



פירושים וחרושים בירושלמי

מיוסדים על

מחקרים בהשתלשלות ההלכה וההגדה בארץ ישראל ובבל

מאת

לוי בן מרנו הרב יצחק זצ"ל גינצבורג

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org

ע"י חיים תשס"ט

חלק ראשון

ברכות פרק א וב



נויארק

בהוצאת בית מדרש הרבנים אשר באמעריקא

חש"א

הקדמה

סוגי ההקדמות שנים הם, יש מהן שנכתבו בשביל דברים שבין הספר והקורא, ויש מהן שלא נכתבו אלא בשביל דברים שבין הספר ומחברו. קורא ספר זה ימצא במבוא כל מה שלבו חפץ לדעת מתכונתו של החבור ומטיבו, ואין הוא זקוק להקדמה. ואשר לדברים שביני ובין חבור זה אין אני רואה אותם כדאי שיקבעו בדפוס, שאם גדולים הם בעיני אפשר שקלים הם בעיני אחרים, ולכן יהיו דברי מעטים, דברים אחדים על תולדתו של החבור.

בהקדמה לספרי שרידי הירושלמי (נויארק תרס"ט) הבטחתי להקוראים להוציא לאור בזמן לא רחוק עוד שני כרכים, פרושים והערות על השרידים בכרך אחד, ונוסף עליו, כמבוא לתלמוד ירושלמי בכרך אחר. ולא היתה הבטחתי זאת אמירה לעתיד, שכבר היה בידי החומר לשני הכרכים, אולם כשבאתי לקיים מוצא שפתי נחמתי על דברי. הספר שרידי הירושלמי מכיל קטעים, גדולים וקטנים, מחמש ועשרים מסכתות של הירושלמי, וכך היא המדה שאין אדם חפץ שתהי תורתו נעשית קרעים, ופרושים והערות על קטעים גם הם קטעים. ועוד אחת במדה שאדם משקיע את עצמו באיזה מקצוע שהוא השקפתו והבנתו בו הולכות וגדלות, ואף השקפתי על הירושלמי הלכה וגדלה במשך השנים שטפלתי בו.

זה לי ארבעים שנה עבדתי בספרותנו העתיקה ולמדתי דבר אחד ששקול אצלי ככל תלמודי והוא, שאי אפשר להשיג מושג נכון מהשתלשלות ההלכה וההגדה מבלי לעמוד כאחת על ההסכם וההבדל שבין המקורות השונים של ספרות זו, שהתחילה בימי ה"סופרים" ונשלמה עם חתום הבבלי. ומתוך השקפה זו נכתב חבור זה שקראתי את שמו: פירושים וחדושים בירושלמי, אולם בהוספת באור: מיוסדים על מחקרים בהשתלשלות ההלכה וההגדה בארץ ישראל ובבבל. ובחבור זה שנוסד על שיטת ההשוואה ימצא הקורא הרבה פירושים והערות, לא לבד על הבבלי שבלעדו לא מצאנו ידו ורגלנו בירושלמי, אלא גם על המשנה ומשנה חצונה, ברייתא בלשון הבבלי, שהם הם האבנים אשר שני בתי התלמוד נבנו מהן.

ובטרם אצא מאת פני הקורא אני רואה חובה לעצמי להביע תודתי לכל מי שהיה לי לעזר בעבודתי זאת. בני הדוקטור יצחק אליהו, מורה באוניברסיטא קאלומביא שבניוארק, וחברי ידידי הפרופיסור ח. ל. גינסבערג הואילו בטובם לקרא את המבוא האנגלי בכתב היד כדי שיצא מוגה ומתוקן. ידידי ר' אברהם דוקטור העשל מהקלגיום העברי שבציניניטי לא חס על אבוד זמנו ולא על עמלו ובעיון רב ובתשומת לב עבר על עלייהגהה של המבוא העברי ושל החלק הראשון, ולא זה בלבד אלא שהציע הרבה תקונים בלשון שמצאו חן בעיני. ידידי הרב משולם פייבוש דוקטור טשערטאף עשה עמי חסד גדול וקרא בדיוקנות גדולה את עלייהגהה של שני החלקים האחרונים. כלם יעמדו על הברכה.

חכורים לטובה אלה שעמדו על מלאכת הדפוס של החבור, מר הרשטיין, מר ווייציל ומר סקרטן, ובראשם מר משה יעקבס, מזכיר החברה היהודית להוצאת ספרים באמעריקא, שעמלו ויגעו הרבה לשפר וליפות פני החבור, מה שעלה בידם על צד היותר טוב. והלואי שיהי תוכו כברו.

ניוארק תש"א.

לוי בן מרנו הרב יצחק זצ"ל גינצבורג

רשימת ענינים שנתרחבו הדברים עליהם בשלשת החלקים הראשונים

ר' גמליאל. החלופים שבין שני התלמודים
בספור המעשה של, בו ביום, נ' 7-174,
180-6, 199-208; לא הורד מנשיאותו, 7-193.

האיר המזרח. א' 50-46.
הביננו. הנוסחאות השונות של תפלה זו, נ'
321-33; עיין מעין שמונה עשרה.
הספר. מתי מפסיקין בו לקריאת שמע, ב'
118-32.

הפסקה לקריאת שמע לתפלה ולשאר מצות.
א' 125-136.

הקטר חלבים מחצות ולמעלה. א' 100-97.
הרהור כדבור. ב' 12-208; עיין בעל קרי.
הושיב בישיבה, הושיב (ישב) בראש. נ' 3-190,
התראת ספק. א' 7-15.

חבר עיר. נ' 28-411.
חכם. עיין תלמיד חכם.
חנוך. עיין קטן.

טבילה בזמנה. ב' 31-223; עיין בעל קרי.
טבילת סרך. 5-321.
טומאת מת. הקולות שהקילו בה בזמן הזה, ב'
9-82, 103-96.

יהודה וגליל. מנהגים שונים בב' הארצות, ב'
5-3; עבור השנה נעתק מיהודה לגליל, נ'
124-132.

יום הכפורים. טבילה לכבוד היום, ב' 9-226;
עבודות של הפייטנים הקדמונים, נ' 81-77.
יחיד, יחידים. א' 8-404.
יחיד ורבים הלכה כרבים. א' 5-81, 88-91.
יציאת מצרים. הזכרתה בלילה, 17-207.
ישיבה. טקס שלה, א' 12-208.

אבות. תפלות מאבות לימרום, ג' 7-24.
אבל. ברכת אבלים ותנחומי אבלים, ב' 73-69;
כפיית המטה, ב' 6-40; סעודת הבראה, ב'
62-57; עשרה כוסות שבבית האבל, 8-63,
73-8; תפילין, ב' 28-6.

אבן משכית. אסור השתחוויה, נ' 117-123.
אזכרה. שם של ד' אותיות, ג' 71-268.
ר' אלעזר בן עזריה. ימי חי, בו ביום, נ' 85-179;
ראש ישיבה לא נשיא, ג' 7-193; עיין ר'
גמליאל.

אונן. פטור מן המצות, ב' 40-28; בשבת, ב'
55-46; עיין אבל.
אשה מברכת לבעלה עבד מברך לרבו קטן
לאביו. ב' 94-183.

ברכה. אין אומרים אותה פסוק, א' 5-200; ברכת
את צמח, ג' 9-277; ברכת המינים, א' 8-334.
ברכות. אין מעכבות, א' 8-225; ארוכות
וקצרות, א' 9-173, 200-189; ברכות השחר
של בני ארץ ישראל, ג' 31-226; עיין מצות.
בין השמשות. א' 37-3; עיין שקיעת החמה.
בית דין. עמידה למנין, א' 5-81, 92-88; מחלוקת
בין שני בתי דין, א' 60-152; עיין בית שמאי
ובית הלל; סנהדרין.

בית הכנסת. המקום המיוחד לתפלה, ג' 6-360;
כוון הרוחות של בתי כנסת עתיקים שבגליל,
נ' 3-391.

בית שמאי ובית הלל. א' 60-152.
בעל קרי. אין קרי אלא מתשמיש, ב' 2-220;
בטול טבילת בעל קרי, ב' 6-272; הרהור
בברכות, ב' 214-195; טובלי שחרית וטבילת
בעל קרי, ב' 46-228; טומאת בעל קרי
וטהרתו, ב' 8-264, 83-277; טעם תקנת טבילת
בעל קרי, 6-232, 9-267; מי תקנה 72-269.

עבד. כל מצוה שאשה חייבת בה עבד חייב, ב' 7-135; עיין אשה מברכת.
 עבודה. סדר עבודה שבמקדש, ג' 90-76; עיין יום הכפורים.
 עבוד השנה. עיין יהודה וגליל.
 עין טב. מקום קבוע לקדוש החדש, ג' 32-124.
 ענגו. נוסח בקשה זו ומקומה בתפלה, ג' 306-292.
 עוסק במצוה פטור מן המצוה. ב' 32-29.
 ערבית. זמנה, ג' 8-150; רשות או חובה, ג' 4-170;
 תפלת הערב אין לה קבע, ג' 33-30.
 הפטור מן הדבר ועושהו. א' 9-152, 408-398, 20-414.
 פסח. אכילתו מחצות ולמעלה, א' 10-101.
 פרקי ר' אליעזר. ההגדות על התפלה שבמדרש זה, ג' 62-256.
 צאת הכוכבים. א' 5-13, 20-18; עיין בין השמשות.
 ציצית. כסות לילה מה היא בה, ב' 9-165; עיין תכלת.
 קרשי ברק הבית. תפסי או לא תפסי, ב' 7-104.
 קדוש החדש. עיין עין טב.
 קטן. באיאלו מצות חייב, ב' 58-149; עיין אשה מברכת.
 קריאת שמע. של ערבית, א' 7-3, 6-61; של שחרית, א' 80-75, 25-119, 9-168.
 קריאת התורה. הלופי מנהגים שבה בין ארץ ישראל לבבל, ג' 49-132.
 ראש חדש. נוסח התפלה שלו כשחל בתענית, ג' 10-108; קריאת התורה כשחל בשבת, ג' 8-132; כשחל בשבת שקלים או החדש, ג' 9-140; עיין מוסף.
 רחם (נחם) בתפלת תשעה באב. ג' 11-306.
 שבת. דרשה ומנחה, ג' 7-165; ערבית, ג' 63-153; תענית, ג' 5-110; עיין מוסף, ראש חדש, קריאת התורה.

כוון הרוחות בתפלה. ג' 6-370, 95-392.
 כלה כל שבועה. א' 74-367.
 כנסת הנדולה. א' 30-327.
 כריעות והשתחויות בתפלה. א' 9-181, 9-188, ג' 23-116; עיין אבן משכית.
 לבו רואה את הערוה. ב' 6-283.
 מדרש הנאבד על שמונה עשרה. החזרת צורתו על ידי הקטעים שנשארו ממנו, ג' 62-248.
 מורה. לכל הרוחות אין מחזירין חוץ מרוח מזרחית, ג' 6-370.
 מנחה. זמנה, ג' 7-150; של שבת, ג' 7-165.
 מוסף. הנוסח המיוחד לתפלת מוסף, ג' 6-433; אם יחיד חייב בה, ג' 33-428.
 מעין המאורע. מקומה של הזכרת מעין המאורע ותכונה, ג' 14-311.
 מעין שמונה עשרה. ג' 19-315; עיין הביננו.
 מערב. מקום תפלה, ג' 95-382.
 מופלא שבסנהדרין. ג' 19-212.
 מפשיטותא דתעניתא. ג' 122-119; עיין כריעות והשתחויות.
 מצות עשה. דוחה למצות לא תעשה, ב' 3-90; שהזמן גרמא נשים פטורות ממנה, ב' 64-159.
 מצות. באיאלו מצות-וברכות-אדם מוציא את חבירו, ב' 80-169.
 מקום תפלה. ג' 95-382; עיין כוון הרוחות.
 מקרא ומשנה. א' 41-138.
 נעילת שערי היכל ונעילת שערי שמים. ג' 70-67; זמניהם של שתי נעילות אלה, ג' 5-70, 82-90.
 נשיאת כפים. במקדש ובגבולין, ג' 103-90.
 נשים. מה הן בתפילין, א' 90-283; עיין אשה מברכת, מצות עשה, עבד.
 סמיכת נאולה לתפלה. א' 70-68, 5-72.
 סנהדרין. מנין החברים של סנהדרי גדולה, א' 8-215.
 ספק נתפלל ספק לא נתפלל. ג' 44-342.

ר ש י מ ת ע נ י נ י ם

יא

תובע צרכיו. ג' 60-356.
 תכלת. ההגדות על מראהו, א' 118-114.
 תלמיד חכם. א' 9-401.
 תפלה. בלחש, ג' 22-8; קבע, ג' 7-333; עיין
 ברכה, מנחה, נעילת שערי היכל; ערבית,
 שחרית, שמונה עשרה.
 תפילין. מצוה זו היתה רפויה בידי אנשי ארץ
 ישראל, א' 63-257; הנחתן בשבת ויום טוב,
 א' 83-279; נשים, א' 90-283; אבל, ב' 28-6;
 תפילין וקריאת שמע, א' 5-253.

שחרית. זמן תפלה, ג' 6-54; עיין קריאת
 שמע.
 שכינה. ג' 90-382, 7-395.
 שמונה עשרה. הגדות, מדרשיות' על ברכות
 אלה שבתפלה, ג' 48-238; הגדות, מעשיות'
 עליהן, ג' 62-248; עיין ברכה, הבינונו, מעין
 שמונה עשרה, רחם.
 שקיעת החמה. א' 4-21, ג' 54-52; עיין בין
 השמשות.

מנוח

ת כן המבוא

י"ז	הנוסח המשובש של הירושלמי הנוסח ה"מתוקן" של הבבלי
י"ט	טעויות קטנות שתולדותיהן שבושים גדולים
כ'	פתרונים מוטעים של ראשי תיבות
כ"א	דלוגי סופרים
כ"ב	אשגרה, טבעית' והוספות, מעין אשגרה'
כ"ה	חשיבותן של הגרסאות שבספרי הראשונים
כ"ז	זהירות בהשתמשות בספרי הראשונים כדי להגיה הירושלמי
כ"ט	ירושלמי = מדרש
ל'	ירושלמי = ספרי קבלה
ל"ג	כתבי יד של הירושלמי
ל"ז	שרידי הירושלמי מן הגניזה
מ"א	הבנת הלשון
מ"ד	היחס שבין הבנת הלשון להבנת הענין
מ"ה	ידיעות ארכיאולוגיות
מ"ז	ההסכם וההבדל שבין שני התלמודים
נ"א	שנויי נוסחאות במשנה שבין שני התלמודים
נ"ז	יחס התוספתא אל הבבלי והירושלמי
ס'	ברייתות מקוטעות וברייתות מרוחבות
ס"ג	חלופי פרושים שבין הבבלי והירושלמי
ס"ד	הגורמים לחלופי פרושים שבין שני התלמודים
ס"ט	סדר הדברים בד' פרקים הראשונים של ברכות ירושלמית
פ"ג	דעת הגאונים והרי"ף על יחס הבבלי אל הירושלמי
פ"ו	סתירת דעת האומר שהבבלי השתמש בירושלמי
פ"ח	שלטון הירושלמי ושלטון הבבלי
פ"ט	הבבלי נעשה ל"תלמוד"
צ'	ההתחרות בין שני התלמודים בקירואן
צ"א	יחס בעל מתיבות אל הירושלמי
צ"ו	הירושלמי בספרות הגאונים
צ"ט	יחס הגאונים ר' עמרם ור' סעדיה אל הירושלמי
ק"ב	הירושלמי ב"ספרי הגאונים": ספר החפץ וספר המקצועות



מסמך הירושלמי הולך וחסר בארץ ישראל.....	ק"ג
ירושלמי ישן' ושאר ספרים קדמונים על הירושלמי.....	ק"ד
כשנחרב הישוב בארץ ישראל נתבטל שלטון' הירושלמי.....	ק"ה
השפעת רבינו חננאל על התפשטות למוד הירושלמי.....	ק"ו
הרמב"ם והירושלמי.....	ק"ח
הירושלמי אצל חכמי פרובינציא.....	ק"ט
חכמי צרפת ואשכנז הקדמונים והירושלמי.....	ק"י
בעלי התוספות והירושלמי.....	ק"יא
הירושלמי אצל חכמי אשכנז מימות הראב"ן ואילך.....	ק"יב
גורל הירושלמי באיטליא.....	ק"יג
לא סדרו התלמוד הירושלמי על כל המשנה.....	ק"יד
הפרקים החסרים בג' מסכתות של הירושלמי.....	קט"ו
התפשטות הירושלמי בדור של ההוצאה הראשונה שלו.....	קט"ז
ר' שלמה סיריליאו המפרש הראשון של הירושלמי.....	ק"יז
מפרשי הירושלמי: ר' אליעזר אזכרי ור' שמואל יפה אשכנזי.....	ק"יח
ר' יהושע בנבנשת מפרש הירושלמי היותר גדול שבין הספרדים.....	ק"יט
גורל הירושלמי בין חכמי אשכנז בשתי מאות הראשונות לאחר הדפסתו.....	ק"כ
ר' אליהו פולדא המפרש הראשון של הירושלמי בין האשכנזים.....	קכ"א
שני המפרשים הגדולים של הירושלמי ר' דוד פרנקל ור' משה מרגלית.....	קכ"ד
הגאון מווילנא והירושלמי.....	קכ"ו
השפעת הגר"א על התפשטות למוד הירושלמי.....	קכ"ז
חכמי ליטא שבדורות האחרונים והירושלמי.....	ק"ל
חוקרי מדע היהדות' והירושלמי.....	קכ"יא

על שלשה דברים פרוש כל דבר שבכתב עומד: על הנוסח על ההבנה ועל העיון. שלשה דברים אלה נראים כקלים והם מחמורי חמורים, ואם בפרושים שעל שאר ספרים כך על אחת כמה וכמה בפרוש על הירושלמי. ואשר לנוסחי אפילו תלמידים מתחילים יודעים שהירושלמי הנדפס (אני משתמש בהוצאה ראשונה, וויניציא רפ"ג, שעליה נוסדו ההוצאות האחרות) מלא שבושים למאות ולאלפים עד שנוכל לאמר בלי הפרזה וגזמא שאין בו אף עמוד אחד שלא נגעו בו לרעה ידי הסופרים והמדפיסים, אלא שמתוך גנותו אנו באים לידי שבחו שאלה השבושים הגסים עדים שלא עבר עליו קולמוס המגיהים. ובוזה יפה כוחו של נוסח הירושלמי מנוסח הבבלי, שהראשון נשתבש על ידי סופרים בורים ומגיהים אינם בקיאים, ולרוב השבושים שיצאו מתחת ידם בולטים לעין וקל לעמוד על הנוסח המקורי, אולם השני, נתקן והוגה על ידי חכמים מובהקים וגדולים בתורה, ובחכמתם עלתה בידם ליתן צורה יפה לנוסח המתוקן עד שבהרבה מקומות אי אפשר להכיר הפנים שהיו לו בתחילה. חלופי נוסחאות בבבלי שבין חכמי אפריקא וספרד מצד אחד ובין חכמי צרפת ואשכנז מצד אחר עולים לאלפים, ומכל מקום אפשר לו לאדם לחזור על הבבלי מראשו לסופו מבלי שיפגע במקום שחזותו מוכחת עליו שנשתבש. הדבר מובן מעצמו שאי אפשר לשתי נוסחאות המכחישות זו את זו להיות שתיהן נכונות, אלא שמגיהי הבבלי חכמים גדולים היו ולא נתנו מקום לבאים אחריהם לתפוס אותם רק לאחר העיון הדק.

למותר הוא להביא דוגמאות לשבושים שבירושלמי, ודי להעיר שאף הקורא קריאה שטחית בדף הראשון של תלמוד ארץ ישראל ימצא בו תשעה שבושים גסים; ואלה הם: אחת בין השמשות (עמוד ג', שורה ג') חסר אחר: ואחת בין השמשות, ודלוגים מסוג זה רבים מאוד בתלמוד זה; חצנא (שורה כ"ט) נשתבש מן חנינא (=חנינא) על ידי צירוף שתי האותיות י' ונ' לאחת: צ', וכן שם שורה נ' ט פו במקום נופו, שנ' וו' נצטרפו לט'; חייא

(1) עיין מבוא הירושלמי לר' זכריה פראנקעל קליו-קליח, וקט"ב-קמ"ז: ר' שאול ליברמן: על הירושלמי.

א-ג', ובמבוא לספרו: הירושלמי כפשוטו, ז'-ל.

(שורה מ"ד) טעות סופר במקום חנינא, על ידי אשגרא² שכן במאמר שלפניו נזכר חייא; שהוא (עמוד ד', שורה ב') פתרון מוטעה של הקצור שהו= שהות, ולא שהוא; כלים (שורה ג'), חלוף אותיות דומות בכתב, וצריך לומר כמו שהוא בנוסחאות מדויקות של מדרש בראשית ר': בלוס, או בילוס, שלא בכלים סתם נאמרו הדברים כאן אלא בכדורים שעושה מהן זכוכית: בלוס; ארחא (שורה כ"ב), טעות סופר במקום שחרא, ונראה שבראשונה נתחלף מצב האותיות ח' ור' והוכרחו ל"תקן" שרחא לארחא משום שאין שורש שרח בארמית; גבי (שורה מ"ה) נשמט קודם רבי מלה קרובה לה בין בכתב בין במבטא, וכן בשורה ס': אינשי הבין במקום אינשי יהבין, ודלוגים של מלים דומות או קרובות הם דבר מצוי ורגיל בכתבי יד ובספרים נדפסים.

שבושים גסים כאלה שלפנינו בדף הראשון של הירושלמי לא יראו ולא ימצאו בבבלי כי אם לעתים רחוקות. אולם כדאי להעיר שאף בעמוד הראשון של הבבלי שלטו ידי המתקנים והצליחו לשנות הנוסח המקורי, ולולא חכמי פרובינציא וחכמי ספרד (עיין אוצר הגאונים חלק הפרושים במקומו והוסיף: מאירי סוף דף ב') שאצלם נשמרה גרסת הגאונים לא היינו יכולים לעמוד על הגרסא העקרית בסוף העמוד. ואין ספק שחכמי צרפת ואשכנז, תקנו והגיהו את הגרסא מפני שחשבו שהשאלה: וממאי דהאי ובא השמש וכו', היא קושיא על המאמר הקודם: ואין כפרתו מעכבתו וכו', ותקונים כאלה בבבלי גרמו לטעויות הרבה יותר ממה שגרמו השבושים שבירושלמי. ואם צדק הרש"בא באמרו (מיוחסות ראש סימן צ"ח): שרבו השבושים בנוסחאו' שבירושלמי, והסבה הגדולה למעוט השגחת הלומדים בו ואין עומדין עליו רק אחד בדור, עוד יותר צודקים דברי ר' האי גאון (שיטה מקובצת, כתובות סוף דף ס"ח) בתלונתו על המתקנים את הגרסאות שבבבלי. והוא אומר על אחת מאלה הגרסאות, היפות": ודאי ששמועה זו (=הגרסה החדשה) למשמע און נוח' מן הראשון (=הגרסא המקובלת) אלא שלא כך גרסתנו ולא כך גרסו הראשונים ואין לנו לתקן את המשניות ואת התלמוד בעבור קושיא שקשה לנו. ולפנינו שם בבבלי אין זכר לשמועה המועתקת באמת, וגרסתנו היא כגרסת המתקנים שהגאון מגנה אותם!

(2) ואפשר שאין כאן אלא פתרון מוטעה של ראשי תיבות ר"ח.

אמנם לפעמים טעות קטנה גורמת שבוש גדול ולא כל המקומות שוים ויש שעל פי חלוף אותיות או מקומן נשתבשו הגרסאות בירושלמי כל כך עד שקשה מאוד להחזיר אותן ליושנן. ובחבור זה הערנו על הרבה שבושים כאלה, וכאן לא נטפל אלא בג' דוגמאות אלה. פ"ד, ה"א, דף ז', ב': ושמשא בריש דקלי תמן איממא הוא הכא. דברים אלה אף שנראים כפשוטים וברורים הם משובשים לגמרי, אלא שהמפרשים לא הרגישו שעל ידי חלוף מקום האותיות נשתבש כהא להכא. וברור למעיין שמעולם לא עלה על דעת אדם לאמר שרב התפלל נעילה בבבל אחר ששקעה החמה שם משום שעוד לא שקעה בארץ ישראל. ומה שאמרו שם הוא, שבבבל שהיא בשפילה, כהא – לא הכא! – דמר רבי יוחנן... שהיא זוטו של עולם, החמה נראית בראשי הדקלים וכנוטה לבוא, אף שעוד יש שהות ביום להתפלל נעילה קודם ששוקעת וכמעשה המסופר על רב; עיין חלק ג', ס"ב–ס"ג וס"ו.

ובראש פרק שני נתחבטו המפרשים לפרש הסוגיא: אם אומ' את שהיא צריך וכו', ולא עלתה בידם, אולם אם נסיף רק אות אחת ונגרוס דהתיבון במקום התיבון הכל עולה יפה. ופרוש הדברים כך הוא, שר' יוסי אומר שלמי שמובר ברכות מעכבות, צריך לכוון גם בברכות, שלדעתו אף שלא נזכרו במשנה בפרוש הן בכלל קריאת שמע, שהיא ק"ש עם ברכותיה, והמאמר „כיון את לבו" מוסב גם עליהם; עיין חלק א', רכ"ז–רכ"ח.

ושם עמוד שנג', הערנו על הלשון הקשה שבירושלמי (פ"ב, ה'; ה', א'): וכמין מטבע. וקרובה ההשערה ששערנו שכמין נשתבש מסכין על ידי חלוף האותיות הדומות ס' ומ', ואחרי שנתחלף להם סכין במכין „תקנו" וכתבו כמין, כי מכין אין לו מובן כלל. וכאשר כמין מטבע שבירושלמי מקביל לסכין ומעות שבבבלי הגהה זו יש לה יתד להתלות בה.

הפתרונים המועטים של ראשי תיבות הם גם כן מסוג זה של טעויות קטנות שתולדותיהן שבושים גדולים וכבר הרחבנו את הדבור בענין זה במאמר מיוחד (ספר השנה לתלמידי בית המדרש הרבנים אשר באמעריקא, שנת תר"ע, עמוד קל"ח–קנ"א), ולא באנו כאן אלא להוסיף דברים אחדים.

פסחים פ"ד, ד': תני אף בתי כניסיות ובתי מרחציות, וברור למעיין שבמקום כניסיות צ"ל כמו שהוא בכ"י הגניזה בשרידי הירושלמי שם: כסאיות, אלא שהסופרים טעו בפתרון ראשי תיבות ב"כ. ולא עוד אלא

שקרובה ההשערה ששערנו (חלק א', עמוד רצ"ה) שגם בתי מרחצאות הוא פתרון מוטעה של ראשי תיבות ב"מ, וצ"ל בתי מים (ושלא בדיוק כתבנו שם שהבטוי בית המים לא נמצא בתוספתא רק בפסחים ובסנהדרין, עיין אוצר לשון התוספתא לרב ח"י קאסאווסקי בערכו), שהרי ביום הכפורים נאמרו הדברים ורחיצה אסורה בו: ושם עמוד ת"ח-ת"ט, הערנו על הלשון מינוהו בית דין פרנס בדבר צער שבתוספתא תעניות פ"ב, ז' (לפי גרסת כ"ל וקצת מן הראשונים), שנראה שטעו הסופרים בפתרון ראשי תיבות בד"צ=בדברי צבור שהוא כמו על הצבור שלפנינו בספרים ובב' כתבי יד אחרים של התוספתא בבבלי ובירושלמי.

ובחלק ב', עמוד ע"ב, הוכחנו שהגרסא שלפנינו פסחים פרק ח', ח', ובמקבילות (עיין שם עמוד ע"א): „אלו הן ברכת אבלים מה שהן אומרים בבית הכנסת, מוטעת היא, ויסודה בזה שהסופרים טעו וקראו ב"ה כ=בית הכנסת במקום בא"ב=בית האבל, כמו שגרסו לנכון כמה מהראשונים. ופתרונים מוטעים של ראשי תיבות נמצאים גם בבבלי, ולדוגמא ראש השנה כ"ט, א', ברכת הלחם, והוא כמו ברכת הפת, אולם עקר הגרסא שם ברכת הפירות, אלא שהסופרים פתרו ראשי תיבות ברה"פ שלא כהוגן וקראו ברכת הפת במקום ברכת הפירות; עיין חלק ב', עמוד ק"ע.

השמטת מלים על ידי דלוג סופרים, שדלגו על מה שבין מאמר למאמר השווה או הדומה לו, הוא השבוש הראשון שבירושלמי, כאשר הערנו למעלה עמוד י"ז, אלא שבמקום זה השבוש נראה לעין ואי אפשר שיכשל בו אפילו קורא שטחי. אולם יש לפנינו בהרבה מקומות אחרים של הירושלמי השמטות מאמרים שלמים ולפעמים פסקאות שלמות שאפילו המעיין בעיון רב אין מרגיש בהן, ואם הוא מרגיש אין בידו להשלים מה שחסר. ובחבורנו זה טרחנו הרבה לעמוד על „חסרות" ולתקן מה שקלקלו הסופרים, וכאשר לדעתנו, מלוא פגימות הירושלמי הוא מפתח גדול להבנתו, אמרנו להרחיב הדברים קצת כדי להורות לקורא את הדרך הישרה שיבור לו בענין זה.

3) על הדעות השונות בטבילת מצוה ביום הכפורים, עיין חלק ב', רכ"ג-ר"ל, אלא שברור הוא, שלא טבלו אלא ביום, כשאיירעה להם טומאת קרי בלילה.

4) עיין גם כן סנהדרין ד', ב': חטאת וד' קרנות, אבל בספרא על הפסוק ד', ליה: דם חטאת על הקרנות, ולפי זה צ"ל בבבלי: חטאת ודם (=ד') קרנות.

פרק ב' הלכה ו'; דף ד' עמוד ג': „את בניכם ולא בנותיכם את שהוא חייב בת"ת חייב בתפילין נשים שאינן חייבות בת"ת אינן חייבין בתפילין. ולפי דברי המפרשים כוון הירושלמי למה שאמרו בבבלי קדושין ל"ד, א', שהוקשו תפילין לת"ת בין בפרשה ראשונה בין בפרשה שניה, אולם אם כן העיקר חסר מן הספר שלא מצאנו לא במקום זה ולא במקום אחר בירושלמי שהקשו היקש זה, ועוד שבפרק ג' ראש הלכה ג', דרשו אותו פסוק עצמו: את בניכם, למעט נשים מקריאת שמע. ומי שאינו רוצה להכניס עצמו בפרצה דחוקה יודה שכן הוא כאשר הערנו שם (חלק א', עמוד רפ"ג בהערה וחלק ב', קל"ד) שיש לפנינו דלוג סופרים וצ"ל: „את בניכם ולא את בנותיכם את שהוא חייב בתלמוד תורה חייב ובק"ש למען תהי תורת ה' בפ"ך את שהוא חייב בתלמוד תורה חייב בתפילין. ושתי דרשות דרשו כאן, האחת לפטור נשים מק"ש – בניכם ולא בנותיכם – והשניה לפותרן מתפילין – „תורת ה' בפ"ך, כאשר דרשו במכילתא בא פרשה י"ז – „אלא שהסופרים דלגו על מה שבין חייב הראשון לחייב השני. השלמת ההשמטות שעל ידי דלוג סופרים מעמידתנו גם כן על היחס שבין שני התלמודים ולפעמים נעשה שלום ביניהם במקום שנראים כחולקים.

פרק ג', הלכה ה'; דף ו', עמוד ד': „רבי יהושע בן לוי אמר הרוקק בבית הכנסת כרוקק בבבת עינו, אולם בבבלי ברכות ס"ב, ב', ייחסו לו המאמר: „כל הרוקק בהר הבית כאלו רוקק בבת עינו שנאמר והיה עיני ולבי שם כל הימים. והמעין היטיב יראה שכן הוא כמו שכתבנו (חלק ב', עמוד ש"ט–ש"י), שנתקצרו דברי ר' יהושע בן לוי בב' התלמודים, ובירושלמי צ"ל: „הרוקק בבית הכנסת כרוקק בהר הבית והרוקק בהר הבית כרוקק בבבת עינו שנאמר והיה עיני וכו'." ועל ידי דלוג סופרים מ„כרוקק" ל„כרוקק" נשמט בראשונה המשפט על הרוקק בהר הבית, והזקקו אחר כך להשמיט גם כן הפסוק המובא לראייה, שהרי במקדש ולא בבית הכנסת נאמר. ובבבלי נשמט על ידי דלוג סופרים מן הרוקק הראשון להרוקק השני, וחסר המאמר על הרוקק בבית הכנסת.

פרק ד', הלכה ד'; דף ח', עמוד ב': רב חסדא אמ' שלש ברכות הראשונות ושלש האחרונות, אולם בבבלי ל', א', אמרו בלי שיחלוק אדם בדבר: בתפלה קצרה לא בעי לצלווי לא ג' קמייתא ולא ג' בתרייתא. והדעת נוטה שאין כאן מחלוקת בין ב' התלמודים אלא שבירושלמי יש דלוג סופרים כאן וצ"ל: רב חסדא אמר ושלש ברכות הראשונות ושלש האחרונות אין

אמר אותן בתפלה קצרה אבל בהבינו אמרן שלש ברכות הראשונות ושלש האחרונות; עיין דברינו חלק ג', עמוד שנו.

המבקרים הראשונים שלנו, אלה חכמינו ז"ל בעלי התלמוד, תארו בפתגם הנמרץ: ספרא בצירה תנא תוספאה, דרכם של הלבלרים, המקמצים ודרכם של החנאים (=הגרסנים) המוסיפים. תאור זה מתאים גם כן לשתי כתות של לבלרים שעמדו להם לישראל בדורות שלאחר חתום התלמוד: הלבלרים הפשוטים והלבלרים המלומדים קצת. הראשונים שכל אומנותם הצטמצמה בכתב לא התעיינו במה שהיו עסוקין בו, כלל גדול היה להם: כל הממעט בהעתקה הרי זה משובח, מה שגרם ההשמטות והדלוגים בכתבי יד וביחוד של הירושלמי. ולעומתם האחרונים שחקו מעשי ה"תנאים" שבימי התלמוד לא הסתפקו במלאכה שאינה חכמה אלא הוסיפו, לפי חכמתם, ולרוב נתקיים בהם כל המוסיף גורע.

הוספות הלבלרים, המלומדים של סוגים שונים הן, מהן שלשונן או תוכנן מעידים עליהם: ראה זה חדש הוא, ויש מהן שקשה להבדיל ביניהן לגופו של הירושלמי. לדוגמא, אשגרת לשון שכבר נמצאה במשנה ובברייתות רגילה הרבה בירושלמי, אלא שלפעמים קשה להבדיל בין אשגרה, טבעית להוספה, מעין אשגרה. שטף הלשון של הגרסנים או פליטת הקולמוס של הסופרים הם שגרמו להם להשתמש בבטוי סטרוטיפי במקום שאינו ראוי לו כבמאמר המשנה הידוע שחרש והוא, מי שאינו מדבר ואינו שומע, פסול לקרות את המגילה ועיין חלק א', שי"ג-שט"ז, אולם בהרבה מקומות שבירושלמי הלבלרים, המלומדים העתיקו דברים ממקום אחד למקום אחר הדומה לו בלשון כדי להראות בקיאותם וחכמתם ולא הרגישו שעל ידי הוספת דברים קלקלו העניינים. ההגדה על מאה ועשרים זקנים שסדרו את התפלה ותקנו הרבה תקנות אחרות שרשה באשגרת הגרסנים הראשונים שבימי התלמוד, שבמקום: שמונים וחמשה זקנים (הם הבאים על החתום שנזכרו בנחמיה י', ב'-כ"ח) ועמהם שלשה וכמה נביאים (ג' נביאים האחרונים שנתפרשו שמוחן ועמהם כמה נביאים שבימיהם שלא נתפרשו שמותן), שנו הם: ועמהם שלושים וכמה נביאים, שכן הלשון שלושים וכמה היתה שגורה בפיהם. ועל ידי צירוף של פ"ה זקנים עם שלושים ושנים (וכמה) נביאים, ונוספו עליהם

15 עיין מרגליות: האשגרה בספרות התלמוד, בהצופה לחכמת ישראל, שנה ז', קצ"ג-רכ"ח.

ג' נביאים אחרונים: חגי זכריה ומלאכי, יצא להם המספר מאה ועשרים; עיין חלק א', שכ"ט. לעומת זה בפרק ד', ד'; ח', ב' המאמר: „אבותי שעשו לך את כל השבת הזה,“ בהגדה לרבי חנינא בר פפא, אינו אשגרא „טבעית,“ אלא הוספה מידי סופר שאינו בקי שהוסיף על ידי אשגרא מהדרשות האחרות שנאמרו שם על תפלת חזקיה ולא ראה שבדרשת ר' חנינא אין מקום לדברים אלה; עיין חלק ב', שס"ט.

פרק ד', ג'; דף ח', א' המלה שבע במאמר, איזו היא שבע מעין שמונה עשר, הוספה היא לבלר „מלומד“ על ידי אשגרא מברייתא שם, ומי שהוסיפה לא דקדק יפה, שבמשנה שם אי אפשר לגרוס כך, שהרי רב אומר: סוף כל ברכה וברכה, ואם כן אינו מתפלל שבע אלא י"ח; עיין חלק ג', שט"ו.

ובאותה הלכה שם ובאותו העמוד ובמוצאי קודם תענית אשגרא היא ממוצאי קודם שבת ויום הכפורים. אלא שאפשר שהיא אשגרה „טבעית,“ שכן הבטוי: מוצאי שבת מוצאי יום הכפורים ומוצאי תענית, רגיל היה בפייהם. וכן הדבר מוטל בספק אם בקדושין פרק א', סוף הלכה א': „גרושה וחלוצה לכהן הדיוט,“ הוא אשגרא „טבעית,“ שכן הבטוי: „אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט,“ סטרוטיפי הוא, או שהוא מעשה ידי הדיוט, שלא עמד על עקרון של דברים, שהמשא ומתן שם הוא על דברי המשנה: „וקונה את עצמה במיתת הבעל,“ ואמרו שאנו למדים זה מאלמנה לכהן גדול שהיא מותרת לכל אדם. הוספות מסוג אחר הן הפרושים וההערות שנכנסו מעל הגליון לפנים, ולפעמים במקומות שאינם ראויים להם. פ"א, ח'; ג', ד': הרי הזן את הכל קשיא. והפרוש הנכון (עיין חלק א', קצ"ו) נוסד על ההנחה שמאמר זה הוא הערה מעל הגליון שנכנסה לפנים, שאחד העיר שמה שהקשו שם: התיבון הרי נברך, פרושו למה ברכת המזון (=והרי הזן, ובספרים נשתבש והוסיפו: את הכל; עיין חלק א', קצ"ה-קצ"ו) פותחת בברוך והלא היא סמוכה לנברך. ולשון המאמר מעידה עליו שאינו מגוף הירושלמי כי לא מצינו בשום מקום אחר בירושלמי הבטוי הטכני: קשיא, ובעל ההערה השתמש בלשון הרגילה לו מהבבלי.⁷

6 על הבטוי „שלשים וכמה,“ עיין מה שהערנו בהוספות לקבוצת מאמרים של ניינער, הוצאת פאונאסקי,

עמוד שפ"ב-שפ"ג.

7 צורות בבליות שבירושלמי שלפנינו, לפעמים הן מעשי ידי המדפיסים ולפעמים קלקול סופרים, עיין לדוגמא חלק א', ר"ח וחלק ג', קמ"א. ועיין גם כן פרק ב', סוף הלכה א', שבהוצאות חדשות הנרסא היא:

פרק ד', ב'; ח', א': ואומ' ברוך ה' כי שמע קול תחנוני. הדבר ברור שאי אפשר לקיים גרסא זו, שמה טעם יש להוספת פסוק זה אחר י שלש אחרונות. וקרוב ונראה שכן הוא כמו שכתבנו במקומו (חלק ג', ש"ל-של"א) שהמאמר הזה נשתרבב מעל הגליון לחוך פנים, והוא הערה שהעיר אחד שלפי מה שנאמר שם בהלכה ד' שבתפלה קצרה מסיים בפסוק: „ברוך ה' כו'“, הסברא נותן שמסיים גם הבינו בפסוק זה. וכשהכניסו ההערה לפנים נתנו לה מקום בסוף כדי ליתן רווח בין גוף הירושלמי להוספה עליו, ומצינו כעין זה בהרבה מקומות שמאמר שנכנס מעל הגליון לפנים לא מצא מקומו הראוי לו. לדוגמא המאמר: „אם על בני חורין כו'“ (פרק ב', ח'; ה', ב'), שלא במקומו הוא, שאינו אלא נוסח אחר שהיה כתוב על הגליון במקום: „הא בני חורין כו'“, שלפנינו בספרים בראש ההלכה שם; עיין חלק א', שפ"ט.

במקום האחרון יש לנו דוגמא ללשונות כפולות המצויות הרבה בירושלמי ואף שהמפרשים לא עמדו עליהן, ולכן נדחקו בהרבה מקומות ללא צורך. פרק ד', א'; ז', ג': בר שלמיה ספרא שאל לרבי מנא הנע עצמך שחל ראש חדש של חנוכה להיות בשבת. . . . אית לך למימר שלא בא הרביעי אלא מחמת ראש חדש שאילתינה לספרא אמר ליה והדא שאלתא דספר. גרסא זו בודאי אי אפשר לקיימה, אבל אין למחוק: „שאלתינהו לספרא“, אלא שהורכבו כאן ב' לשונות זו על גב זו, יש שגרסו: „אמר ליה שאילתינה לספרא“, ויש שגרסו: „אמר ליה והדא שאלתא דספר.“ ושתי הלשונות עולות לדבר אחד. שר' מנא השיב לבר שלמיה תשובה עוקצת, וללשון א' אמר לו: זו היא שאלת „סופר“ – ולא שאלת חכם – וללשון ב' השיבו: וכי שאלתם אותה את הסופר – ולמה שאלתם שאלה כזו אותי, את החכם; עיין חלק ג', קמ"א.

ויש מקומות בירושלמי שהסגנון ארוך יותר מדאי, מה שאין דרכו כלל, אלא שבנוסח שלנו הורכבו הלשונות ויצא הסגנון הארוך, ודוגמא לזה בסוף פרק ד'; ח', ג': רבי יעקב. . . ברועים וקייצים הא (אשנרא מסוף המאמר וצ"ל היא) מתניתא לא אמר אלא (כך הגרסא המדויקת ובספרים נשמט אלא) ברועים וקייצים הא שאר כל אדם חייבין. וקרוב לודאי שיש שגרסו: ברועים

עלמא במקום עמא (עמה) כאשר הוא לנכון בכ"י הנגיזה ובכ"ר, אלא שבמקבילה במועד קטן פרק ג', ז' גם בגרסא עמא. ובהוצאה ראשונה בברכות: כ"ע, מה שאפשר לקרות כל עמא, אבל בכ"י ליירדען מפורש כתוב: כל עלמא. ובאותו הפרק סוף הלכה ז', חזא במקום חמא (חמה) שבכ"ר ובמקבילה במועד קטן ג', ה'. ועיין לקמן עמוד כ"ה גרסת המאירי: רבנן דתמן ולא כמו שנשתבש לפנינו לדתם.

וקייצים היא מתניתא הא שאר כל אדם חייבין, ויש שגרסו: לא אמר אלא ברועים וקייצים הא כו', ובנוסח שלפנינו שתי לשונות מורכבות זו על גב זו; ועיין לקמן סוף עמוד ל"ד דוגמא אחרת.

אלה הדוגמאות לחסרות ויתירות שבירושלמי לא בשביל עצמן באו שהרי אין לדבר סוף ואפשר להוסיף עליהן כהנה וכהנה, אלא ללמד את הדרך שיבור לו האדם הבא להגיה נוסח הירושלמי. מפרשיו וביניהם גדולי חכמי ישראל אשר מימיהם אנו שותים גדשו את הסאה של „תקונים” והורו היתר לעצמם להגיה בחסר ויתר במדה מרובה עד שנעשה הירושלמי לשדה שאין לו גדר. והכלל היוצא מהדוגמאות שהבאנו הוא שאין להגיה אלא במקום שיש בידנו לעמוד על תולדות השבושים ושרשיהם כחלופי אותיות דומות או צרופיהן, חלופי מקום האותיות, דלוגים ממאמר למאמר הדומה לו, לשונות כפולות, חלופי מאמרים וכדומיהם. אולם מי שמגיה מבלי שיש לו יתד להתלות בה הגהותיו הן מגדלים הפורחים באויר, ואין דעת חכמים נוחה הימנו. אמנם יש הרבה מקומות משובשים שאי אפשר להגיה על ידי שקול הדעת לפי חקי הבקורת הבריאה, אולם אפשר להחזיר את הדברים ליושן על פי הגרסאות שבספרי הראשונים או בכתבי יד של הירושלמי.

הגרסאות המדויקות שבספרי הראשונים רבות הן, ובארבעה פרקים הראשונים של מסכת ברכות לבד, שחבורנו זה פרוש עליהם, מספרם גדול יותר מדאי למנות אותם אחת לאחת, אולם רואה אני להעיר על אחדות מהן כדי להראות חשיבותן המרובה. פרק א', ט'; ג', ד': תמן אמרין לא יתחיל ויאמר ואם התחיל גומר ורבנן דהתם אמרו מתחיל ואינו גומר. הרבה נדחקו המפרשים לפרש דברים אלה ולא עלתה בידם, שגרסתנו מוטעת היא וצ"ל כמו שגורס הרב המאירי: ורבנן דהכא אמרין תחלת פרשה וסופה ואינו גומר. ופרושו (עיין חלק א', ר"ח), שמתחיל בוידבר ומסיים באני ה' אלהיכם אבל אינו אומר אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים. והסופרים שהיה קשה להם אם אומר סופה הלא הוא גומר „תקנו” הגרסא ושנו אותה כמו שהיא לפנינו.

פרק ב', ח'; ה', ב': הא בני חורים אחרים מקבלין תנחומין עליהן כיני מתנייתה אין מקבלין תנחומין על העבדים. דברים אלה אין להם שום מובן, ואין ספק שצ"ל כמו שגרסו הראשונים (עיין חלק א', שפ"ז): הא (ב)תמיה, ובכ"י לידען: הא אין, בניחותא בני חורים אחרים מקבלין תנחומין עליהן כיני

מתניתא (בכ"י שם נמחק מתני' ובמקומו: תני) אין מקבלין תנחומין על ובני חורים אחרים ומקבלין עליהן תנחומין אם חביבים עליו כבניו אין מקבלין תנחומין על [העבדים. ובגרסא שלפנינו היא שבוש של דלוג סופרים שדלגו על מה שבין שני המאמרים השוים: אין מקבלין תנחומין על; עיין למעלה עמוד י"ז וכ' – כ"א.

פרק ד', ה'; ח', ג': עד כדון בכינינו בחורבנו מניין אמר רבי אבון בני לתלפיות תל שכל הפיות מתפללין עליו בברכה בקרית שמע ובתפילה. התשובה היא שלא כעניין, ששואל מניין שמתפללין, נגד" בית המקדש גם בחורבנו ומשיב שמתלפיות אנו למדים שמתפללין, עליו" בין בברכת המזון בין בק"ש ותפלה. אולם הרי"ד (עיין חלק ג', שצ"ח) גורס: תל שהכל פונים לו תל שכל הפיות מתפללין עליו, וברור שלפנינו דלוג סופרים על מה שבין תל הראשון לתל השני, ותלפיות נדרש כאן בב' פנים: תל (=בית המקדש בחרבנו) שהכל פונים לו. ועוד: תל שכל הפיות מתפללין עליו.

אמנם כן הגרסאות של הראשונים הן העמוד הימיני אשר הנוסח המדויק של הירושלמי נשען עליו, מכל מקום הבקורת האמתית תדרוש מאתנו שלא להפריז על חשיבותן יותר מדאי, שכן לפעמים גרסת ספרים שלנו היא הנכונה ולא גרסת הראשונים. וכבר הערנו בכמה מקומות בחבורנו זה על גרסאות מוטעות שבספרי הראשונים, ודי לרמוז כאן בקצור על שלוש מהן. בראש המסכת גרסת הספרים, כ"י הגניזה וכ"י רומי היא: ובלחוד דיתחמון תלתא כוכבין בר מן הדא כוכבתא, אולם כל הראשונים (חוץ מהרשב"א) גרסו בסוף המאמר: דדמיין כחדא – או בדמות חד – כוכבתא. ואין ספק כלל שגרסת הראשונים מוטעת היא כאשר הוכחנו במקומו, חלק א', י"ט. ולא זה בלבד אלא ששלשלת של שבושים תלויה בה, שבראשונה נשתבש בר מן לבד מן והדא לחדא – חלופי אותיות דומות, עיין למעלה עמוד י"ח וי"ט – ואחר כך, תקנו" בד מן לדדמיין וחצא הגרסא הזאת.

פרק א', ח'; ג', ד', יש מהראשונים שלא גרסו: והא סופ', קודם א"ר מנא, אבל ברור שגרסת הספרים היא לבדה הנכונה; עיין חלק א', קצ"ז – קצ"ח. ומעניין הדבר שאפילו הראב"ה ותלמידו בעל אור זרוע שהיו בקיאים בירושלמי יותר מכל חכמי אשכנז הראשונים נתקלו בגרסאות מוטעות, כאשר הוכחנו בחלק א', קי"ד – קט"ו. ויש מקומות שהראשונים עצמם מעידים שהגיהו ותקנו" מחוך שקול הדעת, ואף שהמעין היטיב יראה שלפעמים לא תקנו אלא

„קלקלו“ הגרסא הנכונה שבספרים שלנו, אבל בספרי תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם כבר לא נמצא זכר לה והם משתמשים ב„נוסח מוגה“ של רבותיהם; עיין חלק ג', ר"ח-ר"ט.

המשתמש בספרי הראשונים כדי להגיה הירושלמי צריך גם כן להזהר מכמה מכשולים אחרים שעל דרכו זו, והיותר מסוכנים שבהם הם שלשה ואלו הם: „קצורים, ערבוב המקורות ושבושי ההוצאות.“ הירושלמי של הראשונים פעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה, כלומר לפעמים הראשונים מקצרים לשונו ואין מביאים רק תכנו ולפעמים הם מכניסים פרושיהם עליו לתוכו עד שקשה להבדיל בין גוף התלמוד לפרושיהם. לדוגמא רבינו חננאל אחד מראשוני ראשונים שהרבה להשתמש בירושלמי מצטט בפרושו לפסחים צ"ד, א': „ירושלמי מאילת השחר עד שיעלה עמוד השחר ארבעה מילין,“ והוא עצמו בפרושו ליומא כ"ט, א', מביא דברי הירושלמי כמו שהם לפנינו ברכות פ"א, א'; ב', ג': „מאילת השחר עד שיאור המזרח אדם מהלך ארבעת מילין משיאור המזרח עד שתנון החמה ארבעת מיל.“ וברור, שבמקום הראשון לא הביא דברי הירושלמי בצורתן אלא תוכנן בלבד, שלדעתו האיר המזרח הוא עמוד השחר (עיין חלק א', מ"ח, ולא שהיו לפנינו נוסחאות שונות של הירושלמי. ברוב מקומות כאלה שבספרי הראשונים הסגנון והלשון מעמידנו להבדיל בין דבריהם לדברי התלמוד ורק במקומות מעטים הדבר מוטל קצת בספק אם הם מצטטים הירושלמי בנוסח שונה משלנו או לא. ולפעמים מדברי אחד מהראשונים נראה לכאורה שגרסתו בירושלמי היתה שונה מגרסת הספרים שלנו והנה בא חבירו ומלמד עליו שלא כן הוא. עיין לדוגמא חלק א', שי"ט, גרסת בעל מחזור וויטרי תל"ז: „וצריך להתזי סמ"ך של חסדו דלא לשתמע חדו,“ ולפנינו בירושלמי פרק ב', ד'; ד', ד': „צרי' להתזי כי לעולם חסדו.“ ומדברי בעלי התוספות על התורה הוכחנו שם שגרסת הראשונים ובכללם בעל מחזור וויטרי היתה כגרסת הספרים שלנו, אלא שהם פרושו שצריך לדקדק בסמ"ך של חסדו, דלא לישתמע חדו.

ערבוב מקורות מסוג אחר שנמצא לפעמים בספרי הראשונים הוא, שהם מביאים אותם הדברים עצמם מירושלמי ומדרשים ואינם מבדילים ביניהם, ואף שהדברים מובאים בסגנון המדרשים, הם מצטטים אותם כאילו נלקחו מהירושלמי, עיין הדוגמאות שהבאנו בחלק א', ראש עמוד ס"ה, וחלק ג', קס"ד בסוף העמוד.

רובן של ההוצאות של ספרי הראשונים מלאים שבושים כרמון ולכן אין להגיה על פי מקורות אלה אלא אחר עיון רב ודקדוק גדול, כי אולי היו גרסאות הראשונים בירושלמי כגרסאות ספרים שלנו אלא שנשתבשו בדפוס, עיין לדוגמא חלק ב', קע"א וחלק ג', ע'. ורואה אני להעיר כאן ביחוד על השבושים הרבים שבציוני הילקוט שבהרבה מקומות נרשם בטעות: ירושלמי, על מאמרים שמקורן הבבלי או המדרשים, ויש מקומות שהציונים המשובשים עוד לא נמצאו בההוצאה הראשונה, אולם יש מקומות שהשובשים כבר קנו מקומם בה. לדוגמא בההוצאות החדשות נרשם: 'ירושלמי ברכות', על הפסקא שבילקוט שופטים סימן ס"ג, אף שכולה לקוחה היא מבבלי ברכות ג', א', ולא מירושלמי שם א', א', כמו שמעה ראטנער והעיר: עיין ילקוט שופטים ר' ס"ג שמביא הירושלמי בשנויים! ובילקוט שמואל א', סימן קכ"ד, נרשם כבר בהוצאה ראשונה על המאמר א"ר נתן: ירושלמי שני שעירים (=יזמא פ"ו בשאר ההוצאות), אף שאין ספק שמקור מאמר זה הוא בבלי יבמות ס"ה, ב'. ועיין חלק א', נ"ד, רי"ט ורס"ו, דוגמאות אחרות לציונים מוטעים שבילקוט.

ולא זה בלבד שעלינו להתחשב בשבושים בספרי הראשונים ששבשו הסופרים והמדפיסים אלא גם עם העובדה שלפעמים המחברים הקדמונים השתמשו במלה ירושלמי שלא בדיוק. וכבר הרחיבו דבריהם חכמי הדור שלפנינו על הדברים המובאים בשם ירושלמי ואינם בו (עיין המאמרים לר' אברהם עפשטיין; ר' זאב וואלף ראבינאוויץ ור' שלמה באבער במאסף ירושלים כרך ז', קמ"ז-קע"ט, ורכ"ט-רע"ח), ואין כאן המקום לישא וליתן בעניין זה, אולם רואה אני להעיר בקצרה על דברים אלה. אין להטיל ספק בדבר שהרבה מאמרים חסרים בירושלמי שלפנינו בדפוס, עוד היו בנוסחאות של הראשונים, ויש מהחסרות – לרוב ההשמטות הן על ידי דלוג סופרים, עיין למעלה עמוד כ' – שנשמרו בכתבי יד; עיין לדוגמא חלק ב', קנ"ט. אולם ברור גם כן שכן הוא כמו שהוכיח ר' אביגדור אפטוביצר (עיין לקמן עמוד ק"ד), שהיה לפני כמה מהראשונים, ספר ירושלמי והוא, ירושלמי עם הוספות רבות מן הבבלי ומספרות הגאונים וממקורות אחרים. ולפעמים הדבר שקול אם המאמרים המובאים אצל הראשונים מירושלמי אבל חסרים אצלנו, הם מספר" זה או מהירושלמי המקורי; עיין חלק א', שפ"ה. ואין לנו ראייה ברורה

להשתמשותם של חכמי ספרד בספר זה, ולכן כשאנו מוצאים אצלם מאמרי ירושלמי שאינם לפנינו, הדעת נוטה שהם מגוף התלמוד. ומכל מקום מידי ספק לא יצאנו לגמרי, ואפשר שחכמי ספרד האחרונים השתמשו ב"ספר הירושלמי" בכלי שני שכבר היו לפנייהם פתוחים ספרי חכמי אשכנז, והדבר צ"ע; עיין חלק א', רס"ט.

אמנם חכמי ספרד מצטטים מאמרים מירושלמי שאינם בו לפנינו ושאי אפשר שהיו בו, אולם בציטטים כאלה לא כווננו לספר ירושלמי אלא למקורות אחרים. וכבר ידוע דרך הראשונים לקרוא בשם ירושלמי את המדרשים הקדמונים כמדרש בראשית רבה ילמדנו ותנחומא, שכן נתחברו בארץ ישראל, וכשם שנתקבל אצלם ואצלנו הקצור ירושלמי במקום תלמוד ירושלמי (תלמוד של בני ארץ ישראל אצל הגאונים) כך לא נמנעו הם מלהשתמש בקצור זה במשמע מדרש ירושלמי, והוא מדרש של בני ארץ ישראל. ואחד מראשונים ראשונים של חכמי ספרד ר' יהודה ברצלוני בפרושו על ספר יצירה נ"ח-נ"ט מביא מירושלמי ההגדה על וברות עמו, שהקב"ה שלח ידו ואחו עמו, ואין ספק שמקורו במדרש תנחומא ילמדנו, עיין תנחומא הוצאת באבער לך לך כ"ד, ואולי שכבר היתה לפניו הוספה זו בבראשית ר' פרק מ"ט כמו שהיא בספרים שלנו, עיין טהעאדאר ראש עמוד תצ"ט.

ורש"י, בן דורו של הרב אלברצלוני מביא בפרוש הגדה שלו, בספר האורה עמוד ק"ו, מאמר מירושלמי שאינו נמצא בו אלא בשמות ר' סוף פרק ח', והדעת נוטה שכוון לאיזו מהדורה של מדרש תנחומא ילמדנו שעליה נוסד מדרש שמות רבה. וקרוב לומר שבעל ארחות חיים פ"ג, ב' והרב אבודרהם שמביאים גם כן הגדה זו: - דצ"ך עד"ש באח"ב היו כתובים במטה - מהירושלמי לא עשו אלא שהעתיקו דברי בעל ספר האורה. ואפשר שהם חשבו שכך היה נמצא בתלמוד ירושלמי שלפני רש"י, שבלי ספק בנוסח הירושלמי שלו היו כמה וכמה דברים החסרים בנוסח שלנו; עיין לדוגמא ההגדה, מירושלמי" בפרושו למלכים ב', ט"ו, ה': עשה לי בית בבית הקברות כמה דאת אמר במתים חפשי,

(ט) מדרש זה לא השתמש בו רש"י, אולם היתה לפניו מהדורה של תנחומא (ואפשר מהדורות שונות) על ספר שמות. ועיין רש"י מגילה י"ב, ראש ע"ב שמביא מאמר מירושלמי שאינו לפנינו, אלא שאפשר ש ב י ר ו ש ל מ י הוא טעות סופר, שהיה כתוב בתחלה ב ג י ש (=בגזירה שוה) וכשנשתכש ל ב י י ש פתרו הסופרים: בירושלמי. והרא"בן מנלה ס' תנ"א, מביא הדרשה שברש"י אבל לא מהירושלמי, ועיין שם בהוספות וברקדוקי סופרים.

והבטוי: כמה דאת אמר, מעיד על המאמר הזה שהוא מהירושלמי. ואולי שהרב גרס בירושלמי כלאים פרק ט', ראש הלכה ד', כלשון זו: כתיב וישב בבית החפשית מהו בבית החפשית מלמד שעשה לו בית בבית הקברות כמה דאת אמר במתים חפשי מהו דכתיב במתים חפשי כיון שאדם מת כו', ובספרים שלנו נשמט על ידי דלוג סופרים מה שבין כתיב לדכתיב. ובפרוש רד"ק לדברי הימים ב', כ"ו, כ"א מובאה גם כן הגדה זו מנמרא דירושלמי (ועיין שם בפרוש רש"י שגורס בירושלמי על שם, במקום: כמה דאת אמרו) אלא שאפשר שהרד"ק מצטט כאן כבהרבה מקומות אחרים מפרוש רש"י. ויש מקומות בספרי הראשונים שאי אפשר להכריע אם ירושלמי מכוון לתלמוד או למדרש, אלא שלרוב אותו המאמר עצמו המובא מירושלמי בספר אחד לראשונים נקרא עליו בספר אחר שם מדרש, ובא זה ולמד על זה.

מאמרי ירושלמי מסוג אחר הם המאמרים מספרי קבלה המובאים אצל אחרוני הראשונים של חכמי ספרד, ולא שמקובלי ספרד בדו מלבם אלה המאמרים וייחסו אותם להירושלמי (עיין ר' אברהם עפשטיין במאסף ירושלים ז', קנ"א), אלא שספרי קבלה כמדרשי ארץ ישראל היו נחשבים בעיניהם. וכבר ראינו שירושלמי הוא שם הכולל לספריהן של בני ארץ ישראל, ואין מן הנמנע כלל שהגיעו לידי אנשי איספמיא ספרי קבלה מארץ ישראל, ואף שלא נתחברו שם.¹⁰ ואין כאן המקום לישא וליתן בתולדות הקבלה אלא שרואה אני להעיר על מאמרי ירושלמי בחבורי ר' בחיי בן אשר, שיש מהם שהם לקוחים מספרי קבלה.

כד הקמח א', הוצאת ברייט ח': בירושלמי וישמור משמתי מאי משמתי אמרה מדת החסד כו', הכל כמו שהוא בספר הבהיר סימן נ"ז, ואין ספק שהשם ירושלמי מכוון לספר הבהיר שבשמו המפורש הוא מזכיר אותו בכמה מקומות. ובפרושו על התורה: אמרו בירושלמי לית ספר דמספר לגרמיה (ויקרא י"ב, ב'), ומאמר זה לפנינו בויקרא ר' סוף פי"ד, אבל לא בירושלמי.¹¹

(10) רש"י על תמורה משחמש בבטוי לשון ירושלמי בסמטע גרסא בבבלי לפי נוסח כתב יד (כתבי יד?) שנכתב בארץ ישראל, ועיין עשור חלק ב', כ"ב, ג': הלכות דר"ש קיירא שבאו מארץ ישראל: עיין לקמן עמוד צ"ח, הערה י"ב.

(11) אולם גם הרב אבודרהם (שחרית של חול, אשר יצר) סביא כל פסקא זו שבויקרא רבה כלשון: ואמרי בירוש' ובויקרא רבה, ומכל מקום לא נראה לנו לאמר שהיה זה לפנייהם בירושלמי.

אמרו בירושלמי כשהיו מתלוננים ישראל במסעות היו השומרים סובבים במחנה מפחד בלילות (במדבר ל"ג, ב'), ואם פרושו של הרב, ששומרים הם מדות החסד והדין הוא הנכון, בודאי מקורו של מאמר זה הוא באחד מספרי קבלה.

וכן מצינו בירושלמי ואותו תעבודו אותו ואת תורתו (דברים י"ג, ה'), ודרשה זו לא נמצאה לפנינו לא בירושלמי ולא במדרשים, ונראה שהיא לאחד „מידעי חן“

ותמצא בירושלמי אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון זו מיתה שניה (דברים ל"ג, ו'), ואפשר שגם דרשה זו מקורה בספר קבלה.

לעומת זה נראה שהיה לפני ר' בחיי פרק אחרון של מסכת מכות ירושלמית,¹² והוא המקור לדבריו דברים כ"ה, ב': ומצינו בירושלמי מנין לרצועה שהיא מכופלת שנאמר והפילו השופט אל תקרי והפילו אלא והכפילו. ומכל מקום הדבר מוטל בספק כי הירושלמי אינו משתמש בלשון אל תקרי, אלא שאפשר שר' בחיי נגרר אחרי לשון הבבלי שהיתה שגורה בפיו, ובמקום הבטוי הירושלמי: „לא תהי קרא ואזיל אלא“, כתב: „אל תקרא אלא“. ועל מאמר הירושלמי שבכד הקמח ערך ח' (חמדה), פ"ז, א' הוצאת ברייט, עיין מה שהעיר ר' שאול ליברמן בקונטרסים לחנוך ילון שנה א', מ"ט. ויש להוסיף על דבריו שכבר הקליר השתמש בלשון „פנימי וחצון“ במשמע: לחם ושמלה, עיין העבודה הקלירית שפרסם הפרופיסור אלבוגען בספרו „מחקרים לתולדות התפלה“ (גרמנית) עמוד ק"כ: „צגתי לחנן בעד צאן צגים פנימי וחצון“, וברור שצ"ל: צמים, ולא צגים, והפייטן אומר שישראל מתענים ביום הכפורים ואינם אוכלים ואין נועלים הסנדל. ופנימי וחצון מתאים למאמר הירושלמי המובא בכד הקמח: כל ימיו של אותו צדיק יעקב אבינו לא היה מצטער אלא על פנימי וחצון. והמאמר מובא ג"כ בדרשות אבן שועיב, שמיני, קרוב לראש הפרשה, אלא שלא נזכר שם הירושלמי עליו.

ודע שהמאמר הידוע: „מאן דדמיך בריש שתא דמיך מזליה“, שהרב בעל דרכי משה אורח חיים ס' תקפ"ג, מביאו מירושלמי ראש השנה, לא נמצא שם ולא בשאר מקורות עתיקים. ואין ספק שאינו אלא נוסח שונה קצת ועל פי כתב

12 אלא שאין הדבר יוצא מידי ספק, שבסדר מלקות' לגאון המוכא בארחות חיים חלק א', דף ק"ג, ב', נמצאה דרשה זו על והפילו אבל השם ירושלמי לא נקרא עליה; עיין לקמן עמוד קס"ז.

יד) של „מאמר הירושלמי“ המובא בדרשות אבן שועיב בשני מקומות בדרשה לראש השנה. ובראש הדרשה הוא אומר: ומכאן כתבו בירושלמי שאסור לאדם שישן בראש השנה כדאמרינן התם הך בר נש דדמיך בריש שתא ועוסקין בדיניה לעיל, ובסוף הדרשה לשונו היא: וכן אמרו בירושלמי על חד (צ"ל: הך) בר נש דדמיך בריש שתא ודיינין יתיה. וקרוב לודאי שהרב אבן שועיב כחבירו ר' בחיי בן אשר קרא בשם ירושלמי¹³ על איזה ספר לבעלי קבלה, והרב בעל דרכי משה הוסיף מדעתו המלים: „ראש השנה“, שחשב שמקור מאמר זה בתלמוד ירושלמי, ומקומו הראוי לו הוא מסכת ראש השנה. ואפילו אחרוני חכמי ספרדי לא נמנעו לפעמים לקרוא ירושלמי, בשם: ספרי קבלה, עיין לדוגמא ספר איומה כנדגלות לר' יצחק אונקניירא: אמרו בירושלמי מאן דאית ליה עינא בישא ליסתכל בחוטמא . . . ואתסי (הוצאת ברלין ל', ב'), ואין צורך להוכיח שהעתיק מאמר זה מאיזה ספר סגולות לאחד מהאחרונים.

מפרשי הירושלמי, וביחוד בעל שדה יהושע ובעל פני משה, השתמשו בספרי הראשונים כדי לעמוד על הנוסח המקורי של תלמוד זה, אולם רק באקראי. ברם זכור אותו האיש לטוב ר' דוב ראטנער ז"ל שיגע וקבץ כמעט כל החומר הנמצא בספריהם מב' הסדרים, זרעים ומועד (חוץ מעירובין) של הירושלמי וקבע אותו בספרו אהבת ציון וירושלים. חשיבות גדולה לספר זה, אלא מי שמשתמש בו צריך להזהר שלא להכשל באלה המכשולים שנכשל בהם המחבר, וביחוד במסוכנים שבהם שזכרנו למעלה עמוד כ"ז, וה' ראטנער לא לבד שלא נמלט מכל אלה המכשולים אלא שבהרבה מקומות לא עמד על דברי הראשונים וייחס להם גרסאות ופרושים שלא עלו על לבם; עיין לדוגמא חלק א', קצ"ד: ר"א; רל"ח: ר"ג; רס"ו; תי"א; תי"ג; חלק ב', קע"א; חלק ג', צ"א; קנ"ו; שי"ג; שמ"ח; תל"ה.

גרסאות הראשונים הן עמוד אחד שמגיה נוסח הירושלמי יש לו להשען

13) ויש להעיר שהרב אבן שועיב לפעמים מביא דברים בשם הירושלמי בלשון כבלית, עיין לדוגמא המעשה על הרמאי בדרשה לואחתן שהוא מצטט מהירושלמי בלשון זו: דהוא נברא דאפקיד ארנקי גבי חבריה דהוה מנח תפילי כי תבע ליה דידיה כפר ליה אמר ליה לא לדירך אפקדת אלא להלן דברישיך. המלים: דהוא נברא ארנקי דידיה, בבליות הן; עיין חלק א', רס"ז-רס"ד.

14) וכן דרכו של הרב ר' אברהם סבע בכמה מקומות בספרו צרור המור.

עליו, וגרסאות שבכתבי יד הן העמוד השני. ואשר לכתבי יד, כבר ידוע שהכתב יד היחידי של כל הירושלמי (בספריה של האוניברסיטה שבליידען) הוא הכ"י שעל פיו נדפסה ההוצאה הראשונה, ועל כן חשבו רבים שאין לו שום ערך, אולם יפה למדנו: הפרופיסור אפשטיין (תרביץ ה', רנ"ז-רע"ב; ו', ל"ח-נ"ה) שההוצאה הראשונה נדפסה על פי כ"י ליידען המוגה, ולכן הרבה דברים אפשר ללמוד מ"גוף" הכ"י שתקנו ושבשו המגיה. וכדי לעמוד על היחס שבין גוף הכ"י וההוצאה הראשונה אמרתי להביא כאן ממנו הנוסחאות היפות שבארבעה פרקים הראשונים של ברכות.¹¹

פרק א', הלכה א'; דף א', עמוד ב', שורה י"א: הלילה משמר והיום מלאכה, והוגה על ידי סופר אחר: למשמר למלאכה, אולם לפי המסורה המדויקת ל' ליתא וכן ליתא בכ"י הגניזה. שם עמוד ג', כ"ט: חננא, ונשתבש בדפוס לחננא, עיין חלק א', מ"ט, ולמעלה עמוד י"ז. שם שורה נ': נופו, ונשתבש לטפו, עיין למעלה עמוד י"ז. שם ראש עמוד ד': כנרתקים, והוא שריד של הנוסח הנכון: כמין תרקים, כמו שהעיר ה' אפשטיין במקום הנ"ל ו', ל"ח, שתרקיע נדרש כאן על פי המלה היונית תורקיה, מבצר ומגדל. שם שורה ב': על ידי שהות קימעא, ולפנינו בטעות שהוא (עיין למעלה עמוד י"ח), וכבר הותקן כך בכ"י על ידי סופר אחר! שם שורה כ"ג: שחרא, לא ארחא כאשר נשתבש בספרים, עיין למעלה עמוד י"ח, ובכ"י לא נשאר מהש' אלא קו השמאלי. שם שורה מ"ה: מקבל גבי, עיין למעלה עמוד י"ח. שם שורה ס': יהבין, ולא הבין. דף ג', עמוד א', שורה ב', תנא אחוי, עיין חלק א', ע"ז וע"ח. הלכה ב', שם שורה ו': והא רבי עקיבא . . . והא רבי שמעון, והותקן כבדפוס, אולם גרסת כ"י היא שריד של הנוסח הנכון: והא ר' מאיר . . . והא ר' עקיבא . . . והא ר' שמעון. ובכ"י נשמט על ידי דלוג סופרים: והא ר' מאיר, ובנדפס נשמט: והא ר' שמעון; עיין חלק א', פ"א. שם שורה ט"ו: השורה וכן בשורה י"ח: שורה, עיין חלק א', סוף עמוד פ"ח. הלכה ז', עמוד ב', שורה נ': חברייא בשם ר' יוחנן, ובדפוס נשמט חברייא; עיין חלק א', קמ"ח. הלכה ח', עמוד ג', שורה י"ג: כל מצותיה של תורה אמ' ר' אלעזר בר' אבינא מצות דשבת מלא דכתיב ואת שבת קדשך הודעת להם וגו', ונמחק מאמר ר' אלעזר

115 עיין גם כן ר' שאול ליברמן במבוא לספרו: הירושלמי כפשוטו, ט"ז-כ"א.

116 אסיר תורה אני לירידי הפרופיסור עלבוען שהמציא לי חלופי נוסחאות של כתב יד זה.

ונוספו על הגליון המלים: ומצות וחוקי' ותורה צוית, כמו שהוא בדפוס; עיין חלק א', קס"ג. שורה כ"ה: ר' זריקן ר' אמי בשם ר"ל, ונמחקו ב' מלים הראשונות, אולם גם בבבלי י"א, ב': ר' זריקא אמר ר' אמי אמר ר"ש בן לקיש זאת אומרת כו'; עיין חלק א', קס"ה. שורה כ"ח: מפני טינת המינין, והותקנה טינת לטענת כמו בנדפס, אולם טינת היא הגרסא הנכונה, עיין חלק א', קס"ו. שורה ס"ב: הזהר בכנפי' שלא יטנפו, וזה גרסא יפה, עיין חלק א', קפ"ב. שורה ס"ג: ר' זעיר' מסמוך לקרוב', עיין שם סוף קפ"ד. – פרק ב', הלכה א', דף ד', עמוד א', שורה ס"ד: מאריך ימים בטובה, והותקן' כמו שהוא בנדפס, אולם גם לקמן פרק ג', סוף הלכה ד' הלשון היא: מאריך ימים בטובה. עמוד ג', שורה מ"ג: מה הנייא ליה, לשון יותר יפה ממהניא ליה. – הלכה ג', דף ד', עמוד ג', שורה ב': מתניתא דרב פליגא עילוי; עיין חלק א', רנ"ו. שם שורה ד': אלא יקבל, וכך היא הגרסא הנכונה ולא כמו שהותקן' על הגליון: לא שאדם יקבל. ובמשניות ובכ"י מינכען של הבבלי הגרסא במשנה: אלא כדי שיקבל, וברור שב' נוסחאות הורכבו זו על זו, הגרסא: „אלא יקבל“, והגרסא: „כדי שיקבל.“ שורה י"ד: וכד הוה מעניי הוו מייתן ליה הוה אמר דא מילתא. אם נמחקו או הוה או היו, גרסת הכ"י היא הנכונה, עיין חלק א', רע"ב. הלכה ד', דף ה'; עמוד א', שורה י"ט: ונפק קריה, כך הוא הנכון ולא כמו שהוא בנדפס: ונפקא קיריה. הלכה ו'; דף ה', עמוד ב', שורה ט': וכאן כיון שמתכוין לעשותה בעולה, לשון יפה. ובכ"י הגניזה לקמן: וְכֵן מְכוּוֹן שְׁהוּא מְתַכוּוֹן (עיין חלק א', ש"ס), ונראה שבב' המאמרים צ"ל: מכיון, או כיון. שורה ט"ז: ומית וקרי עילוי; עיין חלק א', שס"ב. הלכה ח'; דף ה', ג', שורה ל"ח: ומית פגע ביה. – פרק ג', א'; דף ה', ד', שורה ס': כבר כפינום, עיין חלק ב', מ"א. שם דף ו', א', שורה ה': יכפה הסרסור, ובין השורות כפה, עיין חלק ב', מ"ה. ולפי מה שכתבנו שם נראה שיש שגרסו יכפה הסרסור, ויש שגרסו כפה הסרסור. שורה ל"ו: דהוה גוייסן, עיין חלק ב', פ"ו. הלכה ב', שורה כ': ואין מפסיקין לתפלה, ובנדפס נשתבש ואין לואם. שורה כ"ז: ס"א ראשונה, על הגליון, ובדפוס הכניסוהו לפנים. עמוד ג', סוף הלכה ד', המאמר: מקילין בה כו' נמצא על הגליון, ונראה שאינו מגוף הירושלמי, עיין חלק ב', רס"ב. הלכה ה'; עמוד ד', שורה ט', המאמר: ואם אינו יכול כו', אינו בפנים, מה שמחזיק השערתנו (חלק

ב', רפ"ט) שנתערבבו כאן ב' לשונות. שם שורות ל"ד, ל"ז, מ', נמצאה הפתיחה מתני' קודם הבריייתות, אולם נמחקה, ונראה שיש מהסופרים שהיו משתמשים בפתיחה מתנייתא במקום תני, וכן בפרק א', ראש הלכה ח', נכתב בראשונה מתני' מעשה שמתה כו', והותקן: תני מעשה כו'. – פרק ד', הלכה א'; דף ז', ב', שורה א': וכן לצבור, עיין חלק ג', ס"ג. שם שורה ל"א: נפק עבדא כהדא דר' אבא. הלכה ג'; דף ח', א', שורה מ"ד: היל' ר' יהשע או' מעין שמונה עשרה אי זו היא שבע מעין י"ח, עיין חלק ג', שט"ו, ושם הערנו ששבע הוא טעות סופר, אולם ז' מילים הראשונות אפשר שהן מגוף הירושלמי ואין למחקן, ואף שסופר כ"ל מחקן.

ודי באלו הדוגמאות לכל מעיין לראות שאף שאין חשיבות גדולה לכ"י ליידען מכל מקום אין להזניחו לגמרי, שלא בלבד שעל ידו אפשר לתקן כמה וכמה מילים ואותיות שנשתבשו בדפוס, אלא שהוא מעמידנו על דרכן של, מגיה" הירושלמי, הן שבכתב הן שבדפוס.

ערך יותר גדול לכ"י רומי, ולא משום שהוא מדויק, ונהפוך הוא כי כמעט אין שורה בו שלא נלקתה בחסר ויתר, אלא משום שכ"י זה המכיל יותר מחלק רביעי של הירושלמי¹⁸ (סדר זרעים כלו חוץ מבכורים, ומסכת סוטה) לא היה לפני המדפיסים של ההוצאה הראשונה, וכמעט שאין כ"י ואפילו היותר גרוע שלא נשמרו בו פה ושם נוסחאות מדויקות, עיין לדוגמא חלק א', ל"ח; פ"ט; צ"ה; שצ"ז. ולפעמים אפילו טעויות סופרים שבו הן עזר לא מעט להעמיד הגרסא המקורית, עיין שם ראש עמוד שצ"ו גרסת כ"ר: קם חורי עמודא מן הוה ליה גחך לקובליה תלה עינו וחמתיה גחך. ובודאי גרסא משובשת היא, אלא שעל פיה אפשר להשלים מה שחסר בספרים וצ"ל: קם חורי עמודא מן הוה ליה גחך לקובליה א"ל ארכונא מן הוה עמך, והסופרים דלגו על מה שבין מן למן. ובחלק ג', ס"ה, הערנו על דברי הירושלמי חלה ד', י': מאן אינון הרובין תרגמוניא, שאין להם מובן כלל, אולם בכ"ר הגרסא היא: תרמוניא. וגם גרסא זו משובשת היא, אלא שקל להגיה תדמוריא במקום: תרמוניא, שכן ד' ור' ור' ונ' עלולות להתחלף, וברור שכוונו כאן ל"קשטים" = "רובים" של תדמור שהחריבו הרבה מקומות בבבל שישבו בהם ישראל, ומפני הדוחק לא יכלו להפריש תרומות ומעשרות; עיין דברינו שם.

18 עיין ההקדמה לחבורנו: שירי הירושלמי: ר' שאול ליברמן: על הירושלמי, נ"א ולהלן.

הקטעים הבודדים של הירושלמי מהגניזה: שנתפרסמו על ידו ב, שרידי הירושלמי" (נויארק תרס"ט) ובגניזת שעכטער חלק א' (שם תרפ"ח) מעטים המה בכמות אבל חשובים הם מצד איכותם. וכלי הפרוזה נוכל לומר שבכל קטע וקטע, ואפילו ביותר קטן שבהם, יש בו עזר אם מעט ואם הרבה להבנת הירושלמי. ואף שאין צורך לחזק דברינו אלה על ידי דוגמאות, שבכמה וכמה מקומות של חבור זה השתמשנו בנוסחאות הישרות של הקטעים (עיין חלק א', סוף עמוד פ"ט; סוף עמוד צ"ד; צ"ו-צ"ז; שס"ה) לא נמנע מלהעיר על ג' מקומות אלה, כדי לעמוד על גודל חשיבותן של הקטעים בשביל נוסח הירושלמי.

ברכות פ"ה, א'; ט', א', מובאים ב' ספורים על שני, שקדנים גדולים, והם לפי נוסח הספרים, ריש לקיש ורבי יודן בי רבי ישמעאל, או לפי נוסח בעל הילקוט, משלי ראש סימן תתקל"ח (ה', י"ט) ריש לקיש ור' אלעזר בן שמעון. ולכאורה נראה שאין כאן בין הספרים ובעל הילקוט אלא החלוף שבין שמעון לישמעאל הרגיל ומצוי הרבה בב' התלמודים ובשאר הספרים. וחלופן של ה,אבות" גרם החלוף שבין ה,בנים", שכן ר' אלעזר היה בנו של ר' שמעון ור' יודן בנו של ר' ישמעאל. אולם גרסת כ"י הגניזה (שרידי הירושלמי ט"ז-י"ז) מלמדתנו שבין בספרים בין בילקוט חסר על ידי דלוג סופרים מאמר שלם, ולא רק ב' שקדנים נזכרו כאן אלא ג' והם, ריש לקיש ר' יודן ביר' ישמעאל ור' אלעזר בר' שמעון. ובמקומו יתבאר של רעה שם בספרים טעות סופר היא במקום לדעה, והוא סימן: לקיש (ריש לקיש), יודן, לעזר והגני, שאלה ג' חכמים היו, מהגני באוריתא סגין, ואם כן מוכרח כגרסת כ"י הגניזה.

שקלים פ"ו, ראש הלכה ד': תניא אמר ר' יהודה לא היה שופר של קינין בירושלים מפני התערובות שמא תמות אחת מהן ונמצאו דמי חטאות מיתות מעורבות בהן והתני האשה שאמרה הרי עלי קן מביאה דמי קן ונותנתו בשופר ואוכלת בקדשי' ואינה חוששת שמא נתעצל כהן ואין הכהן חושש שמא דמי חטאות מיתות' מעורבו' בהן כי קאמרינן בחטאת שמתו בעליהן ודאי ואי אמרינן נברור ארבע זוזי ונשדי בנהרא ואידך לישתרו הא אמרינן בעלמא רבי יהודה לית ליה ברירה. סוגיא זו תמוהה מראשה לסופה, והמפרשים, שבשו ותקנו" (עיין

19 הפרופיסור אפשטיין פרסם בתרביץ ג', ט"ז-כ"ו, שני קטעים נוספים וכן פרסם הדוקטור א. ח. פריימן, שם ו', נ"ז-ס"ג, קטע אחד.

דבריהם במקומו, ועיין גם כן שירי קרבן גטין פ"ז, ד', שהגיה²⁰ עוד יותר ממה שהגיה בפרושו על שקלים, וגורם כאן, על פי הבבלי יומא נ"ה, ב', המשנה שבגטין: „השולח חטאתו כו", במקום הברייתא: האשה שאמרה כו"ו אבל לא עלתה בידם כלום, שהרי ברור הוא שהברייתא: האשה שאמרה, היא על דעת חכמים החולקים על ר' יהודה, ומה היה קשה להם מברייתא זו על ר' יהודה. ולא זה בלבד אלא שבין מצד הלשון בין מצד התוכן אי אפשר להעלות על הדעת שהפסקא: „כי קאמרינן בחטאת... ברירה", היא לאמוראי ארץ ישראל, שאפילו תלמידים מתחילים יודעים שהבטויים: כי קאמרינן, ואי אמרינן, ואידך לישתרו, הא אמרינן בעלמא, הם בטויים מיוחדים להבבלי. וכן ידוע למעיין – וכבר העיר על זה הגר"א בבאוריו לזורה דעה של"א, כ"ז – שבירירה לא נזכרה בשום מקום בירושלמי, ואף שאמוראי ארץ ישראל נשאו ונתנו באלה ההלכות שבמקורות תנאים, שלפי הבבלי יסודן במושג זה. ובקטע הגניזה שבשרידי הירושלמי עמוד קל"ט, כל הפסקא ההיא ליתא, והסוגיא מסיימת²¹ בברייתא האשה שאמרה, וכן חסרה בפנים של כתב יד מינכען (עיין בדקדוקי סופרים), ונתוספה על הגליון. ולפי זה אין ספק שכל הפסקא נעתקה אות באות מבבלי יומא, ובתחלה היה מקומה על הגליון מעין הערה על ההקבלה שבין ב' התלמודים, ואחר כך הכניסוה לפנים, והכנסת פנים גרמה לסופרים לגרוס והתני במקום: תני כאשר הוא לנכון בכ"י הגניזה, שטעו לחשוב שדברי התלמוד: כי קאמרינן כו', הם תשובה על הקושיא שהקשו מברייתא: האשה שאמרה כו', על דברי ר' יהודה בברייתא הראשונה: לא היה שופר כו'.

אולם אין כאן לא קושיא ולא תירוץ, אלא שבראשונה הביאו הברייתא על דעת ר' יהודה ואחריה הברייתא על דעת חכמים. ובתוספתא שקלים ג', ג', שנו ב' ברייתות אלו כאחת בקצור לשון כזו: האשה שנתנה קינה לשופר אוכלת בזבחים לערב ר' יהודה או' לא היה שם שופר לקינים. והרואה יראה שדברי חכמים שבתוספתא הם הם דברי הברייתא השנייה שבירושלמי, ולפי זה אי אפשר לאמר שהקשו מברייתא השניה על דברי ר"י שבברייתא ראשונה. ובבלי ערובין ל"ב, א', נשנו דברי חכמים בסגנון השונה מסגנון הברייתא שבירושלמי

20) ועיין בגליון אפרים שהגיה בניטין על פי הסוגיא שביומא!

21) בכ"י הגניזה נקרא הנייר קצת, ונראה שצריך לקרות: מעורבות בין הקלפן, כמו שהוא ביומא.

ומסגנון התוספתא, אבל אין בין אלה המקורות אלא חלוף לשון בלבד, וברור הוא שהרי עלי קן בירושלמי פרושו הרי כבר אני חייב בקן ועלי להביאו, ובעקרו הוא מתאים ללשון הבבלי: האשה שיש עליה לידה או זיבה. והרב בעל קרבן עדה הגיה בירושלמי על פי דברי הרמב"ם פרק ראשון מהלכות מחוסרי כפרה, ונעלם ממנו שהרמב"ם לקח דבריו מבבלי ערובין ולא שהיתה לפניו גרסא אחרת בירושלמי שקלים. ואין להגיה כאן דברי הירושלמי על פי הבבלי, שאין ספק שהברייתא שבירושלמי לקוחה מאיזה מקור שהיו שנויות בו הרבה הלכות המתחילות בהרי עלי, במשמע הרי עלי נדר, וכדי שלא להחליף הלשון השתמשו בבטוי הרי עלי קן במשמע שונה וכמו שפרשנו. וכן שם בתוספתא: „הרי עלי קן“ פרושו כהרי עלי קן בירושלמי, שהרי סוף דברי התוספתא הוא: ומקריבין אותן חציין חטאות וחציין עולות, ואין חטאת באה נדר או נדבה, אלא שעל ידי אשגרא של שאר הלכות על המתחייב עצמו שנשנו שם בלשון הרי עלי, השתמש בהרי עלי גם בקשר עם מי שחייב כבר.

הגרסא המדויקת של כ"י הגניזה בסוגיא של שקלים מעמדת אותנו גם כן על הנוסח המקורי של ב' סוגיות אחרות הקרובות לה. גטין פרק ז', ד': מחלפה שיטתיה דרבי יודה תמן הוא אמר מיתה מצויה והכא הוא אמר אין מיתה מצויה תמן בציבור כאן ביחיד דתניא ר' יהודה אומר לא היה שופר של קינים בירושלים מפני התערובות שמא תמות אחת מהן ונמצאת דמי חטאות מתות מעורבות בהן. והמפרשים²² שהגרסא המוטעת שלפנינו בספרים בשקלים התעיתה אותם נתקשו הרבה בסוגיא זו שבגיטין, שמה זה שאמרו: תמן הוא אמר מיתה מצויה, ואדרבא שיטתו כאן בגיטין היא שיטתו בשקלים שאין מיתה מצויה ולכן לא אמר שם אלא בודאי מת. אולם לפי גרסת כ"י הגניזה יפה הקשו מדר' יהודה בגיטין אדר' יהודה בשקלים, שכאן אינו חושש שמא מת ושם הוא חושש למיתה. והתשובה על קושיא זו: כאן ביחיד כאן בצבור, שביחיד (=זה גיטיך אם מתי מחולי זה) לא חייש ר' יהודה למיתה אבל בדבר הנוגע לצבור²³ כשופר של קינים חייש. ועל דרך זו צריך לפרש הסוגיא בירושלמי יומא פרק א', סוף

²² עיין הערה כ'.

²³ עיין ניר ליוטא שהגיה הרבה כדי לקיים פרושו, שהחלוק הוא בין מיתה של יחיד למיתה של רבים, אולם הפרוש הפשוט הוא שחלקו בין דבר שנעשה בפומבי, בבית המקדש, לדבר שלא נעשה בפומבי.

הלכה א', שר' יהודה מודה בהשולח גט לאשתו שנותנו לה בחזקת שהוא קיים ואף שבכהן גדול הוא אומר: אף אשה אחרת מתקנין לו, שמתן ביחיד וכאן בצבור חומר הוא בצבור. והביאו ראייה לזה שר' יהודה מחמיר רק בצבור – בספרים נשתבש צבור ליחיד! – שכן הוא אומר: „לא היה שופר של קינים... שמא תמות אחד מהן, שבצבור חושש למיתה.

הדוגמא השלישית שראינו להביא כאן לגרסאות מדויקות שבקטעי הגניזה זו היא. בסוף פרק שלישי של קדושין הגרסא לפנינו: רבי הונא בשם רבי יוסף אמר אין הלכה כרבי יוסי לעתיד לבוא. ולוא ידעו מאמר זה הכתבנים המרבים הבל על הלשון המגומגמת של הירושלמי כי אז בודאי היו משתמשים בו לדוגמא. אולם לא על אמוראי ארץ ישראל תלונתנו אלא על הסופרים והמעתיקים שלא עשו מלאכתם באמונה, ולפי גרסת כ"י הגניזה בשרידי הירושלמי עמוד רל"ד, צ"ל: לעתיד לבוא עלובין הן הדורות. ופרושו, שרב יוסף נותן טעם לדבריו שאין הלכה כר' יוסי והוא אומר בלשון בתמיה²⁵ וכי „דורות המשיח" עלובין יהיו להתערב עם ממזירים! ולפי דרכינו למדנו שאין למחוק אין בירושלמי כדי להסכים דבריו לדברי הבבלי קדושין ע"ב, ב', שהרי רב יוסף טעמא קא אמר למה אין הלכה כר' יוסה. ונראה שבספרים שלנו – וכן בכ"י ליידיען – נשמט: עלובין הן הדורות, על ידי דלוג סופרים, שהיה כתוב לפנייהם: לע' לב' עלוב' הדור' הדר' (=לעתיד לבוא עלובין הדורות הדרן עלך כו'), והשמטות כעין זו מצויות ורגילות בירושלמי, שכן דרך הסופרים לדלג על אותיות ומלים הקרובות זו לזו.

קטעי הירושלמי שמן הגניזה הם שרידי כתבי יד שנכתבו²⁶ בארצות המזרח: ארץ ישראל מצרים סוריא ותימן, וערך מיוחד להם שאין לשאר כתבי יד שלפנינו ולכתבי יד שהשתמשו בהם רבותינו הראשונים חכמי צרפת ואשכנז.²⁷ הכתיב המקורי של הירושלמי, נשמר במדה מרובה בקטעי הגניזה אבל כמעט נאבד לגמרי בכתבי היד שנכתבו באירופא. ולדוגמא הקטע הראשון ש,בשרידי

24 ברור הוא שהאשכנזי במקום השני פרושו כבמקום הראשון: בניחותא, ולא כמו שפירשו המפרשים שהקשו מר' יהודה ביומא על ר"י בשקלים!

25 אולם עיין ויקרא רבה סוף פרשת אמור אילין עלוביא, ופרושו אלו הממזרים, ולפי זה אפשר שגם בירושלמי כווננו לאמר, שהממזרים ישארו בפסולם לעולם עד סוף כל הדורות.

26 לעת מצוא נקוה לפרסם כל החומר שבידינו על כתבי יד אלה.

27 כפי מה שנראה לנו נשמר הכתיב המקורי הרבה יותר אצל חכמי ספרד מאצל שאר חכמי אירופא.

הירושלמי המתאים ללי"ח שורות שבהוצאה ראשונה מכיל לי"ח חלופי כתיב, ואלו הן: מאמתי, קורים, בערבים, לואכל, שוים, אתא (=איתא בנדפס), יוסה תפתר באילן כופרנייה, איממה, מן קומי חיותה, בתפלה זעורה (=זעירא), הלווי מתפללים (=ולואי שיתפלל אדם), נשמענה, הדה, וחצים, ודיי, והא כתיב (=והכתיב), קדמיא, ותמר (=אין תימר), או מה (=אם), ויהי, שלשחרית (=של שחרית), באלין, מתחמייה, תלתה, כוכבתה, וודיי, זה הוא. ביחוד ראויה לתשומת לב העובדא, שבקטע זה (וכן ברוב שרידי הירושלמי שבקטעי הגניזה) הסימן לנקבה ולשם ידוע – כוכבתה, איממה – הוא ה' ולא א', כמו שהוא בספרים ובכ"י שלנו, שהסופרים בארצות איירופא נגדרו אחר הכתיב הבבלי שהחליף ה' בא', אולם בכתיב היד שנכתבו בארצות המזרח לא נתעקרה הה' ונשארה במקומה.

ב

יש סדר לדברינו שבראש המבוא, ובאמרנו שם, שהפרוש עומד על שלשה דברים על הנוסח על ההבנה ועל העיון, ה"נוסח" נאמר תחלה שכן אין ההבנה היותר עמוקה והעיון היותר דק מגינים נגד הנוסח המשובש, והפתח שבו נכנסין להבנה הנכונה שממנה עולין לעיון השלם הוא הנוסח המקורי והמדויק. ואחרי שהרחבנו דברינו על הראש והראשון של אלה שלשה דברים נבוא להעיר בקצרה על השנים הנותרים.

ההבנה כיצד? ראשית כל, "הבנת הלשון", שאין אדם לומד ספר אלא אם הוא מבין פרוש המלים שבו. ואל יהי הדבר הזה קל בעיניך, שהרי לא הירושלמי כהרי הבבלי, ש"תלמודם של בני בבל בא לידינו קבוע בשלשלת המסורה אשר לא נתקה מימי האמוראים עד ימינו, ולא גופו לבד נמסר לנו כי אם גם רוחו, פרושו, והבנתו הגיעו לידינו אולם מתלמוד ארץ ישראל באו לידינו רק העצמות היבשות, ואין אתנו יודע דבר מרוחו הפנימית, ואין חכמה ואין עצה ואין תבונה נגד דברים נסתרים ומפלאים אשר נקבעו בספר, זה יותר מאלף וחמש מאות שנה". חזרנו על דברים אלה שכתבנו בההקדמה ל"שרידי הירושלמי" להדגיש עוד הפעם ש"הבנת הלשון" היא עקר גדול ל"הבנת הענין", ופרוש שאינו נוסד על הבנת הלשון הרי הוא נופל מאיליו. ולוא באנו לפרוט כל אלה הפרושים המשובשים שמקורם, בחסרון הבנת הלשון, שנאמרו על הרבה מקומות שבירושלמי יתארכו הדברים יותר מדאי, ולכן נסתפק במועט, באלה דוגמאות אחדות.

וכבר בשורות הראשונות של הירושלמי לא עמדו המפרשים על כוונת המלה וצדי שחשבו שהיא מן צדה: ארב (=צוד), אולם צדי בארמית של בני ארץ ישראל משמעו: ירא ופחד. ומה שנעלם ממפרשי הירושלמי שבדורות אחרונים ידוע היה להראשונים; עיין חלק א', ט', ועיין גם כן דברי הרש"בא בתשובותיו (ויניציאה ש"ה) סימן תק"כג.

באותה הלכה עצמה, דף ב', סוף עמוד ג', מטלית אין פרושה כמו שפרשו המפרשים אהל ומכסה – מן טלל – אלא: טס דק. והדרשה שם על רקיע: "יעשה כמין מטלית", היא היא הדרשה שם על תרקיע: "מלמד שהן עשוין כטס", שטלי (=טלח בסורית) בארמית מתאים לרקע בעברית, שעקר משמעו הוא מותח חומר עב של מתכת ועושה אותו טס דק; עיין חלק א', נ"ה–נ"ו.

פרק ג', ה': כל עמא מודיי בההין דרקק איצטלין דהוא אסור. הרבה נדחקו הראשונים והאחרונים לפרש המאמר הזה ולא עלתה בידם, משום שלא ידעו להפריש בין המלה הרגילה איצטלין: טלית לאיצטלין: עמודי. והדברים פשוטים בלי שום דוחק שאמרו, שאף שמותר לו לאדם לרוק בתפלה כדי לנקות פיו, מכל מקום הכל מודים שאסור למשוך הרוק ולהוציא עמוד: עיין חלק ב', ש"ט.

פסחים פ"ד, ד': נראין הדברין בדבר שדרכו לבוא בצונין אבל בדבר שדרכו לבוא ברותחין עד דיידא גלשה הוא מקנב. הרב בעל פני משה יפה פירש שכוונו לומר, שאם דרכו של הירק להאכל ברותחין לא יקנב מבעוד יום שהרי יכול לעשות מלאכה זו במוצאי יום הכפורים בשעה שהוא מכין את הרותחין, אלא שלא עלתה בידו לפרש מה זה עד דיידא גלשה. אולם ברור שצ"ל דיידא ברי"ש, ויירא בארמית היא יוֹרָה בעברית: קדרה גדולה. ובשרידי הירושלמי עמוד קט"ו הגרסא: מאן דאמרה גלשה הוא (היא טעות הדפוס) מקנב, ואין ספק כלל שי' נשתבשה למ' וצ"ל: דאירה, וכן בסורית הכתיב הוא אירא ולא ירא.

תעניות פרק ד', ה': אית תניי תני ומחלף רבי אחא בשם רבי יסא כמתניתן אמר רבי סימון סוכרא דקיסא טרד. המפרשים שלא עמדו על פרושה של המלה סוכרא (מנעול או בריח, מלה רגילה בסורית; ונראה שגם במנחות סוף ס"ד, זה הוא משמעו של סוכרא, עיין שם בתוספות) לא ירדו לסוף דברי התלמוד והרבו בדברים שאין בהם טעם, וכך היא הצעה של שמועה זו. הגרסנים נחלקו בגרסתה של המשנה תענית שם, יש שגרסו ברישא, בדברי ר' עקיבא, קרבן מוסף אין במנחה קרבן עצים אין בנעילה, ובסיפא, בדברי בן עזאי, קרבן מוסף אין בנעילה קרבן עצים אין במנחה, ויש שהחליפו השיטה וגרסו ברישא, מוסף... נעילה... עצים... מנחה, ובסיפא, מוסף... מנחה... עצים נעילה. ור' יודן נתן סימן לדבר (ר"י=יודן, סימין נשתבש בספרים לרבי סימון) סוכרא דקיסא טרד: המנעול של עצים נועל, שעקר הגרסא הוא בסיפא-נעילת המשנה-קרבן מוסף אין במנחה קרבן עצים אין

(1) ביונית קטזלי=טלית, קטגלי=עמוד.

(2) אפשר שיש איזה קשר בין רקק איצטלין למושכי הרוק שבתוספתא סוטה י"ד, ח'.

(3) השווה אירא=ידא, אדסא=דסא, ועוד הרבה כמותן.

(4) ובכלאים פרק ו', ד' לנכון: אמר רבי יודן סימנא דכלים כלאים; עיין מה שכתבתי בירחון

לחכמת ישראל כרך ע"ח, כ"ז, ועיין גם כן הירושלמי כפשוטו א', תכ"ז.

בנעילה. וחלוף הגרסאות במשנה זו הוא גם לפנינו בספרים בכתבי יד ואצל הראשונים, שיש שגורסים כגרסא ראשונה ויש שגורסים כגרסא שניה, עיין הוצאה רבתי של תענית למאלטער על משנתנו.

ויש מקומות שהמפרשים לא פרשו כהוגן משום שתרגמו הדברים כצורתן, ולא ראו שכשם שדבר אחד מתחלק לכמה טעמים כך מלה אחת מתחלקת לכמה משמעות. בעי בארמית הוא שאל בעברית אולם לפעמים השתמשו במלה זו, כאשר כבר העיר בעל ספר חרדים, במובן: עמד על עקרון של דברים ובא לידי מסקנא; עיין חלק א', י"ז י"ח.

כיני מתניתה בהרבה מקומות הוא, בטוי טכני שהירושלמי משתמש בו במקום שהוא מגיה דברי המשנה אבל משמעו גם: כך הוא פרוש המשנה, בלי שום הגהה, עיין חלק א', קי"ב-קי"ג, ושמ"ז.

וביחוד על מפרש הירושלמי להזהר שלא להחליף לשונות של שני התלמודים, וכשם שאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד כך אין שני מחברים משתמשים בסגנון אחד. וכבר הערנו למעלה עמוד כ"ג על קשיא, בטוי רגיל בבבלי, אולם בירושלמי לא נמצא אלא במקום אחד, ומתוכו שוברו שנכנס לפנים מעל הגליון ואינו מגוף תלמוד זה.

פרק ב', ה'; ה', א': קטר פורתיה לפורתיה, נתפרש על ידי המפרשים: קשר קצת - הבגד או הכיס - לקצת, אבל טעו בזה שפורתא: קצת, היא מלה בבבלי שאין עולה על הדעת שהשתמשו בה בירושלמי, ובמקום זה אי אפשר כלל שהשתמשו בה, כי אף בארמית של בני בבל מעולם לא אמר אדם: קטר פורתיה לפורתיה. ופודתיה (=פדָתָא, בית זרוע) נתחלף להסופרים בפורתיה, וטעות סופרים זו היא שהביאה את המפרשים לידי פרושם המשובש; עיין חלק א', שנ"ד-שנ"ה.

פרק ג', ג', יש מהראשונים שגורסים: והא תניא כל שאינו חייב כו', ומפרשים הא תניא בניחותא במובנו של בטוי זה בהרבה מקומות בבבלי. אולם פרוש זה אין לו העמדה שהא בבטוי: והא תניא, בניחותא היא מלה ארמית-בבבלי, אבל בארמית של בני ארץ ישראל משתמשים במלה הדא (=הדה), ולכן אי אפשר לאמר כמו שאמרו הראשונים שהא תניא במקום זה שבירושלמי משמעו בניחותא; עיין חלק ב', קע"א וקע"ד.

(5) ועל בעי ר' אבהו בסנהדרין פ"א, ראש ה"ב, עיין מה שכתב הפרופיסור אפשטיין בתרביץ כרך ו'.

ועל ידי הבנת הלשון המדויקת לפעמים בידינו להבדיל בדברי הראשונים כשמביאים דברי הירושלמי בין גוף הירושלמי לפרושיהם עליו. עיין לדוגמא חלק ג', צ"א, שהערנו על הטעות שטעו בה רבים לחשוב שהראשונים נרסו בברכות ד', א', דף ז', ג': אית לך מימר נעילת שערי שמים ביום והא איתקש נשיאות כפים לשירות דכתיב לשרתו ולברך בשמו מה שירות ביום אף נשיאות כפים ביום. אולם אין ספק כלל שהמלים מן והא עד הסוף פירוש הוא, שהא איתקש הוא לשון הבבלי ולא של הירושלמי.

ודי בדוגמאות אלה להוכיח למעיין שקשה הוא להנביל את התחום בין פרוש המלים לפרוש הענין, אלא שראינו להוסיף עוד דוגמאות אחדות לברר דברינו אלה על חשיבותה של הבנת הלשון בשביל הבנת הענין, ולהראות שבהרבה מקומות בירושלמי אי אפשר לעמוד על עקרון של ההלכות אם לא נעמוד על לשונן. וכבר יש לנו דוגמא מאלפת בנכנסים שבמאמר הראשון של המשנה, שרק כשנדע שנכנס עם ל' קודם הפעל משמעו לפעמים: מתעתד ומכין עצמו לדבר, נעמוד על שרש מחלוקותן של התנאים בתחלת זמן קריאת שמע של ערבית. והם נחלקו בהגדרת המושג של הכנת הכהנים לאכילת התרומה, שזמנה הוא זמן ק"ש, לפי ההלכה העתיקה שמסרה המשנה: מאמתי קורין את שמע בערבין משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן; עיין חלק א', ג'-ז'.

הבטוי דמדומי חמה רגיל בין בבבלי בין בירושלמי ומכל מקום נחלקו הראשונים במשמעו, ויש מהם שאמרו שהוא מתאר אדמיות הרקיע, בשחרית קודם הנץ החמה ובערבית קודם שקיעתה. אולם הבנת הלשון מלמדתנו שדמ דום הוא מן דום (=דמם), ודמדומי חמה מובנו: הכנת החמה לנוח, וכאלה הראשונים שאמרו שאין דמדומי חמה אלא בערבית ולא בשחרית; עיין חלק ג', נ"ט.

ועד כמה אנו צריכים לדקדק בלשון ההלכה כדי לעמוד על עניינה מלמדנו הבטוי הבלתי רגיל: כלילו של שבת וכיומו, שהשתמשו בו לעניין עננו בתענית, בפרק ד', ג', דף ח', א'. הבטוי הזה לקוח ממשנה נדה פרק ד', ד', ומשם אנו למדים שבדיוק השתמשו בו לענין עננו, ללמדנו שבדבר זה רק מערב עד ערב נחשב ליום אחד ולא מעת לעת אחר, ולכן כשמתענה לשעות אף שתענית היא לשאר כל הדברים אין אומר עננו; עיין חלק ג', רצ"ט. ולפעמים המפרשים שלא דקדקו בלשון הירושלמי הפכו דבריו לגמרי.

לדוגמא המאמר (ד', א'): המתפלל בתוך ביתו כאילו מקיפו חומה של ברזל, לפי דבריהם נאמר בשבחו של המתפלל בתוך ביתו, שתפילתו מגנת עליו כחומה של ברזל. אולם כאשר הוכחנו (חלק ג', שס"א) הבטוי: כאילו מקיפו חומה של ברזל, משמעו להיפך, וכוונת הירושלמי היא, שאם מתפלל בתוך ביתו אין תפילתו נשמעת, כאילו חומת ברזל מפסקת בינו לבין אביו שבשמים. אלה הדוגמאות שהבאנו על היחס שבין הבנת הלשון להבנת הענין לקוחות מדברי הלכה, אולם כמובן גם בדברי הגדה הבנת הענין תלויה בהבנת הלשון. וכבר בראש המסכת (דף ב', עמוד ג') טעו המפרשים בפרוש המאמר: עד שהחמה נוסרת ברקיע, שחשבו שנוסרת מובנו בוקעת דרך עובי הרקיע, אולם ממקומות אחרים אנו למדים שהבטוי: החמה נוסרת ברקיע, משמעו החמה מהלכת ברקיע מבקר עד הערב, וכן צריך לפרש הגדה זו שבראש המסכת: עיין חלק א', נ"ט. ולפעמים ההגדה יסודה בשמוש של מלה ידועה במובן בלתי־רגיל כל כך, כמו בפרק ב', ה', דף ה', ג': אף חדא מצוה דהויתן נהיגי' ועבדין עמי מנעחונ' מיני. והמפרשים לא הרגישו שמצוה משמעה כאן – כבהרבה מקומות במקורות של בני ארץ ישראל –: צדקה, ופרושו של מאמר זה הוא: חדלתם ממני הצדקה שהייתם נוהגים ליתן לי; עיין חלק א', שצ"ב. ויש מקומות שבעלי הגדה סמכו דבריהם על הלשון ועל הכתב כיחד, כמו בהגדה: אחיתופל היה מתפלל שלש תפילו' חדשות בכל יום (פרק ד', ג', דף ח', א), שדרשו לא לבד תופל תפילה (השוה תבל מן בלל ותמס מן מסס), אלא גם כן הכתיב המלא של מלה זו בנגוד לתפל חסר שבדברים א', א': עיין חלק ג', של"ז.

לשם הבנת הלשון עלינו להשתמש בידיעות ארכיאולוגיות שכן תרבותו של עם נראה בלשון כבמקרא, ובלי ידיעות אלה אין אנו עומדין לא על הבנת הלשון ולא על הבנת הענין. וכבר בהלכה ראשונה של הירושלמי יש כמה וכמה דברים שלא נתבררו למפרשים משום שחקירות ארכיאולוגיות היו בעיניהם כדברים של מה בכך. מחלוקת רבי ור' נתן על מנין האשמורות (דף ב', ד') מתמיה אותנו מאוד ואנו שואלים ומה ראה רבי להוציא את המקרא, ראש האשמורת התיכונה מידי פשוטו ולאמר, שד' אשמורות הן, ותיכונה פרושה: סופה של שניה וראשה של שלישית. ולא עוד אלא שכל עיקרה של מחלוקת זו קשה לעמוד עליו, וכי מצוה היא למנות אשמורות! אולם הארכיאולוגיה מלמדתנו שחלוקת הלילה לשלש אשמורות היתה נהוגה אצל הבבלים וכן אצל

העברים שבזמן המקרא, וכמו שמפורש יוצא מהפסוק המובא למעלה, אלא שבזמנו של רבי כבר נתפשט גם בארץ ישראל מנהגם של היונים והרומים לחלק את הלילה לד' אשמורות. ונחלקו רבי ור' נתן בפרוש מאמרו של ר' אליעזר במשנה הראשונה של ברכות, שק"ש של ערבית זמנה. עד סוף אשמורה הראשונה. ולפי דעתו של רבי נתן הבבלי כוון ר' אליעזר לאמר שק"ש של ערבית עד שעה י', סוף אשמורה הראשונה של ג' האשמורות. ונחלק עליו רבי, ולפי דעתו כוון ר' אליעזר לחלוקת הלילה כמו שנהוגה היתה בימיו, ועד אשמורה הראשונה, הוא סוף שעה ט'; עיין חלק א', נ"ז-נ"ח.

וכשם שלא עמדו המפרשים על מחלוקת התנאים בענין חלוקת הלילה, כך נעלם מהם הפרוש הנכון לדברי שמואל שם על חלוקת השעה שאמר, שיש בה חמשת ריבוא וששת אלפים ושמונה מאות וארבעים רגעים. ואין צורך בתקונים, אלא ששמואל הבבלי כוון לשעה גדולה של הבבליים – חלק י"ב של מעת לעת – והחשבון עולה יפה ומדוקדק; עיין חלק א', נ"ט-ס'.

וכן הגבלת הלילה על פי צאת הכוכבים שנשאו ונחנו בה הרבה אמוראי ארץ ישראל ואמוראי בבבל, אין לעמוד עליה כל זמן שלא נדע שבתחלה לא היתה נהוגה רק בבבל, אולם בארץ ישראל שיערו בשקיעת החמה, ולכן הבטוי הטכני: צאת הכוכבים, לא נמצא לא אצל התנאים ולא אצל אמוראי ארץ ישראל הראשונים, שהם השתמשו בו רק בלשון בני אדם לסמן חשכת הלילה אחר שכבר יצאו הכוכבים הבינוניים והקטנים; עיין חלק א', י"ד-ט"ז.

אמנם כן העלמת עין של מפרשי הירושלמי מהבנת הלשון היתה להם למכשול גדול, כאשר ראינו מהדוגמאות שהבאנו ושאפשר להוסיף עליהן כהנה וכהנה, אלא שהטעות האחת של אלה החוקרים החדשים, החושבים לבסס מדע התלמוד – שם הכולל לבבלי וירושלמי – על הבלשנות, מכרעת על כל הטעיות הרבות שהעלמה זו גרמה למפרשים. יפה היא הבנת התלמודית עם הבנת הלשון ששתיהן מוליכות את מפרש התלמוד למקום שהוא חפץ ללכת, פרוש התוכן, החודר לפני ולפנים ומשיג את רוח החייה שבתוכו, אבל הבלשנות בעקרה אין עסקה אלא עם צורתו ולא עם תכנו. התלמוד הוא יחיד במינו לא רק בצורתו החיצונית אלא גם ברוחו הפנימית, לו הגיון מיוחד: הפלפול התלמודי, המקרב את הרחוקים ומרחק את הקרובים, ולכן אף שכל פרט

6) הדבר מוטל בספק אם כך נהגו כבר בימי ר' אליעזר, ואפשר שרבי שער לפי זמנו ושעתו.

ופרט שבו נראה כפרק בפני עצמו כולם אינם אלא חטיבה אחת, ואין בכלל אלא מה שבפרט ואין הפרטים אלא אברי הכלל.

החדירה לרוח התלמוד או בקצור לשון: ההבנת התלמודית, היא הדרך שדרכו בה רבותינו הראשונים בפרושיהם על הבבלי וגדולי האחרונים בחדושיהם עליו, והיא הדרך הישרה שיבור לו מפרש הירושלמי, שאף שבכמה וכמה פרטים נחלקו שני התלמודים, רוח אחת לשניהם. ובלי הפרזה יש לנו לאמר שלולא הבבלי, שבא לידינו קבוע בשלשלת המסורה, לא היינו מוצאים ידינו ורגלינו במשא ומתן של הירושלמי, ולכן כל פרוש על תורתן של בני ארץ ישראל נשען על תלמודם של בני בבל. אלא שמפני טעם זה עצמו, צריך להזהר זהירות יתירה שלא להגדיש את הסאה של התאמה, ואם נקודות ההסכסם שבין שני התלמודים רבות הן גם נקודות ההבדל שביניהם לא מעטות הן. ההלכות שבירושלמי לפעמים צרורות הן בההלכות שבבבלי ולפעמים צרות הן. רבותינו האחרונים מפרשי הירושלמי היו, רודפי השלום, ואף שלא נעלם מהם שלא בכל מקום השוו שני התלמודים דבריהם, לא נמנעו מלהכנס בפרצות דחוקות כדי להסכים הירושלמי להבבלי ולהרבות שלום בתורת ישראל. פתרון בעייה זו: ההסכסם וההבדל שבין שני התלמודים, הוא אבן פנה בכל פרוש שעל הירושלמי, ולכן אמרנו להביא אלה הדוגמאות שלפנינו כדי שיתבררו ויתלבנו הדברים על ידיהן, והמעייין יוכח לדעת כי הבבלי הוא העוזר היותר גדול להבנת הירושלמי, אבל החושב שתלמוד אחד משמש אספקלריא לתלמוד האחר הרי הוא מסתכל באספקלריא שאינה מאירה.

פרק א', א', דף ב', ב': ר' יוסי בר' בון בעי אין תימר שנים ספק ראה שני כוכבים בערב שבת כו'. דברי ר' יוסי בענין זה מובאים גם בבבלי שבת ל"ה, ב', אלא שלא הרי שיטת הבבלי בהתראת ספק כהרי שיטת הירושלמי, ולכן לפי הבבלי לא נאמרו דבריו אלא לענין חטאת ולפי הירושלמי נשנו גם לענין מיתה. ולא עוד אלא שנחלקו שני התלמודים גם בטיבו של ספק בין השמשות, שלדעת הבבלי הוא, ספק מן היום ומן הלילה ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה, ולדעת הירושלמי אין בו רק הספק השני. ועוד סברא חדש בירושלמי בענין התראת ספק שלא נמצא זכר לו בבבלי והוא שיש מקום לאמר, שאף האומר התראת ספק שמה התראה, מודה שהתראה התלויה בספק ספיקא אינה התראה; עיין חלק א', ט"ו-י"ז.

שם הלכה ה', דף ג', ב': זהו שינון וזה שינון ואין מבטל שינון מפני שינון.

בבבלי לא ירדו לידי מדה זו לחלק – על דעת ר' שמעון שדורש טעמיה דקרא – בין מצות קריאת שמע לשאר מצות בענין הפסקה מדברי תורה, אבל בירושלמי חדרו לעומק הדברים והעלו שמצות קריאת שמע היא מצות תלמוד תורה, ואם מפסיקין מתלמוד למעשה אין טעם להפסיק מתלמוד לתלמוד, כשם שאין מפסיקין ממעשה למעשה, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה; עיין חלק א', קל"ו–קל"ז.

פרק ב', ג', דף ד', ג': אית תניי תני מברך פעם אחת אית תניי תני פעמין . . . מאן דמר מברך שתי פעמי' הא אכל . . . באוכל בהן אכילת עראי. הרבה טרחו המפרשים לפרש סוגיא זו ולא עלתה בידם, והפרוש הישר נוסד על דברי הבבלי סוכה מ"ז, א', והוא שלדעת החכמים אין מברכים על תפילין אלא פעם אחת כשמניחן בבוקר, שאין עשית צרכיו וסעודה נחשבים הפסק. ולפי זה תנא דברייתא הראשונה כחכמים שאין מברכין אלא פעם אחת, אולם היה קשה להם על הברייתא השניה שאמרה שמברכין שתי פעמים, והוא כשמניחן בראשונה ואחר כך כשמניחן אחר שעשה צרכיו והקשו: והא אכל, והרי אמרו שאסור לאכול ותפילין עליו, ואין לך אדם שאין אוכל לכל הפחות סעודה אחת ביום ואם כן לא שתי פעמים הוא מברך אלא שלוש, כשמניחן בבוקר, כשחוזר ומניחן לאחר שעשה צרכיו ולאחר שסיים סעודתו. והתשובה על קושיא זו היא: באוכל בהן אכילת עראי, שעיקר סעודה הוא בערב וביום אין אוכל אלא אכילת עראי, ומותר לאכול אכילת עראי כשתפילין עליו; עיין חלק א', רצ"ג–רצ"ד.

שם הלכה ט', דף ה', ד': א"ל רבי מיישא לא כן אלפן ר' אם התחילו אין מפסיקין א"ל והא תנינן חתן פטור כו'. המשא ומתן שבין ר' מיישא ורבו ר' שמואל בר' יצחק סתום וחתום, ולפי פשוטן של דברים שניהם שנו הכלל שבברייתא שם: כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, אבל נחלקו בפרוש, אלא שקשה לעמוד על מחלוקתם. וכבר נתקשו בפרוש סוגיא זו הראשונים וגדול האחרונים הגר"א ז"ל ולא עלתה בידם ליישבה ואפילו על צד היותר דחוק. וכשנדקדק היטב בעומק הסוגיא נראה שמחלוקת האמוראים בירושלמי לענין הפסק מסעודה לתפלה היא מחלוקת האמוראים בבבלי לענין חתן בסוכה (סוכה כ"ה, ב'), ושורש מחלוקתם הוא בסברא, אם יש לאדם להחמיר ולעשות דבר שפטור ממנו, ואף שיש בו ערך דתי או מוסרי, במקום שיש לחוש שעל ידי החומרא שמחמיר עליו יצא שכרו בהפסדו. לדוגמא אדם המפסיק

בסעודתו כדי להתפלל, לכאורה ראוי הוא לברכה, שמעשהו מוכיח עליו כמה חביבה עליו מצות תפלה, ומכל מקום יש מי שאומר – ר' מיישא – שנקרא הדיוט, שלא משום טרחא פטרוהו חכמים, אלא משום שתפלה צריכה כוונה וחששו שמא על ידי טרוד מחשבתו בסעודה לא יכוון בתפלתו, ומוטב לו שימתין עד גמר סעודתו משיפסיק ולא יכוון. וכעין זה שם בבבלי, יש מי שאומר שאין לחתן להחמיר עליו ולשבת בסוכה, שמא יבטל על ידי קיום מצוה זו המצוה האחרת המוטלת עליו, לשמח באשתו; עיין חלק א', תי"ז–תי"ט.

פרק ג', א', דף ו', א': אבל בשבת מיסב ואוכל ואוכל בשר ושותה יין... אמר רבן שמעון בן גמליאל הואיל והתרתיו לו את כל אילו חייבהו בשאר כל המצו' של תורה כו'. מחלוקת רבן שמעון בן גמליאל (או רבן גמליאל) וחכמים בענין אונן בשבת מובאה גם בבבלי בשני מקומות (ברכות י"ח, א'; מועד קטן כ"ג, ב') ועל פי דברי הבבלי פרושו המפרשים דברי הירושלמי והוא, שנחלקו אלה התנאים אם אונן מותר בתשמיש המטה או לא. אולם פרוש זה מביא לידי גיחוך, והיעלה על הדעת שחיי עולם בדברי רשב"ג בברייתא שבירושלמי פרושו תשמיש המטה! וברור הוא, שלפי הירושלמי נחלקו חכמים ורשב"ג אם אונן חייב במצות או לא, שחכמים אומרים שאין בין שבת לימות החול אלא אכילת בשר ושתית יין שהתירו לו אלה הדברים מפני כבוד היום, וכיון שאוכל ושותה עם בני ביתו מוזמנין עליו ואומרים לו ברך, אבל פטור הוא משאר כל המצות, ורשב"ג אומר: הואיל והתרתיו לו את כל אילו חייבהו בשאר כל המצו' של תורה אם חיי שעה התרת לו חיי עולם לא כ"ש. ופרוש דבריו כפשוטן, שאם התרו לו חכמים אכילת בשר ושתית יין משום עונג שבת, והם רק חיי שעה כל שכן שתתיר לו חיי עולם לקיים שאר כל המצות שבתורה. ומי שרוצה להסכים דברי הבבלי לדברי הירושלמי בענין זה, מקרב את הרחוקים בזרוע; עיין חלק ב', נ'–נ"ב.

שם: וסבר מימר שמצות עשה דוחה למצות לא תעשה כו'. טעם החולק ואומר שאין נשיאת כפים דוחה טומאת כהנים לא נאמר בירושלמי, לא במקום זה ולא במקום אחר, ולכן לא עלתה בידי המפרשים לעמוד עליו. אולם לפי מה שאמרו בבבלי כתובות מ', א': אם אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל,

(7) עיין דברי הראשונים בשיטה מקובצת שטרחו הרבה ליישב הטשא ומתן שבבבלי, שקשה לעמוד עליו, שהרי מפורש נאמר במשנה: שנאמר ולו תהיה לאשה. ומהירושלמי שם נראה קצת שלא היה לפניהם מאמר זה

תתפרש הסוגיא שלפנינו בלי שום דוחק, שכיון שאין הכהן מחויב לברך אלא אם אמרו לו עלה, אין מצוה זו של נשיאת כפים חמורה לדחות לא תעשה; עיין חלק ב', צ"א-צ"ב.

פרק ד', א', דף ז', ג': ראש חדש שחל להיות בשבת . . . קורין בראש חדש . . . ומתניתא אמרה כן לכל מפסיקין לראשי חדשים לחנוכה ולפורים. אין להפריד בין הדבקים וברור הוא, שדברי הירושלמי הם דברי הבבלי מגילה ל', ב': כוותיה דר' אמי מסתברא - האומר לסדר פרשיות הוא חוזר - דתנן לכל מפסיקין לראשי חדשים לחנוכה ולפורים גו'. ומכל מקום לא השוו שני התלמודים דעתם בענין זה, שלהבבלי גם מי שאומר לסדר פרשיות הוא חוזר לא אמר כן אלא בד' פרשיות אבל בשאר שבתות ה, מיוחדות כשבת של ראש חדש וחנוכה, מודה שקורא בפרשה השבוע, ואלו לפי דעת הירושלמי כולן שוות שמפסיקין בשבילן; עיין חלק ג', קל"ב-קל"ה.

שם עמוד ד': וכמה ספסלין היו שם. הלשון קשה מאוד, שעוד לא נזכרו כאן ספסלין כלל והוא שואל כמה היו, אולם לפי גרסת כ"י בבבלי צ"ל בברייתא שבשני התלמודים: עד שריננו כל העם מספסליהם, ויפה שאלו וכמה ספסלין היו שם; עיין חלק ג', קפ"ז-קפ"ח.

ויש מקומות בירושלמי שהדבר מוטל בספק, אם להסכים דבריו לדברי הבבלי. או לא. לדוגמא בפרק ד', ד', דף ח', ב': דברי חכמים רבי זעירא בשם רב חונה יחיד תובע צרכיו בשומע תפילה. לפי הסגנון הרגילי של הירושלמי פרוש דברים אלה הוא, שר' זעירא בשם רב חונה נחלק על בני חבורתו בדבר זה, שהם אמרו שתנאים חולקים בדבר אם מתפלל ואחר כך תובע צרכיו או להיפך, והוא אומר שיחיד תובע צרכיו בשומע תפילה. אולם לפי המקבילה בבבלי עבודה זרה ח', א', נחלקו חכמים, כלומר רובן של התנאים, על ר' אליעזר ור' יהושע שזה אומר מתפלל ואח"כ תובע צרכיו וזה אומר תובע צרכיו ואח"כ מתפלל והם אומרים שחובע צרכיו בשומע תפילה. ויש פנים לכאן ולכאן ואפשר שב' התלמודים עומדים בשיטה אחת ואפשר שנחלקו, עיין חלק ג', שנ"ט-ש"ס.

במשנה, ויש שדרש שם מולו תהיה לאשה: גירש אומר לו שיחזור. ואפשר שנתוסף במשנה ספרי דברים רס"ה. ואין כאן המקום להאריך בפרוש משנה זו.

8) אבל בבבלי חכמים לעולם מסמעו התנאים שלא נחפרשו סמותם.

ג

הבעייה: „ההסכם וההבדל שבין ב' התלמודים", תלווה מפרש הירושלמי בכל פינות שהוא פונה, ופתרונה הוא מפתח גדול להבנת הענין של תלמוד זה, כאשר נוכחנו לדעת בפרק הקודם. ואין בכלל אלא מה שבפרט, ולכן גם השקפה כללית – מה שקראנו בראש המבוא: עיון – על תלמודה של ארץ ישראל תתחשב הרבה בפתרון בעייה זו. אלא שאין מגמתנו פה לגבב השערות, וכבר אנו יודעים כמה רחוקים אנו מ„הבנת" הירושלמי, שמבלעדה השקפה כעין זו תלויה באויר. ומכל מקום לא נמנע מלהעיר על דברים אחדים כדי להורות „דרך העיון" שעל מפרש הירושלמי ללכת בו.

שני התלמודים שני פרושים על המשנה הם, והדבר מוכן מעצמו שיש בזה מה שבזה, וביחוד אחרי שדברי הרבה מן ה„מפרשים", אמוראי ארץ ישראל ובבל של ארבעה דורות הראשונים, מצאו להם מקום בבבלי וגם בירושלמי. ההסכם שבין שני התלמודים אינו זקוק לנתינת טעם, ומה שקשה לעמוד עליו הוא ההבדל שביניהם. חוקרי הירושלמי הדגישו ביחוד ההבדלים הצורתיים של שני התלמודים, אבל ההבדלים בבחינת התוכן הם יותר חשובים. שניהם הם פרושים על המשנה, אולם אי אפשר להטיל ספק בדבר, שנוסח המשנה של בני ארץ ישראל היה שונה מנוסחם של בני בבל. וכבר במשנה הראשונה של ברכות לפנינו שני חלופים חשובים בין הבבלי להירושלמי. הבבליים לא גרסו ואכילת פסחים, ולכן נשאו ונתנו בשאלה: ואלו אכילת פסחים לא קתני (ט', א'), אבל בירושלמי מפורש נאמר (פ"א, ה"ג, דף ג', א'): אנן תנינן אכילת פסחים. וחלוף זה מעניין מאד, שלפי דברי הבבלי שם משנתנו היא כדעת החולקים על ר' עקיבא האומרים שאכילת פסחים עד חצות דבר תורה הוא. ואם כן הוא, הדעת נותנת שנוסח הירושלמי הוא משנת זקנתו של רבי ששנה הנוסח הישן של משנת הזקנים הראשונים, כדי לקיים דברי ר' עקיבא, ובבבלי נשמרה משנת ילדותו של רבי. בהיפך מדעתו של הר' שי"ר (כרם חמד חלק ד', קס"ד והלאה), שנוסח ארץ ישראל הוא משנת ילדותו ונוסח בבל נוסח זקנתו. אלא שלפי דברינו (חלק א', ק"ה–ק"ו) אפשר שכבר נחלקו מסדרי

1) בהוצאות נתקן הירושלמי על פי הבבלי, אולם בכ"י הנגזר (שרידי הירושלמי עמוד ב') בפסקא שבתלמוד הגרסא היא: הקטר חלבים ואברים ואכילת פסחים; עיין גם כן אפשטיין בידיעות הסכון למדעי היהדות, חוברת ב', ו'.

הברייתות אם פסח עד חצות לדברי הכל דבר תורה הוא או מחלוקת תנאים, ולפי זה חלוף זה במשנה של ברכות שבין ב' התלמודים הוא מומן מאוחר לרבי. אולם אין צורך להשיב על דעת המוטעת של הר' שי"ר שיסודה בטעות הדפוס.²

חלוף אחר במשנה ראשונה בין שני התלמודים הוא חלוף בסדר הדברים, שהירושלמי (לפי גרסת כ"י הגניזה, עיין חלק א', צ"ו) גורס: הקטר חלבים . . . מצוותן עד שיעלה עמוד השחר ולא זו בלבד . . . עד שיעלה עמוד השחר כל הנאכלין ליום אחד כו', ואלו הבבלי גורס המאמר: ולא זו בלבד כו', קודם הקטר חלבים, כמו שמוכח ממה שאמרו (ט', א'): הכי קאמר להו ר"ג לבניה כו', ואם ר"ג הוא שאמר דברים אלה לבניו, מקומו של מאמר זה אחר מעשה כו', כמו שהוא לפנינו בספרים ובכתבי יד.

ויש מקומות שאמוראי בבל נתקשו במשנה משום שבנוסח הבבלי שלה כבר קלוטות היו בה הערות של אמוראי ארץ ישראל. לדוגמא ברכות נ', א', נתקשו בדברי המשנה שם ואמרו: הא גופא קשיא אמרת אחד עשרה ואחד עשרה רבו אלמא כי הדדי ניהו והדר קתני במאה אומר באלף אומר. ובודאי שכן הוא כמו שאמר שם ר' יוסף שנחלקו בזה ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא, אלא שלשון המשנה קשה ליישבה, שבראשונה מסדר המשנה סותם דבריו כר' עקיבא ואחר כך מביא מחלוקת ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא. ומפני קושיא זו נטה הגר"א מפרוש הבבלי ופירש משנה זו (עיין שם בשנות אליהו) על דרך אחרת אלא שגם פרושו קשה. אולם בירושלמי אמרו: במאה אומר כו': אמר רבי יוחנן זו דברי רבי יוסי הגלילי אבל דברי חכמים אחד עשר ואחד עשר ריבוא. ודברים אלו מוכיחים שלפני ר' יוחנן לא היה במשנה המאמר אחד עשר כו', אלא שהוא העיר שחכמים (=ר' עקיבא) שאמרו בסוף המשנה: מה מצינו כו', נחלקו על ר' יוסי הגלילי, ולפי דבריהם אחד עשר ואחד עשר ריבוא. ונראה שבא ר' יוחנן ללמדנו שלא נטעה לאמר שלר"עק האומר: מה מצינו בבית הכנסת המזמן בעשרה ולמעלה אומר: נברך לה', כשם שפורס על שמע אומר ברכו את ה', והדגיש ר' יוחנן שלא נחלק ר' עקיבא אלא בזה שלדעתו: אחד עשרה ואחד עשרה ריבוא אבל מודה הוא לר' יוסי שבעשרה הוא אומר נברך אלהינו, ואף שבכל ברכות מברך בשם של בן ד' (עיין תוספתא סוף ברכות)

(2) עיין ר' זכריה פראנקעל: מבוא הירושלמי כ', א': אפשטיין במקום הנ"ל.

(3) גם ר' זכריה פראנקעל טרמו על פירוש זה, אלא שלא אמר דבר בשם אומריו.

אין ברכת הזמון ברכה במובן הטכני. ואיך שנפרש דברי ר' יוחנן ברור הוא שלא היה לפניו – ולא לפני שאר אמוראי ארץ ישראל – במשנה המאמר אחד עשרה, והגרסנים⁴ בבבל הכניסו דבריו אלה לתוך המשנה מבלי להרגיש שעל ידי זה קלקלו לשונה, עיין פירוש ר' זכריה פראנקעל במקומו.

ולפעמים הגרסנים קצרו נוסח המשנה של ארץ ישראל וגם חלוף זה גרם מחלוקת בין שני התלמודים. לדוגמא בפרק שני, הלכה ז', של ברכות לפי גרסת הירושלמי נוסח המשנה בדברי תלמידי רבן גמליאל הוא: שאבל אסור לרחוץ לילה הראשון, אולם אמוראי בבל לא שנו לילה הראשון, ולכן אין פרושו של הירושלמי על משנה זו הוא פרושו של הבבלי; עיין חלק א', שע"ה–שע"ו. ולפי דברינו שם נראה לומר, שבבבל, שלא היה ידוע להם חלוף מנהגים ברחיצת של אבל, השמיטו שתי מלים הנוכרות, שהרי אבל אסור ברחיצה כל שבעה. אבל כבר אנו יודעים שבדרום נהגו להתיר ברחיצה בשאר הימים חוץ מיום הקבורה, ולילו כיומו, ולכן תלמידי רבן גמליאל שרובם היו אנשי דרום (יבנה, מקומו של רבן גמליאל, בדרום הוא) דקדקו בלשונם ואמרו: בלילה הראשון, שעל פי כל המנהגים רחיצה אסורה בו.

המשנה שלפנינו בספרים ובכתבי יד אין לה נוסח קבוע, לא הגיעה לידינו לא משנה בבליית ולא משנה ירושלמית, אלא משנה לפי נוסח מעורב. ולכן הרוצה לעמוד על חלופי נוסחאות במשנה שבין שני התלמודים כדי לעמוד על ההבדל⁵ שביניהם, אין לו דרך אחרת אלא להעמיק חקר בסוגיות האמוראים שבבבלי וירושלמי, שמתוך משא ומתן שלהם בדברי המשנה אנו למדים באי אלו נוסחאות שלה השתמשו הם. וב' דוגמאות האחרונות שהבאנו למעלה על חלופי נוסחאות שבמשנה שבין שני התלמודים לא עמדנו עליהן אלא מתוך הסוגיות שבירושלמי, אבל במשנה שבירושלמי הנוסח הוא כבבלי. ולא זה בלבד אלא שבפרק ב', הלכה ד', לפנינו בספרים – וכבר כן בהוצאה ראשונה ובכתב יד ליידען! – ר' יהודה אומר, ואף שבפרוש אמרו שם במשא ומתן על המשנה: סתמא ור' יוסי. ומי שהוסיף ר' יהודה אומר הוסיף כך על פי דברי הבבלי שייחסו סתמא זו לר' יהודה, אבל לפי הירושלמי היא כשאר סתמות: משנת ר' מאיר! עיין חלק א', ש"ח, הערה ב'.

⁴ עיין אפשטיין במקום הנ"ל; ר' חנוך אלבעק: נוסחות במשנה של האמוראים, בספר: מאמרים לזכרון

ר' צבי פרץ חיית.

ועד כמה צריך המעיין לדקדק במשא ומתן התלמודי כדי לעמוד על הנוסח המקורי של המשנה תלמדנו דוגמא זו. משנה סוף פ"ב של שבת: על שלוש עבירות נשים מתות בשעת לידתן. ואף שאין כאן שום חלופ גרסא, לא בין הבבלי להירושלמי ולא בין ההוצאות השונות של המשנה וכתבי יד שלה, מכל מקום נראה מדברי הירושלמי שם שאין גרסתנו הגרסא המקורית, שאמרו שם: אית תניי תני ילדות (= ילדות) אית תניי תני ילדות מאן דמר ילדות תני (= דתני) בשם רבי יודה בעון הנדרים הבנים מתים . . . ומאן דמר ילדות מיכן שאין השטן מקטרנן אלא בשעת הסכנה. ומי שאינו רוצה להתעקש יראה שאמוראי ארץ ישראל גרסו במשנה ילדות, מה שאפשר לקרות ילדות (נשים בחורות) או ילדות, וגרסתנו בשעת לידתן היא לפי גרסא השניה, אלא כדי שלא להחליף ילדות בילדות הרחיבו הלשון. ולפי הגרסא הראשונה תנוקות קטנות (= ילדות) מתות משום שאמותיהן אינן זהירות בני מצות המוטלות על הנשים, ומביא ראיה מר' יהודה שכשם שהבנים נענשים על עונות אבותיהן כך הבנות נענשות על עונות אמותיהן. ודברי הירושלמי הן הן דברי הברייתא שבבבלי שבת ל"ב, א': על שלש עבירות נשים מתות ילדות ר' אלעזר אומר נשים מתות ילדות. ורש"י שם פירש: ילדות בחורות ואפילו שלא בשעת לידה, אולם אי אפשר לפרש כן ילדות בירושלמי, שהרי הוא אומר שמי ששונה כן עומד בשיטת ר' יהודה שהבנים מתים על עונות אבותיהם, ומה ענין דברי ר' יהודה כאן אם לא נפרש כמו שפירשנו, שהילדות מתות על עונות אמותיהן. וקרוב לאמר שהגרסא בשעת לידתן שלפנינו היא משנת ר' נתן - הבבלי!-, שכן הוא אומר בתוספתא שבת סוף פרק ב': אף מפני נדרים נשים מתות בשעת לידתן.

שנויי נוסחאות שבמשנה של שני סוגים הם. יש מהם שמקורן ב, טפוסים" שונים של חברו של רבי, ויש מהם שאינם אלא, הגהות ותקונים" מידי אמוראי ארץ ישראל ובבל. אולם כשם שאין פרצופיהן של בני אדם שווין זה לזה כך אין דעתם שוה, ולכן רק על ידי השנויים מסוג הראשון אנו עומדים על ההבדל שבין המשנה הארצישראלית למשנה הבבלית, ואנו רואים שלא הרי הטפוס של המשנה שהשתמשו בו חכמי טיבריא כהרי הטפוס שהשתמשו בו בישיבות

5) בירושלמי נזכרו שני טפוסים - : און תנינן ותני דבי רבי - , אולם נראה שהיו לפניהם עוד טפוסים אחרים, משנה של קסרין ומשנה של חכמי לוד, ואכ"מ.

סורא ופומבדיתא, אבל השנויים מסוג השני אישיים הם, ואפשר שאמורא ארצי-ישראלי. תקן" מדעתו נגד הטיפוס המקובל ובהסכם לנוסח הבבלי, ולהיפך שאמורא בבלי הסכים מדעתו לנוסחם של בני ארץ ישראל בנוסח לנוסח הבבלי. וכבר מצינו שגדולי אמוראי בכל לא השוו דעתן בענין זה של "תקונים" במשנה, ובששה מקומות נחלק רבא על חבריו-בחמשה מהם על אביי!-שהגיהו ו.תקנו" דברי התנאים במשנה או ברייתא, והוא השתדל לקיים דבריהם בלי הגהות ותקונים, ואף שעל ידי זה נכנס לפרושים דחוקים, עיין שבת ק"ז, ראש ע"ב; כתובות י"ב, א' (תקון בברייתא); נדרים כ"ג, ב'; סוטה י"א, א'; סנהדרין י', ב'; נדה ל"ח, ב'. ובמקום האחרון נחלק על "תקונו" של רב ששת (בברייתא), ולא למותר הוא להעיר שבזבחים קי"ד, ב', "הגיה" רב ששת משנה אחת, אבל ה"גרסנים" לא קבלו הגהתו ואמרו שם: דרב ששת לא קבעה תנאי.

והנה אף שברור הוא שתקוני המשנה לאמוראים, אישיים הם ואינם תלויים במסורת, מכל מקום אין להכחיש שהנטיה לתקונים יותר בולטת היא בירושלמי מבבלי, ואף שאין להדגיש החלוקה הזו שבין שני התלמודים יותר מדאי כמו שעשה ר' זכריה פראנקעל במבוא שלו דף י"ט, ב', והראיות שהביא לדעתו זו אינן מוכיחות. ומעניין הדבר שבירושלמי לא נמנעו מלפרש המשנה על דרך אשגרא, אולם קשה היה בעיני חכמי בבלי לאמר שמסדר המשנה לא דקדק בלשונו ולכן אף שבפרושיהם על הברייתות אמרו לפעמים כדי נס בה (=אשגרא) לא מצינו שאמרו כעין זה על המשנה. ובירושלמי פרשו המשנה מגילה פ"ב, ד': "הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן" על דרך אשגרא וייחסו פרוש זה לר' חסדא הבבלי, אולם בבבלי שם י"ט, ב', פרשו שחרש כאן הוא מדבר ואינו שומע. ולפי דברינו בחלק א', שי"ד, שמו בירושלמי דברים אלה בפי ר' חסדא, משום שהוא היה רגיל לפרש את הברייתות על דרך זו-ואולי הוא היה הראשון להשתמש בפרוש אשגרא- ולא שאמר כדברים אלו על משנה זו ולא על משנה אחרת.

6) משמעו של "חסורי מחסרא" שבבבלי עוד לא נתברר כל צרכו, אולם ברור שבהרבה מקומות לא

השתמשו בבטוי זה כדי להגיה המשנה אלא לפרשה.

7) וכבר הראייה הראשונה שהביא לדעתו זו מיוסא סוף פרק א', אין לה מקום כלל, שהפרוש הנכון שם

הוא כמו שפרש בעל פני משה, שר' מנא תמה על דברי המשנה ור' יוחנן השיב תשובה על תמיהתו, ולא זה ולא זה הגיה המשנה.

ועל היחס השונה של שני התלמודים לתקונים במשנה יש להעיר גם כן על מה שאמרו בבבלי סנהדרין כ"ג, ב': ,הא מדקתני רישא דיינו וסיפא עדיו אלמא דוקא קתני, אולם בירושלמי שם הלכה ג', הביאו מאמר ריש לקיש: ,כיני מתניתא עדו מבלי להקשות עליו. ובודאי יפה הרגישו אמוראי בכל שהגרסנים שנרסו לשון יחיד: דיינו במאמר ראשון ולשון רבים: עדיו במאמר שני, בדיוק שנו משנתם, שלולא כן לא היו מבדילים בין שני המאמרים, אלא היו משתמשים בשניהם בלשון אחת, אבל אמוראי ארץ ישראל לא ירדו לחלק כל כך ותקנו עדיו לערו.

אמנם כן הבבלי והירושלמי שני פרושים על המשנה הם, אלא שיסודם בברייתא, כלומר משנת תנאים שלא נכנסה לפנים, ולולא היא כי אז לא היו מוצאים האמוראים ידיהם ורגליהם בפרושיהם על המשנה. ואם כך הם הדברים, ה"עיון" ידרוש מאתנו לעמוד על היחס של שני התלמודים אל הברייתא. התוספתא היא הקובץ היותר חשוב של ברייתות שהשתמשו בה האמוראים להבנת המשנה ולכן נתחיל בה, ונעיר על דברים אחדים שראינו להעיר עליהם בקשר עם הפרובלימה שלפנינו, ואף שלא נעלם מאתנו ששאלת התוספתא עוד לא נתבארה ונתבררה כל צרכה.

כבר העירו רבים על ה"קורבה" הגדולה שבין התוספתא והירושלמי, ואף שאין מגמתנו פה להיות כ"יהודה ועוד לקרא, אין בית המדרש בלי חדוש. בבלי סוכה נ"ג, א': א"ר יהושע כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעיינינו כיצד... משם לתפלה... משם לתפלת המוספין... משם לתפלת המנחה משם לתמיד של בין הערבים מכאן ואילך לשמחת בית השואבה. כנגוד לדברי הבבלי, אין זכר לתפלה כלל בנוסח הירושלמי של ברייתא זו (שם פרק ה', ב'), וכן לא נזכרה תפלה בתוספתא (שם פ"ד, ה') לפי גרסת הספרים וכ"י וויען. אולם בכ"י ערפורט הגרסא היא: משכימין אנו לתמיד של שחר ומשם לבית הכנסת ומשם לבית המדרש משם לתפלת מוספין... משם לתפלת המנחה. ולכאורה הדבר שקול איזו גרסא היא הנכונה, ואפשר שבספרים ובכ"י וויען נתקצרו הדברים, ואפשר שבכ"י ערפורט נתוספו מהבבלי הדברים על התפלות. אלא ששנוי הלשונית, מלמדנו שההנחה הראשונה היא עקרית, ושתי הוספות לפנינו בכ"י ערפורט, שבראשונה הוסיף אחד: ומשם לבית הכנסת, במשמע תפלה (של שחר), ואחר כך הוסיף אחר: משם לתפלת מוספין... משם לתפלת המנחה, והראשון השתמש

בלשון: לבית הכנסת, והשני בלשון: לתפלה כמו שהוא בבבלי. ונראה שלבית הכנסת בהוספה ראשונה פרושו לבית הכנסת שבבית המקדש, שכן התפללו בלשכת הגזית אחר ששחטו תמיד של שחר כמו שאמרו בסוף פ"ד של תמיד: וירדו ללשכת הגזית לקרות את שמע. ומי שהוסיף: לבית הכנסת, רצה להעיר שבדברי ר' יהושע: ומשם לתמיד של שחר, נכללה גם תפלה, שכן קרו ק"ש והתפללו תפלה קצרה (עיין תמיד ראש פ"ה) בבית הכנסת של בית המקדש=בלשכת הגזית. ואיך שנפרש ההוספה הראשונה שבתוספתא ברור הוא, שההוספה השניה שנמצאה רק בכ"י ערפורט נתוספה מהבבלי; עיין חלק ג', כ"ט.

ויש מקומות שהשפעת הבבלי על נוסח התוספתא שבכ"י ערפורט אינה נראית לעין אלא לאחר העיון הדק. לדוגמא ראש פרק ג', גרסת כ"י זה היא: כשם שניתנה קבע לקרית שמע כך נתנו חכמים זמן לתפלה. אולם ברור שגרסת הספרים: כשם שנתנה תורה קבע לקרית שמע כך נתנו חכמים קבע לתפלה, היא הנכונה וגרסת כ"ע תקון סופרים היא כדי לקיים דעת הבבלי שק"ש מדרבנן (לפי הירושלמי הכל מודים שק"ש מן התורה, עיין חלק א', קכ"ז), ומי שהגיה דברי התוספתא נלכד בהגהתו, ששכח להגיה נתנה לניתן, עיין חלק ג', ל"א.

אמנם אף שאין ספק שכ"י ערפורט מושפע הרבה מהבבלי גם שאר הנוסחאות של התוספתא לא, שמרו טהרתם, וידי המגיהים על פי הבבלי שלטו גם בהן. וכבר בראש המסכת נתוסף בתוספתא המאמר: אין תכונה כו" מבבלי ג', ב', אולם בירושלמי הלכה א', דף ב', ד', מובאה הברייתא שבתוספתא בלי שום הוספה. ולא עוד אלא שמהירושלמי מוכח שטעם זה לדברי ר' נתן על אשמורות שהן ארבע הוא לאמורא, אלא שבבבלי נאמר בלשון תנא שכן דרכו לצטט הפרושים הישנים על המשנה והברייתא בלשון תנא או תניא; עיין חלק א', ס', וקי"ג.

התקונים בתוספתא על פי הבבלי לפעמים הם מעידים על עצמן על ידי סגנון ולשון שאינם מגופה של התוספתא. לדוגמא הברייתא על ההכרעה במחלוקת בית שמאי ובית הלל שלפנינו בג' מקומות בתוספתא (סוכה ב', ג'; יבמות סוף פרק א' ועדויות פ"ב, ג'): לעולם הלכה כב"ה הרוצה להחמיר על

עצמו כו', קשה מאוד לעמוד עליה כי ראשה סותר סופה, אלא שהוספה היא מן הבבלי וכבר נתערבבו הדברים בו. ועל ידי ההשוואה עם המקבילה בירושלמי אנו למדים ששוני הברייתות בבבל הרכיבו ב' ברייתות זו על גב זו מה שגרם למבוכה זו; עיין חלק א', קנ"ה-קנ"ו.

תוספתא ברכות ה', י"ד-י"ז: הכל חייבין בברכת המזון . . . נשים ועבדים וקטנים פטורין ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן באמת אמרו אשה מברכת לבעלה בן לאביו עבד לרבו. סוף הברייתא - מן באמת עד הסוף - מובא בשני התלמודים, אבל ראשה לא לבד שלא נזכר לא בבבלי ולא בירושלמי אלא שאי אפשר שהיה ידוע לאמוראים כאשר הוכחנו בחלק ב', קפ"ד, ודבר זה מתמיה קצת. והדעת נוטה שכן הוא כמו ששערנו שם (קפ"ג-קפ"ה), שהמאמר האחרון נתוסף בתוספתא על פי הבבלי (ברכות כ', ב', וש"ט), ומי שהוסיף הוסיף על פי הסברא, שחשב שהלכה זו שבבבלי ובירושלמי נאמרה ביחס אל דברי התוספתא על פטורן של נשים ועבדים וקטנים מן ברכת המזון, שאף שהם פטורין „אשה מברכת לבעלה כו'“, אלא שמעה בעקרון של דברים, והלכה זו היא סיפא של הברייתא (בירושלמי פרק ג', ב', דף ו', ב'): „כל מצו' שאדם פטור אדם מוציא . . . חוץ מברכת המזון, והגבילו את ה„חוץ“ ואמרו שמכל מקום אשה מברכת כו'“.

על המעיין להזהר שלא להחליף ההוספות שנתוספו בתוספתא מן הבבלי על ידי החכמים והסופרים שבדורות שחיו אחר חתום התלמוד, בברייתות עתיקות שבה השוות או הדומות לברייתות שבבבלי והשוונות בתוכנן או בלשונן מהברייתות המקבילות שבירושלמי. וכבר הערנו בכמה מקומות שבחבורנו זה על ברייתות מסוג זה ולא באנו להוסיף כאן אלא דברים אחדים על הבעיות הקשות שבענין זה.

מנהג אנשי ירושלים כלול מתואר בג' ברייתות, תוספתא סוכה ב', י', שם בבלי מ"א, ב', וירושלמי שם פרק ג', י"ד. במקום האחרון מובאה הברייתא בלשון: ותניי תמן, כלומר בבבל (עיין על „פתיחה“ זו חלק ג', קס"ט), ואם כן לכאורה יש לנו ראייה מוכיחה לא לבד שברייתא זו שבתוספתא בבליית היא, אלא שעוד לא היתה בתוספתא של אמוראי ארץ ישראל, שלולא כן לא היו נמנעים מלצטט התוספתא. אולם כשנדקדק היטב נראה שאין הדבר פשוט כל כך, ואדרבא יש ידים מוכיחות שהברייתא שבתוספתא ארצישראלית היא. החלוף היותר חשוב שבין לשון התוספתא ובין לשון הברייתא ה„בבליית“ שבשני

התלמודים הוא, שהתוספתא משתמשת בלשון: הולך לבית הכנסת, במובן הולך לשם לקרות קריאת שמע ולהתפלל, וכן שם בתוספתא פ"ד, ה': ומשם לבית הכנסת, פרושו שהולך לבית הכנסת לקרוא קריאת שמע ולהתפלל, עיין למעלה עמוד נ"ו, אולם בברייתא הבבליית פירוטו ביחוד: הולך לבית הכנסת קורא קרית שמע ומתפלל, בהסכם ללשון הבבלי (נ"ג, א') בברייתא המקבילה לתוספתא פ"ד: ומשם לתפלה, ולא אמרו: לבית הכנסת. ואל יהי חלוף זה קל בעיניך, שנראה ששרשו בזה, שבארץ ישראל בית הכנסת שמש רק בית תפלה, והבטוי הולך לבית הכנסת, אין לו מובן אחר אלא הולך להתפלל, אבל בבבל בית הכנסת היה גם בית עס, ולכן פירוטו ביחוד: הולך לבית הכנסת להתפלל. הלשון, ולעבור לפני התיבה" שבתוספתא לא נמצאה אלא במקורות ארצי־ישראלים (עיין חלק א', ס"ז),⁹ ובוה עוד ראייה לדברינו, שאי אפשר לומר שברייתא זו לקוחה מתלמוד בבלי או ממקור בבלי אחר. ואף שנראה שכן הוא כאשר הערנו למעלה, שמסדר הירושלמי לא ידע דברי התוספתא שלפנינו על מנהג אנשי ירושלים, מכל מקום אין הדבר הזה מוכיח שלא היו דברים אלה בתוספתא ארצי־ישראלית, שבכעין זה אנו אומרים: אטו כל דלא ידע הא מתניתא לאו גברא רבא הוא.

והמעין בדברינו אלה יוכח לדעת עד כמה קשה הוא לפתור בעיית הגבלת תחומין שבין ברייתות ארצי־ישראליות ובין ברייתות בבליות. ולכן אפילו במקומות שהברייתות בתוספתא ובבבלי עומדות בשיטה אחת או משתמשות בלשון אחת והן מתנגדות לברייתות שבירושלמי או לסגנון, עוד הדבר שקול, אם לפנינו נוסחאות שונות של ברייתות ארצי־ישראליות, נוסח הירושלמי ונוסח אחר, או שברייתות בבליות קנו מקומן בתוספתא שלנו. ומעניין הוא שלפעמים דברי התוספתא שוים בתכנם לברייתא בבלית ובסגנונם לברייתא ירושלמית, או להיפך, מה שמראה על נוסחאות שונות של התוספתא, ולא על השפעת הבבלי על התוספתא. לדוגמא פרק ב', ג', דף ד', ג': נכנס למרחץ . . . מקצתן ערומין כו'. הברייתא המקבילה בבבלי שבת י', סוף ע"א, שוה בתכנה ובסדר הדברים לתוספתא ברכות סוף פרק ב', ולא לברייתא

⁹ עיין שבת ל"ב, סוף ע"א: שקורין לבית הכנסת בית עס. ר' שמעון בן אלעזר בעל מאמר זה (עיין דקדוקי סופרים) עשה איזה זמן בבבל, כמו שמוכח מכתובות ראש דף י', ששמואל ה. בבלי קבל ממנו הלכות, וכנגד עמי הארץ שבבבל כוון דבריו.

¹⁰ ושם הערנו שהבטוי יר ד לפני התיבה אינו מיוחד להבבליים, אולם ע בר לפני התיבה השתמשו בו רק בארץ ישראל.

שבירושלמי, אלא ששני המקורות הארצי־ישראלים משתמשים בבטוי: נותן תפילין, בנגוד להבבלי שמשתמש בבטוי: מניח תפילין. ויש פנים לכאן ולכאן, שאפשר שמסדר התוספתא שָׁנָה לשון הברייתא הבבלית ללשון בני ארץ ישראל, או להיפך שאמוראי בכל החליפו בטוי ארצי־ישראלי בבטוי השגור אצלם; עיין חלק א', ר"צ-רצ"א. ושם עמוד שפ"ג-שפ"ד, הערנו על ההסכמה שבין דברי התוספתא תענית א', ו', לברייתא בבבלי שם י"ג, א', בענין הקולות שהקילו להולכי דרכים בתענית ציבור ובימי אבל, והוכחנו שם, שאף שבעקרון של דברים נוסח ברייתא זו בבבלי הוא נוסחה בתוספתא, בנגוד לנוסח הירושלמי, מכל מקום שני מקורות הראשונים אינם תלויים זה בזה.

הרחבנו קצת דברינו על היחס של התוספתא אל הירושלמי והבבלי כדי להבליט את ערכה של הבעייה: ההסכם וההבדל שבין שני התלמודים, שאין לה פתרון כל זמן שלא נתבררו שאר הפרובלימות שהיא תלויה בהן. ודברינו על יחס התוספתא לשני התלמודים הם דוגמא לבעיות הנוגעות ב"חומר" שהשתמשו בו אמוראי ארץ ישראל ובכל בפרושיהם על המשנה.

התוספתא היא קובץ ברייתות היותר גדול בכמות ואיכות שבא לידינו מדורותם של בעלי המשנה והתלמוד, ומפני חשיבותה ייחדנו לה פסקא בפני עצמו. אולם הבעייה העקרונית: הברייתא בבבלי וירושלמי, אחת היא לכל אלה ה"קובצים", ולכן אמרנו להוסיף עוד הערות אחדות על הברייתא, שבשני התלמודים מבלי לחלק בין הקובצים השונים שהשתמשו בהם האמוראים.

כבר ראינו למעלה עמוד נ"א שהרבה חלופים שבין שני התלמודים שרשם בחלופי נוסחאות שבמשנה, כלומר שנוסח המשנה של בני ארץ ישראל היה שונה מנוסח המשנה של חכמי בבל. ואם במשנה שהיא עקר תורה שבעל פה כך, על אחת כמה וכמה בברייתא. ונוכל לומר בלי הפרזה שעל חלוף אחד במשנה שבין הבבלי והירושלמי אפשר למצוא עשרים בברייתא. וחלופים מחלופים שונים, אלא שהיותר חשובים שבהם אפשר לכוללם בשני סוגים, א': חסרות, וב': יתירות, ברייתות מ"קוטעות" וברייתות מ"רוחבות". ואין כוונתנו כאן למ"קוטעות" שקטעו הסופרים או למ"רוחבות" שנתרחבו על ידי פרושים והערות לחכמים וסופרים שלאחר חתימת התלמוד, שאין עניינן אצל החלופים שבין הבבלי והירושלמי, וכבר הערנו עליהן למעלה עמוד כ"א,¹¹ אלא שכאן

(11) על ברייתות מקוטעות בספרים שלנו של הירושלמי, עיין חלק א', קצ"ג, וחלק ב', רכ"ד.

אנו באים לדון על ה"חסרות ויתירות" בקובצי ברייתות שכבר היו לפני האמוראים, וביחוד אמוראי בבל. ומהדוגמאות המעטות המובאות להלן שאפשר להוסיף עליהן כהנה וכהנה, יראה המעיין שאחד מהגורמים הגדולים ל"ההבדל" של שני התלמודים הוא ה"חלוף" במסורת הברייתא, שלפעמים לא באת לידי אמוראי בבל כמו שיצאה מתחת ידי יוצריה חכמי ארץ ישראל אלא עם שנויים תקונים וחלופים של התנאים: שוני הברייתות.

פרק ב', ה', דף ה', א': תני הכתף . . . לא יתחיל לא בשע' שהו' פורק . . . מפני שאי' לבו מיושב. כי הוא גם בתוספתא ב', י"ז, אלא שהלשון שונה קצת, אבל בבבלי ט"ז, א', נאמר הטעם: שאין דעתו מיושבת עליו, בקשר עם ההלכה האחרת שבברייתא זו, והיא שבעל הבית בין כך ובין כך יורד למטה ומתפלל. וקשה לעמוד על דברי הבבלי, שמה לי בעל הבית מה לי פועל ואם אין דעת בעל הבית מיושבת גם דעת הפועל אינה מיושבת. וקרוב לודאי שנתחלף להם לתנאים שבבבל סוף הברייתא בראשה ושנו המאמר: לפי שאין דעתו, על ההלכה בבעל הבית, אבל המקום הראוי לו הוא בקשר עם הכתף כמו שהוא בירושלמי ובתוספתא. ואפשר גם כן שמסדרי הבבלי החליפו סיפא ברישא, משום שבברכות השמיטו ההלכה על הכתף ושנו אותה במקום אחר, עיין חלק א', שמ"ט-ש"נ.

פרק ג', א', דף ו', א': אבל כל זמן שמתו מוטל לפניו . . . אמר רבן שמעון בן גמליאל הואיל והתיתי לו את כל אילו כו'. מחלוקת זו שבין רבן שב"ג (או לפי גרסא אחרת רבן גמליאל) וחכמים מובאה גם כן בבבלי מועד קטן כ"ג, ב', ובשמחות פ"י, ג', ואף שהלשונות בג' מקורות אלו אינן שוות, ברור הוא למעיין שענין אחד לכלם אלא שחלוף גדול בעקרה של הלכה זו בין הבבלי מצד אחד ובין ב' המקורות הארצי־ישראלים מצד אחר, שלפי דעת הראשון הכל מודים שבשבת: חייב בקרית שמע ובתפלה ובתפילין (אשגרא, שאין תפילין בשבת, עיין שם בדקדוקי סופרים) ובכל מצות האמורות בתורה, מה שלא נזכר לא בירושלמי ולא בשמחות. ולא עוד אלא שלפי פירושנו בירושלמי, באותו דבר עצמו נחלקו התנאים, שלרשב"ג אונן בשבת חייב במצות ולחכמים אין בין שבת לחול אלא שבשבת הוא אוכל ושותה עם בני ביתו וכיון שהוא אוכל ושותה כדרכו חייב לברך עליהן. והרואה יראה

(12) בחלק א', שמ"ט, יש כאן טעות הדפוס וצ"ל: מפני שאי' לבו מיושב בין כך ובין כך אל יתפלל.

שבנוסח הברייתא בבבלי המשפט: וחייב בק"ש כו', אשגרת לשון היא, ומשום שבסוף הברייתא נשנו בחיוב כל הדברים שנאמרו בראשה בשלילה – בחול אינו מוסב ואוכל אינו אוכל בשר כו'. ובשבת מוסב ואוכל ואוכל בשר כו' – הוסיפו הגרסנים וחייב בק"ש כו', בנגוד למה שנאמר בחול ופטר מק"ש כו'. ועל ידי הוספה זו נתרבו המחלוקות בין הבבלי ובין הירושלמי, והוכרחו לומר בבבלי: תשמיש המטה איכה בינייהו, שאם לא כן במה נחלקו רשב"ג וחכמים; עיין חלק ב', נ'–נ"ג.

ולפעמים „תקון” קטן של הגרסנים הוא הגורם להבדל גדול שבין שני התלמודים. ברכות פרק ג', ד', דף ו', ראש ע"ג: בעל קרי שאי' לו מים הרי זה קורא את שמע... דברי ר' מאיר וחכמים אומ' קורא כו'. לפי הירושלמי נחלקו ר' מאיר וחכמים בק"ש אם משמיע לאזניו ובברכה שאינה אלא מדרבנן אם מברך או לא. אולם בברייתא שבבבלי ראש דף כ"ב, שנו ה„תנאים” ר' יהודה במקום חכמים, שכן ברוב המקומות חכמים של ר' מאיר הם ר' יהודה, ועל ידי שנוי קטן זה קבלה הברייתא בבבלי צורה חדשה, שאם ר' יהודה הוא החולק על ר' מאיר אי אפשר לאמר שנחלקו אם צריך להשמיע לאזניו, שהרי כבר אנו יודעים ממקום אחר (ברייתא בבבלי ט"ו, א', אבל בירושלמי אין זכר לה), שר' יהודה עומד בשיטת האומרים שאין צריך להשמיע לאזניו, ולכן הוכרחו להשמיט דברים ולהוסיף דברים בברייתא זו; עיין חלק ב', רט"ז.

פרק ג', א', דף ו', א': מטמא כהן ויוצא חוץ לארץ לדיני ממונות כו'. כך הוא בלשונה ממש בשמחות ד', י"ד, אבל בבבלי עבודה זרה י"ג, א', ובתוספתא שם א', ח', לא לבד שנשנה ברייתא זו בלשון אחרת אלא שנאמר בסופה: וכשם שמיטמא בחוצה לארץ כך מיטמא לבית הקברות. וכבר תמהו בבבלי שם על הלכה זו ושאלו: בבית הקברות ס"ד טומאה דאורייתא היא. וקרוב לומר שמאמר זה הוא הוספה שהוסיפו שוני הברייתות בימי האמוראים בזמן שכבר נתבטלה טהרה בארץ ישראל והיו כולם טמאי מתים, וכאשר הוספת טומאה של כהן טמא מת אינה אלא מדרבנן הקילו בה משום מצוה; עיין חלק ב', פ"ח–פ"ט.¹³

ויש מקומות גם כן ש„תקנו” בבבלי את נוסח הברייתא על יסוד פרוש הנמצא בירושלמי, זאת אומרת ששוני הברייתות הכניסו לפנים דברים שאינם

¹³ שם בסוף הפסקא טעות הדפוס: שבירושלמי, במקום: ובירושלמי.

מגוף הברייתא כדי שלא ליתן מקום לטעות בה. פרושי אמוראים שקנו מקומם במשנתן של התנאים הם דבר רגיל ומצוי בין בבבלי בין בירושלמי, ואין צורך להביא דוגמאות לזה, אלא שראינו להעיר על ברייתא זו שתקנוה בבבלי. בין בחסר בין ביתר" על פי הפרוש שלפנינו בירושלמי. פרק ג', ב', דף ו', ב': אין מוציאין את המת סמוך לקרית שמע כו'. במקבילה בבבלי י"ט, א', נשמט המאמר: אלא ע"כ הקדימו שעה אחת, אבל הוסיפו: ואם התחילו אין מפסיקין. ואשר להשמטה שבבבלי, נראה שבבבל שהשתמשו במלה שעה רק במשמע: אחד מכ"ד ביום, ראו להשמיט מאמר זה כדי שלא יטעה אדם לאמר שיש לדבר זה שיעור מוגבל, שעה אחת שהיא אחד מכ"ד ביום. אולם בירושלמי לא נמנעו מלאמר שעה אחת, שבארץ ישראל השתמשו במלה זו במשמע איזה זמן שהוא לפי תנאי הדברים וכאן פרושה: הזמן שצריך להוצאת המת. לעומת זה הוסיפו בבבלי: ואם התחילו אין מפסיקין, על פי מה שאמרו בירושלמי: והא תנינ' קברו את המת וחזרו תיפתר באילין דהוון סברי' דאית ביה ענה ולית ביה ענה, ופרושו שאם התחילו – בטעות! – אין מפסיקין; עיין חלק ב', קי"ד–קט"ו.

„כשם שאין פרצופיהו – של בני אדם – שווין זה לזה כך אין דעתן שווה,“ ואם כן הדבר מובן מעצמו שאפילו במקום שאין שום שנוי וחלוף בין הנוסחאות אפשר שנחלקו הירושלמי והבבלי בפרוש הדברים. ואם באנו למנות אפילו החלק היותר קטן של „חלופי פירושים“ שבין הבבלי והירושלמי כי אז לא תספיק היריעה, אולם לא נמנענו מלהעיר על אלה שלושה פרטים שיש להם חשיבות גדולה לענין זה שאנו דנין בו: ההסכם וההבדל שבין שני התלמודים. הדבר הראשון שראוי לתשומת לב הוא, שמחלוקות חכמי ארץ ישראל עם חכמי בבל בפרוש המשנה והברייתא לפעמים יסודן בזה, שהראשונים פרשו תורתה של ארץ ישראל לפי מצב החיים של הארץ הזאת ותרבותה, והאחרונים לפי מצב ארצם ותרבותה. והא לך דוגמאות אחדות לחלופי פירושים של סוג זה.

פרק ב', ה', דף ה', סוף ע"ג: לא כל הרוצ' לעשות עצמו יחיד עושה תלמיד חכם עושה אלא אם כן מינו אותו פרנס על הציבור. בפרוש ברייתא זו נחלקו שני התלמודים בשתים, נחלקו בפרוש: „מינו אותו פרנס,“ שלפי הירושלמי מינו מובנו מינו ממש, ובלשון תלמוד זה: „מכיון שהוא מתמנה פרנס על הציבור ונמצא נאמן כדי הוא מצלייא ומתענייא,“ ולפי הבבלי: כל שראוי למנותו. ועוד נחלקו בפרוש יחיד, שבבבלי אמרו: „מאן

יחידים רבנן" ואלו לפי הירושלמי יחיד הוא פרנס סתם והוא הממונה, על מילי דמתא, וממונה כזה אין צריך להיות לא חכם ולא תלמיד חכם. ושרש מחלוקת אלה בחלוקה מנהגים שבין ארץ ישראל ובבל. תלמידי חכמים שבארץ ישראל נהגו להתענות בשני וחמישי שבכל ימות השנה, ואם כן ברור הוא, שהיחידים שזכרו במשנה ובברייתא לענין תענית גשמים, אין פרושו תלמידי חכמים, שהרי הם מתענין לעולם בשני וחמישי ולא רק, כשהגיע י"ז מרחשון ולא ירדו גשמים. ולכן פרשו בירושלמי שיחידים הם פרנסים שלפעמים אינם תלמידי חכמים, ועליהם אמרה המשנה שבעצירת גשמים מתחילים מתענין מי"ז מרחשון. ועל דרך זו פרשו אמוראי ארץ ישראל גם הברייתא לא כל הרוצ' לעשות עצמו יחיד כו', שיש מי שאומר שם – אבל לא דברי הכל הוא – שאין לאדם מן השוק להתנהג במנהג זה של תלמידי חכמים המתענים בכל שני וחמישי ולא במנהג של היחידים (=פרנסים) המתענים בשני וחמישי כשהגיע י"ז מרחשון ולא ירדו גשמים. אולם בבבלי שלא נהגו שם תלמידי חכמים להתענות בשני וחמישי היה קשה להם מה זה שאמרו בברייתא, תלמיד חכמים עושה, ומה ענין תלמיד חכמים אצל תענית והלא יחידים נאמר במשנה, ולכן באו לידי מסקנא שיחידים: רבנן. ופרושם זה הכריחם ל"תקן" דברי הברייתא ובמקום: אם כן מינו אותו פרנס, שנו הם: כל שראוי למנותו פרנס על הצבור. והחלוק שחלקה הברייתא הוא לפי פרושם בין תלמיד ובין חכם ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומרה, וחכם כעין זה ראוי הוא להמנות פרנס על הצבור, וכמו שאמרו בשבת ק"ד, א': איזה ת"ח כל ששואלין אותו הלכה בכל מקום ואומרה למאי נפקא מינה למנוייה פרנס על הצבור; עיין חלק א', ת"א-ת"ח.

משנה סנהדרין ג', ו': אלו הן הפסולין המשחק בקוביא ומלוה בריבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית ועבדים. לפי פשוטן של דברים חמשה פסולים נזכרו כאן ואחד מהן מלנה בריבית, וכן יוצא מדברי התוספתא שם פרק ה', ב': המלוה בריבית אין יכול להחזיר בו עד שיקרע את שטרותיו, ומי קורע השטר כדי להראות שהוא, חוזר בתשובה" אם לא המלנה! ואין ספק ששם בירושלמי הלכה ו', נשמט על ידי דלוג סופרים החלק הראשון של מאמר זה שלפנינו בתוספתא ובמקבילה בירושלמי ראש השנה סוף פרק א', ולא נשארו ממנו אלא ד' מלים האחרונות. אולם בבבלי שם כ"ה, ב', מובאה ברייתא זו בלשון זו: המלוה בריבית אחד המלוה ואחד הלוח, "אלא שקרוב לודאי ש, אחד

המלוה כו" נתוסף בזמן מאוחר, שהרי שם עמוד א', נשאו ונתנו בדברי רבא האומר: "לוח פסול לעדות", ולא רמזו אפילו ברמז קל על ברייתא זו שהיא תנא דמסייע ליה. ואיך שיהיה הנוסח המקורי בברייתא, קשה מה הכריחו לרבא להוציא דברי המשנה מידי פשוטן ולאמר, שלא מלן בריבית נאמר כאן אלא מלן בריבית. אולם כשנעמוד על החלוק הגדול במצב הכלכלי שבין ארץ ישראל ובין בבל נמצא פתרון לקושי זה. רוב יושביהן של ארץ ישראל בימי התנאים והאמוראים אכרים ופועלים היו ורק מתי מספר היו עוסקים במסחר. ויש טעם לחלק בין המלוה בריבית ללוח בריבית, שאף ששניהם עוברים בלא תעשה כמו שאמרו במשנה סוף פרק ה', דמציעא, הרי המלוה עובר על דברי תורה כדי להרבות עשרו, אבל הלוח, האכר או הפועל, העניות מעברת אותו על דעת קונו ואינו חשוד שיעיד עדות שקר כדי לקבל שכר. אולם בבבל, בימי האמוראים כבר הרבה שלחו ידיהם במשא ומתן והלוח שלוח בריבית הוא נבהל להון כהמלוה בריבית, ואיש כזה חשוד הוא להעיד עדות שקר בשביל הנאת ממון כשם שהוא עובר על ל"ת דריבית בשביל הנאת ממון. ולפי דברינו אלה היה נראה לאמר ש"אחד המלוה ואחד הלוח" נתוסף בברייתא שבבבלי על ידי חכמי בבל כדי להעמיד המשנה לפי שיטתם, אלא שיותר נראה כמו שכתבנו למעלה, שהוספה זו היא לאחד מן האחרונים בזמן שלאחר חתום התלמוד כדי לקיים דברי רבא שלוח פסול לעדות. וקרוב לומר שרבא לא הוציא דברי המשנה מידי פשוטן אלא שמתוך הסברא בא לדון, שהיא לא אמרה דבריה רק לפי שעתה וזמנה וכמו שהסברנו, והבאים אחרינו נדחקו להסכים דבריו לדברי המשנה.

ומצינו לפעמים שהבבלי והירושלמי מחולקים בתאור מעשה שהיה, ומה שגרם לחלוק הזה הוא שבבבל תארו פרטי הדברים לפי מנהג ארצם ובארץ ישראל לפי מנהגם. ובירושלמי פרק ב', ז', דף ג', ב', מסופר על ר' יוסי בר' חנינא שראו אותו טובל בצונן בימי אבול, אבל לא ידעו אם טבל לקרי או משום שלדעתו אין רחיצת צונן רחיצה. אולם בבבלי מועד קטן י"ג, א', נדחקו לומר שהקיל בטבילת צונן משום שתכפוהו אבוליו, ולא אמרו שטבל לקרי, משום שבבבל כבר בטלוח לטבילה זו, ואם טבילה בצונן אסורה אין טעם להתיר בטבילת בעל קרי; עיין חלק א', שפ"א.

ומטעם זה נוסח הירושלמי בספור על אותו היום שנדרוהו לר' אליעזר בן הורקינוס שונה קצת מנוסח הבבלי. בירושלמי מועד קטן פרק ג', א', נאמר:

והיו עמודי בית הועד מרופפים, אולם במקבילה בבבלי בבא מציעא נ"ט, ב', הלשון היא: היטו כותלי בית המדרש ליפול, שבארץ ישראל שאבנים מצויות בה רגילים היו לבנות אכסדראות, בנינים פתוחים בלי כתלים ותקרה אלא הקף של עמודים בלבד, והבנינים כאלה שמשו ביחוד לבתי אסיפות כבתי כנסיות ובתי מדרשות, אבל בבבל שאין אבנים מצויות בה כמעט כל בנין היו לו כתלים ותקרה.¹⁴

הגורם השני לחלופי הפרושים שבין שני התלמודים הוא „חלופי הלשון“, שאף שחכמי שתי הארצות השתמשו ב„לשון חכמים“ מכל מקום היו לכל אחת ואחת בטויים מיוחדים עד שלפעמים איש בבל לא שמע שפת רעהו שבארץ ישראל. ויש לנו דוגמא מאלפת לזה במעשה שמסופר בשני התלמודים על צוואתו של רבי. בבבלי כתובות ראש דף ק"ג, הביאו ברייתא – כלומר מקור ארצי-ישראלי! – שרבי צווה לפני מותו: חנינא בר חמא ישב בראש. מי שאינו רוצח להתעקש יודה שלפי הבבלי שם מנה רבי את ר' חנינא להיות ממלא מקומו: ראש ישיבה. אולם בירושלמי תעניות פרק ד', ב', נמסרו דברי רבי בלשון זו:¹⁵ רבי הוה ממני תרין מינויין... מדדמך פקיד לבריה אמר לא תעביד כן אלא מני כולהין כחדא ומני לחנינא בר חמא בראשה. והמעייין יראה שלפי הירושלמי צווה רבי לבנו למנות את ר' חנינא ראשונה קודם המנויים האחרים, אבל לא למנות אותו ראש ישיבה. והחלופי הזה בין שני התלמודים שרשו בזה שבארץ ישראל השתמשו בטוי „הושיב בראש“ במובן כללי, מנוי להיות פרנס על הצבור או לכהן משרה חשובה בישיבה, ובבבל השתמשו בו רק במשמע: מנוי למשרה היותר גבוהה כנשיא או ראש „הישיבה העליונה“; עיין חלק ג', קצ"ב-קצ"ג.

ואל השלישי אני בא והוא, שבכמה מקומות מצינו מחלוקות בין שני התלמודים ששרשן ב„חלופי פרושים“, כלומר שלא נמסרו, הדברים לא בבבלי ולא בירושלמי, כמו שיצאו מפי אומריהם אלא כפי מה שנתפרשו, ולפעמים עוד בידינו לעמוד על הנוסח המקורי של דברי התנאים או ראשוני האמוראים,

¹⁴ גם בתלמוד בבלי השתמשו במלה אכסדרא, אלא שאכסדרא של בני בבל היתה בנין של עמודים מקורה ורפנות בין העמודים; עיין בבא בתרא י"א, ראש ע"א, ובפרושי הראשונים שם.

¹⁵ הלשון שהשתמש בה רבי בצוואתו ארמית היא, מה שקשה קצת שהרי הוא שנון מאוד שפה זו, עיין בבבלי בבא קמא ראש דף פ"ג וירושלמי מגילה פ"ב, ראש הלכה ב'. ונראה שבתעניות לא נמסר אלא תוכן דבריו מתורגם מעברית לארמית.

על ידי „צירוף“ נוסח הירושלמי בנוסח הבבלי; והוא לך שתי דוגמאות מעניינות. פרק א', א', דף ב', ב': רבי חנינא התחיל גלגל חמה לשקע אדם עומד בראש הר הכרמל ויורד וטובל בים הגדול ועולה ואוכל בתרומתו חזקה ביום טבל. אולם במקבילה בבבלי שבת ל"ה, א', נשנה מאמר זה בנוסח זה: הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה וזהו שיעורו של ר' נחמיה. והרבה נדחקו רבותינו הראשונים להסכים דברי ר' חנינא בירושלמי לדבריו בבבלי, ולא עלתה בידם. ולפי פשוטן של דברים בודאי יש חלוק גדול בין שני התלמודים, אולם נראה שלא נחלקו במסורה" איך יצאו הדברים מפי ר' חנינא, אלא נחלקו בפרוש הוראת הדברים. נוסח המקורי של מאמר זה לר' חנינא הוא: זהו שיעורו של בין השמשות אדם יורד מראש הכרמל וטובל ועולה. חכמי ארץ ישראל פרשו דבריו, שכיון לאמר שזמנו של בין השמשות שנחלקו בו ר' יהודה ור' נחמיה על ר' יוסי הוא מן התחיל גלגל חמה לשקע עד שירד ויטבול ויעלה, אולם ר' חנינא עצמו דעתו כר' יוסי, שעד שמשלים ביה"ש של ר' יהודה ור' נחמיה עוד יום גמור הוא ולכן כהן טובל בו, וכשהשלים טבילתו כבר בא לילה ואוכל בתרומה. ולפי פירושו ייחסו בירושלמי לר' חנינא המאמר המובא למעלה „חזקה ביום טבל“ שביה"ש לר' יוסי יום הוא. אבל לפי פרושם של חכמי בבל ר' חנינא כר' נחמיה ולזה כיון באמרו: „זהו שיעורו“, כלומר השיעור שנותן בו ר' נחמיה, ולכן הוכרחו לאמר שטובל ועולה הוא רק „שיעור הזמן“ ולא שטמא טבל באותו הזמן, שכבר הוא בין השמשות, ספק יום ספק לילה; עיין חלק א', כ"ד-כ"ו.

ראש פרק ג': אבל ביום הראשון אינו נותן תפילין... דברי ר' אליעזר ר' יהושע אומר בראשונה ובשני אינו נותן תפילין כו'. מחלוקת זו שבין ר' אליעזר ור' יהושע נשנתה גם בבבלי, מועד קטן כ"א, א', אבל בסגנון מוזר כזה: אבל ג' ימים הראשונים אסור להניח תפילין משלישי ואילך ושלישי בכלל מותר... דברי ר"א ר' יהושע אומר אבל ב' ימים הראשונים אסור להניח תפילין משני ואילך ושני בכלל מותר כו'. ורבותינו הראשונים נחלקו בפרוש: משלישי ואילך ושלישי בכלל, בשני ואילך וכו', ואיך שנפרש ברייתא זו קשה לעמוד על לשונה המזורה. ונראה שהנוסח המקורי של ברייתא זו כך הוא: אבל עד יום שלישי אסור... דברי ר' אליעזר ר' יהושע אומר אבל עד יום שני אסור כו'. ונחלקו אמוראי ארץ ישראל ואמוראי בבל בפרושו של עד, אם הוא: עד ועד בכלל או:

עד ולא עד בכלל, ועל דעת האומרים: עד ולא עד בכלל, שנו בירושלמי ברייתא זו בלשון שאין מקום לטעות בה: ביום הראשון, ביום השני. אולם אמוראי בבל פרשו: עד ועד בכלל, לכל דברים שבאבל, שדעתם כבר קפרא שכל תקפו של אבל עד (=ועד בכלל) ג' ימים הראשונים. ולכן מצינו בהרבה ברייתות שהלכות אבל, שהירושלמי מנסח: יום ראשון ושני, והבבלי: ג' ימים הראשונים, אלא שלענין תפילין, משום מצוה, הסכימו גם חכמי בבל לדעת החולקים על בר קפרא ואמרו שאין אסור להניחן אלא יום ראשון ושני, ומשלישי ואילך מותר. ולפי דברינו אלה, נוסח אמוראי בבל בברייתא זו מורכב הוא מנוסחו של בר קפרא ששנה בכל אלה הדברים: ג' ימים הראשונים (=עד ג' וכו', שעד ועד בכלל) וההוספה: משלישי ואילך, ללמדנו שתפילין שאני; עיין חלק ב', ט"ז-י"ט.

פרק א', ה', דף ג', ב': רבי יוחנן . . . כגון אנו שעוסקין בתלמוד תורה כו'. שבת י"א, א', מובא מאמר זה של ר' יוחנן בנוסח אחר, והמעין יראה שאי אפשר לקרב את הרחוקים בזרוע להסכים דבריו שבירושלמי לדבריו שבבבלי. אלא שנראה שיש לנו שני פרושים על מאמרו של ר' יוחנן שנוסח המקורי שלו כך היה: כגון ר' שמעון וחבריו אין מפסיקין ואנו מפסיקין. ואמר דבריו על הברייתא שבבבלי שם: חברים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה. וחכמי ארץ ישראל פרשו, שדבריו מוסבים על הרישא והסיפא של הברייתא, שר' שמעון וחבריו לא היו מפסיקין אפילו לק"ש ואנו מפסיקין אפילו לתפלה, אבל בבבל סמכו דברי ר' יוחנן על הסיפא, שרק ר"ש וחבריו לא הפסיקו לתפלה ואנו מפסיקין גם לתפלה, אולם הרישא: מפסיקין לק"ש בכל אדם נאמר ואפילו בר' שמעון וחבריו. ובירושלמי נמסרו דברי ר' יוחנן לפי פירוש חכמי ארץ ישראל, ובבבל לפי מה שפרשו שם. אלא שקשה לקבל הפרוש הבבלי על מאמרו של ר' יוחנן, שהרי ידוע שר' שמעון היה יחיד בדורו בהתמכרותו לתלמוד תורה ובפרישותו מן העולם, ואיך אפשר לומר שמשנתנו לא נאמרה אלא בו ובחבריו; עיין חלק א', קכ"ט-קל"א.

העיון דורש מחוקר הירושלמי לטפל בשלושה דברים והם: החומר הצורה וההניון, אולם כדי שלא יתארכו הדברים יותר מדאי אמרנו להסתפק במועט ולא נגענו בפרק זה אלא בבעיית ה"חומר". והואיל דברינו אלה לא נאמרו אלא להורות דרך העיון ולא ליתן לפי הקורא מסקנות והחלטות שהגיע אליהן העיון, המועט מחזיק את המרובה, כי הדרך בפתרון הבעיות

אחת היא. ומכל מקום לא נמנע מלהוסיף בסוף הפרק דברים אחדים על אלה המקומות בארבעה פרקים הראשונים של ברכות שנראים כאלו נאמרו שלא על הסדר, שבפתרון, סדרו" הירושלמי כרוך וקשור פתרון בעיית הצורה.

וכבר בסוגיא הראשונה לפנינו שתי פסקות שקשה לעמוד על הקשר שביניהן ובין הדברים שנאמרו לפניהן ולאחריהן. דף ב', סוף ע"ב: אי זהו בין השמשות אמר רבי תנחומא לטיפה של דם כו'. לכאורה מאמר זה מקומו שם אחרי דברי ר' יוסי, ובהגהות המיוחסות להגר"א ז"ל, מונה" כך, אלא שאין צורך לשבש את הספרים. ואם נעמוד על פרושן של דברי ר' חנינא שנאמרו שם לפני מאמרו של ר' תנחומא הכל עולה יפה, שלר' חנינא שעור בין השמשות ב' דקין, וקרובים דבריו לדברי ר' יוסי האומר שהוא כהרף עין, ולכן מובא ה"משל" של ר' תנחומא מיד אחרי דברי ר' חנינא; עיין חלק א', כ"ב, כ"ז, כ"ז-כ"ח.

יותר קשה הוא למצוא איזה קשר בין הדברים שבסוגיא זו על תחומי יום ולילה - שקיעת החמה צאת הכוכבים, אילת השחר והנץ החמה - והמאמר (ב', ע"א) על השוואת הרגלים בתפלה, ואחד מחוקרי ב' התלמודים בדור העבר משמש בזה לדוגמא על "חסרון סדר" של הירושלמי. אולם קרובה ההשערה שחסר בספרים שלנו שם בעל המימרא: תרין אמורין כו', וצריך להוסיף: ר' הונא אמר, וכן לקמן הלכה ה', דף ע"ג: ראש ע"ג: רבי הונא אמר תרין אמורין כו'. ולפי זה "שמאי קא גרים" שנסדרו כאן ג' מימרות לר' הונא, ואף שרק הראשונה שבהן: נלפינה מדרך ארץ כו', הוא בענין עקר הסוגיא, שבו תשובה על השאלה שם, למה לא השוו חכמים דבריהם ואמרו שהיום מתחיל בעמוד השחר, בזמן שעוד החמה נוסרת בעובי הרקיע, ואלו הלילה מתחיל בצאת הכוכבים אחרי שכבר השלימה מהלכה בעובי הרקיע; עיין חלק א', מ"ד-מ"ה. ואשר לשני המאמרים האחרונים של ר' הונא הקשר שביניהם פנימי וחצוני הוא שלא בלבד נאמרו שניהם בכהנים: - להשוות את רגליו... ככהנים... שרואה את הכהנים בבית הכנס', - אלא גם מתחילים בלשון אחת: זה ש... צריך, וכבר ידועה דרך התנאים והאמוראים לסדר דברים על פי שויון בסגנון אף במקום שאין קשר פנימי ביניהם.

מי שרוצה לעמוד על סדור הירושלמי וטיבו עליו לשום לב על כמה וכמה פרובלימות הכרוכות בבעיית הסדור, וכבר הסוגיא הראשונה בברכות אפשר שתשמש דוגמא להרבה מהן. ושם בראש הסוגיא אמרו: אם כן – שהקורא קודם לכן לא יצא – למה קורין אותה בבית הכנסת אמר רבי יוסי אין קורין אותה בבית הכנסת בשביל לצאת ידי חובתו אלא כדי לעמוד בתפלה מתוך דבר של תורה. ופרוש דברי ר' יוסי קשה, שאם נאמר, כדעת הראשונים, והיא העקר, שקראו אותה בברכותיה, הרי אין עומדין להתפלל מעריב מתוך דבר תורה ממש אלא מתוך ברכות, ועוד למה לא אמר שטעמו של מנהג זה הוא כדי לסמוך גאולה לתפלה ולכן קראו ק"ש עם ברכותיה קודם התפלה. וקרובה ההשערה שמעולם לא אמר ר' יוסי דבריו על הברייתא: הקורא קודם לכן, אלא שמסדר הירושלמי העתיקים כאן ממקום אחר הדומה לעניינו קצת, והם הם דבריו שאמר לר' אחא (לקמן הלכה ח', אמצע דף ג'): כלום קורין אותה אלא כדי לעמוד בתפלה מתוך דבר תורה. ושם דבריו נאמרו בדיוק, שכבר קראו ק"ש עם ברכותיה בזמנה אלא שחזרו וקראו אותה לבדה, ברחוב כשנתקהלו לעמוד בתפלת תענית צבור כדי לעמוד בתפלה מתוך דבר תורה. ומתוך שיש בדברים אלה תשובה גם על שאלת התלמוד שבראש המסכת לא נמנע מסדר הירושלמי מלהביאם שם בלשונם ממש, ולא חשש לזה שהדברים כלשונם אינם מדויקים כאן, שהרי מתוך ברכות הם עומדין לתפלה; עיין חלק א', י'.

הפסקא: הדא דתימר . . . בר מן הדא כוכבתא, (ב', ב') שלא במקומה הראוי לה, שלפי הסדר ההגיוני מקומה מיד אחרי מאמרו של ר' פינחס: כוכב אחד ודאי יום . . . שלשה ודאי לילה. אלא שנפסק הסדר קצת משום שהמסדר האחרון, כלומר מי שסדר את הירושלמי המונח לפנינו, הוסיף על הסוגיא שהיתה לפניו, בראשונה המשא ומתן הארוך של ר' יוסי בר' בון על צרוף התראות, ושנה אותו בקשר עם מאמרו של ר' פינחס, שהיא ההנחה למשא ומתן זה, ואחר כך שנה מאמרו של ר' יוסי: ובלחוד כו', על דברי סתמא דתלמודא הדא דתימר כו', שהוא כעין פרוש עליהם; עיין חלק א', י"ח.

פרק א', הלכה ה', דף ג', ב': תמן תנינן מפסיקין כו'. סוגיא זו נעתקה משבת פ"א, ה"ב, לכאן בקשר עם המעשה שלפנינו על ר' אלעזר בן עזריה ור' עקיבא שלא הפסיקו אפילו לק"ש משום שהיו עסוקין במצות, שאף שבסוגיא שבשבת נשאו ונתנו בשאלה אם העוסקין בתלמוד תורה מפסיקין לק"ש ולתפלה

או לא, לא נחלק אדם שהעוסק בצרכי צבור אין לו להפסיק וכבמעשה של אלה ב' החכמים. אולם סדר הדברים קשה קצת שהפסיק המסדר בין הברייתא של ר' יהודה: „מעשה שהייתי מהלך כו" ובין הסוגיא המועתקה משבת, ויותר יפה היה לו להביא סוגיא זו מיד אחרי הברייתא, ששתייהן קשורות זו בזו, אולם אין שום קשר בינה לסוגיא שלפניה על דברי המשנה: עד הנץ החמה. אלא אף שאין ספק כלל שהכפלת הסוגיות היא מעשה די המסדר, מכל מקום אפשר שלפעמים יש לפנינו גם כן. סוגיות כפולות של סופרים, כלומר שנכנסו לפניו מתוך הגליון. לדוגמא בראשונה היה כתוב כאן על הגליון: תמן תנין מפסיקין לק"ש כו', כעין הערה על המשא ומתן בשבת שעניינו קרוב לענין הברייתא בברכות, ובאו הסופרים והעתיקו כל הסוגיא משם לכאן, אולם דקדקו שלא להפריד בין הדברים, דברי „הפנים" והוסיפו מה שהוסיפו בסוף הסוגיא. ואולי שקצור הסוגיות הכפולות המצוי ורגיל בין בספרים בין בכתבי יד של הירושלמי מקורו בהערות כאלה שעל הגליון, שהסופרים לא עמדו על ההפרש שבין הסוגיות הכפולות שסדרן וערכן מסדר הירושלמי בשלימותן ובין אלה שמתחלה לא נכתבו אלא כעין „הערות קצרות" על עניינים מקבילים.

פרק א', ח'; דף ג', ג': אלו ברכות שמאריכין בהן . . . אלו ברכות שמקצרין בהן כו'. הסדר הנכון הוא כמו בתוספתא א', י', ראשונה קצרות ואחר כך ארוכות, כי לפי סדר הדברים בירושלמי המאמר: מברכותיו אדם ניכר כו', שלא במקומו הראוי לו, שאי אפשר שיאמר אלא בראש הברייתא על ארוכות וקצרות, או בסופו אבל לא בין ארוכות לקצרות. ומכל מקום ברור הוא שמסדר הירושלמי בכוונה הפך הסדר כדי לסמוך השאלה: הא כל שאר הברכות אדם מאריך, אל המאמר שעליו הוא דן, אלא שמשנה ראשונה לא זזה ממקומה. וכאשר בסדר המקורי מקומו של המאמר: מברכותיו של אדם כו', היה מיד אחרי המאמר על הארוכות, כלומר בסוף הברייתא, שנה מסדר הירושלמי מקומו ונשאר מחובר עם הארוכות, ואף שעל ידי כך אין הסגנון עולה יפה; עיין חלק א', קע"ג-קע"ד.

שם: אלו ברכות ששוחין בהן כו'. קשה להניח שלפני מסדר הירושלמי סדר הדברים בברייתא היה: אלו ברכות שמאריכין בהן . . . אלו ברכות שמקצרין בהן . . . אלו ברכות ששוחין בהן . . . אלו ברכות שפותחין בהן בברוך כו', שמה טעם יש לסדר כזה להפסיק בהלכות על מטבען של ברכות בהלכה על כריעות והשתחויות. ובמקבילה התוספתא א', י': אלו ששוחין כו',

נשנה אחרונה כפי הסדר ההגיוני. ולכן נראה שהמסדר השתמש כאן בשני מקורות וסדר הדברים כאן לפי סדרם שם, המשא ומתן על „רישא וסיפא“ של הברייתא הוא ממקור אחד, ועל המציעתא ממקור אחר; עיין חלק א', ק"פ.

פרק א', ט', דף ג', ד': בר קפרא אמר הקורא כו'. יש מי שחשב שסדר ההגדות כאן מסורס הוא, וההגדה על גאולת מצרים וגאולה עתידה, מן בן זומא אומר עד סוף הפרק, מקומה בראשונה שהוספה היא לדבריו במשנה שם, ואחר כך מקומה של ההגדה על שמות האבות, שלא נזכרה כאן אלא משום שבשתייהן בעל ההגדה נושא ונותן בשאלה, אם האחרונות משכחות את הראשונות או האחרונות נעשות טפילות לראשונות. אולם גם במכילתא בא פרק ט"ו, הסדר הוא כמו בירושלמי שההגדות נסדרו לפי סדר הפסוקים שנשמכו עליהם, ואין ספק שתלמוד זה השתמש כאן במכילתא, והבבלי י"ב, ב'–י"ג, א' בתוספתא ולכן סדרן של ההגדות שונה בשניהן.

פרק ב', א', דף ד', ב': ר' מני אמר . . . אם הפסיק בה כו'. מכאן עד סוף ההלכה (מיכן שיש לך רשות לדבר בס) סוגיא אחת היא ועניינה דברי המשנה: ובפרקים שואל כו', ובראשונה נשאו ונתנו בשיעורה של הפסקה, ואחר כך במחלוקת התנאים שבמשנתנו, אימתי מותר להפסיק. והסופרים העתיקו דברי המשנה באמצע הסוגיא, משום שבחלק שני שבה דקדקו בפרטיה, בפרוש שואל ומשיב, אולם על ידי זה נתנו מקום לטעות שהקורא השטחי יחשוב שהסוגיא שלפניה היא המשך הסוגיא שבראש הפרק, ובאמת אין שום קשר ביניהן. אלא שעוד הדבר ספק אצלנו אם אין לפנינו כאן הוספות שהוסיפו בדורות האחרונים שלאחר חתום התלמוד ממקומות אחרים שבירושלמי (מן ר' מני עד מסתברא ממגילה פ"ב, ב', ומן קרע עד נבחר לה' מובח ממועד קטן פ"ג, ז') והפסקא הקטנה (מן רבי אבהו שאל עד קרע וחזר בו נשמה) שנמצאה רק כאן מקומה בסוגיא שעל המאמר הראשון שבמשנה ובה נסמך המעשה: „ר' אבהו שאיל“ למעשה: רב שאיל. ואיך שיהיה הנוסח המקורי של סוגיא זו ברור, שדברי ר' מני אין כאן עקר מקומן אלא במגילה שנאמרו שם על המשנה ראש פרק ב': קראה בסירוגין יצא; עיין חלק א', של"ה–של"ו.

פרק ב', ג', דף ד', סוף ע"ג: ר' חייא בשם ר' יוחנן מה טעם אמרו אדם לובש תפילין כו'. הסוגיא הארוכה בהלכות תפילין נסמכה על מאמר זה של ר' יוחנן שאדם מניח תפילין קודם ק"ש, והוא אמר דבריו בקשר עם המשנה

שלפנינו על קבלת מלכות שמים. ואשר לסדר הדברים בסוגיא זו, הקשר בין רוב החוליות של השלשלת הגדולה נראה לעין, אולם לא נמנע מלהעיר על דברים אלה. הפסקא על ברכות תפילין הובאה כאן, ואף שסדר ברכות המצות מקומו בפרק ט', ד', משום שעקרי הלכות תפילין נשנו כאן, ועוד שהברכה „לשמור חוקיו“ שנהגו בה בארץ ישראל מזכירתנו דברי ר' יוחנן כאן על תפילין: ששמרנו מצותיו. ברכה זו של בני ארץ ישראל היא על דעת האומר לילה לאו זמן תפילין ולכן נסמך לפסקא זו המשא ומתן על שאר „פטורי“ תפילין: שבת ויום טוב ונשים. ובקשר עם זה שנו כאן ההלכות על המקומות שאין מניח בהן תפילין והם: בית המרחץ בית הכסא ובית המים, ועמהם ההלכות על אסור אכילה ושינה בתפילין. אלה ההלכות האחרונות נאמרו משם ר' זעירא בשם ר' אבא ו„שמא קא גרים“ (עיין למעלה עמוד ס"ט) שהביאו מאמר אחר לר' זעירא בשם ר' אבא על דבר שאין ענינו כלל אצל תפילין. ומעניין הדבר שג' המאמרים לאמורא זה לא נסדרו כאן לפי סדר הדברים שבסוגיא זו אלא כפי מה שנמסרו, ולכן ההלכות על אסור אכילה ושינה בתפילין נאמרו ראשונה ואחר כך ההלכה שלא יכנס לבית המים ותפילין בידו, ואף שלפי הסדר ההגייוני ראויה היתה הלכה זו שתאמר כאן ראשונה מיד אחריו: ובית הכסא כו'.

המאמר לר' זעירא בשם ר' אבא שהובא כאן על ידי „גלגול שמות“ הוא: לא יכנס אדם לבית הקברות ויעשה שם צרכיו ואם עשה כן עליו הכתוב אומר לועג לרש חרף עשהו. ובקשר עם הלכה זו מובא המעשה בר' חייא ור' יונתן ללמדנו שהצדיקים אפי' במיתתן קרוים חיים, ולכן צריך לנהוג כבוד בבית הקברות.

הפסקא האחרונה שבסוגיא זו, מן עירב את האותיות עד הסוף, לא נשנה כאן אלא משום סופה, שאסור להתפלל כשצריך לנקביו או כשטיפים יוצאים מבין רגליו, והקשר שבין דברים אלה לסוגיא שבהלכות תפילין הוא קשר פנימי, והוא שכשם שאסור לאדם להכנס לבית הכסא ולבית המים ותפילין בידו משום קדושתן כך צריך לנהוג קדושה בעצמו בשעה שהוא מתפלל ועומד לפני בוראו. ההלכה שלא יעמוד אדם ויתפלל וצריך לנקביו, נמסרה בבית המדרש מר' אידי בר' שמעון בשם ר' יוחנן וה„מקבל“ הזה מסר עוד שני הלכות אחרות בשם ר' יוחנן – כמדומני שלא נזכר ר' אידא זה בשום מקום אחר בירושלמי! – ונשנו שלשתן כאחת בין כאן בין במגילה פרק א', י"א, כאן לענין

תפלה ושם לענין עירוב אותיות, והדבר שקול אם כאן או שם עיקר הסוגיא, ויש פנים לכאן ולכאן.

פרק ב', ד', דף ד', ד': למי נצרכה לר' יוסי כו'. כל הסוגיא (עד: הוי סופך מימר דר' יוסי היא) נמצאה גם בתרומות פ"א, א', ובמגילה פ"ב, ד', אלא שבמקום האחרון הסוגיא מתחלת באמר רב מתנה. ולפי פשוטן של דברים למי נצרכה כו' כאן הוא מוסב על הברייתא שנשנה רק בברכות: נתפלל ולא השמיע לאזנו יצא, ובתרומות מוסב על המשנה שם: חרש . . . ואם תרם תרומתו תרומה, ובודאי דוחק גדול לאמר כך. ולא עוד אלא שהשאלה: הידין רבי יוסי, אינה שאלת חכם בסוגיא זו על משנתנו שדברי ר' יוסי נאמרו בה. וקרובה ההשערה שמן: למי נצרכה, עד: לא יצא נעתק מתרומות ומשם ואיליך עד סוף הסוגיא נעתק ממגילה, ולכן נשמט כאן מאמר המשנה שבמגילה שהמעתיקים לא העתיקו אלא מה שהיה לפניהם ושם המשא ומתן הוא על המשנה שבמגילה. ואם נפרש ש, למי נצרכה" בברכות מוסב על הנתפלל נהיה מוכרחים לומר שסתמא דגמרא שבראש הסוגיא נחלק על מה שאמרו מיד אחרי כך, שבכל המצות אמר ר' יוסי דבריו: ישמעו אזניך מה שפוך מדבר. ובודאי אין לחלק בין ק"ש שהיא מדאורייתא – כבר הערנו בכמה מקומות שבחבור זה שלא מצינו בירושלמי מי שיאמר ק"ש דרבנן – לתפלה שהיא מדרבנן. שלא בלבד שלדעת הרמב"ם וההולכים בשיטתו (עיין חלק א', קכ"ח–קכ"ט) עקר תפלה מן התורה ורק פרטיה – זמניה ונוסחה – מדברי סופרים, אלא שממה שאמרו שהמשנה במגילה כר' יוסי, מוכח שלא חלקו בין דאורייתא לדרבנן, ואפילו בבבלי שירדו בראשונה לחלוק זה באו לידי מסקנא שדאורייתא ודרבנן שוות הם לענין זה, עיין חלק א', שי"א. אמנם בכמה מקומות שבירושלמי מצינו כעין זה שבאותה הסוגיא עצמה נאמרו דברים שסותרים זה את זה, אלא שאין נראה להרבות מחלוקות בישראל, ולכן יותר יפה הוא לאמר שכל הסוגיא כאן נעתקה מתרומות (ואפשר שצריך להוסיף תמן תנין . . . מח"ש, כמו שהוסיף הר"ש) או שהחלק הראשון שלה הוא מתרומות והחלק השני ממגילה; עיין חלק א', ש"ט–ש"י.

ודע שבספרים שלנו שתי הסוגיות נכתבו כאחת, ולוא דקדקו הסופרים בדברים שלפניהם כי אז לא היו נמנעים מלהביא מאמר השני שבמשנתנו שעליו נאמרה הסוגיא השנית, שכן באלו צריך דיקדוק מתחלת הסוגיא על קרא ולא דיקדק באותיותיה; עיין חלק א', שי"ז.

פרק ב', ו', דף ה', ב': אסי אמר אסור כו'. סוגיא זו שבתנוקות נעתקה כאן מפרק אחרון שבנדה על המשנה שם: תנוקת שלא הגיע זמנה, וכבהרבה סוגיות כפולות קצרו הסופרים גם כאן, ועל ידי זה נתנו מקום למעות גדולה של המפרשים שפרשו כל הסוגיא לענין בעילה בתחלה בשבת. אולם המעיין בעין פקוחה יראה שאי אפשר לפרש כן, וברור הוא שכל הסוגיא לענין אסור נדה נאמרה, אלא שהסופרים השמיטו בראשה מאמר כעין זה: אמר רב בוגרת נותנין לה לילה הראשון ראתה מאי אסי אמר כו', עיין מה שכתבנו בפרוש הסוגיא בחלק א', ש"ס-ש"ס"ב. ולפי דרכנו למדנו שהסופרים הקדמונים עוד היה לפניהם תלמוד ירושלמי על כל מסכת נדה, שאין עולה על הדעת ש"מסדר" הירושלמי השמיט בראש הסוגיא מאמר שלם, אבל מצינו הרבה השמטות כזו אצל הסופרים, ולדוגמא שתי סוגיות הבאות חסרות בראשן, ששתיהן נעתקו ממקומות אחרים וקצרון הסופרים, ובראש הלכה ז', יש להשלים הברייתא שבה מתחילה הסוגיא במקבילה, מועד קטן ג', ה', וכן יש להשלים קודם: הורי ר' בא, הברייתא שביומא ראש פרק ח', שבה מתחלת הסוגיא על רחיצה ביום הכפורים; עיין חלק א', שע"ה ושפ"ג.

פרק ב', דף ה', ג': כהנא הוה עולם סגין כו'. קשה לעמוד על היחס שבין הסופרים על חכמי בבל שעלו לארץ ישראל להגדות על החכמים שנפטרו בקיצור ימים. ואשר להגדות הן נסדרו בסוגיא זו בקשר עם המעשה על ר' חייא בר אדא, שריש לקיש קבל עליו תנחומין שהובא כאן כדי לפרש דברי המשנה, שאדם מקבל תנחומין על מי שחביב לו אפילו אם אינו קרובו. וקרובה ההשערה ששערנו במקומו שהשמיטו הסופרים בספור על רב כהנא העובדא שנענש על חזירתו לבבל ומת בקצור ימים, וכאשר המעשה ברב כהנא עקרו לא בא אלא ללמדנו חומר עון ליצנות נסדרו כאן הסופרים הדומים לו על שאר, עולי הגולה" שאלה שהתלוצצו בהם נענשו; עיין חלק א', שצ"ו-שצ"ז.

פרק ג', א', דף ה', ד': מאמתי כופין את המטות כו'. ברור הדבר שסוגיא זו על כפית המטה נעתקה ממועד קטן פ"ג, ה', אלא שקצרוה הסופרים. ולא הובאה כאן רק על ידי גלגול דברים, שבסוגיא שלפניה נשאו ונתנו בההלכה: אם רצה להחמיר על עצמו אין שומעין, וכן אמרו שם במועד לענין כפית המטה: איני כופה את המטה הרי אני ישן על גבי הספסל אין שומעין לו. אולם כאן בברכות חסר מאמר זה בסוף הסוגיא ועל ידי זה, הותר הקשר; עיין חלק ב', מ'.

פרק ג', א', דף ו', א': מהו שיטמא כהן כו'. מכאן עד סוף הלכה זו נמצא גם בניזיר ז', א', אלא שסדר ההלכות בטומאת מת שונה שם, שכאן סדרן הוא: מהו שיטמא לרבו לתלמוד תורה לנשיאת כפים לנשיא לאביו ולאמו לכבוד הרבים, ושם הסדר הוא: נשיא רבו לתלמוד תורה נשיאת כפים אביו ואמו הרבים. והרואה יראה שיש לפנינו חלוף בין סדרן של שתי המסכתות, ואין כאן חלוף סופרים שהם נוהגים לקצר את הדברים אבל לא לשנות את הסדר. ועוד הדבר שקול אם סוגיא זו על טומאת מת נשנה ראשונה בברכות והועתקה לניזיר, או להיפך. אולם כשנדקדק היטיב בקשר החוליות השונות שבסוגיא זו נוכל למצוא פתרון לשאלה זו. הסדר בניזיר הוא הגיוני שמתחיל בחמור: נשיא שכל כהן חייב להטמא לו, ובכל טומאה, ומסיים בקל: אביו ואמו (והשוה להם רבים), שרק בנם מטמא להם – בחייהם! – ואפילו הוא רק בטומאה מדרבנן, טומאת ארץ העמים. ונסמך בניזיר רבו לנשיא, דמאן מלכי רבנן, ותלמוד תורה לרבו המלמדו תורה, ונשיאת כפים לתלמוד תורה, שיש מי שאומר שאפילו מצוה אחת שבתורה – אבל לא מצות כבוד אב ואם, שהם חייבין בכבודו של מקום! – דוחה לא תעשה של טומאה, ולבסוף אביו ואמו ורבים שאין מטמא להם אלא טומאה דרבנן. ובברכות הוכרחו לשנות הסדר ההגיוני קצת כדי למצוא קשר בין סוגיא זו לסוגיא שלפניה, ולכן נשנה בראשונה הפסקא: מהו שיטמא לרבו, ועמה המעשה בתלמידי ר' יוסי שנטמאו לו ונער בהם ר' מנא ואמר: אם אבילים אתם למה אכלתם בשר ולמה שתייתם יין, ואכילת בשר ושתיית יין לאונן ובסעודת הבראה הם הדברים שנשאו ונתנו בהם בסוגיא שלפניה. ואחרי ששנו רבו בתחלה סמכו לו בברכות תלמוד תורה ונשיאת כפים כמו שהוא בניזיר, ומטעמים האמורים למעלה, ולבסוף נשיא ואביו ואמו ורבים. לעומת זה ברור הוא ששתי החוליות האחרונות שבסוגיא זו, מן תני הכתפים עד סוף ההלכה, עקר מקומן בברכות, בדיני אונן ואבל, אלא ששנו אותן גם בניזיר „אגב גררא“ של שאר הדברים שבסוגיא זו. ונראה שגם החוליה: ר' יונה – לא הוה מגיב לה, הועתקה מברכות לניזיר, ואף שאפשר שיש כאן „קשר רעיונות“ בין בטול מצות עשה של טומאה מפני אלו שחייב בכבודם כנשיא ורבו ובין בטול מצות תלמוד תורה מפני כבוד המת; עיין חלק ב', קי"ב–קי"ג.

פרק ג', ב', דף ו', ב': א"ר שמואל בר אבדומא זה שהוא נכנס כו'. הדמיון שבין דברי המשנה ובין דברי ר' שמואל „חצוני“ הוא, שהלשון שבמשנה: עד

שלא . . . יתחילו ואם לאו לא, קרובה ללשון שהשתמש בו ר' שמואל: עד שלא יתחיל . . . ואם לאו לא, ומכל מקום לא נמנע מסדר הירושלמי לשנות דברי האמורא על משנה זו, ודבר זה מלמדנו עקר גדול של מסדרי הירושלמי, שהם סדרו הדברים לא לבד על פי הסדר ההגיוני אלא גם על פי הסדר החצוני, ולפעמים השני היה חשוב להם יותר מהראשון.

פרק ג', ג', דף ו', ב': תמן תנינן כל מצות עשה שהזמן גרמא כו'. סוגיא זו כולה לפנינו גם בקדושין פ"א, ח', ואין ספק שנסנה כאן כדי ליתן טעם לדברי המשנה, שנשים פטורות מקרית שמע ותפילין, שכן הן מצוות עשה שהזמן גרמא, וחייבות בתפילה ומזוזה משום שהם מצות עשה שלא הזמן גרמא. אלא שלפי זה צריך לומר שסוגיא זו חלוקה על הסוגיא שלפניה, שבה נתפרשה המשנה בדרך אחרת. ויש לנו כאן דוגמא מעניינת ל"סדור" של הירושלמי, שלפעמים לא נמנע המסדר לשנות שתי שיטות זו אחר זו מבלי להעיר שהן ממקורות שונים שנחלקו בדבריהם; עיין חלק ב', קנ"ח-קס"ד.

שם: מה בין סוכה ומה בין לולב כו'. קשה למצוא איזה יחס בין סוגיא זו – מן מה בין עד איפשר לו שלא ליבטל – אל הסוגיא שלפניה, שמה ענין ברכות סוכה ולולב לברכת המזון. ואפשר ש"דמיון הלשונית" קרב את הרחוקים, שבסוגיא זו נאמר: ר' יוסי ור' אחא הוו יתבין אמרין, וקרוב לזה נאמר גם כן בסוגיא שלפניה: ר' יוסי ור' יודה בן פזי הוו יתבין אמרין (בספרים נשתבש יתבין אמרין למתיבי' אמרו, עיין חלק א', קע"ח), וכבר הערנו למעלה עמוד ס"ט על ההשפעה הגדולה של דמיון הלשונית על סדר הדברים. אולם קשה לאמר כן שאף אם יעלה בידינו לעמוד על קשר הדברים, הלשון: מה בין סוכה כו', אין עולה יפה, שבאמת נחלקו תנאים ואמוראים בחלוקה זו שבין סוכה ולולב (עיין בבלי סוכה מ"ה) וכאן הלשון אומרת כאילו לא נחלק אדם בדבר זה. ויותר נראה שהשיטתו הסופרים כאן בראש סוגיא זו הברייתא השנויה לקמן פרק ט', ג', שבה נאמר מפורש: נכנס לישיב בה . . . כשהוא מברך עליה לילי יום טוב הראשון אינו צריך לברך עליה עוד מעתה העושה לולב . . . ומברך בכל שעה ושעה, ולפי זה המאמר: מה בין סוכה כו', היא קושיא על ברייתא זו למה חלקתה בין סוכה ולולב. והובאה ברייתא זו כאן בשביל ראשה שיש בו מטבען של ברכות למי שעושה סוכה או לולב לאחרים, בהסכם לכלל שבסוגיא הקודמת שאדם מוציא את חבירו בכל הברכות, ולכן העושה סוכה או לולב לאחרים מברך עליהן ומוציא את חברו; עיין חלק ב', קפ"ב-קפ"ב.

פרק ג', ד', דף ו', ג': רבי יעקב בר אחא... אין קרי אלא מתשמיש המטה כו'. כל הסוגיא (עד הגוף הקדוש בשוכח) היא לפנינו גם ביומא פ"ח, א', ובתעניות פ"א, ו', אולם נראה שלא המסדר של הירושלמי שנה ושלש הסוגיא אלא שהסופרים הוסיפו כאן החלק השני שלה (מן תמן תנינן עד הסוף) מיומא ושם הוסיפו מברכות החלק הראשון שלה (מן רבי יעקב עד דבר אחר), ובתעניות נעתקה כל הסוגיא מיומא. וראייה להשערה זו המאמר: דרבי יהושע בן לוי אמר כו', שאין לו מובן כלל, שהרי כל המשא ומתן הוא בדברי ר' יהושע בן לוי, וכבר יש שהגיהו" ומחקהו. אולם לפי דברינו שהחלק הראשון של הסוגיא נתוסף ביומא מברכות, המאמר הזה הוא שריד של הנוסח המקורי של הסוגיא שם. שקודם שהוסיפו לא היה לדברים: פליגא על ר' יהושע בן לוי, שום מובן מבלי לפרש לאיזו הלכה שלו כווננו. וכשהוסיפו מברכות על הסוגיא שביומא לא שנו הלשון המקורית שבה, ואף שאחר ההוספה שהוסיפו, המאמר: דרבי יהושע בן לוי כו', כלו מיותר. וכן בברכות כשהוסיפו על הסוגיא שבה מיומא המשא ומתן על המשנה שם העתיקו הדברים כמו שמצאום ביומא; עיין חלק ב', רכ"ט.

שם: מהו להרהר בבית הכסא כו'. המשא ומתן על הרהור בבית הכסא הובא כאן בקשר עם דברי המשנה על הרהור של בעל קרי, אלא שסדר הדברים מפריד בין הדבקים, הלכות בעל קרי. ויש כאן לפנינו דוגמא לחסרון העבוד" של הירושלמי, שמסדרו מצא לפניו שתי שיטות על המשנה: בעל קרי מהרהר, וסדרם זו אחר זו, מבלי לשום לב לקשר ההגייוני. השיטה הראשונה מתחלת: אמר רבי יעקב בר אבון, ומסיימת: תמן סבירתיה, ובשיטה זו נשאו ונתנו בקשר עם דברי המשנה גם על הרהור בבית הכסא, אולם בשיטה השנייה – מן ר' אחא בשם תנחום עד מות ימות – לא נגעו כאן אלא בהלכות בעל קרי. ונראה שהשיטה הראשונה היא לאמוראי טיבריא, והשנייה לאמוראי דרום, קיסרין-לוד, והראשונים מספרים על מעשה שאירע לר' חנינא, הגדול שלהם, והאחרונים מספרים על מעשה שאירע לגדול שלהם, ור' אחא הדרומי" הוא שמסר הספור על ר' יהושע בן לוי הדרומי"; עיין חלק ב', ר"מ-רמ"א; רמ"ב-רמ"ג.

פרק ג', ה'; דף ו', ד': ר' חלפתא בן שאול העוטש בתפלתו סימן רע לו כו'. לכאורה נראה שאין מקומו כאן כי מה ענין עטוש ורקיקה בתפילה (מן העוטש עד: וכן הרוקק אל יתפלל עד שיהלך ארבע אמות) לסוגיא שלפניה

שכלה בענין קדושת תפילין וספר תורה, אולם כשנעיין היטב נראה שיש סדר למשנה. החוליה האחרונה שבסוגיא הקודמת היא ספור המעשה של ר' חנינא על רבי, שהיה תולה תפיליו, ונסמך לו ספור אחר של ר' חנינא על רבי והוא שהיה מפקק מעטש ורוקק (אבל רק: כדי שיהא כוסו נקי), וכדי שלא יהי קשה לנו מברייחא דר' חלפתא בן שאול על רבי, הביאו אותה בראשונה ופרשוה: הדא דאת אמר מלמטה אבל למעלה לא. ובקשר עם מנהגו של רבי ברקיקה נשאו ונתנו ברקיקה בבית הכנסת, וסיימו הענין במאמר: הרוקק אל יתפלל עד שיהלך ארבע אמות, ומיד אחריו מתחיל ההמשך של עקר הסוגיא שצריך להחרקת ממי רגלים ומציאה. והמשך זה נקשר עם מה שלפניו על ידי שווי לשונות, שכן גם בו נאמר: המתפלל . . . עד שיהלך ד' אמות.

פרק ד', א', דף ז', ב': מניין לנעילה כו'. מכאן עד סוף ההלכה נסדרו ג' סוגיות, הראשונה היא בתפלת נעילה, השניה (מן ראש חדש שחל להיות בתענית עד שאלתא דספר), בתפלת ראש חדש ובקריאת התורה בו כשחל להיות בשבת, בתעניות או בחנוכה, והשלישית (מן רבי מפקד עד סוף ההלכה) בתפילת הערב. ג' סוגיות אלו נמצאו לפנינו בלי שום שנוי וחלוף גם בתעניות פרק ד', א', אולם ברור למעיין שהסוגיא השלישית הועתקה מברכות לתעניות, שמה ענין תפלת הערב אצל תעניות. ואשר לשתי הסוגיות הראשונות בודאי עקר מקומן בתעניות אלא שעל ידי גלגול דברים נשנו גם בברכות. והמגלגל הוא המעשה המסופר בסוגיא הראשונה על מנהגו של רב בנעילה שהובא כאן בסוגיא הקודמת על זמן תפלת מנחה (מן וכמה הוא פלג המנחה עד אוף רבנן מודי), כדי ללמוד ממנו דעתו של רב על זמנה של תפלת מנחה. ועל ידי גלגול זה הביאו בברכות לא רק הסוגיא על נעילה אלא גם הסוגיא הסמוכה לה על ראש חדש. והקשר שבין שתי הסוגיות הוא המאמר בסוף הסוגיא בנעילה, שמזכיר של ראש חדש בנעילה, שחל להיות בתענית; עיין חלק ג', ס"ב, ס"ז, ק"ט. פרק ד', ג', סוף דף ז': ולמה שמונה עשרה כו'. סדר הדברים בהלכה זו דוגמא לאומנתו הגדולה של מסדר הירושלמי, שסדר באופן היותר יפה כל דבר ודבר שבהלכה זו במקומו הראוי לו. התחיל בתפלת חול, שבה נאמרה המשנה שלפנינו, ומתפלת חול המשיך דבריו על תפלות, שבע של שבת, תשע של ראש השנה ועשרים וארבע של תפלת צבור בתעניות, על עננו שיחיד אומר אותה בתענית צבור, על רחם שיחיד אומר אותה בתשעה באב, וסיים בהבינו שיחיד אומר אותה בשעת הדחק.

פרק ד', סוף הלכה ה' דף ח', ג': הר המוריה ר' חייא רובא ור' ינאי כו'. ההגדות של שני חכמים אלה על הר המוריה ארון ודביר נקשרו זו בזו לא לבד על ידי שמות ה, דרשנים" אלא גם על ידי סגנון ותוכנו, אלא שלכאורה אין שום קשר ביניהן ובין ההגדה שלפניהן על בית קדשי קדשים של מטה שהוא מכוון כנגד בית קה"ק של מעלה. אולם דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ומהמקבילות במדרשים אנו למדים שיש כאן דלוג סופרים וצריך להשלים אחר: מכוון לשבתך מכוון כנגד שבתך, מאמר זה: הר המוריה מקום מורה מכוון נגד בית המקדש של מעלה מכוון לשבתך מכוון כנגד שבתך הר המוריה ר' חייא רובא כו', וכבר הערנו על דלוג סופרים של סוג זה – דמיון הסופות" – בהרבה מקומות של חבורנו זה; עיין חלק ג', ת"ד ות"ה.

פרק ד', ו', דף ח', ג': באיזה אמן אמרו כו'. בפסקא הקודמת הערנו על דלוג סופרים שהתיר את הקשר בין עניינים שונים שבירושלמי, ואפשר שגם בסוגיא זו יש לפנינו דלוג סופרים כעין זה, ואפשר שקצור סופרים לפנינו. ולפי ההנחה הראשונה השמיטו הסופרים כאן דברי ר' שמואל בר אבדומא המובאים למעלה (פרק ג', ב', דף ו', ב'). על ידי דלוג, משום שסוף דבריו הוא שוה ממש לסוף דברי ר' אחא, ששני אמוראים אלה סיימו דבריהם במאמר: כדי לענות אחריו אמן יתחיל ואם לאו לא יתחיל, ולפי ההנחה השנייה קצרו הסופרים דברים אלה שלא ראו להכפיל מה שכבר נאמר למעלה. ואיך שיהיה הדבר הזה ברור, שאין לתפוס מסדר הירושלמי על אשמת הסופרים, והוא סדר דברי ר' שמואל בר אבדומא אחר דברי ר' אחא, שענינם שוה, חשיבות עניית אמן שהיא שקולה כתפלת צבור, וגם לשונם שוה; עיין חלק ג', תל"ט–ת"מ.

שם: תמן תנינן רבן גמליאל אומר שליח ציבור כו'. שני טעמים היה לו למסדר להעתיק הסוגיא הזאת מסוף מסכת ראש השנה ששם עקר מקומה לכאן. הטעם הראשון הוא היחס הקרוב שבין דעת ר' אלעזר בן עזריה בברכות שאין יחיד מתפלל תפלת מוספין ובין דעתו של רבן גמליאל בסוף ראש השנה ששליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן בתפלת מוסף (של ראש השנה לבד?), והטעם השני, שבסוגיא הקודמת בברכות מסופר מעשה על ר' זעורא ור' נחמן שקרוב – בתוכן ובלשון – למעשה בר' זעורא ורב חסדא שבסוגיא של ראש השנה; עיין חלק ג', ת"מ–תמ"א.

דברינו אלה על סדר הדברים בארבעה פרקים הראשונים של מסכת זו

לא ללמד על הפרט באו אלא ללמד על הכלל: סדור הירושלמי כלו, ולטפח על פני האומרים שההבדל בין שני התלמודים הוא, שהבבלי נערך ונסדר והירושלמי לא נערך ונסדר. והמעין בעין פקוחה אי אפשר לו שלא יראה אומנות גדולה של „סדרן” בהרבה סוגיות שהערנו עליהם למעלה, ולא עוד אלא שאלו המקומות שנראים כ„יוצאי דופן” אינם אלא שבושי הסופרים שהשמיטו הדברים שעל ידיהם נקשרו הענינים. ועוד בידנו להחזיר את הדברים ליושנן, ומי יודע כמה שיבושים והשמטות לפנינו שעל ידיהם נתר הקשר שבין החוליות השונות של הסוגיות. ולא שאנו אומרים שבכל מקום שאנו מוצאים חסרון סדור בירושלמי הקולר תלוי בצואר הסופרים, אלא שחשודים הם לאותו דבר, ולכן בעיית סדור הירושלמי תלויה בבעיית נוסח שלו. והמעין בעין זה צריך גם כן לנהוג זהירות יתרה ולא להחליף הסדר ההגיני שאנו רגילים בו בסדר שנהגו בו הקדמונים, ובדברינו למעלה הערנו על כמה דברים „סדור” הירושלמי שלפי השקפתנו עתה הם שלא מן הסדר.

ועוד אחת יש לנו להעיר על סדור הירושלמי. ברור הוא שתלמוד זה לא מחטיבה אחת הוא, ולא מי שסדר ברכות סדר יבמות ולא מי שסדר שבת סדר סנהדרין, ולכן אין לפנינו בעייה אחת: סדור הירושלמי, אלא בעיות רבות: סדורי הירושלמי. יחס הסדורים זה אל זה עוד לא נתברר חוץ מיחס סדור נזיקין (=שלשה בבות) אל סדורי שאר המסכתות שבתלמוד זה. אולם לפי דעתנו תלמוד נזיקין שונה הוא משאר התלמוד לא לבד בסדורו אלא גם בתכנו ובטיבו, והרי אנו לפרש דברינו אלה.

התלמוד – בין הבבלי בין הירושלמי – כשמו כן הוא: ספר לתלמוד בו, ואם גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, ואי אפשר להורות הלכה אלא על פי התלמוד, בעקרו „ספר עיוני” הוא, ולכן חלק גדול שבו מכיל מדרש על התורה כדי שיעמוד „מעין” על שרשיהן של ההלכות במקרא. וכן אנו מוצאים בו הרבה הגדות, לא לבד הגדות פשוטות, ספורים ומעשיות, אלא גם הגדות מדרשיות, שכן התורה משולשת: מדרש הלכה והגדה. מוצא מן הכלל הוא תלמוד ירושלמי על השלשה בבות שאין בו הגדה מדרשית כלל. ולא זה בלבד אלא שכמעט כלו בלתי מסודר ובלתי מעובד כל צרכו. וקרובה ההשערה שלא נתחבר תלמוד נזיקין: אלא כספר שמושי כדי להורות ממנו הלכות

(17) עיין ר' שאול ליברמן: תלמודה של קיסרין.

ציבור לדייני בור (שבת קל"ט, א'), שכן בקיסרין, מקום סדורו, חלק גדול של היהודים העליניסטים היו, ואפילו פרשה קטנה של שמע לא ידעו עברית (עיין ראש פרק ז' של סוטה: אזל לקיסרין שמע קלון קריין שמע אלוניסתין), ואין ספק שהרבה ממנהיגי העיר ודייניה בורים היו, כי כעם ככהן. והחכמים שבקיסרין הכירו כמה נחוץ הוא הדבר שאלה הדיינים ידעו לכל הפחות עקרי דיני ממונות, וחברו תלמוד זה בקצור וברמז לשמש בו בשיעוריהם. ומפני טעם זה לא נמצא בו אלא הלכה וקצת מדרש הלכה אבל לא מדרש הגדה, ואפילו הנהגות הפשוטות שבו מעטות הן, וכלן בשבחו של הדין דין אמת לאמתו, שכן לא נתחבר אלא בשביל הדיינים שבקיסרין.

ד

בשלושה פרקים הראשונים השתדלנו לעמוד על פרטים אחדים הנוגעים לגוף הירושלמי והבנתו, וראינו להוסיף עוד פרק אחד על גורלו מזמן חתימתו עד ימינו אלה.

ספרות ישראל כלה במשך אלף שנה ויותר אינה כי אם פירוש גדול על התלמוד הבבלי, הוא הים אשר כל הנחלים יוצאים ממנו וחוזרים אליו. לעומת זה היה הירושלמי, אחיו הגדול כספר תורה המונח בקרן זוית. מעולם לא הטיל אדם ספק בקדושתו אבל רק מתי מספר חששו לעמוד על תכנון. דברים אלה על ההבדל שבין גורל הבבלי לגורל הירושלמי לקוחים מההקדמה לספרנו שרידי הירושלמי אולם אף שבעיקר הדבר כן הוא כמו שכתבנו שם זה יותר משלושים שנה, בכל זאת הרי כבר נאמר יום ליום יביע אומר. התגלות הגניזה שהעשירה ידיעתנו בכמה מקצועות שנתה לגמרי השקפתנו על חיי עמנו הרוחניים והגשמיים בתקופת הגאונים שהתחילה קרוב לחתימת הבבלי. וכן השקפתנו היום על היחס שבין שני התלמודים בתקופה הסמוכה לחתימתן שונה היא בכמה דברים עקרוניים מהשקפתנו טרם נתגלו בגניזה הקטעים מספר המעשים לבני ארץ ישראל, מספר המתכות ומשאר ספרים המפיצים אור חדש על ספרות ישראל בארץ ישראל בימים ההם.

קראתי את הירושלמי בשם „אחיו הגדול“ של הבבלי שכן הדבר מקובל אצל חכמי ישראל, ואף שאין לנו על זה אפילו רמז קל לא בתלמוד זה עצמו ולא בבבלי. ואיך שנקבע את היחס ביניהם ברור הוא שאי אפשר להקדים חתימת הירושלמי לפני סוף המאה הרביעית לפי המנין הרגיל, כי הרבה תלמידי ר' מנא (השני) נזכרים בו, ואביו ר' יונה, עוד היה בחיים בימי הגזירות שגזר ארסיקינוס בראשית המחצה השניה של המאה הזאת (עיין מבוא הירושלמי הערכים: ר' יונה ור' מני), ואם נקבל מסורת הגאונים שרב אשי התחיל בחתימת הבבלי מיד כשנעשה לראש ישיבת סורא לערך שנת שע"ה, חתימת שני התלמודים נעשתה בדור אחד! אולם אף שאין כאן המקום לישא וליתן בשאלה המסובכת והמעורפלת של חתימת הבבלי,² לא נמנע מלהעיר דברים אחדים על השאלה:

(1) הנשיאות נתבטלה על ידי נזירת המלכות בשנת תט"ו למנין הרגיל, ואפשר שיש איזה קשר בין סאורע זה לחתימת התלמוד הארצי-ישראלי.

(2) עיין: סדור התלמוד בבלי (אנגליה), ליולוס קפלן נויארק חרצ"ג.

אם היה התלמוד הירושלמי לפני מסדרי התלמוד הבבלי, שכן ענין זה מקומו כאן.

ידועים המה דברי הרי"ף סוף מסכת עירובין, דעל גמרא דילן סמכינן דבתראי הוא ואינהו הוו בקיאי בגמ' דבני מערבא טפי מינן, ואי לאו דקים להו דהאי מימרא דבני מערבא לאו דסמכא הוא לא קא שרו לי' אינהו. וכאשר הרבה מתורתו של הרי"ף באה לו מידי הגאונים הדעת נוטה שדבריו אלה קבלת הגאונים הם, ולכאורה הם הם דברי ר' האי גאון בתשובתו המובאה בספר האשכול לר' אברהם מנרבונא (חלק ב', עמוד מ"ט) שכתב: והני (חכמי ארץ ישראל שגלו לבבל מפי השמד) נמי הוי התם ונפיק מיניהו תלמודנו לכך עדיפא מתלמוד א"י ותו קמיי הווי תלמוד א"י וידעו טעמי דקדמאי והיכא דלא ניחא להו נאדי מן טעמי דקמיהו וכללא הוא הלכה כבתראי. אלא שאין ספק שכל הפסקא שם, מן והא עד הסוף, אינה מידי הגאון אלא הוספה מאוחרת היא שהוסיפה מי שהוסיף – והדברים עתיקים! – על פי אגרת ר' שרירא גאון ודברי התלמוד והראשונים, ובהוצאת אלבעק (א', קנ"ט) שנדפסה על פי כתב יד פאריס פסקא זו ליתא, שכן אינה בכתב יד! ותמיהה גדולה על חכם גדול וחוקר חריף כר' יצחק הלוי (עיין דורות הראשונים ג', קי"ב ולהלך שלא הרגיש, שמן ונפיש שמאדא עד הכא לקוחים אות באות מאגרת ר' שרירא (הוצאת לוי עמוד ס"א), ולא מצינו בשום מקום שר' האי יצטט דברי האגרת בלשונה ממש. ולא עוד אלא מי שהוסיף השתמש בנוסחה שבדפוס המשובש קצת ולכן כתב: ונחית מן דהוה תמן לבבל, כאלו גלה בזמן ההוא כל ישראל מארץ ישראל לבבל! והנוסח הנכון שם (עיין לוי) הוא: מן דהוה תמן מן בבלי, ופרושו שמפני השמד שבו חכמי בבל לארצם כי יראו לשבת בארץ ישראל. ומי שהוסיף לא דק בלישניה שהיא, חציה עברית וחציה ארמית, ולא כן דרכן של הגאונים שהם משתמשים או בזו או בזו ולא בשתייהן כאחת. והמוסיף הזה ערבב לא לבד את הלשונות אלא גם את העניינים, כי ר' שרירא כתב שבימי אביי ורבא – בתחלת שררותם! – נפיש שמדא והוא אומר: אבל בימי ר"א ורבינא היה שלו' בבבל ונפיש שמדא בא"י. . . ונחית מן דהוה תמן לבבל כגון רבין ור' דימי. ואי אפשר לפרש מאמר זה בדרך אחרת אלא שרבין ור' דימי חזרו לבבל בימי ר' אשי ורבינא, ואפילו תלמידים מתחילים יודעים שרבין ור' דימי כבר היו ישני עפר שנים רבות כשנולדו ר' אשי ורבינא!

ודעתו של ר' האי על יחס שבין שני התלמודים היא אחרת לגמרי כאשר מוכח מתשובתו האמתית (תה"ג, אסף, קכ"ה-קכ"ו) שבה נאמר: „ומלתא דפסיקא בתלמוד דילנא לא סמכינן בה על תלמודא דבני ארץ ישראל הואיל ושנים רבות איפסיקא הוראה מתמן בשמאדא והכא הוא דאיתבררי מסקני אינמי (מלה זו אשגרא מהך דלקמן) אנן על מסקאני דהכא סמכינן אבל מילתא דלית עלה פלוגתא בתלמוד דילנא חזינא מה דאיתמר התם אינמי לגלויי טעמ' דמילתא כגון פירושא דאיירוח ביה מסברא התם והכא קוטא." והרואה יראה שלא לבד שמעולם לא עלה על דעתו לאמר שהבבלי השתמש בירושלמי אלא גם שנוהר מלקבוע הלכה ב„סדר הזמנים" של שני התלמודים, ולא בא אלא ללמדנו שהבבלי הוא „בר סמכא" יותר מהירושלמי, משום שבארץ ישראל נפסקה הוראה שנים רבות מפני השמד. וברור, שכוון לומר שהירושלמי נסדר ונחתם אחריו שכבר עברו עליהם שנים רבות של שמד „והפסקת הוראה", ולכן לא נתבררו דבריו כל כך. ואפשר שלדעתו קדמה חתימת הבבלי לחתימת הירושלמי, שכן השמדות והגזירות התחילו בארץ במחצית השניה של המאה הרביעית, מימי ארסיקינוס ואילך, אלא שאין הדבר ברור כל כך לאיאלו שמדות כוון הגאון.

ולפי זה דעת הרי"ף, שהירושלמי היה בצורה מסודרת לפני עיני מסדרי הבבלי לא לבד שאין לה סמך בדברי ר' האי גאון אלא גם מופרכת היא מדברי הגאון. ונראה שהרי"ף יסד דעתו על דברי ר' פלטי גאון המובאים בשערי שמחה לר' יצחק אבן גיאת, וזה לשונו (חלק א', ע"ח): „וכן אמר רב פלטי הלכתא כרבנן אע"פ (מכאן עד סוף הפסקא הם דברי הגאון כאשר הלשון מוכחת ולא למחבר, הרב אבן גיאת) שמצינו ר' יוחנן וריש לקיש תרוייהו אמרין—ירושלמי סוכה פ"א, ו'—משום שאין סכך פוסל אלא בד' אמות לא מסתייעין מנייהו דמכדי רבנן דגמרא דידן קיים להו במתניתא ובדר' (כך צ"ל ולא כמתניתא וכדר') יוחנן וריש לקיש אם איתנהו כהני אמאי לא איקבעו לה בגמרא ומייתי מנייהו ראייה ומותבי מדר' חייא—שם בירושלמי פ"ה, י"א—תיובתא אמאן דסבירא ליה אלא ש"מ היא דר' חייא משבשתא היא בודאי ודר' יוחנן ודריש לקיש לא קים להו דהכי אמרי הילכך לא (מלה זו נשמטה על ידי טעות סופר) קא מסתייענא מנייהו." ודברי הגאון ראויים למי שאמרם, ובודאי כן הוא שכמה וכמה ברייתות שמועות והלכות בירושלמי לא נכנסו לפני הבבלי, משום שמסדרי הבבלי דקדקו בהן ומצאו אותן משובשות, וכמו

זה קרה להרבה דברים שנמסרו על ידי אמוראי בכל שמסדרי הבבלי דחו אותם מהלכה, ולא נתנו להם מקום בתלמוד, וזו אחת מהעבודות היותר חשובות של מסדרי התלמוד. אולם הרי"ף לא דקדק בלשונו ואמר: ואינהו הוו בקיאי בגמ' דבני מערבא, ועל ידי זה גרם לבאים אחריו לטעות ולאמר שכבר היה הירושלמי בצורה מסודרת לפני עיני מסדרי התלמוד³; עיין חלק ג', קע"ג-קע"ד. הרחבנו דברינו קצת על דעת הגאונים והרי"ף בענין זה כדי להוציא מדעתו של ר' יצחק הלוי שתלה עצמו באילן גדול, ר' האי, (דורות הראשונים חלק ג', קכ"ח ולהלן) לייחס לו דברים שלא עלו על לבו. ולא זה בלבד אלא שלדעתו כבר מוכח מהרבה מקומות בבבלי שסדרו דבריהם על פי דברי הירושלמי. ובראשונה הוא נושא ונותן בדברי הבבלי שבת קנ"ז, ב', שאמרו שם: אמר עולא הלכה כר' יהודה כו', והאריך להוכיח שכל: דברי סתמא דגמרא כאן בנוי אחרי דברי הגמרא בירושלמי. אולם כל דבריו דברי תימה הם, לדוגמא הוא אומר: הלשון תרגמא בכל דוכתא אינו בא על מימראת אמורא לעצמו כי אם כשהיא בא על מה שקדם לו מאחרים כמו תרגמא אביי אליבא דרבא וכדומה. ועל יסוד הנחה זו הוא בא לידי מסקנא, שדברי זעירא בבבלי לא נאמרו על המשנה, כמו שנראה לכאורה מהבבלי, אלא שהם תשובה על דברי שמואל בירושלמי ביצה פ"ג, ה', שאמר שטעו חמשה זקנים שהורו לר' טרפון בלוד, וזעירא השיב=תרגמא, שלא טעו רק שבבכור היה מעשה, וכמו

3) המעריך הגדול של הרב אלפסי, ר' יהונתן הכהן, עוד הנדיש את המדה והוא אוסר (שיטה מקובצת, בבא מציעא י"ב, ב'): ואין אנו חוששין למרא דירושלמי דאוחן רבנן בתראי שסדרו לנו התלמוד בבלי הביאו לנו בו כל אותן סברות שהן כהלכה הנאמרות בתלמוד ירושלמי... ומה שראו שהוא שלא כהלכה הניחו אותו בתלמוד ירושלמי. והבטוי: רבנן בתראי, מוזר קצת, שהרי מפורש אמרו בבבא מציעא ראש דף פ"ו: רב אשי ורבינא סוף הוראה, ולמה לא פירש שמונתם של מסדרי התלמוד! ומכל מקום קשה להניח שכיון לרבנן סבוראי ועל פירושיהם שנתלו בתלמוד בצורת פירוש, עיין דברי רב נתן אב הישיבה, בן דורו של רש"י, בקטע מפירוש המשנה שלו המוכאים מ"ש אסף בקרית ספר י', ג', שפ"ד), ואף שהגאונים משתמשים לפעמים בלשון: רבנן דבתר הוראה=סבוראי. ואיך שיהיה הדבר הזה ברור, שלדעתו אין הירושלמי בר סמכא כלל, שהרי הוא אומר שכל אותן סברות (?) שנמצאות רק בירושלמי ולא בבבלי הן שלא כהלכה, וכמה רחוקה דעת זו מדעתן של הגאונים והרי"ף! אלא שדעת זו של ר' יהונתן איננה יחידאה, עיין לדוגמא מה שהשיב ר' יוסף אבן מינאש לחכם אחר (ש"ת סימן פ"א, י"ב סוף ע"ג): וכל... ראיותיו הוא אמת חוץ מאמרו שאין סומכין על מה שבא בירושלמי, הואיל ואין אנו מוציאים אותו בבבלי שלא צדק בזה שאין לנו לדחות מהירושלמי אלא דבר שכאן בבבלי אבל דבר שלא בא הפכו בבבלי אין לנו לדחותו אבל נסמך עליו ונרנן בו. ודעת החכם השואל היא כדעת ר' יהונתן, אבל ר' יוסף אבן מינאש קבע הלכה כדעת רבו הרי"ת.

שאמרו בירושלמי, אלא שנשתבש שם זעירא למתנה. וכמה רב כוחו של ר"י הלוי לשבש את הספרים ולהתחבר לאלה. דמעילי פילא בקופא דמחטא, בלי כל יסוד להשערות. וההנחה שלו על שמושם בבטוי תרגמא, היא מוטעת מעיקרה, ובכמה מקומות מצינו שהשתמשו בו במשמע: פירש, משנה או ברייתא, עיין לדוגמא סוכה י', ב': תרגמא (בדיוק: תרגמה) שמואל, והוא כמו: פירש שמואל; עיין הדוגמאות הרבות לשמוש זה בספר טערימינאלאניא לבאכער חלק ב', רמ"ב-רמ"ג, ואפשר להוסיף עליהן כהנה וכהנה. ולא עוד אלא שדברי זעירי נאמרו בקשר עם המשא ומתן בביצה כ"ז, ב', שהקשו מהמשנה על מר בר רב יוסף ותרגם זעירי (אם הוא זעירי הקדמון, הבטוי תרגם הוא למסדר הבבלי) אליבא דמר שמשנתנו בקדשים. ואם כן גם אם נקבל ההנחה של ר"י הלוי על שמוש של תרגם אין שום יסוד להשערות שדברי הבבלי בנויים על דברי הירושלמי. וכל פלפולו של הרב הזה לא בא אלא לתרץ קושית התוספות שם בשבת, והרי בביצה אמרו שמתניתין דיקא כר' שמעון, ואם כן מנלן שזעירי כר' שמעון, אלא שבשביל קושיא זו אין אנו צריכים לדחוקים, ופשוט הדבר שבשבת לא ירדו לדיוק שדייקו בביצה. וגדולה מזו מחלוקת אחרת שבין הסוגיא בשבת לסוגיא בביצה ראש המסכת, שכאן השוה מדותם ולא חלקו בין שבת ל"ט, ושם אמרו שבי"ט סתם לן תנא כר' יהודה, וכבר העיר על זה הרמב"ן בחדושו. ודי בדברינו אלה לראות שאין בדברי ר"י הלוי אף צל של ראייה לדעתו, שהבבלי השתמש בירושלמי המסודר והנמצא בידינו, ועקרון של דברים כדעת ר' פלטי גאון שהבאנו למעלה.

אמנם אף שאין להטיל ספק בדברי הגאון, שהרבה הלכות הנמצאות בירושלמי לא מצאו להן מקום בבבלי, משום שבעיני מסדריו היו נראות משובשות, עלינו להניח שהרבה דברים אחרים שנשנו בירושלמי חסרים בבבלי, משום שלא היו ידועים כלל בבבל, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, שאין דבר נעלם מהם. ואין צורך להרבה בדוגמאות והוכחות, שהרי שערי שני התלמודים פתוחים לפנינו, וכמה בעיות בבבלי שלא נתפרשו בו, אולם בירושלמי מצאנו להן פתרונות, וכמה מקומות בבבלי שספיקא דגברי נשאר סתום ובירושלמי נתפרשו השמות ועוד כיוצא בהן (עיין הקדמה לספר תוספות ירושלים לר' ישראל איסר איסערלין, ווילנא תרל"א), ורק המתעקש יאמר שבכל אלה המקומות עדותם של מסדרי הירושלמי היתה יותר גרועה בעיני מסדרי הבבלי מעדותן של הגרדיים שאבות המשנה קבלו אותה.

אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד" והדבר מובן מעצמו שבבבל – ובארצות הסמוכות לה כפרס ומדי – שלטון הבבלי היה בלתי מוגבל, ודעת הגאונים: מה שמצינו שחולק – הירושלמי – על תלמודו נעזבנו (ר' האי גאון אשכול לראב"ד א', קנ"ט, הוצאת אלבעק, ועיין שם המקבילות בהערת המו"ל), בודאי מסורת אבות היא שמעולם לא פקפק בה אדם. ולעומת זה בארץ ישראל – ובארצות הסמוכות לה כמצרים ודרום איטליא – לא עלה על לב איש להטיל ספק במסמך" (ר' האי גאון בתשובתו המובאה בשיטה מקובצת לכתובות סוף דף ס"ח, משתמש בבטוי זה במשמע: Authority) של הירושלמי. ועד על זה ספר המעשים לבני ארץ ישראל (עיין עליו מאמרי אפשטיין לעוין ליברמן ומאן בב' כרכים הראשונים של תרביץ) שנתגלה בשנים האחרונות. הספר הזה שנתחבר לערך ב' מאות שנה וחצי אחר חתימת הירושלמי, ז. א. במחצית השנייה של המאה השביעית, מלמדנו שבימי מחברו לא היה לבני ארץ ישראל אלא תלמוד אחד והוא הירושלמי, שכן כל המעשים (=פסקים) שבו מיוסדים על תלמוד זה. ולא זה בלבד אלא שיש מקום לההשערה (עיין לקמן עמוד צ"ח), שהרבה דברים מירושלמי הנמצאים בספרי הגאונים של המאה השמינית באו להם על ידי ספר המעשים ושאר קובצי הלכות של בני ארץ ישראל.

בימים הרבים ההם אין פרץ ואין יוצאת ואין צווחה ברחובות לומדי תורה, נהרא נהרא ופשטיה, בני ארץ ישראל למדו תורה ממקום שלבם חפץ, התלמוד שלהם, ובני בבל לא היתה להם אלא תורה אחת: הבבלי. סימני התחרות בין שני התלמודים אנו מוצאים בראשונה בימי רב יהודאי גאון – תחלת המחצה השנייה של המאה השמינית – שכתב לבני ארץ ישראל בשביל סירכא ובשביל כל המצות שנוהגין בהן שלא כהלכה אלא כמנהג שמד ולא קבלו ממנו. בדברים אלה של בן באבו תלמיד תלמידו של ר' יהודאי גאון (עיין גנוי שעכטער³ חלק ב', תק"ד – תקע"ג; לוי: תרביץ ב', שפ"ג – ת"ה) אין

3a) שם עמוד תקל"ה, פסקא ג' שורה ז', ראשון טעות הרפוס נסה במקום אחרון, שכל דבריני שם לא נאמרו אלא להוכיח, שבני ארץ ישראל התנגדו למה שכתב (לא שהשיב!) להם ר' יהודאי, מטום שהם נהגו על פי הירושלמי והוא רצה לכפות עליהם הבבלי. וראינו להעיר בקשר עם זה שלא מצינו רק תשובה אחת לגאון שנשלחה לבני ארץ ישראל, והיא תשובת ר' האי בתשובה הרכבי ס' ס"ד עמוד כ"ט, אולם התשובה לו על הקבורה במערות ארץ ישראל (עיין שערי שטחה לרי"ץ גיאת חלק ב', ע"ב) נשלחה לבני בבל שהעלו מתייהם לארץ ישראל, שעל השאלה ששאלו אם מנהג ארץ ישראל בקבורה שבמערות הוא כדון

אנו מוצאים „פולימוס“ מגולה על „מסמך“ הירושלמי, אולם כפי מה שהוכחתי שם (תק"ד ולהלן) אין ספק שר' יהודאי רצה לכפות עליהם שלטון הבבלי, ואם לא בהחלט אז לכל הפחות באיזו מדה שהיא, והם לא קבלו עליהם אלא החזיקו בתורת אבותיהם: הירושלמי, ולא רצו לא להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו.

וכבר הגענו בזה לשאלה החשובה: מדוע ולמה זכה הבבלי לא לבד לרשת את משפט הבכורה אלא גם שברבות הימים הוא לבדו נעשה „תלמוד“, וכמעט שנשכח שם הירושלמי. ויש שחשבו ש„השמד“ בארץ ישראל גרם לדלדול הישיבות ומעוט הלבבות בדורות האמוראים האחרונים ובדורותם של רבנן סבוראי והגאונים הראשונים, ומצב זה הביא גם להתגברות הבבלי על הירושלמי. אולם אף שאין להטיל ספק בדבר שממחצית המאה הרביעית עד מחצית המאה השביעית, כלומר מעת התנצרות מלכות רומי עד שעמדה מלכות ישמעאל, לא פסקו גזירות ושמדות בארץ ישראל (עיין דברי הגאונים ר' יהודאי ור' האי המובאים למעלה), מכל מקום קשה לאמר שהירושלמי נדחה ממקומו הראוי לו על ידי זה שנשתכחה תורה בארץ מולדתו. ואם חסרון העבוד והסדור שאנו רואים פה ושם בירושלמי הוא סימן לבהלה וחפזון של מסדריו, שמרוב הצרות שבאו עליהם חששו אם לא עכשיו אימתי, בכל זאת אין בזה תשובה על השאלה, מדוע ולמה הורד הירושלמי ממצבו העליון בימי שלום, כמאה שנה אחרי שעמדה מלכות ישמעאל והניחום לעסוק בתורה (לשון ר' יהודאי גאון בנזי שעכטער ב', תקנ"ב), ושערי תורה שבארץ ישראל שהיו סגורים נפתחו. וכשאנו מעריכים „מהדורא עתיקתא“ של ספר המעשים לבני ארץ ישראל שנתחבר, כפי שהערנו למעלה, בתחלת מלכות ישמעאל אל „מהדורא חדתא“ של קובץ הלכות זה שנתחבר כשתי מאות שנה לאחרי כן, אנו רואים שבמשך תקופה זו, תקופת הגאונים, נתדלדל „מסמך“ תלמודה של ארץ ישראל. „מהדורא עתיקתא“ כלה נוסדה על הירושלמי ואין בה אפילו רמז קל שמסדרה

וכשורה, השיב הגאון: הכין חזין [שמה שהם עושין] בארץ ישראל שלא כדין הוא. ואשר לתשובת הגאון ר' יעקב בר' מרדכי על הסירכא שהובאה מחכמי ארץ ישראל בתשובתם לאנשי רינוס, אין לנו אפילו צל של ראייה ששלחה הגאון לבני ארץ ישראל, אלא שחכמי הארץ השתמשו בה להסתייע בה, שאפילו בין חכמי בבל המחמירים בסרכא נמצא איש כנדול הדור, גאון סורא, שהקיל בזה. אולם אמתות הספור על חלוף מכתבים שבין חכמי רינוס וחכמי ארץ ישראל באמצע המאה ה' למנין הרגיל עוד מוטלת בספק, והרבה האריכו בזה חוקרי תולדות ישראל (עיין ביכלער, הצופה הצרפתי חלק פ"ד, ר"ט) ואין כאן המקום לטפל בשאלה זו.

ראה את הבבלי מימיו, אולם המסדר של „מהדורא חדתא“ כבר כל מעיניו בבבלי. ומוזה אנו רואים שלא השמדות והגזירות של מלכות אדום הם שהעלו את הבבלי מעלה מעלה והורידו את הירושלמי מטה מטה, אלא שגורמים אחרים הביאו לזה.

ומה שנראה לנו בזה הוא שסיבה צדדית הכריעה את הדבר. כבר ידוע שמיד שעלו משפחת בני עבאס למלוכה (בשנת תשמ"ז למנין הרגיל) נעשתה בבל המרכז המדיני והרוחני בעולם הערבי ונמשכה גדלותה עד סוף האלף הראשון. ולא מקרה הוא שבתקופה זו נעשה בבל גם כן מרכז לאומי לישראל שממנו יצאה תורה לכל תפוצות ישראל, שבאפריקא הצפונית שבאיספמיא ובכל המקומות שנדחו שם. תורתן של ישראל היתה כרוכה בחרבם של בני ישמעאל, ובכל המקומות הנושבות בימים ההם שבאפריקא איירופא ואסיא שנשתעבדו להערביים שבבבל שעבוד גשמי ורוחני, נשתעבדו היהודים גם כן ל„הוראה“ של שתי הישיבות שבבבל. חרבם של הערביים שבבבל פנה דרך לנוסעים ואורחות מקצווי ארץ ל„מטרפולין של העולם“, העיר בגדר, והם הספיקו ביד קהלות ישראל בכל מקום שהם להמציא את שאלותיהן לידי הגאונים. ולא זה בלבד אלא שהישיבות שבבבל נעשו למקום תורה שגלו לשם התלמידים מכל המדינות שבעולם.

ומעינין הוא הדבר שהעיר בגדר, שהיו בה בתקופה זו בתי מדרש לכל מקצועות החכמה היותר מפורסמים בעולם הערבי, נעשית גם כן למקום תורה לישראל היותר חשוב, על ידי זה ששיבת סורא נעתקה לשם בסוף המאה התשיעית. התורה שיצאה להם לישראל מישיבות בבל היתה כמובן תורתן של בני בבל, ובזה הפתרון לשאלה הקשה, ומדוע ובמה זכה הבבלי לעלות לגדולה שלא זכה בה הירושלמי.

בעת ההיא ובימים ההם שבבל היתה „מרכז העולם“, ארץ ישראל, ארץ קטנה מונחת בקרן זוית של ים התכוני, היתה רחוקה מן הישוב, ולא היו שיירות מצויות בה. „לדוגמא קל מאד היה לתלמידי איספמיא להתחבר עם האורחות ההולכות משם לבבל אבל קשה מאוד היה להם למצוא שיירות משם לארץ ישראל. ובכן הותר הקשר שבין ארץ ישראל ורוב הארצות שבגולה, ושלטון הירושלמי נצטמצם לארץ ישראל ולארצות הסמוכות לה, במצרים ובדרום איטליא, שנשארו משועבדות להשפעתה.

התחרות קשה בין שני התלמודים אנו מוצאים לראשונה בקירואון, בימי בן

באבוי, סוף המאה השמינית: האגרת שלו לאנשי העיר הזאת (ליון, תרביץ ב', שפ"ג ולהלן) לא נכתבה אלא להגדיל תורה של בני בבל ולהאדירה, ואם הוא מכסה טפח מגלה הוא טפחיים שאין לך תורה שבעל פה אלא: ביד חכמים בישיבה שבבבל, ולכן הוא מזהיר את העם שלא ימשכו אחרי התלמידים שבאו מארץ ישראל ולמדו מנהגי השמד, כלומר מנהגים שנהגו בהם מחוסר ידיעתם בתורה שגרם השמד. קירואן היא סמוכה למצרים וכן לדרום איטליא (על הקשר שבין קהילת קירואן לקהילות שבדרום איטליא, עיין מאן, תרביץ ה', שצ"ב), אלה שתי הארצות שהיו קשורות בקשר של קיימא לארץ ישראל. ולכן אין לתמוה שבה נתבלט בראשונה הנגוד שבין סיעתו של הירושלמי ובין סיעתו של הבבלי. אין אנו יודעים אם עלה ביד בן באבו לבטל כל מנהגי ארץ ישראל שהתחילו לנהוג בהם בקירואן – עוד בימי ר' שרירא ור' האי נהגו בקירואן לאמר אהבה רבה בשחרית, והוא מנהג ארץ ישראל – אבל ודאי לא פסקו חכמיה מלטפל בירושלמי. וקשה מלקבל דעת האומר שעד שבא רבינו חושיאל מדרום איטליא לקירואן לא היה ידוע שם הירושלמי כלל, שאף שאין ספק ש"מסמך" הבבלי נתחזק הרבה בקירואן על ידי בן באבו, למוד הירושלמי לא פסק מחכמיה. ומה שמחזק דברינו אלה הוא העובדה שהספר הראשון בתקופת הגאונים שנסה ליסד ההלכה על שני התלמודים, הבבלי עקר והירושלמי טפל, נתחבר בקירואן לערך מאה שנים אחרי בן באבו, וכאותו משך זמן קודם ביאתו של ר' חושיאל לשם.

הספר הזה הוא ספר מתיבות⁴, וכל מה שנשאר ממנו בכתבי יד ואצל הראשונים לקט ופירש הדוקטור ב. מ. ליון בספרו: מתיבות, ירושלים תרצ"ד, ואף שכבר האריכו רבים בכל מה שנוגע לטיבו, מחברו וזמנו, לא נמנע מלהעיר בקצרה על אלה הדברים השייכים לענין שאנו דנין בו. בעל המתיבות משתמש בירושלמי כעין תשלום לבבלי וכפירוש עליו במדה גדושה הרבה יותר

4) עיין גנזי שעכטער ב', תקי"ג ואוצר הגאונים, ברכות – התשובות – סימן נ"ד; ועל פשרות' כו הערנו בכמה מקומות של חברנו זה, עיין לדוגמא, חלק א', ר"ח. על מנהגי ארץ ישראל בקירואן, עיין גם כן אוצר הגאונים – התשובות – כתובות ס' קכ"א.

4*) לפי דעתו של הדוקטור ליון היו לפני הראשונים שתי מהדורות של ספר מתיבות, ואם נקבל דעה זו היה אפשר לומר, ש"מתיבתא עתיקתא" היתה מסודרת לפי סוגיות התלמוד כאשר השם מתיבתא=סוגיא מוכיח, ועל יסוד ספר זה חבר, בעל מתיבות' קצור התלמוד. אולם יותר נראה שאין לנו אלא ספר אחד בהעתקות שונות, ומתיבתא עתיקתא', משמעה העתק ישן של ספר מתיבות שנסדר לפי סדר התלמוד.

מכל חכמי בבל שבתקופת הגאונים (עיין לקמן עמוד צ"ו על יחסם אל הירושלמי), עד שהקראי ישועה בן יהודה (עיין מה שהעיר ידידי וחברי הפרופיסור אלכסנדר מארכס בהצופה האנגלי א', צ"ד) אמר עליו: „שקיצר שני התלמודים של ארץ ישראל ושל שנער.“ וגזמא קתני, שאם אפשר לקרוא את השם „תלמוד קטן“ על ספר זה, הוא בעקרו קצור הבבלי ולא של הירושלמי, שלא נזכרו דבריו אלא פה ושם, כאשר יראה הרואה בקטעים ממנו שפרסם הדוקטור לוין בספרו הנ"ל.

ומה שמעניין אותנו ביותר הוא דרכו של בעל מתיבות להביא שיטת הירושלמי בצד שיטת הבבלי גם כשהן חלוקות, מבלי להעיר איוו משתיהן מכרעת, כאלו הן הלכות „תלויות“ שלא נתפרשו בבית המדרש. והא לך שלוש דוגמאות לזה, ושלשתן ממסכת אחת הן. כבר בקטע הראשון (בספרו של לוין: סימן ז') הוא מתחיל בדברי ר' אלעזר שבירושלמי שהאומר פתח פתוח מצאתי אסור לקיימה משום ספק סוטה ומסיים בדברי ר' אלעזר בבבלי, שרק באשת כהן או בשקיבל בה קידושין פחותה מבת ג' אסור, אבל בשאר נשים מותר משום ספק ספיקא, ספק תחתיו ספק אין תחתיו, ספק באונס ספק ברצון, וזה נגד הירושלמי כי לפי דעתו אנוסה יש לה קול ואם כן אין מקום לספק השני. ואי אפשר לומר שלדעת בעל מתיבות, שמואל האומר שם בבלי י', א': האומר פתח פתוח מצאתי נאמן להפסידה כתובתה חזקה אין אדם טורח ומפסידה, חולק על ר' אלעזר תלמידו ואין הלכה כתלמיד אצל הרב, שאם כן לא היה לו להביא כלל דברי ר' אלעזר שבבבלי אלא דבריו שבירושלמי ודברי שמואל. ומלבד זה כבר העירו הראשונים (עיין שם בתוספות בד"ה חזקה) שכשם שהעמידו בבבלי דברי ר' אלעזר באשת כהן או בשקיבל בה קדושין פחותה מבת ג', כך אפשר להעמיד דברי שמואל בכעין זה. וכן בסוגיא אחרת בכתובות (שם סימן כ') הובאה במתיבות בתחלה שיטת הבבלי ואחר כך שיטת הירושלמי, ואף שהן מכחישות זו את זו, כאשר כבר העירו הראשונים, עיין דבריהם שם. ואין ספק שגם בסימן י', שם, לא עלה על דעתו של בעל המתיבות להסכים שיטת הירושלמי לבבלי (עיין דברי הרמב"ן המובאים שם), אלא שהוא מביא בתחלה דברי הבבלי: „בביתי ולא בבקתי (ברייתא בבבלי),

6) עיין לקמן עמוד צ"ה שהוכחנו שלא נמנע מחבר זה לדחות דברים מפורשים בירושלמי על פי „דיוק“

שלא מצינו המלה בקתא במקורות ארצי־ישראלים) אבל מזוני אית לה, ואחר כך דברי הירושלמי: לא היה שם בית... הירשם שוכרים לה. והראשונים שדחקו לפרש בדרך רחוקה שיטת הבבלי לפי שיטת הירושלמי באו לידי מדה זו על ידי דברי בעל מתיבות, שחשבו שלדעתו ב' התלמודים אמרו דבר אחד. ולא זה בלבד אלא שיש מהסופרים ששבו תשובת הגאון ר' צמח ושמו בפיו דברים שהם בהיפוך גמור ממה שאמר הוא: עיין תשובתו האמתית בגאוניקא חלק ב', ל'ג ורי"ב, שבה הוא אומר בפירושו: אם אין להם ליתומים אלא בית אחד יכולים לומר לה לכי לבית אביך... ואין היא יכולה לשכור לה בית לשבת בו. ובגוד לזה בנוסח המשובש של תשובת הגאון – וכבר היתה בנוסח זה לפני ר' שמואל הנגיד, עיין לזין שם – נאמר: שוכרת בית קטן ויושבת ושכר מן הירושין!

ראויה לתשומת לב גם העובדה, שבעל מתיבות מביא דברים שנמצאו בשני התלמודים לפי נוסח הירושלמי ולא לפי נוסח הבבלי, סימן נ', סוף הפסקא הראשונה: „גירס' ירוש'... מסר קדרוי כו'”, והם הם דברי הבבלי בבא מציעא פ"ג, א', ואין בין שני התלמודים אלא חלוף לשונות בלבד. וכן בראש סימן ס"ח מובאה הברייתא דר' אלעזר בן יעקב מהירושלמי ולא מבבלי סנהדרין י"ד, ראש ע"א. גם בדברי הגדה בעל מתיבות מבכר את הירושלמי על הבבלי ומביא מהראשון ב' פסקי הגדות (עיין סימן נ"א וס"ח), אבל אין בספרו זה אפילו הגדה אחת בבבלי. ומסמך הירושלמי גדול כל כך בעיניו שהוא סומך עליו בפסק הלכה לא לבד במקום שהוא נגד פסקי

6 עיין רא"ש ריטב"א ושיטה מקובצת במקומו. והרמב"ן כפי אשר מובאים דבריו בשיטה מקובצת – בחדושו שלפנינו לא נמצא זה – תמה על הרמב"ם שבהלכות אישות פ"ח, ג' הביא רק דברי הירושלמי, שבנפל הבית היתומים שוכרין לה סדור לפי כבודה, והשמיט מה שנאמר בבבלי: בביתו ולא בביתו. אולם אין ספק שלדעת הרמב"ם – וכן היא דעת הרא"ש הרא"ה והריטב"א – שני התלמודים נחלקו בדבר, אלא שהוא פוסק כהירושלמי. וכבר ידועה שיטתו של הרב לפסוק לפעמים כתלמודה של ארץ ישראל נגד הבבלי: עיין לקמן עמוד ק"ח.

7 אולם סוף עמוד צ"ז המאמר: שמואל אמר שנים שדנו כו', הוא מהבבלי סנהדרין ה', ב', ולא מהירושלמי שם ראש המסכת, וזה מוכח מסדר הדברים שבמתיבות וכן מהפתיחה גיר' ירוש' סיד אחר מאמר זה.

8 בסימן כ"ז מובאה ההגדה על ושכתי אני כו' בפתיחה גיר' ירוש', ולפנינו לא נמצאה הגדה זו אלא במדרש ויקרא ר' סוף פל"ב. והדבר שקול, אם כוין בעל מתיבות למדרש זה (עיין למעלה עמוד כ"ט על ירושלמי – מדרש ארץ ישראל) או, מה שנראה יותר מתקבל על הדעת, שהיתה לפנינו הגדה זו בירושלמי קדושין פרק ג', הלכה י"ב.

הלכה של הבבלי והגאונים (עיין סימן ב', כ"ג, מ"ח), אלא לפעמים גם נגד הלכה פסוקה שבבבלי, עיין סימן מ"ה.

אחרי שעמדנו על יחס של בעל המתיבות אל הירושלמי קל הוא לעמוד גם כן על מקום חבורו של ספר זה. שלשה מרכזי תורה היו להם לישראל במחצית השנייה של תקופת הגאונים – זמנו של מחבר זה, עיין לקמן עמוד צ"ה –: בבל ארץ ישראל וקירואן. התעניינות רבה בירושלמי אצל מחבר בבלי בתקופה זו זרה היא מאוד אבל אפשרית, שכן „אין דעותיהן של בני אדם שוות“, ואם הגאונים לא טפלו בתלמודה של ארץ ישראל אלא באקראי, – ובזה אין חלוק בין גאוני סורא לגאוני פום כמו שיתבאר לקמן, – אין מן הנמנע שאחד מבני חבורתם חשקה נפשו בה. אולם מן הנמנע הוא שקם בתקופה זו בבבל, ארץ „ממשלתו“ של הבבלי, איש והעיו להתריס נגד מסמך הבבלי ונגד מסמך הגאונים שלא נמנעו מלהבליט (עיין למעלה עמוד פ"ה דברי ר' פלטי ור' האי), שאין לנו אלא תלמוד אחד ואין שני לו: הבבלי, ואלו לבעל המתיבות הירושלמי הוא כ„חבר“, ולכל הפחות כ„תלמיד חבר“ להבבלי. קשה גם כן להניח שספר מתיבות נתחבר בארץ ישראל על ידי חכם בבלי, כהשאלות שנתחברו שם על ידי חכם בבלי (עיין מה שהערנו על זה בגאויקא חלק א', צ"ב), שאם כן בודאי לא היה נמנע מלהשתמש ב„מעשים“ של בני ארץ ישראל כשם שהשתמש בדברי גאוני בבל. הואיל וכן הוא לא נשאר לנו אלא להניח שספר זה נתחבר בקירואן, „המרכז השלישי“ לתורה, שבתקופה הזאת, ולא בסוף התקופה כי אז „מסמך“ הבבלי כבר היה קיים ועומד אצל חכמי קירואן כמו שר' ניסים ור' חננאל מעידים על זה, אלא לערך מאה שנה קודם ששקעה שמשן של גאוני בבל, שעוד היתה בקירואן התחרות בין „מחנה הבבליים לבין מחנה הארצי־ישראלים“, ובעל מתיבות לא בא אלא לעשות שלום ביניהם, וקיים בעצמו: אחוז בזה וגם מזה אל תנח ירך, ואם הבבלי הוא עקר תורה שבעל פה, הירושלמי הוא משנה לו.

וכמה רחוקים מן האמת הם דברי האומר (לוין, מבוא עמוד י"ט): „הרעיון הגדול הזה, לחבר את תורת ארץ ישראל לתורת בבל לאחד את הירושלמי עם הבבלי, להעריך באופן שווה את כח שניהם... היה בלי ספק רעיון של מהפכה גדולה בישיבות בבל בכלל.“ ומי שאינו רוצה להתעקש יודה שנהפוך הוא הדבר, שמגמת המחבר היתה להפיץ תורתה של בני בבל בחוג שבו שלטון הירושלמי היה למעלה ראש, אלא ש„מפני דרכי

שלום" לא נמנע לפעמים להבליט את החלוקים שבין שני התלמודים או לאחוז בשיטת הירושלמי במקום שבירושלמי נפסקה הלכה בפרוש, ובבבלי לא נפסקה הלכה, ואף שדבריו נוטין לדעה אחרת. אולם מצד אחר מסמך הבבלי היה כל כך גדול אצלו שעל פי "דיוק" שבו הוציא דברי הירושלמי המפורשים מידי הלכה; עיין סימן ט"ז, שלא בא לדעתו בענין שודא דדייני – לחלק בין קרקע למטלטלין – אלא על ידי "דיוק" בבבלי, ואף שברור שאין כך דעת הירושלמי כאשר כבר העיר הר"ף בכתובות פרק הכותב ס' שמ"א.

ובאמרנו שספר המתיבות נתחבר בקירואן לא היתה כוונתנו להטיל ספק בדברי המחבר שמעיד על עצמו (עיין לעוין, מבוא עמוד ט"ז) שהיה בבלי ואומר: "וזו היא הוראת רבינו ואבינו ראש ישיבת גאון יעקב שער ישיבה של ימין", אלא שדעתנו היא שבא מבבל לקירואן ושם חבר ספרו. ומי שרוצה להגיה ואדונינו במקום ואבינו (מארכס במקום הנ"ל עמוד צ'), הערה ג'; אפטוביצר, תרביץ ד', ספר ב'–ג', עמוד קמ"ח) עליו להביא ראיה, שאין קושי כלל בתואר הכבוד כעין זה. ואדרבא העובדה ששם העצם של הגאון לא נזכר מוכיח אמתת הגרסא ואבינו, שלא נזקק בעל מתיבות להזכיר שם אביו בפרוש בתוך הספר, שכבר היה ידוע להקורא מתוך "ההקדמה", שכן דרכו של מחבר לצרף שם אביו עם שמו, וביחוד "בר אבהן" כבן גאון סורא, ודאי שלא נמנע מלהזכיר יחוסו בראש ספרו. ואם מצינו בהרבה מקומות שר' סעדיה נכתר בשם הכבוד: "גאון יעקב שער ישיבה של ימין", ברור הוא שכל גאוני סורא נקראו כך. וכבר הערנו בגאוניקא חלק א', מ"ו ולהלן, שבראשונה רק ראש ישיבת סורא נקרא בשם גאון ולכן כשגבר כח ישיבת פומבדיתא בימי ר' פלטי גאון (עיין שם עמוד נ"ד) וראשיה התחילו להשתמש בתואר זה, נהגו לתאר ראש ישיבת סורא בתואר: "גאון יעקב שער ישיבה של ימין", כדי שלא להחליף גאון סורא בגאון פומבדיתא.

הרחבנו קצת דברינו על ספר המתיבות כדי להוציא מדעת האומר (לויין, מבוא י"ט), שחבור זה הוא החוליה האחרונה בשלשלת ארוכה של התפתחות יחס ישיבת סורא להירושלמי שבה תלמודה של ארץ ישראל נשתרש הרבה גם

(9) ר' שרירא ור' האי שהיו גאוני בני גאוני משתמשים לפעמים בכינוי: אדונינו אבינו, ואין בין אדון לרב ולא כלום אלא שזה לשון תורה וזה לשון חכמים. ומי שמוחק הוא וקורא אבינו במקום ואבינו יש לו במה להתלות, שכן הכפלת אות היא טעות רנילה, אבל אין צורך להגיה.

להלכה, עד שגאוניה וחכמיה כבעל הלכות גדולות, ר' אחי מחבר השאלות ור' עמרם, לא נמנעו מלהזכיר שמו בפרוש, ולעומת זה חכמי פומבדיתא כמעט שלא השתמשו בירושלמי כלל משום שכח הוראתו לא היה גדול בעיניהם. הראשונים, חכמי סורא שנמשכו אחרי בני ארץ ישראל חברו הלכות פסוקות, הלכות גדולות והלכות קטנות כעין „חקוי“ של המעשים לבני ארץ ישראל, בנגוד להאחרונים חכמי פומבדיתא, שלא נחה דעתם בקצורי תלמוד ובהלכות גדולות או קטנות. ובעל המתיבות בן גאון סורא וחניך ישיבה זו המשיך מעשי חכמי סורא עד הקצה האחרון וחבר ספר הלכה כולל משני התלמודים הבבלי והירושלמי גם יחד. ובכל אלה הדברים רק קורטוב אחד של אמת והוא, שבסורא היו נוהגין בכמה דברים, וביחוד בענייני תפלה וכדומיהם, מנהג ארץ ישראל, וכבר הערנו על זה – וכמדומים אנו שלא הרגיש אדם בזה קודם לנו – בכמה מקומות, עיין בגנוי שעכטער חלק ב', ערך סורא במפתח הכללי ובחבורנו זה שעל הירושלמי חלק א', רל"ז. אולם אין ענין זה כלל אצל השפעת הירושלמי על ישיבת סורא, אלא שבישיבה זו שנוסדה על ידי רב, נהגו בכמה דברים כמותו, כי רב תלמידו של רבינו הקדוש, נגד אחרי מנהגי ארץ ישראל, ששם נתחנך ונתגדל ואף שהיה יליד בבל; עיין חלק א', קפ"ט בראש העמוד וחלק ג', קכ"א-קכ"ב. ולמותר הוא להעיר שהכלל: רב ור' חנינא הלכה כרב, שנתקבל אצל חכמי סורא (עיין לוי עמוד נ"א ולהלן) לא מתורת ארץ ישראל בא להם, אלא שבישיבת סורא מסמך של מיסדה היה גדול מכל בני דורו, ור' חנינא בכלל, ואדרבא הדעת נותנת שבארץ ישראל פסקו כר' חנינא, ממלא מקומו של רבי ומרה דארעא דישראל.

ואשר ליחס הגאונים אל הירושלמי כבר חוינו דעתנו למעלה עמוד פ"ה על עקרה של בעיה זו, אולם לא נמנע מלהוסיף עוד דברים אחדים. ספרי הלכה שהגיעו לידינו מדורות הראשונים של הגאונים, כלומר מימי רב יהודאי גאון שהתחיל לכתוב דברי הלכה (עיין גאוניקא א', ע"ג-ע"ה) עד ר' סעדיה, מעטים המה ואלו הם: שאלות, הלכות גדולות (בנוסחאות שונות וקצורים כהלכות פסוקות והלכות קטעות) הלכות ר' אבא תלמיד ר' יהודאי (רק קטעים אחדים מהן נתפרסמו בדורנו מן הגניזה) וסדר ר' עמרם. אולם אף שכל אלה הספרים לחכמי סורא הם היחס אל הירושלמי אינו שווה לגמרי בכלם. בשאלות לא נזכר הירושלמי בפירוש, וכבר הרחבנו הדברים

בגאוניקא א', ע"ח-פ"ו על יחסו אל הירושלמי ובאנו לידי מסקנא¹⁰ שאין לנו אפילו צל של ראייה שר' אחא השתמש בירושלמי. וגם אם ימצאו בשאלות שתיים או שלש הלכות שמקורן בירושלמי – מה שספק גדול אצלנו – אין להוציא מזה אלא שמחברן שחבר ספרו בארץ ישראל היה לו משא ומתן עם חכמיה והביא בספרו דברים שלמד מהם. בעל הלכות גדולות מזכיר במקום אחד: תלמודא דבני מערבא (הלכות ברכות סוף פ"א) ובמקומות מעטים¹¹.

10) ועיין גם כן פאונאסקי, ענינים שונים, עמוד י"ב-ט"ו, שמונה י"ד מקומות – כשאלות – שאפשר לומר עליהם כי יסודתם בדברי הירושלמי אבל... נשארו ודאים רק ו' מקומות. וכבר הערנו בספרנו שם על קצת של ה'ודאים' אלה שבודאי ממקורות בבליים הם, וראינו להוסיף כאן עוד דברים אחרים. בראשית ס' א': צריך האדם שיהיה לו שתי עטיפות כו', מקורו בפסיקתא רבתי כמו שכבר העיר ר' מאיר איש שלום קט"ו, ב', הערה ט"ו, ואם אפשר שכן הוא כדעת פאונאסקי, שבעל השאלות קדם להמדרש הזה, במה דברים אמורים, בסדרו האחרון. אבל יסודו של המדרש הזה קדום הרבה, ובשאלתא זו עצמה המעשה דר' עקיבא וטרנסורפוס לקוח מפסיקתא רבתי. ויצא ס' כ': ואי לנטורי באנרא כו', ברור שהלכה זו מקורה בבבלי בבא מציעא צ"ג, ב', כמו שהעיר לנכון בהעמק שאלה במקומו, שבעל השאלות פוסק כר"ח ורבה ברה שאמרו להכי יהבי לך אנרא כו'. ופאונאסקי נגד אחר יה'ש בהחלוץ ה', לז' שטעה בדברי הרא"ש, ב"מ פ"ג, ס', כ"א, שמעולם לא אמר הרא"ש שבעל השאלות יסד דבריו על הירושלמי, אלא שפסק כשני האמוראים הנזכרים בבבלי שומר שכר אינו פטור אלא בליסטים מוין, ובהסכם להכליל ששנו בירושלמי. בשלח ס' ט"ט: דאסיר... לעיולי ולאפוקי... שנאמר ולא תוציאו משא כו', הדרשה על אסור הוצאה גם בבבלי הוריות ד', א' יתרו ס' נ"א: והיכי דאכיל פירי... מברך בורא נפשות כו'. יפה העיר הרב בעל העמק שאלה, שעיקר חתימה זו לא נזכר בנמרא דילן אלא בירושלמי, אבל לא כוון לומר שמחבר השאלות לקח נוסח הברכה מהירושלמי, וכי עם הארץ היה ואינו רגיל בברכות! ועיין מה שהעיר הגר"א בבאורו לאורח חיים ס' ר"ז, ד'. שם נ"ה בסוף השאלתא: חד חתים עילוי שטרא כו', המעיין כצדק יראה שבעל השאלות נושא ונותן בדברי הבבלי, ולכן העקר כמו שכתבו הראשונים שלא שהוא. פוסק כהירושלמי נגד הבבלי, אלא שהוא אומר שלדברי הבבלי עד אחר בשטר אינו כלום וכן היא דעת הירושלמי בפרוש, עיין בית יוסף חושן משפט ס' נ"א. ופאונאסקי מייחס להרב ב"י דברים שלא עלו על לבו לעולם! ורי במה שאמרנו להוכיח שאין בכל חבור השאלות אפילו הלכה אחת שנוכל לאמר בודאי שלקוחה מירושלמי.

11) עיין פאונאסקי במקום הנ"ל עמוד י"ט-כ"ה, שלדעתו יש ט' מקומות, ודאים' בה"ג שנקחו מהירושלמי, אולם הודאים' שלו שפקותן לנו. ברכות פ"א: ואי קא מסגי באורחא... יעמוד ויקרא עד ל' ב' כ' ואח"כ יהלך. הלכה זו מקורה בבבלי ברכות י"ג, שרק שם נאמר על ל' ב' כ' בעמידה, אולם בירושלמי פ"ב, א' הלשון היא: צריך לקבל עליו עול מלכות שמים מעומד, ואפשר שלדעתו אין צריך לעמוד אלא בפסק ראשון לבד; עיין מה שהערנו בנוי שעכטער חלק א', תקנ"ו. שם: הקורא... ולא השמיע לאונו... לא יצא מ"ט... והאונת למצותיו כחוב. הדרשה על ו, האונת' נמצאה במהדורא עתיקתא של מדרש תנחומא, עיין ננוי שעכטער שם כ"ד. שם פ"ג: מקילין בה מסחא במים שאובין כו'. לא בעל ה"ג השתמש כאן בירושלמי אלא, כאשר הערנו בפנים, נהפוך הוא שדבריו מצאו מקום בירושלמי שלפנינו! שם פ"ו: הפורס על שמע... לא יענה אמן אחר עצמו... הרי זה חכם בעונה בבונה ירושלים. בודאי שפסקא זו לקוחה מהירושלמי, שהרי טובא בה כל המשא ומתן על ב' הברייתות שנראות כסותרות זו את זו, ואי אפשר שהיה נמצא זה במקבילה בתוספתא מגלה (לא: ברכות, כמו שנדרס בטעות במאמרו של פאונאסקי!), אלא שברור גם כן שהעקר כמו שהוא בנוסח

לערך עשרה, דבריו נראים כמיוסדים על הירושלמי ואף שאינו מזכירו בפירוש, אלא שיש להתחשב בעובד חשוב זה: ההוספות הרבות של ספר זה, כי יש להניח שבנוסחאות שלו שבאו מארץ ישראל¹² (עיין גאוניקא א', ק"ח) הכניסו כמה דברים לא לבד מהירושלמי, אלא גם מספר המעשים לבני ארץ ישראל, שהוא כעין "פסקי הלכות" של תלמודם. ועד כמה שצריך להזהר זהירות גדולה בפתרון בעיה זו יש לנו דוגמא מאלפת בדברי הלכות גדולות ברכות פרק ג': אמר ר' ינאי... "מקילין בה מסחא... במי מקוה," שהם הם דברי הירושלמי ברכות פ"ב, ד', אלא כפי מה שהוכחנו בחלק ב', ק"ס, יש כאן בנוסח ירושלמי שלנו הוספה על פי פרושו של בה"ג על דברי הבבלי! בהלכות של ר' אבא לא נמצא זכר להירושלמי לא בפירוש ולא סתם, אלא כיון שאין לנו מספרו של תלמיד זה של ר' יהודאי גאון אלא קטעים אחדים אין

מק' של הלכות גדולות, שר' יהודאי גאון הביא הברייתא שבחוספתא ופרשה בדרך קרובה למה שאמרו בירושלמי, ובנוסח א' של ה'ג העתיקו הסופרים דברי הירושלמי והשמיטו דברי הגאון! הלכות פסח פ"א: ותנו רבנן ושמתם... שמרה מלפניו. דרשה זו בלשונה מס' לפנינו במכלתא דרבי שמעון, ראש עמוד י"ח, ואין ספק כלל שבעל ה'ג השתמש במדרש תנאים זה ולכן הוא אומר: ותנו רבנן, אולם אין דרכן של הגאונים והראשונים להביא מאמר מתלמוד ירושלמי ב"פתיחה" זו, ומלבד זה הדרשה בירושלמי פסחים ראש המסכת שונה בלשונה וסגנונה ממה שהיא במכלתא דר"ש ובהלכות גדולות. שם פרק ב': ואסור למיכל מינה מבעוד יום סמ' דלקדיש ואומר הגדה והלל ש' בערב תאכלו מצות כדי שיהא חביב עליו משל לארוס שבא על ארוסתו בבית חמיו. אף שלא מצינו אסור אכילת מצה בערב פסח אלא בירושלמי פסחים פ"א, דעתנו נוטה שבדברי בעל ה'ג יסודם באיזה מקור שנאבד, כי אין סגנון הרברים בירושלמי סגנון בה"ג, ולא נראה לאמר שהמאמר: כדי שיהא חביב עליו, הוא דברי בעל ה'ג, כי דרכו בפירושו היא להשתמש בלשון ארמית. סוף דבר אין לנו ראייה מוכיחה שבעל ה'ג השתמש בירושלמי, ואף שאין ספק שבנוסחאות של חבור זה – בין בנוסח הגדפס בין בנוסח מק' – נתוספו כמה דברים מתלמוד זה; עיין חלק ג', קנ"ט והערה הבאה.

12 לעניינינו אין צורך לטפל כאן בשאלה: לאיזה נוסח של הלכות גדולות, כוון בעל העמוד (ועיין שם דבריו ועיין מה שכתב על זה חברי וידידי הפרופיסור מארכס בצייטשריפט לביבאלאגראפיה, כרך י"ג, קע"א), שבין לפי דבריו ובין לפי דברינו היו לפני הרב הזה הלכות גדולות שנכתבו בארץ ישראל. והלכות קצובות דבני מערבא שנמצאו בב' הנוסחאות של ה'ג מעידות שהוספות ארצישראליות אלה עתיקות הן מאוד. וכבר ידוע שהלכות דרב אבא תלמיד תלמידו של רב יהודאי גאון באו לארץ ישראל בזמן קדום (עיין: ג. אפשטיין, מדעי היהדות ב', קנ"ד), ולכן אין לחטוא אם ההלכות גדולות שלנו באו לאירופא דרך ארץ ישראל. ונוסח איספמיא של ה'ג נסדר בקירואן, מקום שטפלו הרבה בירושלמי, ומטעם זה יש בו הוספות מהירושלמי הרבה יותר מבנוסח שלנו. ובגאוניקא שם הערה א' טרחנו לעמוד על טיבו של הספר. ה'ג של נשיאים ונאונים וראשי ישיבות וראשי גליות' הנוכח אצל חכמי אשכנז שבמאות ה"ב וה"ג, אולם נראה לנו עתה שכווננו להעתק (נוסח?) של הלכות גדולות שהשתמשו בו גדולי ארץ ישראל (נשיאים וראשי ישיבות) וגדולי בבל (גאונים וראשי גליות), מה שאינו מן הנמנע, כי אין ספק שהרבה ספרים שהיו לאנשי ארץ ישראל ירדו לבבל כשהנהרג הישוב בארץ; עיין לקמן עמוד ק"ה ולהלן.

ללמוד משתיקתו כלום.¹³ השתמשותו של ר' עמרם בירושלמי בסדר תפלה שלו ודאית היא, ואף שהדעת נוטה שלא כל מאמרי הירושלמי שבו הם ממקור ר' עמרם, אלא הוספות לאחרונים, וביחוד חשודים להיות הוספות אלה המאמרים שלא נמצאו בכל הנוסחאות של הסדר, וכבר הערנו במקום אחר (גאוניקא חלק א', קמ"ו ולהלן) שספר זה הוא מהספרים שהתוספות בהן מרובות על העקר, ולפי זה אין לנו בו אלא י' מאמרים מירושלמי, יש מהם שמקורם נזכר בפירושו ויש מהם שנשנו סתם; עיין רשימת המקומות במאמרו של פונאנסקי: הגאונים והירושלמי י"ז-י"ט. וראוי לשום לב אל שני דברים אלה, האחד שהרוב הגדול של מאמרי הירושלמי שבס' ר"ע מאמרי הגדה הם, והשני שכלם – חוץ ממאמר אחד! – מקומם במסכת ברכות, ואף שכמה וכמה הלכות חשובות בענייני שבת ויום טוב, תעניות יום הכפורים ואבל מצאו מקומן בסדר ר"ע, ובודאי היתה לו הזדמנות להביא מהירושלמי דברים הנוגעים לעניינים אלה, לוא היה מטפל בו כחכמי קירואן והרבה מהראשונים בספרד ובאשכנז. ואפשר שלא היה לפניו אלא חלקים אחדים של הירושלמי ולא כלו כמו שלא היה לפני רש"י ושאר ראשונים, עיין לקמן עמוד ק"י.

ודי בדברינו אלה לסתור דעת האומר שחבה יתרה נודעת לתלמודה של ארץ ישראל מחכמי סורא וגאונה, וכפי שראינו אפילו ר' עמרם ה"מרב"ה לטפל בו לא הביא ממנו בסדר שלו אלא שלוש או ארבע הלכות לבד. ולפי זה אין לתמוה שבתשובות לגאוני סורא שקדמו לר' סעדיה לא נזכר שם הירושלמי אפילו פעם אחת (התשובה סימן נ"ח בשו"ת הגאונים הוצאת ליק היא לר' האי ולא לר' עמרם כמו שכתב ר' יצחק הלוי, עיין גאוניקא א', ע"ז, הערה ב'), ואם ר' שרירא גאון אומר (עיין במקום הנ"ל עמוד י"ט): „והא מילתא דרב עמרם אע"ג דלא מיפרשא בגמרא וקבלה היא בי דנא כבר מיפרשא בתלמוד ארץ ישראל“, בודאי לא נתכוון לומר שר' עמרם יסד דבריו על הירושלמי אלא שהם „שמועות“ של ישיבות בבל (עיין גאוניקא א', קע"ז) – קע"ח) שלא מצאו מקומן בבבלי, ויש מהן שנתפרשו בפירושו בירושלמי. ולא לבד שגאוני סורא וגאוני פומבדיתא שוים ביחסן אל הירושלמי, אלא גם שאין

13) בקטע ממנו שפרסם רש"י שעכטער בספר היובל לר' דוד האפפמאנן נרמו על מקום אחד בירושלמי (עיין שם ראש עמוד רס"ה), אולם אין ספק שקטע זה הוא עבוד ארצישראלית של הלכות דר' אבא, כאשר כבר העיר הפרופסור אפשטיין במקום הנ"ל ראש עמוד קנ"ד, והמעבד' הוסיף מירושלמי על יסוד הבבלי של המחבר.

שום יסוד לדברי האומר שה, סדרנים" בסורא נמשכו אחרי ה, מעשים לבני ארץ ישראל" ו, חריפי דפומבדיתא" לא התעניינו אלא בעמקותה של ההלכה ולא בסדורה. וכבר הערנו בגאוניקא מ"ו-ג"ב, ולהלן, שעד ימי ר' פלטי גאון¹³ לא היתה להם אלא ישיבה אחת והיא סורא שגאון עמד בראשה, ואפילו אחרי כן כחה של ישיבה זו נשאר בתקפו יותר גדול וחשוב, ולכן אין לנו ספרי הלכה אלא מחכמי סורא עד ששקעה שמשה במות ר' סעדיא, וזרחה שמשן של גאוני פומבדיתא ר' שרירא ור' האי. אולם גם בעיני אלה השנים היותר גדולים בין גאוני פום ערכו של ספר הלכות גדולות היה גדול מאוד, ור' האי לְמָדוּ לתלמידיו, אלא שלא נמנעו מלהעיר על הרבה דברים שבו שלא יצאו מפי הגאון ר' יהודאי-או ר' שמעון קיירא-אלא מפי תלמידים שלא שמשו כל צרכן.¹⁴

ר' סעדיה היה יליד מצרים ושם נתגדל, והדבר מובן מעצמו שבארץ זו שעוד כמה מאות שנים אחריו היו בה, קהלות של בני ארץ ישראל, כלומר קהלות שבחייהם הדתיים היו נגררים אחרי בני ארץ ישראל (לא לבד במנהגי תפלה אלא גם באסור והיתר כבדיקת י"ח טרפות), לא פסק למוד הירושלמי. ואין צריך להשיב על פטפוטי דברים של אלה האומרים שהמאורע שאירע לר' סעדיה עם הקראי סלמון בן ירוחם¹⁴ הוא שהביאו לטפל בירושלמי, שהרי אחד מהסימנים המובהקים של מקוריותו הוא התעניינותו בכל מה שנוגע לתורת ישראל, וכמעט הוא יחיד בזה, והיעלה על הדעת שהוא לא התעניין

^{13a} עיין גאוניקא א', ג'א פרוש שם הכבוד שלו: גדול של שתי ישיבות, אלא שקצרנו דברינו שם ולא הבאנו מהפרדס אלא ראש המאמר וכלו הוא: גאון גדול של שתי ישיבות רב פלטי שאין בית דין פחות מע"א זקנים ומומחים. ופרוש הדברים הוא, שרב פלטי היה גאון וגדול של שתי ישיבות, שכל אחת מהן במקום בית דין הגדול וההתאמה שבין ב' הישיבות שבבבל וסנהדרין גדולה נמצאה בכמה מקומות אצל הגאונים. ואין (= שאין) בית דין - הגדול - פחות מע"א זקנים ומומחים. ואף שהדברים פשוטים לא נמנעו מלפרשם כי כבר ראינו לחכם רגיל ובקי בספרות הגאונים שנתקשה בהם.

¹⁴ על יחושו של ר' האי להלכות גדולות עיין גמי שעכטער חלק ב', מ"ח, ור"ב בראש העמוד ובהשטמות ותקונים לב' מקומות אלה עמוד תרל"ו ותרל"ז. והמעין בעין פקוחה בהלכות גדולות לא ימנע מלהרגיש בשבוסים הרבים שבחבור זה, והא לך דוגמא אחת. הלכות עריות (הוצאת רא"ש טרויב ג', א'): והיכא דעבר ונסיב... מן שניות דרבנן מפקינן לה מיניה בלא גט והולד כשר. ואין עולה על הדעת שבעל ה"ג התיר אשת איש נגד הלכה פסוקה שבטשנה, בשני התלמודים ובספרי הגאונים שאין לך אלא חייבי כריתות שאין קדושין תופסין בהן, ואין ספק שכל א גט הוא אשרה סמאמר הראשון שם על עריות שבתורה, וצ"ל: א ב ל ב נ ט כמו שהוא שם דף ג', ג': ושניות... קדושין בה וצריכה ממנו גט.

^{14a} עיין פאונאנסקי במקום הנ"ל עמוד ז'-ח', שכבר דחה דעה זו.

בתלמודה של ארץ ישראל עד שהוכרח לזה על ידי וכוחו עם הקראי שלמון! ולמעלה מעל כל ספק הוא שר' סעדיה בא לארץ ישראל, ומשם לבבל, ותלמוד הירושלמי בידו מבית רבו. ר' סעדיה הוא הראשון בין הגאונים שמוכיר בתשובותיו בפירוש תלמוד של ארץ ישראל – הבטוי תלמודא דבני מערבא לא נמצא אצלו, שכן ארץ ישראל מזרחה היא למצרים, ארץ מולדתו – והשתמש בו לפסק הלכה, עיין פאונאנסקי במקום הנ"ל כ"ד – כ"ו. הוא השתמש בו גם בפרושו על התורה, בקטע על שמות שנתפרסם בהצופה הצרפתי כרך ו', ע"ח, ובלקוטיו על ברכות, עיין אוצר הגאונים, ברכות חלק הפרושים סימן רפ"ד,¹⁴ ובהרבה מקומות בספרו אמנות ודעות. אולם ראוי לשום לב על הדבר שבספרי הלכה שלו אין זכר להירושלמי לא בפירוש ולא סתם, לא לבד בספריו שבהם נהג שלא להזכיר מקורות כבסדרו ההולך ונדפס,¹⁵ אלא גם באלה מהם שהלך בדרך אחרת לנסח ההלכות בנוסח שלו אבל להסמיך לדבריו תיכף את הראיה מן התלמוד בבלי.

השפעתו של ר' סעדיה על הגאונים שבאו אחריו גדולה למאוד היתה (עיין גאוניקא חלק א', קס"ב ולהלן), ואפשר שהיא היא שגרמה גם כן שהם השתמשו בתשובות שלהם בירושלמי במדה יותר מרובה מהגאונים שקדמו לר' סעדיה, אלא שאין לזה ראיה מכריחה כי אף שבתשובות של ר' שרירא ובנו ר' האי"ט נזכר הירושלמי הרבה יותר מבתשובות הגאונים שלפניהם, הרי יש לנו מהאב והבן הרבה יותר תשובות משאר כל הגאונים. לעומת זה הדעת נוטה שפירוש הגאונים על סדר טהרות שהשתמש בכמה מקומות בירושלמי הושפע מר' סעדיה, אף שיחס הגאון אל חבור זה עוד לא נתברר כל צרכו, עיין מה שהעיר בענין זה הפרופיסור אפשטיין בספרו (הגרמני): פירוש הגאונים על סדר טהרות, כ"ט – ל"ו.

¹⁴ אלא שעוד לא הוברר הדבר אם הפרוש על ברכות הוא לר' סעדיה; ועל לקוטי רבי'ס שנדפסו שם עמוד ק"א – ק"ב. עיין שם הערת הדוקטור לעוין בסוף מפתח כללי.

¹⁵ בחלק ההלכה של סדרו (חברי המנוח ר' ישראל דאוירואן ז"ל המציא לי עלייהנהה של ספר זה) לא נמצא בו רק דבר אחד שמקורו בירושלמי (עיין קריאת התורה. ולא ישען... לכותל' והוא מירושלמי מגלה ראש פ"ד) ואף שהיתה לו חודגנות להשתמש בו במקומות הרבה.

¹⁶ עיין פאונאנסקי במקום הנ"ל כ"ז – ל"ב, שרשם תשובות שני גאונים אלה שבהן מובא הירושלמי, ויש להוסיף עליהן כהנה וכהנה וביחוד מתשובותיהם שבספרי הראשונים. וראוי להעיר שהראשונים מביאים בשם ר' האי כמה וכמה דברים שלפנינו בירושלמי ואין בידנו להכריע אם השתמש בירושלמי או ב. שמעות' (עיין עמוד צ"ט) של הישיבות, עיין לדוגמא דברי ר' האי באוצר הגאונים – הפירושים – ברכות ס' רל"ג ורנ"ה. וראוי להעיר שבספר מקח וממכר שלו לא השתמש בירושלמי!

מהמשא ומתן הארוך על יחס הגאונים אל הירושלמי אנו למדים, שאף שאין שום יסוד לקטרונו של יה"ש בהחלוץ ה', ל"ו ולהלן על הגאונים, שבכוונה העלימו עיניהם מהירושלמי כדי להכניס את כל ישראל בעול תלמודא דבבלאי", בכל זאת הוא קרוב יותר אל האמת מר' יצחק הלוי האומר (דורות הראשונים חלק ג', ק"ל ולהלן), שכבר היה אז – בימי ר' עמרם – הירושלמי נתפשט לקצוות ולמדו בו וידעוהו גם בקצה הארץ". והמכיר את האמת ומודה בה יודה שבעקר הדבר צדקו דברי הרב שי"ר והנגררים אחריו, שרוב הגאונים לא התעסקו בירושלמי כלל, וגם אלה שטפלו בו לא עשו כן אלא באקראי. ובקשר עם דברינו אלה רואים אנו להעיר בקצרה על שני ספרים מסוף תקופת הגאונים שהשתמשו בתלמוד ארץ ישראל הרבה יותר ממה שעשו הגאונים והם ספר החפץ וספר המקצועות. וכבר הערנו בגאוניקא חלק א', קע"ח-קע"ט, שלדעתנו מקום חבורם של ב' ספרים אלה הוא קירואן, ובמקומנו אנו עומדים, אלא שראינו להוסיף דברים אחדים על מה שכתוב שם. ברור הוא ששני ספרים אלה השתמשו בספר מתיבות כאשר הוכיחו ר' אביגדור אפטוביצור (תרביץ שנה ד' ספר ב'–ג') ור' בנימין ליון בספרו הנ"ל, ואפשר שהרבה ממאמרי הירושלמי שנמצאים בהם לקוחים ממתיבות. אולם אי אפשר לקבל דעתו של ר"א אפטוביצר האומר שספר מתיבות הוא ספר חפץ, לר' חפץ בן יצליח מחבר ספר המצות, אלא שיש שקראוהו על שם מחברו, שהרי אפיים השונה של שני ספרים אלה נראה לעין. ספר מתיבות הוא קצור תלמוד בבלי עם, תשלום¹⁶ לו מהירושלמי, וספר חפץ הוא, ספר גאונים¹⁷ (כך קורא אותו בעל אור זרוע), שעקר מגמתו להוסיף על הבבלי פרושי הגאונים עליו ותשובותיהם הנוגעות לדבריו. ואם לפעמים בעל מתיבות מביא דברי הגאונים הוא מביאם בקצור נמרץ, פסקי הלכות, אבל בספר החפץ מובאות, השאלות והתשובות¹⁸ בלשון ממש, ואיך אפשר לומר שמתיבות הוא חפץ וחפץ הוא מתיבות! גם עקרה של ההנחה שהשם ספר חפץ הוא קצור לשון במקום ספר רב חפץ, אין מתקבל על הדעת כאשר כבר הערנו שם בגאוניקא, שרב חפץ אלוף נזכר רק אצל חכמי ספרד ואלו, ספר החפץ לא היה ידוע להם כלל, אבל הרבה שמשו בו חכמי אשכנז, ואפילו אחרוני הראשונים שבהם כבעל ספר פענח רזא (עיין גאוניקא א', עמוד ר"ט בהוספה לעמוד קע"ט).

¹⁶ שם זה הוא שם הכולל לכל הספרים שנחברו (בקירואן?) בראש תקופת הרבנות שפרושי הגאונים

על הבבלי ותשובותיהם מצאו בהם מקום.

והם לא ידעו את „רב חפץ“! וגם בזה במקומו אנו עומדים להבדיל בין רב חפץ אלוף מחבר ספר המצות בלשון ערבית, שדבריו בספר זה מובאים אצל חכמי ספרד, וספר החפץ על הבבלי לחכם בלתינודע מקירואן, שחכמי אשכנז נושאים ונותנים בדבריו. וראיה לזה שהראשונים מביאים דברי רב חפץ בענייני שבת ראש השנה יום הכפורים וסוכות (עיין לזיון עמוד קכ"א), אבל האחרונים אינם מזכירים ספר החפץ אלא בקשר עם סוגיות הבבלי בנשים ונזיקין.

הספרים מתיבות ומקצועות „ספרי הגאונים“ הם, כלומר ספרים שמטרתם הוא לקוט תשובות הגאונים וסדרן, אלא כאשר מחבריהם היו מאנשי קירואן לא שנו „מנהג המקום“, והשתמשו פה ושם גם בירושלמי, שמעולם לא פסק למודו מבין חכמי העיר הזאת. אולם לא על ידי ספרים אלה נתפשטה תורת ארץ ישראל בשאר ארצות אלא על ידי פרושי הבבלי לר' נסים ור' חננאל, אלה שני גדולי ישראל שבקירואן בדור הראשון של ה„רבנים“. שניהם קבלו – בכתב! – רובי תורתם מאחרוני הגאונים ר' שרירא ור' האי, אולם לא הזניחו „מסורת אבותיהם“ וכמותם עסקו גם הם בדברי תורה של בני ארץ ישראל, והשתמשו בו הרבה לא לבד כעין „תשלום“ אל הבבלי אלא גם כפירוש עליו, ובמדה יותר מרובה מכל המפרשים שהיו לפניהם. וביחוד הורה ר' חננאל בפרושו על הבבלי דרך חדשה להבנתו על ידי שמושו בירושלמי, ובלי הפרזה נוכל לומר שלולא הוא כבר נשתכחה תורת ארץ ישראל, כאשר נראה בהמשך דבריו. אולם כדי להשיג מושג נכון מגורל הירושלמי בגולה עלינו להעיר בקשר עם דבריו אלה הערות אחדות על גורלו בארץ יצירתו.

במדה ש„מסמך“ הבבלי היה הולך וגדל ברוב מקומות שהיו ישראל שרוים שם ומטעם שעמדנו עליו למעלה עמוד צ', מסמך הירושלמי היה הולך וחסר לא לבד בחוצה לארץ אלא גם בארץ, ולא לבד משום שכן הוא דרכן של בני אדם שערך עצמם תלוי בערכם בעיני אחרים, אלא גם מפני טעם אחר, וזה הוא. הישוב בארץ ישראל היה דומה בתקופת הגאונים לישוב שבדורותינו אנו, שחלק גדול שלו הוא קבוצים של בני הגולה שחבת ארץ האבות הביאה אותם לשם. בני הגולה תפשו מעשי אבותיהם בידיהם וכמוהם התנהגו על פי הבבלי, וי ומצינו שאפילו בימי האמוראים היו להם להבבליים בתי כניסיות לפי מנהג

(17) וקרובה ההשערה שכתבי יד הבבלי שבאו לחכמי איירופא מארץ ישראל (עיין עמוד ל' הערה י')

וכן ההלכות גדולות והלכות דר' אבא שנכתבו שם לא נכתבו – ונסדרו? – אלא לצורך קהלות הבבליים.

בבלי, עיין חלק ג', קמ"ז. לפעמים היו בני הגולה – הרבה מהם בבליים היו – ובני ארץ ישראל ה"תושבים" באים למריבה ומצה שאלה באו ותלמודם: הירושלמי, בידם ואלה באו ותלמודם: הבבלי, בידם. ויש לנו ע"ד ראייה (1) על זה בן באבוי המספר לפי תומו על חלוף המנהגים שבקדושה ואומר (ננוי שעכטער ב', תקנ"ה-תקנ"ו): „אין אומרים בארץ ישראל קדוש ושמע אלא בשבת... חוץ מירושלים ובכל מדינה (= עיר גדולה) שיש בה בבלי אין שעשו מריבה ומחלוקת עד שקיבלו עליהם לומר קדושה בכל יום אבל בשאר מדינות ועירות שבארץ ישראל שאין בהם בבלאין אין אומרים קדוש אלא בשבת כו'". ואם חלוף מנהגים שבתפלה גרם לידי „מריבה ומחלוקת” כל שכן חלופים בדיני אסור והיתר ושאר הלכות גדולות.

נסיון להשוות המחלוקת שבין בני ארץ ישראל ובין בני הגולה הוא, ירושלמי ישן שהיה לפני הראשונים, וביחוד חכמי אשכנז כבעל הרוקח, הרא"ב והתלמידו בעל אור זרוע. „ספר ירושלמי” – שם זה ניתן לו מר' אביגדור פרופיסור אפטוביצר – הוא ירושלמי עם הוספות רבות על פי הבבלי וספרי (=תשובות) הגאונים ומקורות אחרים לבבליים. ובדבר אחד דומה ספר זה לספר מתיבות ששניהם לא נכתבו אלא ליסוד ההלכה על שני התלמודים, אולם בעל מתיבות בבלי היה, ואף שחבר ספרו בקירואן, ולכן לו הבבלי עקר והירושלמי תוספת, וב„ספר ירושלמי” הדבר להיפך, הירושלמי עקר והבבלי – ועמו דברי הגאונים – תוספת. ולפי דרכנו למדנו שבמאה התשיעית – הזמן היותר קדום לחבור „ספר הירושלמי” – עוד לא החליפו בני ארץ ישראל תלמודם בתלמודם של בני בבלי, ואף ש„מפני דרכי שלום” הוכרחו ל„תקון” תלמודם בהסכם לתלמוד הבבליים.

קרוב לודאי ש„ספר הירושלמי” איננו הנסיון האחד שנסו חכמי ארץ ישראל בתקופת הגאונים „לעשות שלום” בין שני התלמודים, ובין הקטעים מהירושלמי שהוצאתי לאור מתוך הגניזה, יש מהם שטיבם קרוב לטיב „ספר הירושלמי” (עיין שרידי הירושלמי, עמוד ר"פ, רצ"ז, ש"ו וש"ז), וקרובה ההשערה שהם שרידים מספרים שנתחברו בארץ ישראל באותו הזמן, או קרוב לו. לעומת זה שאר הקטעים מהירושלמי שבספרי (עיין שם כ"ט – ל"ו, ק"פ – קפ"ד) הם מסוג אחר לגמרי, שאינם אלא קצורים¹⁷ ולקוטים, בלי סדרים ובלי תכנית

17a עיין לקמן עמוד ק"ח על „קצור הלכות הירושלמי” להרמב"ם.

קבועה, והם שווים בצורתן ללקוטי הירושלמי שבפרדס לרש"י, ואולי שהם לחכמי צרפת ואשכנז מימי בעלי התוספות הראשונים, שבמקומותיהם הירושלמי היה בלתי מצוי וכל אחד ואחד לקט ממנו מכל אשר בא לידו. קטע מעניין הוא הקטע שפרסמתי שם עמוד קנ"ב – קנ"ג, וההמשך ממנו בגנוי שעכטער א', ש"צ – תכ"ט, שהוא יחיד במינו, שכן אין בו אלא דברי הגדה לבד. וכאשר בארץ ישראל היו רוצין לשמוע דברי הגדה, אפשר ששריד זה של קצור הגדות שבירושלמי נתחבר שם ובזמן שהירושלמי עודנו היה השליט בארץ.¹⁸

השאלה עד איזה זמן נמשך שלטון הירושלמי בארץ טרם נפתרה. במאה העשירית בזמנו של ר' סעדיה גאון מוזכר חכם אחד ארצישראלי: ר' יעקב בן אפרים שעסק בירושלמי, אלא שדברי סלמון בן ירוחם על חכם זה סתומים, ויש פנים לפרש דבריו, שר' יעקב חבר פרוש על הירושלמי – כלו או מקצתו – ויש פנים להניח שלא כוון לאמר אלא שפרש אותה הפסקא שסלמון דן בה (ועיין מה שהערנו על זה בהקדמה לשרידי הירושלמי; ר' יצחק הלוי דורות הראשונים חלק ג', ק"י; פאזנאנסקי בספר זכרון לדוד קויפמאן קפ"א – קפ"ב; מאן, תרביץ ה', רצ"א), והדבר שקול. דעתנו נוטה שמעולם לא העבירו בארץ ישראל את הירושלמי מנשיאותו וכל זמן שהישוב הישן היה קים בארץ הוא היה השליט – והבבלי משנה לו, כאשר הסברנו למעלה – אלא כשנחרב הישוב לגמרי על ידי נוסעי הצלב בסוף המאה ה"א¹⁹ נאבדה תורה מארץ ישראל ונשארה הארץ שממה. והישוב החדש, זעיר שם זעיר שם, נלקט מבני הגולה של ארצות שונות: בבל סוריא צרפת ואיספמיא, והם כלם הביאו תלמודם: הבבלי בידם. ובגאוניקא א', ד', הערה א', הערנו על העובדה, שבמחלוקת בן מאיר עם ר' סעדיה לא נשאו ונתנו שניהם אלא בבבלי ושם הירושלמי לא עלה על שפתם. ומזה מוכח לכאורה שכבר אז נשתכח הירושלמי בארץ ישראל ואפילו מראש הישיבה בן מאיר, אלא שדברים שאמרנו שם טעות הם בידנו,

18) אלא שיש להעיר שבעלי הגדה שבאירופא טפלו הרבה יותר בהגדות הירושלמי מבעלי הלכה בהלכות שבו, עיין לקמן הערה כ"ג ועמוד ק"כ.

18a) בספרו של ר' שמחה אסף, מספרות הגאונים צ"ב-צ"ו נמצאה תשובה אל הקהלה הקדושה שבטיבריה, וברור שנכתבה קודם שהחריבו נוסעי הצלב הקהלות שבארץ, וכן אין ספק כלל שאינה לגאון בבלי, אולם אין בידנו להכריע אם היא לגאון ארצישראלי או לאחד מחכמי קהלות ארץ ישראל שבמצרים. והשני נראה עקר, שכן בעל תשובה זו אף שנושא ונותן בדברי הבבלי הוא מפרשם בדרך רחוקה, משום שנתחלפה לו לשון הבבלי בלשון הירושלמי (עיין ר' שאול ליברמן, תרביץ ה', שצ"ה-שצ"ח), ומצרים היתה מקום ששני התלמודים שלטו בה כאחת.

והרי אנו מתקנים אותם. מחלוקת זו שעל העבור: תוספת תרמ"ב חלקים (ע"ין בארנשטיין, מחלקת רב סעדיה גאון וכן מאיר, עמוד כ"ח ולהלן), אין לה שרש בשני התלמודים. ולכן לא הגאון הבבלי ולא ראש הישיבה הארצי-ישראלי נזקקו לישא וליתן בדברי הבבלי או הירושלמי, אלא שכן מאיר כשבא לתבוע מעלת ארץ ישראל על שאר הארצות בכל מה שנוגע לעבור, לא נמנע מלהסתייע בהלכות והגדות¹⁹ שבת ל מודם – כמדומים אנו שהוא האחד בין חכמי ישראל המשתמש בבטוי זה! – המדברים בשבחה של ארץ ישראל. ובפתיחה לאגרת בן מאיר לבני בריתו אשר בבבל נרמזו כמה הגדות שלפנינו בבבלי (ע"ין הערות בארנשטיין עמוד מ"ז). אבל כיון שנמצאו גם במדרשי ארץ ישראל²⁰ הדבר שקול באיזה מקור השתמש, אלא שיש להעיר שהבטוי חדה של סי'ף, שבסוף אגרת זו (עמוד נ"ו) לא נמצא אלא בירושלמי, ע"ין דברינו חלק א', עמוד כ"ח. וע"ין גם כן שם עמוד צ"ד, הקטע – לבן מאיר או לאחד מבני חבורתו – שבו מובאים שני מאמרים, אחד מן הבבלי והשני מן הירושלמי. להוכיח שאפילו

(19) בן סאיר מסתייע מדברי הבבלי סנהדרין ה', א' לדעתו שחכמי בבל כפופים לחכמי ארץ ישראל והוא אומר: 'ומכלל כל הדברים הללו – שנאמרו שם בבבלי – הרשות לחבורת ארץ יש' על חכמי בני הגולה ואין לבני הגולה רשות על בני ארץ יש'. ולפנינו שם בבבלי נאמר בפירוש שנהפוך הוא הדבר: מהכא להתם מהני... מהתם להכא לא מהני! ומה שמתמיה ביותר הוא, שלא לבד שגם ר' אביתר הכהן (סעדינה צ"ב) מביא הסוגיא שבסנהדרין להוכיח, שאפילו ראש גולה שבבבל אין רשות ולא שם (: שם) בארץ יש' מעולם, אלא שגם מחבר ספר והזהיר מסכים לדבריהם ואומר (חלק א', סוף עמוד ק"א): 'ומי הוא שנטל רשות מראש גולה... אינו משלם מביחו... והוא שנטל רשות מראש גולה שבארץ ישראל (ו) ודן בבבל... או שנטל רשות מראש גולה... שבבבל ודן בבבל... הוא שמועיל הרשות ואינו משלם אבל אם נטל רשות מראש (גולה) שבבבל או מראש ישיבה שבבבל ודן בא"י אינו מועיל ואם טעה משלם מ"ט לפי שבא"י נאמר שבת... לפיכך רשותו פוטר מן החשלוטין בין בא"י ובין בכל הארצות אבל בבבל נאמר בה מחוקק... ולפיכך אינו מועיל רשותו בא"י לפוטרו מן החשלוטין'. ואין ספק שאלה ג' ראשונים נרסו שם בסנהדרין: מהתם להכא מהני... מהכא להתם לא מהני (ורבה בר בר חנה לקח רשות בבבל ודן בא"י, ע"ין דברי ר' אביתר), אלא שדברי הגמרא בהוריות י"א, ב', קשה לפרש לפי גרסא זו, שהרי ר' חייא אומר בפרוש: 'אנן כייפינן להו לדידהו, ואכ"מל'. (20) ההגדות על ליתן שור הבר חזי נמצאו לא לבד בבבלי אלא גם במדרשי ארץ ישראל (ויקרא ר' י"ג, ג' וכ"ב, ז'; מדרש כונן בבית המדרש ליעללינג ב', כ"ז; וע"ין גם כן בספרי על הגדות היהודים חלק ה' מ"ג-מ"ט), ולא יפה עשו החכמים שטפלו בדברי בן מאיר לרמוז רק על הבבלי, כאלו הדבר ברור שהשתמש בו ולא במדרשי ארץ ישראל. ולא זה בלבד אלא שסגנון קצת הגדות אלה מוכיח שנלקחו מהמדרשים ולא מהבבלי. לדוגמא בן סאיר אומר: 'אשר קרסוליו – של ז"ל – נבנך וכרבלתו עד אופנים, ויסוד דבריו הוא מה שאמרו במדרש כונן שם: 'ותלה רגליו של ז"ל שדי על סנפיריו של ליתן (=נבנך, שליתן תתון בנבכיים) וראשו כנגד כסא הכבוד, והאופנים בכסא, אולם בבבלי בבא בתרא לא נאמר אלא: 'קרסיליה במיא ורישיה ברקיעא', ומרקיע לאופנים עוד מהלך גדול! וההגדה על י' חופות שנעשו לאדם בנן עזן היא הגדה ארצי-ישראלית, ע"ין המקומות הרבים שהעיר עליהם בעל יפה עינים לבבא בתרא ע"ה, ב'.

גדולי חכמי בבל לא עמדו על סוד העבור ואלו חכמי ארץ ישראל היו בקיאים בו מקטנותם! וקשה להניח שמי שכתב דברים אלה עקר למודו היה בבבלי ולא בירושלמי, ואיך שיהיה הדבר הזה ברור, שאין להוציא כלום על מסמך הבבלי בארץ ישראל מאגרות בן מאיר וחבריו.

הבבלי ומה שנטפל לו, תשובות הגאונים, באו דרך ישרה לאיספמיא, שכן שיירות מצויות היו משם לבבל כאשר הערנו למעלה עמוד צ', ולא עוד אלא שלפעמים היו „שלוחי הישיבות“ באים לשם, והם לא באו בידיים ריקנות אלא „ספריהם“, הבבלי והנטפל לו, בידיהם. אחד מ„השלוחים“ היה ר' נטרונאי שעליו מספרת ההגדה (עיין גאוניקא חלק א', י"ז, הערה ב') שבא לספרד על ידי „קפיצת הדרך“ וכתב להם את התלמוד – ואם לא כתב, „מסר“. שונה הוא גורל הירושלמי באיספמיא שלא הגיע לשם אלא באמצעותן של חכמי קירואן, ואף שאין לנו ראייה מכרחת, דעתנו נוטה שלא בא לשם קודם זמנו של ר' שמואל הנגיד, הראשון שנודע לנו בין חכמי ספרד שהשתמש בו (עיין לדוגמא שיטה מקובצת, כתובות נ"ד, א': והנגיד ז"ל כתב זה הירושלמי) ומזכיר אותו בפירושו. וכבר ידועה ההשפעה הגדולה שהשפיעו חכמי קירואן: ר' נסים ור' חננאל על הנגיד, וקרובה ההשערה שעל ידיהם או על ידי ספריהם התעורר ללמוד הירושלמי. ואיך שיהיה הדבר הזה, קרוב לודאי שיחס הרי"ף, שחי בדור ראשון שלאחרי הנגיד, אל הירושלמי הוא יחסן של רבותיו שבקירואן, ומהם קבל הלכה: „לא איכפת לן במאי דאמרי בגמרא דבני מערבא דעל גמרא דירן סמכינן“ (רי"ף סוף מסכת עירובין), ומהם למד הדרך הישרה להשתמש בירושלמי להבנת הבבלי וכעין „תשלום“ לו. והרבה הלכות גדולות בתלמוד קטן של הרי"ף שמקורן בירושלמי, ואם כבר קדמו בזה בעל ספר מתיבות כאשר ראינו למעלה עמוד צ"ב (ועיין גם כן דברינו למעלה עמוד ק"ב על ספר החפץ וספר המקצועות), לא מחבר זה היה נר לרגליו אלא רבו רבינו חננאל, שרובן של הלכות בני ארץ ישראל שהביאן הרי"ף נמצאים בפירוש רבנו חננאל על הבבלי, ונראה שהתלמיד לא עשה אלא שהעתיק דברי הרב. אולם לא לבד הרי"ף הושפע הרבה מרבו ר' חננאל אלא גם בן דורו ר' יצחק אבן גיאת שדברי הרב הקירואני חביבים עליו עד מאוד, ולכן גם הוא כר"ח משתמש הרבה בירושלמי.

הרי"ף הוא „אב התלמוד“ בספרד וממנו ראו חכמיה – לא כלם אלא הגדולים שבהם, עיין דברי הרשב"א למעלה עמוד י"ח – ועשו גם הם לשקוד על למוד

הירושלמי. ולא מקרה הוא שהרמב"ם והרמב"ן המעריצים היותר גדולים של הרי"ף נתנו את לבם לדרוש ולתור בירושלמי הרבה יותר משאר כל החכמים הראשונים שבדורותיהם ובדורות שלאחריהם. אולם אישיותם של שני אלה גדולי חכמי ישראל לא היתה שווה. הרמב"ם היה חכם בלתי תלוי בדעת אחרים, והרמב"ן הצטיין בשמרנותו הקיצונית, והבדל זה שביניהם מתבוצץ גם כן ביחסם השונה אל הירושלמי. הראשון אף שמבית מדרשו של הרי"ף יצא, שכן אביו היה תלמידו של ר' יוסף אבן מינאש, תלמידו המובהק של הרב אלפסי, לא הסתפק במועט כמו שהסתפק הרי"ף להשתמש בירושלמי כעין פירוש על הבבלי ותשלום לו, אלא שקד על למודו בגלל חשיבות עצמו. תורתה של ארץ ישראל, משולשת היא אצלו, הוא משתמש בירושלמי בפרושו על המשנה כדי לפרש דברי המשנה, בספר היד כדי לקבוע הלכה ובספר, הלכות ירושלמי כדי להשלים ההלכות החסרות בבבלי. ואשר לפרושו על המשנה כבר הערנו בכמה מקומות בחבורנו זה על דרכו של הרב לפרש לפעמים המשנה על פי הירושלמי גם בנווד לדברי הבבלי, עיין לדוגמא חלק ב', שכ"ה; חלק ג', קנ"ו, ושם שט"ז – שי"ז. ובדרכו זו הלך בהרבה מקומות בספר היד, וכבר הרגישו רבותינו הראשונים והאחרונים (וביחוד הגר"א בביאוריו על שולחן ערוך), שהרב נגרר הרבה אחרי הירושלמי ופוסק כמותו נגד הבבלי במקומות שדברי הבבלי נראים לו דחוקים. ומה שאמרנו על "טיב" של ספרו הלכות ירושלמי אינו אלא השערה בעלמא, שהרי נאבד מאתנו ולא נשאר ממנו אפילו שריד קטן. ובהקדמה לספרנו שרידי הירושלמי הערנו שאין לזהות הקטע מ"קצור ירושלמי" לברכות שנדפס שם, עם הלכות ירושלמי להרמב"ם, משום שבקטע זה נמצאו גם הגדות ירושלמי. ומכל מקום מידי ספק לא יצאנו, שאפשר שבראש החבור לא נמנע הרב מלהכניס לתוך ספרו הגדות אחדות משום שמסכת ברכות הרבה הגדות יש בה. ומעניין הדבר שבקטע השייך לכתובות, מ"קצור ירושלמי" זה, לא נמצאו בו דברי הגדה כלל, עיין הקטע שפרסם הפרופיסור אפשטיין בתרביץ שנה ג'. ומה שמביאנו לידי ספק זה הוא העובדה, שהכתב של שני קטעים אלה נראה שווה ממש לכתב יד עצמו של הרמב"ם הידוע לנו עתה על ידי קטעים אחרים מן הגניזה, אלא שקשה להניח

21) אסיר תודה אני למר א. ו. שטיין, טומחה למלאכת הכתב (handwriting expert). שבדק וחקר כל הצלמים שיש לפנינו מכתב יד עצמו של הרמב"ם ובידי מסקנא שהקטעים מקצור הירושלמי אינם לו ואף שגראים' כן.

שקצור ירושלמי זה שאין סדר למשנתו הוא מעשה ידי הסדרן הגדול, הרמב"ם. ובקטעים שלפנינו מספרים אחרים שנכתבו בידי הרב עצמו או מוצאים הרבה הגהות ותקונים בין השורות ועל הגליונות, אבל בקטעים מ"קצור הירושלמי" כמעט שלא נמצא בהם אפילו תקון אות אחת. וגם זה מונע אותנו מלהניח שנכתבו מהרמב"ם עצמו, אלא שלא הרי "קצור ירושלמי" שאינו אלא העתקת דברים, כהרי ספר היד או ספר מורה נבוכים שהן דברי עצמו, וכחבר שאינו מוציא מידו דבר שאינו מחוקן, דקדק להגיה ולתקן. ויש פנים לכאן ולכאן, ואפשר שהקטעים מ"קצור הירושלמי" הם מספר, הלכות ירושלמי להרמב"ם, ואפשר שספרו היה מסוג אחר לגמרי, וימים ידברו.

דברי הגאונים הם להרמב"ן דברי קבלה שאין להרהר אחריהם, והרי"ף הוא לו רבינו הגדול שאין להוסיף על דבריו ואין לגרוע מהם, ולכן לא מצינו בשום מקום שיכריע הרמב"ן ההלכה על פי דעת הירושלמי במקום שנחלק עליו הבבלי, כי כבר החליטו הגאונים והרי"ף: "דעל גמרא דידן סמכינן". אולם הוא טרח הרבה בחדושו לחדור לעמקה של הלכה ולעמוד על ההסכם וגם על ההבדל שבין שני התלמודים, ובדבר זה הגדיל לעשות הרבה יותר מהראשונים שהיו לפניו,²² וגם בדורות שלאחריו מעטים המה ששקדו כמותו על תלמודה של ארץ ישראל. ואין ספק כלל שאלה אחרוני הראשונים שבין חכמי ספרד שעסקו הרבה בירושלמי הושפעו על ידי הרמב"ן, שכלם היו או תלמידיו או תלמידי תלמידיו כהרא"ה הרשב"א הריטב"א הר"ן והריב"ש.

פרובינציא שוותה לאיספמיא בכמה דברים, וכן החיים התרבותיים של היהודים שבשתי ארצות אלה בעקדם שווים היו, וכחכמי ספרד שקדו גם חכמי פרובינציא על למוד הירושלמי. ומימות ר' משה הדרשן,²³ הראשון שביניהם שהשאר לנו, דברים שבכתב, עד המאירי, האחרון בין התלמודיים הגדולים של הארץ הזאת, לערך שלוש מאות שנה, לא זזו ידיהם מתוך ידי הירושלמי. ולא מקרה הוא שאחד מחכמי פרובינציא ר' יצחק הכהן, תלמידו של הראב"ד בעל ההשגות, הוא, כפי עדותו של המאירי, הראשון הנודע לנו שחבר פרוש על הירושלמי. וברור שלא יחיד היה בין חכמי דורו וארצו בחבתו

²² עיין לקמן עמוד קכ"ח.

²³ עיין מדרש בראשית רבתי נוסד על ספרו של ר' משה הדרשן... סאת חנוך אלבעק, סבוא עמוד

כ"ה. אולם עיין הערה י"ח ולקמן עמוד ק"כ.

²⁴ עיין פאונאנסקי במקום הנ"ל עמוד ל"ה ומה שהערנו בהקדמה לשרידי הירושלמי.

לתורתה של ארץ ישראל, שכן רבו טפל בה הרבה בין בחדושו על הכבלי (עיין ביחוד פרושו על כבא קמא שיצא לאור בשנה העברה) בין בספרי הלכה שלו. ובעל העטור בן דורו הצעיר של הראב"ד וקרובו, לא לבד שהשתמש הרבה בירושלמי, אלא שבהרבה מקומות לא נמנע מלהעיר על אלה הדברים שבו המובאים בספר מתיבות, כאילו בא להבליט „מסמך“ הירושלמי על ידי זה. וראוי לתשומת לב שהראב"ד בעל ספר הקבלה כשבא לספר שבחן של חכמי פרובינציא הוא אומר עליהם – על שלושה היותר גדולים שבין חכמי נרבונא, מטרופולין שלה: „שהאירו את התורה ... במשנה בתלמוד בירושלמי“ (עיין הוצאת נויבויער, ע"ח), ולא מצינו שהפליג לשבח בשבח כעין זה חכמים של ארץ אחרת. הראשון בין אלה השלושה הוא ר' אברהם בר' יצחק ראש בית דין,²⁴ שבספרו האשכול הוא נושא ונותן הרבה מאד בדברי הירושלמי, אלא שעקר ספר זה הוא קצור ספר העתים להרב אלברצלוני הספרדי, ושקידתו של הרב הזה על למוד הירושלמי היא ידועה מכבר.

כרחוק צפון מדרום כן רחקו החיים התרבותיים של היהודים בצפונה של צרפת מחיי אחיהם שבדרומה, כלומר פרובינציא. חכמי צרפת הקדמונים, ועמהם חכמי לותיר ורהינוס, כמעט שלא ידעו את הירושלמי כלל, ולא לבד שהם מביאים אותו רק לעתים רחוקות אלא שגם באלה המקומות המעטים המובאים אצלם, הדבר בספק גדול אם לא השתמשו בכלי שני. דוגמא מאלפת היא דברי רש"י שבת צ"ב, א', שהעיר שם על המשנה בלשון זו: „ובשם רבינו יצחק בר יהודה מצאתי שאמר בשם רב האי שמפורש בש"ס ירושלמי“, ודבריו אלה מוכיחים שלא היו לפניו ולא לפני רבו הירושלמי מסכת שבת, שלולא כן היו מביאים הירושלמי מפי ראיה ולא מפי שמועה – בשם רב האי. וקרובה ההשערה שכמה הגדות ירושלמיות הנמצאות בפרוש רש"י על התורה לקוחות מ„יסודו“ של ר' משה הדרשן שהרבה להשתמש בירושלמי, כפי מה שמוכח מהקטעים מספרו על בראשית שיצאו לאור בשנה זו על ידי ר' חנוך פרופיסור אלבעק.²⁵ ואיך שיהיה הדבר הזה, ברור הוא שכשחבר רש"י פרושו על התלמוד

²⁴ אכל עיין דבריו בתשובתו שבכתב יד פארמה (מדעי היהדות כ', י"ח, הערה ג') ובה הוא אומר: „ופייסתי לנבון החכם קרובנו ר' שלמה בר' יוסף שיעיין לי בירושלמי ויכתוב לי מה שימצא“, ואם כן לא היה לפניו תלמוד ירושלמי כלל, אלא שנראה שרק באותה שעה שכתב תשובה זו היה מחוסר ספריים. ולא נודע לנו מסקום אחר חכם פרובינציא בשם ר' שלמה בן יוסף בן דורו של ר' אברהם אב"ד, ואולי שהיה בן נרבונא והראב"ד שהיה אז חוץ לעיר מושבו בקש ממנו לעיין בירושלמי שבידי חכמי העיר.

²⁵ עיין הערה כ"ג.

לא היה לפניו הירושלמי אלא לעתים רחוקות, ואפשר שלא ראה מימיו ירושלמי "שלם". ורבותינו בעלי התוספות השיגו בהרבה מקומות על פרושי רש"י שמצאו להם פירכא מתוך דברי הירושלמי, אולם אין אומרים ל"מי שלא ראה את החודש יבוא ויעיד", ואם בדורותיהם כבר היה הירושלמי מונח על השולחן, בדורו של רש"י עוד היה ספר יקר המציאות שלא רבים זכו לראותו ומכל שכן להשתמש בו. ועד על זה ה"לקוטים" מברכות ירושלמית שמצאו להם מקום בספר הפרדס שיצא מבית מדרשו של רש"י, והמלקט הזה השתמש בהודמנות מוצלחת שבה לידו ירושלמי ברכות, ומהר ללקט ממנו כמה הלכות והגדות טרם שנלקח מאתו. ואפילו בעלי התוספות רק קצת מהם היו בקיאים בו ויש מהם שלא השתמשו בו כלל, ולא מפני שלא היה חשוב בעיניהם אלא מפני שלא היה לפניהם. ואחד המיוחד בין בעלי התוספות ששקד הרבה על למוד הירושלמי הוא ר' שמשון בר' אברהם משאנץ, שפרושו על המשנה סדר זרעים נוסד על תלמודה של ארץ ישראל.

חכמי צרפת שהתחילו להשתמש בירושלמי במדה מרובה חיו בתקופה שכבר הגיע לשם פרוש רבינו חננאל על הבבלי, ולא רחוקה ההשערה שההתעוררות לתלמוד תורתה של ארץ ישראל באה לחכמי צרפת כשם שבאה לחכמי ספרד (ועיין למעלה עמוד ק"ז) על ידי פרושו של הרב הקירואני שהורה דרך חדשה ליורדי ים התלמוד. ומה שמחזק השערה זו הוא העובדה, שגם באשכנז אלה החכמים שהיה לפנייהם פרוש רבינו חננאל הרבו להשתמש בירושלמי, ואלה שלא ידעו את פרושו הזניחו הירושלמי. בעלי הירושלמי בין חכמי אשכנז הם הראב"ן, בן בתו הרא"ב, ר' יצחק אור זרוע תלמידו של הרא"ב, ר' מאיר מרוטנבורג תלמידו של בעל אור זרוע. אולם כלם, וביחוד שלשה הראשונים – הראב"ן הוא הראשון בין חכמי אשכנז שמביא פרוש הר"ח – מחבבים דברי רבינו חננאל בכל מקום שיש להם הודמנות, וקשה להניח שמקרה הוא שעסקו במדה מרובה גם בירושלמי וגם בפרוש שבא להם מאפריקא. ולא מנינו בין בעלי הירושלמי שבאשכנז גם את הרא"ש, ואף שהוא שקד עליו הרבה משום שהדבר ספק אצלינו אם הלכות ותוספות שלו נסדר באשכנז או בספרד. ואם סדר אותם באשכנז השערתנו זאת עוד יותר מבוססת היא, שכן הרא"ש, לא לבד שהיה תלמידו של ר' מאיר מרוטנבורג אלא גם מיוצאי חלציו של הראב"ן והרא"ב. שאר תלמידי הר"מ מרוטנבורג, כהמרדכי ובעל הגהות מיימוניות מצטטים הירושלמי בהרבה מקומות, אולם

הם היו מלקטים,²⁶ ולא עשו אלא שהעתיקו דברי רבם ודברי שאר הראשונים שהיו לפנייהם והדעת נותנת שהשתמשו בכלי שני. ולפי זה לא נשנה אם נאמר שבאשכנז לא התעסקו בירושלמי אלא לערך שתי מאות שנה מימי הראב"ן בתחלת המאה ה"ב עד ימי הרא"ש בתחלת המאה ה"ד, וגם בתקופה זו נצטמצם למודו בחוג קטן, בין יוצאי חלציו של הראב"ן ותלמידיהם.

תלמידי מהר"ם הם הדור האחרון של גדולי אשכנז ובדורות שלאחריהם לערך ב' מאות שנה מטה יד ישראל מאד מפני הגורות והשמדות, הרדיפות והגרושים, המסים והארנונות, ונתדלדלו לא רק מנכסיהם החמריים אלא גם מנכסיהם הרוחניים. הישיבות הגדולות כשיבות אשפירא גרמזיא ומגנצא נחרבו ולא נשארו אלא מתי מספר שתורתם היתה אומנותם, וגם אלה לא עסקו הרבה בתלמוד אלא בפוסקים כדי להורות הלכה למעשה, ואין צריך לאמר שהירושלמי היה רחוק מחוג למודם.

בסקירתנו זו תארנו מסעי תורת ארץ ישראל ממקומה הראשון למקומות שבגולה, לבבל לאפריקא לאספמיא לפרובינציא לצרפת ואשכנז, ולא נאמר לנו אלא להוסיף דברים אחדים על גורלו של הירושלמי באיטליא. ולפי סדר המסעות היה עלינו להתחיל באיטליא, ומטעם האמור למעלה עמוד צ' שארץ זו – ביחוד הדרום שלה – היתה מקושרת בקשר חזק לארץ ישראל²⁶ מימות

26) וכן בדור שלאחריהם מחבר ספר אנורה רק מלקט' היה, וכמעט כל מה שמביא מהירושלמי כבר נמצא בספרי חכמי אשכנז שקדמו לו.

26a) אולם קרוב לודאי שספר המעשים שקטעים ממנו נתגלו כימינו (עיין למעלה עמוד פ"ח) נתחבר בארץ ישראל ולא באיטליא, עיין ר' שאל ליברמן גוי קדם ה', קע"ז-קפ"ה. ואשר לתשובות ארץ ישראל שבקובץ תשובות הגאונים שערי צדק הדבר מוטל בספק, אם נשלחו לאיטליא או לקירואן (בדורות שלפני בן באבוי?), והראשון נראה עיקר, ואף שקשה להחליט הדבר, שכבר נתקצרו כל כך עד שקשה לעמוד על צורתן המקורית. וכאשר קשה להבדיל בין תשובות קצרות – כלומר שנתקצרו על ידי המסדרים – לפסקים אין בירינו להכריע אם כן הוא כמו שאומר הפרופיסור אפשטיין (תריבין שנה א' ספר ב', ליה) שתשובות אלה שבשע"צ בשם ארץ ישראל אינן כלל תשובות אלא פסקים הלכותיים ברובם בודאי מס', מעשים לבני א"י. וודאי' שלו ספק גדול הוא לנו, שאף שמצינו פה ושם התאמה בין תשובות אלה לפסקים' בספר המעשים אין להוציא מזה כלום, שכן מצינו הרבה הלכות בתשובות אלה שהן לפנינו בתשובות גאוני בבל, ולפי שיטתו אפשר להפוך הקערה על פיה' ולאמר שתשובות אלה הן לגאוני בבל! וכבר ראינו לחכם אחד (דוקטור עפנשטיין במחברתו הגרמנית על הספרות בתקופת הגאונים עמוד ס"ב) שפרש תשובות א"י במובן: תשובות שנשלחו מגאוני בבל לארץ ישראל. אולם מי שאומר כן הוא מן המתמיהים, שלא לכך הוציא הדברים מדי פשוטן (כנגוד לתשובות א"י, כלומר תשובות של חכמי א"י לבני הגולה, נמצא אצל חכמי אשכנז הבכתיים: תשובות הבבליים, תשובות של גאוני בבל, עיין מבוא לספר רבייה עמוד רל"ז), אלא שכבר התשובה הראשונה של ארץ ישראל בשערי צדק דף ט"ז, א' ס' כ"ז, א', אי אפשר לייחסה לגאוני בבל, שהרי נאמר בה: לא ינשאו עד שישלמו

התנאים והאמוראים עד סוף התקופה הגאוןית. אלא שאיטליא, זכתה ללמוד ולא זכתה ללמד, ואף שאין להטיל ספק בדברי רבותינו הראשונים שהמשילו על חכמי איטליא המשל: „כי מבארי תצא תורה ודבר ה' מאוטרנטו, כאן אין לנו עסק אלא ביצירות ספרותיות, והרי אין להכחיש דבר הנגלה לעין כל, שספרות „הרבנית“ שבאיטליא היא קטנה בכמותה, וגם באיכותה היא פחותה מהיצירות הענקיות, מעשי ידי חכמי קירואן ספרד צרפת ואשכנז. ואשר לענייננו, גורל הירושלמי באיטליא, אין לנו אלא ארבעה חבורים שנתחברו באיטליא, שעל ידיהם אפשר לעמוד על יחס חכמיה לירושלמי. אלה החבורים הם: ספר הערוך, הפרושים על הבבלי לר' שלמה בן היתום ור' ישעיה די טראני (הראשון) וספר שבלי הלקט. בעל הערוך השתמש הרבה בירושלמי אולם עוד הרבה יותר השתמש בפרוש ר' חננאל על הבבלי ואפשר שגם הוא, כחכמי ספרד צרפת ואשכנז, נתעורר ללמוד הירושלמי על ידי חבור זה של הרב הקירואני. וראוי לשום לב על העובדא שלא מצינו בספר הערוך פרושים על הירושלמי, ואלו הרבה פרושים בו על הבבלי, ובזה דרכו של ר' נתן הוא כדרכו של ר' חננאל, שברוב המקומות הוא מסתפק במועט, להביא דברי הירושלמי מבלי לפרשם. ומה שמחזק השערתנו זו הוא הדבר, שר' שלמה בן היתום מרבה לצטט את הירושלמי, אלא שכל המקומות שהוא מביא ממנו נמצאים בפרוש ר' חננאל, ולמעלה מעל כל ספק שמפרוש זה שאב ולא מירושלמי עצמו. ואם כך גדולה היתה השפעת ר' חננאל על ר' שלמה, הדעת נותנת שגם בן דורו ובן ארצו, ר' נתן בעל הערוך, היה מושפע ממנו, ואף שאין ספק שהאחרון השתמש בירושלמי בלי אמצעות, מכל מקום „דרך הלמוד“, השתמשותו בירושלמי, למד מרבינו חננאל.

ר' ישעיה די טראני חבר „תוספות“, וכבר השם הזה מעיד על דרך הלמוד שלו שהיא על דרך חכמי צרפת. והשתמשותו בירושלמי היא באותה המדה

להן שלשה חדשים, בהסכם לדעת הירושלמי יבמות פ"ד, ה"א, שהלכה כר' יוסי האומר כל הנשים יתארסו, ואלו לדעת הבבלי שם ס"ב, ב' ובהרבה מקומות אחרים. אין הלכה כר' יוסי אלא שאחד ארוסות ואחד נשואות אסורות. ומה שנאמר עד שי של סו כך היא ההלכה בין לפי הבבלי (שם ס"ג, א') בין לפי הירושלמי (שם בראש ההלכה) שנרחו דברי ר' חייא אלא: הברת העובר לחדשים שלמים. ובודאי אי אפשר לומר שלא ינשא ולא דווקא וכולל גם אירוסין, שהרי בהלכה זו נחלקו התנאים במשנה שם, שלתנא קמא לא יתארס ולא ינשא ולר' יוסי רק לא ינשא, ומי שפסק לא ינשא ברור שפוסק כר' יוסי. וכמה הלכות בתשובות ארץ ישראלי שאי אפשר לעמוד עליהן אלא על פי שיטת התלמוד, אבל אין כאן המקום להאריך.

שהשתמשו בה בימיו הרבה מבעלי התוספות שבצרפת כבני דורו ר' שמשון משאנץ ור' אליעזר ממיץ בעל ספר יראים. וכן בן דורו הצעיר של ר' ישעיה, ר' צדקיהו בעל שבלי הלקט עומד תחת השפעת חכמי צרפת – ואשכנז! – ויחסו אל הירושלמי הוא כיחס חכמי אלה הארצות. והיוצא מדברינו הוא, שגם אם נקבל דעת האומרים שבתקופות הגאונים וראשוני הרבנים חכמי איטליא שקדו הרבה על למוד הירושלמי לא נמשכה השפעת תורת ארץ ישראל על הדורות שלאחריהם. וראוי לשום לב על הדבר, שהירושלמי לא נדפס באיטליא רק כחמישים שנה אחרי התחלת הדפוס העברי שם, מה שמוכיח קצת שלא היה מהספרים שהקונים היו קופצים עליהם.

ההוצאה הראשונה של הירושלמי, וויניציא רפ"ג, אף שהיו לפני המוציאים לאור „תלת טופסין אחרנין“, מלבד הכ"י ליידען שעליו נוסדה ההוצאה (עיין למעלה עמוד ל"א), מכילה תלמוד של ארץ ישראל רק על ארבעת הסדרים הראשונים של המשנה ועל ג' פרקים ראשונים של מסכת נדה. ויש שאמרו שהירושלמי היה מסודר על כל סדרי המשנה, ולכל הפחות על חמשת הסדרים הראשונים שלה, ועד על זה הבבלי, שהרי חלק גדול של הסוגיות שבמסכתות קדשים הוא נוסד על דברי אמוראי ארץ ישראל, יודה וחזקיה בני ר' חייא, ר' יוחנן וריש לקיש, ר' יוסי בר' חנינא ור' אלעזר, ואי אפשר לומר שלא עסקו אמוראי ארץ ישראל בהלכות קדשים. ובודאי שכן הוא כדבריהם, כי לא לבד שאמוראי ארץ ישראל קיימו מה שאמרו „כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת“ (מנחות ק"י, א'); המאמר הזה הוא לאמורא הארצי-ישראלי רבי יצחק), אלא שברור גם כן שאף הסדר האחרון של המשנה היה חלק חשוב של חוג למודם. וכבר בסוגיא הראשונה של הירושלמי (דף ב', ראש עמוד ג') נמצא כתוב: „אמר רבי מנא קשייתה קומי דרבי חזקיה כד תנינן תמן ראה אחת ביום כו“, ומזה שר' חזקיה למד לתלמידיו המשנה כלה, ואם בזמנו של ר' מנא ור' חזקיה שחיו בתקופת הירידה" כך, על אחת כמה וכמה, שלא הזניחו הלכות טומאה וטהרה בדורות שלפניהם. אלא שאין עניין סדר הלמוד של אמוראי ארץ ישראל אצל הסדור האחרון של הירושלמי, כשם שאין עניין סדר הלמוד של אמוראי בבל אצל הסדור האחרון של הבבלי. ורב פפא אחד מאמוראי בבל בדור שלפני סדור הבבלי העיד: „ואנן (לא הוא לבד אלא כל חכמי בבל) קא מתנינן בעוקצין תליתר מתיבתא“, ואף על פי כן אין לנו תלמוד בבלי על סדר טהרות של המשנה. ובארץ ישראל כשסדרו

תלמודם" הגבילו את התחום יותר ולא סדרו התלמוד אלא על ארבעה הסדרים הראשונים ועל מסכת נדה, שכן ההלכות שבהם הן הלכות למעשה ולא כההלכות שבסדר קדשים וטהרות שהן. הילכתא למשיחא, חוץ מההלכות שבמסכת נדה. אמנם גם בסדר קדשים יש לנו מסכת אחת: חולין, שההלכות שבה הן הלכות למעשה, אולם נראה שבארץ ישראל היה להם בדורות האמוראים קובץ הלכות שחיטה וטריפות, שהשתמשו בו ל"מעשה" ולכן לא נזקקו כל כך לתלמוד על מסכת חולין. ועדותו של בן באבוי, תלמיד תלמידו של ר' יהודאי גאון (אמצע המאה השמינית) היא עדות שאי אפשר להכחישה והוא אומר בפרוש, שאין להם לבני ארץ ישראל תלמוד כלל על סדר קדשים ואף לא על מסכת חולין.²⁷ ואין מתקבל על הדעת לאמר, שבימי בן באבו לערך ד' מאות שנה אחר חתימת הירושלמי כבר נשתכח מישראל סדר שלם שלו, מבלי השאיר זכר לו, עד שהחכם הגדול הזה, שכפי הנראה עשה זמן הרבה בארץ ישראל,²⁷ נזקק לאמר שע"י השמדות לא נשאר בארץ ישראל אלא תלמוד על ד' סדרים. וקרוב לודאי גם כן שלא נתחבר מעולם תלמוד ירושלמי על מסכתות אבות ועדיות כשם שאין לנו תלמוד בבלי על אלה שתי מסכתות, ומטעמים הבולטים לעין: אבות היא כלה הגדה והתלמוד הוא בעקרו הלכה, ועדיות לא נזקקה לתלמוד כי רוב דבריה נשנו ונתפרשו בש"ס במקומות הראויים להם.

לעומת זה קרובה ההשערה שהפרקים החסרים בסוף ג' מסכתות של הירושלמי – ד' פרקים האחרונים של שבת, פרק האחרון של מכות וששה פרקים האחרונים של נדה – נאבדו במשך הזמן, אבל כשסדרו הירושלמי לא השמיטו

(27) גנוי שעכטער ב', תק"ס: שאין בידם הלכה אחת מתלמוד הילכת שחיטה ולא מסדר קדשים כולו נשתכח מהם סדר קדשים כולו ותלמוד סדר טהרות כולו. דעתו של בן באבוי היא ששני התלמודים נתחברו על המסנה כולה אלא שמחמת הגירות והשמדות נאבדו תלמוד בבלי של סדר טהרות ותלמוד ירושלמי של קדשים וטהרות, וכדי להדיגש שכחת התורה בארץ ישראל הזכיר ביחוד שנאבד שם גם תלמוד סדר טהרות – חוץ מגדה! – ואף שאין לנו תלמוד על סדר זה כלל לא של ארץ ישראל ולא של בבלי. וקרובה דעת זו לדעתו של הרב הברצלוני שבפירושו על ספר יצירה הוא אומר (עמוד נ'): אולי בימים הראשונים שהיה נמרא לטהרות חירצו זאת המסנה בנטרא הכי, אלא שאין ספק ששניהם שיערו כך ולא שהיה להם מסורת אבותי בזה, והשערה זו אין לה שום יסוד. ומה שאנו למדים מדברי בן באבוי הוא, שכבר בימיו לא היה לבני ארץ ישראל תלמוד לקדשים ולא כמו אלה שחשבו לאמר שיעוד היה לפני הרמב"ם ירושלמי על סדר זה.

(27a) בגנוי שעכטער ב', תק"ח-תק"ח שערנו לומר שהיה. בן ארץ ישראל שלמד בבבל ושם החישוב, אבל כבר אנו יודעים עתה שלא לבני ארץ ישראל ערך אגרתו אלא לבני קירואן (עיינו הקטע שפרסם ד"ר לוי בתרביץ שנה ב', ספר ד', שפ"ז ולהלן), אולם אין ספק כלל שדבריו על המצב בארץ ישראל הם עדות ראויה.

פרקים אלה. ואשר למסכת נדה כבר הערנו בחלק א', שס"א, שהסופרים – לא המסדרים! – השמיטו בברכות פרק ב', ו', ראש הסוגיא משום שהיתה לפנייהם כלה בפרק אחרון של נדה. וכן יש מקום לשער שהסופרים השמיטו בפרק ב' של מכות הפסקא: „כל מקום שנאמר דיבור חידוש כו'“, ורמזו עליה בסימן גר"שה, משום שהיתה לפנייהם פסקא זו גם בפרק ג' של מסכת זו, בקשר עם דברי המשנה שם על הדם שנפשו של אדם קצה בו. ובעל ילקוט מכירי על ישעיה ט', ז', מביא פסקא זו בשלמותה ונראה שעוד היה לפניו פרק אחרון של מסכת זו, ואפשר שגם לפני ר' בחיי בן אשר היתה מסכת זו של הירושלמי שלמה; עיין למעלה עמוד ל"א.

הופעת הירושלמי בדפוס לא גרמה להתפשטות הירושלמי, ואף שעובדא זאת מפליאה קצת, אין להכחיש דבר מפורסם שלמוד הירושלמי לא פרץ בין חכמי אשכנז ופולוגיא אלא כב' מאות שנה אחרי שנתפרסם בדפוס. אמנם כן בין חכמי ארץ ישראל מן הגולה אשר בספרד נמצאו מתי מספר ששקדו על למוד הירושלמי בדור של הדפסת הירושלמי. אולם אלה החכמים כר' דוד אבן זימרא ור' שלמה סיריליאו, ר' יוסף קורקוס ר' יוסף קארו לא באו לידי זה על ידי הדפסת הספרים, אלא הם המשיכו „מסורת אבות“ של חכמי ספרד, שאצלם לא נפסק מעולם למוד הירושלמי. ויש להעיר גם כן על העובדה, שיש בין אלה החכמים הנוכרים מי שלא השתמש בירושלמי הנדפס כלל, ויש מי שהשתמש בין בהוצאת הדפוס בין בכתב יד שלו. ר' שלמה סיריליאו לא השלים פרושו על הירושלמי אלא כמה שנים אחרי הדפסת תלמוד זה, ואפשר שלא התחיל פרושו קודם לזה, ומכל מקום קרוב לודאי שלא השתמש בנוסח הנדפס. בן דורו ר' יוסף קארו, אף שלרוב הוא מצטט הירושלמי כמו שהוא לפנינו בדפוס, לפעמים גרסאותיו שונות הן הרבה מנוסח שלנו, ואין ספק שעוד היה לפניו כתב יד – כתבי יד? – של תלמוד ארץ ישראל, כי כמעט מן הנמנע הוא לאמר, שבכל מקום שהנוסח שלו שונה מנוסח שלנו, הוא השתמש בכלי שני, זאת אומרת בספרי הראשונים. ור' יוסף קורקוס מזכיר בכמה מקומות בספרו „ירושלמי מונה“ שהיה לפניו.

ואם כן הוא שעל ידי „דחיפה מבחוץ“ התעוררו חכמי הספרדים שבארץ ישראל ללמוד הירושלמי, דחיפה זו באה מ„בעיות הזמן“. הישוב החדש של הספרדים שהיה גדול בחכמה ובמנין מהישוב הישן נזקק לטפל בהלכות מצוות התלויות בארץ, תרומות ומעשרות שביעית וכלאים, אולם הבא לעמוד על

אלה הדברים אין לו דרך אחרת אלא להעמיק עיון בירושלמי סדר זרעים. ולא מקרה הוא שר' שלמה סיריליאנוס חבר פירש על הסדר הזה וכן בני דורו הצעירים ר' יוסף קורקיס ור' יוסף קארו החענינו הרבה יותר בסדר זה של הירושלמי מבשאר סדריו, כאשר יראה המעיין בפרושיהם על ספר זרעים של היד החזקה, שכן ספר זה הנושא ונותן במצוות התלויות בארץ נוסד על סדר זרעים של הירושלמי.

ר' שלמה סיריליאנוס הוא המפרש הראשון של הירושלמי, שפרושו בא לדינו, וכבר נתפרסם בדפוס פרושו על ברכות פאה תרומות ושביעית, ויש תקוה שבזמן קרוב יהיה כלו נדפס. פרושו הוא על דרך הראשונים, קצר וישר, והרבה מקומות שהמפרשים האחרונים נדחקו בהם עלה בידו לפרש בלי שום דוחק כלל. אלא שבדבר אחד יש מקום להתלונן עליו והוא שהגיה הרבה, על פי המקבילות במדרשים ובבבלי, ולא לבד שלפעמים אין הגהותיו עולות יפה כמו שהוכחנו בהרבה מקומות של חבורנו זה (עיין לדוגמא חלק א', נ"ז, שני"ט ושצ"ח, ת"י ותי"ד), אלא שבכל מקום שאנו מוצאים אצלו גרסא בירושלמי שונה ממה שלפנינו בספרים, הדבר מוטל בספק אם גרסתו מבוססת על גרסת כתב יד, או שהגהה היא שהגיה על פי סברה, על פי גרסת הראשונים (לרוב על פי גרסת הרשב"א, עיין לדוגמא חלק א', קי"ט), או על פי מקבילה במקורות אחרים.

המפרש השני של הירושלמי הוא ר' אליעזר אזכרי שחבר פרושו כחמישים שנה אחרי המפרש הראשון רש"ס, וגם הוא, ספרדי" מארץ ישראל היה, אלא שכפי הנראה כבר נולד שם, ואלו הרש"ס היה מן גולי ספרד שנתיישבו בארץ. מפרושו לא נדפס אלא החלק שעל ברכות וראשונה בהוצאה של הירושלמי השלם, זיטאמיר תרכ"ז אולם בן דורו הצעיר ר' שלמה עדני בספרו מלאכה שלמה מביא בכמה מקומות פרושו של ר' אלעזר על פסחים, ואפשר שפירש חלק גדול של הירושלמי. נוסח הירושלמי שהוא משתמש בו הוא הנוסח של ההוצאה הראשונה, אלא שבהרבה מקומות הוא מגיה על פי סברה או על פי גרסת הראשונים, אולם בנגוד להרש"ס, בכל מקום שהוא מגיה הוא מבליט החלוף שבין גרסתו לגרסת הספרים. וגם בדבר אחר יפה כחו מכח הרש"ס שהוא אינו מקצר כל כך, ולפעמים נושא ונותן בפרטי ההלכות שהירושלמי עוסק בהם, בעוד שהרש"ס הסתפק בפרוש היותר הכרחי להבנת פשטן של דברים. שני המפרשים הראשונים של הירושלמי לא זכו לראות דבריהם קבועים בדפוס, ותורתם היתה מונחת בקרן זוית לערך שלוש מאות שנה. אולם מה שלא

זכו, רבנן דשמעתתא, זכה אחד מרבנן דאגדתא, הרב ר' שמואל יפה אשכנזי, בן דורו של ר' אליעזר אזכרי, שספרו יפה מראה, קובץ כל הגדות ירושלמיות עם פרוש, נדפס בחיו (ויניציא ש"ט) ונתחבב מיד על בעלי הגדה. המחבר הזה התעורר למלאכתו זו על ידי הספר הנודע עין יעקב, שמחברו ר' יעקב אבן חביב, אחד מגדולי הדור של הגולים מספרד, הוכרח לצמצם עבודתו בשדה ההגדה, מפני חסרון ספרים, כי לא היה לפניו אלא תלמוד בבלי וקצת מן הירושלמי ולכן ההגדות הירושלמיות שבספר עין יעקב מועטות הן. והרב ר' שמואל יפה לא לבד שכמעט שלא הניח דבר קטן או דבר גדול של הגדה שנמצא בירושלמי שלא הכניסו לתוך ספרו, אלא שפרושו הוא אחד מהיותר משובחים שיש לנו בספרות הרבנית על ההגדה התלמודית. ואם שלפעמים לא נמנע מלפרש על דרך המתפלספים, לרוב פרושו הוא על דרך הפשט הישר. גם הגהותיו ותקוניו בנוסח הירושלמי הם טובים ויפים ומתקבלים על הדעת, ולא זה בלבד אלא שאף שהשתמש בירושלמי הנדפס, עוד היו לפניו גרסאות של כתבי יד, ואולי שהיו לפניו מסכתות שלמות בכתב יד.

הרב ר' שמואל יפה אשכנזי, כאשר שם משפחתו מעיד היה בן משפחה אשכנזית (מביהם? השם יפה היה רגיל שם) אולם נתגדל על ברכי הספרדים, ואין בדרך למודו וסגנון הלשון שלו אפילו רמז קל להשפעה אשכנזית.

מפרש הירושלמי היותר גדול שבין הספרדים הוא ר' יהושע בנבנשת²⁸ (כך הוא חותם שמו ולא בנבנשת), אחד מראשי חכמי תוגרמא שבדורו, שפרש החלק היותר גדול של הירושלמי, אלא שהשמיט ההגדות שבו והסוגיות שענינם, הלכתא למשיחא. בנגוד לשני המפרשים שקדמוהו הוא מאריך מאוד, ולא לבד שהוא נושא ונותן הרבה בהמקבילות שבבבלי ובדברי ראשונים שעליהם, אלא גם פרושיו על הירושלמי ואפילו על הדברים הפשוטים שבו הם ארוכים יותר מדאי. ואולי שאריכותו היא שגרמה שלא נתפשט פירוש זה בין בעלי הירושלמי שבאשכנז ופולוניא, ולא נמצא זכר לו בפירושיהם על הירושלמי, ואף שקדם הרבה להם, שהחלק הראשון שלו נדפס – בחיי המחבר – כחמישים שנה (קונשטאנדינה תכ"ב) קודם שיצא לאור הפרוש על סדר זרעים לר' אליהו פולדא, המפרש הראשון של הירושלמי שבין חכמי אשכנז. אולם למרות אריכותו חשיבות גדולה לפרוש זה שבהרבה מקומות עלה ביד מחברו לפרש

28 מפרש המסנה ר' שלמה עדני שחיה בדור שלפני ר' יהושע בנבנשת השתמש הרבה בירושלמי ובספרו מלאכת שלמה יש חומר חשוב לנוסח תלמוד זה – הרבה גרסאות יפות על פי כתבי יד – ולהבנתו.

דברים שנשארו סתומים וחתומים לבאים אחריו, ועוד יתרון גדול לו עליהם שעל ידי בקיאותו הגדולה בספרי הראשונים, וביחוד של חכמי ספרד, נתעזר בהם הרבה להעמיד הגרסאות הנכונות ולפרשן. אולם ספק גדול לנו אם היה לפניו כתב יד של הירושלמי, שאף שבהרבה מקומות גרסאותיו שונות מגרסת הספרים שלנו, יש מהן שאינן אלא שבושי דפוס שהרב עצמו חזר ותקנם בלוח הטעויות (עיין דוגמא מאלפת, חלק ב', רמ"א – רמ"ב), ויש מהן שהרב הגיה על פי גרסת הראשונים והרש"ס (עיין חלק ב', כ"ו, ס"א וצ"ה) וגם יש מהן שהגיה על פי שקול הדעת. ומכל מקום נראה שהיו לפניו גרסאות של כתבי יד, ואף שהוצאה שלו נוסדה על ההוצאה הראשונה של הירושלמי לא נמנע לפעמים מלתקן על פי גרסאות אלה.

הרב בעל שדה יהושע – בשם זה קרא ר' יהושע בנבנשת פרושו – הוא האחרון בין חכמי ספרד ששקד הרבה על למוד הירושלמי, ואף שבכמה דורות אחריו עוד עמדו להם לספרדים גדולי תורה, הבבלי וספרי הראשונים והאחרונים היו להם לעיקר והירושלמי לטפל שבטפלים, וגם היותר גדולים שבהם כבעל משנה למלך ובעל מחנה אפרים לא עסקו בו אלא באקראי. שונה לגמרי היה גורל הירושלמי בין חכמי אשכנז במשך ארבע מאות שנה הללו, מן ההוצאה הראשונה של הירושלמי עד ימינו עתה. ואשר לאשכנז עצמה כבר הערנו למעלה עמוד קי"ב על ירידת התורה בארץ הזאת על ידי השמדות והגזירות, אולם לאחר ששקעה שמשה של תורה באשכנז זרחה שמשה בפולוניה – ובארצות הסמוכות לה כביהם ליטא אוקריינא ורוסיא – בין זרע יהודי אשכנז שנגלו לשם. התחדשות למוד התורה אצל האשכנזים אף שהתחילה כבר בסוף השליש הראשון של המאה הט"ז, בימי ר' יעקב פאלאק בעל החלוקים ור' שכנא מלובלין, לא הביאה עמה התחדשות למוד הירושלמי, ובמשך ב' מאות שנה שחכמי ספרד שבארץ ישראל ותוגרמא חברו פרושים על הירושלמי ושקדו הרבה על למודו, כמעט שלא נמצא זכר לו בספרים שיצאו מתחת ידי חכמי אשכנז. ומה שמתמיה ביותר הוא העובדא שהירושלמי נדפס שנית בקראקא, מטרפולין של פולוניה, (שנת ש"ע עם פרוש קצר לדרשן אחד ושמו ר' דוד, אולם ערך פרוש זה קטן הוא), ועל כל זה אפילו היותר גדולים שבין חכמי הארץ ההיא שלא הניחו מקצוע אחד בתורה מבלי לחדור בו, הזניחו תלמודה של ארץ ישראל שהיה מונח לפנייהם קבוע בדפוס. ובודאי שאין כלל שאין בו חוץ, ואין ספק שהיו יחידי סגולה בין חכמי פולוניה של ב' מאות הללו ששקדו על

למוד הירושלמי, אלא שברור הוא שמספרם היה קטן מאד ונער יכתבם. שני בעלי הירושלמי בדורות אלה הידועים לנו הם: ר' יששכר בר' נפתלי הכהן בערמאן משברשין, ור' אברהם בנו של בעל תוספות יום טוב. הראשון משתמש הרבה בירושלמי בפרושו מתנות כהונה על מדרש רבה, ולא זה בלבד אלא שבכמה וכמה מקומות נוסח הירושלמי שלו שונה מנוסח שלנו, מה שמביאנו לידי המסקנא שעוד היה לפניו ירושלמי בכתב יד. אולם ראוי לשום לב על הדבר שהרב הזה כמחבר הפרוש הקצר שבהוצאת קראקא בדור שאחריו, בעל הגדה²⁸ היה, וכאשר ההגדה שבירושלמי שווה בטיבה ובסגנונה להגדה שבמדרשי ארץ ישראל לא משכו, בעלי הגדה²⁸ ידיהם מהירושלמי,²⁸ ואם לפעמים פגעו בהגדה ירושלמית המתנגדת להגדה שבבבלי לא ראו בזה שום קושי שאין משיבין על הגדה. לעומת זה בעלי הלכה²⁸ שנתגדלו על הבבלי לא לבד שקשה היה להם לעמוד על טיבה וסגנונה של ההלכה בירושלמי, אלא שעוד יותר קשה היה להם להגביל תחומין בין הלכה למעשה²⁸ ובין עיון הלכה. כבר מקובל היה אצלם מימות הגאונים וראשוני הראשונים ועיין למעלה עמוד פ"ה, שבמקום ששני התלמודים חלוקים הלכה כהבבלי, אלא שאפשר להשתמש בירושלמי כעין פרוש על הבבלי. אולם חכמי פולוניא החריפים והעמקנים שהרגילו לירד לסופן של דברים ועקריהם ראו מה שלא ראו הראשונים, הפשטנים, והוא שאף שבמקום שדעתם של שני התלמודים נראה שווה, אפשר שחלוק גדול ביניהם בסברה—מה שמביא לפעמים גם לחלוק בהלכה למעשה. ואיך שיהיה הדבר הזה ברור הוא, שגדולי הדור בימי בעל מתנות כהונה כהרמ"א ומהרש"ל לא טפלו בירושלמי בנווד לבני דורם הספרדים, כהר" יוסף קארו, ר' משה די טראני והרבה כמותם. ולא למותר הוא להעיר בקשר עם דברינו אלה על מה שהערנו למעלה עמוד ל"ב שהרמ"א לא לבד שהחליף, הירושלמי של בעלי ח"ן בירושלמי האמתי, אלא כשמצא אצל אחד מהם מאמר מירושלמי בענין תקיעת שופר של ראש השנה הוסיף המלים, ראש השנה אחר ירושלמי בחשבו, שמקור המאמר הוא במסכת ירושלמית של ראש השנה, מבלי להעיר שלפנינו בירושלמי ליתא! ומעניין מאוד שהגר"א בבאוריו לאורח חיים תקפ"ג, אף שהעתיק דברי הרמ"א כצורתם השמיט שתי המלים ראש השנה, שכבר לא נעלם ממנו שמאמר זה ליתא במסכת ראש השנה.

²⁸ עיין הערות י"ח וכ"ג.

אחד הוא הרב יום טוב ליפמאן העליר המזכיר בספרו תוספות יום טוב את בנו ר' אברהם מחבר פירוש על הירושלמי, ואף שבודאי אין להטיל ספק בעדותו, עוד הדבר שקול אם לא „צַרְף מחשבה טובה למעשה“, ואפשר שר' אברהם זה התחיל במצוה ולא גמרה, ולכן לא נזכר פרושו לא אצל בני דורו ולא אצל הבאים אחריו. וראוי לשום לב על הדבר שלא מצינו אפילו במקום אחד שבעל תוספות יום טוב יביא פרושו של בנו על איזה מאמר בירושלמי, ולא הזכירו אלא בקשר עם דברים מפורשים בתלמוד זה שנמסרו לו מבנו ר"א. ולפי דרכנו למדנו שאפילו רב גדול וחכם מובהק כבעל תוספות יום טוב נזקק היה לתורתן של אחרים כשבא לצטט מאמר מירושלמי! והמעין בתשומת לב בפרושו על זרעים יראה ששמושו בירושלמי „אמצעי“ היה, שכמעט כל הדברים שהוא מביא ממנו כבר נמצאו בפירושי המשנה להרמב"ם והש"ר משאנץ. וכן דרך הרב בשאר ספריו – מעדני יום טוב ודברי חמודות – שאינו נושא ונותן אלא בדברי הירושלמי המובאים אצל הראשונים, אלא שלפעמים הוא מעיר על חלופי נוסחאות שבין הירושלמי הנדפס ונוסח הראשונים; עיין לדוגמא מעדני יום טוב ברכות א', אות ש'; ב', אות ב'. והמעין בעין פקוחה בספרי שאר חכמי פולוניא שבדורו של בעל תוספות יום טוב ובשלשה או ארבעה דורות שלאחריו יראה שדרך אחת לכלם. ומי לנו יותר גדולים בתורה בדורות אלה ממהרש"א ומהר"ם מלובלין בין מפרשי הש"ס, או מר' דוד הלוי בעל טורי זהב ור' שבתי הכהן בעל שפתי כהן בין הפוסקים, וכמעט שלא נמצא בספריהם מאמר אחד מהירושלמי המובא בלי אמצעות של הראשונים או אחרוני הספרדים.

התחדשות למוד הירושלמי אצל האשכנזים (שבפולוניא) התחילה כששקעה שמשו אצל הספרדים שבארץ ישראל ובתוגרמא, בתחלת המאה הי"ח למנין הרגיל, כחמישים שנה אחרי שיצא לאור החלק הראשון של הפרוש הארוך והרחב על הירושלמי להחכם הספרדי ר' יהושע בנבנשת. ההתעוררות היותר גדולה לזה באה מפרושו של ר' אליהו פולדא²⁰ מווישניצא בגליצא על סדר

20) מחיי המחבר כמעט שלא נודע לנו מאוסה. כפי מה שיוצא מהסכמת ר' מרדכי זיסקינד דוטנבורג על פירושו של רא"פ לסדר זרעים כבר היה מוכן ספר זה לרפוס בשנת ת"נ, וכאשר אין ספק שהרבה שנים עסק במלאכתו זו הדעת נוטה שגולד לערך ת"י-ח"כ. גם זמן פטירתו אפשר לקבוע רק בקרוב. פרושו על בבא קמא ובבא מציעא יצא לאור בשנת תפ"ה (אופי באך) כאשר עוד היה בחיים, אולם ההוצאה השניה של חבור זה, ועוד נוסף פרוש על בבא בתרא, ראה אור הרפוס בפראנקפורט שנת תק"ב, הרבה שנים אחרי שנפטר (כך

זרעים ושקלים שהוציאו לאור עם הפנים באמסטרדם שנת ת"ע. חלופי נוסחאות שבין הוצאה זו ובין ההוצאה הראשונה (או הוצאת קראקא שנדפסה בדמותה ובצלמה של הוצאה א') רבים וחשובים הם, והדעת נוטה, אף שאין לנו ראייה מכריחה לזה, שהיה לפני ר' אליהו מלבד ההוצאה הראשונה שעליה יסד עקר הוצאתו גם כתב יד של הירושלמי שהתעזר בו במקומות שנוסח הדפוס היה נראה לו משובש. לעומת זה קרוב לודאי שלא ראה מימיו הוצאת קושטנדינה לר' יהושע בנבנשת, שלולא כן לא היה נמנע לפעמים מלישא וליתן בפרושו של החכם הספרדי הנדפס בהוצאה זו. וביחוד קשה להניח שהיה דוחה הפרושים היפים והטובים שבשרדה יהושע לוא היו לפניו, ומצינו כמה וכמה מקומות שפרושו של המפרש הספרדי יותר טובים ונוחים מפרושו של המפרש האשכנזי. וכבר הערנו למעלה עמוד קי"ח שמפני אריכותו לא נתפשט פרושו של ר' יהושע בנבנשת אצל לומדי הירושלמי, ולכן אין לתמוה כלל שלא הגיע לידי החכם הפולני. וכפי מה שנראה להלן עמוד קכ"ג אפילו ר' דוד אופנהיים שהיתה לו בדור ההוא ספריה עברית היותר גדולה שבעולם לא ידע את הספר שדה יהושע. ואיך שיהיה יחס פרושו של ר' אליהו פולדא אל פרושו של ר' יהושע בנבנשת כמה מעלות טובות לראשון על השני. המפרש האשכנזי חבר פרוש 'שלם' ולא כמפרש הספרדי שלא טפל בהגדה כלל, ואפילו בהלכה צמצם עבודתו, והשמיט הרבה סוגיות בהלכות קדשים וטהרות מתוך ה'פנים', וכמובן לא נגע מהם כלל בפרושו. ועוד יתרון אחר לפרוש האשכנזי שמחברו ידע להגביל התחום שבין פירוש ובין חדוש, ולא כהחכם הספרדי שטשטש התחומין שביניהם, מה שגרם לאריכות דבריו. פרושו של ר' אליהו פולדא הוא קצר מאוד, אבל איננו שטחי, ובמקום שהיה נראה לו להאריך קצת בפרטי הדברים כדי לעמוד על עומק הסוגיא קבע להם מדור מיוחד ולא הכניס לתוך הפירוש עצמו, וממנו ראו וכן עשו שני המפרשים הגדולים שבדור שלאחריו. הרב ר' אליהו ראוי גם כן לשבח על זהירותו היתירה בתקון הנוסח של

כתוב על שער הספר) ואם כן נראה שמת זמן קצר אחר שנת תפ"ה. בההסכמות הרבות על פרושו לסדר זרעים לא נזכר שם החומר. רב' עליו, וכפי הנראה לא שמש ברבנות מעולם. ולא נודע לנו מניין לו לכן יעקב (אוצר הספרים אות ת', סימן תרי"ב) שהיה אב"ד פולדא, ובשערי ספריו הוא כותב על עצמו. סתנו ר' בסרינת פולדא, ואין רב נר בעיר שונה בה רבנות ור' דוד אופנהיים בהסכמתו מעיד עליו: כי זה יותר מעשרים שנה שהיה בבית מדרשי' כלומר שהיה אחד מ'חובבי בית המדרש' שלו. אולם אפשר שכך היא מכונה על שער פרושו לשקלים – פראנקפורט תמ"ט – שלא עלה בידנו להשיגו.

הירושלמי, שלא הרבה להגיה כמו שעשו רבים מלפניו, ולא הגיה על פי סברה אלא במקום שהשובש נראה לעין, ושאר החלופים שבין הוצאתו וההוצאה הראשונה נראה שיסודם בכתב יד כאשר הערנו למעלה.

השפעת פירושו של ר' אליהו על דורו ועל הדור שלאחריו גדולה היא מאד, ובלי הפרזה נוכל לאמר שממנו התחילה התפשטות למוד הירושלמי בין ה„אשכנזים“ שבדורות האחרונים. דוגמא מאלפת להשפעתו על בני דורו היא הגהותיו של ר' דוד אופנהיים³⁰ על הירושלמי (בהוצאת ראם), שבעקרון אינן אלא הגהות והשגות על פרושו של ר' אליהו, וכפי הנראה לא התחיל הרב הזה למפל בירושלמי אלא לאחר הופעת הפרוש הזה. ואם „נשיא הדור“ כר' דוד אופנהיים הושפע במדה מרובה כזו מחבורו של ר' אליהו לשנות סדר למודו (הוא נפטר בן ע"ב שנה, כ"ו שנים אחרי שנתפרסם ה„פרוש“ בדפוס), על אחת כמה וכמה שאר חכמי אשכנז ופולוניא. והרגיל ובקי בספרות ההלכה של הדורות ההם אי אפשר לו שלא יראה השנוי הגדול בשימוש הירושלמי בין המחברים שחיו בדור קודם שיצא לאור פרושו של ר' אליהו ובין המחברים שבדור שלאחריו, בין ר' גרשון אשכנזי לתלמידו ר' דוד אופנהיים, בין ר' שבתאי בעל שפתי כהן לבין אחיו ר' מאיר אייזענשטאדט, בין ר' יעקב הכהן אב"ד דפרנקפורט בעל שב יעקב לממלא מקומו ר' יעקב יהושע בעל פני יהושע, בין החכם צבי לר' יהונתן אייבשיץ.

בתחלה נשתכחה באשכנז תורתה של ארץ ישראל על ידי הגזרות והשמדות כאשר הערנו למעלה עמוד קי"ט, אולם גם אחרי התחדשות למוד התורה בין האשכנזים שבפולוניא בשליש הראשון של המאה הט"ז משכו החכמים את ידיהם מהירושלמי במשך של ב' מאות שנה. הרבה דברים גרמו לזה (עייין למעלה עמוד קי"ב), ואולי הגורם היותר מכריע היה חסרון עוז, שיראו לגשת אל הקודש: הירושלמי, מבלי עזרת הראשונים להורות להם את הדרך אשר ילכו בה. יראת הכבוד של האשכנזים מפני הראשונים הבולטת בכחו הגדול של ה„מנהג האשכנזי“ היא היא שהרפתה ידי גדולי חכמיהם למפל בירושלמי אחרי שהזניחו אותו הראשונים. אולם „קנאת סופרים תרבה חכמה“, ומיד שהופיע פירושו של ר' אליהו התחילו גדולי הדור – הוא לא היה מהם אלא „מהבינונים“, אחד

³⁰ הוא ובנו היו עור נדול לר' אליהו בהוצאת ספרו זה, עייין ההקדמה שבה נאמר: „רב ברכות להרב ... אב"ד ור"ם דק"ק פראג מוה"ר דוד גר"י עם ברא כרעא דאבו' ... מה"ר יוסף גר"י אשר הוילו זהב מכיסם לצורך הוצאת הדפוס, ועייין גם כן סוף ההערה הקודמת.

מחובשי בית המדרש שבעיר פולדא!-, גם הם לעסוק בלמוד הירושלמי. ובדור שלאחריו עמדו שני המפרשים הגדולים של הירושלמי: ר' דוד פרנקיל מברלין (תס"ו-תקכ"ב) בעל קרבן העדה ושירי קרבן ור' משה מרגלית מקיידאן, עיר קטנה בזאמוט סמוכה לקאוונא, (נפטר בבראדי שנת תק"מ),³¹ בעל פני משה ומראה הפנים.

הבנת הירושלמי נתעמקה ונתרחבה אצל חכמי ישראל במשך שתי המאות האחרונות (החלק הראשון של הפירוש קרבן העדה יצא לאור בשנת תק"ג)³² וכמה מקומות שבו שלא עמדו עליהם אלה שני גדולי מפרשיו נתבררו ונתלבנו על ידי הבאים אחריהם, וביחוד על ידי גדולי ישראל שבליטא. אולם ערכן הגדול של ספריהם לא נתמעט על ידי זה ועוד היום לולא הם לא היינו מוצאים ידיו ורגליו בירושלמי, ואם המפרשים ר' יהושע בנבנשת ור' אליהו פולדא פתחו פתח קטן, ר' דוד פרנקיל ור' משה מרגלית פתחו השער הגדול של היכל התלמוד הירושלמי. וביחוד קשה, לגמור את ההלל" על הרב הליטאי שלא לבד שבקיאותו בשני התלמודים ובספרי הראשונים והאחרונים מבהילה את עיני הלומדים אלא גם שעל ידי חריפותו ודוק שכלו עלתה בידו להפיץ אור גדול על הירושלמי. ואף שאין אדם מעיד על עצמו, היודע ומכיר את חבורו של ר' משה מרגלית יודה שכל דבריו בשבח ספרו אמת וצדק הם, ואין שום הפרזה במה שאמר (מראה הפנים שבועות פ"ז, ו', בד"ה רבי חנינא): „מעיד אני עלי שמים וארץ כי הפירוש על הש"ס הזה שפרשתי הוא אחר החקירה והעיון והשקידה והיגיעה כי רבה בערב היא ובבוקר היא שבה לחקור ולעיין ולחפש בכל חדרי הש"ס הזה ובכל התוספתא ובכל סדרי הש"ס הבבלי עם שי' (=שיטת) הגאונים ז"ל ופירושיהן כפי אשר השיגה ידי וכחי וב"ה אשר זכיתי ומצאתי כאן לפירושים ושיטות על הש"ס הבבלי והרבה כ"י³³ מהגאונים

31) בפנקס של בית עולם הישן שבבראדי נמצא רשום (עיין ספר השנה של החברה לספרות ישראל שבפנקפורט כרך י"ג, עמוד קל"ב): תקמ"א י"ב טבת מח אורח מפורסם הרב המא"ה בעל המחבר פני משה על תלמוד ירושלמי ושוכב אצל הגאון מוה"ר יוסף שצקיס.

32) חלק זה מכיל פרושו על סדר מועד, ובשנת תקי"ז יצא לאור בברלין החלק השני על סדר נשים, ונטרפה השעה ולא זכה להשלים פרושו על ניקין-חוץ מג' בבות שלא טפל בהן משום שכבר פרשם ר' אליהו פולדא-שמת-י"ב ניסן תקכ"ב-במשך זמן ההדפסה ולא נרפס (ברלין תקכ"ב-תקכ"ב) אלא על סנהדרין מכות ושבועות עד פרק ה', הלכה ד'.

33) עיין לדוגמא שם סוף פרק ו' שמביא חדושי הרמב"ן כ"י על שבועות, וכמדומים אנו שכל חדושי הראשונים שהיו לפניו בכ"י כבר מונחים לפנינו בדפוס.

הראשונים ז"ל אשר לא נמצאו במדינתנו וכן מצאתי התוספתא בכ"י של קלף ישן נושן יותר מאלף שנה ומוגה בנוסחא דיקנית והרבה דברים מצאתי בה מה שחסר בספרי הדפוס... וב"ה כי לא הנחתי ג"כ לפרש כל מה שמביא בש"ס הזה מהתוספתא בקצרה לפרש כולה ברורה כי רובא דרובא כל תני הם מהתוספתא ומעט מהם מהת"כ ומהספרי והמכילתא וכל אשר לא מצאתי אחר החיפוש ועיון בתוספתא וספרא וספרי ומכילתא ופסיקתא רבתי חעירתא כתבתי ברייתא סתם אשר היה לפנייהם ולא נמצאו לפנינו. וכשם שהשתמש הרב בעל פני משה בכתבי יד של ספרי הראשונים ושל התוספתא כדי לעמוד על הנוסח המקורי של הירושלמי כך השתדל להשיג ה"ידיעות הנא"ליות" הנחוצות להבנת הירושלמי. ומצינו³⁴ שמו רשום בין תלמידי האוניברסיטא שבפרנקפורט דאדר למחלקת מדע הצמחים (Botany), ואין ספק שהתעניין במקצוע זה כדי לעמוד על ההלכות של מצות התלויות בארץ שבסדר זרעים של הירושלמי. ונתקיים בו מאמר חז"ל, תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין חכמה ניתוספת בהם, וכבן שבעים היה³⁵ כשכתת רגליו מעיר לעיר ממדינה למדינה ללמוד תורה, ולא תורה בלבד אלא גם חכמה ומדע המועילים לדברי תורה. המחברים החדשים העוסקים בתולדות ספרות ישראל רובם עברו בשתיקה על פירוש הירושלמי לר' משה מרגלית ולא זכרו מפעלו הענקי, ואף שהוא יחיד במינו שאין לנו פרוש אחר על כל התלמוד הזה חוץ ממנו. ואלה ההיסטוריונים המעטים ששם הרב הזה נמצא בספריהם לא זכרו את שמו אלא על ידי גלגול דברים, בקשר עם דבריהם על תלמידו הגר"א, שלפי הנחתם שקידתו על הירושלמי באה לו מרבו. אולם ספק גדול אצלנו אם יש יסוד ל"מסורת הגדה" זו,³⁶ שהגר"א למד בנערותו אצל ר' משה מרגלית, ואף שקרוב

34 עיין ספר השנה של החברה לספרות ישראל שבפרנקפורט כרך ט"ז, צ"ב-צ"ד. אין להטיל שום ספק בזהותו של תלמיד האוניברסיטא משה Rubin (= Rabin, רב"ב) מרגלית בן שמעון מרגלית עם הרב בעל פני משה, כאשר העיר לנכון שם בספר השנה הדוקטור ל. לעיין. ויש להעיר שעל שערי שני הפסקים ממנו שנדפסו בחיי המחבר (עיין צעדנער, קטלוג, בערכו) נכתב שמו באיטלקית Margalit, אולם ברשימת התלמידים: Margalit, וחלוף זה שרשו בחלוף הברת שוא נע - מְרָגְלִית - שבין האיטליאני להאשכנזים. ולא נודע לנו טעם ל"שני השם" של מרגלית למרגליות אצל הביבלוגרפיים, ובכל ספריו הרב הזה כותב וחותר שמו מרגלית בלי וא"ו.
35 לפי דבריו בהקדמה לחלק הראשון של חבורו (אמסטרדם קט"ו) היה בידו או מוכן לרפוס פרושו על כל הירושלמי, ואין ספק שהרבה שנים עברו מעת שהתחיל מלאכתו הגדולה עד שהשלימה, ויש לשער שכבר הגיע ל"בינה" כשהוציא לאור חלק זה, ואם כן היה כבן שבעים במותו.

36 עיין מה שהערנו בחבורנו: תלמידים חכמים וחסידים (אנגלית) עמוד רע"ד, הערה י"ד.

הדבר שהראשון שנשא אשה מקיידאן ועשה שם שנים אחדות הכיר את ראש הישיבה שבעיר זו. ואיך שיהיה היחס של שני גדולי ליטא זה אל זה, נראה שהגר"א לא ראה את הפרוש פני משה על נשים וניקין ואף שכבר היו קבועים בדפוס הרבה שנים³⁷ לפני מותו. ומה שמסופר על הגר"א שהוא כבד את ר' משה מרגלית כתלמיד את רבו כשבא זה לוילנא וספרו פני משה בידו, אינו אלא דברי הגדה, כי אין לך כבוד שתלמיד חייב להזהר בו ככבוד לאמר דברים בשם רבו, והגר"א שהיה זהיר במצוה קלה כבחמורה, לא היה נמנע מלהזכיר שם רבו באלה המקומות שהוא והרב בעל פני משה מפרשים דברי הירושלמי בדרך אחת, ואין לך לאמר אלא שלא היה תלמידו כלל, או שהתלמיד לא ראה את חברו של רבו. אמנם כן עם הגר"א התחילה תקופה חדשה בחקר הירושלמי, אבל הוא היה אחד מן החכמים היותר מקוריים שעמדו להם לישראל במשך אלף שנה ויותר, והבקורת הבריאה תדרש מאתנו לא השערה בלבד, אלא ראייה מוכיחה להשפעתו של הרב בעל פני משה עליו. אין כאן המקום לתאר מקורותיו של הגר"א בתור, חוקר תלמודי³⁸ ולא נעיר אלא על מה שצריך לענינו. התענינותו בירושלמי והדרך החדשה בפרושו עליו הן תוצאות ישירות מהשקפתו הכללית על, הספרות התלמודית, כלומר ספרי התנאים והאמוראים. הוא היה הראשון שהכיר בעין פקוחה הבעיה העקרונית: ההסכם וההבדל של המקורות השונים. הוא השתמש בתוספתא בפרושו על המשנה ובמשנה כדי לעמוד על התוספתא, אולם הוא הבליט גם כן שבהרבה מקומות לא הרי שיטתה של זו כהרי שיטתה של זו. וכן שני התלמודים כשני חברים בעיניו שלפעמים מנצחים זה את זה בהלכה ולפעמים תורה אחת בפיהם, משנתן של התנאים והאמוראים, ואף שאין סגנונו של זה כסגנונו של זה. בקיאותו, המבהילה³⁹ בכל חדרי התורה ודוק שכלו הם הם שהיו בעזרו להבדיל את התחומים שבין, ההסכם והבדל⁴⁰ שבשני התלמודים, מה שלא עלתה בידי המפרשים שקדמו לו, שלא היה אף אחד ביניהם שהיו בו

37) החלק על סדר נשים יצא לאור בשנת תקט"ז (עיין הערה ל"ה) ועל ניקין בשנת תק"ל. וראוי לתשומת לב שההקדמה לחלק השני מסיימת: דברי הצעיר משה מרגלית... ומצפה לבוא אל ארץ הקדושה במהרה אם כה יאמר השם המסייע להבאים למהרה. ואולי שמשום שהיה טרוד בנסיעתו לארץ ישראל לא עלתה בידו להשלים הדפסת פרושו על זרעים ולא נדפס בימיו (ליוורנו) אלא קצתו. ברכות ודף הראשון מן פאה. הראשון בין, מקורב"י הגאון שהשתמש בפירוש הירושלמי של ר"מ מרגלית הוא הרב ר' יהושע ציטלס, עיין חלק ב', שט"ז, הערה ל"ט.

38) עיין המאמר: הגאון ר' אליהו ווילנא, בחבורנו הנמכר בהערה הקודמת.

מעלות אלה במדה מרובה כזו. ולא זה בלבד אלא שלא עמדו על הבעיה העקרונית של מפרש הירושלמי, וכל מחשבתם היתה לעשות שלום בין שני התלמודים, כמו שחזה דעתו בפירוש הרב בעל קרבן העדה בהקדמה ראשונה לפירושו על סדר מועד, והוא אומר: וכבר אמרו חז"ל (??) בכל מקום הלכה כירושלמי חוץ במקום שהבבלי חולק עליו בפירוש ולכן מצוה עלינו להשוותם בכל מאי דאפשר שלא להרבות מחלוקת בישראל. ועוד יתרון אחר להגר"א על שאר מפרשי הירושלמי – והבבלי! – שמאוד נזהר היה שלא להוציא דברים מידי פשוטן.³⁹ או בלשון רבינו האי (בתשובתו הידועה על ארבעה שנכנסו לפרדס; עיין אוצר הגאונים חגיגה סוף דף י"ד): אין דרכנו לחפות על דבר ולפרש אותו שלא מדעת מי שאמרו כדרך שאחרים עושים. ולכן מצינו, שהגר"א מפרש לפעמים דברי התנאים במשנה וברייתא בהסכם לפירושו של הירושלמי עליהם כנגד פירושו של הבבלי, במקום שפירושו של האחרון אינו לפי הפשט.

ארבעה ספרים נפתחים לנו המכילים פרושי הגר"א על הירושלמי. הראש והראשון שביניהם הוא ספרו הגדול על ארבעה חלקי השולחן ערוך, שכמעט אין בו אפילו סעיף אחד שאין מובאים בו מאמרי ירושלמי, ולרוב בנוסח מתוקן ועם פירוש. תקוני הנוסחאות והפירושים שבחבור זה חשובים הם לא רק בשביל עצמן, בשביל כמותן הרבה ובשביל איכותן הנעלה, אלא גם בשביל דבר זה והוא, שמכל ספרי הגר"א פירושו על השולחן ערוך⁴⁰ לבדו נדפס על פי כתב יד עצמו, ואלו שאר הספרים המיוחסים לו נתחברו על ידי תלמידיו שמסרו בכתב מה ששמעו מפיו. ובהרבה מקומות לא לבד שהתלמידים הוסיפו על דברי הרב או גרעו מהם אלא שלא עמדו על כונתו ושמדברים בפיו שמעולם לא עלו על לבו, כאשר הערנו בחבור זה; עיין לדוגמא חלק א', מ"ב ושמ"ז. והפירוש על סדר זרעים המיוחס לו שנדפס ראשונה בהוצאה חדשה של הירושלמי (ווילנא תרפ"ח) מונח לפנינו בשתי נוסחאות, ששני תלמידים שנו אותו,

³⁹ עיין מה שהערנו בחבורנו הגיל עמוד רע"ד-רע"ה.

⁴⁰ שני החלקים הראשונים (אורח חיים ויורה דעה) יצאו לאור על ידי בניו, המעירים שהיה לפניהם כתב יד עצמו של אביהם, והחלק השלישי, על אבן העזר, נדפס על ידי נכדו ר' יעקב משה מ"כ"י הקדושים של זקנו, ובודאי היה מכיר כתב ידו. וכן החלק הרביעי, על חשן משפט, אף שכראה אור הרפוס כבר עברו כששים שנה למות הגר"א, אין להטיל ספק בדברי המוציא לאור ר' יעקב מאיר גינצבורג, שנדפס מ"כ"י עצמו של המחבר. אולם גם חבורו על השולחן ערוך אינו נקי משבוסים וטעויות של המדפיסים, עיין דברי תלמיד: ר' ישראל בהקדמה לספרו חקלן חרות.

ובכמה וכמה מקומות הן שני פירושים המכחישים זה את זה. וביחוד ראוי לתשומת לב העובדה, שבהרבה מקומות הנוסחאות החדשות סותרות הנוסחאות המובאות בחבורו של הגר"א על השלחן ערוך. ולכן אף שאין ספק שהרבה מתורתו של רבינו הגדול שקועה בפירוש זה שעל סדר זרעים, ברור הוא גם כן שידי אחרים שלטו בו. וכך היא המדה בספר הקטן, הגהות"ע על סדר זרעים, להגר"א (קינגסברג תרט"ז), שהרבה דברים שבו מיוחסים לו בטעות. לעומת זה הספר שנות אליהו על המשנה סדר זרעים (יצא לאור על ידי חתנו ר' משה בר"י, לבוב תקנ"ט), ראוי הוא שיקרא שם הגר"א עליו, שהחבור על המשניות ג"כ סדרו תלמידיו בחייו ועל פיו, כאשר העיר על זה תלמידו הגדול ר' חיים מוואלאזין בהסכמה שלו על ספר זה, והפירושים הרבים על הירושלמי שבחבור זה ראויים למי שאמרן, והם מפתח גדול להבנת תלמוד זה.

שני גואלים חזקים עמדו לתורתה של ארץ ישראל בנולה, הרמב"ן באיספמיא והגר"א בליטא, הצד השווה שבהם שהשפעתם על התפשטות למוד הירושלמי וחקירתו כפולה היתה: אמצעית ובלתיאמצעית, כלומר ספרותית ואישית. הרא"ה והרשב"א ושאר תלמידי הרמב"ן היו עיניהם רואות את מורם וממנו ראו וכן עשו לשקוד על למוד הירושלמי, והבאים אחריהם נתעוררו לזה על יד" חדושי הרמב"ן על הבבלי, שלא לבד שהשתמש הרבה בירושלמי, כעין פרושי על תלמודא דידן, אלא גם לא נמנע מלבארו ולפרשו, כאשר הערנו למעלה עמוד ק"ט, וכאשר כבר העיר על זה הרב בעל מראה הפנים (שבועות סוף פרק ו') בלשון קצרה כזו: „האשל הגדול הרמב"ן ז"ל דהיה פקיע ביה – בירושלמי – ובכמה מקומות האיר עינינו זכרוננו לברכה". וכשם שהשפעת הרמב"ן במקצוע זה כפולה היתה כך היתה גם השפעת הגר"א, ובחוג שמסביב לו – תלמידים ממש לא היו לו כנודע – אנו מרגישים השפעה זו במדה מרובה אצל האחים ר' חיים ור' זלמן מוואלאזין,⁴¹ ר' יעקב כהנא – חתן אחי הגר"א – ור' ישראל ממינסק. האחרון השאיר לנו שני חבורים חשובים על הירושלמי והם: תקלין חרתין על מסכת שקלים, ופאת השולחן על קצת מצוות התלויות בארץ, שבקרו הוא פרוש על הסוגיות הירושלמיות שבסדר זרעים שבהן נשנו

41 הרב דובעריש מלובלין השתמש בספרו שערי ירושלמי (ווארשא תרכ"ז) בנוסח כ"י של הגהות הגר"א על זרעים השונה מנוסח הגדפס.

42 עיין תולדת אדם לר' יחזקאל פייוויל, דיהרנפורט תקס"א, ל"א-ל"ב; חלק שני (שם תקס"ט) י"ג-ט"ז.

הלכות של מצוות אלה. שני ספרים אלה נוסדו על תורתו של הגר"א, הראשון הוא פרוש על הגהות הגר"א שעל מסכת שקלים, והחלק היותר גדול של השני הוא פרוש על אלה דברי הגר"א בשנות אליהו על המשנה ובבאורו על יורה דעה, שבהם הוא נושא ונותן בהלכות של מצוות התלויות בארץ. נסיון חדש נסה ר' יעקב כהנא שחבר פרוש „מתאים" על מסכת אחת של שני התלמודים – נאון יעקב על עירובין – שהוא הדרך היותר ישרה המוליכה אותנו לפתרון הבעייה: ההסכם וההבדל שבין הבבלי להירושלמי. חבל על אשר לא זכינו אלא לחלק הראשון של ספרו – החלק שעל הירושלמי נאבד – כי ההערות המעטות שנמצאו פה ושם בחלק זה על היחס שבין שני התלמודים מאירות את העינים. ולמותר להבליט השפעת הגר"א על הרב הזה, שכמעט אין דף אחד בספרו שאינו נושא ונותן בו בדברי רבינו הגדול.

ר' חיים מוואלאין הראש והראשון בין תלמידי הגר"א היה גם כן היותר קרוב לו, ומובן מאליו שהשפעת רבו על דרך למודו גדולה היתה, ולכן לא נתמה אם בתשובות המעטות שנשארו ממנו (בספר שו"ת חוט המשולש, ווילנא תרמ"ב) הוא מטפל בירושלמי יותר הרבה מכל בני דורו, ואפילו מהגדולים שבהם כר' עקיבא איגר ור' משה סופר. ההשפעה האמצעית של הגר"א במקצוע זה אנו מרגישים בראשונה בספרים שנתחברו מחניכי הישיבה הגדולה שבוואלאין⁴³ שראשה ומנהיגה היה ר' חיים, כבספר משכנות יעקב לתלמידו המובהק ר' יעקב מקרלין, שלא מצינו לו חבר בין „בעלי תשובות" שקדמו לו בהתעניינותו הגדולה בירושלמי.

אולם הממציים היותר גדולים של השפעת הגר"א במקצוע זה היו ספריו, וביחוד פרושו על משניות סדר זרעים וביאוריו על השלחן ערוך שראו אור הדפוס⁴⁴ שנים אחדות לאחר פטירתו. ההתעוררות החזקה ללמוד הירושלמי שבאה מתוך ספריו אלה בעולמם של לומדי התלמוד נראה לא רק בין חכמי ליטא אלא גם בספרי חכמי פולוניא שנתחברו במחצה הראשונה של המאה הי"ט למנין הרגיל, כהגהות ר' צבי הירש חיות על הבבלי, שבמקומות הרבה הוא

43 בין חניכי הישיבה שבוואלאין מתלמידי ר' חיים ששקדו על הירושלמי יש להזכיר ביחוד ר' יצחק אייזיק חבר אבדיק טיקטין, שכש"ת שלו: „בנין עולם" נושא ונותן הרבה בדברי הירושלמי, ור' זאב וואלף ליפקין (אבי ר' ישראל סלנטער) שמלבד הגהותיו על הבבלי המראים על רוב בקיאותו בירושלמי חבר גם כן הגהות על הירושלמי סדר נשים ונדפסו בהוצאת ווילנא.

44 עיין הערה מ'.

נושא ונותן ביחסו של הבבלי אל הירושלמי והגהות ר' מרדכי זאב איטינגא ור' יוסף שאול נאטהנזאהן על הירושלמי. והשלישי הכי נכבד ספר דרכה של תורה לר' צבי הירש פינעלעס שבו אנו מוצאים תורה וחכמה צמודים, תורה של בית המדרש הישן ובקורת חדה וחריפה, וההערות על הירושלמי שבספר זה הן הצעד הראשון לחקר המדעי של תלמוד זה.

אלה ארבעה חכמי פולוניא בני דור אחד הם, וכמעט שאפשר לומר עליהם, ועמם תמות חכמה" – חכמת ארץ ישראל, שחכמי פולוניא שבאו אחריהם⁴⁶ הוניהו למוד הירושלמי ולא נשארו לו גואלים אלא בין חכמי ליטא, שבמשך מאה וחמישים שנה האחרונות, מימות תלמידי הגר"א עד ימינו עתה, לא פסקו למודו מביניהם⁴⁷. ובלי הפרזה נוכל לומר שהם הם שהחזירו את התורה שנשתכחה מישראל ליושנה, ובלעדם לא היינו מוצאים ידינו ורגלנו בתלמודה של ארץ ישראל. ולוא באנו למנות כאן כל חכמי ליטא שבדורות האחרונים שהרחיבו והעמיקו הבנת הירושלמי כי אז יתארכו דברינו יותר מדאי, ולכן נסתפק במועט לסקור בסקירה קלה החבורים היותר חשובים שנתחברו מהם במקצוע זה.

ואל השלשה אנו באים, שלשה ספרים הכי נכבדים שהם: נועם ירושלמי לר' יהושע אייזיק שפירא – ר' אייזיל מסלאנים – ניר לר' מאיר מארים מקאברין ויפה עינים לר' אריה ליב מבילסק. ר' אייזיל מסלאנים היה אחד מגדולי המפולפלים שבדורו, ומי שאינו רגיל בדרך הפלפול מושך ידו מספרו זה שעל הירושלמי, שחלק גדול שלו מכיל פלפולים בבבלי וירושלמי. אמנם

46) אולם אין למדין מן הכללות, והרב גרשון חנוך העניך מראדזין בפולוניא עסק הרבה בירושלמי כאשר אנו רואים מ.תלמודו על כלים ואהלות שנמצאו בו כמה פירושים יפים וטובים על תלמודה של ארץ ישראל. ובדור שלפנינו שני גדולי חכמי פולוניא ר' יוסף עניל ראב"ד בק"ק קראקא (תרי"ט – תר"עט) ור' מאיר אריק אבד"ק בוטשאטש (תרט"ו – תרפ"ז) חברו הנהות (: גליוני הש"ס ... על ... בבלי וירושלמי לר' יוסף עניל; חלק א', על זרעים, וינא תרפ"א; חלק ב', על מועד שם תרפ"ט וחלק ג' על נשים שם תרפ"ז) ופרושים (טל תורה ... הנהות הערות וביאורים על ש"ס בבלי וירושלמי ... מאיר אריק, וינא תרפ"א) על הירושלמי שיש מהם מאירים עינים. גם ר' יוסף צבי דינגער הרב דאסטטרם שחבר הנהות על י"ב סכתות ירושלמיות (פראנקפורט, תרנ"ו – תרע"ג) היה יליד קראקא שבפולוניא ושם נתגדל, אלא שדרך למודו, בקורת קיצונית, הושפעה הרבה מבעלי המדע שבאשכנז.

47) בהוצאת ראם של הירושלמי, ווילנא תרפ"ו – ועוד נוסף, השלמה לירושלמי, שם תרפ"ח – נמצאו הרבה פירושים והגהות לחכמי ליטא. רשימות ביבליוגרפיות של הפרושים, החדושים והמאמרים שעל הירושלמי ימצא המעיין באוצר החיים לח. י. עהרענרייך, שנת תרפ"ה, ק"ד – ק"ט (מהמ"ל) ושנת תרפ"ו, ע"ח – ע"ט (לר' מיכל רבינוביץ) ובמאמר: מפרשי הירושלמי לרוקטור מיכאל הינער בהיהודי (נויארק תרצ"ז) שנה ב', ק"ג – ק"ז.

אף שהדרך שדרך בה לתקון נוסח הירושלמי איננה סלולה כל כך, בהרבה מקומות עלתה בידו על ידי דוק שכלו וחריפותו לחדור לתוך עומקה של ההלכה הירושלמית, ותקוני נוסחאות שלו הם מפתח גדול להבנת הירושלמי. הספר ניר – על שלשה הסדרים הראשונים – הוא אות ודוגמא לבקורת „בריאה“, וספקנותו של מחברו מעידה לא רק על ענוותנותו אלא גם על שכלו הזך, שלא נעלם ממנו הקושי הגדול שהמבקר האמיתי פוגע בו כשבא לתקן הנוסח על פי שקול הדעת. הספר יפה עינים אף שנסדר על הבבלי הוא אחד מהספרים היותר חשובים ומועילים להבנת הירושלמי. המחבר מבהיל את עין הקורא על ידי בקיאותו הגדולה בכל חדרי ספרותנו העתיקה, שני התלמודים התוספתא ומדרשי התנאים והאמוראים, ובבקיאותו זו הצליח להפיץ אור גדול על היחס שבין המקורות השונים וביחוד על היחס של הירושלמי אל הבבלי. ולא זה בלבד אלא שהכניס לתוך ספרו כמה וכמה מאות תקוני נוסחאות בירושלמי ופרושים עליו, שעל הרבה מהם קבוע חותמה של אמת.

אלה שלשה ספרים ראויים למדור בפני עצמן מפני חשיבותם הגדולה, אולם לא נמנע מלהזכיר בקצרה שלשה ספרים אחרים על הירושלמי והם: חרושי ותוספות הריד"ב (בהוצאות פיעטרקוב וווילנא של הירושלמי) לר' יעקב דוד מסלוצק, נתיבות ירושלים לר' ישראל חיים דייכעס ואהבת ציון וירושלם לר' בער ראטנער. ואשר לספר האחרון כבר הערנו למעלה עמוד ל"ב מה שיש לנו להעיר עליו, ואין צורך לחזור על הדברים שאמרנו שם. בעל נתיבות ירושלים – רק על ג' בבות – ראוי לשבח גדול על אשר טרח ויגע הרבה בספרי הראשונים כדי לעמוד על הנוסח המקורי של הירושלמי, מה שעלתה בידו בהרבה מקומות. ומספרי הראשונים למד גם כן שלא להוציא את הדברים מידי פשוטן ולרוב פרושיו הם יפים ונכוחים. לעומת זה הריד"ב הוא פלפולן גדול, ולא זה בלבד אלא שחלק גדול של פלפוליו אין להם קשר כלל עם הירושלמי, וכן בהרבה מקומות „חרושי“ אינם חדשים, שכבר נמצאו אצל המחברים שקדמוהו וביחוד אצל ר' מאיר מארים בספרו ניר. ומכל מקום בכמה מסכתות של סדר זרעים שהשתמש בפירוש כ"י של הגר"א וכן במסכת יבמות יש ללמוד הרבה מחרושיו ופירושיו.

המאה הי"ט שהיא תקופת הזהב של חקירת התלמוד בליטא היא תקופת הירידה היותר נמוכה באשכנז. וכבר בראשית המאה הזאת החיים התרבותיים של יהודי אשכנז נשתנו כל כך עד שכמעט נשתכח התלמוד – הבבלי, ואין צריך

לומר הירושלמי⁴⁷—מביניהם. גדולים הם מעשי חוקרי, מדע היהדות⁴⁸ שעמדו להם בתקופה זו, וכמעט שאין לך מקצוע אחד בספרותנו שלא נתעשר על ידי מחקריהם, וגם הירושלמי לא יצא מהם בידים ריקנות, אלא שהעקר, ההלכה, נשאר מונח בקרן זוית. אולם, אין בכלל אלא מה שבפרט⁴⁹, ולכן הרבה מסקנות של ההיסטוריונים אין יכולות לעמוד מלפני רוח הבקורת משום שלא ראו שחקירת דברי ימינו, השקפה כללית⁵⁰ על ספרותנו קשורות ואחוזות בחקירת עומקה של ההלכה בכל פרטיה ודקדוקיה.

ר' זכריה פראנקל, חניך בית המדרש הישן, הוא האחד בין, אבות מדע היהדות⁵¹, שהרבה לעסוק בדברי תורת ארץ ישראל, וספרו, מבוא הירושלמי⁵² עוד לא נתישן ואף שכבר עברו עליו יותר משבעים שנה מעת שראה אור הדפוס, וכל מי שמעיין ב,תולדות⁵³ הירושלמי אי אפשר לו שלא להשתמש בו. לעומת זה פרושו על שלש המסכתות הראשונות של הירושלמי, אף שהוא טוב ומועיל למתחילים, ויש בו פה ושם גם הערות יפות ונכוחות, למעיין⁵⁴, רובו הגדול נוסד על הפרושים שקדמוהו, ולא זה בלבד אלא שלפעמים השגותיו עליהם מעידות שלא ירד לסוף דעתם. וגדול כח התלמיד מכח הרב והוא ר' ישראל הלוי תלמידו, שפרושו על ששה פרקים הראשונים של בבא קמא ירושלמית (ברעסלוי תרנ"ד – תרע"ד) הוא מרגלית דלית לה טימי, שתורה וחכמה בו צמודים, תורת בעלי התלמוד מבית המדרש הישן וחכמת בעלי ה,מדע⁵⁵ של הבקורת החדשה. דרכו בפרוש זה, העמק במחקר ההלכה בצרוף בקורת מדעית היא הדרך הישרה המוליכה מפרש התלמוד, הבבלי או הירושלמי, להבנתו האמתית. ומי יתן ומפרשי שני התלמודים ילכו בדרך זו להגדיל תורה ולהאדירה.

47) האחרון בין חכמי אשכנז של בית המדרש הישן שטפל הרבה בירושלמי הוא ר' אריה ליב ברלין (תצ"ח-תקע"ד) שבהנהגותיו על שתי מסכתות בבליות, ברכות ושבת, נדפסו בתוך יפה עינים לר' אריה ליב יעלין. נמצאו הרבה הערות על הירושלמי.

פרק ראשון

ברכות פרק א הלכה א דף ב עמוד א

תני ר' חייא משעה . . . קרובים דבריהם להיות שוין.

הדבר מוטל קצת בספק אם ברייתא זו של ר' חייא היא התוספתא שבראש מסכת זו והמובאה גם בבבלי, ואולם ודאי גמור שתוכן שתיהם שוה אלא שקצור לשון יש כאן בירושלמי שהשמיטו סופה של הברייתא, משום שדברי חכמים הם דברי המשנה וכן השמיטו המלים, דברי ר' מאיר, אחרי שאמרו, וקרובים דבריהם להיות שוין, כלומר דברי ר' מאיר ודברי חכמים שנשנו בברייתא דר' חייא. והמפרשים שפרשו דבריהם, דברי המשנה ודברי הברייתא, לא הרגישו שאין דרך התנאים בעלי הברייתות למרמא מתניתין אברייתא ובכל מקום שהשתמשו התנאים בלשון, וקרובים דבריהם, כונו למחלוקת שעליה הם דנין ולא לדעות שונות שבמקורות שונים; עיין לדוגמא משנה כלאים ב', ו', ושביעית א', א'; ירושלמי שביעית ג', א', ובבלי ערובין סוף פ"ב. ולפי פרושם קשה גם כן שהיה לו לאמר ותני. עליהין, שהרי הברייתא מעירה על משנתנו ועל משנתו של ר' חייא כאחת.

ורואה אני להעיר כאן על השעורים הרבים בהגבלת זמן ק"ש של ערבית שנזכרו בברייתא בבבלי ב', ב', שלכאורה קשה מה ראו אלה החכמים, ר' אליעזר, ר' מאיר, ר' חנינא ור' אחא לחלוק על משנתנו ולא עוד אלא שנדחקו בבבלי לאמר, תרי תנאי אליבא דר' אליעזר (התרוץ, רישא לאו ר"א, עוד יותר דחוק הוא, שלפי הסגנון הרגיל של המשנה, מאמתי קורין . . . עד סוף האשמורה הראשונה, הם דברי ר"א, עיין רא"בן קכ"ב ועיין ברכות כ"ה, ב': סתמא כר"א דאמר עד הניץ החמה, משום שבמשנה א', ב', נאמר וגומרה עד הניץ בקשר עם דברי ר"א ולכן יחסוה לו) ותרי תנאי אליבא דר' מאיר. ואולם כשנדקדק היטב בברייתא זו נראה שכל אלה התנאים סמכו דבריהם על דברי המשנה אלא שנחלקו בפרושן. ושורש מחלוקתם בזה שהבטוי נכנסין לאכול, כלומר מתעתדים ומכינים עצמם לאכילה, אפשר לפרשו בכמה אופנים. ר'

(1) כך הוא משמעם של הפעלים הנרדפים נכנס, בא והלך עם ל' והמקור ויתורגם בגרמנית schickte sich an ושמושם זה בלשון חכמים רגיל ומצוי וכל הפלפולים של המפרשים האחרונים ובעלי הלשון למצוא כונה מיוחדת בבטוי כהנים, נכנסין לאכול תרומתן אין להם שום יסוד; עיין שד"ל בכורי העתים תקפ"ט, קכ"ה

יהושע אומר משעה שהכהנים מטהרין – או טהורין – לאכול, ויש שגורסים נכנסין לאכול, ולב' הגרסאות ר' יהושע מפרש שנכנסין משמעו שכבר טבלו עצמן והגיע סוף ביה"ש – לכל חד כדאית ליה, עיין המחלוקות הרבות בענין ביה"ש לקמן בירושלמי בהלכה זו ובבבלי שבת ל"ד, ב' – והם מזומנים ומוכנים לאכילת תרומה ור"מ מפרש נכנסין, משעה שהכהנים טובלין" שזו היא ה"הכנה" לאכילת תרומה. ולפי פשוטן של דברים זמן ק"ש של ערבית לר"מ הוא סמוך לשקיעה, קצת לפניו, אלא שבבבלי אמרו שר"מ סובר כר' יוסי שביה"ש של ר' יהודה עוד יום הוא. ואולם דבר זה תלוי במחלוקת שיש שאמרו שביה"ש דר' יוסי משך שייכי בדר' יהודה (שם בבבלי ובירושלמי) ולפי"ז גם לר' יוסי טבילה היא קודם ביה"ש דר' יהודה. ובברייתא אחרת בבבלי וכן בחוספתא ראש המסכת, זכאין" במקום נכנסין לקיים דברי ר' יהושע שכוונת המשנה היא שכהנים טהורין לאכול ולא כר"מ, כהנים טובלין לאכול. ואפשר ג"כ שבזמן תנא דברייתא – ואולי שהוא ר' חייא, עיין למעלה – כבר נתמעטה טהרה בישראל ויהי' ויהי' משעה שהכהנים, נכנסין" לא היתה לו מציאות בחיי האומה ולכן השתמש בזכאין במקום נכנסין. והיה לו לאמר מותרין אלא שהיה מקום לטעות ולחשוב שהכהנים, מותרין" לאכול מיד בצאת הכוכבים קודם שיקראו ק"ש, ולא כן הוא שאסור להתחיל בסעודה כשהגיע זמן ק"ש (עיין תוספות ותוספות הרא"ש בד"ה משעה), אבל, זכאין" הם לאכול מיד שבא השמש עליהם וכבר נטהרו מטומאחם.

הפרוש השלישי לנכנסין הוא פרושו של ר' אליעזר, שבמשנה מסר לשון ההלכה בלשונה ממש ופרשה בברייתא משעה שקדש היום, כלומר

(אגרות שר"ל תתקמ"ח); ווייס, משפט לשון המשנה ע"ב; האפפמאן בספרו של יוסף ראוענטהאל: משנה ברכות (גרמנית) ועיין ג"כ תפארת ישראל על משנותינו. מאוד מעניין הבטוי, נכנס לדבר, מכלתא דר' שמעון ג', במשמע מוכן לקבל דבר מפי אומרו (בספרי זוטא י"א, כ' במשמע אחר – נכנס לתוך וכן הוא במקבילה ספרי צ"ד) ואולם משמע זה של נכנס שרשו בשמושו המקומי, נכנס לחצר וכדומה. ואונקלוס שמתרגם האספ' שבכמדבר י"ב, ט"ו: עד דאתכנסת (=עד שתכנס בלשון חכמים), לא שנכנס משמעו לחזור לאותו מעמד שהיה בו תחלה אלא משום שהמצורע נאסף ונכנס אל המחנה, עיין שם ברש"י "ודבריו נעתקו בתחומא הגדפס סוף פרשת צו) ורק על דרך דרוש מצינו בשיטה חדשה לבראשית בראשה, האספו הטהרו כד"א תסגר ז' ימים ואחר תאסף, ואין למרין מן האגדה.

2) וכבר מתאונן על זה רשב"א בסוף משנה סוטה ובחוספתא שכת א', י"ד, הוא משבח דורות ראשונים, כ"ש וביה, שביטיהם, פרצה טהרה"; ועיין לקמן ג', א', דבור, חדא מן תרתי.

3) עיין המאור ומלחמות סוף פ"א דשבת והעקר כדעת האומרים שאסור לקבוע סעודה כשהגיע זמן ק"ש אף בשיש שהות ורק באכילת תרומה היה אפשר לוטר שפותר משום המצוה שבה ולכן לא הקשו הראשונים מהמשנה.

מששקעה החמה וכבר נטהר ששוב א"צ להכנה אחרת לתרומה אלא לשהות עד סוף ביה"ש. והגאונים פרושו – עיין באוצר הגאונים במקומו – שר"א סובר ובא השמש, ביאת השמש מטהר, ואולם קשה לקבל פרוש זה; שאם ר"א ור"י מחולקים בפרוש ובא השמש לא היו נמנעים בעלי התלמוד לאמר שם על דברי רבה בר רב שילא, תנאי היא. והשחמש ר"א בפרושו ב, שקדש היום" משום שדבר זה ידוע לכל שמיד ששקעה החמה אסור במלאכה, ולא לחלוק על המשנה בא אלא לפרשה ואין צורך לדחוק ולומר, תרי תנאי אליבא דר' אליעזר. ואפילו לדעת מי שאומר שביה"ש של ר' יהודה יום הוא אליבא דר' יוסי, יש מקום לדברי ר"א שקדש היום הוא ביה"ש של ר' יוסי אחר דשלים ביה"ש של ר' יהודה. וכמו שפרשנו דברי ר' אלעזר כך צריך לפרש דברי ר' מאיר שבבבביתא אחת הוא מפרש דברי המשנה שנכנסין משמעו: טובלין, ובבביתא אחרת הוא נותן סימן שהזמן שהכהנים טובלין בו הוא העת שאוכלין פתן בלילי שבתות. וקרוב לאמר שר"מ שעשה הרבה שנים באסיא (עיי' מה שכתבתי בתוספות הערוך תכ"ט) ושם מת, נתן סימן זה לבני חוץ לארץ שלא היתה להם לא טומאה ולא טהרה ולא ידעו מה זה כהנים נכנסין, אבל היו מכבדים את השבת (עיין שבת קי"ט, א': שבשאר ארצות במה הם זוכין . . . בשביל שמכבדים את השבת) והיו מוסיפין מחול על הקודש והתחילו בסעודתן מבעוד יום, והסימן שמסר להם מתאים לכהנים נכנסין על פי פרושו שטובלין מבעוד יום, ואין צורך לומר תרי תנאי אליבא דר"מ. והראשונים כתבו שקשה לומר שהיו ממהרין לאכול קודם הערב שמש (עיין תוספות ותוספות הרא"ש בד"ה קשיא) ולכן לא רצו לומר בגמרא שבני אדם נכנסין וכהן שעור אחד. ודבריהם תמוהים שלפי הגמרא ר"מ כר' יוסי סבירא

4) גם דברי הרשב"א בפרוש דברי הגאונים אינם טובנים לי שכתב (ובתוספות הרא"ש כבר מיוחסים דברים אלו להגאון עצמו) שלפי פרושם, קדש' הוא כמו הראוי ליקדש – (להיקדש) זמן הראוי לתוספת קדש מן החל. ולא ידעתי למה לו הדוחק הזה, שאם ר"א סובר ובא השמש ביאת שמשו כלומר שקיעת החמה, אם כן מששקעה החמה מתחיל בין השמשות ואסור משום שהוא ספק יום או ספק לילה ולכן יפה אמר ר"א שקדש עליו היום-התחלת ביה"ש. ונראה שהלשון, תחלת השקיעה' היה קשה לו להרשב"א שפרש כפשוטו כשמתחיל עגול התחתון של החמה לשקוע זה יום גמור הוא ורק תוספת יש בו, ואולם הגאון כוון להתחלת ביה"ש וכבר מצינו בתלמוד בכמה מקומות ששקעה עליו חמה וכדומה במשמע כשהשלים סוף ביה"ש והתחיל הלילה עיין לדוגמא מנחות ל"ו, ב', לענין תפלין וא"א לפרש שם שקיעת החמה במשמעו הרגיל התחלת ביה"ש שהרי אמרו שם ספק חשיכה-ביה"ש לא חולץ ולא מניח, וכן בדברי הגאון, תחלת השקיעה' פרושו תחלת ביה"ש כלומר תחלת השקעתה בעובי הרקיע אבל אחר ששקע גלגל חמה כולו, והרשב"א נדחק לשיטתו, עיין עמוד כ"ה.

ליה ולפי זה טבילת כהן היא סמוכה לסוף ביה"ש דר' יהודה וא"כ סעודת שבת שלהם היתה אחרי השקיעה ולא היו כלל מן הממהרין לאכול. ופשוט שהיה קשה להם לבעלי התלמוד שר"מ בעצמו ישתמש בסימנים שונים לשעורו, ולכן נדחקו לומר תרי תנאי אליבא דר' מאיר ולפי מה שכתבתי אין צורך בדוחק זה.

ב' השעורים האחרונים הם לחכמי בבל (ולפי דרכינו למדנו שהברייתא הזאת היא בבלי), לר' חנינא והוא ר' חנניה בן אחי ר' יהושע שאמרו עליו אחר ר' חנניה לגולה (סנהדרין ל"ב, ב') ולר' אחא אחד מחכמי בבל בזמן הדור האחרון של התנאים. וכבר ראינו שהחכמים בחוץ לארץ השתמשו בסימנים שמתאימים לסימן כהנים נכנסין ולא באותו סימן עצמו, משום שאין צריך הערב שמש לתרומת חוץ לארץ ולכן הסימן של המשנה לא היה מובן להם בלי פירוש, והדעת נותנת שב' השעורים של חכמי בבל הם מתאימים לשעורים של חכמי ארץ ישראל. ואשר לשעורו של ר' חנינא נראה, ששעה שעני אוכל פתו, קרוב לכלתה רגל מן השוק בשבת כ"א, ב', שפרשו שם בגמרא דכליא ריגלא דתרמודאי, שכלה רגל עניים מן השוק, שבין השקיעה וצאת הכוכבים העניים מחפשים בשוק אחרי דברים קלי ערך שרוב בני אדם אין מקפידין עליהם לקחתם עמהם כששבים הביתה סמוך לשקיעה. ולפי זה שעורו של ר' חנינא קרוב לשעורו של ר' יהושע המפרש נכנסין, טהורין לאכול, והוא אחר סוף בין השמשות ובלשון התלמוד, צאת הכוכבים. ובבבלי אמרו שעני מאוחר מכהן שאם לא כן ר' חנינא היינו רבי יהושע, ואף שלפי פרושנו אין הכרח לזה שהשעורים של חכמי בבל הם המה של חכמי א"י אלא שהסימנים שונים שכל אחד שער לפי שעתו ומקומו, בכל זאת אפשר שכן הוא אלא שאין הבדל גדול ביניהם. ואם נפרש רוב בני אדם נכנסין להסב, בשבתות, שעורו של ר' אחא הוא שעורו של ר' מאיר, ואולם קשה לקבל פרוש זה שלא בלבד שערבי

6 בכמה מקומות בבבלי ר' חנינא הוא ר' חנניה בן אחי ר' יהושע; עיין ערוכין ו', א', ובירושלמי שם סוף הלכה א'; תענית י', א', ובירושלמי א', א'; ס"ג, ד'. על ר' אחא, אחי, אחאי עיין דורות הראשונים ב', קפ"ב ונאוניקא ב', ש"ד, ואולם אף שהרבה יש לפקפק בדברי ר' יצחק הלוי כמו שהערותי בספרי שם, אין ספק שר' אחא היה אחד מחכמי בבל שבדור האחרון של התנאים.

6 כך פרשו הגאונים כפי מה שמוכח מדבריהם בערוך ערך תרמודאי וה' לעף פלארא ד', קמ"ו, חוק דבריהם. ובתשובות הגאונים שלפנינו (שם בערוך, ר"ף רפ"ב שבת, שְערי תשובה רל"ג, נאוניקא ב', שט"ז, שכ"א ושט"ג) פרשו הגאונים שתרמודאי הם עניים המלקטים מן השדות עצים שנקראו תרמדי, ואולם מהלשון שתכלה רגל מן, השוק' מוכח שהעניים חוזרים לביתם מן השוק ולא מן השדות, ואין עצים בשוק.

שבתות מאן דכר שמייהו אלא שקשה למה שנה ר' אחא שעור זה בסגנון אחר, ובסגנון שאינו מבורר כל כך, ממה ששנה אותו ר' מאיר. לכן אין ספק, שלהסב" פרושו להסב בכל יום כמו שפרש רש"י בשם אית דאמרי, אלא שנראה שבימי התנא הזה כבר נהגו להתפלל תפלת ערבית של שבת בבה"כ (עיין דברינו לקמן בדבור, שעה ותרתי) וע"י זה נתאחרה סעודת שבת אצלם אבל בימות החול אכלו סעודת הערב סמוך לשקיעה או לפניה או לאחריה. והשעור שבני אדם נכנסין להסב הוא מתאים או לשעורו של ר"מ, משעה שדרך בני אדם נכנסין לאכול פתן בלילי שבת, או לשעור הקרוב לו, משעה שקדש היום. ודע שבירושלמי נמצא רמז למחלוקת ר"א ור' יהושע (עיין לקמן בדבור, יממה הו') אבל אפילו רמז קל אין בו לשעורי ר' חנינא ור' אחא. וזה מחזיק מה שאמרנו שאלה ב' התנאים חכמי בבל נחלקו במחלוקת ר"א ור"י אלא שנתנו סימניהם לפי שעתן ומקומן ואמוראי ארץ ישראל לא נזקקו לטפל בהם. וחושב אני שאין מן הנותר להוסיף עוד הערה קטנה והיא, שמומן שגורו ב"ש וב"ה הגורות הרבות על הטהרה כמעט אי אפשר היה לכהן לזהר מפני הטומאה, לא בחוץ משום מגע גוי ולא בבית או בבית המדרש ובבית הכנסת משום שאר הטומאות הרבות שגורו עליהן. ואין ספק שכל הכהנים טבלו עצמן סמוך לשקיעה ואכלו תרומתן מיד כשהיה אפשר להם בתחלת ביה"ש למאן דסבר ובא השמש, שקיעת החמה, או בסוף ביה"ש למאן דסבר ובא השמש, ביאת אורו. וכמה גדולים דברי חכמים שלא נאמר במשנה כמו שאמרו בברייתא כהנים מטהרין אלא סתם כהנים כי גם אלה שלא נטמאו היו טובלין עצמן. וכאשר מספר הכהנים ונוסף עליהם הפרושים אוכלי חולין בטהרה היה גדול ברוב ערי ישראל וביחוד בירושלם, זמן טבילה או אכילת תרומה של כהנים היה ידוע לכל ומפני זה השתמשו בו לסימן מובהק לזמן קריאת שמע של ערבית.

איתא חמי משעה שהכהנים נכנסין . . . יממה הו' ועם כוכביא הו'. פרוש. בין אם נפרש נכנסין כר"מ וכר"א, וכהנים נכנסין משמעו מבעוד יום – בלשון בני אדם גם בין השמשות יום הוא – בין אם נפרשו כר"י שנכנסין בצאת הכוכבים (עיין דבור הקודם) שעור זה רחוק הרבה משעורו של ר'

(ז) לא הפועלים, שעשו מלאכתם עד צאת הכוכבים או לכל הפחות עד השקיעה-עיין משנה, בבלי וירושלמי רפ"ז דבי"מ-אלא בעלי בתים שבישראל שכל שעורי רבנן בם ולהם שערו. ועיין לקמן דבור, סימן לדבר.

חייא, משעה שאוכלין פתן בלילי שבתות. ובבבלי ראש המסכת אמרו שבמערבא, בעו לה מיבעיא אם בא השמש שקיעת החמה או צאת הכוכבים הוא. ואפשר שלזה כוונו כאן באמרם יממה הו', אם בא השמש שקיעת החמה, ועם כוכביא הו', אם בא השמש צאת הכוכבים הוא. ומה שכתבו המפרשים בפרוש מאמר זה קשה להעמידו שאף אם נדחק לומר שעם משמעו כאן כמו עדי (ובכ"ר גורס כך, וזה, תקון ע"פ הכלל שכללו בבבלי ראש פסחים, עד צאת הכוכבים יממה הוא, והו' של עד נשאר מהגרסא העקרית שלפי תקונו היה לו לאמר, עד, ולא, ועד) יש מקום לשאול ולמה הזכיר כלל שעד צה"כ יום הוא. ויותר יפה היה לו להשתמש בלשון, משעה שהכהנים נכנסין רישא – או אתחלחא – דליליא, בנגוד לשעה ותרתי בסוף דבריו. ולקמן באמצע ההלכה שלפנינו אמרו, נראו ג' כוכבים אע"פ שהחמה נתונה, באמצע הרקיע" וכו', ולפי זה היה אפשר לומר שגם כאן, יממה הו' הוא על דרך ההפלה כמו באמצע הרקיע שם, ואולם עיין דברינו לקמן שלא כווננו שם לשום הפלגה כלל ובאמצע הרקיע פרושו, אמצע עובי הרקיע.

משעה שדרך בני אדם נכנסין לאכול . . . שעה ותרתי ליליא הוא.
לא כדורות הראשונים דורות האחרונים, ובזמן של הראשונים עוד לא התפללו תפלת ערבית בבית הכנסת ולכן נהגו להתחיל סעודת שבת סמוך לשקיעה לפנייה או לאחריה אחרי שכבר שבתו ממלאכם והיתה להם שעה פנויה לאכילה, ויפה שער ר' מאיר – עיין דבור ראשון – בזמן שבני אדם נכנסין לאכול פתן בלילי¹⁰ שבתות. ואולם בדור האחרון של התנאים כבר נהגו

(8) עיין מה שכתבתי עמוד ה' שקשה לאמר שע"פ הבבלי ר"א ור"י מחולקים בפרוש של ובא השמש. ואולם אפשר שכן היא דעת הירושלמי.

(9) כבר העיר ר' חם בספר הישר ח', י"ח, הוצאת מפיצי נרדמים ובקצור בתוספת יומא ל"ז, ב' בד"ה אמר אביי שעם משמעו סמוך לו בין לפניו ובין לאחוריו. ובודאי שכך הוא כמו שמוכח ממשנה שבת א', ו' וי"א ותוספתא שם א', י"ב, ותרומות י', ט', שבכל אלו המקומות, עם חשכה פרושו, קודם שהתחיל הלילה כמובן, ואולם היום משלים בזמן צאת הכוכבים ולא סמוך לו ועוד שהיה לו לאמר רק: עם כוכביא.

(10) בירושלמי, בלילי שבתות אבל בבבלי, ערבי' ש' והיה אפשר לומר שלפי הירושלמי השעור הזה הוא מאוחר קצת לצאת הכוכבים, התחלת הלילה, ולפי הבבלי הוא מוקדם קצת. ואולם כבר הערותי במקום אחר, נני שעכטער א', ג', הערה י"ב ושם בהשטמות שע"ש ולילי שבתות הם שמות נרדפים ואין בין זה לזה ולא כלום שמיד שקדש היום או שקבל עליו שבת מבעוד יום הרי הוא נקרא ערב ש' או ליל שבת, ולמעלה עמוד ה', הערנו שכאן כווננו לשעור המתאים לכהנים טובלין והוא סמוך לשקיעה. ובתוספתא ראש המסכת ב' גרסאות לפנינו, בכ"י ערפורט לילי ובדפוס ובכ"י ווינא ערבי. ועיין לקמן עמוד כ"ט.

להתפלל תפלת ערבית של שבת בבה"כ כאשר מעידים על זה דברי ר' יוסי בר' יהודה (שבת קי"ט, ב'), ובזמן של מסדרי תלמוד ירושלמי קבלו עליהם תפלת ערבית חובה ואפילו בימי השבוע התפללו אותה בבה"כ כמו שאמרו מפורש לקמן בסוגיא זו ולכן הקשו, משעה שב"א נכנסין לאכול פתן שעה ותרתי לילא הוא, ששהו זמן גדול בבית הכנסת עד סיום התפלה והדרשה¹¹ וכשחזרו לביתם, שעה ותרתי לילא¹²; ועיין לקמן בסוגיא זו דבור, אין קורין אותה, ופרק ד', א', דבור, רבי מפקד, ופרק ח', א', דבור, נהיגין תמן.

באילין כופרניא דקיקיאי . . . דצדי לון וכו'.

המאמר שלפנינו נתפרש יפה בזהר חדש בראשית א', ג' (מדרש הנעלם) וכך נאמר שם: אילין כופרניא אדקיקיאי דאורחון מסתלקין על נצ"ל עדן ההוא יממא, מדחיל" דחיותא. וכבר העירו חכמי הלשון שצדי בארמית של בני ארץ ישראל הוא נרדף עם דחל או ירא בעברית ונמצא פעם אחת במשנה (ר"ה סוף פ"א) ואם צודה להם שפרושו אם אימת החיות או הגולנין עליהן, עיין שם בירושלמי, וצידה בלשון תורה (השורש הוא צוד ולא צדה!) משמעו אורב ואין עניינו לכאן.

אמר רבי יוסי אין קורין אותה בבית הכנסת בשביל לצאת ידי חובתו אלא כדי לעמוד בתפלה מתוך דבר של תורה.

רבותינו הראשונים האריכו הרבה בפרוש דברים אלו, עיין המקומות¹³ שרמזו עליהם ראטנער במקומו והמו"ל של הרא"ב¹⁴ בראש הספר, ואולם עוד הדבר שקול אם מנהג א"י היה לקרוא ק"ש של ערבית קודם שהגיע זמנה

11) כבר בימי ר' מאיר דרשו בביה"כ בלילי שבתות ירושלמי סוטה א', ד' וש"נ) אלא שבדורות הראשונים במקומות שלא התפללו ערבית בצבור דרשו אחר הסעודה ואח"כ שנתפשטה תפלת ערבית בצבור בכל המקומות היתה סמוכה לתפלה או לפניה או לאחריה שאין עולה על הרעת שטרתו הצבור פעמים לבוא לבה"כ.

12) ויש להוסיף כהנה וכהנה; עיין לדוגמא מאירי מן אבות ענין י"א ובחדושי בראש המסכת והשלמה ראש ברכות. הדין הראשון של ספר ההשלמה על ברכות יצא לאור גם ע"פ כ"י אחר בסוף ס' השלמה על תענית ומגלה ובשני כ"י יש בהם שבוס גדול וכך צ"ל: ואמ' בגמ' מאי לא הפסיד בברכות אע"פ שעבר זמן קימה שהוא ג' שעות לא הפסיד בברכות הכא נמי אע"פ שלא הגיע זמן שכיבה לא הפסיד בברכות, והסופרים דלנו על מה שבין לא הפסיד הראשון ללא הפסיד השני.

בברכותיה או בלי ברכותיה. ובימי הגאונים אנו יודעים שקראו בברכותיה כמו שמוכיחים דברי ר' האי גאון בתשובתו (עיין אוצר הגאונים עמוד ב'), והדעת נוטה שנהגו אז כמו שנהגו אבותיהם בזמן אמוראי א"י. וגם דברי ר' יוסי מראין על זה שהדגיש, שאין קורין אותה בבה"כ בשביל לצאת ידי חובתו, ולוא היה קורין אותה בלי ברכות לא היה אפשר כלל מקום לטעות, ואדרבא הקריאה בלי ברכות מוכחת שאין יוצאין בקרא שלא בזמנה. ואולם לפי זה קשה הלשון, דבר של תורה, שהרי עמדו להתפלל מתוך ברכות ק"ש ולא מק"ש עצמה, וקשה להמעים בלשון זו הכוונה שהמעיסו בה הראשונים (עיין לדוגמא מאירי במגן אבות, נ"ב) שהוא כמו כדי לסמוך גאולה לתפלה. ופשוט שכוונו למה שאמרו בראש פרק ד', לא יעמד אדם ויתפלל... אלא מתוך דבר של תורה. ואם קראו בברכותיה היה לו לומר שקראו ק"ש בשביל ברכותיה והברכות כדי לסמוך גאולה לתפלה, שבודאי ר' יוסי כר' יוחנן שגם בתפלת ערבית צריך לסמוך גאולה לתפלה, שאם לא כן למה לא המתינו לקרות ברכותיה בזמנה, ואם כדי לעמוד מתוך ד"ת בפרשיות של ק"ש סגי ליה. ונראה שמאמר ר' יוסי לא נאמר כלל על הברייתא שלפנינו אלא שמסדר התלמוד הביאו כאן משום שיש בו תשובה גם על השאלה שלפנינו, למה קורין אותה בבה"כ, ואולם ר' יוסי אמר דבריו על ק"ש שקראו בתענית צבור בשחרית קודם התפלה אחרי שקראו אותה עם ברכותיה בעונתה, עיין לקמן אמצע הל' ח', ושם בדיוק אמר, דבר תורה, שקראו ק"ש בלי ברכות, עי"ש דברינו. ואיך שנפרש מאמר זה מוכח מהירש' שיש שהגיע זמן תפלת ערבית ועוד לא הגיע זמן ק"ש של ערבית, שהרי אמרו שלא יצאו ידי חובת ק"ש בשלא הגיע זמנה ולא קראו אותה אלא כדי לעמוד בתפלה מתוך דבר תורה, וע"כ שכבר הגיע זמן תפלה. ולדעת ר' תם (עיין תוספות ראש המסכת) האומר שלר' יהודה כשם שתפלת הערב זמנה מפלג המנחה כך זמנה של ק"ש, צריך לומר שסתמא דירושלמי הוא בשיטת חכמים וכן בירושלמי ראש פרק ד' סתמא כחכמים; עיין שם דבור, ורב כר' יהודה. ומכאן תשובה לדברי האחרונים שכתבו שבשעת הדחק יתפלל מנחה עד צאת הכוכבים¹³ (רמ"א באו"ח רל"ג, א', ועיין שם במגן

¹³ המראה מקום ברמ"א לבי' בשם אהל מועד ורשב"א שם הוא רק לענין שבדיעבד מתפלל מנחה ומעריב אחר פלג המנחה ולא שמתפלל מנחה עד צאת כוכבים, ונהפוך הוא שבאהל מועד נז', ב', נאמר בפרוש. והרוצה לעשות כחכמים והתפלל מנחה עד, שתשקע החמה יצא.

אברהם ובביאורי הגר"א, שזמן מנחה מסיים כשזמן ערבית מתחיל וזמנה של ערבית צאת הכוכבים היא, שאם כן הוא אי אפשר לקיים דברי הירושלמי כאן לא בשיטתו של ר' יהודה, שלפי דעתו זמן תפלה זמן ק"ש מפלג המנחה, ולא בשיטתו של חכמים, שלפי דעתם זמן שתייהם צאת הכוכבים היא. ודעתו של האחרונים שלחכמים זמן תפלת ערבית צאת הכוכבים היא אין לה יסוד בריא, והרבה מהראשונים כתבו בפרושי שזמנה משקיעת החמה אלא כדי לסמוך גאולה לתפלה מצוה – לא חיוב – שלא להתפלל ערבית קודם צאת הכוכבים משום ק"ש של ערבית; עיין תלמידי ר' יונה ומאירי ראש פרק ד' שבבבלי. וכדברי הראשונים מוכח מהמשנה שם שאמרה, מנחה עד הערב, כלומר עד שקיעת החמה (עיין שם בתלמידי ר' יונתן ומיד כשמשלים זמן מנחה מתחיל זמן ערבית וכמו שאמרו שם, ערבית אין לה קבע, כלומר שזמנה בין זמנה של מנחה לזמנה של שחרית; עיי"ש בשנות אליהו. והגר"א בבאורו על הש"ע סותר דבריו בפרושו על המשנה וצע"ג. והשווה דברי בעל זהר חדש לקמן עמוד כ"א, ראבי"ה א', ובמקומות שהעיר עליהם המו"ל.

ואולם אף שעלה בידינו ליישב דברי הירושלמי בשיטתו של ר' תם מכל מקום קשה לעמוד על דעתו זו של הרב, שבודאי דוחק גדול הוא לאמר שלר' יהודה זמנה של ערבית וזמנה של ק"ש שווים ולחכמים זמנה של ערבית משקיעת החמה וזמנה של ק"ש מצאת הכוכבים. ולדעת החולקים עליו אפשר לקיים דעת האחרונים שתפלת ערבית וזמנה מצאת הכוכבים שסתמא דירושלמי כאן הוא בשיטתו של ר' יהודה שתפלת הערב וזמנה מפלג המנחה וק"ש מצאת הכוכבים. גם קשה לי בדברי ר' תם מה שכתב¹⁴, שר' יהודה כר' מאיר שאמר

14) ולא מצאתי אפילו אחד מן הראשונים שיפרש עד הערב, עד צה"כ. ובמלאכת שלמה להר"ש ערתי מובא מכ"י של ר' יהונתן: עד הערב פ' עד חשיכה, ואולם חשיכה כאן פרושו שקיעת החמה עיין מה שכתבו תלמידי ר"י בפרוש דברי רש"י, ועיין ירושלמי שבת א' ראש ב' שאמרו שלפעמים חשכה פרושה זמן מנחה קטנה. וכן כתבו הגאונים שלרבנן מנחה עד שקיעת החמה שעד הערב שבמשנה שקחה"מ הוא (ס' העתים ליד), והלשון, ערב' מסייעתם שלולא כן היה אומר עד הלילה. והרב בעל שאנת אריה יז' האריך להוכיח שעד הערב פרושו עד צה"כ ואין בראיותיו לדחות דברי הראשונים והגאונים וביחוד אחרי שמהירושלמי מוכח שתפלת ערבית וזמנה קודם לזמן ק"ש שהיא צה"כ, וקשה לאמר שסתמא דירושלמי הוא כר"י שת"ע מפלג המנחה, עיין אוצר הגאונים, החשובות, סימן קפ"ג, ודברינו לקמן ד', א', בד"ה ורב כר' יהודה.

15) רוב הראשונים לא היה לפניהם דברי ר"ת אלא בקצור ואולם לפנינו הם בלשונו ממש במגן אבות להמאירי נ"ג ונ"ד; ועיין ברא"ש שתרץ בדרך אחרת הקושיא על דברי ר"ת מדברי ר"י, והלא כהנים מבעור יום טובליו, ובודאי לא היה לפניו אלא קצור דברי ר"ת.

שכהנים נכנסין פרושו נכנסין לטבול ולא פליג עליה אלא דבין השמשות דיליה שלשה חלקי (רבעי) מיל וטבילה קודם לכן דהיינו יותר משעה ורביעי. ולא ירדתי לסוף דעתו בזה שהשעור היותר גדול של ג' רבעי מיל הוא י"ח דקין (העיקר הוא שמיל י"ח דקין וג' רבעי מיל י"ג דקין וחציו), והכל יודעים ששעור טבילה הוא רק רגעים אחדים כמו שאמרו בראש זבים בתוספתא, ואיך הוא אומר שג' רבעי מיל מצורף לשעור טבילה הוא יותר משעה ורבע! עיין סוף עמוד כ"ד.

ספק קרא ספק לא קרא נישמעינה מן הדא הקורא כו'.

פרוש בעל פ"מ קשה שא"כ היה לו לאמר מהו צריך לחזור ולקרוא כולה, ובלבד זה דעת האומרים, שלמ"ד ק"ש מן התורה כולה מה"ת ורק שלכוונה יש חלוק בין פסוק ראשון לשאר פסוקים שבה, נראה עיקר כמו שיתבאר לפנינו הלכה ה' דבור, ק"ש דבר תורה. ולולא שלא נמצא חולק שם בירושלמי על דעה זו שק"ש ד"ת היינו אומרים שסתמא דגמרא כאן כמי שאומר שק"ש מדרבנן¹⁶, והשאלה היא שאפשר לומר שבספק חוזר וקורא משום שיש בה קבלת עול מלכות שמים ואלו בתפלה שאין בה קבלת עול מלכות שמים אינו חוזר ומתפלל, ומצד השני אפשר לומר שגם ר"ח שאומר בתפלה, ולואי שיתפלל אדם כל היום, מודה שבק"ש שאין בה לא הודאה ולא שבח אינו חוזר וקורא. ולפי מה שכתבנו גם פרוש הרא"פ – ונגרר אחריו רז"פ אלא שלא אמר דבר בשם אומרו – שהדין הזה עצמו, ק"ש מה"ת או מדרבנן, ספוקי מספקא להו קשה להעמידו. ועוד יותר רחוק פרוש מי שאומר שהספק הוא אם חוזר וקורא בברכותיה, שאם כן מה ראייה מברייתא, הקורא קודם לכן וכו', שלפי פשוטן של דברים בק"ש נאמרה ולא לענין ברכותיה שלדעת הרבה מהראשונים (עיין דבור הקודם) ברכות ק"ש כתפלה מששקעה החמה וגם לדעת החולקים עליהם אין מברייתא זו שום הוכחה שאפשר שידי חובתו פרושו, חובת ק"ש, ולא חובת ברכותיה.

16 יש מהאחרונים שכתבו שגם אם ק"ש מדרבנן בספק של בין השמשות חוזר וקורא דרבנן תקנוהו בשעת שכיבה וביה"ש לאו זמן שכיבה, ולפ"ז אי"א לפרש שהשאלה היא אליבא דמ"ד ק"ש דרבנן, שא"כ איך פתר לה מקרא קודם לכן כלומר בשקרא בביה"ש. ואולם סברא זו של האחרונים אינה מכרחת שאפשר שדבר זה עצמו, אם ביה"ש זמן שכיבה, הוא ספק שהתורה אמרה ובשכבך כלומר בלילה שלילה זמן שכיבה ויש שמאחרים ויש שמקדימים וביה"ש ספק לילה.

סימן לדבר משיצאו הכוכבים ואף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר ואנחנו עושים במלאכה... עד צאת הכוכבי'.

הלשון קשה שבמשפט הראשון, לדבר" מוסב לכניסת הכהנים ובמשפט השני, לדבר" מוסב להגבלת זמן לילה בצאת הכוכבים ולשון כזו זרה היא מאוד, ולא זו בלבד אלא שבכל המקומות בברייתות – בבליות? – סימן לדבר הוא כמו ראייה לדבר, ויש שבמקום אחד אמרו סימן לדבר ובמקום המקביל לו ראייה לדבר¹⁷, וקשה לאמר שכאן סימן לדבר יש לו משמע אחר לגמרי. ולכן דעתי נוטה לאמר שנתערבבו לפנינו ב' נוסחאות, נוסח קצר ונוסח ארוך. ונוסח א' הוא: סימן לדבר צאת הכוכבים, ונוסח ב': ואע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר ואנחנו עושים... צאת הכוכבים. ושניהם נתכוונו לדבר אחד והוא שהפסוק בנחמיה שנאמר בו שהיו עושים במלאכה עד, צאת הכוכבים" הוא כעין סמך לדבר שצאת הכוכבים התחלת לילה ולכן זמן ק"ש בשעה שהכהנים נכנסין שהיא צה"כ. ולפי דרכינו למדנו שצ"ל בירוש' צאת במקום משיצאו, וכן הוא לנכון בתוספתא ובברייתא שבבבלי בראש המסכת, שכוונו כאן להמלים צאת הכוכבים שבנחמיה. ועיין בדבור הבא שהערותי שלא מצינו לתנאי א"י שהשתמשו בצאת הכוכבים להגבלת לילה, וזו מחזיק השערתנו ש, צאת הכוכבים" בברייתא זו שבתוספתא ובירוש' הוא צָטַט מנחמיה וכוונו לומר שכשם שבזמנו של נחמיה היו עושים מלאכתם עד צאת הכוכבים כך הכהנים נכנסין לאכול תרומתן אחרי שנפנו ממלאכתם. וזה מסכים למה שאמרו בראש פרק ז', שבבב"מ בבבלי וירושלמי שהפועלים עושים מלאכתם עד צה"כ, עיי"ש ברשי' ובתוספות ובשאר ראשונים. וברור שאין ראייה לדבר אלא זכר לדבר, שהרי לפי מה שאמרו שם בבב"מ אין הפועל מתחיל מלאכתו אלא מנץ החמה (ולדעת מי שאומר שמתחיל מעלות השחר משלים בשקיעת החמה) ואלו בזמנו של נחמיה התחילו במלאכתם מעלות השחר וע"כ או שהיו מקדימים בבקר או מאחרים בערב וכמו שאמרו בבבלי. ודע שבבב"מ של הבבלי הגרסא, "עד" צאת הכוכבים ואם לא נרצה לשבש הספרים ראייה ברורה מגרסא זו שהמלים צאת הכוכבים לקוחות מנחמיה. ואין מן הצורך להביא ראייה שהציטטים מפסוקי תורה לפעמים קצרים הרבה וכן כאן לפי נוסח א' הביאו רק שתי המלים צאת הכוכבים מסוף הפסוק שבנחמיה ובנוסח ב' הביאו המאמר כלו.

17 עיין לדוגמא מגלה ל"א, ב'; וסימן לדבר רחבעם, ובתוספתא ע"ז סוף פ"א: וראייה לדבר. ודע שבברכות ל"א, א', צ"ל: סימן לתפלה כמו שהוא בתוספתא ג', ד'.

כוכב אחד ודאי יום שנים ספק לילה שלשה ודאי לילה.

בבבלי שבת ל"ה, ב' נאמר זה בשם שמואל: ותניא נמי הכי. והברייתא לפי הגרסא המדויקת של כ"מ' ואצל הראשונים (סדר ר' עמרם תפלת ערבית של חול, הרשב"א שם ל"ד, ב', בד"ה ואיזהו ביה"ש) לר' נתן היא. ובודאי לא מקרה הוא שהגבלת זמן לילה ע"י יציאת כוכבים לא נמצאה בכל ספרות התנאים בני ארץ ישראל לא במשנה, לא בתוספתא (על התוספתא ראש ברכות והברייתא בבבלי שם עיין דבור הקודם) ולא במדרשי התנאים. ולא זו בלבד אלא שהבטוי צאת הכוכבים זר הוא לתנאים, והבטויים שהם רגילים בהם הם, חשיכה (משנה שבת א', ג' וי"א ושם בתוספתא א', י"א) לערב (פסחים ח', ח'), העריב שמשו (נגעים י"ד, ג'), אבל לא צאת הכוכבים. ור' נתן שהשתמש בבטוי זה של צאת הכוכבים היה בבלי, וקרוב לומר שהגבלת זמן לילה בצאת הכוכבים היתה נהוגה רק בבבלי, הארץ שממנה יצאו חכמות האסטרונומיא והאסטרוולוגיא לעולם, ואולם בא"י בימי התנאים וראשוני האמוראים שעורים אחרים היו להם להגבלת מדות יום ולילה, עיין דברינו לקמן דבור, רבי אומר הלבנה בתקופתה. ועד כמה היה שעור זה רפוף אצל בני א"י נראה ממה שאמרו לקמן שלר"י בן פזי בדור ג' של אמוראי א"י, שני כוכבים לילה. ודע שר' אבא בר פפאי בעל ההלכה, כוכב א' ודאי יום וכו', היה בן בבל ולפעמים הלך לא"י (ב"מ מ"ג, ב') וכן ר' פנחס¹⁸ שמסרה בשמו היה בבלי (ירוש' ערובין ה', ה', דף כ"ב, ד', וצ"ל שם: כד סלק רב פנחס במקום חד ר' פנחס סלק) ואלה אמוראי בבל שעלו לארץ העלו עמהם שעור של צאת הכוכבים. אמנם כן הוא שבברייתא בפסחים צ"ד, א', מצינו כבר לר' יהודה שמשמש בבטוי זה של צאת הכוכבים לשער שעורי עוביו של רקיע, ואולם מכאן ראינו לדברינו, שדבר אמת בפי רבינו הגר"א ז"ל שצאת הכוכבים בברייתא זו אי אפשר שמשמעה צאת ג' כוכבים בינונים מיד שמשלים בין השמשות אלא צאת כל הכוכבים הבינונים והקטנים אחרי חשכת הלילה לגמרי (עיין באוריו לאו"ח רס"א ובשנות אליהו ראש ברכות), ולכאורה הדברים מתמיהים שישתמשו חכמי ישראל בבטוי אחד בב' משמעות שונים ורחוקים זה מזה. ולפי מה שכתבנו אין כאן שום קושיא

18) בראבי"ה קצ"ט וכד"ק, בשם רבי אבא בר פפא, ליחא אבל בכ"י הנגיזה וכי"ר הגרסא כמו שהוא בספרים. וראוי לשום לב על השם פפא שלא נמצא כלל אצל בני ארץ ישראל אבל רגיל ומצוי הרבה בין בני בבל שבא להם מן שכניהם הפרסיים שכן פפא אב בפרסית וקרוב לו פפוסס בינונית שמשמעו סבא.
19) ברשב"א ג', א', נשתבש למנחם וחלופי אותיות קרובות בצורתן מצויים למרבה בדפוסיים.

שבא"י לא שעררו כלל בצאת הכוכבים והשתמשו בכטוי זה כלשון בני אדם לסמן הזמן של חשכת הלילה שבו יצאו כבר הכוכבים הבינוניים והקטנים, ואולם בבבל הוא בטוי טכני של בית המדרש לסמן בדיוק הזמן שבו מתחילים להראות איאלו הכוכבים הבינוניים והוא בסוף בין השמשות, ובפסחים שם ר' יוחנן משתמש בצאת הכוכבים באותו משמע שמשמש בו בן ארצו ר' יהודה.

שנים ספק והכתיב עד צאת הכוכבים אלא מיעוט כוכבים שנים קדמיא לא מתחשב.

בד"ק ובפרדס, אלא" ליתא ואולם גרסת הראשונים (עיין ראטנער) וגרסת כ"י הגניזה וכ"ר היא כבספרים ולכן קשה למחקו או להגיה והלא או ולא. וקרוב לומר שבין גרסא שלנו ובין גרסת ד"ק נתקצרה ע"י הסופרים וכך צ"ל, מעוט כוכבים שנים אלא מעוט כוכבים שנים, ואלא" פרושו, ודאי" הוא כמו שאמרת ומ"מ קושייתך איננה קושיא, קדמיא לא מתחשב. וכווננו בתשובתם לאמר, שצאת הכוכבים בין בלשון בני אדם בין בלשון תורה הוא בטוי טכני להגבלת הלילה, וכיון שאמרנו שכוכב אחד ודאי יום אין אנו מתחשבים בו כלל ובפסוק שבנחמיה כוכבים, שנים" הם, שהכוכב הראשון שנראה מבעוד יום אינו מן המנין. ובשאלה עצמה, למה כוכב א' ודאי יום, לא נגעו בה לא כאן ולא בשום מקום אחר שהיה פשוט להם הדבר, שאם אין אנו רואים רק כוכב אחד בודאי אחד מכוכבי לכת הוא שמרוב גדלם וקרבתם לארץ נראים מבעוד יום ויש מהם שנראים זמן גדול לפני השקיעה (עיין דברינו לקמן דבור, הדא דתימר) ולפעמים אפשר לראות שנים מהם מבעוד יום ולכן שנים ספק; ועיין מנחת כהן לר' אברהם הכהן פימינטיל, מאמר א', ג', שנדחק מאוד לפרש דברי הירושלמי ועיין לקמן עמוד ס"א.

ר' יוסי בר' בון בעי אין תימר שנים ספק ראה שני כוכבים בערב שבת והתרו בו ועשה מלאכה ראה שני כוכבים במוצאי שבת.

המאמר הראשון שהוא מאמר מוחלט הוא הנחה למאמר הב' ששואל בו השאלה על הצטרפות השעורים. ואולם גם ההנחה אינה פשוטה כל כך שאף שנראה לכאורה שדברי ר' יוסי ב' בון בירוש' הן דברי ר' יוסי בר זביד בבבלי שבת ל"ה, ב', באמת נחלקו בעקר גדול, אם התראת ספק שמה

התראה או לא, ולכן בבבלי אמרו העושה מלאכה בב' בין השמשות חייב חטאת' ולא חייב סתם ובירושלמי מדגיש שבהתרו בו חייב מיתה. ואמנם בירושלמי סוף פ"א דיבמות אמרו שגם ר' יוחנן האומר התראת ספק שמה התראה מודה שאינה התראה בדבר שאין יכול לעמוד עליו וא"כ דברי הירושלמי שבסוגיא שלפנינו הן לא כר"ח ולא כרשב"ל. ואולם לפי מה שאמרו בירושלמי נזיר ח', א', שבהתרו בו על שתיהן כאחד לר"ח היא התראה (גם בשאין יכול לעמוד עליו כמו שמוכח משם), צריך לפרש, והתרו בו" לפנינו שהתרו בו בין בבין השמשות של ערב שבת בין בביה"ש של מוצאי שבת על שתיהן, כלומר שאמרו לו בביה"ש של ערב שבת אל תעשה מלאכה, שאם תעשה ותוסיף לעשות מלאכה בביה"ש של מוצאי שבת תהי חייב מיתה ובביה"ש של מוצאי שבת אמרו לו אל תעשה מלאכה שכבר עשית מלאכה בביה"ש של ערב שבת ואם אתה עושה תהיה חייב מיתה. ובדרך זה צריך לפרש שם בנויר כשאמרו, שהתרו בו על שתיהן, שכוונו שהתרו בו בראשונה על שתיהן כאחד וכן בשניה, בל' ימים האחרונים, ולא כמו שפרשו המפרשים שהתרו בו רק בל' ימים הראשונים שלא ישתה לא בל' הראשונים ולא בל' האחרונים, מה שא"א לאמרו כלל שהרי לא נחלק אדם מעולם שהתראה צריכה להיות תוך כדי דיבור, ואיך יעלה על הדעת לאמר שבהתרו בו כס' יום קודם שעבר העברה שיהי חייב. ובבבלי לא חלקו כלל למ"ד התראת ספק שמה התראה בין ספק שאפשר לעמוד עליו או לא, ואפשר לומר שר' יוסי בר' בון שהיה כמה פעמים בבבל (עיין לדוגמא יבמות מ"ה, ב') הלך בשיטת הבבליים שבכל ספק סבר ר"ח ששמה התראה וכן מצינו לו לר' יוסי בכמה מקומות בירושלמי שמסר תורת חכמי בבל.

והנה בהנחה זו שהניח ר' יוסי מונחת גם כן ההלכה שב' ביה"ש מצטרפין לענין חטאת, שלא בא אלא להשמיענו שבהתרו בו חייב מיתה, להוציא מדעת האומר שאף שחייב חטאת ממה נפשך אין בזה מיתה משום התראת ספק כמו שבארנו, ואולם ספק הוא לו בקצר חצי גרוגרת וכו' אם חייב חטאת ממה נפשך על ידי צירוף מלאכה. ומה שהביאו לידי ספק זה הוא העובדא שלא מצינו בכל התורה כולה צרוף כעין זה, שבכל מקום אם עשה המעשה כולה הוא חייב ודאי וע"י צרוף אנו אומרין שהוא כמו עשה אותה כולה בבת אחת ואלו לפנינו גם אם עשה מלאכה כולה בביה"ש אינו חייב, ואף שבעושה מלאכה בב' ביה"ש חייב ממ"נ צרוף ממ"נ אין לנו. ובהתרו בו בכעין זה בודאי אינו חייב שגם

אם התראת ספק שמה התראה, התראה התלויה בספק ספיקא אינה התראה לכ"ע ולכן שאל ר' יוסי שאלה זו לענין חטאת ולא לענין מיתה.

ודע שלפי מה שאמרו שם בבבלי שביה"ש ספק מקצתו מן היום מקצתו מן הלילה צ"ל שמה שאמרו העושה בב' ביה"ש חייב חטאת הוא בשעשה מלאכה כל בין השמשות כמו שכתבו בעלי התוספות – ראש ל"ה – ושאר הראשונים, המאירי²⁰ והר"ן בחדושיהם על תלמוד שבת. ואולם כאן בירש' בקצר חצי גרוגרת בודאי קשה לומר כן, שא"א לאדם שלא יקצור רק חצי גרוגרת בזמן גדול כל כך, אלא בשקצר בתחלת ביה"ש כמו שכתבו התוספות שם, כלומר שהתחיל במלאכה מבעוד יום שלולא כן אי אפשר לצמצם שכבר ברנע הראשון ספק אם הוא כולו מן היום או רק מקצתו. ואולם אף שאפשר לדחוק וליישב דברי הירושלמי על פי שיטת הבבלי, יותר נראה שהירושלמי חולק בזה על הבבלי ודעתו שהספק של ביה"ש הוא ספק כולה מן היום או כולה מן הלילה. ומחלקותם תלויה בפרוש המשנה של זבין א', ו', שהבבלי מפרשה אליבא דכ"ע ולכן הכרחו לומר שגם לר' יהודה ולר' נחמיה יש בביה"ש הספק שמא מקצת כל רגע יום ומקצתו לילה, אבל הירושלמי מפרשה אליבא דר' יוסי – עיין לקמן בסוגיא שלפנינו – שביה"ש כהרף עין שהוא מן היום ומן הלילה ולהחולקים עליו הספק הוא רק אם ביה"ש כולה מן היום או כולה מן הלילה; עיי' עמוד ל"ה.

והנה אף שלפי מה שכתבנו אין צורך להוציא משמעו של „בעי" מידי פשוטו בכל זאת נכונים דברי הרב בעל ספר חרדים שלפעמים – אבל רק לפעמים רחוקות – השתמשו ב„בעי" גם במאמר מוחלטי²¹, והנני נותן פה דוגמאות אחדות לשימוש של בעי במשמע, בא לידי מסקנא. ברכות ב', א': ר' יוסי בעי; פאה רפ"ב: ר' חסדא בעי ושם רפ"ז: ר' ירמיה בעי; פסחים ז', י"ב: ר' אימי בעי; סוטה ז', ד': ר' ירמיה בעי; סנהדרין א', רה"ב: ר' אבהו בעי. ובכל אלה המקומות אין צורך בדחוקי המפרשים אם נפרש בעי כמו אמר. ולדוגמא במקום האחרון, ר' אבהו בעי, ברור הוא שהוא מפרש טעמו של רי"ש במשנה שמלקות בכ"ג משום: פעמים שמת ממכותיו והרי יש בו דיני נפשות. וכעין זה אמרו בפאה

(20) והרב הזה מוסיף ואומר שגם אשם תלוי אינו חייב אלא בשעשה מלאכה כל ביה"ש שלולא כן אפשר שבמקצתו של חול עשה מלאכתו. ולא יכולתי לרדת לסוף דעתו, והלא כל אשם תלוי בא על הספק.

(21) גם שאל משמעו לפעמים כן עיין הצופה הצרפתי ל"ב, נ"ו, ומה שכתבתי בעניןקלפדיא האנלית א', רע"ט, על שם הספר שאלתו.

ח', רה"ז: דיני ממונות בג' דיני נפשות (חלוקת הצדקה) לא כל שכן ויהיו עשרים ושלושה וכו', שחלוקת הצדקה יש בה משום דיני נפשות שלפעמים מת העני ברעב. ומה שמביאני לפרש בסוגיא זו בעי כפשוטו היא גרסת כ"י הגניזה וכי"ר: „אלא" קצר חצי גרוגרת וכו', ו„אלא" אי אפשר לפרשו בדרך אחרת רק כמו שפרשנו שבו מתחלת השאלה.

הדא דתימר באילין דלית אורחתהון מתחמא . . . אמר ר' יוסי בר' בון ובלחוד דיתחמון תלתא כוכבין בר מן הדא כוכבתא.

דברי סתם הגמרא ודברי ר' יוסי שווין בעקרון אלא שזה דבר בהוה וזה במה שאפשר אף שאינו רגיל ומצוי. אפשר שג' כוכבי לכת בשעת מלואם וקרבתם לארץ יִרְאוּ כאחת מבעוד יום ולזה כווננו באמרם, ברם באילין דאורחתהון מתחמא ביממא לא משערין בהון. ואולם מלואם וקרבתם של כוכבי לכת לארץ הם בזמנים שונים ואינם נראים כאחת סמוך לשקיעה (לפניה או לאחריה) אלא לפעמים רחוקות. ומה שרגיל ומצוי הרבה הוא שאחד מכוכבי לכת נראה מבעוד יום ולכן הזהיר ר' יוסי לדקדק ולראות אם אחד מג' הכוכבים שהוא רואה אינו כוכב נגה שנראה מבעוד יום. והוא תפס למשל נגה משום שהוא הכוכב היותר מזהיר ונראה לפעמים זמן גדול קודם השקיעה, וכן בשפות החיות של בני איירופא „כוכב נשף" (Abendstern בגרמנית, evening star באנגלית) הוא בלשון בני אדם כוכב נגה ואף שגם צדק, מאדים ועוד כוכבים אחרים נראים לעת ערב אלא שנגה עולה עליהם בגודל אורו. וכבר פרשנו למעלה שמה שאמרו, קדמא לא מתחשב, אין עניינו לכאן, שלעולם הכוכב הראשון מצטרף לשעור של ג' כוכבים חוץ כשאנו יודעים שהוא מהכוכבים הנראים ביום, והטעם שכוכב ראשון יום הוא משום שבהירות האויר ומעמד הכוכב לפעמים גורמים שיִרְאוּ גם כוכבים בינונים מבעוד יום.

הפרוש שפרשנו הוא ע"פ גרסת הספרים, כ"י הגניזה וכי"ר, הרשב"א והר"ח (אלא שבדברי הר"ח נשתבש בדפוס או בכ"י הד', קצור של הדא, לחד) ולא לפי גרסת הרבה מהראשונים שדבריהם מובאים בספרו של ראטנער (והוסיף עליהם, ראבי"ה סוף קצ"ט הגורס: בדמות חד כוכבתא) שגרסו דדמיין כחדא כוכבתא או גרסא קרובה לזו. ופרשו שמה שבא ר' יוסי בר' בון ללמדנו (ולפי דברי הגהות מיימוניות שבת ה', ד', הוא חולק על סתמא דגמרא) הוא שג'

הכוכבים צריכים להיות רצופים במקום אחד ולא מפוזרין. ואולם אין ספק שגרסא זו מוטעת היא ועוד בידינו לעמוד על השתלשלות הטעות שגרמה לגרסא מזורה זו, שבראשונה נשתבשו בר לכד והדא לחרא (חלופי אותיות ב' ר' וה' לכ', ד' וח' מצוים כל כך עד שכמעט אין כ"י אחד שלא נמצאה בו דוגמא להם) ופרשו, כד מן חדא כוכבתא" במשמע רצופים וכאשר לשון זו קשה תקנו "כד מן" לדדמיין. ומעניין שהרמב"ן, תורת האדם, אבלות ישנה גורס "כד מן" ומפרש רצופים, אבל תלמידיו ותלמידי תלמידיו כהריטב"א והר"ן ושאר אחרוני הראשונים שהשתמשו בדבריו (דברי הרמב"ן מובאים בר"ן ובריטב"א אות באות ואף שלא זכרו את שמו) כבר, תקנו" לשון הירושלמי וגורסים דדמיין או כמין. ומי שאינו רוצה להתעקש יודה שכל אלה התקונים אי אפשר להעמידם לא מצד הלשון ולא מצד התכן. כמעט כל הראשונים גורסים כוכבתא (ובעל ארחות חיים: הדא כוכבתא) וכוכבתא²² אינו כוכב סתם אלא כוכב נגה, ולוא כווננו לאמר, ככוכב אחד, היו אומרים, כחד כוכב. ועוד שאין לך כוכבים רצופים כל כך שנראים כאחד (הריטב"א ר"ה ט', א', מביא ב' דעות, תוך אמה או תוך ד' אמות, ואפילו על דרך ההפלגה א"א לאמר על ג' כוכבים בתוך ד' אמות שהן נראים ככוכב אחד) אלא בשביל החלב שיש בו הרבה כוכבים קטנים סמוכים וקרובים, ואולם הם נראים רק כשחשכת הלילה כבר גדלה, הרבה שעות אחר השקיעה, ואין עולה על הדעת שרי' בר' בון חולק על כל השעורים שנאמרו בהגבלת זמן לילה ומאחרה כל כך. וכפי הנראה כבר נתקשה בזה הרב בעל תולדות אדם וחיה ומפרש²³ – לא שהוא גורס כך בירושלמי! – כל דקיימי ג' כוכבים כחצובה הוי לילה ודאי, וחצובה הוא זה כנגד זה ואחד יוצא זנב, עיין ערוך בערך חצב. ובאהל מועד כ"ב, ב', הגרסא: ובלבד דיתחמן תלתא בזמן חדא כוכבתא. וברור שבזמן הוא שבוש או במקום כד מן – גרסת הרמב"ן – או במקום בר מן שלפנינו בספרים. ורואה אני להעיר בסוף שאף שאין ספק שבבבלי שבת ל"ה, ב', עיקר הגרסא הוא כגרסת הראשונים שהעיר עליה בד"ס במקומו, ר' יוסי בר' אבין או בר' אבון

²² כבר העירו בעלי המילונים על כוכבת' שבפסקתא ר' פליא, קמ"ג, הוצאת רמא"ש, שהיא מלכת

השמים שבלשון תורה ובתרגום ירמיה ז', י"ח, כוכבת שמיא.

²³ מקור פרוש זה הם דברי ראבי"ה במקום הנ"ל שאחר שהביא הירושלמי בנוסח שהבאתי למעלה הוא

אומר, ולי נראה שעומדים שלשה כחצובה; ועיין ג"כ מאירי לשבת ל"ה: ג' כוכבים רצופים בתחום אחד שברקיע,

שם הוא נדחק לפרש בחד כוכבתא.

וכך בתשובת ר' שרירא ובנו רה"ג בננוי קדם ה', מ', והוא הוא, אבין אבון ובון). אין דבריו שם שוים ממש לדבריו בירושלמי וקרובים הם לדברי סתמא דגמרא שבירושלמי, אלא שלפי פרושינו ר' יוסי אינו חולק על סתמא דגמרא. ודו"ו הגר"א ז"ל בבאוריו לש"ע או"ח רס"א מביא ראייה לשיטתו, ששעור צה"כ שבגמרא הוא רק אליבא דר' יוסי ולא אליבא דר' יהודה ממה שאמרו שם, א"ר יוסי לא כוכבים גדולים וכו'. וזהוהו של ר' יוסי בעל מאמר זה עם התנא ר' יוסי בעל מחלוקתו של ר' יהודה היא כנגד גרסת הגאונים והראשונים שגורסים אר' יוסי בר' אבון לא כוכבים וכו'. ולא מצאתי לו חבר להגר"א אלא ר"ח שגורס, תניא נמי הכי ר' יוסי אומר כוכב אחד... לילה ולא כוכבים גדולים וכו'. וכבר הערותי למעלה שלא מצינו הגבלת לילה ע"י צאת הכוכבים לתנאים ולאמוראים הראשונים בני ארץ ישראל ולכן א"א לקיים הגרסא, ר' יוסי אומר, שברייטא זאת היא ברייתא בבבלי ונשנתה סתם או על שם ר' נתן שהיה בבבלי; עיין עמוד י"ד.

רבי יעקב דרומנה בשם רבי יהודה בן פזי כוכב אחד ודאי יום שנים לילה.

לא מצינו בשום מקום לא בירושלמי לא בבבלי ולא במדרשים חכם בשם ר"י דרומנה ואין ספק שהגרסא הנכונה היא ר' יעקב דרומיה כמו שהוא בכ"י הגניזה – בכ"ר דרומא ובכ"ס דרומיא – והוא ר' יעקב דרומיה אחד מתלמידי ר' יוחנן שזוכר בכמה מקומות בירושלמי. ומה שכתב הרז"ף במבוא הירושלמי בערכו שא"א לאמר שתלמידו של ר' יוחנן יאמר דברים בשם ר"י בן פזי אשר היה בדור הרביעי של האמוראים, אין דבריו נכונים שר"י בן פזי היה גדול בתורה בעת עליית ר' זעירא לא"י (שבת קי"ד, ב') בזמן שהחלמידים הראשונים של ר' יוחנן עוד היו בחיים. וכן ידוע שבימי ר' אמי, תלמידו של רי"ח, נתחתן ר"י בן פזי עם בית הנשיא (אסתר ר', ד', ד', ובירש' שבת י"ב, ג', סתם: אילין דבר פזי וכוונו לר"י בן פזי), ואם כן אין להתפלא כלל אם ר' יעקב דרומיה שנסא ונתן עם תלמידו הגדול של רי"ח, ר' אלעזר בן פדת, מסר דברים בשמו של ר"י בן פזי. ולדעת הראשונים (תוספות ב"ב קמ"ט, א', בד"ה מרי ועיין הגדת אמוראי א"י לבאכער ב', תל"ח מה שכתב לחזק דבריהם) נקרא ר' יהודה בן פזי על

שם פזי בת ר' חייא הגדול שהיתה אמו של אביו ר' שמעון; (סימון לפי ההברה היונית), אחד מגדולי תלמידיו של ר' יהושע בן לוי, ולכן אין רחוק כלל שר"י כבר היה לאיש בימי תלמידי ר"ח ואף שרוב עסקו הוא עם הדור שלאחריהם. ודע שבכמה מקומות בירושלמי נזכר ר' יעקב ארמנייא (לדוגמא נטין ו', ז'; מ"ק ג', ה' ושם לפנינו בספרים בטעות: ר' ארמנייא וצ"ל ר' יעקב ארמנייא) ואפשר שדרומנה הוא משובש מן דארמניה.

דעה זו של ר"י בן פזי שב' כוכבים לילה יסודה במה שאמרו למעלה שמעוט כוכבים שנים וא"כ צאת הכוכבים שבנחמיה מובנה יציאת ב' כוכבים ואולם לא נזכרה בשום מקום אחר דעה זו. ומעניין הדבר שבעל זהר חדש פסק כן להלכה בב' מקומות; בראשית א' פסוק יהי אור: ראה כוכב אחד אינו מברך שנים מברך ואימתי כד הוי ליליא מברכין ברוך המעריב ערבים, וכן שם על הפסוק ויטע ה' אלה' נן: מששקעה החמה עד שיראו ב' כוכבים זמן תפלה האחרונה. ובעל אהל מועד סוף דף כ"ב, ומובא בבית יוסף אורח חיים רל"ה, פוסק גם כן כבעל זהר חדש.

רבי אומר הלבנה בתקופתה התחיל לגלגל חמה לשקע ותחלת גלגל לבנה לעלות זהו בין השמשות אמר רבי חנינא וכו'.

אין בין רבי לר' חנינא אלא חלוף לשון בלבד, שרבי קורא לאותו הרגע שהשפה העליונה של גלגל (עגול) החמה נכנסת תחת האופק, התחיל גלגל חמה לשקע, שמאותו הרגע ואילך החמה המשוקעת תחת האופק מתחלת להכנס בעובי הרקיע, ור' חנינא קורא לאותו הרגע, סוף גלגל חמה לשקע, שבלשון בני אדם, התחיל גלגל חמה לשקע, מובנו הרגע שהשפה התחתונה נכנסת תחת

24) כבר הוכיח באכער, אגדת אמוראי א"י ג', ק"ס, שר' יהודה בן פזי הוא ר' יהודה בריה דר"ש בן פזי. ונראה שחלוף שמות ר"י בן פזי ור"ש בן פזי שמצינוהו בכמה מקומות (ע"י דקדוקי סופרים העניח ט"ז, א', וירושלמי ברכות פרק ה', ד', ושם באהבת ציון לראטנער) שרשו בזה שהיה כתוב ר' יהודה בר' שמעון בן פזי והסופרים קצרו והשמיטו או שם האב או שם הבן. ובאכער שם קס"ד, והר"ף בסבוא ערך בר דליה טעו באמרם שר"י בן פזי היה ממקום ששמו בר דליה שכן מצינו בכמה מקומות בירושלמי, תני ר' יודן בן פזי דבר דליה (פאה ג', ט'; תרומות י', ז'; כלאים ז', ו'; ביצה ד', ג', וה' ב'), ואולם פרוש הדברים הוא, שר"י בן פזי שנה משנתו של התנא (אבא כהן) בר דליה. וממה שאמרו בירושלמי סנהדרין א', ב', י"ח סוף ג' מוכח שר"י ב"פ ואביו ר"ש היו מלוד בדרומה של א"י והכהנים ממשפחת דליה היה מושבם בצלמון בגליל: ע"י קליין ברייחא דכ"ד מסמרות ור' ישראל הלוי בפרושו לביק עמוד קנ"ח.

שהברייתא בארה דבריה ואמרה שבמלוא הלבנה, בתקופתה, היא עוסקת. וכבר מצינו בכמה מקומות תקופה במשמע זה, עיין לקמן ט', ג', הלבנה בתקופתה²⁸, ובמקבילה ויק"ר כ"ג, ח', בכדורה, והוא באמצע החדש בזמן מלוי הלבנה. לכן נראה שגם הראשונים פרשו כאן בתקופתה במלואה בזמן שהלבנה עולה קרוב לשקיעת החמה, אלא שלדעתם נחלקו רבי ור' חנינא בזה, שרבי סבר שתחלת גלגל לבנה לעלות הוא ביה"ש וסוף גלגל לבנה לעלות כלומר כשכל כדורה זורח לילה הוא, ור"ח סובר שאין גלגל לבנה עולה קודם ששקע גלגל חמה לגמרי ולכן תחלת גלגל לבנה לילה, והפוסקים פסקו כרבי רבו של ר' חנינא שסוף גלגל לבנה לילה. ופרוש זה למדתי מדברי הגר"א או"ח תקס"ב²⁹, ואף שפשוטן של דברי הירושלמי הוא כמו שפרשנו למעלה נראה שהראשונים פרשו כמו שפרש הגר"א.

רבי שמואל בר חייא בר יהודה בשם רבי חנינא התחיל גלגל חמה לשקע אדם עומד בראש הר הכרמל ויורד וטובל בים וכו'.

מאמר זה של ר' חנינא מובא גם בבבלי שבת ל"ה, א', ואולם בנוסח אחר וכך הוא שנוי שם: א"ר חנינא³⁰ הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה וזהו שיעורו של ר' נחמיה. וכדי לעמוד על היחס שבין ב' נוסחאות אלו עלינו לפרש בתחלה דברי הבבלי שכבר נתקשו בהן רבותינו הראשונים. הרמב"ן, תורת האדם שער אבלות ישנה, מפרש הבבלי ע"פ הירושלמי: דהכי קאמ' אם אדם מניח חמה בראש הר הכרמל יכול הוא לירד ולטבול בים דעדיין יום גמור הוא . . . ומאותו זמן ואילך הוא שיעור ביה"ש דר' נחמיה שאדם מהלך בו חצי מיל. ופרוש זה נוסד על דעתו של ר"ת שכל השעורים שנאמרו בגמרא על ביה"ש מתחילין אחרי עבור ג' מיל ורבע משקיעת עגול החמה תחת האופק, ולכן כל אותו הזמן שאדם שוהה לרדת

28) המפרשים פרשו, בתקופתה' בדרך אחר ואולם, בכדורה' א"א לפרשה אלא במלואה. ועיין ג"כ ברכות נ"ט, ב', ששם הגרסא הלבנה, בנבורתה'. ואפשר שזהו שגרים לר' יצחק בר' יהודה – השווה ההערה הקודמת – לפרש, בתקופתה' בסוגיא שלנו שהוא כמו בנבורתה כלומר כשמאירה בכוח ודברי רבי מכוונים לדברי תנא קמא שאומר, נעשה עליון שווה לתחתון זהו לילה, והוא נותן סימן אחר, הלבנה בתקופתה זהו לילה.

29) ושם מובא הירושלמי כמו שהוא לפנינו ומפרש, בשעה שהחמה שוקעת, בשעת השקיעה ממש ואולם בהגהות הירושלמי המיוחסים לו הגיהו, אלא' בשעה וכו', ואין זה תקון אלא קלקול.

30) בפרוש ר"ח נשתבש חנינא לנחמיה וכן נשתבש בנוסח הירושלמי של הריטב"א; עיין ראטנער.

מראש הכרמל לטבול ולעלות יום גמור הוא, שביה"ש של ר"נ מתחיל אחר זמן זה. והרבה יש להקשות על פרוש זה, שהוא ג"כ פרוש התוספות שם בד"ה וירד אלא שקצרו דבריהם. א"ל הלשון זהו שעורו של ר"נ מוכח שבא ללמדנו, המשך זמן" ולא תחלת זמן שאין זה משמעו של שעור בשום מקום, ב' למה אמר זהו שעורו של ר"נ ולא זהו שעורן של ר' יהודה ור"נ כמו שהקשו שם בתוספות וברשב"א³¹. והקושיא היותר חמורה ושאין עליה שום תשובה כלל היא, שא"א לומר שזמן ירידת אדם מהכרמל לים וטבילתו בו (שעור כדי טבילה וספוג אינה אלא נ' אמה, תוספתא פ"א של זבים והוא פחות מחצי דק³²) הוא ג' מיל ורבע שעולה לערך שעה והכל יודעים שראש הכרמל הוא כ"ח מאה, רגל" (באנגלית foot) בקו הישר מעל שפתו של ים, ואם כן ברור שמן ראשו של הכרמל לשפתו של ים כשאדם יורד בקפונדרא הוא לכל היותר מיל, ערך שלישי שעה, ואיך אמרו שמיד שעולה מן הטבילה מתחיל ביה"ש ולכאורה נראה יותר פרוש הרשב"א שעולה משמעו כאן עולה אל ההר, ובלשון הרב: ולפי שאין הכול בקיאות בתחלת השקיעה האחרונה (ג' מיל ורבע אחר שקיעת עגול החמה תחת האופק) כדי שיעמוד ממנה על סוף השקיעה . . . קא יהיב השתא שיעורא דכ"ע בקיאות בו דמכי הוי שמשא בראש הכרמל ירד משם ויטבול בים ויעלה (אל ההר) וכשיעלה שם ידע שכבר נשלם זמן בין השמשות. ולפי פרוש זה השעור שנתנו כאן הוא מהלך ד' מיל לערך שעה ורבע, ובתוך זמן זה אפשר לאדם לרד מן ראש הכרמל ולטבול כשעודנו יום ולחזור אל ראש ההר כשמשלים ביה"ש של ר' נחמיה. שאדם שוהה לערך כ' דקין בירידתו ודקין אחדים בטבילתו (לא בטבילה עצמה ששעורה קטן כפי מה שראינו אלא בחליצת בגדיו ובלבישתן) ולערך ג' דקים בעליתו להר – הכרמל הוא עז והרבה קשה עליתו מירידתו. ואולם גם פרוש זה נוסד על דעתו של ר"ת בשעור ביה"ש וכבר מחו ליה מאה עוכלי בעוכלא, וביחוד הגר"א או"ח רס"א הוכיח שאי אפשר לקבל דעה זרה זו. ולכן הפרוש היותר מרווח הוא פרושו של רש"י שר"ח בא לתן סימן מדויק לשעורו של חצי מיל של ביה"ש והוא הזמן שאדם שוהה בירידתו מראש הכרמל לשפת הים ובטבילתו. ואולם לא בטבילת טמא דברו שהרי כבר בא השמש אלא כשאדם טובל להנאתו, וכאשר כדי

81 ואולם אפשר שלדעת הירושלמי ר"נ מפרש דברי ר' יהודה ואינו חולק עליו: עיין דברינו לקמן.

82 אם נחשוב מיל לייח דקין נמצא שני אמה, אחד מארבעים של מיל, הוא בריוק 0.46.

טבילה הוא שעור שכבר השתמשו בו התנאים (עיין תוספתא פ"א דזבים ושם במשנה א', ד' וה') לא נמנע ר"ח מלאמר כדי שירד ויטבול. ושעור זה הוא במדה מחוקה מאוד שרק אדם שקל ברגליו שמקפץ ומדלג בירידתו מן ההר אפשר לו לרד מן ראש הכרמל לשפת הים בשעה קטנה כזו ולכן הדגישו ואמרו, בההוא דאזיל ליה בקפונדרא. ועוד היום הערביים השוכנים בסביבות הר הכרמל בקיאים בדרך קצרה שאדם יורד בה מן הכרמל אל הים בערך י' דקין והוא שעורו של ר"ג.

אמנם יפה העירו בתוספות שם שפרוש רש"י הוא נגד דברי הירושלמי שבו נאמר בפרוש, ועולה ואוכל בתרומתו חזקה ביום טבל, ולא כמו שפרש רש"י שירד ויטבול הוא רק שעור הזמן ולא שהטמא טובל באותו הזמן שהרי כבר הוא ביה"ש. ואולם איך שנפרש דברי הבבלי א"א לאמר שהם הם דברי הירושלמי, שזה אומר זה שעורו של ר' נחמיה וזה אומר, יורד וטובל ועולה ואוכל, ואינו מזכיר כלל שעורו של ר"ג. ולכן נראה שבאמת הבבלי והירושלמי חלוקים בפרוש דברי ר"ח, שלפי הירושלמי ר"ח כר' יוסי שביה"ש כהרף עין כלומר שעד שמשלים ביה"ש של ר' יהודה ור' נחמיה עוד יום גמור הוא וכהן טובל בו וכשמשלים ביה"ש לילה גמור הוא ואוכל בתרומתו. וזהו מה שאמרו בירושלמי, התחיל גלגל חמה³³ וכו', שהוא טובל בביה"ש של ר' יהודה ור' נחמיה וכשהשלים טבילתו כבר בא לילה ואוכל בתרומה, ולפי הבבלי ר"ח כר"ג שביה"ש ספק הוא כשיעור חצי מיל אחר השקיעה. וקרוב לאמר שר"ח שנה דבריו בלשון קצרה כזו, זהו שעורו של ביה"ש אדם יורד מראש הכרמל וטובל ועולה. וחכמי ארץ ישראל פרשו דבריו שכוון לאמר שהזמן של ביה"ש שנחלקו בו ר"י ור"ג עם ר' יוסי הוא מן התחיל גלגל חמה לשקע עד שירד ויטבול ויעלה, ואולם ר"ח פוסק כר' יוסי ולכן שנו דבריו כאשר הם לפנינו בירושלמי, שלר' יוסי ביה"ש יום הוא וחזקה ביום טבל. ובבבלי פרשו זהו שעורו, כלומר שעורו של ר' נחמיה, ולכן הוצרכו לאמר שטובל ועולה הוא רק שעור הזמן ולא שטמא טובל באותו הזמן שכבר הוא ביה"ש וכמו שפרש רש"י. והרואה יראה שכמה מן הדוחק לאמר שטובל משמעו אדם שטובל להנאתו, אבל לא

(33) ומה שאמר התחיל גלגל וכו', לא שביה"ש מתחיל טרם ששקעה השפה העליונה של החמה (עיין מה שכתבנו בדבור הקודם) אלא שאם רוצה לטבול מבעוד יום עליו למהר ולרד מן הכרמל ב' דקין וחצי קודם השקיעה וזהו בזמן שהשפה התחתונה מתחלת לשקע. ומי שאומר שיורד וטובל בהמשך זמן השקיעה אינו אלא טועה שאפילו לגמלא פרחא אי אפשר לרד מהר הכרמל אל שפת הים בב' דקין וחצי.

על רש"י היא הקושיא אלא על אמוראי בבל שנדחקו לפרש כן דברי ר"ח משום שהיה קשה להם לאמר שזהו שעור ושל ביה"ש פרושו, ביה"ש שנחלקו בו חבריו על ר' יוסי האומר ביה"ש יום הוא. ואולם בשביל זה אין צורך לדוחקים, שלא בלבד שבלשון בני אדם הזמן מן בוא השמש עד ביאת אורו נקרא כך אלא שגם לר' יוסי צריכים אנו לעמוד על שעור של הזמן שקראוהו חבריו בין השמשות, כדי לדעת מתי הוא לילה המתחיל לדעתו בסוף ביה"ש שלהם. ודע שלמעלה אמרו על שם ר' חנינא, סוף גלגל חמה לשקע ותחילת גלגל לבנה לעלות, זהו בין השמשות. ולפי פרושנו שם שעור זה של ביה"ש הוא כב' דקים אחרי שקיעת עגול החמה תחת האופק, וזה סותר למה שאומר ר' שמואל בר חייא בשמו והוא, שר"ח כר' יוסי שביה"ש כהרף עין בסוף ביה"ש של ר' נחמיה שהוא לכל הפחות ט' דקים אחרי השקיעה. ועל שאלה זו יש להשיב ב' תשובות האחת, שהמאמר הראשון של ר"ח הוא רק פרוש לדברי רבי (עיין דברינו בדבור הקודם) וליה לא סבירא ליה, והשניה שאמוראי ניהו אליבא דר' חנינא, סתמא דגמרא ור' שמואל בר חייא³⁴, ולכן בבבלי שנוכר רק המאמר השני של ר"ח השמיטו שם מי שייחסה לו.

אמר רבי תנחומא לטיפה של דם שהיא נתונה על גבי חדה של סייף נחלקה הטיפה לכאן ולכאן זהו בין השמשות.

לפי מה שפרשנו דברי ר"ח³⁵ בדבור הקודם הוא הולך בשיטת ר' יוסי שביה"ש כהרף עיין ולכן נסמך למאמרו של ר' חנינא מאמרו של ר' תנחומא המסביר בדרך משל דעתו זו של ר' יוסי. ואחרי שהובאו דברי האמוראים ההולכים בשיטתו של ר' יוסי שנו המקור ששאבו ממנו והיא הברייתא דלקמן

34) בכמה מקומות בירושלמי ובמדרשים (לדוגמא מעשר שני ג', ג', ועל מקום זה רמזו בעל סדר הדורות בערכו אלא שט"ס נפלה בספרים וצ"ל ס"ע, ג'—מעשר שני פ"ג ולא כאשר הוא לפנינו מ"ט, ג') ר' שמואל בר חייא בר יהודה או יודן (והוא הוא) אומר דברים כשם ר' חנינא, ולפעמים נשתבש בר יהודה או יודן לרב י'; עיין לדוגמא בראשית ר' מ"ח, ז', ושם בהערות טהעאדאר וכן בנוסח הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א של הירושלמי שלפנינו נשתבש בר יהודה לרב יהודה, עיין ראטנער. ועוד הרבר מוטל בספק אם תלמידי הרמב"ן השתמשו כאן בירושלמי עצמו או שהעתיקו דבריו מספר תורת האדם של רבם.

35) ואולם מאמר זה של ר"ח נשנה קודם דברי ר' יוסי כדי להודיענו שנחלקו תלמידי ר"ח ברעתו לעיין ביה"ש, ובראשונה נשנו דברי ר"ח בקשר עם דברי רבי לפי סתמא דגמרא שר"ח רבני ואח"כ דבריו לפי קבלת ר' שמואל בר חייא שר"ח כר' יוסי.

שנחלקו בה ר' נחמיה ור' יוסי בשעור ביה"ש. ובהגהות המיוחסות להגר"א הסדר משונה ודברי ר' תנחומא נשנו אחר הברייתא, ולפי מה שכתבנו אין צורך לשבש הספרים.

ורואה אני להעיר שהבטוי חדה של סייף הוא קרוב לפותיא דספסירא בסנהדרין ז', א', אלא שהמקום החד (צריך לנקד: חדה) של החרב עוד צר יותר מן רוחב החרב. ובבראשית ר' א', ג', חודה של מחט, היא ט"ס וצ"ל חררה, כמו שהוא בכ"י (עיין טהעאדאר במקומו), וחררה היא שם נרדף עם חור. ובמנהיג ט', א', סימן ו', נשתבש חרירה (=חררה) לחרודה ואולם בסליחה, אנוש עד דכא, לנכון: יען חרירה כמחט פתח. ודע שמשום שהשתמש במשל של חרב אמר גם כן, לטיפה של דם, שעל חדה של חרב נמצא דם ולא מים.

אי זהו בין השמשות משתשקע החמה כדי שיהלך אדם חצי מיל דברי ר' נחמיה.

בבבלי מחלוקת זו של ר"נ ור"י היא הסיפא של הברייתא, כל זמן שפני מזרח וכו', שהובאה למעלה גם בירושלמי אלא שבבבלי יחסו הרישא לר' יהודה ובירושלמי לתנא קמא של רבי. ואפשר שהשמיטו הסופרים בירושלמי המלים, דברי רבי (=ר' יהודה), קודם, רבי אומר, וטעויות כאלה מצויות הרבה, ואולם אין ספק שלא שנו אמוראי ארץ ישראל ב' ברייתות אלה כאחת כאשר יוצא מהפתיחה, אי זהו בין השמשות, שמראה שכאן מתחלת הברייתא. ולפי נוסח הירושלמי במחלוקת התנאים בענין בין השמשות אפשר שר' יהודה ור' נחמיה שוים בשעוריהם, אלא שר"נ מפרש, שמן הכסיפו להשחירו הוא חצי מיל, ולפי הירושלמי והבבלי (כפרושו של ר' יוסף), שכל זמן שפני מזרח מאדימות יום, אין בין ב' השעורים אלא ג' דקים בלבד. וכאשר הכסיפו והשחירו הגבלות, יחסיות הן לא רחוק כלל לאמר שלדעת אמוראי ארץ ישראל, הזמן מן הכסיפו להשחירו הוא חצי מיל, ולכן בכל הסוגיא שלפנינו לא נשאו ונתנו רק ביחס בין השמשות של ר"נ לביה"ש של ר' יוסי, שביה"ש של ר' יהודה הוא הוא ביה"ש של ר"נ. ומכל מקום יש קושי בהשערה זו, שמלשונו של ר"נ מוכח שביה"ש מתחיל מיד ששקעה חמה, ואלו לתנא קמא של רבי – שהוא ר' יהודה – כל זמן שפני מזרח מאדימין יום וביה"ש מתחיל ג' דקין אחר השקיעה וצ"ע.

ודע שהבטוי „בין השמשות“ שאול הוא אצל חכמי המשנה והתלמוד מלשון ארמית ובלשון זו הוא מקביל לבין הערבים שבמקרא ועניין שניהם שוה בעקר שהם מתארים הזמן שבין שקיעת החמה והתחלת הלילה (ובלשון התלמוד ראש ברכות, הזמן שבין ביאת השמש וביאת אורו; עיין פרוש הגאונים באוצר הגאונים ללעיון) כנתון בין ב' ערבים של ב' שמשות. ואולם כאשר המושג בין הערבים נתרחב הרבה בלשון חכמים, שלפי הקבלה בין הערבים שבקרבנות (קרבן תמיד וקרבן פסח) משמעו הזמן שבין חצות היום (כי ינטו צללי ערב) ושקיעת החמה, השתמשו בבין השמשות ולא בבין הערבים לסמן את הזמן שבין שקיעה ללילה. ולפעמים ביה"ש אינו זמן מוגדר אלא משמעו עם חשיכה³⁶, סמוך לשקיעת החמה בין מלפניה בין מלאחריה; לדוגמא ע"ז ע', א', קל שיפרא דבי שמי, השופר שתוקעין בע"ש קודם השקיעה³⁷ (שבת ל"ה, ב') וכן ב"ק ל"ב, א' =ירושלמי שם ג', ז', בע"ש בין השמשות שהוא פטור מפני שהוא רץ ברשות, ופרושו הפשוט כמו שפרש הרמב"ם חובל ומזיק ו', ט', שהוא רץ כדי שלא תכנס השבת והוא אינו פנוי, ולפי"ז ביה"ש כאן משמעו קודם שקיעת החמה ולכן בתוספתא שם ב', י"א: עם חשיכה, כלומר קודם הערב שמש. לעומת זה קדושא דבי שמי בברכות סוף מ"ג משמעו קדוש „ליל“ שבת (עיי"ש ברש"י), שכבר ידענו שאחרו לבוא מבה"כ לסעודת ליל שבת וכמו שאמרו בירושלמי בראש המסכת, משעה שדרך בני אדם נכנסין לאכול פתן בלילי שבת שעה ותרת לילא הוא. אלא שאפשר שהבטוי קדושא דבי שמי הוא מומן קדום שבו נהגו לקדש מבעוד יום; עיין עמוד ט'.

הרחבנו הדברים לעמוד על ב' שמושים, המוגבל והמורחב, של בין השמשות שעל ידי זה אנו עומדין גם כן על הלכות ביה"ש של התנאים הראשונים ואין אנו נזקקין לומר שכל אלה ההלכות בשיטת ר"ג או ר' יהודה נאמרו ואין להם שום יסוד לפי שיטתו של ר' יוסי האומר שביה"ש הוא כהרף עין. לדוגמא כל אלה הדברים שנשנו במשנה שבת י"ט, ד' וה', בנולד בביה"ש יש להם מקום גם אליבא דר' יוסי, וביה"ש ר"ל סמוך לחשיכה, לפנייה או לאחריה, ואין אנו יודעין אם נולד קודם שבא הלילה או משבא; עיין דבור הבא.

36 עיין ראש עמוד ל"ב, על משמעו של חשיכה.

37 עיין גם כן חבוט הקבר פ"ג (בית המדרש ליעלליניעק א', קנ"א): הדר כא"י ומת בע"ש קודם ששקעת החמה ונקבר, בשעת חקיעת שופר בע"ש; ועיין מה שכחבתי במאמרי, דין וחשבון על ספר היובל לישראל הלוי (צרפתית) עמוד ל"ו.

רבי יוסי אומר בין השמשות כהרף עין ולא יכלו לעמוד עליו חכמים. בבבלי שבת ל"ד, ב', לפנינו,³⁸ ואי אפשר לעמוד עליו, וזו לשון יותר יפה מלשון הירושלמי, שאי אפשרות כאן טבעית היא, שאין בכוחו של אדם לצמצם זמן קטן כזה, ואלו לפי לשון הירושלמי היה אפשר לאמר, שהחכמים לא יכלו לעמד על דינו של הרף עין זה, אם הוא מן היום או מן הלילה. ואולם אין ספק כלל שגם אמוראי ארץ ישראל פרשו דברי ר' יוסי כמו שפרשו בבבלי, ובאגדת א"י, בראשית ר', י', י', הביאו דברי ר' יוסי בפרוש הפסוק, ויכל אל' ביום השביעי: כזה שהוא מכה בקורנוס ע"ג הסדן הגביהה מבעוד יום והורידה משתחשך. והוסיפו לאמר, שהקב"ה שהוא יודע רגעיו ועתיו ושעותיו נכנס בו – בשבת – כחוט השערה, כלומר שרק הקב"ה יודע באותו הרף עין שבין יום ולילה. ובתוספתא כריתות ב', ט"ו, השיב ר' יוסי לחכמים על קושייתם עליו, מכה בפטיש יוכיח, תשובה זו: הגביהה היתה בשבת והורדה ביום הכפורים. והן הן דבריו בבראשית ר' שהשתמש במשל זה של קורנוס וסדן כדי לשבר את האוזן איך השלים הקב"ה את בריאת העולם. ושם בכריתות היה אפשר לו להשיב תשובה עוד יותר נצחת, מקצת הגביהה היתה בשבת ומקצתה ביום הכפורים, אלא שהמשל מקורנוס וסדן היה שגור בפיו. ובבבלי שם י"ט, ב', דייקו ביותר ואמרו, מקצת הגביהה היתה מהיום ומקצתה למחרת,³⁹ שבאמת לפי שיטתו של ר"י זמנו של ביה"ש אי אפשר לעמוד עליו. וכבר ראינו להעיר בדבור הקודם שלר"י בכל מקום שדברה המשנה על ביה"ש הוא על דרך ההשאלה ופרושו, עם חשיכה וכן צ"ל במשנה, בתוספתא ובגמרא דכריתות בעושה מלאכה בביה"ש של שבת ויוה"כ שכוונו לעושה מלאכה עם חשיכה. ואין מחלוקת זו של חכמים ור' יוסי תלויה במחלוקתם בהגבלת זמנו של ביה"ש, אלא שחכמים אומרים ששני ימים מצטרפין למלאכה⁴⁰ ור"י סובר שאין מצטרפין (וכן הוא אומר לעניין ראיית

38) ואולם יש מהראשונים שלא גרסוהו; עיין דקדוקי סופרים במקומו.

39) ואולם אין ספק שגם בבבלי, הגביה' פרושו הגביה הפטיש כמו שמוכח מתוספתא ומבראשית ר' ועוד שלפי פרושו של רשי' היה לו לאמר עקר ולא הגביה.

40) עיין כריתות י"ז, א', הכותב ב' אותיות בשתי שבתות חייב, והוא בשיטתן של חכמים וחולק ר' יוסי גם בזה ולא רק בשבת ויוה"כ; עיין תוספתא שבת י"א נ"ב, ט"ו ומודה ר"א לחכמים שאם כתב אות אחת בשבת זו וכי'. ויש שגורסין רבן גמליאל במקום ר"א אבל קשה לקיים גרסא זו שהרי אמרו שם בכריתות ט"ו, ב' וכו' שר"ג מחייב בשנת שבת חדרון מלאכה ופטר בשנת חדרון שבת, וא"כ איך אמרו שר"ג מודה

זב שימים חולקין, עיין תוספתא פ"א דזבים) וחכמים רצו לקפח אותו ושאלו, מכה בפטיש יוכיח, והריגם לשיטתך יהי חייב בשעשה מלאכה זו סמוך לחשיכה ואין יודע אם היה שבת או יוה"כ שהדעת נותנת שהמלאכה היתה או בזה או בזה ולא בשניהם. והוא השיבם שגם בזה אפשר לומר הגבהה היתה בשבת והורדה ביוה"כ, ולא השיבו כלום על זה שגם לפי שיטתם ביה"ש הוא מקצתו מן היום ומקצתו מן הלילה, ואם נאמר שאין ימים מצטרפין אפשר שמקצתה עשה בשבת ומקצתה עשה ביוה"כ; עיין דבור הבא.

לא מסתברא סוף חצי מיל דרבי נחמיה כהרף עין דרבי יוסי.

נראה ש, כהרף" הוא אשגרא מדברי ר' יוסי בברייתא, ביה"ש כהרף עין, אבל כאן היה לו לאמר "הרף" ולא כהרף, ואולי צ"ל בהרף שסוף חצי מיל הוא באותו הרף עין. ודע שדברי ר' יוסי לפי פשוטן יש לפרשם בשתי דרכים, א' שמיד ששקעה החמה הוא לילה שאין בין יום ולילה אלא הרף עין וקרובה דעתו של ר' יוסי לדעת רבי המובאה למעלה לפי מה שפרשנו דבריו בדבור, רבי אומר וכו', וב' שההרף עין הוא בשעה שמשלים ביה"ש של ר' יהודה או זה של ר' נחמיה. והנה אף שהפרוש הראשון נראה יותר פשוט לא מצינו לא בבבלי ולא בירושלמי מי שיאמר כן שלר' יוסי הלילה מתחיל מיד כששקעה חמה. וקרוב לאמר שנמנעו האמוראים לפרש כן דברי ר' יוסי, משום שלפי זה היו צריכים לומר שמשנתנו שמשמשת ב, חשיכה"2 לתאר

משום שאין שני ימים מצטרפין והלא בשנת שבת חודן מלאכה מחייב ולא אמר שפטור אלא בשנת מלאכה חודן שבת משום דכנופין דמיין. ולכן נראה עקר כנרסת הספרים ר"א, ותנא דתוספתא הוא ר' יוסי - ואולי צ"ל א"ר יוסי, ומורה ר"א לחכמים ובכ"י ערפורט, ומורה רבי' ולפ"ז, שרבי-שר' יוסי ושייך בראש המאמר - ותנא דברייתא שבירושלמי שבת י"ג, א' ובבלי כריתות י"ג, א' הם חכמים דר' יוסי. ולפי זה אין צורך לרחוק ולחלק בין שנת שבת חודן מלאכה לשנת מלאכה חודן שבת שר"ג כרא' אלא שתנא חדא כחכמים של ר' יוסי ותנא אידך כר' יוסי ואכמ"ל. ועל הגביה' שם בכריתות עיין פרוש ר' גרשום ושיטה מקובצת.

41) בכיר בטעות, א"ר תנחומה, שחשקע החמה וכו', ואין ספק שא"ר תנחומה נשתרבו ממאמר שלפני

הברייתא.

42) במשנה לבדה מצינו במ"ד מקומות, חשיכה (או תחשך והחשיך), והרבה יותר ממנין זה בתוספתא ובברייתות ורק במשנה אחת עתיקה מוסן הבית (מנחות י', ג') השתמשו בלשון חורה, בא השמש. הבטוי העריב שמשו (או מעורב שמש) לא השתמשו בו אלא לענין טבילה לתרומה ולקודש משום שבוה נאמר וטמא עד הערב' ובא השמש וטהר וכבר היה הרבר מוטל בספק לחכמי המשנה והתלמוד אם בא השמש, ביאת שמשו או ביאת אורו, עיין דברינו בראש המסכת.

תחלת הלילה חולקת על ר' יוסי, שהכל יודעים שבשקיעת החמה עוד אור היום מאיר ולכן אמרו שהרף עין הוא בסוף בין השמשות. ועוד טעם אחר היה להם שלא להקדים שעור ביה"ש של ר' יוסי, שכבר בימי האמוראים נתקבל להלכה בין בארץ ישראל בין בבבל שעור צאת הכוכבים, ושעור זה קשה להעמידו, בין לר' יהודה שבפרוש מלמדנו שהשחיר העליון לילה, ובין לר' נחמיה שביה"ש זמנו לעולם חצי מיל, ולכן פרשו שהרף עין של ר' יוסי הוא אחר ביה"ש של ר' יהודה וזה של ר' נחמיה והוא באותו הרגע שג' כוכבים בינונים נראים.⁴³ ומדברי יוסף הכהן במלחמות היהודים ד', ט', י"ב, מוכח קצת שגם בימיו הזמן משקיעת החמה עד חשיכה היה נחשב ללילה שכן הוא אומר שם: וכהן עומד וחצוצרה בידו ומריע סמוך לחשיכה של ערב שבת וכן בערב במוצאי שבת להודיע להם מתי ישבתו ממלאכה ומתי ילכו לעבודתם.

ואולם ברור שעוד כג' מאות שנה אחרי זמנו של יוסף הכהן המנהג הישן להתחיל הלילה משתחשך לא נשתרש מההמון הגדול והחכמים קובלים עליהם שהם אוכלים ושותים בערב יוה"כ עד שחשיכה (ביצה ל', א') ואינם שמים לב למה שאמרו חכמים שצריך להוסיף מחול על הקודש. והראשונים (עיין רא"ש יומא ח', ח' וש"ג) נדחקו לאמר שעד חשכה (או עד שתחשך, שהחשיך עיין דק"ס שבת קמ"ח, ב', וברא"ש כבר, נתקן" עד אורתא!) משמעו עד שקיעת החמה, שמשקיעת החמה ואילך כלומר בביה"ש יש בו ספק אסור כרת ולא רק מצות תוספת. ואולם אי אפשר להוציא הדברים מידי פשוטן שבכל מקום חשיכה, החשיך וכדומה משמען חשכת לילה כאשר כבר הערנו למעלה ומשנה שלמה היא בתרומות ח', ג', חשיכה לילי שבת. ואם לפעמים אמרו עם חשיכה במשמע סמוך לשקיעה (עיין לדוגמא שבת ב', ז', ושם עם חשיכה בודאי קודם השקיעה, שהרי הוא אומר: הדליקו את הנר) הוא משום שעם משמעו סמוך וקרוב, וסמוך לשקיעה הוא סמוך ללילה שמן השקיעה עד הלילה אינו אלא זמן קטן אבל עד

(43) כך היא דעת רוב הראשונים, הרמב"ן תורת האדם שער אבלות ישנה, הר"ן והמרדכי שם בשבת ולזה הסכים גם הגר"א או"ח רס"א בסוף דבריו, ששעור צאת כוכבים לית ליה לר' יהודה – וכן ר' נחמיה – וכל מה שנאמר בשעור זה לא נאמר אלא לר' יוסי.

(44) במשנה ותלמוד סוף פרק א' דחולין ותוספ' סוכה ד', י"א וי"ב לא נזכרה אלא תקיעת ע"ש וברמב"ם שבת ה', כ': וכן תוקעין במוצאי שבת ויש שחלקו עליו, ואולם יוסף הכהן עד ראיה הוא. *δελγ* בדברי יוספוס משמעו לפעמים כמו late afternoon באנגלית ולכן תרגמתי: סמוך לחשיכה.

חשיכה פרושו כפשוטו עד סוף ביה"ש. ומה שהיה קשה לרבותינו הראשונים לא קשה לי כלל, שממה שנהגו חול בביה"ש אין להוציא כלל ההלכה: מוטב שיהו שוגגין ואל יהו מזידין, שבוז היה להם עמוד ימיני להשען עליו, שלדעת ר' יוסי עד הרף עין האחרון שבסוף בין השמשות יום גמור הוא. ואולם משתיקתן של חכמים, שלא מיחו ביד ההמון שהיו אוכלין ושותין עד סוף ביה"ש ואף שתוספת יוה"כ מן התורה (ויש שאמרו שרק תוספת זו מה"ת, עיין הגר"א או"ח רס"א ס"ק ח') הוכיחו ההלכה ההיא, שהרי גם לר' יוסי מצוה להוסיף מבעוד יום כלומר איזה שעור חשוב קודם הרף העין שבו מתחיל הלילה. וקרוב לומר שכל עקרו של ביה"ש שרשו בתוספת שבת ויום טוב, שכבר בימים הקדמונים נהגו לקבל שו"ט קודם חשיכה כדי שלא יבואו לחלל את הקודש וביחוד אחרי שקשה להגביל בדיוק זמן חשיכה. וכשנקבע ביה"ש לקודש יש שאמרו שנוהגין בו קודש משום שכל ביה"ש ספק יום ספק לילה הוא, ואולם ר' יוסי החזיק בדעה הקדומה שהיום משלים בחשיכה וקדושתו של ביה"ש אינה אלא משום תוספת שבת וי"ט ואחד המרבה ואחד הממעיט יצא ידי מצוה זו. והקשר שבין תוספת שו"ט לספק שבין השמשות עוד מובלט בדברי ר' שמעון בבראשית ר' י', י', האומר: בשר ודם שאינו יודע לא עתיו ולא רגעיו ולא שעותיו הוא מוסיף מחול על הקודש אבל הקב"ה שהוא יודע רגעיו ועתיו ושעותיו הוא נכנס בו – ביום השביעי – כחוט השערה. ודע שר' חיים אור זרוע בס' קפ"ה מביא מספר ערוגת הבושם לר"א בר' עזריאל: שיש בירושלמי שצריך להוסיף שתי שעות דהיינו (דברי ר"ח או דברי ר"א) אחד מי"ב חלקים דכ"ד שעות ליל שבת ויומו וילף לה משביעית שמוסיפין חדש לי"ב חדשים. ובירושלמי שלפנינו ליתא וגם קשה ליחס מאמר כעין זה להירושלמי לפי מה שראינו שתוספת הוא מטעם שלא יבוא לידי חלול שו"ט וב' שעות הוא סיג גדול יותר מדאי. ועיין ב"ח או"ח רס"א שמביא מנהג אשכנז לקבל שבת ב' שעות קודם הלילה ונותן טעם לזה ששם חששו לדעת בעל ספר יראים שביה"ש מתחיל ג' רבעי מיל קודם השקיעה, ואולם דברי ר"ח אור זרוע מראים שמקור מנהג זה בתוספת הוא, שבב' שעות יש מצוה ויותר משעור זה אפילו מצוה אין בו.

ונחזור לראש דברינו בפרוש דעתו של ר' יוסי בענין בה"ש. ובתחלה עלינו לבאר דעת הבבלי בשבת ל"ד ב', בעקר ספקו של ביה"ש שאמרו שם, ביה"ש מן היום (כך בספרי הראשונים, בכ"י ואצל הגאונים וגרסת הספרים שלנו, ספק מן וכו'), הגהה היא ע"פ פרושו של רש"י) ומן הלילה ספק כולו מן היום

ספק כולו מן הלילה. ולרבותינו הראשונים ב' פרושים על ברייתא זו, וזו לשון הגאונים ר' שרירא ור' האי (גנוי קדם ה', ל"ז ול"ח): כך פירושה יש בו מן היום ויש בו מן הלילה וכיון שאין ידוע איזו עונה⁴⁵ ממנו היא מן היום ואיזו עונה היא מן הלילה נמצא ספק כולו מן היום וספק כולו מן הלילה. ולפי פרושו של רש"י ג' ספיקות בו, ספק יש בו משניהם ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה. ולב' הפרושים ב' קושיות חמורות בדבר, האחת מה ראו חכמי ישראל לאמר כך, ובשלמא הספק אם ביה"ש מן היום או מן הלילה יש לו מקום בטבע ובעיון, שהזמן אחר שקיעת החמה דומה במקצת ללילה, שכבר בא השמש, ובמקצת ליום שעוד היום מאיר אבל מה מקום יש להספק (ולפרוש הגאונים להנחה הודאית) שאפשר שיש בו עונה שהיא מן היום ועונה שהיא מן הלילה. והקושיא השניה היא שבין בבבלי ובין בירושלמי (עיין למעלה דבור, ר' יוסי בר' בון בע"י) אמרו סתם שאם עשה מלאכה בב' ביה"ש חייב ולא התנו שרק בשעשה כל ביה"ש או שאחר בע"ש והקדים במ"ש שהוא חייב, ודוחק לאמר כמו שכתבו הראשונים (עיין למעלה עמוד י"ז) שכוונו לאלה התנאים ואף שלא זכרו אותם, וביחוד קשה לומר כך בפרוש דברי הירושלמי שלא נמצא בו רמז כלל לספק שיש בו מן היום ומן הלילה. ולכן נראה לפרש דברי הברייתא בבבלי בדרך אחרת והוא שנתנו טעם לדבר למה ראו חכמים להטיל ספק במשפטו של ביה"ש ואמרו, ביה"ש מן היום ומן הלילה, טבע של זמן זה דומה במקצתו ליום, שעוד לא באה חשיכה, ובמקצתו ללילה שכבר בא השמש ולכן דנין אותו, ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה, שבין השמשות ספק אם הוא יום גמור או לילה גמור ומטילין אותו לחומרו לשני ימים. ודייקו לאמר ספק כולו מן היום וכו', שלא תעלה על דעתך לאמר שבין השמשות יש בו מן היום ויש בו מן הלילה אלא שספק לנו אם הוא שייך כולו ליום היוצא או ללילה הבא. ואמנם ממה שאמרו שם בברייתא שמטילין אותו לחומרו לשני ימים לענין טומאת זב, שאם ראה ביה"ש ספק לטומאה מפני שהיא חשובה כשתים, לכאורה מוכח כפרושי הראשונים שיש בביה"ש עונה שהיא מן היום ועונה שהיא מן הלילה או שספק הוא אם יש בו מן היום ומן הלילה. ואולם המשנה סוף פ"א של זבים על ראה ביה"ש יסודה בדברי ר' יוסי שבתוספתא שם (ויש שאמרו שמשנתנו

45 פרוש שאותה העונה אין שעורה ידוע ואפשר שהוא כהרף עין ולכן כל ביה"ש מראשו לסופו ספק מן היום ספק מן הלילה; ועיין תוספות שבת ל"ד, ב' סוף הדף.

היא רק אליבא דר' יוסי, עיין דבור הבא) שאמר, אם ראה אחת בין השמשות אע"פ שאין בה כדי טבילה וספוג יש בידו שתי ראיות מפני ששני ימים חולקין, ולר' יוסי האומר שביה"ש כהרף עין, בודאי, ראה ביה"ש כוונתו שראה סמוך להרף עין שהוא ביה"ש שלו והספק הוא אם ראה מקצתו מהיום ומקצתו למחר ולא שאותו הרף עין שהוא ביה"ש של ר' יוסי יש בו מן היום ומן הלילה. וכן צריך לפרש, ראה שני ימים ביה"ש ספק לטומאה וספק לקרבן, שראה בב' ביה"ש סמוך להרף עין של ביה"ש והספקות הן שאפשר שראה ראייה אחת (או שתים) מקצתה ביום ומקצתה בלילה וחייב בקרבן שראה ג' ראיות בב' ימים, ואפשר שראה ראייה ראשונה ביום וראייה שניה בלילה ואינו זב אלא כבעל קרי בעלמא שב' ראיות שראה אינן מצטרפות שהפסק יום אחד ביניהן. ולחכמים החולקים על ר' יוסי ואומרים שבה"ש חצי מיל או ג' רבעי מיל צריך לומר שביה"ש כאן משמעו כבשאר מקומות במשנה (עיין דבור הקודם) שראה סמוך לביה"ש שלהם והוא סמוך לפניה או לאחריה של שקיעת החמה והספקות הן כמו שבארנו אליבא דר' יוסי. ואדרבא ממשנה ותוספתא⁴⁶ דזבים קצת ראייה לדברינו שלפרושי הראשונים צריך לדחוק ולומר שראה בב' השמשות פרושו שראה בתחלת ביה"ש הראשון ובסוף ביה"ש השני (עיין שם בר"ש ובתוספות שבת במקום הנ"ל) ולפי מה שכתבנו הכל עולה יפה בלי שום דוחק.

ודע שבתשובת הגאונים בגאוניקא ב', קכ"ז וק"ח, נאמר שדברי ר' יוסי בר זבידא, העושה מלאכה שני ביה"ש חייב חטאת ממה נפשך, תלויה במחלוקת ר' יוסי וחכמים (בכריתות י"ט, א' וב', במשנה ובברייתא) שלר' יוסי, שאני אומר מקצת מלאכה עשה היום ומקצתה למחר, גם בעושה מלאכה בב' שני השמשות פטור, ואולם עיין מה שכתבנו בפרוש מחלוקת זו בסוף דבור הקודם. ונראה שדעת הגאון היא שכיון שלר' יוסי ביה"ש כהרף עין ואי אפשר לצמצם ולקבוע זמנו גם בשעשה מלאכה כל ב' ביה"ש דר' יוסי פטור, אלא שקשה לפי

46) התוספתא כמו שהיא לפנינו בודאי משובשת והנר"א הגיה הרבה ולא ידעתי מה דחקו לרבינו הגדול להגיה כל כך והרואה יראה שהמאמר, או שתים בין השמשות ואחת, נשתרבו מהגליון למקום שאינו ראוי לו ומקומו הוא אחר, אחת ושתים ביה"ש ודאי לטומאה וספק לקרבן, שבשניהם הוא ספק לקרבן וודאי לטומאה. ועיין ג"כ נדה סוף ג'ב וג"ז, א' וב' בראתה כחם בב' בין השמשות או בראתה ביום ובביה"ש אחר שנשאו ונתנו שם אם בדקה עצמה ביה"ש דר' יהודה ודר' יוסי וגם שם הכונה שחוששין שסא ראתה קצת מבעוד יום וקצת בלילה ולא שביה"ש עצמו יש בו מן היום ומן הלילה.

דבריו מה שאמרו בשבת ל"ה, ב' בראש העמוד שמשם מוכח (עיין שם בתוספות וברמב"ן תורת האדם, אבלות ישנה) שביה"ש דר' יוסי יש בו כדי שיעור מלאכה, ואכמ"ל⁴⁷; עיין דבור הבא.

רבי חזקיה לא אמר כן אלא כל הרף עין והרף עין שבחצי מיל דרבי נחמיה ספק הוא.

בבבלי נדה סוף נ"ג, א', אמרו שתנאים חולקים בדבר אם בה"ש דר' יוסי מובלע בתוך ביה"ש דר' יהודה או כשביה"ש דר"ה משלים ביה"ש דר"י מתחיל, ובשבת ל"ה, א', החליטו כדעה השניה. ואולם אין שום קשר בין דברי ר' חזקיה שבירוש' ובין דברי הבבלי, שהאומר ביה"ש דר' יוסי מישיך שיך בביה"ש דר' יהודה אפשר שסובר כדעת החולקים על ר' חזקיה והוא, שסוף חצי מיל דר"נ הרף עין דר' יוסי, וא"כ סוף ביה"ש דר"י הוא רבע מיל קודם סוף ביה"ש של ר' יהודה, או שהרף עין זה הוא בסוף רבע מיל או באיזה זמן קודם ביה"ש של ר' יהודה. וקרוב לומר שר' חזקיה בא לדעתו זו שהיא לכאורה מוורה קצת, משום שקשה היה לו לאמר שבכל מקום ששנתה המשנה ביה"ש (כגון לענין מלה בשבת, מלאכה בשבת ויוה"כ וראית זב, עיין למעלה עמוד כ"ט ול' על אלה המקומות שבמשנה) לאו דוקא הוא, שהרי לר' יוסי ביה"ש הרף עין ואי אפשר לעמוד עליו, אלא שכוונו לספק חשכה, שאם כן למה לא השתמשה בלשון הרגיל, עם חשכה. וקושיא זה הכריחתו לאמר שגם לר"י הזמן שבין שקיעת החמה לחשכה (לר"ה ג' רבעי מיל ולר"נ חצי מיל) הוא ספק, אלא שהספק הוא על כל הרף עין והרף עין שבו אם הוא לילה או יום ולחכמים החולקים עליו ספק בה"ש

47 הגר"א אר"ח רס"א גורס שם בשבת, עד דשלים ביה"ש דר' יהודה, שלרי"ה אכלו מיר ששקעה חמה, בתחלת ביה"ש שלו שבתרומה בא השמש כתיב ולר' יוסי אכלו אחר סוף ביה"ש של ר' יהודה. ואולם לא לבד שכל הספרים וכ"י הראשונים והגאונים «אויקא ב', קכ"ז», גורסים כמו שהוא לפנינו, אלא שלפי פרושו הוא נדחק לאמר שביאת אורו בראש ברכות משמעו צאת כל הכוכבים, ד' מילין אחר השקיעה. וקשה לקבל פרוש זה, שא"כ לבני מערבא ר' יהודה ור' יוסי מחולקים מן הקצה אל הקצה, שלרי"ה כהנים אוכלים בתחלת ביה"ש ואף שביה"ש ספק יום ספק לילה ולר"י אין אוכלין עד ד' מילין אחר השקיעה ואף שלכל הדברים בג' רבעי מיל אחר השקיעה לילה נמור הוא. וראיתי לבעל דמשק אליעזר שהקשה על הגר"א ממה שאמרו בראש ברכות ר' חנינא היינו ר' יהושע ולפרשו של הגר"א מה קושיא היא זו, שאפשר שר' יהושע כר' יהודה שכהן אוכל מתחלת השקיעה ושעור זה קדים טובא לשעורו של ר"ח שהיא צאת הכוכבים. והרב הזה לא דק שא"כ ר' יהושע היינו ר' אליעזר שאומר משקדש היום כלומר מתחלת ביה"ש. והרבה יש לשא ולתן בענין זה אבל אכ"מ.

הוא אם כולו יום או כולו לילה. ולדינא נפקא מינה לענין כמה דברים, ולדוגמא לר"י עשה מלאכה בביה"ש של ע"ש ובביה"ש של שבת אינו חייב אלא בשעשה כל בין השמשות או בשקדים בע"ש ואחר בשבת ולחכמים החולקים עליו לעולם חייב, שלר"י הספק הוא על כל רגע ורגע של ביה"ש אם הוא מן היום או מן הלילה ולחכמים הספק הוא על כל הזמן משקיעת החמה עד הלילה. ולפי דרכנו למדנו שלפי הירושלמי א"א לומר שלדברי הכל בביה"ש יש בו ספק מן היום ומן הלילה שאם כן במה נחלקו ר' יוסי וחבריו. ודע שאפשר לומר שהברייתא שם ל"ד, ב', (עיין דברינו עליה בדבור הקודם) שני תנאים שנו אותה כלומר, שהגבלת המושג של ביה"ש נשנה שם ע"פ דעתו של ר' יוסי (לפי פרושו של ר' חזקיה) וע"פ דעת חכמים החולקים על ר' יוסי. ביה"ש מן היום ומן הלילה, זהו דעתו של ר' יוסי שיש בביה"ש הרף עין המבדיל בין יום ללילה אלא שאין אנו יכולין לעמוד עליו נמצא שחלק אחד של ביה"ש יום וחלק אחר לילה, ולעומת זה לחבריו החולקים עליו, ביה"ש ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה, שהמשך הזמן מן שקיעת החמה עד חשכה משפט אחד לו אלא שאין אנו יודעין אם הוא יום או לילה. ומן הנוותר להביא דוגמאות לברייתות „מורכבות“, אלא שצריך להוסיף שאמוראי בבל בודאי לא פרשו כן הברייתא שלפנינו, שהרי בפרוש אמרו שם ל"ה, א', שביה"ש דר' יהודה נומכל שכן ביה"ש דר' נחמיה) כהנים טובלין בו לר' יוסי וא"כ הם עומדים בשיטת החולקים על ר' חזקיה ואומרים, שסוף חצי מיל דר' נחמיה (או ג' רבעי מיל דר' יהודה) הוא הרף עין של ר' יוסי.

אם יודע שמקצת הראייה מהיום ומקצתה למחר ודאי לטומאה ולקרבת.

בכ"ר ידוע וכן בכ"מ של התלמוד שם במשנה דזבין ובכ"י קמברידג' של המשנה. ומעניין שבכ"ר ובכ"י ק' השמיטו הסופרים מה שבין „ודאי“ הראשון ל„ודאי“ השני ותצא הגרסא המשובשת: אם ידוע... למחר ודאי לטומאה וספק לקרבן! ולפנינו בספרים לקרבן ולטומאה והגיה הגר"א לטומאה ולקרבת כאשר הוא כאן בירושלמי ושם בכ"מ וק', וכן הוא הנכון שכן דרך התנאים לשנות דבריהם בלשון זו ואף זו.

מאן תנא ראייה נחלקת לשנים רבי יוסי.

השואל ידע דברי התוספתא א' דזבים, ומודה ר' יוסי שאם ראה אחת ביה"ש אע"פ שאין בה כדי טבילה וספוג יש בה שתי ראיות מפני ששני ימים חולקין אותה, אלא שהיה מסופק בפרוש הדברים, שאפשר לפרשם בב' דרכים. א' שר"י מודה להם לחכמים שימים חולקין ואף שנחלק עליהם בראה אחת מרובה כשתים, וב' שר"י אף שאומר, לא אמרו אחת מרובה אא"כ יש בה כדי שלש, מודה שיש אחת שהיא כשתים בשראה בב' ימים. וכאשר דברי המשנה בובין יסודם בתוספתא זו של ר' יוסי שאל, מאן תנא וכו', פרוש משנתינו כמאן כר' יוסי שרק הוא הסובר ראייה נחלקת לשנים או שכ"ע שוים בדבר זה. וכבר הערנו למעלה עמוד ל' על מחלוקת ר"י וחבריו לענין שבת אם ימים מצטרפין או לא (חוס' כריתות ב', ט"ו), ונראה שלדעת האמוראים כאן ר"י בזב הולך לשיטתו לענין שבת וכשם שבשבת נחלקו עליו חבריו ואמרו שהימים מצטרפין כך הם אומרים שמקצת ראייה ביום א' ומקצת ראייה ביום ב' מצטרפין לאחת. ועיין דבור הבא.

אמר לה קשתה על דעתך דאת אמר כל הרף עין והרף עין שבחצי מיל דרבי נחמיה למה אמר ליה קשתיה וכו'.

בכ"ר אמל"י (הל' קצת בספק ואולי צריך לקראות: אמר"י) קשתה על עצמך דאת אמר... למה אמר ליה קשתה וכו', וברור שהיא היא הגרסא הנכונה. וחכם עדיף מנביא הרב ר' שאול ליברמן שאף שלא היה לפניו כ"ר הגיה (תרביץ ג', ר"ה) מדעתו קשתה: קלעת אל המטרה, וזו היא תשובת רי"ח על השאלה, מאן תנא וכו' שכן האמת כמו שאמרת שמשנתינו כר' יוסי. ורואה אני להוסיף על דברי הרב הזה שלא בלבד במגלה א', יג; ע"ב, ב', משתמש רי"ח בצורת קשט במקום קשת אלא גם בתענית ד', סוף ה"ח, ס"ט, ב', הוא אומר פעמים בקשטים במקום קשתים, מה שמקיים גרסת כ"ר. ופרוש דברי הירושלמי כמו שפרשן בעל ספר חרדים, שרק לר' יוסי האומר שבה"ש כהרף עין, יש מקום לומר, אם ידוע שמקצתו הראיה מהיום וכו', שאף שאותו הרף עין הוא בלתי מוגבל כלל (באנגלית infinitesimal) אפשר שיראה כרגעים אחדים קודם הרף העין ורגעים אחדים אחר הרף העין, אבל לחכמים שביה"ש חצי מיל או יותר א"כ ראה אחת מרובה כשלש והוא זב גמור גם אם

רואה ביום אחד. ומוסיף ר' מנא ואומר שאל תשיבני שאם ידוע פרושו לכשיבא אליהו (וקרוב לזה פרש הרא"ש שם במשנה) שאם כן, מאן פליגי שכשיבוא יברר כל הספיקות ובתוכן גם ספק של ביה"ש ואין מקום לשא ולתן בדין ביה"ש שהרי דינו יהי ידוע אם הוא מן היום או מן הלילה. והנה כבר מצינו בהרבה מקומות בירושלמי שלא חשו להשיב תשובה על הקושיות שהקשו, ובאמת לפי מה שפרשתי בדבור הקודם אין כאן קושיא, שרי"ח שאמר שמשנותינו כר' יוסי טעמו אינו משום שלחכמים אי אפשר שיראה מקצתו היום ומקצתו למחר, ⁴⁸ אלא משום שלחכמים אין הימים חולקין ולכן ברואה בראש ביה"ש שלהם או בסופו ראייה אחת ולא הפסיק כדי טיבול וספוג בעל קרי בעלמא הוא, ואף שאפשר שמקצתה ראה ביום ומקצתה בלילה. ואשר להלשון אם ידוע צריך לפרשו כמו שפרשו המפרשים שאם אפשר היה לדעת זאת כך וכך היה דינו, אבל כיון שאי אפשר ספקים הם ולא ודאים. וכשנדקדק היטב בלשון השאלה, מאן תנא ראייה נחלקת לשנים, נראה שהשואל לא כוון למחלוקתן של חכמים ור' יוסי בשעור ביה"ש אלא למחלוקתן בכריתות אם ימים מחלקים, שאם לא כן היה לו לאמר, מאן תנא אם ידוע שמקצת ראייה מהיום ומקצתה למחר. שהרי לדעתו של ר' מנא גם אם נאמר שביה"ש חצי מיל או יותר יש מקום לאמר ימים מחלקין בשראה בראש ביה"ש או בסופו כמו שראינו למעלה, אלא שלחכמים דר' יוסי אי אפשר לומר אם ידוע וכו' וזו מה שהביא התלמיד והרב לאמר שמשנותינו כר' יוסי, ואם כן העקר חסר מן הספר שלא התנא ששנה ראייה נחלקת לשנים הוא ר' יוסי אלא מי ששנה, אם ידוע שמקצת וכו'. ועיין למעלה עמוד ל"ה.

כמה דאת אמר בערבית נראו שלשה... ומר אף בשחרית כן.

יפה העיר הרשב"א סוף פרק ב' בשבת שבאמצע הרקיע פרושו, באמצע עובי הרקיע, שאפילו על דרך ההפלגה היותר גדולה אי אפשר לומר שהחמה נתונה באמצע הרקיע בזמן שג' כוכבים נראים. וכאשר לפי דעת חכמינו העולם דומה לקבה או לאכסדרא שקפ"ב חלונות פתוחים לה מן המזרח וכן קפ"ב

⁴⁸ ומה שכתב בספר ניר שלהירושלמי שספק ביה"ש לחבריו של ר' יוסי הוא רק ספק יום וספק לילה בודאי הבבא ראה בב' ביה"ש הוא רק לר' יוסי, ליתא שגם לחולקים עליו ראה סמוך לתחלת ב' ביה"ש או סמוך לסופן ספק לטומאה ולקרבן, שאם אנו אומרים שימים חולקין אפשר שראה ג' ראיות בב' ימים רצופים ואפשר שראה אותם בהפסק יום אחד.

חלונות מן המערב שבהם חמה נכנסת שחרית ויוצאה ערבית (ב"ב כ"ה, א'; ירושלמי ר"ה ב', ה') הזמן מעמוד השחר עד נץ החמה או משקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא הזמן שהחמה עוברת „עביו” של רקיע. ובאמת בזמן צאת הכוכבים הבינונים החמה אינה נתונה באמצע עובי הרקיע שהשעור היותר גדול לביה"ש הוא מעט יותר מג' רבעי מיל ונמצא שהחמה נתונה באמצע עובי הרקיע יותר ממיל אחר צה"כ שמשקיעת החמה עד צה"כ הקטנים ד' מילין, אלא שלא ירדו כאן לחשבונות מדויקים. ועקר קושיהם הוא שהזמן המפריד את היום מן הלילה אינו שווה לזה שמפריד הלילה מן היום, שג' כוכבים לילה ואף ע"פ שהחמה עוד לא עברה אמצע עובי הרקיע ואין בין שקיעת החמה ללילה אלא זמן קטן, פחות ממיל, ואלו בבקר כבר אנו מתחילין היום מעמוד השחר ואע"פ שעוד זמן גדול, ד' מילין, לנץ החמה. וקושיא זו היא גם לאלו הנתונים שעורים אחרים לסוף ביה"ש כרבי יהודה שהכסיף העליון לילה וכו' נחמיה שמן השקיעה עד התחלת לילה חצי מיל אלא שבימי האמוראים כבר נתקבל להם השעור של ג' כוכבים, כאשר כבר ראינו למעלה. ועיין לקמן עמוד מ"ז וגו' בדבור, מאילת השחר.

מקיש יציאתו לביאתו מה ביאתו משיתכסה מן הבריות אף יציאתו לכשיתודע לבריות.

ר' אבא מתרץ קושיה ר' חנינא, למה היום מתחיל בעמוד השחר ואף שעוד כוכבים נראים והלא צאת הכוכבים היא סימן ללילה. ותשובתו היא, שאנו מקישים צאת השמש לביאתו וכשם שבא השמש אין משמעו ממש, שהרי כבר שקעה החמה ועדיין יום גמור הוא (לר' יהודה כל זמן שפני מזרח מאדימין ולר' יוסי כל בין השמשות עד הרף העין האחרון, אלא שמשמעו משיתכסה מן הבריות, כלומר שיחדל אורו, וסימן לדבר צאת הכוכבים, שאינם נראים כל זמן שאור השמש משמש, כך אנו אומרים שיצא השמש אין משמעו ממש, הנץ החמה, אלא משיתודע-אורו-לבריות על ידי עמוד השחר שהוא מודיע להם לבריות שהשמש משמש ובא.

ודע שלפי דעת הגר"א (או"ח רס"א וי"ד רס"ב) דברי הבבלי ראש ברכות פרושן, שביאת שמשו היא צאת הכוכבים הבינונים וביאת אורו צאת הכוכבים הקטנים שאור היום כבר הלך לו לגמרי. ואולם לפי מה שכתבנו נראה שלפי הירושלמי צאת הכוכבים הבינונים היא ביאת אורו; ועיין גם כן הערה מ"ז.

אמר רבי בא כתיב הבוקר אור התורה קראה לאור בוקר.

אין בין אבא ובא אלא חלוף כתיב בלבד, ואף שכאן ודאי גמור הוא שר' בא בעל „התשובה“ הראשונה הוא שונה מר' אבא בעל „התשובה“ השניה, אי אפשר לברר למי מהחכמים הנקראים בשם אבא או בא נתכוונו. ור' בא הוכיח „מהבקר אור“ שמיד שמתחיל להאיר כלומר מעלות השחר כבר נקרא אור. ואולם זו היא רק דרשה ולפי פשוטי המקראות (עיין שמואל ב' כ"ג, ד' ושופטים י"ט, כ"ו) אור או אור בקר הוא מאוחר לעמוד השחר; ועיין ג"כ תוספתא פסחים ב' נ"ז, י"ח ושם אור י"ד היא עלות השחר לפי פרוש הגמרא פסחים ב', ב'. אלא שאמרו שם שאפשר שאור בתוספתא זו הוא אורתא, וזה נראה יותר שקשה להניח שהשתמשו בלשון אור י"ד בב' משמעות ליל י"ד ובקר י"ד, וכבר ידענו מהמשנה הראשונה שבפסחים שאור י"ד במשמעו הראשון היה שגור בפיהם וגם בהרבה מקומות אחרים מצינו שהשתמשו באור במשמע אור תא (עין לדוגמא מכלתא בא סוף פ"ג פעמים), ואף במקום אחד לא מצינו שהשתמשו חכמי המשנה והתלמוד באור במשמע בוקר או עלות השחר.

תני רבי ישמעאל בבקר בבוקר כדי ליתן תחום לבוקרו של בוקר.

במכלתא שלנו וכן במכלתא דר' שמעון פרשו הפסוק בבקר בבקר שבמן כפשוטו: בשחרית בשחרית (או, כפי מה שהוא במקור השני, בסגנון לא כל כך יפה ומדויק, משחרית לשחרית) אבל הדרשה, כדי ליתן תחום וכ', דרשה במכ' פ"ו בראש הפרק ובסופו על הפסוק, והגותר ממנו עד בקר באש תשרפו. והנה כבר ידוע שרוב „תני ר' ישמעאל“ שבירושלמי מקורן במכלתא שלנו ולכן קשה קצת לאמר שכוונו כאן לבבקר בבקר שבמן, אחרי שבמכלתא נתפרש כפשוטו וגם קשה לעמוד על טעם דרשה זו, שהרי הוא אומר וחם השמש וגמס ופרשו שהוא בד' שעות (עין לקמן פ"ד, א'), ואם לא גמס המן אלא לאחר ד' שעות למה מהרו ללקוט מעלות השחר. ואפשר שהוא דורש בבקר בבקר שבקטורת בשמות ל', ז' או, בבקר בבקר שבעצים בויקרא ו', ה', ששניהם כשרים מעלות השחר, וכאשר הדרשות על פרשת משכן וכליו אינן במכלתא שלנו וכן אין לנו מכלתא דר' ישמעאל על ויקרא לכן לא נתמה אם לא נמצאה לפנינו דרשה זו על בבקר בבקר. ואולי שהדרשות האלה הן המקור להלכה הפסוקה שבמשנתנו סוף פ"ב דמגלה שלכל דבר שבתורה חושבין את היום מעלות

השחר ובגמרא שם כ', ב', נדחקו למצוא לזה יתד בתורה ולא עלה בידם אלא רמו בדברי קבלה, מעלות השחר, שבנחמיה. וכבר גמגמו בדרשה זו בראש ברכות ואמרו, וכי תימא... ואינהו דמחשכי ומקדמי (כאן נשאו ונתנו בצאת הכוכבים, ואולם ברור שיש בדבריהם גם כן דחוי להדרשה שמעלות השחר אנו למדים שעהש"ח יום הוא, ועי"ש בתוספות בד"ה אע"פ), ולפי דברינו למדו זה מבבקר בבקר. ובספרא ר"פ צו דרשו בבקר בבקר של גורי עצים שהם קודמים לתמיד שלא נאמר בו אלא בבקר אחד ושהם קודמים לקטורת משום שהעצים מכשירים את הקטורת. ואולם אפשר שתנא ר' ישמעאל דרשוהו בפנים אחרים ולא שלדעתו מביאים קטורת מעמוד השחר, שבודאי לא נחלק אדם בדבר שתמיד קודם לקטורת ושני גורי עצים קודמים לתמיד, אלא שקטורת כשרה מעמוד השחר בשלא היה להם קרבן או עצים. ועי' יומא ל"ג, ב', ושם בירושלמי ג', ה', ודוק.

ודע שהלשון כדי ליתן תחום וכו' אין לה מקום כלל בדרשה על הג' פסוקים שנאמר בהם בבקר בבקר, שתחום משמעו הגבלת סוף דבר ואלו אנו מפרשים הבטוי הזה כדי פשוטו יצא לנו שהתורה הגבילה את הבקר עד סוף הבקר השני, ⁴⁹ היפך ממה שרצו לומר כאן. ובמכלתא הלשון עולה יפה ששם אמרו שהבקר שלפני הבקר כלומר עלות השחר הוא התחום האחרון שנתנה התורה לאכילת הפסח, ואפשר שהסופרים, הגיהו"ה הירושלמי ע"פ המכלתא שם. ובהגהות המיוחסות להגר"א, לבוקרו של בוקר, ליתא ואולם אין אני רואה בזה שום תקון ובבאוריו ליר"ד רס"ב מובא הירושלמי כמו שהוא לפנינו וחשודה הגהה זו בעיני אם יצאה מפיו ז"ל; ובכ"ר, תחום ליתא, מה שאי אפשר כלל וכלל לא ואין ספק שבטעות השמיט הסופר של כתב יד זה: תחום. וכאשר קרוב לודאי שיש כאן איזה שבוש בדברי הירושלמי דעתי נוטה שדרשת הירושלמי היא דרשת המכלתא אלא שהיה כתוב בבקר (=ב' בקר) כלומר למה נאמר בפסח בקר פעמים, והסופרים קראו בבקר והוסיפו בבקר שהרי מן בבקר אי אפשר להוציא כלום אלא מן הכפלת מלה זו. וקצת סמך להגהה זו ב' בקר מצאתי בפרוש רש"י על התורה שמות י"ב, י' וז"ל: והנדר ממנו עד בקר מה ת"ל עד בקר פעם שניה, ולפי הנראה כך היתה גרסתו במכלתא

⁴⁹ ועיין בבלי שבת כ"ד, ב' ושם ירושלמי ב', א'; ליתן לו בקר שני לשריפתו, ולא אמרו לתן לו

תחום משום שבבקר ראשון שהוא י"ט אינו רשאי לשרפו ואף שנעשה נותר בו.

שם וב' בקר שבירושלמי מקביל לפעם שניה שבמכלתא. ואפשר ג"כ שעקר הגרסא בירושלמי הוא, בקר בקר, כלומר למה נאמר בפסח בקר (=עד בקר) פעמים, והסופרים. תקנו" וקראו בבקר בבקר משום שלא מצאנו בתורה בקר בקר אלא בבקר בבקר ולא הרגישו שקצור לשון יש כאן במקום, למה נאמר בקר פעמים.

אם נקבל ואם לא נקבל הדברים שנאמרו למעלה, לא נראה להגיה שמואל או שמעון במקום ישמעאל, שאף שבכמה מקומות מצינו שנתחלפו אלה השמות⁶⁰ על ידי קצור סופרים, שכבר בימים עתיקים נהגו לכתוב רק ראשי תיבות של שמות, מכל מקום נראה שהלשון. לתן תחום" הוא מיוחד לתנא דבי ר' ישמעאל.

אם אומר ליתן עוביו של רקיע ללילה בין בערבית בין בשחרית נמצאת אומר שאין היום והלילה שוין.

לפי גרסת הספרים שהיא ג"כ גרסת הרשב"א וכי"ר היום והלילה שוים בתקופות ניסן ותשרי משום, שעובי הרקיע בשחרית (ד' מלין מעלות השחר להניץ החמה) הוא מן היום ועובי הרקיע בערבית (ד' מלין משקיעת החמה עד צה"כ) הוא מן הלילה, ואולם אם אנו אומרים שעובי הרקיע הוא כולו של לילה בין בשחרית בין בערבית אין יום ולילה שוין. אבל אי אפשר לקיים גרסא זו שלא בלבד, שאפילו תלמידים מתחילים בחכמת התכונה יודעים שלא כן הוא, שבאמת אין לך שווי של יום ולילה אלא כשתחשוב היום מהניץ החמה עד השקיעה והלילה מהשקיעה עד הנץ, אלא שגם אם נאמר שדבר פשוט כזה היה נעלם מבעלי התלמוד, הדברים כאן אינם מובנים שלפי ההלכה כל עוביו של הרקיע בשחרית הוא של יום וקצת עוביו בערבית הוא של לילה, מצה"כ ולהלן, מקצתו, מן השקיעה עד צה"כ, לר' יוסי יום גמור ולחבריו החולקים עליו ספק יום ספק לילה. ואם כן תקשי ליה לר' יוסי בר' בון גופיה הלא אי אפשר להיות

60 החלוף של תנא דבי ריש' בתנא דבי שמואל מצוי הרכה, עיין לדוגמא שבת י"ב, א', לפנינו תני דבי ריש' ואולם יש שגרסו ת' דבי שמואל. עיין שם בדק"ס ובספר העתים כ'. וכן בשבת קי"ז, ב', לפנינו, ריש', ובס' העתים ו', דבי שמואל. ובראש פסחים ג', א', ת' דבי שמואל - ת' דבי ר' ישמעאל ז', ב' ובכ"י מ' בב' המקומות שמואל; ועיין ר' ישראל לוי בספרו על מכלתא דר' שמעון (גרמנית) כ"ח-כ"ט בהערה א'; על החלוף שבין ישמעאל לשמעון עיין לדוגמא משנה א' של סנהדרין.

שהיום והלילה שוין גם בתקופות ניסן ותשרי אחרי אשר בערבית רק קצת עוביו של רקיע הוא מן היום. ולכן אין ספק שצ"ל, אם אין אתה אומר, במקום אם אומר, ומה שהקשה ריב"ב הוא, שהיום והלילה אי אפשר להיות שוים בתקופת ניסן ותשרי אלא אם נחשוב עוביו של רקיע ללילה בין בשחרית בין בערבית ולמה אנו אומרים שמעלות השחר עד צה"כ יום גמור הוא לכל דבר שבתורה. והתשובה ע"ז, נלפינה מדרך ארץ וכו' עיין פרושו במקומו.

ור"ש סיריליאן, הגיה" (לא שכך היה לפניו בכ"י הירושלמי שלו, עיין פרושו) אם אומר ואתן ליתן עוביו של רקיע ללילה או ליום, ואולם מה שהקשינו על גרסת הספרים קשה גם כן על גרסא זו והעקר כמו שבארנו.

באחד בתקופת ניסן ובאחד בתקופת תשרי היום והלילה שוין. כאן בירושלמי לא ירדו לברר בפרוטרוט השנויים של אורך היום והלילה לפי עתות השנה ואולם במדרש תהלים י"ט, קס"ז וקס"ח האריכו בדבר זה. והיסוד של חשבונם זה הוא, שמתקופת ניסן עד תקופת תמוז כל יום ויום גדול מחבירו אחד משלשים בשעה ומתקופת תשרי עד תקופת טבת כל יום ויום הולך ופוחת כמו אותה המדה, ולפי זה היום הארוך הוא ט"ז שעות והיום הקצר ט'. ואם כוון בעל המדרש הזה למדותן של היום הארוך ושל הקצר בארץ ישראל לא כוון יפה והאריך היום הארוך וקצר היום הקצר, ואולי אפשר ע"י חשבון זה לעמוד על הארץ שבה נתחבר המדרש הזה שהיתה צפונית מארץ ישראל ואכמ"ל.

נלפינה מדרך הארץ שרי מלכא נפק אף על גב דלא נפק אמרין דנפק שרי עליל לא אמרין דעל עד שעתא דייעול.

זו היא התשובה על השאלה, למה אין מחשבין את היום מהנץ החמה עד שקיעתה (עין בדבור אם אומר ליתן) והיא, שאף שהיום, הטבעי" מתחיל מהנץ החמה ומשלים בשקיעתה כאשר ראינו, שרק ע"פ חשבון זה אפשר שהיום והלילה שוים בתקופות ניסן ותשרי, בכל זאת לכל דבר שבתורה היום מתחיל מעלות השחר שאנו אומרים: דברה תורה כלשון בני אדם. וכשם שאנו אומרים, הנה המלך יצא, ואף שאין אנו רואים רק הגדוד ההולך לפניו כך אנו מחשבין היום מעמוד השחר, המבשר" צאת החמה. ולעומת זה כשם שכל זמן שהגדוד

ההולך אחרי המלך עודנו נראה אומרין, הנה המלך בחוץ, כך אנו מחשבין היום עד צה"כ ואף שכבר שקעה החמה. והחלק השני של המשל נותן טעם לדעתו של ר' יוסי שמשקיעת החמה עד סוף ביה"ש (=צה"כ) יום גמור הוא וכן לדעתו של תנא קמא דרבי למעלה בסוגיא זו, שכל זמן שפני מזרח מאדימות יום הוא ואף שכבר שקעה חמה; ועי' דבור, מקיש יציאתו.

שהיו מהלכים עקב בצד גודל וגודל אצל עקב.

נראה שב' לשונות נתערבו כאן, וצ"ל בב' חלקי המאמר או בצד או אצל ובכ"ר וכן באשכול א', י"ו, הגרסא, עקב בצד גודל וגודל בצד עקב (ועל הגרסאות השונות של הראשונים עיין ראטנער והוסף עליהן, קונדרוס אחרון לבעל הילקוט צ"א, ותוספות ישנים יומא כ"ב, א') כמו שהוא במכלתא סוף יתרו, מקור הלכה זו.

ואשר לעקרה של ההלכה שהכניס מצווים לעלות אל המזבח עקב בצד גודל, לכאורה היא נגד הדברים המפורשים במשנה יומא ב', א', ושם בתוספתא א', י"ב, שהכניס היו רצין ועולין בכבש. ויש מהראשונים שאמרו שעקב בצד גודל לאו דווקא אלא שכווננו שלא ירחיבו פסיעותיהם יותר מדאי ותראה ערוותם (עיין סמ"ג ל"ת רצ"א; ועיין ג"כ ס' יראים השלם שי"א=שכ"ז בנדפס; תוספות ישנים שם ביומא ורש"י סכה סוף נ"ב), ואולם אף שאפשר לפרש כן דברי המכלתא שלנו ודברי מכלתא דר' שמעון שהביא הרמב"ם בסה"מ ל"ת פ', אי אפשר להעמיד דברי הירושלמי כן, שהרי על הלכת כהנים זו סמך הירושלמי המנהג להשוות הרגלים בתפלה, וע"כ שעקב בצד גודל כמשמעו. וכאשר אין עולה על הדעת לאמר שהמשנה והתוספתא ביומא מחולקות עם ב' המכלתות אין דרך אחרת אלא לאמר שרצין ועולין בכבש פרושו, שהכניס רצו ממקום שהיו עומדין בעזרה אל הכבש ובכבש עלו למזבח עקב בצד גודל. ולפי זה גם מה שאמרו שם, כל הקודם את חברו בד' אמות, פרושו בד' אמות לכבש (שהיו רצין אליו מן מקום עמידתם בעזרה). ולא בד' אמות למזבח. והיה אפשר לומר, שאין אסור לכהן לפסוע פסיעה גסה אלא בשעולה לעבודה להקריב איברים על המזבח ושם ביומא היו רצין ועולין בכבש קודם שהתחילו בעבודה כדי לתרום תרומת הדשן, אלא שקשה לחלק כעין זה. וראוי להעיר שהרמב"ם אף שהוא מביא בספר המצות שלו

דברי המכלתא (הדבר מסופק לי אם השתמש במכלתא שלנו או במכלתא דר"ש) אינו מזכיר בספר היד אלא שאסור לעלות במעלות (בית הבחירה א', י"ז), אבל לא שאסור לפסוע פסיעה גסה. ומלשונו בסה"מ, וכל מי שפסע פסיעה גסה על המזבח עד שתגלה ערותו עליו לוקה, אין להביא ראייה לדעתו של הסמ"ג, שבודאי אין כהן לוקה אלא בשגלה ערותו שהרי כך נאמר בתורה, אשר לא תגלה ערותך עליו, אלא שמצווה ללך עקב בצד גודל שלא יבוא לגלות ערותו, ואם גלה לוקה. ופשוטן של דברים במכלתא ובסה"מ הוא נגד דעתו של הסמ"ג, שאם רק על מי שמרחיב פסיעותיו ומגלה ערותו צוותה התורה השאלה במקומה עומדת, מה ת"ל אשר לא תגלה ערותך עליו, והרי כבר נאמר מכנסי בד לכסות בשר ערוה, אלא שמצוה הכהן ללך עקב בצד גודל וגודל בצד עקב (הג' מלים האחרונות רק במכלתא שלנו ובירושלמי) מכל מקום ואף שאינו לוקה אלא אם גלה.

מאיילת השחר עד שיאור המזרח אדם מהלך ארבעת מילין משיאור המזרח עד שתנץ החמה ארבעת מיל.

ר' חננאל, פסחים צ"ד, א': ירושלמי מאילת השחר עד שיעלה עמוד השחר ארבעה מילין. ואולם נראה שלא היה לפניו גרסא אחרת בירוש' אלא שהוא מפרש שיאור המזרח שנאמר כאן הוא עמוד השחר שבבבלי, וראייה לזה שבפרושו ליומא כ"ט, א' הוא מביא הירושלמי (מיומא פ"ג, א') כמו שהוא לפנינו. ואיך שיהיה זהותו של עמוד השחר והאיר המזרח יוצאת מכמה מקומות אחרים כאשר כבר הרגיש הגר"א בשנות אל' לברכ' א', א', שהעיר, עמוד השחר הוא האיר פני המזרח ולא אילת השחר ואמרו בירושלמי מן אילת השחר עד האיר המזרח הוא ד' מילין. וכדרכו בקדש קצר לשונו וכוון לאמר, שאחר שאמרו כאן שמהאיר המזרח עד הנץ החמה ד' מילין וכבר אמרו שם בפסחים שמעמוד השחר עד הנץ ד' מילין וע"כ שהאיר המזרח הוא עמוד השחר ולא אילת השחר שהיא ח' מילין מהנץ החמה. והנה אין בזה ראייה מוכרחת שאפשר שבשעור זה נחלקו הבבלי והירושלמי, ואולם ממקומות אחרים ראיית מוכרחות לזה. הראייה הראשונה ממה שאמרו בתוספתא תענית פ"א אוכלין ושותין עד שיאור (בכ"ע האיר) המזרח, וע"כ שכוונו לעמוד השחר, שהרי משנה שלמה בסוף פ"ב דמגלה שהיום מתחיל מעמוד השחר לכל

דבר. ובתלמוד בבלי מובאה תוספתא זו בב' מקומות (פסחים ב', ב', ותענית י"ב, א') ובמקום האיר המזרח שנו הבבליים עמוד השחר חזו ראייה שאין עליה תשובה שהאיר המזרח הוא עלה עמוד השחר. וכן במנחות ס"ח, א', אמרו שבזמן שאין ביה"מ קיים האיר המזרח מתיר, ופשוטו שבזמן שביה"מ קיים הבאת העמר מתרת ובזמן שאין ביה"מ קיים היום מתיר, והיום מתחיל מעמוד השחר והוא האיר המזרח. ורש"י שם ובהרחבת דברים ה', ב', בראש העמוד נדחק לפרש, שמשום שבעמר כתיב עצם היום אינו מותר עד שהאיר, כלומר הנץ החמה, ואע"פ שלשאר דברים היום מתחיל מעה"ש. והוצרך לזה משום שלדעתו האיר המזרח הוא אחר עמוד השחר, כמו שאומר בפרוש בסוכה כ"ט, א', בד"ה תרתי: שיאור משמע שהאיר לו המזרח ועלה עמוד השחר משמע קודם לכן. אבל גם בסוכה הפרוש הפשוט הוא: תרתי למה לו להכפיל דבר אחד בב' לשונות (כך משמעו הודאי של "תרתי") שיאור ועלה עמוד השחר אחד הוא. ולפי גרסת הגאונים שם שגרסו (עיין אוצר הגאונים סימן רס"ט) עד שיאור משיעלה עמוד השחר, א"א לקיים דעתו של רש"י שהרי גם לפי המסקנא יאור היינו משעלה עה"ש, אלא שבא להוציא שלא תאמר שיאור הוא אור היום ממש – מנץ החמה – ולכן שנה בפרוש משיעלה עמוד השחר. מלבד זה אפשר שהאיר (או שיאור) המזרח ויאור הם זמנים שונים שיאור סתם הוא אור היום ממש אבל יאור המזרח הוא עמוד השחר. ונראה שמה שהביא את רש"י לדעת זו היא המשנה רפ"ג דיומא שאמרו שם שהתקינו שלא לשחוט את התמיד עד שהאיר פני כל המזרח משום שפעם אחת עלה מאור הלבנה ודימו שהאיר המזרח ושחטוהו והוציאוהו לבית השרפה. ואם נאמר שהאיר המזרח הוא עמוד השחר קשה על המנהג שנהגו קודם התקנה לשחוט את התמיד משעלה עה"ש, והלוא במשנה דמגלה במקום הנ"ל אמרו שאין עושין מצות היום עד הנץ החמה, ואע"פ שבדיעבד משעלה עמוד השחר כשר, וע"כ שהאיר המזרח הוא הנץ החמה והיו רגילין לשחטו מן הנץ עד שתקנו לאחר שחיטתו עד שהאיר פני כל המזרח. ואולם ממקום שבא ללמד שהאיר המזרח הוא הנץ החמה סיוע לדעתן של ר' חננאל והגר"א שהאיר המזרח הוא קודם להנץ החמה, שהקשו שם בבבלי כ"ח, ב', על דעתו של ריב"ב (שאמר שהממונה אומר, האיר פני כל המזרח עד בחברון ויצאו כל העם איש איש למלאכתו) אי הכי ננה ליה טובא. ולפי דעתו של רש"י שהאיר המזרח הוא הנץ החמה, לכל התנאים זמן שחיטת התמיד הוא אחר הנץ החמה שהוא מאוחר

לזמן שבעלי מלאכה ועבודה מתחילים במלאכתם (עיין ב"מ פ"ג, ב' ושם בתוספות; ירושלמי שם רפ"ז), ואם כן איך אמרו, שיצאו כל העם איש איש למלאכתו, הוא מאוחר יותר מדאי ואדרבא הוא קודם יותר מדאי. אלא שבדאי האיר המזרח ואפילו האיר פני כל המזרח הוא קודם יציאת העם למלאכה בהנף החמה, ולא הוקשה להם אלא על ריב"ב שאמר שהשחיטה היא באותו הזמן עצמו שהעם יוצא למלאכתו והוא הנף החמה, שאם כן ננה ליה טובא. ולפי המסקנא אפילו לריב"ב השחיטה היתה קודם שיצאו העם למלאכה כלומר קודם הנף החמה, ומכל שכן שלדעת החולקים עליו קדמה הרבה לשעור זה. ומה שהיה קשה לו לרש"י הא לכתחלה אין מקדימין מצוות היום להנף החמה לא קשה כלום, שכהנים זריזין הם ולא חששו שמא יטעו ויקדימו לעהש"ח וכשארעה פעם אחת תקלה התקינו שלא לשחוט עד שיאיר פני כל המזרח והוא אחר עה"ש אבל קודם הנף. ועיין ברמב"ם תמידין ומוספין א', ב', ועבודת יוה"כ א' ח', שדעתו ג"כ כמו שפרשנו שהתמיד נשחט קודם להנף החמה מיד שמכירין שעלה עמוד השחר בודאי והוא משיאיר פני כל המזרח. ובמלחמות להרמב"ן ברכות פ"א בד"ה תניא: ולענין תמיד במקדש דכתיב בקר קבעו האיר כל המזרח שהקדמתו (כך צ"ל ולפנינו: האיר המזרח שקדמתו) מצוה. וכיון להמשנה דיומא שגם לאחר שאירע בו פסול בתמיד לא אחרו לשחטו עד הנף אלא קבעו זמנו, האיר כל המזרח, שהוא אחר עה"ש אבל קודם הנף. וראיה נצחת לדעת אלה הראשונים ממה שאמרו ביומא ל"ו, ב', הקורא את שמע שחרית עם אנשי משמר... לא יצא מפני שאנשי משמר משכימין. ואלה המשכימין קראו מיד אחר הקרבת התמיד כמו שאמרו בתמיד ה', א', ולדעת רש"י ששחיטת התמיד היתה מאחרת להנף אם כן לא משכימין היו אלא מאחרין ואפילו לותיקין שק"ש מצוותה עם הנף ולא קודם לו, לא היו משכימין, וע"כ שתמיד היה נשחט אחר עה"ש, אבל זמן רב קודם הנף החמה ואנשי משמר היו קוראין ק"ש קודם הנף ולכן אמרו עליהם שהיו משכימין. והנה אף שעלה בידנו לעמוד על מובנו האמתי של "האיר המזרח" עוד נשאר מאמר זה שבירושלמי סתום וחתום, שאם האיר המזרח הוא עלות השחר איך אמרו שמאיילת השחר עד שיאור המזרח ד' מלין, והלא עלות השחר היא איילת השחר וכמו שנאמר מפורש במאמר הבא שבירושלמי, הדא איילתא דשחרא... כמין תרין דקורנין דנהור דסלקין מן מדינחא ומנהרין. ולולא פרושנו ל"האיר המזרח" היה אפשר לומר שאיילת השחר הוא עה"ש והאיר

המזרח הוא באמצע בין עה"ש להנץ החמה וממנו לפניו, עה"ש, ולאחריו, הנץ החמה, שעור ד' מלין וכן נאמר במקבילה בב"ר נ', י': משיעלה עד שהאיר את המזרח ד' מלין... משהאיר את המזרח עד שתנץ החמה אדם מהלך ד' מלים, אבל לפי מה שהוכחנו למעלה א"א להטיל ספק בדבר שהאיר המזרח הוא עה"ש. ואין לנו דרך אחרת ליישב דברי הירושלמי אלא שר' חנינא (ע"י נעימת רגל הי' בני' נתהפך חנינא לחצנא בנדפס ואולם בכי"ר ובבראשית ר' לנכון: חנינא!) משתמש בבטוי איילת השחר כמשמעה אצל בני אדם שאינם מלומדים לסמן זמן עלית כוכב השחר, שלפעמים הוא נראה כג' שעות לערך ח' מלין קודם הנץ ולזה כוון באמרו מאיילת השחר עד שיאור המזרח אדם מהלך ארבעת מלין. ולא רחוק כלל לומר שדברי ר' יוסי כאן בירושלמי ובב"ר במקום הנ"ל, מאן דאמר כוכבתא היא (איילתא דשחרא) טעיא, הם מכוונים נגד ר' חנינא שהשתמש באיילת השחר במשמע כוכבתא ולכן נסדרו דברי ר' יוסי אחרי דברי ר' חנינא, אלא שמפני כבודו של אותו חכם לא תלה ר' יוסי הטעות בו אלא אמר סתם, מאן דאמר"; ועל כוכבתא עי' עמוד י"ח.

ואשר לב' הנוסחאות במאמרו של ר"ח שבב"ר ושבירושלמי בודאי אין לשבש הספרים ולהגיה האחד על פי השני, שברור שיש לנו ב' מסורות שונות. אלא לפי מה שראינו למעלה מסורת הירושלמית היא הנכונה, שיש לנו עדים מוכיחים שהאיר המזרח הוא עה"ש, ולכן א"א שיאמר ר' חנינא שמעה"ש עד האיר המזרח ד' מלין. ומי שסדר הדברים בב"ר כבר, נתקל בדברי ר' יוסי שבירושלמי שגגה למי שקורא לכוכבתא אילת השחר והיה ברי לו למסדר המדרש שחכם גדול כר' חנינא לא טעה בדבר זה אלא שגם הוא כוון לעמוד השחר וכאשר הבטוי הזה היה רגיל ושגור בפיהם הוציא הבטוי הנושן, איילת השחר, והכניס במקומו הבטוי הידוע לבל, עמוד השחר. ואולם על ידי תקון זה קלקל דברי ר"ח לגמרי ויחס לו ב' דעות זרות, א' שמן עה"ש עד הנץ החמה הם ח' מלין בנגוד למסורת כל החכמים שאין ביניהם אלא ד' מלין ועוד שהאיר המזרח הוא ד' מלין אחר עה"ש ובאמת הוא עה"ש הוא האיר המזרח; עיין דבור הבא.

81 בפסחים צ"ב ב' וכו' נחלקו בזה אמוראים שיש מי שאומר שמן עה"ש להנץ החמה ה' מלין, ואולם נראה שנחלקו בשעורו של מיל ששעורו של אחד הוא חומש גדול משעורו של חבירו.

ומניין משיאור המזרח עד שתנן החמה ארבעת מיל דכתיב וכמו השחר עלה וגומר וכתיב השמש יצא על הארץ וכו'.

הדרשות עולות יפות לפי מה שפרשנו בדבור הקודם שאיילת השחר היא „כוכבתא“ והאיר המזרח הוא עה"ש, שכמו השחר עלה פרושו בעלות השחר ולוט נס מסדום בעלות השחר ובא לצוער כאשר יצא השמש. ומהו אנו למדים שמהאיר המזרח (=עמוד השחר) עד שתנן החמה ד' מילין שהדרך הקצרה מסדום לצוער (המלאך היה מקדר לפניהן) הם ד' מילין⁶² ומן הו' שבו כמו אנו למדים שמן איילת השחר לעה"ש הוא „כמו“ מן עה"ש להנן החמה. ובב"ר נ', י', אחרי ששנו (עיין דבור הקודם) בדברי ר' חנינא עה"ש במקום איילת השחר הוכרחו לאמר שהשמש יצא הוא ד' מילין קודם הנן החמה, או בלשונם שם האיר המזרח, מה שהוא דוחק גדול שהפסוק אומר השמש „יצא“ והם דורשין שעוד לא יצא ואיכן מצינו יצא השמש במשמע האיר היום⁶³ ובוה יש ראייה לדברינו למעלה שדברי ר"ח נמסרו בירושלמי דברכות בנוסחן הנכון, ובב"ר ובירושלמי יומא רפ"ג (אלא שבמקום האחרון איילת השחר הוא עה"ש) נשנו בנוסח מקולקל.

וראוי להעיר שתרגום יונתן (=ירושלמי) מתרגם הפסוק שבבראשית י"ט כ"ג: שמשא עבר ית ימא ונפק על ארעא בסוף תלת שעין. ולכאורה נראה לומר שג' שעין הן ח' מילין שבב"ר ובירושלמי יומא (הפוסקים נחלקו בשעורו של מיל, להמרבה הוא כ"ד דקים ולהממעט הוא י"ח דקים) ואולם אם כן הוא המתרגם הזה מזכה שטרא לבי תרי, שהרי לא נחלק אדם לאמר שמן סדום לצוער יותר מד' מילין. ולפי דברי בראשית ר' וכמו השחר פרושו

62 בפסחים צ"ג, ב', אמרו שמן סדום לצוער ה' מילין ואולם שם צ"ד, א' הוסיפו פרוש לדבריהם ויאיצו שאני, וזה מקביל למה שאמרו כאן בירושלמי, המלאך היה קודר וכו'.

63 ואמנם למעלה בסוגיא זו אמרו, מה ביאתו משיחכסה מן הבריות אף יציאתו לכשיתודע לבריות, ולפי פשוטן של דברים (עיין פרושנו למעלה) כווננו לומר שהשמש יצא משמעו עמוד השחר. ואולם אף שהשמש יצא אפשר לפרשו, שיצא מאחורי כפה ונכנס לעביו של רקיע כלומר שהגיע זמן של עמוד השחר, אבל מה עניין יציאה להאיר היום. ודע שלפי הבר' ר' היתה מהפכת סדום קודם הנן החמה אבל אחר עה"ש ולפי הירושלמי ברכות בעת הנן, ולכל הדעות המהפכה היתה כשבא לוט צוערה שכן הוא אומר בר' י"ט, כ"ב, כי לא אוכל לעשות דבר עד באך שמה... השמש יצא על הארץ ולוט בא צערה. ודברי רשי' שם פסוק מ"א מופלאים שכתב, שהמהפכה היתה בעלות השחר! ומה שהביא ראייה לדבריו ממה שאמרו שם בב"ר שהמהפכה היתה בט"ז בניסן בשעה שחמה ולבנה עומדים ברקיע אין בו כדי סמיכה, שעומדים ברקיע לאו דווקא שבט"ז בחדש אין הלבנה נראית בשעת עה"ש, אלא שכווננו לומר שקרוב לאמצע החדש הלבנה בתקופתה.

עה"ש והשמש יצא פרושו, האיר המזרח, ומן עה"ש להאיר המזרח אינו אלא לערך שעה ורבע או שעה וחצי ולא ג' שיעין. ולפי הירושלמי בברכות השמש יצא הוא הנץ החמה, ואולם לדבריו מן עה"ש להנץ החמה רק ד' מילין ולא ח' מילין. ולכן נראה שהתרגום רמו כאן להגדרה הידועה (בראשית ר' ו', ו') שהקב"ה מתיש כוחה של חמה במים קודם שתצא שלא תשרוף העולם והמים הם מי הים שעוברת בהן מן איילת השחר עד הנץ, שהן ג' שעות. ואפשר ג"כ שיש איזה קשר בין דברי המתרגם וההגדה במדרש כונן עמוד כ"ח, שהעולם שלישי ימים שלישי ישוב ושליש מדבריות, וקודם שהחמה עולה על פני הארץ היא עוברת את הים. ואיך שנפרש דברי המתרגם ברור שהשתמש במקור שנאבד מאתנו ועקר הדרשה במלים המיותרות, על הארץ" ודרשו שהחמה עוברת תחלה את הים ואח"כ יוצאת על פני הארץ.

עוביו של רקיע מהלך חמישים שנה... עד שהחמה נוסרת וכו'. המפרשים פרושו שהחמה נוסרת ברקיע משמעו, כשהיא נכנסת לעובי הרקיע בשחרית (מעה"ש להנץ החמה) ובערבית (משקיעה לצה"כ), ושתי תשובות בדבר. שכפי מה שמוכח מיומא כ', ב', ובראשית ר' ו', ז', החמה נוסרת ברקיע פרושו בגלגל כלומר מהלך השמש מבקר עד הערב ועוד שלפי פרושם הלשון מגממת שהוא בא ללמוד שעוביו של רקיע מהלך חמישים שנה וכבר הוא משתמש בהנחה, שהחמה נוסרת ברקיע מהלך חמישים שנה! וברור שכך פרושן של הדברים: הזמן שאדם הולך בו מ' מיל הוא הזמן שהחמה נוסרת ברקיע, מהלך תת"ק שנה, נמצא לפי זה שהזמן שאדם הולך בו ד' מיל, מן השקיעה לצה"כ, החמה הולכת נ' שנה שד' הוא החלק העשירי של מ' ונ' החלק העשירי של תת"ק וא"כ עוביו של רקיע מהלך נ' שנה או אחד מעשרה ביום. והיה לו לאמר, עד שהחמה נוסרת ברקיע מהלך תת"ק שנה, אלא שקצר דבריו שדבר זה אפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו, ואפשר ג"כ שהסופרים השמיטו, מהלך תת"ק שנה, שרלגו בטעות על מה שבין מהלך למהלך.

ולפי דרכנו למדנו ששעור מיל הוא י"ב חלקים מארבעים בשעה או שלש עשיריות שעה, י"ח דקים. ששעור מ' מילין של אדם מקביל לתת"ק שנה שהחמה נוסרת ברקיע כלומר מן הנץ החמה לשקיעתה שהיא הולכת מן המזרח למערב, וד' מילין היא עשירית של מ' מילין שאדם מהלך מהנץ החמה

לשקיעתה, ואם כן שעורו של מיל'ג' עשיריות של שעה. והרבה נחלקו הפוסקים בשעורו של מיל' ועיקר מחלוקתם תלוי בזה אם ביום בדברי הגמרא פסחים צ"ד, א', משמעו מן הנץ החמה לשקיעתה או (כך פרש רש"י שם) מן עה"ש לצאת הכוכבים. ובבבלי אפשר לדחוק ולפרש כמו שפרש רש"י, אבל מירושלמי מוכח כפי מה שראינו שחשבון מ' מילין הוא למהלך אדם מן הנץ החמה לשקיעתה. ועיין הגר"א בבאוריו לאו"ח תנ"ט, שהאריך בדבר זה והעלה שמ' מילין שאדם מהלך ביום ע"כ פרושו מן הנץ החמה עד שקיעתה אלא שעוביו של רקיע ד' מילין לבד אותן המ' מילין. והביא ראייה לזה מהירושלמי שלפנינו, ואולם הוא ז"ל לא גרס כגרסת הספרים אלא כך היא גרסתו: עוביו של רקיע מהלך נ' שנה אדם מהלך ד' מילין, החמה מהלכת ת"ק שנה אדם בינוני מהלך ארבעים מיל, עד שהחמה מנסרת ברקיע נ' שנה אדם מהלך ד' מילין. ולפי גרסתו נאמרו הדברים בירושלמי כסדרן, מתחיל מן עה"ש עד הנץ שהחמה מהלכת נ' שנה ואדם מהלך ד' מילין ואח"כ הליכת החמה מן הנץ החמה עד שקיעתה (סוף שקיעתה תחת האופק) ת"ק שנה ואדם מהלך מ' מילין ובסוף עד שהחמה מנסרת ברקיע, כלומר משקה"ח עד צאת הכוכבים אדם מהלך ד' מילין. ואולם לא בלבד שהגיה הרבה אלא שלפי מה שהגיה דברי הירושלמי קשים עוד יותר, שכבר הערנו שהחמה מנסרת ברקיע פרושו, שהחמה מהלכת ביום מן המזרח למערב. ועוד שלפי פרושו קשה למה נאמר על הזמן מן עה"ש להנץ החמה שהחמה הולכת בו בעובי הרקיע, ועל הזמן מן השקיעה לצה"כ שהיא מנסרת ברקיע, והלא זו הליכה של חמה בשחרית וזו הליכתה בערבית. ולפי דברינו אין צורך להגיה שדברי הירושלמי פשוטים וברורים, ובכ"ר כל המאמר הזה ליתא שהשמיט הסופר כל מה שבין חמישים שנה הראשון וחמישים שנה האחרון.

וכשם שעוביו של רקיע מהלך חמישים שנה כך עוביה של ארץ ועוביו של תהום מהלך חמישים שנה ומה טעם וכו'.

בבראשית ר' ד', ה', מאמר דומה לזה אבל שם לא נזכר אלא עוביה של ארץ. וקשה להחליט אם יש לפנינו ב' מקורות שונים או אותו המקור עצמו אלא שנתרחב בירושלמי או שנתקצר בבראשית ר'.

עץ חיים מהלך חמש מאות שנה . . . לא סוף דבר טפו אלא
אפילו כורתו וכל פילוג מי בראשית מתפלגין מתחתיו.

כל זה בשנויים גדולים וקטנים גם בבראשית ר' ט"ו, ו' (ובמקבילות
שהעיר עליהם טהעאדאר והוסיף, אבות דר"נ נוסחא ב', מ"ג) ושם לנכון
נופו כאשר הוא בכ"ר ובד"א ולא טפו כאשר הוא בהוצאה הראשונה ובדפוסים
חדשים של הירושלמי. ובכמה כ"י של ב"ר ואצל הראשונים נשתבש כורתו או
כרתו לקורתו, ואף שאין ספק שרק כורה אפשר כאן שעץ החיים יש לו כורה,
נזע, אבל אין לו קורה שהיא מעץ נכרת! ובילקוט עקב תתע"א ותהלים א'
תרט"ז בהוצאה ראשונה כורתו והוגה בהוצאות חדשות לקורתו ובעל אהבת
ציון וירושלים נתקל בהן.

עץ חיים אחד מששים לגן וגן אחד מששים לעדן.

לפי נוסח הגדה זו בבראשית ר' ט"ו, ב', זו היא דעתו של ר' יוסי אבל ר'
יהודה חולק ואומר שגן גדול מעדן. עיין גם כן תענית י', א'; פסחים צ"ד, א',
ושיר השירים ר' ו', ט', שבכל אלו המקומות אמרו שהעולם אחד מס' לגן,
ושעור זה ושעורו של הירושלמי אחד הוא, שכבר אמרו למעלה עץ חיים מהלך
ת"ק שנה כלומר כארכו של עולם ממזרח למערב ואם כן עץ החיים והעולם
מדתן שווה.

מצרים מהלך ארבעים יום וכוש מהלך שבע שנים ועוד.

הבטוי מהלך מ' יום במקורות ארצי־שאלים (מכלתא בא י"ד;
שמות ר' י"ט, ו'; ירושלמי כאן ופסחים ה', ה') מתאים לר' מאות פרסה
שבתלמוד בבלי ובמקורות ששאבו ממנו⁵⁴ שכן הפרסה ד' מילין. והמאמר
שלפנינו נשנה בפסחים צ"ד, א', בלשון זו: מצרים היה ת' פרסה על ת' פרסה
ומצרים אחד מס' בכוש. ובא זה ולמד על זה שיום כאן משמעו הוא י"ב שעות
מן הנץ החמה לשקיעה כיום בברייתא דר' יהודה שלמעלה (ועיין דברינו
עמוד נ"א. ולפי זה כוש שגדולה ממצרים ס' פעמים, היא צ"ו אלף מיל,

⁵⁴ עיין לרונמא תנחומא וארא יד ותרנום ירושלמי שמות י"ב, ל"א, ואף שאלה המקורות נתחברו בארץ
ישראל השפעת הבבלי נכרת בסדרון האחרון.

זאת אומרת שמהלך שלה ו' שנים ור"י ימים; אדם מהלך מ' מילין ליום, י"ד אלף ות"ר מילין לשנה וצ"ו אלף מיל לשש שנים וב' מאות וי' ימים. ולפנינו בספרים ובכ"ר ז' שנים ועוד" מה שאי אפשר, והמפרשים הגיהו ו' במקום ז'. ואולם נראה שצריך למחוק ועוד, שפורתא לא דק, וכווננו לז' שנות הלבנה שהן ב' אלפים תע"ח יום ומהלכה של כוש ב' אלפים ת' יום ואין ביניהן אלא ע"ח יום בלבד, וכבר ידוע שהשבעים חביבין" ולכן אמרו כאן מהלך ז' שנים שלא בדיוק קצת, ובילקוט תהלים א' סימן תרט"ז ועוד" ליחא והיא הגרסא המדויקת.

ורבנן אמרין כשני אבות הראשונים כימי השמים על הארץ וכו'.

הלשון מגומגמת שאין אנו יודעין למה כווננו באמרם כשני אבה"ר, ואין ספק שעקר הגרסא הוא כמו שמובא בילקוט תהלים א' סימן תר"טז וכך שנויה שם הגדה זו: רבנין אמרין מהארץ לרקיע מהלך ת"ק שנה כנגד אבות הראשונים מה טעם אשר נשבע ה' לאבותיכם כימי השמים על הארץ, ממזרח למערב מהלך ת"ק שנה מה טעם כגבוה השמים וכו' כרחוק מזרח ממערב. והנה אף שנרשם שם בילקוט: ירושלמי על שני מאמרים אלה, ספק גדול יש לי אם המאמר השני הוא מירושלמי⁶⁶ שמלבד שלא נמצא לפנינו לא בדפוס ולא בכ"י נוסח הגדה זו בבראשית ר' ו', ו' הוא כמו שהוא לפנינו בירושלמי. ולכן נראה שהמאמר השני שבילקוט לקוח מתמיד ל"ב, א', ואף שגרסת בעל הילקוט משונה קצת. ועיין ג"כ מדרש כונן (בית המדרש ליעללינעק ב', כ"ז) וכנבהו (של עולם) כן ארכו שנ' כי כגבוה שמים על הארץ וכתוב כרחוק מזרח ממערב. ובילקוט עקב תתע"א מובאה ההגדה על שני האבות מ"מדרש" (כך בהוצאה ראשונה, ובהוצאה שניה ובכל הוצאות חדשות הוסיפו בטעות: ילמדנו, ואולם אין סגנונה של הגדה זו בסגנונו של הילמדנו ובהוספה לתנחומא נמצא מאמר ארוך שהוא רק נוסח אחר של "מדרש" זה) בהרחבת הדברים ושם נאמר: והשתי שנים שהותירו (סך שנות האבות תק"ב!) היו שתי שנים של אברהם שלא הכיר את בוראו עד שהיה בן ג' שנים. ובשיר השירים ר' סוף פסוק א' אמרו: כנגד שנות אבות וי' הדברות נאמרה מנין שיר תק"י ואי

⁶⁶ ובסימן תתנ"ט, תהלים ק"ג מובא רק המאמר הראשון וקצת ראייה מזה שהמאמר השני הוא ממקור

תימר דאית בהון יתיר צא מהן שני רעבון שאין עולין מן המנין. והרואה יראה שהדרשנים בדורות האחרונים טרחו ליישב על דרך הדרוש מה שהיה קשה להם בדברי הירושלמי שלפנינו שמנין שני האבות ת"ק וכשתחשוב תמצא שהן תק"ב, ואולם באמת לא קשה כלום שלפי ההגדה שלפנינו לא חיו האבות שנים שלמות מיום ליום ומנין שנותרה עולה רק לת"ק. וכבר מצינו מי שאומר שלא חיו האבות שנים שלמות עי' ההגדה שבספר היובלים כ"ב וכ"ג שאברהם מת בעצרת ואם נקבל עם הגדה זו גם הגדת התנאים (ר"ה י"א, א') שכל האבות נולדו בניסן נמצא ששנות חיי אברהם לא היו אלא קע"ד שנה וב' חדשים, ולפי זה נראה לומר שגם יצחק ויעקב לא חיו שנים שלמות. וראוי לשום לב על השתלשלות ההגדה שם בר"ה שהחכמים הראשונים ר' אליעזר ור' יהושע לא אמרו אלא שהאבות נולדו בחדש אחד (ונחלקו אם הוא ניסן או תשרי), ואולם האמוראים הוסיפו שגם מיתתן היתה באותו החדש שבו נולדו שהקב"ה ממלא שנותרה של צדיקים מיום ליום מחדש לחדש. ואמנם בספר החצון, חנוך' הסלאוי ס"ח, ד', נאמר שחנוך מת בו' לסיון ביום שנולד בו, בהסכם להגדת האמוראים שהצדיק מת ביום שנולד. ולפי זה אם נקבל דעתו של ספר היובלים שאברהם מת בעצרת (בירושלמי ביצה פרק ב', הל' ד', אמרו שדוד מת בעצרת) אז צ"ל שנולד בעצרת, וכעין ראייה לזה שבפרק ט"ז, י"ג של ספר היובלים נאמר שיצחק נולד בעצרת (לפי חשבון המועדות של ספר זה עצרת הוא בט"ו בסיון), משום שהצדיקים כחנוך, יצחק ואברהם נולדו בעצרת ומתו בעצרת. עיין עמוד רמ"ז.

אמר רבי יודה בן פזי יעשה כמין מטלית הרקיע היך מה דאת אמר וירקעו את פחי הזהב וגו'.

בב"ר ד', ב', נתיחס מאמר זה לר' יהודה בר' סימון ובב' המקורות יש כאן קצור השם ששם מלא שלו הוא, יהודה בר' סימון בן פזי, עיין למעלה הערה כ"ד. ואשר להדרשה עצמה יש שגורסים בב"ר, יעשה מטלת הרקיע או רקיע (עיין הוצאת טהעאדאר), ועל יסוד נוסח זה פרש הרמב"ן בראשית א', ח', כוונת מאמר זה, שיהא רקיע מתוח כאהל, שכן מטללתא בארמית, סוכה. ואולם קשה לקבל פרוש זה שבודאי, וירקעו את פחי הזהב, א"א לפרש שעשה אהל מן פחי הזהב על האפור! ועוד למה לא הביא לראיה שרקיע הוא כמין אוהל דברי ישעיה מ', כ"ב, וימתחם כאהל לשבת. ויותר נראה שלפי

הגדה זו הרקיע כמין טס כמו שאמרו לקמן והביא ראיה, וירקעו את פחי הזהב. שגם בפסוק זה רקע משמעו עשה אותן טסים דקים. ומטלית או מטלת הוא משרש טלי שהוא כמו טלח בסורית, עשה טס דק מן מתכת; ועיין דבור, דא"ר אחא.

תני בשם ר' יהושע עוביו של רקיע כשתי אצבעיים.

בב"ר ד', ה', נתיחס מאמר זה לר' יהושע בר' נחמיה, אחד מרבנן דאגדתא בימי האמוראים, ואולי צ"ל בירושלמי תני ר' יהושע, שהאמורא ר' יהושע (בר' נחמיה) מסר הגדה זו של התנאים. ושמוש תני בקשר עם שמות אמוראים במשמע זה מצוי ורגיל בב' התלמודים; ועי' גם כן בב"ר ב', ד': כב' וג' אצבעות.

דא"ר אחא בשם רבי חננא תרקיע עמו לשחקים חזקים כראי מוצק תרקיע מלמד שהן עשוין כטס יכול שאינן בריאין וכו'.

בב"ר בקצור נמרץ מבלי שום ראייה מדברי תורה ואולם גם שם הגרסא המדויקת היא חננא – ונכתב גם חננה – ולכן אין להגיה בירושלמי חנינא ובכ"ר גם כן, חננא. ולפי מה שפרשנו מאמרו של רבי יודה בן פזי, יעשה כמין מטלית הרקיע, גם הוא סובר כר"ח שהרקיע הוא דק מאוד, אלא שר"ח הדגיש ביותר דעה זו ולכן אמרו, מילתא דר' חנינא פליגא, ואף שגם ר' יודא בן פזי וכן ר' יהושע חולקין על האומר שעוביו של רקיע מהלך נ' או ת"ק שנה.

רבי יוחנן . . . אדם מותח אוהל על ידי שהוא רפה . . . אדם נוסך כלים על ידי שהות הוא מעלה חלודה ברם הכא וכו'.

בב"ר י"ב, י"ג, בכמה שנים וקשה לעמוד על הנוסחאות המקוריות אלא שנראה שר"ח הוא יותר נכון מר' יצחק שבב"ר, שבר פלוגתא דרשב"ל הוא ר"ח ולא ר' יצחק, ועוד שלא היו מקדימין ר' יצחק לרשב"ל, וקרוב לאמר שהיה כתוב ר"י וטעו הסופרים וקראו ר' יצחק במקום ר' יוחנן. ולעומת זה שהוא בירושלמי הוא ט"ס במקום שהו=שהות, שהסופרים החליפו שהו=שהו בשוה=שהות. ומהגותר להוכיח שבולס בכ"י המדויקים של ב"ר הוא לבדו הנכון ולא כלים, ור"ש סירליאו הגיה הירושלמי על פי הגרסא בב"ר וכן המדרש הזה המקור להגהתו, כמין תרקיה, במקום כשעת יציקתן.

רבי אומר ארבע אשמורות ביום וארבע אשמורות בלילה וכו'.
 על דרך ההשאלה השתמש באשמורות במשמע חלקי היום ואף שרק חלקי
 הלילה נקראים כן ובתוספתא ברכות א', ג', וכן שם בבבלי ג', ד', נזכרו רק
 אשמורות היום ואולם במדרש איכה ב', ק"כ, הגרסא כבירושלמי. ונראה שזהו
 הנוסח המקורי של הברייתא אלא שהשמיטו הסופרים המאמר על אשמורות
 היום שהיה קשה להם, וכי יש אשמורה ביום. וכשנדרקדק היטב בסוגיא זו נראה
 שהמאמר על ד' חלקי היום הוא היסוד לדעתו של רבי שד' אשמורות בלילה,
 והנני לפרש דברי. ובראשונה צריך להעיר שבירי גמור הוא שבימי המקרא
 חלוקת הלילה לג' אשמורות היתה נהוגה אצל ישראל כמו שנהגו בה הבבליים⁶⁶
 וכבר העירו בב' התלמודים על הפסוק בשופטים, ראש האשמורת התיכונה,
 אין תיכונה אלא שיש לפניה ולאחריה,⁶⁷ ואם לא נרצה להוציא את המקרא
 מידי פשוטו א"א לקבל דעתו של רבי. ואולם באמת אין צורך לכל הדחוקים
 שנדחקו האמוראים ליישב דברי רבי בהסכם עם דברי המקרא, שמעולם לא
 עלה על דעתו לאמר שכבר בימים הקדמונים חלקו הלילה לד' אשמורות
 ומחלוקת רבי ור' נתן אינה אלא בפרוש דברי ר' אליעזר שאמר במשנה
 ראשונה של ברכות שומן ק"ש של ערבית עד סוף אשמורה ראשונה ונחלקו⁶⁸
 אם הלילה חלוק לג' או לד' אשמורות כלומר אם ק"ש של ערבית, לדעתו של
 ר' אליעזר, עד שעה ט' או י'. וטעמו של ר' נתן פשוט שכיון שמצינו במקרא
 שיש ג' אשמורות בודאי דעת ר' אליעזר היא שק"ש של ערבית עד שעה י', סוף
 אשמורה הראשונה של ג' אשמורות. ואולם רבי חולק ודעתו שלשון תורה לחוד
 ולשון חכמים לחוד ובלשון חכמים אשמורה היא החלק הרביעי של הלילה.
 ודעתו זו יש לה מקום בזה שמצינו שומן ק"ש של שחרית הוא עד ג' שעות⁶⁹
 כלומר עד סוף החלק הראשון של ד' חלקי היום והדעת נותנת שהיום והלילה
 שוים בחלוקת הזמנים או כדברי רבי, ארבע אשמורות (חלקים) ביום וארבע
 אשמורות בלילה. ומה שגרם השנוי בשימוש הלשון של אשמורה, שבימי המקרא
 משמעה חלק ג' של הלילה ובימי המשנה חלק ד', היא השפעת הרומים על

⁶⁶ עיין Kugler, Sternkunde u. Sterndienst.

⁶⁷ בתוספתא שלפנינו ר"נ עצמו מביא הראיה מהפסוק בשופטים ואולם מב' התלמודים מוכח שהאמוראים הם שנחנו טעם זה, ודברי התוספתא הם ע"פ הירושלמי או הבבלי.

⁶⁸ עיין גנוי שעכטער ב', ש"ע, קטע לאחד מקדמוני חכמי מערב שכבר העיר, שלא נחלקו רבי ור' נתן

אלא בפרוש דברי ר"א, שהומן יחלק לכל חלק שתראה!

⁶⁹ משנה ברכות א', ב' ועיין בבלי כ"ה, ב'. ע"ד כאן ועד בכלל: עיין הגר"א סימן נ"ה.

היהודים בני ארץ ישראל, שכבר נודע שהרומים והיונים נהגו לחלק את היום וגם הלילה לארבעה ארבעה חלקים, ואולם ר' נתן „הבבלי“ החזיק במנהג מקומו, בבל, שהוא גם המנהג שנהגו בו ישראל בזמן המקרא ודעתו שגם החכמים בשעוריהם משתמשים באשמורה במשמעה העתיקה.

ודע שאף שבמקרא לא מצינו מפורש שחלקו היום לג' חלקים הדעת נותנת שכבר בזמן קדום השוו מדותם וכשם שחלוקת הלילה היתה לג' חלקים כך חלוקת היום, ועקבי חלוקה זו נכרים עוד בהלכות קדומות. החלק הראשון של היום, בקר או שחר, לפי זה בן ד' שעות היה ולכן אמרו, על תמיד של שחר שנקרב בד' שעות (עדויות ו', א'; ברכות כ"ז, א'), וקרוב לזה שעורו של תמיד של בין הערבים שנקרבו⁶⁰ בשמנה ומחצה (משנה פסחים ח', א') שהערב, וי החלק השלישי של היום, מתחיל בשמונה והוסיפו חצי שעה מפני סייג שלא יבואו לידי טעות וכן בתמיד של שחר אף ששחיתתו כשרה מעלות השחר תקנו זמן שחיתתו משיאיר פני כל המזרח כמו שאמרו ביומא ראש פרק ג'. ויש סמך לדברינו אלה בדברי ספר החצוני, ספר היובלים מ"ט, י' וי"ב וו"ל: בני ישראל ישמרו את הפסח ביום אשר זמנו קבוע, בי"ד לחדש הראשון בין הערבים מן החלק השלישי של היום עד החלק השלישי של הלילה, כי שני חלקי היום נתונים לאור והשלישי לערב... ואין מותר לשחטו באיזה זמן מן האור כי אם לפנות ערב ואכלו אותו בעת הערב עד החלק השלישי של הלילה והנותר מכל בשרו אחר החלק השלישי בלילה ולהלן באש ישרפו אותו. והנה אף שהשעורים לשחיתת הפסח ולאכילתו שבספר זה שונים מאלה שנתנו להן חכמי המשנה הרי הוא מעיד שבימיו חלקו את היום ואת הלילה לג' חלקים ולא מצינו לזה שום סתירה אצל חכמינו ואדרבא כפי מה שראינו למעלה, יש סמוכים לזה בהלכות קרבנות ור' נתן שאמר ג' אשמורות ביום וג' אשמורות בלילה⁶² מסר לנו מסורה עתיקה. ועל חלוקת החודש לג' חלקים ע' סנהד' י"ג, א'.

60 לפי ההלכה בין הערבים מתחיל מיד אחר חצות היום ולכן כשהשעה דחוקה קרבן הערב נשחט בשש ומחצה ואולם הקרבן אפילו בע"פ שחל להיות בע"ש אין מקדימין לו ומחצה: עיי"ש במשנה ובגמרא דפסחים נ"ח, א'.

61 בלשון תורה ערב היא תחלת הלילה או נרדף עם לילה ואולם בלשון חכמים ערב משמעו גם כן לפנות ערב מחצות היום ולהלן, באנגלית afternoon ובגרמנית nachmittag, ומדברי בעל ספר היובלים המובאים בפנים מוכח שכבר בימיו השתמשו בערב במשמע קרוב לזה.

62 בירושלמי בקצור, ר' נתן אומר ג' אשמורות, והיה אפשר לומר שכוון רק לאשמורות לילה ואולם באיכה ר' נאמר מפורש, ג' אשמורות ביום.

העונה אחד מעשרים וארבעה לשעה, העת אחד מעשרים וארבעה לעונה הרגע אחד מעשרים וארבעה לעת.

חלוקת השעה לשברים של כ"ד וכ"ד לא מצאנוה אצל עמים אחרים והחלוקה הנהוגה היא לאלכסנדריים שחלקוה לשברים של ששים ומהם באה חלוקה זו לכל עמי איירופא, ואולם בימי הגאונים נהגו בעלי העבור לחלק השעה לתת"פ חלקים. וקרוב לומר שקליר עוד לא ידע חלוקה זו של בעלי העבור שכן בפיוט אז ראית לשחרית שקלים הוא מונה חלקי הזמן ע"פ הירושלמי ואומר, ועונות היום חמש מאות ושבעים ושש ורגעי העונות כעונות כל היום, ומוסיף: והמדקדק מחלק את הרגע לכמה רגעים, מה שלא מצינו לא בב' התלמודים ולא בספרות המדרשית, ואף שאין ספק שבעלי החשבון היו מחלקים את הרגעים לשברים קטנים כמו שנהגו התוכנים הבבליים והיוונים; עיין דבור הבא. וראוי להעיר שהמלה עונה השתמשו בה בהרבה משמעות, יש עונה שהיא ח' שעות ויש עונה שהיא יום או לילה ויש עונה שהיא ל' יום, עיין משנה נדה א', ה', ושם בגמרא ד', ב'; ט', ב'; ס"ה, ב', ומקואות ח', ג'.

ורבנן אמרין הרגע כהרף עין תני שמואל הרגע אחד מחמשת ריבוא וששת אלפים ושמונה מאות וארבעים ושמונה לשעה.

בראשונה שנו חלוקת השעה שנהגו בה בארץ ישראל ולפי חשבונם הרגע הוא אחד מרבוא וג' אלפים ח' מאות וכ"ד לשעה ואחר כך הביאו חלוקת השעה מיוחדת לבני בבל ע"פ ברייתא דשמואל ולהם הרגע הוא אחד מה' רבוא וששת אלפים ותתמ"ח לשעה. וכבר טרחו רבים⁶⁸ לעמוד על חשבון זה והגיהו וחזרו והגיהו ולא עלתה בידם, ואולם אין ספק שאין צריך להגיה בירושלמי כלום (גם בכ"ר וכ"י הגניזה ובקצור הירושלמי שבשרידי הירושלמי שלי עמוד כ"ט הגרסא כמו שהיא בספרים) והחשבון עולה יפה ע"פ חלוקת השעה שמצינו במקור עתיק והובא מר' יהודה אלברצלוני בפרוש ספר יצירה שלו עמוד רמ"ח-רמ"ט. ולפי דעת המחבר של מקור זה אלה המה חלקי השעה הגדולה כלומר החלק הי"ב של יום ולילה: ט"ז מעלות לשעה י"א עונות

⁶⁸ ר' תם בספר הישר תצ"ג הגיה המספרים בבבלי כרי השוותם עם המספרים שכתוספתא, ואולם אף שאין ספק שלפנינו בבבלי נשתבשו הספרים (בכ"י מ' בע"ז ד', א', רק שבוש קל, שמונים ושמונה במקום, שמונה מאות וארבעים ושמונה) אין להגיה על פי התוספתא אלא ע"פ הירושלמי; ועל הגרסאות השונות עיין איכה ר' ב', כ"ב; מדרש שמואל פרק ג' וילקוט מכירי נ"ז, י"ד. ובילקוט ש' שופטים ס"ג, גרשם בטעות: ירושלמי, וצ"ל: בבלי.

למעלה, י"ט עתים לעונה, י"ז רגעים לעת, נמצא שהרגע אחד מה' רבוא וו' אלפים ותתמ"ח לשעה כמו שנאמר כאן בירושלמי אלא שצריך להדגיש שלשעה גדולה כוונתו כאן. ובמקור זה שהשתמש בו הרב אלברצלוני הרגע נחלק לב' הרפ"עין ואולי על זה רמו הקליר (עיין דבור הקודם) באמרו והמדקדק מחלק את הרגע לכמה רגעים.

רבי נתן אומר שלש ראש האשמורת התיכונה.

דברי ר' נתן הוא סוף הברייתא המתחלת רבי אומר, אלא שנפסק הסדר ע"י ההערה שהעירו על שעורו של רגע שיש שנתנו לו שעור אחר ממה ששער בו רבי ואחר ההפסקה הזאת סיימו הברייתא, ובתוספתא בראש המסכת דברי רבי נתן שנויים מיד אחר דברי רבי על האשמורות וחלקי השעה.

וחרינה אמר טעמיה דרבי נתן . . . ראש האשמורת התיכונה.

מכאן מוכח שלא היה לפניהם בברייתא שום טעם לא לדברי רבי ולא לדברי ר' נתן ובתוספתא שלנו נתוסף טעמו של ר' נתן מהבבלי ג', ב', וכן בירושלמי למעלה הוסיפו הג' מלים, ראש האשמורת התיכונה, בסוף דברי ר' נתן; ועיין מה שכתבנו למעלה בדבור ארבע אשמורות.

עוררה כבודי עורה הנבל וכנור אעירה שחר איתעיר יקרי מן קומי איקריה דבריי איקרי לא חשיב כלום מן קדם איקריה דבריי.

נראה שדרש הנבל כמו הנבל שכבוד עצמו אינו כלום בעיניו בשעה שהוא מתעסק בכבודו של הקדוש ברוך הוא ומנגן בכנור בשיר ותפלה. מאמר זה מובא גם בפסקתא דר"כ ז', ס"ג ובמדרש תהלים כ"ב, קפ"ד-קפ"ה ונ"ז, רצ"ח בשנויים קטנים, ואולם לא מצאתי בשום מקום הגרסא דמריא במקום דבריי ולא אדע אם הגר"א הגיה כן או שהיא ט"ס בבאוריו לאו"ח א', ג'.

דרכן של מלכים להיות ישנין עד שלש שעות,

כוונתו למשנה ה' בפרק זה שאמרו שם, שכן דרך מלכים לעמוד בני' שעות.

קדמיתא לא מתחשבא דעד כדון ברייתא עירין.

וכן אמרו לעיל בראש המסכת, קדמיתא לא מתחשב, ובא זה ולמד על זה שגם שם פרושו (עיין דברינו עמוד ט"ו), שאף שמעוט כוכבים שנים צאת הכוכבים" שבנחמיה משמעו שלשה שהכוכב הראשון הנראה גם ביום אינו מן המנין ולכן רק ג' כוכבים לילה, שני כוכבים, חוץ מן הכוכב הראשון. ובהגהות המיוחסות להגר"א הוסיף "אלא" ובודאי שכן הוא שחזר ממה שאמר בראשונה, סופו של שנייה וראשה של שלישית, ואולם הדבר מובן במשמע זה גם בלא "אלא".

רבי יסא בשם ר' יוחנן הלכה כחכמים רבי יסא מפקד לחבריא אתון קרייה שמע ומתעסקין . . . שהלכה כחכמים.

בראשונה מביא דברי ר' יוחנן שמסרם תלמידו המובהק ר' יסא ואח"כ דברי ר' יסא עצמן שהלכה כחכמים, ולפי זה אין צורך להגיה ר' יונה על פי כ"ר. והרשב"א ברכות ט', א', גורס ר' יוסי והוא הוא ר' יסא שבספרים, גם גרסת הראב"ן קכ"ב, אבא קרובה יותר לגרסת הספרים שאין ביניהם אלא חלוף אות אחת ב' במקום ס' ואסא הוא הוא יסא. וראוי להעיר שהמאמר שהוסיף הראב"ן: מ"ט מפני הרחק עבירה וכו', לקוח מבבלי ד', ב', בראש העמוד ולא שכך היה לפניו בירושלמי. וכמה מהראשונים מביאים דברי הירושלמי כמו שהם לפנינו בלי שום הוספה אלא שהם גורסין תהוון במקום אתון וכן הוא הנכון, שעל פי חקי הלשון הארמית א"א לאמור אלא, אתון (בעברית אתם ולא בואו) תהוון קרייה, או תה' קר' בלי אתון אבל לא, אתון קרייה. ומי שאומר שאתון קרייה פרושו, בואו וקראו, טועה שהתרגום הארמי של לשון זו הוא אתון מקרי – או מקרא – ולא קרייה שהוא בעברית, קוראים. ודע שממעשה המסופר כאן על ר' יסא מוכח שלר' גמליאל מותר אפילו לכתחלה לקרוא ק"ש של ערבית כל הלילה, שאם לא כן אין הוכחה שר' אסי פוסק הלכה כחכמים, שבודאי האמורא הזה ותלמידיו היו מדקדקין במצוות ולכן הזהירם לקרוא ק"ש קודם חצות, אלא משום שלר' גמליאל מותר לקרוא עד עמוד השחר מוכח שר' יסא פוסק כחכמים. ודברי הבבלי סתומים בעניין זה ויש מהראשונים שאמרו שלדעת הבבלי גם ר"ג מודה שלכתחלה קורא קודם חצות (עיין תלמידי ר' יונה ראש ברכות), אבל אין לנו לברוא מחלוקת בין ב' התלמודים אם אין לנו ראיה ברורה לזה. ועיין דברינו לקמן הלכה ב' בסוגיא דר"ג ובניו, עמוד ע"ה.

מילתיה אמרה שאמר דברים אחר אמת ויציב.

אחרי שהוכיחו מדברי ר' יסא לתלמידיו שהלכה כחכמים אמרו שמדבריו אנו למדים גם כן שאומר (בכ"ר שאומרים" והכתיב שאמר אפשר לקרות שאמר אלא שנראה יותר שצריך לנקד, שאמר) דברים אחר אמת ויציב, שאין צריך לסמוך גאולה לתפלה שכן הזהירם על ק"ש – עם ברכותיה שסתם ק"ש משמעה קריאה בברכות – אבל לא על התפלה. ומן המתמיהים הוא מי שאומר שלמאן דסבר, אין אומר דברים אחר אמת ויציב, ק"ש של ערבית צריכה להיות על המטה דווקא סמוכה לשינה, ולכן ר' יסא שצווה לתלמידיו לקרוא ק"ש ולעסוק אח"כ בתורה ע"כ חולק על זה. ולפי זה ר' אליעזר שסובר שק"ש של ערבית זמנה עד סוף אשמורה הראשונה כלומר סוף שעה ח' (עיין דבור, ארבע אשמורות) יאמר שכל אדם בישראל מחויב ללך לישון קודם שעה ט' ועוד שבברייתא בבבלי ד', ב', אמרו שחכמים תקנו ק"ש עד חצות כדי כשיבוא אדם מן השדה בערב ילך לבה"כ ללמוד לקרוא ק"ש ולהתפלל ואח"כ ילך לביתו לאכול סעודתו. ואיך יאכל וישתה ויברך לפני המזון ואחריו אחרי שכבר קרא ק"ש, והיעלה על הדעת שהתקינו שיקרא ק"ש בבה"כ דווקא קודם שהגיע זמנה. ואפילו אם נאמר כן ישאר הדבר קשה שנוכרח לומר שהיו חוטפין פת סעודה של ערבית, כי מיד שהגיע זמן ק"ש אסור לאכול (עיי"ש בתוספות ולמעלה הערה ג') ואחר שקראו לא היה אפשר להם לאכול.⁶⁴ סוף דבר ברור הוא שא"א לפרש בדרך אחרת ממה שפרשנו, שאמר דברים אחר אמת ויציב. פרושו שאין צריך לסמוך גאולה לתפלה; עיין דבור, והא תני אין אומר דברים, והדבור שלאחריו עמוד ס"ח-ס"ט.

הקורא את שמע בבית הכנס' בשחר יצא... בערב לא יצא...
מה בין הקורא בשחרית ומה בין הקורא בערבית.

חסידים ואנשי מעשה היו מדקדקין לקרוא ק"ש סמוך להנץ החמה ומיד אחריה עמדו להתפלל עם הנץ החמה (עיין לקמן הלכה ב' ובבלי ט', ב'), ואין ספק שהוא מנהג עתיק מאוד שכבר נזכר אצל היהודים הקלניים⁶⁵ (עיין חכמת

⁶⁴ וכן בתוספתא ברכ' ג', ו', ועיין ג"כ בבלי ל"א סוף א' ושם בדק"ס הערה ס'.

⁶⁵ ועיין למעלה בראש המסכת שבע"ש התחילו סעודתם אחרי שובם מבה"כ.

⁶⁶ אפשר שיוסיפוס כוון לק"ש שהיו החסידים קוראים קודם הנץ החמה וכאשר חבר ספרו לגוים לא

ירד לחלק בין ק"ש לתפלה וכן בקדמוניות ד', ח', יג, אף שאין ספק שהוא מדבר מק"ש (עיין סוף דבור, מה

שלמה ט"ז, כ"ח ויוסיפוס, מלחמות ב', ח', ה', המנהג להתפלל סמוך להנץ החמה. ואולם רוב הצבור לא יכלו לדקדק כל כך וביחוד הפועלים שהתחילו בעבודתם בהנץ"י ולכן הקדימו לקרוא ק"ש בבה"כ זמן מה קודם הנץ החמה וכמו שאמרה המשנה א', ב', שמו"ת לקרא ק"ש משיכיר בין תכלת ללבן ואף שבמקום אחר במשנה עצמה הנץ החמה הוא זמנה של ק"ש; עיין פרק ג', ה', ובבלי כ"ה, ב'. וכבשחרית הקדימו גם בערבית וקראו ק"ש קודם צאת הכוכבים, שהיה קשה להם לבטל ממלאכתם וללך לבה"כ פעמים לתפלת מנחה ולתפלת מעריב ולכן התפללו שתי תפלות אלה זו אחר זו סמוך לשקיעה לומר מנחה לפני ערבית מיד לאחריה וכמו שאמרו למעלה בראש המסכת (עיין דבור, אין קורין אותה) שהיו מקדימין להתפלל ערבית ולקראו ק"ש קודם זמנה. ובברייתא שלפנינו הדגישו שחלוק גדול יש בין שחרית לערבית שבשחרית אם קרא בביה"כ יצא, שגם הוותיקין לא אמרו דבריהם אלא למצוה מן המובחר, ולא עוד אלא אפילו אם קרא מעמוד השחר כשעה ורבע קודם הנץ יצא (עיין דבור, אחי"א דרבן גמליאל), אבל בערבית אם קרא קודם צה"כ לא יצא ואין קורין אותה בבה"כ אלא כדי לעמוד בתפלה מתוך דבר תורה או (מה שלא חשו בנמרא להזכיר) מפני עמי הארץ שלא היו בקיין בברכות ק"ש ויש מהם שאפילו ק"ש עצמה לא ידעו לקרות כמו שאמרו בברייתא בבבלי ברכות מ"ז, ב', איזהו ע"ה כל שאינו קורא ק"ש שחרית וערבית. ולפי מה שכתבנו אין כאן מקום לשאלה, מה בין הקורא בשחרית ומה בין הקורא בערבית, ולכן לא נמצאה שום תשובה עליה (עיין דבור הבא) שהחלוק בין זמן ק"ש של שחרית בבה"כ ובין זמן ק"ש של ערבית פשוט וברור. ואפשר גם כן שהמאמר, מה בין וכו', אינו מנוף הירושלמי אלא שהוא גליון שנשתרבב לפניו, וסעד להשערה זו שהראבי"ה סימן א', מביא דברי הירושלמי כמו שהם לפנינו חוץ ממאמר זה וכפי הנראה לא היה לפניו וכן לא היה לפני בעל מדרש תלים, עיין דבור הבא. ומה שכתבו המפרשים לפרש שהשאלה היא למה לא תקנו בבה"כ ק"ש של ערבית בזמנה ליתא, שאי אפשר להעמיס כוונה זו בדברי הירושלמי, שאם כן היה לו לאמר, ומפני מה אין קורין אותה בערבית בבה"כ בזמנה. גם מה שכתבו המפרשים שהיו מאחרין ק"ש של שחרית ליתא וממקום שהביאו ראייה

טעם, סגנונו היוני כל כך סתום שהקורא שבין הגוים בודאי יחשוב שענינו תפלה, ואפשר שגם בחכמת שלמה הכוונה לק"ש עם ברכותיה.

67 עיין ב"ם ראש פרק השוכר את הפועלים בבבלי ובירושלמי.

לזה משם סתירה לדבריהם, שממה שאמרו לקמן הלכה ח'; הוינן נפקין לתעניתא וקרוי שמע בתר ג' שעין וכו', מוכח שרק בתענית שהיו מתפללין ברוב עם ברחובה של עיר היו מאחרין את התפלה אבל בשאר הימים לא מאחרין אלא מקדימין היו. ועוד בימינו מנהג ישראל שבארצות המזרח להתפלל כוותיקין ולפעמים קורין את שמע אפילו קודם הזמן שנתנו לה וותיקין.

רבי הונא בשם רב יוסף מה טעם אמרו אדם צריך לקרות שמע בביתו בערב בשביל להבריא את המזיקין.

כבר הערנו בדבור הקודם שלא נתנו תשובה על השאלה, מה בין וכו' מפני פשיטותה. ולפי זה המאמר, מה טעם וכו', אין לו שום קשר עם מה שקדם לו אלא הוא דבר בפני עצמו שנותן טעם למנהג שנהגו בו לקרוא ק"ש על המטה (ק"ש בביתו) בנגוד לק"ש שהיו קורין בבה"כ. ובכ"ר בביתו ליתא, ואולם א"א לפרש שנותן טעם לק"ש של ערבית שא"כ היה לו לאמור, מפני מה אמרה תורה, שהרי לדעת הירושלמי ק"ש מן התורה. והנה אף שאין ספק שהפחד בלילות היה גדול מאוד אצלם ועדים לזה ברכת השכיבו וברכת המפיל, בכל זאת ספק גדול הוא אם ק"ש על המטה נתקנה מפני זה. ויותר נראה שבימים הראשונים עוד טרם שנתפשטה תפלת ערבית היו קורין ק"ש של ערבית על המטה כלומר קרוב לשינה כשם שהיו קורין ק"ש של שחרית סמוך לקימה בשעת הנץ החמה, ולאחר שנהגו בתפלת ערבית והיו מתפללין אותה בבה"כ עם ק"ש וברכותיה (עיין למעלה דבור, אין קורין אותה) המנהג הישן לקרוא ק"ש על המטה לא זו ממקומו.⁶⁸ ובדורות האחרונים שכבר נשתכחה השתלשלות מנהג זה מצאו לו טעם ואמרו (כאן בירושלמי בשם ר' יוסף או לפי גרסת הראב"ה א', ר' יוחנן, ובבבלי ד', ב', בשם ר' יהושע בן לוי) שצריך לקרוא ק"ש בביתו כלומר על המטה, בשביל להבריא את המזיקין. ובמדרש תהלים ד', מ' מובאים דברי הירושלמי בלשון זה: תנן (ט"ס וצ"ל תניא כמו תני שלפנינו ור' ירוחם גורס לנכון תניא, עיין לקמן) הקורא קריאת שמע בבית הכנסת שחרית יצא ידי חובתו ערבית לא יצא ידי חובתו אלא אם כן חוזר ומתפלל בביתו מה טעם

⁶⁸ והיו קורין כל פרשיותיה ואולם בבבל לא דקדקו כל כך בק"ש שעל המטה עיין ס', ב' (לפנינו הגרסא שמע עד והיה והראב"ה א' גורס, שמע והיה) וה', א'. ונראה שבא"י שהיו קורין בכיה"כ שלא בומנה עקר ק"ש הוא ק"ש שעל המטה אבל בבבל לא נמצא זכר לזה שהיו קוראים בבה"כ קודם ומנה.

כדי להבריא את המזיקין. ור' ירוחם, אדם וחיה נתיב נ', ב', מביא דברי מדרש תלים ולא דברי הירושלמי כמו שטעה לחשוב ה' ראטנער אף שהרב הזה מפורש אומר, במדרש תלים ומייתי לה בירושלמי, כלומר הוא מביא דברי המדרש בצורתן (בברכותיה"ה הוספת הרב ע"פ דעת הרבה מהראשונים, עיין למעלה דבור, אין קורין אותה) אלא שמעיר שכן הוא גם בירושלמי. ובעקרון בודאי כן הוא שהן הן דברי הירושלמי הן הן דברי המדרש, אלא שבעל המדרש אומר, חוזר ומתפלל, במקום, צריך לקרות שמע. וברור שנשתבשו הספרים שלנו, שמה עניין תפלה אצל ק"ש שעל המטה ור' ירוחם גורס, אלא אם כן החזיר (חוזר שבספרים הוא יותר יפה) וקורא על מטתו. ואפשר שצ"ל במדרש תהלים, חוזר וקורא ומתפלל, ובעל המדרש שבימיו כבר נחקבלה תפלת המפיל לתפלה של חובה הוסיף ומתפלל להדגיש שאין די בק"ש לבדה להבריא המזיקין אלא שצריך גם כן להתפלל תפלה זו. ואולם עי' תשובת ר' האי באוצר הגאונים ב', שיש שנהגו לחזור ולהתפלל בביתם אחרי תפלתם בבית הכנסת.

ודע שמה שאמרנו שבימים הקדמונים היו קורין ק"ש של ערבית סמוך לשינה יש לו יסוד בדברי יוסף הכהן (יוסיפוס) שבספרו קדמוניות ד', ח', י"ג, הוא אומר: שכן צווה המחוקק משה (דעתו היא שק"ש מן התורה) שיהא כל אדם מישראל מודה להקב"ה פעמים ביום, השכם בבקר ובלילה, כשפונה לישון, על כל הטוב שעשה עמהם שהוציאם ממצרים. ומדבריו אנו למדים שבימיו קראו ק"ש (וכללו בה יציאת מצרים) בשעה שפנו לישון. וקרוב לומר שגם במכתב לאריסטו ק"ס, כוון למנהג זה שכן הוא נותן טעם למה שאמרה תורה בשכבך ובקומך דווקא בעת שכיבה, כשהולך לישון ובעת קימה כשקם ממטתו, ואף שלא מצינו אצל חכמינו ז"ל שק"ש של שחרית דווקא בשקם ממטתו הרי זמנה מעט קודם להנץ החמה, בשעה שרוב בני אדם שבמזרח קמים ממטתם; ועיין סוף עמוד ס"ב, והערה ס"ז.

מילתיה מארה שאין אמר דברים אחר אמת ויציב.

בימי התנאים לא קראו בארץ ישראל בערבית אלא ב' פרשיות הראשונות ואולם בימי האמוראים כבר התחילו לנהוג גם בא"י ע"פ מנהג הבבליים לקרות פרשת ציצית גם בלילה. ואפשר לומר שכווננו כאן למנהג זה ולכן השתמשו בלשון אחר אמת ויציב במשמע אחר ק"ש, אלא שאינו מוכרח, שאף בדורות התנאים

היו מסיימין ק"ש של ערבית באני ה' אל' אשר הוצאתי וכו', ומוסיפין אמת בסופו כמו שהוכחנו לקמן הלכה ט'. ואיך שיהיה ברור שאמת ויציב כאן אין פרושה ברכת גאולה כבמשנה תמיד ה', א', ובשאר מקומות אלא שמנהגם היה לסיים ק"ש באמת ויציב דומה למנהגנו (אלא שאנו אומרין רק אמת) ואחר אמת ויציב משמעו סוף ק"ש. ולפי זה אין להביא מכאן ראייה לא לדעת האומרים שבכה"כ קראו ק"ש בלי ברכותיה ועל המטה עם ברכותיה ולא לדעת מי שאומר⁶⁹ שחזרו וקראו על המטה ק"ש עם ברכותיה; ועיין מה שכתבנו למעלה דבור, אין קורין אותה, ולקמן בסוף סוגיא זו.

רבי שמואל בר נחמני כד הוה נחית לעיבורה.

הלשון הרגיל בירושלמי היא, עאל לעיבורה (עיין לדוגמא סנהדרין א', י"ח, ג') ובעברית נכנס לעיבור (שם), ומצינו גם כן עלה לעבור שם בירושלמי ובבבלי סנהדרין י"א, א' וע', ב', ובמקום האחרון פרש רש"י: ועולין בעליה. וכוון לומר שהחכמים מחשבי העבור היו יושבין ועוסקין במלאכתם בעלית בית הכנסת⁷⁰, ולא בבית הכנסת עצמו מה שלא היה אפשר להם, שלא בלבד שאכלו ושתו בעליה (עיין בבלי סנהדרין ע', ב', ושם במשנה, אכל בעבור החדש), ובכה"כ אין אוכלין ושותין בו, אלא שבכל צרכי צבור שהיו עוסקין בהם נאספו בעליה כדי שלא יטרידו אותם ולכן מצינו כמה תקנות וגזירות שנאמרו בעליה, עיין לדוגמא משנה שבת א', ד'; קדושין מ', ב', וירושלמי פסחים ג', ז'. וגם באלו המקומות שנוכר סתם ביה"כ בקשר עם עבור כווננו לעלית ביה"כ ולקמן בסוף פ"ב אמרו מפורש, הוו יתבין אכלין בחדא מן אילין כנישתא עלייתה, שהעליות לא נתקדשו בקדושת ביה"כ (ואולם עיין לקמן עמוד תי"ב) ובשאר מקומות לא דקדקו לפרש שהיו נכנסין לעליה. הרווחנו בזה לעמוד על החלוק שבין עלה לעבור ונכנס (בארמית: עאל) שבלשון הראשונה השתמשו בה לאמור שעלה למקום הועד ואולם נכנס לעבור משמעו, לקח חלק בסוד העבור.⁷¹ ובסוגיא שלפנינו אמרו: נחית לעיבורא, ולא סלק לעבורא,

⁶⁹ מאירי מן אבות ג"ב, וקשה לקבל דעת זו שהיו מברכין פעמים שלא מצינו דוגמא לזו.

⁷⁰ במקום הזה כווננו לאלה שעולין לעליה לפרסם החדש ולא לעיין וכמו שהעיר רש"י שם, אלא

שהפרסום נעשה באותה העליה שהיו יושבין ומעינין ברבר.

⁷¹ ועד כמה דקדקו החכמים הראשונים בדבריהם אנו רואים בספור על רבן גמליאל ושמואל הקטן

בירושלמי סנהדרין שם, שהנשיא שאל, מי הוא ש נכנס שלא ברשות, והשיב לו שמואל הקטן, אני עליתי

שסלק מקביל לעלה שבעברית ועלה לעבור משמעו שעלה לעלית בית הועד, ואולם כאן רצו לומר שבא לצורך העבור מעירו לעיר שעברו בה השנה ובעיר זו שהיה בה אכסנאי דר אצל ר' יעקב גרוסא ולא בעלית בית הועד. וקרוב הדבר שהשתמשו כאן בנחית שהמעשה המסופר כאן ארע בזמן שהנשיא היה דר בטבריה היושבת בעמקור' שמואל בר נח' כשבא לטבריה, מאיזה מקום שהוא ירד לטבריה, ונחית לעבורה כאן הוא לשון קצרה במקום נחית לטבריה לעבורה, ואין צורך לטפל בדברי המפרשים שפרשו שבא מארץ ישראל לחוצה לארץ!

ובקשר עם דברינו אלה על שמושן של הפעלים, נחית וסלק=ירד ועלה בעברית, ראינו להעיר על הבטויים סלק לבית וועדא, ונחית לבית וועדא (ירושלמי סנהדרין ראש פרק ב'; מגלה א', ראש י"ג, וגטין ה', ד') שמשתמשים במשמע אחד וכן אין בין ירד לפני התבה לעבר לפני התבה ולא כלום,⁷² ולכן אפשר לומר שנחית לעבורה וסליק לעבורה משמע אחד להם. ועל דרך הדרש פרושו הבטויים הרגילים עלה לארץ וירד מן הארץ (בארמית סליק ונחית) משום שארץ ישראל גבוהה מכל הארצות (עיין קדושין ס"ט, א' וב'א). ובודאי כן הוא שא"י גבוהה מהארצות הסובבות אותה כמצרים ובבל, ואולם אי אפשר להטיל ספק בדבר שיש הרבה והרבה ארצות הגבוהות ממנה, ובכל זאת מצינו כבר בזכריה י"ד, י"ז: והיה אשר לא יעלה מאת משפחות הארץ אל ירושלים. והדעת נוטה שהבטויים עלה לארץ, לירושלם ולבית המקדש וכדומה אין משמען ודאי אלא כשאדם הולך למקום חשוב ונכבד, אומרים שעלה וכשהולך ממקום כזה למקום שחשיבותו פחותה אומרים שירד, ובוה גם טעם למה שנאמר בתורה וקמת ועלית אל המקום (עיי"ש בקדושין) שהוא משום חשיבות המקום ולא משום שהר הבית הוא המקום היותר גבוה שבא"י, שהרבה הרים בא"י גבוהים יותר ממנו.

שלא ברשות הלכה נצרכה לי ונכנסתי לשאול עליה. רבן גמליאל הקפיד על אותו החבר שרצה לקח חלק בסוד העבור מבלי רשותו ושמואל הקטן פייס אותו באמרו שמעולם לא עלה על דעתו להשתתף בסוד העבור, אלא שעלה לעליה בלי רשות ואולם עשה כן שרצה לשאול שאלה ונכנס לשאול עליה. (72) יש שאמרו שבבבל שהשיץ עמד במקום נמוך השתמשו בלשון ירד ובא"י, שלא נהנו כך, בלשון עבר ואולם קשה לומר שכל אלו הברייתות שנאמר בהם ירד לפני התיבה בבליית הן.

והא תני אין אומר דברים אחר אמת ויציב.

לפנינו נמצא מאמר זה בתוספתא ג', ו', ואם זו היא מקור הירושלמי צריך לומר שלא היו לפני אמוראי א"י דברי התוספתא בשלימותן שקשר העניין מראה שלא לק"ש שעל המטה ולא לסמיכות גאולה לתפלה כוונו שם אלא לדבר אחר לגמרי, והוא שאסור לקדים תחנונים ובקשות לתפלה הקבועה אלא יתפלל י"ח ברכות תחלה, ובלשון התוספתא: אין אומרין דברים אחר אמת ויציב אבל אומרין דברים (=תחנונות ובקשות) אחר תפלה אפ' סדר ודויו של יום הכפורים. והדעת נוטה שבימים הראשונים טרם שנקבע סדר תפלה היה כל אחד ואחד מתפלל כאשר נשאו לבו אחר שקרא ק"ש, ואולם כשנקבע סדר תפלה אמרו חכמים לבטל המנהג הישן, כדי שיהא כל אחד ואחד מתפלל התפלה הקבועה תחלה, ואם רוצה לבקש ולהתחנן יעשה זאת אחר תפלה ולא לפניו והוה שאמרו אין אומר דברים וכו'. ובבבלי סוף ל"א, א', יש שגרסו, אין אומר (או אומרים) דבר אחר אמת ויציב כדי שיסמוך גאולה לתפלה. ואולם אין ספק שאין זה אלא פרוש מעל הגליון שנשתרבב לפניו, וקרוב לומר שפרוש זה נוסד על דברי הירושלמי שבסוגיא זו (עיין דבור הבא), ורשי' שלא גרס כדי שיסמוך ג' לתפלה פרש בדרך קרובה למה שפרשנו. ואמוראי א"י שלא היה לפניהם אלא המאמר, אין אומר דברים וכו' (עיין גם כן ירושלמי ראש פרק ד' שמשם מוכח שלא היתה ידועה להם ברייתא זו שבתוספתא) פרשו בראשונה שעל ק"ש שעל המטה מדבר והקשו על ריב"ל שלא הקפיד שלא להפסיק בין ק"ש לשינה ואח"כ פרשוהו בדרך אחרת; עיין דבור הבא.

פתר לה באמת ויציב של שחרית.

של שחרית דווקא, או משום שלדעת הירושלמי הכל מודים שאין סמיכות גאולה לתפלה בערבית או משום שהתשובה הזאת היא תשובה על הקושיא שהקשו על ר' יהושע בן לוי והוא הוא האומר, בבלי ד', ב', תפלות באמצע תקנום ואין לך סמיכות גאולה לתפלה אלא בשל שחרית. ולפי מה שאמרנו למעלה (עמוד ס"ב) גם ר' יסא סובר שאין לך סמיכות גאולה לתפלה בשל ערבית, אלא שצריך להוסיף על מה שכתבנו שם והוא, שהמשא ומתן על דברי ר' יסא בראש הסוגיא יסודו במה שהעלו בסוף הסוגיא, שאין אומרים

דבר וכו' פרושו שצריך לסמוך גאולה לתפלה. והוכיחו מדברי ר' יסא שלא אמרו זה אלא בשל שחרית ולא בשל ערבית שהרי לא צווה לתלמידיו אלא לקרות ק"ש ולא הזהירם על התפלה, ואולם לפי מה שפרשו בראשונה המאמר, אין אומרים דבר וכו', אין עניינו כלל אצל דברי ר' יסא. וטועה מי שאומר שדוחק גדול הוא לאמר שראש הסוגיא, יסודו במסקנא שבסופה, וע"כ מה שאמרו שם על דברי ר' יסא פרושו, שלפי דעתו שק"ש שעל המטה סמוכה לשינה כמו שפרשו בראשונה: אין אומרים דבר אחר אמת ויציב, שאדרבא לפי פרוש זה קשה, למה לא הקשו מיד בראש הסוגיא על ר' יסא מה שהקשו בסופה, והא תני אין אומר דברים. ומה ראייה לדברינו שהמשא ומתן על דברי ר' יסא הוא לפי המסקנא שפרשו הברייתא, באמת ויציב של שחרית, והוכיחו⁷³ שגם ר' יסא סובר כן. ונסדרו דברי ר' יסא ראשונה משום שבעקר בא ללמדנו שהלכה כחכמים במשנותינו והם פרוש על המשנה ודברי ריב"ל שאין להם שום קשר עם המשנה נסדרו אחרונה, שלא נזכרו כאן אלא להשמיענו שלעניין סמיכות גאולה לתפלה ר' יסא וריב"ל עומדים בשיטה אחת שאין להם סמיכות גאולה לתפלה אלא ביום.

וראוי לשום לב על החלוק הגדול שבין הבבלי והירושלמי בעניין סמיכות גאולה לתפלה, שלא בלבד שבירושלמי לא מצינו רק רמז קל⁷⁴ לדעת האומר (לפי הבבלי הוא ר' יוחנן מאריה דתלמודא דבני מערבא) שגם בערבית צריך לסמוך גאולה לתפלה, אלא שכפי מה שנראה לא היתה ידועה כלל לאמוראי תלמוד זה ההלכה שתפלות באמצע תקנום, כלומר שבערבית תפלה ואח"כ ק"ש בהיפך מסדר הדברים בשחרית. ובבבלי שם נתנו ב' טעמים, אי בעית אימא קרא אי בעית אימא סברא, לסדר המהופך הזה ושניהם על דרך הדרוש. ולפי פשוטן של דברים נראה לומר שר' יהושע בן לוי ור' יוח' שנחלקו בדבר זה

⁷³ ההוכחה אינה מרחת שאפשר שר' יסא צווה לתלמידיו שיהו זהירים שלא לעבור זמן ק"ש וכשיקראו

אוחה בזמנה בודאי י"כ יתפללו משום סמיכות גאולה לתפלה.

⁷⁴ הרמז הוא במה שאמרו, מילתיה אמרה אין אומרים וכו' לפי מה שפרשנו במקומו, שר' יסא הוא האומר כן בעוד לאלה החולקים עליו. ולפי גרסת האבודרהם תפלות של חול שער א', גם רב הונא סובר כן שהוא גורס, זאת אומרת אומר דברים וכו' במקום מילתיה אמרה שאין אומר דברים וכו'. אלא שברור שגם הרב הזה גורס בגרסת הספרים ומה שכתב, כדאמרינן התם זאת אומרת וכו', כוונתו לראש הסוגיא בדבריהם על ר' יסא, שאי אפשר לומר שהוא גורס אומר דברים במקום אין אומר דברים שאם כן אין שום קשר בין דברי ר'ה למעשה דרשב"ג: וראטנער לא עמד על עקרה של הסוגיא.

מסרו לנו מנהגי מקומותיהם, הדרום והגליל, וחלוף מנהגים זה שרשו בשנוי מצב התרבותי של אותן המקומות. בדורות הראשונים⁷⁶ כאשר בני הגליל היו ברובם עמי הארץ הנהיגו לפרוס על שמע של ערבית בבה"כ קודם תפלת ערבית,⁷⁷ ואף שעוד לא הגיע זמן ק"ש והמנהג הזה נשאר בגליל עד סוף זמנן של האמוראים כמו שאמרו בראש המסכת מפני מה קורין אותה בבה"כ וכו'. ובדורות האחרונים שהגליל כבר נהיה למרכז התרבותי ורוב אנשי הגליל בני תורה לא מצאו טעם לק"ש בבה"כ, אלא כדי לעמוד מתוך דברי תורה (עיין שם), ואולם אין צורך בטעם קלוש כזה שהכל יודעים כוחו של מנהג שקשה לעקרו. מובן מאליו שבעת ערב כאשר העם ממחר לסעודתן לא הפסיקו בבה"כ בין פריסת שמע של ערבית לתפלתה ועל מנהג זה תמך ר' יוחנן „הגלילי" דעתו שצריך לסמוך גאולה לתפלה גם בערבית. בנווד לאנשי גליל, בני דרום שהיו בני תורה מעולם לא נהגו לפרוס על שמע של ערבית בבה"כ אלא התפללו בלי ק"ש וכשהגיע זמנה קרא כל אחד ואחד בביתו. ור' יהושע בן לוי „הדרומי" מחזיק במנהג אנשי דרום ואומר שכך תקנו חכמים שבערבית מתפלל ואח"כ קורא. וכפי הנראה חש שמא ימנעו בני אדם מלבוא לבה"כ לתפלת ערבית וימתינו עד שיגיע זמן ק"ש ויסמכו גאולה לתפלה, ולכן הוא אומר שלא בלבד שאין מצוה לסמוך בערבית אלא שהסדר הנכון הוא תפלה ואח"כ ק"ש; ועיין מה שהערנו, עמוד שע"ט, על הדרום ועל הגליל.

שלש תכיפות הן תכף לסמיכה שחיטה תכף לנטילת ידיים ברכה. המאמר על הג' תכיפות גם בבבלי מ"ב, א' אלא ששם בספרים שלנו לא נמצאו הדרשות המובאות בירושלמי ואולם הראשונים גרסו אותן גם בבבלי, עיי"ש בדקדוקי סופרים גרסת כ"י אקספורד, ראבי"ה ס' קי"ח, שאלתות יתרו נ"ד והלכות גדולות ברכות פ"ז, הוצאת מקיצי נרדמים כ"ו-כ"ז. וטעו אלה שאמרו שבה"ג והשאלתות השתמשו כאן בירושלמי, עיין מה שכתבתי גאוניקא א', פ"ד. ועיין ילקוט ויקרא תל"ט.

76 ז. א. עד סוף ימי התנאים, שלא נבנה הגליל אלא מחרבן דרום לאחר מלחמת בר כוכבא; ועיין דברי ר' אליעזר יליד הגליל, איזהו ע"ה כל שאינו קורא (שאינו יודע לקרות) ק"ש שחרית וערבית, ברכות מ"ז ב'.

77 גם אלה שאמרו תפלת ערבית רשות לא קראו אותה כך אלא בנווד לשחרית ומנחה שהן חובה (ר' שרירא גאון, אוצר הגאונים ס"ז), ואין ספק שבהרבה מקומות התפללו ת"ע בבה"כ גם טרם שקבעו עליהם חובה.

תכף לסמיכה שחיטה וסמך ושחט.

המקור לדרשה זו הוא ספרא א', ד' וה', על הפסוק וסמך ושחט שבעולה ורמוז על דברי הספרא נמצא במנחות צ"ג, ב'. ותמיהה גדולה על פרוש רש"י ישן שם שפרש שסמך ושחט שבמלואים למד תכיפה זו, שלא בלבד שהוא נגד דברי הספרא אלא שהוא גם כן נגד הדרך הרגילה של התנאים והאמוראים, שלעולם הם דורשים הפסוקים הנאמרים תחלה, ולא עוד אלא שסמך ושחט שבמלואים נאמרו רק לשעתן וסמך ושחט שבעולה לדורות.

וסבור הייתי לומר שגם דרשה זו כב' הדרשות האחרות שבסוגיא זו אינה אלא אסמכתא בעלמא, ועקר טעם תכיפה זו הוא שהבעלים צריכים לעמוד על קרבנם (סוטה ח', א') והסמיכה שתיכף אחריה שחיטה מעידה על 'מעמד' הבעלים שאין סמיכה אלא בבעלים. ואולם הלכה זו שהבעלים צריכים לעמוד על קרבנם אינה ברורה לי, ובפרושי לירושלמי ראש פ"ד דפסחים הרחבתי הדברים בענין זה ואכמ"ל.

תכף לנטילת ידים ברכה שאו ידיכם קדש וברכו את ה'.

מי שאינו רוצה לקרב את הרחוקים בזרוע יודה"י שהבבלי והירושלמי נחלקו בפרוש תכיפה זו שלפי הבבלי מ"ב, א', נטילת ידים כאן משמעה מים אחרונים וברכה, ברכת המזון, ולפי הירושלמי נטילת ידים לסעודה וברכה, ברכת המוציא. ונראה שבבבלי שייחסו המאמר על הג' תכיפות לרבי, פרשו דבריו לענין מים אחרונים, שאם לא כן יהיה סותר דברי עצמו שאמר, נוטל אדם את שתי ידיו שחרית ומתנה עליהם כל היום כולו (חולין סוף ק"ו) וע"כ שנטילת ידים כאן משמעה מים אחרונים. ויש מן הראשונים שירדו לחלק בין מתנה ללא מתנה ועוד חלוקים אחרים (תוספות שם ובדק הבית להרא"ה בהשגותיו על תורת הבית להרשב"א, נטילת ידים בית ו' שער ד'), ואולם מדברי הירושלמי

(77) כבר האריכו הראשונים הרבה בענין זה, עיין דבריהם בקצור בביאור הגר"א או"ח קס"ז, ב' והוסיף: תוספות ר"י חסיד, תוס' הרא"ש, שיטה מקובצת ומאירי בחדושהם לברכות מ"ב, א'. וראיתי להעיר שהרא"ש בתוספותיו מביא לשון הירושלמי שלא כצורתה ומצטט: נטילת ידים לברכת המזון, ואין ספק שגם הוא גרס כגרסת הספרים, כ"ר והראשונים, ברכה', אלא כדי להשוות דברי ב' התלמודים פרש ברכה, ברכת המזון, ואולם בנו בטר או"ח ראש קס"ז יפה העיר שהירושלמי מפרש ברכה, ברכת המוציא; ועיין מעדני יום טוב על הלכות הרא"ש במקומו שייחס דברי הבן להאב!

(78) עיין דק"ס שיש שלא גרסו, אמר רב' 'וכן לא גרסו בעל השאלות ג"ד, קס"ז, ואפשר שהיה קשה להם הקושיא מדרב אדרב ולכן השמיטו, אמר רב.

ברכות ח', ב', מוכח שלא כן הוא אלא שלעולם אמר רב דבריו שכן אמרו שם, נוטל אדם ידיו שחרית אין מטריחין עליו בין הערבים, ולפי זה א"א להשוות דברי רב על תכיפת נטילת ידים עם דבריו שם אלא אם נפרש שכאן כוון למים אחרונים. ובירושלמי שלא נתיחס המאמר על התכיפות לרב, פרשו נטילת ידים כפשוטה: נטילת ידים לסעודה. ואמנם משנת תנאים לפנינו (בתוספתא ברכות ו' וה'ז, ב', בירושלמי ח', ב', ובבבלי נ"ב, ב'), תכף לנטילת ידים סעודה, ואולם לא לבד שרב תנאי הוא ופליגי אלא שלשון הברייתא, דבר אחר" תכף וכו' מראה שהיא הוספה. וקרוב לומר שאמוראי ארץ ישראל הוסיפו המאמר הזה בתוספתא על פי דברי רב כאן שתכף לנטילת ידים ברכה והובאה ברייתא זו עם ההוספה שלה לבבל.

וטעם תכיפה זו לפי פרושה בירושלמי הוא, שכיון שהידים עסקניות הן יש לחוש שנגעו בדבר המטמא את הידים בין נטילה לאכילה ולכן צריך לאכול תיכף לנטילה, וביחוד החמירו בארץ ישראל בנטילת ידים משום שבימיהם עוד היו אוכלין תרומה, עיין דברי הרא"ה במקום הנ"ל. ולדעת הבבלי תכף למים אחרונים ברכת המזון, שנטילה זו היא משום קדושה וכמו שאמרו בבבלי סוף נ"ג, והיתם קדושים אלו מים אחרונים (עיין דברי הרשב"א שם שער ה' ובאורי הגר"א או"ח קפ"א, י"ב) ולכן התקינו שיטול ידיו סמוך לבהמ"ז כדי לעשות היכר שנטילה משום מצוה ולא משום נקיות בעלמא. ועד כמה היתה נטילת ידים לברהמ"ז חמורה לבני בבל נראה מדברי הגאונים שיש מהם שאמרו שצריך לברך עליה, עיי"ש ברשב"א בשם הגאונים.⁷⁹

תכף לגאולה תפילה יהיו לרצון אמרי פי וכו'.

סמיכת גאולה לתפילה נזכרה כבר במקורי התנאים, ברכות ל', א'⁸⁰, ואולם טעמה לא נתברר שאין ספק שהדרשה יהיו לרצון וכו' ואח"כ יענך ה' ביום צרה אינה אלא: דרש וקבל שכר. וכדי לעמוד על עקרן של דברים עלינו

⁷⁹ בספרי הגאונים שלפנינו נזכר טנה זה רק לגנאי (עיין אוצר הגאונים פסחים של"ה ושל"ז), ואולם עדותו של הרשב"א אי אפשר להכחישה וברור שיש מהגאונים שקיימו המנהג של בני בבל.
⁸⁰ בתוספתא שלנו ג', י"ט, הגרסא קרובה לזו שבבבלי אבל בכ"י ערפורט ובירושלמי סוכה פ"ג, י', לא נזכרו דברי רשב"א כלל, ואולם גם בתוס' שברפוס רק בקצור, בין כך ובין כך קורא ק"ש ומתפלל, מבלי נתינת טעם כלל, ואולי לא משום סמיכת גאולה לתפילה אלא שלראב"ש מוטב שיקרא ויתפלל משעלה עה"ש משימתין עד שיגיע הזמן המוכרח ולא יכוון משום טרדת הדרך; ובתוספתא א', ב', כדי שיהא סומך גאולה לתפילה, כמו שהוא בבבלי ט', ב', וירושלמי א', ה'.

לשום לב על השתלשלות ק"ש ותפלה ויחסן זו לזו. ודאי גמור הוא שעוד טרם שתקנו התפלות כבר נהגו בק"ש של שחרית, וזמנה הרגיל היה בין עמוד השחר להנץ החמה, כלומר בין שעת קימה לשעת מלאכה (עיין עמוד ס"ה) שכן בארצות החמות מתחילים בעבודתם ומלאכתם בהנץ החמה ולכן ממהרים לקום. ולא לבד שק"ש היתה בהשכם שכן סמכוה על מה שכתוב בתורה, בשכבך ובקומך, אלא שאלה שהתנדבו לבם להתפלל ולהתחנן צרפו תפלתם ותחנוניהם לק"ש, שכן התפלה שקודם הנץ החמה היתה חשובה בעיניהם כבר בימי המקרא ובימי חכמי המשנה הראשונים.⁸¹ וקבעו זמנה של ק"ש לשעה שהאיר היום קצת (עיין לקמן סוף הלכה א' וראש הלכה ה') כדי שלא יבואו לקרוא קודם עמוד השחר שעודנו לילה, וקרוב לזה התקינו (עיין עמוד מ"ח) שלא יהא התמיד נקרב אלא משהאיר פני המזרח, ובטלו המנהג העתיק להקריבו מיד אחר עלות השחר, כאשר טעו פעם אחת במאור הלבנה ודמו שכבר עלה השחר; עיין משנה רפ"ג דיומא. וכשהתקינו תפלת חובה לא קבעו לה זמן למעלה אלא למטה (משנה רפ"ד) וככל מצוות היום יש שהיו מקדימין ויש שהיו מאחרין. ואולם אף המקדימין לא הקדימוה לק"ש, ולא לבד משום שק"ש מן התורה ותפלה מדרבנן (גם למי שאומר ק"ש מדרבנן קדומה היא הרבה לתקנת התפלה), ועוד שכן סדר הדברים להקדים קבלת עול מלכות שמים לבקשה ולתחנון כמו שהעירו בסוף סוגיא זו, אלא משום שקשה למנהג להעקר ממקומו וכשם טרם שתקנו תפלת חובה קדמה ק"ש לתפלת נדבה (עיין עמוד ס"ח) כך קדמה ק"ש לתפלת חובה. ואף שלא היה לתפלה זמן למעלה (כלומר מעלות השחר), תפלה בצבור היו מתפללין מיד אחר פריסת שמע, שאין עולה על הדעת שנתקבץ העם פעמים בבקר בבקר לבית הכנסת לפרוס על שמע ולהתפלל אלא ברור שבכה"כ פריסת שמע ותפלה תכופין היו זו אחר זו. וברבות הימים כבר נעשו פריסת שמע ותפלה כשתי חוליות של שלשלת צמודות ואחוזות זו בזו עד שאמרו שצריך לסמוך גאולה לתפלה כלומר שאסור להפסיק ביניהם. ומכל מקום רק למדקדקים במצוות כ, וותיקין" חשובה היתה סמיכת גאולה לתפלה למצוה ולא להצבור הרחב כאשר יפה העיר על זה הרמב"ן במלחמות ראש ברכות.

⁸¹ יפה העירו חכמינו (בירושלמי, בבלי ובמדרשים) על אעירה שחר שבתהלים ג'ז, ט': אני מעורר את השחר ואין השחר מעוררני, אלא שעל ררך הדרוש ררשוה לענין חצות, ולפי פשוטו היה דוד מתפלל ומשבח עם עלות השחר קודם שיצא השמש. ובספרי הקלניסטים שנתחברו בימי חכמי המשנה הראשונים נזכרה בכמה מקומות התפלות קודם וריחת השמש, עיין חכמת שלמה ט"ז, כ"ח ויוסיפוס, מלחמות ב', ח', ה'.

ומה שגרם „למצוה“ זו להיות רפויה בידם היא ההלכה שנאמרה במשנה סוף פ”ב דמגלה שכל מצוות היום לכתחלה זמנן מהנץ החמה ותפלה בכללן וכשנתקבלה דעה זו להלכה בדורות האחרונים⁸² הנהיגו להתפלל אחר הנץ ואולם ק”ש זמנה היה קבוע מדורות הראשונים קודם הנץ החמה. ונראה לאמר שלא לבד בתפלת יחיד לא דקדקו לסמוך גאולה לתפלה וקראו ק”ש קודם הנץ ותפלה בג’ שעות שמן הנץ עד סוף זמן תפלה אלא שגם בבה”כ רוב הצבור לא באו אלא להתפלל שמה וק”ש קראו בביתם מיד שקמו ממיטתם כלומר קודם הנץ החמה. ורק הוותיקין דקדקו לקראות שמע סמוך להנץ החמה והיו גומרין אותה עם הנץ ותיכף ומיד התפללו ונמצא שהיו סומכין גאולה לתפלה ומתפללין „ביום“ אחרי שכבר יצא השמש; עיין לקמן דבור, מצותה עם הנץ החמה, הלכה ה’.

ולפי דרכינו למדנו שאין סמיכת גאולה לתפלה אלא בשחרית שכל עקרה של סמיכה הוא במנהג העתיק שנהגו בו, טרם שתקנו תפלת חובה, לקרוא בשחרית בראשונה ק”ש ולצרף עם קריאה זו של חובה תפלת נדבה של כל יחיד ויחיד, אלא כדי להשוות סדר הדברים בערבית עם סדרן בשחרית הרבה ר’ יוחנן לספר בשבח מצוה זו, בבלי ברכות ד’, ב’. וכבר הערנו למעלה שבירושלמי לא נזכר אלא דעת האומר שאין צריך לסמוך גאולה לתפלה בשל ערבית,⁸³ ואפשר שלא היו ידועים להם דברי רי”ח אלה, ואפשר שנמסרו לחכמי א”י בנוסח אחר, והוא ששבח מי שסומך גאולה לתפלה בשחרית. ולא על חנם ראה רי”ח להפליג בשבח סמיכת גאולה לתפלה אחרי שרוב הצבור לא דקדקו בה כאשר ראינו למעלה. ואם נניח שעוד בימי האמוראים לא סמכו גאולה לתפלה נמצא תשובה על דבר שנתקשו בו רבים והיא תקנת ה’ תפלות שהתקין מחמוד מייסד דת האיסלמי, שכפי הנראה תקנתו זו יסודה במנהג יהודי ערב אלא שקשה והלא אין לנו אלא ג’ תפלות. ואולם לפי דברינו הכל עולה יפה

⁸² ממה שאמרו ביומא על שחיטת התמיד (עיין בפנים) מוכח שהלכה זו שבמשנה היא מוסן שלאחר החרבן. ואין לומר שהחשש שמא יטעו אינו אלא ביחיד ולא בצבור, ולכן בבהמ”ק בראשונה שחטו מעלות השחר וגם לאחר התקנה קודם הנץ החמה, שהרי אמרו שם במשנה שמתעם חשש זו אין קורין את המגילה עד שתנץ החמה וקריאת המגילה היא בצבור, ואף שיש לחלק בין צבור שבמדינה וצבור שבמקדש לא נראה שירדו לחלק כן.

⁸³ עיין דבור, מילתיה אמרה, והערה ע”ב. ובמקום האחרון הוכחתי שגם הרב אבודרהם גרס כנרסא שלנו וראיה לדברי אלה מפה שאמרו, דמר ועירא... ג’ תכיפות, ומשמע שעד כאן לא ידעו כלום מסמיכת גאולה לתפלה ואלו לפי גרסא זו כל המשא ומתן בסוגיא זו הוא אם סומך גאולה לתפלה בערבית או לא.

שיהוּדי ערב לא היו סומכין גאולה לתפלה וא"כ ה' תפלות (לא תפלה במובנה הטכני, י"ח ברכות אלא במובנה הכללי, ברכות בקשות ותחנונים) היו להן, פריסת על שמע בשחרית ובערבית וג' תפלות של י"ח ברכות.

אית בני אינשי הבין פריטין מחכם פלטין.

לשון הירושלמי יותר יפה ממחזי אפי מלכא שבכבלי ט', ב', שאין עולה על הדעת שאיש שנעשה אנגריא להביא הדסים לפלטין יראה פני המלך היושב לפני ולפנים ששומריו על כל חדר וחדר שלא יכנס אדם שלא ברשות, אלא שר' זירא אף שלא ראה פני המלך נכנס לפלטין ויש אנשים שנותנין ממון לראות יופי הפלטין. ודע שבא"י היו כמה וכמה פלטין של השרים הגדולים וביחוד הפלטין בקסרין (ר' זירא שהיה תלמיד חבר לר' אבהו דר שם הרבה שנים. שלא מצינו מקום קבוע אחר לר' אבהו), ואולם ספק גדול אם אחד מקסרי רומי היה בא"י בימי ר' זירא וגם מזה ראייה שנוסח המעשה בירושלמי הוא העקר.

לאוהבו של מלך שבא והרתיק על פתחו של מלך.

במחזור וויטרי שי"ג (וראטנער לא העיר על מקור זה) גרס, תערו במקום פתחו, וזה יותר מדויק, שכן אדם מכה על הדלת או על השער = תער בארמית אבל לא על הפתח, שמשמעו הודאי הוא מקום החלל שבכותל שתולין בו דלת.

יצא לידע מה הוא מבקש ומצאו שהפליג עוד הוא הפליג.

עוד במשמע גם או אף נמצא בכמה מקומות בב' תלמודים ובמדרשים אבל לא במקרא.

אתיא דרבן גמליאל כרבי שמעון דתני בשם רבי שמעון פעמים וכו'.

לדעת הירושלמי ר"ג סובר שאפילו לכתחלה קורא ק"ש של ערבית עד עמוד השחר (עיין עמוד ס"א), ולפ"ז א"א לפרש דברי ר"ש בדרך אחרת אלא שהוא בא ללמדנו שהוא מסכים לדעת ר"ג בק"ש של ערבית (לפי סדר הדורות

(84) וכן לא העיר על הילקוט ויקרא תליט, אשכול א', יז ולד' ושלחן ארבע ח', שפביאים דברי הירושלמי על התכיפות.

היה לו לאמור, דר' שמעון כר"ג, אלא שבסוף המאמר השאלה היא, אם ר' גמורה לר"ש בשחרית, ולכן השתמש בלשון זו שלפנינו) שהוא קורא עד עמוד השחר וכן בק"ש של שחרית הוא קורא (אפילו לכתחלה⁸⁵ שא"א שבאותו מאמר עצמו, קורא" משמע לכתחלה ומשמע בדיעבד) מעמוד השחר. ולא מצינו לו חבר לר"ש בק"ש של שחרית שקורא לכתחלה מיד משעלה השחר (עיין דבור הבא) אלא שלא ראינו אינה ראייה. ובבבלי הובאו דברי ר' שמעון בב' נוסחאות, נוסח א' שוה בעקרו לדבריו בירושלמי⁸⁶ ולפי נוסח ב' ר"ש אומר שקורא ק"ש של ערבית משעלה עמוד השחר עד שתנץ החמה. וכבר האריכו רבותינו הראשונים (הרי"ף ומפרשיו בעל המאור הרמב"ן, הראב"ד ותלמידי ר' יונה; ר' תם בספר הישר הוצאת מקיצי נרדמים עמוד י"ז וגו' ובתוספות שלנו ביומא ל"ז, ב' ובתוספות ר"י חסיד במקומו בברכות נתקצרו הדברים כל כך עד שקשה לעמוד עליהם; הרא"ש בתוספותיו ובהלכות שלו ועוד ועוד) בפרוש ב' ברייתות אלו, ולא באתי להעיר אלא על שני דברים בלבד ואלו הן. בירושלמי ובתוספתא ראש המסכת מובא רק הנוסח הראשון של דברי ר' שמעון, וכפי הנראה לא היתה ידועה כלל לחכמי ארץ ישראל דעת זרה כזו, שיש לך שעה שהוא זמן ק"ש של שחרית ושל ערבית כיחד, או שידעו אותה ודחו אותה מהלכה מפני זרותה. וקרוב לומר גם כן שר"ש שנה משנתו בלשון קצרה כזו, פעמים שאדם קורא אותה שתי פעמים ונמצא יוצא בה ידי חובתו של יום ושל לילה, וקורא אותה שתי פעמים פרושו, שחזור וקורא אותה מיד אחר שקרא אותה. ונחלקו ב' אמוראים בפרוש דברי ר"ש, יש מי שאומר שקרא ק"ש של ערבית סמוך לעמוד השחר וכשהשלים כבר עלה עה"ש וחזר וקרא פעם שנייה ויוצא בה ידי ק"ש של שחרית (בכל הג' מקורות נאמר של יום ושל לילה ואף שהיה לו לאמר של לילה ושל יום שהקריאה הראשונה היא ק"ש של ערבית והשניה של שחרית אלא שאחז הלשון הרגילה במקרא ואצל חכמי המשנה, יום ולילה, ולא לילה ויום), ויש מי שאומר שקרא סמוך להנץ החמה ולאחריו מיד. ובירושלמי השמיטו המלים המקוריות, שתי פעמים" ולא שנו אלא פרושן, אחת לפני עה"ש

85) עיין עבודה זרה מ"ח, ב': עבר או עובר ופרש רש"י, עבר בדיעבד עובר לכתחלה, ועיין גם כן המשא ומתן בראש חולין על הכל שוחטין אם הוא בדיעבד או לכתחלה.

86) ובאבות דר"ג סוף פ"ב נאמרה על שם רבן גמליאל ויש שגרסו שם ר' שמעון בן גמליאל! ובאותו הפסקא שם (וכן בנוסח שני פרק ג') נתייחס לר"ג דעת אחרת והיא שק"ש של ערבית זמנה עד קרות הנגב, ואם הנגב פרושו הממונה שמכריו על העבודה (יומא כ', ב'), אין בין עה"ש לקרות הנגב ולא כלום, שהממונה קרא בעה"ש מיד שהגיע זמן העבודה, עיין כלי המקדש ז', ב'.

וכו', ואולם בחוספתא ובבבלי נמסרו דברי ר"ש ופרושן. ולפי דעת התוספות, לאחר עמוד השחר לאו דווקא מיד אלא אחר שהגיע השעור, משיכיר", ואולם קשה להוציא הדברים מידי פשוטן; עיין דבור הבא.

הא רבן גמליאל כרבי שמעון בערבית אף בשחרית כן.

מה שהיה ספק בידם הוא, אם רבן גמליאל ההולך בשיטת ר' שמעון בק"ש של ערבית שאדם קורא אותה לכתחלה עד עמוד השחר (עיין דבור הקודם) מסכים גם כן לדעתו ביחס לק"ש של שחרית שאדם קורא אותה מיד כשעלה עמוד השחר או שבק"ש של שחרית מודה לחכמים (משנה ה' ובברייתות שבבבלי וירושלמי) שזמנה משיאיר היום קצת. ויש סברא לחלק בזה בין ק"ש של ערבית לשל שחרית, שבערבית אין מקום לחוש שישהה אדם ולא יקרא בתחלת הלילה וימתין עד סופו, מצאת הכוכבים עד עמוד השחר, לערך י"ב שעות, וביחוד אין מקום לחשש זה אחרי שרוב בני אדם ישנים בלילה ואין אדם הולך לישן מבלי שיקרא ק"ש. אבל בק"ש של שחרית אפשר לומר שגם ר"ג מודה שראוי לעשות סייג שלא יטעו בני אדם הזריזין במצוות לקרוא ק"ש מיד שקמים ממטתם בחשבם שכבר עלה עמוד השחר ולכן ימתינו עד שיאיר היום קצת. וק"ש של שחרית היא ככל מצוות היום שלכתחלה אין עושין אותן מיד שעלה עמוד השחר, אלא שבשאר מצוות ממתינים עד הנץ החמה ובק"ש משיאור היום קצת, או כדי לסמכה לזמן קימה שהוא עמוד השחר בכל מה שאפשר או מפני הטעמים המוזכרים למעלה, עמוד ס"ג.

דמר ר' זעירא תנאי אחוי דרבי חייא בר אשיא ודרב אבא בר חנה.

לפי גרסת הספרים ר' זעירא זה היה, מלמד משנה" (משנה בעברית, תנאי בארמית) לאחיהם של ר' חייא בר אשיא ור' אבא בר חנה; ואחוי במקום אחוהי (אחיהם בעברית) נמצא כמה פעמים בתרגום של ארץ ישראל. ובכ"ד וכ"ל הגרסא היא תנא, ולפי זה פרוש הדברים הוא, שאחוי (כתיב שאינו רגיל במקום אחבא או אחווא) שנה ברייתא זו של ר' חייא בר אשי ושל ר' אבא בר חנה. והלשון, תני ר' פלוני דר' פלוני, רגילה ומצויה הרבה בירושלמי, אלא שכפי מה שעולה בזכרוני לא נמצאה אלא בקשר עם חכמי המשנה והברייתות כר' ישמעאל, ר' שמעון, בר דלאה ושמואל (גם זה האחרון, חבר" בריותות)

ולא בקשר עם אמוראים, ולכן קשה קצת לאמר שאחוי מסר כאן שמועה בשם האמוראים ר' חיה ור' אבא. ולפי גרסת כי"ר נוכרח לומר גם כן שתנא הוא כמו ותנא שאחוי והוא אחווא היה בנו של ר' זעירא ואין דרך האב למסור הלכות בשם בנו. ואיך שנפרש ברור שאין מקום כלל לדברי המפרשים⁸⁷ שר' זעירא היה אחיו של ר' חייא בר אשי ושל ר' אבא בר חנא!

הקורא עם אנשי משמר לא יצא כי משכימין היו.

כבר העיר הריטב"א בחדושו ליומא ל"ז, ב', שלא יצא פרושו שלא עשה מצוה מן המובחר. ותדע שכן הוא, שאם נפרש לא יצא ממש למה קראו הכהנים ק"ש כלל, אלא ודאי שיצאו ידי חובתם שק"ש זמנה מן התורה, ואפילו מדברי חכמים, משעלה עה"ש או משיאיר היום קצת אלא שבשאר כל אדם אמרו שיהו קוראין אותה סמוך להנץ החמה אבל הכהנים שהיו טרודין בעבודה קראו אותה קודם לכן. ורש"י שם ביומא שפרש, שהכהנים שהעבודה מוטלת עליהם מקדימין לקרותה קודם היום, השתמש ביום במשמע יום גמור מהנץ החמה. וכן בברכות ל', א', בד"ה ולעביד מר כתב, שמתפללין קודם היום, ופרושו, קודם הנץ החמה (ועיי"ש בתוספות ותוספות הרא"ש שנוסחא מוטעת נודמן להם ברש"י, שגרסו קודם עמוד השחר, ותמהו עליו), ולא הוא שחדש שמוש, יום" במשמע זה אלא שכבר בברייתא ברכות ט', ב' (=תוספתא ראש המסכת), אמרו, ונמצא מתפלל ביום, ופרושו, מתפלל אחר הנץ החמה שבלשון בני אדם יום הוא מן הנץ החמה וכמו שאמרו שם בברכות ח', ב', לא לעולם לילא הוא, וכווננו לומר שבלשון בני אדם אין נקרא יום עד הנץ החמה, עיי"ש ברא"ש. והנה אף שדברי ברייתא זו שבירושלמי כאן ובבבלי יומא ברורים קשה לעמוד על המשא ומתן שעליה בירושלמי, שמה עניינה אצל דברי רבן גמליאל ור' שמעון. הכל יודעים שהתנאים נחלקו בהתחלת זמן ק"ש של שחרית שרובם מקדימים אותה להנץ החמה חוץ מאחרים (או וותיקין) שאמרו שמצותה לגמור אותה עם הנץ החמה, עיין לקמן משנה ה' ובברייתות שנשנו

⁸⁷ וטעה בעל דורות הראשונים (חלק ב', קכ"ב וכ"ג) בשתים שחשב שלפי הירושלמי זעירא היה אחיו של ר"ח ור"א, ועוד שאלה ב' החכמים הנזכרים לא היו בני בן דור אחד ולכן החליט שיש כאן ט"ס. אולם לפי מה שכתבתי בפרוש הדברים אין צורך להגיה שאף שכפי הנראה ר"א בר חנה היה גדול מר"ח בר אשיא בשנים היו בני דור אחד.

עליה בתוספתא ובב' התלמודים. ולפי זה ברייתא דזעירא חולקת על המשנה ועל כל התנאים שבאלו הברייתות (חוץ מאחרים) שלפי דברי כולן הכהנים קראו ק"ש בזמנה, שהרי שחיטת התמיד היתה כשהאיר פני המזרח שהוא מאוחר לעמוד השחר (עיין עמוד מ"ח) ומשחיטתו עד ק"ש של הכהנים זמן רב שהם קראו אחר זריקתו, הפשטו ונתוחו והעלאת איבריו ומליחתו כמו שאמרו במשנה שבתמיד. וברור שברייתא דזעירא היא בדעתן של אחרים כמו שכבר העירו בתוספות ברכות ראש דף י"ב, ואם כן אפילו אם לא נאמר: רבן גמליאל כר' שמעון, הדעת נותנת שדעתו כדעת רוב התנאים החולקים על ברייתא זו! ולא עוד אלא שקשה למה הביאו כלל ברייתא דזעירא ולא הביאו ברייתא דאחרים שהיא היסוד לדבריה. ונראה שנתקצרו הדברים בירושלמי שלא על רישא דברייתא של זעירא נשאו ונתנו כאן אלא על סופה שהובאה לקמן הלכה ח' בלשון זו, הקורא עם אנשי מעמד לא יצא כי מאחרין היו. ועל יסוד דברים אלה אמרו, שעד כאן לא אמר רבן גמליאל שלא עשו סייג בק"ש אלא בק"ש של ערבית שאפילו לדעת החולקים עליו קורא עד עה"ש בשעת הדחק (אפילו לדעת הירושלמי שלחכמים עשו סייג גם בדיעבד מכל מקום בשעת הדחק שאני; ואולם עי' עמ' צ"ה), אבל בק"ש של שחרית שלדעתם אפילו בשעת הדחק אינו יוצא, מודה רבן גמליאל שאינו קורא מדר בנן עד שיאור היום קצת ולא כמו שאומר ר' שמעון שקורא לכתחלה משעלה עמוד השחר. ומסיפא דברייתא דזעירא הוכיחו שאפילו בשעת הדחק אין אדם קורא ק"ש של שחרית מיד כשעלה עמוד השחר, שהרי נאמר בה שאנשי מעמד היו מאחרין ואיך שנפרש מאחרין (עיין לקמן) קשה למה לא הקדימו לקרות כשעלה עה"ש שעוד לא התחילו בעבודה. ובשלמא שלא קראו עם הכהנים משום שאנשי מעמד היו טרודין לחטוב עצים ולשאוב מים ולעשות צרכי קרבן בשעה שאנשי משמר קראו את שמע (עיין תענית רפ"ד: קרבן מוסף אין בנעילה, ופרש רש"י, וישראל שבהן – שבמעמד – היו טרודין לחטוב עצים ולשאוב מים) אבל קודם שהתחילו בעבודה, כשהאיר המזרח, היה להם פנאי לקרוא ק"ש. וביותר קשה אם נפרש מאחרין שקראו אחר ג' שעות (ופרוש זה נראה שאנשי מעמד היו טרודין בקרבנות היחידים אחר שגשם התמיד) אלא אפילו אם נפרש „מאחרין“ שקראו בתוך ג' שעות ואולם לאחר הנץ החמה ג"כ קשה, שבודאי אנשי מעמד זרזים במצוות היו ואם לא היה אפשר להם לקיים מצוה מן המובחר ולקרות ק"ש בזמנה ממש מוטב היה להם להקדים ולא לאחר. וע"כ שהקורא מיד שעלה

עה"ש לא יצא אפילו בשעת הדחקה ולא היו נשכרים אם היו מקדימים ולכן היו מאחרים, או בתוך ג' שעות ויצאו ידי חובתם או לאחר ג' שעות ונשכרו ברכות שכבר אמרו במשנתנו הקורא מכאן ואילך לא הפסיד ופרשו, לא הפסיד ברכות. ולא היה נראה להם לומר שלכן לא הקדימו לקרותה מיד כשעלה עה"ש משום ברכותיה, שהרי ברכות אינן מעכבות ק"ש ולא ק"ש ברכות והיו יכולין לקרוא ק"ש מיד כשעלה עה"ש ולברך ברכותיה אחר כך. ולפי דברינו אלה אפשר שלפי המסקנא הירושלמי חזר בו מההנחה שהניח בראשונה שלר"ש קורא מיד כשעלה עה"ש, אלא שכוון לומר שקורא כשהאיר היום קצת וכמו שפרשו התוספות, ואולם נראה קצת דוחק להעמיס כוונה זו בדברי הירושלמי; ועיין לקמן הלכה ה'.

כי משכימין היו.

הלשון כי במקום מפני שבבבלי יומא ל"ז, ב', מוזרה היא קצת ואולם אין לפרשה, כמו שפרש בחדושי רד"א בהוצאה חדשה של הירושלמי: שמשני התלמוד שאף שר"ג כר"ש מכל מקום הקורא עם אנשי משמר לא יצא משום שמשכימין לקרות קודם השחר. ופרוש זה א"א לקבלו מפני ב' טעמים א', שכי משכימין בירושלמי מקביל למפני [שאנשי משמר] משכימין שבבבלי, ושם משכימין אי אפשר לפרשו אלא: קודם להניץ, ועוד שאפילו תנוקות של בית רבן יודעים שהכהנים קראו ק"ש זמן גדול אחר שחיטת התמיד כמו שהערנו בדבור הקודם ושחיטתו היתה משהאיר פני המזרח אחרי התקנה שהתקינו וקודם לה משעלה עה"ש, וא"כ איך אפשר לומר שאנשי משמר קראו ק"ש קודם עה"ש! ועל כי במקום מפני עיין גם בסוף ברייתא זו לקמן הלכה ח'.

88 ומשום שהקורא עם אנשי מעמד לא יצא אפילו כדיעבד השתמשו בלשון לא יצא גם בקשר עם הקורא עם אנשי משמר ואף שבוה יצא אלא שלא עשה מצווה מן המוכרח; עיין בראש הדבור.

ורבן גמליאל פליג על רבנין ועבד עובדא כוותיה והא רבי מאיר וכו'.

דרך ב' התלמודים לאמר על דברים שהם שווים זה לזה אף שהם שווים רק מנקודת־מבט אחת. ואשר להבבלי כבר העירו בעלי הכללים על כמה וכמה מקומות שאמרו, פלוני ופלוני אמרו דבר אחד, ולא כווננו לדבר אחד ממש אלא לאיזו נקודה המשותפת לשניהם (עיין יד מלאכי סימן תר"כ) וכן בירושלמי סוף פ"א דשביעית, ר"ש ור"א בן יעקב שניהם אמרו דבר אחד, ולא דבר אחד אלא שדבריהם קרובים להיות שוים כמבואר למעין, ובנדרים ה', ד'; ל"ט, ב', אמרו, ואתיין אילין פלוגותא כאילין פלוגותא, ובאמת ההקש שביניהן חלש וקל מאוד. ולפ"ז לא נתמה שהביאו כאן ג' מעשיות (בראש הסוגיא נשמת בדפוס ובכ"ר המאמר, והא ר"ש פליג על רבנין ולא עביד עובדא כוותיה, וכבר השלימו רש"ס והגר"א בבאוריו לאו"ח רל"ה, י"ג) השונות זו מזו, אלא שבדבר אחד הן שוות שאנו למדים מהן שהחכמים היו נוחים זה לזה בהלכה ולא עמדו על דעתם, שלא יאמרו הבריות שכבוד חבריהם קל בעיניהם. וכדי שנעמוד על הסוגיא שלפנינו צריך אני להקדים אלה הדברים.

הכלל יחיד ורבים הלכה כרבים הוא כלל גדול בתורה וכאשר באה לפני קבוץ חכמים שאלה למעשה חרצו משפטה על פי רוב דעות ובכעין זה נתבטלו דעות היחידים לגמרי. והכעס הגדול שכעסו חברי ר' אליעזר בן הורקנוס עליו עד שנדרוהו לא היה בשביל שחלק עליהם, אלא משום שהוא עשה מעשה כדבריו ולא חש לדעת הרבים באותו מעשה עצמו, תנור של עכנאי, (בבבלי ב"מ נ"ט, א'–נ"ט, ב', עכנאי ובירושלמי מ"ק ג', א' חכיניי והוא הוא, ועל דרך הדרש אמרו בב' התלמודים שהקיפו אותו בתשובות כעכנאי, ואולם אין ספק שהוא שם איש ומצינו ר' חנניה בן חכינאי ור' תנחום בר חכינאי, ומעניין שהגר"א, כלים ה', י', פרש כן ח"ל: עכנאי שם איש שהיה עושה תנורים כאלו) שהם טמאו והוא טהר, וזהו שאמרו שם בב"מ שהביאו כל טהרות שטהר ר' אליעזר – בתנורים של עכנאי – ושרפום. ולוא היה בא מעשה לפני ר' אליעזר והיה פוסק כדעתו לא היו מקפידין עליו כלל, שהרי מצינו שבמקומו של ר"א היו כורתין עצים לעשות ברזל – למילה – בשבת ובמקומו של ר' יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב (שבת ק"ל, א') מבלי שגנו אותם על זה, ואף שברור

שהרבים היו חולקים עליהם, אלא שבמקומן של ר"א וריה"ג הם היו המורים ולא חבריהם הרבים שנחלקו עליהם. ויותר מזה מצינו שם בשבת שלוי שתק ולא אמר כלום כאשר בא למקום אחד והביאו לפניו ראש עוף בחלב שחשב שעל פי ר' יהודה בן בתירה ראש העיר עושים כן שדעתו כדעת ריה"ג, ואף שאין ספק שבזמנו של לוי דעתו של ריה"ג היתה דעת יחיד. והיוצא מזה שאם בא מעשה לפני יחיד הרשות בידו לפסוק כדעתו ואף שוודאי וברי לו שחבריו הרבים חולקים עליו. וכבר נדע שכמה שנים נחלקו ב"ש וב"ה בכמה מאות הלכות ולא נמנעו הראשונים לפסוק כדעתם ולא חשו כלל לדעת ב"ה אף שרבו עליהם במנין. וממה שמסופר על מחלוקתם בעולת ראייה (ביצה כ', א', וירושלמי שם פרק ב'; ס"א, ג') מוכח שבכל השנים אלה שנחלקו ב"ה וב"ש היו אלו עושין כדבריהן ואלו כדבריהן, ולא עוד אלא שב"ש השתדלו להטות את הצבור אחריהם; וקצת קשה שביבמות י"ד, א', שנחלקו ר"ל ור' יוחנן אם עשו ב"ש כדבריהם או לא, לא העירו על המעשה בביצה שמוכח משם שעשו ועשו.

אבל צריכים אנו להבדיל בין פסקי בית דין ובית דין פרטיים ופסקי הועד הגדול, בלשונם בית דין הגדול, העומד בראש האומה לתקן תקנות ולגזור גזירות ולברר עקרי התורה והקבלה, כ"ח דברים שגזרו בעליית חנניה בן חזקיה (משנה שבת א', ד') כשרבו ב"ש על ב"ה. וכך היה הדבר נהוג בישראל, כשבא מעשה לפני איזה ב"ד היו חותכים את הדין על פי הרוב והמעוט בטל דעתו מפני דעת הרבים, ואין צריך לומר שהשואלים ששאלו את ההלכה קבלו עליהם מה שפסק בית דין. ואולם אין פסק בית דין חוק קבוע על כל ישראל ואם בית דין אחר נשאל על מעשה כעין זה ממש לא לבד שרשאים אלא שחייבין לפסוק כפי הנראה להם על פי התורה הן לקיים הן לבטל דברי בית דין אחר. לעומת זה התקנות והגזירות ופסקי דינין שיצאו מהועד הגדול חובות הן על כל בית דין ובית דין ועל כל יחיד ויחיד ואין רשות ביד אדם לזוז מדבריהם. והכרעות כאלה בימי התנאים מספרן מעט והידועות לנו הן י"ח דבר שגזרו ב"ש וב"ה בעליית חנניה,

(1) עיין פה"ט להרמב"ם שם ח"ל: שבאותו מעמד היו כל – רובו ככולו – חכמי הדור והם עמדו לפניו וכו'. ונראה שבשנות חרום המלחמות קודם החרבן נחטל הועד הגדול ולא נתקבצו מנהיגי הדור בפומבי אלא בחשאי בעליית חנניה ולא הספיקה להם השעה אלא לשא ולתן בנדרות ותקנות היותר נחוצות.

הכרעת ההלכה כב"ה ביבנה: (ערובין י"ג, ב', וירושלמי יבמות סוף פ"א) ובימי הגזרות נמנו ונמרו בלוד שעל כל עבירות יעבור ואל יהרג חוץ מע"ז, ג"ע ושפיכות דמים, סנהדרין ע"ד, ב'. והרואה יראה כי לא רצו לכפות את ההר על המעוט ולהכריחם לקבל עליהם דעת הרבים ורק כאשר חיי האומה ויסודי היהדות היו בסכנה המעיטו וצמצמו חרות היחידים. ולכן לא נתמה על המחלוקות הרבות שבין חכמי המשנה מימי שמאי והלל עד חתום המשנה, ולא לבד שכל אחד ואחד מהחכמים היתה הרשות בידו לחלוק על הרבים כאשר נשאו ונתנו בשאלות עיוניות, אלא שהיחיד כשבא מעשה לפניו פסק כדעתו ולא חש לדעת הרבים החולקים עליו חוץ מאלה הדברים שהוועד הגדול הכריע בהם.

ואמנם משרבו המחלוקות בין החכמים וכמעט שלא היתה הלכה שלא היתה תלויה ועומדת ולא היה ביד כל אחד ואחד להכריע מסברא או מקבלה הרחיבו הכלל יחיד ורבים הלכה כרבים להיות משתמש בו בין יחיד בין בית דין גם ברובא דליתא קמן, כלומר שאם בא מעשה לפני חכם ואין בידו להכריע לא מתוך סברא ולא מתוך קבלה אלא שהוא יודע שנחלקו בו יחיד ורבים יעשה כרבים. ובדרך זו הלך גם רבי בחתום המשנה ששנה בה כמה וכמה מאות מחלוקות בין יחידים ורבים עד שלא נמצאו בה אלא ו' פרקים (מע"ש א', יבמות ט', שבועות ח', זבחים ה', מעילה ב', ונגעים ג') שנשנו סתומות, שמסדר המשנה ובית דינו לא עמדו למניין בכל אלו המחלוקות אלא שמסרום לדורות שלאחריהם כמו שקבלו הם. ובגדה ט', ב', מסופר על רבי שעשה מעשה כר' אליעזר וכשתמהו עליו אמר, כדאי הוא ר' אליעזר לסמוך עליו בשעת הדחק, ופרשו שם בגמרא שבימי רבי עוד לא נקבעה (על ידי הוועד הגדול שרבי עמד בראשה) הלכה כדברי מי, וכיון דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, סמך רבי על דעת יחיד בשעת הדחק. והנה הדין הזה שפסק בו רבי כר' אליעזר היא ההלכה שנשנתה בראש נדה על שם ר' אליעזר בנגוד לדעת החכמים הרבים שנחלקו עליו, ומזה נראה שדעת יחיד במשנה אינה

(2) ככל הכללים גם הכלל הזה, הלכה כב"ה, יש לו חוץ ואולם באלו המקומות במקורי התנאים שנחלקו בהם התנאים האחרונים כתלמידיו ר' עקיבא עם ב"ש וב"ה לא שנחלקו על אבות העולם, אלא שבימיהם כבר נחלקו במסורת דברי ב"ש וב"ה, ולדוגמא נחלקו ר"מ, ר' יהודה, ר' יוסי ור' שמעון באיראלו הדברים שהם מקולי ב"ש וחומרי ב"ה; עיין עדויות ג' וד', וירושלמי ביצה א', ג'.

דעה בטלה: ודעת הרבים הלכה קבועה, אלא מי שיש בידו סברא או קבלה יכול לסמוך על דעת יחיד ורק מי שאין יודע להכריע יפסוק כרבים. ואולם רק בדורות של חכמי המשנה נהגו כן, אבל בימי האמוראים כמעט שכבר בטלו דעתם מכל וכל מפני דעות הראשונים ולא הכריעו מדעת עצמם נגד דברי התנאים.

והנה בימי התנאים אף שכל יחיד ויחיד כשבאתה הלכה למעשה לפניו סמך על דעתו גם במקום שחבריו הרבים נחלקו עליו, מכל מקום חשבו שהוא מדרך הנימוס שלא יקיל חכם לעצמו אם חבריו מחמירים. וכבר אמרו במשנה ביצה ב', ו', מהנעשה לבית אביך (יוצאי ירכו של הלל) שהיו מחמירין על עצמן ומקילין לכל ישראל, שטרם שנקבע ע"י הוועד הגדול שהלכה כבית הלל במחלוקותיהם עם ב"ש היו אלו עושין כדבריהם ואלו כדבריהם, ומכל מקום לא הקילו נכדי הלל לעצמן אלא לאחרים ואף שב"ה היו הרבים. ובשבת נ"ד, ב', העירו בברייתא על דברי המשנה שם, פרתו של ר' אלעזר בן עזריה היתה יוצאת ברצועה שבין קרניה ולא שלו היתה אלא של שכנתו, ואף שמשנה שלמה היא שר"א מתיר בזה (ביצה ב', ח', ועדיות סוף ג') היה קשה להם לאמר שהוא הקיל לעצמו בדבר שחבריו חולקין ונדחקו לאמר שלא לפרתו כוונה המשנה אלא לפרה של שכנתו. והנמוס הזה לחוש לדעת הרבים ושלא להקל לעצמו היה להם לחוק עד שבירושלמי פסחים ז', ב'; ל"ד, ב', תמהו על רבן גמליאל ואמרו, חלוק על חכמים ועושה הלכה כיוצא בו, וכן בדמאי ג', ג'; כ"ג, ג' אמרו, אע"ג דו (ר' יוסי) פליג על רבנין לא עבד עובדא דכוותיה, שלא היה מקיל לעצמו נגד דעת החכמים. גם בירושלמי עבודה זרה ג', י"ב; מ"ג, ב', צריך לפרש, וקשיא ר"ש חלוק על החכמים ועושה מעשה כיוצא בו, בדרך זו שתמהו איך מלאו לבו של ר"ש לחלוק על חבריו (כבר העיר שם במראה הפנים על הגרסא המדויקת שבריטב"א, ואולם לא עמד בעל מראה הפנים על עקרון של דברים ואף שהוא בעצמו בפרושו לפסחים במקום הנ"ל כתב, שאין ליחיד לפסוק כדעתו נגד דעת החכמים), אלא שדברי הירושלמי במקום זה צריכים באור, שהרי לא לעצמו היקל אלא לאחרים לבני צידן ששאלו אותו על האילן והתיר להם ואף שחבריו חלקו עליו בזה. ונראה שמה שהיה קשה להם על ר"ש היא השתדלותו להתיר דבר שחבריו אוסרים. וכשנדקדק היטב

3) עיין עדיות א', ה': שאם יראה ב"ד את דברי היחיד ויסמוך עליו.

בלשון המשנה נראה שכן הוא כמו שפרשו, שבני צידון לא באו כלל לשאול את ר' שמעון על האילן אם הוא מותר או אסור אלא שהוא אמר להם, בדקו את הגל, וכשבדקו אמר להם, הואיל ולצורה הן עובדין נתיר להן את הגל, ופרושו אנחנו (אני) מתירים לכם מה שהייתם נוהגין בו איסור. ומעניין הדבר שבני מקומות אחרים במשנה (כתובות סוף ז'; גטין ד', ז' ח', ה') מסופר על מעשיות בצידון שבאו לפני חכמים ואולם בע"ז לא נאמר אלא מעשה בצידון... אמר להן ר"ש. וסגנון משנה זו מראה שר"ש השתדל להורות לבני צידון קודם שהציעו שאלתם לפני החכמים ולנכון העירו בירושלמי שר"ש עשה מה שעשה נגד הנימוס שנהוג בין החכמים; ועיין לקמן דבור, התחילו מרבי עקיבה.

וראוי להעיר שגם בהמעשה הידוע של אותו חסיד שאמר בשעת מיתתו, יודע אני שאין בי עון אלא עון אותה העז שעברתי על דברי חברי, (תוספתא ב"ק ח', י"ג, ושם בבבלי פ', א') צריך לפרש שאותו חסיד חטא בזה שעמד על דעתו והתיר לעצמו דבר שלדעתו מותר ולדעת חבריו אסור ולא שחטא בשאט נפש ועשה דבר שגם לדעתו היה אסור שאם כן מה זה, שעברתי על דברי חברי, והלא עבר על דברי המקום. ודע כשאמרו שלא היו מקילין לעצמן לאו דווקא לעצמן ממש אלא גם לבני ביתם. וזה מוכח ממשנה דביצה ב', ו', שבבתיהם של משפחת הלל לא היו טומנין את החמין מ"ט לשבת וכן נמנעו משאר דברים שאסורים לב"ש ומותרים לב"ה משום של עצמן היו מחמירין, ובודאי מלאכות אלו לא נעשו על ידי החכמים אלא על ידי בני ביתם ומכל מקום החמירו עליהם. ועפ"ז הקושיא כאן על רבן גמליאל היא איך צווה לבניו לקרות ק"ש אחר חצות ולא חש לדעת חבריו האוסרים לקרוא ק"ש אחר חצות, ואלו ר' מאיר, ר' עקיבא ור' שמעון לא סמכו על דעתם להקל לעצמם ולבני ביתם דבר שאסור לפי דעת חבריהם.

4) בני דורו של ר' שמעון מעירים על הדברים שבאו לפני חכמים בצידון (ר' שמעון בן גמליאל ור' יוסי בר' יהודה) ולא רחוק לאמר שבאותו מעמד עצמו התיר ר"ש לבני צידון את האילן.
 5) כל המשא ומתן בסוגיא זו אין לה מקום כלל אם לא נאמר שלדעת הירושלמי אסור לקרות אחר חצות ולכן הקשו על ר"ג שהתיר לבניו מה שאסור לדעת חבריו החולקים עליו; עיין הגר"א או"ח ר"ל"ה, י"ג. והרב בעל שאנת אריה ס' ד', נדחק לפרש דברי הירושלמי בדרך אחרת, ע"פ דעת האומרים שבדיעבד גם חכמים מודים שקורא אחר חצות, ולא עלתה בידו. ואשר לתמיהתו, איכן מצינו שחכמים בטלו קיום מצוה משום שחששו שמא יבטל אותה פעם אחרת, לא ידעתי מה קשה לו והלא כך אמרו בביצה ט"ז, ב' שלמאן דאמר ערובי תבשילין משום עונן שבת אם עבר ולא הניח אסור לו לבשל ונמצא מתענה בשבת, אלא שמוטב שיתבטל עונן שבת אחת ויתענן בשבתות הרבה, עיי"ש בר"ן ראש פ"ב; ועיין גם כן הערה א' לא', ג'.

ואמרנו לו רבי דבריך מבטל בחייך ואמר לן אף על פי שאני מיקל
לאחרים מחמיר אני על עצמי דהא פליגי עלי חברי.

בבבלי שבת קל"ד, א' בלשון אחר: אע"פ שאני אומר כך וחברי אומרים
כך מימי לא מלאני לבי לעבור על דברי חברי, ולשון הירושלמי קרובה יותר
ללשון המשנה ביצה שהובאה בדבור הקודם ששניהם מדגישים שהחכמים קבלו
על עצמן חומרות והקלו על אחרים, ולשון הבבלי קרובה יותר ללשון שהשתמש
בו ר' יוסי במאמרו הידוע (שבת ק"ח, ב') מימי לא עברתי על דעת חברי.
וקרוב לאמר שהד' מלים האחרונות בדברי הירושלמי, דהא פליגי עלי חברי,
אינן מדברי ר' מאיר, שאין עולה על הדעת שהתנא הזה שהרבה לספר בשבחו
של המדבר בלשון הקודש (ירושלמי שבת א', ה') ישתמש בעברית ובארמית
בערבוביא מה שלא עשה אף אחד מחכמי המשנה. ומסדר התלמוד הוא
שהוסיפם כעין פרוש לדברי ר' מאיר, מחמיר אני על עצמי, שלכן החמיר משום
שנחלקו עליו חבריו. ולפ"ז צ"ל, דהא פליגי עלי (=עליה) חברוי (=חברוהי,
עיין למעלה עמוד ע"ז) ובכ"ר הנרסא דהא פליגי עליי חבריי, וגם גרסא זו
מוטעת היא.

המעשה של ר' מאיר מובא ראשונה משום שהוא שווה ממש למעשה של
ר"ג במשנותינו שר' מאיר התיר לאחרים ואסר לעצמו, וקשה מזה על רבן
גמליאל שהתיר לבניו מה שאסר לדעת הרבים, ובניו כגופו כמו שבארנו
למעלה סוף דבור הקודם. והרבה מהאחרונים נתקשו בדברי הירושלמי
שחשבו שלעולם לא היה היחיד מורה נגד דעת הרבים ונדחקו לאמר שרק
בחולה היה ר' מאיר מקיל לאחרים, ומי שאומר כן מוציא דברי ר' מאיר מידי
פשוטן. ולפי מה שכתבנו אין צורך בדחוקים אלה, שכל זמן שלא נקבעה
ההלכה ע"י הועד הגדול היו היחידים מורים כדעתם נגד דעת הרבים אלא
שלעצמם מחמירים היו.

מעשה שהביאו קופ' מליא' עצמו' מכפר טבי והניחוח באויר הכנס'
בלוד ונכנס תודרוס הרופא ונכנסו כל הרופאי' עמו.

לשון הירושלמי קרובה יותר ללשון התוספתא אהילות ד', ב', (בדפוס,
טמאי ט"ס במקום טביא כאשר הוא לנכון בכ"ז וויען, זאין בין טבי לטביא אלא
שהראשון מוכרת והשני נודע) מללשון הבבלי נזיר נ"ב, א', ששם נוסח ברייתא

(6) ומעניין הדבר שסגנון אחד בזה להבבלי ותוספתא, שבת י"ב נ"ג, י"ב.

זו משונה קצת. והחלוקה היותר גדול שבין הבבלי והירושלמי הוא שבבבלי לא נזכר שם העיר אבל שמו של בית הכנסת (בכ"י הגניזה גם בירושלמי בית הכנסת ולא הכנסת כאשר הוא בדפוס ובכ"ר; ועיין עמוד תי"ב, על כנישתא ובי כנישתא), של טרסיים, שבו ישבו החכמים שנשאלה שאלה זו לפניהם. ואולם אין ספק שהבבלי והירושלמי משלימים זה את זה ושהמעשה היה בבה"כ של טרסיים בלוד, ובבבלי נזכר שמו של בה"כ ובירושלמי שם העיר. וכיוצא בזה במגלה כ"ו, א', נזכר בה"כ של טרסיים שבירושלים ובמקום המקביל תוספתא שם ג', ו', הגרסא אלכסנדריים ולא שהמקורות סותרים זה את זה אלא שהטרסיים (אורגי בנדיים) שמאלכסנדריה היה להם בה"כ בירושלים ויש שקראוהו על שם העיר שמשם באו מיסדיו ויש שקראוהו על שם אומנתו של אלה האנשים. גם בטבריה היה בה"כ של טרסיים, שאין ספק שהמעשה המסופר בשקלים סוף פ"ב ממה שאירע בבה"כ של טרסיים הוא הוא המעשה ביבמות צ"ו, ב', ושם אמרו שמעשה זה היה בטבריה וכן שמות החכמים שהיו באותו בה"כ מראים על זה שר' אלעזר (בן שמוע) ור' יוסי בן קיסמא הנזכרים בקשר עם מעשה זה, בני טבריה היו. ולפ"ז הרי יש לנו ג' עדים שכך היה מנהגם לקרוא בה"כ או על שם מיסדיו או על שם העיר, ובה"כ של טרסיים שבבבלי נזיר הוא בה"כ שבלוד שבירושלמי ותוספתא. ובנוסחאות של הבבלי שלפנינו לא נזכר כפר טבי בברייתא, ואולם בעל הערוך ערך טרסי גורס שם, מכפר טביא לבה"כ של טרסיים, וכן בויק"ר סוף ל"ה מוזכר: כנישתא דטרסיא בלוד.

ורואה אני להעיר שאין שום יסוד להשערה שתידורוס הרופא הוא טוביה הרופא שנזכר במשנה ראש השנה א', ז', שהשם היוני הזה מקביל לשמות: נתניה, נתנאל, יהונתן, אלנתן, מתתיהו ומתי אבל לא לשם טוביה. ומלבד זה הרופא טוביה כבר היה לו בן גדול בימי הבית כי הוא ובנו העידו בירושלים לפני הכהנים על החודש שנראה והמעשה של תידורוס הרופא היה בימי גדולתו של ר' עקיבה (עיין לקמן), וקשה לאמר שהאריך ימים כל כך. גם זהותו של תידורוס הרופא עם תודוס איש רומי היא פורחת באויר, שספק גדול הוא אם תודוס הוא קצור של תידורוס, שיותר נראה שנתקצר מן תודוסיוס *θεοδόσιος* ועוד מה ל"איש רומי" בלוד!

7) טרסיים שם עיר באסיה הקטנה, ואורגי בנדיים שבה מפורסמים היו ולכן יש לטרסיים משמע זה.

8) יהודי אלכסנדריה נתיחסו לפי אומנתם עיין סוכה נ"א, ב'; ועיין ערוך ערך טרסי ודבריו רחוקים.

9) עיין תנחומא ה"ב וישלח סימן ח'; ר' אלעזר שם הערה כ"ז הוא ר"א בן שמוע.

התחילו מרבי עקיבה וטיהר אמרו לו הואיל והיית מטמא וטיהרת טהור.

בברייתא בבבלי נויר נ"ב, ב', ובתוספתא אהילות ד', ב', נחלקו ר' יהודה ור' שמעון אם חזר בו ר' עקיבה או לא, וברור שהירושלמי הולך בשיטתו של ר' שמעון האומר שם, ועד יום מיתתו של ר' עקיבה היה מטמא, אלא שלדעת הירושלמי גם ר"ש מודה שבאותו מעשה שבכה"כ בלוד ר' עקיבה טהר משום שלא רצה לעשות מעשה נגד דברי חבריו הרבים. והנה הדבר צריך ביאור שבסוף הסוגיא תרצו מעשה של רבן גמליאל ואמרו, ברם הכא עבר חצות, ופרושו כיון שלדעת ר"ג בניו מחויבים היו לקרות ק"ש לא יכול היה להורות להם כחכמ' שלא יקראו, שאם על כבודו יכול למחול על כבוד שמים איך ימחול לפטור את המחויב במצוה, וא"כ קשה איך טהר ר' עקיבה מה שהיה טמא לפי דעתו. ואולם כבר הערנו בראש הסוגיא שאף שחכמינו נהגו כבוד גדול בחבריהם, בכל זאת האמת היה נר לרגלם ולא נמנעו מלהורות לפי דעתם בדיני התורה ואף במקום שהרבים חלקו עליהם. וברור שאלו באה השאלה של בני כפר טבי לפני ר' עקיבה לבדו היה מטמא, אבל השאלה הוצעה לפני החכמים בבית הכנסת בלוד, ורע"ק שידע שהוא והעומדים בשיטתו (יש כאן מטמאין) הם מן המעוט ושסוף סוף יפסקו את הדין נגד דעתו לא רצה לחלוק על חבריו בפני השואלים. וכיוצא בזה מצינו במשנה סנהדרין ג', ז': ומניין לכשיוצא א' מן הדיינים לא יאמר אני מוכה וחברי מחייבים אבל מה אעשה שחברי רבו עלי. וממשנה זו (ועיין גם כן שם בבבלי ל"א, א') אנו למדים עד כמה דקדקו שיצא "פסק דין" מכל חברי הבית דין ולא רק מקבו, ולכן המשא ומתן שבין הדיינים לא היה בפני בעלי הדין ולא בפני הצבור. ואף שברור שבדיני ממונות הקפידו שלא יתרעם בעל הדין הנמצא חייב על הדיינים שחייבו אותו, בכל זאת גם על זה חששו שיצא הדין בלי מחלוקת וגמגום, שלולא כן לא נמנעו מלהודיע לבעלי דינין שפסק הדין הוא על פי הרוב. ובשאלות שומאות וטהרות, אסור והתיר בודאי לא נשלחו השואלים חוצה בשעת המשא ומתן שבין החכמים אבל גם בשאלות אלו אם נשאלו הלכה למעשה השתדלו שפסק הדין יצא מכל חברי בית דין. ובמעשה שלפנינו ר' עקיבה וסייעתו כבר קודם לכן נשאו ונתנו עם שאר החברים אם השדרה (בכ"י הגניזה וכי"ר, שזרה, והיא שדרה והיא שזרה, אלא שזו ארמית וזו עברית ונראה שבמקורי התנאים עקר הגרסא, שזרה, שכן לשונם עברית ובדברי האמוראים, שדרה,

שהם דברו ארמית והסופרים לא הבדילו בין המקורות וכתבו שורה ושורה בערבוביא והגלגולת מב' מתים מטמאין כמו שאמרו, הואיל ויש כאן מטהרין וכו'. וכשבאה לפני החכמים הלכה למעשה בענין זה מפני חשיבותו של ר' עקיבה שהיה הראש במעמד זה (זה יוצא ממה שנאמר כאן, התחילו מר' עקיבה, שבטמאות וטהרות מתחילין מן הגדול, משנה סנהדרין ד', ב'; ונראה שהמעשה הזה היה בסוף ימי ר' עקיבא אחרי מות ר' אליעזר שהלך לו רע"ק מבני ברק ללוד, למלאות מקומו של ר"א; ועיין שבת ק"ל, א', שמוכח משם ששעת הסכנה התחילה עוד בימי ר' אליעזר, כלומר קרוב למלחמת בר כוכבא) רצו לעמוד למניין, ואף שידעו שהרבים מטהרים בנגוד לדעתו של רע"ק. ואולם הוא, כדי לחלוק להם כבוד וכדי שפסק הדין יצא בהסכם כל החכמים, טהר מה שלדעתו היה טמא שכבר ידע שהרבים יבטלו דעתו. וכשנדקדק היטב בדברי הברייתא שלפנינו נעמוד על טעמו של ר' עקיבה להסכים עם הרבים נגד דעת עצמו, שעל ידי זה מנעם מלעמוד למנין שמיד כשטהר ר' עקיבה אמרו, הואיל והיית מטמא וטיהרת טהור, פרוש אין אנו צריכים לעמוד למנין אחרי שאתה הראש של המטמאים טהרת ובודאי בני סייעתך יחזרו בהם כמו שחזרת אתה בך. וכבר מצינו בהרבה מקומות שנקבעה הלכה לדורות על ידי מעשה שנעשה בקבוץ חכמים גדולים (עיין תוספתא דמאי סוף פ"ה; פסחים ק', א', וביצה כ', א') ולוא היו עומדין למנין על דבר זה היתה דעתו של ר' עקיבה נתבטלה מכל וכל, ולכן בחר להסכים במעשה זה עם חבריו כדי שלא יעמדו למניין ויפסקו הלכה למעשה כנגדו בפומבי ובפרסום גדול.

והרואה יראה שמעשה של ר' עקיבה שונה הוא ממעשה של רבן גמליאל שהראשון חש לכבוד הרבים בפניהם ובמקום שגם אלו לא חש לכבודם היו פוסקין כנגד דעתו, ואולם בניו של ר"ג שאלו אביהם שאלה בינם לבינו ולא היתה כאן שום פחיתות כבוד לחבריו, אלא שכבר הערנו בראש סוגיא זו שכן היא דרך הירושלמי להקיש דברים השוים באיזו נקודה ואף ששונים בעקרון זה מזה.

ר' שמעון בן יוחי עבד עובדא בשמיטתא.

בכ"י הנניזה ובכ"ר עבר בשמטתה, ואין ספק שזה עקר (בכ"ר הוה עבר) ובדפוס נשתבש עבר לעבד ואחר כך „נתקן" על פי הך דלעיל לעבד עובדא. ובשביעית ט', א', בדפוס: הוה עבר בשמיטתא, ובכ"ר משובש ובפרק ד', א', של שביעית בדפוס בשבוש: עבד כשיטתיה אבל בכ"ר לנכון: עבר בשמיטה.

חמא חד מלקט ספיחי שביעית אמר ליה ולית אסור ולאן ספיחי
אינון אמרי ליה ולא את הוא שאת מתיר.

גרסת כ"י הגניזה כמו שהיא בספרים אלא שבמקום אמרי נמצא שם רק א'
והוא קצור מן אמר, ואולם גרסת כ"ר יותר יפה וזו לשונה: א"ל ולית אסור,
א"ל ולאן ספחין (בכל הסוגיא ספחין במקום ספיחין) אינון ואת הוא שמתיר.
ולפי גרסא זו ר"ש אמר להאי ש עבד בשדהו והלא אסור לעשות מה שאתה
עושה והוא השיב לו, והלא אני אינני עובד אלא בספיחים ואתה הוא המתיר.
ובשביעית ט', א', גם בכ"ר כמו שהוא בדפוס כאן אבל ר' חננאל בפרושו
לפסחים נ"א, ב', מביא הירושלמי שבשביעית בנוסח כ"ר כאן; ועל השמטת
א"ל עיין עמוד שג"ה.

ובעקר הדברים כבר העירו בתוספות פסחים נ"ב, ב', ובמאירי פסחים
סוף נ"א ב' (והוא מביא הירושלמי שלפנינו בנוסח זה: ר' שמעון חמא בשמטתא
חד דמלקט ספיחים אמר ליה ולית איסור אמר ולאן את הוא דשרית אמר ליה
ואין חברי חלוקים עליי על הסתירה שבין הבבלי והירושלמי ששם בבבלי אמרו
שר"ש אכל ספיחים שסמך על דעתו נגד דעת הרבים, ולפי הירושלמי קלל
ר' שמעון את האי שסמך על דעתו וזו ואולם לעצמו התיר! והתוספות שם תרצו
שר"ש כעס על האי שזה שהיה עם הארץ, ולא היה רוצה שעמי הארץ יסמכו
עליו כל זמן שלא פסקו הלכה כמותו. ולא יכולתי לרדת לסוף דעתם שא"כ
מה הקשו כאן בירושלמי ממעשה דר"ש על ר"ג, וכי בני רבן גמליאל עמי הארץ
היו, ועוד שלמעלה אמרו שר"מ הקיל לאחרים והחמיר לעצמו ור"ש החמיר
לאחרים והקיל לעצמו! ונראה שהמעשה המספר שם בבבלי על ר"ש שאכל
ספיחי שביעית לא היה ידוע לאמוראי ארץ ישראל (הספור נמסר ע"י רבה בר
בר חנא שאמרו עליו כל בר בר חנא סיכסא, ב"ב ע"ד, א"ו), ולפי הירושלמי
לא לבד שהחמיר על עצמו אלא שכעס על אותן האנשים המקילין בספיחי
שביעית מבלי אשר שאלו לחכם להתיר להם, וכאשר הוא לבדו היה המיקל
בדבר זה כבר ידע מי ששאל אותו ומי שלא שאל אותו. וכבר הערנו בראש
הסוגיא שכל זמן שלא נקבעה ההלכה הרשות היתה ביד היחידים להורות כפי
דעתם גם אם ידעו שהרבים חולקים עליהם, ולוא היה ר"ש נשאל בענין ספיחי
שביעית בודאי היה מתיר אבל כעס על האי שמתיר לעצמו מבלי אשר שאל
אותו. ולא הובא מעשה דר"ש אלא ללמדינו דוגמא עד כמה הקפידו על כבוד

חבריהם שהרי ר"ש כעס על האיש שהקיל בספיחי שביעית ואמר לו: ולא חברי חלוקין עלי. ולפי זה הג' מעשיות שהובאו כאן הם שונים זה מזה. ר' מאיר אף שהקיל לאחרים החמיר לעצמו משום כבוד חבריו, ר' עקיבא טהר מה שלפי דעתו טמא היה כאשר נשאלה שאלה לפני כל החכמים, שמשום כבודם לא רצה שידעו השואלים שהוא חולק על חבריו, ור"ש כעס (הוא היה קל לכעוס, עיין ירושלמי שביעית פ"ט, א', ובבלי שבת ל"ג, ב') על האיש שהתיר לעצמו, מה שבאמת מותר לפי דעת ר"ש, מבלי לשאול לחכם אם מותר הוא או אסור. ולא הובאו כאן המעשיות מר' עקיבא ומר' שמעון אלא לדוגמא בעלמא שגם הם הקפידו על כבוד חבריהם ועקר הקושיא על רבן גמליאל הוא מר' מאיר שהחמיר לעצמו וכן היה לו לר"ג להחמיר על בני ביתו שהן כגופו.

ואשר לקושיית הירושלמי על ר' גמליאל יש להעיר שהוא נהג נשיאותו ברמה ואין לתמוה אם הוא עמד על דעתו אף במקום שחבריו חלקו עליו. ומצינו לו שכעס על ר' עקיבא שקפץ וברך כדעת חכמים ור"ע בענוות רוחו השיבו: רבינו למדתנו: אחרי רבים להטות אף על פי שאתה אומר כך הלכה כדברי המרובין (תוספתא ברכות ד', ט"ו, ועיין מה שהעיר דו"ז הגר"א בשנות אליהו ו', ח', ובבאוריו לאו"ח רל"ה), ומהו אנו רואים שר"ג, תקיף" היה ועמד על דעתו עד שכעס על מי שלא עשה כדבריו – בפניו – ואף במקום שרבים חלקו עליו. ואפילו במקום שהוא היה מקיל ואחרים מחמירים עמד על דעתו וכעס על רע"ק על שעשה מעשה בפניו כדעת הרבים המחמירים (תוספתא סוף פ"ה דדמאי; ועיין ג"כ תוספתא ביצה ב', י"ב, שאמר לרע"ק: מה לך שאתה מכניס ראשך בין המחלוקת, אלא ששם ר"ג המחמיר והרבים מן המקילים) אף שהוא היה הגורם שגדו את ר"א שחלק על הרבים. ולפי זה המעשה בר"ג ובניו וכן המעשה דר"ג בפסחים ז', ב', שתמהו שם בירושלמי שעשה מעשה נגד דעת חבריו הן דוגמאות להנהגת השררה של ר"ג והוא התקיף עמד על דעתו ואולם

(10) רע"ק לא היה תלמיד ר"ג, רבותיו היו ר' אליעזר, ר' יהושע וקבל גם מנחום איש גמזו, אלא משום כבוד הנשיא דבר עם ר"ג כדבר תלמיד אל רבו ואמר לו למדתנו רבנו אחרי רבים להטות. ונראה שיש בדבריו אלה עקיצה חרופה שרמו לו, אתה הוא שהוצאת את ר' אליעזר מבית המדרש משום שהתנגד לרבים ולמה אתה מקפיד עלי אם אני עושה כדעת הרבים, ואולם באמת אין הדברים שוים שר"א טהר תנור של עכנאי שטמאו החכמים ואין ליחיד להורות הלכה למעשה אחר שהורו הרבים; עיין עמוד פ"א.

שאר החכמים היו נוחים זה לזה בהלכה. ואולי גם ר"א בן עזריה שאמרו שהיתה פרתו יוצאת ברצועה (עיין עמוד פ"ד) משום שהיה נשיא לא חש לדעת חבריו כל כך ולא החמיר על עצמו משום כבוד חבריו.

שנייא הכא שהיא לשינון.

פרוש המפרשים, שק"ש היא תלמוד תורה ולמה לא יקראו וכי יש לך שעה ביום שאדם פטור מתלמוד תורה, תמוה הוא מאוד שהרי „חייבין“ אתם לקרות אמר להם ר"ג לבניו ואיזה חיוב יש כאן אם לא חיוב ק"ש. ואפילו אם נגרוס „מותרין“¹¹ במקום חייבין קשה, שברור שלפי גרסא זו חכמים „אוסרים“ לקרוא ק"ש אחר חצות ובנגוד לדעת האוסרים אמר להם ר"ג שלא כן דעתו אלא שאין כאן איסור, וא"כ קושית הירושלמי, ור"ג פליג על רבנן ועבד עובדא כוותיה, נשארה בכל תקפה שהוא מתיר מה שחכמים אוסרים. ואולם אין צורך לדחוקים והפרוש הפשוט הוא, שבק"ש לא חש ר"ג לדעת הרבים משום שעד כאן אין להיחיד להורות לעצמו ולבני ביתו קולא נגד דעת הרבים אלא כשההוראה היא מעשה הנראה לעין כל ויש בה משום פחיתות כבוד לרבים אם אדם עושה מעשה נגד דעתם, אבל ק"ש הרי הכל מודים שאם קרא ק"ש בזמנה מותר לקרות אחר חצות כאדם שקורא בתורה וא"כ „מאן מפיס“ אם קורא ק"ש כדי לצאת חובת קריאה או כדי לקיים מצות תלמוד תורה, ולכן לא נמנע ר"ג מלומר לבניו, חייבים אתם לקרות, ולא תחושו שהרואה יאמר שאתם עוברים על דברי חכמים. ואפשר שלפי דברי הירושלמי קראו ק"ש בלי ברכותיה שע"י זה הראו שהיא לשינון, אלא שאין הדבר ברור אם לדעת הירושלמי שחכמים „אוסרים“ לקרוא ק"ש אחר חצות גם ברכות ק"ש בכלל או שהם מתירים ברכותיה גם אחר שעבר זמנה. וממה שאמרו, הקורא מכאן ואילך לא הפסיד – ברכות, אין ראייה שבק"ש של שחרית לא גזרו חכמים סייג אבל בק"ש של ערבית אפשר שגם הברכות בסייג של חצות; ועיין דבור הבא.

11) נראה לומר שהיא הגרסא העקרית שכן גרסוה חכמי צרפת, ספרד, פרובינציאה ואיטליה ורש"י ט', א', ח' ק' מותרין לחייבין ונדררו אחריו בעה"מ ראש ברכות, ר' ישעיה די טראני על ברכות והמאירי בחדושי ופרוש כמו שפרשנו בפנים. והמאירי שם העיר על סוטה ח', ב' שפרשו בגמרא מותרות שבמשנה, חייבות. ופרוש זה של המאירי דחוק ורחוק מהמשנה שם השתמשה בלשון מותרות – מן הותרה, העידו בה והזהירוה ולא מן הותר! – משום שאין כאן אלא חיוב מוסרי אבל במשנתנו למה לא אמר חייבין. ורש"י שם שבש הגרסא מותרין, שאפילו שלא בזמנו תנן הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, אבל מה ראייה ק"ש של שחרית לק"ש של ערבית, שרק בלילה משום חשש שינה מרו.

מעטה אף משיעלה עמוד השחר.

לפי מה שפרשנו בדבור הקודם¹² שלפי תרוץ זה שבירושלמי קראו אותה בלי ברכותיה השאלה, מעטה וכו', פשוטה היא. שהקשו שלפי דבריך שהם קראו ק"ש בלי ברכותיה למה הדגיש ר"ג, אם לא עלה עמוד השחר, ומה יפסידו אם יקראו ק"ש לאחר שעלה עה"ש ויקיימו מצות תלמוד תורה וע"כ שקראו בברכותיה ולכן הזהירם שידקדקו אם לא עה"ש, שאם עלה יברכו ברכה לבטלה שכבר עבר זמנן של ברכות ק"ש של ערבית, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה שאין לתרץ, שהיא לשינון, שהרי ברכותיה מעידות עליה שהיא לחובת קריאה. ולא חשו להשיב על שאלה זו שבאמת חלושה היא מאוד שברור שבניו של ר"ג שאלו אותו אם אחור זמן ק"ש הוא מעות שלא יכול לתקן והשיב להם שכל זמן שלא עלה עמוד השחר עוד תקנה לדבר, ואם עלה עה"ש אי אפשר לתקן המעות.

ואית דבעי מימר תמן היו יכולין לקיים דברי חכמים, ברם הכא כבר עבר חצות ולא היו יכולין לקיים דברי חכמי'.

לפי תרוץ זה גם במקום שהמעשה מוכיח שהוא בנווד לדעת הרבים על היחיד להורות כדבריו אם לדעתו הרבים מתירין מה שאסור ופותרין את המחויב וכאן כיון שלדעתו חייב אדם לקרוא עד עה"ש הורה כן ואף שלדעת הרבים אין אדם, רשאי לקרות מחצות ואילך. ולמעלה הביאו מעשה דרע"ק שטהר את הטמא משום כבוד הרבים שחלקו עליו בזה, ואולם כבר הערנו למעלה שלא הובא מעשה זה של רע"ק אלא ללמדנו עד כמה היה כבוד חבריהם גדול בעיניהם ולא שיש שום קושיא ממעשה של רע"ק על מעשה של ר"ג, שר' עקיבה לא רצה לסתור דעת חבריו הרבים כאשר נשאלה שאלה לפנייהם ואלו ר"ג השיב כדעתו כאשר נשאל הוא ולא חבריו, ובכעין זה הורה לפי דעתו.

¹² גם אם נאמר שבברכות ק"ש לא גרו וסברך אותן גם לאחר חצות מכל מקום ר"ג צווה את בניו לקרוא ק"ש בלי ברכות שבברכותיה הרי הדבר מוכח שהם קוראין אותה כדי לצאת חובת ק"ש ולא לשנון. והראב"ד בהשנותיו על המאור ראש ברכות ספרש דברי הירושלמי באופן זה וזו לשונו: ומה שאמר (לפנינו במאור ליתא) מניין לנו לבטל ק"ש אע"פ ששהה אותו במייד, זה אינו ומי אמר לבטל ממנו והלא שנון הוא ועוד שלא הפסיד בברכות אבל יקרא ויברך לפניו ולאחריה וכו'. ודבריו, והלא שנון הוא, מראים שכוון הירושלמי שלפנינו (וכן רמז על הירושלמי במאור ראש הפרק שם שכתב: ועיקר ק"ש שנית - שנון? - דבר תורה), ומפרש שאף לחכמים קורא ק"ש לאחר חצות אלא שקורא כקורא בתורה ואין יוצא בה ידי חובת ק"ש, וכבר הערנו בפנים שא"ל לפרש כן דברי הירושלמי ופירושן הוא שונה לגמרי.

וראוי לשום לב על המחלוקת שבין הבבלי והירושלמי בפרוש מחלוקת ר"ג וחכמים. ברי גמור הוא שלדעת הירושלמי לחכמים אפילו בדיעבד אסור לקרות ק"ש אחר חצות שהסייג בק"ש הוא כמו הסייג באכילת קדשים שיש כוח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה ו"אסרו" לקרוא אחר חצות, ולכן היה קשה להם מעשה של ר"ג שצווה לבניו לקרוא ולדעת החכמים אסור לעשות כן. ולפי ב' התרוצים של הירושלמי מה שעשו בני ר"ג היה בנגוד לדעת החכמים, אלא שלפי התרוץ הראשון קראו ק"ש באופן שלא היה נכר לאחרים שהם קוראים כדי לצאת ידי חובתם ולתרוץ השני לא הקפיד ר"ג כלל אם בניו עשו נגד דעת הרבים או לא. ואולם בבבלי ט', א' אמרו בפרוש, אמר להו רבנן כוותי סבירא להו וחייבין אתם והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה. ומי שאין דעתו נוחה בפרושים דחוקים יראה שלפי הבבלי בניו של ר"ג מסופקין היו בזה, אם לחכמים, עד חצות אפילו בדיעבד הוא, ומכיון שיחיד ורבים הלכה כרבים אסור להם לקרות אחר שעבר זמנה של ק"ש או שגם לחכמים מה"ת עד עה"ש ולכתחלה אמרו עד חצות אבל בדיעבד גם הם מודים שקורא עד עה"ש. ור"ג השיבם, שחכמים לא נחלקו עליו בעקר זמנה של ק"ש שהוא עד חצות, אלא שהם אמרו שמשום סייג לכתחלה קורא אותה קודם חצות ולכן אתם שלא קראתם אותה בזמנה, חייבין אתם לקרות אם לא עלה עמוד השחר; ועיין דבור, ולא זו בלבד.

אמ' לון עובדין עובדא כותיה.

על פי דקדוק לשון ארמית אפשר לומר עבדון כמו שהוא בכ"י הגניזה או עבדו כמו שהוא בכ"ר אבל עובדין, הרבים מן עובדא אין כאן מקומו. גם צ"ל כוותי כמו שהוא בכ"י הגניזה ולא כוותיה כמו שהוא בכ"ר ובדפוס (וכבר כן בהוצאה ראשונה אבל בדפוסים אמסטדאם וקושטא לנכון: כוותי) שזה אשגרא מהך דלעיל בסוגיא זו שנאמר בה כמה פעמים, עובדא כוותיה, ואולם כאן התלמוד משים דבריו בפי ר"ג וא"כ צ"ל, כוותי.

ולא זו בלבד אלא כל שאמרו חכמי' עד חצו' מצותן עד שיעלה עמוד השחר.

לשון המשנה קשה לעמוד עליה שכך היה לה לאמר, וחכמים אומרים עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה ולא זו בלבד (ק"ש) אלא כל וכו', ואלו לפי מה שנאמר לפנינו ק"ש באה ללמד ונמצאה למדה שעוד שנשנתה הסיפא, כדי להרחיק אדם מן העבירה, אין אנו יודעים שטעמן של חכמים בק"ש הוא כדי להרחיק. ואדרבא הסברא היה נוטה לאמר ששעורן של חכמים הוא מן התורה כשעוריהם של ר' אליעזר ושל רבן גמליאל, אלא שר"א דורש בשכ"ב, התחלת שכיבה והיא אשמורה הראשונה ולרבן גמליאל בשכ"ב כל זמן שכיבה עד עמוד השחר וחכמים סוברים בשכ"ב משמע עד חצות, שבחצות כבר רוב בני אדם ישנים. ולא רחוק כלל לומר שכן היא באמת דעת הירושלמי שחכמים אמרו דבריהם מן התורה ולכן אמרו בירושלמי שלחכמים אסור לקרוא ק"ש אחר חצות, כדי שלא ירגיל את עצמו לקרוא אותה שלא בזמנה, ולוא היה השעור של עד חצות רק מדרבנן לא היו מבטלים מצות עשה מן התורה משום החשש שמא יבטל אותה להבא. ונראה שקושי לשון המשנה הוא שהביא אמוראי בבל לפרש המאמר ולא זו בלבד וכו' בדרך שפרשוהו הם והוא, שר"ג אמר לבניו, שלכן אתם חייבין לקרוא ק"ש כל זמן שלא עלה עמוד השחר, שלא לבד ק"ש אלא כל הדברים שמצותן בלילה זמנן עד עמוד השחר ורק משום להרחיק אדם מן העבירה אמרו עד חצות. ופרוש זה בודאי מתקבל על הדעת שמסדר המשנה (לא ר"ג, אלא כך הוא דרך הבבלי לשום בפי החכמים הדברים שכווננו להם ואף שלא אמרום בפרוש) הסביר דברי ר"ג לבניו, שאמר להם כיון שק"ש גם לרבנן עד עה"ש אלא שעשו סייג לכתחלה כשם שעשו עמוד השחר סייג בשאר דברים שמצותן בלילה, וכאשר הזמן שהגבילו הם כבר עבר, עליכם לעשות מה שאפשר ולקרוא קודם עה"ש, שזמן ק"ש מן התורה כל הלילה. ואולם פרוש זה אי אפשר לדעת הירושלמי האומר, שר"ג הורה לבניו שלא לעשות כדעת החכמים אלא כדעתו (עיין למעלה עמוד צ"ב), וא"כ מה עניין ולא

1) ואולם עיין הערה ה' להלכה א', ב'. מה שהערנו על דברי בעל שאנת אריה, ויש להביא עוד דוגמא לסייג כוונתו מאסור גלוח במועד משום שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול ואם לא גלח מערב י"ט נכנס לרגל כשהוא מנוול, עיין טועד קטן רפ"ג במשנה ובב' התלמודים, והשווה ג"כ מנחות פ"ד, א': שמא ישפע.

זו בלבד וכו', אצל דברי ר"ג ובניו שאפילו רמו קטן לא מצינו בהם לסייג שעד חצות. ואפשר שלפי הירושלמי פרושו של המאמר, ולא זו בלבד וכו', הוא שמסדר המשנה מעיר שלא רק בק"ש אמר ר"ג שזמנה עד עה"ש אלא שגם באלה הדברים שהוא מודה שהן רק עד חצות, מצותן (מן התורה) עד עה"ש. ועפ"ז נבין דברי הבבלי ד' סוף ע"א, חכמים כמאן סבירא להו וכו', ולכאורה הדברים תמוהים שמה שאלה יש כאן והלא המשנה עצמה אומרת, ולא זו בלבד וכו', ופרושו לפי הגמרא, שלכן צוה ר"ג לבניו לקרוא ק"ש אחר חצות משום שגם לחכמים אינה אלא משום הרחקה והם מודים לו שגם התורה זמנה כל הלילה. ואולם לפי מה שפרשנו יש מקום לשאלה זו של התלמוד, שבדברי ר"ג אין שום רמז כלל שהחכמים אמרו דבריהם משום סייג, שהמאמר ולא זו בלבד אפשר שהוא רק באור על דברי ר"ג, ולכן הצרכו להוכיח מברייתא שר"ג וחכמים לא נחלקו אלא אם עשו סייג בק"ש לכתחלה או לא, ואחר שהוכיחו מברייתא שכן הוא הדבר פרשו שם ט', א' גם כן דברי ר"ג והמאמר ולא זו בלבד לפי שיטתם זו. אלא שנראה שכל הפסקא שם בבבלי, ור"ג מי קאמר עד חצות וכו', הוא רק גליון שנשתרבב לפניו (עיין דקדוקי סופרים שבכ"י ליתא), ואין ראייה מגליון מאוחר לדעתן של האמוראים בפרוש המשנה.

וראוי לשום לב על גרסת כ"י הגניזה המשונה מגרסת כל הספרים וכ"י שלפנינו שבה נשנה המאמר, ולא זו בלבד וכו', אחר המאמר, הקטר חלבים וכו' ולא אחר, מעשה ובאו בניו וכו'. ולפי גרסא זו אפשר שזו מורה על הקטר חלבים שלא הקטרה לבדה זמנה כל הלילה אלא כל דבר שמצותו נוהג בלילה זמנן (מן התורה) כל הלילה. ואם נקבל דעתו של רש"י שהקטר חלבים אפילו לכתחלה זמנה כל הלילה יתפרשו דברי המשנה כמין חומר. בראשונה מובאה מחלוקת ר"ג וחכמים בזמן ק"ש אם עשו בה סייג או לא ואחריה ההלכה על הקטרה שהכול מודים שלא עשו בה סייג ובזה כעין סמך לדעתו של ר"ג שגם בק"ש לא עשו בה סייג. והוסיפו ואמרו ולא זו בלבד, לא בלבד הקטר חלבים מצותו כל הלילה אלא גם כל אלה שאמרו חכמים שזמנן עד חצות מצותן (מן התורה) כל הלילה וסיימו בכל הנאכלין שמצותן כל הלילה אלא שגזרו בהן משום הרחקה ואמרו שזמנן רק עד חצות. ואמנם במכלתא בא פרק ו', מובאה המשנה שלפנינו בלשון זו, מכאן אמרו אכילת פסחים ואכילת זבחים והקטר

(2) גם אם נדרוס במשנה, ואכילת פסחים, אין קושי שנאמר 11 בלשון יחיד שיש כאן רק סייג אחד שלא יבוא לאכול קרבן או להקטירו אחר שעבר זמנו.

חלבים ואיברין מצותן עד שיעלה עמוד השחר כל הנאכלין ליום ולילה וכו'. ולכאורה מוכח מכאן שהמאמר, ולא זו בלבד וכו', מקומו כמו שהוא בספרים ובעל המכלתא מצטט רק מן אכילת פסחים עד סוף המשנה. אלא שאפשר שכל גופו של המאמר, ולא זו בלבד וכו', לא היה במשנה ראשונה של בעל המכלתא שכפי שראינו למעלה הערה היא שהוסיף מסדר המשנה שלנו על דברי ר"ג. ומלבד זה מוכרחים אנו לומר שהמכלתא לא השתמשה במשנה שלנו אלא במשנה אחרת כאשר מפורש יוצא ממה שנאמר בה, אכילת זבחים, מה שהוא נגד המשנה שלנו. ויש מהמפרשים שפרשו, אכילת זבחים, אכילת קדשי קדשים ואח"כ נאכלין ליום אחד, שהם קדשים קלים. ואולם פרוש זה אי אפשר לקיימו שזבחים שני משמעות יש לו, או כל הזבחים בין קדשי קדשים בין קדשים קלים, לדוגמא ראש משנה זבחים: כל הזבחים שזבחו שלא לשמן (וביחיד זבח, עיי"ש ב', ב', השוחט את הזבח) או, כשבא בקשר עם פסחים, זבחי חגיגה של פסח, כמו שאמרו במשנה פסחים י', ו', ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים, ושם בסוף המסכת, בריך ברכת הפסח פטר את של זבח, אבל לא מצינו בשום מקום זבח או זבחים סתם במשמע קדשי קדשים. ולכן ברור שזבחים במכלתא פרושו חגיגה, ומשנה זו של בעל המכלתא היא בשיטת בן תימא (פסחים ע', א') האומר שחגיגה הבאה עם הפסח אינה נאכלת אלא ליום ולילה וחולק על משנתנו שם ו', ד', האומרת, חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת לשני ימים ולילה אחד, ולפ"ז אין להוציא מנוסח המשנה שבמכלתא שום ראייה לנוסח המשנה שלנו. ואשר לדברי הבבלי ט', א', שאמרו ור"ג מי קאמר עד חצות וכו', המראים שהם שנו המאמר ולא זו וכו' קודם הקטר חלבים, כבר הערנו למעלה שאינם מעקר התלמוד אלא מגליון שנשתרבב לפנים, ומי שכתב הערה זו על הגליון בודאי גרס כגרסת הספרים, אבל אין להביא ראייה מזה שבעלי התלמוד גרסו כך; ועיין דבור, כל הנאכלים.

הקטר חלבים ואיברים ואכילת פסחים מצותן עד שיעלה עמוד השחר.

כבר הערנו בדבור הקודם שלפי גרסת כ"י הגניזה לשון המשנה עולה יפה אם נקבל דעתו של רש"י שהקטר חלבים גם לכתחלה כל הלילה. אבל אי אפשר לקבל דעתו של רש"י לפי נוסח המשנה של הירושלמי, שאם נגרוס, אכילת פסחים, כמו שגורס הירושלמי, נהיה מוכרחים לומר שבאותו מאמר

עצמו, מצותן עד שיעלה עה"ש, יש לו ב' משמעות, הקטר חלבים מצותו גם מדרבנן עד עה"ש, ואכילת פסחים – עיין דבור, אמר רבי חונה – מצותה מן התורה עד עה"ש אבל מדרבנן רק עד חצות! והרב בעל תוספות י"ט הקשה על רש"י מתוספתא סוף פ"ב דמגלה שאמרו שם, כל הלילה כשר . . . להקטר חלבים . . . אבל אין חייבין עליהם משום נותר . . . עד שיעלה עמוד השחר, ולפי דברי רש"י מה א ב ל, אדרבא היא הנותנת שלכן אין חייבין עד עה"ש משום שכשר, אפילו מדרבנן, כל הלילה. וקושיית הרב הזה (קצור לשונו גרם שהבאים אחריו לא עמדו על דבריו וחשבוהו לטועה לפרש התוספתא לעניין הקטרה ובאמת כוונה לאכילה; עיין תוספות ר' עקיבא איגרא) בודאי ראויה לתשומת לב היא. אלא שכעין זה קשה גם לפי דעת הרמב"ם, התוספות פסחים ק"כ, ב' והראב"ד, לפי עדותו של המאירי בחדושו לברכות, שהקטר חלבים מדרבנן עד חצות. שהרי באותה הלכה עצמה של התוספתא אמרו, דבר שמצותו ביום כשר כל היום, וכאשר לא נחלק אדם מעולם שלא גזרו חכמים סייג עד חצות של היום, ודבר שמצותו ביום כשר כל היום, פרושו אפילו לכתחלה, וכשר כל הלילה, פרושו בדיעבד שמדרבנן אסור משום סייג, ואולם אינו עולה על הדעת שהתוספתא תשתמש בלשון, כשר, בב' משמעות שונות באותו מאמר עצמו. ולפ"ז גם להחולקים על רש"י צריך לומר שלא ירדה התוספתא כאן לחלק בין לכתחלה לדיעבד, בין דאורייתא לדרבנן אלא שדבר תורה נשנה כאן ומן התורה דבר שמצותו ביום כשר כל היום אפילו לכתחלה וכן דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה אפילו לכתחלה. ותדע לך שכן הוא, שבמשנה סוף פ"ב דמגלה שדבריה הם היסוד לדברי התוספתא כאן אמרו, זה הכלל . . . דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה, ופרשו שם בבבלי שזה הכלל בא להוציא מדעתו של ראב"ע האומר אכילת פסחים עד חצות מן התורה, וע"כ שלדעת הגמרא לדבר תורה שנתה המשנה דבריה שמדרבנן גם החולקים על ראב"ע מודים שפסח אינו נאכל אלא עד חצות (ברכות ט', א', חבחים נ"ז, ב'; ועיין על זה לקמך עמוד ק"ח), וכשם שבמשנה כשר משמע לכתחלה כך משמעו של כשר בתוספתא שב' מקורות אלו תלויים זה בזה. ואשר לאבל שבתוספתא אם לא נרצה למחקו כמו שעשה הגר"א (ובשנות אליהו ראש

(3) ושם הוכחנו שהקטר כדעת האומרים שם בדיעבד אסור מדרבנן לאחר חצות, וא"כ אי אפשר לומר שכוונת בכשר, שבדיעבד גם מדרבנן מצותו כל הלילה.

ברכות דעתו כדעת הרמב"ם לעניין הקטר חלבים אלא שהיה קשה לו לפרש כשר בדיעבד וכמו שכתבנו, אין לנו דרך אחרת ליישבו אלא לאמר שלשון התוספתא הוא אשגרא או קצור לשון של הספרא צו פי"ב (פסוק ז', ט"ו) וכך שנויה ברייתא זו שם. לא יניח ממנו עד בקר אבל אוכל הוא כל הלילה א"כ למה אמרו חכמים עד חצות להרחיק מן העבירה אבל אין מחשבה פוסלת ואין חייבין עליו משום נותר (בתוספתא נשנה נותר בראשונה ואחר כך פיגול ובספרא הסדר הפוך ובמשנה בכל המקומות: הפגול והנותר, חוץ בקשר עם חלב ודם או עם טהור וטמא שנותר נאמר ראשון) עד שיעלה עמוד השחר. ובספרא אבל משמעו מובן, שאף שעשו חכמים סייג לאכילה עד חצות מכל מקום אין נעשה נותר או פגול (כשחשב לאכלו אחר חצות) ואפילו מדרבנן. ולפ"ו או שחסר בתוספתא המאמר מן אבל לאבל וצריך להשלים אחר כשר כל הלילה: אבל אמרו חכמים עד חצות להרחיק מן העבירה אבל אין חייבין וכו', או שכל כך היה מאמר הספרא, אבל אין חייבין עליו וכו', שגור בפי התלמידים ששנוהו גם בלי הרישא, א"כ למה אמרו עד חצות. ובתוספתא פסחים סוף פ"ה נשנתה הלכה זו שבתוספתא מגלה בקשר עם פסח בלשון זו: הפסח אינו נאכל אלא עד חצות ואין חייבין עליו משום נותר וכו'. ובמקום זה אבל היה עולה יפה, שאף שהפסח אינו נאכל עד חצות (או מדאורייתא או מדרבנן, עיין דבור הבא) מכל מקום אין נעשה נותר אלא משעלה עמוד השחר. וקצת ראייה להגהת הגר"א שמחק אבל גם בתוספתא דמגלה משום שלא נמצא בפסחים; ועיין עמוד ק"ט.

וראינו להעיר על דברי הגר"א למשנתנו שהביא ראייה לפרושו של הרמב"ם שגם בהקטר חלבים עשו סייג ממה ששינו במשנה זבחים ט', ו': איברים שפקעו מעל גבי המזבח קודם חצות יחזיר לאחר חצות לא יחזיר. ואולם לפי פשוטן של דברים, אין עניינן של איברים שפקעו כלל אצל הקטר חלבים ואיברים כמו שמוכח מהגמרא שם פ"ו, ב', שדרשו, עד בקר תן בקר לבקרו של לילה, (פנים אחרים של הדרשה הידועה, ליתן תחום לבקרו של בקר, במכלתא בא פ"ו; עיין למעלה עמוד מ"א) והוציאו מזה שאם אין בהם ממש גם קודם חצות אין מחזירין ובשיש בהן ממש אפילו לאחר חצות מחזירין, אלא בשרירי קודם חצות מחזירין ולאחר חצות אין מחזירין. ואם אין אנו רוצים לקרב את הרחוקים בורוע, ברור שכל זה לא נאמר אלא בשפקעו מעל גבי המזבח שלא פשע ולכן אם יש בהן ממש מחזירין גם לאחר חצות ואם

אין בהם ממש אין מחזירין אפילו קודם חצות שכבר נעשו מצוותן ובשרירי שלא נעשו בהן מצוותן לגמרי מחזירין קודם חצות, אבל בשלא העלה ע"ג המזבח אפשר שלעולם אין מחזירין כדי להרחיק מן העברה ואפשר שלעולם מחזירין שהרי לא נעשה מצוותן. והגר"א שם נגרר אחר דברי הרמב"ם בפה"מ שם שכתב, ולפי שאמר אח"כ עד הבקר אמרו שהוא רמו להרחקה מן הבקר הוא מה שאמרו עד הבקר תן בקר לבקרו של לילה וע"כ אמרו עד חצות להרחיק אדם מן העבירה כמו שבארנו בתחלת ברכות. וקשה לעמוד על טעמו של הרב שהוציא את הדברים מידי פשוטן ואמר שדרשת עד בקר היא אסמכתא בעלמא ושלא חלקו בין קודם חצות לאחר חצות אלא משום הרחקה, ואף שגם לפי פרושו צריך לחלק בין אברים שפקעו מאברים שלא עלו על גב המזבח ואכמ"ל.

אנן תנינן אכילת פסחים אית דלא תני אכילת פסחים.

כמעט בכל המקומות בירושלמי אנן תנינן הוא הנוסח הקבוע של משנה ירושלמית (עיין מאמרו של ה' אלבעק, נוסחאות במשנה של האמוראים, ס' זכרון לרצ"פ חיות) וכן במשנה זו, כתבי יד בודאפעסט, פארמא וקמברידג המושפעות מנוסח הירושלמי של המשנה, וכ"י הגניזה של הירושלמי והוצאה ראשונה של תלמוד זה בפסקא של המשנה שבגמרא, גורסים ואכילת פסחים אבל בכי"ר ובמשנה שבירושלמי נתקן על פי הבבלי והשמטו ב' מלים אלו. וכבר הבאנו בדבור, ולא זו, משנה עתיקה ממכלתא בא פ"ו ולשונה היא, אכילת פסחים ואכילת זבחים והקטר חלבים ואיברין מצותן עד שיעלה עה"ש כל הנאכלין ליום אחד וכו'. וראוי לשום לב על סדר הדברים שבמשנה זו, והנני לפרשו. הסדר במשנה בבליית הוא, הקטר חלבים ואברים, בבא בפני עצמו ונאכלין ליום אחד בבא בפני עצמו, ולדעת רש"י שהקטרה גם מדרבנן כל הלילה הטעם פשוט, שלכן נשנו בפני עצמן שהקטרה עד עה"ש גם מדרבנן ונאכלין ליום אחד עד עה"ש רק מדאוריתא. ואולם גם לדעת הרמב"ם והתוספות (פסחים ק"כ, ב', ולא רמוזו אפילו ברמז קטן שאין כן דעתו של רש"י!) שמדרבנן גם הקטרה רק עד חצות יש הפרש ביניהם, שהקטרה (של קרבן קבוע) אף שזמנה כל הלילה, מכל מקום עקר מצותה ביום וכמו שאמרו, כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי הקטר חלבים ואיברים כשרים כל הלילה ולא היה ממתין – בשבת – עד הלילה (מנחות ע"ב, א'), ואלו בנאכלין ליום

ולילה רצה אכלו ביום רצה אכלו בלילה, ולכן לא כללם מסדר המשנה במאמר אחד. ומה שקשה הוא סדרן של הדברים במשנה ירושלמית ובמכלתא שבשניהם נשנתה אכילת פסחים עם הקטר חלבים ולא עם הנאכלין ליום אחד, ולא עוד אלא שבמכלתא הקטר חלבים מקומו בין אכילת פסחים לנאכלין. ונראה שהסדר במכלתא ובעקרו גם זה של הירושלמי הוא ע"פ סדר המקראות שזמן אכילת פסחים (והניגת פסח כפסח ולכן נשנתה עמה אכילת זבחים) נאמר בשמות י"ב, ח' וי', וזמן הקטר חלבים בויקרא ו', ב', וזמן הנאכלין ליום ולילה בויקרא ז', ט', אלא שבירושלמי שנו הקטר בראשונה כדי לסמוך אכילת פסחים לאכילת שאר קרבנות. ולפי דרכינו למדנו שהטעם שלא נשנה הקטר חלבים עם הנאכלין אינו כמו שכתבנו למעלה, אלא משום שבהקטרה נאמר לילה ועד בקר ובנאכלין נאמר רק לילה ולא עד בקר ובאכילת פסחים שנאמר בה גם כן לילה ועד בקר, אלו ששנו במשנה, ואכילת פסחים, שנו אותה עם הקטר חלבים. ואל יהו הדיוקים האלה קלים בעיניך שהם מלמדים אותנו עד כמה סגנון ההלכה תלוי במדרשי המקראות, וסדר הדברים שבמכלתא: אכילת פסחים, הקטר חלבים ונאכלין ליום אחד, שלכאורה נראה מוזר מאוד, הוא באמת הסדר העקרי כמו שראינו.

אמר רבי חונה ולית כן אכילת פסחים אפילו כרבנן דתנינן הפסח אחר חצות מטמא את הידים.

בפרוש דברי ר' חונה נדחקו המפרשים מימות רבותינו הראשונים עד ימינו ולא עלתה בידם להעמידם. הרב ר' יהודה בעל התוספות לברכות מרמו בקצור על הירושלמי שלפנינו באמרו (ט', א'), שבירושלמי חולק על תלמוד שלנו ומוקי משנה דערבי פסחים כרע"ק, וכונן למה שאמר ר"ח: אפילו כרבנן דתנינן הפסח וכו', ומוכח שר"ח מעמיד המשנה של ערבי פסחים כרבנן דר' אליעזר והוא ר' עקיבה לפי גרסת הבבלי. וה' ראטנער שלא עמד על דברי ר' יהודה מעיר שהיה לפני הרב גרסא אחרת בירושלמי, ולא כן הוא. ותלמידו של ר' יהודה, בעל אור זרוע ב', נ"ה, ב', מביא הירושלמי כמו שהוא לפנינו ומבאר אלא שדבריו סתומים וחתומים וצריכים פרוש. וזה לשונו: והכי משמע בירושלמי דרבנן דראב"ע אית להו הרחקה דאמרי' (ראטנער לא הרגיש שבבש הגם שלפנינו באור זרוע שג' שורות שלימות נעתקו ממקומן בסימן רל"א לסוף

סימן רל"ב ואין ספק שכבר נשתבש בכ"י בירושלמי דברכות אמתניתין דהקטר חלבים אגן תגן אכילת פסחים . . . א"ר הונא לית כאן אכילת פסחים אפילו בדרבנן (טעות הדפוס במקום, כרבנן) דתנינן הפסח אחר חצות מטמא את הידים. . . פ' סתמא דתלמודא דירושלמי סובר כגמרא דידן דמאן דלא תנא אכילת פסחים מיתוקמא מתנ' כראב"ע ובדאורייתא איירו ורב הונא סובר מדרבנן משום הרחקה ודכ"ע. ודברי הרב לכאורה נפלאים המה שאם ר"ה סובר שמדרבנן גם חכמים דר"א מודים שהפסח אינו נאכל אלא עד חצות למה אינו שונה, אכילת פסחים במשנותינו. וברור שאין להעמיס בדברי הרב הזה פרושן של האחרונים על המאמר הזה בירושלמי שאמרו, שהיה קשה לו לר"ה איך אפשר לתנא של המשנה לשנות אכילת פסחים עם שאר הדברים שנשנו שם משום סייג שאלה רק לכתחלה ובפסח גם בדיעבד אין אוכל בו אחר חצות, כמו שמוכח מהמשנה סוף פסחים שפסח אחר חצות מטמא את הידים, וע"כ לית כאן אכילת פסחים. ובהמשך דברינו נראה עד כמה רחוקים דברים אלה מן האמת, ואולם גם אם נקבלם אי אפשר לייחס לבעל אור זרוע דעת זו, שחמורה היא אכילת פסח מאכילת שאר קרבנות הנאכלין ליום ולילה, שהוא אומר שם בפרוש, אכילת פסחים עד חצות כדין כל הנאכלים ליום ולילה, ובהמשא ומתן שלו בעניין זה הוא מרחיב את הדברים להוכיח שאף לרע"ק אין הפסח נאכל אלא עד חצות ולא כאלו האומרים שלרע"ק אכילת פסחים כל הלילה, וכמה רחוקה היא דעתו זו מדעת האחרונים שאכילת פסח עד חצות גם בדיעבד ובשאר קרבנות רק לכתחלה.

והדרך הישרה לפרש דברי בעל או"ז היא, שהוא הולך בשיטתו של רש"י שהקטר חלבים אפילו מדרבנן כל הלילה, ואלו כל הנאכלין ליום אחד מדרבנן אסורין אחר חצות. וסתמא דגמרא ור' חונה נחלקו אם פסח ככל הנאכלין ליום ולילה או לא, שלסתמא דגמרא פסח גם מדרבנן זמנו כל הלילה, ולפ"ז משנותינו כראב"ע (=ר' אליעזר בירושלמי ומכלתא ויש שגרסו במכלתא ר' אלעזר והוא ראב"ע), שלרבנן היה לו לשנות אכילת פסחים עם הקטר חלבים ששניהם זמנן עד עה"ש אפילו מדרבנן. ורב חונה סובר שהמשנה בערבי

4) בעל או"ז מביא כאן כל הלכה ד' ואף שאין ענינה כלל אצל דבריו, שלפניו ולפני שאר הראשונים לא היו פסקאות המשנה בין הלכה להלכה כמו שלפנינו בדפוס וכשהעתיק הלכה ג' לא הרגיש שהיא מסיימת במלה הידים והוסיף גם ההלכה שלאחריה; ועיין מה שהביא בשטי ה' סופר בהקדמתו לחדושי המאירי על ראש השנה עמוד ז'.

פסחים היא כרבנן שהם מודים לר"א שלכל הפחות אסור מדרבנן, וא"כ גם לרבנן, לית כאן אכילת פסחים, שאיך אפשר לשנות אותה ביחד עם הקטר אברים וזו אסורה מדרבנן וזו מותרת. ומה שהכריחו לרב חונא לאמר שמשנתנו בערבי פסחים כרבנן היא, שהיה קשה לו שלר"א פסח אחר חצות היינו נותר ולמה אמרו שם, הפסח אחר חצות מטמא את הידים הפגול והנותר מטמאין את הידים, והכפלת דברים אלה למה לי. וסתמא דגמרא לא חש להאי פרכא כמו שלא חששו לה בבבלי, כי הם אמרו שאדרבא משנתנו דווקא כראב"ע, שגם אם נאמר שמדרבנן הפסח אינו נאכל אלא עד חצות הדעת נותנת שאינה מטמא את הידים דגזירה לגזירה לא עבדינן.

ואולם גם אם נקבל דעתו של רש"י בעניין הקטר חלבים קשה להעמיד פרושו של האו"ז בירושלמי מפני כמה טעמים. ובראשונה יש להעיר שההנחה שהניח שפסח אחר חצות נותר הוא, למי שאומר שפסח מן התורה עד חצות, מוטלת בספק גדול, שדברי הברייתא בבבלי ט', א', וספרי קל"ג, מועד צאתך ממצרים אתה שורף, לפי פשוטן פרושם כמו שפרש בשיטה מקובצת שם: דאע"פ דאין זמן אכילתו (לר"א) אלא עד חצות אין זמן שריפתו שיעשה נותר עד הבקר והתם שורת הדין מותר (צ"ל: נותר) ומפני שאין שורפין קדשים ב"ט ממתין לו עד הערב. ופרוש זה מוכרח למי שאומר שהפסח הנותר שורפין אותו בלילה (מכלתא בא סוף פ"ו ותרנום יונתן שמות י"ב, י') וא"כ א"א לפרש מועד צאתך, שהוא בקר, אתה שורף בדרך אחרת אלא שנעשה נותר בבקר ולא מחצות. והרב בעל או"ז בעצמו מעיר על התוספתא סוף פ"ה דפסחים שהובאה למעלה דבור, הקטר חלבים, שאמרו שם, הפסח אינו נאכל אלא עד חצות ואין חייבין עליו משום נותר. . . עד שיעלה עה"ש, ומוכח מזה שגם למי שאומר שהפסח עד חצות מן התורה מ"מ אינו נעשה נותר אלא בבקר, שנותר תלוי בחלוף הטבעי של יום ולילה ואין לך נותר באותו זמן עצמו. ומה שאמרו בפסחים ק"כ, ב', אלמא מחצות ה"ל נותר, הוא על דרך ההשאלה, שכשם שנותר

5) כפי הנראה היא גם דעת רש"י בברכות ט', א' בד"ה, מועד צאתך זמן שריפה אלא שאפשר לרחוק ולפרש דבריו, בבקר הוא נעשה נותר שהניע זמן שריפה, שכוונתו שבבוקר הוא נותר שכבר הניע זמן שריפתו ואולם בלילה הוא נותר ש עוד לא הניע זמן שריפתו, שאין שורפין קדשים בלילה.

6) קשה לעמוד על טעמו של בעל שטמ"ק שלא כתב כרש"י שם, עד בקר שני, ואף שיש מי שאומר כאשר כבר הערתי בפנים ששורפין קדשים בלילה, אין הלכה כמותו.

7) ואולם עיין לקמן בהמשך דבריו שפרשנו התוספתא על דעת האומר שפסח עד חצות מדרבנן.

מטמא את הידים משעה שנאסר באכילה כך הפסח לאחר חצות מטמא מיד שנאסר באכילה מדין תורה. ואם כן כיון שגם לר"א אין פסח אחר חצות נעשה נותר תקשה לר' חונה מניין לו שהמשנה בערבי פסחים היא כרבנן שהרי פסח אחר חצות ונותר הם שני דברים שונים, ואדרבא יותר נראה שהוא כמאן דאמר שפסח אחר חצות אסור מן התורה וכמו שהערנו למעלה. ומלבד זה קשה על פרושו של בעל או"ז שהעקר חסר מן הספר שלא פרש ר' חונה דבריו לאמר, לא מה שהכריחו להעמיד המשנה בפסחים אליבא דרבנן, ולא מה שקשה לו במשנה שבברכות אם נאמר שלרבנן הפסח אינו נאכל אלא עד חצות, ואף שהוא רק משום סייג. ומה שקשה ביותר הוא לאמר שמי שגורס במשנה ואכילת פסחים בהסכם עם דעת האומרים שפסח זמנה כל הלילה יפרש המשנה, הקטר חלבים ואכילת פסחים, שזמנן גם מדרבנן עד עה"ש. ובשלמא הקטר חלבים נשנה דוגמא להודיעך שכל דבר הנוהג בלילה כשר כל הלילה חוץ מאלה שנפרטו כאן שזמנן עד חצות מדרבנן (עיין רש"י על משנותינו ודברינו בדבור, ולא זו בלבד), אבל אכילת פסחים, ולנוסח המשנה במכלתא גם אכילת זבחים, למה נזכרו כאן כלל, והרי כמה דברים שמצותן כל הלילה אפילו מדרבנן כקצירת העומר וספירת העומר ותרומת הדשן, ולא נשנו כאן. וע"כ שלא הובאו במשנה אלא אלו הדברים שמן התורה זמנן כל הלילה אבל משום סייג אינן אלא עד חצות. סוף דבר קשה לקבל דעת רש"י שהקטר חלבים גם מדרבנן זמנן כל הלילה וא"כ נפל היסוד שעליו נוסד פרושו של בעל או"ז. ובודאי אפשר שפסחים חדוש הוא שנאכלין אפילו מדרבנן עד עמוד השחר, אלא שאם כן הוא היה לו לשנותה עם הכלל, כל הנאכלין ליום אחד וכו', חוץ מפסח.

והאחרונים יסדו פרושם על ההנחה שהניחו להם שפסח חמור משאר קרבנות הנאכלין ליום ולילה שבאלה לא גזרו אלא לכתחלה ובפסח גם בדיעבד. ומלבד שיש להשיב על פרוש זה מה שהשבנו על פרושו של בעל או"ז שהעקר חסר מן הספר, אין להנחה זו שום יסוד שברור שלא כן הוא, אלא או שבכל הנאכלין גזרו גם בדיעבד או שגם בפסח לא גזרו אלא לכתחלה. ובדבר זה, אם גזרו רק לכתחלה או גם בדיעבד כבר נחלקו בו רבותינו הראשונים.⁸

⁸ כרי שלא תטעה לאמר כשם שגזרו על האכילה כך גזרו על ההקטרה, ולרש"י הפרש בין שניהם שכהנים בשעת עבודתם זריזים הם ואלו הנאכלין ליום ולילה יש מהם שנאכלין לכל אדם, וגם אלו שבהם שנאכלין רק לזכרי כהונה נאכלין לקטנים; ועיין מאירי על משנותינו.

⁹ עיין למעלה בפנים שבטל או"ז הולך בשיטתו של רש"י; ועיין הערה ט"ו.

רש"י והרשב"ם (דעת הרמב"ם בענין זה קשה לעמוד עליה, עיין שאגת אריה ס', ד') עם בעלי התוספות, ואין כאן המקום להאריך אלא שראינו להעיר שמהירושלמי האומר שלחכמים אסור לקרוא ק"ש אחר חצות (עיין עמוד פ"ה) מוכח שכל אלה הסייגות נאמרו גם בדיעבד, שקשה לומר שלדעת הירושלמי זמן ק"ש עד חצות מן התורה הוא. ולמעלה עמוד צ"ט, הערנו על ההקבלה שבין דברי הספרא צו פי"ב על הנאכלין ליום ולילה ודברי התוספתא ספ"ה דפסחים על פסח וע"כ ששניהם שוים לעניין חצות. והגר"א שלא נעלם ממנו דוחק פרוש המפרשים האחרונים הגיה וגורס, לית כאן אכילת פסחים דתנינן הפסח וכו'. ולפי הגהה זו פרוש דברי ר' חונה כך הוא, אי אפשר לגרוס במשנה, ואכילת פסחים, ולאמר שהוא אליבא דרבנן, שהרי משנה שלמה בפסחים הפסח אחר חצות מטמא את הידים והיא בשיטת ר"א וכמו שהעירו בבבלי (עיין למעלה) ואם משנתנו בברכות כרבנן תהי המשנה סותרת עצמה, וע"כ לית כאן אכילת פסחים שבין בברכות ובין בפסחים (וכן בסוף פ"ה דזבחים, עיין שם בבבלי נ"ו, ב') סתמה המשנה דבריה ע"פ דעת האומר שפסח עד חצות דבר תורה. ועוד בידינו לעמוד על תולדת הגרסא המוטעת שלפנינו, שבראשונה היה כתוב בראשי תיבות א"פ=אכילת פסחים ובא אחד וכתב הפתרון של הר"ת על הגליון, ובא השני והכניסו לפנים ובא השלישי ומצא לפניו, א"פ אכילת פסחים, ופתר הר"ת לאפילו ויצא השבוש, אפילו אכילת פסחים, שלפנינו. ומעניין הדבר שבדפוס קושטא ואמסטרדם הגרסא אפ' אכילת פסחים, ומזה קצת ראייה לדברינו שאפ' הוא ר"ת של אכילת פסחים, והר"ת ופתרונו שניהם לפנינו זה בצד זה.

ואולם כל עקרו של דבר זה שמחלוקת תנאים היא בפסח אם זמנו עד חצות מן התורה או לא אינו ברור לי כל כך כי אותה המחלוקת שלפנינו בבבלי ט', א', בין ראב"ע ורע"ק שנויה היא במכלתא דר' שמעון י"ב, ח', בנוסח אחר, וזו לשון המכלתא. אמר ראב"ע נאמר כאן בלילה הזה . . . אף לילה הנאמר כאן עד חצות אמר לו ר' עקיבה מה אני צריך? והלא כבר נאמר

(10) לא ידעתי מפני מה מחק כרבנן שאפשר לקיים מלה זו גם לפי פרושו ובלבד שלא נגרוס, אפילו.

(11) הבטתי הנה רגיל הרבה בפי התנאים ורע"ק משתמש בו (עיין לדוגמא מכלתא ר"ש כ"א, ז') ולעולם אין לו משמע אחר אלא זה, שלמה לי לדרוש דרשה זו באופן בלתי פשוט כל כך וכבר נאמר מפורש כן ואולם בכל המקומות שהשתמשו בו התנאים אין מחלוקת ביניהם אלא משמעות דורשין בנייהו. אמנם במכלתא דר"ש כ' סוף י"א, מה אני צריך, הוא כמו וכי אפשר הדבר הזה ואולם כל המאמר שם נראה משבוש, עיין מה

ואכלתם אותו בחפזון בשעת חפזון מה ת"ל בלילה הזה בלילה הוא נאכל וכו'. ולפי דברי המכלתא הזאת לא נחלקו כלל ראב"ע ורע"ק בעיקר הדין שפסח זמנו מן התורה עד חצות, אלא שראב"ע דורש בלילה בלילה לגזרה שוה ורע"ק דורש בחפזון (שעת חפזון, של מצרים) שהוא חצות. וקרוב לומר שגם לפי הספרי רע"ק דורש חפזון של מצרים שכן בספרי דברים ק"ל (ועיין ג"כ שם קכ"ח) נאמר סתם שחפזון הוא חפזון של מצרים וכבר ידוע שסתמא דספרי דברים הוא אליבא דרע"ק, ולפי הבבלי שם בברכות רע"ק דורש חפזון של ישראל ולכן הוא אומר שפסח מצותו כל הלילה ומוכרחים אנו לומר שתנא דספרי חולק על ר' עקיבה. ואם נניח שר' חונה ידע הברייתא שלפנינו במכלתא דר"ש, מחלוקתו עם סתמא דגמרא בירושלמי היא מחלוקתה של מכלתא דר"ש, האומרת שהכל מודים שפסח זמנו עד חצות מן התורה, עם מכלתא דר' ישמעאל, האומרת שנחלקו חכמים ור"א בזה שלחכמים פסח זמנו כל הלילה ולר"א עד חצות מן התורה. ואם כנים אנחנו בזה דברי ר' חונה הם ברורים ופשוטים בלי שום הגהה, שהוא אומר, לית כאן אכילת פסחים אפילו כרבנן, שגם רבנן מודים שפסח עד חצות מן התורה שאין ביניהם ובין ראב"ע (או ר' אליעזר) אלא משמעות דורשין כמו שאמרו במכלתא דר"ש. והביא ראייה לדבריו מסתם משנה בערבי פסחים שהפסח אחר חצות מטמא את הידים, מה שאפשר רק אם נאמר שחצות זמן פסח מן התורה וכאשר קשה לומר שמשנה זו יחידאה היא ע"כ דעת המשנה היא שלא נחלקו חכמים בדבר זה כלל.¹² ובדורות האחרונים של אמוראי בבל אחרי אשר כבר הגיעה לידם הברייתא במכלתא דר' ישמעאל על מחלוקת ר"א וחכמים בפסח אם זמנו עד עה"ש או עד חצות, תקנו" הברייתא במכלתא דר' שמעון שעליה סמך ר' חונה דבריו והשמיטו בה, מה אני צריך. ועל ידי זה יצא להם שר' אלעזר בן עזריה

שהערנו בנני שעכטער א', ח' הערה ל'. אלא שיש להעיר שלפעמים צריך הוא כמו יכול, עיין ירושלמי פסחים ב', ד': לא צריך השונה-לא היה יכול התנא ועיין ג"כ מדרש תנאים ל"ג, ו': ר' מאיר אומ' אינו צריך, אי אפשר הדבר. ונראה שאינו צריך בדברי ר"ם הוא אשנרא של אינו צריך בדברי ר"י נושם צ"ל: פקוד יפקד אל' אתכם, אתכם כמו שהוא במכלתא בשלח, פתחתא, על הפסוק הזה) שר' יהודה אומר שאין צריך לדרוש ואל עמו תביאנה כמו שדרשה ר"ם, שכבר אנו למדים זה מן פקוד יפקד וכו'.

¹² ובבבלי סוף פ"ב דמגלה אמרו זה הכלל, לאתווי פסח ודלא כראב"ע, ואולם אין דרך הירושלמי לדייק דיוקים כאלה כאשר כבר העיר על זה הרז"פ במבוא הירושלמי סוף ל', ומלבד זה לא דייקו כן בבבל אלא כדי לקיים דברי ר' עקיבא שהלכה כמותו ואם באנו לדרוש, זה הכלל, אפשר להוציא שאר דברים כק"ש, הלל וקצירת העומר עיין דבריו לקמן בפנים.

ורע"ק נחלקו בעקר הדין שראב"ע דורש בלילה בלילה ולכן הוא אומר שפסח זמנו עד חצות ורע"ק דורש חפזון של ישראל ולכן הוא אומר שפסח זמנו כל הלילה. ובגרסת המשנה אמרו בבבלי, ואלו אכילת פסחים לא קתני, שכבר היה מקובל מידם מימות ר' חונה, אחד מהגדולים של אמוראי בבל הקדמונים, דלית כאן אכילת פסחים.

והנה לפי מה שראינו אפשר שכבר נחלקו מסדרי הברייתות, אם הפסח עד חצות מן התורה דברי הכל הוא או מחלוקת תנאים. ובבבלי שם הובאה ברייתא ההולכת בשיטת מכלתא דרי"ש שלחכמים פסח (מן התורה) זמנו כל הלילה וכך לשונה שם. ק"ש ערבית והלל בלילי פסחים ואכילת פסחים (בכ"י ואצל הראשונים הסדר: הלל, פסח וק"ש, מה שקשה קצת) מצותן עד שיעלה עמוד השחר. וכאשר כבר נתקשו הראשונים בפרוש ברייתא זו (עיין תשובות הרשב"א חלק א' תמ"ה ובקצור בחדושי לברכות) אמרתי לפרשה. ולכאורה היה אפשר לומר שברייתא זו כר' גמליאל שק"ש גם לכתחלה עד עה"ש (עיין עמוד ס"א) ובפסח דעתה שלא גזרו בה סייג של חצות כמו שגזרו בשאר הנאכלין ליום ולילה, ואף שפסח זמנו עוד יותר מגבל שאינו אלא לילה אחד, מכל מקום לא גזרו בו שבני חבורה זריזים הם כמו שאמרו בכמה מקומות. ומה שאמרו בזבחים סוף נ"ז, שרע"ק מודה שמדרבנן פסח אינו נאכל אלא עד חצות משום הרחקה הוא רק לפי דעת המקשן ואולם דבריו נדחו שם.¹³ וכן אנו מוכרחים לומר שלא היתה ידועה ברייתא זו לאמוראי ארץ ישראל שכבר ראינו למעלה שלפי הירושלמי המשנה בערבי פסחים על טומאת ידיים של פסח היא בשיטתו של ר' עקיבה, ולא לבד שמודה שאסור מדרבנן אלא שעושה אותו כנותר לטמא את הידים ואף ששאר הנאכלין ליום ולילה אינן מטמאין את הידים.¹⁴ ונמצא שלפי הירושלמי הפסח אחר חצות חמור משאר קרבנות משום שרוב קרבנות הנאכלין ליום ולילה הן קדשי קדשים הנאכלין לזכרי כהונה והם זריזים ולא גזרו בהן טומאה ואלו בפסח הנאכל לכל אדם מתוך מאכל ומשתה של יום טוב גזרו שיטמא את הידים אחר חצות. והרואה יראה כמה מן הדוחק לומר שהמקשן בבבלי זבחים לא ידע ברייתא זו כאשר לא ידעה אמוראי ארץ ישראל. ואולם גם אם נקבל כל אלה הדחוקים אי אפשר לומר שמצותן

¹³ עיין דברי הרשב"א במקומות שגרשמו למעלה.

¹⁴ זה יוצא מפורש מדברי הספרא והתוספתא דמנלה שהובאו בפנים שאף שגזרו על הנאכלין ליום

ולילה שאינן אלא עד חצות, אין נעשין נותר עד עה"ש, ז. א. שאין מטמאין כשאר נותר.

בברייתא זו משמע אפילו לכתחלה ומדרבנן, שמתוך הסוגיא עצמה שם בבבלי מוכח שלדעתם גם רע"ק מודה שמדרבנן אין הפסח נאכל אלא עד חצות, שאם לא כן¹⁶ מה הקשו מברייתא זו על המשנה והלא לא נשנו במשנתנו אלא קרבנות שזמנן מן התורה עד עה"ש ומדרבנן עד חצות ואלו פסח לפי ברייתא זו גם מדרבנן זמנה עד עמוד השחר. והרשב"א בתשובותיו במקום הנ"ל מצרד לפרש קושיית הגמרא מהברייתא על המשנה על פי דעתו של רש"י (ולא זכר כלל שהרמב"ם התו"ם והראב"ד לפי עדותו של המאירי חולקים על רש"י) שהקטר חלבים אפילו לכתחלה זמנה כל הלילה והקושיא היא למה לא נשנתה אכילת פסחים עמו ששניהם זמנן כל הלילה, אלא שקשה לו שאכילת פסחים היא בת מינה של הנאכלין ולא של הקטר חלבים. ותמיהה גדולה על הרב הזה שהעלים עינו מהירושלמי ומהמכלתא שבשניהם נשנה פסח עם הקטר חלבים וכבר הערנו למעלה על סדר הדברים הקטרה, פסח ונאכלין שהוא ע"פ סדר המקראות. וכן ראינו למעלה שא"א לומר שהמשנה מנתה כאן כל אלה הדברים שמצותן כל הלילה ואפילו מדרבנן, וברור כשהקשו בבבלי, ואלו אכילת פסחים לא קתני, כווננו לומר שהפסח הוא מהדברים שעשו בהם סייג ולמה לא נזכר במשנה בין הדברים שמצותן מן התורה עד עה"ש ומדרבנן עד חצות. ולפ"ז פרוש הברייתא הוא, שק"ש פסח והלל מן התורה מצותן כל הלילה, וקרוב לומר שהיא תוספתא להמשנה סוף פ"ב דמגלה שאמרו שם, דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה, והברייתא פורטת ג' מצות אלה שמצותן מן התורה עד עה"ש. ולא מן התורה ממש שאין הלל מצות עשה מן התורה אלא משום שהוא מתקנת נביאים מזמן שקדם לתקנת הסייגים והיה חשוב בעיניהם כדבר תורה כמו שמוכח מתענית כ"ח, ב', שאמרו, הלילא דריש ירחא לאו דאורייתא, ומניה שהלל של יום טוב הוא מן התורה. והרב בעל הלכות גדולות מנה קריאת ההלל בין תרי"ג מצות; עיין ספר המצות שרש ב' וברמב"ן שם ולקמן ע' קל"ב.

היוצא מדברינו אלה שלדעת הבבלי פסח אינו נאכל אלא עד חצות לדברי הכל אלא שלראב"ע האסור הוא מן התורה ולדע"ק רק מדרבנן. והרבה יש לתמוה על ר' יהודה שבתוספותיו לברכות שם כתב, וגם שמא להרחיק אדם

¹⁶ וכבר העיר ע"ז בשיטה מקובצת אלא שהמחבר הולך כשיטת בעלי התוספות שסייג זה אינו אלא

לכתחלה.

מן העבירה היה מודה רע"ק דהוי פסח עד חצות לכתחלה,¹⁶ ומה "שמא" יש כאן והלא מפורש נאמר כך בזבחים נ"ז, ב'! גם לא גלה הרב דעתו איך הוא מפרש קושית הגמרא, ואלו א"פ לא קתני, שלפי דבריו מצוותן בברייתא שם פרושו אפ' לכתחלה, וא"כ לא קשה כלל למה לא שנתה המשנה דבר שלא עשו בו סייג בין הדברים שעשו בהן סייג. והר' שמחה בהגהות מיימוניות חמץ ומצה ח', ט', משבש הספרים כדי לקיים דעתו שהלכה כר' עקיבה, משום שסתם משנה דברכות כמותו ובמקום עד עה"ש הגיה בברייתא עד חצות ומחק מן ואלו עד ורמינה. ואחרי כל אלה, התקונים" קשה להעמיד פרושו, שאם ברייתא זו כראב"ע יש כאן מקום לשאול, למה שנה התנא פסח וק"ש כיחד והלא פסח עד חצות מן התורה וק"ש מדרבנן. ואולם מה שהעיר הרב מתוספתא פסחים סוף פרק א' וב' ראוי לתשומת לב, שלכאורה ההלכה שנשנתה שם, החזרת והמצה והפסח לא אכלן משתחשך אוכלן כל הלילה, מוכחת או שצדקו אלה האומרים שלרע"ק לא גזרו שפסח הוא עד חצות או שכל אלה הסייגים לא נאמרו אלא לכתחלה ובדיעבד אם עברה חצות חייב לקיים החוב המוטל עליו. והרב הזה לא הזכיר דברי התוספתא שם סוף פ"ה, הפסח אינו נאכל . . . אלא עד חצות ואין חייבין עליו משום נותר וכו', הנראים כסותרים דבריה במקום הראשון, אם לא נאמר לחלק בין לכתחלה לדיעבד. ובזבחים נ"ז, ב', דייקו מהלשון, אלא עד חצות, שהוא דבר תורה, ולפי זה אין לנו דרך אחרת אלא לאמר שהתוספתא במקום הראשון היא אליבא דרע"ק ובמקום השני אליבא דראב"ע ואף שאמרו שם, ואין חייבין עליו משום נותר, כבר ראינו למעלה שגם אם פסח עד חצות מן התורה מכל מקום אינו נעשה נותר אלא משעלה עה"ש. ואולם נראה עקר שדברי התוספתא מדרבנן, וראיה לזה ממה שכבר ראינו למעלה שסוף המאמר, ואין חייבין עליו משום נותר וכו', לקוח מספרא צו פ"ב ושם נאמר

(16) גם הרב הנה דעתו כדעת התוספות (עיין ההערה הקודמת) ואולם דעת תלמידו, בעל או"ז היא כדעתו של רש"י שעשו סייג גם בדיעבד, עיין למעלה בפנים. ורואה אני להעיר כאן על שבש"ס גם שפ"ל בחדושי המאירי לפסחים ק"כ, ב' (צד ק"ב) שלפנינו שם בדפוס; ומשנה זו באה לדעת ר' אלעזר בן עזריה שסובר שאכילת הפסח לא אמרו בה עד חצות אלא כדי להרחיק אדם מן העבירה ומכל מקום שיעורו עד שיעלה עמוד השחר ומשם ואילך נעשה נותר. וברור שהסופרים או המדפיסים השמיטו מה שבין שסובר לשסובר וכך צריך להשלים: שסובר שאכילת פסח עד חצות מן התורה ולא כר' עקיבא שסובר וכו'. ונראה שדעת הרב כדעת בעלי התוספות שהסייג הוא רק לכתחלה חזו מה שאומר, ומכל מקום שיעורו עד שיעלה עה"ש, שבדיעבד אוכל גם אחר חצות ולכן אין נעשה נותר עד שיעלה עה"ש, וכן מטין דבריו בפרושו למשנה ברכות.

בנגוד להרישא, שעשו חכמים סייג ואמרו שהנאכלין ליום ולילה זמן עד חצות, וא"כ גם בתוספתא פרושו כן שאף שמדרבנן הפסח אינו נאכל אלא עד חצות מכל מקום אין נעשה נותר אלא משעלה עה"ש. ומכאן מוכח שגם בדיעבד הפסח אינו נאכל אחר חצות שהרי הוא אומר, אינו נאכל אלא, שמשמעו אף בדיעבד כמו שהעירו כבר בתוספות פסחים ק"כ, ב'. ושם בתוספות פרשו דברי הגמרא בזבחים, מאי אלא, שאם הפסח זמנו מן התורה כל הלילה לא התקינו חכמים אלא לכתחלה ולא בדיעבד, ואולם לפי פרוש רש"י שם בזבחים (לפי שיטתו במשנה ברכות שהסייג הוא גם בדיעבד) אין זו כוונת דברי הגמרא ולפי פרושנו על דברי התוספתא א"א לפרש כמו שפרשו התוספות. ולפי פרוש רש"י שם עקר הדיוק של הגמרא שם ממה ששנתה המשנה הלשון בפסח מבשאר קרבנות שבכולן נאמר, ונאכלין עד חצות, ובפסח, אינו נאכל אלא עד חצות, ואם כן אין לדייק דיוק כזה מדברי התוספתא שלא נזכרו בה כלל שאר קרבנות. ועקר הדיוק של הגמרא הוא חלוש מאוד שברור, שהבטוי, אינו נאכל אלא, נאמר בפסח בנגוד לבכור ומעשר שאף שכולם קדשים קלים יש בפסח מה שאין בשניהם, שאין נאכל אלא בלילה, עד חצות, למנויו וצלי, ובעל התוספתא צטט דברי המשנה שבזבחים ופרשה אליבא דרע"ק. ומדברי התוספתא והספרא אנו למדים לפי דרכנו שהעקר כרש"י והרשב"ם שהסייג של חצות שעשו בקרבנות (סייג של ק"ש הוא כמובן דבר אחר לגמרי) הוא גם בדיעבד, שאם לא כן מה שאמרו, ואין חייבין עליהן משום נותר וכו', הוא מיותר לגמרי, והיעלה על לב אדם לחשוב שחייב בנותר על דבר שחייב לאכלו אתמהה! ואולם אם נאמר שגם בדיעבד גזרו עליהן הצרכו להוסיף שמכל מקום לא עשאו נותר ופגול ונפקא מינה לטומאת ידים שהנותר והפגול מטמאין את הידים ונאכלין ליום ולילה אינן מטמאין אלא משעלה עמוד השחר. ומכל מקום דברי התוספתא סוף פ"א אי אפשר להעמידם אלא אם נאמר שכל הלילה לא נאמר אלא לענין מצה וחזרת. וצ"ע.

כל הנאכלין ליום אחד קדשים קלים.

יש מהמפרשים שאמרו שהירושלמי מחלק בין קדשי קדשים, שלא עשו בהן סייג משום שכהנים זריזים הם, וקדשים קלים הנאכלין לכל אדם שעשו בהן סייג (שדה יהושע וספר ניר), ואולם נעלמה מהם משנה ערוכה שבאיזה מקומן, חטאות הצבור... ונאכלין ליום ולילה עד חצות, וא"כ סייג זה גם בקדשי קדשים נאמר ולא אמרו כהנים זריזין אלא בעבודתם ולא באכילתן, כאשר הערנו למעלה הלכה ג' הערה ח'. וכן אי אפשר לקבל דעת האומרים (הרב מלבים והר"ח שאול האראוויטץ בפרושיהם על המכלתא בא פ"ו), שהירושלמי גרס במשנתנינו כמו שהוא שם במכלתא, אכילת זבחים, ופרשו, כל הנאכלים ליום אחד קדשים קלים, ואכילת זבחים, קדשי קדשים. וכבר הערנו למעלה עמוד צ"ז שטעו בפרוש אכילת זבחים שמשמעו במכלתא, חגיגת הפסח, ולא באנו אלא להוסיף עוד תשובה אחרת על פרושם זה והיא, שאין עולה על הדעת שמסדר המשנה הפריד בין הדבקים, קדשי קדשים הנאכלים ליום ולילה וקדשים קלים הנאכלים ליום ולילה ושנה קדשי קדשים עם פסח וקדשים קלים בבא בפני עצמו ואולם לפי פרושנו שנה פסח וחגיגתו עמו; עיין הלכה ג' דבור, ולא זו בלבד, ודבור, אגן תנינן. ובעקר הדבר יפה פרש בפני משה שדרשו, כל' לרבות, אלא שנראה שצ"ל קדשי קדשים כמו שהוא בכ"י הגניזה ובאור זרוע ב', נ"ב, רל"א, ובנדפס ובכ"ר פתרו בטעות הר"ת ק"ק, קדשים קלים, במקום קדשי קדשים. ומה שהביאם לדרשה זו של "כל" הוא, שבתורה לא נאמר בפרוש יום ולילה אלא בתורה ורק מו, בשר" דרשו שחטאת ואשם ושאר ק"ק אינן נאכלין אלא ליום ולילה (ספרא צו פי"ב וזבחים ל"ו, א'), והיה מקום לבעל דין לחלוק ולומר שלא כווננו כאן במשנה אלא לתורה שנאמר בה, ביום קרבנו יאכל, אבל לא בקדשי קדשים משום שכהנים זריזים והן אינן נאכלין אלא לזבחי כהונה ולכן דייקה המשנה ואמרה, וכל' הנאכלין. ולפי דרכנו למדנו גם כן למה פרטה המשנה, אכילת פסחים, והלא הפסח ג"כ מן הנאכלין ליום ולילה (עיין פסחים פ"ט, א' ובתוספות הרא"ש לדף ט', א'), אלא משום שאפשר היה לומר שבני חבורה זריזין הן ולכן נשנתה ביחוד. ולפי זה אפשר לומר שגם אלה שלא שנו במשנתנינו אכילת פסחים דעתם שהיא בשיטתו של ר' עקיבה אלא שפסח בכלל כל הנאכלין ליום אחד.

מאימתי קורין את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן.
 בכ"י הגניזה וכן בכ"י מינכען של הבבלי, משיכירו, וכן הוא הנכון שזה
 מתאים לקורין, הנושא של המאמר ולפי גרסת הספרים, משיכיר, צריך
 לדחק ולומר שהיא לשון קצרה במקום משיכיר אדם.

רבי אליעזר אומר בין תכלת לכרתן.

הגרסא המדויקת היא כרתן (צריך לנקד ע"פ דקדוק לשון ארמית: כרְתָן) כמו שהוא בכ"י הגניזה, בכ"י קמברידגא ובשאר ספרים מדויקים ולא כרתי. והחלוק שבין ב' שמות אלו הוא שכרתי הוא שם של מין ירקות (באנגלית leek ובגרמנית Lauch) שבלשון המשנה נקרא כרישין ולא כרתי, מה שנמצא רק בתלמוד בבלי או ירושלמי שהאמוראים לא דקדקו להשתמש בלשון עברית, וכרתן משמעו צבע של אלה הירקות ורק מלה בלתי רגילה כזו נכנסה בתמונתה הארמית לתוך לשון המשנה. ובמשנה סוכה ג', ו', לפנינו בספרים, הירק ככרתי, ואולם בספרים מדויקים (לדוגמא בכ"י קמברידג' ככרתן; ועיין. שמות ירקות, לה' לעף חלק ב', קל"ג-קל"ו).

עד הנץ החמה.

גרסת כ"י הגניזה מסכמת לגרסת הראשונים (עיין דקדוקי סופרים במקומו) שלא גרסו 'וגמרה', והיא לבדה נכונה, שר' אליעזר ושאר תנאים שבמשנה זו לא חשבו כלל ק"ש עם הנץ למצוה מן המובחר, והדעת נותנת שאדרבא הם היו מהוריון המקדימין למצוה וקראו ק"ש מיד שקמו ממטתם קודם הנץ החמה, עיין מה שכתבנו למעלה עמוד ס"ה, ועמוד ע"ג, ולקמן בפרושונו על דברי הגמרא. והגרסא עם במקום עד שלא נמצאה אלא בהוצאות החדשות בודאי מוטעת היא ונתקנה" ע"פ דברי ר' יוחנן בבבלי ט', ב', הוותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה.

בע"י מתניתא בין תכלת שבה ללבן שבה.

בכ"י הגניזה כני שהוא כמו כיני אצל הרבה מהראשונים אשר העיר עליהם ראטנער וכבר נשתבש לבעי בכ"ר ובהוצאה ראשונה, ואולם בדפוס אמסטרדם לנכון, כיני, אלא שקשה לעמוד על טיבה של הוצאה זו שהרבה גרסאות שבה

הן תקוני המפרש ר' אליהו פולדא ורק קצת מהן יסודן בכ"י שהשתמש בו הרב הזה. וה' ראטנער שהחזיק בגרסא תני טעה בשתים, שכן דרך הירושלמי להביא הפרושים הישנים על המשנה סתם ודרך הבבלי להביאם בלשון תנא או תניא (עיין דורות הראשונים לר' יצחק הלוי חלק ב', ק"ל-קל"א), ולכן הראיה שהביא מבבלי ט', ב', ששם לפי הגרסא המדויקת שבכ"י ושל הראשונים מובא פרוש זה על המשנה בלשון תנא, היא ראייה כנגדו. ואשר לכיני, ברוב המקומות פרוש הוא ולא הגהה; עיין לדוגמא מעשרות א', ג'; מ"ח ד', בסוף העמוד ושם ד', ה'; נ"א, ב' ובשבת ו', ו'; ח', ג', (עיין שם בדקדוקי סופרים שגרסת כ"י ושל הראשונים היא ער ביות רעולות בלי המלה יוצאות והירושלמי מפרש שהוא כמו יוצאות), וכבר העיר ר' ישראל הלוי בפרושו לב"ק פרק א', מ"א, שיש מקומות בירושלמי שהשתמשו בכיני לפרש פשוטן של דברים הנראה לעין, ועיין לקמן עמוד שמ"ז.

ומה טעמין דרבנן וראיתם אותו מן הסמוך לו ומה טעמיה דרבי אליעזר וראיתם אותו כדי שיהי ניכר בין הצבועין.

הטעמים האלה אינם אלא אסמכתות בעלמא, וקרוב לומר שר' אליעזר נחלק עם חבריו בפרוש הלכה עתיקה שאמרה, משיכירו תכלת, ופרש ר"א שהכרה זו משמעה משיכיר להבחין בין צבע של תכלת לצבע של כרתן הדומה לו והחכמים פרוש שיכיר להבחין בין תכלת ללבן שבציצית. ובקראן ב', קפ"א השתמש מחמוד גם כן בסימן כעין זה להתחלת היום ומצוה למאמיניו להתחיל הצום מיד בבקר, כשאפשר להכיר בין פתיל לבן לשחור, ונראה שלא מתורת היהודים למד זה אלא שהערביים כהיהודים השתמשו בבטוים אלו לתאר תחלת היום. ומדאורייתא חכמים ור"א שוים בדבר שזמנה של ק"ש מתחיל בעה"ש שכן כל מצות שנוהגות ביום מתחילות מעמוד השחר וכמו שאמרו בפרוש במשנה סוף פ"ב דמגלה אלא שמשום שלפעמים אדם טועה בין מאור הלבנה לעמוד השחר (משנה רפ"ג דיומא) התקינו שלא יהו קורין את שמע אלא משעה שהאיר היום קצת וקרובים שעוריהם לשעור האיר פני המזרח לשחיטת התמיד (שם ביומא), עיין דברינו למעלה עמוד מ"ח.

ופרוש מן הסמוך לו הוא, הסמוך לתכלת שהוא הלבן שדרשו אתו כמו אתו הדבר שקרוב לתכלת, ואין צורך להביא דוגמאות לדרשות שיסודן

בחלוף הנקודות שמספרן עולה למאות, אמנם כדאי להעיר על הדרשה אֹתָם= אֹתָם (ר"ה, כ"ד, א', וסנהדרין צ"ט, ב') שהיא כמעט שוה ממש לדרשה זו שלפנינו.

אותה אין כתיב כאן אלא וראיתם אותו מגיד . . . כאילו מקבל פני שכינה מגיד שהתכלת דומה לים והים דומה לעשבים וכו'.

הדרשה או בדיוק הדרשות על וראיתם אותו (לפי המסורה חסר ואולם בספרי ובירושלמי בין בנדפס בין בכ"י וכן בבבלי נכתב מלא!) לפנינו בהרבה מקורות אבל בנוסחאות שונות, וראוי לשום לב עליהן. ונתחיל במקור היותר עתיק, ספרי במדבר קט"ו וז"ל. ר' מאיר אומר וראיתם אותם לא נאמר אלא וראיתם אותו מגיד הכתוב שכל המקיים מצות ציצית מעלים עליו כאלו הקביל פני שכינה שהתכלת דומה לים וכו'. ובעקרו נוסח זה שוה לנוסח הירושלמי והחלופים שביניהם קלי ערך הם. לא נאמר שבספרי הוא על טהרת הלשון העברית והוא המקורי ואולם בירושלמי אמרו אין כתיב שהבטוי הזה רגיל יותר בפי האמוראים שהשתמשו בארמית, ויותר נראה שהוא אשגרא דספרי שכך הורגלו בו הסופרים בזמן מאוחר וכן נמצא בכ"י מ' של הספרי כפי עדותו של האראוויטץ. לעומת זה נראה שמעלים עליו בספרי הוא אשגרא מהמאמר שלאחריו, שכל המקיים מצות ציצית מעלים עליו כאלו קיים כל המצות כולן, ושם מעלים במקומו הראוי לו שכוונו לומר, שמחשבין לו מצוה אחת כהרבה מצות אבל כאן הלשון מעלים קשה קצת. מקבל פני שכינה בספרים שלנו של הירושלמי היא ט"ס (וכן בכ"י מ' של הספרי) וצ"ל כמו שהוא בכ"י הגניזה „מקביל“ (ושם בלי פני וכן והקבילו ר' יהושע בירושלמי חגיגה ראש המסכת=הקבילו פני ר"י בתוספתא סוטה ז', ט', ובירושלמי שם ג', ד', והקבילו את ר"י, וכן בעברית של המקרא, ראה את פלוני, ראה פלוני וראה פני פלוני) שרק הקביל פנים הוא הנכון ולא קבל פנים. החלוף היותר חשוב הוא שבירושלמי נאמר, מגיד שהתכלת דומה וכו', ובספרי לא נאמר מגיד, ולכאורה נראה לומר שט"ס היא בירושלמי שהרי אין כאן מאמר חדש להתחיל במגיד וכבר נמחק בהוצאת קושטא ואמסטרדם וכן בכ"י ר' ליתא. ואולם לאחר העיון נראה שהעקר כמו שהוא בירושלמי שבאמת יש כאן ב' דרשות שונות על אותו, שיש שדרשו שאותו מוסב על הקב"ה ויש שדרשו שאותו מוסב על תכלת שבציצית, והגני לפרש דברי.

הדרשה, אותה (כלומר ציצית שנאמר בפסוק שלפניו שעליה מוסב וראיתם ובספרי, אותם, שכן ד' ציציות הן ובמדרש רבה ובתנחומא סוף שלח כמו שהוא בירושלמי וכן הוא הנכון שציצית ולא ציציות נאמר בתורה) אין כתיב וכו', נמצאה גם בבבלי (על שם ר' שמעון בן יוחאי) ואולם בנוסח שונה לגמרי וכך היא שנויה שם במנחות מ"ג, ב'. כל הזריו במצוה זו זוכה ומקבל פני שכינה כתיב הכא וראיתם אותו וכתיב התם את י"י אלה' וכו'. והנה אין צרך להוכיח שמן כתיב עד סוף המאמר הם דברי התלמוד ולא דברי התנא שהוא דרש בלשון קצרה, כל הזריו... ומקבל פני שכינה שנ' וראיתם אותו, ופרשו בגמרא שאותו אותו קא דריש. וכפי מה שנראה מספרי ומירושלמי הוא דרש, אותו ולא אותה, אלא שקרוב לומר שגם אמוראי בכל ידעו שהדרשה יסודה בזה שביחס עם ציצית היה לו לאמר, וראיתם אותה ואולם הוסיפו פרוש עליה שכאן אותו מוסב על הקב"ה משום שגם במקום אחר כך הוא משמעו של אותו. ומה שצריך באור הוא שלהבבלי יש בדרשה זו הבטחה של שכר למי שמקיים מצות ציצית ואלו לפי הירושלמי והספרי (ומדרש רבא במדבר ותנחומא) משמעה שקיום מצוה זו יש בה מעין קבלת פני שכינה, וצריך לתן טעם לחלוף זה. ואם נאמר שהלשון העתיקה של דרשה זו היתה, המקיים מצות ציצית מקביל פני שכינה שנ' וזכרתם אותו, נעמוד על החלוף הזה שבין המקורות. לפי הבבלי פרושו של מקביל הוא שיזכה בעולם הבא לקבל פני שכינה ולפי הירושלמי, הספרי והמדרשים פרושו, שהוא מקביל פני שכינה בשעת קיום המצוה. ואין צריך פרוש לפרושו של הבבלי, שהקבלת פני שכינה לעה"ב נזכרת בהרבה מקומות, אבל הפרוש השני סתום קצת, ורבים לא עמדו עליו וחשבו שכוונו לומר, שהמסתכל בתכלת שהיא דומה לכסא הכבוד כאלו מסתכל בפני שכינה. וכמה רחוק הוא לייחס הגשמה גסה כזו, והותה של השכינה עם הכסא, לחכמי המשנה שהיו זהירים בלשונם. ומלבד זה סגנון הדרשה קשה שהחוליא האחרונה בשלשלת זו של הדברים הדומים" (תכלת דומה לים ים דומה לעשבים וכו') חסרה, והוא הייחס שבין צבע הכסא ל"צבע השכינה". ובמדרשים המאוחרים כבר הרגישו בזה ואמרו,

(1) עיין גם כן תנחומא ה"ב שלח ל"א, כשישראל מסתכלין באותה ציצית של תכלת נראה להם כאילו שכינה שרויה ביניהם, ובגדפס וכן בבמ"ר בלשון אחר, שאם עשית כן כאילו כסא כבוד אתה רואה שהוא דומה לתכלת. וכל אלה הדברים נאמרו לפרש המאמר המוזר, כאילו הקביל פני שכינה. ובאבודרהם שחרית של חול (ציצית) הרכיב דברי הירושלמי והספרי עם דברי הבבלי וגורס, שכל המקיים מצות ציצית כאלו מקבל פני השכינה כתיב הכא וראיתם אותו וכתיב התם וכו'.

תכלת דומה לים... והכסא דומה לכבודו (מדרש תהלים סוף כ"ד ובמ"ד י"ד, י'), אלא שגם בזמנם של האחרונים (במדרש תלים ר' חזקיה ולא חזקיה כאשר הוא בבמ"ר, שלא כווננו כאן לחזקיה בנו של ר' חייא אלא לר"ח, אחד מאמוראי א"י בדור הרביעי) נמנעו מליחס איזו דמות לשכינה? ואפשר שכבר היתה ידועה להאחרונים תורת בעלי הסוד על "הכבוד" שקנתה לה מקום חשוב בקבלה האשכנזית (עיין מה שכתב ה' אברהם עפשטיין במאמרו בהחוקר א': לקורות הקבלה האשכנזית), אבל לא לבד שקשה לייחס דעה זו לתנאים אלא שאם היו מכוונים לזה הרי העקר חסר מן הספר.

והפרוש הפשוט של דברי הירושלמי והספרי הוא, שהמתדבק במצות ציצית הוא מתדבק במי שצווה עליהן ובאותה שעה שהוא מקיים אותה הוא קרוב להקב"ה וכאילו הוא עומד לפני השכינה. ובאותה לשון עצמה השתמשו בהפלת מצות ברכת לבנה ואמרו בסנהדרין מ"ב, א', כל המברך על החדש בזמנו כאילו מקבל (צ"ל מקביל כמו שהערנו למעלה) ושם באותו העמוד, להקביל פני אביהן שבשמים) פני שכינה. ולפ"ז הדרשה הראשונה בספרי ובירושלמי דורשת אותו על הקב"ה שאם עושה מצות ציצית כתקונה הוא מקביל פני שכינה ואח"כ הביאו דרשה שניה, ובספרי כאן כמו בהרבה מקומות אחרים חסר הבטוי: דבר אחר, והוא שהתכלת סימן לכסא הכבוד היא שכן מראה דמות הכסא דומה לתכלת ולכן לא נאמר וראיתם אותה כלומר הציצית אלא אותו הכסא, שעקר חשיבותה של ציצית בתכלת שדומה לכסא הכבוד. והרואה יראה שהדרשה השניה לא נוסדה כלל על אותו אלא שהיא נותנת טעם למה נשתנה תכלת משאר מיני צבעונין, בין בציצית בין בבגדי כהונה בין ביריעות המשכן, ובאמת כך היא שנויה בבבלי מנחות מ"ג, ב': ר"מ אומר (הדרשה הראשונה נתיחסה שם לר' שמעון) מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין מפני שהתכלת דומה לים וכו'. ובבמ"ר י"ז, ה', ותנחומא סוף פרשת שלח הובאו בראשונה דברי ר"מ כפי שהם בבבלי ואח"כ דברי הספרי, וראיתם אותו ולא

(2) ועיין ירושלמי יומא ה', ג' שלפי גרסת הילקוט בקנדרים אחרון סימן י"ב צ"ל כבוד הבה ולא כמו שהוא לפנינו, הבה, ור' משה תקו (אוצר נחמד ג', ס') גורס, שכינה ואולם בן דורו בעל אור זרוע קריאנו שמע סוף סימן ח' גורס כבילקוט. וראייה לגרסא זו דברי פסקתא ר' מ"ז, ק"צ, א' על הכבוד שבין שני הכרובים שהם קרובים לדברי הירושלמי ואכמ"ל.

(3) רש"י סוטה י"ז סוף ע"א גורס בספרי, הקבילי ובחוספות שאנן שם מקבל.

(4) בטוי מקורי ונמצא רק אצל התנאים; עיין באכער, טערמינאלאני חלק א' בערכו.

אותה, בהוספת באור, שאם עשית כן כאילו כסא כבוד אתה רואה שהוא דומה לתכלת. וכבר ידוע שדרך בעלי הגדה האחרונים היא לחבר דרשות שונות לאחת וכן נתחברו כאן ב' דרשות שאין ביניהן שום קשר על ידי פרושן של אחרונים. ובתנחומא יש גם כן הוספת באור לדברי ר' מאיר כדי לחזק את הקשר שבין ב' הדרשות ושם נאמר בסוף דברי ר' מאיר, ומתוך שהוא רואה אותו זוכר את קונו, ובוה רמו שגם דרשה זו נוסדה על וראיתם אותו. ואולם בבמדבר ר' ד', י"ג (החלק הזה של במ"ר אינו מידי אותו המחבר שחבר פי"ז), מובא מאמר ר"מ על התכלת שבמשכן וא"כ אין עניינו כלל אצל וראיתם ואפילו במאמרו של ר' חזקיה המובא למעלה ממדרש תילים נדרש טעם של תכלת, לא בציצית דוקא, אלא שהוסיף שהקב"ה מכבודו חלק ליריאיו (השתמש בנוסח הברכה על הרואה חכמי ישראל בברכות נ"ח, א', ובוה סימן שדברים אלה לאחד מהאחרונים), ולכן צוה גם כן ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת. ומאמר זה של ר' חזקיה מובא בבמ"ר י"ד, ג', ויפה עשה ר' משה הדרשן (החלק הזה של במ"ר הוא מיסודו) שהביאו בקשר עם תכלת שבמשכן שכן נאמר על השיבותו של תכלת ולא על תכלת שבציצית דוקא.

אחרי אשר ראינו שיש לפנינו כאן ב' דרשות על „אותו" נבוא לפרש הדרשה השניה, שתכלת דומה לים וכו'. ובראשונה יש להעיר שנוסח דרשה זו משונה הוא בירושלמי ממה שהוא בספרי, בבלי, במדבר ר' ותנחומא שבכל אלה המקורות נשנו רק תכלת, ים, רקיע וכסא הכבוד ובירושלמי עוד שנים והן עשבים ואבן ספיר. ואשר לעשבים הדבר מוטל בספק אם נתרחבה הדרשה בירושלמי על ידי הוספה זו בשלשלת הדברים הדומים זה לזה בצבעונם, או שנתקצרה הדרשה בשאר המקומות על ידי השמטת הסופרים של המאמר על העשבים, ואולם הדברים בירושלמי על אבן ספיר קשה לעמוד עליהם. וכבר נתקשה בהם הגר"א והגיה, ורקיע דומה לספיר וספיר לכסא הכבוד, אלא שקשה לקבל הגהה זו שהיא נגד הספרים וכ"י של הירושלמי ונגד כל המקורות המקבילים שכולם נאמר ורקיע דומה לכסא הכבוד. וכדי לעמוד על דברי הירושלמי צריך לתן טעם למה מובא בו הפסוק י', א', שביחוקאל לראייה ולא הפסוק שקדם לו א', כ"ו, והלא באותו פסוק כבר נאמר, כמראה אבן ספיר דמות כסא,

6) חוץ ממדרש תלים סוף כ"ד ושם בנוסח אחר לגמרי: תכלת דומה לים וים לעשבים (בכמ"ד ד', י"ג שהעתיק דברי מדרש זה הסדר הוא, עשבים ואח"כ ים עיי"ש בהנהגות הרד"ל) ועשבים לרקיע ורקיע לקשת וקשת לענן וענן לכסא הכבוד והכסא דומה לכבודו; ועיין למעלה בפנים על נוסח זה.

והבבלי והספרי מצטטים הפסוק הזה שנאמר ראשון. וכשנדקדק היטב נראה שהעקר הוא כמו שהוא בירושלמי, שהם פרושו הפסוק י', א', שהרקיע על ראש הכרוב הוא כאבן ספיר כמראה דמות כסא, ומזה יצא להם שהרקיע דומה לכסא הכבוד, ואולם מא', כ"ו, אי אפשר להוציא דרשה זו שבו נאמר, דמות" כסא ולא, כמראה" דמות כסא מה שאפשר לפרש שדמות כסא כאבן ספיר. והסופרים שהיה קשה להם שהדורש דרשה זו יביא ראייה לדבריו מפסוק שנאמר אחרון נסחו בספרי ובבבלי הפסוק א', כ"ו. אלא שתקון זה קלוקל הוא שהרי מפסוק זה אנו למדים רק שהכסא דומה לספיר ולכן הוסיפו בבבלי הפסוק שבשמות⁶, כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר, ומכאן שהספיר דומה לרקיע וא"כ רקיע דומה לכסא הכבוד שכן הכסא דומה לספיר, ואולם לפי גרסת הירושלמי דרשו מכמראה דמות כסא שרקיע דומה לכסא. ולפי זה קרוב לומר שהמלים, והכסא דומה לספיר, שבירושלמי הגהה היא מעל הגליון שנשתרבה לפניו וכוונתה להעיר שמפסוק זה אנו למדים שכסא דומה לספיר אבל לא שרקיע דומה לכסא, אלא שכבר נאמר בתורה וכעצם השמים וכמו שנדרש בבבלי, וכבר ראינו שלא כן הוא אלא שלפי הירושלמי פסוק י', א' מלמדנו שרקיע דומה לכסא, ועיין משנת ר' אליעזר רס"ג וכו'.

רב חסדא אמר כהדא דאחרים . . . אם ברגיל אפילו רחיק כמן חכים ליה ואם בשאינו רגיל אפילו קרוב ליה לא חכים ליה.
צ"ל כמו שהוא בכ"י הגניזה ובפסקי ר' ישעיה מ"א סוף ע"ד: בהדא ולא כהדא וכן צ"ל כמה במקום כמן. ופרוש הדברים לפי גרסא זו הוא, שרב חסדא (בכ"י הגניזה רק רב) שאל⁷ במי נתנו אחרים שעור זה, אם במכירו אפילו הוא רחוק הרבה ידע מי הוא ואם אינו מכירו גם אם הוא קרוב אצלו אינו יודע מי הוא. והתשובה על השאלה היא שנתנו שעור זה באדם שהוא רואה חבירו לפעמים אבל אינו רגיל אצלו. והלשון לקצים במובן מזמן לזמן נמצאה בכמה

6) ובכמ"ד ובכ"י מדרשי תנחומא מוכא רק פסוק זה שבשמות!

7) המאירי ט', ב' גורס: מה נן קיימין אי ברגיל אפי' ברחוק כמה חכים ליה אי בשאינו רגיל אף קריב לגביה לא חכים ליה אלא כי נן קיימין ברגיל ואינו רגיל כהאן (לחנם הגיהו המו"ל, כהדין, שהאן נמצא כמה פעמים בירושלמי) דאויל לאכסניא ואחי לקיצין.

8) הגרסא המוטעת כהדא גרסה ל, תקון' של המפרשים שצ"ל, הלכה כהדא דאחרים, ואולם הלשון הרגילה היא הלכה כפלוגי ולא כהדא דפלוגי.

מקומות (בכורים ג', ג'; בראשית ר' ס"ח, י' לפי גרסת מדרש הגדול בראשית תמ"ד; עבודה זרה ס"א, ב'), וכבר הרחבתי לדבר במשמע מלה זו בספרי בלשון גרמנית על הכת בלתיידועה מ'–מ"א, ולפי דברי שם השתמשו בה במשמע זמן קבוע Periode בגרמנית ובאנגלית.

הוא בעי מימר מן מר בין זאב לכלב בין חמור לערוד וכו'.

גרסת הדפוס בודאי מוטעת היא ואולם גם גרסת הרשב"א בחדושו ט', א': (ראטנער לא העיר עליה), הוון בעיי מימר (ועל פיה תקן הרי"ס) לא נראה עקרית שברוב המקומות בתלמוד זה השתמשו בלשון, הוון בעיי מימר, רק לסלקא דעתא וכאן התלמוד מחליט שכן הוא באמת, ולכן גרסת כ"י הגניזה, מן דמר, היא הנכונה.

כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום.

בכ"י הגניזה: שיסמוך לה לתפלה, וכן בתוספתא ראש המסכת נמצאו ב' גרסאות אלו, ובבבלי בכל המקומות לסמוך גאולה לתפלה. ונראה שיש כאן ב' דעות בדבר, יש שאמרו שאין להפסיק בין גאולה לתפלה משום שנאמר 'ענך ה' ביום צרה וכו' כמו שאמרו למעלה א', א', ולכן בלילה אפשר שאין צריך לסמוך גאולה לתפלה שעקר גאולה היתה ביום (בבלי ד', ב'), ויש שאמרו שהתפלה מקומה מיד אחר קבלת מלכות שמים שאם לא כן הוא דומה למי שדפק על פתחו של מלך והפליג לו (עיין שם בירושלמי), ולפ"ז אין חלוק בין שחרית לערבית. ועיין למעלה עמוד ס"ג.

אמר מר עוקבא הוותיקין היו משכימין וקורין אותה כדי שיסמכו לה תפילתן עם הנץ החמה.

דברי מר עוקבא קשים לעמוד עליהן שאיך שנפרש עם הנץ, סמוך לו לפניו או לאחוריו או בשעת הנץ ממש (והרבה דעות בזה לרבותינו הראשונים) קשה מה זה משכימין, אדרבא מאחרין היו שהרי בפרוש אמרו בברייתא שהביאו לפני מאמר זה (והיא בתוספתא שלנו אלא ששם ליתא אבל אמרו וכן

9 ולפי דעת זו בשעת הדחק כשקרא ק"ש בלי ברכותיה ובלי תפלה לאחריה אין צריך לסמוך גאולה לתפלה כשסברך ומתפלל אחר כך.

ליתא בבבלי, ט', ב' שזמן ק"ש לכל הדעות מתחיל קודם הנץ אלא שמצוה מן המובחר לסמוך גאולה לתפלה וכאשר עקר מצוותה של תפלה ביום אחר וזמנה עד סמוך להנץ החמה. ובבבלי הביאו על שם ר' יוחנן מאמר קרוב לזה של מר עוקבא, אלא ששם נשנה בלשון זו, וותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה, ופרושו קל שהותיקין היו מתחילין קצת קודם הנץ החמה וכשגמרו אותה (כבר הוכיחו בתוספות שם שא"א לומר שגומרין הוא קורין) כבר הגיע זמן תפלה ונמצא מתפללין עם הנץ החמה וסומכין גאולה לתפלה, ואולם אי אפשר להעמיס כוונה זו בדברי מר עוקבא. ולפי פשוטן של דברים נראה, שמר עוקבא חולק על הברייתא (או שגורסה גרסא אחרת) שלפי דבריה, מצוה מן המובחר היא לקרוא ק"ש בשעת הנץ החמה ולסמוך תפלה לה לאחר שנגמר הנץ ונמצא מתפלל ביום, כלומר בזמן שכבר יום גמור, לאחר הנץ, ואולם לפי דבריו, הוותיקין היו משכימין וקורין אותה קודם הנץ והתפללו סמוך לה בשעת הנץ ובלשונו, שיסמכו לה תפלתן עם הנץ החמה. ולפי דברי מר עוקבא בירושלמי הם דברי ר' יוחנן בבבלי אלא שמר עוקבא מדגיש, שמשכימין היו שלא יטעה אדם לאמר שהוותיקין לא היו קורין קודם הנץ החמה אלא בשעת הנץ החמה. ושם בבבלי הביאו ברייתא שלשונה ממש לשונו של ר' יוחנן, ואין זו הברייתא שבתוספתא שלנו כפי שנדרשם על הגליון אלא ברייתא אחרת החולקת עליה, ומכאן ראייה למה שאמרנו למעלה, שלפני מר עוקבא היתה גרסא אחרת בברייתא.

ודע שבבבלי הגניזה הגרסא היא: א"ר (=אמר רב או רבי) מר עוקבן וזה נראה עקר שכן נזכר ר' מר עוקבן בירושלמי מגלה ד', י"א, ובקדושין ג', י"ד, לפי גרסת כ"י הגניזה עיין שרידי הירושלמי רל"ד שורה י'. ור' מר אינה טעות סופר כמו שהחליט הרז"פ במבוא הירושלמי בערכו, אלא שמר עוקבן בבבלי היה (במגלה שם: ר' מר עוקבן בשם רבנן דתמן) וכך היה נקרא בארץ מולדתו וכשבא לארץ ישראל ונסמך שם לא נטלו ממנו שם הכבוד מר אלא שהוסיפו עליו התואר, רבי. ובבבלי כתובות ס', א': אמר מר עוקבא לי התיר ר' חנינא, ואולי הוא ר' מר עוקבן שבירושלמי שנשא ונתן עם ר' חנינה בארץ ישראל. ואולם לפי גרסת כ"י הגניזה בירושלמי קדושין ג', ד', אי אפשר לאמר כך שמשם מוכח שר' מר עוקבן היה בזמן אחרוני האמוראים וע"כ שמר עוקבא שנשא ונתן עם ר' חנינה היה איש אחר. ולפי דעתו של ר' יצחק הלוי, מר עוקבא הוא עוקבא ראש גולה בזמנו של שמואל והכיר עוד את ר' חנינה קודם שהלך לו ר' חנינה מארץ מולדתו

בבל לארץ ישראל; עיין מה שהאריך בזה בספרו דורות הראשונים חלק ב', קכ"ג, ב', וכבר קדמוהו בכמה דברים ר' דוד האפפמאנן בספרו (בגרמנית) מר שמואל ע"ד. וקרוב לומר שר' מר עוקבן היה ממשפחת ראש הגולה מר עוקבא שכן נהגו לתת שם הכבוד מר לראשי הגולה ולבני משפחתם, עיין ערוך השלם ערך אביי. ובירושלמי יבמות פי"ד, א'; י"ד, ב' ובמקומות אחרים (עיין ערכו במבוא הירושלמי להרו"ף) נזכר רבי נחמיה בר מר עוקבן בריה דר' יוסי, אלא שאין אנו יודעים בברור אם הוא מר עוקבן הוא ר' מר עוקבן או לא.

אמר רבי יודה מעשה שהייתי מהלך בדרך אחרי רבי אלעזר בן עזריה ואחרי רבי עקיבה והיו עסוקין במצות וכו'.

כל אלה הדברים בשנויים קטנים גם בתוספתא (ושם ר' עקיבה בראשונה ואח"כ ראב"ע, ואולם הסדר בירושלמי הוא מדויק, שאף שר' עקיבה היה הגדול בין חבריו, ראב"ע היה נשיא ולכן נזכר ראשון וכן בהגדה של פסח הסדר: ר"א ור' יהושע ראב"ע רע"ק ור' טרפון, שהנשיא ראב"ע היה יושב באמצע ומימינו הזקנים שבדור ר"א ור' יהושע ומשמאלו רע"ק ור' טרפון וכן בספרי דברים ל"ב, סדר החכמים כך הוא: הנשיא ר' אלעזר ב"ע באמצע ומימינו ר' יהושע אב בית דין ומימינו של האב בית דין ר' טרפון ומשמאלו של הנשיא ר' עקיבה גדול הדור) ראש המסכת מיד אחר המאמר, מצותה עם הנץ החמה וכו', שהובא בירושלמי קודם ברייתא זו ומזה סמוכין לדבר שהירושלמי השתמש כאן בתוספתא שלנו או במקור הקרוב לה. ולהלכת זמן ק"ש אין להוציא מדברי ר' יהודה אלא דבר אחד, שרע"ק וראב"ע קראו אחר הנץ, וכבר היתה החמה על ראשי ההרים, שדעתם כר' יהושע שחולק על ר"א במשנותינו האומר שזמן ק"ש עד הנץ החמה, שלפי דעתו אחרי שלא קראו אותה בזמנה משום שעסוקין היו בצרכי צבור לא היו קוראין אותה כלל, ואולם לפי דעת ר' יהושע זמן ק"ש עד ג' שעות ולכן קראו אותה מיד שהיתה להם שעה פנויה, קודם שעברו ג' שעות.

ולרבותינו הראשונים דברים בפרוש מעשה זה של ר' יהודה שקשה לנו לעמוד עליהן. וזה לשון הרשב"א בחדושו ט', א': וכן נראה (שרע"ק מתיר לכתחלה לקרותה קודם הנץ החמה) מן התוספתא דקתני אמר ר' יהודה פעם אחת . . . ואחר כך נראתה החמה על ראשי ההרים אלמא מודה ר' עקיבה דקורין של שחר קודם להנץ אלא שבירושלמי מצאתי גרסא זו בהפך דהתם

אמרו וכבר נראתה החמה על ראשי ההרים דמשמע דלר' עקיבא אינו קורא עד שתנץ החמה ושמא גירסא שבירושלמי משובשת. ולא אדע מה הכריחו לשבש הספרים שהלא פשוטן של דברים הוא כמו שכתבנו, שלא בא ר' יהודה אלא ללמדינו שאלה החכמים הגדולים התחילו לקרות ק"ש אחר הנץ החמה, משום שעסוקין היו במצות עד אותה שעה, להוציא מדעתו של ר"א האומר שזמנה עד הנץ החמה ומכאן ואילך אינו אלא כקורא בתורה. ולא לבד שאין שום סתירה מהירושלמי לדעת האומרים שלרע"ק זמן ק"ש קודם הנץ החמה אלא אדרבא ראייה לדבר, שאם לא כן ר' יהודה חולק על רבותיו שהוא קרא ושנה (פרושו של ושנה בספק שאפשר שמשמעה, קרא וחזר וקרא, כדי לרמוז לרבותיו שהגיע זמן ק"ש או שקרא ק"ש ושנה משנתו) קודם שנראתה החמה על ראשי ההרים שהוא לפי דעת הרב הזה קודם הנץ החמה. ובעקר הדבר כבר אמרנו שאין להוכיח כלום מהירושלמי לעניין זמנה של ק"ש, כי אין שום יסוד למה שהחליטו הראשונים והאחרונים שנראתה החמה על ראשי ההרים הוא נץ החמה, ואדרבא מלשון הירושלמי מוכח שנגן החמה הוא הזמן שהחמה מטפטפת על ראשי ההרים, כלומר בעוד שהחמה לא נראתה כלל אלא קרנים דקים שלה יוצאים, ובזמן שהחמה נראתה על ראשי ההרים כבר היום גדול, ולכל הדעות בענין זמן ק"ש התחילו ראב"ע ורע"ק לקרות איזה זמן אחר הנץ החמה. וגם מהתוספתא אין שום ראייה לדעת הרשב"א שאפילו אם נגרוס כגירסתו (ולא מצינו לו חבר בגרסא זו), ואחר כך נראתה החמה, אפשר שקראו בשעת הנץ החמה ור' יהודה מספר מעשה שהיה כך היה שאחר שנמרו לקרוא ק"ש נראתה החמה על ראשי ההרים ושעור זה הוא לאחר הנץ. ובמה שכתבנו להשיב על דברי הרשב"א יש בו גם תשובה על דברי הרב המאירי ט', ב', שנגרר אחריו ואף שלא הזכירו בשמו, ואולם ראיתי להעתיק דבריו שהוא מביא הירושלמי באי"אלו שנוים, וזה לשונו: ומכל מקום יש מפרשים שזמנה עם הנץ החמה . . . ואף הם מביאים ראייה ממה שאמרו בתלמוד המערבי אמ"ר יודה מהלך הייתי אחר ר' אלעזר בן עזריה ור' עקיבא והיו עסוקים במצות והגיע זמן ק"ש סבור הייתי נתיאשו¹⁰ מלקרות קריתי ושניתי ואחר כך קראו הם וכבר נראית חמה בראשי

¹⁰ קרוב לומר שהרב ערבב דברי התוספתא עם דברי הירושלמי שכן הלשונות, מהלך הית, וזמן ק"ש לפנינו בתוספתא במקום: מעשה שהיתי מהלך בדרך, ועונת ק"ש בירושלמי.

¹¹ ככ"י הגניזה נתיאשו; עיין מה שכתבו על חמונה זו ילון וסגל בתרכיץ א', ב', קי"ח וא', ג', ק"מ, ומשניהם נעלמה המלה שלפניו.

ההרי' ובברייתא (=תוספתא בראש המסכת) נאמר עליה והיו עסוקים בצרכי צבור אלמא מכל מקום זמנה עם הנץ החמה. ומכל מקום יש גורסים בה (=או בתוספתא או בברייתא שבירושלמי אבל מהרשב"א מוכח שכוון לתוספתא) ואחר כך נראתה חמה בראשי ההרי'.

והנה אף שאמרנו שדברי ר' יהודה בתוספתא ובירושלמי סתומים קצת עד שאי אפשר להוציא הלכה ברורה מהן בדיון זמן ק"ש, מכל מקום קרוב לומר שר' יהודה ורבותיו כשאר חכמי המשנה והברייתות הקדימו זמנה לזמן שנתנו לה וותיקין, וכשאמר ר' יהודה, והגיעה עונת קירית שמע (כך הגרסא המדויקת בכ"י הנניזה וצריך לנקד: קירית), כוון לאמר שהגיע הזמן שאדם מכיר בין תכלת ללבני או בין שאר דברים הדומים זה לזה כזאב וכלב, תכלת וכרתי וכדומה והוא זמן גדול קודם הנץ החמה ורע"ק וראב"ע בכל יום משכימין היו אלא משום שהיו עסוקין בצרכי צבור אחרו לקרות אחר הנץ או קודם לו מעט. וראינו להביא כאן דברי המאירי בטעמן של הוותיקין שהם ראויים לתשומת לב, וז"ל. ומה שהיו מכוונים להיות תפלתם בשעת הנץ החמה הוא מפני שבאותו זמן היו רוב האומות נכשלות אחר עבודת השמש והיו קובעים תפלתם באותו זמן וכו'.¹² וקרובה השערה זו יותר אל האמת מדברי חכמי זמנינו שאמרו שמנהג וותיקין יסודו במנהג הפרסיים להתפלל אל השמש בעת עלותה. אלא שבעקר הדבר יש להטיל ספק בדבר אם מנהג הוותיקין הוא מנהג עתיק,¹³ שכפי מה שראינו לא היה ידוע כלל לחכמים הראשונים של דורות המשנה. ודברי יוסיפוס הכהן על מנהג של האיסיים להתפלל קודם עלות השמש שתעלה¹⁴ (מלחמות היהודים ב', ח', ה') אינן ברורים כל צרכן, וכבר הערותי למעלה עמוד ס"ה, שממכתב לאריסטוס שנתחבר קודם לזמנו של יוסיפוס מוכח שהיו קורין את שמע מיד שקמו ממטתם והוא קודם הנץ.

¹² הלשון משמע שיעור זה הוא גם לענין ציצית עצמה. עיין הגר"א או"ח י"ח, ה' וכן כתב המאירי במקומו.

¹³ סוף דבריו נשתבש בדפוס וכך צ"ל, מפני שיש בה סימנים (פרכנה בדפוס!) שבהם אדם מכיר – המול השאיר כאן חלק וצריך להשלים כמו שהשלמתי – מה שעחיד לבוא מאתו ית' על הדרך שכתבו גדולי חכמינו בענין תמיד של שחר היה נשחט בקרן צפונית מרחית . . . כמו שדרשו שנים ליום שיהו שניהם נשחטים כנגד היום. וכוון למה שכתב הרמב"ם במורה נ"ו, מ"ו: שהיו מקריבים (אומות העולם) לשמש בעת זריחתו ובעת בואו במעלות ידועות, ורמז בזה על מה שאמרו בתמיד ל"א, ב' בפרוש המשנה, נשחט בקרן צפונית מרחית וכו', ומפרשי המורה לא העירו על דברי הנמרא בתמיד.

¹⁴ אם מנהג זה השפע מהפרסיים אי אפשר שגולד בדורות האחרונים.

¹⁵ אפשר שיש איהו קשר בין דברי יוסיפוס אלו למה שנמצא בהרבה מקומות של ספרי הגדה שהחמה אינה רוצה לצאת להאיר לעולם, עיין ויק"ר ל"א, ט' ובספרי, הגדות היהודים חלק ה', הערה ק"ה עמוד ל"ז.

תרין אמוראין חד אמר בשוכח מגיב ליה חבריה וכי יש הלכה בשוכח כך היא הלכה ולמה אמרו בשוכח כדי שיהא אדם וכו'.

המפרשים פשו שהמאמר, כך היא הלכה וכו' היא תשובת האמורא הראשון על השאלה (בכ"י הגניזה מתיב במקום מגיב והוא הוא) ששאלו האמורא השני, וכי יש הלכה בשוכח. ואולם בכל המקומות בתלמוד זה, תרין אמוראין, משמעו ששני אמוראים נחלקו בפרוש או בהלכה ולא שנשאו ונתנו זה עם זה, וברור שגם כאן פרושו כן, והוא שהם נחלקו בפרוש דברי רב שאמר הלכה כר"י בשוכח. ומחלוקתם היא בזה שהאחד אומר שפרוש דברי רב הוא, שגם ר' יהושע מודה שלכתחלה זמן ק"ש הוא עד הנץ החמה אלא שבדיעבד בשוכח הקילה התורה עליו ואמרה שקורא אותה עד ג' שעות וחברו השיב עליו, ואיכן מצינו הלכה לדיעבד והלא משמעו של בטוי זה הוא, הדרך הנכונה ללך בה, וע"כ שכוונת דברי רב היא, שלר' יהושע מן התורה אין לחלק בין לכתחלה לדיעבד וכשם שבדברי ר' אליעזר, עד הנץ החמה, פרושו לכתחלה כך בדברי ריה"ש החולק עליו, עד ג' שעות, פרושו לכתחלה אלא שאמרו חכמים, בשוכח, שיזרו אדם את עצמו לקראותה בזמנה¹⁶ ובכ"י של קצור הירושלמי, שרהי"ר כ"ט, הגרסא היא אלא כך וכו', וכן גרס הרמב"ן ולפי גרסא זו בודאי אין לפרשו בדרך אחרת ממה שפרשנו שאלא מראה שאלה הדברים הם דברי אמורא השני.

ודע שברוב המקומות החלוקים בין דיעבד לכתחלה נאמרו בדברי סופרים או בגדריהם לדברי תורה ולא בדברי תורה עצמן (עיי' תוספות גטין סוף דף ג'), ואולם יש לנו גם דברי תורה שחלקו בהם בין מצוה לעכוב, בין לכתחלה ודיעבד וכמו שהעירו בתוספות כתובות ל', א', בד"ה איכא. וכאן מוכרחים אנו לומר שלדעת האמורא הראשון דבר תורה הוא בשוכח שאם לא כן במה נחלקו ב' האמוראים. והגר"א בשנות אליהו על משנותינו העיר בקצרה, ופליגי שם (בירושלמי) אם מדאורייתא בשוכח או דרבנן אמרו בשוכח, ואין ספק שפרש כמו שפרשנו שב' האמוראים נחלקו בדבר ולכן בהגהות שלו הגיה ע"פ גרסת הרמב"ן וגרס, אלא הלכה. ומה שקשה לפי פרוש זה הוא שסוף כל סוף השאלה, וכי יש הלכה בשוכח, אין לה תשובה, שהרי גם לפי דעת השני מדרבנן

16. ולא משום שחשש לרעתן של הוותיקין, אלא שאין אדם טועה בין קודם הנץ החמה ולאחריו כמו שאמרו בסנהדרין מ"ב, א', ואולם אדם טועה בין ב' שעות לג' שעות או בין ג' לר' (שם במשנה רפ"ה) ולכן אם ירגיל עצמו לקרוא סמוך להנץ החמה לא יבוא לעבור על זמן ק"ש.

צריך לקרותה בעונתה כלומר עד הנץ (או עם הנץ) וא"כ איך אמרו „הלכה” כר' יהושע שמשמע לכתחלה. ולכן יותר נראה לומר שלא נחלקו בדבר שמן התורה עד ג' שעות אפילו לכתחלה אלא שלאמורא הראשון מדרבנן לכתחלה זמנה עד הנץ החמה ולאמורא השני עד ג' שעות ורק מצוה מן המובחר היא לקרוא אותה בעונתה משום סמיכת גאולה לתפלה ותפלה עם הנץ החמה. ובדיוק אמרו, הלכה כר' יהושע בשוכח, שמשום מצות ק"ש אפילו מדרבנן לכתחלה עד ג' שעות, ואולם אמרו שרק בשוכח אפשר לקיים דעתו של ר' יהושע משום תפלה. וקרובים דברים אלה לדברי הבבלי כ"ו, א', כי תנייא ההוא לותיקין. ויש להעיר שבכמה מקומות בירושלמי השתמשו בלשון הלכה במשמע, דרבנן, בנגוד לדברי תורה (עיין לדוגמא כתובות א', א') ולפ"ז אפשר שהלכה בשוכח פרושו, מדרבנן (או למצוה מן המובחר) רק בשוכח עד ג' שעות ואולם לדברי תורה גם בשאינו שוכח.

תמן תנינן מפסיקין לקרית שמע ואין מפסיקין לתפילה.

כל הסוגיא נעתקה כאן משבת א', ה', בקשר עם מה שאמרו בסוגיא שלפניה, ולמה אמרו בשוכח כדי שיהא אדם מורז בעצמו לקרותה בעונתה, והוא שגם לר' יהושע שומנה של ק"ש עד ג' יהא אדם מורז בעצמו לקרותה בנין החמה כדי שלא ישכח, וכן טעם המשנה בשבת שמפסיקין לק"ש ואפילו אם יש שהות (עיין בהמשך דברינו) שמא ישכח ויעבור זמנה וכל ההלכות שנשנו שם במשנה יסודן בגזירה, שמא ישכח.

והנה הרבה שנוים בין הבבלי והירושלמי בפרוש משנה זו כאשר נראה למטה. וראינו להעיר בראשונה על החלוק שביניהם בפרוש סמוך למנחה שבראש המשנה שם, שלדעת הבבלי שבת ט', ב', מנחה היא מנחה גדולה, ואולם בירושלמי שם אמרו שמנחה שבמשנה וחשיכה שבברייתא דר' חייא שעור אחד הוא, וע"כ שמנחה כאן מנחה קטנה. ואפילו מי שאומר שם בירושלמי שמנחה וחשכה ב' שעורים הם מודה שמנחה היא מנחה קטנה, שהרי אמרו ששעור של מנחה הוא לפי דעת ר' יהודה האומר תפלת המנחה עד פלג המנחה, ושעור של חשכה לפי דעתן של חכמים האומרים תפלת המנחה עד הערב, וא"כ לדעת הכל מנחה כאן היא מנחה קטנה. והפרוש הפשוט של המאמר שבמשנה, מפסיקין וכו', לפי הירושלמי כך הוא. בראשונה אמרה המשנה שלא יכנס אדם למלאכה או לעבודה סמוך למנחה קטנה קודם שיתפלל שמא ישכח ויעבור זמן תפלה

ואולם אם התחיל אין מפסיק והוסיפה ואמרה, מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה, שאם התחיל במלאכה קודם שהגיע זמן ק"ש ותפלה ובא זמן ק"ש מפסיק ממלאכתו אבל אין מפסיק רק כדי לקרות אותה ואין אנו אומרים כיון שהוא מוכרח להפסיק יפסיק עוד שעה קטנה ויתפלל. וקושיה הגמרא בבלי י"א, א', הא תנא ליה רישא אין מפסיקין, לא קשה כלל שמרישא אין אנו לומדים שגם בשהכרח להפסיק משום ק"ש אין מפסיק לתפלה; עיין עמוד קל"ב.

קרית שמע דבר תור', תפילה אינ' דבר תור' א"ר בא ק"ש זמנה קבוע תפילה אין זמנה קבוע.

יפה העירו בתוספות סוטה ל"ב, ב', שקשה לומר שכל אלה הדרשות של התנאים במשנה ובברייתות על קריאת שמע הן רק אסמכתות בעלמא. ויש להוסיף על אלה הדרשות שהביאו הן כהנה וכהנה ממדרשי התנאים ומהירושלמי שמוכח מהן שק"ש מן התורה. לדוגמא בספרי דברים ל"ד, ושנתם לבניך אלו (שמע והיה אם שמוע) בשנון ואין קדש לי כל בכור והיה כי יבואך בשנון . . . ומה אם ויאמר שאינו בקשירה הרי הוא בשנון. ולדעת האומר שק"ש מדרבנן אין פרוש לאלה הדברים, וביחוד שבאותו מאמר עצמו אמרו על פרשת ויאמר שהיא בשנון ובוה בודאי כוונו דבר תורה שהכל מודים שיציאת מצרים מן התורה ואם כן ע"כ ששנון של שמע והיה אם שמוע גם כן דבר תורה הוא. ובבבלי כ"א, א', ובשאר מקומות אמרו שמחלוקת אמוראים בדבר ששמואל סובר ק"ש דרבנן ור' אלעזר סובר ק"ש מן התורה. ואולם דברי שמואל, ספק קרא ק"ש ספק לא קרא אינו חוזר וקורא, אפשר לפרשם בדרך אחרת והוא שאדם המוצא את עצמו מתפלל ואינו זוכר אם כבר קרא ק"ש בברכותיה או לא, אינו חוזר וקורא, שמסתמא קרא ק"ש קודם התפלה כדרך העולם, ואולם חוזר ואומר אמת ויציב שאף שקרוב לודאי שקרא ק"ש מכל מקום ספק שקול הוא אם אמר אמת ויציב או לא ולכן חוזר ואומר אמת ויציב שאפשר שבחפזון קרא ק"ש והתפלל מיד אחריה בלי לאמר אמת ויציב, שהברכות אינן שגורות כל כך בפי כל אדם כפרשיות שמע. ולפ"ז תסיר התמיהה הגדולה שתמהו שם בתוספות בד"ה ספק, שהא ע"כ צריך לומר שהוא מסופק גם בק"ש, וא"כ יחזור לק"ש שיש בה שתיים קבלת עול מלכות שמים ויציאת מצרים, ולפי פרושנו לא משום יציאת מצרים חוזר ואומר אמת ויציב שחזקה שקרא ק"ש (כל ג' פרשיות

שלה) קודם שהתפלל אלא משום תקון ברכה זו, ואף שאין מברכין על הדמאי שספק דדבריהם לא בעי ברכה (שבת כ"ג, א'), לא אמרו כן אלא בספק אם הוא חייב בדבר כל עקר ולא בספק אם פטר עצמו ממצוה שהיה חייב בה.י ואיך שהיא דעתן של אמוראי בכל בדבר זה, ברור שלא מצינו אפילו רמז קל בירושלמי שיאמר אדם ק"ש מדרבנן כמו שאמרו כאן בלי שום חולק, ק"ש דבר תורה, וכן בראש המסכת ספק קרא עיי"ש דברינו ועיין גם כן מה שהערנו לקמן דבור, זהו שינון, עמוד קל"ו.

ואשר להנחה שהניחו כאן, תפלה אינה דבר תורה, כבר נחלקו הראשונים הרמב"ם והרמב"ן בסה"מ מ"ע ה' וי' בפרושה, שלהרמב"ם כווננו לומר שאין נוסח קבוע ואין זמן תפלה קבוע מן התורה, ואולם מ"ע מן התורה היא להתפלל (ובכל יום), ולהרמב"ן הדברים כפשוטן שכל עקרה של תפלה אינה אלא מדרבנן. והאחרונים נתקשו בדעת הרמב"ם ממה שאמרו בברכות כ', ב', שנשים חייבות בתפלה משום דרחמי ניהו, ואולם משם ראייה לדבריו שרוב הראשונים גרסו שם, תפלה מוזה וברהמ"ז דהוי מ"ע שלא הזמן גרמא נשים חייבות, עיי"ש בדקדוקי סופרים. ולפי גרסא זו צ"ל שמה שאמרו כאן, תפלה אינה דבר תורה, פרושו כיון שבק"ש הקפידה התורה על נוסח קבוע לכן חשובה היא יותר מתפלה שלא נתן לה נוסח קבוע וזהו הטעם שמפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה. והטעם הזה מספיק גם כן למה שאמרו לקמן בברייתא שכותבי סו"ת אין מפסיקין לתפלה גם בשהשעה עוברת ולא יתפללו כלל באותו יום, ואף שחייב אדם מן התורה להתפלל בכל יום, העוסק בצרכי צבור פטור מן המצוה אלא שבק"ש החמירו משום חשיבותה. וכן צריך לפרש המאמר השני, ק"ש זמנה קבוע וכו' שאין פרושו, שלכן אמרו להפסיק מחשש שמא יעבור זמן ק"ש, שא"כ למה אמרו שכותבי סו"ת אין מפסיקין כלל, אלא שמשום חשיבות מצות ק"ש שקבעה לה תורה זמן אמרו שמפסיקין ואפילו בשיש שהות אם הוא עוסק בדברי חול וגם בשעוסק בדבר מצוה מפסיק אם השעה עוברת ובתפלה שאינה חשובה כל כך אינו מפסיק אלא בשאין שהות ובשאינו עוסק בדבר מצוה. ולפי דעתו של הרב בעל ספר חרדים נחלקו האמוראים כאן אם עקר תפלה מן התורה או אם ק"ש מן התורה (עיין דבריו במקומו ובראש המסכת בד"ה ספק קרא), ואולם כבר ראינו בדבור הקודם שלא היתה ידועה כלל לחכמי

17) ואולם לפי מה שפרשו בגמרא דברי שמואל בודאי כן הוא כמו שכתבו הפוסקים וא"ח סוף ר"ט ושם בבאורי הגר"א) שבכל ספק ברכה אינו חוזר ומברך.

ארץ ישראל דעת מי שיאמר ק"ש מדרבנן וכן לא מצינו שנחלקו בתפלה אם היא מן התורה או לא ולדבריו היה לו לאמר, אפילו תימר תפלה מן התורה ק"ש זמנה קבוע וכו', ואין צורך בכל אלה הדחוקים. ודע שדברי ר' בא, ק"ש זמנה קבוע וכו', יסודן בתוספתא רפ"ג שאמרו שם, כשם שנתנה תורה קבע לק"ש כך נתנו חכמים קבע לתפלה, ולפי פשוטן פרוש אלה הדברים הוא כמו שפרשן הרמב"ם בסה"מ מ"ע י', שבק"ש קבעה התורה זמן ובתפלה אף שהיא חובה לא נתן לה זמן מן התורה אלא מדברי סופרים. ובכ"י ערפורט של התוספתא הגרסא, כשם שניתנה קבע, במקום, כשם שנתנה תורה, ואולי "תקון" זה הוא כדעת האומרים שק"ש מדרבנן אבל הלשון נתנו חכמים שבסוף המאמר מראה שיש כאן נגוד בין דברי תורה לדברי סופרים. ולפי דרכנו למדנו גם כן שלתוספתא ק"ש מן התורה שאף שמצינו "תורה" גם בקשר עם דברי סופרים (לדוגמא ר"ה, י"ז, א', אמרה תורה, ביחס עם מלכויות ז"ש של ר"ה), מכל מקום כאן הנגוד הוא בין מה שנתנה תורה למה שנתנו חכמים וע"כ שק"ש מן התורה. ומהרב בעל שאנת אריה סימן י"ד נעלמו דברי הירושלמי שלפנינו ולכן השיג על הרמב"ם האומר שעקר תפלה מן התורה ממה שאמרו במשנה ובברייתא שמפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה וע"כ משום שק"ש מן התורה ותפלה מדרבנן. ואיך שנפרש דברי ר' אחא, ק"ש דבר תורה וכו', ברור שב' טעמים האחרונים, ק"ש זמנה קבוע,¹⁸ ק"ש אינה צריכה כוונה וכו', יש להם מקום גם להאומר שתפלה מן התורה.

קשיית' קומוי רבי יוסי ואפי' תימר ק"ש אינה צריכה כוונה ג' פסוקין הראשונים צריכין כוונה מן גו דאינון ציבחד מיכוין.

לא שאינו קורא רק ג' פסוקים הראשונים אלא שמפסיק וקורא כל פרשיותיה ומשום שרק ג' פסוק' צריכים כוונה על המפסיק לכוון בג' פסוקים ועל השאר אין אנו מקפידין אם יכוון או לא. ולפי דרכנו למדנו שלדעת הירושלמי כלה של ק"ש היא מן התורה, שהרי לפי הטעם הראשון מפסיקין לק"ש משום שק"ש מן התורה ולכן מפסיק וקורא כולה כמו שראינו, ואלו אם נאמר שרק פסוק ראשון או ג' פסוקים הראשונים הם מן התורה קשה למה אמרו שמפסיקין

¹⁸ טעם זה קשה להעמידו לדעת מי שאומר שעקר תפלה מדרבנן שמרבנן גם תפלה זמנה קבוע וע"כ שהחלוק בין ק"ש לתפלה הוא לדבר תורה שזו זמנה קבוע וזו אין זמנו קבוע; גם בסוכה ל"ח, א', לא כוונה לומר שעקר תפלה מדרבנן אלא שזמן קבוע שלה הוא מדרבנן.

לקרותה כולה. והאחרונים, וביחוד בעל שאגת אריה סימן א' וב', האריכו הרבה בזה ולא העירו מדברי הירושלמי כאן.

בכ"י הגניזה¹⁹ אין צריכין כוונה, וכך היא הלשון הרגילה בקושיות שהקשו, אפילו תאמר שק"ש אינה צריכה כוונה וכי ג' פסוקין הראשונים אינם צריכין כוונה, והלא הכל מודים שצריכים. ויש להעיר גם כן שציבחד²⁰ שבכ"י הגניזה ובכ"ר היא הגרסא המדויקת ולא ציבחר כמו שהיא בספרים שלנו וכיוצא כזה נשתבש פרוזוד לפרוזודור בספרים שלנו על ידי חלוף ד' בר', וכבר העירו בעלי הלשון על זה.

וממה שאמרו שלכן אין מפסיקין לתפלה משום שתפלה צריכה כוונה מוכח שבירושלמי פרשו, אין מפסיקין, בשיש שהות שאין עולה על הדעת לחשוב שאמרו שלא יתפלל כלל משום שאפשר שיתפלל בלי כוונה! ועיין שם בתוספות בד"ה, אין מפסיקין, שלא העירו מדברי הירושלמי כאן שמוכח כדבריהם. ודוחק גדול הוא לאמר שמשום שאפשר שלא יכוון אמרו שלא יתפלל כלל; עיין למעלה עמוד צ"ה, ושם הערה א'.

רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחי כגון אנו שעוסקין בתלמוד תורה אפילו לקרית שמע אין אנו מפסיקין וכו'.

בבבלי י"א, א', מובא מאמר זה של ר' יוחנן בנוסח אחר ובקשר עם הברייתא שנשנתה שם, חברים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה, ועל זה אמר ר' יוחנן לא שנו אלא כגון ר"ש וחביריו שתורתן אומנתן אבל כגון אנו מפסיקין לק"ש ולתפלה. והנה כאשר שם בבבלי פרשו הסיפא של המשנה, מפסיקין לק"ש וכו', שמפסיקין מדברי תורה היה אפשר לומר שגם בירושלמי פרשו כן ודברי רי"ח נאמרו כאן בקשר עם דברי המשנה, שר"ש חולק עליה ואומר שאין מפסיקין מדברי תורה לק"ש. ואולם פרוש הבבלי הוא דוחק גדול שרישא בשיש שהות (עיין סוף דבור הקודם) וסיפא אפילו בשאין שהות כמו שמוכח מהמשא ומתן כאן בירושלמי ושם בבבלי. ולא נדחקו לפרש בבבלי הסיפא לדברי תורה אלא משום שהסיפא היה נראה להם כמיותר ודרשו שבא לרבות, חברים העוסקין בדברי תורה (בכ"י הגניזה וכי"ר, עסוקין

19) וכן גרסין הרשב"א ט', א' והמאירי ט', ב' וברשב"א שם השואל הוא מנא כמו שהוא בכ"י הגניזה.

20) - צ"ב, חד כלומר שביב אחד של עץ, דבר קטן.

והוא הנכון שעוסקין משמעו דרך ארעאי ועסוקין משמעו דרך קבע וכן ראש הלכה ג' בכ"י הגניזה ובתוספתא עסוקין ולא עוסקין. ואין דרך הירושלמי „לדרוש“ המשנה. וכבר ראינו בדבור, תמן, שלפי פשוטן של דברים המשנה מדגשת שאין מפסיקין לתפלה ואף שכבר הפסיק לק"ש, ולא נרמז בה שום דבר על חברים, ולפי פרוש זה ר' שמעון אינו חולק על המשנה שמה שאמרה היא שמפסיקין לק"ש פרושו שמפסיקין בסעודה, במלאכה ובדין והוא בא ללמדנו שאין מפסיקין מדברי תורה לק"ש. ובבבלי העמידו המשנה בחברים כר"ש בן יוחי שבהם אמרו בברייתא שאין מפסיקין לתפלה ובשאר כל אדם מפסיקין גם לתפלה. וכמה מהדוחק לומר שחברים בברייתא משמעו ר' שמעון וחבריו והכל יודעים שגם בדורותיו היה הוא יחיד בפרישותו מן העולם ובדבקותו בתלמוד תורה. והוא הוא החולק על ר' ישמעאל בברכות ל"ה, ב', ואומר, בזמן ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשת ע"י אחרים, בנגוד לדעת ר' ישמעאל האומר, הנהג בהן מנהג דרך ארץ, ואינו דורש דברי הפסוק, לא ימוש ספר התורה הזה, ככתבן כמו שדורשן ר' שמעון. ולא זו בלבד שפרישות מן העולם היתה לו משאת נפש אלא אפילו מצוותיה של תורה לא היו שווין בעיניו בערכן לחשיבותה של תורה עצמה. ובאבות דר"נ פמ"א, מסופר עליו שפעם אחת בקר חולים וחולה אחד קללו וצדק עליו הדין באמרו: יפה עשה לי הקב"ה שהנחתי (כך היא הגרסא המדויקת ולא כמו שהגיה רש"י שעכטער) דברי תורה והייתי מתעסק בדברים בטלים. ובודאי יש כאן הפלגה גדולה לתאר בקור חולים שהיא מצוה מן התורה בלשון זו אלא שביחס לתלמוד תורה אפילו מצוה גדולה כבקור חולים כדברים בטלים הם בעיניו. ואולם לפי נוסח דברי ר' יוחנן בירושלמי הכל עולה יפה כי בברייתא אמרו שחברים מפסיקין מתלמוד תורה לק"ש אבל לא לתפלה, ור' שמעון מרוב חשקו בתורה לא הפסיק אפילו לק"ש, ולעומת זה בדורות האחרונים בימי ר' יוחנן שנתמעטו השקדנים היו מפסיקין גם לתפלה. ומהמשנה עצמה אין להכריע דבר, שהיא מדברת בשיש שהות ולכן אין מפסיקין אפילו מדברי חול לתפלה (כלומר אין צריך להפסיק) ובשארין שהות אפשר שגם לדעת המשנה חייב להפסיק לתפלה, ולפי מה שראינו ברור שאי אפשר להסכים דברי הירושלמי עם דברי הבבלי לא בפרוש המשנה ולא להלכה. וקרוב לומר שר' יוחנן שנה דבריו בלשון „דמשתמעא לתרי אפי“ ונחלקו הבבלי והירושלמי בפרושיהן. ומה שנראה הוא שאמר דבריו על הברייתא דחברים בלשון זו, כגון ר' שמעון וחבריו אין

מפסיקין ואנו מפסיקין. ובארץ ישראל פרשו שדבריו מוסבים לרישא וסיפא של הברייתא, שר' שמעון וחבריו לא הפסיקו אפילו לק"ש ואנו מפסיקין אפילו לתפלה, ובבבל סמכו דברי רי"ח על הסיפא, שרק ר"ש וחבריו לא הפסיקו לתפלה אבל אנו מפסיקין גם לתפלה, ואולם הרישא מפסיקין לק"ש בכל אדם נאמר ואפילו בר"ש וחבריו.²¹ וכבר ראינו שקשה לקבל פרוש הבבלי בדברי ר' יוחנן.

דין כדעתיה ודין כדעתיה.

דרך הירושלמי להשוות דברים זה לזה על פי דמיון חצוני שיש בהם (ועין לדוגמא ראש פרק ז' ההקשים הרבים שבין דברים שונים, ועיין ג"כ מה שהערנו למעלה ראש הלכה ב', עמוד פ"א, ולקמן בסוגיא זו עמוד קל"ד) וגם כאן לא כווננו לומר אלא שלרי"ח תפלה היתה חשובה מאוד ולר"ש בן יוחי תלמוד תורה. ואולם טעם מחלוקתם בענין הפסקה הוא בלי יחס ישר לדברי רי"ח במעלת התפלה ודברי ר' שמעון במעלת תלמוד תורה, כמו שיתבאר לקמן בהמשך הסוגיא.

חזר ומר אין חד הוא לית עלמא יכיל קאים ביה מן דילטוריא דיליה אילו הוו תרין על אחת כמה וכמה.

לב יודע מרת נפשו ור' שמעון צרות רבות מצאוהו על ידי לשון הרע ומלשינות וכמעט אבד את נפשו על ידי מלשיני בסתר (שבת ל"ג, ב'; ירושלמי שביעית ט', א') ובצדק אמר, שאם אין העולם יכול להתקיים מפני המלשינים ואף שאין לאדם אלא פה אחד, על אחת כמה ואחת כמה – כך בכ"י הגניזה וזהו הבטוי העתיק שנתקצר בספרים לעל אחת כמה וכמה – אם יהיו לאדם ב' פיות.

כותבי ספרים תפילין ומזוזות מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפילה ר' חנינ' בן עקביה או' כשם שמפסיקין לק"ש וכו'.

כך שנויה ברייתא זו בתוספתא ברכות פ"ב, ו', כותבי ספרים תפילין ומזוזות מפסיקין לקרית שמע ואין מפסיקין לתפלה ר' אומר כשם שאין מפסיקין לתפלה כך אין מפסיקין לק"ש ר' חנניא בן עקביא אומר כשם שמפסיקין לק"ש

²¹ עיין ברכות ל"ה, ב' דברי ר' יהודה, חבריו של ר' שמעון, על דורות הראשונים שהיו עושין תורתן קבע ומלאכתן עראי, ואולם בירושלמי כאן נזכר רק ר' שמעון ולא חבריו.

כך מפסיקין לתפלה. ודומה לברייתא זו היא התוספתא שבת א', ז', שנאמרה שם בבאור המשנה (מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה), כשם שמפסיקין לקרית שמע כך מפסיקין לקריית המגלה ולקריית הלל ולתקיעת שופר ולנטילת לולב ולכל מצוות האמורות בתורה. ואולם כשנדקדק היטב נראה שלמפסיקין בתוספתא דברכות יש משמע אחר מלמפסיקין בתוספתא שבת. במקום האחרון יש לנו הוספה על דברי המשנה שם שאמרה, שאם התחיל בסעודה או במלאכה קודם שהגיעה עונת ק"ש ותפלה מפסיק וקורא ק"ש מיד כשהגיע זמן ק"ש, ואולם חוזר לסעודתו ולמלאכתו אחרי ק"ש מבלי שיתפלל מיד אלא מתפלל אחר כך כל זמן שיש שהות, עיין דברינו למעלה עמוד קכ"ה בבאור דברי המשנה שבשבת. ועל זה הוסיפו בתוספתא ואמרו שלא לבד שמפסיק לק"ש שזמנה מגבל מן התורה (עיין עמוד צ"ה) עד הנץ החמה או לכל היותר עד ג' שעות אלא שמפסיק גם כן לשאר מצוות שבתורה כשופר ולולב שזמן קבוע להם ואף שזמנן כל היום. וכללה התוספתא עם מצוות אלו שהן מן התורה גם קריאת הלל²² וקריאת מגלה, ואף שאינן מן התורה משום שהן דברי קבלה ועוד ששניהן נקבעו לזכר הנסים שנעשו לישראל באלה הימים שקוראין אותם, ופרסומי ניסא עדיף, שכן מבטלין כמה מצוות מן התורה בשביל מקרא מגלה (עיין דברינו לקמן בהמשך סוגיא זו), ועל דרך ההעברה נקראו ב' מצוות אלו מצוות האמורות בתורה. ואולם התוספתא בברכות עניינה הוא הכלל, עוסק במצוה פטור מן המצוה, ומפסיקין פרושו בשאין שהות ונחלקו התנאים בכותבי סת"ם שהן עוסקין במצוה מאיאלו מצוות הן פטורים, וג' מחלוקת בדבר. ת"ק סובר שמבטלין מלאכתם לקרות ק"ש, שהבטול הוא רק לשעה קטנה וזה כמו שאפשר לקיים שניהם שלא אמרו בו, העוסק במצוה פטור מן המצוה, וכדאי היא קבלת עול מלכות שמים שיבטלו בשבילה מצוה אחרת לזמן קטן, ואולם אין מפסיקין לתפלה שצריכה הכנה וכוונה (עיין מה שאמרו בסוגיא זו ק"ש אינה צריכה כוונה וכו') ועל ידי זה יתבטלו יותר מדאי ממלאכתם מלאכת הקדש וכמו שאמרו שם בסוף דברי התוספתא, שלא להסיע מלבן. ורבי חולק ואומר, כשם שאין מפסיקין לתפלה כך אין מפסיקין לק"ש, שגם לבטול זמן קטן חיישינן וכלל גדול הוא העוסק במצוה פטור מן המצוה ולכן כותבי סת"ם אין מבטלין ממלאכתם לא לק"ש ולא לתפלה ואפילו כשהשעה עוברת. ודעה שלישית היא של ר' חנינ' בן עקביה האומר כשם

²² על הלל עיין דברינו למעלה סוף הלכה ג' עמוד ק"ח, ובמעשה ניסים לר' דינאל הבבלי סימן א'.

שמפסיקין לק"ש כך מפסיקין לתפלה (ולהירושלמי לכל מצוות האמורות בתורה) וטעמו, או שחולק על עקרו של הכלל, העוסק במצוה פטור מן המצוה (וכבר מצינו כמה תנאים שחלקו על זה, עיין סוכה כ"ו בראש הדף שלפי פרוש רש"י, לית להו להני תנאי העוסק במצוה פטור מן המצוה, ואפילו לשאר הראשונים, הרא"ש בתוספותיו והמאירי שפרשו שם פרוש אחר, דברי הגמרא שם, לקיים דברי ר' יוסי וכו', מראים שאין הכל מודים בכלל זה), או שהוא מחלק בין העוסק במצוה המוטלת חובה על כל אחד ואחד שבישראל כשופר, לולב והרבה כיוצא בהן ובין העוסקים במצוה להיות ממצדיקי הרבים שאף ששכרן מרובה אין המצוה מוטלת עליהם אלא על הצבור וכותבי סת"ם מחויבים במצות ק"ש, תפלה, תפלין ושאר חובות הגוף אבל אין עליהם חיוב פרטי להיות כותבי סת"ם ולכן אין מלאכתם זו פוטרתן ממצוה שהיא חובה עליהם.

אחרי אשר בארנו דברי התוספתא בברכות ובשבת עלינו להעיר על דברי הבבלי סוכה כ"ו, ששם יחסו לר' חנניה בן עקביה מה שנתיחס בתוספתא לרבי ואמרו, שלר"ח כותבי סת"ם פטורין מק"ש מתפלה ומכל מצות האמורות בתורה, בנגוד למה שאמרו בתוספתא ובירושלמי שלדעת תנא זה הם חייבים בהן. ויש מהאחרונים שפלפלו לאמר שאין כאן מחלוקת בין ב' התלמודים שבבבלי מיירי בדאי אפשר לקיים שניהם ובירושלמי בדאיפשר (עיי' מגן אברהם ל"ח, ח'), ודבריהם תמוהים שברור שכל הסוגיא בדברי ר' יוחנן הוא בדאי אפשר, שאם לא כן מה הוא שתמהו על ר' שמעון, ולית ליה הלמד על מנת לעשות וכו', והלא כך היא הדרך הישרה שיבור לו האדם להיות לומד תורה ועוסק במצותיה, וע"כ שר"ש בדאי אפשר ור' יוחנן שאמרו עליו שהולך בשיטת ר"ח בן עקביה וחולק על ר"ש בדאי אפשר הוא. ועוד שלפי דבריהם מה טעמו של רבי בתוספתא שאין מפסיקין לא לק"ש ולא לתפלה ובדאפשר למה לא יפסיק, וברור שיש כאן מחלוקה בין ב' התלמודים שהדעה שייחסו לר"ח בבבלי היא לפי התוספתא זו של רבי. וקרוב לאמר שהתוספתא שלפנינו בברכות לא היתה ידועה לחכמי בבל בשלימותה שהם שנו רק ב' מחלוקות של תנאים בדבר זה ובאמת הן ג'. וראייה לזה שבבבלי שבת י"א, א', הביאו הברייתא, כשם שאין מפסיקין לתפלה כך אין מפסיקין לק"ש, ופרשוה שלענין עבור נאמרה, ואולם הן הן דברי ברייתא זו הן הן דברי רבי בתוספתא ולא לענין עבור נאמרה אלא בכותבי סת"ם. והברייתא האחרת שהביאו שם על שמו של ר"א בר צדוק הוא סוף דברי התוספתא שם (וכאשר כבר נזכרו בראשה, ק"ש ותפלה, קצרו הלשון

ואמרו, לא היו מפסיקין, כלומר לא לק"ש ולא לתפלה, אלא שבודאי יש חלוק בין כותבי סת"ם לעוסקין בעבור השנה ובשאר צרכי צבור המוטלים על גדולי הדור ומנהיגיה, שלא נחלק אדם שהם אינם מפסיקין לא לק"ש ולא לתפלה, עיין למעלה עמוד קכ"ד, במעשה של ר' יהודה על ר' עקיבה ור' אלעזר בן עזריה שחשב שנתייאשו מלקרות מפני שהיו עסוקין בצרכי צבור. ועיין לקמן פרק ג', א', על דעת הירושלמי בענין עוסק במצוה.

והנה לפי מה שבארנו דברי התוספתא, דעת ר' חנינה בכותבי סת"ם שמפסיקין אין עניינה כלל אצל עוסקים בתורה, שאפשר שגם ר' שמעון שלא בטל תלמוד תורה בשביל ק"ש מודה לר' חנינה ומטעם שכתבנו למעלה. אלא שכך היא דרך הירושלמי²⁸ להשוות דברים על פי דמיון חצוני שביניהם ואף ששונים הם בעצמותם ולכן אמרו שרי"ח הולך בשיטת ר' חנינה ששניהם אמרו שעוסקים במצות מפסיקין לתפלה. ובעצם הדברים, ר' חנינה אומר שכותבי סת"ם מפסיקין או משום שחולק על הכלל, העוסק במצוה פטור מן המצוה, או שמחלק בין מצות המוטלות על כל אדם למצות שהיחיד עושה אבל הן מוטלות על הצבור, ור' יוחנן אומר שמעלת הלמוד היא משום שמביא לידי מעשה ולכן העוסקין בתלמוד תורה מפסיקין גם לתפלה.

ולא מודי רבי שמעון בן יוחי שמפסיקין לעשות סוכה . . . ולית ליה . . . הלמד על מנת לעשות ולא הלמד שלא לעשות.

לא הקשו על התנאים שאמרו כותבי סת"ם אין מפסיקין לתפלה ולרבי אפילו לק"ש אין מפסיקין כמו שראינו בדבור הקודם, משום שלא היה נעלם מהם הכלל הידוע, העוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא שהיה קשה להם על ר' שמעון שלא בטל תלמוד תורה בשביל ק"ש ואף שכל שבחו של תלמוד הוא משום שמביא לידי מעשה. ולא השיבו על קושיא זו ואמרו, סבר ר"ש ק"ש אינה דבר תורה, שגם ר' אחא שאמר למעלה, שהטעם שמפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה הוא משום שק"ש דבר תורה ותפלה אינה דבר תורה, לא אמר אלא בשיש שהות ולכן אין מפסיקין לדבר שאינו דבר תורה, ואולם בשאין שהות ודאי שמפסיקין גם למצוה מדבריהם וכן מפסיקין מתלמוד תורה למצוה של דבריהם, שגדול תלמוד שמביא לידי מעשה ולא התלמוד עקר אלא המעשה.

²⁸ ועיין למעלה עמוד קלא דבור, דין כדעתיה, על דרך זו של הירושלמי.

ולמעלה עמוד קכ"ז, הערנו שלא מצינו בירושלמי אף רמז קטן לדעת מי שאומר ק"ש מדרבנן, ואם כן אפשר שאין מפסיקין מתלמוד תורה שהוא מ"ע מן התורה למצוה שהיא של דבריהם ולא הקשו על ר' שמעון אלא למה לא הפסיק לק"ש שהיא מן התורה.

ובעקר הדבר אם מבטלין מצוה שבתורה משום מצוה של דבריהם כבר ידוע מה שכתב הר"ן במגלה ג', על מה שאמרו שם שמבטלין עבודה כדי לשמוע מקרא מגלה, שזה דווקא בשיכולים אח"כ להשלים העבודה הא לאו הכי אין מבטלין עבודה דאורייתא משום מגלה דרבנן. וכבר האריכו האחרונים לפלפל בדבריו עיין ביחוד בשו"ת חות יאיר סימן ח'–י"א ולא באתי אלא להעיר על דברי הגר"א (או"ח סוף תרפ"ז) בעניין זה, שכתב: לתרוץ חד דתוספות בפ"י דפסחים ובפ"ק דנזיר דקדוש על היין דבר תורה ואמרינן בפ"ב דשבת שנ"ח דוחה אותה והוא דלא כמ"ש כאן ור"ן ס"ל כת' אחר וכמ"ש הרמב"ם ומד"ס לקדש על היין כו'. ואי משום הא דנר חנוכה לא איריא, שכבר כתבו הגאונים (ה"ג הלכות חנוכה ובתורתן של ראשונים ב', י"א) שעד כאן לא אמרו שנר חנוכה קודם לקדוש אלא בשיש לו פת הא לאו הכי קדוש עדיף דהוא מדאורייתא. והגאונים דעתם כרש"י ושאר הראשונים שפסקו שקדוש על היין דבר תורה וכבר באר רש"י דעתו בספר הפרדס שלו, שיין לאו דוקא אלא או יין או פת"י (הוצאה ראשונה ז', ע"א=הוצאת בודאפעסט כ"ח) ולכן בשיש לו פת, נ"ח קודם שיוצא ידי קדוש בפת אבל בשאין לו לא פת ולא יין קדוש קודם. ותמיהה גדולה על הגר"א שנעלמו ממנו לא לבד דברי בה"ג אלא גם דברי הרשב"א בחדושו לשבת במקומו שסובר גם כן כדעת בה"ג, ולא מצינו מי שחולק על זה בפרוש חוץ מר' יהונתן כפי מה שמובא בשמו בחדושים המיוחסים להר"ן על שבת (ואינם לו אלא לתלמידיו) שנדפסו בווארשא תרכ"ב, וכמעט יחיד הוא בדבר.

ואולם גם אם נקבל דעתו של הר"ן שאין מבטלין מצוה מן התורה כדי לקיים מצוה של דבריהם זה הוא רק בשאר מצות של תורה אבל לא במצות תלמוד תורה, שהרי בפרוש אמרו במגלה ג', א', שמבטלין תלמוד תורה משום מקרא מגלה. והטעם לזה שמעשה גדול וכמו שאמרו כאן בירושלמי הלמד

²⁴ דברי רש"י אלה נעלמו מגדולי האחרונים ולכן הרבו להקשות על דבריו בפרוש התלמוד שחשבו שלדעתו אין מקדישין אלא על היין דבר תורה, ולפי דבריו בפרדס כמעט כל הקושיות שהקשו עליו אינן.

ע"מ לעשות וכו', ומי שאומר שק"ש מדרבנן מוכרח לאמר כן שאל"כ קשה למה מפסיקין מדברי תורה לק"ש אבל לא לתפלה. אלא שאפשר לומר שק"ש גם כן תלמוד תורה וא"כ אינו מפסיק אלא מדבר תורה לדבר תורה וכן מקרא מגלה דבר תורה הוא וכשאמרו, מבטלין ת"ת ובאין לשמוע מקרא מגלה, כווננו לאמר שלפעמים צריך לבטל תלמודו ללך לבהכ"נ לשמוע מקרא מגלה וזהו הבטול ולא קריאת המגלה עצמה, ומשום פרסומי ניסא התירו בטול זה. ומהאחרונים שהאריכו הרבה בענין זה (עיין לדוגמא טורי אבן שם במגלה) נעלמו דברי המאירי שם שכתב, קריאת המגלה חביבה עד שהרבה מצות נדחות מפניה אע"פ שהן שעה עוברת וכן בפסקי תוספות ערכין ד', ב', נאמר בפרוש, מבטלים לקריאת המגלה אפילו עובר זמן הקרבן. וכן נראים דברי הגמרא שהשתמשו באותה הלשון מבטלין בין לעניין תלמוד תורה בין לעניין עבודה, ומבטלין ת"ת אי אפשר לפרשו אלא כמשמעו, שהרי כל שעה ושעה שלומד תורה הוא מקיים מ"ע וכשמבטל שעה אחת אותה השעה אין לה תשלומין, וא"כ מבטלין עבודה ג"כ משמעה בשאין לה תשלומין.

זהו שינון וזה שינון ואין מבטל שינון מפני שינון.

ר' שמעון דריש טעמא דקרא (סנהדרין כ"א, א', ושם נסמך), ולשטתו אמרו כאן שהוא דורש טעם מצות ק"ש, שכל עקרה אינו אלא משום מצות ושנתם, כלומר מצות תלמוד תורה (הלשון שינון במשמע למוד גם בספרי דברים ל"ד, ובבבלי לא השתמשו בה) והוא שהתורה צוותה לכל אחד ואחד מישראל לתלמוד תורה בכל יום והממעיט יקרא לכל הפחות שמע, ולכן אף ר"ש האומר שאינו מפסיק מת"ת לק"ש מודה שמפסיק לעשות סוכה או לולב שהן מצוות מעשיות, וגדול המעשה יותר מן התלמוד, אבל ק"ש היא עצמה אינה אלא תלמוד תורה. וקרוב לזה אמרו במנחות צ"ט, ב', על שם ר' שמעון בן יוחי (ובמדרש תלים א', ט"ז הוצאת באבער נחלף שמעון ביהושע וחלוף זה נמצא בהרבה מקומות), אפילו לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש ספר התורה הזה מפיד, שק"ש הוא השעור היותר קטן של מצות תלמוד תורה. ואולם לא נחלק ר' שמעון על חביריו שמן התורה אדם חייב בקריאת שמע דווקא ולא בשאר פרשיות של תורה, אלא שהוא אומר שהיא מצוה עיונית כתלמוד תורה וכשם

שהעוסק במצוה מעשית פטור ממצוה מעשית אחרת כך העוסק במצוה עיונית פטור ממצוה עיונית אחרת.

הארכנו קצת בפרוש דברים אלה אף שהם פשוטים מפני שיש מקום לטעות ולומר שלר"ש וכן לרבנן גמ' (עיין דברינו סוף הלכה ב') אדם חייב מן התורה רק ללמוד תורה ב' פעמים בכל יום בבקר ובערב וחכמים הם שתקנו לקרוא פרשת שמע שיש בה מלכות שמים,²⁵ ולכן אין צריך להפסיק מת"ת לק"ש, וזהו שאמר אין מבטל שינון מפני שינון. ולפ"ז היה אפשר לומר שאפילו החכמים החולקים עליו ואומרים שמפסיקין מת"ת לק"ש מודים לו שק"ש היא תלמוד תורה, אלא שמכל מקום מפסיק משום שיש בה מלכות שמים. ולכאורה נראה שע"פ הנחה זו בענין ק"ש אפשר לעמוד על המאמר הסתום שבראש המסכת, ספק קרא וכו', שפרושו קשה מאוד כאשר הערנו במקומו. ואם נאמר שמן התורה אינו חייב אלא בתלמוד תורה בבקר ובערב וחכמים הם שתקנוהו לק"ש, יתפרשו הדברים שם כמין חומר, שהיה ספק בידם בק"ש אם היא כברמה"ו, שספק בריך ספק לא בריך חוזר ומברך, וכן ספק קרא ק"ש חוזר וקורא משום שעצמה היא דבר תורה או שאינו חוזר וקורא שק"ש רק מדרבנן ואם לקיים מ"ע של ת"ת הרי יכול לקיימה בשאר פרשותיה של תורה. ואולם לא לבד שקשה להעמיס כוונה זו בדברי הירושלמי שבכונן זה היה להם לפרש ולא לסתום, אלא שכבר ראינו למעלה שהמאמר בסוגיא זו, ק"ש דבר תורה תפלה אינה דבר תורה, אי אפשר לפרשו אלא בדרך זו, שק"ש נוסח קבוע לה מן התורה ואין נוסח קבוע לתפלה מן התורה, וא"כ מוכח שלהירושלמי ק"ש עצמה היא מן התורה ולא חיוב תלמוד תורה. וגם לדעת האומרים שעקר תפלה מדבריהם אין לפרש, ק"ש דבר תורה, שמן התורה חייב בתלמוד תורה בנגוד לתפלה שאין לה עקר כלל בתורה, שקשה להוציא הדברים מידי פשוטן, ואין לזוז מפרושו שפרשונו למעלה. עיין עמוד קס"ב.

²⁵ לפי דעת ר' יהודה בתוספותיו ט', א', ואפי' למיד ק"ש מה'ת שמה' רוצה לומר דאסמכוה אקרא ולעומת זה לדעת תלמידי ר' יונה שם במקומו, והחזיק בדעת זו בעל שאגת אריה ס', א', הכל מודים שחייב לקרות בתורה פעמים ביום אלא שלמאן דאמר ק"ש דרבנן תקון פרשותיה הוא מדרבנן. וקרובה היא דעת תוספות ר"י לדעתו של בעל השאלות שגרס שם בברכות בדברי ר' אלעזר: חוזר וקורא משום כבוד מלכות שמים; ועיין בהעמק שאלה ס', נ"ג שמפרש דברי הירושלמי שלפנינו על פי הנחה זו שגם אם ק"ש מה'ת יכול לקרוא איוז פרשה שהוא רוצה וחכמים הם שתקנו קריאת שמע, וכבר הערנו בפנים שא"א ליחס דעת כזו להירושלמי.

אמר רבי יודן רבי שמעון בן יוחי על ידי שהיה תדי' בדברי תורה לפיכך אינה חביבה יותר מדברי תורה.

המפרשים פרשו שהיה תדיר – כך גם בכ"י הגניזה²⁶ – ע"פ דברי הבבלי שהיה תורתו אומנתו, אבל שם נתנו טעם למה לא הפסיק מת"ת לתפלה וכאן השאלה היא מדוע לא הפסיק מת"ת לק"ש ואם כן מה תשובה השיבו, וכי משום שהיתה תורתו אומנתו לא היתה ק"ש, שהיא פרשה מן התורה, חביבה בעיניו! ובמקום המקביל בירושלמי שבת הגרסא חדיד ויש מהראשונים שגרסו, מחודד, חדר (עיין ראטנער ובמאירי עמוד כ"ב: ב: חדר) והיא הנוסחא המדויקת, שלר"ש שהיה חריף קריאת פרשה של תורה, באותיותיה" לא היתה חביבה כל כך.

רבי שמעון בן יוחי כדעתיה דר' שמעון בן יוחי אומ' העוסק במקר' מדה שאינה מדה ורבנן עבדי מקר' כמשנ'.

כבר העירו המפרשים שכוונו כאן לברייתא בירושלמי שבת י"ז, א', וכך היא שנויה שם: דתני ר"ש בן יוחי העוסק במקרא מידה שאינה מידה העוסק במשנה מידה שנוטלין ממנה שכר העוסק בתלמוד אין לך מידה גדולה מזו לעולם הוי רץ אחר המשנה יותר מן התלמוד. ומובאה ברייתא זו גם בבבלי ב"מ ל"ג, א', אלא ששם נשנתה סתם ולא על שם ר' שמעון, ולא מצינו בבבלי שתהי בזה שום מחלוקת בין ר"ש וחבריו. ואולם אמרו שם בבבלי שהמאמר האחרון של הברייתא, לעולם הוי רץ וכו', אינו לת"ק שהוא אמר, העוסק בתלמוד אין לך מדה גדולה מזו, אלא שרבי שנאה שראה שבימיו עזבו המשנה ורצו אחר התלמוד ולכן דרש להם הוי רץ למשנה. ובירושלמי לא העירו כלום על הסתירה שבין הרישא להסיפא, ונראה שהם פרשו הברייתא בדרך זו. תלמוד גדול ממשנה שרק על ידי התלמוד, שם כולל לסברות וטעמי המשנה, אדם עומד על המשנה ואלו אשר בידם רק זו לבדה הם: מבלי עולם, כמו שנקראו בבבלי (סוטה כ"ב א') או כאשר יאמרו חכמי ימי הבינים, חמור נושא ספרים. ומכל מקום אף שהתלמוד הוא עקר החכמה יהא אדם רץ אחר המשנה, יתן לבו לחזור אחרי ההלכות המסורות במשנה ולא ישים רוב מעיינו בתלמוד, בסברא ובפלפול שגופה של תורה משוקעת במשנה וכמו שאמרו, כמה הלכות נאמרו למשה בסיני וכולהן משוקעות במשנה (ירושלמי פאה ב', ו'),

²⁶ כ"ד נלקה בחסר וביתר במקום זה.

ועמהן ההלכות של אבות המשנה. ואין בין דברי ברייתא זו להמאמר הידוע, סיני ועוקר הרים סיני עדיף, או בלשון הירושלמי, סודרן קודם לפולפלן (בבלי סוף הוריות וירושלמי שם ג', ט') אלא שינוי סגנון בלבד שסיני או סודרן הוא בעל משנה וברייתות, ועוקר הרים או פולפלן הוא בעל תלמוד. התלמוד הוא המדרגה היותר גבוה בחכמת התורה ובכל זאת המשנה אשר בה כלולות מסורות וקבלות אבות העולם הוא העמוד הימיני אשר בית ישראל נשען עליו. ושם בירושלמי הוריות נחלקו אמוראים אם משנה קודם לתלמוד או תלמוד קודם למשנה, שתלמוד של האמוראים כבר נתרחב ונתגדל מתלמוד של התנאים שעקרו היה מיוסד על מדות התורה (עיין אגרת ר' שרירא מ"ח-נ"ב על תלמוד של התנאים) ותלמוד זה שלאחר חתום המשנה כולל הרבה ברייתות מדרשות והלכות של ראשוני ראשונים, ולכן יש שאמרו שרק בימי התנאים היתה המשנה קודמת לתלמוד, שהתלמוד שלהם לא היו בו רק הוויות, סברות וטעמי משניות ורובן של ההלכות במשנה, אבל תלמוד של אמוראים²⁷, שכל המקרא והמשנה והמדרש והתוספות והאגדות כלולין בו (מדרש משלי ט"ז, י"א, ע"פ גרסת בעל הלכות גדולות ולפנינו נתקצר) הוא קודם למשנה.

ועל פי הדברים האלה נעמוד גם כן על דברי ר' יוסי בר' בון שם בירושלמי שבת והוריות ובמסכת סופרים ט"ו, שלכאורה הם בהפך גמור מדברי הבבלי על היחס שבין המשנה והתלמוד. לפי הבבלי, הו"ר ר' למשנה יותר מן התלמוד, נשנה בימי רבי ואולם ר' יוסי אומר, הדא דאת אמר עד שלא שיקע בו רבי רוב משניות אבל מששיקע בו רבי רוב משניות לעולם הו"ר ר' אחר התלמוד יותר מן המשנה. והנה גם בלי הסתירה מהבבלי שנאמר בו שבימי רבי נשנת משנה זו, הו"ר ר' למשנה וכו', דברי ר' יוסי קשים להבינם וכבר נלאו המפרשים למצוא הפתח ולא עלתה בידם. ובראשונה צריך להעיר על הגרסא במס' סופרים שבכ"י ובספרים מדויקים (עיין הוצאת ה' הינער) רבי ליתא,²⁸ ואם נניח ששיקע הוא במקום שיקעו ורוב במקום רובנין (=רבנין וביחיד הכתיב בהרבה מקומות, רובא ולא רבא) שכבר ידוע דרך הסופרים והמדפיסים

²⁷ עיין גם כן פתחא כ"ג למדרש איכה רבתי על התלמוד שהוא כלול במשניות גדולות, משניות ר'

עקיבא, ר' אושעיא ובר קפרא, ועיי"ש הערות ו' ח' לבאבער.

²⁸ ראוי לשום לב על גרסת כ"י ד' שבהוצאה זו שהיא: קודם שקבעו משניות בי רב, ואף שברור שאין

היא הגרסא העקריית (בירושלמי השתמשו ב"ש"ק"ע במשמע זה ולא בק"ב"ע שהוא בטוי בבלי), מכל מקום מי שגרסה עמד על עקרן של דברים שכוננו לומר שתלמוד של האמוראים כבר כלולות בו: משניות בי רב, כלומר חבורי התנאים שראוי לסמוך עליהם.

להשמיט סימן הרבים בין בשמות בין בפעלים, דברי ר' יוסי הן הן דברי האומר שתלמוד של האמוראים קודם למשנה וכך הוא אומר. הדא דאת אמר, שלעולם הווי רץ אחר המשנה. עד שלא שיקעו בו רובנין משניות, קודם שכללו רבנן בתלמוד המשניות כלומר הברייתות והתוספות ושאר חבורי התנאים אבל מששיקעו בו רובנין משניות, בתלמוד שלנו, ששקעו בו רבנן כל מסורות התנאים הווי רץ אחר התלמוד יותר מן המשנה, שכבר יש בו רובן של הלכות של אבות המשנה עם הסברות והטעמים שלהם. ומעניין הדבר שבמסכת סופרים יש בברייתא זו מאמר אחד שאינו לא בבבלי ולא בירושלמי וכך שנוי שם, העוסק במשנה... העוסק בתלמוד אין לך מדה גדולה מזו, על מנת שקרא ושנה,²⁰ לעולם הווי רץ וכו'. ומי שהוסיף פרוש זו על הברייתא פרשה כמו שפרשנו, שאף שהתלמוד הוא המדרגה העליונה בחכמת התורה יסודו במקרא ומשנה ולכן לעולם הווי רץ וכו'.

ודע שאף שכבר בימי התנאים למוד המשנה ושאר חלקי תורה שבעל פה היה נחשב בעיניהם יותר מלמוד תורה שבכתב ולכל הפחות כתורה שבכתב, מכל מקום מצינו שעוד בימי האמוראים נחלקו אם יש לברך ברכת התורה על תורה שבעל פה, עיין בבבלי ברכות י"א, ב'. ומרוב שנוי הנסחאות שם (עיין דקדוקי סופרים) אי אפשר לעמוד על הגרסא העקרית, אלא שנראה שצ"ל, ר' יוחנן אמר אפילו לתלמוד, שכן בירושלמי הוריות ר' יוחנן הוא שאומר תלמוד קודם למשנה, ואם אמרו שם בברכות שמברך על המשנה ק"ו שמברך על התלמוד. ואפשר שלא נחלקו כלל שמברכין על המשנה אבל נחלקו על התלמוד והמדרש, שכבר ראינו שתלמוד של התנאים וראשוני האמוראים לא היה נחשב להם גופה של תורה, ולכן יש שאמרו שאין מברכין עליו ואף שערכו היה גדול בעיניהם. ומדרש של התנאים הוא כעין תלמוד; עיין דברי ר' שרירא במקום הנ"ל, ואכמ"ל.

ורבנן עבדי מקר' כמשנ'.

לא מצינו בשום מקום אחר לא בבבלי ולא בירושלמי שנחלקו חכמים על ר"ש ואמרו שמקרא הוא כמשנה, ובבבלי (עיין דבור הקודם) מובאה הברייתא הזאת על ג' מדות שבתורה סתם ולא על דעת איזה יחיד ומוזה מוכח

²⁰ וכן שם בפסקא שלאחרי זו, אשרי אדם שעמלו בתלמוד ולא שיהא דולג במקרא ובמשנה ויבא לתלמוד אלא על מנת שילמוד מקרא ומשנה ויבא לתלמוד.

שלחכמי בבל אין כאן מחלוקת כלל. והרב המאירי בחדושו לי', ב', גורס: ורבנן עבדין קריאה כמשנה, ומפרש: ר"ל קריאה בעונתה, ולפ"ז המחלוקת בין ר"ש וחכמים אינה אלא בקריאת שמע אם היא כמשנה או לא, אבל הכל מודים שמקרא היא מדה שאינה מדה. וכדי לעמוד על דבריו אלו אנו צריכים לברר דעת הרב בפרוש המאמר הקודם, לא תנינן וכו', והננו מביאים דבריו בלשונם ממש: והקשה ולא תני כאדם שקורא בתורה (לפנינו אמר רבי אבא מרי ולא תנינן, אלא שכן דרך הרב הזה ושאר הראשונים להשמיט שמות האמוראים ולמעלה מזה הוא מביא דברי רבי יודן סתם) הא בעונתה במשנה (צ"ל, כמשנה) היא והיה לו שיפסיק ותידך ר' שמעון לדעתיה שאמר העוסק במקרא מדה שאינה מדה ואינו עושה אותה כמשנה ורבנן עבדין קריאה כמשנה ר"ל קריאה בעונתה ומתוך כך מפסיקים. ובודאי לשון הירושלמי יותר יפה היא אם נפרש כפרוש המאירי שלא תנינן וכו' קושיא היא ולא כמו שפרשו המפרשים שהוא תרוץ על הקושיא שהקשו למעלה, והא תנינן. ואולם לפרוש המאירי קשה אחרי שכבר תרץ שלר' שמעון ק"ש אינה חביבה עליו יותר מדברי תורה א"כ מה קושיא יש כאן, שאף אם נאמר שבעונתה היא כמשנה למה יפסיק מן משנה (או תלמוד) למשנה ולמה לנו לאמר שלר"ש ק"ש בעונתה היא כמקרא ולא כמשנה. ועוד אם לא נחלקו ר"ש וחכמים במדה של מקרא למה הביאו דברי ר' שמעון, העוסק במקרא וכו', כאן והלא הכל מודים בזה אלא שלחכמים ק"ש בעונתה יותר ממקרא והיא כמשנה. ולכן נראה עקר כגרסת הספרים שהיא ג"כ גרסת כ"ר וכ"י הגניזה ובעל המאור (הלכה ב' דשבת) שר' אבא מרי אומר, שלר"ש הסובר שמשנה מדה גדולה ממקרא, בכל אדם אמרו שאין להפסיק מדברי תורה (בזמניהם משנה או תלמוד) לק"ש שגם בעונתה אינה אלא כמשנה ולמה יפסיק ממדה לאותה מדה עצמה. ונראה שבנווד לדעה זו אמרו בבבלי סוף י', שגדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה, שק"ש בעונתה גדולה יותר ממשנה ותלמוד ולכן צריך להפסיק ממשנתו וכחכמים שחולקים על ר' שמעון, אלא שלפי הבבלי חכמים מודים לר"ש שמקרא הוא מדה שאינה מדה אבל ק"ש בעונתה חשובה ביותר.

אלא בשעה שבני אדם שוכבין ובשעה שבני אדם עומדין.

בכ"י הגניזה, בשעה שדרך בני אדם (=אדם ובהרבה כ"י נמצא אדם במקום אדם כאשר כבר הערותי במאמרי בספר היובל לשווארץ, ערך אדני השדה) שוכבין ובשעה שדרך בני אדם עומדין, וזה מתאים לקורין כדרך בראש המאמר וכן הגרסא בהוצאה ראשונה של המשנה ובכ"י קמברידג. ונראה שהוא נוסח ירושלמי, שעקבי נוסח זה נראים בהו"ר ובכ"י קמברידג; ועיין ג"כ ספרי הוצאת ה' פינקעלשטיין דברים ל"ד. הכתיב „אדם" נמצא כבר בפפירוס מן המאה ה' לחאריך הרגיל.

הא דבית הלל מקיימין תרין קריא מה מקיימין דבית שמאי בשבתך בביתך ובלכתך בדרך.

לכאורה היה להם להקשות קושיה גדולה מזו והיא, זמן ק"ש של שחרית בשעת קימה וזמן ק"ש של ערבית בשעת שכיבה, מנא להו לב"ש שדורשין בשכבך ובקומך ממש. ובבבלי י"א, א' אמרו: אמר לך ב"ש א"כ נימא קרא בבקר ובערב מאי בשכבך ובקומך בשעת שכיבה שכיבה ממש ובשעת קימה קימה ממש. ואולם לדעת ר' אליעזר „השמות" זמן ק"ש של ערבית עד אשמורה הראשונה וזמן ק"ש של שחרית עד הנץ החמה וא"כ לא היה יכול לומר בבקר ובערב שערב הוא כל הלילה ובקר עד ד' שעות. ונראה שלאמוראי ארץ ישראל ידועה היתה משנת תנאים שבספרי דברים ל"ד, שבה נמצאה דרשת ב"ש על זמן ק"ש וכך לשונה. ובשכבך יכול אפילו שכב בחצי היום תלמוד לומר (ב' מלים אלו צריך למחוק ובהוצאת ה' פינקעלשטיין מובא הפרוש המזור, ששאלו למה לא נאמר בקומך תחלה, כאלו היה אפשר לאדם לקום מבלי שישכוב תחלה) ובקומך יכול אפילו עמד בחצי הלילה תלמוד לומר בשבתך בביתך ובלכתך בדרך דרך ארץ דברה תורה. והמפרשים לא עמדו על דברי הספרי וחשבו שדרשה זו היא רק לשון אחרת של הדרשה במשנה שלפנינו, בשעה שבני אדם שוכבין וכו'. וכבר הגיה הגר"א, ד"א זהו המחלוקת שבין ב"ש וב"ה שבש"א בערב כל אדם יטו וכו' עד סוף המשנה. ובאמת אין כאן מקום לא להגהה זו ולא להגהה אחרת, שהדרשה בספרי היא לפי דעתן של ב"ש שבשכבך ממש ובקומך ממש. ושאלו א"כ כל זמן ששוכב על מטתו וכל זמן שקם יהי חייב

(1) עיין לקמן פ"ד, א': מה בבוקר שנאמר להלן בארבע שעות.

לקרות, והשיבו, שבשכבך ובקומך נאמר אצל בשבתך בביתך (דרשת ב"ה במשנה היא רק מולכתך בדרך ולא משבתך שאפשר לשב מוטה) ובלכתך בדרך ולמה נאמר בביתך ובדרך והלא אפשר לשב ולהלך בכל מקום, אלא שכך היא דרך בני אדם לשב בביתם ולהלך בדרך, ובא זה ולמד על זה שגם בשכבך ובקומך כששוכב על מטתו וכשקם מעליה, בשעה שבני אדם שוכבין ובשעה שבני אדם עומדין. ולפ"ז יפה עולה קושיית הירושלמי, מה מקיימין דב"ש בשבתך בביתך וכו', שהיה פשוט להם שפסוק זה לא רק ללמד על אחרים בא, שבשכבך ובקומך זמן שכיבה וקימה, אלא גם ללמד על עצמו יצא, שאל"כ היה אומר בשכיבתך ובקימתך. ואולם על עקר זמן ק"ש בערבית ובשחרית לא שאלו וכמו שאמרו בספרי שדברה תורה דרך ארץ, זמן שכיבה וזמן קימה לבני אדם ואף שבשכבך ובקומך ממש.

בשבתך בביתך פרט לעוסקים במצות ובלכתך בדרך פרט לחתני'. ברייתא זו מקורה בתוספתא ברכות א', ג', והובאה גם כן בבבלי י"א, א', ובסוכה כ"ה, א', אלא שבתוספתא ובברכות בבבלי יש שמהפכין וגורסין, בשבתך פרט לחתן ובלכתך פרט לעוסק במצוה; עיין שם בדקדוקי סופרים ובתוספתא הוצאת צוקערמאנדעל. ואיך שנגרוס קשה לעמוד על טעמן של אלה הדרשות וכבר נתקשו בהן הראשונים, רש"י ותוספות שם בסוכה. ונראה שהעקר כמו שהוא לפנינו בספרים ודרשו בשבתך פרט לעוסק במצוה, שישב משמעו לפעמים בין בלשון תורה בין בלשון חכמים (שמות כ"א, י"ט, ומלכים ב' י"ד, י'; משנה סוף פ"א דקדושין) ישב בטל ולכן אמרו שרק מי שישב בטל מן המצוה ולא מי שהוא עסוק (בכ"י הגניזה וכי"ר עסוק ולא עוסק וכן הוא הנכון כמו שהערנו ראש עמוד ק"ל) במצוה חייב בק"ש. ודרשו, ובלכתך בדרך פרט לחתן, שכן חתן אינו יוצא לדרך כליל חתונתו, או משום שהוא צריך שמור מפני המזיקין (ברכות סוף נ"ד ועיי"ש מ"ג, ב' על תלמיד חכם), או משום שהוא יושב בביתו ושמח עם אשתו, ולא נתחייבו בק"ש אלא אלה שדרכין לצאת לדרך.

מעשה בר' אלעזר בן עזרי' ור' ישמעאל שהיו שרויין במקו' אחד. במקומות המקבילים, תוספתא א', ד', ספרי דברים ל"ד, ובבלי י"א, א', סדר השמות מהופך וכבר הערנו למעלה הלכה ה', עמוד קכ"א, שהעקר כמו שהוא בירושלמי שר' אלעזר ב"ע היה נשיא ובכונה נזכר שמו ראשונה. לעומת

זה נראה שכבר שבספרי הוא יותר מקורי מן מעשה שבשאר הספרים שכבר נמצא בהרבה ברייתות, שחותם הזקנה עליהן,² ובזמן מאוחר השתמשו במעשה ויש מקומות שמצינו בהם, וכבר היה מעשה, והוא בטוי מרכב. הלשון, שהיו שרויין במקום אחד,³ גם בתוספתא, ובבבלי מסובין במקום שרויין, ששרא במשמע חנה רגיל הרבה בארמית ארצי-ישראלית ולא בארמית של בני בבל ובספרי מאמר זה אינו. עונת ק"ש היא בטוי מיוחד לתלמוד א"י ובשאר המקורות, זמן ק"ש, וכן למעלה הלכה ה', עונת ק"ש שבירושלמי מקביל לזמן ק"ש שבתוספתא, ואולם אין ספק שזמן עונת ק"ש בספרים הוא שבוש וצ"ל כאן הגיעה עונת כמו שהוא בכ"י הגניזה וכ"ר (ובכ"י זה הגיע במקום הגיעה, ואולם עונה היא נקבה!) ובספרים במקום הנ"ל. וכן צ"ל אומרין כמו שהוא בכ"י הגניזה ולא אומר כמו שהוא בספרים.

מה לך זקנך מגודל והוא אומר יהיה כנגד המשחיתים.

בבבלי. מה לך ליתא ואולם בשאר המקורות כמו שהוא כאן או במקומו איזה בטוי שוה לו: מפני מה, למה לך, וגרסת כ"י הגניזה, מה לך מגדל את (אָתָה= ולא אָת) זקנך אין לה חבר. ולכל הגרסאות אין השאלה למה אתה מגדל זקנך שזו שאלת טפשים, שמימות המקרא עד סוף ימי הבינים לא נמנעו בני ישראל מלגדל זקנם, וכבר אמרו, הדרת פנים זקן (שבת קנ"ב, א', וב"מ פ"ד, א'), ופרוש רש"י: לאחד שאומרי' לו זקנך נאה ומגודל, לא יתכן אלא לפי גרסת הבבלי אבל לפי גרסת הירושלמי התוספתא והספרי אי אפשר, שמעולם לא שאל איש את חבירו היהודי למה אין אתה מגלח זקנך. ולכן ברור שמה לך זקנך מגודל פרושו, למה אין אתה מתקן זקנך להעביר השערות הגדולים והארוכים, ויתורגם בגרמנית *warum lässt du deinen Bart wild wachsen*, שאף שהיהודים לא היו מגלחים זקנם מכל מקום היו נוהגים לקצרו ולתקנו. ובירושלמי ראש השנה א', ג', אמרו, אדם יודע שיש לו דין לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו, שאדם

² עיין לדוגמא הברייתא העתיקה בספרי דברים מ"א ובקדושין מ', ב' המתחלת בכבר.

³ בכ"י הגניזה גתונים, ואין זו לשון יפה שנתון בסקום לרוב פשמעו בעל כרחו כמו.

נתון בבית האסורים.

השרוי בצער ובדאגה אינו דואג על מראה בגדיו אם הם לבנים טובים ויפים או לא וכן אינו חש למראה פניו לתקן זקנו. ושם בסוף הפסקא לפי גרסת הספרים אבל ישראל... ומגלחים זקנם, ואולם לפי גרסת כ"י הגניזה בשרידי הירושלמי עמוד קנ"ג, ומתקנין זקנן, שזה הוא הנגוד למגדלי זקנם שאלו אין מתקנין ואלו מתקנין. וגרסת הספרים שם ומגלחים קשה להעמידה, שאף שנרחוק לומר שמגלחים לאו דוקא כעין תער שאסור אלא מגלחים שלא כעין תער, מכל מקום קשה איך אפשר לומר שישראל מגלחים זקנם בערב ר"ה והכל יודעים שהם מגדלים זקנם, וע"כ שהעקר כגרסת כ"י הגניזה ואף שגם כמה מהראשונים גרסו ומגלחים עיין שם באהבת ציון של ראטנער. והתשובה, יהי כנגד המשחיתים, פרושה, לפי מה שכתבנו, כמו שפרש הרשב"א, ר' יהודה והרא"ש בתוספותיהם, אני עושה כן להראות שאני מתנגד לאלה המשחיתים זקנם, ולא כמו שפרש רש"י, שכך הגדול הזה יהי נתון לתער ולמספרים שאבוא עליו ואשחיתנו. ופרוש רש"י קשה להעמיד בין מצד הלשון, שהיה לו לאמר יהי למשחיתים ולא נגד, בין מצד הענין שאין המשל דומה לנמשל. ואולם לפי פרושם של שאר הראשונים הכל עולה יפה, שר' ישמעאל שהמה לקרית שמע, אף שגם בית הלל מודים שמותר לקראותה מעומד, לא עשה כן אלא להראות התנגדותו לדעתן של ב"ש והוא עשה יותר ממה שהוא חייב לעשות לדעתן של ב"ה ומעשיהו דומה להאי ש אין נוגע אפילו בשערה קטנה של זקנו כדי להראות שהוא מתנגד להמשחיתים זקנם. ומי שאומר שבא"י נהגו לגלח זקנם ובבבל נהגו שלא לגלח אינו אלא טועה שבאמת מנהג ב' הארצות היה אחד, שלא לגלח, ואין כאן אלא חלופ לשון בין הבבלי ושאר המקורות שגם בבבלי פרוש המאמר, לאדם שאומרים לו זקנך מגודל הוא: למה אינך מתקן זקנך. וקשה לעמוד על המשחיתים האלה מי המה, ור' יהודה בתוספותיו העיר, כנגד המינים שהם משחיתים זקנם, והוא כוון להכומרים הנוצרים שכולם נהגו לגלח זקנם, ולכן נקראו עד היום בלשון ההמון גלחים (במקום מגלחים!) והוא קראם מינים וכן רש"י שבת ק"ג, ב', בלשון לאטין של מינין. ואולם בימות המשנה עוד לא נהגו הכומרים הנוצרים בגלוח (עיין סאמרי על הזקן בהעניקלאפדיא האנגלית חלק ב' תרי"ב), וקשה לאמר שכוונו לכת של מינים נוצרים שלפי עדותו של אביהכנסיא עפיפניוס בספרו נגד המינים ע', ז', נהגו לגלח זקנם. ויותר נראה שבימי התנאים ר' אלעזר ב"ע ור"ש שחיו בראשית המאה השנייה לתאריך הרגיל כבר היו יחידים שנהגו לחקות היונים והרומים

לגלח (על ידי סם) זקנם והמדקדקים במצות התחילו לנהוג שלא לתקן זקנם כדי להראות התנגדותם לאלה המשחיתים.⁴

אתה נוקפת כדברי בית שמאי ואני היטיתי כדברי ב"ה ד"א שלא יראוני התלמידים ויעשו הלכה קבע כדברי בית שמאי.

נראה שהמעשה קרה טרם שקבעו ביבנה הלכה כבית הלל וראב"ע החמיר לעשות כדעתן של ב"ש, שאפילו בבית רבן גמליאל בן נכדו של הלל החמירו כדברי בית שמאי (עיין למעלה הלכה ב', עמוד פ"ד), ור' ישמעאל שדעתו היתה נוטה לדעתן של ב"ה לא מצא נחת רוח בחמרות כאלה וזהו שאמר, אתה נוקפת וכו'. ולפי הלשון האחרת, שלא יראוני וכו', חשש ר' ישמעאל שתקבע ההלכה כב"ש ע"י התלמידים אם יראו ששני גדולי הדור עושין כמותן ולולא כן לא היה מתנגד לחומרותן של ב"ש. ודע שבכל המקורות הלשון היא דבר אחר וקשה לשבש הספרים וביחוד אחרי שכבר גרסו כן אמוראי בבל (בספרים שלנו ולא עוד, אבל הגאונים והראשונים גרסו דבר אחר, עיין אוצר הגאונים ודקדוקי סופרים) ואף שהלשון היתה יותר יפה ומתקנת אם לא היינו גורסים ד"א והיה הכל מאמר אחד: ואני היטיתי כדברי ב"ה שלא יראוני התלמידים וכו'.

וראו להעיר על החלוקה שבין הירושלמי ושאר המקורות שבכולם: נאמר שהמעשה היה בק"ש של ערבית שרי"ש נוקף כדי לקיים דברי ב"ה, ואלו לפי הירושלמי המעשה היה בק"ש של שחרית והטה רי"ש כדי לקיים דברי ב"ה. וחלוקה זה מקורו בזה, שבא"י נהגו לעמוד לקבל מלכות שמים מעומד ולא משום שחששו לדעתן של ב"ש שא"כ היה להם להטות בק"ש של ערבית אלא שלכל דבר שבקדושה נהגו לעמוד.⁵ ואף שלא מצינו זכר למנהג זה אלא בתקופת

⁴ ובדיוק אמרו משחיתים ולא מלחים שמגדל זקן ומשחיתו הם שתי הקצוות, שהאחד אינו נוגע בוקנו אפילו לתקנו והשני משחיתו לגמרי.

⁵ וחלוקה אחר בין הירושלמי ושאר המקורות הוא שבירושלמי לא נאמר, ישמעאל אחי, כמו שהוא בספרי, תוספתא ובבלי וכאשר לא נאמר רק ליפוי הלשון השמיטוהו הסופרים. ויש להעיר שגם במקום אחר מצינו שהשתמש ראב"ע בלשון חבה זו בשיחתו עם ר' ישמעאל (עיין משנה ידים ד', ג') וכן ר' יהושע אמר לו לר' ישמעאל, ישמעאל אחי (משנה ע"ו, ב', ה'; תוספתא פרה י', ג'), ובמקום אחר (שם ידים) השתמש ר' יהושע בלשון זו בשיחתו עם ר' טרפון. וכמדומני שלא נמצא בשום מקום אחר אחי בשיחות התנאים.

⁶ הגאונים והראשונים הביאו דרשות ע"ז ובמדרשים שלפנינו לא נמצא מזה דבר; עיין שערי תשובה סימן ע"ט ועיין ג"כ המקומות מהראשונים שצ"ן באבער בכבוא לפסקתא דר"כ ט' ויש להוסיף על המקומות שהביא, מאירי לפסחים קכ"א, ב' ועוד ועוד, עיין אבודרהם הוצאת ה' עהרנרייך קפ"ד וכו'.

הגאונים כבר מצינו לר' יוחנן האמורא היותר גדול שבין אמוראי א"י שאמר כל הפרשה כולה בעמידה (ברכות י"ג, ב'; ירושלמי ב', א'), אלא שבירושלמי נדחקו לפרש שכוון לאמר, אם היה מהלך עומד ולא אם היה יושב עומד, משום שלכל הדעות עמידה בק"ש אינה חובה אלא מדת חסידות. וכדי לקיים דברי התנאים ראב"ע ורי"ש עם מנהג א"י בדורות האחרונים לעמוד בק"ש בין בשחרית בין בערבית שנו נוסח המעשה ואמרו שרי"ש היטה בק"ש של שחרית ובוה פרסם התנגדותו לדעת ב"ש, אבל אם היה עומד בק"ש של ערבית לא היה הדבר תמוה כל כך בעיני חברו ראב"ע, שאפשר שעשה כן מפני חביבות המצוה. והגאון ר' עמרם שהתמרמר מאוד על מנהג א"י לעמוד בק"ש (סדר ר"ע ה' וסר"ע השלם א', ק'-ק"ג). וחשדם בבורות, שאם פסקו הלכה כב"ש בק"ש של שחרית היה להם להטות בערב, חושד בכשרים היה, שבודאי לא היה נעלם מחכמי ארץ ישראל שהלכה כב"ה אלא שמשום חשיבותה של מצות ק"ש נהגו לעמוד בה בין בשחרית בין בערבית. ואם החכמים הראשונים טרם נפסקה הלכה כב"ה היו מראים בפרסום התנגדותם לב"ש והטו בק"ש של שחרית לא עשו כן אלא כדי שלא תקבע הלכה כב"ש ולאחר שנקבעו הלכה כב"ה לא הקפידו על אלה שעמדו בק"ש של שחרית כיון שלא הטו בק"ש של ערבית וכבר גלו דעתם שאין סוברים כבית שמאי. ובפסקתא דר' כהנא ט', ע"ז, א' וש"נ דרשו: ולא אמרתי לכם שתהיו קורין אותה (ק"ש) לא עומדין על רגליכם ולא פורעין את ראשיכם אלא בשבתך בביתך ובלכתך בדרך, ודרשה זו היא על דעתן של ב"ה במשנתנו והכונה היא שאינו חייב מצד הדין לעמוד בה. ובספר מנהג טוב לאחד מחסידי איטליא בראשית אלף החמישי מובא מירושלמי, שצריך לקרוא שמע בעמידה מפני שהוא עדות; עיין הצופה לחכמת ישראל כרך י"ג, רכ"ה. וברור שלא כיון לתלמוד ירושלמי אלא לספר ירושלמי שהיה לפני הראשונים.

(7) אפשר שמנהג זה הוא מימי הגאונים ואם כן נוסח הברייתא שלפנינו שנה פניו אחר חתום הירושלמי; ועיין מה שהאריך על זה ה' מרגליות, החלוקים שבין אנשי מורת וכו', עמוד צ"א-צ"ד. ועל המאמר הפלאי, כל דבר שבקדושה בעי למיקם על רגליו, עיין הטקומות שהעיר עליהם ה' ראטנער באהבת ציון וירושלים לברכות עמוד קל"ה.

בשם רבי יוחנן דודי' דברי סופרים לדברי תורה וחביבי' כדברי תורה חייך כין הטוב.

בירושלמי סנהדרין פרק חלק ו', הגרסא כמו כאן אבל בע"ז ב', ח', הגרסא וחביבים יותר מד"ת, ואולם אף שעקר מקומה של הגדה זו הוא בע"ז בקשר עם דברי ר' יהו' ור' ישמע' שם במשנה מכל מקום הגרסא כאן ובסנהדרין היא הנכונה. ולא בלבד שהפסוק כין הטוב מראה שהאחד דומה לחבירו, אלא שהרי ברור שיש כאן מחלוקת בין חברייה בשם רי"ח (לפנינו בברכות חברייה ליתא אבל בע"ז ובסנהדרין גם בספרים ישנו ובקונדרוס אחרון של הילקוט בשרידי הירושלמי שכ"א, הגרסא גם בברכות, חברייה) ושמעון בר ווה בשם רי"ח, ואם לא נגרוס בדברי חברייה כדברי אין ביניהם ושמעון בר ווה ולא כלום, ובשיר השירים רבא על הפסוק כי טובים ג"כ הגרסא בדברי חברייה, כדברי תורה.

ועצם הדרשה לא נתפרש לא כאן ולא במקום אחר ולא נדע מה הביאו לר' יוחנן לדרוש פסוק זה על דברי סופרים ביחסם לדברי תורה. ובשהש"ר שם אמרו, דברי תורה דומין זה לזה דודין זה לזה, והיה אפשר לומר שדברי סופרים מרומזים בדודיך שהם קרובים=דודים לדברי תורה ואולם העקר חסר מן הספר. ויותר קרוב לומר שר' יוחנן דורש דדיך שנכתב חסר כמו דדיך שכמו שהתינוק יונק משני דדי האם כך ישראל יונקים מתורה שבכתב ותורה שבעל פה. וכבר מצינו בהרבה מקומות הכנוי דד או שד לתורה, לדוגמא ערובין נ"ד ב', מה דד . . . אף דברי תורה כל זמן וכו', וכן שהש"ר ד', ה', מה השדים הללו מלאים חלב כך משה ואהרן מלאים ישראל מן התורה. ואל תהי הדרשה הזאת של "דדיך" זרה בעיניך, שלא בלבד נסחו השבעים כך בפסוק הזה במקום דדיך שבספרים שלנו, אלא שגם התנאים נשאו ונתנו בקריאת מלה זו אם יש לקראתה דדיך או דדיך, וזו היא השאלה ששאל ר' יהושע את ר' ישמעאל (משנה ע"ז ב', ה'), איך אתה קורא כי טובים וכו'. והמפרשים נדחקו לפרש דברי המשנה ולא עלתה בידם שכבר שבשו הסופרים הלשון וצ"ל כמו שהוא בתוספתא פרה י': איך אתה קורא כי טובים דודיך מין או כי טובים דדיך (=דדיך) מין, והשאלה היתה אם יש לקרוא כמו שהוא בספרים שלנו או כמו שקראו השבעים. ור' ישמעאל השיבו שהוא קורא דדיך ואולם ר' יהושע

הוכיח שהקריאה דריך היא הנכונה שכן היא מתאמת לשמניך שבפסוק הבא אחריו. ור' יוחנן דרש המקרא והמסורת, דריך הן תורה שבכתב ותורה שבעל פה ודריך שהן דודים וקרובות זו לזו. ובקונדרוס אחרון לבעל הילקוט במקום הנ"ל הגרסא דומין במקום דודין, ואם אין זה שבוש הדפוס, הדרשה יסודה רק בדריך שב' התורות שמהן יונקים, הם דומין זה לזה כדדי אשה. וכן דרשו בשהש"ר על הפסוק ד', ה', שני שדיך מה השדים אין אחד גדול מחבירו וכו'; ובשהש"ר על הפסוק כי טובים דדיך דרשו, דומין זה לזה דודין זה לזה, ואולי שדודין הוא פרוש לדומין ומי שפרש כן נעלם ממנו שהדרשה היא על דריך ולא על דריך. ואיך שנפרש ראש המאמר הזה של ר"ח ברור שדרש חכך על תורה שבעל פה, דברי סופרים, שכן היא נאמרת מתוך החך והגרון ושאר כלי הדבור. ועיין גייגער, אורשריפט, שצ"ז וכו'.

וראו לשום לב על דברי ר' חננאל שבפרושו לע"ז ל"ה, א', הוא מעיר, ירושלמי דודים דברי סופרים יין דברי תורה. וקצת נראה שגרסתו כאן היתה, דודים דברי סופרים וחביבים דברי סופרים כד"ת חכך כיון הטוב. ולפ"ז אפשר לומר שדודים הם הסופרים עצמם אהובי ואוהבי הקב"ה (כבא בתרא ח', ב', ורבנן מאי ואוהביו וכו', ועיין ג"כ במדבר ר' י"ב, ד' תוכו רצוף אהבה זכות הצדיקים שנ' ואהבתי את יעקב) ודבריהם חביבים כדברי תורה שנקראים יין, וכן משמע מדברי הבבלי שם.

וחביבים יותר מדברי תורה, כי טובים דודין מין.

ולדעת חברייה בשם ר' יוחנן שד"ס הם חביבים כדברי תורה, צריך לומר כמו שאמרו בסנהדרין ק"ה, ב', שלפעמים מן פרושו מעין וכן מין פרושו מעין יין של תורה, ולא יותר ממנה.

וע"י שעבר על דברי ב"ה נתחייב מיתה.

וכן אמרו בסוף הסוגיא, וכל העובר על דברי ב"ה חייב מיתה. ובבבלי ד', ב', הביאו ברייתא שנאמר בה, וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, ושאלו מאי שנא בכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה ומאי שנא הכא דקתני חייב מיתה והשיבו, לאפוקי ממאן דאמר תפלת ערבית רשות קא משמע לן דחוב. ולפי דרכינו למדנו שגם ההפלגה הגדולה שלפנינו בירושלמי על מי שעושה

כב"ש לא נאמרה אלא לשעתה, כשקבעו הלכה כב"ה חששו שמא לא יעלה הדבר בידם ותהיה תורה נעשית כשתי תורות ולכן הפליגו בעון העושה כב"ש. ועי' גם כן ערובין כ"א, ב', במעשה בר' עקיבה שלא רצה לאכול בלי נטילת ידים ואף שהיה סכנה בדבר ואמר, מה אעשה שחייבין עליהן (מים שלפני הסעודה) מיתה מוטב אמות מיתת עצמי ולא אעבור על דברי חברי. וכבר ידוע שבזמנו של ר' עקיבא יש שפקפקו על נטילת ידים (עדויות ה', ו') ולכן החמיר בה הרבה כדי לקיים דברי חכמים. ור' טרפון שהחמיר בק"ש כב"ש ונסתכן היה באותו מעמד ביבנה כשקבעו הלכה כב"ה ולכן יפה אמרו לו חבריו, כדאי היית לחוב על עצמך וכו'. ודע שהאחרונים פלפלו הרבה בדבר, איך הותר לו להכניס עצמו לסכנה משום מצות ק"ש ובאמת אין כאן מקום לפלפוליהם, שברור שמה שאמר ו,סיכנתי בעצמי" אין פרושו שהכניס עצמו לסכנה כדי לקיים מצות ק"ש כדברי ב"ש, אלא שמתוך שהטא כב"ש נשתהה בלילה בדרך ובאו עליו ליסטים והיה בסכנה. ופרוש זה מוכרח ממה שאמרו בירושלמי שביעית ד' סוף ה"ב, באילין תרתין מלייא נהג רבי טרפון כב"ש וסכין בהדא (באכילת פירות שביעית שלא בטובה) ובקריאת שמע. ושם מסופר איך ר' טרפון ירד לאכול קציעות מתוך שלו שלא בטובה והפועלים שלו שלא הכירוהו הכו אותו כל כך עד שנמצא היה בסכנה, ובודאי לא הכניס עצמו לסכנה לאכול פרות שביעית שזו רשות ולא מצוה, אלא שנטייתו לדעת ב"ש גרמה לו סכנה וכן הסכנה שארעה לו בשעה שקרא ק"ש כדברי ב"ש; ועי' דבור, וכל העובר.

אבל דברי סופרי' כולן חמורין הן.

כבר ידענו שהחמירו בדברי תורה הרבה יותר מבדברי סופרים ואין מן הצורך להביא ראיות על זה ודי להעיר על הכלל, ספיקא דאורייתא לחומרא וספיקא דרבנן לקולא. ומה שאמרו כאן ובהרבה מקומות אחרים שדברי סופרים חמורים מדברי תורה לא כווננו לאמר אלא שמי שכוּפַר בדברי סופרים וממרה בתורת זקנים ובהוראתן הרי הוא פושט ידו בעיקר שתורת ישראל עומדת עליו והוא יותר רע ממי שעובר עברה חמורה שבתורה שזה מקצץ בענפים וזה עוקר האילן. ויפה העיר הרב ר' אליהו מזרחי בחדושו על הסמ"ג הלכות מגלה שמה שאמרו, העובר על דברי סופרים עובר על לאו דלא תסור, לא אמרו רק במי העובר עליהם בשאט נפש שאינו רוצה לכוּף את עצמו לתקנותיהם ולגזרותיהם, אבל מי שעובר עליהם לתאבון אינו עובר על

לאו דלא תסור. והרבה יש להאריך בדבר זה שהוא כלל גדול בתורה אבל אין כאן מקומו, ולא אמרנו אלא להעיר שבברייתא זו של ר' ישמעאל דברי סופרים משמעו דברי תורה כפי מה שנתפרשו על ידי הסופרים, חמש טוטפות להוסיף על דברי סופרים, ואין עניינו כלל לתקנות וגזירות של הסופרים. ואפשר שגם בדברי ר' יוחנן על דברי סופרים החביבים כדברי תורה או יותר מדברי תורה הכוונה לפרושים שנתנו הסופרים על דברי תורה; ועיין דבור, דכתי' אל תטיפו.

ר' תנחום ביר' חייא חמורי' דברי זקנים מדברי נביאים.

בעין יעקב הוצאה ראשונה גורס חביבין במקום חמורין, ולעומת זה יש מהראשונים שגרסו בראש הסוגיא חמורים במקום חביבין שלפנינו בספרים (עיין ה' ראטנער), אלא ששם הגרסא חביבין נוחה יותר שהרי הוא דורש הפסוק, כי טובים דודיך, וטובים מתאים לחביבים ולא לחמורים, וכן הגרסא בשהש"ר שם; ועיין ג"כ במדבר ר' י"ד, ד', כי טובים דודיך מין טובים דברי סופרים מיינה של תורה. ומעניין הדבר שבילקוט שהש"ר הגרסא חמורים ואולם בקונדרוס אחרון (ברכות סימן צ"א), חביבים ולא חמורים. וכל אלה השנויים מראים שבדברי רי"ח חביבין עקר ובדברי ר' חנניה חמורים, והסופרים החליפו הבטוים הקרובים זה לזה ויש שגרסו „חמורים” בשני המאמרים ויש שגרסו „חביבים” בשניהם, ואולם רי"ח מדבר בשבחם של דברי סופרים ור' חנניה בעונש מי שעובר על דבריהם. ולמעלה בדברי ר' בא היה לו לומר, שחביבין דברי סופרים וכו', שהרי הוא נותן טעם למה נענש ר' טרפון אלא שמשום שסמך דבריו על דברי ר' יוחנן השתמש בלשונו ממש.

דכתי' אל תטיפו יטיפון . . . וכתיב אטיף לך ליין ושכר.

לפי דברי הירושלמי הפסוק אל תטיפו וכו' הם דברי הקב"ה לנביאים, אל תוסיפו עוד להתנבא שהעם הזה לא ישמע לכם, וכן תרגומו, לא תתנבאון נבואה . . . ארי לא מקבלין אתכנעו. וזהו שאמרו כאן שחמורים דברי זקנים מדברי נביאים, שהקב"ה בעצמו אמר להם לנביאים שלא יתנבאו ואלו בזקנים לא מצינו שהזהירם שלא ילמדו אלא שהוכיח את ישראל על שמוריהם הם מורי שקר וכזב וכל מה שעושים אינם עושים אלא על מנת לקבל פרס, ובלשון הנביא

מיכה, אטיף לך ליין ושכר. ובשהש"ר במקום הנ"ל, הגרסא, וחמורים מדברי תורה ונבואה כתיב אל חטיפו יטיפון, ופרושה כמו שכתבנו, שרק בנביאים מצינו שהזהירם שלא להתנבא ולא בזקנים, אלא שאין ספק שמסדר מדרש זה לא דקדק כל צרכו בלשונו ובסגנונו. ובירושלמי נאמר בדיוק בראשונה, דברי תורה ודברי סופרים, ואח"כ דברי זקנים ודברי נביאים וכן השתמשו המשנה בבטוים אלה (ידיים ג', ב', וד', ג') אבל במדרש זה כבר נשטשטשה הלשון המקורית של הירושלמי ונאמר במקומה וחמורים (כלומר דברי סופרים במקום דברי זקנים שהנגוד לנביאים הוא זקנים!) מדברי תורה ונבואה. ואפשר שיד הסופרים במעל הזה שהלשון דברי זקנים לא היתה שגורה להם שלא נמצאה בשום מקום בבבלי, (בסוכה מ"ו, א': מצות זקנים) ואולם בירושלמי מצינו דברי זקנים ומצות זקנים (סוכה ג', ד') וכן רגילים הבטוים דברי סופרים ודברי (או מצוות) זקנים אצל ההלניסטיים; עיין עמוד של"ז הערה כ'.

הדא דתימר משיצאת בת קול אבל עד שלא יצאת בת קול כל הרוצ'
להחמי' על עצמו ולנהוג כחומרי ב"ש וכחומרי ב"ה וכו'.

קרוב לאמור שיש כאן קצור לשון וצ"ל כי דתנינן קודם כל הרוצה, שמסדר התלמוד מעיר בראשונה שלכן גנו את ר' טרפון משום שעבר על דעת ב"ה אחרי שנקבעה הלכה כמותם ואולם קודם לזה ההלכה לא היתה קבועה אלא כמו ששנינו בברייתא, כל הרוצה להחמיר וכו'. ואיך שיהיה ברור שכל הרוצה היא תחלת הברייתא שלפנינו בג' מקומות בתוספתא (סוכה ב', ג'; יבמות סוף פ"א ועדיות ב', ג') ובכמה מקומות בבבלי, עיין ערובין ו', ב', וש"נ. ובפרושה נחלקו הבבלי והירושלמי שלפי מה שאמרו שם בערובין ז', א', הרוצה להחמיר ולעשות כחומרי ב"ש וכחומרי ב"ה עושה אלא שלא יעשה כן היכא דסתרי אהדדי. ואולם לפי הירושלמי הדברים כפשוטם, שחששו שאם אתה נותן הרשות לכל אחד ואחד להחמיר כב"ש ולהחמיר כב"ה תעשה התורה לא שתי תורות אלא הרבה תורות ולכן או כב"ש בקוליהון ובחומריהון או כב"ה בקוליהון ובחומריהון. ולפי פרוש הירושלמי בברייתא זו אין צורך לדחוק ולומר שרישא, כחומרי ב"ש וכחומרי ב"ה וכו', בחומרי דסתרי אהדדי וסיפא, כקולי ב"ש וכקולי ב"ה רשע, גם בדלא סתרי אלא שרישא וסיפא בין בדסתרי בין בדלא סתרי. ומעניין הדבר שבאדר"נ נוסח ב' פכ"ג, פרשו דברי שמאי, עשה

חורתך קבע, בדרך זו: שלא תהא מקיל לעצמך ומחמיר לאחרים או תהא מקיל לאחרים ומחמיר לעצמך אלא כשם שאתה מקיל לעצמך כך תהא מקיל לאחרים וכשם שאתה מחמיר לעצמך כך תהא מחמיר לאחרים.

ולכאורה מה שאמרו כאן בירושלמי ושם באבות דר"נ שאין להחמיר כחומרי ב"ש וכחומרי ב"ה ואפילו לעצמו אל יחמיר מה שמקיל לאחרים נראה כסותר מה שאמרו בכמה מקומות שכן דרכן של חכמים להקל לאחרים ולהחמיר לעצמן (עיין למעלה עמוד פ"ד), ואפילו במחלוקות שבין בית שמאי ובית הלל מצינו שהחמירו ב"ה על עצמם מה שהקלו לאחרים. ומי לנו יותר גדולים בין זקני בית הלל מיוצאי ירכו של הלל וכבר יש לנו עדות ראייה של חברי רבן גמליאל שאמרו לו, מה נעשה לבית אביך שהיו מחמירין על עצמן (כדברי ב"ש) ומקילין לכל ישראל (משנה ביצה ב', ו') וכן אמרו במשנה דמאי פ"ו, ו', שהצנועין של בית הלל היו מחמירין כב"ש שלא למכור זיתים אלא לחבר, ובודאי אלה הצנועין לא היו מקילין בשאר דברים כב"ש אלא מחמירין וא"כ היו עושין כחומרי ב"ש וכחומרי ב"ה, בהפך ממה שנאמר כאן שהעושה כחומרי ב"ש וכחומרי ב"ה עליו נאמר והכסיל בחשך הלך. ולעומת זה מצינו שר' יוחנן בן החורנית אחד מתלמידי בית שמאי (או מתלמידי שמאי) נהג להחמיר כבית הלל בענין מי פירות (בתוספתא במקומות הנ"ל ובבבלי יבמות ט"ז, ב') ולא עוד אלא שאמרו עליו שם, שכל מעשיו לא עשה אלא כדברי ב"ה, והדעת נותנת (ואולם עיין סוף עמוד הבא) שכוונו לאמר שהחמיר בכל דברים שהחמירו ב"ה. ולאחר העיון נראה שלא כל המחלוקות ולא כל החומרות שוות, והנני לפרש דברי אלה.

במחלוקת יחיד המיקל עם רבים המחמירים הנמוס המקובל אצלם היה שהיחיד יחמיר לעצמו ואף שמקיל לאחרים, וכבר הרחבנו לדבר על זה ראש הלכה ב', ואין צורך להכפיל הדברים. ובמחלוקות שני בתי דינין כמחלוקות ב"ש וב"ה אלו עשו כדבריהם ואלו עשו כדבריהם (יבמות ראש דף י"ד), אלא שלפעמים חבר של ב"ש היתה דעתו נוטה לדעתן של ב"ה וכן להפך ולא נמנעו מלעשות מה שהיה נראה להם. ולא עליהם נאמר הכלל, או כקולי וכחומרי ב"ש או כקולי וכחומרי ב"ה, שזה רק בשאר כל אדם שאין הרשות בידו להכריע בין ב' בתי דינין הגדולים שבישראל וחובה עליו להתנהג על פי ב"ד האחד או השני אבל חברי בתי דינים אלה כל אחד ואחד יכול להכריע כפי דעתו. וביחוד לא נמנעו מלהחמיר כדעת החולקים עליהם בדברים שהיה בהם

ערך חסידות ופרישות וכצנועין של ב"ה שלא מכרו זיתיהם אלא לחבר, ואף שב"ה מתירים למכור למעשר שגם הם לא התירו אלא משום שהחומרה הזאת קשה לעמוד בה, ואולם מי שיכול לעמוד בה תבוא עליו ברכה. ולפ"ז לא נתמה אם רבן גמליאל החמיר בג' דברים בי"ט כדעת ב"ש ובאחת מהן בית אביו החמירו לעצמן והקלו לאחרים, שבזמנו של ר"ג עוד לא נקבעה ההלכה כב"ה (עיין דבור, ביבנה יצאת בת קול) ובאלה הדברים שדעת ר"ג היתה כב"ש נהג להחמיר כמותם, ובית אביו נהגו להחמיר על עצמן שלא לאפות פתין גריצין בי"ט ואף שהתירו זה לאחרים שלא נחלק אדם שהמעט במלאכה בי"ט הרי זה משובח שמוסיף עליו קדושת י"ט. ואף אחר שנקבעה ההלכה כב"ה לא נמנעו חסידים ואנשי מעשה להחמיר כב"ש בדברים שיש בהם שבח ולא נחלקו אלא אם מותר להחמיר גם בחומרות של ב"ש שאין בהם ערך חסידות אלא שלדעתם כך גזרה התורה. ובירושלמי לא נשאו ונתנו בענין זה ואולם בבבלי י"א, א', נמצאה מחלוקת בזה שאמרו שם, תני רב יחזקאל עשה כדברי ב"ש עשה כדברי ב"ה עשה, רב יוסף אמר עשה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום דתנן מי שהיה ראשו ורובו בסוכה וכו'. וכבר נדחקו הראשונים בפרוש סוגיא זו (עיי"ש בתוספות ובתוספות ר' יהודה ובתוספות הרא"ש ובחדושי הרשב"א), והיטב לראות הגר"א בשנות אליהו על משנה זו לחלק בין חומרה לחומרה, שיש מי שמחמיר ועושה מצוה מן המובחר ויש מי שמחמיר ועושה מעשה הדיוט, אלא שנדחק מאוד לפרש הסוגיא בבבלי על דרך זו ולא עלתה בידו. והנני לפרשה בדרך פשוטה והיא, שלרב יחזקאל גם אחר שנקבעה הלכה כב"ה הרשות ביד כל אדם לחוש לדעת ב"ש במקום שהן מחמירין וב"ה מקילין כב"ש של ערבית שלב"ש דווקא בהטייה וכב"ש של שחרית שלדעתן דווקא בעמידה, ואף שגם לב"ש אין בחומרות אלה ערך חסידות אלא גזירת הכתוב, שב"ה שהיו נוחין ועלובין לא הקפידו לעמוד על דעתן בכל מקום שב"ש החמירו על דברים שאין בהם צורך אבל אינם מפסידים. ורב יוסף חולק על זה ואומר שלאחר שנקבעה הלכה כב"ה אין להחמיר כב"ש (בדברים שאין להם ערך חסידות מצד עצמם וכמו שבארנו) ומביא ראייה לזה מר' יוחנן בן החורנית שהיה יושב בסוכה שהיא פסולה לדעת ב"ש ואף שהיה מתלמידי שמאי הזקן (או לפי מה שגרסו אחרים, מתלמידי בית שמאי, עיין בתוספתא בג' מקומות הנ"ל וביבמות ט"ו, ב') כל מעשיו לא עשה אלא כדברי ב"ה, ומכאן מוכח שהקפידו ב"ה שלא להחמיר

כב"ש שלולא כן לא היה נמנע ר' יוחנן מלהחמיר כב"ש חבריו, ולכן אחר שנקבעה הלכה כב"ה יש לעשות כדבריהם לגמרי ולא להחמיר כב"ש.

והנה אף שפרשנו סוגיא זו שבבבלי בדרך פשוטה נראים הדברים שהברייתא של רב יחזקאל נאמרה קודם שנקבעה ההלכה כב"ה אלא שבאת לבבל קטועה, וכך היתה שנויה: עשה כב"ש עשה כב"ה עשה ובלבד שיעשה כב"ש בחומריהו ובקוליהו או כב"ה בקוליהו וחומריהו, והוא רק נוסח אחר של הברייתא בתוספתא, בבבלי ובירושלמי שאנו דנין בה בסוגיא זו. ואולם אין ספק שאמוראי בבל פרשוה שנאמרה אחר שנקבעה ההלכה כב"ה, שאם לא כן מה זה שאמר רב יוסף עשה כב"ש לא עשה ולא כלום והלא ברור שקודם שנקבעה הלכה כב"ה הרבה והרבה עשו כב"ש ועיין מאמרו של ה' ביכלער בספר היובל לכבוד ר' אריה משה בלאך, הלכות למעשה כבית שמאי, ויש בדברינו תשובות על הרבה מדבריו אלא שאכמ"ל, וע"כ שפרשוה כמו שבארנו דבריהם. והלשון לא עשה ולא כלום שהשתמש בו רב יוסף הוא קצת על דרך ההפלה שבודא קיים מצות ק"ש של ערבית אם קרא מוטה אלא שעשה מעשה הדיוט כי בכעין זה אין להחמיר, שאין לחומרה זו שום ערך; עיין עמוד קנ"ז.

הדין דתימ' עד שלא יצאת בת קול אבל משיצא' בת קול לעולם הלכה כדברי ב"ה.

בתוספתא ובבבלי (עיין דבור הקודם) המאמר, לעולם הלכה כב"ה, הוא ראשה של הברייתא, הרוצה להחמיר על עצמו וכו', וכבר נתקשו בה בבבלי ערובין ו', ב', שאם הלכה כב"ה לעולם איך אמרו מיד אחרי כן שהרוצה לעשות כחומרי ב"ש וכקוליהו עושה. ואולם מדברי הירושלמי שלפנינו נראה שהיו לפני חכמי ארץ ישראל ב' ברייתות, באחת נאמר לעולם הלכה כב"ה ובשנייה נאמר הרוצה להחמיר וכו', ויפה פרשו שונו נאמרה אחר שנקבעה הלכה כב"ה וזו קודם שנקבעה הלכה כב"ה. ושוני הברייתות הרכיבו ב' ברייתות לאחת ובנוסח זה באת לידי חכמי בבל והכרחו לומר, כאן קודם בת קול כאן לאחר בת קול, ואף שלפניהם נמצאו הדברים הסותרים זה את זה בברייתא אחת. והמעין במקור הדברים בתוספתא בנ' מקומות הנ"ל ובכ"י ערפורט רק

ביבמות ובעדויות) יראה שב' ברייתות אלו נאמרו בקשר עם המעשה על ר' יוחנן בן החורנית שאמרו עליו שם שאע"פ שהיה מתלמידי ב"ש לא היה נוהג אלא כדברי ב"ה. הברייתא מזמן קודם שנקבעה הלכה כב"ה העירה שאין לאדם לתפוס בחומרי ב"ש ובחומרי ב"ה או בקולי ב"ש ובקולי ב"ה אלא או כחומרי ב"ש וכקוליהון או כחומרי ב"ה וכקוליהון כמו שעשה ר' יוחנן שנהג כחומרי ב"ה וכקוליהון (עיין דבור הקודם על סוכתו של תנא זה), והברייתא השנייה מזמן שלאחר קביעת ההלכה כב"ה העירה שרק בזמנו של ר' יוחנן יש שהיו עושים כב"ש אבל עתה, לעולם הלכה כב"ה. וב' ברייתות אלו קנו מקומן בתוספתא שלא כסדרן שלפי סדר הזמנים המאמר, הרוצה להחמיר וכו' היא ההוספה הראשונה והמאמר, לעולם הלכה כב"ה, היא ההוספה השנייה, אלא שיש לנו הרבה דוגמאות בתוספתא שהוספה מאוחרת מקומה קודם הוספה עתיקה וזו אחת מהן. וכפי מה שראינו ב' הוספות אלו על המעשה של ר' יוחנן נשנו כסדרן בירושלמי ולא עוד אלא שלפני חכמי ארץ ישראל לא נשנו בברייתא אחת. ולפי דרכנו למדנו שהרבה דברים בתוספתא שלפנינו נסדרו בימי האמוראים והשפעו מאמוראי בבל, והרבה יש להאריך בזה אבל אין כאן מקומו.

וכל העובר על דברי ב"ה חייב מיתה.

כבר הערנו למעלה דבור, וע"י שעבר על דברי ב"ה, שהפלגה זו לא נאמרה אלא לשעתה בשעה שקבעו הלכה כב"ה, ולא באנו אלא להעיר כאן על דברי רב נחמן בר יצחק בבבלי י"א, א', שאמר, עשה כדברי בית שמאי חייב מיתה, והן הן דברי הירושלמי כאן. וה' ראטנער העיר על דברי ר' עמרם גאון שבסדר שלו בהלכות ק"ש מביא דברי ר"נ שלפנינו בבבלי: מן תלמוד א"י בענין אותה הלכה, והוא משער שלפני ר"ע לא היה מאמרו של ר"ט במשנה כלל וכן איננו בהוצאה ראשונה של הירושלמי ולכן הביאו בשם ר"נ ולא מן המשנה. ולא עיין לא בבבלי ולא בירושלמי ולא בדברי ר' עמרם, שבבבלי באמת נחלק רב יחזקאל (ורב יוסף) על רב נחמן משום שפרש המשנה בדרך אחרת ממה שפרש הוא וכמו שיתבאר בהמשך דברנו, ואם כן הוכרח הגאון להביא דברי ר"נ ולהודיענו שכך היא הלכה שאסור לקרוא ק"ש מעומד ולא כרבי יחזקאל שאמר, עשה כב"ש עשה. ואשר להירושלמי הרי בפרוש אמרו, הדא דתימר משיצאת בת קול וכו', ופרושו, מה שנאמר במשנה כדאי

היית לחוב בעצמך וכו', נאמר משיצאת בת קול וא"כ אין ספק שדברי ר"ט וחכמים היו לפני אמוראי א"י במשנה שלהם כמו שהם לפנינו בכל הוצאות המשנה והתלמוד ובכ"י שלהם חוץ מהו"ר של הירושלמי, וברור שבדפוס זה השמיטו המדפיסים משנה שלמה. ולוא עיין ה' ראטנער בדברי רב עמרם היה מרגיש בט"ס הנראת לעין כי אחר שהביא הגאון דברי הירושלמי מן משיצאת בת קול עד חייב מיתה הוא מוסיף ואומר, ובתלמוד א"י בענין אותה הלכה רב נחמן בר יצחק וכו', ודבריו מוכיחים שמביא דברי ר"נ ממקור אחר ולא מתלמוד א"י שלולא כן היה אומר, ועוד אמרו שם. ובכ"י אקספרד שממנו נדפס סדר ר"ע השלם הגרסא המתוקנת: ובתלמוד בבלי בענין אותה ההלכה, שאחר שהביא דברי הירושלמי שאסור לעבור על דברי ב"ה העיר שכך אמרו גם בבבלי ומביא דברי ר"נ שהם מקבילים לדברי הירושלמי. ויש להעיר גם כן שר"נ בר יצחק לא נזכר בשום מקום בירושלמי, עיין ערכו במבוא הירושלמי לרז"ף.

אמנם כן הוא שדברי הבבלי קשה מאוד לעמוד עליהם וכבר נתקשו בהם הראשונים (הרשב"א ור' יהודה בתוספותיו ומשם בתוספות הרא"ש ובשיטה מקובצת) איך אמר רב יחזקאל עשה כב"ש עשה ובמשנה אמרו, כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה. ואף שלפי מה שאמרנו למעלה שלא נאמר, העובר על דברי ב"ה חייב מיתה אלא לשעתה לא קשה ממשנותינו על הברייתא ששנה רב יחזקאל (ועיין ג"כ דבור, הדא דתימר), מכל מקום דברי התלמוד קשים שאין דרכו לעבור בשתיקה על ברייתות או מימרות שדבריהם נראים כסותרים דברי המשנה. ולכאורה היה אפשר להביא מזה ראייה לדברינו למעלה, שהברייתא ששנאה רב יחזקאל נאמרה קודם שנקבעה הלכה כבית הלל, ואולם הכל מודים שאחר שנקבעה הלכה כב"ה עשה כב"ש לא עשה ולא כלום, ולא עוד אלא עשה כדברי ב"ש חייב מיתה. ואפילו דברי רב יוסף אפשר לומר שנאמרו על הזמן שקודם יבנה והוא אינו חולק על הברייתא אלא מפרשה שלא תאמר, שב"ה הענותנים והנעלבים לא הקפידו כלל על חבריהם אם היו עושין כב"ש (לחומר!) ואדרבא היו משבחין אותם על זה, אלא שלב"ה עשה כב"ש לא עשה ולא כלום, ומביא ראייה מר' יוחנן בן החורנית שכל ימיו ישב בסוכה שהיתה פסולה לדעת ב"ש וע"כ שלא ראו ב"ה שום שבח בחומרות של ב"ש. ור"נ בר יצחק אמר דבריו שלאחר שנקבעה הלכה כב"ה כל העובר על דבריהם חייב מיתה. ומצאתי שגם ר' יהודה בתוספותיו צדד

לומר בראשונה שהברייתא קודם בת קול אלא שדחה פרוש זה שא"כ אמאי אמר רב יוסף לא עשה ולא כלום ולפי מה שפרשנו אין כאן קושיא. ומכל מקום קשה לאמר שרב יחזקאל ורב יוסף אמרו דבריהם על הזמן שקודם יבנה ור"נ בר יצחק על הזמן שלאחר יבנה וכגון דא דרך התלמוד לאמר, ולא פליגי כאן קודם וכו', או לשון קרובה לזו. ומה שנראה לנו בזה הוא שהכל מודים שלאחר שנקבעה הלכה כב"ה אסור להראות התנגדות לדעתן ואפילו לפי הברייתא, עשה כב"ש עשה, אין לאדם לעשות דבר בפרהסיא שהרואים יראו שהוא חולק על ב"ה. וחברי ר' טרפון גנו אותו על שהסתכן את עצמו כדי לקיים מצות ק"ש לפי דעת ב"ש, שאין אדם מוסר עצמו לסכנה בשביל דבר רשות אלא בשביל מצוה גדולה ובני השיירא כשראו אותו יורד מן בהמתו להטות ולקרוא ק"ש ידעו בברור שהוא חולק על ב"ה. ור"נ אומר שלעולם אסור להחמיר כב"ש ואפילו אם אין התנגדות לב"ה נכרת מתוך מעשיו וסמך דבריו על המשנה כדאי היית וכו', והתלמוד לא חש להקשות מן המשנה ולתרצה אליבא דרב יחזקאל ורב יוסף שפשוט שאין כאן אלא אסמכתא בעלמא. ולפי דרכינו למדנו שיפה פרש הרמב"ם בפה"מ: סכנתי בעצמי, והוא ששמתי נפשי בכפי כדי לקיים מצות ק"ש על דעתן של ב"ש. אלא שפרושו אינו מוכרח שאף שנאמר שירד להטות מבלי שידע הסכנה שהסתכן בה כבר תמוה הדבר בעיני הרואים לראות אדם יורד מן בהמתו בלילה במקום ליסטים אם לא לצורך מצוה גדולה ומחשבתו היתה נכרת לעין שרצונו להראות התנגדותו לדעת ב"ה בעניין ק"ש והסכמתו לדברי ב"ש שאין אדם יוצא ידי ק"ש של ערבית אלא אם קורא אותה מוטה. וכבר הערנו למעלה שמירושלמי שביעית מוכח שלא כפרוש הרמב"ם, שר' טרפון הכניס עצמו לידי סכנה בידוע, אלא שבאו עליו ליסטים ונסתכן כשהפריד עצמו מן בני חבורתו כדי לקרוא ק"ש מוטה. גם לשון המשנה מוכחת שלא כדבריו שלפי פרושו כן היה לה לאמר, וסכנתי בעצמי מפני הליסטים והטיתי לקרות, ולא והטיתי לקרות וסכנתי בעצמי וכו'.

ורואה אני להעיר שעצם בין בדברי ר"ט בין בדברי חכמים משמש כאן במקום נפש במשמע חיים ור"ט שלא רצה לפתוח פיו לשטן אמר, וסכנתי בעצמי, במקום וסכנתי בנפשי כלומר כמעט נהרגתי על ידי הליסטים ובדבריו השיבו לו חבריו, כדאי היית לחוב בעצמך, במקום: כדאי היית להתחייב בנפשך. והשווה, לא תסכן בנפשך, בירושלמי ברכות ג', ד' (ג' פעמים!), והבטוי הידוע סכנת נפשות מוכיח שנפשך אינו כנוי החוזר אלא כמשמעו חיים שלך.

וכן נפש בבטוי הרגיל, מתחייב בנפשו, משמעו חיים כלומר חוב שתשלומין שלו הוא נפש האדם, ואין בין מתחייב בנפשו לחייב מיתה אלא שזה מיתתו בידי שמים וזה מיתתו בידי בית דין. ולפי דרכנו למדנו שאין צורך לדחוק ולפרש דברי חכמים במשנותינו כמו שפרש הרמב"ם ונגררו אחריו כל מפרשי המשנה והוא, חייב מיתה היית שעברת על דברי ב"ה ואם היית מת היית מתחייב בנפשך.

רבי ביבי אמר בשם רבי יוחנן ביבנה יצאת בת קול.

הסנהדרין הגדולה גלתה ליבנה מיד אחרי החרבן שבאותה העיר תקן רבן יוחנן בן זכאי תקנותיו (משנה, תוספתא וב' התלמודים ראש פ"ד של ראש השנה) והדעת נוטה שריב"ז שהיה זקן מופלג בשעת חרבן הבית לא האריך ימים הרבה אחריו וכן בההגדה הידועה על ריב"ז ואספסינוס מסופר שנתן לו הקיסר יבנה וחכמיה". ואין ספק שיבנה היתה מקום הועד הגדול עוד בזמן סמוך למלחמת בר כוכבא (עיין תוספתא דמאי א', י"ד, דברי ר' יהושע בן קופסאי על אוצרה של יבנה ומצינו לחכם זה שנשא ונתן עם רבי, שבת קמ"ז, א') ולכן קשה לצמצם בדיוק הזמן שקבעו ביבנה הלכה כבית הלל. ואולם אין ספק שבימי רבן גמליאל עוד היתה ההלכה רפויה בידם שלא בלבד שמצינו שבכמה דברים הלך בשיטתו של רבן גמליאל (עיין למעלה דבור, הדא דתימר) אלא שכל המשא ומתן הארוך שבין התנאים על צרת הבת (תוספתא יבמות פ"א; בבלי י"ד, ב', וכו'; ירושלמי א', ג') לאחר מיתתו של רבן גמליאל מוכיח שעוד לא היתה ההלכה קבועה בידם באלה הדברים שנחלקו בהם ב"ש וב"ה, שקשה לעלות על הדעת שאחר שנקבעה הלכה כב"ה עוד היו חכמים גדולים ביניהם שרצו להתיר מה שהיא ערוה חמורה לדעת בית הלל. ואף שבפרוש לא נאמר בשום מקום שהמעשה בר' דוסא וגדולי הדור ר' יהושע, ר' אלעזר בן עזריה, ר' עקיבה ויש אומרים גם ר' טרפון (בבלי יבמות ט"ז, א', וירושלמי א', ג') שנתוועדו לקבוע הלכה בצרת הבת היתה לאחר מיתתו של רבן גמליאל מסתמא אתמר שכבר נפטר, שלולא כן לא היה נשיא הדור נמנע מלהשתתף עמהם. ועוד שמצינו שהוא בעצמו יבם צרת הבת (שם ט"ו, א') ואף שבגמרא שם אמרו, שאני בתו של ר"ג דאילונית הוא, שנויא דחיקא היא. ובתוספתא שם א', ט' אמרו, ולא הספיקו לתקן את הדבר עד שנטרפה השעה, ולפי פשוטן של דברים נראה שכווננו לומר שהיתה אז שעת חירום, ימי מלחמות בר כוכבא,

ולא יכלו לקבץ קבוץ גדול של גדולי הדור לתקן תקנות וחירום זה היה לאחר מיתתו של רבן גמליאל בימי נשיאותו של ר' אלעזר בן עזריה. ואולם אף שאמרנו שלא נקבעה הלכה כבית הלל אלא בזמן האחרון של ישיבת יבנה, ברור שכבר בימים הראשונים שלה בימי רבן יוחנן בן זכאי וביחוד בימי רבן גמליאל התחילה השאיפה בין גדולי הדור לנטות אחרי דעתן של בית הלל, ומי לנו גדול בין חכמי יבנה מר' עקיבה שברוב דבריו הולך בשיטתן. ובמחלוקת הגדולה בין ר' אליעזר בן הורקנוס והנשיא רבן גמליאל אנו רואים לא רק התנגדות בין שתי אישיות גדולות אלא גם הנגוד בין שני הבתים, בית שמאי ובית הלל, שר"א שמותי היה ורבן גמליאל נכדו של הלל החזיק בשיטתן של ב"ה. ועיין מה שהערנו למעלה עמוד קמ"ו-קמ"ז, על המעשה של ראב"ע ור' ישמעאל שגם קודם שנקבעה הלכה כב"ה רוב גדולי הדור הלכו בשיטתן של ב"ה ואכמ"ל.

על שם והגית בו יומם ולילה, שתהא הגיית היום והלילה שוין.

כבר החכמים הראשונים אמרו, ובתורתו יהגה יומם ולילה זו ק"ש שאם אדם קורא אותה שחרית וערבית מעלה עליו הכתוב כאלו יגע בחורה יומם ולילה (מדרש תלים א' על שם ר' יהושע ודומה לדרשה זו דרשת ר' שמעון במנחות צ"ט, ב'; עיין מה שהערנו למעלה הלכה ה' עמוד קל"ז) ולכן דרשו כאן והגית בו יומם ולילה על ק"ש וברכותיה. והראשונים מביאים מהירושלמי שבסוגיא זו מאמר שאינו לפנינו וכבר העיר על זה ה' ראטנער במקומו, אלא שנעלם ממנו שהמאמר עצמו נמצא במדרש תלים ראש פרשה ו' ומשם ולא מהירושלמי מובא גם כן בילקוט תהלים קי"ט, והמקור ירושלמי שבדפוסים האחרונים של הילקוט לא נמצא בהוצאה ראשונה; ועיין גם כן הוצאה חדשה של הראב"ה ס' ל"ג, וס' קצ"ו, והערת המו"ל. והמשנה הלכה ח' ופרושי האמוראים עליה מובאה במ' תלים פרשה א', י"ז, וגם זה נעלם מה' ראטנער.

מפני מה קורין שתי פרשיו' הללו בכל יום ר' לוי ור' סימון וכו'

הלשון קשה שר' סימון נותן טעם רק לב' פרשיות ואלו ר' לוי נותן טעם גם לפרשה שלישית, ואי אפשר להגיה ג' במקום ב' שא"כ תקשה לר' סימון וצ"ע. ובעקר דרשות אלה אין להוציא מהן שב' אמוראים אלו סוברים שק"ש מדברי סופרים שאפשר לפרש, מפני מה קורין, כמו מפני מה אמרה תורה שיהיו קורין וכבר הערנו בכמה מקומות שלא נמצא בירושלמי אפילו רמז קטן לדעת האומר שק"ש מדרבנן. ואם נאמר שדרשות אלו טעם למצות ק"ש שהיא מן התורה צריך לפרש: מפני שכתוב בהן שכיבה וקימה, בדרך זו, שלכן אמרה תורה לקרות ב' פרשיות אלה משום שנאמר בהן שכיבה וקימה ובוה רמז שיקבל

(1) עיין גם כן מאירי סוף פרק א' בד"ה ולא זכיתי שמביא מאמר זה ממדרש ולא מירושלמי, ועל המדרש הוא מחמה, למה מונה החתימות בברכות אחרונות. ולולא דברי המדרש היה אפשר לומר שהירושלמי מונה כל ברכה שפוחחת וחוחמת בברוך לשתים ושאינה פוחחת לאחת וא"כ ו' שבשחרית: ב' של יוצר א' של אהבת עולם ג' פרשיות ונאל ישראל, ח' של ערבית: ב' של מעריב ערבים א' אהבת עולם ב' פרשיות נאל ישראל ושומר עמו ישראל או הפורס.

אדם עליו עול מלכות שמים ועול מצות מקומו עד שכבו. ואולם יותר יפה עולים דברי הירושלמי אם נאמר (עיין עמוד קל"ז) שמן התורה יכול אדם לקרוא איזו פרשה שרוצה פעם אחת בבוקר ופעם אחת בערב וחכמים התקינו שיהו קורין דווקא ב' פרשיות אלו בבקר ובערב משום שנאמר בהן ודברת במ (בדברי תורה) בשכבך ובקומך; ועיין מנוה"מ לאלנקאווה ב', צ"ד.

הדרשות של ר' לוי ור' סימון מובאות בשנויים רבים וגדולים אצל הרבה מהראשונים, עיין ראטנער, ויש להוסיף הרבה על הראשונים שרמזו הוא עליהן; עיין קונדרוס אחרון לבעל הילקוט סימן צ"ב בשרידי הירושלמי שלי עמוד שכ"ב, כד הקמח מאמר יחוד השם ק', ב', הוצאת לבוב, וביחיד עיין השנויים הרבים בכ"י של התנחומא, מבוא לבווער ס"ז, א', ובפסיקתא לשבועות בבית המדרש ליעללינעק חלק ו', מ"א.

מאן דרחים מלכא לא לישתבע בשמי' ומשקר.

בתוספתא ראש פרק ו' של סוטה בלשון זו: אין אדם נודר בחיי המלך אלא אם כן אוהב את המלך. ובכ"י של התנחומא שרמזתי עליו בדבור הקודם הגרסא, מאן דמוקיר לבריה (בְּרִיָה, בעברית: בוך'או) לא משתבע בשמיה לשקר. והגרסא משתבע היא העקרית וכן גרסו כל הראשונים שהובאו מה' ראטנער והוסיף עליהם מאירי י"ב, א', עין יעקב הוצאה ראשונה ושרידי הירושלמי סימן צ"ב, ולישתבע שבספרים הוא על פי חקי לשון ארמית של בני בבל ואולם בארמית ארצישראלית צריך לומר משתבע.

וראויה לתשומת לב שבגרסת פסיקתא לשבועות (עיין סוף דבור הקודם) חסרה המלה האחרונה, ומשקר. ואין זה השמטת סופרים אלא תקון על פי דברי הירושלמי שבועות פרק ג', י', בסוף הדף שאמרו שם ששבועת שוא שהזוהיר עליה בעשרת הדברות היא שבועת חנם ולא שבועת שקר. ואולם התוספתא שהבאנו בראש דבור זה מסייעת גרסת הספרים, וכבר הרחבתי לדבר במקום אחר² על השאלה אם מותר ונכון לישבע על האמת.

² עיין מה שכתבתי בספרי על הכת הבלתיידועה ק"ל ונו', וקע"ב ונו', ושם מובאים גם כן דברי פילון בענין זה.

זו מצות שבת . . . להודיעך שהיא שקולה כנגד מצותיה של תורה. המאמר על שבחה של שבת נתקצר כאן בספרים, ובירושלמי נדרים ספ"ג מובא כלו ויש מהראשונים שגרסו גם כאן כמו שהוא בנדרים, עיין ראטנער; ועיין ג"כ פיוטו של ר' סעדיה גאון בספר הזכרון לקאהוט שצ"ג ושצ"ד. ובמדרש הגדול שמות ט"ז, כ"ח, המאמר גדולה שבת קרוב לדברי הירושלמי שבנדרים ואולם לא משם לקחו מסדר מדרש זה אלא מילמדנו כמו שמוכח משמות ר' סוף פכ"ה. ובעין יעקב הוצאה ראשונה הגרסא כאן, ור' אומר זו מצות שבת דכתיב ואת שבת . . . וחקים ותורה צוית להודיעך שהיא שקולה כנגד כל המצות של תורה; ובכ"ל מובא ונמחק החלק הראשון של מאמר ר"א שבנדרים.

לא תרצח ואבדתם מהרה מאן דקטיל מתקטיל.

נראה שר' לוי רמז כאן על פתגמו הידוע של הלל, על דאטפך אטפוך. ובכ"י התנחומא (עיין דבור, מפני מה) הגרסא, על נפשכם כנגד לא תרצח כמה שנאמר ואך את דמכם לנפשותיכם ממכם אדרוש, ולא מצאתי חבר לגרסא זו. ובאבער מוחק ממכם, ולא הרגיש שממכם הוא פרוש לנפשותיכם שלפי מדרש זה לנפשותיכם משמעו ממכם, וכבר דרשו כן בברייתא ב"ק צ"א, ב': לנפשותיכם מיד נפשותיכם אדרוש; ועיין גם כן בראשית ר' ל"ד, י"ט. ובמאירי לברכות י"א, ב' הגרסא: דקטיל מיקטל.

לא תנאף לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם א"ר לוי ליבא ועינא תרין סרסורי דחטאה וכו'.

הגרסא, א"ר לוי, קשה לקיימה שהרי כל הדרשה על ההקבלה שבין י' הדברות וק"ש היא לר' לוי לפי גרסת הספרים והראשונים (חוץ מבעל עין יעקב שגורס: ר' לוי ור' סימון חד אמר . . . וחד אמר) ואם כן למה נכפל שמו. ולכן נראה עקר כגרסת כ"י הגניזה עמוד ל', מדרש מכירי משלי כ"ג, כ"ו, בעל הילקוט בשני המקומות שהעיר עליהם ראטנער (ובקונדרוס אחרון המאמר על סרסורי עברה ליתא שכן דרך המלקט הזה לקצר לפעמים) ועין יעקב שכולם גורסים ר' יצחק במקום ר' לוי שבספרים. ור' לוי סתם דבריו ואמר שלא תתורו מקביל ללא תנאף ופרש ר' יצחק הקבלה זו משום, דליבא ועינא (בעין יעקב גורס, עינא וליבא, ואולם כך כתוב בתורה, אחרי לבבכם ואחרי

עיניכם) תרין סרסורין דחטאה דכתיב (כך גורס בעל עין יעקב ויותר יפה גרסא זו מגרסת הספרים: כתיב) תנה בני לבך וכו'. ובכ"י התנחומא הגרסא, כדאמרינן ליבא ועינא תרי סרסורי עבירה נינהו, ואין זה לשון הירושלמי ואף שגם בבמדבר ר' פרק י', ו' (בראש הסימן) נאמר, ליבא ועינא תרי סרסורי דחטאה אינון; והמאירי גורס, לבא ועינא תרין סרסוסי (!) דחטאה אנון תנה לבך וכו'. ונראה שלפני מחבר של הפסיקתא לשבועות היה נוסח אחר בירושלמי שהוא דורש, לא תנאף אשר אתם זונים, וקשה לאמור שהשתמש במקור אחר שהרואה יראה שכל הדרשה שבפסיקתא זו על ההקבלה שבין י' הדברות וק"ש נוסדה על דברי הירושלמי.

אי יהבת לי ליבך ועינך אנא ידע דאת לי.

בכ"י הגניזה ל' ובמאירי די לי ובמכירי משלי כ"ג, כ"ו ובעין יעקב די די; והצורה דידי בבליית היא.

לא תגנב ואספת דגנך ולא דגנו של חבירך.

בעין יעקב ובמאירי, דגן חבירך וכן לקמן, בית חבירך. ובכ"י התנחומא הגרסא, לא תגנוב כנגד על כנפי בגדיכם ולא גנובים; ועיין ספרי זוטא ט"ז, ל"ח: ועשו להם משלהם פרט לשאול לגנוב ולגזול. עיין דבור, על מזוזות.

אני ה' אלהיכם וכת' וה' אלהים אמת . . . אם היעדת לחבירך עדות שקר מעלה אני עליך כאילו היעדת עלי שלא בראתי וכו'.

בכ"י התנחומא: כימי השמים כנגד לא תענה ברעך עד שקר כד"א ואעידה בם את השמים ואת הארץ. וגרסא זו יפה מגרסת הספרים שהרי אמת אינה מגופה של ק"ש וא"כ חסרה ההקבלה ללא תענה. ובפסיקתא הנ"ל, לא תענה נגד השמרו לכם, ואין לזה פרוש. ונראה שהדרשה היא על סוף הפסוק של השמרו שנאמר בו וסרתם ודורש וסרתם על עדות שקר שכן הוא אומר בדברים י"ט, ט"ז, כי יקום עד חמש באיש לענות בו סרה. והדרשה שנתיחסה כאן לר' לוי (בעין יעקב נאמרה סתם, ועיין דבור, לא תנאף) היא הדרשה שלפנינו במכ' דר' שמעון שמות כ', י"ז: אמר הקב"ה אם העדת על חברך עדות שקר מעלה אני עליך כאלו העדת שלא בראתי עולמי בששת ימים ולא נחתי

בשביעי, ובראב"ן קמ"ז, לשון הירושלמי היא ממש לשון המכלתא. ואולם אין ספק שבעל מדרש הגדול לא השתמש בדברי הירושלמי שלפנינו אלא במדרש תנאים וכבר מצינו עקרה של דרשה זו גם במכלתא דר' ישמעאל, יתרו פ"ח בנוסח זה: כתיב זכור את יום השבת לקדשו וכנגדו כתיב לא תענה מגיד הכתוב שכל מי שמחלל את השבת מעיד לפני מי שאמר והיה העולם שלא ברא עולמו לששה ימים (הראב"ן גורס גם בירושלמי לששה) ולא נח בשביעי וכו'.

לא תחמוד בית רעך וכתבת' על מזוזות ביתך ביתך ולא בית חבירך.
 בפרדס לרש"י נ"ח, ע"ד (=הוצאה חדשה ש"ל) גורס, ביתו של חבירך וכן הגרסא במאירי ובעין יעקב ועיין למעלה דבור, דגנך. ובפרדס מוסיף אחרי חבירך, והייתם קדושים זו היא קדושת כל המצות. וישנה לדרשה זו בספרי סוף שלח, ונראה שמשם העתיקה בעל הפרדס ולא שהיה לפניו כך בירושלמי כמו שכתב בעל אהבת ציון וירושלים.

מה בירכו . . . ברכת תורה . . . וקראו עשרת הדברים . . . ר' אמי בשם ר"ל זאת אומרת שאין הברכות מעכבות.

בירושלמי לא נזכרה כלל דעת ר"ל שבבבלי י"ב, א', שברכה אחת היא ברכת יוצר וגם בבבלי אמרו שם שלא בפרוש אתמר אלא מכללא אתמר ולבסוף דחו שם הראייה שהביאו ליחס דעה זו לר"ל ממה שאמר, שאין הברכות מעכבות. ואולם גם בעקר דברי ר"ל חלוף גדול יש בין ב' התלמודים, שהנה אין ספק שבאמרם כאן זאת אומרת שאין הברכות מעכבות כווננו לומר, שאין ברכות ק"ש כברכות שאר מצות שאסור להפסיק בהן בין ברכה למצוה ושאסור לעשות המצוה מבלי ברכה, אבל ברכות ק"ש וק"ש הן ב' מצות ולכן במקדש ברכו ברכת אהבה רבה קודם י' הדברות וקראו אחריה י' הדברות ולבסוף ג' פרשיות של שמע. ואלה שהגיהו ושבשו הספרים כדי להסכים דברי הירושלמי עם דברי הבבלי לא הרגישו שבראש פרק שני נזכר עוד הפעם המאמר הזה שלפנינו, שאין הברכות מעכבות, ושם אי אפשר לפרש בדרך אחר אלא כמו שפרשנו. ואולם בבבלי פרשו דברי ר"ל בדרך זו והוא שאין הברכות מעכבות זו את זו ולבסוף העלו שכוון לומר שאין סדר הברכות מעכבות; ועיין מה שכתבנו לקמן ראש פרק שני עמוד רכ"ה וגו'.

א"ר בא אין מן הדא לית ש"מ כלו' שעשר' הדברות וכו'.

בדיוק אמר ר' בא, אין מן הדא, שמהמשה שבתמיד אין אנו למדין הלכה זו ואולם אנו שומעין אותה ממשנה רפ"ב של ברכות כמו שהוא עצמו אומר שם בראש הפרק. והמאירי בחדושו האריך בשאלה איך הוא מפסיק בין ברכה לק"ש ובא לידי מסקנא שברכות אלו עקרון לעצמן וכדברי הירושלמי שלפנינו שברכות של ק"ש וק"ש הן ב' מצוות שונות ולא כשאר ברכות של מצוה ולכן הוא מברך ברכות אלו מתי שרוצה, ולא עוד אלא שיוצא ידי ק"ש גם אם לא ברך. ושותא דמר לא ידענא שברור שמעולם לא נחלק אדם שהעושה מצוה בלי שיברך עליה שיוצא, וא"כ מה זה שאומר ר' בא אין הדא וכו'. גם קשה על הרב שלא העיר כלל על דברי ר' בא שי' הדברות הן הן גופה של שמע ופרושן שאין כאן הפסק בין הברכות לק"ש שי' הדברות וק"ש הן מעניין אחד; עיין דבור הקודם וראש פ"ב עמוד רכ"ה וגו'.

ומפני מה אין קורין אותן מפני טענת המינין שלא יהו אומ' וכו'.

בכ"י הגניזה עמוד ל' ובכ"ר וכן אצל כמה מהראשונים (עיין ה' ראטנער) הגרסא טינת המינין, ונראה שכן הוא העקר אלא שהסופרים כתבו טענת במקום טינת בחשבם שאין ביניהן אלא שנוי כתיב בלבד. ואולם טעו בזה שבארמית ארצי־ישראלית אין נבלעות אותיות הגרון באמצע המלה ולא מצינו הבלעת אותיות אלה אלא בארמית בבליית (השווה מברא במקום מעברא, מסותא במקום מחסותא והרבה כיוצא בהן) ואין ספק שטינה היא מן טנן שמשמעו בארמית של ארץ ישראל ושל בני בבל קנא או שקד על דבר ולכן בבבלי סנהדרין ע"ה, א', טינא, משמעה אהבה עזה וכאן בירושלמי, אדיקות באמונה טפלה שלהם. והמינין הם הנוצרים והדומין להם שאמרו שמיחם נתן להם דת חדשה ואין לו לאדם אלא להאמין בכורא העולם, בשכר ועונש ובשאר עקרים ובמצות שבין אדם לחבירו שנאמרו בי' הדברות אבל לא במצוות מעשיות. ואולי קבעו פרשת ציצית בשמע נגד אלה המינים שכבר עמדו לישראל בזמן קודם לצמיחת דת הנוצרית שבטלו מצות מעשיות להזהיר את העם על חקי התורה וביחוד על המצות הרפויית בידן כציצית ותפלין. ובברכות סוף י"ד, אמרו, הקורא ק"ש בלא תפלין כאלו מעיד עדות שקר, ובוזה גלו דעתם שקריאת פרשיות אלה היא להזהיר על מצות תפלין וכן קריאת פרשת ציצית

להזהיר על מצוה זו. ובוהר שלח קע"ה, א', דהא קורין ק"ש בלי ציצית וסהדין סהדותא דשקרא ובנמרא נאמר זה על תפלין, ומחבר הזהר הוסיף מדעתו ציצית ויפה הוסיף שכן תקנו קריאת פרשיות אלו משום חשיבות תפלין וציצית.

בדין היה שיהו קורין פרשת בלק ובלעם בכל יום ומפני מה אין קורי' אותם שלא להטריח על הצבור.

יש מהמינין שהיו מונין את ישראל ואומרים שאין התורה כולה מידי משה אלא שיש בה הוספות מדורות שאחריו (עיין מאמרי בהעניקלאפדיא היהודית באנגלית חלק ד', קט"ו, על טענה זו של המינין) וביחוד כחשו באמתת הספורים כפרשת בלק ובלעם באמרם הרי משה לא היה עם בלק ובלעם ומניין היה אפשר לו לדעת מה שנשאו ונתנו ביניהם, ואם הספורים על הבריאה והאבות באו לידו על ידי מסורה מדור לדור (עיין על מסורה זו בסדר החכמים לנייבויער א', קס"ג: משה רבינו... ראה בספרים וכתב על פיהן מימי בראשית) דברי בלק ובלעם מניין לו. וכדי להוציא מדעתן של המינים האלה הדגישו שמה כתב ספרו ופרשת בלעם (ב"ב י"ד, ב') על פי מה שנגלה לו בנבואה, וזהו מה שאמרו כאן שראוי היה לקרוא פרשת בלק ופרשת בלעם בכל יום בבית הכנסת, כדי לעשות פומפי לדבר שכל התורה כלה על ידי משה נכתבה אלא שלא רצו להטריח על הצבור. והובא מאמר זה בסוגיא שלפנינו בקשר עם המאמר שלפניו על י' הדברות שבטלו קריאתן מפני טענת המינין ומאותו טעם עצמו, טענת המינין, היה להם לתקן קריאת אלה ב' פרשיות בבית הכנסת. והאמוראים האחרונים פרשו מאמר זה על דרך הדרוש שמפני חשיבותן של פרשיות אלו ראוי היה לקרותן, ואולם מה חשיבותה של פרשת בלק, שלפי פשוטן של דברים פרשת בלק מתחלת בירא בלק ומסיימת בוגם בלק הלך לדרכו (במדבר כ"ג, ב', עד כ"ד, כ"ה) ולא הפרשה שנאמרו בה שכיבה וקימה או יציאה ומלכות שזו היא פרשת בלעם. ור"א שאמר שחשיבות פרשיות בלק ובלעם היא משום שנאמרה גם בנביאים ובכתובים נראה שפרש כמו שאמרנו. ובבבלי י"ב, ב', אף שלא נזכרה שם פרשת בלעם כלל אלא פרשת בלק לבד אמרו שחשיבותה של פרשה זו היא בזה שנאמר בה שכיבה וקימה וזו היא פרשת בלעם והיה לו לאמר כמו שאמרו בב"ב פרשת בלעם ולא פ' בלק. וע' יוסיפוס קדמוניות ד', ו', י"ג שמשבח את משה על שמסר דברי בלעם בשמו ולא ייחסם לעצמו!

מר רב מתנה בשם שמואל זו ברכת התורה... ר' שמואל אחוי דר' ברכיה עדיין לא יצאו המאורו' ותימר יוצר המאורות.

דברי שמואל בירושלמי הן הן דבריו בבבלי י"א, ב', אלא שכאן נקראה ברכה זו על פי התוכן, ברכת התורה, ושם על פי התחלתה אהבה רבה וכבר הערנו למעלה דבור, מה בירכו, שפרושו השני של הבבלי על ברכה אחת שבמשנה שהיא ברכת יוצר לא היה ידוע כלל לאמוראי ארץ ישראל, ואדרבא לפי דעת הירושלמי גם ריש לקיש מפרש המשנה כשמואל ולא כמו שאמרו שם שהוא מפרשה, ברכת יוצר אור. ומה שאמרו כאן בירושלמי, עדיין לא יצאו המאורות וכו', נמצא גם שם בבבלי בלשון זו, האי דלא אמרי יוצר אור משום דלא מטא זמן יוצר אור. ורשי' שם העיר, ואך על גב דקרו אינהו ק"ש לא מטא זמניה כדאמרין בעלמא (יומא ל"ו ב') הקורא את שמע עם אנשי משמר לא יצא שאנשי משמר מקדימין, וברור שהוא מפרש לשיטתו דס"ל דלתנא דברייתא זו לא יצא מדאורייתא אם קרא קודם הנץ החמה, עיי"ש ביומא דבריו ודברי התוספות. ולפי דעתו צ"ל שקראו ג' פרשיות במקדש כקורין בתורה וברכו לפניה ברכת אהבה רבה במקום ברכת התורה. ומכאן ראייה שלדעת רשי' אהבה רבה פוטרת לימוד תורה קודם ק"ש של שחרית ועוד שהמשכים קודם עמוד השחר צריך לברך בה"ת דשינה מפסקת, שהרי האך תנא ס"ל דעד הנץ החמה לילה הוא ושלכן אין יוצא בק"ש של אנשי משמר אף שקראו אחר עה"ש ומכל מקום הצרכו לברך על י' הדברות ופרשיות שקראו אחר עה"ש וקודם הנץ החמה, והפוסקים נחלקו בב' דברים אלה ולא העירו על דברי רשי'. אלא שיש לומר שאף לוותיקין ולמי שאומר שאין יוצא ידי חובת ק"ש אם קראה קודם הנץ החמה, מכל מקום היום מתחיל מעה"ש אלא שק"ש זמנה מהנץ החמה ולכן הצרכו לברך בה"ת בבית המקדש משום שכבר התחיל היום ואף שעוד לא הגיע זמן ק"ש.

ואולם איך שנפרש דעת הבבלי בענין זה (רוב הראשונים סוברים שלא יצא ביומא שם פרושו, לא עשה מצוה מן המובחר), ברור שלפי הירושלמי

(3) לפי פשוטן של דברים היה נראה לפרש מאמר זה של שמואל בדרך זו, שבבהמ"ק שהיה חוסן דחוק לא ברכו כלום ברכות של ק"ש לפניה אלא ברכת החורה סמס וכפי שיטתו שאמר לקמן השכים לשנות וכו' (עיי' מה שכתבנו שם בבאור דבריו) הצרכו לברך בה"ת על ק"ש כיון שלא אמרו אהבת עולם. ואולם לא לבד שבבבלי נאמר בדברי שמואל אהבה רבה, אלא גם מהירושלמי מוכח שבה"ת היא ברכה שניה שלפני ק"ש שאם כווננו לברכת התורה אין מקום לקושיהם, והא לא אמרו יוצר אור, וכן דברי ר' בא למעלה א"א לפרשם אלא אם ברכו אחת של ברכות ק"ש.

הכהנים יצאו ידי חובת ק"ש, וזה מוכרח מהמשא ומתן שבסוגיא זו אם אפשר ללמוד ממשנה שבתמיד ההלכה, ברכות אין מעכבות, או לא, וע"כ שלדעת הירושלמי ברכת אהבה רבה שבמקדש היתה על ק"ש שקראו אחריה ושיצאו בה ידי חובתם. ומה שאמרו למעלה סוף הלכה א', שהקורא עם אנשי משמר לא יצא, בודאי פרושו (עיין דברינו שם) שלא עשה מצוה מן המובחר. ולפ"ז קשה קצת מה שאמרו כאן שלכן לא ברכו ברכת יוצר אור משום שעוד לא יצאו המאורות והרי לא שחטו את התמיד אלא משהאיר פני המזרח ומשחיתו עד ק"ש שבמקדש זמן גדול וכבר האיר היום. ובודאי דוחק גדול לומר שלפי דעת הירושלמי אין לברך ברכה זו קודם הנץ החמה, עד שתצא החמה ממש, שהרי לכל התנאים חוץ מוותיקין זמן ק"ש מתחיל קודם הנץ החמה הרבה, ואפילו לוותיקין לפי דעת רוב הראשונים מתחיל ק"ש בברכותיה קודם הנץ החמה וגומר ברכה אחרונה עם הנץ החמה, וא"כ הכל מודים שמברך ברכת יוצר אור קודם שיצאה החמה. ולפי דברי הגר"א בבאוריו לאו"ח נ"ח, י', מה שאמרו סוף הלכה א', הקורא עם אנשי משמר לא יצא, לא יצא אפילו בדיעבד שהך תנא סובר שזמן ק"ש מתחיל עם הנץ. ואולם לא לבד שקשה לאמר שסוף זמן ק"ש של ר"א (משנה ה') הוא ראש זמן ק"ש לוותיקין, כבר ראינו שמסוגיא שלפנינו מוכח שהכהנים יצאו ידי חובת ק"ש אף שקראוהו קודם הנץ החמה. ואין לנו דרך אחרת אלא לאמר שיצאו המאורות פרושו, שכבר האיר היום קצת ושעור זה הוא מאוחר להאיר פני המזרח, ואפשר שלדעת הירושלמי קראו ק"ש קודם שהגיע הזמן משיכיר בין תכלת ללבן וכל זמן שאין אדם מכיר בכעין זה עוד לא יצאו המאורות, וצ"ע. ובקטע תשובת ר' שרירא ובנו ר' האי נרמו על המנהג שלא לאמר יוצר אור קודם הנץ החמה ואולי שזה מנהג ארץ ישראל בהסכם למה שאמרנו כאן, עדיין לא יצאו המאורות ותימר יוצר המאורות; וזה לשון הקטע: למר שרירא וחמודו רב האי ז"ל וששאלתם יש מקצתנו אנשים שמיחו בידנו על אודות יוצר אור שאמרו אין אומרין יוצר אור עד יציאת השמש על הארץ וכו'. ומי שאומר (עיין אוצר הגאונים ללעוין במקומו) שכוונו למנהג הקראים, עליו להביא ראיה שלפי פשוטן של דברי הבבלי שם בברכות ושל דברי הירושלמי כאן אין אדם מברך ברכה זו קודם הנץ החמה.⁴

(4) וכן כתב ר' חננאל כפי מה שמובא מפרושו באור זרוע א', סימן כ"ה: משום דאכתי לא מטי זמן יוצר אור וכי מטא הנץ החמה ומטי זמן יוצר אור קרי ליה נמי יוצר אור; ודבריו אלו נראים כסותרים דבריו המובאים בחוספות יומא ל"ז, ב' שקורין ק"ש מיד עם הנץ החמה וא"כ אומר יוצר אור קודם הנץ

שמואל אמר השכים לשנות קודם ק"ש צריך לברך לאחר ק"ש א"צ לברך.

מאמר זה בבבלי י"א, ב', בשם רב יהודה אמר שמואל ובהוספת הטעם, שכבר נפטר באהבה רבה. ויש מהראשונים שגרסו גם בירושלמי כן (עיין ראטנער), אלא שנראה שהוסיפו הסופרים בדורות האחרונים בירושלמי מה שהיה לפנייהם בעניין זה בבבלי, ואולם מסדר תלמוד א"י השמיט בכוונה ד' מלים אלה משום שבא"י לא היה ידוע להם כלל נוסח זה, ואפילו בבבל רק שמואל ותלמידיו נהגו לומר אהבה רבה במקום אהבת עולם, עיי"ש י"א, ב', ובאוצר הגאונים שם. ורואה אני להעיר שבמקורי התנאים נזכרה בכמה מקומות ברכת התורה (מכלתא בא ט"ז; תוספתא ז', א'), ואולם הם כווננו לברכה שמברכין על קריאת התורה בצבור לפנייה ולאחריה, וכבר אמרו במשנה ראש פ"ז שביומא שכהן גדול ברך על התורה כשקראה ביוה"כ בצבור, ופרשו שם בירושלמי שמברך הבוחר בתורה ולפי מנהג שלנו אין מברכים בנוסח זה אלא בברכת מפטיר על הנביאים. ומזה שמצינו בירושלמי ברכת התורה במשמע ברכת אהבה רבה או ביותר דיוק אהבת עולם, מוכח קצת שלא נהגו בימים הראשונים לברך ברכת התורה קודם הלמוד שכבר יצאו בברכה שנייה של ק"ש (עיין דבור הבא), ומדברי הבבלי אנו רואים שעוד בימי האמוראים האחרונים נהגו בנוסחאות שונות של ברכה זו וגם זה מראה שנתחדשה בימי האמוראים, ואולם בזמן קרוב לחתימת המשנה שכבר ר' יהושע בן לוי, רב, ר' יוחנן ושמואל נהגו בה.

א"ר בא והוא ששנה על אתר.

לפי מה שהערנו בדבור הקודם ברכת התורה קודם הלמוד נתחדשה בימי האמוראים ולכן הדגישו החלוק שבינה לברכת אהבה רבה שהיא מיסוד הזקנים והנביאים שתקנו ברכות לישראל, שזו כל אחד ואחד שבישראל חייב לברך פעמים בכל יום ויום ומברכה או קודם ק"ש או מתי שירצה וכמו שאמרו למעלה ברכות אין מעכבות, אבל הברכה שהתקינו בדורות האחרונים היא כשאר ברכות המצות שמברכין עליהן עובר לעשייתן ולכן אמרו, והוא ששנה (כך צריך לנקד ולא ששנה) על אתר, שצריך ללמוד מיד שלולא כן הוא מברך ברכה לבטלה.

(6) בכל קטעי נוסחי התפלה לפי מנהג א"י לא נמצא אלא אהבת עולם בין בשחרית בין בערבית ואפילו בבבל אמרו אהבת עולם חוץ מבית מדרש אחד בסורא, עיין תשובה לנאון באוצר הגאונים במקומו.

וקרוב לומר שבימיהם כבר נהגו רוב העם ולא רק הוותיקין לסמוך גאולה לתפלה והיו שוהין לקרוא ק"ש עם הנץ החמה וכשהשכים אדם לשנות מעמוד השחר עד הנץ החמה לא היה מברך ברכת אהבה רבה עד שהגיע זמן ק"ש ולכן התקינו לברך ברכת התורה על הלמוד, ואולם בדורות הראשונים מיד כשקמו ממטתם קראו ק"ש בברכותיה וכשעסקו בתורה כבר נפטרו בברכה שנייה של ק"ש. ולהראשונים (עיין דבריהם בספרו של ה' ראטנער ועיין גם כן דברי הגר"א או"ח, מ"ז, בפרוש דבריהם) שתי שיטות בדבר, יש שאמרו שדברי הירושלמי מוסבים על אהבה רבה שאינה פוטרת אלא בששנה לאלתר ויש שפרשו שאין ברכת התורה פוטרת אלא אם לא הפסיק בינה ובין הלמוד. ולפי מה שכתבנו העקר כפרוש השני וכן מוכחת כל הסוגיא שכל דברי האמוראים שנשנו כאן אחר מאמרו של ר' בא על ברכת התורה נאמרו ולא על ברכת אהבה רבה, וקשה להפריד בין הדבקים ולאמר שרק דברי ר' בא נאמרו ביחס לברכת אהבה רבה. ומלבד זה קשה על פרוש השני, שאיך אפשר לשנות לאלתר אחר אהבה רבה וכבר אמרו בפרק שני הלכה א', וכמה הוא על אתר כדי דיבור. ונראה שמשום קושיא זו יש מהראשונים שנרסו שקרא במקום ששנה ופרשו, שאין אהבה ר' פוטרת אלא אם קרא ק"ש מיד אחריה אלא שקשה לשבש הספרים. ובעל שבלי הלקט תפלה ה' מקיים גרסת הספרים והוא אומר, ששנה לאלתר לאו אתלמוד תורה קאי אלא אקריאת שמע גופו קאי ואל תתמה על לשון ששנה לאלתר לפי שבהרבה מקומות בירושלמי נאמר בק"ש לשון שינון וכו'. וכמה מהדוחק בפרוש זה שבאמת בכל מקום שהשתמשו בירושלמי בשנון ק"ש כמו למעלה סוף הלכה ב' וסוף הלכה ה' לא השתמשו בו אלא כשרצו להדגיש שכל עקרה של ק"ש אינה אלא משום תלמוד תורה ולא מצינו בשום מקום בירושלמי שאמרו ששנה שמע, והיעלה על הדעת שר' בא המפרש דברי שמואל ישתמש בשנה במשמע קרא ושמואל עצמו שנה שנה ממש.

נראין הדברי' מדרש צריך לברך הלכות א"צ לברך וכו'.

ר' חונא מפרש דברי שמואל שבדיוק אמר, לשנות, שחייב לברך לא רק על דברי תורה שבכתב אלא גם על דברי תורה שבעל פה, ואולם עקר תורה שבע"פ הוא מדרש ולא הלכה ונחלקו עליו ריב"ל ורב שלפי דעתם אין לחלק

6) עיין המקומות שהעיר עליהם ה' ראטנער ויש להוסיף הרבה עליהם; עיין מאירי עמוד כ"ו, א'.

7) בירושלמי ג', ג', אמרו, לא מסתברא בק"ש שיהא כל אחד ואחד, משנן בפיו, הרגישו המלה ושנתם.

בין מדרש להלכות. ובבבלי יחסו לר' הונא, והוא חונא שבירושלמי, הדעת שאין מברך אלא על מקרא ואולם קשה לעמוד על הגרסא המדויקת שם שהרבה חלופים בין נוסחת הספרים ונוסחאות הראשונים וכו' (עיין דקדוקי סופרים במקומו ונאוניקא ב', קט"ז) ולפי גרסת הגאונים לא נזכר שם ר' הונא כלל ולפי גרסת הראשונים הוא האומר שלמדרש מברך כמו שהוא בירושלמי. ואם נבוא להגיה הבבלי על פי הירושלמי נראה שכך צ"ל שם, א"ר הונא למקרא ולמדרש צריך לברך, למשנה אין צריך לברך ר' אלעזר אומר אף למשנה צריך לברך, לתלמוד אין צריך לברך ור' יוחנן אומר אפילו לתלמוד נמי צריך, אמר ר' חייא בר אשי זמנין סניאין הוה קאימנא קמיה דרב לתנוי פרקין וספרא דבי רב... ומברך ומתני לן פרקין. ואיך שנגרוס בבבלי ברור שמשנה שבבבלי היא הלכות שבירושלמי וכבר אמרו בקדושין מ"ט, א' בסוף העמוד, איזו היא משנה ר"מ אומר הלכות, ואולם בעיניהם המדרש חשוב ממשנה (=הלכות) בהסכם לדעת ר' יהודה שם הנחלק על ר' מאיר ואומר, איזו היא משנה ר' יהודה אומר מדרש; ועיין גם כן מועד קטן פרק ג' הלכה ז'. והאמוראים הראשונים לא חשבו את התלמוד כנופה של תורה ולכן לא נזכרו כאן בירושלמי אלא, מדרש והלכות (=משנה) ולפי גרסת הגאונים גם בבבלי לא נזכרו אלא מדרש ומשנה; ועיין דברינו בסוף הלכה ה', עמוד קל"ח-קל"ט.

ר' יהושע בן לוי בין מדרש בין הלכות זיקינן למיברכה.

בבבלי אמרו שרב בעצמו ברך קודם שלמד הפרק לתלמידיו וכאן שתלמידיו ברכו על פי ההוראה שהורה להם, ובא זה והשלים את זה, שבוראי לא נמנעו התלמידים מלברך כשראו רבם מברך וכן לא נמנע הוא מלברך כשהזיק תלמידיו לברך. ואולם בדבר אחד יש חלוף גדול בין ב' התלמודים, שלפי הבבלי ברך על למוד ספרא דבי רב וזה מדרש ולא הלכות (עיי"ש בדקדוקי סופרים) וכאן אמרו שהזיקם לברך בין למדרש בין להלכות. ולכן נראין הדברים שצריך להגיה בבבלי, פרקין וספרא דבי רב, במקום: פרקין בספרא דבי רב. ואם נקבל הגהה קטנה זו אין בין הבבלי והירושלמי ולא כלום שפרקין כלומר פרק במשנה⁸ הן הלכות שבירושלמי וספרא דבי רב הוא מדרש.

8 בכל מקום פרק משמעו פרק המשנה, שנחלקה לפרקים ומדרשי התורה נחלקו לפרשיות ולפסקאות.

תני הקורא עם אנשי מעמד לא יצא כי מאחרי היו.

ראש ברייתא זו הובא למעלה סוף הלכה א', ולכן השמיטו אותו כאן אף שלא נשנתה הברייתא בסוגיא זו אלא בשביל הרישא שנאמר בו, שהקורא עם אנשי משמר לא יצא כי משכימין היו, והוא פרוש על המשנה שבתמיד שנשאו ונתנו בה בקשר עם המשנה שלפנינו על ברכותיה של ק"ש; ועיין מה שכתבנו שם סוף ה"א עמוד ע"ט ופ'.

כלום קורי' אותה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דבר תורה.

כבר אמרו בירושלמי ר"פ ה', לא יעמוד אדם ויתפלל . . . אלא מתוך דבר של תורה (בבלי ל"א, א': הלכה ובתוספתא ג', כ"א: דברים של חכמה), וקשה לומר שלא נשנתה ברייתא זו אלא משום תפלת מנחה ששחרית וערבית מתפלל אחרי שקרא ק"ש עם ברכותיה. ומכאן ראייה שבדורות הראשונים רק חסידים ואנשי מעשה היו נוהגין לסמוך גאולה לתפלה, ולכן הזהירו את הצבור הגדול שלא יתפללו אלא מתוך דבר של תורה. ואולם אין ספק שבימי ר' יוסי ור' אחא כבר היו נוהגין רוב המתפללין לסמוך גאולה לתפלה ורק בתענית צבור שהיו ממתניין עד שיתאסף קהל גדול לרחובה של עיר קרו ק"ש עם ברכותיה כשהגיע זמנה והפסיקו הרבה שעות בין גאולה לתפלה וקודם שעמדו להתפלל קראו ק"ש כדי לעמוד בתפלה מתוך דבר תורה, שפרשה זו היתה שגורה גם בפי הדיוטות. ומי שמפרש שקראו ק"ש בברכותיה מוציא הדברים מידי פשוטן; ועיין מה שכתבנו בראש המסכת עמוד י'.

אלו ברכות שמאריכין בהן . . . מברכותיו אדם ניכר אם ת"ח הוא . . . אלו ברכות שמקצרין בהן וכו'.

בתוספתא א', י' סדר הדברים הוא: אלו ברכות שמקצרין . . . אלו ברכות שמאריכין . . . מברכותיו של אדם וכו'. ולכאורה נראה שהסדר בירושלמי הוא המקורי, שהרי ברייתא זו נאמרה על המשנה הלכה ח', ושם אמרו בראשונה, מקום שאמרו להאריך וכו' ואח"כ לקצר וכו'. אלא כשנדקדק היטב נראה שהעקר כמו שהוא בתוספתא, שלפי סדרן של דברים בירושלמי המאמר, מברכותיו אדם וכו', הוא שלא במקומו הראוי לו, שהרי תכנו מעיד עליו

שאי אפשר שיאמר אלא בראש הברייתא על ארוכות וקצרות או בסופה ולא בין ארוכות לקצרות. וכבר אמרו בנדרים ראש ג', זמנין מפרש ההוא דפתח ברישא זמנין ההוא דסליק מפרש ברישא, ובברייתא זו מפרש ההוא דסליק (קצרות) ברישא, ואולם בירושלמי הפכו הסדר ושנו בראשונה הארוכות ואחר כך הקצרות כדי לסמוך השאלה, הא כל שאר הברכות אדם מאריך, אל המאמר שעליו הוא דן. ומכל מקום משנה ראשונה לא זזה ממקומה ושנו המאמר, מברכותיו של אדם וכו', עם הבבא על הארוכות שכבר קנה מקומו עם הארוכות כלומר בסוף הפסקא.

אלו ברכות שמאריכין בהן ברכות ר"ה וי"ה וברכות תענית ציבור.

קרוב לומר שלא כווננו באמרם, ברכות יוה"כ, ליוה"כ של יובל שמתפללין במוסף שלו תשע ברכות אלא לכל יוה"כ שמאריכין בודוי ואף שיחיד אומרה אחר תפלתו, הש"ץ אומרה באמצע כמו שאמרו בתוספתא יומא בסוף המסכת ובבבלי שם פ"ז, ב'. ומצינו שגם במקומות אחרים (תוספתא ברכות ג', ו'; ושם בבבלי ל"א, א') סדר ודוי של יוה"כ או סדר של יוה"כ הוא משל לתפלה ארוכה ולכן הדעת נותנת שגם בברייתא זו, ברכות של ר"ה וי"ה כהן דוגמא לארוכות. ואולם אינו נראה לומר שכוונו כאן לקדושת השם שבר"ה וי"ה כ שאנו מאריכין בה הרבה ואומרין בה וכן תן פחדך, שאין לנו ראייה שהנוסח הארוך הזה הוא מימות התנאים והוא נזכר בראשונה מהגאונים. ויש שאמרו שהוא סדר מלכיות לר' יוחנן בן נורי האומר שכולל מלכיות עם קדושת השם, אבל מידי השערה גרידא לא יצאה דעת זו וביחוד קשה להניח שכבר בימי התנאים אמרוה גם ביוה"כ שמה ענין מלכיות אצל יוה"כ ואכמ"ל.

וברכת הזימון וברכה אחרונה של ברכת הזמון אחר הזמון.

בדפוסים חדשים של התוספתא א', ו', ברכת הזמן, אבל בדפוס ראשון ואצל הרבה ראשונים כמו שהוא בירושלמי, עיין תוספות ראשונים להרב שאול ליברמן. אמנם כן הוא שאין ברכת הזימון ברכה במובן הטכני, שהרי אין בה לא שם ולא מלכות, אבל גם למעלה בהלכה זו אמרו, ומוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא ואף שאין בברכה זו שם ומלכות. ועיין בתוספות שם י"ב, א'.

בד"ה ברכה שהקשו, מאי היא הואיל ולית בה שם ומלכות. ואולם שם מ', ב', במעשה דבנימין רעיא אמרו כיון שהזכיר רחמנא כאילו הזכיר שם, וכן מי ששכן שמו הוא תואר להקב"ה. ואשר לברכת הזימון בודאי לא קשה כלל שהרי השומעים אומרים ברוך ולמה לא יקרא שם ברכה עליה וביחוד כיון שיש בה שם כשמזמנין ב'. וכבר מצינו בהרבה מקומות שהשתמשו בלשון ברכת הזימון, עיין לדוגמא תוספתא ברכות ר"פ ו' (ז'); בבלי שם מ"ה, ב', ומ"ו, א', ומ"ח, ב'; ירושלמי ז', א'. ומכל מקום מידי ספק לא יצאנו שאפשר שהגרסא העקרית היא ברכת הזון, או שקראו ברכה ראשונה של ברהמ"ז ברכת הזימון בהסכם לדעת מי שאומר (בבבלי מ"ו, א', וירושלמי ז', א') שברכת הזימון עד הזון. ובתוס' ר' יהודה על משנתינו העיר, מיהו נראה לרבי דברכת הזון לא הוי ברכת זימון (פרוש, שכאן ברכת הזימון היא רק נברך ולא עד הזון כבבבלי וירושלמי שם ושם) שאין זה אלא נברך שאכלנו משלו אבל בברכת הזון יכול להאריך. ולפי מה שנבאר לקמן בסוגיא זו ברכה ארוכה מובנה ברכה הכוללת יותר מעניין אחד כברכת הארץ, שצריך להזכיר ארץ ברית ותורה וכן בברכה ג' של ברכת המזון מזכיר מלכות ובית דוד, בנין ירושלים ובית המקדש ולכן הדגישו כאן שברכה ראשונה של ברהמ"ז היא קצרה שאין בה אלא עניין אחד, והסופרים שלא עמדו על עקרון של דברים הגיהו זימון או זמן במקום הזון. ונראה שגרסת הרבה מהראשונים בין בתוספתא בין במקבילה בירושלמי היתה של ברכת המזון, אלא שהביאו הלכה זו על פי פרושם שברכת המזון כאן משמעה ברכת הזמון (עיין המקומות שהעיר עליהם רש"ל בתוספות ראשונים י"א וי"ב, והוא מגיה זמון במקום מזון וקשה להגיה כן במקומות הרבים שבספרי הראשונים), ולפי דברינו צ"ל ברכת הזון, כאשר גרסו כמה מהראשונים במאמר של התוספתא על ברכות שאין בהן חותם, ושם הטעות שרשה בזה שנשתרבב, הזון מהמאמר על הקצרות ששוה לו בלשונו. ומעניין שברשב"א י"א, א', בד"ה אחת בראש דבריו מביא מהתוספתא וברכת הזימון ואח"כ כשמביא דברי הירושלמי הוא גורס המזון במקום זימון. וקרוב לומר שגם בצטט מהתוספתא צ"ל מזון, שלולא כן לא היה צריך לפרש, ברוך שאכלנו משלו. ואף שלפי מה שכתבנו למעלה בפרוש תוספות ר' יהודה

9) ומי שאומר שלפי התוספתא אין חותמין ברכה ראשונה של ברהמ"ז בברוך אינו אלא טועה, שלא מצינו בשום מקום ברכה ראשונה בשלשלת של ברכות שלא תחתום בברוך.

גם דברי הרשב"א אפשר ליישבם, מכל מקום יותר נראה שגרסתו בתוספתא היא כגרסתו בירושלמי.

ואשר להגרסא וברכה אחרונה של ברכת המזון במקום ברכה אחרונה שבקריית שמע שבמקבילה בתוספתא (עיין תוספתא ראשונים במקום הנ"ל), אין ספק שהעקר כמו שהוא בירושלמי. ובתוספתא ידי הסופרים נראות לעין שהגיהו כדי לקיים דברי רש"י שפרש שהשכיבנו היא קצרה והקשה עליו ר"ת (ולקמן יבואר שאין כאן קושיא כלל) למה לא מנתה התוספתא אותה בין הקצרות וע"י הגהה זו הקושיא על רש"י מתורצת, ולא נמצאה גרסא זו אלא אצל הראשונים שכבר היה ידוע להם מה שהשיב ר' תם על זקנו. ובהוצאות הדפוס של התוספתא נמצאו זו בצד זו ב' הגרסאות, וברכה אחרונה שבקריית שמע ושברכת המזון, אבל בכ"י ערפורט כבר השמיט הסופר הגרסא הנכונה, שבברכת המזון, ולא השאיר רק הגרסא המוטעת, ברכה אחרונה שבקריית שמע; ועיין דבור הבא.

הא כל שאר הברכו' אדם מאריך.

המפרשים, הראשונים והאחרונים, פרושו שהקשו כאן בירושלמי מרישא לסיפא שברישא פורט הברכות שמאריכין ומשמע שבשאר מקצרין ובסיפא פורט איאלו שמקצרין ומשמע שבשאר מאריכין. ואולם לא לבד שאין לשון הירושלמי סובלת פרוש זה, שא"כ היה לו לאמר על הרישא, הא כל שאר הברכות אדם מקצר, ואח"כ על הסיפא, הא כל שאר הברכות אדם מאריך. אלא שאין עולה כלל על הדעת לאמר שהירושלמי נשא ונתן בשאלה שאין לה מקום כלל, שאפילו תנוקות של בית רבן יודעים הכלל תנא ושייר ולא שנתה הברייתא בין ברישא בין בסיפא אלא דוגמאות לארוכות וקצרות והרבה ברכות לא נזכרו כאן כלל ואטו כי רוכלא ליזיל וליחשב. והפרוש הפשוט הוא שהיה קשה להם למה נזכרו ברישא רק ברכות ארוכות של תפלה ובקשה ובסיפא הדוגמאות לקצרות הן ברכות המצות ברכות הנהנין (לפניהן ולאחריהן כברכת הזן, עיין דבור הקודם), והוציאו מזה שברכות המצות וברכות הנהנין קצרות הן אבל שאר ברכות כלומר ברכות שבתפלה ושל שבח אדם מאריך אם רוצה ויש מהן כברכות ר"ה ויה"כ שאינן אלא ארוכות.

אמר חזקיה מן מה דתני המאריך וכו'.

יפה היא גרסת כ"ר, הרשב"א והמאירי בחדושיהם לברכות י"א, א', שגורסים אמר ר' חזקיה, שחזקיה סתם הוא חזקיה בנו של ר' חייא שעודנו נחשב לדור האחרון של התנאים והם אין דרכם לדקדק בדקדוקים כאלה אבל ר' חזקיה היה בדור הרביעי של האמוראים שרוב תלמודם היה בהוויות כאלה.

המאריך הרי זה מגונה והמקצר הרי זה משובח הדין אמרה שאין זה כלל.

ברייחא זו כעין פרוש למאמר המובא למעלה מתוספתא (=בבלי נ', א'), מברכותיו אדם ניכר אם ת"ח הוא אם בור הוא, ואמרו שהמאריך הרי זה מגונה שעושה מעשה בור והמקצר הרי זה משובח שנוהג במנהגן של תלמידי חכמים. והוכיח ר' חזקיה מדברים אלה שגם בברכות תפלה ובקשה אין ראוי להאריך חוץ בברכות שנקבעו ארוכות, שהרי בברייחא זו נאמר סתם, מאריך ומקצר ולא פרטו בברכות המצות וברכות הנהנין וע"כ שהכלל הזה שלא להאריך בכל ברכות נאמר. והלשון ששמשה בה הברייחא, המקצר הרי זה משובח, הוא הנגוד להבטוי הרגיל, כל המרבה הרי זה משובח (משנה סנהדרין ה', ב', ונדה ב', א'; הגדה של פסח סוף עבדים היינו), והדגישו שאריכות בתפלה אינה משובחת.

ולכאורה כל המשא ומתן כאן קשה שהרי במשנה שלפנינו אמרו בפרוש, מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך, וא"כ מה מקום יש לשאול, הא כל שאר הברכות אדם מאריך, שבודאי לא כן הוא אלא כמו שאמרה המשנה, לקצר אינו רשאי להאריך. וביותר קשה שהביאו הברייחא שלא נאמר בה אלא שמגונה הוא מי שמאריך ולא הביאו המשנה שנאמר בה שאין רשאי, ז. א. שאסור לשנות ממטבע שטבעו חכמים והבדל גדול בין אסור למגונה כמו שהיטב לראות הגר"א בבאוריו לאו"ח ס' ס"ח. אמנם לפרושו של ר"ת על המשנה, אחת ארוכה ואחת קצרה, שכווננו לומר בין ארוכה בין קצרה אין כאן קושיא, שאדרבא המשנה אומרת שברכות אלו בין ארוכות בין קצרות אלא שבברכות המצות וברכות הנהנין, מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אין רשאי להאריך (עיין דבריו באריכות בשבלי הלקט תפלה סימן כ"ח, סוף דף י"ג וגו', ויש שם הרבה טעויות סופר שלא הרגיש בהם המו"ל וקל לתקנם), ולכן היה הדבר מסופק בידם מהו הדין בשאר ברכות של

תפלה ופשטות מברייתא, המאריך הרי זה מגונה וכו'. ואולם קשה לקיים פרושו של ר"ת שהרי מפורש אמרו בתוספתא, למה אמרו אחת ארוכה ואחת קצרה מקום שאמרו וכו' וא"כ מקום שאמרו הוא טעם למה דווקא אחת ארוכה ואחת קצרה, שלא ישנה משום שכן הוא הדין בכל הברכות שטבעו חכמים שאל יאריך במקום שאמרו לקצר ואל יקצר במקום שאמרו להאריך. ור"ת שהרגיש בזה אומר שם, שדרך התוספתא בא"לף מקומות לוקח קצת מן המשנה לזכרון דברים, ורוצה לומר שהתוספתא אינה מפרשת כאן דברי המשנה אלא מצטטת דבריה כשם שהיא רגילה לעשות בכמה מקומות אחרים. ואשר לדרך זו של התוספתא בודאי כן הוא כמו שכתב הרב אבל לא מצינו לא בתוספתא ולא במשנה הלשון ולמה אמרו אלא לשאילת טעם והמאמר שלאחריו (בכמה מקומות החשובה פותחת באלא) הוא הטעם, וא"כ א"א לומר שהתוספתא שמשתמשת כאן בולמה אמרו אינה מפרשת המשנה אלא מצטטת אותה. והמעין בהקונקרדנציות של המשנה והתוספתא להרב קסובסקי ימצא כל אלה המקומות הרבים שנאמר בהם ולמה אמרו ולכולם רק משמע אחד כמו שאמרנו. וכבר הרחבנו הדברים בפרוש משנה זו במקום אחר (נגזי שעכטער ב', תקי"ט-תקכ"ג; ומה שכתבנו שם שכבר ר' סעדיה גאון פרש המשנה כמו שפרשה ר"ת יסודו בדברי ר"ת בשבה"ל י"ג, בשורה אחרונה, ואולם נראה שצ"ל ופירושו משנה ולא ופירוש, שר"ת הוא האומר שכך הוא פירושה של המשנה) ומהנותר להכפיל הדברים והגנו מסתפקים כאן בתמצית הדברים שנאמרו שם ובהוספת מה שנתחדש לנו בעניין זה.

העקר הוא כפרוש רש"י והוא גם כן פרושו של הגאון בגאוניקא ב', צ"א, שאחת ארוכה אמת ואמונה ואחת קצרה השכיבנו, וזו ארוכה שכוללת הרבה עניינים יציאת מצרים מכת בכורות וקריעת ים סוף וזו רק עניין אחד תפלה על שמירה בלילה, וכבר הדגיש הרשב"א בחדושו על משנתנו שלא רבוי הדברים עושה ברכה ארוכה אלא רבוי העניינים. ולפ"ז לא קשה כלל מה שהקשה ר"ת על רש"י מברכות י"ד, ב', שבמקום אמת ואמונה יכול לאמר מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים והיא ברכה קצרה, שלא כן הוא אלא שהיא ארוכה משום שכוללת הרבה עניינים. והרב המאירי הקשה על רש"י, שהרי לא הזכירו שם (בתוספתא) ברכות שמע כלל והיאך יאמר למה אמרו. ולא יכולתי לרדת לסוף דעתו שהרי בפרוש אמרו במשנה, בערבית שתיים לאחריה אחת ארוכה ואחת קצרה, וא"כ הרי נזכרו בה ברכות ק"ש ודברי

התוספתא מוסבים על דברי המשנה ולמה תחזור ותשנה מה שכבר שנתה המשנה. גם קושייתו השנייה של המאירי על רש"י, שראש המאמר, מקום שאמרו להאריך הוא בברכות ק"ש, וסופו, מקום שאמרו שלא כו', בשאר ברכות לא קשה כלל. המשנה שנתה כאן הכלל הגדול בעניין הברכות: מקום שאמרו להאריך וכו', בקשר עם ברכות ק"ש שברכות האחרונות בק"ש של ערבית אחת מהן ארוכה ואחת קצרה ומשום ששנתה הכלל, מקום שאמרו להאריך . . . לקצר אין רשאי להאריך, שנתה גם כן הכלל, לחתום אינו רשאי וכו', וזה פשוט. ובאמרנו שהמשנה שנתה כאן הכלל, מקום שאמרו וכו' אנו משתמשים במשנה על דרך ההעברה, שכפי מה שהוכחנו שם המאמר הזה אינו מעקר המשנה אלא נשתרבב לה מתוך התוספתא שפרשה שמה שאמרה המשנה, אחת ארוכה ואחת קצרה, דווקא הוא משום שכלל גדול בברכות, מקום שאמרו להאריך אין רשאי לקצר וכו'. ולא לבד שהכלל הזה לא היה נמצא במשנה של האמוראים אלא יש מהן שלא ידעוהו כמסדר הירושלמי שהיה לפניו בברייתא מאמר קרוב לו והוא, המאריך הרי זה מגונה וכו'. וכבר הערנו על החלוק שבין אין רשאי למגונה, ולכן קרוב הדבר לומר שבראשונה לא אסרו להאריך אלא גנו המאריך ולבסוף אמרו, לקצר אין רשאי להאריך. ודע שבתשובה לגאון (ר' האי?) המובאה בס' העתים לר' יהודה ב' ברזילאי עמוד רפ"ח, הגרסא (במשנה או בירושלמי, עיי"ש דברי המחבר), מקום שנהגו להאריך וכו'. ואולם מתוכו שוברו שאם אינו רק מנהג איך אמרו אינו רשאי וכגון זו אמרו ביבמות סוף דף י"ג, אמינא לך אנה איסורא ואת אמרת לי מנהגא. ולכן נראה שהעקר הוא כמו שהרגיש הרב הברצלוני, שנהגו הוא אשגרא דלישנא שהלשון מקום שנהגו היה כל כך שגור בפיהם עד שטעו הסופרים וכתבוהו תמורת מקום שאמרו. אלא שהדבר עוד צריך עיון, שגם הרמב"ן ותלמידו ר' אהרן הלוי (והוא אפשר שנתגרר אחרי לשון רבו) והמאירי גורסים בתוספתא, מקום שנהגו, עיין תוספתא ראשונים לר' שאול ליברמן עמוד י'.

תני צרי' להאריך בגואל יש' בתענית הא בשש שהוא מוסיף אינו מאריך א"ר יוסה הואיל והוא מעין י"ח לא יאריך בה.
הברייתא הזאת לפנינו גם בבבלי תענית ט"ז, ב', ושם היא שנויה בלשון זו, בגואל ישראל מאריך ובחותמה הוא אומר מי שענה וכו'. ואולם כאן בירושלמי לא הובא אלא ראשה השייך לעניינו שלמעלה אמרו, ברכות שמאריכין בהן

ברכות... תענית צבור ופרשו באיאלו ברכות של ת"צ מאריכין. ובראשונה שאלו וכי בשש שהוא מוסיף אינו מאריך והלא כבר נאמר שם במשנה שמוסיף זכרונות ושופרות ושאר עניינים באלו שש ברכות. והתשובה על זה שהברייתא מלמדתנו שגם בגואל ישראל מוסיפין שלא תאמר, שכיון שהיא (כך צ"ל ולא שהוא שהנושא היא ברכת גואל ישראל) מעקרה של תפלה ומגונה הדבר להאריך ולכן רק לפני חותמה הוסיפו ההוספה הקטנה, מי שענה לאברהם וכו', ויותר לא הוסיפו ואולם לא כן הוא אלא שכל אלו ההוספות שנזכרו במשנה מוסיפין גם בגואל. והבטוי, מעין י"ח, צריך עיון קצת שמה מעין והיה לו לאמר, שהיא מ"ח, ואולי שכווננו לומר שההוספות בגואל מקומן אחר עננו (ע"ן מחלוקת הפוסקים בזה, אם אומר עננו בתפלה שמוסיפין בה שש, בבית יוסף או"ח תקע"ט וע"ן ג"כ דברי הריטב"א תענית ט"ו, א') ועננו היא מעין י"ח כלומר מתפלות הקבועות בכל תענית ותענית ולא מ"ח ממש וצ"ע.

אלו ברכות ששוחחין בהן וכו'.

לפי סדר הדברים בתוספתא ולפי סדרן ההגיוני הסוגיא על הכריעות והשתחויות מקומה בסוף הלכה זו אחר המאמר, שאין בו משום ברכה פסוק, שבו נשלם המשא ומתן על מציעתא דברייתא והיה לו להתחיל במשא ומתן על הסיפא אחר זה שעל המציעתא. וקשה לאמר שלפני אמוראי א"י סדר הדברים של הברייתא היה שונה ממה שהוא לפנינו בתוספתא שקרוב לודאי שלא שנו המאמר, אלו ברכות ששוחחין בהן, בין אלו ברכות שמקצרין – או מאריכין – ובין ברכות שאין חותמין בהן בברוך. ויש לנו בסוגיא זו דוגמא לחסור עבוד של הירושלמי שמסדרו לפעמים לא סדר הסוגיות שהיו לפניו אלא צרפן אחת לאחת, ובראשונה שנה ב' סוגיות, א' על הרישא דברייתא וב' על הסיפא, וכשמצא סוגיא ג' על מציעתא לא סדרה במקום הראוי לה אלא צרפה עם ב' הסוגיות שנשנו קודם לה. ותן לבך לדבר זה שעל ידו אנו עומדים על כמה מקומות שבירושלמי הנראים זרים ותמוהים.

ורואה אני להעיר על שמושן כאן בלשון ברכות בב' משמעות, שאין ספק שברכות ששוחחין בהן פרושו, ברכות של תפלה ולא ברכות מצות או ברכות הפירות וכן בראש הברייתא, ברכות שמאריכין בהן וכו', הן ברכות של תפלה (ע"ן למעלה), ואולם במציעתא ברכות שמקצרין הן שאר ברכות ולא ברכות תפלה. ולפ"ז היה אפשר לומר שראשה וסופה של הברייתא ממקור

אחד נלקחו ומציעתא ממקור אחר ושלכן סדר הדברים בירושלמי משונה ממה שהוא בתוספתא, שבתוספתא כבר נתעבדו המקורות השונים לאחד ובירושלמי נסדרו הדברים לפי המקורות שגלקחו מהם, ועוד הדבר צע"ג.

בראשו' תחילה וסוף ובמודים תחילה וסוף.

אבודרהם בד"ה ה' שפתי תפתח מביא הלכה זו מבבלי ברכות ל"ד, א' ומעיר: ובירושלמי מפרש הטעם באבות ואקוד ואשתחוו לה' ואברך את ה' אלהי אדוני אברהם ובהודאה ואשתחוו למלך ומתרגמים ומודינא למלכא. ולי אין ספק שמאמר זה¹⁰ מקורו באיזה מדרש מאוחר ולא בירושלמי שאין ומתרגמים – או מתרגמינן כמו שהוא בהוצאה א' – סגנון תלמוד זה, ובתוספות ר' יהודה מובאה הדרשה אבל לא בשם הירושלמי. ובספר זכרון ברית לראשונים לר' יעקב הגוזר עמוד ק"ד מובא מספר הגאונים (=חכמי אשכנז וצרפת) מאמר זה: לפי שמצינו בב"ר וישתחו לעם הארץ לבני חת מכאן שמודים על בשורה טובה כמ"ש וישתחו למלך ומודינא למלכא. ואפשר שכך גרסו בב"ר נ"ח, ו', ולפינו שם רק וישתחו . . . בשורה טובה. ודע שאשתחוו למלך לא נמצא כלל במקרא אלא וישתחו למלך, ואולם התרגום שלנו מתרגם השתחוו: וסגיד, חוץ מבשמואל ב', ט"ז, ד', ששם התרגום של השתחוייתי הוא מודינא.

השוחח על כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישוח.

הר' אברהם בן הרמב"ם בתשובותיו שנדפסו בירושלם תרצ"ז, עמוד ס"ד מפרש: מלמדין אותו שאינו צריך שמא טועה ומדמה שכך היא חובתו ואינו חייב בזה. וקשה לקבל פרוש זה שברור שכוונו לומר שמלמדין אותו שלא ישחה באמצעיות וכמו שפרשו בתוספות שם בד"ה מלמדין, ואף שספק הוא לי אם הטעם של התוספות שנראה כיוהרא הוא הטעם האמתי. וקרוב לומר שמשנתפשטה הדת הנוצרית בארץ ישראל שמאמיניה נוהגים לשחות ולכרוע בתפלתם, ראו חכמים באלה הכריעות וההשתחויות כעין מנהג ע"ז אלא שלא רצו ולא יכלו לעקור אותם כל עקר ואמרו שאל ישחה אלא בברכה ראשונה ובמודים ולא בשאר הברכות. ואפשר שחלוף מנהגים בין בני ארץ ישראל ובין

¹⁰ בארחות חיים תפלה ל': והטעם למה אנו כורעים במודים דכתיב ואקוד . . . ואברך את ה' ונו' והטעם בהודאה דכתיב ואשתחוו למלך ומתרגמינן ואורינא למלכא, וברור שאינו מצטט מאמר מירושלמי.

בני בבל בענין נפילת אפים (עיין מגלה כ"ב, ד', ומה שכתבנו בגזוי שעכטער ב', ד') מקורו בזה שבבבל שלא היו שם נוצרים לא נמנעו מלפול על הקרקע ממש ובא"י שהרבה מינים היו שם לא היו נופלין אלא מטין על צדן; ועיין דברינו לקמן בדבור, הכל שוחחין.

א"ר אייבו כגון הדין נקדים היה עומד.

בעין יעקב, א"ר איבו כעין הדין נקרים, ונוסחת הספרים כגון יפה יותר, ואולם נקדים שבספרים היא טעות סופר שכין נקרים ביונית משמעו משרת ההיכל שעומד בלי תנועה כעבד לפני המלך. ובדפוסים חדשים של עין יעקב כבר נשתבש נקרים לנקרים ובכ"ר הגרסא, כגון הדין נקרים.

ככפים הללו שלא נטפו בבניין בית המקדש כלו'.

בדפוסים חדשים חטפו במקום נטפו ויפה הרגישו, המגיהים" שנטפו טעות סופר היא, שא"א לומר שרמזו כאן על ההגדה הידועה (ספרא ראש בחקתי, ויק"ר ל"ה, י' ותענית כ"ג, א') שבזמן שהיו עסוקין בבנין בהמ"ק לא ירדו להם גשמים אלא בלילה, שמה ענינה כאן וכן אין אנו יודעים מה הוקשה לעננים. ואולם ההגדה חטפו אינה נכונה וברור שצ"ל, טָנְפו, שלא גבבו ושלא לקחו כלום מהקדש בעת שעסקו בבנין ולאות על זה הרים שלמה ידיו, הפתוחות" (=כפיו פרושות) לשמים. וקרובה הגדה זו להגדה על משה שהיה מיצר על שחשדוהו שלקח מכסף המשכן, עיין תנחומא פקודי ז', והנוסחאות השונות של ההגדה על ווי העמודים בספרי, הגדות היהודים (אנגלית) חלק ו', ע"ב הערה ש"ס; ועל הידים, הפתוחות" עיין קהלת ר' פרשה ה', כ"א: כשאדם... נפטר מן העולם ידיו הן פשוטות כלומר לא נחלתי מן העוה"ז כלום, והן הן הדברים שנאמרו כאן על כפיו פרושות של שלמה. גם בכ"ר צ"ל יטנפו במקום ינטפו אלא שלפי גרסא זו, הזהיר שלמה את העם והכהנים שלא יטנפו בהמ"ק שלא יטמאו אותו על ידי גניבה משל הקדש. וקרובה לגרסא זו היא גרסת רש"ס: קָאָה – כך אמר שלמה להקב"ה – כפים הללו שלא נטפו בבנין בהמ"ק כלום, שלא נגעו בשל גבוה כלום. ובעין יעקב: שלא נטיפו מבנין, וצ"ל שלא נטנפו ובהגהות המיוחסות להגר"א, שלא נטלו, ואולם ממה שאמרנו מוכח שצ"ל נטנפו, או טנפו.

הכל שוחחין עם ש"צ בהודא' ר' זעירא אמ' ובלבד במודי' ר' זעיר' סבר לקרוב' כדי לשוח עמו תחילה וסוף.

בראשונה צריך להעיר שבבבלי ל"ד, ב', נשאו ונתנו על הכריעה בהודאה ואלו בירושלמי אמרו שוחחין, וכריעה היא על ברכים כמו שאמרו שם אבל שוחחין פרושו, מטה ראשו והחלק העליון של הגוף, עיין לקמן בסוגיא זו על שוחחין. וכבר הערנו למעלה שבא"י התנגדו לכריעות והשתחויות ובבבל נהגו בהן, או משום שבא"י חששו שלא לחקות את המינים ובבבל לא היו מינים או משום שהרצפות של בתי כנסיות שבא"י היו משל אבן וחששו משום, ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה, ובבבל אין אבנים. ואיך שיהיה ברור ששוחין בהודאה פרושו כמו אלו ברכות ששוחין בהן בראש הברייתא ואולם בבבל כרעו במודים; עיין למעלה דבור, השוחה ולקמן פרק ד', א' דבור, רביעין על מיעהון.

ובפרוש דברי הירושלמי נדחקו המפרשים ליישב הסתירה שמניה וביה שבראשונה אמר ר' זעירא ובלבד במודים ואח"כ מסופר עליו שהיה שוחה עם הש"ץ תחלה וסוף. ויש שאמרו שר' זעירא באמרו, ובלבד במודים, בא להוציא הודאה של הלל וזו של ברכת המזון, שאין שוחחין אלא בהודאה של תפלה ואולם בה בין בתחלה בין בסוף, והביאו ראייה לפרוש זה ממה שאמרו בבבלי ברכות ל"ד, ב', שהכורע בהודאה של הלל ושל ברהמ"ז הרי זה מגונה. ואולם פרוש זה אי אפשר להעמידו, שהרי כאן אמרו בפרוש, שוחחין עם שליח צבור ובהלל השליח צבור עצמו (או בדיוק המקרא את ההלל שש"צ בתלמוד הוא רק היורד לפני התבה להתפלל, וגם מזה ראייה שהודאה כאן א"א לפרשו אלא מודים שבתפלה) אינו כורע בשום מקום, וא"כ א"א לפרש הברייתא אלא במודים שבתפלה ולא הוצרך ר"ז לפרשה. ובבבלי לא נזכר דבר מש"ץ ולא דברו שם אלא על יחיד המתפלל או הקורא את ההלל אם כורע בהודאה או לא. ובכ"י הנניזה שבשרידי ירושלמי עמוד ל' גרסא היא, בבית הכנסת, במקום בהודאה ולפי גרסא זו פרוש הדברים כך הוא. בתחלה שנו הברייתא שכל יחיד ויחיד שוחה עם הש"ץ בבית הכנסת כשהש"ץ חוזר התפלה ופרשה ר' זעירא שלא בכל מקום שהש"ץ שוחה היחיד שוחה עמו אלא רק במודים. וכאשר היה מקום לטעות שר' זעירא כוון למודים ממש כלומר כשהש"ץ אומר, מודים אנחנו לך, הוסיפו כעין פרוש לדבריו, ר"ז סבר לקרובא כדי לשוח עמו תחלה וסוף, ומזה שמודים פרושו, ברכת הודאה שמתחלת במודים ומסיימת,

ולך נאה להודות, וצריך לשוח בראשה ובסופה של ברכה זו. ואפשר שהדגישו לאמור בבית הכנסת להשמיענו שכל יחיד ויחיד שהוא בבהכ"נ עליו לשוח עם הש"ץ במודים ולא רק אלה שהש"ץ מוציאם ידי חובתם ומעשה דר' זעירא מוכיח שכן הוא, שבודאי היה מתפלל בעצמו שאין שליח מתפלל אלא כדי להוציא את מי שאינו בקי (ראש השנה ל"ד, ב' ועיין מה שהערנו בזה בגנוי שעכטער ב', תקמ"ח הערה כ"ג) והוא בקי היה.

ואולם הרבה מהראשונים (מלבד אלה שהעיר עליהם ה' ראטנער עיין גם כן אשכול א', כ"ח, מגורת המאור לאלנקאווה ב' ק"ג, אבודרהם ומאירי ל"ד, א', וגרסתן של ב' האחרונים בירושלמי היא, הכל שוחין עם הצבור בהודאה, ואם הצבור אינו ט"ס במקום שליח צבור יש לפרשו כמו שפרשנו למעלה, בבית הכנסת, להביא מי שכבר התפלל) גרסו כגרסת הספרים אלא שבראשונה גרסו ר' זעירא (בתוספות הרא"ש סוף פרק ה', ר' זירא, וזה בודאי שבוש שהתמונה זירא במקום זעירא לא נמצאה בשום מקום בירושלמי) ואח"כ זעירא בלי התואר רבי ושני אמוראים אלו ששמותיהן שוין לא השוו דעתן בעניין זה. ובודאי שכן הוא שר' זעירא וזעירא הם אנשים שונים כמו שהוכיח ר' יצחק הלוי בספרו דורות הראשונים ב', רמ"ב וגו', ואף שהרבה מדבריו צריכים תקון (עיין סוף הלכה א' דבור, דמר ר' זעירא, ואולם במקום שלפנינו הוא ר' זעירא הוא זעירא אלא שהסופרים השמיטו ר'. והרשב"א שם מביא הירושלמי בלשון זו, זעירא הוה סמוך לקרובה, ומפרש שר' זעירא היה מכוון וכו' ומוכח שלדעתו יש כאן קצור סופרים שהשמיטו הסופרים ר' קודם השם זעירא. והרב בית יוסף או"ח קכ"ז, אף שהביא דברי הרשב"א אומר: שזעירא הוא שם חכם אחד שלא הגיע ליקרא דרבי וחולק על ר' זעירא, ובכ"ר הגרסא בב' המקומות ר' זעירא כמו שהוא בספרים ואין ספק שהיא הגרסא המדויקת. וכן ברור שיפה היא גרסת הספרים וכ"ר סבר מסמוך או סמך של הראשונים (עיין ראטנער וכן המאירי שם גורס סמוך) שתקון זה אינו אלא שבוש, שאלה שגרסו סמוך, תקנו"ן כן כדי שלא תקשה מזעירא אדועירא והגיהו סמוך. ועל יסוד הגהה זו פרשו שלדעת הירושלמי אין שוחחין עם ש"ץ אלא במודים בלבד ולא בסוף הודאה, ואולם שוחחין במודים דרבנן בין בתחלה ובין בסוף, וזעירא היה משלים מודים דרבנן כשהחזן השלים ברכת הודאה והיה שוחח על שתיהם כאחת; עיין רשב"א, תוספות הרא"ש, מאירי והשלמה סוף פרק אין עומדין, וכולם נגררו אחרי דברי הראב"ד המובאים

אצלם. והגרסא "הקשה" היא לרוב הנכונה וכן כאן סבר הוא העקר ופרושו, נתן דעתו ודקדק לשמוע ראש וסוף של מודים מהש"ץ כדי לשוח עמו תחלה וסוף, וסבר הוא כמו, סברי רבנן, שאנו נוהגין לאמרו בקידוש והבדלה ופרושו, מורי ורבותי תנו דעתכם לדברי ושמעו הברכה. ובתנחומא סוף פקודי דרשו, סברי רבנן, על דרך הגדה ומהנותר להוכיח שלפי פשוטן של דברים הש"ץ הרוצה להוציא את הצבור בקדוש מזהירם לשמוע מה שהוא אומר.

והראשונים שפרשו מעשה דזעירא במודים דרבנן פרושו גם בבבלי מעשה דרבא במודים דרבנן, והרואה יראה כמה מהדוחק בפרוש זה שלא נזכר מודים דרבנן לא בבבלי בקשר עם מעשה דרבא ולא בירושלמי בקשר עם מעשה זעירא וכבר בארנו למעלה דברי הירושלמי על זעירא לפי הגרסא המדויקת שבכ"י הגניזה, וכן צריך לפרש מה שאמרו בבבלי על רבא שהיה כורע תחלה וסוף במודים, שכוונו שהיה כורע עם הש"ץ בתחלת ברכה זו ובסופה. והרשב"א, תוספות הרא"ש והמאירי הוכיחו מדברי הבבלי שלא גרסו בבבלייתא שם (יש מהראשונים שהיה לפניהם מאמר זה במשנה, עיין דקדוקי סופרים ל"ד, א' הערה ר' וכן היא גרסת המאירי) בהודאה תחלה וסוף, ואולם הברייתא מדברת מתפלה שיחיד מתפלל ולא ממי ששוחה עם הש"ץ. והגר"א או"ח קכ"ז גורס הך דזעירא בסוף הסוגיא אחר, או הדא או הדא, ומפרש שזעירא היה אומר כל הנוסחאות השונות של מודים דרבנן בכפיפה אחת והיה מאריך באמירתן עד כשהשלים הש"ץ ברכת הודאה. ונראה שהוא מפרש סבר כמו צבר שצבר כל הנוסחאות לאחת, וזה דוחק גדול שלא השתמשו בשום מקום בצבר במשמע זה, ומלבד זה הספרים, כ"י והראשונים כולם גורסים המעשה דר' זעירא קודם המשא ומתן על מודים דרבנן, ולפי פרושו צריך להפוך ראש הסוגיא לסופה.

ר' יסא כד סליק להכא חמתין גחנין ומלחשין וכו'.

כבר האמוראים הראשונים שבבבלי, רב ושמואל, נהגו במודים דרבנן כמו שאמרו בסוטה, מ', א', אלא שנוסחאותיהם היו קצרות מאוד וכשעלה תלמידם ר' יסא (בבבלי נקרא ר' אסי) לארץ ישראל וראה את הצבור מתפלל תפלה ארוכה בעת שהש"ץ אומר מודים תמה ואמר, מהו דין לחישה. ודע שלא מצינו אפילו רמז קל למודים דרבנן במקורות התנאים, וקרוב לומר שהמנהג לאמרו התחיל בימי האמוראים, משום שבדורות הראשונים

חלק גדול של הצבור ואולי רבו לא היו בקיאים בתפלה והיו יוצאים ידי חובתם בתפלת הש"ץ ששמעוה בשתיקה מלה במלה, ואולם משנתרבתה תורה בישראל רוב העם בקיאים נעשו והתפללו תפלתן בעצמן ומכל מקום לא נתבטלה תפלת הש"ץ אלא שהחלו העם להשתתף עמו ובמקומות היותר חשובים שבתפלה הוסיפו משלהן, וזהו שרשם של הקדושה, של מודים דרבנן ושל הפסוקים שהעם עונים בזמן שהכהנים מברכין את העם; עיין סוטה ל"ט, ב' וגו'.

חבריא בשם ר' סימאי מודים אנחנו לך . . . בא"י אל ההודאות.

בבבלי סוטה מ', א' נוסח מודים דרבנן לר' סימאי הוא קצר מאוד וכאן הוא ארוך וכבר הערנו בדבור הקודם שבבבל נהגו רק בנוסח הקצר. ומה שקשה קצת הוא שכאן יחסו לרב נוסח ארוך ושם בבבלי נוסח קצר, ואולי שרב בעצמו האריך אבל לא הקפיד על העם אם קצרו ובלבד שיאמרו המלים, מודים אנחנו לך ה' אלקינו (זה מסדר הברכה עצמה) על שאנו מודים לך, וצ"ע. וכבר העירו הראשונים והאחרונים שבבבלי אין במודים דרבנן חותם ברכה ולפי הירושלמי חותמין בא"י אל ההודאות וכן ברכת בורא נפשות בבבל לא היו חותמין (ברכות מ"ד, א') ובארץ ישראל חתמו, בא"י חי העולמים, כמו שאמרו בפרק ו', א'. וקרוב לומר שבדורות הראשונים היו לפנייהם בארץ ישראל ב' נוסחאות בחותם ברכת ההודאה שיש שחתמו, בא"י הטוב לך להודות (ירושלמי יומא ז', א'), ויש שחתמו, אל ההודאות, וכשנהגו במודים דרבנן אמרו הראשונה בברכת ההודאה והשניה במודים דרבנן.

א"ר יודן נהגין רבנין אמרי' כולהון ואית דאמרין או הדא או הדא.

בשרידי הירושלמי ל"א נמצא כאן מאמר שלם החסר בספרים זו"ל הירושלמי שם. נהגין רבנן אמרין כולהון ואית דאמרי (=דאמרין) כללין כולהון ואית דאמרי או הדא או הדא. ופרושו, שנחלקו בפרוש כולהון שבדברי ר' יודן, שיש שאמרו שהחכמים היו כוללים כל אלו הנוסחאות של מודים שנאמרו למעלה, וקרוב לזה אמרו בבבלי סוטה מ', א', הילכך נימרינהו לכולהו, ויש שאמרו שכולהון משמעו כמו, או הדא או הדא, שלא היה להם נוסח קבוע במודים דרבנן אלא שלפעמים השתמשו בנוסח אחד ולפעמים

בנוסח אחר. וקרוב הדבר שנוסח כ"י הגניזה הוא הנכון ובספרים דלגו הסופרים על מה שבין ואית דאמרי הראשון לאית דאמרי השני.

הבטוי מודים דרבנן שנמצא כבר אצל הראשונים (עיין לדוגמא הראב"ד בחדושי הרשב"א לברכות ל"ד, ב') אפשר שמקורו בזה שאמרו כאן, נהגין רבנן, ואפשר שהוא מוזמן עתיק מאוד שאז רוב העם לא היו בקיאים והיו שותקין בחזרת הש"ץ כדי לשמוע התפלה מפיו וכמו שהערנו למעלה ורק החכמים שהיו מתפללין בעצמן היו מוסיפין תפלה זו כשהגיע הש"ץ למודים ולכן נקראה מודים דרבנן, ועוד הדבר שקול שיש פנים לכאן ולכאן. ואמרת להעיר על הלשון, יוצר בראשית, שבנוסח מודים דרבנן לר' סימאי שלא אדע לו חבר אלא בעלינו (אין אני מתחשב כאן בספרים שנתחברו לאחר חתימת התלמוד) שלפי מה שחשבו רבים נתחבר ע"י רב בן דורו של ר' סימאי. ואפשר שבבטוי זה יש רמז על בריאת יש מאין שהקב"ה הוא, יוצר בראשית, שברא דברים שנבראו ראשונה מאין. ואולם אין ספק שבראשית בלי מעשה מובנו דבר שנברא בששת ימי בראשית וכך תקנו החכמים הראשונים, חכמי המשנה (ברכות נ"ד, א') הברכה, ברוך עושה בראשית, ומי שהגיה שם עושה מעשה בראשית הוא משנה מטבע שטבעו חכמים.

תני ובלבד שלא ישוח יותר מדאי.

בשרידי הירושלמי ל', גורס מאמר זה אחר דברי ר' זעירא בפרוש הברייתא הכול שוחחין עם ש"צ, וזו גרסה יפה היא שאחר שאמרו שמצוה לשוח הוסיפו לאמור שלא ישוח יותר מדאי, ואולם לפי גרסת הספרים אין שום קשר בין החלקים השונים של סוגיא זו. ונראה שאחר שפרשו מעשה דר' זעירא (עיין סוף דבור, הכול שוחחין) על מודים דרבנן הביאו הנוסחאות השונות של ברכה זו בקשר עם מעשה זה, אבל לפי גרסת כ"י הגניזה כפי מה שראינו למעלה אין עניין מעשה זה אצל מודים דרבנן ולכן לא העתיקו הדברים ממקומן אלא שנו אותן כסדרן, ההלכות על השחייה במודים ואחריהן, בקשר עם המעשה על ר' יסא, הנוסחאות השונות של מודים דרבנן. ומה שקשה קצת הוא שגם בכ"י זה המעשה על הש"ץ שהעבירו רבי משום ששחה יותר מדאי הוא בסוף הסוגיא ולא במקומו הראוי לו אחר, ובלבד שלא ישוח וכו', ועל ידי סדר זה יש הפסק בין הדברים.

מילתא דחנן בר בא פליגא . . . בא להזכיר את השם זוקף.

הפרוש הפשוט הוא שחנן בר בא (בשם רב) שאמר, בא להזכיר את השם זוקף, חולק על ר' ירמיה שדורש וכל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך ששוחה כל גופו בשעה שהוא מזכיר את השם. והרב בעל ספר חרדים מפרש שחנן בר בא חולק על אלה ששחו כשהתפללו בלחש מודים דרבנן, ופרושו קשה לקיימו שגם לחנן אינו זוקף אלא בהזכרת השם שבחותם הברכה ולמעלה לא נאמר כלל שהיו שוחין גם בשם של חותם ברכה זו. והגר"א בהגהותיו (ואולם עיין דבריו לאו"ח קנ"ז) גורס מלתא דחנן וכו', אחר מעשה של ר' זעירא ששחה תחלה וסוף, ולפי גרסא זו חנן חולק על ר' זעירא שזה שחה בסוף כלומר בהזכרת השם של חותם ברכה זו ולחנן צריך לזוקף בהזכרת השם. וגם פרוש זה קשה להעמידו, שהרי כבר מפורש נאמר בברייחא שבבבלי ירושלמי ותוספתא שבאבות ומודים שוחין בתחלה וסוף ולחנן סוף בודאי פרושו כשאומר ברוך אתה ומיד זוקף כדי לעמוד בשעת הזכרת השם, וא"כ מה קשה מר' זעירא שמניין להם שהוא שחה גם בהזכרת השם. וגם אם נאמר שלחנן לא בלבד שזוקף בשם שבחותם ברכה אלא בכל שם ושם שהוא מזכיר קשה פרוש הגר"א, שהרי לא אמרו על ר' זעירא אלא ששחה תחלה וסוף ואפשר שבשמות שבמודים היה זוקף. ואולם פרוש בעל ספר חרדים אפשר לקיימו שהוכיחו ממה ששוחו במודים דרבנן מתחלה ועד סוף ואף שהרבה שמות במודים דרבנן (אבל לא בנוסח של ברכה זו לפי דעתו של רב) וע"כ שחלקו על רב. אלא שהדבר צריך עוד ברור אם אמר רב דבריו בכל האזכרות או רק בשם המיוחד, ואולי שבוה נחלקו ר' אבון ושמואל שאם טעמו של רב, מפני שמי נחת, אין לחלק בין אזכרה לאזכרה ואם נאמר משום, ה' זוקף כפופים, לא נאמר זה אלא בשם המיוחד.

ובעקר הדבר שלרב זוקף בשם, יש להעיר על מה שאמרו במשנה יומא ו', ב', והכהנים והעם . . . כשהם שומעין את השם . . . היו כורעים ומשתחוים ונופלים על פניהם, ואם אמרו בשם המפורש כלומר בשם הנקרא ככתיבתו שצריך להשתחות ולפול על פניו, הדעת נותנת שבשם שלא נקרא ככתיבתו לכל הפחות שוחה הוא קצת. ואמנם לא בלבד שהכה"ג היה קורא את השם בעמידה ולא בהשתחוויה אלא גם לענין מגדף אמרו במשנה בסנהדרין ז', ה', והדיינין עומדין על רגליהן כששומעין את העד מעיד מה שמע בפרוש, ואמרו שם בגמרא ס', א', עומדין מנלן . . . דאמר קרא . . . ויאמר אהוד דבר אלה' לי אליך ויקם מעל הכסא, ומה עגלון מלך מואב שהוא עכו"ם ולא ידע אלא בכינוי

עמד ישראל ושם המפורש על אחת כמה וכמה. ולפ"ז דעתו של רב שזוקף בשם יש לה מקום במסורה עתיקה זו שהדיינין היו עומדין ולא שוחין כשהיו שומעין את השם. ומכל מקום אפשר לומר שרב שעשה הרבה שנים בארץ ישראל שמינים מצוים שם, לא נחה דעתו בכריעות והשתחויות בהזכרת השם שכן המינים שוחין או נופלין על פניהן בשעה שמזכירין את השם או שם משיחם. וכבר מצינו לו (מגלה כ"ב, ב') ששנה ממנהגה בבל ולא נפל על פניו, ולפי מה ששערנו למעלה עמוד קפ"ב, התנגדותו לנפילת אפים היא משום שראה בה חקוי המינים, ולפ"ז הטעמים שנתנו בירושלמי לדבריו הן על דרך ההגדה והדרוש.

מעשה באחד ששחח יותר מדאי והעבירו ר' אמי א"ר יוחנן הוה מעבר א"ל ר' חייא בר בא לא הוה מעביר אלא גער.

בכ"ר חסר ר' קודם שמו של אמי שהסופר טעה וחשב שכבר כתב ר' ואולם היה לו לכתוב ר' פעמים כמו שהוא בדפוס, שר' הראשון הוא רבי יהודה הנשיא ור' השני תואר הכבוד של אמי. ובדברי ר' חייא גרסא בכ"י זה, לא הוה גער, ואפשר שאין זו ט"ס אלא קצור לשון במקום לא כמו שאמרת אתה שהיה מעביר אלא שהיה גוער במי שעשה כן, ואפשר שהסופרים דלגו מן הוה מעביר להוה גער, וזה נראה יותר. ובעקר הדבר כי"ר מסכים לגרסת הספרים שרבי העביר ש"ץ אחד משום ששחח יותר מדאי וכספסר ר' אמי מעשה זה על רבי בשם ר' יוחנן אמר לו ר' חייא לא כן הדבר שלא אמר ר' יוחנן שרבי היה מעבר אלא (הוה) גער. ובדפוס אמסטרדם, מעשה... והעבירו ר' ראמי (=ר' אמי) אמר ר' יוחנן העבירו אמר לי' רבי חייא בר בא לא היה מעבירו אלא גער בי', וגם לפי גרסא זו הפרוש כמו שפרשנו שנחלקו איך היה המעשה המסופר על רבי.

כל הברכות פותחין בהן בברוך ואם היתה ברכה סמוכה לחבירתה כגון ק"ש ותפלה אין פותחין בהן בברוך.

לשון ברייתא זו משונה היא בירושלמי ממה שהיא בבבלי מ"ו, א', ששם נשנו הכללים על חתימתן ופתיחתן של הברכות בבבא א' ובירושלמי סדר הדברים הוא כמו שבתוספתא פרק א', אלא שבתוספתא נאמר, חוץ מן הברכה הסמוכה לשמע וברכה הסמוכה לברכה אחרת, וכאן, ברכה סמוכה לחברתה כגון ק"ש ותפלה. ובראשונה אנו למדים מהירושלמי שאין להגיה דברי התוספתא ע"פ

הבבלי ולגרוס, ברכה הסמוכה לברכה אחרת וברכה הסמוכה לשמע. שאין ספק שבחוספתא ובירושלמי נאמרו הדברים לפי סדרם. ברכות ק"ש בראשונה ואחר כך ברכות חפלה, שסתם ברכה היא ברכה של חפלה ויבכללה שאר הברכות הסמוכות לחברתה ואולם בבבלי נאמרה חפלה ברכה הסמוכה לחברתה ואח"כ ברכה אחרונה של ק"ש. משום שכן היא הדרך ההגיונית לשנות הכלל תהלה ואח"כ דפרט. ולפי דרכינו למדנו שיפה פרש רש"י שכל עצמה לא נשנתה כאן ברכה אחרונה של ק"ש אלא להשמיענו שהיא נחשבת סמוכה לחברתה שק"ש אינה מפסקת ולא כדעתו של הרשב"א לברכות י"א. א'. שק"ש מפסקת אלא שכך התקינו שלא תחיל בברוך, שאם כן למה הפכו את הסדר הישן של התוספתא והירושלמי וקנו ברכות הסמוכות שבחפלה. תהלה. וברכה אדרונה של ק"ש בסוף. וקרוב לומר. ולשון הירושלמי מראה על זה. שבראשונה נשנה הכלל סתם. כל הברכות פותחין בברוך ואם היתה ברכה סמוכה לחברתה אין פותחין בברוך. ובירושלמי הוסיפו אחר לחברתה הפרוש הקצר: כגון ק"ש ותפלה. ובחוספתא ובבבלי נחרבו הדברים קצת.

ועוד הדבר מוטל בספק אם בירושלמי ובחוספתא כוונו לברכה אחרונה של ק"ש כמו שאמרו בבבלי או לברכה שלפני ק"ש. אהבת עולם, שלא בלבד שהלשון, סמוכה לק"ש שבחוספתא היא שקולה שסמוך ב' משמעות יש לו לפניו ולאחריו, אלא שכאן הדעת מכרעת שסמוכה פרושה לפני שמע. שלולא כוונו לברכה אחרונה למה לא אמרו חוין מנאולה והלא כן דרך התנאים והאמוראים לתאר הברכות לפי חכנם, אבות, נבורות, קדושת השם, נאולה וכדומיהון. ואולם אם נאמר שכוונו לברכה שנייה של ק"ש יש למצוא טעם למה שהשתמשו בלשון ברכה הסמוכה לק"ש. משום שברכה זו שמה בירושלמי על פי חכנה ברכת התורה (עיין למעלה בהלכה זו עמוד קס"ח), ואלו אמרו חוין מברכת התורה היה מקום לטעות שברכת התורה בצבור או בשהשכים לשנות (ועיין למעלה עמוד ק"ע) אין פותחין בברוך, ולכן דייקו לומר ברכה הסמוכה לק"ש. והיה להם לאמר, ברכות הסמוכות לק"ש, שהרי גם הברכה שלאחר ק"ש אין פותחין בברוך אלא שלא הצרכו לכך משום שהדבר פשוט שאין ק"ש מפסקת וא"כ ברכה אחרונה שבק"ש נכללה בכלל ברכה הסמוכה לחברתה, ולא הזכירו אלא ברכה ב' שלפני שבק"ש. ובאמת טעמא בעי למה ברכה זו אינה פותחת בברוך, והרי אמרו לקמן בסוגיא זו, שקדוש פותח בברוך משום שאם היה מסב בסעודה וקדש עליו היום אינו מברך על היין, ואף שבודאי רק לפעמים

רחוקות ארע כן שאסור לקבוע סעודה מתעע ולמעלה וכמו שאמרו בפסחים צ"ט, ב' ונו' ומשפחה גדולה היתה בירושלם ונעקרה משום שהיו קובעין סעודה בערב שבת וואולם עיין דברינו למעלה עמוד ט', שאפשר לפרש דברי הנמרא נטין ל"ח, ב', בדרך אחרת, ואלו סדר ברכות של ק"ש אינו מעכב כלל ויכול להפוך סדרן אם רוצה ולפעמים מברך אהבת עולם בראשונה והיא אינה פותחת בברוך, ואין לנו אלא לאמר שרוב בני אדם קורין ברכות ק"ש כסדרן ובלי הפסק, יוצר אור בראשונה ואח"כ אהבת עולם (וכן בק"ש של ערבית, מעריב ערבים ואהבת עולם) ולכן גם כשמברך בתחלה ברכת אהבת עולם ואח"כ יוצר אור או כשמפסיק ביניהן, לעולם יוצר אור פותח בברוך ולא אהבת עולם כפי המטבעות שקבעו להן חכמים. והבבלי לא רצה לפרש, ברכה הסמוכה לשמע שבברייתא, ברכה שנייה שלפני ק"ש שלדעתו סדר ברכות של ק"ש אין מעכב בדיעבד ובמקדש שיעור לא הניע זמן יוצר אור ברכו אהבת עולם לברכה, אבל לכתחלה בודאי לא יברכן אלא כסדרן וא"כ ב' ברכות שלפני ק"ש הן ברכות הסמוכות לחברתה כברכות שבתפלה, ולכן פרשו, ברכה סמוכה לשמע ברכה שלאחר ק"ש שאינה פותחת בברוך ואף שיש הפסק בין ברכה זו לשלפניה.

והגני חזר בסוף דבור זה על מה שכתבתי בפרוש הברייתא על חותם הברכות. במקור הראשון של הברייתא נאמר בקצור, כל הברכות פותחין בהן בברוך חוץ מברכה הסמוכה לחברתה ובנוסף זה שונה אמוראי ארץ ישראל אלא שהוסיפו בסוף: כנון ק"ש ותפלה, כלומר שברכה שניה של ק"ש אינה פותחת בברוך ומברכות שבתפלה רק הראשונה שבה פותחת בברוך, משום שדן ברכות סמוכות. ויש לנו כאן הסדר ע"פ דרך: זו ואין צריך לומר זו, שאם ברכה שניה שלפני ק"ש נחשבת סמוכה לחברתה ואף שגם לכתחלה כותר לשנות סדרן, אין צריך לימר שברכות התפלה ברכות סמוכות הן שבהן אסור לשנות מסדרן שנתנו להן חכמים. מסדר התוספתא שהרניש שברכת ק"ש משונה קצת מכל שאר ברכות הסמוכות, שהרי אין סדר ברכות של ק"ש מעכב וגם לכתחלה יכול להפכן, שנה ברכה זו לעצמה והוציאה מן הכלל, ברכה הסמוכה לחברתה, ואולם שנה אותה ראשונה שכן במקור שהיה לפניו היה נאמר, כנון ק"ש ותפלה לפי הסדר הראוי להם שק"ש קודמת לתפלה. ואמוראי בבל כבר השתמשו בנוסף התוספתא אלא שפרשו, ברכה הסמוכה לק"ש, ברכה שלאחר ק"ש, שברכות שלפני ק"ש הן הן ברכות הסמוכות ואין

טעם לפורטן אבל ברכה שלאחר ק"ש הוצרכה ללמדנו שלא נאמר ק"ש מפסקת, ולפי פרושם שנו בראשונה הכלל, ברכה הסמוכה לחברתה ואחר כך הפרט, ברכה אחרונה שבק"ש.

התיב רבי ירמיה הרי גאולה שנייא היא דמר רבי יוחנן הלל אם שמע בבית הכנסת יצא וכו'.

הרבה האריכו רבותינו הראשונים בפרוש סוגיא זו ויש מהם שהעיר עליהם ה' ראטנער ויש מהם שנעלמו ממנו, עיין שבלי הלקט פסח דף צ"ט, א'; ראבי"ה הוצאת ה' אפטוביצר סימן קס"ח; רמב"ן ור"ן סוף פסחים; שיטה מקבצת על ברכות מ"ו, א'; מאירי ברכות שם ופסחים קי"ז, ב'. ורובם ככלם מפרשים, והרי גאולה, כפשוטו שהקשו מברכת אשר גאלנו שנאמרה בלילי פסחים אחר ב' פרקים הראשונים של הלל והיא פותחת בברוך ואף שהיא סמוכה לחברתה ברכת ההלל שכך נהגו בא"י לברך על הלל שבילילי פסחים ולא כמנהגנו עתה. ולכאורה יש להביא ראיה מכאן שחז"ל מק"ש במאמר הקודם פרושו, ברכה שלאחר ק"ש ולא כמו שפרשנו אנחנו על דעת הירושלמי, ברכה שלפני ק"ש, שעד כאן לא שמענו שאין ק"ש הפסק וכן אין ההלל הפסק אלא מזה שאמרנו שברכה שלאחר ק"ש היא סמוכה לחברתה. ואולם אין בזה לדחות פרושנו, שכבר היה פשוט בעיניהם שאין ק"ש ולא קריאת ההלל הפסק שהרי גדולה מזה מצינו שבדורות הראשונים לא היה מברך על קריאת התורה בצבור אלא הראשון והאחרון (משנה מגלה ד', ב') ושאר הקרואים יצאו בברכה ראשונה של הראשון ואף שהפסיקו בקריאתה, ולכן יפה הקשו למה אשר גאלנו פותחת בברוך שבודאי אין קריאת ההלל הפסק, וע"כ שברכה הסמוכה לחברתה פותחת בברוך. ועיין ר"נ על המשנה שם.

והא סופה א"ל שתיים הנה אחת לבא ואחת לשעבר.

יש מהראשונים שפרשו שסופה הוא סוף הלל וכווננו כאן או לברכת יהללך או לברכת לגמור את ההלל קודם לא לנו (בשבה"ל במקום הנ"ל ובאור זרוע א', מ"ג, ועיין ג"כ ראבי"ה קס"ח, יחסו דעה זו, שמברכין ב' פעמים על ההלל בלילי פסחים, לר' יצחק בר' אברהם הצרפתי אבל הרמב"ן בסוף חדושו לפסחים מביא קבלת רבו ר' יהודה שקבל מרבו ר' יצחק בר' אברהם שמברכין לגמור את ההלל על ב' פרקים הראשונים לבדו, ואולם קשה לקבל

פרוש זה מפני ב' טעמים אלו, שהלל הוא לשון זכר והיה לו לאמר והא סופו ולא סופה ועוד שלקמן אמרו, הא קדושה . . . והא סופ', ובמאמר זה סופ' אי אפשר לפרשו אלא סוף הברכה, וא"כ גם בראש הסוגיא סופה פרושו כן. ומלבד זה התשובה, שתים הנה וכו', א"א לישיבה על פי פרוש זה אלא בדוחק גדול שלפי פשוטן של דברים כווננו לאשר גאלנו שיש בה הודאה על לשעבר, אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים וכו', ותפלה להבא, כן ה' . . . תגיענו למועדים וכו'. ואולם גם הפרוש שדרכו בו רוב הראשונים והוא שהקשו למה אשר גאלנו חותם בברכה קשה מאוד, שאיך עלה על דעת המקשן להשוות ברכה זו לברכת המצות או ברכת הפירות שאין חותמין בהם. והתוספות בפסחים ק"ד, ב', כתבו שהמקשן סבר שברכת אשר גאלנו היא כהודאה אחת ואין חותם בה, אבל אין בדבריהם תשובה מספקת, שהרי במשנה סוף פסחים נחלקו ר' טרפון ור' עקיבא בנוסח ברכה זו שלר"ט אומר רק אשר גאלנו ואין חותם ולר"ע כן ה' . . . תגיענו וכו' וחותם, וקושיית המקשן היא רק לרע"ק שאמר שחותם בה והוא הוא האומר שמתפלל בה על להבא וא"כ מה היה קשה לו. ומלבד זה בעיקר הדבר שבהודאה אחת אין חותם יש להטיל ספק, שבירושלמי לא מצינו אפילו רמז קטן לזה ובבבלי שם בפסחים לא אמרו דאין חותם בהודאה אחת אלא לקיים דברי עולא האומר שאין חותם בהבדלה ונדרחה דעתו ואפשר שגם בהודאה אחת חותם כמו ברכת אשר יצר, ועיי' רמב"ם הלכות ברכות י"א, א', ושם במפרשו על ברכות הודאה שחותמות בברוך.

ומה שנראה בזה הוא שהברייתא שלפנינו קטועה היא על ידי דלוג סופרים וצריך להשלים בסופה ע"פ התוספתא והבבלי כך: אבל חותמין בהן בברוך חוץ מברכת המצות וברכת הפירות שפותחין בהן בברוך ואין חותמין בהן בברוך. ולפי דעת המקשן כך היא הצעה של הברייתא על מטבע של ברכות. כל הברכות כולן פותחות בברוך, אבל אין חותמות בברוך אלא אילו שאין פותחות בברוך, חוץ מברכה הסמוכה לחברתה שהראשונה פותחת וחותמת בברכה שחתמתה היא כעין פתיחה לברכה שלאחריה וחוץ מברכת הפירות וברכת המצות שלעולם פותחות בברוך ואף אם הן סמוכות זו לזו שכן כל מצוה ומצוה דבר בפני עצמו וכן ברכות הנהנין לעולם הן נאמרות על דברים שונים. ולפי זה יפה הקשו והרי סופה של אשר גאלנו, למה היא חותמת בברוך, והרי אין אחריה ברכה שאין פותחת בברוך לשמש לה כעין פתיחה, שברכת נטילת ידים וכן ברכות המוציא

והמצה שסמוכות לה כלן פותחות בברוך. והשיבו, שתים הנה אחת לבא ואחת לשעבר, שברכה זו של גאלנו כוללת ב' ברכות, החלק הראשון שלה המתחיל באשר גאלנו ומסיים בלאכל בו מצה ומרור הוא ברכה בפני עצמה שהיא ברכת הודאה על גאולת מצרים וכן החלק השני שלה מן כן ה' אלהינו עד הסוף ברכה בפני עצמה, בקשה על גאולה העתידה, ואם כן אלה ב' ברכות הראשונה פותחת בברוך והשנייה רק חותמת בברוך שכן ברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך. ובדין היה שיחתום בנאל ישראל אחר, לאכל בו מצה ומרור, שבו מסיים הברכה הראשונה על גאולת מצרים ובכל מקום שיש לנו ברכות סמוכות הראשונה פותחת וחותמת בברוך, אלא שנאל ישראל משמש שתים, חותם ברכה ראשונה וחותם ברכה שנייה המתחלת בכך ה' אלהינו וכדי שלא להכפיל גאל ישראל נשארה הברכה הראשונה בלי חותם.

וראינו להעיר בסוף דבור זה על דברי ה' ראטנער שכתב שבעל העטור גרס כאן והא חופה במקום סופה, והשאלה היא למה אשר יצר ואשר ברא של ברכות נשואין פותחות בברוך והרי הן סמוכות זו לזו. ואולם המעיין בעטור יראה שאין שום יסוד לדברי ראטנער וטעה בדברי הרב הזה שהוא אומר: מטבע ארוך חותם בברוך ופותח בברוך אעפ"י שהיא סמוכה לאחרת כגון מטבע ארוך לקצר שאינה קרויה חבירתה אלא ארוך לארוך והכי מסקנא דבני מערבא (לשון קצר במקום, לכן לפי המסקנא וכו') אשר יצר שהוא ארוך לקצר לא סמיכי לחברתה הוא ואשר ברא נמי כטעמא דפרישנא. ופרוש דברים אלה פשוט, שבעל העטור מעיר שלכן ברכות אשר יצר ואשר ברא פותחות בברוך משום שלפי המסקנא של הירושלמי, מטבע ארוך חותם בברוך ופותח בברוך אם הברכות הארוכות סמוכות לקצרות. ובאותו עמוד עצמו מכפיל הרב דבריו וכותב, וטעמא כדפרישנא במסקנא דירושלמי, ומזה מוכח שגרסתו כגרסת ספרים שלנו אלא שהוא אומר שלפי פרושו, יש כאן תשובה על השאלה למה ב' ברכות אלו של ברכות נשואין פותחת בברוך ולא שהירושלמי נשא ונתן בהם. גם מצד הלשון אין עולה על הדעת כלל לאמור שחופה פרושה ב' ברכות אלו של ברכת נשואין, שברכות אלו נקראו ברכת חתנים ברכת נשואין ולא ברכות חופה ועוד גם אם נאמר שנקראו כך היה לו לפרש לאיאלו של הברכות כוון, ובכל הסוגיא כאן מפרט בדיוק על איזו ברכה קשה לו, על גאולה, הבדלה, קדוש וכו', וביותר היה לו לפרש דבריו על איאלו ברכות של נשואין היה קשה לו.

התיבון הרי הברדלה שנייא היא . . . רבי מפזרן וחוזר וכוללן וכו'.
 כאן לא הקשו והרי סופה כמו שהקשו לקמן על קדוש וכבר העיר על זה
 ראבי"ה סימן קס"ח, עמוד ק"פ, וזו לשונו: ואע"ג דאקידוש פריך לה משום דכל
 הקדוש נראה שמברך כולו מענין אחד מה שאין כן בהברדלה כדאמרינן (פסחים
 ק"ה, א') הפוחת לא יפחות מג' הברלות. ולפי מה שכתבנו בדבור הקודם אין
 בזה תשובה מספקת, שהרי לפי דעת המקשן אין ברכה הפותחת בברוך חותמת
 בברוך אלא אם כן יש ברכה אחרת אחריה וא"כ סופה של הברדלה קשה.
 ואולם גם לפי פרוש המפרשים אין תרוצו של ראבי"ה עולה יפה, שאדרבא
 ממקום שבא לסייע לדבריו, תיובתא, ששם אמרו שיש שלא חתמו בהברדלה
 משום דהודאה אחת היא ואלו בקדוש לא נחלק אדם שחותמין בו. והטעם כמו
 שפרשו המפרשים רש"י והרשב"ם שם, שבהברדלה אין הפסק דבר אחר לא
 הפסק תחנה ולא הפסק רצוי הלכך בפתיחתן סגי ולא דמי לברכת קדוש
 שצריך לספר בשבח שבת, ואם כן קשה למה לא הקשו בהברדלה והא סופה.
 והמעין שם יראה שעוד בימי האמוראים עולא ואב"י יש שלא היו חותמין
 בהברדלה וכשבא עולא מארץ ישראל לבבל אמר רק המבדיל בין קדש לחול,
 והדעת נוטה שלא היה יחיד בדבר אלא שכך היה מנהג ארץ ישראל בימיו ולא
 רצה לשנות מנהג מקומו. ולפי זה פשוט שלכן לא הקשו בהברדלה, והרי סופה,
 משום שבאמת יש שהיו נוהגין שלא לחתום בה, ואף שבדורות האחרונים גם
 בארץ ישראל נהגו לחתום כמו שאמרו לקמן פ"ה, ב'.

התיבון הרי נברך . . . הרי הזן את הכל קשיא.

לא אמרו כאן הרי הזן את העולם כמו בכל הסוגיא כאן שהזכירו ביחוד
 הברכה שהיה קשה להם עליה ואמרו הרי גאולה, הרי הברדלה, הרי הטוב
 והמטיב וכו', משום שבברכות אלה כל אחד ואחד יודע הברכות הקודמות
 להן ואולם ברכת הזן את העולם באמת אין ברכה במובנה הטכני קודמת לה
 אלא שלפי דעת המקשן הזן אינה התחלת דבר שכבר קדם לה נברך ולכן
 הוצרך לומר הרי נברך. ובאמת הקושיה הזאת קלה היא מאוד שאין לך ברכה
 בלי שם ומלכות (עיין עמוד קע"ד) וא"כ איך נאמר שנברך תתפוס מקומה של
 הברכה בא"י הזן את העולם, והרי גם אם אמר ברוך אתה הזן את העולם לא
 יצא כל זמן שלא הזכיר שם או שם ומלכות, אלא שכך היא דרך הירושלמי
 לפעמים לשאול שאלות ולתמצן ואף שאין מקום כלל לשאלות. ואולם מה שקשה

ביותר לעמוד עליו היא קושיתם, והרי הזן את הכל, שאין לה פרוש כלל וכל מה שכתבו ע"ז הראשונים והאחרונים אין צריך לטפל בו שהרואה יראה שאין ממש בדבריהם. ולדוגמא מי שאומר שהיה קשה להם למה חותמין בברכה ראשונה של ברהמ"ז כמו שהקשו למעלה, למה חותמין בגאולה, לא ראה שלא קרב זה אל זה, שגאולה אין אחריה ברכה ולכן יפה הקשו למה היא חותמת בברכה וכפי מה שבארנו למעלה דבור, והא סופה, אבל ברכת הזן את הכל יש לה ברכה אחריה וכל ברכות ראשונות פותחות בברוך וחותמות בברוך והחותם הוא כעין פתיחה לברכה שלאחריה, ולדעת המפרש כן היה לו להקשות למה אבות חותמת בברוך! ומה שיש לתמוה הוא שאף אין אחד בין המפרשים שהרגיש בורות הלשון קשיא, שלא נמצא בשום מקום אחר בירושלמי הבטוי הטכני הזה ואף שהפעל קשי רגיל ושגור הרבה בתלמוד זה. ואם כן אין ספק שאיך שנפרש השאלה ששאלו בתלמוד קשיא אין משמעו כאן: השאלה אין לה תשובה, כמו שפרשו המפרשים. וקרוב לומר שיש כאן לפנינו הערה בלשון הבבלי שנסתרבה מעל הגליון ללמדינו שהקושיא, והרי נברך, פרושה: והרי הזן קשיא, כלומר שהיה קשה להם למה ברכה ראשונה פותחת בברוך. ולאחר שהכניסו ההערה הזאת לפנים הוסיפו את הכל שחשבו שיש כאן ב' קושיות, א' מפני מה ברכת הזן פותחת בברוך והלא היא סמוכה לנברך וב' למה היא חותמת בברכה, הזן את הכל ובאמת אין כאן אלא קושיא אחת ופרושה למה ברכת המזון פותחת בברוך. ואולם ב' המלים את הכל היא הוספה מאוחרת שכמה מהראשונים לא גרסוהו, עיין עטור ברכת חתנים ס"ה, א', ותשובות המיוחסות להרשב"א ר"ב. ומדברי הרשב"א נראה שלא גרס כלל בירוש' הרי נברך אלא, הרי הזן שנייא היא שאם היו שניים יושבין ואוכלין שאין אומרים נברך, והרי הטוב והמטיב וכו'. ומזה ראייה לדברינו שהרי נברך והרי ברכת הזן היא קושיא אחת ר"ל קושית התלמוד ופרושה שנכנס לפנים. ואמנם הרשב"א בחדושו לברכות גורס כגרסת הספרים שלנו, והמעין בתשובה זו יראה שאי אפשר לאמר שהיא להרמב"ן כשאר התשובות בקובץ זה. ואפשר גם כן שבספרים נשתבש והרי הזן להרי הזן את הכל על פי מה שאמרו בפרק ז', א', הזן את הכל קשיא . . . הטוב והמטיב . . . שנייא היא דאמר רב הונא וכו', וקרובים בצורתן הדברים שנאמרו כאן להדברים שם ואע"פ ששונים הם בתוכנם. ורואה אני להעיר על דברי המאירי בחדושו לברכות מ"ו, א', שאחר שהביא דברי הירושלמי כמו שהוא לפנינו הוא מעיר, ומ"מ יש בקצת ספרים

שאם היו שנים אין אומ' נברך אלא אומ' הון את הכל ומ"מ מי שגורס הון את הכל מפרשו כדרך שפרשנו לדעת חכמי קאטאלונייאה בהא סופא דגאולה וכו'. ואין פרוש לדברים האלה שמה זה, היו שניים אין אומ' נברך אלא הון את הכל, וכי מה סוף ברכה ראשונה להתחלתה ועוד שהוא אומר שבקצת ספרים יש הגרסא שאם היו שניים . . . הון את הכל ומסיים ומ"מ מי שגורס הון את הכל ומאי נפקא מינה בין ב' הגרסאות. והדבר ברור שיש כאן ט"ס או בכ"י או בדפוס וצ"ל, שאם היו שניים אין אומר נברך אלא אומ' הון את העולם, ולאחר זה הוא מעיר שגם הגרסא הון את הכל יש לקיימה.

והא סופ' א"ר מנא טופס ברכות כך הוא א"ר יודן מטבע קצו' פותח בהו בברוד ואינו חותם בהן בברוך מטבע ארוך וכו'.

המאירי מ"ו, א', מזכיר גרסת הספרים שלנו ואולם הוא מעיר, אנו אין אנו גורסי' בקדוש והא סופא ובקצת ספרי' לא מצאנוה. ונראה שלפי גרסתו צ"ל, א"ר מנא (השם הזה נכתב שם מונה) טופס ברכות כך הוא מטבע קצר וכו', והוא מאמר אחד בפני עצמו שכך הוא הטופס (במאירי שם ט"ס תופס) של כל הברכות שמטבע קצר פותח בברוך וכו', ולא שהוא תרוץ על איזו קושיא שהקשו, שלפי גרסתו כל הקושיות שהקשו למעלה כבר השיבו עליהן התשובות הראויות להן, וכגרסא זו גורס בעל שבלי הלקט בראש הספר, תפלה ב', אלא ששם האומר הוא ר' יודן. ומכל מקום נראה עקר כגרסת הספרים שר' מנא משיב על הקושיא והא סופא ואומר שלא כן הוא כמו שאתה חושב שאין לך ברכה הפותחת וחותמת בברוך אלא כשיש ברכה אחריה (עיין למעלה דבור, והא סופא) וקשה לך למה סוף הקדוש חותם בברוך, ולא כן הוא אלא שכך הוא טופסן של ברכות כמו שאמר ר' יודן (הלשון דא"ר יודן יותר יפה מא"ר יודן עיין לקמן) שמטבע ארוך פותח וחותם בברוך ואף שאין ברכה אחרת אחריה, לכן קדוש פותח וחותם בברוך משום שקדוש הוא מטבע ארוך. ומעניין הדבר מה שאמרו בתוספתא ג', ז', שר' צדוק שהיה אומר על הכוס רק אשר קדש את יום השבת (שהיה שרוי בתענית כל ימיו כמו שאמרו בגטין נ"ו, א', והיה ממהר לאכול מיד כשקדש היום) באמת לא היה חותם, משום שמטבע קצור פותח בהן בברוך ואינו חותם בברוך. ומי שאומר שבדברי ר' יודן יש גם תשובה על השאלות הרי גאולה, הרי הטוב והמטיב, הרי קדוש לא דקדק כל צרכו,

שהרי ברור הוא שר' יודן אינו חולק על הכלל שהברייתא מלמדתנו שברכה הסמוכה לחברתה אינה מתחלת בברוך ואם נניח שנאולה, הבדלה וקדוש הן סמוכות לחברותיהן הקושיא אינה מתורצת למה הן מתחילין בברוך. ואין לאמר שהכלל הזה רק בברכות קצרות או בארוכות הסמוכות לארוכות ולא בארוכות הסמוכות לקצרות (עיין למעלה עמוד קצ"ד, דברי העטור), שמלבד שאין טעם לחלק חלוק כזה כבר הברכות שבתפלה מוכיחות שגם ארוכה אחר קצרה אינה מתחלת בברוך. ולדוגמא קדוש היום שבתפלת י"ט שהוא שוה ממש לקדוש של סעודה וא"כ ארוכה היא ומ"מ אינה מתחלת בברכה ואף שזו שלפניה קדוש השם בודאי קצרה היא. ואין לנו דרך אחרת לפרש דברי ר' יודן אלא כמו שפרשנו שאין בין ארוכה לקצרה אלא זה שבארוכה גם כשמתחיל בברוך כלומר שהיא אחת חותם בברוך ובקצרה אינו חותם בברוך. ואשר לשמות האמוראים שהגבילו ביחוד טיבן של הארוכות והקצרות יש שגרסו ר' יונה במקום ר' מנא (עיין ראטנער), וזה נראה עיקר אם נגרוס אמר ר' יודן, שר' יודן מפרש דברי ר' יונה שקדם לו, ואולם אי אפשר שר' יודן יפרש דברי תלמידו ר' מנא. אלא שיותר יפה גרסת התוספות בפסחים ק"ד, ב', דאמר שר' מנא מייסד דבריו על דברי רבו ר' יודן. ויש מי שגרסו ר' יוחנן במקום ר' יודן (ברשב"א לברכות י"א, א', מובא מאמר זה שבירושלמי פעמים, פעם א' על שם ר' יוחנן ופעם ב' על שם ר' יודן!) אבל מהמשא ומתן שבסוגיא זו מוכח שעוד בימי תלמידי ר' יוחנן לא היה ידוע להם הכלל הזה על ארוכות וקצרות, ולכן העקר כגרסת הספרים וכן ר' נסים בפרושו לברכות י"ב, א', גורס כגרסת הספרים.

ודע שלמעלה עמוד קע"ז וגו' כתבנו לחוק פרושו של רש"י על המשנה מקום שאמרו להאריך וכו' ולא אמרנו אלא להוסיף עוד דברים אחדים בענין זה. דברי ר' נסים במקום הנ"ל מראים שכבר הוא פרש המשנה על פי הירושלמי שארוכות הן אלה הפותחות וחותמות בברוך, וקרוב לומר שעליו סמך הרמב"ם בפרושו על המשנה שכתב בפרוש כן. וקצת תימה בדבר שהרשב"א בחדושו לברכות לא הזכיר לא דברי ר' נסים ולא דברי הרמב"ם ואף שבכלל דבריהם דבריו, אלא שנראה שהרמב"ם בספר היד שלו ק"ש א', ז' (ועיין ג"כ ברכות י"א, א', ולשונו שם קשה) חזר בו ופרש ארוכות וקצרות ממש בנגוד לדבריו בפה"מ ובתשובותיו סימן ל' ול"ג, הוצאת מקיצי נרדמים; ועיין מה שהעיר דו"ז הגר"א ז"ל בבאוריו לאו"ח סימן ס"ח, על דעת הרמב"ם בענין זה. וכבר הערנו

למעלה שם שא"א לאמר שלר' יודן מטבע קצר ברכה הפותחת ואינה חותמת בברוך ומטבע ארוך ברכה הפותחת וחותמת, שאין לך מטבע ארוך יותר מברכות ר"ה וברכות תענית ואין פותחות בברוך משום שסמוכות לחברותיהן. והראשונים האריכו בעניין זה והעירו על הרבה ברכות שלנו שנראות כמו יוצאות מן הכללים שכללו בעלי התלמוד על מטבען של ברכות. ואין ספק שבהשתלשלות הברכות והתפלות יש שנתארכו ויש שנתקצרו, יש שהרחוקות נעשו קרובות ויש שהקרובות נעשו רחוקות, ולכן אי אפשר לעמוד בדיוק על כל אחת ואחת מהן, והנני להעיר על קצתן ומהן נלמוד על השאר.

ברכת אשר יצר פותחת וחותמת בברוך לפי הבבלי, ס', ב', שכן היא כוללת ב' עניינים יצירת האדם בחכמה והשגחת הקב"ה על גוף האדם וברכה שיש בה יותר מעניין אחד ארוכה היא כמו שבארנו למעלה עמוד קע"ח. ואולם בירושלמי ט', ו', ברכה זו אין לה חתימה, ולא שנתקצרה בספרים ששאר כל הברכות שחותמות בברוך הנזכרות שם לא נתקצרו, אלא כאשר מוכח מהבבלי רק בימי האמוראים התחילו לחתום בה ולכן הרבה דעות שם בנוסח חותמה, וקרוב לומר שבבבל ב' ברכות קצרות נתרכבו לאחת ארוכה ולכן נהגו לחתום בה ובא"י שנשארה קצרה כפי שלשון הירושלמי מוכחת לא חתמו בה. גם ברכת אלהי נשמה שנתקשו בה הראשונים למה אינה פותחת בברוך והרי ארוכה היא (לפי פרושנו אין כאן קושיה שכל עניינה אחד הוא) היתה קצרה ביותר בארץ ישראל כמו שאמרו בפרוש בירושלמי ד', ב': הנעור משנתו צריך לומר בא"י מחיה המתים, ובבבל הוסיפו בראשה הודיה ארוכה ואולם חותמה שנו רק במקצת ואמרו, המחזיר נשמות לפגרים מתים, ולא הוסיפו ברוך בפתיחתה. ומעניין שיש לנו בקטעי הגניזה נוסח ברכה זו הפותחת וחותמת בברוך (עין מאנן בספר השנה לביהמ"ד שבצינצינטי כרך ב', רע"ח) ואולם בנוסח זה היא כוללת הרבה עניינים של הודייה ובקשה. על ברכת התורה שבברכות השחר כבר הערנו למעלה עמוד ק"ע, שהיא ברכה שנתחדשה בימי האמוראים ונתרכבו בה נוסחאות שונות, וכאן לא באתי אלא להעיר שברכת התורה על קריאת ספר תורה שבצבור אף שקצרה היא (הנוסח שלנו הוא כנוסח הבבלי ובא"י אמרו,

11) לפי נוסח א"י אפשר לומר שברכה זו כוללת תורה מן השמים ועולם הבא שהתורה היא חיי עולם שמי שמקיימה שכרו לא יפסיק לעולם וא"כ היא ארוכה לפי מה שכתבנו בבאור ארוכה וקצרה. ועיין לקמן חלק ב' עמוד נ"א. על הלשון, חיי עולם.

הנותן תורה מן השמים חיי עולמים ממרומים, עיין מסכת סופרים י"ג ושם בהערות המ"ל ה' היגער) מכל מקום חותמין בה. ומשער אני שהמנהג הישן היה שהקורא ברך, אשר בחר או הנותן תורה והעם ענו בא"י נותן התורה ואחר כך נהגו שהמברך ברך ב' ברכות אלו, והשתלשלות מנהג זה כהשתלשלות המנהג של ברכו שעתה נוהגין שהמברך מתחיל בברכו וחוזר ואומר ברוך ה' וכבר ידענו שבעקרו ברכו נתקן להמברך וברוך לצבור שעונין אחריו. ודי בהערה זו על אלה ג' ברכות ללמדנו על כולן או רובן שלא הגיעו לידינו כפי שיצאו מתחת ידי מחבריהם.

כל הברכות אחר חיתומיהן אין אומרי' ברכה פסוק.

בכ"י הגניזה בתעניות ב', ג', הגרסא חותמותיהן וכן בספרים בסוף ההלכה וכאשר הבטוי הרגיל הוא חותם ברכה נראה שצ"ל כמו שהוא שם בכ"י הגניזה וכן הלשון, ואין אומר, שבכ"י שם יפה יותר מאין אומרי'. ובפרוש מאמר זה נתחבטו בו הראשונים והאחרונים, וכדי לעמוד על עקרון של דברים עלינו להעיר שבתעניות שם נשנה מאמר זה אחר מטבען של הג' ברכות, ענינו רחם (נחם של תשעה באב) והבינו ששם כולן מסיימות בפסוקים קודם חותמותיהן, ואף שלפי נוסחי תפלה שלנו רק נחם מסיים בפסוק, בנוסח א"י הרבה והרבה ברכות מסיימות בפסוקים קודם חותמותיהן מלבד אלה הג' שנוכרו בירושלמי כברכות יוצר אור ולפי המנהג הישן, השכיבנו ובונה ירושלם שבבהמ"ז, עיין מאנן במקום הנ"ל רצ"ה, ש"ז ושל"ו. ולפי נוסח ספרד ורומי ברכות הון והמזון מסיימות בפסוקים ולפי נוסח אשכנז רק ברכת המזון, וברכת ענינו אף שלפי הנוסחות שלנו אינה מסיימת בפסוק בנוסח ר' סעדיה (עיין סדר ר' עמרם הוצאת פרומקין במקומו) מסיימת כך אלא לא באותו הפסוק הנוכר בירושלמי. ואלה הדוגמאות לפסוקים שבברכות שאפשר להוסיף עליהן כהנה וכהנה הן תשובה לדעת האומרים שלפי הירושלמי אין אומרים פסוקים קודם החתימה ואנו רואים שבכל נוסחי ברכות שלנו נמצאו חותמי ברכות סמוכים לפסוקים. ויש מהראשונים שפרשו (עיין ה' ראטנער במקומו) שאין חותמין הברכה בפסוק כגון בא"י למדני חקיך שיש שחתמו בה ברכת התורה של יחיד, עיין דקדוקי סופרים י"א, ב', הערה ח'. ואולם גם פרוש זה קשה להעמידו שהרי בודאי אין להקפיד אם חותם הברכה מסיים במלים שנמצאו בצורתן ממש בתורה שהרי

הרבה והרבה ברכות יש לנו מסוג זה כגון האל הקדוש, גואל ישראל, בונה ירושלים וכיוצא בהן, וע"כ שהירושלמי לא בא למעט אלא דווקא חותם זה משום שכולו פסוק. ולפי זה אין כאן כלל, שאין אומרים ברכה פסוק, אלא פרט זה בלבד שאין אומרים ברוך אתה יי למדני חקיך, ולמה שנו כלל שאין בו אלא פרט אחד. וה' ראטנער מביא מראבי"ה (ל"ו וקנ"א עמוד קנ"ד) הגרסא, אין אומר ברכה פסוק בא"י למדינו חוקיך, ואולם ה' מלים אחרונות הוא פרוש הרב הזה לדברי הירושלמי שבמקום הראשון הוא אומר כגון בא"י למדני חקיך, ובזה הוא מחוה דעתו נגד חכמי ארצו ובכללם זקנו הראב"ן (עיין ס' קמ"ב) שגרסו בברכות י"א, ב', חותם זה של ברכת התורה. ואולם אין צורך לכל אלה הדחוקים ופשוטן של דברים הוא, כמו שכבר רמז ר' חננאל בפרושו לתענית י"ח, ב', שכך היא תקנת חכמים קריאה לחוד וברכה לחוד ולכן אין אומר פסוק וחותם בו בא"י וכו' (בדין היה לו לאמר אין אומר פסוק ברכה אלא משום שהלשון אמר ברכה רגילה היתה בפיהם השתמשו בה גם בהלכה זו) שאין אנו יודעין אם הוא חותם על הברכה או על הקריאה ולכן התקינו למטבען של ברכות סגנון מיוחד ואף שעקרן לשון הכתוב. לדוגמא ברכת סלח לנו שלפי נוסח א"י היא: סלח לנו אבינו כי חטאנו לך מחה והעבר פשעינו מנגד עיניך כי רבים רחמיך, ולפי נוסח בני בבל: סלח לנו אבינו כי חטאנו מחל לנו מלכנו כי פשענו כי מחל וסולח אתה (או לפי מנהג ספרדים: כי אל טוב וסלח אתה), אף שכלה היא לשון הכתוב לא השתמשו בה מלה במלה אלא הוסיפו וגרעו כדי לתן לה סגנון חדש ומקורי. ובודאי אין זה מקרה שלא נסחו ברכה זו בלשון הכתוב ממש: סלח נא (במדבר י"ד, י"ט) כי חטאנו לך (ירמיה ט"ו, כ') וכדומה אלא שבכוונה עשו כן. וביחוד ראוי לשום לב על זה שלא מצינו בין הברכות הרבות העולות ליותר ממאה אף אחת שתהיה כולה אלא פסוק אחד, וזהו שאמרו כאן אין עושין ברכה פסוק. ומעניין הדבר שבברכת יוצר אור שנו מלה אחת כדי שלא לאמר ברכה פסוק ואנו אומרים, יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא את הכל, ולא כמו שהוא בישעיה מ"ה, ז', יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא רע, וכבר עמדו על זה אמוראי בבל (ברכות י"א, ב') ולפי הכלל שנתנו כאן בירושלמי הטעם לשנוי זה פשוט וברור. ואמנם לכאורה נראה שאין למדין מן הכללות שבנוסח א"י ברכת תשובה היא, השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם בא"י המרבה לסלוח, ואין בברכה זו רק הפסוק שבסוף איכה וחותם. ואולם ממה שאמרו לקמן פ"ב, ד', צרכן של בריות

חנינו דעה . . . רצה תשובתינו, מוכח שבימי תלמוד זה התחלת ברכה זו היתה, רצה תשובתינו. וקרוב לומר שנוסחה היה, רצה תשובתינו והחזירנו לפניך כאמור השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם, ובדורות שלאחר התלמוד נתקצרה קצת ולא נשארה פתיחתה בנוסח א".

והרז"פ שלא נחה דעתו בפרוש המפרשים ולא בלשון אומר ברכה פסוק (עין על זה דברינו למעלה) הגיה, נגד כל הראשונים מר' חננאל עד אבודרהם ונגד הספרים וכ"י, וגרס, ברכה פסוקה". ואין זה תקון אלא שבוש שבודאי לא כווננו לומר שאין מסיימים בפסוק שכבר ראינו שהרבה ברכות מסיימות בפסוקים ואם כווננו להוספות שאינן מעניין הברכה היו אומרים, אין מפסיקין בין ברכה לחותמה שלא מעניינה. ומלבד זה לפי הנהגתו, כל המשא ומתן על מאמר זה אין לו שום מובן והוכרח הוא לאמר שר' יצחק לא עמד על פרוש הדברים ואף שר' יוסה מקלסו, ולכן אין לזוז ממה שאמרנו בפרוש דברי הירושלמי. ובעל שבלי הלקט ס' קכ"ט, אף שהיו לפניו דברי ר' חננאל (והוא גורס בפרוש ר"ח כמו שלפנינו בירושלמי ברכה פסוק ודברי ר"ח: אינו מזכיר פסוק לברו וחותרם ברכה, מוכיחין שבברכה טעות סופר היא) הסיעם לדבר אחר ומפרש: מפני שנראה כמקדים ברכת עבד לרבו באמרו סמוך לחתימה פסוק שנאמר עקרו בלשון ברכה להדיוט כיפתח ה' לך את אוצרו הטוב בברכת השנים או כל המחלה אשר שמת במצרים וכו' בברכת רופא חולים. ואולם פסוק סתם נאמר בירושלמי ואי אפשר לאמר שכווננו רק לפסוקים שהזכיר אלא שאין אומר ברכה שכולה אינה אלא פסוק של שבח והודייה וכמו שפרשנו.

וראינו להעיר בסוף דבור זה על מה שאמרו בדברים ר' ח', ב': ומניין שטעונה (קריאת התורה בצבור) ברכה לפנייה ולאחריה שכתוב ברוך אתה יי' ואח"כ למדני חקיך הרי ברכה שלפניה. ומי שחושב להביא ראייה מזה שכך היה נוסח ברכת התורה של בני א"י אינו אלא טועה שלא בלבד שלפי מה שאמרו כאן, אין אומר ברכה פסוק, ברכה כעין זו אי אפשר כלל אלא שכבר ראינו למעלה שברכת התורה של בני א"י היה בנוסח אחר לגמרי. ופשוט שלא הובא הפסוק בא"י למדני אלא לדרשה שקריאת התורה צריכה ברכה לפנייה ושם באותו עניין עצמו דרשו שטעונה ברכה לאחריה משום, שכתוב אחר השירה וזאת הברכה מששנה להן את התורה אח"כ ברך.

מכיון דתימר אחר חיתומיהן אין אומר' ברכה פסוק.

אין צורך להגיה על פי המקבילה בתעניות ויאמרו במקום אין אומרין אלא לפרש הדברים בלשון תמיהה, אחרי שאמרת שעקר הברכה הוא החותם, א"כ למה אין אומרין ברכה פסוק ומה בכך אם חותם בברכה על פסוק לבדו הלא החותם הוא כתקונו. והרז"פ שהגיה ברכה פסוקה כלומר ברכה הנפסקת משלפניה ע"י פסוק או ע"י דבר אחר (עיי' דבור הקודם) הוכרח לומר שהשואל טעה וחשב שפרוש המאמר הוא שאחר שחתם הברכה אין מפסיקין ושאל ולמה אין מפסיקין. ולא השואל טעה אלא הוא טעה ליחס דברי בורות לאחד מחכמי התלמוד, ולא עוד אלא שלפי פרושו היה לו לאמר, מכיון שהוא אחר חיתומיהן ויאמרו וכו' ומהו זו דתימר, וע"כ שהשואל שאל כהוגן והוא, אחר שאמרת (=דתימר) שהעיקר הוא החותם וכו' כמו שבארנו.

אמרין חכימי הדין טלייא דהו' סבר מהו אחר חיתומיהן שאם היה עומד בשחרית ושכח והזכיר את של ערבית... יצא וכו'.

בכתב יד הגניזה בתעניות הגרסא, אמר' חכים הוא איין (=אהין והוא כמו הדין) טלייא וכו'. וזאת היא הגרסא הנכונה שר' יוסה אמר (בכיה"ג אמר' =אמר ר' יוסה ובכ"ר, אמר) לבני הישיבה ולחבריו, הבחור הזה חכם הוא לשאול שאלה זו. ופרשו בתלמוד שלכן קלם אותו ר' יוסה משום שלדעת ר' יוסה מה שאמרו, כל הברכות אחר חיתומיהן, בא ללמדנו שאם אמר בשחרית בברכה ראשונה של ק"ש אשר בדברו וחתם יוצר המאורות יצא, ואם כן יפה הקשה ר' יצחק בר' אליעזר, שקל וחומר הוא שמה אם אמר בברכה ההפך ממה שהיה לו לאמר (של ערבית בשל שחרית) מכל מקום יצא אם חתם בחותם הראוי לה, על אחת כמה וכמה שיצא אם חתם על פסוק שהוא מעניין הברכה. ובבבלי י"ב, א', אמרו כעין זו, בשחרית פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא, אלא שיש מהראשונים שפרשו שלא נאמר זה אלא בשפתח ביוצר אור והמשיך באשר בדברו וחתם ביוצר אור ולא בשאמר אשר בדברו כולה וחתם ביוצר אור, ודברי הירושלמי מראים שלא כן הוא אלא שכל זמן שחתם כהוגן עלתה לו הברכה. ולפי דרכינו למדנו ג"כ שלפי דעתם מה שאמרו, אין אומר ברכה פסוק, לא רק לכתחלה אלא אפילו בדיעבד לא יצא שאם לא כן מה הוא

ההיקש בין האומר ברכה פסוק לעומד בשחרית והזכיר את של ערבית וכו', שבודאי לא אמרו זה אלא בדיעבד.

והנה אף שבעקר הדבר אין להטיל ספק שכן הוא כאשר אמרנו בפרוש דברי הירושלמי מכל מקום מידי ספק לא יצאנו, אם המאמר דהו' סבר וכו' (בכ"י הגניזה בתעניות, דוקטור) הוא לסתמא דתלמודא, שהתלמוד נותן טעם למה קלסו ר' יוסה לבחור הזה, או שהוא לר' יוסה עצמו שאמר שיפה הקשה הבחור הזה משום שהוא (ר' יצחק) סובר¹² שכך הוא פרוש הברייתא ולפי פרושו יפה הקשה. ואולם קרוב לודאי הוא שמאמר ר' אחא אינו מאמר בפני עצמו אלא שהתלמוד או ר' יוסה (הדבר בספק כאשר הערנו) מעיר שר' אחא פרש אחר במשמע, כעין, והוא שאם הברכה אינה מעין חתימה לא יצא. ולפ"ז מה שהקשה ר' יצחק לא קשה שע"כ לא אמרו שאם היה עומד בשחרית ושכח והזכיר את של ערבית וחזר וחתם בשל שחרית יצא, אלא בשאמר ברכה מעין חותם או כשפתח ביוצר אור והמשיך במעריב ערבים וחתם ביוצר אור כאשר פרושו הרבה מהראשונים דברי הבבלי י"ב, א', או משום שאומר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, מטבע של מעריב ערבים הוא מעין חותם של יוצר אור אבל כשהברכה אינה מעין החתימה כלל לא יצא ולכן אין אומר ברכה פסוק, שפסוק אינו מטבע של ברכה כלל.

ואילין דאמרין צהלי ורני יושבת ציון וגומר אין בו משום ברכה פסוק. התלמוד מעיר (לא כמי שטעה ופרש שהוא סוף הברייתא, שהברייתות נאמרו עברית ולא ארמית) שמי שאומר בברכת חתנים, שוש תשיש ותגל העקרה בקבוץ בניה לתוכה צהלי ורני יושבת ציון וגומר, הוא מברך ברכה זו כתקונה שאף שאינו אומר בסופה קודם הפסוק הזה כאמור או ככתוב, מ"מ כיון שמטבע של ברכה זו אינו פסוק הוספת הפסוק אינה מפסדת שהרי הוא מברך ברכה בסגנון שלה. והמפרשים שפרשו שהיו נוהגים להוסיף בסוף ברכת רחם שאחר הפטרה ולאמר, כמו שנ' צהלי ורני וגו', לא עמדו על עקרון של דברים שכבר ראינו שהמנהג היה להוסיף פסוקים בסוף הברכה קודם חתימתה בהרבה ברכות ולמה נזכרה זו דווקא שלא נהגו בה אלא יחידים (אילין דאמרין), וע"כ

(12) לפי גרסת כ"י הגניזה סבור כאן הוא כמו סבורא בשבת נ', ד'; ו', א', איש חריף ומפלפל, ואולם הביטוי, סבר, יותר נוח וכן הוא בפאה ב', ו'; יז, א'.

שהוא כמו שפרשנו שבברכה זו של שוש תשיש הוסיפו פסוק מבלי לאמר כאמור או ככתוב, ומ"מ לא הקפידו לשנותה משום שעקרה הוא כפי מטבע של חכמים. ואפשר גם כן שהוסיפו פסוק זה אחר החתימה של משמח ציון בבניה וכיון שכבר ברך ברכה זו כתקונה לא הקפידו על ההוספה, אלא שקשה לפרש כן משום שכל המשא ומתן כאן הוא אם אומר ברכה פסוק אבל לא הטילו ספק בדבר שחותמין בפסוק ולכן נראה שהוספה זו היתה קודם החתימה. ויש להעיר על מנהג אטליאני להוסיף הרבה פסוקים בברכה אחרונה של ברכות חתנים קודם חתימתה, ואולי שכבר בימי האמוראים היו נוהגין כן, והפסוק צהלי ורני היה אחד מהפסוקים הנוספים.

אף על פי שנכנס לגדולה האריך ימים.

בבבלי ברכות כ"ח, א', ואהדרו ליה תמני סרי דרי חיוורתא היינו דקאמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה ולא בן שבעים שנה, ואולם בירושלמי פרשו כפשוטו שראב"ע אמר דבריו אלו בעת זקנתו, ואף שהמעשה של הלבנת שעריו כשנתמנה נשיא היה ידוע גם לאמוראי ארץ ישראל (עיין לקמן פ"ד, א' ומה שהערנו שם דבור, ונתמלא כל ראשו שיבות), וממכלתא בא ט"ז מוכח כפרוש הירושלמי שגם ר' יהושע משתמש באותה הלשון ממש, הריני כבן שבעים (ויש שגורסים כבן שמונים) ולא זכיתי לדבר זה (דרשת ראב"ע) בלתי היום. ודברי ר' יהושע מוכיחים גם כן שזכיתי כאן פרושו כמשמעו שחשב לו זכות גדולה לראות בני ישראל מקיימים מצות כתקונן ומוכירים יציאת מצרים בלילות וכמו שר' יהושע חשב לו לזכות לשמוע הדרשה היפה שמסרו לו תלמידיו בשם ר' אלעזר בן עזריה; ויש להשוות גם כן המאמר הידוע בראש קנין תורה, כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה, שפרושו שהקב"ה מוצא אותו ראוי והגון לזכותו במעלות חשובות וגדולות. ויש מהמפרשים (ערוך ערך זך ונגררו אחריו מפרשי המשנה) שפרשו זכיתי נצחתי להחכמים החולקים עליו, ואולם לא לבד שלא נצח אותם שהרי הם השיבו על דרשת בן זומא אלא שלא מצינו זכה במשמע זה אלא בארמית של בני בבל, ואם אינני טועה בדבר זה הבטוי, בהא וכנהו... לרבנן, מיוחד הוא לרבא (עיין קדושין י"ח, א', חולין ל"א, ב', נדה ל"ח, ב') וא"נ לומר שהשתמש ראב"ע בזכה במובן זה. ובתוספתא כ"י ערפורט הגרסא, שאשמע שתיאמר, ואין ספק שב' גרסאות נתרכבו לאחת שיש שגרסו שתאמר כמו שהיא במשנתנו ויש שגרסו שאשמע ולב' הגרסאות זכיתי פרושו כמו שכתבנו. וקרוב הדבר לאמר שעוד קודם שדרשה בן זומא היתה דעת ר' אלעזר נוטה שתאמר יציאת מצרים בלילות משום שגאולת מצרים עקר חשוב של היהדות אלא שלא מצא סמוכין לדעתו לא בתורה שבכל מקום, אתה מוצא זכירת יציאת מצר' נאמר בו יום (שמות י"ג, ג' ודבר' ט"ז, ג'), ולא בקבלה וכשדרש בן זומא כל ימי חיך הלילות שמח מאוד שזכה למצוא ראייה לדעתו. ויוסף הכהן בספרו קדמוניות היהודים ד', ח', י"ג, כותב: חייב כל

1) אלא שלפ"ז קשה קצת שלא מצינו לראב"ע שום משא ומתן עם חכמי אושא ואם האריך ימים כל כך, ברור שנפטר שנים הרבה אחרי ימי השמד, שראשית נשיאותו א"א להקדימה לראש המאה ה' לפי המנין הרגיל ואם היה אז כבן י"ח לא היה יותר מבן נ' בימי השמד ומתוספ' כלים כ"ב רפ"ב מוכח שבראשית השמד עוד היה בחיים.

אדם מישראל לזכור פעמים בכל יום רחמי השמים שהוציאם ממצרים. ודבריו מוכיחים שכבר בימי הבית יש שנהגו להזכיר יציאת מצרים בערבית ואף שלא נתקבל להלכה עד שבא בן זומא שמצא לו סמוכין מן התורה; עיין דבור הבא.

תמן אומרין לא יתחיל ויאמר ואם התחיל גומר ורבנן דהתם אמרו מתחיל ואינו גומר.

כדי לעמוד על סוגיא זו הקשה, עלינו לבאר בראשונה מאמר המשנה, מזכירין יציאת מצרים בלילות. והנה אין מן הצורך לטפל בקושי האחרונים למה אמרו מזכירין ולא זוכרין שכל היודע פרק בחכמת הלשון יודע שבעברית ההפעיל משמעו לנרם לדבר שיַעשה וכאן מזכיר דווקא ולא זוכר, שכווננו לומר שהוא אומר דבר שעל ידו הוא זוכר יציאת מצרים, אלא שעוד הדבר תלוי, אם כווננו לקריאת פסוק או פרשה שבתורה שנאמרה בהן יציאת מצרים, או להזכיר יציאת מצרים בברכה שלאחר ק"ש. וכבר נחלקו בזה המפרשים הראשונים רש"י והרמב"ם עם גדולי האחרונים הגר"א בפרושו על משנתנו ומשנה ב', ב', והרב בעל שאנת אריה סימן ט', שאלה הראשונים פרשו מזכירין: אומר פרשת ויאמר, והגר"א ובעל שאנת אריה פרשו שמזכירין יציאת מצרים באמת ואמונה. ונראים דברי האחרונים, שמזכיר בין בדברי התנאים בין בדברי האמוראים הוא בטוי טכני במשמע הוספה על מטבע הקבוע של תפלה לזכרון דבר מיוחד, וכמו שאמרו בראש תענית מזכירין גבורות גשמים, שאומרים משיב הרוח בברכה ראשונה של תפלה ובסוף ראש השנה ד', ו', אין מזכירין זכרון מלכות ושופר (הסדר על פי סדר הפסוקים שבתורה שזכרונות נאמרו ראשון וסמך זכרון למזכירין, עיין ר"ה ל"ב, א'), ושם במשנה ה', למה הוא מזכיר, שבר"ה מוסיפים פסוקי תנ"ך של מלכיות וזכרונות ושופרות בברכות הקבועות ל"ט. וכן השתמשו האמוראים במזכיר במובן זה, עיין ירושלמי ד', ג' ובבלי שבת כ"ד, א' מהו להזכיר של חנוכה בבה"מ, ראש חדש בבה"מ ושל חנוכה במוספין, שבכולם הזכיר פרושו לוסף דבר מעניין חנוכה או ר"ח בבה"מ או בתפלה של מוספין. ולפ"ז קשה לפרש מזכירין שבמשנתנו, בדרך אחרת ממה שפרשו הגר"א ובעל שאנת אריה והיא שמוסיפין בברכה שלאחר ק"ש זכרון יציאת מצרים, ולוא כפרוש הראשונים היה לו לאמר אומרין או קורין כדרך של התנאים והאמוראים להשתמש באומר או קורא במשמע אומר פסוק אחד מן התורה או קורא פרשה אחת. ומי שרוצה להתעקש

ולאמר שאמרו כאן מזכירין משום שנאמר בתורה, למען תזכר את יום צאתך, תשובתו בצדו שבתוספתא ראש פ"ב אמרו, הקורא את שמע צריך להזכיר יציאת מצרים באמת ויציב... צריך להזכיר בה מלכות... צריך להזכיר בה מכת בכורות וקריעת ים סוף. והרואה יראה שדברי התוספתא נאמרו על המשנה, מזכירין יציאת מצרים, ובאים ללמדנו שלא לבד יציאת מצרים צריך להזכיר באמת ויציב" (לפי המנהג הקדמון אמרו גם בערבית אמת ויציב) אלא גם מלכות, מכת בכורות וקריעת ים סוף, וברור שמזכירין במשנה הוא מזכיר שבתוספתא, שמזכיר יציאת מצרים בברכה שלאחר ק"ש. ופרוש זה מוכח גם כן מסדר הדברים שבמשנה שנשנו בה בראשונה הלכות ק"ש ואחריהן הלכות ברכות ק"ש ולבסוף מזכירין יציאת מצרים בלילות, ולפי פרוש הגר"א הסדר עולה יפה שמביא מחלוקת בן זומא וחכמים אם צריך להזכיר בברכה שלאחר ק"ש של ערבית יציאת מצרים או לא, אבל לפי פרוש הראשונים היה לו לשנות בראשונה ההלכה מזכירין יציאת מצרים שעניינה קריאת פרשה ג' של ק"ש ואח"כ בשחר מברך וכו' שעניינה ברכות ק"ש.

אחר שבארנו דברי המשנה שלדברי הכל אין קורין פרשת ציצית בלילה, אלא שנחלקו בן זומא וחכמים אם מזכירין בברכה שלאחר ק"ש יציאת מצרים או לא נבוא לפרוש הסוגיא שלפנינו. ואשר לגרסת הספרים ור' בנן דהתם כבר העירו רבים שט"ס יש כאן וצ"ל, ור' בנן דהכא, אלא שלא הדגישו שט"ס זו יצאה מעטו של סופר בדורות האחרונים שכבר היה רגיל בלשון הבבלי שאין התם לשון בני א"י כלל ולכן אי אפשר לייחס ט"ס כזו להסופרים שבארץ ישראל. ואולם מלבד ט"ס זו הנראה לעיניים חסרות כאן ב' מלים שאי אפשר לעמוד על דברי הירושלמי זולתן, וברוך הרב המאירי שבפרושו לי"ב, ב', החזיר את האבדה לבעליה שהוא גורס, ור' בנן דהכא אמרין תחלת פרשה וסופה ואינו גומר. ופרושו, שאינו גומר סופה אלא אומר רק אני ה' אלהי מבלי להזכיר יציאת מצרים שנאמרה בחלק השני של פסוק זה.² והסופרים שהיה קשה להם אם אמר סופה הרי גומר הוא, תקנו" הנוסחא וגרסו, מתחיל ואינו גומר ואולם כך אמרו בבבלי י"ד, ב', במערבא ערבית דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלהי אמת. אלא שבבבלי לא אמרו בפרוש שהיו

(2) רק על דרך ההעברה אמרו סופה שהפסוק, אני ה' אלהיכם, הוא מוקרא יח ולא מפרשת ציצית שבמדבר כמו שבארנו בפנים, אלא משום שפסוק זה שבויקרא הוא שוה ממש לפסוק שבסוף פרשת ציצית השתמשו כאן בסופה.

מתחילין בוואמר ומהירושלמי מוכח שהיו אומרים הפסוק הראשון של פרשת ציצית שכן מתחיל ואינו גומר או לפי גרסת המאירי, תחלת פרשה וסופה, הוא הנגוד ללא יתחיל ויאמר, וע"כ שאמרו ויאמר שכך הרגילו לאמרו בשחרית. ומבבלי עצמו ג"כ מוכח שהיו אומרים בארץ ישראל הפסוק הראשון של פרשה זו, שאם לא כן מה זה שהקשו שם על מנהג של בני א"י מרב שאמר לא יתחיל ואם התחיל גומר והא, דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלהי, הוא מקרא מלא בויקרא י"ח, ב', ולמה יגמור פרשת ציצית אחרי פסוק זה. וע"כ שרב לא אמר אלא שלא יתחיל בוואמר וימשיך בדבר וכו' שבויקרא שהשומע שהרגל לאמר בשחרית פרשת ציצית יחשוב שגם בערבית אומר הפסוקים של פרשה זו אלא שדולג החלק השני של פסוק ב' והחלק הראשון של הפסוק האחרון בפרשה, וכבר אמרו, כל פסוקא דלא פסקיה משה אנו לא פסקינו. ובא"י לא הקפידו על חשש זה ואמרו פסוק א' של פרשה ציצית ופסוק ב' של פרשת עריות שבויקרא, וזהו שאמרו שם בבבלי, קסברי במערבא ואמרת אליהם נמי לא הוי התחלה (שהרי נמצא בתורה בפרשה אחרת) עד דאמר ועשו להם ציצית שאם אמר כן עליו לגמור פרשת ציצית וכמו שאמרנו. ולפי זה חלוף המנהגים שבין בני ארץ ישראל ובני בבל בדורות הראשונים (בימי אביי כבר אמרו בבבל פרשת ציצית בלילה, עיי"ש) היה בזה, שבא"י אמרו הפסוק הראשון של פרשה ציצית והפסוק השני של פרשת עריות ובבבל סיימוק"ש של ערבית בפרשה שנייה שלה ולא הוסיפו עליה דבר. ואולם אין בידינו דבר ברור על מנהג ארץ ישראל בימי התנאים, ואפשר שגם אלו שאמרו, מזכירין יציאת מצרים בלילות, לא הזכירו אותה אלא בברכה שלאחר ק"ש שבין בשחרית בין בערבית עקר זכירת יציאת מצרים הוא באמת ויציב או באמת ואמונה וכמו שאמרו בברכות כ"א, א' אמת ויציב דאורייתא, ואף שבשחרית שאמרו פרשת ציצית אמרו אותה כלה וסיימו באני ה' אל' אשר הוצאתי וכו'.

מתניתין פליגא על רבנן דהכא מזכירין יציאת מצרים בלילות ר' בא . . . מודים אנחנו לך וכו'.

גרסת הספרים אי אפשר לקיימה כלל וכלל לא שאם היה קשה להם מהמשה על מנהג א"י, מנהג בני בבל שאמרו לא יתחיל עוד יותר קשה שבא"י לכל הפחות אמרו אני ה' אלהי ובבבל לא אמרו כלום חוץ מב' פרשיות

הראשונות. והגר"א בפרושו על המשנה ב', ב', מחק על רבנן דהכא, ובודאי היה קשה לו מה שהקשינו ולפי הגהתו הקושיא היא בין על רבנן דהכא בין על רבנן דתמן. ואולם אם כן הוא לא היה בעל התלמוד סותם דבריו אלא היה אומר, מתניתין פליגא בין על רבנן דהכא בין על רבנן דתמן, ועוד שהלשון מתניתא פליגא על . . . מתניתא פליגא על רבנן וכו' מראה שהקשו ב' קושיות קושיא א' על רבנן של א"י וקושיא ב' על רבנן דתמן. ומלבד זה לפי פרוש זה מוכרחים אנו לומר שהמקשן והתרצן מחולקים בפרוש מזכירין שהראשון מפרש שהתנא כוון לויאמר והשני אומר שמשמעו לזכיר בברכת גאולה. וכבר כתבנו למעלה שא"א לפרש מזכירין בדרך אחרת אלא שכולל יציאת מצרים באמת ואמונה וקשה לומר שהמקשן טעה בדבר פשוט כזה. ובוזה יש תשובה גם כן על פרוש הרז"ף שמוסיף וגורע בבבלי י"ד, ב', כדי לקיים דעתו שבני א"י אמרו כל הפסוק האחרון שבפרשת ציצית בהסכם לדברי המשנה, מזכירין יציאת מצרים בלילות, והקושיא היא ממשנתנו על רבנן דתמן (כך הוא גורס במקום ר' דהכא) שלא נהגו לאמר אפילו הפסוק האחרון של פרשת ציצית, ואולם כבר ראינו שמזכירין אין עניינו כלל לקריאת פרשת ציצית. ודברי הרז"ף מופרכים גם מתוך הסברא שאין עולה על הדעת כלל לאמר שבני א"י היו קורין ודולגין וחוזרין וקורין, שהיו קורין הפסוק הראשון כלו וחלק הראשון של הפסוק השני וכל הפסוק האחרון. ולפי גרסת הספרים לא קשה כלל שבני א"י היו אומרים כל הפסוק הראשון של פרשת ציצית ואחריו כל הפסוק השני שבפרשת עריות, כדי לסמוך אמת לאני ה' אלהיכם, ולא היו מדלגין כלל. ואולם היטב לראות הרז"ף שצ"ל בראשונה, רבנן דתמן ואח"כ רבנן דהכא וכבר ידוע שזו אחת מהטעיות היותר מצויות שבירושלמי להתחיל באותו מאמר שסיים בו וכאשר סיים ברבנן דהכא התחיל ברבנן דהכא במקום רבנן דתמן, ואם נקבל הגהה זו כל הסוגיא עולה יפה. וכבר ראינו בדבור הקודם שעקר הגרסא בירושלמי הוא כמו שמביאה המאירי, רבנן דהכא אמרין תחלת פרשה וסופה ואינו גומר, ואולם בבבל לא הוסיפו על ב' פרשיות כלום. וזהו מה שהקשו על מנהג בבל שהמשנה אומרת שמזכירין יציאת מצרים בלילות ואיך אפשר להזכירה באמת ואמונה אם אינו אומר אני ה' אלהי קודם לה. וקושיא הירושלמי היא קרובה לקושיא הבבלי י"ד, ב' על מי שאומר לא אמר אני ה' אל' אינו צ"ל אמת, והא בעי לאדכורי יציאת מצרים.

שמשונה ברכה זו משאר כל הברכות שאינה לא שבח ולא הודיה ולא בקשה אלא אשור וקיום של יסודי הדת שנאמרו בק"ש, אחדותו של הקב"ה אדנותו על העולם ומלכותו על ישראל, ובכלל היסוד האחרון יציאת מצרים שכן בנסים ונפלאות שעשה להם במצרים ועל הים נתגלה בראשונה מלכותו על ישראל. ולכן הקשו שאם אינו אומר אני ה' אלהיכם איך הוא מוכיר בברכה זו יציאת מצרים שאין לה אפילו רמו בק"ש. והתשובה על קושיא זו היא התשובה עצמה שנתנו בבבלי שאומר, מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים וכו', שאחר שאמר, אמת ואמונה כל זאת וקים עלינו כי ה' אלהינו ואין זולתו, והיא האמונה באחדותו של הקב"ה ובאדנותו על העולם הוא מוסיף המטבע שטבע (או שמסר) רב והוא האמונה במלכותו של הקב"ה על ישראל כפי שנגלתה להעולם ביציאת מצרים. ומודים אין פרושו כאן אנו נותנים שבח והודיה לקב"ה אלא מכירים אנו לפניך שכך היא האמת שאתה הוא שהוצאתנו ממצרים וכו', ואולי שכן פרושו של מודים גם בעלינו שאנו אומרים, ומודים לפני מלך . . . שהוא נוטה שמים ויוסר ארץ וכו', והכוונה בזה שאנו מכירים שכך הוא בודאי שאתה הוא בורא שמים וארץ. וקרוב לומר שגם בברכת מודים צריך לפרש מודים במשמע זה ואחר כך הוא אומר נודה לך במשמעו הרגיל וכן כאן מודים היא לשון חכמים ולהודות לך לשון תורה ומשמעותיהן שונות.

ודע שהרבה נתחבטו הראשונים ליישב הקושיא החמורה שאם אין מזכירין יציאת מצרים בלילות מה מקום יש לברכת אמת ואמונה לאחר ק"ש של ערבית (עיין רשב"א ומאירי סוף פרק ראשון ושיטה מקובצת י"ד, ב'), ואולם לפי מה שכתבנו עקר ברכה זו הוא האמונה ביסודי הדת שנאמרו בק"ש ויציאת מצרים רק טפלה להיסוד של מלכות הקב"ה על עם ישראל. וגם אלה שאמרו, אין מזכירין יציאת מצרים בלילה, היו אומרים, אמת ואמונה כל זאת וקים עלינו כי ה' אלהינו ואין זולתו, אחדות, ואנחנו ישראל עמו, מלכותו על ישראל, והיו גם כן חותמין מלך צור ישראל וגואלו וכך היא חתימת ברכה זו לפי נוסח א"י שפרושו, שהקב"ה שהוא מלך על ישראל פודה אותו מכל צרה מבלי להזכיר

(ג) או סגנון אחר הכולל קבלת היחוד ומלכות הקב"ה על ישראל. ולפי הבבלי אין לאמר, אמת אס לא אמר אני ה' אלהיכם, ואפשר שגם הירושלמי מודה לזה אלא שלפי דעת חכמי א"י אמרו גם בלילה: אני ה' אלהיכם.

בה ביחוד גאולת מצרים. ואדרבא חתימת ברכה זו של גאולה בין בשחרית בין בערבית וביחוד לפי נוסח א"י מראה שלא נאמרה כלל ביחס לגאולת מצרים כברכת גאולה שבילל פסח הפותחת אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים, אלא להדגיש היחס המיוחד שבין אדון העולם ואלהי ישראל וכמאמרם (מכלתא משפטים כ') אדון אני לכל באי העולם אעפ"כ לא יחדתי שמי אלא על עמי ישראל. וממה שאמרו בתוספתא רפ"ב ולקמן בירושלמי, צריך להזכיר יציאת מצרים באמת ויציב וכו', מוכח גם כן שעקר ברכה זו הוא האמנה ביסודי דת ישראל, אחרות הקב"ה ויחסו המיוחד לישראל, ואחרי השתלשלות ארוכה התחילו להזכיר בה גם יציאת מצרים שבה נגלה ראשון היחס המיוחד של הקב"ה לעם ישראל.

מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים ופדיתנו מבית עבדים להודות לשמך.

בבבלי י"ד, ב', יש הוספה זו אחר עבדים; ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך. והחלוק בין הירושלמי והבבלי תלוי במחלוקת התנאים בתוספתא רפ"ב ובברייתא לקמן בירושלמי אם צריך להזכיר קריעת ים סוף שלפי הבבלי רב כאחרים שצריך להזכיר קריעת ים סוף ולפי הירושלמי רב כת"ק שאין מזכיר רק יציאת מצרים. ונראה שבין בבבלי ובין בירושלמי לא כווננו לומר שרב תקן נוסח זה אלא שהוא הנהיג בני בבל לאמר מודים משום שבבבל לא סיימו ק"ש של ערבית באני ה' אלה' ולא היו יכולין לכלול יציאת מצרים בנוסח של אמת ואמונה כמו שהיו עושין בני א"י שהיו אומרים, אמת ואמונה כי הוא ה' אלהינו ואין זולתו ואנחנו ישראל עמו והוא הוציאנו ממצרים ופדה אותנו מבית עבדים וכו'. ולפ"ז אפשר שבב' התלמודים נתקצרה הלשון של ברכה זו שהיתה ידועה לכל ולא הזכירו אלא החלק שלה שהצרכו בני בבל לשנותו מעט כדי לאמרו בנוסח של מודים ולא בנוסח של אמת ואמונה, ולכן אין להביא ראייה מהירושלמי שרב כת"ק שאין צריך להזכיר קריעת ים סוף. ותדע לך שכן הוא, שהרי גם בבבלי לא נזכרה מכת בכורות ואף שלאחרים צריך להזכיר גם מכת בכורות, ובודאי קשה לומר שרב מודה לאחרים שצריך להזכיר קריעת ים סוף וחולק עליהם במכת בכורות אלא שיש כאן קצור לשון.

מתניתא פליגא על רבנן דתמן ויאמר אינו נוהג אלא ביום כל פרשת ויאמר אינו נוהג אלא ביום.

יפה הגיה הגר"א בשנות אליהו ב', ב', דהכא במקום דתמן שהקשו על מנהג א"י להתחיל בוואמר מהמשנה שאמרה שוואמר אינו נוהג אלא ביום. והתשובה על הקושיא היא, שהמשנה כוונה לפרשת ויאמר, פרשת ציצית, שאין אומרין אותה אלא ביום ואולם הפסוק הראשון שבה שמתחיל בוואמר אומרין גם בלילה. ולא ידעתי מה דחקו לרבינו הגדול לפרש שהאמר, כל פרשת ויאמר וכו' הוא המשך הקושיא על רבנן דהכא שנשארה בלי תרוץ, ולפי מה שפרשנו אין צורך בדוחק זה אלא שבראשונה הקשו על רבנן דתמן ותרצו מה שתרצו ואחרי כן הביאו קושיא על רבנן דהכא והתרוץ עליה, וכן היא דרכו של הירושלמי בכמה מקומות. ואולם גם לפרושו של הגר"א צריך לאמר שבני א"י התחילו בוואמר וכמו שהוכחנו למעלה ולא כמי שאומר שלא אמרו אלא דבר אל בני ישראל וכו'.

ר' בא בר אחא נחית לתמן חמיתון מתחילין וגומרין ולא שמיע דתמן אמרין לא יתחיל ויאמר ואם התחיל גומר.

לפי פשוטן של דברים, ולא שמיע, הוא לשון קצרה במקום, ולא שמיע לון, ור' בא (או מסדר התלמוד) מעיר שאנשי מקום זה לא שמעו לא מה שנהגו בא"י ששם מתחילין ואין גומרין ולא מה שנהגו בשאר מקומות של בבל ששם נהגו שלא להתחיל. ומבלי י"ד, א', מוכח שרק בדורות האחרונים, בדורו של אביו התחילו לאמר בבבל פרשת ציצית כלה ובזמן של האמוראים הראשונים, כפי מה שנראה מדברי רב שם וממה שנאמר בירושלמי על רבנן דתמן, לא היו אומרין בבבל אלא ב' פרשיות הראשונות של ק"ש לבר. ומכל מקום נאמנים עלינו דברי ר' בא שהיו מקומות בבבל שכבר בזמן קדום, האמורא הזה היה בן דורו של רב, נהגו לקרוא כל פרשה ג'. והמפרשים פרשו, ולא שמיע, שהתלמוד נותן טעם, שלכן תמה ר' בא על מנהג מקום זה משום שלא שמע, דתמן אמרין לא יתחיל ואם התחיל גומר. ואולם לפי פרוש זה המאמר האחרון, ורבנן דהכא וכו' מיותר הוא לגמרי, ועוד העקר חסר מן הספר שלא נאמר כלל שר' בא תמה עליהם. ומלבד אלה הדחוקים ברור

שלפי המנהג הקדמון של בני בבל המדקדקים במצות לא התחילו ורב בעצמו לא אמר אלא אם התחיל גומר ואולם לא יתחיל, ואם כן מנהג של מקום זה בודאי זר הוא, שלמה התחילו והצרכו לגמור, לא היה להם להתחיל כלל. והפרוש המרווח כמו שכתבנו, ול"פז. דתמן" ט"ס במקום: דהכא.

דר' זעירא מחמיר וינזן מחמירין והוא עבד נהיג דכוותהון.

לפי מה שכתבנו בדבור הקודם המנהג הקדום של בני בבל היה שלא לאמר אפילו פסוק אחד אחרי ב' פרשיות של ק"ש, ואין ספק שהקפידו שלא להפסיק בין ק"ש לברכה שלאחריה שלא התקינו פרשת ציצית אלא ביום שציצית נוהגת בו ומי שקורא אותה בלילה ואפילו רק פסוק אחד שבה הרי הוא מפסיק בין קריאה לברכה. וזהו שאמר שמסתברא כר' יוסה, דר' זעירא נהג שלא להתחיל משום שהיה מן המחמירין ומדקדקים (עיי' חולין ו', א', וירושלמי ביצה א', ט'), והדעת נותנת שהוא נהג כמנהג בני בבל שהחמירו שלא להפסיק. ויש מי שמפרש, שהתלמוד נותן ב' טעמים למה אנו אומרים שר' זעירא קרא פרשה ג' כולה, א' משום שהיה מן המחמירין ובני בבל החמירו לקרותה כולה וב' משום שכך היה מנהגו של ר' זעירא לעשות כמנהג בבל ארץ מולדתו. ומי שפרש כן טעה בשתים, שכבר ראינו שעד זמנן של האמוראים האחרונים החמירו בני בבל שלא להפסיק בין קריאה לברכה ואפילו בהפסקת פסוק אחד ועוד שכבר ספרו על ר' זעירא בחולין י"ח, ב', שאכל מוגרמת דרב ושמואל ואם לא חש לדעתן של גדולי הדור שבבבל להחמיר באסור חמור כנבילה משום שבא"י הקלו בה, ק"ו שנהג בכל דבר כמנהג המקום שבא לשם. ומה שאמרו בירושלמי פ"ז, ד': ר' זעירא קם מקרי כהן במקום לוי ובירך לפניו ולאחריה ובעון מישתקוניה אמר לון ר' חייא בר אשי ארפוניה דכן אינון נהוגין גבייהו, ברור שהמעשה היה בעת שעלה מבבל לא"י ולא ידע שמנהג א"י משונה בענין זה ממנהג בבל, ואולם לאחר שנשתקע שם נהג בכל דבר כמנהג א"י. ומזה שהיה באותו מעמד ר' חייא בר אשי מוכח גם כן שהמעשה ארע בראשית בואו לארץ ישראל, שר' חייא בר אשי היה אחד מתלמידים הראשונים של רב והיה כבר זקן מופלג בעת עלית ר' זעירא ונפטר קרוב לאותו זמן. ולפ"ז נראה שגם בארץ ישראל יש שנהגו להחמיר כרבנן דתמן ואמרו כוון שר' זעירא היה

בכל דבר מן המחמירין (באלה הדברים שהמנהגים היו שונים בארץ ישראל עצמה ולא בחלוף מנהגים שבין בני א"י ובני בבל) הדעת נותנת שהוא החמיר בזה כמו שהחמירו רבנן דתמן ועל פיהם נהגו גם המחמירין בא"י להחמיר בדבר זה.

הקורא את שמע בבוקר צריך להזכיר יציאת מצרים באמת ויציב וכו'. הסגנון הרגיל במשנה ובתלמוד הוא ק"ש של שחרית וק"ש של ערבית ואולם התנאים הראשונים בית שמאי ובית הלל משתמשים בלשון המקרא בקר וערב (משנה א', ג') ולפי דרכינו למדנו שגם ברייתא זו (כלומר החלק הראשון שלה) היא עתיקה מאוד שגם בה נאמר בבוקר ולא בשחרית. ולא בלבד לשונה של הברייתא מוכיחה על קדמותה אלא גם תוכנה שכבר נפסקה ההלכה במשנה, מזכירין יציאת מצרים בלילות, ואלו לפי הברייתא אינו מזכיר אלא בבוקר, וכבר הערנו בראש הסוגיא שמזכיר פרושו מזכיר באמת ויציב. ומעניין הדבר שבתוספתא ראש פ"ב נמצאה ברייתא זו אות באות חוץ מהמלה בבוקר, ולא עוד אלא שכל אלה המחלוקות בנוסח ברכת אמת ויציב נשנו שם על המשנה, מזכירין יציאת מצרים בלילות, ללמדנו שכך היא ההלכה שכל הדברים שאדם אומר באמת ויציב של שחרית אומרם גם באמת ויציב של ערבית. ודעת זו של המשנה נתקבלה להלכה בין בארץ ישראל בין בבבל אלא שהיו להם מנהגים שונים בקריאת פרשה ג' של ק"ש, עיין למעלה על רבנן דתמן ורבנן דהכא.

ולפי מה שכתבנו למעלה עמוד רי"א אמת ויציב היא קבלת שרשי האמונה הכלולים בק"ש, אחדות השם אדנותו על העולם ומלכותו על ישראל. והדעת נוטה שבראשונה ענו העם באמת ויציב על קריאת שמע כשם שעונים באמן על ברכה ומפני עמי הארץ שאפילו ק"ש לא היו קורין (ברכות מ"ז, ב') תקנו לחזור בקצרה אחר ב' מלים אלה שרשי האמונה ואמרו, כי הוא ה' אלהינו ואין זולתו

4) במנורת המאור לאלנקאווה ב', ק"ה, הגרסא ב"ו ס' בסקום בבוקר ובסוף המאמר, באמת ויציב ובאמת ובאמונה בלילה. ואולם אין ספק שג' מלים האחרונות היא הוספה שהוסיף המחבר שלא רק בשחרית אמרו כן (כבר הערנו שבסקורות העתיקים לא נזכרה אלא אמת ויציב שאמרוה גם בערבית) אלא גם בלילה. והראבי"ה מ"ד, לא גרס בבוקר, ונראה שהשיטתו הסופרים מלה זו שהיה קשה להם למה בבוקר דווקא.

ואנחנו ישראל עמו או בסגנון קצר אחר הדומה לזה. וביחוד הדגישו יציאת מצרים שבה תלוי לא לבד עקר גדול בדת ישראל יחוד מלכות השם על ישראל אלא גם לאומיות ישראל, וזהו מה שאמרו שאף אם קרא ק"ש וסיים באני ה' אל' אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים צריך להזכיר עוד הפעם יציאת מצרים באמת ויציב. ולפ"ז היה אפשר לפרש בבוקר שבירושלמי שבא לאמר, שלא בלבד בערבית שאין אומר בק"ש אשר הוצאתי אתכם וכו' חייב להזכיר יציאת מצרים באמת ויציב אלא גם בבוקר ואף שכבר הזכירה בק"ש.

ר' אומ' צריך להזכיר בה מלכות.

הבטוי הטכני מלכות יש לו ב' משמעות, מלכות השם על עולמו, לדוגמא בכלל שכללו שברכה צריכה שיהיו בה שם ומלכות (בבלי י"ב, א' וירושלמי ראש פ"ט), כווננו למלכות הקב"ה בעולמו=מלך העולם, אבל במלכויות שבמוסף ר"ה מלכות משמעה גם כן מלכות השם על ישראל וכמו שאמרו בר"ה ל"ב, א', אני ה' אלהיכם ובחדש השביעי זו מלכות... והיו לכם לזכרון לפני אלה'... זה בנה אב לכל מקום שנאמר בו זכרונות יהיו מלכויות עמהן. ובנוסחי תפלה שלנו מלכות השם על ישראל נאמרה ונשנחה בין באמת ויציב בין באמת ואמונה, ואולם מלכות השם על העולם לא נזכרה בברכה זו לא בשחרית ולא בערבית שקשה לאמור שהפסוקים, ה' ימלך וכו' או מי כמוכה באלים וכו' מרמזים על מלכותו בעולם, שכל הדברים האחרים הנזכרים בה כיציאת מצרים, מכת בכורות וקריעת ים סוף נאמרו במטבע שטבעו להם חכמים ולא בפסוקי תורה. ועיין למעלה עמוד רי"ב שהערנו שאין לנו ראיה ברורה שרב לא פסק כרבי שצריך להזכיר בה מלכות; עיין דבור, וצריך לומר.

אחרי' אומרי' צריך להזכיר בה קריעת ים סוף ומכת בכורים.

הסדר קשה שבודאי צריך להקדים מכת בכורים לקריעת ים סוף ובתוספתא רפ"ב יש לפנינו ב' גרסאות, בכ"י ערפורט ובנדפס מכת בכורים ראשונה ואחריה קריעת ים סוף ואולם בכ"י ויען הגרסא כמו שהיא בירושלמי.

ואפשר לאמר שבדיוק נשנה בירושלמי הסדר הזה בדרך לא זו ואף זו, שלפי הירושלמי כל אלה הדברים נאמרו בק"ש של שחרית כפי מה שראינו למעלה דבור, הקורא את שמע, ובשחרית החדוש הוא שמוכיר מכת בכורים ואף שהנס הזה היה בחצות הלילה ושנה בראשונה קריעת ים סוף שהיתה בבוקר ואח"כ מכת בכורים שהיתה בלילה. ולפ"ז עקר הגרסא בתוספתא כמו שהוא בכי"ע ובנדפס שדברי התוספתא נאמרו על המשנה מוכירין יציאת מצרים בלילות (עיין דבור הנ"ל) ובלילה הזכרת קריעת ים סוף היא החדוש היותר גדול. ואשר לחלוקה הגרסאות בכורים ובכורות (כך בכי"ע ובנדפס של התוספתא ובכיר של הירושלמי) קשה לעמוד על עקר הגרסא שאף שבמשנה ובשאר מקורות התנאים בכורות הוא הרבוי הנפרד (אבל לא הנסמך וגם בנגעים ב', ה', הגרסא בהוצאת לו היא: בכורי עצמו), אפשר שבנוסחי התפלה הקפידו על טהרת לשון קודש והשתמשו בלשון המקרא ולא מצינו בו בקשר עם בני אדם אלא בכורי ולא בכורות (הרבוי הנרדף לא נמצא במקרא כלל) ונחמיה י', ל"ז, ובכרות בנינו אין יוצא מן הכלל שבפסוק זה בכרות נסמך גם כן לבהמתנו.

צריך להזכיר את כולן וצריך לומר צור ישראל וגואלו.

בכל קטעי נוסחי התפלה לפי מנהג ארץ ישראל שנתפרסמו בשנים האחרונות חותם גאולה בין בשחרית בין בערבית הוא, צור ישראל וגואלו, אלא שיש מהם שגורסים מלך קודם צור ויש שאין גורסים מלך. ובמנהג אשכנז כשאומרים מערבית חותמין מלך צור ישראל וגואלו כפי נוסח ארץ ישראל ובכל השנה בין בשחרית בין בערבית חותמין בגאל ישראל. ואולם גם לפי מנהגנו שהוא מנהג בבל אומרים באמת ויציב גואלנו גואל אבותינו וסמוך לחתימה, צור ישראל, והדעת נוטה שבמנהגנו כבר נתערבבו נוסחאות שונות, של א"י בשל בבל. וקשה מאוד לעמוד על טיבו של מלך בנוסח מלך צור ישראל וגואלו שאפשר לפרשו בב' פנים, א' שהשם הוא מלך ישראל צורו וגואלו או שהשם, מלך העולם, הוא צור ישראל וגואלו. ולב' הפרושים מלך בחותם ברכה הוא סגנון בלתי רגיל כלל ובברכת היום של ר"ה ויוה"כ (וכן בקדוש של ר"ה) אנו חותמין במלך על כל הארץ וכו', משום שבימים אלו אנו מרגישים שהקב"ה הוא מלכו של עולם ושופטו אבל לא מצינו מלך בשאר חותמי ברכות. ואולי

שהוסיפו מלך לצאת דעתו של רבי האומר צריך להזכיר בה מלכות (עיין מה שהערנו במקומו), אלא שלפי פשוטן של דברים דברי רבי לא נאמרו על חותם ברכה זו; ועיין דברינו ראש פ"ט על "מלך" שבחותמי ברכות.

לא הזכיר תורה בארץ מחזירין אותו.

מאמר זה על נוסח ברכת הארץ שבברכת המזון מקומו בפרק שביעי, ואולם נאמר כאן משום שנתייחס לר' יהושע בן לוי ונסדרו שני מאמריו בהלכות ברכות זה אחר זה האחד על אמת ויציב, שכאן מקומו, והשני על ברכת המזון, ואגב אורחא סמכו למאמרו השני דברי אמורא אחר על ברכת המזון.

אמר רבי אילא אם אמר מנחם ירושלם יצא.

קצור לשון יש כאן שאין לנו חותם ברכה כזה, אלא שבארץ ישראל יש שנהגו לחתום ברכה ג' של ברהמ"ז במנחם עמו ישראל בבנין ירושלם ולזה כווננו כאן. ובקטעי נוסחי התפלה והברכות לפי מנהג א"י שנתפרסמו בזמננו חותם זה הוא רק לשבת, ובימות החול גם לפי מנהגם אומרים בונה ירושלם, ואולם ברור שבימי התלמוד יש שחתמו לעולם בבונה ירושלם ויש שחתמו לעולם במנחם עמו ישראל בבנין ירושלם ובדורות האחרונים עשו פשרה ולא השתמשו בחותם הארוך אלא בשבתות. ודומה לזה מנהג אשכנז לחתום בערבית של יום טוב במלך צור ישראל וגואלו, כפי נוסח ארץ ישראל, ובשאר הלילות בגאל ישראל (עיין למעלה דבור, צור ישראל), וכן אנו אומרים אין כאלהינו רק בשבתות וי"ט ואף שבראשונה היו אומרים אותו בכל יום גם באשכנז והרבה דוגמאות לפשרות כאלה כאשר כבר הערותי על זה בהצופה הצרפתי צ"ח, ע"ד. והרמב"ם בספר היד ברכות ב', ה', אומר בפרוש שעוד בימיו יש שנהגו במנחם וכו', ואין ספק שכוון למנהג מקומו במצרים שהיו שם קהלות שנהגו מנהג א"י וכן נהגו בארץ האי (אנגליא) בימיו, עיין ספר היובל לשטיינשניידער קפ"ח; ועיין גם כן אוצר הגאונים חלק התשובות סימן שי"ט. ומעניין הדבר שלפי מנהגנו חותם ברכה ג' בברהמ"ז של סעודת אבלים הוא, מנחם ציון ובונה ירושלם; ועיין לקמן פ"ד, ה' דבור, בק"ש פורש סוכת שלום.

בר קפרא אמר הקורא לאברהם אברם עובר בעשה.

יש שחשבו שהסוגיא על שני שמות האבות שלא במקומה היא ומקומה הראוי לה הוא אחר דרשת ב"ז שנסמכה לה מפני הצד השווה שבהן שבשתייהן נאמר שהאחרונות משכחות את הראשונות. ואולם גם במכלתא בא ט"ז, הדרשה על שמות האבות סדורה קודם לדרשת בן זומא, ואלו שאמרו שם שם צריך להפוך סדר הדרשות לא ראו שבמכלתא נסדרו הדברים על פי סדר הפסוקים שבתורה. בראשונה דרשו לי שבשמות י"ג, ב', וסוף הדרשה הוא, כדי לקבל שכר על העשיה, וסמכו לה הדרשה הידועה של ר' אלעזר בן עזריה שמסיימת בסגנון קרוב לזה, כדי ליתן שכר למביאייהם. ואחר דרשה זו של ראב"ע הביאו דרשד אחרת לו, שהגאולה האחרונה תשכח הגאולה הראשונה וסמכו להדרשה השניה של ראב"ע הדרשה על האבות ששמותיהן האחרונים משכחים את הראשונים. ואחר כל אלה הדרשות שנסמכו על הפסוק שמות י"ג, ב', הביאו מחלוקת בן זומא וחכמים על הפסוק שלאחריו אם יום משמעו יום ולא לילה שבה תלויות דעותיהם השונות על יציאת מצרים לעתיד לבוא שהוא אומר עתידין ישראל שלא להזכיר יציאת מצרים לעתיד לבוא והם אומרים שיהו מזכירין אותה לעתיד לבוא. ולפי זה סדר הדברים בירושלמי הוא בעקרו על פי הסדר במכלתא ולא על פי התוספתא סוף פ"א ששם נשנו הדרשות בקשר עם המשנה ולכן בראשונה נאמרו דברי בן זומא וחכמים, כעין הוספה למשנתינו, ואחר כך הדרשות על שני שמות האבות, ובבבלי י"ב, ב' וגו' הסדר הוא על פי התוספתא. וראוי להעיר שבילקוט לך לך רמז פ"א, מובא בשם ירושלמי מן בר קפרא אמר וכו' בשניים גדולים. ואולם אין ספק שבטעות נרשם, ירושלמי דברכות, וצ"ל בראשית ר' שלא בלבד שלשון הילקוט היא לשון ב"ר (בשני מקורות אלו, אמר ר' לוי, ובירושלמי ר' לוי אמר וכן התיבון רק בירושלמי), אלא שהאמר ר' זכריה בשם ר' אחא וכו', שבילקוט לא נמצא כלל בירושלמי אבל הוא שם בבראשית ר'; ועיין בג' דבורים הבאים.

שיני ניתוסף לו הראשון לא נעקר ממנו.

במכלתא בא ט"ז, שם הראשון נתקיים לו ושם השני נתוסף לו, ובירושלמי נתקצר קצת אבל בב"ר מ"ו, ח', תני לא שיעקר שם יעקב אלא ישראל עקר ויעקב טפל, וכן בילקוט בראשית פ"א (עיין ההערה שלפני זו), ותני מצטט

את התוספתא ושם הלשון לפנינו, לא שיעקר שם יעקב הימנו אלא יעקב מוסיף על ישראל ישראל עיקר ויעקב טפל. ובוה סיוע לדברינו בדבור הקודם שמסדר הירושלמי השתמש כאן במכלתא ולא בתוספתא. ואשר לעצם של חלוף זה שבין המקורות בודאי העקר כמו שהוא במכלתא, שאיך אפשר לאמור שיעקב טפל ובכל התפלות והבקשות אנו אומרים אלהי אברהם יצחק ויעקב וכן ברב המקומות בתורה הקב"ה מיחל שמו על יעקב ולא על ישראל. ובמכלתא שם הדגישו החלוק שבין שני שם אברם לאברהם ושני שם יעקב לישראל ואמרו, אברהם... עבר שם הראשון ונתקיים השני... יעקב... שם הראשון נתקיים לו ושם השני נתוסף לו. והדרשה שם היא לר' אלעזר בן עזריה המסכים לדעתו של בן זומא שעתידין ישראל שלא להזכיר יציאת מצרים לעתיד לבוא וכשם שהשם אברם נעקר לגמרי כך הגאולה הראשונה תשכח לגמרי לעתיד לבוא. ובתוספתא ונגרר אחריה בעל בראשית ר' כבר שנו פני הגדה זו כדי לקיים דעתן של חכמים האומרים, לא שיעקר יציאת מצרים אלא... מלכות עיקר ומצרים טפילה, ולכן הכרחו לדרוש: לא יעקב יאמר וכו', שישראל עקר ויעקב טפל.

ולמה נשתנה שמו של אברה' ושמו של יעקב וכו'.

מן ולמה עד זורו רשעי' מרחם רק במכלתא (בשנוי לשון קצת) ובתוספתא ליתא. ובב"ר מ"ה, ח', מובאה הדרשה על אלו שנקראו קודם שנולדו בשם ר' יצחק ובמכלתא שלנו נאמרה סתם. ואפשר שר' יצחק זה הוא התנא ר' יצחק ולא האמורא ר' יצחק, ובעל ב"ר היה לפניו במקור שהשתמש בו שם הדורש שחסר במכלתא שלנו.

אמרו לו לא שיעקר יציאת מצרים וכו'.

מכאן עד סוף הפרק כולו בתוספתא ואולם במכלתא אחר דרשת בן זומא מובאה דרשת ר' נתן החולק עליו, שמוכירים יציאת מצרים לעתיד לבוא אבל לא שהיא תעשה טפילה למלכות. ונראה שגם המאמרים ומניין שאומרים ברוך ומניין שהן מברכין על המזון שם במכלתא הם לר' נתן ולכן נזכרו שם, ומאחר שזכרה דרשת ר' נתן על ברהמ"ז הביאו דרשות שאר

תנאים בענין זה. ולפי מה שכתבנו למעלה בראש ההלכה עמוד ר"ז שמזכירין פרושו מזכירין באמת ויציב, דברי ר' נתן על נוסח ברכת גאולה ועל נוסח הברכה הראשונה שבתפלה נאמרו כאחת שהן ב' ברכות הסמוכות זו לזו.

אלא יעקב מוסף על ישר' ישר' עיקר ויעקב טפל.

כבר הערנו בדבור, שני ניתוסף לו, על הקושי שיש בדבר לאמר ששם ישראל עקר ויעקב טפל ואף שבתנ"ך נקרא יעקב חוץ מבמקומות אחדים. ואין לנו דרך אחרת לפרש כוונת דבריהם כאן, אלא ששמו העקר של האדם הוא השם שהבנים הבאים אחריו נקראים בו ומשום שהאומה שיצאה מיעקב נקראה ישראל השם הזה הוא העקר.

אל תזכרו ראשונות אלו המצריי' וקדמוניות . . . אילו המלכיו'.

בתוספתא ובבלי, ראשונות נדרש על מלכיות וקדמוניות על מצרים ובודאי כך הוא העקר, שמלכיות לא תזכרנה כלל ומצרים תעשה טפלה שלא יתבוננו בה, וגרסת הירושלמי תקון סופרים הוא שהיה קשה להם שהקדימו בדרשה זו מלכיות למצרים שלא כסדר הזמנים, ואולם אין זה תקון אלא שבוש.

ופגע בו זאב . . . ואחר כך פגע בו הארי . . . ואחר כך פגע בו נחש. בעמוס ה', י"ט, כאשר ינוס איש מפני הארי ופגעו הדב . . . ונשכו הנחש, ולפ"ז לכאורה נראה העקר כגרסת כ"י מינכען בבבלי שם. פגע בו ארי . . . דוב . . . נחש (עיין דקדוקי סופרים הערה ק' שהעיר על תוספות ע"ז ועיי"ש גם בתוספות ר' אלחנן ובתוס' ר' יהודה לברכות שכולם גורסים דוב ולא זאב), ומכל מקום נראה העקר כגרסת הספרים שלנו בבבלי שכן גם בתוספתא ובירושלמי הסדר הוא זאב, ארי ונחש. והמשל הזה בצורתו הראשונה כמו שהוא לפנינו בדרשתו של ר' אלעזר בן עזריה במכלתא לא נוסד כלל על דברי עמוס אלא שמשלו משל בזאב וארי, ששעבוד מלכיות קשה משעבוד מצרים כשם שארי קשה מזאב. ובזמן מאוחר הרחיבו צורתו של המשל כדי להתאימו עם דרשת החכמים על, אל תזכרו ראשונות וכו', וג' החיות משל למצרים, מלכיות

וגו, ואולם השתמשו בצורתו העתיקה של המשל ואף שהוסיפו נחש, ומניהי ספרים הגיהו על פי דברי עמוס וגרסו ארי דוב ונחש. ועל החלוף שנתחלף להסופרים בן דב לְדב, עיין מה שכתבתי בגנוי שעכטער ב', קמ"ה, אלא שבארמית אין בין ב' שמות אלו אלא חלוף בנקוד.

שכח מעשה הזאב . . . שכח מעשה שניהם והתחיל לספר מעשה הנחש. הגר"א מחק המלים האלה כדי שיהי המשל דומה להנמשל שיציאת מצרים לא תשכח לגמרי ואולם גם בתוספתא ישנו. ולפי מה שכתבנו בדבור הקודם צורתו הראשונה של המשל נמצאה בדרשתו של ר' אלעזר בן עזריה ולדעתו עתידין הן ישראל שלא להזכיר יציאת מצרים לעתיד לבוא, ולכן נאמר בדיוק שכח (במכלתא, הניח מעשה זאב, ועיין שם בחלופי נוסחאות) וכשהרחיבו המשל כדי להתאימו עם דרשת החכמים החולקים על ראב"ע ואומרים שלא תעקר מצרים, לא שנו פניו לגמרי. ובבבלי לפנינו שכח מעשה הזאב ליתא ואולם בכ"י מינכען ישנו, ובודאי שכן הוא העקר שאם באנו להשוות המשל לנמשל בכל פרטיו אין מקום לשכח מעשה שניהם שאם מלכיות תעקר, מצרים לא תעקר, ואין טעם להשמיט שכח מעשה זאב ולגרסו שכח מעשה שניהם.

פרק שני

ברכות פרק ב הלכה א דף ד עמוד א

א"ר בא זאת אומרת שאין הברכות מעכבות.

שונות הן ברכות ק"ש משאר ברכות המצות שהראשונות לא על מצות ק"ש נתקנו אלא שהן קבלת יסודי הדת ועניינן הוא עניין של ק"ש, אדנותו של הקב"ה ומלכותו על ישראל שבחר לו לעם ונתן להם תורתו. והיה אפשר לומר כשתקנו ברכות ק"ש תקנו אותן לעכוב, שמדרבנן אין אדם יוצא ק"ש אלא אם כן משלימה בברכותיה, ומשנתנו מלמדתנו שלא כן הוא, אלא שיצא אף אם קרא ק"ש בלי ברכותיה. ולא ידעתי מה דחקו לבעל ספר חרדים לאמר שסוגיא זו (וכן המקבילה פ"א, ה'!) נאמרה בשיטת מי שסובר ק"ש דרבנן, שאם ק"ש מה"ת בודאי יצא בלי ברכותיה שאין ברכות מן התורה. אבל וכי זו בלבד יש לנו שמן התורה אדם יוצא ומדרבנן אינו יוצא, והרי כמה וכמה מצות כעין זו שאמרו בהן חכמים שאינו יוצא אם לא עשה כתקונן שתקנו הם. והרב הזה סותר דברי עצמו שבפרושו לפ"א, ה', העיר שר' בא בודאי סובר ק"ש מן התורה (עיין דבור, ק"ש זמנה קבוע, עמוד קכ"ו) וכאן הוא מייחס לאמורא זה הדעה שק"ש מדרבנן, וכבר הערנו בכמה מקומות בפרק א' שלא מצינו בירושלמי בשום מקום רמז לדעת האומר ק"ש מדרבנן. ואולם אין צורך להעמיד סוגיא זו בשיטת האומר ק"ש דרבנן ודי להסביר הדברים כפי מה להעמיד סוגיא זו בשיטת האומר ק"ש דרבנן אלא להסביר הדברים כפי מה שהסברנו כדי שלא יקשה מה שנתקשו בו הרבה מהראשונים והאחרונים (עיין לדוגמא שיטה מקובצת רפ"ב והגר"א בשנות אליהו על משנה זו), וכי איכן מצינו שברכת מצוה מעכבת המצוה, ולא עוד אלא שמשנה שלמה היא בתרומות א', ו', שחמשה לא יתרמו לכתחלה משום שאין יכולין לברך ואם תרמו תרומתן תרומה שאין הברכה מעכבת.

והנה מהנותר להעיר שמאמר ר"ל בפ"א, ח', זאת אומרת (המשנה: אמר להן הממונה ברכו ברכה אחת וכו') שאין הברכות מעכבות, צריך לפרש כמו

1) ובק"ש עצמה אמרו בסוגיא זו שאם שהה כרי כולה חוזר לראש וזהו רק מדרבנן כמובן, שאם היה אסור להפסיק מן התורה איך התירו מפני הכבוד ובסוף הלכה זו, סיכן שיש לך רשות לדבר בם; ועיי' טורי אבן ר"ה סוף המסכת.

שפרשנו דברי ר' בא שהרי הוא מרמז על דברי ר"ל כמו שבארנו שם במקומו עמוד קס"ו. וחוזרים אנו בנו ממה שכתבנו שם בפרוש הסוגיא שנגררנו אחר בעל שדה יהושע שפרש, שר"ל הוכיח ממשנה שבתמיד שאדם יכול לקרוא ק"ש בלי ברכות: כיון דחוינין דמפסיק בין ברכה של אהבת עולם לשמע בקריאת עשרת הדברות. אבל קשה להעמיד פרוש זה, שלא בלבד שבסוגיא שלנו א"א לפרש, אין הברכות מעכבות, אלא כפי פשוטן שיוצא ידי ק"ש אם לא ברך, אלא שגם שם א"א לאמור שהיה קשה להם איך מפסיק בי' הדברות וע"כ שברכות אין מעכבות, שאם כן סוף סוף הקושיא נשארה שבמשנה דברכות ב', ב', אמרו שאין להפסיק בין ברכה ראשונה לשנייה ובין שנייה לשמע אלא מפני היראה או מפני הכבוד ובמשנה דתמיד אמרו שהפסיקו בין שנייה לשמע בי' הדברות. ואם תאמר שבמקדש התירו מה שאסרו במדינה, א"כ קשה איך הביאו ראייה ממקדש למדינה שאין הברכות מעכבות, שמקדש שאני. ועוד אם, ברכות אין מעכבות, פרושו שמברך כל עת שירצה למה אסרו במשנה שבברכות להפסיק בין ברכה ראשונה לשנייה ובין שנייה לשמע. ואין לך דרך אחרת בפרוש הסוגיא של פרק א' אלא לפרשה על פי הסוגיא שבפרק ב', והוא שר"ל הוכיח ממשנה שבתמיד שגם מדרבנן יוצא בק"ש בלי ברכותיה שהרי אנשי משמר לא ברכו אלא ברכה אחת ושתיים תקנו חכמים, וע"כ שברכות אין מעכבות ומפני צרך עבודה הקלו חכמים, ואילו היתה דעתם שאין אדם יוצא ידי ק"ש בלי ברכותיה לא היו מקילין בדבר. ור' בא דחה ראייה זו, שעשרת הדברות הן הן גופה של שמע, ואנשי משמר לא ברכו כלל ברכת אהבת עולם (ואו אהבה רבה) על ק"ש שמקדימין היו וכמו שאמרו שם סוף הלכה א', ומה שברכו לא ברכו אלא על י' הדברות שקראו במקדש והתקינו לברך ברכת התורה לפנייה שהן גופה של שמע וכשם שכל אחד ואחד מישראל מברך על שמע כך ברכו במקדש על י' הדברות. וקרוב לומר שר"ל ור' בא נחלקו בדבר זה עצמו אם אנשי משמר יצאו ידי חובת ק"ש או לא, עיין מה שכתבנו בסוף הלכה א' של פרק א' עמוד ע"ט.

ולהבבלי דרך אחרת לגמרי בפרוש דברי ר"ל שנמסרו לחכמי בבלי בסגנון, ברכות אין מעכבות, זו את זו, ולפי זה לא בא אלא להשמיענו היחס שבין הברכות ולא היחס שבינן וק"ש, שלא הטיל אדם ספק בדבר שמצות קריאת שמע לבד ומצות אמירת הברכות לבד. ואשר ליחס שבינן ב' הברכות נחלקו שם שיש מי שאומר, שסדר הברכות אינו מעכב ויוצא אם הקדים

המאוחר כאנשי משמר שאמרו בראשונה אהבת עולם וכשהאיר היום אמרו יוצר אור אבל אם ברך רק ברכה אחת לא יצא כלל ואף לא ידי אותה שברך, ויש מי שאומר שבברך אחת יצא ידי אחת. ומהירושלמי אין לנו ראייה לא לכאן ולא לכאן, ואפשר שלפי דעת הירושלמי אפילו הסדר מעכב ומה שאמרו א', ח', עדיין לא יצאו המאורות ותימר יוצר אור פרושו, שלכן ברכו רק ברכה אחת במקדש משום שעוד לא הגיע הזמן לברך יוצר אור ועדיין לא נתחייבו בברכה זו ואולם לא ברכו אותה כשהגיע זמנה משום שסדרה מעכב. גם לא מצינו בירושלמי שאדם אומר ברכות ק"ש אחרי שעבר זמן ק"ש ובבבלי י', ב', מחלוקת בדבר אם הקורא מיכאן והילך הפסיד ברכות או לא ולדעת האומר שלא הפסיד (וכן פסקו כל הראשונים והאחרונים) בודאי אין קריאת שמע מעכבת את הברכות כמו שאומר בפרוש הרב המאירי י"א, ב', בד"ה והרי, ואף שלא העיר על הקורא מיכאן והילך שלא הפסיד ברכות, שהקורא שלא בזמנו או מי שלא קרא כלל שווים לגמרי. ויש מהגאונים ומהראשונים שקרבו את הרחוקים בזרוע, ודעתם שרק ביחיד אמרו בירושלמי שאין הברכות מעכבות אבל בצבור מודה הירושלמי להבבלי שבברכות מעכבות (עיין אוצר הגאונים חלק הפרושים ל"ו ול"ט ונספחים ל' ול"א),² והדברים תמוהים שהבבלי מדבר על מצות אמירת הברכות אם יצא ידי אחת או לא והירושלמי על מצות ק"ש שיוצא בלי ברכותיה ולא קרב זה אל זה! ורש"י שם בפרושו בד"ה ברכות יפה כתב, בירך את האחת ולא בירך את השנייה נפקא מיהא ידי חובתו בההוא שברך וכו', שכל המשא ומתן שם מוכיח שהשאלה היא רק לענין מצות אמירת הברכות, שיש מי שאומר שאם ברך רק אחת אפילו ידי אחת לא יצא.

אם אומ' את שהוא צריך לברך בירך צריך שיכוין את לבו בכולן
התיבון . . . זאת אומרת צריך ליכוין את לבו בכולן.

המפרשים גרעו והוסיפו החליפו וסרסו הדברים ובכל זאת לא עלתה בידם לפרש הסוגיא בדרך נוחה, ואולם אין צורך אלא להגיה אות אחת ולגרס, דהתיבון, במקום התיבון ועל ידי הגהה קלה זו הכול עולה יפה. ור' יוסי אומר שלפי דעת החולק על ר' בא ואומר שכוון לבו יצא פרושו, שברך

² עיין גם כן האשכול א', י"ב, שהעיר על דברי הגאונים והירושלמי שלפנינו. ועי' רשב"א י"א, א', וי"ג, א'.

וקרא, גם בשברך לא יצא אלא בשכוון בכולן בין בק"ש עצמה בין בכל ברכותיה. והוא מביא ראייה לדבריו מדברי חכמי הישיבה שהשיבו על ר' בא ואמרו ששתיקתה של המשנה מברכותיה של ק"ש אינה מוכחת שכוונה לאמר שיצא גם אם קרא בלי ברכותיה, שהרי לא הזכירה כלל שאין יוצא אלא בשדולג מן פרשה ראשונה לשנייה ואף שודאי כן הוא, שאם אינו דולג אינו יוצא שהרי הפסיק כדי לגמור את כולה, וע"פ דבריהם אלו אנו אומרים גם כן שכוון את לבו פרושו, שכוון בכל אלה הדברים שחייב בהם: ק"ש עם ברכותיה. וההגהה דהתיבון במקום התיבון כבר נמצאה אצל רש"י, אלא שהסיע כל הסוגיא לדבר אחר, ולפי מה שפרשנו אין צורך בכל הדחוקים שנדחקו בהם המפרשים.

נישמענה מן הדא ר' אחי משום ר' יהודה אם כיון לבו בפ' ראשון אע"פ שלא כיון לבו בפ' שני יצא.

סתמא דגמרא חולק על ר' יוסי ואומר שמברייתא של ר' אחי אנו למדים שלא כן הוא כמו שאמר ר"י שברכות צריכות כוונה, שאפילו פרק שני של ק"ש אין צריך כוונה ומכל שכן שברכות אין צריכות כוונה, שק"ש מן התורה וברכות מדרבנן.

ודע שבבבלי בראש פרקין נשאו ונתנו בפרוש כוון לבו כדי להעמידה לכל הדעות בין למי שאומר מצות צריכות כוונה בין למי שאומר מצוות אין צריכות כוונה, ואולם בירושלמי לא נגעו בענין זה כלל. ואין ספק שלדעתם כוונת הלב שבק"ש הוא דבר אחר לגמרי מכוונת המצוה, שאפשר שיקבל עליו עול מלכות שמים (ועול מצוות לדעת האומר שכל ק"ש צריכה כוונה) מבלי שיחשב בלבו שעושה כן כדי לקיים מצות ק"ש שבתורה ואפשר שיכוון לקיים מצוה זו מבלי שיכוון לבו להעקרים הגדולים שנכללו בק"ש. וכבר הדגישו הראשונים שיש לחלק בין כוונה לכוונה אלא שהיו קשים להם דברי הבבלי שאמרו שם: ש"מ מצות צריכות כונה וכו'. ונראה שהבבלי לפי שיטתו (ואין כן דעת הירושלמי) שאין צריך כוונת הלב אלא בפסוק ראשון, נתקשה בדברי המשנה שלא אמרה אם כוון לבו בפסוק ראשון. ובודאי שלפי

(3) רשב"א י"ד ראש ע"ב ושם במאירי ורא"ה.

המשנה כל פסוקי ק"ש צריכים כוונה; ונחלק עליה ר' יהודה בתוספתא רפ"ב ובברייתא בבבלי י"ג, ב', ואמר שרק בפרק הראשון צריך כוונה, אלא שהבבלי לא רצה להעמיד המשנה בנגוד להלכה ולכן פרשו שכוון לבו במשנתו כולל כוונת הלב שבפסוק ראשון וכוונת המצוה שבכל הפרשה למאן דאמר מצות צריכות כוונה או, למ"ד מצות אין צריכות כוונה, שלא יהי כמתעסק שהדברים יוצאים מפיו מבלי שירגיש שהוא מדבר, ובלשון התלמוד: בקורא להגיה, שמתעסק אינו יוצא גם למי שאומר מצות אין צריכות כוונה.

מה בין פרק ראשון ומה בין פרק שני.

האחרונים האריכו לפלפל אם למ"ד ק"ש מן התורה ב' פרשיות הן מן התורה או רק פרשה ראשונה (עיין פרי חדש ס"ו, ושאנת אריה ס', ב') ולא העירו על דברי הירושלמי כאן, שכבר אמרנו בכמה מקומות שלהירושלמי ק"ש מן התורה, ומ"מ טרחו למצוא טעם למה אין צריך כוונה רק פרק ראשון ולא אמרו שפרק ראשון מן התורה ולכן צריך כוונה ופרק שני מדרבנן ולכן אינו צריך כוונה, וע"כ ששניהם מן התורה; ועיין ראש דבור הקודם, ואכמ"ל.

אין לך צריך כוונה אלא ג' פסוקים הראשונים בלבד.

מכאן ראייה לפרוש רש"י ברכות י"ג, א', שעד כאן בדברי ר"א כוונתו עד על לבבך ולא כמו שפרשו בתוספות שם שלר"א רק ב' פסוקים הראשונים צריכים כוונה, שקשה להרבות במחלוקת ולאמר שר"א ובר קפרא נחלקו אם הפסוק הג' צריך כוונה. ובפרוש דברי התוספות נתקשה מהרש"א, ולא ידעתי מה קשה לו, שהם פרשו שלדעת ר"א כוונת הפסוק, והיו הדברים... על לבבך, היא שאלה הדברים שצויתך בשמע ובאהבת יהיו על לבבך שתכין לבך אליהם, וזה פשוט.

ר' חונה ר' אורי רב יוסף רב יהודה בשם שמואל צריך לקבל עליו מלכות שמים מעומד.

הן הן דברי רב יהודה בבבלי י"ג, ב', עד על לבבך בעמידה, וקבלת עול מלכות שמים בירושלמי משמעה ג' פסוקים הראשונים, וזה מוכח ממה שאמרו לקמן שרבי היה נוחן ידו על עיניו כדי לקבל עליו עול מלכות שמים ופרשו

(4) אלא שקשה קצת לאמור שמשנתו לא כר' אליעזר ולא כר' עקיבה: עיי' בבבלי בברייתא י"ג, א'.

שהיה אומר ג' פסוקים הראשונים. ומי שאומר שיש כאן מחלוקת בין הבבלי והירושלמי מרבה מחלוקות בישראל, שאדרבא לא מצינו בירושלמי מי שסובר שאין צריך כוונה אלא פסוק הראשון לבד ולדעת האומר שצריך כוונה בג' פסוקים הראשונים בודאי אם היה מהלך עומד בכולן כדי שיכוון לבו. וכבר העיר הרי"ף בראש פרק ב', שההלכה שאין צריך כוונה אלא פסוק ראשון לבד הוא לבתראי והאמוראים בדורות הראשונים פסקו או כר' אליעזר שעד על לבבך צריך כוונה או כר' יהודה שכל הפרק הראשון צריך כוונה. ולפי דרכנו למדנו שהתנחומא ראש לך לך (בנדרפס ובהוצאת באבער) אף שהשתמש בדברי הירושלמי שלפנינו (על פי הנוסחאות שבמדרשים אלו צריך לתקן אידי במקום אורי שהשם אורי לא נמצא בשום מקום בירושלמי) כבר היו לפניו דברי הבבלי שאין צריך כוונה אלא פסוק ראשון ועל פי זה פרש דברי ר' יהודה, עיין דבור, א"ל אדא יתנה, וגנוי שעכטער א', תנ"ו.

מה אם היה יושב עומד לא אם היה מהלך עומד.

בתמיהה, והלא הלכה כבית הלל ומי שהיה מוטה או יושב ועומד בק"ש של שחרית עובר על דברי בית הלל. ועיין מה שכתבנו בפ"א, ו', עמוד קמ"ז, על מנהג ארץ ישראל לעמוד בק"ש בין בערבית בין בשחרית. עי' פרק ט', סוף ד'.

צריך להאריך באחד רב נחמן בר' יעק' אמ' ובלבד בד'.

לקמן אמרו שיכוון באחד להמליך הקב"ה בשמים ובארץ וברוחות העולם. ונראה שהג' אותיות שבאחד מקבילות לאלה הג' דברים ולכן קשה למה אמרו שיאריך רק בדלית. ולכן העקר כגרסת הראשונים (עיין ראטנער והוסיף מאירי י"ג, ב', בד"ה מאחר) שגרסו ובלבד שידגיש בד', ור"נ מוסיף על הברייתא שאינו יוצא ידי חובתו אם אינו מדגיש בדלית שלא יהא נשמע כז' שלפי הברתם היה קשה להבדיל בין ד' רפה לז'.⁶ ודברי טור או"ח ס"א, תמוהים שכתב שצריך להדגיש הד' שלא תהא כרי"ש, ואולם אף שכן הוא שד' ור' נוחות

⁶ ובבבלי י"ג, י"ב, ובדלית, מה שא"א לפרשו אלא ובלבד בד' שכן מוכח ממה שאמרו שם, ובלבד שלא יחטוף בחי"ת, והוא שמאריך רק בד' אבל לא יחטוף כח' ומה ראייה לגרסת הספרים. ודע שהראשונים גרסו כאן ר"ג ב' יצחק וזה נראה עקר, שאמורא זה היה מגדולי המדקדקים שבזמן התלמוד.

להתחלף בכתב שצורתן של ב' אותיות אלו דומות זו לזו (ולכן ד' שבאחד גדולה), אבל איך אפשר להחליף בדבור ד' בר' ויש מהראשונים שמביאים מהירושלמי שלא יאריך באל"ף שלא יראה כאומר אי חד (=אין חד וכן הוא במאירי במקום הנ"ל), וקרוב לאמר שהוא פרוש על פי הגרסא שלנו ובלבד בד' ונחנו טעם למה אין מאריך בא', ואולם לפי מה שראינו מאריך בכל הנ' אותיות שבאחד; ועיין לקמן הלכה ג' על הדקדוקים שבק"ש ושבתפלה.

א"ל לית איפשר דלא יטי מילה.

בבראשית ר' שנכתב בלשון תלמוד ירושלמי המלה, איטי"=הביא מצויה הרבה (עיין לדוגמא י"א, ד', ול"ח, ו', ובהערות טהעאדאר במקומן), והדבר עודנו מוטל בספק אם יש לפנינו כתיב שאינו מדויק איטי במקום איתי מן אתא או שהוא אפעל מן נטא.

ר' טביומי שאל לר' חזקיה לית הדה אמרה שאין לך צריך כוונה אלא פסוק הראשון בלבד.

טביומי הוא שם שאינו רגיל בירוש' ואולם בבבלי הרבה אנשים היו נקראים כך, וקרוב לאמור שר' טביומי זה היה בבלי שעלה לארץ ישראל וכבר היה ידועה לו דעתו של רבא שפסק שאין צריך כוונה אלא פסוק ראשון; עיין למעלה דבור, ר' חונא. ואולי הוא רב טביומי תלמידו של אביי המוזכר בכמה מקומות בבבלי ובא"י נתרברב ונקרא רבי טביומי. ורואה אני להוסיף שע"פ דקדוק לשון ארמית של א"י התמונה טביומי זרה קצת שבלשון זו היה לו לאמר טביומי.

א"ל אדא יתנה עד ושננתם.

השם אדא מצוי ורגיל הרבה בין בארץ ישראל בין בבבל והרבה אמוראים נקראו כן, ובכל זאת קשה להגיה אדא תנה או אדא תני כמו שהגיהו בדפוסים חדשים, שלמעלה מובאה הברייתא, ושננתם עד כאן לכוונה וכו', אבל לא אדא

שנה אותה וברייתא כעין זו נשנתה סתם גם בבבלי י"ג, א'. ומלבד זה תשובת ר' חזקיה אינה נוחה כלל שהרי כמה תנאים נחלקו בדבר עד כמה צריכה כוונה וכי אדא כיפי תלי ליה והוא אומר עד ושנתם ורבי רק עד ואהבת, אלא שבירושלמי לא נמצא תנא שיאמר בפרוש שרק פסוק ראשון צריך כוונה ואפשר שלא היתה ידועה להם דעת זו כלל. ואולי שצ"ל אידא מנחה במקום אדא יתנה ופרושו, שידו של רבי היתה מונחת על עיניו עד שהגיע לושנתם ולא כמו שאתה סובר שלא היתה על עיניו אלא שעה קמנה כל כך שא"א היה לו לקרוא יותר מפסוק אחד. ובבבלי י"ג, ב', הביאו בראשונה ברייתא על שם ר' מאיר שאין צריך כוונה אלא פסוק אחד ואח"כ ברייתא אחרת ששמע ישראל זו ק"ש של ר' יהודה הנשיא ובא"י לא ידעו כלל מבריות אלו. וכבר העירו אחרים על כמה וכמה ברייתות בבבלי שיסודן בפרושי אמוראים, והברייתא בבבלי על ק"ש של רבי יסודה בדברי ר' חיה לרב: בשעה שמעביר ידיו על פניו מקבל עליו עול מלכות שמים, שחכמי בבל פרשו מקבל עליו וכו' שאמר הפסוק הראשון של שמע ובא"י פרשו שאמר ג' פסוקים הראשונים; עיין דבור, ר' חונה. ואולי שצ"ל אַיְדָא דתני (או דתנה), וכיון לזה שאמרנו שכל עקרה של הלכה זו שאין צריך כוונה אלא בג' פסוקים ראשונים נוסד על מעשה רבי, והוה שהשיב ר' חזקיה לר' טביומי, אידא דתני, זאת (מעשה רבי) היא ששנה בברייתא עד ושנתם ואיך עולה על דעתך לאמר שלא היה קורא אלא פסוק ראשון. וקצת סמוכין לזה ממה שיחסו למעלה לבר קפרא דעת זו שאין צריך כוונה אלא ג' פסוקים ובבבלי שם נושא ונותן בר קפרא עם בנו של רבי אם רבי היה חוזר וקורא או לא. ואם נגרוס, אַיְדָא דתנה, אפשר לפרשו גם כן בדרך זו, ומי הוא ששנה עד ושנתם, אם רבי סובר שרק פסוק ראשון צריך כוונה ברייתא זו שעד ושנתם צריך כוונה כמאן היא, לא כרבי לא כסתמא דמתניתין ות"ק דר' יהודה (עיין דבור נישמעיה) ולא כר' יהודה, וע"כ שבשעה קמנה שהיה רבי נותן ידו על עיניו היה קורא ג' פסוקים הראשונים וברייתא כרבי. וראיתי למפרש אחד שהגיה, אבא תנה, ור' חזקיה כוון לאביו ר' חיה שהוא שנה ברייתא זו, ואולם נתחלף למפרש זה חזקיה (כלי התואר רבי) בנו של ר' חיה עם ר' חזקיה, אחד מאמוראי א"י של דור הרביעי וביניהם יותר ממאה שנה!

ודע שבב' ברייתות בבבלי י"ג, א' וב', למדו כוונה שבק"ש מן על לבבך, אלא שנחלקו אם רק עד לבבך או כל הפרק ואלו שדרשו גם על לבבכם אמרו

שגם פרק שני צריך כוונה; ובירושלמי לא נזכרה לא דרשה של לבבך ולא של לבבכם. ונראה שלפי הירושלמי כוונה בק"ש סברא היא, שאיך אפשר לקבל עול מלכות שמים בלי כוונת הלב וזהו שאמרו ושננתם עד כאן לכוונה, שעד כאן הם דברים המסורים ללב קבלת עול מלכות שמים במובנו המקיף מכאן ואילך לא נצטוונו אלא ללמוד ושננתם פסוקים אלו שבתורה, ולמוד הוא דבר המסור למוח ולא ללב. ואיך שיהיה ברור שלפי הירושלמי אין בין פרשה ראשונה לפרשה שנייה ולא כלום אלא שחלקו בין ג' פסוקים הראשונים לשאר ק"ש לעניין כוונה. וכבר הערנו למעלה דבור, מה בין, שאין שום יסוד לדברי האומר שרק פרשה ראשונה היא מן התורה ולא באתי אלא להעיר על דברי בעל שאגת אריה סימן ב', שכתב להוכיח, שר' יאשיה בכרייתא השנייה שם בבבלי בודאי סובר שרק פרשה א' מן התורה. ודבריו תמוהים שאדרבא ממקום שבא להביא ראיה תשובה לדבריו, שאם ר' זוטרא ור' יאשיה (ב' תנאים אלו בבליים הם ולכן לא נתמה אם אין זכר לברייתא זו בירושלמי) נחלקו בדבר אם פרשה שנייה מן התורה למה לא אמרו שם שטעמא דר' יאשיה שיוצא ידי חובת פרשה שנייה בכוונה בלי קריאה משום שאינה אלא מדרבנן. ומה שקשה לו איך יוצא בלי קריאה אם היא מן התורה, לא ידעתי מה קשה לו שפשוט הוא שר' יאשיה סובר הרהור כדבור דמי (עיי"ש בבלי כ', ב', וירושלמי ג', ד', ומה שכתבנו שם בראש ההלכה) אלא שבג' פסוקים ראשונים נאמר ודברת ללמדנו שאין יוצא בהרהור ולדבר שבפרשה שנייה לדברי תורה קא אתי ולכן יוצא בהרהור ומה עניין זה אצל ק"ש מן התורה או לא. ועיי"ש בחדושי המאירי שכתב ולר' יהושע (נראה שהוא ט"ס וצ"ל יאשיה כמו שהוא בספרים שלנו) עד כאן מצות כוונה וקריאה מכאן ואילך מצות כונה בלא קריאה דהרהור כדבור ואע"ג דכתי' בשנייה לדבר בס ההוא לאגמורי בניהו תורה, ואין ספק שזו הוא פשוטה של הסוגיא. ומהנותר להעיר שלא מצינו בירושלמי אפילו רמז קל לדעה שהחזיקו בה הרבה מהראשונים (עיי' הרא"ה כ"ב: דאיך דרבנן היא; חנוך מצוה ת"כ, ושטמ"ק י"ג, ב') שרק פסוק ראשון מן התורה, ואפילו לעניין כוונה לא חלקו בירושלמי בין פסוק ראשון לשאר

6) ואולם לא מצינו מי שאומר שגם פרשה ג' צריכה כוונה גם קשה למצוא טעם לזה וכמשנתנו, אם כוון לבו, מוסב לק"ש נופה ולא לפרשת ציצית וסחם משנה כר' יאשיה, אלא שלפי פרוש דבריו בבבלי, ג' פסוקים האחרונים שבפרשה ב' (מן וקשרתם עד הארץ) אין צריכים כוונה.

ק"ש, ואם חלקו כן בבבלי לא מפני שרק פסוק ראשון מן התורה אלא משום שעקר קבלת עול מלכות שמים בו וכמו שהערנו למעלה שכוונה בק"ש יסודה בסברא ולא בדרשה.

ובסוף דבור זה אמרתי להעיר על החלוף שבין הבבלי והירושלמי בספור המעשה על ק"ש של רבי, שלפי הירושלמי שאל רב לר' חייה, ואינו צריך להזכיר יציאת מצרים, ואלו לפי הבבלי לא שאל לו אלא על ק"ש. ונראה עקר כהבבלי שק"ש, וביחוד ק"ש של חסידים ואנשי מעשה כרבי וחבריו, זמנה מוגבל מאוד ורב כשהרגיש שרבי לא בטל את עצמו מבית המדרש כדי לקרות שמע בזמנה תמה מתי היה קורא, אבל וכי לא זזה ידו מתוך ידו של רבי לשאול, מתי הוא מזכיר יציאת מצרים שזמנה כל היום. וקשה לאמר שהיה רב תמה על רבי שלא הזכיר יציאת מצרים בזמנה של ק"ש וכמו שאמרו בבבלי שהיה רבי מחזר על דברים שיש בהם יציאת מצרים כדי להזכירה בזמנה, שאפילו אם נאמר שרבי דקדק כל כך (שם נחלקו בר קפרא ור' שמעון בנו של רבי בדבר) לא היה מקום לתמיהתו של רב אם כפי מה שנראה לו לא היה רבי מזכיר יציאת מצרים בזמנה של ק"ש. ואשר למחלוקת של תלמידיו אם היה חוזר וגומרה (עיי"ש בבבלי) לא נזכרה בירושלמי כלל, ובבבלי לא נתנו טעם לדעת האומר שחוזר וגומרה. ונראה שהיה מברך ברכות ק"ש שזמנן כל היום, שהקורא מכאן ואילך לא הפסיד ברכות (ולפי פשוטן של דברים וכן פרש הרמב"ם מכאן ואילך משמעו, כל היום) ובודאי לא היה יושב ומלמד תורה מהנץ החמה עד סוף היום, וכיון שהיה מברך ברכות ק"ש לא נמנע מלחזור על ק"ש כדי שתאמרנה הברכות על ק"ש כפי תקון חכמים. ויש מהראשונים שפרשו חוזר וגומרה בלי ברכות, עיי"ש במאירי, וקשה לעמוד על דעתן ולמה לא יברך אף שעסוק במצות היה בזמן ק"ש והרי ברכות ק"ש אינן ברכות מצוה שאין מברכן אלא בשעה שמקיים המצוה, ומה לי בשנאנס ולא קרא או בשלא קרא משום שהיה עסוק במצוה. ועיין טור ראש ס' נ"ט, ושם בב"י ובב"ח ששמע מדבריהם שאין חייב לברך אחר ג' שעות אלא אם רוצה מברך, וקשה למצוא טעם למה לא יהי חייב לברך והלא חיוב ברכות ק"ש הוא חיוב בפני עצמו וכל זמן שאפשר לו לברך יברך. וביותר קשים דברי הרשב"א בראש פרקין שכתב להזכיר מק"ש של רבי שלפי דעת ר' שמעון בנו היה חוזר וגומרה, שגם בשהה כדי לגמור כולה יצא. ואיך שנפרש טעמו של ר"ש ברור, שרבי שקרא ק"ש בתוך זמנה וחוזר וגומרה לאחר זמנה לא עשה כן אלא מפני חיבת

מצוה שהרי גמרה לאחר זמנה ומה ראייה כאן להפסיק בק"ש בזמנה. ומלבד זה לפי פשוטן של דברים נראה שחוזר וגמרה במעשה דרבי פרושו, שחזר לקרוא ק"ש וקראה מראשה עד גמירא ולא ממקום שפסק, וכבר יש במה שכתבנו טעם לחזרת כל ק"ש.

אם הפסיק בה כדי לקרות את כולה לא יצא ידי חובתו.

כל הסוגיא עד, מפני מה הוא משיב וכו', שייכת למאמר השני שבמשנתנו בעניין הפסקה שבק"ש ונשאו ונתנו מה הוא הדין אם הפסיק, אם חוזר לראש או לא ואחריה מתחלת הסוגיא בפרוש מחלוקת ר' מאיר ור' יהודה מתי הוא מותר להפסיק. והסופרים שהעתיקו ראש המאמר השני של המשנה בין שתי סוגיות אלו לא דקדקו יפה, ואולם כבר ידוע שדרבן להקדים או לאחר פסקי ההלכות שבמשנה שעליהם נאמרו דברי הגמרא. ועיין בסוף דבור הקודם דברי הרשב"א שלפי דעתו רבי היה חוזר וגמרה אחר שהפסיק זמן גדול, ולפ"ז היה מקום לומר שנשמכה הסוגיא על הפסק ק"ש למעשה על ק"ש של רבי להודיענו שרבים החולקים עליו בדין זה. אבל קשה לדרוש סמוכין, שבירושלמי לא נזכר כלל שהיה גומר וגם לפי הבבלי אפשר לפרש שהיה חוזר לראש הפרשה וכמו שכתבנו למעלה ולכן העקר הוא שסוגיא זו נאמרה על מאמר השני שבמשנה. אלא שצריך לשום לב על הדבר שרק חוליא קטנה בסוגיא ארוכה זו היא מקורית כאן (מן רבי אבהו שאל עד קרע וחזרה בו נשמה) ושאר הדברים שבה נמצאו לפנינו בשאר מקומות בירושלמי ויש מקום לשער שלא נעתקו לכאן אלא לאחר חתום התלמוד. ואם נקבל השערה זו נעמוד על סדר הדברים שלפנינו שאחרי רב שאיל לר' חייא וכו', סדרו הפסקא ר' אבהו שאיל לר' יוחנן המסיימת במי שהוא גדול בתורה וסמכו המעשה של ר' יוחנן ותלמידו למעשה על רבי ותלמידו. ובדורות האחרונים הוסיפו בראש הסוגיא מן ר' מני עד מסתברא בקורא ממגלה פ"ב, ב', ובסופה הוסיפו מן קרע עד נבחר לה' מזבח ממ"ק פ"ג, ז'. ואיך שיהיה ברור שדברי ר' מנא בשם ר' יהודה נאמרו

(7) מן ר' יוחנן עד הסוף לפנינו גם בסוף פ"ב של שקלים ואולם קרוב לומר שהיא הוספה מזמן מאוחר, שלא בלבד שכל זה לא נמצא בכ"י הגניזה (עיין שרידי ירושלמי שקלים שס), אלא שברור שכן נכנסו לפניו עד מרחשות עמה בקבר לקוח מבבלי יבמות צ"ו, ב', וכו' וכן מן רב גידל עד אמרה משמיה נעתק מירושלמי שבת א', ה' ע', א', ולכן נראה שבדורות האחרונים הוסיפו כל אלה הדברים בקשר עם מה שנאמר שם, דבריהם הם זכרונם.

בקריאת המגילה ולא בקריאת שמע כמו שמוכח מבבלי י"ח סוף ע"א וגו'. ושם הובאו דברי ר' מנא בשלמותן בקורא המגילה בסרוגין, שבמשנה רפ"ב דמגילה נאמר, קראה בסרוגין יצא, ונחלקו בברייתא ת"ק ור' מונא שזה אומר שלעולם יצא וזה אומר, אף בסרוגין אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, ואולם הכמי א"י לא שמעו אלא המאמר אם שהה (או הפסיק) ופרשוהו בק"ש; עיין לקמן דבור, מה פליגין.

ר' בא רב ירמיה בשם רב הלכה כר' מינא וכו'.

בבבלי מגילה י"ח, ב', הביאו ג' נוסחאות במחלוקת רב ושמואל בהלכה זו ואמרו, אמר ר' אבא אמר ר' ירמיה בר אבא אמר רב הלכה כר' מונא ושמואל אמר אין הלכה כר' מונא בסורא מתנו הכי בפומבדיתא מתנו הכי אמר רב כהנא אמר רב הלכה כר' מונא ושמואל אמר אין הלכה כר' מונא רב ביבי מתני איפכא רב אמר אין הלכה כר' מונא ושמואל אמר הלכה כר' מונא. ומעניין הדבר שבירושלמי נאמרו דברי רב כמו ששנו אותם בסורא ולא כמו ששנו אותם בפומבדיתא. וכבר הערותי בכמה מקומות בספרי על הגאונים (עיין בגזי ש"עכטער ב', ערך סורא במפתח הכללי) על דבר השפעתה של א"י על ישיבת סורא בימי הגאונים, ומדברי הירושלמי כאן נראה שכבר בימי האמוראים היו ישיבות א"י עומדות בקשר יותר חזק עם ישיבת סורא מאשר עם ישיבת פומבדיתא.

אבא בר רב הונא ורב חסדא הוו יתבין אמרין אף בתקיעות כן . . .
ר' יוחנן אפי' שמעון כל היום יצא.

לפי פשוטן של דברים הכל מודים שהלכה כר' מונא במגילה ק"ש והלל שלא יצא, אבל נחלקו בתקיעות שיש שהשוו מדותם ואמרו, אף בתקיעות כן, ויש שאמרו שלא אמר ר' מונא דבריו במצות שמיעת שופר שכל קול וקול הוא דבר בפני עצמו וכמו שאמרו בר"ה ל"ד, א', תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה, ואדרבא לכתחלה צריך להפסיק בין הקולות אלא שאם אמרן בנפיחה אחת יצא (יר"ש ר"ה ד', י', ואולם יש מהראשונים שפרשו כאן יצא, לכתחלה, עיין ראבי"ה תקמ"ב ובהערת המו"ל) ואם כן למה לא יפסיק. ובבבלי ר"ה

ל"ד, ב', הקשו מר' יוחנן אדר' יוחנן שאמר בהלל ובמגלה אם שהה וכו' חוזר ובתקיעות שמע ט' תקיעות בט' שעות יצא ונדחקו לאמר, הא דידיה הא דרביה, מה שאפשר, אבל הצרכו לאמר גם כן שבמעשה של ר' אבהו הורה ר' יוחנן לתלמידו נגד דעת עצמו מה שקשה לקבל. ומי שיתעקש לאמר שגם לפי הירושלמי ר' יוחנן חולק על רבו ר' שמעון בן יהוצדק יקבל תשובתו, שהרי אמרו כאן בשם רב שהלכה כר' מונא ושם שמעון עד ט' שעות יצא (בספרים כאן בברכות יש שבוש ובמקום רב נאמר רב הונא אבל במגלה ובכ"ר גם בברכות לנכון, רב) וע"כ שגם רב מחלק בין מצות תקיעה לק"ש, הלל ומגלה; ועיין דבור, מה פליגיין.

ר' יוס' בעי הוה זה צריך פשוטה . . . תקיעה אחת מוציאה ידי שתיהן. יש מהראשונים שלא גרסו בעי וכבר העיר על זה במראה הפנים, ואולם אין בין גרסת הספרים לגרסת הראשונים אלא שנוי לשון בלבד שברור שבעי כאן משמעו, דרש וחקר והגיע בידו שכך הוא הדין שתקיעה אחת מוציאה ידי שתיהן, ולוא היתה כאן שאלה היו אומרין בסוף המאמר, או לא. ועל בעי במשמע זה, עיין דברינו בראש המסכת עמוד ט"ז-י"ז.

ק"ש וברכות' היא ולא ברכות' ברכותיה ולא היא. השאלה, ברכותיה ולא היא, תמוהה מאוד שאיך יעלה על הדעת לאמר שלקרות פרושו לברך ברכותיה לבד, ואם לפעמים קריאת שמע משמעה ק"ש וברכותיה כמו במשנה של פרק זה הלכות ד', ו', וט', לא מצינו בשום מקום שקורא הוא רק מברך. ומלבד זה אם כוון לברכותיה היה לו לאמר, כדי לקרות את כולן, ולא כולה שהרי ברכות של ק"ש הן ג'. ולכן נראה שנוסח הספרים מוטעה ושנתערבבו כאן ב' גרסאות, גרסא א': ק"ש וברכותיה היא ולא ברכותיה, וגרסא ב': היא ולא ברכותיה ברכותיה והיא, וכאשר היה קשה להסופרים ק"ש וברכותיה היינו ברכותיה והיא, תקנו וגרסו בסוף, ברכותיה ולא היא.

א"ר מתניא מסתברא בקורא.

במקבילה במגילה פ"ב, ב', וכן בכ"ר כאן ובחדושי הרשב"א בראש הפרק הגרסא: לא מסתברא. אבל אין בין שתי הנוסחאות ולא כלום שלא מסתברא פרושו, וכי אין הסברא נותנת שמשערים בקורא, בודאי כן הוא שמשערים

בקורא, וכן כתב הרשב"א שם, ואמרו דבקורא משערין דגרסינן התם... לא מסתבר בקורא. וה' ראטנער תמה על הב"י שמביא בשם הרשב"א שבקורא משערין מה שסותר למה שכתוב בחדושי הרב (שגורס לא מסתבר) הנ"ל. ולא עיין יפה בדברי הרשב"א שבאמת דעתו כמו שכתב הבית יוסף בשמו ואף שגרס לא מסתבר, פרושו כמו שכתבנו, וכן מוכח מצד הלשון שאם לא כן היה לו לאמר, מסתברא בכל אדם, או, מסתברא לא בקורא.

א"ל אבהו בני אם מפסיק את כדי לקרות את כולה.

היחס של חבה שבין ר' יוחנן ותלמידיו מתבלט בקריאה של חבה בני שהיה רגיל ר' יוחנן לקרוא אותם; עיין לדוגמא פסקתא ולקחתם קע"ח, ב', א"ל חייא ברי חייא ברי, וכן כאן בירושלמי, אבהו בני. ואולי משום שמתו לו כל בניו בחייו (ברכות ה', ב') קרא כן לתלמידיו המקורבים אליו ביותר כר' אבהו ור' חייא בר בא; ועיין דבור, דר"ש בר אבא. ועל קפדנותו של ר"ח עיין דבור, תרתי מילין הדין בבלייא עבד. עיין פ"ב, ח': תלמידה דבר נשא חביב עליה כבריה.

בגין דרבי אליעזר ידע דר"ש בר אבא מדקדק במצוותא סגין הורי ליה או בגין דהוא תשיש הורי ליה.

בכ"י הגניזה הגרסא כגון במקום סגין, ואפשר שכן הוא נכון, שמלה כעין זו צריכה כאן ובדפוס קוסטא כבר הגיהו הורי ליה כן, ולפינוי נשתבש כגין (או כגון) לסגין. ואשר לחסידותו של ר"ש בר אבא עיין גם כן בכורים ג', ב', שרבו ר' יוחנן העיד עליו, כל מי שאינו מכיר מעשה של אברהם יכיר מעשה אבותיו שלזה, ולא להפליג בשבח אבותיו בא ר' יוחנן אלא בשבח תלמידו זה, שרק

8) עמוד ו' של שירי הירושלמי מועתק מהקונטרסים שהוציאו לאור רש"י שעכטער ור' שמעון סינגער קטביריג חרנ"ד, ואולם בהיותו באוקספורד אחרי שיצא ספרי לאור נוכחתי לדעת כי טעיות נפלו בהעתקתם והנני להעיר עין הקורא עליהן. שורה ב' (בנין ג') או בנין דהוא תשיש הורי ליה; י"א) נהנין עבדון והמלה עבדון על הגליון; קטו בסוף השורה; ט"ז) אתפליג; ליה על הגליון ושייך קודם ליאות; כ"ב) רייד; כ"ה) בנה נתקן לבנך, ואפשר מיד סופר אחר; כ"ח) נשמעני... הדה; הא קדמיתה.

9) ואולם עיין לקטן הלכה ד', זריז סגין, שהוא מקביל למדקדק במצוותא סגין, ואולי שצ"ל, סגין כגון. והאותיות ס' ו' נתחלפו לסופרים ויש שקראו, סגין סגין, ויש שקראו, כגון כגון, וכולם לא ראו טעם להכפלת המלה שהיתה לפנייהם ולכן יש שכתבו רק סגין ויש שכתבו רק כגון.

בן חסידים וצדיקים יכול להגיע למעלה גבוהה של חסידות כאשר הגיע הוא. ואפשר גם כן שנשתבשו שם הספרים שהיה כתוב, מעשה של אבותי' (=אבותינו) אברהם וכו' (=וכולהו כלומר יצחק ויעקב) יכיר מעשה של זה, והסופרים שקראו יכ במקום וכ וחשבו ש"כ' הוא קצור של יכיר השמיטו ב' אותיות אלו ועל ידי כך הוצרכו להעתיק אבותי' ממקום הראוי למקום שאינו ראוי לו, שהרי אי אפשר לאמר אבותינו אברהם, וגרסו אבותיו אחר מעשה השני. ואפשר גם כן שצ"ל שם, מי . . . מעשה של אברהם אבינו יכיר מעשה של זה.

מה פליגיין בק"ש שהיא עשויה פרקים פרקים אבל בהלל ובקריאת המגילה אוף רבי אלעזר מודי.

כבר הערנו בדבור, אבא ורב חסדא, על המחלוקת שבין הבבלי והירושלמי שלפי הבבלי ר"ח חולק על רבו ר"ש בן יוצדק וסובר שגם בהפסיק בכדי לקרותה כולה אינו חוזר ולפי הירושלמי הוא עומד בשיטת רבו אלא שהוא מחלק בין ק"ש מגלה והלל לתקיעות שבאלה אם שהה אינו חוזר. ויש להוסיף עוד מחלוקת אחרת שבין הבבלי והירושלמי והיא, שלפי הירושלמי לא נחלק, אלא בק"ש אבל בהלל ובקריאת מגלה הכל מודים, ולפי הבבלי אין בין ק"ש להלל ומגילה ולמאן דאמר שאינו חוזר בק"ש גם בהלל ומגילה אינו חוזר. וצריך להעיר שגם ר' אלעזר מודה שיש מי שאומר שגם בהלל ומגלה אינו חוזר שהרי בפרוש נחלקו בברייתא שבמגלה י"ח סוף ע"א, ת"ק ור' מונא בקריאת המגלה בסידוגין אם יצא או לא, אלא שר' אלעזר עומד בשיטת רבו, רב, שפסק הלכה כר' מונא וכמו שאמרו שם בבבלי וכאן בירושלמי, ואולם לפי דעתו של ר"א לא אמר ר' מונא דבריו אלא במגלה (והלל הדומה לה) ולא בק"ש. ור' יוחנן נחלק על ר' אלעזר שלא היתה ידועה לו ולא לשאר אמוראי א"י הברייתא שבמגילה, כמו שהערנו למעלה, והם פרשו דברי רב, הלכה כר' מונא . . . אם הפסיק בה וכו', שלענין ק"ש נאמרו.¹⁰ ומעניין הדבר שבבבלי סוף ר"ה נאמרו דברי ר"ח משום ר"ש בן יוצדק בסגנון אחר קצת מבירושלמי שבבבלי אמרו: בהלל ובמגילה אם שהה וכו' וכאן בירושלמי אמרו, אף"ה בהלל ובקריאת

¹⁰ ואין לומר שהברייתא בבבלי נאמרה בעקרה לק"ש ואמוראי בבל הביאוה לענין מגילה, שסגנונה מעיד שהיא מפרשת סידוגין שבמסנה מגילה שם.

המגילה, שחכמי א"י חשבו שר"ש בא להוסיף הלל ומגילה על ק"ש שבה נשא ונתן ר' מונא, ואולם חכמי בבל שידעו דברי ר' מונא במקורם הראשון ושנאמרו ביחס למגילה השמיטו „אף” ושנו דברי ר"ש כשהם לעצמם.

השואל בשלו' רבו או במי שהוא גדול ממנו בתור' הרשו' בידו.

לפי פשוטן של דברים ברייתא זו מפרשת המשנה, שלא בלבד ששואל בשלום רבו שלמדו תורה אלא אפי' בשלום כל מי שגדול ממנו בתורה ואף שלא למד ממנו דבר וכן אמרו בברייתא בבבלי י"ד, א', הקורא את שמע ופגע בו רבו או גדול הימנו (ברי"ף בחכמה וכן בכ"י מינכעון) בפרקים שואל וכו'. ולפי זה, מפני היראה, שבמשנה פרושו כמשמעו, אדם שירא ממנו שזיקנו או בממונו או בנופו, ובנגוד לק"ש אמרו בראש פרק ה' לעניין תפלה אפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו ואף שאפשר שהמלך יקפיד עליו (עיין בבלי ל"ב, ב', שכווננו למלך ישראל ולא למלך עכו"ם) ויגיע לו היוזק גדול. ויש מהראשונים (הרשב"א והרא"ש על משנתינו והראב"ד כפי מה שמובאים דבריו בנמוקי יוסף לבבא בתרא סוף קכ"ט) שאמרו שמפני הכבוד הוא מי שגדול ממנו בתורה ומפני היראה אביו ואמו או רבו שחייב במוראם, ובלשון הרשב"א: דגבי אב כתיב איש אמו ואביו תיראו ורבו דכתיב מפני שיבה תקום ויראת ותנן מורא רבך כמורא שמים. ומה שהביאם לפרוש זה הוא שהיה קשה להם פרושו של רש"י על מפני היראה שפרש, אדם שהוא ירא ממנו שלא יהרגנו, שאם כדבריו מאי קמ"ל, שאין לך דבר העומד מפני פקוח נפש. ואולם בודאי הפלגה יתירה בדברי רש"י אבל הרמב"ם בפה"מ דקדק וכתב כגון אנס ומלשין, שאין שום חשש סכנת נפשות אלא חשש היוזק, והרשב"א שכתב שהרמב"ם מפרש כרש"י לא דקדק בדברי הרב, ובספר היד לשונו: כגון מלך או אנס וכיוצא בהן (ק"ש ב', ט"ז), ולא נתכוון למלך עכו"ם שיש סכנת נפשות אלא למלך ישראל וסמך על מה שכתב בהלכות תפלה ספ"ו. ופרוש יש מהראשונים" על מפני היראה אין עולה יפה, שלפי דבריהם היה לו לאמר, בין בברייתא שבבבלי בין בברייתא שבירושלמי, גדול הימנו בראשונה ואח"כ רבו, שהרי במשנה נאמר מפני הכבוד (=מי שהוא גדול ממנו) ראשונה ואח"כ מפני היראה (=רבו ואביו) ואין דרכן של הברייתות לפרש הסיפא קודם הרישא. גם מה שכתבו לחלק בין רבו לגדול בתורה שרק בראשון מצווה על מוראו, קשה לקיים שכבר דרש

ר' עקיבא, את ד' אלהיך תרא לרבות תלמידי חכמים (ב"ק מ"א, ב' ושם נסמך), ואם כן איך אפשר להפריש בין רב לתלמיד חכם לעניין מורא. ודו"ו הגר"א ז"ל אף שבפרושו על משנתנו הוא נגדר אחר פרושו של הר"אש שחלק כן, מחזיק בבאוריו לאו"ח ס"ו, ב', בשיטת בעל שולחן ערוך שגדול בתורה הוא כרבו, ומביא ראיה לזה מדרשת רע"ק שיש חיוב מורא בכל תלמיד חכם. והאחרונים תמהו על בעל ש"ע שייחס דעה זו להרשב"א (עיין בית יוסף) בהיפך ממה שנאמר מפורש בחדושו לברכות, אלא שנעלם מהם שמרן כוון לשו"ת הרשב"א א' א', שכ"א, ושם נמצאו אלה הדברים המובאים בשמו בב"י. ומכל מקום בודאי כן הוא שדברי הרשב"א בתשובותיו סותרים דבריו בחדושו, בין להלכה בין לפרושה של הברייתא. ולפי דעתו בתשובותיו הוכרח לפרש בדרך רחוקה כזו: כולה ברייתא ברבו מיירי (עיי"ש בראש התשובה: ולא הזכירו אביו) וסיפא בתר רישא גרירא ומפני שיש לרבו עליו שני חיובין כבוד ומורא נקטיה והכי קתני פגע בו רבו או מי שגדול ממנו בחכמה אם בפרקים הוא שואל אפילו מפני הכבוד ואפי' באמצע שואל מפני היראה. ויותר יפה פרושו בחדושו, שמפני הכבוד היא במי שגדול ממנו ומפני היראה באביו ורבו. ואיך שיהיה כבר ראינו שהעקר כהרמב"ם שמפני הכבוד הוא רבו או מי שגדול ממנו בתורה ומפני היראה, אנס או מלשין, וכן נוטין דברי הירושלמי. ולפרוש הרמב"ם הברייתא שבירושלמי ב"מפני הכבוד" היא, שבזה"י הרשות בידו שאם רצה מפסיק ואם רצה אינו מפסיק, ואולם "מפני היראה" לפעמים חייב להפסיק.

כדי שאילת שלו' בין הרב לתלמיד ויאמר לו שלו' עליך ר'.

לפנינו בב"ק ע"ג, ב', שאילת תלמיד לרבו היא שלו' עליך רבי ומורי ואולם בכ"י ואצל הרבה מהראשונים הגרסא שם שלום עליך רבי (עיין דקדוקי סופרים), ואין ספק שגם הרמב"ם היתה לפניו גרסא זו ולכן כתב בהלכות תלמוד תורה ה', ה', ואומר לו... שלום עליך רבי ואם נתן לו רבו שלום יחזיר לו שלום

11) נראה שדעת הירושלמי היא שאינו חייב להפסיק מפני כבוד אביו או רבו משום שהוא עוסק במצות ק"ש, ועוסק במצוה פטור מן המצוה, וזה שאמרו, הרשות בידו, שאם רוצה מפסיק אבל אינו חייב להפסיק (עיין הערה כ"א) ואח"כ, היא אמרה שאדם צריך לשאול, בשאינו קורא ק"ש.

עליך רבי ומורי. ודבריו על החזרת שלום לקוחים ממה שספרו בברכות ג', א', על ר' יוסי ואלהו שר' יוסי החזיר שלום לאלהו בלשון זו, שחלק כבוד לאלהו כתלמיד לרב, ועיין בלחם משנה שם שנדחק ליישב דברי הרמב"ם.

אמר תרתיי מילין הדין בבלייא עביד בי.

הרו"ף בפרושו כאן ובמבוא הירושלמי ערך לעזר בא לידי מסקנא, שר"א היה יליד ארץ ישראל אלא שבבחרותו למד תורה בבבל ואח"כ חזר לארץ מולדתו. ולכאורה יש להביא ראיה לזה ממה שאמרו יומא סוף ט', שר"א אמר לרבה בר בר חנה, אלהא סנינא לכו וכו', וע"כ שהיה יליד ארץ ישראל וספר על עצמו שהוא שונא הבבליים משום שלא עלו כולם עם עזרא. ובודאי אי אפשר לפרש שם שרבב"ח אמר לר"א, אלהא סנינא לכו וכו', שהרי קודם לזה יש שאמרו שהן הן הדברים שאמרם ר"ל לרבב"ח, וא"כ רבב"ח היה בבלי ולא ארצישראלי. וברור שמטעם זה פרש רש"י שם שר"א הוא שגנה את הבבליים ולא רבב"ח, ואף שלפי פרושו היה לו לאמור שם, ר"א ורבב"ח, ולא להפך שלפי הנוסח הזה ר"א מקביל לר"ל; ובאמת בכ"א (עיי"ש בדקדוקי סופרים) הגרסא היא ר"א ורבב"ח. ומכל מקום קשה להסכים לדעתו של הרו"ף לא רק משום שר"י"ח לא היה קורא ליליד א"י בבלייא, אלא שגם במקום אחר (חולין י"ט, ב') אמר בדרך הלצה על הלכה אחת של ר"א, נכרי נכרי, ופרושו שר"א שבא מארץ נכרי (מבבל) אומר דבר ותולה אותו בשחיטת נכרי, ואף שאין הדברים שוים (עיי"ש ברש"י שנדחק לפרש¹² דברי ר"י"ח), וגם מזה מוכח שר"א היה בבלי מלידה ומבטן. וקרוב לומר שביומא היה כתוב בראשי תיבות ר"א ופתרו הסופרים, ר' אלעזר (שמו נזכר שם הרבה פעמים) ובאמת כוונתו לר' אבהו שהיה יליד ארץ ישראל והוא שגנה את הבבליים.

ואשר להיחס שבין ר' יוחנן ור' אלעזר ברור, שר' אלעזר שכבר היה אחד מגדולי החכמים כשעלה לארץ חשב את עצמו כתלמיד חבר של ר' יוחנן כמו שמרמו על זה ר' יוחנן באמרו לר' אמי ור' אסי שרצו לפייסו כשכעס על

¹² בגליון הש"ס העירו על נכרי נכרי שבערובין ע"ה, א', אלא, ששם פרשו כפשוטו שב' הלכות נאמרו על שם רב בדיני ערובין לענין נכרי. ולפנינו בחולין עכ"ם עכ"ם או גוי במקום נכרי נכרי!

ר"א, חברותא נמי (יבמות צ"ו, ב'), ולא רחוק לומר שהרבה דברים ששמעם ר"א מרי"ח כבר היו ידועים לו מזמן שלמד אצל רב ושמואל ולכן לא הזכירם בשמו של ר' יוחנן.

כך איננו נהגין גביהן זעירא לא שאל בשלמיה דרבה.

בבבלי כ"ז ראש ע"ב, הנותן שלום לרבו והמחזיר שלום לרבו... גורם לשכינה שתסתלק מישראל. ופרש רש"י, שלא אמר שלום עליך רבי ורק בהחזרת שלום אומר, רבי ומורי עיין למעלה דבור, כדי שאילת שלום, ויש מהראשונים (תלמידי ר' יונה הרא"ש בהלכותיו ובתוספותיו ותוספות ר' יהודה) שפרשו שכוון למה שנאמר כאן בירושלמי שיש שנהגו שלא לשאל בשלום הרב. אבל לא לבד שלפי גרסתנו פרוש זה אי אפשר, שהרי המחזיר שלום לרבו אין לו פרוש אחר ממה שפרש בו רש"י, ואין עולה על הדעת לאמר שבנותן שלום גנו המעשה של שאילת שלום ובמחזיר הלשון שמשתמש בה, אלא שגם לפי גרסת הרי"ף, הרא"ש וכ"י פ' בדקדוקי סופרים שלא גרסו המחזיר וכו' פרוש זה לא יתכן. ומפורש אמרו כאן שרק בבבל נהגו כן ולא בא"י, ואיך אפשר לומר שהברייתא השנויה על שם ר' אליעזר או ר"א בן חסמא תיסד דבריה על מנהג בבל בנגוד למנהג א"י ששם לא רק שנהגו לשאול בשלום הרב, אלא כמו שאמרו, הדא אמרה שאדם צריך (כלומר חייב) לשאול במי שהוא גדול ממנו, וכן בברייתא בבבלי ראש י"ד, ע"א. ואולם להלכה יפה כווננו אלה הראשונים שהרי אנו כבני בבל עבדינו בכל הדברים, ולכן כיון שמנהג בני בבל שלא לשאול בשלום הרב עלינו לנהוג כמותם. ותמיהה גדולה על האחרונים (הרב בעל פנים מאירות בהקדמה לחלק א', שריד שבערכין פ': ועיין ג"כ דברי הגר"א בבאוריו ליו"ד רמ"ב, ס"ק ל"ז, וה' ראטנער לא העיר על דבריהם ומקשה כן מעצמו) שהקשו על הראשונים שאיך אפשר לומר שאין לשאול בשלום הרב ובפרוש אמרו כאן, כדי שאילת שלום בין הרב לתלמיד ויאמר לו שלום עליך רבי. וכפי מה שכתבנו אין כאן מקום לקושיא שבודאי בא"י שאלו בשלום הרב אלא כיון שבבבל נהגו שלא לשאול, דעת אלה הראשונים היא שלא לשאול. ובחלוף מנהגים שבין ארץ יש' ובבל כמעט בכל הנוסחאות נמצא החלוף, א"מ אין תלמיד שואל בשלום רבו, ובני א"י תלמיד אומר לרבו שלום עליך רבי, עיין הוצאת מרדכי מרגליות על החלוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל פ"ה סימן ל"ג. אלא שיש להעיר שלפי דעת אלה

הראשונים מה שאמרו בב"ק ע"ג, ב', כדי שאילת תלמיד לרב וכו' פרושו, החזרת שלום לרבו (עיין תלמידי ר' יונה ברכות כ"ז, ב') ולכן צריך לגרום שם, שלום עליך רבי ומורי, כמו שהוא בספרים שלנו ולא כמו שגרסו הרבה מהראשונים רבי לבד; עיין דבור, כדי שאילת שלו'.

א"ל הכא הוה ר"מ יתיב דרש ואמ' שמועתא מן שמיה דר' ישמעאל ולא אמ' שמועת' מן שמיה דר' עקיבה.

ר' יוחנן¹³ אמר לר' יעקב בר אידי, זהו בית המדרש שבו היה דורש ר' מאיר ואומר דברים בשם ר' ישמעאל, ור' יעקב שאל את ר' יוחנן והיתכן שלא אמר ר' מאיר דברים בשם רבו המובהק ר' עקיבה. ואין צורך להגיה ולהוסיף אמר ליה קודם ולא, שכן דרך הבבלי והירושלמי להשמיט בשיחות ארוכות ב' מלים אלה; עיין לקמן עמוד שנ"ה.

מיהו מיעבור קומי אהדורי צילמיה.

מי שאינו רוצה לגבב השערות יודה שקשה לעמוד על טיבו של צלם זה, ולא עוד אלא שאפשר שלא נזכר כאן כלל שם הצלם. והשאלה ששאל ר' יעקב בר אידי את ר' יוחנן היא, אם מותר לעבור על פני הצלם אוי' שצריך להקיף, וכן בע"ז, מטון לאדורי (=לאהדורי) צלמא, פרושו, כאשר באו להקיף את הצלם. ואולם גם אם נאמר שזכר כאן שם הצלם אי אפשר להחליט איו מהנוסחאות השונות שעולות לעשר¹⁴ (אדורי, אהדורי, ארורא, ארורי, אהרורה, חיוררא, הרודיס, הרודוס, דודוס, חרורא) היא העקרית. ולא באתי אלא להעיר שמה שנאמר בזהותו של הצלם מחכמי הדורות האחרונים אי אפשר לקבלו. ר' צבי הירש חיות בסוף ההקדמה לספרו אמרי בינה ונגררו אחריו רבים (אף שלא אמרו דבר בשם אומרו) משער שאהרורה הוא האליל של הרומיים שנקרא אצלם aurora כוכב השחר, אבל הגוים שבארץ ישראל בזמן התלמוד היו מדברים או ארמית או יונית ולא רומית, ובארמית כוכבתא הוא שם אליל זה וביונית אֵיוס ולא אהרורא. ואם נקבל הגרסא ארורא (=ארורה)

¹³ ר' יוחנן היה יליד טיבריה ובקי בתולדות עיר מולדתו, וקשה לאמר שתלמידו ר' יעקב בר אידי ימסור לרבו דברים הנוגעים לטבריה.

¹⁴ וצריך להוסיף או קודם אהדורי, ואולי שיש כאן קצור לשון אלא שבע"ז קשה לפרש כן.

¹⁵ עיין עליהן דקדוקי סופרים שקלים סוף פ"ב, מדרש שמואל הוצאת בוכער פ"ט וראטנער כאן.

בודאי אין ארורה אלא כנוי גנאי של עבודה זרה ולא שם הצלם, ובעבודה זרה נ"א, א', לפי הגרסא המדויקת של הראשונים וכתבי יד (עיין דקדוקי סופרים במקומו וערוך ערך אר ג'), ברור שלא כווננו בארורה לצלם פרטי אלא שהוא שם גנאי כללי לע"ז והוא הנגוד לגבוה שם. ומה שכתב קרויס בספר הזכרון לר' חנוך קאהוט עמוד שמ"ה וגו', שכווננו כאן בירושלמי ושם בבבלי להאיל ארורים של המצרים אינו אלא דברי תימה, והיעלה על הדעת שחכמי בבלי של המאה הרביעית לתאריך הרגיל השתמשו דוגמא לע"ז באיל זעיר של המצרים! וכן אי אפשר להסכים לדעתו של הר"מ די לונאנו שעקר הגרסא הוא כמו במדרש שמואל פרק י"ט, ק"ג, צלמא דרודוס, והוא הענק של רודוס, שהצלם הזה כבר נעקר ונתבטל קודם שבא ר' אלעזר לא"י.¹⁶ וה' באבער בהערותיו למדרש שמו' נפל על המציאה הזו מבלי להזכיר שכבר קדמו בזה ר"מ די לונאנו, ואולם נפל עוזר וכשל עוזר, שהענק נפל בימי בחרותו של ר' אלעזר וכמו שאמרנו. ומלבד זה מה לר' יוחנן ר' אלעזר בן פדת ור' יעקב ב"א ברודוס, ולא עוד אלא שאז היינו מוכרחים לאמר שהיה שם בית מדרש שהיה ר' מאיר דורש שם בימים קדמונים, ומעולם לא שמענו שאי קטן זה היה משמש מרכז לחכמי ישראל. ומי שאינו מתעקש יראה שהמעשה המסופר כאן בירושלמי ארע במקום מושבו של ר' יוחנן, טיבריא, וכבר אנו יודעים ממקומות אחרים שהיה לו לר' מאיר בית מדרש בעיר הזאת, עיין לדוגמא ירושלמי חגיגה ב', א'; ע"ו, ב'. ויותר נראה גרסת הילקוט שמואל קכ"ד, שגורס שם במדרש שמואל (ה' ראטנער טעה וחשב שבעל הילקוט מביא דברי הירושלמי ולא כן הוא כמו שמוכח ממאמר הראשון שבפיסקא זו, תלמיד שאיל בשלמה דרבה, הנמצא רק במדרש אלא ששם נשתבש רבה לתלמיד וה' באבער לא הרגיש בטעות זו), צלמא הרודוס, שהעיר טיבריא נוסדה על ידי הורדוס אנטיפס, ולא רחוק כלל שיושביה הקימו צלם לכבודו ולזכרונו. ובודאי תבנית כעין זו אינה ע"ז ממש, אלא שאין ספק שמקושטת היתה בצלמים של ע"ז (אליל השמש, אפולון או אליל ההצלחה, גר וכדומה), ולפ"ז בדיוק נאמר כאן צילמיה,¹⁷ והוא הרבים של צלם. ומירושלמי ע"ז¹⁸ שם נראה קצת שצלם זה

¹⁶ כבר הערנו למעלה שר' אלעזר בעלותו לארץ ישראל מגדולי הדור היה ואי אפשר להקדים ומן עליתו למחצית המאה השלישית לתאריך הרגיל כשלושים שנה אחר נפילת הענק שברודוס בשנת רמ"ד.
¹⁷ אפשר לנקד גם כן צילמיה ואולם אם כן היה צ"ל, קומי צילמיה דאהרורי.
¹⁸ הג' מעשיות הנוכרים שם ארעו כפי שנראה בטבריה שכן רשב"ל, ר' יוחנן ור' יעקב בר אידי היו מושבי העיר הזאת ולכן הדעת נוטה שתבניתא במעשה דרשב"ל היא צלמא דבולי במעשה דר' יוחנן (בולי,

נקרא גם כן תבניתא ומזה ראייה שהיה בתבנית איש, אלא שהיו עליו צלמי ע"ז. ועוד אמרו שם בירושלמי, ר' יעקב בר אידי הוה מיסתמיךי בר' יהושע בן לוי (צ"ל מיסתמיך ביה ר' יהושע, ובג' מעשיות שם נשתבש ביה ר' לבר') מטון לאדורי צלמא אמר ליה נחום איש קודש קדשים עבר ואת לית עבר. ועל נחום זה מסופר בבבלי פסחים ק"ד, א', שלא הסתכל בצורתא דזוזא שאף שהצורה שעל הזוים לא היתה של ע"ז אלא של הקיסר נמנע מלהסתכל בה משום שהיתה מקושטת בקשוטי עבודה זרה אולם לא הקפיד מלעבור על פני צלם זה, תבנית הרודוס, שעבר ולא הסתכל ובוזה הראה שאין הצורה נחשבת בעיניו ובלשון התלמוד, עבור קומי וסמי עיניה. וגם בזה סמך לדברינו שהצלם הזה היה תבנית איש, שהוקמה לזכר הורדוס אנטיפס ולכן נקרא צלמא ודוהורדוס, וכל הנוסחאות השונות שהבאנו למעלה אינן אלא חוליות בשלשלת ארוכה של שבויים בשם הורדוס. ומעניין שגם במקום אחר נשתבש שם הורדוס עד שכמעט אי אפשר לעמוד על עקר הגרסא וזה בבטוי הידוע מעשה חרודים שנשתבש הרודוס לחרודים, הירודים, חרודים ועוד ועוד (עיין קבוצת מאמרים לגייגער צ"ד, ומה שהערותי שם בהוספות שצ"ג, שאין ספק שצ"ל, מעשה הורדוס, שלפי ההגדה בא הורדוס על אשה מתה ולכן הבא על מתה נאמר עליו עושה מעשה הורדוס.

א"ל ר' אלעזר יאות עבד דלא עבר קומיך.

בכ"י הגניזה, יאות ר' אלעזר עבד, ובכ"י, יאות עבד ר' אלעזר, וגרסאות אלו נוחות יותר מגרסת הספרים, שבה אפשר לטעות ולומר שר' אלעזר אמר לר' יוחנן ולא כן הוא אלא שר' יעקב הוא שאומר, שר' אלעזר יפה עשה וכו'. ובמדרש שמואל פי"ט, ק"ב, וגו' מובא המעשה הזה בכמה שבויים ובתוכם השמטת המאמר, א"ל ר' אלעזר... קומיך, ועל ידי השמטה זו נקרע הקשר שבין דברי ר"י על ר' אלעזר ושאלת ר' יעקב על אדורי צלמא.

מועצת העיר, שבטבריה נזכרה בכמה מקומות) והיא אדורי צלמא במעשה דריביל, ואין רחוק כלל לאמר שהרבה שמות היו לו להצלם הזה.

10) הרב בעל קרבן עדה בפרושו לשקלים מעיר שר' יוחנן היה בעל בשר ונוקק להשען על אדם אחר בהליכתו. ומה יאמר לרשב"ל ולריב"ל האם כולם היו בעלי בשר, ונעלם ממנו שכך היה מנהגם שאנשים חשובים לא הלכו יחידים בשוק אלא נסמכים על משמיהם; עיין לדוגמא יבמ' מ"ב, ב', מסתמיך ואויל ר' אבהו וכו'. וכן בכ"י קי"א, א' מסתמיך ואויל ר' ינאי אכתפיה דר' שמלאי שמעיה.

וכי עלת על לב דוד שהוא חי לעולם אלא אמר דוד אזכה שיהו דברי נאמרין על שמי בבתי כנסיות ובבתי מדרשות.
 המאמר הזה מובא במדרש תהילים א', ט', הוצאת באבער בלשון זו, וכי תעלה על דעתך שדוד היה מבקש דירה לשני (בשני?) עולמים אלא אמר יהו קורין ומוכירין אותי בבתי כנסיות ובבתי מדרשות כאילו אני קיים, ובנוסח קרוב לנוסח הירושלמי שם בסוף ס"א, ועוד בנוסח אחר שם ל', רל"ד. ובמקום האחרון נתייחס המאמר לר' יהודה, ואולם נראה שהיא טעות סופר שהיה כתוב אמר ר"י (=ר' יוחנן) ופתרו הסופרים, ר' יהודה.

ימים מלאים אני מונה לך אני מונה לך ימים חסרים.
 כוונו למה שאמרו בקדושין ל"ח, א', שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש שנאמר את מספר ימך אמלא, והבטיח הקב"ה לדוד שהשנים שנגזרו עליו יהו שלמים שימות ביום שנולד. ולפי ההגדה בירושלמי ביצה ב', ד', מת דוד בעצרת ואם כן נולד גם כן בעצרת; ועיין עמוד נ"ה.

מפני מה הוא משיב מפני היראה או מפני הכבוד נשמענא מן הדא ובאמצע שואל מפני הירא' ומשיב מפני הכבוד דברי ר"מ.
 בכ"י הגניזה, מפני . . . ומפני הכבוד נשמענה ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב וכו', ולפי גרסא זו אין צורך לשבש הספרים כמו שעשו המפרשים שכך הוא פרוש הדברים. שאלו אם בפרקים משיב הרי הוא כשואל, ואינו משיב אלא מפני הכבוד וק"ו מפני היראה (ונקט לשון זו ואף זו ולכן אומר קודם מפני היראה ואח"כ מפני הכבוד), אבל אינו משיב לכל אדם ואפילו בפרקים, או שמשיב לכל אדם. והוכיחו שאין משיב לכל אדם ממה שאמרו, ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב דברי ר"מ, ובבבא זו בודאי משיב הרי הוא כשואל, שאל"כ מה בין ר"מ לר"י וא"כ גם בבבא ראשונה משיב הרי הוא כשואל ובפרקים אינו משיב אלא מפני היראה ומפני הכבוד. ובאמת היה יכול להוכיח ממחלוקת ר"מ ור"י בפרקים, שלר"מ משיב הרי הוא כשואל, שאל"כ מה בינו לר"י אם גם לפי דעתו משיב לכל אדם, אלא שהיה יכול לדחוק ולאמר שכן הוא שלא נחלקו כלל בפרקים וסוף דברי ר' יהודה פרושו, שאף שחלוק אני באמצע ואומר שמשיב גם מפני הכבוד מודה אני לדבריך שבפרקים כן הוא כאשר

אמרת ששואל מפני הכבוד ומשיב לכל אדם. וקרוב לדברים אלה שבירושלמי המשא ומתן בפרושה של המשנה בבבלי י"ג, ב', שאמרו שם, משיב מחמת מאי אילימא מפני הכבוד . . . אלא . . . ומשיב שלום לכל אדם אימא סיפא ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב משיב מחמת מאי וכו'. וגם בבבלי לא הוכיחו ממחלוקת ר"מ ור"י בפרקים, שמשיב בדברי ר"מ הוא משיב מפני הכבוד שאל"כ מה בין רמ"י ור"י, שעל זה היה יכול להשיב שבאמת לא נחלקו אלא באמצע וכמו שכתבנו בבאור דברי הירושלמי. ובין בירושלמי ובין בבבלי לא רצו לאמור שלר"מ משיב לכל אדם בין בפרקים בין באמצע שא"כ היה לו לאמר, ומשיב לכל אדם בין באמצע בין בפרקים וע"כ שמשיב באמצע הוא שונה ממשיב שבפרקים. ובספרים בטעות מפני הכבוד בדברי ר"מ ובכ"י הגניזה ליחא.

והנה לא בארו לא בבבלי ולא בירושלמי למה לא שנה ר"מ דבריו בלשון קצרה בפרקים שואל ומשיב מפני הכבוד ובאמצע מפני היראה, והלשון ששנה הוא לא לבד שהיא ארוכה אלא שאפשר לטעות בה ולאמר שבפרקים משיב לכל אדם ואולי גם באמצע כן. ולפי דברי הגר"א על משנתינו זה הוא שהיה קשה להם בבבלי ולכן הוכרחו לאמר, חסורי מחסרא וכו' (דבריו סתומים קצת ונראה שנשתבשו בדפוס), ואולם כשנעמוד על תולדות המשנה נעמוד גם כן על הדברים שבמשנה זו. סגנונה הוא סגנון רבי שהקביל דברי ר' מאיר לעומת דברי ר' יהודה, ור' יהודה המחלק בין שואל למשיב בין בפרקים בין באמצע שנה דבריו בסגנון זה, שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם, שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד. וכן שנה רבי דברי ר' מאיר בסגנונו של ר' יהודה, ואולם במקורה הראשון במשנתו של ר' מאיר היתה שנויה, בפרקים שואל ומשיב מפני הכבוד ובאמצע שואל ומשיב מפני היראה.

ומצינו כעין זה במשנה ראשונה של מסכת כפורים, ז' ימים וכו', מפרישין כה"ג מביתו וכו' ומתקינין לו כהן אחר, ומשמעתה שמפרישין רק הכה"ג אבל לא הכהן האחר ולכן הוא אומר מפרישין כה"ג ומתקינין כהן אחר וכן פרושו בבבלי ג', ב' דברי המשנה. ואולם בתוספתא שם אמרו שגם הכהן האחר מפרישין ז' ימים, ומכל מקום השתמשה המשנה ביחס לכהן זה במתקינין ולא במפרישין כדי לסמוך דברי ר' יהודה, אף אשה אחרת מתקינין לו, למאמר, ומתקינין לו כהן אחר, שבאשה א"א להשתמש בבטוי הפריש. וראוי לשום לב שבמשנה שבברכות ובזו של יומא שנה מסדר המשנה סגנון דברי בעלי מחלוקתו

של ר' יהודה כדי להשוותו לסגנונו של ר' יהודה ובוזה אנו רואים השפעתו הגדולה של ר' יהודה לא לבד על ההלכות שבמשנה אלא גם על סגנונה. וקרוב לומר שר"מ ור"י נחלקו במשנותינו בפרוש הלכה עתיקה שכך היתה שנויה, בפרקים שואל מפני הכבוד ובאמצע מפני היראה, ולר"מ משיב דינו כשואל ושנה במשנתנו כפי מה שראינו למעלה, בפרקים שואל ומשיב מפני הכבוד ובאמצע שואל ומשיב מפני היראה. ואולם לר"י משיב קל משואל ונחית חד דרגא, בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב לכל אדם ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד. ואשר לסדר הדברים, שבדברי ר' מאיר נשנה בראשונה בפרקים ואח"כ באמצע ובדברי ר' יהודה הסדר להפך, נראה שמסדר המשנה רצה להסמיך שואל מפני היראה שבמשנתו של ר"י לשואל מפני היראה שבמשנתו של ר"מ.

מפני מה הו' משיב מפני היראה או מפני הכבוד.

בפסקא זו גרסת הספרים עולה יותר יפה מגרסת כ"י הגניזה וקצור הירושלמי עמוד ל"א, בשרידים שלי, מפני היראה ומפני הכבוד, שהשאלה היא אם לר"מ משיב רק מפני היראה או גם מפני הכבוד. ונראה שבכ"י ומפני היא אשגרא מפסקא שלפניה ובספרים, או מפני, בפסקא א' היא אשגרא מפסקא ב', ועקר הגרסא בראשונה ומפני ובשנייה או מפני; עיין דבור הקודם.

הא קדמיתא שואל מפני היראה ומשיב מפני היראה.

כך היה לו לאמר הא ר' מאיר שואל וכו', שמדברי ר"י האומר שמשיב בפני הכבוד אנו למדים שלר"מ אינו משיב שאל"כ במה נחלקו. וברור שקדמיתא היא אשגרא מפסקא שלפניה ששם למדו מבבא ב' של המשנה על בבא א', קדמיתא, שלה; ועיין דבור הקודם על האשגרות שבסוגיא זו.

עד כדון באמצע הפרשה ואפ' באמצע הפסוק רבי ירמיה מדמי וכו'. השאלה, אם מותר להפסיק גם באמצע הפסוק לא נפתרה ובפסקא, רבי ירמיה וכו', מתחיל עניין חדש שר' ירמיה²⁰ שהיה מחמיר ומדקדק במצות ק"ש לא הפסיק בדבור גם במקום שמותר להפסיק אלא רמו שאילת שלום ביד

(20) עיין בבלי י"ג, ב' ספפרו עליו שהיה מאריך ביותר באחד.

כדרך שאנו עושים היום. ואולי רבי ירמיה שהיה בבלי נהג כמנהג בבליים ולא שאל מפני הכבוד, כלומר לא שאל בשלום רבו או בשלום מי שגדול ממנו בחכמה (עיין למעלה דבור, כך איננו נהוגין) אלא רמו בידו; והגרסא מרמו בודאי היא העקרית וכן גרסוהו הרבה מהראשונים. ובכ"י הגניזה (עמוד ל"א של שרידי הירושלמי) הגרסא, עד כדון . . . באמצע הפסוק פרוש וכו' ר' ירמיה מרמו ר' יונה וכו'. ואפשר שלפני המלקט הזה היה הירושלמי עם פרוש והעיר שבפרוש הירושלמי נמצא כאן באור לדברי הירושלמי אבל לא העתיק דברי המפרש; עיין דבור הבא.

רבי יונה משתעי . . . ודברת במיכן שיש לך רשות לדבר במ.

לפי פרושנו בדבור הקודם כווננו לאמור, שר' יונה היה מדבר כדרך ולא היה מסתפק באמירת שלום עליכם רבי או (כשהשיב) שלום עליכם רבי ומורי, שלפי דעתו במקום שמוותר להפסיק מפסיק ומדבר כל צרכו ומשיב שלום לאו דוקא. והוא היה מקיל בנגוד לר' ירמיה שהיה רק מרמו כלומר שאם שאל לו רבו או מי שגדול ממנו בחכמה איזה דבר היה משיב בקצור דברים, ברמזה בעלמא. ואין מן הצורך לדחוק ולאמר שלא הפסיק בדבור להשיב שלום לרבו, שהרי במקום שאמרו חכמים להפסיק חייב לעשות כן מפני כבוד רבו או כבוד אביו ואמו.²¹ ובדבור הקודם פרשנו בדוחק קצת שעשה כן כמנהג בכל, אבל דברי הירושלמי נאמרו סתם, לא רק בשאילת שלום אלא גם בחזרת שלום לרבו וכדומה. ובהרבה מקומות מצינו הלשון רָמָז ורָמָז במובן של דבור ברמזה ולא של רמזה ביד וכן כאן מרמו משמעו כך. והדרשה ודברת במ וכו' אינה אלא אסמכתא בעלמא שברור שגם במקום שאסרו להפסיק לא אסרו אלא מדבריהם. וה' ראטנער מעיר שבראבי"ה הגרסא, שיש לך רשות לדבר במ בשעת הדחק, ואין ספק שב' מלים האחרונות הם דברי הראבי"ה ולא דברי הירושלמי, ושעת הדחק, היא בטוי רגיל בבבלי והראשונים והאחרונים משתמשים בו.

²¹ עיין הערה י"א שאטרנו שאין צריך להפסיק בק"ש מפני הכבוד, ואולם ברור שחייב להחזיר שלום לאביו ולרבו, שאל"כ הוא מכזה אותם.

טעמיה דרבי יודה אני ה' אלהיכם וכתוב זה' אלהים אמת.

לפי טעם זה אין להפסיק בין אלהיכם לאמת אבל מותר להפסיק ומפני הכבוד או מפני היראה) בין אמת לויציב ואולם במשנה נאמר, בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק. והאחרונים, תוספות י"ט והגר"א, כתבו שאמת ויציב היא אשגרא דלישנא כמו והיה אם שמוע באותו מאמר עצמו, אלא שאין הדברים שוים שבוהיה אם שמוע אי אפשר לטעות אבל באמת ויציב יש מקום לטעות ולחשוב שאסור להפסיק עד שיאמר ויציב. ולכן נראה לי לאמר שאין מפסיק עד שיאמר אמת ויציב, שאף שבמקרא לא נאמר אלא אמת חכמים תקנו לאמר אמת עם תרגומו הארמי יציב ולכן אסור להפסיק ביניהם. ובבבלי י"ד ראש ע"ב נחלקו אמוראים אם חוזר ואומר אמת או לא ולא אמרו, אמת ויציב. ולכאורה מזה ראייה לדעת האומרים שיציב במשנה אשגרא היא, ואולם כשנדקדק היטב מוכח מזה להפך שאין דרך האמוראים במשא ומתן שלהם על המשנה לשנות דבריה כשאין טעם הכרחי. ולפי פרושנו יש טעם לשנוי הלשון, שכבר ידוע שבימי התנאים ובא"י עוד בזמן האמוראים היו אומרים אמת ויציב בין בשחרית בין בערבית ואמוראי בכל שלא רצו להאריך ולאמר בין ויאמר לאמת ויציב ובין ויאמר לאמת ואמונה תפסו לשון קצרה אמת, אולם לפי דעת האחרונים שאמת ויציב היא רק אשגרא תשאר השאלה בלי תשובה למה לא השתמשו גם האמוראים באשגרא זו שהשתמשה בה המשנה.

ודע שמה שאמרו שם בבבלי, ההוא דנחית קמיה דרבה שמעיה רבה דאמר אמת אמת תרי זימני, אין פרושו שהשליח צבור (כך הוא משמעו של, נחית קמיה) הפסיק מפני הכבוד או מפני היראה וחוזר והתחיל עוד הפעם באמת, אלא שכך היה מנהגם. הפורס על שמע היה פותח תחלה והצבור עונין אחריו (עיין תוספתא סוטה פ"ו, ג'; ירושלמי שם ה', ו', ובבבלי ל', ב', ועיין ג"כ מכלתא דר"ש עמוד נ"ו), והשליח צבור שפרס על שמע לפני רבה השלים בה' אלהי' אמת והצבור ענו אחריו ואח"כ התחיל הוא באמת ויציב ורבה גנה אותו על זה, שלא היה לו להכפיל אמת אלא להתחיל בוויציב. ומצדד אני לאמר שהשאלה שם, חוזר ואומר אמת וכו' פרושה גם כן, אם הש"ץ מתחיל ברכת גאולה באמת או לא, אחרי שכבר אמרו הצבור אמת כעין השלמה לה' אלהיכם. ומובא המשא ומתן שם בקשר עם משנותינו שבה נאמר שאין להפסיק בין אלהיכם

לאמת ומשום זה הוצרכו לסיים ק"ש באמת. ואחרי שהביאו מחלוקת ר' יוחנן ורבה (או רבא) בעניין זה הוסיפו לספר על הש"ץ שגנה אותו רבה על שהכפיל אמת. והראשונים והאחרונים נדחקו בפרוש הסוגיא ולא עלתה בידם, עיין תלמידי ר' יונה, בית יוסף או"ח ס"א, מגן אברהם והגר"א לש"ע או"ח ס"א. ולפי פרושנו יש למצוא טעם למחלוקתן של ר' יוחנן ורבה, שבא"י שנהגו לפרוס על שמע בדרך שאמרנו (כלומר הש"ץ פותח והצבור עונין אחריו וגומרין, עיין במקומות הנ"ל בתוספתא ובמכלתא דר"ש וגם בירושלמי שם, כהדין פסוקא, פרושו סופר המלמד, פסוק" לתנוקות ובבבלי שם בסוטה, סופר והוא הוא) הש"ץ קרא עד לאלהים והצבור סיימו ק"ש באני ה' אלהיכם אמת ולכן דעתו של ר' יוחנן שהש"ץ מתחיל באמת שהרי אינו אומר אמת אלא פעם אחת. ואולם בבבל הש"ץ והצבור קראו ק"ש כאחת כמו שנוהגין היום בארצות המזרח ולכן דעתו של רבה שאין לש"ץ להתחיל באמת שמנונה הדבר להכפיל אמת. ואין רחוק כלל לאמר שהמנהג שהש"ץ חוזר וקורא אני ה' אלהיכם אמת (עיי"ש בבית יוסף) מקורו במנהג הישן של בני ארץ ישראל בפריסת שמע, אלא שבדורות הראשונים הצבור סיימו ק"ש בחצי פסוק זה ובדורות האחרונים הש"ץ סיים ק"ש בו שחזר וקרא אותו אחרי שקראהו עם הצבור. ולפי מה שכתבנו בראש דבור זה, צ"ל שהיו משלימין באמת ויציב והש"צ שפרס על שמע לפני רבה חזר והכפיל לא רק אמת אלא גם ויציב.

ודע שיש מהאחרונים (שו"ת ר"א מזרחי ס' ב', ושו"ת מהרש"ך ג', ל') שאמרו שלא נחלקו בבבלי אלא אם הש"ץ חייב לחזור אמת, אבל הכל מודים שמותר לו לחזור. ואולם בפרוש אמרו בירושלמי מגילה ד', י': ודכוותה (כאומר מודים מודים שמשתיקין אותה) אמן אמן, ואין טעם לחלק בין אלו שני שמות נרדפים, ששרשם אמן. וכבר הזהיר בן סירא בספר החכמה שלו ז', י"ח: אל תישן דבר בתפלה. ולפי זה ברור שכן הוא כדברינו שרבה גנה את הש"ץ על שהכפיל אמת. ובדרך הלצה קצת אמר שהאיש הזה נגרר אחרי ההרגל, שכן דרכן של בני אדם להכפיל מלה זו כשהם רוצים להדגיש שאינם משקרים והם אומרים: מה שאמרנו אמת אמת. ומהרש"א שם במקומו הלך בדרך רחוקה לפרש דברי רבה, אולם רש"י נראה שפרש כמו שפרשנו. ובפסקי ר' ישעיה הראשון הגרסא היא: כל אמת אמת דעלמא, מה שאי אפשר לפרש אלא כמו שפרשנו.

ר' יוחנן מה טעם אמרו אדם לובש תפילין וקורא את שמע ומתפלל... רב אמ' קורא את שמע ולובש את תפיליו ומתפלל.

בבבלי י"ד, ב', הביאו ב' מעשיות על מנהגו של רב ובראשונה ספרו עליו, רב משי ידיה וקרא ק"ש ואנח תפילין וצלי, ואח"כ מסופר מה שהעיד רב חייא בר אשי בדבר זה והוא, זימנין סניאין הוה קאימנא קמיה דרב ומקדים ומשי ידיה ומברך ומתני לן פרקין ומנח תפילין והדר קרי ק"ש. ולפי גרסת הספרים שלנו ב' מעשיות אלו סותרות זו את זו, וזה מה שהיה קשה להם לבעלי התלמוד ותרצו, שלוחא הוא דעוית, שרב לא קרא ק"ש קודם הנחת תפילין אלא משום שהגיע זמן ק"ש ותפילין והשליח לא הביא לו תפיליו. ואולם אין ספק שנשתבשו הספרים שלנו ולפי הגרסא שבכתבי יד של התלמוד ואצל הראשונים (עיין דקדוקי סופרים) לא אמר ר' חייא בר אשי אלא, שרב בריך ברכת התורה קודם ששנה פרק לתלמידיו והמלים, מנח תפילין והדר קרי ק"ש, הן הוספה מיד סופר שלא דקדק כל צרכו ולא עמד על עקרה של הסוגיא. שלא הקשו מדרב אדרב אלא שהוכיחו שחולק על ר' יהושע בן קרחה, שמקדים עול מלכות שמים לעול מצות והוא הקדים לעסוק בתורה קודם שקרא ק"ש. והיוצא מדברינו אלו שאין לנו אלא רק מעשה זה של רב שקרא ק"ש והניח תפילין אח"כ, ודוחק גדול הוא לאמר שמקרה היה שעשה כן משום שלא היו לו תפילין וחשש שיעבור זמן ק"ש. ולפי הירושלמי כאן רב אמר דבריו בשיטת ר"י בן קרחה ולא לבד שבקריאה אנו מקדימין קבלת עול מלכות שמים לקבלת עול מצוות, אלא שמקדימים גם כן קריאה לעשיה. ובאמת החלוק הזה שחלקו בבבלי, קשה לעמוד עליו שהרי קריאת שמע היא גם כן עשיה, ומה בין עושה מצוה בידים לעושה מצוה בפה, והדעת נותנת שמצות קבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצות תקדים לעשיית איזו מצוה שהיא. ומה שקשה ע"ז מעדותו של ר' חייא בר אשי כבר תרצו שם בבבלי, בדלא מטא זמן ק"ש, ועוד שאפשר לומר שלמוד תורה לרבים קודם לק"ש, וכמו שאמרו למעלה הלכה א' על רבי שלא קרא רק פסוק אחר, ורב לא קרא אפילו פסוק אחד משום שגמר פרקו קודם שעבר זמן ק"ש ולאחר ששנה לתלמידיו קרא ק"ש בשעתה.

(1) וכבר הניח לנכון במנחת שמואל מ"ה, ג'.

והנה טעמו של רב להקדים ק"ש לתפילין פשוט ומתקבל על הדעת ואולם טעמו של ר' יוחנן, כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה, או לפי הבבלי שלא יעיד עדות שקר בעצמו נראה דחוק קצת. וקרוב לומר שעקר טעמו של ר' יוחנן היה לזרו בני ארץ ישראל במצוה זו שהיו מקילין בה כמו שמבואר לקמן בסוגיא זו וזרו אותם שלכל הפחות ילבשו תפילין בזמן ק"ש ותפלה, ואולם בבבל היו זהירין במצוה זו והיו לובשין תפילין כל היום.² ומנהגו של רב לקרוא ק"ש ואח"כ להניח תפילין מקורו בזה שדעתו היא כרוב התנאים וכסתם משנה בפ"א, ה', שמצות ק"ש משונה מכל מצות שנוהגות ביום, שהיא מתחלת זמן גדול קודם הנץ החמה, או משיכיר בין תכלת ללבן או מזמן הקרוב לו, משיכיר בין זאב לכלב, וכדומה ואלו שאר מצות היום לכתחלה מהנץ החמה דווקא כמו שנפסקה הלכה בלי שום חולק בסוף פ"ב שבמגלה. ולפי דעת המקדים ק"ש להנץ החמה בודאי קורא ק"ש תחלה ואח"כ מניח תפילין, ולא לבד אם נאמר שלילה לאו זמן תפילין מן התורה וא"כ מצות תפילין לכתחלה רק מהנץ וק"ש הרבה קודם הנץ, אלא גם אם נאמר שלילה לאו זמן תפילין רק מדרבנן, מכל מקום הרי גם במצוות דרבנן שנוהגות ביום אמרו שלכתחלה מצוותן מהנץ החמה, וכל עקרה של הלכה זו נשנתה במגלה ביחס עם קריאת המגלה ואף שאינה אלא מדברי סופרים, שלכתחלה אינה קוראה אלא מהנץ. ואולם ר' יוחנן דעתו כוותיקין (בבלי ט', ב') שק"ש מצוותה עם הנץ וזמנה קרוב לזמנה של תפילין (הראשונים נחלקו בדבר, אם זמנה מיד אחר הנץ או סמוך לו מלפניו, וכבר נגענו בענין זה בהרבה מקומות בפרק ראשון), וכדי לזרו בני א"י במצוה זו שהיתה מורפה בידם הדגיש חשיבותה שיהו מניחים אותה קודם ק"ש ולקרות ולהתפלל מלובשי תפילין. ובבבלי שם פסקו, הלכה לתפילין כאחרים לק"ש כוותיקין, והוא כשיטתו של ריו"ח, ולא לבד לענין ק"ש וכמו שאמרו שם בפרוש, אלא גם תפילין לדעתו זמנן קצת קודם הנץ כדי שיהי קורא ק"ש מלובש תפילין. אמנם בכ"י מינכען ואצל הרבה מהראשונים הגרסא שם לתפלה במקום לתפילין, ואולם קשה לאמר שהגבילו זמן תפלה קודם זמנה של ק"ש באותו מאמר עצמו שאמרו שצריך לסמוך גאולה לתפלה וא"כ ק"ש קודמת לתפלה. ואם נאמר שכווננו לשעת הדחק וכמו שאמרו שם ל', א',

² עיין תשובת ר' האי בעטור תפילין ז', בבבלי דהו נהירו - צ"ל זהירי או נפשי - טובא והו שכיחי למזבין כדאמרינן תפילין כי בר חבא משכח שכותי (כ"ט כ"ט, ב'), וכפי מה שנראה בהמשך הלכה זו בבבלי תלמידי חכמים שהיו עסוקין בתלמוד תורה היו מקילין בה ולא הצבור הגדול; עיין הערה ט'.

כי הוה בעו למיפק לאורחא הווי מקדמי ומצלי ועיי"ש בתוספות, מקדמי קודם הנץ החמה הרי בשעת הדחק גם ק"ש זמנה מעמוד השחר, ואי אפשר להעמיד הגרסא לתפלה אלא לדעת האומרים שלוחתיקין אין יוצא גם בדיעבד בקורא ק"ש קודם הנץ; עיין מה שכתבנו בזה בפ"א סוף הלכה א', עמוד פ', והלכה ח', עמוד קס"ט.

הרי שהיה עסוק עם המת בקבר והגיע עונת ק"ש וכו'.
 ברייתא כעין זו מובאה גם בבבלי י"ד, ב', אלא שלשונה שם קצת קשה וכך היא שנויה בבבלי. החופר כוך למת בקבר פטור מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה הגיע זמן ק"ש עולה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא ק"ש ומתפלל. וכבר הקשו שם ואמרו, הא נופא קשיא רישא אמר פטור וסיפא חייב הא לא קשיא סיפא בתרי ורישא בחד. ובודאי שכן הוא כדבריהם, שאין לאדם להבטל מקבורת המת כדי לקרוא ק"ש, וגדולה מזה מצינו במשנה רפ"ג, את שלפני המטה צורך בהן פטורים, אלא שקשה להעמיד הרישא בחד וסיפא בתרי שא"כ היה לו לאמר, היה אחר עמו עולה ונוטל ידיו וכו'. ולפי נוסח הירושלמי כאן ובמ"ק ג', ה', ראש דף פ"ג, הכול עולה יפה, ובבבלי נרכבו ב' ברייתות לאחת, הברייתא על היחיד העוסק בקבורה שהוא פטור מק"ש וכו' והברייתא על בני חבורה העוסקים בקבורה שכל אחד ואחד משתמט וקורא ק"ש. וראוי לשום לב על סגנונה של הברייתא בבבלי שברישא נאמר, פטור מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה, ובסיפא, מניח תפילין וקורא ק"ש ומתפלל, ולא זכרו כלל שאר מצוות האמורות בתורה. ומזה אנו למדים שגם בשנים העוסקין עם המת אין לו להבטל ממצות קבורה אלא כדי לקיים מצוה שזמנה עוברת כק"ש ותפלה אבל לא לאלה מצות שאין זמנן עובר משום שאין מעבירין על המצוות (יומא ע', א'), אלא שהוא מניח תפילין ואף שזמנה כל היום, משום שלדעת ברייתא זו אין מקיים מצות ק"ש מן המובחר אם קורא אותה בלי תפילין וק"ש מצוה עוברת. וברישא וכן במשנה רפ"ג (ואולם הגרסא העקרית שם ק"ש ותפילין; עיין דקדוקי סופרים) שנו דבריהם בדרך זו ואין צ"ל זו, שהיחיד העוסק במת פטור ממצוות שזמנן עובר ואין צריך לומר משאר מצוות האמורות בתורה שאין זמנן קבוע.
 וראה כמה דקדקו החכמים הראשונים בלשונם, שאף שלפי ברייתא זו מניח תפילין תחילה ואחר כך קורא ק"ש מכל מקום אמרו ברישא, פטור מק"ש

ומן התפלה ומן התפילין, ולא אמרו, מן התפילין ומק"ש וכו', שבאמת תפילין היא ממצות שאין זמן עובר ושייך לשאר מצות האמורות בתורה אלא משום שמצוה מן המובחר לקרוא ק"ש ולהתפלל כשהוא לבוש תפילין נטפלה מצות תפילין עמהן וכטפל נזכר בסוף. ועיי"ש ברש"י בד"ה, וסיפא בתרתי, שכתב, ומקיים מצות ק"ש ותפילין ותפלה . . . וחברו יעלה ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל, שברישא הוא מדגיש שמבטל הקבורה כדי לקיים מצות ק"ש ובשביל מצוה זו של ק"ש הוא מניח תפילין גם כן, ובסיפא הוא מסדר הדברים כפי הסדר הראוי להם לדעת התלמוד והוא תפילין, ק"ש ותפלה. ובברייתא דסוכה כ"ו, א', שבה נשנה הכלל הגדול, העוסק במצוה פטור מן המצוה, נאמר פטורין מן הק"ש ומן התפלה ומן התפילין, ולא משום שמניח תפילין אחר תפלה שהרי אפילו לרב שק"ש קודמת לתפילין אדם לובש את תפיליו ומתפלל, אלא משום שתפילין נשנו כאן על ידי ק"ש ותפלה וכמו שפרשנו ולכן בראשונה העיקר, ק"ש ותפלה ואח"כ הטפל להן, תפילין. ובתוספות שם בד"ה ומכל העירו, מאי דאיצטריך למיכתב הני אנב דחשביניהו בברייתא קמייתא, ואולם אין בדבריהם תשובה למה נשנו אלו ג' מצות בראש פ"ג של ברכות (אלא שכפי הנראה לא גרסו שם אלא מק"ש ותפילין ותו לא, שכך גרסו רוב הראשונים כמו שהערנו למעלה) ובברייתא על החופר כוך. ויפה העירו בדבריהם בברכות על ברייתא זו, שאלה המצות זמן קבוע ומכל מקום עוסק במצוה פטור מהן אלא שלא הדגישו הנגוד שבין הרישא והסיפא, שברישא פטור גם ממצות שומנן קבוע ובסיפא חייב רק במצות אלה ולא בשאר מצות שאין זמן קבוע שאין מעבירין על המצוות כל זמן שיש שהות לקיים זו אחר זו. וראוי לשום לב שבתוספתא פ"ב, ו', שהיא בעקרה שוה ממש לברייתא שבבבלי סוכה נאמרו רק ק"ש ותפלה ולא תפילין, ואולם בירושלמי נוסח ברייתא זו כשם שמפסיקין לק"ש כך מפסיקין לתפלה ולתפילין ולשאר כל מצותיה של תורה. ולפי דרכינו למדנו ג"כ שבדורות הראשונים לא היה שום יחס מיוחד בין תפילין לק"ש ולתפלה ויש שהיו מניחים תפילין קודם ק"ש ותפלה ויש לאחריהן, ואולם בימי רב כבר היה המנהג להתפלל בתפילין ור' יוחנן הלך עוד צעד בדרך זו ולדעתו אסור לקרות ק"ש בלי תפילין, ועל פי דעתו זו של ר' יוחנן הוסיפו

(8) ומי שאומר שנקראו תפילין (והיחיד תפלה) משום שאדם לבוש בהן בשעת התפלה עליו להביא ראייה שכך נהגו כבר בדורות הראשונים, ומפה שכתבנו מוכח שעוד לא נהגו בו התנאים הראשונים. ומה שנזכרו תפילין בראש פ"ג יש לו טעם, עיין שם דבור, תני ומן התפילין.

ותפילין באלו הברייתות שנשנו בהם ק"ש ותפלה. ועיין גם כן תוספתא (כ"י ערפורט) ראש ברכות א', ג', חתנים וכל העסוקים במצות פטורין מקרית שמע, ובדפוס הוסיפו, ומן התפלה ומן התפילין, ואולם בכ"י ווען ומן התפלה. וחלוף זה שבין הנוסחאות שבכ"י תלוי במחלוקת תנא קמא ור' חנינא בן עקביה שם ב', ו', אבל גרסת הספרים היא ע"פ הבבלי סוכה או ע"פ הירושלמי ברכות א' סוף הלכה ה', ומנהג זה לקרוא ק"ש ולהתפלל כשהוא לבוש תפילין עוד לא היה ידוע לחכמי המשנה הראשונים.

מתניתא מסייע לרב.

אין צורך להגיה מתניתין במקום מתניתא שבירושלמי מתניתא כוללת משנה וברייתא ורק בבבלי השתמשו במתניתא במשמע ברייתא בלבד. ובראש המאמר אפשר שצ"ל כמו שהוא בכ"ל: מתניתא דרב פליגא עילוי (או עילוי דרב), ופרושו שיש כאן סתירה בין ברייתא של רב ומימרא שלו.

א"ר ינאי תפילין צריכין גוף נקי מפני מה לא החזיקו בהן מפני הרמאי'. בבבלי שבת מ"ט, א', שנו מאמרו של ר' ינאי בלשון זו: תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים. והנה מה שחסר בבבלי מן מפני עד הרמאים אין ראייה שנמסרו להם דברי ר' ינאי בנוסח אחר, שיש מקום לאמר או שאלה הדברים אינן לו אלא למסדר הירושלמי או שנשמטו שם אחרי שלא נאמרו אלא להתנצלותם של בני ארץ ישראל (עיין בהמשך דבור זה) והבבליים עברו בשתיקה על זה. ואולם היתר בבבלי, כאלישע בעל כנפים, בודאי אינו לר' ינאי כמו שמוכח ממה שאמרו בסוגיא זו בירושלמי, תמן אמרין כל שאינו כאלישע בעל כנפים לא ילבש תפילין. ובבבלי הרכיבו ב' מאמרים על הזהירות בקדושת התפילין לאחד, מאמרו של ר' ינאי: תפילין צריכין גוף נקי, והמאמר הסתמי: כל שאינו כאלישע בעל כנפים לא ילבש תפילין. ואל יטעה אדם לאמור שתמן אמרין פרושו שם בבבלי, שהרי ברור שאלישע בעל כנפים היה בן ארץ ישראל שרק שם היה שמד על התורה ועל המצוות אלא שבתמן כווננו לדרום של ארץ ישראל ובהרבה מקומות בירושלמי כך הוא משמעו של תמן אלא שהמפרשים לא עמדו על זה. ובמקום שלפנינו מובא תמן אמרין כטעם לדברי מיישא בר ברי' דר' יהושע בן לוי שהאמורא

הדרומי הזה (בכמה מקומות מוזכר שריב"ל היה דרומי, עיין לדוגמא ירושלמי תעניות ג', ד', ובן בנו זה היה תלמידו כמו שמוכח מבבלי וירוש') החמיר שלא להכנס לבה"כ ותפילין בידו משום שתמן אמרין כל שאינו כאלישע בעל כנפים לא ילבש תפילין. ובבבלי שלא היה ידוע להם מי הוא אלישע זה, פרשו בעל כנפים בדרך הגדה שנעשה לו נס בתפיליו בשעת השמד שנעשו ככנפי יונה, ואין למדין מהגדה. וכבר העירו רבים, שהיה אחד מהחברים שקבל לכנפים (תוספתא דמאי ב', י"א; בבלי בכורות ל', ב') וכשם שהיה זהיר בטהרות כך היה זהיר בקדושת תפילין, ובדרום (גם לפי הבבלי צריכים אנו לומר שהיה דרומי שהשמד היה בדרום) שמש דוגמא למדקדק בטהרת תפילין וקדושתן, וזהיר היה שלא להפיח ושלל לישן בהם (כך בבבלי) או שלא להכניסם לבית הכסא בידו לפי דברי הירושלמי.

והנה אף שראינו שהג' מלים כאלישע בעל כנפים אינן לר' ינאי, מכל מקום יפה עשו אמוראי בכל להשתמש בהם כעין פרוש לגוף נקי שברור שמשמע בטוי זה הוא, אדם שזהיר בכל אלה הדברים שנאמרו בנקיות וטהרת הגוף לענין תפילין או לעניינים אחרים. ומצינו גם כן גוף קדוש וגוף טהור ושוני בטויים אלה קרובים במשמען לגוף נקי שכן נקיות, טהרה וקדושה קרובות זו לזה וכמו שאמר ר' פנחס בן יאיר במאמרו הידוע, נקיות מביאה לידי טהרה וטהרה מביאה לידי פרישות ופרישות מביאה לידי קדושה, וגם במאמר זה ג' מעלות אלו יתפרשו כפשוטן נקיות, טהרה וטהרת קדושה של הגוף ולא נקיות, טהרת הנפש וקדושתה. ואשר לגוף קדוש מפורש יוצא משמעו ממה שאמרו לקמן פרק ג', ד', ותעני' סוף פ"א, פתר לה במי ששימש מטתו מבעוד יום ושכח ולא טבל והא תני מעשה בר' יוסי... שראו אותו טובל... ביום הכפורים אית לך מימר על אותו הגוף הקדוש בשוכח, וכאן גוף קדוש מי שזהיר וזרז בטבילת קרי. וכן בפסחים ק"ב, ב' מצוה וגוף טהור נושא אשה ולו בנים, פרושו שמקיים מצות פריה ורביה וכיון שהוא נשוא אין רואה קרי וגופו טהור. ומעניין שבמקום זה גרסת הר"ח והערוך ערך גוף הוא גוף נקי כמו שלפנינו בבבלי במקום הנ"ל ובסוגיא זו בירושלמי שכן נקיות כוללת כל טהרות הגוף בין נקיות מצואה (בית הכסא) בין נקיות מקרי, ולא עוד אלא כשאמרו בבבלי שם, שלא ישן בהם, כווננו גם כן משום טומאת קרי כמו שפרש רש"י. ומה שהקשו

4 בעלי המלתים לוי, קאהוט ויסטראו לא הביאו הלשונות, גוף קדוש וגוף טהור.

שם בתוספות על פרוש זה, הא בעל קרי מותר בתפילין. לא קשה כלל שאף שבעל קרי מותר בתפילין מ"מ אסור בהן, לדעת רש"י, כשהטומאה יוצאת מגופו. ומלבד זה לפי פשוטן של דברים ר' ינאי מחמיר בקדושת תפילין, וכן מוכח מהירושלמי בסוף סוגיא זו שאחרי שהביאו הברייתא שמותר להכנס לבית הכסא ותפילין בידו אמרו, שמיישא בן בנו של ריב"ל מחמיר לעשות להם כים וסמכו דעתו, דתמן אמרין כל שאינו כאלישע בעל כנפים לא ילבש תפילין; ובהמשך דבור זה נרחיב בפרוש דברי ר' ינאי המחמיר בקדושת תפילין. וגם בכמה מקומות של ההגדה מצינו שקדוש משמעו שקדוש מקרי, עיין לדוגמא בבלי ברכות י', ב', וירושלמי יבמות ב', ד', שדרשו איש קדוש שנאמר באלישע שלא ראה קרי, וקרוב לזה משמעו בהגדה בבראשית ר' מ"ה, ג' ששרה לקחתה (להגרה) בדברים, אמרה לה אשריך שאת מידבקת בגוף קדוש.

הארכנו בפרוש גוף נקי כדי להוציא מידי האומרים שבבבלי הסיעו בטוי זה לדבר אחר ושמשמעו האמיתי נקי מחטא ועון. והראשון שנודע לי שפרש כן הוא ר' מנחם בשבלי הלקט ענין תפילין עמוד שפ"ב, שכתב: והר"ר מנחם פ' תפילין צריכין גוף נקי מן העבירות ומביא ראיה מן הירושלמי בפרק ב' דברכות ר' (צ"ל ר"י והוא ר' ינאי) לא היה לובשן אלא לאחרי חוליו ג' ימים משום הסולח לכל עוניכי הרופא לכל תחלואיכי. והרב הזה לא ביאר דבריו איך הוא מפרש דברי הבבלי שם שאמרו בפרושם למאמרו של ר' ינאי, מאי היא אמר אביי שלא יפיח בהן רבא אמר שלא ישן בהן. ונראה שלדעתו כוון ר' ינאי לאמר שמי שאינו חסיד כאלישע בעל כנפים לא יניח תפילין, אלא שבגמרא אמרו שאנן לא קיימא לן כוותיה אלא לענין זהירות בקדושת תפילין שלא יפיח ושללא לישן בהן. וקרוב לזה פרושו של הריטב"א והרשב"א בחדושיהם שם וזה לשון הריטב"א: פ' למאי הלכתא בעינן כאלישע וכי כל מי שאינו צדיק כמותו לא יניח תפילין ואמר אביי דלאו לענין חסידותו קאמר אלא לענין זריותו וזהירותו דאיהו אדם גדול זרין בהן היה וכו'. ופרוש זה עולה יותר יפה לפי גרסת הספרים שלנו, מאי הוא, ופרושו מאי הוא, גוף נקי כאלישע, וכי צריך להיות צדיק כאלישע, ואולם הראשונים וכי גרסו, מאי טעמא (עיי"ש בדקדוקי סופרים), וקשה לפרש מאי טעמא במשמע למאי הלכתא. והמאירי שם בחדושו (ואולם, אף ששמו ר' מנחם, לא לו כוון בעל שבלי הלקט שהמחבר של ספר זה קדם כג' דורות להמאירי) העיר:

תפילין צריך הנושאם להיות נקי מעבירו' ומהרהורי' רעים עד שלא יתחלל שם שמים על ידו להיותו רשע בצורת צדיק בכרייתא אמרו (כוון לפסקתא ר' כ"ב, קי"א, ב') לא תשא את שם ה' אל' לשוא שלא תהא מתעטף בציצית ומניח תפילין ומרמה את הבריות ונמצאת נושא שם שמים לשקר, ובירושלמי אמרו (על גרסתו בירושלמי עיין דבור הבא) חד בר נש וכו' וכן צריך שלא יקל את ראשו בהם אפי' לישן עמהם אסור וכבר ביארנו . . . עניין זה בשלישי של ברכות. ובפרושו לברכות כ"ג, ב', בד"ה לא יאחו, מביא מה שאמרו בבבלי שבת בפרוש דברי ר' ינאי, שלא ישן בהם. ולפ"ז גם הרב הזה מפרש כמו שפרשנו לדעתו של ר' מנחם שגוף נקי כולל בין נקיות חזונית ובין נקיות פנימית וב' התלמודים משלימים זה את זה, שבירושלמי מדגישים הזהירות בנקיות הנפש ובבבלי בנקיות הגוף ממש. ואפשר שגם ר' מנחם פרש כן ולא שלפי הבבלי אין הלכה כר' ינאי אלא לעניין נקיות הגוף וצ"ע. ומהנותר להעיר שאי אפשר לאמור שגוף נקי כולל ב' משמעות, ואם באמת כן הוא כאשר חשבו ר' מנחם והמאירי שבירושלמי פרשו גוף נקי, נקי מעבירות ועונות בודאי הירושלמי והבבלי מחולקים בפרוש דברי ר' ינאי. ואולם כבר ראינו שפרוש הבבלי הוא מוכרח שגם בשאר מקומות גוף נקי והבטוים הקרובים לו גוף טהור וגוף קדוש משמעם אדם הנוהר מטומאות הגוף והזהיר לטהר עצמו מהם ובדבור, היה לובשן, נראה שאין כאן מחלוקת בין ב' התלמודים.

ואשר לסוף דברי ר' ינאי, מפני מה וכו', כבר הערנו שאפשר שאינן לו אלא למסדר הירושלמי המתחיל בענין חדש למה לא החזיקו במצות תפילין. ואולם גם אם נאמר כן הלשון קשה מאוד, שהרי הדבר ברור שדברי ר' ינאי נאמרו כעין התנצלות על אלה שהיתה המצוה הזאת מרופה בידם (ועיין בהמשך דבור זה על התרשלות של בני א"י בתפילין), ואם כן כבר אנו יודעים טעם לדבר מפני מה לא החזיקו בהן. ואם המסדר רצה להוסיף עוד טעם אחר היה לו לאמר, ואית דאמרין או לשון קרובה לזו, ואלו לפי מה שנאמר לפנינו הוא שואל שאלה, מפני מה לא החזיקו, אחר שנתן טעם לזה באמרו, תפילין צריכין גוף נקי, והרבה בני אדם אינם נקיים לא נקיות חזונית ולא נקיות פנימית. ודעתנו נוטה שעל ידי דלוג סופרים נשמט החלק השני של המאמר על תפילין וצ"ל: תפילין צריכין גוף נקי ונמפני זה לא החזיקו בהן ר' . . . אמרו מפני מה לא החזיקו בהן מפני הרמאי', והסופרים השמיטו מה שהשלמנו, ואין מן הצורך להביא ראיות על דלוגים כאלה שנמצאו בירושלמי במספר רב.

ואולם בין אם נקבל הגהה זו או לא, ברי גמור הוא שחכמי ארץ ישראל השתדלו למצוא איזו התנצלות על מנהג הצבור הגדול שבארץ ישראל שהיתה מצות תפילין מרופה בידם כאשר התלונן על זה ר' שמעון בן אלעזר בדור השני שלאחרי השמד (הוא היה תלמידם של ר' מאיר ור' שמעון) ואמר (שבת ק"ל, א'), כל מצוה שלא מסרו ישראל עצמן עליה למיתה בשעת גזירת המלכות כגון תפילין עדיין היא מרופה בידם. וכבר העירו בתוספות שבת מ"ט, א', על היחס שבין דברי ר' ינאי לדברי ר"ש בן אלעזר, אלא שמפני שהיה קשה להם לאמור שבדורות הראשונים הקילו במצוה גדולה כזו נדחקו להוציא הדברים מידי פשוטן ופרשו לא החזיקו בהן שלא החזיקו נאמנות באדם המניח תפילין. ודבריהם תמוהין שמה עניין נאמנות וחברות לקיום המצוות ולוא יהיו בני אדם מלאים מצות כרמון ומקיימים מצות תפילין כאלישע בעל כנפים אין נאמנין אלא אם כן קבלו עליהן הדברים שתקנו להן וכמו שאמרו בתוספתא פ"ב של דמאי ובבבלי בכורות ל', ב'. ומצד הלשון פרוש זה של בעלי התוספות אי אפשר להעמידו כלל וכלל לא שלא לבד שלפי פרושן היה לו לאמר, לא החזיקו אותן, ולא בהן אלא שהחזיקו סתם אין לו מובן כלל אם לא נאמר לאיזה דבר הוחזק. ועוד שבשבת ק"ל, א', הנגוד למרופה הוא החזיקו בהן ושם החזיקו בהן אין לו פרוש אחר אלא, הם קיימו מצוה זו כראוי וכהוגן, וכן בגטין י', א', וש"נ השתמשו בלשון החזיקו בה ולא החזיקו בה, באותו משמע. סוף דבר אין לזוז מדברי הגאונים והרבה מהראשונים שפרשו מאמר ר' ינאי כפשוטו (עיין המקומות שציינתי בספרי גנוי שעכטער ב', תקל"ז-תקל"ז, שבלי הלקט תפילין שפ"א ואו"ז ע"ה, א' סימן תקל"א) אלא שנחלקוי בפרטי הדברים, שיש מי שאומר שלא אמר ר' ינאי דבריו אלא בשעת השמד ויש שאמרו

6) ומעניין שבכיר הגרסא, הוחזקו בהן בארץ ישראל ובפסקתא ר' ובני ישראל ובילטרנו הטובא באו" בני ארץ ישראל ואין צורך להוכיח שנתוספו אלה המלים ע"פ דברי הגאונים שרק בא"י היתה מצות תפילין מרופה.

6) הגאונים שהיו קרובים לארץ ישראל ידעו שהרבה גזירות באו על יושבי ארץ הקדושה, אלא שלא הפרישו בין הגזירות של מלכות רומי לגזירות של מלכות ביזאנטיום ואין טיבן של אלו דופה לטיבן של אלו שהראשונות נגזרו על היהודים והאחרונות על היהדות.

7) עיין תוספות פסחים ק"ג, ב' ועל דבריהם סמך בעל מגורת המאור (נר ג', א' כלל ג') לאמר וחומר א זו שצריכה גוף נקי היא למי שניחם כל היום אבל להניחם בשעת תפלה כל אדם כשר ראוי הוא להניח. ועיין ג"כ תלמידי ר' יונה פ"ב בדה"ל למימרא (סוגיא האוסנין קורין) שכתב לחלק כן לענין מה שאמרו שהקורא בתורה פטור מן התפילין שלא כווננו אלא שאין צורך להניחם כל היום; עיין הערה י'.

שאפילו שלא בשעת השמד, ואפשר שאין המובן שלא היו מניחין כלל אלא שלא היו מניחין כל היום.

ובב' הפרושים יש קורטוב של אמת שקרוב לומר שבזמן השמד לא היו מניחין תפילין, ולא שמלכות הרשעה גזרה עליהן אלא שהרבה אנשים מבני ישראל שהיו יראים מהמלכות נמנעו מלהניח תפילין עליהן כל היום שלא יכירו בהם שהם יהודים וכשהיו יוצאין לחוץ לא היו לבושי תפילין ועל ידי זה נתרשלה המצוה בידיהם, שקודם הגזירות לא נצטמצמה מצוה זו להיות טפלה לק"ש ולתפלה אלא אדם מבני ישראל היה לבוש תפילין בביתו, בבית הכנסת ובשוק וכשנמנעו מלהניחם בשוק נשתכחה גם בבית. והחכמים שחיו בדורות של אחרי השמד (ר' ינאי חי לערך מאה שנה אחרי השמד שגזר אדרינוס) השתדלו ללמד זכות על ישראל בין על אלה שלא היו מניחין כלל בין על אלה שלא היו מניחין אותן אלא בבית הכ"נ. ובדברי ר' ינאי, תפילין צריכין גוף נקי, יש התנצלות על אלה שלא היו מניחין כלל והטעם, מפני הרמאין, נאמר בשביל אלה שהיו מניחין אותן בבה"כ אבל לא בחוץ שרק החסידים ואנשי מעשה עשו כן ואדם פשוט שנהג לעשות כמותם היו מביא עצמו לידי חשד שהוא רוצה להראת עצמו חסיד. ולפי עדותו של הגאון ר' שרירא רק בארץ ישראל, דנפיש גזרה ולא יכילו לאנוחי תפילין אשתכח מינהון ובבבל הם זהירים (בנדפס נשתבש, ללאחותי תפילין אשתכח מייניקין בבבל המזהירים) בהון וביותר רבנן יושבי מדרשות. ואין להטיל ספק בעדותו של ר' שרירא שבודאי כך נהגו בימיו וגם בזמן הגאונים הקודמים לו, אבל בימי האמוראים עדיין היתה מצות תפילין מרופה בידם כאשר מוכח מדברי ר' ששת, תיתי לי דקיימית מצות תפילין, (שבת סוף קי"ח) ומזה שחבריו לא היו מדקדקין במצוה זו. ורש"י שם פרש, שלא הלך ד' אמות בלי תפילין וכן לעניין ציצית (שר' נחמן אמר בה, תיתי לי דקיימית מצות ציצית), אבל קשה להוציא הדברים מידי פשוטן וביחוד אחרי שבאותו מקום עצמו אמר ר' נחמן, תיתי לי דקיימית ג' סעודות בשבת, מה שאי אפשר לפרש בדרך אחרת אלא שרוב העולם לא היו נוהרין במצוה

(8) ודומה לה מצות לולב שבדורות הראשונים כך היה מנהגם, אדם הולך לבית הכנסת ולולבו בידו קורא את שמע ומתפלל ולולבו בידו . . . נכנס לבקר את החולה ולולבו בידו וכו' ירושלמי ספ"ג דסוכה, ואולם בדורות האחרונים נעשה כטפל להלל.

(9) עיין תשובת בנו ר' האי בעטור במקום הנ"ל, בארץ ישראל דנפיש שמדא ולא יכול לאנוחי אשתכח מנהון בבבל דהוו נהירו - זהירו! טובא וכו' ואין ספק שהשמש הבן בדברי האב; עיין הערה ב'.

זו כאשר כבר העיר ר' תם בבכורות ב', ב', בר"ה שמא, וכן בתפילין ובציצית. ובדברי המכלחא בא י"ז, כל הקורא בתורה פטור מתפילין,¹⁰ יש בה התנצלות לתלמידי חכמים שלא דקדקו במצות תפילין ואשר לציצית לא נחלק אדם מעולם שאינו חייב בה אלא כשיש לו בגד של ד' כנפות, ולמי שאומר ציצית חובת מנא אלא אם לובשה, ואם כן אין להתפלא כלל אם הרבה בני אדם ואפילו תלמידי חכמים שבהם לא היו מקיימים מצות ציצית; עיין תוספות פסחים קי"ג, ב' בר"ה ואין ומנחות מ"א, א' בר"ה הכי קאמר. ובדורות הגאונים תלמידי חכמים שבבבל היו מדקדקין מאוד במצות תפילין, ולא עוד אלא שיש שאמרו שלא יניחם אלא מי שקורא בתורה בנביאים ובכתובים; עיין שמושא רבא, עטור תפילין סוף חלק ז', טור ובית יוסף או"ח, ל"ח.

עובד' הוה בחד בר נש . . . אלא לאילין דברישיך הימנית.

בפסיקתא ר' כ"ב, קי"א ב', כבר הורכב מעשה זה של הרמאי עם מעשה"י אחר על פרסום רמאותו ובעל אור זרוע א', תקל"א, מביא מילמדנו כאשר הוא לפנינו בפסיקתא¹¹, וכבר העיר ה' ראטנער על דברי האו"ז ואולם נעלם ממנו שכל מה שמובא בשם ילמדנו כבר נמצא לפנינו בפסיקתא. וברא"ש הלכות תפילין מביא בשם הירושלמי מה שבב' מדרשים אלו, ולנו אין ספק שגרסת הרא"ש בירושלמי לא היתה משונה מגרסתנו וגרסת הראשונים (עיין ראטנער) אלא שהדבר שקול אם צ"ל ברא"ש, דאמרין בירושלמי ובילמדנו, או שהוא קורא למדרש זה, ירושלמי, שכבר נדע מנהגן של הראשונים להשתמש בלשון ירושלמי במשמע, אגדת ארץ ישראל. ואולם יש להעיר על גרסתו של המאירי בירושלמי הראויה לתשומת לב, וראטנער לא הזכירה כלל, וזה לשון הרב בחדושו לשבת מ"ט, א': ובירושלמי אמרו חד בר נש תהא להדיה חברא מוביל תפילין (צ"ל חמא לחדא גברא מצלי ותפילין) ברישיה אפקיד גביה חד

¹⁰ עיין סוף הערה ז' מה שהבאתי מתלמידי ר"י וכן מפרש באו"ז א', תקל"א שלא כוונה המכלחא לאמר אלא שפטור בשעה שעוסק בחורה.

¹¹ הנמוק', הרמאי נתפס – ברמאותו, הוא חביב בהגדה העממית, ועיין מעשה של ר' מאיר וכדור ביומא

פ"ב, ב'.

¹² ומשם ולא מילמדנו במדרש הגדול שמות רכ"א-רכ"ב ובספר המעשיות לגסטר פ"ג, והוא לא העיר

לא על הפסיקתא ולא על מדרש וגדול!

מודלא בתר יומ' תבעיה אמר ליה לית אנא ידע לך א"ל לא לדירך המנית אלא לתפילין דברישיך המנית באותה שעה אמרו תפילין צריכין גוף נקי כאלישע. החלוף היותר גדול בין נוסחתנו ונוסחת המאירי הוא שלפנינו ולפני שאר הראשונים לא נמצא המאמר האחרון, באותה שעה אמרו וכו'. ואולם כבר ראינו בדבור הקודם שאי אפשר לפרש גוף נקי במשמע חסיד וירא שמים ולכן העקר כגרסתנו, וגרסת המאירי יסודה בפרוש המוטעה לגוף נקי, ושוברו מתוכו שבירושלמי נזכר אלישע בקשר עם המשא ומתן אם מותר להכנס לבית הכסא ותפילין בידו ולא בקשר עם מאמרו של ר' ינאי, תפילין צריכין גוף נקי, ומי שגרס כאן כאלישע נגרר אחרי דברי הבבלי.¹³

ורואה אני לתקן גרסת הספרים שבפסיקתא שהיא מלאה שבושים וכך צ"ל:¹⁴ עובדא הוה בחד גברא דהוה טעין ממוניה בערובתא. באפי רומשא על בי כנישתא אשכח חד גברא מצלי ותפילי על רישיה. אמר לית לי מפקיד הדין ממונא אלא גבי הדין דהוה נטר מצוותא דברייה. נשא ואפקדיה לגביה בא לאפוקי שבתא כפר ביה. אמר ליה לא לך הימנית אלא להרא שמא קדישא¹⁵ דהוה על רישך. נתעטף בטליתו ועמד ונתפלל באותו מקום.¹⁶ אמר לפניו רבונן של עולם לא הימנית אלא לשמך קדישא דהוה על רישיה. מכי מצלי קם ודמך ליה. איתגלי אליהו זכור לטוב על ההוא גברא א"ל זיל אמור לאיתתא דההוא גברא נסימן דהוה ליה עמה. אזל אמר לה¹⁷ סימן דהוה ליך עמיה אכלין בלילי פסחא חמיר ובלילי צומא רבא מן ההוא מינא הבי לי מקמת פלן. נסתה ויהבה ליה כיון דאתא שרי חביט עלה אמרה ליה מה את חביט עלי סמנא דהוה ביני לבינך יהב לי ויהבת ליה.

¹³ ברור שאלישע נחקצר מאלישע בעל כנפים ולא כוונו לאלישע הנביא שהיה גוף נקי. שלא ראה קרי מימו (עיון דבור ר' ינאי), וכן בילמדנו שבאו' ובפסקתא שבספר התרוסה הוסיפו הסופרים המלים. כאלישע בעל כנפים, ואולם בפסקתא שלפנינו, במדרש הגדול ובס' מעשיות ליתא.

¹⁴ התקונים האלה הם ע"פ הילמדנו שבאו' ופסקתא שבמדרש הגדול ובספר המעשיות לגסטר.

¹⁵ פרוש, לאילין דברישיך, שבירושלמי ואולם אין לנו ראייה שכבר בימי התלמוד פתרו את הש' שעל התפילין כקצור של השם שרי ודברי הבבלי שבת ס"ב, א', אפשר לפרשם בדרך אחרת.

¹⁶ המאמר העברי מן נחעטף עד עולם רק בפסקתא שלפנינו וחשוד הוא בעיני להוספה מאוחרת שכל המעשה בארמית, וכבר הערותי בפנים שיש לנו כאן ב' מעשיות, ובמעשה א' שהוא כמו בירושלמי אמר המפקיד להנפקד, לא לך הימנית וכו' ואולם במעשה ב' אמר לפי הקב"ה, לא ליה הימנית וכו' ונצטרפו ב' המעשיות למעשה אחד על ידי המאמר, נחעטף וכו', וכדרך בעלי המדרשים האחרונים השתמש המסדר האחרון בעברית.

¹⁷ הוספתי ע"פ שקול הדעת וע"פ הנוסח שבמדרש הגדול ובספר המעשיות.

ר' ינאי היה לובשן אחר חוליו ג' ימים לו' שהחולי ממרק מה טעם הסולח לכל עוניכי הרופא לכל תחלואיכי.

כבר הערנו בדבור, אמר ר' ינאי, שיש מהראשונים שפרשו החולי ממרק שממרק מן העוונות ולכן לא היה לובשן אלא באלו הימים שהיה חושב את עצמו נקי מעבירות. ולפי דבריהם היה נראה לומר שבודאי היה לובשן בשעת חוליו אלא שאמרו שאפילו אחר שקם ממיטתו היה לובשן ג' ימים הראשונים ובבבלי חולין ק"י, א', לא אמרו אלא חולה מעיים פטור מן התפלין ולא חולה אחר. והרב בעל ספר חרדים מפרש, שר' ינאי לא לבד שלא הניח תפלין בשעת חליו אלא אפילו ג' ימים הראשונים לאחר שקם ממיטתו היה נמנע מלהניחם שהחולי ממרק, מכלה ומשבר הגוף, ובמצב כזה אי אפשר שלא להסיח דעתו מהן. ואולם לפי פרושו העקר חסר מן הספר שלא נזכר כלל שלא היה מניחם בחליו ועוד שהיה לו לאמר, לא היה לובשן אלא אחר ג' ימים לחוליו. ואין ספק שהעקר כמו שפרשו הראשונים והאחרונים שר' ינאי לא היה לובשן אלא באלה הג' ימים, וכן אמרו בפרוש במדרש תהלים ק"ג, ז', ר' ינאי היה מניח תפלין בתר בישיה תלתא יומין. . . ואחר שלשה ימים היה מעביר אותן. אלא שבדבר אחד צדק הרב הזה שממרק פרושו ממרק את הגוף אבל לא שמכלה ומשבר אותו כמו שפרש הוא אלא שמנקה אותו מטנוף וצואה עד שהוא נקי, ור' ינאי שאמר תפלין צריכין גוף נקי לא חשב גופו נקי אלא ג' ימים הראשונים אחר חליו. וכבר השתמשו במרק במשמע זה ביומא ד', ב', אבות דר' נתן בראש הספר וש"נ, באמרם, למרק אכילה ושתייה שבמעיו. ועל דרך הדרש אמרו, מה טעם הסולח. . . הרופא לכל תחלואיכי, ודרש תחלואיכי (הצורה הרגילה היא חלה בה' ולא חלא בא' ולכן מצא הדרש מקום בא' שבתחלואיכי לדרוש מה שדרש) מן חלאה, חלודה וטנוף שעולים במתכת וכן הקב"ה מרפא כל טנוף וצואה שבאדם ונמצא גופו נקי. ולפי דברי מדרש תלים ג' הימים הראשונים היו לובשן כל היום ולאחרי כן היו מעבירן ואולם אפשר וקרוב שהיה מניחם לפעמים כשמצא עצמו נקי, ונראה שכן היא

18) יש מהראשונים שאמרו שלכן לא הניח תפלין בחוליו שהחולה (לא רק של בני מעיים) פטור מן התפלין וראשונה טעה וחשב שהם נרסו בירושלמי, הא למדת שהחולה וכו', ואולם ברור שהמאמר הזה באו' ובמרכי הוא פרוש לדברי הירושלמי.

19) וזה יוצא ממה שאמרו שם, לאחר ג' ימים היה מעביר אותן, שלא היו סרים ממנו כל אותו הזמן.

כוונת הירושלמי כאן. וה' ראטנער העיר על גרסת הילקוט תהלים תתנ"ח שמביא מהירושלמי, ר' ינאי הוה לבוש תפלין בתר נאימי תלתא קמי דאמ' מר תפילין צריכין גוף נקי וכיון שעמד אדם מחוליו גופו נקי ואחר ג' ימים הוא מעביר אותם ר' יוחנן הוה לבוש תפלין בכל יום לומר הסולח לכל עונייכי. ואולם אין ספק שט"ס היא בציוני הילקוט וצ"ל מדרש במקום ירושלמי שדבריו לקוחים אות באות ממדרש תלים על הפסוק, הסולח וכו'. וכבר העיר באבער²⁰ בהערותיו למדרש תלים, שלפנינו (וכן כבר לפני בעל ילקוט מכיריו) נוסף במדרש מבבלי שבת ההגדה על אלישע בעל כנפים. ודע שנאימי הוא ט"ס במקום בא (=באישיה) יומי ובדפוסים שלאחר ההוצאה הא' הגיהו יומין אחר תלתא ולא יפה עשו שהילקוט גורס, יומי תלתא קמי, ולא תלתא יומין.

רבן יוחנן בן זכאי לא הוון תפילוי זעין מיניה . . . ר' יוחנן בסיתוא דהוה חזיק רישיה הוה לביש תרויהון וכו'.

בנגוד לתנאים רבן יוחנן בן זכאי ותלמידו ר' אליעזר שלא היו מסירים תפיליהם מעליהם כל היום לא בקיץ ולא בחורף, לא נהג האמורא ר' יוחנן כמותם אלא בחורף אבל בקיץ לא היתה עליו רק תפלה של יד. ומי שמפרש שר' יוחנן לא היה מניח תפלה של ראש כלל בקיץ הוא משים אותו נאה דורש ואינו נאה מקיים, שהוא הוא האומר שאין לך קבלת מלכות שמים שלימה בלי תפילין (עיין ראש הלכה זו ובבלי סוף י"ד וכו'), וכבר פרשו כהוגן בעל האשכול ב', צ', והלשון זעין מוכחת שכל מה שנאמר כאן אין עניינו אלא למנהג החסידים ואנשי מעשה ללבוש תפילין כל היום, ולא לעניין הנחת תפילין לק"ש ולתפלה. ובבבלי סוכה כ"ח, א', אמרו עליו על רבן יוחנן ב"ז . . . לא הלך ד' אמות בלא תורה ובלא תפילין, ובנגוד לזה שם יומא פ"ו, א', היכי דמי חלול השם . . . רבי יוחנן אמר כגון אנא דמסגינא בלי תפילין (כך היא הגרסא הנכונה ודברי בעל דקדוקי סופרים שם תמוהים²¹), ולא רחוק כלל לאמר שכוונו שם למה שאמרו כאן שבקיץ לא היו עליו תפילין של ראש כל

²⁰ ואולם שלא בדיוק כתב שההוספה מתחלת מן דאמ' מר, ולא כן הוא כפי מה שמכחה גרסת הילקוט שכבר לפניו היו במדרש זה המלים, דאמ' מר תפילין צריכין גוף נקי, וכוונו לדברי הירושלמי ולא להבבלי.
²¹ עיין יד החזקה יסודי התורה ה', י"א, שכוונו שם ביומא לדברים שאם עושה אותם אדם גדול הבריות מרגעות אחריו ואע"פ שאינן עבירות, ורבי יוחנן הו"ד שהבריות מרגעות אחריו משום שבקיץ היה יוצא לשוק בלי תפילין, ולא היה מניחם אלא לק"ש ולתפלה וכמו שאמרו שם במדרש ת'.

היום ונמצא שם שמים מתחלל אם גדול הדור כר' יוחנן נראה בשוק בלי תפילין, ואף שאנוס היה כמו שאמרו, בקייט' דלא הוה חזיק רישיה וכו', אלא שהדברים סתומים מה הוא הדבר שמנע אותו מללבוש תפילין כל היום בקיץ. והבטוי חזיק רישיה כבר נתן מקום למעות בו רבים, ויש שחשבו שחזיק לשון סגי נהור במקום חלוש, ויש שחשבו שחזיק משמעו כחזק בעברית. ואולם אלו ואלו טעו בדברים פשוטים, שלא בלבד שמעולם לא השתמשו בארמית בחזק לשם התואר וקֶזֶק הוא תקיף בארמית, אלא שלפי דבריהם היה לו לאמר, רישיה חזיק, בראשונה השם ואחר כך התואר ולא להיפך. וכבר מצינו חזיק בכמה מקומות בירושלמי (פסחים י', א' ושם נסמן) במעשה על אותו חסיד שהיה חזיק רישיה, מה שאי אפשר לפרש בדרך אחרת, אלא שהיה ראשו מעוטף במעטפה כמו שמוכח מבבלי גדרים ששם נאמר במקומו, חוגרני צדעי, וידוע אפילו למתחילים, שבלשון סורית חזק הוא כמו חבש או חגר בעברית.

וטעות זו בפרוש חזיק רישיה גרמה לשבש הגרסאות כי כבר חשבו הסופרים שאדם עלול לנוילות יותר בחורף מבקיץ ולכן הגיהו וכתבו, בסתוא דהוה חזיק רישיה (לשון סגי נהור כאשר היה ראשו חלוש) לא הוה לביש אלא דאדרעיה בקייטא דלא הוה חזיק רישיה הוה לביש תרויהון (עטור תפילין קכ"ד), ויש מהם שכתבו, בסתוא דלא הוה חזיק (לפי גרסא זו חזיק הוא קֶזֶק) לא הוה לביש . . . בקייטא דהוה חזיק וכו' (מאירי למגלה כ"ד ולסוכה סוף ז'). וברור שאלה הגרסאות אינן אלא תקוני סופרים, שכן הלשון אומרת קיין וחורף בעברית וקייטא וסתוא בארמית וכמו שאמרו למעלה וא"כ היה לו לומר, בקייטא . . . הוה לביש תרויהון בסתוא . . . לא הוה לביש אלא דאדרעיה, והסדר, סתוא וקייטא, בכל הגרסאות מוכיח שבסתוא היה נוהג כתנאים שנוכרו למעלה, ואולם בקייץ שנה ממנהגם ולכן נאמר בראשונה סתוא ואח"כ קייטא. ונאמן עלינו הרשב"א שבאחת מתשובותיו בכ"י, כפי מה שמובא ממנה במעריך לר"מ די לונאנו, כתב: שבדק בכל הנוסחאות הן שבמדינתו והן שבמדינות אחרות ומצא שכולם גורסים בסתוא . . . לביש תרויהון ברם בקייטא . . . לא הוה לביש אלא דאדרעיה. ואף שבקצור תשובת הרשב"א שבבית יוסף או"ח ס' ל"ח, הגרסא היא להיפך ברור, שיד הסופרים במעל הזה. וכן בריטב"א לפסחים ז', ב', מובא הירושלמי בנוסח חכמי פרובינציה (עיין בהמשך דבורנו) ואולם בחדושו לב"מ ק"ה, ב', הוא גורס כגרסת הספרים שלנו ואין ספק שבחדושו לפסחים נשתבשה הגרסא וכבר ידוע שחדושו למסכת זו לא באו

לידינו כאשר יצאו מידי המחבר. וכגרסת הספרים שלנו היא גם כן גרסת כי"ר וכ"י הגניזה וכן גרסו רבותינו הראשונים שבאשכנז כבעל ספר התרומה תפילין סוף משפט הברכות, אור זרוע א', תקל"ב ותקע"ח, ומרדכי סוף הלכות תפילין, ורק חכמי פרובינציה, עטור תפילין קכ"ד, אשכול במקום הנ"ל והמאירי בב' מקומות הנ"ל הפכו סדר הזמנים. ואולם הראב"ד אף שהיה אחד מגדולי חכמי פרובינציה וקרובם וכן דורם של בעל ספר האשכול ובעל העטור גורס כגרסתנו, עיין דבריו בריטב"א לב"מ במקום הנ"ל. והגר"א בבאוריו לא"ח כ"ז, ה', מביא הירושלמי בנוסח של חכמי פרובינציה, אלא שנראה שהוא מפרש חזיק רישיה כמשמעו האמתי: עטף ראשו במעטפה, ובחורף שהיה מעוטף לא היה יכול ר' יוחנן להניח תפילין של ראש לא על המעטפה משום חציצה ולא מתחת המעטפה שאסור להניח משא על התפילין כמו שאמרו שם בב"מ. וכבר אמרנו שגרסא זו מתוכה שוכרה, ולא עוד אלא שדין זה של חציצה בתפילין תלוי בספק גדול ורוב הראשונים דעתם שאין חציצה בתפילין של ראש וכן נראה עקר. והגר"א בעצמו או"ח כ"ז, העיר על דברי רש"י והתו"ס בערכין ראש המסכת שכתבו שאין חציצה בתש"ר והסכימו לדעתם הר"ן ור' דוד בעל ספר המכתם בחדושיהם למגלה כ"ד, ב'; ועיין גם כן מאירי במקומות הנ"ל, ספר יראים השלם שצ"ט (=ט' בנוסח הדפוס) תשב"ץ א', ל', ודברי שאר הראשונים בבית יוסף או"ח כ"ט.

ובאמת אין צורך בהגהות ולא בפרושים דחוקים שגרסת הספרים עולה יפה, וכך פרושה. בחורף היה ר' יוחנן מעטף ראשו במעטפה מיד שקם ממיטתו שהיה עלול להתקרר ולא הסירה עד שהלך לישון ולכן לא נמנע מהיות לבוש תפילין כל היום שהניחם על המעטפה מיד כשקם, שאין חציצה מעכבת כדעת רוב הראשונים שזכרנו למעלה. ואולם בקיץ לא היה מעטף ראשו אלא כשיצא לחוץ כאשר עוד היום המנהג במזרח שבימות החמה אדם יושב בביתו בגלוי ראש וכשיצא הוא משים מגבעת (טורבן באשכנזית ובאנגלית) על ראשו שאין מן הנמוס, וביחוד לאדם חשוב, להראות בין הבריות בלי מגבעת ואפילו בבית כשבאים בני אדם לבקר את בעה"ב הוא מכסה את ראשו. ולכן בקיץ שלפעמים היה ראשו מעוטף ולפעמים מגולה לא היה מניח תפילין של ראש שאסור לשום המעטפה עליהם משום משא ולא היה לובשם, שבכל פעם שהיה נותן המעטפה על ראשו היה צריך להסיר התפילין וכדי שלא להתבטל מדברי תורה בהנחת תפילין ובחליצתן לא היה לובש תפילין של ראש אלא לק"ש

ולתפלה ואח"כ הסירם. ועיין מה שכתב הראב"ד בריטב"א לב"מ במקום הנ"ל, אלא שדבריו סתומים וקשה לעמוד עליהם, עיין דבור הבא.

ודע שתלמידי ר' יונה בחדושיהם לברכות פ"ג סימן ע"ב ד"ה ר' שילא ונגרר אחריהם הרא"ש שם ל"א ובהלכות תפילין שלו מביאים מירושלמי (שבסוגיא זו) מאמר זה, ר' יוחנן לא הוה מניח תפילין אלא מפסחא לפסחא והוי מחזיק לרישיה מפסחא עד עצרתא. וחשודים הדברים בעיני שנראים כעין אשגרא מירוש' פסחים י', א', וש"נ. ואולם יש להעיר על דברי הריטב"א לב"מ במ ק"ה, ב', שכתב, ההוא דירו' דההוא פלו'²² דלא מנח תפילין כולי שתא אלא מעלי יומא דכפורי ותקף (=חזיק!) רישיה. ואפשר שיש כאן ט"ס שהיה כתוב מעלי יומא ד"פ=דפסחא²³ ופתרו הסופרים כאלו היה כתוב דכ"פ=דכפורים; וכבר ידוע ששני משמעות לפסח ערב חג המצות וחג המצות עצמו (במקרא רק במשמע א'), ולכן כדי שלא לתן מקום לטעות כתבו מעלי יומא דפסחא במקום פסחא, שברוב המקומות פסח הוא חג המצות ואין מניחין תפילין בו ולדעת גדולי הפוסקים אפילו בחולו שלו אין מניחין.

ואינו אסור משו' ערוה א"ר חייא בר אבא אפיקרסין היה לובש מבפנים.

הרבה טרחו רבותינו הראשונים והאחרונים ליישב דברים אלה ולא עלתה בידם. הראב"ד כפי מה שמובאים דבריו בחדושי הריטב"א לב"מ ק"ה, ב', מפרש, בסתוא דהוה עטיף רישה (=חזיק רישה, עיין דבור הקודם) ולא היה נוח לפשוט בגדיו עד הלילה הוא לובש את שתייהן אבל בקייטא שהיה פושט שאין עטיפת ראשו מעכבתו לא היה לובש אות' של ראש מפני שאין לה קבע והקשה לו ושל דרוע (צ"ל זרוע או דרעא) מיהא היתה עליו אע"פ שהוא פושט ואינו אסור לעמוד ערום מפני תפילין ותרץ ליה עד שלא היה פושט בגדיו היה לבוש מעפור' מבפנים על מתניו. ודברי הרב סתומים וחתומים וקשים מראשם לסופם, שאין עולה על הדעת שהיה ר' יוחנן פושט בגדיו ויושב ערום ואם פשט

²² הדבר בספק אם כך היה לפניו בירושלמי או שלא רצה הריטב"א לפרסם שם האמורא או התנא שנהג כן, ואולם ברור שלא נרס ר' יוחנן שהרי הוא נרס כהירושלמי כמו שהוא לפנינו שריח היה לבוש תפילין בחורף ובקייץ תפלה של יד. וקרוב לומר שהראשונים השתמשו כאן ב"ס פ"ר י"ר ש"מ"י ולכן אין מצינים לא המסכת ולא הפרק שנמצא בהם מאמר זה. והריטב"א מיד אחרי הדברים האלה הוא אומר, ובירושלמי פ"ב דברכות, ומכאן שמה שמובא קודם לזה לא היה לפניו בירושלמי.

²³ והטעם שהניח בערב פסח משום שתפילין זכר ליציאת מצרים ופסח זכר ליציאת מצרים.

בגדיו ביום לא עשה כן אלא כשישן ואם כן היה חולץ תפיליו שאסור לישן שינת קבע (יותר מהלוח ק' אמה כמו שאמרו בבבלי סוכה כ"ז סוף ע"א והוא לערך דק אחד), שבודאי לא פשט בגדיו כדי לישון רגעים אחדים. ועוד מה שכתב שבשביל עטיפת הראש לא היה נוח לפשוט בגדיו אינו אלא דברי נביאות, ומי שראה אנשי מזרח מעוטפי ראש וידע שלא כן הוא, שקל ונוח לפשוט בגדיו ולהניח המעטפה על הראש. ומה שכתב, שאין לה קבע, לתפלה של ראש לא נחפרש לי, שאם כוון לאמר שבכל פעם שהוא פושט את בגדיו הוא צריך להסירה ואי אפשר שתשאר בקביעות על ראשו (עיין דבור הקודם), א"כ לפי התרוץ, אפיקרסין היה לובש מבפנים, אין טעם למנהגו של רי"ח שלא להניח אותה של ראש בקיץ שגם כשפשט בגדיו לא היה ערום. ואם כוון לאמר שהתפלה לא תשאר במקומה הראוי לה מבלי מעטפת הראש שמחזיקה תקשה למה נצרך לומר כלל שבקיץ היה פושט בגדיו ולא נאמר שאי אפשר לתפלה להשאר, קבועה במקומה מבלי עטיפת הראש ובקיץ מפני החום לא היה מעטף ראשו ולכן לא הניח תפלה של ראש. ואולם הנסיון מלמדנו שלא כן הוא ואדרבא תפלה של יד קשה שתשאר קבועה לזמן ארוך אבל תפלה של ראש אינה זזה ממקומה, ולכן קשה לקבל פרושו של הראב"ד ואף שכפי הנראה הריטב"א הסכים לדבריו.

והאחרונים, בעל פני משה והגר"א הגיהו וסרסרו הסוגיא וגרסו מן ואינו אסור עד מבפנים אחר, הווי יהבין לה, ואולם קשה להפריד בין הדבקים, שהמעין יראה שכד הווי מיייתן וכו' הוא המשך של המאמר, וכד הווי נפיק מסחי הווי יהבין לה.

ואם באנו להגיה יותר נראה לאמר שחסר כאן מאמר כעין זה: בסיתוא הווי לבש מאנוי וחזיק רישיה ובתר כן לבש תפילוי ובקייטא לבש תפילוי ובתר כן לבש מאנוי. ופרוש הדברים כן הוא, שבזמן שהיה מניח תפילין של ראש היה נוהג כפי הסדר הרגיל (בבלי ברכות ס', ב') ללבוש תחלה הבגדים התחתונים, החגורה וכדומה לה, ואח"כ לעטוף את הראש ובסוף התפילין. ולא משום אסור גלוי הראש קדמה עטיפת הראש לתפילין, שכבר העיר הגר"א בבאוריו לאו"ח ח', שאין כסוי הראש ואפילו בשעת תפלה אלא מדת חסידות, וכפי מה שנראה לא נהגו בה בא"י בדורות הראשונים, אלא משום שאסור לשום המעטפה על התפילין וכאשר הערנו בדבור הקודם. ומשום תפלה של ראש הניחו גם תפלה של יד אחר עטיפת הראש, שלכתחלה אין להפסיק בין הנחה

של זו להנחה של זו וכמו שאמרו בסוטה מ"ד, ב', הסח בין תפלה לתפלה וכו', ואם היה מניח של יד תחלה ואח"כ היה עוטף ראשו ולבסוף תפלה של ראש היה מפסיק בברכת עוטר יש' בין תפלה לתפלה שברכה זו הוא אומר, כד פריס סודריה. ואולם בקייץ שלא הניח אלא של יד היה ממהר לקיים מצות תפילין מיד שקם ממתנו (ואפשר שצריך להשלים, בסיתוא כד קם מערסיה הוה לביש וכו') ועוד קודם שלבש בגדיו. ושאלו ואיך אפשר שלבש תפלו ערום והרי אסור משום ערוה ותשובתם על זה שהיה ישן בחלוק וגם קודם שלבש בגדיו לא היה ערום. והסופרים שמצאו לפנייהם שני מאמרים זה אחר זה המתחילים בסי' תוא העתיקו את הראשון ודלגו על השני, וכן דרכם בהרבה מקומות. אלא שצריך להוסיף שכבר המסדר של פסיקתא ר' השתמש בנוסח שלפנינו בירושלמי ואין צריך לומר שגם הראשונים (הראב"ד והריטב"א) גרסו כגרסתינו. ואל תתמה על זהירותו ורזיונותו של ר' יוחנן ללבוש התפילין מיד כשקם שכבר אמרו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הלך ד' אמות בלי תפילין (עיין דבור הקודם) והלך לאו דווקא, שמה לי הלך עמד או ישב אלא שלא בטל מצות תפילין אפילו רגע כדי שעור ד' אמות, ור' יוחנן שלא הניח תפלה של ראש היה מדקדק ביותר בתפלה של יד להניחה תיכף ומיד כשקם ממיטתו. ובבבלי יומא פ"ו, א' התודה ר' יוחנן שהיה הולך לפעמים ד' אמות בלי תפילין, וכבר הערנו בדבור הקודם שאפשר שזהו מה שנאמר כאן עליו שבקיץ לא היה מניח תפילה של ראש (כל היום?) ובבבלי לא דקדקו בפרטי מעשה זו, ועיין מס' תפילין הלכה י"ט שספרו על ר' אליעזר שפשט כליו ופשט אחר כך תפיליו כשירד לטבול שלא הלך ד' אמות בלי תפילין וגם הוא בודאי היה לבוש חלוק על בשרו וכמו שאמרו כאן על ר' יוחנן.

כד הוה אזיל מסחי כיון שהיה מגיע אצל האולייירין היה חולצן א"ר יצחק עד יעקב תרמוסרה היה לובשן.

עיין תוספתא בבא בתרא ג', ג', המוכר את המרחץ מכר... בית האולייירין, וקרוב לזה שם בירושלמי ד', ו', המוכר את המרחץ מכר... ובית האורירין... ר"ש בן אלעזר אומר מקום הבלן מכור ומקום האורירין אינו מכור. וכן הוזכרו חלונות של אוריאירין (משנה טהרות ז', ז', ושם בתוספתא ח', ח) שהיו מניחין שם את בגדיהם קודם שנכנסו למרחץ. ולפי דעת סתמא דגמרא היה ר' יוחנן חולץ תפיליו מיד כשהגיע לבית האוליאיר שהיה חוץ ממרחץ

עצמו, ואולם לדעת ר' יצחק הוא היה לבוש בהן עד שהגיע ליעקב מסיק המרחץ (עוד לא הוברר כראוי משמעו של תרמוסרה ואף שקרוב הדבר שהוא thermasarius ברומית) ואז היה חולצן. ואפשר שתרמוסרה הוא בלן שבתוספתא ושמקומו כלומר חדרו היה חלק מהמרחץ בנגוד למקומו של האוריאר שנחשב כבית בפני עצמו. וביונית החדשה אוליאר הוא שומר הבגדים בבית המרחץ ואולם שמוי²⁴ מראה שבראשונה היה הוא המשרת במרחץ שנקרא masseur בשפות החיות. ועיין דבור, ודא מסייעא.

וכד הוה מייתן לי ליה הוה אמר דא מילתא שני ארונות היו מהלכין עם 'שרא' במדבר . . . ואתון בעיי מבטלה מצוותא מינן.

התמונה מִיִּיתָן במקום מִיִּיתָן כמעט שלא נמצאה בשום מקום בירושלמי ואף שבתרגום אונקלוס נמצאה לפעמים (עיין לדוגמא שמות ל"ו, ג' ואינן מיתן תרגום של והם הביאו) ואולם אין ספק שצ"ל מעני (השליח ולכן ביחיד) למיתן ליה או מתעני למיתן ליה, וכבר העירו אחרים על הגרסא בפסקתא ר', כ"ב, קי"ב, א', מעניי מן למיתן ליה וקרובה לזו גרסת כי"ר מתעני למיתן לילה. וממה שאמרו בסוף המעשה שר' יוחנן קנטר אותם בדברים אלה, ואתון בעיי מבטלה מצווחא מינן, ברור שבראש המעשה היה מסופר שאחרו להביא לו תפיליו שאם לא כן למה קטרנגם. ומי שאומר שקנטר את אומות העולם שגורו על תפילין אינו אלא מן המתמיהין וכי מוכיח לגוים, היה ר' יוחנן ועוד שהשמד על המצות היה כמאה שנים קודם זמנו של ר' יוחנן, ומה ראה להוכיח הגוים שבימיו על מעשי אבות אבותיהם! ובכ"ל הגרסא: מעניי הו, ונמחק.

כשהוא נותן על יד מהו אומ' ברוך אק"בו על מצות תפילין כשהוא נותן על ראש . . . על מצות הנחת תפילין.

ה' ראטנער מביא מספרי הראשונים הרבה חלופי נוסחאות בנוסח ברכות תפילין וקשה לעמוד על הגרסא העקרית. ובעיני חשודות אלו הגרסאות המשימות שלום בין הירושלמי והבבלי (ברכות ס', ב' ומנחות ל"ו, א') שכן דרכם של הסופרים לתקן הירושלמי על הבבלי וביחוד בנוסחי ברכות שהיו שגורין בניהם לפי מנהג הבבליים. ולא עוד אלא שספק גדול לי אם לא כוונו

24 בעברית, בעל השמן, כלומר האיש שבירו השמן לסוך גוף הרוחץ.

כאן ללמדנו מנהגו של ר' יוחנן שהיה מניח בקיץ רק תפלה של יד ובשעת התפלה היה מניח גם של ראש, ושאלו באי זה צד הוא (ר' יוחנן) מברך שער כאן לא שמענו לקמן בפ"ט, ד', נוסח ברכות תפילין אלא כשמניח שתיהן. ואמרו שר"ח היה מברך על של יד, על מצות תפילין, שמצות תפילין כוללת לא לבד הנחת תפילין אלא גם המצוה להיות לבוש תפילין כל היום וכיון שתפלה של יד היתה לו עקר מצות תפילין היה מברך עליה על מצות תפילין, ואולם כשהיה מניח של ראש לק"ש ולתפלה היה מברך רק על מצות הנחת תפילין משום שהסיר תפלה של ראש לאחר תפלתו ולא קיים בה רק מצות הנחת תפילין. ולפי דרכנו למדנו שגם לפי הירושלמי אין מברכין על של ראש אלא כשהפסיק לאחר שהניח של יד, עיין מה שכתבתי בזה בגווי שעכטער ב', ע"א-ע"ד; ועיין לקמן פ"ט, ד', דבור, העושה תפילין.

כשהוא חולצן מהו או' ברוך אקב"ו וציונו לשמור חוקיו.

ברכה זו נקבעה מהחכמים כדי לעקור מלב ההמון אמונה נכונה ולתקוע בלבם היתד הנאמן שדברי תורה הן רפואת הנפשות ולא רפואת הגוף. וכבר ידענו שבימים הקדמונים היו נותנין קמיעות כעין תפילין על ראשיהם וידיהם להגן משדים ומפחד בלילות, ואין ספק שאנשים רבים בין ההמון חשבו שגם תפילין הן כעין קמיעות (וממשנה ערובין י', א', מוכח שהיו שוין בצורתן), ולכן אמרו חכמינו שאין תפילין בלילה ולא עוד אלא שחייב להסירם מששקעה החמה ועל ידי זה נודע להמון כי מצוה זאת לא להגן משדים נתנה אלא שחק הוא שחקקה תורה. ותן לבך לדבר זה כי הוא עניין גדול בתורה. ודע שבבבלי מ"ד, ב', אמרו ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו... לא פוקי מצות ולבני מערבא דבתר דמסלקי תפיליהו מברכי אקב"ו לשמור חקיו וכו'. וכבר שערתי במקום אחר (נגווי שעכטער ב', ח', ועיין גם כן שם תקל"ז ותקל"ח) שצ"ל מצות תפילין במקום מצות,²⁵ שהרי גם בארץ ישראל לא ברכו אלא על חליצת תפילין ומטעם שכתבתי. ומכל מקום עוד הדבר צריך עיון, שכבר הגאונים גרסו מצות, ואולי שבראשונה אמרו שאין לך שום מצוה שמברך עליה, והקשו על זה ממנהגן של בני ארץ ישראל שברכו אחרי חליצת תפילין ואם כן יש מצוה אחת שמברכין אחריה.

²⁵ או בדיוק שהיה כתוב מצו' ת'-מצות תפילין ופתרו הסופרים, מצות.

ברם כמאן דמר בחוק' הפסח הכתוב מדבר לא בדא.

המפרשים פרשו שלמאן דאמר בחוקת הפסח הכתוב מדבר לילה זמן תפילין הוא ולכן אין מברכין על חליצתן שאין חולצין אלא מדברי סופרים. ואולם ראוי להעיר שלא מצינו בשום מקום בירושלמי שיאמר אדם לילה זמן תפילין, וכאן כווננו לומר שאם ושמרת וכו' נאמרה לעניין פסח ולא לעניין תפילין אין טעם לברכת לשמור חוקיו שנוסדה על הפסוק הזה. ואפשר שמברכין ברכה אחרת ואפשר (וזה נראה יותר) שאין מברכין כלל כשם שאין מברכין על שאר מצות לאחריהן (עיי' דבור הקודם), ואף שלילה לאו זמן תפילין מאי זה טעם שיהיה, ורק אם ושמרת נאמרה בתפילין מברכין על חליצתן ששמרת עשה וכמו שאמרו לקמן ובבבלי מנחות ל"ו, ב', וכל הברכות הן על קיום מצות עשה. ובבבלי שם יש שאמרו (ואולם כולם אמוראי בבלי) שמן התורה לילה זמן תפילין והביאו ברייתא שנחלקו תנאים בהלכה זו ובערובין צ"ו, א', נחלקו גם כן תנאים בברייתא בדבר זה, אלא שב' ברייתות אלו אפשר לפרשם בדרך אחרת. ואשר לדברי ר' נתן שבעירובין, הניעור בלילה רצה חולץ רצה מניח, לפי פשוטן פרושן אדם שהניח תפילין מבעוד יום ושקעה החמה עליו ועדיין הוא לבוש תפילין ובדעתו להיות נעור כל הלילה אם רצה חולצין, שאין מקיים מצוה כשיניחם עליו שאין לילה זמן תפילין, ואם רצה מניחין עליו, שגם למי שאומר לילה לאו זמן תפילין אסור לתנם אבל מותר להניחם אם כבר היו עליו וכמו שאמרו שם במנחות ובירושלמי כאן וערובין י', א'. ונחלק על זה ר' יונתן הקיטוני (צ"ל הקטרוני, איש קטרון, עיר בשבט זבולון) שהוא סובר שאין מניחין תפילין בלילה שמחויב לחלצם אפילו כשהוא לבוש בהן. וכבר נחלקו שם בירושלמי בדבר אם מותר להניחם כשהיו עליו מבעוד יום. ונראה שמחלוקת²⁶ זו תלויה בזה, שמי שדורש ושמרת על תפילין אדם מצווה על חליצתן וכעין זה דרשו שמור שבשבת ואמרו, שמור מלאחריו (מכלתא י' הדברות), ומי שדורש ושמרת על פסח אין לו מקרא אלא לעניין שאין מניח תפילין בלילה ולא שמחויב לחולצין כשהיו עליו מבעוד יום. ואולי שנחלקו גם כן, אם אסור להניחם בלילה שלר' נתן אף שאין זמן תפילין בלילה ולכן הניעור רצה חולץ שאין מקיים מצוה אבל אין אסור בדבר ולכן אם רצה מניח ולר' יונתן אסור להניחם בלילה. ואיך שיהיה אין אנו נוקקים לאמר שברייתא זו שבבבלי

²⁶ ואפשר שלא נחלקו אלא אם חייב לחולצין מדבריהם והכול מודים שמן התורה מותר להניחם כשהיו

עליו מבעוד יום.

ערובין לא היתה ידועה לחכמי ארץ ישראל אלא שפרשוה בדרך אחרת ולכן לא הזכירו בירושלמי בשום מקום מחלוקת תנאים אם לילה זמן תפילין או לא. ומי שיאמר שקשה לפרש, מניח תפילין, מניחם עליו כשנתן מכבר הרי בבבלי דמנחות ל"ו, א', אי אפשר לפרש מניחן בדרך אחרת שאומר, ועד מתי מניחין . . . עד זמן שינה ומודים . . . שאם חלצן . . . שוב אינו חוזר ומניחן. ובפרוש ברייתא זו כבר נחלקו הראשונים שלפי התוספות שם בד"ה רבי יעקב, ת"ק אית ליה לילה לאו זמן תפילין, ור' יעקב וחכמים סוברים לילה זמן תפילין ואולם לדעת הרמב"ם תפילין ד', י' וי"א, כפי מה שפרש דבריו הרב בעל כסף משנה, כל התנאים שבברייתא זו סוברים לילה לאו זמן תפילין. ובפרוש דברי הבבלי יש פנים לכאן ולכאן, ואולם דברי ר' יעקב נשנו סתם בירושלמי ערובין י', א', בקשר עם דברי האומר שהמניח תפילין בלילה עובר בעשה וע"כ שלדעת חכמי א"י ר' יעקב סובר לילה לאו זמן תפילין אלא שלדעתו אין אסור אלא משחשיכה ממש ובלשונו,²⁷ משתכלה רגל מן השוק. היוצא מדברינו אלו שאין לנו שום מקום במקורי התנאים שנאמר בו לילה זמן תפילין וכן לא נמצאה דעה זו בירוש' ולא אצל אחד מחכמי ארץ ישראל שנזכרו בבבלי ורק בין אמוראי בבל יש שאמרו כן.

מימים ימימה ימי' ולא לילן' ימימ' פרט לשבתו' וימי' טובי'.

הדרשה הזאת מובאה בהרבה מקומות ובכל מקום ומקום סגנונה שונה. במקבילה לסוגיא זו בירושלמי ערובין פ"י, א', נאמר רק, ימים ולא לילות, וכן הגרסא כאן בכ"ר ואצל הרבה מהראשונים בהעתקם סוגיא שלפנינו (עיין ה' ראטנער והירושלמי כפשוטו סוף עמוד שנ"ט), אלא שנראה שהסופרים קצרו לשון הירושלמי שהלא בפרוש אמרו לפנינו כאן ובעירובין, ולא כן כתב מימים ימימה, וע"כ שהאמוראים בירושלמי היה לפנייהם הדרשה, ימימה פרט לשבתות וי"ט, וכן נמצאה בפסקתא ר' במקום הנ"ל. ואולם במכלתא בא פרשה י"ז נשנתה בפנים אלה, מימים ימימה למה נאמר . . . בימים אתה נותן ולא בלילות ד"א מימים ימימה למה נאמר . . . יצאו שבתות וימים טובים, ולפי זה יש שדרשו פסוק זה למעט לילה ויש שדרשוהו למעט שבתות וי"ט. ובבבלי מנחות אף שדרשו למעט לילה ושו"ט כמו שהוא בירושלמי לפנינו הלשון משונה קצת וכך

²⁷ עיין דבור, ואית דבעי סימר, עמוד רע"ח ונ"י.

נאמר שם, ימים ולא לילות מימים ולא כל ימים. וקרוב לזה לשון מכלתא דר' שמעון שמות י"ג, י': יכול יהו תפילין נוהגות בלילות. . . ת"ל מימים פרט לילות יכול יהו תפילין נוהגות בימים טובים ובשבתות (הסדר הרגיל בכל המקומות, שבתות וימים טובים ואפשר שכאן נשנה בראשונה י"ט משום שפשוט יותר שיהו תפילין נוהגות בהן ממה שיהו נוהגות בשבתות) דין הוא. . . ת"ל מימים ולא כל ימים; ולפי הבבלי ומכ' דר"ש ימים ממעט לילות ומ' שבימים ממעט שבתות וי"ט. ובתרגום יונתן על הפסוק הזה: ותנטור ית קיימא הדא דתפילי לזמנא דחזי ליה ביומא עובדא ולא בשבייא ובמועדייא וביממא ולא בלילייא. ונראה שמסדר תרגום זה השתמש בב' דרשות כאלה, למועדה יש מועד²⁸ שמניח תפילין (בימי חול) ויש מועד שאינו מניח תפילין יצאו שבתות וימים טובים, מימים פרט ללילות. והדרשה על למועדה היתה לפני בעל פסיקתא זוטרתא במכלתא והוא מביאה בלשון זו: ד"א למועדה יש מועד שמניח תפילין ויש מועד שאינו מניח תפילין יצאו שבתות וימים טובים. ואולם לא נראה להגיה במכלתא בדברי ר' יאשיה על פי דברי התרגום ופסיקתא זוטרתא כמו שהגיה ר' חיים שאול האראוויטין, שגם אם נגיה כן עוד נוכרח לומר, שד"א מימים ימימה יש ימים שאתה נותן וכו', אינה אלא לשון אחרת של הדרשה קודם דברי ר' יאשיה והדעת נותנת שכן דברי ר' יאשיהו עצמם אינם אלא לשון אחרת של הדרשה הזאת. ועוד אם תנא זה דורש, למועדה, דבריו שלא במקומן הם שבפסוק נאמר למועדה מימים ימימה וא"כ למה שנו הדרשות על מימים ימימה ראשונה ואח"כ על למועדה ודרכן של החכמים לדרוש על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון. ודע שהלשון שבתנחומא סוף בא קרובה יותר ללשון מכלתא דר"ש (בשניהם: יכול) מאשר ללשון המכלתא שלנו, ולכן אין להגיה במכלתא זו על פי דברי התנחומא.

ורואה אני להעיר על החלופ שבין מכלתא דר"ש להבבלי, שבמכלתא נאמר, ושמרת. . . למועדה ר' אליעזר אומר זו חוקת הפסח ר' עקיבה אומר זו חוקת תפילין,²⁹ ולפי הבבלי במנחות ל"ו, ב', ושם נסמן, ר' עקיבה אומר לא נאמרה חוקה זו אלא לפסח בלבד, ונחלק עליו ר' יוסי הגלילי שדרשה לתפילין. ואולם גם במכלתא דורש רע"ק אות למעט שבתות ויום טובים (כשבא למעט

²⁸ דרשו מועד במשמע זמן קבוע.

²⁹ דרשותיו של ר' עקיבה הן לרוב רחוקות מפשוטי המקראות וכן הדרשה על חקה, זו חקת תפילין שאינה לפי פשוטה של מקרא מתאמת יותר לשיטתו מלשיטת התנאים שקדמו לו.

שנה בראשונה שבת, עיין בראש דבור זה) ואף שדרש ושמרת לתפילין לא המעיט מימים אלא לילות ולא שבת וי"ט, ובבבלי שם ובערובין אמרו שרע"ק דורש אות למעט שוי"ט ושמרת לעניין פסח ולכן לילה זמן תפילין ושוי"ט לאו זמן תפילין. וכבר ראינו בדבור הקודם שלא מצינו בירושלמי מי שסובר לילה זמן תפילין ואפשר שהוא הולך בשיטת מכלתא דר' שמעון שרע"ק דורש ושמרת לתפילין והלכה כר' עקיבה. אלא שקרוב לומר שהיה להם עוד טעם אחר למעט לילה ושוי"ט מתפילין כמו שנראה מב' המכלתות שנשאו ונתנו שיהו תפילין נוהגות בלילה ובשוי"ט מהיקש למזוזה או מק"ו ממנה ולמה לי להשתמש בהקש וק"ו ומהיכא תחי לפוטרן בלילות ובשוי"ט. ואולי שיש שהקישו תפילין שהן לזכרון לציצית שנאמר בה למען תזכרו וציצית אינו נוהגת בלילה ולכן אמרו, שאדרבא יש להקיש תפילין למזוזה שיהו נוהגות בלילה ולא נמעטו אלא משום שנאמר בהן מימים למעט לילות. ובסוף פרשה י"ז שבמכלתא נשאו ונתנו ר' אליעזר ור' יצחק אם יתן אות בתוך אות³⁰ או לא ובאו לידי מסקנא שמתוך הסברא אנו אומרים שלא יתן אות בתוך אות, ואולם יש מהתנאים שאמרו שיש סברא להפך שתפילין נוהגות בשוי"ט מהקש למזוזה או מק"ו ממנה ורק ע"י הדרשה של מימים ימימה אנו ממעטים שוי"ט.

מצדדי' הוה וכמין פיקרון היו בידו.

אין ספק שצ"ל פיקרון או פקרון כמו שהוא במקבילה בערובין וכן גרסו הרבה מהראשונים גם כאן, וכן צ"ל מצרירן (כך בכי"ר³¹) ופרושו, שהיה צורר את התפילין כמו שאדם צורר פקרון (=פקלון מלה רומית יונית ומשמעה אגודה של צמר) לתכשיט ולא היה מניחן לשם תפילין אלא לשומרן. ובפסקתא ר' כ"ב, קי"ב, ב', בידו ליתא. ונראה שכן הגרסא העקרית שהרי אמרו, ותפלו עילוי ואם כן לא היו בידו. וגרסת הספרים (וכן יש מהראשונים שגרסוהו) הוא שבוש סופרים שפרשו, שהיו מופקדים בידו!

³⁰ שבת, אות היא לעולם, אבל לא מצינו בשום מקום בתורה שגם י"ט נקרא אות וקשה לעמוד על דרשם שאות סמעט גם יום טוב. ובבראשית ר' ו', א': והיו לאותות אילו שכתות ולטועדים אלו ג' דגלים, ולא כללו י"ט באותות. ולכן אפשר שמשום י"ט דרשו מימים ימימה שאות אינו סמעט אלא שבת.

³¹ קשה להפריש בין ד' ור' בכ"י זה ואולם האות שקודם נ' בודאי ר' היא וכן האות שאחר צ' אפשר שהיא ר'.

אית דבעי מימר . . . אם היו עליו מבעוד יו' מותר.

בערובין אחר מותר, ואית דבעי מימר מצותן עד שתכלה רגל מן השוק, ואולם בקונדרס אחרון של הילקוט בשרידי ירושלמי שי"ח, בצטט מערוב' חסר מאמר זה, והדבר מוטל קצת בספק אם אין זה הוספה על פי הבבלי מנחות ל"ו, ב'. ומה שמביאני לידי ספק זו הוא שלא לבד שהלשון, תכלה רגל מן השוק, לא נודעה לי ממקום אחר בירושלמי (בבבלי גם לענין חנכה, שבת כ"א, ב'), אלא שלפי דעת הירושלמי שלילה לאו זמן תפילין מן התורה קשה לעמוד על טעמו של שעור זה, שתכלה רגל מן השוק. שאיך שנפרשו (עיין אוצר הגאונים לשבת שם) ברור שהוא מאוחר לשקיעת החמה, ואם לילה לאו זמן תפילין מן התורה משום שנאמר בהן, ימים ולא לילות, למה נשתנה דינן מכל שאר מצוות שאינן נהוגות אלא ביום שזמנן עד בוא השמש, ואף שהרבה מחלוקות בהגבלת ביאת שמש בדיוק (וכבר הרחבנו לדבר בזה בהלכה א' של פרק ראשון), מעולם לא שמענו שעור זה שנתנו בתפילין. ובשלמא לדעת הבבלי ששעור זה הוא למי שסובר שלילה זמן תפילין מן התורה אלא שחכמים גזרו, שמא ישן בהן, לא גזרו אלא על שעה שהיא כבר זמן שכיבה למקצת בני אדם. וגדולה מזו ישמי שאומר שם שמניחן עד זמן שינה לכול, אבל איך אפשר לחלק חלוקה זו בדבר שמן התורה אינו נוהג אלא ביום. ואפילו אם נפרש הברייתא בבבלי כמו שפרשה הרמב"ם תפילין ד', י"א (עיין למעלה עמוד רע"ה) ששעור זה של, תכלה רגל מן השוק, הוא למי שסובר שלילה לאו זמן התורה, מ"מ קשה מה שהקשינו על הירושלמי. שלפי הבבלי³² נחלקו התנאים בזמן חליצת תפילין שלר' יעקב אף שאסור מן התורה ללבוש התפילין בלילה מותר להניחם אם היו עליו וחכמים גזרו לחולצם כשתכלה רגל מן השוק, ואולם בירושלמי אי אפשר לפרש כן. שהרי יש כאן לפנינו ב' דעות בענין זה, שיש מי שאומר שמצותן עד שתכלה רגל מן השוק ויש מי שאומר שאם היו עליו מבעוד יום מותר ומי שאמר זה לא אמר זה. וקשה לומר שהאומר שמצותן, עד שתכלה וכו', חולק על ר' אבהו ואומר, שמן התורה לילה זמן תפילין ומצותן פרושו מדברי סופרים, שהלשון מראה שאדרבא, שבא לתרץ הקושיא איך היה ר' אבהו יושב בתפיליו בערב ויש שאמר שאין אסור אלא משתכלה רגל וכו' ור' אבהו קודם שתכלה

³² עיין שנת אריה סימן מ"ג שהעיר שכן פרש רש"י הברייתא.

לא נזקק לחלצן, ואית דאמרי מימר . . . אם היו עליו מבעוד יום מותר, מתרצים מנהגו של ר' אבהו שהיו עליו מבעוד יום, ואם כן הכול מודים לר' אבהו שלילה לאו זמן תפילין מן התורה. ומכל מקום מידי ספק לא יצאנו שאפשר שהיה מי ששער לילה לכל דבר בשתכלה רגל מן השוק ולא רק לענין תפילין, וקרוב שיעור זה לשעור, משעה שהעני אוכל פתו, ששערו בו זמן ק"ש של לילה בברייתא ראש ברכות שבבבלי, עיין מה שכתבנו למעלה פרק א', א' עמוד ו'. ושם הערנו שברייתא זו בק"ש בבליית היא, ונראה שהברייתות בשבת ובמנחות שהשתמשו בלשון, משתכלה רגל מן השוק, בבליית הן. ואשר לברייתא בשבת קרוב לודאי שכן הוא, ששם באותו הדף עצמו מובאה ברייתא אחרת בהלכות חנוכה שודאי היא בבליית (עיי"ש בתוספות בד"ה ובשעת הסכנה³³) ורובן של הלכות חנוכה באו לידינו מחכמי בבל.

ולא כן כתב מימים ימימה.

כבר הערנו למעלה עמוד רע"ה, שבב' מכלתות שלפנינו נחלקו בה תנאים שיש שדרשו מימים ימימה למעט לילות ויש שדרשו למעט שוי"ט, ואלה שדרשו ושמרת על חקת הפסח (כך במכלתא דר' שמעון ולפי זה גם במכלתא דר' ישמעאל היא חקת המצות ולא חקת המצות כמו ששיער במאיר עין) בודאי הכרחו לדרוש דרשה אחרת למעט שוי"ט. ותימה קצת שכל אלה הברייתות לא היו ידועות לאמוראי ארץ ישראל וביחוד קשה שבהרבה מקומות אחרים מצינו שדרשו ושמרת על חקת הפסח; עיין מכלתא דר"ש פסחא סוף פ"ב, ושמרת את החקה הזאת במועדה במועדה אתה מוסיף ואי אתה מוניע (=גורע), ופרושו שהפסח הוא מימים ימימה, משנה לשנה, ולא פחות משנה. וכן מתרגם הפסוק הזה בתרגום ירושלמי, מן אילין יומין לאילין יומין, וקרוב לזה דרשו במכלתא דר' שמעון, למועדה מלמד שאין מעברין את השנה (מימים ימימה) אלא סמוך למועד. וכל אלה הדרשות נוסדו על פשוטו של מקרא ששמרת בחקת הפסח הכתוב מדבר ואין להוציא ממנו כלום לענין תפילין.

³³ יפה העירו שבשעת הסכנה בברייתא זו אין פרושה שעת הסכנה של גירות הררינוס אלא מכי אתו חברייא לבבל, בזמנו של רב ושמואל ומאלה האמוראים ומבתי מדרשם נסדרו הרכה ברייתות. גם הברייתא שם, מצות חנוכה . . . והמהדרין וכו', נראה שהיא בבליית שאין לשון מהדרין לשון חכמי המשנה שבארץ ישראל, ור' יוחנן כששמע ברייתא בבליית זו שנאמר בה, משתכלה רגל וכו' נזקק לפרשה שבא"י לא השתמשו בשעור זה.

רבי יוחנן כל מילא דלא מחוורא מסמכין לה מן אתרין סגני.

ברור שהלשון, מילא דלא מחוורא, אינה אלא תרגום ארמי של הבטוי הטכני, אינו מחוור, שמצוי ורגיל הרבה בירושלמי ומשמעו, דבר שהוא מדברי סופרים שמצאו לו סמך בתורה, בנגוד למחוור. דבר שלמדו מתוך הכתוב והוא דבר תורה ממש. והא לך דוגמאות אחדות על שמוש של בטוי זה: שבת ט', א', שאין טומאת ע"ז מחוורת (היא רק מדרבנן, ואף שסמכוה על המקרא שם במשנה) דלא כן מקישה . . . א"ר מנא מחוורת (היא מן התורה שלמדוה מן הפסוק תזרם כמו דוה וכו') ולמה הוא מקישה וכו'; יומא ח', ג': ואינו מחוור (סיכה אינה מן התורה ואף שדרשוה מן ויצהרך) אין תימר מחוור וכו'; סוכה רפ"ה: למה אינו דוחה (החליל לא את השבת ולא את הרגל) משם שאינו מחוור והכתוב והעם מחללים בחלילים בשמחת שלמה הכתוב מדבר, ופרושו שאף שחליל נאמר מפורש במקרא אין אנו מוצאים אותו שם לחיוב אלא מעשה שהיה וחיובו בחג אינו אלא מדרבנן. ודי באלו הדגמאות שיש להרבות עליהן כהנה וכהנה (לפעמים הם אומרים אין . . . מחוורת מדבר תורה או אין לא תעשה שלו מחוור, עיין גזיר סוף פ"ד: אין שחיטת העוף מחוורת מדבר תורה ופסחים ב', א', העושה איספלנית משור הנסקל . . . אינו לוקה שאין לא תעשה שבו מחוור וכו') להוכיח שאי אפשר לפרש דברי הירושלמי שבסוגיא זו בדרך אחרת אלא שמן התורה שבת וי"ט זמן תפילין אבל חכמים גזרו עליהן, דילמא אתי לאתויי בר"ה, (שבת ס"א, א') או מפני חשש אחר, ³⁴ שמא יהיה בהול לתקנם ויעשה בהן מלאכה שאסורה בין בשבת בין בי"ט. גם בבבלי מצינו בכמה מקומות (שם בשבת, ערובין צ"ו, א'-צ"ו, ב', מנחות ל"ו, ב', קדושין ל"ה, א') שיש שאמרו ששוי"ט זמן תפילין, אלא שלפי הבבלי מי שסובר כן אינו דורש לא מימים ימימה למעט שוי"ט ולא לאות שהן עצמן אות, ולפי הירושלמי אלה הדרשות הן אסמכתות בעלמא. ובבבלי ערובין שם בסוף הסוגיא לא מצאו אפילו אחד בין התנאים שיאמר כן בפרוש אלא שהוכיחו מברייתא על המוצא תפילין (לפנינו בתוספתא פרק אחרון שבעירובין) שנאמר בה, אחד האיש ואחד האשה, שאשה חייבת בתפילין וע"כ שהן נוהגין בשוי"ט שאם לא כן הרי אשה

³⁴ החשש שמא יוצאים לר"ה הוא רק בשבת והוא אשרא מהמאמר הידוע של רבה על שופר, תקיעה, מנלה וטבילת כלים ר"ה כ"ט, ב' וביצה י"ז סוף הדף.

פטורה ממ"ע שהזמן גרמא. ושתי ההנחות יש להן תשובה וכבר פרש"י בירושלמי ערובין פ"י, א', שהברייתא היא על פי דעת האומר שאשה מותרת להניח תפילין, ולכן אין תפילין משאוי בשבת ואפילו לאשה. ואשר להנחה השנייה יש להשיב עליה ממה שאמרו במכלתא בא י"ז, לפי שנאמר והיה לך לאות שומע אני אפילו נשים במשמע, ופרשו שכיון שתפילין הן אות ושבת אות כשם שנצטוו נשים על אות של שבת כך נצטוו על אות של תפילין, ולפי זה גם אם נאמר שתפילין מ"ע שהזמן גרמא אפשר לומר שנשים חייבות בהן. ובקדושין שם צדדו בראשונה לומר שכל עקרו של הכלל, נשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא, יסודו בזה שהן פטורות מתפילין והוקשה כל התורה לתפילין, ואולם לא לבד שבירושלמי לא נזכר מזה דבר (עיין דבור הבא), אלא שגם הבבלי הוכרח לומר שם שיש תנאים שאינן מודין בהקש זה, שאפשר לומר שנשים חייבות בתפילין אף שהן מ"ע שהזמן גרמא ואפשר שנשים פטורות מתפילין ואף שהן מ"ע שלא הזמן גרמא. והמדקדק בסוגיות הירושלמי והבבלי שם בעירובין יראה שדברי האמוראים שיש מן התנאים (אבל אין אחד בין האמוראים שיאמר כן ועיין בבבלי יבמות צ', ב', שלא מנו תפילין בשבת וי"ט בין הדברים שעקרו חכמים דברי תורה בשב ואל תעשה) האומר שבת וי"ט זמן תפילין אין להן יסוד אחר אלא דברי המשנה על המוצא תפילין שנחלקו רבנן ורבנן גמליאל אם מכניסם זוג זוג או שנים שנים. ובבבלי האריכו הרבה למצוא טעם למחלוקת זו ונדרחו דברי האומר שחכמים ור"ג סוברים שוי"ט לאו זמן תפילין אלא או שהכל מודים ששוי"ט זמן תפילין או (כך פרש רש"י שם דברי הגמרא, אלא מחוורתא, כדי שלא להוציא דברי המשנה לגמרי מההלכה שהרי קיי"ל, שוי"ט לאו זמן תפילין; ולפי פרוש רש"י ההלכה כר"ג והאחרונים נתקשו בדבריו ללא צורך³⁶) שחכמים ור"ג נחלקו בזה, שלחכמים שוי"ט זמן תפילין ולא התירו יותר מן המצוה ולר"ג שוי"ט לז"ת ולכן מה שהוא דרך מלבוש התירו וב' זוגות דרך מלבוש שכן מקום יש להניח ב' תפילין. ואותה אוקימתא שאמרו עליה

³⁶ אין צורך להניח שם כלום, שהקשו שלחכמים האומרים ששם שוי"ט זמן תפילין לכן מצילם איך מותר לאשה להציל והרי אינה מצוה על תפילין (להירושלמי לילה לאו ז"ת ולכן תפילין מ"ע שהזמן גרמא) והשיבו שאף שאינה מצוה כיון שמתרת להניחם אין הן משאוי.

³⁸ ועיין רמב"ן במלחמות סוף פ"ג של ראש השנה שכתב, והוא שמעתא דריש פ' המוצא תפילין לא מכרעא כלל . . . דק"ל שבת לז"ת הלכך ליתניהו להנהו פירוקי דמפרקי דכ"ע שז"ת . . . אלא כלישנא אחרינא דאיתמר התם, והן הן דברי רש"י.

בבבלי שהיא מחוורתא היא היא הפרוש האחד שנמצא שם בירושלמי אלא שהמפרשים לא עמדו על עקרון של דברים, וטעות סופר קטנה, חסרון אות אחת, גרמה להפרושים הדחוקים שנדחקו בהם וצ"ל, דאמר ר' ירמיה במקום אמר ר' ירמיה. ועל פי הגהה זו מה שאמרו בירושלמי, על דעתון דרבנן אין מחוור, הוא מתאים למה שאמרו בבבלי, אי קסבר שבת זמן תפילין זוג אחד אין, ופרושו כפשוטו³⁷ שלא התירו לו אלא מה שהיא מצוה ויותר לא, ועל דעתיה דרבן גמליאל מחוור דאמר ר' ירמיה וכו', מתאים למה שאמרו בבבלי, קא סבר (רבן גמליאל) שבת לאו זמן תפילין ומשום הצלה דרך מלבוש שרו ליה רבנן... דרך מלבוש במקום תפילין... מקום יש בראש וכו'. ואין רחוק כלל לאמר שפרוש הירושלמי על המשנה בא לבבל ולכן נשנה ראשון ביו הפרושים הרבים שנשנו שם.

ואולם אף שבין אמוראי ארץ ישראל ובין אמוראי בבל שוים בפרוש זה על המשנה אין אנו נזקקין לאמר שלחכמים שוי"ט זמן תפילין, שהמשנה אפשר לפרשה כמו שפרש רבא שם בבבלי, שהכל מודים ששוי"ט לאו זמן תפילין, אלא שלרבן גמלי' משום בזיון קודש התירו שתיים שתיים כשנותנן במקום תפילין הוי דרך מלבוש ולרבנן כיון דבחול אינו לובש אלא זוג אחד³⁸ יותר מזוג אינו דרך מלבוש. ורש"י ותוספות שם פרשו דברי רבא שחכמים סוברים שוי"ט זמן תפילין ומה שהביאם לכך הוא שרבא בא לתרץ משנתנו אליבא דר"מ האומר, לפי מה שהוכיחו שם בבבלי מברייתא, שוי"ט ז"ת. ואולם דברי רבא כשהן לעצמן אין עניינן אצל השאלה, אם שוי"ט זמן תפילין או לא, ויתפרשו לפי פשוטן כמו שפרשנו למעלה על יסוד פרושן של ר' יהונתן והמאירי שם. וכל הראשונים שפסקו כחכמים בודאי פרשו כמו שפרשנו שהרי לא נמצא חולק בין הפוסקים ששוי"ט לאו זמן תפילין, ואם נפרש כפרוש רש"י שחכמים סוברים שוי"ט ז"ת, תקשה הלכתא אהלכתא וכבר נתקשה בזה בעל תוספות יום טוב ולפי דברינו הכול עולה יפה.

37 נראה שנחלקו חכמים ור"צ בפרוש הלכה ישנה שאמרה, מכניסן דרך לבישתן. שאלה פרשו כמו שהיו לובשין בחול ואין אדם לובש יותר מזוג אחד ולר"צ פרשו כמו ש פ ש ר לו ללובשן. ומקום יש להניח ב' תפילין. והתוספות שם פרשו שמשום כל תוסיף אין יכול ללבוש רק זוג אחד וגם אם נקבל פרוש זה אי אפשר להעמיסו בדברי הירושלמי שאומר שם מפורש, שאם רוצה מניח ב' זוגות גם בחול.

38 ולא משום האיסור של כל תוסיף (עיין ההערה הקודמת ורמב"ן סוף פ"ג של ר"ה) אלא שכן דרכן של בני אדם.

היוצא מדברינו אלה שאין לנו אפילו צל ראייה לא מן המשנה ולא מן הברייתא שיאמר אדם, שבת ויום טוב זמן תפילין, ומה שהביא האמוראים לדעתם שיש מן התנאים מי שסובר כן, לא מפי השמועה אמרו כן אלא שהיה קשות להם המשנה והתוספתא בעניין המוצא תפילין וכבר ראינו שדברי התנאים באלה ב' מקומות אין עניינם כלל אצל שאלה זו. גם קשה למצוא טעם לבטול מצוה זו ביום טוב ואם בשבת חששו שמא יעבור ד' אמות ברשות הרבים אין מקום לחשש זה ב"ט. ובביצה י"ח, א' צדרו לאמר, גזרו י"ט אטו שבת, ואולם לא אמרו כן אלא בדבר של רשות ולא במצוה מן התורה; עיין הערה לד'.

את בניכם ולא את בנותיכם את שהוא חייב בת"ת חייב בתפילין נשים שאינן חייבות בת"ת אינן חייבין בתפילין.

דבריי³⁰ הירושלמי בעקרון הם דברי המכלחא בא י"ז, ופרושן, שמצות תפילין משמשת תמורת תלמוד תורה ולכן מי שפטור מת"ת פטור גם מתפילין. וכדרך זו אמרו שם גם כן הקורא בתורה פטור מתפילין וכל המניח כאלו קורא בתורה, ובעלי הגדה הרחיבו דבריהם על היחס הקרוב שבין ב' מצות אלה ואמרו בהגדת תלים א', י"ז: אמרו ישראל לפני הקב"ה רבוננו של עולם אנו רוצים להיות יגיעים בתורה יומם ולילה אבל אין לנו פנאי אמר להם הקב"ה קיימו מצות תפילין ומעלה אני עליכם כאלו אתם מגיעים לילה ויום. ואולם לפי הבבלי קדושין לד', א' אין השואה פנימית ביניהן אלא הקש חצוני שהיקשו תפילין לת"ת בין בפרשה ראשונה בין בפרשה שנייה, ולכן אמרו שם שהכלל, שנשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא, מוצאו מההיקש, שכשם שתפילין מ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות אף כל מ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות. והרא"ש שהרגיש שיש כאן חלוק בין ב' התלמודים העיר, ובירושלמי משמע אפילו למאן דאית ליה שוי"ט זמן תפילין אפ"ה נשים ועבדים פטורין דדרוש ליה מקרא דקאמר נשים פטורין מניין ת"ל ולמדתם אותם את בניכם (סוף הלכות תפילין), וכבר הערנו בדבור הקודם

³⁰ כפי מה שנראה לי חסר כאן סאטר שלם וצ"ל: את שהוא חייב בת"ת חייב נכ"ש, למען תהי תורת ה' בפ"ך את שהוא חייב בת"ת חייב בתפילין, והסופרים דלנו על מה שבין חייב לחייב, ועקרה של סוגיא זו בפ"ג ראש הלכה ג' על המשנה שנשים פטורות מק"ש ומתפילין, ובראשונה נתנו טעם לק"ש ואח"כ לתפילין. ובמדרש הגדול י"ג, ט': למען תהיה תורת ה' בפ"ך להוציא את הנשים מה תפילין מיוחדות מ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות וכו', מורכבות ב' דרשות, דרשת המכ' שמפסוק זה אנו למדים שנשים פטורות מתפילין ודרשת הבבלי שתפילין הן בית אב לכל מ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות בהן.

שלפי הירושלמי והמכלתא יש פנים לכאן ולכאן, שהיה אפשר לומר גם כן שנשים חייבות בתפילין ואף שהן מ"ע שהזמן גרמא משום שהן אות ועוד שתפילין ומוזזה קרובים בטיבן וסמוכים בתורה ונשים חייבות במוזזה. ולפי מה שפרשנו דברי הירושלמי ברור שהיה להם טעם אחר לפטור נשים מ"ע שהזמן גרמא שאי אפשר לומר שתפילין הוא בית אב לכל המצוות; ועיין פ"ג ראש הלכה ג' דבור, נשים מניין.

התיבון הרי מיכל בת כושי הית' לובשת תפילי' ואשתו של יונה היתה עולה לרגלי' ולא מיחו בידיה חכמים.

במכלתא שם אחרי הדרשה על למען תהיה וכו' שדרשו, ולא אמרתי אלא במי שהוא חייב בתלמוד תורה (עיין דבור הקודם) הוסיפו, מכאן אמרו הכל חייבין בתפילין (ערכין ג', ב': הכל חייבין בתפילין כהנים לויים וישראלים!) חוץ מנשים ועבדים, מיכל בת כושי היתה מנחת תפילין, אשתו של יונה היתה עולה לרגלים, טבי עבדו של רבן גמליאל היה מניח תפילין. ודברים אלה אי אפשר לפרשם בדרך אחרת אלא שאף שנשים פטורות מתפילין (בין אם נאמר שהן מ"ע שהזמן גרמא או לא, עיין ב' דבורים הקודמים) מכל מקום מיכל החמירה על עצמה והיתה מנחת (במסכת תפילין, נותנת, עיין הוצאת ה' היגער) וכן טבי עבדו של ר"ג היה מניח תפילין ואף שפטור היה. והנה אין ספק שכאן בירושלמי לא השתמשו במכלתא, שאם כן לא היה קשה להם מה שהקשו וכן לא השתמשו בה בבבלי ערובין צ"ו סוף ע"א, שרצו להוכיח מברייתא על מיכל ואשתו של יונה (בבבלי לא נזכר טבי ובמסכת תפילין נזכר ראשון) שתפילין מ"ע שלא הז"ג ונשים חייבות בהן ובמכלתא אמרו להיפוך וכמו שראינו. ואולם גם אם נאמר שאמוראי א"י ואמוראי בבל ידעו את הספור על הנשים החסידות באיזה מקור אחר שבו לא היה נאמר שנשים פטורות מתפילין, מכל מקום דברי הירושלמי ודברי הבבלי קשים שהרי המעשה עצמו מוכיח שנשים פטורות מתפילין, שאל"כ מאי רבותא דמיכל. ובהגהות המיוחסות להגר"א נמחקו המלים, התיבון והרי,⁴⁰ ועל ידי הגהה זו דברי הירושלמי הם דברי

⁴⁰ ולפי הגהה זו, מיחו ולא מיחו, תלויה כפחלוקת התנאים שם בבבלי אם נשים סומכות רשות, עיין בהמשך דבור זה.

המכלתא, שנשים פטורות מתפילין אבל מיכל היתה מנחת. ואולם קשה לי להאמין שהגהה זו יצאה מחמת ידי ר"ז רבינו הגדול ז"ל, שאם פרנס דברי הירושלמי איך יפרנס דברי הבבלי, ובבאוריו לאו"ח ל"ח, הוא מביא הירושלמי כמו שהוא לפנינו, שאי אפשר להגיהם כמו שהוגה בההגהות המיוחסות לו.

ודברי הירושלמי היה אפשר לפרשם שהיה קשה להם איך אמרו שנשים פטורות מתפילין משום שהן זעיר אנפין של תלמוד תורה, שאם כן למה לא מיחו ביד מיכל והרי משנה שלמה שנינו, המלמד בתו תורה כאלו מלמדה תפלות (סוטה ג', ד'), ועל כרחך שאין זה הטעם לפטור נשים מתפילין. ובודאי קושיה זו אינה חמורה שהטעמים שנחנו לאסור זה (עיין בבלי סוטה כ"א, ב') אינם שייכים בתפילין, מכל מקום כבר ידוע דרך הירושלמי להשוות דברים הנראים כשווים ואף על פי שבעקרבם הם שונים (עיין לדוגמא רפ"ז שהשוו זמן של שלשה לבית דין של שלשה!), אלא שלפי פרושנו נוכרח לומר שעקר הקושיא הוא ממיכל, ואשתו של יונה נזכרה דרך אגב וכבר אמרו בבבלי שם, מי איכא למ"ד רגל לאו מצות עשה שהו"ג. ולפי המסקנא בירושלמי ב' דעות בדבר יש שאמרו שלא מיחו בידן ויש שאמרו שמיחו בידן, וקרוב לזה אמרו בבבלי שלר' יוסי האומר נשים סומכות רשות לא מיחו בידן ולר' מאיר ור' יהודה האומרים נשים אין סומכות מיחו בידן. ואולם אחרי שבאנו לזה אין אנו צריכים לדחוק ולומר כמש"כ, שלא הקשו על ההלכה, שנשים פטורות מן התפילין, אלא על הדרשה המשוות תפילין לתורה, שאפשר לפרש דברי הירושלמי ודברי הבבלי כפשוטן, בדרך זו. לפי הירושלמי, אין נשים סומכות רשות, ולכן הוקשה להם אם נשים פטורות מתפילין למה לא מיחו ביד מיכל, ועל כרחך שנשים חייבות בתפילין דבר תורה אלא שמדרבנן הן פטורות (משום שתפילין צריכין גוף נקי או שקשה לנשים להזהר שלא יסיחו דעתן) ולא מיחו בה שלא אסרו חכמים תפילין לנשים אלא שפטרו אותן והרוצה לקיים מה שחייבתה התורה תבוא עליה ברכה. ובמסקנא יש מי שאומר שמיחו בה, שכן אין נשים סומכות ונשים פטורות בהן מן התורה. וכן דברי הבבלי צריך לפרשן כמו שפרשנו דברי הירושלמי, שבראשונה פרשו הברייתא על דעת האומר אין נשים סומכות, וע"כ שתפילין מ"ע שלא הזמן גרמא ונשים חייבות בהן דבר תורה

(41) טעם זה שייך יותר בנשים מבכרים, ואולם בבבלי וכירושלמי לא נזכר בהמשך הלכה זו מעשה של טבי עבדו של ר"ג, ואפשר שעבדים חייבים בתפילין גם מדבריהן לפי שסובר שוי"ט ולילה ז"ת.

ופטורות מדברי סופרים ומיכל החמירה על עצמה לקיים מצוה שנצטוו עליה דבר תורה ולכן לא מיחו בידה, ואלו היו נשים פטורות מתפילין (משום שהן זמן גרמא) דבר תורה היו מוחין בידה. ולבסוף העלו שבריייתא זו על דעת האומר נשים סומכות ולכן לא מיחו בה ואף שהיתה פטורה מן התורה (שתפילין מ"ע שה"ג) והוכיחו שבריייתא זו כדעת האומר נשים סומכות, שהרי רגל בודאי מ"ע שהזמן גרמא ונשים פטורות בה, ומכל מקום לא מחו ביד אשתו של יונה.

ולפי דרכנו למדנו שבין להבבלי ובין להירושלמי נשים אינן מניחות תפילין, ואחת היא מיכל בת כושי שהיתה מנחת, אלא שלהבבלי יש מן התנאים שאומר שדבר תורה נשים חייבות בתפילין שכן הן נוהגות בלילה ובשוי"ט ונשים חייבות בכל מצות עשה שלא הזמן גרמא ואינן פטורות מתפילין אלא מדרבנן, ולהירושלמי הכול מודים שנשים פטורות מתפילין דבר תורה משום שתפילין כת"ת ונשים פטורות מתלמוד תורה. גם הבריייתא, אחד האיש ואחד האשה, שבמוצא תפילין שלפי הבבלי סוברת נשים חייבות בתפילין לא כוונה לומר שגם מד"ס הן חייבות בתפילין אלא משום שמן התורה נשים ואנשים שווים במצוה זו כך הם שווים גבי הצלת תפילין מן בזיון. ולפי הירושלמי אף שנשים פטורות דבר תורה מכל מקום לענין הצלה מבזיון שוות לאנשים שכן הן רשאין להניח תפילין אם רוצים, עיין שני דבורים הקודמים. וראוי לשום לב על החלוף שבין סוגית הירושלמי כאן והסוגיא בערובין, שכאן לא הטילו ספק בדבר שמצוה שנשים פטורות ממנה מן התורה אין הן רשאין להחמיר עליהן לקיימה ולכן או שמיחו ביד מיכל שהיתה מנחת תפילין, ואם לא מחו ע"כ שנשים חייבות בתפילין דבר תורה, ואולם בערובין פרשו הבריייתא דאחד האיש ואחד האשה בשיטת רבן גמליאל שלא מחה ביד טבי להניח תפילין ואף שפטור היה; ואכמ"ל.

ודע שכל המפרשים פרשו, שמיכל בת כושי היא מיכל בת שאול ואשתו של יונה היא אשתו של יונה הנביא ונראים דבריהם,⁴² ואף שאין ראייה מוכרחת לפרוש זה, שהרי אפשר לאמר שאלה החסידות חיו בימיהם של התנאים בזמן הבית.⁴³ ובירושלמי סוכה ראש פרק ה', נמצאה הגדה על יונה בן אמתי שהיה מעולי רגלים⁴⁴ ונכנס לשמחת בית השואבה ושרתה עליו רוח הקודש. וקרוב

(42) יש מהראשונים שגרסו מיכל בת שאול (ר' חננאל, ראבי"ה תקצ"ז עמוד שלז' ואו"ז ב', רס"ג, ס"ב, א') אלא שנראה שגשגת רבב הפרוש לפניו.

לומר שיש איזה יחס בין הגדה זו להגדה על אשתו שהיתה עולה לרגלים. ואפשר שכווננו לומר שיונה אף שהיה מי' השבטים סכן עצמו לעלות לרגל ולא חש לפרוודאות שהושיבו מלכי ישראל שלא יעלו בני ישראל לירושלים (סדר עולם ר' כ"ב, ועיי"ש בהערות ה' ראטנער), ולא הוא לבד אלא שגם אשתו החסידה עשתה כן. ויש בזה תשובה על מה שנתקשו הראשונים (תוספות שם בד"ה מיכל ור' תם ותלמידו ר' אפרים בספר הישר הוצאת רוזענטהאל ס"ד, ד', עמוד קמ"ח וקנ"א) שאיך אפשר להעלות על הדעת שאשה תהי אסורה לעלות לירושלים. ולא עוד אלא שמקרא כתוב בתורה, ושמת לפני ה' אלהיך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך (דברים ט"ז, י"א), ובקבלה הוא אומר, ועלה האישה ההוא מעירו וכו', שמואל א', ג', ופרושו הפשוט שהיה עולה לרגל עם שתי נשיו ובני ביתו כמו שאמרו שמעשה של חנה היה בפסח או בעצרת (עיי"ש במדרש שמואל ובאגדת בראשית כ"ט) ואיך יאמר אדם שאשתו של יונה הושבה. ובודאי דוחק לומר שלא היו הנשים עולות לעצמן אלא עם בעליהם ואשתו של יונה עלתה לעצמה ולכן יש שאמרו שמחו בה. ועקר הדברים כך הוא שאין לאשה לעשות מעשה שלא נצטתה עליו כשנכר שהיא עושה אותו כדי לקיים מצוה,⁴³ ולכן למי שאומר נשים אין סומכות, אין תוקעות ואין מניחות תפילין שהרי הרואה אשה התוקעת בשופר בראש השנה או המנחת תפילין ידע שהיא עושה כן כדי לקיים מצוה שהיא אינה מצווה בה וכעור הדבר. ואולם יש דברים שאדם עושה אותן רשות או מצוה ולדוגמא, אשה היושבת בחג בסוכה או אשה העולה לרגל אין הדבר נכר שהיא עושה זאת לשם מצוה, שהרי הרבה בני אדם יושבים בימות החמה בסכות ואלפי אנשים, נשים וטף עלו לירושלים מפני טעמים שונים ובאלו ובכיוצא בהן לא אמרו שנשים אסורות בהן, ולכן מציינו שהילני המלכה היתה יושבת בסכה ולא משום שהיתה יושבת שם בשביל בניה (עיין תוספות בד"ה מיכל) אלא שאין בישיבת סוכה הכר מצוה. אבל אשתו של יונה היתה עולה לרגל בזמן שהיה סכנה בדבר שמלכות י' השבטים הושיבה פרוודאות שלא יעלו לירושלם ורק החסידים הגדולים שביניהם היו מסתכנין עצמן כדי לקיים מצות עליה לרגל, ואשתו של

⁴³ עיין רש"י שם בערובין בד"ה ולא מיחו שכתב, דהוי כחוספת על דברי תורה וכו', ולא שעוברת על כל תוסף אלא שגרא אה כחוספת על דברי תורה; וקרוב לזה אמרו בירושלמי סוף פרקין, הפטר מן הדבר ועושה נקרא הדיוט. ובודאי זר הנוהג במצוות שנאמרו לכהנים עושה מעשה הדיוט וכן אשה הנוהגת מצות שנצטוו בהן אנשים; ועיין לקמן עמוד ת"ז ונ"ו.

יונה בעליה לירושלם הראה ופרסמה הדבר עד כמה חביבה מצוה זו בעיניה, שלולא כן לא היתה מסתכנת עצמה ולכן הושבה שאין לאשה לעשות איזה מעשה שנכר לכל שהיא עושה כן כדי לקיים מצוה שלא נצטוותה עליה.

ותן לבך לדבר הזה שלפי פרוש זה אין אנו נזקקים להדחוקים הגדולים שנדחקו בהן הראשונים בפרוש הסוגיא שבערובין, וכאשר אין כאן מקומו הנני מסתפק בדוגמא אחת, פרושו של ר' אפרים בס' הישר לר"ת ס"ה, ד', שכתב: אלא מסתברא עליית הרגל היינו טעמא דר' יוסי (האומר נשים סומכות רשות ולא מיחו בה) משום פסי ביראות שהתירו לעולי רגלים ואשתו של יונה היתה שותה בשבתות ולא היתה חייבת היינו שבות דרבנן והנחת תפילין של מיכל בשבת היתה מנחת וס"ל כמאן דאמר שבת זמן תפילין למי שהוא מחויב ולאשה (שאינה מחויבת) איסורא דרבנן דהא אין תכשיט לה וגם אינו דרך משא דתהוי אסורא דאורייתא. וכל דבריו אינן אלא דברי תימה לייחס דברי סופרים כפסי ביראות (עיין ערובין כ', ב') ואיסור הוצאת תפילין דרך מלבוש לדורות הראשונים ימי שאול ודוד! וביחוד תמוה מה שכתב שמיכל בת שאול היתה מנחת בשבת אף שלא היתה מצווה, ואולם כל המשא ומתן שם בבבלי להוכיח ממעשה דמיכל ששבת זמן תפילין שאם לא כן תפילין מ"ע שה"ג ונשים פטורות בה ודחו ואמרו לעולם, שבת לאו זמן תפילין, וברייתא כר' יוסה שנשים סומכות רשות ואם כן איך יעלה על הדעת לומר שמיכל היתה מנחת תפילין בשבת אם אנשים פטורים בה, אתמהא! ובפרוש ר' חננאל שם, מיכל בת שאול היתה מנחת תפילין בלילה. . . משום דסברי תפילין מ"ע שלא הזמן גרמא כלומר זמן בכל יום ואפי' בשבתות וי"ט. וראיתי לחכם אחד (מו"ל של הראב"ה עמוד של"ז) שתקן בשבת במקום בלילה, והיה אפשר לומר שר' אפרים נגרר אחרי דברי ר"ח. אלא שאם באנו להגיה דברי ר"ח יותר טוב או להוסיף שבוי"ט אחר בלילה או, מה שנראה יותר, להעתיק בלילה אל מקומו הראוי לו אחר ואפי' ודבריו: זמנם בכל יום ואפי' בלילה ובשוי"ט, מתאימים לדברי רש"י שם, אלמא מצות תפילין כל שעה (=כל יום בפר"ח) גם בלילה גם בשבת. ואיך שיהיה, דברי ר' חננאל אין עניינם כלל אצל דברי ר' אפרים, שר"ח לא כוון לומר אלא שלפי מה דסלקא אדעתין שאין נשים סומכות מיכל היתה מנחת תפילין משום שתפילין נוהגות בלילה ובשבת ונשים חייבות במ"ע שלא הזמן

44 אולי לפי דעת הרב אלה נשים חסירות חיו בדורות של חכמי המשנה, עיין למעלה בפנים.

גרמא, ולפי המסקנא הברייתא כר' יוסה שנשים סומכות רשות אף שנשים פטורות מתפילין שהן מ"ע שהז"ג היא היתה מנחת (בחול וביום) שנשים מותרות לקיים מצוות שלא נצטוו עליהן. ור' תם בתשובתו לתלמידו ר' אפרים סוף סימן ס"ו בספר הישר שלו מבקר פרוש תלמידו בדברים חדים וקשים ואומר, ותפילין בשבת ופסי ביראות טענות של רוחות, ואולם גם פרושו קשה להעמיד שלפי דבריו מיכל היתה מברכת על תפילין מה שאסור לנשים לדעתו של ר' יהודה האומר נשים אין סומכות (עיי"ש סימן ס"ד, ד'; תוספות ערובין וראבי"ה תקצ"ז), אבל כבר אמרו בכמה מקומות בבבלי ובירושלמי שאנשי כנסת הגדולה תקנו ברכות, ואם כן בזמנה של מיכל לא היו מברכין כלל על המצוות. גם מדברי תרגום יונתן דברים כ"ב, ה' שמתרגם, לא יהוון גולין דציצית דאינין תיקוני גבר על איתא, מוכח כדעת הפוסקים שנחלקו על ר"ת וסוברים שלמאן דאמר נשים אין סומכות הן אסורות במ"ע שהז"ג והטעם כמו שהסברנו למעלה שמכוער הדבר לאשה שתפרסם עצמה לחסידה. אלא שאפשר שלפי התרגום אינה אסורה אלא בציצית (האחרונים האריכו בעניין זה והעלו שאשה מותרת בציצית ולא אחד מהם העיר על דברי התרגום, עיין רמ"א או"ח י"ז, ב' משום שבגד בעל ד' כנפות הוא כלי גבר, ומכל מקום ברור שלדעתו אסורה גם בתפילין מפני טעם זה עצמו. ועיין מדרש משלי בסוף הספר (ובילקוט שופטים רמז נ"ו בשם מדרש אבכיר), ידיה שלחה בכישור זו יעל שלא הרגה את סיסרא בכלי זיין . . . לקיים מה שנאמר לא יהי כלי גבר על אשה; ומקור הגדה זו בהלכה של תנאים בספרי דברים רכ"ו ושם נסמן; ועיי" גם כן תרגום שופטים ה', כ"ו.

ולא אמנע מלהעיר בסוף דבור זה מה שנראה לי לאמר על מקור ההגדה שמיכל בת שאול היתה מנחת תפילין והוא שדרשו פרשת אשת חיל שבסוף משלי על עשרים ושתיים נשים חסידות שהיו בעולם ומיכל אחת מהן. ולפינו במדרש משלי, ובהרחבת דברים במדרש הגדול בראשית של"ה וכו', נדרש נודע בשערים על מיכל, ואולם קרוב לומר שיש שדרשו עוז והדר לבושה ותשחק ליום אחרון על חסידה זו, שלא היה לה ולד עד יום שמתה (סנהדרין כ"א, א') ולכן ותשחק ליום אחרון ששמחה ביום אחרון שלה. וראש פסוק זה עוז והדר נדרש על תפילין שאין עוז אלא תפילין (ברכות ו', א') וזה שאמרו שמיכל היתה מנחת (או לובשת, המבטא הרגיל בירושלמי) תפילין שכן הוא אומר עוז והדר לבושה.

ר' חזקיה בשם ר' אבהו אשתו של יונה הושבה וכו'.

כבר פרשנו בדבור הקודם שהירושלמי כאן עומד בשיטת מי שאומר אין נשים סומכות ונשים אסורות במ"ע שהומן גרמא אם נכר מתוך מעשיהם שהן עושות אותם לשם מצוה כמעשה מיכל ומעשה אשתו של יונה. ושם הערנו גם כן שבמכלתא לא נאמר לא מיחו בה חכמים ולא לא מחו בה, אלא שלפי פשוטן של דברים במכלתא כווננו לומר שאף שנשים פטורות מתפילין מיכל היתה מנחת ואשתו של יונה אף שעלית הרגל מ"ע שהומן גרמא היתה עולה משום שחסידות היו ומחמירות על עצמן. ואולם כאשר דברי המכלתא יש להם פנים לכאן ולכאן, שוני הברייתות הכניסו פרושן עליהם לפנים ויש שגרסו, ולא מיחו בידיה חכמים ויש שגרסו ומיחו בידיה חכמים. ואלה שאמרו שר' חזקיה כאן הולך לשיטתו בסוף הפרק שאמר, הפטור מדבר ועושה נקרא הדיוט, ולכן מחו חכמים בידי הנשים האלה שהחמירו לעשות מה שלא נצטוו, לא הרגישו שבעל המאמר כאן הוא ר' חזקיה תלמיד תלמידו של ר' יוחנן ושם חזקיה רבו של ר' יוחנן! עיין הערה מ"ג. ובכ"ל מאמר ר' חזקיה נ"ב על הגליון.

נכנס למרחץ מקום שבני אדם עומדין לבושין . . . מקום שרוב בני אדם רגילין להיות ערומין . . . מקצתן ערומין וכו'.

זה אחד מהמקומות המעטים שסגנונה של ברייתא שבבבלי מסכים לסגנון התוספתא, וסגנון הברייתא שבירושלמי שונה מהם. ולא לכך שסדר הדברים שבבבלי ושבתוספתא, מקום שבני אדם לבושין מקום שהם ערומים ולבושים ומקום שבני אדם ערומים, שונה מסדרן בירושלמי אלא שבסוף הברייתא שבירושלמי יש מאמר שלם שאינו בב' המקורות האחרים וכן החלוק שחלקו בירושלמי בין רוב ערומין למקצתן ערומין ומקצתן לבושין לא נזכר לא בבבלי ולא בתוספתא, ולפי פשוטן של דברים, מה שנאמר בהן, מקום שבני אדם עומדין ערומין פרושו כולם ערומים. ובדרך ארץ רבא פ"י, הוצאת היגער ש"ב וגו' אמרו, אין אדם שואל ומשיב (בדבר הלכה ולמעלה מזה, בהלכה של בית המרחץ) במקום שרובן ערומים ולא במקום שרובן לבושים רובן לבושין ומיעוטן ערומים, רובן ערומים ומיעוטן לבושים ככולן ערומים. והלשון

קשה, ויותר נראה גרסת כ"ב' ו', אין אדם שואל ומשיב במקום שרובן לבושין ומיעוטן ערומים. ומשא ומתן בדבר הלכה אסור גם במקום שרק מעוטן ערומים ונאמר זה בנגוד למקרא ולתפלה שאסור רק אם מקצתן ערומין ומקצתן לבושין כלומר מחצה על מחצה. והלשון רובן שבדרך ארץ מראה שמסדרו השתמש במקור שהיה קרוב למקור שהשתמש בו בעל ברייתא זו שבירושלמי.

לא מקרא ולא תפילה ואינו חולץ תפיליו ואינו נותן אבל אינו לובשן עד שיצא מאותה רשות של כל אותה מרחץ.

אין צריך לחלצן אבל אם חלצן אינו לובשן במקום שמקצתן ערומים וכן אמרו בתוספתא ובבבלי, מקום שבני אדם עומדין ערומין ולבושין . . . אינו חולץ תפילין ואינו מניח לכתחלה. ומעניין הדבר, שאף שסגנון הברייתא שבבבלי הוא הסגנון של התוספתא ולא של הברייתא שבירושלמי כאשר הערנו בדבור הקודם, מכל מקום בזה שווים הירושלמי והתוספתא שהם משתמשים בלשון נותן ולא במניח. וקרוב לודאי שבארץ ישראל השתמשו רק בלשונות נותן תפילין ולובש תפילין, והחלוק ביניהם, שאדם נותן תפילין לק"ש ולתפ' ואולם לובש תפילין לכל היום ולכן לובש משמעו לפעמים מניח התפילין שהיו עליו מכבר. ובמעשה דמיכל נאמר בברייתא דבבלי היתה מנחת תפילין ובירושלמי היתה לובשת ושני המקורות כווננו לדבר אחד שהיא נהגה כמנהג החסידים והיתה לבושה תפילין כל היום. ולפי זה אין צריך למחוק ואינו נותן כמו שעשו מגיהי ספרים, אלא שהדגישו הנגוד שבין נותן ללובשן והוא שבמקום שמקצתם ערומים אין נותן תפילין כדי לקרות שמע ולהתפלל ומכל שכן (ואבל נשתבש מן אצ"ל) שאם כבר קרא ק"ש והתפלל אין לובש תפיליו במקום זה אלא עד שיצא מאותה רשות של כל אותו וכך צ"ל ולא אותה שמרחץ הוא זכר) מרחץ. ואפשר גם כן שבאבל מתחלת ברייתא אחרת שהסופרים או מסדרי התלמוד השמיטו ראשה שהיתה שווה ממש לראש הברייתא שלפנינו וכך היתה שנויה: נכנס למרחץ מקום שבני אדם עומדים לבושים . . . נותן תפילין ואין צ"ל שלא יחלוץ אבל אינו לובשן עד שיצא וכו'. ועיין עמוד רע"ג. על משמע של הנחת תפילין בירושלמי.

ודא מסייעא כיי דמר . . . ר' יוחנן עד יעקב תורמוסרה היה לובשן. פרוש שר' יוחנן לא היה מסיר תפיליו כשהלך למרחץ עד שבא למקום של יעקב תורמוסרה שבמקום זה כבר היו רוב בני אדם עומדין ערומים אבל לא היה חולצן קודם לזה כשהגיע אצל האוליירין שבמקומו מקצתן היו ערומים ומקצתן לבושים. וברייטא שלנו סיוע למי שאומר שר' יוחנן נהג כן שכן נאמר בה, מקצתן ערומים מקצתן לבושים . . . אינו חולץ תפיליו. ולמעלה נחלקו אמוראים במנהגו של ר' יוחנן שיש שאמר שחלץ תפיליו כשהיה מגיע אצל האוליירין וברייטא זו סיוע לחולק עליו וכמו שפרשנו. והגר"א הגיה כאן ולמעלה, עד יעקב תורמוסרה לא היה לובשן, ולפי מה שכתבנו אין צורך להגיה שברור שלובשן פרושו, נשאר לבוש בהן; עיין דבור הקודם ולמעלה בהלכה זו סוף עמוד רפ"ט.

א"ר אמי אסיא הורי ר' ירמיה.

לא נודע לנו משום מקום אחר אמורא בשם זה, אמי אָסִיא, ולעומת זה ר' ירמיה היה תלמיד וחבר של האמוראים הגדולים ר' אמי ור' אסי ולכן יפה פרשו בעל סדר הדורות והגר"א, שר' אמי מספר מה שהורה ר' אסי לר' ירמיה. ואולם אין צורך להגיה לר"י כמו שהגיה הגר"א שכבר מצינו במקרא הוֹרְנוּ, הוֹרְהוּ תוֹרָה וְעוֹד הַרְבֵּה בְּלִי ל', והורי ר' ירמיה הוא כמו הורי לר' ירמיה. אלא מה שקשה לפי פרוש זה הוא שר' אמי קרא לחבירו הגדול בשמו בלי שם הכבוד רבי ולירמיה שהיה תלמיד של ר' אסי (בכמה מקומות בבבלי מצינו, א"ר ירמיה א"ר אסי) הוא נותן התואר רבי וצ"ע. ודברי בעל סדר הדורות שר' אמי ספר מה שהורה ר' אסי בשם ר' ירמיה בודאי אי אפשר לקיימם שר' אסי היה רבו של ר' ירמיה.

מעבר ליה בפיליוס ולא סמכין עילוי.

אי אפשר לפרש כמו שיש מפרשים שפרשו, שהורה לכסות את התפילין, שאם כן היה לו לאמר יתהון או להון ולא ליה שתפילין הן רבים ולא יחיד ועוד שתפילין מאן דכר שמהון כאן והשאלה היא, אהן צררה, צואה יבשה וא"כ ליה מוסב לצררה. ואולם גם הפרוש האחר שפרשו בו שהורה לכסות הצואה קשה לקבלו שאין מכסין אותה לא בכובע של לבד (פיליוס בספרים

היא ט"ס במקום פיליוס שנשתבש בכמה מקומות מן פיליון ולא במעיל (=פיליוס בכ"ר) ועוד שאיכן מצינו מעבר במשמע מכסה. ולולא שקשה לשבש הספרים הייתיגורס, בתפילוי, במקום בפיליוס ופרוש הדברים כפשוטן שהורה לו לעבור בתפלין מקום שהיתה בו צואה יבשה. וקל לעמוד על תולדותו של שבוש זה שהסופר כתב בנתפיל' ו"ס, וחזר ופתר הר"ת וכתב ב' המלים: ולא סמכין, בשלמותן אבל לא מחק הר"ת (ודבר זה מצוי ורגיל בכתבי יד) והבאים אחריו העתיקו אשר מצאו לפנייהם וכתבו בנתפיליוס. ולפי זה הוראת חכם זה כדברי האמוראים בבבלי כ"ה, א', שצואה כחרס, בלשון הירושלמי: צררה, מותרת. ואולם סתמא דגמרא חולק ואומר, ולא סמכין עלוי, וכן המסקנא בבבלי שצואה כחרס אסורה. ומי שמפרש, ולא סמכין עלוי, שאין צריך להחמיר כהוראה זו (עיין פני משה ולפרושו מעבר הרחיק הצואה) אינו אלא טועה שבכל מקום סמיכה קלה.

**אית תניי תני מברך פעם אחת אית תניי תני פעמין . . . מאן דמר
מברך שתי פעמי' הא אכל . . . באוכל בהן אכילת עראי.**

גרסת הספרים אי אפשר לקיימה על פי פרוש המפרשים כאשר הטיבו לראות בעל פני משה והגר"א אלא שקשה לשבש הספרים כאשר עשו הם. ודברי הרז"ף תמוהים שמפרש פעם אחת, ברכה אחת ופעמין (אם נקד, פעמין אין צורך להוסיף שתי) שתי ברכות, שאפילו תלמידים המתחילים ללמוד עברית יודעים שאין זה משמע של פעם. ואולם אין צורך לשבש הספרים וגם אין צורך בדחוקים לאמר שמברך פעם או פעמין פרושו כשנכנס לאכול ואכילה מאן דכר שמה, אלא שהדברים כפשוטן. הברייתא הראשונה אומרת שמברך רק פעם אחת ביום, ואף שחולצן כמה פעמים כשהוא נכנס לבית הכסא או לסעודת קבע, דעת תנא של ברייתא זו כחכמים בבבלי סוכה מ"ו, א', שאין עשיית צרכיו וסעודה נחשבים הפסק ואין מברכין על תפילין אלא שחרית, וזהו שאמרו מאן דאמר פעם אחת ניחא. אבל הקשו על הברייתא השנייה האומרת שמברך ב' פעמים, הא אכל ואינון עלוי, ופרושו שלפי ברייתא זו שעשיית צרכיו הוי הפסק ולכן אין לך אדם שאין מברך לכל הפחות שתי פעמים, שכן דרכן של בני אדם לפנות שחרית וערבית (ברכות ס"ב, א'), הרי אין לך אדם שאינו אוכל לכל הפחות סעודה אחת ואם חולצן לסעודה בודאי

צריך לברך כשמניחן אחר כך כשם שמברך עליהן כשיוצא מבית הכסא, ואין לך לומר אלא שהוא אוכל ועודן עליו מה שאי אפשר שכבר אמרנו שאסור לאכול כשתפילין עליו. והשיבו על קושיה זו ואמרו, באוכל בהן אכילת עראי, שאף שכן הוא שרובן של בני אדם אוכלין לכל הפחות פעם אחת ביום סעודתן היא אכילת ארעי ומותר לאכול אכילת עראי ותפילין עליו. ולפי דרכנו למדנו שאכילת קבע שלהם היתה בערב וכן אמרו ביומא ע"ה, א', דרך ארץ שלא לאכול בשר אלא בערב, וסעודת בשר היא סעודת קבע. ודע כשאמרו לפנות שחרית וערבית כווננו לומר שיפנה קודם שיאכל, עיין בבא מציעה ק"ז, א', וכשנפנה ערבית כבר בא לילה ופטור מתפילין. ואין לך אלא ב' ברכות, א' בבוקר כשמניח תפילין וב' לאחר שעשה צרכיו בשחרית. עיין ג', דבור, מה בין.

ר' אבא לא יכנס אדם לבית המי' וספריו ותפיליו בידיו.

בבבלי בכל הסוגיא לא נזכר בית המים כלל אלא שנשאו ונתנו במה שיש לחלק בין בה"כ קבוע לבה"כ עראי, ובה"כ עראי כפי מה שיוצא מדברי הגמרא שם הוא בית המים מקום שמיחד להשתין בו וכן פרש רש"י כ"ג, ב', בד"ה בה"כ עראי. ולפ"ז קשה להסכים דעת הירושלמי לדעת הבבלי שכל מה שנאמר שם על בה"כ ממש נאמר כאן על בית המים כאשר כבר הרגיש בעל פני משה, אלא שהוא אומר שהשתמשו בירושלמי בלשון זו גם במשמע בית הכסא, ובוזה כבר הקדימו הרב בעל ספר חרדים שהעיר על המקבילה בלשון ערבית. ולכאורה יש להביא ראייה לזה מתוספתא סנהדרין ד', ח', שאמרו שם שאין מלך נכנס לבית המים וספר תורה בורעו ואותה ההלכה נשנתה גם בבבלי שם כ"א, א', אלא ששם נאמר בית הכסא במקום בית המים, ומוכח שהוא הוא. ואולם כשנדקדק היטב נראה שמשם ראייה להיפך, שהגרסא העקרית בבבלי היא כמו שגרסו ר' חננאל בפרושו וכ"י ק' (עיין דקדוקי סופרים), לא בבית הכסא ולא בבית המרחץ ולא להשתין מים. וא"כ בית המים בתוספתא משמעו ממש, אלא שבהכ"ס אנו למדים מק"ו מבית המים ולכן לא נזכר. ומדברי הרמב"ם ראש פ"ג של מלכים מוכח ג"כ שגרס כגרסת ר' חננאל, אלא שהוא הרחיב הדברים קצת כדרכו, ויש מהסופרים שהשמיטו בבבלי שם בית הכסא ויש מהם שהשמיטו, ולא להשתין מים, (ואו בית המים), עיי"ש בדקדוקי סופרים. ונראה לומר שבעל מדרש הגדול לדברים

י"ז, י"ח, עוד השתמש במדרש תנאים לפסוק זה שאף שלשונו קרובה ללשונה של הרמב"ם במקום הנ"ל, הוא אומר, אינו רשאי להכנס בה (בספר תורה שעל זרועו) לא לבית המרחץ ולא לבית הכסא ולא להשתין מים אלא במקום שקורא בו, ודברי הרמב"ם הם: והשני לא יזוז מלפניו אלא בעת שיכנס לבית הכסא או לבית המרחץ או למקום שאין ראוי לקריאה. ובפסוק ט"ז במה"ג, אין רואין אותו . . . ולא כשהוא בבית המרחץ ולא כשהוא בבית המים (ויש שגרסו גם בספרי קנ"ז כן, עיין הוצאת ה' פינקעלשטיין), ואף שבדאי אסור לראותו בבה"כ, אין בית המים אלא ממש ובה"כ אנו למדים בק"ו מבית המים. ולענין מכירת בית הכנסת שנינו במשנתנו מגלה ג', ב', שאין מוכרין לבית המים, וברור שפרושו כבכל המקומות מקום שמשתיין בו ולא בית המים לכביסה (עיי"ש ברש"י והגר"א) אלא שבה"כ אנו למדין בקל וחומר. ולא נודע לי מקום אחר שנוכר בו בית המים אלא בתוספתא פסחים ב' ג' י"ז, לענין הדלקת הנר ביוה"כ שאמרו שם, שבכל מקום מדליקין בפונדקאות ובבית המים, וגם כאן פרושו ממש. ובירושלמי ד', ד': תני אף בתי כניסיות ובתי מרחציות, וברור שכניסיות טעות סופר בספרים שלנו שכל עקרה לא באה הברייתא ללמדנו אלא טעם דברי המשנה שאמרה, שמדליקין בבתי כניסיות ובתי מדרשות, שהוא משום שבמקום שאין חשש, הרגל דבר, מדליקין ולא רק במקום מצוה. ובכ"י הגניזה לנכון, בתי כיסאיות, ואולם נראה שגם בכ"י נשתבש סוף המאמר שמה צורך יש בבתי מרחצאות ביום הכפורים שאסור ברחיצה,⁴⁵ וקרוב לומר שהיה כתוב בראשי תיבות בכ"ס וב"מ (=) בתי כיסאיות ובתי מים) והסופרים יש שלא עמדו כלל על הראשי תיבות ויש שפתרו בכ"ס כהוגן, בתי כסאות, אבל בתי מים הוא בטוי שאינו רגיל כל כך ולכן פתרו ב"מ שלא כהוגן שהוא, בתי מרחצאות, ובאמת צ"ל בתי מים כמו שהוא בתוספתא. הרחבנו דברינו על משמע של הלשון בית מים כדי לעמוד על סוגיא זו שבירושלמי, שלא כווננו כאן לבית הכסא אלא לבית המים ממש. ולפי הבבלי בתפילין בידו חמור בית מים מבית הכסא שחיישינן לניצוצות, אלא שקשה לפרש כן דברי הירושלמי שלא נוכר בו דבר על חשש זה; ועיין דבור הבא.

⁴⁵ וגם אלה שטבלו מקרי ביה"כ לא עשו כן אלא בצנעה, ויש שאמרו שאין טובלין אלא מתשמיש המטה ובשוכח; עיין על זה לקמן ג', ד', ומה שכתבנו שם.

⁴⁶ עיין מסכת תפילין הוצאת היגער הלכה ט"ז שבכ' כתבי יד הגרסא, בבית הכסא או בבית המרחץ ואין ספק שהסופרים טעו בפתרון הר"ת בה"כ או בה"מ שפתרונו, בית הכנסת או בית המדרש!

ר' יוחנן . . . כד הויין תפילוי עילוי הוה קאי' בון.

בבבלי כ"ג סוף ע"א, כי הוה נקיט סיפרא דאגדתא הוה יהב לן כי הוה נקיט תפילין לא הוה יהיב לן, ואולם בירושלמי אמרו, כד . . . הוה קאי' בון ואם כן נכנס לבית הכסא כשהיה לבוש תפילין. וזה תימה לכאורה שהלא לא נחלק אדם שאסור להכנס לבה"כ ותפילין עליו כמו שאמרו שם בשם אבות המשנה, בית שמאי, בית הלל ור' עקיבא, ואף שבירושלמי לא נזכרו דבריהם ברור שגם לדעתו אסור, שהרי בפרוש אמרו לקמן שהתקינו שיהא אדם נכנס והן בידו וקודם תקנה זו היו גותנין אותן לחבריהן או היו מצניעין אותן משום שאסור להכנס לבה"כ ותפילין עליו. ובראשונה עלה על דעתי לומר שאין אסור אלא כשתפילין של ראש עליו (עיי"ש ברש"י בד"ה, מהו שיכנס בתפיליו, כשהן בראשו קאמר) ור' יוחנן שלא היה לבוש אלא תפילין של יד בימי החמה כאשר אמרו למעלה בראש הסוגיא, בסיתוא דהוה חזיק רישיה וכו', לא נמנע מלהכנס לבה"כ כשתפילין של יד עליו. ואולם קשה לפרש כן שסתמן של דברים מראה שלא נמנע ר' יוחנן מלהכנס לבה"כ לעשות צרכיו בין בימות החמה בין בימות הגשמים ואפילו כשהיו תפילין של ראש עליו. וגם עקר החלוק לחלק בין תפלה של ראש לתפלה של יד עוד צריך עיון גדול, ואף שכפי הנראה מבבלי שבת ס"ב, א', לא אסרו להכנס לבה"כ בתפילין עליו אלא משום שי"ן של תפילין שהפרשיות עצמן מחופות בעור. ויותר נראה לומר שהמעשה על ר' יוחנן נאמר כאן בקשר עם מאמרו של אבא בר ירמיה שלא יכנס אדם לבית המים וספריו ותפיליו בידיו, ואם כן מעשה של ר' יוחנן הוא בשנכנס לבית המים שמותר להשתין ותפילין עליו ולפי דעת רוב הפוסקים כך היא גם דעתו של הבבלי, עיין שאלתות מ"ה סוף פרשה בא, רבינו חננאל בראבי"ה ס"ט ושאר הראשונים בבית יוסף מ"ג, ובאוצר הגאונים חלק הפרושים במקומו אבל אסור להכנס לבה"כ ותפילין עליו, וכבר אמרו בשבת ראש ס"ב שאפילו בקמיע אסור להכנס אם אינו מחופה. ולפ"ז מעשה של ר' יוחנן מוכיח שנהג כפי דעתו של אבא בר ירמיה שאסור ליכנס לבית המים וספר ותפילין בידו ולכן נתן הספר לתלמידיו והתפילין לא הסיר מעליו. ולא אמרו דר'

(47) עיין מעדני יום פ"ג דברכות אות צ'. ולדברי הרא"ש שם, לא ידעתי מה הקשו בשבת שתפילין אקמיע ועוד למה אסור ליכנס בקמיע שאינו מכוסה אם הטעם בתפילין רק משום גוף נקי וצעי. ואיך שיהיה אין מוכח מבבלי שבת אלא שבמכוסה מותר בחוך ד"א של בהכ"ס ולא שמותר להפנות.

יוחנן פליגא על אבא בר ירמיה, שאדרבא ר' יוחנן מסכים לדעתו אבל אמרו שמתנית' פליגא שבה נאמר שמותר להכנס לבית המים בין בתפילין בין בספרים. ומה שחלקנו בין תפילין עליו לתפילין בידו אינו החלוק שחלקו בבבלי בין בה"כ קבוע לבה"כ שאין קבוע שהתירו בזה מה שאסרו בזה ואסרו בזה מה שהתירו בזה, ששם הטעם הוא משום ניצוצות מה שלא נזכר בירושלמי כלל, אלא שכך היא דעתן של חכמי ארץ ישראל: אסור להפנות בתפילין ואולם מותר להשתין בהם ולכן כשנכנס לצרכיו גדולים התירו לו לטלם בידו כדי לשמרן וכשנכנס לקטנים לא התירו לו לטלם בידו אלא ישאירם מונחים עליו. וקרוב לזה היא דעתו של בעל השאלות במקום הנ"ל, עיין הערת ה' אפטוביצר לראב"ה ס' ס"ט, אלא שהוא אינו מחלק בין בית המים לבית הכסא משום שבבבלי לא נזכר בית המים כלל. ומה שקשה קצת לפי פרוש זה, למה אסור ליכנס לבית המים וספר בידו ומותר ליכנס לבה"כ ותפילין בידו, יתבאר בדבור הבא.

כאן ביכול ללובשן כאן בשאינו יכול ללובשן.

וכן בספרים צריך לחלק בכעין זה כאן בשדעתו ללמד בהם מיד כשיצא מבה"כ וכאן שאין בדעתו ללמוד בהם, ואולם בתפילין שדרכן היה ללבוש אותם כל היום לא אמרו בשדעתו ללובשן שכל זמן שיש שהות ביום ללובשן אדם לובשן. וראוי להעיר על הלשון, קיימא אבא בר ירמיה כאן ביכול וכו', שלכאורה משמע שליה לא סבירא ליה אלא שהוא מתרץ אליבא דאבא, ואלו לקמן ר' זעירא בעצמו מפרש הברייתא, בראשונה... התקינו שיהא אדם נכנס והן בידו, שלא התירו אלא בשיש שהות ביום. ומזה ראייה למה שפרשנו בדבור הקודם שאבא אמר דבריו בבית המים והברייתא של בראשונה וכו' בבית הכסא הוא, וזהו שאמר ר' זעירא קיימא אבא וכו' שהוא מתרץ הברייתא של בית המים כשיש שהות, כשם שהכל מודים שהברייתא האחרת על בית הכסא לא נאמרה אלא בשיש שהות. ואם תקשה לפי פרוש זה למה אסור להכנס לבית המים וספר בידו, ובשלמא בתפילין אסור שהרי יכול לשומרן מבלי שיטלם בידו שמותר להשתין בתפילין אלא בספר איך ישמרו. והתשובה על זה שעיקר קדושתן של תפילין הוא משום פרשיות שבהן והן מחופות עור אלא שמשום שי"ן שעליהם צריך לנהוג בהן כבוד (עיין שבת ס"ב, א') אבל ספר קדושתו מרובה

שאינו מכוסה ולכן אסור ליטלו בידו אלא אם כן בדעתו ללמוד. ואפשר גם כן שספריו בברייתא היא אשגרא מדברי ר' ירמיה ושספר אסור לעולם למלם בידו שקדושתו מרובה; וצ"ע.

מאן דעבד טבאות עושה להן כים של טפח ונותנן על לבו. בכ"ר ותולן וכן יש לפרש ע"פ גרסת הספרים שתולה הכיס באופן כזה שהתפילין מונחין על לבו, ואולם בבבלי אמרו, ואוחזן בימינו כנגד לבו, ומוכח שהכיס אינו תלוי עליו, אבל קשה לפרש לשון הירושלמי על פי דברי הבבלי. ומה שאמרו שם בימינו, משום שאין מקנחין אלא בשמאל (שם ס"ב, א'), ואין להקשות למה אסרו בבבלי להכנס לבה"כ עראי ותפילין בידו משום שיבוא לשפשף בידו ולא חששו שמא יבוא לקנח בימינו שאוחז בה תפילין (עיין תוספות הרא"ש) שאין הרברים שוים שכיון שאסור לקנח בימין כבר הורגלו בני אדם שלא לעשות כן, אבל בניצוצות שדרך בני אדם להשתמש בימין ולא בשמאל חששו שישכח ויעשה כן כהרגלו גם כשאוחז בה תפילין.

וראוי להעיר שלא בבבלי ולא בירושלמי הזכירו בקשר עם הלכה זו מה ששנינו בתוספתא ובמדרש תנאים (עיין דבור, לא יכנס) שאין ספר תורה ניכנסת עם המלך לבית המים שנ' והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו במקום הראוי לקרות, ולמה הקשו על אבא בר ירמיה מברייתא, נכנס אדם לבית המים וכו', ולא הביאו ראייה לדבריו מברייתא זו. ועוד קשה שלפי מה שכתבנו למעלה אדם נכנס לבה"כ וספריו בידו כשדעתו ללמוד מיד ואלו במלך אמרו שאינה נכנסת עמו כלל. ואולם כשנדקדק בדברי הברייתא על ספרו של מלך נראה שלא קשה כלום, שלא מעטו מדרשה של, וקרא בו, מקום הראוי לקרות, אלא שאין המלך חייב שתהי תורה שלו נכנסת ויצאת עמו אם הוא במקום שאי אפשר לו לקרות בה ולא דברו כאן כלום אם יש איזו דרך להכנס לבה"כ עם ספר תורה או לא. ואדרבא ממה שהצרכו להדרשה של וקרא מוכח שאפשר למלך שתהיה תורה עמו בבה"כ, שאם לא כן מה צורך בדרשה זו, וכי תעלה על דעתך שמלך מותר לבזות קודש, אלא שדרשו שהחייב המוטל עליו שלא יהי זו ס"ת ממנו אינו אלא אם הוא במקום שיכול לקרות בו. ובדיוק גדול כתב הרמב"ם רפ"ג של מלכים: המלך... כותב לו ספר תורה לעצמו... לא יזוז מלפניו אלא בעת שיכנס לבית הכסא או לבית המרחץ או למקום שאין ראוי לקריאה, ופרושו שאם הוא במקום שאין ראוי לקריאה אין מצוה זו מוטלת

עליו ואף שאפשר לו להכנס לבה"כ וספר תורה בידו. ולפי גרסת הספרים בבבלי סנהדרין כ"א, ב' וכ"ב, א', עושה אותה כמין קמיע ותולה אותה בזרוע (ברמב"ם לא נזכר, עיי"ש בכסף משנה, ואולם בכ"י של התלמוד הגרסא כמו שהיא בספרים) ואולי דברים אלו שבתלמוד על דעת האומר בספרי דברים ק"ס (לפי גרסת פסיקתא ז'), שלא היה כותב אלא משנה תורה (וכן נחלקו בפרוש התורה הזאת שבדברים כ"ז, ח'; עיין מכלתא לדברים פ' ראה שהר"ל רש"ז שעכטער בספר היובל לר' ישראל הלוי עמוד קפ"ט, ועיין מה שהערותי על זה בהצופה הצרפתי חלק ס"ז עמוד ל"ה) שקשה לצייר לנו תורה שלמה תלויה על זרוע של אדם. וכבר נתקשה בדבר זה ר' שמואל שטראשון בהערותיו לסנהדרין שם, אלא שנעלמו ממנו דברי הספרי במקומם. ולפי דעה זו אפשר לומר שלא היתה בה קדושת ספר תורה ולכן מותר היה למלך ליכנס בה לבה"כ, אלא שקשה לומר שספריו שנוכרו בסוגיא זו בירושלמי ובבבלי משמעו ספר תורה שנכתב בקדושה וצ"ע.

חמן אמרין כל שאינו כאלישע בעל כנפי' לא ילבש תפילין.

עיין למעלה עמוד רנ"ז, שהוכחנו שלא כווננו כאן לדברי הבבלי שבת מ"ט, א', אלא שתמן פרושו, בדרום, והובאו דברי חכמי דרום כעין סמך לדעתו של מיישא בר בריה דריב"ל הדרומי שעושה להן כיס של טפח ונותנן על לבו, שאף שמצד הדין מותר ליכנס לבה"כ ותפילין בידו וכמו שאמרו ב"ה ור' עקיבא בבבלי בבבלייתא, טוב להחמיר בקדושת תפילין כאשר החמיר ודקדק בה אלישע בעל כנפים.

ר' זעירא בשם ר' אבא בר ירמיה לא יכנס אדם לבית הקברו' ויעשה צרכיו שם.

מאמר זה בדיני בית הקברות מובא כאן שכן נמסר מר' זעירא על שם ר' אבא בר ירמיה כמאמר הקדום לו, לא יכנס אדם וכו', ולא עוד אלא שיש קורבת הלשון וקורבת התוכן (ועשית צרכיו בבה"כ ועשית צרכיו בבית הקברות) בין ב' מאמרים אלו. ובקשר עם המאמר על בית הקברות מובא המעשה של ר' חייא ור' יונתן, שבא זה ולמד על זה שלכן אין להקל בכבוד המתים משום שהם יודעים מה שנעשה בין החיים.

ר' חייא רובא ור' יונתן היו מהלכי' קומי ערסיה דר"ש בר יוסי. המשא ומתן בין ר' חייא ור' יונתן אם המתים יודעים מה שנעשה בעולם מובא בד' מקומות, כאן ובבבלי י"ח, א', פסקתא ר' ר"פ י"ב, וקהלת ר' פ"ט על הפסוק כי החיים יודעים. ומה שנוגע למקור האחרון אין ספק שמסדרו כבר השתמש בין בנוסח הבבלי בין בנוסח הירושלמי של מעשה זה ועל ידי שהרכיב הנוסחאות נראה לנו כאלו השתמש במקור שלישי ואולם לא כן הוא כאשר יראה המעיין. הוא מתחיל כמו שלפנינו בירושלמי שהמעשה היה בהלוית המת של ר' שמעון בר יוסי בר לקוניא וממשיך דבריו באמרו, והוה טליתיה דר' יונתן מהלכא על ארונה, וזה מקביל למה שאמרו בבבלי, והוה קשריא תכלתא דר' יונתן עלוי קיברו (ב' מלים האחרונות ליתא לפנינו בספרים אבל כך צ"ל, עיין דקדוקי סופרים) אלא שהרכבת ב' הנוסחאות לא עלתה לו יפה. שאם אפשר לציצית (מסדר קהלת ר' משתמש בטלית במשמע בגד שיש בו ציצית ושמוש זה הוא סימן ילדות", שטלית אפשר שיש בה ציצית ואפשר שאין בה ציצית, ואולם בדורות האחרונים נצטמצמה הוראת טלית לבגד של ד' כנפות שיש בו ציצית ובבבלי נאמר בדיוק: תכילתיה) להתגרר על הקברים קשה לתאר שיהי מהלכת על הארון, ואולם כיון שהתחיל המעשה בארונה של ר' יוסי ראה להדגיש שלכן גער ר' חייא בר' יונתן שזולל בכבוד הצדיק המונח בארון. ובסוף המעשה הוסיף מה שאינו לא בבבלי ולא בירושלמי, א"ל (ר' יונתן לר' חייא) ברוך שלמדני מדרש ונשקו על ראשו. ובהוספה זו יש גם כן סימן ילדות שלא מצינו במקורות עתיקים שתלמיד (הוא אומר לרבי חייא, רבי, וזה משיב לו, בני) ישק לרבו ובכל המקומות שנמצא בהם עמד ונשקו על ראשו כווננו לנשיקת רב לתלמיד או זקן לצעיר ולא להיפך; עיין לדוגמא נשיקת ר' יוחנן בן זכאי לתלמידו ר' אלעזר בן ערך (תוספתא חגיגה ב', א', וש"ס), נשיקת ר' פפא להונא ב"ר נחמן (הוריות י"ב, ב': קם נשקיה ברישיה ויהב ליה ברתיא, וא"כ הונא היה בחור ור"פ אב של בת גדולה), נשיקת ר' גמליאל ליהושע (הנשיא הוא רבן של ישראל) במעשה הידוע על עבור השנה במשנה ר"ה ב', ח', והרבה כיוצא בהן. ומעינין שבקהלת זוטא עמוד ק"כ מתחיל המעשה (הסופרים קצרו ולא העתיקו אלא ראשו) בלשון זה: ר' חייא ור' יונתן הוו קאזלי (זה לשון הבבלי לפי גרסת כ"י מינכען ולפנינו, שקלי ואזלי), קמיה ערסיה דר' שמעון... בן לקוניא והוו גרירין תכילתא אקבריה, ואין ספק שמסדר מדרש זה גרס בבבלי, והוו גרירין תכילתא; עיי"ש בדקדוקי סופרים.

השנויים בין הבבלי והירושלמי בנוסחה של השיחה עצמה שבין ב' החכמים על השאלה, אם המתים יודעים מה שנעשה בעולם או לא, אינם חשובים כל כך חוץ מדבר אחד והוא שלפי הירושלמי מחה ר' חייא בר' יונתן על שפסע ע"ג הקברים (עיין ברכות י"ט, ב': מדלגין היינו ע"ג ארונות של מתים) ולפי הבבלי על שגרר הציצית על הקברים ונראה היה כלועג לרש שבמתים חפשי. והדבר מתמיה שבבבל שהיו נוהגין לקבור את המת בטלית שיש בה ציצית (מנחות מ"א, א') גנו את ר' יונתן על שגרר ציציותיו בין הקברים ובארץ ישראל שיש שנהגו להתיר את הציצית מבגדי המת (משום קדושתם, עיין סוף מסכת ציצית ומסכת שמחות פרק י"ב) לא גנו את ר' יונתן בשביל זה שהיה גורר טליתו אלא משום דבר אחר. וכבר נתקשו בזה הראשונים שרמו עליהם ה' היגער בהערותיו למסכת ציצית ומס' שמחות ולא עלתה בידם להשיב תשובה מספקת וצ"ע.

סגנון המעשה בפסקתא ר' משונה כל כך מסגנונו במקורות אחרים עד שספק גדול לי אם כוונו לדבר אחד. ולפנינו בפסיקתא, מעשה בר' חייא ור' נתן, ואף שבהרבה מקומות נתחלפו השמות יונתן ונתן, ולא רק על ידי שבוש סופרים אלא משום שיש שנמנעו מלכתוב אפילו חצי השם יו, מכל מקום אפשר שהשם ר' חייא הוא שבוש ושהמעשה המסופר שם היה בחכמים אחרים לא בר' חייא ור' יונתן אלא בר' נתן וחבר אחד שלו.⁴⁸

והוה ר' יונתן מפסע על קיבריה.

ר' יונתן היה כהן כמו שאמרו מפורש בבב"מ צ', ב', ומי שאומר (ר"י הלוי בספרו דורות הראשונים חלק ב', כ"ח, א'), ששם כוונו לר' יונתן תלמידו של ר' ישמעאל וחבירו של ר' יאשיה אינו אלא טועה, שר' יונתן בן דורו הצעיר של ר' חייא הוא הוא שנקרא גם כן שר הבירה או איש הבירה כמו שכבר העיר באכער בספרו הגדת אמוראי א"י א', נ"ח, הערה ב', ואין להטיל ספק בדבר שאלה התוארים הם תוארי כבוד ליחוסי כהונה שאבותיהם היו ממונים במקדש, בבירה. ועל הקושיה⁴⁹ איך היה מפסיע על קברים אם היה כהן, יש להשיב בפשיטות, שר' שמעון בר יוסי בן לקוניא היה רבו של ר' יונתן כמו שמוכח מכמה

⁴⁸ ואולם קשה לקיים הגרסא ר' חייא ור' נתן, שלא סצינו בשום מקום שר"ח עוד הכיר את ר' נתן ונראה

כשעלה לא"י כבר נפטר ר' נתן.

⁴⁹ כבר הקדימו לר"י הלוי בקושיה זו בעל סדר הדורות בערך ר' יונתן.

מקומות בבבלי וירושלמי שהעיר כבר עליהם בסדר הדורות ערך ר' שמעון זה (אלא ששם נתערבבו ר' יונתן זה בר' יונתן חברו של ר' יאשיה) והלכה פשוטה לפנינו⁶⁰ בירושלמי פ"ג, א' שאדם מטמא לכבוד רבו. ואפשר גם כן שלא נטמא אלא טומאה דרבנן וכמו שאמרו בבבלי י"ט, ב', בעניין מדלגין הינו וכו' וטומאה דרבנן בודאי נדחת מפני כבוד הרב.

א"ל וחכמין אינון כלו' לא כן כתב והמתים אינם יודעים מאומה. לא שר' יונתן כחש בשכר ועונש של המתים אלא שלדעתו אין להם בעולם הנצחי שום קשר עם מה שנעשה בעולם העבר. ובבבלי תענית ט"ז, א' אמרו, למה יוצאין לבית הקברות פליגי בה ר' לוי ור' חנינא חד אמר הרי אנו חשובין לפניך כמתים וחד אמר כדי שיבקשו עלינו רחמים. וקרובה ההשערה שהטעם הראשון הוא לר' לוי הארצי-ישראלי והשני לר' חנינא הבבלי שנים בסוגיא זו שבירושלמי ובמקבילות בבבלי ובקהלת ר', ר' חייא הבבלי ור' יונתן הארצי-ישראלי נחלקו אם המתים יודעים מה נעשה לחיים, ולדעתו של ר' יונתן הטעם, כדי שיבקשו עלינו רחמים, בודאי אי אפשר להאמר. ובירושלמי שם רפ"ב לא נזכר אלא הטעם הראשון אבל בכמה מקומות בהגדות שבבבלי מצינו הדעה הזאת של ר' חייא שהמתים לא לבד שיודעים מכל הנעשה לחיים אלא שבידם להשתדל ולהטיב להם על ידי תפילתם. וידועה ההגדה⁶¹ על כלב שהלך לחברון ונשתטח על קברי אבות שיבקשו עליו רחמים להנצל מעצת המרגלים. ומכל מקום הכול מודים בעקר הגדול של זכות אבות ובזכות של שאר הצדיקים, שאף שהם אינם יודעים מאומה ממה שנעשה לחיים, הקב"ה זוכר צדקתם לבניהם ולזרעיהם אחריהם.

א"ל לקרות את יודע לדרוש אין את יודע.

כאן ר' חייא הוא שאמר כך לר' יונתן (וכן בסגנון שונה קצת גם במקבילה בבבלי) ואולם בתנחומא ראש בחקתי, בין בנדפס בין בהוצאת באבער, ר' יונתן הוא שאמר לתלמידו ר' שמואל בר נחמן, יודע אתה לקרות ואין אתה יודע לשנות, ויש שגרסו שם כמו שהוא בירושלמי לדרוש במקום לשנות, עיין

⁶⁰ ואולם יש מהראשונים שהיתה לפניהם גרסא אחרת ויתבאר במקומו.

⁶¹ סוטה ל"ד, ב' ונאמרה שם על שם רבא; ועיין גם כן שבת קנ"ג, א', על התעניות המת בהספידו

הערת בובער במקומו. והחכם הזה לא הרגיש, שאו שצ"ל שם, אתה יודע לקרות, או אם במקום אין ובילקוט שם, אם קרית לא שנית, והוא ע"פ הסגנון הבבלי במעשה זה של ר' חייא ור' יונתן. ואינו רחוק שר' יונתן השתמש באותן הדברים עצמם ששמע מר' חייא ובמדה שרבו מדד לו מדד הוא לתלמידו. ובקהלת ר' דברי ר' חייא הם כמו שלפנינו בירושלמי ולא בבבלי, עיין דבור ר' חייא. ובסוף פ"ה של שביעית רשב"נ משתמש בבטוי זה: לקרות וכו'.

אילו הצדיקים שאפילו במיתתן קרויין חיים.

כבר מצינו דברים אלה יוצאים מפי זקן. הפלוסוף האלכסנדרני פילון, וזה לשונו בסוף ספרו על יוסף: אני (הוא שם את הדברים בפי יוסף) עשיתי חסד עמכם בחיי אבי ואוסיף לעשות כן אחר מיתתו כי לדעתי אין צדיק מת אלא חי לעולם מבלי שיוקין... שנשמתו חפשית מחבלי הגוף. הפילוסוף מרגיש החיים הנצחים של הנשמה וחכמינו הרגישו להיפך שהצדיקים ישני עפר עוד קשורים עם עולם ההפסד שיודעים מה שנעשה בו, ואולם דעתו של ר' יונתן קרובה לדעת פילון שהצדיקים המתים חיים חיי רוח שאין להם שום מגע בעולם הגופות.

מנין שהרשעים אפ' בחייהן קרויין מתים שנ' כי לא אחפוץ במות המת וכי המת מת אלא אילו רשעים וכו'.

בקהלת ר' כמו שהוא בירושלמי, אבל בבבלי הביאו ב' פסוקים אחרים שדרשו מהם שהרשע אפ' בחייו נקרא מת. וממקור לא נודע לנו מובאה במדרש הגדול לבראשית ל"ד, כ"ו, דרשה זו: בני יעקב באו חללים וכי חללים היו והלא חיים היו אלא כיון שנתחייבו כליה הרי הן כמתים וכן הוא אומ' על פי שנים עדים... יומת המת חי הוא והתורה קראת אותו מת אלא כיון שנגמר דינו למיתה הרי הן כמתים. והנה הדרשה השנייה שבמה"ג היא שוה ממש לדרשה השנייה שבבבלי גם הראשונה היא קרובה מאוד להראשונה שבבבלי אלא שבתלמוד דרשו חלל שביחזקאל כ"א, ל', ובמה"ג חללים שבבראשית ל"ד, כ"ו, ואפשר שהיה לפני מסדר של מדרש זה גרסא אחרת בבבלי ממה שהיא לפנינו. ואולם במה"ג לדברים י"ז, ו', דרשו על יומת המת, וכי המת מת אלא הרשעים שנקראו בחייהם מתים כיוצא בו אתה אומר כי לא אחפוץ במות

המת חי חי הוא יודך כמוני היום (הצדיק הוא חי וכשנגדו, הרשע מת הוא) וכן דוד הוא אומר לא המתים יהללו יה ואנחנו נברך יה. ור' דוד האפפמאנן העתיק דרשה זו למדרש תנאים שלו, ואולם יותר נראה שהיא לדרשן מאוחר שכבר השתמש בין בדרשת הבבלי על יומת המת ובין בדרשת הירושלמי על במות המת והוסיף נופך משלו הדרשות על חי חי ועל לא המתים. גם ספק גדול לי אם דרשת המכלתא דר' שמעון לכ"א, ט"ז, עתיקה היא שהלשון, הרשעים קרויים מתים, כפי מה שנראה לי לקוחה היא או מבבלי או מירושלמי, ולא עוד אלא שקרוב לומר שצ"ל שם בסוף הדרשה, ת"ל מות תמות, וכל עקרה לפרש הפסוק שבבראשית ב', י"ז, כי ביום אכלך ממנו מות תמות. וכבר נתקשו בפרוש פסוק זה רבנן דאגדתא שהרי לא מת אדם ביום שחטא (עיין ספר היובלים ד', ל', ובראשית ר' ר"פ כ"ב, ו"ט), ולפי דרשה זו מות תמות שבאדם פרושו שמיד שתעבור עברה תהיה חשוב כמת.

ומניין שהצדיקים אפי' במיתתן קרויין חיים דכתיב ויאמר אליו זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר וכו'.

בבבלי ובקהלת ר' הסדר יותר יפה ששם בראשונה מביא ראה שהצדיקים במיתתן קרויים חיים ואח"כ שרשעים אפילו בחייהן קרויים מתים. וגרסא זו עקרית שאף שבכמה מקומות מצינו, ההוא דסליק מפרש ברישא, מכל מקום במעשה זו ר' חייא כמדת חכם בודאי השיב על ראשון ראשון, ועל שאלת ר' יונתן וחכמין אנון התשובה היא: כי החיים... אלו הצדיקים שאפילו במיתתן קרויין חיים ומניין שהצדיקים... דכתיב ויאמר אליו וכו'. ובבבלי הראייה על חיי הצדיקים במיתתן היא מדברי קבלה מהפסוק: בן איש חי שבשמואל ב', כ"ד, כ', ובקהלת ר' כמו שהוא בירושלמי. וכאשר המעשה על ר' חייא ור' יונתן הוא שוה בעקרו בכל המקורות שמובא שם והדרשות שונות הן לגמרי, נראה לומר שר' חייא לא דרש לא זו ולא זו אלא שהשיב לר' יונתן על שאלתו, ולא כן כתב והמתים אינם יודעים מאומה, בתשובה קצרה כזו: כי החיים יודעים אלו הצדיקים שאפ' במיתתן קרויים חיים, והמתים אינם יודעים מאומה אלו הרשעים וכו', והבאים אחריו יש מהם שדרשו כך ויש מהם שדרשו כך לסמוך דברי ר' חייא מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים.

לא יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל . . . ממעמקים קראתיך ה'. בתוספתא ברכות ג', י"ז: לא יעמוד אדם לא על גבי מיטה ולא על גבי כסא ולא על גבי ספסל ויתפלל לפי שאין גבהות לפני המקום שנ' ממעמקים קראתיך י"י אם היה זקן או חולה הרי זה מותר. ולפי פשוטן של דברים כווננו בתוספתא ליחיד המתפלל בביתו שלא ינהיג את עצמו בגבהות להתפלל על המטה, על הכסא, או על הספסל אלא ירד ממטתו ומספסלו ויעמוד על הקרקע ויתפלל ואם כן גם כאן בירושלמי ובבבלי י', ב' (ושם שם האומר ר' יוסי ב"ר חנינא משום ראב"י) לא כווננו לאמר אלא שלא יתפלל אדם כשהוא על המטה או על הכסא ותפס לשון קצרה, מקום גבוה. ואולם בתוספתא שבדפוס ובכ"י וויען הגרסא היא, ולא ע"ג ספסל ולא ע"ג מקום גבוה, אלא שגם לפי גרסא זו לא כווננו למקום שתחתיתו גבוהה אלא שלא לעמוד על איזה דבר כשלחן ותיבה כשהוא מתפלל, וזה מוכח ממה שאמרו ע"ג מקום גבוה ולא במקום גבוה. ובבבלי שם לפנינו בספרים במקום ואולם בכ"י ואצל הראשונים (עיין דקדוקי סופרים) על גבי מקום. ויש שחשבו למצוא רמז בין בדברי התנאים בין בדברי האמוראים שהתבה היתה נתונה במקום נמוך, שלכן אמרו על שליח צבור שהוא יורד לפני התיבה או בארמית נחית. ואולם אין בזה כדי להוכיח כלום שאין ספק שבימים הקדמונים, היורד לפני התיבה, היה מחכמי הקהל ומחשובי⁶² העיר ואלה היו יושבים על ספסלים וקתדראות⁶³ והם, ירדו ממושבותיהם ועמדו לפני התיבה להתפלל. ומעניין הדבר שבמקום האחד שהשתמשה המשנה בבטוי זה (בכל המקומות היא אומרת „עבר" לפני התיבה) הוא בקשר עם זקן משום שהזקן היה יושב במקום גבוה ולכן אמרו בתענית ב', ב': מורידין לפני התיבה זקן ורגיל וכו'. ועיין למעלה עמוד ס"ז ושם בהערה ע"ב.

רבי יוחנן לא יעמוד אדם ויתפלל וצריך לנקביו.

וכן הוא בתוספתא פ"ב, י"ח, ובבלי כ"ג, א', ובמקום האחרון הביאו ברייתא שנאמר בה, הנצרך לנקביו אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה, ופרשו שם שבאין יכול לשהות צריך לחזור ולהתפלל ואם יכול לכתחלה אל יתפלל

⁶² עיין ירושלמי יבמות י"ב, ו' המעשה על לוי ובויקרא ר' כ"ג, ד' המעשה על ר' אלעזר חסמא.

⁶³ עיין תוספתא מגלה ר' ע"א, כ"א: בחפירות של בתי כנסיות עתיקים שגלו בימינו עוד נמצאו

קתדראות אלו של הזקנים.

ובדיעבד אין חוזר ומתפלל. ומכל זה לא נזכר בירושלמי כלום ולפי פשוטן של דברים לדעת הירושלמי בדיעבד בין יכול לסבול בין אין יכול לסבול יוצא ולכתחלה רק בשיכול לסבול. וזה יוצא ממה שאמרו לקמן, הדא דתימר בדקים⁶⁴ אבל בגסים אם יכול לסבול יסבול, וד' מלים האחרונות מלמדות שגם לכתחלה מותר לעשות כן. וכבר העיר הגר"א בבאוריו לאו"ח ס' צ"ב, שלדברי הירושלמי בשיכול לשהות גם לכתחלה מותר, אלא שלא הדגיש שלפי הירושלמי לעולם אינו חוזר ומתפלל. ולפי גרסת הרי"ף שם גם לפי הבבלי בשיכול לשהות מותר, ואולם כבר השיגו עליו תלמידי ר' יונה והרא"ש ואפשר שסמך עצמו בזה על הירושלמי.

שמור רגלך . . . שמור עצמך מן הטיפים היוצאות מבין רגליך.

בבבלי שם, שמור נקיבך, והוא אשגרא מהמאמר שלפניו, והכוונה לנקבים שמשתיין בהם וכן בברכת אשר יצר, שאומרין אותה אחר קטנים הוא אומר וברא בו נקבים נקבים. ורש"י שם נדחק לפרש, שמור נקיבך שלא יפיחו!

⁶⁴ קשה לעמוד על החלוק הזה שאם יכול לסבול למה בדקים לא, ואפשר שחששו שמה יתעקר: ע"ו יבמות ס"ב, ב'.

רב אמר הלכה כדברי שניהן להקל.

וכן פסקו בבבלי ט"ו, ב' ומעניין הדבר שבירושלמי. פסק" הלכות אלו נאמר בשם רב שהיה בבלי ובתלמוד בבלי נאמר על שם ר' יאשיה שהיה בן ארץ ישראל.

דלכן מה כן אמרין סתמה ורבי יוסי הלכה כסתמא.

כאן ובסוף פ"א דמעשרות קצרו דבריהם ואולם במגלה א', ו' וביבמות ד', י', פרשו דעתם על הכלל, הלכה כסתם, והוא שבכל מקום שזכרו במשנה דברים סתם וחולק עליהם תנא אחד שנתפרש שמו הלכה כסתם, ואף שהתנא החולק הוא מאלה התנאים שהלכה כדבריו מחברו (כר' יוסי ורע"ק), ואולם כשהוזכרה המחלוקת על שם רבים אין הלכה כסתם שראה רבי דברי החולק ושנה אותן בלשון חכמים. ועיין בבלי יבמות מ"ב, ב', ובחדושי הראשונים, הרמב"ן הרשב"א הריטב"א והמאירי שהאריכו להוכיח שגם דעת הבבלי כן; ועיין דבור, דתני לה ר' חייא.

אלא בגין שמע.

כל השלשה הלכות שבמשנה זו הן בשמע, ואולם ההלכה הראשונה מתחלת, הקורא את שמע, ולכן הוא מתאר אותה, הלכה של שמע.

דתני לה ר' חייא בשם ר"מ לפום כן צריך למימרא הלכה כדברי שניהן להקל.

ב' ברייתות יש לנו שנשנתה בהן דעת זו של ר' מאיר; בתוספתא ב', י"ג, אמרו, בעל קרי . . . קורא את שמע ואינו משמיע לאזניו . . . דברי ר' מאיר, ובברייתא שבבבלי ט"ו, א', נחלקו ר' יהודה ור' מאיר שר' יהודה משום ר"א

(1) עיין ה' ראטנער שיפה העיר שנעלמו דברי הירושלמי אלה סבעלי הכללים אלא שנחלף לו הספר יד מלאכי בספר מלוא הרועים!

בן עזריה אומר, הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו... א"ל ר' מאיר הרי הוא אומר אשר אנכי מצוך היום על לבבך אחר כוונת הלב הן הן הדברים. ואולם אפשר שלא כווננו כאן לברייתות אלו אלא שר' חייא מסר דברי המשנה שלפנינו על שם אומרן ושנה, הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו ר' מאיר? אומר יצא וכו', וכן במגלה א', ו', אמרו, אחא עובדא קומי ר' יוחנן והורי כרבי יוסי והוה ר' לעזר מצטער ואמר שבקין סתמא ועבדין כיחדייא אשכח תני לה ר' חייא בשם ר' מאיר. ולפי פשוטן כוון לאמר שר' חייא לא שנה דברי המשנה סתם אלא על שם ר' מאיר. ולפי דרכנו למדנו שצדק הגאון ר' צמח (הלכות גדולות הוצאת מקיצי נרדמים צ"ו, ואלפסי שבת פי"ז) שבמקום שפרשו בגמרא שהת"ק שנחלק עליו ר' יהודה הוא ר' מאיר אין הלכה כת"ק אלא כר' יהודה, שר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה, שהן הן הדברים שאמרו בירושלמי שר' יוחנן פסק כר' יוסי נגד דברי הת"ק משום שמברייתא דר' חייא למד שהת"ק הוא ר' מאיר ור' מאיר ור' יוסי הלכה כר' יוסי. וראיתי לר' זכריה פראנקעל שייחס להגאון ר' צמח דברים שלא עלו על לבו והוא אומר בספרו דרכי המשנה רס"ט: ודע דדעת בה"ג בשם רב צמח גאון דבכל מקום שנשנה במשנה סתם ור' יהודה חולק עליו הלכה כר' יהודה דסתם מתנ' ר"מ, ור"מ ור' יהודה הלכה כר". וטעה טעות גדולה שלא אמר ר' צמח שאין הלכה כסתם נגד ר' יהודה אלא אם נתפרש בברייתא (או בגמרא) שסתם הוא אליבא דר' מאיר, וכבר ראינו שכך אמרו בכמה מקומות בירושלמי, אבל וודאי סתם ור' יהודה או איזה תנא אחר הלכה כסתם. ובסוגיא שלפנינו רב פוסק כסתם משנה, ואף שלפי דברי ר' חייא סתם זה הוא אליבא דר' מאיר ונחלק עליו ר' יוסי, משום שרב תנא ופליג על ברייתא דר' חייא, או משום שבמקומות כאלה שהמשנה סותמת ובברייתא מפורשים שמות התנאים יש ביד האמוראים להכריע בין המשנה והברייתא וכן משמע מירושלמי סוף פ"א דתרומות; ואכמ"ל.

(2) בספרים שאינם מדויקים הנרמא במשנה היא, ר' יהודה אומר, וכבר העירו רבים (עיין דקדוקי סופרים) שהראשונים וכתבי יד (וכן בכ"י בודין ופרמא) גרסו סתם וכן מוכח מהירושלמי כאן שאמרו, סתמה ור' יוסי. אלא שבבבלי במשא ומתן על המשנה אמרו שת"ק הוא ר' יהודה שכן חכמים של ר' יוסי או ר' מאיר או ר' יהודה ומשנותינו אי אפשר לייחסה לר' מאיר שהרי לפי דבריו לא רק שיצא בדיעבד אלא גם קורא לכתחלה כמו שאמרו שם וע"כ שת"ק הוא ר' יהודה. ואולם לפי דברי הירושלמי ת"ק הוא ר' מאיר כמו שצדדו לומר בבבלי, שלת"ק גם לכתחלה יוצא ולא אמר הקורא אלא להשמיענו כוחו של ר' יוסי שגם בדיעבד לא יצא, ואפשר ג"כ שלפי הירושלמי גם לר"מ בדאיפשר צריך להשמיע לאזניו מדרבנן ורק כבעל קרי שאי אפשר אמר שאין צריך.

(3) עיין יבמות ס"ב, ב', בדברי הראשונים שהערותי עליהם עמוד ש"ו, דבור, דלכן מה.

תני נתפלל ולא השמיע לאזנו יצא.

בתוספתא ג', ו', הגרסא בדפוס ובכ"י וויען, יכול יהא משמיע קולו, אבל בכ"י ערפורט לאזניו אחר קולו כמו שהוא בירושלמי. ואולם גם לפי גרסת כ"ע הפרש גדול בין התוספתא והברייתא שבירושלמי, שלפי התוספתא כך היא מצוה מן המובחר שלא ישמיע לאזניו, אבל לפי הירושלמי לא אמרו אלא שאפילו לר' יוסה האומר שבק"ש לא יצא כשלא השמיע לאזניו מודה בתפלה שיצא בדיעבד ואף שלכתחלה צריך להשמיע לאזניו. ובבבלי ל"א, א', הגרסא בברייתא, משמיע קולו בתפלתו, וזה מקביל למה שאמרו בירושלמי רפ"ד, יכול יהא מגביה קולו ומתפלל (וכן במדרש שמואל א' סוף כ"ה) ואף שאמרו שם, הא כיצד מרחיש בשפתותיו, פרושו שאינו מגביה קולו אבל משמיע לאזניו. ולפי זה קשה לקיים גרסת כ"ע, ואף שכבר היתה לפני הרשב"א ושאר ראשונים כמו שכבר העירו ה' ראטנער ור"ש ליברמן, שדוחק גדול לאמר שהתוספתא חלוקה על הבבלי ועל הירושלמי שלפי דברי שניהם לכתחלה ישמיע לאזניו. ואפשר שגם בתוספתא, משמיע קולו לאזניו, פרושו שמגביה קולו, ומשמיע לאזניו לחוד ומשמיע קולו לאזניו לחוד. והגר"א אשר כל רז לא אניס ליה העיר בבאוריו לאו"ח ק"א, על תנא דא"ר כ"ו נכ"ח, ק"מ הוצאת רמ"א ששמו שם, כל המתפלל ומשמיע קולו לאזניו הרי זה מעיד עדות שקר. ואין ספק שגם מחבר מדרש זה גרס בתוספתא כגרסת כ"ע ונראה שגרס גם במשנתנו, ולא השמיע קולו לאזנו שכן הוא מביא דבריה בלשון זו. וממה שספרו בירושלמי שם על כמה וכמה אמוראים שהיו מתפללין בביתם בקול רם כדי שילמדו בני ביתם את סדר התפלה מוכח גם כן, שמרחיש בשפתותיו בא למעט הרמת קול יותר מדאי ולא שכוונו לומר שלא ישמיע לאזניו. עיין חלק ג', עמוד ח'–כ"א.

היידין רבי יוסי הדא דתנינן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו וכו'. השאלה, היידין רבי יוסי, תמוהה היא שהרי בכל הסוגיא אנו נושאים ונותנים בדברי ר' יוסי שהקורא ולא השמיע לאזניו לא יצא ומה מקום יש כאן לשאלה זו. ונראה שמן תני נתפלל וכו' הועתק כאן ממגלה ב', ד', ולכן שאלו שאלה

4 וראוי להעיר על תוספות ר' יהודה לסוגיא זו ז', א', בד"ה הקורא שכתב: הקורא את שמע . . . יצא בדיעבד אבל לכתחלה לא אבל לתפלה הוי איפכא כדמפרש בפ"ק דיומא ודברת כס ולא לתפלה (עיין רש"י שם ובשאלחות קמ"ג ובהעמק שאלה הערה ה') פירוש שלא יוציא הרבוב ספיו שישמיע לאזנו והכי איתא לקמן יכול ישמיע קולו לאזנו (הט"ל מחק לאזנו אבל דברי הרב הוה מוכיחים שגרס בבבלי כמו שהוא בתוספתא כ"ע!) בתפלתו וכו'.

זו ששם לא נזכר ר' יוסי כלל. ואף שלפנינו שם הסוגיא מתחלת באמר רב מתנה כבר ידועה דרך הסופרים לקצר הסוגיות הכפולות ובתרומות א', ב', התחילו באמצע הדבור, למי נצרכה, ואין ספק שהשמיטו מן תני עד יצא. ובודאי המשא ומתן על תפלה מקומו ראוי כאן ולא במגלה אלא שכן דרך תלמוד זה (ולפעמים גם בבבלי כן) לקבוע סוגיות ארוכות על דברי המשנה אם יש בדבריה איזה קשר כל שהוא עם הסוגיא. ולפי זה אין להגיה כאן: תמן תנין הכל כשרים וכו', כמו שהגיה הרש"ס, שכל הסוגיא נעתקה משם וברור שאי אפשר להגיה תמן תנין וכו' קודם תני נתפלל.

א"ר יוסי הוינן סברין מימר מה פליגין רבנן ור' יוסי בשמע דכתיב בה שמע הא שאר כל המצו' לא.

בבבלי בסוף הסוגיא אמרו, אמר רב יוסף מחלוקת בק"ש אבל בשאר מצות דברי הכל יצא, והיה אפשר לומר שר' יוסי בירושלמי הוא רב יוסף בבבלי ואף שברוב המקומות בירושלמי דייקו לקרוא האמורא הבבלי בשם המלא שלו רב יוסף ולא רב יוסי, מכל מקום כבר העיר ר"ז פראנקעל במבוא הירושלמי ערך רב יוסף שיש מקומות יוצאים מן הכלל והוא ר' יוסי הוא רב יוסף. וקצת ראייה לזה שאמרו בירושלמי שר' יוסף חזר בו מדבריו כששמע דברי רב מתנה, ואמורא זה היה אחד מוקני הדור בישיבות בבל בזמן רב יוסף. ואולם זהותו של רב יוסף בבבלי עם ר' יוסי בירושלמי קשה לקיימה, שלפי הבבלי לא חזר בו רב יוסף ואדרבא מתוך המשא ומתן שם נראה שקיימו דבריו להלכה (וכן פסקו כל הראשונים), ואלו לפי הירושלמי חזר בו רב יוסף אחר ששמע דברי ר' מתנה ואין לך לאמר אלא שרב יוסף לחוד ור' יוסי (=אסי בבבלי) לחוד.

ודע מה שאמרו בירושלמי ובבבלי לחלק בין ק"ש לשאר מצות כווננו למצות שהן דבר תורה כברכת המזון, ברכת כהנים וכדומה שלר' יוסי האומר שאפילו בדיעבד לא יצא בשלא השמיע לאזניו בודאי אלה הדרשות על והאזנת ושמע

(5) עיין שם פרוש הגר"א שפרש שעל המשנה שבתרומות הוא אומר, למי נצרכה וכו', ולפי דבריו נזכרח לומר שהסוגיא כאן נעתקה מתרומות מן למי נצרכה עד הסוף; עיין הערה הבאה.

(6) ואולם אפשר, ונראה יותר, שהברייתא נתפלל וכו' מקומה כאן והעתקה ממגלה או מתרומות מתחלת בלמי נצרכה, אלא שלפי זה הלשון למי נצרכה קשה קצת. וראטנער העיר על הגרסא לא במקום למי, אבל אם נגרוס כן צריך להוסיף א ל א אחר נצרכה. וגם גרסא זו עולה יפה אם הירושלמי מפרש, נתפלל וכו'.

הן דרשות גמורות ולא אסמכתא בעלמא, אלא כיון שכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, אמרו שלר' יוסי גם בקריאת המגלה אינו יוצא אפילו בדיעבד. ובבבלי צדדו לומר בראשונה, הני מילי ק"ש דאורייתא אבל ברכת תרומה דרבנן לא (כך היא הגרסא העקרית, עיין דקדוקי סופרים ובספרים שלנו נתערבבו ב' גרסאות), ופרושו, שאם ברך ולא השמיע לאוניו יצא ידי ברכה ולא כמו שפרשו המפרשים שיצא ידי תרומה, שאין מקום לשאלה זו כלל שכבר אמרו בכמה מקומות (עיין ראש פרק זה עמוד רכ"ה) אין ברכות מעכבות. וצדדו בראשונה בבבלי לחלק בין דאורייתא לדרבנן, משום שסברו שלת"ק דר' יוסי קורא לכתחלה וכדי שלא להגדיל המחלוקת בין התנאים (ועיין הערה י"ד) אמרו גם כן דלכולי עלמא בדיעבד יצאו ידי ברכה אלא שר' יוסי מחלק בין ק"ש שהיא מן התורה וברכה שאינה אלא מדרבנן. ואולם אחר שהוכיחו שגם לת"ק של ר' יוסי לכתחלה צריך להשמיע לאוניו אין לחלק בין דאורייתא לדרבנן, ולר' יוסי בשניהם אינו יוצא בדיעבד כלומר שאין יוצא ידי ברכה אם לא השמיע לאוניו ולת"ק שלו יוצא בדיעבד, ומשנתנו בתרומה היא כת"ק, שלר' יוסי הפסיד ברכה. ולפי מסקנא זו אמר ר' מתנה דבריו שמשנתנו במגלה היא כר' יוסי שחרש פסול לקרות את המגלה שגם בדרבנן, ואפילו בדיעבד, צריך להשמיע לאוניו ואלו לר' יהודה בדיעבד כשר. ולא רצה להעמיד המשנה בלכתחלה וכו' יהודה שהלכה כמותו וכמו שפסקו שם בבבלי וכאן בירושלמי, משום שחרש נזכר במשנה ביחד עם שוטה וקטן שפסולים אפילו בדיעבד ובלשון הבבלי, חרש דומיא דשוטה וקטן. והרבה נדחקו המפרשים בפרוש הסוגיא ולא עלתה בידם, ולפי מה שכתבנו הכול עולה יפה. ולא זכיתי לרדת לסוף דעתן של הראב"ד והרשב"א שפלפלו, אם לר' מתנה גם ר' יהודה מודה שלכתחלה צריך להשמיע או לא, שהראב"ד אומר שהשווה ר' מתנא ור' חסדא מדתן שר' יהודה חולק גם בזה, ולהרשב"א זו היא רק דעתו של רב חסדא ולר' מתנא ר' יהודה מודה לכתחלה (עיין חרושי הרשב"א לסוגיא זו).

(7) עיין הערה ב', שכתבנו, שאפשר שגם ר"מ מודה לכתחלה.

(8) עיין ברשב"א ב"ה השתא שפרש גם כן שלפי המסקנא בבבלי המשנה בתרומות היא כר' יהודה ולא כר' יוסי ואין ספק שעל דבריו סמך בעל תוספות י"ט בפרושו על המשנה ולשוא השינו עליו האחרונים, אלא שניהם פרושו שלר' יוסי תרומתו אינה תרומה משום שלא ברך. ויש מי שאומר שבאין יכול לברך הברכה מעכבת, ואין אלה דברי נביאות ועוד אם כן בעל קרי למה מהרהר או קורא בלי להשמיע לאוניו והלא אסור לברך (עיין משנה ג', ד' ותוספתא ב', י"ג) וא"כ גם בק"ש לא יצא: ועיין ראבי"ה ס', נ"ב ובהערות ה' אפטוביצר.

ולא ידעתי מה דחקם לומר כך והלא לפי המסקנא גם לרב חסדא, ר' יהודה מודה שלכתחלה צריך להשמיע כאשר העירו הם בעצמם בראש הסוגיא שם (חדושי הרשב"א בד"ה השתא) ולמה חזרו בם מדבריהם. ובירושלמי לא נשאו ונתנו כלל בשאלה אם ר' יהודה מודה בלכתחלה, שפשוט היה להם שקורא הוא בדיעבד, וכבר הערנו למעלה בהערה ב', שאפשר שלהירושלמי אפילו ר' מאיר אינו חולק בלכתחלה. ודברי ר' מתנה בירושלמי צריך לפרשם כמו שפרשנו דבריו בבבלי שלא נחלקו אלא בדיעבד וגם דברי ר' חסדא בירושלמי יש לפרשם בדרך זה כמו שיתבאר לקמן.

מ"ט דר' יוסי והאזנת למצותיו ישמעו אזניך מה שפיך מדבר.

בילקוט מכירי לתהלים מ"ד, עמוד ר"ג, מביא מתנחומא דרשה כעין זו: א"ר אליעזר בן יעקב כשאדם קורא ק"ש צריך להשמיע לאזניו מניין שנאמר והאזנת למצותיו. ודרשה זו איננה בתנחומא שלפנינו, לא בנדפס ולא בהו' באבער, אולם נמצאה בקטע ממהדורה שאינה ידועה של מדרש זה שהוצאתי לאור בספרי גנוי שעכטער א', קכ"ד, אלא ששם הלשון היא, אמ' ר' אליעזר בן יעקב שאדם קורא קריאת שמע צריך להשמיע לאזניו מניין ושכון כתוב והאזנתה (בה'!) למצותיו לפיכך שמע יש'. וכבר הערותי שם בג"ש שלשון הקטע קשה, שלמה לנו ב' דרשות, והאזנת ושמע. ואפשר שכך צ"ל שם, אמ' ר' אליעזר בן יעקב שאדם קורא בתורה צריך להשמיע לאזניו מניין שכן כתוב והאזנת למצותיו, שאדם קורא ק"ש מניין (אפשר שבק"ש העקר הוא כוונת הלב כמו שאומר ר' מאיר בברייתא שבבבלי) לפיכך שמע יש'. וראיה להגהה זו ממדרש דברים רבה שבכ"י מינכען ששם אמרו, אמר להם משה כשתהא יגע בתורה הוי משמיע את אזניך א"ר אליעזר בן יעקב מנין כשאדם יגע בתורה צריך להשמיע לאזניו שנאמר והאזנת למצותיו שתהא מרויח את אזניך. וכן אמרו בבבלי ערובין נ"ד, א', שתלמיד אחד היה לו לראב"י שהיה לומד בלחישה ונשתכח למודו ומובא מעשה זה בשנויים בדברים רבה ח', ד' (ושם צ"ל שהיה מהר הר במקום מהר⁹), ובתנחומא עקב ח' (כך בדפוס מנטובה ובהוצאות שנגררו

⁹ ואולם כבר היתה הגרסא מ ס ה ר לפני המסדר האחרון של התנחומא כאשר יוצא מדבריו שהרחיב דברי דברים רבה ואומר, כשהיה נכנס למרחץ עד שהוא עומד ומייע ועד שהוא רוחץ היה עובר כל תלמודו. ואולם גם לפי זה מ ס ה ר היה שהרי אסור לדבר בדברי תורה בבית המרחץ; ועל ההורו בבה"כ עיין לקמן פ"ג, ד'.

אחריו, ועיין בעץ יוסף שנעלמה ממנו המקבילה שבדברים רבה, ומכל אלה הדברים נראה שהדרשה של והאזנת למצותיו היא בדברי תורה ושמע בק"ש. ולפי זה היה אפשר לומר שר' מאיר שם בבבלי אינו חולק אלא בק"ש ולא בשאר מצות ומעמו שבק"ש נאמר על לבבך, אחרי כוונת הלב הן הן הדברים, אבל בשאר מצות מודה שהרי כבר נאמר והאזנת למצותיו. וזהו שאמר שם רב יוסף, מחלוקת בק"ש אבל בשאר מצות דברי הכל לא יצא שנאמר הסכת ושמע. ואף שבירושלמי דרשו מן והאזנת אפשר שכוון רב יוסף לאמר כיון ששנה עליו הכתוב, והאזנת והסכת, לעכוב בא, ומהאזנת לבדו אין אנו למדים אלא שמצוה להשמיע, וכן פרש הראב"ד כפי מה שמוכאים דבריו בחדושי הרשב"א שם על דעת הבבלי שלא אמרו שאינו יוצא בק"ש אפילו בדיעבד אלא משום שנאמר הסכת ושמע ועוד שמע ישראל. ומכל מקום קשה קצת לפרש כן שלא מצינו כאן אפילו רמז להכלל, שנה עליו הכתוב לעכב, ועקרו לא נאמר אלא בקדשים.

אמר רב חסדא לית כניי חרש השגרת לשון היא מתניתא לר' יהודה. כבר אמרו בתרומות א', ב', חרש שדברו בו חכמים בכל מקום שאינו לא שומע ולא מדבר, ואם כן איך אפשר לשאת ולתן בשאלה אם הוא פסול או כשר לקרות את המגלה, ולכניי פרש ר' חסדא שהיא השגרת לשון כלומר שהבטוי חרש שוטה קטן היה כל כך שגור בפיהם עד שנעשה סטיריטופי והשתמשו בו גם במקום שלא כוונו לכולם אלא לשנים מהם. וכן במשנה פ"ג, ג', אמרו נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש... וחייבין בתפלה וכו', וכבר העירו שם בתוספות כ', סוף ע"א, שמשום נשים ועבדים נשנו כאן קטנים. ובתלמוד בבלי לא מצינו בטוי זה, השגרת לשון, לא במקום זה ולא במקום אחר אבל מצינו בבבלי ראש השנה ה', א', לר' חסדא שהשיב על השאלה, ופסח בר מקרב ברגלים הוא, (ואיך אומרת הברייתא שבכור מעשר ופסח עובר עליהם אחר ג' רגלים) בלשון זו: פסח כדי נס בא שפרושו כמו השגרת לשון בירושלמי והוא שהלשון, בכור ומעשר ופסח, היה כל כך שגורה בפיהם עד שהשתמשו בה גם אם לא כוונו לכל הג' אלא לב' מהם, לבכור ומעשר ונגרר פסח אחריהם. וכן במקום אחר, בזבחים צ"ט, ב', אמר רב חסדא, פסח כדי נס בא, וגם שם כוון לומר שבברייתא שם שמעטו בכור מעשר ופסח שאין

(10) אין צורך להגיה, כאן, שהכתיב, קן, הוא הנכון ויש כתבי יד שלעולם כותבין חסר בלי א'.

(11) הראב"ד והרשב"א טרחו למצוא טעם לדברי רב חסדא ולפי מה שכתבנו הדברים פשוטים.

אוכלם כשהוא אונן, פסח נגרר אחר בכור ומעשר ואף שבדבר זה דינו שונה מחבריו שכן אינו טובל ואוכל פסחו לערב. והמעין בעין בקורת בדברי התנאים והאמוראים יראה שהשגרת לשון מצויה אצלם הרבה ואין עולה על הדעת שבבבלי לא עמדו על זה וביחוד אחרי שבירוש' יחסו הערה זו לר' חסדא שהיה בבלי ולפי מה שכתבנו הוא השגרת לשון שבירושלמי הוא כדי נסבה שבבבלי.¹² ומכל מקום בסוגיא זו לא אמרו בבבלי, כדי נסבה, משום שהכלל שנשנה במשנה, כל חרש שדברו בו חכמים שאינו לא שומע ולא מדבר, יש לו חוץ כמו שכבר העירו המפרשים (עיי' שם בתוספות יום טוב) ולכן פרשו שחרש שבמגלה הוא שומע ואינו מדבר. ואפשר שר' חסדא לא אמר דבריו, השגרת לשון, על משנה זו אלא אמרן בקשר עם משנה או ברייתא אחרת, ואולי עם אחת מן הברייתות שבראש השנה ובזבחים שהזכרנו למעלה, ומסדר תלמוד ירושלמי הביאם כאן כדי לתרץ המשנה אליבא דר' יוסי. ויש הרבה מקומות בין בבבלי בין בירושלמי שדברים שנאמרו בקשר עם משנה או ברייתא אחת נזכרו בקשר עם משניות או ברייתות אחרות שאפשר לעמוד עליהן על ידי אותן הדברים; עיין מה שהערותי במאמרי על תולדות המשנה בספר היובל להאפפמאן עמוד של"ה.

והנה אף שאין כאן המקום להאריך בדברי ר' חסדא על השגרת לשון ראיתי להעיר על ברייתא אחת בקדושין מ"ה בראש הדף שכבר נתקשו בה שם בתלמוד, אלמנה היכי דמי, ותרצו בדוחק גדול לאמור שנאמרה על דעת יחיד ר' יוסי בר' יהודה. והנה כבר מצינו ב"ב מקומות שבמשנה שהשתמשה¹³ בלשון, אלמנה לכה"ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט ממזרת ונתינה לישראל בת ישראל לממזר ולנתין, כדי ליתן דוגמא לקדושין בעברה, ואולם במקומות המקבילות בתוספתא¹⁴ קצרו שוני הברייתות לשונם ולא שנו אלא אלמנה לכה"ג גו"ח לכהן הדיוט. ולפי זה בברייתא שבקדושין אלמנה לכה"ג וכו' הוא קצור מן, אלמנה לכה"ג גו"ח לכהן הדיוט ממזרת ונתינה לישראל בת ישראל לממזר ולנתין, ופסולי כהונה (גם גרושה, עיי"ש בתוספות בראש העמוד) נשנו כאן על ידי השגרת לשון של שאר פסולים. ועל ההשגרה חלוצה בכמה מקומות שדנו על דבר תורה העירו כבר הראשונים. ורואה אני להעיר על דברי

¹² ואולם יש מקומות בבבלי שכדי נסבה פרושו, בלי צורך כלל; עיין לדוגמא סוטה י"ט, ב'.

¹³ עיין המקומות בקונקורדנציות להר' קוסובסקי.

הירושלמי קדושין א', א', בסוף ההלכה שאמרו, אם אומר את שאין מיתה מתרת (לא למנה) מן אן משכחין אלמנה לכה"ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, וד' מלים האחרונות נשנו דרך אשגרה!

דתנינן חמישתא קדמייתא ולא תניתה עמהן אם משום שאין תרומתן תרומה והא תנינן . . . הוי סופך מימר דר' יוסי היא.

דברי הירושלמי אי אפשר לפרשם בדרך אחרת אלא, בשלמא מה שלא נמנה מדבר ואינו שומע בין ה' הראשונים ניחא גם לת"ק של ר' יוסי שהם אפילו בדיעבד אין תרומתן תרומה (אפשר שאם הוא ר"ת של, אתמר, ואולם גם לפי גרסת הספרים הוא כמו בשלמא בבבלי או ניחא בשאר מקומות בירושלמי) אבל לדעת תנא זה קשה למה לא נמנה בין ה' האחרונים וע"כ שמשנתנו כר' יוסי. והרואה יראה שפרושי המפרשים אי אפשר להעמידם כלל וכלל לא, שלפי דברי כולם ת"ק דר' יוסי סובר שבברכה דרבנן יוצא לכתחלה בשלא השמיע לאזניו, ובירושלמי אמרו שלפי דברי תנא זה היה לו לשנות מדבר ואינו שומע עם ה' האחרונים שלכתחלה לא יתרום משום שאינו יכול לברך והמפרשים נדחקו משום שנגררו אחרי הבבלי שפרשו המשנה דתרומות בלכתחלה (עיין דבור, א"ר יוסי עמוד שי"א), ואולם ברור שלדעת הירושלמי כוונת משנה זו היא שאפילו בדיעבד אינו יוצא ידי ברכת תרומה כשלא השמיע לאזניו. והוכחת היר' ממה שלא נשנתה ההלכה במדבר ואינו שומע עם ה' האחרונים ולא מצאו טעם אחר לדבר אלא שבאלהי' בדיעבד יצאו ידי חובת ברכה וכזה אפילו בדיעבד לא יצא ואם כן על כרחך שמשנתנו כר' יוסי שלת"ק אפילו בק"ש בדיעבד יצא ומכל שכן בברכה. ואם ישאל השואל איך אפשר לומר כן והלא אלם נשנה בין ה' האחרונים, תשובתו בצדו שאדרבא זה מה שהיה קשה להם בסדר הדברים שבמשנה, שאם באת ללמדנו שאין ברכה מעכבת, באלם סגי שאין יכול לברך כלל לא באסור ולא בהתר, ועל כרחך שבאה ללמדנו דרך אגב שיש שיכולים לברך אבל אסורים לעשות כן כערום

14) כלומר באלה שלא יתרמו לכתחלה משום ברכה כערום ובעל קרי עיי"ש בירושלמי א', ו': ולפי גרסת הספרים שלנו שם יש מי שאומר שמתר לברך ברכות ק"ש כשהוא ערום ואולם גם לפי גרסת הרבה מהראשונים ברור שלדעת הירושלמי ערום וב"ק שברכו יצאו ידי חובתם. ועיין למעלה דבור, א"ר יוסי, עמוד שי"א על דעת הבבלי שר' יוסי מודה בברכת תרומה שיצא ידי חובתה בדיעבד מבלי שהשמיע לאזניו. ואולי משום שהשוו מדבר ואינו שומע לערום ובעל קרי, ובירושלמי דייקו להפך וכמו שפרשתי בפנים.

ובעל קרי, וא"כ קשה למה לא נמנה מדבר ואינו שומע עמהם אלא שישחלוק
 ביניהם שזה אינו יוצא חובת ברכה ואלו יוצאים ידי חובת ברכה וכמו שכתבנו.
 והנה כבר הערנו בכמה מקומות בסוגיא זו שבירושלמי לא נזכר כלל דעת
 האומר, שגם לכתחלה אין צריך להשמיע ולכן כששמעו על ידי נחותי
 שרב חסדא פרש המשנה בתרומות כר' יוסי טרחו למצוא טעם לדבריו, שלפי
 פשוטה אפשר שהיא אליבא דכ"ע, לר' יוסי מדבר ואינו שומע לא יתרום ואם
 תרם תרומתו תרומה ואף שברכתו אינה ברכה כלל לא גרע מאלם, ולת"ק דר'
 יוסי לא יתרום שלכתחלה אי אפשר לו שיברך שהרי אינו שומע. והטעם שנתנו
 לפרושו של רב חסדא הוא כמו שבארנו, שהיה קשה לו למה לא נמנה מדבר
 ואינו שומע בין ה' האחרונים אלא שהוא שונה מהם בזה שגם בדיעבד לא יצא
 ידי חובת ברכה, ואם כן משנתנו אפשר לקיימה רק לפי שיטתו של ר' יוסי
 שלת"ק יצא בדיעבד. ואולם לדעת הבבלי מה שהביא ר' חסדא לאמר
 שמשנתנו כר"י הוא, משום שהיה סבור שלת"ק גם לכתחלה מדבר ואינו שומע
 תורם שיכול לברך גם אם אינו משמיע לאזניו. ולפי המסקנא בבבלי חזר בו
 ר' חסדא ופרש המשנה כר' יה' משום שא"א לומר שלא שמע הברייתא שגם לת"ק
 של ר' יוסי לכתחלה צריך להשמיע לאזניו, שהרי הוא בעצמו אמר הלכה כר'
 יהודה שאמר משום ר"א בן עזריה, ואם כן למה ידחוק את עצמו להעמיד
 המשנה שלא כהלכה. מ"מ ספק הוא אם ר"ח חזר בו מהחלוק שחלק לר' יוסי
 בין דאורייתא לדרבנן או לא; עיין דבור א"ר יוסי. ודע שלא בבבלי ולא
 בירושלמי יש איזה רמז שחלקו במדבר ואינו שומע בין מצות שאפשר לעשות
 ע"י אחרים כהפרשת תרומה וקריאת המגלה למצות שאי אפשר לעשות ע"י
 אחרים כברכת המזון ותפלה (אם נאמר שבתפלה צריך להשמיע לאזניו, עיין
 דבור, תני נתפלל עמוד ש"ט) ושאר מצות שבדבור. ואולם הדעת נוטה שלא
 אמרו חכמים שאחד מישראל יהי פטור מק"ש מתפלה ומברכות משום שאינו
 שומע, וגם אם נאמר שמן התורה הוא פטור ממצות שבדבור, חכמים חייבוהו
 בכל אלה ולא פטרו אותו אלא בדברים שאפשר לעשותן על ידי אחרים.
 ובבבלי הביאו ברייתא האומרת שחרש המדבר ואינו שומע תורם לכתחלה
 והעמידה כר' מאיר שגם לכתחלה בק"ש אין צריך להשמיע לאזניו, וכבר
 הערנו למעלה שאין לנו ראיה ברורה שר"מ חולק בשאר מצות, וקרוב לומר
 שלא אמר אלא בק"ש שעקרה כוונת הלב. ומכל מקום אפשר שיש מי שאומר
 שאף שצריך אדם להשמיע ברכתיו לאזניו, במדבר ואינו שומע תורם ומברך

כדרכו דבאי אפשר לא תקנו רבנן, וביחוד בתורם משלו שמצוה בגופו יותר מבשלוחו. ובבבלי יבמות ק"ד, ב', אמרו שאף שאין קריאה מעכבת ראויים לקריאה בעינין ולכן אלם ואלמת שחלצו חליצתן פסולה, ולפי זה יש לצדד ולאמר שגם אם בדיעבד כשר בלי שהשמיע לאזניו ראוי להשמיע בעינין, ואולם אין הדברים שווים כמבואר למעיין שבמצות יש טעם למה חייבוהו חכמים; ועיין הערה ח', ושאנת אריה סימן ו' ז', שהאריך בזה, ואכמ"ל. עי' דבריני לקמן חלק ג', עמוד י"ח-י"ט.

אלו צריך דיקדוק.

יפה עשה הרש"ס שהוסיף קודם אלו מאמר המשנה, קרא ולא דקדק וכו' שבאלו מתחיל פרוש התלמוד על דברי המשנה, קרא ולא דקדק באותיותיה, אלא שבכתבי יד העתיקים היו רגילים לסדר בראשונה כל המשנה של המסכת ואחר כך התלמוד, והסופרים, והמדפיסים שהעתיקו מאמרי המשנה לפני הסוגיות שבתלמוד לא דקדקו כל כך; ועיין מה שהערותי בעניין זה למעלה עמוד ק"ב, הערה ד'.

על לבבך ועל לבבכם עשב בשדך ואבדתם מהרה הכנף פתיל אתכם מארץ.

דברי הירושלמי הן הן דברי הבבלי ט"ז, ב', שצריך לתן רוח בין הדבקים כגון על לבבך על לבבכם וכו', ומה שכתב שם רש"י בד"ה ולא דקדק, שמגמגם, פרושו שלא דקדק בחתוך האותיות ועל ידי גמגמו אפשר שיבוא להבליע האותיות השוות כשהן באות זו אחר זו. ובמשנה שם פרש רש"י, ולא דקדק באותיותיה לפרשן יפה בשפתיו, ופרושו על המשנה ופרושו על הגמרא עולים לדבר אחד ואין צורך לאמר שהפרוש השני אינו מרש"י אלא ממפרש אחר. וראוי להעיר שבירושלמי הביאו, על לבבך לדוגמא של הבלעת העיין ולא, בכל לבבך, שנאמר ראשון בתורה, משום שבלשון ארמית הל' של על נבלעה לרוב (בארמית של בני בבל: אנב ולא על גב, אמאי במקום על מאי, ואולם גם בירושלמי מצינו אנפשיה, אדעתיה, אהא ואארעא, ולא צדק דלמן לאמר שהשפעת הבבליים גרמה הבלעה זו; עיין ספר הדקדוק שלו הוצאה ב', עמוד רצ"ט) ולכן הזהירו ביחוד שלא יבליעו הל' של על בקריאת שמע. ומשער אני

שגם בבבלי שם לא השתמשו, בכל לבבך, לדוגמא של הבלעת הל' וראייה לזה גרסת הספרים שגורסים, כגון על לבבך על לבבכם בכל לבבך וכו'. וכבר הרגישו רבים שלא נאמרו כסדרן בתורה, ויש שתקנו וגרסו, בכל לבבך על לבבכם (עיין דקדוקי סופרים), אולם יותר נראה שבכל לבבך הוכנס מעל הגליון לתוך הפנים וכברוב המקומות ההוספה מצאה מקומה אחר העקר, והגרסא העקרית שבבבלי היא היא שבירושלמי שלא נאמר כאן אלא על לבבך ומטעם שכתבנו.

ודע שלפי ההברה הרגילה אצלנו הבלעת ב' של עשב בעשב בשדך והבלעת פ' של כנף בהכנף פתיל כמעט שאי אפשר שהרי ההפרש גדול בין ב' רפה לב' חזקה ובין פ' רפה לפ' חזקה, וכבר הרגיש בזה הרמב"ם בספר היד ק"ש ב', ט', ולכן הוא אומר, כיצד ידקדק ישמור שלא ירפה החזק ולא יחזיק הרפה ולא יניח הנד ולא יניד הנח וכו'. ופרושו שאם ירפה החזק או יחזיק הרפה הוא עלול להבליע הב' בעשב בשדך והפ' בכנף פתיל. ואולם אפשר שבימי התלמוד ההפרש שבין חזק ורפה של בנ"ד כפ"ת היה קל מאוד ולכן הזהירו שלא יבליע האותיות השוות כשבאות זו אחר זו ואף שאחת מהן בדגש ואחת רפה, ואכמ"ל.

ר' חנינא בשם ר' אחא אשר נשבע ה'.

בסוף הפסקא נאמר שהטיבעונין היו עושין עיינין אין ולכן הזהירו בנשבע ה' שלא יבליע הע' שבנשבע עם הא' שבה', ואולם אנשי מזרח היודעים הברת העיי"ן יודעים להפריש בין ע' לא'; ועיין מה שכתבנו בסוף הפסקא.

דלא יימר יוצר אור ובורא נוגה . . . דלא יימר שם הללו לך.

קרובה ההשערה שדברים אלה נאמרו בקשר עם הכלל: כל המשנה על המטבע שטבעו חכמים (בברכות ובתפלות, עיין מה שכתבנו בגניי שעכטער ב', תקי"ח וגו') לא יצא ידי חובתו. ואמרו שגם שנויים קלים כנוגה במקום חושך בברכת יוצר או שם הללו לך במקום שם שרו לך באמת ויציב (עיין ברכות בבלי י"ד, ב') מגונים הם, ומשום שנשאו ונתנו כאן על המשנה, לא דקדק באותיותיה, כלומר של ק"ש הביאו מאמרי האמוראים על הדקדוקים שצריך לדקדק בנוסח ברכותיה, אולם ראוי להעיר שדברים אלה של האמוראים לא

נאמרו אלא על דרך ההפלה¹⁵, ואף שהקפידו מאוד שלא לשנות חותמי ברכות לא הקפידו כלל להאריך או לקצר גופי התפלות והברכות, וכבר הרחבנו לדבר בענין זה בפרושנו למעלה פ"א, ח'.

ר' לוי בר סיסי צרי' להתיו כי לעולם חסדו.

הפרוש הפשוט הוא שידקדק בהברת הס' שבחסדו שלא יחליפנו בשי"ן ימנית ויאמר חסדו במקום חסדו. ובמחזור וויטרי תל"ז: וצריך להתיו סמ"ך של חסדו דלא לישתמע חדו, ירושלמי. והקורא השטחי יחשוב כי כך היתה הגרסא בירושלמי שלפני בעל מחזור וויטרי, ואולם מדברי בעלי התוספות על התורה כמו שהובאו בהדר זקנים ואמרי נועם סוף פרשת שלח לך מוכח שגרסת הראשונים היתה כגרסת הספרים שלנו, אלא שהם פרו שו צריך לדקדק בס' של חסדו שלא יחליפנו בחדו. וזה לשון בעלי התוספות בהדר זקנים (ובאמרי נועם בשנוי קצת) על הפסוק למען חזכרו בסוף שלח: בירושלמי כתו' שצריך להתיו בזי"ן וכן בכי לעולם חסדו בסמ"ך וטעם דתזכרו כי היכי דלא לשתמע (בטוי זה לקוח מבבלי!) תשכרו... כמו כן בסמ"ך דחסדו כי היכי דלא לישתמע חד דו ומשתמע שנים ומשתמע שהן שתי רשויות כמו טן דו. והרואה יראה שגרסתם היא כגרסתנו וכתבי יד הגניזה בשרי"ר ז', ול"א (בכ"י הראשון „להתיס" במקום השני), אלא שפרשו דברי הירושלמי על פי הברתם של ד' רפה כמו th הרפה של האנגליים במלים father, brother וכדומה שקרובה לו' קלה ולכן פרשו שחסדו אפשר להתחלף בחד דו. אבל קשה להניח שכך היתה הברת הד' בארץ ישראל בימי התלמוד, ולפי מה שפרשנו דברי הירושלמי אין צורך בדחוקים כאלה, שהרי לפי פרושם צריכים אנו לומר שחששו שבמלה אחת יטעה בשתים ויחליף ס' בד' וחולם של הד' בשורוק שהרי שתים היא דו ולא דו. ועוד שטן דו הוא לקוח מפרסית, לשון שלא דברו בה בארץ ישראל, ובירושלמי ובשאר מקורות ארצי-ישראליים מצינו דין (דו) ביונית) ולא דו. ובמנהיג סימן ל"ט דף י"ד, א', הגרסא כמו שהיא לפנינו אלא שהוא מפרש, דלא לימא חדו לשון חדודין חתיכות

¹⁵ ואפשר גם כן שב' המאמרים המתחילים בדלא יימר הם מפרוש על הגליון שנשתרכב לפנים והירושלמי לא כוון לומר, אלא שידקדקו באותיותיהן של ברכות ק"ש שלא להחליף אור בעור או שרו בשרו (לחמו) וכדומה. ובנוסחי תפלות שלנו לא מצינו בשום מקום, שרו, (עין הקטע שהוציא לאור מאנן בספר השנה להקלניום בצניצניטי ב', ש"ו, שהוא השלים בחו, אחר הש' ואולי צריך להשלים רו-שרו) אלא כבבלי כמו שהערותי בפנים, ושם נאמר שרו וקצת ראייה מזה שטן, דלא יימר, הוספה היא.

(חריפות?), ולפי פרושו להתיז מובנו שלא יבליע הס' ואפשר שכך פרש גם בעל מחזור ויטרי. ואולם אין זה משמעו של להתיז אלא משמעו לבטא הטב אותיות זס"ץ שלא יחליף אות אחת של מוצא זו באחרת כחסדו בחשדו או תזכרו בתשכרו.

תנא אין מעבירי' לפני התבה לא היפנין ולא בישנין ולא טיבעוני' מפני שהן עושי' היהין חיתין ועיינין אאין.

הג' מקומות שזכרו כאן "חייפה, בית שאן וטבעון" הן בגליל וכבר אמרו על אנשי גליל, בגלילה צווחין לחויה עויה, (בראשית ר' כ"ו, ז') שלא הבדילו בין אותיות הגרון ולא לבד שבטאו ע' כא' אלא גם ח' כע'. ונראה שאנשי ג' מקומות היו יותר מקלקלים בלשונם משאר יושבי הגליל ולכן נזכרו ביחוד לגנאי, ואולם אפשר גם כן שבזמן התנאים עוד לא פרצה ההברה שאינה מדויקת בכל הגליל ורק בג' מקומות אלה שבגליל, הרגילו בה. והרמב"ן בפרושו על התורה דברים ב', כ"ו, העיר על כמה מקומות במשנה, במכלתא ובירושלמי שמצינו בהם חלוף ח' בע' וכיוצא בזה, והרבה יש להוסיף על הדוגמאות שהביא (עין דלמן, דקדוק לשון ארמית הוצאה ב', נ"ז וגו') לההברה המנומגמת של אותיות הגרון בגליל. ובמקום זה שבירושלמי צ"ל כמו שהוא בשני כתבי יד של הגניזה בשרי"ר ז' ול"א, בכי"ר ובראבי"ה סימן נ"ב, מפני שעושין חיתין היהין, ולא כמו שהוא לפנינו, היהין חיתין, שהם בטאו הח' כה' כאשר בטאו הע' כא' ולא להפך. ובבבלי מגלה כ"ד, ב' הביאו הברייתא שלפנינו בלשון זו, מפני שקורין לאלפין עיינין ולעיינין אלפין, (ויש שמהפכין הסדר, עיי"ש בדקדוקי סופרים, והוא הנכון) וכווננו לומר שאינם מבדילים בין א' לע' שהם מבטאים שתיים כא'.¹⁶ ורש"י שם בפרושו נדחק לומר שהברת א' שלהם היתה כמו ע' ולכן אין נושאים כפיהם (חוץ למקומם) שהם אומרים יער במקום יאר, שהיה קשה לו בשלמא, שאין יורדין לפני התבה, משום שכמה וכמה עיינין בתפלה אבל למה אין נושאים כפיהם והלא אין עיין בברכת כהנים. ואולם אין כאן קושיא כלל שאף שבברכת כהנים אין ע', בברכה שמברכין לפני הכהנים אומרים, אקבמ"ו... לברך את עמו ישראל באהבה (סוטה ל"ט, א'), ולפי ההברה המקולקלת שלהם עמו נשמע כמו אמו והדבר מגונה. וכשנדקדק היטב

¹⁶ ולכן כתבו לפעמים ע כ ל במקום א כ ל משום שהע' היה להם כמו א'. ועיין מה שכתבתי במאמרי בספר הזכרון למרת מיללער עמוד צ"א וגו'.

נראה שכן הוא כמו שפרשנו, שלפרוש רש"י קשה מה בא שם ר' אסי להשמיענו שחיפני ובישני אין נושאים כפיהם, אחרי שכבר אמרו בברייתא שאין יורדין לפני התבה, ואם בתפלה שאינה רק מדרבנן אמרו כן על אחת כמה וכמה בנשיאות כפים שהיא מן התורה, אלא שבא להוסיף שגם מפני ע' אחת שבעמו אין נושאים כפיהם ואף שבברכת כהנים עצמה אין מקום לטעות.

ודע שכאן בירושלמי לא הזכירו אלא ההברה הגרועה של אלה ג' מקומות שבגליל, ואולם כבר אנו יודעים שהברת הבבליים היתה עוד יותר גרועה ובמגלה שם ספרו על ר' חיה הבבלי שהיה מבטא חכתי כמו הכתי. ועיין בדקדוק לשון המנדעיים למורי פרופיסור נעלדעקע נ"ח ונ"ט, שהביא הרבה דוגמאות מתלמוד בבלי לההברה המשובשת של הבבליים, ויש להוסיף עליהן כהנה וכהנה כמו נהמא במקום נחמא והוא לחמא, הדר במקום חדר ובעברית חזר, היגא בסורית חגתא ושרשו חוג, השם הונא נכתב בירושלמי חונא והוא הנכון שהוא הוא חוני, קצור מן יוחנן, השמות אהבא ואהבה בבבלי הן במקום אחבה ואחבא ובעברית אחאב ובירושלמי אחווה ואחווא, הרסנא בסורית חרסנא ושרשו חרס. גם א' במקום ע' מצוי הרבה בבבלי כאשר כבר הראה נעלדעקע במקום הנ"ל, אלא שאפשר שהיו מדקדקים בבבל לבטא אותיות הגרון כראוי בתפלה ובקריאת התורה, ובגליל יש שהיו מגמגמים גם בתפלה ובקריאת התורה. ואולם ממה שספרו על ר' חייא הבבלי נראה שגם הברת השפה העברית של הבבליים היתה מקולקלת.

אם היה לשונו ערוך מותר.

הגרסא צרור בראבי"ה היא טעות סופר במקום ערוך שבספרים, בב' קטעי הגניזה ובכ"ר. ומי שכתבי יד עתיקים פתוחים לפניו ידע עד כמה קשה הוא להבדיל בין צ' וע' ובין ר' וך' בכ"י אשכנזיים.

ר' יונה אמ' תנא רב נחמן בר אדא וכו'.

בכ"י הגניזה, ר' יונה מתנה, ואין זו טעות סופר אלא שמתנה הוא כמו מתני בבבלי ופרושו, שר' יונה שנה ברייתא זו על שם נחמן בר אדא ור' יוסי שנה אותה בשם נחמן סבא. וכמדומי שנחמן סבא נזכר רק כאן ור' נחמן בר אדא לפנינו בספרים בבבלי ערובין ל"ד בסוף הדף ופ', א', אלא שיש שגרסו שם רחומי או נחומי, עיין דקדוקי סופרים שם והדבר צ"ע.

כי ישמע ה' את קולי לימות המשיח אסרו חג בעבותים לימות גוג ומגוג אלי אתה ואורך לעתיד לבוא.

לפי דברי הירושלמי סדר הגאולה הוא ביאת המשיח, מלחמת גוג ומגוג ועתיד לבוא. וגדולי חכמינו של ימי הביניים יש להם דעות שונות בעניין זה, עיין אמונות ודעות לר' סעדיה גאון פ"ח וספר היר להרמב"ם מלכים י"ב, ב'; ועיין גם כן בירושלמי סוף פרק א', שמשמע משם שמלחמת גוג תקדם לביאת המשיח.

אף מי שהתקי' את התפילה הזאת על הסדר התקינה.

לקמן אמרו שהתפלה נתקנה על ידי מאה ועשרים זקנים, ואולם אין ספק שר' יהושע בן לוי המדבר על מי שהתקין כוון להסדר האחרון של התפלה ביבנה שהסדירה יחיד, שמעון הפקולי, לפני רבן גמליאל כמו שאמרו בבבלי מגלה י"ז, ב'. ולשון הבבלי שם, שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה... תנא מאה ועשרים... תיקנו י"ח ברכות על הסדר. ומעניין שבירושלמי לא נזכר, על הסדר, אלא במאמרו של ריב"ל, שכפי מה שראינו כוון לתקון התפלה בימי רבן גמליאל, ואולם לקמן בדברי ר' ירמיה על תקון התפלה על ידי ק"כ זקנים לא נזכר, על הסדר, ואף שאמרו שם בקשר עם דברי ר' ירמיה ומה ראו לסמוך וכו', אין ספק שההגדה הארוכה על סדר התפלה אינה לר' ירמיה אלא למסדר התלמוד. וקרובה ההשערה שלפי דעת האמוראים הראשונים כרי"ה בן לוי וחבריו סדר התפלה לחוד ותקון התפלה לחוד, שהתפלה נתקנה על ידי ק"כ זקנים ונסדרה בימי רבן גמליאל על ידי שמעון הפקולי. ובבבלי כבר יחסו סדרן של הברכות לק"כ זקנים כמו שכבר עשה מסדר תלמוד ירושלמי.

חנינו דעה... רצה תשובתינו... סלח לנו... רפא חליינו וכו'.

וכן לקמן פרק ד' סוף הלכה ג' (ושם „גואלינו” וכן כאן בכ"י הגניזה והוא כתיב שאינו מדויק במקום גאולינו, שבכמה מקומות השתמשו בו' לסימן קמץ קטן) ואין ספק שהשתמשו כאן ושם בלשונות העקריות של נוסחי ברכות שבתפילה. ולגודל חשיבותן לתולדות נוסח התפלה אמרתי להעיר עליהם בקצרה. הברכה הראשונה של האמצעיות היא, חנינו דעה, וכן היא בנוסח

ארץ ישראל שבקטעי הנזוה ובנוסח אשכנז, ואלו שהוסיפו בינה קודם דעה או שהחליפו דעה בדעת שנו מטבען של מייסדי התפלה. וקרובה ההשערה שנוסח הישן של ברכה ה' היה, רצה תשובתינו והשיבנו אליך ונשובה חדשוכו', ובנוסח ארץ ישראל ברכה זו פסוק הוא השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם, וכבר הערותי בפרק א' סוף הלכה ח', עמוד ר"י, שהוא נדר הלכה פסוקה שם, שאין אומרים ברכה פסוק ונראה שנתקצרה. מברכת גאולה לא הביאו אלא המלה האחת גאלינו, עקרה של ברכה זו. בברכת רפואה יש שגורסין, והעלה רפואה למכותינו (כך בנוסח א"י, ובנוסח אשכנז: לכל מכותינו) ויש שגורסין תחלואינו, ומהירושלמי כאן מוכח שעקר הנוסח הוא, חליינו, וחותרם הברכה רופא חולי וכו' עולה יותר יפה לפי נוסח זה. ואפשר גם כן שבחותרם הברכה היו אומרים רופא חולי ומזה חולי שלפנינו.

ואשר לסמיכותן של ברכת רפואה לגאולה ושל ברכת השנים לרפואה שנדחקו המפרשים לפרש דברי הירושלמי גאלתנו רפא חליינו וכו', כך הם הדברים. בגאולה העתידה כשיחיו המתים תהיה רפואה שלמה לכל בעלי מומים וחולים וכמו שאמרו בפסחים ס"ח, א', מה שאני ממית אני מחייה והדר מה שמחצתי ואני ארפא", וכבר נמצאה הגדה זו בספר החצוני, גליון ברוך" (בסורית) ג', ובאריכות במלחמות מלך המשיח בבית המדרש ליעללינעק חלק ו', קי"ט. ואולם לא לבד שבגאולה העתידה ירפאו בעלי מומים ממומיהם והחולים מתחלואיהם אלא גם הארץ תתרפא, שכיון שחטא אדם הראשון נתקלקלו פרי הארץ ופרי האילן ואין חוזרין לתקונן עד שיבוא בן פרץ. (בראשית ר' י"ב, ו', ובהרבה מקומות אחרים שציין עליהם טהעאדאר שם והוסיף ההגדה על הגפן שפרסמתי בהגרון חלק ט', ס"ו; עיין מה שהערותי שם עמוד נ"ח ונ"ט) והוה שאמרו כאן, גאלתנו רפא חליינו ריפית חליינו ברוך שנותינו. ואולם בבבלי מגלה י"ז, ב', אמרו, ומה ראו לומר קבוץ גלויות לאחר ברכת השנים דכתיב ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו וכו', וקרובים דברים אלה למה שאמרו לקמן בירושלמי. ולפי זה ברכת השנים היא ברכת הארץ שנתקללה הארץ הקדושה, שמיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה ולא ירד הטל לברכה ונטל טעם הפירות (משנה סוטה ט', י"ב), ואולם אין זכר לה ארץ בברכה זו אלא לאדמה, כלומר העולם כולו ולא ארץ ישראל לבד, ולפי מה שפרשנו דברי הירושלמי אין צורך בדוחק זה. ומעניין הדבר שבנוסח ארץ

ישראל אומרים בברכת השנים, וקרב מהרה שנת קץ גאולתנו, שכן רפואה האדמה תלויה בגאולה. ויש שאמרו (שד"ל במבוא למחזור בני רומא ובעקר הדברים כבר קדמו הרב ר' דוד אבודרהם בד"ה אלהי נצור) שברכת גאולה נתקנה על גאולת היחידים העומדים בצרה ובשביה בבית אסורים. ולפי דעה זו היה אפשר לומר שהברכות של סליחה גאולה ורפואה נסדרו על פי המזמור ק"ז שבתהילים כמו שנאמר שם, יושבי חשך וצלמות אסירי עני וברזל כי המרו אמרו אל, ולכן מתפלל בראשונה על סליחת עוונות ואחר כך על הגאולה מבית אסורים ובסופו על הרפואה ככתוב שם, כי שבר דלתות נחושת . . . שלח דברו וירפאם. אולם קשה לקבל דעה זו כי הבקשות שבתפלה הן על הצבור ולא על היחיד כאשר כבר העיר הגר"א בשנות אליהו ברכות ה', א'.

בכל המאמר הזה על סדרן של ברכות השתמש ריב"ל, בעל המאמר, במטבען של ברכות, או בפתחתן או בחתימתן, ולכן קשה להבין למה נאמר כאן הכנע קמינו, הכנע' קמינו וכו', והלא חותם ברכה זו הוא, שובר אובים ומכניע זדים, והיה לו לאמור הכנע אויבינו ולמה השתמש במלה "קמים" שאינה לא מפתחת ברכת המינים ולא מחתימתה. ומכאן ראייה שעקר חותם ברכה זו הוא, מכניע זדים, כאשר הוא בנוסח ארץ ישראל או, שובר רשעים ומכניע זדים, כמו שהוא בנוסחי הגאונים, ר' עמרם ור' סעדיה והרמב"ם, ומשום שלא רצה לשנות סגנון דבריו שבכולם הוא אומר, תשובתינו, חלינו וכו', השתמש בקמים הנרדף עם זדים כאשר אי אפשר לומר רשעינו או זדינו כמובן, ובנוסח ארץ ישראל אצל מאנן במקום הנ"ל: וכל צוררי עמך ישראל ואויביהם וקמיהם! ובשמואל ב', כ"ב, מ', מצינו תכניע קמי לשון נופל על לשון תכניע קמינו.

וראוי להעיר שגרסת הספרים הכנע' קמינו צדקנו במשפט אי אפשר לקיימה כלל, שמה עניין צדקינו במשפט לברכת על הצדיקים שבה הוא עומד. ובנוסח אשכנז אומר וצדקנו במשפט בברכת השיבה (ובשאר נוסחאות, ב' מלים אלה אינן, ואין ספק שהן הוספה) הקודמת לברכת הצדיקים, וכבר נתן טעם לסדר ב' ברכות אלה באמרו, שפשתנו בצדק הכנע קמינו. ויפה היא גרסת כ"י הגניזה וכ"ר שגורסים הכנע' קמינו צדקינו, צידקתנו וכו', וצדקינו כאן משמעו, תן לנו השכר כפי צדקתנו והוא מתאים לתן שכר טוב שבברכת על הצדיק' לפי כל הנוסחאות, והשתמש בצדקינו ואף שלא נזכר בברכה זו צדק אלא שכר משום שלא היה יכול לאמר

השכירנו שהשכיר משמעו, השכיר שכיר. ודע שבמדרש פנים אחרים ג', ס"ח, הוצאת באבער אמרו: והן אומרים שמע ישראל... ואחרי כך הן עומדין ומתפללין והן אומרי'ן בתפלה ומכניע זדים והם אמרו (צ"ל אומרים) שאנו הם הזדים ואח"כ אומרים אוהב צדקה ומשפט ומקוים הם שיעשה הקב"ה בנו דין. ולכאורה משמע מזה שלפני בעל מדרש זה ברכת המינים קודמת לברכת השיבה, ולפי זה היה אפשר לומר שב' נוסחאות נתערבבו כאן בירושלמי, א' על פי הסדר הרגיל: השיבה, למלשינים (=למשומדים לפי הנוסח העתיק) ועל הצדיקים, ב' על פי הסדר האחר: למלשינים, השיבה ועל הצדיקים. נוסח א' הוא, קיבצתנו שופטנו בצדק שפטתנו בצדק הכנע קמינו הכנע' קמינו... בנה ביתך, ונוסח ב' הוא, קיבצתנו הכנע קמינו הכנע' קמינו צדקי'נו במשפט צידקתנו... בנה ביתך. ואחר שנתערבבו ב' הגרסאות השמיטו הסופרים הטעם על הקשר שיש בין על הצדיקים לולירושלים שחשבו שצדקי'נו במשפט הוא תוכן ברכת על הצדיקים וכמו שפרשנו, שלולא כן הרי יש כאן ברכה אחת יתרה מן המנין, ואולם ב' מלים אלה הוא תוכן של ברכת השיבה. אלא שלאחר העיון נראה שאי אפשר לומד כן שהרי בכל המקומות העתיקים, לקמן בסוגיא זו ובפ"ד, ג', וכן בבבלי מגלה י"ז, א', הסדר הוא כמו שהוא לפנינו בכל נוסחי התפלה בראשונה השיבה ואחר כך ברכת המינים ואין עולה על הדעת לאמר שסדר אחר היה לפני בעל מדרש פנים אחרים. ולכן נראה שבמדרש זה אח"כ השני הוא אשגרא מאח"כ הראשון, וכוננו לומר שאחר ק"ש מתפללין מכניע זדים ואוהב צדקה ומשפט, ושנו שלא כסדר בראשונה, מכניע זדים, משום שתוכן ברכה זו הוא קללת הרשעים והמינים וכבר בימי החלמוד קטרגו עליה הגוים (דברי אבות הכנסיה, בני דורם של התנאים והאמוראים, בעניין זה נמצאו בספרו של שירער הוצאה ד', ב', תקמ"ג וכו') אבל ברכת השיבה באמת אין בה אפילו רמו קל למשפט על הגוים אלא שכך קטרגו רשעים שבהם ולכן נזכרה כטפל באחרונה.

ב' ברכות האחרונות של האמצעיות כוללות לפי הירושלמי הבקשות, בנה ביתך ושמע עתירתנו. ומכאן אנו למדים שבנוסח שלהם בברכת ולירושלם יש גם בקשה על בנין הבית וכן הוא בנוסח א"י ובסדר ר' סעדיה גאון, רחם ה' אלהינו... ועל ירושלם עירך ועל ציון משכן כבודך ועל מעונך ועל היכלך (בסדר רס"ג הסדר הוא שלא כהוגן, ירושלים היכל מעון וציון). ואין ספק שזהו הנוסח העתיק, שהרי בנין הבית הוא העקר ובנין העיר הטפל

ולמה נאחו את הטפל ונניח העקר, ולכל הנוסחאות בברכת המזון ובברכת אחת מעין ג' אנו מתפללין על בנין העיר ובנין המקדש. וכבר הערותי במקום אחר שעקר נוסח ברכת רחם שבברכת המזון ושבתפלה (בנוסח ארץ ישראל ובוה של ר' סעדיה הן שוות) כבר נמצא בבן סירא ל"ו, י"ז, בלשון זו: רחם על עם נקרא בשמך ישראל בכור כניתה, רחם על קרית קדשך ירושלים מכון שבתך, מלא ציון את הודך ומכבודך את היכלך. ולפי דרכנו למדנו גם כן מדברי בן סירא שהנוסח העתיק בברכות אלה הוא, היכלך, ולא, ביתך, וכן הוא בברכת אחת מעין ג', ואף שבברכת המזון אנו אומרים לפי כל הנוסחאות, ועל הבית, אלא שבנוסח ר' סעדיה ובנוסח פרס נאמרו שניהם: רחם ... ועל היכלך ועל מעונך ... ועל הבית הגדול וכו'. וממה שנאמר כאן בירושלמי, בנה ביתך, אין ראייה מוכרחת שאמרו ועל ביתך במקום ועל היכלך שהמבטא, בנין הבית, היה שגור בפיהם ולכן אמרו כאן בנה ביתך. ובמשנת ר"א פמ"ט, הנוסח הוא: עירך היכלך וציון.

מעניין מאוד הוא מה שאמרו כאן שמע עתירתנו ולפנינו בכל הנוסחאות שמע ... תפלינו, אלא שלפי מנהג פרס אומרים ושמע ... והעתר לנו מלכנו בתפלינו, וקרוב לומר שבארץ ישראל בזמן התלמוד היו אומרים, שמע קולנו והעתר לנו בעתירתנו. ואולם אפשר לומר גם כן שהשתמשו בירושלמי בעתירתנו משום שבברכת רצה שנאמרה מיד אחרי שמע היה להם הנוסח, ותערב לפניך עתירתנו כמו שאומרים בברכה זו לפי מנהג אשכנז בשיש דוכן, ואשגרה כעין זו נמצאה בכמה מקומות.

לית צורכוה דבנה ביתך ושמע עתירתנו ורצינו בתוכו אלא כמה דאישתעי קרייא כן אשתעייא מתניתא.

לחנם נתחבטו המפרשים לפרש הגרסא המשובשת שבדפוס, שאין ספק שהעקר כמו שהוא בכ"י הגניזה, בכ"ר,¹⁷ בכ"ס ובהוצאת אמסטרדם לית צורכה דלא שמע עתירתנו ובנה ביתך ורצינו בתוכו. ופרוש הדברים שהקשו, והלא הסדר הנכון של הברכות צריך להיות כך, בראשונה

¹⁷ בכ"ר: כי לא צורכה דלא שמע וכו'. והמלה הראשונה אפשר להקרא, כו, וזה נראה עקר שהסופר טעה והכפיל, כו, מהמלה שלפניה, לחוכו - כך הגרסא בכ"י זה ולפנינו, בתוכו - מבלי שהרגיש בטעותו.

הבקשה שישמע בתפלתנו ויבנה ביתו וירצינו בתוכו, ואם כן למה מקדים ולירושלים לשמע קולנו. והשיבו על הקושיא הזאת, שהסדר הוא על פי הכתוב, והביאותים אל הר קדשי וכו', שגם הנביא מדבר בראשונה מבנין הבית ואחר כך מקבלת התפלה (וקרוב לומר שדרשו ושמחתים כמו ושמעתים, ובהרבה מקומות דרשו ח' כמו ע') ולבסוף מרצוי הקרבנות, עולותיהם וזבחייהם וכו'. והלשון לית צורכה דלא מצויה הרבה בירושלמי, אלא שלרוב הוא בניהותא וכאן כמתמיה (ועיין מבוא הירושלמי לרו"פ י', ב'), ובבבלי השתמשו בלשון קרובה לזו, לא נצרכה אלא. ומה שאמרו כאן מתניתא הוא אשנרא דלשנא, שכך היה שגור בפיהם הבטוי, שדברה המשנה בלשון התורה, ואולם כאן כווננו לומר שסדר התפלה הוא על פי סדר הדברים בכתוב. ודע שכבר נחלקו אבות העולם, ר' אליעזר ור' יהושע, אם ישראל נגאלין בלי תשובה או לא (סנהדרין צ"ז, ב'), ולדעת האומר שאין גאולה בלי תשובה בודאי הסדר הנכון הוא שמע ואח"כ בנה ביתך, ואולם לדעת החולק עליו, שישראל נגאלים אפילו בלא תשובה הסדר שלפנינו הוא יפה. ושם בסנהדרין הביאו ברייתא אחת שגם ר' יהושע מודה שאין גאולה בלי תשובה, אלא שהוא אומר, שהקב"ה מעמיד להן מלך שגורותיו קשות כהמן ומחזירן למוטב והן עושין תשובה. ואולם מהמשא ומתן שבין ב' התנאים האלה בברייתא השנייה שם מוכח שלדעתו של ר' יהושע ישראל נגאלין גם בלי תשובה כלל והסכים לזה שמואל האומר שם: דיו לאבל שיעמוד באבלו, ופרושו שכשם שאבל עומד מאבלו כשעבר זמן אבל שלו כך ישראל נגאלין כשיגיע קץ זמן גלות, בין אם עושין תשובה בין אם אין עושין.

א"ר ירמיה מאה ועשרים זקנים ומהם שמונים וכמה נביאים התקינו את התפילה הזאת ומה ראו לסמוך וכו'.

בבבלי מגלה י"ז, ב', נשנו דברי ר' ירמיה (בספרים נשתבש ר"י לר' יוחנן או לר' יצחק ואולם הגרסא המדויקת גם שם, ר' ירמיה; עיין דקדוקי סופרים) בקצרה, מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים התקינו וכו'. ואולם אף שאין ספק שאי אפשר לקיים דברי הירושלמי כמו שהם לפנינו, מכל מקום בעקרום הם נכונים שרק על ידם אנו יכולין לעמוד על המניין ק"כ. והקושי היותר גדול בדברי הירושלמי הוא שאיך אפשר לומר שבזמן של אנשי כנסת הגדולה קרוב להסתלקות הנבואה מנין הנביאים עלה לשמונים וכמה. ובירושלמי מגלה א',

ז', וברות ר' פרק ד', אמרו, פ"ה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים, אולם גם המנין הזה של הנביאים מופרז הוא יותר מדאי, ויותר נראה גרסת הרמב"ן שבפרושו על התורה לדברים ד', ב', מביא דברי הירושלמי בלשון זו, פ"ה זקנים ומהם כמה נביאים. וכבר העיר ר' נחמן קראכמאל בספרו מורה נבוכי הזמן שער י"א (עמוד קי"ז, הוצאת ווארשא) שפ"ה זקנים הם, הבאים על החתום, שנזכרו בנחמיה י', ב'–כ"ח, ושמשפרם עולה לפ"ה. והחכם הזה נתקשה, שלפי הספרים שלנו אינם אלא פ"ג, ואולם נראה שלפי דעת חכמי התלמוד נחמיה התרשתא בן חכליה בפסוק ב' הם שנים, נחמיה התרשתא ובן חכליה (בנחמיה ז', ב', נזכר חנני אחיו של נחמיה ובמקום האחרון נקרא על שם אביו, בן חכליה) וכן פרעוש פחת מואב בפסוק ס"ו שנים הם כאשר יוצא מעזרא ב', ג' וו', שבני פרעוש ובני פחת מואב ב' משפחות הן. ואפשר גם כן שלדעתם, מבני חנדר, בפסוק י' הם שמות של ב' אנשים, האחד נקרא מְבָנִי (הפשיטתא קראה: מְבָנִי, ואולם אין מן הנמנע שמְבָנִי הוא שם העצם) והשני חנדר. ואיך שיהיה המספר פ"ה זקנים של הבאים על החתום היה ודאי גמור בידם ומצינו שעוד בימי התנאים והאמוראים לפעמים נתוועדו פ"ה זקנים (עיין תוספתא כלים בבא בתרא ב', ד', ויבמות קכ"א, ב') משום שהוועד הגדול של פ"ה זקנים שבימי נחמיה שמש להם דוגמא. לעומת זה מצינו גם כן שלפעמים היה להם וועד של שלשים וכמה זקנים (ירושלמי יבמות א', א'; סוטה ב', ה' וקדושין ג', ה') ובדיוק של שלשים ושנים, כמו שמפורש יוצא מספרי במדבר קס"ד ומתוספתא סוף מקוואות. וכבר הערותי במקום אחר שיש מהראשונים שגרסו בירושלמי יבמות, שלשים ושנים, במקום, שלשים וכמה, אלא שבהוצאות של ספרי הראשונים האלה שלפנינו נשתבשה הגרסא ל' ושני' זקנים לשני זקנים.

ועל ידי אלה הדברים אפשר לעמוד על השתלשלות של ההגדה על ק"כ זקנים שחתמו ספרי הקדש (ירוש' מגלה ורוח ר') ושהתקינו את התפלה. כבר ר' יונתן בן דור האחרון של התנאים יחס (שם במגלה) לפ"ה זקנים חתום ספרי הקדש, כלומר לפי דעתו אלה שנזכרו בנחמיה כבאים על החתום הם הם אנשי כנסת הגדולה, שלפי המסורה שהיתה בידם (כבא בתרא י"ד, ב') כתבו דהי"מ ואסתר כלומר, הספרים היותר מאוחרים שבתנ"ך. לפי גרסת הרמב"ן שהבאנו למעלה דברי ר' יונתן הם, שמונים וחמשה. זקנים ומהם כמה נביאים היו מצטערין על הדבר וכו'. ופרוש הדברים, שבימי נחמיה עוד לא נסתלקה

הנבואה לגמרי כמו שמוכח מנחמיה ו', י"ב וי"ד, ובין אלה מנהיגי הדור שבאו על החתום היו כמה נביאים ואף שאין ידועים לנו בשם. ואולם נראה שדברי ר' יונתן נמסרו גם כן בסגנון אחר קצת והוא, פ"ה זקנים ועמהם שלשה וכמה נביאים (ג' הנביאים האחרונים: חגי זכריה ומלאכי וכמה ששמותם אינן ידועין לנו) היו מצטערין על הדבר וכו'. ומסדרי השמועות צרפו ב' הנוסחאות של מאמר זה לאחת, ומצרוף זה יצא להם מאמר כעין זה, פ"ה זקנים ומיהם שלשה וכמה נביאים היו, וכו'. ואולם כאשר הלשון שלשים וכמה היתה שגורה בפיהם נהפכו שלשה וכמה לשלושים וכמה. וכשנצרך פ"ה עם ל"ב (=שלשים וכמה, כמו שראינו למעלה) יצא לנו המספר קי"ז, וכדי שיהיה המספר מסוים הוסיפו עוד ג' נביאים והם חגי זכריה ומלאכי, סך הכול ק"כ, ומיהם פ"ה זקנים, ול"ב נביאים ששמותן אינם ידועים לנו וג' הנביאים האחרונים, חגי זכריה ומלאכי. זהו מקור ההגדה שלפנינו כאן בירושלמי ובבבלי מגלה, אלא שבבבלי לא סיימו מניין הנביאים והזקנים ובירושלמי דייקו ואמרו (כך צ"ל בסוגיא זו), מאה ועשרים ומיהם שמונים וכמה זקנים ושלשים וכמה נביאים התקינו וכו'. ואמרו שמונים וכמה ולא שמונים וחמשה, משום שבחלק השני של מאמר זה השתמשו במבטא הרגיל, שלשים וכמה, הקבילו לו בחלקו הראשון, שמונים וכמה. ואולם אפשר שאין צריך להגיה כל כך אלא להוסיף אחר וכמה זקנים ושלשים וכמה, ובראש המאמר זקנים הוא שם הכולל לכל אלה שהיו במעמד זה ופרשו ביחוד, ששמונים וכמה היו זקנים ממש ושלשים וכמה היו נביאים. וגרסת הספרים שהיא בעקרה גם כן גרסת כ"י הגניזה וכי"ר (בכיה"ג, וכמה, גם אחר זקנים ובכי"ר, ק"כ זקנים וכמה זקנים) נולדה על ידי זה שהסופרים דלגו על מה שבין וכמה הראשון לוכמה השני.

ודע שאפשר היה לומר גם כן שעלה להם המנין ק"כ בדרך אחרת, שלפי דעתם כל שבט ושבט של י"ב שבטי ישראל היתה לו עדה (וכבר ידוע שאין עדה פחותה מעשרה) כבאי כוחו במעמד הגדול של אנשי כנסת הגדולה, אלא שסברא זה נראה רחוק. ובספרי במ' פכ"ז, ובסדר אליהו ר' ק"ס, יש מי שאומר, שדיני נפשות בשלשים, ואם נניח שהיה להם בית דין של שלשים כבר היה אפשר לומר גם כן שק"כ זקנים הם ארבעה בתי דינין גדולים, בית דין לכהנים, ללוים, לישראלים ולגרים, וכאשר אמרו בספרי דברים רמ"ז (ועיין ג"כ משנה קדושין ד', א' ובחוספתא ה', א' ומה שכתבתי בענין זה בספרי, על הכת בלתי

ידועה, קכ"ה וגו') שד' קהלות בישראל, כהנים לויים ישראלים וגרים. ואולם גם זה נראה דחוק, והעקר כמו שאמרנו למעלה שק"כ הם הפ"ה זקנים עם ל"ב נביאים מלבד הג' נביאים, חגי זכריה ומלאכי.

א"ר אחא מפני מה התקינו גואל ישראל ברכה שביעי' ללמדך שאין ישראל נגאלין אלא בשביעית.

בבבלי מגלה י"ז, ב' נתיחס מאמר זה לרבא, לפי גרסת הספרים, או לר' חייא בר אבא, לפי גרסת הרבה מהראשונים. והחלוף בין אבא ורבא הוא ר' אבא) ואחא מצוי הרבה ואי אפשר לעמוד על ברור ודאי של השמות, אבל הגרסא חייא בר אבא נראה שהיא מורכבת מב' גרסאות אלו, אלא שנתחלף להסופרים חייא באחא; עיין לקמן דבור, ר' לוי.

ודע שבבבלי הקשו על דברי האומר שבשביעית נגאלין ממה שאמרו התנאים, בשביעית מלחמות במוצאי שביעית בן דוד בא, ומוכח שהם פרשו בשביעית, בשנת השמטה. ואולם אפשר שלא לכך כוונתה הגדה זו אלא שהגאולה תהיה באלף השביעי, ביום שכולו שבת. ואף שלפי זה היה לו לאמר בשביעי ולא בשביעית שאלף הוא לשון זכר, כבר נדע שלא דקדקו הסופרים וכתבו בשביעית משום שלשון זו היתה שגורה בפיהם מראש המאמר שנאמר בו, ברכה שביעית, ולכן סיימו גם כן בשביעית במקום בשביעי.

שובר ארזים שהוא עתיד לשבר כל בעלי שערים.

ברור שגרסת כ"י הגניזה, לשבר על, היא העקרית שכן שבר על הוא בטוי רגיל בין בלשון תורה בין בלשון חכמים, אבל אין טעם כאן לכל, ומה בא כל לרבות. ומגיהי ספרים שלא עמדו על פרושו של שבר על לחנם הגיהו, כל במקום על, ואולם אין ספק שכוונו להעל שמפיקעי שערים מטילים על העניים. ובמדרש תלים כ"ט, נמצא כעין פרוש למאמר זה, וזו לשון המדרש. קול ה' שובר ארזים, כנגד ברכת השנים שמשבר מפיקעי שערים ומקטיני איפות ועשירי שלוה שהן כארזים, ומברך עולמו ומביא זול לעולם ושובר מטה רשע כנגד מברך השנים. והנה אין ספק שהג' מלים, כנגד ברכת השנים, הוספה היא מידי סופר שאינו בקי שלא הרגיש שבכל הפסקא בעל המדרש דורש

בראשונה הפסוק שמקביל לברכה שבתפלת י"ח ומסיים הדרשה בחותמה של אותה ברכה, ואין שום טעם לשנות סדר הדברים ולאמר בראש הדרשה, כנגד ברכת השנים, ולסיים, כנגד מברך השנים. ואולם בעקר הדרשה, שמפקיעי שערים הם כארזים, אפשר שלא לכך כווננו כאן בירושלמי אלא שדרשו, ארזים מן רזון ושובר הוא לשון נופל על לשון שָׁבַר, תבואה, שהקב"ה הוא שובר שָׁבַר אחרי שמשבר על בעלי שערים. ואיך שיהיה, מדברי מדרש זה (וכן מפורש יוצא מדברי הירושלמי לקמן פ"ד ראש הלכה ג') מוכח שכווננו לומר שברכה תשיעית מקבלת להזכרה תשיעית שבמזמור כ"ט, והיא קול ה' שובר ארזים. אבל בבבלי מגלה י"ז, ב', כבר שנו פני הגדה זו ואמרו, ברכת השנים בתשיעית כנגד מפקיעי שערים דכתיב שבור זרוע רשע ודוד כי אמרה בתשיעית אמרה, ופרושו, ששבור זרוע רשע נאמר בפרשה ט' שבתהלים, ויש שהגיהו בפרשה תשיעית (עיין בתוספות שם ובדקדוקי סופרים) כדי לעמוד על טיבה של הדרשה. ואולם נראה שעל ידי דלוג סופרים נשתבשה הדרשה בבבלי וכך צ"ל שם, ומה ראו לומר ברכת השנים בתשיעית... כנגד מפקיעי שערים ודכתיב קול ה' שובר ארזים וכתיב שבור זרוע רשע ודוד כי אמרה בתשיעית אמרה. ודברי הבבלי הם דברי הירושלמי, שברכת השנים מקבלת להזכרה תשיעית שבמזמור כ"ט (גם בבבלי דרשו י"ח הזכרות שבמזמור זה על י"ח ברכות, עיין ברכות כ"ח, ב'), אלא שהוסיפו לפרש שארזים הוא כמו זרועים, (= זרועות) של רשעים מפקיעי שערים. ואל תתמה על דרשה כעין זו שהרבה כיוצא בה בתלמוד ומדרש; עיין לדוגמא תמורה ט"ז, א', למה נקרא שמה עכסה שכל הרואה אותה כועס על אשתו, ודרשו בחלוף מצב האותיות עכסה כמו כעסה. וכן לא נמנעו מלדרוש בחלוף אותיות שהן ממוצא אחד כדרשתם בברכות נ"ו, א', לעם אחר זו אשת האב, שדרשו עם כמו אם. ואין רחוק כלל לאמר שדרשו זרוע רשע על מפקיעי שערים (עיין שם ברש"י שנדחק לפרש) שכן רשע בחלוף מצב האותיות הוא שער.¹⁸

ורואה אני להעיר שאף שכל הפסקא במדרש תהלים היא דרשה ירושלמית, שכן לא מנו שם ברכת את צמח, מכל מקום השתמשו בלשון מפקיעי שערים

(18) עיין דרכי השניים לר' שמואל וואלדבערג דף ה' ונ"ו על דרשות כאלו.

כמו שהוא בבבלי ולא בבעלי שערים שבירושלמי, אלא שהרב ר' אבודרהם (תפלת שחרית) גורס גם בירושלמי מפקיעי שערים וכן גורס הרש"ס. ומזה האחרון אין להביא ראייה שכן דרכו להגיה הירושלמי על פי הבבלי, וגם ר"ד אבודרהם כפי הנראה מצטט הירושלמי על פי זכרונו ודברי הבבלי היו שגורים לו יותר מדברי הירושלמי, ובמדרש חסירות ויתירות הוצאת ווערטהיימער סוף י"ג: שובר זרועות מפקיעי שערים.

ר' לוי בשם ר' אחא בר חנינא מה ראו לסמוך מברך השנים וכו'.

בכ"י הגניזה חמה במקום אחא וכן הגרסא בכ"ר, אלא ששם נכפל בר בטעות. והגרסא חמה היא העקרית שכמה וכמה דרשות קבל ר' לוי מר' חמא (חמה) בר חנינא, ואולם קשה לאמר שקבל מר' אחא בר חנינא שהיה צעיר ממנו הרבה, שלוי היה כבר אחד מהדרשנים הגדולים בימי ר' יוחנן (עין ירושלמי סוכה ה', א'), ואלו ר' אחא בר' חנינא קבל רוב תלמודו מר' אסי תלמידו של ר' יוחנן; עין ערכו בסדר הדורות. ובבבלי מגלה י"ז, ב', מובאה הדרשה הזאת של ר' לוי סתם אבל סמוך לה בקשר עם דרשה אחרת על סדרן של ברכות יש שגרסו, ואיתימא ר' לוי; עין שם בדקדוקי סופרים. ומשער אני שסופר אחד מצא השם ר' לוי על הגליון והכניסו לפניו אבל שלא במקומו, שדרשת ר' לוי היא, כמו שמוכח מהירושלמי, על סמיכת ברכת השנים לקבוץ גליות ולא נתינת טעם להזכרת רפואה ברכה שמינית.

ומה שאמרתי שר' לוי קבל הרבה דרשות מר' חמא בר' חנינה הוא למעלה מכל ספק כאשר יראה המעיין במפתחות לפסקתא רבתי, מדרש תלים ומדרש שמואל. וראוי אני להעיר שבמדרש תלים צ', ד', לפנינו ובמכירי שם, ר' לוי בשם ר' חנינא, ואולם בילקוט שמעוני הוצאה ראשונה שם ובראש פרשת ברכה רמו תק"נ הגרסא היא, בשם ר' חמא בר חנינא. ובאבער בהערותיו למדרש תלים נגרר אחרי ההוצאות החדשות המשובשות. ומי שרוצה לקיים גרסת הדפוס של הירושלמי ולהסתייע בדברי מדרש תנחומא סוף כי תצא שמביא דרשת, ר' לוי בשם ר' אחא בר חנינא, יקבל תשובתו שכבר העיר באבער במקומו שבפסקתא דר' כהנא ובפסקתא רבתי הגרסא היא, ר' חמא בר חנינא, ואין ספק שהיא העקרית ואף שגם במדרש תהלים ט', י', נמצאה הגרסא, אחא (בר חנינא חסר שם) במקום חמא.

מה ראוי לסמוך מברך השנים... על שם ואתם הרי ישראל...
כי קרבו לבוא נתקבצו הגליות וכו'.

פסקא זו נראית קלה ואינה אלא חמורה, והנני להעיר על אלה דברים קשים שבה כדי לעמוד על כוונת הדורש. המעיין היטב בסוגיא שלפנינו יראה שבראשונה נתנו טעם הגיוני לסדרן של ברכות ואמרו, חננתינו דעה רצה תשובתינו וכו', ואחר כך בקשר עם מאמרו של ר' ירמיה, השתדלו למצוא סמוכין במקרא לסדר זה ואמרו, מה ראו לסמוך האל הקדוש לחונן הדעת על שם וכו'. ואולם אם כן הוא מה שאמרו, נתקבצו הגליות... והצדיקים שמחים, שלא במקומו הוא שאינו אלא סגנון אחר של הטעם ההגיוני המובא למעלה, קבצתנו שופטינו בצדק וכו', וכאן בדרשות של סמוכין אנו עומדים. ועוד מה זה שאמרו, ותני עלה כולל של מינים ושל רשעים במכניע זדים, ומה עניינו לכאן, וכבר הרגיש בזה הגר"א ומחק עלה, משום שהיה קשה לו, שבבטוי הטכני, ותני עלה, השתמשו רק בהביאם ברייתא המפרשת דברי המשנה או דברי ברייתא אחרת וכאן משמעו אחר לגמרי. אבל גם לפי הגהתו קשה למצוא טעם למה הביאו כאן ברייתא זו כלל, ואם בבבלי מגלה י"ז, ב', רמזו גם כן על ברייתא זו בקשר עם הדרשות על סדרן של ברכות התפלה, הלא שם הדבר ברור שדרשו למה כולל גרי הצדק עם הצדיקים ובירושלמי העקר חסר, הדרשה על סמיכת זקנים לגרים. ומה שנראה לי בזה שיש כאן דלוג סופרים וכך צ"ל אחרי כי קרבו לבוא: מה ראו לסמוך מקבץ גדחי ישראל לאוהב צדקה ומשפט (כך היא נוסח הברכה לפי המנהגים השונים, ואולם אפשר שבזמן התלמוד אמרו רק, אוהב משפט), ואוהב צדקה ומשפט למכניע זדים, ומכניע זדים למבטח צדיקים, על שם כי קרובה ישועתי לבוא, ומה כתיב בתריה, ובני הנכר הנלוים על ה'. ובראשונה נתנו טעם לסדר הג' ברכות שכן בישיעה נ"ו, א', נאמר, כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות (כבר ידוע שבהרבה מקומות שדרשו בת"מ פסוקי המקרא לא צטטו אלא החלק הראשון של הפסוק), וישועתי לבוא, הוא נתקבצו גליות, ואחר כך נגלה צדקתו של הקב"ה, שנעשה הדין, עונש לרשעים ושכר לצדיקים, הזדים נכנעין והצדיקים שמחים. והוסיפו לדרוש למצוא טעם למה כולל של גרים בשל צדיקים משום ששם בישיעה נאמר, ובני הנכר הנלוים על ה', שהם הגרים, אחר

וצדקתי להגלות. וזהו מה שאומר, ותני עלה כולל... ושל גרים בשל צדיקים. ואחרי שדלגו הסופרים על מה שבין, כי קרבו לבוא, לכי קרובה ישועתי לבוא, השמיטו המאמר האחרון, ומה כתיב בתריה וכו', משום שאין לו פרוש כלל מבלי שקדם לו הפסוק, כי קרובה ישועתי וכו'.

ובבבלי י"ז, ב', נמצאו דרשות אחרות על סמיכותן של ברכות אלו, ואולם ראוי לשום לב שגם שם אמרו, וכיון שנתקבצו גליות נעשה דין ברשעים, והם הם דברי הירושלמי, אלא שבבבלי הוסיפו המלה ברשעים בהסכם לתוכן ברכה של ברכת השיבה בהבינו שהוא, ותועים עליך לשפוט, לפי נוסח הירושלמי (פ"ד סוף הלכה ג') או, והתועים על דעתך ישפטו, לפי נוסח הבבלי בברכות כ"ח, א'. ובאמת הנוסח בהבינו קשה קצת שבברכת השיבה אין רמז לא לרשעים ולא לצדיקים אלא שאנו מבקשים שיושיב הקב"ה הדין על תלו עונש לרשעים ושכר לצדיקים, כמו שאמרו כאן בירושלמי, והדין נעשה הזדים נכנעים והצדיקים שמחים. והשפעת תפלת הבינו נכרת גם בדברי הירושלמי כאן שהמבטא, והצדיקים שמחים, לתאר תוכן ברכת ועל הצדיקים לקוח מברכת הבינו, וישמחו כל חוסייך בכך בבנין עירך וכו', אלא שגם בוכן תן פחדך אנו אומרים, וכן צדיקים יראו וישמחו; ועיין למעלה דבור, חנינו דיעה עמוד קכ"ד וגו', על הקושי שהיה להם לתאר התוכן של ברכה זו. ואולם אפשר שבדורות הראשונים קודם שתקנו ברכת המינים כללו בברכת השיבה בקשה שיעשה הקב"ה דין ברשעים. עיין הערה י"ט, ולקמן חלק ג', רפ"ה, ושכ"ו.

ותני עלה כולל של מינים ושל רשעים במכניע זדים כו'.

דברי הירושלמי אי אפשר לפרשם בדרך אחרת אלא שכווננו לומר, שאף שבברכה עצמה הוא מזכיר המינים וכך הוא שם הרגיל שלה, ברכת המינים, אינו חותם אלא במכניע זדים. ואולם בבבלי מגלה י"ז, ב' אמרו (במנורת המאור לאלנקאוה ב', קכ"ט, ליחא) וכולל הזדים עם המינים כלומר, שמתפלל בברכת המינים גם על הקרת הזדים, ובכל הנוסחאות העתיקות של ברכה זו לא מצינו זדים אלא בחותם הברכה ובמקום שאנו אומרים, והזדים מהרה תעקר, הנוסחא המדויקת היא, ומלכות זדון מהרה תעקר, וצריך לומר שבזדים כווננו למלכות זדון. ואולם קשים הם דברי התוספתא סוף פרק ג' שבברכות, וכך לשונה: כולל של מינים בשל פרושין (פושעין?) ושל

גרים בשל זקנים ושל דוד בשל ירושלם אם אמרו אלו לעצמן ואלו לעצמן יצא. והנה אין ספק שגם התוספתא לא בחותם הברכה היא מדברת אלא בברכה עצמה כמו שמוכח ממה שנאמר שם, אם אמרו אלו לעצמן וכו', מה שאי אפשר לפרש על חותם הברכה, שאם כן היה לו לאמר, אם חתם בשתיים יצא. אלא שאם בברכה עצמה הוא מדבר היה לו לאמר, כולל של פושעים בשל מינין ושל זקנים בשל גרים שעקרן של ברכות אלו הן ברכת המינים ותפלה על הגרים, ולמה הוא עושה לעקר טפל ולטפל עקר. ותמה אני על הרב בעל חסדי דוד שפרש דברי התוספתא על פי דברי הירושלמי מה שאי אפשר כלל וכלל לא, של עצמן אין לו מובן אחר אלא, ברכה בפני עצמה. וכבר אנו יודעים שבבבל אמרו של דוד ברכה בפני עצמה והיא ברכת את צמח דוד הנהוגה אצלנו, ואין מן הנמנע כלל שהיו מקומות שנהגו לאמור ברכת המינים לעצמה וברכת הפושעים לעצמן וכן ברכת הגרים לעצמה וברכת הזקנים לעצמה. וקצת ראייה למנהג זה חותם ברכת המינים שאנו אומרים, שובר אויבים (או רשעים, עיין גאוניקא חלק ב', עמוד ק"כ, בתשובת ר' נטרונאי גאון) ומכניע זדים, שנראה שהן חותמי ב' ברכות. ואיך שיהיה אי אפשר להשלים דברי התוספתא ודברי הבבלי עם דברי הירושלמי, שהירושלמי מדבר בחותם הברכות והבבלי והתוספתא בברכות עצמן. ומעניין הדבר שהמאמר האחרון שבתוספתא, אם אמרו אילו לעצמן וכו', לא נזכר בירושלמי, משום שהלכה זו נאמרה לעניין הברכות עצמן ובירושלמי עניין הדברים חותמיהן של הברכות. והנה אף שראינו שדברי התוספתא לחוד ודברי הירושלמי לחוד, מכל מקום לכאורה יש להגיה בתוספתא פושעין במקום פרושין על פי הירושלמי שבתעניות ב', ב', שבין בספרים ובין בשרידי הירושלמי קע"ג, הגרסא היא פושעין במקום רשעים ובכ"ר גם בברכות הגרסא כן. והרב בעל חסדי דוד מפרש פרושין, אלו שפורשין מדרכי צבור, ואולם קשה לקבל פרוש זה, שאף שמצינו בפסחים ע', ב', אנו טעמא דפרושים ניקו ונפרוש, לא השתמשו בפרושים (אפשר שצריך לנקד, פרושים) במשמע זה אלא על דרך ההלצה להתאימו עם נפרוש ומשום שבברייתא שם נאמר, פירש... וישב לו בדרום, ואין עולה על הדעת כלל שהשתמשו במלה זו בב' משמעות, לשבח ולגנאי. אלא מה שעומד נגד הגהה זו של פושעין הוא, שכפי הנראה פושעים בירושלמי אינו אלא, תקון סופרים" במקום מינין, שמעת שנברה מלכות הנוצרית היו מונין את ישראל על ברכת המינין (עיין ראש

עמוד שכ"ה, דברי מדרש פנים אחרים) ומשום דרכי שלום לא השתמשו במלה זו אלא ברשעים, פושעים אויבים ועוד מלים אחרות הקרובות לה במשמע. ודבר זה יוצא ברור מזה, שבספרים שלנו בבבלי מגלה הגרסא, הפושעים, ואולם בכתבי יד, המינין, כפי מה שכבר העיר בדקדוקי סופרים. ולפי זה לפנינו בירושלמי צ"ל, כולל של מינים במכניע זדים, אלא שהסופרים מצאו גם כן הגרסאות, של פושעים, של רשעים והכניסו אותן לפנים אצל מינין ולא הרגישו שהכל עולה לדבר אחד. ואם כנים דברים אלה אי אפשר להגיה בתוספתא פושעין במקום פרושין, שפושעין הוא רק תקון סופרים במקום, מינין, ואיך אפשר לומר שכולל מינין פושעין ושניהם דבר אחד.

ולא רחוקה ההשערה בעיני ששערת בפרוש דברי התוספתא זה ימים רבים והוא, שיש לנו בה הלכה עתיקה מזמן חכמי המשנה הראשונים הרבה קודם לזמנו של רבן גמליאל שתקן ברכת המינין; והריני לפרש דברי. כבר ידענו משריד העברי של בן סירא שבזמנו כלומר כב' מאות וחמישים שנה לפני הבית היו להם כמה מטבעות של ברכות וכולם נמצאו בסדר תפלות וברכות שלנו חוץ, מבוחר בבני צדוק. וברור שבטלו לברכה זו כאשר גברה כת הצדוקים שבראשה עמדו המשפחות המיוחסות של בני צדוק, ובמקומה תקנו חכמינו הברכה על, פליטת סופריהם וזקני עמך בית ישראל, אלו הפרושים וחכמי ישראל. ומכל מקום גם אחר שנתבטלה הברכה, הבוחר בבני צדוק, יש שנהגו לכלול בתפלתם על הפרושים גם תפלה על הכהנים בני צדוק. ואם כנים אנחנו בזה יש לאמר שכך היא הגרסא העקרית של תוספתא זו, כולל של צדוק (=התפלה על הכהנים בני צדוק) בשל פרושין, כלומר שמתפלל בברכה על הפרושים גם על הכהנים בני צדוק. ובדורות האחרונים שצדוקים ומינין נחשבו להם כשמות נרדפים גרסו מינין במקום צדוק, שבירי היה להם שצדוק הוא כמו צדוקים, שמה לצדוק בתפלה. ובקשר עם זה יש להעיר על מה שאמרו ביומא ע' א', שהכהן הגדול היה מברך, על הכהנים בפני עצמן, ופרשו בירושלמי, פרק ז' סוף הלכה א', שהיה מברך, הבוחר בכהנים, וקרוב נוסח ברכה זו. לבוחר בבני צדוק לכהן שבבן סירא.

ועל דרך שפרשנו ראש המאמר שבתוספתא צריך לפרש גם אמצעיתה וסופה, ושל גרים בשל זקנים ושל דוד בשל ירושלם, שכוונו לומר שלכתחלה מברך ברכה אחת על הגרים והזקנים וברכה אחת על מלכות בית דוד ועל

ירושלם ואף שאם אמרו אלו לעצמן ואלו לעצמן יצא. ואשר לשל דוד לא למנהג בבל בדורות האחרונים כווננו, שנהגו לאמר ברכת את צמח, אלא כפי מה שמוכיחים דברי בן סירא האומר: הודו לבונה עירו ומקדשו הודו למצמיח קרן לבית דוד, כבר בימיו היו אומרים על ירושלם ועל בית דוד לעצמן. וקרובה ההשערה שכשגברה מלכות בית השמונאי ואחריהם מלכות הרשעה הנהיגו לכלול של דוד בשל ירושלם ולא לאומרה בפני עצמה מפני הקטרוג, ואולם בבבל מעולם לא בטלוה, שלא בלבד שמנהיגי העם היו בני דוד אלא שמלכות פרסיים העתיקה סבלנית היתה ולא התערבכה בעניינים כאלה. ונראה שברכת על הצדיקים שלפנינו מורכבת היא מב' ברכות, שבראשונה היו אומרים אותן לעצמן, תפלה על גרי הצדק ותפלה על הפרושים, וקרוב לומר שכך היו נוסחי ברכות אלו. (א) על גרי הצדק יהמו רחמיה ותן שכר טוב להחוסים בך, בא"י משען לחוסים בך; ב' רחם על הצדיקים ועל זקני עמך בית ישראל ועל פליטת סופריהם ולא יבושו לעולם כל הבוטחים בך, בא"י מבטח לצדיקים. ולפי דרכינו למדנו שנוסח א"י, על גרי הצדק יהמו רחמיה ותן לנו שכר טוב עם עושי רצונך בא"י מבטח לצדיקים, אינו הנוסח המקורי אלא קצורו, שנתקצר בדורות האחרונים שלא ראו עצמן נזקקין להתפלל תפלה מיוחדת על הפרושים (=זקני עמך בית ישראל, ופליטת סופריהם) אחרי אשר כבר נתעקרה כת הצדוקים, ובנוסח בבל נשמרו עוד רשמים מנוסח העתיק של ברכות אלה. וכבר נכשלו רבים בדבר זה לחשוב שבכל מקום נוסח א"י הוא העקרי, ולא כן הוא אלא שיש בו קצורים והרחבת דברים. ובברכה זו של על הצדיקים כבר אנו רואים מהתוספתא ומהירושלמי שהיו אומרים בה בארץ ישראל, ועל הזקנים²⁰, או כמו שאנו אומרים, ועל זקני עמך בית ישראל, וכן פליטת סופריהם, אף שלא נמצא בנוסחי התפלה של הגאונים בודאי מעקרה של ברכה הוא, שלא נמצאה לשון זו בשום מקום אחר חוץ במקור עתיק ביותר, מגלת תענית, ושם נאמר, בשיבעת עשר ביה קמו עממיה על פליטת

(19) השווה רות ב', י"ב: וזהו מסכתך שלמה... אשר באת לחסות, והם הם הרברים שאמר בעו לרות הנורת! ובהבינו לפי נוסח הירושלמי הוא אומר, וישמחו כל חוסי בך, ולא כמו שהוא בבבלי, וישמחו צדיקים, ואפשר שבבבלי היא אשנרא מואו צדיקים יראו וישמחו שבוכן פחדך, עיין עמוד של"ד.

(20) במקורות ארצישראלים זקנים נדרף עם סופרים. השווה לרונמא, מצות זקנים בירושלמי-מצות מדברי סופרים בבבלי, (עיין מה שהערותי בנוי שעכטער א', תע"ז), אלא שם בבבלי לפעמים מציון מצות זקנים כפי חכמי ארץ ישראל כבסוכה מ"ו, א': עיין למעלה עמוד נ"ב.

ספריא... והוה פורקן. ואף שקשה לעמוד בברור על דברים אלה שבמגלת תענית (עיין מה שכתבתי בזה בספרי, על הכת בלתיידועה, עמוד שע"ו) קרוב לומר שכוונו לאיזה דבר שאירע לפרושים בימים שנברו הצדוקים עליהם ובאותו זמן תקנו גם כן התפלה, על פלטת סופריהם. עיין חלק ג' רפ"א וגו'.

אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם. המפרשים פרשו שדרשו פסוק זה טעם, למה כולל של דוד בבונה ירושלם, ואולם לפי פרושם יותר יפה היה לכלול של דוד בקבוץ גליות שישובו משמעו שישובו מגלות לארצם, וירושלם לא נזכר כלל בנבואת הושע, שהוא נבא לעשרת השבטים שיגולו מארצם אבל ישובו לה כאשר יטיבו דרכם. ויותר נראה שכוונו לדרשת ר' שמעון בן מנסיא במדרש שמואל י"ג, ד': אין ישראל רואין סימן ברכה לעולם עד שיחזרו ויבקשו שלשתן (מלכות שמים, מלכות בית דוד ובנין בית המקדש) הדא הוא דכתיב אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' אלהיהם, זו מלכות שמים, ואת דוד מלכם, זו מלכות בית דוד, ופחדו אל ה' ואל טובו באחרית הימים, זה בנין בית המקדש, כמד"א ההר הטוב הזה והלבנון. ובספרים שלנו חסר מן כמד"א עד והלבנון, ואולם רש"י והרד"ק בפרושיהם להושע הביאו הגרסא העקרית, שדרשו טובו על פי הדרשה, ההר הטוב זה בהמ"ק; עיין ספרי דברים כ"ח ובהערת ה' פינקעלשטיין. ולפי דרשה זו יפה למדו מפסוק זה שכולל של דוד בבונה ירושלם, שכן שניהם נאמרו זה בצד זה בפסוק אחד. ולפי דרכנו למדנו שברכת בונה ירושלם כוללת גם כן בנין בית המקדש, וכן הוא באמת בנוסח ארץ ישראל, רחם... ועל ירושלם עירך ועל ציון משכן כבודך ועל מעונך ועל היכלך ועל מלכות בית דוד משיח צדקך. ובבבלי מגלה י"ז, ב', כבר שנו פני דרשה זו ומצאו בפסוק זה שבהושע סמוכין למנהגם שאומר את צמח אחר בונה ירושלם, שבראשונה, ובקשו את ה' אלהיהם, בבהמ"ק ואחר כך, את דוד מלכם (עיין שם ברש"י ובדקדוקי סופרים), והיא דרשה רחוקה שאין זו משמעתו של ובקשו, שאדרבא בקש משמעו, בקש מרחוק. ולולא שקשה לשבש גרסת הספרים הייתי אומר, שדלוג סופרים יש כאן לפנינו בירושלמי שדלגו על ג' מלים אחר ירושלים וכך צ"ל, ושל דוד בבונה ירושלים, מבטח לצדיקים לירושלם אחר ישובו וכו'. ופרושו שנותן טעם למה נסמכה מבטח לצדיקים לבונה ירושלים משום שנאמר, אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה', אחר שיעשו הקב"ה מבטחם, יבוא

להם דוד מלכם ויבנה המקדש וכמו שדרש ר' שמעון בן מנסיא. ורואה אני להעיר שאף שלפנינו בספרים אינו מובא סוף הפסוק שבהושע, לא בבבלי ולא בירושלמי, אבל בכ"ל מובא כל הפסוק כולו, שהדרשה על בנין בהמ"ק היא משובו; עיי"ש בדקדוקי סופרים. ועיין סוף עמוד שכ"ה, על בנין בהמ"ק בברכת בונה ירשלים.

אין מי חייא הו' דוד שמיה, אין מי דמכייא הוא דוד שמיה. ההגדה הזאת על שמו של משיח היא כעין פרוש להדרשה שלפניה, שדוד מלכם, משמעו מלך המשיח שכן שמו שלו, דוד. וקרוב לזה אמרו בבבלי סנהדרין צ"ח, ב', עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר-מלך ששמו יהי דוד. ומהמשא ומתן שם בבבלי בין רב פפא ואב"י נראה שלדעת הראשון דוד עצמו יהיה משיח ובמקורות ארצי-ישראלים לא מצינו מי שאומר כן בפרוש, ואולם הפייטן הגדול ר' אלעזר קליר שלא השתמש במקורות שנתחברו בבבל אומר בפיוטו להושענא רבא, אמן (אמץ) ישעך, צמח איש צמח שמו הוא דוד בעצמו, וברור שלפי דעתו דוד הוא המלך המשיח וכן באבות דר' נתן נוסח ב', פרק מ"ה, ודוד מלך בעולם הזה ומלך לעולם הבא, ונמצא מאמר זה גם במדרש תלים סוף פרשה נ"ו. ואפשר ששם היה בסוף המאמר שלפנינו בירושלמי היא אשגרא מראש המאמר ובאמת כוונו לומר, שאם מלך המשיח יהיה מאותן שחיים עכשיו שמו יהיה דוד ואם יהיה מאותן שכבר מתו דוד בעצמו הוא. ודעות שונות להגדה על מעמדו של דוד בימות המשיח; עיין סוכה נ"ב, ב', ושהש"ר ח', י', שדוד הוא האמצעי של שבעה הרועים ומשיח הוא אחד משמונה נסיכי אדם.²¹

א"ל מה שמיה מנחם א"ל ומה שמיה ראבוי א"ל חזקיה. כבר שער רבים שיש בהגדה זו זכר להקנאים הגדולים יהודה בן חזקיה ובנו של יהודה, מנחם, אשר כמות נבל נפלו על ידי הורדוס והרומיים ובדורות האחרונים הם היו לסמל הגואל האחרון ושמותיהן נקראו עליו. ולא באתי אלא

²¹ עיין שם ברשי ובפרקא רבינו הקדוש שער ו' שניהם השתמשו בשהש"ר שאין יצחק לא בין הרועים ולא בין הנסיכים, ואולם בשערי תורה ו' יצחק הוא אחד מו' רועים ולא אברהם. וזה עקר שכונו להגדה הידועה שאברהם יושב על פתחו של ניהגם להציל בניו מלידך סם; עיין ערוכין י"ט, א', ובראשית ר' מ"ח, ח', ושם נסמן.

להעיר שטעות גדולה טעה אחד מהחכמים בדור שלפנינו בדברי קהלת ר', פ"א, י"א, שאמרו שם כמה חסידים ובני תורה היו ראויין להימנות כגון יהודה בר' חזקיה (צ"ל וחזקיה) ועליהם הוא אומר וכו'. וחשב הוא שכוונו ליהודה בן חזקיה הגלילי הקנאי הגדול, אביו של מנחם, ולא ידע שיהודה בר' (=ברבי) נזכר כמה פעמים בירושלמי והוא יהודה בנו של ר' חייא; עיין לדוגמא ערובין פ"י, י"ג, ויומא פ"ב, א'. וכבר ידוע שיהודה וחזקיה, בניו של ר' חייא, אף שהיו חכמים גדולים לא נסמכו, וזהו שאמרו בקהלת ר' שהיו חסידים ובני תורה ולא זכו להמנות, ובמקורות ארצישראלים מנה הוא הבטוי הטכני במקום סמיכה שבבבלי.

ודע שכל המעשה שלפנינו כאן בירושלמי בארמית נמצא בנוסחא שנייה של איכה זוטא ראש הספר²² בעברית ובארית קצת, והרבה סימני ילדות בסגנון מדרש זה,²³ ואין ספק שמחברו השתמש או בירושלמי או באיכה ר' א', ט"ז. ואולם אשר לייחס איכה ר' להירושלמי אין הדבר ברור כל כך, שאפשר ששניהם שמשו במקור שלישי, אלא שיותר נראה שהירושלמי הוא מקורו של המדרש, ואף שהרבה חלופים ביניהם אינן אלא חלופי נוסחאות. ויש מקום לשער שהגדה זו נאמרה בנגוד להנוצרים, שאומרים שבהמ"ק נחרב בעון הריגת משיחם ולכן אין קדש ולא מקדש, והגדה זו מטפחת על פניהם ואומרת שנהפוך הוא, שהמשיח נולד באותה שעה שנחרב הבית שהוא הוא המנחם שעתיד להשיב הארמון על תלו. ונוסח ג' של הגדה זו נמצא בפוגיא פידעי פרק ז', ש"ג, וגו'.

א"ל מן בירת מלכא דבית לחם יהודה.

בית לחם יהודה היא עיר הבירה, שכן דוד נולד בה, וממנו יצאו כל מלכי בית דוד ומשיח בתוכם ובאיכה ר' (עיין דבור הקודם) נשתבש מלכא לערבא.

²² ובנוסח שונה קצת מנוסח מדרש זוטא נדפס ע"י גרינהוט בילקוט מכירי על משלי ק"ג, ב', ולא ידע שכבר נמצא במדרש זוטא; והמאמר האחרון שלא נמצא בוטא הוא ממדרש פנים אחרים נוסח ב', ע"ח.

²³ במקורים העתיקים שמו של הילך (=משיח) מנחם ושם אביו חזקיה, ואולם במדרש זה (ואבל לא בכ"י שה"ל גרינהוט, עיין ההערה הקודמת) ובהרבה מדרשים מאוחרים כורוכבל ושאר קבוצי הגדות על המשיח שמו מנחם בן עמיאל. ועוד לא נתפרש יחס השם עמיאל למשיח, ולדעתי כוונו לאמור שמיח יהיה מורע בת שבע בת עמיאל. (דה"מ א'; ג', ה'), ובנגוד לדעת האומרים שמיח בן בתולה טהורה הדיגשו הם שהוא מורע אשה שאינה נקייה מפגם. ובסנהדרין צ"ח, ב', יש שחשבו שאפשר שרבי יהיה המשיח ואף שלא היה מורע בת שבע אלא מורע שפטיה בן אביטל וכמו שאמרו בכחובות ט"ב, ב'; ואכמ"ל.

עייל קרייה ונפקא קיריה עד דעל להווא קרתא.

לשון הירושלמי מדויקת יותר מלשון איכה ר', שספרו על האיש הזה שהיה נכנס ויוצא מעיר לעיר עד שבא לאותה (בכ"י הגניזה לנכון, לההיא, ולא להווא כמו שהוא בדפוס) העיר כלומר לבית לחם. ובארמית קרייה היא, עיר, וקרתא, העיר, ושלא בדיוק נאמר באיכה ר', עלל לקרתא ונפק לקרתא.

והויין כל נשיא זבנן ואימא דמנחם לא זבנה.

כפרייא באיכה ר' הוא טעות סופר או טעות הדפוס במקום נשייא שלפנינו בירושלמי, שהרי כבר אמרו שהאיש היה יוצא ונכנס מעיר לעיר וממדינה למדינה ולא מכפר לכפר, ובית לחם אינו כפר אלא עיר.

אמר' בעייתא אנא מיחנקוניה סנאיהון דישראל.

יפה פרוש המפרשים שתלתה הקללה באחרים ולבנה כוונה, אלא שטעו לתרגם, רוצה אני לחנק את שונאי ישראל, ולא כן הוא, ותרגומו לעברית הלואי שִׁתְּנֶק שונא ישראל כלומר התינוק הזה. ועוד היום רגילות נשי היהודים ברוסיה ופולין לקלל בשעת כעסן את ילדיהן ולתלות הקללה באחרים והן אומרות, הלואי שִׁתְּרַג השונא ישראל. וקרוב לומר שבירושלמי מיחנקוניה (בכיה"ג: מחניק=מחנקוניה) משמעו שימות באסכרא, מיתה רגילה של תינוקות כמו שאמרו בתענית כ"ז, ב' ואסכרא הוא חנק; עיין כתובות ל', ב'. ובאיכה ר', דחֲשִׁייה קשִׁייה לינוקי, במקום בעייתא אנא וכו', ופרושו: חלאים קשים ניבואון על התינוק שלו, וקללה זו²⁴ אינה כל כך גסה כהקללה, מיחנקוניה; ולא ידעתי מה זה שנתקשו בו מפרשי המדרש.

24 גם לשון זה משתמע לתרי אפי, שמשמעו גם כן, חלאים קשים יש לו. ובכ"י שה"ל גריהוט שהערותיו עליו בהערה כ"ב הגרסא: לא היה זה אלא רגלו רעה על ישראל אולי אה"י קוברתו, ואין ספק שהוא פרוש או תרגום לדחשייה קשיי לינוקי שבמדרש איכה ר', אלא שהלשון סתומה. ואפשר שצ"ל, גורל, במקום רגלו ופרושו שהוא סימן לרעה שבאה על ישראל שכן נולד בשעת החרבן, ולפי זה אפשר לומר שדחשייה היא ט"ס במקום רחשייה-נחשייה, הסול שלו והלשון הזאת קרובה לביש גרא, ואולם גם באיכה ר' (עיין דבור הבא): רגליה. ובגוסת ג', בראשונה רעה גדולה ואח"כ שרע גדול, ואולי שנחבש גורל לגדול ולגדולה. וצ"ע.

מן שעתא דחמיתני אתון רוחין ועלעולי' וחטפיניה מן ידיי.
 באיכה ר' בהרחבת הדברים קצת, לא אמרית לך דחשייה קשייה אפ' על רגליה נחשיה דמין ההיא שעתא אחיין רוחין וכו'. וכבר הערותי בדבור הקודם דחשייה קשייה פרושו, חלאים קשים; ולפי זה פרוש המאמר הוא, הלא אמרתי לך נהלואי שיבואו חלאים קשים ועל התינוק הזה ומולו הרע עוקב אחריו, שכן באותה שעה באו רוחות וסערים וחטפו אותו ממני; ועיין הערה כ"ד. ודע שבירושלמי ובאיכה ר' נאמר רק ברמו שהילד הזה שעתיד להיות משיח נגנז עד שילום הקץ, ואולם בנוסחאות של הגדה זו שבעברית נאמר זה בפרוש, וכך היא הלשון באיכה זוטא: ובכל שנה ושנה בא לירושלים (לא לבית לחם כמו שהוא בירושלמי ובאיכה ר') לראותו... שנה אחת בא לירושלים ונכנס לבית (של אם הילד), מיד הרימה אם הילד קולה, ואמרה אין לה מנחם שהרי נגנז והוא שכתוב, אין לה מנחם מכל אובהיה. ועוד יותר מפליא סוף הגדה זו בכתב יד גרינהוט (עיין הערה כ"ב) ששם נאמר, שאחר חמש שנים הלך ולא מצאו שאל היכן אמו של מנחם אמרו הלכה היא ובנה ולא נראית עוד. ולא נודע לי ממקום אחר, גניות אם הילד. וקרוב לאמר שהגדה זו באה לתוך ספרי המדרש מספרי מינים. ובנוסח ג' הרבה דברים על גניות הילד.

מפני מה התקינו שומע תפלה ברכה חמש עשרה כנגד ה' למבול ישב שהו' כולה את הפורעני' מלבוא לעולם.

לפי גרסת כ"י הגניזה, שהיא מכלה, פרוש המאמר הזה הוא, שהתפלה מונעת הפורענות מלבוא, ואולם יותר יפה היא גרסת דפוס אמסטרדם, שהיא כילה, ופרושו שתפלו של נח גרמה שהקב"ה הבטיח לו שלא יוסיף לקלל עוד את האדמה וכן אנו מתפללים, שומע תפלה, ברכה ט"ו כנגד אזכרה ט"ז שבמזמור כ"ט, ה' למבול ישב. ובמדרש תלים שם, ה' למבול ישב, שישב בדין עם הרשעים וישמע (ושמע?) תפילתן של באי התיבה, שנאמר ויזכור אלה' את נח, לכך נאמר שומע תפלה. ונראה שנתערבבו כאן ב' דרשות לְיִשָּׁב, שישב בדין עם הרשעים, וְיִשָּׁב (מן השיב) את המבול, שמנע אותו על ידי תפלתן של באי התיבה ובירושלמי כווננו לדרשה השנייה. ודע שבמדרשים הקדמונים לא מצינו שהתפלל נח בתבה, ואולם בספרים מאוחרים (עיין ספר הישר נח ט"ז וזהר חדש דבור, רבי פתח וירא) ב' תפלות נתייחסו לנח, אחת שהתפלל בתבה והשנייה כשיצא מן התבה.

א"ר שמעון בן חלפתא אין לך כלי שמחזיק ברכה יותר מן השלום. הרש"ם הוסיף, תני, קודם א"ר משום שמאמר זה נמצא לפנינו בספרים בסוף המשנה, ואולם אין ספק שהיא הוספה מאוחרת ובכתבי יד של המשנה ליתא. וכן לא היתה לפני הרמב"ם במשנה שלו ולכן לא הזכיר ר' שמעון בן חלפתא (או, חלפתא) בין חכמי המשנה, ומפרשו על המשנה בסוף החבור מוכח גם כן שלא גרס למאמר זה; ועיין גם כן דברי ר' שלמה עדני בפרושו על המשנה שהעיר, ושמעתי שאין זה מנוסח המשנה.

ודע שר' שמעון זה לא לבר שלא נזכר במשנה אלא שגם בשאר מקורות התנאים לא נמצא שמו ובספרי דברים ש"ט לפנינו, ר"ש בן חלפתא, אבל במדרש תנאים לנכון. ר"ש בן יוחי. ושם שי"ז נראה שצ"ל, בן תחליפא, כמו שהוא בבבלי כתובות קי"א, ב'. והראשון שהיה לפניו מאמר זה של ר"ש בן חלפתא בסוף המשנה הוא בעל מדרש במדבר ר', שכך הוא דורש בפרשה י"ג, ט"ו: צא וחשוב . . . מן משנה שמתחלת במ"ם, מאמתי קורין, ומסיימת במ"ם, ה' יברך את עמו בשלום. גם מאמרו של ר' יהושע בן לוי בסוף המשנה היא הוספה מאוחרת לזמנן של מסדרי התלמוד בבלי כמו שמוכח בבבלי סנהדרין ק', א', ובכתבי יד של המשנה גם המאמר הזה ליתא שם.

טעה בין כתיבת הראשונה לשנייה חוזר לכתיבת הראשונה טעה ואינו יודע היכן טעה יחזור כבתחילה למקום הברור לו.

עקר הגרסא הוא כמו שבספרים, כבתחילה למקום הברור לו, וכבתחילה משמעו, מקום שהיה בו בתחילה, קודם שטעה. ואולם כאשר משמע זה אינו פשוט כל כך הוסיפו, למקום הברור לו, כעין פרוש לכבתחילה, ובכ"י הגניזה השמיטו המלה, כבתחילה, שאין צורך בה אחרי שאמרו בפרוש, למקום הברור לו. והתוספתא ב', ה', מיוסדת גם כן על הברייתא שלפנינו בירושלמי אלא שהרחיבו בה הדברים קצת כדי לפרש כבתחילה ביותר באור ואמרו, הקורא את שמע וטעה ואינו יודע היכן טעה (שאפשר שכבר טעה בראשה) חוזר לראשה, באמצע הפרק (שכ"ר לו שלא טעה בראשה) חוזר לראש הפרק. ובעל התוספתא אורחא דמילתא נקט, שכן אדם מכוון בפסוק ראשון ואף כשמוצא עצמו טועה באמצע הפרק ברי לו שלא טעה בראשה של ק"ש. ובבבלי ט"ז, א' הוסיפו עוד לבאר, שאם טעה בין פרק לפרק חוזר לפרק

ראשון; ועיי"ש בדקדוקי סופרים שברישא דברייתא שם צ"ל כמו שהוא בתוספתא שלפנינו. ודע שלפי פשוטן של דברים טעה פרושו, שמוצא עצמו באמצע הפרק קורא פסוקי תורה שלא מפרשיות שמע ואינו יודע באיזה מקום בק"ש טעה ולכן חוזר לראש הפרק; ועיין תלמידי ר' יונה ואולי נתכוונו למה שכתבנו.

ר' חייא רבי יסא רבי אמי סלקון מיעבד גנוניה דר' אלעזר.
בעברית מצינו שהיו משתמשים לרוב בבטוי קשר חופה אבל לפעמים גם בעשה חופה; עיין ויקרא ר' כ', ב', וש"נ: י"ג חופות קשר לו הקב"ה, ואולם בבבא בתרא ע"ה סוף ע"א, עשר חופות עשה לו הקב"ה לאדם, וכן באיכה ר' ג', כ"א, כך וכך חופות אני עושה לך, ובמעשה זה דר' אלעזר אמרו בבבלי ט"ז, א', קטרין ליה גנא, ובירושלמי מיעבד גנוניה.

שמעון קליה דרבי יוחנן אי מחדית מילה אמרין מן נחית שמע לה מיניה אמרין וייחות ר' אלעזר דהוא זריז סגין.

הלשון קשה מאוד, ונראה שצ"ל, אמרין מן נחית שמע לה מיניה אי מחדית מילה. ופרושו, שמעו שר' יוחנן דורש ורצו שילך אחד מן החבורה לשמוע הדרשה שאפשר שהוא יאמר איזה דבר חדש שלא שמעוהו עוד מפיו. ובמכלתא בא ט"ז וש"נ, אפשר ששבת שם ר' אלעזר בן עזריה ולא חדש לכם דבר, ולפי זה אולי שצ"ל, אמרין... מיניה דלא אפשר אי (=אין) מחדית מילה, שאדם גדול כר' יוחנן בודאי יאמר איזה דבר חדש בדרשתו. ובכ"י הגניזה הגרסא, ר' חייא ר' יסא (ר' אמי, ליתא, ואולם גם בירושלמי פסחים ג' סוף הלכה ז' נזכרו ר' חייא, ר' יסא ור' אמי כתלמידים חברים של ר' אלעזר ולכן נראה שבכ"י נשמט ר' אמי בטעות סופר וכן השמיט, סלקון) למיעבד גנוניה דר' לעזר, א(=אמר) שמעון דר' יוחנן מחדת מילה, אמרין מן נחית שמע לה מיניה. ולפי גרסא זו ר' אלעזר אמר לאלה החכמים שבאו להתעסק בחופתו, שמעו שר' יוחנן מחדש דברי תורה. וכאשר ידעו שר' אלעזר, זריז סגין (כלומר מהיר לשמוע וקשה לאבד, ולא כמו שאנו רגילים לפרשו, זריז במצות) אמרו שהוא ילך לשמוע את הדרשה של ר' יוחנן והם ישארו בביתו להכין לו חפתו. ובבבלי ט"ז, א', אמרו, שר' אלעזר הלך לבית המדרש כשבאו אלה החכמים להכין חפתו, ואין זה מדרך הנימוס שילך אדם מביתו כשאורחים נכבדים באים לבקר, ואולם לפי

הירושלמי הם שבקשו ר' אלעזר שילך לשמוע דרשתו של ר' יוחנן. ונראה שגם לפני הסופר של כ"ר הגרסא היתה כמו שהיא בכ"י הגניזה, אלא שנשתבש בהעתקתו וכתב, סלקון מעבד גותיה דאמ' ר' אלעז' שמעון ור' יוחנן מחדת מילה. ושבושו בא לו על ידי הדלוג שדלג על מה שבין אלעזר לאלעזר ובמקום, סלקון מעבד גותיה דר' לעזר אמ' ר' אלעזר שמעון ור' (לפנינו, דר', ואולם גם, ור', אפשר הוא) יוחנן מחדת מילה, כתב מה שכתב. עיין ר"ה רפ"ד, וסנהדר' ג', ג': דלית אפשר.

אמר לון כן אמר רבי יוחנן קרא ומצא עצמו בלמען חזקה כוין . . . נתפלל ומצא עצמו בשומע תפילה חזקה כוין.

לא אמרו כוין לבו כבמאמר הבא אחריו אלא כוין סתם ופרושו, שקרא כסדר הנכון מבלי דלוג, ועד כאן לא אמרו, טעה בין כתיבה לכתיבה יחזור לכתיבה ראשונה, אלא בשלא פתח למען ירבו אבל פתח בלמען חזקה שקרא כדרכו. וכן בתפלה נחפלל ומצא עצמו בשומע תפלה (בכ"י הגניזה, התפלה). וברי לו שאמר ולירושלים אלא שספק בידו, אם היא באמצע ברכה זו (לפי מנהג א"י הוא אומר בה רחם . . . על ירושלים) או בחותמה, כוון שכבר התחיל בשומע, סרכיה נקט, ואין צריך לחזור לראש הברכה שחזקה שכבר חתם שלולא כן לא היה פותח בשומע. אבל אם קודם שהתחיל בשומע הוא מוצא את עצמו אומר, ירושלים, וספק בידו אם הוא עומד בתוך הברכה או בחותמה צריך לאמר הברכה עם חותמה. ולפי דרכנו למדנו שפרוש, סרכיה נקט, הוא כמו שפרשו הגאונים, ר' חננאל (עיין אוצר הגאונים במקומו), הרמב"ם ושאר הראשונים ולא כמו שפרש רש"י, שאין אדם טועה בפרשה ציצית ששגורה בפיו, וכבר השיגו עליו הרשב"א והמאירי מדברי הירושלמי שלפנינו.

א"ר חייא רובא . . . חד זמן בעי מכוונה והרהרית בלבי ואמרית מאן עליל קומי מלכא קדמי ארקבסה אי ריש גלותא.
 ר' חייא היה יליד בבל והרהורי לבו היו בדברים הנוגעים לארץ מולדתו, ואולם אפשר גם כן שספר מה שאירע לו כשהיה עוד בבבל, שבעלותו לארץ ישראל כבר היה אב לבנים גדולים, יהודה וחזקיה. ודע שאף שאין ספק שט"ס לפנינו בספרים וצ"ל, ארקבטה, כמו שגרסוהו הראשונים (בכ"י הגניזה ארקובטה) והוא אלקפתא או ארקפתא, שזכר בהרבה מקומות כשם תואר

להשרים היותר גבוהים שבמלכות פרס, מכל מקום קשה לעמוד בדיוק על טיבה של משרת הארקבטה. ומבבלי שבועות ו', ב', מוכח שבשם אלקפתא נקרא השר היותר גדול שבמלכות, השני למלך, ואולם אם כבר בימי ר' חייה היו משתמשים במשמע זו לא היה מקום לספקו, מי הוא היותר גדול המשנה למלך או ראש הגולה; ועיין תוספות הערוך השלם ערך, אלקפתא, מה שכתב בזה ה' גיינער.

שמואל אמר אנא מנית אפרוחיא.

לפי גרסת הספרים, הסתכל בתרגומות היושבת על אפרוחים שלה למנות כמה הם וזה אפשר, אלא שיותר נראה כ"י הגניזה פרוחיה צפרים עפות, שהרים עיניו לרקיע וראה צפרים עפות ונפל בלבו לעמוד על מניין. ובכ"ר פרוחיא וכן בתוספות ראש השנה ט"ז, ב' וצריך לנקד פְּרוּחִיָּא והוא כמו פרוחיה.

מני מתניתה הפועלי' קורין בראש האילן והאומנין בראש הנדבך.
 בכ"י הגניזה, כני, (= כני) ובכ"ר, כיני, וכן היתה הגרסא לפני ר"ש העדני
 שבפרושו על המשנה הוא מעיר, כיני מתניתין פ' כן גרסת משנתנו הפועלין
 וכו' דלא שייך אומנות בלקיטת פירות אלא אבנין קאי אומנין, ואולם כפי הנראה
 השתמש הרב הזה בפרוש הרב בעל ספר חרדים שקרובים דבריהם להיות
 שוים. והגר"א בשנות אליהו על משנתנו מעיר, בירושלמי תני ג"כ פועלין והיינו
 פועלים ע"ג אילן ואומנין ע"ג נדבך, וזה הפרוש על פי הגרסא, כיני, שהוא
 השתמש בירושלמי דפוס אמסטרדם ושם הגרסא לנכון, כיני. ובדפוס קוסטא
 בגוף התלמוד, תני, ונתקן בלוח הטעות ל כיני, ובהוצאה ראשונה של
 הירושלמי נתחלף להמדפיסים כ' במ' וחלוף אותיות אלו מצוי הרבה. והנה
 בודאי לא כווננו להגיה דברי המשנה אלא לפרשה, שהעירו שהמשנה
 השתמשה כאן בלשון קצרה במקום, האומנין קורין בראש הנדבך והפועלין
 בראש האילן, עיין למעלה עמוד ק"ג.

ודע שסתם אומן הוא בקבלנות וסתם פועל בשכיר יום (עיין תוספות: ראש
 פרק השוכר את האומנין בבבא מציעא), ואפשר לומר שבדיוק שמשנה המשנה
 באומנין להשמיענו, שאומן שעושה מלאכתו בקבלנות התירו לו שלא לרד כדי
 שלא יפסיד בעלייתו ובירדתו, אבל פועל שהוא שכיר זמן ירד ויקרא ק"ש
 שמשום הפסדו של בעל הבית לא התירו. אלא שלדעת רוב הפוסקים
 הראשונים והאחרונים אפילו בעל הבית עצמו קורא בראש האילן ומכל שכן
 פועל, ואולם מדברי המשנה והתלמוד אין ראייה מוכרחת לא לכאן ולא לכאן,
 עיין דברי המאירי במקומו. ומעניין הדבר שגדול האחרונים, הגר"א, בפרושו
 על המשנה הוא אומר שאף בק"ש לא התירו לבעל הבית ובבאוריו לא"ח ס"ג,
 ח', הוא מחזיק בדעתו של הטור שבק"ש אין חלוק בין פועל לבעל הבית.
 ובתוספתא שלפנינו ב', ח', הגרסא כמו שהגיהו בירושלמי, פועלים קוראין
 בראש האילן, ואולם בבבלי ט"ז, א', גם בבבלייתא שהביאו שם הגרסא היא

(1) ואולם אפשר שכוון למה שאמרו ו תני כן כלומר, שכן שנו בבבלייתא הפועלים קורין.
 (2) עיין במהרש"ל שם שפרש דברי התוספות שכוונו לומר, שאומן לפעמים כולל גם פועל לזמן ואולם
 סתם אומן הוא קבלן וכן באותה משנה עצמה בסופה אומנים משמעו פועלים שעושים בקבלנות.

אומנין ואף שבתוספתא לא נזכר בנין כלל. וקצת ראייה מזה שלפי הבבלי רק באומנים כלומר בפועלים בקבלנות התירו שיהו קורין בראש האלן אבל לא בפועל שכיר יום ומכל שכן בבעל הבית שמחויב לרד; וצ"ע.

מתפללי' בראש הזית ובראש התאנ' הא בשאר כל האילנו' יורד ומתפלל למטן ובעל הבית לעולם יורד ומתפלל למטן.

הלשון הא בשאר מראה שלא היה לפני חכמי ארץ ישראל המאמר על האילנות בתוספתא שלהם, אלא שהאמוראים דקדקו מדברי התוספתא האומרת, ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה, שבשאר האילנות יורדין ומתפללין למטן, שרק בזית ותאנה הקלו ולא בשאר אילנות. וכבר ידוע שבהרבה מקומות פרושי האמוראים על הברייתות קנו מקומם בברייתות עצמן ולפעמים שנו צורתן מעט עד שלא נכרים שהן רק פרושים, וגם בהלכה זו לשון התוספתא וזו של הברייתא שבבבלי היא ושאר, ולולא דברי הירושלמי היינו חושבים שהמאמר הזה הוא מגוף הברייתא. ומכל מקום אין הדבר יוצא מידי ספק, שבכ"י הגניזה הגרסא בירושלמי היא, הא שאר, ואפשר לאמר שהה' היא הכפלת ה' שבתאנה, וא' היא ר"ת של אבל, והגרסא העקרית היא אבל שאר וכו', והמאמר המתחיל באבל הוא מגוף הברייתא ולא פרושה.

ובודאי יש מקום לשואל לשואל, איך תאמר ששאר כל האילנו' וכו' הם מדברי התלמוד, ולמה הוצרכו האמוראים לדייק מברייתא, והלא משנה שלמה היא, מה שאינן רשאיין לעשות כן בתפלה. ותשובתו בצידו, ולפי דברך למה לה לברייתא להכפיל את הדברים שכבר נאמרו במשנה, אלא שלא לטעות ולומר שדעות שונות לחכמים בדבר זה, ובאמת לפי הברייתא בין בק"ש בין בתפלה אינו יורד לא בזית ובתאנה ולא בשאר אילנות אלא שפרטה הברייתא ב' מיני אילנות אלה משום שהם האילנות היותר מצויים בארץ ישראל. ואם כן גם לפי פרושנו בא התלמוד להוציא מידי טעות זו ולהשמיענו, שדווקא בזית ותאנה אינו יורד ובשאר אילנות יורד, ואין כאן מחלוקת בין המשנה והברייתא, אלא שהמשנה ברוב האילנות והברייתא בב' אילנות אלה אמרה דבריה. ואיך שנפרש המאמר של שאר כל האילנות, ברור שלא נאמר בברייתא או שלא אמרוהו האמוראים אלא ליתר באור, שלא נטעה בפרוש ראש הברייתא ואף שסוף דבריה, ובעה"ב בין כך ובין כך, מוכיח שיש חלוק בין הב' מינים, זית ותאנה.

לשאר אילנות, אלא שכך דרך התנאים, וביחוד כן היא דרך האמוראים, לברר ראש הדברים קודם שנעמוד על סופן. והגר"א מוחק הא אבל קשה להגיה כן אחרי שכן היא גם כן גרסת כ"ר וכ"י הגניזה. גם נראה לי שאין להוסיף בירושלמי בראש הברייתא, הפועלין קורין בראש האילן, שאף שכן הוא בתוספתא שלפנינו, שהרי גם בב' כתבי היד של הירושלמי מאמר זה חסר. ואם באנו להגיה אין להוסיף אלא הפועלין; עיין דבור, תני הפועלין.

הכתף אע"פ שמשאו על כתיפו הרי זה קור' את שמ'.

בכ"י הגניזה: קורא שמע ומתפלל, ובודאי שבוש הוא, שהרי הוא מסיים באמרו, בין כך ובין כך אל יתפלל, ואם כן רישא, קורא את שמע ואינו מתפלל. ונראה שהסופר השקיף בהעתק שלפניו ונפל עינו על המאמר שלקמן בסוף הלכה זו, (מי שהיו מימיו) על כתיפו הרי זה קורא ומתפלל והעתיק ו' מלים אלה שלא במקומן.

אבל לא יתחיל לא בשע' שהוא פורק ולא בשע' שהוא טוען.

הלשון לא יתחיל קשה, שמה לי אם התחיל או לא התחיל וכי משום שהתחיל כבר לקרות מותר לו לפרוק ולטעון, אתמאה. ובתוספתא ב', ז', ב' מלים אלה חסרים, ואולם גרסת כ"י הגניזה וכ"ר היא כגרסת הספרים. ואולי שלא יתחיל הוא שריד שנשאר מגרסא כעין זו, אבל לא יתחיל לא לפרוק ולא לטעון, ויתחיל, הוא הנגוד למי שמשאו על כתיפו כבר.

בין כך ובין כך אל יתפלל מפני שאי' לבו מיושב.

בתוספתא במקום הנ"ל, מפני שאין לבו מכוון, ובבבלי ט"ז, א', לפי שאין דעתו מיושבת עליו, וכל אלה הלשונות עולות לדבר אחד. ומה שראוי לשום לב עליו הוא, שבירושלמי ובתוספתא טעם זה נאמר בקשר עם הכתף ובבבלי בקשר עם בעל הבית שיוורד גם מראש הזית ומראש התאנה. ונראה שהעקר הוא כבתוספתא ובירושלמי, שדברי הבבלי קשים מאוד, שמה לי בעל הבית

3) ולפי דעת הרא"ה בפרושו על הרי"ף עמוד כ"ט אין חלוק בין בעל הבית לאומן ואם הוא אומן ודעתו מיושבת עליו אינו יורד, ואולם דברי הנמרא אינם נראים כן; ועיין שם בהערת הט"ל שדייק משלון הרמב"ם שהוא עומד בשיטתו של הרא"ה.

מה לי פועל ואם אין דעת בעה"ב מיושבת עליו גם דעתו של פועל אינה מיושבת עליו. ורש"י שם כתב, לפי שאין דעתו מיושבת עליו מבעתו ואם הקלו אצל פועלים מפני בטול מלאכה לא הקלו אצל בעל הבית. ובודאי כן הוא כדבריו, שבפועל הקלו ובבעה"ב לא הקלו, אלא שאם כן העקר חסר מן הספר, ולמה הניחו את העקר ותפסו בטפל, שאין דעתו מיושבת עליו, שאין טעם זה מיוחד לדבר שעסוקין בו בעה"ב בזית ובתאנה, אלא גם לפועל בשאר אילנות. וקשה לפרש שכוונו לאמר, שרק בעה"ב שאין רגיל במלאכה זו אין דעתו מיושבת עליו שירא שמא יפול, אבל הפועל שדרכו בכך דעתו מיושבת עליו, שסוף סוף הקושיא שהקשינו, שהעקר חסר מן הספר, נשארת במקומה, שברור שעקר החלוק בין בעה"ב לפועל הוא בזה שהקלו בפועל ולא בבעה"ב ולכן גם בעה"ב שדרכו בכך ירד ויתפלל ופועל אפילו אין דרכו בכך מתפלל בראש הזית. ואולם הדברים ברורים ופשוטים לפי נוסח התוספתא והירושלמי, שנתנו טעם לכתף שמותר לקרוא ק"ש כשהמשא על כתפו אבל לא בשעה שהוא פורק וטוען, שאין לבו מיושב. וכשסדרו הלכות אלה על דיני ק"ש בתלמוד בבלי השמיטו הברייתא בכתף שנשאו ונתנו בדבר זה במקום אחר על יסוד ברייתא אחרת (ב"מ, ק"ה, ב') ולא נשאר ממנה אלא סופה, שצרפיהו עם הברייתא הראשונה (בתוספתא הסדר מהופך, ואולם אין ספק שהסדר בירושלמי הוא הנכון שבראשונה הביאו הברייתא בפועלים לפרש דברי המשנה) על פועלים ובעל הבית שעושין מלאכתן בראש הזית; עיין דבור הבא.

ואם היה עליו משאוי של ארבעת קבין מותר.

בתוספתא ברכות ב', ז', לא נמצא מאמר זה, וקרוב הדבר שיש לנו כאן בירושלמי ב' ברייתות שנתרכבו לאחת. הרישא והמציעתא לקוחות מהתוספתא שלפנינו והסיפא ממקור אחר, ואולי מאותה ברייתא עצמה המובאה בבבלי בבא מציעא ק"ה, ב', אלא שנתקצרה כאן, משום שעקרה, שאסור להתפלל בנושא משאוי על כתיפו כבר שנויה כאן על פי התוספתא ולא שנו אלא מה שנתחדש בה. והגר"א הגיה בירושלמי על פי הבבלי וגורס, אם היה עליו משאוי פחות מד' קבין מותר, וקשה לשבש הספרים, וביחוד אחרי שגם כתבי יד של הירושלמי מסכימים לגרסת הספרים. ויותר נראה שכך היתה שנויה הלכה זו בסגנונה הראשון, הנושא משאוי על כתיפו עד ד' קבין מותר, ונחלקו הבבלי והירושלמי בפרושו של עד, אם עד ועד בכלל או לא. לפי הירושלמי, עד

ועד בכלל, ולכן אמרו כאן, אם היה עליו משאוי של ד' קבין מותר, ולדעת הבבלי, עד ולא עד בכלל, ולכן אמרו שם, הנושא משאוי על כתיפו והגיע זמן תפלה פחות מד' קבין מפשילן לאחוריו ומתפלל. על עד ועד וכו', עיין בבלי ברכות סוף כ"ו, ולקמן חלק ב', עמוד י"ז-י"ח.

תני לא יהא מרמו בעיניו וקורא.

בבבלי יומא י"ט, ב', מובא זה בשם רב (עיין שם בדקדוקי סופרים הערה ה' ובספרים שלנו, בשם רב, ליחא), וכבר הערותי בכמה מקומות שדברי ראשוני האמוראים מובאים לפעמים כמימרות ולפעמים כברייתות. ויש להעיר שלמעלה סוף הלכה א', אמרו, ר' ירמיה מרמו, מבלי להקשות עליו מברייתא זו שלכאורה מקומה העקרי שם בקשר עם דברי המשנה בהפסקת ק"ש על ידי שאילת שלום. וקצת ראייה בזה לפרושנו שם שמרמו סתם כוונתו שמדבר בדרך רמו מלים אחדות ולא שמרמו בעיניו, ואם כן אין דברי הברייתא כאן עניינם למה שאמרו שם, ר' ירמיה מרמו. אלא שאין ראייה מוכרחת, ששם נשאו ונחנו בשואל ומשיב או מפני הכבוד או מפני היראה, במקום שיותר לו להפסיק וכאן במקום שאסור לו להפסיק. ובבבלי יומא שם חלקו בין פרק ראשון לפרק שני וכן חלקו חלוק זה בברכות ט"ז, א', לענין פועלין העושין מלאכתן שבפרק ראשון צריכין להבטל ממלאכתן, ובירושלמי לא נזכר חלוק זה; עיין הדבור האחרון על הלכה זו.

תני הפועלין שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבי' וכו'.

בכ"ר ובמלחמות להרמב"ן לברכות ט"ז, ב' הגרסא, תני כן. ונראה שהיא אשגרא מראש הלכה זו שהגרסא העקרית שם, ותני כן הפועלין: עיין סוף דבור, הא בשאר.

וכוללין של ירוש' ושל ארץ וחותמין בשל ארץ.

בכ"י הגניזה וכוללן, ואין זה טעות סופר אלא שפרושו, שכולל הדברים שנאמרים בברכת בונה ירושלים שמוכיר בה דברים הרבה, על ישראל על ירושלים על הבית הגדול, והוא כוללן בשל (בספרים, ושל, וכבר נתקן בהוצאות חדשות) ארץ. ובבבלי ט"ז, א', גם כן הגרסא, וכוללין ובתוספתא סוף פרק ה', כולל, ואף שהנושא הוא פועלין ולא פועל.

אבל אם היו עושין עמו בסעודן.

בכ"י הגניזה, בסעדה, ובכ"ר, בסעדן, אבל בתוספתא סוף פ"ה בכ"י ב' הגרסא „בסעודן” כמו שהוא בירושלמי שבדפוס. והרש"ם הגיה (כמעט כל גרסאותיו הן הגהותיו!) „בסעודתן” כאשר הוא בבבלי ט"ז, א', ובכ"י ערפורט של התוספתא. ואולם אין צורך להגיה (וגם קשה לחשוב שמלה רגילה כל כך הרבה כסעודה נשתבשה), ש„סעד” נמצא גם כן בתרגום; עיין לדוגמא רות ב', י"ד, וטמשי סעדיך, וכן בתרגום ירושלמי ויקרא כ"ו, כ"ו, סעדי מזונא. ונראה שסעד היא סעודה קטנה (בתרגום רות הוא מקביל לטבלי פתך שבמקרא), ובדיוק אמרו כאן בסעדה או בסעדן, שאין בעל הבית עורך סעודה לפועלים אלא שנותן להם מזון לשכור רעבם. ובכ"ה"ג כתב הסופר עימון ונטה ב' קוים מעל מלה זו לסימן הטעות, ואולי היה בדעתו לכתוב בסעדן וטעה וכתב הן' בסוף המלה שלפניה.

או שהי' בעל הבית אוכל עמהן הרי אילו מברכין ד'.

בבבלי ט"ז, א', מיסב, במקום אוכל והוא הוא, אבל בתוספתא, מברך להם או עליהם. ואף שבודאי כן הוא שגם לפי התוספתא בשאכל עמהם שאם לא כן איך הוא מברך להם, מכל מקום לפי התוספתא אין מברכין ארבע אלא כשבעה"ב מברך להם ולפי הבבלי והירושלמי גם בשאחד מהפועלים מברך; וצ"ע.

ודע ממה שנאמר בסוף הברייתא, מברכין ד', מוכח שראשה נתקצר בירושלמי, ובבבלי ובתוספתא לנכון: מברכין לאחריה שתיים, ובנגוד לזה בסופה, מברכין ד'. ובספרים שלנו בבבלי חסר בארבע, אבל בכ"י ואצל הראשונים ישנו; עיין שם בדקדוקי סופרים, ומחברו העיר גם כן על ט"ס שבתוספתא, שבספרים שלנו נתחבר ארבע עם דברים שבהלכה שלאחריה. ובהוצאות חדשות תקנו ארבע לארבעה כדי לסומכה לדברים שבראש ההלכה הבאה, ואולם בכ"י ערפורט ארבע הוא סוף המאמר כמו שהוא בירושלמי ובכ"י של הבבלי, שהנושא הוא ברכות.

(4) וכן בלקוטי ירושלמי בתורתן של ראשונים א', נ"ו.

א"ר מנא זאת אומר' שאסור לעשות מלאכה בשעה שיברך.

בכ"י הגניזה ובכ"ר ער שעה שיברך וכן גרסו הרבה מהראשונים כמו שכבר העיר ה' ראטנער. ולפי גרסא זו הוכיחו מהברייתא שהביאו למעלה, שאסור להתחיל במלאכה קודם שמברך ברכת המזון, שאם לא כן מפני מה הקלו על הפועלים לקצר ברכת המזון כדי שלא יבטלו ממלאכתם, ומה ביטול יש כאן והלא יכולים לברך אחר שהשלימו מלאכתן. והיה נראה להם דוחק להעמיד הלכה זו בשמלאכתם נמשכת יותר מכדי עיכול, שאין יכולין לברך אחרי גמר מלאכתם.

רב חונא לא יעמוד אדם ויתפלל ומין מטבע בידו.

הלשון ומין מטבע קשה מאוד ומה בא מין זה ללמדנו, ובכ"י הגניזה וכמין וגם זה אינו נוח. ולולי שאני ירא לשבש את הספרים הייתי אומר שצ"ל, וסכין ומטבע, במקום ומין מטבע, בהסכם למה שאמרו בבבלי כ"ג, ב', ובסוכה מ"א, ב': סכין ומעות. והרגיל בכחבי יד יודע עד כמה עלולות האותיות ס' ומ' להתחלף, והסופרים שנתחלף להם סכין במכין, תקנו"ו וכתבו, כמין, במקום במכין שאין לו מובן כלל, ויש שהגיהו עוד יותר וכתבו, ומין, ובראבי"ה סימן נ"ה, השמיטו המלה שנשתבשה להם.

לפניו אסור לאחריו מותר ר' יסא היה צוררן ותופשן בידו ולמדת הדין א"ר יצח' וצרת הכסף בידך ובלבד בידך.

הגר"א גורס: היו צוררין לפניו אסור לאחריו מותר ולמדת הדין א"ר יצחק וצרת הכסף, בידך בלבד בידך ר' יוסי הי' צוררן ותופשן בידו. ומה שהביאו לשבש הספרים הוא, שהיה קשה לו לאמר, שר' יוסי חולק על רב חונא ומתיר להתפלל כשמתבע בידו, אחרי שבבבלי כ"ג, ב', נאמרה הלכה זו נושם על שם שמואל בלי שום חולק. ולפי מה שהגיה, הביאו המעשה בר' יוסי לא לעניין ק"ש אלא למדת הדין, שכשקבל מעות לשמירה היה אוחזן בידו. ואולם אין צורך להגיה כלום, ולפי פשוטן של דברים חלקו בין מטבע בידו למטבע צוררה בידו, שאם המטבע צרור במטפחת או בכיס והן בידו מותר שלבו מיושב עליו ולא יטרד בכוונת ק"ש, אבל כשהמטבע בידו, אם ידו לפניו אסור,

שיתן עיניו במטבע בשעת ק"ש ולא יכוון כראוי, ואולם אם ידו לאחרי מותר שאין אנו חוששין שבשעת ק"ש יהפוך ידו לפניו להסתכל במה שיש בה. ולפי גרסת כ"י הגניזה, לפניו אסור לאחרי אסור, (כתב בראשונה מותר כמו שלפניו בספרים והקיף מלה זו וחזר וכתב אסור!), באמת אין חלוק בין לפניו ולאחריו שבשניהם, אם המטבע בידו ממש אסור, ובראבי"ה ס' נ"ה גורס: רב הונא אמר לא יעמוד ואדם בותפלה ובידו מטבע ר' יוסי אמר צוררן ותופשן בידו למדת הדין. ואף שאין ספק שהרב קצר דברי הירושלמי, קרוב לומר שגם גרסתו היא כגרסת כ"י הגניזה ולכן השמיט, לפניו אסור וכו', שבאמת אין חלוק בין לפניו ולאחריו שבשניהם אסור אם לא היו צוררין ובצוררין מותר וכמו שפרשת. ולפי גרסת הראבי"ה וגרסת הספרים וכתבי יד צריך לפרש, ולמדת הדין, בדרך שאלה, מה הוא הדין בעניין שמירת כספים, ואולם לפי גרסת הגר"א אין כאן שאלה אלא ספור דברים איך היה ר' יוסי נוהג בשמירת כספים, שהיה תופשן בידו. ולא ידעתי למה הגיה הגר"א בסוף פסקא זו, א"ר יוסי בר אבון הורי ר' חתני' כן, ועיין עמוד רצ"ב על שמושו של הורה.

אתה ענתא דצלוחא ושרתון ויהבון לר' חזקיה קטר פורתיה לפורתיה ושרתון וערקא"ל ומה בידך א"ר חנינא וכו'.

הבקי בלשון ארמית יודע שפורתא היא מלה בבליית שלא השתמשו בה בני ארץ ישראל, ואולם גם בלשון הבבליים אי אפשר לומר, קטר פורתיה לפורתיה, כשם שאי אפשר לומר בעברית קטר מעטו למעטו, ולחנם נתחבטו המפרשים לפרש דברי הירושלמי על פי הגרסא המוטעת שבספרים. ופרוש הדברים לפי גרסת כ"י הגניזה קטר פורתיה לפורתיה כך הוא. ר' חזקיה ור' יעקב היו נתונים (בכ"י זה, יהיבין, מה שנוח יותר מיתבין שבספרים או יתיבין שבכ"ר) במקום אחד ובידו של ר' יעקב היו מעות של אחרים לשמירה. וכאשר הגיע זמן התפלה לא היה יכול ר' יעקב להתפלל עם הכסף בידו כי כבר אמרו למעלה, לא יעמוד אדם ויתפלל וכמין מטבע בידו, וכן לא היה יכול להניח הכסף במקום אחר או למסרם לאחר, ששמירת הכסף היתה עליו ואמרו ובלבד בידך, ואולם התחכם לעשות תחבולה זו שקשר בית זרוע (פְּדָתָא, פס, בעברית והפשיטתא מתרגמת, כתונת פסים: כותינא דפְּדָתָא, כתונת שמגעת לפסי הידים) שלו שבו היה הכסף נתון לבית זרוע של ר' חזקיה. ובוה חשב כי עשה מה שמוטל עליו, לא פחת

משמירתו שהכסף נשאר בבית זרוע שלו וגם היה יכול לכוון בתפלתו, שר' חזקיה היה קשור לו ממש והוא ישים עינו על הכסף שלא יגנב או יאבד. ואולם ר' חזקיה רצה להורות לו הלכה למעשה שמותר להתפלל בשכסף בידו (עיי' דבור הקודם על החלוק בין בידו לצרורים בידו) ולכן התיר בית זרוע שלו מבית זרוע של ר' יעקב וברח כדי שירגיש זה האחרון במעשהו. וכשהרגיש מה שנעשה לו שאל לר' חזקיה, ומה בידך, כלומר למה עשית ככה ומה חפצת ללמדני בהלכה זו. והשיב לו ר' חזקיה, כך אמר ר' חנינא, שאפילו מי חטאת על כתיפו, שנפסלין בהסח הדעת, מותר לקרוא ק"ש ולהתפלל, ומכל שכן שמותר להתפלל וכסף בידו. ודע שאין צריך להגיה ולהוסיף, א"ל קודם א"ר חנינא, שבהרבה מקומות בין בבבלי בין בירושלמי קצרו הסופרים והשמיטו א"ל שסמכו על הקורא שישלים מדעתו. עיין לדוגמא למעלה הלכה ד' במעשה של הערבי והיהודי, שבספרים שלנו הגרסא א"ל מה שמייה מנחם במקום א"ל מה שמייה א"ל מנחם, שבכ"י הגניזה וכ"ר, ומיד אחר זה בספרים ובכ"י הגניזה, א"ל ומה שמייה דאבוי, אבל בכ"ר א"ל ליתא. וכן בבבלי בבא בתרא מ"א, ב' בראש העמוד א"ל כמאן כרשב"א, וזה קצור במקום, א"ל כמאן א"ל כרשב"א ובכתבי יד (עיי"ש בדקדוקי סופרים) גם א"ל הראשון ליתא.

והנה מה שפרשנו הוא ע"פ הגרסא פדתייה שבכ"י הגניזה, ואולם גם לפי הגרסא פודתייה שבמחזור וויטרי שט"ז (ה' ראטנער לא העיר עליו) ולפי פרושו של בעל חבור זה שפודתא הוא כמו פונדא, כיס, יש לקיים דברינו. ולא עוד אלא, שאם נאמר שר' יעקב קשר כיסו בכיסו של ר' חזקיה כדי שלא תטרד כוונתו בתפלתו, נעמוד על טעמו של ר' חזקיה שהתנגד לחומרא זו, משום שכבר נפסקה הלכה למעלה, שאם היו צרורין מותר להתפלל ואפילו כשהן בידו. ומכל מקום אין נראה לומר שהגרסא העקרית היא, פודתא, שבעל מחזור וויטרי בעצמו מביא בראשונה מאמר מהירושלמי (ולפנינו ליתא) שבו נאמר קטר פדתייה ואחר כך הוא מביא הירושלמי שלפנינו בלשון זו: יהבין (לפנינו ויהבון ונראה שגם לפני בעל מח'ו היתה הגרסא, יהבין בחד אתר, כמו שהוא בכ"י הגניזה ועל ידי אשגרא כתב הסופר בסוף המאמר יהבין במקום, יהבון ליה לר' חייא קטר פודתייה, קשר פודנתו. ואשר לפודנתו בודאי ט"ס או טעות הדפוס הוא, שלא מצינו בשום מקום מלה כעין זו, וברור שצ"ל פונדתו, שלדעת

מחבר זה פודתא הוא כמו, פונדתא, מה שאפשר. ויותר קרוב הוא שגם בעל מחזור וויטרי גרס בירושלמי פדתיא כמו שהוא בכ"י הגניזה, אלא שכתב פודתיא, על פי פרוש, שחשב שפדתיא הוא כמו פונדתיא, ובאמת לא כן הוא אלא שפדתיא הוא היחיד של פדיתא, בתי זרוע, בסורית או שהוא כמו פדתא, אפוד, בסורית, וכאן משמעו מעיל וכיוצא בו.

א"ר חנינא אף מי שהיו מימיו על כתיפו הרי זה קורא את שמע ומתפלל. דברי ר' חנינא מפרשים דברי המשנה בפרה ז', ט', מי שהיו מימיו על כתיפו והורה הוראה והראה לאחרים את הדרך... פסול, שרק בהוראת הוראה (בתוספתא שם ז', ו': מיאנה בפניו וחלצה בפניו) או במראה דרך לאחרים פוסל ולא בשקורא ק"ש ומתפלל, שלא בלבד שאינו פוסל אלא אפילו ידי ק"ש ותפלה יצא, שאם לא כן למה לא אמרה המשנה, מי שהיו מימיו... וקרא ק"ש והתפלל פוסל. ושם במשנה אמר ר' יהודה זה הכלל... דבר שאינו משום מלאכה (הוראת הוראה וכדומה) עמד פסול ואם לא עמד כשר. והמפרשים נשאו ונתנו אם ר' יהודה בא לחלוק על ת"ק או לפרש, ונעלם מהם מה שאמרו שם בתוספתא. מי שהיו מימיו על כתיפו מיאנה בפניו... אם עמד פסול ואם לא עמד כשר א"ר יהודה זה הכלל וכו', ומדברי התוספתא מוכח בפירוש, שגם לת"ק בדבר שאינו משום מלאכה אינו פוסל אלא כשעמד ור' יהודה בא לפרש, שלא תטעה לאמר שגם בדבר שהוא משום מלאכה אינו פוסל רק כשעמד. ובסוגיא שלפנינו לא הוצרכו להביא דברי ר' יהודה, שהכל יודעים שבתפילה צריך לעמוד וכן בק"ש אמרו למעלה בהלכה א', אם היה מהלך עומד, ואם ק"ש ותפלה כהוראת הוראה היה פוסל, שהרי עמד.

רב חונא אמר קרית שמע ותפילה אינן צריכות כוונה.

יש מי שפרשו דברי רב חונא בלשון בחמיה, וכי ק"ש ותפילה אינן צריכות כוונה, ואם כן הוי היסח הדעת ופוסל. ואולם אין לשון הירושלמי משמע כן. שאם רב חונא היה מקשה על ר' חנינא היו אומרים, ר"ח קשי וכמו שנאמר מיד אחרי זה, א"ר מנא קשייתה... ואפילו תימר ק"ש וכו', ועוד שדברי ר' מנא (עיין דבור הבא) מוכיחים שנאמרו בנגוד למה שאמר ר' חונא שק"ש ותפילה

אין צריכות כוונה. ויותר נראה שר"ח השתמש בלשון, צריכות כוונה, על דרך ההשאלה בנגוד לעיון של הוראה או של מראה דרך שבמשה שבפרה ועיון דבור הקודם, שרק דברים כאלה שצריכים עיון פוסלים ולא ק"ש ותפלה שאין צריכות כוונה כל כך, ואפשר לאדם לקרוא ק"ש ולהתפלל מבלי שיסיח דעתו לגמרי ממים שעליו.

ואפילי תימר קרית שמע צריכה כוונה תפילה אינ' צריכ' כוונה. בכ"י הגניזה לנכון, קרית שמע אינה צריכה כוונה תפילה צריכה כוונה, וכן גורס הראב"ה סימן נ"ה, עמוד ל"ב. וגרסת הספרים, תפילה אינ' צריכה כוונה, אפשר לקיימה ולפרשה בדרך בתמיה, וכי תאמר שאין תפילה צריכה כוונה והכל יודעים שהיא צריכה, אבל בראש המאמר צריכה בודאי טעות סופר במקום אינה צריכה. ולמעלה א', ה', קרוב לסוף אמרו גם כן, ק"ש אינה צריכה כוונה תפילה צריכה כוונה, כאשר הוא בסוגיא זו לפי גרסת כ"י הגניזה. ושם הקשו, ואפ' תימר ק"ש אינה צריכה כוונה ג' פסוקים הראשונים צריכין כוונה, ובסוגיא שלפנינו הקשו קושיה עוד יותר חמורה שהרי התפילה בודאי צריכה כוונה. ובדבור הקודם פרשתי, שאין צריכות כוונה, הוא על דרך ההשאלה, שאין צריכות עיון כל כך עד שמוכרח להסיח דעתו לגמרי ממים שעליו, ואולם המקשה שלא נחה דעתו בסברא זו משתמש בקושייתו במאמר שהשתמשו בו למעלה בפרק א', ה', ואף שכאן כוונתו שונה קצת, שהוא מקשה שכיון שתפילה צריכה כוונה איך אפשר לומר שאין המתפלל מסיח דעתו לגמרי ממים שעליו, ואולם א"א לומר שהמאמר של ר' מנא נעתק משם לסוגיא זו על ידי מסדר הירושלמי שהרי העניינים שונים.

הגיעוך סוף מלאכ' המים שאינם מחוורים דבר תורה. בספרי במדבר קכ"ד דרשו, והיתה לעדת בני ישראל למשמרת למה נאמר שיכול אין לי אלא שמלאכה פוסלת בפרה במים מנין ת"ל והיתה לעדת בני ישראל למשמרת. ולכאורה משמע שדרשה גמורה היא ומלאכת המים דבר תורה. ומתחלה חשבתי לאמר שר' יוחנן אמר דבריו על המשנה שבפרה ז', ט', (עין דבור, א"ר חנינא) ורק על דרך ההשאלה השתמש בלשון זו, מלאכת המים, שבאמת במשנה זו לא משום מלאכה נגעו בה אלא משום היסח הדעת, ואולם מלאכה ממש במים פוסלת דבר תורה שלמדנו מפרה. וכבר ידוע מה

שכתב הראב"ד בהשגותיו לפ"ז, ג', מהלכות פרה: שכל מקום שתמצא פיסול על שם מלאכה לא תתלה אותו אלא על היסח הדעת חוץ מן העושה מלאכה בגוף המים ובגוף האפר שנפסלין אפילו לא הסיח דעתו מהם. אלא שקשה לומר כן שהרי ר' יוחנן בעצמו הוא שאומר שהסח הדעת בתרומה ובקדשים דבר תורה (ירושלמי תרומות ח', ד', ופסחים סוף פרק א') ואם משמרת תרומתי דרשה גמורה היא למה יגרע למשמרת שבפרה לאמר שהסח הדעת במי פרה אינו דבר תורה. ולכן נראה שהדברים כפשוטם, שגם מלאכה בגוף המים אינה דבר תורה, משום שיש מן התנאים שדרשו למשמרת לדברים אחרים ולא לפסול מלאכה; עיין שם בספרי ובספרי זוטא על פסוק זה ותוספתא סוף מקוואות.

ואשר למחלוקת הראב"ד והרמב"ם בששקל בשר כנגדן (פ"י, ה', מהלכות פרה) שנדחקו האחרונים ליישב דעת הרמב"ם, שלכאורה הם נגד דברי הגמרא בגטין נ"ג, ב', אין צורך לדחוקים שנדחקו הם, וברור שהרמב"ם מפרש הסוגיא שם כמו שמפרש ר' חננאל כפי מה שמובאים דבריו בחדושי הרמב"ן והרשב"א, והראב"ד מפרשה כמו שפרש רש"י ולכן תמה על הרמב"ם, ואולם לפי פרוש ר' חננאל אין כאן שום קושיא. ולפרוש ר' חננאל מה שאמרו שם, הא בגופן הא כנגדן, כווננו לומר: בגופן ששקל בהן בשר בכף מאזנים וכנגדן שקל בהן אבן שלא לצורך ובאותה האבן חזר ושקל כנגדן צרכיו ולא נפסלו אותם מי חטאת אלא משום דאסח דעתיה מינייהו שכיון שלא לצורך שקל האבן לא קרינא ביה עובד דומיא דעבד וכשירה.

ודע שבבבלי ט"ז, א', הקשו: האומנין קורין בראש האילן... אלמא לא בעי כוונה ורמינהו הקורא את שמע צריך שיכוון את לבו. ומתוך קושיא זו באו לחלק בין פרק ראשון לפרק שני, שבפרק ראשון בטלין ממלאכתן כדי שיכוונו בק"ש ובפרק שני שאין צריך כוונה קורין כשהן עסוקין במלאכתן. וכדומה לזו אמרו ביומא י"ט, ב', לענין שלא ירמוז בק"ש שאינו אסור אלא בפרק ראשון ואולם בפרק שני מותר. וכבר נחלקו הראשונים בפרוש דברי הבבלי (עיין ר"ף, מאור, מלחמות וראב"ד על הרי"ף בסוגיא שלפנינו) ואין כאן המקום לשא ולתן בדבריהם ולא באתי אלא להעיר, שלפי פשוטה של הסוגיא בירושלמי, פועלין קורין בראש האילן ואין בטלין ממלאכתן, ואם אמרו בראש הפרק, אם היה מהלך עומד, לא החמירו בפועלין, משום פסידא דבעל הבית או (בקבלן) משום פסידא דפועל. ואשר לכוונה בודאי לפי הירושלמי ג' פסוקים

הראשונים של ק"ש צריכין כוונה אלא, שפועל יכול לעשות כמה וכמה דברים שרגיל בהם מבלי שיתן לבו להם והם נעשים מאליהם והוא קורא ק"ש בכוונה. ואולם רק בק"ש הקילו ולא בתפלה, שבג' פסוקים הראשונים של ק"ש אפשר שיכוון גם כשהוא עוסק במלאכתו על ראש האילן וכמו שאמרו בפרק א', ה', מן גו דאינון צבחד מיכוין, אבל בתפילה שהיא ארוכה ועוד שצריכה כוונת הלב הרבה יותר מק"ש אמרו שפועל יורד מראש האילן ומתפלל. וכמה מן הדוחק לאמר כמו שאמרו בבבלי שדרשת בית הלל, בלכתך בדרך עוסקין במלאכתן וקורין, לא נאמרה אלא בפרק שני, ופרוש זה מתמיה מאוד, שהרי בלכתך בדרך בפרק ראשון כתוב ואנו דורשים אותו לפרק שני. ולפי מה שפרשנו דעת הירושלמי הכל עולה יפה, שיותר לעסוק במלאכה אם המלאכה אינה צריכה עיון הלב. ועיין במאירי בסוף סוגיא זו שכתב, ובחבורי רבני צרפת ראיתי בשם תלמוד המערב היו מימיו על כתפיו קורא שמע ומתפלל שאין מלאכת המיים מחוורה ר"ל לקרות מלאכה ומפני שאם הם נשפכים אינו חושש ומינה יין ושמן צריכים להורידו. ודבריהם אלו מחזיקים מה שכתבתי בדעתו של הירושלמי, שאין צריך לבטל מלאכתו כדי לקרוא ק"ש אם היא מלאכה שנעשית מאליה מבלי עיון הלב. ואולם פרוש זה של רבני צרפת (בחבוריהם שלפנינו לא נמצא) קשה להעמידו, שאף אם לא נגרוס בסוף המאמר, דבר תורה, המלה הטכנית מחוורה דייה ללמדניו שכוונו למלאכת מי חטאת, שבכל מקום מחוורה ולא מחוורה ענינם דרשות הפסוקים (עיין מה שכתבנו למעלה הלכה ג' דבור, כל מילא דלא מחוורא, עמוד ר"פ) ומחוורה היא דרשה גמורה ולא מחוורה אסמכתא בעלמא. והרש"ם שגורס, הגיעוך סוף מלאכות תפלה שאינן מחוורי מדבר תורה, הגיה לא לבד נגד גרסת הספרים וכתבי יד אלא גם נגד גרסת רבני צרפת, שגם הם גרסו כמו שהוא לפנינו אלא שהם לא גרסו, דבר תורה, בסוף המאמר. ומלבד זה גרסתו אי אפשר להעמידה, שהרי בכמה מקומות אמרו בירושלמי ובבבלי, תפלה אינה דבר תורה, (עיין פרק א' סוף הלכה ה') ואם כן מה זה שאמרו, שלא היה ביד החכמים הדבר מבורר איזו מלאכה אסורה מן התורה בתפלה ואיזו לא. ואפילו לדעת הרמב"ם שעקר תפלה היא מן התורה, כל פרטיה ודקדוקיה בודאי אינם אלא דברי סופרים, כמבואר למעין. והמ"ל של פרוש מהרש"ם לא עמד על עקרן של דברים ונפל על המציאה שלו, ולא הרגיש שדברי רש"ם מופרכים מראשן לסופן.

זאת אומרת שמותר לבעול בעילה בתחילה בשבת.
 הגרסא שנמצאה בקצת ספרים, לבעול בתולה בתחלה, מורכבת מב'
 גרסאות, שיש שגרסו לבעול בתולה ויש שגרסו לבעול בתחלה;
 ועיין לקמן בסוגיא זו בברייתא, לא יבעול אדם וכו'.

א"ר חגי קומי ר' יוסה תיפתר באלמנה שאינו עושה חבורה.
 בברייתא שבבבלי י"א, א', אמרו: הכונס את הבתולה פטור ואת האלמנה
 חייב. ואולי שלא נחלקו הבבלי והירושלמי אלא בבחור שנשא אלמנה
 שלה בבבלי חייב ולהירושלמי פטור שטרוד טרדא דמצוה כיון שלא בעל מקודם,
 אבל בנשוא שנשא אלמנה גם להירושלמי חייב. ולפי זה אפשר לומר שהברייתא
 בבבלי היתה ידועה לחכמי ארץ ישראל ואולם פרשוהו בנשוא ולא בבחור,
 אלא שעוד הדבר צריך עיון.

וכאן שמתכוין לעשותה בעולה כמי שמתכוין לעשותה כלי.
 דומה לזה אמרו בבבלי סנהדרין כ"ב, ב': אשה גולם היא ואינה כורתת
 ברית אלא למי שעשאה כלי. ובמשא ומתן הארוך בעניין זה בבבלי כתובות
 ה', ב', וכו' שאלו, מקלקל הוא אצל הפתח או מתקן הוא אצל הפתח, והתקון
 הוא שעושה אותה כלי.

ובלבד שלא יתכוין לעשותה פה וכאן מתכוין שהוא מתכוין לעשותה
 בעולה כמי שהוא מתכוין לעשותה כלי.
 בכ"י הגניזה הגרסא הנכונה: וכן (=וכאן) מכיוון שהוא מתכוון לעשות
 בעולה נכמו שהוא מתכוון לעשותה לה פה. ובנדפס נשתבש על ידי אשגרא
 מדלעיל וגם בכ"ר נשתבש קצת שחסר בסוף המאמר פה.

אסי אמר אסור בנימן גנוכיייה נפק ומור משמי' דרב מותר שמע
 שמואל ואיקפד עילוי וכו'.

בבבלי כתובות ו', א', נחלקו בני סורא ובני נהרדעא בדעתן של רב
 ושמואל בדבר בעילה בתחילה בשבת, שאלה אמרו שרב שרי ושמואל אסר,
 ואלה מחליפין את השיטה. וכבר היה אפשר להביא ראייה מדברי הירושלמי

כאן למה שכתבנו בהלכה א' של פרק זה עמוד רל"ו, שדברי אמוראי בבל באו לארץ ישראל באמצעותה של ישיבת סורא ובהסכם לדעתן של בני סורא אמרו כאן שרב שרי ושמואל אסר. אלא שקשה קצת לאמר, שהמעשה על בנימין גנוכיה שכל עקרו לא נאמר אלא בשבחו של שמואל שברוח שפתיו המיתו בא לארץ על ידי תלמידי רב שבסורא ולא על ידי תלמידי שמ' שבהרדעא. ורואה אני שכל הסוגיא מן אסי אמר עד סוף ההלכה נעתקה כאן מפרק אחרון שבגדה על המשנה דתנוקות, ודברי אסי (הוא אסי שאמרו עליו בב"ק פ', ראש ע"ב, ששמואל לא עייל קמיה, והרש"ס הגיה רב אסי, ולא כן הוא, שרב אסי הוא תלמידו של שמואל שעלה לארץ ושמש שם ר' יוחנן והמעשה בבנימין גנוכיה לא בענין בעילה בתחלה בשבת נאמרו, אלא בשעור שנותנין לבוגרת בלילה הראשון. וכבר ידועה דרכן של הסופרים לקצר בהעתקת הסוגיות ממקום למקום וגם כאן השמיטו בראש הסוגיא דברי רב שבהם נשאו ונתנו, אלא שאפשר להשלימם על פי הבבלי נדה ס"ב, ב', וס"ה, א', וכך צ"ל. אמר רב בוגרת נותנין לה לילה הראשון, ראתה מאי אסי אמר אסור בנימין גנוכיה וכו'. ואסור בדברי אסי פרושוי, שצריך לפרוש מיד אחר בעילה הראשונה, ובלשון הבבלי שם, וה"מ שלא ראתה אבל ראתה אין לה אלא בעילת מצוה ותו לא.

ועל פי הנחה זו יתישבו כמה קושיות שיש להקשות בסוגיא זו מלבד הקושיא שהערנו עליה למעלה, שלפי קבלת בני נהרדעא המעשה בבנימין אי אפשר שארע כלל, שהרי שמואל הוא שמתיר לבעול בתחלה בשבת. הקושיא הראשונה היא שכשאמורא מכריע בין תנאים דרך התלמוד לאמר, הלכה כפלוגי, וכאן אמרו אסי אמר אסור במקום אסי אמר הלכה כדברי חכמים. הקושיא השנייה היא והיעלה על הדעת שבנימין, שבודאי לא היה מקטלי קני באגמא, יחס לרב דבר שלא בלבד שלא אמרו מעולם אלא שהוא ההפך מדעתו. והקושיא השלישית היא ששמואל קרא על רב, לא יאונה לצדיק כל און, ומשמע מזה שרב אמר או עשה איזה דבר שאפשר היה להכשל בו, אלא שאין הקב"ה מביא תקלה על ידי צדיק ולא אירע שום דבר רע, ובמעשה דבנימין הוא הוא שהעיד שקר ברב, ומה ענין צדקותו של רב אצל

1) הכטוי הרניל בהלכות נדה הוא טמאה שכולל ב' דברים, טומאתה לבעלה וטומאתה לקודש ולתרומה, אלא שכאן השתמשו באסור משום, שגם כשהחמירו לפרוש אחר בעילה ראשונה לא החמירו אלא לבעלה ולא לטהרה: עיין ראש דבור, כלה אסורה, עמוד שס"ו.

כובנותו של בנימן. ולפי מה שאמרנו הכול עולה יפה, שרב סתם דבריו ואמר: בוגרת נותנין לה לילה הראשון, ובנימן לא ששקר, אלא שמעו בפרוש דברים אלה שחשב, שבין לא ראתה ובין ראתה נותנין לה כל הלילה הראשון; והורה בראתה כפרוש זה, ואולם לא בא לידי מעשה שמת ובטלה הוראתו, וצדקותו של רב גרמה לו שלא נכשל אדם בדבריו. ומי שאינו רוצה להתעקש יראה שהמעשה על בנימן גזוטיה שבירושלמי הוא המעשה על בנימן סקסנאה; שבבבלי (בכ"י מינכען, בנימן, כמו שהוא בירושלמי, וכבר הערותי במקום אחר על חלוף השמות בנימן ומנימין; עיין ההערה שלי בספרו של מור, היהדות, ג', כ"ג, בסוף העמוד), אלא שאם לא נקבל פרושינו על דברי הירושלמי מוכרחים אנו לומר שיש כאן חלופים בין הבבלי והירושלמי בפרטי המעשה ולפי פרושינו אין אנו נזקקים לזה.

ודע שבכ"י הגניזה הגרסא לנכון, שמע שמואל ואקפד עלוי וקרא עליו וכו', ובספרים שלנו נשתבש לו איקפד עליו ומית עליו וקרי. ובמלונים מובאה התמונה, איקפד שהוא כמו איתקפד, ואולם בעברית לא מצינו אלא הקפיד, וקרוב בעיני שגם בארמית הגרסא העקרית היא אקפיד כאשר הוא כאן בכ"י הגניזה ולא איקפיד כמו שהוא בספרים. וכן נראה שצ"ל ברוך המקום שנגפו כמו שהוא בירושלמי ראש פ"ג של מועד קטן ובכתובות ק"א, א', בבבלי: ברוך המקום שהרגו.

שמואל אמ' כל ההיא הילכת' דרישיה דפרק' אחרייא דנידה להלכה אבל לא למעשה.

בבבלי נדה ס"ה, ב', אמרו כעין זה על ר' יוחנן ור"ל כי הווי בה בתנוקת לא הווי מסקי מינה אלא כדמסיק תעלא מבי כרבא, כלומר, שלמעשה לא השגיחו באלה ההלכות שבמשנה בענין זה.⁶

(2) עיי"ש בבבלי בראש הפרק שבלא הגיע זמנה אין חלוק בין ראתה ללא ראתה.

(3) עוד לא הוברר שם זה, ואפשר שנשתבש מן גזוטיה.

(4) ובמלאכת שלמה על משנתנו: שמע שמואל ואיקפד עליו ומית קרי עלוי, וכן בכ"ל.

(5) ולא מצאתי המקום אלא במלאכת שלמה במקום הנ"ל.

(6) בספרים שלנו: ומסיימי בה הכי בועל וכו', ולפי זה ר' יוחנן ור"ל פסקו בפרוש שכך היא הלכה

שפירש, ואולם בשו"ת הגאונים הוצאת הרכבי סימן ס"ז, עמוד ל"א, הגרסא היא ואמר בו על וכו' ובספר יראים השלם חלק א', עמוד מ"ד, אמרי. ולפי גרסא זו אפשר לומר, שעולא ספר שריח ור"ל לא נשאו ונתנו בעומקה של הלכה זו, והתלמוד נותן טעם משום שהם הסכימו לדעתן של רב ושמואל שבעל ופורש אבל מהירושלמי כאן מוכח שריח לא אמר בה לא אסור ולא התר.

ואולם גם על רב ושמואל אמרו שם שפסקו, הלכה בועל בעילת מצוה ופורש, וכרבותינו שחזרו ונמנו בועל בעילת מצוה ופורש, ובירושלמי לא נזכר אלא ששמואל החמיר בדבר זה ולא רב, אבל לפי מה שפרשנו בדבור הקודם דברי הירושלמי יש כאן רמז שגם רב היה מן המחמירין, ועל כל פנים החמיר בכוננת שראתה בבית אביה. ואשר לרבותינו (ר' יהודה הנשיא בן בנו של רבי מסדר המשנה) אף שלא נזכרו בירושלמי כאן בין המחמירים, אין ראייה שלא היתה ידועה הברייתא שבבבלי למסדרי תלמוד ירושלמי שכן חסרים לנו מתלמוד זה הפרקים האחרונים שבנדה, והדעת נוטה שנשאו ונתנו בדברי רבותינו בקשר עם המשנה הראשונה שבפרק האחרון של נדה כמו שעשו חכמי בבלי שלא הביאו דברי רבותינו אלא על משנה זו.

ורואה אני להדגיש העובדא, שלא מצינו שאמוראי בכל החמירו בתניוקת יותר מאמוראי ארץ ישראל, ואדרבא מסדר הדברים בבבלי מוכח, שלא אמרו רב ושמואל להחמיר אלא בתנוקת שהגיע זמנה ולא ראתה (לפי פרוש הרי"ף והרמב"ם רק בראתה, ואולם פרוש זה קשה להעמידו, עיין בית יוסף יורה דעה קצ"ט) אבל בלא הגיע זמנה לא מצינו שהחמירו בבבלי אף שבארץ ישראל יש שהחמירו גם בזה, כמו שמסופר בסוגיא זו על ר' ינאי. ואמנם בדורות הגאונים אחד מהחלוקים שבין אנשי מזרח ואנשי מערב הוא, שאנשי מזרח אוסרין כלה על בעלה כל שבעה ובני ארץ ישראל אומרים... מותרת לו מיד. ולכאורה היה מקום לומר, שאלה נגזרו אחרי הבבלי המחמיר ואלה נגזרו אחר הירושלמי המקיל, אלא שכפי מה שראינו בין אמוראי בבלי בין אמוראי ארץ ישראל החמירו למעשה אף שהקילו להלכה, ורב האומר, בועל בעילת מצוה ופורש, לא נמנע מללמד לתלמידיו, בוגרת נותנין לה לילה הראשון; עיין תוספות בד"ה, סבר, נדה, ס"ה, א'. וביחוד קשה להכחיש עדותו של עולא על ר' יוחנן וריש לקיש, שני גדולי הדור שבארץ ישראל, שלמעשה לא סמכו על דברי בית הלל שבמשנתנו, ואף שבירושלמי לקמן בסוגיא זו לא אמרו אלא שר' יוחנן לא אמר בה לא איסור ולא היתר, אין בזה כדי הכחשה לסתור דברי עולא שבבבלי. והמעין היטב בדברי ח'ופי מנהגים יראה שחלוק זה לא נמשך מימי האמוראים אלא שמקורו במנהג חדש שנולד בימי הגאונים, והמנהג הזה הוא שגרם שבדורות אלה

(7) עיין ההערה הקודמת; ועל רבותינו, עיין בבלי ע"ז, ל"ז, א' ובמקבילה בירושלמי פרק ב', סוף ט', על הנ' הפנינים להיתר ולא נזכר מנין זה שהוא לאסור וכן לא נזכר המנין שבמדרש כחובות ס"ג, ב'.

הקילו בארץ ישראל בדם בתולים יותר משהקילו בזה בזמן התלמוד. המנהג הזה שנתחדש בארץ ישראל בימי הגאונים הוא שלא לבעול בעילה ראשונה כדרך שנברא אלא באצבע (החלוקים, הוצאת מרגליות עמוד פ"ז) ולכן אמרו, שעד כאן לא חששו לדם נדה בבתולה שנבעלה תחלה אלא כשנבעלה כדרכה, שנעשית נדה מפני התאוה (החלוקים עמוד ע"ז), אבל לא כשהוא מוציא את הבתולים בצער. וכבר הערותי במקום אחר (קונטרס תשובות והערות לספר הראב"ן הוצאת דודי הגאון ר' אריה ל' רשקעס ז"ל, ראש תשובה ב' שמנהג זה להשיר הבתולים באצבע נזכר בראשונה בפרקי ר' אליעזר פט"ז שנתחבר בימי הגאונים ולא נהגו בו בימי התלמוד, ולכן בראשונה חששו גם בארץ ישראל להחמיר בדם בתולים ולאחר שנתפשט מנהג זה הקילו שאין תאוה וחמוד בהוצאת בתולים באצבע.⁸

רבי ינאי ערק אפילו מתינוקת שלא הגיע זמנה לראות ונישאת.

ממה שאמרו אפילו מוכח כדברינו בדבור הקודם, שרב ושמואל לא אמרו בועל בעילת מצוה ופורש אלא בשהגיע זמנה (ולא ראתה) ור' ינאי החמיר אפילו בשלא הגיע זמנה, ולכן הביאו בראשונה החומרה שהחמיר שמואל והיא בשהגיע זמנה ואחר כך חומרתו של ר' ינאי בשלא הגיע. ובבבלי בראש פרק האחרון אמרו, שבשלא הגיע זמנה אין חלוק בין ראתה ללא ראתה שב"ה נותנין לה עד שתחייה המכה, אלא שמכל מקום אפשר שר' ינאי לא החמיר אלא בראתה. ולדעת רוב הראשונים,⁹ עיין דבריהם בבית יוסף יורה דעה קצ"ג, רב ושמואל מחמירין גם בשלא הגיע זמנה ולא ראתה, ואפשר שגם ר' ינאי מחמיר בכל תינוקות.

(8) רק מי שרוצה להתעקש יכחיש הקשר שבין חלוק ו' וכלה כל שבעה, שבני בבל אוסרין ובני ארץ ישראל (מתירין) וחלוק מ' (הוצאת הבתולים ביד שנהגו כן באי ולא בבבל), שהלשון מוציא את הבתולים אי אפשר לפרשו בדרך אחרת אלא מוציא שלא על ידי בעילה וכן אמרו בבראשית ר' ס"ה, ה': שלטו בעצמן והוציאו ערותן, ואולם אין צורך להגיה מיד, שפרשו, שאין צריך להסתין כלל ולא כמו שאומר שאסור עד ג' ימים, עיין עמוד שע"א. ודע שהטעם שנתנו בהחלוקים לאסור כלה שהוא, משום שנעשית נדה מפני התאוה והחמוד, נוסד על מה שאמרו בבבלי נדה ס"ו, סוף ע"א, בעניין חבועה להנשא ודנו בקל וחומר, שאם חוששין בתבועה שנעשת נדה על ידי חמוד, על אחת כמה וכמה כשנבעלה. ואולם הגאונים נתנו טעם אחר לגמרי ואמרו, כשהיא נבעלת בעילה ראשונה אוחות אותה רעה וחלחלה ובזמן שהאשה מתחלחלת היא פורשת נדה; עיין שערי תשובה ס', קס"ח, הלכות פסוקות ס', פ"א, ותורתן של ראשונים ב', עמוד פט"ז. ולפי טעם של החלוקים קשה, שאם כן גם כאלמנה נאמר שאסורה אחר בעילה ראשונה כשם שאסורה בתבועה להנשא; ועיין הערה י"א.

(9) וכן היא דעת הגאונים, עיין לדוגמא שערי תשובה ס', קס"ו.

מהו לבעול בעילה שנייה אמרין לתלו' בדם המכה לא הורי ולבעול בעילה שנייה הוא מורייה מה צריכה לה בשבאו לה ימי הפסק.

לשוא נתחבטו המפרשים בפרוש דברים אלה שלפנינו בירושלמי חסר כאן מאמר שלם שנשמר בכ"י הגניזה וכך היא הגרסא המדויקת של כ"י זה. מהוא לתליות (עגול על הי' לסמן הטעות שצ"ל לתלות ולא, לתליות) בדם המכה ולא הורי מהוא לבעול בעילה שנייה אמרין לתלות בדם המכה לא הורי ולבעול בעילה שנייה הוא מורייה ומה צריכה ליה בשבאו לה ימי הפסק טהרה בינתיים. וגרסת הספרים נשתבשה על ידי דלוג סופרים שדלגו על מה שבין מהו הראשון למהו השני, ולפי גרסת הכ"י כך הוא פרושן של דברים. בראשונה שאלו את ר' יוחנן אם יש לתלות בדם המכה כלומר, אם יש לסמוך על אלה הקולות שנשנו בתינוקת בראש פרק האחרון של נדה, שלכולן טעם אחד והוא שהדם בא מחמת המכה ואינו דם נדה. ועל שאלה זו לא השיב ר' יוחנן לא אסור ולא מותר, וקרוב לזה אמרו בבבלי נדה ס"ה, ב', שר' יוחנן וריש לקיש לא סמכו למעשה על הקלות שבתנוקת ואמרו, בועל בעילת מצוה ופורש. וחזרו ושאלו, אם מותר לבעול בעילה שנייה בשבת, שאפשר לומר שאף למי שאומר שאסור לבעול בתחלה בשבת, בעילה שנייה מותרת, שפרצה דחוקה מותר ליכנס בה בשבת, וכמו שאמרו לקמן ובבבלי כתובות ו', ב'. ותמהו על השאלה השנייה, שאחרי שלא הורה להם ר' יוחנן לסמוך על אלו הקולות שבתנוקת, מה מקום יש לשאלה זו, שאף אם נאמר שמותר בשבת משום מלאכה, אסור משום חשש נדה. והתשובה, שלא שאלו לר' יו"ח אם מותר לו לבעול בעילה שנייה בשבת של השבוע שנבעלה בו תחלה, אלא בשבת שניה שכבר עברו עליה ימי טומאה וטבלה מטומאתה, והספק הוא אם יש בבעילה שנייה משום אסור מלאכה או לא. ובירושלמי כאן לא מצינו שהשיב ר' יוחנן תשובה על שאלה זו, ואולם לדעת הבבלי כתובות ז', א', ונדה ס"ד, ב', לא לבד בעילה שנייה מותרת אלא מותר לבעול בתחלה בשבת. ובכתובות ו', ב', צדדו לומר שאפילו למי שאוסר לבעול בתחלה בשבת, בעילה שנייה מותרת, וכן אמרו לקמן שר' אלעזר הורה לר' אבהו כדעת האומר פירצה דחוקה נכנסין בה בשבת. ודע שהרי"ף רפ"ב של שבעות גורס ככיה"ג.

א"ר אבהו שושביניה דר' שמעון בר אבא הוינא.

על קשר הידידות שבין ב' אמוראים אלה, עיין ירושלמי בכורים ג', ג'. ושם מסופר, שר' שמעון בר אבא היה בדמסקוס (בחזרתו לבבל?) ור' אבהו הפציר בו לחזור לארץ ישראל ולאגרת ששלח לו בדבר זה צרף שערות לבנות (זה הוא פרושו של 'סיבתיה' וכן בסורית, סִיבְתָא, שערות לבנות) לרמוז לו שכבר הגיע לזקנתו, ואם לא יחזור לארץ ישראל אפשר שלא יראהו עוד. ובירושלמי כתבות ב' סוף הלכה ו', מובא המעשה על בנותיו של שמואל שנשבו והובאו לארץ ישראל ונשאן ר' שמעון בר אבא זו אחר זו. ונראה משם שמעשה זה ארע בימי בחרותו של ר' שמעון בימי ר' חנינא ואבא בר אבא, אבהו דשמואל, והמעשה שלפנינו הרבה שנים אחרי כן. עיין חלק ג', עמוד קע"ט.

שאלית לר' אלעז' מהו לבעול בעילה שנייה ושרא ליה.

בכ"י הגניזה, ושאלת לר' אלעזר ושרה לי, והיה אפשר לומר ששאל לו אם צריך לפרוש מיד אחר בעילת מצוה או לא, ואולם מתשובת ר' אלעזר אנו למדים שעל בעילה שנייה בשבת שאלו, שכן התיר לו (ר' אבהו היה השואל, ולכן נראה עיקר כמו שהוא בכ"ר וכ"י הגניזה, לי, ולפי גרסת הספרים ליה פרושו, שר' אבהו שאלו בשם ר' שמעון והתיר לו) לר' שמעון בשיטת שמואל האומר, פרצה דחוקה נכנסין בה.

א"ר חגי, שושביניה דר' שמו' קפידקיא הוינ' . . . שאילית לר' שמו' בר רב יצחק א"ל מעת' אי זה דם נידה ואיזה דם בתולי'.

השאלה לא נתפרשה, ואולם ילמד סתום מן המפורש וכבר ראינו בדבור הקודם ששאלת ר' אבהו היתה בבעילה שנייה בשבת, ואם כן השאלה הסמוכה לה גם כן בענין זה, אלא שלפי זה אין אנו יכולין לעמוד על התשובה. מעת' אי זה דם וכו', שמה עניינה אצל הלכות שבת. ואולי שהסופרים קצרו סוגיא זו כשהעתיקו אותה מפרק האחרון שבנדה לפרק ב' שבברכות (עיין דבור, אסי אמר) ובמקומה בנדה נשנו קודם המעשה בר' חגי מעשים אחרים בעניין פרישה אחר בעילה ראשונה (בחול!) וכאן נסמכו ב' מעשים שונים, שאלת ר' אבהו בבעילה שנייה בשבת (כשבאו לה ימי הפסק טהרה בינתיים) ושאלת ר' חגי, אם צריך לפרוש אחר בעילת מצוה. ומכל מקום תשובת ר' שמואל.

מעטה אי זה דם נידה וכו', עוד לא נתבררה, ומה שכתבו המפרשים שכיון לאמר, שאסורה לביתה משום שאי אפשר להבדיל בין דם נדה לדם בתולים, לא נראה. ולפי פשוטן של דברים נהפוך הוא שכיון לומר, שאין צריך לפרוש אחר בעילת מצוה, שאם לא כן לאיזה דבר אמרו חכמים (תוספתא נדה ט', י', וברייתא שבירושלמי סנהדרין י"א, ד') להבדיל בין דם נדה לדם בתולין אם כל הכלות טמאות אחר בעילת מצוה. ואפשר שגם ר' שמואל סובר כרב ושמואל שבבוגרת שאין לה דם בתולין (עיין ירושלמי יבמות ו', ד', ומה שכתב בפרוש הדברים הרשב"א בתורת הבית ו', א' דף קס"א, ב') שצריך לפרוש ולא נחלק עליהם אלא בקטנה ונערה; וצ"ע.

כלה אסור' לבית' כל שבע' ואסור' ליטול ממנה כוס של ברכה...
אי אפשר שלא יצא דם נידה עם דם בתולי'.

בראשונה יש להעיר על הלשון שאינה רגילה לביתה שלא מצינו שהשתמשו בה שוני המשנה אלא בקשר עם לאכול בתרומה, עיין לדוגמא ראש משנה סוטה מותרת לביתה ומותרת לאכול בתרומה... אסורה לביתה ואסורה לאכול בתרומה, וכן בתוספתא נדה ה', י"ב, אסורה לביתה ואסורה לאכול בתרומה. וקרוב לומר שר' אליעזר לא אמר דבריו אלא לעניין אסור נדה, שלא גזר לטהרות וכן לא גזרו לטהרות החכמים שבאו אחריו שאמרו, בועל בעילת מצוה ופורש. ולא עוד שיש מקום לומר, שכל השעורים שנתנו בית שמאי ובית הלל בתנוקות לא נאמרו לטהרות, אלא תולין במכה כשם שאמרו במשנה נדה ח', ב' ג', שתולין במכה וכל בתולה שנבעלה יש לה מכה. וראייה לדברינו אלה, שר' אליעזר האומר כאן שהיא אסורה לביתה כל שבעה, הוא שאומר בנדה א', ג', שבתולה דיה שעתה וכללו שם במשנה ד', בתולה כל שלא ראתה דם מימיה אף על פי שנשואה, ובלשון הירושלמי שם על משנה זו ובבלי ח', ב', שיש בתולה לדמים ואינה בתולה לבתולים. ומזה מוכח שלא אמר ר' אליעזר דבריו לענין טהרות, שאם לא כן איך אפשר שתהי בתולה לדם ולא בתולה לבתולים. ויודע אני שאפשר לדחוק ולומר שהמשנה שם אף שנאמרה לפרש דברי ר' אליעזר, בשיטת החולקים עליו נשנתה, והם אמרו שאין כלה אסורה לביתה, ולר' אליעזר אין לך בתולה לדמים ולא בתולה לבתולים וכשאמר, בתולה דיה שעתה, כיון לבתולה שעוד לא נבעלה. ואולם דוחק גדול הוא

לאמר, שהמשנה תפרש דברי ר' אליעזר על דעת החולקים עליו, והעקר כמו שכתבנו שכל אלה החומרות בדם בתולים לא נאמרו לענין טהרות, ולכן לא מצינו בשום מקום שאמרו, שמיד שנבעלה בעילה ראשונה הרי היא טמאה¹⁰ (הלשון הרגילה בטומאת נדה), אלא אסורה, שאינה טמאה לטהרות אלא רק אסורה לביתה וכמו שדייק ר' אליעזר בלשונו ואמר, אסורה לביתה—ולא לטהרות. וכבר הרגישו רבותינו הראשונים שכל אלה החומרות שנאמרו בתנוקת עקרון בזה, שבעילת מצוה לכל מסורה ועוד דחתן יצרו תוקפו (עיין דברי הרא"ש ראש פרק י' דנדה), וכל אלה החששות אין להן מקום לענין טהרות.

ואמנם כאן בירושלמי נתנו טעם לדברי ר' אליעזר משום, שאי אפשר שלא יצא דם נדה עם דם בתולי, וטעם זה בין לענין אסור נדה בין לענין טהרות. ואולם בודאי רק על דרך ההפלגה,¹¹ אמרו כן, שאם לא כן נוכרח לומר שר' אליעזר חולק בין על בית שמאי ובין על בית הלל במציאות, שהם שנתנו שעורים שונים בתינוקת שווים בעקר הדבר, שיש בתולות שנבעלות בתחלה מבלי שרואות דם נדה, ולא נחלקו אלא באיאלו תינוקות שיש להחמיר, וב"ש כפי שיטתן בכל מקום החמירו שלא לחלוק בין ראתה ללא ראתה וב"ה לא גזרו, ואלו ר' אליעזר חולק בעיקר הדבר ואומר, שאי אפשר שלא יצא דם נידה עם דם בתולי. וראוי לשום לב על גרסת הרב בעל אור זרוע א', ש"ס, שגורס אפשר¹² במקום אי אפשר שלפנינו. ולפי גרסא זו נראה שכוונת הדברים כאן היא, שכיון שאפשר שלא יצא דם נדה עם דם בתולים ואפשר שיצא דם נדה עם דם בתולים (הסופרים השמיטו המאמר השני שמתחיל באפשרו) לכן החמיר ר' אליעזר, שחתן יצרו תוקפו ולא ידקדק לראות אם יצא דם נדה או לא, אבל לענין טהרות למה נחוש, ולא נחלק על חבריו. ואולם מדברי הרוקח הלכות נדה סימן שי"ז, נראה שגרס כמו שהוא לפנינו בירושלמי שכן הוא אומר, בועל בעילת מצוה ופורש אע"ג דדם בתולים טהור אי אפשר בלא דם טמא עמו על כן בועל ופורש, והן הן דברי

¹⁰ עיין הערה א'.

¹¹ ועיין תשובת ר' נטרנאי גאון בשערי תשובה סימן קס"ה ובשו"ת הוצאת הרכבי סימן ס"ז שכתב, שחשו לה חכמים שם עם טורח דם בתולים אי אפשר לבוא דם בתולים בלא צחצוחי זיבה, ואולי סמך על דברי הירושלמי שלפנינו, אלא שפרשם שהם על דרך ההפלגה; ועיין הערה ח'.

¹² הכתיב איפשר במקום, אי אפשר, מצוי בהרבה כתבי יד, ולכן אולי צ"ל איפשר ולא אפשר.

הירושלמי.¹³ ויותר נראים דברי בעל ספר יראים השלם עמוד מ"ד (=יראים הישן סימן קצ"ב) שכתב, דם בתולים אע"פ שמן הצדדים בא (כוון למה שאמרו בנדה סוף ס"ה, דם נדה בא מן המקור דם בתולים בא מן הצדדין) וטהור, אסרוהו חכמים בבעילה שנייה כדי שלא חטעה בדם מקור. וקרובים דבריו לדברי הרא"ש שהבאתי למעלה, ולא שחששו לאמור שדם בתולים טמא, אלא שהחמירו כדי שלא יקילו בדם הבא מן המקור.

וכשנדקדק הטב בהשתלשלות מעמד המשפחה של ארץ ישראל וככל נראה שלא כדורות הראשונים, זמנם של בית שמאי ובית הלל, דורות האחרונים, זמנם של ר' אליעזר והבאים אחריו. בדורות הראשונים נשואי קטנה היו דבר מצוי ורגיל, וכבר מצינו ששני הבתים הגדולים, בית שמאי ובית הלל, נחלקו במיאון כלומר, בבטול נשואי קטנה יתומה שהשיאוה אחיה ואמה (עיין משנה ראש י"ג של יבמות), ומה מוכח שהרבה נשים נשאו קטנות שלולי כן לא היו מתקנין נשואין ליתומה. ואולם בדורותן של התנאים האחרונים גנו מאוד למי שמשיא את בתו קטנה ואמרו, כל המשיא את בתו קטנה הרי זה ממעט פריה ורביה ומאבד את ממונו (שכתגדל לא תמצא חן בעיני בעלה ויגרשנה) ובא לידי שפיכות דמים (אבות דר' נתן נו"ב סוף עמוד קל"א), וקרוב לזה אמרו כברייתא נדה י"ג, ב', שהמשחקין בתנוקות (ופרשו שם בגמרא: דנסיבי קטנות דלאו בנות אולודי ניהו) מעכבין את המשיח. ההתנגדות לנשואי קטנה היתה הולכת וגדלת עד שבא רב ואמר, אסור לאדם שיקדש את בתו קטנה (לא רק להשיאה) עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה (קדושין מ"א, א'), ומפני שנותנין לבתולה י"ב חדש, כמו שאמרו במשנה כתובות ה', ב', אין לך אשה שנשאת קודם שהיא בוגרת. ועתה קל לעמוד על טעמו של ר' אליעזר וגדולי האמוראים, רב ושמואל בבבל ור' יוחנן וריש לקיש בארץ ישראל, שנהגו להחמיר לפרוש אחר בעילת מצוה, בנוד לדעת ב"ש וב"ה המקילים, שבימיהם רוב הכלות היו בוגרות, ועד כאן לא אמרו אלה אבות המשנה שתולין דם בעילה ראשונה או דם לילה הראשון בדם בתולים אלא בקטנה או אפילו נערה אבל לא בגדולה. ובמקורות התנאים לא מצינו שחלקו בפרוש אלא בין הגיע זמנה ללא הגיע זמנה כלומר בין קטנה לנערה, ואולם כבר רב האמורא הראשון שבבבל חלק בין בוגרת לקטנה או נערה, שבבוגרת הכל מודים שבראתה אין נותנין לה אלא

¹³ (ואולם אפשר שהסתמש בדברי ר' נטרנאי (עיין הערה י"א), אלא שקצר דברי הגאון. ובמאמר שלפני זה משתמש בעל הרקח בבטוי, אי אפשר בלא צחצוחי זיבה, שכפי הנראה לקחו מדברי הגאון.

בעילת מצוה, ואין ספק שכך היתה קבלה בידו מהתנאים, ולשון המשנה תנוקת מסייעתו, שתנוקת משמעה אשה בחורה וצעירה. וחלקו בין קטנה לגדולה משום שהגדולה לפעמים אין לה דם בתולים (עין רי"ף, כתובות א', סוף פסקא א' ובמפרשים, ואין ספק שהעקר כמו שפרש הרי"ף דברי התלמוד בוגרת אין לה טענת בתולים, שכוונו לומר שאין דם בתולים לבוגרת, שבכל מקום שנושאים ונותנים בתלמוד בבתולים פרושו, בדם בתולים) ולכן אין חולין בו אלא אומרין שדם נדה הוא, ועוד שבגדולה יש חמוד מה שאין כן בקטנה ונערה, ויש טעם לאמור שהדם שראתה בבעילה ראשונה הוא דם נדה; עיין הערה ח' על הקשר שבין חמוד לדם נדה. ובמה שאמרנו בפרוש טעמן של האמוראים רב ושמואל, יש גם טעם לדברי ר' אליעזר כאן בירושלמי, שאף שלא מצינו שכבר בימיו רוב הנשים נשאו גדולות, הלא מצינו בירושלמי יבמות י"ג, ב', שהוא בעצמו נמנע מלישא בת אחותו עד שהביאה שתי שערות. וקרוב לאמר שנמנע מלעשות כן משום שהתנגד לנשואי קטנה, ודעתו שם במשנה בנשואי קטנה יתומה על ידי אמה ואחיה, שאין מעשה קטנה כלום. וכלה שאמר עליה שאסורה לביתו כל שבעה לרוב גדולה היא, ובגדולה יש חשש שדם בעילה הראשונה הוא דם נדה. ודומה לזה אמרו בנדה ס"ו סוף ע"א, שתבעו להינשא ונתפייסה צריכה שתשב שבעה נקיים בין גדולה בין קטנה, וברור שעקר הטעם בגדולה אלא שמשום גדולה גזרו גם בקטנה ואמרו קטנה נמי מחמדא, פרוש שחמוד אפשר גם בקטנה ולכן לא חלקו בין גדולה לקטנה. וידעתי שיש לחלק בין נשואי קטנה יתומה על ידי אחיה ואמה ובין נשואי קטנה על ידי אביה, ואולם יש במה שהערנו למעלה הוכחה גמורה שהתנגדו גם לנשואי קטנה ע"י אביה, ועיי"ש ביבמ' דברי ב"ש. ודע שלא אמרו בפרוש בשום מקום, לא בבבלי ולא בירושלמי, שצריכה למנות ז' נקיים אחר בעילת מצוה. ולפי גרסת הספרים בסוגיא זו היה אפשר לומר שמה שאמרו, בשבאו לה ימי הפסק ימי טהרה בינתים, כווננו להפסק טהרה קודם שתתחיל למנות ז' נקיים. ואולם הגרסא הנכונה היא בכ"י הגניזה ימי הפסק טהרה (ובכ"י הפסק טהרה) ופרושה, שבא עליה בעילה שנייה אחר שטבלה וטהרה מטומאתה שנטמאה בבעילה ראשונה. ודעת כל הראשונים היא שצריכה ז' נקיים וכן היא צריכה הפסק טהרה (עיין דבריהם בבית יוסף יורה דעה קצ"א) אלא שהראב"ה סימן קפ"ג עמוד ר"ז מטיל ספק בדבר וזו לשונו: ואפילו שבעה נקיים לא הוזכרו בגמרא בהדיא ובמסכת

כלה שנינו בהדיא כלה שנבעלה ביום ראשון אסורה כל שבעה דברי ר' אליעזר ר' יהושע אומר עד יום השלישי (המו"ל הוסיף שיבדק הדבר והרכיב ב' גרסאות, עיין דברינו לקמן) אם היתה נדה בבית אביה אסורה ואם לאו מותרת, והלכתא כר' יהושע לגבי ר' אליעזר דשמותי הוא. ולא יכולתי לרד לסוף דעת הראב"ה,¹⁴ וכי אין לנו אלא מחלוקתן של ר' אליעזר ור' יהושע בתנוקה, והלא משנה שלמה לפנינו בפרק אחרון שבנדה שלבית הלל לעולם נותנין לה לילה הראשון, ומכל מקום אמרו שם בגמרא ס"ה, ב', שרבותינו (עיין למעלה עמוד שס"ג, ששערנו שכווננו לר' יהודה הנשיא בן בנו של רבי) נמנו ואמרו, בועל בעילת מצוה ופורש. ומאי אולמיה דר' יהושע מדבית הלל, והלא ברור שהוא בשיטתן של בית הלל אמר דבריו, שחלקו שם במשנה בין ראתה בבית אביה שאין נותנין לה אלא לילה הראשון (=יום ראשון במסכת כלה) ללא ראתה בית אביה שבלא הגיע זמנה עד שתחיה המכה ובשהגיע זמנה עד ליל רביעי, ור' יהושע מוסיף ואומר שצריך לבדוק אם ראתה או לא ראתה. ואולם דברי בית הלל ודברי ר' יהושע הם קודם שנמנו רבותינו ופסקו להחמיר שבעל בעילת מצוה ופורש.

ומה שכתבנו בפרוש הבריייתא שבמסכת כלה לא כתבנו אלא לפי פרושן של המפרשים ואולם לדעתי לא עמדו על עקרן של הדברים. וכבר תמה ר' אפרים (בראב"ה סימן קצ"ב, ר"כ) על מנהג המקומות שנהגו שחתן אינו פורש אלא ג' לילות ולא יותר (ולא העיר שזה ע"פ דעתו של ר' יהושע) שאדרבא ג' לילות היה מותר ואפילו ד' לילות אם לא הגיע זמנה ולאחר מכאן אסור ואלו עושין להיפך. ולא ידעתי מה היה קשה לו להמו"ל בדברים אלה הפשוטים שכוונתם, שאפילו לפי המשנה (קודם שנמנו רבותינו ואמרו בועל בעילת מצוה ופורש) שהקילה בתנוקה ג' לילות היה מותר (אמר היה שלאחר שנמנו רבותינו אסור מיד) ואחרי כן אסור, והם מהפכים הסדר ואוסרים מה שמותר ומתירים מה שאסור. ובודאי יפה הקשה, אלא שעדיפא מיניה היה לו להקשות, ולמה צריך ג' ימים לבדיקה נשאל את פי הנערה, אם ראתה או לא, וכי באשה שאין בה דעת עסקינן שצריך לשאול אחרים עליה, או איכן מצינו שאין אשה נאמנת על טהרתה.

¹⁴ וכן נעלמו ממנו תשובות הגאונים שכתבו בפרוש שצריכה ז' נקיים; עיין שערי חשבה סימן קס"ה וקס"ח.

¹⁵ ובמקום זה הוא אומר שהמנהג הזה הוא נגד פסק ההלכה בתלמוד!

¹⁶ החלוק בין ראתה ללא ראתה הוא בשהגיע זמנה וכבר היא בת דעת.

ומה שנראה לי בזה הוא, שבכרייתא שבכלה נשנו ב' תוספות על המשנה א', שבפרק אחרון שבנדה, תוספת אחת על דברי בית שמאי ותוספת אחת על דברי בית הלל. ר' אליעזר השמותי מפרש דברי בית שמאי, שמה שאמרו במשנה, נותנין לה לילה הראשון, לא לילה דוקא, אלא משום שדרכה של ביאה בלילות נקט לילה, והוא הדין כשבועל ביום שנותנין לה כל היום, וזהו מה שאומר, כלה שנתבעלה יום ראשון אסורה כל שבעה, שנותנין לה (בשהגיע זמנה ולא ראתה) או כל הלילה או כל היום. ובבבלי נדה ס"ד, ב', נחלקו רב ולוי בשמשה בימים אם הפסידה לילות או לא, ולפי פרושינו לר' אליעזר הפסידה. התוספת השניה היא לר' יהושע המפרש, שמה שאמרו בית הלל עד מוצאי שבת פרושו, חוץ מלילי שבת, שאין בועלין בתחלה בשבת, ולכן אף שמליל חמישי עד מוצאי שבת הם ד' לילות אין נותנין לה אלא ג' לילות שאין בתולה נבעלת בשבת. והוא חולק על משנתינו בפרוש דברי בית הלל שלפי המשנה, נותנין לה ד' לילות עד מוצאי שבת, שמותר לבעול בתחלה בשבת (עיין כאן בירושלמי בראש הסוגיא ובבבלי כתובות ה', ב', וכו') ור' יהושע אוסר לבעול בתחלה בשבת. ולפי פרושינו נעמוד גם כן על הסגנון הקשה שבמשנה וכבר נתקשו בו רבים, שלמה לו לאמר, ד' לילות עד מוצאי שבת, וכי מניינא אתי לאשמיעינן, והכל יודעים שמליל חמישי עד מוצאי שבת ד' לילות הם, וביותר קשה שבמשנה שבברכות נאמר רק עד מוצאי שבת ובנדה הוסיפה המשנה המלים ד' לילות כאלו היה אפשר לטעות במנין. וכפי מה שראינו דברי המשנה בנדה נאמרו בנגוד לדעת ר' יהושע, שהוא אומר שבאמת אין נותנין לה אלא ג' לילות שאין ליל שבת מן המנין שבעילת בתולה (גם בשהערה בה, עיין שם בכתובות) אסורה בו, ומשנתינו בנדה מרגשת שהן ד' לילות שמותר לבעול בתחלה בשבת. ואולם אף שר"א אמר דבריו בשיטת ב"ש, ור"י בשיטת ב"ה שניהם שווים בזה שליל לאו דווקא אלא או יום או לילה ולכן גם ר' יהושע אומר, עד יום השלישי. וסוף הברייתא אם היתה נדה וכו' פרושו, שדברי ר' אליעזר ור' יהושע לא נאמרו אלא בשלא ראתה בית אביה, שלר"א נותנין לה יום ראשון ולר' יהושע נותנין לה עד יום שלישי. אבל בשראתה, שניהם מורים שאסורה כלומר, שאסורה אחר בעילה ראשונה. ולדעתו של בעל ברייתא זו גם ר' יהושע ההולך בשיטת בית הלל, מחמיר כבית שמאי בשראתה שאין נותנין לה אלא בעילת מצוה או שאסורה לר' יהושע אחר יום הראשון.

מסדר הברייתות של מסכת כלה שסדר דברי ר' יהושע אחר דברי ר' אליעזר גם מכשול להבאים אחריו שחשבו, שדברי ר' יהושע נאמרו בנוד לדברי ר' אליעזר, שזה אומר אסורה כל שבעה, וזה אומר שאינה אסורה אלא עד יום השלישי. וטרחו ומצאו טעם לדעתו של ר' יהושע והוא שצריך ג' ימים לבדוק הדבר אם ראתה בבית אביה או לא. ופרוש מוטעה זה כבר מצא לו מקום בכמה כ"י שגרסו בדברי ר' יהושע, עד שיבדוק הדבר אם היתה נדה בבית אביה וכו', כאילו המאמר, אם היתה וכו', הוא לר' יהושע, ובאמת הוא לבעל מסכת כלה שפרש שדברי ר' אליעזר ודברי ר' יהושע לא נאמרו אלא בשלא ראתה וכמו שבארנו למעלה. ובתלמוד כלה הביאו בתחלה דברי ר' יהושע לפי גרסא זו ופרשו: וכמה זמן (צריך עד שיבדוק) ר' יהושע אומר ג' ימים. והרואה יראה שבמקור אחד שהשתמש בו בעלתלמוד זה היתה הגרסא הנכונה: ר' יהושע אומר עד ג' ימים, כלומר שנותנין לה ג' ימים, ואולם במקור אחר כבר היתה לפניו הגרסא המשובשת, יבדוק הדבר. ושנה הגרסא האחת בברייתא עצמה והשנייה נתן לה מקום בתלמוד שלו באותו הסגנון ממש שהיה לפניו בברייתא, ולכן נאמר כאן וכמה זמן ר' יהושע אומר עד ג' ימים, ולא וכמה זמן ג' ימים כפי מה שהיה לו לאמר, שהרי הוא נושא ונותן בדברי ר' יהושע. ונחזור לברייתא שבירושלמי, כלה אסור' לבית' כל שבע'. ולפי דעת המפרשים היא היא הברייתא שבכלה אלא ששם נשנתה בסגנון אחר, ואולם המעיין יראה שלא הרי זו כהרי זו. דברי ר' אליעזר בכלה נאמרו, כפי מה שפרשנו למעלה, על דברי בית שמאי במשנה שבנדה, הגיע זמנה לראות וניסת נותנין לה לילה הראשון והוא בא ללמדנו שלילה לאו דווקא אלא גם יום. אבל דברי ר' אליעזר בברייתא שבירושלמי נאמרו בקשר עם סוף המשנה שם שאמרו בית שמאי ראתה (בשהגיע זמנה) ועודה בבית אביה נותנין לה בעילת מצוה והוסיף הוא ואמר, ואסור ליטול ממנה כוס של ברכה. ולא תאמר שלא החמירו בית שמאי אלא לענין בעילה משום חשש כרת, אלא שנותנין עליה כל חומרי נדה כמוזיגת הכוס ושאר דברים האסורים בה. והשתמשו בליטול ממנה כוס דוגמא לדבר של חבה על פי מה שאמרו בבבלי כתובות ס"א, א', כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה נדה עושה לבעלה חוץ ממוזיגת הכוס. ומזיגת הכוס שבבבלי היא לטול ממנה כוס בירושלמי, אלא שהסופרים

טעו והחליפו כוס שהאשה מוזגת לבעלה להראות חבתה לו בכוס של ברכה שהבעל משגר לאשתו (וברכות נ"א, ב') להראות חבתו לה. והגר"א שהרגיש בגרסא המוטעת של הספרים הגיה, ואסורה ליטול ממנו כוס של ברכה, מפני הרגל עבירה שכוס זה הבעל נותן לאשתו דרך חבה. ואולם אין צורך להגיה שלפי הגרסא העקרית הנמצאה אצל הראשונים לא נזכר כאן אלא כוס סתמי שהאשה מוזגת לבעלה. ובראש מסכת כלה נשנו שתי הלכות על שם ר' אליעזר בסגנון זה: כלה שנתבעלה יום ראשון אסורה כל שבעה... שאלו את ר' אלעזר מהו לשתות מיד הכלה כל זמן שבעלה מיסב עמה אמר להן כל השותה מיד כלה כאלו שותה בזונה. ואין ספק שבחיצונית זו נתרחבו הדברים הקצרים שלפנינו בברייתא שבירושלמי, ולשתות מיד הכלה במס' כלה מקביל לטול ממנה כוס שביר'. וההקבלה הזאת מלמדתנו שגרסת הראשונים בירושלמי היא העקרית, והוא שאסור לכלה למוזג כוס לבעלה. ומעניין הדבר שבתלמוד כלה א', ח', יש שגורסין, ומהו לשתות חתן עם כלתו (ולפ"ז כל זמן וכו') היא הוספה מאוחרת שלא בשאר אדם דברו אלא על החתן אחר שנבעלה בעילה ראשונה אמר להם כל השותה בכלה כאילו שותה בזונה, והן הן דברי הירושלמי, ואסור ליטול ממנה כוס. והרא"ה בחדושו לכתובות שם במשא ומתן שלו בשאלה, אם מותר לטול דבר מאשתו נדה, מעיר והכי מוכח מההיא דאמרי' כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה ואסור ליטול ממנה כוס. ואין ספק ששבשו הסופרים דברי הרב והוסיפו (על ידי אשגרא מראש מסכת כלה) המלים בלא ברכה וצריך למוחקן, שהוא כוון לדברי הירושלמי שלפנינו אלא שגרסתו היא, כלה אסורה לבעלה כנדה (=אסורה לביתה כל שבעה) ואסור ליטול ממנה כוס. ורבו של הרא"ה, הרמב"ן, גם כן נסתייע מדברי הירושלמי שלפנינו שאין אסור אלא במזיגת הכוס, והן הן דברי הרב והן הן דברי התלמיד ששניהם לא גרסו של ברכה, אלא שגרסת הרמב"ן היא קרובה יותר לגרסת הספרים שלנו שהוא גורס, כלה לביתה אסורה כל שבעה ואסור ליטול ממנה כוס.

(17) עיין רטב"ן בחדושו לכתובות ס"א, ובלקוטי ירושלמי שכתורתן של ראשונים נ"ו, וכן היא הגרסא בכ"ד ובחדושי הרא"ה, עיין סוף דבור זה בפנים.

מאן תנא אבל אסור ברחיצ' כל שבעה ר' נתן.

כבר העירו המפרשים ר' אליהו פולדא ובעל פני משה שהסוגיא שלפנינו נעתקה כולה ממועד קטן ג', ה', אלא שכאן חסרה הברייתא אלו דברים שאבל אסור בהן כל שבעה ברחיצה וכו' שבה נשאו ונתנו בסוגיא זו. ובראשונה העירו בירושלמי, שברייתא זו (והיא לפנינו בנוסח שונה קצת בשמחות ו', א', ובבבלי מועד קטן כ"א, א') אף שנשנחה סתם היא משנת רבי נתן. ויש לנו הרבה והרבה משניות וברייתות שנאמרו סתמות, ואולם נתפרשו שמותיהם של החכמים ששנו אותם על ידי האמוראים ולפעמים פסקו נגד הסתמות על יסוד קבלתם. ולדוגמא בירושלמי ראש פרק י' של פסחים אמרו בשם שמואל זו דברי ר' יהודה ור' יוסי אבל חכמים אומרים וכו' וכן הוא אומר בבבלי בבא בתרא ל"ו, ב', זו דברי ר' ישמעאל ור' עקיבא אבל חכמים אומרים וכו'; ועיין גם כן מה שהערנו בראש הלכה ד' של פרק זה. ובאלה המקומות כווננו לומר, שאין הלכה כסתמות אלה משום שעל דעת יחיד נאמרו, ולא שמסדר המשנה הסכים לדעת היחיד, אלא שמשום איזה טעם שאין ידוע לנו סתם כמותו. וכבר אמרו בברייתא כתובות צ"ג, א', על המשנה שם זו משנת ר' נתן ר' אומר אין אני רואה דברים של ר' נתן, ואם כן רבי סתם משנה זו על דעתו של ר' נתן ואף שחלק עליה. ואיך שיהיה ברור, שבאמרם כאן שברייתא זו כר' נתן, כווננו לומר שנחלקו עליו (רבים או יחיד) שאם לא כן, מה ספק היה בידם אם הלכה כר' נתן או לא, ועוד איך נפרנס מנהגם של בני דרום שהתירו רחיצה לאבל (ועיין לקמן בסוגיא זו), אם לא נחלק אדם עליו. ומה שקשה הוא, שבכל המשא ומתן הארוך בענין זה עברו בשתיקה על משנתנו זו בברכות שנאמר בה בפרוש, שאבל אסור לרחוץ ולא מצינו בשום מקום, לא בבבלי ולא בירושלמי, שהאמוראים ישאו ויתנו בדבר הלכה ויעלימו עיניהם ממשנה מפורשת. ובבבלי ברכות ט"ז, ב', אמרו מ"ט דר' גמליאל קאסבר אנינות לילה דרבנן... ובמקום איסטניס לא גזרו ביה רבנן. ואיך שנפרש דברי הבבלי (לדעת רש"י והרי"ף, ר"ג

(1) אפשר שיש כאן מעין דלוג סופרים שדלגו על מה שבין תני אלו דברים שאבל אסור למאן תנא אבל אסור.

סובר שליל יום המיתה הוא כשאר ימי שבעה ואסור רק מדרבנן ולהחולקים עליו לילו כיומו ואסור מן התורה, ולדעת ר' האי גאון² כפי מה שמובאים דבריו אצל הראשונים, ר"ג סובר ש' ימים של אבל מן התורה והלילות מדרבנן ולהחולקים עליו גם הלילות מן התורה) ברור שלפי דעת הבבלי הכול מודים שמדרבנן רחיצה אסורה כל שבעה, ואם כן אפילו אם נאמר שהיתה לפני האמוראים ברייתא שבה נחלקו ר' נתן וחבריו בענין זה, שהוא אסור והם מתירים, הרי כלל גדול שנינו, סתם משנה ומחלוקת בברייתא הלכה כסתם. ונראה שזה הוא שדחקו להרש"ם לפרש מאן תנא... ר' נתן על משנתנו בברכות, כלומר שהמשנה שאמרה, שאבל אסור לרחוץ, על דעתו של ר' נתן היא. ואף שהלכה כסתם משנה במקום שיש מחלוקת בברייתא, מכל מקום אפשר שבברייתא נחלקו חכמים על ר' נתן. ויחיד ורבים הלכה כרבים.³ וכבר מצינו בכמה מקומות שדחו את המשנה מהלכה על סמך קבלה שהיתה בידם שהיא יחידית כאשר הערנו למעלה, ולכן יש שהתירו רחיצה ואף שלדעת המשנה אסורה. ואולם פרוש זה של הרש"ם קשה להעמידו, שלא לבר שהמעין יראה שסוגיא שלפנינו מקומה במועד קטן ולא בברכות אלא שלפי דבריו היה צריך לומר, רבן גמליאל (ותלמידיו או חבריו) כר' נתן, והלשון מאן תנא מראה שנאמרה על סתם משנה או סתם ברייתא.

ונראה שלדעת הירושלמי גם מי שאומר שאין אבל אסור כל שבעה ברחיצה, אסור ביום המיתה ובלילו, אלא שבלילו אינו אסור אלא מדרבנן ובמקום צער לא גזרו, ולכן רבן גמליאל שהיה איסטניס רחץ בלילה הראשון שמתה אשתו אבל שאר בני אדם אסורין ברחיצה ביום ובלילה שלאחריו. וגם דברי הבבלי המובאים למעלה היה אפשר לפרש כן אלא שלא מצינו בו אפילו רמז קל לדעת האומר שאבל (חוץ מיום הראשון) מותר ברחיצה, ובכמה מקומות בו אמרו בפרוש שאבל אסור ברחיצה כל ז' אלא שחלקו בין רחיצת כל הגוף ורחיצת פניו ידיו ורגליו, ויתבאר לקמן חלוקה זו שבין ב' התלמודים. וקרוב לומר שאמוראי ארץ ישראל גרסו במשנה שאבל אסור לרחוץ

(2) עיין אוצר הגאונים, חלק הפרושים, במקומו ומחברו לא העיר על דברי הרי"ף שם שהשיג על ר' האי.

(3) עיין לרונטא סוכה י"ט, ב'. שדחו סתם משנה מהלכה ואמרו שהיא על דעתו של ר' נתן.

(4) מחלוקת הפוסקים אם אבילות יום ראשון מן התורה או לא, אין עניינה לכאן שלכל הדעות יום

המיתה חסור משאר הימים; עיין תוספות ברכות ט"ז, ב' ועיין לקמן הערה ח'.

לילה הראשון, ואין זו השערה קלוטה מן האויר אלא יסודה בגרסת מסכת שמחות ראש פרק ו', המביאה כל הפסקא מן מעשה עד איסתניס אני כאשר היא לפנינו במשנה ובהוספת ב' המלים לילה הראשון אחר לרחוץ. ובהוצאת שלנו של שמחות המשנה קטועה, אבל בכ"י אוקספורד המדויק הגרסא כמו שכתבנו, ואף שאפשר שלילה הראשון היא אשרא מראשה של המשנה אין לשבש הספרים מבלי צורך.

ר' יוסי הוה לי' עובדא ושאל לר' בא בר כהן לגבי ר' אחא.

הדברים כאן משלימים הדברים שבמועד קטן ג', ה', והגרסא העקריית היא שלח שאל, לשון רגילה ומצויה הרבה בירושלמי. ואין ספק בידי שצ"ל שלח שאל לר' בא... גבי ר' אחא, ופרושו, שר' יוסי שלח את ר' אחא לשאול את ר' בא בר כהן מה דעתו בהלכה זו. והמפרשים לא עמדו על החלוק שבין שלח גבי שלח לגבי, שהבטוי הראשון משמעו, שלח על ידו, והשני משמעו, שלח לו. השווה לדוגמא ירושלמי נדרים ז', י"ג, שלח ליה רבי (הנשיא ר' שמעון בן גמליאל שלח לר' חנניה בן אחי ר' יהושע) תלת איגרון גבי ר' יצחק ורבי נתן ופרושו, שר' יצחק ור' נתן היו השליחים שהביאו עמהם מכתבי הנשיא לר' חנניה. ובכ"ר ובכ"י הגניזה כאן גבי ולא לגבי, אלא שבכ"י הג, ר' בא, במקום, לר' בא, מה שאפשר ואף שאינו מדויק כל כך. ודע שר' יוסי כאן אינו ר' אסי שבבבלי, שהוא היה גדול בשנים ובחכמה; מר' אחא ור' בא בר כהן, אלא ר' יוסי חברו של ר' יונה בדור הרביעי של האמוראים ומצינו בהרבה מקומות שנשא ונתן עם ר' אחא; עיין מבוא הירושלמי ערך ר' אחא. ומה שקשה קצת הוא, שר' בא בר כהן היה כפי הנראה מכמה מקומות בירושלמי צעיר מר'

(5) בקדושין א', ב' (אמצע דף ס', ב') שלח לשאול ומיד אחרי זה רק שאל ואחריו שלח ואולם בסוף הסוגיא ד' פעמים שלח שאל וכן בב"ק א' סוף הלכה א', שלח שאל.
(6) ואם נאמר שר' אחא כאן הוא ר' אחא רובא (ועיין ערכו במבוא הירושלמי) היה אפשר לומר שר' יוסי הוא ר' אסי תלמידו של ר' יוחנן, ואולם קשה לומר שר' בא בר כהן שחיה בדור החמישי של האמוראים עוד הכיר את ר' אסי, אלא שאין מן הנמנע שר' בא בר כהן במקום זה הוא ר' אבא בר כהנא שהיה חברו של ר' אסי, ואפשר שהיה שלוחו אצל ר' אחא (ר' אחא רובא) או שנשאל ממנו על ידי ר' אחא השני. ועיין דבור הבא ומטה שכתבנו שם מוכח קצת שר' אחא הדרומי היה הנשאל.

יוסי (עיין מבוא הירושלמי), ואם כן למה נזקק ר' יוסי לשאול דעתו של ר' בא. ואולם אם נגרום, שלח ר' בא בר כהן לגבי ר' אחא, אין כאן קושיה כלל.

א"ל לא כן אלפך ר' אמי הוה ליה עובדא ושאל לריש לקיש וכו'.

במועד קטן שם אלפן רבי וכאן בכי"ר אלפן. ואולם גם אם נגרום אלפן רבי דברי הירושלמי קשים לעמוד עליהם, שאין דרכן של חכמים להשיב שלא כעניין. השואל שאל לר' יוסי, למה לך לשאול על זה וכבר הורה ר"ל לר' אמי כר' נתן, והוא משיב שלא ר"ל הורה כן לר' אמי אלא ר' חייא בר בא, וכי זו תשובת חכם! ועוד איך אפשר לומר שר' יוסי השיב אלה הדברים, אנן... אחון, והלא השואל אמר לו אלפן רבי (לא אלפון, שלמדנו רבינו הוא בארמית אלפן רבי), ואם כן הוא מזכיר דבר שלמד מר' יוסי, ור' יוסי משיבו שאנחנו שונים שמועה זו בנוסח אחר ממה שאתם שונים. ואין דרך אחרת אלא להגיה ולגרום: א"ל לא כן ר' אמי הוה ליה עובדא ושאל לר' חייא בר בא והורי ליה כל שבעה כר' נתן א"ל לא כן אלפן רבי ר' אמי... ושאל לריש לקיש... כר' נתן. ופרוש הדברים, כשבא ר' בא בשליחותו של ר' יוסי אל ר' אחא (או להיפוך, עיין דבור הקודם) א"ל ר' אחא ומה מקום לשאלתך, והלא כבר הורה ר' חייא לר' אמי כר' נתן. והשיבו ר' בא שמעשה זה ידוע לו מכבר, ואף שרבו (ר' יוסי) שנה לו בנוסח משונה קצת, שלא ר' חייא בר בא אלא ר"ל הורה לר' אמי, ור' בא הרמז לו בזה שר' יוסי שידע מעשה זה מכל מקום לא רצה לסמוך על הוראה זו. וחזר והשיב לו ר' אחא ואמר שאפשר שיש ב' הוראות לאסור, הוראתו של ר' חייא והוראתו של ר"ל ובודאי ראויים הם לסמוך עליהם, והשתמש בלשון אנן ואתון להדגיש שההוראה האחת נמסרה על ידי חכמי דרום (ר' אחא היה מלוד, העיר היותר חשובה שבדרום; עיין סנהדרין א', ב') והשנייה על ידי חכמי הגליל, מקומו של ר' יוסי. והוסיף עוד הוראה של חכמי דרום לאסור מה שהורו לר' חמא אביו של ר' הושעיה? והגר"א מגיה קרוב לזה, אלא שלפי הגהתו קשה לעמוד על שורש השבוש, ולפי מה שכתבנו ברור שיש כאן לפנינו דלוג סופרים שדלגו על מה שבין א"ל לא כן לא"ל לא כן.

(7) ר' חמא היה דרומי (עיין ערכו במבוא הירושלמי) וכן ר' חייא בר בא שמש הרבה שנים את ר' יהושע בן לוי הדרומי ולכן יש מהוראותיו שהיו ידועות לר' אחא הדרומי ולא לחכמי גליל כר' יוסי.

ר' יוסי בעי איילן רבנן . . . אין תימר רבנן דהכא נחא אין תימר רבנן דרומייתא רברבייתא קומי והוא שאל לזעירייתא.

כשחזר ר' בא משליחותו אל ר' אחא ומסר לר' יוסי דברי ר' אחא שהעיד שרבנן הורו לר' חמא לאסור תמה ואמר, אי־אלו (בארמית, אילין, או בכתיב חסר, אִילָן, הוא הרבים של היידין, איזה, ומי שהגיה אילן להיידין לא דק) חכמים הורו כן, לא חכמים שבגליל, שלמה נזקק ר' חמא לשאול הקטנים ולא שאל את הגדולים, ואי אפשר לומר שחכמי דרום הורו לו לאיסור שהרי בדרום התירו רחיצה לאבל. ומי שידע פרק בתולדות חכמי ישראל בדור שלאחר חתימת המשנה, זמנו של ר' חמא, לא יתמה שר' יוסי קרא לחכמי דרום גדולים ולחכמי הגליל קטנים, שכמעט כל זקני הדור ההוא היו בדרום, ר' אפס, בר קפרא, בן אחותו בר פדיה, ר' חמא ובנו ר' הושעיה, ר' יהושע בן לוי, ר' נחוניא מבית חורון (מקום סמוך לירושלים), ר' חנניה איש אונו (נ' מילין מלוד) ועוד רבים עמהם. ולכן מצינו שראשוני האמוראים שבגליל כר' חנניה, ר' יונתן וריש לקיש פנו אל חכמי הדרום בשאלותיהם כמו שמסופר בירושלמי ערובין ו', ד': ר' חנינה (=ר' חנינה) ור' יונתן . . . אמרו נמתין עד שיבואו זקני הדרום לכאן. ודומה לזה שם בבבלי ס"ה, ב', אמר להן ריש לקיש . . . ולכשנגיע אצל רבותינו (קרא להן. רבותינו) שבדרום נשאל להון. ולפי זה ברור שנשתבשה הגרסא בירושלמי שלפנינו וצ"ל, ר' יוסי בעי איילין רבנן רבנן דהכא או רבנן דרומייתא אין תימר רבנן דהכא רברבייתא קומי והוא שאל לזעירייתא אין תימר רבנן דרומייתא אינון שריין ואינון אסרון. ואם נגרום נחא כמו שהוא בספרים (וצ"ל שהוא בלשון בתמיה), אפשר שהיה כתוב כאן אין תימר רבנן דהכא נחא אין תימר רבנן דרומייתא נחא, והסופרים קצרו. ובמועד קטן נשתבשה הגרסא עוד יותר ואולם בכ"י הגניזה הגרסא שם כמו שהיא כאן בברכות.

אינון שריין ואינון אסרין דתני מקום שנהגו להרחיץ אחר המיטה מרחיצין ובדרום מרחיצין וכו'.

כבר הוכחנו בדבור, מאן תנא, שגם אלה המתירין רחיצה לא התירו אלא בשאר ימי אבל ולא ביום המיתה והקבורה. ואולם העובדא שהתירו רחיצה בשאר הימים מוכיח שקלה היא רחיצה משאר הדברים שנוהגים בכל ימי האבל,

ולכן הדעת נותנת שאלה שהקילו להרחיץ את האבל אחר המטה כלומר ביום המיתה והקבורה (רק לפעמים רחוקות היו מלינין את המת) מקילים ברחיצת שבעה. וזהו מה שתמה ר' יוסי, אינון שריין ואינון אסרין, הן מתירין להרחיץ את האבל ואפילו ביום המיתה והקבורה שרחיצה אחרת אסורה בו, ולעומת זה הן אוסרין רחיצה בשאר ימי השבעה. ור' יוסי בר' אבון תרץ קושיא זאת ואמר ששונה רחיצה שלאחר המטה שהיא כאכילה ושתייה והתירו אותה אפילו ביום המיתה והקבורה ואלו רחיצה אחרת אסורה כל שבעה; ועיין תורת האדם להרמב"ן שער רחיצה.⁸

ודע שמנהג זה להרחיץ את האבל אחר המטה הוא שורש מנהגנו לרחוץ את הידים כשחוזרין מבית הקברות, שכבר נשאל עליו הגאון ר' נטרונאי כפי מה שמובאים דבריו באור זרוע ב', תכ"ב. ובראשונה קרובי המת, האבלים, היו מתעסקין הם עצמם במת ורחצו וסכו אותו ושמו אותו בקבר וכשחזרו מבית הקברות שכניהם וחבריהם היו מרחיצין אותם, שכן צריכין היו להעביר מהן וזהו המת (רמב"ן במקום הנ"ל), וברבות הימים שעסקי המת היו על חבורה נהגו שהעסקנים והמלוים את המת ירחצו ידיהם בחזירתם מבית הקברות.

אמר לון דלא יסחי מיית הוא, אין בעי אפי' בתשעה באב, אין בעי אפי' ביום הכיפורי'.

נוסחאות שונות להראשונים בסוגיא זו, עיין דבריהם בספרו של ה' ראטנער כאן ובמועד קטן עמוד קי"ט. ואולם אין צורך לשבש הספרים יותר מדאי, ואם נוסיף רק המלה יסחי קודם דלא הכול עולה יפה, וזהו פרושן של דברים אלה. ר' יוסי התיר לשמואל בר אבא לרחוץ משום שעלו לו חטטין, ושאלו אפשר שלכן התיר שהיתה סכנת נפשות בדבר, דלא יסחי מיית הוא (וכן גרס גם הרשב"א, ולא ידעתי איך טעה ראטנער לאמר: אבל מה שהביא הגי')

⁸ יפה העיר הרב שאפשר שהתירו ביום ראשון רחיצה שלאחר המטה ולא רחיצה אחרת, ולדעתו שם (עניין אנינות בשער אחוי הקריעה דף ס"ט, ג' הוצאת ויניציאה) שבדברים של שמחה ועדוין כרחיצה וסיכה אונן אסור בהן מן התורה ביום המיתה ואף קודם הקבורה, היה אפשר לומר שרבן גמליאל רחץ בלילה הראשון קודם הקבורה. וכבר אנו יודעים משמחות פרק י' שקבר שאול היה לו לרבן גמליאל ביבנה שהיו מכניסין את המת לתוכו ואחר כך מעלין אותו לירושלם, ואם נניח שאשתו של רי"ג מתה ביבנה במקום שדר בו אם כן הלילה הראשון היה קודם הקבורה ותלמידיו שאמרו לו, שאבל אסור לרחוץ בלילה הראשון, כוונו לרחיצה שקודם הקבורה שאסורה בלילה מדרבנן. ועיין מרדכי ברכות סימן ס"ט, רחץ . . . שמתה אשתו ונקברה בו ביום, ולפי מה שכתבנו אין צריך לדחוק ולומר כן.

מאית הוא כו' ליחא לפנינו) שאם לא ירחוץ אפשר שימות, אבל בשביל צער לחוד לא היה מתיר. והשיבו על זה ואמרו, אין בעי אפילו בתשעה באב אין בעי אפילו ביום הכפורים, לוא היה חשש סכנה בדבר לא היה מקום לשאול (הגרסא בעי, שאלה, יותר יפה מכיני ואף שגם גרסא זו אפשר לפרשה כמו שפרשנו) שאפילו בתשעה באב וביום הכפורים מותר לרחוץ בשיש סכנת נפשות, שאין לך דבר העומד בפני פקוח נפש, ועל כרחך שלא היתה סכנה בדבר ומכל מקום התיר משום שרחיצה שאינה של תענוג מותר. ומהנותר להביא דוגמאות לדלוג סופרים כעין זה שלפנינו שדלגו על יסחי וכתבו רק דלא יסחי.

ר' יוסי בר' חנינא ראו אותו טובל.

המעשה על ר' יוסי מסופר גם בבבלי תענית י"ג, א' בשנוי לשון קצת ושם אמרו, רבי אבא הכהן משום רבי יוסי הכהן מעשה ומתו בניו של ר' יוסי בר' חנינא ורחץ בצונן כל שבעה. ובבבלי נדחקו לאמר שעשה כן משום שתכפוהו אבליו, כדי לקיים דעת האומר שאבל אסור לרחוץ כל גופו בצונן, ולא אמרו שעשה כן בטבילת קרי משום שבבבל הקילו בטבילה זו (עין ברכות כ"ב, א'), ואם אבל אסור ברחיצת צונן אסור גם בטבילת קרי, ואולם בארץ ישראל החמירו בה, עיין פרק ג', הלכה ד'. וראיתי השערה זרה לבעל דקדוקי סופרים שם במקומו שצדד לאמר, שכווננו במעשה זו להתנא ר' יוסי בר' חנינא ולא לאמורא הידוע בשם זה, תלמידו של ר' יוחנן. ומה שהביאו להשערה זו היא, משום שבבבלי שם הקשו מדר' יוסי בר"ח על רב חסדא האומר שאבל מותר ברחיצת צונן, ואין דרך הגמרא להקשות מאמורא על אמורא אחר. ואולם מצינו בכמה מקומות בבבלי שהקשו מגדולי האמוראים על דברי אמוראים

(*) בהנחות המיוחדות להגרא מהו דיסחי א"ל מותר אין דלא יסחי ימות אין בעי כו', ואפשר שפרש כמו שפרשנו אלא שבבאוריו לאורח חיים תרי"ג ס"ק ו', הוא אוסר, אבל בירושלמי פ"ב דברכות אמרין דבי"כ וט"כ אסור רחיצה אאי"כ חולה שיש בו סכנה חיל א"ל דלא יסחי ימות אין בעי אפילו בט"כ כו'. ודבריו אלה מוכיחים שלדעתו אין דלא יסחי ימות היא נחנת טעם לדבריו שלכן מותר משום שיש סכנה בדבר. והרב המאירי כ"ו, ד', גורס, כהדא שמואל כ"ד אבא עלו בו חטטין שאלו לר' אבא מהו דסחי (צ"ל דיסחי) אמר להו יסח מה נן קיימין אם בשל סכנה אף ביום הכפורי' אלא בשאינה של סכנה והואיל ולצורך היא מותרת. ונראה שר' מלים האחרונות הן דברי הרב ולא דברי התלמוד וגרסתו קרובה לגרסת כמה מהראשונים (עין דבריהם אצל ראשנער) שביה"כ אינו מותר רק בשיש סכנה וכמו שכתב הגרא, אלא שהמאירי מעיר, ואע"פ שנראה מכאן שביה"כ דוקא בסכנה אינו כן, ובמקומו בפרק האחרון של יום הכפורים יתבאר.

אחרים; עיין לדוגמא בבא בתרא ב', ב', תא שמע דאמר רב נחמן אמר שמואל, וכבר העיר שם בחדושי הרמב"ן שהקשה משמואל ולא מדאביי, שאביי מאחרוני האמוראים ושמואל מהראשונים וגדולים שבהם, ור' יוסי בר' חנינא גדול בדורו היה. ואשר לר' אבא הכהן ור' יוסי הכהן שספרו מעשה זה קשה לברר בדיוק מי ומי המה, אלא שמצינו לב' כהנים אלה נושאים ונותנים בדברי ר' יוחנן ור' לקיש (ראש השנה סוף ט"ו), ונראה שהיו תלמידיהם כר' יוסי בר' חנינא ואף שהוא היה גדול מהם. ומה שכתב ה' מאלטער בהערותיו להוצאה רבתי של מסכת תענית שר' אבא הכהן הוא אבא כהן ברדלא בודאי ליחא, שזה האחרון הוא מדור חתום המשנה וקדם לר' יוחנן, ואיך אפשר שישא ויתן בדברי ר"ח וריש לקיש. ולא נראה לי לאמר שר' אבא הכהן הוא ר' אבא בר כהנא ור' יוסי הכהן הוא ר' אסי שהיה כהן, שאין דרך התלמוד לשנות אפילו שנוי קטן בשמות אמוראים מפורסמים. והרמב"ן בתורת האדם שער רחיצה גורס, ר' יוסי הגלילי,¹⁰ במקום ר' יוסי בר' חנינא ואף שמצינו שמת לו בן בחיו (שמחות פ"י), קשה לקיים גרסתו שלא מצינו לו חבר בזה לא בספרים לא בכ"י ולא אצל שאר הראשונים.

אם לקירוי לא ידעין אם להקר גופו שאין רחיצת צונין רחיצה לא ידעין.

בראשונה יש להעיר שכן דרך הירושלמי בהרבה מקומות לכפול ידעין או ידע אצל כל אחד מאופני הספק, והריני מסתפק בג' דוגמאות אלה. ברכות ג', א', אין משום דבאיש... לא ידעין ואין משום... לא ידעין; תענית ד', ב', אמר ר' חנינה זכית מארכה יומין... לית אנא ידע אין בגין... לית אנא ידע; נדרים, ט', א'; ר' ירמיה שרי נדרא... אין משום... לא ידעין אין משום... לא ידעין. ולפי זה אין ספק שבירושלמי לא באו לידי מסקנא בשאלה זו בנגוד להבבלי בתענית י"ג, א' וכו' שאחר משא ומתן ארוך החליטו, שאבל אסור ברחיצת צונין ולא התירו אלא פניו ידיו ורגליו בצונין. ועוד יש חלוק בין הבבלי והירושלמי, שלא מצינו בירושלמי בשום מקום שיאמר אדם שנים בתענית צבור מותר בצונין, ואלו לפי הבבלי תענית צבור קל מאבל וגם רב חסדא שאוסר צונין באבל מתיר בתענית צבור; ועיין מה שכתבנו בפרושנו ליומא ראש פרק ח', ושם הוכחנו שלדעת הירושלמי תענית צבור חמורה מאבל.

10 לא בעל דקדוקי סופרים ולא ה' מאלטער העירו על גרסא זו.

הורי ר' בא כהין תניא הורי ר' אחא בבא מן הדרך והיו רגליו קיהות עליו שמות' להרחיצן במים.

הסוגיא שלפנינו או ביותר דיוק הסוגיא במועד קטן ג', ה', שנעתקה כאן (עיין דבור, מאן תני) עקרה ברחיצת אבל, ואולם הוסיפו בה דברים אחדים ברחיצת תענית צבור ויום הכפורים מיומא ראש פרק ח' (=תענית א', ו'), אלא שקצרו הסופרים בהעתקתם. וממה שנאמר בירושלמי יומא אנו למדים שב' הוריות של האמוראים ר' בא ור' אחא ביום הכפורים נאמרו, שאף שבו רחיצה בצונין אסורה, מכל מקום ניטנפו רגליו מטבילן במים כמו שנאמר שם בברייתא. ובקשר עם דבריה אמרו, שר' בא הורה כתנא של ברייתא זו ור' אחא הורה להתיר בשהרגלים קיהות, שאם התירו מפני הטנוף קל וחומר שיש להתיר בשיש קצת צער. ויש להפליא על הרב מראה הפנים, שאף שהוא בעצמו העיר שהסוגיא כאן קטועה וצריך להשלימה על פי מה שנאמר שם ביומא, מוסיף ואומר שר' אחא בחמין התיר, שבצונין בלאו הכי מותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו. והעלים עיניו מהסוגיא שעומד בה שבפרוש אמרו שם בירושלמי שביה"כ התירו רק לרחוץ ידיו ומקנחן במפה ומעביר המפה על פניו ולא התירו לא רחיצת פניו ולא רחיצת רגליו לא בחמין ולא בצונין, ובמקומו ביומא הרחבנו הדברים בהלכה זו.

תני אבל ומנודה שהיו מהלכין בדרך מותרין בנעילת הסנדל לכשיבואו אל העיר יחלוצו וכן בתשע' באב וכן בתעני' צבור.

ברייתא זו שנויה כאן כמו שהיא לפנינו בשמחות פרק ה' ובנוסחאות שונות ישנה גם בבבלי תענית י"ג, א', ותוספתא שם א', ו'. החלוף היותר חשוב שבין הירושלמי ומסכת שמחות מצד אחד והבבלי והתוספתא מצד אחר הוא, שבב' מקורות הראשונים נאמרה הלכה זו בעקרה אבל ומנודה אלא שהוסיפו שכן הוא גם בתשעה באב ובתענית צבור, ובב' מקורות האחרונים נאמרה לענין תענית צבור עם ההוספה, וכן אתה מוצא (בתוספתא, אומר) במנודה ואבל. ואולם אף שבדבר אחד שווים הבבלי והתוספתא, מכל מקום ברור שמקורות אלו אינן תלויים זה בזה, שבבבלי שנוג' הלכות של תענית רחיצה מלאכה ונעילת הסנדל שהן נוהגות גם באבל ובמנודה ואלו בתוספתא לא נזכרו אלא ב' הלכות מסוג זה. ובבבלי שם ובמועד קטן ט"ו, ב', אמרו שאפשר שמה

שאמרה הברייתא, וכן אתה מוצא במנודה ואבל, לא כווננו לכל הדברים שנשנו שם אלא לדבר אחד, חיל הכא מדחי ליה חיל הכא מדחי ליה, ואפשר שהם אסורים ברחיצה ומותרים בנעילת הסנדל, ולפי הירושלמי בפרוש אמרו שהם אסורים בנעילת הסנדל; עיין בית הבחירה להמאירי שם במועד קטן. ודע שלשון הירושלמי וכן בתשע' באב וכן בתעני' צבור מוכחת שאבל ומנודה קלים מתשעה באב ותענית צבור ואלו לשון הברייתא שבבבלי ובתוספתא מוכחת להפך. וכבר הערותי על זה למעלה בדבור, אם לקירויו, לענין רחיצה בצונין, שלפי הבבלי גם למי שאוסר צונין באבל מתיר בתענית צבור ולפי הירושלמי הוא להיפך.

במקום שנהגו לשאול אבילים בשבת שואלין ובדרום שואלין.
 בתוספתא פסחים ב' (ג'), ט"ז: מקום שנהגו לשאול בשלום אבילים בשבת שואלין מקום שנהגו שלא לשאול אין שואלין. ויש מהראשונים שגרסו גם בירושלמי לשאול בשלום (עיין ה' ראטנער והוא לא העיר שכן הגרסא ברמב"ן תורת האדם שער שבתות ובמחנה לויה ס"ב), ואולם מקור הירושלמי אינה התוספתא ששם לא נזכר ביחוד דרום, מה שנמצא רק בשמחות סוף פרק י' ושם שנויה הלכה זו בסגנון אחר: ביהודה (=דרום) נותנין שלום בכניסתן וביציאתן אמר רבי יוסי ביהודה מפני מה נותנין שלום בכניסתן וביציאתן מפני שאין אבילות בשבת. ולפי פרוש הרמב"ן במקום הנ"ל (ענין ביטול תורה) הוא המשך ממה שנאמר לפניו על בית מדרשו של חכם שמת, שר' חנניה בן גמליאל היה אומר בו שמועה והגדה בשבת, מפני שביהודה היו נותנין שלום בשבת. ואולם קשה לקבל פרוש זה שבדברי ר' חנניה לא נזכר שבת כלל (גם הרב לא גרס בשבת אלא הוסיף מלה זו בהסכם עם פרושו), ונראים הדברים שהמאמר האחרון שבפרק זה של שמחות הוא דבר בפני עצמו, והוא, שביהודה היו שואלין בשלום האבילים בכניסתן אל בית הכנסת וביציאתן ממנו (כלומר בשבת שרק בשבת היו אבילים הולכין אל בית הכנסת), מפני שאין אבילות בשבת. ובהחלוקים שבין אנשי מורח ובני ארץ ישראל סימן י"ד נאמר: א"מ מכניסין האבל בבית הכנסת בכל יום ובני א"י בשבת בלבד; ומכניסין שבהחלוקים הוא מקביל לכניסתן שבמסכת שמחות. ולפי דרכנו למדנו גם כן, שמה שאמרו שם באותו פרק בשמחות שאבל בשבת ראשונה אינו נכנס לבית הכנסת (=מועד קטן בבבלי כ"ג, א', וירושלמי ג', ה') הוא מנהג אנשי הגליל

וביהודה לא לבד שבשבת נכנסו לבי"ה, אלא ששאלו בשלומם בכניסתן וביציאתן. ולפי זה הגרסא העקרית בשמחות היא כמו שהיא בספרים ולא כמו שיש גורסין, ובגליל לא היו נותנין (הוסיף, שלום) לא בכניסתן ולא ביציאתן, שבגליל לא היו נכנסין כלל לבית הכנסת בשבת של אבל.

ר' יוסי בי ר' חלפת' משבח בדר' מאיר קומי ציפוראי אדם גדול אדם קדוש אדם צנוע חד זמן חמא אביליאי בשוכתא ושאל בון.

עקר מושבו של ר' מאיר היה בטבריה כמו שאמרו בכמה מקומות (עיין לדוגמא ירושלמי חגיגה ב', א') וכשבא לצפורי, מקומו של ר' יוסי שהוגלה לשם על ידי המלכות (שבת ל"ג, ב') לא נהג כמנהג הגליל אלא כמנהג בני יהודה שאצלם נתגדל¹¹ שכן רבותיו ר' ישמעאל ור' עקיבא היו בדרום, הראשון בכפר עזיז בקצה הדרום והשני בבני ברק סמוך ללוד. והמעשה על ר' מאיר מובא אצל כמה ראשונים בשנויים קטנים (עיין ראטנער במקומו, ועיין גם כן ראבי"ה ס' תתמ"א חלק שני עמוד תקכ"ט ובנסמן שם בהערות המו"ל הערה א') ויש מהראשונים (עיין ראבי"ה תתמ"א עמוד תקכ"ט ובמקומות שהעיר עליהם המו"ל) המביאים מאמר מירושלמי פרק אחרון של מועד קטן (ומירושלמי פרק מי שמת?) שאינו לפנינו וזה לשונו. תנא בית האבל פריס מנחם גדול דבהון דכתיב פרשה ציון בידיה אין מנחם לה משום דאין מנחם פרשה בידיה הא יש מנחם פריס ובשבת פריס הוא אף על פי שיש מנחם דכתיב ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה. ולדעת ה' אפטוביצר בהערותיו לספר הראבי"ה מקורו של מאמר זה הוא ספר ירושלמי ולא תלמוד ירושלמי. ולי עדיין הדבר מוטל בספק שכן מובא זה גם בילקוט משלי ראש חתקמ' מירושלמי דא לו מגלחין בלשון זה (ובאלה השנויים הקטנים: פריס מנחם ויהיב לאבל מן הדא... דאין מנחם לה הא אם יש לה מנחם... ובשבת פורס הוא בעצמו... שנא' ברכת ה' היא תעשיר), ואין לנו ראייה מוכרחת שבעל הילקוט השתמש בספר ירושלמי או בתלמוד ירושלמי שנתוספו בו הוספות מספר ירושלמי. ועיין גם כן ה' ראטנער בספרו על מועד קטן עמוד קל"ו וכו' ובאבער במאמרו ירושלים הבנויה, (תוצאה מיוחדת מהירושלים ז', חוברת ג') ל'–ל"ב.

(11) ואפשר שגולד בררוס.

ברכת ה' היא תעשירי זו ברכת שבת ולא יוסיף עצב עמה זו אבילות כמ' דתימא נעצב המלך על בנו.

בבראשית ר' ראש פרק י"א בלשון שונה קצת: ברכת ה' היא תעשירי זו השבת ויברך אלה' וגו' ולא יוסיף עצב עמה זה האבל היך מה דאת אמר כי נעצב המלך על בנו. ועקר הדרשה יסודו בזה שבזכות כבוד שבת בני אדם באין לידי עשירות וכמו שאמרו בכמה מקומות בתלמוד ומדרש,¹² ולכן בין לפי גרסת הירושלמי זו ברכת שבת בין לפי גרסת המדרש, זו השבת הכוונה היא שהקב"ה ברך את השבת שתהי מביאה עשירות למכבדיה. ובפרוש משלי לר' יוסף נחמיאש על פסוק ברכת ה' מובאים דברי המדרש בלשון זה, ברכת . . . זו שבת שנאמר ויברך . . . ולא יוסיף עצב עמה שאין אבילות בשבת עצב זה האבל. ואולם נראה שהרב הזה לא צטט דברי המדרש בצורתן והוסיף, שאין אבילות בשבת, מהירושלמי כאן.

¹² שבת קי"ט, א', עשירים . . . כמה הם זוכין בשביל שמכבדין את השבת: פסקתא ר' כ"ג. קי"ט, ב'

ושם בהערות בעל מאיר עין.

הא בני חורים אחרים מקבלין תנחומין עליהן כיני מתנייתה אין מקבלין תנחומין על העבדים.

הרבה מהראשונים בחדושיהם על משנה זו (תוספות ר' יהודה, תוספות הרא"ש, שיטה מקבצת, הרשב"א והמאירי) מרמזים על מאמר אחד בירושלמי כאן שאינו לפנינו, ואחד הוא הרמב"ן שבתורת האדם שלו (ענין ההתחלה נ"א, א', הוצאת ויניציאה) מביא הדברים החסרים בספרים שלנו בצורתן ממש, וזה לשונו. וראיתי בירושלמי שהקשו על תנחומין שקבל ר"ג אם על בני חורין אחרים אין מקבלין עליהן תנחומין לא כל שכן על העבדים אלא משום דהוה חשוב עליה כבריה. ועל פי גרסא זו נוכל לעמוד על שורש שבוש גרסת הספרים שכך היתה שנויה: הא בני חורים... עליהן כיני מתנייתה אין מקבלין תנחומין על בני חורים אחרים ומקבלין עליהן תנחומין אם חביבים עליו כבניו אין מקבלין תנחומין על העבדים. ופרוש הדברים הוא, שתמדה על ההלכה שבמשנה שאמרה, אין מקבלין תנחומין על העבדים, וכי יש לך אדם שמקבל תנחומין על אדם שאינו מו' קרובים, ועבד אין לו קרובים. וחרצו, שאדם מקבל תנחומין גם על מי שאינו קרוב לו אם הוא חביב עליו, (כך לקמן בירושלמי ולא חשוב כמו שגורס הרמב"ן), אבל על עבדים אין מקבלין תנחומין גם אם הם חביבים עליו. ובוה נחלקו רבן גמליאל וחכמים (בספרים מדויקים תלמידיו ליחא, ומי שגורסו הגיה כך על פי הסברא משום שנאמר למדתנו רבינו, ואולם כבר הערנו עמוד צ"א הערה י' שהנשיא היה נקרא רבינו גם מחביריו ויש שאין גורסין רבינו²), שר"ג אומר שמקבלין תנחומין על העבד אם חביב עליו וגם הוא כשר כטבי ולא אמרו,

(1) הראשון שהעיר על גרסת הראשונים הוא בעל שערי ירושלים, ואולם לא הוא ולא הבאים אחריו העירו על דברי הרמב"ן שםביא דברי הירושלמי בצורתן ממש. ובכ"ל גורס: הא אין בני חורים.
 (2) ואולם לקמן גם הרב גורס, חביב; עיין דבור, ניט' חלמידיה.
 (3) הרב בעל מלאכת שלמה מעיר, ומלת רבינו איח דליג לה בכולהו כבי, וכן ליחא בכתיב יד בודאפעסט, פרמא וקמברידג; ועיין גם כן שמחות פ"א ופ"ז שבכ"י אוקספורד המדויק רבינו ליחא.

אין מקבלין תנחומין על העבדים, אלא משום שסתם עבדים פרוצים הם וטבי כשר היה (עיין בשנות אליהו שהרגיש קצת בזה), וחכמים אומרים שאין מקבלין תנחומין על עבדים ואפילו אם הם כשרים וחביבים. ושורש שבוש הגרסא בספרים שלנו הוא דלוג סופרים שדלגו על מה שבין אין מקבלין תנחומין על הראשון לאין מקבלין תנחומין השני; ועיין לקמן דבור, אם על בני חורין.

ויש להעיר על העובדא שלא רק לעניין תנחומין אלא גם לעניין תפילין חשב רבן גמליאל טבי עבדו כבן חורין (ירושלמי ערובין י', סוף הלכה א', ושמחות סוף פ"א), ואולי משום שלדעתו יצא טבי בן חורין כשסימא הוא את עינו (בבא קמא ע"ד, ב', וירושלמי כתובות סוף פ"ג ושבעות סוף פ"ה), ולא שחררו לקיים דברי חברו ר' יהושע שאמר לו, אין בדבריך כלום שכבר הודית. ובירושלמי סוכה פ"ב, א', הקשו למה מיחו ביד טבי בסוכה ולא מיחו בידו בתפילין (בירושלמי מיחו ולא מיחו חכמים, ואולם בשמחות אף הוא הניחו להניח תפילין ותלו הדבר ברבן גמליאל, ועיין גטין מ', א', עבד שהניח תפילין בפני רבו יצא לחירות, אלא שחלקו שם בהניח בפני רבו או בהניח לו רבו תפילין, ולפי מה שכתבנו היה אפשר לומר שהמעשה בסוכה היה קודם שסימא ר"ג את עינו והמעשה בתפילין אחר שסימא אותו.

ודע שבשמחות יש שגורסין בהלכה ט' שם: אין מקבלין תנחומין על העבדים ועל השפחות. ויש מקום לומר שכן צריך להגיה כאן בירושלמי, כיני מתניתה וכך בכ"ר ולא מתניתה שלא מצינו בשום מקום בירושלמי כיני מתניתה ואולם כיני מתניתה שגור ורגיל בפי חכמי ארץ ישראל) אין מקבלין תנחומין על העבדים ועל השפחות. ואם נגיה כן כל דברי הירושלמי פשוטים, אלא שאין עולה על הדעת שהוסיפו ב' מלים אלה על המשנה מבלי שום צורך, שהרי הרבה הלכות יש שנשנו בעבר והן נוהגות גם בשפחה, אלא שלהרחבת הדברים אמרו בשמחות, ועל השפחות, ולא נראה שהגיהו המשנה כדי להסכים לשונה עם לשון הברייתא שבשמחות. ולכן העקר כמו שכתבנו למעלה בפרוש דברי הירושלמי, ואף שלפי פרושנו צריך להוסיף מאמר שלם, כבר ידוע שדלוג סופרים כזה מצוי הרבה בספרים שלנו.

מעשה שמתה שפחתו של רבי אליעזר ונכנסו תלמידיו לנחמו ולא קיבל נכנס מפניהם לחצר ונכנסו אחריו לבית ונכנסו אחריו. לשון ברייתא זו בירושלמי לשונה בשמחות פרק א', ואולם בבבלי ט"ז, ב', כבר נתרחבו הדברים, ולדוגמא במקום חצר ובית שבירושלמי ובמסכת שמחות נמצא שם, עליה אנפולין וטרקלין, מה שמקביל לפושרין ולחמי חמין שבדברי רבי אליעזר, ואף שאין ספק שהקבלה כעין זו איננה מקורית. גם ההלכה הקצרה, אין מקבלין תנחומין על העבדים, כבר נתרחבה בברייתא שבבבלי לאין עומדין עליהם בשורה ואין אומרין עליהן ברכת אבלין ותנחומי אבלין, ואף בזה יש סימן ילדות. ועיין למעלה עמוד שפ"ג, שהערנו על ברייתא אחרת שלשונה בירושלמי היא שזה ממש ללשונה במסכת שמחות ואולם בבבלי כבר יש לה פנים אחרים; עיין דבור, מי שמת עבדו.

אם על בני חורין אחרים אין מקבלין תנחומין כל שכן על העבדים. המאמר הזה לא בלבד שאיננו בב' המקבילות, בבבלי ובשמחות, מה שמטיל ספק בדבר אם הוא מעקר הברייתא, אלא שהוא מפריד בין הדבקים, בין מפני שהעבדים כבהמה למי שמת עבדו... המקום ימלא חסרונך. ולכן נראה שנשתרבו מאמר זה מעל הגליון לפנים ונכנס שלא במקומו הראוי לו ושייך לראש ההלכה, שנמסר בב' גרסאות. יש שגרסו הא בני חורים אחרים וכו' כמו שהוא בספרים שלנו, יש שגרסו אם על בני חורין אחרים וכו' וכמו שגרס הרמב"ן כאשר הבאנו דבריו בדבור ראשון, ואין בין שתי גרסאות אלו אלא חלוף לשון בלבד.

מי שמת עבדו או בהמתו אומ' לו המקום ימלא חסרונך. בשמחות סיום דברי ר' אליעזר הוא: מפני שהעבדים נחשבין וייש שגורסים (חשובין) כבהמה. ונראה שהשתמש בבטוי רגיל ושגור בפי כל שהעבדים כבהמה ומשמעו כמו הבטוי הידוע עם הדומה לחמור (בבא קמא

(4) בשמחות פ"א הגרסא העקרית היא בפורין... ברוחחין (או ברוחחת) ולוא בחסי

חסי' כאשר היא בכ"י אוקספורד, ויש שגרסו גם בבבלי ברוחחין; עיין דקדוקי סופרים הערה ט'.

(5) מלחא דפשיטא היא שאין אומרין עליהן ברכת אבלין, שאשילו בתלמיד שחביב על רבו או רב

שתלמידו חייב בכבודו לא אמרו אלא שמקבל עליהן תנחומין ולא שמברכין ברכת אבלין.

מ"ט, א', וש"ט, שבו הביעו השקפתם על העבדים ועל הנכרים. ואולם בירושלמי כאן המתיקו מעט את גור הדין הקשה, ופרשו שר' אל' כוון לומר שלענין תנחומין העבדים כבהמה (כך הוא בירושלמי והלשון יותר מקורית מהלשון שבשמחות) שאין מקבלין עליהן תנחומין אלא אומרין, המקום ימלא חסרונוך. ובבבלי השמיטו לגמרי הבטוי, העבדים כבהמה, ובמקומו נתנו בפי ר' אליעזר הדברים, מה אומרים עליהם כשם שאומרים לו לאדם על שורו ועל חמורו שמתו המקום ימלא לך חסרונוך כך אומרים לו על עבדו ושפחתו המקום ימלא לך חסרונוך. והרואה יראה שנתרחבו הדברים בבבלי כאשר כבר ראינו למעלה בדבור, מעשה שמתה שפחתו. עיין חלק ג', ד', דבור, ולא כבהמ' את.

נימ' תלמידיה דבר נשא חביב עליה כבריה.

ברמב"ן תולדות אדם סוף ענין אבל (מ"ז, א') הגרסא מימר וכך הוא גם בכ"ד והיא הגרסא העקרית שכן דרך הירושלמי להשתמש בלשון מימר במשמע בא ללמדינו. וה' ראטנער לא העתיק דברי הרמב"ן כמו שהן וכך היא גרסת הרב בב' הוצאות הראשונות. כד דמך ר' חייא בר אדא דהוא בר אחתיה דבר קפרא קבל ר' שמעון בן לקיש עליוה תנחומין דהוה רביה מימר תלמידא דבי נשא חביב עליה כבריה ועי' סנה' חלק סוף כ"ח, ב': תלמידים וכו'.

דודי ירד לגנו לערוגת הבושם לרעות בגנים לא צורכה אלא דודי ירד לגנו לרעות בגני' דודי זה הקב"ה.

הדרשה היא על הכפלת המלה גן, שאחרי שאמר ירד לגנו לא היה לו צורך לאמר לרעות בגנים ודרש: גן הוא העולם וגנים אלו הצדיקים, והלשון קטועה קצת והוא כמו, לרעות בגנים למה. ומי שאומר, שהיה קשה לו להדרשן למה לו לאמר לערוגת הבושם שבכל גן יש בשמים, לא ראה הרבה גנים בימיו שרוב גנים אין להם ערוגות בשמים. ודע שהדרשה על פסוק זה בילקוט שהעיר עליה ה' ראטנער לקוחה ממדרש שיר השירים הוצאת גרינהוט ומחבר מדרש זה כבר השתמש בדברי הירושלמי ומפרש, שלכן נקראו

6 אף שאינו מן הנמנע שהיה ר' חייא זה אח צעיר של בר פדיה (בבבלי פדא) בן אחותו של בר קפרא הנזכר כמה פעמים בבבלי ובירושלמי לא נראה לומר כן, שבר פדיה היה זקן מר' יהושע בן לוי ור' יוחנן ששניהם מסרו דברים בשמו (עיין מבוא הירושלמי בערכו), וקשה להניח שאחיו הצעיר היה תלמיד ריש בן לקיש.

אומות העולם ננים, שאין לך אומה ולשון שישראל גלו ביניהן שלא נקלט בתוכה ריחן הטוב של ישראל. וקרוב הרעיון הזה למה שאמרו בפסחים פ"ז, ב', לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים, ובמדרש שה"ש הדגישו שגם האומות שלא נתגיירו קלטו מעשים טובים מישראל הגרים ביניהם, ואולם בירושלמי כאן אמרו מפורש בסוף הדרשה, הקב"ה מחור בכל העולם כולו ורואה אי זה צדיק באומ' העולם ומדבקו לישר'. הדרשנים בימי התלמוד חיו בזמן שעוד הרבו רבים מהגוים להתייחד אבל בזמנו של מדרש שיר השירים כבר היתה הנצרות שולטת בארץ ישראל וברוב הארצות שהיו ישראל שרוים בהם, ולכן דרשה זו שולפנינו קבלה פנים אחרות ולא דרשה על הגרים אלא על הגוים שלומדים להתדבק במעשים טובים של ישראל.

דלמא ר' חייא בר אבא וחבורתיה ואית דמרין ר' יוסי ביר' חלפת' וחבורתיה ואית דמרין ר' עקיב' וחבורתיה.

צ"ל ר' חייא רובא או רבא כמו שהוא בכ"ר ובמקבילות כבראשית ר' ס"ב, ה', ובקהלת ר', ה', י"א, (בבראשית ר' יש שגורסים ר' חייא סתם, עיין הוצאת טהעאדאר) שכן מצינו בכמה מקומות שהשתמשו בבטוי, חבורה של פלוני, ביחס לגדולי הדור ומנהיגיה, והעומדים על ידיהם הם בני חבורה שלהם, והדעת נותנת שגם כאן כווננו לר' חייא הגדול וחבורתו ולא לר' חייא בר אבא שהיה רק תלמיד ותיק של גדולי הדור כר' יוחנן וריש לקיש ולא עמד בראש חבורה. וידועה היא הדרשה על חדשים וגם ישנים שדרשו, חבורתו של משה וחבורתו של יהושע וחבורתו של דוד ושל חזקיה ישנים וחבורתו של עזרא ושל הלל ושל רבן יוחנן בן זכאי ושל ר' מאיר וחבריו חדשים (ויקרא ר' סוף פרשה ב' ושם נסמן), ולא נזכרו כאן אלא חבורות של מנהיגי הדורות.

הוּו יתבין לעי באוריתא תחות חדא תאינה וכו'.

בעל התאנה מדבר ארמית אל החכמים והם מדברים עמו בלשון זו ואולם בינם לבין עצמן הם משתמשים בעברית, הם אומרים שמא הו' חושדינו נחלוף את מקומינו (בכ"ר בטעות: שוחדינו), והם מתרגמים אותן הדברים לבעל התאנה ואומרים לו דילמ' דאחד לן.

למחר אתיא מרה דתאינת' גבון אמ' לון מריי.

בכ"ר, אלון (=א' לון) מרוי, ונראה שהסופר טעה וכתב מרוי במקום מורי והכתיב מור נמצא בהרבה כתבי יד; עיין מה שכתבתי בגאוניקא חלק ב', שפ"ח, וגנוי שעכטער א', תקכ"ב, על ו' המשמשת קמץ גדול.

אף חדא מצוה דהויתן נהיגי' ועבדין עמי מנעתונ' מיני.

המפרשים פרשו, המצוה האחת שהייתם נוהגים עמי ללמוד בצל תאנתי, ואולם אין הלשון סובלת פרוש זה, שהרי הוא אומר שהם עשו המצוה עמו ולא שהם היו הגורמים לו לקיים מצוה זאת. ולי נראה שמצוה כאן משמעה כבהרבה מקומות בירושלמי ובמדרשים (עיין ערך מצוה במלוננו של ה' יעקב לוי) צדקה והוא אמר להם, חדלתם ממני הצדקה שהייתם נוהגים לתן לי. ובעדינות יתירה הדגיש שלא הם קבלו ממנו איזו טובת הנאה אלא אדרבא שהוא היה מקבל מהם צדקה שהם זכו אותו במצוה גדולה כזו להנות תלמידי חכמים. וקרוב לומר שהגרסא העקרית היא, הדא מצוה דהויתון נהיגין עבדין עמי, ובכמה מקומות נשתבש הדא לחדא; ואף ליחא לא בכ"ר ולא בהוצאת אמסטרדם.

אמרי' דילמ' דאחשוד לן בצפרא אתי מודעא יתהון.

בצפרא הוא הנגוד לקריץ, שצפרא בארמית הוא בוקר בעברית. השעות הראשונות של היום אחרי הנץ החמה וקריץ סוף הלילה לפני עלות השמש. ולפי זה ברור שגרסת כ"ר, קריץ ולקט לה בכל צפר, אי אפשר לקיימה שאם קריץ עוד לא הגיע צפרא. עיין חלק ג', ד', דבור, ר"ח הוה עבר.

זרחה עליו החמה והתליעו תאינותיה.

לפי גרסת הספרים צריך לומר שהשתמשו כאן בלשון הכתוב בשמות כ"ב, ב' זרחה עליו השמש, אלא שבמקום שמש אמרו חמה. ואולם יותר נראה גרסת כ"ר עליה, שלא זרחה השמש על בעל התאינה אלא על התאינה, וכיון שזרחה השמש עליה התליעו התאינות.

למלך ששכר פועלים הרבה והיה שם פועל אחד וכו'.

המשל הזה חביב מאוד על הדרשנים ונמצא בהרבה מקומות (עיין הערת ה' היגער בהוצאת שמחות שלו עמוד ס"ג ועמוד ר"כ), ואין ספק שלא ר' זעירא המציאו אלא שספרו כאן שהשתמש בו בהספדו על רבי בון, ובשמחות דר' חייה (הוצאת הנ"ל רכ"ב-רכ"ג) נתייחס להתנא רבי שמעון בן אלעזר. ויש להעיר שגם בתרגום קהלת ה', י"א, מתרגם פסוק זה על פי הדרשה שלפנינו ואף שהמשל חסר שם.

כד דמך רבי לוי בר סיסי על אביו דשמואל ואפטר עילו.

הסופרים החליפו לוי בר סיסי תלמידו של רבי שלא נזכר בשום מקום בשם הכבוד רבי ברבי לוי הדרשן הגדול בימי רבי יוחנן, ובכ"ר לנכון, לוי, בלי התואר רבי. וכן צ"ל כמו שהוא בכ"י זה, אבוי דשמואל, ולא אביו דשמואל שאינו לא עברית ולא ארמית, שבעברית היה לו לאמור אביו של שמואל. אולם עיין למעלה פ"ב, ד'; ד', ד'; ר' לוי בר סיסי.

כהנא הוה עולם סגין כד סליק להכא חמתיה חד בר פחין אמר ליה מה קלא בשמיא.

רש"י בבבא קמא קי"ז, ב', מרכיב הגדה זו על ר' כהנא עם ההגדה האחרת עליו שספרו בכבלי שם שמת והחיהו ר' יוחנן. ואולם לפי גרסת כ"י המדויקים (עיין דקדוקי סופרים) מעולם לא קם מקברו אלא שדבר עם ר' יוחנן ופטר לו שאלותיו, וכבר מצינו הרבה הגדות כאלה על שיחות שבין החיים והמתים, אבל מפתח של תחית המתים לא מסר הקב"ה לשליח, וקשה לאמר שייחסה ההגדה לר' יוחנן הנס של תחית המתים. ולפי פשוטן של דברים ההגדות מחולקות, שההגדה הבבלית מרוממת רב כהנא הרבה למעלה מעל ר' יוחנן ומספרת שכל הספיקות שהיו לו לר' יוחנן נפשטו לו על ידי ר' כהנא בשעה שבקרו ר' יוחנן בקברו, ובהגדת ארץ ישראל רב כהנא הוא אחד מתלמידי ר' יוחנן שחזר לבבל משום שהיו מלגלים עליו (ועל כל בני בבל) הלצים שבארץ

ז) עיין לדוגמא הספורים שספרו בברכות י"ח, ב', ושבת קנ"ב, ב', על שמואל ור' נחמן, ורק על דרך ההפלגה אמרו בהגדה של הבבלים, וז"ל ראינו בכו מחייה מתים, עבודה זרה י', ב'.

ישראל. ולפי זה אי אפשר לפרש דברי הירושלמי על פי דברי הבבלי, שגם אם נרצה לקרב את הרחוקים בזרוע תשאר הקושיא מה זה שאמרו, כהנא הוה עולם סגין, ומה עניין בחרותו למה שמסופר כאן על הלצים שהתלוצצו בו. ולכן נראה שהדברים כפשוטם, שמשום שרב כהנא היה עוד צעיר מאד התלוצצו בו הלצים ושאלוהו, מה חדשות בשמים. ודומה לזה אמרו בכבא בתרא י"ב, ב', מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים ונתנה לשוטים ולתינוקות. שהתינוקות מרגישים בתמימותם דברים שאף חכם שבחכמים אין יכול לעמוד עליהם בחכמתו.

ורואה אני להעיר על מה שדרשו בכראשית ר' ל"ו, ב', וחם הוא אבי כנען: אבוי דפחתה, וכווננו לומר שלא בא שם הכתוב לייחס זרעו של חם שהרי הרבה בנים היו לו ולא נזכר רק כנען הקטן שבהם, אלא שאבי כנען פירושו, אבי הפחיתות והשפלות. ולכן אין ספק כלל שפחין הוא הרבוי של פחתה, שפלות ופחיתות, ובן פחין משמעו איש גרוע ושפל. ואל תתמה על הדבר שהת' חסרה בפחין ואף שהיא מן השורש, שכן דרך לשון ארמית להשמיט לפעמים ת' שרשית ברבוי, ולדוגמא הרבוי של שבתא הוא שבייא וכהנה וכהנה.

בר נש דאימיה מבסרא ליה ואיתתיה דאבוהי מוקרא ליה.

דומה לזה אמרו בראש פ"ג מועד קטן ירושלמית על האיש שהלך מארץ ישראל לצור הניח חיק אמו וחיבק חק נכריה; ומעניין הדבר שבבל היתה להם אם חוגרת ואולם צור נכריה היא לגמרי. ודע שלפי ההגדה הירושלמית רב כהנא חזר לו לבבל, ואולם לפי מה שאמרו בבבלי (עיין דבור הקודם) מת בארץ ישראל, אלא שלפי דברי שניהם לא עשה זמן הרבה בארץ. ואף שאין ספק שההגדה בירוש' מפלגת באמרה שמיד כשבא חזר לו רב כהנא, שודאי גמור הוא ששמש את ר' יוחנן (ואולי גם את ריש לקיש) והרבה שמועות בב' התלמודים שאמרם ר' כהנא בשם ב' אלה החכמים, מכל מקום נראה שהיתה להם מסורה שראוי לסמוך עליה שימי רב כהנא בארץ ישראל לא היו רבים, או שנפטר בקוצר שנים, או שחזר לו לארץ מולדתו; עיין סוף עמוד שצ"ו.

(8) והרבה החמירו בטומאה זו; עיין ראש פ"ג של מועד קטן ירושלמית.

מה הוה מיזל ליה דלא מיסב רשותא.

בהרבה מקומות נשתבש הוא להוה (=הנא) וברור שצ"ל, מה הוא, וכי איפשר שהלך לו, רב כהנא, מבלי לטול רשות ממנו. ובקדושין לא, ב', ולקמן בירושלמי פ"ג סוף הלכה א', מסופר על ר' יסא שהטריח את ר' יוחנן ליתן לו רשות ללך לצור להקביל פני אמו. ואולם ר' יסא היה כהן ובקש את ר' יוחנן להתיר לו לטמא בטומאת חוץ לארץ משום כבוד אמו, אבל ר' כהנא לא היה כהן ונטילת רשות מר' יוחנן היה משום כבוד הרב (עיין דבור הקודם), שאין דרכן של תלמידי חכמים לשוב לביתם ובפרט למקום רחוק מבלי נטילת רשות מרבותיהם, ועד כמה הקפידו בדבר אנו למדים ממה שאמרו במועד קטן ט' סוף ע"א, תלמיד שנפטר מרבו ולן באותה העיר צריך ליפטר ממנו פעם אחרת.

אקיו דם אזל בעי מיזבון חדא ליטרא דקופד.

ר' זעירא טרח הרבה להשיג בשר ביום הקזה שלו שכבר אמרו בשבת קכ"ט, א', הקיו דם ואין לו מה יאכל ימכור מנעלים שברגליו ויספיק מהן צרכי סעודה, ופרש שם רב שצרכי סעודה בשר, נפשא חלף נפשא.

א"ל בכמה הדין ליטרת' א"ל בחמשין מניי וחד קורסם.

מניי או מנין כמו שהוא בכ"ר הוא הרבוי של מניא, מנה בעברית. והדבר מתמיה עד למאוד איך אפשר שר' זעירא רצה לשלם מאה מנה בעד ליטרא של בשר, ולא עוד אלא שלפי צורתה של המעשה המסופר כאן הטבח לא העלה מחיר הבשר כלל אלא שהתלוצץ בר' זעירא ואמר לו שכן הוא המנהג בארץ ישראל שהקונה בשר מקבל הכאה אחת מהטבח. גם אם נגרוס מעיי, הרבוי של מעתא, מְעָה בעברית, תשאר הקושיא שחמישים מעה בעד ליטרא של בשר הוא גם כן מהנמנע. ואין לנו דרך אחרת אלא לאמר שהטבח העלה גם מחיר הבשר למעלה למעלה, אלא שר' זעירא לא התלונן על זה.

9) ברור שרב כהנא תלמידו של רב שגלה לארץ ישראל לא היה כהן כמו שמוכיחים דבריו בפסחים ט"ט, א', או לא נסיבנא כהנתא לא גלאי, וכבר האריכו בזה האחרונים.

והוה ארכונא קאים דאין אחד ליסטים ואול קם ליה גחך כל קבליה
א"ל ארכונ' מאן הו' עמך תלה עינוי וחמא דהוא גחך.

בכ"ר: קם חורי עמודא מן הוה ליה גחך לקובליה תלה עינוי וחמתי
גחך. ובודאי יש כאן שבוש, אלא שנראה שכך היתה הגרסא לפני סופר כתב יד
זה: קם חורי עמודא מן הוה ליה גחך לקובליה א"ל ארכונא מן הוה עמך
תלה וכו'. ופרוש הדברים הוא, שהלך כשבקר בית המשפט ועמד לו אחורי
העמוד התחיל לשחוק כשזכר מה שארע לוי: אותו היום עם ר' יסא והאיש
הגדון שראהו שחוק חשב שעליו הוא שחוק, וכדי להנקם ממנו אמר להשופט
שהלך הזה נשתתף עמו בליסטיסות. ולסופר כ"י זה נתחלף לו מן הוה במן
הוה ועל ידי זה נשתבשו הדברים אצלו, ולעומת זה יפה כתב גחך
לקובליה ולא גחך כל קבליה כמו שנשתבש בספרים ע"י הכפלת
הכ' שבגחך והחלקת הל' מן קבליה.

נסביה ודניה ואודי ליה על חד קטיל.

בכ"ר קשה להבדיל בין ג' לכ' וכ' לפ' ולכן הדבר בספק אם כ"י זה
גורס נסתיה או כפתיה, והראשון נראה עיקר שכן נסא ונסב משמע
אחד להם ונסתיה פרושו, לקח אותו. ואולם אפשר שסופר הכ"י נגרר אחר
הבבלי וכתב, כפתיה ודניה ואודי, שכן בכמה מקומות בבבלי השתמשו
בבטוי כפתיה ואודי; עיין לדוגמא בבא מציעא כ"ד, א', ובבא בתרא
קס"ז, א'.

מי נפקין תרויהון טעינין תרתי שרין.

אלה שנדונו לצליבה היו טוענים הקורות להתלות עליהן, ובבראשית ר'
סוף ס"ה, אול קמי שריתא אול למצטלבה, ופרושו שהיה עליו קורה להצטלב
עליה, ומפני שהאדם הטוען קורה טוען אותה מלאחריו השתמשו בלשון אול
קמי שריתא, הלך לפני הקורה.

ודע שקשה לעמוד על הקשר שבין ההגדות שבסוגיא זו על אלה החכמים
שנפטרו בקוצר ימים וההגדות על עולי הגולה שהתלוצצו בהם הלצים שבארץ
ישראל וקבלו גזר דין קשה על הליצנות. ומשער אני שהמעשה על ר' כהנא

110 מן הוה ליה הוא כמו מן מה דהוה ליה וכן במאמר הבא אחריי, מי נפקין, כמו, מן הנפקין.

נתקצר וחסר הסוף והוא, שמת מיד כשחזר לבבל (עיין דבור, כהנא הוה) קודם שהגיע לוקנה כאלה החכמים שנוכרו בחלק הראשון של סוגיא זו שנפטרו בלא עתם, וכיון שהמעשה ברב כהנא עקרו לא בא אלא ללמדנו חומר עון ליצנות נתחברו עמו הב' מעשים בר' זעירא ור' יסא הדומים למעשה הראשון בצורתם ובתוכנם. ואולי שבסוף המעשה ברב כהנא שחסר לפנינו היה נאמר שנענש משום שלא נשאר בארץ (ועיין המעשה בראש פ"ג של מועד קטן על הכהן שיצא מארץ ישראל לצור ומת, ועיין גם כן כתובות קי"א, א', על האיש שיצא מפומבדיתא לאסתוניה ומת) וכדי שלא לפגום בכבודו של אותו צדיק השמיטו אלה הדברים.

א"ל עונקתא דהות רפיא כבר שנצת.

הגרסא העקרית היא כמו שהיא בכ"ר היא ענובתה דהוות רפייה כבר משנצת וכן בראש המעשה הגרסא בכ"ז זה היא עניבתה דההוא גברא רפייה ולא כמו שהוא בספרים, עונקתיה דההוא גברא רפיא. עניבה (ובתרגום ענובא וכן בכ"ר במקום השני ובמקום הראשון, עניבתה) רפויה ומשונצת הם בטוים מובנים ופשוטים, ואולם קשה לעמוד על טיבו של צואר (=עונקתא) רפוי ומשונץ.

קשה היא הליצנות... תחילתה ייסורין דכתיב... פן יחזקו מוסריכם. יסורין שרשו יסר ומוסר שרשו אסר, ואולם כך היא דרכה של ההגדה לדרוש מלים הדומות זו לזו או בקריאתן או בכתיבתן ואף שהן משרשים שונים ולכן לא נמנעו מלדרוש מוסריכם כמו יסוריכם.

תני כל דבר שהוא של צער כל הרוצה וכו'.

ברייתא זו קטועה היא כאן שלא הביאו בירושלמי אלא סופה כעין פרוש לדברי רבן שמעון בן גמליאל במשנתנו, ובתוספתא תענית א', ז' (ובכ"י ערפורט השמיטו הסופרים מה שבין תלמיד חכם עושה שבדברי תנא קמא ות"ח עושה שבדברי רבן שמעון בן גמליאל ובספרים ובכ"י וויען נשתבשה תחלתה של הברייתא ורק בכ"י לונדון נשתמרה הגרסא העקרית) כך היא שנויה. איזה הוא יחיד ר' שמע' בן אלע' אומר לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה תלמיד חכם עושה אלא אם כן מנוהו בית דין על צבור רבן שמעון בן גמליאל אומר כל דבר שהוא של צער כל הרוצה וכו'. והרש"ס שגורס גם בראש הברייתא שבירושלמי, רבן שמעון בן גמליאל אומר, כפי הנראה הגיה כן על פי המקבילות בתוספתא ובבבלי י', ב' (ושם שנויה היא בסגנון אחר קצת). ולא שכך היה לפנינו בנוסח הירושלמי שלו. והטעם שהשמיטו שם האומר בירושלמי, משום שנשמכה הברייתא על דברי רבן שמעון בן גמליאל במשנתנו ולא חשו להכפיל שמו.

ומה שקשה הוא שהביאו סיפא של הברייתא לפרש דברי רשב"ג ועברו בשתיקה על הרישא שלה, ואף שהיא סותרת דברי המשנה שבה נאמר שלדעתן של חכמים, חתן אם רוצה לקרות ק"ש לילה הראשון קורא, ולפי הברייתא לדעתן של חכמים אפילו בדבר של צער אינו רשאי להחמיר על עצמו. ובשלמא על הבבלי לא קשה, שהם הקשו (כאן י"ז, ב', ופסחים נ"ה, א') מדברי חכמים שבמשנה ברכות על דבריהם במשנה פסחים ולא מברייתא שבתענית על המשנה שבברכות, משום דעדיפא להו למירמי מתניתין אמתניתין ממתניתין אברייתא. ועוד שהסתירה בין ב' המשניות כפולה היא בין מרשב"ג על רשב"ג בין מחכמים על חכמים, ואלו מתענית על ק"ש לא קשה אלא על דעת החכמים ולא על דעתו של רשב"ג. ולאחר שתרצו ואמרו, כיון דכולי עלמא קא קרו ואיהו נמי קריי לא מחזי כיוהרא הכא כיון דכ"ע עבדי מלאכה ואיהו לא עביר

(1) לפי דעת רש"י בספר האורה סוף עמוד קע"ח (ובמקבילות במחזור וויטרי ובספר הפרדס, עיי"ש הערת באבער), חתן אינו פטור אלא מק"ש שעל המטה אבל חייב בק"ש של שחרית וערבית וצ"ל מה שאמרו, כיון דכולי עלמא קא קרו וכו', הכוונה גם בשקורא ק"ש שעל מטחו ושושבינו ובני החופה עמו ולא שקורא בבית הכנסת. ומלבד זה ברורות הראשונים לא נהגו להתפלל תפלת ערבית בצבור, עיין מה שכתבנו סוף עמוד ח'. ומכל מקום הרבה מהפוסקים נחלקו על רש"י וסוברים שחתן פטור מק"ש גם ביום (עיין בית יוסף, אורח חיים סימן ע') ומכל שכן בק"ש של תפלת ערבית.

מיחזי כיוהרא, לא היו יכולין להקשות ממתניתין אברייתא שבאותו תרוץ עצמו מתורצת גם כן הסתירה הזאת, שבתענית אין רשאי לשנות דרכו מדרכן של שאר בני אדם ובק"ש הרי הוא עושה מה שהם עושים. אלא שלפי תרוצו של רבי יוחנן שמוחלפת השיטה, הסתירה הזאת שבין המשנה והברייתא במקומה עומדת, בין אם נפרש שהשיטה בפסחים היא מוחלפת בין אם נאמר שהשיטה בברכות מוחלפת היא. שהרי ק"ש בודאי אינה דבר של צער ואם כן אם נחלוף השיטה בברכות קשה מדרשב"ג אדרשב"ג, ואם השיטה בפסחים מוחלפת קשה מחכמים על חכמים, שאם בדבר של צער אין אדם עושה עצמו תלמיד חכם ק"ו בדבר שאינו של צער כק"ש שאינו רשאי להחמיר על עצמו. ואולם קרוב לומר שמעולם לא אמר ר' יוחנן דבריו, מוחלפת השיטה, על משנתנו אלא כאשר הוא היה רגיל להשתמש בלשון זו, כשהיה קשה להם לאמוראי בבל מתניתין אמתניתין צטמו דבריו אלה כעין תרוץ מספיק על קושיות מסוג זה. ולפי המסקנא אין צורך להחליף השיטה כאן וכדמתרץ ר' שישא בריה דרב אידי, ובדבריו מתורצת גם כן הקושיא מברייתא דתענית על המשנה בברכות וכומו שהערנו.

(2) עיין בית יוסף או"ח סימן ע"י, שנדחק לומר שהרי"ף פוסק כרשב"ג אלא שמוחלפת השיטה שבברכות וכבר השיבו עליו שם בב"ח ובדרישה ופרישה ומכולם נעלמה תשובת הרי"ף שרמו עליה במאור סוף פ"ב של סוכה שבה הוא אומר שאין הלכה כר' שמעון בן גמליאל. ועיין גם כן שם בסוכה בהשנוח הראב"ד שהטיל ספק באמתת תשובה זו להרי"ף שהרי יחיד ורבים הלכה כרבים ולא הוצרך הרי"ף להוכיח שאין הלכה כרשב"ג. ודבריו צ"ע שהרי אמרו הלכה כרשב"ג בכל מקום במשנתנו, וגם אם נאמר שההרי"ף לית ליה להאי כללא אלא במקום דמיסתבר, מאן מפסי שדעתו של רשב"ג אינה מסתברה במקום זה, ור' חננאל רבו של הרי"ף פוסק כאן כר' שמעון בן גמליאל והאחרונים בעלי כללי הש"ס כתבו שבכל מקום שאמרו מוחלפת השיטה בתרייתא הוא דמחליף (עיין יד מלאכי סימן ת"ח ופחד יצחק ערך מוחלפת), ואולם להראשונים הדבר שקול כפי מה שמוכח מדברי התוספות ביצה ג' סוף ע"א, ושם ט' סוף ע"ב, ובחולין פ"ט, ב', אמרו: מאי תוית דאפכית קמייטא איפוך בתרייתא ונראה שהיה הדבר שקול לבעלי התלמוד.

(3) דברי ר' יוחנן מובאים בקשר עם ה' הלכות (עיין בגליון הש"ס לביצה ג' סוף ע"א) ורק באחת מהן הדבר ודאי שאמרם ר' יוחנן שכן נחלק עליו חברו ריש לקיש (ערובין צ"ט, א') ובשאר המקומות חלקו על חלוף השיטה האמוראים האחרונים שבבבל (בביצה ט', ב' סתמא דמרא) ר' שישא בריה דרב אידי אביו ורבינא. ומצינו גם בירושלמי סוף פ"ב שבתרומות מחלוקת בין ר' יוחנן ור' אלעזר שר' יוחנן אומר מחלפת שיטתיה דר' יהודה עם בבבלי בג' מקומות השיטה של ר' יהודה מוחלפת היא) ור' אלעזר אומר אינה מוחלפת ולכן אין ספק שר' יוחנן לא היה נמנע מלהחליף השיטה כשהיו נראים לו דברי התנאים כסותרים. וכמדומני שרק במקום אחד מצינו שאמורא אחר חוץ מר' יוחנן השתמש בלשון מוחלפת השיטה (עיין נדרים ס"א, ב' ובמקבילה בקדושין ס"ד, ב'), ואולם בירושלמי בכמה מקומות אמרו, אית תניי ומוחליף (פסחים סוף פרק ג'; תענית ד', ה' וכלאים ו', ד'); ומעניין שעל אותה משנה עצמה בפסחים שאמרו בירושלמי, אית תניי ומוחליף, נאמר בבבלי (סוף פ"ט) על שם ר' יוחנן, מוחלפת השיטה.

(4) עיין מה שהערתי על צטטים של סוג זה בספר היובל לר"ד האפסמאן עמוד שלה.

והנה אף שעלה בידינו להעמיד דברי הבבלי בלי שום דוחק הקושיא על הירושלמי במקומה עומדת, איך אפשר לומר שרשב"ג במשנתו הולך לשיטתו שבדבר של שבח אין רשאי להחמיר, והלא חבריו האומרים שאפילו בדבר של צער אין רשאי להחמיר מתירים לחתן לקרות ק"ש אם רוצה.

וכשנדקדק הטב בעקרון של דברים נראה שלא הרי זה כהרי זה, ששם בתענית נשאו ונתנו אם יש לאדם פשוט לחקות מנהגן של יחידי סגולה, ולדעת החכמים החולקים על ר' שמעון בן גמליאל, בין בדבר של שבח בין בדבר של צער אין אדם עושה עצמו יחיד או תלמיד חכם, שאין כבודם של יחידי סגולה שאחרים יתלבשו בטליתן, אבל בק"ש שאין בו מנהג קבוע לחכמים וחסידים חתן אם רצה לקרות קורא. ולא הביאו כאן דברי רשב"ג אלא משום שהוא מדגיש החלוק שיש בין דבר שיש לחוש שעושהו אינו מכוון לשם מצוה אלא להתנאה בו ובין דבר שאין לחוש לזה ולכן הוא אומר גם בק"ש, לא כל הרוצה ליטול את השם יטול, שבק"ש יש לחוש שהוא קורא כדי להראות חסידותו. וכאשר אין הדברים שוים ממש לא אמרו כאן, רשב"ג כדעתיה" אלא הסתפקו לצטט הברייתא שיש בינה ובין משנתו קורבה קצת; ועיין סוף דבור האחרון שבסוגיא זו.

ודע שבירושלמי לא הקשו ממתניתין דברכות אמתניתין דפסחים שלפי דעת חכמי ארץ ישראל מחלוקת רבן שמעון בן גמליאל וחכמים בפסחים אין עניינה כלל אצל מחלוקתם בברכות. ושם בפסחים, לפי פרושו של הירושלמי, לא אמרו חכמים אלא שבמקום שנוהגין לעשות מלאכה בתשעה באב יעשה אם מניעתו ממלאכה מתמיה הבריות ותגרום מחלוקת ואולם תלמידי חכמים בטלין שהכול יודעין שהם מחמירים על עצמן, ורשב"ג חולק עליהם ואומר שגם תלמידי חכמים לא יבטלו ממלאכתן, שאם כן כל אדם יעשו עצמן תלמידי חכמים וכל עצמן לא גורו חכמים בטילה בתשעה באב; עיין ירושלמי פסחים ד', ה', ומה שהערנו שם. ובבבלי תענית ל', ב', מובאה ברייתא על שם רבן שמעון בן גמליאל שנאמר בה מפורש, לעולם יעשה אדם עצמו כתלמיד חכם כדי שיתענה, וזה נגד דברי הירושלמי שאמרו שרשב"ג גם תלמיד חכם יעשה מלאכה בתשעה באב, ואולם יש שלא גרסוה לברייתא זו ועיין הוצאה

16 עיין במלאכה שלמה שמביא הגרסא העקרית במתמיה בשם ר'א אוכרי, ולפנינו כחמסיה.

רבתי של מלטער), ואפשר גם כן לפרש דברי הירושלמי בפסחים באופן אחר. ואיך שיהיה נראה שהירושלמי מחלק בין דבר שאין בו מנהג קבוע במקומות שונים לדבר שיש בו מנהגים שונים, שמצד אחד יש לחוש למנהג המקום מפני השלום ולכן יש למנוע מלהחמיר במקום שמקילים, ומצד השני בדבר שיש מקומות שנהגו בו להחמיר, גם במקום שמקילין בו אין לחוש דמחזי כיוהרא שהכול יודעים שיש מקומות שהכול מחמירים בו; ואכמ"ל ובפסחים יתבארו הדברים.

כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה תלמיד חכם עושה.

דברי הירושלמי והתוספתא (עיין לשונה בדבור הקודם) מקיימים גרסת הספרים שבבבלי תענית י', ב', ואלה שגרסו שם והתלמידים עושים הגיהו"ו כך כדי להשוות דברי ב' ברייתות האחרונות עם דברי הברייתא הראשונה שנאמר בה, כל התלמידים ראויים לכך, וכבר הרגיש הפרוש המיוחס לרש"י (ואינו לו) שיש כאן תקון סופרים כדי להשוות כל הג' ברייתות, ולקמן יתבארו דבריהן של ברייתות אלו. ומעניין שרבינו גרסום אף שגרסתו כגרסת הספרים שלנו דחק עצמו לפרש: שתלמיד חכם (לפנינו רק תלמיד ואולי שהרב הוסיף חכם; עיין לקמן על התוארים תלמיד ותלמיד חכם) עושה בין של שבח בין של צער בנגוד לאדם אחר. ופרושו הוא נגד פשוטן של דברים ונגד דברי הירושלמי והתוספתא שמפורש יוצא מהם שבדבר זה עצמו נחלקו התנאים, שלר"מ ור' שמע' בן אלעזר אינו עושה עצמו יחיד ואינו עושה עצמו תלמיד בין של שבח בין של צער ונחלקו עליהם ר' יוסי ור' שמעון בן גמליאל (עיין ר' חננאל והראב"ה ב', עמוד ת"ר) ואמרו שאדם עושה עצמו יחיד ותלמיד בדבר של צער.

אמנם כן הוא שגרסת הספרים שבבבלי וגרסת הירושלמי והתוספתא צריכה באור. ומה שכתבו המפרשים שבדבר של צער כוונו למלאכה בחשעה באב בודאי ליחא, שכבר ראינו למעלה שלפי הירושלמי דעתו של רשב"ג היא

6) ברפוס וכפי הנראה כבר בכ"י נתערבבו הדברים בפרוש ר' גרסום וכך צ"ל: אפילו במס' כלה שאין רגילין להתעסק בו ר' יוסי... זכור לטוב שאין שבח הוא לו שמתענה ות"ח עושה בין של שבח בין של צער דבר של שבח אינו עושה (מי שאינו ת"ח) כגון חתן קורא בלילה הראשון של צער מתענה.

שאינן לתלמיד חכם להבטל ממלאכה בתשעה באב במקום שנהגו לעשות בו מלאכה ואם כן מה זה הוא שאמר, תלמיד חכם עושה. ואפילו לפי פרושו של הבבלי על המשנה בפסחים, שנחלקו חכמים ורשב"ג אם יעשה אדם עצמו תלמיד חכם בתשעה באב לענין מלאכה, קשה לאמר שבברייתא שנחלקו בה ר' מאיר ור' יוסי כוונתו למלאכה בתשעה באב. שהרי דברי ר' יוסי, לפי שאין שבח לו אלא צער הוא לו, מוכיחים שהוא ובעל מחלוקתו ר' מאיר נושאים ונותנים באותו דבר עצמו שלדעתו מותר לעשות עצמו יחיד ולר' מאיר אסור, שאין אדם עושה עצמו יחיד ותלמיד חכם, ועל כרחק שכוונתו בברייתא לתענית שיחיד לא נאמר אלא לענין תענית ולא לענין אחר. ובפרוש המיוחס לרש"י כבר הרגיש בדבר שבברייתא ר' יוסי אי אפשר לפרשם בדרך אחרת אלא לענין תענית ונדחק לאמר שר' יוסי אר"ש ותלמיד עושה, פרושו: לא כל הרוצה להתנהג עצמו במדת תלמיד בחלוקו ובמטתו ובסודר של תלמידי חכמים עושה. ובודאי שכן הוא כדברי המפרש שדעת חכמים לא היתה נוחה מאלה שהתלבשו בטליתן של תלמידי חכמים כדי להתנאות וכבר אמרו בסוטה כ"ב, ב', בי דינא רבא ליתפרע מהני דחפו גונדי, כלומר מאלה האנשים שאינן תלמידי חכמים ומתכסין בטליתן שאינה ראויה להם. ואולם פרושו של מפרש זה על הברייתא לא לבד שהוא סכינא חריפא מפסקא קראי אלא שאם נקבלו נהיה מוכרחים לומר שבברייתא זו תלמיד עושה נאמר לענין דרכן של תלמידי חכמים ובברייתא שלפניה לענין תענית, שהרי הדבר ברור שהלשון, אל יאמר אדם תלמיד אני איני ראוי להיות יחיד, אי אפשר לפרשה בדרך אחרת אלא שהיחיד והתלמיד נאמרו לדבר אחד, לענין תענית.

וכדי לעמוד על הפרוש המרווח והנוח, עלינו לדעת שבארץ ישראל נהגו תלמידי חכמים להתענות שני וחמישי, כל השנה, ולפי זה לחנם כל הדחוקים שנדחקו בהם המפרשים. וכשאמר ר' מאיר, לא כל אדם הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה תלמיד עושה, הדברים כפשוטם, שאין לאדם שאינו יחיד ואינו תלמיד להתענות באלו הימים שנקבעו תעניות ליחידים בשנת עצירת

(7) עיין מה שהערתי בגנוי שעכטער א', פ"ג, ומאמרו הארוך של אלון על ענין זה בתרכ"ד, ר"פ-רצ"א. ובמקורות עתיקים. שלני לא נזכר בפרוש שלא התענו בהן אלא תלמידי חכמים, ואולם כך נאמר במקורות של הנוצרים וכן במס' סופרים כ"א, א' והתלמידים מתעניין בו בשני וחמישי. ובנוסחאות שאינן מדויקות הוסיפו, ושני, שטעו וחשבו שלתעניות בה"ב שלאחר הפסח כוונתו כאן, ולא כן הוא אלא שאמרו שאפילו בניסן שאין מתעניין בו התלמידים מתעניין ב' זה'.

גשמים ולתלמידי חכמים בכל שנה ושנה, ונחלק עליו ר' יוסי ואמר, עושה וזכור לטוב לפי שאין שבח הוא לו אלא צער הוא לו, שכל אדם אם רוצה להתענות באלו הימים מתענה שאין בתענית שבח אלא צער. ויש מהראשונים שאמרו שיחידים חייבין להתענות ותלמידים רשאיין (רי"ד וריטב"א בחדושיהם לתענית; ועיין גם כן רמב"ם תעניות ראש פרק ג') ובשאר כל אדם נחלקו התנאים אם עושה דבר של צער או לא. ודעתם זו נוסדה על גרסתם בברייתא הראשונה שם בבבלי שהם גרסו, אלא כל התלמידים ראויים לכך, במקום גרסת הספרים שלנו: שכל תלמידים יחידים. ואולם הגרסא העקרית היא: לא יאמר יחיד תלמיד אני איני ראוי לכך אלא כל תלמידים ויחידים (ראוין לכך, ופרושה שלא יאמר היחיד (=פרנס, עיין לקמן) או התלמיד חכם אני איני ראוי לכך להתענות על הצבור אלא כל תלמידי חכמים ויחידים (=פרנסים) ראויים לכך. וכל עקרה של ברייתא זו לא באת אלא לזרו היחידים ותלמידי חכמים להתענות אלה התעניות של נדבה קודם שהתחילו הצבור להתענות תעניות חובה שבית דין גוזרין עליהן. ומה שאמרו שם במשנה שיחידים מותרין ברחיצה ובסיכה וכו' לא שבאכילה ושתייה הן אסורין אלא שגם אלה שנהגו להתענות תעניות נדבה לא החמירו בהן כבתעניות חובה. ואולם אף שלפי פשוטן של דברי המשנה והברייתות אין תענית יחידים חובה, ברור שלדעת הבבלי שיחידים הם רבנן החלוק בין יחידים לתלמידים הוא בזה שרבנן חייבין להתענות ותלמידים רשאיין; עיין דבור הבא.

לא כל הרוצ' לעשות עצמו יחיד עושה תלמיד חכם עושה אלא אם כן מינו אותו פרנס על הצבור.

דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר ובירושלמי תעניות א' ראש הלכה ד', אמרו אלוים הם היחידים אלו שהן מתמנין פרנסין על הצבור... מכיון שהוא מתמנה פרנס על הצבור ונמצא נאמן כדי הוא מצליא ומתענייא. ומכאן

8) עיין חלופי נוסחאות שבהוצאת מאלטער, והוספתי ויחידים על פי גרסת הספרים.

9) ואין צריך לאמר שתעניות ב' וה' של תלמידי חכמים לא היו אלא נדבה.

10) אלו הראשון הוא כנוי השאלה, והשני כנוי הרסו.

מוכח שמינו פרושו מינו ממש ושלא כדברי המפרשים שנרחקו להסכים דברי הירושלמי עם דברי הבבלי בתענית י', ב', שאמרו יחיד כל שראוי למנותו פרנס. ועוד בדבר אחר נחלקו ב' התלמודים ששם י', א', אמרו מאן יחידים רבנן, ואלו לפי הירושלמי והתוספתא פרנס כמשמעו מי שממונה על צרכי הצבור ובלשון הבבלי, על מלי דמתא, (קדושין ע"ו, ב') וממונה כזה אין צריך להיות לא חכם ולא תלמיד חכם. וכדי לעמוד על שורש מחלקות אלה שבין ב' התלמודים ראינו להעיר בקצרה על התוארים פרנס חכם יחיד תלמיד חכם ורבנן שהשתמשו בהן במשנה ובברייתות ובשני התלמודים בקשר עם ההלכה על תענית יחידים.

התואר יחידים נמצא רק במשנה שבתענית ובמשא ומתן שעליה בתוספתא ובברייתות ובדברי האמוראים שבירושלמי ובבבלי. ומה שאמרו בויקרא ר' ל', ו' היחידים מתעניין הוא צטט ממשנה זו, כאשר יראה המעיין¹¹ ובפסחים ק"ה, ב', יש שאין גורסים יחידא כלל (עיין שם ברשב"ם) ולפי גרסתנו פרושו כמשמעו, יחיד בנגוד לרבים כמו שמוכיח סוף המאמר שם, וכן מורין בבי מדרשא כוותי. ולכן אין להטיל ספק בדבר שמעולם לא השתמשו ביחידים לתואר הכבוד אלא שבענין תענית על עצירת גשמים נאמר במשנה יחידים בנגוד לצבור ולא יחיד כבכל המקומות האחרים,¹² להשמיענו שלא ליחיד סתם כווננו כאן אלא ליחיד סגולה (פרנסים לפי הירושלמי ורבנן לפי הבבלי) שהם מחמירים על עצמם להתענות בימים שלא נגזרו תעניות על הצבור. ובתוספתא ובברייתות נחלקו תנאים בפרוש דברי המשנה, שיש מי שאומר שבני אדם פשוטים אסורים להתנהג במנהג חסידות זה של היחידים שמחוי כיוהרא, ויש מי שאומר שכל אדם רשאי לעשות מה שהיחידים עושים אלא שהמשנה מדברת מתענית של יחיד סגולה משום שרק הם נהגו (לא שהם חייבים, עיין דבור הקודם) בתעניות אלה. וחכמי ארץ ישראל שהיה ידוע להם מנהגן של תלמידי חכמים להתענות כל השנה שני וחמישי לא יכלו לפרש יחידים כמשמע תלמידי חכמים, שאם כן מה זה שאמרה

¹¹ במקום זה וכן בשיר השירים ר' ו', ה', היחידים הוא הנגוד לגדולי הדור מצד אחד ולהצבור הגדול מצד אחר.

¹² במשנה לא מצינו יחידים אלא בנגוד למרובים ולא לצבור, ואף שאפשר שכאן השתמשה ביחידים מפני סגנון הלשון שקשה לאמר, החל היחיד להתענות.

המשנה, התחילו היחידים מתענין, והלא תלמידי חכמים מתענין ב' וה' בכל השנה גם בשאין עצירת גשמים, ועל כרחך שיחידים הם פרנסין הממונין על הצבור שלא התענו בימים אלה אלא בעצירת גשמים. ובברייתות שנתחברו בארץ ישראל נשאו ונתנו אם אדם רשאי לעשות עצמו יחיד או תלמיד חכם, שכן אלה ואלה התענו בב' וה' ויש מקום לשאלה אם אדם מן השוק מתענה בהן או לא. והגדרתו של יחידים לפי הברייתות היא, פרנסים הממונין על הצבור, כלומר ממונים העוסקים בצרכי צבור, או בצרכי העיר או בצרכי האומה, שכן במקורי ארץ ישראל השתמשו בשם זה לתאר איזה ממונה חילוני שיהיה בין מלך בין גבאי צדקה¹³ ואולם לא מצינו בשום מקום שחכם או דיין נקרא כן. ואף, שלא ראינו אינה ראייה, הרי כבר אמרו בספרי דברים קס"ב: מניין לכל פרנסי ישראל שבניהם עומדים תחתיהם ת"ל הוא ובניו... כל שהם בקרב ישראל בנו עומד תחתיו. והדבר מובן מעצמו שלא עלה על דעתם לאמר שבן יורש את אביו להיות עומד תחתיו בישיבה או בבית דין שמנויים תלוי בחכמה ולא ביחוס משפחה, ומוכח שלא כווננו בפרנסי ישראל אלא למנהיגי הצבור כנשיאים וכיוצא בהן שגדולתם באה בירושה מאב לבן.

ואולם דרך אחרת לגמרי לחכמי בבל בעניין זה שבמקומם לא נהגו תלמידי חכמים להתענות בב' וה' ולכן הוכרחו לאמור שדברי הברייתות, תלמיד חכם עושה, הם פרוש ליחידים שבמשנה והוא שהיחידים חייבים להתענות באלו הימים שנזכרו בה ותלמידי חכמים מתענין בהם אם רוצים. ומשום שהיה קשה להם לאמר שהפרנסים עומדים במעלה יותר גבוהה מתלמידי חכמים באו לידי מסקנא שלא לפרנסים חילונים כווננו כאן אלא לחכמים שראויים למנותם על הצבור ללמד ולהורות והם חייבים להתענות ותלמידיהם מותרין להתענות ולא מחוי כיוהרא, ואלו שאר בני אדם לדעת ר' מאיר ור' אלעזר בר' שמ' אסורין להתנהג כן דמחוי כיוהרא. ולפי דעת חכמי בבל פרוש זה איננו מוציא פרנס ממשמעו הרגיל, שכן בלשון חכמים של בבל פרנס הוא דיין או ראש ישיבה, ובפרוש אמרו בשבת קי"ד, א': איזהו ת"ח כל ששואלין אותו הלכה בכל מקום ואומרה למאי נפקא מינה

13) משה, יהושע, עלי ודוד נקראו פרנסים (ספרי במדבר קל"ז קל"ח קל"ט וקמ"א, ספרי דברים סט"ד וסדר עולם י"ג) ובימי האמוראים פרנס סתם הוא גבאי צדקה, עיין ירושלמי פאה ח', ו' ומ'.
14) עיין במאמרו הגיל של אלון סוף עמוד רפ"ז.

למנוייה פרנס על הצבור אי בחדא מסיכתא באתריה אי בכוליה תנויה בריש מתיבתא. וברור שבאמרם, בחדא מסיכתא באתריה, כווננו לפרנס שנמנה ללמד ולהורות¹⁶ בדבר שבקי בו ואם בקי בכל דבר הלכה ראוי הוא להמנות ראש ישיבה. וכן במעשה של ר' נחמן ור' יהודה בקדושין ע', א', ר' יהודה הוכיח את ר' נחמן על שעשה מלאכה בפרהסיא, שר' נחמן היה דיין ואמר שמואל, כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור, כלומר דיין, אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה. ופרוש זה של אמוראי בכל הכריחם לשנות דברי הברייתא שבתוספתא ובירושלמי: מינו אותו פרנס על הצבור, בסגנון אחר קצת והוא: שראוי למנותו פרנס על הצבור. שלפי פרושם שיחידים הוא רבנן (או חכמים בעברית), הרי כבר אמרו שם בשבת ובקדושין מ"ט, ב', שהחלוק בין חכם לתלמיד חכם הוא שחכם הוא, מי ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומרה ותלמיד חכם, מי ששואלין אותו דבר הלכה בלמודו ואומר¹⁷, ואין מנוי הראוי רק לחכם ולא לתלמיד חכם אלא מנוי לראש ישיבה. וכאשר אין עולה על הדעת לאמר שהמשנה כוונה ביחידים רק לראשי ישיבות (בבבל היו רק ב' ראשי ישיבות ובארץ ישראל רק אחד במשמעו הטכני של ראש ישיבה¹⁸), על כרחך שלא למנוי ממש כווננו אלא לאלה הראויים למנותן פרנסים על הצבור, כלומר החכמים הגדולים הראויים למנותן ראשי ישיבות, ששואלין אותן דבר הלכה בכל מקום ואומרים. אמנם כן הוא שבמקורות ארץ ישראל¹⁹ חכם הוא נסמך, ונדרף עם זקן ושניהם משמעם מי שיש לו רשות מהנשיא לדון ולהורות, ואם כן גם לפי פרוש הבבלי על פרנס היה אפשר לומר שהחלוק בין יחיד לתלמיד חכם הוא, שהיחיד הוא החכם שנסמך שנעשה פרנס, כלומר דיין על הצבור ותלמיד חכם הוא מי שלא נסמך, אלא שבבבל שאין סמיכה בה, החלוק בין חכם לתלמיד חכם אינו כל כך „רשמי“ ועקרו תלוי במדרגת

¹⁶ כבר העיר על זה בתשב"ץ חלק א', ל"ג (כ"ב עמוד ג') אלא שהוא אומר שהמאמר הראשון של ר' יוחנן הוא בפרנס המנונה לדון ולהורות והמאמר השני לאוקמי ברישא בבי מדרשא. ובהוריות י"ג, ב', פרנס על הצבור גם כן משמעו מורה ומלמד, ומעניין שבטקבילה בתוספתא סנהדרין פ"ז, ט' נאמר סתם, בני חכמי ותלמידי חכמי.

¹⁷ על הגרסאות השונות שבשבת, קדושין ותענית עיין הוצאה רבתי של פלטר, וברור שהגרסא העקרית היא: חכם ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום תלמיד חכם ששואלין אותו דבר הלכה בתלמודו.

¹⁷ רק הראש של הישיבה העליונה נקרא כן.

¹⁸ עיין לדוגמא ירושלמי נדרים ט', א', הולך אצל חכם ומתירו ושם סוף פרק י': מתירין בזקן.

החכמה ולכן פרשו הברייתא שם בבבלי לפי מקומם ושעתם. ואפשר גם כן שברייתא זו היא בבבלי, שהגדרת תלמיד חכם שנאמרה בה מצינו בג' מקומות בבבלי (עיי"ש על הגליון) ולא פעם אחת בירושלמי, וכן לא אמרו בבבלי שהחלוק בין יחיד כלומר חכם לתלמיד חכם הוא, שזה נסמך וזה אינו נסמך.

ויש במה שאמרנו גם כן תשובה על מה שיש להקשות על הלשון תלמיד שהשתמשו בה בכל הברייתות שם בבבלי במקום הלשון הרגילה תלמיד חכם כמו שהוא בתוספתא ובירושלמי גם בסוגיא זו. והנה כבר הערנו למעלה על החלוק הרשמי שבין חכם ותלמיד חכם, ואולם בעקרו החלוק שביניהם הוא חלוק התלוי במדרגת חכמתם, שחכם הוא מי שיש בידו להורות ולדרוש בדבר הלכה ותלמיד חכם שלא הגיע עוד למדרגה זו אלא שהוא. בעל תורה שמבין מה שדורשין לפניו. ומעניין מה שאמרו במשנה יומא א', ו' אם היה חכם דורש ואם תלמיד חכם דורשין לפניו (וכך הגרסא העקרית, עיי"ש במלאכת שלמה), שרק החכם הוא הדורש ולא התלמיד חכם, אלא שלפעמים השתמשו בתלמיד חכם במשמע כללי, מלומד בתורה, בין שהוא חכם גדול ממדרגה העליונה בין שהוא רק מלומד קצת. ובמאמרים הרבים במקורות ארץ ישראל ובמקורות בבל על דרכן ומדתן של תלמידי חכמי לא כווננו לתלמידים בלבד אלא גם לתלמידים וכל שכן לחכמים. וגם בדברי הלכה מצינו בכמה מקומות תלמיד חכם במשמעו הכללי וכשאמרו במשנה נגעים י"ב, ה', אפילו תלמיד חכם שיודע שהוא נגע ודאי, ברור שלא כווננו לבר ברבי דחד יומא אלא לחכם מובהק הבקי בנגעים. וכן במשנה נדרים י', ד', דרך תלמידי חכמים, היא דרכן של החכמים הבקיאים בהלכות נדרים ולא לתלמידים. ולפי זה ברור שגם בברייתות שבתענית, תלמיד חכם, משמעו בין חכם מובהק בין תלמיד שעוד לא הגיע למדרגה העליונה שכולם נהגו להתענות בב' וה', וכולם הם בני כת אחת בנגוד ליחידים שהם הפרנסים שנמנו על הצבור שחשיבותם היא במנויים ולא בחכמתם. ואולם לפי הבבלי שפרנס האמור כאן משמעו חכם צריך לאמר שתלמיד חכם שדברו

19) עיין המשא ומתן בירושלמי סוף פ"ב של מציעא ומועד קטן ג', ז', על הגדרת תלמיד חכם ובמקום האחרון הביאו ברייתא: כל ששואלין אותו והוא משיב, וזה קרוב למה שאמרו בבבלי, ששואלין אותו בתלמודו.

בו בסוגיא זו הוא תלמיד שלא הגיע למעלת חכם, ולכן השתמשו בבבלי בתלמיד ולא בתלמיד חכם, שכן הוא דרכן של התנאים והאמוראים לאמר תלמיד ולא תלמיד חכם בנגוד לחכם ורב או לזקן ודיין, וביחוד אם נזכרו אלה בני המעלה הגבוהה ואלה של המדרגה התחתונה כאחת; עיין לדוגמא משנה יבמות י"ב, ו', מצוה בדיינים ולא מצוה בתלמידים. וכן במשנה סנהדרין ה', ד', אחד מן התלמידים, פרושו אחד מן התלמידים היושבים לפני הדיינים והם הם שנקראו שם ד', ד', תלמידי חכמים. ושם י"א, ב', תלמיד שהורה לעשות, בנגוד לחכם וזקן בעל הוראה ואף שמצד חכמתו כבר הגיע התלמיד להוראה וכמו שאמרו בראש מסכת הוריות, תלמיד והוא ראוי להוראה. ועד כמה דקדקו להשתמש בתלמיד לבד בשנוכר אצל חכם יוצא ממה שאמרו בקדושין מ"ט, ב', על מנת שאני חכם... על מנת שאני תלמיד וכו', ואולם שם בתוספתא סוף פרק ג', על מנת שאני תלמיד חכם וחלוק לשונות שבין הבבלי והתוספתא יסודו בזה, שבבבלי נשנה חכם ותלמיד כאחת ובתוספתא רק תלמיד.

וראינו להעיר על דברי הירושלמי תעניות שהובאו בראשו של דבור זה, שמהם אנו למדים שלא לבד שהתענו היחידיים אלא שגם התפללו תפילת גשמים וכמו שאמרו, כדי הוא מצלייא ומתענייא. ואם כן הוא אין צורך בפרוש הדחוק של המפרשים שדבר של שבח הוא, להתנהג עצמו במדת תלמיד בחלוקו ובמטתו ובסודר של תלמידי חכמים (עיין למעלה ע' ת"ב), אלא שבתענית עצמה יש דבר של צער: המניעה מאכילה ושתיה, ודבר של שבח: התפלה בצבור על הצרה, ואין אנו חוששין שימנע אדם עצמו מאכילה ושתיה כדי להשתבח בחסידותו אלא בודאי שהוא עושה כן לשם מצוה, ואולם אנו חוששין שתפלתו על הגשמים היא לשום יוהרא ולכן אין אדם עושה עצמו יחיד או תלמיד בדבר זה. ודע שהגרסא בדבר צער הנמצאה אצל כמה מהראשונים (ראבי"ה ב', עמ' ת"ר ושם נסמן) ובכ"י לונדון של התוספתא (בתוספת ראשונים במקומה), אפשר שיסודה בזה שהיה כתוב, מנוהו בית דין פרנס בד"צ, והסופרים טעו בפתרון הראשי תיבות וכתבו, בדבר צער, ואולם פתרונו האמתי הוא, בדברי צבור, כלומר בצרכי צבור. ואין בין מנוהו פרנס על הצבור למנוהו פרנס בדברי צבור אלא הבדל קטן בלבד, שהלשון הראשון היה אפשר לפרשו פרנס העומד בראש הצבור ואלו הלשון השני מלמדנו שכל מי שנתמנה לעסוק בצרכי צבור נקרא פרנס והוא מהיחידיים המתענין. ומה שמביאני לידי השערה

זו היא העובדא, שאלה הגורסים בדבר צער אינם גורסים על הצבור כאשר הוא לפנינו בספרים ובכתבי יד, ולכן נראה שדבר של צער הוא הפתרון לראשי תיבות בד"צ=בדברי צבור.

תני מסתלקין לצדדין מפני יתדות דרכים ובשעה שהוא משתקע אפילו בשדה שהיא מלאה כורכמין.

לפי פרוש רש"י (בבא קמא פ"א, א', בד"ה מפני יתדות דרכים) יתדות דרכים הם טיט ורפש שנתיבשו בימות החמה במקום דריסת האדם והבהמה שדרסו שם בימות החורף. ולפי זה צ"ל שבירושלמי כאן (ועיין גם כן ירושלמי בבא בתרא ה' סוף הלכה א') הוסיפו דבר מה שלא נזכר בבבלי והוא, שכשם שמסתלקין לצדדין בימות החמה מפני יתדות דרכים כך מסתלקין בימות הגשמים בשעה שהוא משתקע בטיט ורפש הלח שבדרכים. וכן הוסיפו כאן, אפילו בשדה שהיא מלאה כורכמין, שלא נזכר בבבלי (שם עמוד ב') אלא בקשר עם תקנה אחרת. ואולם ברור שאי אפשר להשתקע בדבר קשה בטיט ורפש שנתיבשו, ובשמות רבה ט"ו, כ"ב, אמרו, בשר ודם אם היה לפניו דרך של שקיעה מהלך הוא על האבנים שהן קשות, ופרושו שהוא הולך על האבנים הקשות שלא ישתקע בטיט הלח שבדרכים. אלא שלפי זה קשה מה שאמרו לקמן במעשה על הג' חכמים שרבן גמליאל ור' יהושע, היו מסתלקין לצדדין מפני יתדות דרכים וראו את ר' יהודה בן פפוס שהיה משתקע, מה שאי אפשר אחרי מה שכתבנו בפרוש דברי הירושלמי שיתדות דרכים הוא הטיט הקשה בימות החמה ואדם משתקע בטיט הרך של ימות הגשמים. ובבבא בתרא במקום הנ"ל הגרסא, שהיו מהלכין בדרך וראו את יהודה בן פפוס משתקע ובא כנדרן, והראבי"ה עמוד של"ט גורס גם בברכות כן (המ"ל הגיה על פי הספרים שלנו), ולפי גרסא זו פרושו אפשר להעמידו. ואולי שגרסת הספרים נשתבשה שהוסיפו הסופרים במעשה זה של החכמים אחרי, מסתלקין לצדדין, אלה ג' המלים מפני יתדות דרכים שנמצאו לפניהם בבבלייתא אחרי, מסתלקין לצדדין. ובכפתור ופרח פרק מ"ד אינו גורס אלא, והיו מסתלקין לצדי הדרכים. ומכל מקום נראה שאין צריך לשבש הספרים והעקר כאלה הראשונים (ר' חננאל בחדושי הרשב"א ובשיטה מקובצת לב"ק שם, ערוך ערך גץ) שפרשו שיתדות

דרכים הוא הטיט הלח בימות החמה²⁰ וכן מוכח מהמשנה מקוואות ט', ב', ומהתוספתא שם פ"ו, י"ד, וכבר נדחקו הראשונים הר"ש והרא"ש לפרש דברי המשנה והתוספתא על פי דעתו של רש"י.

וראו את ר' יהודה בן פפוס שהיה משתקע ובא כנגדן.

העקר כמו שגורס בעל כפתור ופרח פפוס בן יהודה שהוא היה בעל מדות קצוניות והיה נועל דלת בפני אשתו שלא תצא לשוקי²¹ (תוספתא סוטה ה', ט' ובבלי גטין סוף המסכת) וגם במעשה שלפנינו קצוניות שלו מובלטת, ואולם חכם בשם יהודה (כך בבבא בתרא בלי שם הכבוד רבי²²) בן פפוס לא נמצא בשום מקום. והרש"ס שגורס ר' יהודה בן נקוסא הגיה על פי הבבלי שם בבבא קמא, ואולם אין שום יסוד להגהתו שכאן מסופר מעשה ברבן גמליאל ור' יהושע ושם מעשה קרוב לזה (אבל לא שוה לו ממש) ברבי ור' חייא שר' יהודה בן נקוסא היה תלמידיהם.

א"ל ולא כן תני כל דבר שהוא של שבח... אמר ליה והא תני כל דבר שהוא של צער וכו'.

לא מצינו בשום מקום שהתנאים, וביחוד התנאים הראשונים כרבן גמליאל ור' יהושע ישתמשו בבוטוים ולא כן תני, והא תני, וביותר קשה לומר שאלה התנאים נשאו ונתנו בהלכה זו על החלוק שבין דבר של שבח ודבר של צער שלא נתחדשה אלא בדור שלאחריהם על ידי ר' יוסי ורבן שמעון בן בן גמליאל ונחלקו עליהם חבריהם ר' מאיר ור' אלעזר בר' שמעון כמו שאמרו

²⁰ בתוספתא שלפנינו, אלו שמהלכין עליהן בימות הגשמים (והלא מסתלקין לצדי דרכים), ואולם בפרוש הגאונים על טהרות גורס בימות החמה וכן היא גרסת הרמב"ם בפרושו על המשנה. ואף שהמשמע המדויק של יתירות דרכים עוד לא הוברר אין ספק שגין [יונין] שנאמר שם במשנה שהוא יתירות דרכים היא התמנה העברית של גצא בארמית מלה מושאלת מן גצו שבאכדית, ורברי בעלי המלונים על גן הם תמוהים.

²¹ ובברכות ס"א, ב', נושא ונותן עם ר' עקיבא ואם כן היה בן דורן של ר' גמליאל ור' יהושע.

²² והראב"ה במקום הנ"ל גורס רבי גם בדברי ר' יהושע לרבן גמליאל, מה שקשה מאוד שנדול הדור כר' יהושע בודאי לא היה קורא לו רבי.

בפרוש בתוספתא תענית א', ז', ושם בבבלי י', ב'. וכבר הרגיש הגר"א בורותן של הלשונות ולא כן תני והא תני בפיתנאים ומחק א"ל הראשון והשני וכן מחק והא תני, ולפי גרסתו לא ר' גמליאל ור' יהושע נשאו ונתנו בשאלה זו אלא סתמא דגמרא שואל, ולא כן תני כל דבר שהוא של שבח... אלא אם כן מינו אותו פרנס על הצבור דבר שהוא של צער כל הרוצה לעשות עצמו וכו'. והשאלה היא מחלק השני של הברייתא שבדבר של צער כל אחד עושה עצמו יחיד ואם כן למה הקפיד ר' גמליאל על יהודה בן פפוס, ואולם הביאו כל הברייתא כמו שהוא דרך התלמוד לצטט דברי התנאים בשלימותן. אלא שלא לבד שקשה להגיה כל כך הרבה נגד הספרים וכתבי יד גם בעל כפתור ופרח פרק מ"ד, והראבי"ה עמוד של"ט, גרסו כמו שהוא לפנינו, אלא שקצרו קצת וה' ראטנער שכתב, שלפנינו משובש ובכפתור ופרח הגרסא כתקונה, לא דק שגרסתו היא כגרסתנו אלא שלפי הגהה זו קשה גם כן למה שנו בראשונה דבר של שבח ואחר כך דבר של צער נגד הסדר שלפנינו בתוספתא שם ובברייתא בירושלמי בראש הסוגיא.²³ ולכן נראה שאין צריך למחוק כלל ואדרבא שחסר כאן אחר א"ל שם השואל ששאל קושיא זו לר' אבהו והנושא של א"ל השני הוא ר' אבהו שהשיב על הקושיא שהקשה השואל אל אותו המעשה שספר הוא. וקרוב לומר שצ"ל א"ל ר' ילא או ר' לא שהיה תלמידו של ר' אבהו (עיין מגלה ג', ד'; ע"ד, ב' בראש העמוד ובבלי ערובין נ"ג, ב'), והסופרים טעו וקראו ולא במקום ילא וכאשר היה נראה להם כטעות סופר להכפיל ולא בלא צורך השמיטו המלה הזאת (והמלה ר' שלפניה) וכתבו א"ל ולא כן תני במקום, א"ל ר' ילא ולא כן תני.

והמשא ומתן שביניהם הוא בדיוקה של הברייתא על תענית יחידים שזה מדייק הכלל בדבר של שבח וזה מדייק הכלל בדבר של צער. לפי דעת הראשון אין לאדם לעשות דבר שנראה כנאות והתפארות ואף שהדבר בעצמו הוא טוב ויפה, ולכן הקשה איך החמיר יהודה בן פפוס בפני ר"ג ור"י ללך ביתדות דרכים וכל מי שראה אותו מיד ידע שהוא מראה באצבע על עצמו שהוא מדקדק יותר מאלה גדולי ישראל, ואם כן מה זה תשובה שהשיב ר"י לר"ג: שכל מעשיו לשם שמים. ולפי דעת השני כשם שאדם רשאי להחמיר בדבר של

²³ ולא נמצא סדר זה אלא בבבלי תענית י', ב'.

צער ואין אנו חושדין אותו שהוא עושה כן כדי להתנאות, כך הכול יודעים שיהודה בן פפוס כל מעשיו לשם שמים ואינו עושה דבר כדי להתנאות בו. וכבר הערנו למעלה עמוד ת', שעניינה של ברייתא זו הוא דבר שהיחידים ותלמידי חכמים נוהגים בהם ובוה יש מי שאומר שאדם „פשוט” אין רשאי לחקות אותם ויש מי שאומר שבדבר של צער מותר. ואולם במעשה של יהודה בן פפוס לא היה מנהג קבוע לתלמידי חכמים להחמיר ואפילו ר' גמליאל ר' יהושע רבי ור' חייא היו מסתלקין לצדדין, אלא שכך היא דרכן של האמוראים לדמות מילתא למילתא, ושאל השואל שכשם שאמרו שאין לאדם „פשוט” לחקות מנהגן של יחידי סגולה שנראה כמתיהר כך הדין נותן שתלמיד חכם (יהודה בן פפוס) בודאי היה תלמיד חכם ואף שאפשר שלא נסמך כמו שהערנו בדבור הקודם) יעשה דבר להחמיר בפני גדולי הדור אם הם מקילים. ור' אבהו השיב שבדבר של צער אין אנו חושדין לאדם שעושהו כדי להתנאות ולכן אין להקפיד אם תלמיד מחמיר בפני רבו בדבר של צער אם התלמיד דרכו להיות מרדק במצוות כיהודה בן פפוס. ודע שבבבא בתרא ה', סוף הלכה א', מובא הספור על ג' חכמים אלה אבל לא המשא ומתן בדיוקה של הברייתא, ומכאן ראייה לדברינו שלא התנאים נשאו ונתנו בה אלא האמוראים ר' אבהו ור' ילא.

א"ר זעירא ובלחוד דלא יבזה חורנין.

קרוב לזה אמרו בבבלי פסחים נ"א, ב', לעניין נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם שאין להחמיר אם יש לחוש מפני המחלוקת ורק בבטול מלאכה ביוצא ממקום שאין עושין למקום שעושין יש לו להחמיר, דמימר אמרי כמה בטלני איכא בשוקא. וכן אמרו שם בירושלמי ד', סוף הלכה א', שבמתמיה כלומר שאם מניעתו ממלאכה גורמת תמיהה לבני המקום יעשה מלאכה ואף אם הוא ממקום שאין עושין; ועיין מה שהערנו למעלה עמוד ת'.

הווי תבין אכלין בחדא מן אילין כנישת' עליית'.

בבבלי, בי כנישתא היא הלשון הרגילה ורק לפעמים רחוקות השתמשו בלשון כנישתא (ועיין עמוד פ"ז), ובירושלמי כנישתא היא הלשון הרגילה ולא בי כנישתא. ואולם הלשון כנישת' עליית' קשה, שכפי הנראה כוונתו

לומר שהיה בעליית בית הכנסת משום שבבית הכנסת עצמו אסור לאכול ולשתות (תוספתא מגלה סוף פרק ג' ושם בבבלי כ"ח סוף ע"א) ולא אכלו אלא בעליות שלא נתקדשו בבית הכנסת (עיין בית יוסף אורח חיים סוף קנ"א, ולא העיר מדברי הירושלמי כאן), ואולם אם כן הוא היה לו לאמר בחדא מן אילין עלייתא דכנישתא. ויש מן הראשונים שלא גרסו עלייתא, והראב"ה חלק ב' של"ט גורס רק כחדא. ולפי גרסתם צריך לומר שאכלו בבית הכנסת סעודת מצוה של עבוד השנה או של ראש חדש, וכמו שאמרו בירושלמי ראש פסחים, שכן מכניסין לשם בעבורים (לפנינו נשתבש לשכתות) ובראשי חדשים. ואפשר גם כן שכנישתא עלייתא היא עזרת נשים של בית הכנסת שלא נתקדשה בקדושת בית הכנסת, וכבר מצינו בירושלמי סוכה ה', סוף הלכה א', שעזרת נשים היתה בעליה. ועיין לקמן פרק ג', א'. באמצע דבור: עשרה כוסות. על השאלה אם תלמידי חכמים מותרים לאכול בבית הכנסת.

וקם ר' שמואל בר רב יצחק מצלייא.

באו"ז ה' ק"ש סי' פ"ד גורס למצלי, ואולם לפי דקדוק לשון ארמית המקור של צלי הוא מצלייא או מצלייה, ומצלי הוא המקור של הקל צלי, צלה בעברית. ולא דק ה' ראטנער באמרו שהגרסא העקרת היא באו"ז ולפנינו בשבוש ונהפוך הוא. ובד"ק ובד"א הגרסא מצלויא וגם זה שבוש, שאפשר לומר צלויא (התמונה הבבלית הזאת נמצאה בירושלמי במקומות אחדים) ומצלייא אבל לא מצלויא.

א"ל רבי מיישא לא כן אלפן ר' אם התחילו אין מפסיקין.

מי שפרש שר' הכוונה לרבי מסדר המשנה שהוא שנה הלכה זו בשבת פרק א' אינו אלא טועה, שהבטוי לא כן אלפן רבי המצוי ורגיל בירושלמי (עיין ראש הלכה ז' ומה שהערותי שם) הוא מקביל ללמדתנו רבינו שבמקורות התנאים וכבר נפסקה ההלכה בש"ע י"ד רמ"ב, ר"ג: כל זמן שמוכיר שמועה בפניו (בפני רבו) אומר לו כך למדתנו רבינו. והגר"א בבאוריו שם העיר על כמה מקומות בש"ס שכך היה המנהג של התנאים והאמוראים להשתמש בלשון כבוד כזו, ואף אם לא למדו התלמידים אלה השמועות מפי רבותיהם, ועיין מה שהערותי למעלה עמוד צ"א ושפ"ז על למדתנו רבינו.

א"ל והא תנינן חתן פטור חתן אם רוצה.

אין צריך להגיה הספרים ולהוסיף אחר רוצה ב' המלים שבמשנה לקרות קורא, שכן בהרבה מקומות צטטו האמוראים רק חלק קטן של המשנה ולא כולה וביחוד במשא ומתן על המשנה שבה הם עומדים, ובסוף פסקא זו קצרו מסדרי התלמוד או הסופרים לשון המשנה כדי לסיים במלכות שמים.

א"ל ולא דרבן גמליאל היא א"ל יכיל אנא פתר כר"ג דרבן גמליאל אמר איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים.

לשוא נדחקו המפרשים לפרש הגרסא שבספרים שברור שהיא מורכבת מב' לשונות, לשון א', ולא דרבן גמליאל הוא דרבן גמליאל אמר אינו שומע וכו', ולשון ב', יכול אנא פתר כר"ג דרבן גמליאל אמר וכו'. ואין בין ב' הלשונות ולא כלום ששתיהם עולות לדבר אחד והוא, שר' מיישא השיב לו לר' שמואל בר יצחק שמשנתינו שאמרה, חתן אם רוצה לקרות קורא, היא דעת יחיד, דעתו של רבן גמליאל שהחמיר על עצמו וקרא לילה הראשון ונחלקו החכמים שלאחריו ובנו רשב"ג בפרוש דבריו, שאלה אמרו שכל חתן אם רצה לקרות קורא ורשב"ג אמר שאין קורא אלא חכם וחסיד ובעל מעשה, שלא כל הרוצה ליטול את השם יטול, אבל חברי רבן גמליאל שאמרו לו, למדתנו שחתן פטור מק"ש ועיין למעלה עמוד שפ"ז, שלפי הגרסא העקרית חבריו ולא תלמידיו התנגדו למעשה שלו, דעתם שאין אדם רשאי להחמיר בדבר שפטור ממנה וכדחני חזקיה, כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט. ובמקבילה בשבת א', א', נמצאה רק הלשון הב', והלשון הא' היא הלשון של נוסח הסוגיא בברכות והסופרים הוסיפו עליה הלשון של נוסח הסוגיא שבשבת ובכעין זה כל המוסיף גורע. והרש"ס הגיה"כאן על פי המקבילה בשבת, ואולם מאן מפס איזו מהלשונות היא היותר יפה, אלא שבודאי אי אפשר לשנות ב' הלשונות כאחת.

ודע שהראבי"ה (חלק ב', של"ט-ש"ס, ועיין גם כן שם חלק א', ל"ג) ותלמידו בעל אור זרוע ק"ש פ"ד, מביאים הירושלמי בנוסח אחר לגמרי והם גורסים, אמר ליה ולא רבן שמעון בן גמליאל תני לא כל הרוצה ליטול את השם יטול פתר

לה כרבן גמליאל שאמר איני שומע לכם לבטל מלכות שמים אפילו שעה אחת. ולפי גרסתם ר' מיישא השיב לו לר' שמואל, ראיתך מהמשנה שאדם רשאי להחמיר על עצמו אינה ראייה כלל, שהרי רשב"ג חולק ואומר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול וקיימא לן שבכל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו. וחזר והשיב לו ר' שמואל שאפילו רשב"ג מודה בחכם דליכא יוהרא שרשאי להחמיר שהרי אביו רבן גמליאל החמיר וקרא בלילה הראשון. ואולם גרסא זו אי אפשר לקיימה מפני כמה טעמים. ובראשונה יש להעיר שאין עולה על הדעת שתלמיד (ר' מיישא היה תלמידו של ר' שמואל בר יצחק; עיין דבור, לא כן אלפון) יאמר לרבו, אין אתה רשאי להחמיר עליך, שלא כל הרוצה ליטול את השם יטול, ואתה אינך חשוב ליטול את השם, ותלמיד המדבר אל רבו בעזות מצח כזו ראוי לנדוי. ועוד מה השיבו ר' שמואל מרבן גמליאל הלא על זה אנו דנין, אם הוא חשוב ליטול את השם, וכבר רמו לו ר' מיישא שאינו חשוב לא כרבן גמליאל ואפילו לא כפחותים ממנו ליטול את השם ולהחמיר עליו ולעשות דבר שפטור ממנו. גם הלשון יכיל אנא פתר אין עולה יפה לפי גרסא זו שבכל מקום פתר משמעו, מפרש משנתן של התנאים במשנה או בברייתא וכאן משמעו, אני הולך בשיטתו של רבן גמליאל ועושה כדבריו. ולכן אין ספק שגרסא מוטעת נודמנה לו להראבי"ה (בעל אור זרוע אפשר שהעתיק דברי רבו), וקרוב לומר שסופר אחד טעה וכתב רבן שמעון בן גמליאל במקום רבן גמליאל (חלוף שמות אלה נמצא בכמה מקומות) ובא אחר והוסיף מאמר רשב"ג שבמשנה זו ועל ידי זה נתערבבו הדברים.

והנה לפי מה שכתבנו בפרוש סוגיא זו היה נראה לומר שאין הלכה כמי שאומר, כל מי שהוא פטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, שהרי נחלקו בזה ר' שמואל בר יצחק ותלמידו ר' מיישא, ואין הלכה כתלמיד אצל הרב. ואולם הרבה מהראשונים (ה' ראטנער העיר על קצת מהם) לא נמנעו מלהשתמש בכלל זה כאילו לא נמצא חולק עליו, ולפי דעתם צריך לומר שלא בעקרה של הלכה זו נחלקו הרב ותלמידו אלא בפרושה ואף שקשה לעמוד על פרטי הדברים, במה נחלקו ועד איכן הוא כחה של הלכה זו. והרמב"ן בחדושו לקדושין סוף ל"א, והעתיק דבריו הריטב"א בחדושו שם, העיר בקצרה, והא דאמר בירושלמי כל העושה דבר שאינו מצווה בו (קרובה גרסא זו לגרסת הראבי"ה ב', של"ט: כל העושה דבר ואינו צריך בו) נקרא הדיוט התם שעושה דבר שאינו מצווה מן התורה כלל שהוא כמוסיף על התורה אבל מי שהוא עושה מצות התורה

כתקנו אף על פי שלא נצטווה הוא בהם כגון נשים ונכרי מקבלים עליהם שכר. ומה שכתב לחלק בין עושה דבר שאינו מצווה לנשים ונכרי המקיימים מצוה שלא נצטוו בהן בודאי שכך השכל הישר מחייב, אבל מה שכתב שלא נקרא הדיוט אלא אם עושה דבר שאינו מצווה מן התורה כלל קשה, שהרי לדעתו של ר' מייאשא חכמים חולקים על רבן גמליאל ואומרים שאין לחתן לקרוא ק"ש בלילה הראשון משום שכל מי שפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, והרי ק"ש כל אדם חייב בה ולמה לא יקרא החתן ואף שהוא פטור. ואפשר שהרמב"ן כתב דבריו על פי דעתו של ר' שמואל בר יצחק שנחלק על ר' מייאשא ואומר שלא נחלקו חכמים על רבן גמליאל, ואולם גם הוא לא נחלק על הכלל שכלל חזקיה (וכן מוכח קצת מלשון הירושלמי שלא נאמר: מתניתא פליגא על חזקיה), אלא שלדעתו לא אמר חזקיה דבריו רק בשעושה דבר שאינו מצווה בו מן התורה כלל.

והראב"ה במקום הנ"ל מפרש כללו של חזקיה דווקא במילי דיוהרא וזה על פי שיטתו שר' שמואל בר רב יצחק ור' מייאשא נחלקו אם הלכה כת"ק שאמר, רצה לקרות קורא, או כרשב"ג האומר, לא כל הרוצה ליטול את השם יטול. וכבר הערנו למעלה שפרוש זה אי אפשר להעמידו. ואולם גם אם נקבלו אי אפשר לאמור שנקרא הדיוט מובנו שנראה כמתגאה, שלא כל הדיוט גאותני ולא כל גאותני הדיוט. אלא שבעקר הדבר יפה הרגיש הרב שהכלל של חזקיה אי אפשר שאין לו „חוי" שמצינו בכמה מקומות שגדולי התנאים והאמוראים החמירו עליהם בדברים המותרים. וכי רבן גמליאל ורבן יוחנן בן זכאי שלא אכלו חוי" לסוכה פחות מכשיעור (משנה סוכה ב', ה') הדיוטים היו, וכי אלה החסידים והצדיקים הרבים שמעשיהם נזכרו לטובה בתלמוד ובמדרש על חסידותם הקיצונית לא עשו כהוגן. אמנם כן הוא שהרבה מחכמינו הגדולים לא היתה דעתם נוחה מפרישות יתרה ומנזירות קצונית וביחוד התנגדו לנדרים ואמרו, לא דייך מה שאסרה לך התורה אלא שאתה מבקש לאסור עליך דברים אחרים (ירושלמי נדרים ט', א'; מ"א, ב'), ואולם לעומת זה השתלשלות היהדות בימי הסופרים והתנאים והאמוראים יסודה בעקר הגדול, עשו סייג לתורה, כלומר להחמיר בדברים שלא צוותה עליהן התורה. וברור שהכול לפי המקום העושה והמעשה, ואנחנו לא נדע בקשר עם איזה דבר אמר חזקיה דבריו, כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט.

וכבר עמד על זה דו"ז הגר"א ז"ל בשנות אליהו לברכות א', ג', והעיר בקצרה, דבכמה מקומות אמרין כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט ובכמה מקומות מצינו שאע"פ שפטור מן הדבר אם עושה הוא מצוה מן המובחר ונראה כל שהיא מצוה בעצם אלא שלא הצריכוהו חכמים אם עושהו נותנין לו שכר שעשה מצוה מן המובחר. אלא שנדחק לאמר שמה שאמרו כאן בירושלמי, יכול אנא פתר לה כר"ג, שמשמע שלדידן אין רשאי לעשות כן משום דכל הפטור וכו' הוא דיחו בעלמא אבל לא באמת. ולא ירדתי לסוף דעתו של רבינו הגדול שאפילו אם נאמר שדברי ר' מייאשא, יכול אנא פתר וכו', הוא דחוי בעלמא, אבל בודאי אין להכחיש שהתנגד למעשה של ר' שמואל שהפסיק באכילתו כדי להתפלל ונתן טעם להתנגדותו משום דתני חזקיה כל הפטור וכו', ולדעת הגר"א הכל מודים שאף שאין צריך להפסיק לתפלה בתוך הסעודה אם הפסיק תבוא עליו ברכה.

ומה שנראה לי בזה הוא שדבר שאינו מצווה בו כולל ג' סוגים שונים. יש דבר שאין בו חפץ, לא ערך מוסרי ולא ערך דתי, ובוה לא נחלק אדם מעולם שעושהו לשם מצוה נקרא הדיוט ויש דבר שערכו המוסרי או הדתי חשוב הוא מאוד והכל מודים שעושהו זכור לטוב ואף שלא חייבתו בו התורה ולא חייבו בו חכמים, ואולם יש דבר שטיבו אינו ברור כל כך והכול תלוי בנקודת-המבט שאנו משקיפין עליו ובכעין זה נחלקו כאן בירושלמי. והרבה דוגמאות לג' סוגים אלה אלא שאני מסתפק במועט ואעיר על ג' הלכות סוכה. מצות ישיבת הסוכה, שיהיה אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה ולכן אסור לאכול סעודה חוץ לסוכה ואולם מותר לשתות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפילו מים הרי זה משובח. הלכה זו שבסוכה שהעתיקתי מדברי הרמב"ם הלכות סוכה פ"ו, ה"ו, יסודה בדברי המשנה והתלמוד (סוכה כ"ה וכו') ולא נחלק אדם בדבר, שאף שאין חיוב לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים לאכול אכילת עראי ולשתות מים בסוכה, מכל מקום אם עושה כן הרי זה משובח, שמצות סוכה היא שיהא דר בה כדרך שהוא דר בביתו, אלא שלא הטריחה התורה אותו בדברים קלים כאכילת עראי ושתית מים ואם הוא מחמיר על עצמו תבוא עליו

ברכה. לעומת זה אמרו ירדו גשמים הרי זה נכנס לתוך הבית (שם במשנה ובגמרא כ"ה, ב') ואם רוצה להחמיר עליו נקרא הדיוט, שאם סוכתו של אדם היא דירתו בימות החג אין דרכן של בני אדם לשב בביתו כשהגשמים יורדין עליו. ואולם בחתן ובני החופה אף שלכל הדעות הם פטורים ממצות סוכה (סוכה כ"ה, ב') משום שאין שמחה אלא בחופה, מכל מקום יש שאמרו שאם רצה להחמיר ולשמוח בסוכה זכור לטוב וספרו על ר' זירא שאמר, אנא אכלי בסוכה וחדי בסוכה וכ"ש דחדי ליבאי דקא עבידנא תרתני, והחולקים עליו²⁴ דעתם שצער הוא לחתן לשמוח עם כלתו בסוכה אחת עם כל בני חבורתו ונמצא שיצא שכרו בהפסדו שקיים מצות סוכה והפסיד מצות שמחת חתן.

ועל פי הדברים האלה נעמוד גם כן על מחלוקת ר' שמואל בר יצחק ור' מייאשא לענין הפסק לתפלה. דברי המשנה שבת א', ב', מוכיחים שחששו חכמים שמא תמשך סעודתו וישכח לקרוא ק"ש ולהתפלל ולכן אמרו שלא יתחיל בסעודה כשהגיע זמן ק"ש ואולם אם התחיל אין מפסיק אלא לק"ש ולא לתפלה. ור' שמואל מפרש דברי המשנה כפשוטן שאין חייב להפסיק לתפלה אבל בודאי אם רוצה להפסיק מפסיק ושכר מצוה בידו, ונחלק עליו ר' מייאשא ואמר שבכעין זה אמרו, הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, שלא משום טרחא פטרוהו חכמים, אלא משום שתפלה צריכה כוונה וחששו שמא על ידי טרוד מחשבתו בסעודה לא יכוון בתפלתו (ובק"ש לא חששו וכמו שאמרו למעלה פרק א', ה': מן גו דאינון ציבחד מיכוין) ואם יפסיק יצא שכרו בהפסדו. ולפ"ז קרובה מחלוקת זו למחלוקת בענין סוכה אם מותר לחתן להחמיר עליו ולשב בסוכה או לא, שיש שחששו שמא יקיים מצות סוכה ויבטל על ידה שמחת חתן. ור' שמואל הביא ראייה לדבריו ממה שאמרו במשנותינו חתן אם רוצה לקרות קורא, ולא חיישינן שמא לא יכוון וכן מותר להפסיק ולא חיישינן שמא לא יכוון. ולא שב' דברים אלה שוים לגמרי שבודאי לא כן הוא שיש פנים לכאן ולכאן, שאם אמרו שאין מפסיק סעודתו לתפלה הוא משום שמוטב שיתפלל בכוונה לאחר סעודתו משיתפלל בלא כוונה בתוך הסעודה, ואלו בחתן אם נחוש שלא יכוון לא יקרא ק"ש כלל. ומצד אחר חתן פטור הוא מק"ש לא בלבד משום שטרוד אלא שטרדתו אפשר שתגרום לו, מחשבות לא טהורות²⁵ ומוטב שלא

²⁴ כך הוא לפי פשוטן של דברים שר' זירא החמיר על עצמו ואולם לדעת ר' אבא בר זבדא, אביי רבא אין להחמיר שנמצא חומרו קולו שמחמיר במצוה אחת ומקיל באחרת.

יקרא כלל משיקרא ויהרהר ואולם מפסיק לתפלה, שלמה לא יפסיק אם רוצה. ואולם כבר הערנו בכמה מקומות (עיין לדוגמא עמוד קל"א) שכך הוא דרכו של הירושלמי לדמות מלתא למלתא אם איזה צד שווה בשתייהן וכן השו"כאן הפסק לתפלה לחתן קורא. ור' מייאשא השיב על זה ואמר שדברי המשנה הם על דעת רבן גמליאל ונחלקו עליו חכמים ולדעתם חתן אין רשאי לקרות וכן אין להפסיק לתפלה שבשניהם יש חשש שתעלה עבירה בידו, שיתפלל בלי כוונה ובחתן שיהרהר בדבר לא טהור. ובדיוק אמר ר' מייאשא, יכיל אנא פתר, כלומר שאפשר לדחות ולומר כן ולא שהוא סובר באמת שמשנתינו רק על דעת רבן גמליאל היא, שלפי מה שהערנו למעלה אין הדברים שווים ואם בחתן אמרו, רוצה לקרות קורא, מכל מקום אינו מפסיק לתפלה, אלא שהשיב לר' שמואל לפי שיטתו שאם נאמר שאלה הדברים שווים, הדין נותן שאינו מפסיק, שגם בחתן נחלקו חכמים על רבן גמליאל ואמרו שחתן אם רוצה לקרות אינו קורא.

הג' סוגים של דבר שאינו מצווה בו שדברנו עליהם שונים הם זה מזה מצד המעשה, ואולם גם באותו הסוג שאמרנו עליו שהמחמיר תבוא עליו ברכה יש להבדיל בו מצד העושה, ובדבר שנהגו בו להחמיר תלמידי חכמים ויחידים אין לאדם מן השוק לחקות אותם שנראה כמתגאה. לדוגמא בתענית יחידים יש מי שאומר, לא כל אדם עושה עצמו יחיד או תלמיד חכם, ואף שנדול כחה של תענית ולא נמנעו ישראל מלהתענות בין בשעת צרה בין בשעת רוח, לא יתענה אדם פשוט באלו הימים שיחיד סגולה מתענין בהם אלא יתענה בשאר הימים. ואפילו מי, שמיקל" ואומר, בדבר של צער אדם עושה עצמו יחיד ותלמיד חכם, לא אמר כן אלא משום שאין אדם מצטער עצמו כדי להתפאר ולהתגאה ובודאי הוא עושה כן לשם מצוה. וכבר הרחבנו הדברים בענין זה בראש הסוגיא, ולא באנו כאן אלא להוסיף ולהעיר שרבן שמעון בן גמליאל שאמר לענין חתן, לא כל הרוצה ליטול את השם יטול, השתמש במאמר שבעקרו נאמר לענין תענית יחידים ותלמידי חכמים, שלא כל הרוצה ליטול את השם, כלומר של יחיד או של תלמיד חכם, יטול. ולפנינו בתענית י', ב' לא נמצא המאמר הזה ואולם ישנו בכתב יד ב', בראש הברייתא, וכך היא שנויה: לא כל הרוצה ליטול את השם יטול ולא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה וכו' (עיין הוצאה רבתי של מאלטער והוא לא העיר על דברי רש"י שם שכפי הנראה גם הוא גרס כן), וגרסתנו נולדה על ידי דלוג סופרים שדלגו על

מה שבין לא כל הרוצה הראשון להשני.²⁶ ולפי דרכנו אנו למדים שבעקרו נאמר הכלל הזה, שלא ינהג אדם פשוט במנהג שנוהגים בו חכמים ויחידי סגולה, אלא שרשב"ג החמיר ואמר שגם בדבר שלא נקבע מנהג קבוע לתלמידי חכמים מכל מקום כיון שרוב המחמירים הם בני מעמד זה אין לאדם פשוט לחקותם. וברור שלא בכל הדברים אמר רשב"ג, לא כל הרוצה ליטול את השם יטול, שהרבה והרבה מנהגים שנוהגים בהם בני ישראל בכל מקומות מושבותיהם או בקצת מהם בתחלה לא היו נוהגין בהם אלא החסידים והותיקין וברבות הימים נעשו לקנין הצבור הגדול. וכבר העירו בבבלי בסוגיא זו שבק"ש של חתן טעמו של רשב"ג הוא משום, דבכוונה תליא מילתא ואנן סהדי דלא מצי לכווני דעתיה, וכפי מה שהערנו למעלה גם הירושלמי מחלק כעין זה בין ק"ש של חתן לשאר דברים שאדם אינו מצווה בהם ואם עושה אותם זכור לטוב, שבחתן יש לחוש למחשבות אשר אינן טהורות ומוטב שלא יקרא כלל משיקרא ויהדרר בזמן שקורא. ולעומת זה יש שמתירין לכל חתן לקרוא ק"ש ואוסרין למי שאינו תלמיד חכם להבטל ממלאכה בתשעה באב במקום שנהגו לעשות בו מלאכה, שאין לאדם לשנות מנהג מקומו מפני המחלוקת שכל התורה כולה מפני דרכי שלום היא שכן הוא אומר דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום.

26 ויותר נראה שיש לפנינו ב' לשונות העולות לדבר אחד, ומי ששנה זו לא שנה זו.

A COMMENTARY
ON THE
PALESTINIAN TALMUD

A Study of the Development of the Halakah
and Haggadah in Palestine and Babylonia

by

LOUIS GINZBERG

I

BERAKOT I AND II



NEW YORK
THE JEWISH THEOLOGICAL SEMINARY OF AMERICA
1941

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ט

THE JEWISH THEOLOGICAL SEMINARY OF AMERICA

PRINTED IN THE UNITED STATES OF AMERICA
PRESS OF THE JEWISH PUBLICATION SOCIETY
PHILADELPHIA, PENNA.

FOREWORD

SINCE the aim of these three volumes and the method employed in pursuing it are set forth in the introductory essay, this Foreword shall be brief and relate only their genesis.

More than three decades ago, I promised in the preface to *Yerushalmi Fragments* (New York 1909) to follow that collection with a volume of notes and explanations on the fragments and with a third one containing "Contribution to an Introduction to the Yerushalmi." The present work, a partial fulfillment of that promise, has been deferred for over thirty years despite the fact that the material for the two volumes proposed in 1909 was even then almost ready for publication.

This long interim came about in this way: the more preoccupied I became with the Palestinian Talmud, the stronger grew my conviction that for practical as well as theoretical reasons it was undesirable to use the *disjecta membra* of the fragments as a basis of study. The mere accident of their having been found in the Genizah together did not seem to justify their treatment apart from the body of the Palestinian Talmud. Hence I postponed publication until such time as I should be able to present my studies in consecutive form.

The similarity of form and content between the two Talmuds is obvious; they are commentaries partly produced by the same authors, Palestinian as well as Babylonian scholars, on the same text, the Mishnah. No less obvious is the close affinity between the Mishnah and the parallel compendium, the Tosefta, and both differ mainly in form from the tannaitic Midrashim but not very much in contents. The tannaitic exegesis of Scripture is given in the Midrashim, while its results are found in codified form in Mishnah and Tosefta.

In these volumes an attempt has been made to deal with the writings of the mishnaic-talmudic period as a unit and, within the framework of a commentary on the first treatise of the Palestinian Talmud, to present a novel approach to the study of this literature. Inerrancy is the last thing I should pretend to; but I trust that the method employed will find favor with those competent to judge. The material presented, though sufficient for the formation of an opinion on the merits or demerits of the method, will soon be augmented by the addition of two more volumes concluding the commentary on this treatise.

This introductory essay was written largely in response to the persuasive arguments of my friend, Professor Frederick Fassett, Jr., who insisted that many students of history, literature, and archaeology would be much interested in my Commentary, but whose lack of knowledge of Hebrew would bar their acquaintance with it. Professor Fassett, also read the introduction and suggested certain changes for which I am much in his debt.

The publication of the volumes has been made possible through the generosity of the Board of Directors of the Jewish Theological Seminary of America, to whom the author takes this opportunity of expressing his sincere gratitude.

LOUIS GINZBERG

New York
April 1941

INTRODUCTORY ESSAY:
THE PALESTINIAN TALMUD

CONTENTS

Interpretative character of post-Biblical literature.	xiii
The 'Men of the Book'	xiv
Necessity for a new code.	xv
Mishnaic method of study.	xvi
Compilation of the Mishnah.	xvii
Rise of Jewish Culture in Babylonia.	xviii
Likeness and dissimilarity between the two Talmuds.	xix
Activity of the 'Expounders'	xx
The basic materials used in the construction of both Talmuds.	xxii
Abrogation of priestly laws in Babylonia.	xxiii
Relation between Jew and Gentile in Palestine and Babylonia.	xxiv
Development of Jewish civil law.	xxv
Rights of the father.	xxvi
Laws of slavery and labor servitude.	xxvii
Legislation against over-reaching.	xxviii
Palestinian law against usury more rigorous than Babylonian.	xxix
The cause for differences between the two Talmuds in civil law.	xxx
Greco-Egyptian <i>Volksrecht</i> and the Jewish civil law.	xxxi
Assyrio-Babylonian and Persian laws in the Talmuds.	xxxii
The different attitudes of the two Talmuds to angelology, demonology and other folk-beliefs.	xxxiii
The oldest part of the Palestinian Talmud.	xxxvii
Compilation of the Palestinian Talmud.	xxxix
Rivalry between the two Talmuds.	xli
The Babylonian Talmud gradually establishes its authority.	xlii
The Geonim and the Palestinian Talmud.	xliv
The Palestinian Talmud in the land of its origin and in Kairwan.	xlvi

Spanish Scholars and the Palestinian Talmud.....	xlvi
The Palestinian Talmud in the Franco-German schools through the middle ages.....	xlix
The first edition of the Palestinian Talmud.....	li
Palestinian Talmud studied for two centuries only by Sephardic scholars.....	lii
The first Ashkenasic Commentator of the Palestinian Talmud and his influence.....	lv
R. David Fraenkel and R. Moses Margalioṭ, the two great commen- tators.....	lvi
The importance of the 'Gaon' for the understanding of the Palestinian Talmud.....	lvii
Influence of the Gaon on the study of the Palestinian Talmud.....	lix
Polish students of the Palestinian Talmud in the nineteenth century.	lxi
Contributions of the Lithuanian scholars to the study of the Palestinian Talmud.....	lxii
The <i>Jüdische Wissenschaft</i> and the study of the Palestinian Talmud..	lxiii
The establishing of a correct text of the Palestinian Talmud.....	lxv
The interpretation of the Palestinian Talmud.....	lxvii
The importance of the Palestinian Talmud as a source for Jewish history and Palestinian archeology.....	lxx
The Palestinian Talmud as a source for the history of the Roman world.	lxxi
Palestinian Jewry and the rise of Islam.....	lxxii

I

NO STUDENT of the post-Biblical literature of the Jews can fail to be struck by the fact that it is predominantly interpretative and commentative. At first sight this seems to be rather strange, for Israel's classic literature, the Bible, with all its richness and variety of literary forms contains not the slightest trace of the form most favored by the writers of later periods. The literature of a people, however, is but a mirror of the ideas which rule that people, and in post-Biblical times the idea of "the Book" was all-powerful among the Jews. Nehemiah records a covenant entered into under the guidance of Ezra: "To walk in God's law which was given by Moses, the servant of God, and to observe and do all the commandments of the Lord our God and His ordinances and His statutes." Whether we accept the traditional view of Ezra as "the restorer of the Torah" or follow the opinion of some modern Biblical scholars who picture him as the creator of a new movement, the significance of this *covenant* cannot be overestimated. By this solemn act a "book"—the Pentateuch—became the written constitution of the new commonwealth, its code of laws, and its way of life. But the dead letter needs to be made living by interpretation. Hence the interpretative character of the post-Biblical writings.

Old Talmudic sources call the spiritual leaders of Israel in the centuries between Ezra (about 450) and the age of the Maccabeans (175) *Soferim*, which means "men of the Book," interpreters of sacred Scripture, and not, as it is usually translated, "scribes." The most

momentous event in the century and a half after Ezra was the conquest of Palestine by the Greeks. Another century and a half had elapsed before the Maccabeans freed the Jews from the Macedonian tyrants. This victory was made possible by the work of the *Soferim*, who had succeeded in establishing a normative Judaism that was able to withstand the allure of Greek thought and the attraction of Hellenic life. These *Soferim* had not only safeguarded "The Book," but had, by their interpretations and comments, made it workable under the new conditions that arose in Palestine with the arrival of the Greeks.

The enormous mass of "interpretation" thus accumulated during the centuries of the *Soferim* was further augmented in the century of the Jewish free state under the Hasmoneans, and this for more than one reason. With the final victory of "the pious over the wicked" the pendulum swung in the opposite direction. The problem now was no longer how to adjust the new ideas of Hellas to the spiritual inheritance of Israel nor how to respond to the demands made by foreign ways of life; it was actually the reverse. The strong national feeling engendered by the victorious wars in defense of Jewish religion and Jewish morals led to ordinances and regulations aimed at the complete isolation of Israel from the surrounding world. At the same time, the development of commerce and trade under the Hasmonean rulers peremptorily called for the building up of a code of civil law. The few rules found in Scripture bearing on this branch of the law were not sufficient and could not be made so, not even by the most subtle reasoning or the cleverest interpretation.

The time was certainly ripe for legislation. Every student of the history of jurisprudence knows that great as are the possibilities of interpretation and commentation, an old code has limits beyond which it cannot be stretched. When the breaking-point is reached, legislation

comes to the rescue, abrogating obsolete laws and adding new ones which conform to the demands of the age. But how dare one tamper with sacred Scripture, in which the Divine Will is revealed? The sages and scholars of that time — about the middle of the Hasmonean era — had the necessary temerity. They took a very important step towards formulating what might be called, *de facto* though not *de jure*, a new code — they created the *Mishnah*.

To estimate adequately the radical changes that the Mishnah introduced, it is best to compare the mishnaic method of study with the midrashic (exegetical) method of the *Soferim*. These earlier scholars knew only one subject of study — Scripture; their comments and interpretations were interwoven with the text interpreted and commented upon. The creators of the Mishnah detached the enormous bulk of unwieldy material from the Biblical passages and studied it independently. The new method was not only highly practical, since the numerous laws based on interpretations of Scriptural passages could now be studied in a concise and systematic way, but it also gave “the oral law” an independent existence. Hitherto the laws, practices, and customs that had no scriptural basis could only be studied by being connected in one way or another with some text in Scripture. Yet many of these orally transmitted laws and customs were as old as the oldest found in Scripture and were no less revered by the people. In the mishnaic method of study, a difference between the written Torah and the oral Torah hardly exists. The origins of the Mishnah and the rise at the same time of a militant Sadduceeism which reacted against over-emphasis of the oral law certainly stand in some causal nexus, though it is hard to tell which is cause and which effect.

The final compilation of the Mishnah toward the end of the second century C. E. by the Patriarch R. Judah completed a work at

which scholars had labored for about three hundred years. While the Mishnah was in process of formation, two great national catastrophes overtook the Jews — the fall of the Jewish state in 70 C. E. and the Hadrianic persecutions after the defeat of Bar Kochba in 133 C. E. These sorrowful events were not without influence upon the final form of the Mishnah. One is safe in saying that had it not been for the political disorders and persecutions, the Mishnah would have been completed long before the time of R. Judah, and would have been a much closer approximation to a code. For it has been well said that truth becomes more liable to change as the distance from its origin across the ages lengthens. In the centuries that elapsed from the beginnings of the Mishnah until its completion, differences of opinion multiplied so greatly that the original aim of offering the doctors of law a norm for their decisions could be only partially realized. Of the sum total of five hundred and twenty-three chapters of the Mishnah, there are only six which contain no controversies. Is further proof needed of the uncertainty of tradition at the time of R. Judah?

The prolonged delay in codification had a further important bearing on the character of the Mishnah. Almost one-fifth of *our* Mishnah consists of laws and rulings concerning matters that at the time of its completion no longer had any bearing on contemporary life — they were studied but not practiced. This was true not only of the sections of the Mishnah dealing with sacrifices and other Temple laws, all of which became obsolete with the destruction of the Sanctuary, but also of that part of the Mishnaic criminal code which dealt with capital punishment. It is well-known that capital punishment had not been exercised by Jewish courts after Palestine became a Roman province. An interesting illustration of the difference between the practical and the merely theoretical parts of the Mishnah is the following statement found in it. "R. Tarfon and R. Akiba said: If we had been members

of the Sanhedrin nobody would ever have been executed." To which a very pertinent remark was made by one of their disciples to the effect that they would have caused bloodshed in Israel; meaning that murder is prevented by fear of punishment, and that when fear disappears crime increases.

Of course, the severe criminal code of the Bible was interpreted in later times in accordance with the humaneness of Pharisaic Judaism, but it can be assumed that many Mishnaic modifications probably date from a period when the problem had only academic importance. Since an integral part of Jewish piety is the study of divine revelation in Scripture and of the interpretation of revelation apart from its direct bearing upon life. The more extensively parts of the divine revelation lost their application, the more lovingly they were studied.

To speak of the Mishnah as a code would, as we have seen, not be correct, but to consider it only as a text book of "the oral law" would be still less accurate. The main purpose of the work is to teach the authoritative norm. While differences of opinion are frequent in the Mishnah, they are always presented in a way that clearly indicates which is authoritative. The accepted view is either given anonymously or introduced by the formula: "But the sages say." The most distinguishing mark of a code is that a people accept it as the authoritative statement of its *corpus juris*. The Mishnah might therefore be described as a close approximation of a code. Its authority was never seriously challenged either during the lifetime of Rabbi Judah or in the succeeding generations. This authority was due not only to personal distinction and his high position as the Patriarch, political as well as religious head of the Jews, but also to the fact that the Mishnah was, in the words of the Talmud, produced "by Rabbi Judah and his court," i. e., the cooperative work of all the prominent scholars of that period. It was not the product of a legislature but it was the work of judicial legislation.

II

With the proclamation of the Pentateuch as a code the *Soferim* — the interpreters — had arisen, and with the acceptance of the Mishnah as the norm of the oral law came the *Amoraim* — the expounders. The activity of the former had led to the creation of the Mishnah; that of the latter gave us the Talmud, or to be accurate, the Talmuds, Palestinian and Babylonian. Since the Babylonian Talmud, by virtue of its greater influence upon Judaism and the Jews, is the more important of the two, and is therefore usually spoken of as *the* Talmud, it shall engage our attention first.

The history of the Jews in Babylonia for almost seven centuries from the time of Ezra and Nehemiah, about the middle of the fifth century B. C. E., to the rise of the academies for Jewish learning about the first quarter of the third century of the common era, is shrouded in deep darkness. A few clay tablets of the first century after Ezra containing the names of Jewish farmers and craftsmen as parties or witnesses to documents of the Gentile banking house of Murashu Brothers; a report by Josephus of an attempt by Jews in the district of Nehardea to achieve independence; and the names of four native Babylonians who came to prominence in Palestine because of their learning and scholarship — that is all we know about Babylonian Jewry for many centuries. No trace whatsoever is to be found of any cultural or literary activity among them. We have not the slightest reason for the assumption that either Hillel the Babylonian, one of the most illustrious names in the history of post-Biblical Judaism, or Nahum the Mede, who filled the position of city magistrate in Jerusalem in the last years of the Jewish State, received their training in their native country. The first signs of spiritual and cultural life among Babylonian Jews become visible about the middle of the second century, and one can assume that this new life was infused

into the Jewry of Babylon by the arrival there of the Palestinian emigrants who fled Palestine because of the Hadrianic persecutions then raging in the Holy Land, especially in the south, the home of Jewish culture and learning. For the understanding of the relation between the two Talmuds, their striking likeness, and their almost equally striking diversity, the pre-Amoraic activity of Palestinian scholars in Babylonia is of great importance.

The two Talmuds have much in common, both in form and content. Both are huge commentaries on the Mishnah, and of course contain a good deal of common matter. In addition, the personal relationships between the scholars of the two countries was a very close one. Interchange of opinions and ideas between them was carried on without interruption through the so-called "Travellers," emissaries sent from the Babylonian academies to those of Palestine and vice versa. Yet the dissimilarities between the two "Commentaries" are enormous, and as their likeness extends to form and content alike so also do their dissimilarities. The non-Hebrew portions of the Palestinian Talmud are in Western Aramaic; those of the Babylonian Talmud in Eastern Aramaic. The first has a large number of Greek words; the other a goodly number of Persian. The Palestinian Talmud is more concise; its discussions are much less diffuse. More important, however, than the differences in form, are those which reflect differences in traditions and in economic, political and cultural conditions that prevailed in the countries of their origin.

To understand adequately the relation between the two Talmuds, one must of course have a clear idea of the activity of the "Expounders" of the Mishnah, an activity that culminated in the creation of these two monumental compilations. Whether we consider the Mishnah a code or only an approach to a code, we must not lose sight of the pre-eminence of the written Torah which has never ceased to be the pivotal assumption of Judaism. The covenant of Sinai has remained

the Magna Charta. For many — one might be inclined to say most — of the commandments in the Pentateuch, however, neither mode nor measure is laid down. This task was left to the recognized spiritual leaders of the people,— called by different names at different periods: Soferim, Tannaim, or Amoraim; leaders, who sought to interpret and define the intention of the Divine will as expressed in revealed writings. Hence the “Expounders” did not limit their study of the Mishnah to interpretation and explanation. The tracing back of the contents of the Mishnah to its origin, Scripture, forms a principal, perhaps the essential, part of both Talmuds.

The main source for this branch of the Expounders’ study was the collections of exegetical comments on the Pentateuch by the scholars of former generations, the Tannaim. These collections, some small, some large, were very numerous. None of them, however, attained the degree of authority achieved by the Mishnah of R. Judah. While the latter became the standard work of study in all academies, Palestinian as well as Babylonian, the study of the Midrashim, as these collections are called in talmudic sources, remained more or less a matter of individual choice. Some of them, and among them those that were brought to Babylonia by the Palestinian immigrants during the Hadrianic persecutions, became very popular in the Babylonian academies, others enjoyed no less popularity with the Palestinian scholars. The use of different sources for the elucidation of the Mishnah inevitably led to differences in interpretation of the laws contained in it.

The study of the Mishnah in the light of the Biblical exegesis of the Tannaim is in a sense an attempt at an historical approach, though chiefly dictated by dogmatic interest — to establish Biblical authority for many of the laws laid down in the Mishnah. Of much greater interest to us for the understanding of both Talmuds is another branch of amoraic study in connection with the Mishnah.

R. Judah, for practical reasons, eliminated much material that had been available for inclusion in the Mishnah. Admiring disciples maintained that by sound reasoning any doubtful case of law might be inferred from the material included in the Mishnah by R. Judah. But it is nevertheless true that very important laws are not to be found there, and that furthermore, those which are included are often not given in their historical development. This omission was purposeful; much of the dicta of the Mishnah was presented anonymously in order that it might be given the weight and authority which individual opinions do not command. For a work designed to approximate a code this was, of course, the ideal manner of presentation, but to the student who is interested in the origin and development of law, the Mishnah does not offer what is desired. Several younger contemporaries of R. Judah tried to correct the omissions, not only collecting a huge mass of material which had been excluded from the Mishnah but often also giving us the historical development of many of its laws. These collections, like the Midrashim mentioned above, were very numerous and form a substantial part of both Talmuds. The study by the Amoraim of the *Barayyata*, as these collections are called in the Babylonian Talmud, i. e. of the "extraneous" teachings and dicta of the Tannaim not found in the Mishnah, not only enriched their knowledge but also gave them some degree of independence towards the Mishnah. An *Amora* would hardly dare to oppose the Mishnah without the support of an old authority found in a *Baraita*. The discrepancies between the Mishnah and the "extraneous" teachings also afforded subtle minds an opportunity to display their acumen in reconciling apparently conflicting views. It was true of both Midrashim and of much of "extraneous" teachings that their lack of universally acknowledged authority led to many differences between the two Talmuds. Some of the *Baraitot* were highly thought of in Palestine but given little attention in the Babylonian schools, and conversely,

the Babylonian scholars had "extraneous" teachings that were almost unknown in Palestine.

Midrash and Baraita were the basic materials used in Palestine as well as in Babylonia upon which their respective Talmuds were built, but the fabrics, while very similar, were not identical; hence the differences in the final products.

Even the Mishnah, the nucleus of both Talmuds, was not identical in both countries. Its compiler labored at this work for a great part of his long life, hence, the Mishnah reached posterity in several versions. The one used in the Palestinian schools was not identical with that recognized by the Babylonian academies; and these primary textual divergences were bound to result in divergences of interpretation. Many others have their origin in secondary divergences of text. In oral transmission, explanations, amplifications, and suggested emendations are apt to creep in. Granted that the Mishnah was reduced to writing by its compiler — a very moot question still! — we know for certain that as late as the end of the Geonic period, about the beginning of the eleventh century, the *oral* law, comprising primarily Mishnah and Talmud, was still taught *orally*. Consequently the text "expounded" by the Palestinian scholars was not always the same as that employed by their Babylonian colleagues. As the two Talmuds are commentaries upon the Mishnah, they would of course differ in their comments wherever their texts differed.

III

"Search it (the Torah) and search it again" says an old sage, "for everything is in it." One sometimes finds what one seeks but scarcely ever that for which one does not look. Objective interpretation of laws and authoritative dicta is an ideal toward which honest interpreters strive — it can, however, never be achieved completely. It is conditioned by emotion as well as by intellect.

Ample evidence of this striving for an unobtainable ideal is found in both Talmuds. The Babylonian, however, was at a disadvantage inasmuch as the Mishnah, Midrash, and Baraita, the three pillars upon which both Talmuds rest, were constructed of Palestinian material. The time that elapsed between the completion of the Mishnah and the completion of the Palestinian Talmud, roughly about two centuries, did not witness any violent changes in the economic, political, or cultural conditions of Palestinian Jewry. Its adjustment to the set of laws and customs which gave us the Mishnah was comparatively easy. Quite different were the conditions in Babylonia. Not only had Babylonian Jewry to grapple with the problem of adapting itself to the Palestinian Mishnah, but while occupied with this difficult task it was subjected to a radical change of government which was to be of far-reaching consequences for Babylonian Jews. When the Sassanids came to power, Zoroastrianism became the ruling religion in Babylonia and its Jewry had to struggle not only for its economic existence but also for its religious life, which was threatened by a hostile and aggressive priesthood.

Whatever branch of talmudic law or doctrine we study, the observation is forced upon us that numerous differences between the two Talmuds reflect the differences between Palestinian and Babylonian life and thought. Here are a few concrete examples. Important in the economic and domestic life of the Jews were the taxes which were collected almost entirely from levies on the products of the soil, for the support of the Priests and Levites who were originally the sole ministers of religion. Though the Priests and Levites were gradually outnumbered by lay teachers and ministers, the Biblical laws concerning tithes and other priestly dues were not abolished but remained in force in Palestine throughout the talmudic period. In Babylonia, however, as the result of the fearful depression precipitated by the protracted wars between the Persians and Romans during the third

century, this set of priestly laws was abrogated. R. Johanan, the famous leader of Palestinian Jewry at the middle of that century, informs us of the important change that took place in Babylonia during his lifetime with regard to the levitical tithes and the priestly share in the crops. Less than a century later a Babylonian Amora states: "Now the people do not give to the priest the first wool shorn," and we may add, nor his other dues.

The same Babylonian Amora also mentions the prevailing opinion of his time, supported by authority of the Babylonian Tanna, Judah ben Batira. This held that "The words of the Torah do not become impure"; thus an important element of Levitical purity was abolished. In Palestine vigorous insistence was placed upon a ritual bath after pollution preparatory to prayer or study. Similarly, the Palestinian authorities insisted upon washing the hands before prayer, while the Babylonians made light of it and strongly censured the delay of prayer on account of lack of water.

The disappearance of the Levitical laws of purity in Babylonia and their retention in Palestine can in part be explained by differences in the relationship between Jew and Gentile in these two countries. Palestinian law was largely war legislation, for Judaism and Paganism were locked in combat for many centuries. In Babylonia this state of war never existed. Says a Palestinian author of the second century, "Israel in the diaspora worships idols in all innocence; whenever there be a wedding among the pagans of the town, the entire Jewry participate in the wedding feast, easing their conscience by bringing with them their food and drinks." Less than a century later, a Babylonian Amora remarks "The Gentiles in the diaspora — Babylonia — are not to be considered idolators in the real sense of the word." Hence follows the rather lenient attitude of the Babylonian Talmud towards the old Palestinian laws which had their origin in the desire to avoid any dealings with a pagan which might encourage him in his idolatrous

practices. From the Babylonian Nahum of Media to his countryman, Samuel, this tendency is marked. The Mishnah teaches that three days before a heathen holiday, no merchandise may be sold to the pagan since he might use it for idolatrous practices. Samuel limited the ban to the day of the festival. Certain old Palestinian regulations which had their origin in the economic self-defense of the Jews against the attempt of the Greco-Roman world to push them out of Palestine were transferred to Babylonia, but there they were interpreted on a purely religious basis. For instance, selling cattle to a heathen who would use them in tilling the ground was prohibited in Palestine, obviously for economic reasons. In Babylonia this law was regarded as a measure to insure the Biblical commandment that the animal world should rest on the Sabbath.

No other parts of the two Talmuds differ as much as those dealing with civil law,— for lack of any better term I use “civil.” These are the sections contained in the first three treatises of the fourth order of the Mishnah and Talmud. Theoretically, Rabbinic Judaism does not recognize a distinction between religious and secular law. Whatever law is found in the Pentateuch is Divine revelation and has supreme authority; it is inflexible and can never be abrogated. In practice, however, Jewish civil law in post-Biblical times shows in its very earliest stages the greatest independence of Scripture and hence the greatest possibilities for development. Without detailed examination of the principle that guided Jewish jurists in building up this branch of the law, there is one observation to be made. The distinction between religious law and civil law is to be found in the fact that the former expresses the permanent relation between God and man, the latter the changeable relation between man and man. It is true that private property is sanctioned by Divine Will as revealed in Scripture, but the concept of property in Jewish civil law is decidedly social. The Roman praetor constituted his praetorian law *propter utilitatem*

publicam and similarly the Jewish jurists taught "that the entire Torah was given for the purpose of establishing harmony in human society." If for the welfare of society it becomes necessary to disregard the interest of the individual, "the court" has the power and the duty to act accordingly.

The potentialities for the free development of court-made legislation were enormous, and in both Palestine and Babylonia this development was closely linked with the prevailing economic and political conditions. Palestine retained its agricultural character throughout the talmudic period, while in Babylonia, commercial activity among the Jews expanded noticeably during the same period. Talmudic law in Palestine was therefore dictated by the interests of the farmer; whereas in Babylonia commerce was given due consideration. A few examples will illustrate the difference.

Children: Potestas patris, which in Biblical times must have been very strong, as shown in the law concerning the rebellious son, is not to be found in rabbinic law. The two exceptions are the father's right to the earnings of his minor daughter and that of giving her in marriage. The latter "right" was recognized but strongly objected to on ethical grounds and hence rarely exercised. The complete emancipation of the adult daughter from the jurisdiction of the father is taken for granted in Palestinian as well as Babylonian sources and was established centuries before the compilation of the Mishnah. With regard to males, Palestinian authorities recognized the right of the father to the earnings of his children, male and female, minor or adult, as long as they were supported by him, while the Babylonians denied the father's right to the earnings of his adult children even when they were supported by him. The small farmer in Palestine could not easily afford to pay for the labor supplied by his grown children who were still supported by him; the merchant in Babylonia did not find it too arduous to compensate them for their labor. Another difference is the

right of the father to the compensation allotted to his minor daughter for bodily injury, a right which was recognized in Palestine but not in Babylonia. The conservative character of Palestinian law is herein indicated; the Biblical law was not easily over-ridden.

Slavery: The Bible speaks of Hebrew slaves — perhaps it would be more correct to say Hebrew serfs — and slaves “from among the children of strangers.” Hebrew serfdom no longer existed during the second Commonwealth, surely not in the time following the destruction of the Temple. Babylonian Jewry, however, practiced Jewish serfdom *de facto* and *de jure*, in the case of Jews seized as slaves by the Persian Government for the non-payment of taxes. The poor Jew who was seized as a slave by the government for not paying taxes surely preferred to serve his fellow-Jew rather than the pagan until such time as his debt was paid. The status was somewhat similar to white labor servitude in America until about the beginning of the 19th century.

With regard to the non-Hebrew slave, note the following difference. About the beginning of the second century, leading scholars, following the Roman example, prohibited the emancipation of slaves. In Palestine this law subsequently lost its validity, but not so in Babylonia. The social position of emancipated slaves was very precarious in Babylonia, where great emphasis was laid upon purity of race, while in Palestine where the bulk of the Jewish population consisted of small farmers, slavery must have been practiced on a very limited scale, so that freedmen were too few to constitute a social problem.

Trade: Julius Paulus, the famous Roman jurist, remarks that it is quite natural for men “to cheat one another alternately and therefore, there is no reason for law to interfere.” His Jewish contemporary, the compiler of the Mishnah, has elaborate legislation against over-reaching, most of which antedates him by centuries. *Onaah* in Rabbinic sources though etymologically connected with the biblical *lo tonu* (you shall not wrong one another) is really a piece

of later legislation which transmuted an ethical conception into law. Over-reaching beyond a certain amount, according to Palestinian law, entitles the injured party to invalidate the transaction, or to sue for refund of the amount over-paid. In Babylonia, commercial conditions modified the old Palestinian law to the effect that only when the over-reaching exceeded one sixth, could the transaction be invalidated by the injured party. Palestinian authorities, toward the end of the third century, developed the law of *laesio enormis*, i. e., over-reaching exceeding one half, in cases where the general law of over-reaching could not be applied. Babylonian schools gradually accepted it, but not without some modification.

Usury: The Biblical precept against usury and increase not only was turned into law by the Rabbis but was developed to an extreme which made dealings in futures almost impossible, and thus a curb was put on speculation, a clear case of legislation for the benefit of the farmer. In Babylonia the development of commerce forced the scholars to modify the rigor of Palestinian laws. For instance, the *Mashkanah* was allowed; that is, the creditor was permitted to enjoy the use of landed property during the time the debtor had the privilege of redemption. A similar case is *Tarsha*, a sale on time at a price higher than the seller would take if he sold for cash; the Palestinians prohibited it, the Babylonians permitted it. The Babylonian practice of *'iska*, partial partnership — the capitalist to bear some small risk for part of the money he invested in the debtor's business and to be compensated by a considerable share in the profits of the investment — has the support of certain Palestinian scholars of the tannaitic period, but the accepted law in Palestine would consider such dealings illegal.

In one respect the Babylonian jurists seem to have applied the usury laws much more strictly than did their Palestinian colleagues. Mishnah and Palestinian Talmud disqualify any man who takes inter-

est from testifying — greed of gain will make him commit perjury as it made him transgress the law prohibiting the taking of interest. The Babylonian Talmud goes a step further and disqualifies the borrower on interest from testifying. In the light of what has been said of the differences in the economic structure of the two countries, the stricter attitude of the Babylonians is easily explained. In Palestine the simple conditions of Biblical times continued, relatively unchanged, in talmudic times. The borrower, a small farmer or an artisan, asked for a loan on interest because of personal need, and while from a higher ethical point of view he too was considered a “violator of the law”,— the Mishnah describes as such all persons involved in an usurious transaction including the witnesses and the scrivener who draws up the contract,— yet his motive was surely not greed of gain, and hence he was not considered likely to commit perjury. In a commercial society, on the other hand, both lender and borrower on interest engage in a business transaction for the same purpose, i. e. for the sake of gain, the lender to obtain interest and the borrower to invest the loan in a profitable undertaking. There was no good reason for the law to distinguish between them; neither could be trusted to act in accordance with the commandments of Scripture, whenever “gain” of money was concerned. They would commit perjury for its sake just as they had disregarded the prohibition against taking or giving interest.

The remarks found in the Talmuds relating to a gift *causa mortis* clearly corroborates the statement that the civil law of Palestine in talmudic times mirrors an exclusively agricultural society, while that of Babylonia reflects a life greatly modified by commerce. Both Talmuds accept the mishnaic law that if the sick man gives away his entire estate, the act is revocable in the event of his recovery, and takes effect only on his death; but it also states that it is not revocable if he sets aside for himself sufficient land to enable him to earn his living. In comment upon this ruling of the Mishnah, the following

remark is made by the Palestinian Talmud: "If he reserved for himself movable property it is as if he would give away his entire estate; for land even of a small size enables a man to support himself, but precious stones and pearls do not enable him to support himself." In contrast to this view of the Palestinian Talmud it is explicitly stated in the Babylonian Talmud the kind of property the sick man reserved for himself is immaterial; it might be either real estate or personal property, so long as it sufficed to support him. The most valuable kind of personal property, such as precious stones and pearls, were not considered sufficient means of support in Palestine, since in an agricultural society consisting chiefly of small farmers and artisans, they were difficult to dispose of: in Babylonia, they were articles of commerce.

Jewish civil law being what it was, neither isolated nor independent and developing as it did in connection with and relative to other manifestations of the socio-economic life of the people, could not remain untouched by foreign influence. Greeks and Romans ruled Palestine, Babylonians and Persians ruled Babylonia, and *a priori* we assume that the law of the ruler left its effect on those who were ruled. The problem of the influence of foreign law, however, is a very intricate and complicated one. It is still a moot question whether parallel developments of law cannot largely be explained by the theory that the same economic or cultural conditions produce the same institutions. The recent discovery of new sources of Hellenistic and oriental laws in the papyri has, however, cleared up one important point. Contrary to earlier opinion, it was not Roman law which exerted the greatest influence, but rather the Greco-Egyptian *Volksrecht* of the eastern provinces of the Roman empire. On the other hand, it is quite possible that the undeniable affinity between Greco-Egyptian *Volksrecht* and the Jewish civil law finds its explanation in their common origin, the cuneiform laws.

In support of this view, one might refer to the fact that there is scarcely any difference between the two Talmuds with regard to the use of these foreign elements of law. The beginnings of the Talmuds by the disciples and other younger contemporaries of the compiler of the Mishnah almost coincide with the issue of the famous *Constitutio* of Caracalla (212 of the common era), which bestowed Roman citizenship on every subject in the wide Roman empire. One might expect to see the effect of this radical change in the Palestinian Talmud, but actually one finds that Roman law, which now became the only law recognized in the empire, left no mark on the Talmud. The bulk of the Greco-Egyptian elements of law is found in the tannaitic sources, a fact which points to high antiquity as the time of their absorption into Jewish civil law. The strongly "isolationist" policy of Pharisaism was not conducive to the adoption of foreign elements of law and furthermore this exclusiveness increased rather than diminished with time.

In this connection it ought to be pointed out that the Babylonian Talmud does not furnish any tangible proof that its civil law had been more influenced by the Assyro-Babylonian law than was true of the Palestinian Talmud. Traces of that influence are found in the oldest strata of tannaitic tradition which, in all likelihood, date from the very earliest times, perhaps from the period of "the children of Israel that were come back out of the captivity." It should, however, be mentioned that some clauses of Jewish conveyances have only Babylonian parallels. It is true that these characteristic clauses are met with first in post-talmudic sources but there can be no doubt that they had their origin in talmudic times. As an illustration of the strong hold which the Babylonian style of official documents had upon the Jewish courts, one might quote a formula in the Babylonian Talmud for a bill of divorce which was drawn up by a scholar of the fourth century of the common era; in this formula the third person is used.

From earliest times, as early as the Elphantine papyri which date from 520 B. C., Jewish deeds had been written in the first, not in the third person, as was true of the Babylonian deeds.

A theory favored by many is that one of the characteristic distinctions between the two Talmuds is that the Babylonian Talmud, in contrast to the Palestinian, was greatly influenced by Persian law. In view of the new light shed on this question by the recent discovery of a Sassanian "Book of Laws"—so far the only one of its kind known—this theory can hardly be maintained. Fragmentary and obscure as this Persian Book of Laws is, it contains enough material to enable us to form an opinion on the relation of Jewish civil law in Babylonia to the Persian law in use in that country. Here too the observation made above is valid: the foreign elements in Jewish law date back to pre-talmudic, even to pre-mishnaic times. The parallels in the Sassanian Book of Laws to Jewish civil law are chiefly related to those parts of the latter which are also found in Palestinian sources such as the Mishnah and the Palestinian Talmud. If those parallels mean anything, they prove that in very early times, when Palestine was still a Persian province, old Persian law was not without influence upon the Jews of that country.

There is only one legal institution which the Jews of Babylonia may accurately be said to have borrowed from the Persians and which is therefore found in the Babylonian but not in the Palestinian Talmud. At about the beginning of the fourth century, the leading jurist of Babylonian Jewry, R. Nahman, introduced the oath of exoneration—an oath taken by the defendant to refute a claim not supported by any evidence at all—which is surely of Persian origin.

This Babylonian innovation in legal procedure, though not of very great importance for the development of Jewish jurisprudence, throws an extremely interesting light upon the cultural life of Babylonian Jewry. In antiquity, an oath was in reality one of the numerous

forms of the ordeal. No trace of this concept existed in Palestinian Jewry of talmudic times, but it continued in Babylonia long after the talmudic period. The Persian oath was essentially an "ordeal," hence the adoption of the Persian "oath of exoneration" by the Jewish courts in Babylonia is understandable.

In one respect, however, the attitude of the authors of the Babylonian Talmud toward Persian law was radically different from that taken by their Palestinian colleagues with regard to "foreign" law in the Holy Land. The opprobrium attached in old Christian writings to the "publicans" has its origin not in the dishonesty or wickedness of the tax-collector but in the fact that Palestinian Jewry never recognized Roman rule in the Holy Land as legitimate, and looked upon the publican as an accomplice of robbers, not the servant of a legitimate government. In Babylonia, on the other hand, immediately after the conquest of the country by the Sassanids, the rule was laid down: The law of the government (Persian) is law. According to the Palestinian Talmud, therefore, a "publican" is automatically disqualified from testifying, while according to the Babylonian Talmud he is disqualified only if he is found to have discharged his office dishonestly, favoring the rich to the detriment of the poor.

Both Talmuds are commentaries on the Mishnah, a book of laws, and hence chiefly legal. Yet almost one-third of the Babylonian and about one-sixth of the Palestinian Talmud consist of non-legal matter, of so-called *Haggadah*, a very comprehensive term which includes theology and religious philosophy, folklore and history, mathematics and astronomy, medicine and natural science, and many other subjects. Because of the encyclopedic character of these non-legal parts of the Talmuds, the task of determining their Palestinian and Babylonian characteristics is almost insurmountable, though nobody will deny that they do exist. We shall cite a few illustrations from theology, a field

in which we should expect to find the fewest divergences between the two Talmuds.

The main topics of theology and morals were established long before the talmudic period; Scripture spoke plainly of them and the traditional understanding of them was fixed in its essentials. Where this was not the fact, there was free diversity of opinion among the Palestinian as well as Babylonian scholars and sages. However, even the wise and the learned are often influenced by the cultural conditions under which they live.

The chief difference between the two Talmuds in the field of theology is to be found in the fact that the Palestinian authors of the Talmud excluded, almost entirely, the popular fancies about angels and demons, while in Babylonia angelology and demonology, under popular pressure influenced by Zoroastrianism, gained scholastic recognition and with it entrance into the Talmud. Contrast these two sayings: The first, in the Palestinian Talmud, reads: "Cry not to Michael or Gabriel but to Me says the Lord." The second, found in the Babylonian Talmud, recommends: "One should never pray in Aramaic because the angels do not attend to him." An intermediary rôle for the angels is obviously assumed in the latter statement. In the Palestinian Talmud, angels are rarely mentioned and, with the exception of the passage just quoted from it, wherein Michael and Gabriel are but Biblical reminiscences, angels remain nameless — they have no individuality. The Babylonian Talmud, on the other hand, not only makes frequent reference to angels and their doings but knows some of them by name and describes their specific activities. The Palestinian Talmud intentionally avoids the use of the word *shed*, demon, though it is found in the Bible, and instead employs — three times in all — the designation "they who do damage." In the Babylonian Talmud demons are found as often as angels, and though most of them are nameless some have proper names and are assigned spheres of activity.

It is of special significance that according to the Babylonian Talmud demons propagate their species by the union of males with females; while in the Palestinian Talmud they are sexless — spiritual-beings.

The student of religion is often baffled by the problem of how to distinguish between the religious beliefs of a people and their fantasies, between religion and folklore. There can be no doubt that a great part, if not all, of the angelological and demonological material found in the Babylonian Talmud is folkloristic and has very little to do with the theology of its authors. It is nevertheless of importance to note that the compilers of the Talmud saw no objection to including the popular fancies, while their Palestinian colleagues ignored this branch of folklore almost completely. A certain chastity characterizes the Palestinian Talmud which, even when it relates a folk-tale avoids the exaggerated role ascribed to supernatural beings by popular fancy. For instance, a legend in the Palestinian Talmud tells of Solomon's being deposed for his sins by an angel who impersonated him and ascended his throne. In the Babylonian Talmud, it is lustful Ashmedai (= Asmodeus) who became the occupant of Solomon's throne as well as the master of his harem. There is good reason to believe that the figure of Ashmedai, a being who combined most of the weaknesses of man with some of the superhuman qualities of the angels, was well-known to Palestinian folklore. The compilers of the Palestinian Talmud, however, were reluctant to accept the creations of popular fancies at their face value, and while they admitted some of them — not too many — into their Talmud, they used some discretion. The same cannot be said of the compilers of the Babylonian Talmud.

A similar observation can be made in regard to the difference in the attitudes of the two Talmuds toward sorcery, magic, astrology, and other kinds of superstition. There is very little of all this in the Palestinian Talmud and that little is cautiously stated. Not without a touch of humor is the following story, given there at the end of a

number of folk-tales the purpose of which is to show the superiority of the sages of Israel who out-manouvered their adversaries at their own game of witchcraft. I quote verbatim. "Said R. Hinanah son of R. Hananah, 'I saw while walking in Gobta near Sepphoris a sectarian (an adherent of gnosticism that consists of pagan, Jewish, and Christian beliefs and practices) who took a skull and threw it high up, and a calf came down. When I narrated it to my father he remarked: If you ate of the calf then, of course, it was a real one, but if not, what you saw was only a delusion.'" The Babylonian Talmud contains two opposing views. The one holds that magic and sorcery are vain efforts, for "the Lord, He is God, there is none else beside Him." The other, however, finds in the Hebrew word for sorcery an indication that it sometimes achieves its purpose against the powers on high. The magic bowls discovered in Babylonia which date from the talmudic period prove the popularity of the second view. Folk-medicine in the Talmud as well as the numerous stories about the effects of magic and witchcraft and the remedies against them which it contains, are further evidence of the hold that these popular beliefs had on Babylonian Jewry.

IV

With the recognition of the Mishnah in both Palestine and Babylonia as the "Book of Law" for student and judge alike, began the activity of its expounders. In less than two centuries this culminated in the Palestinian Talmud and a few generations later in the Babylonian. The problems connected with the compilations of the two Talmuds are numerous and very baffling, and they relate some to both of them, some to the one or the other. The Babylonian Talmud refers to R. Ashi (died 427) and Rabbina as the two last representatives of "talmudic" activity. The statement is very obscure and open to many interpretations, but at least we have a direct statement in the Baby-

lonian Talmud itself as to the time and person (persons?) who participated in its compilation. The Palestinian Talmud maintains complete silence about its history. No editor is mentioned, no time of compilation is indicated, no editorial principle is given which would enable us to tell the process of elimination and selection of the vast body of material available. And yet in some respects our knowledge about the compilation of the Palestinian Talmud is more adequate than that relating to the Babylonian.

The few well-established facts concerning the compilation of the Palestinian Talmud are as follows. About the middle of the fourth century, the oldest part of the Talmud was compiled at Caesarea (Straton), which was then as it had been for some time, the seat of the Roman government of Palestine. This part of the Talmud consists of explanations and interpretations of the mishnaic sections on civil law, which are contained in the first three treatises of the fourth order. These three talmudic treatises not only differ in age from the rest of the Palestinian Talmud, and of course still more so from the Babylonian one, but also differ in form, style, terminology, and many other things. Two characteristics of this "oldest Talmud," its brevity and its almost exclusively legal contents are of special interest. Its brevity is such that many passages would have remained unintelligible but for the parallels to them in the other parts of the Palestinian Talmud. The most likely explanation for this rather strange phenomenon is that this "old" Talmud was intended not for students but for teachers. The judiciary in Palestine during and preceding the talmudic period included many nobles, political leaders, and members of the *Boulé* of the town, who, since they were not learned in Jewish law, often applied non-Jewish law. Some among them, however, had their "rabbinical prompters," who aided them in their judicial functions by instructing them in the rudiments of Jewish civil law. Intended as a guide for the instruction of the unlearned judges, this talmudic digest

of civil law is therefore extremely brief; it was more in the nature of memoranda to guide the teacher than a textbook for students or a book of laws for judges. While the compiler of the guide, in striving for extreme brevity, wisely excluded from it all non-legal matter — the so-called Haggadah that forms a very important part of the other sections of the Palestinian Talmud — he did, however, for practical, pedagogic reasons include a few telling stories which emphasize the ethical aspect of the law. The section on labor law, for example, closes with an anecdote about the Rabbi-judge who made a colleague cancel his claim against his laborers for breaking several kegs of wine, and in addition made him pay their wages. As reason for this decision, contrary to strict law, he quoted the verse of Proverbs: That thou mayest walk in the way of good men and keep the paths of the righteous. The Jewry of Caesarea was in part Hellenistic; in some of the synagogues Greek was the language used for prayers. One is therefore safe in assuming that many of the Jewish judges knew a good deal more about equity in Roman law than about the rabbinic admonition to act within the line of justice, i. e., that justice must be controlled by moral and social principles which often over-ride the strictness of the law. The non-legal matter in the "Caesarean" Talmud, consisting almost exclusively of stories about wise and kind judges, has no other purpose than to emphasize the rabbinic concept of equity.

Shortly after the completion of the "oldest" Talmud, a great calamity overtook Palestinian Israel. Because of local outbreaks between the Jews and the army, its commander, Ursicinus, in the year 351 wreaked vengeance on the three cities of Tiberias, Sepphoris, and Lydda, the seats of the three most famous academies in the Holy Land. The death knell had tolled for Jewish learning in the home of its origin. Some of the Palestinian scholars did what their forefathers had done under similar conditions about two centuries earlier when they had emigrated to Babylonia during the Hadrianic persecutions.

Those who remained could read the signs of the times. Christianity had now become — in the second half of the fourth century — the established state religion of the Roman empire. Though Judaism continued to be a licit religion, in accordance with the edict of toleration issued by Constantine the Great, vexatious regulations interfering with the economic and religious life of the Jews increased daily. For centuries the Jew had to fight for his existence in his own home, first against the Greeks and later against the Romans. But with the exception of short periods like that of the Maccabean revolt and the Hadrianic persecutions, it was not Judaism but the Jew who was attacked. Now a militant church arose which, backed by the power of the state, undertook a war against Jew and Judaism alike. The academies in which the spirit of Judaism had been kept alive were forced to close. If the Jew were to retain his cultural and spiritual individuality, something had to be found to take the place of the living word that had been silenced — the Palestinian Talmud was the result.

It was compiled toward the end of the fourth century in Tiberias, yet it was not the exclusive work of one school, as is shown by the frequent references in it to the scholars of the other famous academy, that of Sepphoris. Less frequently are the scholars of Lydda and Caesarea mentioned, but their views were by no means ignored. It is this product of the Tiberian school that is called the Palestinian Talmud, a designation which is quite correct so long as we do not use it to convey the idea of unity for the entire compilation. The Tiberian scholars incorporated in their work the "Caesarean" Talmud on the three treatises of the Mishnah containing civil law. They certainly were not unaware of its many shortcomings pointed out above, but conditions were such that they could not spend their time in revising or supplementing the work of their predecessors. The work of the Tiberian scholars bears witness to the serious situation in which they found themselves, a situation that called for the utmost speed.

If one compares the Palestinian with the Babylonian Talmud, one is struck by the relatively careful editing of the latter in contrast to the hasty compilation of the former. The closing of the Palestinian academies and the emigration of many scholars to Babylonia prevented the Palestinian compilers from doing their work as they would have liked to have it done. The critical position of Jewish scholarship in Palestine is chiefly responsible for the shortcomings of the Palestinian Talmud.

The superiority of the Babylonian Talmud over the Palestinian, from the point of view of system and arrangement cannot be doubted. It is, however, not quite correct to ascribe it to the fact that the Babylonian scholars improved on the method used by their predecessors in Palestine. There is no reason to doubt the tradition, well-supported by internal evidence, which declares R. Ashi, for fifty-two years the head of the academy at Sura (375–427), to have been the compiler of the Babylonian Talmud. But if this is so, one must question the dependence of that Talmud on the Palestinian. R. Ashi is said to have spent fifty years on his gigantic work, a statement which is not at all unlikely when one considers the enormously difficult task that he faced. By the time the Palestinian Talmud was compiled about 400, the Babylonian Talmud must have been far advanced. It is also very doubtful whether R. Ashi's compilation differed essentially in order or system from that produced by his contemporaries in Palestine. One must not forget that the "editorial" shaping of R. Ashi's compilation extended over nearly a century, and that if we consider the finishing touches of the Saboraim (the Babylonian scholars of the sixth century), one might say that two centuries were spent by the Babylonians on the final redaction of their Talmud.

The obvious shortcomings of the Palestinian Talmud are three — repetition, lack of continuity, and contradictions — but all three are not entirely missing from the Babylonian Talmud. Both Talmuds, since they were products of gradual growth over a period of about

two centuries, betray their origins by these defects, which are more pronounced in the Palestinian than in the Babylonian. The work of the compilers in Palestine as well as Babylonia might be said to have consisted in making a Talmud out of numerous Talmuds. Each generation of the "expounders," each school of a generation had its Talmud, i. e., its comments upon the Mishnah. When the several Talmuds were combined into one, certain inconsistencies were overlooked, and the Palestinian Talmud because of the necessity for haste shows less editorial efficiency. One must not, however, measure by our standards of system and arrangement. The repetitions in the Palestinian Talmud are not due to lack of system but to the conviction that for practical reasons it is preferable to repeat things whenever cognate matter is dealt with. Much of the lack of continuity is only apparent: The order of the Palestinian Mishnah was not always the same as that of the Babylonian one, and some passages of the Palestinian Talmud seem to be disconnected only because they comment on a text of the Mishnah that differed in sequence from the Babylonian Mishnah. It is further to be noted that the text of the Palestinian Talmud was often badly transmitted, so that what seems to be faulty editing is sometimes actually faulty copying.

V

However great may be the superiority of the Babylonian over the Palestinian Talmud, this superiority does not account for the greater authority of the former. For more than two centuries the two Talmuds existed side by side without rivalry or competition, the Palestinian had its sway over the Holy Land, the Babylonian over the country in which it originated. In the period between the compilation of the two Talmuds and the rise of Islam, neither Palestinian nor Babylonian Jewry was in a position to seek to enhance the prestige of their respective Talmuds. At a time when the Christian government

interfered with the internal affairs of the synagogue, regulating which Greek translations of the Scriptures might or might not be read, and prohibiting the teaching of "the *Deuterosis*" (= Mishnah, Midrash and Talmud) altogether, the Palestinian Talmud could not possibly make headway beyond the confines of the Holy Land. The fate of the Babylonian Talmud in the Persian empire, under the rule of the Mazdaks with their communistic teachings, was not much better. Rivalry between the two Talmuds could hardly exist so long as each of them had to struggle for its existence in its native land. The problem of rivalry arose only when Palestine as well as Babylonia became part of the Caliphate. Under the more tolerant rule of Islam, the Palestinian academies were reopened, and in Babylonia the Gaonate (the recognized leadership of the two famous academies of Sura and Pumbedita) was established. For a time, we may well assume, geographical propinquity was the decisive factor in the struggle between authorities. Persian Jewry undoubtedly followed the authority of the Babylonian Talmud while the Egyptian diaspora was guided by the Palestinian Talmud. The old historical bonds between the Holy Land and Egypt continued for centuries after the authority of the Babylonian Talmud had been recognized by all Israel.

This silent struggle became articulate about a century after the Arabic conquest of Mesopotamia, Syria, and Palestine. The famous Gaon of Sura, R. Judah, severely attacked Palestinian Jewry for their religious practices, which he declared to be "contrary to law" and which he attributed to ignorance caused by the persecutions against them during the rule of Edom, i. e. Christianity. A good deal of what he called ignorance was in fact old Palestinian law as found in the Palestinian Talmud. It is quite possible that the Gaon had little acquaintance with that Talmud and was not aware of its being the basis for the Palestinian practice of his day. But there can be no doubt that his purpose was to establish the authority of the Baby-

lonian Talmud in Palestine. We do not know whether Palestinian Jewry took this attack goodnatureedly or not; we do know, however, that they definitely refused to yield to Babylonian authority, living or dead. As long as there remained in Palestine an autochthonous Jewry, they continued this independence, maintaining their own religious practices and a civil law based chiefly on the Palestinian Talmud.

The Babylonians were more successful in establishing the authority of their Talmud in European countries. This success was largely due to the fact that Babylonia, under the rule of the Abbasids, became the center of Arabic culture, and consequently of Jewish culture, since the majority of the Jews then lived in Islamic countries. Those who lived in the Christian world had not developed a culture independent of the old centers in Palestine and Babylonia. Because of the insignificance of the cultural and political position of Palestine in the Islamic world, connection between it and the rest of the world was very limited. What Bologna and Paris were to the Christian student of the late middle ages, Sura and Pumbedita were to the Jewish student of the last three centuries of the first millenium. From Spain and Provence, Italy and the Byzantine Empire, students flocked to the Babylonian academies, and brought home with them the Babylonian Talmud, which became their guide of life. We should, however, be greatly mistaken if we believed that this victory of the Babylonians was won without a struggle. The country in which it was carried on most vehemently was North-Africa.

Through geographical propinquity, Kairwan, its capital and one of the most important communities of Jewry — culturally and numerically — came under the influence of Egyptian Jewry which, as remarked above, always looked to Palestine for guidance and leadership. Culturally, however, it felt itself very close to Babylonia. About the end of the eighth century, Ben Baboi, a disciple of a disciple of the

above mentioned R. Judah addressed a very lengthy epistle to the community of Kairwan. In this communication he warned them against the students who on their return from Palestine were trying to introduce customs and practices of that land, which he declared to be contrary to law. The Palestinian Talmud is not mentioned by name, but the great emphasis laid by Ben Baboi upon the authority of the Babylonian Talmud and the Babylonian academies has no other meaning than an attempt to proclaim the superiority of the Babylonian Talmud and its interpretation by the Babylonian academies over the Palestinian Talmud and its interpretation by the Palestinian scholars.

The problem before the leaders of Babylonian Jewry, who gradually became recognized as leaders by all Israel, was an extremely difficult one. The love for Palestine was as strong among the Babylonian Jews in Geonic times as in the talmudic period and with it went a boundless reverence for the spiritual and cultural achievements of the Holy Land. "The atmosphere of the land of Israel makes wise," "One Palestinian scholar is of greater importance than two Babylonian ones," and many other similar utterances found in the Babylonian Talmud indicate this attitude of Babylonian scholars towards their Palestinian colleagues. But if this were so, how could they claim authority for the Babylonian Talmud over "the Talmud of the land of Israel"?! A theory was found, however, which professed to justify the higher claims made for the Babylonian Talmud. It maintains that the Talmud of Babylonia is in a certain sense the result of the combined effort of Babylonian and Palestinian scholars alike, not only because at the time of its compilation many of the latter had immigrated to Babylonia to escape the persecutions in the Holy Land but also because of the use made of the Palestinian Talmud by the compilers of the Babylonian. Therefore, whenever there is a difference of opinion between the two Talmuds, that of the Babylonian is to be followed, since its compilers had presumably examined the opposing

view of the Palestinian scholars and rejected it for good reasons. The co-operation of the Palestinian emigrés with the Babylonian scholars in the production of the Babylonian Talmud cannot be denied. The most important co-worker of R. Ashi, its chief compiler, was the Palestinian Rabbina. Yet even granted that the compilation of the Palestinian Talmud preceded that of the Babylonian, which in view of what was said above is extremely doubtful, one has to admit that the differences between the two Talmuds are often due to the fact that the Babylonians were not acquainted with the views of the Palestinians.

The effectiveness of a theory is independent of its correctness, and in this case too the view of the Geonim on the relation of the two Talmuds to one another, though hardly tenable, resulted in the complete neglect of the study of the Palestinian Talmud for many centuries. Study in those days was eminently practical; in the language of the old masters of the law: "Great is study because it leads to action." Since the Palestinian Talmud was of very little importance for them in practical questions, study of it was neglected. In the vast literature of the Geonic period covering many branches of study, codification, exegesis of the Talmud, and especially responsa, the Palestinian Talmud is not mentioned more than a few dozen times, sufficient evidence of its utter neglect. And what is more, many of the legal problems with which the Geonim grappled might have been solved quite easily had they only consulted the Palestinian Talmud. Of all the Geonim, R. Saadia seems to have been the only one who was well acquainted with it; but he was born and reared in Egypt where, of course, the Palestinian Talmud stood on an equal footing with the Babylonian. In the rest of the diaspora, however, the authority of the Babylonian Talmud was supreme, a fact which inevitably led to the neglect of the study of the Palestinian one. The schism that had arisen during the Geonic period, Karaism, was an additional factor in establishing a single authority, and for reasons already mentioned the Baby-

lonian Talmud gradually achieved this status. The chief argument of these schismatics against the oral law was based on the numerous differences between the two Talmuds, differences which, in their opinion, proved that what was claimed by the Rabbanites as authoritative law represented merely individual opinions.

Though neglected in Babylonia and in the greater part of the diaspora, the Palestinian Talmud was studied intensively in the land of its origin as well as in Egypt and Kairwan, and very likely also in Southern Italy, a region that never ceased to maintain its affiliations with the Holy Land. The literary products of these studies were almost entirely lost, and had it not been for the recent discoveries one would never have dreamed of their existence. The Genizah, however, revealed not only fragments of different abridgements of the Palestinian Talmud, some for beginners, others for advanced students, but also remnants of several other works based on the Palestinian Talmud.

There is an obscure statement in the writings of an author at the beginning of the tenth century which might be interpreted as referring to a commentary on the Palestinian Talmud by an otherwise unknown Palestinian scholar, R. Jacob ben Ephraim. Though it is not impossible that a work of that nature existed at this very early time, it is more likely that the reference relates to an explanation of a particular passage rather than to a commentary on the entire Talmud. The earliest traces of commentaries on the Babylonian Talmud date from the end of the Geonic period, about the turn of the tenth century, and one can hardly believe that the Palestinian was more favored by the scholars. A commentary on the Palestinian Talmud composed about 900 is therefore extremely unlikely. It is also very difficult to date or establish the provenience of the "amplified" Palestinian Talmud now lost but often referred to by the authorities of the 12th and 13th centuries. It consisted of the Palestinian Talmud — the whole or parts thereof? — with amplifications and supplements taken from the Baby-

lonian Talmud and the Geonic writings. To judge by quotations preserved in later writings, it must have been composed in a country where the Palestinian Talmud was still the recognized authority but was gradually losing ground to its Babylonian rival. Palestine, Egypt, and possibly — but not very likely — Southern Italy are the only three countries where those conditions existed in the second half of the Geonic period.

It was, however, in Kairwan about the turn of the first millenium that the extensive study of the Palestinian Talmud was inaugurated by R. Nissim Ibn Shahin and R. Hananel. There is no evidence that R. Hushiel, the father of the last named and the teacher of both, brought the study of the Palestinian Talmud from his native country of South Italy to Kairwan. It is more likely that in this city, where for centuries the two Talmuds struggled for authority, the final victory of the Babylonian over the Palestinian Talmud did not result in a complete defeat of the latter. Acquainted with the Palestinian Talmud, the scholars of Kairwan recognized much more clearly than the Geonim in Babylonia its great importance for the understanding of the Babylonian Talmud. "Many a statement in the Babylonian Talmud," remarked Ibn Shahin, "becomes clear only after it is compared with its parallel in the Palestinian Talmud."

The influence of the Kairwan school on the spreading of the Palestinian Talmud through European countries was very great. The North African Alfasi, who became the leading Talmudic authority of Spain, incorporated in his digest of the Babylonian Talmud much Palestinian material which he had found in the commentary of his master R. Hananel. It is well known that for centuries the work of Alfasi, called "the little Talmud," was of great significance in the development of law and talmudic studies. Though he accepted the Geonic rule that in any conflict between the two Talmuds the Babylonian is to be followed, he nevertheless greatly stimulated the

study of the Palestinian Talmud by using it as a supplement to and a commentary on the Babylonian.

In a certain sense the great Maimonides belonged to the school of Alfasi. His father and teacher, R. Maimon, was a disciple of the latter's disciple R. Joseph Megas and of all the medieval authors none was more devoted to the study of the Palestinian Talmud and none more influenced by it than he. Not only in his commentary on the Mishnah, especially on the first order thereof, to which there is no Babylonian Talmud, does he make free use of the Palestinian Talmud but also in his monumental Code. It is of still greater significance that on several occasions he indicated preference for this Talmud over the Babylonian. Often he interpreted the Mishnah in agreement with the Palestinian as opposed the Babylonian Talmud and in a goodly number of cases codified the views of the former though they were contradicted by those of the latter. How important the Palestinian Talmud was to him may be judged from the fact that he had composed a digest of it along the lines of Alfasi's digest of the Babylonian Talmud. This work, unfortunately lost, could have had only one purpose: to enable one to compare the views of both Talmuds, and then decide which to accept. This was truly a far advance over the Kairwan school, but was only another example of Maimonides' independence and originality.

The combined influence of Alfasi and Maimonides in Spain was strong enough to last for centuries. With very few exceptions, Spanish codifiers and commentators of the Babylonian Talmud show clearly that they were thorough students of the Palestinian Talmud. Especially extensive was the use of the Palestinian Talmud by Nahmanides and his school as represented by Ibn Adret, R. Yom Tob of Seville, and others. As the cultural life of the Provençal Jews was dependent on that of their brethren in Spain, the Palestinian Talmud enjoyed

great popularity in Provence. A younger contemporary of Maimonides, R. Isaac ha-Kohen, a disciple of Maimonides' great critic R. Abraham b. David, is the first known commentator of the Palestinian Talmud. This commentary, now lost, is described as having embraced most of the treatises of the three orders of the Talmud, probably the second, third, and fourth.

The position and status of the Palestinian Talmud in the Franco-German schools of Talmudists through the middle ages, though not of the same high order as in the Spanish schools, also point to Kairwan as the place whence the stimulus for its study had come. Acquaintance with the Palestinian Talmud among the Franco-German Talmudists of the eleventh century was very slight. The greatest of them all, Rashi, in his commentary on the Babylonian Talmud made almost no use of the Palestinian. His classic work would have gained much if he had had access to the Palestinian Talmud, but it seems quite certain that only parts of it, and even these not always, were available to him. The French Tosafists of the twelfth and thirteenth centuries often criticised Rashi for overlooking the parallels in the Palestinian Talmud to the Babylonian. The same criticism might be levelled against the French Tosafists themselves, for though they made wider use of the Palestinian Talmud than did Rashi, they did not utilize it as much as they might have in their explanations and interpretations of the Babylonian Talmud. It is, however, to be noted that simultaneously with the wider use of the Palestinian Talmud by the Tosafists, frequent quotations by them from R. Hananel's commentary on the Babylonian Talmud began to appear. If this fact is not a mere coincidence, and it is hard to believe that it is, one is justified in saying that the work of the great Kairwan commentator on the Babylonian Talmud was the stimulus that led the French scholars to the study of the Palestinian Talmud.

A similar observation can be made with regard to the study of the Palestinian Talmud by the German scholars of the twelfth and thirteenth centuries. R. Eliezer b. Nathan of Mayence, one of the greatest German Talmudists in the early part of the twelfth century, is the first to show a thorough acquaintance with the Palestinian Talmud and also the first to make wide use of R. Hananel's commentary on the Babylonian Talmud. His grandson, R. Eliezer b. Joel, in the second half of that century and in the beginning of the thirteenth, might be described as the greatest master of the Palestinian Talmud among the German Talmudists, and likewise the most industrious student of the commentary by R. Hananel. His disciple R. Isaac of Vienna was as ardent a student of the Palestinian Talmud as of the works of the great North African commentator on the Babylonian Talmud.

Massacre, pillage, expulsion, and other sufferings were the fate of the Jews all over Europe during the fourteenth and fifteenth centuries. Talmudic studies in Germany during these years were at a very low ebb, and of course the study of the Palestinian Talmud suffered most. The German scholars of those two centuries could not afford to indulge in purely theoretical studies, and since the Palestinian Talmud is of small importance for practical law, it was almost completely neglected. In the Pyrenean peninsula, on the other hand, it continued to be studied, though perhaps not so extensively as before. The first commentator on the Palestinian Talmud whose work has been preserved was R. Solomon Syrileio, who composed his commentary in Palestine about 1530. He was a native of Spain who had emigrated in 1492 at the time of the expulsion of the Jews.

The history of the Palestinian Talmud in the last four centuries can best be studied in connection with the history of its editions and printed commentaries on it.

VI

The Palestinian Talmud was first printed at Venice in the year 1522-23; though this edition was based on four manuscripts it is nevertheless incomplete and defective. It covers only two-thirds of the Mishnah — thirty-nine of its sixty-three treatises — and of these thirty-nine three are defective. Ben Baboi, the champion of the Babylonian Talmud who flourished about the end of the eighth century, and who was well-acquainted with Palestinian conditions, mentions the fact that the Palestinians have no Talmud to the last two orders of the Mishnah. It is, therefore, almost certain that the incompleteness of our Palestinian Talmud is the result of an incomplete compilation and not, as maintained by some, due to a loss suffered in the course of time. On the other hand, it is quite likely that the three defective treatises were originally complete, for bulky manuscripts sometimes lose a few folios.

Contrary to what one would expect, the printing of the Palestinian Talmud did not stimulate study of it. Syrileio's commentary mentioned above is not based upon the printed text. Either he began his work before 1523 or the printed text never reached him in Palestine. The leading talmudists of the sixteenth century in Poland and the Near East, the two great centers of talmudic scholarship at that time, seem not to have been especially attracted to the study of the Palestinian Talmud. It is true that the greatest of them all, R. Joseph Caro, the author of the *Shulḥan Aruk*, shows great familiarity with the Palestinian Talmud, especially in his commentary on the Code of Maimonides. This, however, is probably due to his early training by Spanish exiles, such as R. Jacob Berab and others, who still followed the old method of their native country and included the Palestinian Talmud in their course of studies. Caro's younger contemporaries in Poland, R. Moses Isserles, the glossator of the *Shulḥan Aruk*, and R. Solomon

Luria, its keen critic, rarely refer to the Palestinian Talmud and do not indicate special interest in it. In the century that followed the first edition of the Palestinian Talmud, there appeared (1590) only one important work devoted to its study, the collection of the haggadic (non-legal) parts thereof with an elaborate commentary by R. Samuel Yafeh Ashkenazi. This work is of eminent value for the text of the Palestinian Talmud as well as for its interpretation. While using the printed texts Yafeh gives various readings to it from manuscripts in his possession. His emendations are very acceptable in most cases and his interpretations sound and to the point. It is hardly a mere coincidence that the author, though of Polish descent, was brought up among Spanish Jews in Turkey, where the study of the Palestinian Talmud was thought of more highly than in Poland. An older contemporary of Yafeh, of Spanish (Sephardic) descent, R. Elazar Azcari, wrote a commentary on the first treatise of the Palestinian Talmud. He seems to have made use of Syrileio's commentary on this treatise but his work also contains independent interpretations and emendations of real value. Azcari, who had before him the printed text of the Palestinian Talmud, always identifies his emendations as such. Syrileio never indicates the sources of his text, so that one can not tell whether it is reproduced from a manuscript or based on the readings of old authorities or emended by him. Azcari also wrote a commentary on the treatise of Pesahim, but it seems to have been lost.

In the seventeenth century, Poland — the term in its wider sense, includes Lithuania, White Russia and Ukraine — by far surpassed all other countries in the number of its talmudists and their eminence. In this century of great literary activity, there was scarcely a branch of rabbinic learning that was not enriched by a major contribution. Yet all the century contributed to the study of the Palestinian Talmud is a poor reprint at Cracow (1610) of the Venice edition. The short marginal notes in this edition by a certain R. David are of very little

value, except for a few excerpts from the work of the famous R. Eliezer b. Joel, then still in manuscript.

The neglect of the study of the Palestinian Talmud by the Polish Talmudists becomes still more evident when we examine their works carefully and find that many problems of law with which they grappled had been solved by the Palestinian Amoraim more than twelve hundred years before them, and further that many of the difficulties confronting them in the Babylonian Talmud could easily have been answered by consultation of its Palestinian counterpart. Mention should, however, be made of one Polish talmudist of that period who is credited with a commentary on the Palestinian Talmud. The famous Mishnah commentator, R. Lipman Heller (1579–1654) speaking of his son, R. Abraham, describes him as “the author of a commentary on the Yerushalmi.” There is no way of knowing the nature of this commentary since not the slightest trace of it has been preserved. We might even suggest that a fond father “counted a good intention as a good deed.” Heller’s son might have begun to write a commentary but might have failed to carry out his plan. At all events, this R. Abraham was undoubtedly a student of the Palestinian Talmud, as his remarks found in his father’s commentary on the Mishnah prove, for they all deal with material bearing on this Talmud. At the same time it is highly interesting that so great a scholar as R. Lipman Heller thanks his son for giving him references to the Palestinian Talmud!

The seventeenth century can show only one important contribution to the study of the Palestinian Talmud. This, however, was not produced in Poland but in the East among the “Spanish” scholars. Towards the middle of this century, Rabbi Joshua Benvenisti, one of the leading talmudists of Turkey, wrote a commentary on eighteen treatises of the Palestinian Talmud, of which only the first part was published with text during the lifetime of the author (Constantinople 1662), the rest nearly a century later. This commentary deals exclu-

sively with the legal parts of the Palestinian Talmud, disregarding completely its haggadic sections, which are not even given in the text. Though the author had before him Syrileio's commentary on three treatises of the Palestinian Talmud and made ample use of it, he did not follow his predecessor's method. In contrast to Syrileio who is brief and concise, Benvenisti is often very diffuse, discussing in connection with a specific text of the Talmud the different views of early authorities on cognate matters. For much of his commentary Benvenisti had to rely on his own resources and they surely served him well. Not only did he draw on his wide knowledge of the Babylonian Talmud but also on old commentators and codifiers, especially those belonging to the Spanish school, who often helped him in establishing the correct reading of the Palestinian Talmud as well as its interpretations. Benvenisti probably also had available manuscript readings of the Palestinian Talmud which explained the frequent differences of his text from that of the Venice edition.

The first contribution to the study of the Palestinian Talmud by a Polish talmudist is the commentary on fifteen of its treatises by R. Elijah Fulda of Vishnitz, Galicia, the first part of which was published by the author at Amsterdam, 1710. Though Benvenisti's commentary preceded Fulda's by almost fifty years, there is no evidence of Fulda's dependence on it. As a matter of fact, there could hardly be any greater difference in method and system than existed between these two commentators. Benvenisti is diffusive and discursive, Fulda concise to the point of obscurity, never digressing from the text before him. Both commentators made valuable contributions, each in his own way: The first often succeeded in establishing a correct text by making use of the writings of old authorities; the second by keen insight often solved difficulties that seemed insoluble.

The first commentary on the Palestinian Talmud available to Ashkenazic — that is, to Polish and German — talmudists could not

but stimulate them in the study of a branch of learning hitherto badly neglected. The marginal notes on this Talmud by R. David Oppenheim (1664–1736), recently published from a manuscript, clearly show that they were intended as a supplement to and partly as a criticism of Fulda's commentary. They cover therefore only those treatises on which the commentary was published by Fulda during the lifetime of Oppenheim. The latter could have taken up the study of the Palestinian Talmud only in the last twenty-five years of his life. He died in 1736 and Fulda's commentary was published in 1710. It is an eloquent testimony to the great impression produced by Fulda's commentary that so mature a scholar as Oppenheim and one of his high eminence should change the course of his talmudic studies because of it.

New interest in the Palestinian Talmud is noticeable also in many works by Polish talmudists produced about a generation or two after the publication of Fulda's commentary. Though dealing primarily with the Babylonian Talmud, they show a tendency to utilize its Palestinian counterpart for interpretation and explanation. To mention only three very prominent names, R. Meir Eisenstadt (d. 1744), R. Jacob Joshua Falk (d. 1756), and R. Jonathan Eybeschütz (d. 1764), all indicate a much wider acquaintance with the Palestinian Talmud than the scholars who lived a generation or two before the publication of Fulda's commentary.

Important as Fulda's commentary was for the study of the Palestinian Talmud, its significance was soon overshadowed by the commentaries of his two younger contemporaries, R. David Fraenkel of Berlin (1704–1762) and R. Moses Margalioth (d. 1780) of Keidany (north of Kovno), Lithuania. The former's commentary extends almost to the entire Talmud with the exclusion of those treatises commented on by Fulda (he included, however, a commentary on the treatise of Shekalim) and was published with the text by the author in three

volumes, Vol. I, Dessau, 1743; Vol. II, Berlin, 1757; and Vol. III, *ibid.*, 1760–1762. Less fortunate was the latter, the only man known to have composed a commentary on the entire Palestinian Talmud. It was granted to him to see only half of his work published (Vol. I, Amsterdam, 1754; Vol. II, Leghorn, 1770; and a small part of Vol. III *s.t.* very likely at the same place as Vol. II). The rest remained in manuscript for almost a century and was first published in the Zhitomir edition of the Palestinian Talmud in the years 1860–67. Of these two “standard” commentators, Margalioth is by far the more important. With great mastery of the two Talmuds and the post-talmudic literature, he combined an unusually keen mind which enabled him to penetrate into all the intricacies of the talmudic discussions. His textual emendations are often ingenious and show a fine understanding of textual criticism. No student of the Palestinian Talmud is able to dispense with his commentary and even when one does not agree with him one profits by studying what he has to say. He was the first to recognize the great importance of the Tosefta for the understanding of the Palestinian Talmud and made ample use of the Tosefta in his commentary. It is highly characteristic of the man that he was not satisfied to rely on the printed editions of the Tosefta but endeavored to establish a correct text by recourse to manuscripts. He was so fortunate as to have come into possession of an old parchment manuscript of a part of the Tosefta, and though he very likely overestimated its age — he claimed it dated from the beginning of the eighth century! — it helped him to grasp the true meaning of many complicated problems. As with all men of great ingenuity, Margalioth was sometimes carried away by the great power of his dialectic mind. This is especially noticeable in his pronounced tendency towards attempting to harmonize the two Talmuds. Sometimes a subtle mind will persuade himself that he is able to bridge the gap between contradictory opinions while the less subtle one can not but admit their true opposition. In

such passages, Fraenkel, though lacking the spark of genius so characteristic of Margalioth, is a much safer guide than the latter. These cases are, however, not very frequent and on the whole Margalioth deserves the preference over his contemporary Fraenkel as well as over the commentators on the Palestinian Talmud who had preceded him. We know very little about the life of the great commentator on the Palestinian Talmud. I shall, however, mention one very interesting fact about him. On August 11, 1779, shortly before his death — he must have been about seventy! — he registered under the name of Moses Margelit (in his native country he certainly pronounced his name Margolis!) as a student of botany at the University of Frankfurt-on-the-Oder. One is safe in assuming that his eagerness to acquire botanical knowledge was prompted by the desire to be better prepared for the study of the first order of the Palestinian Talmud, which deals chiefly with agricultural laws, for the understanding of which some botanical knowledge is indispensable. For the same reason "the Gaon of Wilna" had spent some time with farmers, for in Poland no opportunity was given to a Jew to register at a University.

The Gaon is said to have been in his youth a pupil of Margalioth from whom, it is further claimed, he had learned to include within the range of his studies the much neglected Palestinian Talmud. The first assertion is based on a vague tradition transmitted by a writer who was not particularly interested in distinguishing between fact and legend. The second assertion belongs in the domain of personal influences, which are extremely difficult to determine even for the person involved. It may be stated with certainty that the Gaon was not acquainted with the two printed volumes of Margalioth's commentary, the first one of which was published about half a century before the Gaon's death. This is difficult to reconcile with the "tradition" that the Gaon showered great honors on his old teacher when the latter arrived in Wilna to dispose of his commentary. Be it as it

may, the approach of the Gaon to the study of the entire talmudic-rabbinic literature, Mishnah, tannaitic Midrash, both Talmuds, and the post-talmudic writings, was so novel and original that his contributions to the study of the Palestinian Talmud must be estimated in the same light.

Great as he was in textual criticism, his epoch-making importance for the understanding of the Palestinian Talmud lies in his introduction of internal criticism into the study of the relation of the two Talmuds. Facing facts boldly, he could not avoid the conclusion that an expositor of the Palestinian Talmud, while utilizing the cognate matter in the other Talmud, must be independent of it, since the two Talmuds notwithstanding their close affinity, often went their own ways. His predecessors had not failed to see differences between the two Talmuds in some details, but he was the first to recognize the fact that they also differed on important principles. To give only one illustration: Roman as well as Jewish jurists found the problem of joint property extremely difficult to solve. "Joint property," a great jurist of modern times remarked, "contains a contradiction to the concept of property. There is no object to which the right of property of the joint proprietor attaches, but it must be assumed as existing, although it does not actually exist." The Babylonian Amoraim showed great ingenuity in their attempts to find guidance for the clarification of this difficult concept of law in tannaitic sources. Post-talmudic authorities have written books and treatises on this problem, never doubting the correctness of the interpretation of the tannaitic cases given by the Babylonian Amoraim. The Gaon was the first to point out that the Palestinian Talmud does not see eye to eye with the Babylonian in this matter, and consequently that the tannaitic statements concerning this problem upon which the Babylonian scholars had built their theories should be explained differently. He not only established the fact that the two Talmuds differed in this very impor-

tant principle of law — the different interpretations of the concept of joint property effect many secular as well as religious laws — but in this case as in many others was led to interpret the pre-talmudic sources, independently of the Babylonian Talmud, sometimes with the support of the Palestinian and sometimes contrary to both.

The commentary of the Gaon on the first order of the Palestinian Talmud was only recently published in the Wilna edition of 1926, but many of his other works also contain extremely valuable interpretations and explanations of this Talmud. Of foremost importance are his commentary on the first order of the Mishnah (Lemberg 1799), which is chiefly based on the Palestinian Talmud and therefore often explains it and corrects its text, and his *magnum opus*, his commentary on the Shulḥan 'Aruk (Vol. I, Sklov, 1803; II, Grodno, 1806; III, Wilna, 1819 and IV, Koenigsberg, 1856–58), which contains thousands of references to the Palestinian Talmud, many with explanations and emendations. In using the Gaon's works, one must never forget that with the exception of his last mentioned book most of them were composed by his disciples, who put into writing the lectures and remarks of the master. They often contain readings and explanations which certainly did not originate with him, and sometimes even those coming from him do not represent his own views but are those of early authorities summarized by him. An interesting case is a small booklet published about 1856–1857 at Koenigsberg which claims to contain his emendations on the first order of the Palestinian Talmud. Many of them are undoubtedly genuine; some of them, however, not only contradict the readings found in his commentary on the Shulḥan 'Aruk published from an autograph, but also show by their nature that they are falsely ascribed to the great master.

The great influence of the Gaon on Lithuanian Jewry was effective in more than one direction; hence the important contributions by Lithuanian talmudists of the nineteenth century to the study of

the Palestinian Talmud. Of the immediate circle of the Gaon, two scholars are to be mentioned in this connection, his pupil R. Israel of Minsk, and his pupil and nephew by marriage, R. Jacob Kahana. The former is the author of a commentary on the treatise of Sheḳalim of the Palestinian Talmud (Minsk 1812) and of a compendium of the agricultural laws still obligatory in the Holy Land, under the title Peät ha-Shulḥan (Safed 1834). Both works are based on the writings of the Gaon. The first is really a commentary on the talmudic text as emended by the Gaon; the second is largely devoted to discussion of the laws in accordance with his interpretations of the passages in the Palestinian Talmud concerning these laws. Of the influence of the Gaon's method on his disciples, the work of his nephew Geon Ya'qob (Wilna 1863) is very characteristic. It is a commentary on the treaties of 'Erubin in two parts, the first dealing with the Babylonian, the second with the Palestinian Talmud. Though the second part was lost, one can see from the first section that the author followed in the footsteps of the Gaon in clearly distinguishing between the passages in which one Talmud supplements the other and those in which each goes its own way.

The indirect influence of the Gaon on this branch of study can be seen in the works of the early students of the famous academy at Volozhin founded by his great disciple, R. Ḥayyim. The responsa by R. Jacob of Karlin, for example, in which much space is devoted to interpretations and explanations of the Palestinian Talmud, clearly indicate that the method in which R. Ḥayyim trained his students was that used by the Gaon. This method, however, was continued neither in this academy nor in any of the other great institutions of learning in Lithuania and Poland. Individual scholars applied themselves to the study of the Palestinian Talmud, but it never became an integral part of the academic curriculum.

Of the Polish talmudists in the first part of the nineteenth century who were stimulated by the Gaon's example and who devoted themselves to the study of the Palestinian Talmud, mention should be made of R. Zebi Hirsch Chajes of Brody (1805–1855), R. Mordecai Zeëb Ettinger of Lemberg (1804–1863) and R. Joseph Saul Nathanson (1808–1875) of the same town. Though Chajes wrote nothing which bore directly on the Palestinian Talmud, his notes on the Babylonian are valuable for an understanding of both. He was one of the first Polish talmudists to study critically the relation of the two Talmuds to one another. A joint work on the Palestinian Talmud by Ettinger and Nathanson was completed in 1838 but was first published in the Zhitomir edition of 1860–67. Their short notes are important for the establishment of a correct text of the Palestinian Talmud as well as for its interpretation; they offer numerous references to old authorities who not only furnish us with the interpretation of difficult passages but who also have sometimes preserved the correct reading. In this, however, as pointed out above, they were preceded by others.

With these three exceptions, almost all the contributions to the understanding of the Palestinian Talmud produced in the nineteenth century were made by Lithuanian scholars, all of whom were more or less influenced by the writings of the Gaon. The most important works are: *Shaäre Yerushalmi* (Warsaw 1866) by Dob Berish Ashkenazi of Slonim (d. 1862 at Lublin); *Noäm Yerushalmi* (Vol. I, Wilna, 1863; Vol. II, *ibid.*, 1866; Vol. III, *ibid.*, 1868; Vol. IV, *ibid.*, 1869) by R. Joshua Isaac Shapiro of Slonim (1801–1873); *Nir* (Vol. I, Warsaw, 1875; Vol. II, Wilna, 1890; Vol. III, Warsaw, 1932) by R. Meir Marim of Kobrin (d. 1873); *Yefeh Enayyim* (in the Wilna edition of the Babylonian Talmud 1880–1886) by R. Aryeh Loeb of Bielsk (1820–1886); *Hiddushe ha-Ridbaz* and *Tosefot ha-Ridbaz* by R. Jacob

David of Slutzk (1845–1914) in the Pieterkow edition of the Palestinian Talmud 1899–1900.

The Palestinian Talmud, which for almost fourteen hundred years remained a “sealed book,” was partially unlocked by the phenomenal achievement of these Lithuanian talmudists. There is very little in the history of textual criticism to equal the ingenious emendations of Shapiro, though they are often given in a very tortuous manner. R. Meïr Marim is a model of the cautious — sometimes too cautious — critic who before reaching a conclusion weighs carefully all the possibilities to be considered. The collection by Jellin of parallel passages to the Babylonian Talmud from the Palestinian Talmud and, the tannaitic and amoraic Midrashim is so amazing that in one’s admiration for the author’s mastery over the entire talmudic literature, one almost forgets his excellent explanations and interpretations of the Palestinian Talmud, which rank among the very best of their kind. The importance of Jellin’s notes, especially for the study of the relation of the two Talmuds to one another, has been recognized by “modern” scholars who often make use of them though many fail to acknowledge the source of their information.

The great contributions to the understanding of the Palestinian Talmud made by the old-style Talmudists of nineteenth century Lithuania were chiefly in the field of the Halakah, the most difficult and at the same time the most important matter of both Talmuds. The studies in the Palestinian Talmud produced in that century by the representatives of the *Jüdische Wissenschaft* (historico-critical study of Judaism) in Germany almost exclusively were concerned with historico-literary problems. Some of the works produced by these ‘modern’ scholars stood the test of time, for instance the Introduction to the Palestinian Talmud (*Mebo ha-Yerushalmi*, Leipzig 1870) by Zacharias Frankel (1801–1875) is still today, seventy years after its publication, the standard work in this branch of research. The

neglect of the study of the Halakah however, greatly impaired the quality of many of the historical investigations undertaken by the German scholars. Few among them seem to have realized that sound generalizations can follow only after the determination of precise facts. As in natural science the collection of data is the indispensable means to synthesis, so also in philological and historical studies no knowledge of the whole is possible without a thorough acquaintance with detail. Great as the achievements of the *jüdische Wissenschaft* are in all other branches of Jewish learning, it failed in the field of the Talmud — I am using the name in a broad sense including both Talmuds as well as cognate halakic writings — because its study was superficial and limited to generalities.

In this connection it is rather interesting that at the time of the completion of the Zhitomir edition of the Palestinian Talmud, there appeared in Germany (Krotoschin 1866) a reprint of the old Cracow edition. The German edition was not intended for talmudists, the greatest of whom would not dispense with the standard commentaries, and there was no purpose in reprinting for them the bare text. It was to serve the "modern" scholar, Jew and non-Jew alike, who in the course of his philologic-historical studies might have to verify a word or a sentence found only in the Palestinian Talmud. The talmudist "studied" out of the Zhitomir edition, the student of the *jüdische Wissenschaft* used the Krotoschin edition.

Notwithstanding the stricture passed on modern Jewish scholarship in Germany, it will always remain a matter of great regret that its century of contribution, beginning with the publication of Zunz's essay on Rashi in 1823, were not available to the talmudists of Eastern Europe, partly because of their inability to make use of books written in German. How much would the study of both Talmuds, have profited by a combination of the thorough talmudic learning of the Eastern talmudist and the philologic-historical approach of the

student of the *jüdische Wissenschaft!* The commentary on the first six chapters of the treatise Baba Ḳamma of the Palestinian Talmud (published in serial form Breslau 1895–1914) by Dr. Israel Lewy (1847–1917) formerly Professor of Talmud at the Jüdisch-theologisches Seminar in Breslau, though consisting of only 185 small pages, contributed more to the understanding of the Palestinian Talmud, and indirectly to that of the Babylonian and the Mishnah, than many a bulky volume by an old style talmudist or lengthy monograph by a modern scholar. The future results of the study of the Palestinian Talmud, and to some extent also of the Babylonian, will depend on the character of its students. If there should be among them men like Lewy combining thorough talmudic learning with modern training, hopes for an understanding of this very obscure part of Jewish literature are justified; otherwise not. The rise of Jewish learning in Palestine during the last two decades is very encouraging, for it is there that one might hope for a synthesis between the old and the new, between talmudic learning transplanted thither from Eastern Europe and Western scholarship brought thither from Germany.

VII

The three volumes of the present work, consisting of about twelve hundred pages, cover little more than six folios of the text of the Palestinian Talmud in the first edition. The title: *Commentary on the Palestinian Talmud*, may therefore seem strange to many, the more so since the author does not comment either on those passages where he accepts the interpretation of his predecessors or on those where though disagreeing with them, he has nothing better to offer. The only justification for the title is that the plethoric character of the book will give the student a clear idea of the problems confronting a commentator on the Palestinian Talmud. Apparently they are the same three problems which the commentator on any old document

has to solve: the establishing of an accurate text, its philological interpretation, and its historical understanding. A closer acquaintance, with our subject however, reveals not only the extreme difficulty and intricacy of each of these three problems but also a large number of additional problems which must be solved before we approach our three important tasks.

The printed text — that of the first edition on which the later editions are mainly based — is a very poor one. There is scarcely a page without one or more misreadings, some due to inaccurate printing, others to the poor quality of the manuscript — or manuscripts — from which it was printed. The only complete manuscript of the Palestinian Talmud in existence (University Library of Leyden, Holland) was the chief of the four manuscripts used for the printed text, and while not entirely without value for establishing the correct text, is of little assistance to us. A manuscript in the Vatican Library contains a little more than a fourth of the Palestinian Talmud, giving in more or less complete form the first ten treatises and the treatise Sotah. It was, however, written by such a careless scribe that scarcely a line is free from the grossest mistakes, and though it contains here and there a better text than the printed one, such cases are very rare. One can judge the character of this manuscript by the variants given by me in *Yerushalmi Fragments* (New York 1909) and supplemented by Professor Saul Libermann in '*Al ha-Yerushalmi* (Jerusalem 1929), who succeeded in obtaining a complete photographic reproduction of the treatise Sotah of this manuscript which had not been available to me twenty years before. Of real value for the text of the Palestinian Talmud are the fragments of the Genizah published by me in the abovementioned work but unfortunately they cover only a small part of it, about seven per cent.

The most important source for establishing a correct text are the numerous quotations from the Palestinian Talmud found in the works

of the old authorities, especially those of the Spanish school, and one must be grateful to Baer Ratner (1852–1917) for collecting them in twelve volumes of his work *Ahabat Zion we-Yerushalaim*, Wilna, 1901–1917. The parallels must, however, be used with great caution for the following three reasons. First, the first editions of the works of the old authorities were not available to Ratner and hence the variants he offered are frequently only misprints of poor editions. Second, he does not always distinguish between a literal quotation and a paraphrase — between text and explanation. In many cases the old authorities had the same readings as the printed text but they were not always interested in quoting verbatim, and consequently the differences between our text and theirs assumed by Ratner are merely imaginary. Third, he overlooked the very important fact that the antiquity of a text is not a guaranty of its correctness. Quite often the printed text is preferable by far to that given by the old authorities. Ratner never doubts that any reading not agreeing with theirs is *eo ipso* faulty. Though in the present work I have had occasion to call attention to these shortcomings of Ratner's book, its merits can not be denied.

Useful as the manuscript readings and important as the quotations are for establishing a correct text, we should have to despair of ever achieving it unless we make ample use of emendations, since the help we can expect from the other two aids is quite limited. The danger of subjective emendations degenerating into arbitrariness is very great, hence the utmost care must be taken in making use of them for the reconstruction of the text. It is very significant that the old style talmudists, the great majority of whom would not dare to change a single letter of the printed text of the Babylonian Talmud, went to the other extreme in suggesting the most radical emendations for the Palestinian Talmud. A cautious commentator will do well to avoid emending the transmitted text even when its corruption is obvious,

so long as he is not able to explain the genesis of the present text. Fortunately in many cases the cause of the corruption can easily be established. Single words, for example, frequently owe their corruption to the confusion of letters similar in form, of which the Hebrew alphabet has so many. Less frequent and therefore not always recognized is the confusion of letters similar in sound, especially the guttural and emphatic ones which were no longer distinguished among people who did not use a Semitic language in their daily speech. Entire sentences are often missing because of *homoioteleuton*, i. e., when two sentences following upon one another ended with the same phrase the copyists often omitted one of the sentences. On the other hand, single words or phrases sometimes came into the text because of association — in the words of the Palestinian Amoraim, because of the slip of the tongue. An interesting case of association in the Mishnah pointed out in the Palestinian Talmud is the statement: Deaf mutes, people of unsound mind, and minors are not allowed to officiate as readers in the synagogue. These three classes are often mentioned together in connection with the legal disability common to them, hence the rather queer sounding ruling of the Mishnah that deaf mutes are not to officiate as *readers*! Doublets, glosses, and interpolations, transpositions of entire paragraphs and many scribal misunderstandings are to be found in the text of the Palestinian Talmud, some easily recognized, some not. In the three volumes of the present work many of these corruptions are pointed out and there is no need to repeat the caution here. Attention should, however, be called, to the fact that poor as the text of the Palestinian Talmud is, it is superior in one respect to that of its counterpart, the Babylonian — it was not “doctored.” For centuries the latter has been on the “table of the scholar,” while the former was left lying in a corner; the latter was made palatable, the former was left to itself. In the entire Babylonian Talmud, huge work as it is there is scarcely a

passage which one would recognize immediately as corrupt; the Palestinian Talmud has many of them. And the consequence is that we are sometimes in a position to reconstruct the original text of the Palestinian Talmud but not that of the Babylonian; for the skillful hands of great artists have changed its form beyond recognition.

Great as are the difficulties connected with establishing the correct text of the Palestinian Talmud, its interpretation offers still greater difficulties. From the time of the Babylonian Amoraim, the authors of the Babylonian Talmud, down to the present day, we have an uninterrupted tradition for its interpretation. We may sometimes doubt and sometimes even refuse to accept a traditional interpretation; we must, however, admit that without this tradition which enabled us to penetrate into the Babylonian Talmud, our doubts about and our rejection of certain details would not have been possible. Tradition taught us when to trust it and when to distrust it. For the Palestinian Talmud we have only the bare, and as we have seen, very poorly transmitted text, and not the slightest tradition to guide us. Puzzled by the linguistic peculiarities of the Palestinian Talmud in its Aramaic as well as Hebrew parts and bewildered by the intricacies of its legal discussion, any commentator on this Talmud would be doomed to failure without the Babylonian Talmud to guide him. The subject matter of both Talmuds is so much akin that in a certain sense one is entitled to speak of the Babylonian as the best commentary on its Palestinian counterpart. The danger, however, is great and many great talmudists fell into the grave error of harmonization, i. e., of explaining the Palestinian Talmud from the point of view of the Babylonian. It must be emphasized again and again that striking as the likeness is between the two Talmuds, no less striking is their diversity. How careful one must be in this respect is best seen by the different meanings the same term may assume in both Talmuds. Interesting examples in which some of the greatest masters of the

Palestinian Talmud during the middle ages read the Babylonian meaning into a term in the Palestinian Talmud, has been often pointed out in this commentary, and should serve as a warning to all students.

The Palestinian Talmud is only one link in the long chain of a literature that extends from the pre-Mishnaic collections of the last century B. C. E. to the Babylonian Talmud that reached its final completion about 500. An historical understanding of the Palestinian Talmud is therefore possible only after one compares it and contrasts it with this vast literature. The parts of this commentary dealing with the Mishnah, the non-canonical tannaitic sources, the so-called Baraitot, and the Babylonian Talmud are not extraneous matter but serve to give us a deeper and finer understanding of the Palestinian Talmud; for a knowledge of the whole is indispensable to the understanding of the parts. The purpose of this commentary and the method adopted by its author are indicated by the sub-title: *A Study of the Development of the Halakah and Haggadah in Palestine and Babylonia*. To what extent the author succeeded is for others to judge, but he is convinced that few will challenge the method which he used.

The most contradictory judgments have been passed on the Talmud — its theology, its ethics, its system of law, and its literary form. There can, however, be only one opinion on its great influence upon Jewish life and thought for almost two thousand years. Biblical Judaism was limited to one small country and to a time of cultural homogeneity of the Jewish people. The Talmud made it possible for Judaism to adapt itself to every time and place, to every state of society, and to every stage of civilization. When we speak of the Talmud we think primarily or even exclusively of the Babylonian and not of the Palestinian. Yet we must not forget, first, that in essentials both Talmuds are identical and, second, that the foundation for both of

them was laid in Palestine. The Babylonian Talmud may well be described as the best commentary on the Palestinian, but we must keep in mind that an historical appreciation of the former is possible only with the aid of the latter.

Both Talmuds are most important sources for Jewish history in Palestine and Babylonia for many a century. There is no need to point out that the Palestinian Talmud is the more important of the two for the history of Palestinian Jewry. For archaeology, geography, for the customs, and cultural life of Palestine, the Palestinian Talmud is a veritable treasure, and the author has therefore considered it one of his tasks to discuss fully the passages bearing upon these subjects. To give only one illustration:

Archeologists have been greatly puzzled by the orientation of the recently discovered synagogues in Galilee. The synagogues of Capernaum and Chorazin have their doors towards Jerusalem while the synagogues in Beth Alpha and Na'aran are of opposite orientation. There are other synagogues which clearly indicate that their doors had once faced Jerusalem but had later been closed and transferred to the opposite side. The solution to this puzzle is found in the passages of the Palestinian Talmud bearing on orientation at prayer. Public prayer originally meant recital of prayers by the reader, and hence his orientation at prayer was all important. As he had to face the congregation — this rule is often mentioned — it was considered desirable to have the people enter from the south side so that the reader faced them and at the same time the Holy City. Later, however, with the increasing knowledge of Hebrew, the language of prayer, public prayer among the Galileans consisted of simultaneous prayer by the congregation. Consequently though the reader would repeat the main prayers (eighteen benedictions on weekdays and seven benedictions on Sabbaths and Holydays) for the benefit "of the ignorant," it was of course the orientation of the congregation toward the Holy City that was of

importance. The entrance was therefore transferred from the south to the north side.

The attitude of the authors of the Palestinian Talmud to the Greco-Roman culture of their time — roughly from 200 C. E. to 400 — was on the whole very hostile. They, like the Christian writers of that period, found little to praise and much to blame. Their criticism is often a valuable source for the political and cultural history of the Eastern provinces of the Roman Empire. I know of no better characterization of the absolutism of the Roman emperors than the Greek proverb quoted in the Palestinian Talmud — the only one of its kind! — which transliterated in Greek reads: *παρὰ βασιλέος ὁ νόμος ἀγγραφος* = for the king the law is unwritten. What the Palestinian Talmud has to tell us about Diocletian, the last of the emperors referred to by name, is of historical importance. Until comparatively recent times, some scholars denied the emperor's stay in Palestine, for there was no clear evidence of it except for the explicit statement in the Palestinian Talmud, which was not known to them. It is still the only source for the following inscription by the emperor: "I, King Diocletian, established this fair at Tyre for eight days in honor of the Tyché of my brother Heracles." The inscription is hardly quoted literally but there is no reason to doubt its contents. Heracles, the brother of Diocletian, is Maximian whom he had made joint emperor, and it is highly interesting to note the emperor's attempts to revive at Tyre the worship of the old Semitic Moloch — Heracles. Characteristic of the decay of Roman political life at that period are the following remarks found in the first treatise of the Palestinian Talmud, in a parable designed to illustrate the doctrine of the nearness of God to each human being: "If a man has a patron, when a time of trouble comes upon him, he does not at once enter into his patron's presence, but comes and stands at the door of his (the patron's) house and calls one of the servants or a member of his family, who brings word

to him, 'So-and-so is standing at the entrance of your court.' Perhaps he will let him in; perhaps he will leave him standing at the door. Not so is God. If trouble comes upon a man, let him cry neither to Michael nor to Gabriel but unto Me, and I will answer him forthwith." One could only approach the patron with the assistance of his slaves or free men (members of his family), who of course did not give their services free. The client's devotion to the patron and the services rendered him counted for nothing so long as he could not procure by bribery the services of the patron's slaves. An awful indictment of Roman society but as non-Jewish sources show not without good reason.

The Palestinian Talmud, however, serves as a source not only for the general history of the Roman world of the talmudic period but also for the understanding of later historical developments, i. e., the rise of Islam. Few would doubt the great influence Judaism exercised on the origins of this religion, though opinions may differ as to which contributions came from Judaism and which from Christianity. The two great centers of Jewish life at that time were Palestine and Babylonia, and the problem is not yet solved as to which of the two it was that helped create Islam. The five daily prayers, one of the essential institutions of Islam, is still puzzling historians since it is known neither to Jews nor Christians. We call attention however to the fact that, as we can see from the Palestinian Talmud, the Jews in the Talmudic period met five times daily for prayer in the synagogue. It was only later that the two in the morning were combined into one as were the two in the evening. This points to the influence of Palestinian Jewry on an important institution in Islam.

The author has attempted to solve many problems; many more have been left unsolved. Our old sages said: It is not for thee to finish the work but neither art thou free to desist therefrom.

TEXTS AND STUDIES OF
THE JEWISH THEOLOGICAL SEMINARY OF AMERICA
VOLUME X

A COMMENTARY
ON THE
PALESTINIAN TALMUD

THE PRINTING OF THIS BOOK WAS
COMPLETED IN MARCH, 1941. IT IS
BEING ISSUED IN 500 BOUND COPIES,
OF WHICH THIS IS NUMBER. 103...