

ספר היוזבל



לכבוד

לוי גינצבורג

למלאת לו שבעים שנה

הוצתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י היום תשס"ט



חלק עברי

נוירק, תש"ו

האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות

ה ק ד מ ה

החברים של האקדימיה האמריקנית למדעי היהדות החליטה לפרסם ספר יובל לכבוד הפרופ' ר' לוי גינצבורג לרגל מלאת לו שבעים שנה כדי להביע את רגשי חבתם והערצתם לזקן חכמי ישראל, אחד ממיסדי האקדימיה ונשיאה הראשון. האקדימיה החליטה להזמין את החכמים המומחים בחכמת היהדות בארצות הברית ומחוצה להן, ובפרט אלה שהיה להם קשר אישי עם הפרופ' גינצבורג, להשתתף במפעל הזה. לשם כך נבחרה מערכת בת ארבעה חברים: שאול ליברמן, שלום שפיגל, שניאור זלמן צייטלין ואלכסנדר מרכס, יו"ר. כל החכמים שהוזמנו ע"י המערכת נענו בהתלהבות יתרה.

בעשרים ושמונה לחודש נובמבר הגשנו לד"ר גינצבורג חוברת מודפסת כהודעה מוקדמת על ספר היובל לכבוד גינצבורג ובה נמנו המאמרים (בעברית ובאנגלית) המופיעים (בקצת שינויים) בכרכים שלפנינו. אחד מהמוזמנים להשתתף בכרך זה, ד"ר יצחק אלבוגן, שבק חיים לכל חי לפני שהספיק לכתוב את מאמרו, ר' ישראל לוי האיש והחכם". המאמר היה מקשט את הכרך העברי בהערכה על תלמיד חכם מופלא, אחד מיוצרי שיטת הבקורת המדוייקת של הנוסח והמקורות בספרות התלמודית. ומי כאלבוגן, תלמידו החביב של ר' ישראל לוי, היה מוכשר לתאר את דמות דיוקנו של רבו הגדול. הנטיה מצד האקדימיה היתה להציע למשתתפים שיצטמצמו בדרך כלל באותם המקצועות שהפרופ' גינצבורג העשיר אותם ביותר בתרומותיו הכבירות, בעיקר בשדה ההלכה והאגדה. אנו חושבים שהכרכים הללו הם פחות או יותר מעור אחד שלא כרגיל בקבצים ממין זה.

המערכת מביעה את תודתה לפרופ' י. נ. אפשטיין מירושלים על שהואיל בטובו לאסוף את המאמרים שנכתבו ע"י חכמי א"י ולפרופ' בועז כהן על שהרשה להדפיס מחדש את הביבליוגרפיה של כתבי גינצבורג שערך והשלים בערכים שנכתבו בזמן האחרון. הדפסת הכרכים לא היתה אפשרית בלי תמיכתה היפה של מרת רבקה קהוט ע"י המוסד לזכרון אלכסנדר קהוט ובלי

התרומה הנדיבה שסופקה ע"י ד"ר שלמה גולדמן משיקאגו. כלם יעמדו על הברכה.

המערכת מחזיקה טובה גם למר משה יעקבס, סגן יו"ר ועד הפועל של החברה להוצאת ספרים באמריקה, בעד עזרתו התמידית והשתדלותו הנאמנה לדיוק הספרים ולשכלולם.

מחמת תנאי המלחמה נמשכה ההדפסה הרבה יותר מאשר צפינו מראש ולא נמרה אלא עד עכשיו. הגו מגישים איפוא את הכרכים הללו לפרופ' גינצבורג ביום מלאת לו ע"ב שנה, לאות אהבה והערצה של חבריו, ידידיו ותלמידיו המברכים אותו שיזכה להעשיר את המדע העברי בתרומותיו החשובות במשך שנים רבות.

נירק, חשוון תש"ו

המערכת

שניאור זלמן צייטלין
אלכסנדר מרכס, יו"ר

שאול ליברמן
שלום שפינל

לוח הענינים

- אטלס, שמואל (סינסינטי): הערמה משפטית בתלמוד א
- אלבעק, חנוך (ירושלם): מדרש ויקרא רבה כה
- אסף, ש. (ירושלם): משהו לתולדות מהרש"ל מה
- אפשטיין, י. נ. (ירושלם): כלים פרק כ"ד סה
- גוטמן, יוליוס (ירושלם): משנתו של יצחק אלבלג עה
- הינער, מיכאל (נורק): פירוש ר' משה אבן מוסא על הי"ג מרות של ר' ישמעאל צ
- הלקין, א. ש. (נורק): מפתחת רב סעדיה נאון לפרוש התורה קכט
- העשל, אברהם יהושע (נורק): ההאמין הרמב"ם שזכה לנבואה? קנט
- ווייס, אברהם (נורק): לשאלת טיב הבית דין של שבעים ואחד קפט
- טורטשינר, נ. ה. (ירושלם): עשה עצמו מסתפק רז
- טשרנוביץ, חיים (נורק): הזוגות ומקדש חוניו רכג
- ליברמן, שאול (נורק): על חטאים וענשם רמט
- מארכס, אלכסנדר (נורק): ר' יוסף איש ארלי בתור מורה וראש ישיבה בסיינה רעא
- פינקלשטיין, אליעזר הלוי (נורק): הערות ותקוני נוסח בתורת כהנים שה
- פריימאן, אהרן (נורק): קונטרס המפרש השלם. מהדורה שניה שכג
- פריימן, א. ח. (ירושלם): ספר על עסק התורה מיסוד הר' יחיאל אבי הרא"ש ז"ל שנה שנה
- צייטלין, שניאור זלמן (פילדלפיה): הפקר ויאוש שסה
- קאסוטו, משה דוד (ירושלם): עשרה דורות שמאדם ועד נח שפא
- קרואיס, שמואל (קנטאברניא): שער הטרי שצא
- ריבקינד, יצחק (נורק): תשובת הרב יהודה אריה מדינה על גלוי הראש תא
- שלום, גרשם (ירושלם): פרשה חדשה מן המדרש הנעלם שבזוהר תכה

לוח הענינים לחלק האנגלי

	PAGE
GOLDMAN, SOLOMON (Chicago): The Portrait of a Teacher	1
BIBLIOGRAPHY of Writings of Prof. Louis Ginzberg, by BOAZ COHEN . . .	19
ALBRIGHT, W. F. (Baltimore): The List of Levitic Cities	49
BARON, SALO W. (New York): Levi Herzfeld, The First Jewish Economic Historian	75
BICKERMAN, ELIAS J. (New York): The Date of Fourth Maccabees . .	105
COHEN, BOAZ (New York): Civil Bondage in Jewish and Roman Law . .	113
EFROS, ISRAEL (New York): Saadyah's Second Theory of Creation in its Relation to Pythagoreanism and Platonism	133
GANDZ, SOLOMON (New York): Complementary Fractions in Bible and Talmud	143
GINSBERG, H. L. (New York): Psalms and Inscriptions of Petition and Acknowledgement	159
GORDIS, ROBERT (New York): Studies in the Relationship of Biblical and Rabbinic Hebrew	173
KISCH, GUIDO (New York): Relations between Jewish and Christian Courts in the Middle Ages	201
MARCUS, RALPH (Chicago): Jewish and Greek Elements in the Septuagint	227
MARMORSTEIN, A. (London): The Introduction of R. Hoshaya to the First Chapter of Genesis Rabba	247
NEUMAN, ABRAHAM A. (Philadelphia): The <i>Shebet Yehudah</i> and Sixteenth Century Historiography	253
SONNE, ISAIAH (Cincinnati): The Schools of Shammai and Hillel Seen from Within	275
SPERBER, ALEXANDER (New York): Specimen of a Targum Edition . . .	293
SPIEGEL, SHALOM (New York): Noah, Danel, and Job, touching on Canaanite Relics in the Legends of the Jews	305
STRAUSS, LEO (New York): Farabi's Plato	357
TORREY, CHARLES C. (New Haven): A Revised View of First Esdras . .	395
WOLFSON, HARRY AUSTRYN (Cambridge, Mass.): Maimonides on Negative Attributes	411

הערמה משפטית בתלמוד

(מתוך מסה: פרקים בפילוסופיה של המשפט העברי*)

מאת

שמואל אטלס

אנו מוצאים בתלמוד הרבה דוגמאות של מעשה הערמה, שבהן התירו החכמים להערים על הדין. כגון בשבת ק"כ א': כשנפלה דליקה בחצר בשבת שמתר לו לאדם ללבוש בגדים כל מה שיכול ולהוציא משם לרה"ר, לדעת ר"מ מותר לו להערים וללבוש בגדים ולהוציא מן החצר ופושט, וחרר ולובש ומוציא ופושט ואפילו כל היום. וכן בביצה ל"ז א': אותו ואת בנו שנפלו לבור ביו"ט, שאינו מותר לשחוט את שניהם ביו"ט, מעלה את הראשון על מנת לשחטו ואינו שוחטו וחרר ומערים ומעלה השני, רצה זה שוחט רצה זה שוחט. כיוצא בו במז'ק י"ב ב': מטילין שכר במועד לצורך המועד וכו' ובלבד שלא יערים (שלא יעשה הרבה ויאמר לצורך המועד אני עושהו ומתכוין כדי שתשתייר לאחר המועד, רש"י), ושנו שם בסוף הסוגיא: תנאי היא דתנאי אין מערימין בכך ר"י בר יהודה אומר מערימין. כמ"כ שנו חכמים כמה הלכות בדיון מעשר כדי להערים ולהפטר ממנו, שכנראה היו נוהגים לעשות כן, כגון ברכות ל"א א': מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר, וגיטין פ"א ב': דורות האחרונים מכניסין פירותיהם דרך גנות וקרפיות כדי לפוטרו מן המעשר. ולפעמים יעצו החכמים איך להתחכם ולהערים על הדין כדי לצאת מן המיצר שבעיקבות ההלכה, כגון בנדרים מ"ג א': המודר הנאה מחברו ואין לו מה יאכל, הולך אצל התנוני ואומר: איש פלוני נודר הנאה ממני ואיני יודע מה אעשה והוא נותן לו ובא ונוטל מזה וכו'; היו מהלכין בדרך ואין לו מה יאכל, נותן לאחר לשון מתנה והלה מותר בה, אם אין עמהם אחר, מניח על הסלע או על הגדר ואומר הרי הן מופקרים לכל מי שיחפון והלה נוטל ואוכל. כיו"ב שנים שאסרו נכסיהם זה על זה ואסורים בדבר של אותה העיר (מפני שאנשי העיר הם שותפין בה), תקנתם לכתוב חלקם לנשיא (נדרים מ"ח א') ונמצא שהם אינם נוהגים זה מזה אלא מן הנשיא.

1 ע"י שבת ס"ה, ב': בעי אביי אשה מהו שתערים וכו', חבעי למ"ד מעריסין וכו'.

2 ע"י רמב"ם (הל' יו"ט פ"ז ה"ח) שפסק דמותר להערים כר"י בר יהודה, ואע"פ שהוא יחיד דפליגי עליה רבנן, ונתן טעם לפסקו: שאין הערמה זו ניכרת לרואה (ע"י לק' הערה 3). ולפעמים אסרו בתלמוד הערמה כגון רב אשי קאמר: הערמה קא אמרת שאני הערמה דאחמירו בה רבנן טפי סמוך (ביצה י"ז ב'). ועיי"ש ברש"י ותד"ה בלבד.

כל ההערמות האלה, שיש לקראן בשם מעשיות³, תכליתן היא להראות את הדרך בה יכול האדם לילך סביב ההלכה בדרך עקיפין, ואין לנו ענין בהן כאן. כי מטרתנו בזה המאמר היא לרונן בסוג אחר של הערמה השונה לנמרי מוּו שלפניה. זו היא כשהמשפט עצמו מערים ואומר שחזיון ידוע יחא חשוב כאילו דומה הוא בכל פרטיו לחזיון משפטי אחר, ומתוך כך הוא נכלל בתוך חוג החזיונות והתופעות, שהצורות המשפטיות הקיימות חופפות ומקיפות אותם. כשהמחוקקים ומפרישי המשפט נפגשים בחזיונות ותופעות החיים שלא ניתנו להסדר עפ"י שיטת המשפט הקיימת מכבר, דרכם להערים ולתת צורה חדשה וצביון חדש לחזיונות החיים ואנב זה הם נעשים מוכשרים להיות נכללים בתוך הצורות המשפטיות ולהסדר על פיהן. או במלים אחרות: כשהמשפט מתלבט בצורך להטביע את חותמו על תופעת חיים חדשה, לפעמים הוא נמר ואומר שחזיון x יחא נידן כאילו הוא y , זו היא הערמה משפטית או פיקציה.

לכאורה המשפט ככל מדע אחר אין תכליתו אלא לתפוס את המציאות תפיסה שתחא הולמת ושוקלת שקילות נמורה את הריאליות המוחשית. אבל השקפה זו אין לה על מה שתסמוך. וכשם שהוכיחה תורת ההכרה של הכיוון האידיאלי, שכל מדע אין מטרתו להיות רק נמר אחר המציאות החמרית, לחקותה ולצלם אותה כמות שהיא, אלא עליו לעקור את עצמו מן העולם המוחשי על מנת לבנות לו עולם של אידיאות שיסודן במחשבה צרופה, ומתוך כך להכניס סדר ושיטה בטבע, כי הוא אינו בא לכלל סדר של חוקים אלא אנב עיצוב בראשית של חמרי מציאות וצורות מחשבה כאחד, כן גם המשפט לפעמים במקום שהוא בא לתפוס את המציאות אין הוא בא לכלל כך אלא אנב יצירה ועיצוב בראשית של צורות משפטיות.

אילו היה המשפט נמשך אחר המציאות החמרית ומשוּעבד לה, אז לא היה מקום ליצירה משפטית, כי הריאליות החמרית, המציאות המוחשית מנובשת היא, מרתקת וכובלת כל שאיפה ליצירה. ולפיכך כשרצה המשפט לפרוש את ממשלתו

3 ע"י דברי הח' ר"ח טשרנוביץ. תולדות ההלכה ח"א. עמוד 140. שהבחין יפה בין הערמת הדין להערמת המעשה. לרעתי תיקון עירובין על ידי העמדת קנה מכאן וקנה סכאן וקנה על נביון שדינו כחצר היא הערמה דתית או הערמת הדין בלשון הח' הגיל. ולא הערמת המעשה. כי זה הכלל: במקום שני חזיונות השונים במהותם נידונים באמצעות הכח הדמיון כאילו שווים הם זה לזה. זו היא הערמה משפטית או דתית או הערמת הדין (ע"י לק' עמוד ד. שם הבאנו את הגדרת שלמה מייטון בפיקציה). וכן הוא הדין בתיקון עירובין שהעמדת הקנים הושווה לחצר. סמ"כ הערמה מעשית שאין בה השוואה של שני חזיונות ונסיון לזהות אותם; ועוד שהנוגה על פיה נוהג כהלכה ואינו עובר על הדין אלא במחשבה בלבד. כגון במערים ופולח חתיכות רבות בבת אחת ביו"ט, ואע"פ שאינו צריך אלא לחתיכה אחת, כי למעשה אפשר שכל חתיכה וחתיכה צריכה לו ליו"ט משום שבשעת מליחתה נראית לו נאה יותר. ולפיכך כשקבע הרמב"ם ההלכה אחת ההערמות דמעשיות הוא הדגיש ואמר: שאין הערמה זו ניכרת לרואה. כלו"ו הוא לא עבר על הדין אלא רק במחשבה ומש"ז היא מותרת (ע"י לעיל הערה 2). ולפ"ז נראה שההערמה באותו ואת בנו נפלו לבור ביו"ט שמעלה את הראשון ע"ס לשוחטו ואינו שוחטו ואח"כ מעלה את הגני. שהיא הערמה מעשית ולא הערמת הדין. כי באמת אפשר שהגני נאה לו ליו"ט בשעה שמעלהו מן הבור, ואין כאן השוואה של שני חזיונות.

על חוינות ותופעות החיים שלא ניתנו להרחק לתוך צורות המשפט הקיימות מכבר, עקר המשפט את עצמו מן העולם המוחשי על מנת לבנות לו עולם אחר, אידיאלי. נמצאת למד שאין המציאות המוחשית ראשונית למשפט והמשפט שני לה, אלא לפעמים המשפט יוצר ריאליות בבחינת מעשה בראשית מתוך הכרח כשאין המציאות החמרת והמוחשית ניתנת להרחק בתוך צורה משפטית מתאימה לה וראויה לה בהחלט.

אחד הגילויים הבולטים של מעשה היצירה במשפט הוא בפיקציות ובהערמות המשפטיות השונות. כשיש צורך החיים לתת צורה משפטית לחזיון חדש שלא ניתן להרחק לתוך הרפוס העתיק של המשפט שעיצבו אותו דורות על דורות, או כשצרכי החיים דורשים לשנות במה שהוא מן הרפוס העתיק של אחת מהצורות המשפטיות, בא המשפט באמצעות ההערמה המשפטית, הפיקציה, וגורד ואומר, שיהא החזיון החדש נידון כאילו הוא הולם ושוקל שקילות נמורה את אחת הצורות המשפטיות של שיטת המשפט שנתקדשה ע"י המסורה.

בתקופתנו אנו העלה האנס פייהינר את הרעיון היסודי של פיקציה, העמידו במרכז המחשבה ועשהו פניה ויסוד להבנת כמה חוינות החיים והמדע. הוא הראה על המקום החשוב שהפיקציה תופסת בכל מקצועות המדע והפילוסופיה לרבות גם המשפט. אמנם במקצוע המשפט כבר קדמוהו רבים, שדנו על הפיקציה המשפטית עוד זמן רב לפני הופעת ספרו של פייהינר, הפילוסופיה של כאילו⁴. גדולי הפילוסופים של המשפט, כגון סאוני, רודולף פון ייהרינג⁵, דימיליוס, הנרי מיין האנגלי ועוד הרחיבו לדון בחזיון של פיקציה במשפט והשתדלו להגדירה ולקבוע את מקומה הראוי לה זמן רב לפני בואו של פייהינר להעיר את תשומת לב החוקרים על מקומה המרכזי שהפיקציה תופסת בכל מקצועות התרבות.

סאוני מגדיר את הפיקציה המשפטית בערך כזאת: כשנולדת צורה משפטית חדשה לרגלי התפתחות החיים וצרכיהם דרך המשפט הוא להכניסה בתוך שיטת המשפט לא כיצירה חדשה לגמרי אלא לקשרה עם אחת הצורות המשפטיות הקיימות, ומתוך כך לתת לה צביון של חוק ומשפט שנתקדש כבר ע"י המסורה; ובאופן כזה הצורה המשפטית החדשה קובעת לה מקום בתוך המשפט לא כיצירה יש מאין אלא כאזרח שקנה לו שביטה בתוכו מכבר⁶. יש בפרוצס הזה משום הערמה של המחשבה המשפטית שמבקשת לה דרכים ואופנים, בעקיפין אם לא במישרין,

⁴ ההוצאה הראשונה של הספר Die Philosophie des Als-Ob של הנס פייהינר יצאה בשנת 1911. ובמסרתו זה נשמע בביטוי של כאילו כדי לסמן את האופי הפיקטיבי של המושג ובסמכות רומה לזו שנתן פייהינר להביטוי Als-Ob.

⁵ Rudolf von Ihering, Der Geist des römischen Rechts, III עמ' 269 והלאה.

⁶ G. Demelius, Die Rechtsfiktion etc. 1858

⁷ Sir Henry Maine, Ancient Law 7. פ"ב ביחוד ובמקומות רבים בספר.

⁸ הנדרה זו היא עפ"י ייהרינג שם. עמ' 203.

כדי להכניס בתוכה את הצורה החדשה ולתת לה צביון של פרט בתוך כלל, כלומר שהחדש אינו אלא פרט שנכלל בתוך כלל ישן.

ונמצא שמטרת ההערמה המשפטית היא להקל על הכנסת צורות חדשות וטופסים משפטיים שנתחדשו בעקבות הזמן לתוך השיטה המשפטית הקיימת. צורות משפטיות, שיש בהן לכאורה משום עקירת היסוד של המשפט הקיים, מתקדשות ע"י האופי הפיקטיבי שניתן להן, וע"י המושג של „כאילו“ החדש נראה כישן. על השאלה מה נדחה מפני מה? כלומר הצורה המשפטית החדשה נידחת מפני השיטה או להיפך, נתנה ההיסטוריה של המשפט תשובה ברורה: הצורות והטופסים המשפטיים החדשים נדחים מפני שיטת המשפט, וע"כ עליהם לקבל צורה פיקטיבית בכדי להכנס לתוך השיטה המשפטית, כי ע"י דיחוי זה ניתן לשמור על טהרת המסורה המשפטית ועל השיטה שנתקדשה ע"י המסורה. ואילו היו הצורות והטופסים החדשים נכנסים לתוך המשפט בעינם וכמו שהם, סכנה כרוכה בדבר שע"י כך ישתנו פני שיטת המשפט תכלית שינוי, וע"כ מערים המשפט גותן צביון פיקטיבי לצורות ולטופסים החדשים. סוף דבר: הפיקציה היא אחד הקרבנות שהארס מביא לשאיפתו לאחרות ולשיטה.

אמנם הגדרת סאוני עולה יפה רק בנוגע לסוג ידוע של פיקציה שיש לקרוא בשם פיקציה היסטורית⁹, שמטרתה היא לסדר צורה משפטית חדשה בתוך השיטה המשפטית הקיימת ע"י זה שנותנים לה צביון של „כאילו“ ומתוך כך החדש נעשה ישן. אבל הפיקציה הרבה פנים לה (ע"י לקמן שמנינו ארבעה סוגים של פ.) ואין בידי הגדרת סאוני להקיף את כולם. אכן הגדרה יותר מקיפה, שהולמת את כל סוגי הפיקציה למיניהם, היא זו של שלמה מיימון, שהיה הראשון להראות על פיקציה בתור מיתודה מדעית, שהגדיר את הפ. בערך כזאת: פיקציה היא פעולת כח הדמיון שעל ידה אנו ממציאים אחדות בתוך ריבוי – אחדות שאינה אובייקטיבית ואינה הכרחית¹⁰. ואע"פ שמיימון כוון בזה, כנראה, להגדיר את הפיקציות הפילוסופיות והמטפיזיות, כגון המונדות של לייבניץ והאידיאות של קנט, שלדעת מיימון הן אינן אלא פיקציות¹¹, מ"מ הגדרתו זו עולה יפה גם ביחס לפיקציות המשפטיות למיניהן, שכן כולן אינן במהותן אלא קביעת אחדות בתוך ריבוי של חזיונות שונים בעצם באמצעות כח הדמיון.

החזיון של פיקציה מצוי הוא בכל השיטות המשפטיות, בחדשות כבעתיקות.

⁹ אני משתמש בזה בהגדרתו של ייִהרע שהציע את השם פ. היסטורית לכל אלה הפיקציות שעל ידן החדש נתקשר עם הישן באופן פורמלי, וכגון הדוגמאות מתולדות המשפט הרוסי שהבאנו להלן הן פ. היסטוריות. ע"י ייִהרע שם, עמ' 207.

¹⁰ הגדרתו זו של מיימון נמצאת בספרו Philosophisches Wörterbuch עמ' 36. ואני מתפלא על פיהינר הדין בארוכה בספרו הניל על שיטת מיימון בפיקציה. שלא הביא הגדרת הפ. עפ"י מיימון. גם פרידריך קנצה בספרו הגדול על מיימון לא הביאה.

¹¹ לדעת מיימון שהמונדות אינן אלא פיקציות ע"י בספרו Streifereien im Gebiete der Philosophie, עמ' 30. ולהשקפתו על האידיאות הקנטיות שהן פיקציות ע"י בספרו Versuch einer neuen Logik, עמ' 206.

ואין המשפט התלמודי בזה יוצא מן הכלל¹². בתור משל לפיקציה משפטית במשפט הרומי יכולה לשמש דוגמה זו: עפ"י החוק העתיק של רומא צוואה נגדרת כגילוי רצונו האחרון של האזרח הרומי. נמצא שאם בשעת גילוי רצונו האחרון אין המצווה אזרח רומי אלא שבו הנמצא בידי האויב אינו יכול לצוות כרין וכדת. וע"כ כל צוואה של רומי הנמצא בשביה אין לה תוקף עפ"י המשפט של רומא העתיקה. צרכי החיים דרשו שינוי בחוק הזה, שכן אם נקיים בו יקוב הרין את ההר" יביא לירי קושיים רבים, וביחוד לבני המשפחה של השבוי. וע"כ בא החוק בשם *Lex Cornelia* וקבע פיקציה ידועה בשם *Fictio legis Cornelia* ואמר: יהא חשוב השבוי, כאילו הוא מת בשעה שנשבה, ונמצא שהצוואה שעשה האזרח הרומי לפני שעת שבו נחשבת, כאילו היא גילוי האחרון של האזרח הרומי.

וכן דוגמה כזו: עפ"י המשפט העתיק של רומא רק על הירוש לטעון טענת ירושה לפני הפריטור והוא מוכהו בנכסי המריש. אבל בהמשך הזמן צרכי החיים דרשו שגם הקונה, שקנה את נכסי המריש טרם מותו שנמכרו בכדי לשלם את חובותיו, יטעון טענת זכיה לפני הפריטור על מנת לזכותו בנכסי המריש. אבל זה אפשר היה לעשות רק בשני אופנים: או לתת צורה חדשה למשפט העתיק ולנסחו באופן כזה שיהא כולל בו גם את הקונה ולאמר שקונה דינו כירוש, או לאמר שיהא הקונה את נכסי המריש נחשב, כאילו יורש הוא. המשפט הרומי בתר בדרך השניה, כלומר המשפט הרומי בכר להחשיב את הקונה כירוש ולקבוע בזה פיקציה משפטית, כי הקונה אינו יורש במציאות, מלשנות מן המטבע של המשפט העתיק שטבעו בו חכמים¹³. וכן גם *Bonorum possessor*, היינו מי שניתנת לו הרשות ע"י הפריטור לירד בנכסי המריש עוד טרם שנחבררה זכותו בתור יורש, או בעל חוב היורד בנכסי המריש בבית חובו ולא בתור יורש כלל וכלל, נידון כירוש ואע"פ שבמציאות אינו יורש, היא ג"כ פיקציה¹⁴.

כשם שמיון מדעי הוא ההנחה והדרישה הראשונה של כמה ממדעי הטבע והרוח, כגון תורת הצמחים, תורת החיות ותורת החברה, כן עלינו להשתדל ולהכניס סדר ושיטה בריבוי של התופעות והטיפוסים הפיקטיביים שבמשפט התלמודי ולחלקם לסוגים שונים כדי מתוך כך להגיע למיון מדעי של החזיון פיקציה. וכשנוסיף לחקור בחזיון הזה כדי לעמוד על טיבו נראה שאין אחד הוא אצל כל התופעות הפיקטיביות אבל יתגלו בו שינויים יסודיים, שיוכלו לשמש בסיס לחלוקה מדעית של התופעות האלה. ולדעתי יש לחלק את הפיקציות, ההערמות המשפטיות שבתלמוד לארבעה

¹² בין החכמים העברים שדנו בחזיון זה של פיקציה משפטית בתלמוד הם הר"ח טשרנוביץ, תולדות ההלכה ח"א, עמ' 174 ואילך, וח"ב עמ' 147, והרי"ש צורי ז"ל שהקדיש לעאלה זו מאמר מיוחד בשם, החשבה חוקית' בספר היובל לר' כ"מ לוין. ואני בחרתי בביטוי, הערמה משפטית' כדי לסמן את החזיון של פיקציה משפטית; ואע"פ שהוא צר מהכיל את כל התופעות השונות של פ. כי יצנן פ. כאלה שהן יצירות חדשות משפטיות ואין בהן מסום הערמה כלל. מ"מ ראוי לדעתי להשתמש בביטוי זה ולהרחיב את תכנו.

¹³ הרוממאות האלה הן עפ"י ספרו של ייהרינג, שם עמ' 203 ואילך.

¹⁴ עי' באנציקלופדיה *Pauly-Wissowa*, III, עמ' 208, ע"ד התפתחות המושג הזה

סוגים. הסוג הא' הוא הפיקציה ההיסטורית שכבר הרביתי לרדון בה, חזו היא הפ. שעל ידה אנו קובעים מקום לצורה משפטית חדשה בתוך השיטה המשפטית הקיימת. הסוג הב' כולל את הפיקציות הבאות להגביל ולצמצם את זכותו הקנינית של האדם הפרטי, ובתור יסוד להגבלה זו נאמר בהן. על מנת כן הנחיל יהושע את הארץ" או, תנאי ביד הוא" וכדומה. ואני מציע לסמנה בשם פיקציה היסטורית-תנאית.

סוג מיוחד של הערמה משפטית מהוות הפיקציות האלה שיש לקראן בשם דוגמטיות. גם בהן מתגלות אירשקילות ואידהתאמה שבין המציאות המוחשית והמציאות המשפטית, גם בהן אין המשפט נמשך אחר המציאות המוחשית, אינו משועבד לה ואינו קשור בה קשר של סיבה ומסובב. אבל לא הרי הפיקציה הדוגמטית כהרי הפיקציה ההיסטורית, כי בעוד שהאחרונה מטרתה היא לקבוע ולסדר תופעה חדשה בתוך אחת הצורות המשפטיות המסורתיות, תכליתה של הפיקציה הדוגמטית היא ליצור צורה משפטית חדשה בהחלט. יש בהערמות הדוגמטיות משום יצירה מתוך קפיצה מעל המציאות המוחשית אל עולם אידיאלי ודמיוני. בתור דוגמה לפיקציה דוגמטית יכול לשמש המאמר התלמודי, גישו וידו באין כאחד¹⁵.

ולבסוף הסוג הד' הכולל בו את הפעולות הפיקטיביות. בכ"מ שנאמר בתלמוד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני" הבעת רצונו כזו של האדם פיקטיבית היא, כי מעשה הנעשה מתוך אונס וכפייה אינו אלא פעולה חיצונית, אבל אין כאן הבעת רצונו החפשי של הסוביעקט המשפטי. ובמקום שהמשפט דורש ואומר שרצונו של הסוביעקט הוא המכריע בדבר, נעדר למעשה הנעשה מתוך אונס וכפייה כל תוקף משפטי. ומ"מ החשיבו חכמי התלמוד לפעמים את פעולת האדם שבאה מתוך כפייה והכרח, כאילור" היא נעשית מתוך רצון וחופש ונתנו לה ערך משפטי, אבל באמת אינה אלא פעולה פיקטיבית. ובפרטות אדון על כל אחד מארבעת הסוגים האלה של פיקציה בהמשך המאמר, שכל אחד מד' פרקיו מוקדש לסוג מיוחד של הערמה משפטית.

• • •

I

בריש פ' המפקיד, ב"מ ל"ג ב', שנינו: המפקיד אצל חברו בהמה או כלים ונגנבו וכו' שילם ולא רצה לשבע וכו' נמצא הנגב משלם תשלומי כפל וכו', למי משלם? למי שהפקדון אצלו. ואמרו בגמ': מתקיף לה רמי בר חמא והא אין אדם

15 עי' ייהרגו שם, עמ' 299. שמסמן את הפיקציה של, אישיות משפטית' בשם פ. דוגמטית. החברה, המוסד וכיוצא בהם אינם אישיות במציאות, ומ"מ במובן משפטי אנו מחשיבים את החברה כאישיות משפטית, ואין זה אלא פיקציה, והוא כותב להבחין בין שני סוגי הפיקציה: Aber der Zweck ist hier nicht Erleichterung des Anknüpfung eines neuen Rechts-satzes an das bisherige Recht, sondern Erleichterung der juristischen Vor-stellung. כלו' יש בפ. הדוגמטית משום נתינת שם לצורה משפטית חדשה בכדי להקל על הציוור המשפטי, ואע"פ שהמונח שאנו משתמשים בו כדי לסמן את הצורה החדשה יש לו תוכן ידוע ופסוסים שאינו הולם אותה.

מקנה דבר שלא בא לעולם? וכו'. אמר רבא נעשה כאומר לו לכשתגב ותרצה ותשלמני הרי פרתי קנויה לך מעכשיו. טעם זה, שהשומר קונה את הכפל וד' וה' משום שבעל הפרה הקנה לשומר את הפרה בשעה שמסרה לו לשמירה בתנאי ששלם לו את דמיה ולא יפטר השומר את עצמו בשבועה, אין זה קביעת עובדה מציאותית שהבעלים באמת מכרו לו את הפרה על תנאי זה, אלא רבא מבאר את טעם ההלכה שבמסנה שהיא מחשיבה את השומר, כאילו הוא בעל הפרה. כלומר המשפט דן את השומר כבעל הפרה כשנתמלא תנאי זה. ופירוש הרברים, נעשה כאומר לו לכשתגב ותרצה ותשלמני הרי פרתי קנויה לך מעכשיו הוא שעלינו להחשיב את השומר כבעלים ואת בעל הפרה, כאילו התנה כזאת, ואין זה אלא פיקציה משפטית. וכשהתקיף ר' זירא על דברי רבא שם בגמ' ואמר: אי הכי אפילו גיזותיה וולדותיה נמי, אלמה תניא חוץ מגיזותיה וולדותיה? ואמרה הגמ': אלא אמר ר' זירא נעשה כאומר לו חוץ מגיזותיה וולדותיה גם הוא לא בא לקבוע עובדה אלא הערמה משפטית ולבאר את ההלכה בזה, שהיא מחשיבה את השומר כבעלים רק כדי לקנות את הכפל וד' וה', אבל לא לקנות גם את הגיזות וולדות. והפיקציה בזה עוד בולטת ביותר, שכן השומר נחשב לבעלים רק לשם מטרה ידועה, כלו' לקנות את הכפל, שהוא, שבחא דאתי מעלמא, אבל לא לקנות גם את הגיזות וולדות, שהם, שבחא דמנופא. ועפ"י הגדרתו של פיהינער שטיבה של פיקציה להיות סותרת את עצמה¹⁶, בגידון דידן הסתירה ברורה למדי, שכן השומר נידן כבעלים רק לשם חכלית ידועה (לקנות הכפל וד' וה'), אבל אינו בעלים במציאות ולכל דבר, שהרי אינו קונה את הגיזות וולדות מומן היותה של הפרה ברשותו של השומר. וכצורה ההגיונית של הפיקציה ההיסטורית בכלל כן צורתה בענינו, שהרי x (השומר) ניתן לדון כאילו הוא y (בעלים).

ובסוף הסוגיא שם: א"ר אמר רבא נעשה כאומר לו לכשתגב ותרצה ותשלמני סמוך לגניבותה קנויה לך. ולפי"ז אין להקשות: אי הכי אפי' גיזותיה וולדותיה נמי? אבל ברור שרבא לא רצה לאמר בזה, שבאמת הבעלים מקנים לשומר את הפרה סמוך לגניבותה כשמוסרה לשמירה, שהרי מסתבר שלא עלה על דעת הבעלים שיבא לידי כך וגם אפשר שלא ידע את דיני שמירה וגניבה לכל פרטיה. אין זאת אלא שכונת רבא היא לאמר שיהא השומר נחשב, כאילו הוא נעשה לבעלים מסמוך לגניבותה וכאילו מכרוה לו כששלם ולא רצה לישבע. ונמצא שגם בזה הסתירה למציאות בולטת למדי, שהרי השומר אינו הבעלים ממש, אלא הדין מחשיב את השומר כבעלים מומן ידוע בכדי להקנות לו את הכפל וד' וה'.

ואביא בזה דוגמאות אחרות מן התלמוד שעפ"י רוב במקום שהש"ס משתמש בכיטוי, נעשה כ... הוא בא בזה לקבוע פיקציה היסטורית. בבב"ק ק"ב ב': דתנן אחד המקדיש נכסיו ואחד המעריך את עצמו אין לו בכסות אשתו ולא בכסות בניו, כלו' אין לו לומר לא בכסות אשתו למשכנו בשביל הערך וכן לגבי מקדיש לא הוו בכלל נכסים להקדישו (רש"י). והתקשו שם בגמ' בטעם ההלכה, ובסוף הסוגיא

שם אמרו: אלא אמר ר' אבא כל המקדיש נכסיו נעשה כמי שהקנה להן כסות אשתו ובניו מעיקרא. הרי גם בזה באור ההלכה הוא בהנחה פיקטיבית, כי אע"פ שאין אנו יודעים בברור אם הקנה את הדברים לאשתו ובניו, מ"מ עלינו להניח כן. ביחוד עולה האופי הפיקטיבי של הלכת מעמד שלשתן עפ"י הטעם שנתן לה אמימר בניטין י"ג ב', באמרו: נעשה כאומר לו בשעת מתן מעות שעברנא לך לדירך ולכל דאתו מחמתך. ופי' רש"י: נעשה כאומר לו לזה למלוא בשעת מתן מעות דהלוואה משעברנא מהשתא לכל מאן דאתי מחמתך, הלכך כי א"ל תנהו לפלוני אינלאי מילתא דמשעת מתן מעות אשתעבר ליה. עפ"י טעם זה בדין מע"ש יוצא שאנו מיחסים ללה דברים שלא אמרם והתחייבות שלא קבל על עצמו בפירוש אך ורק לשם מטרה זו כדי לתת לדין מע"ש מקום בשיטה המשפטית של התלמוד ולאמר שיסודו של דין זה הוא בהתחייבות שהלה מקבל על עצמו בשעת קבלת המעות, וכשאמר לו המלה ללה תנהו לו במע"ש אינלאי מילתא למפרע שהלה השתעבר לו, ואין זה אלא פיקציה. ועפ"י הגדרתנו בפיקציה היסטורית, שמטרתה היא לתת לדין חדש טעם ויסוד עפ"י דין ידוע וקבוע מכבר, הפיקציה של מע"ש עפ"י הטעם שנתן לו אמימר היא ג"כ היסטורית. והנה בגמ' שם הקשה רב אשי לאמימר: אלא מעתה הקנה לנו לדים דלא הוי בשעת מתן מעות ה"נ דלא קנו דאפי' לרי"ם וכו'. וע"כ מציע רב אשי טעם הדין: בההיא הנאה דקא משתניא ליה בין מלה ישנה למלה חדשה גמר ומשעבר נפשיה. לפי טעם זה של רב אשי יסוד הדין של מע"ש הוא במציאות ריאלי-ממשית, כי אנו משערים את רצונו וחפצו של הלה ואת נמירת דעתו באופן ריאלי. והקשו בגמ' על דברי רב אשי: אלא מעתה כגון הני דבי בר אלישיב דכפתי ושקלי לאלתר ה"נ דלא קנו, וכי תימא ה"נ א"כ נתת דבריך לשיעוריך. כלו' אם יסודו של הדין הוא ברצונו של הלה משום שהוא מבכר מלה חדשה על מלה ישנה, נמצא שבמקום שאנו יודעים שאין רצונו בכך לא יהא דין מע"ש נהוג בו. וע"כ מציע מר זוטרא ואומר: הני תלת מילי שוינהו רבנן כהלכתא בלא טעמא, חדא הא' וכו'. וכתבו בתוס': כהלכתא בלא טעמא פי' מה שמועיל לקנות אבל טעם יש למה תקנו חכמים, מע"ש תקנו שלא יצטרך לטרוח ולעשות קניינים וכו'. כלו' יש לדין זה טעם תכליתי וסוציאלי אבל לא טעם סיבתי, כי אין לקבוע לו מקום בשיטה המשפטית הקיימת. ועפ"י הגדרתנו בפיקציה הדוגמתית, שמטרתה היא לקבוע דין חדש שאין לו יסוד בשיטה המשפטית, דין מע"ש עפ"י דברי מר זוטרא הוא ג"כ פיקציה דוגמתית, כי אע"פ שיש לדין זה יסוד סוציאלי, מ"מ אין לו יסוד בשיטת הקניינים של המשפט התלמודי. נמצא שבסוגיא זו יש לפנינו ויכוח ע"ד יסודו של דין מע"ש, אם הוא בפיקציה היסטורית (אמימר), במציאות ממשית (רב אשי) או בפיקציה דוגמתית (מר זוטרא)¹⁷.

17 כנראה תפס הח' צורי ז"ל את דין מע"ש כהחשבה הוקיח' רק עפ"י דברי מר זוטרא שאמר שזה אחד משלש הדברים אשר שוינהו רבנן הילכתא בלא טעמא. אבל על דברי אמימר שמבאר טעם הדין נעשה כאומר לו בשעת מתן מעות' וכו' הוא כותב כס (עמו קפ"ח): אנו רואים גם פה שהיה מדרכו לבסס החיובים והשעבודים על פירוש הכונה. ואם באמת כונתו של הלה הייתה להתחייב לכל מי שיבא מחמת המלוה אין כאן פיקציה. אבל הנכון הוא

עוד דוגמא בירושלמי ב"מ פ"ה ה"ד: תני רשב"ג אומר מפרין על שדהו ואינו חושש משום רבית, כיצד קבל הימנו בעשרה כורין חטין א"ל תן לי סלע אחד ואני נותן לך שנים עשר כורין לגורן מותר. ר' יוחנן אמר מפני שהשדה מצויה להתברך. ר"ל אמר נעשה כמשכיר לו שדה ביוקר (היינו טעמא דכשנותן לו המעות לאו אדעתא שיוסיף לו בחכירות בשביל הלוואה, אלא דנעשה כמשכיר לו שדה ביוקר יותר, ומפני שזה מוציא המעות על גוף השדה ומתעסק בה יפה יפה משתבחת היא וחכירתה יותר שוה ביוקר משארי שדות, פ"מ). הרי בכאן אע"פ שלא אמר המוכר למשכיר בשעה שבקש ממנו את הסלע שדעתו להוציא את המעות על גוף השדה, מ"מ מחשיבים אותו. כאילו הוא לוח את הכסף למטרה זו וכאילו הוא משלם לו שנים עשר כורים לגורן עבור חכירת השדה.

ואביא עוד דוגמאות אחדות אשר יסוד ההלכה שבהן נעוץ בהנחה פיקטיבית. שנינו במשנה ב"מ צ"ט א': השואל את הפרה ושלחה לו ביד בנו ביד עבדו וכו' ומתה פטור, אמר לו השואל שלחה לי וכו' חייב. ושאלו בגמ': ביד עבדו חייב, יד עבד כיד רבו? אמר שמואל בעבד עברי וכו', רב אמר אפי' תימא בעבד כנעני נעשה כאומר לו הכישה במקל והיא תבא. מיתיבי השואל הפרה ושלחה לו וכו', אמר לך רב לא תימא נעשה כאומר לו אלא אימא באמר לו הכישה במקל וכו'. הרי רק מתוך הקושיא שהקשו בגמ' על דברי רב מן הבריייתא הוכרחו לפרש את דבריו: לא תימא נעשה כאומר לו אלא אימא באמר לו וכו', אבל רב בעצמו נראה שפירש את דברי המשנה שדינו של השואל הוא. כאילו אמר לו הכישה במקל ואע"פ שלא אמר כן מפורש, ואין זה אלא הנחה פיקטיבית.

כיוצא בו בכתובות, ג"ח ב', שנינו במשנה: המקדיש מעשה ידי אשתו הרי זו עושה ואוכלת, המותר ר"מ אומר הקדש ר"י הסנדלר אומר חולין. ואמרו בגמ': אמר ר"ל לא תימא טעמא דר"מ משום דקסבר אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם (כלו' מעשה ידיה שהקדישן עד שלא עשאתן) אלא טעמא דר"מ מתוך שיכול לכופה למעשה ידיה נעשה כאומר לה יקדשו יריך לעושיהם (כלו' למי שבראן וידיים איתנהו בעולם, רש"י). הרי בכאן הוא הקדיש מפורש את מעשה ידיה, ואע"פ כ' אנו מחשיבין אותו. כאילו הוא הקדיש את ידיה לעושיהן. יתר על כן: אפי' כשמקדיש מפורש את ידיה לעושיהן אין הקדש כל מה שהיא עושה, שהרי כולם מודים שהיא עושה ואוכלת, כלו' שיש לה מוונות ממעשה ידיה, ור"מ האומר הקדש כוונתו למותר, ז"א העורף על מוונותיה. ונמצא שר"מ מבחין בדברי המקדיש מעשה ידי אשתו ומכניס לתוכם כוונה שאינה הולמת את הדברים עצמם רק לשם מטרה זו כדי שהעורף על המוונות ממעשה ידיה יהא הקדש, ואע"פ שהוא הקדיש מפורש את מעשה ידי אשתו ולא את ידיה לעושיהן. וחכמי התלמוד, כנראה, הרגישו בחירוש שבדבר ובאיריאליות שבהלכה זו ושאלו: והא לא אמר לה הכי? ושנו: כיון דשמעינן ליה לר"מ דאמר אין אדם מוציא דבריו לבטלה נעשה כאומר לה יקדשו

שלפי דעת אמימר הלכה זו היא פיקציה היסטורית ולפי דברי סר וזטרא פ. דוגמתה. וכמו שבארנו.

ידיך לעושיהו, כלו' עלינו להכניס בתוך דברי המקדיש כוונה זו הואיל ואין אדם מוציא דבריו לבטלה. ואע"פ שאפשר שמתוך חוסר ידיעה בהלכה זו, שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, כוון המקדיש באמת למעשה ידיה, מ"מ ההלכה מחשיבה את דבריו, כאילו הקדיש את ידיה לעושיהו, והנחה פיקטיבית היא.

עוד דוגמא בכתובות, ע' ע"א וב', בענין המדיר את אשתו מליהנות לו, שאלה הגמ': וכיון דמשועבד לה היכי מצי מדיר לה כל כמיניה דמפקע ליה שעבודיה? ותירצו: מתוך שיכול לומר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך נעשה כאומר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך. גם בזה אין יסודה של ההלכה בעובדה מציאותית אלא בהנחה פיקטיבית שהדין מחשיבו, כאילו הוא אמר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך.

וגביא בזה עוד דוגמאות אחדות לפיקציה היסטורית מהמשפט הדתי. במשנה ר"ה כ"ג ב' שנינו: בראשונה לא היו זוין משם כל היום (כלו' העדים שבאו להעיד בקידוש החודש ביום השבת וכו' לפי שיצאו חוץ לתחום היוצא חוץ לתחום אין לו אלא ד' אמות, רש"י), התקין ר"ג הזקן שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח, ולא אלו בלבד אלא אף החכמה הבאה ליילד והבא להציל מן הדלקה וכו' הרי אלו כאנשי העיר ויש להם אלפים אמה לכל רוח. הרי במציאות אלו הבאים להעיד ולהציל ביום השבת אינם מאנשי העיר, אלא שר"ג התקין שיהיו נחשבים לענין דין זה של יציאה מחוץ לתחום, כאילו הם מאנשי העיר, ופיקציה היא.

כיוצא בו שאלת נדרים שפותחים בחרטה, כלו' שהחכם המתיר את הנדר רשאי לפתוח ולאמר לו: האם נדרת על דעת כן וכן, ובאופן כזה הוא עושה את הנדר לנדר טעות (נדרים כ"א ב'). אינה אלא פיקציה בלבד. כי באמת אין כאן טעות אלא שהחכם המתיר את הנדר הוא שעושהו, כאילו בטעות יסודו. ומשו"ז אמרו במשנה: היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו (חגיגה י' א').

וכ"ג הדין של דופן עקומה בסוכה יסודו בפיקציה. במשנה סוכה י"ב א' שנינו: הרחיק את הסיכוך מן הדפנות שלשה טפחים פסולה (ראויר פוסל בשלשה אפי' מן הצד, רש"י) בית שנפחת וסיכך על גביו וכו' פסולה וכו'. וכתב רש"י: ומכאן אני אומר ומפרש הא דאמרינן שבסכך פסול מן הצד אמרינן דופן עקומה להכשיר עד ד"א היינו דחשבינן לסכך כ"א ל' מן הדופן ונעקם ונכפל למעלה, ובאווירה ליכא למימר הכי; ואיני מפרש רואין את הדופן כאילו הוא עקום והולך תחת הסכך פסול ומניע לסכך כשר וכו' דא"כ גם נבי אויר נמי נימא הכי¹⁸. והרמב"ם בפ"ב מהל' סוכה הי"ד כתב: אם יש משפת הסכך הכשר ולכותל ד"א פסולה פחות מיכן רואין כ"א ל' הכותל נעקם ויחשב זה הסכך הפסול מגוף הכותל וכשרה וכו'¹⁹. והנה בין שנאמר כרש"י, דחשבינן את הסכך כאילו מן הדופן ונעקם ובין שנאמר כהרמב"ם, שרואין כאילו הכותל נעקם ויחשב זה הסכך הפסול מגוף הכותל אין זה אלא פיקציה.

כיוצא בו יסודה של תקנת הלל בפרחבול הוא בפיקציה. בשביעית פ"י מ"ג:

¹⁸ ע"י עור רש"י סוכה ד' א' ד"ה פחות מ"א.

¹⁹ ע"י גם פ"י המעניות להרמב"ם למשנה סוכה י"ב.

פרחובול אינו משמט זה אחד מן הדברים שתקן הלל הזקן וכו'. זה גופו של פרחובול מוסר אני לכם איש פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי שאנבנו כל זמן שארצה וכו'. ופי' הרמב"ם: מוסר אני לכם אני מעיד אתכם על כך וכך וכו' וכבר התבאר שהפרחובול הוא מדרבנן. כלו' פרחובול אינו אלא מסירת דברים בלבד ומשו"ז אינו אלא מדרבנן, אבל המוסר שטרותיו לב"ד אינו משמט מדאורייתא כמפורש שם מ"ב. אולם רש"י כתב בפירושו דין פרחובול (נישין ל"ז א'): מוסרני אני לכם את שטרותי שאתם תהיו נושאים ואני לא אנוש, ומשמע לפי"ז שבפרחובול עליו למסור את שטרותיו לב"ד ותקנת פרחובול ומוסר שטרותיו לב"ד היינו הך²⁰.

ואע"פ שלדעת כל הראשונים חוץ מרש"י פרחובול ומוסר שטרותיו לב"ד שני דברים הם ואין בפרחובול אלא רק מסירת דברים בלבד, מ"מ משמע מתוך סמיכת תקנת פרחובול לדין המשנה של המוסר שטרותיו לב"ד שיסודו של אחד נעוץ בשני, והוא לפ"ד בזה. שיסוד תקנת פרחובול הוא בפיקציה משפטית, שבמסירת דברים לב"ד היא נחשב כאילו מסר את שטרותיו לב"ד. ובאמת כן נראה מן הספרי לפסוק ט"ו נ': ואשר יהיה לך את אחיך ולא של אחיך בידך, מכאן אתה אומר המלוה על המשכון אין שביעית משמטת; את אחיך תשמט ירך ולא המוסר שטרותיו לב"ד; מכאן אמרו הלל התקין פרחובול מפני תיקון העולם וכו'. הרי המוסר שטרותיו לב"ד שאינו משמט נלמד מן הפסוק, והדברים. מכאן אמרו הלל התקין פרחובול וכו' נראה שפירושם הוא לאמר שהלל הסמיך תקנת פרחובול למוסר שטרותיו לב"ד שהוא דין תורה, שבמסירת דברים לב"ד, שהוא פרחובול, יהא דינו כמוסר שטרותיו. וכן נראה גם מן הירושלמי שביעית, פ"י ה"ב: מכאן סמכו לפרחובול שהוא מן התורה. ופרחובול דבר תורה הוא? כשהתקין הלל סמכוהו לדבר תורה. ופי' הדברים הוא דהמוסר את דבריו לב"ד, שזהו עיקר תקנת פרחובול, יהא דינו כאילו מסר את שטרותיו לב"ד, ואין זה אלא הערמה משפטית, פיקציה. ובאמת כן יוצא ברור מדברי הר"ן בפ' השולח שכתב: דהיכא דמסר שטרותיו ממש דאורייתא היא אלא דאתא הלל ותקן דאע"ג דלא מסר ואפילו אינן בידו נמי כי אמר מוסרני כמאן דמסר דמי וכו'²¹.

²⁰ עיי' מכות נ' ב' שם כתב רש"י מפורש: מוסר שטרותיו לבי"ד הוא פרחובול שהתקין הלל וכו'; ובתוס' שם הקשו על רש"י: דהא במסכת שביעית תני המוסר שטרותיו לבי"ד והדר קתני פרחובול אינו משמט אלמא תרי מילי נינהו וכו'.

²¹ ואפשר לנחש שרש"י לא רצה לזהות את תקנת פרחובול עם המוסר שטרותיו לב"ד, אלא דעי' מסירת השטר לב"ד לשעה יהא נידון כמוסר שטרותיו לב"ד בהחלט. ועיי' מאמרו של הח' אסף, ספר קלחנר, תרצ"ו, עמ' 231. שם פרסם שטר פרחובול זמנו של ר"א בן הרמב"ם ז"ל וממנו נראה שהיו נוהגים בפרחובול מסירת דברים בלבד. ועיי' בלוי Prosbol im Lichte der griech. Papyri und der Rechtsgeschichte, 1927. שמשתדל להוכיח שיסוד תקנת הלל הוא במוסד משפטי יוני, וסוהוהו היא הקנאת נכסי הלוה למלוה עיי' ה"ב (עמ' 20). ולדעתי אבי' אם נאמר שהלל סמך בתקנתו על המוסד המשפטי ששרר או בעולם היוני והסורי, והשם פרחובול מוכיח כן, אבל לא תקן שהב"ד מקנה למלוה את נכסי הלוה, אלא רק שיהא נידון המלוה. כאילו קנה בנכסי הלוה, ותו לא. והא ראייה שבנוסח פרחובול עפי' משנה שביעית כלום לא נזכר מקנין נכסים למלוה אלא רק, שאנבנו כ"ז שארצה.

ומתוך כך נעמוד על טיב ההלכות הכרוכות בדין פרחבול שאופי פיקטיבי להן. בשביעית פ"י מ"ז שנינו: אין כותבין פרחבול אלא על הקרקע. והנה רש"י ותוס', גיטין ל"ז, פירושו הטעם משום דרק במילתא דשכיחא עבוד רבנן תקנתא. אולם הר"ש במשנה שם פ"י דביש קרקע ללוה הוי החוב כגבוי ביד ב"ד ולא קרינא ביה לא יגוש וכמלוה שיש עליה משכון דמי. וטעם דין זה יסודו בפיקציה בלבד. כי במציאות אין החוב כגבוי אפי' כשיש ללוה קרקע. וביחוד מתבלט האופי הפיקטיבי של הלכה זו בדברי המשנה שם: .אם אין לו מוכה הוא בתוך שדהו כל שהוא', כלו' אם אין ללוה קרקע מוכהו המלוה קרקע כל שהוא. ובגמ' גיטין שם אמרו: וכמה כל שהוא? אמר רב חייא בר אשי אמר רב אפי' קלח של כרוב, אמר רב יהודה אפי' השאילו מקום לתגור ולכירים כותבין עליו פרחבול. ודי ברור הוא שבקרקע כל שהוא כגון קלח של כרוב, שהמלוה מקנה ללוה, או כשמשאילו מקום לתגור, אין מקום לאמר שזו היא נביית החוב באמת, אלא הרי הוא כאילו גבוי, וכל כאילו' אינו אלא פיקציה. וכמ"כ יש להבין את דברי הירושלמי שביעית פ"י ה"א: המלוה על המשכון שמואל אמר אפי' על המחט. כלו' כשם שאם יש ללוה קרקע כל שהוא כותבין עליו פרחבול וכגבוי דמי ואע"פ שאינו חופף את כל החוב, כן גם במשכון אין צורך שיהא שויו כדמי החוב כולו, כי לענין שמיטה נחשב החוב כאילו' הוא גבוי כבר אפי' במשכון כל שהוא, ואע"פ שלמעשה המלוה עורנו נושה בלוה לשלם לו את חובו.

וברוח הדברים האלה יש להבין גם את דברי הירושלמי שביעית שם: ר' חזקיה בשם ר' ירמיה ואפי' נתונים ברומי. כלו' אפי' אין דיינים בעיר המלוה אומר שלא בפניהם: מוסר אני לכם וכו' שכל חוב שיש לי שאנבנו כל זמן שארצה. ואין להלכה זו טעם אלא רק אם נאמר שאין הב"ד גובים את החוב ממש, אלא רק שיש לדונו כאילו' הוא גבוי, ויסודו בפיקציה. ומעתה יש לדון גם את מוסר הדברים שלא בפניהם, כאילו' גבוי הוא.

ביחוד בא לידי גילוי האופי הפיקטיבי של הלכה זו בגיטין ל"ז ב': תנן התם המחזיר חוב בשביעית צריך שיאמר משמט אני, ואם א"ל אעפ"כ יקבל הימנו שנאמר חה דבר השמיטה; אמר רבה ותלי ליה עד דאמר ליה הכי. כלו' אם נכרה ידו של המלוה להכריח את הלוה יש לו לעשות כל אשר בידו ולהכריח את הלוה להשיב לו את חובו ולאמר לו אעפ"כ (ורש"י). בהלכה זו נתבטל באמת דין שמיטה לגמרי, שכן אם מותר למלוה להכריח את הלוה, עד דאמר ליה הכי לא נשארה אלא צורת ההלכה של המשנה שביעית שאמרה, ואם א"ל אעפ"כ יקבל הימנו ונתרוקן תכנה לגמרי. כי פ"י דברי המשנה בפשוטם הוא שאם הלוה מרצונו הטוב משיב למלוה את חובו מותר למלוה לקבל הימנו ואע"פ שהשמיטה משמטתו. וכשבא רבה לאמר שמותר למלוה להכריחו ולכופו לכך, נמצא שאין באמירתו, אעפ"כ מתוך הכרח וכפייה ע"י המלוה אלא רק כדי שמירת הצורה של ההלכה בלבד. וכשם שבכ"מ בתלמוד שאמרו, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני נתרוקנה ההלכה מתכנה ואינה אלא פיקציה בלבד, כן גם בנידון דידן שהמלוה כופה את הלוה לאמר אעפ"כ אין לך נגוש גדול מזה. ואין להבין את דברי רבה אלא בזה, שבדין

שמיטה אע"פ שאין הלוח אלא נראה, כאילו אמר אע"כ, כגון שאמר כן מתוך כפייה, יש לדנו, כאילו אמר כן מרצונו הטוב.

כל הפיקציות האלה בדין שמיטה לא נשנו דרך מקרה ואינן אלא ארעיות בלבד, אבל כנראה שהארעי מותנה באיזה קבע והלוי כרוך באיזה עצמות שהוא מתלווה לה מחמת קורבה פנימית. אין זאת אלא שהלל בתקנת פרחובול שתקן התווה את הדרך לפיקציה המשפטית בדין שמיטה, וכל ההלכות בשמיטה שאין להבינן על יסוד המציאות הריאלית נשנו ברוחה ובצביונה של תקנת הלל שיסודה במציאות מדומה, בהערמה²².

תקנת פרחובול כן גם תקנתו השנייה של הלל יסודה בהערמה משפטית. המוכר בית בבתי ערי חומה התקין הלל שיהא המוכר יכול ליתן המעות בע"כ שלא בפני הלוקח, ואע"ג דמצד הדין נתינה בע"כ ושלא בפני הלוקח לאו שמה נתינה. בערכין ל"א ב' שנינו במשנה: בראשונה היה נשמן יום שנים עשר חודש כדי שיהא חלוט לו, התקין הלל שיהא חולש מעותיו ללשכה ויהיה שובר את הדלת ונכנס, אימתי שירצה הלל יבא ויטול את מעותיו. ואמרו שם בגמ': אמר רבא מתקנתו של הלל וכו' מראצטריך ליה להלל לתקוני נתינה בע"כ הויא נתינה הא בעלמא נתינה בע"כ לא הויא נתינה. כלו' עפ"י דין נתינה בע"כ לאו שמה נתינה, ובמגרש ע"מ שחתני לי מאתים זוז ונתנה לו בע"כ אינה מנורשת; ורק במוכר בית בבתי ערי חומה התקין הלל, נגד אלה שהיו טומנים את עצמם ביום שנים עשר חודש כדי שלא ימצאדו מוכר ליתן לו מעותיו, שיהא נותן מעותיו ללשכה ויהא חשוב, כאילו נאל כדון וכאילו נתן מדעתו של הלוקח, ואין זה אלא הערמה משפטית. ועפ"י דברי רב פפא ואיתימא רב אשי שהתקיף על רבא שם בגמ': ודילמא כי איצטריכא ליה להלל לתקוני שלא בפניו אבל בפניו בין מדעתו בין בע"כ הויא נתינה, ר"ל שיסוד ההערמה הוא בזה שאע"פ שנתן שלא בפני הלוקח היא דינו, כאילו נתן בפניו.

עוד דוגמא בניטין נ"ב א' שאמרו בדין אפוטרופין: תורמין ומעשרין להאכיל ולא להניח ומוכרים להם וכו' להאכיל ולא להניח. כלו' להאכיל ליתומים לאלתר מעשרין האפוטרופין וגם מוכרים את נכסי היתומים לצרכיהם אבל לא להניח. ובאמת קשה להבין באופן ריאלי את מצבו המשפטי של האפוטרופוס ואת יחסו לנכסי היתומים. כי אם האפוטרופוס נחשב כבעלים בנכסיהם איך אפשר להגביל את זכותו ולאמר שא"א לו למכור רק לצורך דבר ידוע, כגון להאכילם אבל לא להניח; ואם אינו חשוב כבעלים איך אפשר לו למכור את נכסי היתומים לצרכיהם, שכן לא מצאנו אדנות רק לדבר אחד. ובאמת התקשה בזה בעל תוס' ר"ד וכתב: ואי קשיא כיון שאין האפוטרופין רשאים מן התורה לתרום ולעשר היאך תורמין כדי להאכיל והלא תרומתן היא טבל? וכו', י"ל דב"ד הפקירו נכסי היתומים וכו',

²² ע"י בלוי שם, עמ' 25, שכתב על דברי הגמ' שכותבין פרחובול אפי' על קרקע כל שהוא ואפי' קלח של כרוב, וכדומה, שבוה נתבטל לגמרי הרעיון היסודי של פרחובול שהוא הקנאת נכסי הלוח למלוה עבור חובו. ולדעתי לא נתבטל אלא אדרבא נתקיים מזה הרעיון העיקרי של פרחובול שאינו אלא פיקציה משפטית, ואין בדברי האמוראים האלה אלא הרחבת הגבולים של פיקציה המונחת ביסוד התקנה.

ודקא להאכיל זיכוהו ב'ד אבל להניח לא וכו', שכל מה שעשו לא עשו אלא לחיקון היתומים ואם יעשו ע"י ב'ד הרי הן בעלים ואם לאו הרי הן כנכרים. כלו' באמת האפטרופוס אינו בעלים אלא הב'ד עשהו כבעלים למטרה ידועה, ואין זה אלא הערמה משפטית שאנו מחשיבים אותו כבעלים רק לשם תכלית ידועה, או בדברי הנ"ל: אם יעשו ע"י ב'ד הרי הן בעלים ואם לאו הרי הן כנכרים.

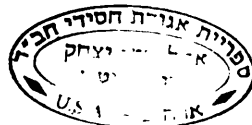
פייהנר הרגיש ביחוד שטיבה של כל פיקציה הוא שתהא סותרת את עצמה, ומתוך כך הוא מטעים את הריאליות המדומה שבה. כלו' אידהקבלה ואידהתאמה שבין מציאות מוחשית ומציאות דמיונית זו היא חותמה המיוחד של כל פיקציה²³. וכשם שדין אפטרופוס שמוטר להאכיל ולא להניח סתירתו בצדו, כן יש למצוא דינים אחרים שהאופי הפיקטיבי שלהם מתבלט ע"י הסתירה הטבועה בהם. כגון בדין מזון האשה והבנות דכמאן דכתיבי דמי אמרה הנמ' (גיטין נ' ב'): כתובין הן אצל בני חורין ואין כתובין הן אצל משועבדין. וכן ביתומים עפ"י שיטת האמוראים המאוחרים בדברי שמואל: נכסי יתומים הרי הן כהקדש, שרק לטובתם עשו את נכסיהם כהקדש אבל לא לרעתם, שכן אמרו בניטין נ"ב א': משוך פירי מיתמי וכו' זול לא יהא כח הדיוט חמור מהקדש וכו', דליפיו כח עשאו כהקדש ולא להרעת כח (רש"י)²⁴. כיוצא בו דין אפטרופוס, דאע"פ שאינו רשאי לרון ואינו רשאי למכור, מ"מ באופנים שונים קבעו החכמים ואמרו שידו כיד היתומים. כגון בדין קנין אנב שאינו מועיל אלא אם הקנה את הקרקע ואת המטלטלין לאחד, אבל אם הקנה את הקרקע לאחד ואת המטלטלין לאחר בעיא היא בקדושין (כ"ז א') שלא נפשטה להלכה; אולם אם אחד הקנה את הקרקע לאפטרופוס ואת המטלטלין ליתומים קונים הם. דיד אפטרופסין כיד יתומים ושדה לאפטרופסין ומטלטלין ליתומים קנו (לשון המ"מ בשם הרשב"א, הל' מכירה, פ"ג ה"י)²⁵. וכ"ז בדין קנין של מעמד שלשחן, שאם הקנה האפטרופוס לאחר בקנין מע"ש אינו מועיל, כי דינו כשליח, וכשם שע"י שליח א"א להקנות במע"ש כן גם אפטרופוס אינו מקנה במע"ש. אולם לקנות ליתומים במע"ש אפשר לאפטרופוס, וכשקנה האפטרופוס במע"ש הרי הוא כאילו היתומים עצמם קנו, כי, לזכות היתומים שוויהו רבנן ירו כיד יתומים²⁶.

²³ ע"י לעיל הערה 16.

²⁴ נוטה היה הח' צורי ז"ל לתפוס כדבר פשוט שבכ"מ ענאמרה הלכה בצורה, הרי זו כו' כ, החשבה הוקיח', כמו בענינו עאמר שמואל, נכסי יתומים הרי הן כהקדש'. ואע"פ שאין להוכיח מזה אלא על השוואה משפטית. כי י"ל דהא דאין שאר הקנינים אלא קנין כסף נוגה בהקדש הוא משום דאין בו אישיות משפטית, וקנין כסף הוא כחליפין. שהכסף נחלף בדבר הנקנה, ואין צורך בו בדעת מקנה וקונה במובן חיובי ופעיל כבשאר הקנינים. ובה יש להשוות יתומים להקדש. אולם מדברי האמוראים המאוחרים יוצא חפסו את דברי שמואל כתקנה שעזו לטובת היתומים, אבל במקום שתצא רעה להם אין נכסיהם כהקדש; ונמצא שיש בזה משום פיקציה בשל הסתירה עבה, אבל ישנן הלכות שיסודן בהשוואה בין עני חיוניות משפטיים בשל העיקר הרגיוני הטהו ביניהם ואין בהם משום פ. כלל וכלל. ע"י ויכווח של ייהרע נגד דיסיליוס (גם עמו' 298) שעמד על ההבדל הרגיוני שבין השוואה משפטית ופיקציה.

²⁵ ע"י חידושי הרשב"א לקדושין כ"ז, ד"ה ושדה לאחד וכו'.

²⁶ כן כתב בעל תרוסת הרש"ן, סי' עמ"ז.



כיוצא בו בניטין נ"ה ב': נב והקדיש ואח"כ טבח ומכר משלם תשלומי כפל ואינו משלם תשלומי ד' וה', ותני עלה בחוץ כי האי גוונא ענוש כרת. והקשו בגמ': וא"א יאוש כדי לא קני כרת מאי עבידתיה? אמר רב שיבוי כרת מדבריהם. והוסיפו להקשות: כרת מדבריהם מי איכא? אמר להו רבא וכו' כרת שע"י דבריהן באתה לו אוקמוה רבנן ברשותיה כי היכי דלחייב עלה. כלו' רבנן החשיבו את הדבר הננוב, כאילו' קנהו הננוב ואם הקדישו יהא הקדש. ואמר רבא עוד: הא וודאי קא מיבעיא לי כי אוקמוה רבנן ברשותיה משעת גניבה או משעת הקדישה, למאי נ"מ לניזותיה וולדותיה מאי? הדר אמר רבא מסתברא משעת הקדישה שלא יהא חוטא נשכר. כלו' כדי שלא יקנה הננוב בניזות וולדות לא החשיבו החכמים את הדבר הננוב כקנינו משעת גניבה אלא רק משעת הקדישה, ויחייב בכרת אם ישחטנה בחוץ אבל לא יקנה את הגיזות וולדות. וזו היא פיקציה שסתירתה בצדה, כי אנו מחשיבים את הדבר לקנינו לשם מטרה ידועה, והיינו לחייבו בכרת. ועוד אם הננוב קנה את הדבר משעה שהקדישה, עלינו לאמר שהקנין ופעולת ההקדש באים בבת אחת. שכן אחרי שהקדיש א"א לו לקנות, וקודם שהקדיש הרי אין לו לקנות כדי שלא יזכה בניזות וולדות, ובע"כ עלינו לאמר: או שהקנין וההקדש באים כאחד (ועי' לק' פ"ג שקבענו שיסוד הדברים של באים כאחד" הוא בפיקציה דוגמית), או שהננוב לא קנה את הדבר כלל וכלל, אלא שהחכמים החשיבו את הדבר כהקדש, כאילו' הוקדש ע"י בעליו.

כמ"כ קנין אודיתא יסודה בפיקציה, כי כשאדם מודה על חפץ שהוא שייך לחברו או על מנה שהוא חייב לו אע"פ שאנו יודעים שאין החפץ שייך לו ושאינו חייב לו דבר, מ"מ דינו שהחפץ נקנה לחברו ושהוא מתחייב לו בהודאתו כאילו היה בדבריו ממש. ובעיקר בעל קצוה"ח הוא שקבע את יסוד הקנין של אודיתא (סי' קצ"ה) וכתב: ולענין קנין שלם הוא ולא נופל מכל הקנינים וכו' ואע"ג דקמי שמיא גליא שאין הדבר כן כיון דהוא קנין הרי נקנה לו באודיתא וכו'. ובמקום אחר כתב הג"ל: והוא קנין מעליא אע"פ ששניהם יודעים והעדים יודעים שזה החפץ או הקרקע אינו של פלוני קונה, ולהכי נמי בזה שמודה שחייב לפלוני מנה, אע"פ שאינו חייב, זכה בו משום אודיתא כאילו נעשה בקנין ושטר' וכו' (סי' מ'). והאופי הפיקטיבי של הלכה זו יוצא מהגדרת דין אודיתא, שאינו מתחייב על ידה אא"כ אמר בלשון הודאה חייב אני לך מכבר, אבל אם אמר מתחייב אני לך מנה אינו כלום, אם לא קנו מירו, לפי שאינם אלא דברים בעלמא (קצוה"ח סם). והוא משום כשאומר בלשון הודאה יש לרדון את האודיתא, כאילו' היא הודאת בע"ד, משא"כ כשאומר אני מתחייב לפלוני מנה שאין שום דמיון וצד השהו בין מתחייב והודאה. ועוד אף זו: יש מן הראשונים הסוברים שאודיתא מועילה אף במקום שיאמר שיש לו קרקע להקנות אגבה מטלטלין, אפי' כשידוע שאין לו (עי' תד"ה אלא, ב"ב מ"ד ב', מה שכתבו בשם ר"ח, ותוס' כתובות נ"ד ב', ד"ה אף). וההערמה המשפטית שבהלכה זו בולטת למדי, שהרי הוא נידון ע"י הודאתו, כאילו' יש לו קרקע ואע"פ שאנו יודעים שאין לו.

וכן נראה שעיקר קנין אנב יסודו בפיקציה. דהנה מן הדין להיות נקנים עם

הקרקע דברים שהם לצורך הקרקע ויש לחשבם כחלק ממנה, ובקביעת דין קנין אגב הרחיבו את המושג ואמרו שכל מטלטלין יהו נחשבים כבטלים לקרקע ו. כאילו הם חלק ממנה. דהנה בקרושין כ"ו א', שאלו בגמ' בקנין אגב: בעינן צבורים או לא? ובסוף הסוגיא שם אמרו: כותבים שטר למוכר אע"פ שאין לוקח עמו כיון שהחזיק עמו בקרקע נקנה שטר בכ"מ שהוא, ש"מ לא בעינן צבורים. ושנו: שאני שטר דאפסירא דארעא הוא. ופי' רש"י: בית אחזתה וכגון קרקע דמי. ומסקנת הגמ' היא: והא עלה קתני זו היא ששינוי נכסים שאין להם אחריות נקנין וכו', ש"מ לא בעינן צבורים, ופי' רש"י: אלמא שאר נכסים כשטר. כלו' כשם ששטר אפסירא דארעא הוא וחשוב כחלק הקרקע וכאילו הוא בטל לה, כן גם שאר מטלטלין נחשבים, כאילו הם בטלים לקרקע וכחלק ממנה. ולפיכך הבחין הרמב"ם בקנין אגב בין צבורים בה, שאינו צריך לאמר המקנה קנה אגב קרקע, לאינם צבורים בה, שאינו קונה אגב קרקע אלא אי"כ אמר קנה אגב קרקע. כי בצבורים נחשבים המטלטלין כבטלים לקרקע כיון שהם מונחים בה, אבל באינם צבורים בה צריך שיאמר המקנה קנה אגב קרקע ומתוך כך הם נעשים כאילו הם בטלים לה וכחלק ממנה. עכ"פ יסוד קנין אגב הוא לא בעוברתה מציאותית, אלא בהערמה משפטית. שאנו מחשיבים ודנים את המטלטלין כבטלים לקרקע (עי' פ"ג מהל' מכירה ה"ט).

ומתוך כך נעמוד גם על דברי ר"ע: קרקע כל שהוא חייב בפאה וכו' ונקנין עמה נכסים שאין להם אחריות (פאה פ"ג מ"ו), ואע"פ שבקרקע כל שהוא אין מקום לאמר שהמטלטלין בטלים לה או שהם משמשים לצורך הקרקע. אין זאת אלא משום שכל עיקר קנין אגב אינו אלא הערמה משפטית, שאנו מחשיבים את המטלטלין, כאילו הם בטלים לקרקע, ואפי' במטלטלין כאלה שבמציאות אינם בטלים לקרקע; ומעתה אפי' בקרקע כל שהוא יש לדרון את המטלטלין הנקנים עמה, כאילו הם בטלים לה.

II

בגמ' ב"ק פ' ב' מנו עשרה תנאים שהתנה יהושע בעת שהנחיל את הארץ לביי. כל התנאים האלה באו להתיר לאחרים לחדור לתוך רשותו הפרטית של הבעלים לשם מטרה ידועה ולהגביל באופנים ידועים את רשות קנינו הפרטי של האדם. והנה בירושלמי ב"ב פ"ה ה"א מנו בשם ר' יהושע בן לוי ארבעה תנאים שהתנה יהושע: מלקטין עשבים בכ"מ וכו', מת מצוה, שיהו מהלכין בשבילי הרשות, ולוקחין נטיעות בכ"מ וכו'. ובשם ר' אלעזר בי ר' יוסי מנו שם ארבעה תנאים: מלקטין עשבים, מת מצוה, ופונים לאחורי הגדר ורועין בחורשין. ואח"כ נמנה בירושלמי שם גם, ומסתלקין לצדדין ומשמע שתנאי זה אינו בין אלה שמנו הנ"ל, ונראה שתנאי זה הוסיפה הגמ' עצמה. וגם בירושלמי ברכות ספ"ב מובא דין זה של ומסתלקין לצדדין, אבל לא כתנאי שהתנה יהושע. וכשם שבירושלמי יחסו, עפ"י דעה אחת, לר' יהושע ב"ל את המאמר שיהושע התנה תנאים כשהנחיל לבני ישראל את הארץ.

כן גם בבבלי אמרו: מאן תנא עשרה תנאים שהתנה יהושע ריב"ל היא וכו', אבל במספר התנאים נחלקו הבבלי והירושלמי.

והנה בבב"ק שם אמרו שלדעת רב יהודה תנאים שהתנה יהושע אפי' בבבלי ולדעת שמואל אפי' בחוץ לארץ, ופי' רש"י: וכ"ש בבבלי שמצויין שם שיירות ועוברין ושבים והוצרך להתנות. ונמצא לפי'ו שיהושע תקן לא על אי' בלבד אלא אף על חו"ל. ודבר זה אינו מתקבל על הלב שיהושע יתקן תקנות לעת הגלות ב"י מארצם כשהנחילם את הארץ²⁷. עוד קשה, שאם באמת מסורת היתה בידם על התנאים שהתנה יהושע למה לא נמצא דבר זה במקור יותר עתיק מן הגמ'. ועוד אף זו: בכמה מקומות במשנה או בדברי תנאים שם החכרו דרך אגב אחרים מתנאי יהושע לא נאמר עליהם שישודם בתנאי שהתנה יהושע, כגון עירובין י"ז א' בענין מלקטין עצים משרותיהם וברין מת מצוה, וכ"ג כסוטה מ"ה ב', ובירושלמי ברכות פ"ה ה"ט שם אמרו: תני מסתלקין לצדדין מפני יחידות דרכים וכו'.

וע"כ נראה לי, שאין בדברי הגמ', תנאים התנה יהושע' משום קביעת עובדה היסטורית, שבאמת תיקן יהושע התקנות האלה ועל יסוד זה נוהגים העם על פיהם, אלא שחכמי התלמוד השתדלו בזה להניח יסוד משפטי למנהגים שהעם נוהג בהם מכבר. כל הדברים שבעשרה תנאים יש בהם משום חדירה לתוך רשותו הפרטית של אדם אחר ואינם הולמים את המושג. קנין' שלכאורה מוחלט הוא ואינו סובל כל הגבלה. ואם אין ביד הבעלים למחות נגד אלה החודרים לתוך רשות קנינו, אין זאת אלא שהגבלות אלו בקנינו של אדם נתונות הן מלמפרע ומראשית קנינו ו.כאילו' הבעלים לא קנו את הקרקע אלא על מנת כן. ולפי'ו מאמר התלמוד, עשרה תנאים התנה יהושע וכו', אינו אלא פיקציה היסטורית שמטרתה היא לתת יסוד משפטי למנהגים קבועים ועומדים. וכאילו ר"ל בזה, שאין למנהגים האלה כל יסוד במשפט, אם לא שנאמר שכל הקונה קרקע ראשית קנינו הוא ע"מ כן, שיהו האנשים רשאים לחדור לתוך רשותו ולהשתמש בו בעשרה האופנים הנ"ל. והרי הוא, כאילו' מתחילת קנינם ויתרו הבעלים על זכותם למחות בידי האנשים שנהגים עפ"י התנאים האלה. וע"כ קרא התלמוד את התקנות האלה בשם, תנאים' לאמר שקונה קרקע הוא, כאילו' מותנה על כך מראשית קנינו. ופיקציה היסטורית זו אני מציע לקרוא בשם תנאים, כלו' מטרת הפיקציה ההיסטורית הזאת היא לתת באור ויסוד משפטי למנהגים ידועים ע"י קביעת תנאי פיקטיבי שכאילו הותנה האדם על כך מראשית קנינו²⁸.

ומעתה נעמוד על דברי רב יהודה האומר שהתנאים האלה נוהגים גם בבבלי

27 ע"י שערי התקנות לרמ"א בלאך, ח"א, עמ' 55, שגם הוא התקשה בזה.

28 ועיין ירושלמי כתובות פ"ג ה"ז, שהקשו על דעת חכמים במשנה, מי שאבדה לו דרך שדהו אין לו רשות ללכת דרך שדות אחרים, והא תניא הרי שהיה טועה בכרמים וכשדות מקרר ויוצא עד שהוא מניע לדרך וכו' שע"ס כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ? ואם תנאי יהושע יסודם בעובדה היסטורית, איך אפשר לאמר בשדה המוקפת מכל צד בשדות אחרים נזם על ה' חיקן יהושע. אין זאת אלא שתפסו את תנאי יהושע כהגבלה כללית בזכות קנינו של האדם שבאופנים ידועים יש לרון את הבעלים. כאילו' קנו את השדות ע"ס כן.

ודברי שמואל האומר שהם נוהגים גם בחו"ל. כלו' טעם דבריהם הוא לא בעובדה היסטורית שיהושע התקין התקנות האלה על עת הגלות ב"י מעל אדמחם, אלא בזה שהואיל והעם נוהג על פיהם הרי הוא, כאילו' האדם מותנה על כך מראשית קנינו לבלי למחות בידי החודרים לתוך רשותו ע"מ להשתמש בקנינו באופנים האלה. והגבלות אלו שבקנינו של אדם יסודן בפיקציה היסטורית־תנאית. ומעתה אין להבחין בזה בין א"י לבבל וחו"ל.

והנה מצאנו עוד דברים שנאמר בהם שיהושע התנה עליהם. בתוספתא ב"מ פ"א שנינו: מוציא אדם זיבלו וכו' ר' יהודה אומר בשעת זבלים מוציא אדם זיבלו וצוברו על פתח ביתו ברה"ר וכו' שע"מ כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ (הוצ' צוקרמנדל). ועפ"י דעה אחת בב"ק ק"ד ב' התנה יהושע עוד שלשה תנאים: תניא ר' ישמעאל בנו של ריב"ב אומר תנאי ב"ד הוא שיהא יורד לתוך שדה של חברו וקוצץ סוכו של חברו להציל את נחילו ונוטל דמי סוכו מתוך נחילו של חברו. ותנאי ב"ד הוא שיהא שופך יינו ומציל דובשנו של חברו ונוטל דמי יינו וכו', ותנאי ב"ד הוא שיהא מפרק את עציו וטוען פשתנו של חברו ונוטל דמי עציו מתוך פשתנו של חברו שע"מ כן הנחיל יהושע את הארץ. והנה בתנאים שלפנינו יש בהם ג"כ משום חדירה לתוך רשות קנינו של חברו. אמנם בעוד שבעשרה תנאים שבפ' מרובה ניתנת רשות לאדם לחדור לתוך קרקעותיו של חברו ולהשתמש בהן באופנים ידועים, בתנאיו של ר' ישמעאל הותר לאדם לחדור לתוך רשות חברו ע"מ להשתמש במטלטלין ובחפציו של חברו כדי להציל את חפציו הוא השוים יותר. ובתנאו של ר' יהודה יש משום הוספה על שאר התנאים שכן הוא מתיר לעתים קבועות להשתמש ברה"ר שהוא קנין הציבור. אבל בכל התנאים הנ"ל אין בהם משום קביעת מציאות היסטורית, שבאמת התקין יהושע עליהם, אלא משום ביטוי לרעיון שמראשית קנינו על האדם הוא מותנה על כך להתיר לחברו לחדור לתוך רשותו המשפטית באופנים ידועים. ומעניין להעיר שבדברי ר"ש מתחיל המאמר בביטוי, תנאי ב"ד הוא' וחותר: שעמ"כ הנחיל יהושע את הארץ', וכאילו ר"ל שתנאי ב"ד ותנאי יהושע היינו הק' הם. כלו' יש לדון את הבעלים, כאילו' הב"ד התנו עמו לוותר על זכותו ולבלי למחות בידי האנשים החודרים לתוך רשותו ע"מ להשתמש בחפציו בתנאים ידועים. והרי זה, כאילו' עמ"כ הנחיל יהושע את הארץ וכאילו ראשית קנינו של האדם בחפציו הוא ע"מ כן, ופיקציה היסטורית־תנאית היא.

III

בניטין ע"ז א' שנינו במשנה: הזורק גט לאשתו והיא בחוך ביתה וכו' ה"ז מגורשת. ושאלו בנמ': מה שקנתה אשה קנה בעלה? כלו' ועדיין לא יצא גט מרשותו של בעל. ושנה רבא: גיטה וחצרה באין כאחד. וכ"נ על השאלה איך מגורשת אשה כשנותן הבעל גט לידה, אטו ידה מי לא קניא ליה לבעל' שנו שם: גיטה וידה באין כאחד. כיוצא בו בעבד שיוצא בשטר שחרור שאלו שם: יד עבד כיד רבו דמיא? ושנו: גיטו וידו באין כאחד. כל האופנים האלה של, באין כאחד' אין להבינם על

יסוד המציאות הריאלית. שכן בכדי שיהא העבד משוחרר והאשה תהא מגורשת הם צריכים בראשונה לקנות את הגט, כי קנין הגט הוא תנאי הכרחי לשיחרור ולנידושו, וא"א להם במובן ריאלי לקנות את הגט משום שהוא אינו יוצא מרשות הבעל והאדון, אין זאת אלא שבעקרון הוה של. גיטו וידו באין כאחד" הערימו חכמי התלמוד וקבעו יסוד למציאות פיקטיבית שאין לציירה במובן ריאלי ומוחשי. יש בעקרון הוה משום יצירת מציאות אידיאלית ובלתי מוחשית, ואינה אלא הערמה ופיקציה. ואני בוחר בשם פ. דוגמתית בתור היותר מתאים, לרעתי, לסמן הערמה ממין זה. כי המלה פיקציה נגזרת מן הפועל *ingere*, שפירושו פעל, יצר, עצב. ומאחר ששונה היא לגמרי מן הפיקציות ההיסטוריות, שבכולן מונח הרעיון היסודי שחזיון אחד נחשב, כאילו" דומה הוא בכל פרטיו לתופעה משפטית אחרת, יש לקראה בשם, דוגמתית" בניגוד לפ. ההיסטורית.

הראשונים השתמשו לפעמים ברעיון הוה המונח ביסוד הדברים של. באין כאחד" לבאר דיני התלמוד במקום שהתקשו למצוא יסוד ובאור להלכה. כגון בכתובות י"א א', דאמר רב הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד משום דזכות הוא לו, והקשו בתוס': הוה זכיהה היא מטעם שליחות וא"כ היאך זכין לקטן והלא אין שליחות לקטן. ובאחד התירוצים כתבו שם: כיון דבהאך זכיה נעשה ישראל הר"ל כישראל גמור לענין זכיהה, והרי הוא כמו גיטו וידו באין כאחד. ובהמשך דברי התוס' כתבו שם עוד: ונכרי קטן כיון שבא להתנייר חשבינן ליה כישראל קטן, כלו' דאע"ג דעודנו נכרי הוא ואין שליחות לעכו"ם, מ"מ חשבינן ליה כישראל כיון שעיי"כ הוא נעשה לישראל, ואין זה אלא פיקציה דוגמתית עפ"י הגדרתנו, כי במציאות אינו עוד ישראל.

וכ"ג הא דאמר רבא (סנהדרין ט' ב') באחד שהעיד ואמר פלוני רבעני לרצוני שהוא ואחר מצטרפין להרנו דפלגינן דיבורא ומהימנין ליה לגבי חברו ולא מהימנין ליה לגבי דידיה דאין אדם משים עצמו רשע, יש בזה משום פ. דוגמתית. כי אנו מנתחים את דברי המעיד ומקבלים את עדותו רק מה שנוגע לחברו אבל לא לעצמו, ומתוך כך אנו יוצרים מציאות חדשה שאינה מתאימה לדברי המעיד. כמ"כ אמר רבא שם באחד שהעיד ואמר פלוני בא על אשתי הוא ואחר מצטרפין להורגו אבל לא להרגה, לפי שקרוב הוא אצל אשתו. גם בזה יש משום יצירת ריאליות חדשה ופיקטיבית מתוך שאנו פלגינן דיבורא ומקבלים מעדותו רק חלק דבריו הנוגעים לאחר ולא לאשתו.

ובכלל נוטה היה רבא במקומות רבים בש"ס להדגיש את האופי היצירתי שבמשפט, שאין תעודתו של המשפט להיות רק נגזר אחר הלציאות המוחשית ולהמשך אחריה, אלא לפעמים על המשפט ליצור מציאות חדשה כשניתנו התנאים לכך. כגון ביאוש שלא מדעת שחלקו בו אב"י ורבא (ב"מ כ"א ב'): אב"י אמר לא הוי יאוש דהא לא ידע דנפל מיניה רבא אמר הוי יאוש וכו'. שיטת אב"י נגזרת בזה אחר המציאות המוחשית, ומאחר שאינו יודע עדיין שנאבר ממנו החפץ אין כאן יאוש. אבל שיטת רבא היא, דמאחר שתנאי היאוש נתקיימו באבידה זו שהרי אין לו בה סימן, ולכי ידע דנפל מיניה מייאש מימר אמר סימנא לית לי בנויה"

יש לחשבו כאילו הוא כבר נתייאש ממנה ולדונו כאילו, מהשתא הוא דמיאש. הרי בזה המשפט יוצר מציאות של יאוש על יסוד התנאים שבהם נתונה האבדה, לאמר הואיל ואין לו בה סימן ולכשיודע שנפלה ממנה יתיאש, יש לדונו כאילו הוא כבר נתיאש ממנה.

כיוצא בו בדין עד זומם (ב"ק ע"ב ב'): אביי אמר למפרע הוא נפסל וכו' רבא אמר מכאן ולהבא הוא נפסל וכו'. יסוד מחלוקתם הוא, לדעתו, בזה שדעת אביי היא שהתורה האמינה לכת השניה ואין בידי המשפט אלא רק לברר וללבן מציאות שנתקיימה מכבר, וא"כ העדים שהחמו נפסלו משעה שהעידו. אבל רבא מדגיש את החידוש שבעדים זוממים, דהא תרי ותרי ניהו מאי חזית דציית להני ציית להני, לאמר שהתורה לא באה בדין עדים זוממים לסתור את היסוד המשפטי הקבוע ועומד שתרי ותרי שוים כנאמנותם ואין בידי כת אחת לברר ולקיים את השקר שבעדות כת השניה, אבל אפשר למשפט התורה ליצור מציאות חדשה ולקבוע דין לאמר שהיו העדים נאמנים מכאן ולהבא. יש בדין עדים זוממים משום חידוש שאנו מאמינים להם ואע"פ שתרי ותרי ניהו, ומעתה אין בדין זה משום ברור מציאות שנתקיימה מכבר אלא משום יצירה של מציאות חדשה, ולפיכך אין לך בו אלא משעת חידוש ואילך. ונמצא ששיטות רבא בעד זומם וביאוש שלא מדעת יסוד אחד להן, כי בשתיהן רבא מדגיש את העקרון שהמשפט הוא בבחינת ראשית למציאות ולא שני לה.

ולדעת ה.איכא דאמרי' דאמרו שם בגמ': ,רבא נמי כאביי סבירא ליה וכו' והכא היינו טעמיה דרבא משום פסידא דלקוחות', יוצא שגם רבא מודה שהתורה האמינה את הכת המזימה הואיל והיא מעירה רק על גוף העדים, אבל אינם מכחישים את תוכן העדות; אולם משום תקנת לקוחות לא הפסילו את העדים שניזומו אלא מכאן ולהבא. ונמצא שמשום פסידא דלקוחות עלינו לדון את העדים. כאילו כשרים הם משעה שהעידו ועד הזמתם, ואע"פ שנתברר הדבר ע"י הזמה שבשקר העידו ועלינו לפוסלם מלמפרע. ואין זה אלא פיקציה משפטית, כי המשפט קובע בזה דין שאין יסודו במציאות אלא מתנגד לה.

לסוג זה של פ. שייך גם הא דאמר אביי בב"מ י"ג א': עדיו בחתומיו זכין לו. ואמרו שם: הני מילי היכא דקא מטו שטר לידיה אבל היכא דלא מטו לידיה לא אמרינן. כלו' כשהגיע השטר ליד המלוה זכו העדים לו למפרע משעת חתימה ונשתעברו נכסיו של הלוה למלוה מאז כאילו הגיע השטר לידו בשעת חתימה, ואין זה אלא פיקציה שהעדים זוכים לקונה מלמפרע. כאילו שלוחים הם²⁰.

כיוצא בו דין של הפקר ב"ד הפקר יסודו בפיקציה דוגמתית, כי בכלל זה קבעו החכמים שיש בידי ב"ד להפקיר את נכסי אדם או להקנות לאחד את נכסי חברו, ובוה הם עוקרים דבר טמציאותו ונותנים לו דין של הפקר ואע"פ שבמציאות

²⁰ ועיי' ב"מ ל"ה בדין זומא, סי' ששמו לו ב"ד קרקע בחובה, שהיא קנייה למלוה לאכול פירות, לאביי האומר עדיו בחתומיו זכין לו, משעה שנחתם שטר האדרכתא בב"ד. ואע"פ שלא בא עדיין השטר לידו של המלוה. כי משבא לידו הוא זוכה בפירות מלמפרע.

אינו הפקר. ואם יש בידי כח ב'ד להקנות לאדם את נכסי חברו, הם נותנים דין של קנין לאדם בחפץ ואע"פ שאין הרבר שלו. בניטין ל'ז ב' ררשו דין זה של הפקר ב'ד מפסוק עזרא י': וכל אשר לא יבא לג' ימים וכו' יחרם כל רכושו, ומפסוק יהושע י"ט: אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי האבות וגו', וכי מה ענין ראשים אצל אבות לומר לך מה אבות מנחילין וכו' אף ראשים מנחילין העם כל מה שירצו. לפי הדרשה הראשונה יש בידי ב'ד להוציא את נכסי אדם מרשותו ולהפקירם, אבל לפי הדרשה השנייה יש בידי כח ב'ד להוציא את נכסי אדם מרשותו ולהקנותם לאחר³⁰. ונמצא שהפקר ב'ד הוא מוסד מיוחד במינו, כי הפקר בכלל הוא דבר שאין לו בעלים (res nullius) והפקר ב'ד הוא הקנאת דבר של אחד לשני. והשימוש בשם, הפקר" למוסד זה פיקטיבי הוא. ומתוך רצון לאחדות ולשיטה ומתוך שאיפה להקל על הציוור המשפטי אנו משתמשים לפעמים במושגים משפטיים, שיש להם תוכן קבוע ומסויים, כדי לתת שם למוסדות משפטיים חדשים³¹. הרבה פעמים בש"ס השתמשו חכמי התלמוד והראשונים בכלל זה של הפקר ב'ד הפקר כדי לבאר דין ולתת יסוד להלכה המתנגדת לכאורה למשפט הקבוע³².

IV

בשם פעולות פיקטיביות יש לסמן פעולות דתיות ומשפטיות שנעשו מתוך אונס וכפייה שאנו מחשיבים אותן, כאילו נעשו מתוך רצון חפשי. במקום שהדין דורש שרצונו של הפועל הוא תנאי הכרחי לפעולה המשפטית והדתית, קבעו החכמים לפעמים שאם אנסו את האדם ונחרצה מתוך כך לפעולה, שנותנים לה דין כאילו נעשה מתוך רצון. בערכין כ"א א' שנינו במשנה: חיבו עולות ושלמים ממשכנין אותן, אע"פ שאין מתכפר עד שיתרצה שנאמר לרצונו, כופין אותו עד שיאמר רצה אני. ובגמ' שם: ת"ד יקריב אותו מלמד שכופין אותו, יכול בע"כ? ת"ל לרצונו; הא כיצד? כופין אותו עד שיאמר רצה אני. הנה לכאורה סתירה גלויה היא, כי מאחר

³⁰ ונראה שחלקו הראשונים במהות הדין של הפקר ב'ד. עי' רש"י ניטין ל'ז ב', שפי' שרבא האומר הפקר ב'ד הפקר בא להשיב גם על הקושיא הראשונה, ששאלו בגמ' על עיקר תקנת הלל: ומי איכא מידי דמדאורייתא שסמטת שביעית והתקין הלל וכו'? והוא משום שיש בידי כח ב'ד להוציא סמון מרשות אדם ולהקנותו לאחר. אבל שם בתר"ה מי כתבו שרבא בא לתרץ רק את קושיא הגמ' השנייה ששאלו על שביעית דרבנן: ומי איכא מידי וכו' ותקנו רבנן דתשסט? והוא משום שבוה דברי רבא עולים יפה אפי' אם נאמר שאין בידי כח ב'ד אלא רק להפקיר את נכסי אדם אבל לא להקנותם לאחר. והרמב"ם נראה שפי' כדברי התוס', שכן הוא פסק שאין הפרחובול מועיל אלא בשמיטת כספים בזה"ל (פ"ט שמיטה ויובל ה"טז), והוא משום שסבר שאין בידי ב'ד אלא רק להפקיר את נכסי אדם אבל לא להקנותם לאחר. והראב"ד השיג עליו שם, וטעמו שהוא תפס כרש"י שחירצו של רבא עולה גם על הקושיא הראשונה של הגמ'. ומעניין להעיר שבירושלמי נקלים נ' ב' הביאו לדין זה של הפקר ב'ד רק את הדרשה מעורא, יחרם כל רכושו, והרמב"ם, כנראה, הלך בשיטת הירושלמי (עי' פכ"ד מהל' סנהדרין, ה"ז).

³¹ עי' לעיל הערה 15.

³² עי' לדוגמא יבמות פ"ט ב', וניטין ס' ב', תר"ה וכתוב, ורף נ"ב א' בחוס' ר"ד.

שאינו לו כפרה עד שיתרצה, כיצד ממשכנין אותו? וכופין אותו עד שיאמר רוצה אני הוא בבחינת שני הפכים בנושא אחד. אמור מעתה שאם האדם נתרצה ואמר רוצה אני, אע"פ שאמר כן מתוך אונס וכפייה, מחשיבין אותו, כאילו נתקיים בו יקריב אותו לרצונו. גדולה מזו אמר ר"פ שם שלפעמים גם חייבי הטאות ואשמות ממשכנין אותו, ואע"פ שבמסנה שם הבחינו בין אלה שאין ממשכנין אותו, כיון דכפרה הוא (עי' ב"ק מ' א') לחייבי עולות ואשמות, מ"מ במקום שיש חשש שמא יפגע בחיובו, כגון בחטאת נזיר, דינו כחייבי עולות, ואע"פ שאין כאן רצון שהוא תנאי הכרחי לכפרה. אין זאת אלא שבמקום חשש שמא ישהה ולא יקיים חיובו אמרו החכמים שאמירתו, רוצה אני מתוך אונס נחשבת כאמירה מתוך רצון.

וכג' בד"ן גיטין אמרו במסנה שם: כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. ובב"ב מ"ז ב': אמר ר"ה תלויה חבין זביניה וזביני מ"ט כל דמזבין איניש אי לאו דאניס לא היה מזבין ואפי' הכי זביניה וזביני, כל' כל המוכר חפץ אינו מוכרו אלא מתוך אונס משום שצריך לכסף ואע"פ כ מכירתו מכירה היא, וא"כ גם כשמכריחין אותו למכור ע"י אונס הוא נמר ומקנה. והקשו בגמ': ודילמא שאני אונסא דנפשיה מאונסא דאחרניי? ושנו: אלא כדתניא יקריב אותו וכו' כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. ושאלו עוד: ודילמא שאני התם דניחא ליה דתיהוי ליה כפרה. ושנו: ואלא מסיפא וכן אתה אומר בניי נשים כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. והוסיפו לשאול: ודילמא שאני התם דמצוה לשמוע דברי חכמים. וע"כ הסיקו ואמרו: אלא סברא היא אנב אונסיה נמר ומקנה. מכל זה יוצא עד כמה התחבטו והתלבטו חכמי התלמוד למצוא יסוד וטעם לדין זה שהאומר רוצה אני מתוך כפייה דינו כאומר מתוך רצון. והרעיון הכללי היוצא מדברי הגמ' הוא שבמקום שיש מצוה לכוף את האדם לפעולה דתית או משפטית, ואפשר לאמר, דניחא ליה דתיהוי ליה כפרה או שהוא רוצה בכך משום שמצוה לשמוע דברי חכמים, עלינו להניח ולאמר שהאדם משעבד את רצונו לרצון התורה והחכמים. ואע"פ שלמעשה אין אנו יודעים אם באמת בטל רצונו מפני רצון התורה והחכמים.³³

כיוצא בו הא דאמרו במסנה גיטין מ' ומ"א: מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכו', היא פעולה פיקטיבית. כי בד"ן איי למעשה השיחרור כל תוקף אלא כשנעשה מתוך רצון, ואע"פ משום תיקון העולם כופין את רבו ומחשיבים את מעשה השיחרור, כאילו נעשה מתוך רצון. וגם בזה יש להניח שהאדם משעבד את רצונו לרצון החכמים, והנחה זו אינה אלא פיקציה.³⁴

דהנה במוכר חפץ מתוך אונס וכפייה, שאין מקום להנחה זו, צריך שיהא הדין שאין מכירתו מכירה, מ"מ קבעו החכמים שאם אין המוכר מוסר מודעא לפני עדים לאמר: דעו שזה שאני מוכר חפץ פלוני או שדה פלונית מפני שאני אנוס (לשון

33 ובאופן כזה השתדל הרמב"ם לבאר הלכה זו (פ"ב מנירושין ה"כ).

34 כיוצא בו נחשבת לפיקציה משפטית הנחה זו, שאדם יודע את חוקי המדינה, ובעברו על אחד מהם הוא נענש כמזיד, ואע"פ שלמעשה אפשר שסוגו היה. ע"י אנציקלופדיה בריטניקה, הוצאה י"ד, כרך 9, עמ' 220.

הרמב"ם הל' מכירה פ"י ה"א מכירתו מכירה. כי הואיל ויש בידי המוכר למסור מודעא שהוא אנוס ולבטל את המכירה מבראשונה, נמצא שאם לא מסר מודעא יש מקום לאמר שאנוס גמר ומקני³⁵.

ונראה שדין זה, שקיום המכירה מתוך אונס תלוי בזה שלא מסר המוכר מודעא מבראשונה, התפתחות מאוחרת היא להלכה המקורית של ר"ה שאמר, תלויה חבין זביניה זביני³⁶; כי כוונת ר"ה נראה שהיתה שכל מכירה מתוך אונס יש לדונה כמכירה ברצון הואיל ונתרצה המוכר בע"פ לאמר, רוצה אני, משום שאין אנו מתחשבים אלא עם הגילוי החיצוני של רצון המוכר. כיוצא בזה מצינו עוד בתלמוד נסיון להכניס כוונה אחרת בדברי ר"ה ולאמר שאין לדבריו תוקף אלא במקום שיש לאמר שבאמת נתרצה המוכר בלבו למכור, כי כן אמרו בבב' מ"ח א': ,ולא אמרן אלא בשדה סתם אבל בשדה זו לא', כלו' רק במקום שהכריחוהו למכור אחת משדותיו והוא בירר מעצמו ומכר את זאת, הוא הראה בזה שאינו חושש בה כ"כ ונמר ומקני; אולם כשאנסוהו למכור שדה זו ואותה מכר אין מכירתו מכירה. ועוד: ,ובשדה זו נמי לא אמרן אלא דלא ארצי זחי אבל ארצי זחי לא'. כלו' כשמנה את המעות הוא גילה בזה את רצונו הפנימי שנתרצה באמת למכור. מכל זה יוצא עד כמה התחבטו חכמי התלמוד המאוחרים לבאר את שיטת ר"ה בהתאם להשקפתם הם בדבר מהות הרצון, שתנאי מוכרח הוא למכירה. כי בעוד שלדעת ר"ה עצמו נראה שהעיקר הוא גילוי רצונו החיצוני של המוכר בלבד, חכמי התלמוד המאוחרים התחשבו עם רצונו הפנימי של המוכר, ובהתאם לזה בארו את שיטת ר"ה³⁶. והתפתחות כזו בדבר מהות הרצון מצויה היא בכל השיטות המשפטיות של העולם העתיק. הדרגה הראשונה של התפתחות זו היא, שהסכמתו של האדם שבאה לידי ביטוי באמרו, רוצה אני' היא שמחליטה בעניני משפט, ואע"פ שבאה מתוך אונס וכפייה, כי המשפט לא התחשב עם כוונתו הפנימית ורצונו של האדם שלא נתגלה משום שאינם אלא דברים שבלב. נוטה היה המשפט העתיק לתת תוקף חוקי רק לגילוי רצונו של האדם שקבל צורה מוחשית, ואע"פ שאינה אלא הופעה חיצונית. חזק היה המשפט להתפתחות ארוכה וממושכת עד שהגיעה למדרגה אידיאלית כזו לתת ערך משפטי גם לכוונתו הפנימית של האדם ולהתחשב עם דברים שבלב שלא באו לידי ביטוי באופן פורמלי³⁷. וכ"כ במשפט התלמודי יש לעקב אחרי התפתחות

35 עי' ב"ב מ' א': אמרי נהרדעי כל מודעא וכו'.

36 ונראה שהבאור לשיטת ר"ה, ב"ב מ"ז ב': ,מ"ט כל דמוכין איניש אי לאו דאניס לא הוה מוכין ואפי' זביניה זביני' אינו מדברי ר"ה עצמו אלא הוספה מאוחרת היא לדבריו עפי' שיטת האמוראים המאוחרים.

37 עי' לדונגא מה שכתב הנרי מייין, Sir Henry Maine, Ancient Law, Chap. IX p. 303: "for that delicate analysis which mature jurisprudence applies to the conditions of mind under which a particular verbal assent is given appears, in ancient law, to be transferred to the words and gestures of the accompanying performance. No pledge is enforced if a single form be omitted or misplaced, but on the other hand, if the forms can be shown to have been

זו מדברי ר"ה עצמו שאמר, תלייה חבין זכיניה זכיני, שכנראה ר"ל בזה שאין מתחשבים עם דעתו ומחשבתו של האדם, אבל נותנים תוקף משפטי להסכמתו של האדם שבאה לידי גילוי פורמלי, עד הביאור שנתנו חכמי התלמוד המאוחרים לשיטתו, שהדינישו שאין לדברי ר"ה תוקף אלא במקום שיש לאמר שסוף כל סוף התרצה המוכר באמת למכור את חפצו.

כיו"ב בניטין ט' א' אמרו: ההוא עכרא דבי תרי קם חד מינייהו ושחרריה לפלנא. אמר אידך השתא שמעי בי רבנן ומפסדי ליה מינאי, אול אקנייה לבנו קטן וכו' שלח ליה כאשר עשה כן יעשה לו נמולו ישיב לו בראשו, אנן קים לן בינוקא דמקרביה דעתיה לגבי זחי מוקמינן ליה אפוטרופוס ומקרקש ליה זחי. ופי' רש"י לא יצטרכו ב"ד לכופו שהוא ישחררו מדעתו בשביל זחי וכו'. נמצא דאע"פ שבדין אין מעשה הקטן כלום, מ"מ נתנו לו ערך משפטי, ואין זה אלא פעולה פיקטיבית. ובתוס' שם כתבו: לא נהירא לר"ש פי' הקונטרס דמפרש על שמה דקטן שאין מעשה הקטן כלום וכו', אלא נראה לפרש דכתיב ליה ניטא על שמה דאפוטרופוס ואע"ג דבעלמא אין האפוטרופין רשאין להוציאן לחירות, הכא כיון דעשה שלא כהוגן להקנותו לבנו קטן הפקירהו ב"ד ונתנהו לאפוטרופוס לשחררו וכו'. הרי התוס' קבעו בזה שהאפוטרופוס יכול לשחרר את העבד ואע"ג שאין לו בו קנין, אבל כיון שעשה שלא כהוגן החשיבו את האפוטרופוס כבעלים, ופיקציה היא. נמצא שבין לפי' רש"י ובין לפי' התוס' יסוד דברי הגמ' הוא בהערמה משפטית, אלא שלפי' רש"י, שנתנו החכמים תוקף למעשה הקטן והחשיבו את פעולתו כפעולת גדול, הערמה זו שייכת לסוג הפעולות הפיקטיביות; ולפי' התוס', שהחשיבו את האפוטרופוס כבעלים, הערמה זו שייכת לפיקציות הדוגמיות.

אפשר היה להוסיף עוד דוגמאות של הערמה משפטית שכל התלמוד מלא מהן, אבל לא היתה מגמתי בכאן אלא לתת דוגמאות מארבעת הסוגים של הערמה משפטית שמנינו בזה ולנסות להכניס סדר ושיטה בחזיון המשפטי של הערמה בתלמוד.

accurately proceeded with, it is of no avail to plead that the promise was made under duress or deception."

מדרש ויקרא רבה

מאת

חנוך אלבעק

הויקרא רבה הוא מדרש המיוסד על הפסוקים הראשונים של הסדרים, שנקראו בשבתות לפי מנהג בני מערבא שסיימו את התורה בשלש שנים, ומכיל שלשים ושבע דרשות לסדרים שבחומש ויקרא. המדרש אינו איפוא ביאור לכל הפסוקים שבסדר, כדוגמת הבראשית רבה, אלא (כשאר מדרשי הדרשות) קובץ דרשות שלימות לפסוק אחד וברובן לפסוק ראשון של הסדר, אבל פעמיים גם לפסוק שני (פ"ב ופ"ה, והפסוקים הראשונים נדרשו בפרשיות שלפניהן, בפ"א וד') ופעם אחת לפסוק שלישי (פכ"א, הפסוק הראשון נדרש בפ"כ). כל דרשה נפתחת בפתחה, ולרוב דרשות יש כמה פתיחות, והן מהוות חלק גדול מן הדרשה. הפתיחות ברובן הגדול אינן פשוטות אלא מורכבות, וביחוד בולטת ההרכבה במקומות שהמדרש מביא דרשות שונות לפסוק בתנ"ך שבחר ליסוד הפתיחה ובדרשה אחרונה הוא דורש את הפסוק ומחברו לפרשה שבתורה שעומד בה². רוב המקראות שהפתיחות נוסדו עליהם לקוחים מן הכתובים. מאה ועשרים ושש פתיחות נמצאות בו"ר, ומדן מאה ושש במקראות מכתובים: תהלים ארבעים ושנים³, משלי עשרים ושבעה⁴, איוב ששה עשר⁵, קהלת ששה עשר⁶, שיר השירים שלשה⁷, דברי הימים ב' שנים⁸, עשרים פתיחות הנותרות נבנו על מקראות מספרים אלו: ישעיה שבעה⁹, ירמיה שלשה¹⁰, הושע שנים¹¹, חבקוק שנים¹², אחד

1 ראה לכל מה שנאמר כאן בענין הפתיחות בסבואי לבראשית רבה עמ' 12 ואילך.

2 עי' לדוגמה פ"ה א-ג, פ"ט א-ד, פ"י א-ג, פ"יא א-ד, פ"ט א-ג, פ"כ א-ד, ופכ"ו א-ג.
3 פ"א (שתי פתיחות), ג', ז', ח', ט', י', י"א, י"ב, י"ד (ב"פ), ט"ז (ב"פ), י"ז, כ', כ"א, כ"ב, כ"ד, כ"ו (ב"פ), כ"ז, כ"ט (ה"פ), ל' (ה"פ), ל"א (ב"פ), ל"ב, ל"ד (ב"פ), ל"ה, ל"ז (ב"פ).
4 פ"א (ב"פ), ד', ו' (ב"פ), ז', ט', י', י"א, י"ב, י"ג (ב"פ), ט"ז, ט"ח, כ', כ"א, כ"ה, כ"ט, ל' (ב"פ), ל"א, ל"ג, ל"ד (ב"פ), ל"ה, ל"ז.
5 פ"ה, י"ד (ב"פ), ט"ז (ב"פ), ט"ח, י"ז, כ' (ב"פ), כ"ה, כ"ז, כ"ח, ל"א, (ב"פ), ל"ז.
6 פ"ג, ד' (ב"פ), י"ד, ט"ז, י"ח, י"ט, כ' (ב"פ), כ"ב, כ"ה, כ"ז, כ"ח, ל"ב, ל"ד, ל"ז.
7 פ"ט, כ"ג, ל"א.
8 פ"ט, ל"ג.
9 פ"ג, י"ח, כ"ב, כ"ד, כ"ז, כ"ט, ל"ז.
10 פ"ב, י"ב, כ"ט.
11 פ"א, כ"ז.
12 פ"ג, י"ח.

אחד משופטים¹³, יחזקאל¹⁴, עמוס¹⁵ ומיכה¹⁶, ושנים מן התורה א' מבמדבר¹⁷ ואחד מדברים¹⁸.

רוב הפתיחות הן סתמיות ומספרן שמונים ושמונה. בכת"י לונדון ורומיים הן מתחילות ישר בפסוק, כלי המלים, זה שאמר הכתוב או הה"ד הנמצאות בדפוסים, וכן אין מתחברות בכ"י הפתיחות השונות במלים, דבר אחר עם הוספת הפסוק של הפרשה²⁰. צורת הפתיחות והשימוש במקרא הם איפוא כמו בבראשית רבה. ושאר שלשים ושמונה פתיחות נמסרו על שם דורשים אלו: ר' אבא בר כהנא (פ"כ ופ"ל²¹), אבהו (פ"א ופכ"ז²²), אחא (פלא"א²³), אחא בר (כ"ה בכ"י) ועירא (פ"כ), בר קפרא (פלא"א), ברכיה (פ"כ ופכ"ט וב' פתיחות), ברכיה סבא (פ"א, ר' אבין בשמו), חייא בר אבא (פי"ג), ר' פנחס ור' ירמיה בש"ר חייא בר אבא, כ"ה בכ"י, ובילקוט בש"ר אבא ב"כ), חמא בר' חנינא (פכ"ט, ר' לוי בשמו וע"י אות²⁴), יהודה בר' נחמן (פכ"ט), יהודה בר' סימון (פכ"ה), יהושע (פכ"ט), יודן (דמן, כ"ה בכ"י), גליה (פ"כ), יעקב בר זבדי, ע"י אות²²), יצחק (פ"ג, י"ב, כ"ג²⁴, ל"א), כהן (פי"ט), לוי (פ"כ²⁵, כ"ז, ור' יהושע דסכנין בשמו בפ"א²⁶ וכ"ה, ור' חייא בר אבא בשמו בפכ"ט), לוי בר חיתא (פ"ח, כ"ה בכ"ל), מני (פ"ל), נחמן (פכ"ט), שמעון (פ"כ)²⁷, שמעון בן יוחי (פי"ג)²⁷, שמעון בן פוי (פ"ל, ר'

14 פכ"ז.	13 פ"ח.
16 פכ"ז.	15 פ"ג.
18 פכ"ה.	17 פ"ג.

19 עפי' הצילומים שבספריה הלאומית והאוניברסיטאית בירושלים. כ"י לונדון הוא כתב היד שעליו נוסד פנים הבראשית רבה בהוצאת תיאודור ואלבעק. ראה עליו בסבוא' עמ' 106.

כ"י רומי הוא כה"י שבנואטיקאן 32 Ebraico.

20 לדוגמה פ"ד סי' ב' מתחיל בכ"י כל עמל ארם לפיהו, והמלים, ד"א נפש כי תחטא וגו' זש"ה' אינן עם. סי' ג' עם מתחיל גם בלא דעת וכו' (ד"א נפש כי תחטא ליתא). וכן בפ"ח ב' ליתא, ד"א זה קרבן אהרן זש"ה'. וכן כולם. אמנם בכ"י גם בראש הפרשה אין המקרא שבסדר, ופ"א מתחילה בר' תנחום בר חנילאי פתח (ולא כתוב ויקרא אל משה) ופ"ב בהבן יקיר לי אפרים' (ומן דבר אל בני ישראל וכו' עד זש"ה ליתא). ופ"ג ברבי יצחק פתח וליתא (ו)נפש כי תקריב [קרבן] מנחה וכן כולן.

21 בראש פרשה י"א יש בדפוסים (גם בדפוס ראשון) ר' אהבה (וצ"ל ר' אבא, ע' רד"ל) בר כהנא פתח וליתא בכ"י. וע' להלן: חייא ב"א.

22 כ"ה בכ"י בפכ"ז ג': ר' יעקב בר זבדי, בשם ר' אבהו' פתח, וכה' בפסיקתא ע"ה ב' ובתנחומא אמור ה'. ובדפוסים ליתא בש"ר אבהו.

23 בדפוסים (סי' ה') הני' ר' יהושע דסכנין בשם ר' אחא אמר, אבל בכ"י הני' ר' יהושע (בכ"ל נוסף: בן לוי) בש"ר אחא פתח.

24 כ"ה בכ"י בראש הפרשה: ר' יצחק פתח כשונה בין החוחים ר' יצחק פתח (בכ"ל בשבוש: פתח) קריה וכו'.

25 בכ"י חסר בסוף סי' א' כטעות מן ד"א מקרה אחד אלו בני אהרן וכו' עד ויצאו רזופין, וסי' ב' מתחיל: א"ר לוי אמרתי להוללים למערבביה אילו וכו'.

26 בס' ה' הני' הנכונה בכ"ל (כ"ר מנושטש): ר' יהושע דסכנין בש"ר לוי פתח (קריה).

27 ע' להלן אות 51. ולפני הערוך התחילה כנראה פי"ב בלשון ר' עזריה פתח, ע' צנץ ג"פ עמ' 181 אות ג'.

יהודה בשמו), תנחום ב"ר חיאי (פל"ד²⁸), תנחום בר' תנילאי (פ"א ופכ"ו), תנחומא (פ"א ופכ"ז²⁹). מחצה מן הפתיחות בשמות נמצאות בפרשיות שקראו במועדים, והן גם בפסיקתא ראה להלן. וראוי להעיר שקצת מאמרים בויקרא רבה נראים כפתיחות ואינן פתיחות³⁰.

הסדרים, שעל פיהם חולקו הפרשיות בו"ד, אינם מתאימים בכל מקום לסדרים שבמסורה שלפנינו, כי היו מנהגים שונים בראשי הסדרים³¹. ובפרשיות אחדות³² מתחילות גם הדרשות בתנחומא, וזוה ראייה שלפניהם היו מקומות אלו ראשי סדרים. ומעתה גם במקומות שאין סדר חדש בתנחומא (פ"ו ול"ו) נאמר שלמנהג ויקרא רבה היה כאן ראש סדר. ופ"א (לפכ"ד א') היא ראש סדר במחברת התיאון אבל פ"ב שאחריה אינה ראש סדר שם, וגם הסדר שלפנינו הוא קצר מדאי, רק מתשעה פסוקים (פכ"ד א-ט), ואפשר שפ"ב הוא סדר חדש לפי מנהג אחר, או שקראו ממנו כמה פסוקים בסדר שעבר, לפי שאפשר להוסיף על הסדרים מפרשה אחרת³³.

המדרש הוא ארצישראלי ואין לראות בו שום השפעה בבבלית. וייתכנו דור ודורשיו ח"נ 261 מצא, שהשתמש בקצת דבורים אשר לא מצאנום רק בגמרא הבבליית ולא בירושלמי, כמו מה שמצאנו שמשתמש בדבור, גופא' לכוונה שכוון בו הבבלי (בכ"מ) ובדבור, תנו רבנן' (פל"ד) שלא נמצא רק בבבלי. ולא

28 בס"ה ה' הני' בכיל': ר' תנחום בר' חיאי בשם ר' חסא פתח ביום טובה היה בטוב (סכאן ואילך בשני כה"י): אמר ר' תנחום בר' חייה ביום טובתו של חבריך הייה עמו [בטובה, כ"ה בכיר] ואל תכניס בו עין רעה א' ר' אחא ביום טובה היה בטוב וביום רעה ראה אם באת רעה לחבירך הוה מסתכל בו היאך לוכות וכו', וכוה בילקוט.
29 בס"ה ב' הני' בכיל': מי הקדימי ואשלם ר' תנחומ' פתר קרא ברווק, אבל בכיר הנוסח ר' תנחומא פתח מי הקדימי ואשלם 'וכה בדפוסים ובפסיקתא ע"ה א' ותנחומא אמור ז' ר' תנחומא פתו קרייא ברווק וכו'.

30 ראה פ"ה ד' מתן אדם ירחיב לו וכו'. ובאמת בכ"י הסדר שהופך: א"ר אבהו כתיב השמר לך וכו' (בדפוסים סוף סי' ד') מה כת' בהריה כי ירחיב וכו' מה ענין זה לזה אמר הקב"ה וכו' ר' הונא בש"ר אחא עבד סביא פר ורבו ט"ה ועבד קודם לרבו דתנן פר המסיה ופר וכו' בכל מעשה' כל זה כתוב לפני: מתן אדם ירחיב לו (בראש הסי') ולפני גדולים ינחנו מעשה ברא' ור' יהושע ור' עקיבא' וכו'. וכן בפכ"ג סי' ח' ועתה לא ראו אור וכו' וסי' י"ב הה"ד ועין נואף וכו' אינן פתיחות. ופכ"ד סי' ב' הוא המשך הפתיחה בס"ה א', ועי' רד"ל, לעומתם פ"ל סי' ה' ארחץ בנקיין כפי וכו' היא פתיחה ויש להשלים בסוף: לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר ולקחתם לכם ביום הראשון (ע"י בכס"י ז'). וכן בפ"א ו' הני' הנכונה בכ"י: היש מספר לגדודיו ר' ורבני וכו', ובפ"ב א' הני' בכ"י: סביב רשעים יתהללון ונ' ר' יהודה ור' נחמיה וכו'. ובפ"ו סיום הפתיחה שבס"ד' הוא בסוף סי' ה'.

31 עי' רמ"ש בית תלמוד שנה ג' 169, 202 ואילך. תיאודור במגנטסשריפט ח' ל"ה (1886)

307 ולהלן (לויקרא רבה) וא' עפשטיין מקדמוניות היהודים 57 ולהלן.

32 פ"ו ט', י"א, ט"ז, כ', ל"ב. פכ"א וכמו פ"כ) היא קריאה ליום הכפורים (והתחיל הפתיחות בפסוק ג'). וכן פכ"ז כ"ט ול' קריאה לחגים, ונמצאו גם בפסיקות, ופכ"ז ול' גם בתנחומא אמור. וכן פ"ב כולה בפסיקתא ורובה בתנחומא (ול"ס) א' שם ראה תנחומא ראש ואתחנן). עי' להלן.

33 עי' מס' סופרים פי"א ה"ד וביח תלמוד שם 204, 203.

היא, המלה, גופא' ישנה בפ"ה ה', ו'-ג', ז'-ג', ח'-ג'. בכל המקומות אינה במשמעה שבבבלי, שמשמש בה כדי לחזור על מה שהובא כבר, אלא המדרש מתחיל בביאור, אחרי הפתיחות, כלשון זו, ופירוש גופא הוא כמו גופו של גט (גיטין פ"ט ג'), גופו של פרחבול (שביעית פ"ד ד'), וכדומה, והיינו עיקר הדבר, וכן בא עיקר גוף המדרש אחרי הפתיחות. אכן בכ"י לונדון ורומי אין במקומות אלה המלה גופא. אבל מצאתיה בכ"ל במקומות אחרים, בפ"ב ד', פל"ג ו', פל"ה ג', פל"ו ו', ופל"ז ג' ונ"כ אחרי הפתיחות. וצריכים לומר או שהעורך השתמש במלה זו בכל פרשה, אלא שנשמטה מידי המעתיקים, או שהיא הוספה. בכל אופן אין לראות בה השפעת הבבלי. ואשר למלת תנו רבנן, בפל"ד כתוב שם (סי' ט"ז) בכ"י: תני. אולם מלה זו נמצאת גם בפכ"ו ססי' ז'. ובכ"י שם אין מאמר זה. לפי שקישעוהו המעתיקים ורמזו למדרש שמואל, והוא שם בפכ"ד ז', ומלת תנו רבנן אינה שם (אבל ישנה בתחומא אמור ססי' כ', בובר עמ' 143), א"כ אין ראיה שהעורך השתמש במונחים שבבבלי. הוספה מבבלי כתובות ע"ז ב' ישנה בפמ"ז ססי' א': תניא א"ר יוסי שח לי זקן אחד וכו' (עיי"ש ברד"ל ור"ז), היא הוספת המעתיקים ואינה בכ"י³⁵).

כדי לברר את זמן עריכת המדרש נבדוק בתחלה את המקורות שהשתמש בהם. בראשונה יש לבחון את יחסו לספרא שהוא ג"כ לויקרא. מאמרים מספרא הם בו"ד בס"ס: פ"ט ח' למה שלמים באחרונה שיש בה מינים הרבה דם ואימורים למזבח וכו' ר"ש אומר מי שהוא שלם מביא שלמים וכו'—ספרא ויקרא נדבה פמ"ז ב'-ג'. פל"ב ססי' ה' למטה דן גנאי לאמו גנאי לו וכו'—ספרא אמור פרשה י"ד ד'. פל"ה ט'-י"א—ספרא בחקותי פ"א א'-ב'. וגם בפכ"ו ט' נמצא מאמר בשניים מספרא אמור פרשה ב' א', אבל ליתא בכ"י³⁶. בשני מקומות מובאים מאמרים מספרא ובתוכם מחלוקות בין רבנין ואמורא, ודעת רבנין היא הדעה הסתמית שבספרא. ראה פל"ב ג'-ד' תני ר' חייא מפרשת יוחסין יצא וכו' והוא בן איש מצרי רבנין ור' לוי, רבנין אמרי אעפ"י שלא היו ממורים באותה שעה הוא היה כממור³⁷ וכו', וכ"ה בספרא אמור פרשה י"ד א'. ופל"ז ה' ולמה נאמרו אבות אחרנית ר' ברכיה ורבנין ר' ברכיה אמר וכו' ורבנין אמרי רואה אפרו של יצחק כאילו צבור ע"ג המזבח וכו', וכל זה בספרא בחקותי פ"ח ו'-ח' בלי דעת ר' ברכיה. אכן מחלוקת ר' ברכיה ורבנין היא גם בבראשית רבה פצ"ד ה' 117, וע"ש בביאורי.

34 חוץ מפ"ה ה' שבאמת כבר סי' ד' אינו פתחה. עיי' אות 30.

35 הוספות מסדר אליהו רבא (פ"ו ו'). הוסיפו המעתיקים גם בסוף פרשה א' (סי' ט"ז). פ"ב (סי' ח'-י"ב), ע"ש ברד"ל, ופ"ז (סי' ז'). ואינן בכ"י. ועיי' צונץ נד"פ 184. בדפוס ראשון וויניציה (ש"ה) הן בסוף ויקרא רבה. וכתוב לפנין: נוסחא אחרינא נמצא בסוף פרשה א' . . . במה שכתוב בו סוף פרשה ב' . . . נוסחא אחרינא בסוף פרשה שלישי (וכ'!).

36 המעתיקים קיטעו ססי' ז' והלן ורמזו למדרש שמואל (ע' לעיל). אבל סי' ט' ליתא שם! ועיי' להלן אות 66.

37 כ"ה בכ"י רומי. בכ"י לונדון משובש והסר. בדפוסים: סמור.

ראינו בפליב ג' שהמדרש העתיק מאמר מספרא בשם תני ר' חייא א³⁸.
 וכן נמצאים רוב תני ר' חייא שבוי"ר בספרא³⁹ הם: פ"א י"א, פ"ג ו' (נוסף: א"ר
 יוחנן ברוב עם הדרת מלך, וכל זה סתם בספרא נרבה פרשה ט' א'), פ"ו ה'
 (עם מאמר ר' יוחנן שהוא ג"כ בספרא בחקותי פ"ז א' בסתם. אבל בכ"י לונדון
 ורומי ליחא, תני ר"ח"), פ"ג א', ד', פט"ז ג'⁴⁰, פי"ז, ו' (בספרא מצורע פרשה ה'
 ד' בשם ר' יהודה ובניחותא!) פי"ט ה' (בספרא זבים פרשה ה' ח'–ט': ר' מונא
 אומר משום ר' יהודה, ובהרחבה, עיי"ש), פכ"א י"ב, פכ"ג ט', פכ"ד ה', פ"ל ו',
 ח', פל"א י', (פל"ב ג', שהוא לעיל), פל"ה ז'⁴¹.

כמה פסקאות ממכילתא דמילואים נמצאות ג"כ בויקרא רבה:
 פ"ג ו' (–מכילתא דמילואים מ"ה ד'), פ"ז ד' (–מ"ה ג'), פ"י ח' (–מ"א ב'), פי"ב
 ב' (–מ"ה ד'), פ"כ ו' (–מ"ה ג'), אבל מקור הוי"ר הוא הירושלמי בשביעית פ"ו,
 ל"ז ג'), פ"כ י' (–מ"ד ד')⁴². לעומת מקומות אלה נמצא בוי"ר פ"ב י"א: ר' יעקב
 בר אבין וכו' בש"ר אחא אמר אילו היו להם בנים היו קודמין לאלעזר ולאיתמר
 דתנינן תמן כל הקודם לנחלה קודם לכבוד ובלבד שיהא נהוג כמנהג אבותיו.
 ומאמר זה הוא בספרא שמיני פ"א ב': רשב"ג אומר משום ר"א בן עזריה וכו' ובנים
 לא היו להם, שאילו היו להם בנים היו קודמים לאלעזר ואיתמר שכל הקודם לנחלה
 הוא קודם בכבוד⁴³. מזה אין להוציא אלא שמאמר זה שאב העורך ממקור
 אמוראים שהביאו הברייתא כל הקודם לנחלה, והכל נמצא בספרא שלנו. אבל
 בשאר המקומות השתמש בספרא וחשב שהוא ברייתת ר' חייא, וכינהו בשם זה⁴⁴.
 ובמקומות שמביא מאמרים מספרא בסתם, לא על שם ר' חייא, וודאי היה כן לפניו
 במקור ששאב ממנו⁴⁵.

38 בכ"י רוסי: אחיה. ועי' מועד קטן כ' ב' ובביאורי לבראשית רבה 1256 אות 4.

39 עי' רד"ל לפ"א אות כ"ב ומלבי"ם בהקדמה לויקרא והופמן Zur Einleitung in die Midraschim hal. 'ey' 22.

40 דתני ר"ח ברד ישב לבדו ישב. ולשון זה היה לפני הראב"ד בספרא דף ס"ח א' ע"ש.

וציון זה חסר אצל הופמן שם (ועי' בעס' 24).

41 ותני ר' חייא שאינם בספרא הם: פ"ד ה' (בכ"י רוסי: תני ר'), פ"ה ה' (ירושלמי
 שבת פי', י"ב ג'), בחוס' עקלים פ"ב ט"ו המאמר בש"ר יהודה. ובכ"ל ורומי כל מאמר ר' חייא
 ליחא. פ"ה ו' ירושלמי הוריות פ"ג בסתם, ונמצא בחוס' שם פ"ב ד'. במקום, דתנן כתוב
 בכ"י: דכח' וכפר וכו'. ושנה בזה בדד"ד ח"ג עמ' 261. ולא ידע שכה"ב בירושלמי ובתוספתא.
 פ' כ"ח ג'.

42 וראה עוד פ"כ ח' ומכילתא דמילואים מ"ה ג' וספרא ראש פ' אחרי ופסיקתא דר"כ
 קע"ב ב'.

43 ועי' גם וי"ר פי"ג א' הנותרים לאמור ר' פנחס ור"י ב"ס אמר להון אף אתון לא
 אישתריתון, וספרא שמיני פ"א ב' ר"א אוסר קרובים היו לשטף וכו'. ועוד בוי"ר שם בדבור
 ענה כנדרו וספרא שם פ"ב ז'.

44 עי' המקומות ציינתי באות 39, וגם בספרי על מדרשי ההלכה עמ' 119. ועוד אדבר
 ע"ז בספרי מחקרים בברייתא ותוספתא פ"א (כ"י).

45 ועי' פל"ז סס"י א' אמר ר' ש בן יוחי כשם שבגדרים כל יחל וכו', ומה בספרא
 בחקותי פרשה ג'–ד' בסתם. ועיי"ש.

ואשר לשאר מדרשי ההלכה מאמר אחד במכילתא בא פ"ה: ר' אליעזר הקפ"ר בריבי אומר וכי לא היה בידם של ישראל ארבע מצות שאין כל העולם כדאי בהם, שלא נחשדו על העריות ולא על לשון הרע וכו' דבר אחר נן נעול נן נעול וכו', מובא בו"ד פ"ב ה' על שם רב הונא בשם בר קפרא וכו', ולפני כן תני בשם ר' נתן נן נעול נן נעול וכו', ע"ש השינויים, וכן דרש קצר במכילתא יתרו בחדש פ"ב (ובמכילתא דרשב"י עמ' 95) על שם פזורה ישראל, שנמשלו ישראל לשה שאם לוקה באחד מאבריה כל אבריה מרנישים, מובא בו"ד פ"ד ו' בשם תני חזקיה. ואם נצרף למקומות אלה עוד שני מקומות במכילתא שדוגמתם בו"ד, אין עדיין להסיק מהם מסקנא שהו"ד השתמש במכילתא. וכן הוא בנוגע לספרי במדבר. בפ"ג א' מובא מאמר רב הונא בשלשה מקומות כעם משה ונתעלמה ממנו הלכה ואלו הן בשבת ובכלי מתכות ואונן. מאמר זה הוא בספרי סוף פי' קנ"ז (213) בש"ר אלעזר בן עזריה, אבל שלשה המקומות הם: כלי מתכות, אונן ומי מריבה. בפ"ח ח' יש: א"ד ירמיה בן אלעזר בד' מקומות מוכיר מיתתן של בני אהרן ובכולן מוכיר סורחנן וכו', שלא היה בידם אלא עון זה בלבד, א"ר אלעזר המודעי בא וראה כמה מיתתן של בני אהרן יקרה לפני הקב"ה וכו', ובספרי פי' קל"ז הכל בשם ר' אלעזר המודעי, ע"ש. בפ"ח ד' מובא לפסוק והיה לכם לזרע: ר"ש בן יוחי אמר ובלבד שתהיו מרוחקין ביותר ממה שאתם מקרבים בו, וכוה בסתם בספרי פי' צ"ד, והברייתא בו"ד שם: תני רשב"י בשעה שעמדו ישראל על הר סיני וכו' באותה שעה לא היו בהם זב ומצורע וכו' נמצא דוגמתה (בשינוי) בש"ר שמעון בספרי סוף פי' א'. וכוה אפשר לומר בתני רשב"י בפ"א ח' שחלק המקום כבוד לוקנים וכו', וכ"ה בספרי פי' צ"ב בסתם, אבל בסוף המאמר אומר רשב"י שאף לעתיד לבא כן, ע"ש. ועי' עוד ו"ד שט"ו ח' וספרי פי' ק"ה (ואהרן דרש אין אדם רואה נעני קרוביו) וק"ו (הקב"ה הסנירה, טימאה וטיהרה).

המקומות המקבילים לספרי דברים הם: פ"א ב': תני רשב"י וכו' ל' לבנון-ספרי פי' ו' וכ"ח בסתם. פ"א ד' (ר' יהודה ור"ש)-ספרי פי' כ"ו (סתם ור"ש), פ"ה ו'-ספרי פי' מ', ובפע"ג ב' יש: עולא ביראה בשם רשב"י אמר משל וכו' נמצא בספרי פי' שמו' בסתם. ועי' עוד פכ"ב ז' וספרי פי' ע"ה, פכ"ג י"א ר' יוחנן אמר ליצרו נשבע וספרי פי' ל"ג, פכ"ד ב' וספרי ר"פ ל"ב. מכל זה אין לדעת אם בעל ויקרא רבה השתמש בשאר מדרשי ההלכה חוץ מבספרא. ובנוגע לירושלמי, נמצאים בו"ד כששים מקומות מקבילים לירושלמי ואין ספק שהשתמש בו. בהלכות שבו"ד הנמצאות בירושלמי יש אמנם לראות כמה שינויים, אבל אינם גדולים במדה כזו שנאמר שהיה לפניו ירושלמי במהדרה אחרת.

46 מכילתא בחדש סוף פ"ו-ו"ד פ"ב א', עמלק יתרו פ"ב על הפסוק רש ואיש תככים נפשו ונוי-ו"ד פ"ד ד'.

47 בכ"י לוגרון חסר מן לבנון ועד לבנון, וע"כ חסר גם, תני רשב"י, ובכ"י רוסי הדף הראשון טעושתש וקשה לקרותו.

כמו לפני הבראשית רבה⁴⁷. ראה פט"ו ד' שנוסף לספור שבירושלמי שבת פט"ו, ט"ו ג' הלכה הנמצאת בשבת פ"ח, י"א ב', ואפשר שהיתה לפניו בירוש' שם פט"ו. אבל גם בהלכה עצמה יש שינוי. בירוש' הלשון: תני חרש כל שהוא גמי כל שהוא מותר לטלטל בתוך הבית, ר' זעירא בשם שמואל ובלבד מן המוכן ותני כן מגופת חבית וכו'. ובויר: ושמאל אמר חרס כל שהוא גמי כל שהוא, תני (ליחא בכ"י רומי) ר' יודן מש' רבי (המלה רבי ליחא בכ"י) שמאל מגופת חבית וכו'. וכן ההלכה בפכ"ט י"ב בשנייים בירוש' ר"ה רפ"ד (וע"ש עמ' נ"ט ג', הלשון בפסיקתא דר"כ קנ"ה א'). ופ"ל ו' הוא בשניי בירושלמי סוכה רפ"ג. ועי' פ"ד ט"ו וירוש' שבת פט"ו, ט"ו א' וב'. וכנראה הכל מן לא יטול אדם וכו' היה לפניו בירושלמי וכן היה לפניו בירוש' תעניות פ"ג, ס"ו ג' וד' כל מה שמביא בפ"ה י"ב, ע"ש⁴⁸.

באגדות הרבות שבוי"ד שישנן בירושלמי יש לראות בכמה מקומות שהעורך השתמש גם במקור אחר. ראה ויר' פ"ח ב' (עפ"י כ"ל וכיר'): מהו בין צרעה ובין אשתאל ר' יהודה ור' נחמיה ורבנן, ר' יהודה אמר כמין צרעה ועד אשתאל היה וצ"ל: בשעה שהיתה רוח הקודש שורה עליו היה פוסע פסיעה אחת כמן צרעה ועד אשתאל, וכני' הדפוסים. והמלה היה ליחא גם בכ"ר. ר' נחמיה אמר בשעה שהיתה רוח הקודש שורה עליו היו שערותיו מקישות כמין זג והיה קולו הולך כמן צרעה ועד אשתאל, רבנן אמ' בשעה שהיתה רוח הקודש שורה עליו היה נוטל שני הרים ומקישן זה לזה כאדם שנוטל שני צרורות ומקישן זו לזו. ובירוש' סוטה פ"א, י"ז ס': תרין אמורין חד אמר בשעה שהיה רוח הקודש שורה עליו היו פסיעותיו כמצרעה לאשתאל וחרנה אמר בשעה שהיה רוח' שורה עליו היו שערותיו מקישות כזוג וקולן הולך וכו'. אין ספק שעפ"י הירושלמי לבד לא היה העורך בודה מחלוקת בין ר' יהודה ור' נחמיה והוסיף גם דעת רבנן, אלא ברור שכך היה לפניו במקורו. וכן הוא בספור שבוי"ד פ"ט ו': אמרו כיון שעלה נבוכדנצר להחריב את ירושלים וכו' ירדה סנהדרי גדולה לקראתו וכו' אמר להם לא. אלא יהויקים מרד בי וכו' וכו' כיון שהרגו נבוכדנצר המליך את יכניה בנו תחתיו וכו' ירדה סנהדרי גדולה לקראתו וכו' אמר להם לא אלא אותו שהמלכתי תנוהו לי וכו'. בירושלמי שקלים פ"ו ג' א' נמצא רק החלק השני על יהויכין, וכל החלק הראשון על יהויקים לקוח ממקור אחר⁵⁰. ובפ"ו א' החלק הראשון מן המאמר הוא בירושלמי חגיגה פ"ב, ע"ו ג' וד', אבל החלק השני הוא עפ"י ב"ר ספ"א. ולהיפך אפשר לראות בסוגית הלכה בפ"ט ו' שהיא בסגנון הב'ר

48 עיי' מבואי לב"ר עמ' 71.

49 ועי' עוד פכ"ח בירוש' ברכות פ"ג, י"ג ד' וסוכה פ"ד, ג' ד' ג'. וכנראה היה הכל לפני

העורך במקום אחר. ועי' בסמוך לפ"ט ו'.

50 ווייס בדרי"ד ח"ג 262 אות 15 לא קרא את כל הסיפור בויר' ולא ראה ששני מעשים הם.

ומה שכתב ג"כ שהויר' לקחו מב"ר. אדרבה הוא נוסף שם בספצ"ד בדפוסים מויר' ואינו בכ"י, ראה בהוצאתי 1185, ושם 1184 אות 5, ושאר הוכחותיו שם (אות 14, 15) אינן מוכיחות כלום. לפי ששנייים קלים והוספות קטנות אין מראים על מקור אחר, ושגורים הם בספרותנו העתיקה.

פכ"ב ה', אבל בשניו ובהוספה לבסוף עפ"י המקור בירושלמי מגילה פ"א, ע"ב ג' עיי"ש. מזה יש להוציא שהשמש בירושלמי וגם בבראשית רבה ועוד במקורות אחרים.

ובאמת מוצאים בו"ד גם ברייתות שאינן בקבצי הברייתות שלנו ובמקומות אחרים, הוא מביא תני ר' שמעון וכן יוחי, חוץ מאלה שצוינו לעיל שנמצאים בספרי: פ"ד ו', פ"ה ח', ופ"ז ג' בכיל ובילקוט תני רשב"י, במקום נופא אמר רשב"י בדפוסים, ובכ"ד חסר כאן. פ"ב א' ובלקוט תני רשב"י, הגי' ר' ישמעאל כמו בסוף הפרשה), פי"ז ו', פכ"ב (סוף), פכ"ז ב', ועי' עוד פכ"ד א': תניא אמר רשב"י (בכיל תניא רשב"י, ובכ"ד אמר רשב"י, ועי' מכילתא בשלח פ"א) 51. תני ר' ישמעאל פ"ד ה', פ"ו ה', פ"ט ט' (ועי' ספרי נשא פי" מב), ספ"ב, פכ"ז, פכ"ט ופכ"ה ו'. תני ר' יהושע פל"ד ססי' ח' (ובכ"י ובילקוט: בשם ר' יהושע). תני חזקיה פ"ד ו' (עי' לעיל במכילתא) ופי"ב ג'. תני בר קפרא פל"ד י"ד. וראה גם תני בשם ר"א 52, פכ"ט א', פל"ד ט', פל"ה ו'. תני בשם ר' נחמיה פ"ה ה'. תני בשם ר' נתן פל"ב ה' (עי' לעיל במכילתא), תני בש"ר הושעיה פ"ז ה', בש"ר יודן פכ"ב ו'. ר' תנחום בשם ר' יודן תני פ"א ו' (ועי' ירושלמי יומא פ"א, ל"ח ב'). תני ר' יודן מ"ש שמואל פ"ז ד' (עי' לעיל בירושלמי).

כיון שבין מקורות הו"ד נמנה גם הב"ר אפשר להחליט שלא נסדר עד סוף או אחרי המאה החמישית 53, אבל כדי לקבוע כמעט בדיוק את זמנו יש לבדוק את המדרשים שהשתמשו בו. ובראשונה נקח את התנחומא, שהוא ג"כ מדרש דרשות וגם לויקרא, ונראה את

יחס התנחומא לויקרא רבה.

לכאורה בהשקפה ראשונה רואים שהו"ד קדום לקבצי התנחומא שלנו, אבל כיון שר"ש בובר במבואו לתנחומא עמ' 75 מחליט להיפך שהו"ד השתמש בתנחומא מהדורתו, ויש בהקירה זו להפיץ אור על הרכב קבצי התנחומא בכלל, ע"כ אאריך בזה קצת, ואומר: הפתיחות בתנחומא הן סתמיות ולא על שם אמוראים, ובמקומות שנוכרים שמות אמוראים הפתיחות לקוחות ממקומות אחרים. ושם נקבעו בשמות, או שהמאסף והמסדר ציין את המקור האחר שהשתמש בו, וזה דוקא בנוגע למדרש תנחומא

51 ונמצא רשב"י פתח בפ"ז ב'. אבל בהוספה לפס"ד הוצאת רמ"ש קצ"ח א' הלשון: תניא אמר ר"ש בן יוחי, ובפ"כ א' ר' שמעון פתח הגי' בכ"י: ר"ש בר אבין, ובמדרש קהלת רפ"ט: שמעון בר אבא, ובפסיקתא דר"כ קט"ז ב': ר' שמואל כריה דר' אבין.

52 תני ר"א בפ"כ ו'—ז' הוא מירושלמי שביעית פ"כ ל"ז ג'.

53 ראה במבואי לבר' עמ' 96.

הקדום לו. ונפתח במה שסיימנו: קצת פתיחות בתחומא הן על שם ר' תנחומא ומתחילות בלשון. כך פתח (בה) ר' תנחומא (בר אבא), נח ב' (בובר 20: בבית המדרש), לך לך ה' (עי' להלן), ז' (בובר 64), משפטים ט"ז (בובר 84, בלי מלת כך, וע"ש בהערה ל"ז), תשא ג', י"ד, כ', נשא כ"ד (פסיקתא רבתי פ"ה, ט"ז א'), שלח י"ד (בובר 72), תצא ו' (הוספת המדפים ממנוטובה מכ"י שלפניו-פסיק'ר פי"ב, מ"ז א'). וכן נמצא. כך דרש ר' תנחומא נח ב' ובהעלותך סוף אות י' (בובר 55) ואות ט"ז (בובר 2-61) 54, ובהוספות המדפים ממנוטובה שופטים י"ז ונצבים ד', ובהוצאת בובר בראשית 128, 195, שמות 45, ויקרא 111, פתיחות ודרשות אלו לקחו המסדרים מקובץ שהיה מיוחס לר' תנחומא ועל כן כינו אותו בלשון 'כך' וכו'. ונמצא כזה במעשה המסדר והמעתיק כ"י אוקספורד ב' שהוסיף כמה מאמרים שאינם בתנחומא הנודע מכבר אלא בתנחומא בובר ורשם לפנים: תנחומא' (עי' בובר, מבוא 120 ואילך), והיינו שלקח מאמרים אלה מקובץ אחר, מתנחומא, ועיקר ספרו ויסודו לקוח מ'ילמדנו'. ובאמת כתוב בכ"י זה ובכ"י פארמא ובדפוס ראשון ודפוס וויניציה בתחלת הספר 'ילמדנו רבינו ה' בחכמה יסד ארץ, אלא שהמדפים ממנוטובה השמיט המלים 'ילמדנו רבינו כיון שאין כאן שאלה בהלכה, והציג במקומן, זה שאמר הכתוב' (בובר שם). אולם 'ילמדנו רבינו היא הכותרת לספר ששמו, 'ילמדנו' ומה שהוסיף המעתיק מקובץ אחר קרא עליו שם תנחומא, כיון שהיו נפוצים קבצים שונים בשמות תנחומא ו'ילמדנו' 55. וכך עשו המסדרים הראשונים ומה שהוסיפו ממקור אחר סיימו וכינו בשם, ופתיחת ר' תנחומא בלך ז' (בובר 64) מיוחסת לר' אליעזר בהוצ' בובר עמ' 69.

ומעתה נבין שבפ' לך (אמצע סי' ה', בובר 67) יש: כך פתח ר' תנחומא (ב"א) למה נמשלו הצדיקים כתמר וכו', ואין כאן פתיחה! אלא שמעתיק, פתיחת ר' תנחומא' מאיזה סדר בתנחומא שלפניו, שכנפתחה הפרשה בפסוק צדיק כתמר יפרח ונדרש, ומביא דרש זה על אברהם, שעליו נאמר צדיק כתמר יפרח, ומציין את מקורו בשם כך פתח ר' תנחומא. דרך זו יש למצא גם בשאר מדרשים. ראה שיר השירים רבה פ"א ד': ד"א נגילה ונשמחה בך ר' אבין פתח זה היום עשה ד' נגילה ונשמחה בו אמר ר' אבין אין אנו יודעים במה לשמוח וכו', ואין מקום כאן לפתיחה באמצע הספר והפסוק, אלא שהמאמר לוקח מפסיקתא דר"כ קמ"ז א' ושם היא פתיחה לשוב איש, ומטעם זה כינה אותו בשם ר' אבין פתח. וכה' בוודאי גם בפתיחת ר' סימון שם בפ"א ו' באמצע הספר, שלוקחה ממקור לא ידוע לנו, ושם היה מאמר ר' סימון בצורת פתיחה. ומוצאים כזה גם במדרש קהלת לפסוק ט' ב' (הכל כאשר לכל מקרה אחר לצדיק ולרשע וגו'): שמעון בר אבא פתח הכל כאשר לכל וכו',

54 כעני המקומות בהעלותך וכן בהוצ' בובר בראשית 195 (וע"ש הערה נ"ד) נמצא אחר זה 'ילמדנו רבינו, וגראה דרש ר"ח שייך למעלה ל'ילמדנו רבינו, וכמו שהוא בכמה כ"י.
55 ועל זה אדון א"ה במקום אחר. והמעתיק האחרון קרא את כל הספר, תנחומא' כמו שכתב בסוף דבריו: חסלת סדרא וחסלת תנחומא וכו'. ועי' בהוספה בתנחומא צו אות י"ז, ותנחומא אמר', והוא בתנחומא אמור סי' ח'.

פתיחה באמצע הספר המתחילה באותו הפסוק שעומד בו! אבל כל הפתיחה לקוחה מויד ראש פ"כ, ושם היא פתיחה לאחרי מות, וכמו שהסיום גם במדרש קהלת: הה'ד אחרי מות שני בני אהרן ונו', והעורך לא שינה את הלשון והביאה בצורת פתיחה! וכן צ"ל בפתיחת ר' חייא בר נמרא, שם פ"ח ג', שגלקחה ממדרש שהיתה בו פתיחה, אף כי במקומות המקבילים שלפנינו אין זו פתיחה⁵⁶.

בזה אנו מוצאים פתרון גם לבעיית הפתיחות באיכה רבתי. בובר במבואו לאיכר עמ' ו סובר שהפתיחות בראש הספר נסדרו בזמן מאוחר, והמסדר ראה כבר את המדרש איכה ושאל דברים ממנו, ומביא ראיה שהפתיחה י"ז היא באיכר פ"ג י"ד, פתיחה י"ח באיכר פ"ג ט"ו, פתיחה כ"ח באיכר ראש פ"ג ופתיחה ל' באיכר פ"ד י"ב. ולא הרגיש כלל שרובן מקומן בפתיחות ולא במדרש בעצמו, לפי שאין הפסוקים האלו לא ראשי פרשיות ולא ראשי סדרים אלא הם באמצע הפרקים⁵⁷, והסיום בפ"ג י"ד וט"ו הוא איכה ישבה בדרד ולא הפסוקים הייתי שחוק ונו' השביעי במרורים ובדפוסים השמיטו מטעם זה המלים ר"פ פתח והסיום! ובפ"ג ט"ו הלשון ר' אבין פתח השביעי במרורים, הוא הפסוק שעומד בו ואין פותחים פתיחה באותו הפסוק! וכן הוא בפ"ד י"ב: לא האמינו, ר' לוי (וצ"ל זבדי בן לוי?) פתח לא האמינו מלכי ארץ!⁵⁸ וברור איפוא להיפך שעורך המדרש סדר הפתיחות שבראש הספר המתחילות בפסוקים מאיכה⁵⁹ גם לאותם הפסוקים עצמם בגוף המדרש ולא שנה את הלשון, ר"פ פתח, וכמו שראינו במדרשים האחרים. וכן נראה שהפתיחה היחידה הנמצאת רק באיכה רבתי בעצמה, ולא בין הפתיחות שבראש הספר, והיא הפתיחה בראש פ"ה: ר' יצחק פתח זרויר מתניו או חיש וכ"ו שאין מקומה המתאים שם⁶⁰, לקוחה ממדרש אחר, ושם היה הדרש הזה פתיחה והועבר בלשונו לכאן, ומפני זה לא הובאה פתיחה זו בראש הספר בין ארבע פתיחות מר' יצחק (ח'—י"א) לפי שאינה שייכת למגלת איכה.

נחזור לתנחומא. הלשון כך פתח ר' תנחומא ב"א מראה, לפי מה שביארנו. על מקור הפתיחה שנובעת מתנחומא. ולשון זה נמצא גם בשמות רבה בפ' כי תשא (פליט, מ' א', מ"א א', מ"ב א'⁶¹, מ"ג א', מ"ד א', מ"ה ה'⁶²) ובפ"י פקודי (נ"א א' ונ"ב א')⁶³ ורוב הפתיחות הן בתנחומא שלנו בס"ס. ובפס"ה הפתיחה

56 וראה גם במדרש זוכא עמ' 116: ר' יצחק פתח וכו' ינובע מפסיקתא דר"כ ל"ג ס' או מתנחומא חקת ו', שהיא עם פתיחה כספ.

57 חוץ מפתיחה כ"ח שהיא בראש פ"ג במדרש. ונראה שבסוף הפתיחה צריכים להוסיף: מגילה אחרת ונו' איכה יעבה בדרד.

58 ומה נמצאים בפתיחה גם אטוראים מאוחרים, ומתחבט בזה בובר בעמ' 5, לא קשה כלל כי דרך המדרשים כן להוסיף כמה דרכות ולקרוא את הפתיחה על עם הדרוש הראשון. עיי' במבואי לבר' עמ' 15 ואילך.

59 וגם בב"ר יש פתיחה המתחילה בפסוק מבראשית, עיי' במבואי 13, 16.

60 ועיי' בירוש' ר"ה פ"א ה"ג.

61 כאן הנוסח בטעות: ר' תנחומא ב"א פתח ובתנחומא חמא כ' המקביל לפס"ב א' לנכון: כך פתח ר' תנחומא ב"א.

באמצע הסדר. וקרוב מאד שגם כאן לוקחו הפתיחות ממקור תנחומא, ושם היה המאמר שבפמ"ה פתיחה⁶². איך שיהיה, בקבצי התנחומא שלנו הבטוי כך פתח (דרש) ר' תנחומא הוא ציון המקור. וכ"ה במקומות שמביא הפתיחות על שם אמוראים (ר' פלוני פתח), ולא בסתם כדרכו; הן נובעות ממדרשים אחרים, ראה לך ב' (בובר ב') ר' ברכיה פתח, והוא מבראשית רבה פ"ט ג', וירא ב' ר' ברכיה בש"ר לוי-ב"ר פמ"ח ז', שם (-בובר ד') ר' יצחק נפחא-ב"ר פמ"ח ד'. וישלח ג' ר' יהודה ב"ס-ב"ר פע"ה ב' (ועי' בובר וישלח א'). חשא ד-ו הכל מפסיקתא שקלים. ויקרא בובר אות ב' ר' תנחומא פתח (בתנחומא אות א': ר"ת אומר)-ויקרא רבה פ"א ו'. אחרי ב'-ה' (וכן בהוצ' בובר) הכל בויקרא רבה פ"ב ופסיקתא פכ"ז. אמור ז'-ח' (ר' תנחומא פתח, ר' יעקב ב"ז בש"ר אבהו פתח, וכן בהוצ' בובר י'-א)-ויקרא רבה פכ"ז ופסיקתא פ"ט. חקת ד'-ו' (-בובר) הכל בפסיקתא פ' פרה. תצא ה', ח' ט' (=בובר) הכל בפסיקתא פ' זכור ובהוספות מפס"ר. ואין ספק שגם הפתיחה על שם ר' אחא הגדול שלח ג' (-בובר) לוקח ממקור לא ידוע לנו, וביחוד כיון שאמורא בשם זה לא נמצא במקום אחר בתנחומא ובמדרשים. שאר הפתיחות, כמו שאמרתי, הן סתמיות⁶³, ומה יוצא שכבר המסדר. הראשון של התנחומא, שממנו נובעים התנחומא שנדפס מכבר ומהדורת בובר, שאב מבראשית רבה, ויקרא רבה ופסיקות, והביא הפתיחות כמו שנקבעו בספרים אלה בשמות, ולא בסתם כדרכו. וכל דברי בובר במבוא פ"ט, שהתנחומא שהוציא הוא המקור לכל הספרים האלה בטלים⁶⁴.

ואשר למקומות המקבילים בתנחומא וויקרא רבה, שמספרם עולה על חמשים, כל המשווה אותם יוכח שהתנחומא שאב רובם מו"ר (וקצתם ממקורות אחרים), ולא להיפך, כיון שהרבה מהם הם בתנחומא בקיצור ובהשמטת שמות אמוראים. ואם התנחומא שמש מקור לו"ר מאין ידע עורך זה להוסיף את השמות? ראה ו"ר פ"א א', ה' ו' בקיצור ובהשמטת שמות רוב האמוראים בתנחומא אות א' (בובר א' וב'), ובסוף ר' תנחומא פתח (אומר) יש זהב וכו' (ראה לעיל), והוא שלא במקומו וקטוע. פ"ב ז' מאמר ר' ברכיה הוא כסתם בתנחומא צו א' (ב' 13). פ"ד א' ג' הוא בקיצור ובשבוש ובסתם בתנחומא ויקרא ו' (ב' 6). פ"ה ג' הוא ג"כ בקיצור ובלי שם ר' אייבוב⁶⁵ בתנחומא

62 וגם בשמ"ר רוב הפתיחות הן סתמיות, וכ"ה בפסיקתא רבתי, שהפסיקות העיקריות מתחילות בלנון, ילמדנו רבינו ואח"כ באה פתיחה: כך פתח ר' תנחומא (בר', בר אבא) להורות על המקור, אבל שאר הפתיחות הן סתמיות, אולם על זה אי"ה במקום אחר.

63 ועי' גנוי שכפר ס"א (הוצ' ניצבורג) עמ' 63: ר' שמעון בן לקיש פתח בו ובתנחומא הוא כסתם.

64 ועי' השנת א. אפשטיין עליו במאמרו קרמות התנחומא (בית תלמוד שנה ה' עמ' 7 ואילך).

65 והלשון לנכון בכ"י: שלש עשרה מימסאות היו להן אחת לכל שבט ושבט ואחת

שמיני ה' (ב' 26). פ"ו ו' בסתם ובקיצור בתנחומא צו ב' (כובר 13, 15). ראה עוד פ"י ה' ותנח' אחרי ח' (ב' 67), פ"י ט', ותנח' צו י"ב (ב' 20), פ"ד ג' ותנחומא תוריע ג' (ב' 34), פ"ט ה' ותנח' מצורע ו' ז' (ב' 52 ומקוטע יותר). פכ"ד ג' המעשה בארמית תורגם לעברית בתנח' קדושים ט' (ב' 77) והוא שם שלא במקומו ומוכח שנוסף (אח"כ?) מו"ר, פכ"ד ד' בתנח' קדושים ג' (ב' 77) בלי שמות ר' חייא (תני' ור' לוי. פכ"ה ה' בתנח' קדושים ח' (ב' 76) בעברית ובהוספות. פכ"ו ז' ט' ותנח' אמור ב'—ד' (ב' 81—85) בשינויים ובהוספות ממקורות אחרים, וסי' ט' ליתא בכ"י מו"ר⁶⁶. פל"ב ב'—ג'⁶⁷ בהוספה (מן המשנה) ובשבוש בתנחומא אמור כ"ג—כ"ד (ב' 3—102), והמעשה מתורגם לעברית. וכן נמצאים בשאר חלקי התנחומא מקומות מקבילים לו"ר ונראים שלוקחו משם, ע"י תנחומא שמות כ"ט וו"ר פ"א ח' (בתנחומא בהשמטות והוספות ובעברית), תנחומ' בובר ח"י שרה ז' וו"ר פ"ח א', ועוד.

הפסיקתא וויקרא רבה

בפסיקתא דר"כ ישנן חמש פסיקות שלמות הנמצאות בויקרא רבה, והן פ"ח (ס"ח ב' ולהלן, עומר)—וו"ר פכ"ח (והמעשה בר"ש ברבי בסי' ב' לא הובא בפסיקתא), פ"ט (ע"ג א', שור או כשב)—וו"ר פכ"ז. פכ"ג (קמ"ט ב', בחודש השביעי)—וו"ר פכ"ט. פכ"ז (קס"ז ב', אחרי מות)—וו"ר פ"כ (וסי' ג' כאן קטוע). פכ"ח (קע"ח א', ולקחתם לכם)—וו"ר פ"ל (וע"י להלן). לדעת קצת חוקרים⁶⁸ פרשיות אלו בו"ר לקוחות מן הפסיקתא. דבר זה לעצמו אינו נראה כי איך אפשר שלעורך הוו"ר בכל מקורותיו הרבים לא היו דווקא לפרשיות אלו שום דרשות אחרות בלבד אלו שבפסיקתא?⁶⁹ אבל להיפך אפשר שמסדר הפסיקתא חפש אחרי דרשות שלימות לפרשיות הנקראות בחגים. ואלו הפרשיות מויקרא (עומר, שור או כשב לפסח, בחדש השביעי לר"ה, אחרי מות ליהו"כ, ולקחתם לכם לסוכות) שנדרשו כבר בויקרא רבה לקח משם וספחו לספרו. ובאמת כשמשוים

לכולן. וכולן חרבו ולא נשתיר מהן (להם) אלא זו בלבד לידע כמה תיעוב נעשה מהן (להם) ויסתר פנים וכו'.

⁶⁶ ע"י לעיל הערה 36, ואולי נוסף ברפוסים מתנחומא. ואפשר שהמתיק שקיטע בו"ר ורמו למדרש שמואל לא ראה בחפזו ססי' ט' אינו שם. אולם לא כן הדבר בפ"ל סי' ה' ו'. ראה להלן, וע"י לקמן אות ⁸⁴.

⁶⁷ ברפוס' וו"ר (כבר ברפוס' ראשון) הוסיפו כיצד נאפה וכו' כדאיתא בתנחומא וליחא בכ"י. וכובר במבואו 75 (וע"י מ"כ בית תלמוד שנה ה' 156) חשב שאפשר שהציון הזה הוא מן עורך הוו"ר. ועל הפרשיות בו"ר (כ', כ"ז ול') שהן בפסיקתא ובתנחומא ראה להלן.

⁶⁸ בובר במבואו ע"מ ע"מ ליח, תיאודור במונטסרפיט חכ"ח (1879) ע"מ 103. עפ"שין סקדמוניות ⁶², (ע"י להלן אות 70). וראה גם רמא"ש לפס"ר ע"מ קס"ט א' וגם צ"א א'.

⁶⁹ נמצא כזה בשמות רבה פל"ט. אבל עורך זה (מפ"ט ואל"ך) לקח פעמים פרשיות שלימות, מתנחומא' שלו, שמשו למקור, וכן עשה כאן. וכך היא גם דרך התנחומא שלנו שלקח מו"ר ופסיקתא. ראה לעיל.

שאר המקומות המקבילים בפסיקתא ווי"ר, שבובר מחליט שמקורם בפסיקתא, רואים שלא כן הוא, אלא שעיקרם בו"ר ומשם נעתקו לפסיקתא.

בפ' פרה (ל' א'-ל"ג) יש פתיחת ר' תנחום בר חנילאי בפסוק אמרות ה' אמרות טהורות, אבל בכל פתיחתו אין קשר לפ' פרה, והיא מובנת רק ע"י מאמר ר' חנין בר פזי שם (ל"ג א'). ופתיחת ר' תנחום ב"ח נשמרה ביסודה בו"ר פכ"ו א'-ג'. שם הוא אומר ששתי פרשיות הכתיב משה בתורה הן טהורות וניתנו ע"י שבטו של לוי, ואלו הן פ' פרה ופרשת טומאת מת, ומסיים, ויאמר ה' אל משה אמור אל הכהנים ונו' " (כצ"ל, וכ"ה בכ"י). והוא מפרש אמרות ה' אמרות טהורות, שתי אמרות טהורות ניתנו ע"י שבטו של לוי, שנקרא כסף צרוף, פרשת טומאת מת אמור אל הכהנים וכן פ' פרה נאמרה אל משה ואל אהרן וכתוב בה אלעזר הכהן או הכהן לבד. וכיון שהסיום הוא לפ' אמור ובעל הפסיקתא לקח את כל הדרשה לפ' פרה⁷⁰, השמיט את כל הסיום וחבר אליה מאמר ר' חנין ב"פ שהסב את הפסוק לפרה בלבד, במקום להפוך את הסדר שבו"ר ולהביא פרה לבסוף עם הפסוקים שבפ' פרה.

בפסיקתא את קרבני לחמי, המאמר ר' אחא בש"ר חנינא אמר לפי שהיו ישראל אומרים לשעבר היינו מקריבים קרבנות ומתעסקים בהם וכו' (עמ' ס' ב'-ס"א ב', ונמצא גם בפס"ר פט"ז, פ"ג ב') גובע מו"ר פ"ג ג-ד', אלא שבפסיקתא השמיטו הדרש (ממכילתא דמילואים) לוערבה לה' מנחת יהודה, לפי שאינו מדבר בעולה אלא במנחה⁷¹. אולם כל המאמר המרים את ערך הקרבנות בכלל ושמתחילים ללמד לתניקות בחרכ, וסופו עם הלימוד שעולה כולה כליל לאישים שייך לפ' צו ולא לפסוק את קרבני לחמו ונו'.

בפסיקתא שקלים (י"א ב') הפתיחה ר' יונה בן צרויה פתח וכו' והדרש זה ישפיל זה ירים על פ' שקלים נמסרו על שם ר' יונה. אבל בו"ר פ"ח א' הלשון ר' לוי ובר חיתא, כ"ה בכיל"ו פתח וכו' ר' יונה בוצרי' (כ"ה בדפ"ר וד' וויניציה, בכ"י: בצרויה) פתר קריה בישראל וכו' זה יתנו כל העובר וכו'. ופירושו שר' לוי פתח פרשת זה קרבן אהרן בפתיחה זו וסיים בה במאמר רבנין שפתרו את המקרא זה ירים על אהרן, אבל בעל הפסיקתא שהשתמש בפתיחה זו לשקלים יחס אותה לר' יונה לפי שעל פי פירושו אפשר לעשות מפסוק זה פתיחה לשקלים, וכדרך המדרשים⁷². בו"ר נשארה לנו איפוא הידיעה על התהוות הפתיחה הזאת.

⁷⁰ המעשה בגבר דהות ליה כלא בישא לא הביא, וכן יש שינויים מעטים אחרים. ועי' בהערות רמ"ש בפס"ר נ"ח ב' אות מ' שדעתו שהפתיחה עיקרה לפ' אמור ולא לפרה והלשון בו"ר נשתנה ע"י, איזה מעתיק'. ואינו נכון, והיא שייכת לאמור ופרה, וכמו שהוא בו"ר. ובילקוט הגי' רק... זו פרשת פרה' (ולא, פרשת המת'). בכל אופן גם דעת א"ש שעיקרה בו"ר. וראה עוד מקדמוניות שם שמנה מקום זה בו"ר בין הפסיקות השלימות שנכנסו לו"ר, לפי שהמסדרים הסאוחרים ראו שבמדרשים שהעתיקו מהם חסרות דרשות אל הרבה פרשיות'. אמנם לפ' אמור יש דרשות אחרות בו"ר!

⁷² עי' בסבאי לכ"ר עמ' 15.

71 ולא כרמ"ש שם פ"ד א' אות נ"א.

בפסיקתא נחמו (קכ"ה א' וב') נסדרו הדרשות לפסוק אהבת צדק ותשנא רשע ונו' ודרשהו באברהם ובישעיה. אבל בו"ד פ"י א' ג' הדרשות על אברהם ישעיה ואהרן. וגם בפס"ר פל"ג קנ"א א' אומר: שהפסוק הזה נדרש באברהם, באהרן ובישעיהו, והדרש שם באופן אחר ממה שנדרש בו"ד. ומשמע שהיה ידוע לדרשנים שפסוק זה נדרש כך, ודרשות אלו נפוצות היו. וכן מסיים בפס"ר שם קנ"א א': פתח בכל אלו הפרשיות, כלומר שפתיחה זו משתמשים בה לעורי עורי, התעוררי התעוררי, שוש איש, נחמו נחמו, אנכי אנכי. הרי שהדרשה חזרה ונדרשה הרבה פעמים. אבל בפסיקתא לא נסדרה הדרשה על אהרן, לפי שלקח הפתיחה מו"ד, ושם נזכר אהרן לבסוף, לפי שבו עיקר הפתיחה למקרא קח את אהרן, ובעל הפסיקתא היה צריך בדרשה על ישעיה (נחמו נחמו) וקטע ולא הביא יותר. וגם כאן רואים את דרכו לא לסרס ולהפוך את הדרשות (אהרן לפני ישעיה), כעין זה שראינו בפ' פרה לעיל.

ויקרא רבה פ"י ה' נמצא בפסיקתא שובה ק"ס א' וקס"ג א', ואין שום ראייה שהו"ד שאב מן הפסיקתא. ולהיפך יש סימן שהפסיקתא ידעה והכירה את הו"ד והשתמשה בנוסחו. בפסיקתא קס"ג נוסף: אמר ר' ומאיר⁷³ נשבע הקב"ה שאינו מעמיד מיכנה בן יהויקים מלך יהודה מלך הה"ד וכו' כי משם אתקנך ר' חנינא בר יצחק אמר משם אני נותק מלכות בית דוד, דבר אחר אתקנך אין כתיב כאן אלא אתקנך, אתקנך בתשובה ממקום נתיקתו תהא תקנתו. ואין שום טעם למה עורך הו"ד השמיט דרש זה השיך לענינו. אולם בכ"י ו"ד הנוסח: ר' אחא בר' (כ"ד: ב"ד) ור' אבין בר בנימין בש' ר' אבא בריה דרב פפי (כ"ד: פאפי) גדולה תשובה שמבטלין (שמבטלת) את השבועה ואת הגזירה, שבועה מנין, חי אני נאום יי כי אם יהיה כניהו. אמר ר' חנינא בר יצחק איתקנך אין כת' אלא אתקנך משם (כ"ד: אין כתו' כן אלא אתקנך משום) אתקנך בתשובה מקום שהיתה נתיקתו שם תהא (היתה) תקנתו. ומירה מנ', כתבו את האיש וכו'. מסדר הפסיקתא לקח ממקור אחר דרשת ר' מאיר ופירוש ר' חנינא בר יצחק הביא את הנוסח שבמאמר ר' חנינא בר יצחק בו"ד בלשון, דבר אחר'.

ויקרא רבה פט"ז א' הוא גם בפסיקתא ותאמר ציון קל"ב א' ולהלן. ובכ"י שבו"ד הלשון כמעט כמו בפסיקתא, ואין דבר שיורה על הפסיקתא כמקור לו"ד. והפסיקתא לקחה כאן הכל מאיכה רבתי פ"ד (עמ' 150) כי ר' חנינא פתר את המקרא סורו טמא (איכה ד' ט"ו) בבנות ציון ולא הקרא ותאמר ציון עזבני ה'! ובעל הפסיקתא מביא כל לשון האיכ"ר כדי לפרש, עזבני ה' לפני אומות העולם⁷⁴. ואם היו דברי ר"ח מוסבים על ותאמר ציון היה צריך לומר:

⁷³ וכ"ה בפס"ר פמ"ו. קפ"ח ב'.

⁷⁴ כמו שהוא לפני כן: ד"א עזבני ה' לפני אוה"ע. וכובר פוסק כאן. כמו בהרבה מקומות

אחרים. לא במקום הראוי.

ד"א ותאמר ציון וגו' ר"ח פתר קריה בבנות ציון, עזבני ה' לפני אומות העולם וכו'.
ובו"ר יש הוספה לבסוף, כמו באיכה רבתי⁷⁵, ר' ראובן (כ"ה בכ"י) אמ'
לשון יוני הוא סירון סירון, וחסרה בפסיקתא.

בסוף עלי להוסיף כמה מלים בנוגע לפרשה ל' בו"ר שהיא, כנאמר לעיל,
פסיקתא שלימה (פכ"ח) בפסיקתא. בו"ר נמצאות אחרי הביאורים למקרא שתי
פתיחות חדשות (ר' יהודה בשר שמעון בן פזי פתח וכו' ר' מני פתח וכו')
ושני מאמרים אחרים סי' י"ג-ט"ז, ואין לדעת אם הן הוספות מאוחרות, או שנוספו
מן העורך בעצמו ממקור אחר. בפסיקתא קפ"ה א' חסרים הסימנים י"ג-ט"ז. אבל
בכ"י כרמולי שם (עי' הערה ק"ח) נמצאת הפתיחה מר' שמעון בן פזי בראש
הפיסקא, ופתיחת ר' מני והמאמר שאחריו במקומם כמו בו"ר. לפני מעתיק כ"י
ויקרא רבה (שממנו נובעים כ"י לונדון ורומי) היו כנראה חסרים בפסיקתא גם
הסימנים ה'-' בו"ר, כי בכ"י קוטע בתחלת הפרשה: כל פיתחא
דהפסקתא עד שאתה מגיע ארחץ בנקיון כפי במקח ולא במול...
(מועתקים סי' ה'-') כך אדם לוקח לולב לזכות (בו) ואם היה מול צווח לפני
הקב"ה כל פיתחא דהפסקתא עד שאתה מגיע ובכ"ל: וערבי
נחל ושמתחם) וערבי נחל אלו ישראל... וכיון שהעתיק סי' ה' וו' משמע שלא
היו לפניו בפסיקתא⁷⁶. ובשני כ"י מהפסיקתא (עי' קפ"א ב' הערה ס') מחחילה
בסי' ה' (בו"ר) פסיקתא חדשה בפתיחה ארחץ בנקיון כפי. רואים מזה שנשתנו
ונתבלבלו בפרשה זו הדברים ואין לעמוד על עיקרם⁷⁷.

וכיון שהוכחנו שהפסיקתא דר"כ שאבה בויקרא רבה, אין כמדומי צורך
לומר שגם

הפסיקתא רבתי

השתמשה בו"ר. אכן כיון שר"מ איש שלום בהוצאתו אומר פעם שעיקרי הדברים
בפסיקתא רבתי ופעם להיפך, לפי שלדעתו (עי' במבואו 24) ספר הפסיקתא
רבתי מחובר מכמה ספרים שנחברו בזמנים שונים, ע"כ אוכיח להלן שאין שום

75 וראיתי אח"כ שרמ"א בפס"ר קפ"ו א' אומר ללא הוכחה ובודאות נמרה שהו"ר
השתמש באיכה רבתי (וכן דעת בובר במבואו עמ' 19), אבל הוא אומר ג"כ ש. בפסיקתא הועתק
מאיכה רבתי. שוב ראיתי שתיאודור בסוגסטרופט חכ"ח (1879) עמ' 104 אומר שנוסף
אח"כ המאמר בפסיקתא מאיכ"ר, ועל שאר דבריו שם אי"ה במקום אחר. - מקומות אחרים
בפסיקתא המתאימים לו"ר נמצאים להלן אצל פסיקתא רבתי, ע"ש.

76 בכ"י קוטעו הפרשיות ונרמו לפסיקתא בפכ"ח, כ"ט, ל'. אבל פ"כ (=פסיקתא כ"ז)
ופכ"ו (=פסיקתא ט') לא הושטו. וכנראה לא היו הפסיקות אלו לפני המעתיק. וגם בכ"י
שד"ל חסרה פסיקתא ט'. ובכלל אין סדר ומספר לפסיקות, ועל זה במקום אחר.
77 ולא כמיללר בהשחר ש"ב 392 שהוציא מזה שהו"ר הוסיף על הפסיקתא. וגם בשאר
ראיותיו שם שהו"ר השתמש בפסיקתא אין מסש, והפסיקתא השמיטה את הסיפורים. ומשניינים
קלים אין ללמוד כלום. ועי' דור דור ודורשיו ח"ג 279 ובהערה הבאה.

ראיה שהו"ר השתמש באחו מקומות בפס"ר, אבל יש ראיות שהפס"ר בכל חלקיה שאבה מו"ר. ובתחלה נביא את המקומות שא"ש מודה שמקורם בו"ר.

ויקרא רבה פ"ב ד' ה' נמצא בפסיקתא שקלים ט"ו ב' ובפס"ר פ"י ל"ט ב'. הפסיקתא שזה לו"ר בשנויים קטנים, אבל בפס"ר הדברים קטועים ובסתם ב' ל' שמות האמוראים (כעין תחומא תשא ח'). וברור שהפס"ר לקחה או מו"ר או מפסיקתא. וכן מעיר איששלום. שעיקר אלו המשלים הם בו"ר וכו' והעתיקים בעל הפסיקתא בפ' שקלים⁷⁰ וכו' ובא בעל הפס"ר ושינה את המשלים בסגנונם, וע"כ השמיט שמות האומרים.

פ"ז בפסיקתא רבתי כולה בפסיקתא פ"ז (ולקוחה משם, ולא כא"ש באות ס"ה). ובעמ' פ"ח ב' (-פסיקתא ס"ה ב') נמצא כל ס"ד בו"ר פ"ז. ועיקר כוונת המאמר שאין בעל הרחמים פוגע בנפשות תחילה מתאים לביאת נעים, שבתחילה הם באים על בית אדם ואח"כ בבגדיו ואח"כ בגופו, והביא דוגמאות גם ממצרים. וא"כ עיקרו בו"ר בפרשת נעים ומשם הועבר לפסיקתא בענין מצרים (וכן דעת א"ש באות נ"ח). ואין להקשות שבפסיקתא ופס"ר המאמר נעשה לו דוגמא מעין עולם הבא הוא בשם ר' חמא בר חנינא, ובו"ר הוא בסתם, הרי שהו"ר קיטע את השם? כי באמת בכ"י מו"ר הגי' נ"כ ר' חמא ב"ח ונשמט בדפוסים.

בו"ר פכ"א א'-ד' נדרש המקרא ה' אורי וישעי על המצרים בים, הפלישתים, העמלקים ור"ה ויה"כ. בפס"ר ספ"ח (ל' ב') לא סודרו הדרשות בעצמן, אלא נרמזו שר"א דרש כנגד מצרים ור"ש בר נחמן כנגד גלית וכו' ובדרש שבעמלקים האריך וקיטע מה שאינו מענינו וסמך על ו"ר. וכן אומר א"ש (אות ס') שעיקר הדרש הוא באחרי מות, אלא שטעה וחשב שעיקרה, בפסיקתא דאחרי מות⁷¹ ומשם הועתק לו"ר, ובאמת בובר הוסיף כל זה בפסיקתא (קע"ד ב') מו"ר (נגד עדות כל כה"י!) עפ"י הערוך, ולפניו אולי היחה פסיקתא כזאת שמעתיק אחד ספחה לפסיקתא מו"ר. - וגם בסימנים ו' ט' ו"א (ועי' ס"ז) שבו"ר השתמש בעל הפס"ר בפמ"ז (קצ"א א' וב', וע"ש קפ"ט ב') וקצ"ב בו"ר פ"כ ד' (-פסיקתא).⁷² וכן אמר א"ש (אות נ"ד), שזה הדרוש הוא מאוחר⁷³ וכו'.

הסיפור בר' טרפון בו"ר פ"ד ט"ז בארמית נמצא בפס"ר פכ"ה, קכ"ז ב' בעברית ובקיצור. וכבר העיר א"ש: סגנון הלשון מוכיח שעיקר הסיפור הוא כמו שהוא בו"ר.

ועתה נבדוק את המקומות שא"ש מעיר עליהם שלוקחו בו"ר מן הפסיקתא רבתי. על פס"ר פמ"ז (פ"ג ב') השהה לפסיקתא דר"כ ס' ב' כבר העירותי לעיל⁷⁴ שהמקור הוא הו"ר.

78 ולא כמילרר בהשחר שם שחושב שהו"ר לקח מן הפסיקתא, ושינה מלשון יוני ללשון עבר, והיינו ודאי שבמקום פירגון שבפסיקתא (ו"א א') כתוב בו"ר בן ביתו. לפ"ז הו"ר שהשתמש במלים זרות בלתי שכיחות לא רצה להשתמש במלה השכיחה פירגון! ובמקום זה בעצמו ישנן מלים יוניות שאינן שכיחות כ"כ כמלה פירגון.

79 עי' אות 71.

פס"ר פכ"ב קי"ג ב'—קי"ד א' נמצא בו"ר פ"ו ג'. וא"ש (אות ע"ט) מעיר שבו"ר המאמרים, מעורבבים ומשובשים ומראים הדברים שהאמרים בו"ר הם מועתקים מפס"ר. אבל באמת הערבוביה באה בדפוסים על שהוסיפו (מפס"ר קי"ג א') מן א"ר סימון אין מוסרין את השבועה למי שהוא חשוד על השבועה וכו' עד נשבע על שקר סופה לצאת עליו. אבל בכ"י הגי': ר' ייני (ינאי) הוה יתיב ודריש על הדא דר' יונה עובדא הוה בחדא דעלת למילש וכו' וכמו שהוא בפס"ר. ואין שום רמז שהועתק מפס"ר.

פס"ר פכ"ד קכ"ד ב'—קכ"ה א'—ו"ר פכ"ג י"ב וי"ג. א"ש אומר (באות ט"ז): הדברים מראים שעיקרם של המאמרים כאן, ומכאן הועתקו בו"ר. ואיני יודע מה מראה כן. לעומת זאת יש להוכיח שהחלק השני מפסקא זו, לא תגוב וכו' לוקח מו"ר פכ"ב. בס"ו ו' וט' מדובר באיסור במה, ור"א שאל את ר' חנינה בפסוק (משלי ל' ז'—ט') וכחשתי ואמרתי מי ה' וגו' ונגבתי ותפשתי שם אלהי, מה קשה עבודה זרה או חילול השם, וא"ל השני ה' (כ"ה בכ"י, והיינו חילול השם) שמצינו שויתר הקב"ה על ע"ז ולא על חילול השם, כמו שנ' (יחזקאל כ' ל"ט מ') איש גלוליו לכו עבודו ושם קדשי לא תחללו עוד במתנותיכם ובגלוליתם כי בהר קדשי וגו' שם יעבדני, היינו שלא יקריבו באיסור במה שהוא חילול השם. ובס"ו ט' א"ר יוסי ב"ח אין הבמה מותרת אלא ע"י נביא וכו', אבל בפסיקתא רבתי שם מובאים מאמרים אלו ללא תגוב, לפי שכתוב ונגבתי ותפשתי שם אלהי, שבגיבה יש חילול השם, ונוסף ששתיהן קשות, אלא שהשניה קשה מן הראשונה ועוד הוספות פירושים כאלה, ומובא בדרך אנב גם המאמר על איסור במה שאין מקומו שם. ואין ספק איפוא שהועתק מו"ר. אבל גם בחלק זה סובר א"ש (אות כ') שהועתק בו"ר מן הפס"ר: „וחיד אוכל יטעם“!

פס"ר פמ"ו (קפ"ח ב') שוה לו"ר פ"י ה', וא"ש (אות ח') סובר שעיקר המאמרים בפס"ר, ובו"ר הם מאוחרים. ואנחנו ראינו לעיל שכבר הפסיקתא שובה השתמשה במאמרים אלה שבו"ר, וכן ראינו שהפס"ר בפסקא זו להלן שאבה מו"ר פכ"א וא"ש מודה ש,הדרוש הוא מאוחר". ובאמת מקור הדברים כאן הוא בו"ר אלא שהפס"ר קיטעה וקיצרה המאמרים והוסיפה מאמר ר' מאיר בימינו נשבע (-פסיקתא דר"כ קס"ג א'). - ובסוף (קפ"ט א') נמצא מאמר ר' מנא דשאב בש"ר. יהושע ב"ל הצל לקוחים למות וכו' שאינו מובן כלל. ונראה שחסר וצ"ל ר' מני דשאב ר' יהושע (דסכנין) בש"ר לוי אמרו בשביל ד' דברים מתו בני אהרן וכו' (וכמו שהוא בו"ר פ"כ ט') ופסיקתא קע"ב ב'), הצל לקוחים למות אלו בניו של אהרן וכו' וכמו שהוא בו"ר פ"י ד'. איך שיהיה, אין לומר שהו"ר השתמש כאן בפס"ר, כי אי אפשר לבנות כל הסימן בו"ר מן המאמר הקצר בפס"ר.

ויש להעיר עוד שפס"ר פ"ח כולה בפסיקתא ובו"ר פכ"ח ודברנו עליה לעיל. וכן ראינו שפכ"ט בו"ר היא כולה בפסיקתא. וס"י ג' ז', (י"ב) ו', ח' מו"ר הם בפס"ר פ"מ קס"ח ב', קס"ט א', קע"א ב' וקע"ב א' בשניו ובלי שמות

האמוראים, ואין ספק שהמקור הוא הו"ר או הפסיקתא, ולא כא"ש שם אות ל"ז (וע"ש אות ל"א ופ"ז).

ראינו שויקרא רבה הוא מדרש קדום והשתמשו בו הפסיקתות והתנחומא. ולא עוד אלא שנראה שגם האיכה רבתי השתמש בו. כל המקראות באיכה המפורשים בו"ר נמצאים כן במדרש איכה רבתי במקומם. השהה המקומות המצויינים במבוא בובר עמ' 5010, והוסף: ו"ר פכ"ג ה'—איכ"ר פ"א י"ז (ע). בו"ר הם בהמשך דרשה שלימה, ובאיכ"ר שהוא ביאור למגלת איכה נסדר הפירוש לבר"י. אולם להיפך לא מצינו, היינו הדרשות באיכ"ר לסדר ויקרא אין בו"ר. עי' לדוגמא איכ"ר הוצ' בובר עמ' 15 (פתיחה כ"א), 31 (פתיחה כ"ז, מספרא!), 43, 73, וזה מראה שהו"ר לא השתמש באיכ"ר.

על פי האמור מתברר שהויקרא רבה נתחבר בזמן לא רחוק מבראשית רבה, בערך בסוף המאה החמישית או במאה הששית לתאריך הכללי. הראשון הידוע לנו שמוכיר את הו"ר הוא רב האי גאון בתשובה שבתורתן של ראשונים ח"ב עמ' מ"ט ובתשובה"ג הרכבי סי' פ"ט, וע"ש סי' כ"ד ול"ו. הוא מכנהו בשם אנדה של ויקרא (הגדה דויקרא), וכן מכנהו רב ניסים בס' המפתח (נני שכתר ס"ב 337: הגדת ויקרא). בפ"י ר' חננאל המועתק בתשובה"ג שערי תשובה סי' ס"ב נמצא: אנדה דויקרא רבה, וכן כתוב בסוף כ"י לונדון: חסלת אנדה דויקרא רבא. ובכ"י רומי: אנדתא דויקרא רבה, וכן היא נקראת בפ"י המוסיף כבראשית רבא פ"ה סי' ז'. אבל בספר האשכול ח"ב עמ' 44 הלשון בפ"י ר"ח: אנדה של ויקרא, וכ"ה בפ"י ר"ח המועתק בפירוש ספר יצירה לר"י הברצלוני עמ' 12 ובחי' הרמב"ן בימות מ"ט ב': הגדה דויקרא. בעל הערוך מביאו בהרבה מקומות בשם ויקרא רבה, וכן רש"י על התורה, ועוד. וכ"כ בתחלת כ"י לונדון: בסיוע נערץ בסוד קדושים רבה, נתחיל לכתוב ויקרא רבה⁸².

ורוצה אני עוד להעיר שדרך הו"ר בדרשותיו אינה שונה מדרך התנחומא.

80 והוא אוסר בלא ראייה שהמקור הוא באיכ"ר, ועי' לעיל אות 75. — ו"ר פ"ז ד' (וערבה) אצל בובר יש לנכות, כי לקוח מספרא. וכן פט"ז ד' מירושלמי שבת. ועי' עוד ו"ר פ"ב ה' ואיכ"ר פ"ב ח' (114).

81 גם באיכ"ר פ"א סי' ס"א אפשר לראות שהשתמש בו"ר פכ"ו ח' וראש פליא. עי' בפ"י ר"ו. ובכ"י שבהוצ' בובר (76) קוטע לפי שאינו שייך לאיכ"ר. אבל כן דרך המדרשים להביא דרשות בדרך אנב.

82 ויש להעיר שבילקוט דפוס ראשון בכל המקומות חוץ מספר ויקרא מצוין לויקרא רבה בשם ויקרא רבה (נראה לדוגמה שמואל א' ר' צ"ו, תהלים ר' תש"ה ותשצ"א. שה"ש תתקפ"ו). אבל בס' ויקרא מצוין בויקרא לבד, ובדפוסים מאוחרים הוסיפו, ויקרא רבה". ובראש ר' תליב טעו והטעו, שהדפיסו: ויקרא מאהל מועד, ובמקרא לא כתוב כן. אלא שבדפ"ר ויקרא' הוא ציון לו"ר, ומאהל מועד' הוא לשון הכתוב, והמדפיסים חשבו שהכל הוא לשון הכתוב והוסיפו את המקור בגליון בשם מדרש". וכן שינו והוסיפו גם במקומות אחרים בציוני המקורות.

וגם הוא חוזר פעם לפרשה שלמעלה, בלי קשר לפרשה שדורש בה, בלשון: מה כתיב למעלה מן הענין (פכ"ו ז')⁸³. ובפכ"ט ה' הוא דורש את הכתוב אורח חיים למעלה למשכיל, מי שמשכיל למעלה מן הענין. וכן נמצא בפכ"ט הלשון: מה כתיב אחר הענין⁸⁴.

⁸³ ולשון זה גם בפ"א ז', ג' ד', ט"ו ה', כ"א ז', ועי' בפכ"ה ח'.

⁸⁴ ועי' לעיל אות 36, 66 שמפכ"ו ז' ולהלן קטעו הסעתיקים בכ"י. – ועתה עיינתי בכ"י ממדרש רבה בספריה הלאומית והאוניברסיטאית מספר 515 וראיתי שגם שם ליתא סי' ט', אף שהסימנים שלפניו לא קוטעו. וכן חסר שם בסס"י ז' מן תנן רבנן וכו' עד סוף הסי'. וגם בפל"ד סי' ט"ז כתב שם, תנ"י ועי' לעיל עמ' 44. ובכלל שוות הגירסאות בארבעים וחמשה העמודים שנשארו שם מויקרא רבה (מסוף מצורע ואילך, והרבה דפים חסרים) על פי רוב לאלה שהבאתי מכ"י לונדון ורומי.

משהו לתולדות מהרש"ל*

מאת

ש. אסף

מהרש"ל נולד בפחנא(?)¹ לאביו הגאון ר' יחיאל לוריא, והתיחס מצד אביו על משפחת רש"י ז"ל². היכן ישבו אבותיו של מהרש"ל אין אנו יודעים בברור, אבל ידוע שמהרש"ל נתחנך בפחנא בבית אבי אמו ר' יצחק קלויברג, הוא התיחס אחריו וחותם כמה פעמים בחשובותיו: ש"ר יצחק=שלמה ר' יצחק'ס. זקנו זה היה אדם גדול, ומהרש"ל כותב: „לא זכיתי לקבל מאמ"ז החסיד מהר"ר יצחק ז"ל אפילו ככלב המלקק מן הים"³. לפעמים הוא מביא קבלות שונות שקבל ממנו: „וכן קבלתי מאדוני מורי זקני"⁴. זקנו זה חבר גם קובץ של תשובות⁵, ומכאן שפנו אליו בשאלות מקהלות שונות. חותנו היה הגאון ר' קלונימוס, שקבל מהחסיד הגדול מהר"ר דניאל ז"ל, שהיה תלמיד מובהק ושימש מהר"ר איסרל בעל תרומות הדשן ז"ל וראה הנהגתו. ר' קלונימוס שימש ברבנות באוסטראה ומשם נחקבל

* על מהרש"ל לא נכתב עדיין הסחקר המטצה והמקיף שהוא ראוי לו. מלבד ספר כרם שלמה לרש"א הורודצקי (דרוהוביטש תרנ"ז) = לקורות הרבנות עם' 123-144. נתפרסם בנויארק 1938 ספרו של ד"ר שמעון הורוויץ The Responsa of Solomon Luria, שלא עמד יפה על נושא ענינו וטעה בקלות ובחסרות, ועי' בבקורת סר יעקב סענקעס ב-Journal of Jewish Bibliography, I, 86-93. במאמרי זה לא נאחי אלא להוסיף משהו לתולדותיו ולתולדות ספריו.

1 בתשובתו סי' י"ב כתוב בדפוס ראשון: „כי כאשר נולדתי בעיר בית אבותי על ברכי זקני, והכונה כאן לעיר פחנא, אבל בדפוסים מאוחרים תוקן: „כאשר נולדתי, ותיקן זה נראה מהמשך הדברים. - [ביש"ש לקרושין פ"א סי' נ"ג כתב: „ובענותי סת אבי קודם זמן פדיוני“]

2 יש"ש ליבמות פ"ד סי' ל"ג: „ועפ"י רש"י יחוס בית אבי סמכתי. ועי' בכתב היחוס שהובא ע"י עפשטיין, משפחת לוריא, עם' 13: „שכבר קבלתי מאבותי ומוקני סמסורה בידיהם שהיחוס שלנו נמשך עד רש"י ז"ל.“

3 שו"ת מהרש"ל סי' י"ב: „שלמה הנקרא ש"ר יצחק". כך חתם כנראה רק בהיותו צעיר לימים.

4 שם סי' ס"ד.

5 יש"ש ליבמות פ"ב סי' י"ח.

6 יש"ש שם פ"ד סי' נ': „ועי' בתשובה אא"ז הגאון מהר"ר יצחק זצ"ל בס" ס"ה, והמה תחת יד דודי התורני מוהר"ר יצחק נר"ו בכתיבת יד, ואצלי נשרף בעוה"י. במקום אא"ז נראה שצריך לומר אמ"ז, כי מהרש"ל חותם את עצמו בכתב יחוסו (משפחת לוריא, שם): „שלמה לוריא ב"י יחיאל לוריא ב"י אברהם ב"י יחיאל.“

7 שו"ת מהרש"ל סי' צ"ט. ועי' במבואו של ר"י פריימן לספר לקט יושר עם' 24. ויש להעיר

מה

לרב בבריסק, ובסוף ימיו עלה לירושלים והיה שם רב לקהל האשכנזים, הוא מפורסם בשם ר' קלונימוס בעל הנס, וקברו קדוש. מהרשל מסתמך עליו בהוראותיו כמה פעמים. ויש גם שהוא מביא מה שקבל מאביו¹⁰.

עוד בימי חורפו נחפרסם כאחד מגדולי הדור ופנו אליו בשאלות¹¹, ואפילו מארצות אחרות¹². הוא מביא בספרו, ים של שלמה¹³ כמה הוראות שהורה בימי חורפו, וכבר שימש ברבנות באותו זמן¹³. אין אנו יודעים איזהו הקהלה הראשונה ששימש בה ברבנות. הוא הרביץ תורה הרבה בבריסק, וכנראה שימש בה ברבנות¹⁴. ואפשר גם שלפני זה או אחרי זה ישב בקהלות ליטאיות אחרות, וע"כ הוא נקרא פעם כפי הרמ"א בשם ר' שלמה מליטא. אח"כ נתקבל לרב באוסטראה וישב בה שנים רבות. בסוף ימיו (בשנת שכ"ט?) עבר ללובלין ובה נפטר בי"ב כסלו של"ד.

בכל מקומות שבתו עמד בראש ישיבה גדולה. פעולתו בהרבצת התורה היתה

שהיו למהרשל שתי נשים (עי' יש"ש ליבמות פ"ו סי' ל"ח: וגם אני הייתי כן עם אשתי ראשונה ב' שנים), ואין אנו יודעים אם ר' קלונימוס היה חותנו הראשון או השני.

8 עי' פרוסקין ריבלין, תולדות חכמי ישראל בירושלים, ח"א עמ' 98.

9 עי' מסקמות שצ"י ריבלין שם בהערה 3, ועליהן יש להוסיף יש"ש חולין פ"ח סי' י"ג, וראיתי פתח מדר"ק ירושלמי... וכן אני נוהג אחריו. ושם פ"ג סי' ל"ח: וכן אני קבלתי מחסי ז"ל.

10 שו"ת סי' פ"ז: וכן מצאתי וראיתי מאמ'ו שהיה מקובל מרבתי לשרוף החמץ בהושענא.

11 עי' ים של שלמה לקידושין פ"א סי' נ"ד: והוא לך אשר כתבתי בימי חורפי, והיא זו שבתשובתי סי' ז'. וכן שם פ"ג סי' ב', ורומז לתשובתו סי' ל"ה. אמנם אותה תשובה נכתבה בשנת ש"ז, ומהרשל היה אז כבן ל"ה. ועי' גם יש"ש לביצה פ"ג סי' ה'.

12 יש"ש ליבמות פ"ו סי' ט"א: והוא לך תשובה אשר כתבתי בימי חורפי לארץ חנוכה ה', והיא זו שבאה בתשובותיו סי' י"ד בענין חרם רמ"ה ויש בה חומר רב לענין זה.

13 עי' יש"ש ליבמות פ"ב סי' י"ח: מעשה בא ליד בימי חורפי... ונתקבצו עלי בני הקהלה... ועי' גם שם פט"ז סי' ט"ו; שם פ"ד סי' י"ז; ביצה פ"א סי' ל"ד.

14 בעיר זו נפטר אבי זקנו ר' יחיאל לוריא, לפי עדות מהרשל עצמו, עיין מ"ל 33. גדולה היא הערכוביה בנוגע לזמן מושבו בבריסק ולתפקידו שם. הורודצקי (לקורות הרבנות 124) אינו מזכיר כלל שישב בבריסק, והוא קובע שמהרשל נתמנה לרב באוסטראה בהגיעו לשנת הארבעים (היינו בש' ש"י בערך), במקום חותנו ר' קלונימוס שנקרא להיות אב"ד בבריסק. אחר שעזב את אוסטראה, התגורר זמן מה בליטא - כאילו קודם לא היה מעולם בליטא - ומחמת זה נקרא (בשו"ת רמ"א סי' ק"ב) רבי שלמה מליטא, ונמשך בזה בעיקר אחרי ס. ס. ב"ב. מוכרת לגדולי אוסטראה, עמ' 31, ואולם נראים הדברים ששימש תחלה כמה שנים ברבנות בבריסק, ובאותו זמן השיב תשובות (עי' לעיל הערות 11, 12), כמו שנראה מסדר כתיבת הנס למהרשל, כ"י בית המדרש לרבנים בלונדון, רשימת הירשפילד, מספר 17, דף ק"ס ע"א: בפנינו עדים ח"מ ברביעי בשבת בשבעה ועשרים לירח אלול שנת חשנת אלפים מאתיים ותשעים ותשע לבריאת עולם למנין שאנו מונים כאן בברסטי פתא דיתבא על נהר בזה דמחקרינו... באותו זמן היה כבן שלשים, ואלה הן ימי חורפי. אח"כ נתמנה לרב באוסטראה, ונמצאו שם בשנת ש"ד, עי' בתשובותיו סי' ח', גם לא נתברר אם חותנו שימש תחלה באוסטראה ואח"כ בבריסק או להיפך, ומתי עלה לארץ ישראל.

גדולה מאד. הגאון מהר"ר קלמן מווירמיזא מציין בהסכמתו על ספר ים של שלמה¹⁵, שניתנה עוד בחיי המחבר, בש' שי"ב, שהוא מומחה לרבים בקיבוץ עדרים תלמידים הגונים וראויים, להיותם עתידים להורות הוראה בישראל. אשריו שזכה לכך. ותלמידו ר' משה מת, בעל מטה משה¹⁶, כותב בהקדמת ספרו: שמשתי ת"ח, בפרט להרב הגדול מאור הגולה תפארת גאון ישראל מהר"ר שלמה לוריא אשר העמיד תלמידים לאלפים ולרבבות¹⁷. כמעט שכל הגדולים בדור הבא היו תלמידיו ותלמידי תלמידיו. אף מהרש"ל עצמו החשיב מאד את ישיבתו וכותב עליה בתשובותיו סי' ח': אשר ממנה תצא תורה לרבים... מצד חברים המקשיבים לתורתה¹⁸.

גם באוסטראה גם בלובלין היו לו מתנגדים קשים מבין תלמידיו ותלמידי תלמידיו של הגאון ר' שלום שכנא מלובלין¹⁹, שנחשב בזמנו לגדול חכמי התלמוד בפולין והעמיד תלמידים הרבה, וביניהם היה גם הרמ"א. שיטת הלימוד של מהרש"ל היתה שונה תכלית שינוי מזו של ר' שלום שכנא. רש"ש היה מגדולי תלמידיו של ר' יעקב פולאק, ואחז בדרך ה"חלוקים" הפלפולים כדי לחדד בהם את התלמידים, אם כי לעתים קרובות היה חרום קודם לליבונו, ואילו מהרש"ל התרחק מהם ואחז בדרך של בקורת הנוסחאות ובדיקת דברי הראשונים והאחרונים לאורם של דברי התלמוד גופו. אף חלק מתלמידי מהרש"ל נמשך בזמן ידוע אחרי תלמידי רש"ש ובנו ר' ישראל וגרמו לו צער רב, ובאחת מתשובותיו (סי' ט"ז) הוא מדבר, ממרידת התלמידים המורדים ופושעים בי וסומכים ובטוחים על גבורת הזקן ובנו הגאון יצ"ו, הם המוציאים אותי חוץ למחיצתי ומחסרים גופי... הוא מתפלל לה' שיהפך לבם לב האבן והאכזר ללב בשר, או יתן לי חיל ואמיץ כח להציל את נפשי ונפש התלמידים הכשרים מידיהם, והוא ממשיך: ואף בהיותי בארץ אויבי וכפוי תחת ידם לא מאס ונעל הי"ת להפר בריתו אתי והרבה גבולי בתלמידים הגונים מכל ארבע קצוי ארץ, והם כקוצים בעיניהם. אף תקיפות דעתו של מהרש"ל, שלא נשא פנים לשום אדם, לא הרבו לו ידידים.

הנהגה עיקר תולדותיהם של צדיקים הם מעשיהם הטובים וספריהם, וע"כ נתעכב ביחוד על ספריו.

חבורו הגדול ביותר הוא ספרו ים שלמה²⁰, וכשמו כן הוא. לחבור ספר זה הקדיש שנים רבות. הוא עצמו מספר: ובשתי שנים לא הגעתי במסכת יבמות אלא לחצי המסכת ועל כתובות ינעתי שנה תמימה ולא הגעתי אלא לשני פרכים, ובפרק מצות חליצה עסקתי חצי שנה²¹. והעבודה, שלפעמים שבוע אחד ישבתי משתומם בדמיון השכל עד שינעתי ומצאתי שורש הענין ואז כתבתי בספר²². הוא עצמו מפרש לנו את דרך עבודתו: 17: חו היא שיטתי:

¹⁵ בעל צמח דוד, בן זמנו הצעיר, כותב עליו: ראש גלות אריאל, מופלג על כל אנשי דורו, ושמעו יצא ממרחק שמש עד מבואו.

¹⁶ הקדמה לי"ש יבמות וחולין.

¹⁷ הקדמה לניטין ולחולין.

להביא את כל הדעות, קדמאי, אמצעי, ובתראי, פוסקים ומחברים ומנהגים, הלכה והלכה, בעלי תשובות, כותבי אגרות, קובצים וליקוטים... הבאתי כל הדעות... בלי נשאר אחד מהם, ועשה כך כדי שלא יבוא בעל דין לחלוק ולומר: אלמלי ראה המחבר ספר פלוני או תשובה פלונית לא היה חולק עליה. דרשתי וחקרתי היטב בשבע הקירות ובשבע דרישות ובדיקות אחר כל מקור הדין ומחצב ההלכה בתכלית היגיעה והעיון ובמעט שינה, ברוב שיחה עם חברי ותלמידי... וכל הקורא בו יבין וידע וישכיל שלא הנחתי שום מחבר שלא עסקתי בעיוני בו קודם חיתום גמר דין¹⁸. זו היתה אפוא עבודה חיים של אדם גדול ומצויין זה, שהעסיקה אותו רוב ימי חייו, אבל לפי ההיקף הגדול שבו נעשתה עבודה זו לא היתה יכולה להסתיים ע"י אדם אחד, ויהא גם הגדול שבגדולים¹⁹.

הספר נדפס על מסכת ביצה, יבמות, כתובות (רק ד' הפרקים הראשונים²⁰). גיטין, קידושין, בבא קמא וחולין. אמנם תלמידו ר' אלעזר אלטשול מרבר, בשער היש"ש לבבא קמא ד' פראג, על שש עשרה מסכתות של ימות על ים התלמוד שעשה שלמה. אפשר להוכיח שחבר ספרו גם למסכתות שבת²¹, בבא מציעא²², ובבא בתרא²³. המסכת הראשונה שבה התחיל היא בבא קמא²⁴, ואת עבודתו התחיל בכ"ד מרחשון בשנת ש"ו²⁵. בהמשך העבודה ראה שהספר גדל ביותר והשלמתו תארך ביותר, ורעיוניו העירוהו: נבול תבול גם אתה גם כל העם הקורא בו... מפני גדלו שילאו בו הקוראים... וכמה משאות לא ישאורו... וכל הכחול ודיו לא יכללוהו, וכל הסופרים לא יכלוהו מרוב גדלו... אלא אם

18 שם.

19 בעל צמח דוד כותב: וחבר חבורו הגדול על כל שטח התלמוד, אשר אין עורך לעוסקו ולהריפותו וקרא אותו ים של שלמה, ולא דק.

20 אך מהרש"ל גמר חבורו לכל המסכת, עיין יש"ש לגיטין פ"ד סי' נ"ה: כתבתי בפרק הכותב בסי' כ"ב, וע"ע יש"ש לקידושין פ"א סי' כ"ז, ליבמות פ"ד סי' ל' וסי' ל"ה.

21 ע"ח סי' ס"ד: אכן כבר כתבתי בפ' במה מדליקין בחבורי הגדול...: שם סי' ע"ג: דבר זה כתבתי בחבורי הגדול בפ' כל כתבי ואעתיק לך אות באות: שם סי' פ"ה: דיני תנוכה בקיצור מחבורי הגדול הנקרא ים של שלמה, וע"י גם יש"ש לביצה פ"א סי' ל"ו, ס"ד: שם פ"ב סי' ד' ח'; גיטין פ"ד סי' נ"ב.

22 יש"ש לביצה פ"ה סי' ח': כתבתי בפרק אלו מציאות. וע"י גם קידושין פ"א סי' כ"ב ויבמות פ"ז סי' ו'.

23 יש"ש לגיטין פ"ד סי' נ"ז: כתבנו בפ' חוקת הבתים; שם פ"ט סי' כ"ז: כמו שכתבתי בפ' ח"ה סי' ס"ג: לביק פ"ח סי' כ"ד; וע"י בפרק ח"ה סי' קכ"ט. וע"י גם ביש"ש ליבמות פ"ה סי' ב' וסי' כ"ה, ובהקדמה שניה למס' חולין: וכן עשיתי במסכת כמדומה בבא בתרא. וצ"ל: כמדומה במסכת ב"ב.

24 ע"י בדברי ר"א אלטשול - המעתיק והמדפיס את היש"ש למסכת זו - בסוף המסכת: הוא החבור הראשון ובה התחיל, כאשר יראה המעיין בהקדמה.

25 ע"י ברשימה שבסוף שירו של המחבר, ובדפוס שטטין: תשרי! ר"א אלטשול כותב שם: כי זה כמעט כלו ותמו יותר משבעים שנה וכבר חלפו והלכו למו דורות כמה וכמה וחיבור זה לא וכו' לראות, והדברים נכתבו בש' שע'ו. גם נוסח שטר ההרשאה בפ"ז סי' ט"ז ומנו הוא ט"ז אייר ש"ו לפ"ק.

יאה לבך לעשות ספר וחבור תחברו בתכלית הקיצור, אם לא היכא שיש צורך גדול, שנפלה מבוכה בסוגיא דשמעתא, זה אומר בכך חזא אומר בכך...²⁶. ואמנם בהקדמתו לקידושין הוא מודיע שיחבר ספרו על מסכת זו ב, תכלית הקיצור, ובאמת קיצר כאן במקצת ביחס לשאר המסכתות, והיה בדעתו, לסיים כל החבור כך, אלא שבינתיים בא לידו ספר ב"י שחבר ר"י קארו על הטורים (נדפס בפעם ראשונה: טוא"ח וטו"ד ויניציא שי"א, אה"ע סביוניטה שי"ג, חו"מ שי"ט). מהרש"ל מציין לשבח את העבודה החרצה של ר"י קארו, שאסף שפע של מקורות, וכמעט שלא הניח מקום להתגדר בו, אבל – הוא קובל עליו – עשה פשרות²⁷ בעניני פסקי הלכות מדעתו מסברת הכרס ברוב הפעמים בא"ה נגד הקבלה אשר קבלנו ונהגנו עד הנה, והתלמידים הולכים אחרי דבריו ופסקיו, ולא ידעו שבנפשם הוא, שהוא הכריע כמה פעמים נגד התוספות הפוסקים אשר אנו פוסקים כותיהו... כי כך הענין הרע אשר לפניהם, מה שכתוב בספר יאמינו ואם יעמוד אדם חי וצוח ככרכאי שאין הדין כן בראיות גמורות או אפילו בקבלה לא יחוש לדבריו. בכמה מקומות לא ירד – ר"י קארו – לעומק ההלכה לנודל המלאכה הרבה שהיחה עליו. גם, לא היו לפניו ספרים מוגהים והעתיקים בטעות, כאשר ימצאו בדפוס, ולפעמים בנה יסוד על הטעות ההוא, ע"כ הוכרחתי להעלות על הספר דבריו באריכותיהם וגלגוליהם וצירופיהם במקום דאיכא למטעי, ול הוציא מלב התלמידים שלא יתלו עצמם בחבוריו... ע"כ באתי לחזור למנהגי הראשון להאריך בכל דין ודין ולהביא כל חדושו, אף שלפעמים אין בהם צורך, אלא כדי להיוחם מצוי בספרי ולראות דעתו גם אני²⁸.

מובן מאליו שנכנסו בספר זה גם דברים שנשא ונתן בהם עם חבריו ותלמידיו בישיבתו²⁹. כן נכנסו בו תשובות ששלח בומנים שונים, אם בשלמותן ואם בקצור³⁰. מצד שני הוא מוכיר בתשובותיו המאוחרות כמה פעמים את ספרו זה ומביא ממנו דברים³¹. הוא קורא לו, חבורי הגדול.

26 הקדמה למס' יבמות.

27 בזה שספך על שלשת הגדולים הרי"ף הרמב"ם והרא"ש או אחרי רובם.

28 הקדמה שניה למס' חולין.

29 ע"י בבא קמא פ"א ס' ח': שוב בא חכם אחד בישיבה להשיב על דבריו. ובהקדמה

לקידושין: עם חברי ותלמידי יותר מכולם. ובנישין פ"ב ס' י"ב: וכן העליתי בהסכמת הישיבה.

30 א. ישיש קידושין פ"ג ס' ב' – ש"ת ס' ל"ה: והא לך התשובה אשר כתבתי בימי

חורפי... חו נוסחה (והאריך בישיש הרבה יותר מאשר לפנינו בתשובותיו): ב. ישיש לקידושין פ"א ס' נ"ד – ש"ת ס' ז': והא לך התשובה אשר כתבתי בימי חורפי... ג. ישיש ליבמות פ"ב ס' י"ז – ש"ת ס' ל"ג: ד. ישיש ליבמות פ"ו ס' מ"א – ש"ת ס' י"ד: והא לך התשובה אשר כתבתי בימי חורפי לארץ תונרסה. ויש בתשובה זו ידיעות על הקשרים שבין פולין לתורכיה: ה. ישיש לחולין פ"ז ס' י"ז – ש"ת ס' כ': פסק בא לירי מארץ רוסיא, והמעשה היה בקהלה ששימש בה כרב; ו. חולין פ"ח ס' י"ג – ש"ת ס' ג': ז. ישיש ביצה פ"א ס' א' – ש"ת ס' ע"ה. וע"י שם פ"ג ס' ה': ובתשובה שכתבתי בימי חורפי הארכתי בענין נגד חולקים ועיי"ש גם ס' ט"ז.

31 ע"י ש"ת ס' ל"ג ועוד.

הספר יש"ש הוא אחד הספרים המעולים ביותר בספרות התלמודית, וכל המבקש לעמוד על שרשיה של כל הלכה והלכה ועל מהלך התפתחותה בדורות הבאים בספרי הראשונים והאחרונים יפנה אליו. מרצה הוא את הענינים המסובכים ביותר בהרצאה בהירה ומסודרת, והוא מוליך את הלומד בהדרגה אל המסקנות שיש להוציא מן הסוגיא הלכה למעשה. בדרך הלוכו הוא מבקר ומברר את דעות הפוסקים השונים. מעניין שהוא מביא, לפעמים רחוקות אמנם, גם את משפטיהם של אמות העולם. עי' למשל יש"ש לב"ק פ"ב סי' כ"ג. ושמעתי שיש מקומות חכמי אומות העולם שדנו שאם העמיד מים בכלי פתוח אוי פטור (אם באו עכברים וקלקלו את הבגדים) לפי שאין דרכם לקלקל הבגדים אלא מחמת צמאון וכשיש להם מים מניחים הבגדים, ודבריהם נראה... ודברים אלה תלויים לפי ראות עיני הדיין והיות הנפקד והשתנות הזמן והמקום. וכן ביש"ש לב"ק פ"ה סי' מ"א: בדיניהם אין דיין כלל על סתם אונאה ואומרים על דרך מליצה: פקח עיניך ולקח".

בהודמנויות שונות הוא מחוה דעתו בשאלות השעה, ודבריו הם חמיר מלאים ענין. והרי דוגמאות אחדות:

1. על הנרות: עכשיו שאנו בארץ לא לנו וכעבדים תחת יד אדוניהם אם יבוא אחד מישראל לקבלו הרי הוא מורד במלכות ומתחייב בנפשו, וקשה לו כספחת, וע"כ אני מזהיר ואומר: כל מי שמשותף לקבלה זו, האידנא במקום שהמלכות מקפדת, שדמו בראשו, בין המתעסק עמו בגרות שלו בין היודע ממנו, והלואי שתהא תקומה ומצב לזרע ישראל בין האומות כל ימי משך גליותינו ולא יתרבה עלינו איש זר שלא מאמנתנו, וראוי לחוש מאד מאד (יש"ש ליבמות פ"ד סי' מ"ט). כידוע צמחו מקבלת גרים כמה משפטים וכמה עלילות. ועי' גם בפנקס ועד המדינה בליטא סי' ת"י ותל"ח, גם עמ' 279, 285.

2. למוד תורה לגוים: אוי להם לאותם שנמצאו במדינת ספרד ולועז וארץ ישמעאל הלומדים תורת ה' עם האומות בעבור הנאתן ותשלומי שכרן, הם המילדים בנים לע"ז, כי אח"כ הם מהפכים למינות, כאשר שמענו וראינו בעו"ה (יש"ש לב"ק פ"ד סי' ט').

3. בריחה בשעת מנפה: אין טוב לברות, בפרט אחר שנתחזק הדבר יש סכנה לבורחים בין האומות יותר מן הדבר, כאשר בעו"ה ידוע, אבל מתחילה טוב לברות, וכן מוכח בספר חסידים שיסד הרוקח³² דטוב לברוח. ועוד טעמא איכא לדבר משום חשש ביעותית, ומהאי טעמא נמצא בחשובה שאין צריכים אבלים להתאבל ולישב על הארץ בשינוי אויר, וכן נהגין בארץ לומברדיא, וכן שמעתי עדיין נהגין במקומות ידועים (ב"ק פ"ו סי' כ"ו).

4. ענשים למוסרים: נראה לי הלכה למעשה לדון כל מוסר רבים ומגם לרבים ומוחזק לכך - לאבדו אפילו בידים ולא לחוס עליו בנפש, אבל לא

32 עי' מש"כ פריימן בסבוא לספר חסידים עמ' י"ד.

לחתוך לשונו ולנקר עיניו, אלא לאבד את הרע מקרבנו, ואדרבא בזה איכא למיחש וקרוב לודאי שיחפקר ויפרוק עול ויצא חוץ לדת כדי לנקום נקם ויעליל ח'ז על ישראל ויבדה מלבו דברים שלא היו. וכן ראיתי בימי שתקלה גדולה באה לישראל ממעשה כזה שנקרו עיניו וחתכו לשונו שיצא אח"כ מן הכלל ונוגסו מבוכה גדולה בישראל לולי רוב רחמיו וחסדיו שנתן לנו יתברך חנינה³³ (יש"ש ליבמות פ"י סי' כ').

יש בספר זה גם כמה ידיעות מלאות ענין על המצב הכלכלי והתרבותי של יהודי פולין בזמנו. והרי דוגמאות:

1. ועכשיו שרוב מחיית היהודים ע"י הקפה³⁴, ורובם שהם נקראים סוחרים נכסיהם מועטים, ומה שיש להם בידם הוא משל גוים על חוב לזמן קצוב שלוקחים סחורה עד יריד פלוני, אין ראוי כלל לדיין לעכב ממזנו – לפני שהגיע זמן הפרעון מחמת חשש שלא ישלם בזמנו – כדי שלא יבוא לידי קול ויקפחו מחייתו, ויבואו כל הערלים בפעם אחת עליו, ויהיה ח'ז לעדי אובד וגם לעולם לא יאמינו לו סוחרים. וגם ראיתי ושמעתי כמה סוחרים מולים וערלים, שבעבור שהוציאו עליהם קול שהם בחזקת סכנה, מתוך זה באו להיזק גדול ולא יכלו לעמוד על משמרתם כל ימי חייהם" (יש"ש לב"ק פ"א סי' כ'). מעניין הוא שהוא מסביר את המנהג שנהגו הנשים שלא לאכול בשר גם אחרי ט' באב עד שבת נחמו, בקמצנות, והוא חושב שזהו מנהג רע שיש לבטלו (ש"ת סי' נ"ד). החיים היו אפוא פשוטים וללא הרוחה יתרה.

2. ברווק – שעברו עליו עשרים שנה – היה נכון ונכון (לכופו לישא אשה), בפרט במדינות הללו ברווקים שאינן בני תורה, וגם חשודין בד"א שראוי לכופו, אלא משרבו הנדוניות בסבת קושי הגלויות והמחיה יכול לומר לא מסתייע לי שאמצא זיווג שתספק לי בנדוניא, וע"כ לא נהגו לכופו... אבל מצוה על אחרים שיוכיחוהו על ככה" (יש"ש יבמות פ"ו סי' ח').

3. נוטה הוא להקל מכמה טעמים בענין קטלנית, וגם אנו מתי מעט וצריכים אנו לישא מאשר נמצאו" (שם סי' ל"ד). מדבר הוא בשבחם של גומלי חסדים בארץ תוגרמה והסמוכים להם הפודים את השבויים יותר ויותר מכדי דמיהם, ומצא טעם לדבר בזה. שנת מעטו ישראל בגולה ויש לחוס על יתר הפליטה" (גיטין פ"ד סי' ס"ו).

4. על ראשי הישיבות והנסמכים: בעוה"ה הנסמכים מרובים

³³ מלואים לוח בעוה"ה מהר"ם מלובלין סי' קל"א: זכורני בימי חורפי שאירע בימי הנאון מהר"ר שכנא ז"ל שהיה בימיו איש בליעל והחיר הנאון לנקר את שתי עיניו ולחתוך את לשונו. ואחר שעשו לו כל אלה המיר דתו ונשא נכרית אחת, והוליד בנים זרים והיו הוא ובניו המרעים כל מיהם לרצועת סרדות לישראל. ועי' גם ש"ת איתן האורחי סי' פ"ד.

³⁴ גם בחשובותיו סי' ל"ג הוא מדבר על הסוחרים ההולכים למרחקים מביתם לשוקא לטריף לחם חוקם. ולוים ופורעין ומקיפים מסקום למסקום.

והיודעים מועטים, ונוחי הדעת נתרבו, שאין אחד מכיר את מקומו, ומיד כשהוא נסמך מתחיל להשתרר ולקבץ בחורים בהון עתק, כדרך השרים ששוכרים עבדים לרוץ לפניהם... וכן יש זקנים בערה שאפילו סוגיא דשמעתא אינם מבינים לתכליתה... רק זקנים בשנים... הם המשתררים על הצבור ועל הלומדים, ומחרימים ומתירים ומסמיכים לתלמידים שלא למדו לפניהם, רק מקבלים תשלומים ונמולים ולהנאתם דורשים כל הימים... ואפילו אם נמצא לפעמים חריף גדול ולמדן מ"מ מעשיו מקולקלים ואינו דורש לשמה ולקיום המצוה, רק להאריך הפלפול ולגדל השם. ובררך זו הולכים עכשיו כל התלמידים, תלמידי החכמים תובעים מן המבייש אותם ליטרא דדהבא, אבל לזה ראוי רק אחד מני אלף, ויש שאינם ראויים לליטרא של נחושת³⁵ (ב"ק פ"ח ס' נ"ח).

זה כוחו של מהרש"ל שאינו נושא פנים לשום אדם ולשום חוג ומדבר דברים קשים אף לקרובים ברוח ולידידים.

משחקפים בספר זה גם הרבה אמונות ומנהגים עממיים. עניני כשוף בחתנים³⁶ ובין איש לאשתו³⁷, ואם חולה מותר לשאול במכשפים ע"י נכרים³⁸, הם דברים לקוחים מן החיים. במדינת רוסיא... אין כותבין תוספת כתובה וכן שאר שטרי ירושות ואומרים בניחוש שלא יזכירו יום המיתה³⁹. נהגים העשירים לקנות מקום חשוב לקברו כדי להיות שוכבים אצל צדיקים, אבל לפי דעת מהרש"ל יוצא שכרם בהפסדם, כי אולי אינם ראויים לכך ויענשו... על כן צריך לראות היטב, אם לא שדי בעלי כיסים תקפה עלינו⁴⁰. על המובא בזה יש להוסיף כהנה וכהנה.

ביש"ש וביתר ספריו מביא מהרש"ל את מנהגי אשכנז, פעמים הוא מקלסם ופעמים הוא מגנה אותם. סעודת בר מצוה שעושים האשכנזים אינה לדעתו סעודת מצוה אלא אם כן מחנכים את הנער לדרוש באותה סעודה⁴¹. ביום השבת אנו צריכים להיות עטופים ומצויינים כמלאכי השרת... ע"כ אנו לובשים סרבל שקורין קיטל, וכן מנהג האשכנזים, הוא ממרדכי ריינוס⁴². ויפה מנהג האשכנזים שיש להם בחורים - סמוכים על שולחנם - ביום השבת, אך הוא מוסיף ששכרם יוצא בהפסדם במה שמקיימים העשיר לא ירבה והרל לא ימעיט⁴³. באחת מחשובותיו הוא כותב: ועכשיו אגלה קלון

35 והנה דבריו ביש"ש לגיטין פ"א ס' ז': נתפשט המנהג האידנא שחכם העיר מסדר כל הגט... ותקנתם קלקלתם, שאין ממנים חכם בשלמות החכמה הצריכה לו אלא מי שהוא: ססך תקרא בשם מורנו הוא החכם והמסדר בין ידע בין לא ידע.

36 יש"ש ליבמות פ"ז ס' ל"ח.

37 שם פ"ב ס' י"ח: או שנעשה כשוף גדול בנייהם שלא יכול לראות בפניה.

38 יש"ש חולין פ"ח ס' י"ג-תשובותיו ס' ג'.

39 יש"ש ליבמות פ"ד ס' כ'. ועי' גם ביש"ש ליבמות פ"ד ס' ג': או נתפשט מן רוחות רעות וכו'.

40 יש"ש שם פ"ג ס' ט"ז.

41 יש"ש לב"ק פ"ז ס' ל"ז.

42 זמירות עם פירוש מהרש"ל, ויניציאה שס"ג דף כ"ג ע"א.

43 שם דף כ"ג ע"ב.

האשכנזים. בוראי מי ששוחה יין נסך במלון של גויים ואוכל הנים מבושלים בכלי שלהם... אין חוששין עליו ואין בודקין אחריו ונוהגין בו כבוד אם הוא עשיר ותקיף, ומי שהיה אוכל ושוחה בהכשר רק שהיה בגילוי ראש היו תופסין אותו כאילו יצא מן הכלל⁴⁴. ובתשובה אחרת הוא כותב: זהו מנהג אשכנז שמגביהין הטפל ומניחין העיקר⁴⁵. יהודי אשכנז החשיבו מאד תארי, חבר⁴⁶ ומורנו⁴⁷, והקפידו שלא ישתמשו בהם אלה שאין להם זכות לכך, ומהרש"ל מסיק מזה מסקנה מרחיקה לכת בהלכה: האידנא בארץ אשכנז שמקבלים הסמיכות חבר ומורנו מן הזקנים והגדולים המסמיכים, חולת זה לא יקרא בשם זה, אם כן אם כתב מורנו על החבר או החבר על מורנו הוי כשינה שמו ממש, ובודאי יאמרו שאיש אחר הוא, ויש לחוש שהגט פסול⁴⁸. אמנם יהודי פולין היו להוטים אחרי תארים אלה, ואף בקהלה קטנה שהיו בה רק חמשים בעלי בתים היו עשרים מהם בעלי תואר החבר או מורנו⁴⁹. אבל לא הקפידו כל כך על השימוש בהם. לשבחם של יהודי אשכנז יש לומר שאף בתעניות בה"ב הקפידו יותר מאשר יהודי פולין⁴⁸. מהרש"ל המליץ גם על כמה ממנהגיהם של יהודי אשכנז בקריאת התורה⁴⁹.

ידועות הן הערכותיו של מהרש"ל על כמה אישים ידועים בהקדמותיו ליש"ש. ידועים ג"כ דבריו הקשים על בעל מגדל עז⁵⁰ ועל בעל שו"ת בנימין זאב, ולא באתי כאן אלא לציין כמה ציונים נוספים על אישים וספרים מס' ים של שלמה.

1. השאלות: ואחרי שדברי השאלות מיושרים מי יחלוק עליהם להקל, ועוד שדבריהם דברי קבלה וכדי לסמוך עליהם כמו על התלמוד (יבמות פ"ב ס' ט"ז).

2. ספר חפץ: וידוע שדברי ספר חפץ הם דברי קבלה בשם הגאונים (ב"ק פ"ו ס' ל').

3. הרי"ף: הרי"ף בנוי על קבלת הגאונים⁵¹ (יבמות פט"ו ס' י"ג).

44 שו"ת סי' ע"ב.

45 שו"ת סי' פ"ה.

46 יש"ש לניטין פ"ד סי' י"ז.

47 יון מצולה לרנ"ג הנובר.

48 יש"ש לניטין פ"ה סי' כ"ב.

49 יש"ש שם סי' כ"ד וסי' כ"ח.

50 חוץ מהקדמתו וביש"ש לב"ק פ"ח סי' י', הוא פוגע בו קשה בכמה מקומות אחרים, עיי'

יבמות פ"ד סי' ה': ומה אעשה שכך דרכו שהלשון מדבר ולבו אין עמו; שם פ"ו סי' כ': ומה אעשה עם המשובש בעל מגדל עז'. ועיי' גם שם סי' י"א ופ"ח סי' י"ח.

51 עיי' גם יש"ש לב"ק פ"ג סי' א': תמיהא על הרי"ף והרא"ש שלא הביאו כל הסוגיא, ואף שבאלפסי דפוס נמצא – אל חסמוך עליו. כי אחד מן המגיהים הוסיף בגליון... ונכנס

בפנים ובאלפסי ישן אינו... וכן בפרק קמא נבי האידנא נבי מטלטלי דיתמי נכתב בפנים דעת תלמידו ר' אפרים החולק עליו, וכולן טעותים נמורים הם'. שם פ"ו סי' י"ט הוא מעיר:

וטעות הוא בדפוס ובאלפסי קלף אינו. ועיי' הע' 58.

4. רש"י: רש"י עמוד העולם (חולין פ"א סי' י"ב); מי הוא זה ואיזהו אשר מלאו לבו להקל בדברי רש"י אשר מימיו אנו שותין ורגיל הוא לבנות יסודו על הגאונים (יבמות פ"ד סי' כ"ב).
5. ר"ת ור"י ור"ש משאנץ, היו בקיאין בכל הירושלמי יותר מכל אשר שמענו (יבמות פ"ח סי' ה').
6. הסמ"נ: גוע הסמ"ג הוא הרמב"ם ויניקתו ממנו (ש"ת סי' ל"ה).
7. מהר"ם מרוטנבורג: הרב הגדול מן האחרונים ז"ל (שם פ"ו סי' ל"ח), והוא מרבה להביא תשובותיו.
8. בעל מגיד משנה: הוא מכברו מאד (עי' בהקדמתו ליש"ש) ומרבה להביאו, אולם פעם הוא כותב עליו: ותירץ זה יספיק בדוחק על הישיבה בזמן שמעילין פילא בקופא דמחטא לחדודי בעלמא, וגם פלפולו אינו שוה בעיני כלל (ביצה פ"ב סי' כ"ב).
9. מהר"י ווייל הוא זקן מורה הוראה (ב"ק פ"ה סי' ל"ה).
10. מהר"י קולון: מהרי"ק מאריך הרבה, מכל מקום דבריו קשורים כשלשלת של ברזל ומגיע עד רום שמים לרוב חריפותו (ב"ק פ"ח סי' ע"ב), וכל זה כתב לפי עומק פלפולו דרך משא ומתן להראות גדלו ותפארתו, כמו דאנו מעלים בישיבה פיל בקופא דמחטא (יבמות פ"ח סי' כ"ט).
11. מהר"י איסרלין: ומדבריו אל תסור כי היה גדול ומופלג בימיו וראה מעשה וקבל הלכה וידע לתוכן מאופני מנהגי של לומדי אשכנז ואושטרייך, שהיו חסידים ובעלי מעשה (ניטין פ"ד סי' כ"ד); אין כמותו באחרונים (ש"ת סי' פ"ח). ועי' גם בתשובותיו סי' כ"ד.
- את היש"ש לב"ק הביא לדפוס ר' אלעזר בר' אברהם חנוך מק"ק פראג ממשפחת אלטשול⁵², חתן החסיד ר' יצחק כ"ץ. ההדפסה התחילה בי"ט חשון שע"ו ונסתיימה בד' סיון שע"ח, ובאו בהסכמה נלהבת על ההדפסה הגאונים ר"י הורביץ בעל השל"ה ורש"א לונטשיץ בעל עוללות אפרים. מקודם היה בדעתו להדפיס את הספר בהעניו, ובעברו דרך פפר"מ נתנו לו הסכמתם האלופים בני הישיבה ר' משה ב"ר מנחם בכרך, ר' שמואל ב"ר אברהם אליסי, ר' אהרן ב"ר יהושע משה לוריא ור' ישראל מילהון, ורק אח"כ הוחלט להדפיסו בפראג. וכשנדפס הספר יצאו בעל השל"ה, רש"א לונטשיץ, ר' יצחק ב"ר שמעון כ"ץ, חתן מהר"ל מפראג, ר' מרדכי ליפשיץ, ר' משה ב"ר דוד מבית לוי ור' יו"ט ליפמן העלר בכרח שהוכרו בכל בתי הכנסת שבפראג, ובו הם מורזים את הקהל לקנות
- ⁵² בבחרותו היה ר' אלעזר אלטשול תלמיד מהרש"ל. כשנתו בלובלין העתיק, כמה ספרים יענים וחדשים, ובכללם גם את היש"ש לב"ק. את האחרון העתיק בענת שלי"ב (זכני ה' בשעת נש"ב בבית ה' לאורך ימים טובים סלה מפתחת תחלת ההקדסה עד תכלית נטר סיום המסכתא כולה. ונראה שצ"ל: בשנת לש"ב).

את הספר, שחבר התנא דאורייתא הנאון הגדול מהר"ר שלמה לוריא ז"ל אשר כמעט כל הגדולים בזמנינו הם תלמידיו". וכרוז כזה הכריזו בק"ק פחנא, ע"פ הסכמת פרנסיה בכל בתי כנסיותיה, ובקהלות גדולות במדינת מעהרין ע"פ ראשי המדינה, ובק"ק ווין ע"פ אצילי מנהיגיה. מחיר הספר נקבע לשני זהובים רייניש. המסכימים היו בטוחים בהפצתו המהירה של הספר, וע"כ לא אסרו להדפיסו ע"י אחרים רק עד כלות ה' שנים.

אחרי מסכת ב"ק נדפס היש"ש למס' חולין בקראקא⁵³ ע"י בן בתו של מהרש"ל ר' משה ב"ר לאור (ר' לאור חתן מהרש"ל היה אחיו של הרמ"א), וסמוך לאותו זמן נדפס גם על מס' ביצה, ואח"כ חלה הפסקה ארוכה מאד בהדפסתו, כי היש"ש ליבמות נדפס רק בשנת ת"ק, לגישין בש' תקכ"א, לקידושין בש' תקכ"ו, וכתובות בשנת תר"י. רוב המסכתות זכו למהדורות אחדות, והיש"ש לחולין נדפס אפילו שש פעמים, אולם אין ספק שהיה ראוי להתפשטות גדולה הרבה יותר, אלא שהתפשטות השו"ע מצד אחד והלהיטות אחרי הפלפול מצד שני גרמו לצמצם את התפשטות הספר הגדול הזה.

ספרו השני הגדול הוא חכמת שלמה על התלמוד. אף ספר זה לא נדפס בחיי המחבר, והשם ניתן לו ע"י המדפיס ר' שמואל בן הקדוש ר' יצחק פיהם. לדברי בניו בהקדמתם לא כיון כלל מהרש"ל להעלות את הגהותיו ופירושו בספר, והם שימשו לו רק, ציונים ומעברות לילך אל מחוץ ספרו הגדולים של שלמה, אלא שהפצרת הרבים שבאו עליהם בטענה: חמדה נגחה יש לנו בבית גניזתכם ואחם מבקשים למנוע בר מאתנו... מה לכם פה ומי לכם פה כי חצבתם לו קבר ועמו תמות חכמתו, הסכימו להדפסתו.

המסכתות שעליהם כתב מהרש"ל את הגהותיו היו, רובן דפוס בומברג ראשון, ואם כי מגיהי ש"ס זה היו תלמידי חכמים חשובים ובראשם עמד הרב הויניציאני ר' חייא מאיר ב"ר דוד בכל זאת יש בו הרבה שיבושים וטעויות. ור' חייא מאיר מתנצל באמת פעמים אחדות על כך, ומכיר הוא שהניח לאחרים מקום להתגדר בו. והנה קם מהרש"ל לנקות את התלמוד ומפרשיו הגדולים מן השיבושים שעלו בהם במשך דורות באשמת מעתיקים ומדפיסים. את העבודה הגדולה הזאת עשה עפ"י כ"י שונים מן התלמוד ומפרשיו ועל פי ספרי הראשונים וגם ע"פ הסברא הישרה והעמוקה. לא הניח מלהשיג גמרות, רש"י ותוספות של קלף ישנים (מדברי המו"ל). פעמים אין ספורות הוא מוכיר, ספרים אחרים, ולפעמים, ביש ספרים גרסינ' (כתובות י' ע"ב); כ"ה בספרים מדוייקים (ב"מ ק"ח ע"ב); וכמו שהנתיח

53 בנוגע לזמן הדפסת היש"ש לחולין יש סבוכה בין רושמי רשימות. הספר נסר בדפוס ב. שנת האל"ף שלמ"ה. ובנייעקב ופרידברג רשמו שע"ה. כמנין שלמ"ה, אבל זה אי אפשר, כי המו"ל כתב בהקדמתו שהיש"ש לב"ק כבר נדפס והנהו יקר במציאות, ולא נמצא כי אם א' בעיר וב' במשפחה, גם בית דפוסו של ר' מנחם נחום מייזילש, שבו נדפס הספר, התחיל את קיומו רק בש' ש"ן, וע"כ נראה שיש לצרף גם את האותיות, אלי' מהאל"ף, ויוצא שנדפס בש' ת"ו. [וכן נרשם אצל רס"ש, צדנר, ווינער בקהלת משה.] סצד אחר יש להעיר שאין הוא מוכיר את היש"ש לביצה. שנדפס על ידו בלובלין שצ"ו.

מספרים מדוייקים' (עירובין ל"ז ב'), היו לו כ"י מנהגים ומדוייקים מפרשי' (עירובין מ"ג א', ב"מ פ"ו א', שם ק"ח א') וכתבי יד שונים מן התוספות⁵⁴. הוא מניה את דברי רש"י במקום אחד על פי דבריו במקום אחר (כתובות ל"ט א'), ומעיר על שניוים בפירוש רש"י ממקום למקום וכן בתוספות. לעתים קרובות הוא מברר את גרסאות הראשונים בתלמוד ושמותיהם בפירוש הסוגיא. פעמים רבות הוא נעזר בקביעת הגירסא ובפירוש הענין ע"י ספר הערוך (ע"י למשל ב"מ פ"ד ב', פ"ה ב', פ"ו א', פ"ט א' ועוד). ואולם כמה פעמים הוא מניה את הנוסח למרות מה שכתבי היד וספרי הדפוס הם מאוחדים בגירסתם (ע"י ב"ב צ' א' ועוד). כך גם בבבא מציעא פ"ה א': יתיב מאה תעניתא כו' נ"ל דכל הני מאה ט"ס הוא והוא מ' י"ו, דהיינו ארבעים, אלא שממ' נעשה מאה.

ויש שהוא מניה על יסוד מקורות ספרותיים שונים. כך הוא מעיר בכתובות ס"ח א': ורבינו תם וכו' נ"ל טעות סופר והוא ר"ח, ודומה לזה פירוש הרי"ף, אבל ר"ת פירש בענין אחר, ע"י באשרי'. מעין זה גם בב"מ ע"ה א' וכ"מ. בספרו זה מתגלה מהרש"ל כמבקר טקסטים חריף המשתמש בכל כלי האומנות שחוקרי טקסטים משתמשים בהם גם כיום, והוא הרי היה ראש וראשון בדרך זו, אם כי לא יחיד בדורו. נזכיר את בן דורו וכן ארצו⁵⁵, התנא הגדול ר' יוסף אשכנזי, ואת בן זמנו הצעיר ר' בצלאל אשכנזי. אין לנו כמדומה ידיעות על יחסים אישיים בין מהרש"ל וביניהם, אף שמהרש"ל בא בדברים עם חכמים שישבו בארץ ישראל ומצרים⁵⁶.

54 ע"י בב"מ י"ג א': ,ובתוספות יונים מצאתי כתוב'; עירובין נ"ח ב': ,מצאתי בתוספות מדוייקים'; שם ל"ג א': ,ובתוספות ארוכים מצאתי בזה הלשון'. היו לו גם תוספות שאנן (שם ס' ב', מ"א א' וב', ע"ה ב', פ"ג ב' ועוד). היו לו, תוספות ארוכים' גם לבבא קמא (יש"ש פ"א ס"ח, פ"ד ס"י ט"ז). וכן הוא מוכיר, תוספות אחרים' למסכת זו (יש"ש לבי"ק פ"ו ס"י י"ז). כדאי להביא גם קצת מהערות מהרש"ל על התוספות למסכתות שונות ומחבריהם: ,אכן התוספות דהבא (של מס' יבמות) נגד התוס' של אותן מס' קטנות (כמעילה ועוד), וכן יש קבלה שהתוס' מן המסכתות הגדולות הן תוס' של ר"א מ"טוך' (יש"ש ליבמות פ"ד ס"י ל"ד); ,וכמדומה לי שאינן (התוס' לנדרים) תוס' של ר"י אלא הוא מדברי ר"ש מיינבל' (שם פ"ב ס"י י"ח); ,ומכאן יראה שהתוס' שלנו (לביצה) אינן תוס' דר"א מ"טוך אלא לקוטים מאחרונים'. (ביצה פ"ד ס"י כ'); ,בתשובותיו ס"י ה', אחר שהוא מביא את דברי התוס' במ"ק כ"ד ב' הוא כותב: ,עכ"ל תוספות. והוא אחד מן האחרונים, ונוטה שהוא תוס' של מהר"ם'; שם ס"י מ"ד; ,אף שבתוס' שלנו – לברכות – נמצא כן אינו לא תוס' דטוך ולא תוס' דשנן אלא הוא מדברי האחרונים כאשר לרוב בנו המסכתא'.

55 אפשר אפילו לומר בן עירו, שהרי ר"י אשכנזי היה זמן ידוע בפחנא, שבה נתגדל מהרש"ל לפני שעלה לא"י.

56 ע"י יש"ש לניטין פ"ב ס"י ד': ,ושלחתי דברי לוקני ירושלים, וכתב לי זקן אחד וחכם מופלא שחכמי ירושלים הסכימו לקו' שדנתי'. ע"י גם ש"ת שלו ס"י ל"ז: ,וזו התשובה שכתב לי מהר"ר דוד בלוזיס מא"י. ר' דוד היה תלמידי מהרש"ל. קשריו עם א"י נתהדקו בודאי ע"י עליית חותנו לארץ הקדושה. מענינים דברי מהרש"ל על מצות העליה לא"י בי"ש ליבמות פ"ו ס"י ל"ב, כפי שגדר לעלות ולא עלה אפילו התירו לו ע"י פתח וחרטה אומרים סמא העון גרם לו שלא יוליד, דמצוה רבה היא ולא היה לו להתיר. – מכתבו של ר' אליעזר

כמו שנהג בבדיקת נוסחאות התלמוד ומפרשיו הגדולים נהג גם בביאורו על הסמ"ג. גם מן הסמ"ג היו לפניו כמה כתבייד הוצאות דפוס, הוא בוחן ובודק לפיהם כל מלה⁵⁷. מוכיר הוא גם, מיימון של דפוס⁵⁸, ומיימון של קלף⁵⁹ שהיו לו שם מצות ל"ח נ"ל. היו לו ממנו ספרים מדוייקים⁶⁰ (יש"ש לחולין פ"ג סי' י"ד) ואף ברא"ש ושאר ספרי הראשונים הוא בוחן ובודק את הגרסאות לאור כה"י וספרי הדפוס שהיו לפניו⁶¹. ואף כל תשובה וכל פסק ופסקא שהוא מביא מן הראשונים נבדקה גרסתם על ידו והוא משתדל לתקן שבושיהם. בתשובותיו סי' ס"ה הוא מעתיק בשלמותן את תשובות ר' שמחה הראב"ה, ומסיים: ,תשובות אלו העתקתי מס' ראב"ה, והתשובות היו בלתי מתוקנות לרוב טעויות, לפי שבאו מסופר אל סופר, ובעזרת האל ינעתי ומצאתי לתקנם על מכתבם לפי הירושלמי שהיה לפניהם, ואף ביניהם היה חילוק בגרסתו, אכן בירושלמי שלפנינו גרסא אחרת". אחת מטענותיו על ר"י קארו היא שלא היו לפניו ספרים מוגהים והעתיקם בטעות כאשר ימצאו בדפוס, ולפעמים בנה יסוד על הטעות ההיא⁶².

חוץ מהגהות רשם בגליונות הש"ס שלו גם פירושים קצרים היורדים לעומק פרושו של התלמוד. לעתים הוא גם מברר את שיטת רש"י והתוספות, מקשה ומתרץ. ההגדות הפירושים יצאו לו מתוך עינו המעמיק בלמדו עם תלמידיו בשיבתו. המו"ל הראשון כותב, שמהרש"ל, און וחקר ותקן תלי תלי הלכות על כל קוץ וקוץ כל מסכתא כאשר למדה בשיבתו... וכלל דא נקוט בידך שאנחנו העלינו בדפוס כל המסכתות שלמד בישיבה ברבים, ואם באולי מיעוטא דמיעוטא איזה פרק או דף שלא נתקן - היה מצד איזה מניעה, אונם או חולי או דרך של הרב". מסכתות אלו הן: ברכות, שבת, עירובין, פסחים, ביצה, סוכה, יבמות, כתובות, גיטין, קידושין, סוטה, בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא, סנהדרין, מכות, שבועות, חולין, נדה.

ספר, חכמת שלמה נדפס בראשונה בקראקא ש"ב. הוא נדפס בפורטם קטן - אם כי בכרך עבה מאד של יותר משש מאות דפים -. כדי שכל אחד יוכל לישא אותו בחיקו". באותו זמן הדפיסו האחים יעבץ את הש"ס בקושטא והם הוסיפו בסוף כל מסכת את ח"י מהרש"ל, ואף בפנים הנמרא הגיהו מעט עפ"י מהרש"ל וציינו בגליון בצד ההגהה: ,רש"ל⁶³. במהדורות הבאות של התלמוד הגיהו בחלק

אשכנזי למהרש"ל (פורסם ע"י סארכס בס' היובל לכבוד ר"י פריימן עמ' 170) נכתב כנראה עוד בהיותו בספרים שבה ישב בשנות רצ"ט-שכ"א. כי לפולין בא רק בשנת שלה.
57 ע"י מצות ל"ח י"ט; שם ס"ה ד"ה הלש: ,בס"א אינו... וכן כתוב ברוב ספרים; שם ד"ה בוצע: ,וכ"ה בספרים מדוייקים".

58 ע"י יש"ש ליבמות פ"ו סי' כ"ו: מצאתי בטור מדוייק: יש"ש לביצה פ"א סי' י"ח: ובספרי הרי"ף של דפוס כתוב... ואינו מלשון הרי"ף כאשר ראיתי בספרים.

59 ע"י הע' 28: ע"י גם יש"ש לגיטין פ"ד סי' ס"ח: והקארו דחק ליישב בכדי, ולא ידע דט"ם הוא, כאשר נמצא בספרים מדוייקים.

60 ע"י ר"ג רבינוביץ. מאמר על הדפסת התלמוד, עמ' 63-64. ועיי"ש עמ' 70 שמכאן שם בשם בעל שפתי ישנים, שסמכתו אחדות עם הנהגת מהרש"ל נדפסו כבר בלובלין של"ט. וא"כ הוא - יש להתפלא על שלא נזכר מזה כלום בהקדמת המו"ל ובני מהרש"ל לדפוס ראשון.

מהן את גוף התלמוד ע"פ הגהות מהרש"ל ובחלק מהן נדפסו בסוף כל מסכת ההגהות והחידושים. חוץ מזה נדפס הספר בשנות תנ"א-תקע"ב בתשע מהדורות.

כהמשך לעבודתו בהגהת התלמוד, רש"י והתוספות יש לראות גם את הגהותיו והערותיו הקצרות הקולעות על ספרי הראשונים. הוא כתב הגהות על הרי"ף, הר"ן ונמוקי יוסף והמרדכי⁶¹. אותו הדבר עשה על הרא"ש, והגהותיו על הרא"ש לקצת מסכתות נדפסו בהוצאת הש"ס בוויילנא. ור"א ברלינר מוסר ב" Magasin für die Wissenschaft des Judenthums, XVI, עמ' 10, שבבית המדרש הישן בסקול (Sokol) נמצא עוד טופס מספר משנה תורה להרמב"ם, דפוס וויניציא ש"י, עם הערות על הגליון כמעט בכל עמוד ועמוד עם חתימת מהרש"ל.

הגהותיו של מהרש"ל הן ברובן הגדול למדניות, נוגעות להבנת גופו של התלמוד ומפרשיו. המר"ל הראשון של, חכמת שלמה' כותב בהקדמתו, שמהרש"ל, לא הניח דבר גדול וקטן שלא התקין, ועוד מה שהוסיף או גרע חיבה או אות, והפסיק הדבורים וחברם יחד, ר"ל שמחק הנקודות המפסיקין הנקראים טויז'ן, או שבדפוס לא היו במקומם והוא תקן אותם'. כך נהג גם הב"ח, שבהגהותיו מורגשה השפעתו הגדולה של מהרש"ל, אבל יש הבדל רב בין הגהות שניהם. הגהות מהרש"ל מבוססות במדה יותר גדולה על כתביד ועל נוסחאות התלמוד בספרי ראשונים, ואילו הגהות הב"ח מיוסדות ברובן על הרגשתו הלשונית הדקה ועל השוואות בין התלמוד גופו. ועוד: מהרש"ל שם לבו להגיה בעיקר כל מקום שהנוסחא המשובשת יכולה להטות את הלומד מן הדרך הישרה ולהטעותו, ולא חש ביותר לתקוני לשון וסגנון גרידא, ואילו הב"ח שם לב גם לכל פגימה קלה שבקלות.

מהרש"ל מצטיין גם בעושר מקורותיו הספרותיים. פה ושם אפשר למצוא בספריו כמה שרידים מספרות הנאונים, ומהם שנתגלו רק בזמן האחרון. בישי"ש לביצה פ"ג סי' י' הוא מביא את תשובתו החשובה של רב נטרונאי גאון שנדפסה ב.קבוצת חכמים, וינא תרכ"א (-אוצר הנאונים לעירובין סי' ס"ד) בנוסח יותר מדויק: 'וכ' בתשובות הנאונים ח"ל אפילו בקרטבא ששם מקום מלכות וכותים מרובים וישראלים מועטים⁶² אם יש לחוש שמרבים ומביאים בשביל ישראל אסור'. כן הוא מביא את סדר תנאים ואמוראים⁶³ הוא מביא גם תשובות מרב חננאל בלתי ידועות ממקום אחר⁶⁴, וקטע מספר מגלת סתרים לר' נסים, שאף הוא אינו ידוע ממקום אחר⁶⁵, ומהרש"ל ור' שמואל שולם הם האחרונים

61 עדות תלמידו ר"א אלטשול בשער הישי"ש לבי"ק דפוס ראשון.

62 ובקבוצת חכמים: 'וישראל מרובים וישמעאל מעט', וכבר הגיה הרכבי בתולדות ר"ש הגניד (המאסף, פטרבורג, תרס"ב, עמ' 39 הערה 7): 'וישמעאלים מרובים וישראל מעט'.

63 ישי"ש לביצה פ"ה סי' ט"ו: לפי שפצאנו בסדר תנאים ואמוראים.

64 ישי"ש לבי"ק פ"ט סי' י"ד מהגהת מרדכי ישן.

65 בבאוריו לספ"ג דפוס בסיליאה ח"א דף כ"ה ע"א וד' קאפוסט ח"א דף ט' סע"א: 'ואח"כ עיינתי בסגילת סתרים דר' נסים גאון... ישי"ש ליבמות פ"ד סי' ל"ג: כחוב במגלת סתרים בזה הלשון... וע"י משי"כ בתרביץ שנה י"א עמ' 229.

שהספר היה עדיין למראה עיניהם. פה ושם אפשר למצוא בספריו עוד כמה שרידים מספרות האונים. אמנם רוב יניקתו באה לו מתורתם של חכמי צרפת ואשכנז, שנמשך אחריהם יותר מאשר אחרי חכמי ספרד, אם כי בהקדמתו הוא מתנגד לזה שהספרדי אומר קים לי כספרדים והצרפתי כצרפתים, וכל אחד בדרך לו את שלו, ועם ועם כלשונו, וסובר התורה ירושה היא למשפחות, ולא זו הדרך ולא זו העיר. מרבה הוא להביא את הראב"ח⁶⁵, הראב"ה⁶⁷, אור זרוע הגדול⁶⁸ וא"ו הקצר, ספר התרומה, הרוקח, פסקי מהר"ח⁶⁹, תשובות מהר"ם מרוטנבורג והלכות שמחות שלו (ש"ת סי' כ"ד), ספר הפרנס לר' אברהם אחי מהר"ם⁷⁰, ספר המרדכי⁷¹, הנהגות מיימוניות. לספר שערי דורא חבר באור. הוא מביא גם את ספר אור החיים לר"ח אור זרוע, שלקוטום ממנו נדפסו ע"י רנ"ן קורניול בס' חמשה קונטרסים (יש"ש לגיטין פ"ד סי' כ"ה). מחכמי אשכנז המאוחרים יותר החשיב את בעל ספר האגודה, ר' מנחם ממרזבורג⁷², ר' שלום

66 יש"ש לבק פ"ט סי' ט"ו, י"ז ועוד: וכן מצאתי בצפנת פענח". אחר כך

בס' צפנת פענח.

67 ממנו הוא מביא דברים הרבה מאד. עיי' יש"ש ליבמות פ"ד סי' נ"ו. אחר כמה שנים חפשתי בספר ראב"ה הגדול ומצאתי: יש"ש לבק פ"ה סי' מ"ט. בתשובה ששאל ר' אפרים את ראב"ה. וע"ע יבמות פ"ב סימני א', ב', ו', ז', ט', י"ב, ט"ז, כ"ב, ל"ג; שם פ"ח סי' י"ב ועוד. לפניו היה גם ס' אביאסף, עיי' יש"ש ליבמות פ"ב סי' כ"ז ופ"ד סי' נ"ו. ובכל המקומות האלה הוא מביא את דברי ראב"ה מסקורם הראשון. אף בתשובותיו הוא מביא קטעים גדולים ממנו, ור"א אפטוביצר (מבוא לראב"ה עמ' 156) העיר ע"ז שהיה לפניו כתי' ראב"ה יותר שלם מאשר לפנינו. אמנם דבריו, שבספריו ים של שלמה, ביאורים לשערי דורא ולסמ"ג הוא מביא את דברי הראב"ה לרוב מסקורות שניים ושלישיים, אינם מדוקדקים.

68 בי"ש לגיטין פ"ב סי' כ"ז הוא כותב: ולא זכית להיות בידו הא"ז הגדול, אבל בביצה פ"א סי' א' (תשובותיו סי' ע"ה) הוא כותב: ועיינתו בא"ז הגדול. וע"ע שם פ"ב סי' י'. לפי שהא"ז כתב ו"ל...: שם פ"ה סי' ו', ב' פעמים; יבמות פ"ב סי' ז' וסי' י"ט, פי"ג סי' ה'. ובי"ש לביצה פ"ד סי' י"ט הוא כותב: והא"ז בעל הוראה היה ובתראי הוא וראוי לחוש לדבריו.

69 יש"ש לבק פ"ט סי' כ"ז, שם פ"ה סי' מ' ופ"ו סי' י"א: מפסקי מהר"ר חזקיה הנקרא בחבורה מהר"ה, והוא בעל הוראה וראוי לסמוך על דבריו. מפסקי מהר"ה נשמר רק כתי' אחד באוצר הספרים של קהלת פראג, ועיי' עליו במאמרו של הר"ח ברודי בספר היוכל לר"א שווארץ.

70 ש"ת סי' מ"ה: ועוד מצאתי בפרנס', אך עיי' סי' צ"א: אף שמצאתי כחוב בשם הפרנס', וכנראה כתב כך מפני שאין זה לפנינו בס' הפרנס. וע"ע יבמות פ"ב סי' י"ד: ספר הפרנס דבתראה הוא.

71 היו בידו כמה כתי' ממנו: וכן נמצא בסקצת מרדכי להדיא (יש"ש ליבמות פ"א סי' י"א). היה בידו מרדכי ארוך יבמות שם; בק פ"ז סי' ל"ג, שם פי"ג סי' י"ג ושם פ"ד סי' ו'; ש"ת סי' פ"ה) ומרדכי קצר (ש"ת סי' ק"א), מרדכי דבני ריינוס (יבמות פ"ב סי' ג'), ומרדכי בכתב שהגיה גדול בדורו מהר"ר יעקב פולאק ז"ל (ש"ת סי' מ"ח).

72 לבק פ"ח סי' ס"ז: עד כאן דברי ר' מנחם בהר"ר פנחס במעיל צדקה שלו; שם פ"א סי' מ"א: ראיתי בחשובת ר' פנחס (1) מעיל צדק; שם: שוב מצאתי בחשובת המופלג ר' מנחם מ"ץ: בחשובת מהר"ן (1) מעיל צדק (ש"ת סי' כ"ה); גם

מוינא⁷³, מהר"ל⁷⁴, ר"י איסרלין, מהר"י ווייל⁷⁵, ור"י ברונא⁷⁶. וכן היה בידו שפע של מקורות מהוראותיהם של חכמי אשכנז במאה ה'ד' והט"ו, שכמה מהם לא הגיעו אלינו דרך צנורות אחרים, בצורת ילקוטים שונים, הלכות שחיטות אשכנזים⁷⁷, הלכות בדיקות אשכנזים⁷⁸, הלכות בדיקות ישנות⁷⁹, תיקוני גיטין לרוב, וכן ספרי מנהגים מרובים. היו בידו כמה קובצי תשובות מראשוני חכמי צרפת ואשכנז, או ספרי ילקוטים⁸⁰ שהובאו בהם דברי הראשונים ותשובותיהם.

מחיבוריהם של חכמי צרפת הדרומית וחכמי ספרד מאלה שמהם נדפסו בזמנו הוא מביא את תורת האדם להרמב"ן (יש"ש ביצה פ"א סי' י"ב), חירושי הר"ן לבבא בתרא⁸¹ (ש"ת סי' ל"ו), ארחות חיים לר"א הכהן מלוניל⁸², ספר התרומות ועוד. הוא מביא עוד כמה ספרים כתבי"ד, כגון ספר כתב תמים לר"מ תקו, שבהקדמה השניה ליש"ש חולין הוא מביא ממנו פיסקא חשובה (ושם בטעות, כתב תמיד) שאינה באותו חלק שהגיע לידנו מספר זה ונדפס ב, אוצר נחמד' חוב' ג', ועל פי דברי בעל כתב תמים גם מר שלא לומר אם ש"ר היחוד (עי' תשובות הרמ"א סי' קכ"ג).

ביש"ש לביצה פ"א סי' ג': אבל מיכ בשם מה"ר נחמן מעיל צדק'; תשובת ר' פנחס מעיל צדק', יבמות פ"ב י"ח; וזה לשון מהר"ר מנחם מירזבורג ב, ילקוטים', יבמות פ"א סי' כ'. ועי' יבמות פ"ג סי' י"ז. והוא מרבה להביא את תשובותיו.

73 הוא הש"ר מנישטט. הגדול מהר"ר מווינא פסק הלכה למעשה... ומצאתי בקובץ ישן שכך היחה דרשה רביעית שלו (ש"ת סי' ל"ט); ושמעתי מוקן בעל הוראה שקבל מן הגדולים אשר באשכנז שאמרו על אותו מהר"ר כשהיה מורה איזה דבר היפך הטור אמר נכרא אנברא קרמית, וכן היה בעיני התלמידים אשר ישבו לפניו (שם סי' ע"ט); שמצאתי בתשובה בשם הישיש הטהור מהר"ר שלום הזק... חלילה לי לחלוק על הגאון כי הוא בקי בטיב התקנות וכל דבריו דברי קבלה' (יבמות פ"ד סי' ט"ז); ובתשובה מצאתי בשם הגאון מהר"ר מווינא שהיה גדול ומופלג בדורו' (שם פ"ב סי' כ"א). ועי' שם פ"ב סי' ג'. 74 הוא מביא כ"פ את תשובותיו ומנהיגו ומחשיבו מאד, ומהר"ל גדול בדור' יבמות פ"ד סי' ט"ז, ועי' גם פ"ח סי' כ"ט).

75 וקן מורה הוראה', ב"ק פ"ה סי' ל"ה.

76 היו בידו כמה תשובות ממנו שלא נכנסו לקובץ תשובותיו. עי' גיטין פ"ב סי' ה'. שם פ"ד סי' כ"ה, כ"ז ועוד.

77 יש"ש חולין פ"א סי' מ' ועוד.

78 חולין פ"ג סי' כ"ז, כ"ז, ל"א, ל"ב.

79 שם סי' כ"ט, נ"א.

80 מצאתי בלקוטים. חולין פ"ג סי' כ"ט, ל"ח, ל"ט, נ"א ועוד. ביש"ש לגיטין פ"ד סי' כ"א: ועוד מצאתי תשובות ישנות בשם רש"י.

81 טרם נדפסו עד היום ונחשבו לאבודים, ורק לפני ענים מועטות נתגלה כתי' אחד מהם בקהירא.

82 מביאו בכמה מקומות, אבל על הרוב מתוך ס' ב"י לר"י קארו, שהרבה להשתמש בו. אולם ביש"ש של גיטין פ"א סי' ו': וכ"כ בארחות חיים דאפילו מבית לעליה צ"ל בפני נכתב ובפני נתחם (עי' בנדפס ח"ב עמ' 160), וזה לא הובא בב"י. ועי' גם ביש"ש לחולין פ"ג סי' צ"ט: ס' כ בארחות חיים בשם הר"ר שם טוב פלכו. ועי' יש"ש לביצה פ"ד סי' ג'.

מובן מאליו שהוא מרבה להשתמש בספרידפוס, לרבות אלה שנדפסו בשנות חייו האחרונות בתורכיה ואיטליה: ספר הזהר (ש"ת סי' ע"ג ועוד), מערכת האלודות (ש"ת הרמ"א סי' ו'), היכלות (יש"ש יבמות פ"ב סי' כ"ט), ריקאנאטי על התורה (ש"ת סי' ל"ז) צרור המור לר' אברהם סבע (יש"ש יבמות פ"ב סי' י"א), פירוש רד"ק לנביאים ראשונים (שם), פירוש ר' בחיי על התורה (ש"ת סי' ע"ג), ילקוט שמעוני (יש"ש לב"ק פ"ה סי' י'), ספר חסידים (יבמות פ"ד סי' ג'; שם פ"ו סי' מ"ו; שם פ"ב סי' כ"ו; ב"ק פ"ו סי' כ"ו; חולין פ"א סי' ג'; גיטין פ"ד סי' מ'; וכמה פעמים בביאורו לסמ"ג), ליקוטי הפרדס (ש"ת סי' ס"ד), שבלי הלקט (ש"ת סי' ס"ד ויש"ש יבמות פ"ב סי' כ"ט), אדם וחזה לרבינו ירוחם (ש"ת סי' מ'), ש"ת הריב"ש (יש"ש גיטין פ"ד סי' מ"ח), ש"ת הרשב"א והרא"ש ורבים אחרים. כן השתמש בספריהם של בני דורו והסמוכים לו: ש"ת מהרי"ק, ש"ת הר"ך (יש"ש יבמות פט"ז סי' ט"ז), קרית ספר להמבי"ט (יש"ש קידושין פ"ב סי' כ"ו), ש"ת בנימין זאב, ש"ת מהר"ם מינץ (שלא נדפסו עוד בזמנו) ומהר"ם פדואה (גיטין פ"ד סי' כ'; שם סי' ל"א), ספר האגור ועוד רבים.

היה לו ענין רב גם למקורות הסטוריים, כמו שתוכיח תשובתו הידועה בסי' כ"ט (עי' י. נ. אפשטיין, הקדם, שנה א' 129), וגם ס' החילוקים בין בני בבל ובני א"י נמצאו ע"י תלמידו ר' אלעזר אלמשול מועתקים בכתיבת ידו, והדפיסם בסוף היש"ש לבבא קמא.

נוסף עוד שורות מועטות על עבודותיו של מהרש"ל בשטחים אחרים.

1. סדורו של מהרש"ל. בימי חורפי יעתי בתלמוד ובפלפול ולא בדקדוקי תפלה, כך כותב מהרש"ל באחת מתשובותיו (סי' ס"ד), אבל בזמן מאוחר יותר הפנה תשומת לב מרובה לדקדוקי תפלה, וכתב סדור לעצמו, ובאותו סדור הביא כמה דקדוקים והערות יקרות הנוגעות לנוסח התפלה ולניקודן שמצא בכמה סדורים קדמונים, גם הוסיף עליהם נופך הרבה משלו. בסדורו של מהרש"ל הרבה להשתמש ר' שבתי הסופר מפרמישלא בפירושו לסידור, שכתב בשנות ש"ע-שע"ז. בהקדמתו הוא כותב: גם את זה עשה האלוהים והמציא לידי את הסדור שכתב לעצמו הגאון מהרש"ל, וכבר היה אותו הסדור בירושלים תוב"ב ביד הגאון מהר"ר ויטל זצ"ל⁸³, כי הוא היה חתנו של מהרש"ל ז"ל, ועתה הובא אותו הסדור לידי ומצאתי בו דקדוקים וחידושים מאשר מצא הגאון ז"ל בסדורים

⁸³ ר' אברהם עפשטיין, משפחת לוריא, 20 הערה 3 מביא פיסקא זו ומוסיף: אין ספק שכנות ר' שבתי לר' חיים ויטל, ובודאי יש כאן איזה טעות, שהרי ר"ח ויטל לא היה חתנו של מהרש"ל, אבל צ"ל: וישל-פישל, והוא ר' אפרים פישל חתנו של מהרש"ל שעלה לירושלים. ומהרש"ל כותב בביש"ט לניטין פ"ד בשמות האנשים אות ו': וישל הוא ב"וי" אחת, והוא כנינוי למשה או לאפרים, כדאי לציין שרא"פ הושפע מדרך למודו של חתנו וכתב הנהגות וביאורים על המשניות שר"ש עדין מרבה להביאם בספרו. מלאכת שלמה, ע' ברכות ג' ג', שם ד' ו'; פאה א' ג', ב' ד', ב' ד'; דמאי ג' ד', ה' ט', ו' א', ו' ז' ד', ז' ח'; כלאים ז' ז', ועוד, ובכלים פ"א כ"ד הוא מביא: כתב החכם ר' אפרים אשכנזי ז"ל חתנו של ר"ש לוריא ז"ל: נראה לי למחוק מלת המנוע'.

ישנים שהביא בדבריו, כגון סדורו של רש"י ורמ"ח⁸⁴ ורא"ק⁸⁵ ור"י ברונא ור' אביגדור קרא והרבה כאלה הנאונים שהביא הגאון מה שמצא בסדורים שלהם, ולפעמים כתב סתם, ספרים מדוייקים" . . .⁸⁶.

איני יכול לדון על הסדור אלא מתוך הציטטות המובאות ממנו בהקדמתו הכללית של ר' שבת⁸⁷ בעמ' 11, 17, 24, 25, 27, 29, 31, 52, 55, 63, 65, 66, 67, 69, 70, 72, ומהן נראה את שקידתו העצומה לברר כל שאלה וכל ספק בנוסח כל תפלה ותפלה, ולא פחות מזה בניקודן. האריך מאד, למשל, בשאלה אם יש לקרוא תמו הסדיך' התי' בקמץ או בפתח, או שהוא מעיר: קשינו⁸⁸ כ"ה הקוף בחטף פתח במדוייקי או שטר ייך ובמקצת ספרים בשב"א לבד, ופסוק הוא בפרשת עקב אל תפן אל קשי העם הזה, וכאלה רבות. כן הוא מברר אם הנוסח הנכון בברכת ולירושלים הוא וכסא דוד בתוכה תכין או יכון. בתפלת ר"ה הוא מעיר: בחר ציון משכן כבודך, אין אומרים לא דך ולא קך ולא שך לפני הקב"ה אלא קך דך שך, אף כי (=וכל שכן) כל דך מך שך ודומיהם לשון ערבי ולא לשון עברי' (הקדמה עמ' 65).

העסק בשאלות אלו הכניסוהו לשאלות הלשון והדקדוק העברי, ומכאן נבין יותר את התוכחה שהוא מוכיח את הרמ"א: ובאלף מחילות יותר היה למר לעיין בחכמת הדקדוק, כי כתביך הם חומה פרוצה לרוב בנוכח ובנסתר ונקבה חכר ויחיד ורבים⁸⁹, כי תלמיד חכם צריך, לכתוב שו"ת ופסקי דין אף אגרת שלומים בצחות לשון נאה לת"ח⁹⁰. הוא גם כותב לו: אני הגבר ראיתי כתוב בתפלות ובסדורי הכתורים רשום בהן תפלת אריסטו, חוהי אשמת הנשיא כמותך שנושא להם פנים, מאחר שאתה מערבו בדברי אלהים חיים⁹¹.

בסדורו עסק כנראה לעת זקנתו, כי בתשובתו החשובה (סי' ס"ד) בעניני התפלה, שאף היא נכתבה בהיותו קרוב לזקנה, אינו מזכירו, אבל מזכיר את חבורו הגדול ים של שלמה. באותה תשובה הוא מוסר כמה מנהגים שהוא נוהג בהם בתפלה, וכמה חרושים שחדש בה. אליה יש להוסיף גם תשובתו בסי' נ"ו.

2. חדושו ובאוריו על התורה ועל רש"י. אף בזה נראה שהתחיל לעסוק בסוף ימיו. בפראג שס"ט נדפס ספר יריעות שלמה, הכולל הגהות וקצת ביאור על רש"י שעל התורה וקצת השגות על הר"אם. בספר זה נכנס כנראה רק חלק מביאוריו של מהרש"ל. חלק מביאוריו והגהותיו נכנס

84 לא ידעתי מנו, ואולי צ"ל: ר"ח=ר' יהודה חסיד, ע"י בהקדמה הכללית של ר' שבת⁸⁷.
85 עמ' 69 שטהרש"ל מביא בסדורו דברים בשם ר"ח.

86 =ר' אברהם קלויזנר.

87 לעטערבאדע XI עמ' 4=האסיף תרמ"ט עמ' 127.

88 י"ל ע"י ר"א בר לינר, פפד"ם תרס"ט.

89 בתפלת והוא רחום: אל תפן אל קשינו.

90 שו"ת הרמ"א סי' נ"ו.

91 יש"ש חולין פ"א סי' ט"ו.

92 שו"ת הרמ"א שם, וכיון שאין אותם סדורים לפנינו אין לדעת למה ירמזון דבריו.

בכמה ספרים שנתחברו על התורה ע"י בני הדור שאחריו. ר' יצחק כהן כותב בהקדמת ספרו, קיצור מורח"י (פראג שס"ד): גם הניעוני קצת חידושים חדשים ממופת דורנו הגאון מהר"ר שלמה לוריא". גם בשער ספר, מנחת יהודה לר' יהודה ליב איילנבורג (לובלין שס"ט) כתוב, שכלולים בו כל ביאורי הגאון מהר"ר שלמה לוריא ז"ל, ובכל מקום שהביא דבריו כתוב בסוף אותו דבור מהרש"ל. ר' משה מת, תלמידו של מהרש"ל, מרבה להביא בספרו, הואיל משה, המכיל דרשות ופשטים על התורה, דברים בשם רבו: ומפי מורי ז"ל שמעתי, מפי מורי, וממורי שמעתי, כך שמעתי מפי מורי, והדברים נוגעים או לפירוש הכתוב עצמו או לפירוש דברי רש"י. לכאורה נראה שהיה למהרש"ל שיעור קבוע עם תלמידיו בחומש ורש"י. וכאן המקום להזכיר שהמרש"ל חבר גם השנות על פירוש הראב"ע לתורה⁹².

⁹² ע"י בדברי תלמידו ר' אליעזר אלטשול בשער היש"ש לב"ק דפוס ראשון. ידועים דברי מהרש"ל על ראב"ע, בהקדמתו לישי"ש לב"ק: כי נתן יד למינים ולצדוקים ולקלי האמונה.

כלים פרק כ"ד

מאת

י. נ. אפשטיין (ירושלים)

רוב סתם כלים הוא משנת - ר' יוסי, הוא שסיים מסכת זו בסיומה ב, אשריך כלים שנכנסת בטומאה ויצאת בטהרה¹. אבל עלייד סתמותיו הרבים של ר' יוסי ישנם וישנם בכלים כמה סתמות של ר' יהודה², ובין ההלכות הסתמיות ישנו אף פרק שלם, הוא פרק כ"ד, שרוב רובו משנת ר' יהודה הוא³, ועליו אנו דנים כאן.

פכ"ד מ"א-מ"ז הוא יחידה לעצמה; בפרק זה שנויות ספורות ספורות, שלש⁴, שלשה⁵, בסכימה ידועה: א' - מדרס⁶, ב' - טמא מת⁷, וג' - טהור מכלום⁸. חלק מהלכות אלו מקבילות למשניות שבכלים עצמה, שנשנו במקום אחר ובקשר אחר, וחלק מהן חולקות בפירוש באותן ההלכות שנשנו בפרקים אחרים של כלים, ומהן הלכות מפורשות בשם ר' יהודה, בכלים ובמקומות אחרים, ומהן ספורה אחת שר' יוסי חולק עליה בפירוש.

כי שורה של ספורות דומות לאלו שנויה בתוס' כלים ב"ב פ"ב ט"ז-י"א, ששתיים מהן (הלכה ט' וי') מקבילות למ"ח ומט"ז שלנו בחילופים גדולים, ואחת מהן (הלכה י"א), המקבילה למט"ו, שנויה בתוס' בשם, חכמים⁹, שר' יוסי חלוק עליה בפירוש.

וזו היא השורה שבתוס':

(א) שלש סטות הן העשויה לשיבה (א) שלש סטות הן העשויה לשיבה
טמאה מדרס, שמוכרין עליה כלים לשכיבה טמאה מדרס, של טמאה מדרס, של זגנין
טמאה טמא מת, ושל מלבני בני לוי טמאה טמא מת ושל סרגין טהורה מכלום.

(ב) שלשה עריסות הן העשויה לשכיבה טמאה מדרס, ושל בנות טמאה טמא מת, ושל סירין (צ"ל: כירין) ושל ציורות טהורה מכלום.

- 1 עי' לפי שעה גרויבארט, *REJ*, 32, 200 ואילך, וידיעות הטכונ למדעי היהדות חו' ב', 10.
- 2 כנון כלים פ"כ מ"ו, פכ"ב מ"ד ופכ"ח מ"ב (חרביץ שנה ט"ו, עמ' 8, 10, 12), ועוד.
- 3 ויש לתקן ב, ידיעות' שם במקום: ופכ"ד הוא מנת, חכמים' (ר"ט) צ"ל: ר' יהודה.
- 4 כולו בסדר זה ברמב"ם ה' כלים פכ"ז, חוץ מהלכה ט"ז שהוסיפה מן החוספתא.
- 5 עי' להלן.

(ג) שלש סבכות הן של זקנה טמאה מדרס, ושל ילדה טמאה טמא מת. נקרעה ואינה מקבלת את רוב השער טהורה מכלום.

(ד) שלשה סנדלין של אדם טמא מדרס, של מחכת ושל בהמה טמאה טמא מת. ושל שעם ושל צפירא טהור מכלום.

(ה) ר' יוסי אומר כל הפרגלינין טהורין וחכמים אוסרים שלשה פרגלינין הן של צדי חיה טמא מדרס, ושל צדי עופות טמא מת ושל קיוצין טהור מכלום.

(שם מט"ו) ג' פרקלינין הן של צדי חיה ועוף טמא מדרס. של חגבים טמא טמא מת. ושל קייצין טהור מכלום.

הלכה אחרונה זו שבתוס' המקבילה למט'ו בשניונים אינה בעיקרה אלא דברי חכמים' שבתוס', אלא שבמקום, חיה' שבתוס' שנינו במשנה, חיה ועוף', ובמקום, צדי עופות' שבתוס' – של חגבים'.

הנה סתם כלים פכ"ו מ"ג חולק על פכ"ד מט"ו, והוא שונה: והפרקלימין טהורין וכל בית אצבעות טהורות חוץ משל קייצין, והוא הוא ר' יוסי שבתוס'. ואע"פ שפרקלינין של קייצין טהורין אף לר' יוסי, הרי, בית (יד) אצבעות של קייצין טמאות.

המשניות חלוקות אף בין פכ"ד מט"ו ופכ"ח מט"ו; שכן בפכ"ח מט"ו שנינו: סבכה של זקנה טמאה משום מושב, חלוק של יוצאת החוץ העשוי כסבכה טהור.

סתם פכ"ח שנה איפוא, של זקנה' במקום, של ילדה' ובמקום, ושל (כלומר: סבכה של) יוצאת החוץ', שנה הוא, חלוק של – העשוי כסבכה'; זו האחרונה לא שנה אותה כלל בשורת שלש ה, סבכות', אלא שנה במקומו שלישי אחר, ז"א השנוי בתוס' שם בשורה זו: נקרעה ואינה מקבלת את רוב השער טהורה מכלום. ואמנם זו שנויה במקומה בפכ"ח מ"י: סבכה שנקרעה אם אינה מקבלת את רוב השער טהורה.

סתם פכ"ח, שהוא ר' יוסי, מתאימה איפוא לשורה ג' של התוס' ולא לפכ"ד.

והשורה הראשונה של התוס' (שלש מטות) שנויה כאמור בחילופים גדולים מפכ"ד מ"ח. שתי הראשונות של שורה זו שנויות אף במקום אחר ובלא צורה של

6 ואולם בכ"ו מ' במשנה: של ציידין טמא מדרס, ציידין' סתם, וסתמן של אלו, צדי חיה' הם, וחגבים' הם, שרץ העוף ההולך על ארבע' ויקרא י"א כ' ואילך.
7 והשוה מקואות פ"ט מ"ו ב, מטפחות': ר' יהודה אומר אף של קייצין כיוצא בהן (שאין חוצצין').

8 ידיעות המכון שם.

ספורות בתוס' כלים ב"מ פ"ט א': מטה שמוכרים עליה את הכלים⁹ הרי זו טמאה טמא מת, היתה משמשת ישיבה ושכיבה הרי זו טמאה מדרס. התוס' שונה איפוא, שמוכרים עליה את הכלים במקום, של זנגין של המשנה, ואולם במקום, ושל סרינין¹⁰ של המשנה שונה התוס', ושל מל בני בני לוי". חו שנינו בכלים פ"ח מ"ג ומ"ד (ותוס' ב"מ פ"ה ט') בשם ר' יוסי (ור' שמעון) ש, מלבני בני לוי טהורין.

אף שורה זו של התוס' מתאימה איפוא למשנת ר' יוסי ואינה מתאימה לפכ"ד. ואולם שורה ב' וד' שבתוס' אין להן כל הקבלה בפכ"ד, אבל יש להן הולכות מקבילות בתוס' כלים, ואחת מהן, שורה ד', הולכת בשיטת סתם כלים פ"ד מ"ה, שהיא בוודאי משנת ר' יוסי.

כי בשורה ד' שנינו: שלשה סנדלין וכו' של מתכת ושל בהמה טמאה מת, ושל שעם ושל צפירא טהור מכלום, וזו כסתם כלים שם: סנדלי בהמה של מתכת טמאין של שעם טהורין. ומשנתנו זו הובאה כך גם בשבת נ"ט א' (דתינאי): סנדל של בהמה של מתכת טמא, ואולם בכ"מ' בשבת שם, וכך הגיה הרשב"ם (בתוס' שם ד"ה סנדל): ושל מתכתי. ושאיין של מתכת שבחוס' דווקא, של בהמה יוצא אף מתוס' כלים ב"ק פ"א י': מנעל שלו (של הפרצוף) של מתכת הרי זה טמא.

הסיפא, של שעם וכו', היא בוודאי משנת ר' יוסי, שכן שנינו בשבת פ"ו מ"ח (וכנוסחתו של רב, שם ס"ו א'): הקיטע יוצא בקב שלו (קב של עץ) דברי ר' מאיר ור' יוסי אוסר. ובעדיות פ"ב מ"ח שנינו: שלשה דברים אמר ר"ע על שנים הודו לו וכו' עד סנדל של סידין (סנדל של עץ ושל קש) שהוא טמא מדרס וכו' הודו לו; אבל בתוס' עדיות פ"א י"ג (ט'), שנינו: סנדל של עץ ושל סידין שטמא מדרס ואשה חולצת בו ויצאין בו בשבת ולא הודו לו, וכן בתוס' כלים ב"ב פ"ד ה' (ירוש' יבמות פ"ב, י"ב ע"ד ובבלי שבת שם): סנדל של קש ר"ע מטמא וכו' ולא הודו לו. וכבר תירץ רב הונא בשבת שם רומיא זו: מאן הודו לו (מתני' דעדיות) ר' מאיר ומאן לא הודו לו ר' יוסי, שר' יוסי סובר שסנדל של עץ ושל קש אינו כסנדל לשום דבר. והנה זו כמשנת כלים ותוס' כלים שם, של שעם טהור, כי עץ ושעם וכדומה דינם אחד (תוס' יבמות פ"ב י"א ובבלי ק"ג א', ועי' רמב"ן בחידושו ובמלחמות בשבת שם).

ומצד אחר אנו יודעים שר' יוסי הסובר שאסור לצאת בשבת בקב הקיטע של עץ הולך בשיטת ר' אליעזר שם, בתוס' שבת פ"ה (פ"ו א'): ר' אליעזר אומר קב של קיטע אם יש לו בית קיבול כתיבין יוצאין בו ואם לאו אין יוצאין בו;

⁹ כיו"ב נדרים נ"ו ב': מטה המיוחדת לכלים, שאין לה דין ישיבה ושכיבה.

¹⁰ מטה של סרינין, היא מקום סורני סרינה, אבל בתוס' כלים ב"מ פ"ט א' ענינו: כליכה (מטה), עי' מש"כ בפיה"ג 110 הערה 2) של חייטין טמאה טמא מת, מפני שמשמשת את האדם ואת משמשי אדם, עי' להלן.

11 ועי' סדרי טהרות, דף ר"י ע"ב ד"ה של מתכת, וכ"מ לכלים פכ"ד ה"ז.

ז"א שסיפא של משנת שבת שם, ואם יש לו בית קיבול כתיחין טמא" - סוף דברי ר' יוסי הם, וכו' אליעזר. כי ר' אליעזר סובר שסנדל של עץ אינו כסנדל, ור' יהודה חולק עליו ועל ר' יוסי, תוס' יבמות פ"ב שם: אמר ר' יהודה אילו ראה ר' אליעזר סנדל של עץ של עכשיו היה אומר עליו הרי הוא כסנדל לכל דבר.

א"כ איפוא חלק ר' יהודה על ר' יוסי וסובר שסנדל של עץ כסנדל הוא: על-כן לא שנה השנה של פכ"ד שורת השלשה של סנדלים שבתוס' כלים.

ושורה ב' שבתוס', שאין לה שום הקבלה במשנתנו, - אף זו שנויה בתוס' כלים ב"מ פ"א' ול פני הקבלה לשו' א' שלנו: עריסה של בנות הרי זו טמאה טמא מת, היתה משמשת שכיבה הרי זו טמאה מדרס. והנה בכלים פט"ז מ"א שנינו: כלי עץ מאימתי מקבלין טומאה המטה והעריסה משישופם וכו', ובתוס' שם, ב"מ פ"ה י"ב שנינו: עריסה מאימתי מקבלת טומאה משתגמר מלאכתה ואם עתיד לעשות לה עגלה טהורה עד שיעשה לה עגלה; ז"א עריסה הקבועה בתוך עגלה, חו בוודאי מעין עריסה של בנות. ואשר לאחרון בשורה זו, ושל סיידין ושל ציורות טהורה מכלום, וודאי שאין זה של סיידין כהגהת בעל סדרי טהרות' (דף ר"ב ע"א), אלא, ושל כיידין, כמו, וכיירה וציירה' (כ"ר פ"ט ד', פ"י ט' ועוד). ז"א עריסה של בנות מכויירת ומצויירת למשחק קטנים.

ואע"פ שאין לשורה זו של התוס' הקבלה ממש הרי כיוצא בה שנינו בפכ"ד מ"ב: שלש עגלות הן העשויה כקתרא (העשויה לשיבה) טמאה מדרס, כמטה (שמניחים עליה כלים) טמאה טמא מת ושל אבנים (עגלה טעונה אבנים, ב"ב פ"ג מ"ח) טהורה מכלום. כאן לא נזכרה כלל עגלה של קטן, אבל בביצה פ"ב מ"י נשנית זו דרך אנב (אנב מ"ט, רחיים של פלפלין): עגלה של קטן טמאה מדרס ונטלת בשבת ואינה נגזרת אלא על גבי כלים¹² (ועל גבי כלים הנגררים¹³) ר' יהודה אומר כל הכלים נגררים (כ"י פ' וב' ור' יהוסף אשכנזי, תרביץ ש"ו, 51) חוץ מן העגלה (העגלה סתם) מפני שהיא כובשת.

אף ר' יהודה מודה בעגלה של קטן שהיא טמאה מדרס, אלא שהוא אינו שונה בין הספורות של כלים, עגלה של קטן אלא העשויה כקתרא.

ועכשיו אנו חתרים למשניות של פכ"ד, המקבילות והחולקות על שאר כלים: המקבילות לשאר כלים הן פכ"ד מ"ד, מ"ו, מ"ז, מ"א, ומ"ג.

מ"ד: שלש תיבות הן, תיבה שפתחה מצידה טמאה מדרס, מלמעלן טמאה טמא מת והבאה במדה טהורה מכלום.

¹² מיר ומכ"ב מ', לו ופ' וק': הכלים; מיר ליחא, אלא, אבל ט"ס הוא.

¹³ ע"י כלים פ"ח מ"ב ושבת מ"ד ב' ומ"ו א', וע"י תרביץ שם. אני לא פירשתי כמפרשינו. ע"ג בנדים, מפני דאי אפשר להבדיל בין כלים' אלו ובין כלים' נאחריו במענה. ולכבלי ביצה שם, ע"י תרביץ שם.

שפתחה מצדה' – בכלים פ"ט מ"ט, ור' יוסי מוסיף שם: אימתי בזמן שאינה גבוהה וכו' (ועי' תוס' ב"ב פ"י נ'); מלמעלן' – שם פ"ט מ"ו, והבאה במדה' – כלים פט"ו מ"א, בין לר"מ ובין לר' יהודה.

מ"ז: שלש בססיות הן, שלפני המטה ושלפני סופרים (ילדים של בית ספר) וטמאה מדרס ושל דלפקי טמאה ממא מת, ושל מגדל טהורה מכלום.

שלפני המטה' – כלים פכ"ב מ"ג: שרפרף שניטל אחד מראשיו טמא וכן הכסא שלפני קתדרא, תוס' ב"ב פ"א י"ד: הוהב (הורב?) והפדר שלפני המטה הרי אלו טמאין מדרס, ושל דלפקי' – ירוש' שבת פ"ו, ט"ז ר"ע"ב: בסיס דידיה למה היא טמאה מפני שהשמש עומד עליה. ראה עד איכן החמירו בטמאה שאפי' דברים שאין תשמישן לשם טבלה מימא אותן לשם טבלה, כלים פכ"ב מ"ב: השלחן שנטלה אחת מרגליו וכו' וכן הרלופקי. ושל מגדלי' – כלים פט"ו מ"ז, בין הטהורים: ההכסא שתחת התיבה.

מ"ז: שלש פנקסיות הן, האפיפורין (פנקס של פפירוס) טמאה מדרס ושיש בה בית קיבול שעוה טמאה ממא מת וחלקה טהורה מכלום.

בית קיבולי', חלקה' – כלים פ"ז מ"ז: פנקס שיש בו בית קיבול שעוה טמאה ושאין בה טהורה.

מ"א: שלש חמתות ושלש תורמלין הן, המקבלין כשיעור (כשיעורן המפורש בפ"כ מ"א) טמאין מדרס ושאין מקבלין כשיעור טמאין ממא מת ושל עור הדג טהור מכלום.

אל המקבלין כשיעור' מוסיף ר' יהודה בכלים שם: אף הרבצל המזודה כל שהן, ושל עור הדג' – כלים פ"י מ"א: עצמות הדג ועורו, ופי"ו מ"ג: כל שבים טהור, ת"כ שמיני פרשה ו' ט'. ובתוס' כלים פ"ז ד' שנינו: ר' יהודה אומר כלי ים ראויים לטמאה וטיהרום וכו' (ועי' ראב"ד בת"כ שם). ולענין פקדון, מכיל' דרשב"י 142: יכול שאני מוציא את כלי הים וכו' ת"ל או כלים דב' ר' יהודה¹⁴.

אלא שבין החמתות שבכלים פ"כ מ"ב שנינו: חמת חלילין טהורה מן המדרס, חו לא נשנית בפכ"ד כאן בין הטמאין טמא מת.

ומ"ג: שלשה סדינין הן, העשוי לשכיבה טמא מדרס, זילון טמא ממא מת ושל צורות טהור מכלום.

14 כמו בקידושין פ"ד מ"ג: לא ילמד (אדם) רווק סופרים וכו', וכן בס"ז, ססעי ליה כ"ב, 333: והמלמד סופרים והמלמד תינוקות.

15 במכיל' דר"י, מיקין פט"ו, 299 בשם ר' נתן: ר' נתן אומר כסף וכו', כלים להביא כלי ים, וברי' שבועות פ"ו, ל"ז ע"ד: כהדא דתני ר' נתן או כלים להביא כלי חרס (ובקידושין פ"א, נ"ח סע"ג: לרבות כלים הרבה). וצ"ל במכילתא: להביא כלי ים, כבלעון התוס' כלים והמכיל' דרשב"י בדברי ר' יהודה, וברי' שבועות צ"ל: כלי חרס, כלי חרס (כלים פכ"ז מ"ה) ומצודה', כלי נמא' (ישעיה י"ח ב').

העשוי לשכיבה וכו' - בכלים פ"כ מ"ו (וכולה משנת יהודה ר' היא, תרביץ שט"ז, 10) ובפכ"ז מ"ט, וננעים פ"א מ"א: כל הראוי ליטמא טמא מת אע"פ שאינו ראוי ליטמא מדרס וכו' כגון קלע של ספינה ווילון; ושל צורות וכו' - תוס' ב"מ פ"א י"א (ירוש' גיטין פ"ג, מ"ד רע"ד): עשה לי שני סדינין אחד לצורות ואחד לאוהליו הרי אלו טמאין עד שעה שיפריש ור' שמעון מטהר עד שעה שיפריש. והחולקות הן, חוץ ממט"ו ומט"ז שכבר דעו בהן: מ"ג, מ"ט, מ"ב, מ"ד ומ"ז.

1) מ"ג: שלש עריבות הן, עריבה משני לוג ועד תשעה קבין שנסקדה טמאה מדרס, שלימה טמאה טמא מת, והבאה במדה טהורה מכלום.

עריבה מב' לוג' וכו' - כלים פ"כ מ"ב: עריבה מב' לוג ועד תשעה קבין שנסקדה טמאה מדרס, הניחה בגשמים ונתפחה טמאה טמא מת וכו' (וסיפא שניה בתוס' ב"מ פ"א א'-ב' בשם ר' יוסי); ידים פ"ד מ"א: בו כיום נמנו וגמרו וכו' שר"ע אומר וכו'.

הבאה במדה' וכו' - כר' יהודה בכלים פט"ז מ"א: עריבת בעל הבית וכו', ולא כר' מאיר.

2) מ"ט: שלש משפלות הן, של זבל טמאה מדרס, של תבן טמאה טמא מת. והפוחלץ (ההפוחלין) של גמלים טהור מכלום (ירוש' חגיגה סוף פ"ג, ע"ט סע"ד). בפ"ט מ"י: משפלת (וסתם, משפלת' של זבל היא, שביעית פ"ג מ"ב) שנפתחה מלקבל רמונים (שכל כלי בעלי בתים שיעורן ברמונים, פי"ז מ"א) ר' מאיר מטמא (מדרס') וחכמים מטהרים מפני שבטל העיקר וכו' (ועי' תוס' ב"מ פ"ו ט' ור"ש שם). אבל באהלות פ"ח מ"ד שנינו: אלו חוצצין ולא מביאין וכו' והמשפלות; א"כ משפלות אינן מקבלות טומאה כלל, שכל דבר המקבל טומאה אינו חוצצין. וכן בס"ז חוקת (ס"ז בהו' שלי, תרביץ ש"א ס"א, 24): ריבה ים נפה וכלים פט"ז מ"ג: ושל בעה"ב טהור) וכו' הפוחלץ (ההפוחלין) הפלצור (פכ"ז מ"ה בין הטמאין) ומיתוחי מיטה והמשפלות שהן חוצצין וכו'; א"כ משפלות' ופוחלין' טהורים. ואולם בתוס' ב"מ פ"ו ו' שנינו להיפך: הסל (משפלת', כמו הסל' בשקלים פ"ח מ"ב, סלו ומגריפו' בירוש' שביעית פ"ג, ל"ד ע"ג) והפחלין של גמלים ופיפארות (עי' כלים פי"ז מ"ג) שעשאן מתחילתן מקבלין רמונין טמאין, ופיפארות שלא עשאן מתחילתן מקבלין רמונין טהורין, והוא כר' יהושע בפי"ז מ"א.

3) מ"ב: שלשה עורות הן, העשוי לשטיח טמא מדרס, לתכריך הכלים טמא טמא מת ושל רצועות (ו)של 16 סנדלים טהורה מכלום.

לשטיח' - כלים פכ"ז מ"ה: אלו עורות טמאין מדרס, עור שחשב עליו לשטיח; לתכריך הכלים' - שם מ"ו: עב כסות ותכריך כסות מדרס, עב ארגמן

ותכריך ארגמן בש"א מדרס ובה"א טמא מת; א"כ בתכריך כסות מודים ב"ה שטמא מדרס. אבל בתוס' כלים ב"ב פ"ד ט' שנינו: עור שעשאו לתכריך אפילו כל שהוא טמא. אמר ר' אלעזר בר' יוסי לא נחלקו ב"ש ובה"ה על עובי ארגמן ותכריך ארגמן שהן טמאין על מה נחלקו על עובי כסות ותכריך כסות שב"ש שטמאין ובה"ה מטהרין (ממדרס). א"כ פכ"ד מ"ב שלא כסתם פכ"ו מ"ו, אלא כתוס'.

ושל רצועות של סנדלים – אף זו שלא כחכמים במשנתנו סוף פכ"ו, אלא כסתם ספרא וכו' יהודה; שכך שנינו בסתם ספרא (ר' יהודה) שמיני פרשה ו' י"א, בכי"ר וקטע א"פ 58 d, וראב"ד וילקוט ומה"ג 229 וד"ת:

אוציא וכו' ולא אוציא עורות רצועות (ו) סנדלים שנעשו בהם מלאכה ת"ל כלי יצאו רצועות סנדלים שאינן כלי. וכן בת"כ תוריע נגעים פי"ג י"א בכל הנוסחאות: אוציא וכו' ולא אוציא עורות רצועות סנדלים וכו' יצאו עורות רצועות סנדלים שאינן כלים.

חו משנת ר' יהודה, כלים פכ"ו מ"ט: עור שהוא טמא מדרס וחשב עליו לרצועות (ו) לסנדלים¹⁷ כיון שנתן בו את האזמל טהור דברי ר' יהודה וחכ"א עד שימעטנו פחות מה' טפחים (שיעור העור לטומאה, פכ"ז מ"ב); שרצועות שיש בהן לצרף ה' טפחים טמאות לחכמים. וכך שנינו כחכמים כסתם נגעים פי"א מ"א: כל הראוי ליטמא טמא מת וכו' ורצועות מנעל וסנדל¹⁸.

ז"א שפכ"ד מ"ב שלנו הוא אף הוא בוודאי משנת ר' יהודה.

4 מ"ד: שלש מטפחות הן, של ידים טמא מדרס, של ספרין (ספרים) טמאה טמא מת ושל תכריך (ושל)¹⁹ נבלי בני לוי טהורה מכלום.

של ידים – של ספרים; ב, של ספרים שנינו בנגעים פי"א שם: ומטפחות של ספרים, כמשנתנו. אבל בכלים פכ"ח מ"ד שנינו: מטפחות ספרים וכו' בה"א מצויירות טהורות ושאין מצויירות טמאות, ר"ג אומר אלו ואלו טהורות, ואמרו בתוס' כלים ב"ב ספ"ה ט': ר' יוסי ור' שמעון אומרים נראין דברי ר"ג במטפחת ספרים ובדבריו (וכדבריו) אנו מודים (מורים); א"כ לר' יוסי ור' שמעון כל מטפחות ספרים טהורות, שלא כמשנתנו בפכ"ד. ולענין כלאים שנינו בכלאים פ"ט מ"ג: מטפחות הידים, מטפחות הספרים מטפחות הספג אין בהן משום כלאים ר' אליעזר אוסר; זו משנת ר"מ, שבתוס' כלאים פ"ה י"ז שנינו: מטפחות ידים וכו' ר' אליעזר אוסר דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר ר' אליעזר מתיר וחכמים אוסרין (ירוש' שם, ל"ב ע"א: אית תניי תני ומחליף).

¹⁷ לסנדלים, כ"י ק': הסנדלים, ואות ה' כתיב על הנרד והיה כתיב תחילה, לסנדלים.
וכן היה נוסח הראב"ד (עיי' פי' הראב"ד ת"כ שמיני שם).

¹⁸ ודחוקי פשרות של הספרים הם, תירוצים.

¹⁹ ליחא ברוב כ"י וראשונים (חוץ ספ"י הר"מ, עי' תוי"ט), וכו' בירוש' כלאים פ"ט, ל"ב ע"א.

לר' יהודה מטפחת ידים ומטפחת ספרים יש בהן משום כלאים, ודין טומאה כדין כלאים (עי' ירוש' שם).

ולמטפחות ידים אמרו על יוסי בן יעזר ויוחנן בן גודגא (חגיגה פ"ב מ"ו) והיתה מטפחתו מדרס לקודש, או מדרס לחטאת.

ואף הסיפא, ושל תכריך נבלי בני לוי - משנת ר' יהודה היא, שכן כיוצא בה שנויה בתוס' ב"מ פ"ה ט', בפסקא ולמן הז' ועד בכלל ה"ט) שכולה משנת ר' יהודה²⁰: מטפחות בני לוי טהורות, ואולם בכלים פט"ז מ"ז שנינו בין הטהורים: תיק נבלין, תיק של עץ ולא תכריך - מטפחות, וכולה משנת ר' יוסי: זה הכלל אמר ר' יוסי וכו'.

אף מ"ד היא איפוא כולה משנת ר' יהודה.

(5) המשנה האחרונה, מ"ז, יצאת במקצת מן סכימה זו, אבל אף היא עומדת בניגוד לסתם כלים כולו, ואינה ר' יוסי.

מ"ז: שלש קופות הן, מהוהה (בלויה) שטלייה על הבריה (והמהוהה טמאה) הולכין אחר הבריה (וטהורה), קטנה (טמאה) על הגדולה (והפנימית עודפת) הולכין אחר הגדולה (הפנימית), היו שוות הולכין אחר הפנימית (ואם הפנימית טהורה טהור ראב"ד בהשנות).

ואהריה: ר' שמעון אומר כף מאונים (טמאה של מתכת) שטלייה על שולי המיחם מבפנים טמא מבחוץ טהור וכו'.

כל סתם מ"ז זו חולקת על משניות של סתם כלים: שכן בפכ"ו מ"ב שנינו: כיס של שנצות וכו' טלה עליו את המטלת (מטלת טמאה) מלמטן טמא, כיס לתוך כיס שנטמא אחד מהן במשקה לא נטמא חברו. ושנינו בתוס' ב"ב פ"ד ב': במה דברים אמורים בזמן שהיו שניהן שוין אבל אם היה חיצון עודף על הפנימי (נו' הדפוסים ור"ש ורמב"ם, ועי' מ"ש) נטמא הפנימי נטמא החיצון נטמא החיצון לא נטמא הפנימי, בד"א במשקה אבל בשרץ שניהן שוין (נטמא אחד נטמא חברו).

וכזה שנינו בפ"ב מ"ז (תוס' ב"ק פ"ב ז'): טבלא (של חרס) שהיא מלאה קערות (מגורות מגורות) נטמאה אחת מהם בשרץ לא נטמאו כולם (מפני שהם שוים) אם יש לה לזבין עודף נטמאה אחת מהן נטמאו כולן וכו', בית תבלין של עץ (עשוי מגורות מגורות, תוס' שם, ואין לה לזבין עודף) שנטמא אחד מהם במשקה לא נטמא חברו (אבל בשרץ נטמא אחד מהם נטמא חברו, שכלי עץ מקבל טומאה מגבו) וכו' (וסיפא בשם ריב"ז - משנת ר' יוסי היא, תוס' שם).

²⁰ כמו, כל החתיכות טמאות וחתיכת אלתית טהורה, שהיא ר' יהודה במסגרת פ"ו מ"ג. ואחריו: כל המסקין טמאין וכו', שהיא כר' יהודה בתוס' טהרות פ"ה י' (פסח ט"ז א' ושם י"ז ב'): לכל טמא, ולא כר' יוסי שם. אבל על כל פסקא זו ועל כלים פט"ז מ"ז המסקיבלה - במקום אחר בע"ה.

וכך שנינו בפ"י מ"ד: לפסין (של הרס) זו בתוך זו ושפתותיהן שוות השרץ בעליונה (הפנימית) או בתחתונה היא טמאה וכולן טהורות, היו (נקובים) בכונס משקה השרץ בעליונה כולן טמאות (מעין דברי ראב"צ בתוס' ב"ב ספ"ב: כף וכו' מבפנים בין נקוב ובין שאינו נקוב טמא מבחוץ נקוב טמא וכו', והם בעיקרם כדברי ר"ש שבמשנתנו), בתחתונה היא טמאה וכולן טהורות (שאינן הטמאה נכנסת דרך שוליו), השרץ בעליונה (ואינם נקובים) והתחתונה (החיצונית) עורפת היא והתחתונה טמאה (אבל פנימית עורפת היא טמאה וחיצונית טהורה) וכו'.

אף פכ"ד מ"ז אינה איפוא משנת ר' יוסי כסתם רוב כלים, אלא וודאי משנת ר' יהודה.

ואף פכ"ד מ"ה חולקת על תוס' כלים, ואף היא כנראה משנת ר' יהודה.
מ"ה: שלשה תרכוסין²¹ הן, של ספרין (ספרים²²) טמא מדרס, שאוכלין עליו טמא טמא מת ושל זיתים טהור מכלום.

תרכוס' הוא terqus, עור, עור שמשמש כעין שלחן מן שלח' (עור').
ושל ספרין הוא כפירוש הגאונים של ספרים (ספרין גם במ"ד), אבל לא ללפף בו איגרות, או ספרים (אלכתב²³); שהרי עור העשוי לתכריך טמא טמא מת (מ"ב, ע"י לעיל) ולא מדרס. אלא שתרכוס' זה משמש אף כעין שלחן ועמוד, שמניחין עליו ספרים ונשענין עליו; שעושין לו עץ מפרצל. כמין שרתוע' (ע"י להלן), דיוקרון (צ), ועליו שוטחים את העור. תרכוס של ספרים נשענים עליו וטמא מדרס, וזה שאוכלים עליו שאין נשענים עליו טמא טמא מת.

אבל בתוס' כלים ב"ב פ"א י"ב שנינו: טרקוש שעשה לו עץ כמין שרתוע להיות אוכל עליו טהור עשה לו עץ רחב לצרכיו טמא. להיות אוכל עליו לתוס', טהור, אע"פ שהוא משמש את הכלים כשולחן²⁴.

ובתוס' ב"ב פ"ג ג' (בהקבלה לכלים פכ"ה מ"א) שנינו: טרכש (בר"ש שם: טרכוס) חלק וטבלה חלקה שנפלו משקין על מקצתו וכו' דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר נפלו על חוכו כולו טמא וכו' (כמו במחלוקת ר"מ ור' יהודה שם בשולחן וטבלה), ואחריו (ד'): שלחן שנפלו משקין על מקצתו וכו' (סוף דברי ר' יהודה הם).

²¹ תרכוסין, ד"ר, לו ופרמא וקויפטן ופיה"ג וקטע אלפאט (היוצא ב"ק ס"ז) וערוך ורסב' כלים פכ"ז ה' (ד"ו: תרכוסין).

²² ק' ופ' מנוקד: ספרין (ספרים), וכך פירשוהו הר"ם ועוד.

²³ פיה"ג, 65: כמין עור שיש לחפות בו האיגרות ושמו דורג וכו' (ע"י בהערותי); וכן בגליון כ"י פ': עור עשוי ללפף איגרות; קטע אלפאט: תרכוסים דרג אלדי ילף פיה אלכתב. ערוך: פי' ענין ארמון מן עץ וי"א מן עור הם.

²⁴ הכלל של ר' יהודה בתוס' כלים ב"ב פ"ו ז': העשוי למשש את האדם ואת סממני האדם כגון השלחן וכו' טמאין, לא נאמר כפשוטו אלא לענין כלי עץ (והשושו לשק). כמו שיוצא מ"כ שמיני פרשה ו' ד' וועי' רסב'ם בפיה"ם לכלים פט"ז ס"ז, ולא לכלי עור.

אף כאן, טרכוס' משמש כמו שולחן וטבלה ויש לו לר' יהודה דין אחוריים ותוך. ולשיטת ר' יהודה זו טרכוס שאוכלין עליו טמא טמא מת כשולחן. אף מ"ה כנראה משנת ר' יהודה היא.

* *
*

רוב סתם פכ"ד חלוק איפוא על סתם כלים בכלל, ובכמה מהם חולק עליהם ר' יוסי בפירוש. וכנגדו מפורשות כמה משניות שבפכ"ד בשם ר' יהודה בכלים עצמו ובמקומות אחרים.

קרוב איפוא שכל פרק כ"ד הוא משנת ר' יהודה, ששנה כאן פרק של ספורות.

ואולם כמו שיוצא מן מ"א: המקבלים כשיעור (כשיעור המפורש בפ"כ מ"א) ומ"ב ומ"ג (עי' לעיל) ועוד, נראה שכמה מהלכות אלו נשנו אף במקום אחר, במקומם, לפי סדרו של אותו תנא (ר' יהודה).

וכך עשה גם ר' יוסי בשורת הספורות שלו שבתוס' ב"ב פ"ב ט"י-י"ב, המקבילות לפכ"ד מ"ח, מט"ו ומט"ז, ושניות בחלקן בפ"ח מ"ג, פכ"ז מ"ג ופכ"ח מ"ט, ואף כמה משאר השורות של פכ"ד (מ"ג-מ"ד, מ"ז-מ"ז, מ"א-מ"ד) שניות בעיקרן בכלים במקומם (עי' לעיל).

עליכן נראה שכך היה לפני תלמידי ר"ע אלו, במשנה הראשונה שלפניהם - פרק של ספורות. על זה מראה, תכריך נבלי בני לוי' במשנת ר' יהודה שבפכ"ד מ"ב, ושל מלבני בני לוי' במשנת ר' יוסי שבתוס' ב"ב שם, שהן מוכיחות על שרידים של משנה מזמן הבית. ועל פי ארכיטיפוס זה סידרו אף הם, כל אחד לפי שיטתו וקבלתו, את משנת הספורות.

וודאי שהיו כאן עוד כמה ספורות ממין זה במשניות של חכמים אחרים, ושרידים כאלו נשארו עוד:

בשבת ס"ו א' קטע של ברייתא: מקל של זקנים טהור מכלום; שכן תנא זה שנה בוודאי: שלשה מקלות הם. וישנם כמה מינים של מקלות בכלים: פ"א מ"ו ופ"ד מ"ב (בשל מתכת), פ"ז מט"ז (בשיש לו בית קיבול) ופ"ז מ"ד (מקל הבלשין). והאחרון של שורת השלשה היה, מקל של זקנים.

ואף ביצה פ"ב מ"ט-מ"י (עי' לעיל) לקוחות בוודאי משורת כלים של ר' מאיר, אלא שזו יש לה צורה אחרת של שורות, אע"פ שגם היא קשורה ב"שלשה".

במרחשון תש"ד.

משנתו של יצחק אלבלג

מאת

יוליוס נוטמן

יצחק אלבלג הוא ידוע כאחד מן הפילוסופים היהודיים, שהפיצו את דעותיו של אבן רשד בעולם היהודי, ושמו במקום האריסטוטליסם המתון של הרמב"ם את האריסטוטליסם הקיצוני של בן דורו הערבי, וכמו כן ידוע הוא, שהכניס לעולם היהודי את התורה של האמת הכפולה, שנוצרה בזמנו בחוגי האברואיסטים הנוצריים. אבל החוקרים שעסקו בו הסתפקו בקביעת העובדות האלה בצורה כללית, ועדין אין לנו חקירה מדויקת לא על תלותו באבן רשד ולא על דעתו על היחס בין התורה ובין הפילוסופיה, וביחוד בשאלה האחרונה לא ירדו לסוף דעתו. כונת המאמר הנוכחי היא מפני כך להראות בפרוטרוט באיזו מדה הוא תלוי באבן רשד ולבאר את דעתו על יחס התורה לפילוסופיה יתר ביאור מאשר היה אפשר לי בדברים הקצרים שהקדשתי לו בספרי על הפילוסופיה של היהדות¹.

.1

מן ההערות, שהוסיף אלבלג לתרגומו העברי של הספר, דעות הפילוסופים של אלזואלי, פרסם שור שלש, שהן מעין מאמרים שלמים, את המאמר במעשה-בראשית, המאמר בפועל הטוב ופועל הרע והמאמר בדעת עליון. מן השאר הוא נותן קטעים קצרים², ופרסומיו נשארו עד היום המקור היחידי של ידיעתנו על אלבלג. כדי להוכיח את תלותו באבן רשד אעבור לפיכך על שלש ההערות האלה זו אחר זו.

א) המקיפה והחשובה ביניהן, המאמר על מעשה בראשית, מפרש – ואלבלג מראה בזה אמנות נפלאה בפרשנות הפילוסופית – את הפרק של התורה על בריאת

¹ עיין ספרי: *Die Philosophie des Judentums*, p. 217–8.

² הפרסומים של שור נמצאים במכתבות ר', ו', ו' של החלוצ' שלו. בינתיים נרפס כדירטציה של Heimann Auerbach, *Albalag und seine Übersetzung des Makâsid al-Gazzalis* החלק הראשון של התרגום של נואלי יחד עם ההקדמה שכבר נרפסה ע"י שור. אע"פ שאוערכך השתמש בכתי' שלא היה בירי שור, הנוסח של ההקדמה הנמצא אצלו אינו עולה על זה של שור, והתרגום הנרמני של ההקדמה הוא סלא שניאות כרמון. מהערותיו של אלבלג אינו מוסיף כלום למה שנרפס ע"י שור. יהיה רצוי מאד, שנוכה פעם אם לא לתרגומו, עכ"פ להערותיו של אלבלג בשלימותן.

העולם וכן מאמרים רבים של התלמוד והמדרשים על מעשה בראשית בהתאם לקוסמולוגיה האריסטוטלית, כמו שעשה את זה לפניו הרמב"ם וגם שמואל אבן תבון בספרו 'יקו המים', אבל בניגוד לרמב"ם הוא מפרש את דברי התורה לפי הדעה האריסטוטלית של קדמות העולם. חלק גדול מן הדעות הפיסיקליות והמטפיזיות, שהוא מכניס לתוך דברי התורה, הוא משותף לכל האסכולה האריסטוטלית, אבל בכל שאלה, שיש בה לאבן רשד דעה משלו, הוא נמשך אחריו, וגם בכמה פרטים אשר בהם אין הברל בין אבן רשד ובין קודמיו הוא בוחר באותו הניסוח הנמצא אצלו, ויש פיסקות שלמות שהן לקוחות ממנו כמעט מלה במלה.

כן הדבר כבר ברעיון העיקרי של כל המאמר, בהוכחה שאפשר לדבר על חידוש העולם גם לפי דעת הקדמות ושפני כך אנו רשאים לפרש דברי התורה לפי דעה זו. דעת הקדמות כשהיא לעצמה היא משותפת לכל האסכולה האריסטוטלית, ואבן סינא כבר אמר גם כן, שצריך לפרש לפיה את דברי הקוראן על בריאת העולם; אך אבן רשד נותן לרעיון זה צורה מיוחדת באמרו, שלפי דעת הקדמות, כמו שהפילוסופים מבינים אותה, אלהים ראוי יותר להקרא פועל העולם והעולם ראוי יותר להקרא מחודש מאשר לפי דעת החידוש במובן הזמני, כי פועל במלוא מובן המלה הוא רק אותו פועל שאינו רק הסיבה להתהוות הנפעל אלא גם לקיומו ולא אותו פועל שהוא רק סיבה להתהוות הנפעל אבל אין לו חלק בקיומו, דוגמת האדריכל שהוא סיבה להתהוות הבית מבלי אשר הבית צריך לו לקיומו, וכמו כן המחודש במלוא מובן המלה הוא רק אותו מחודש התלוי בכל קיומו ומציאותו במחדשו. והנה לפי דעת הפילוסופים קיום העולם תלוי בתנועת הגלגל, והמניע הראשון שהוא הסיבה התמידית לתנועת הגלגל הוא על ידי כך גם הסיבה התמידית לקיום העולם, אלהים מחדש העולם תמיד, והעולם הוא מחודש תמיד על ידו, וחידוש נצחי זה ראוי יותר לשם חידוש מן החידוש הזמני שהוא רק חידוש חריפעי. על מהלך רעיונות זה בונה אלבלן את כל המאמר במעשה בראשית. אחר שהראה תחילה נגד גזאלי שלא רק הפועל ברצון אלא גם הפועל בטבע הוא פועל ממש, וגם בזה הוא נמשך אחרי אבן רשד לאמר שכמו שהאדם הוא פועל באמצעות הסיבות הטבעיות שהוא משתמש בהם גם אלהים פועל באמצעות הסיבות הטבעיות, הוא עובר להבחנה בין הפועל אשר הוא רק סיבה להתהוות הנפעל ובין הפועל שהוא גם סיבת קיומו ומביא ההוכחה של אבן רשד

³ עיין שמעון בן צמח דוראן, ספר קשת ומנן' דף כא-ב: .דעתו (של אבן סינא) הוא כדעת הפילוסוף בקדמות העולם, וכשנשאל במה שבא בספר תורתם שהעולם נחחדש אחר שלא היה ויפסק אחר היותו, השיב וזאת תשובתו: הנה בא המופת החותך, שאין בו מדה, כי הגלגלים הם קדומים נמנע הפסד. ומה שבא בספר כי הם מחודשים ונמצאו אחר שלא היו, רצונו לומר שאינם סיבה למציאות עצמם אבל קדמה להם סיבת מציאותם והם שכליהם הנפרדים שהם קדמים אליהם קדימת זמן (צ"ל קדימה בטבע) ומה שבא בספר קדימת זמן הוא הערה למשכילים ולמבינים.

⁴ עיין 8-167. *Tahafot at Tahafot III* ed. Bonyges, p. 167-8. תרגום גרמני אצל Horten, *Die Hauptlehren des Averroës*, p. 151. הסוה גם *Tahafot at Tahafot* IV, תרגום גרמני עמ' 6-185.

בכל פרטיה ולוקח ממנו גם הרונמה של הארריכל וכן הרונמה של הרוח כדבר שקיומו הוא רק בתנועה (מחברת ו' עמ' 86/7). אלהים הוא לפי זה אצלו כמו אצל אבן רשד רק המניע של העולם והוא רואה בו את פועל העולם רק מפני שקיום העולם הוא בתנועתו, בנווד לדעתו של אבן סינא, כי הדברים הם בעצמם אפשרי המציאות וצריכים לאלהים בעל חיוב המציאות כדי להניע למציאות. לעומת זאת רואה אלבלג כמו אבן רשד באלהים את הסיבה של מציאות הצורות הנבדלות כלומר השכלים הנבדלים, ואין בזה הבדל בינם לבין אבן סינא, אך גם לגביהם הוא דוחה את הדעה של אבן סינא שהם אפשרי המציאות לעצמם ומחויבי המציאות על ידי סיבתם, והוא מצטרף לדעת אבן רשד שאין בהם אפשרות כלל, והוא מוצא אפילו רמז למחלוקת ביניהם במחלוקת שבתלמוד על ההפרש בין המים העליונים להמים התחתונים (שם, עמ' 89).

על דרך פעולתו של אלהים אנו מוצאים אצלו העמדה של הפילוסופים הערבים באותו ניסוח שנתן לה אבן רשד. לפי דעתם יוצא העולם מאלהים באופן הכרחי, וגואלי טען נגדם שלפי דעתם אלהים אינו פועל ברצון אלא בטבע ושעל ידי כך הם שוללים ממנו את הפעולה לגמרי, מפני שאין פעולה אמיתית אלא לפועל ברצון. על זה השיב אבן רשד שלא הפעולה ברצון ולא הפעולה בטבע מתאימה לשלימותו של אלהים אלא שיש לו דרך פעולה משלו שהיא למעלה משתייה⁵. וכן אומר גם אלבלג, שפעולת הבורא אינה לא טבעית ולא רצונית אלא מין אחר מעולה משני המינים האלה כי המינים האלה שניהם הם חסרון בחק הפועל השלם ונמנע בחקו כמו שנחבאר בספר הזה⁶ (מחברת ז' עמ' 158), אף על פי שבמקום אחר הוא מיחס לאלהים את הפעולה ברצון ואומר רק שהוא על ידי מהותו מוכרח לרצות את הטוב (שם, עמ' 167) כמו שגם אבן רשד עובר במקומות אחרים מן הדעה שאין ליחס לאלהים פעולה ברצון כלל לדעת קודמיו שיש לו רצון משלו הבורח באופן הכרחי בטוב⁶. אך הדעה העיקרית של אלבלג היא שאין לאלהים פעולה ברצון ובמקומה בא אצלו הפעולה בחכמה, ואין להבין אותה במובן הרגיל, אשר בו אומרים גם אלה המיחסים לו פעולה ברצון שהוא פועל בחכמה, אלא כונתו היא שהדברים יוצאים משכלו של אלהים שהוא אחרות כל הצורות באופן כזה שהצורות המהוות בו אחדות נמורה מתפרדות זו מזו בשפעם ממנו, חה נאות לדעת הפילוסופים באמרם שהסדר המצוי בכל הנמצאים קנוי מן הסדר המצוי בחכמת הבורא, ושהסדר ההוא קודם לסדר הזה והוא ראשית התחלה לו⁷ (מחברת ו' עמ' 87).

בעברי על כמה קטעים קוסמולוגיים שאין בהם דבר אופיני, ארון עוד על תורה אחת שאלבלג מיהם לה ערך מיוחד ותלותו באבן רשד בולטת בה ביותר, והיא תורתו על התהוות הצמחים ובעלי החיים. אלפראבי ואבן סינא רואים בשכל הפועל את נותן הצורות. לפי דעתם הסיבות הגופניות רק מכינות את החומר לקבל

⁵ Tahafot at Tahafot III, p. 148 f. תרגום נרמני, 138 עמ'.

⁶ שם 151 p., תרגום נרמני עמ' 140; השוה מורה נבוכים חלק ב' פרק כ"א.

הצורות, אבל הצורות עצמן שופעות עליו חמיד מן השכל הפועל. הרמב"ם מקבל דעה זו לגבי הצורות, כלומר הנפשות של הצמחים ובעלי החיים, אבל סובר שאצל הדוממים אין צורך בפעולת השכל הפועל, ואפשר שגם אלפראבי ואבן סינא מתכוננים רק לצורות האורגניות אף-על-פי שהם מדברים על הצורות בכלל. בקיצורו לספר הנפש השייך ככל הקיצורים לחקופתו הראשונה מצטרף גם אבן רשד לרעה זו, אבל בפירושו למטפזיקה של אריסטו הוא דוחה אותה מפני שצורה נופנית לא תוכל לבוא מצורה נבדלת, וחוזר לעמדה של אריסטו באותה הצורה שנתן לה אלכסנדר מאפרודיזיס.⁷ לפי אריסטו עוברת הנפש שהיא צורת הנוף האורגני מן המוליד אל הנוולד דרך הורע, אבל כדי שיצא מן הורע צמח או בעל חי יש צורך בכח מצייר שהוא החום של הרוח (πνεύμα) הנמצא בורע ושהוא דומה לחומר הכוכבים.⁸ אך בה בשעה שאצל אריסטו החום הזה רק מסייע לכח הבא מן המוליד ביצירת הולד, עושהו אלכסנדר לכח המצייר העיקרי, ולפי דעתו האש הנמצא בורע (ואש בא אצלו במקום הרוח) הוא בעל כח נפשי ומקורו הוא בגופים השמימיים.⁹ באופן דומה אומר אבן רשד שהכח המהווה שהוא בורע מתילד בו מבעל הורע והגרמים השמימיים¹⁰, ושכח זה, שהוא קורא אותו בשם כח טבעי אלהי, נעצר בחום היסודי אשר בורע. בדמיון מה שתהיה הנפש נעצרת בגרמים השמימיים¹¹. בהפלת ההפלה הוא מביא דעה המתאימה לאלכסנדר לגמרי ואפילו מרחיקה לכת ממנו, אם גם לא ברור הוא אם הוא מקבל אותה בכל פרטיה. היא תולה את יצירת הולד בכח הנפשי, שיש לחום השמימי הנמצא בורע, ורואה בו את מקור הנפשות של הצמחים ובעלי החיים. בהתאם לדעת אלכסנדר היא מיוחסת כח נפשי גם לארבעת היסודות, מכיון שגם בתוכם נמצא החום השמימי. באמצעות הכח הנפשי שביסודות מושפעות נפשות הצמחים ובעלי החיים מן הגרמים השמימיים ועומדות תחת השנחתם, ואחר המות חוזרות אליהם. את הכחות הנפשיים שביסודות מודה אבן רשד עם השדים מה שדומה לדעת הסטואיים והניאראפלטוניים על הדימונים, ובקו הזה מתגלה המקור של כל ההשקפה הזאת, שאלכסנדר בלי ספק לקח אותה מן האסכולה הסטואית ושאהר כך אולי נתוספו עליה עוד פרטים מן המחשבה הניאראפלטונית¹². את הדברים האלה מקבל אלבלג בשלימותם.

⁷ עיין על הדעות השונות של אבן רשד בשאלה זו את מלחמות ה' של הרלב"ג סאטר ה' חלק ג' פרק א' ועל דעתו בפירוש למה שאחר הטבע במיוחד פרק ב' שם (הוצאת ליפציג עמ' 225 ואילך).

⁸ Aristoteles, *De generatione animalium* II, 3, p. 736b, 29 ff.

⁹ עיין 828 p. III, 14, Zeller, *Die Philosophie der Griechen*.

¹⁰ מלחמות ה' שם פרק א' עמ' 222.

¹¹ שם, פרק ג' עמ' 235.

¹² Tahafot at Tahafot XIX, p. 577-8, חרנום נרמני, עמ' 7-276. את הדעה הניאראפלטונית על הדימונים מביאים גם הרמב"ם בדרשה, תורת ה' המימה' (הוצאת ילינק עמ' 12), אלבו, ספר העקרים סאמר ג' פרק ח' (הוצאת הויזק עמ' 6-65), ושמעון בן צמח דוראן (מגן אבות' דף כב, א). בשם תשובה שהיא מיוחסת לר' האי נאון (כן צריך לגרוס גם אצל הרמב"ם במקום רבינו מאיר, עיין החלוץ' מחברת ה' עמ' 153). בהערה למקום הנוכר

אחר שפירש שהגהר היוצא מעדן ונפרד לארבעה ראשים הוא הצורה השביעית הכללית השופעת מן הגלגלים ומתחלקת לצורות ארבעת היסודות, הוא מוזה את הצורה הזאת גם עם הנהר דינור של הניאל ומבאר, שהיא נקראת נהר דינור מפני קשרה עם החום הגלגלי שהוא הסבה של ההויה וההפסד ע"י הכח הנפשי שיש בו, ועל כח זה הוא אומר. כי הטבע והכח המצייר והנפש הכללי כולם מורים על ענין אחד והוא הכח הנשוא בחום הגלגלי הזה (מחברת ז' עמ' 159). אחר כך באים דברי הפלת ההפדה בכל פרטיהם: הנפש הכללית הזאת היא מקור הנפש הצומחת והנפש החיונית, יש כח נפשי גם בארבעת היסודות מפני החום הטבעי הנמצא בהם, באמצעותם שולטים הגרמים השמימיים, שהם המקור של הנפש הכללית, על נפשות הצמחים ובעלי החיים, הנפשות האלה חזרות אחר מיתת הגוף לנפש הכללית, והכחות הנפשיים שבחום הגלגלי הם הם השדים והשטנים (שם, עמ' 159/60). הוא מוסיף לזה עוד פרט אחד שאינו נמצא אצל אבן רשד והוא הרעה הנפוצה אצל הפילוסופים הניאוראפלטוניים היהודיים, שחד עם הנפש הצומחת והנפש החיונית חזרת לנפש הכללית שבחום הגלגלי גם הנפש המדברת של אותם האנשים, אשר שכלם לא נעשה לשכל בפועל, ושהחום הגלגלי הוא איפוא הגיהנום של התלמוד והמדרשים. אך חוץ מן הפרט הזה באה לו כל התורה הזאת מאבן רשד, כמו שכל המאמר במעשה בראשית בנוי על השקפותיו וכמעט כל הרעות האופייניות של אבן רשד על יחס אלהים לעולם ועל יחס עולם העליון לעולם התחתון מוצאות בו את ביטויין.

(ב) המאמר בפועל הטוב ופועל הרע משלים את ההשקפות האלה בנקודה חשובה אחת. אלפראבי ואבן סינא קבלו כידוע מן הניאוראפלטוניים היוניים את הרעה, שמאלהים יוצא רק עצם פשוט אחד שהוא השכל העלול הראשון, ממנו שופע מן הצד האחד הגלגל המונע על ידו או על כל פנים צורת הגלגל הזה, מן הצד השני השכל הנבדל השני, וכן הולכים הדברים עד השכל הפועל. גם בשאלה זו הלך אבן רשד בתקופתו הראשונה אחריהם, וכמו שהעיר אלבלג נכונה, נמצאת הרעה הזאת בקיצורו למה שאחר הטבע¹³. אך בתקופתו המאוחרת הוא דוחה אותה, כנראה מפני הבקורת שמתח עליה זאלי. גם אז הוא אומר שמאלהים שופע רק דבר אחד, אך הדבר הזה הוא הסדר האחיד של העולם ואין לראות בו עצם אחד, שרק הוא שופע מאלהים באופן ישיר. הסדר הזה כולל את השכלים הנברלים, שכולם שופעים מאלהים באופן ישיר ואין האחד מהם הוא סבת השני כרעת אבן סינא, אע"פ שיש הבדל ביניהם בדרגתם, וגם את העולם הגופני התלוי בעולם השכלים, מפני שהם מניעים את הגרמים השמימיים שמהם כח כל תנועה בעולם הגופני ושמהם שופעות גם הצורות על הגופים הארציים. אך אע"פ שסידור אחד

בספר העקרים (עין גם ההוספה בסוף הספר) מביא החוקק בשם פרופ' ניצבורג הקבלות מן הספרות הרבנית, אך לשון התשובה המסתמכת גם כמפורש על הפילוסופים היא קרובה יותר לדעה הניאוראפלטונית.

¹³ עיין Steinschneider, *Hebräische Übersetzungen*, p. 303.

מקיף את העולם השכלי ואת העולם הגופני יש לכל אחד מהם יסודות משלו, היסוד של עולם השכלים הוא אלהים כסבה למציאות השכלים, היסודות של העולם הגופני הם החומר והצורה, (אפשר לראות בצורות הגופים אחדות כפני שהצורות של העולם הארצי שופעות מן הצורות השמימיות), ובחך הסידור האחד של העולם יש איפוא לאלהים סיבתיות כפולה כסיבת המציאות של השכלים הנבדלים וכמאחד החומר והצורה בעולם הגופני ע"י הנעת הגלגלים¹⁴. בכל זה נגד אלבלג אחריו. גם הוא פונה נגד דעת אבן סינא שמן האחד לא בא אלא אחד ומצטרף ל. דעת אריסטו שהאחד יבוא ממנו רבים ואחד ורבים הלכה כרבים¹⁵, וכן הוא גם מבחין בין שתי הצורות של הסבות בעולם השכלי ובעולם הגופני. את הסבות הפועלות בעולם השכלי הוא קורא בשם כחות שכליים והם השכלים הנבדלים מצד פעולתם, ואת הכחות הפועלים בעולם הגופני הוא קורא כחות נפשיים. כי הוא חזר פה על דעתו שהכח הנפשי הנשוא בחום הגלגלי הוא הסבה לכל הוויה בעולם הארצי וההצורות שבעולם הארצי שופעות ממנו. שני מיני הכחות האלה באים מאלהים שהוא הסבה של מציאות השכלים הנבדלים והמניע של הגלגל וע"י כך הסבה לכל מה שיוצא מן הגלגל העליון המונע על ידו ומן הגלגלים האחרים המונעים ע"י השכלים הנבדלים. מפני כך אפשר לראות בשני מיני הכחות האלה שני מינים של מלאכים (מחברת ז', עמ' 161/2). בהבחנה בין שני המינים של הכחות ושל המלאכים הוא משתמש כדי להסביר שפועל הטוב הוא גם פועל הרע. תשובתו העיקרית על השאלה, איך הרע יכול לבוא מאלהים, היא אמנם התשובה הידועה, שאין לרע פועל כלל, מפני שהרע הוא העדר ואין פועל אלא למציאות; לפי השקפה זו אין הבדל בין הכחות השכליים והנפשיים בזה, כי שניהם הם רק סבה למציאות ולטוב, אבל יש הבדל ביניהם מבחינה זו, שבעולם השכלי אין העדר כלל, מפני שההעדר קשור עם החומר הנמצא רק בעולם הגופני, ולפיכך קשורה רק פעולת הכחות הנפשיים עם הרע. צד מיוחד של הרע נמצא באדם שהוא מורכב מחלק גופני וחלק שכלי, כי גופו מונע אותו מלהניע לחכליתו האמיתית שהיא שלימות השכל. מטעם זה קוראים את היצר הטבעי של האדם בשם יצר הרע אע"פ שהוא בעצמו טוב, ומאותו טעם אפשר לקרוא גם את הכחות הנפשיים שמהם בא היצר הטבעי של האדם, מלאכים רעים. מן הצד הזה יוצא הרע גם מאלהים שהוא הסבה של הכחות הנפשיים הפועלים בעולם הגופני, חזר היסוד של ההבחנה בין מדת הדין השייכת לעולם הגופני ומדת הרחמים השייכת לעולם השכלי (שם, עמ' 162). אע"פ שהתפיסה היסודית על מקור הרע אינה מיוחדת לאבן רשד, אפשר למצוא את השפעתו גם פה. אלבלג הולך אחריו, בקשרו את השאלה של פועל הטוב ופועל הרע בשאלה אם מן האחד בא רק עצם אחד או עצמים רבים.

¹⁴ 7-125, p. *Tahafot at Tahafot III*, תרגום גרמני. עמ' 156 ואילך במקום אחד.
¹⁵ 178 (התרגום הגרמני עמ' 158 מיוסד על נוסח משובש) הוא אומר שהצורות של הנרמים השמימיים שופעים ממניעיהם בניגוד למה שהוא אומר במקוסות אחרים, שאי אפשר שצורה גופנית שופעת מצורה נבדלת. אך כל דעתו על צורות הגלגלים ויחסן לשכלים הנבדלים צריכה עוד לחקירה שאין כאן מקומה.

כי אבן רשד רואה את המקור של הרעה שמן האחד בא רק אחד, בדעה הקדומה, שיש פועל אחד של הטוב ופועל אחד של הרע מפני שהפכים אינם יכולים לבוא ממקור אחד. אחר כך אמנם חזרו בהם מן המסקנה הזאת, מפני שראו מן הסדר האחד של העולם, שיש לו רק פועל אחד, אבל לא השתחררו מן העקרון שהביא לידי מסקנה הזאת, ומפני כך נדחקו להראות איך מן האחד יכול לצאת ריבוי הדברים. כל זה נמצא גם אצל אלבלג. גם דבריו על היצר הטוב היצר היע שבאדם מושפעים מאבן רשד המביא את הארס, שיש לו נפש שכלית ונפש בהמית, לדוגמה של דברים טובים שאינם יכולים להמצא מבלי שיעורב בהם גם דבר רע. אך אבן רשד עוסק בעיקר בשאלה איך הריבוי בא מאלהים ונוגע רק דרך אגב בשאלה איך יוצא ממנו הרע, ואצל אלבלג השאלה הזאת היא העיקר, מפני כך נותנים הרעיונות שהוא לוקח מאבן רשד רק גוון מיוחד להשקפה המקובלת על יחס האל לרע.

ג) בשאלה אשר עליה דן המאמר בדעת עליון אין חילוקי דעות בין אבן רשד ובין קודמיו מן האריסטוטליים המוסלמיים. כולם מתארים בדרך אחת את ההבדל בין ידיעת אלהים והשכלים הנבדלים ובין ידיעת שכלנו. במיוחד יש להם אותה הרעה על יחס ידיעת הנבדלים לדברים הפרטיים. מן הצד האחד הם אומרים שאלהים והשכלים הנבדלים אינם יודעים את הרברים הפרטיים בפרטיותם, ומן הצד השני הם מדיגישים שאין זה חסרון בידיעת הנבדלים ושיש להם ידיעה על הפרטים שהיא שלימה יותר מידיעתנו התופסת אותם בפרטיותם. אך בניסוח הרעיון הזה יש הבדל בין אבן סינא ובין אבן רשד. אבן סינא אומר שאלהים אמנם אינו יודע את הדבר הפרטי בתור כזה, אבל יודע אותו עד כמה שהוא תלוי בסדר הכללי של הדברים. לפי אבן רשד אין לומר, שאלהים יודע רק הכללי ולא הפרטי, מכיון שהניגוד בין הכלל ובין הפרט נמצא רק בידיעתנו המפשטה את הכלל מן הפרטים, אלא ידיעת אלהים וכן ידיעת השכלים הנבדלים היא למעלה מכל הניגוד הזה והיא מכילה בתוכה איפוא גם את ידיעת הפרט באופן השלם ביותר¹⁶, גם פה בוחר אלבלג בדרכו של אבן רשד ואומר כי, השגת השכל הנבדל לא פרטית ולא כללית, הוא יודע מה שהוא למטה ממנו, אבל אינו יודע אותו על צד שהוא למטה (מחברת ז', עמ' 165). גם מנקודה שניה שכבר נגע בה במאמר למעשה בראשית ושהוא מרחיב פה את הדיבור עליה, הוא נמשך אחרי אבן רשד. כפי שראינו למעלה אין אלהים לפי אבן רשד רק המקור של כל הצורות אלא שכלו הוא כלל כל הצורות המהוות בו אחדות גמורה, וכן כל אחד מן השכלים הנבדלים הוא כלל הצורות אם גם אין להם אצלם אותה הפשטות והאחדות כמו אצל אלהים וכל אחד מהם שונה מחברו במדת הפשטות. לפי זה מהות השכל האלהי היא היא מהות השכלים הנבדלים האחרים, והצורות הנמצאות אצלם כאחדות הן הן הצורות הנמצאות גם בעולם הגופני רק במציאות שפלה אשר בה הן נפרדות זו מזו. אבן רשד רואה היטב את הצד הפנתיאיסטי בתפיסה זו, כי הוא

¹⁶ Tahafot at Tahafot XIII, p. 462. חרנוס נרמני, עמ' 241.

מביא כסמך לדבריו את המאמר של הפילוסופים הקדומים שאלהים הוא כלל הנמצאים¹⁶. כל זה מבאר אלבלג באריכות וגם ממנו לא נעלמה הנעימה הפנתאיסטית בתפיסה זו.

ד) רק בשתי שאלות, אשר עליהן הוא מדבר בקטעים הקטנים מספרו שהדפיסם שור, הוא נוטה מדעת אבן רשד, והן הבחירה החפשית ומהות השכל האנושי. בשאלה הראשונה הוא נוטה לא מאבן רשד כלכך אלא מן האריסטוטליים הערביים כולם. הוא אומר על דעת מזאלי בשאלה זו: „אמונת אבוהאמד נאה לדרוש אותה להמון אבל אינה נאה לקיים למבקשים דעת האמונה (אולי ציל האמת) אשר חיי העולם הבא תלויים בה ואתה כשתדקדק דברי אבוהאמד תמצאם מחייבים ביטול בחירת האדם והיותו מוכרח למעשיו וביטול טבע האפשרות לנמרִי ואין הסברות האלה הכחשה לפילוסופיא בלבד אלא כפירה בהק התורה כמו כן (מחברת ד', עמ' 91). אע"פ ששור אינו מביא את דברי אלמאלי, שנגדם הוא פונה, ברור הוא שהוא מתכוון להשקפה הבאה ב.דעות הפילוסופים, שיש לרצון האדם בבחינת עצמו האפשרות לבחור בדבר ובהפכו אבל שהוא מוכרח על ידי הסבות המניעות אותו לבחור באחד מהם¹⁷. כמו בכל הספר מביא מזאלי גם פה את דעתו של אבן סינא ולדעה זו מסכים גם אבן רשד אם גם בניסוח אחר¹⁸. והנה אלבלג לא רק שהוא חולק על דעה זו של אבן רשד שבלי ספק היתה ידועה לו כדעתו, אלא הוא מדבר עליה בולזל גמור כעל דעה שהיא, נאה לדרוש אותה להמון ושהיא הכחשה לפילוסופיא כמו שהיא כפירה בחק התורה. אותו דבר מפליא אנו מוצאים אצל כל הפילוסופים היהודים מן האסכולה של אבן רשד. כולם מחזיקים בחפש הבחירה הגמור של האדם, ומשה נרבורני פונה במאמר הבחירה שלו, שנדפס בקובץ, דברי חכמים, באותה הצורה נגד אבנר מבורנוש המחזיק בדעתו של אבן סינא-אלמאלי כמו אלבלג נגד מזאלי. הוא מתפלא על חכם כמותו שהוא מחזיק בדעה כזאת ואומר אפילו, שאבנר כופר בבחירה החפשית של האדם רק כדי להתנצל על המרתו וכדי לומר שלא התנצר מרצונו החפשי אלא מתוך הכרח ואונס. ובאותו הזלזול דוחה גם יצחק פולקר בספר, עזר לדת' את דעתו של אבנר, ושניהם אינם מתכונים בזה רק לצד האסטרולוגי שבדעתו אלא לכפירה בבחירה החפשית כשהיא לעצמה. את היחס הזה לדעה, שכל גדולי הפילוסופיה הערבית מחזיקים בה, אפשר לפרש רק בדרך אחת: לא ראו בה את דעתם האמיתית אלא רק נסיון, להשלים עם אמונת הנורה האלהית של האיסלאם, וחשבו שבאמת הסכימו לדעתו של אריסטו המיידס לאדם חפש גמור של בחירה. לזה רומז אלבלג באמרו

¹⁶ p. 463, *Tahafot at Tahafot XIII*, חרנוס נרמני עמ' 241.

¹⁷ הרברים נמצאים בדעות הפילוסופים ספר ב' פרק נ'. את הפסקה העיקרית הדפסתי בתרגום עברי במאמרי „Das Problem der Willensfreiheit bei Hasdai Crescas und den islamischen Aristotelikern“ (*Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*., p. 336, note 12).

¹⁸ עיין Müller, *Philosophie und Theologie von Averroës*, p. 107-110, חרנוס נרמני, עמ' 99-101. השוה מאמרי הנוכח עמ' 327 ואילך.

שדעה זו היא רק בשביל ההמון ולפיכך אינו רואה ברעתו הוא נטיה ממה שחושב אבן רשד אלא רק ממה שהוא אומר בשביל ההמון.

ברעתו על מהות השכל האנושי הוא מצטרף לאבן סינא. את דעתו של אבן רשד שהשכל הוא אחר בכל המין האנושי הוא דוחה בין מטעמים עיוניים, שנשמטו אצל שור, בין מפני ניגודה לאמונה בשכר ועונש, והוא אומר עליה, חלילה לנו אנחנו מאמיני התורה להאמין דעת אבן רשד רק דברי אבוהאמד נראים מדבריו, כי לדבריו אין גמול ואין עונש ואין יתרון לחכם על הכסיל' (מחברת ז', עמ' 167). גם עמדתו בשאלה זו היא טיפוסית בשביל האסכולה האברואיסטית בין היהודים; רוב הפילוסופים היהודים הנמשכים אחרי אבן רשד דוחים את דעתו הפרודוכסאלית על אחדות השכל במין אנושי. כמו לרלב"ג יש גם לאלבלג טעמים עיוניים נגדה – וחבל ששור לא הביא אותם – ויחד עם זה הוא דוחה אותה מפני שהיא מבטלת את האמונה בשכר ועונש. אבל מדבריו יוצא שאין הוא מתכוון לשכר ועונש כמו בן המוסרי אלא להצלחה, שהחכם מגיע אליה על ידי שלימות שכלו ולצער, שהשכל מרגיש מפני חסרונו. על האמונה בהצלחה הנצחית של החכם לא רצה לותר גם הרלב"ג, ולא הנאמנות לתורה אלא האמונה הפילוסופית הזאת הביאה את בני האסכולה האברואיסטית לזה, לנשות בנקודה זו מרעת רבם.

אך בדרך כלל הולך אלבלג אחרי אבן רשד גם בדעות האלה אשר בהם הוא נוטה לגמרי מן המסורת הדתית שעוררו התנגדות יתירה בעולם היהודי, כמו דעתו על ידיעת אלקים, על הכרח פעולתו ועל קדמות העולם, הוא רוצה להפיץ אותם בחוגים הרחבים אשר בעבורם כתב את ספרו לפי דבריו בסוף הקדמתו (מחברת ד', עמ' 94). בזה גם חשיבותו ההיסטורית. אין לו מקום בתולדות הפילוסופיה, שלא היתה לו אפילו הכונה להעשיר אותה על ידי רעיונות משלו. הוא ראה בתורתו של אריסטו לפי הצורה שנתן לה אבן רשד את המלה האחרונה של הפילוסופיה, וכל כונתו היתה רק להפיץ אותה בין היהודים מבלי להוסיף עליה ומבלי לגרוע ממנה. יש לו מקום רק בתולדות המחשבה הדתית בישראל כאחד מראשי ההשכלה הקיצונית בחצי השני של ימי הביניים. מן הצד הזה יש חשיבות יתירה לדעותיו על יחס התורה לפילוסופיה אשר בהם הוא מצדיק את עמדתו לגבי המסורת הדתית של היהדות.

דעתו על יחס התורה לפילוסופיה היא מורכבת מיסודות שונים ומנוגדים. עם הדעה של כל האמת על הפילוסופיה כלולה גם בתורה הוא מצרף את הרעיון של האמת הכפולה, אשר לפיה האמת של התורה יכולה לסתור את האמת של הפילוסופיה, ובה בשעה שהוא מרחיק לכת בפירוש הפילוסופי של התורה מכל קודמיו הוא אומר שאין בכוחו לחדור לתוך סתרי התורה ולדעת בבירור מה היא כונתה הפנימית החבויה מתחת לפשט הכתוב. אנו צריכים לנתח את כל

אחד מן הרעיונות האלה, כדי לברר את היחס ביניהם וכדי לעמוד על סוף דעתו בכל הבעיה.

אנו מתחילים בהקדמת ספרו אשר בה הוא מיחד את הדיבור על תכלית התורה. הוא יוצא שם מן ההשקפה המשותפת של האריסטוטליים המוסלמיים והיהודיים שהתורה היא חק אלהי הניתן על ידי הנביא לשם קיום החברה ואומר כמותם – ודבריו דומים ביחוד לאבן סינא – שכדי לאחד את בני האדם. על דעת אחת ומשפט אחד הערימה החכמה העליונה לשפוך מרוחה על רוח תמים הדור ולעזור לבו להיות להם מורה צדק וללמדם חוקים ומשפטים ישתתפו בהם כולם בדרך אחת ילכו בו על סדר נכון והסכמה משותפת (מחברת ד', עמ' 92). אך יש ניגוד יסודי בינו וביניהם בזה, שהתכלית המדינית והחברתית היא בשבילו התכלית היחידה של התורה ושאינו מכיר במטרה הנוספת שהם מיחסים לה ושהיא בשבילים המטרה העיקרית. מטרה זו היא לפי הרמב"ם תיקון הנפש על ידי דעות אמיתיות, והוא רואה בזה את ההבדל היסודי בין התורה האלהית ובין חוק נימוסי. שהתורה האלהית אינה רוצה לסדר. עניני בני אדם קצתם עם קצתם בלבד אלא גם להשלים אותם על ידי דעות אמיתיות עד כמה שהם יכולים להבין אותם (מורה נבוכים חלק ב' פרק מ', חלק ג' פרק כ"ז), ובאופן קצת אחר אומר אבן סינא שכונת הנביא היא להראות לבני אדם את הדרך להצלחה בעולם הזה ובעולם הבא גם יחד¹⁹. בניגוד גמור לזה אומר אלבלג שהאמונות הנוכרות בתורה אינן באות שם לשם לימוד האמת ולשם תיקון הנפש אלא שהם משמשות רק התכלית המדינית של התורה. התורה מביאה אותן כדי להניע את העם שאינו עושה את הטוב לשמו לקיום מצותיה ומשפטיה מפני תקות השכר. עיקר האמונה הוא לפי זה האמונה בשכר ועונש ושאר האמונות של התורה, האמונה באלהים משכיר ומעניש. בהשארת הנפש המקבלת את נמולה אחר המות ובהשגחה על מעשה האדם, הן רק הנחות הכרחיות לאמונה בשכר ועונש, ומכיון שהאמונות הללו הן הכרחיות בשביל כונת התורה האלהית הן משותפות לכל התורות האלהיות. גם בזה הולך אלבלג בדרך שסלל אותה אבן רשד, אשר כבר אמר שהאמונה בעיקרי הדת היא נחוצה לקיום החברה ושפני כך צריך להרוג את הכופר בהם, והוא גם שראה באמונה בשכר ועונש ובאמונות הקשורות עמה את היסודות המשותפים של כל הדתות²⁰. אבל אע"פ שאפשר למצוא במקומות כאלה רמז לזה שאין לתורות האלהיות אלא כונה מדינית לבד, הנה בכלל הוא מחזיק בדעה המקובלת, שהן רוצות להביא את בני האדם גם להצלחה בעולם הבא, רק אלבלג משמיט את הצד הזה בתפיסתו לגמרי ולוקח ממנו רק את הצד האחר.

הוא אמנם מודה שהאמונות של התורה הן אמיתיות ביסודן ונוטות מן האמת

¹⁹ עיין שהרסטאני. כתב אלסלל ואלנחל עמ' 394 (תרגום גרמני של Haarbrücken II עמ' 283) ראה דברי אבן סינא הטובאים אצל Strauss, *Philosophie und Gesetz*, p. 113.
²⁰ Tahafot at Tahafot XX, p. 581-82 (תרגום גרמני עמ' 278-9); ib. XVIII. p. 527 (תרגום גרמני עמ' 262).

רק בצורתן, שהיא מסוגלת לתפיסת ההמון שאינו יכול לצייר את המושכל אלא רק המוחש. ההברל בינו ובין הדעה הכללית אינו במדת האמת שיש לאמונות של התורה אלא בכונת התורה אשר בעבורה היא מביאה אותן. לפי דעתו הן אמיתיות ביסודן, אבל התורה אינה מביאה אותן כדי ללמד את האמת, הן לא *vera dogmata* אלא *pia dogmata* במובנו של שפינוזה אשר לו הוא מתקרב מאד, ואולי הן עוד פחות מזה מפני שלפיהן אין כונת התורה לנטוע בלב ההמון אהבה אמיתית לאלהים ולבני האדם, שאין ההמון מניע אליה, אלא היא מסתפקת בזה להניע אותו לקיום מצותיה מפני תקות השכר ופחד העונש. אלבלג רואה בזה עדות לחכמת התורה שאינה נותנת להמון אלא מה שנחיר בשביל מטרתה ושהיא נותנת אותו באותה צורה שהיא מתאימה למטרתה. ולפיכך מה שראתה התורה מן הדעות האמיתיות שיש להם שום תועלת במציאות הכונה הזאת זכרה אותן בבאור, ומה שראתה שאפשר שיזיק בהן לא זכרה אותן כלל, ומה שראתה שזכרונו מוצרך במציאות הכונה אבל לא על מה שהוא זכרה אותו בדרך נוטה מן האמת, וכל זה לא לחסרון הדעות ממנה בעצמה אלא לחסרון דעת השומעים' (שם, עמ' 93).

אך כל זה לא נאמר אלא עד כמה שהתורה היא מיועדת להמון. אבל היא פונה גם לחכמים. בשבילם יש בה רמו לכל הדעות האמיתיות של הפילוסופיה. החכמים יכולים איפוא למצוא בתורה באמצעות הכרחם הפילוסופית כל הדעות האלה. ולא זו בלבד, יש בתורה גם רמזים לדעות נבואיות שהן, למעלה מן ההיקש והמחקר²¹ ושרק הנביא יכול להשיג אותן וכל האחרים החכם כמו הכסיל יודעים עליהן רק מה שהם מקבלים מן הנביא. התורה מכילה בתוכה לפי זה שני מינים של סתרים דעות פילוסופיות ודעות נבואיות. אלבלג חזר בזה לדעה הכללית של הפילוסופים שיש בתורה נלה שהוא מיוחד להמון ונסתר שהוא מיועד לחכמים ושצריך גלות אותו על ידי הפירוש הפילוסופי של התורה. גם הדעה, שיש בתורה דעות נבואיות שהן למעלה מתפיסת שכלנו, נמצאת אצל רבים מן הפילוסופים, ובמיוחד קרובים דבריו בניסוחם גם פה לאבן רשד האומר כמעט באותן המלים שבכל שאלה, אשר בה הקוראן מעלים את האמת מן ההמון, יש בו רמו לאותה הדעה שהמופת מביא אליה²², ושהוא גם מבחין בין שני מינים של סודות הנמצאים בקוראן, מין אחד שהוא רק למעלה מן השכל של סוג מסוים של אנשים ומין שני שהוא למעלה מתפיסת השכל האנושי באופן מוחלט²². אך מה שהוא אצל אחרים תוצאה הגיונית מרעתם על כונת התורה בא אצל אלבלג בלי שום קשר עם דעתו עליה. אם החק האלהי רואג להצלחה בעולם הזה ובעולם הבא גם יחד אם הוא

²¹ *Tahafot at Tahafot XI*, p. 430 (תרגום נרמני עמ' 236). השהו גם *Philosophie*

und Theologie von Averroës, p. 8 (תרגום נרמני עמ' 7-8).

²² *Tahafot at Tahafot III*, p. 255-6 (תרגום נרמני עמ' 180-1). כמה מקומות

אשר בהם אבן רשד מדבר על סודות הקוראן שהם למעלה מן השכל נאספו בספרו של Gauthier, *La Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, p. 126-129. על הפירוש הנכון של המקומות האלה עיין שם, עמ' 148-154.

בא להאיר את רוח בני האדם, מובן הדבר שהוא מכיל את האמת בשביל כל בני האדם בשביל החכמים כמו בשביל ההמון בשביל כל אחד לפי מדת הבנתו. אבל מה לאמת הפילוסופית בספר חוקים הדואג רק לקיום החברה ושהוא מיועד רק להמון? גם הצורה אשר בה הוא עובר מן הדעה האחת לשניה מעידה על זה שאין שום קשר ביניהם: וידוע שאילו היה לזכרון האמת שום תועלת להמון או לא היה מביא הפסד בתכלית המכוון ממנו לא היתה התורה מעלמת אותו ולא היתה מונעת טוב מבעליו, אע"פ שאין בפילוסופיא שום דעת אמיתית שלא רמזה אליו התורה בדרך שיש בה התעוררות לחכמים ולא ירגישו בו הטפשים. ההשקפה, שיש לתורה רמז לכל דעת אמיתית של הפילוסופיה אשר היא היסוד לכל הפרשנות הפילוסופית של התורה מופיעה כהוספה שרירותית לדעתו המקורית על כונת התורה, שעיבר אותה באופן מחושב ושיטתי.

האמת הכפולה אינה נזכרת בהקדמה כי הדעות הנבואיות הן לפי דבריו שם, למעלה מן ההיקש והמחקר הטבעי, אבל אינן סותרות אותו. רק במאמר למעשה בראשית הן הופכות לדעות שהן מתנגדות לאמת הפילוסופית. הוא משתמש שם בפורמולה הידועה של האברואיסטים הנוצריים של זמנו אשר אצלם נוצרה התורה הזאת ואומר שיכולה להיות סתירה בין, האמת על דרך טבע אשר המופת הפילוסופי עומד עליה, ובין, האמת על דרך נס' המתגלה לנביאים ושהנמנע אצל המחקר ההיקשי מצד מנהג הטבע אפשר שתחייבהו ההשגה הנבואית מצד המנהיג' ושצריך לקבל האחד מצד החקירה ההיקשית והשני מצד האמונה (מחברת ו', עמ' 23(93/4). לפירוש זה של הסתירות בין האמת של החקירה ובין האמת של הנבואה שהחקירה יודעת רק על תחום הטבע ועל החוקים השולטים בו ושהנבואה יודעת גם על מה שלמעלה מן התחום הזה הוא מוסיף עוד טעם אחר התולה את הסתירה ביניהם בניגוד בין דרך ההשגה העיונית ובין דרך ההשגה הנבואית. והטעם כי דרכי השגתם משונות זו מזו ולא עוד אלא הפכים, לפי שזה משיג המושכל במורגש וזה ישיג המורגש במושכל, ואין ספק כי כרחוק דרכי השגתם כן רחוק ההשגות עד שיתכן לזה להשיג מצד מטה היפך מה ששיג זה מצד מעלה' (שם, עמ' 94). בספרי על הפילוסופיה של היהדות (עמ' 218) פירשתי את הדברים הסתומים האלה ככה, שהנביא אשר הכרתו היא מורכבת מן השכל והדמיון, ישיג המושכל במורגש' ושהפילוסוף אשר הכרתו היא כולה שכלי משיג את המורגש, כלומר את הדברים של העולם המוחשי, במושכל. אך נראה יותר לפרש, שהנביא אשר עליו אלבלג אומר במאמר בדעת עליון שהוא יוצא, ממעלת הדעת האנושי למעלת הדעת

²³ עיין, Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIII siècle* II, p. 153-4: Quærimus enim hic solum intentionem philosophorum et præcipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et per revelationem aliqua de anima tradita sint, quæ per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus

העליון' כלומר למעלת השכלים הנברלים (מחברת ז', עמ' 165) משיג את המורגש במושכל, כלומר את העולם החושני מן הצד של השכל הטהור, ושהפילוסוף המפשט את מושכליו מן המוחש משיג מפני זה את המושכל מתוך המורגש, שהוא משיג מצד מטה' והנביא, מצד מעלה'. לפי פירוש זה אפשר גם להשיב על השאלה למה ההברל הפסיכולוגי, בדרכי ההשגה' מביא לסתירה בתוכן ההשגה, שהפילוסוף השואב את מושגיו מן המורגש יכול להבין רק את, האמת של הטבע' ושהנביא המביט על עולם הטבע מצד העולם השכלי מכיר גם מה שהוא, אמת על דרך נס'.

אלבלג אינו מוצא כנראה שום קושי לאחר את התורה החדשה של האמת הכפולה עם ההשקפה המקובלת שכל, דעה אמיתית' של הפילוסופיה נמצאת גם בתורה ושצריך לגלות אותה בדבריה על ידי הפירוש הפילוסופי של הכתוב. יש סתרי תורה מן המין הפילוסופי ומן המין הנבואי, את הראשונים צריך לגלות בדרך המחקר העיוני, את האחרונים צריך לקבל אע"פ שהם סותרים את האמת של המחקר והמופת. אך הפשרה הנוחה והשטחית הזאת היא חסרה כל ערך מעשי כל עוד אין אנו יודעים, מתי צריך לפרש את דברי הכתוב באופן האחד ומתי באופן השני, ובשאלה זו אלבלג אינו נונע כלל. ומה שמפליא ביותר אין הוא משתמש ברעיון האמת הכפולה לגבי סתרי התורה מן המין הנבואי אלא לגבי פשט הכתוב. על אותו הפשט שהוא לפי דבריו מיועד רק להמון הוא אומר, ואם נמצא לדעת ההוא כתוב סותר אותו נאמין גם כן פשט הכתוב על דרך נס ונאמין שאין הרעת התורנית ההוא זרה אצל דעתנו אלא להיותה מן הדעות האלהיות המיוחדות בהשגת הנביאים' (מחברת ז', עמ' 93). צריך איפוא לקבל את פשט הכתוב פעם כדעה נבואית שהיא למעלה מן השכל ופעם לראות בו רק דעה המונית מבלי שנבין מתי להתחסר אליו באופן זה ומתי באופן אחר. ולא זו בלבד, הרי שורות אחרות לפני המקום הנזכר הוא פונה נגד אלה הרוחים את דעת הקדמות מפני שפשט הכתוב סותר אותה ואומר שמקור הסתירה הוא רק, הפרסום ההמוני, אשר נתפרסם לרוע הבנת הכתוב ואין הפרסום ההמוני כדי לסמוך עליו בידיעת האמת' (שם). אך כל המבוכה הזאת נמצאת רק להלכה, למעשה דרכו של אלבלג היא ברורה למדי. הוא מפרש תמיד את דברי התורה ברוח הפילוסופיה, ואין אף מקום אחד, אשר בו הוא נמנע מלעשות את זה מפני שפשט הכתוב שייך לאותן הדעות הנבואיות שהן למעלה מן השכל, הוא משתמש בעקרון האמת הכפולה רק נגד אלה הרוצים להתאים את דברי הפילוסופיה לדעת התורה כדרכו של הרמב"ם בשאלת חידוש העולם ומשתדלים, לחזק ולקיים הרעת ההוא בטענות עיוניות חזקות מטענות הפילוסופים בפניהם עד אשר יחשבו כי הפילוסופים טועים בטענותם וחושבים שהם מופתיות ואינם כן' (שם). אבל אף פעם אינו משתמש בו נגד אלה המוציאים את דברי הכתוב ממשטם כדי להתאים אותם לדעות הפילוסופיות והוא בעצמו מכניס לתוך דברי התורה את הדעות הקיצוניות של הפילוסופיה של זמנו, אשר לפיהם כמעט אין מקום עוד לנסים ול, אמת ע"ד נס'. רק בצורה אחת הוא משתמש בעקרון

האמת הכפולה כרי לקיים גם את פשט הכתוב. אחר שפירש את כל דברי התורה על בריאת העולם בהתאם לדעת החידוש הנצחי ואמר פעם אחר פעם שהתורה מדברת על החידוש הזמני שהוא, החידוש הגרוע²⁴ רק בשביל העם הוא אומר בסוף המאמר, והאמת אצלי כי אפילו החידוש הגרוע אי אפשר להכחישו מצד האמונה אבל אפשר להכחישו מצד העיון (מחברת ז', עמ' 160). אין אחד מבין בעלי האמת הכפולה מראה בצורה צינית כזאת שתורה זו היא בשבילו רק תחבולה תכסיסית, כדי להרחיק את דברי התורה מתחום הפילוסופיה ושאין הוא מאמין בשום אמת הסותרת את האמת של ההכרה העיונית. אין להוציא מזה המסקנה שאינו מודה כלל בשום הכרה שהיא למעלה מן ההכרה של המחקר העיוני בהתאם לדעתו שהנביא אינו זקוק עוד להכרה הדיסקורסיבית של המחקר מפני שבו, השכל האנושי מגיע לנבול אשר לא יצטרך לקנות הדעת מן הידוע ולדעת העילה מן העלול בדעת ההיקשי אבל ידע אותו מעצמו לפי שכל הידועים מצויים בו בפועל (מחברת ז', עמ' 165). הוא יכול ליחס לנביא הכרה שאין ההכרה ההיקשית תוכל להניע אליה. כן צריך להבין גם את יחסו לקבלה הקדומה. הוא רואה בה שיוור של הכרה נבואית כזאת, אם יש לו גם ספיקות אם המסורת מומן הנביאים באה אלינו בטהרתה, אבל היא בעיניו יותר הכרה שכלית מדרגה עילאית מאשר הכרה מיסטית ממש²⁵.

במובן זה היה אפשר לומר שהוא מודה בסתרי תורה מן המין הנבואי. אך כל עמדתו לגבי סתרי התורה נעשית מפוקפקת ע"י כך, שהוא שולל את האפשרות לחדור לתוך הסתרים האלה, לגבי סתרי התורה מן המין הנבואי הוא שולל אותה לגמרי. הסודות האלה הם ידועים רק לנביא, וכל אדם אחר יודע עליהם רק מה שהוא מקבל מן הנביא, ואין יתרון לחכם על הכסיל בהשגתם. ומכיון שאי אפשר לעמוד עליהם דרך המחשבה העיונית, גם אי אפשר למצוא אותם בדברי הכתוב, לפיכך כל החושב להשיג כונת הנביא מדעתו או מדיוק הכתובים כמחשבי קיצין חולתם אינו אלא טועה והטעות הזה די בארצנו (מחברת ד', עמ' 94). אלבלג מכיר בקבלה רק עד כמה שהיא קבלה במובן אמיתי כלומר מסורת מפי הנביאים אבל הוא שולל כל מחשבה עצמית בשדה הקבלה בין אם היא מחשבה ספקולטיבית טהורה בין אם היא מיוסדת על פירוש דברי התורה, והוא פונה בחריפות יתירה נגד, בעלי הנסתר אשר בארצנו אשר, דרכם לעיין ולחפש בכתובים ומה שיראה להם ויעלה במחשבתם שרוב הכתובים נוטים אליו ומעידים לו אע"פ שלא ידעו מדרך אחר לא מקובל ולא מופתי שהענין ההוא אמת בעצמו יקחו אותו לאמונה וימסרו אותו בסתר לדומים להם מן המאמינים לכל דבר (מחברת ו', עמ' 90). את הסודות הנבואיים החבוים בדברי התורה אי אפשר איפוא לגלות כל עוד הנביא לא פירש אותם בעצמו. סתרי התורה מן המין הפילוסופי אינם אמנם נעלמים ממנו באותו אופן מוחלט. מכיון שהדעות

²⁴ השהו מחברת ד' עמ' 87-89, 94, מחב' ז' עמ' 162 ועוד.

הפילוסופיות עצמן ידועות לנו בדרך המופת, אנו יכולים ורשאים ג'כ לחפש אותן בדברי הכתוב ולפרש התורה על פיהן. אבל בניגוד גמור לדבריו בהקדמה, שהתורה רומזת עליהם, בדרך שיש בו התעוררות לחכמים ולא ירגישו בו הטפשים' הוא אומר במאמר במעשה בראשית שגם אצלם אי אפשר לדעת אם תפסנו את הכונה האמיתית של התורה. הוא מרגיש שם שאינו בטוח, אם כיון בפירושו לדעת התורה, כי, אפילו הרעת המופתי אשר הכתוב סובל אותו אינו מוחזק בו שהוא כונת הכתוב בודאי ואינה זולתה', ונגד אלה הדוחים את דעת הקדמות מפני שהיא סותרת את דעת התורה, הוא טוען לא רק שהם מכחישים את המופת, וגחרים עליו שאינו מופת' אלא גם שהם גזרים, על רעיונם כי הוא כונת הנביא וכבר זכרתי בפתיחת הספר הזה כי כונת התורה אי אפשר לנו להשיגה מסברתנו השגה בלתי מסופקת' (מחברת ו', עמוד 93/4). גם לחכמי התלמוד אין הוא מיחס ידיעה בטוחה יותר על הנסתר שבדברי התורה. עד כמה שאינם יכולים להביא לדעותיהם העיוניות ראייה מפשטי הכתוב, מסתפקים גם הם בזה למצוא להם איזה סמך בדברי התורה. כל זה אינו רק ביטוי של זהירות המתחשבת עם האפשרות שאנו טועים בהבנת כונת התורה, אלא של ספקנות עקרונית לגבי הפרשנות הפילוסופית. על עצמו הוא אומר: 'חה דרכי בכל מה שאני סומך לתורה ולתלמוד מן הרעות העיוניות, כי אני מעיין הכתוב ואם אמצאהו סובל הענין המופתי אפרש אותו על הדרך ההוא ואם אינו סובל כלום מן הענינים המבוארים כמופת לא אפרש בו כלום רק אומר שאינו מבין אותו ושכונתו נעלמת ממני לפי שאין זה מן הרעות הפילוסופיות אלא מן הרעות הנבואיות אשר לא נמסרו כי אם לאשר חננם אלהים רוח דעת עליון' (שם, עמ' 90). כמו שהוא אומר פה ובמקומות אחרים, כל מגמתו היא רק למצוא כתוב, הסובל' את הדעה הפילוסופית שהוא מבקש לה סמך. וכן הוא גם אומר על חכמי התלמוד, שהם, מבארים הענין על דרך העיון ואח'כ אם ימצאו כתוב שפשטו מורה עליו מביאים אותו לראיה ואם לא ימצאו יסמכו אותו לשום כתוב בלתי מכוון לענין ההוא ולפיכך תמצאם דורשים בפסוקים ענינים פילוסופיים שאין פשוטי הכתובים מורים עליהם אלא הוראה רחוקה', וכל אחד מהם מבקש מן הכתוב רק, רמז קטן בלבד שאפשר לו לסמוך הדעת העיוני ההוא אשר הוא סברתו', והוא אפילו אומר שהכתוב היה להם רק, לזכרון למי שאין בו כח להבין הענין ההוא מן ההיקש כהמון העם' (שם, עמ' 90). כל פירוש פילוסופי של התורה נהפך ע"י כך לפירוש בדרך האסמכתא. יותר מאשר לבקש לדעותיו אסמכתא מן הכתוב' אינו רוצה, וערך גדול יותר מזה גם אינו מיחס לפירושי אחרים. כדרכו בכל דיונו על יחס התורה לפילוסופיה הוא מטשטש במקומות אחרים את דעתו ומדבר כאילו הוא רואה בפירוש הפילוסופי של התנ"ך פירוש ממש, אבל דברי מטשטש כאלה אינם באים בחשבון לגבי דבריו הברורים שאינם נשמעים לשני פנים.

מכל זה יוצא ברור שהתורה חדלה לגמרי להיות מורה דרך בשאלות ההכרה המטפיסית. פשט דבריה מיועד רק להמון, את הסודות הנבואיים אי אפשר ללמוד

מדבריה אלא רק ממסורת מיוחדת הבאה מן הנביאים, ועל האמת הפילוסופית מעמיד אותנו המופת בלבד. אלבלג מוציא את המסקנה הזאת בבהירות גמורה כשהוא מתאר את דרך שימוש בדברי התורה. הוא מרגיש תמיד שצריך תחילה להכיר את האמת בדרך המופת ורק אחר כך לחפש לה סמך בדברי התורה, ואם מוצאים סמך משתמשים בו, ואם לאו מקבלים את האמת של המופת בלי סמך בתורה. יש ללמוד האמת מן המופת ולעיין אח"כ בתורה, ואם נמצאו דבריה מתישבים על הדעת המופתית נאמין הדעת ההוא מצד העיון ומצד האמונה ואם לא נמצא לדעת ההוא כתוב סובל אותו נאמין אותו מצד העיון בלבד (שם, עמ' 93)²⁵. הדעה הפילוסופית נוצרת מבלי להתחשב כלל עם דעת התורה ואין זה מעלה ומוריד, אם אפשר למצוא לה סמך בתורה או לא. היחס הזה אל התורה שונה תכלית שינוי לא רק מיחס האמונה התמימה אליה, אלא גם מן היחס של הפילוסופים היהודיים, שהרמב"ם נתן לו את ביטויו הקלסי בקראו את התורה. ספר שהוא הישרת הראשונים והאחרונים (מורה נבוכים א', פרק ב'). הם רואים בתורה את מקור האמת העליונה לא רק מפני שיש בה אמת שאין לשכל מבוא אליה, היא נותנת גם לאמת השכלית את אישורה האחרון והיא מישירה את השכל למצוא אמת שלא היה יכול לעמוד עליה בלי ההערה שמצא בדבריה. את הדבר האחרון מרגיש במיוחד רציונליסטן מובהק כמו הרלב"ג. הוא אומר על התורה שהיא מישרת אותנו בתכלית מה שאפשר להשגת האמת ובמיוחד להשגת דרושים עמוקים מאד יקשה לאדם ההנעה עליהם (מלחמות ה', הקדמה עמ' 7), והוא מספר על עצמו שעמד על האמת בשאלת החידוש רק ע"י ההישרה שמצא אותה בדברי התורה (עמ' 419). לפי אלבלג אין הפילוסופיה זקוקה לחיזוק מופתית ע"י התורה ואינה מוצאת בה הישרה בחקירתה. הוא מעמיד אותה לגמרי ברשות עצמה ומנתק כל קשר בינה ובין התורה.

לפי תפיסה זו אין מקום לאמונה בסתרי תורה בין מן המין הפילוסופי בין מן המין הנבואי, כי מן הנמנע הוא לחשוב שהתורה רומזת עליהם בצורה כזאת שאי אפשר לגלות אותם בדבריה. לעומת זאת היא מתאימה היטב לדעת ההקדמה, שאין לתורה אלא כונה מדינית ושהאמונות הבאות בה משמשות רק את הכונה הזאת. בספר כזה אין לחפש סודות מטפיסיים, ואם מוצאים אותם בו אין זה אלא אסמכתא בלבד. מניחוח ההקדמה יצא לנו, שהדברים בסופה, שהתורה רומזת לכל דעה אמיתית של הפילוסופיה הם הוספה, שאין לה שום קשר פנימי עם מהלך הרעיונות העיקרי של ההקדמה. עכשיו התברר לנו, שאלבלג נשאר נאמן למהלך הרעיונות העיקרי הזה ושהוא היסוד לכל יחסו לתורה. גם לפי עמדה זו נשאר עוד מקום מה להסבר פילוסופי של התורה. כשאלבלג דיבר בהקדמה על האמונות שהן משותפות לכל התורות האלהיות הוא אמר עליהן שאינן מתנגדות לאמת של ההכרה ביסודן אלא נוטות ממנה רק בצורתן שהיא מסוגלת להבנת ההמון. עמדה

²⁵ הוא אמנם מוסיף: ואם נמצא לדעת ההוא כתוב סותר אותו, נאמין נ"כ פשט הכתוב על דרך נס'. אך על דבר זה כבר דיברנו מקודם ואין צורך לחזור על דברינו.

זו מרשה לו להוכיח כי יש התאמה יסודית בין האמונות של התורה ובין ההכרות של הפילוסופיה ולהראות דרך משל שהחידוש הזמני של התורה והחידוש הנצחי של הפילוסופיה אינם שונים זה מזה בעיקרם או שהאמונה המסורתית בנמוך ועונש אחר המות מתאימה ביסודה לדברי הפילוסופיה על ההצלחה הנצחית של השכל, אבל אין לנו רשות לחפש בתורה רמזים לעמדה הפילוסופית עצמה ומכל שכן לדעות עיוניות שאין להן שום קשר עם הכונה המעשית של התורה. וכל נסיון למצוא בה רמזים כאלה אינו אלא פירוש בדרך אסמכתא, או בדברים אחרים משחק בלבד. אלבלג אינו רוצה לותר על המשחק הזה, וגם אינו מעז לשלול מן התורה את האמת העליונה מכל וכל. מפני כך באים בסוף ההקדמה הדברים על סתרי התורה ומפני כך הוא עובר בכל ספרו מלשונו הוא ללשון הרגילה של הפילוסופים הסוברים שיש בתורה חוץ מן הנגלה גם נסתר, שאפשר לנלות אותו ע"י הפירוש הפילוסופי של דבריה. הוא משתמש באמונות נפלאה במיתודה של בעלי הדעות החפשיות, לנלות טפח ולכסות טפחים, או יותר נכון לכסות פעמים מה שנילה פעם אחת, לשם זה הוא משתמש פעם בתורת האמת הכפולה, פעם בדעה שיש בתורה נגלה ונסתר. אבל דעתו האמיתית היא ברורה למדי והיא שאין לתורה ענין לאמת המיטפיסית, שהיא רק ענין לפילוסופיה.

בדברי על ההקדמה הצבעתי על ההפרש בין דעה זו של אלבלג על כונת התורה ובין דעת הפילוסופים האריסטוטליים שקדמוהו. אך גם דעתו של אלבלג אינה חדשה. מחברים ערביים ויהודיים שונים פונים נגד השקפות כאלה, שכנראה היו נפוצות בתקופה הראשונה של המחשבה הפילוסופית אצל הערבים בין בחוגים מוסלמיים בין בחוגים יהודיים. במקום אחר בדקתי את הצורות השונות של השקפה הזאת והראיתי שמקורה הוא בפילוסופיה היונית²⁶. יחד עם העמדה הקיצונית שכל הדתות הן רק יצירות אנושיות נמצאת גם הדעה שמקורן הוא בנבואה אבל בנבואה שאינה מתכונת אלא לסידור עיני החברה בלבד²⁷. אין בידינו להכריע, אם דעות כאלו היו ידועות לאלבלג, או ראה בעמדה זו את ה"נסתר" בדברי האריסטוטליים עצמם. אבל כבר ראינו למעלה שאבן רשד, אע"פ שאינו שולל את התכלית המדינית ואת התועלת המדינית של אמנותיה. אין פלא איפוא שתלמידיו הרחיקו לכת באותו כוון. כבר שמואל אבן חבון אומר שהתורה היא מיועדת בעיקר להמון ורק בדרגה השניה לחכמים, ואלבלג עושה את הצעד האחרון ורואה בה ספר מדיני מיועד להמון בלבד. הוא הראשון בפילוסופיה העברית הטביע דעה זו בצורה ברורה. באיזו מדה השפיע על ההשכלה היהודית ברורו וברורות שאחריו, בלתי ידוע לנו. יוסף דיל מדינו מביא את הדעה הזאת בשם אחד מחכמי

²⁶ עיין מאמרי *Zur Kritik der Offenbarungsreligion in der islamischen und jüdischen Philosophie, MGWJ, LXXVIII*, p. 456 ff.

²⁷ עיין "חובות הלכות" שער שלישי פרק רביעי (מקור ערבי הוצאת יהודה ע"מ' 146 ואילך, חרנום עברי הוצאת שטרן ע"מ' 148 ואילך), הדעה השניה והשלישית והשוה שהרסטאני ע"מ' 201-2 (Haartbrücken II, p. 1-2).

ישראל המתפלספים (תעלומות חכמה, דף כ"ט, א'), אבל אינו מוכיר לא את שם האיש ולא את זמן חייו, ויש מקום לחשוש שהמתפלסף הזה לא היה ולא נברא אלא שהוא בדה אותו מלבדו. אבל יש להניח שדעות כאלה היו נפוצות הרבה יותר מאשר יוצא מן הספרות הפילוסופית ושהיתה להם היסטוריה ארוכה טרם מצאו בטוים הסופי אצל שפינוזה. אך ההיסטוריה הזאת נעלמה ממנו, ולעת עתה אנו צריכים להסתפק בזה שאלבלג שייך למיצניה ושכל דעתו על יחס התורה לפילוסופיה בנויה על העמדה הזאת.

פירוש ר' משה אבן מוסא על הי"ג מדות של ר' ישמעאל

הוצא עפ"י כ"י בלויית מבוא הערות ושנויי נוסחאות

ע"י

מיכאל היגער

מבוא

הנני מוציא לאור את הפירוש על הי"ג מדות לר' משה בן מוסא מכ"י אחד שבביהמ"ד לרבנים דנויארק. פי' מרת ק"ו לן' מוסא כבר נרפס לברו בוויניציאה שנ"ט בס' מהררי נמרים. הפירוש שבכ"י חסר בראשו ומתחיל באמצע המדה והיא, והשלמתי אותו ממחררי נמרים. ובשנויי הנוסחאות הבאתי ממחררי נמרים את השנויים של סוף מרת הק"ו הנמצא בכ"י הנ"ל (כ"י אחר של פירוש זה על כל הי"ג מדות הוא ברשותו של ר"מ טולידאנו. ולפי עדותו של טולידאנו נכתב הכ"י ההוא בשנת רמ"ח בעיר תלמסאן באלגיריה ע"י רב מרווק ב"ר עמרם אבן שאווא. ראה תרביץ שנה י"ד, עמ' 142).

גם הבאתי בשנויי הנוסחאות את השנויים שבמאמרים המובאים מפירושו של אבן מוסא בכללי התלמוד כ"י לר' משה נ' דאנון מפורטונאל, תלמידו של ר' יצחק אבוהב. אחרים מהמאמרים האלה מובאים שם בפירוש בשם ר' משה בן מוסא. אבל הרבה מהם מובאים סתמא, ונמצאים כמעט מלה במלה בפירושו של ר"מ בן מוסא (וע"ד חכמים אחרים שהעתיקו מפירושו של נ' מוסא בלי הזכרת שמו. ראה מאמרו של ר"ד כהן, ק"ו לן' מוסא, תרביץ, ש"ג, 215-216).

פירושו של נ' מוסא מכיל כמה מאמרים נוספים של המעתיק. הם מובאים בגוף הפירוש ע"ש ואני הכותב. וכבר היו ההוספות האלה לפני ר' משה דאנון, שהנה גם הוא מביא אותן בכללי התלמוד שלו ביחד עם מאמרי נ' מוסא ע"ש ואני הכותב, כמו שנמצאים בפירושו של נ' מוסא שלפנינו. ורק במקום אחד מביא דאנון מאמר בשם הר' משה, והר' משה ז"ל הקשה וכו', הנמצא בפירושו של נ' מוסא ע"ש הכותב: ולי הכותב קשיא וכו' (ראה הערה קכ"ו).

ונכונה השערתו של כהן במאמרו הנ"ל ששמו של המחבר היה ר' משה אבן מוסא, כיון שדאנון מוכיר אותו בשם זה כמה פעמים בהביאו את המאמרים בספרו הנ"ל מפירושו של נ' מוסא. כהן ג"כ מוכיח שם שר' משה זה חי בספרד בזמן הריב"ש, כיון שבתשובה אחת בריב"ש, סימן רע"ט, שאל ר' משה אבן מוסא מאוקליש מהריב"ש ע"ד מאמר אחר בב"מ צ"ה א' בענין ק"ו, ובשאלתו אומר נ' מוסא: ואני אומר דהכא מפרך ק"ו רכל שואל שומר שכר וכו' ובלאו ק"ו אני יודע דחייב בענבה דלא גרע משומר שכר וכו'. ואותם הדברים מבוארים ג"כ בק"ו לן' מוסא

בסופו. ועוד יש לי ראייה אחרת לזה, שהנה בין חמש שאלות האחרות ששאל 'ן מוסא מהריב"ש (שם, סימן רע"ה-רע"ח; ר"פ), שתיים מהן היו בעיניי מדות בתלמוד (סימן רע"ז-רע"ח). וברור שלאבן מוסא זה שימש ענין המדות נושא מיוחד.

ואעפ"כ ספק גדול הוא אם ר' משה אבן מוסא היה יליד ספרד. שהנה מתשובה אחת ששלח הריב"ש לר' דוד בן טוריל מאופטי אנו למדים שר' משה מאוקליש ביטל את המנהג שם, שנהגו בכמה קהלות בספרד, לומר ברכו אחר קדיש אחרון מן התפלה. ומתשובה ההיא משמע שהמנהג הישן ההוא שנהגו בספרד מכמה שנים לא היה ידוע לאבן מוסא (ראה שו"ת הריב"ש, סימן של"ד).

הר' משה בן מושה' השתתף בוויכוח עם הנוצרי יהושע הלורקי בטורטושה, בשנת קע"ג. הוא בא לטורטושה מקלעת-איוב ביחד עם הנשיא דון שמואל הלוי (ראה שבט יהודה לר"ש בן וירגא, עמ' 68, הוצ' ווינער). ולפי עדותו של ר' יוסף מסעראצק ברור דוד ודורשיו שלו, ר' משה בן מוסי נפטר בשנת ק"פ (וע"ד משפחת אבן מושה, ראה ר"ד קויפמאן, בית תלמוד, ח"ב, 110-125; גרץ, כרך ח', 423; הרבעון האנגלי, XI, 1899, עמ' 134; XIII, 1901, עמ' 469; שם הגדולים לאזולאי, ה' ע"ב, סימן 80, הוצ' בן יעקב; וטולידאנו, נר המערב, 159).

השם העיקרי של הפירוש לאבן מוסא על הי"ג מדות איננו ידוע. בקהלת שלמה, סימן 342, נרשם: פירוש שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן ע"ד הגיון מר' משה בן מוסא ז"ל. וכן הירשפעלר ברשימת הספרים של מונטופיורי. סימן 1a, 158: Commentary on the Thirteen Rules of interpreting the Law by Moses b. Mūsā וּבפ"י אחד על רש"י על התורה מובא: הרב אבן מוסא [בדרכי המדות] (רשימת כרמולי, עמ' 57, סימן 100; ור"א פריימאן, בספר רש"י שהול' ע"י האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, עמ' 81).

מחלקות המדות וחשבונן

לפי מקורות אחרים, המדות כלל ופרט ופרט וכלל נחשבו למדה אחת, ודבר הלמד מענינו ודבר הלמד בסופו - לשתי מדות. אבל יש שסוברים להיפך, שכלל ופרט ופרט וכלל הן שתי מדות, ודבר הלמד מענינו ודבר הלמד מסופו מדה אחת היא. מהברייתא דר' ישמעאל העיקרית שבריש ספרא א"א להכריע. ובפ"י הראב"ד שם: והרי לך חשבונם על פי הנקודות. אבל לפי הנקודות הנמצאות שם יעלה המספר לט"ז.

הברייתא דר"ג מדות מובאה ג"כ במכילתא דרשב"י, ריש משפטים (ולפי עדותו של מורי הפרופ' ר' אלכסנדר מארכס, נמצאה בכ"י של מדרש הגדול הוספה זו בסוף הברייתא שם: כך מפורש בתורת כהנים). לפי הנקודות שם, המדות מכלל ופרט מפרט וכלל נחשבו למדה אחת, ודבר הלמד מענינו ודבר הלמד מסופו שתי מדות הן (וכ"ה בפירושו על ר' סעדיה גאון על הי"ג מדות). וכ"ה ג"כ בברייתא דר"י עבמדרש הגדול, הוצ' רבינוביץ, ובהוצ' הופמאן (שהול' בספר היובל של

ברליגר). החכמים האלה חלקו לכאורה את המדות כן לפי המלה, כיצד" הבאה שם בסוף כל מדה ומדה, כמו ק"ו כיצד, ג"ש כיצד וכו'. אבל המלה ההיא חסרה שם, אחר המדה, מכלל ופרט מפרט וכלל". ובברייתא שבספרא: מכלל ופרט כיצד וכו', מפרט וכלל כיצד וכו'.

בפירוש רש"י על היג' מדות, וגם בספר כריתות לר"ש מקינון, המדות כלל ופרט ופרט וכלל נחשבו לשתי מדות, ורבר הלמד מענינו ורבר הלמד מסופו – למדה אחת. וכ"ה לכאורה ג"כ דעתו של ר"מ אבן מוסא באמרו בענין כלל ופרט וכלל: במדה הזו נכללו שתי הראשונות כלל ופרט פרט וכלל. וגם ר' משה ן' דאנון בכללי התלמוד שלו הנ"ל (עמ' ע"ד א'–ב') מונה והולך את היג' מדות לפי דרך זו (ואפשר שהעתיק כל זה מפירושו של ן' מוסא שהיה לפניו): נשלמו יג' מדות והא לך סדר מגינים (המספרים בראשי השורות הם שלי):

1. ק"ו, א'.
2. ג"ש, ב'.
3. מבנין אב וכתו' אחד בנין אב ושני כתובי', ג'.
4. מכלל ופרט, ד'.
5. מפרט וכלל, ה'.
6. כלל ופרט וכלל, ו'.
7. מכלל שהוא צריך לפרט ומפרט שהוא צריך לכלל, ז'.
8. כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד [לא] ללמד [על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא], ח'.
9. כל דבר שהיה בכלל ויצא לטעון טעם אחר שהוא כעניינו, ט'.
10. יצא לטעון טעם אחר שלא כעניינו, י'.
11. [כל דבר שהיה בכלל ויצא לידון ברבר החדש], י"א.
12. דבר הלמד מעניינו ורבר הלמד מסופו, י"ב.
13. ושני כתובים המכחישין זה את זה, י"ג.

מה שנוגע לטיבו של גוף הפירוש של אבן מוסא, כבר העיר שווארץ בספרו "מדת ק"ו" (67), הערה א', קראקא תרס"ה. – אבל שווארץ טעה באמרו שם ששמו של המחבר היה ר' אברהם אבן מוסא) ע"ד ביאורו של אבן מוסא על מדה ההיא: אבן מוסא הולך בעקבות שרשו בהן רבים, הוא מבאר את הפירכות אריש דינא וסוף דינא ומזכיר בקצרה את כללי הפירכות של ריש לקיש, גם הוא איננו יודע מאומה מהרחבת הק"ח, כי אם את השנוי וההבלעה בלבר, ואינו מאריך בבאור התולדות הסותרות של ק"ח, בענין בן בנו של ק"ח, ובכלל אין מזהירין ועונשין מן הדין, יותר מן הראוי". אולם תרומתו העיקרית של אבן מוסא יש לראות בזה שהרגיש את השאלה על נקודות ההשוואה ושל החילוקים שבין מדה למדה; ושהסביר באופן מאד נעלה את המונחים של המדות האלה.

ן' מוסא מביא בספרו את החכמים האלה: רש"י, תוספות, ו.אחר מגדולי האחרונים על הת"כ". הרבה ממאמריו שמביא מרש"י אינם מתאימים לדברי רש"י

שלפנינו. ואפשר שהיה לפני ן' מוסא איזה פירוש רש"י על הברייתא ד"ג מרות. וכן משמע ממה שאומר בסוף המדה, דבר הלמד מסופר: פשוט' היא ולא פירש בה רש"י ז"ל.

בק"ו שבמהררי נמרים יש הרבה שבויים וטעויות הרפוס. אבל שם יש ג"כ גירסאות אחרות שהן מעולות ונכונות יותר מהגירסאות שבכ"י. אחרות מהן הכנסתי בפנים, ורמותי עליהן בשנויי הנוסחאות. ואגב, במקומות שנזכר בכ"י תלמוד, במהררי נמרים הוא: גמרא.

והגני בזה להביע את תודתי למורי הפרופ' ר' אלכסנדר מארכס בעד עצתו לפרסם כ"י זה. הוא המציא לי בטובו את הכ"י, וגם את ההעחקה של הכ"י שהייתה ברשותו. פרופ' מארכס ג"כ העירני על הציטטות של ן' מוסא בכללי התלמוד לר"מ ן' דאנון, ועל מקורות אחרים שהשתמשתי בהם. וכן הגני מביע את תודתי לידידי הפרופ' ר' אהרן פריימן שהעירני הערות חשובות ע"ד חייו של אבן מוסא ומשפחתו. ועל הטוב זכר ידידי המומחה בכ"י, ר' משה לוצקי, מהספריה של ביהמ"ד לרבנים דנויארק, שעזר לי בבירור הטקסט, וביחוד במאמרים הנמצאים בשולי הגליון שבכ"י.

ביבליוגרפיה

- ברורי המדות, ח"א, לר"ח הירשענזאהן, ירושלם תרפ"ט.
 ברייתא ד"ג מדות, עם פירושים: א) רב סעדיה גאון; ב) רש"י; ג) הראב"ד;
 ד) ר"ש מקינון; ה) של"ה הקדוש; ו) ר' יוחנן טריווש; ז) הגהות הגר"א, ועוד, ויילנא תרפ"ה.
 התורה והתלמוד, ס"ד, לר' דוד גאלאמב, סעאיני תרצ"ב.
 כללי התלמוד לר"ב אשכנזי, הוצ' ר"א מארכס, ספר היובל של רד"צ הופמנן, ברלין תרע"ד.
 ספרא דבי רב, הוצ' ר"מ איש שלום, ברעסלווא תרע"ה.
 ק"ו לן' מוסא, מאת ד' כהן, תרבי"ג, ש"ג, 216-215.
 קונטרס הכללים, לר"א יעלליניעק, ווינא תרל"ח.

A. Freimann, Die hebräischen Kommentare zu den 13 Middot des Rabbi Ismael (in Schwarz Festschrift).

M. Steinschneider, Jewish Literature, pp. 219-20, London 1857: "Methodological Works."

לוח הסימנים בשנויי נוסחאות

- א-פירושו של אבן מוסא.
 ד-כללי התלמוד של ר"מ דאנון. דא; דב-ראה הערות פ"ב; קכ"ח.
 מ-הק"ו שבמהררי נמרים.

פירוש ר' משה אבן מוסא על הי"ג מדות של ר' ישמעאל

מקו"י כיצד, ואביה ירוק ירק בפניה הלא תכלם ז' ק"ו לשכינה י"ד יום, אלא דיו לבא מן הרין להיות כנרון, חסגר ז' ימים וכו"ב.

פירו' שלומר הקל מצד החמור להקל לו עליו בקולא שנמצא' בחמור, והדעת מחייב דבר זה, שאם החמור נמצאת בו קולא, כ"ש שחאה אותה קולא בקל, וכן ללמוד חומראי' מן הקל לחמור בדרך זו, וזה הוא הק"ו שמביא למשל, אם אביה ירוק ירק וכו'. והתנ' הקשו שהיל"ל ק"ו לשכינה עד עולם לאין סוף, ותרצו אה"נ אלא דנקט לפי הערך ששנינו בברייתא בנידהי, דאימטר החם ג' שותפים יש בארם וכו' והקב"ה נותן לו י', וכאן הם מנויין לו כמו כן, ומסיק אלא דיו לבא וכו', שאע"פ שהדע' נותנ' להעדיף הלמד ברין זה על המלמד לפי ערך קול' זו וחומרת זו, מ"מ אמרה תורה דיו תכלם ז' ימים ולא יותר. לפעמים יבנה הק"ו על מעלות סברא כזה של הב"ה, ואביה ירוק ירק, וכמדהו רבים, כמו הק"ו של אבות נוקיין, ופעמים על מעלות של דינין להביא חומר או קולא כההוא ק"ו דפ"ק דקרושין גבי"ג כסף שטר וביאה, וההוא ק"ו דפ"ק דחולין גבי תורי' ובני יונה, וכל הני דמייתי התם.

ואם נמצא שום מעלה במלמד שאינה בלמד, נסתור הק"ו בסבת זה, ולא נלמד אותו דין אשר רצינו ללמוד, שאנוי' תולין שבעבור אותה המעלה: שיש במלמד יש³ מעלת דין זה, וא"כ הלמד שאין לו⁴ אותה מעלה, כמו שידוע לנו כבר, לא נתן לו מעלת דין זה, שאם אין ידוע גם אותה מעלה, נלמד בק"ו זו, וכבר זה נמצא בגמרא, כשאומר מה לפלוני, פי' שאין לו כך, תאמר וכו', בשאינו ידוע חוזר הנמרא לקיים באמרו והיא גופא תיתי בק"ו, ולפעמים יאמר הנמרא פלו' יוכיח, פי' שאין בו המעלה הזאת שנמצאת במלמד ואינה בלמד, וא"ה יש לו דין זה שבאנו ללמד בהאי ק"ו, אבל אתה אל תחמה על המלמד שנתן בו דין זה, אעפ"י שאין בו אותה מעלה שהיה בלמדי, שהרי הלמד הוא ראוי לכך בעבור אותה המעלה שעשיו בה

¹ חומרא' מ. קולא ² שיש' ד. [לו].
³ יו נבין' מ. ג"כ. ⁴ [יש' ד. [לו]].
⁵ המעלה' ד. במעלה. ⁶ [לו' ד. בו].

א מכאן עד המאמר, ואני הכותב היה דעתי, חסר בכ"י, והעחקתי אותו מספר סהרר נפרים. דרו' שג"ט. בריש המאמר כמהרי נפרים שם נאמר: .ואתחיל ק"ו ל' מוסא ז"ל.
 ב ברייתא דר' ישמעאל, ריש ספרא, סימן ג', הוצ' ווייס. וראה ב"ק כ"ה א'. ובנסמן שם.
 ג זבחים ס"ט ב', ב"ה ק"ו.
 ד נדה ל"א א'.
 ה משנה, ב"ק כ"ד ב'-כ"ה א'.
 ו קידושין ד' ב'-ה' א'.
 ז חולין כ"ב א'-ב'.
 ח מכאן עד, שאין לו אותה מעלה' טובא בכללי התלמוד לר' משה דאנון בשם י' מוסא
 יכח' י' מוסא בפני' המדות ח"ל שאנו... אותה מעלה וכו' ע"כ (עמ' 368).
 ט כלומר, המלמד הב'.
 י כלומר, במלמד הא'.

הקו, ואם ימצא שום מעלה בב"י זה שאינה בלמד, נחזור להקשות מה לפלוני שכן יש לו כך תאמר וכו', ואם זאת המעלה אינה נמצאת בלמד הא', יחזור הנמרא לומר הא' יוכיח, וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהן וכו', פ' נחזור הדין לאיתנו חזר הקו, שהמעלות שכאלו המלמדים אינם גורמים הדין, הצד השוה וכו', כלומר המעלה שנמצאת בהם יחד היא הגורמ' הדין הזה, אף אני אביא פלוני זה הלמד שנמצאת בו מעלה זו ונתן עליו דין זה.

בסוף⁵ קדושין⁶, בשמעת' דבת גר זכר, פרש"י דבהצד השוה שבהן שרקדוק⁵ שיש תנא שעושה צד שוה אפילו משני חומרות⁶ דדמו קצת להדרי, כהנהו דהתם הצד השוה שבהם⁷ שאינם ברבי⁸ קהל, פרש"י שחלוקים משאר קהל, פירוש חלל⁸ שיצירתו בעבירה, ומצרי שאסור לבא בקהל, אא"י⁹ בת גר⁸ שאינה ברב קהל¹⁰, מ"מ כל אחד יש בו¹¹ חומרה מיוחדת, ולכן אינה התם¹² דפליג, ולא יליף בהאי דינא, כיון דלא הוי הצד השוה¹³ בחומרא אחת בלמד ובלמד¹⁴, וזה דומה¹⁴ כצד במה¹⁵ שמבאר בסמוך בפרכא, מה להצד השוה¹⁶, ואם נמצא עוד בב' אלו המלמדים מעלה עוד¹⁷ שאינה נמצאת¹⁸ בלמד, נעשה פרכא ממנה לסתור הקו, נאמר¹⁹ שהיא הגורמ' למלמד אותו דין²⁰, ומפני שאין לו בלמד הזה, לא ילמד מהם, ולשון הגמרא²¹ בזה, מה להצד השוה²². ופרכינן צד השוה²³ אפילו לא תהיה קולא²³ וחומרא²⁴ שהרעת נותנת²⁵ שבעבורם עדיפי, אלא דבר שוה נמצא שבשניהם²⁶, ואינה בו קולא ולא חומרא²⁷, והאי²⁸ אמרינן בגמרא במה הצד²⁹ פרכינן כל דהוא.

ולפעמים³⁰ ימצא בגמרא³⁰ מלמד ג', ויאמר פלוני יוכיח שאין בו מעלה הנמצאת

- 5 שרקדוק] ד. יש ג'כ דקדוק. 6 משני חומרות] ד. מתרי חומרי. 7 שבהם] ד. ל'. 8 ברבי] ד. ברוב. 8 חלל] מ. ל'. 8 בת גר] מ. בסחר. 9 שאינה] ד. שאינו. 10 קהל] ד. [שבא מטפה פסולה, ואפ"ע שכוללן ברוב קהל]. 11 בון] ד. לו. 12 אינה התם] ד. איכא התם [תנא]. 13 הצד השוה] ד. צד שוה. 14 במלמד ובלמד] ד. במלמדן ובמלמד. 14 דומה] מ. דאמה. 15 כצד במה] ד. קצת למה. 16 השוה] ד. [שבהם]. 17 עוד] ד. ל'. 18 נמצאת] ד. ל'. 19 נאמר] ד. ונאמ'. 20 למלמד אותו דין] ד. להם אותו הדין. 21 הגמרא] ד. התלמוד. 22 השוה] ד. [וכו']. 23 ופרכינן צד השוה] ד. ופרכי צד שוה. 23 קולא] מ. קורא. 24 קולא וחומרא] ד. מחומרא וקולא. 25 נותנת] ד. נותן. 26 שוה... שבשניהם] ד. שוהש נמצא ביניהם. 27 ואינה... חומרא] ד. ואין בו לא קולא וחומרא. 28 והאי] ד. והכי. 29 במה הצד] ד. כל מהצד השוה. 30 ולפעמים... בגמרא] ד. לפעמים ימצא התלמוד.

יא כלומר, במלמד הב'.

יב מכאן עד סוף המאמר, פרכינן כל דהוא, טובא בכללי התלמוד הג'ל, עמ' 38a.

יג קידושין ע"ח א'.

ידו בכללי התלמוד: אפ' אני אביא (ראה לקמן, הערה י"ז).

יט מכאן עד סוף המאמר, בחדא מתרתי לא, טובא בכללי התלמוד הג'ל, עמ' ל"ח

א"ב.

בשנים הראשונים, ואפילו הכי יש בו דין זה, אא"י הלמר³⁰ שאעפ"י שאין בו אותה³⁰ מעלה, שיהיה בו דין זה, ואם נמצא עוד בני זה המעל'³¹ שאינה בלמר, פרכינן לה לסתור הק"ו, ונעמידהו אם אינה בב'³² הראשונים, ונאמר³³ שני הראשונים יוכיחו³³, וחזר הרין כבתחלה, וכן אם³⁴ נמצא פרכא בקולא³⁵ כל דהוא או חומר³⁶ כל דהוא³⁷ בשלשתן שאינה בלמר, נסתיר הק"ו³⁸, ואם בני זה³⁹ לא נמצא בו פרכת⁴⁰ מעלה בו לברו, כי אם פרכת⁴¹ כל דהוא, אפילו היה⁴² שוה בו ובשנים הראשונים, לא פרכינן מינה אלא⁴² פרכת מעלה, והכי איתא פרק⁴³ כל הבריי' א"ל רב מרדכי לרב אשי⁴⁴ משמיה דריש לקיש, חדא מחד' קולא וחומר' פרכינן ק"ו⁴⁵, כל דהוא לא פרכינן, חד' מתרתי אפילו כל דהוא⁴⁶ פרכינן, חדא מתלתא⁴⁷, הדר דינא פרכינן כל דהוא, ואי לא לא פרכינן כל דהוא, אבל כל קולא וחומר' פרכינן⁴⁸, ודוקא חדא מתלת⁴⁹ יש חלוק בין הדר דינא בין לא⁵⁰ הדר דינא. אבל בחדא מתרתי לא.

פרכת⁵¹ הצד⁵¹ השוה צריך שתהיה מרבר אחד נמצא בב'⁵² מלמדים, או בני, אם די'⁵³ ג', אבל לא נחבר שתי חומרות או ב' קול'⁵⁴ שנמצאו אחת⁵⁵ בכל אחד מהם לעשות פרכא, דודאי אינהו לא גרמי כראמרן⁵⁶ מעקרא לא ראי'⁵⁶ זה וכו'⁵⁷, וכבר נמצא בנמרא הפך מזה לכאור'⁵⁸, פרק אלו נערוח: פריך⁵⁹ מה להצר השוה⁶⁰ שכן יש בהם צד חמור ויש בהם צד קל⁶¹, ורש"י ז"ל פירש שם בפשט הצד החמור החומרות והצד הקל הקולות שאמרנו והקשו בתוספות⁶² כל הצד השוה שבעלמא יסתר בחבר הנה, אם נחבר שני הקושיות הראשונות, ונרחקו שם

30^a הלמר] מ. ל'. 30^b אותה] מ. אינה. 31 זה המעל' ד. הנה מעלה.
 32 אינה בב' ד. אינם בשנים; מ. איכא ב'. 33 ונאמר ד. שנאמ'. 33^a שני ...
 יוכיחו] מ. ב' האי'. 34 אם] ד. ל'. 35 בקולא] ד. דקולא. 36 חומר] ד. חומר'.
 37 כל דהוא] ד. ל'. 38 נסתיר הק"ו] ד. נסתור הרין. 39 זה] ד. הנה.
 40 נמצא בו פרכת] ד. נמצאת פירכא. 41 פרכת] ד. פירכא. 42 היה] ד. הוא.
 42^a אלא] מ. ולא. 43 פרק] ד. בהדי בפר'. 44 אשי] ד. [הכי אמרינן].
 45 ק"ו] ד. ל'. 46 דהוא] ד. [לא]. 47 מתלתא] ד. מתלת [אי]. 48 לא
 פרכינן ... פרכינן] ד. קולא וחומר' פרכי, כל דהוא לא פרכי'. 49 חדא מתלת]
 ד. כחדא מילתא. 50 בין לא] ד. ללא. 51 פרכת הצד] ד. ופרכת הצד.
 52 בב' ד. בשני [אלו]. 53 דין ד. הם (?). 54 או ב' קול' ד. ל'.
 55 אחת] ד. אחד. 56 כראמרן] ד. כראמרין. 56^a דאי] מ. די. 57 וכו']
 ד. כראי זה. 58 וכבר ... לכאור' ד. ולפי' חמצא. 59 פריך] ד. דקאמ' התם.
 60 השוה] ד. [שבהן]. 61 ויש ... קל] ד. וכו' [והוא הפך מה שאמרנו].

י' בכללי התלמוד: אפ אני אביא.

י"ח חולין קט"ו ב'—קט"ז א'.

י"ט מכאן עד, ויש בהם צד קלי מוכא בכללי התלמוד הניל, עמ' ל"ח ב'.

כ כתובות ל"ב א'.

כא שם, בדי' שכן.

להשוות צד השהו בשניהם החמור והקל עד שיהי' א' בשניהם, והביאו שם דוגמת ק'ו דטבול יום בפרק כשם במסכת סוטה⁶², ופירשהו כן⁶³.

ואני הכותב היה דעתי לומ' ⁶² שאפי' מחומרות חלוקות נקשה צד חמור כפרש"י, ובתנאי שלא יבנה מתחלה⁶³ הרין על הק'ו כי אם על מה מצינו, דכיון⁶⁴ דבלמד אין⁶⁴ שום מעלה על המלמדין⁶⁵, וכבר מצינו⁶⁶ בכל א' מהן⁶⁷ מעלה מיוחדת על הלמד, א"כ אין ל⁶⁸ ללמד מהם ליתן דין⁶⁸ זה בלמד, דאי אמרת נלמוד⁷⁰, א"כ למה טרח הכתו' ⁷¹ לכתו' דין זה בשני מקומות לכתו' בלמד הקל וניתין⁷² תרוהו⁷³ מיניה, דהא חמירי⁷⁴ טפי, ואתי בק'ו דאליס, וכי ה'נ מקשים בתלמוד⁷⁶ לשמע'י קילתא וכ"ש חמירתא⁷⁶, אלא מדהקפידה⁷⁷ תורה לכתו' דין זה בהם⁷⁸ דחמירי, אע"פ שאין חומרתן שוה, ש"מ דלא⁷⁹ ילפי' מניה, אבל כשנבנה⁸⁰ הרין בק'ו, אין להקשות כן לכתו' בלמד וכ"ש במלמדין דחמירי בהני⁸¹ תרי חומרי דאית⁸² בהו, דהכי⁸³ נמי איכא חומרא בלמד אותה שעשינו ממנו⁸⁴ ק'ו⁸⁵ מתחלה⁸⁶ ולא היה ילפי' מיניה, והיה דאלו נערות⁸⁷ תחלתו מה מצינו, והיה דפ' כשם דסוטה⁸⁸ אע"ג דמייטי ק'ו⁸⁹, אינו ק'ו ממש, אלא כמו מה מצינו, וסוניא דפ"ב ד"ט⁹⁰ בשמעת' דסמיכ' ⁹¹ מוכיח זה⁹⁰, וכן הרעת נותן אם לא נמצא הכחשה שאמ' התלמוד⁹¹ ק'ו בתחלה⁹², ולכשיניע לצד השהו יקשה מצד חמור או מצד⁹³ קל, גם צ"ע לכל מה הצד הבנוי על מה מצינו, למה אינו מקשה כן לפי דברי⁹⁴, אולם המעוין בכ"מ ומקום יתן טעם לשכח' ⁹⁵.

כשמקשה מה לפלוני המלמד שכן וכו', נקראת פרכא אעקר' דרינא, אך כשאומ' ⁹⁶ פלו' יוכיח שהיא⁹⁷ חמור כחומרת למד זה ואין בו דין זה, אף אתה אל

- 62 לומ' מ. ל'. 63 מתחלה מ. מתחלת. 64 דכיון ... אין ד. כשאין בלמד; מ. כיון דכל מי שאין. 65 המלמדין ד. הלמדין. 66 וכבר מצינו ד. ומצינו. 67 מעלה ... מהן מ. ל'. 68 לון ד. מ. ל'. 69 דין ד. ל'. 70 נלמוד מ. ללמוד. 71 הכתו' מ. ל'. 72 וניתין ד. וניתו; מ. וליתי. 73 תרוהו ד. תריהו. 74 דהא חמירין מ. דחמירי. 75 וכי ... בתלמוד מ. וא"ת מקשינן בנטרא. 76 לשמע'י ... חמירתאן מ. לשמעוין דקילא וכ"ש דחמירא. 77 מדהקפידה מ. אם הקפידה. 78 בהם ד. מ. בהני. 79 ש"מ דלא ד. מ"מ לא; מ. מ"מ ש"מ דלא. 80 כשנבנה א. כשנב'. 81 בהני מ. בדיני. 82 דאית מ. דליה. 83 דהכי מ. והכא. 84 סמנון ד. בה; מ. ל'. 85 ק'ו ד. הק'ו. 86 מתחלה מ. תחלה. 87 נערות מ. נעחק. 88 דסוטה מ. ל'. 89 ק'ו מ. בק'ו. 90 מוכיח זה מ. טרוח זה [וכו']. 91 שאמ' התלמוד א. שאמ' הכתו' [ועל הגליון: נא תלמוד; מ. בנטרא שאמרו. 92 ק'ו בתחלה מ. בק'ו תחלה. 93 או מצד מ. ומצד. 94 דברין מ. דברינן. 95 אולם ... לשכח' מ. ל'. 96 כשאומ' מ. כשמקשה. 97 שהיא מ. שהוא.

ככ כ"ט ב'.

כי עד כאן העתקתי מס' סהררי נמרים.

כי מכאן עד, הוה ילפי' מיניה טובא בכללי התלמוד הנ"ל, עמ' ל"ח ב'—ל"ט א'.

כה ביצה כ' ב'.

כו על הגליון: נא סומכית דברי כלס (ז).

תתמה אם לא⁹⁸ נתן דין זה בלמד החמור הזה, וזו⁹⁹ תקרא פרכ' אסוף¹⁰⁰ דינא, ורוק' חדא¹⁰¹ מחדא דפרכי'¹⁰² כי האי פירכ', אבל הצד השוה לא, והכי איתא בפ' כל בשר¹⁰³, א"ל רב מרדכי לרב אשי אמרי'¹⁰⁴ משמיה דריש לקיש כל מה הצד השוה¹⁰⁵ פרכי' מנופיה¹⁰⁶. מעלמא לא פרכי' כו.

ולפירכא דעיק' 107 דרינא ישנה¹⁰⁸ הק' בענין¹⁰⁹ אחר כרי שלא תוכל לעשות אותה פירכ', וזה¹¹⁰ נקרא הק' דמקומות¹¹¹, ושם¹¹² זה יועיל כשתהא פרכ' 113 וזו¹¹⁴ מסברא, או ממעלת¹¹⁵ דין, שאינה רומה לק'ו, מסברא כי פי' ההוא ק'ו דבב'ק¹¹⁶, ומה שן ורגל דפטרי'¹¹⁷ ברה' מחייבי ברשות הנוק נוק שלם, קרן דמחייב ברה' אינו דין וכו', והת' פליגי אי אמרי' דין, ומ"מ אנופיה דק'¹¹⁸ איכ' למיפרך, מה לשן ורגל שכן הזיוקן מצוי, ועל זה מתרצים¹²⁰ דנעשה הק'¹²¹ ממקומות, ומה¹²² ר"ה שהרגל פטור בו¹²³, הקרן חייב בו רשות הניוק שהרגל חייב בו¹²⁴, אינו דין שהקרן חייב בו¹²⁵, וקישת' פירכ' 126 דהזיקו מצוי לא שייכא, דלא לפי' אלא מרשות לרשות כו.

וכן אם היחה הפרכ' מרין שאינו רומה לק'ו דנימ' הכי¹²⁷ מה לשן¹²⁸ ורגל שכן משלם¹²⁹ מן העלייה, ג"כ כעשנה¹³⁰ הרין כ פי' הק'¹³¹ לעשות מרשות לרשות, אין להקשות מה לרה', כפירכא זו¹³², או כיוצא בזה, דהא לא שייך. וכן אמרו התוספות בפ"ק דחולין גבי ק'ו דפרה ועגלה, דבעי'¹³³ למילף עריפה בפרה מק'ו דעגלה, דלא מהניא בה שחיטה, ומהניא בה עריפא, וכן שתועיל שחיטה בעגלה מק'ו דפרה, דלא מהניא בה עריפא, ומהניא בה שחיטה, והקשו נימ' מה

98 לאן מ. ל.	99 ון מ. וזו.	100 אסוף מ. לסוף.	101 חדא
מ. אחדא.	102 דפרכי' מ. דפרכת.	103 בפ' כל בשרן מ. התם פרק כל הבשר.	
104 אמרי' מ. ליחא.	105 השוה מ. ליחא.	106 פרכי' מנופיה מ. מנופיה פרכינן.	
107 דעיק' מ. דמעקרא.	108 ישנה מ. נלמוד.	109 בענין מ. לענין.	110 וזה
מ. זה.	111 הק' דמקומות מ. ק'ו במקומות.	112 ושם מ. ל.	113 כשתהא
פרכ' ון מ. כשתהיה הפרכא הואת.	114 און מ. ל.	115 ממעלתן מ. מתועלת.	
116 כי... דבב'ק מ. כהוא ק'ו דבכא קמא פ'ק.	117 ומה... דפטרי' מ. מה...		
דפטרינן.	118 ברה' א. ריה.	119 דק'ון מ. דק'.	120 ועל זה מתרצים
מ. וכו' ומחרצין.	121 דנעשה הק'ון מ. ונעש' הק'.	122 ומהן א. וס'ה.	123 פטור
מ. בון מ. פטורה.	124 בון מ. נוק שלם.	125 בון מ. ל.	126 וקישת' פירכ' ון
מ. והשתא אי פרכת.	127 הכין מ. ל.	128 לשון א. לשון.	129 משלם מ. משלמין.
130 כעשנה מ. כנעש'.	131 פי' הק'ון מ. ל.	132 כפירכא ון מ. ל.	
133 דבעין מ. דאחא.			

כו ראה חולין קט"ו ב'.

כז ראה ב"ק כ"ה א'-כ"ז א'; ותוספות שם, כ"ה א', ב"ה אני.

כח ג"י הכי, כעשנה הדין, היא הנכונה. דהנה עיקר המאמר מיוסד על שאלת שינוי הק'ו.

כט ראה לקטן: אבל כשהפרכ' מעין הק'ו או לא יועיל מה שמענה.

ל חולין כ"ז ב', ב"ה ותהא.

לפרה שכן מטרתה, מה לעגלה שכן מכפרת, ותרצו דנעשה הק' מהעריפה¹³⁴ לשחיטה, ומה שחיטה דלא מהניא בעגלה מהניא¹³⁵ בפרה, עריפא שמהניא בעגלה¹³⁶, אינו דין וכו', והשתא ליכא מיפרך תו והדיא¹³⁷ פירכא דלעיל, שהעריפה והשחיטה דילהן הן¹³⁸ המכפרת והמטרת¹³⁹, כי לא שייכא הך פרכא, אבל כשהפרכ' מעין¹⁴⁰ הק' או לא יועיל מה שמשנה.

המשל כאותו ק' דשן ורגל, אם¹⁴² היה נמצא¹⁴³ רשות אחר שחייבין בו¹⁴⁴, והקרן פטור בו, כשנקשה ונאמ' מה לשן¹⁴⁵ ורגל שכן חייבין ברשות פלוני, כאלו הוא רשות השותפין, תאמ' בקרן וכו', אפי' נשנה הק' ממקומות אין ריוח בזה, כי כשתאמר¹⁴⁶ רשות הניזק שחייב בו שן ורגל אינו דין שהקרן חייב בו, אשיבך רשות השותפין יוכיח שחייבין בו השן והרגל, והקרן פטור בו¹⁴⁷, אף אתה אל תתמה על רשות הניזק אם תתחייב¹⁴⁸ בו שן ורגל ותפטור בו¹⁴⁷ את הקרן.

ומשל אמתי ההוא¹⁴⁹ ק'ו דפ"ק דקרושין¹⁵⁰, דפריך ומה¹⁵⁰ כסף שאינו מוציא מכניס, שטר שמוציא אינו דין שמכניס¹⁵¹, דפרכי' עלה, מה לכסף שכן פודין בו הקרשות ומעשר שני, רכי משנית ליה לק'ו ואמרת ומה גירושין¹⁵² שאין הכסף מועיל בהן, שטר מועיל בהן¹⁵³, קידושי' שהכסף מועיל בהן, אינו דין שהשטר יועיל בהן, סוף סוף סותר' ליה¹⁵⁴, דאע"ז דלא שייכא ההיא פירכ' לעיקר¹⁵⁵ דדינא, שייכא אסוף דינא¹⁵⁶, דאמר' פרוין הקדשו', יוכיח, שהכסף מועיל בהן ולא שטר¹⁵⁷, אף אתה אל¹⁵⁸ תתמה על הקדושי' אם יועיל במ כסף¹⁵⁹ ולא שטר¹⁵⁷.

ועיקרים אלו הם¹⁶⁰ לעולם בדרך זה להמלט מן הפרכ'¹⁶¹ כמו שאמרנו, ולא שייך לענות ק'ו אלא כשבנוי על פטור וחיוב, כמו ומה פלוני שפטור בזה חייב בזה, כי הני דלעי', או כשרות או פסולות¹⁶², או כיוצא בהן, אבל אם בנוי על סברא, כמו ומה פלו' הקל, דארבע¹⁶³ אבות, לא שייך בהו שני מקומות¹⁶⁴. ופירכ' ל"ב דעיקר¹⁶⁵ דדינא, אם היא מסתברא¹⁶⁶, כגון פירכ' מה לקרן שכן כונתו

131	הק'ו מהעריפה] מ. ק'ו מעריפה.	135	דלא ... מהניא] מ. שאינה מועלת בעגלה מועלת.	136	שמהניא בעגלה] מ. דמהניא.
		137	ההיא] מ. היא.	138	דילהן הן] מ. דילה היא.
		140	סעין] מ. סעין.	141	ק'ו] מ. הק'ו.
		144	בן] מ. שן ורגל].	145	לשן] א. לשון.
		147	בן] מ. ל'.	148	תתחייב] מ. תחייב.
		150	ומה] א. וכה.	152	ומה גירושין] מ. מה לגירושין.
		153	שטר מועיל בהן] א. ל'.	154	ליה] מ. ל'.
		155	לעיקר'] מ. אעיקרא.	156	דינא] מ. דינא.
		157	שטר] מ. השטר.	158	אל] א. על.
		160	הם] מ. ל'.	161	מן הפרכ'] מ. מהפרכא.
		162	או ... פסולות] מ. דכשרות ופסולות.	163	דארבע] מ. כגון הני ד'.
		164	מקומות] א. סקו ...	165	דעיקר'] ד. דני]; מ. אעקרא.
		166	היא מסתברא] ד. היא מסברא; מ. היא מסתבר.		

לא קידושין ה' א'.

ל"ב מכאן עד סוף הסאמר, וכן פירשו תהו' בב"ק, טובא בכללי התלמוד לר"ם דאנון, עמ' ל"ט א'-ב'.

להזיק ודומה לו, נכניס¹⁶⁷ אותה בק"ו אם הוא בנוי על פטור¹⁶⁸ וחויב, כיצד אמרנו, ומה¹⁶⁹ קרן שאינו משלם אלא חצי נזק חייב בו בר"ה, שן ורגל שמשלם נזק שלם אינו דין וכו', אם¹⁷⁰ באת להקשות ולומ'¹⁷¹ מה לקרן שכן כוונתו להזיק, נכניס¹⁷² אותה בק"ו ונאמ'¹⁷³ כן, ומה קרן שמה שכוונתו להזיק לא הועיל¹⁷⁴ לחייבו נזק שלם בחצר הניזק, הועיל לו לחייבו חצי נזק בר"ה, שן ורגל שמה שאין כוונתו¹⁷⁵ להזיק¹⁷⁶ לא גרעם מנוקא¹⁷⁷ שלם, אינו דין שלא יגרעם מלחייבם¹⁷⁸ בר"ה, וכן¹⁷⁹ פירשו התוספות ל' בב'ק¹⁸⁰.

אך ל' כי שתייה הפרכ' מדין¹⁸¹ שנמצא¹⁸² במלמד ולא בלמד¹⁸³, פרכ' כזו לא שייך¹⁸⁴ להכניס בק"ו, כי מטעם הק"ו נחדש¹⁸⁵ הפרכא למה רצית להשות¹⁸⁶ הלמד למלמד מצד שהוא¹⁸⁷ חמור ממנו בשום דבר, אדרבה הרי הוא גרוע ממנו בזה¹⁸⁸ הרבר¹⁸⁹ האחר, וכבר יש לנו כלל בתלמוד¹⁹⁰, שאפי'¹⁹¹ יש מאה חומרות בלמד¹⁹², אם יש אחר במלמד שאינה בו¹⁹³ לא¹⁹⁴ נלמוד ממנה¹⁹⁵, והיא¹⁹⁶ כמו חובית רסוף¹⁹⁷ דינא, דכי היכי דהלמד¹⁹⁸ גרוע בדין זה¹⁹⁹, אל תתמה אם הוא²⁰⁰ גרוע באותו אשר תבוא²⁰¹ ללמוד, ואם הק"ו²⁰² בנוי על חשיבות סברא, אז נסתור²⁰³ אותו²⁰⁴ בפרכת סברא, כמו אם יאמר²⁰⁵ ומה קרן שאין הזיקוק²⁰⁶ מצוי חייב בר"ה, רגל ושן הזיקוק מצוי וכו'²⁰⁷, אז שייך שפיר להקשות²⁰⁸ פרכת סברא ונאמ'²⁰⁹ מה לקרן שכוונתו להזיק²¹⁰, ולא שייך ביה הכנסת²¹¹ פירכא²¹² כלל, וכ"ש פרכת²¹³ מעלת דין, אם היתה נמצאת בקרן ולא ברגל, דפרכי' מינה²¹⁴ פרכת²¹⁵ מעלת דין צריך שתייה ידועה שאינה בלמד²¹⁶ מכח פסוק²¹⁷, או דומה לו, שאם לא כן אינה פרכא, ונאמ'²¹⁸ היא גופא תיתי בק"ו.

167 נכניס ד. ל. ל. 171 ולומ' ד. מ. ל'. 172 נכניס א. ונכנס. 173 כן א. א. קרן. 174 הועילין ד. הועיל לו. 175 כוונתן ד. כוונתם. 176 לא הועילו... להזיק מ. ל'. 177 גרעם כנוקא ד. גרעם מנוק; מ. גרע מנוק. 178 מלחייבם א. לחייבם. 179 וכן ד. מ. כך. 180 התוספות בב'ק ד. התוספות בב' קמא; מ. שם בב'ק התוספות. 181 כי... מדין ד. כשתייה הפירכא מדין ריל תורה; מ. כשתייה ריל מתוכה שהיה חוקה מהן. 182 שנמצא ד. שנמצא. 183 בלמדן א. מלמד. 184 שייך ד. שיוס (?). 185 נחדש מ. מחדש. 186 להשות מ. לחשובת. 187 שהוא מ. שהיה. 188 בזה ד. מזה. 189 הרבר מ. דבר. 190 בתלמוד מ. בנמר'. 191 שאפי' מ. אפי'. 192 מאה... בלמד מ. מהחומרות נלמד. 193 שאינה בן מ. ל'. 194 לאן א. ל'. 195 ממנה מ. ל'. 196 והיא מ. והיה. 197 רסוף ד. רסופ'. 198 דכי... דהלמד מ. וכי... דתלמד. 199 זה מ. ל'. 200 אם הוא מ. שהיה. 201 תבוא מ. תבנה. 202 הק"ו מ. [הוא]. 203 או נסתור ד. או נסתיר; מ. אם נסתור. 204 אותן מ. אותה. 205 יאמר ד. נאמ'; מ. נאמר. 206 הזיקוק מ. נזקו. 207 רגל... וכו' מ. שן ורגל שהזיקוק מצוי אינו דין שיהא חייב ברשות הרבים. 208 או... להקשות מ. שאו שייך להקשות [לשם]. 209 ונאמ' ד. נאמ'; מ. ל'. 210 להזיק. 211 הכנסת א. הכנסה. 212 פירכא א. ל'; מ. [בק"ו]. 213 פרכת ד. פירכא. 214 מינה מ. מינה. 215 פרכת מ. ל'. 216 שתייה... בלמד מ. שתייה ידועה שדין הלמד. 217 פסוק ד. הפסוק. 218 שאם... ונאמ' מ. דאליכ נאמר.

ל' ראה חוספות. ב"ק כ"ה א', בר"ה אני; כ"ו א', בר"ה או. ל' מכאן עד סוף המאמר, היא גופא תיתי בק"ו, מובא בכללי התלמוד הניל, עמ' ל"ט ב'.

ולפעמים ליה ישעה האדם²¹⁹ בחומרות הק'ו או הפרכ'²²⁰, וכאשר²²¹ נדקדק בהם יחיבו הפך כוונתו, ועל כיוצא בזה משיב התלמוד²²² היא הנותנת, וכן אמ' התלמוד²²³ לפעמים האי מילת' לאו בתורת ק'ו מייתי'²²⁴ לה, אלא בתורת טעמ' מייתי'²²⁴ לה²²⁵, כיצא²²⁶ החומרות או הקולות²²⁷ יחיבו דברים²²⁸ שאין הרעת סובלן²²⁹ לפי הענין.

כשנסתור ל'י הק'ו מכח²³⁰ סוף²³¹ דינא²³², דהיינו פלוני יוכית, צריך²³³ שלא יהא אותו פלוני גרוע מהלמד בשום דבר, שאם הוא גרוע אינה הוכחה, ויאמ' מה לפל' המוכיח דין הוא שיהא גרוע²³⁴ ברין זה שכן גרוע²³⁵ ברין פל', תאמ' בלמד שהוא חשוב בו²³⁶.

הק'ו²³⁷ נסתור אותו כשהפסוק אומ' להפך, או ג'ש, או היקש, או אי וז'²³⁸ מדה²³⁸ מ'ג מרות, וכשהג'ש או ההיקש יכול להתקיים בדבר אחר²³⁹ נתיקיים²⁴⁰ זה וזה, כן כתבו התוספות²⁴¹ בסוף²⁴¹ פ'ק דקדושין²⁴², ואם הק'ו²⁴³ סותר לק'ו שניהם סותר²⁴⁴, אמר²⁴⁴ בגמ' כיון²⁴⁶ דאיכ' למימ' הכי ואיכ' למימ' הכי כל חד וחד²⁴⁶ תיקום ארוכתיה²⁴⁷, ורוק'²⁴⁸ כשהסתירה עקירה²⁴⁹ ממש, כגון הך דרבחיים²⁵⁰ שאומ' תהליה, ותותר²⁵¹ אנינות²⁵² לכהן הריוט מק'ו דכ'נ²⁵³ וכו'²⁵⁴, ובתר הכי קאמ' ולא תותר אנינות לכ'נ²⁵⁵ מק'ו²⁵⁶, זה²⁵⁷ שהוא²⁵⁸ עקירה ממש, והן שקולין²⁵⁹, יעמד כל אחד במקומו²⁶⁰, ולא נלמד לא לזה ולא לזה, אבל אם

219 ולפעמים... האדם] ד. לפעמים... אדם. 220 הק'ו או הפרכא] ד. הק'ו או הפירכות; מ. בק'ו או בפרכא. 221 וכאשר] מ. כאשר. 222 התלמוד] מ. בגמרא. 223 התלמוד] מ. הגמרא. 224 מייתי' ד. מייתי. 225 אלא... לה] מ. ל'. 226 ד. מ. דבר. 227 סובלן] מ. סובלחן. 228 דברי] מ. ד. 229 סוף] מ. ל'. 230 סוף] מ. ל'. 231 סוף] מ. ל'. 232 דינא] מ. ל'. 233 צריך] מ. שצריך. 234 אינה... גרוע] מ. ל'. 235 שכן גרוע] מ. נאמר מה לפלוני שכן הוא גרוע. 236 שהוא חשוב בן] ד. מ. וכו'. 237 או אי ז'ן] א. אי או ז'ן. 238 מדה] מ. ל'. 239 אחר] א. ד. אחד. 240 נתיקים] ד. נתיקים; מ. יתיקים. 241 בסוף] מ. ל'. 242 כן... דקדושין] ד. ל'. 243 ואם הק'ו] ד. אם ק'ו; מ. ואם ק'ו. 244 שניהם סותרין] ד. שניהם סותרין; מ. ל'. 245 כיון] ד. הכי כיון; מ. הכי. 246 כל חד וחד] מ. וכל חד. 247 תיקום ארוכתיה] ד. תיקן ארוכתיה; מ. תיקום ברוכתיה. 248 ורוק'ן] מ. ל'. 249 עקירה] א. קעקירה; ד. בעיקרה; מ. עקור'. 250 הך דרבחיים] מ. ההיא דרבחיה. 251 ותותרין] א. ותותר; ד. ותותר. 252 אנינות] ד. דאנינות. 253 דכ'נ] א. לכ'נ. 254 ותותרין... וכו'] מ. ל'. 255 ולא... לכ'נ] מ. ל'. 256 מק'ו] מ. ומק'ו. 257 זה] ד. זהו; מ. ל'. 258 שהוא] ד. ל'. 259 והן שקולין] ד. והם שקולים. 260 במקומו] מ. נולא נלמד לא לזה במקומו.

ל'י מ'כאן עד סוף המאמר, לפי הענין, טובא בכללי התלמוד הנ'ל, עמ' מ' ב'.
 ל'י מ'כאן עד סוף המאמר, שהוא חשוב ב', טובא בכללי התלמוד הנ'ל, עמ' מ' א'.
 ל'י מ'כאן עד... ליתן בזה האמור בזה, טובא בכללי התלמוד הנ'ל, עמ' מ'א ב'.
 ל'י מ'ראה תוספות, קידושין ל'ט א', בדי'ה ההוא.
 ל'י מ'ראה זבחים מ'ז ב'-י'ז א'.

פירוש ר' משה אבן מוסא על הי"ג מדות של ר' ישמעאל קה

אינו עקירה ממש, אלא 261 כהנהו 262 דעריפה ושחיט', דבעי' 263 למי' להני' 264 עריפה בפרה 265 מרמהניא בה 266 שחיטה דלא מהניא בעולה 267, אע"ז דאיכ' למי' איפכ' דתהני 268 שחיטה בעולה כפרה 269 מרמהניא 270 בה עריפה שאינה בפרה, כל כיוצא בזה 271 אינו 272 הכחשה ממש, שהכל 273 יכול להתקיים ליתן בזה 274 האמור בזה, כדרך 275 מה מצינו, זה הוא 276 כתו' בפ"ק דחולין.²⁷⁵

וצ"ע שם בהיהא פרק' בהנהו 277 ק"ו רכלי חרס ושאר 278 כלים לענין אויר וטומאת גבי 279, דמיקר' בעי למילף שיטמאו כלי חרס מנבן מק"ו משאר כלים, ובסוף שמעת' דנין 280 איפכא, ולא יהו כל הכלים מטמאין מנבן 281 מק"ו ומה כלי חרס וכו' 282, והני תרי ק"ו סותרין זה את זה ממש, ואפ"ה חשב להו התלמוד 282, ולא סתר להו אלא מכח קראי. ובלמרי הוקשה לי, ואמרתי כי אולי בעבור שיש ק"ו ג' שאינו סתירה 283 ממש, דבעי למילף דליטמא אויר בשאר 284 כלים מק"ו דכלי חרס, שאינו סתירה לא למאי דבעי למילף דליטמא כלי חרס מנבן, ולא למאי דבעי למילף דלא ליטמאו שאר כלים מנבן, אע"ז 285 דאינהו אהרדי אכחשי, הג' 286 מכריע ביניהם, וצריך להתיישב בזה לתת בו 287 טעם נכון מאי 288 שנא אלו מאותם 289 דאינון.

נסתור 290 הק"ו בלא 290 שום פרכא, אם תשוב החומרא קולא 291, כי ההוא ק"ו 292 דחמץ דר' יהודה, חמץ 293 בשריפה 294 מק"ו דנותר 295, והשיבו לו אין לו עצים יושב ועובר על בל 297 יראה ובל ימצא ואעשה 298 דתשבתו דהיינו ביעור 299, וכיון דחומרא זו נורמת לעבור על דברי תורה אין לרון ק"ו בזה 299.

261 אלא מ. ולא. 262 כהנהו ד. כהנו. 263 דבעי' מ. דבעי. 264 להני'
 ד. להני' מ. להאי. 265 בפרה א. ד. דפרה. 266 מרמהניא בה מ. דמהניא ביה.
 267 בעולה מ. ביה בעולה ערופה. 268 דתהני מ. ותהני. 269 כפרה מ. ככפרה.
 270 מרמהניא מ. דמהניא. 271 בזה מ. ל'. 272 אינו מ. אינה. 273 שהכל
 ד. הכל. 274 בזה מ. [את]. 275 כדרך מ. זה הדרך. 276 זה הוא מ. זהו.
 277 כהנהו מ. בההוא. 278 ושאר מ. משאר. 279 גבי מ. גב.
 מ. דאין. 281 מנבן מ. מנבן. 282 התלמוד א. תלמוד מ. הנמרא. 283 שאינו
 סתירה מ. שאין הסתירה. 284 דליטמא . . . בשאר מ. דליטמי . . . דשאר. 285 אע"ז
 מ. אעפ"י. 286 אהרדי . . . הג' מ. הרדי מכחישין מכה. 287 לתח בו מ. לכותבו.
 288 מאין מ. אי. 289 אלו מאותם א. אלא מאות. 290 בלא מ. כלי. 291 החומרא
 קולא ד. החומרא לקולא; מ. הקולא חומרא. 292 כי ההוא ק"ו ד. כההוא ק"ו;
 מ. [דפסחים פרק כל שעה]. 293 חמץ ד. מ. ל'. 294 בשריפה ד. בשריבה.
 295 דנותר ד. דמותר. 296 והשיבו לון ד. והשיבו לו [אם]; מ. והשיבו. 297 יושב
 . . . בל מ. ישב ועובר בכל. 298 ואעשה מ. ועשה. 299 בזה מ. כזה.

ס חולין כ"ג ב'—כ"ד א'.

מא ראה חולין כ"ד ב'—כ"ה א'.

מב מכאן עד סוף המאמר, אין לרון ק"ו בזה, טובא בכללי התלמוד הגיל, עמ' ס"א

ב.

סו ראה פסחים כ"ז ב'—כ"ח א'.

כל"ד דבר למדין מק"ו, בין אייתיה מקרא³⁰⁰ או בג"ש או בהיקש³⁰¹ במלמד, ובקדשים אינו כן, שיש צדדים ידועים שאין למדין בהם למד מן הלמד, אבל בעלמ' נלמד בכל ענין, חוץ מדבר הנלמד³⁰² הלכה למשה מסיני שאין למדין ממנה ק"ו, וכן דבר הבא בק"ו נלמד ממנו³⁰³, ולב' נקראנו ק"ו בנו של ק"ו³⁰⁴, כך³⁰⁵ פרש"י³⁰⁶, אך לפי המקומות שראיתי הוא על דבר דמסתבר³⁰⁶ טפי מכמה אנפי ומדרגות³⁰⁷ זו על זו, ואין³⁰⁸ בו סתירה כלל³⁰⁹, פרש"י בפ"ק³¹⁰ דשבועות³¹¹ דכל מדה למדין למד מלמד³¹¹ בקדשים, חוץ מדבר הלמד בהקש³¹² שאינו חוזר ומלמד בהיקש, ושם נראה דדבר³¹³ הלמד בהיקש חוזר ומלמד בבנין אב, ואותו בנין אב³¹⁴ חוזר ומלמד בהיקש³¹⁵ בקדשים, והוא קצת תימה דבנין³¹⁶ אב הלמד בהיקש ילמד מה שלא יוכל ללמוד מלמדו הראשון שמלמד³¹⁷ בהיקש, ואולי טעמו³¹⁸ הוא לפי דמוכח שם דההוא³¹⁹ בנין אב אינו אלא גלוי בעלמ' ³²⁰ לפי הכתו' בו.

אדם³²¹ דן ק"ו מעצמו, אע"פ שלא³²² קבלו³²³ מרבו. אין³²⁴ מזהירין מן הרין, פי' שאין לאסור³²⁵ בלאו מק"ו, ובפ' ³²⁶ אלמנה³²⁷ לכהן גדול כתבו התוספות³²⁸ דלא לקי³²⁷ מכה ק"ו³²⁸, איסורא מיהא³²⁹ גמרי' בק"ו³³⁰, וכן אמרו: אין עונשי' מן הרין, פי' לחייב עונש³³¹ מיתה וכתח, וטעם גדול יש בדבר, כי הק"ו סברא מוכרחת, ולפעמים יש לו סתירות מכמה אנפיה שהוכרנו³³², ואולי

300 בין אייתיה מקרא] מ. דין אייתיה במקרי'. 301 בהיקש] ד. [און]. 302 הנלמד] מ. נלמד. 303 ממנו] מ. ל'. 304 בנו של ק"ו] א. ל'; ד. בן בנו של ק"ו. 305 כך] מ. ל'. 306 דמסתבר] מ. המסתבר. 307 ומדרגות] מ. מדרגות. 308 ואין] ד. אין. 309 כלל] ד. [לשון 'ן מוסה ו'ל, ועוד כת'ן]. 310 בפ"ק] ד. מ. פ"ק. 311 מלמד] א. הלמד. 312 בהקש] ד. ... יקש; מ. מהקש. 313 דדבר] ד. דבר. 314 אב] א. ל'. 315 בהיקש] ד. מ. ל'. 316 דבנין] א. ל' [הכ"י קרוע]. 317 שמלמד] א. שלומד. 318 טעמו] מ. טעמא. 319 דההוא] מ. דההיא. 320 בעלמ' מ. במעלא. 321 ק"ו] מ. בק"ו. 322 שלא] א. שלן. 323 קבלו] מ. קבלה. 324 אין] ד. [ולפי התלמוד] אין. 325 לאסור] ד. לאיסור [דבר]; מ. לאסור [דבר]. 326 ובפ'] ד. ל'; מ. וביבמו' פר'. 327 דנהי] א. דהני; מ. ל'. 327^a לקי] מ. לק"ו. 328 ק"ו] א. מק"ו. 329 מיהא] א. מהא. 330 איסורא ... בק"ו] מ. איסור מיתה נטרינן מק"ו. 331 עונש] ד. [האדם נוף]; מ. [ונוף]. 332 שהוכרנו] ד. שהוכריו; מ. הוכרנו.

יד סכאן עד, חוזר ומלמד בהיקש בקדשים, טובא בכללי התלמוד הנ"ל, עמ' מא ב' ס"ב א', בשם 'ן מוטא.
כה ראה רש"י, זבחים נ' ב'.
סו ראה שבועות י' א', ורש"י שם.
סו סכאן עד סוף המאמר, סבוארת בחורה, טובא בכללי התלמוד הנ"ל, עמ' מ"ב א'; מ"א א'.
מ' כל המאמר, ובפ' אלמנה וכו' מכה ק"ו, נמצא בכ"י על הגליון.
מ' לא מצאתי זה בתוספות שם. וראה פחד יצחק, ערך אין מזהירין מן הרין.
נ על הגליון בכ"י נמצא: וכן אמרו התוספות בב"ק פ"א בדיבור ועדים זוממין וכו'. ראה תוספות שם ד' ב', ב"ה ועדים; ופחד יצחק הנ"ל, שם.

יעלמו³³³ לפי שעה, לכנ³³⁴ לא הניחה התורה³³⁵ עונשי הנוף³³⁶ לסברא³³⁷, כי אם לנזירת מלך³³⁸ מבוארת בתורה.

ולפעמים³³⁹ מזהירין מן הדין, ופריך בגמ' וכי מזהירין מן הדין³⁴⁰, ומשני גלויי מילתא בעלמ' הוא³⁴¹, כי האי דפר' אלמנה לכהן גדול³⁴², דנפק' לן מקרא דנבעלה לפסול לה אסורה³⁴³ בתרומה, ויליף פסול כהונה מקו' דגרושה דשריא בתרומה ופסלה לכהונה³⁴⁴, וקרי להאי³⁴⁵ קו' גלויי מילת' בעלמ' הוא, כלומ' בלא³⁴⁶ גרושה יש לה³⁴⁷ לאוסרה לכהונה, הואיל ונאסרה בתרומה³⁴⁸ מחמת מה שאידע כי בקל נפסלה³⁴⁹ לכהונה יותר מלתרומה, ולא מייתי גרושה אלא להביא דוגמא וראיה³⁵⁰, וכיוצא³⁵¹ בזה אני אומ' שצריך לומ' בזה³⁵² שמביא בת"כני נבי בהמה טמאה שאין בה סימני טהרה כלל, דהיא³⁵³ בעשה, מרכת' בטוהרה אותה תאכלו, ומייתי איסור לאו מקו' דשפן וארנבת גמל וחזיר, דכתב' בהו³⁵⁴ קצת סימני טהרה ואסירי³⁵⁵, כ"ש הגי דלית להו סימני טהרה³⁵⁶ כלל, ואין³⁵⁷ ספק שהאוכל בשר סוס וחמור דלקי³⁵⁸, אע"ז דליכא קרא אלא³⁵⁹ קו', וכי³⁶⁰ מזהירין מן הדין, אלא וראי גלויי מילת' בעלמא הוא, והיינו טעמ' דמה שפי³⁶¹ הכתוב בכל אחד³⁶² מאלו מה שחסר³⁶³ בו מסימני טהרה, כמו ופרסה³⁶⁴ אינו מפרס, והוא גרה³⁶⁵ לא יגר, למה ליה³⁶⁶ למימ' ולמיהב טעמ', אלא וראי³⁶⁷ להוריענו דכל כיוצא בהם בחסרון³⁶⁸ סימני טהרה אלו אסירי כמותם³⁶⁹ ולוקין עליהם, וכה"ג אמרי' גבי חובל³⁷¹ שאר כלי אוכל נפש חוץ מרחים ורכב דלוקהי³⁷⁰ משום כי נפש הוא חובל³⁷², דאי להכי לא אתא לשתוק קרא מיניה, וכיון שגלה לנו הכתו'

- 333 יעלמו] מ. יתעלמו. 334 לכנ] מ. ולכן. 335 התורה] א. תורה.
 336 עונשי הנוף] ד. עונשו. 337 לסברא] א. מסברא; מ. בסברא. 338 כי...
 מלך] מ. כי אין מרת המלך. 339 ולפעמים אנו] ד. ואם חמצא לפעמים שאנו.
 340 הדין] א. ל'. 341 הוא] ד. והג' אלומי בעלמ' הוא]. 342 כי... גדול]
 מ. כההוא דפרי' לעיל. 343 אסורה] מ. [לאכול]. 344 ופסלה לכהונה] מ. ויליף לה
 פסול כהונה. 345 וקרי להאין] מ. ואמרינן האי. 346 בלא] מ. ולא. 347 לה]
 מ. ל'. 348 בתרומה] מ. [בחורה]. 349 נפסלת] מ. נפסלה. 350 וראיה]
 מ. וכו' והראיה. 351 וכיוצא] מ. בכיוצ'. 352 בזה] א. ל'. 353 דהיא] מ. דאי
 [נאסרה]. 354 מקו' מ. בקו'. 355 בהו] מ. בהן [ואית להו]. 356 ואסירי]
 מ. ואסיר. 357 סימני טהרה] מ. ל'. 358 ואין] מ. אין. 359 וחמור דלקי]
 מ. או חמור דלוקה. 360 אלא] מ. ולא. 361 וכי] מ. דאין. 362 דמה שפי'
 מ. דמי שפיר. 363 אחר] מ. חד. 364 שחסר] א. שחור. 365 ופרסה] מ. פרס'.
 366 והוא נגרה] א. וה' נגרה. מ. ונרה. 367 ליה] א. ל'. 368 ודאי] מ. [בא].
 369 דכל... בחסרון] מ. דכל כיוצא באלו דמחסרין. 370 כמותם] מ. בטומם.
 371 חובל] מ. חובלי. 372 חובל] מ. [כל].

¹ יא ריש הטמא, ולפעמים וכו' ומשני וכו' בעלמ' הוא, מובא בכללי התלמוד הגיל, עמ' מ"א א'-ב'.

² נראה יבמות ס"ח ב'.

³ יי ספרא, שמיני, פרק ג', ה"ב. וראה ווייס שם, הערה ק'.

⁴ יד ראה ב"מ קט"ז א'.

ששאר בהמות חסרי סימני טהרה³⁷³ אפי' קצתם אסירי, א"כ הני³⁷⁴ בהמות דלית להו כלל³⁷⁵, הא חסרים³⁷⁶ אותם קצת, ומשום דגרעי³⁷⁷ טפי משאר בהמות³⁷⁸ דלית להו כלל³⁷⁹ אלימי טפי, דבכלל מאתים מנה, ובלא³⁸⁰ ק"ו היה יכול להוכיח איסורם³⁸¹ מהכתו' כמו שאמרת, אלא לאלומי הדרשה אתא³⁸², וכ"ש לפי מה שאמרו בגמ' נלוי וידוע לפני מי³⁸³ שאמ' היה העולם שאין לך מעלה גרה טמא אלא גמל, וכן כלם³⁸⁴.

וכן נראה לפ' בק"ו דפרק³⁸⁵ השואלי, דבעי למילף שואל מק"ו דשומ' ³⁸⁶ שכר לחיוביה³⁸⁷ בגניבה ואבירה, אלא אמרי' דיו בה³⁸⁸ לפוטרו³⁸⁹ בבעלים, ופרי' הא ניח' ³⁹⁰ למאן דאית ליה דיו, אלא ³⁹¹ למאן דלית ליה דיו מאי איכ' למימ', וקשה לתוספות רכ"ע אית להו דיו היכא דלא מיפרך ³⁹² ק"ו כי הכא, דנימ' אהני ³⁹³ ק"ו לחיבו שלא בבעלים, ואהני דיו בבעלים לפוטרו ³⁹⁴, ונ"ל הטעם ³⁹⁵ משום דבכלל שומר שכר הוי שואל, דמה לי שכר מעות מה לי הנאת שמוש בבהמה עצמה, ובעבור ³⁹⁶ שפרש בו ³⁹⁷ הכתו' וחיבו ³⁹⁸ באונס, לא הפסיד כל חיוב שומר שכר ממילא ³⁹⁹, ואי הוה אמרי' דיו בהווא ק"ו הוה מיפרך ⁴⁰⁰ לגמרי, דלהשוותו ⁴⁰¹ אין צורך הווא ⁴⁰².

מנזרה שהי כיצד, נאמ' בשומ' שכר אם לא שלח ידו, ונאמ' בשומ' חנם אם לא שלח ידו, מה שומר שכר שנא' בו אם לא שלח פטר בו את היורשים, אף שומר חנם שנא' בו אם לא שלח פטר בו את היורשים.

נראה⁴⁰³ דמירה ר"ל תיבה, לפי שהיא מורה⁴⁰⁴ משאר תיבות⁴⁰⁵ באותם

- 373 חסרי... טהרה] מ. חסירי סימני. 374 הני] מ. הנהו. 375 דלית להו כלל] מ. ל'. 376 הא חסרים] מ. החסרים. 377 דגרעי] מ. דגרעי. 378 בהמות] מ. סימנים. 379 כלל] א. [לא]; מ. ל'. 380 ובלא] מ. ובלאו. 381 איסורים] מ. אסורים. 382 לאלומי... אתא] מ. לגלוי הדרשה הוא דאתא. 383 מין] א. מה. 384 לפני... כלם] מ. לפני וכו' א"כ הנהו יתורין דלית בהו סימנין כלל אתו וק"ו אלימי בעלמא הווא'. 385 דפרק] א. ל'. 386 מק"ו דשומ' מ. דק"ו שומר. 387 לחיוביה] מ. לחיובי. 388 דיו בה] מ. ל'. 389 לפוטרו] מ. לפטרה. 390 הא ניח' מ. הניחא. 391 למאן... אלא] מ. ל'. 392 מיפרך] מ. ספריך. 393 אהני] א. הכי. 394 בבעלים לפוטרו] מ. לבעלים לפטרו נוי"ל דפריך סברא שלא אמרו בגמרא. 395 הטעם] מ. דטעמא. 396 ובעבור] מ. ואף על פי. 397 בו] מ. ל'. 398 וחיבו] מ. לחיבו. 399 ממילא] מ. דממילא [משמע דין זה בשואל]. 400 הוה מיפרך] מ. הוה ספריך. 401 דלהשוותו] מ. דלשהוותו. 402 הווא] מ. דהווא הווא. 403 נראה דמירה] ד. והר' משה נ' מוסא... פי' ח"ל שנראה שניירה. 404 שהיא מורה] ד. שהוא נרורה. 405 משאר תיבות] ד. ל'.

יה חולין ניט א'.

ו ב"ם צ"ה א'.

ו ב"ם שם, בד"ה הניחא.

ח: ברייתא דר' ישמעאל, ריש ספרא, סימן ד'.

ט: מכאן עד, אין אדם דן נש מעצמו, מובא בכללי התלמוד לר' משה דאנון, עמ' ס"ד

א', בשם, הר' משה נ' מוסא'.

אותיות שהוברו בה, שה ר"ל 406 שנכתבו תיבות שוות בשני מקומות⁴⁰⁷, וקבלו הלכה⁴⁰⁸ למשה מסיני⁴⁰⁹ שנכתבו ללמד מו לזוסי, שכן הוא בתלמודי, אין אדם דן ג'ש מעצמו אלא אי"כ קבלה מרבו, כי הא דמייתי ג'ש דשליחות יד שליחות יד למיפטר יורשים בשומר חנם כי היכי דפטר; בשומר שבר, דכתי' התם שבועת י"י תהיה⁴¹⁰ בין שניהם, ודייקי' בין שניהם ולא בין היורשים; דאיהו אית ליה לאישתבועי או ישלם, דהכי כתי' ולקח בעליו, פי' שבועה, ולא ישלם, אבל יורשים לית להו לאישתבועי אם לא שלח יד אביהם, ואפ"ה פטירי, וטעמ' משום דלית להו למידע במלי דאבהון, וכן בכל התורה רינן בג'ש כי ה"ג.

וכי תימ' כיון שכל ג'ש מקובלת, מה נתן לנו לדרוש, הרי הכל נאמ', י"ל כי החכמים אף שלא קבלו המקומות אלא התיבות לבר, יבקשו הם המקומות בכח הסברא או לפי הענין, ושלא יסתיר פסוק או דין ידוע, או בעבור היותם מופנים במקומות אלו ולא בשאר מקומות, כלומ' שאותם תיבות הם יתירות לפי פשוטי הפרשה, וכיון שלמדנו תיבות כאלה לג'ש, נאמ' בוראי אלה שהם מופנים הם הם, גם לפעמים מקובלי' המקומות, ר"ל הלמד המלמד, ונשאר על החכמים לדרון ולבקש תיבות הג'ש, אע"פ שלא נתקבלו התיבות בעי', וכן פי' התוספותי גבי אונס ומפתה נביא שקר חזקן ממרא.

וגם נצרכה ההפאה לענין אחר, שאפי' יש מעלת הומרא וקולא לא נקשה ממנה, וכן הוא לשון התלמודי, מופנה דאי לאו מופנה איכא למיפרך מה לפלוני שכן כך וכך, ופליגי ביה תנאי ואמוראי, כדגרסי' בסמכ' נדה⁴¹¹ פ' המפלת⁴¹², אמ' 412 רב יהודה אמ' שמואל משום ר' ישמעאל כל ג'ש שאינה מופנה כל עיקר אין למדין הימנה⁴¹³, מופנה מצד אחר לר' ישמעאל למדין ואין משיבין, לרבנן למדין ומשיבין, מופנה מב' צדדין לרברי הכל למדין ואין משיבין, ולר' 413 ישמעאל מאי איכ' בין מופנה מצד אחר בין מופנה⁴¹⁴ מב' צדדין, נפקא מיניה⁴¹⁵

406 ר"ל ד. [לפי]. 407 בשני מקומות ד. במקומות שנים. 408 הלכה ד. ל'.
409 מסיני ד. ל'. 410 תהיה א. יהיה. 411 כדגרסי' . . . נדה ד. ספ'. 412 אמ' ד. ל'.
413 הימנה ד. סמנה. 414 ולר' ד. ומפרש התם לר'. 415 בין מופנה ד. למופנה. 416 מיניה ד. מינה.

ס בכללי התלמוד הנ"ל, המאמר, תיבות שוות וכו' שנכתבו, נמצא שם על הנליון, ואפשר שנשמט בפנים בט"ס מן שנכתבו עד שנכתבו.
סא בכללי התלמוד הנ"ל, עם מ"ד ב': ואולי יאס' הר' משה נ' מוסה שעל הרוב קאס' שצריך תיבות שוות וכו'.
סב פסחים ס"ו א'; נדה י"ט ב'.
סג שבועות מ"ז א'.
סד תוספות, כתובות ל"ח ב', בד"ה אימא.
סה שבת ס"ד א'.
סו מכאן עד, ולמר כדאית ליה, אין משיבין סמנה, טובא בכללי התלמוד הנ"ל, עם מ"ה ב'-מ"ו א'.
סז נדה כ"ב ב'-כ"ג א'.

דאי איכ' מופנה מצד אחד ומופנה מב' צדדין, שבקי' מופנה מצד אחד וגמרי' מופנה מב' צדדין⁴¹⁶, רב אחא בריה דרבא מתני לה משמיה דר' אלעזר לקולא, כל ג'ש שאינה מופנה כל עיקר למדין ומשיבין, מופנה מצד אחד לר' ישמעאל למדין ואין משיבין, ולרבנן⁴¹⁷ מאי איכא בין מופנה מצד אחד לשאינה⁴¹⁸ מופנה כל עיקר, נפק' מינה דהיכ' דאיכ' ג'ש מופנה מצד אחד, ואיכ' נמי שאינה מופנה כל עיקר, וליכא פרכא לא הכא ולא הכא, שבקי' שאינה מופנה כלל⁴²⁰, וגמרי' מופנה מצד אחד, כולה הך מימרא דנידה פשוטה היא, ומאי דקאמ' למדין ומשיבין⁴²¹, פי' למדין זה מזה אן אין תשובה, ואם יש⁴²² תשובה משיבין, פי' תשובה אם יש מעלה במלמד שאינה בלמד, וכשהיא מופנה מצד⁴²³, למר כראית ליה ולמר כראית ליה, אין משיבין ממנה. ומדקאמ' נפק' לן מנה דכי איכא מופנה מצד אחרונ', נלמוד מה שאמרתי שנשאר לסברת חכמים לבקש המקום שנדרוש שמה הג'ש, וזה מצד ההפנאה מזה, ילפינן⁴²⁴ דין ועושין מכח ג'ש, כי ההיא דבתו מאנוסתו⁴²⁵ דילפי' לה⁴²⁵ בג'ש הגה הגה ומה ומה.

בילפותא דג'ש ומה מציונו פליגי תנאי בנמ' אי אמרי' דון מינה ומינה או דון מינה ואוקי⁴²⁶ באתרא, והכי⁴²⁷ פירוש' נכתבו שני עניינים בתורה, ובכל אחד יש תנאים ידועים, ובאנו ללמוד האחד מחברו שניהוג בדבר פלו' כמוהו, אית דאמ' שילמוד אותו משם כפי התנאים שנהוגין במלמד, ואית מ'ד דודאי ילפי' שניהוג בלמד⁴²⁷ כמו שנהוג במלמד אף כפי תנאי הרברים שנכתבו בלמד⁴²⁷ בפ', דונמא לדבר ההיא דפ' שבועות⁴²⁸ העדות, ילפי'⁴²⁹ שבועות⁴³⁰ הפקדון משבועות⁴³¹ העדות, מה להלן בעדות מושבע מפי אחרים חייב, דכתיב ושמעא קול אלה, אף בפקדון מושבע מפי אחרים חייב, רבי מאיר סבר דון מינה ומינה, כי היכי דבעדות דוק' כפר⁴³² בב'ד חייב⁴³³, אף מושבע מפי אחרים דחייב בפקדון, דוק' דכפר⁴³⁴ בב'ד כי התם, ורבנן סברי דון מינה ואוקי באתרא, דון מינה⁴³⁵ מה להלן מפי אחרים חייב, אף פקדון מפי אחרים חייב⁴³⁶, ואוקי באתרא כי היכי דמושבע מפי עצמו הנכת' בפקדון ונשבע על שקר⁴³⁷ מיירי בין בב'ד בין שלא בב'ד דסתמ' כתי', אף מושבע מפי אחרים שהבאת, דכתי' אם לא יגיד ונשא וגו' דבעי' מקום

416 צדדין א. ל'. 417 לרבנן... משיבין א. ל'. 418 ולרבנן ד. ומפרש
התם לרבנן. 419 לשאינה א. לאינה. 420 כלל א. ל'. 421 כולה... ומשיבין
ד. ל'. 422 יש א. אין. 423 מצד ד. [אחד]. 424 ילפינן א. ל'. 425 לה
א. לא. 426 ואוקי א. דאוקי. 427 בלמד ד. במלמד. 428 דפ' שבועות
ד. דשבועת. 429 ילפי' ד. דילפינן. 430 שבועות ד. שבועת. 431 משבועות
ד. משבועת. 432 כפר' ד. ל'. 433 חייב ד. ל'. 434 דכפר ד. בכפר.
435 דון מינה ד. ל'. 436 חייב ד. חייבי. 437 ונשבע על שקר ד. ל'.

סח סנהדרין ע"ז א'.

סס סכאן עד סוף המאמר מובא בכללי התלמוד הג'ל, עמ' ס"ה א'-ב'.

ע השהו שבועות ל"א א'-ב'.

[ט] פירוש ר' משה אבן מוסא על היג' מדות של ר' ישמעאל קיא

הגדה⁴³⁸, חייב בין בב' בין שלא בב'ד, שלא יהיה חלוק⁴³⁹ זה שבא בלמוד ג'ש⁴⁴⁰ ומה מצינו מאותם⁴⁴¹ שנכתבו בקרא⁴⁴² בלמד.

מבנין אב וכתוב אחר כיצד, לא הרי המשכב כהרי המושב, ולא הרי המושב כהרי המשכב, הצד השהו שבהן שהן עשוין לנחת אדם לברו הוב מטמא אותו בזבו ולטמא אדם במגע ובמשא ולטמא בגדים, אף כל שהוא עשוי לנחת אדם לברו היא הוב מטמא אותו בזבו ולטמא אדם במגע ובמשא ולטמא⁴⁴³ בגדים, יצא המרכב שהוא עשוי לסבלין אחר^ע.

פ'עב בנין אב, כלומ' כל הרבר⁴⁴⁴ הדומה לרבר הנכת'⁴⁴⁵ בלא כח ג'ש וק'ו, אלא בעבור שאינו גרוע ממנו, והוא⁴⁴⁶ דומה לו בשום דבר⁴⁴⁷, נלמוד ממנו שהיא עוה לו בדינו, והנכת' הוא כאב, והלמדין⁴⁴⁸ ממנו כיוצאי⁴⁴⁹ ירכו.

מכתוב אחר, פרש'י ז'ל מענין אחר^ע, במשכב⁴⁵⁰ ובמושב, יכתבו בזה, ובשניהם כתובים שטמא במשא אדם לטמא בגדים, ואמ' לא הרי⁴⁵¹ המשכב כהרי המושב וכו', כלומ' שנכת' משכב שטמא במשא וכו', למה נכת' דין זה במושב, הרי יכול ללמוד ממשכב במה מצינו שהוא בנין אב, והחשובה לא הרי⁴⁵²⁻³ המשכב כהרי המושב, כלומ' לא היה למד מושב ממשכב, דאיכא לאקשוי מה למשכב שכן שיעורו גדול בר' טפחים, תאמ' במושב ששיעורו קטן בטפח, לכן הוצרך לכתוב מושב, וכן אם נכתב במושב לא הייתי למד משכב ממנו לגבי דין זה, דמה למושב שכן מטמא אפי' בטפח, תאמר במשכב הקל שאין בו דין טומאה עד שיהא בו שיעור גדול, דהיינו ד' טפחים, לכך הוצרכו לכתו' שניהם, ומעתה הם בנין אב ללמוד מהם כל הדומים, ולא נדרוש לשיעור גדול וקטון, שהרי שנים אלו חלוקים הם בשיעוריהם, ואפ'ה השוו בטומאה זו, ש"מ שהשיעור לא מעלה ולא מוריד, ולא ברבר אחר, כלומ' הטעם שמצינו בעניהם עוה שהם אינם כי אם לשכיבת אדם ולישיבתו לבר, פ'י אם נשאר בו על המשכב או על המושב, כדנפק' לן בחורת כהנים^ע מקראי ספסל ארוך וכסא וקחררא, דינם כאלה שאינם עושין לרבר אחר וזולתי לנחת

438 דכתי' ... הגדה] א. ל'. 439 יהיה חלוק] ד. יהא חלוק. 440 ג'ש] ד. דג'ש.
441 מאותם] ד. ל'. 442 שנכתבו בקרא] ד. שנכתב בו בהאיא. 443 ולטמא
א. לטמא. 444 הרבר] ד. דבר. 445 הנכת'] ד. נכת' [בתורה]. 446 והוא]
ד. ואינו. 447 דבר] ד. צד. 448 והלמדין] ד. והלמדיון. 449 כיוצאי] א. כיוצא.
450 במשכב] א. משכב. 451 הרי] א. ל'. 452-3 הרי] א. [הם].

עא ברייתא דר"י, ריש ספרא, סימן ה', בשנייים קטנים. והשוה ירושלמי ב'ק, רפ"א.
עב מכאן עד, כיוצאי ירכו מובא בכללי התלמוד הגל, עמ' פ"ח ב', בשם הר"י משה בן
מוסא: ומהר"י משה בן מוסא נ"כ נראה כי מצ"י ללמוד במדת בנין אב כמו מה מצינו שהוא ז'ל
פ"י וכו'.
עג ראה פרש"י לברייתא דר"י: וזכתי' ג' א', כד'ה בבנין אב; ומנחות ע"ו א', כד'ה וא'
סבירא לן.
עד ספרא, מצורע, זבים, פרק ב', ה"ה.

אדם, וכל שהוא גם להעמים משא לא מטמא ליה זב בשיבתו עליו למטא אדם ולטמא בגדים.

חה שאנו מלמדין⁴⁵⁴ מלמדין מהם לכל הדומים להם, בעבור הצריכות שלא היה למד זה מזה, הא לאו הכי הוו להו שני כתובים הבאים כאחד שאין מלמדין לאחרים, דאי מלמדין לאחרים לישתוק אחד וילמוד גם הוא ככל המלמדין מחברו, אלא מרכיב ביה תרויהו לא ילפי' מהם, ומ"ה צריך התנא ללמדנו תחלה משכב ומושב, דבהכי תליא מילת' שנלמוד מהם לפי דרכו, ללמדנו שכל"ה דין שנכתב במקום אחד נלמוד אותו⁴⁵⁶ בכל⁴⁵⁷ המקומות הדומים לו, כשלא תהא מעלה למלמד⁴⁵⁸ על הלמד⁴⁵⁹ ממנו, וזה נקרא מה מצינו דקאמרי' בתלמוד תיתי מבנין אב, ואמרי' נמי זה בנה⁴⁶⁰ אב, פי' פסוק⁴⁶¹ בנין אב לכל הפסוקים הדומים לו.

מבנין אב ושני כתובים כיצד, לא ראי פרשת הנרות כראי שלוח טמאים, ולא ראי פרשת שלוח טמאים כראי פרשת הנרות, הצד השהו שבהן שהם בציווי מיד ולדורות, אף כל ציווי יהא מיד ולדורות.

פי' שני כתובים, שני עיניינים דלא דמו, ורוצה ללמוד ענין מענין, או משני עניינים, כי הני דברית', ונלמוד מרת זו ותנאיה במרת בנין וכתו' אחד, ופי' דמיון הדברית' הוא זה, בשני פרשיות אלה כתי' צו, ומצינו בהם זירוח מיד ולדורות, דבנרות כתי' ויעש כן אהרן, ובשלוח טמאים כתיב ויעשו כן בני ישראל, ולדורות בנרות כתי' לדורותיכם, ובשלוח כתי' מקדש והיינו דורות⁴⁶², ובספרי⁴⁶³ איכא מאן דיליף ליה ממדות וכמה⁴⁶² עיקרי, ותנא מצריך ואזיל שניהם למה נכת', כדי לאסוקי למילתיה דבכל כתי' צו הרי זרו, וקאמ'⁴⁶⁴ לא פרשת נרות וכו', כלומ' אם⁴⁶³ נכת' האי זרו בנרות, לא הוה ילפינן⁴⁶⁴ שלוח, דאיכא למפרך מה לנרות דין הוא שיהא מיד, דבההוא זמנא⁴⁶⁵ הוקם המשכן, ומיבעי ליה לטרר הכל⁴⁶⁶, שלחן סנורה⁴⁶⁷ מזבח פנימי, תאמ' בשלוח טמאים דאפשר⁴⁶⁸ דלא הוי⁴⁶⁹ זרו מיד עד

⁴⁵⁴ מלמדין א. ילמדין. ⁴⁵⁶ אותן ד. ל'. ⁴⁵⁷ בכל ד. לכל. ⁴⁵⁸ למלמד א. ללמד. ⁴⁵⁹ הלמדן ד. המלמדין. ⁴⁶⁰ בנה א. בנין. ⁴⁶¹ פסוק א. ל'. ⁴⁶² וכמה א. וקמא. ⁴⁶³ כלומ' אם ד. ואם. ⁴⁶⁴ ילפינן א. ל'. ⁴⁶⁵ דבההוא זמנא ד. דבההיא זמנא. ⁴⁶⁶ הכל א. הכלי. ⁴⁶⁷ סנורה ד. וסנורה. ⁴⁶⁸ דאפשר א. דאי אפשר. ⁴⁶⁹ הוי א. הני; ד. ל'.

ע' מכאן ועד סוף המאמר טובא בכללי התלמוד הג'ל, עמ' מ"ח ב', בשם הר" משה בן סוסה: סהר' משה בן מוסה וכו' וכת' עוד שכל דין וכו'.

ע' ברייתא דר"י, ריש ספרא, סימן ו'. וראה ס. הינער, אוצה"ב, ס"ג, 81, סימן ק"ד.

ע' ראה ירושלמי ב"ק, דפ"א.

ע' ספרי, ריש נשא.

⁴⁶⁵ מכאן עד סוף המאמר טובא, בסדר אחר, בכללי התלמוד הג'ל, עמ' נ"ג ב'-ג"ד א': ולפי' נאמ' שפי' לא הרי פרשת נרות וכו', כלומ' כיון שנכתב פרש' נרות שיש בה מיד ולדורות למה נכתב' פרש' שילוח טמאים הרי יכול ללמוד מפרש' נרות בבמה מצוי' שהוא בנין אב, והתשובה לא הרי פרש' נרות כהרי פרשת שילוח טמאים, לא היה למד פרש' נרות מפרש' שילוח טמאים, מה לשילוח... ואם נכתב האי זירוח בנרות...

[כא] פירוש ר' משה אבן מוסא על הי"ג מדות של ר' ישמעאל קני

בנין⁴⁷⁰ עולמים, להכי הוצרך לכתו⁴⁷¹ בשלוח ויעשו כן, וכי אמרת לא נכתו בנרות וילפי משלוח, איכ' לאקשווי מה לשילוח שכן שכינה שרויה ביניהם משהוקם המשכן, ומיבעי ליה⁴⁷² לשלוחי טמאים, משום דאית בהו⁴⁷³ איסור כרת, תאמי' בנרות דלית בהו איסור כרת, אפשר לעכובינהו עד בית עולמים, לכך הוצרכו שניהם, ולא הוו שני כתובים הבאים כאחד, לכך נלמוד מהם לכל מקום דכתי' צו שהוא זרוח מיד ולדרות⁴⁷⁴, ואפי' איכ' הני תרי פירכי לא פרכי' מיניה⁴⁷⁵ דלא חשיבי⁴⁷⁶, דכיון דליתנהו שתייהם יחד בשניהם, כל אחר יוכיח על חברו שמעלתו לא⁴⁷⁷ חשיבא, ואלו⁴⁷⁸ לא נכת' אלא אחד מהם, לא אחר מהם⁴⁷⁹ היינו⁴⁸⁰ לומדין, לא חברו⁴⁸¹ ולא אחרים, מכח ההיא פרכ' דלעיל⁴⁸².

ובמאי דקאמי' בהך ברית' מיד ולדרות, יש לי לדקדק דפשיט' דלא יליף אלא האחד או מיד או לדרות, רכל מצוה אם לא תהיה תמיד, או תהיה חמיד, או תהיה מיד, או לדרות, ובעי' למי' רכל היכא דכתי' צו בעי' זרוח בשניהם, לכן פרשי' ⁴⁸³ המשא והמתן הוא על מלת מיד, ולדרות פשיט' לן⁴⁸⁴ כל כמה דליכ' קרא בהדיא⁴⁸⁵ למעוטינהו, וכן הפרכות שהביא רש"י לכאורה לא שייכי אלא אם הדין הוא על מיד⁴⁸⁶, אלא דהא קשיא⁴⁸⁷ לפי זה דליכ' נפקותא במיד⁴⁸⁸ אי הוי צו מיד וזרוח⁴⁸⁹ או לא, דמאי דהוה הוה⁴⁹⁰, אלא למסבר קראי כל היכ' דכתי' צו, ועוד יש לומר דהה"נ אית למילף לדרות, ומיד⁴⁹¹ ממילא קאי, דלמה לאיזדרון⁴⁹² למצוה מיד, כל דלא תליא בקרקע או בביאה לארץ⁴⁹³, ורש"י ז"ל⁴⁹⁴ פ" האחד והה"נ⁴⁹⁵ לאיך, אבל לדרות הוה אמינא דלא לנהוג אלא היכא דכתי' בהדיא דורות, דהא אשכחן מצות מהן⁴⁹⁶ מיד לבר, ומהן לדרות ולא מיד, כגון איסור במות, משא ועגלות⁴⁹⁷, ואיסור⁴⁹⁸ בשר תאווה, נסכים, קדושת בכורות, וכן בנרות ושלוח אי לא כתי' דורות בהדיא איכא למעטי⁴⁹⁹ דלא צוה בהדלקה אלא אמשכן, ושלוח נמי אמשכן, דכתי' מן המחנה, ומשום דקיימי כולוהו בחד מתי⁵⁰⁰ ברגלים סביב למשכן, זרום דלא ליזלו בו מורא המשכן⁵⁰¹, מה שאין כן במקדש,

470 בנין ד. בית. 471 לכתו ד. ל. 472 ליה א. להו. 473 דאית בהו ד. דאיכא. 474 ולא הוו... ולדרות ד. ל. 475 מעינהו א. מניה. 476 חשיבי ד. חשיב. 477 לא א. ל. 478 ואלון א. ואלו ואלו. 479 אחד מהם ד. ל. 480 היינו א. ל. 481 לא חברו ד. דלא לחברו. 482 דלעיל א. דלעיל. 483 פרשי' א. פרשי'. 484 לן ד. הוא. 485 בהדיא ד. ל. 486 וכן... מיד ד. ל. 487 דהא קשיא ד. דקא קשי' לך. 488 במיד' א. במיד. 489 צו מיד זרוח ד. זרוח מיד. 490 הוה ד. הוא. 491 לדרות ומיד ד. דורות או מיד. 492 דלמה לא יזרון ד. דלמה לא יזרו. 493 בקרקע... לארץ א. בבקרקע או בביאה מארץ ד. בבקרקע בביאה הארץ. 494 זיל ד. ל. 495 והה"נ ד. והה"נ. 496 מהן ד. ל. 497 משא ועגלות ד. משאו ועגלות. 498 ואיסור ד. ל. 499 למעטין ד. למטעי. 500 מתי ד. דכתי'. 501 ליזלו... המשכן ד. יזלו בו מורא משכן.

^o דאח רש"י, קידושין כ"ט א'; ומבוא.

^{פא} מכאן עד המאמר, ורש"י ז"ל פירש הצריכות וכו' על דורות, מובא בכללי החלמוד הנ"ל, ע"פ נ"ד א'.

שכיון⁵⁰² דלא קיימי גביה איכ' מורא טפי, גס שלוח טמאים משאר עיירות, סד'א דלא חיישי' כיון דרחוקים מן המקדש אומ' אין חושש לזרז⁵⁰³ כמו במדבר, ורש"י ז"ל⁵⁰⁴ פירש הצריכות על מיד, והה"נ על דורות, וגם לפי' זה נוכל לקיים קצת אותם פרכות שהביא רש"י ז"ל, וכפי' זה נראה ברמייתי בספרי ראייה לנרות מיד ושלוח לדורות, ולפי' קמא צריך לומר איצטריך לאייתוי בה לדורות משום דכתיב בהו מיד, דלא תימ' דוק' הוא ומיד כבר איצטריכי ליה בתרויהו.

ועוד⁵⁰⁵ יש לי לדקדק, למה הוצרכו שתי מרות אלו בענין אחר ובשני ענינים, וי"ל דאי אשמעי' בנין אב בענין אחר, הוה אמינא דבענין⁵⁰⁴ אחר ילפי' ואפי'⁵⁰⁵ דאיכ' פרכ', ואי אשמעינן בשני ענינים הוה אמינא בשני ענינים ילפינן אפי' דאיכא פירכי⁵⁰⁶, לכך הוצרכו שתיהם⁵⁰⁷, ועוד י"ל דבשני ענינים לא נלמוד אלא פי'⁵⁰⁸ מלה כי הכא דילפי' לכ'מ⁵⁰⁹ שנאמר בוי⁵¹⁰ צו שהוא זרוז מיד ולדורות, ולשאר דינין שלא נאמ' בהן צו לא נלמוד זרות, כיון דלא הוו מחד ענינא, ובבנין⁵¹¹ אב⁵¹² מכתו' אחר, פי' מבנין א'⁵¹³ נלמוד⁵¹⁴ דבר מדבר אע"ג דלא כתי' מלה כלל, כי היכי דבעי'⁵¹⁵ ללמוד משכב ממושב⁵¹⁶, ודברים שלא נכתבו נמי נחייבו⁵¹⁷ ברין ידוע אי דמו לדבר שנכת' בו דין זה בתורה⁵¹⁸, ואין ביניהם פרכא לעשות, כי היכי דילפי' בההיא מרה ספסל וקתדרא וכסא, אע"ג דלא כתיבי בהדיא, ובעי'⁵¹⁹ נמי ללמוד משכב ממושב אי לאו הפרכא, מה למושב שכן בטפח, מה למשכב שכן בשלשה⁵²⁰ טפחים, אע"ג דליכ' מילה ידועה שנכתבה בהם, ואמרי' בתלמוד⁵²¹ זה בנה אב כל⁵²⁰ מקום שנאמר שה⁵²¹ אינו אלא להוציא את הכלאים, תופס מלה לפי שהוא בב' ענינים, וכן רבים.

ודקדוק זה יש לי קצת ראייה ממה שכת' בפ' ת"כ בשם אחר מגדולי האחרונים, על שהקשו מרת הק"ו למה נתנה, תפוק לי ממדת בנין אב, דהיינו מה מצינו, ותרצו דק"ו הוצרך לומר אפי' בב' ענינים דלא דמו, דבבנין אב לא ילפי' אלא היכו⁵²² דדמו והוו מענין אחר⁵²³.

502 שכיון ד. דכיון.	503 לזרז א. לזה.	504 דבענין א. בענין.	505 ואפי'.
ד. אפי'.	506 ואי... פירכין א. ל'.	507 שתיהם ד. עניהם.	508 פי' ד. א"כ.
509 לכ"מ ד. בכל מקום.	510 בהן ד. בו.	511 ובבנין דא. דב. ובנין.	512 אב דא. אחר.
513 פי' סבנין א' דא. דב. ל'.	514 נלמוד דב. ללמוד.	515 דבעי' דב. דבעי'.	516 ממושב דא. ומושב.
518 בתורה דא. דב. ל'.	519 ובעי' ד. ובעי'.	520 כל א. ל'.	521 שנאמר שה א. ל'.
522 היכן א. אינו (?)			

⁵⁰² כפי מכתב עד, ואין ביניהם פרכא מובא בכללי התלמוד הנ"ל, בשם הר"י משה נ' סוסא, עמ' נ"א ב'. והמאמר לקמן, ובבנין אב מכתו' אחד וכו' עד, מה למושב שכן בטפח' מובא נ"כ שם, עמ' מ"ח ב'-מ"ט א'. ובעניני הנוסחאות רשמתי את השנויים במאמרים הכפולים האלה בשם דא. ודב.

⁵⁰³ ולעיל אמר: בד' טפחים. ראה מעילה י"ח א'; וירושלמי ב"ק. רפ"א.

⁵⁰⁴ מה מאמרו של רבא, ב"ק ע"ז ב'; חולין ע"ח ב'.

⁵⁰⁵ זה השוה ספר כריתות, בחי מדות, בית ג'.

[כג] פירוש ר' משה אבן מוסא על הי"ג מדות של ר' ישמעאל קטו

מכלל⁵²¹ ופרט כיצד⁵²², מן הבהמה כלל, מן הבקר ומן הצאן פרט, ואין בכלל אלא מה שבפרט⁵²³.

פ' 524 דאי 525 לא כתי' אלא⁵²⁶ 527 מן הבהמה הוא אמינא אפי' חיה, דהא קי"ל חיה בכלל בהמה⁵²⁸, בקר וצאן פרט ונתמעטה החיה⁵²⁹, וכיון דפרט⁵³⁰ בקר וצאן אין לנו⁵³¹ לרבות שום דבר אפי' דמי לבקר וצאן, ואע"ג דחזי⁵³² למילף מידי אחרינא⁵³³ בק"ו או במה מצינו, נמעט אותו⁵³⁴ מכלל ופרט.

בכלל⁵³⁵ ופרט המרוחקים זה מזה, פליגי תנאים⁵³⁶ אי דנין אותו בכלל ופרט אי לא, ודוק' דקיימי⁵³⁷ בחד עניינא, אבל בב' עניינים דברי הכל אין דנין, דכיון⁵³⁸ דקי"ל אין מוקדם ומאוחר בתורה, בתרי ענייני⁵³⁷ לא בריר לן הי קדים אי כלל אי פרט.

פרט⁵³⁹ וכלל נעשה כלל מוסף על הפרט⁵³⁸ כיצד, כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה, הרי פרט, וכל בהמה לשמור⁵³⁹ הרי זה כלל, נעשה כלל מוסף על הפרט⁵³⁹.

פ' 540 ובמדה זו⁵⁴¹ נרבה כל דבר ואפי' דלא דמי ממש לפרט, ואע"ג דאיכ' מידי למעוטי משום ק"ו או מה מצינו מרבינן לה בהך מדה, וכי תימ' למה נכת' הפרט די לנו בכלל לבר, איכא למימ' שהפרט⁵⁴² שקדם אלם ליה לכלל⁵⁴³ לרבות⁵⁴⁴ כל מלי, ולא ניהוש לק"ו⁵⁴⁵ או מה מצינו שימעט שום דבר, וכן בכלל ופרט ליל הכלל שקדם, רעתה הוי הפרט פירוש הכלל, ואי לא נכת' הכלל⁵⁴⁶, הייתי למד מן הפרט במה מצינו או בק"ו.

כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט כיצד, ונתת הכסף בכל אשר תאווה נפשך הרי זה כלל, בבקר וצאן וביין ובשכר פרט, ובכל אשר תשאלך

523 ואין... שבפרט] א. ל'. 524 פ"ד. [מן הבהמה כלל הוא לחיה שהחיה בכלל בהמה]. 525 דאין ד. ואי. 526 אלא] א. ל'. 527 סן ד. ל'. 528 דהא... בהמה] ד. ל'. 529 בקר... החיה] א. ל'. 530 דפרט] א. דפרט. 531 לנו] א. ל'. 532 ואע"ג דחזי] ד. אע"ג דמצי. 533 מידי אחרינא] ד. ל'. 534 אותו] א. ל'. 535 דקיימי] ד. דמקיימי. 536 דכיון] ד. כיון. 537 בתרי ענייני] ד. ל'. 538 נעשה... הפרט] ד. ל'. 539 לשמור] ד. ל'. 540 פ"ד. [על הפרט שלפניו, ונתרבה כל מה שבכלל שהן שאר בהמות והדומה להן כגון דבר המטלטל ונפו סמון]. 541 ו] א. זה. 542 שהפרט] ד. דהפרט. 543 לכלל] ד. ל'. 544 לרבות] ד. לרביי. 545 ניהוש לק"ו] א. כחוש הק"ו. 546 ואי... הכלל] א. ל'.

⁵⁰ מן מכאן עד סוף המאמר, מובא כלל ופרט, מובא בכללי התלמוד הגיל, עמ' נ"ד ב'.

⁵¹ ברייתא דר"י, ריש ספרא, סימן ז'.

⁵² מכאן עד סוף המאמר מובא בכללי התלמוד הגיל, עמ' נ"ה ב'-נ"ו א'.

⁵³ ב"ק פ"ה א'.

⁵⁴ ראה חוטפות, ב"ק שם, בריה כלל.

⁵⁵ מכאן עד, מה מצינו שימעט שום דבר, מובא בכללי התלמוד הגיל, עמ' נ"ו א'.

⁵⁶ ברייתא דר"י, ריש ספרא, סימן ח'. וראה פ"י הראב"ד שם; וס' כריתות, בתי מדות.

נפשך חזר וכלל כלל, כלל ופרט וכלל אי אחא דן אלא כעין הפרט, לומ' לך⁵⁴⁷ מה הפרט מפני דבר שהוא ולד ולדות הארץ, אף כל דבר שהוא ולד ולדות הארץ⁵⁴⁸.

במדה הזו נכללו שתי הראשונות כלל ופרט, פרט וכלל⁵⁴⁹, לכן משמשת בשתייהן מונות חד, שהרי מרבה כל הרומה לפרט, וממעטת מה שאינו דומ', ופליגי בהן מדה בגמ' דעירובין⁵⁵⁰, איכא מ"ד כללא קמא⁵⁵¹ עיקר, כלומ' שיש לנו לעשות עיקר במדה זו מכלל, ונמעט אפי' הרומה, אלא שבא כללא בתרא לרבות כל דרמיה ליה בכל צדדיו דוק', ואיכא מ"ד כללא בתרא עיקר, ויש לדנו בפרט וכלל לרבות כל מילי אע"נ דלא דמי⁵⁵² לפרט, אלא דאתא כלל קמא לעשותו נמי כלל ופרט למעוטי כל דלא דמי לכלל אפי' בדבר⁵⁵³ אחר⁵⁵⁴.

ואם⁵⁵⁵ תקשה⁵⁵⁶ למה⁵⁵⁷ כללא קמא עיקר, דלא מייתי⁵⁵⁸ אלא דרמי ליה לפרט לגמרי, א"כ למה נכתבו הכללים, מהפרט לברו נלמוד כל דרמי ליה במה מצינו דהיינו⁵⁵⁹ בנין אב, ונ"ל דלא קשה⁵⁶⁰, בבנין⁵⁶¹ אב⁵⁶² לא מייתי אלא מאי דרמי⁵⁶³ לפרט בקולי וחומרי, שבעבורם מסתברא שיהונו בו הדין ההוא, ובמדת כלל ופרט וכלל אע"נ דלא דמי במידי דטעמ' ⁵⁶⁴מייתי⁵⁶⁵, כי הך דמיון רמה הפרט מפורש דבר שהוא ולד ולדות הארץ, או כי ההיא דהמטלטל וגופו ממון, ובהני צדדין⁵⁶⁶ אינן⁵⁶⁷ אנו צריכין לבקש בהם טעם וסברא⁵⁶⁸ לרבות, ועוד טעם אחר שבמדה זו⁵⁶⁹ אנו מוכרחין ללמוד ולבקש בפרטים⁵⁷⁰ צדדים ששויים בהם⁵⁷¹ ובאחרים⁵⁷² לרבות קצת ולמעט קצת, ואפי' אם יש פרכ' לא נחוש⁵⁷³, כי על כל פנים יש לנו ללמוד⁵⁷⁴ דבר, ומ"מ נתפוש המועט⁵⁷⁵, אבל במה מצינו אם⁵⁷⁶ לא נוכל ללמוד דבר מחמת פרכ' שיש במלמד לא⁵⁷⁷ נלמוד, וכן כל דבר נלמוד⁵⁷⁸ במדה⁵⁷⁹ מה מצינו אם אין שם פרכ', ואין חובה למעט, אבל במדה

547 לך א. ל. 548 קמא א. ל. 549 דמי א. ל. 550 בדבר א. בחר.
 551 ואם תקשה ד. וא"ח. 552 ל"ד א. למד. 553 מייתי' א. מייתי. 554 דהיינו ד. שהוא. 555 ונ"ל דלא קשה ד. ולא קשי'. 556 בבנין ד. דבנין. 557 אב א. ל. 558 דרמי ד. דראסי [ליה]. 559 במידי דטעמ' ד. לקולי וחומרי.
 560 מייתי' א. מייתי. 561 כי הך... צדדין ד. ל. 562 אין ד. ואין.
 563 וסברא ד. ל. 564 ועוד... ון ובמדת בנין אב. 565 ולבקש בפרטים ד. ל. 566 בהם ד. [ואבל במדת כלל ופרט וכלל לא נכתבו הכללי' בחנם כי אם]. 567 ובאחרים ד. ל. 568 נחוש א. כחוש. 569 יש לנו ללמוד ד. נלמוד. 570 המועט ד. המועט.
 571 אם ד. ל. 572 לא ד. ולא. 573 נלמוד א. ללמוד. 574 במדה ד. במדת.

צז כרייתא דר"י, ריש ספרא, סימן ח', בשנויים קטנים.

צח ראה מבווא.

צח עירובין כ"ח א'.

צז ראה רש"י, חולין ס"ה ב', בד"ה וכת'.

צז סכאן עד סוף המאמר טובא ככללי התלמוד הנ"ל, עמ' נ"ח ב' ג"ט א'.

577:1 של כלל ופרט וכלל⁵⁷⁶, עכ"פ⁵⁷⁷ יש לנו⁵⁷⁸ לבקש בפרט צדדין שימצאו בדברים אחרים ונרבה⁵⁷⁹ אותם, ולא ימצאו באחרים ונמטעט⁵⁸⁰.

רש"י ז"ל הביא בכאן מדה אחרת כיוצא בזה ללמד כל כעין הפרט ממש היא פרט וכלל ופרט, הת' מייתי לה בנויר פ"ג מינינ"ה, והוא ז"ל אמר דכי מעיינינן שפיר הני תרי מדות דומות ושוות, דהכ' איכ' נמי ב', הראשון פרט וכלל, והב' כלל ופרט, כמו שנמצאו כשהפרט בין⁵⁸¹ שני הכללים, וכת' עוד דהתם בעי מאי איכ' בניי וביני, איכא דאילו⁵⁸² פרטא דרמי ליה בכל צד מרבי' אפי"ג תרי פרטי וכללא, האק' תרתין כללי ופרטא⁵⁸³ אי איכ' פרטא דרמי ליה אפי' בחד צד מרבי' ק"י, ויש תנא חולק על ר' ישמעאל ודריש כל התורה ברבויי ובמעוטי, ורש"י ז"ל מפרש התם דבריבה ומיעט לבר מייתי ביה כל כך כמו בכלל ופרט וכלל למאן דדריש כללי ופרטי, והיינו טעמ' כלל ופרט הוי הפרט פי' הכלל, ואילו⁵⁸⁴ בא שני אין לך בו אלא פירושו, ואהני כללא בתרא לרבות כל דרמי לפרטי, אבל בריבה ומיעט אין המיעוט פי' הרבוי, אלא שממעט מרבוי שלא תרבה כי אם הרומה למיעוט לבר, ובריבה ומיעט וריבה אנו מרבים כל דבר, וולתי כפי מנין המעוטין נמטעט כל הריחוק מהן בדמיון יותר ק"י. ולפי זה נראה דמתוך הגמ' דמיעט וריבה מייתי טפי מפרט וכלל ופרט, דבעי' בגמ' ק"י מאי איכ' בין מיעט וריבה לפרט וכלל, איכ' דאלו לפרט וכלל מרבי' אפי' עלין ולולבין⁵⁸⁵, ומיעט וריבה לולבין אין עלין לא, ולפי זה אין ק"י מדה ממעט⁵⁸⁶ כמו כלל ופרט שבא לפי⁵⁸⁷ זה דוקא, ואין מדה חשובה כפרט⁵⁸⁸ וכלל שבא להוסיף על הפרט כל מילי אף דלא דמו⁵⁸⁹, פרט וכלל ופרט⁵⁹⁰ מרבי' כל כעין הפרט אפי' לא דמו⁵⁹¹ אלא בחד צד, וכן יעשה ריבה ומיעט לבר, כמו שפרש"י⁵⁹² בפ"ק דשבעות ק"י, ונראה דמיעט וריבה היא מדה שמרבה יותר, כדמוכח בגמ'⁵⁹³ דהיא קרובה לפרט וכלל שהיא הגדולה שבכלם.

575 [ז' ד. ל.] 576 וכלל ד. ל. 577 עכ"פ א. ער"פ. 578 לנון א. ל. 579 ונרבה א. [אותו]. 580 ונמעטס; ד. ונמעט. 581 בין א. ל. 582 בניי... דאילו א. ל. 583 תרתין כללי ופרטא א. ל. 584 ואילו א. ואילי. 585 ולולבין א. ל. 586 ממעטח ד. מסעלות. 587 לפי ד. לפי. 588 מדה... 589 א. מרבה בפרט. 590 פרט וכלל ופרט ד. וכלל ופרט וכל. 591 דמו ד. דאמי. 592 שפרש"י ד. [ז' ל.]. 593 כדמוכח בגמ' ד. ל.

צ"ח ראה רש"י, נויר ל"ד ב'-ל"ה א'; ותוספות שם, ל"ה א', ב"ד' ור' אלעזר.
 צ"ט על הגליון: אבל.
 ק בכ"י יש סימני מחיקה על הסלה. הא.
 ק"א ראה נויר ל"ה ב'.
 ק"ב ראה רש"י, נויר ל"ה א'-ב'.
 ק"ג נויר ל"ה ב'.
 ק"ד כמאן עד סוף המאמר מובא בכללי החלמוד הנ"ל, עמ' נ"ט א'-ב', בשם הר' משה נ' מוסא.
 ק"ה ראה רש"י, שבעות ד' ב'-ה' א'.

ואני קי מסופק בשתי⁵⁹⁴ מרות אלו מיעט וריבה או ריבה ומיעט וריבה⁵⁹⁵, אינו מרבה טפי, ולפי דעתי כי ריבה ומיעט וריבה היא הגדולה, שאע"פ שהמיעוט באמצע, כיון שאין זה פירוש לזה ואיכ' תרי רבוי⁵⁹⁶, ומיעט⁵⁹⁷ וריבה, וריבה ומיעט⁵⁹⁸, אין קפידה באי זה מהם קודם לחברו, הריבוי למיעוט או המיעוט לרבוי. מכלל⁵⁹⁹ שהוא צריך לפרט ומפרט שהוא צריך לכלל כיצד, קרש לי כל בכור, יכול אף הנקבות במשמע, ת"ל זכר, אי זכר אפי' יצאה הנקבה לפניו, ת"ל פטר רחם, אי פטר רחם יכול אפי' נולד לאחר יוצא דופן, ת"ל בכור, והו' כלל שצריך לפרט ופרט שהוא צריך לכלל קי.

פ"י שהוא צריך, כלומר דלא ידעי' פ"י של כלל דהיינו בכור אלא ע"י הפרט דהיינו זכר, והכי נמי לא ידעי' פרטא דזכר מהו אלא מכח פטר רחם שהוא כלל.

ורש"י ז"ל הביא קושיות דמקשי' בגמ' ק"י אהך בריח', דברישא קאמ' אי זכר יכול אפילו יצאה נקבה לפניו, משמע רמלת בכור אינה רוק' על הקודם, כי גם יכול להיות למי שיצאה נקבה לפניו, רהא הך דקאמ' דאי זכר, בתר דאית לן בכור זכר פרי' לה, ובסופה קאמ' אי פטר רחם יכול אפילו קרמה נקבה⁶⁰⁰ דרך דופן, ת"ל בכור ק"י, ר"ל מי שלא קרם לו דבר בשום מקום, ומשני דלעולם בכור לגמרי משמע שלא קרם לו אחר כלל, כרמשמע בסופ', וריש' ה"ק, אי בכור זכר יכול אפי' יצא דרך דופן, ולעולם לא קרם לו אחר, ת"ל פטר רחם, דבעיני' שיצא דרך רחם, אי פטר רחם, כלומ' ליכתו' פטר רחם ולישתוק מבכור, רהא מרחם נמעט דרך דופן, ופטר משמ' ראשון⁶⁰¹ אפי' קרמה נקבה דרך דופן, דהשת' קרינא שפיר להאי זכר דאתי בתרא דרך פטר רחם, ת"ל בכור, דמשמע שלא קרם לו אחר בשום מקום.

התוספות קי הקשו בפ' כסוי הדרם ק"א, דהכי הוו נמי כלל ופרט דעלמ', כי לולי הפרט נרבה כל דבר, והוא צריך לפרט שיפרשהו בהני דלעיל, מן הבהמה כלל, בקר וצאן פרט, ונתת' הכסף⁶⁰² וכו', וחירצו דשאר כללים כוללים כל דבר יחוד⁶⁰³ ולא משתמע חד מניהו טפי מחבריה, ופרטא לא אתי⁶⁰⁴ אלא למעוטי

594 בשתי' ד. בשני.
595 וריבה] א. ל.
596 ואיכ' תרי רבויין ד. ל.
597 ומיעוט] א. ומיעוטי.
598 וריבה . . . ומיעט] א. ל.
599 מכלל] א. ל.
600 נקבה] א. לנקבה.
601 ראשון] א. [כך] ועם סימני מחיקה.
602 ונתת' הכסף] ד. ל.
603 יחד] ד. ל.
604 אתי] ד. אתי.

קי מכאן עד סוף הטאמר טובא בכללי התלמוד הגיל, עם' נ"ט ב'.
קי ברייתא דר"י, ריש ספרא, סוף פרשה א'; ובכורות י"ט א'. וראה ס. היגער, אוצה"ב.
ס"ו, סיטן רס"ב.
קי ראה בכורות י"ט א', ורש"י שם. ובכללי התלמוד לר"ס דאנון, עם' ס' ב'. טובא טאמר זה בשנויים בשם הרמ"ה ז"ל.
ק"י על הגליון: משמע בכור'.
קי מכאן עד, אלא למעוטי לכלל, טובא בכללי התלמוד הגיל, עם' ס"א א'.
ק"א ראה תוספות, חולין פ"ח ב', ב"ה כלל.

לכלל, ואמ' דהכי כת' רש"י בבכורות אהך דריש קמייחא, דאי כת' בכור, יכול אפי' נקבה, ת"ל זכר, הו"נ נמי כשאר כללי, ולא מיקרי צריך לפרט, אלא אאמצעות' קאי, דתאמ' אי בכור זכר יכול אפי' יצאה נקבה לפניו, משום דבכור זכר משמע הנולד ראשונה, אפי' נולדה נקבה לפניו, רק שהוא בכור לזכרים הבאים אחריו, אלא פרטא דפטר רחם ועק' ליה משמעוהיה. וכן משמע מלשון רש"י שפירש כאן ק"ב אהך דוכסהו בעפר מקרי ליה תלמוד כלל הצריך לפרט, ואין דנין אותו בכלל ופרט, ופי' דאי הוה כת' וכסהו, הוה משמ' בכפיית כלי, כדקתני בריש' דברית', ומשמ' נמי כסוי עפר, והכי ביארו כונת דוכסהו משמ' כפיית כלי דבר שאינו נבלע, והכי משמ' טפי מכסוי דעפר שהוא נבלע, וצרי' מרבה לכסותו פן יבולע בתוך הרם, וכן רוב כסוי דקרא הם בכפייה, כמו ותכסהו בשמיכה, או ויכסהו את ערות אביהם, ואתא פרטא דעפר להוציא את הכלל ממשמעוהו⁶⁰⁶, הילכ' אין לדנו בכלל ופרט כיון דהוא צרי', ע"כ לשונם במעט שנוי.

כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא כיצד, והנפש אשר תאכל מבשר זבח השלמים אשר ליי' וטומאתו עליו ונכרתה וכו', והלא שלמים בכלל כל הקדשים היו, וכשיצאו מן הכלל ללמד, לא ללמד⁶⁰⁷ על עצמן יצאו, אלא ללמד על הכלל כולו יצא, לומר מה שלמים מיוחדים שקדושים קדושת מזבח, אף אין לי אלא דבר שקדושתו קדושת מזבח ק"י.

פי' בכלל כל הקדשים היו, דהא כתיב כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו⁶⁰⁷ בני ישראל ליי' וטומאתו עליו ונכרתה וכו', והאי אשר יקרב מפ' בספרא ק"י דלא הו"נ נגיעה אלא אכילה, ונקט אשר יקרב להשמיענו דלא מחייב עד שהוכשר ליקרב, כגון שקרבו מתירין חטאת ואשם ושלמים מתירי' דידהוא ואמורין, ומה שכלו כליל ואין לו מתירין כגון מחמת כהנים עד שיקדש בכלי, ולהכי אפקיה בלשון כי יקרב, ולעולם לא מחייב אלא באכילה, דאנגיעה לחזרה לא מחייב כרת, השת' מקשה שפיר תנא, והלא שלמים בכלל כל הקדשים היו, למה יצאו.

ואת' ק"א אי לאו האי⁶⁰⁸ קרא דשלמים דכת' ביה⁶⁰⁹ בהריא אכילה⁶¹⁰, הוה אמניא⁶¹¹ דאנגיעה נמי מחייב, א"כ לגופיה איצטרי', וי"ל מראשכח הת' בסמוך דכת'⁶¹²

605 מסמעוהו] א. משמעוהו. 606 לא ללמד] א. ל'. 607 יקדישו] א. יקריבו.
608 אי לאו האין ד. גבי שלמים אי לאו הכי. 609 ביה] א. ל'. 610 אכילה] ד. פי'
אשר תאכל מבשר זבח השלמים. 611 הוה אמניא] ד. ה"ה. 612 דכת'] א. [נתחם].

ק"ב חולין שם, בד"ה כלל הצריך לפרט.

ק"י ברייתא דר"י, ריש ספרא, ריש פרק א'.

ק"ד ספרא, אמור, פרשה ד', ה"ז.

קט"ו מכאן עד סוף המאמר מובא בכללי התלמוד הגיל, עם ס"ד א', בשם הר' משה בן

מוסא: ואת' וכו' לגופיה איצטריך, וזה לשון הר' משה בן מוסא, וי"ל וכו'.

כל טהור יאכל בשר, שמעי' דממא לא יאכל, וכי ענש בטומאה⁶¹³ ודאי אאכילה דאידי ביה⁶¹⁴ עונש, ואזהרתיה⁶¹⁵ מהאי קרא, בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבוא. דכי היכי דמקדש הוי רבר שיש בו נטילת נשמה, אף קדש⁶¹⁶ שיש בו נטילת נשמה דהיינו אכילה, ואפקיה בלשון נגיעה, לומ' שלוקה נס⁶¹⁷ על מנע קדש, מעתה כולי⁶¹⁸ האי קרא דשלמים למה נאמ', הא בכלל כל הקדשים הוי⁶¹⁹, אלא ללמד⁶²⁰ על הכלל וכ'⁶²¹.

ואני קסו הכותב הייתי סבור לתרץ הך קושיא הכי, דנהי⁶²² דאי לאו קרא דשלמים דכתי' ביה אכילה, הייתי מפ' אשר יקרב נגיעה ממס, ולהכי אמרת דאתיא⁶²³ קרא דשלמים⁶²⁴ לנופיה, להשמיענו⁶²⁵ אכילה, אפ"ה דייק⁶²⁶ התנא שפיר, דמ"מ האנלוויי⁶²⁷ דאכילה למה נכתבה בשלמי' ופרט⁶²⁸ אלו יותר⁶²⁹ מכל קדשים, ליכתו⁶³⁰ האוי⁶³¹ על הכלל וכו', אלא שיש לסתור תירוץ⁶³² זה, ראי הכי הוא⁶³³ דיקרב לא ידעי' רהוי אכילה, אלא מדכתי' אכילה נבי שלמים, א"כ מיל דלגלווי על יקרב אתי דלהוי אכילה, לעולם אימ' לך דנגיעה הוי כפשטיה, ואאכילה פטור אי לא ננע⁶³⁴, כגון שחתח לו בבית הבליעה, וקרא דשלמי' יצא לידון בדבר החדש דבאכילה לבר לחייב⁶³⁵, ואי אתה יכול להחזירו לכללו לחייבו בנגיעה, להכי הוצרך רש"י לפ' ק"י, דמה הוא ענין דכתי' כל טהור יאכל בשר, שמעי' דיקרב אכילה הוי, מעתה לא חדש דבר בשלמים שאינו כתו' בכלל קדשים⁶³⁶, א"כ למה יצאו שלמים, אלא ללמד על הכלל כולו יצא.

בפ"ק ק"ח דשבעות פרש"י ק"ס ז'ל⁶³⁷ על טרה זו דאייתי התם, למה לא נדרש בכלל ופרט, לומ' אין בכלל אלא מה שבפרט, שלמים אין מירי⁶³⁸ אחרינא לא, ותירץ לה כי אינד⁶³⁹ לפי שהן מרוחקין⁶⁴⁰ בתרי עיני, ועוד הקשה מה בין טרה

613 בטומאה ד. טומאה. 614 בהן א. ביה. 615 ואזהרתיה א. ואזהרתיה. 616 קדש ד. ל'. 617 נס א. ל'. 618 כולין ד. כוליה. 619 הוין ד. הוי. 620 ללמד א. ללמד. 621 וכי ד. ל'. 622 דנהי א. דהני. 623 דאתיא א. דאיתא. 624 דשלמים א. לשלמים. 625 להשמיענו ד. לאשמועינו. 626 דייק א. דיק. 627 האנלוויי ד. נלווי. 628 ופרט א. ופרטי. 629 יותר א. ל'. 630 האי ד. הא. 631 ללמד ד. ללמד. 632 תירוץ ד. תירוצי. 633 הוא ד. היה. 634 ננע ד. ל'. 635 לחייב א. ל'. 636 קדשים א. שלמי'. 637 ז'ל ד. ל'. 638 מירין א. טרה. 639 לה כי אינד א. לה כי אינד (ז); ד. ל'. 640 שהן מרוחקין א. שאין מרוחקין; ד. שהם מרוחקים.

קסו סכאן עד סוף המאמר טובא בכללי התלמוד הנ"ל, עמ' ס"ד א'-ב': ואני הכותב וכו'. ק"י ראה רש"י, כריתות ב' ב', בדיה בכלל כל הקדשים; מעילה י' ב', בדיה ת"ל אשר יקרב; ושבעות ז' א', בדיה שלש כריתות. ק"ח סכאן עד סוף המאמר טובא בדרכי משה הנ"ל, עמ' ס"ד ב'-ס"ו א', בשם הר"י משה; בפ"ק דשבעות וכו' והקשה הר"י משה בשם הרש"י ח"ל מה בין טרה זו וכו'. ק"ס ראה רש"י, שבעות ז' א', בדיה אחת לכלל.

זו לבין מדה⁶⁴¹ אי אתה דן אלא כעין הפרט, ר"ל לפי רעתי למה שנה⁶⁴² לשונו לומ', אלא ללמד על הכלל כלו יצא, ופי' דמדת כעין הפרט אתה⁶⁴³ מרבה ומביא דברי שאינן⁶⁴⁴ במשמעות הכלל, ואם כללו⁶⁴⁵ מרבה⁶⁴⁶ מצד כללות ומצד⁶⁴⁷ הענין, כי האי⁶⁴⁸ דכי יתן איש אל רעהו, אע"פ שכולל כל דבר נתינה. גם מצינו כי יתן⁶⁴⁹ מום בעמיתו⁶⁵⁰, וגם מתן רמים, אך מתוך הענין שהוא לשמור נבין כל מה שיתן לשמור, לא ממשמעות המלה⁶⁵¹, ודוק⁶⁵² ותשכח, אבל במדה זו שבא ללמד אינו אלא גלוי לפרש כלל, דקרא⁶⁵³ הקרשים רמשמעותו⁶⁵⁴ כל דמקרי קרש אפי' לאו דמזבח, אתא קרא דשלמים לגלויי דבר הקרב למזבח אין, דומיא דשלמים, לברק הבית לא⁶⁵⁵. ועוד תירץ רבמירזה⁶⁵⁶ יש להביא דברים דלא שייכי להביא במדת⁶⁵⁷ כעין הפרט, והוא כשבא לפרש שום דין⁶⁵⁸ בפרט שאינו מובן מן הכלל, אך הרבר עצמו⁶⁵⁹ אינו חרש, ודיו זה שהטילה תורה על הפרט ההוא שהוציא מן הכלל⁶⁶⁰, חזור ומלמדו לכל הכלל שיהנוג בהם הרין ההוא, כי היא דהבערה⁶⁶¹ לחלק יצאת⁶⁶², פי' לחייב עליה קרבן בפני עצמה, אף אם עשאה עם מלאכות רבות בהעלם אחת, רסד"א לא יהא חייב אלא קרבן אחד⁶⁶³ על כלם, לכך ייחד הכתו' הבערה בלא⁶⁶⁴ בפני עצמה לחלקה⁶⁶⁵ מהאחרות שביאי קרבן אחד עליה, ועל כל האחרות קרבן אחד, וחורין ומלמדות⁶⁶⁶ שאר מלאכות ממנה לומ' שביאי קרבן על כל אחת, הרי שבמדה זו לפי⁶⁶⁷ דרך זה אינו מפרש מהו מלאכה, אבל⁶⁶⁸ כל כעין הפרט בא לפרש מהות הכלל שהוא כעין הפרט, לא שיטעון דין על הכלל בשום פנים, וכיוצא בזה, שביעי בכלל היה וכו', וכן אוב וידעוני בכלל היו⁶⁶⁹, הרי שמדה זו משמשת בכ' פנים, לפרש ולגלות מהו הכלל, גם להטעין לכלל דין שנתפרש בפרט.

וגם כ' ליטו' הכות' נראה להפריש ביניהם עוד, דבכעין⁶⁷¹ הפרט לא נלמד⁶⁷²

641 לבין מדה ד. למדה. 642 ענה ד. שינה. 643 אחת א. אי אתה; ד. אחי.
 644 שאינן ד. שאינה. 645 כללון א. כל כלל. 646 מרבה ד. הרבה. 647 ומצד
 ד. או מצד. 648 האי ד. היא. 649 יתן ד. איש. 650 בעמיתו ד. כן
 יתן בן. 651 המלה ד. ל'. 652 ודוק ד. ודוק'. 653 דקרא א. מן.
 654 רמשמעותו ד. שמשמעותו. 655 אחא ... לא א. ל'. 656 זון ד. לפעמים.
 657 להביא במדת ד. להוציא. 658 דין ד. והוא. 659 עצמו ד. בעצמו.
 660 מן הכלל א. ל'. 661 כי היא דהבערה א. ל'. 662 יצאת ד. יצתה.
 663 אחד ד. אחת. 664 בלאו א. ל'. 665 לחלקה ד. לחלק. 666 וחורין
 ומלמדות ד. חורין ומלמדו. 667 לפין א. לפי'. 668 אבל א. אף. 669 היו
 ד. [תניא בפרק ארבע מיתות אחד האיש ואחד האשה, אלא דבר הכתו' בהווה, שהנשים
 כשפניות, ומיתתן בסה, אמ' ר' אוב וידעוני בכלל כל המכשפים, ולמה יצאו, לומ' לך, מה
 אוב וידעוני בסקילה, אף כל המכשפים בסקילה]. 670 לין ד. ל'. 671 דבכעין
 ד. דבכענין. 672 נלמדו ד. אלמדו.

אלא המעט שאוכל, כדפרי' 673 בכמה רוכתין, ואימ' 674 מה הפרט מפורש, ופרכ' זו לעולם למעט, ובמרה זו אנו למדין כל דרמי' 675 ליה קצת, דאי לאו הכי' 676 נים' מה שלמים קדשים קלים, דהא איכ' מילי דחמירי מחטאת ואשם, או נים' מירי דמשור' 677 למיכל במהרה אסרת' 678 לך בטומאה, לאפוקי עולה, אע"ג דהוי קדשי מובה, ואולי שזה בכלל טעם רש"י, דכיון דמשמעות קדשי' כולל' 679 כל דבר, לא נמעט אלא המעט שנוכל.

ועוד קכא יש לי לומ' טעם אחר קכב, דכעין' 680 הפרט אנו מביאין הדומה לפרט בדברים שאינן לא קולא ולא חומרא' 681, כההיא דרבר' 682 המטלטל ונופ' 683 ממון, שאין סברא בזה יותר מזה, ומדה זו לא יגלה על הכלל אלא במה שידמה לפרט, דברבי' שבבורם ראוי לזכות ברין' 684 ההוא' 685 בעבורם, כי הא' 686 דקדשי מובה חמירי טפי מקדשי ברק הבית.

כל דבר' 686 שהיה בכלל ויצא לטעון טעם אחר שהוא כענינו יצא להקל ולא להחמיר כיצד, ובשר כי יהיה בו בעורו שחין ונרפא או בשר כי יהיה בעורו מכות אש, והלא שחין ומכה בכלל כל הנגעים היו, וכשיצאו לטעון טעם, יצאו' 687 להקל ולא להחמיר, להקל עליהם שלא ידונו במחיה, ושלא ידונו אלא בשבוע' 688 אחר קכג.

פי' והלא שחין ומכה כיון דתלי' רחמ' הנגעים במראות שאת ובהרת, והכא נמי איכ' הני מראות, פשי' דמטמו, וחויני' דיצאו לטעון טעם אחר שהוא כענינו, דמטמו במראות שאת ובהרת אי אית בהו שער לבן, ומטמו בפסיון, כי היכי דמטמו שאר נגעים דעור ובשר לבן, שיצאו להקל, נאמ' דיצאו שלא ידונו להטמות במחיה, דבשאר נגעים כתי' וביום הראות בו בשר חי יטמא, ואלו נבי מכה קכד מ"מ ממעטי' סימן מחיה, מרכת' מכה היא, ולא להחמיר, דשאר נגעים כי לא פשה נמי מסגר להו שבוע שני, ובשחין ובמכה לא ידונו בהסגר שבוע שני כי לא פשה כל קכה.

ולי קכז הכותב קשי', דנימ' איפכא' 689, להקל בכי לא פשה דלא מסגר ליה

673 כדפרי' ד. כדפרישי'. 674 ואימ' ד. ואמ'. 675 דרמי' ד. דראמו.
676 הכין א. ל'. 677 דמשורן ד. דשרו. 678 אסרתין ד. אמרתן. 679 כוללן
ד. שכולל. 680 דכעין ד. דכענין. 681 לא ... חומרא ד. קולא וחומרא.
682 דרבר' ד. דבר. 683 ונופין ד. ונופי'. 684 ההוא ד. הוא. 685 כי הא
ד. ל'. 686 כל דברן א. ל'. 687 יצאו א. יצא. 688 בשבוע א. בשבועה.
689 איפכא א. איפרכ'.

קכא מכאן עד סוף המאמר מובא בכללי התלמוד הגיל, שם.

קכב אולי שנים זה מדברי, הכותב' הוא.

קכג ברייתא דר' ישמעאל, ריש ספרא, פרק א', ה"ב.

קכד בכ"י: מחיה. ועל הגליון שם: ג'א מכה.

קכה השוה ספר כריתות, בתי מדות, ריש בית עשירי.

קכז מכאן עד סוף המאמר מובא בכללי התלמוד הגיל, עמ' ס"ז ב', בשם ר' משה: והר

משה ז"ל הקשה חיל קשיא וכו'.

וטהור⁶⁹⁰, ולא להחמיר שלא ידונו בסימן⁶⁹¹ מחיה, ואולי דלשון⁶⁹² חומרא נופל על דבר⁶⁹³ חששא כי הא דהסגר שני⁶⁹⁴, רכי⁶⁹⁵ לא פשה כלל טהור אפי' בשאר נגעים, אלא רמחמים בסוף שבוע ראשון, לומ' דיסגר⁶⁹⁶ שני אולי יפשה⁶⁹⁷, והך חומר' וחששא היא, ובמי שלא נהג זה נאמ' עליו לשון ולא להחמיר, גם כיון שאינו⁶⁹⁸ פסק⁶⁹⁹ טומאה ממש אלא הסגר שני בעלמא, עד שנראה⁷⁰⁰ אם יפשה⁷⁰¹ אם לאו, אין זה אלא חומרא בעלמא, אבל סימן מחיה רבשאר נגעים הוא⁷⁰² טמא נמור, ובשחין ומכה אין דנין בו, הוי קולא נמורא, מה שאיך מטמאו בהן קכ.

גם קכ יש לי⁷⁰³ לשאול קכס רמאי שנא מרה זו ממרה⁷⁰⁴ של מעלה ממנה, דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד⁷⁰⁵ על עצמו יצא⁷⁰⁶ וכו' קל, ושמא⁷⁰⁷ דלא אמרי' ההיא מרה דללמד על הכלל כולו יצא וכו'⁷⁰⁸, אלא כשנאמר⁷⁰⁹ בפרט כל דיני הכלל בפ', והוא מיותר לגמרי⁷¹⁰, איכ לא בא אלא⁷¹¹ ללמד על הכלל כלו⁷¹², אבל הכא דלא נכתבו דיני הכלל בפרט בשלימות הניח מהם, דהא לא⁷¹³ נכת' בו⁷¹⁴ דין⁷¹⁵ לא פשה אם יוסגר שנית, והדינים שנכתבו הן כעין הכלל. מעתה יש לי לידון⁷¹⁶ דלגופיה יצא דין זה מהכלל להקל ולא להחמיר.

וכל דבר שהיה בכלל ויצא למעון טעם אחר שלא כענינו יצא להקל ולהחמיר כיצד, ואיש או אשה כי יהיה בו נגע בראש או בזקן, והלא ראש חזק בכלל בשר היו, וכשיצאו למעון טעם אחר שלא כענינו, יצא להקל ולהחמיר, להקל עליהם שלא ידונו בשער לבן, ולהחמיר עליהם שידונו בשער צהוב קלא.

690 וטהור] א. טהור.	691 בסימן] ד. [פי].	692 דלשון] א. בלשון [מחיה].
693 דבר] א. רב (1); ד. הדבר.	694 שני] א. ל'. 695 דכין] ד. ל'. 696 דיסגר]	א. דהסגר. 697 יפשה] ד. פשה. 698 שאינו] ד. דאינו. 699 פסק] א. ספק.
700 שנראה] א. נראה.	701 יפשה] ד. פשה. 702 הוא] א. או.	703 גם יש לי]
ד. גם יש.	704 ממדה] א. במדה. 705 ללמד] א. למד.	706 על... יצא] א. ל'.
707 ושמא] ד. ל'.	708 וכו'] דא. דב. ל'.	709 כשנאמר] דא. כשנאמרה.
710 לגמרי] דא. רב. [אלא].	711 אלא] א. ל'.	712 כלן] דא. רב. [יצא].
לא] דא. דלא.	714 נכת' בו] דב. נכתבו.	715 דין] א. ל'. 716 לי לידון] דב. לו לרון.

כיו הטעמים האלו מתרצים ג"כ הקושיא בספר כריתות הגיל, שם: ושמעתי מי שהקשה כיון דאמר להקל למה לי עוד ולא להחמיר וכו'.
 קכס מכאן עד סוף המאמר מובא בכללי התלמוד הגיל, עמ' ס"ז ב'—ס"ח א'; וגם יש לשאול וכו'; וגם מובא זה כפול, שם, ס"ט א', בשם הר' משה ן' מוסא (בשנויי הנוסחאות: דא.; דב.). קכס אולי גם זה מדברי הכותב' הוא. וראה לקמן, הערה שלאח'ו.
 קל על הגליון בכ"י: (ולא) [ולין] נראה להפריש ביניהם. דיצא מן הכלל ללמדנו וללמד דבר סתום שאינו יודע אותו הדין אם לא היה מלהו, כמו הא דלהלן, וכמו הא דמה שביעי רשות אף ששי רשות, זה שיצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו בלבד יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, ופדה דיצא למעון טעם אחר שהוא כענינו, פי' שהקל בפירוש במקצת הקולות ולא החמיר בשום חומרא, זה יצא ללמד שנתן לו כל הקולות ולא נתן לו חומרא כלל.
 קלא בריחא דר' ישמעאל, ריש ספרא, פרק א', הי"ג.

פ"י וכשיצא למעום טעם אחר שלא כענינו, דשאר נעים עור ובשר מטמאות⁷¹⁷ במראות שאח או בהרה, וראש חוקן במראה נתקים דוק' ולא⁷¹⁸ בשאר מראות, כדאי' 719 לקמ' בפ"י דנעים, יצא להקל ולהחמיר, להקל שלא יטמא בשער לבן שבנתק, אע"ג דהוי סימן טומאה בשאר נעים, ולהחמיר דשער צהוב הוי סימן טומאה בנתקים.

במדה קל"ב ז' יש לנו לדרקק נמי, אמאי לא קרי' טעון שלא כענינו הא דמטמא⁷¹⁹ בצדוב ולא בלבן, ויצא להקל דלא מטמא בשאר מראות, ולהחמיר דמטמא במראה נתקים⁷²⁰, ואולי לפי שעיקר הגנע הוא במראה טפי מסימן השער, כדאמרי' קדמה בהרת לשער טמא, קדם שער לבהרת מהור קלי, משום הכי עביר עיק' הטעם מהמראות⁷²⁰, שהם משונות בראש ובוקן מבשאר נעים, ויצא להקל ולהחמיר בשאר הדינים⁷²¹ דלא הוו⁷²² עיקר כל כך, דהיינו סימני שער.

עוד קשיא לן קל"ד, דכל הני י"ג מרות פשיט' דאתו להשמיענו דכל היכ' דנמצא להם דומה יש לדרוש קלה כיוצא בהם, והכא צריך לומר⁷²³ דהיכ' דנמצא מרה כיוצא בו, דבר יוצא מכלל אחד למעון טעם אחר שלא כענינו, דוראי בא להקל ולהחמיר אפי' כי לא נכת', שאם⁷²⁴ בכל מקום צריך שיכת' הקולא והחומרא, כי הכא בהאי נתקיי⁷²⁵ ראש חוקן, איכ' למה ללמדנו⁷²⁶ ממדה זו, אלא נלמוד אפי' לא נכת', ובשלמ' להקל דהיינו חומרא⁷²⁷ דכת' הת', כי הכא דמטהרין בראש חוקן⁷²⁸ סימ' שער לבן דהוי סימ' טומאה בשאר נעים, אבל להחמיר, בשלמ' אי הוי פ"י להחמיר בחומרא דאי⁷³⁰ בכלל, אז⁷³¹ נימ' דמשכחן⁷³² להקל ולהחמיר בכל דוכתי כמו גבי⁷³³ נעים, אבל השת' דמפר' הכ' להחמיר דהיינו שער צהוב, והוא דבר שלא נכת' בשאר נעים לא לטהר ולא לממא, איכ' בעלמ' מאין נודע לחדש חומרא מעצמו בפרט, כיון דלא כתי'⁷³⁴ בכלל בשום ענין, כרי שידימה למדה זו ממש, ושמא בעלמ' ילפי' להקל בחומרא דכת' בכלל⁷³⁵, ולהחמיר⁷³⁶ חומר' דכת' ביה, והשת' הוי להחמיר דומה קלי לו, ולא להחמיר

717 מטמאות א. סכמות. 718 ולא א. ל'. 719 כדאי' א. כדאי-
719א דמטמא א. דמטמי. 719ב נתקים א. נתיק'; ד. נתיקים. 720 מהמראות
א. שהמראות. 721 בשאר הדינים ד. משאר. 722 הוון ד. הוי. 723 צריך לומר
ד. ס"ל. 724 שאם א. הכי (זדהי?). 725 בהאי נתקין ד. דנתקין. 726 למה ללמדנו
ד. מה ללמדנו. 727 חומרא ד. מחומרא. 728 בראש חוקן ד. בראש או בוקן. 729 סימ'
ד. ל'. 730 דאי' א. דאי. 731 אז א. [סימ']. 732 דמשכחן ד. דמשכחי. 733 כמו
גבין ד. ל'. 734 כתי' ד. ל'. 735 בכלל א. בכללי. 736 ולהחמיר ד. להחמיר.

קל"ב מכאן עד סוף הסאמר טובא בכללי התלמוד הגיל. ע"פ ע' א'. בשם הר' משה בן מוסי: והר' משה בן מוסי הקשה אמאי וכי.

קל"ג מענה, נעים ספ"ד.

קל"ד מכאן עד סוף הסאמר טובא בכללי התלמוד הגיל. ע"פ ע' א'-ב'.

קלה הכי' כאן מטושטש. אבל בכללי התלמוד נמצאות המלות: יש לדרוש.

קל"ז על הגליון: פ"י דומה לו שנקל מהחומר שנכת' בכלל, נוחסיר ברוס' שנכתבו, פ"י לא להחמיר דלעיל, שהחומרא נכת' בפירוש והוא שער צהוב'.

פירוש ר' משה אבן מוסא על הי"ג מדות של ר' ישמעאל קכה

דלעיל, וכי תימ' 737 מנא ידעי' להכריע 738 באיזה נחמיר ובאיזה 739 נקל, יהיה על הדרך שפירשנו 740 לעיל, או בשום סברא אחרת 741, לפי מקום מדרש המרה, בכלל 742 מקום לבן מקום 743 לפי 744 מה שהוא, או יהי' 745 פי' להחמיר שום קולא שנמצא בהדיא בכלל, לא נדון כן בפרט אלא להחמיר, ואע"נ דלא דמי ממש להאי דהחמיר 746 דהכ', דהאי הוי חומרא חדשה לגמרי, שער צדוב שלא מוכר בשום מקום, או אולי ע"י מדה זו נכריח 747 פי' שום פסוק שיבא להחמיר חומרא חדשה. וכל דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש אי אחא, יכול להחזירו לכללו עד שיחזירונו הכתוב לכללו בפירוש כיצד, ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת ואת העולה במקום הקדש, שאין ת"ל כי כחטאת האשם 748 הוא לכהן, אלא לפי שידון בדבר החדש בכהן יד בכהן 749 רגל ובאון ימינית, יכול לא יטעון מתן דמים ואמורים לגבי מובת, ת"ל כי כחטאת האשם הוא לכהן, החזירו הכתו' לכללו בפ"י, לומ' מה חטאת טעונה מתן מובת, אף אשם טעון מתן מובת ק"ל.

פי' שאין ת"ל כי כחטאת האשם, דהא כת"י מתחילה והקריב אותו לאשם, ואי לאשמעי' דהוו לכהן כחטאת, ממילא ידעי' ליה דמקרי אשם, כראית' בפרשת וזאת תורת האשם, אלא לפי שיצא מן הכלל לידון בדבר החדש, לימ' לא ליטעון מתן מובת, להכי אתא כי כחטאת האשם הוא.

גם בזה צרי' לדרקדק, מה שנוי יש בין מדה זו של מעלה ממנה שיהא קרויה טעון אחר שלא כענינו, ולזה דבר החדש, ונרא' משום דהא ק"ל הוי חדש ממש ושנוי לגמרי 750, דלא 751 מצינו קרבן ובפרט אשם במתן בהנות ואזן אלא באשם 752 של מצורע, להכי קרי ליה דבר החדש, ובמדה דלעיל לאו חדש הוא לגמרי, דהא בראש ובזקן 753 נמי בעי' מראה יעמוק 754 מן העור, ובעי' כרי לטומאה מיד, ונרונת בהסגר שבועים זה 755 דין פשוין בשאר נעים, אלא שטען שלא כענינו בשנוי מראות ראש חקן במראה נתקי' לבר, ושאר נעים נרונים בשאת ובהרת ותולדותיהם לבר. ודבר הלמד מענינו כיצד, כי ימרט ראשו, יכול היא טהור מכל טומאה, כשהוא אומ' וכי יהיה בקרחת או בגבחת ונז', דבר הלמד מענינו, שאינו טהור מכל טומאה. אלא מטומאת נתקי' לבר ק"ס.

737 וכי תימ' ד. ות'. 738 להכריע] א. להכריח. 739 ובאיזה] ד. או באי זה. 740 שפירשנו] א. ד. שפרשנו. 741 אחרת] ד. אחת. 742 בכלל] א. כל. 743 לבן מקום] א. ל'. 744 לפי] ד. ל'. 745 יהי' ד. יהיה. 746 ואע"נ... דהחמיר] ד. ל'. 747 נכריע] ד. נכריע. 748 האשם] א. כאשם. 749 בכהן] א. בובהן. 750 לגמרי] ד. [נדבר שיצא לידון בדבר החדש]. 751 דלא] ד. לא. 752 כאשם] ד. [נה]. 753 ובזקן] ד. חקן. 754 יעמוק] ד. עמוק. 755 זה] א. וב.

קלו ברייתא דר' ישמעאל, ריש ספרא, פרק א', ה"ד.
ק"ל מכאן עד יעמוק מן העור' מובא בכללי התלמוד הניל, עמ' ס"ט א', בשם ר' משה
ן' מוסא: ותירץ הר' משה ן' מוסא דהא וכו'.
ק"ל ברייתא דר"י, ריש ספרא, פרק א', ה"ה.

פ' כשהוא אומ' וכי יהיה בקרחת דמשמ' דהוי טמא אי אית ביה נגע לבן ארמרם, מכלל דהאי לאו טהור⁷⁵⁶ לגמרי הוא, אלא מטומאת נתקים לבר, דאפי' אית ביה שער צהוב טהור מנתק, דלא מקרי נחק אלא כשנמרק כגרים או יותר במקום שער.

איני יכול להבין מדה זו, דהא אפי' יהיה שלא מענינו יש לי לפרש האי קרא דכי ימרט דלאו טהור מכל טומאה הוא, מכח ההוא קרא דוכי יהיה בקרחת או בנבחת נגע לבן ארמרם, אפי' לא יהיה הכתו' בענין, דבשלמ' ההוא דלא תגוב דעשרת הדברות, דילפי' רבנוגב נפשות מיירי קס, דבר הלמד מענינו, דכתו' התם לא תרצח, לא תנאף, וכן לא תגובו דפרש' קרושים תהיו דמיירי בנוגב ממון דלמד מענינו נחו', דאי לא כתבי הני קראי התם אצל לא תגוב, הייתי מפרשו אפי' בממון, וכן באידך אפי' בנפשות, אבל בהך דהכ' קשה במה דכתו' ⁷⁵⁷ פסוק זה דוכי יהיה בקרחת, יכריחנו לפרשו קרא דכי ימרט ראשו דלאו לגמרי הוא, דאליכ⁷⁵⁸ קשו אהרדי, ולפי דעתי שאינם ב' כתובי' אלו כמו שני כתובי' המכחישין זה את זה, דאין למדין מהם עד שיבא הכתו' השלישי ויכריע ביניהם, דכיון דקרא דוכי ימרט ראשו כולל טהרה, וקרא דוכי יהיה בקרחת או בנבחת מפ' טומאה ידועה, נוקי' טהור דוכי ימרט במה שאינו מטה באידך קרא, דהיינו נתקי', ועוד קשה דאין זה דומה להנהו למד מענינו דלעיל, דהנהו למדין מן הענין לפרשם כמדהו, אבל דוכי ימרט ראשו אין אתה לומד⁷⁵⁹ פ' שיהיה כמו הענין דהיינו והיה בקרחת או בנבחת, לא קרי ליה ענינו, אלא נלוו על וכי ימרט דלאו בהכי מיירי, ונראה דבהך פרכ' בתריית' מתרצא קמייט', דקרא דוכי יהיה בקרחת או בנבחת לא קרי ליה ענינו אלא נלוו על וכי ימרט דלאו טהור לגמרי קאמ', ומרכתו' בענין נתקי' ידעי' דלאו טהור הוא אלא מנתקי' דאיירי ביה, השת' הוי דומיא דכל למד מענינו, ומי' לשון הברית' אינו מיושב היטב וצ"ע.

דבר הלמד מסופו כיצד, ונתחיי נגע צרעת בבית ארץ אחזתכם, משמ' שיש בו אבנים ועצים ועפר ובית שאין בו אבנים ועצים ועפר במשמ', וכשהוא אומ' ונתחן את הבית, דבר הלמד מסופו, שאין הבית מטמ' בנגעים עד שיהא בו אבנים ועצים ועפר קסא.

פשוט' היא ולא פירש בה רש"י ז"ל קסב.

ושני כתובים המכחישין זה את זה עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם כיצד, כתו' א' ⁷⁶⁰ אומר וירד יי על הר סיני, וכתו' א' אומר אתם ראייתם כי מן

⁷⁵⁶ טהור | א. ל. | ⁷⁵⁷ במה דכתו' | א. במ... כתי. | ⁷⁵⁸ דאליכ | א. דאיכ לא. | ⁷⁵⁹ לומד | א. לומ'. | ⁷⁶⁰ א' | א. ל.

קס סנהדרין פ"ו א'.

קסא ברייתא דר' ישמעאל, ריש ספרא, פרק א', ה"ו.

קסב ובכללי התלמוד לר"ם דאנון, עמ' ע"ד א': , ופשוטה היא ואין צריך לפניס'. וראה מבוא.

[לה] פירוש ר' משה אבן מוסא על הי"ג מדות של ר' ישמעאל קכו

השמים דברתי עמכם, הכריע ביניהם, מן השמים השמיע' את קולו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה, מלמד שהרכין הב'ה שמי השמים העליונים על ראש ההר ודבר עמהם מן השמים, וכן הוא אומר ויש שמים וירד קס:

עוד מביא בברית' רמיון למרה זו, וזה לשון הברית' שם קסג, כתו' א' אומ' בבא משה אל אהל מועד, וכתו' א' אומ' ולא יכול משה לבא אל אהל מועד⁷⁶¹, אי איפשר לומ' ובבא שכבר נאמ' ולא יכול משה לבוא, ואי אפשר לומ' ולא יכול, שכבר נאמר ובבא, הכריע ביניהם, כי שכן עליו הענן, אמור מעתה כל זמן שהיה הענן שם לא היה משה נכנס, נסתלק הענן משה היה נכנס ומרבר עמו, וכן הוא אומ' ולא יכול⁷⁶² הכהנים לעמוד לשרת, מלמד שנתנה רשות למחבילים לחבל, וכן הוא אומ' אשר נשבעתי באפי אם יבואון אל מנוחתי, כשאשוב⁷⁶³ מחרון אפי יבואון אל מנוחתי, דהוה ליה לומר⁷⁶⁴ אשר נשבעתי ותו לא, ומרקאמר באפי, משמע באפי נשבעתי ובעברת האף, והותרה שבועה, יבואון אל מנוחתי קסה.

תם תם בילא"ו בילא"ו

763 כשאשוב] א. כשאחשוב

762 כולן] א. יכול.

761 וכתו' ... מועד] א. ל.

764 לומר] א. ל. ...

קסג ברייתא דר"י, שם, שם, ה"ז.

קסד ראה ברייתא דר"י, שם, שם, ה"ח.

קסה ראה פי' הראב"ד, ברייתא דר"י, שם.

מפתיחת רב סעדיה גאון לפרוש התורה

מאת

א. ש. הלקין

יפה אמר ריבלין שהקדמת ר' סעדיה גאון לפרושו הארוך לתורה היא מעין מבוא לכתבי הקדש. אמנם לא נצלה ההקדמה מדינה של שכחה. אולם מן השרידים שנשארו ומן הקטעים המתגלים מפעם לפעם, ומתוך דבריו של רס"ג וכן מתוך דבריהם של מתנגדיו ואחרים¹, יש בידינו כדי תפיסת רוב חכנו אם לא כל חכנו של המבוא. גם מן הנמצא בידינו עד עכשיו יש לעמוד על היקפו הרב. ואין עובדה זו מפליאה כלל. מי שקרא את דברי פתיחתו לפרושו על תהלים משלי ואיוב: כבר למד שהגאון נוהג להאריך בדבריו הראשונים כדי שידע הקורא כיצד לגשת אל הספרים למען יבין אותם. דרכו להרצות בהקדמות על תכן הספר, מנמתו וסודרו, להסביר כל קשי העלול להתעורר, כל ספק שיטריד, כל סתירה העלולה להגלות, ולהגן על הקורא מפני המבוכה והספק.

1 ראה מאטרו, הקדמות רס"ג כמבוא לכתבי הקדש רב סעדיה גאון, קובץ תורני מדעי. בעריכת הרב י"ל הכהן פישמן. דבריו על ספר פתרון התורה הגדולי הולמים יותר את המבוא לפתרון זה.

2 בספר אטנות ודעות, בהקדמה והוצ' לנדויאר, 20, הוצ' סלוצקי, 10, בדברו על שבעה ענינים שצריך לבחון בהם את המדע ההכרחי, הוא אומר: 'וכן נשתמש בהם בעניני ההגדה הנאמנת, רוצה לומר ספרי הנביאים... וכבר בארתי מזה קצת נרחב בפתיחת פרוש התורה'. גם בסאמר ב' (לנד, 83-84, סלוצקי 44) הוא אומר: 'ואין השער הזה צריך להרחיב בפרושו בספר הזה, וענבאר דרכי ההעברות והשמושים ורחב הלשון. כי כבר בארתי מזה שעור רחב בפתיחת פרוש התורה'. מסתבר שהרמיהו היא לחלק המבוא שנדפס ממנו קטע בטכסטים כאן (דף ב').

3א על הציטטות בספרי קראים ראה להלן. האחרים הם ר' יהודה בן ברזלי (ר' להלן) ופלמוני אחד בפסקה שהדפיס שטיינמיינדר בהמכיר, שנה ח', עמ' 71, ובצורה יותר שלמה במנטששריפט, 1893, 312-313, זו לעונה: והנה הגאון רבינו סעדיה אמר בפתיחת פרוש התורה כי צריך המעתיק להזהר בעניני ההעתיקה ענינים חוץ מעניני העשרה מאסרות והגלוה אליהם... חסרות כאן מלים ואולי הכונה שצריך להזהר ולהעתיק ענין כפשוטו מלבד במקום שאחד מעשרה המאסרות והקטגוריות של אריסטו) מיוחס לשם. אם נכון פרושי, יוצא שבהקדמה של הגאון בשאלה שהוא דן בה באריכות במאטרו השני בס' אטרו, לנד, 92-107, סלוצקי 48-55.

3 ב את הנוסחה הערבית של ההקדמה לתהלים יחד עם פרוש ארוך לר' הפרקים הראשונים בעריכת עפפנשטיין תמצא בספר היובל להרכבי, 135-160, ואת תרגומה האשכנזי במנטששריפט, 1881; את ההקדמה למשלי, בכל כתבי רס"ג, כך ו, בעריכת דרייבורג, ולמברט; את ההקדמה לאיוב, שם, כך ה, בעריכת בכר.

קכט

מן החלקים שהיו ידועים לנו עד כה כבר ידענו כי רוחב ומדה להקדמתו לתורה. אלמלא עדותו הנאמנה של ר' יהודה בן ברזלי בפרושו לס' יצירה שהפיסקה המובאה בספרו היא מפתחתו של רס"ג לתורה, לא היינו נוטים להאמין שהגאון יטפל שם בברור פילוסופי של המושגים ראשון ואחרון ביחס לבורא. ואם מקורו של הקטע שהרפ"ס הירשפלד⁴ שני במחלוקת, אף כי הדין עם מלטר שגם הוא נמצא בפתיחה לפרוש⁵, הרי אין לתמוה. וכי מה ענין מדות הנפש אצל מבוא לס' בראשית אלא אם המחבר גולל מגלה ארכה לפנינו ועוסק בשאלות שלכאורה אין להן קשר עם הגרון. אכן הקטעים האלה קובעים את פרצופו של הפרשן רס"ג, רבדהיקף ורחביההסברה.

וגם ארבעת השרידים הגרפסיים כאן אחים הם לשאר. הם נתגלו בין קטעי הגניזה השמורים בספריה של בית המדרש לרבנים באמריקה⁶, וחשיבות יתרה נודעת להם. הם עוד מרחיבים את גבולות המבוא. ולא זו בלבד. אם במה שנודע עד כה אנו זקוקים לעדותם של אחרים, ואם קטע ארוך עודנו בבחינת סתום בשאלת מקורו, אין חששות ברפים אלו. כחנם מעיד עליהם לוא גם לא היו סמוכים אחרים בידנו. הענינים הכלולים בהם מקומם בהקדמה. אחד מהארבעה⁷ מוקדש לדקדוק, ויתרם לתושבע"פ ותוצאותיה. הדף המטפל בדקדוק, – יתכן שהוא חלק מהרצאה יותר מפורטת, – דן באותיות השמושיות בעברית ששמשן זר בכמה מקומות בתנ"ך. מטרתו היא מטרת הפרשן היודע שפעמים רבות יוטל עליו לנמק את פרושו. יודע הוא, למשל, שבהגיעו לפסוק והנותר בבשר ובלחם (ויק' ח, לב) ולכמותו יהיה עליו להצדיק את תרגום הב' ב,מ'ן, ולפיכך הוא מחבר רשימה של ה.תמורות⁸ הללו כדי להפטר מחובת נמוק מיוחד בכל מקום⁹. בחלק שנתגלה קיימים דבריו על האותיות א, ב, ה, ו, י, כ, ל, מ, נ, ו, ש, ת.

ברפים העוסקים בתושבע"פ נשמרו לנו שלשה ענינים, אבל כלם לוקים בתחלתם ובסופם. אחד מהם מסביר את שטת הפרוש הנכונה בהבנת התנ"ך. בשורות הראשונות

⁴ פרוש ס' יצירה, בעריכת שוח"ה (הוצ' מפיצי נרדמים) 89-92.

⁵ ההקדמה האנגלית, סדר ישן, 18, 317-325. הירשפלד היה סבור שהקטע הוא מפרושו לירמיהו, וכן היתה גם דעתו של עפפנשטיין.

⁶ חיו ומפעליו של סעדיה גאון, 311 ואילך.

⁷ תודתי נתנה לפרופ' אלכסנדר מרכס שהומיני לעיין בכמה דפים בודדים בערבית יהודית בספריה ולעמוד על טיבם. שמתוך כך נתקלה עיני בערדים אלו של רס"ג. מדה הדף ³² כנטימטר אורך ו21 סנטי' רוחב (שול הדף שהיה בתוך הכריכה חסר; הדף השלישי היה כנראה כרוך מהופך כפי שיש להכיר משוליו החסרים). עשרים וארבע שורות לעמוד. הכתב מרובע וקל לקרוא מלבד במקום שנמחקו האותיות או נטששו. באחד מן הדפים חסר רובן של חמש שורות, ובאחד ששה חצאי שורה.

⁸ סדר הדפים כפי שקבעתיו כאן הוא מסברה המוסמכת בחלקה על קרקסאני.

⁹ מענין גאבן נ'נאח העושה כמעשה גאון בס' הרקמה מרבה בדוגמאות ממחברנו, מפני שהוא חבר מלונים ודקדוקים, ואלו רס"ג דיו בציון ההופעה. הוא גם נותן רשימה יותר ארוכה של תמורות מוז הנמצאה כאן, וקשה לדעת אם יש לזקוף את פרושו על חשבון הידיעות היתרות שנצטברו במשך הדורות או על ההבדל שבמטרותיהם.

של הדף הוא מסיים את הגדרתם ויסודם של שלשת סוגי הידיעות הדרושות להבנת התורה, והם השכל והכתב והקבלה. ידועה לנו השקפתו של הגאון על הענין הזה מהקדמתו הקצרה לתרגום התורה¹⁰ ומספרו אמונות ודעות¹¹; וכן גם סדרום ההגיוני, כלומר שלפי דעתו השכל קודם לתורה שבכתב והקבלה באה לאחריה, ידוע לנו מאותם המקומות. שאר הדף דן גם הוא בענין שהוברר במחקרו הפילוסופי. מטרידה אותו שאלת הסתירות העלולות להגלות בלמוד כתבי הקדש. לפיכך הוא מקדים ומניח שבלשון העברית, וכן בשאר הלשונות, משתמשים במלים או כפשוטן או על דרך ההעברה, הכל לפי הענין. ואחר כן הוא קובע כלל שאח לשון התורה אנו חייבים לפרש כפשוטה מלבד במקום שהפשט מתנגד לאחד מארבעה מיני עובדות, כדלקמן. אם הידיעות המוחשיות או הידיעות השכליות דוחות את פשט הכתוב, או אם פסוק אחר מפורש מכחיש את הפשט¹², או אם קבלה ברורה מיד הנביאים סותרת את פשט הפסוק¹³, אנו מוכרחים לבאר את הכתוב לא כפשוטו אלא על דרך ההעברה עד שיסכים לאותה עובדה שלכאורה התנגד לה. לאחר שצין את דרך הבאור נתן דוגמאות להעיד על ההכרח בהעברה במקרים הנוכחים. עוד נותרה לנו הדוגמה הראשונה. הפסוק כי היא היתה אם כל חי (ברא' ג. כ) מתנגד לידיעתנו המוחשית שהרי השור והארי אינם בני חיה, ועל כרחנו אנו תופסים כל חי במעושו, כל' כל מדבר. הגאון חוזר על הכללים האלה במאמר השביעי בס' אמונות ודעות, ובקצור גם במאמר השני, ואף הדוגמה המובאה כאן חוזרת שם. אל נכון היו גם שאר הדוגמאות אותן הנמצאות בס' אמונות ודעות¹⁴.

הקטע השלישי מכיל את שבעת הענינים המחייבים את מציאות המשנה או התושבע'פ. ידועים לנו טעמיו אלו מכבר, גם מדברי מתנגדי¹⁵ גם מדברי אחד מתלמידיו¹⁶. וראוי לספר בשבחן של הקראי קרקסאני שהוא מצטט בנאמנות יתרה

10 בעריכת דריינבורג, 3-4.

11 מאמר ג', לגד. 113-120, 1261-128, סלוצקי 58-61, 66-68. יש להעיר שלשת מקורות הידיעה הנמנים בטקסט שלנו ובמקומות הנ"ל בספר אמרד הם יסודות ההנהגה הדתית (המביאות לידי שלמות העבודה. בלשוננו של הגאון) ואין לערבבם עם שלשת המקורות (או ארבעתם לפי רס"ג) של הידיעה בכלל, והם החושים והשכל והידיעה ההכרחית וההגדה הנאמנת כפי שהוא מבאר אותם בהקדמה לספרו.

12 כך הורו חז"ל: כל מקום שאתה טוצא שחי מקראות אחד מקיים עצמו ומקיים חבירו ואחר מקיים עצמו ומבטל את חבירו מניחין את שמקיים עצמו ומבטל חבירו ותופשין את שמקיים עצמו ומקיים חבירו. מנחות. יט. ע"ב. ועוד.

13 יתכן שנמוקו הוא לא זו בלבד שקבלה מסורה היא ולפיכך כחה גדול, אלא שלפי שטחו קדמה הקבלה לכתיבת התורה וראה דבריו בנספח א', אם כי בעצם זמנה הוא אחר הכתב, ולכן כוחה כחה כחוב מפורש שהוכיר קודם.

14 לגד. 212-213, סלוצקי 109. סתירה לידיעה השכלית יענה בפסוק כי ה' אליהך אש אכלה, והאש ברואה וכופה ככה. סתירה לכתוב מפורש יענה בפסוק ובהגונו נא בואת, וכתוב אחר אומר לא הנכו. ולקבלה בפסוק ארבעים יכנו, ואסרו רז"ל שהם שלשים ותשע.

15 קרקסאני (הוצ' ניטוי), II, 14, 3-2 (עמ' 124-125); סלמון בן ירוחם. מלחמות ה' 15 קרקסאני (הוצ' דורון), שער ג', עמ' 42-95 (עמ' 47-50). תרג' ק. ב, רב סעדיה גאון, רעו.

16 ראה להלן, 10

את דבריו של הגאון כפי שאפשר לקבוע מן החלקים המשותפים לשני המקורות. אמנם הוא משמיט מה שאינו דרוש לו, ומכניס לפרקים שנוי קל בדבריו של רס"ג. אבל איננו מוסיף משלו ואינו מחכון לסרס את דברי המקור. ברם טובה ראייה משמיעה, והישג חשוב הוא שהצלחנו לחשוף את דברי בעל הדין עצמו מתוך מטמוני הגניזה. כבר העיר פונטסקי: שיסורות המשנה הנ"ל הם שבעה שהם אחד מפני שהצד השווה שבכלם הוא שהתורה שבכתב הניחה את המצוות סתומות, או שלא הזכירה אותן כדל, חקוקים או לסיועה של התושבע'פ כדי לדייק בהן ולקיימן כראוי¹⁸.

הקטע האחרון כלו התקפה: טענה על הקראים שהדנישו את ההיקש והרבו להשתמש בו¹⁹, ודחית ערעורים מצדם על התושבע'פ. הוא מונה ארבעה דרכים של היקש שמשמש רגיל אצל הקראים ומשיב שלא יתכן להשען עליהם בברור דיני התורה. הוא גם מוסר לנו שחבר ספר בבטול ההיקש²⁰. הודעתו זו תועיל לפתור פתרון אחרון שאלה שמתחבטים בה החוקרים זה מומן²¹. ידועים לנו מכמה מקומות ודעות ארבעה שמות דומים של ספר או ספרים שחבר הגאון, והם: כתאב אלשראיע (ספר המצוות); כתאב אלקיאם עלי אלשראיע אלסמעיה²²; כתאב תחציה אלשראיע אלסמעיה²³; כתאב נמע אלשראיע (ספר קובץ המצוות). את הדעות השונות על יחס השמות איש לרעהו ועל מספר החבורים שיש ליחס לרס"ג על סמך השמות האלה סכם בנעט²⁴. אחד היה הירשפלד ששער כי הספר כתאב אלקיאם עלי אלשראיע אלסמעיה אין לו כל ענין עם השאר. ראייה לדבריו מצא

17 צ.פ.ה.ב., 3, 178, הערה ח.

18 דבריו על זכות הקיום של התושבע'פ ביחס לתושב'כ דומים לדבריו על זכות הקיום של התושב'כ ביחס לשכל (אמ'רד, מאמר ג', לגד, 118-120, סלוצקי, 61-62).

19 היקש הוא תרנום המלה הערבית קיאם, אבל היקפה רחב במדת ההיקש שלנו. לפי דבריו של רס"ג 'וכן לפי השקפת הטוסלמים, ראה להלן) הוא כולל לא רק את ההיקש ממש אלא גם קל וחומר (ראה להלן). מובן, לא נעלם מן הגאון שחז"ל הרבו להשתמש בסודות הללו והרי חבר פרוש על הברייתא דבי ר' יעמאל נכל כתבי רס"ג, כרך ט, הוצ' סיללער, 73-83). וקראסאני המגלגו עליו על שהוא דוחה את הקי"ח ומכירהו שהוא נמנה בין שלש עשרה המדות (II, 10, 22, עמ' 88-90) רק מכניס חבן לעפריים. נראה לי שהגאון לסתתו שאין אנו רשאים להמשיך את פעולות חכמינו מפני שהם עשו מה שעשו על פי מסורת וקבלה, ופעולות הקראים הן חרוש שאין לו יסוד והוא אסור. מענין שגם רש"י סבור שכל המדות חוץ מקי"ח לא ניתנו דרוש מעצמן, מ"ס סוכה, לא ע"א ד"ה לא מקשינן, והחוס', סם, ד"ה ור"י הקטו עליו, וראה קצור כללים משלש עשרה מדות, מדה ראשונה ק"ו.

20 וקד אלפת כתאבא פי בטלאן מא יקולונה מן דלך 'וכבר חברתי ספר בבטול מה שיאמרו בזה (דף ד' עמ' א).

21 את קצור השאלה סמר מלטר בספרו, 400-401, ובנעט במאמרו, התחלת ספר המצוות לרב סעדיה בספר היובל שהוציא פישמן (ראה הערה 1), שסה-שסו.

22 עיין בנעט, שם, שסה, הערה ד.

23 שם, שסו, הערה 10.

24 שם, שסו-שסו.

בפיסקה בפרושו של יפת בן עלי הלוי²⁵. ועל יסוד מה שקרא שם תקן את השם וקרא: כתאב אבטאל אל קיאם פי אלשראיע אלסמעיה (ספר בטול ההיקש במצוות השמעיית). הצעתו של הירשפלד נדחתה בראשונה על ידי כל החוקרים²⁶. בשנת 1921 פרסם מאנן שריד מרשימת חבריו של הגאון שהכינו בניו שארית-אלוף ודוסא, ובה נמנים כתאב זמע משראיע (קרי אלשראיע) וכתאב אל... ע אבטאל...²⁷. במאמרו על הרשימה הזאת פוננסקי מודיע שהוא נוטה להודות לו להירשפלד כי השם המקוטע הוא שם חבר נגד ההיקש²⁸, ויש להבדיל בינו ובין ספר זמע אל שראיע. בנעט שהדפיס עכשיו קטע מספר המצוות עורנו מהסם מפני כמה טעמים ואומר: מוטב להניח את השאלה לע"ע בסימן תיקו²⁹. אבל לאחר דבריו הברורים של הגאון מסתלקים כל הספקות, ואפשר לומר בפה מלא שחבר מאמר לרחות את שטת ההיקש של הקראים. גם הציטטה בפרושו של יפת מתבארת בזה. אמנם אין לקבוע בברור את שם המאמר; מכל מקום לא רחוקה הסברה שהספר נקרא בשם דומה לנסוחו של הירשפלד אם לא בשם הזה ממש, שכן עקר מלחמתו היא נגד ההיקש במצוות השמעיית³⁰.

²⁵ ההקפה האנגלית, סדר ישן, ית, 600 6061 ואילך. הנה טופס הדברים מפרושו של יפת לשטות ליה, נ': ומנהם מן תעלק עלינא בטריק אלקיאם פאתגהו (קרי: פאתגהו) פי נהאח שחי פאלמקדם אולא אבטאל אלקיאם פי אלשראיע אלסמעיה ודלך כמא רדדת בה עלי סדעיה פי אלכתאב אלדי אלפתה לה ווסהם מי שפעע בנו בדרך ההיקש, ואצא לקראתו כהרבה דרכים, והראשון בטול ההיקש במצוות השמעיית, והוא כמו שהשבתי למסתייעים בו בספר שחברתי לו. הירשפלד טוען בצדק שהלשון הזאת אינה לשונו של יפת אלא של הגאון, שהוא מביא כדי לרחותה. פינסקר (לקי"ק 20) מביא גם הוא ציטטה דומה לה מאותו מקום (בנוסח שונה), אלא שלא הבין את הדברים כפי שזראה מתרגומם לעברית, ועיין פוננסקי, מנעדיו הקראים בכתב של רס"ג, 97-98.

²⁶ מלטר, שם. הירשפלד עצמו נפתח להאמין שסאמר זה (בכטול ההיקש) נשתלב לתוך ספר אמרד (ספר היובל להרמן כהן, 265-266), וגם מלטר קבל דעתו, אולם לסוף חזר בו הירשפלד. ראה ההקפה האנגלית, סדר חדש, ח, 167.

²⁷ ההקפה האנגלית, סדר חדש, יא, 423 ואילך.

²⁸ שם, יג, 305.

²⁹ במאמרו, שם, סז, הערה 17.

³⁰ ראויים להשמע דבריו של קרקסאני: ודבריו [של הרס"ג] בענין הזה כולם בנויים על הדעה נכחה אחריה יעקב בן אפרים השאמי (ראה את מאמרו של פוננסקי עליו בספר הזכרון לר"ד קופמן), והיא שהמצוות הן שני מינים, שכליות ושמעיות, והשכליות הן כמו אסור ההרב וזנות והנכח ומה שדומה להם. רצוני שלא גם לא נאמרה בהם מצוה היה השכל מחייב שיאסרו, והשמעיית הן כמו עבת ופסח וציצית ומילה ומה שדומה להם, אשר אין להם יסוד במושכל כלל והם ידועים רק מפי השמועה. אמר יעקב בן אפרים: בסין הראשון מן המצוות פותר להשתמש בהיקש כיון שהן בנויות עליו, כלומר הן קיימות במושכל. והמין השני, והן המצוות השמעיות אסור להשתמש בהיקש בענין, כיון שאין להן יסוד במושכל שההיקש בנוי עליו, והפיזי, אף כי לא הקדים את ההבחנה הזאת לדבריו, הנה אמרו, ממה שיבטל את ההיקש במצוות השמעיות יחייב זאת, וכן במקום אחר כפי עולה בחלק מדבריו והוא אמרו. והנה מכל המצוות והשכליות כמרות, השכליות וההגדיות אשר לא תוקשנה אלו על אלו וכו'.

והרי ברר שעל המצוות השכליות מוקשים ואין מוקשים על המצוות השמעיות. 16 (עמ' 18)

עכשיו שנתלטה עדותו של הגאון עצמו שחבר ספר פולמוס מיוחד נגד ההיקש, ודינה כדין מאה עדים, אפשר להניד בכטחון שנשחמר קצור ספרו בחבור המקיף של קרקסאני. בפרק ט' מחלקו השני הוא מסכם את טענותיו של רס"ג נגד ההיקש, ובפרק שלאחריו הוא דוחה את כלן. ראשית מחשבתו הייתה שהטענות הללו הן חלק מהקדמתו לפרוש התורה, אולם לאחר עייני בשאלה דחיתי את סברתי הראשונה. בטכסט שלנו אין דוגמאות לשני סוגי ההיקש הראשונים, ואלו קרקסאני מביא דוגמאות בשם הגאון גם לאלו³¹. ואין להשיב שמפני צורתו הלוקיה של הקטע נולד ההבדל הזה, שהרי הדוגמה לסוג הרביעי באה מעבר לעמוד, כלומר יחד עם הערעור על השמוש בו. אמנם הגאון אומר בקשר עם הראשונים שהוא עתיד לבאר למה הם בטלים³², אך העובדה שכאן חפס סדר אחר מן הסדר השמור אצל הקראי ראייה היא שהאחרון אינו העתק מן הראשון. עוד ראייה יש למצא בזה שבקטע שלנו מנויים ארבעה סוגים של היקש, ואצל קרקסאני המספר הוא שלשה. אף כי הוא מחלק את האחרון לשני ענפים. בעקף חשוב פרט זה: בתשובתו על טענות הגאון בזכות התושבע'פ, כלומר על פתיחת הפרוש לתורה, קרקסאני כותב³³: ומה שאמר, הנה אזכיר דרכי ההיקש והם ארבעה, כבר הזכרנום קודם לכן ואת הרצאתו בענין זה והראינו בטול מה שאמר. ברור שכונתו לדחית ערעוריו של הגאון שסכם בפרק ט' ודחה בפרק י', ושאלו יצאו ממקור אחר. לאחרונה יש להביא גם טענה זו: דחית טענותיהם של הקראים על התושבע'פ סמוכה בטכסט שלנו לדבריו על ההיקש, ובספרו של קרקסאני הם מובאים חיכף לאחר הפיסקה שהעתיקתי לעיל³⁴, ואלו בפרק ט' או י' אין להם זכר. גם מזה יוצא שממקור אחר לוקחו הדברים בשם הגאון המובאים בפרקים ההם ולא מן ההקדמה. לפיכך אני מאמין שקצור הטענות נגד ההיקש שנמסר בשם הגאון ונדחה באותם הפרקים הוא תמצית הספר המיוחד שכתב הרס"ג נגד ההיקש שהוא מקור ההלכה היותר פודה של הקראים. ולא למותר יהיה לצרף למאמר הזה את קצור דבריו של הגאון בספרו נגד ההיקש³⁵.

נוסף על טופס דבריו של הגאון ראיתי לתת מקום כאן לשני נספחים קרובים לעניננו. האחד סכום דבריו של רס"ג לטובת התושבע'פ כפי שמסרם לנו קרקסאני³⁶. ברי לי שכל החומר הזה מקומו בהקדמה. אנו מוצאים בו את שבע ראיותיו של רס"ג לזכות קיום־המשנה, וגם את דבריו האחרונים שבקטענינו, וכן גם זכר ערעוריו

86-87). טענין שאדם מלימד כקראני לא ידע שזוהי דעתו של הגאון והדוגמאות הן דוגמאותיו.

31 עמ' 82-84.

32 דף ח' ע"א.

33 II, 15, 12 (עמ' 133).

34 שם. גם בפרק יד הוא מרצה את הדברים האלו (עמ' 127-128). אלא ששם הוא מדלג לנסרי על דברי רס"ג בענין ההיקש.

35 ראה נספח ג.

36 II, 14 (עמ' 124-128).

על ההיקש, כפי שצוין לעיל. העתקת דבריו של הקראי היא מעין השבת אבדה והשלמת חלק הגון מהקדמת ר' סעדיה לפרושו הארוך לתורה. הנספח השני כולל חשובות לטוען על שבע הראיות למשנה שקבץ הגאון. שריינר, שהדפיסם ראשונה³⁷, היה סבור שמתחת עטו של רס"ג יצאה התשובה, וגם פחננסקי הודה שלכאורה הסברה מושכת את הלב, אלא שהוכיח שאין לקבלה³⁸. הוא הראה בעליל שהתשובה מכוונת נגד סלמון בן ירוחים וטענותיו³⁹, והחליט שכיון שסלמון היה צעיר מר' סעדיה לא יכלה התשובה להיות פרי רוחו של הגאון אלא של אחד מתלמידיו⁴⁰, וגם דוידזון קבל דעתו⁴¹. כיון שהתשובה משמשת פרוש לדברי הגאון שהוא גם נאה גם מדויק אמרתי: טוב להלבישה לבוש עברי.

הערה: עם הגהת המאמר נתגלה לי שגם בנימין קלאר הכיר כי דבריו של רס"ג המובאים בקרקסאני, עמ' 79 ואילך הם. מתוך חיבור של רס"ג בחשובה על ההיקש⁴², ובוזה, נתאשרה השערתו של הירשפלד וכו' " (תרביץ, ט"ו, 39, הערה 20). חבל שלא ראיתי דברים אלו בשעתם והייתי קובעם בנזף המאמר.

37 צ.פ.ה.ב., 3, 93-91, ומבואו בעמ' 88-90.

38 שם, 172 ואילך.

39 הוא הדפיס את טענותיו של סלמון, ודודזון שהוציא לאור את הספר מלחמות ה' לשלמו

הדפיסם שוב ושער ג' שורה 41 עד סוף השער, עמ' 47-50.

40 שם, ובכרך 10, עמ' 43 ואילך.

41 מבוא למלחמות ה', עמ' 28.

המקור הערבי

עמ' א ואלאלף קיאמה מקאם אלהא כקולך
 נאתחזבר יהושפט האדרש אדרש
 ואשזכם ודבר ומא מאתלהם ומן
 ומגזאו אלכא קיאמהא מקאם מן כקולך
 ודהנוזחר בבשר ובלחם באש תשרפו
 ובקדושים לא יאכל ומן מגזאו אלהא
 וקיאמה מקאם אלאלף כקולך ביד דוד
 ועברוי הושיע את עמי ישראל מענאה
 ואושיע הנור כאשר עשיתי מענאה
 ואנורז ומא אשבההם וכוון אלהא פי אול
 נאלכלמה כאנה ינפיהא וליס בנאפי כקולך
 והנגלמה נגליתי לבית אביך דו . . .)
 ונגלה) נגליתי ומא מאתלה ומן מגזאו אלואו
 וקיאמה) פי אול כלמה גיר נאפע כקולך
 ונחמש עשרה אמה קלעים לכתף ותקול
 וואלזה ראשי בית אבותם וישעי ומא
 ושאזכלהמא וקיאמה מקאם או פי מתל
 וקולזך ומכה אביו ואמו ולשמש או לירח
 ונגזאירמהא ומן מגזאו אליוד קיאמהא
 ומקזאם אלאלף פי מתל קולך ואסלדה בחילה
 ולאז יחמול יעני לא אחמול ומקאם
 נאלתאז) פי מתל קולך ואם לא ינאל הגידה לי
 וומאז שאכל דלך ומן מגזאו אלכאף
 נאנציזאפהא אלי קבל אלפעל בהי פי אלפעל

הערה: מלים או אותיות שהן חסרות בכתי' ומלאחין, שפתי בתוך סוגריים. מקום שקראתן
 היא סברה לבד, אם מלה, צייניתה בסימן שאלה; ואם אות, בנקודה על גבה. כן גם נקדתי
 אותיות שצורתן פשוטת ומסכתי על דעתי. חסרות שלא ידעתי לכונן ציינתי בנקודות בתוך
 סוגריים.

התרגום העברי

עמ' א האלף עמדה במקום ההאי כאמרך
 אתחבר יהושפט² האדרש אדרש³
 אשכם ודברי⁴ והדומה להם. ומן
 תמורת הבית עמדה במקום מן⁵ כאמרך
 והגותר בבשר ובלחם באש תשרפו⁶
 בקדשים לא יאכל⁷. ומן תמורת ההא
 עמדה במקום האלף⁸ כאמרך ביד דוד
 עבדי הושיע את עמי ישראל⁹ ענינו
 אושיע הנור כאשר עשיתי¹⁰ ענינו
 אנור ודונמתם. ותהיה ההא בראשית
 המלה כאלו לדרחותה ואיננה דוחה כאמרך
 הנלה גליתי לבית אביך¹¹ הוא
 נלה גליתי והדומה לו. ומן תמורת הואו
 שחיה בראשית מלה ללא תועלת¹² כאמרך
 וחמש עשרה אמה קלעים לכתף¹³ ותאמר
 ואלה ראשי בית אבותם וישעי¹⁴ וכיצא
 בהם ותעמד במקום או¹⁵ דונמת
 אמרך ומכה אביו ואמו¹⁶ ולשמש או לירח¹⁷
 ומקביליהם. ומן תמורת היוד עמדה
 במקום האלף כגון באמרך ואסלדה בחילה
 לא יחמול¹⁸ ענינו לא אחמול ובמקום
 התיו כגון באמרך ואם לא יגאל הגידה לי¹⁹
 וכיצא בו. ומן תמורת הכף
 . . . אל לפני הפעל . . . בפעל²⁰

1 ר' יונה בן גנאח, ספר הרקמה, כב; ראב"ע, צחות, י ע"ב.

2 דבה"ב, כ, לה; עי' רד"ק, מכלול (הוצ' ליק), סד ע"ב.

3 יחוקאל יר, ג, וע' מכלול נד ע"ב.

4 ירמ' כה, ג, ובכתוב אשכים.

5 רקמה, פד; צחות, טו, ע"א.

6 ויקרא ח, לב.

7 שם כב, ד.

8 רקמה, קח.

9 שמואל ב' ג, יח.

10 זכריה ז, ג.

11 שמואל א' ב, כו, וע' רקמה, קב, וצחות, יח ע"ב.

12 שמואל ב, יד.

13 דבה"א ה, כד, ובכתוב: ואלה ראשי בית אבותם ועפר וישעי.

14 רקמה, סו.

15 דברים יז, ג.

16 שמואל א, טו.

17 רות ד, ד, וע' רקמה, שכח.

18 רות ד, ד, וע' רקמה, שכח.

19 רות ד, ד, וע' רקמה, שכח.

20 רות ד, ד, וע' רקמה, שכח.

עמ' ב ובעדה נחו קולך ולא יבאו ולראות כבלעו
 מענאה טרם בלע וכהשחית ומענאה:
 וטרם השחית ועלי מא הדה ואוש . . .
 בינהי פי מוצעדה ומן מגאז אללאם
 קיאמהא מקאם מן כקולך הבאזים
 למלחמה מענאה מן המלחמה ותקולו
 ויבא שלמה לבמה אשר בגבעון
 מענאה מן הבמה וסקוטהא פי כל ומה?²
 תגייר ואנתקאל כאינא דלך אלאנתקאל ומא?
 כאן אמא באלגוהר או באלערץ או ובאלגאיה?³
 כקולך והיו דרם והיה לכנים ותקול והיו
 לאתות והיו למארות ברקיע⁴ ותקולו
 וישימני לאב לפרעה ולאדון לכל בויתו
 ומן מגאז אלמים סקוטה פי מתול
 עד ממחרת השבת ואנמא יבקא מוחרת
 ומן מגאז אלגון סקוטה פי מתל אשר נושברתי
 וכון אלקול עלי מעני שברתי וואלשין
 לא מגאז פיהא ואנמא מקאמהא ומתל?
 מא זידת מקאם כקולך שבשפלנו ותקולו
 שהנחלים ונטאירהמא ומן מגאז ואלתא
 קואמהא מקאם אליוד כקולך ות והיו
 ישראל מענאה ויהי ישראל והאנך
 לאוחק פי אואכר אלכלמאת להא איוצא
 מגאזאת מתל ותשליך במצולות ים

1 אולי הנכון הוא: ביאנה.

2 אולי יש לקרא רק: כל.

3 חסרה המלה שמים, ואף כי יש רוח אין להכיר סימן מלה.

4 כן בכת"י: קרי קיאמהא.

עמ' ב ואחריו כדרך אמרך ולא יבאו לראות כבלע²¹
 ענינו טרם בלע וכהשחית²² ענינו
 טרם השחית ובכל הדומה לאלה אפרש
 מובנו במקומו ומן תמורת הלמד
 עמדה במקום מן²³ כאמרך הבאים
 למלחמה²⁴ ענינו מן המלחמה ואמרך
 ויבא שלמה לבמה אשר בנבעון²⁵
 ענינו מן הבמה והיא נופלת במלת
 שני ותנועה²⁶ ויהי השני הזה
 מה שיהיה אם בעצם ואם במקרה ואם בתכלית
 כאמרך והיה לרם²⁷ והיה לכנים²⁸ ותאמר והיו
 לאתות²⁹ והיו למארות ברקיע והשמים³⁰ ותאמר
 וישימי לאב לפרעה ולאדון לכל ביתו³¹
 ומתמורת המס שהיא נופלת בכגון
 עד ממחרת השבת³² ואך ישאר מחרת
 ומתמורת הנון שהיא נופלת בכגון אשר נשברתי³³
 ויהיה הפסוק במובן שברתי והשין
 אין בה תמורה אלא מקומה דוגמת
 מה שנוספה³⁴ במקום³⁵ כאמרך שבשפלנו³⁶ ותאמר
 שהנחלים³⁷ ומקביליהם. ומן תמורת התיו
 עמדה במקום היוד כאמרך ותהי
 ישראל³⁸ ענינו ויהי ישראל. ואלו הם
 צרופים בסופי המלות שגם להם
 תמורות כגון ותשליך במצולות ים³⁹

21 במד' ד, כ.

22 דבהי"ב כא, טו.

23 במד' לא, כא.

24 רקמה, נה.

25 דבהי"ב א, יג; ורדק חולק על ריב"ג, ראה בפרושו לפסוק.

26 אולי כונתו שאין הלמד מתרנסת לערבית, ע' רקמה, נג.

27 שם ד, ט.

28 שם ח, יב.

29 שם ט, טו.

30 ברש"י א, יד.

31 שם טז, טז.

32 שם טז, טז.

33 ויקרא כג, טז, וע' רקמה עד.

34 שם טז, טז.

35 ויחזקאל ו, ט. והמדקדקים שלאחריו לא הסכימו לדעתו, ראה רקמה, קפו ומכלול

36 יחזקאל ו, ט.

כב ע"א.

37 דבריו אינם ברורים; אפשר רצונו כי היא רומה ל, מא הנוספת בערבית ועין ר"ט.

38 רקדוק ערבי, מהדורה ג, [I, 103 (224)]. ואולי כונתו שהיא כמו מא (=ש) הנוספת במקום אשר,

ראה רקמה, מז.

39 יתכן שיש להוסיף אשר, ראה בהערה הקודמת. 36 תהלים קלו, כג.

37 קהלת א, ח. 38 שמי"ב כד, ט, וע' רקמה שכא ושפת.

39 מיכה ז, יט. הגאון רצה לומר שחטאתם הוא במקום חטאתינו, וראה רקמה, שכח.

עמ' ג תעלק אלטרף כל מן תעלק באלטרף
 ואתכל עלי מא יפהמה אלנאטר פי
 כתאבנא הדא פדלך שרח אתלתה
 אלמעארף אלמעטיאת כמאל אלטאעה
 ללמומנין אלתי הי אלמעקול ואלמכתוב וואלזמ ונקול!
 ואד קד אסתופית שרח עיון הדוה!
 אתלתה אלמעארף אלתי לא בד למפסר
 אלחוראה מן אלוקוף עליה פארי אן אהבנת!
 בתקרמה כיפיה תפסיר אלחוראה מע סאזיר!
 כתב אלאנביא ואקול למא כאנת ארכ ואן!
 מעאני אלכתב הדא אתלתה מעארף אלמוסבק!
 דכרהא ובאן! כל כלאם לא בד מן אן יקוע!
 פיה אלמחכם ואלמתשאבה אד כל לנה עולי!
 הדא אלבניה הי מבניה וכאנת אלחוראה
 במתל דלך אד נולת באחדי אללגאת ונב!
 עלי כל מעבר להא אן ינעל מא ואפק
 אלמעלומאת אלתי קבלהא ואלמנקולאת
 אלתי בעדהא הי אלמחכמת אלאלפאט וינעל!
 כל מא כאלף אחדיהמא מתשאבהא
 ואדא זדת פי כשף דלך קלת ינב
 לדי אלעקל אן יאכד לכתאב אלחוראה!
 אברא בחק אלטאהר מן אלפאטהא
 אלמשהור פי מא בין אהל לנתה ואלכתיר
 אלמסתעמאל אד כל כתאב אנמא אוראד?
 עמ' ד ואן תוצל מעאניה אלי קלב סאמעהא וצולא
 ותואמא אלא אן יכון אלעלם אלחסי או אלעקלי
 ויצאודאן משהור דלך אלקול או יכון דלך! משהור
 ואלקול! יצאד מכתובא אכרא מחכמא
 ואו יצאד אתרא מן אתראי אל אנביא
 ופאד! אראי אנה אן תרך דלך אל קול עלי

5 כן בכתי: קרי כאן.

6 מלה זו כתובה ממעל לשורה. ; הנכון: אתאר.

עמ' ג יתלה בקצה כל מי שיתלה בקצה⁴⁰
 ואבטח במה שיבין המעיין
 בספרנו זה. זה פרוש שלש
 הידיעות המביאות את המאמינים לידי
 שלמות העבודה והן המושכל והכתוב והמקובל.
 ועכשיו שהשלמתי פרוש טיבן
 של שלש הידיעות הללו, שלא ימנע מפרש
 התורה מלעמך עליהן, אני רואה חובה לעצמי
 לקבוע בהקדמה כיצד יש לפרש את התורה
 ואת שאר ספרי הנביאים. ואומר: כיון שיסודות
 עניני התנך הם שלש הידיעות הנזכרות
 לעיל, וכיון שדבר שבהכרח הוא שבכל מלה יחול
 פרוש מוחלט או משתמע לכמה פנים, שהרי כל לשון
 בנויה בתבנית זו, ואף התורה כן
 לאחר שנחנה באחת הלשונות, חובה מוטלת
 על כל מי שיבאר אותה, שיפרש כפשוטן כל
 המלות שהן בהסכם עם המושכלות הקודמות לה
 והמקובלות המאוחרות ממנה, ושיפרש
 דרך דרש כל המלות הסותרות סוג אחד מן השנים⁴¹.
 וכשאוסף בברור הדבר הזה אומר: יתחייב
 שבעל שכל יתפס תמיד את ספר התורה
 לפי פשט דבריו המפורסם
 בין אנשי לשונו והשגור בפיהם
 כיון שכל ספר אכן מגמתו
 שיכנסו עיניו אל לב שומעיהם כניסה
 שלמה, אלא אם הידיעה המוחשית או השכלית
 סותרות הפרוש המפורסם של אותו מאמר, או אם הפרוש
 המפורסם של אותו מאמר סותר פסוק אחר מפורש
 או יסתור הגדה מהגדות הנביאים.
 וכשהוא רואה שאם יעזב את המאמר לפי

עמ' ד

40 שורה זו שייכת לענין שכלו חסר, ואין להבינה.

41 כלומר, המושכלות והמקובלות.

ואל זמשהור מן לפטה אלבה אלאמר אלי אן
 ויעתקד ואחדא מן הדה אלארבעה אלתי
 ותובייתהא פינב עליה אן יעלם אן לים דלך
 ואלזקול עלי משהורה בל פיה לפטה או
 ואל זפאט קד גאאת מגיי אלמגאז ואנהא אדא
 וזקף עליהא אי צרב מן צרוב אלמגאז הי
 ואלזתי תרד אלי אלמחכם עאד דלך אלמכתוב
 ובזמואפקה אלמחסוס ואלמעקול ואלמכתוב
 ואלטזאהר ואלמתור ואסבק בעקב הדה
 נאלי? חזתיל מתאלת להדה אלארבעה
 וואקול מא ינחאו? אלי אלבאב אלאול אן
 נאלתזוראה תקול ויקרא האדם שם אשתו
 נחזה? כי היא היתה אם כל חי פאן תרכת
 ולפטה? כל חי עלי משהורה מן אלעמוס
 ודפע? נא אלמחסוס אד דלך יוגב אן יכון
 ואלאסד? ואלתור ואלחמאר וסאיר אלחיואן בני
 נחזה? פלמא לם תך חילה פי דפע אלמחסוס
 וברז? הווא אן פי אל פסוק כלמה מצמרה
 לאי יסוד לכבו וכסף
 וזהב לא ירבה לו מזאד ומא אשבה דלך
 וואל חאגה אלי הדה אומס לאן אלכמיה אסבק
 ומן אלכיפיה פי אלרתית? וב ואלתאלת לאן פיה
 ושראיע לם ישרח? במאדא תעלם כמא
 ואנה לא ינסב? דלילא? חסיא עלי יום אלסבת
 אי יום הו ולא עלי ראס אלשהר דלילא
 וחסיא? אי יום הו ואנמא אחאלנא פי אלאסתדלאל
 ועלי דלך? עלי וואתאר אלרסול ואן טן טאן
 ואן אלנך נך עלי שי מן דלך פסנבין פי וסט

עמ' ה

8 הנכון: ינחו.

9 הגה תחלת הענין הזה כפי שהעתיקה קרקסאני (להלן: ק) בספרו, II, 14, 2 (עמ' 124): וענד אלחחציל נדר סבעה אצול מן אלשרע אלכברי תצטרנא אלי אלרנוע אלי אלנקל כל ואחד פוק אלאכר פאלאול לאן פי אלכחאב שראיע לם ישרח פיהא כיפאיתהא ודלך סתל אלציצית ואלסכה ומא שבהמא ואלחאני לאן פיה שראיע לם ישרח כמיאתהא ודלך סתל אלחרוסה ג' מן כם ולא כמיה אלמאל ואלנסא ואלכיל אלדי לא ינח אן יכון ללמלך אכתר מנהא וקד קאל פי כל ואחד לא יכתר לה נודלך אנה קאל רק לא ירבה לו סוסיס וגי וקאל ולא ירבה לו נשים... (זאת הוספתי מסברה). החוסר לחצאי השורות החסרים לקוח גם הוא מאותו מקור.

10 ק: ינצב.

המפורסם ממלותיו, יגרום לו הדבר
 להאמין באחד מארבעה אלה אשר
 קבצתי, הוא חייב לדעת שאין
 המאמר ההוא כפי המפורסם אלא הוא מכיל מלה
 או מלות שהן על דרך ההעברה ושם
 ישתמש לפרושה באחד מאותם סוגי ההעברה
 אשר יגיעו אל הפשט, ישוב הכתוב ההוא
 ויסכים אל המוחש והמושכל והכתוב
 המפורש והמוגד. ובעקב הענין הזה אקדים
 ואמשל משלים לארבעה אלו
 ואומר: מה שיכון אל השער הראשון הוא
 שהתורה אמרה ויקרא האדם שם אשתו
 חוה כי היא היתה אם כל חי ואם אניה
 בטוי כל חי כפי שהוא מפורסם בהמון
 נדחה את המוחש שהרי היוצא מזה הוא
 שהארי והשור והחמור ושאר החיות הם בני
 חוה, ואחר שאין שום דרך לדחות את המוחש
 הרי הוכחנו שבפסוק כלולה מלה נסתרת⁴²
 לא⁴³ יסור לבבו וכסף
 וזהב לא ירבה לו מאד וכיוצא בו
 והצרך בזה נכר יותר מפני שהכמות קודמת
 לאיכות בסדר המעלות. והשלישי מפני שיש בו
 מצוות אשר לא נתברר במה יודעו⁴⁴. למשל,
 אין להביא ראיה מוחשית על יום השבת
 איזה יום הוא ולא על ראש החדש ראיה
 מוחשית איזה יום הוא⁴⁵ ואמנם נר עלינו בבקשת
 הידיעה הזאת ללכת בעקבות השליח. ואם יחשב חושב
 שהכתוב מפרש משהו מזה הגה נוכיח בתוך

עמ' ה

42 כפי שהוא מסיק באמ"ר, מאמר ז (פלוזקי, 100), חי פרושו, מדבר מבני אדם.

43 הרף הזה מכיל את טענותיו של רס"ג בוכות המשנה, וראה מה שכתבתי בהקדמה. דבריו
 בראש הרף הם סיומה של הטענה השניה, והנה השלמת החסר כפי שהוא מובא אצל קרקסאני:
 ובקצור נמצא שבעה שרשים מן התורה שבכתב שיכריחונו לשוב אל התושבע"פ, וכל אחד עולה
 על חברו. הראשון מפני שבתורה יש מצוות שלא נתבררה איכותן, וזה כגון ציצית וסכה והרומה
 להן. והשני מפני שיש בה מצוות שלא נתבררה כמותן, וזה כגון התרומה אחת מכמה, ולא כמות
 הרכוש והגשים והסוסים שאסור שיהיה למלך יותר ממנה לאחר שאמר בכל אחד לא ירבה לו
 וכו'.

44 לפרוש הטענה הזאת ראה בנספח ג.

45 הדמיון בין שבת ור"ח אינו שזה כמובן.

ואלכתאב בטלאן מא תהמה ואלראבע
 ולואן פיה שראיע לס 11 ישרח מאהיתהא 12 פי
 ונפסהא כמה לס נבין 13 מא 14 הי 15 אלמעמאל
 ואלזמחטורה פי אלסבת ואנמא קאל כל מלאכה
 ובאלדכר פקט וכדלך לס יבין מא 14 הי 15
 ואלאניה אלתי תקבל אלנאסה ואנמא קאל
 וכול כלי פקט באלדכר ומא אשבה 16 דלך
 ופואן הדה אלאשיא אלתי לס ישרח מא הי
 וולא במא דא הי מעלוטה פוק מא תקדם
 ובואלתרתיב אעני אקדם ואלכאמס לאן
 ואלזאמה מנמעה 16 אן ללה עליהא 17 שראיע
 ולום תדכר פי אלחורה אסטאהא פצלא עלי 18
 וכזמיתאהא וכיפיהאהא 19 דלך כאלצלוח
 ואלזתי קד אגמענא 20 עלי אנהא 20 תלחה צל
 צלואת פי כל יום ווליסת מנצוצה ואלחזוינ
 אלדי נחן מנמעון עלוי אן לא בד פיה מן
 צדאק אעני כתבה ולויס במנצוץ ומא
 אשבה דלך ויחבע זהדא מן אלאחכאם
 אלתי לס ידכר פי 21 אלכחאוב מנהא קליל ולא
 כתיר מא לא אחציה וואלצרוה תדעו אלי
 אלחמאס מערפתהא ואלסאדס תא וריך
 אלסנין ואלאכבאר מד 22 פארקונא 23 אלאנביא ואל
 עצרנא הרה פאנה שי לא יחצל אוברא אלא
 מן גהה אלנקל פנעלם 24 כם אקאם אלבית אלתאני
 מעמורא ומא כאן פיה מן אלחואדת עלינא
 אלסארה ואלצארה וכיף כאן כראבה וכס מן
 דלך אלחין אלי אלאן וממא יבין אן הדה
 אלאשיא פוק מא תקדם לאן אלחורהא למא
 נאאת פי הדה אלאמא מן אלומאן ונב אן

עמ' ו

11 ק: לא.

12 ק: מאהיתהא.

13 ק: יבין. תכון.

14 ק: שבה.

15 ק: מנמעה.

16 ק: עלינא.

17 ק: עלינא.

18 וכן בק אלא שהעורך סתקן וקורא ען לפי כללי הדקדוק הערבי הקלסי.

19 ק: כמיתהא וכיפיהא.

20 ק: אלמנע עלי ונבהא.

21 חסר בק.

22 ק: מנד.

23 ק: פארקונא.

24 ק: פיעלם.

הספר בטול מה שהוא משער. והרביעי
מפני שיש בו מצוות שלא נתברר טיב מהותן
כמו שלא הודיע מה הן המלאכות
האסורות בשבת ורק אמר כל מלאכה
בזכירה בלבד, וכן לא הודיע מה הם
הכלים המקבלים טומאה ורק אמר
כל כלי בזכירה בלבד, וכיוצא בו.
והנה הדברים האלה אשר לא נתברר מה הם
ולא במה הם ידועים עולים על מה שקדם
בסדר המעלות, רצוני, הם ראשונים במעלה. והחמשי מפני
שהאומה מסכימה שנתן לה השם מצוות
אשר לא נזכרו שמותיהן בתורה
וכמויותיהן ואיכויותיהן לא כל שכן כתפלה
שכבר הסכמנו שהיא שלש
חפלות בכל יום ואינה מפורשת והקדושין
שמוסכם אצלנו שאין בהם מנוס
ממדה כלומר כתובה ואינם מפורשים ומה
שדומה לזה. והוא הדין במצוות שאין למנותן מרוב
אשר לא נזכר מהן בתורה לא מעט ולא
הרבה וההכרח דורש
שנשיג ידיעתן. והששי תולדות
השנים והמעשים מומן שעזבונו הנביאים עד
תקופתנו זו, וזה ענין שלא יושג לעולם אלא
מצד הקבלה וכך נדע כמה זמן היה הבית השני
קיים ומה היה בו מן הקורות לנו
הישועות והצרות וכיצד חרב וכמה מן
העת ההיא ועד עתה; ומה שיוכיח שהדברים
האלו עולים על מה שקדם הוא שהתורה
לאחר שנתנה בחלקים האלה מן הזמן⁴⁶ צריך אפוא

עמ' ו

46 דבריו אינם ברורים, ואולי כונתם שהתורה נתנה לאחר שהחיל מנין השנים, כלומר
לאחר בריאת העולם, ולפיכך היא קשורה בזמן, יחס שומריה אליה צריך שימד מדת
הזמן.

אן יכון חאמלוהא עארפין במקראר
 אלזמאן אלתי סארוה בהא פקטעוה
 ואלחוארת אלתי חרתת עליהם פשדו פיהא
 ואלסאבע מא נחן ראנוה²⁵ אן יגדרה
 אללה לנא פי אכר אלזמאן אלדי קד קסמת
 פי תפסירי לבעץ אלכתאב אקסאמא פאן
 גמיעה²⁶ לא יחצל ללאמה חצולא תרנוה
 אלא מע ותועוילהא עלי תפסיר אלנא וקלין
 לאנהא אן לם תרכן עלי דלך ואסתעמולת²⁷

עמ' ז

לא י

אלרצ

אנה

באצודארד

וכדל נך²⁸ מא יני בה הדא אלנחו ואעלם ופקר
 ואלולה אן מנכרי הדא אלחאלת לומא אצטרו ולי
 אן אשיא ליסת מכתובה מן מאוהיא²⁹ וכיפא ות
 וכמייאח אלשראיע אלכבריה וקאלו אן אלחכים
 אנמא תרכהא כדאך לאנה אחאלנא פיהא
 עלי אלקיאס וקד אלפת כתאבא פי בטלאן מא
 יקולונה מן דלך ולא בר מן אן אדכר ענר
 תוסטי שרח הדא אלכתאב טרפא כבירא
 מנה אערף מן³⁰ מואד אלקיאס ארבע קיאס
 ואלמנוטיקייין³¹ ורו אלמאכוד מן אלארבע אלעלל

25 ק: ראנון.

26 ק: דלך.

27 הנה סוף הטענה לפי ק (II, 14, 3, עמ' 125): פיה אלראי נאו אן תכון גמיע אלמואעיד
 אלסרכורה קד כאנת פי זמאן בעץ אלמלוך מחל חוקיהו וסן בעדה וכדלך אחיא - אלמוחי
 ונמיע אלבשארחת פיבטל גמיע מא רנוה.

28 ראה ק. עמ' 127, שורה 20.

29 ק, שם, שורה 21: מאייאח.

30 אולי יש לקרא: אן.

31 הנכון: אלמנטקייין.

שיהיו נושאייה יודעים מדת
 הזמן שהלכו בה ופסקו
 והמאורעות שאירעו להם ונתנסו בהם.
 והשביעי מה שאנו מקיים שיחדש
 לנו השם באחרית הימים וכבר חלקתיו
 לחלקים בפרושי לאחד ספרי התנך
 וכל זה לא יושג על ידי האומה כפי שהיא מקוה
 אלא אם היא סומכת על פרוש אלו שמשרוהו בקבלה
 מפני שאם לא תשען על זה ותשתמש⁴⁷
 לא י...
 עמ' ז
 ה...
 שהוא
 בהפך
 וכן מה שיביא הדרך הזה. ורע יעורך
 האל שמכחישי השלישי הזה כשהוכרחו להודות
 שישנם דברים שאינם כתובים ממהויות
 המצוות ההגדיות וכמיוותיהן ואיכויותיהן אמרו
 אכן הניחם החכם כך מפני שהטיל עלינו
 את ההיקש בהם וכבר חברתי ספר בבטול מה
 שיאמרו בענין⁴⁸ זה אך מן הנמנע שלא אוכיר
 חלק הגון ממנו עכשיו שאני נכנס לתוך באור
 הספר הזה. ואודיע⁴⁹ ארבעה חמרי היקש⁵⁰: היקש
 ההגיוניים⁵¹ והוא הלקוח מארבע הסבות⁵²

47 את סוף הטענה יש למלא מספרו של קרקסאני: ואם ישחמשו בו בסברות יתכן שכבר נתקמו כל ההבטחות הנזכרות בימי אחד המלכים שהיו כגון חזקיהו ומי שלאחריו, וכן תחית המתים וכל הבשורות ויבטל כל מה שקונו בו. וראה גם בנספח ג'.

48 ראה במבוא.

49 אולי תרגומן של מלים אלו: דע שחמרי ההיקש ארבעה.

50 בספרו בבטול ההיקש הוא מונה ג' אלא שהוא מחלק את השלישי לשנים (עיי' להלן). בספרי ההגיון נמנים יותר מארבעה נראה לדונמא מלות ההגיון לרמבם, עער ח), אולם הגאון מונה כנראה רק אלו שיש להם יסוד בריא. את ההקשים התלמודיים⁵¹ הרמבם מזכיר (סוף עער ז) ואינו מטפל בהם.

51 הוא ההיקש המכונה מופתי בספרי ההגיון.

52 כלומר, שהחומר שבו בונים את ההיקש מחלק לפי ארבע הסבות הללו.

ואלענצוריה ואלצוריה ואלפאעלה ואלתמאמיה

וואביון אן שראיענא אלסמעה לא תקום

ובאחד מן? דלך וקיאס אלגדלייון? וזו אנרא חכם

ואלעלזה פי כל מעלול בהא ואשרח אן דלך

ואיצוא לא יסתקים פי פראיצנא וקיאס

ואלפך וזא וזי אן תקאס אלחאדמה באקרוב

ותשרפזה אליהא ואכשף אן דלך לא יסיר

ופי שר וזיענא מע פסאדה פי נפסה אד לים

[חדרוד לאקרוב אל תשרף ואבעדה וקיאס

ואלמולזפין וזו אן יחכם לכל נוע חכמא נא פי

הדא

עמ' ח

יונב

טוי ולז

בהד

זכא

באצדאד דלך ואכשף ואיצוא אן פראיצנא

למא ראינאהא תפרק בין אחכאם אלאשיא

אלמנתסבה אלי נוע ואחוד וזחסאוויו בין אלאחכאם

פי אלאשיא אלמנתסבה אלין²² נועין נץ אלנץ עלי

בטלאן מא יחאלונה ודלך כמא פרקת בין

העצמית⁶³ והצורית⁶⁴ והפועלת⁶⁵ והתכליתית⁶⁶
 ואוכיח שמצוותינו השמעיות לא תושגה
 באחת מאלה⁶⁷, והיקש הנצוחיים הוא המשכת חק
 הסבה בכל המסובב ממנה⁶⁸ ואבאר שגם
 זה אין לו מקום במצוותינו⁶⁹ והיקש
 אנשי הרת⁷⁰ הוא שתוקש [המצוה] החדשה בו שהיא קרובה
 ביותר אליה בחשיבותה ואגלה שלא תהיה זאת
 במצוותינו עם בטולה בעצם טיבה שהרי אין
 ולקבוע [גדרים בקרוב בחשיבות או ברחוק]⁷¹ והיקש
 המחברים⁷² והוא שיקבע לכל סוג חק שבא בפרט⁷³

עמ' ה

הזה

יחייב

ארוך

הזה

. . .

בהפך מזה ואגלה כמו כן שמצוותינו
 לאחר שראינו שהן מבדילות בין חקי הרברים
 המתחסים על סוג אחד ומשוות בין החקים
 בדברים המתחסים על שני סוגים, הודיע הכתוב
 בטול מה שזממו להנהיג⁶⁴. למשל, הברילו בין

63 לדוגמה רס"ג מביא היקש זה ויש לציין שהוא בוחר בהיקש שאינו עומד כדי לבטל את יסודותיו, והוא הדין בשאר הדוגמאות הניתנות. ולמען האמת יש להזכיר שלא קשה לקרקסאני לדחות את ערעוריו: כדי שיהיה בשר בהמה מותר צריך שתהיה הבהמה מעלת נרה ומפרסת פרסה. והנה נבלה או טרפה או בשר קדש הבאים ממעלת נרה ומפרסת פרסה הסבה העצמית מצויה בהם, ואעפ"כ אין הבשר נאכל. (דוגמה זו והבאות הן מספרו של קרקסאני, ט, 11-10, והתשובות הן בפרק י', 12-15).

64 דוגמה: אנו מוצאים את המצורע טמא מפני סבה צורית שחלה בו, ומצאנו טהור אף כי הסבה ההיא עורה נמצאת בו, והוא כשפשה הלבן בכל גופו.

65 דוגמה: אנו מוצאים שהכהן חייב לאכול את המנחה מפני שהקריב אותה, והנה נראה מקריב מנחה שאסור לו לאכול ככתוב וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל.

66 דוגמה: המובח נבנה כדי להקריב עליו עולות ושלמים, ובכל זאת ימצא מובח שלא יעלו עליו עולות ושלמים והוא בשבת ויום הכפורים.

67 כפי ענשה להוכיח בדוגמאות הנ"ל.

68 הגדרת רס"ג שונה מן הרגילה. עיין מלות ההניין, שער ח (הוצ' אפרת, עמ' טא): אלפאראבי, אחצא אלעלום, כב-כג; אכן סינא, אלאשאראת ואלהנביהאת, עמ' פ.

69 דוגמה: טעם אסור שפיכת דם המדברים הוא מפני שהם כצלם הנכבד, שנאמר כי בצלם אלהים רס"ג מרנגם את המלים: בצורה שריפה) עשה את האדם, ואעפ"כ התורה מותרת דם כופר ודם עוברי עברות המורות אף כי גם הם בצלם אלהים.

70 בספרו בבטול ההיקש, ההיקש הגלויי מקיף שלש מדות אלו: א) ההשוואה בין שני דברים מלחים בענין מנדע במצות אחד מהם; ב) ההבדלה בין שני דברים נבדלים; ג) הטלת

שור ושה אלמסרוקין וקד ביעא והמא חיואן
 וסאות בין שור ושלמה אלמנחודין פי אלודיעה
 ואחרהמא חיואן ואלאכר נבאת פענד
 ביאני דלך בל מן וקוף די אלפהם עלוי מא
 קדמתה האהנא חול גמיע מא יד ועוין
 וילחגון באלצ'רודה אלי אלרנוע אלי אלנקל וומנהם
 מן יגעל אנכאר בעץ אלאמה לה טוענא
 עליה³³ ולו כאן כמא יטן³⁴ לכאן אנכאר³⁵
 בעצהא³⁶ ללמכתוב טענא עליה אי וצא
 ומנהם מן יגעל³⁶ תכלף בעצהא³⁷ ען חופטה³⁸
 טענא פיה ולו כאן כדלך לכאן תכולף
 בעצהא ען חפט אלמכתוב טענא פיה
 כאן כדלך לכאן תכלף בעצהא ען וחפט
 אלמכתוב טענא פיה ואנמא אחכי . . .

33 ק. 128, שורה 3, מוסיף: יעני מא ידעונה מן אלנקל (כלומר מה שהם סבורים בעיני הקבלה).

34 ק. שם: יקול ויטן.

35 ק: אנכארהא.

36 ק: זעל.

37 ק: בעצהם.

38 ק: חפט אלמנקול.

שור ושה שנגנבו ונמכרו אף כי הם חיות
 והשוו בין שור ושלמה שהוכחשו בפקרון
 והאחד בהמה והשני צומת. והנה לאחר
 בארי זאת, ויותר מתוך שיעמוד בעל השכל על מה
 שהקדמתי כאן יפסק כל מה שהם סבורים
 ועל כרחם יאולצו לשוב אל הקבלה. ומהם
 מי שיחשב הכחשת הקבלה מצד חלק מן האומה טענה
 עליה, ולוא היה כפי שהוא סבור היתה הכחשת הכתוב
 מצד חלק ממנה טענה גם עליו;
 ומהם מי שיחשב שטרוב חלק ממנו לשמור את הקבלה
 טענה עליה, ולו היה כך היה סרוב
 חלק ממנה לשמר את הכתוב טענה עליו
 (היה⁶⁰ כך היה סרוב חלק ממנה לשמר
 את הכתוב טענה עליו) ואכן אנד

מה שצטוו בו הקל על החמור. גם אכן חזם בספרו אלאחכאם פי אצול אלאחכאם, כרך ו, עמ' נד-נה, מונה שלשה חלקים בהיקש אנשי הדת, והם: א) חלק הדומה יותר והראוי יותר; ב) חלק ההשוואה; ג) חלק הקרוב. ואלגואלי בספרו כתאב אלמחך מצין גם הוא שיש שלש מדרגות בהיקש הדתי (ואולם נראה שהוא מונה רק שתיים): א) שיהא דינו של הטובא דין של על אחת כמה וכמה (הוא קורא לזו המדרגה היותר עליונה); ב) שיהא הדין בדרך ההשוואה. הסוג המני כאן מקביל כנראה לקל וחומר שבספרו.

⁶¹ הוא מביא דוגמאות רבות לבטל את השמוש בקי'ח, למשל: המעליל על אשתו שונתה בית אביה ענשו מאה כסף, והמאנס אותה בעודה בית אביה ענשו חמשים כסף; והשכל מחייב שחמטא העושה חמור מחטא החושב (קרק. שם. 14). ועיין במשנה ערכין ספ"ג.

⁶² המלה הערבית ותרגומה הם מסברה (כהצעתו של הר"ר אפרת, ותורתו נתונה לו). המונח, תאליף רגיל בחכמת ההגיון ופרושו בנין ה.סילוגיזם. אם הסברה צודקת יתכן שהוא משתמש במלה במובן, תמטילי, כלי' השואה.

⁶³ כאן כנראה הוא מתכוון להיקש ההשוואה וההבדלה שבספרו הג'ל.

⁶⁴ גם לבטול ההיקש הזה הוא מביא דוגמאות רבות בספרו ואחת מהן זו הנזכרת בטכסט שלנו. עוד דוגמה: התורה השותה מי ששחת עין עברו ומי ששחת את שנו אף כי השכל מבדיל בגדל הנוק, והבדילה בין הורג עבד ובין הורג בן חורין, והשכל משה אותם כיון שאינו לא בעל נפש העבד ולא בעל נפש החפשי (קרק' שם. 13).

⁶⁵ המוקף בסוגריים הוא רק חזרה.

נספח א*

נוספות לפתיחת התורה מקרקסאני

השער הארבעה עשר

הרצאת דברי הפיומי על הקבלה ובו נוספות על הסתירות שנודמנו לנו

1. הוא סבור שהמצוות שבכתב הן משני סוגים, מהן שכליות ומהן שמעיות. והשכליות לוא גם לא נזכרו בספר השינו עובדי השם ידיעתם. לפיכך כשימצאו בטופס מצותן מלות המשתמעות לכמה פנים לא יביאנו לידי ספק מפני שהשכל יתעורר עליהן ויצרפן וילבגן במשפט וצדק. אבל השמעיות, היות ולא השגנון לולא נקבעו בספר, לפיכך אם תמצא בטופס מצותן מלה המשתמעת לכמה פנים, אנו נבוכים בה כשאנו עומדים בפני המשמעות הרבים ואנו זקוקים לדבר מי שראה את השליח כדי שעל ידיו תבאנה אותן המלות המסופקות במצוות ההגדיות לידי פרוש ברור. כמו כן ינזור השכל שלא יניח החכם צווייו ואזהרותיו בחזקת ספק, והרי אמר שאינם נעלמים, כמאמרו לא נפלאות היא ממך, ואדרבה העיד החכם שהם ברורים מפורשים כיון שאמר כלם נכחים למבין.
2. 31. שבעת יסודות המשנה, תמצא לעיל ברף ג.
4. אמר: וראוי שאומר איך נמסרו הדברים הללו מקבלת הנביאים, ואומר: ראתה האומה אותן המהויות והכמויות והאיכויות כפי שקיים אותן השליח משך ארבעים שנה לפני שנכתבה התורה; מפני שהכתוב מגלה שהתורה נכתבה רק בשנת הארבעים והוא שהשם יתרום וישתבח אמר לשליחו: כתב בראשית ברא אלהים. והקריא לפניו מלה מלה, והוא כותב מבראשית עד ושמה לא תעבר. וקצר בשבילו תולדות אלפים וארבע מאות ושמונים שנה בערך, וזאת אמתת מה שנאמן בענין כתיבת התורה, עד שימצא כל הקורא אותה מלאי מספיק מן ההגרות והמצוות הדרושות ומן ההלכה הראשונה. וכבר הודיע השליח לאומה את כל המצוות החקים אשר נצטווה, והוא ששם עליהם שרי אלפים ושרי מאות והשאר כדי שידינו במה שלמד אותם. ולא יתכן שצוה אותם לאכל מצה ולא יברר להם מאיזה מין זרע, או להברל מן הטומאות ולא יבאר להם מה גדר הזב והזבה והדומה לו. ולפי ההכרח הזה יתחייב שקדמה ידיעת התורה שבעלפה ארבעים שנה לכתיבת זו שבכתב.
5. וכל זמן שהיו בני יעקב בדעה אחת עליה בארץ המיוחדת היו המלך והכהן שומרים את הקבלות האלה חזירים בהן, ובפרט בחקופת הנביאים. וכשגלינו גלות ראשונה ופסקו הנביאים חששו המלומדים שמא תשכח הידיעה הלמודית ונתנו דעתם על תמציתה, וקבעו וקראוה משנה, והשאירו ענפיה מתוך תקוה שישמרו מכאן ואילך לאחר קביעת התמצית הזאת. והיה כך, ולא חדלה שמירת הענפים הנשארים

* ראה במכוא עמוד 4.

עד שגלינו גלות שנה ונתפורנו יותר מבפור הראשון. וחששו אז התלמידים לקיום מה שלא קבעו הקודמים להם שמה ימחה ונתנו דעתם עליו וקבעוהו וקראוהו תלמוד.

6. אמר ואם ישאל שואל איך זה יוחסו מאמרים בהם, רצוני במשנה ובתלמוד, ליחידים מבני אדם, נאמר: מפני שהם הם שהעלו אותם על לב העדה, ומפני שהזכירה זכרה אותם וקראה אותם על שם, ולא מפני שחדשו אותם, כשם שיחסה התורה ספור כל דבר אשר יבא באש לאלעזר משום שהזכירו לא משום שהמציאו.

7. אמר ואם ישאל שואל איך זה נפלה בהם כלומר במשנה ובתלמוד, מחלוקת בין המוסרים, נאמר: אין זו מחלוקת באמת והיא רק נראית כמחלוקת בראשית הענין כשיגלה לשומע. ואלו לאמתה היא בת שלשה מינים. הראשון, שנהג אחד החכמים כלפי חברו כאלו הוא חולק עליו ועורר קנאתו עד שעמד על טיבו, כאשר הראה משה קצף על אהרן ובניו בשרפם את שעיר החטאת עד שנלו לו את דעתם; שהרי לא יאמן שירפאו אותו מבלי הדעת. והשני, שיהיה דבר שיצא מפי הנביא בשני פנים אחד להיות ואחד לאסור, והקדים אחד החכמים והזכיר את ההיתר והשני את האסור, ושניהם צודקים בדבריהם, כיון שאותו דבר מותר באופן אחד ואסור באופן אחר; והוא כמו שאמר בתורה לא תשחית את עצה ואמר רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית ואמר ובת כהן כי תהיה לאיש זר ואמר לא תאכל ואחר אמר ובת כהן כי תהיה אלמנה ואמר מלחם אביה תאכל. ואין הברל במקבילות בין אם מה שישב אותן סמוך לשתיהן בין אם ירחק מהן מרחק פסוק ויתברר אחר כך.

8. והשלישי, אם שמע אחד החכמים דבר חלקי וישערהו שלם, והשאר שמעו סופו של דבר. וכשהזכיר האחד מה ששערו טענו עליו ואמרו: הרי שמענו סופו של דבר ובו מה שיצמצם את ששמעת אתה. ומקומו כמי שיקרא בחומש השלישי מן התורה ובגר כלאים שעטנו, וישערהו כולל, וכשהוא אומר לפני מי שקרא את כל התורה הוא מודיעו שהוא מצמצמו בחלק החמשי ועושהו מפורט באמרו צמר ופשתים. וכן מה שיהיה לפי הדרך הזה.

9. אמר ודע יעורך השם שמכחישי הידיעה הזאת כשהוכרחו להודות שישנם דברים שאינם כתובים ממהויות המצוות ההגדיות וכמויותיהן ואיכויותיהן אמרו אכן הניחם החכם כך מפני שהטיל עלינו את ההיקש בהם. וכבר הזכרנו מה שנמנע על ההיקש והראינו הפסדו. שוב אמר אחר כך: ומרם מי שיחשב הכחשתו מצד חלק מן האומה טענה עליו, כלומר מה שהם בודים בענין הקבלה, ולוא היה כפי שהוא סבור, היתה הכחשת הכתוב מצדה טענה גם עליו. אמר: ומרם מי שיחשב סרוב חלק ממנה לשמור את המקובל טענה עליו, ולוא היה כן היה סרוב חלק ממנה לשמור את הכתוב טענה עליו.

נספח ב*

(קצור ספרו של הנאון בבטל היקש מקרקסאני)

הרצאת מה שאמר הפיומי בדחית ההיקש

1. אמר: הסבה שעוררה את המתנגדים להאמין בסברא ובהיקש היא שמצאו דברים שהצרך בהם דורש שיודע אם הם מותרים או אסורים, ואינם כתובים בתורה, וכן גם כמיות ואיכויות בלתי מבוררות. עם זה הם יודעים שהבורא ישתבח ויתרומם לא יתכן לומר עליו שהניח את האנשים נבוכים, ואדרבה אין ספק ששם לפנייהם מה שינחם אל מבוקשם. כמו כן הם יודעים שאם יודו בהנחה הזאת ולא יתמרו שההיקש הוא המדריך שהקים השם להנחות את עובדיו במה שאינו בספר, לא יתמהמהו ויודו בעל כרחם באמתת המשנה והתלמוד אשר בהם באור כל זה. לפיכך קפצו על האמונה בהיקש, מתוך רצון להחליץ מן המצר ולהודות באמתת המסרת, ואמרו: דינו בהיקש ואין כאן מסורת נשואה מן הנביא.
2. אמר: ונתחיל ראשונה בזכירת הראיות שהביאו לקבוע את ההיקש בחקים ההגדיים, ואחר כך נגלה טעותו. והנה ענן הסתייע בקביעת ההיקש באמרו שהלוחות היה כתבם ברור. ונביאין הביא ראיה לכך מדבר הנביא אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה או תבין יראת ה', וכבר הזכיר זה גם ענן. ודעת שניהם היא שחפוש החכמה שצדו הנביא הוא קביעת מצוות התורה כפי מה שיחובהו העיון. זה בטל, לפי שלא נמצא שחפוש יפל בלשון על קביעת טיב המצאה, אבל החפוש רק נזר שהמבקש מבקש דבר שהוא נמצא אצל זולתו, והוא מבקש לדעתו. כמו שאמר בענין הנביע יחפש בגדול החל ובקטן כלה, ועצמותו מצויה, וכן יחפש ולא מצא את התרפים וכן וחפשתי אתו בכל אלפי יהודה. אבל חפוש שרצונו גילוי והמצאת מה שהוא חסר עד שתקבע עצמותו אינו בלשון
3. אמר: ומן המחדשים מי שיביא ראיה לחייב ההיקש מדבר השם בנערה מארשה כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה, ויאמר: כשם שהקיש הכתוב כאן את הנובר על הנערה לנובר על הנרצח כן יחייב להקיש דבר לדבר הדומה לו. אמר, ונאמר לו: ראשית הגד לנו בענין הפסוק הזה שעשיתו הקשה, האם נתן אותו הקדמון מפני שהיתה חובה עליו להקיש או מפני שלא היתה חובה עליו. ואם יאמר מפני שהיתה חובה עליו הוא מאמין שהקדמון ישתבח ויתרומם אינו רשאי לחדש מצוה על עובדיו אלא בהיקש כיון שחובה היא עליו, ויצאו להם בהכרח ענינים שונים בזה, מהן שהבורא ישתבח ויתרומם אינו רשאי לחדש חק על עובדיו מלכתחלה בלי היקש לדבר אחר, ומהן שאם חקו חייב שיהיה מוקש לחק שקדם לו, חייב שגם פעולתו תהיה מוקשה לפעולה שקדמה לה, ויבטלו חדוש

* ראה בסבוא עמוד 4.

1 ראה זו אינה מובנה בלי קלאר (תרכיץ, ט"ו, 39) קורא: [לא] היה ברור.

הדברים בחיובם הקשת קצתם לקצתם עד לאין חכלית, וכן יצא להם בהכרח שהמצוה קדמונית עד לאין חכלית; וכיון שלא יהיה והחקו אלא בקבוץ שנצטוו כבר התחיבה קדמות המין האנושי עמו. ואם יאמרו לא היה זה חובה הודו שההיקש אינו חובה, ורק חק חדש הוא מצד הבורא ישתבח ויתרומם שהתאים להיקש.

4. אמר, וכן יאמר להם: ההיקש לפי דעתכם יחול רק לאחר שתהיה בין שני הדברים המוקשים הסכמה בשער ושערים, ומכם מי שיאמר באותו שער. הגידו לנו אפוא מה הפנים שבהם יתאים הרצח לביאה? ואתם יודעים שהרצח לא יתכן שיותר בכסף ועדים, והביאה יתכן שחותר בכסף ועדים, והרצח אין דרך העולם שיבאו הרצח והניצח לירי הסכם עליו, והביאה הן יתכן שישכימו האיש והאשה להזדוג, וכיון שאין כאן שער התאמה קודם ביניהם, יפל מה שיאמר שזה היקש, שהרי אין שם התאם שהתאימו כדי שיהיה ההיקש הזה. אמר: ומן הרחוק שביניהם הוא גם שעונש הרצח דומה למעשהו ואין עונש המזנה דומה למעשהו, והרצח שונג נאסר והעובר על גלוי עריות שונג אינו נאסר. אמר: וכיון שכך בטל מה שאמרו היוצאים בכי כאשר יקום איש על רעהו וג' שהוא היקש, אלא הוא התחלה שהתחיל הבורא.

5. עוד הוא סבור שאמרו כי כאשר יקום אינו גורה אלא רק אפשרות מפני שאלו היה גורה... הפך זה כיון שהיה... בו הוא שהחכם אמר לא תומת הנערה הזאת כיון... שאולי צעקה ולא נושעה, ויהיה ענין צעקה סתום אולי צעקה, ואמר לעובדיו: אתם אינכם יודעים, וכיון שאפשר שזו פטורה אל תמיתו והניחו לה, והרי אין זה נעלם ממני. אמר וזה דבר ברור. אמר: ולוא נתאמת שהספר הקיש לא היה מותר לנו להקיש, כשם שהוא מחדש ומצוה; ולא הותר לנו לחדש.

6. אמר: ומן המחדשים כמו כן מי שיאמר: אחר שראינו איש שהוא חי מתנועע מרגיש ונתחייב לנו בזה שהוא מחודש, ואנו חייבים למזור על כל אדם שהוא כך, כן, כשאנו יודעים דין ברת לדבר שהוא, נתחייב שנגזור בכמותו על כל הדומה לו. אמר, וזה היקש ששבידתו גלויה, מפני שהאדם השני לא גורנו עליו בהיקש לראשון שהוא מחודש אלא לוא לא ראינו את הראשון כלל וראינו את השני כי עתה גורנו עליו שהוא מחודש, כיון שהראיה המורה על חדוש הראשון מצויה גם בשני, אמר, ואלו במצוות הגנה לוא לא ידענו מה הדין בענין הראשון לא היה לנו דרך לחייב את הדין כלל בשום דבר.

7. אמר: ואמנם החקים השכליים והשמעיים דומים בשער הזה למרות השכליות וההגדיות אשר לא תוקשנה אלה לאלה. מפני שהאדם כיון שנתאמת אצלנו מהוכחת השכל שהוא חי מדבר מת נתחייב שיהיה כל אדם כך כיון שלא נגזור את הגורה הזאת על איש אחד בפרט; אבל אם נתאמת אצלנו בהגדה שאדם כותב ומחשב לא יתחייב שיהיה כל אדם כותב ומחשב כיון שהגורה הזאת רק גורה לאדם אחד בפרט. כך אם הגנבה תועבה מן השכל, תחועב כל גנבה מפני שקצתה היקש

לקצתה, ואם יהיה מה שאכילתו בתורתנו תועבה, יאסר רק הוא בפרט ולא יוקש אליו וזלחו.

8. אמר, עוד נאמר: ואיך יאות ההיקש במצוות ההגדיות והרי הן עצמן אינן מיוסדות על היקש, ואם שרשיהם אינם כך אסור שיהיו ענפיהם כך ויתנגדו הענפים לשרשים. אמר: והרי מי שרוצה להקיש שואף להקיש כדי להתאים ולא להקיש כדי להתנגד, ואם שם ענפיהן על היקש ואין שרשיהן על היקש, הרי מצד שרצה בהסכמה מצד זה התנגד.

9. אמר: עוד נבאר כיצד מצוות התורה מיוסדות על זולת ההיקש. אמר, מפני שפני ההיקש ג' . . . (את הסוגים והערעורים עליהם תמצא לעיל).

10. אמר: ואם ידמה מרמה שיחליץ ומן המצר, ויאמר הנה תנאים אלו אינם סותרים את הסבות הללו כיון שהם כיוצאים מן הכלל, נאמר: לאחר שיש בהן יוצאים ותנאים בטלו מלהיות סבות שרשים בחק ההגדי בפרט.

11. ההיקש הנצוחי והטענות עליו, תמצא לעיל.

12. אמר: ואם יוכיח מוכיח מהם בהוספה על הסבות הללו ובגריעה מהן הרי הפסידן מלהיות סבות, מפני שהסבות הן אשר אין הוספה עליהן ולא גריעה מהן. 13-15. בטול ההיקשים הדיניים, תמצא לעיל

16. את תרגום הרברים תמצא במבוא, הערה 30.

נספח ג*

מתשובותיו של תלמיד הגאון לטוען

שוב מצאתיו אומר: אם אנו זקוקים למשנה כדי שנדע מדת הציצית והסוכה, נאמר אנו שאדונו התיר לנו את המדה; כפי שנעשה, ירצה לו. טעה בכל טעות גדולה, מפני שלוא אמרה התורה ועשו להם דבר על כפי בגדיהם, עם כי אין זה מחקת החכמה, היה ברשותו להורות היתר לעצמו; וכאשר אמרה ציצית, מנין לו שחוט אחד יקרא ציצית ולוא לא נתלה אלא קשר אחד יקרא ציצית? זה לא יושג אלא על ידי עדראיה שראה את הנביא כיצד עשה. וכן בסוכה, לולא צותה התורה לשבת תחתיה היה כל דבר מצל שיעשה לו היהודי די לו, וכשצותה לשבת נתחייב שנדע אם תספיק לו כשהוא עומד או יושב או שהיו רגליו משוכלות, או קופץ או ישן, או יספיק לו ולאשתו או לשניהם ולבניהם או זולת זה. וגם טען שמדת התרומה רשות ואין לו ראייה אם שלשה גרעיני חטים או שנים או אחד יקראו תרומה. לוא היו נאמנים לדרך ההיקש שלהם היו מוכרחים לפסוק שהתרומה מדה ידועה כשם שהמעשר הוא מדה ידועה. וגם טען שידיעת זהותו של יום השבת אינה זקוקה לקבלה מפני שכל בני האדם שבעולם מסכימים על ידיעתה. והזמתו בטענה הזאת

גלויה וברורה, מפני שלא ימצא בין העמים מי שיכיר את יום השבת אלא ג' הם המודים בתורה, והרי הם לוקחים את יום השבת מבני ישראל, ואלו שאר האומות אשר לא ידעו את התורה כהודיים והפרסים חולתם אין אצלם כי אם ימי החדש מנויים ותו לא, ולא יכירו את ימי השבוע. וגם אמר שגדרי הכלים ידועים לו ובהם הוא פטור מן המשנה, וגדריהם: כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם. אתמהא! אם המלאכה הזאת היא המפורסמת בלשון הרי אמרה התורה כל מלאכה, ואם כן, כל כלי המקבל טומאה שמושו אסור בה ובשבת) כשלחן והתבשיל וזהלחם² ויד הכלי והמרבד והדומה לו, ואם אינו רואה הכרח בזה הרי הוא סותר את דבריו. וגם אמר שמאמר האל והתפללתם אלי פוטרנו מן המשנה, וריקות סברתו בשער הזה רבה. מי הוא זה שהכחיש שהתפלה נהגת באומה עד שורה עליה במאמרו התפללתם אלי? ואולם המבוקשים הם חיובה ועתיה וכמויותיה ואיכותיה. אם יש בידו להוכיח שכל אלה כתוב מפורש וצווי מצווה יביאם עד, ואם לאו ישתוק ויודה. ואמנם התפללתם אלי הוא דוגמת וקראתם אלי, אינו מורה לא כמה ולא איך ולא אימתי. ואמר אין אנו חייבים לדעת כמה שנים מוזמן חורבן בית שני, אבל אנו אין אנו זקוקים לתאריך משהרב בית שני לבר, רק אמרנו שבכתבי הקדש רשמו בנין בית שני ותקונו עד ולקרבת העצים³, ופסקה הנבואה. ומן ההכרח שיש קץ לספור הזה, והוא כמה היה בית שני קיים, ומה היה בזמנו מן הצרות ומן הישועות, וכיצד היה חרבנו, וכמה מאז ועד עתה; את כל אלה אנו תובעים מהם, אם יש בידם יגידו, ואם לאו יחדלו. ולוא היו נאמנים לדרך ההיקש שלהם צריך שידעו זאת בכללותה לבית שני כשם שהם יודעים אותה בכללותה לבית ראשון. שוב אמר שהישועות והנחמות ידועות ואנו פטורים בהן מן הקבלה, והוא עודנו שרוי בטעות ואינו יודע שלוא הסתפקה האומה באמונתה בישועות ובתחית המתים בכתבי הנבואות בלי קבלה עמן, היה אפשר לותר על כל הנחמות בהנחה שהיו בימי בית שני כדרך שותרו הנוצרים וחלק מן המכנים עצמם יהודים⁴. ולוא נסמכו מן הכתוב היה אפשר שנתר עליהן בתחית שלטון או תחית מלך כפי שותרו רבים מבני האדם. אבל אדוננו ברחמיו שם להן שרש שיאמת להן כל אלה ויסיר מעליהן אלה⁵. . . והוא הקבלה המקובלת עליו. . . נראה ונשמע לא הכתוב. . .

1 בענין השבת: לא תעשה כל מלאכה.

2 מלה זו נוספת מן הכתי' שהוציא שריינר.

3 נהמיה י, לה, ועיין פוננסקי בצ. פ. ה. כ. ב.

4 עיין פוננסקי, שם.

5 לקויים אלה נמצאים במקור הערבי.

ההאמין הרמב"ם שזכה לנבואה?

מאת

אברהם יהושע העשל

א

ראה כמה יגיעות יגע הרמב"ם בענין הנבואה. כל ימיו לא הסיח דעתו ממנה. בכל פנות שפנה, לבו נטה אחריה. בהיותו צעיר הכין לבבו לדרוש ולחזר בה. חשב לחבר חבור בפני עצמו בשם „ספר הנבואה“¹. אף התחיל בכתיבתו, אלא שמשך ידו ממנו מטעמים שונים.² אמנם אף שלא בצע מחשבתו, תמצית משנתו, קב ונקי, נצלה כנראה מחרום הנשיה. במספר פרקים בספרו „מורה נבוכים“ הוא שואל ומשיב בסוגיה זו. ודבר גדול או דבר קטן שלא הגיע לפרקים אלה הפיץ על פני הספר זעיר שם, זעיר שם. סוגיה זו היא לפעמים עקר שהכל הולך אחריו. מה נשתנה ענין הנבואה מכל הענינים? מרוע דבקה נפשו בסוגיה זו? מפני מה שנה במחשבתה תמיד? האין מושג האלהים ושאלת בריאת העולם עולים עליה בחשיבות? אין זה כי אם העסק בה היה, בשבילו דבר הנוגע בנפשו הוא ולא ענין מחקרי בעלמא. סבור היה שהזוכים לנבואה אוצר חכמה בלום פתוח לפניהם, ושהרבה שאלות שהעסיקו את מוחו תשארה בערפל כל זמן שלא יציץ לאחוריי הפרגוד. הנבואה כח הכרה היא, והמשחמש בכח זה מגיע למקום שאין יד השכל מנעת.

מתוך רמזים בכתיבי הרמב"ם יגונב לנו הדבר שאביר החכמים ורבן של כל הדורות, שכמה ממלומדי הזמן החדש רננו אחריו שנפשו סלדה מכל מסחרין וקצה במה שמחוץ לגבול השכל, היה נכסף ומתאוה לנבואה.³ דבר זה אנו לומדים לא מאומד ולא משמועה אלא מתוך סימנים מובהקים המצטרפים לראיה. ואל תרמה בנפשך שפרסם את אות נפשו בגלוי. אין דרכם של חכמים לעשות פומבי לחעלומות לבם. תשוקה לנבואה לא כל שכן שאין היא מן הדברים שאדם חב

1. ויצטרך לענין זה ספר בפני עצמו ואולי השם יסייע עליו עם מה שראוי לחבר בזה הענין, הקדמת המשנה להרמב"ם. הוצ' האמבורגער. עמ' 11.
2. בספר הנבואה שאני מתעסק בו, שבוא לפרק חלק מפירוש המשנה להרמב"ם, היסוד השביעי, הוצ' האלצער, עמ' 24. עיי' שמונה פרקים, 1: „אני עתיד להשלים זה בספר הנבואה.“ עיי' שם, א.

2. מורה נבוכים, פתיחה (הוצ' ווילנא 1904, 1, ב).

3. דעה זו הבעתי בספרי Maimonides, ברלין 1936, עמ' 28 והלאה.

להכריז עליהם. אמנם כדאי להוציא לאור תעלומה זו. כי באורה יאיר אור חדש על אישיותו של הרמב"ם וחורתו. כלל זה נקוט בידך. רצונך שתכיר טיבו של אדם, למוד תשוקותיו שמתוך כך אתה מכיר את תכונת נפשו ומקור מחשבותיו.

לבות החכמים קברי הסודות. לעתים קרובות דבר הרמב"ם על החובה להסתיר נסתרות; סוד ד' ליראיו. בהיותו צעיר כתב: ,וכשיגלה הקב"ה לאדם מה שמראה לו מזה ראוי לו לגנוז... ואם ירמוז ממנו מעט, ירמוז למי שיש לו שכל שלם וידיעה אמיתית.⁴ על עקר זה עמד כל ימי חייו.⁵ מנהגו היה לגלות טפח ולכסות טפחים. בפה מלא יאמר בפתיחה ל, מורה נבוכים' שלא יגלה מן ה,סודות' אלא, ראשי פרקים' בלבד. ,ואפילו הראשים ההם אינם במאמר הזה מסודרים, ולא זה אחר זה, אבל מפתרים ומעורבים בענינים אחרים ממה שנבקש לבארו, כי כונתי שיהיו האמתיות מושקפות ממנו ואחר יעלמו עד שלא תחלוק על הכוונה האלהית אשר שמה האמתיות המיוחדות בהשגתו נעלמות מהמון העם.⁶

הרמב"ם שהיה נזהר שלא להוציא דברים לבטלה משתמש בלשון, ולפי שהורוני מן השמים.⁷ יתר על כך הוא מודה במקצת שהגיע ל, תחלת מדרגות הנבואה. מספר הוא בלי עקפים שהגיע לו, עזר אלהי, מין השראה עליונה, בלמוד מעשה מרכבה.⁸ עזר אלהי הוא על פי שיטתו, תחלת מדרגות הנבואה, מעלה לנבואה, ואדם שהגיע לזה אינו נמנה בכלל נביאים.⁹ אבל לא היה הרמב"ם עומד במעלה אחת ושקט על שמריו. פעמים אחדות רמו לנו שהגיע למדרגה בנבואה.¹⁰ ועל הפקחים לדעת רמוזו והגיונו.

בפתיחה ל, מורה נבוכים' אומר: ,ולא תחשוב שהסודות העצומות ההם ידועות עד תכליתם ואחריתם לאחר ממנו. לא כן, אבל פעם יוצץ לנו האמת עד שנחשבנו יום ואחר כן יעלימהו הטבעים והמנהגים עד שנושב בליל חשוך קרוב למה שהיינו תהלה, ונהיה כמי שיברק עליו הברק פעם אחר פעם והוא בליל הזק החשך. והנה יש ממנו מי שיברק לו הברק פעם אחר פעם במעט הפרש ביניהם עד כאלו הוא באור חריר לא יסור, וישוב הלילה אצלו כיום, וזאת היא מדרגת גדול הנביאים... ויש מי שיהיה לו בין ברק וברק הפרש רב והיא מדרגת רוב הנביאים.¹¹ כאן גלה לנו באופן שאינו משתמע לשני פנים שגם בחייו הבריק הברק. אברבנאל בפירושו הרגיש והתקשה בזה: ,אם הרב מרבר בעצמו והוא

4 הקדמת המשנה. עמ' 46.

5 עי' מו"ג הקדמה לח"ג.

6 פתיחה (ד, ב-ה, א).

7 תשובות הרמב"ם, הוצ' פרימן, סי' שע"א. בהוראת הבטוי הזה אדון במ"א.

8 ,ודנה עוררתי בו המחשבה המיושבת והעזר האלהי אל עיני שאספרהו' ונקד כרכתני אלפכרה אלמסדרה ואלמענה אלאלהיה, מו"ג, ח"ג הקדמה (א, ב).

9 שם ח"ב, פמ"ה (צ, א).

10 על מדרגות הנבואה עי' שם ח"ב, פמ"ה.

11 פתיחה (ה, א). במקור הערבי: ,ילוח לנא אלחק'. ובתרגומו של אלחרזי: ,פעם

יפיע לנו האמת'.

אינו נביא איך אמר והמשיל עצמו לנביאים רואה הברקים?¹² משתדל הוא לישב את הקושיה בדוחק. על כנון זה אנו אומרים: הרבה מקראות שראויין לישרף הן הן גופי תורה. ושמה תאמר: אין מביאים ראיה מראיה אחת. תדע שהבריק עליו הברק יותר מפעם אחת. הוראת בעל דין כמה עדים. אומר הוא בעצמו: האור ההוא הקטן אשר יזריח עלינו... אינו תדיר, אבל יציץ ויעלם כאלו הוא להט החרב המתהפכת.¹³ הרי שעלה הרמב"ם על מדרגת מי שיבריק לו פעם אחת בלילו כלו והיא מדרגת מי שנאמר בהם ויתנבאו ולא יספו.¹⁴

כשגשג לבאר מעשה מרכבה שהם סתרי תורה – הענין הנכבד והיקר והגדול אשר הוא יחד שהכל תלוי בו ועמוד שהכל נשען עליו – הדגיש הרמב"ם שידיעתם נפסקה מן האומה לגמרי, עד שלא נמצא ממנו דבר קטן או גדול... ולא חובר בו ספר כלל. ועל עצמו אומר: ולא קבלתי ממה שאמיניהו בו ממלמד. ומתעוררת השאלה: איך הגיע הוא לידיעת סתרי תורה אלה? ואומר הוא לנו: ולא באתני בו נבואה אלהית להודיעני שכן נתכוון בענין... והנה עוררתי בו המחשבה המיושרת והעוררתי. ¹⁵ המשפט הזה פלאי. חזקה, אין אדם מכחיש דבר שאינו בגדר האפשרות. רק מי שחושדים אותו בנבואה ימצא לנחוצ לאמר שלא הגיעה לו. הכחשה זו כוללת האפשרות. כנראה בא להוציא מלבו של תלמידו ר' יוסף אבן עקנין שחשב אולי שרבו הגיע להשגות בדרך הנבואה ולאמר: פירוש מעשה מרכבה לא בא אלי בנבואה. סוף סוף אין הנביא מתנבא כל ימיו בהתרבקות, אבל יתנבא עת וחסרד ממנו הנבואה עתים.¹⁶ הכחשה זו נגנית ב,אגרת תחית המתים: ודע שאלו היעודים וכיצא בהם אין דברנו זה מורה, שלא באתנו נבואה מהשם שהודיעתנו שהוא משל ולא מצאנו קבלה לחכמים מהנביאים.¹⁷ בטוי זה בלתי מצוי הוא בספרותנו ולא היה רגיל על לשונו של הרמב"ם בהיותו צעיר.¹⁸

¹² ואמר אחד מהמפרשים כי יראה לרמב"ם באלוקי ית' קצת מה שראה לנביאים. ואשר יראה להם אולי יהיה כמו ברק חוטף הראות, לא יתקיים, ואחר כן ישוב, ואם ישוב אולי יתקיים, או יהיה חוטף. ואם יתקיים אולי יאריך סקוטו ואולי לא יאריך, ואולי יראה בעיני אחד או ישתנה לעיני רבים, פליקיא, מורה המורה. עמ' 9.

¹³ יש נביא שלא יגיע למדרגה העליונה ההיא אלא פעם אחת בכל ימיו ואח"כ תשולל ממנו, ח"ב, פמ"ה (צ, א).

¹⁴ עלינו בכל כתבי היר של חרנומו של אבן חיבון שהיו לפני מונק וכן בכ"י וולצברגר JTS, ובהוצ' הראשונה (לפני 1480). עלניא' במקור הערבי. בכ"י אדלר JTS, 308 ובכ"י ירושלים (עי' מרג' הוצ' קיפמן): עליו, קריאה זו כנראה מעשה ידי מתקן היא.

¹⁵ ולא אחאני בה וחי אלאהי יעלמי אן אלאמר הכדא קצד בה ולא תלקנת מא אעקדה פי דלק ען מעלם, ח"ג, הקדמה. אחריו: ולא באה אלי רוח הקדש; עי' ח"א, פי' וכת. א: הניע חכמה ממנו והשפעת נבואה על קצתו.

¹⁶ מרג' ח"ב, פמ"ה (צ, א).

¹⁷ הוצ' פינקל, Proceedings of the Am. Academy for Jewish Research, כרך IX,

עמ' 22 (ערבית). עברית.²²

¹⁸ ודע שהדברים אשר אומר בפרקים אלו... אינם דברים בדוחים מעצמי ולא

בפירוש מורה הרמב"ם שזכה למין התגלות בהבנת ספר איוב שהוא משל, שנתלו בו פליאות ודברים שהם כבשונו של עולם והתבארו בו ספקות גדולות וגילו ממנו תעלומות שאין למעלה מהן. אחר שפירש את המקומות על דבר השטן נורקה מפיו ההודאה: והבן זה הענין והשתכל מה מאד נפלא וראה איך עלו בירי אלו הענינים כדמות נבואה¹⁹. אכן מן הבטוי, דמות²⁰ מסתבר שלא היתה לו נבואה ממש, אלא התגלות דומה לה בענין²⁰. לנו די שהודיה במקצת הטענה. אל נשכח שהמתנבא מה שלא שמע במראה הנבואה... הרי זה נביא שקר ומיתחו בחנק²¹. והרמב"ם ודאי שלא זלזל בבטוי, דמות נבואה²¹. כנוי נבואה כנבואה.

ואם ישאל השואל איך האמין הרמב"ם שהשיג מדרגה כנבואה והלא פסקה הנבואה עם מות חגי זכריה ומלאכי? יבא בעל דין ויעמוד על הגדון. עדות היא שהשאר הרמב"ם לבאי עולם ועל פיה יקום דבר. זה לשונו: מה שנספר עתה ידוע לנו לאמת ותהינו על דיוקה מפני שהדבר אירע לפני זמן קרוב בערך (1122). איש חסיד ונעלה, אחר מחכמי ישראל, הגודע בשמו מר משה דרעי... בא לאגרוס... והעם התקבץ אליו מפני חסירותו, מעלתו ותורתו. הוא הודיע להם שהמשיח נתגלה ושהשם הודיע לו את זה בחלום, אבל לא החזיק את עצמו למשיח... העם נהר אחריו והאמין לדבריו, ואדוני אבי זכרוננו לברכה (היינו רב מימון הרי"ן בקורדובה) השתדל למנוע את העם מלכת אחריו ולמוד עליו לעזוב אותו, אבל רק מעטים שמעו לדבריו ורובם, וכמעט כולם, הלכו אחרי מר משה ז"ל. אחרי כן התחיל לנבא דברים שנתקיימו לנכון. מנהגו היה להודיע לההמון: התקבצו למחר ודבר זה או זה יארע'. ובאמת כן היה הדבר. פעם אחת אמר שבשבעה ירד מטר שוטף ברם, כי זה הוא אות המשיח אשר השם כיון לו בפסוק: ונתתי מופתים בשמים ובארץ רם ואש' וכו' (יואל ג. ז). זה היה בחודש מרחשון. גשם חזק ורב ירד בשבוע זה והמים היו אדומים ועכורים כאלו היו בלולים בטיט. המופת הזה הוכיח לעיני כל שהוא נביא באין ספק. אמנם דבר זה איננו בלתי אפשרי מצד התורה. כמו שבארתי לך בנוגע לנבואה שתחזור (לישראל) קודם ביאת המשיח... ארץ ישמעאל לא יכלה עוד לנשוא אותו ובכך הלך לא"י ומת שם, יהי זכרו ברוך. כפי שאמרו לי אלה שראו אותו כשנסע (לארץ ישראל).

פרועים שחדשים. אמנם הם ענינים לקנחים סדברי חכמים במדרשות ותלמוד... ומדברי הפילוסופים ג"כ הקרטונים והחדשים. הקדמה לשטנה פרקים; עי' פלקיירא. ראשית חכמה. עמ' 9.

10 וארי כיף תחצלת לי הדה אלסעני שבה אלוחי, טוני, ח'ג, פכ"ב הוצ' טונק, טו, א; עברית לב, ב-לג, א). הערת הרמב"ם לא נתעלמה מעין המתרגום: ואותם המאמרים והרמזות אשר רמו אדוננו יר"ה באותו הפ' עד פתיחת איוב אשר היא באמת דומה לנבואה. ר' שמואל אבן תבון במכתבו אל הרמב"ם, הוצ' דיונדרוק, XI, HUCA, 354.

20 עי' טוני ח'ג, פ"ז (ח, ב); ח"א, פ"א (יג, א).

21 משנה תורה הלי' עכ"ם פ"ה, ה"ח.

נבא על מה שאירע אחרי כן ליהודי המערב, דבר גדול ודבר קטן²² (והיינו השמר של האלמוחדים משנת 1140 והלאה).²²

ולמה תשתומם על זה? הלא אף חכמי צרפת ראו בהופעת נביא דבר יאומן כי יסופר. באגרת שהריצו אל הרמב"ם מזכירים כי הגיע אליהם כתב שבאו אנשים מארץ מרחק להגיד להרמב"ם, כי שם קם נביא בישראל ודבר על ביאת הגואל.²³ והרמב"ם וראי שלא בנה מגדל פורח באויר כשספר על אנשי חכמה שקוו לנבואה והתפלאו, איך לא ינבאו אם תהיה הנבואה ממה שבטבע.²⁴ הרבה מגדולי ישראל באותה התקופה השתמשו ברוח הקודש.^{24א} והרמב"ם, שמשכמו ומעלה היה גבוה מכל עם, לא חשב שדרכם גבוה מדרכו, שפליאה דעת ממנו, נשגבה לא יוכל לה.

יתר על כך, מדה אחת של נבואה, חלק גדול יותר מאחד בששים, היתה מצויה ושכיחה בזמנו. האמין הרמב"ם ב, קוסמים והוברים שמים ובעלי... כחות הנפשיות... שאנו רואים אותם עין בעין בכל יום מגידים מה שעתיד לראות.²⁵ מסביר הוא שכשרון זה יבוא לאדם אם השפע האלהי יגיע לכח המרמה לבר ולא ישפיע על השכל. כשרון זה הוא מעמיד בשורה אחת עם הכשרון להיות מנהיג מדינות או מניח נמוסים.²⁶ אף את החלום חשב לצורה של התגלות. על פי שיטתו, חלומות הצורקים והנבואה ממין אחר הם ואין ביניהם אלא הבדל שבמדרגה. משבח הוא את משל החכמים שהחלום הוא, נובלת נבואה: "וזה דמוי נפלא... כי נובלת הוא הפרי בעצמו ואישו אלא שנפל קורם שלמותו וקורם שיתבשל". אולם יש

22 אגרת ח'מן, בחרנומו של יעקב מאנן, התנועות המשיחיות בימי מסעי הצלב, התקופה, כרך יג, עמ' 355-356. לדעתו של הרמב"ם, כל מיני נבעלם מצד הקסם ומצד המשער או מצד מחשבה צודקת הוא גם כן יקרא נביא ולזה יקראו נביאי הבעל ונביאי האשרה נביאים, מר' ח'ב, פ"ב 'ס"ח, ב). אולם כאן הרמו לשיבת הנבואה יוכיח שר' משה דרעי היה בעיני הרמב"ם נביא אמת וצדיק. - אין מתקבל על הדעת שנביא זה היה המסורר משה דרעי שחי ג'ולי באותו זמן.

23 א. מרכס, HUCA, III, עמ' 340.

24 מר' ח'ב, פ"ז (עח, א). השוה דעת הפילוסופים, שהאיש המעולה השלם בשכלותו ובמדותיו כשיהיה המרמה על מה שאפשר להיות מן השלמות. ויוסין עצמו... יתנבא בהכרח. מר' ח'ב, פ"ב (סז, א).

24א בענין זה אדון במאמרי, השנת רוח הקדש בימי הבינים.

25 הקדמת המסנה, עמ' 12. עי' מר' ח'ג, פמ"ז (נח א): "כי הרם... היו אוכלים אותו מפני שהיו חושבים שהוא מוון השדים, וכשאכל אותו מי שאכלו כבר השתחף עם השדים... ויבאו להם השדים ההם לפי מחשבתם בחלום ויגידו להם עתידות ויועילו להם. עי' משנה תורה, הל' עכ"ם פ"א ה"ו, י' טו'. אנהו קוסם... זה העושה מעשה שאר המעשיות כדי שיזום ותפנה מחשבתו מכל הדברים עד שיאמר דבכ"ם שעתידים להיות... איהו הובר זה שמדבר בדברים שאינן לשון עם ואין להן ענין, ומעלה על דעתו בסכלותו שאותן הדברים מועילין... והדברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן... כל המאמין בדברים האלו וכיוצא בהן ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה אכל התורה אסרתן אינו אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת."

26 מר' ח'ב, פ"ז (פ, ב).

והערה^{26א} באה לאדם בחלום ואינה נבואה כלל.²⁷ נבואה יגיע שפע אלהי גם אל השכל גם אל כח המרמה. מה שאין כן בחלום, כי בו רק המרמה מקבל השפע.²⁸

אף בחזון העתידות לא ראה הרמב"ם שדור המערכות או דבר רחוק מן המציאות. להפך כל אדם יש לו חלק בכח הכרת העתיד. יש כח בנפש לשער ולדמות מראש את אשר יקרה בעתיד.²⁹ כח המשער הזה (קוה אלשעור) או אינטואיציה, נמצא בכל האנשים,³⁰ אלא שאצל נביאים הכח הזה מתחזק על ידי שפע הרוח היוזר עליהם.³¹ בכח זה אפשר להגיע לידיעות בלי הקדמות ולמוד ובו, ינידו קצת בני אדם עתידות עצומות.

ב

נוהר היה הרמב"ם שלא לפענח נעלמות. חס על כבוד השם הסתר דבר ומעולם לא הודה בפה מלא שהחזון לנבואה. ענין כזה קשה לאומרו ואי אפשר לפה לפרשו. נקי הרעת ובעל נפש אצילה כרמב"ם לא יראה על עצמו באצבע ויאמר: הנון וראוי אני לשלמות העליונה. אין אדם משים עצמו נביא. אמנם הסוד שהיה כמוס עמרו מבצבץ מתוך רמזים בכתיבו, עניים במקום אחר ועשירים במקום אחר. ומה שלא חפץ לנלות בספרים לקהל הקוראים, יוצא מפורש מתוך המכתבים שהריצו ביניהם הרמב"ם ותלמידו ר' יוסף בן יהודה אבן עקנין.³³ מתוך המכתבים האלה יוצאת ראייה ברורה שהשיפה לנבואה בערה בלבו של, התלמיד החשוב. והרב, שהיה סיפק בידו למחות בתלמידו, לא רק שלא היה ממחה אלא אדרבה החזיק בידיו, ולבסוף אף הורה לו את הדרך לנבואה כאדם שהלך בה בעצמו הגיע למטרה.

אבן עקנין מחונן היה בכשרונות הרעת והנפש. אגור בדבריו תורה, סופר רב

^{26א} הערה^{26א} מציינת לפעמים התעוררות עליונה, השפעת חכמה מטרומ עי' סוג' ב. סא (פו, א): שבאה הערה (תנביה) סאת השם לאיש ההוא.

²⁷ שם ח"ב, פמ"א (פ"ו, א); עי' עקרים ד, יא.

²⁸ שם ח"ב, פל"ו (עו, ב-עו, א).

²⁹ כח משער הוא שם לכח שבו יחשוב האדם שכך יהיה, לא שיהיה בו שום ידיעה. ר"ש אבן חבון, פירוש המלות החרות.

³⁰ סוג' ח"ב, פל"ח (פא, ב).

³¹ שם (פא, ב): ותמצא סבני אדם מי שדמינו ומשערו חזק מאד נכון עד שאפשר שכל אשר ירמה היוחו יהיה כמו שידמה או יהיה קצתו וסכות זה רבות מענינים רבים קורמים ומתאחרים והוויים, אלא שמכח זה המשער יעבור השכל על ההקדמות ההם כלם ויוליד מהם בוסן מועט עד שיחשב שזה בלא זמן, ובוה הכח ינידו קצת בני אדם עתידות עצומות.

³² שם (פא, א): ואי אפשר סבלתי היות שתי הכחות האלו נבניאים חזקות מאד, ר"ל כח הגבורה וכח המשער, ובהשפיע השכל עליהם יחזקו שני הכחות האלה מאד.

³³ עי' שטיינזיידר, I, Gesammelte Schriften, עמ' 35 והלאה.

תנובה, ³⁴ הוגה רעות ורופא, חבר שירים מלאים, תשוקה עזה לדרבים העיוניים.³⁵ לפנים היה חי בסיבטה (Ceuta) שבמרוקו ולמד פילוסופיה אצל אחד מגדולי הרור, אבן רושד. מפני תלאות הזמן וזמירות השמר ברח מארץ מולדתו למצרים כדי שיצוק מים על ירי הרמב"ם שפרסומו הגיע למרוקו.³⁶ בעל נפש צמאה למסתורין, לא היה לבו מהסס לדרש לתיאבון ולשאל: מה לאחור? ולא זו מתאותו לדעת טיב חיי העולם הבא.³⁷ תאב היה לספוג לא רק תורתו הנגלית של מורו אלא גם להכנס לפרדס. לא היה ר' יוסף בעיניו טירון למסתורין. הגה ידע שהרבה חכמים שבאו לפניו בארו את ספר שיר השירים על דרך הפשט או הדרוש, אבל הוא התפאר בהיותו הראשון שבארו על דרך הסוד (שרח אלבאטן) וגלה שתוכנו הוא כסופי הנפש המרברת המתוארת ככלה, רעיה ואחות אל הרור, שהוא, השכל הפועל. מובטח היה שהוציא לאור תעלומות, פנינים נסתרות שאין מגלים שלא ליחיד סגולה, לאלה שהגיעו למדרגת השלמות. וכל המגלה אותן למי שלא הגיע למדרגה זו גורם רעה לתלמידיו. סבור היה שפרושו הולם רק מעטים בדרור. אמנם הוא כתבו בשביל הדרורות הבאים.³⁸ ור' יוסף נשא נפשו לגרולות וינבה לבו ברכי הרוח ויבקש להיות לנביא.

ראה מה בין הרב והתלמיד. הרב ארך רוח, נצור לב ומתון, והתלמיד קצר רוח, מהיר ומתלהב. הרב מתנהל לאטו, והתלמיד דוחק ומאיץ. התלמיד מעפיל לנבואה ובטוח שאינה נשגבה ממנו, והרב מתעכב. לבסוף פקעה סבלנותו של התלמיד וסער מתגורר של תביעות וקובלנות חל על ראש הרב.

מאז בואו אל הרמב"ם, מקצות הארץ גדלה מעלתו בעיני הרב הרוב ורזיוותו בדר'ישת החכמה. מתחלה שקל הרב בדעתו: אולי תשוקתו גדולה מהשנתו? אמנם אחר שתהה על קנקנו וקרא עמו בחכמת התכונה ומלאכת ההגיון רבק בו לאהבה. וכך כותב אליו: נקשרה תוחלתי בך וראיתיך ראוי לגלות לך סודות ספרי הנבואה, עד שתשקיף מהם על מה שצריך שישקיפו עליי השלמים. והחליתי לרמז לך ברמזות וראיתיך מבקש ממני תוספת באור ופוצר פי לבאר לך דברים מן הענינים האלהיים.³⁹ וכל כך התחבב התלמיד על הרב עד שקרא עליו: כי

³⁴ הוא חבר ספרים לפני בואו אל הרמב"ם, עי' שטייננדר, *Gesammelte Schriften*.

I, 47.

³⁵ מורה נבוכים, פתיחה (ג, א).

³⁶ הוא קורא את הרמב"ם, מופת הרור, בפירושו ל'אבות', ספר מוסר, הוצ' בבר.

³⁷ שמעתי מפי מהר"ן כי שני חברים מתבודדים היו האחד יהודי (=אבן עקינו) והאחר ישמעאלי (=אבן אלקיפטי) והשביעו זה לזה שכאשר ימות האחד שיבא כלילה ראשונה למיתתו להבירו ויגיד לו אסת מעני העוה"ב אשר נתגלה לו. ואירע שהישמעאלי מת תחלה כלילה ההוא בא בהלום אל היהודי חבירו ואמר לו בלשון ערבי... דע כי הכל כל והחלק חלק וא' לי לגלות לך יותר על זה. כלומר כל אשר קשר את נפשו בכלל הכל הוא השי... והחלק חלק ר'ל אשר דבקה נפשו בהבלי העו' הוה... נפשו בו תרבק', *MWJ*, XV, (1888),

106-105.

³⁸ מורה נבוכים, פתיחה (ג, א).

³⁹ עי' ניבואר, *MWJ*, XIX, (1871).

אתה חלקי מכל עמלי.⁴⁰ והוא מונה שבחו: ואתה חכם, בעל דת ובעל דין וקרוב לשלימות.⁴¹

אמנם לא כל העתים שוות. פעם אחת סרב הרב לגלות את הסודות לתלמידו. אבן עקנין שהרב הביט עליו באחרונה כעל אחר, השלמים ושחשוקתו הרוחנית היתה בלי מצרים התנעש כי היטב חרה לו על שהרמב"ם מנע טוב מבעליו. מתוך מפה נפש לא שם מחשך לפיו, ועז כלפי רבו הריץ אליו אגרת כתובה בחרוזים:⁴² שבה, שפך שיחו... הוציא כל רוחו. טענתו היתה שהוא ארש, באמונה כרת וכהלכה⁴³ ונשא את החכמה, בתו של הרמב"ם, וקשר נפשו בנפשה. אולם הכלה בעמדה בתוך חופתה זנתה ועזבה אותו. אביה, הרמב"ם, לא סרב בירי בתו ואולי אף גרם לזה שעזבה את דודה, והתלמיד דורש מן הרב שיחזיר האשה לבעלה: ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא או יהיה והתפלל בערך וחייה. והוא חותם מכתבו בדברי דניאל, אשרי המחכה ויגיע.⁴³

ברור כשמש שאבן עקנין מובטח היה שסופו להיות נביא. חוקה, אין אדם חובע מחבירו דבר אלא אם כן יש לו עליו. בשים לב לכל הרמיזות לנבואה שמצאנו בכתבי הרמב"ם על כרחך אתה לומר כאן סתום מן המפורש. מה התלמיד טוען טענת נביא לפני רבו, רבו לא כל שכן. כאן הנידון רומה לראיה. כי מי נתן לו פתחון פה? הלא הרב. וכל כחו של התלמיד לא בא אלא מכח רבו, שהיה מורה לו דרך, להגיע אל השלמות. ואנן קיימא לן, הזמנה מילתא היא.

ואל תחשוב שמענת אבן עקנין לא היתה אלא פליטת הקולמוס או נבוב דברים בעלמא. להפך, בכח טענה זו בא לקרוא תגר על מדותיו של הרמב"ם. תרע שרבו עשאה מטרה לחציו ונושא עיני תשובתו. הפעם האריך הרב במקום שקצר התלמיד. בתשובתו למכתב זה מוכיח אותו הרמב"ם על אמרו, כי נביא הוא ומתפלל בערך... והנה עם נביאים נבא כסומא בארובה, וממשיך: יעז התרונך עלי... ונשאך לבך להמנות בל הקת נביאים... כמעט עניתך עזות... ואמנם בני מחשבותיך גוי אובר עצות... הנה אשתך קח ולך. ואין הרמב"ם רוצה להוציא מלבו של אבן עקנין את עצם השאיפה לנבואה, ואף אין כונתו להחליש דעתו ולהמיס את לבו של התלמיד לאמור לא זכה מפני שאינו ראוי לנבואה. הוא רק מוכיח אותו על שרמה בנפשו שכבר השיג המעלה הזאת. אי הצלחה זאת הזמן גרמה: או ששעם הנבואה עוד לא הגיעה או שסאת ההשתלמות וההכנה עוד לא נתמלאה. וכך אומר: ואל ישיאך לבך לעלות במעלות הנבואות, ולא בנאות ועיניך רואות, לא מפני שדרכן נבה מדרכך, אלא מפני שהשעה צריכה לכך. ושמא תאמר הלא שמואל נבא כאשר ראוי, ואני בחכמי האייתיני אעשה כן גם אני, אם חכמת חכמת לך להבין

41 שם ח"ב, לא, ב.

40 קובץ ח"ב, ל, א.

42 אדלמן, חסדה ננוה, י"ח; Munk, Notice sur Joseph ben Iehouda, עמ'

61-60; קובץ ח"ב, כט, א-ב.

43 האם כונתו לשיבת הנבואה בשנת 1210? עי' להלן במאמר זה.

ולהורות, אין לך עסק בנסתרות, ואין לך ראייה להביא מדאמרינן חכם עדיף מנביא, כי לא חוגר חרב רשאי לקטול ולא כל הרצצה ליטול את השם יטול. ועור אם שמואל נבא והפליא פלאים, הגם שאול בנביאים. לפיכך אל תתחכם יותר ואל תהי נאה, ושים בלבך לענות הקרמונים וראה, כי לנביא היום יקרא לפנים הרואה, ואל תבקש לך גדולות אל תבקש... בין כך ובין כך ירבו כמותך בישראל.

אבותינו ראויים לשבח על שהשתדלו לשמור על המכתבים האלה, שמכותלי דבריהם נודעת תביעת התלמיד לנבואה. לאור המכתבים האלה נשכיל להבין הרבה רמזים בכתבי הרמב"ם. כידוע חבר את, מורה נבוכים' בשביל, תלמידו החביב⁴⁴ שבינתים עזב את קהירה והתישב בארם צובה.⁴⁵ לשם שלח הרב את חברו פרקים פרקים. כנראה נכתבו המכתבים האלה בזמן שייכתו של אבן עקנין במצרים והיה סיפק בידו לשמוע לקח מפי הרב. הד המשא והמתן שבו נתפס התלמיד על נבואה אנו שומעים מתוך, מורה נבוכים' כשהרב מוכיר בו את התלמיד שאפשר אדם יכין עצמו תמיד לנבואה, יקוה לה ולא יתנבא. או כשמצטט בקשר זה את דברי ירמיהו שהשתמש בהם במכתבו אל התלמיד. ואתה תבקש לך גדולות אל תבקש⁴⁶. הוא לא רק מגנה את אלה המחפאים בנבואה שבאה לזולתם,⁴⁷ אלא אף מזהיר אותו להבדיל בין הנבואה לרומה לה. ומה שצריך שיתאמת אצלך הוא' שקצת אנשים, יתחדשו להם דמיונות נפלאות וחלומות וטרופים בעת היקיצה ברמות מראה הנבואה עד שיחשבו בעצמם שהם נביאים ויפלאו מאד במה ששיניהו הרמיונות ויחשבו שכבר הגיעו להם חכמות לא בלמוד ויבואו בכלבולים גדולים בענינים העצומים העיוניים ויתערבו להם הענינים האמתיים בענינים הרמיוניים ערוב נפלא⁴⁸. לא לחנם חשוב היה בעיני הרמב"ם שיתאמת הרב הזה אצל תלמידו. קא סלקא דעתך שהתלמיד חשב עצמו לנביא ותלה דעתו על בלימה? וראי שהיתה לו יתר להתלות בה. ואולי התחדשו לו, דמיונות נפלאות', ברמות מראה הנבואה.

גלגל הוא שחחר בעולם. אף הרמב"ם לא עמד על דעתו. מקץ ימים שנה את יחסו לשאיפת תלמידו. מתוך המכתב ששלח הרמב"ם לתלמידו עם המנחה החשובה, ספרו, מורה נבוכים', יוצא שלא רק הסכים הרב על יד התלמיד אלא גם אמץ את לבו ואף נסה להורות לו את הדרך המוליכה להשגת הנבואה. משתמש הוא שוב בבטוי, תבקש לך גדולות' שירמיהו הגיד לברוך בן נריה אחרי שהכינו ולמדו וקוה שיעשה לנביא, אבל הפעם בטוי זה נותן טעם לשבח. הוא גומר עליו את ההלל לאמר: אתה חלקי מכל עמלי... נפש חכם תבקש לך גדולות ורוח מבין תדרוש לעלות מעלות נדולות ומצבות נבדלות... אלהים ילה לך מצפוני החכמה... ויגדיל ויוסיף לך בחכמה... ובהבנת סתרי תורה כפלים. ויפתח ד' לך את אוצרו הטוב את השמים ויביא אותך אל חדריו...

44 ועורדתי פרידך לחבר המאמר הזה אשר חברתי לך ולדומים לך, פתיחה (ג, ב).

ע' קובץ ח"ב, ל, ג; ח"ג, טו, ד.

45 קובץ ח"ב, ל, א; ח"ג, טו, ד.

47 שם ח"ב, פ"ט (פד, ב).

46 טו"ג ח"ב, פ"ב (סו, ב-סח, א).

48 שם ח"ב, פ"ז (פא, א).

ובכל זאת בספר תורת משה עליו השלום דרוש, וממנו מזה שדי יחזה... כי הוא הדרך אשר דרך כל חוזה, והוא סולם המחזה.⁴⁹

רצונו של הרמב"ם להאציל על תלמידו מרוחו ולהכניסו תחת כנפי הנבואה יוצא מפורש מפיו בסוף הספר, מורה נבוכים. שם הוא קובע מסמרות ומורה איך להגיע אל העבודה ההיא אשר היא התכלית אשר יגיע אליה האדם.⁵⁰ פונה הוא ישר אל תלמידו ואומר: ומכאן אתחיל להישיירך אל תכונת ההרגל והלמוד עד שתגיע לזאת התכלית הגדולה.⁵¹ כיצד? על ידי שיפנה לבו מעניני העולם הזה בעת התפלה והלמוד ובעת שיהיה חפשי מעסקיו, וישתדל להתקרב אל השם ולעמוד לפניו על הדרך האמתית. זאת התכלית אצלי אפשר להגיע אליה מי שיכין עצמו לה מאנשי החכמה בזה הדרך מן ההרגל.⁵² אמנם המדרגה שאדם יהיה, מספר עם בני אדם ומתעסק בצרכי גופו, ושכלו כלו בעת ההיא יהיה עם השי"ת והוא לפניו תמיד בלבו, ואע"פ שגופו עם בני אדם... זאת המדרגה איני אומר שהיא מדרגת כל הנביאים, רק אומר שהיא מדרגת משה רבינו עליו השלום... ואין זאת מדרגה שיחשוב כיצא בי להישייר להגיע אליה, אבל המדרגה ההיא אשר קדם זכרה לפני זאת אפשר להשתדל להגיע בהרגל ההוא אשר זכרנוהו, ואל השם נשא תחנה ותפלה להסיר ולהרחיק המונעים המכבילים בנינו ובינו.⁵³ כאן הרמב"ם מוציא רק את מדרגת משה מתחום ההשגה, ברם, מדרגת כל הנביאים האחרים היא המטרה שרוצה להישייר את תלמידו להגיע אליה.

נשא הרמב"ם משלו ואמר: המלך יושב בהיכלו ואנשי מלכותו קצתם נרים בתוך המדינה וקצתם חוץ למדינה. אלה אשר בתוך המדינה, יש מהם מי שאחוריו אל בית המלך ומגמת פניו בדרך אחרת, ויש מהם מי שרוצה ללכת אל בית המלך ומגמתו אליו, ומבקש לבקר בהיכלו ולעמוד לפניו, אלא שער היום לא ראה אף חומת בית המלך. מן הרוצים לבוא אל ההיכל, יש מהם מי שהגיע אל הבית והוא מתהלך סביביו ומבקש למצוא השער, ומהם מי שנכנס בשער והוא הולך בפרחודור. ויש מי שהגיע אל תוך הבית ונמצא עם המלך בבית המלך. אמנם אף מי שהגיע אל תוך הבית לא יראה את המלך מיד או ידבר עמו. אחר הגיעו אל תוך הבית עליו להשתדל השתדלות אחרת עד שיעמוד לפני המלך ויראהו מרחוק או מקרוב, או ישמע רבר המלך או ידבר עמו.⁵⁴ והוא הנמשל: אלה אשר הם חוץ למדינה הם בני אדם בלי דת ואמונה לא מדרך עיון ולא מדרך קבלה. אלה האנשים אשר הם בתוך המדינה אבל אחוריהם להיכל המלך הם בעלי אמונה בלתי אמיתית. והרוצים לבא אל בית המלך ולהכנס אצלו אלא שלא ראו בית המלך כלל הם. המון אנשי התורה, ר"ל עמי הארץ העוסקים במצות. והמגיעים אל הבית והולכים סביבו הם, התלמודיים... המאמינים רעות אמיתות מדרך קבלה בלי עיון וחקירה

50 מ"נ ח"ג, פ"א (סד, א).

52 שם סה, ב-סו, א.

54 שם סד, ב.

49 קובץ ח"ב, כט, ד-ל, ג.

51 שם סה, ב.

53 שם סו, א-ב.

בשרשי התורה. ואשר הכניסו עצמם לעיין בעקרי הדת כבר נכנסו לפרוודור... אבל מי שהגיע לדעת מופת כל מה שנמצא עליו מופת, וידע מן הענינים האלהיים אמחת כל מה שאפשר שתודע אמחתו... כבר הגיע עם המלך בתוך הבית. זאת המעלה היא מדרגת החכמים, והיא קרובה למעלת הנביאים ומביאה אליה. אמנם בהגיעם למעלה זו אין החכמים באים עד סוף כחותיהם. ההשתרלות הררושה כדי לעלות ממדרגת מי שהגיע, עם המלך בתוך הבית למדרגת רואי פני המלך היא דבר שהוא לפי כחו של חכם. למדרגה זו יגיע, מי שישים כל מחשבתו אחר שלמותו באלהות, ויהיה כלו נוטה אל השם יתעלה, והוא מפנה מחשבתו מולתו, וישים כל פעולות שכלו להתבונן בכל הנבראים, כדי ללמוד מהם ראייה על הש"י, לדעת הנהגתו אותם על אי זה צד אפשר שתהיה. ברצונו להביא את תלמידו לידי מעלת הנביאים הרמב"ם מציע לפני תלמידו הדרכה שתמציתה ההשתרלות הזאת ומעיר רוחו לשים, מחשבתו בשם לבדו אחר שהגיע אל ידיעותו על פי שישכלהו השכל. אחר כן תתחיל להמסר אליו ותשתרל להתקרב לו יתחוק הרבוק אשר בינך ובינו, והוא השכלי. לא קנין ידיעות עקר אלא הקדשת כל המחשבות לאלהים: להמסר אליו, ולהשים המחשבה השכלית בחשקו תמיד. זה ישלם על הרוב בבדידות ובהתפרדות ומפני זה ירבה כל חסיד להפרר ולהתבודד ולא יתחבר עם אדם רק לצורך הכרחי.⁵⁶ סוף הספר מוכיח על כנות כל הספר. חותם הרמב"ם את מורה נבוכים בגלוי דעת ששם בו, ממה שאחשוב שהוא מועיל מאד לכיוצא בך. ואני מקוה עליך שעם ההשתכלות הטוב תשיג כל הענינים שכללתי בו בע"ה.⁵⁶

ולא היה אבן עקנין לבדו בזה שחשב עצמו לנביא,⁵⁷ אף אחרים חשבוהו לנביא. ר' יהודה אלהריוו שהכיר אותו פנים אל פנים מספר ב, תחכמוני: ,ומשם באתי לעיר המלוכה היא ארם צובה הברוכה... בא אליה זה שלשים שנה... החכם רבי יוסף מערבי... ומפיו ילמדו חכמה חכמים ואם הם כאלישע הוא כתשבי... ולו הדור יהיה דור הנבואה משחו אל בישראל לנביא.⁵⁸ לשון שבח זה היה יקר וקדוש בישראל ולעולם לא היחה מליצת אנשים מלומדה. על אחת כמה וכמה שלא נהג אלהריוו קלות ראש בחרמים שכתב כנראה אחר כך ושבהם הוסיף על הראשונים בתארו את אבן עקנין: ,והיית גביר ורב במערב ובמזרח משחך אל לנביא.⁵⁹ כאן נאמר בפירוש שעקנין השיג מעלת הנבואה אחרי שעזב את מולדתו, אח מרוקו, והגיע למצרים או לארם

⁵⁶ שם סה, א. עפ"י אבן תיבון ואלהריוו. ⁵⁶ שם פנ"ד, עא, א.

⁵⁷ כדאי לציין שבפירושו ל"שיר השירים", גלוי הרוים והופעת האורות' העומד לצאת לאור ע"י אברהם הלקין מסתמס אבן עקנין בבטוי, מסמא פאץ מן נור אלבארי עלי, כלומר: ממה שהאציל עלי הבורא, ע"י שטינטינדר, I, Ges. Schriften, 65.

⁵⁸ תחכמוני שער ס"ו. אלהריוו תפש כאן לשון הבת קול: ,יש כאן אדם (הלל, שמואל הקטן) שראוי לרה"ק אלא שאין דורו זכאי לכך", תוספתא סוטה יג, ג. ד. פרופ. ש. שפיגל העירני על כעין זה בשירו של ר' יהודה הלוי לכבוד ר' נתן... סופר הישיבה בעיר מצרים: ,ולו הדור כדי יהיה לנביא אוי נבא ונקרא איש חמודות', דיואן, הוצ' בראדי, ח"א, 113; 102.

⁵⁹ שם שער ג. וכן בכ"י JTS (1791), עמ' 262a, כ"י 90a, עמ' 144a.

צובה, זאת אומרת אחרי שהתקרב אל הרמב"ם.⁶⁰ על פי שנים עדים יקום רבר. הגיעה לידיו. קינה עלי חכם' במחזור ארם צובה שחזרה כנראה על מותו של ר' יוסף אבן עקנין ושם נאמר. 'יום אור פלוני החביא נערר חכם ונביא וכבה נר מערבי וחרב מקדש האמת'.⁶¹

ג

כאשר אנו מרבים להתעמק בפרק חשוב זה בחיי הרמב"ם, כן אנו מטיבים להסתכל לתוך סתר המדרגה הנביאית ששאף אליה ולמצוא ראיות לשאיפה הזאת. זכינו שהגיעה לידיו תעודה חשובה המאפשרת לנו להציץ בין החרכים. אנו מתכוונים לפרקים בהצלחה' שעפ"י דעת רוב החוקרים יצאו מידי הרמב"ם.⁶² ספר זה המכונה בשם 'חותם המאמר' (מורה נבוכים) מפני שמקיף כל מה שכלל המחבר ב'מורה נבוכים', בתכליתו וסופו' כתוב בשביל, תלמידו החשוב' שהוא יוסף אבן עקנין.⁶³

בספר זה הורה הרמב"ם ולא בוש שהגיע אל, הצלחה האחרונה', למדרגת הנבואה. הוראה זו יוצאת גלויה ומפורשת. מעמיד הוא הכלל שהאיש אשר הגיעה לו, 'השלמות' יצטרך להשלים וולתו ולהשפיע על אחרים ממה שהשפיע האלהים עליו. טיבה של שלמות זו מהי? זו מדרגת, מי שהשפיע האל עליו השפעה תמידית,

60 אלהרזוי משתמש פעמים אחדות בכנוי נבואה כשרוצה לפאר משוררים עבריים; אף על עצמו אומר: 'וישלח השכל את ידו... ויאמר לי... ובחזון השיר נביא לנוים נתתיך' (תחכטוני, הקדמה). על משוררי ספרד אומר, דור המשוררים הנפלאים הקרואים חבל הנביאים אשר היה מהם ר' יהודה הלוי' (שער יח, א; ע'י' שער יח, ד; ג, ו). אמנם נכרים דברי מליצה וקל להבחין ביניהם לדבריו על אבן עקנין הברורים וחוטכים כדרבנות. כי אלהרזוי לא רק שקראהו נביא אלא גם פרט והוכיר ש, נמשח לנביא' ודייק לספר בהדיא המקום בו נמשח. פרטים אלה מוכיחים שאלהרזוי דבר משום מעשה שהיה ולא לשם מליצה. יתר על כך אפשר להבין שבדבריו על משוררים נלכד בפרי המשל הקרוב בענין והשוה אותם לנביאים. אולם אבן עקנין לא בזכות שירתו נתן לו אלהרזוי את תואר הנביא. כדאי לציין שאף בדבריו על שירי ר' יהודה הלוי נוהר הוא בלשונו ואומר. 'כא לו סכוכי רום גדולה או מרוח הקדש אצילה' (ג, ו). הרמב"ם מכונה בשיר אחר בשם 'נביא חכמה', ע'י' ח. בראדי, מכתמים על הרמב"ם, מאוניס, 1935, עמ' 407.

61 שזח"ה, קובץ על יד, כרך ח, שנה י"ד. המליצה, והתפלה על כל נביאיו יחדיו' שאבן עקנין משתמש בה בראש מאמרו. במחויב המציאות' (הוצ' מאננס, עמ' 3) ושהתקשה בה M. Löwy (Drei Abhandlungen von Josef ben Jehuda, עמ' 2 הערה 2) גינלה כפי מחברים יהודים כותבי ערבית וגם כפי מחרומי ספרים מערבית לעברית. מעין עקמה היא שלא להוציא דברי ברכה על מחמד שבהם הערבים פותחים מאמריהם.

62 במקום אחר אשתדל ב"ה לחזק דעתם של שטיינזנדר ובכר, שפרקי הצלחה' פרי רוחו של הרמב"ם הם.

63 והטה אויך אתה אחי אל הבנת מה שנמשך אליו זה הענין, לפני שאני שמתיו חותם המורה ויקיף בכל מה שכלל אותו בתכליתו וסופו', פרקים בהצלחה, הוצ' דוידוביץ, עמ' 14-13.

דבקה, בלתי מתפרדת, מדרגת מי, שמגלין לו מן שמיא רזי תורה.⁶⁴ ותוך כדי דבור מוסיף ומספר שהוא הישיר והדריך אדם אחר – שהוא כנראה תלמידו אבן עקנין – אל, הגעת זאת המדרגה.⁶⁵ בזה הורה בפה מלא שהוא בעצמו זכה למדרגת הנבואה.

להב מפיו יצא ברברו על המראה הנביאי. בצבעים לדהשים מתאר הוא מצב זה במדה ערק אדם המדבר מתוך נסיון יכול לעשות, ומשנן לתלמידו שאין הנבואה נקנית אלא בהורככות הנפש, ז. א. בטהרת החושים, השכל והמרמה.⁶⁶ הנבואה היא צורך חיוני ומצב חמירי. כשם שהאדם ימות אם יעמוד רגע אחד מלהתנשם, כך ימות לשעה כשרוח הקדש או הנבואה עוזבת אותו.⁶⁷ מאידך גיסא אם האדם מוכן וראוי, אז יזכה שהשכינה תורח עליו ונשמתו תקבל בלי הרף שפע אלהי⁶⁸ ותאיר באור אלהי ובכבוד מלאכי.⁶⁹ יכול הוא להגיע – על ידי חפלה – למצב של התפשטות הגשמיות ועלית הנשמה לעולם עליון, עולם השכלים, שבו יביט בכח המרמה ויראה את העתיד כמו שרואה את העבר ואז יהיה לאל ידו להגיד עתידות ולגלות מראש מה שיתרחש בעולם: מלחמה או רעב, מות או חיים. בקצור, לא יהיה בעולם דבר נעלם ממנו.⁷⁰ כל זה מתרחש במחשבתו של אדם בשעה שהנבואה ניתנת לו בלי התרגשות ובלי קול.⁷¹ הנבואה תרד על לשונו, בלתי תלויה במחשבתו ועצתו, וזולת מה שינדנדו בו שפתיו. האדם אינו פועל ומחולל את הענין, היורד עליו, הוא נכנע ומקבל.⁷²

64. אכן יצטרך האיש אשר הגיע לו השלמות (כשישלים זולתו וישפיע על האנשים ממה שהשפיע האל ית' אליו... השפעה חמירית דבקה בלתי מתפרדת, אמרו ומגלין לו מן שמיא רזי תורה' שם, עמ' 10.

65. ואל הגעת זאת המדרגה אשר היא מיועדת למי שנשלמו אליו אלה הפנות והשרשים ועצה מה שהישרתי אותו אליו, שם, עמ' 11.

66. התלמיד החשוב, אולי כאשר נודרך לבך ונבדלו ממנו הענינים יתבאר לך מה שנתבאר לחסידים המוכנים להמצא בקהל השכלים, שם, עמ' 1. עי' בכר, JQR, 1897, עמ' 271, הערה 6. 67. והנה רוח חיבה משותפת פעם נבארה נשימה ופעם נבארה נבואה. וכאשר היה חיות הלב עם זאת הנשימה המקורית ממנו אשיות והתלהבות. וכאשר שקטה ממנו רגע קטון היה זה סבה למותו הנה כן בחיך כאשר בוטלה רוח הקודש מזה הלב ימות לשעתו וזו היא מיתתו, שם, עמ' 2.

68. ותהיה או נפשך הנכבדה בלתי סרה סקנינים רבניים וסחורות מלאכיות. שם, עמ' 14.

69. ולמה שהוא דרישת החכמה מביאה אל ההשנה הנבואית... וכאשר גבר ביראת ד' אשר היא תכלית התורה הניעתהו היראה אל דעת קדושים עד ששפיעו עליו המלאכים, עמ' 12, עי' עמ' 3.

70. נכנעה נפשו הנכבד והוציאה אותו מן המחשבות... ויביט עם הכח המרמה ויראה וישמע מה שלא יהיה בו ספק. לפי שהעתידיים ועוברים הם במדרגה אחת אל אותם הענינים לפי שהם נמצאים יחד בענינים מבוארים להם, הנה יביט בעתידים כמו שיביט בעוברים, שם עמ' 7-8.

71. שם עמ' 11.

72. רחש לבי, והיא מליצה נפלאה מן הנבואה היורדת עליו מבלתי שפה ולשון ולא קול וזולת מה שינדנדו בו שפתיו, וישלחהו האל ית' על לשונו מבלתי מחשבה ועצה בענין היורד עליו, שם עמ' 13.

אדם עשוי שלא להשביע את עצמו ולהראות את יקר תפארת רוחו. רגיל הרמב"ם להסתיר מה שבמחבואי לבו ולשמור לפיו מחסום. מי גרם לו לגלות את הסוד? אהבתו ל, תלמידו החשוב שהאיץ והפציר בו עד שנענה לבקשתו והכניס אותו לפרדס. אהבה מקלקלת השורה.

חשוקת הרמב"ם לנבואה לא נולדה בו מתוך כונה להשתמש ב, תנא' ולעשות נסים ונפלאות.⁷³ אחר שהתאבק עם בעיות וחידות העומדות ב'רומו של עולם וראה שפתרון מחוץ לגבול השכל האנושי, תאבה נפשו לעבור את הגבול.

חבב הרמב"ם את הנבואה יותר מכל דרכי העיון. מי שהיה ארי שבחבורה, שליט ומושל בהרבה חכמות, הרגיש שלא כל השערים פתוחים לפניו, שהרבה אוצרות סמויים מעיני ההניין, שיש לשכל האנושי גבול יעמוד אצלו.⁷⁴ ידע הוא שחידות שונות המסתכל בהן עיניו כהות וסופו כסומא הממשש באפילה.⁷⁵ רעת האדם יש לה קץ וכל זמן שהנפש בנוף אינה יכולה לידע מה למעלה מן הטבע. ולפי שהיא שורה בטבע אי אפשר לה לחוות ולראות למעלה.⁷⁶ יש ענינים לא יגיעו שכלי האדם ליריעתם, והטריח המחשבות כמה שלא יגיעו להשגתו ואין כלי להם שיגיעו בה. . . הוא חסרון דעת או מין מהשעוץ.⁷⁷ אכן יש מעלה ברעת למעלה ממעלת הפילוסופים והיא הנבואה.⁷⁸ בה אדם משיג מה שלא ישיג בכח השכל.⁷⁹ מקום שהנביאים עומרים אין פילוסופים נומרים יכולים לעמוד. אף אריסטו, שדעתו, היא תכלית דעת האדם, ערכו קטן מאלה, שנשפע אליהם השפע האלהי עד ששיגו אל מעלת הנבואה אשר אין מעלה למעלה ממנה.⁸⁰

מה ראה הרמב"ם להקיש נבואה לפילוסופיה? מה ענין אריסטו אצל הר סיני? היקש זה לא היה חדוש שנתחדש בבית מדרשו של הרמב"ם. הוא לא דן מורה שזה זן מעצמו. הבלעת תחומים זו נעשתה בפולמוס קדמון. היא מעשה בני ישראל

73. כל נביא שיעמוד לנו ויאמר שהשם שלחו אינו צריך לעשות אות. . . שיש בהם שני מהגו של עולם. אלא האות שלו שיאמר דברים העתידים להיות בעולם ויאמנו דבריו. יסודי התורה פ"ה, ה"א (ע"י פ"ז, ה"ז; פ"ה, ה"ב). נביא שיקים, לא לעשות דת הוא בא אלא לצוות על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עליה. פ"ט, ה"ב.

74. מ"ג, ח"א, פ"ב (א, ב).

75. לא חשלח שכלך אלא כמה שאפשר האדם להשיג אבל העיני אשר אין בטבע האדם להשיגו, העסק בו מויק מאד, מ"ג ח א, פ"ב (א, א). וכשתטריח עיניך ותפליג בעיני ותטרח לעיין על רוחק גדול יותר ארוך ממה שבכתך לעיין ברוחקו. . . יחלש ראותך ולא תראה מה שהיית כול להשיג קודם הפלגת ההבטה וההטרחת. שם (טט, ב); ע"י מאמר הייחוד, הוצ' שטיינשניידר, עמ' 17.

76. מכתב הרמב"ם לר' חסדאי באלכסנדריה, קובץ ח"ב, כ"ג, ב.

77. מורה נבוכים ח"ב, פכ"ד (א, א).

78. מורה נבוכים ח"ב, פכ"ד (א, א); פ"ח (פב, ב). ע"י רש"ם אבן פלקירה: כי בעמוד

החכם האמתי על אמתת דבריהם (הנביאים) יתבאר לו מהן סודות אלהיות ודעות אמתיות נשנו מחכמי המחקר, I. N. S., JQR, 489. ע"י י. נוטמן, Philosophie des Judentums, הערה 420.

80. אורה הרמב"ם לר' שמואל אבן תבון, קובץ ח"ב, כ"ח, ד. ע"י מלטר, N. S., JQR, ג, 402.

בתקופה ההילניסטית. בשעה שהשיגו בני יפת את נבולי שם, יצאו אלה ועקרו חחמו של יפת. בזמן שהשנים כתיקונן וישראל שרויים על אדמתם תורחם למה היתה רומה? לבאר עמוקה מלאה מים, והיו מימיה צוננים ומתוקים וטובים. והיו כל בני העיר דולים ממנה ושותים המים ודעת זקנים עם נערים נוחה מהם. עד שבא אדם חדש והביא חביות מלאות יין ועשה בהן סחורה. כשטעמו הקונים טעם יין נכנס טעמו בכל אבר ואבר ושמח לבבם. התחילו להיות להוטים אחר יין ולא היחה דעתם מיושבת עד שנסכו יין לתוך כרי מימיהם של הנביאים. עוד הפעם נהפך הנביא, לאיש אחר. איש הרוח נעשה לחכם, לבעל השנות עיוניות.

אין אדם רואה אלא מהרהורי לבו. הרמב"ם שהיו בו תורה ופילוסופיה במקום אחד און וחקר ותקן משלים הרבה כרי להטיל שלום בין התורה והעיון. הוא סח לפי חומו כשצייץ את הנבואה כשלמות, כיכולת להשיג השנות נשגבות שאין ביד השכל להשיג. הנביאים האמתיים יגיע להם השנות עיוניות בלא ספק לא יוכל האדם בעיון לבר להשיג הסכות אשר יתחייב מהן הירדוע ההוא. מגידים הם, דברים לא יוכל האדם בסברא ובמשער הכולל לבר להגיד.⁸¹ הם משיגים מה שאין האדם יכול להשיג, בהקדמות ותולדה ומחשבה.⁸² כי הנבואה, עולם אחר ולא יתכן בה ראייה ומשא ומתן שמאחר שנתברר שזו נבואה לא נשאר מקום לראיה... שהנבואה למעלה מן הראיה... אין הראיה מנעת מקום שהנבואה מנעת.⁸³

כלל גדול היה רגיל בפי הרמב"ם: תכלית האדם להגיע לידי שלמות הנפש, כי זה כונת כל התורה.⁸⁴ זאת עצתו היעוצה לכל אדם: אל תהא שמח בחלקך הרוחני, אבל תהא שקור לעלות מעלה מעלה. ולא לשוא וזו לפעולות. מובטח היה שיכולת ביד כל אדם, להיות צדיק כמשה רבינו.⁸⁵ קל לצייד את הרמב"ם כשהוא יושב ודורש והכל יודעים שקיים בעצמו מה שהציע לאחרים. כל זקן שמורה הוראה אם ירצה שיקבלו אחרים הוראתו צריך הוא לקימה בעצמה. מעשיו מוכיחים עליו שכל ימיו היתה נפשו שוקקת עליו להשיג מטרות נשגבות. כל ישעו וכל חפצו היה להגיע אל השלמות. ומדי השלמות? לרעת, כל מה שיכולת האדם לרעת מכל הנמצאות.⁸⁶ להשיג, דעות אמתיות באלהיות.⁸⁷ אמנם, היותר עליונה שבמדרגות האדם ותכלית השלמות אשר אפשר שימצא למינו' היא הנבואה.⁸⁸ ידים מוכיחות שהרבה סוגיות שנשנו ב, מורה נבוכים' לא נאמרו אלא למי שהשתדל להגיע אל השלמות.⁸⁹ ולמי התכוון כשהזכיר בספרו, מי שיבחר בשלמות האנושי ושיהיה איש האלהים באמת' אם לא לעצמו?

81 מורה נבוכים ח"ב, פ"ח (פב, א); פ"ב (נא, ב); התורה הנידונו ענין לא יגיע כדנו

להשתר.

82 שם ח"ב, פ"ח (פב, ב), ע"י פס"ה (צד, א).

84 ח"ג, פ"ג (מו, א).

85 קובץ שם כג, ג.

86 מ"ג ח"ג, פ"ז (מ, א).

87 מענה תורה, הלכות חשובה פ"ה, ה'ב.

88 שם ח"ב, פ"ו (נז, א).

87 שם ח"ג, פ"ד (ע, א).

89 זה הענין... צריך לברור לאשר לקחו עצמם בשלמות האנושי, שם ח"א, פ"ו

(מב, ב-כג, א).

הרבה פעמים התגשש בנבולי המחשבה הטבעית. ולא אחת ראה והרגיש שתבונת האדם זקוקה לעזרת ההשגה הנבואית. בוצינא מקיטפיה ידע. בנעוריו התלבט בשאלות התכלית, תכלית כל היקום ותכלית כל דבר ודבר. מובטח היה, שכל דבר יצטרך על כל פנים להיות לו תכלית אשר בשבילה היתה מציאותו.⁵⁰ אולם נבוכ היה כשהעמיד בנין אב זה על המבחן והתחיל חוקר ובודק בטיבה של תכלית היחיד או הפרט. אף אחר שמצא תכלית כל היקום, הצירה לו השאלה: מהי תכלית הפרטים? ולמה המציא הטבע קצת הנמלים בכנפים וקצת בלי כנפים? ולמה המציא גם כן תולעים מרבה רגלים ואחרים מעוטי רגלים? ומהי תכלית זאת התולעת וזאת הנמלה? אנוס היה להודות על האמת בפחי נפש: תכליתם צפונה ונעלמת עד שלא תודע כלל אלא אם כן שתודע בנבואה או בכח מודיע העתידות אבל בחקירת הרעת אי אפשר שהרי אין ביכולת האדם לחקור עד שיבין.⁵¹

סתם יאוש בתבונת האדם אינו קונה דבר. אולם כאן יאוש ותקוה יצאו מכרוכים. הנבואה פסקה מישראל אבל התקוה לשיבת הנבואה לא פסקה. שיבת הנבואה כיצד? לרעת הרמב"ם פסקה הנבואה לא מפני חטאינו ולא משום שנגזו הארון,⁵² אלא מפני היותם בגלות, בלא ספק מפני העצלות והעצבות שבני ישראל שרויים בהן. כל עוד שישראל בגלות הוא כעין עבר נקנה נעבר לסכלים הזונים אשר קבצו העדר הדבר האמתי ותגבורת כל התאוות הבהמיות ואין לאל

⁵⁰ הקדמת המשנה. עמ' 50. מהשקפה זו חזר בוקנטו. עי' מו"נ ח"ג, פי"ג.

⁵¹ עמ' 50.

⁵² עפ"י ספרי דברים יח. יא (הוצ' פרידמן, קו, ב) אין רוח הקדש שורה עלינו מפני עוונותינו. ודעת הרשב"א (ש"ח, ח"א, ס"י צ"ד) היא שבעון הדור נסתתמו מעינות החכמה אחרי שגרם החטא ונחרב בית קדשנו שמשם היה משך הנבואה והחכמה נמשך לנביאים ולחכמים. ועל פי ר' מאיר אבן נבאי (עבודת הקדש, חלק סתרי תורה, פכ"ד): הנורם הגדול אל הנבואה וסבת חול רוח הקדש ושרות השכינה על הראויים היה הארון והכרוכים בהיות המקדש הראשון קיים ומשם היה מתפשט האור והשפע... כי הארון והכרוכים לדמיון הפתילה והכבוד דמיון השלהבת האור המתאחו ונקשר בפתילה ומשם האור מתרבה ושורה על הראויים אליו. נמצא המקדש הגורם הגדול אל שרות הנבואה ולזה כשחרב בית ראשון ונגזו הארון אין עוד נביא. חז"ל הבדילו בין השראת רוח הקודש על יחידים והשראת כבוד השכינה בקדשי הקדשים בתוך הארון (מה עסקו של ארון זה? אלא שהיו לוחות הברית נתונות בתוכו והשכינה דרה בתוכו. ילקוט שמעוני, בהעלותך י, חשכט; עי' חו"ס ב"ב כה, א, ד"ה וצבא השמים). השראת השכינה היתה קבועה ותדירית (ב"ב כה, א; תדירה בשכינה; עי' דברי מהר"ג ה"ו, פירושים וחדושים על הירושלמי, ח"ג, 383, 397) וכנראה ראו בה תנאי ומקור (ארון...) למקום שאורה יוצאה לעולם, ב"ר נה, ג; יר' ברכות פ"ד, ח, ג) להשראת רה"ק על יחידים שבישראל. כשספרו לר' יוחנן דברי רבב"ח לר"ל שאם היו בני בבל עולים בימי עזרא לא"י היתה רה"ק שורה בימי בית שני ענה ר' יוחנן: אף אם. סליקו כולוהו בימי עזרא לא הוה שריא שכינה במקדש עני דכתיב יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם אף על גב דיפת אלהים ליפת אין השכינה שורה באהלי שם (יומא ט, ב-א, א). אפשר שר' יוחנן הבדיל בין שכינה ורה"ק (חמסה דברים היו חסרים במקדש שני: ארון וכפורת וכרוכים [רש"י]: כוליה חדא מלתא) אש ושכינה ורה"ק ואורים ותומים [רש"י]: ושכינה לא שרתה בו ורה"ק לא היתה כנביאים; ביר' תענית רפ"ב, סה, א, הנוסח הוא: אש וארון ואורים ותומים ושמן המשחה ורה"ק) וסבר שונו תלויה בו. כלומר רה"ק פסקה בימי בית שני לא מפני רשלנותם של בני בבל אלא מפני שנחלקה השכינה.

ידו".⁹³ אמנם הגאולה תגקה אותנו מהתאוות הרעות ותכשיר נפשותינו לקבלת אור הנבואה. ⁹⁴ ואז יקומו נביאים ויגלו עמוקות.

כי הנבואה בין הרבנים שבין העולם הזה לימות המשיח. ידועה ומפורסמת האמונה שבאחרית הימים תשוב השכינה לשרות על העם כבשנים קדמוניות ויהיו כל בני ישראל נביאים.⁹⁵ הרבה חכמים ראו בתשועת הרוח לא פרפראות לגאולה אלא תמציתה. אצלם הצפיה למשיח יצאה מתוך תשוקה לגאולת הרוח, מתוך כסופים לעולם שבו, צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהן ונהנין מזיו השכינה.⁹⁶ מפני מה נתאוו כל ישראל, נביאים וחכמים, ימות המשיח? לא כדי שישלמו על כל העולם, אלא, אומר הרמב"ם, כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה.⁹⁷ לפי שבאותן הימים תרבה הדעת והחכמה.⁹⁸ ויהיו בני ישראל, חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים העמוקים וישנו דעת בוראם כפי כח האדם.⁹⁹ ורב סעדיה גאון מתאר שבימות המשיח. תחול הנבואה בתוך עמנו עד שבנינו ועברינו יתבאו... עד שאם ילך אחר מבני ישראל אל אחת הארצות ויאמר: כי אני מישראל, יאמרו לו: אמור לנו מה יהיה למחר או מה היה אחמול ממה שהיה סוד אצלם. וכאשר יאמר להם יחברר להם שהוא מישראל.¹⁰⁰

ידע הרמב"ם שאף בחזרתה לא תשרה הנבואה אלא על מי שיהיה ראוי ומוכן אליה. כי לאמר שהפתאיים מעמי הארץ ינבאו, זה כאפשרות הנבא חמור או צפרדע.¹⁰¹ ואין הגון לנבואה אלא מי שהוא, מאנשי החכמה והאמונה והפרשיות והשכל ונועם כל המדות.¹⁰² ברם אם היו ברורו בני עליה ראויים שחשדה עליהם שכינה וראי שחשב עצמו לאחד מהם. ואל יהא הרבר קל בעיניך שכבר בימי נעוריו לא נבחר ממנו שטרות החכמה הנעלמים אין אדם לומר אותם מפי מורה ואינו עומד עליהם מעצמו אלא אם כן מסיר הקב"ה, מסוה הסתכלות מן הלב.¹⁰³

⁹³ מורה נבוכים ח"ב, פ"ז (ע"ט, א). ר' יצחק ב"ר יעקב די לאטיש, שערי ציון, הוצ' באבער, ע"ט 14, רואה את הסבה להפסקת הנבואה ב, רוב טרדותינו במלחמות.

⁹⁴ העצבות משפיעה לרעה על הכח המדמה שהוא כח נופני, יחלש וילאה ויפסד עת ויבריא עת אחרת (שם, ע"ח, ב). ושלמות המדמה היא תנאי לקבלת הנבואה.

⁹⁵ על אמונה זו ע"י מאסרי, השראת רוח הקדש בימי חכמי החלמוד.

⁹⁶ מסכת כלה רבתי, פ"ב, הוצ' הינער, ע"ט 104 והלאה. מתוך המשך הענין יוצא שהרבנים נאמרו לימות המשיח. ע"י זוהר תולדות, מדרש הנעלם, קל"ה, א, פירוש של ר' אברהם בן נתן הירחי למסכת כלה, הוצ' הינער, JQR, N.S., XXVI, ע"ט 342 והלאה; רמב"ן, חשבון קץ הגאולה, נוי יארק תרס"ד, ע"ט כ'. מפני שאנחנו מצפים לה... ששני מן הקרבה אל האלהים... זה עקר תאותנו והכספתנו אל ימי המשיח.

⁹⁷ ע"י משנה תורה, הלכות מלכים, פ"ב, ה"ד.

⁹⁸ שם, הלכות תשובה פ"ט, ה"ב. ⁹⁹ שם, הלכות מלכים פ"ב, ה"ה.

¹⁰⁰ האמונות והדעות, הוצ' סלוצקי, ע"ט 125. אחר תחית המתים, יהיו כל ישראל נביאים, אוצר הגאונים, סוכה, 74. דומה לזה דעת המעתיצלה אבן מנס, ע"י שהרסחאני-הרבריקר,

ח"א, 63.

¹⁰¹ מ"ג ח"ב, פ"ב (סח, ב). ¹⁰² הקדמת המשנה, ע"ט 10.

¹⁰³ השוה הבשוי, עין הלב, משנה תורה, הלכות יסודי התורה, פ"ד, ה"ז. והצורות שאין

כי אין, לאדם עם החכמה והררישה בהשתדלות אלא להתהלך את בוראו ולהתפלל אליו ולהתחנן שיבונהו ויוליכנו בדרך הישר ולגלות לו הסודות הגנוזות ברברי הכתוב.¹⁰⁴ וכנראה שבעל הקורה נכנס בעביה של קורה. השתרל להיות עתיד ליום שיבת הנבואה.

תורת הנבואה של הרמב"ם דומה לכפיפה שאין לה אונים. השערתנו שהרמב"ם החקין עצמו לקבל נבואה כאילו עושה לה אונים. על פי רוב דברה תורתו בלשון פילוסופים: לשון נקיה, עיונית ומופשטת מעולם המעשה. אמנם כשמגיע למסכת נבואה מתחיל שואל ודורש בצורך הדור, ברבר שהיה עתיד לעמוד על הפרק בזמן הקרוב. איך יכין אדם עצמו לקבל הסגולה היקרה שכל חפצים לא ישוו בה? כאן בא הרמב"ם ובירו תלמוד המביא לידי מעשה. כזקן ורגיל, כבקי ובעל נסיון מעניק הוא גם חכמה גם עצה.

ד

אין דרכם של בני אדם להתבונן בדרכים. אמנם חן דעתך על גישתו המיוחדת של הרמב"ם לענין הנבואה. לא היתה היא הררך שבה רוב עובדים ושבים מצויים. אין הוא שואל כרב סעדיה: נבואה לשם מה?¹⁰⁵ אלא: מהוזה מהי? איזה דבר מתרחש בשעה שאדם מקבל נבואה? מה הם התנאים המכשירים את הנפש להשגחה? נושא מחקריו הוא מקומה של רוח הקדש בחיי הנביא ולא תפקידה בחיי האומה. הסיע את לבו מלהוכיח את אמתתה ומלהראות את העמים והכופרים את יפיה וגדולתה, אלא הפליג דעתו לענין אחר, להורות איך להגיע אליה. ולא נכנס הרמב"ם לתוך משא ומתן בענין הנבואה עד שבטל, דעת המון הפתאים שהנבואה היא כעין נס מן השמים ושורה על מי שיבחר בו השם לשכן בו הרוח ושאי אפשר וגם אין צורך לעשות מאומה כדי להכשיר את הנפש לקבלת הנבואה.¹⁰⁶ ואל תהא העובדה קלה בעיניך שראשית דבריו מטפלת בענין זה. בעית ההכנה לנבואה שמאסו, הפתאים היתה לראש פנה בתורתו. להוציא מלבם של אלה עמר והורה כמה גדול כחו של אדם לסגל עצמו להשגחה מעלה זו. חזקה, אין אדם טורח בסעודה אלא אם כן יש סועדים. ודאי, ברנפשיה טרח. ואם תאמר לאחרים טרח? כל המבקש בעד הבירו והוא צריך לאותו דבר הלא הוא נענה תחלה.

בפה מלא הורה שהנבואה היא תכלית כל המעשים. כשעמד להלל את מסכת אבות, שעליה אמרו חז"ל, האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דאבות, ראה ערכה בזה, שמביאה אל שלמות גדול והצלחה אמתית. . . ואין אצלנו מעלה גדולה מחסידות אלא הנבואה, והיא המביאה אליה כמו שאמרו, חסידות מביא לידי רוח

להם גולם אינון נראין לעין אלא בעין הלב הן ידועין, עי' הערת שטיינשניידר, מאמר הייחוד. עמ' 17.

¹⁰⁴ הקדמת המענה, עמ' 45.

¹⁰⁵ האמונות והדעות, מאמר ח', הוצ' סלוצקי, עמ' 126.

¹⁰⁶ מו"נ ח"ב, פל"ב (סו, ב).

הקדש', הגה החבאר מרבריהם שעשות מוסרי זאת המסכת מביא לידי נבואה (אֶלְנְבוּהָ" 107.

הרבה קבין חכמה ירדו לתוך תורת הנבואה של הרמב"ם. רובם נכנסו לתוך בעית ההכשרה: מה הן ההכנות הדרושות להשגת הנבואה? ולא לחנם השקיע בה עידיית חכמתו. דעתו היתה קרובה אצל עצמו. את תורת הנבואה חדש לקשט עצמו תחלה ואחר כך לקשט אחרים. ואין אנו מעריכים אותה כראוי אלא אם כן רואים בה הדרכה שהלמה את נפשו הוא. אמנם השאיפה לנבואה נשארה כבשונו של הרמב"ם. אבל אם נעשה אונינו כאפרכסת נלמוד דבר מתוך דבר. דברי חכמים צריכים זה לזה, שמה שזה נועל זה פותח. ופתאום אנו מוצאים רמז – כתוב, שוני, ומשולש בכחביו – שנוגע היה בדבר.

נאים הרברים כשהם יוצאים מפי עושיהם. כך הגדרתו של נבואה: שפע (של רוח הקודש¹⁰⁸) השופע מאת השם יתברך (באמצעות השכל הפועל) על שכל האדם תחלה ואחר כך על כח המדמה.¹⁰⁹ קבלת השפע, תהיה במראה או בחלום. כדי שיקבל את השפע הזה יצטרך האדם להשיג א) שלמות השכל, ב) שלמות כח המדמה, ג) ושלמות המדות.¹¹¹ הבה נראה אם האמין הרמב"ם שנתקיימו בו שלשה התנאים האלה. שלמות השכל היא שלמות בחכמות עיוניות,¹¹² שמיגיעים אליה על ידי למוד.¹¹³ שלמות זו היא תנאי לנבואה מפני שהנביא משיג דברים נשגבים.¹¹⁴ הרמב"ם שכמוהו לא היה ואחריו לא קם בישראל עד היום הזה לא התהלך בשלמות חכמתו, אבל ודאי שלא נעלמה ממנו מעלתו. שלמות המדות היא באדם שיש לו, מדות אנושיות טהורות שוות.¹¹⁶ אדם כזה, התבטלה מחשבתו ותשוקתו לעניינים הבהמיים ר"ל בחירת תענוג המאכל והמשתה והמשגל.¹¹⁶ שלמות זו היא תנאי להשגת הנבואה, כי מעלת המדות הם הצעות למעלות הרבריות' ולא יגיע לשלמות השכל אלא איש, מלומד במדות, בעל נחם וישוב.¹¹⁷ ואפילו האדם השלם כשירבו עסקיו בעניינים גופניים, יחלשו תשוקותיו העיוניות וישתקעו... ולא ישיג מה שבכחו להשיג.¹¹⁸ הרמב"ם ידע בעצמו שהיה מושלם בכל המעלות שזמנה. מתוך מכתבו לר' שמואל אבן תבון אנו רואים איך הקדיש עצמו בסוף ימיו לרפואת חולים, גויים ויהודים, עד כדי מסירת נפש. אף שהיה, נכסף ומשתוקק

107 שמונה פרקים. הוצ' גארפינקל, עמ' 6.

108 רוח... והוא גם השפע השכלי האלהי אשר ישפיע על הנביאים ויתנבאו בו, מו"נ

ח"א פ"ט (ס, ב).

109 שם ח"ב, פל"ו (ע"ז, א). 110 שם ח"ב, פס"ד (פ"ט, א).

111 יש עוד מדה אחת שאף על פי שאין קבלת שפע הנבואה תלויה בה, אין הנביא יכול לקיים תעודתו מבלי שתהיה בו חזקה מאד, וזה כח הנבונה. בו יתגבר על המניעות ולא יפחד ולא ירא משום אדם (שם ח"ב, פל"ח, פא, ב-פב, א). אמנם אף מדה זו ידע הרמב"ם בעצמו (פתיחה ט, ב). ע"ד כח המשער ע"י לעיל הערה 31.

112 שם ח"ב, פל"ו (ע"ז).

113 שם ח"ב, פל"ו (ע"ח, ב).

114 ע"י למעלה. הערה 81.

115 מו"נ ח"ב, פל"ו (ע"ח, א).

117 שם ח"א, פל"ד (ד, ב).

116 שם ח"ב, פל"ו (ע"ח, א-ב).

118 שם (נה, א).

לראות את פני מתרגם ספרו, מורה נבוכים' היה, שש ועלו ושמו' לקראת פניו. יעץ לו שלא לבוא אליו, כי ידע שלא יהיה לו פנאי, להתייחד ולהתבודד עמו אפילו שעה אחת.¹¹⁰ ובכלל אני מבקש ממך אם אחה הלמידה, כותב הוא לר' יוסף אבן עקנין, שתלך בדרכי ובמדותי.¹²⁰ וכך הוא מעיד על עצמו: ,ודע שאני אכוון לעשות כל מה שיש בי ענותות ואע"פ שזיזק לנו אצל ההמון מאד. וכל מי שרצה לראות שלמותו בחסרוני ואפילו הוא מקטני התלמידים מחלנו בו בזה... ואפילו ראיתי בעיני ושמעתי באזני (פונע בכבודי) או עשה לפני לא הייתי חושש אלא אדרבא הייתי נכנע אליו ומשיבו דברים טובים ורכים או אשתוק או אשיב לפי הענין דברים נאים ודברי ענה כפי הצורך והשעה".¹²¹ ות"ל אפילו שמעתי באזני וידעתי בודאי שאדם פלוני התכבד בקלוני... איני מרגיש ולא מקפיד על זה אלא אמחול ואסלח".¹²²

הרעה ששלמות כח המרמה דרושה לקבלת שפע הנבואה היא לכאורה מעין שני הפכים בנושא אחד. זוג השכל והמרמה הוא כעין בנר כלאים. על פי רעוהו של הרמב"ם הכח המרמה הוא, יצר הרע באמת, כי כל חסרון ברבר או במדות הוא פעל הרמיון או נמשך אחר פעלו.¹²³ הוא, כח גופני בלא ספק¹²⁴ משותף לאדם ולבהמה ועפ"י תפקידו צרת השכל והפכו.¹²⁵ אולם מה שמזיק במדע, מועיל בנבואה. הנביאים ילכו בו ובעלי העיון יכשלו בו. הנבואה היא מוינת השכלי והאישכלי: מבוי מפולש מסוף העולם עד סופו למופשט ולמוחשי, למין ולאישים, לכלל ולפרט.¹²⁶ שלמות כח המרמה היא תכונה מוטבעת בטבע היחיד. אין היא נקנית בהנהגה או בלמוד אלא תלויה במזג האדם.¹²⁷ כששפע הנבואה מגיע לכח המרמה אז הנביא רואה דברים – במראה או בהקיץ – כאלו הם חוץ לנפש.¹²⁸ על ידי כח המרמה יגיד הנביא עתידות ושיג הרברים, כאלו הם ענינים כבר הרגישו בהם החושים".¹²⁹ על פי מקרה נזרמן לנו רמז שמוטבטח היה הרמב"ם שכח המרמה

110 קובץ ח"ב (כה, ב-ג).

120 שם ולא, ב.

121 מכתב לר' יוסף אבן עקנין, קובץ ח"ב, כט, ד; לא, א. ע"י מכתבו לר' יוסף בן נאביר (שם טז, א): ,שיש מי שמדבר עלינו רעות והוא מבקש להתכבד בקלוני... שאנו מוחלים לכל מי שיעשה זה בשביל סכלותו. אף הגאון ר' שמואל הלוי סגנדר, בר פלונתא של הרמב"ם, כותב: ,והניעו אלינו טובות סדותיו... וענותותו, קובץ ח"א, סי' קנה (לב, ד).
122 אגרת לר' פנחס בר משולם, קובץ ח"א (כה, א). ,וכבוד הבן יודע כי אלו הגדולות והשררות של יהודים עתה בזה הזמן אינם אצלי הצלחה ולא טובה שלימה מכוננת ולא רעה מעוטת, קובץ ח"ב, לא, ד.

123 ט"ז ח"ב, פי"ב (כ"ט, ב).

124 שם ח"ב, פל"ו (ע"ח, ב).

125 שם ח"א, פ"ע"ב (קכב, ב): ,ואין פעל הרמיון פעל השכל אבל הפכו.

126 שם ח"א, פ"ע"ג (קכג, א). ע"י צ. דיונדרוק, Maimonides' Lehre von der Prophetie, Israel Abrahams Memorial Volume עמ' 99 והלאה. אולי דעת הרמב"ם שעל ידי כח המרמה התופס את האיש ואת הפרט יכול הנביא להשיג תכלית הפרט, ע"י למעלה. הערה 91.

127 ט"ז ח"ב, פל"ו (ע"ו, ב).

128 שם (ע, א-ב).

129 שם פל"ח (פב, א).

שלו היה בתכלית השלימות. רבר זה אנו לומדים מתוך קטע שנמצא ב, גניזה" אשר במצרים. בו יסופר שהרמב"ם העיד על עצמו: ,השכחה שבני אדם סובלים ממנה לא שלמה בי בימי נעוריו".¹³⁰ די היה לו לקרא ספר פעם אחת ותוכנו היה קרוץ ברוחו. כח הזכרון תלוי בכח המרמה על פי תורתו של אריסטו,¹³¹ שנתקבלה גם כן על ידי הרמב"ם.¹³² ואם כח זכרונו היה בתכלית השלמות וראי שאף כח המרמה שלו היה במעלה זו. יפה היה כחו בשכל, בכח המרמה ובמדות מכל בני דורו. כלום יש אדם ששוכח את עצמו? כלום חשב שבן חורין הוא להבטל מנבואה?

בא הרמב"ם וחרש שהנבואה תופעה טבעית היא.¹³³ מדרך הטבע כל מי שראוי לנבואה יתנבא. נפלא ולמעלה מדרך הטבע הוא אם אדם שזכה אינו מתנבא. הגעה לנבואה היא פעולה טבעית. על האלהים להתערב כדי למנוע האדם הראוי לנבואה מלהיות נביא.¹³⁴ תורה זו פורצת כל הגדרים. נושאי כליו של הרמב"ם בכל הדורות השתוממו עליה.¹³⁵ היא מעין ,אפכא מסתברא": לא השנת הנבואה כי אם העדר הנבואה הוא הפלא! רגלים לדבר שרעה זו הורתה ולידתה בשרעפים פנימיים, בהרהורי לבו על חלקו וגורלו. הוא חזה על הנבואה מבשרו ורן גידה שזה מעצמו. מי היה מסוגל, ראוי והגון לנבואה כמותו? ואף גם זאת לא שרתה עליו שכניה כפי כחותיו ומדותיו. אין זה כי אם אצבע אלהים.

מאיך גיסא: אין סומכים על הנס. כל המכין עצמו לנבואה ברין שיקוה להשיגה. מפני כך הורה בודאות גמורה שנבואה היא בכרי היגס: ,תדע כי כשהיה איש מן האנשים עצם מוחו בעקר בריאתו על תכלית שווי... ואחר כן האיש ההוא למד והתחכם עד שיצא מן הכח אל הפעל והיה לו שכל אנושי על שלמותו ותמותו, ומדות אנושיות טהורות שוות, ויהיו תשוקותיו כלם לרעת סודות זה המציאות

¹³⁰ ובאן יקול מן לפטה אן אלנסיאן אלרי יעתירי אלנאס מא כאן יעתירי פי זמאן שביכתי בל לם יכון יחטאן אן יקף עלי אלכתאב סוי שפעה ואחדה וקד ארחססת אנראצה
LVII, ZDMG, Ein Geniza Fragment, E. Mittwoch (1903), עמ' 63.
I. De Memoria ¹³¹

¹³² ,והחלק המרמה הוא הכח אשר יזכור רשומי המוחשים אחר העלם מקרבת החושים אשר השיגום'. שמונה פרקים, א. ,וכבר ידעת עוד פעולת זה הכח המרמה מזכיר המוחשים והרכבתם והחקי אשר בטבעו', מו"נ ח"ב, פל"ו (עו, ב): ,נשאר רשומיהם חקיקים כדמינוס', שם ח"ב, פל"ח (פב, ב).

¹³³ כל פעולות השכל הן פרי השפעת, השכל הפועל' כי הוא המוציא שכל האדם מן הכח אל הפועל 'ח"ב פ"ד, כ, ב). אמנם כשהשפע שופע על השכל בלבד יניע האדם לחכמה, כשיגיע לכח המרמה בלבד יהיה האדם סכת מנהיגי המדינות, הקוסמים ובעלי חלומות הצודקים 'ח"ב, פל"ז, פ. ב) וכשהשפע מניע אל הכח הדברי והמרמה יניע לנבואה. – על תורת הנבואה של הרמב"ם עי' XXXII, JQR, H. A. Wolfson, עמ' 349 והלאה; XXXIII, עמ' 70 והלאה; Philosophie und Gesetz, L. Strauss, עמ' 87 והלאה.

¹³⁴ ,שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה המכין עצמו לה, אפשר שלא יתנבא חוה ברצון אלהי, וזה אצלי כדמות הנפלאות כלם ונמשך כמנהגם, שהענין הטבעי כל מי שהוא ראוי לפי בריאתו ויתלמד לפי גדולו ולמדו שיתנבא', מו"נ ח"ב, פל"ב (סו, ב).
¹³⁵ עי' אפודי, שם טוב ואחרים.

וידיעת סבותיו, ומחשבתו לעולם נשקפת לעיניו הנכבדים, והשנחתו אמנם היא בדיעת האל ובחינת פעולותיו ומה שצריך שיאמן בזה, ויהיה מי שכבר התבטלה מחשבתו ותשוקתו לעינים הבהמיים... לרשויות ולשררות שאינם אמתיות, ר"ל בקשת הנצוח... והאיש אשר זה תארו אין ספק... שלא ישיג אלא עינים אלהיים נפלאים מאד ולא יראה זולת האל ומלאכיו, ולא ישער ולא תהיה לו ידיעה אלא בעינים הם דעות אמתיות והנהגות כוללות לתקון אדם קצתם עם קצתם".¹³⁶

דן הרמב"ם בענין הנבואה, במשנה תורה' לכל פרטיה כאילו היה דבר הנהגה בכל מקום ובכל זמן ואינו מוכיח שהנבואה נסתלקה מישראל.¹³⁷ האם שתיקתו רמז לדעה שהנבואה היא בכרי הישג? לתקוה שהנבואה עומדת לשוב? מדבר הוא עליה כעל דבר שאפשר לרכוש: אדם שהוא ממולא בכל המדות האלו... מיד רוח הקדש שורה עליו.¹³⁸ המלה "מיד" מתנוססת במקומה. ונושאי כליו של הרמב"ם התקשו בה.¹³⁹

ה

אף הרמב"ם הסתכל כלפי מעלה וצפה ליום שבו עתיד הקב"ה להשרות שוב רוח הנבואה על ישראל. אכן שונה דעתו בפרשה זו מרעות החכמים האחרים בזה שמצמצם הוא את חוג השראת הנבואה ומקרים את זמן שיבתה. הוא סובר, כפי שראינו למעלה, שגם לעתיד לבא לא תשרה הנבואה על כל ישראל אלא על יחידים

¹³⁶ מו"נ ח"ב, פל"ו (עח. ב.). מי שיכין עצמו לנבואה ויהיה נפרש סמה שולת האל ויזכך נפשו... אין ספק שהמלאכים ירחפו על כמו הנפש (הזאת) ויחדבקו ברוח הקדש. וכאשר הגיעה זאת אין ספק שכבר השינה המעלה העליונה והמלאכים, מאמר הייחוד, הוצ' שמינשינדר, עמ' 18-19.

¹³⁷ במשנה תורה' נמצא רק רמז לזה אנכ אורחא. עשו בבית שני אורים ותומים כדי להשלים שנה בנדים ואעפי' שלא היו נשאלין בהן. ומפני מה לא היו שואלין בהן מפני שלא היתה עם רוח הקודש וכל כהן שאינו מדבר ברוח הקודש ואין שכינה שורה עליו אין נשאלין בו. הלכות כלי המקדש, פ"י, ה"י. לפנינו בבבלי נזכר שבימי בית שני בקשו חכמים אבנים לאפור (קדושין לא. א) ושכל כהן שאינו מדבר ברוח הקודש אין שואלים בו (יומא ענ. ב.) והרמב"ם צרף שני הדברים עפי' המסורת על דבר הסתלקות הנבואה.

¹³⁸ מקור לדעה זו אפשר למצוא בסדר אליהו זוטא, פט"ו (הוצ' איש שלום, פ"א, עמ' 167): ואם קרא אדם תורה יקרא גם נביאים ואם קרא נביאים יקרא גם כתובים אם קרא כתובים ישנה גם משנה הלכות מדרש ואגדות וירבה בישיבה וימעט בסחורה או מיד שורה עליו רוח הקודש.

¹³⁹ מ"ש רבינו מיד רוח'ק שורה עליו משמע לכאורה דע"פ יחול עליו הנבואה כשהוא מוכן ולא כתב כן (במו"נ)... אלא דבעי רצון אלקי. לכך נראה ודאי שמש"ש כאן מיד רוח'ק הוא עם הרצון האלקי אבל אפשר שיהיה מוכן ולא יחול הנבואה אע"פ שמפרשי דבריו שם פירשו שהוא מסכים לדעת הפילוסוף מ"ס פשט דבריו שם לא משמע כן. לחם משנה. כל זה הפ' מעורב מקצת החכמות עם דברי רז"ל, מגדל עת.

המוכנים והראויים לה בלבד.¹⁴⁰ מלבד זאת הוא כאילו רוחק את השעה ומורה ששיבת הנבואה תקדם לביאת הגואל. בנגוד לאלה שאמרו שברור שלפני ביאת המשיח תרבה הסכלות ותהיה האמת נעדרת עד שלא יהיו בו, לא ראשי ישיבות ואון יעקב, לא רועים נאמנים, ולא חסידים ובעלי שם,¹⁴¹ האמין הוא שלפני בא המשיח תתגדל חכמתם של בני אדם, ותרבה זכותם ותשוקתם לשם יתברך ולתורה.¹⁴² אף הוא הורה שאחד מי"ג עקרי הדת הוא, להאמין ולאמת שיבא (המשיח) ולא לחשוב שיתאחר.¹⁴³ עקר זה היה לפני עיניו כשהתבונן בצרות בני דורו, אשר, נמשכו לנו שמד בקצוי העולם ממזרח ומערב.¹⁴⁴ כשפנו אליו יהודי תימן במבוכתם שרעת קצת מהם, נעדרה ונתבלבלה ונעה לבכם והתחדש להם ספק ונתעלפה סברתם, נחם אותם הרמב"ם באמרו שאין ספק שאלו הם, חבלי משיח אשר היו החכמים מתפללים לשם שלא לראותם.¹⁴⁴ אמנם בו בומן שלבות בני ישראל היו מלאים תקוה שהגאולה השלימה ממשמשת ובאה,¹⁴⁵ שהגיעה העת אשר יקבוץ האלהים את עמו ישראל מכל הארצות אל ירושלים כפי שהבטיח על ידי עבדיו הנביאים והרבה מהם תועים אחרי משיחי שקר, נמנע הרמב"ם לתת יד למחשבי קצים לביאת הגואל, לפי שיכשלו בהם ההמון ושמא יטעו בראותם שבאו הקצים ולא בא.¹⁴⁶ תחת זה עמר ובישר את שיבת הנבואה.

הרמב"ם שהיה חוכו כבדו, פיו ולבו שוים, ודאי שהיה נאה דורש ונאה מאמין. חשב אולי שעם שיבת הנבואה תהיה להררכה שלו חשיבות מעשית. חשב אולי שמצוה דרמאית עליו לחבר משנה שבני אדם צריכים לה. נזהר היה שלא לבלות את עולמו במשא ומתן כדבר שלא יבא לעולם רק משום דרוש וקבל שכר, כדברים שיש בהם, אבוד הזמן ומעט התועלת.¹⁴⁷ ולא היה מעונין בהיסטוריה לטפל בנבואה מבחינה היסטורית. דבר שעבר זמנו לא לקח את לבבו. מעולם לא יגע

¹⁴⁰ טו"ז ח"ב, פ"ב (סח, ב).

¹⁴¹ אותיות המשיח, בית המדרש ח"ב, עמ' נ"ח. ע"י סנהדרין צ, א: אין בן דוד בא עד שיתמטעו התלמידים.

¹⁴² מענה תורה, הל' סנהדרין פ"א, ה"ג. דעתו שחדוש הנבואה יהיה ראשית הגאולה הורה בהלכות מלכים פ"ב, ה"ב: שבתחלת ימות המשיח תהיה מלחמת נוג ומנוג, ושקודם מלחמת נוג ומנוג יעמוד נביא לישראל ולהכין לבם. ע"י גייבואר, MJC: היהודים יישר בפיץ וסביבותיה ונס הימטעאלים הם אומרים איך אתה נביא או משיח?

¹⁴³ הקדמה לפרק חלק, היסוד השנים עשר.

¹⁴⁴ קובץ ח"ב, א. ג.

¹⁴⁵ ע"ד הצפיה למשיח כדורו של הרמב"ם ע"י F. Baer, LXX, MGWJ (1926), עמ'

110 והלאה; Maimonides, S. Zeitlin, עמ' 84 והלאה.

¹⁴⁶ שם ה. ב. עפ"י ר' משה אבן עזרא, שירת ישראל, תרגום הלפרין, עמ' קס"ז. אין שום ספק שהאלהים יגלה את הקץ קודם בואו אל המעולים שבחכמים כמו שכתוב, ומשכילי העם יבינו'.

¹⁴⁷ הרמב"ם הרגיש כנראה שהמון הוא תפקיד בהשראת הנבואה. כי אם לא כן לא היה מוכיר יחוקאל את השנה החודש והיום שבו ראה את המראה, שם ח"ג, פ"ז (ח, א). ע"י אפודי ושם נזכר. מור הדבר שנמנע לבאר את זה, אף על פי שמעיד שזה דבר, שצריך לבקש לו ענין'.

לריק ולא זרה חכמתו לרות. ולא מקרה הוא שמיחד הוא את רעותיו בענין זה בשם 'למוד הנבואה'.¹⁴⁸

אכן הנבואה לא היתה נפלאות ממנו ולא רחוקה, לא בשמים ולא מעבר לים. כי קרובה היתה הישועה לבא. כך הוא כותב ליהודי תימן: 'יש אצלנו קבלה גדולה ונפלאות, קבלתי אותה מאבי שקבל מאביו ומאבי אביו הוא קבל הרבר וכן הרבר עד תחלת הגלות של ירושלים... שבנבואת בלעם רמו שתחזור הנבואה לישראל אחר שתפסוק מהם... שזה שאמר בלעם (במדבר כג, כג) כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל, יש בו סוד שמן העת ההיא יש לחשב כמנין שיש מששת ימי בראשית ועד אותה העת ותחזור הנבואה לישראל ואז יאמרו להם הנביאים מה פעל אל... ולפי ההיקש הזה הפירוש הזה תחזור הנבואה לישראל בשנת ארבעת אלפים תחק'ע ליצירה (1210) ואין ספק שחזרת הנבואה היא הקדמת המשיח'.¹⁴⁹

הרמב"ם גולד בשנת 1135 ומת בשנת 1205. יכול היה לקוות שיגיע לשנות הגבורות ולראות בשיבת הנבואה. הלא הוא היה מי שהבטיח שאדם המתנהג על פי חוקי חכמת הרפואה יזכה לאריכות ימים: 'כל המנהיג עצמו בדרכים אלו שהורינו אני ערב לו שאינו בא לידי חולי כל ימיו עד שיוקין הרבה וימות ואינו צריך לרופא ויהיה גופו שלם ועומד על בוריו כל ימיו'.¹⁵⁰ אי אפשר להעלות

148. תהו אמתת ענין הנבואה והדעות ההם אשר ייחד בהם ללמוד הנבואה. מ'נ ח"ב. פל"ח (פב, ב).

149. לכן ענדנא רואיה נריבה ארויהא ען אבי ען נדי ען אביה ען נדה זצ"ל הכדא אלי אול גלותנא מן ירושלם כמא שהד אלאנביא וקאל גולות ירושלים אשר כספרד והי אן פי נצוץ נבזה בלעם נץ פיה אלאשארה אלי רנוע אלנבזה פי ישראל בעד אנקטאעהא לכן קד נא פי אלחורה נצוץ ואן כאן אלנרץ בהא מעני סא יכון פיהא אשארה למעני אכר נחו קול יעקב לאלולדה רדו שמה לאנא אקמנא פי מצר מנין רדו מאיתין ועשר סנין. וכדלך קול משה רבי' כי תוליד בנים ובני בנים ונז' אקמנא פי ארץ ישראל מן יום דכלנאהא אלי גלות המלך יהויכין ערד ונשנתם והי חמאן מאיה וארבעין סנה ומלל הדא כחיר. כדלך קיל לנא אן קולה אעני בלעם כעת יאמר ליעקב פיה סר אן מן דלך אלוקת יעני מלל מא מן ששת ימי בראשית אלי דלך אלוקת וחרנע אלנבואה לישראל ויקולון להם אלאנביא מה פעל אל. והדא אלקול כאן פי אלסנה אלתאמנה ותלאתין מן כרונם מן מצר יכון מן אול אלתאריך אלי דלך אליוס אלפין וארבע מאיה וכמסה וחמאנין סנה לאן פי אול סנה חמאניה וארבעין כמנת אלנ אולה פעלי הדא אלקיאס והדא אלתאויל חרנע אלנבזה לישראל פי סנה סבעין וחסע מאיה וארבע אלאף ליצירה (4970-1210) ולא שך אן רנוע אלנבזה לישראל הי מן מקדמאת אלמשיח כמא קאל ינבאו בניכם ובנותיכם'. כך לשון הרמב"ם בסקור הערבי עפ"י כי דיינארד 626 (בביהמ"ד לרבנים שבאמריקה) שהשויתי עם כ"י British Museum add. 27542 שהעתיק כשבילי דר' פעקל. כשניהם החאריך לשיבת הנבואה הוא תחק'ע (1210).

בתרגומו של אבן תבון (הוצ' האלוב, 46) החאריך הוא תחק'ע (1212); בתרגומו של ר' נחום המערבי (קובץ, ח"ב, ו, 1): תחק'ע (1216). בפירושו של ר' יהודה אלברצלוני על ספר יצירה, הוצ' שוח"ה, 239, תחק'ע (1214). היו אלה שערערו בזהותו של הקטע הזה (144, XXXIII; 112, REJ XXIV). כהיום אין מי שיטיל ספק שמעטו של הרמב"ם יצאו הדברים, ע"י בכר REJ XXXIV, 101, ופוזנסקי MGWJ XLIV, 101.

150. הלכות דעות פ"ד, ה"ב. אמנם שיאריך האדם ימים רבים בהנהגה טובה כאשר מנו

על הרעת שבעל נפש צמאה לשלמות הרוח כמותו יהיה מחמיץ את שעת הכושר ויאבד לדעת את הזכות להשנת המעלה הזאת. קרוב לודאי שתקוה זו משכה את לבו. ודאי שמי שהיה סרסור לבשר הבשורה היה מצפה בעצמו לישועה. קריינא ראגרתא איהו ליהוי פרונקא.

לא היה הרמב"ם יחיד באמונתו. היו לו הרבה אחים לאמונה. המסורת על דבר חרוש הנבואה בשנת 1210 או 1212 עתיקה היא; מצאו לה רמו בתלמוד ירושלמי¹⁵¹ והיא מובאה אצל ר' יהודה אלברצלוני.¹⁵² גדולה מסורת זו שלא נשארה תקוה טובה אלא הביאה לידי מעשה רב. בשנת 1211 העיר השם רבני צרפת ורבני אנגליה, לעלות לארץ הקדושה.¹⁵³ באותה שנה החקיימה אסיפת רבנים בלונדון בענין שיבת ציון, ויותר משלש מאות רבנים עזבו את מולדתם ועלו לירושלים. ביניהם היו רבינו הכהן הגדול ר' יהונתן הכהן מלונדל,^{153a} מעריצו של הרמב"ם, ור' שמשון מבעלי התוספות, ממחברי הרמב"ם. עלית שיריה גדולה וחשובה כו לארץ ישראל לא היתה כמוה מימים קדמונים והיא קובעת מאורע חשוב בקורות עמנו. הרבנים העולים האלה היו מניחי היסוד לשיבת ציון הנמשכת והולכת עד היום הזה.¹⁵⁴ מה גרם פתאם לעליה זו? מדוע עלו דוקא רבנים, בעלי חכמה וסברא ובינה ויראה?¹⁵⁵ ולא המון עם, בעלי מסחר ומלאכה? אין זה אלא שקשורה היתה העליה בתקוה לחרוש הנבואה.¹⁵⁶ כך דעתו של צונץ שסתם את דבריו ולא

שזה קרוב מאד בעיני חכמי המחקר ובעיני חכמי הרפואות, ריטב"א, ספר הזכרון, הצופה, כרך ז', עמ' 303. חשב אחד מן הקדמונים שיוכל אדם לעשות (הנהגה) שיחיה לנצח והלעיני עליו גליטס אך היה אומר שיוכל אדם להיות לנצח, אך הודה שיוכל לחיות זמן מרובה בהנהגה טובה אם סגנו טוב, שער השמים, מאמר ד', רעדעלהיים, כב, א. עי' רמב"ן, בראשית ה, ד, שהשיג על דעתו של הרמב"ם בדבר אריכת ימים של הדורות הראשונים.
151 שבת פ"ג, ס"ט (ח, ד): .בעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל, אמר ר' חנינא בריה דר' אבהו כבכחי ימיו של עולם היה אותו רשע עומר'. בעלי. קרבן העדה ו, סדר הדורות' (ד"א התקע"ב) פירשו את המאמר הזה עפ"י, אגרת תימן'. עי'. מאור עינים' לר' עזריה מן האדומים, פס"ג; מנחת המגלה לר' אברהם בר חייא, עמ' 36, ודברי י. נושמן במבוא, עמ' XII; ר"ש ליברמן, ירושלמי כפשוטו, ח"א, קטו-ק"ז; הצופה, ה, עמ' 198.
152 פירוש לס' יצירה, עמ' 230.

153, וכברם המלך כבור גדול ויבנו להם שם בתי כנסיות ומדרשות... ונעשה להם נס והתפללו על הנשמים ונענו ונתקדש שם שמים על ידם', שבת יהודה, הוצ' ווינער, עמ' 113. עי' סכת המסע מאחד העולים, ר' שמואל בר' שמשון, אצל Carmoly de la Terre Sainte, עמ' 121-122; אוצר טוב, 1878, עמ' 35-38; כנסת ישראל (רבינוביץ), ח"ב (1887), 127-132; הרכבי בהוספות לגרץ, ח"ה, עמ' 12, מפסק בקביעת הזמן.
153a רבינו יוחנן מלונדל היה חסיד ופרוש מהבלי הזמן. כל היום יהנה בקול ערב, מן בקר ערב... וגם בלילה לא שכב לבו... ובמעדיני הזמן בעט... ולא היתה פרנסתו אלא כמה שחזין חיותו, בכך הרגיל מקטנותו עד ימי זקנותו, נ. ויזר, מצורה, תשרי, עמ' 124.
154 בר טוביה, העתיד, ה, עמ' 182.

155 מלחמות ד' לר' אברהם בן הרמב"ם, קובץ ג, עמ' טו, ג. בין העולים היה אולי גם ר' מנחם ורדימשי (Verdimas) שבעליתו נעשו נפלאות כפי המסופר בשלשלת הקבלה, ד"א 1697, עמ' מ. עי' צונץ, Literaturgeschichte, עמ' 328, I. Gesammelte Schriften, עמ' 108.
156 השערתם של גרץ (ח"ז, הוצ' ד', עמ' 11) וגרוס (VII, REJ, 176) שרוע המצב בצרפת

נתן לא ראייה ולא מקור להשערותו. 157 אמנם יש פרט אחר המפיץ אור על הענין. אחרים מעולי גולה אלה לא הלכו ישר אל מחוז חפצם אלא נסעו קודם למצרים, כנראה לאלכסנדריה ומשם לפוסטט - דרך כמה ימים - להקביל פני ר' אברהם בנו של הרמב"ם 158 ולא הלכו ישר מצרפת הדרומית לעכו. מה ראו החכמים האלה לרחות את עליהם למען לבקר אצל ר' אברהם? אין זה כי אם הרצון לשמוע מפיו של זה דעתו של הרמב"ם על דבר המאורע העומד לבא. הוא הכריז על זה ב.אגרת חיסין ואולי היה הוא הגורם לעליה זו. זה יסביר לנו גם את העובדה שלא עלה אלא, הכרתי והפלתי. אין הנבואה פרנמטיא שהדיוטות קופצים עליה.

1

ברא כרעיה ראבה. הרבה מעריצים עמדו להרמב"ם ולתורתו, אבל באמונה ובחבה עלה על כולם בנו רבי אברהם, שמלא מקום אביו בתור נגיד וראש ישיבה. כל ימיו נלחם בעוז ובטוב טעם להגין על כבודו של הרמב"ם. שומר אמונים לרוח אביו ונקי הדעת כמוהו וראי שלא היה מקבל שטה במחשבה שהיתה זרה לתורת הרמב"ם. אפשר דבר שהתנגד לו אותו צדיק יכשל בו וזרעו?

תנועת הצופים, כת בעלי מסתורין מוסלמיים, חוקה היתה מאד בימיו של ר' אברהם והשפיעה הרבה על מהלך רוחו ודעותיו. הוא העריך את הצופים מאד והפליג בשבח קדושתם. אף חכמי ישראל אחרים לא נמנעו מלספר על מעשי החסידים הצופים ברצונם שמהם ילמדו וכן יעשו בני ישראל. אולם הערצתו של ר' אברהם לתנועה זו הגיעה עד כדי כך שאלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו. עלפי דעתו הצופים הולכים בעקבי הנביאים בזה שמואסים בתאוות, מכניעים את יצר הרע ומתבודדים מבני אדם. חשובות אגודותיהם בעיניו כלהקות בני הנביאים ואומר שהמעשים האלה שלפנים היו מצויים בקרב ישראל נסתלקו מאתנו ונתנו לצופים. מצטער הוא על שעזבו בני ישראל את הדרך הנבואית שהיתה סגולה אבותיהם, ובקשר זה הוא מצטט דברי חז"ל: ואם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי מפני גוה (ירמיהו יג, ז), מאי מפני גוה? מפני גאותן של ישראל שניטלה מהן וניתנה לאומות (חגיגה ה, ב). 159

וחבה ציון של ר' יהודה הלוי גרמו לעליה זו, והשערותו של קרויס (L'Emigration de 300 Rabbinen en Palestine, LXXXII, REJ, (1926), עמ' 332-333, עיי' עמ' 337) שמתרח העליה היתה לדין בכתבי הרמב"ם (עיי' C. Roth, A History of the Jews in England, עמ' 35) אין להן על מה לסמוך. עיי' גם H. J. Zimmels, Erez Israel in der Responnen-, HUCA, III, (1928), 71-70, LXXXV, REJ, 299, III, MGWJ, literatur des späten Mittelalters, (1930), LXXIV, 48-46, E. N. Adler.

157 Gesammelte Schriften, III, עמ' 227.

158 קובץ ג, טו, ג. הויז מר' שמשון שעלה ישר לעכו, שלא ראינו אותו מפני שלא עבר דרך עלינו.

159 אברהם בן הרמב"ם, Highways of Perfection, הויז' ש. רוזנבלט, עמ' 91b7, 92a15

הצופים לא נהנו מרת סגפנות לשמה אלא על מנת לקבל, הארות' עליונות. 159a הם חיו חיי עוני, הקדישו עתותם ללמוד הקוראן ולעיון תפלה והשתדלו לטהר את נפשותיהם, ולהקביל בכל לב ובכל נפש פני השכינה. 159b אף על פי שהאמינו ככל המוחמרים שמיסר רחם היה, חותם הנביאים, חשבו שיש לאל ידם להגיע למדרגה נמוכה בנבואה. 160 אל גואלי מספר ששמע, מלמד מוקני כת הצופים ידים קול ויאמר: בני אדם דעו לכם שההולך לאל יתעלה יראה העולם הבא והוא בעולם הזה, והפרדס העליון הוא עמו בתוך לבו, אלו יתכן לו להכנס בו. ואולם הכנסתו היא בהפשיטו מעצמו תאות הזמן והשתדלו בכל נפשו לחשוב בענינים האלהיים עד שיגלו לו בהארה האלהית נסתריהם; וההגעה לזה הענין היא ההצלחה. 161

כלל גדול בתורת הצופים: אבות ההכרה שנים: הלמוד וההארה העליונה (אלהאם), ואין מעכבים זה את זה. יש אדם שלא קרא ולא שנה חוכה להארות נשגבות. הארה זו כיצד? אין אדם יודע איך, מאין או מדוע ופתאם משהו נורק לתוך לבו בחסד עליון. החשיבו הצופים את הידיעות הנקנות על ידי הארה פתאומית מן הידיעות המושגות על ידי למוד. בה משיגים מחשבות שאינן נקנות על ידי חקירה ועיון. אמנם אין כל אדם זוכה ל,אתערותא דלעילא'. רק חסידים וקדושי עליון וזוכים למחן תורה מן השמים. בהקיץ או בחלום, כשנסמה החושם סר מעליו, אדם תופס דברים נעלמים שאין הידיעה הרגילה חלה עליהם. 162 לעתים החסידים לא רק שמגיעים לידי עליית נשמה, 163 אלא אף מתרוממים במצב של אכסטזה, של התפשטות הנשמיות, למדרגת הנביאים. 164 כי לרעת הצופים יש שני מיני נבואה: התגלות הבאה ליחידים על מנת שימסרו את תוכנה לאומה (וחי) והתגלות המגיעה ליחידים והמיועדת להם לברם (אלהאם). נבואה זו מעלה אישית היא, מבלי היות לה תפקיד בחיי האומה. 165 לרומא נזכיר בן דורו של הרמב"ם, מגדולי הצופים, אבן אלערבי (נולד 1165 ב-Murria) והתגורר זמן כסיבטה ובמצרים. הוא היה אומר שמקור השנות דתיות היא ההארה האלהית ולא העיון, והאמין שלאדם הזוכה מגלים בכתב דברים מן השמים. אף הוא חשב את הצופים לנביאים, כי האלהים מגלה להם רזים באופן ישר. אולם אין בנבואתם משום תורה

159a עי' R. A. Nicholson, ERE, XII, 14.

159b אל גואלי, מאוני צדק, עמ' 48.

Der Sub-Obermann, 51. The Mystics of Islam, R. A. Nicholson 160

161 jektivismus Al Gazali's, עמ' 99.

162 מאוני צדק, עמ' כו. עי' דברי ר' משה אבן עזרא, ערוגת הבושם, ציון (פ"פ סיון,

תר"ב), כרך ב', עמ' 120 והלאה.

163 Studies in Islamic Mysticism, R. A. Nicholson, עמ' 77 והלאה.

164 Die religiösen Erlebnisse der Persischen Mystiker, E. Brögelman, עמ' 163

165 The Mystics of Islam, R. A. Nicholson, עמ' 122 והלאה.

166 Encyclopaedia of Islam, D. B. Macdonald, בערך ilham, עי' ספר:

Religious Attitude and Life in Islam, עמ' 252 והלאה, עמ' 275 והלאה.

חדשה. הם שואבים תורת מחמד ממקור ממנו שאב מחמד עצמו. 166 על עצמו העיד שראה מראות נשגבים וקבל דברים מפי מלאכים. כבר בחייו יצאו מוניטין שלו בעולם והרבה מעריצים נהרו אחריו. 167 ואף במצרים, מקום שבתו של הרמב"ם, עשה לעצמו שם ופרסום.

ר' אברהם בן הרמב"ם שיטתו כמוסר קרובה מאד לעולם המחשבה הצופי. 167a עקר כנות ספרו - כתאב כפאיה אלעאברין - להורות שתכלית האדם היא להגיע אל השלמות העליונה, אל הטוב העליון. ומהי השלמות העליונה? הוי אומר הנבואה. שהיא יחוד האדם עם האלהים. מעלה זו אפשר להשיגה אחרי הכנה ממושכת והכשרת הנפש. הכנה זו כיצד? כר' פנחס בן יאיר בשעתו מעמיד הוא לפני הקוראים סולם המדות שבו אדם עולה ממדרגה למדרגה עד שמגיע דרך התבודדות חיצונית לידי התבודדות פנימית, לידי רבקות בחי העולמים, לידי יחוד נבואי עם האלהים. היו חסידים ברורות שונים שהיו קרובים מאד למדרגת הנביאים, כר' שמעון בן יוחאי ובנו ר' אלעזר. אמנם אין לאדם ללכת בדרך זו בלי עזרת מורה דרך. הרבה אבני נגף עלולים להכשילו וקל מאד לתעות או לנטות מן המסלה. יש ואדם חושב שזכה ליחוד עם האלהים ואינו אלא טועה. 168

166 A. E. Affifi, 'Arabī', The Mystical Philosophy of Muḥyid Dīn Ibnul 'Arabi, עמ' 96 והלאה.

167 Geschichte der herrschenden, Kremer; 525-516, LXX, ZDMG, Schreiner
108-100, Ideen Illumination in, E. Jabra Jurji Tarjuman, Nicholson;
Islamic Mysticism, הקדמה; The, Nicholson; 685-681, IV, EI, Massignon, Kashf Al-Mahjub, 271.

167a הרבה פעמים רוח קרובה לרוח התנועה הצופית מרבית מתוך גורו של הרמב"ם. השה דעתו. כי ראשית ציור השכל הוא שחרבן הנפש בתקון הנוף ותקון הנפש בחרבן הנוף (הקדמה למשנה, עמ' 63). וכי הספנות וההתבודדות תנאים הם להשגת השלמות. הרבה הקבלות אפשר למצא בין משנתו של הרמב"ם ותורת הצופים. כמאמר אחר אנו מקיים ליחד את הדבור על סוניה זו. לדוגמא נזכיר שמשל הברק בפתיחה ל, מורה נבוכים (ה, ב; עי' לעיל הערה 11) נמצא אצל אלמאלי (סאוני צדק, עמ' 50). ברכרו על דרכי הצופים אומר אלמאלי שתקוה לדברים בהשם הראות. קצת מה שנראה לנביאים. ואת אשר יראה להם, אולי יהיה דבר כמו ברק חוטף לא יתקיים, אחר כן יחזור ואולי יתאחר. ואם יחזור אולי יתקיים או שיהיה חוטף. ואם נתקיים אולי יאריך קיומו או אולי לא יאריך, ואולי יראה בענין אחד או שתנה לענינים רבים... אלה הם דרכי הצופים'. כדאי לציין שבעצמו נהג הרמב"ם סדת ההתבודדות. עי' ספר חרדים לר' אלעזר אוכרי, הוצ' ויניציא 1601, עמ' 10א: מצאתי... מכתבת יד הרב רבינו משה מאור הגלה... בליל אחת נכנסתי לים... וביום שבת... עמד עלינו נחשול שבים למבענו והיה זעף גדול בים ונדרתי עלי ששני הימים האלה אצום בהן ואנהוג בהם תענית צבור שלם אני ואנשי ביתי וכל הנלוים עלי ואצוה על בני להעשות כן עד סוף הדורות... שאהא אני יושב לבדי בעשירי באייר לא אראה אדם אלא מתפלל וקורא כל היום ביני לבין עצמי. וכשם שלא מצאתי בים אותו היום אלא הקדוש ברוך הוא. כך לא אראה אדם ולא אשב עמו אלא אם כן נאנסתי.

168 Highways of Perfection, עמ' 112a, 111b, 115a, 117a, 92b4. בסוף ספרו אומר שהוראת הדרך לא נסמרה לו אלא לוולחו. האם התכוון לכת הצופים בכלל או לר'

הרמב"ם היה לו למופת גם בוהירותו להסתיר סודות.¹⁶⁹ ובמצבי הנבואה,¹⁷⁰ כותב ר' אברהם, יש סודות שאינם מובנים, ומה שניתן להבין מהם אסור לנלותו כיצד אירע, כבוד אלהים הסתר דבר.¹⁷¹ לאיזה מאורע ולאיזה סודות כוון? אף הוא ידע כנראה, כיצד אירע' אלא ששם יד על פה. מעשה בנים סימן לאבות.

לא רק הארי שבחבורה אלא כל בני החבורה, הידועים לנו כקרובים לרוח הרמב"ם, צפו לנבואה. נוסף על תלמידו החשוב ועל בנו יחידו הוא ר' שמואל אבן חבון, שתרגם, מורה נבוכים' לעברית. עליו העיר הרמב"ם, כי הוא ירד ער עומק עניני סודות ספר מורה נבוכים ושאר חבוריו והבין כונתו.¹⁷¹ ור' שמואל כשהרגיש והשיג את הרמיונות, בסתרי מעשה בראשית ובסתמותיו' אומר על מה שנתגלה לו: ,וכאלו בא לי ברוח הקודש'.¹⁷² ואף נכרו של הרמב"ם ר' דוד הנגיד בנו של ר' אברהם היה לו עסק בנסחרות. הוא חבר פירוש על האפוקליפסה, נבואת הילך אשר חזה נחמן קטופא' אחרי שחכמי ברצלונה כתבו אליו, לחלות בניו להודיעם אם נמצא אצלו איזה דבר ברור בסוד הקץ'.¹⁷³

לא במקרה היה הדבר שסמוך לתקופת הרמב"ם קם ר' אברהם בן שמואל אבולעפיא (נולד 1240) ויסד תורת הקבלה הנבואית.¹⁷⁴ חוקה המחשבות כפי הרור. מתקבל על הדעת שאבולעפיא בקעה מצא וגרד בה גרד. שיטתו היתה כעין המצאת ספוק לשאיפה נפרצת. ידוע לנו מספר שמות של חכמים וחסידים באשכנז וצרפת שהיה להם עסק עם נבואה. ואין ספק שהפרוץ מרובה על העומד ושהרבה שמות נשתכחו ברוב הזמנים והתלאות.

בן ל'א היה אבולעפיא כשנרמה לו שזכה לקבל נבואה. והוא המשיך להתנבא ולהעלות חוונותיו על הכתב.¹⁷⁵ יתר על כך, הוא גם הורה איך להגיע אל המעלה הזאת. התכוון להרביץ נבואה ולהעמיד נביאים. וכעין חידה בתוך חידה, קו פלאי בארם שכלו מתמיה, הוא יחסו של אבולעפיא אל הרמב"ם: אף הוא אמר שמפי

יוסף אבן עקין שהרמב"ם הורה לו את הדרך לנבואה. ר' אברהם היה בן חשע עשרה שנה כשמת הרמב"ם.

169 ,זהו סוד' אומר בענין הנבואה, תשובות ר' אברהם בן הרמב"ם. סי' כד; עי'

טז, סג.

170 שם סי' ל, עמ' 99.

171 קובץ ג, עמ' טז, ג.

172 יקו המים, עמ' 9.

173 סמברי אצל נייבאר MJC, עמ' 135. עי' שטייננדר, Polemische Literatur.

עמ' 367.

174 עי' ג. שלום, Major Trends in Jewish Mysticism, עמ' 119-152.

175 עי' ספר האות, ב. עטרת צבי', הוצ' יעללינעק, ספר היובל לכבודו של גרץ, עמ'

88-65; ואת ליהודה אגרת שלח ר'א אבולעפיא נגד הרשב"א, גמי חכמת הקבלה, הוצ' יעללינעק.

עמ' 16.

תורתו של הרמב"ם חי ושמיימו שחה: האם בשרירות לבו הלך כשהרים את מורה נבוכים על גס הזכריו עליו ועל ספר יצירה כעל המקורות היחידים לחכמת הנסתרת? 176 אולי דברים בנו. שמא נגלה לו רז שהוא נסתר מעד עינינו. לאלהים פתרונים.

176 ע"י שלום, שם, עמ' 124. אבולעפיא חיבר פירוש על מורה נבוכים (פירוש סודות מורה הנבוכים, סתרי תורה, כ"י JTS, 24 קבלה). הוא רואה בתורת הנבואה של הרמב"ם הדרכה לקבלת הנבואה. ואם חרצה ללכת בדרך זו לקבל ממנה רוח הקודש ואולי גם נבואה קבל עליך חלה עיל מלכות שמים וכו'. עמ' מט. ב: ועל הרמב"ם כותב: ואמנם זה האחד יכיר השבעת הרב שלא לגלות מה שנלהו השם כמו שרמו בראש החלק השלישי, עמ' ז. ב.

הוספה להערה 151.

פרופ' אלכסנדר מארכס העירני על הקטע שפרסם ב. הצופה, ה, 105, סחוך פירוש אבות כ"י מנכתב קרוב לסוף האלף החמישי (1220-1235) ושמתברו חי כאשכנו או בצרפת. וזהו: וישמעאל אחד רצה לכתוב לרבינו משה בר' מיימון בשעת מיתתו מיד מת ולאחר כן בא לו בחלום והגיד לו. כך יהיה הפרט עד לימות המשיח כמו שהיה מסתן תורה עד שנולד ישו הנוצרי ומסתן תורה עד שנולד ישו הנוצרי י"ג מאות ענים וגערה ענים. כן יהיה ביאת משיח אחר תולדתו של ישו הנוצרי... ואותו ישמעאל שהגיד לר' משה בר' מיימון לא בא אלא סן הקב"ה כי היה ספר אחד מצאו בבית נקדימון בן גוריון בשעת החורבן והיו בה כל הקיצים. ואותו ספר בא לידי ישמעאלים ונקדימון בן גוריון ירש אותו ספר סן הקדמונים. כנון אדם הראשון וחנוך ומחושלח... וישעיהו ויחזקאל וירמיה כך בא לנביאים עד שבא לר'. אעפ"י שאין למדין סן אנדה זרה כואת, אין המוהל יוצא ידי צחצוחי שמן.

לשאלת טיב הבית דין של שבעים ואחד

מאת

אברהם ווייס

למותר להרגיש את ערך בעיית הב"ד של ע"א. לה ערכה כשלעצמה בהלכה ובקורות, ובה כרוכות כמה וכמה שאלות בהיסטוריה בכלל. באמת זכתה כבר בעיה זו לספרות משלה.¹ אכן אין ברעתי לגולל פה כל פרשת הב"ד של ע"א. במסגרת זו אין אפילו המקום להקיף את כל המקורות התלמודיים ולבררם, ומלבד אלה עוד מקורות חוץ שבבירור מקיף בהכרח להקציב מקום גם להם. ממטרתו פה לברר בעיקר הדבר רק שני מקורות תלמודיים בלבד: את המשנה בסנהדרין פ"א מ"ה, הקובעת את טיב הב"ד של ע"א מנקודת ראות ההלכה, וברייטא – מובאת בבבלי פ"ח ב' ובירושלמי שם פ"א ה"ד ובתוספתא שם פ"ז ה"א ובחגיגה פ"ב ה"ט – שבועה בחותם היסטורי, כי ממטרתה למסור פריטים על סדרם של בתי דינים ומהותם. מקורות אלה שונים זה מזה הן מפאת מהותם ותוכנם הן מפאת אופים וצורתם. אולם שניהם גם יחד מכניסים אותנו באופן בלתי אמצעי לתוך עצם שאלת מהותו של הב"ד של ע"א כב"ד וכמוסד, כי הם מפיצים אור מסוים על בעיית חוג פעולתו של הב"ד של ע"א.

פרק א'

סנהדרין פ"א מ"ה:

אין דנין לא את השבט ולא את נביא השקר ולא את כ"ג אלא עפ"י ב"ד של ע"א ואין מוציאין למלחמת הרשות אלא עפ"י ב"ד של ע"א אין מוסיפין על העיר ועל העורות אלא עפ"י ב"ד של ע"א אין עושין סנהדריות לשבטים אלא עפ"י ב"ד של ע"א אין עושין עיר הנדחת אלא עפ"י ב"ד של ע"א אין עושין עיר הנדחת בספר ולא שלש אבל עושין אחת או שתיים.

1 ע' ביכלר בספרו על הסנהדרין בנרמנית כדוח של ביהמ"ד לרבנים בוניה משנת 1902. וס"מ. ספרו של ביכלר מצטיין בזה שהוא מקיף את החומר התלמודי וממילא גם החומר היסודי הנדון פה. אכן על נקלה לראות שלי נישא אחרת לחומר זה. וגם המסקנות הן אחרות. לכן לא נכנסתי פה לשום פולמוס.

א

משנה זו מסיימת רשימת הענינים הנדונים בבתי דין השונים. בראשונה הענינים שבב"ד של שלשה: דיני ממונות בשלשה וכו', אח"כ אלה שבב"ד של עשרים ושלושה: דיני נפשות בכ"ג וכו', ובסוף, הענינים שבב"ד של ע"א, היינו משנתנו. אולם ברשימת הענינים שבב"ד של ג' סדר תכניתי בהצעת הסוגים וגם טעם ונימוק לצירוף פרטים בתוך סוג אחד.² והוא הדין בסדר הענינים שבב"ד של כ"ג.³ לעומת זה במשנתנו בתחלה: אין דנין לא את השבט ולא את נביא השקר וכו', היינו אנשים הנדונים בר"ג.⁴ אח"כ: ואין מוציאין למלחמת הרשות, היינו ענין מדיני. ואחריו: אין מוסיפין וכו' אין עושין סנהדריות וכו', היינו ענין צבורי סתם. ואח"כ בסוף: אין עושין עיר הנדחת, היינו שוב אנשים הנדונים בר"ג, שבהם פתח תחלה. וכן בנוגע לסגנון ולשון: במשנות הקודמות לשון קצרה ובלתי אמצעית: דיני ממונות בג' וכו' דיני נפשות בכ"ג וכו'. ובמשנתנו לשון ארוכה בצורה שלילית ואמצעית: אין דנין לא ... אלא ... אין מוציאין ... אלא ... וכו'. מרוע אין גם במשנתנו בקצרה: השבט ... בע"א ... מוסיפין ... בע"א וכו'.

ועוד, מרוע: ... דנין ... על פי ב"ד של ע"א, במקום שלפי חוקי הסגנון צ"ל: דנין בכ"ד, ולא: דנין עפ"י ב"ד. במשנות הקודמות באמת: בשלשה, בעשרים ושלושה. וזה סוף סוף לא רק שינוי סגנון גרידא, כי לא פירושו של דנין בב"ד כפירושו של דנין עפ"י ב"ד. בגדול זה אמנם בכמה וכמה מבעלי הנוסחה כבר הגי': דנין בב"ד, אבל אין הדעת נותנת שזאת היא הגי' הראשונית. אם גי' זו מקורית אין בשום אופן לפרנס התהוות הגי': דנין עפ"י. אפילו כשנתייבש סגנון שגי: ואין מוציאין למלחמת הרשות אלא עפ"י וכו', יותר מתאים הלשון: עפ"י, אין כאן מקום לאשנרתא דלישנא, כי אין אשנרתא דלישנא מסיפא לרישא. אולם כשהגי': עפ"י, ראשונית, על נקלה לנמק את התהוותה של הגי': ב ... יסודה בשאיפה לחקן הלשון ולהתאימו לחוקי הסגנון.⁶

² סדר הסוגים ברשימה זו הוא כזה: בראשונה: דיני ממונות, היינו כל תביעות וטענות שיסודן בעסקי ממון. אח"כ: גולות וחבלות, היינו תביעות וטענות ממון שמלבד שאין יסודן בעסקי ממון הן נכנסות אחריהם: נזק וחצי נזק וכו', היינו טענות ותביעות ממון שמלבד שאין יסודן בעסקי ממון הן נכנסות ג"כ לפעמים לנדר קנס. מכאן באים ל: אונס ומפתח וכו', שכולו קנס. ומעונש, קנס ממון עוברים לעונש הגוף: מכות. והיות דין מכות לפעמים גם בלי תובע, אלא הבי"ד מעצמו כמסד צבורי הוא כאילו התובע, בא אח"כ: עיבור החדש ושנה וסמיכת זקנים וכו', ענינים שעל הבי"ד כמסד צבורי לסדרם בלי שום תובע שהוא. אח"כ: החליצה והמיואנין וטעם רבעי וכו', ענינים שהם אמנם בשלשה אבל לא בג' מוסחין חברי ב"ד אלא בג' הדיוטות. וע"ע במאמרי בספר הוכרזו ע"ש הפרופ. משה שור, שם אני מאריך בבירורה של משנה זו.

³ הסדר: דיני נפשות, הרובע והגרבע, שור הנסקל, הזאב והארי וכו', ברור. בראש סתם דיני נפשות, היינו כל דינים שבעולם שבהם משפט מוח לאדם. אחריהם דינים שבהם משפט מוח לאדם ולבהמה גם יחד. בסוף דין שבו משפט מוח רק לבהמה בלבד.

⁴ לסוגיות הש"ס ע' להלן.
⁵ ע' ד"ס ור"ח וש"ס.

⁶ ע' מלאכת שלמה, שם מדובר מפורש על הגהה.

כדאי עוד לציין כאן, שבסוג ג': אין מוסיפין וכו', אין ש"נ בנוגע ל: עפ"י – ב', 7 אעפ"י שבשבעות פ"ב מ"ב: שאין מוסיפין על העיר ועל העורות אלא במלך ונביא ואורים ותומים ובסנהדרין של ע"א וכו'.⁸ פה כבר לכאורה מקום לדבר על אשגרתא דלישנא מסוג ב': אין מוציאין וכו'. אכן משנת שבועות מוכיחה שגם בסוג ב' אפשר לגרוס, ב' במקום עפ"י, אם לא נאמר שמשנת שבועות לחוד ומשנת סנהדרין לחוד,⁹ וכשמשנת סנהדרין לחוד אין מקום לטעם של אשגרתא דלישנא. איך יהא מ"מ בסוג ג' לא תקנו ולא הגידו משום טעם פשוט מאד: בלשון: דנין עפ"י, הקושי הסגנוני בלשון המשנה בולט, לכן הגיה ותיקנו כביכול. משא"כ בסוג ג', מנקודת ראות חוקי הסגנון אין שום קושי בלשון: אין מוסיפין אלא עפ"י. משום זה נשאר פה לשון זה בלי הגהה ותיקון.

ועתה לשון סוג האחרון ותוכנו: אין עושין עיר הנדחת וכו' אין עושין עיר הנדחת בספר וכו'. מדוע הלשון: עושין, ולא: דנין. האם עושין עיר הנדחת בלי דין. ואם ברין ובב"ד קיימינן העיקר דנין ולא עושין.¹⁰ ועוד, מה ראו להציע ברשימה זו את הדינים: אין עושין עיר הנדחת בספר וכו'. בכל הרשימה כולה, החל מן: דיני ממונות בנ', ועד כאן רק רשימת ענינים בלבד: ענין זה או ענינים אלה בב"ד כזה, וחו לא מידי. ודיני כל ענין וענין במקומו ובמסגרתו בסדר משתגנו. אך ורק בעיר הנדחת הדינים הללו נמצאים פה ולא להלן פ"י מ"ד במשנת דיני עיר הנדחת ובמסגרתם.

ב

אכן כדי לעמוד על מהותה של משנה זו עלינו לברר כמה בעיות הכרוכות בה, ובראשונה טיב העיניים המנוים בה.

סוג ראשון מכיל ג' פרטים: השבט, נביא השקר וכהן גדול. שבט איננו סתם רבים המרכב ממספר מסוים של יחידים אלא חלק מן האומה שבלערו היא לקויה ובלתי שלמה.¹¹ מזה, שדין שבט איננו דין מספר אנשים סתם אלא דין כל האומה כולה. נביא השקר הוא אמנם רק יחיד שגדון, אבל על יסוד מאורעות היסטוריים ידועים מקום להנחה שגם דינו הוא ענין כל העם כולו. וכן דין כ"ג, היינו דינו של נושא משרת העם הנבחה ביותר.¹² ובכך אמנם לכל פרט ופרט סגולתו הוא, אבל הצד השהו שבהם שהם כולם דינים שבהם מעוניין כל העם. הוא הרין בסוגים

7 ע' ד"ס אות ז' ואות ח'.

8 גם שם אין ש"נ. ע' ד"ס שם. אבל ע"ע רמב"ם בית הבחירה פ"ו ה"א.

9 לבעיה זו ע' להלן בפנים.

10 שם פ"י מ"ז: עושים דין בעיר הנדחת.

11 השהו שופטים כ"א, ו': נגדע היום שבט אחד מישראל, שם, שם, י"ז: ולא ימחה שבט

מישראל. וע"ע הוריות פ"א מ"ה ובבבלי וברירוש' שם, וש"ם.

12 ע' בסוגיא שם ט"ז רע"א.

הבאים. מלחמה והוספה על העיר ועל העזרות כמרכו קדושת העם ורחו או עשית סנהדרין לשבטים אינן ענין של יחיד או יחידים אלא ענינו של כל העם. גם הסוג האחרון: אין עושין עיר הנדחת וכו', נכנס לגדר זה. עיר הנדחת היא בעיקר ענין של הגנה לאומית: 13 אין עושין עיר הנדחת בספר וכו'.

לכל הרברים המנוים פה כענינים שגדונים או נעשים עפ"י ב"ד של ע"א התכונה המשותפת שהם ענין כל העם. כענין כל העם דנים ועושים אותם עפ"י בית דינו של כל העם, היינו בית דינו הגבוה ביותר. אכן ביניהם גם הברל יסודי הנותן מקום לעיונים ובידורים. במלחמה ובהוספה על העיר ועל העזרות ובעשית סנהדריות לשבטים יש רק עצם מעשה המלחמה וההוספה ועשית הסנהדריות, ובעצם מעשה זה מעונין כלל האומה. כמו כן מעונין כל הכלל כולו בעצם המעשה של נביא השקר. התענינות הכלל היא לרגלי טיב הדין ולא לרגלי טיבו של האיש הנדון. לא כן בנוע לשבט, כהן גדול ועיר הנדחת. בהם הכלל מעונין לרגלי אופיה של האישיות הנדונה ולא לרגלי עצם המעשה. מזה שאין בהם להבחין בין דין לדין. דין זה בב"ד של ע"א ואחר לא. אולם גם מקום לסברא, שהגם העם מעונין בהם, בכל זאת גם להם דינים וענינים פרטיים שאין לעם כעם שום ענין בהם, ולפי"ז יש להבחין בין דין לדין. ועוד, פה ושם קשיים בולטים בנוע לכללי משפט יסודיים אחרים. ברם בעיקר כבר עמרו על זה בסוגית הבבלי הירושלמי:

ג

על השבט שבמשנתנו איתא שם ט"ז ב' ולהלן: האי שבט דחטא במאי אילימא שבט שחלל את השבת אימר רפליג רחמנא בין יחידין למרובין לענין עכו"ם בשאר מצות מי פליג אלא בשבט שהורח . . . כמאן דלא כרבי יאשיה ולא כרבי יונתן דתניא ער"י: כמה עושין עיר הנדחת מעשרה ועד מאה ד"ר יאשיה ר"א ממאה ועד רובו של שבט ואפילו ר"י לא קאמר אלא רובו אבל כולו לא א"ר מתנא הכא בנשיא שבט שהטא עסקינן וכו' עולא א"ר אלעזר בבאין על עסקי נחלות וכתחילתה של א"י . . . אי מה תחילתה קלפי וכו' אלא מחוורתא¹⁴ כדרב מתנא רבינא אמר לעולם בשבט שהורח ורקא קשיא לך בדינא דרבים דיינינן ליה אין אע"ג דקטלינן ביחיד

13 עושים עיר הנדחת, כדי להגן על סוד קיומו הרוחני של העם. ובתנאים מסוימים נמנעים מלעשותה לשם הגנה מסמ. ע' תוס' סנהדרין פ"ד ה"א, בבלי שם ט"ז סע"ב ירוש' שם פ"א סה"ה.

14 ירוש' פ"י ה"ז: עיר לא כפר עיר לא כרך והיא שתהא מחמשה ועד עשרה ד"ר מאיר רבי יהודה אוסר מסאה ועד רובו של שבט.

15 אלא מחוורתא באמצע הסוגיא ולפני אוקימתה המסקנא מוזר קצת. לפי ההגיון מקומו כסיום ובמסקנא. הנה פסחים נ"ה ב' (פ"ק י"ג ב'), ר"ה ד' א', מכות ב' ב', חולין ק"ז א'. אבל ע"ע שבת קל"ב סע"א. עירובין צ"ז א' ותענית ד' ב'. אכן לפי סוגית הירוש' המובאה להלן אין שום מקום לקושיא: אי מה תחילתה קלפי. האם באמת הכל החל מן: וכתחילתה של א"י וכו', מאוחר.

בי דינא דרביים דיינינן ליה מי לא א"ר חמא בר' יוסי א"ר אושעיא והוצאת את האישי... הכא נמי... אי אחת מוציא כל השבט כולו לשעריך.

כל יסודה של סוגיא זו בהנחה, שבשבת דינו בב"ד של ע"א אך ורק מכת מרובין סתם. והנה גם עיר הנדחת דינה שונה מכת מרובין. מזה ששניהם שוים ואין בזה מה שאין בזה. א"כ רק בשבט שהורח. אבל בשבט שהורח היכי משכחת לה, הלא אפילו ר"י לא קאמר אלא עד רובו של שבט. על זה אוקימתת רב מתנא, שאין כאן שבט אלא נשיא שבט, דומיא דכהן גדול. ואוקימתת ר"א, שאין כאן דין שבט בשבועים ואחד בגלל האישיות הנדונה, אלא דין נחלות בע"א כתחילתה של א"י.

לשתי אוקימתות אלו נשארתי במקומה ההנחה המשמשת יסוד סוגיתנו. דין שבט בע"א יתכן רק מכת מרובין סתם. והיות עיר הנדחת גם היא מכת מרובין, ועיר הנדחת רק בעכו"ם, ולכל היותר עד רובו של שבט, אין בכלל מקום לשום מושג מרובין אחר. לפיכך אין במשנה כל הדיון של השבט בע"א כאישיות הנדונה. מנקודת ראות לשון המשנה וביאורה אמנם מקום להקשות, והא שבט קתני, ולא נשיא שבט כר"מ, ולא על עסקי נחלות כר"א. אבל השיטה כשלעצמה היא עכ"פ עקבית, אין שבט במשנה.

עחה אוקימתת רבינא: לעולם בשבט שהורח וכו'. אוקימתא זו מבחינה כבר בין מרובין דעיר הנדחת ובין שבט כמרובין. למרובין דעיר הנדחת מיתה אחרת ובית דין של ע"א. במרובין דשבט אין בכלל מיתה אחרת, אבל תמיד דינם בע"א. ובכן, ישנם שני מיני מרובין, מרובין של עיר הנדחת לחוד, ומרובין של שבט לחוד. אולם לפי"ז, מדוע רק בשבט שהורח ולא בשבט שחילל את השבת. הלא כל הקושי: אימר רפליג רחמנא בין יחידין למרובין לענין עכו"ם בשאר מצות מי פליג, יסודו בהנחה שיש רק מושג מרובין אחד, ורבינא רוחה הנחה זו ומבחין בין מרובין דשבט ובין מרובין דעיר הנדחת.

ואין הדעת נותנת, שמשום זה רבינא מקיים את חלק ההנחה האומר, שאין בכלל לחלק בין יחידין ובין איזה מרובין שהם ואפילו מרובין של שבט אלא לענין עכו"ם. מפני שהבהנה היחידה בין יחידין למרובין שבתורה היא רק לענין עכו"ם. כי הבחנה זו היא לגבי מיתה אחרת, ובשבט אין מיתה אחרת, א"כ אין הגדרון דומה כלל לראיה. כ"כ אינו נראה להגיד, שכל זה יסודו בסיום הסוגיא: והוצאת את האישי... ה"נ... אי אחת מוציא כל השבט כולו לשעריך, ופסוק זה בעכו"ם כתוב. כי יסוד הסוגיא איננה השאלה: שבט מנין, ולכל הענין: מי לא א"ר חמא וכו', רק אופי של סמך ותוספת ראיה לסברא שלפני כן, ולא מילף המשמש יסוד ובסיס.

ברם מ"מ באוקימתת רבינא ביאור למשנה ההולם את לשונה. השבט דינו בע"א מכת האישיות הנדונה שאיננה סתם מרובין, אלא שבט שלם המהווה חלק מסוים של העם. יתר על כן, המשנה מרברת על שבט שהורח, ובכן, בדיני נפשות עסקינן.

ד

בירוש' איתא ע"י משנתנו: איתא חמי שנים אין דנים לא כל שכן שבט אמר רבי מתנא בנשיא שבטים היא מתניתא אמר רבי אלעזר בחורש שבין שבטים היא מתניתא.

הקושיא: שנים אין דנים וכו', המשמשת פה יסוד לאוקימתות ר"מ ור"א, היא כחרה סתומה. יש מפרשים: 16 שנים אין דנים ביום אחד לא כל שכן שבט שאין לדנו ביום אחד. לפירוש זה עולה לכאורה הירוש' והבבלי בקנה אחד בנוגע לתוכן האוקימתות של ר"מ ור"א. 17 היות ואין דנים שנים ביום אחד אומר ר"מ, שאין במשנה כלל שבט אלא נשיא השבט, ור"א אומר שאין במשנה שבט בע"א מכחו כשבט אלא בחורש שבין שבטים היא מתניתא וכתחילתה של א"י. אכן את דברי ר"א בירוש' אפשר בהחלט לפרש אחרת, היינו שהמשנה מרברת על דין שבו כל השבט כולו כבעל דין אחד, כגון חורש שבין שני שבטים, שבנוגע לדינו כל השבט הוא אישיות משפטית אחת. בזה הרוחנו שאין להקשות על ר"א והוא שבט קטני. כי לפי' באמת שבט בע"א מכח האישיות הגרונה, ולא מפני שהדין עצמו הוא בע"א כתחילתה של א"י.

יש מפרשים: 18 שנים אין דנים, ר"ל השנים האחרים שבמשנה, היינו נביא השקר וכו' אין דנים אלא בב"ד של ע"א לא כל שכן שבט שאין דנים אותו אלא בב"ד של ע"א. ובכן: פשיטא, משנה יתרה למה לי. בהתאם לזה פירוש דברי ר"מ: בנשיא שבטים, היינו שהמשנה באה ללמדנו שנשיא שבט כשבט ובב"ד של ע"א. ור"א אומר בחורש שבין שבטים, היינו שמן המשנה היתרה שאפילו דיני ממונות של שבט בב"ד של ע"א.

לפי פירוש השני עומד דין המשנה ששבט בע"א במקומו בלי שום הגבלות ושניונים. יתר על כן, לא רק שבט אלא גם נשיא השבט, וכו"מ: או: לא רק ד"נ על שבט אלא גם ד"מ של שבט, וכו"מ. ובכן כל דין שבט בע"א. לדין עומד חלק כסוים של העם, לכן מה שיהיה טיב הדין, ממון או נפשות, הוא בב"ד הגבוה ביותר. לפירוש הראשון דווקא ר"מ את משנתנו האומרת מפורש שבט ומקיימה בנשיא שבטים. כי ענים אין דנים ביום אחד שבט לא כל שכן, ובכן הוא דוחה את משנתנו מפני משנה אחרת. אכן איך שיהא מ"מ חסר לפירוש ראשון עיקר הקושיא מן הספר, כי 'ביום אחר' מאן דכר עמיה. 19 ולפירוש שני הביטוי: שנים, במובן השנים האחרים המובאים במשנה הוא יותר ממחר.

16 ק"ע, וכן בכרך לאדן, אולם עם כבוד: אבל ק"ל ע"ז דתנא לא איירי השתא בדינא ביום אחד וכו' וי"ל דמפשיטא אנכ נררא דביום אחד דנין את השבט דומיא דנביא. וע"ע להלן בפנים.

17 ע' במפרשים הג"ל.

18 פ"ס ויפ"ע, וע"ע רידב"ז.

19 ואולי הקושיא: שנים אין דנים, פירושה: שנים אין דנים כאחד. המושג כאחד כלול במדה ידועה בביטוי שנים.

ברם איך שיבארו את לשון קושי' הירוש' מ"מ הקושי' בבבלי לחוד והקושי' בירוש' לחוד. ומשניהם, שלפנינו אמנם דברי ר"מ ור"א כאוקימתות למשנה, אבל אין בינו הקושי' ששימש בסיס לאוקימתות אלו: קושי' הבבלי או זו של הירוש', ואם זו של הירוש', מה פירושה: שנים ביום אחר, או שנים האחרים שבמשנה. ובוזה תלוי במדה מרובה גם תוכן האוקימתות. על יסוד הסוגיות שלפנינו נראה ברור שלכל הפחות בימי בעלי סוגיא אחת לא היו אלא האוקימתות בלבד, והקושי' היא מיסודם הם.^{19a}

מ"מ עומד במקומו הקושי': והא אין דנים שנים ביום אחד.²⁰ אפילו כשאוקימתות ר"מ ור"א באות לתרץ קושי' זה אין בזה ליישב את משנתנו. ר"מ רוחה את משנתנו. ואפילו ר"א לפי פירושו הנ"ל מקיימה רק בדיני ממונות של שבט ולא יבד"ג שבהכרח לרונ את כל אחר ואחר לעצמו. מספר השבט עולה לכה"פ לאלפים ואין דנין שנים לא כאחד ולא ביום אחד. ואין הרעע נוחת ג"כ שדין המשנה על השבט הוא רק עיוני. מפני שגם ברין עיוני בהכרח שתהיה איזו אפשרות של מציאות. אולם נשאר לע"ע את דין השבט על הקשיים שבו ונעבור לפרט השלישי שבסוג שלנו, היינו לכהן גדול.

ה

לשיטת הבבלי²¹ כ"ג בב"ד של ע"א רק בדיני נפשות, אבל בדיני ממונות ובמכות דינו בב"ד של ג'.

על משנתנו: ולא את כ"ג, איתא שם ט"ז א': מנה"מ א"ד אדא בר אהבה דאמר קרא כל הרבר הגדול יביאו אליך דבריו של גדול מיתבי דבר הגדול דבר הקשה או אינו אלא דבריו של גדול כשהוא אומר את הדבר הקשה יביאון הרי"ג²² דבר קשה אמור²² הוא דאמר כי האי תנא דתניא דבר גדול דבריו של גדול אתה אומר וכו' בעי רבי אלעזר שורו של כ"ג בכמה למיתת בעלים ידיה מדמינן ליה או דילמא למיתת בעלים דעלמא מרמינן ליה אמר אביי מדקא מיבעיא ליה שורו מכלל דממונו פשיטא ליה²³ פשיטא מהו דתימא הואיל וכתב כל הרבר הגדול כל דבריו של גדול קמ"ל.

^{19a} ע"ע להלן ע"י הערה 69.

²⁰ לשיטת הבבלי מ"ז א': ליש אלא בשתי מיתות וכו'. ע' יפ"ע ליה א' ד"ה בשתי מיתות.

הבעל יפ"ע מעיר שם לנכון שהירוש' אינו נכנס לנדר הבחנה זו. ע"ע להלן הערה 38.

²¹ ע"י רש"י שם י"ח ב' ד"ה דבר גדול סמ"ש. וע' רמב"ם בכלי מקדש פ"ד הכ"ב ובמל"מ שם, ובש"ט. וע"ע להלן הערה 28.

²² לשון זה הוא בלתי אפשרי. הוא כאלו מקוצר ובהכרח להשלים: אלא מה אני מקיים דבר גדול דבריו של גדול, וזה דוקא ההפך מן הצריך להיוח. לכן העיקר כנ"י ד"ס הגורס במקום כל זה: הוי דבר קשה.

²³ לקושי' רע"א ור' יהודה בכרך: ליל לאבוי לדייק בדברי ר"א הלא ספורש בברייתא שר"ם שלו בנ', ע' בדברינו להלן על הברייתא.

ועל הברייתא: כ'ג שהרג את הנפש במייד נהרג ובשונג נולה ועובר על עשה ועל לא תעשה וזרי הוא כהדיוט לכל דבר, איתא שם י"ח ב': הרי הוא כהדיוט לכל דבר פשיטא סד'א הואיל ותנן אין דנין לא את השבט וכו' וא"ר אדא בר אבהו כל הדבר הגדול יביאו אליך דבריו של גדול אימא כל דבריו של גדול קמ'ל ואימא ה'נ מי כתיב דבריו של גדול כתיב דבר' ²⁴ גדול ממס' ²⁴.

במדרש הכתוב: כל הדבר הגדול, שתי שטות. אחת מקיימת אותו באדם גדול, ולשניה אין לפסוק שום ענין לא לכ'ג ולא לשום גדול אחר. וכן במכילתא על האתר: דברים גדולים אליך יביאו . . . או אינו אלא דברים של בני אדם גדולים יביאו אליך . . . אינו מדבר בבני אדם אלא בדברים גדולים הכתוב מדבר. המכילתא יודעת את המדרש דבריו של גדול ודוחה אותו ומפרשת הפסוק כמשמעו: בדברים גדולים הכתוב מדבר. נראה ששיטת המכילתא היא הקרומה. היא מבארת את הפסוק כפשוטו ²⁵ והשיטה השניה דורשת אותו. אכן כשנכנסים כבר לגדר מדרש יש בפסוק מפורש כל דבריו של גדול כסלקא דעתך בסוגיא שם ט"ז א': הואיל וכתב כל הדבר הגדול כל דבריו של גדול, וכן בסוגיא י"ח ב' הגיל. מניין איפה לצמצם שרק בר'ג הכתוב מדבר. בסוגיא שם י"ח ב': מי כתיב דברי גדול הדבר הגדול כתיב, ²⁶ אוהוים את החבל בשתי הקצוות. אם הגדול הוא הגדרת הדבר' אני עומד כבר על קרקע השיטה המקיימת את הפסוק בדברים גדולים ולא בבני אדם גדולים ואין לי כ'ג כלל.

והנה עוד הברייתא: הרי הוא כהדיוט לכל דבר. מלשון הברייתא משמע שהרי הוא כהדיוט לכל דבר מוסב גם על הרישא: כ'ג שהרג את הנפש וכו'. והכי פירשו, משפטו כהדיוט, היינו עונשיו אינם שונים מעונשי הדיוט. עד וראה לדבר התוספתא פ"ד ה"א וה"ב. בה"א שם בש"ק הברייתא שלנו, ואחריה בה"ב אותו הענין ואותו הלשון עצמו בנוגע למלך: מלך ישראל אינו עומד בשירה . . . ויבא העם להברות את דוד ונ' ואם עבר' ²⁷ על מצות עשה ועל מצות לא תעשה ושאר כל מצות הרי הוא כהדיוט לכל דבר לא חולץ וכו'. מלך ישראל לכל השיטות אין דנים אותו בב'ד שבו דנים את ההדיוט. לכן נראה שהברייתא לא באה להוציא ממשנתנו ולהגביל שרק בר'ג כ'ג בב'ד של ע"א, אלא היא באה רק לקבוע את טיב העונשים.

עתה בעית ר"א שורו של כ'ג בכמה ודיוקו של אביי. על דברי אביי: מרקא מיבעיא ליה שורו מכלל דממונו פשיטא ליה, מקשים: פשיטא, היינו מהו החידוש בדיוקו של אביי, הלא זה כאלו מפורש בדברי ר"א. על זה עונים: מהו דתימא וכו', היינו בלי אביי לא הייתי מרייק ככה בדברי ר"א אלא הייתי מבינים בדרך

²⁴ כל זה ליתא בד"ס, וע"ש אות נ'. ברמ"ה: דבר גדול דבר אחד שמשמע. ונראה שכל זה תוספת ביאור מאוחר.

²⁵ וכן נאסח בת"א ובת"י וברש"י שם.

²⁶ לסיום: דבר גדול מסס, ע' לעיל הערה ²⁴, וגם מזה שהחידוש אינו סבוסס די צרכו.

²⁷ ובמלך ליתא: הרג את הנפש במייד נהרג בשונג נולה, מפני שזה נכלל במצות עשה ולא תעשה. ובכ"ז איצטריכא ליה לאשמעין שבשונג נולה, ע"ש י"ח סע"א.

אחרת. אין אמנם לדאות דרך זו, אבל מ'מ לפי תירוץ זה, אביי עושה בעית ר'א למקור השיטה שרק ד'נ של כ'ג בע'א. קשה לבאר: פשיטא, היינו לאיזה מטרה מרגיש אביי דיוק זה. כי לפי'ז צ'ל בתירוץ: צריכא מהו דתימא וכו'. ועוד, באופן כזה הסלקא דעתך של הפשיטא בלתי מובן כלל, הלא בזה בהחלט מן החדוש שד'מ של כ'ג בג'.

מכל זה שלפי הסוגיות שלפנינו כל יסוד שיטת הבבלי, שכ'ג²⁵ בע'א רק בר'ג, הוא דיוקו של אביי בבעית רבי אלעזר. מדרש הכתוב כשלעצמו מתנגד לשיטה זו, וגם בבבלייתא: הרי הוא כהריוט לכל דבר, אין לה שום סעד. אולם מ'מ שיטה זו מפורשת בסוגית הבבלי. יתר על כן, השיטה כשלעצמה עקבית, רק דיני נפשות בע'א, ולא יותר.

1

בירוש' פ'ב ה'א איתא בנוגע לכ'ג: דיני ממונות שלו בכמה בשלשה ועשרים²⁶ נשמעניהו מהרא... תא חמי בשבעה אין כבודו לישיב לא כל שכן בשלשה הרא אמרה ד'מ שלו בכ'ג א'ר לעזר כהן גדול שחטא מלקין אותו ואין מעבירין אותו מגדולתו... ר'ח כתובא ר'א בשם ר'ל כהן גדול שחטא מלקין אותו²⁷ אין תימר בכ'ג נמצאת עלייתו ירירתו ור'ל אמר נשיא שחטא מלקין אותו בב'ד של שלשה וכו'.

החל מן א'ר לעזר כ'ג שחטא וכו' גם בהוריות רפ'ג ואין להכריע איפה מקור המקבילה. אולם היא מקורה כאן או שם, מ'מ כל הסוגיא כמו שהיא קשה מאד.

כבר השאלה: ד'מ שלו בכמה בשלשה ועשרים, תמוה. הלא אין לנו רק משנתנו סתם שכ'ג בכ'ד על ע'א. אכן בנוגע לעצם השאלה: בכמה, יתכן שיסודה בהגיון, גם לו ענינים שאין לצבור שום עסק בהם אע"פ שהוא כ'ג, ובמסנה כ'ג דומיא דנביא העקר. אבל מה הוא הלשון: בכמה בשלשה ועשרים, שמשמעו שוהו הב'ד בהא היריעה ייבו נדון הכהן הגדול. מנין לו בכלל עשרים ושלשה, הלא לע"ע אנו יודעים רק מחד גיסא כ'ג בב'ד של ע'א ומאידך גיסא דיני ממונות בשלשה. ועוד, התשובה: ד'מ שלו בכ'ג, כ'ג מאי עבדיתיהו, אולי או בע'א או בג'. ואם בשלשה אין כבודו לישיב, מנין לו עבכ'ג כן כבודו לישיב. יתר על כן, אם בכ'ג כן כבודו לישיב, וכבודו לישיב הוא הנמוק לרנו בכ'ד אחר, מדוע בכלל דינו בע'א ולא בכ'ג. ואין הרעת

²⁵ ע' לעיל הערה 21. וע' רש"י ט"ז א' ד"ה מרקא סיבטיא ורמב"ם סנהדרין פ"ה ה'א ופי"ז ה"ח ובכ"ט שם. וט"ש בשי"ק רפ"ב דסנהדרין ד"ה הרא אמרה בנוגע לנוסח ברמב"ם אינו מתקבל על הדעת. נראה יותר שהמלים: דכ'ג, הן תוספת ביאור, ותו לא מיד. וט"ש שם עוד בנוגע לסוגית הבבלי: ואין סכאן שום הוכחה שהבבלי חולק על הירוש' דפשיטא ליה דמסונו לי'צ ג'א... כדמסיק בבבלי שם אבל כ'ג בעינן שמוס כבודו של כה'ג וכסוגיון, אינו נראה כלל וכלל. בבבלי אין שום עקבות לסברא שמוס כבודו ואינו יודע ניכ שום דבר על עשרים ושלשה.

²⁶ בשריר' ככר: בעשרים ושלשה. אולם גם בירוש' המובא להלן ר"פ ב': שלשה ועשרים.

²⁷ בהוריות ובשריר': אותו בב'ד של שלשה.

נותנת שכל זה יסודו בהנחה שאת הכ"ג דנים תמיד בכ"ד שהוא נבזה בררנא מן הב"ד שבו דנין אותו הרין של הדיוט. כי כנראה אין סוגית הירוש' יודעת ונשענת על מדרש הכתוב הדבר הגדול דבריו של גדול. ולפי"ז כל הרין שאין דנין את הכ"ג אלא עפ"י ב"ד של ע"א יסודו בסברא של אין כבודו לישב, היינו אין דנין את נושא המשרה הנבזה ביותר אלא עפ"י ב"ד הנבזה ביותר.

ועוד, בהמשך: א"ר לעזר . . . ר"ח כתובא ר"א בשם ר"ל כ"ג שחטא מלקין אותו וכו', מפורש,³¹ שאת הכ"ג מלקין בב"ד של שלשה. כשנלמד המשך זה כקושיא על התשובה: הרי אמרה ר"מ שלו בכ"ג, היינו שתשובה זו הופרכה, ומלקות בג' הוא הרין ד"מ בג'. אתמהא, שבבעה אין כבודו לישב לא כל שכן בג'. כי הלא הסברא של אין כבודו לישב היא גם הבסיס של הקושיא, כראייתא: אין תימר בכ"ג נמצאת עלייתו ירירתו.³² וכשנאמר שבהמשך זה ענין לעצמו, אינו נראה שהוא מכיל שיטה אחרת. ר"ל שבקטע הקודם שיטה האומרת ר"מ בכ"ג וה"ה מלקות, ובהמשך שיטה הסוברת שמלקות בג' וה"ה ר"מ. מפני שבשניהם גם יחד הסברא של אין כבודו לישב. לכן בהחלט שיטה אחת בשניהם: מלקות בג' ור"מ בכ"ג. יציבא בארעא וניורא בשמי שמיא. במלקות חולק ר"י לעיל במשנה ואומר בכ"ג. בזה הכ"ג בג', ובר"מ הוא בכ"ג. ובשום אופן אינו נראה מחד ניסא להחמיר בר"מ מפני שאין כבודו לישב ומאידך ניסא להקל במלקות משום שעלייתו זו היא ירירתו. כשמקילים במלקות הלכה לה הסברא של אין כבודו לישב ואין כבר שום סבה להחמיר בר"מ.

אכן בנוגע לסוגית הירוש' ושיטתה עוד מקום להבחין בין דנין ובין מלקין. ולפי"ז ההמשך: א"ר לעזר וכו', ענין לעצמו ואינו נכנס כלל לגדר שאנו עוסקים בה. אנו עומדים בשאלת: דנין, היינו דנין הרין, ובהמשך זה מדובר על: מלקין, היינו הרצאת דין מכות מכח אל הפועל. דין מכות אינו בג' אבל מלקין, היינו ההכאה עצמה בג'.³³ אולם הקושי כ"ג מאי עבדתייהו עומד במקומו, הן בנוגע ללשון השאלה: בכמה בשלשה ועשרים, הן בנוגע לעצם התשובה: ר"מ שלו בכ"ג.

ז

כבר העירותי לעיל על אי אלה קשיים במשנתנו בנוגע לעיר הגרחת. ברם ע"י משנתנו אין בגרון זה כלום לא בבבלי³⁴ ולא בירושלמי. לעומת זה איתא ע"י משנת חלק: ואינן נהרגין עד . . . ועד שיורח רובה, סוגיא הנכנסת לגדר בעיתנו.

³¹ ע' בהערה הקודמת. ואפילו כשני' הדפוס בסנהדרין ראשונית אין להבין את הדברים בדרך אחרת.

³² גם כשנאמר שמשפט זה מיסודו של המקסן לא הרווחנו כלום, כי ס"ס הוא מקבל טעם זה כהנחה.

³³ ע' מכות כ"ג א' ותוס' שם פ"ה ה"ז.

³⁴ לדברי רב שם ט"ז ב': בכ"ד אחד הוא דאין עושין וכו', אין ענין לכאן.

שם ק"ב א': היכי עברין א"ר יהודה דנין וחובשין דנין וחובשין א"ל עולא נמצא אתה מענה את דינו של אלה אלא אמר עולא דנין וסוקלין דנין וסוקלין אימתמ³⁵ רבי יוחנן אמר דנין וסוקלין דנין וסוקלין³⁵ ור"ל אמר מרבין להן בתי דינין איני והא"ר חמא³⁶ בר יוסי א"ר אושעיא והוצאת . . . ואי אתה מוציא כל העיר כולה לשערך אלא מרבין להן בתי דינין ומעיינין בדיניהן ומסקינן להו לב"ד הגדול וגמרו להו לדיניהו וקטלי להו.

בין שנבאר את השאלה: היכי עברין, במובן הלא אין דנין שנים כאחד,³⁷ בין שנבארה, הלא אין דנין לא שנים כאחד ולא שנים ביום אחד,³⁸ מ"מ עצם הקושי הוא, היאך אני יכול לדון עיר הנדחת: אין עיר הנדחת עד שיורח רובה, ולקבוע הדרת הרוב בהכרח קדם כל לדון כל יחיד ויחיד לעצמו, ודין יחיד לחוד ודין אנשי עיר הנדחת לחוד, וכשאני דן את היחיד אני יכול לדונו רק בדיני יחיד,³⁹ אי"כ עיר הנדחת היכי משכחת לה. ובכן קושי הקרוב להיות שזה לקושי: שנים אין

³⁵ כל זה ליחא בד"ס. וכן בכ"ס עכ"ם פ"ד ה"ו ד"ה מיד: והשיב הר' אהרן כ"ר משולם ככל ספרינו לא נמצא כתוב ולא נזכר שם רבי יוחנן כבודה שמעתא אלא עולא הוא וכו', וע"ע בד"ס שם אות ל'. אכן נראה שני' הדפוס עיקר ומעתיק טעה ודילג מסוקלין לטוקלין, או שהשמיטוהו כמותר.

כדאי לציין שבכ"י קרלסרוה הטובא בד"ס שם איחא: דנין והורנין. והנה עוד לשון רש"י ב"ה דנין וסוקלין: עד חציין דמחוקינן להו כיחידים והו דנין וסוקלין ומחציין ואילך נתברר הדבר למפרע שהורחו רובא והו בסיף וממנם אבד ומחציין ואילך אי אתה רשאי למשכן למיתה חמורה. בדפוס סוגציו ליחא: והו בסיף, אבל נראה שזאת היא הנהגה, כי הביטוי: והו בסיף, קשה מפני שהם נדונו בסקילה. אכן גם הביטוי: ודנין וסוקלין, אחרי: כיחידים, הוא לכה"פ מיותר. כ"כ מיותר: ומחציין ואילך, אחרי: וממנם אבד. וכמעט שיש מקום להשערה שיש כאן הנהגה שנכנסה פנימה. ההנהגה היא: ודנין וסוקלין ומחציין . . . וממנם אבד. והנהגה זו במקורה היתה לפי נ"י כ"י ק': דנין והורנין, אלא כשנכנסה כאן החליפו הורנין בסוקלין. מ"ס נ"י הכ"י ק': הורנין, איננה מ"ס כדעת הרב בעל ד"ס, אלא לכל היותר תיקון שיצא מתחת יד בר סמכא שהתקשה בני: שלפנינו. כי לפי נ"י זו ובהנהגה ה"ל לפי השערותנו מתיישבת היטב אוקימתא זו.

³⁶ ע' לעיל ט"ז ב' וע' ד"ס. הירסאות נהוו לרגלי פתירח ר"ה ר"ח.

³⁷ ע' רש"י שם ד"ה היכי וד"ה ור"ל אמר, וע' בסוגיא שם מ"ו א'.

³⁸ בתום ננעים פ"א מה"א מפורש: אין דנין שני דינין כאחד ואפילו נואף ונאפת אלא דנין את הראשון ואח"כ דנין את השני ואין נמנין על שני דברים כאחד ואין שואלין שתי שאלות כאחד אלא . . . ואח"כ נשאלין על השניה אין משקין שתי סוטות כאחת וכו' אין שורפין שתי פרות וכו' ואין עורפין שתי עגלות וכו' ואין עושין שלש עירות הנדחות וכו' אנשי עיר הנדחת אין דנין שנים מהם כאחד אלא דנין את הראשון ואח"כ דנין את השני. הברייחא: אין דנין שני דינין . . . ואח"כ נשאלין על השניה, גם בסנהדרין פ"ז ה"ב ושם ביום אחד במקום כאחד. אמנם כנראה בסנהדרין ובנעיים אותו המקור עצמו, והנוסח: ביום אחד, בסנהדרין יסורו כמשה שם פ"ו מ"ד: אין דנין ביום אחד. אולם גם בסוגיא הירוש' שם פ"ד סה"ט: ואין דנין שני דינין ביום אחד א"ר אבון ואפילו נואף ונאפת. מכל זה, שבוים אחד וכאחד בחדא מתחת מתניהו, ובשניהם אפילו עברה אחת ומיתה אחת. ע"ע לעיל הערה 20.

³⁹ כ"ס בפ"ד מעכ"ם ה"ו בר"ה מיד: בעי בגמרא היכי עברין כלומר שאם אתה אומר דנין אותו וסוקלין אותו כדנין היחיד היאך תמצא שיורח רובו וידונו בדין עיר הנדחת וכן אין לומר שדנין וחובשין שא"כ אתה מענה דינם של אלו ואסיקנא מרבין להם בתי דינין כלומר וכו'. דברי הרב ב"ל"ס נכונים, אולם דא עקא, שהאוקימתא: דנין וסוקלין, לא הופרכה. וצ"ע.

דין לא כל שכן שבט. גם שם באמת הקושי: שבט היכי משכחת לה. אלא שבשבט ישנו רק הקושי של 'שנים' וכאן מלבד זה דין אחר ליחיד ודין אחר למרובין.

ועתה האוקימתות. אוקימתת רב יהודה: דנין וחובשין, היינו גומרין דינוי וחובשין אותו, הופרכה כי אין מענין את הדין. אכן גם האוקימתא: דנין וסוקלין. שלא הופרכה, וי צריכא עוד לפני ולפנים. אחרי שדנהו ברין יחיד וסקלוהו האיך אני מצרפו עוד הפעם למרובין. הלא אחרי סקילתו נסתלק כבר דינו לגמרי. ועוד, האיך אני דן אותו עוד הפעם ברין מרובין ומאכר את מזונו. במשנה שם מפורש: חומר ביחידים מבמרובין שהיחידים בסקילה לפיכך ממונם פלט והמרובין בסייף לפיכך ממונם אכר. וכשחצי מאנשי עיר נסקלו פלט כבר חצי עיר הנרחת וממילא הלך לו כל דין עיר הנרחת. ואין לומר שאחרי שנסקלו נכסיהם אובדים נכסיהם צדיקים שבתוכה, כי הלא הם הם מהוים את הרוב של הנרחים ובלעדם אין רוב.

לאוקימתת ר"ל: מרבין להן בתי דינין, סלקא דעתך ומסקנא. לפי המסקנא סדר דין עיר הנרחת מחולק לשנים ושני בתי דינין שונים עוסקים בו. קודם כל מרבין ב"ד ומעיינים בדיניהם ואח"כ מעלים אותם לב"ד הגדול וגמרי להו לרינייהו וקטלי להו. בזה נקבעה חלוקת התפקידים של הב"ד השונים, זה של הב"ד סתם שמרבין להם וגם זה של הב"ד של ע"א. אכן מה שהיה הטעם למרבין להן ב"ד, מ"מ על ב"ד הגדול עוד הפעם לחזור על כל מה שבתי דינין אלה כבר עשו. כי זה פשוט נגד כל רוחו של משפט דיני נפשות התלמודי, שהב"ד המוציא את הפס"ד למיתה לא יראה ולא ישמע לא את הנדונים ולא את העדים אלא ישען בכל זה על אחרים שאינם כלל ב"ד הגומר את הרין ומקיימו.⁴⁰ וכשעל ב"ד הגדול לחזור ולעייין בדיניהם, מה היא התועלת בתקנה: מרבין להן ב"ד. והנה הס"ד, היינו דברי ר"ל כמו שהם בלי תוספת בירור וביאור. מרביו יוצא שאין לב"ד הגדול שום ענין ברין אנשי עיר הנרחת: מרבין להם ב"ד כדי שיספיקו לרון את רובם בבת אחת. אי"כ מה פירוש המשנה: אין עושין עיר הנרחת אלא עפי' ב"ד של ע"א.⁴¹

40 כי בלי נס"ד אין עיני הדין.

41 אבל ע' לעיל בהערה 39.

42 ע' רשי' שם ד"ה ור"ל ולעיל ע' הערות 37, 38.

43 ע' ספרי דברים ספי' קפ"ח, מכות פ"א סמ"ט, יבמות ל"א ב' ובתוס' שם ד"ה דחונו ובני'.

44 קושית הסוגיא: איני וכו', היא:

הלא דין אנשי עיר הנרחת בע"א ולא בב"ד סתם. אי"כ האיך אתה אומר לדונם בב"ד שמרבין.

פרק ב'

הברייתא

בסנהדרין פ"ח ב' : בירוש' שם פ"א ה"ד : בתוספתא שם רפ"ז ובבבלי
פ"ב ה"ד: 45

א"ר יוסי בתחילה לא היה מחלוקת בישראל אלא כ"ד של ע"א היה בלשכת הגזית (ושאר בתי דינים של עשרים ושלושה היו בעיירות א"י) ושני בתי דינים של (שלושה שלושה) היו בירושלים (אחד בהר הבית ואחד בחיל) נצרך אחד מהם הולך אצל כ"ד שבעירו (אין ב"ד הולך אצל כ"ד הסמוך לעירו אם שמעו אמרו להם אם לאו הוא (ומפלא) שבהן באין לב"ד (שבהר הבית) אם שמעו אמרו להם ואם לאו הוא (ומפלא) שבהם באין לב"ד (שבחיל) אם שמעו אמרו להם אם לאו אלו ואלו באין לב"ד⁴⁵ שבלשכת הגזית נוב"ד שבלשכת הגזית אע"פ שהוא של ע"א אין פחות מכ"ג נצרך אחד מהם לצאת רואה אם יש כ"ג יוצא ואם לאו אין יוצא עד שיהו שם כ"ג⁴⁶ היו יושבין מחמ"ד של שחר עד חמ"ד של בין הערבים ובשבתות ובימים טובים יושבין (בחיל) נשאלה שאלה בפניהם אם שמעו אמרו להם ואם לאו עומדין למניין רבו המטמאים טמאו רבו המטהרין טהרו משרבו חלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבו מחלוקת בישראל ונעשת

א"ר יוסי בראשונה לא היה מחלוקת בישראל אלא סנהדרין של ע"א היתה יושבת בלשכת הגזית ושני בתי דינים של (שלושה שלושה) היו יושבין אחד (בחיל ואחד בהר הבית) ובתי דינים של שלושה ועשרים היו יושבין בכל עיירות א"י צרך אחד מהן לשאול דבר הלכה היה בא ושואלה בב"ד שבעירו אם שמעו אמרו לו ואי לא היה הוא (והמפלא) שלהן באין ושואלין אותה בב"ד הסמוך לעירו אם שמעו אמרו להן ואי לא היה הוא (ומפלא) שלהן באין ושואלין בב"ד (שבהר הבית) אם שמעו אמרו להן ואי לא היה הוא (ומפלא) שלהן באין ושואלין בב"ד (שבהר הבית) אם שמעו אמרו להן ואי לא היה הוא (ומפלא) שלהן באין ושואלין אותה בב"ד (שבחיל) אם שמעו אמרו להן ואם לאו אלו ואלו באין לשכת הגזית ששם יושבין מחמ"ד של שחר עד חמ"ד של בין הערבים ובשבתות ובימים טובים יושבין (בחיל) נשאלה שאלה בפניהם אם שמעו אמרו להם ואם לאו עומדין למניין רבו המטמאים טמאו רבו המטהרין טהרו משרבו חלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבו מחלוקת בישראל ונעשת

תניא א"ר יוסי מתחילה לא היו (סרביין) מחלוקת בישראל אלא כ"ד של ע"א יושבין בלשכת הגזית ושני בתי דינים של (ועשרים ושלושה) אחד יושב (על פתח הר הבית ואחד יושב על פתח העזרה) ושאר בתי דינים של עשרים ושלושה יושבין בכל עיירות ישראל הוצרך הדבר לשאול שאל מב"ד שבעירו אם שמעו אמרו להן ואם לאו באין לזה שסמוך לעירו אם שמעו אמרו להן ואם לאו באין לזה (שעל פתח הר הבית) אם שמעו אמרו להן ואם לאו באין לזה (שעל פתח העזרה) וואמר כך דרשתי וכך דרשו חברי כך למדיתי וכך למדו חברי) אם שמעו אמרו להן ואם לאו אלו ואלו באין ללשכת הגזית ששם יושבין מחמ"ד של שחר עד חמ"ד של בין הערבים ובשבתות ובימים טובים יושבין (בחיל) נשאלה שאלה בפניהם אם שמעו אמרו להם ואם לאו עומדין למניין רבו המטמאים טמאו רבו המטהרין טהרו משרבו חלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבו מחלוקת בישראל ונעשת

45 העתקתי מחגיגה ואי אלה שינוים אני רושם בהערות הבאות.

46 בסנהדרין כ"בירוש': בראשונה. מזה אולי שהביטוי בראשונה יותר עתיק.

46a ע' להלן הערה 68.

47 שם: לב"ד הגדול.

48 שם: ושם היו.

תורה כתי תורות משם
 כותבין ושולחין בכל מקומות
 כל מי שהוא חכם ושפל בדרך
 ודעת הבריות נוחה הימנו
 ויהא דיין בעירון משם מעלין
 אותו (להר הבית) משם
 ולעזרה) משם ללשכת הגזית
 ושלחו מתם איהו בן העולם
 הבא ענותן ושפל בדרך שייף
 עייל שייף ונפיק ונריס
 באורייתא תריא ולא שחוק
 טיבוחא לנפשיה יהי ביה
 רבנן עינוהי כרב עולא בר
 אבא.]

מתמיד של שחר עד תמיד
 של בין הערבים ובשבתות
 ובימים טובים היו יושבין
 ובבית המדרש שבהר הבית)
 נשאלה הלכה אם שמעו
 אמרו להן ואי לא עומדין על
 המיניין רבו המוכין זיכו רבו
 מחייבין חייבו רבו המטהרין
 טיהרו רבו המטמאין טיטאו
 נשמם תורה יוצאה ורווחת
 לכל ישראלן משרבו תלמידי
 שמאי והלל שלא שימסו
 רביהן כצורכן רבו מחלוקות
 בישראל ונעשו שתי תורות
 ומסם היו שולחין בכל עיירות
 שבאי וכל מי שהיו מוצאין
 אותו חכם עניו שפוי עין
 טובה נפש שפלה רוח נמוכה
 לב טוב יצר טוב חלק טוב
 היו מושיבין אותו בכ"ד
 (שבהר הבית) ואחר כך
 בכ"ד (שבחיל) ואחר כך
 בכ"ד שבלישכת הגזית
 וסנהדרין היתה כחצי גורן
 ענולה והנשיא היה יושב
 באמצע כדי שיהו רואין
 אותו ושומעין קולו א"ר
 לעזר בי רבי צדוק כשהיה
 רבן נסליאל יושב ביבנה היה
 אבא ואחיו יושבין מימנו
 חקנים משמאלו מפני כבוד
 חזקן.]

המטהרין טיהרו ומסם הלכה
 יוצאה רווחת בישראל משרבו
 תלמידי שמאי והלל שלא
 שמסו כל צרכן הרבו מחלוקת
 בישראל ונעשו שתי תורות
 ומסם היו יושבין ובודקין כל
 מי שהוא חכם ועניו ושפוי
 וירא חטא ופרקו טוב ורוח
 הבריות נוחה הימנו ועושין
 אותו דיין בעירו משנעשה
 דיין בעירון מעלין ומושיבין
 אותו (בהר הבית) ומסם
 מעלין ומושיבין אותו (בחיל)
 ומסם מעלין ומושיבין אותו
 בלשכת הגזית נוסם יושבין
 ובודקין יחסי כהונה ויחסי
 לזיה כהן שנמצא בו פסול
 לובש שחורין ומתעטף שחורין
 יוצאין 40 והולך לזוהי ושלא
 נמצא בו פסול לובש לבנים
 ומתעטף 40 לבנים נכנסין
 ומשמם עם אחיו הכהנים
 ויוסם 40 טוב היו עושין שלא
 נמצא פסול בורעו של האהרן
 וסביא עשירית האיפה משלו
 ועובדה בידו אע"פ שאין
 המספר שלו אחד כהן גדול
 ואחד כהן הדיוט שעבדו עד
 שלא הביאו עשירית האיפה
 שלהן עבודתן כשרה.]

א

מלבד שינוי סגנון קלים גם שינויים חשובים ורבי ערך, הן בחסר וביתר הן
 בשנינו לשון וסדר, המטביעים את חותמם על כל הברייתא כולה ועושים כמעט
 כל מקבילה לחטיבה בפני עצמה. אכן כבר מהשואה שטחית לראות שלפנינו

40 שלשת משפטים אלה ליחא שם. אולם המשפט: יוצא והולך לו, גם במענה סוף מדות.
 וכן ברמב"ם ביאח המקדש פ"ו ה"א: ויוצא מן העזרה. וכן במענה שם המשפט: ומתעטף לבנים
 נכנס. אבל ברמב"ם שם אין: ומתעטף לבנים. בנוגע להעדרו של המשפט: ומתעטף לבנים.
 אין להכריע אם לפנינו השמטה או הוספה. כי כמו שאפשר לדבר על אשנרתא דלישנא מצד

מקבילה עם שינוים ולא מקור במהדרות שונות. פה ושם אותה המסגרת המשותפת: א"ר יוסי, ופה ושם אותו התוכן העקרי והיסודי ואותה הצעת הנקודות, שעליהן מדובר: על אופי הבתי דינין שבירושלים ובשאר עיירות, על הדרך שהשואל עובר עד שהוא בא עם שאלתו לב"ד שבלשכת הגזית, על הזמן, המקום וסדר הדיון של הב"ד שבלשכת הגזית, על התחלת המחלוקת שבה הברייתא פותחת, על אופן הבחירה של חברי ב"ד.

לפי"ז אין להטיל ספק ברבר, שבשלושת המקורות גם יחד אותו המקור עצמו. אלא לרגלי סבות שונות במקום אחר הוספה שאיננה במקום השני. וכמו כן במקום אחד הלשון הראשונית בצורתה ובהיותה, ובמקום שני שינוי לשון או סדר, שיסודו בתקון והגדה מכוונה או סתם בשיפור לשון ובאשגרתא דלישנא, וכיצא בזה. ועלינו פה קרם כל לברר טיב השינויים ומהותם ולהשתדל עד כמה שאפשר לעמוד על הטעמים והנמוקים שלהם. ונתחיל ביתר שבמקום אחד החסר במקום שני, שינויים ששמתים במסגרות מרובעות:

ב

בבבלי: לא היו מרבין מחלוקות. מרבין ליחא בירוש' ובתוספ'. וכן ליחא בכ"מ, ובד"ס שם אות ח': ונוסח הרפוס עדיף שכבר נחלקו בסמיכה⁵⁰ וכו'. אולם היא הנוגתת שנוסח הרפוס יסודו בתקון הבא ליישב קושי זה. מ"מ העיקר כירוש' ותוס', וכי"מ מוכיח שזה תוספת בירור מאוחרת מאד.

בתוס': אין ב"ד בעירו הולך לב"ד הסמוך לעירו. אין ב"ד בעירו ליחא בירוש' ובבבלי. אולם בכ"מ אות י' כבר גי' כו: שואל מ"ד שבעירו אם שמעו אמרו להן ואם לאו באין לזה שעל פתח הר הבית, ובכ"מ ליחא לגמרי הב"ד הסמוך לעירו. הדבר בולט שנוסח התוס' על הגי' בכ"מ ובד"ס יסודם בתקון ובהגדה. הקושי הוא, מדוע דוקא לב"ד הסמוך לעירו ולא ג"כ לבתי דין אחרים.⁵¹ ע"ז בתוס' כתירוץ: אין ב"ד בעירו. ובכ"מ ובד"ס השמיטו לרגלי קושי זה את כל הענין של ב"ד הסמוך לעירו. ובכ"מ, גם פה תוספת ביאור מאוחרת.

בירוש' ובתוס' איתא בכל פעם שהמופלא הולך עם השואל: המופלא שבב"ד שבעירו,⁵² המופלא שבב"ד הסמוך לעירו, המופלא שבב"ד שבהר הבית. ובבבלי ליחא כלל המופלא. ברם כנראה בבבלי השמטה בכוונה, שיסודה בברייתא שם

מעתיק כן גם מקום לרבר על אשגרתא דלישנא במקור המשנה עצמה. והעדר המשפט: יוצא והולך לו, יסודו כנראה בט"ס. ועל המשפט: יורט... אהרן, ע' הלהן הערה 61.

⁵⁰ ע"ע בהגהות מהרצ"ה חיות שם. אבל ע"ע בכ"מ ממרים פ"א ה"ד, ושם סברא להפך. שזה מובן מאליו.

⁵¹ ע"ד ד"ס שם. אצל ע"ע בכ"מ ממרים פ"א ה"ד, ושם סברא להפך. שזה מובן מאליו.

ספני שעליו לחזר אחרי ב"ד שיש לו מפי השמועה.

⁵² לשון התוס' מקוצר פה. יתכן שהקיצור בא לרגלי התקון: אין ב"ד בעירו. מ"מ אין לברר אם היה בתוס' גם המופלא בב"ד שבעירו.

פ'ו סע"ב: ת"ד כי יפלא ממך דבר במופלא שבכ"ד הכתוב מדבר וכו'. המשמיטים סברו שהמופלא איננו סתם המצוין שבדינים ויתכן שיהיה יותר ממצוין אחד, אלא המופלא הוא נושא משרה, משום זה השמיטו את המופלא בברייתא שלנו, כי בזמן ממרא הוא השואל.⁵³ לפי'ו בלי ספק נוסח הירוש' והתוס' עיקר וגי' הבבלי יסודה בהגדה.

המשפט הנוסף בבבלי: כך דרשתי וכך דרשו חברי כך למרתי וכך למרו חברי, הוא הוספה עפ"י המשנה שם פ'ו ב'. ובאמת בכי"ט בהתאם למשנה משפט נוסף כזה גם אחרי: באין לזה שעל פתח הר הבית.⁵⁴

אחרי: אלו ואלו מתכנסין לב"ד הגדול שבלשכת המית, איתא בירוש': שמשם תורה יוצאה ורווחת לכל ישראל שנאמר מן המקום שהוא אשר יבחר ד' וגי' סנהדרין שבלשכת המית אעפ"י שהיתה של ע"א לא היו פחותין מכ"ג צרך אחד מהן לצאת היה מסתכל אם יש שם כ"ג היה יוצא ואם לאו לא היה יוצא. כל זה ליתא בבבלי. והחלק הראשון: שמשם תורה... יבחר ד' וגי', ליתא גם בתוס'. אולם הוספה זו מרכבת גם מפאת תוכנה משני חלקים. בחלק א': שמשם תורה... יבחר ד' וגי', הנמצא רק בירוש' בלבד, על ערכו וחשיבותו של הב"ד שבלשכת המית. בחלק ב': סנהדרין שבלשכת המית... לא היה יוצא, החסר רק בבבלי, על המספר הקטן ביותר של חברי הב"ד של ע"א. חלק א' בשלמותו ובהיותו גם במשנה שם פ'ו ב',⁵⁵ ואין להטיל ספק בדבר שהוא נובע משם. על יד: מתכנסין לב"ד שבלשכת המית, העיר המוסיף בהבאת ציחתה זו, שהם התכנסו לשם, כי שם בית מחוקקים העליון הקבוע בחורה. אולם מה ענין החלק השני של ההוספה כאן, ודוקא חלק זה איתא גם בתוס' וליתא רק בבבלי בלבד.

יתר על כן, הוספה זו כשלעצמה ידועה גם לבבלי, במקום אחר⁵⁶ היא מובאת כמקור לעצמו. כבר מזה, שלולי היתה בבבלי גם בברייתא שלנו, לא היו משמיטים אותה משם. ועוד, היא גם בירוש' ובתוס' לכאורה לא מן הענין כלל, וכמעט שהיא מפרידה בין הדבקים ללא מטרה וללא תועלת. זה לא היה יכול אמנם לשמש גורם להשמטתה בבבלי, כי לרגלי נמוק פורמלי כזה לא השמיטו בבא מברייתא. אבל מזה בהחלט שבירוש' ובתוס' כאן הוספה. בודאי למוסיף טעמו ונימוקו עמו. ברם מה הוא הטעם והנמוק שבעלי הנוסח בירוש' ובתוס' ראו אותו ובגללו הוסיפו

⁵³ הגי' שלנו שמה כנראה מקור לרסב"ם במטרים פ"א ה"ד, ולחנם מחק הלח"ם שם. לעצם הענין ע' בפירושים וחירושים בירושלמי לרבי לוי נינצבורג, שם ח"ג מעמ' 212 בירור מקיף על בעית המופלא. רל"ג מוכיח שם שמופלא באמת פירושו רק המצוין, ולא יותר. זה יוצא גם מנוסח הירוש' והתוס'. אכן לולי כדברינו בפנים נראה שבעלי הגי' שבבבלי סברו שהמופלא היה בעל משרה. ולפי'ו גם שיטה זו כשלעצמה די קדומה.

⁵⁴ ע"ע בר"ס שם אות כ'.

⁵⁵ ללשון המשנה ע' ד"ס שם, וע"ע סיפרי דברים פ"י קנ"ב. אכן בכל המקבילות ליתא הביטוי רווחת. ע"ע גיטין ס"ד א'. וע"ע לקמן הערה ⁵⁶.

⁵⁶ סנהדרין ל"ז א' וסוטה מ"ה ב', ובקצור גם בסנהדרין י"ד ב'.

אותה הדוספה, ובעלי הנוסח בבבלי לא הרגישו או לא הכירו בו ומשום זה לא הוסיפה.

אכן נשאר לע"ע בעיה זו ונראה הלאה את טיב השינויים.

ג

לפני: משרבו תלמידי שמאי והלל וכו', בירוש' ובתוס': ומשם הלכה רווחת בישראל.⁵⁷ במשפט זה מתוספת ביאור והבלטת שינוי המצב שחל לרגלי זה, שרבו תלמידי שמאי והלל וכו'. הלכה רווחת היינו הלכה מסכמה בננו להלכה השנויה במחלוקת.⁵⁸ מזה ומהערר כל זה בבבלי, שהוא נוסף אח"כ.⁵⁹

לפני: משם מעלין וכו', בבבלי ובתוס': ריין בעירו – עושין אותו ריין ומשנעשה ריין בעירו. תוכן הוספה זו מפורש וכוונתה ברורה. וכנראה יסודה בתוספתא שקלים ספ"ג: אין מושיבין בלישכת הגזית אלא אם כן נעשה ריין בעירו משנעשה ריין בעירו מעלין ומושיבין אותו בהר הבית משם מעלין ומושיבין אותו בחיל ומשם מעלין ומושיבין אותו בלישכת הגזית. לכאורה אמנם מקום להגיד, שבירוש' השמטה שיסודה בת"ס. אולם מהר גיסא הביטוי מעלין שבבבלי⁶⁰ ובתוס' ומאידך גיסא הסגנון השונה ביניהם, אומר במרה מרובה שגם כאן נכנסים לגדר הוספה. מ"מ כראי לציון, שגם בשקלים שם הר הבית וחיל כבתוס' ובירוש' ולא עזרה כבבבלי ובמשנה.

והנה עוד הסיום השונה:

הסיום שבבבלי: שלחו מתם וכו', לא ידוע לי ממקום אחר. אולם הוא כולו אמוראי ואופיו התוספתי הוא בולט ונכר. הקשר שבינו ובין הברייתא ברור, בברייתא על מדות חבר הבר' ועל זה דרך אגב: שלחו מתם וכו', על מדות המביאות את בעליהן לעוה"ב.

בירוש' כסיום: סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה והנשיא היה יושב באמצע... מפני כבוד הזקן. המשפט: סנהדרין... עגולה, איתא במשנה שם ל'ו סע"ב. ובתוס' סנהדרין פ"ח ה"א משנה זו עם ההמשך שלפנינו, היינו הכל יחד כבירוש'. בסוף

⁵⁷ זו גי' התוס' סנהדרין. ע"ע בהערות הבאות. ובגי' תוס' חנינה וירוש' כבר השפעת לשון המשנה.

⁵⁸ השוה יבמות י"ד ב' ותוס' שם פ"א: א"ר יוחנן בן נורי היאך הלכה זו רווחת בישראל נעשה כדברי ב"ש הולך סמור לרברי ב"ה וכו'.

⁵⁹ מ"מ בירוש' שתי פעמים אותה הוספה עצמה: פה, ולעיל עפ"י המשנה בלשונה מלבר הביטוי הנוסף רווחת. ע' לעיל הערה 55. בתוס' איתא הוספה זו רק פה. הביטוי הנוסף רווחת נובע כנראה מפה. האם מזה שההוספה שם מאוחרת, והמסיף רצה להביא רעיון זה מן המשנה. עכ"פ נראה שהן נתוספו ע"י מוסיפים שונים.

⁶⁰ ע' ד"ס, ושם באמת בכל פעם הביטוי מעלין.

[יח]

הברייתא שלנו על הבעיא, מהיכן והאיך ממנים לכ"ד שבלשכת הגזית: משם שולחין בכל עיירות וכו', ובכך על ענין הנכנס לגדר שאלת אירגון ב"ד. על יסוד זה בא מוסיף והמשיך את הברייתא בכונן זה ע"י המקור הנוסף: סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה והנשיא היה יושב באמצע וכו'.

בתוס' בא כסיום: ושם יושבין... שלא נמצא פסול בזרעו של אהרן מביא עשירית האיפה משלו... עבודתן כשרה. הן מנקודת ראות הענין הן מנקודת ראות מקבילות לפנינו כאן קטע המרכב משני חלקים. חלק א': ושם יושבין... של אהרן, מדבר על בריקת יחסי כהונה ולויה ע"י ב"ד שבלשכת הגזית, וממשיך את הדבור על הב"ד התופס מקום בראש בכל הברייתא כולה. חלק זה בלשונו ובצורתו גם במדות ספ"ה כסיום המסכת.⁶¹ חלק ב': מביא עשירית וכו', מדבר כבר על חינוך הכהן בעבודה ואיתא גם בירוש' שקלים פ"ז ה"ז ח"ל: כשהכהן מתקרב תחלה לעבודה מביא עשירית שלו ועובדה בידו אחד כהן גדול ואחד כהן הדיוט שעברו עד שלא הביאו עשירית שלו וקוברה בידו אחד כהן גדול ואחד מאד, שברייתא זו⁶² נלמדה באיזה מקור ביחד עם משנת מדות, וממקור זה שאב המוסיף בתוספתא ועשאו סיום הברייתא שלנו. מ"מ בידנו המקורות שמהם נובעת ההוספה שלפנינו.

העובדא, שבכל אחת משלש המקבילות סיום אחר, מוכיחה, שכל הסיימים גם

⁶¹ עם איתא: שבררום לשכת העץ לשכת הגזית שם היתה סנהדרין גדולה יושבת ודנה את הכהונה וכו' לשכת הגזית עם היה וכו' לשכת הגזית שם היתה סנהדרין גדולה יושבת ודנה את הכהונה וכו' ונמצא בו פסול לובש שחורים ומתעטף שחורים ויוצא והולך לו ושלא נמצא בו פסול לובש לבנים ומתעטף לבנים נכנס ומשמש עם אחיו הכהנים וי"ט היו עושין שלא נמצא פסול בזרעו של אהרן וכך היו אומרים ברוך המקום ברוך הוא שלא נמצא פסול בזרעו של אהרן וברוך הוא שבחר באהרן ובניו לעמוד לשרת לפני ד' בבית קדש הקדשים.

כל המשנה: שם היתה סנהדרין גדולה וכו', באה כפירוש למשנה הקודמת: שבררום לשכת... הגזית. וכתשובה על השאלה: לשכת הגזית מה היתה שמשת. ומשנה זו משמשת יסוד לקטע הסופי שבברייתא שלנו.

אולם במשנה סיום שאין בתוספתא. בסנהדרין ליחא הכל החל מן: וי"ט היו עושין לו וכו', ע' לעיל הערה 49. ובחינה ליחא מן: וכך היו אומרים וכו'. אכן סתם ניסא ליחא גם בש"ט המספט הסופי: וברוך הוא שבחר... הקדשים. ומאריך ניסא אין באסת ככל ההמשך: וכך היו אומרים וכו', כלום מן החדוש. כבר מזה, שאין כאן ענין של מקורות, אלא שאלת העתקה. ועוד, בשביל המשך הברייתא: ומביא עשירית האיפה וכו', אין באסת צורך בכל הסיימים: וי"ט היו עושין וכו'. לכן נראה נ"י סנהדרין עיקר ובחינה כבר המשך נוסף עפ"י המשנה. מ"מ אין על יסוד שינוי זה להכנס לשם בעית מקורות. ברם עוד שינוי אחד שבו לכאורה בהחלט סבבית מקורות שונים.

במשנה: ושם היתה סנהדרין גדולה יושבת ודנה את הכהונה. ובתוס': ושם היו יושבין ובודקין יחסי כהונה ויחסי לויה. לפי המשנה כאן ענין של דין וכ"ד, ולא רק של ב"ד סתם אלא של סנהדרין גדולה. לעומת זה אין לפי הברייתא כאן שום ענין לא של דין ולא ב"ד. אכן גם כאן רק ש"ז ולא ענין של מקורות. ע' להלן פ"ג סימן ד'.

⁶² ע"ע תוס' שקלים ספ"ג, ספרא צו פרשה ג', שם: פסולה, במקום: כשרה, אבל זה אינו נוגע לעניינו, ע"ע בהגהת הגר"א ובמשנת אליהו לשקלים שם.

63 ע' לעיל הערה 61.

יחד הם הוספות שנתוספו אח"כ. אולם עצם הדבר, שיש סיום נוסף בכל מקבילה, נותן ג"כ מקום להשערה, שבצורתה הראשונית של הברייתא שלנו היה דבר מה ששימש גורם להוספת סיום. האם היה בסופה איזה סימן קיצור האומר: כאן עוד להמשיך. או איזה דבר אחר כיוצא בזה, מי החכם שרע.

ד

ועתה השינויים האחרים שציינתי אותם בפנים במסגרות עגולות. כל שינויים אלה מתרכזים בעיקר בשאלת טיב שני הבתי דין שבירושלים ומקום מושבם: מלבר הב"ד של ע"א שבלשכת הגזית היו שם עוד שני בתי דין.

לפי הירוש' והתוס' ⁶⁴ שני ב"ד אלה ישבו אחד בהר הבית ואחד בחיל ולפי הבבלי אחר על פתח הר הבית ואחר על פתח העזרה. בנוגע לשינוי זה אין אפילו מן ההכרח להכנס לעצם בעית השינוי. ⁶⁵ במשנה שם פ"ו ב' איתא: שלשה ב"ד היו שם אחר יושב על פתח הר הבית ואחר יושב על פתח העזרה ואחר יושב בלשכת הגזית. נ"י הבבלי יסורה בלי ספק במשנה זו. מזה שהנוסח המקורי של הברייתא הוא נוסח הירוש' והתוס'.

עוד בנוגע למקום קביעת ב"ד. בשבתות וביו"ט ישב הב"ד לפי הירוש' והתוס' בבית המדרש שבהר הבית ולפי הבבלי בחיל. אכן בערוך ערך חיל איתא כבר: ובשבתות ובימים טובים יושבים במדרש (כצ"ל, שם: למדרש) הגדול שבחיל. לנ"י זו ההבדל הוא רק בזה שבירוש' ובתוס': הר הבית, ובבבלי: חיל. וקצת נראה שגם בנרון זה נוסח הירוש' והתוס' עיקר. החיל אמנם יותר קרוב למקדש. אבל לפי נוסח המשנה לא היה בימות החול שום ב"ד יושב בחיל, ⁶⁶ לכן החליפו הר הבית בחיל.

הנהגה השינוי על טיב הבתי דין: בירוש' ובתוס' הבתי דינין שבהר הבית ושבחיל הם של שלשה ובבבלי הם של עשרים ושלושה.

אין להטיל ספק בדבר שאחת משתי הגירסאות הללו יסורה בהנהגה או בטעות. אכן עד כמה שידוע לי אין לא במשנתנו ⁶⁷ ולא במקום אחר חומר היכול לשמש מקור לגירסאות אלו, משום זה הסבה בהכרח בברייתא עצמה.

⁶⁴ וכן בחוספתא שקלים שם.

⁶⁵ באמת נראה שהשינוי הוא בעיקר בלשון ולא בענין. ס"ס גם החיל שעי' פתח העזרה הוא חיל. לפי' במשנה רק הגדרה וקביעת מקום יותר מסוימה. במקום: הר הבית, סתם. במשנה ביתר דיוק: על פתח הר הבית. ובמקום: חיל, במשנה הגדרה מדויקת: על פתח העזרה. היינו בחיל שעל פתח העזרה. ועד וראיה לדבר, במשנת פרה פ"ג ס"ג: באו להר הבית וירדו... ובפתח העזרה היה מתוקן קלל וכו', ובתוס' שם פ"ב ה"ד במקום זה: באו לשער היוצא מעזרת נשים לחיל וקילולי של אבן היו קבועין וכו'.

⁶⁶ ע' היטב רש"י שם ד"ה יושבין בחיל. וע"ע רמב"ם סנהדרין פ"ג ה"א ובמגדול ע"ח שם.

⁶⁷ ע"כ שם ד"ה בשבתות ובלח"מ שם. אבל לא מן הנמנע שהרמב"ם גרס כן בבבלי.

⁶⁷ שם סתם: ג' ב"ד היו שם, ולא יותר.

הרושם הראשון הוא שני' הירוש' התוס' יסודה בטעות. כי לפי גי' זו אמנם בירושלים ב'ד של ע"א ושני ב'ד של ג' ג', אבל אין שם כלל ב'ד של כ"ג, אחמהה. בכל עיר הראויה לכך ב'ד של כ"ג, היתכן שדוקא בירושלים לא יהיה ב'ד כזה, הלא בכל אופן לא הרי ב'ד של כ"ג כהרי ב'ד של ע"א. ובאמת רוב המפרשים ככולם מניחים וגורסים גם בירוש' ובתוס': עשרים ושלשה, כמו בבבלי. אולם דוקא היא הנותנת, שני' הירוש' אין יסודה פשוט בט"ס. ראשית, זה היה מקרה זר מאד, שבשני מקורות שונים נפלה שגיאה נסה כזאת. ועוד, עצם העוברא, שבנוסח זה קשיים בולטים כאלה, במקום שהנוסח השני ישר וחלק, ואומרת דוקא שלנוסח הקשה עלינו להתחסם בכובד ראש ולא להגיהו כט"ס. ובאמת כשנקבל את גי' הירוש' התוס' כראשונית על נקלה לפרנס התהוות גי' הבבלי, יסודה בהגדה מכוונה לשם תיקון לרגלי הקושי הג'ל. אולם מ"מ הקושי שבגי' הירוש' התוס' במקומו עומד, היתכן שבירושלים לא היה כלל ב'ד של כ"ג.

ברם כנראה עמרו כבר גם בעלי הירוש' התוס' שלפנינו על קושי זה ותירצוהו. ראינו ההוספות שבירוש' ושבתוס' יש בהן בנותן טעם, מלבד התוספת: סנהדרין ובלשכת הגזית אעפ"י... לא היה יוצא. הגנה בקטע נוסף זה בעיקר הרבר, שיש אמנם ב'ד של ע"א כמוסד קבוע אבל למעשה יום יום אין שם אלא ב'ד של כ"ג, היינו שהב'ד של ע"א כב'ד מצטמצם ונשאר בו רק ב'ד של כ"ג. אמנם מקום עדיין לשאלה, איך מה הוא טיבו של הב'ד של ע"א, ומה הוא מהותה של ב'ד של כ"ג היוצא מצמצום הב'ד של ע"א, ומה הוא היחס ההרדי שבניהם. אבל איך שיהא, מ"מ בירושלים כבר ב'ד של כ"ג מלבד שני הב'ד של ג' ג' שברה הבית ושבחיל.

הגנה הוספה זו רק בירוש' ובתוס', במקום ששני ב'ד אלה הם של שלשה שלשה. מזה, שכוונת המוסף בירוש' ובתוס' ליישב בהוספה זו את הקושי, היתכן שאין בירושלים ב'ד של כ"ג. תירוצם הוא, שהב'ד של ע"א הצטמצם ונעשה לב'ד של כ"ג.

לפי'ז הרגישו בעלי הירוש' התוס' כבעלי הבבלי פה בקושי זה, אלא שבבבלי הגיהו עשרים ושלשה במקום שלשה ובעלי הירוש' התוס' קיימו את הגי' שלשה שלפניהם ותירצוהו בהוספת הקטע: סנהדרין ובלשכת הגזית אעפ"י... לא היה יוצא, המיישב לנכון את הגי' הראשונית, ולא הוסיפו קטע זה בראש הברייתא אחרי: סנהדרין של ע"א היתה יושבת בלשכת הגזית, מפני שפה היתה הוספה זו קודעת תיכף ומיד את הברייתא לגזרים. אלא הוסיפוהו לפני: היו יושבין מתמיד של שחר וכו', לפני חלק הברייתא המדבר על סדרו של הב'ד.

בוה לפרנס גם השינוי לשון וסדר בתוס': ב'ד של ע"א בלשכת הגזית ושאר בתי דינין של עשרים ושלשה היו בעיירות של ישראל ושני ב'ד של שלשה שלשה וכו'. בירוש' ובבבלי סדר יותר הגיוני, בראשונה כל הבתי דינין שבירושלים ואחריהם הב'ד שבעיירות. ועוד, בקשר זה הלשון: ושאר בתי דינין וכו', כפשוטו וכמשמעו אומר, שגם לפני כן מדובר על ב'ד של כ"ג, ולא על ב'ד של ע"א. אלא כנראה רצו כבר באמת בשני זה להעיר שהב'ד של ע"א

מצטמצם בעיקר לב"ד של כ"ג ולא תקשה לך, איפה הוא הב"ד של כ"ג שבירושלים. לפי"ז עולה שניו זה בקנה אחר עם ההוספה הנ"ל ומשלימה, כי הוא נמצא כבר בראש הברייתא.

ה

איך שתיחסו לפרט אחד או לשני, מ"מ אנו מקבלים ע"י בירורים אלה את הברייתא בערך בצורתה הראשונה, ובה שבירושלים לא היה אלא ב"ד של ע"א ושני בתי דינים של שלשה. החשובה על השאלה, איפה הוא הב"ד של כ"ג שבירושלים, היא תשובת הירוש' והתוס', הב"ד של ע"א הוא הוא הב"ד של כ"ג שבירושלים.

אכן כשכ"ג מחברי ב"ד של ע"א הם הב"ד היחידים של כ"ג שבירושלים, בהכרח שחוג פעולתו הוא זה של ב"ד של כ"ג סתם. היינו כל הענינים שבב"ד של כ"ג שבירושלים, כגון ד"ג, הרובע והגרבוע ושור הנסקל, באו לפניהם והם דנו אותם. כי הלא לא יעלה אפילו על הרעת, שכשהיה דין כזה בירושלים שלחו אותו לפני ב"ד שבעיר אחרת לדרונו.

ברם לפי"ז מה טיבו של הב"ד של ע"א. העשרים ושלשה שלו, היושבים שם בקביעות, הם סוף סוף ב"ד של כ"ג כשאר בתי דין של כ"ג שבעיירות ישראל, בלי שום גוון שהוא אחר הבא כפועל יוצא מן העובדא שהם חברי הב"ד של ע"א. אחרת לכל הענינים שבכ"ג שבירושלים בגוון זה דין אחר. וכב"ד המרכב מע"א חבר היו יושבים לכל היותר לעתים רחוקות בלבד: אעפ"י שהיתה של ע"א לא היו פתוחין מכ"ג וכו', מצב היוצא בהחלט מגדר כל טיבו של ב"ד, ומתנגד נגוד גמור לכל מהות של ב"ד שמתפקידו לדרון בכל עת דינים הבאים לפניו: צרך אחד מהם לצאת היה מסתכל אם יש כ"ג וכו', ובכן, ב"ד צריך להיות מוכן לדרון. אולם נשוב נא עתה למשנתנו אנו.

פרק ג'

בירורים ומסקנות

א

לשון משנתנו: אין דנין . . . אלא עפ"י, כפשוטה וכמשמעה אומר, שאין דנין, היינו שאין עושים דינים אלה, אלא עפ"י ב"ד של ע"א, היינו עפ"י החלטת ב"ד של ע"א. על הב"ד של ע"א להכריע ולהחליט, אם בכלל לדרון דינים אלה, ולא יותר. מזה, שיתכן שאחרי הכרעתם גם דינים אלה אינם נדונים בב"ד של ע"א, אלא באיזה ב"ד אחר. במשנה רק שדנים על פיהם ולא שדנים בהם. בהתאם לזה נמצא,

שהסגנון השלילי: אין דנין אלא, שבמשנתנו, במקום הלשון הפשוטה: דין זה חזו בני ובכ"ג, שבמשנות הקודמות, לא רק שאין בו כלום מן התימא אלא הוא הכרחי. העיקר הוא ההרגשה שאין עושין דין זה אלא על יסוד הכרעת הבי"ד של ע"א.

בברייתא שלנו עיקר הקושי הוא, שאין מוצאים בה שום דבר ממשי על מוב הבי"ד של ע"א והוא כולו כאלו היולי וללא שום פעולה מעשית שהיא. מלשונה, שאפילו הצריך לשאול דבר הלכה אינו בא לפני הבי"ד של ע"א, אלא לפני הבי"ד של כ"ג שבירושלים: אלו ואלו באין לבי"ד הגדול שבלשכת הגיטת ששם יושבין מתמיד של שחר וכו', ושם ברגיל לכה"פ רק בר"ד של כ"ג: אעפ"י שהוא של ע"א אין פחות מכ"ג וכו'.

אכן בברייתא רק על מספר חברי הבתי דין השונים, מקום מושבם חמן ישיבתם, ועל השואל דבר הלכה למי הוא פונה בשאלתו. אבל אין שם כלום, לא על חוג פעולת בי"ד של ע"א ולא על חוג פעולתו של איזה בי"ד אחר. על כל זה במשנתנו: דיני ממונות בשלשה וכו' דיני נפשות בעשרים ושלשה וכו' אין דנין... אלא עפ"י בי"ד של ע"א וכו'. מזה שהברייתא והמשנה משלימות זו את זו, ומשתדן יחד ללמוד על הבי"ד של ע"א כמוסד לעצמו ועל חבריו כחברי בית הדין בכלל.

הבי"ד של ע"א לא היה בי"ד הרן דינים, אלא כאלו מוסד רפרונטיבי עליון, מעין סינט שמתפקידו גם לפעמים להכריע אם לעשות איזה דין או לא. בענינים הנוגעים בכבוד האומה וקיומה כשבת, נביא השקר, כ"ג ועיר הנרחת אין עושים דין אלא על פיו. לעומת זה מהוים עשרים ושלשה⁶⁸ מחבריו בי"ד של כ"ג העונה כנראה על שאלות בהלכה הבאות לפני בי"ד הגדול שבירושלים, ודן גם דינים כשאר בי"ד של כ"ג. הלא הם הבי"ד של כ"ג היחירי שבירושלים, וממילא באים לפנייהם כל הדינים שבכ"ג שבירושלים.

לפי"ז אין כבר להתקשות בדברי הירוש' בנוגע לכהן גדול: ר"מ שלו בשלשה ועשרים... הלא אמרה ר"מ שלו בכ"ג, כ"ג מאי עבדיתיהו. במשנתנו אמנם שאין דנין כ"ג אלא עפ"י בי"ד של ע"א, אבל אחרי הכרעת הבי"ד של ע"א גם דין כהן גדול או בכ"ג או בנ'. כי הלא אין בי"ד אחר שידון דינים. משום זה כבר בשאלה: בכמה בשלשה ועשרים, היינו בב"ד הרן דינים הגבוה ביותר.

לכן אולי גם מקום להשערה, שכוונתה של בעית רבי אלעזר: שורו של כ"ג בכמה, היתה מעיקרא, אם גם את שורו אין דנין אלא עפ"י בי"ד של ע"א. כי לשיטת הירוש' אין שום מקום לבעיה במובנה הנוכחי. וגם בבבלי אין מקור אחר היכול לשמש בסיס לשאלה בצורה ובהויה שלפנינו.

ברין השבט שבמשנה על האוקימתות של רב מתנא ורבי אלעזר עלינו באמת לפרנס רק את האוקימתות בלבד, כי במשנה רק על הכרעת בי"ד של ע"א, אם

⁶⁸ כשדנישים ביחוד את הביטוי שבלשון הירוש', ע' לעיל הערה 46a, מקום להניד. שם השלשה שבחיל נמנים על חברי בי"ד הגדול.

לדונו או לא. אכן הקושי ששימש בסיס לאוקימתות אלו מוטל לכה"פ בספק.⁶⁹ משום זה לא נחטא אולי לגמרי את המטרה כשנגיד שהוא היה רק מעין היכי דמי. היינו דין שבט בא בראשונה לפני ב"ד של ע"א, אבל איך אני קובע מראש שלדין עומד שבט שלם.⁷⁰ על זה ר"מ: בנשיא שבטים, ר"ל ע"י נשיא השבט אני קובע אם השבט עומד לדין. ור"א על זה: בחורש שבין שבטים, ר"ל שזה אפשר לברר מראש גם על יסוד הדין עצמו, כגון חורש שבין שבטים. כמו שחורש שבין שבטים נכר חיפק כדין כל השבט כן עוד מעשים וענינים הנכרים מראש כדין כל השבט.

ב

למשנתנו: אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא עפ"י ב"ד של ע"א, מקבילה בשבועות פ"ב מ"ב ח"ל: שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואורים ותומים ובסנהדרין של ע"א ובשתי תורות וכו', ההבדל העניני שביניהן הוא עתה בולט. בשבועות מדובר על טכס מעשה ההוספה. משום זה לא: עפ"י ב"ד, אלא: בסנהדרין של ע"א. הסנהדרין כמוסד הרפרונטיבי העליון השתתפה גם כן בטכס ההוספה. ועל טכס מעשה זה במשנת שבועות, כי שם לפני כן: אחד הנכנס לעזרה ואחד הנכנס לתוספת עזרה, לכן על המשנה שם לקבוע איזו תוספת עזרה היא כעזרה. ורק תוספת שנתוספה בטכס זה היא כעזרה. לא כן בסנהדרין, שם קובעים חוג פעולת בתי דין השונים וביניהם גם זה של הב"ד של ע"א, עד כמה שלפעולתו אופי הנכנס לגדר פעולת ב"ד, כהכרעה אם לרון את השבט וכו' אם להוציא למלחמת רשות אם להוסיף על העיר וכו' אם לעשות עיר הנדחת,⁷¹ היינו מציעים לפניהם שאלה ועפ"י תשובתם עושים את המעשה. משום זה במשנת סנהדרין: אין מוסיפין . . . אלא עפ"י ב"ד של ע"א, ולא: בסנהדרין של ע"א.⁷²

משום זה בסיפא של משנתנו הלשון: אין עושין עיר הנדחת, ולא אין רנין עיר הנדחת. השאלה העומדת לפני הב"ד של ע"א היא, אם בכלל לעשות דין עיר הנדחת או לא, ולא לרון את דינה. לפיכך כאן הדינים: אין עושין עיר הנדחת בספר וכו'. דינים אלה מקומם פה, כי הם מכריעים בשאלה, אם בכלל לעשות עיר הנדחת, שאלה הנדונה בב"ד של ע"א. לעומת זה להלן שם בפ"י מ"ד על עצם דיני עיר הנדחת ואנשיה, הגרונים על יסוד הכרעת ב"ד של ע"א כמרבין.

⁶⁹ ע' לעיל הערה 10a.

⁷⁰ ואולי זה גם כוונת הירוש': שנים אין דנין לא כל שכן שבט, א"כ. איך אני יודע מראש שבט עומד לדין. ע"ע לעיל הערה 10.

⁷¹ בעשית סנהדריות לשבטים בודאי לב"ד של ע"א יותר מהכרעה גרידא, אכן הוא כולו ענין של ארגון בתי דין, ולא של דין והכרעה.

⁷² יחכן עמסום זה בשבועות: סנהדרין, מפני ששם ענין של רפרונטיביה, ובסנהדרין: ב"ד.

הי שם נכנסים לגדר פעולה מסוג ב"ד.

[כד]

לכן נותן ריש לקיש⁷³ על שאלת הסוגיא שם קי"ב א': היכי עבדינן, לנכון את התשובה: מרבין להן בתי דינין. השאלה: היכי עבדינן, עיי המשנה פה המדברת כבר על דין עיר הנדחת ואנשיה, יסודה בהגחה, שב"ד של כ"ג אחר רן את כל אנשי עיר הנדחת. ובאמת הרעת נותנת שב"ד זה הוא הב"ד של כ"ג שבירושלים. עומרת לדין עיר שלמה, לכן מטבע הענין שהב"ד הדין הוא אותה הוא הב"ד שעל גבי עיירות, היינו הב"ד שבירושלים. על זה ר"ל: מרבין להן ב"ד, היות ומחד ניסא עלי בהחלט לדין מרבין ביום אחר, ומאידיך ניסא אני זקוק רק לסתם ב"ד של כ"ג, אני מרבה את מספר בתי הדין בהתאם לצורך.

לפי"ו סדר הענינים שבמשנתנו הוא: בראשונה: אין דנין לא את השבט ולא את נביא השקר ולא את כ"ג וכו', ענינים שכל ההכרעה היא בירי הב"ד של ע"א, בלי הכרעתם אין כלל דין. אח"כ: אין מוציאין וכו' אין מוסיפין וכו' אין עושין סנהדריות וכו', ג"כ ענינים התלויים בכל בהכרעתם, אלא שהענינים עצמם אינם דינים אלא עסקי הכלל וצרכי הצבור. בסוף: אין עושין עיר הנדחת וכו', ענין שהוא אמנם דין, אבל לא הכל תלוי בהכרעת הב"ד של ע"א. אם אין דין עיר הנדחת יש דין יחידים. על הב"ד של ע"א רק להכריע אם לדונם כמרבין או כיחידין.

ג

למשנתנו מקבילה בתוס' פ"ג ה"ד ח"ל: אין שורפין את הפרה ואין עורפין את העגלה ואין עושין ממרא עפי" ב"ד ואין מביאין פר העלם דבר של צבור אין מעמידין לא מלך ולא כ"ג אלא בב"ד של ע"א.⁷⁴ לכאורה נראה פשוט המשנה לחוד והתוס' לחוד, לפי המשנה רק הענינים המפורשים בה ולפי התוס' גם ענינים אלה. והערך לעיל רמ"ג מפורש: סמיכת זקנים ועריפת עגלה בשלשה.

אכן בסוטה פ"ט מ"א: עגלה ערופה... שלשה מב"ד הגדול שבירושלים היו יוצאין וכו', ובתוס' שם רפ"ט יותר מפורש: שלוחי ב"ד יוצאין ונוטלין סימנים וחופרין וקוברין אותו ומצינין את מקומו עד שיבואו לב"ד שבלשכת הגזית וימרו וכו'. ובכן, פה אפילו ב"ד שבלשכת הגזית. ואפילו כשנייד שבברייתא זו ביחד עם התוס' הנ"ל: אין עורפין את העגלה... אלא בב"ד של ע"א, הן בשיטת ראב"י הדרוש זקניך זו סנהדרין,⁷⁵ מ"מ במשנת סנהדרין: עגלה ערופה סתם בשלשה, אעפ"י שבמשנת סוטה מפורש ששלשה אלה הם מחברי ב"ד הגדול. ואינו נראה שמשנת סנהדרין ומשנת סוטה שנויה במחלוקת, ושלש מחלוקות ברבר.

⁷³ לאוקימתות האחרות שבסוגיא שם ע' לעיל בבירור הסוגיא ובהערות ³⁵, ³⁹.

⁷⁴ ע' רפ"ב"ס בית הבחירה פ"ו ה"א וסנהדרין פ"ה ה"א, וס"ס.

⁷⁵ ע' סוטה מ"ה א' ובג"ש. אולם בירוש' שם סה"א ובג"ש: זקניך זה ב"ד הגדול.

כ"כ בענין שריפת הפרה. בפרה פ"ג מ"ז: וקני ישראל היו מקדימין בגולה... ומטמאין היו את הכהן... סמכו יריהם עליו ואומרים לו אישי כ"ג טבול אחת וכו'. במשנה אמנם: וקני ישראל, אבל בתוס' שם פ"ג: ומעשה באחד שהעריב שמשו ובא לשרוף את הפרה וידע בו רבן יוחנן בן זכאי ובא וסמך שתי ידיו עליו וכו'. מכל זה שגם פה המדובר על וקני ב"ד הגדול שבירושלים.⁷⁶

ועל זקן ממרא עפ"י ב"ד בסנהדרין פ"א מ"ב: זקן ממרא עפ"י ב"ד... ג' ב"ד היו שם... אלו ואלו באין לב"ד שבלשכת הגזית שממנו יוצאת תורה לכל ישראל... אין מיתין אותו לא בב"ד שבעירו ולא בב"ד שביבנה אלא מעלין אותו לב"ד הגדול שבירושלים וכו' רבי ר"ע רבי יהודה אומר אין מענין את דינו וכו'. הסיפא: אין מיתין וכו', אינה באה בחשבון, כי מעלין אותו לב"ד הגדול הוא שיטת ר"ע ור"י חולק עליו. ועוד, היא נראית גם להיות מקור לעצמו, והעד הב"ד ביבנה והב"ד הגדול שבירושלים.⁷⁷ אולם גם ברישא: באין לב"ד שבלשכת הגזית.⁷⁸

ועל פר העלם דבר של צבור בהוריות ספ"א: הורו ב"ד של אחר מן השבטים... אותו שבט הוא חייב... ר"ר יהודה וחכ"א אין חייבים אלא על הוריית ב"ד הגדול בלבד וכו'. ואין הרעת נותנת, שהתוס' בשיטת החכמים ומשנתנו בשיטת רבי יהודה.

והנה עוד סוטה פ"א מ"ד: היו מעלין לב"ד הגדול שבירושלים ומאימין עליה וכו'. ובכל זאת אין לא במשנה ולא בתוס': אין משקין את הסוטה אלא עפ"י ב"ד של ע"א.⁷⁹

אכן כבר ראינו, שיש להבחין בין ב"ד של ע"א כמוסד לעצמו ובין מספר מחבריו המהווה ב"ד סתם כשאר בתי דין בישראל. ועתה המשנה המקבילה בנוגע לעריפת עגלה. במקום אחר: עריפת עגלה בשלשה, ובמקום שני: שלשה מב"ד הגדול שבירושלים היו יוצאין. מזה מפורש, שענין או דין הנסדר או נדון בב"ד המרכב מחברי הב"ד של ע"א אינו נכנס כלל לתוך חוג פעולתו של הב"ד של ע"א כמוסד לעצמו. פעולה זו אינה נמנה על פעולות ב"ד של ע"א אפילו כשב"ד זה בהכרח מרכב מחברי הב"ד של ע"א.

ממטרת משנתנו לקבוע פעולת ב"ד של ע"א כמוסד לעצמו וכב"ד המכריע ועפ"י הכרעתו מסדרים או דנים את הענין הנדון. משום זה אין במשנתנו לא משקין

⁷⁶ ע' במצפה שמואל לתוס' שם.

⁷⁷ בגיטין נ"ז ב': תן לי יבנה וחכמיה, ובכחן. עוד לפני החורבן: יבנה וחכמיה. ובר"ה לא סע"א: וכנגדן נלתה סנהדרין מנסרא מלשכת הגזית לחנות ומחנות לירושלים וסירושלים ליבנה וכו'. לרגלי החרבן נלתה כנראה מירושלים ליבנה. עפ"י יתכן כנראה לקבוע את הזמן שאליו מתכוון מקור זה.

⁷⁸ ע' הערה הבאה.

⁷⁹ בתוס' שם ז' רע"ב ד"ה: משום דנסר דין של סוטה חקן ממרא לא היה בב"ד של ע"א. ובתוס' שאנץ שם כ"ס ה"ר אלתנן: תנא ושייר. אבל ע"ע בהערה הבאה.

את הסוטה⁸⁰ ולא שרפת פרה ולא עריפת עגלה, כי כל אלה אינם מעניני הב'ד של ע"א כמוסד המכריע. סוטה ופרה הן ענינים הנעשים בירושלים, וכשליסודון צורך בב'ד, ממילא ב'ד זה מחברי הב'ד שבירושלים. וכן עגלה ערופה. חברי הב'ד הגדול עושים את המדידה,⁸¹ והמדידה היא ענין שבין שתי ערים, ומטבע הענין שעל הב'ד שבירושלים לסרר את הדבר. ואין במשנתנו לא פר העלם דבר של צבור ולא זקן ממרא, כי גם הב'ד שממנו יצאה הוראה איננו של ע"א, הלא עליו מפורש בירוש' ובתוס': אעפ"י שהיה של ע"א לא היה פחות מכ"ג וכו'.

לפי"ז אמנם המשנה לחוד והברייתא לחוד, אבל לא שהן חולקות, אלא בבחינת מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. במשנה על מוסד הב'ד של ע"א, שכרי להכריע בענינים השייכים לו בהכרח שמספר חבריו יהיה ע"א. בברייתא ענינים שהולכים וגסדרים ע"י חברי ב'ד של ע"א. עד וזכר לדבר בלשון הברייתא: בב'ד של ע"א, במקום: עפ"י ב'ד של ע"א, שבמשנה. וקרוב מאד שמטעם זה אין במשנה מלך וכהן גדול, כי גם בברייתא רק על השתתפותם בטכס מעשה ההעמדה, דומיא דמשנת שבועות פ"ב מ"ב ה"ל.

ד

והנה עוד מקבילה אחת. במשנת מרות:⁸² ושם היתה סנהדרין גדולה יושבת ודנה את הכהונה, ובתוספתא שם: ושם היו יושבין ובורקין יחסי כהונה ויחסי לויה. ובכ"ן: סנהדרין גדולה דנה, מול סתם: יושבין ובורקין. מלבד זה בתוס' גם לויה. אמנם בירוש' סנהדרין פ"ד ה"ז: אף בפסול משפחה מתחילין מן הצד, ומוזה, שבדיקת יוחסין היא דין, ולא רק דין סתם, אלא דין הקרוב להיות שזה מאיזו בחינה לדין נפשות. בזה בהחלט הוכחה ללשון המשנה: יושבת ודנה.⁸³ ועוד, בלשון: סנהדרין גדולה, ולא: ב'ד של ע"א, או סתם: סנהדרין, לכאורה אפילו לפרנס את משנתנו בסנהדרין שאינה מביאה ג"כ: אין דנין את הכהונה אלא עפ"י ב'ד של ע"א. ב'ד של ע"א לחוד וסנהדרין גדולה לחוד. אולם מהמשך המשנה בסנהדרין פ"א מ"ו: סנהדרין גדולה היתה של ע"א וקטנה של כ"ג וכו', מוכח, שהוא הב'ד של ע"א הוא הסנהדרין גדולה, כי אחרת אין שם שום מקום למשנה זו, יתר על כן.

⁸⁰ ואין גם כתוספתא: משקין את הסוטה, מפני שכאן אין אפילו צל של מעשה של ב'ד. השה לשון הרמב"ם סוטה פ"ג ה"ב: הגיעו לירוש' ב'ד הגדול מושיבין אותה ביניהן ומאיימין עליה וכו'. אבל בסנהדרין פ"ב ה"ג פשוט: וכיצד מאיימין על עסקי נפשות אומרים להם שמה תאמרו וכו', וע"ע ערות פי"ז ה"ב. ובאמת הביטוי: מושבין אותו ביניהן, במשנה. על תלמיד המלמד וכות, בסנהדרין פ"ה מ"ד: אמר אחד מן התלמידים יש לי ללמד עליו וכות מעלין אותו ומושיבין אותו ביניהן וכו'.

⁸¹ בתוס' ה"ל מפורש: ויסדו, וכן שם י"ד ב': שיצאו למדידת עגלה.

⁸² ע"י לעיל הערה 61.

⁸³ המשנה כלענה גם בפר"ח פסחים ג' ב' ובפ"ה לרמב"ם קידושין פ"ד ס"ה.

מלבד משנת מרות המקום היחיד שבו עור הביטוי: סנהדרין גדולה, הוא בסנהדרין שם פ"א מ"ו, ושם לא יתכן ביטוי אחר. הביטוי: ב"ד של ע"א וב"ד של כ"ג, הוא בלתי אפשרי, כי פה הוא בא לקבוע את המספרים: ע"א וכ"ג. ולא יתכן ג"כ הביטוי: ב"ד, במקום: סנהדרין, מפני שיש אמנם ב"ד הגדול, אבל אין ב"ד גדול וב"ד קטן.

ובאמת כבר בשבועות פ"ב מ"ב: שאין מוסיפין... ובסנהדרין של ע"א, ולא: גדולה. מלבד זה, הסנהדרין כאן איננה בבחינת ב"ד אלא מבחינת נציג או מוסד רפרזנטטיבי המיצא את העם, והער: במלך ונביא ואורים ותומים. וכן בכל המקומות שבהם הביטוי: סנהדרין, תוכן ביטוי זה הוא כללי, היינו לא מדובר שם על ב"ד היושב ורן דין זה או אחר, וברגיל משמעו סנהדרין גדולה וקטנה גם יחד. ע':

סוטה פ"ט מ"א: משבטלה הסנהדרין בטלה השיר וכו'. בירוש' שם אמנם מפורש: וכי מה היתה סנהדרין גדולה מעלת וכו', אבל בתוס' שם פט"ו ליתא כבר גדולה. פה בכלל אגדה ולא הלכה. קידושין פ"ד מ"ה: אין בודקין... ולא מן הסנהדרין ולמעלה וכל מי שהוחזקו אבותיו משוטרי הרבים ונבאי צדקה וכו'. כדאי לציין שבמשנה שבירוש' ליתא: ולא מן הסנהדרין ולמעלה. בירוש' אין גם סוגיא למשנה זו. ולסוגית הבבלי שעליה ע' בנ"ש. ובאמת אחרי ההמשך: וכל מי שהוחזקו וכו', היא נראית קצת כמיותרת. אולם הגם שאין עדיין מזה להסיק על נוסח המשנה, מ"מ גם כאן כל המושג: סנהדרין, הוא די כללי. סנהדרין פ"א מ"ה: אין עושין סנהדריות לשבטים, ושם פ"ד מ"ג: סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה וכו'. פה א"א להשתמש בביטוי: בית דין, כי ביטוי זה כולל ג"כ ב"ד של ג'. מכות פ"א מ"ט: שלא תהא הסנהדרין שומעת מפני התורגמן... סנהדרין נהגת בארץ ובחול סנהדרין ההורגת אחת בשבוע... ר"ט ור"ע אומרים אלו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם וכו'. לכל משנה זו אופי משלה, וביחוד אופיו וטעמו לביטוי סנהדרין הנמצא בה.

לעומת זה במקומות שהמכוון פעולה מסוימה ואנשים מסוימים הביטוי: ב"ד הגדול, ולא: סנהדרין. ע' סוטה פ"א מ"ד: היו מעלין לב"ד הגדול שבירושלים וכו', שם פ"ט מ"א: שלשה מב"ד הגדול שבירושלים היו יוצאין וכו', גיטין פ"ו מ"ז: אפילו אמר לב"ד הגדול שבירושלים תנו גט לאשתו וכו', סנהדרין פ"א מ"ב: זקן ממרא עפי' ב"ד... באים לב"ד הגדול שבלשכת הגזית... מעלין אותו לב"ד הגדול שבירושלים⁸⁴ וכו', הוריות ספ"א: וחכ"א אין חייבים אלא על הורית ב"ד הגדול בלבד.

כל זה מטיל איפה לכה"פ איזה חשך על לשון משנת מרות. והנה עוד לשון התוספתא על מקבילותיה. בספרי במדבר פי' קט"ז על הפסוק: מבית לפרוכת, איתא: מכאן אמרו מקום היה אחורי בית לפרוכת⁸⁵ ששם בודקים יחוסי כהונה. הלשון: אחורי בית לפרוכת, הוא די כללי, ופירושו כנראה: אחורי, היינו בצפון

⁸⁴ ע' לעיל ע"י הערה 77.

⁸⁵ ע' במאיר עין שם, אכן מלשון הפסוק שנירסתנו עיקר.

או בדרום הבית משוך למזרח בית לפרוכת, היינו ההיכל, ובכן בערך המקום של לשכת הנמית לפי המקובל. בכל אופן פה סתם: שם בודקים יחוסי כהונה. דומה לזה בקידושין ע"ו ב': דאמר מר ששם היו יושבין מייחסי כהונה ולויה. כאן גם לויה. לשון הספרי והבבלי מאשרים את לשון התוס' כעיקר. על יסוד זה מקום להשערה, שבמשנת מרות שינוי לשון. על השאלה לשכת הנמית מה היתה משמשת היה מעיקרא במשנה כתשובה: שם היו יושבין ובודקין וכו'. והביאו שם רק פרט זה בלבד, ולא, ששם ישב ב"ד הגדול, כי רצו להביא דבר מענינו, היינו ענין הנכנס לגדר עבודה בבית המקדש. אח"כ הרגישו את העדרו של הב"ד הגדול ולרגלי זה הכניסו את הסנהדרין הגדולה. ולא הכניסו את ב"ד הגדול, כי במשנתנו אנו אין שאין רנין את הכהונה אלא עפ"י ב"ד הגדול.

ברם איך שיהא, הן שני' משנת מרות עיקר הן שיסורה בתיקון ובהנהגה, גם בה רק זה בלבד, שמחברי הסנהדרין הגדולה או הב"ד של ע"א דנים גם את הכהונה ובודקים יחוסי כהונה ולויה. כי בכל אופן: אעפ"י שהיתה של ע"א לא היו פחותין מכ"ז.

* * *

אחכ"ז נראה שמחד ניסא היה מוסד מרכב מע"א חבר. למוסד זה כמוסד בן ע"א חבר מלבד תפקידי נציגות גם חוג פעולה מסוים משלו. בשבועות פ"ב מ"ב דוגמא מתפקידי הנציגות שלו, ובמשנת סנהדרין פ"א מ"ה על חוג פעולתו. מאידך ניסא היו ע"א חברי ב"ד שכל כ"ג מהם מהוים ב"ד של כ"ג לכל דבריו. ב"ד של כ"ג זה הוא הב"ד של כ"ג היחידים שבירושלים הדין כל הדינים שבכ"ג שבירושלים. לא רק זאת בלבד, אלא הוא ג"כ הב"ד הגדול שבלשכת הנמית שממנו יוצאת הוראה שעל פיו הזקן ממרא ונרון לרגלי זה כזקן ממרא עפ"י ב"ד. ומחבריו גם היוצאים למדידת עגלה ערופה ולשרפת הפרה. וכן מהם שדנים את הכהונה ובודקים יחוסי כהונה ולויה. כמן כן מהם שמאיימים על הסוטה. על כל זה במקורות האחרים הנ"ל. לכולם יחד במשנה השם סנהדרין או ב"ד הגדול שבלשכת הנמית ושבירושלים. אולם השם סנהדרין של ע"א או ב"ד של ע"א רק למוסד בן ע"א חבר במילואם.⁸⁶ והשם סנהדרין גדולה סוף סוף רק במשנת מרות בלבד ולפי הני' שלפנינו.

עשה עצמו מתפסק

מאת

ג. ה. טורטשינר

הסיפור הידוע על רבי מאיר, שהטיל שלום בין איש לאשתו ברוב ענוותנותו, מסופר במקורות התלמודיים בנוסחאות שונות. הוא מובא בארמית בירושלמי סוטה א, ד; במדרש רבה ויקרא ט, ט; במדרב ט, כ, ובעברית ברברים רבה ה, קרוב לסוף. הנוסחה הארמית המובאת בכמדרב רבה, בפרשת הסוטה, לקוחה מתוך פרשת הסוטה שבירושלמי ואיננה שונה ממנה אלא בפרטים קטנים, המובאים למטה בהערות בלבד (פרט לשינויי כתיב חסרי חשיבות). הנוסחה שבויקרא רבה מראה שינויים מעניינים, ועל כן אעמיד כאן נוסחאות אלו זו על יד זו:

ויקרא רבה

ירושלמי

ר"מ הוה יתיב ודרש בלילי שבתא
הוה תמן חרא איתתא יציבא
ושמעה ליה תנתא מדרשא
אמתינת עד דיחסל ממדרש
אולה לביתה
אשכחא בוצינא טפי
אמר לה בעלה אן הוית
אמרה ליה אנא יתיבא ושמעא קליה
דרושה

אמר לה כן וכן לה אעיילת להכא
עד דאולת ורוקת באנפי דרושה
יחיב שבתא קמייחא תנינא ותליתא
אמרין לה מגירתא כדו אתון צהבין
אתינן עמך לגבי דרושה
כיון דחמי יתהון ר"מ

ר' מאיר הוה יליף דריש
בכנישתא רחמתא! כל לילי שבתא
הוה תמה חרא איתתא יליפה שמעה קליה
חד זמן עני דריש
אולת בעית מיעול לבייתה
ואשכחא בוצינא מיטפי
אמר לה בעלה הן הוית
אמרה ליה מישמעא? קליה דדרושה

אמר לה מכך וכך דלית ההיא? איתתא
עללה להכא לבייתה
עד זמן דהיא אולה
ורקקה נו אפוי דדרושה

1 אין בבמ"ד.

2 במ"ד: הוינא שמעת.

3 במ"ד: לא הוי.

4 ציל אתעני (יסטרוב).

צפה ר"מ ברוח הקודש

ועבר גרמיה חשש (ב)עייניה

אמר כל איתתא דירעה; מילחוש לעיניה
תיתי תילחוש

אמרין לה מגירתא הא ענייך

תעילין לביתך

עברי גרמיך לחשה (ליה)

ואת רקקה נו עייניה.

אתת לגביה

אמר לה חכמה את מילחוש לעינא

מאימחיה על (י)אה אמרה ליה לא

צפה ברוח הקודש

אמר להו אית מנכון איתתא

דחכימא למילחש בעינא

אמרין לה מגירתא כרו את אולת ורוקת

באנפיה ותשרי לבעלך

כיון דיתבא קמי

אירחילת מניה אמרה ליה

רבי לית אנא חכימא למילחש עינא

אמר לה אפ"ה רוקי באנפי שבע

זימנין ואנא מינשים

עבדה הכן אמר לה

אזילי אמרי לבעליך

את אמרת חרא זימנא

ואנא רקית' שבע זימנין וכו'.

אמר לה ורוקקין' בגויה שבע

זימנין והוטבי ליה.

מן דרקקת אמר לה

אזילין אמרין לבעליך

חד זמן אמרת ליה)

היא רקקה שבע זימנין. וכו'

אך הנוסחה העברית שברברים רבה כותבת במקום זה:

מעשה ברבי מאיר שהיה יושב ודורש וכו'. הלכה אותה אשה לביתה שהיה ליל
שבת ומצאה הגר שלה שכבה אמר לה בעלה היכן היית עד עכשיו אמרה לו
שומעת הייתי לרבי מאיר דורש והיה אותו האיש ליצן אמר לה בכך וכך אין את
נכנסת לביתי עד שתלכי ותרוקי בפניו של רבי מאיר. יצאה לה מביתו נגלה אליהו
זכור לטוב על רבי מאיר אמר לו הרי בשבילך יצאה האשה מביתה. הודיעו אליהו
זכור לטוב היאך היה המעשה מה עשה רבי מאיר הלך וישב לו בבהמ"ד הגדול
באתה אותה אשה להתפלל וראה אותה ועשה עצמו מתפסק אמר מי יודע ללחוש
לעין אמרה לו אותה אשה אני באתי ללחוש רקקה בפניו א"ל אמרי לבעליך הרי
רקקתי בפניו של רבי מאיר א"ל לכי התרצי לבעליך".

במקום הביטוי, עשה עצמו מתפסק * שבנוסחה העברית, שאין כדוגמתו
בלשון התלמוד והמררשים, כתוב אפוא בנוסחת הירושלמי לכאורה: עבר גרמיה
חשש בעייניה, עשה את עצמו חולה עין. ולפי זה רגילים המפרשים והמלונאים
לראות כאן פועל התפסק בהוראת חלה בעיניו וכדומה. ואולם משמעות

5 כמ"ר: דחכמה.

6 כמ"ר: ורוקית בגויה.

7 כמ"ר: והיא טב לה.

8 כמ"ר: והא דרוקה.

כזאת איננה מובנת ואיננה אפשרית משורש זה. הרי אין 'פסק' אלא 'פסק' שבלשון המקרא (פושק שפתיו, ותפשקי את רגליך), לשון הרחקה והפסקה, ובשום אופן אין לראות כיצד נולדה בפועל זה ההוראה: חלה בעיניו, שאף לא נשמרה לנו בשום מקום אחר. ולא זו בלבד: עצם הביטוי שבירושלמי. עבר גרמיה חשש בעיניה אינו בא אלא במקור זה בלבד (ובמדבר רבה, שאינו אלא העתקה מאותו מקור, ושאף חוקן על פי נוסח הירושלמי שלפני מפרשי המדרש). בנוסחה שבויקרא רבה אין המשפט הזה, ונקל לראות כיצד נולד מטעמים שבהבנת העניין ובנוסחה. הרי התרופה שרבי מאיר מבקש לעצמו, היא לחישה לעין, ועל כן קל היה לחשוב שאף המחלה היא בעיניו – ואכן למעשה נחשבה הלחישה בעיניים כתרופה נגד כל מיני מחלות, ואף לא נגד מחלות בלבד, אלא גם רעות אחרות כמו למשל נגד עין הרע. ועל כן אפשר להבין שבמקום מלה קשה זו, שנמצאה במקורות הקדומים בעברית או בארמית, ושלא הבינוה המעתיקים, כתבו, לפי הבנתם בעיניו: עשה עצמו חולה עיניים. ואפשר אפילו שאין כאן אלא טעות הבנה או טעות קריאה של: 'מילחוש בעיניא', כ'למיחוש בעיניא' כלו' לחוש בעין, במקום 'לחוש' ומה שכתוב היה במקורות הקדומים, עם המלה הקשה שנשמרה בנוסח העברי והושמטה מפני קושיה: 'עבר לגרמיה (או בעברית: עשה עצמו) מסתפק בעיניו לחוש עיניא' בקירוב, עשה עצמו מתפסק ללחישת עין. ועל מלה קשה כגון 'מתפסק' בנוסח הירושלמי עצמו מעידה לרעתו אף צורת הסיפור בהעתקתו העברית של אלינקאוה במנורת המאור (הוצאת ענלאו כרך ר', 546), ההולכת בעקבות הירושלמי ('עי' הערת ענלאו שם), אבל במקום. עבר לגרמיה חשש בעיניה' כתוב: 'שעיני מרדה עלי', ואילו היתה לפניו הנוסחה שלפניו, היה כותב באותה לשון אף בעברית: 'שאיני חש בעיני'.

אין 'מתפסק' חולה עיניים. אלא, מה שצריך להיאמר לפי כל העניין הוא, שלא יכול היה ר' מאיר ולא רצה לאמור לאשה ממש: רוקי בפני. ועל כן ביקש לו תואנה, ביקש לו תירוץ, כאלו צריך הוא ללחישה בעיניים. ועל כן אין ספק שכתוב היה במקור העברי או הארמי הקדום שר' מאיר עשה עצמו, כלו' העמיד פנים, (כ) מסתקף, כמתעלל, כמבקש תואנה ותירוץ ללחישת עיניו. כי פועל זה 'הסתקף', 'אסתקף', וממנו כשם עצם 'תסקופא', מצוי הוא בלשון התנאים והתרגומים בעברית ובארמית במשמעות: בקש לו תואנה לפלוני וכדומה.

מה מקורו ומשמעותו המדויקת של פועל זה? יש מבארים אותו משורש 'סקף' במשמעות הכה, חבט, ומכאן 'הסתקף' לפלוני, כאילו חבט את עצמו על פלוני ('עי' בן יהודה, ערך סקף). ולכאורה אפשר להסתמך בפירושו זה על תרגום אונקלוס לבראשית מג, יח (להתגולל עלינו ולהתנפל עלינו): 'לאחרברבא עלנא ולאסתקפא עלנא'; אבל אין זו אלא טעות, אשר רש"י בפירושו כבר הזהיר מפניה, באמרו: 'ואונקלוס שתרגם ולאסתקפא עלנא היא לשון להתעולל כרמתרגמינן עלילות דברים חסופי מילין ולא תרגמו אחר לשון המקרא'. אין הסתקף התנפל, ואין שורש 'סקף' במובן הכה בעברית. מקורה

האמיתי של המלה יוצא ברורות מדברי הספרי, דברים שמת: תריבהו על מי מריבה סקינפנטי' נסתקפה וצ'ל נסתקפת, וכן בילקוט: חסקופים נסתקפתו) לו, אם משה אמר שמעו נא המורים, אהרן ומרים מה עשר. שאין סקינפנטי' אלא המלה היוונית סיקופנטיה, *συκοφαντία*, התעוללות, זאת הכירו מומן (עי' קרויס, בספרו על המלים היווניות והרומיות לערך זה). אבל ברור כמו כן שאין הפועל הסתקף, נסתקף במשמעות זו אלא פועל עברי שנגזר מן המלה היוונית הזאת, שגם על ידה נמצא בלשונה גם *συκόφασις*, גם *συκοφαντέω* במשמעות זו של הסתקף העברית. אין הסתקף אלא *συκοφαντεῖν* ועי' גם לקמן.

ואולם מה מקור המלה היוונית עצמה, ובאיזו הוראה מרויקת עברה היא לעברית ולארמית? הרכבת המלה סיקופנטיה היוונית, שעל ידה גם השם האישי סיקופנטיס *συκοφάντης* במשמעות מעליל, מבקש תואנה, ברורה היא: הראה (על) תאנה. ואשר לפירוש ההוראה העליל על פלוגי, התעולל לפלוגי, יש שמבארים אותה בעיקר בהעללה על אדם הרוצה למכור תאנים לחוץ לארץ בשנת בצורת, וכדומה. אבל ברור שפירוש זה רחוק ורחוק הוא. היום נהגים לבאר את המלה, בצדק, על ידי התנועה הידועה, הנקראת עד היום ברוב לשונות אירופה: הראה תאנה (עי' בואואק, Boisaque, מלון אטימולוגי של הלשון היוונית, עמ' 924), ואלה דברי זיטל (Sittl) בספרו על תנועות אברי הגוף של יוונים ורומאים עמ' 102 וכו':

... nicht besseren Ursprung hat die FEIGE, d. h. Daumen zwischen Zeige- und Mittelfinger durchgesteckt. Der bezeichnende heutige Name erklärt sich samt der Sache daraus, dass das altgriechische *σῦκον* und das italienische "fica" den Cunnus nach seiner Form bezeichnen; ebensowenig misszuverstehen ist die neugriechische Bezeichnung *γείλοκοπῶ*, welche von dem gleichbedeutenden *γείλον* abgeleitet ist ... gleich einem Zeichen der schlimmsten Verachtung herrscht die Gebärde noch in Italien (far la fica oder le fiche) euphemistisch far castagne, von dem Einschnitte, den man in die Kastanien vor dem Braten macht, Frankreich (faire la figue), Spanien (hazer la higa) und Portugal (dar huma figa); im Mittelalter hatten italienische Statuten die Feige (facere ficham) gegen Kruzifixe, Marien- und Heiligenbilder mit Strafe belegt. Noch 1522 erklärt sie Joh. Pauli für eine "Gewohnheit der Walhen"; erst die fremden Söldnerheers brachten sie nach Deutschland und zu den Slaven, doch ohne den ursprünglichen Sinn, weshalb man überall ahnungslos den fremden Namen beibehielt.

מעשה הסיקופאנט, המסתקף, הראיית תאנה באצבעות, הוא אפוא בעיקר תנועה גסה, המזמינה אשה למשכב. וכך משמש הפועל היווני *συκοφαντέω* גם ביחוד במובן *κνίξω ἐρωτικῶς*, בקשת ענבים, מציאת דרך להתעלל באשה. ומשמעות עממית זו, אשר אך ממנה התפתחה אחר כך ההוראה הכללית: בקש עלילה לאדם בכלל, היא לא הקדומה בלבד, אלא היא גם הוראה זו, שעברה מתוך הלשון העממית לעברית ולארמית. הרי כך בא גם הפועל הסתקף בהוראה מינית זו בפרט במקומות כגון אלו: ומצאה איש בעיר אלו לא יצאת בעיר לא היה מסתקף לה, בעיר מלמד שפרצה קוראה לגנב; ושכב עמה, כל שכיבה' (ספרי דברים רמב); אברהם גלה ויצחק גלה, אברהם נסתקפו על אשתו, ויצחק נסתקפו על אשתו (מדרש הגדול בראשית כו, א, הוצאת שכטר); והואיל ומלה זאת עברה ללשון החכמים מתוך לשונם הגסה של המון העם, אף מובן ביותר למה ניטשטשה צורתה ונתקצר הפועל הנגזר מ־סיקופאנטיה' או 'סיקופסיס', עד לצורתו 'הסתקף'.

כך נוצר ביוונית פועל רגיל מאד למשמעות הכללית התעלל לפלוני מתוך ביטוי המציין את התנועה הגסה הקוראת למשכב: הראה תאנה.

וכיצד מבוטא אותו העניין, התעלל לפלוני, מצא דרך עקיפה לעשות דבר מה לפלוני, בעברית המקראית? במקרא משמש בהוראה זו הביטוי המובא בסיפור על שמשון הניבור (שופטים יד, ד): ואביו ואמו לא ידעו כי מה' הוא כי תאנה הוא מבקש מפלשתים וכו'; אין תאנה זו אלא תֶּאֱנָה במשמעות מעשה משכב אשה ללא אחריות! שהרי נאמרו הרברים על שמשון, אשר לדעת הוריו רצה לקחת אשה ממש, כרת וכרין, מבנות הפלשתים. אבל למעשה לא רצה אלא בתאנה, במשכב של חרפה, רצה להראות תאנה לפלשתים.

ואמנם המדקדקים נזירים, תאנה' זו מן 'אנה' (לפועל התאנה עי' לקמן), אבל אז היה צורך לניקוד 'תֶּאֱנָה' או 'תֶּאֱנָה' כרומוח. תֶּהֱלָה, תֶּחֱנָה' וכדומה. ואמנם אף הניקוד שלפנינו אינו מנקד תֶּאֱנָה אלא תֶּאֱנָה, ואולי יש בזה הכוונה להקל על הביטוי הגס. אבל שאין תאנה זו אלא תֶּאֱנָה ממש, ושפירושה בעיקר איבר הנקבה ומשכבה, הרי זה יוצא במפורש מירמיה ב, כג-כד: בכרה קלה משרכת דרכיה פרא למד מדבר (כלו' בכרה קלה, הקושרת, נגד הטבע, את דרכיה בפרא, בן המדבר, והיא) באנת נפשה (קרי) שאפה רוח תאנתה מי ישיבנה כל מבקשיה לא ייעפו בחרשה ימצאונה; כלו' הפרא (שהוא תמונה לאשור ולמצרים) יסרב לשכב אתה (עם ישראל) משכב ללא התחייבות, הוא יראה לה תאנה.

מכאן בא השימוש של, בקש תאנה', אף למשמעות הכללית התעלל, התעולל בפלוני; מצא דרך עקיפין לעשות בו מה שהוא רוצה. ובמובן זה המטושטש, מבלי לחשוב על מקורה הגס, השתמשו בביטוי אף במקום שהכוונה לטובה, כגון במעשה זה של רבי מאיר, שרצה להטיל שלום בין איש לאשתו. וכשם שנגזר פועל מיוחד ביוונית ובלשון החכמים (הסתקף) מן סיקופאנטיה, כך

נוצר אף בלשון המקרא פועל מקוצר מן הביטוי המלא, בקש תאנה' וכדומה הוא הנמצא במלכים ב ה, ז: . ויאמר (המלך) האלהים אני להמית ולהחיות כי זה שלח אלי לאסף איש מצרעתו כי אך דעו נא וראו כי מ ת א נ ה הוא לי'. המסורת נקדה את הפועל כאילו הוא התפעל מן .אנה' לא במשמעות קרה, ארע ולא במשמעות אין לבאר את משמעות הפועל מן .אנה' לא במשמעות קרה, ארע ולא במשמעות אבל ותונה. אין ספק, שכאן קיצור הביטוי המלא: כי תאנה הוא מבקש ממני.

כמה מפרשים כבר הרגישו שאותה המלה מסתתרת גם באיוב לג, י: .הן תנואות עלי ימצא', כלו' תאנות עלי ימצא. ואמנם ספר איוב, כפי שהוכחתי בפירושי בכמה ראיות, מתורגם הוא מארמית. וכנראה אין כאן היפוך אותיות בנוסח העברי, שכן בעברית ריבוי של .תאנה' הוא תאנים ולא תאנות, אלא בכתיב ארמי חסר, שאין להבדיל בו בין ת א נ נ או ת נ א נ בסיום הזכר או הנקבה. התמונה הזאת של התאנה, הידועה לנו עד היום במובן זה ראשונה מן העולם הקלאסי, קדומה היא ושנודה היתה גם בלשונות השמיות הקדומות. ואם באות תמונות מעין זה בדרשות חז"ל, הדרושים בדרך קרובה את שם אשתו הנואפת של הושע הנביא, נמר בת דבלים, המשווים את האשה לתאנה בדרגות התפתחותה, פנה, בוחל וצמל, המשתמשים בחמונתם ליחסי איש ואשה בביטוי כגון אכל אותה פנה, וכדומה. הולכים הם בעיקבות שימושי לשון קדומים, שנולדו בריבור ההמוני.

הזוגות ומקדש חוניו

מאת

חיים טשרנוביץ

א

הזוגות נזכרו בשלשלת הקבלה בין הנביאים והתנאים: אמר נחום הלבילר מקובל אני מרבי מיאשא שקבל מאבא שקבל מזוגות שקבלו מן הנביאים הלכה למשה מסיני כו' (פאה פ"ב, מ"ו). במסכת אבות נמנו הזוגות, מבלי שיהיה נקרא עליהם שם. זוגות¹ מפורש, אחרי שמעון הצדיק ואנטיגנוס איש סוכו עד הלל ושמאי ואלו הם: יוסי בן יועור ויוסי בן יוחנן, יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי, יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח, שמעיה ואבטליון, הלל ושמאי. והן הן הזוגות שנחלקו על הסמיכה במסכת חנינה (פ"ב מ"ב) שנאמר עליהן: הראשונים (שהחזירו ראשון בכל זוג) היו נשיאים ושניים להם אבות בית ר' ין. ובתוספתא שם (ב) נאמר עליהם: חמשה זוגות הן: שלשה מזוגות הראשונים שאמרו שלא לסמוך היו נשיאים ושניים אבות בית ר' ין, שנים מזוגות האחרונים שאמרו לסמוך היו נשיאים ושניים אבות בית ר' ין. דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים שמעון בן שטח היה נשיא ויהודה בן טבאי אב בית ר' ין.

כל ענין הזוגות היא פרשה סתומה: למה עמדו דוקא בתקופה זו שני אנשים בראש העם או הסנהדרין, מנהג שלא מצינו לא לפניהם ולא לאחריהם, כי אחרי שמעון הצדיק בא אנטיגנוס איש סוכו לברו, אח"כ באו הזוגות ונפסקו עם הלל ושמאי! עוד יותר מסובכת היא מחלוקת הסמיכה המיוחסת להזוגות, למה נחלקו דוקא בסמיכה? כלום היתה הסמיכה חשובה כל כך עד שכמה דורות לא היו יכולים לבוא לידי הסכם בה? ולמה היו לעולם דוקא הנשיאים נגד הסמיכה והאבות בית ר' ין בעדה, חוץ משנים האחרונים, שנהפך סדר המחלוקת: הנשיא אמר לסמוך והאב"בית ר' ין אמר שלא לסמוך. ברי, שאין זו מחלוקת סתמית בין

¹ עיי' במשפטי ההוראה לר' צבי הירש חיות שנתקשה בזה, למה נשארה מחלוקת הסמיכה בלי הכרעה ולא עמדו למנין להכריע בשם שעמדו למנין בכמה דברים והכריעו. אף לאחר שבטל ב"ד הגדול, כגון בפ"ז דידים: נמנו ונמרו דשיר השירים מטמא את הידים ובעלית בית נתוח בלוד נמנו ונמרו שב"ז דברים יהרג ואל יעבור (סנהדרין עד:); וכדומה בכמה דברים ועיי' פ"א ג'. גם בעל חות יאיר סי' קצ"ב נתעורר בזה, גם הרב מוה"ר נוטה בספרו כחרי שני, ויכוח ג' סי' כ"ה מודה שלא מצא מענה לקושיא זו, עיי"ש.

[ב]

חכמים שונים, אלא המחלוקת היא בין הנשיאים ואבות ביתדין ביחוד! שמטעם ידוע עמד הנשיא על צד אחד והאב"ד על צד שני.

לפי המקובל הייתה המחלוקת בסמיכה ביום טוב, וכן אמר רב שמן בר אבא אמר ר' יוחנן: לעולם אל תהא שבות קלה בעיניך שהרי סמיכה אינה אלא משום שבות ונחלקו בה גדולי הדור (חגיגה שם ט"ז). אולם בבבלי בבב"א תניא בשם רבי יוסי בר' יהודה שב"ש וב"ה נחלקו על הסמיכה עצמה (שם כ. ויע"ש גם בחגיגה, לאפוקי ממאן דאמר בסמיכה גופה פליגי). ובכלל לפי המשך המשניות משמע שהמחלוקת של ב"ש וב"ה במשנה ג' שבפרק ב' בחגיגה: ב"ש אומרים מביאין שלמים ואין סומכין עליהן אבל לא עולות וב"ה אומרים מביאין שלמים ועולות וסומכין עליהן כו' הוא ענין אחר למרי ואין לו שייכות כלל אל המשנה שלפניה הרגה בעיקר המחלוקת של הזוגות: יוסי בן יעזר אומר שלא לסמוך כו' יצא מנחם נכנס שמאי, שמאי אומר שלא לסמוך, הלל אומר לסמוך. ברור ששתי המשניות מחוברות זו אחר זו לא מפני חיבור הענין אלא מפני צירוף המחשבות על פי הקישור של המלה, סמיכה, כידוע ברוב המשניות. גם עצם לשון המחלוקת, "לסמוך", שלא לסמוך" מוכיח שבסמיכה גופה נחלקו ולא בסמיכה ביום טוב, שאם כן, העיקר חסר מן הספר. בכלל מוקשה מאד לקבל את הרעה שבכמה דורות יהיו חולקים ראשי הדורות זה אחר זה בדבר קל כשבות. מרבירי ר' יוחנן עצמו שאמר: לעולם אל תהא שבות קלה בעיניך וכו' אתה למד שהוא קורא תמה ומבקש התנצלות על זה, למה נחלקו על דבר קטן כזה כל גדולי הדור. ולא עוד אלא שהרי כלל הוא אין שבות במקדש (פסחים ס"ה והרמב"ם בה' קרבן פסח, פ"א הט"ז, מטעים הרב ביותר ח"ל: שאין איסור שבות במקדש אפילו בדבר שאינו צורך עבודה, איסור שבות במקדש ה"ת הוא). ובאמת תמה הרב, שהרי כמה מלאכות חשובות האסורות מדאורייתא נעשות בקרבן ביום טוב באין חולק, ודוקא בסמיכה שהיא עבודה קלה שבקלות, משום שימוש בבעלי חיים, נחלקו בה גדולי עולם! בכלל כל עיקר החשש של שימוש בבעלי חיים, ביחס לסמיכה אינו מובן. איזה שימוש בבהמה יש בסמיכת הידים על ראש הקרבן? כלום יש כאן שימוש של עבודה ומלאכה רגילה? ואף אם סמיכה בכל כחו בעיני, מה שימוש בבעל חיים יש כאן? ובאמת נראה שבגמרא גופא פסקו בזה ואמרו: שמע מינה סמיכה בכל כחו בעיני, דאי ס"ד לא בעיני בכל כחו, מאי קא עביר? ליסמוך! (חגיגה ט"ז.). אף אנו נאמר, אף אם סמיכה בכל כחו - מאי קא עביר? ליסמוך!

במשנה סוטה (פ"ט ט"ז) נאמר: משמת יוסי בן יעזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים בטלו האשכולות, ועל זה אמרו בירושלמי: ולא עמד אשכול עד שעמד ר' עקיבא, וכל הזונות לא היו אשכולות? אלא אלו שמשו פרנסות ואלו לא שמשו פרנסות: תני כל הזונות שעמדו מימות משה ועד שעמדו יוסי בן יעזר... אפשר ליתן בהם דופי כו', הלשון מוקשה, איה אנו מוצאים זונות מימות משה? אדרבא, הלא כל השופטים והמלכים היו דנים יחידים, חץ

מעזרא ונחמיה ששמשו זוג ופרנסו שניהם ביחד את ישראל ואף בזה נחלקו חכמים.²

אולם בתוספתא נמסר המאמר בנוסח אחר: כל האשכולות שעמרו להן לישראל משמת משה ועד שעמרו יוסי בן יועזר כו' (ב'ק פ"ח 13) וכן הוא בגמרא בבלי סוטה ט"ז: כל אשכולות שעמרו לישראל מימות משה כו' ובכן האשכולות אינן הזנות. ובוראי נשתבש כאן לשון הירושלמי מאשכולות לזנות.³

המלה אשכולות היא סתומה. בגמרא פירשו אשכולות – איש שהכל בו (סוטה מ"ז: תמורה ט"ז:) וגם מובן זה אינו ברור; מה פירוש איש שהכל בו? בסוטה פירשו שהכל בו – תורה באמתה ואין דופי ושכחה ומחלוקת, והיא לפי מסקנת הגמרא בתמורה: דופי של סמיכה, כלומר של מחלוקת הסמיכה שהיתה המחלוקת הראשונה וכפירש"י שם: ולהכי נקט סמיכה דהיא היתה מחלוקת ראשונה כו' וכן פירש"י במשנה סוטה שם על המלה אשכולות: עד ימיהם לא היתה מחלוקת בחכמי ישראל כו', אולם בתמורה שם פירש"י שהכל בו – תורה ויראת חטא וגמילות חסדים. והיא לפי קס"ד שם: דופי של חטא לא היו באשכולות שעמרו פרנסים על ישראל; אבל לפי פירוש זה אתה מטיל דופי בכל החכמים שעמרו אחר האשכולות הללו, כאלו רק בהם היה תורה ויראת חטא וגמילות חסדים. הלא הן הן המעלות והמדות שכל ת"ח מצוין בהן! גם בעצם ההנחה שמחלוקת הסמיכה היתה המחלוקת הראשונה יש להטיל ספק, שהרי לפי המקובל היו מחלוקות עתיקות אצל הראשונים, שכבר נחלקו בימי שאול ודוד על מלוה ופרוטה ועוד כמה מחלוקות המיוחסות לקרמוני קרמונים (עי' חגיגה טו. בתוספות ד"ה יוסי ובמשפטי ההוראה לרצ"ה חיות פ"א ועי' גם תולדות ההלכה ח"א, שער האמונה).

ואפשר לפרש הלשון, איש שהכל בו' במובן דן יחיד, כלומר שהיה בו תורה

² עי' תולדות ההלכה ח"ג. בתוספות והערות לשער האמנה. עמ' 348.

³ גם הלשון כל הזנות... אפשר ליתן בהם דופי כו' נשתבש, וצריך לגרוס אי אפשר ליתן בהם דופי, ועי' בקרבן עדה שם שמתקן הגרסא. לפי השערת ניגר ואורשריפט עמ' 116 והלאה) הזנות הם מוברים שהיו ממונים על כל עניני הציבור והיו עומדים שנים שנים בוסנים הקדושים והם הם האשכולות הסכונים להמלה היונית קתוליקין. היא אמנם השערה חריפה. אבל אינה סבוכה אל המציאות ואל כל ההסברים של מקורות התלמוד. שאחד מהם היה נשיא והגני אב ביתרין, דבר שהתלמוד, לפי דבריו, שכת על זה. כמרוסה. שלא התלמוד שכת אלא הוא שכת, שנתן לענין פירוש שאינו מתאים אל המציאות. וכבר חלק עליו בצדק ווייס ודר"ד ח"א עמ' 101). בכלל אי אפשר לסמוך על הגרסאות המשובשות בברייתות בנוגע להשם 'אשכולות' וביחס לזנות, אפשר שבמרא כבר נשתקע השם אשכולות וסובנו ההסטורי. שיר (ערך מלין) ואחריו יוסט מבארים אשכולות מלשון אסכולה, אבל פירוש זה הוא מודרני ביותר. ולמה בטלו האשכולות משמת יוסי בן יועזר, כלום בתי מדרש של ב"ש ובי' לא היו אשכולות? עי' דרנבורג. משא ארץ ישראל ציון ה' וערוך השלם לקאהוט כל ההשערות שנאמרו בזה ואין אחת מהן מתישבת על פשוטה של מלה זו. ועי' ווייס דר"ד שם על המלה אשכולות וצ"ע, ועי' עוד שם ח"ג עמ' 31. הערה 2 השערה אחרת שהיא מחוברת מ.א. איש שכל'. שהוא כנוי לבעלי תורה, ככתוב בעזרא ח' ט"ז. אבל אף השערה זו רחוקה מן השכל.

וגדולה במקום אחד. לפי זה יש לגרוס, משעמר⁴ יוסי בן יעזר, לא. משמח⁵. והכוונה כלומר שער שעמדו הזוגות היו הפרנסים אנשי אשכולות, איש שהכל בו, מפני שכח הזלמן נצטמצם באישיות אחת, אבל משעמר יוסי בן יעזר ועמו היה בן זוג כבר לא היה הפרנס רן יחיד, איש שהכל בו, כי נחלקה השררה בין הנשיא ואב בית דין, וזה היה דופי של סמיכה שנחלקו עליה הזוגות.

מן מאמרי המוסר והפתגמים של הזוגות שבפרקי אבות אי אפשר לדון הרבה לא על מאורעות זמנם ולא על שיטותיהם בדרכי ההלכה והמדרש, כי הם רברי מוסר כלליים היכולים להיות נאמרים בכל דור ודור ובכל מאורעות החיים. רבים אמנם מבקשים בפתגמים הללו רמזים על מאורעות חיהם, אבל הרמזים הללו הם ברובם השערות שאי אפשר לבנות עליהן יסודות מוצקים⁴.

אמנם ההלכות המיוחסות להזוגות היו יכולות לשמש יסוד למאורעות חיהם, אבל לצערנו הן כל כך קטועות וסתומות וכיחוד הן מפוזרות בענינים שונים עד שקשה למצוא בה איוזה קרשה כדי לדון על שלשלת הסטורית בת צביון אחד או התפתחות ידועה של שיטות והשקפות הלכותיות ומדרשיות ולמצוא בהן המפתח הכללי להפרובלימה של הזוגות בדרך כלל. האופיות ביותר שבהן הן העדריות מיוסי בן יעזר, אחד מן הזוגות הראשונים, שאפשר לראות בהן הר קול של התקופה שהיה חי בה. ואף בהן נתקשו חכמים הרבה, ומכל מקום נתנו להדרש על פי טעמי זמניהם, ח"ל המשנה: יוסי בן יעזר העיר שלשה דברים: על איל קמצא דכן, על משקה בית מטבחיא דאינון דכין ודאיקרב במיתא מסתאב (עדרות פ"ח, מ"ד). כבר נתלכטו הרבה בגמרא בכוננת עדות זו. (פסחים ט"ז, ואילך בסוגית ר' חנינא סגן הכהנים וע"ז ל"ז.) מן השקלא-זטריא הארוכה של ראשוני ואחרוני האמוראים יש לדון שכבר נשתקעה מהם המסורה האמיתית של העדריות הללו ומטרתן, החוקרים האחרונים משתדלים להמציא להן טעם הסטורי ולקשר זה עם הגויה המיוחסת לו על טומאת ארץ העמים ועל כלי זכוכית⁵. הסתירה הגדולה שבמסורה זו היא מה שהקשו בגמרא שם: ראשית, מה חידוש הוסיף יוסי על המקרא שהנוגע במת טמא, הוא זיל קרי בי רב הוא! ושנית, כלום קולא היא זו? הלא

4 ע"י לדונטא דרכי המנהג בהסבר המאמרים של יהושע בן פרחיה ונחאי הארכלי. שהראשון אמר סאמרו. קנה לך חבר והוי דן את כל האדם לכף זכות' בעוד יד יוחנן היתה עם הפרושים ונחשב לחבורתם. אבל נחאי אמר הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע כו' בשעה שנפרד יוחנן מן הפרושים ודה"ט ע"פ 32-33 ושם בהערה עוד מקומות. אבל רחוק לצמצם מובן של שלטון ושררה במבטאים כחבר ושכן רע, שהם כ"כ ריגילים ופשוטים והמטכונים לכל חבר ושכן. גם לדעת ווייס (ד"רוד ח"א ע"פ 126) היה מעשה יוחנן ענר עיני נחאי הארכלי כשאמר, ואל תתחבר לרשע'. במובן אחרת כלפי יוחנן שהתחבר עם הצדוקים, אבל גם זהו רמז רחוק. יותר הדעת נוטה שזוהי עצה טובה מוסרית בכלל לאדם להתרחק מן הרשעים וכדרך מוסר הכתוב: אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים וכו'. שהרי בכל דור ובכל זמן יש רשעים צריכים להתרחק מהם. ואם היא מכוננת דוקא לזמנו, אפשר שנאמרה כלפי שרדי הסחינים או כלפי הצדוקים בכלל.

5 ע"י ד"רוד, ח"א ע"פ 100 ודה"ט ע"פ 32 וע"י ר"ל וינצבורג, מקומה של ההלכה בחכמת ישראל, ירושלים תרצ"ה.

חומרא היא זו, ולמה נקרא, יוסי שריא! יוסי שריא, יוסי אסרי מיבעי ליה ועוד דאורייתא היא, ע"ז שם.)

ונראה שהפתרון ההסטורי ביותר לעריות הללו הוא זה שנתנו בגמרא גופה שם: ספק טומאה ברשות הרבים התיר להם וכן שם בבבביתא: תניא נמי הכי, ר' יהודה אומר קורות נעץ להם ואמר עד כאן רשות הרבים, עד כאן רשות היחיד. הביאור הוא: שיוסי היה חי, כידוע, בזמן מלחמת היונים ונהרג על פי אלקימוס ובזמנו היו בוראי כמה חסידים שחששו לקברי מתים ולעצמות אדם שהיו מתגללים לפעמים בחוצות ואין קובר, והיתה לפי זה כל הארץ בחשש טומאות מתים מספק, שמא נמצאו שם עצמות מתים,⁶ והיו נמנעים א"ע מלאצא למלחמה. ויוסי אע"פ שהוא עצמו היה חסיד שבכהונה, אבל מפני מלחמת מצוה עם היונים התיר להם ספק טומאה כזו שבריה"ר ווהי ערותו: דיקר ב במיתא מסתאב, כלומר נגיעה ודאית במת מטמאה, אבל טומאה ברה"ר, כלומר טומאת ספק אינה מטמאה, שאם כן אין לרבר סוף. ועל ידי ההיתר הזה נתרבו הלוחמים מכת החסידים שהיו מסתתרים במערות ולא יצאו לשרה המלחמה מחשש טומאה.⁷

הערות השניה, משקה בית מטבחיא דכ"ן יש לה ג"כ שייכות לימי המהומות, שכמה מן הכהנים המתיונים היו עוזבים את עבודת המקדש והיו הולכים לראות את המתגוששים באצטרדיון מתחת להר הבית (חשמונאים א') וכפי שהיו שם גם גוים יונים היו חוששים שמא נטמאו על ידי גזע ערלים והיו נמנעים מעבודת הקרבנות

⁶ חשש כזה אנו מוצאים בזמן סאוחר על ידי מעשה שהיה: פעם אחת מצאו עצמות בלשכת דיר העצים ובקשו לנזר טומאה על ירושלים, עמד ר' יהושע על רגליו ואמר: לא כושה וכליפה לנו שנתור טומאה על עיר אבותינו, איה סתי סבול, איה סתי נבוכדנצר כו' (נכחים פ"ג ותוספתא עריות פ"ג ב' בענין לשון קצת). מעשה זה מתאים להסיפור של יוסף הכהן שהשומרונים השליכו עצמות סתים בבית המקדש בפסח (קדם. י"ח. ב', ב') אולם זה היה מעשה בימי הנציב קפוניוס בימי יורעי הורדוס וא"כ זה היה קודם ר' יהושע בן חנניה וגם א"א להיות זה יהושע בן פרחיה שהיה בזמן החשמונאים. ואפשר שהיה זה ר' יהושע בן כחירה שהיה בזמן הבית. בכל אופן היה זה בזמן שבית המקדש היה קים. ואפשר שיסוד הלכה זו שספק טומאה ברשות הרבים טהור, כלומר להבדיל בספק טומאה בין רה"י לרשות הרבים היה להם כקבלה מיוסי בן יעזר על פי עדותו זו ונשתקעה הקבלה, ומצאו לזה סמך, הלכתא נסירה לה מסוטה, ובאמת אין לשון טומאה בסוטה לענין זנות ונפל על טומאה הבאה על ידי נגיעה במת או בשרץ, שאלו לענין סוטה שייך ההבדל בין סחירה ברה"י במקום סתר, שיש חשש לזנות ובין רשות הרבים מהנות שם היא חשש רחוק, אבל מה הבדל שייך זה לענין טומאת שרצים וכדומה? וע"ז שם בסוגיה בע"ז ל"ז ובתוספות שם.)

⁷ ע"י דר"ד לראה"ו (ח"א ע"מ 100) שאף הוא מסביר את עדות יוסי בן יעזר בהלכה זו על פי הסבר הגמרא הנ"ל ור"ף בדה"ט ע"מ 32 מסביר את הענין הזה בדוחק, כפי שהוכיח ווייס שם בהערה. אולם מה שאומר ווייס שם, שדברי ר' יהודה קורות נעץ להם אין להם יחס עם ההלכה, אינו סבון, כי באמת דברי ר' יהודה ורברי רב נחמן עולים בקנה אחד להלכה שנייהם לרבר אחד נתכווננו, אלא שר' יהודה מסביר כי צ"ד הורה להם יוסי להבדיל בין רשות היחיד לרשות הרבים על ידי שנעץ להם קורות לסימן, עד כאן רשות הרבים עד כאן רשות היחיד. וע"י דורות הראשונים ח"א כ"ג ע"מ 348 שסביר את דברי ר' יהודה באופן זה שהעמיד קורות לסמן בין רה"י ורה"ר וכתבו על הקורות הסימן, ודיקרב במיתא מסתאב כדי שידעו שהוא רשות היחיד לטומאה ואסור ליקרב לשם. והיא השערה חריפה.

משום טומאת משקין בעזרה שדם הקרבנות מכשיר לקבל טומאה. ובא יוסי החסיד שבכהונה והתיר להם משום קרשים טומאת משקין שהיא מדרבנן והעמידה על דין תורה וכרברי ר"א האומר על סמך עדותו זו של יוסי בן יעזר שאין טומאה למשקין מן התורה כל עיקר (פסחים ט"ז.), כדי שלא לעכב את עבודת בית המקדש. והדיתר השלישי. איל קמצא דכן ג"כ מתבאר על פי מאורעות ומנו, שהיו הרבה חסידים מסתתרים במערות והיה קשה להם לצאת לבקש מזונות והיו מוכרחים להתפרנס מעופות ותנבים, ואיל קמצא היה בודאי מין חגב שהיה מצוי שם והתיר להם לאכלו, כי מצונו שהיו רגילים להתפרנס מחגבים בזמניהם (עי' ברי"ח, מתי ג', ד'; מרקוס א', ו').

חוץ מעדות זו, שממנה אפשר ללמוד נזירה שזה כל שהיא על יחס ההלכה אל חיי אותה התקופה, אין בידנו לקשר קשר של קימא את ההלכות והפתגמים שנמסרו לנו מהזוגות עם מאורעות חייהם; כל הדרשות שדרשו על זה הראשונים והאחרונים תלוים על בלימה ואינן פותרות אף במקצת את כל הפרובלימה הזאת: מה היה תפקידם של הזוגות, ולמה התחילה תקופת הזוגות בתחילת ממשלת היונים עם יוסי בן יעזר ויוסי בן יוחנן ונפסקה עם הלל ושמאי בתחילת ממשלת הורדוס, גם עצם משמעה של המלה "זוגות" ומה היו הזוגות משמשים – עדין מחכה לפתרון.

ב

כדי למצוא את המפתח להפרובלימה של הזוגות עלינו לשום לב למאורע הסטורי חשוב שהתרחש בתקופה ההיא, שרישומו היה ניכר בחיי הדת ושעדיין לא הפיצו עליו ההסטוריונים אור כראוי, מפני שהמקורות הניחו לו רק רמזים קלים בודדים. אנו מכוונים למקדש חוניו שנבנה במצרים, כתבנית המקדש שבירושלים. כצרה בצרו. כותבי ההסטוריה מדברים על מקדש חוניו דרך אגב, ואינם מיחסים לו חשיבות מרובה בחיי העם. אבל אם בית המקדש בירושלים היה מרכז חיי הדת שבשביל ביטול עבודתו התפרצה מלחמת החשמונאים וכל טובי העם מסרו נפשם על זה, אי אפשר שמקדש אחר עם עבודת הקרבנות וכהנים כדת, שהועמד כמתכונתו של ביהמ"ק שבירושלים, ולוא אף בארץ נכר, לא יהא תופס מקום בחיים הדתיים של העם, ושלא יהיה איזה קשר ויחס בין שני המקדשים הללו. ולא עוד, אלא שכיווע היה בית המקדש משמש לא רק בית עבודה ותפלה אלא גם בית מדרש להלכה ולמשפט שהסנהדרין היחה יושבת שם בלשכת הגזית, ואם בית חוניו היה בית המקדש, הלא היה מוכרח גם שם להיות ביתדין גדול שממנו תורה יוצאת. ואיה כל הרמזים לכך?

על פי מסורת התלמוד נבנה מקדש חוניו ע"י קנאת שני אחים, בניהם של שמעון הצדיק. חה לשון האגדה: אותה שנה שמת שמעון הצדיק אמר להן שנה זו הוא מת כו'. בשעת פטירתו אמר להם: חוניו בני ישמש תחתי. נתקנא בו שמעי אחיו שהיה גדול ממנו שתי שנים ומחצה, אמר לו: בא ואלמדך סדר העבודה. הלבישו

באונקלי וחגרו בצלצול העמידו אצל המזבח אמר להם לאחיו הכהנים: ראו מה נדר זה וקיים לאהובתו! אותו היום שאשתמש בכהונה גדולה אלבוש באונקלי שליכי ואחורו בצלצול שליכי. בקשו (האחים) אחיו הכהנים להרנו, רץ מפניהם ורצו אחריו, הלך לאלכסנדריה של מצרים ובנה שם מזבח והעלה עליו לשום עברים כו' דברי ר' מאיר. אמר לו ר' יהודה, לא כך היה המעשה. אלא לא קיבל עליו חוניו שהיה שמעי אחיו גדול ממנו שתי שנים ומחצה, ואף על פי כן נתקנא בו חוניו בשמעי אחיו, אמר לו: בא ואלמדך סדר עבודה כו' בקשו אחיו הכהנים להרנו (את שמעי) סח להם כל המאורע בקשו להרנו את חוניו רץ מפניהם כו' הלך לאלכסנדריה של מצרים ובנה שם מזבח והעלה עליו לשם שמים שנאמר: והיה ביום ההוא יהיה מזבח לה' בתוך ארץ מצרים כו' (מנחות ק"ט:).

כמובן שאין למדין מרבני אנדה זו, שכולה תמחה, וכבר תמחו עליה גם בתוספות שם: וכי לא ראה הבן כהן גדול משמש לעולם, שהיה לובש באונקלי וחגור בצלצול? ועוד שהרי אינו נעשה כה'ג עד שיעשה סגן, ולא עוד אלא שאם אביו אמר: ,חוניו בני ישמש תחתיו' היה ידוע לו בודאי שהוא ראוי למלאות מקום אביו, וזה לא היה יודע סדר העבודה! כו'. ביחוד קשה למסורת ר' מאיר שהיה שמעי גדול מחוניו שתי שנים ומחצה וגם היה בקי בסדר העבודה יותר מאחיו ואעפ"כ מינה שמעון הצדיק דוקא את חוניו לכהן גדול תחתיו ולא את שמעי! וח"ו מזה קשה, שלפי מסורת ר' מאיר, חוניו לא היה רע, אלא שלא ידע סדר עבודה ולא היה אשם בדבר שהתלבש בבגדי אהובתו על פי רמאות אחיו ואעפ"כ הלך ובנה מזבח לשם עבודה זרה, ולפי מסורת ר' יהודה להיפך שחוניו היה רשע שמשום קנאה ביזה את בגדי הכהונה, דוקא הוא הלך ובנה מזבח לשם שמים? אדרבה, איפכא מסתברא! כל האגדה הזאת תמחה, מה שאפשר ללמוד מרבני אנדה זו היא, שהיו מסורות שונות מתהלכות בין החכמים על מקדש חוניו, אחת דרשה מקדש חוניו לשבח, שהיה מקדש לשם שמים, ואחת דרשה אותו לגנאי, שהיה לשם עבודה זרה, וזוהי המחלוקת שאנו מוצאים עליו בהלכה, כפי שנראה הלאה.⁸

ביוסף הכהן יש סתירות בהרצאתו על בנין בית חוניו. עיקר הסתירה היא

⁸ ידידי הפרופ' ר"ש ליברמן העירני על דברי פלוטרך, שאמר בזה"ל: Qu aest.

Διά τί παρά κώσις ὁ τοῦ Ἡρακλέους ἱερέως ἐν Ἀντιμαχίᾳ γυναικίαν ἐνδεδυμένος ἐσθῆτα καὶ τῆν κεφαλῆν ἀναδοῦμενος μίτρα κατάρχεται τῆς θυσίας;

מפני מה נוהג הכהן של הירקלים, אצל הקואנים (חושבי האי קוס) באנטיסכיה, להתחיל את העבודה (הקרבן) כשהוא לבוש בגד אשה וחבוש במצנפת אשה? יתכן שמנהג זה של היונים היה ידוע לכתנים מסיעת המתיונים, וחוניו, שכנראה היה אחד מהם, רצה לחקות את מנהג כהני הירקלים כשהתחיל להשתמש בכהונה גדולה, ומפני כן בקשו אחיו הכהנים להרנו ורץ מפניהם לאלכסנדריה. אנכי, זה גם מחוק את הדעה שהקריב שם לעז, כי תחילתו מוכיחה על סופו. אולם ברבות הימים, כשנשתקעו מנהגי היונים בישראל, לא היו יכולים להסביר את הדבר המחר הזה, שכה'ג יעבוד עבודתו בבגדי אשה, והמציאו האגדה, שגדר לאהובתו כך.

שלפי ספורו במלחמות (א. א. ז. י. ב'ג) נבנה מקדש זה על ידי חוניו השלישי, בנו של שמעון הצדיק כמסורה התלמודית, שברח מצרימה בימי גזירת אנטיוכוס, בשנת 197 בערך, ולפי הרצאתו בקדמוניות (ג. ג. ; וב, ט, ז) הבנין נעשה לא על ידי חוניו השלישי אלא על ידי בנו חוניו הרביעי, בשנות 190-192. אמנם הסתירות בהשם אינן חשובות כל כך מצד עצמן, אבל יש לזה חשיבות לעצם תכליתו של בנין המקדש הזה. אם המיסר היה חוניו בנו של שמעון, יש לראות ביסוד הבנין אמתלה דתית-פוליטית, שבהיות שבית המקדש בירושלים נתחלל על ידי אנטיוכוס, נתן לבו ליסוד מקדש אחר כדי למלא בו את התפקיד הרתי להקריב קרבנות לשם שמים. ואם המיסר היה חוניו הרביעי, בשעה שסדר העבודה חזר לבית המקדש כמקדם ואלקייטוס היה לכהן גדול, אם כן כבר לא היה בבנין זה צורך דתי ולא היתה כאן אלא קנאת איש מרעהו, מפני שחוניו קוה שימנו אותו לכהן גדול, שלו היה משפט הירושה, ובכך לא היתה כאן כונה לשם שמים.

נראה שגם יוסף שתי שמועות שמע, וכפי שנלך ונבאר, היתה ההשקפה על קדושת בית חוניו תלויה בשמועות השונות הללו על מיסר הבית ותכלית בנינו.

בררך כלל, עד כמה שאפשר לדון מתוך ההרצאה של יוסף, היה הוא נוטה שלבית חוניו היתה קדושה כקדושת בית המקדש, שכן הוא אומר, שחזן מן המנורה שהיתה תלויה מן התקרה ולא עומרת על הרצפה היה המזבח ושאר כלי המקדש עשויים ממש בתבנית בית המקדש. וכן גם הקטורת ולחם הפנים (מלחמות שם ז. יב. ג') יוסף סומך גם הוא כבעלי התלמוד את יסוד הבנין לנבואת ישעיה: ביום ההוא יהיה מזבח לה' בתוך ארץ מצרים וגו' (י"ט, י"ט) שמפני נבואה זו לפי המסורה נתן תלמי הרשיון לבנין המקדש. ובודאי היתה מסורה זו שגורה בפי יהודי אלכסנדריה.⁹

מה שקשה מן הצד ההסטורי הוא, שחכמי אלכסנדריה ופילון בראשם אינם מזכירים את מקדש חוניו כל עיקר ולא בא זכרו בכל הספרות העברית ההלניסטית, ונתקשו בפרובלימה זו כמה מהחוקרים האחרונים. השערה חרשה נאמרה בזה על ידי המאסף לכל מחנות החוקרים האחרונים בבעיה זו א. ציריקובר (היהודים והיונים, ע"ש מעמ' 283 וההערות) שהנימוק של מקדש חוניו היה לא לשם התחרות במקדש שבירושלים וגם לא לשם יצירת מרכז דתי ליהודי מצרים, אלא לשם המושבה הצבאית בלאונטופולוס ולא היה אם כן לבית חוניו אלא ערך מקומי, כבית מקדש או כבית כנסת של מושבה הצבאית. השערה זו פותרת במרה ידועה את שתיקותה של הספרות העברית ההלניסטית על מקדש חוניו, שמוזה אפשר לדון שבית חוניו

⁹ מכלל הרצאת הדברים של יוסף במלחמות ז', י', ב'ג-יש ללמוד שיסוד מקדש חוניו היה יותר מחמת חילול המקדש על ידי אנטיוכוס, שהרי חוניו אמר, לפי דבריו, תלמי שהמקדש אשר יבנה במצרים יעורר את בני ישראל להסתפח אל תלמי ולהנצקם גם הם סאנטיוכוס מתריב המקדש. אעפ"י שהוא מוסיף שם שחוניו לא היה יכול לסלות לשונאיו בירושלים שגרשוהו מכהן בכהונה גדולה, וחשב שעל ידי מקדש זה שבנה ימשיך אליו רבים מיהודי ירושלים, ואפשר שזה חה היה בדעתו.

לא חפס מקום ניכר בחיי היהדות האלכסנדרונית, אבל אינה מסבירה מדוע לא הסתפק חנוני בבנין בית כנסת רגיל ולמה היה לו לבנות בית מקדש על פי סגנונו של בית המקדש הירושלמי? חשובתו שם אינה מספקת, וגם אינה מסברת את הפרובלמה מצד ההלכה, כפי שגלך ונבאר, שהקושיה במקומה עומדת, כיצד הקריבו בכמה בזמן המקדש? חוץ מזה הנחתו זו סותרת את כל הרצאותיו של יוסף הכהן בקדמוניות ובמלחמות שבולט מהן שמקדש חנוני היה לו יותר ערך מבית כנסת מקומי. והרי אי אפשר לבטל מיסודה את מסורת יוסף הכהן שהיה חי בזמן ההוא והיו ידועות לו ביחוד הלכות כהונה ומנהגי בית המקדש. ולא עוד אלא שמקדש חנוני התקיים זמן רב לאחר שכבר לא היה שום זכר להצבא היהודי, מיושבי ארמת חנוני במצרים. אמנם קשה מה שפילון ומנהיגי היהודים הרשמיים שבמצרים עוברים בשתיקה על מקדש חנוני. אבל אפשר שבסוף זמן הבית כבר אבד לבית חנוני הערך הפוליטי והרתי שהיה לו בזמן התיסרו, ואפשר שהיתה בזה גם השפעת חכמי ירושלים שרובם התיחסו למקדש חנוני בשלילה, כפי שנראה להלן. ולאמיתו של דבר הסתירה שבסיפורי יוסף בין חנוני האב וחנוני הבן אינה גדולה כיכ כפי שמפריים ההסטוריונים, ובכל אופן אינה כראית כרי לבטל בשבילה את כל המסורה, כי מפני שווי השמות קרוב שנחלף הבן בהאב ולהיפך. גם ההבדל בזמן - סוף סוף אינו גדול כל כך, רק שנים אחדות, וכידוע שהקדמונים בכלל לא דקדקו בזה. ואפשר עוד לשער שחנוני השלישי התחיל בבנין המקדש, אלא שמפני שנחעקב ברופני של אנטיוכי יצא הרבר לפועל על ידי בנו.¹⁰

10 מחקר חשוב על יסוד בנין בית חנוני נמצא במאסף של Jews' College Jubilee Volume, London, 1906 p. 39-80: The Temple of Onias, G. I. Hirsch סביא כל דברי חכמי ישראל שקדמוהו במחקר זה ומתוכח בדבריהם ומסביר הרבה ענינים סתומים בתלמוד ודברי הימים בסברות ישרות. הוא בא לידי מסקנה שבית חנוני היה לשם שמים וגם היה לו היתר במה. יש עוד מחקר הגון על בית חנוני מאת ר' שמואל קרויס. Talm. Arch. II, S. 72 המחוק את הדעה שמטרתו של חנוני היתה ליצור בית מקדש חדש במקום המחולל. לפי ציריקובר שם הנחה זו אפשרית רק אם נסכים לזילריך שחנוני האב יסד את בית המקדש במצרים, אבל כאמור לעיל אין ההבדל בזמן בין האב והבן גדול כל כך כדי לקבוע בזה מסברות.

על בנין מקדש חנוני נאמרו כמה השערות פורחות. ביכלר משער שמיסד המקדש היה מבין השומרונים שרצה לקרב את היהודים לחורתם, אולם כדי לישב את הסתירות בין שני סיפורי יוסיפוס הוא משער שיוסיפוס באמת סברר על שני מקדשים. אחד על ידי היהודים ואחד על ידי השומרונים. בראשון עסק חנוני וכשני דאיוטאוס שגם הוא היה משרי הצבא החשובים במצרים וקרוב למלכות. ביכלר מסתיעה בזה שהספרות היהודית היונית עוברת בשתיקה על מקדש חנוני וגם בזה שיוסיפוס סביא מיד אחר ספורו על מקדש חנוני את הוכוח שהיה בין היהודים והשומרונים ע"ד המקדש בירושלים או בהר נריוס לפני המלך פטלמאוס IV פילוטטר כדי שיכריע בניהם. לפי דעת ביכלר יצא הוכוח הזה לרגלי המקדש שנבנה במצרים וכל צד דרש שהמקדש יסטר לרשותו A. Büchler, Die Tobitaden und die Oniaden im II Makkabäer Buche ec. החפשי המכחישים כל עיקר את הבסיס ההסטורי של ספורי יוסיפוס ע"ד מקדש חנוני. ע"י Hugo Willrich, Juden The Empire of the Ptolmies by J. P. Mahaffy und Griechen vor der makkabäischen Erhebung

כרי לעמוד על אופיו של מקדש חונוי יש לברר את יחס ההלכה אליו, כי סוף סוף יש לבקש לעולם בהלכה את הר הזמן ואת לבטי החיים המתהווים מאחורי הפרגוד שלה. גם בנוגע לבעיה זו יש למצוא בהלכה את השקפות חכמי הדורות על המקדש הזה המפיצה אור על הגרעינים ההסטוריים הטמונים במחלוקותיהם של חכמי ההלכה.

זה לשון המשנה: הרי עלי עולה, יקריבנה במקדש, ואם הקריבה בבית חונוי לא יצא, הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חונוי יקריבנה במקדש, ואם הקריבה בבית חונוי, יצא. ר' שמעון אומר אין זו עולה כו' (מנחות ק"ט). מסתם דברי המשנה כפשוטה משמע שלרברי ת"ק מקדש חונוי דינו כדין במה כשרה להקריב עליה קרבנות, שהרי הוא אומר יצא ידי חובת קרבנו. אף מרישא של המשנה לפי פשוטה משמע שמקדש חונוי עומד במדרגה ידועה של במה כשרה, אלא במדרגה פחותה מקדושת המקדש, שהרי עצם השאלה אם הוא יוצא ידי קרבנו שם, אם אמר סתם הרי עלי עולה, מעלה על הרעת שאפשר להקריב גם שם. השאלה ברבר איסור חוץ לא נתעוררה כלל במשנה (עי' בתוספות ק"ט: ד"ה והעלה). אולם בגמרא הקשו: יצא? הא מקטל קטלה! (רשוחט חוץ הוא ואילו איחייב בעולה מבי אמר הרי עלי עולה, רש"י). ונדרחקו בנסרא ליישב את המשנה באופנים שונים ברוחק (שלרורן נתכוון וכדומה) ולבסוף מסיק בגמרא שהוא יצא ועגוש כרת. והוא קשה להולמו, כיצד אפשר שהוא יוצא ידי קרבנו ואף על פי כן יהא חייב כרת. הרי הם שני מושגים הפכיים!! אולם בתוספתא הגרסא לא יצא והרי עלי עולה יקריבנה במקדש ואם הקריבה בבית חונוי לא יצא וחייבין עליה כרת, מנחות י"ג 12). גרסא זו מתקבלת על הרעת היא בודאי על פי שיטת ר' שמעון במשנה ור' מאיר בברייתא, שחונוי העלה לשם עבודה זרה, ולפי שסתם משנה ר' מאיר, היה קשה להאמוראים סתם משנה שלנו, שאם הקריבה בבית חונוי, יצא, לפיכך אוקמה שיצא ועגוש כרת משום שחוטי חוץ. אבל ברור שבמשנה לא נתעוררה כלל שאלת שחוטי חוץ, שאלמלי כן היתה היא מוכירה זה לפחות ברמו. גם המשנה שלאחריה מוכיחה שהיא הולכת בשיטה שבית חונוי היה לשם שמים והיה לו דין במה וכפי שדייקו בצדק בגמרא: מרקאמר ואין צריך לומר לרבר אחר, מכלל דבית חונוי לא עכ"ם הוא (שם:). אבל אם כן, למה אמרה משנה:

לזה שתכלית בנינו היתה כרי עישמש מרכז לכל היהודים במלחמתם נגד אנטיוכוס. בומים האחרונים נלוו פרידי מקדש חונוי בחפירות מצרים באותו המקום שמציין אותו יוסיפוס וגם הפרטים מתאימים למסופר אצלו. אולם חכנית המקדש לא היתה כזו של מקדש ירושלים מפאת קושיים בנין. עי' (ב) W. M. F. Petrie, Egypt and Israel. המחבר סבאר את חכנית מקדש חונוי וכליו לכל פרטיה עפי' החפירות שעשה בתל יהודיה. י"ב מילים לצפון קהירה. 11 עי' דר"ד ח"א, עמ' 124 בהערה שאף הוא מתקשה בגרסא זו, כי איך יעלה על הרעת שיצא אדם בקרבן והייב כרת על הקרבנות? אולם מה שהוא אומר שם שהברייתות על פי התוספתא אינן קדומות רק נתיסדו על פי מסקנת הנמרא, כאשר נמצא כן בהרבה ברייתות שבתוספתא, הוא הולך בזה לשיטתו על הברייתות שהן מאוחרות, אבל אין זה מחוור. לפחות במה שנוגע לתוספתא, כפי שהוכחתו זה במקום אחר. ואדרבה, כפי שהוכחתו בפנים, תוספתא זו לאו משבשתא היא והיא מפיצה אור על כל הענין הזה שנתלבטו בגמרא

הכהנים ששמשו בבית חונוי לא ישמשו במקדש שבירושלים... שנאמר אך לא יעלו כהני הבמות אל מזבח ה' בירושלים וכו', אם הקריבו בבית חונוי לשם שמים, למה הכהנים שהקריבו שם פסולים לעבודה במקדש? הפרובלימה מתבארת על פי התוספתא שם ח"ל. הכהנים ששמשו בבית חונוי או במקומות אחרים, בשעת איסור הבמה, אסור, בשעת היתר במה, מותר, שנאמר אך לא יעלו כהני הבמות כו'. לכאורה אין לזה מובן כלל, הרי מקדש חונוי עמד בזמן שבית המקדש היה קיים ועל זה אמרו: באו לירושלים נאסרו הבמות ולא היה להן היתר כו' (ובחים פ"ד, מ"א, וגמרא שם מקי"ב ואילך), ובכך מה שייך כאן בשעת איסור ובשעת היתר הבמות? הרי מקדש חונוי עמד לעולם בשעת איסור הבמות! (הלשון או במקומות אחרים" הוא רק הוספה, לבית חונוי" והכוונה בלי ספק למקומות אחרים הדרומים לבית חונוי, ואפשר ששמעו ממקדש ייב וכוונתו לו).

אין לדבר הסבר אלא זה, שבאמת מקדש חונוי גופו היה לפעמים בזמן איסור במה ולפעמים בזמן היתר במה, כלומר כשאי אפשר היה להקריב בירושלים, כגון בשעת גזרת אנטיוכוס שהעמידו שיקוף משומם ובטל החמיר, או היה נחשב לזמן היתר הבמות, וכששבה העבודה למקומה, שוב חזר זמן איסור הבמות למקומו. ובוהו אפשר להסביר היחס השונה לבית חונוי, שהיה תלוי לפי הזמנים.

הנה מובא בספר חשמונאים שבזמן מלחמות יהודה ואחיו כשהיה המקדש והעיר בידי האויבים קבעו מקום במצפה לבכורים ולהבאת המעשרות ולהתגלחת הנוירים שמלאו ימי נזירותם (חש"א א' ג'), והרי אין תגלחת בלי הבאת קרבן, אם כן בוראי הביאו גם את קרבנותיהם, אעפ"י שהבאת הקרבנות לא החכרה, אבל דבר זה יוצא מאלו על פי ההלכה ולא היה בזה צורך להזכיר. ואמנם דעת רנ"ק היא שבי"ד של חשמונאים פסק להתיר נזירות בתגלחת לבר מפני הוראת שעה (מו"הו ע"ע, הרצ"י רבידוביץ) אבל אין להנחתו יסוד. יותר הרעת נטוה שהתירו במה מפני הוראת שעה, שאיסור במה מופקפק בחורה ובנביאים - משיתירו תגלחת בניזיר בלי קרבנות, נגד דין מפורש בחורה. בוראי דנו בי"ד של חשמונאים, שכשהיה המקדש חרב הותרו הבמות וכן משמע מלשון הספור. כי מצפה לפניו מקום תפלה לישראל (שם א.ג.מ.) שהכוונה שבחרו במצפה להעמיד שם במה, במקום שהייתה במה לפניו, גם נזכר שם שהביאו את בגדי הכהונה. לאיזה צורך הביאו את בגדי הכהונה, אם לא לכהנים לשמש בעבודת הקרבנות? נראה אם כן, שבי"ד של חשמונאים דנו, שמכיון שלא נתקיים בהם: כי לא באתם ער עתה אל המנוחה ואל הנחלה, הוא זמן היתר הבמות, כי כשאין מנוחה - אין נחלה. וכך בוראי דנו גם בי"ד שלאחריהם בשעה שהיו נרדפים ממלכי בית חשמונאי, כשהפכו לצדוקים והדרו בחכמי ישראל ורבים מהם ברחו לאלכסנדריה של מצרים, ולא היתה לחכמי הפרושים מנוחה מהם, ואם כן דרשו החכמים, שכשאין מנוחה אין נחלה, ואם כן יש דין היתר במה בבית חונוי, ולפי שהיה הרבר שקול, שמושג מנוחה הוא דבר התלוי בשיקול הרעת, וגם היו זמנים שהמצב הוטב בנתים, לפיכך יש שרנו בית חונוי לשבח ויש שדנהו לנזאי, ולא הכריעו חכמים בדבר. ומכאן שורש המחלוקת אם מקריבין בבית חונוי או לא.

הנחה זו יש לה חזוק מדברי האמוראים: חז"ל הגמרא: אמר ר' יצחק שמעתי שמקריבין בבית חונוי בזמן הזה. קסבר בית חונוי לאו בית עבודה זרה היא וקסבר קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא כו' (ע"ש כל הסוגיה מגילה י.).

המפרשים מפרשים מאמרו של ר' יצחק מקריבין... בזמן הזה ממש. כלומר שר' יצחק מדבר בזמנו ולפיכך מפרשים. קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא, היינו כשחרב המקדש, וכן פירש"י שם ד"ה בית חונוי, ומשחרבה הותרו הבמות* (ע"ש בתוספות ד"ה ומאי טעמא, שמשבאו לירושלים נאסרו הבמות לעולם לכל הדעות, אבל הוא דוחק) אבל הלא ר' יצחק זה מן האמוראים היה ובזמנו כבר לא היה זכר למקדש חונוי, כידוע שמקדש חונוי חרב לפי המקובל ב"ז אחרי הספירה וערכו ירד כמה שנים קודם החרבן, אם כן, כיצד יכול לומר, מקריבין בבית חונוי, בזמן הזה? אלא בוראי ר' יצחק שמועה רחוקה שמע, כלומר הוא מוסר קבלה עתיקה ששמע מפי חכמים שהיו בזמן שבית חונוי היה קיים, שמתר היה להקריב שם בזמן ההוא ועל זה סובבת כל הסוגיה. והקשו עליו בסוגיה מן המשנה: משבאו לירושלים נאסרו הבמות ולא היה להן היתר, ובכן הקושיה היא, כיצד התירו חכמים בית חונוי, שהיה לו דין במה, בזמן שבית המקדש היה קיים? ועל זה בא התירוץ, שהחכמים שהתירו את בית חונוי סברו שקדושה ראשונה, כלומר כיבוש יהושע, קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא, ובכן בעלית עזרא לא נתקדשה הארץ מאליה, שהקדושה הראשונה בטלה לאחר חורבן בית ראשון*.

נמצאת אומר, שיטה זו חולקת על ההלכה שמשבאו לירושלים נאסרו הבמות לעולם, לפי שאיסור הבמות תלוי בהנחה שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, אבל למד לא קדשה לעתיד לבוא הותרו הבמות בזמן בית שני.

כך משמע גם מן הסוגיה שם מדברי ר' ישמעאל בר' יוסי: למה מנו חכמים את אלו? אלא שכשעלו בני הגולה מנו את אלו וקדשו, כלומר שבעלית עזרא שלא כבשו את הארץ כולה, אלא לאט לאט במשך זמנים שונים, כי הכבוש הכללי האחרון נעשה, כידוע, בימי בית חשמונאי, אם כן לא חלה על ארץ ישראל כולה הקדושה מאליה, אלא מה שקדשו על ידי הכיבוש בפועל נתקדש, ומה שלא כבשו לא נתקדש (ע"ש בתוספות ד"ה למה וביבמות פ"ב: ד"ה ירושה ראשונה וצ"ע).

היוצא מדברינו שהיו שתי שיטות מהלכות בין חכמי ההלכה בנוגע למקדש חונוי, אם מקריבין בו או לא, שהרי למקדש חונוי היה דין במה גדולה, והיתה השאלה אם מקדש חונוי נחשב לזמן היתר הבמות או לזמן איסור הבמות, ושאלה זו תלויה במחלוקת זו, אם קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא א

* ע"י בריטב"א במקומו שכתב: ור"מ לא חזר משמועתו לנסרי ולהורות כדברי סחם משנתינו אלא שכפר שלא קבל כן, כדי שלא יקשו לו וכו'. ועל כפירה כזו ע"י בירושלמי כפשוטו ח"א ע"ס 473. ש. ל.

לא, ואם תמצא לומר, זו היתה מחלוקת יסודית בנוגע להקרבה בבמות בכלל, שהיתה נמשכת והולכת עוד מזמן בית ראשון, שאף בזמן שהוא לא הכריעו בה גדולי העם והתמידה המחלוקת בין הסופרים והגבאים והעם כל ימי הבית, יש שהיו מתנגדים לבמות, כנראה מן הלשון של גנאי. עוד מובחים ומקשרים בבמות¹¹ ויש שהבמות נעשו להם כדיתר. (כבר הסברנו את ענין זה בהרחבה במקומו ב.תולדות ההלכה¹² ח"ב, שער הפולחן, פ"ג.) ושתי הסיעות מצאו סמוכין לדבריהן מן הכתוב, יש שדרשו, השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה, ויש שדרשו, בכל המקום אשר אוכיר את שמי אבוא אליך וברכתך, אלא שבמקום שהראשונים תלו את השאלה בקדושת המקום, תלו האחרונים את השאלה בקדושת הארץ כולה. והרחיבו את מושג המקום¹³ לאו דוקא על ירושלים ואף לאו דוקא על ארץ ישראל, אלא אף על חוץ לארץ.¹²

על פי הנחה זו יתבררו כל הפקפוקים והסתירות שבדברי הלכה ואגדה בקשר עם מקדש חוניו המקדש הזה נבנה על ידי חוניו האב או הבן; מתחילה, בשעת חילול בית המקדש על ידי היונים ואחר כך על ידי המלחמות הפנימיות שנמשכו זמן רב עד ששקטו המהומות, התקיימה שם העבודה בלי חולק, לפי שכל הזמן ההוא היה נחשב לזמן היתר במה. אם היתה ביסודו גם נימה אישית משום קנאת אחים, אי אפשר לברר. בכל אופן אף אם היתה כאן מתחילה תערובת של פניה אישית אין קדושת המקדש מתחללת על ידי כך, כי נבנה כמתכונתו של בית

12 וכך היא שיטת הרמב"ם: כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה כיון שגלו בטלה קדושתן, שקדושה ראשונה, לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד. קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא. כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ, קדשוה קדושה שניה העומדת לעולם לשעתה ולעתיד לבוא (ה' תרוסה, פ"א, ה"ה). אולם בהלכות בכורים (פ"ה, ה"ח) אומר הרמב"ם: ושאר ארץ ישראל שהחזיקו בה עולי מצרים ולא עולי ככל שהיא מכוין ועד אמנה... שהרי לא נתקדשה אותה הארץ בימי עזרא וקדושה ראשונה בטלה משגלו כו', משמע שלא כל הארץ נתקדשה בעליה עזרא, אלא באותו חלק שהחזיקו. וכן אומר הרמב"ם ה' בית הבחירה פ"ו, ה"ז: וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש ולא בחוקה שהחזיקו בה ולא לפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי ככל ונתקדש בקדושת עזרא השניה היא מקדשת היום, כו'. ומשיג עליו הרמב"ם ושואל: איני יודע מה כח חוקה נרול מכה כיבוש כו' ע"ש. אבל הרמב"ם לא עמד על ההבדל המוסרי שיש בין כיבוש ע"י מלחמה ובין חוקה של התישבות אטית בשלוה, הבדל שהרמב"ם עמד על זה. היוצא מדברי הרמב"ם במקומות המפורשים הנ"ל שהוא סובר שקדושה שניה של עזרא היא אמנם קדושה עולמית, אבל אינה מתפשטת על כל ארץ ישראל, כי חוקת עזרא לא היתה אלא חוקה חלקית. ובמקומות שהחזיקו בהם בפועל יש להם קדושה, אבל לא במקומות שלא החזיקו. אולם (בסוף פ"א מ"א תרס"ח) אומר בזה"ל: התרוסה בזמן הזה ואפילו במקום שהחזיקו עולי ככל ואפילו בימי עזרא אינה מן התורה אלא מדבריהם שאין לך תרוסה של תורה אלא בארץ ישראל בלבד ובזמן שכל ישראל שם... כשהיו בירושה ראשונה וכמו שהן עומדין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שניה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן כו'. וכבר חלק עליו הראב"ד בהשגות תרוסה בזמן הזה מדרבנן לא מטעם חסרון קדושה, אלא מפני שדרשו בבואכם - בביאת שלשיטתו ונתמצו מפרשיו לישבו. ונראה לדייק מלשון הרמב"ם האומר, ובזמן שכל ישראל שם כולכם ולא בביאת מקצתן. ולפי שביאת עזרא היתה ביאת מקצתן, לפיכך לא חיובה אותן מן התורה, אעפ"י שקדושתן במקומה עומדת.

המקדש, ובודאי היו משמשים בו כהנים מבית ביחוס שעברו אח"כ לירושלים על ידי הורדוס (קדמ. ט"ו, ט', י"ג). כפי שבכל משך מלכות בית חשמונאי שהוא תקופת הזוגות לא שקטו המריבות בין הצדוקים והפרושים, והרדיפות על אלה האחרונים ועל חכמי ישראל' ביחוד לא חדלו ורבים מהם ברחו לאלכסנדריה של מצרים, היה מקדש חוניו נחשב באותו הזמן בעיני החכמים למקדש כשר והקריבו בו קרבנות, לשם שמים'. גם יוסף בקדמ' י"ד. ב. א. מספר שבזמן מלחמת הורקנוס ואריסטובולוס שהיה בפרוס הפסח הלכו רבים מנכבדי ירושלים למצרים, בודאי הלכו שם להקריב את הפסח בבית חוניו (ע"י יעבץ ח"ד, מוצא דבר, ד.). אולם כשהדלו הרדיפות על הפרושים מצד המלכות עם נפילות בית חשמונאי וגם עצם פולמוס הצדוקים והפרושים עבר לבית המדרש במקום מלחמת השלטון, באופן שבית המקדש שבירושלים נעשה המרכז הדתי היחידי המקובל לכל המפלגות, ואם נחלקו לא נחלקו אלא בפרטי סדר העבודה, הלך מקדש חוניו הלך וירד מקדושתו, כי לא היה בו עוד צורך, וגם יהודי אלכסנדריה התרכנו מסביב לבית המקדש שבירושלים, ואז נפלו בזה חלוקי דעות בין החכמים, הללו דרשהו לשבח ולהללו דרשהו לגנאי. וזה מתבארת השחיקה של פילון וחכמי אלכסנדריה על מקדש חוניו, כי בימיהם כבר אבד לו הערך של בית מקדש, ואם התקיים, לא התקיים אלא כבית פולחן רגיל או כבמה. ואפשר שלאחר עליית בית בייטוס וחנמאל המצרי (הבבלי) לירושלים בימי ההורדוסים חדלו להקריב בו קרבנות כל עיקר.

שאלה שלא נתעוררה כלל בהלכה ביחס למקדש חוניו היא גורת טומאת ארץ העמים המיוחסת ליוסי בן יועזר. לפי זה הרי המקדש טמא והכהנים שם טמאים לעולם ואסור להקריב בטומאה, וגם אין סמיכה בטמאים (שנאמר וסמך ושחט, מה שחטיה בטהורים אף סמיכה בטהורים, וזכחים ל"ב. ובספרא, עה"פ וסמך ושחט, ויקרא א, ד-ה, הגרסא: מה סמיכה בטהורים אף שחטיה בטהורים. ועיין שם בתוספות ד"ה מאי שנא, וברמב"ם ה' מעשה הקרבנות פ"ג ה"ב). ואמנם בנמרא גופא נחקשו במסורה זו המיוחסת ליוסי בן יועזר ושאלו: הא רבנן דשמונים שנה גורו (שבת ט"ו. ואילך) על כל פנים היתה טומאת ארץ העמים קבלה עתיקה ותמה הדבר שכל חכמי הנמרא, התנאים והאמוראים שדנו במקדש חוניו, לא עוררו כלל שאלת טומאת ארץ העמים, חוץ מבעלי התוספות שהיו הראשונים לעורר שאלה

13 שם מגילה י' תוספות ד"ה שמעתי: קשיא היאך סקריבין שם בטומאה דהא גורו טומאה על ארץ העמים? וי"ל דטעום הא לא גורו חכמים טומאה. כיון שגן התורה יכול להקריב. אבל הוא תירוץ רחוק. הרי גם תרומה אין סביאין פתוץ לארץ לארץ ואם הביא לא תאכל ולא תשרף מפני שהיא טמאה בארץ העמים ירוש' סוף חלה ורמב"ם ה' תרומות פ"ב ה"ז) אעפ"י שגן

ובאמת, גורת הטומאה על ארץ העמים מן הזוג הראשון מעוררת תמהון והיא פרשה סתומה. אם נקבל הוראת ארץ העמים במשמעותה המקובלת, כלומר במובן חוץ לארץ, אם כן, הרי כל הגולה עמדה תחת גזירת הטומאה וזה סותר לכל המצב הדתי של קיבוץ היהודים בחקופת בית שני, כי כידוע, היתה הגולה בחוץ לארץ גדולה כמעט מארץ ישראל גופה, בבבל, בארם נהרים, באלכסנדריה של מצרים ובכל תפוצות הגולה היו קיבוצים גדולים צפופים שהסחרו או עפ"י חיי היהדות ההלכותיה, כלום כל אלה הקיבוצים עברו על גזירת הטומאה ולא חששו לה? ולא עוד אלא שרבים מגדולי הרור כיהושע בן פרחיה, יהודה בן טבאי, ולדעת אחרים גם שמעון בן שטח ברחו לאלכסנדריה של מצרים, והלל הבבלי עלה מבבל ונעשה לנשיא, ולא נזכר בשום מקום איזה רמז שגדולי החכמים הללו חששו לטומאת ארץ העמים, גדולה מזו מצינו, שכמה ממלכי בית חשמונאי, בין הפרושים ובין הצדוקים, הלכו לעשות מלחמות בחוץ לארץ וגם שלחו שלוחיהם ואף בלא צורך מלחמה ועי' מקבים א, י"ב מ"ח ועוד) הלכו כהנים גדולים לחוץ, לסוריה ולמצרים בלי שום פקפוק, גם כמה כהנים גדולים באו ממצרים לשמש במקדש, כחנן המצרי ובית בייטוס ועוד, וכהנים הלא בודאי מחזירים על הטומאה, כיצא בו מסופר, שהביאו לבית המקדש אומנין מאלכסנדריה של מצרים לשם עבודות ידועות במקדש (יומא תוספתא פ"ב וגמרא ל"ח). ולא נזכר בשום מקום שחששו לטומאתם או שדרשו מהם טבילה וכיוצא (ועי' להלן).

אמנם במשנה חלה נאמר: אנשי אלכסנדריה הביאו חלות מאלכסנדריה ולא קבלו מהן (פ"ד מ"י) וכפי היוצא ממשמעות הגמרא בירושלמי שם, הטעם משום טומאת ארץ העמים, אבל יש לזה סתירה מסתם משנה ראשונה בפרק ב': פירות חוץ שנכנסו לארץ חייבים בחלה, ולא חששו בסתם לטומאת ארץ העמים. אמנם לשיטת ר' יהודה הלכה זו במחלוקת שנויה בין ר"א ור"ע, אבל הטעם הוא משום דרשת הכתוב: אשר אני מביא אתכם שמה, ר"ע דרש שמה ומפני"כ הוא מחייב ור"א דרש, באכלכם מלחם הארץ רוקא (וכן הוא בספרא, במדבר ס"ז י"ח ובירושלמי שם) ובכן לא היתה שם שאלת טומאת חוץ כלל, אלא שאלה עקרונית לענין חיוב פירות חוץ, ומפני זה הטעם לא קבלו מבני אלכסנדריה את החלות שהביאו, מפני שסברו כר"א, אבל לא משום טומאה, אדרבה, הלא המביאים לא עלתה כלל על רעתם שאלת הטומאה.¹⁴ אבל לפי"ז קשה, למה לא קבלו מניתיא איש תקוע שהביא חלות מביתר, הלא ביתר היא בא"י! אמנם הרע"ב מפרש במשנה שם: ביתר - שם מקום בחוץ לארץ, וכן פירש ר"ש (הרמב"ם לא פירש כלום). אולם הם בודאי פירשו לפי הענין, לפי שהיה קשה להם, אם זוהי ביתר

התורה יש לה דין תרומה. וכלל הוא שגורת חכמים מבטלת מצוות מן התורה, כגון לולב ושופר בירט שחל להיות בשבת וכדומה (ועי' תה"ל ח"א, שער הדין, ב'). אין זה מתבאר אלא לפי ההסבר הניתן בפנים.

¹⁴ עי' בתוספות בכורות כ"ו: ד"ה וכי הזאה יש לנו, דמשום טומאת חוץ לא חשו בחלת חוץ כו' כי אין סברא שתקנו חלת כהן בחוצה לארץ שאין יכול לאכלם אלא אם כן ילך ויזה בארץ ישראל כו' ע"ש.

הידועה שבא"י, למה לא קבלו ממנו? אבל סתם ביתר הנוכרת במשנה, כגון סוף תענית, ונלכדה ביתר וכדומה היא ביתר ההסטורית, שאם המשנה היתה מכוונת למקום שבחול בשם ביתר, היתה היא צריכה לפרש. גם שם המביא, איש תקוע מוכיח שהמעשה היה בא"י, שהרי תקוע היא בא"י (ועיי' בר"ש).

אולם בחו"ט מפרש, שהמשנה מדברת בביתר זו שבא"י, אלא שהוא מסופק, אם זוהי ביתר הסמוכה לירושלים או ביתר אחרת, שלא היתה קרובה כ"כ לירושלים. ומפרש לפי"ז, שהטעם שלא קבלו ממנו, משום שהיא בכלל אי"ש לא כבשו עולי בבל ואף זו בכלל טומאת ארץ העמים, אלא שנקראה טומאה שאינה ידועה (ועי' ע"ז תבואת הארץ עמ' ע"ז, שהוא גורס ביותר לא ביתר, וגם לדעתו הוא בחוג שלא כבשו עולי בבל). ובכן לפי החו"ט משמע, שגם בא"י עצמה, בחלק שלא כבשו עולי בבל, שייכת טומאת ארץ העמים. ולפי זה הענין מסתבך עוד יותר, שנראה מזה שגורו טומאת ארץ העמים גם על חלקי הישוב שבארץ ישראל, וקשה, כיצד אפשר לצרף את מושג ארץ העמים עם ארץ ישראל?

ונראה שארץ העמים שגורו עליה טומאה מתחילה אין משמעה חוץ לארץ המקובל, אלא הכוונה מדורי העמים שבארץ ישראל גופה, כלומר, ישובי אותם הגויים שהתישבו אז בארץ ישראל. כידוע, כבשו עולי בבל רק חלק קטן מאד בארץ ישראל, הם תפסו את חבל יהודה, אבל כל הארץ וביחוד הגליל היה, גליל הגויים כשמו. וכבר אמרו: הרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל (חולין ז' ועי' ריש גטין חוס' ד"ה אשקלון).

בספר חשמנאים מסופר שבתחילת המלחמות עם היונים הוציא יהודה את כל היהודים שנמצאו בישובי הגויים שבגלעד, עבר הירדן והגליל שהיו נמצאים שם בסכנה מאימת הגוים והביאום ליהודה (חשמ' א' ה' כ"ג וחשמ' ב' י"ב ג'), ונראה שהיו היהודים שם במספר מועט מאד שהתגוררו במדור הגויים (ומשום כך נקרא גליל, גליל הגויים) והיו חייהם תלויים להם מנגד, עד שיהודה היה יכול להוציאם כולם בפעם אחת ולהעבירם ליהודה. הישובים ההם שבארץ ישראל שהיו מדור הגויים, הם הם שהיו נקראים. ארץ העמים ועליהם גזר יוסי בן יועזר וחבריו טומאה. מורת הטומאה היתה כעין, בויקוט' על הגוים הורים וגם כדי להניע את היהודים מלכת להתישב שם משום סכנת האויבים האורבים עליהם, ובכלל כדי שלא יתערבו בגוים וילמדו ממעשיהם. אולם כשגברו מלכי בית חשמנאי וגרשו את הגוים מכל גבולות הארץ ותפסו את כל ארץ ישראל, ממילא בטלה מורת הטומאה על ארץ העמים מאליה, כי משבטל הטעם בטלה הגזירה. לפיכך נשתקעה מירת יוסי בן יועזר אף אצל החכמים, ולא קבלו מנייהו מפני שלא היה בה צורך. אולם פ' שנה עד שלא חרב הבית, שע"י מלכות הורדוס נצטמצם שוב הישוב היהודי בכמה גלילות שנתישבו מגוים, נתעוררה שוב מירת ארץ העמים, מתחילה על הישובים של מדור הגוים בארץ גופה ואח"כ גם על חול, כדי להמעיט את הברחה מארץ ישראל

לחיל' שהתחילה סמוך לחורבן מחמת המהומות הרדיפות של מלכות רומא. זהו הגרעין ההסטורי שבגורה זו ומפני שיש כאן עידוב פרשיות, נסתבכו בענין זה מקורי ההלכה ומפרשיהם ומפרשי מפרשיהם, אבל לכשנחזור לתוך המקורות הראשונים נמצא פה ושם רמזים להשתלשלות גזירה זו במובן שהצענו.

הראיה החזקה ביותר להנחה זו היא עצם המושג 'ארץ העמים'. מאין נשתלשלו ונשתרשו בלשון המשנה מבטאים חדשים כ'ארץ העמים', 'מרור העמים' בעת שהמבטא 'חוץ לארץ' הרגיל משמש מושג יפה ומדויק לארצות שמחוץ לגבולי ארץ ישראל? ולא עוד אלא שבכמה מקומות אנו מוצאים המבטא 'ארץ העמים' בצד המבטא 'חוץ לארץ' כגון בתוספתא מקוואות, פ"ו א': 'ארץ הכותים טהורה כו' ארץ העמים טמאה כו' מקוואות העמים שבחוץ לארץ כשרים לבעלי קריין. - הגה הלא הם הברילו מפורש בין חוץ לארץ ובין ארץ העמים, משמע שארץ העמים אינה חוץ לארץ והיא במדרגה אחת עם ארץ הכותים שמשמעה שומרון ונבולותיה שהכותים יושבים שם. כיוצא בו תוספתא מכות ד' 17 נכנס לבית הפרס או למרוד את ארץ העמים או שיצא לחוץ לארץ כו' הגה ארץ העמים לחוד וחוץ לארץ לחוד. כיוצא בו, במשנה סוף אהלות ותוספתא שם במקילות שנינו: עירות המובלעות בא"י, כגון סוסיא וחברותיה, אשקלון וחברותיה אעפ"י שפטורות מן המעשר ומן השביעית אין בהן משום ארץ העמים; אשקלון היתה בתחום ארץ ישראל (עי' תוספות ריש גמין, ד"ה אשקלון ועי' כפתור ופרח עמ' רס"ט, שמה שהוא מובלע בארץ ישראל הוא בתחום ארץ ישראל) אלא שהסביבה היתה גזירת והישוב היה מעורב מגוים ויהודים ולפיכך היתה השאלה בה אם היא בכלל ארץ העמים, כמו שאמרו שם: אשקלון מה אתם בה (כלומר מה תהא בה מארץ העמים כשישהה (הכותים) ארבעים יום), אם כן השאלה לא היתה על המקום, שהרי הרבר ירוע שאשקלון היא בגבול ארץ ישראל. אלא מכיוון שרובה היתה מיושבת מכותיים ואפשר שהישוב של הגויים לא היה קבוע בה, שהיו הגויים יוצאים ובאים שמה, לכן היו מסופקים בזה עד כמה יהיו הכותיים דרים בה כדי לעשותה למרור העמים.¹⁵

¹⁵ ואמנם דעת שריר היא שאשקלון לא היתה מעולם עיר יהודית (Geschichte I, p. 94, § 23, II, 285) אבל בחשמונאים א. י"ב ל"ג מבואר שאשקלון נכבשה על ידי יונתן. ועי' גם בקדם. י"ג. ה', ה', ה', ה', שמשם מוכח שאשקלון היתה נכבשת תחת היהודים. ועי' בקדם. י"ז. מ"א. ה' ובמלחמות ב. ה', ג' שהורדוס היה לו ארסון באשקלון שעבר בירושלם לאחוזתו שלמיה. אולם משם נראה לכאורה שהיתה בחוץ לארץ. אבל נראה שספני נשתקעו בה היונים זמן רב היתה כבר נחשבת לעיר יונית וכן מובא בס' תבואת הארץ עמ' מ"ז: ומצאתי בספריהם שאשקלון נקרא עיר יונית לפי שישבו בה היונים זמן רב כו'. גם הסיפור במשנה לפי תוספתא ששמעון בן טחח תלה שמונים נשים באשקלון (סנהדרין, פ"ו, מ"ד) מעיד שאשקלון היתה עיר יהודית. שיר הסנהדרין התפשטה שם. ואמנם דירנבורג. משא ארץ ישראל, עמ' 32, הערה 1 משער נתחלף כאן שמעון חשמונאי בשמעון בן טחח, אבל אין להשערה זו סמוכין. כי בעלי התלמוד לא היו מיחסים הגזנות דינים ומשפטים למלכי בית חשמונאי בשום מקום. ועי' S. Klein, Das tannaitische Grenzenverzeichniss Palästinas, S. 30 ff. בית חשמונאי, עמ' 134 ועמ' 146. ימנה השערה לגרוס. שמונים נשים מאשקלון' כלומר

בכלל נראה מכמה מקומות שהמונח, מדור העמים' מקביל למבטא. ארץ העמים' שמשמעו הישובים שבנבולות הארץ שהגוים דרים שם, לפיכך אמרו, ואין מדור העמים ובית הפרס בחו"ל' שבחול' אין שייך מדור העמים, שכולה מיושבת מגויים, אלא כשדברו על מדור העמים כוונו למדרות שבאי' שעמים דרים בה.¹⁶

גדולה מזו מצינו שלפעמים קראו למקומות של ישובים בגבולי ארץ ישראל גופה בשם חוץ לארץ, ואין זה מתבאר אלא על ידי זה שהישוב היה שם בכלל, מדור העמים', מפני שגוים היו דרים בו, לפיכך נתחלף להם המבטא. ארץ העמים' במבטא, חוץ לארץ'. כגון: גטין ע"ו: כי הווי מפטרי רבנן בעכו הווי מפטרי משום דאסור לצאת מארץ ישראל לחוץ לארץ. ועכו הרי היתה בגבול אי' מכבוש בית שני כמבואר בירושלמי פ"י רשביעית תחומי אי' ובמקבילות בתוספתא שביעית פ"ד וכן בבבלי כתובות ק"ב רבי אבא מנשק כיפי דעכו. ואעפ"כ אמרו: עכו כאי' לגטין, ולגטין אין, לעברים לא. (ועיי"ש פירוש רש"י, גטין ח.) והלשון בירושלמי שם: תחומי ארץ ישראל כו' שהחזיקו עולי בכל כו'. ומכל סוגית הענין משמע שהספק היה לא על הגבולים, אלא אם החזיקו בהם במקומות הללו, שעל הגבולים אין שייך ספק, שכבר קבעו חכמים את התחומים: איזוהי ארץ ואיזוהי חוץ לארץ כל ששופע מטורי אמנה ולפנים כו' (גטין ח' וירושלמי שם) ואם נחלקו על איאלו מקומות, כגון על אשקלון וכדומה לא נחלקו, אלא מפני שהיו מסופקים אם החזיקו בהם עולי בכל, ואם לא החזיקו, הרי היא בגדר מדור העמים או ארץ העמים, וכן אמרו בתוספתא דמאי פ"א: חוקת אי' חייב עד שיודע שהוא פטור, חוקת חו"ל פטור עד שיודע שהוא חייב. ומה שייך על הגבולים ספקות או חוקה? אלא וודאי הכוונה לחוקת הישוב אם הוא מישראל או מגויים. כיוצא בו כשאמרו: רבי התיר בית שאן, לא היה ספק שבית שאן היא בגבול ארץ ישראל

שהגשים היו מאשקלון, אבל הסנהדרין היה כחה יפה לרון את נתני אי' אף כשהיו בחוץ לארץ. כפי המסופר במעשי השליחים ט' ב'; כ"ב ה': כ"ו. י"א ועוד. עי' צבי טייבש, הנשיא בסנהדרין הגדולה, וינה תרפ"ה, עמ' 37. אבל זוהי השערה רחוקה ונגד כל הנוסחאות. וממעשי השליחים אין להביא ראיה למאורעות הסטוריים. כי נכתבו בזמנים מאוחרים לעצם המאורעות ונס הספורים שם באו מתוך מנסה ידועה.

¹⁶ גם הרמב"ם מצטט התוספתא ה"ל (ה' טומאת מת, פ"א, ה"א). ובעל הכ"ס הקשה שם: היכי שייך לומר כן, והלא חו"ל כולה טמאה יותר מטומאת ארץ העמים? והוא מתרץ בדוחק, אבל לא ירד לסוף דעת הרמב"ם, שעמד על המוכן האמתי של, מדור העמים' שאינו בגדר חו"ל. אלא שזהו באי'. ועי' שם בלח"ט, שכנראה ספלו פולו חסס ההבדל הזה, שם דור העמים' לחוד וחול' לחוד. ועי' עוד תוספתא אהלות י"ח 3: חוקת דרכים של עולי בכל ומה שייך לומר סובלעות בארץ העמים טהורות. והלא כל הדרכים של עולי בכל היו בחוץ לארץ לחוד. כמובן שם 6 הכל עושין מדור העמים אפילו עבד ואפילו שפחה כי למה שייך לומר עושין ארץ העמים? הלא נבולות חו"ל ידועים מצד עצמם ולא נעשים על ידי הדורים כם אלא על ידי הגבולים, אלא בודאי הכוונה למדור העמים שבארץ ישראל שהוא נעשה לארץ העמים על ידי הגוים הדורים וכמה ההלכה להשמיענו שכל גוי הדר שם עושה את המקום לארץ העמים.

יְהוֹשֻׁעַ יִזְיָא) אלא בשביל שבית שאן היה מרור העמים שלא החזיקו בו ישראל. וכן תוספתא אהלות שם על קסרין שהחזיקו בה ישראל והתירוה שלא במנין וקסרין ארץ ישראל היא. בכל העירות הללו היתה השאלה על חזקת עולי בבל. וכן אמרו בע"ז יג: מעשה ביוסף הכהן שהלך אצל רבו לצידון ללמוד תורה (במסכת שמחות הגירסא שהיה מטמא והולך אחר רבו לצידון – בכל אופן הענין הוא בטומאה) וצידון הריהי בא"י אלא לענין טומאת ארץ העמים היא כחוץ לארץ לפי שלא ישבו שם בני ישראל מעולם ואף יואב כשהלך למנות את ישראל הלך עד הן ועד צידון (ש"ב כ"ד, ה'). כללו של דבר, לא התחומין הם העיקר אלא החזקה, שהכל תלוי אם החזיקו בהם עולי בבל, ולפיכך אף בזמן מאוחר היו מטופקים אם היה בזמן בית שני המקום מרור ישראלים או מרור העמים.

היוצא מדברינו, שטומאת ארץ העמים היתה גזירה לשעה בזמן המהומות והמלחמות עם מלכות יון, ועיקר הגזירה היה על מרורות העמים שבתוך גבולי ארץ ישראל, שהתחילה בזמן המהומות של מלכות יון ונתבטלה עם כיבוש כל א"י ע"י מלכי בית חשמונאי; ובסוף הבית, בזמן מלכות בית הורדוס, חזרה ונתעוררה גזירה זו על ידי התפשטות ישוב הגוים בגבולות א"י ונתפשטה הגזירה גם על חוץ לארץ בכלל, מפני שחשבו שזוהי גזירה עתיקה מן הזוג הראשון שנשתקעה. אבל באמת עד קרוב לסוף זמן הבית לא נתעוררה שאלת טומאת ארץ העמים כלל ומפני כן לא עמד מקדש חוניו לעולם תחת חשש טומאה, אלא היה עומד בקדושתו להללו שהקריבו בו לשם שמים.¹⁷

¹⁷ הצעתי הדבר לפני סה"ל גינצבורג וכתב לי שהיא הנחה, עמוקה וחריפה, אבל אינה עומדת לדעתו בפני כמה סקורות התלמוד שמשמע שטומאת ארץ העמים בטובן חוץ לארץ היתה כבר מפורסמה בזמן הבית ולא הטיל אדם בה ספק. הראיה הגדולה ביותר לדעתו היא מהפעם בהילני המלכה שנדרה בגזירות והיתה נזירה שבע שנים ובסוף שבע שנים עלתה לארץ והזירה בית הלל שתהא נזירה עוד שבע שנים אחרות, (נזיר, פ"ג, מ"י וע"י שם בנ"ב כ.). והנה אמנם לפי המקובל במפרשים וכפי משמע מסתם סוגיית הש"ס הטעם היה משום טומאת ארץ העמים. אבל מסתם דברי המשנה לא משמע כן והוא באמת תמוה, כיצד יכול נזיר, להשלים נזירותו בטומאה, אם ארץ העמים היא טמאה לרבני הכל ככל טומאה. ובתוספתא מבואר מפורש שנזירות נוהגת בארץ ישראל ובחוץ לארץ (שם א' 5) ואסמך הרמב"ם בפירושו המשניות שם על המשנה עמד בזה ופירש שהנזירות איא בחו"ל מפני הטומאה ומה שאמרו בתוספתא שכל מי שחייב ועל זה חולקים לפירושו ב"ש ובי"ה כמה יהיה הקנס, עיי"ש. וכן קבע בהלכות והלכות נזירות פ"ב, הכ"א ועיי"ש בספרים). אבל מסתם דברי המשנה לפי פשוטה לא משמע שחייב ב"ן אותו לעלות, אלא משמע שבאקראי עלה לארץ לאחר שהשלים נזירותו או שעלה להביא קרבנותיו ועיקר השאלה היא אם נזירות נוהגת בכלל בחוץ לארץ. לביש אין נזירות תופסת כלל בחו"ל אלא אם כוננתו היתה מתחילה על ארץ ישראל ולפיכך הוא חייב בסתם נזירות שהיא שלשים יום כשעלה לא"י. ולכ"ה נזירות תופסת גם בחו"ל אלא שלא עלתה לו עד שבא לא"י והוא חייב בזמן הנזירות שקבל עליו בחו"ל. כגיל בטעם המחלוקת ביסודה ולא משום טומאת ארץ העמים. ואף אם המסמעות היא כפי המקובל מפני טומאת העמים והו לפי הגזירה האחרונה של פ' שנה קודם שחרב הבית שאז נתקבלה בטובן חוץ לארץ. וצ"ע. והנה מצאתי סעד לדבר גם בראשונים שרמזו על המושג ארץ העמים בטובן סדור הגוים

ונראה שלא עוד שמקדש חוגיו לא היה פסול אצל הממונים שבמקדש בירושלים אלא שלפעמים עוד היתה השפעת גומלין בין שני המקדשים הללו.

הנה אמרו על המשנה ביומא (פ"ג מ"ט) ואלו לגנאי, בית גרמי לא רצו ללמד על מעשה לחם הפנים כו'. שלחו והביאו אומנים מאלכסנדריה והיו בקיאים במעשה לחם הפנים וכרדייתו לא היו בקיאים... של בית אבטינס היו בקיאים במעשה הקטורת במעלה עשן ולא רצו ללמד, שלחו והביאו אומנים מאלכסנדריה והיו בקיאים במעשה הקטורת, ובמעלה עשן לא היו בקיאים, של בית אבטינס היתה מתמרת ועולה ופוסה ויורדת ושל אילו היתה פוסה מיר כו' (חוספתא שם פ"ב וירושלמי ובבלי שם על המשנה).¹⁸

הספור תמוה ביותר, באיאלו אומנים המשנה מרבת? אם בסתם בעלי מלאכה, וכי מה ענינם אצל עבודת ביה"מ, כמעשה הקטורת ולחם הפנים שאינן נעשות אלא ע"י כהנים הבקאים בעבודה ולא ע"י אנשים מן החוץ? אלא וודאי האומנים הללו היו ידועים לבקיאין ומומחים בעבודה המקובלה במקדש, הקושיה היא, מאין היתה ידועה עבודת המקדש להאומנים היושבים באלכסנדריה? ולא עוד אלא, כפי המסופר במשנה, הנה המשפחות הללו שלא רצו ללמד על פרטי העבודות המנויות שם היו ממויחסי הכהונה הממונים שבמקדש (שקלים פ"ה מ"א) והם לא רצו לגלות את הסודות של עבודתם במקדש, שלא נילו אף לאחיהם הכהנים, אם כן, כיצד עלתה על דעת ממוני בית המקדש להביא אומנים חילוניים מאלכסנדריה מחוץ לארץ ושהם יהיו בקיאים בטיב העבודה יותר מן הכהנים העומדים על משמרת הקודש בעבודתם בבית המקדש? ולמה שלחו להביא אומנים דווקא מאלכסנדריה, כלום שם היו האומנים מתמחים בעבודת בית המקדש שבירושלים? אתמהא!

שבא"י גופה, עי בספר, כפתור ופרח' פ"י דף ר"ל ח"ל: והנה נמצא בא"י עצמה מקומות שספני שבהם טובב הגוים קורין להם ארץ העמים. אמנם אח"כ הוא אומר שם, ולשון ארץ העמים ולשון חוצה לארץ הכל אחד שחיל היא ארץ העמים וארץ העמים חילי, אבל הוא נע ולא נע בזה ולא הוציא את המסקנה המחויבת שעיקר המושג, ארץ העמים' משמעותו ישוב הגוים בארץ ישראל. ועי' עוד שם לרע"ב ובכל פרק י"א, ועי' במשנה לסלך, ה' טומאת מה פ"א ה"ו, שמפלפל בזה הענין ואומר מתחילה ח"ל: ודע דהא דאסרינן דגורו טומאה על ארץ העמים, כל חיל קרי לה ארץ העמים, כי אחר שכתבתי כל זה, ראיתי למהרי"ט בח"א סי' מ"ז שכתב בפשיטות דכל שלא החזיקו בניי בכל טמא ששום ארץ העמים כו'. ומדברי רבנו פ"ה בה' כנורים נראה כסברת מהרי"ט, הן אמת שדברי רבנו בפ"א מה' חרוטות קשים אצלי והדבר אצלי צריך תלמוד כו'. ואמנם כל הפקוק הזה הוא ספני שנתקבל בסתם פעולם מושג, ארץ העמים' כשמעו חוץ לארץ, ולא יכלו להשתחרר מקבלה זו ונפלו בכבוכה. אולם אם מלכתחילה נעמיד את הסבטא הזה על משמעותו הנכונה חפולנה כל הקושיות.

¹⁸ כמו כן אנו מוצאים בחוספתא ערכין כ"ד: חליל שבמקדש של קנה היה... צלצל שבמקדש של נחשת היה וסימות משה היה נפגם, שלחו חכמים והביאו אומנים מאלכסנדריה של מצרים עתקניהו ולא היה קולו ערב כמות שהיה. מכחשת שבמקדש של נחשת היתה וסימות משה היתה, נפגמה ועלחו חכמים והביאו אומנים מאלכסנדריה ותיקניהו ולא היתה כהלכתה ונטלו את פנימה חזרה לתחילתה. וכן הוא בנמרא ערכין: בשינוי לשון קצת, ובכל אלה מדובר

אין הדבר מסתבר אלא שהאומנים הללו ששלחו להביא מאלכסנדריה של מצרים היו מהכהנים ששמשו שם במקדש חונוי, שהיו עוסקים באותן העבודות ממש שבמקדש, כפי שהבאנו למעלה בשם יוסף הכהן שהמובח וכל כלי הקודש במקדש חונוי היו עשויים ממש בתבנית כלי המקדש והיו משמשים אותו השמוש שבמקדש חוץ מן המנורה שהיתה תלויה מן התקרה ולא עומדת על הרצפה כבמקדש. וכך היתה גם מסורת החכמים כמבואר במס' עבודה זרה נ"ב: בעא מיניה ר' יוסי בן שאול מרבי, כלים שהשתמשו בהם בבית חונוי מהו שישתמשו בהם בבית המקדש כו' ע"ש. לפי זה בודאי היה שם מעשה הקטורת ולחם הפנים נעשה כבמקדש, אפשר בקצת שינוי לפי הספור הזה שבתלמוד, לפיכך הרעת נותנת שכשמשפחות הכהנים שהיו ממונים במקדש בקשו לזכות במונופולין לעצמם, כדי להעלות את שכרם, שלחו חכמים להביא במקומם כהנים אומנים העוסקים בעבודה בבית חונוי, בחשבם שהם בודאי בקיאים במשמרת העבודה ובפרטיה ככהני המקדש שבירושלים. אבל נחבר, שהכהנים שבבית חונוי לא היו בקיאים בסודות ידועים בדרכי העבודה ובדקדוקיה ופרטיה כהכהנים ששמשו במקדש. ואפשר שיש לבקש בדרכי ההתנצלות של בית גרמי ובית אבטינס שלא רצו ללמד, כדי שלא יהיו עושין כן לעבודה זרה כדרך שעושין לפני המקום, קדירת רמו כלפי בית חונוי, כי בודאי היו הכהנים שבירושלים מתיחסים לבית חונוי כבנאי היה בעיניהם בית של. עבודה זרה - מבטא שהיה שגור גם בפי כמה מהחכמים שהתנגדו למקדש חונוי - ואמרו עליו, שהקריבו בו לעבודה זרה, כי אין הרעת נותנת שחששו מפני בית עבודה זרה ממש של גוים שלא יחקו את עבודת המקדש, שאם כן אין לרבר סוף? וכיצד יכולים להגיע גוים שירצו לחקות העבודות הרגילות בבית המקדש הידועות ומפורסמות לכל? אלא ודאי שכוונו לבית חונוי שהיה בעיניהם, בית ע"ז ששם היו עובדים אותן העבודות שבבית המקדש, לפיכך רצו כהני המקדש שבירושלים לשמור בסוד כמה מן העבודות שעסקו בו, כדי שכהני בית חונוי לא יוכלו להשתמש בהן, ושיהיה הברל ביניהם.

ואפשר שכל הסיפור הזה לא בא אלא להגדיל את מעלת בית המקדש שבירושלים על זה של בית חונוי ובא לזמננו, שאעפ"י שעברו בבית חונוי עפ"י טיבוס הסדר שבמקדש, אבל לא כווננו שם לדקדק בפרטי העבודה כבמקדש וממילא עבודתם פסולה, שהרי, אם חיסר אחת מכל סמניה חיב מיתה' והוא הדין לכל מעשי הקרבנות וסדרי העבודה שהכל צריך להיות בדיוק נמרץ ועפ"י הלכות העבודה כראוי. ולפי שדקדוקי העבודה לכל פרטיה לא היו מסורים אלא להממונים שבמקדש שהיו נשמרים אצלם בסוד, היו זיהרים לבלי לגלות את הסודות לבתי מקדש זרים ולבמות שהעמידו במקומות אחרים.

מאומני כהנים ששימשו במקדש חונוי. אין הדבר עולה על הרעת סתם אומנים מאלכסנדריה ידעו לחקן כלי המקדש.

מכיון שמקדש חונוי היה כתבנית ביהמ"ק שבירושלים, בוראי היה מחויב להיות גם שם ב"ד של כהנים וב"ד הגדול בכלל, עפי' המסורה שתשים הסנהדרין אצל מוצב. ובאמת היתה שם סנהדריה כפי המסופר בתוספתא: כמין בסיליקי גדולה היחה (בגין בית הכנסת הגדול באלכסנדריה) סטיו לפנים מסטיו... ושבעים ואחת (בירושלמי הגרסא ושבעים) קתדראות היו בה של זהב כנגד ע"א זקנים (סוכה פ"ד ו' ובגמרא ירושלמי שם פ"ה ה"א ובבלי שם נ"א) וכוונת הלשון כנגד ע"א זקנים, כלומר שהיו ע"א זקנים יושבים כל אחד בקתדרא שלו, שאין הדבר עולה על הדעת שהעמידו קתדראות ריקות לנוי סתם. וכן פירש' ותוספות שם ד"ה והיו בה - סנהדרין. ובאמת מצינו בכמה מקומות שהיה באלכסנדריה ב"ד הגדול. כמבואר בתוספתא פאה פ"ד כו' וכתובות פ"ג, שתי חוקות לכהונה כו' ר"ש בן אלעזר אומר אף באלכסנדריה כשהיה שם בראשונה ב"ד, והכוונה שם לב"ד של כהנים ובגמרא (כתובות כ"ה) הלשון: אף אלכסנדריה של מצרים בראשונה מפני שב"ד קבועין שם וכן הוא בירוש' כתוב' (פ"ב ה"ז). מזה משמע שבאלכסנדריה היה ב"ד שהיה בורק לכהונה כב"ד של כהנים בירושלים. הב"ד הזה היה בוראי יושב במקדש חונוי או סמוך לו, כסנהדרין שבלשכת הגמית.

מי היו ראשי ב"ד הגדול הזה שבאלכסנדריה אינו מפורש. אבל הרי ידוע לנו שבשעת גזירת השמד ואחריה כשבאו הרדיפות של מלכי בית חשמונאי על חכמי ישראל היו כולם בורחים לאלכסנדריה של מצרים שנעשה אז מקום מקלט לחכמי הפרושים. הרדיפות הללו נמשכו כל ימי תקופת הוגות. מחכמי הפרושים המפורסמים שברחו אז לאלכסנדריה ידועים לנו יהושע בן פרחיה ויהודה בן טבאי. בתלמוד מסופר שכשנצח שמעון בן שטח את הצדוקים ויהושע בן פרחיה היה יושב באלכסנדריה שלח שמעון רברים לאלכסנדריה לאמר: מני ירושלים עיר הקודש לך אלכסנדריה אחותי, בעלי שרוי בתוכך ואני יושבת שוממה (סוף סוטה בבלי דפוס אמ"ד וירושלמי חגיגה פ"ב ה"ב וסנהדרין פ"ו ה"ז). מנוסח הפניה הזאת בולט שיהושע בן פרחיה תפס אותה המשרה שתפס בהיותו יושב בירושלים, שהרי הוא קורא לאלכסנדריה בלשון אחות לירושלים, כלומר, שניה לירושלים. המליצה, בעלה' מכוון בוראי לנשיא הסנהדרין שהוא שרוי בתוכה ומשמש שם בכתרה של ירושלים, כלומר שהוא עומד בראש ב"ד הגדול שבאלכסנדריה במקום הב"ד שבירושלים. וכן משמע מסתם נוסח הסיפור בבבלי שהכריחה היתה כשיהושע בן פרחיה היה כבר נשיא או אב בית דין. ח"ל הבבלי: כד הוה קטיל ינאי מלכא לרבנן שמעון בן שטח אטמינהו אחתיה. ר' יהושע בן פרחיה אול ערק לאלכסנדריא של מצרים. כי הוה שלמא שלח ליה שמעון בן שטח: מני ירושלים עיר הקודש לך אלכסנדריא של מצרים אחותי, בעלי שרוי בתוכך ואני יושבת שוממה כו' (סוטה מ"ז). אולם בירושלמי הנוסח: יהושע בן פרחיה בעין ממנין יתיה נשיא, אול

ערק לאלכסנדריא. משמע שברח קודם שמינהו נשיא ויש במשמעות זו גם שברח מן השררה, לא מחמת הרדיפות כי אליו מיוחס המאמר: בתחילה כל האומר עלה לה לשררה אני כופתו ונותנו לפני ארי כו' (מנחות ק"ט) וע"ש ברשי' וחוספות שתי לשונות). ולפי שמשרת הנשיאות בסנהדרין שבירושלים היתה משרה של שררה ושלטון, לפיכך בחר להיות אב"ד באלכסנדריה, שמינוי זה שם לא היה של שררה אלא של לימוד והוראה.¹⁹ ואפשר שאין סתירה בין סיפור הבבלי והירושלמי, כי הרדיפות של ינאי היו מכוונות ביחוד נגד חכמי ישראל, כלומר חכמי הסנהדרין מנהיגי המשפט והמוציאים אותו לפועל, וכפי שיהושע בן פרחיה היה מן העומדים להגנות הנשיאות הסנהדרין, היתה הגזירה חלה עליו ביותר, לפיכך הקדים לברוח לאלכסנדריה ושם נמנה לאב"ד.

לכשצטרף את כל רמזי המקומות על בריחת החכמים לאלכסנדריה בשעת הרדיפות על הפרושים ממלכי בית חשמונאי ומומן המהומות שלפניהם, נבוא בהכרח לידי מסקנה שהיו בזמן ההוא שני מרכיבים לתורה, אחד בירושלים ואחר באלכסנדריה, חו האחרונה נתמלאה מחורבנה של הראשונה. חכמי ירושלים שברחו לאלכסנדריה היו מראשי הבי"ד הגדול שם, והן הן ה"זוגות", כלומר, אחד היה נשיא הסנהדרין בירושלים ואחד היה האב בי"ד בבית דין הגדול שבאלכסנדריה. לפעמים, כששקטו המהומות והרדיפות חדרו לזמן קטן, היה האב ביתדין שבאלכסנדריה חוזר לירושלים ויושב בצד הנשיא ועדיין היה השם אביביתדין נשאר עליו מצד משרתו הקודמת, כפי שהיה מעשה ביהודה בן טבאי ויהושע בן פרחיה, כמבואר. ובהמשך הזמן נעשה הרגל למנות לעולם שני לנשיא, בשם אב בית דין, שהיה משמש בתור סגן לנשיא. אולם המנוי הזה לא נעשה קבע אלא בימי הנשיאים שלאחר החורבן, והחכמים דנו מן המאוחר על המוקדם וציררו את ה"זוגות" בתמונה שראו לפניהם, שני ממונים עומדים בראש הנשיאות של הסנהדרין, אחד נשיא ואחד אב בית דין. לרעתי התחיל דרמינוי זה בזמן נשיאותו של רבן גמליאל ריבנה ע"י המחלוקת עם ראב"ע שמינהו מתחילה נשיא ע"י המריבה כנגד בית הנשיא, ואח"כ כשנעשה שלום, עשו פשרה שראב"ע נתמנה לאב בי"ד בצד הנשיא

¹⁹ יוסף בשם סטראבא מוכיר את ראש היהודים באלכסנדריה (קדמ. י"ד, ז', ב'). אולם אין לנו ידיעות נכונות על טיב בית דינו שבאלכסנדריה ועל היורסיקוציה המשפטית שלו אם היה לו כח לדון גם דיני נפשות וקנסות בפועל. לפי הנחת ריטטר Philo und die Halacha p. VIII מתבארים החילוקים שבין הלכות ארצישראליות שעל פי המשנה והתלמוד ובין הללו של פילון לפי ההבדלים שהיו בסציאות בין דיני ארץ ישראל ודיני הבי"ד באלכסנדריה באופן שיש להניח, שההלכות שפילון מציע הן הן הלכות למעשה. אולם יוסטר חולק על זה ואומר, שאין להביא ראיה מהלכות פילון על מעשה בי"ד בפועל שהיה נהוג באלכסנדריה כל זמן שטיבם אינו ידוע לנו. ע"י Juster, Les juifs dans l'empire Romaine p. 5. נהגים למעשה כלל ומכשי"כ דינים קשים כעונשי מות על עבירות שהיו הפרושים מקילים בהן, כי ברוב הלכותיו הוא נוטה לשיטת הצדוקים המחמירים בדיני נפשות. כעין תחת עין מס' וכדומה. והדבר צ"ע. ואכ"ס.

ר"ג כמבואר בברכות כ"ח. ובהמשך הזמן נוסף עוד מינוי בתואר. חכמ"ם, וגם זה ע"י מעשה שהיה, כשביל המחלוקת של הנשיא רשב"ג ורבי מאיר ורבי נתן, כמבואר בסוף הוריות, והעבירו חכמי הדורות את הציור הזה על ה"זוגות" המנויות בפרקי אבות שהתחילו בזמן מלחמת החשמונאים ונתבטלה עם עליית הלל הבבלי לארץ ישראל שמאו בטלו ה"זוגות" מפני שבטל בית דין הגדול באלכסנדריה, כפי שאמרו: אף באלכסנדריה בראשונה כשהיה שם בית דין כנ"ל. ולמה בטל הב"ד באלכסנדריה עם ביאת הלל לא"י ועלייתו לנשיאות? הטעם הוא כפי שהוכחתי במקום אחר (בצרון, תש"ד, גליוני טבת ושבת על הלל הבבלי) וארמח כאן בקצרה, שאף הלל הבבלי בא מאלכסנדריה, כפי שמובא בתוספתא כתובות (פ"ד 6) ובירושלמי יבמות פ"ד, ה"ג וכתובות פ"ד ה"ח ובבלי ב"מ ק"ד:): דרש הלל הזקן לשון הדיוט כשהיו בני אלכסנדריה מקרשין נשים וכו' ובא מעשה לפני חכמים ובקשו לעשות ביניהם ממורים, אמר להם (הלל הזקן) הוציאו לי כתובת אמכם וכו'. מן הלשון הוזה מבואר שהלל היה ראש חכמי אלכסנדריה שנצח את החכמים שם. חילוף שם בבליים באלכסנדרים רגיל מאד בתלמוד (ע"י יומא ס' על המשנה וכבש עשו לו מפני הבבליים, לא בבליים היו אלא אלכסנדרים היו וכן היא שם בתוספתא יומא ד' צ"ו ובכ"מ) כיצא בו מספר יוסף הכהן על חנמאל הכהן הגדול שבא מבבל (קמ"ט. ט"ו ב' ד' וע"י שם צ"ו) ובמשנה הוא מפורסם בשם חנמאל המצרי (פרה פ"ג, מ"א) והכוונה בחילוף זה היא שהללו היה מוצאם מבני בבל, אבל באמת היו יושבים באלכסנדריה (ע"י קמ"ט י"ט ה' ב' ונגד אפיון 4, 11). לפי זה כשהלל הבבלי עלה מאלכסנדריה לירושלים נתבטל הב"ד שם שעליו אמרו שהיה שם, כראשונה, ועם זה נתבטלו גם ה"זוגות".

עפ"י הנחה זו שהזוגות היו משמשים זוג של ת"ח שעמדו כל אחד בראש של שני בתי דינים שונים, אחד בירושלים ואחד באלכסנדריה, בראשון עמד נשיא ובשני אב בית-דין, תבאר לנו גם מחלוקת הסמיכה שנמשכה והלכה כמה דורות בין הנשיאים ואבות בתי דינים. מחלוקת זו הייתה מלכתחילה בדבר הסמיכה במקדש חנוני, כלומר אם נהגת שם סמיכה בקרבנות או לא. הנה קימא לן שאין סמיכה בבמה, שנאמר צפונה לפני ה' וסמך ועל זה באה ההלכה ודרשה, שאין סמיכה בבמה ואין צפון בבמה (ספרא, ויקרא, א' ד' ובמקבילות), וכלל הוא שכל קרבנות יחיד טעונים סמיכה (מנחות צ"ב) שהסמיכה משמשת עיקר טעם הקרבן שהוא הודויו עליו, שהסמיכה הודויו אחר הוא (יומא פ"ג, מ"ה ובברייתא וכפר, בכפרת דברים הכתוב מדבר, שם ל"ז:): והנה אם מקדש חנוני היה לו דין במה, אם כן אין שם סמיכה ואין שם קרבנות חובה ונדבה של יחיד, נמצא עצם תכלית המקדש בטל. לפיכך כהני מקדש חנוני וכל החכמים שהחזיקו בקרושתו היו בודאי מתאמצים שתהא סמיכה נהגת שם כבמקדש ירושלים, והללו שהתנגדו למקדש חנוני, התנגדו לסמיכה שם, ונמצא קרושתו בטלה מאלה. ועל דבר זה נחלקו הנשיאים כב"ד הגדול שבירושלים ואבות ב"ד בבית דין הגדול שבאלכסנדריה, הראשונים שהיו נגד מקדש חנוני, אמרו לא לסמוך, והאחרונים, שהיו בעדו, אמרו

לסמוך. בהמשך הזמן נשתקע עיקר המחלוקת על מה שנחלקו גדולי עולם והסבירו המחלוקת על סמיכה ביום טוב או על הסמיכה בכלל.²⁰

על פי הנחה זו אפשר גם להסביר למה נהפך הסדר בין הנשיאים ואבות ב"ד האחרונים שאבטליון האביב"ד אמר שלא לסמוך והלל הנשיא אמר לסמוך. אמנם קשה להעמיד את שמות החולקים ואת משרותיהם בדיוק, מי שהיה האב ב"ד ומי מהם היה הנשיא וכבר נחלקו בזה תנאים ראשונים, לדברי ר' מאיר היה יהודה בן טבאי נשיא ושמעון בן שטח אב ב"ד, ולדברי חכמים להיפך היה יהודה בן טבאי אב בית דין ושמעון בן שטח נשיא וחגינה שם וירושלמי שם פ"ב ה"ב וסנהדרין פ"ו ה"ו. נראה שהחכמים המחליפים את שמות החולקים מחליפים גם את המחלוקת ביניהם, כלומר שלמאן ראמר יהודה בן טבאי אב ב"ד הנה היה הוא שאמר לסמוך ומן המסופר עליו בירושלמי שם שברח לאלכסנדריה מפני שרצו למנותו נשיא בירושלים, משמע שברח קודם שמינהו נשיא בירושלים והיה אב ב"ד באלכסנדריה, כפי שרמזנו על זה למעלה. אולם החילוף של שנים האחרונים, אבטליון האב ב"ד שאמר שלא לסמוך והלל הנשיא שאמר לסמוך מתבאר בזה, שאבטליון התנגד לחכמי אלכסנדריה, כנראה ממאמרו באבות: שמא תחובו חובת גלות ותגלו למקום המים הרעים וכו' שלדעת חכמים כוונתו היתה להפילוסופיה האלכסנדרונית²¹ וזה אמר כנגד עצמו שנתחייב חובת גלות לאלכסנדריה ומפני כן התנגד לחכמי אלכסנדריה ולכל הישוב היהודי האלכסנדרוני ובטבע הרבר שהתנגד גם למקדש חוניו, ומפני כן אמר שלא לסמוך. מה שאין כן הלל שלא מצאנו לו התנגדות כזו שהיתה לרבו אבטליון לחכמי אלכסנדריה, כאמור לעיל, שהיה יושב ורן לפני חכמים באלכסנדריה ולא היתה לו עילה להתנגד למקדש חוניו, ולפיכך החזיק ברעת חכמי אלכסנדריה שלא התנגרו למקדש חוניו.

²⁰ עיי' דר"ד לראה"ו האוסר ח"ל: אולי יהושע נם הוא היה בלבו מתנגד לבית הזה ובי"ת חוניו) והמציא ברעתו חשש רחוק למען הראות כי כל תבואת הארץ במצרים היא בספק טמאה ועל כן כל מנחותיהם אשר יקריבו בבית חוניו טמאות (ח"א ע"ב 125 ועיי' למעלה).

²¹ עיי' דרנבורג, משא ארץ ישראל, ע"ב ל"ט, הערה ו' ח"ל: אדמה כי מקום מים הרעים או הדעות הרעות הנזכר בזה יהיה אלכסנדריא.

על חטאים ועונשם

מאת

שאול ליברמן

בין היצירות הקדומות של הדמיון האנושי מצוי סוג ספרותי מיוחד המספר על אנשים חיים שזכו לראות בחייהם את מחוות נן העדן והגיהנום. ספרות המזרח והמערב עשירה בחזיונות המציירים את העלייה לנן עדן ואת התענוגים שבו ואת הירידה לגיהנום ואת היסורים שבו. מקצתם ספרו מה שראו בעיניהם ממש, בעיני בשר ודם, מקצתם ספרו מה שראו במחזה הנבואה, ויש מהם שמסרו מה שראו בחלום. ספורים ותאורים אלו של מחוות נן עדן וגיהנום מרובים בספרות המזרח והמערב בימי קדם ובימי הביניים. וכבר חקרו החוקרים וכתבו הכותבים על היחס וההשפעה בספרות זו בין המזרח למערב ובין היהדות לנצרות.

רבי משה נסטר תרגם לאנגלית את המדרש גדולת משה (ועוד כמה מדרשים קטנים)², ובהערותיו ציין לפעמים את ההקבלות בספרות הנוצרית הקדומה. דעתו של נסטר שהנוצרים הקדמונים שאבו ממדרש גדולת משה אינה זקוקה לבטול. המדרש הזה הוא מאוחר, ואינו אלא לקט מכמה ספרים שונים. מכיוון שמדרש זה היה מצוי בארצות ערב³ הרי אין לתמוה אם נמצאת בו השפעה מושלמית. כן, לדוגמא, הוא מונה רק ששה מדורים של עינויים⁴, ומכאן החליטו שהמדרש שלנו מקוטע וחסר. אבל שם נאמר מפורש (הוצ' וורטהיימר עמ' כ"ו): ובאו לתחילת גיהנום, ראה משה וכו', ולבסוף הוא גומר (שם עמ' כ"ח): ואמר נסרניאל למשה, לך וראה את הרשעים כי צד הם בני הנם,

¹ עיין בספרות שציין E. Hennecke, *Neutest. Apokryphen* 1924, עמ' 256 ואילך. ועיין בספרו הגדול של Josef Kroll, *Gott und Hölle* ובספרים הרשומים בו. ועיין להלן בהערותי.

² *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1893, p. 571 seq.; *Studies and Texts*, Vol. I, p. 124 seq.

³ וורטהיימר פרסם אותו בבתי מדרשות שלו (בית ד' עמ' כ"ב ואילך) סכתיי חיסני עיי"ש עמ' 7; תרגום ערבי של מדרש זה נמצא בביה"ס שבברלין (עיין באוצרו הגדול של הר"ל גינצבורג אנדות היהודים ח"ה עמ' 416 הערה 117). הוא נתחבר, כנראה, במקום שדה המושלמית היחה שולטת.

⁴ כפי שעמד ע"ו הר"ל גינצבורג שם עמ' 418. ריש הערה 118. רמט

וכיצד שורפים אותם וכו', וזה תמוה, שהרי כבר ראה משה את כל המדרות, ומה זה שוב, לך וראה את הרשעים כיצד הם בניהנם? אבל, כנראה, שיש לפנינו כאן בתחילה חמשת מדורי בית הצריפה (Purgatorium) המושלמית, ואח"כ בא הגיהנום עצמו, שבו נידונין הרשעים לעולם, כמו שמפורש שם: כי תולעתם לא תמות וכו', ממש ע"פ התכנית של הגיהנום המושלמי, וההברל בין המדור החמישי והששי אינו אלא ביסורי עולם. כמו כן רוב העונשים והעינויים שנמנו במדרש שלנו מצויים גם בגיהנום של מוחמד⁵. אותם הדברים ניתנו להאמר גם על הליקוט שבכרוניקון של ירחמיאל⁶. גם הוא אינו מונה אלא חמשה מדורי גיהנום, ואח"כ הוא אומר⁷: שלשה יורדים לגיהנום ואינם עולים וכו'. כדאי לציין שבליקוט זה נידונין הרשעים באש ואח"כ בשלג ושוב באש, כציור שבירושלמי⁸. מדרשים אלו הם, כנראה: החוליא האחרונה בשלשלת המדרשים שנרון עליהם להלן.⁹

אנו נצטמצם כאן בעיקר וביחוד בהארח קטע אחד קדום של מחזה גיהנום שנשרד לנו בירושלמי ונראה את גורלו ונלגוליו במשך דורות. מכיוון שניתנה רשות לדמיון האנושי לדרוש במכוסה ובמופלא ממנו הרי אינו מבחין בין עיקר ובין טפל; הוא נוטה לפאר ולקשט את הגרעין שמצא לפניו ולהוסיף נופך משלו. במשך דורות משתנה הספור העיקרי עד כדי כך שאין שוב להכיר בו את מקורו הראשון. ואין לך סוג ספרותי שעלול יותר לקבל הוספות מכל

⁵ ברפוס שלוניקי ה' רע"א: אמר שר של ניהנם למשה לך ראה את הרשעים בניהנם כיצד הם נדונים באש וכו'.

⁶ אברון, כנירסת ההוצאות הקדומות.

⁷ ברפוס שלוניקי (ד' ע"ב) נאמר על המדור החמישי: ודנים אותם בניהנם תמיד לעולם.

⁸ עיין בספרו של D. M. Asin Palacios, *La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919, pp. 357, 10.

⁹ הנ"ל עמ' 119, 122, 128, 237, 246, 364 ועוד בכ"ט שם. התאור של העונש בשלג ואש (רפוס שלוניקי ה' ע"א, הוצ' וורטהיימר עמ' כ"ח) שונה במקצת מן הציור שבספרות התלמודית (ירושלמי סנהדרין פ"י, כ"ט סע"ב, פסיקתא דר"כ, עשר תעשר, צ"ו ע"ב, וש"נ. אבל כנראה שיש כאן שימוש במדרש אבא נוריון פ"ד הוצ' בובר י"ו ע"ב. הציור שבירושלמי הוא עתיק מאד, עיין A. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig 1893 עמ' 202).

¹⁰ הוצ' ר"מ נסטר פט"ו, א—ח' עמ' 34.

¹¹ המלה, הראגני' נזכרה שם חמש פעמים כפתיחה לחמשה מיני עינויים. (אמנם בנוסחא מקבילה— נסטר שצינתי לו בה' 2, עמ' 600— מונה שבע פעמים, הראגני', אבל הטעין יראה שהכותב הוסיף, כדי להמציא שבעה מדורים!) המדור החמישי הוא ממש הציור שאצל Pindarus (Olymp. IX 33). ועיין Dieterich, *Nekyia* עמ' 25 הערה 1). הפסוק מטהלים מ"ט ט"ו אינו אלא הוספה, עיין נסטר הנ"ל עמ' 601.

¹² סי' ו' עמ' ל"ה.

¹³ עיין לעיל הערה 9. והשוה הנוסח שבכרוניקון פי"ו סי' א' והלשון באגרת אסתר פי"ג, הוצ' בובר, י"ו ע"א.

¹⁴ סדרי גיהנום' שבדינו אינם שלמים. כן, לדוגמא מביא הקראי אלקרקסאני בספר

מיני מקורות מאשר הסוג האפוקליפטי הזה. ובאמת, וכי אפשר לרדן לכך
 חובה את הסופרים החסידים שהוסיפו שמן על מדורת הניהנום ושהמציאו
 יסורים ועינויים שונים ומשונים לרשעים ובעלי עברה? הרי כוונתם היתה
 רצויה, להפחיד את ההמון ולהבריחו מן העברה.

כידוע, מצויים שלשה ספרים נוצריים מומן המשנה והתלמוד שבהם מתוארים
 בפרוט מדורי גיהנום ועינויי הרשעים בשאול. ואלו הם, חזיון פטרי¹⁵ המצייר
 את היסורים השונים של הרשעים בגיהנום (סימן ו' ואילך). ספר זה, שנתחבר
 במאה השניה לספירה הרגילה, היה מפורסם מאד בין הנוצרים בארץ ישראל
 במאה הרביעית¹⁶. הספר השני הוא מעשי תומא¹⁷; שנתחבר לא יותר מאוחר
 מן המאה הרביעית¹⁸, ובו מצויים התאורים הנ"ל¹⁵. ואחרון אחרון הוא חזיון
 פאולוס²⁰ המרבה לצייר את מדורות הגיהנום לפרטיו ופרטיו²¹. הנוסח
 הרומי (השלם ביותר) שנתפרסם ע"י James מכת"י של המאה השמינית הוא
 תרגום מיוונית(?)²² שנעשה בזמן שחל בין המאה הרביעית והששית²³, אבל
 המקור עצמו הוא, כנראה, מן המאה השלישית²⁴.

ספר זה חשוב בשבילנו ביותר, מפני שבו ניכרת ההשפעה הרבנית בלי שום
 ספק, כפי שהוכיח ר' ישראל לוי מפרים במאמרו על מנוחת השבח של הרשעים
 הנידונים בגיהנום²⁵. אמנם הנחתו של לוי שספר זה נכתב ראשונה ארמית אין

המאורות ומנדלי הצופים (הוצ' הרבני עמ' 298, תרגום נימיו בספר השנתי של ביה"ם בסינסיניט
 ח' עמ' 352) פיסקא מסדר גיהנום שאינה לפנינו.

¹⁵ אני משתמש בקטע היווני שפרסם 89 M. R. James, London 1892, p. 89 ואילך
 ובתרגום של הקטעים הכושיים של הנ"ל בספרו *The Apocryphal New Testament*, Oxford
 1924, p. 510 seq.

¹⁶ עיין בחולרות הכנסיה של סוזומינוס ס'ו פיט Migne PG LXVII, 1477c ובספרו
 של James הנ"ל עמ' 46.

¹⁷ אני משתמש בנוסח הסורי של W. Wright, *Apocryphal Acts etc.*, London 1871, London 1871, p. 99 seq.
 וכתרגומו האנגלי שם ח"ב עמ' 146 ואילך) ובנוסח היווני של M. Bonnet, *Acta Philippi et Acta Thomae*,
 p. 99 seq.

¹⁸ עיין במבואו של Wright שם עמ' XIV. רוב החוקרים מקדימים אותו למאה השלישית.
 עיין G. Bornkamm, *Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten*,
 Göttingen 1933, p. 51, n. 2.

¹⁹ סורית עמ' רכ"ה ואילך; יוונית, ס'י נ"ה, עמ' 171 ואילך.
²⁰ אני משתמש בנוסחאות הרומיות הוצ' M. R. James, *Apocrypha Anecdota*,
 Cambridge 1893, p. 11 seq.; Th. Silverstein, *Visio Sancti Pauli*, London 1935,
 p. 131 ואילך ובנוסח היווני הוצ' C. Tischendorf, Lipsiae 1866, p. 34 seq.

²¹ ס'י ל"א ואילך.
²² עיין מ"ש Silverstein שם עמ' 99 הערה 3.

²³ עיין מ"ש, (1933) vol. 34 *Theological Studies*, R. P. Casey, The Journal of
 p. 2, nn. 5, 6; Silverstein, p. 21.

²⁴ עיין Silverstein שם עמ' 3 ובהערה שם עמ' 91 ה' 2.
²⁵ *Revue des Études Juives* vol. XXV (1892), p. 1 seq.

לה בסיס²⁶, אבל אין לפקפק בהוכחותיו על היסודות הרבניים שבספר זה. כן, לדוגמא, שיבת הגיהנום ביום ראשון לקוחה בלי ספק מדעות היהודים²⁷. בכ"ר אנו מוצאים²⁸ (בשם ר' עקיבא): כל ימות השבת אנו נדונין ובשבת אנו נינוחין. ובחזיון פאולוס אנו קוראים²⁹: *in die enim qua resurrexi a mortuis, dono vobis omnibus qui estis in penis noctem et diem refrigerium in perpetuum*. באותו יום שקמתי מן המחים (כלומר, ביום ראשון) אני נותן לכלכם הנידונין לילה ויום מנוחה לעולם³⁰. (מעניינת כאן גם הטירמינולוגיאה. לנידונין³¹ מתאים הביטוי *esse in poenis*, ולנינוחין מתאים בדיוק ה"refrigerium"³²). לוי³³ מביא עוד כמה דוגמאות מעין אילו, ואין מן הצורך לחזור עליהם ולדון בהם, כי הדברים נראים לעין^{33א}. אנו נדון כאן בעיקר בהוספות שנכנסו לספרים אלו ונשוה אותן לנוסחא אחת של הספרות הרבנית המאוחרת, נוסחא מורחבת ומוגדלת שעיקרה נעוץ בירושלמי.

מעשה בשני חסידים באשקלון שהיו אוכלים כאחד, שותים כאחד ויגיעים בתורה כאחד. נפטר אחד מהם לעולמו ולא השגיחה בו בריה, מת המוכס בן המעים ובטלה כל העיר ממלאכתם כדי לגמול לו חסד. התחיל אותו חסיד להצטער וכו' עד שנראה לו חברו בחלום ואמר לו מה שאמר לוי³⁴. בתר יומין חמא ההוא חסידא לחסידא חבריה מטייל נו גנין נו פרדיסין נו מבוועין דמי. וחמא לבריה דמעין מוכס לשונו שוחת על פי הנדר בעי ממטי מיא ולא

26 עיין עכשיו Silverstein שם עמ' 99 הערה 3.

27 לוי שם עמ' 2 ואילך.

28 פ"א—ה', הוצ' תיאודור אלבעק עמ' 94.

29 סי' ס"ד, הוצ' James עמ' 36. הוצ' Silverstein עמ' 147.

30 עיין על כל השאלה אצל Casey (ראה ה' 23 למעלה) עמ' 18 ואצל Silverstein עמ' 79 ואילך ועמ' 95 ה' 28.

31 על דרך הרשעים נידונין בניהנום. דינו דההוא נכרא כמאי וכדומה. והשוה ירושלמי סו"ק פ"א ה"ה, פ' רע"ד (ומקבילות): שני נוחו אבותיו מן הדין.

32 בנוסח היווני: *ἀνάπαυσις*. ועיין בספרו של A. Parrot, *Le "Refrigerium" dans l'au delà* (Paris 1937), p. 135 ובין *ἀνάπαυσις* ויש להוסיף שם גם את הפיסקא שלנו). ועיין בוולנטה חהלים ס"ה (ס"ו) י"ב, ומ"ט המונחים מסמנים מושג אחד בכחובות הקברים. ונס' שלנו מצוי באותו סובן על קברי היהודים. עיין בספרי האנגלי, היוונית בא"י היהודית עמ' 70 ובהוספות הר"ל ניצבורג לחוספות ערוך השלם של קרויס צד ת"ו סע"א.

33 הצופה הצרפתי שם עמ' 11 ואילך.

34 הנחת Asin (עיין לעיל ה' 8), עמ' 237. שחזיון פאולוס מושפע מן הספרות המוסלמית אין לה שום יסוד, עיין Silverstein הנ"ל עמ' 18-19 ובהערות שם עמ' 102. הדברים עוד יותר ברורים למי שניל בספרות הרבנית.

34 ירושלמי חגיגה פ"ב ה"ב ע"ז ע"ד (ומקבילה בסנהדרין פ"ו). מכאן ואילך אני מעתיק את לשון הירושלמי עצמו.

מטי³⁵ וחמא למרים ברת עלי בצלים. ר' לעזר בר' יוסה אמר תלייא כחיטי ביזיאי. ר' יוסי בן חנינא אמר צירא דתרעא דגיהנם קביע באורנה. אמר לון למה דא כן. אמר [ון] ליה דהוות ציימה ומפרסמה. ואית דאמרי דהוות ציימה חד יום ומקוה ליה תרי.

החזיון הוא, כנראה, קדום מאד. הירושלמי מייחס אותו לזמנו של שמעון בן שטח, וכבר נחלקו אמוראים בפירושו, והיינו בעונשה של מרים בת עלי בצלים ובטיב חטאה. עלינו לבדוק יפה את תוכנו. החלק הראשון הוא פשוט ומובן: החסיד ראה את חברו מטייל בחוך גנים, בחוך פרדסים ובחוך מעיינות מים וראה את המוכס בן המעים לשונו לחוכה על פי הנהר³⁶, רוצה להגיע למים ואינה יכולה. לפי תאור עתיק של זמן הגאונים³⁷ היה נהר זה בצד עצי הגן והפרדסים שהחסיד טייל בתוכם³⁸, ולפי זה היה עונש בן המעים כפול: הוא ראה גם את הפירות וגם את המים ולא היה יכול ליהנות מהם³⁹ (לפי נוסח אחר⁴⁰ היה בן המעים עקול ברגליו). תאור זה של הניהנום הוא עתיק מאד יש לפנינו ה־ Refrigerium במובנו הקדום⁴¹ והרשע אינו יכול ליהנות ממנו. חזיון זה מצוי גם בספרות הנוצרים העתיקה⁴².

אבל לפנינו מתאים ביותר הלשון של חזיון פאולוס⁴³: Et respexi et vidi alios pendentes super canela aque, et lingue eorum siccae satis, et multi fructus constituti in conspectu eorum, et non permittebantur sumere ex his... Hii sunt qui ante constituta ora solvunt ieiunium. והבטתי וראיתי אחרים תלויים על נחל מים ולשונותיהם היו יבשות מאד, והרבה פירות היו מונחים למראה עיניהם ולא הניחו אותם לקחת מהם... אלו הם שהפסיקו את התענית לפני המועד הקבוע. אמנם נראה שיש כאן לפנינו הוספה לגוף הספר, שהרי כל זה אינו לא ככתי' המשובח שפרסם Silverstein (עמ' 143) ולא בנוסח היווני, הסורי והקופטי, אבל הוספה זו קדומה היא⁴⁴, שהרי הכתי' בעצמו הוא מן המאה השמינית.

³⁵ במקבילה בסנהדרין פ"ו: וחמא לבר מעיין מוכס קיים על ניה נהרא בעי ממטי מיא ולא מטי. והשוה *Odyss.* ס"א, 582 ואילך. ועיין להלן הערה 44. ועיין בפירוש ר' דוד

הגניד לאבות פ"ב מ"ו, הוצ' קרינפיס עמ' ל"ו.

³⁶ לפי הנוסח בסנהדרין: ראה את המוכס בן המעים עומד על שפת הנהר.

³⁷ חבור יפה מן הישועה לרבינו נסים, דפוס אמשטרדם ד' רע"א.

³⁸ עיין ספר חנוך כ"ב, ט; לוקס ט"ו, כ"ד.

³⁹ עיין מדרש תהלים סוף פכ"ג ומדרש משלי פט"ו, י"א, הוצ' בובר עמ' 83.

⁴⁰ ברייתא דמסכת נדה הוצ' הורוביץ עמ' 15.

⁴¹ עיין A. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig 1893, p. 86 seq. ועיין בספרו של Parrot

⁴² ציינתי לו לעיל ה' 32) עמ' 105 ואילך.

⁴³ עיין לוקס ט"ו, כ"ד ובספרו של Parrot הנ"ל עמ' 143 ואילך.

⁴⁴ ס"י ל"ט, הוצ' James עמ' 32.

⁴⁵ מעניין גם הנוסח של רידקציא מאוחרת של חזיון פאולוס (Silverstein שם עמ' 207):

שלפיו ראה אורם עומדים על חוף מים (השוה הלשון בהערה 36 לעיל) ורואים לפנייהם פירות

במחזה זה בולט העונש לפי החוק של מדה כנגד מדה בין בקטע הנ"ל ובין בקטע שבירושלמי. השם בריה דמעין, בן המעיים⁴¹, מוכיח שהמוכס היה רגיל להשביע את כריסו ולמלא את תאוותו, והוא נענש ביסורים של צמאון בצד נהר של מים חיים. לעומת זה טעון ברור החלק השני שבחזיון החסיד. כבר נחלקו האמוראים בטיב חטאה של מרים. יש שאמרו שהיתה צמה ומפרסמת את תעניותיה, ויש שאמרו חטאה של מרים. יש שאמרו שהיתה צמה ומפרסמת את צומות. ובלשון אחרת, יש שאמרו שהיתה בחולה ציימנית⁴², ויש שאמרו שהיתה גם פרושה קיואית⁴³, אילו ואילו מודים שהיתה צבועה. יתכן מאד שמכאן גם כינוייה: ברת עלי כצלים⁴⁴, כלומר, עלי בצלים המכסים את מרירות הבצל שמשו אצלם סמל לצביעות. וכן שנינו בבב"ר⁴⁵: כי אני חשפתי את בצליה. וכנראה שיש לפנינו פתגם שנור על גלוי החנפים⁴⁶.

ואשר לעונשה, נבדוק בראשונה את המסורת על הציר של שער הגיהנום שהיה קבוע באונה. עיניו זה אינו נזכר בחזיונות הקדומים הנ"ל⁴⁷, אבל במסורת היהודית עניין סיבוב הציר של דלת באברו של אדם לא היה זר כלל⁴⁸. וכן אנו קוראים גם בנוסח של מעשה ר' יהושע בן לוי שנשרד לנו בספרו של פטר מקליני⁴⁹:
*Erat autem Pharao prostratus jacens in inferno; caput subter limen portae inferni tenens, cujus portae cardo fiebat ipsius oculus. Porta autem ad introitum animarum circum-
 quaque vertebatur super oculum ipsius.* פרעה היה מוטל שטוח בגיהנום, ראשו נתון מתחת לאיסקופת פתחו של גיהנום, ועינו שמה חור לציר הדלת. הדלת היתה מסתובבת על עינו לכל הצדדים בכניסת הנשמות⁵⁰.

מכל המינים ואינם מורשים לקח מהם כלום. (*super ripam aquarum videntes universi generis fructus ante illos, et non sinebantur quicquam ex eis capere*). ועיין גם בנוסח הכושי של חזיון מרים שפרסם M. Chaine (*Script. Aethiopicum*, ser. I, vol. VII) ובחזיונו שם עמ' 65 שו' 36 ואילך. ועל עוב' במובן להניח, להרשות, עיין להלן הערה 76.

- 45 בבבלי סנהדרין פ"ד ב': בעיית מוכסא. ואולי יש לפנינו קיצור מבי מעייתא.
 46 עיין ירוש' סוטה פ"ג ה"ד, י"ט ע"א.
 47 עיין ירוש' שם פ"ה ה"ז, כ' ע"ג ומקבילות. ועיין מ"ש בתרביץ ש"ה עמ' 101.
 48 אמנם במדרש עשרת הדברות, ביה"ט הוצ' יעלינעק ח"ה עמ' 89 גודס: מרים בת מני לאי, ברם מקוריות הגירסא שלנו נראית לעין, וכ"ה גם בירוש' סנהדרין; וחמא למרים בת עלי בצלים. ועיין הנוסח בפ"ר דוד הנניד לאבות פ"א, הוצ' קרינפיס עמ' כ'.
 49 פרש' פ"ב—י"ב, הוצ' תיאודור אלבעק עמ' 990.
 50 בחזיון חיספיסיוס (*Plut., de sera numin. vind.* 22, 567b) מלאכי החבלה פושטים את העור (*ἀναδέπορες*) של הצבועים.
 51 ונעמד ע"ז להלן.
 52 עיין בהוספה לאבות דר"ן הוצ' שכטר עמ' 156, ילקוט שמעוני וילך רמו חתק"ס, מדרש ההלים ספק"ד. ועיין מ"ש בשקיעין עמ' 39 ה' 4.
 53 אגני מעתיק מהוצ' Migne PL 189, 632a.

גם העונש השני של תלייה בעוקצי הדרד אינו נמצא בספרות החזיונות של הנוצרים שהזכרתי לעיל⁵⁴, אע"פ שהם מרבים לתאר את התלייה בכל מיני אברים, כפי שנראה להלן. כמו כן יש לציין שהחוק של מדה כנגד מדה אינו בולט כאן כמו בחלק הראשון. אין התאמה נמורה בין החטא של צביעות ובין העונשים של קביעת הציר והתלייה שנוכרו בירושלמי. אותו הדבר מצוי גם באחד מספרי החזיונות הקדומים של הנוצרים, בחזיון פטר. לא בכל מקום בספר זה ישנה הקבלה בין החטא ועונשו⁵⁵: בספרים המאוחרים נשמרת הקבלה זו במדה יותר גדולה⁵⁶.

הר"ל גינצבורג פרסם בשנת תרפ"ח⁵⁷ קטע מן הגניזה המחאר חמשה מדורות גיהנום. לפי עדות הסופר הקטע הוא מסדר אליהו רבה⁵⁸, ברם הדברים אינם מצויים בהוצאות של אליהו רבה שבידינו. בקטע זה נאמר שישעיהו הנביא ראה חמשה בתי דינין בגיהנום. בבית הראשון ראה בני אדם שהן אוזיון [כדי] מים וממלאין ומשליכין לתוך באר והבאר אינה מתמלאת. ובני אדם אינן עוזו בין. כששאל הנביא על טיב החזיון הוזה השיבה לו רוקק: אילו הם בני אדם שהיו באותו עולם אוכלים ושותים ושרות החמודות וכרמים ונעימות עולם [להם] ועוברין על מה שכתוב בתורה שנ' לא תחמוד בית רעך.

בבית שני ראה בני אדם תלויים בלשונם על שעברו בחייהם על לא תלך רכיל.

בבית שלישי ראה בני אדם תלויין בערותן על שהלכו אחרי בנות הגויים.

בבית רביעי ראה בנות ישראל תלויות בחוטין בדריהן. על שהיו פורעות את ראשיהן ופורמות סטריהן ויושבות בשוק ומניקות, ומביאות בני אדם לידי חטא.

בבית חמישי ראה שהוא מלא עשן, והפחות והסגנים והגזברים יושבין ופרעה יושב ומשמר פתחיהן, ואומר להם שוטים לא היה לכם ללמוד ממני וכו'.

⁵⁴ אבל עיין מ"ש להלן בהערה 105. ועיין בס' חולדות ישוע הנוצרי הוצ' Huldricus (ליידן 1705) עמ' 32 ובספרו של קרויס *Das Leben Jesu*, עמ' 224.

⁵⁵ עיין בסעיפים י'—י"ב, ט"ז—כ'.

⁵⁶ ע"פ ההטעמה של מדה כנגד מדה היא עתיקה מאד. והיא מצויה לא רק אצל היהודים אלא גם אצל עמים אחרים. עיין, לדוגמא, מ"ש A. Dieterich, *Nekyia*, p. 206 seq. אבל בספרות ימי הביניים וכן בספרות החזיונות המושלמית (עיין בספרו של Asin, שצינתי לו לעיל ה' 8, עמ' 119, 122, 237. ועיין להלן ה' 106) מוגדשת הסאה.

⁵⁷ נגזי שכטר ח"א עמ' 196 ואילך, ועייש עמ' 204 ואילך. הקטע הוזה מצוי גם בביה"מ של יעלינעק ח"ה עמ' 50 ואילך ובכרוניקון של ירחמיאל פט"ז, א'—ה', הוצ' נסטר עמ' 36 (ושם כמעט מלה במלה כמו בביה"מ הנ"ל).

⁵⁸ עיין נגזי שכטר שם עמ' 198 שו' 18. ועיין תמיד לי"ב ב'.

בקטע זה מוטעם ביותר החוק של מדה כנגד מדה, בעיקר בבתי ב'–ד' (לבית ה' נשוב להלן), ומכאן משמע שחוק זה מצוי גם בבית ראשון. לפי הנוסח שלנו היה החטא של הרשעים כפול: הם אכלו ושחו בעולם הזה, נהנו משרותיהם וכרמיהם וישבו בטלים, ואעפ"י שלא היה חסר להם כלום לא הסתפקו בשלהם אלא חמדו רכוש של אחרים ועברו גם על לא תחמוד. ברם בנוסחאות האחרות⁵⁰ לא נזכר כלל שהעבריינים הללו התענגו בעולם הזה, ולפיהם לא עברו אלא על לא תחמוד גרידא. לפיכך נראה קרוב מאד שיש כאן הרכבה של שתי עברות ושני עונשים, כרגיל במדרשים אלו ומצוי גם בקטע זה (עיין להלן). האנשים שהתענגו כל ימי חייהם וישבו בטלים נענשו בטעינת כדי מים כדי להשליכן לבור שלא יתמלא לעולם. עונש זה אינו נמצא בחזיונות הנוצרים שהזכרנו למעלה, אבל אין ספק שיש לפנינו נושאי המים שבניהנום, פרט טיפוסים של הגיהנום העתיק המצוי בספרות הפגנים ובציוריהם, שבהם אנו רואים אנשים ונשים טעונים כדי מים ומשליכים אותם לחבית נקובה שלא תתמלא לעולם, כעונש בעד בטלה בעולם הזה⁵¹. מצד שני יש לפנינו בקטע מן הגניזה שירד של עונש אחר, והיינו, ובני אדם אינן עזובין⁵², כלומר, בני אדם אינם מורשים [לשתות] מן המים שהם בעצמם נושאים, מדה כנגד מדה בעד החימוד והתאוה שלהם בעולם הזה. דבר זה מזכיר לנו קצת את הירושלמי הנ"ל שבו נאמר על בן המעים שלשונו היתה שותת על הנהר ולא יכלה להגיע למים.

ברם יש לנו הוכחה ברורה על השימוש של הקטע שלנו בירושלמי הנ"ל. בבית ד' ראה הנביא בנות ישראל תלויות בחוטין בדדיהן. ברי שיש כאן או טעות סופר, או שגגת המסדר שלא הבין את הביטוי שבירושלמי. חיטי ביוויא⁵³, והנכון הוא: תלויות בחיטי דדיהן. ביטוי זה אינו רגיל כלל בספרותנו העתיקה. המלונים שלנו הביאוהו רק מן הירושלמי דידן. ויש להוסיף שגם בפרקי דר"א (פנ"ב) אנו מוצאים: מה עשה הקב"ה הוביש חוטי (צ"ל: חיטי) דדי נשיהם וכו'. ובפסיקתא דר"כ⁵⁴ אנו קוראים: מה עשה הקב"ה ייבש דדי נשותיהן וכו'. הסופרים השמיטו את המלה הקשה. חיטי, מפני שלא הבינו אותה, כרגיל אצלם. אבל במדרש הגדול⁵⁵ מפורש: ייבש חוטי מיי דדי

⁵⁰ ביה"ט הנ"ל וגנוי שכטר עמ' 204. ועיין במיקון הר"ל נינצבורג שם עמ' 197 הערה 4. אבל הדברים אינם משתנים כלל, אפילו אם נקבל את תיקונו.
⁵¹ עיין על כ"ז אצל J. G. Frazer בפירושו ל־Pausanias כרך ה' עמ' 376 ואילך.
⁵² 388 ואילך, ובהוד עמ' 377 הערה 5 והערה 6. ועיין גם Dieterich, *Nekyia*, עמ' 69–70. ובויקרא רבה פי"ג–ב (וסקבילוח): טסל לכרסקל נקוב שכבר בעליו פועלים למלאחו.

⁵³ על צורת הפועל נדון להלן. ועיין הנירסא בנגוי שכטר שם עמ' 204 שו' 3.

⁵⁴ שוש אשי, קמ"ו ע"ב.

⁵⁵ וירא עמ' 306.

⁵⁶ כנראה שזהו תיקון ע"פ הבבלי נדה מ"ו א', ועיי"ש ברש"י ובחוספוט. וידידי פרופ' חיים אריה נינצבורג העריני על הפיסקא האונית: ינקם באף עד. כלומר, יונקים מחוטם עד (עיין כרש נודדון, *Ugaritic Grammar*, עמ' 21 סי' 4.22).

נשיהן וכו'. וברור שהגירסא ח'יט' נכונה, וכן בסורית: חטתא דתרדא, ח'טת השד⁶⁵, כלומר, עוקץ הדר.

הביטוי הבלתי רגיל שהשתמש בו הקטע שלנו מוכיח שהוא שאב מן הירושלמי ולא המציא אותו מעצמו.

ולא עוד אלא שבידינו נמצא מדרש אחר ששימש חוליא מקשרת בין הירושלמי ובין הקטע שלנו. וכן מעתיק בדרכי חשובה למהר"מ⁶⁶ ממדרש בלתי ידוע: מעשה שמת בעיר אחת צדיק ורשע ביום אחד, ובשעה אחת, הלכו כל הקהל לעשות לרשע כל צרכו ולעסוק בקבורתו, ולצדיק לא בא איש. היה לו חתנו, ובכה בכי גדול על אשר לא בא איש [לקבורת] חמיו, ונפל עליו שינה וישן. בא אליהו ז"ל ואמר לו, למה אתה בוכה וכו'. א"ל אליהו, לך עמי. והלך עמו, והביאו לפני גיהנם, והראה לו נשמה אחת שצועקת מים, מים, והמים אצלה ואינה רשאה ליהנות ממנה. א"ל אליהו, זהו נשמתו של אותו רשע שעושין לו כל הכבוד האלה בעולם הזה. והראה לו אשה שציר דלת של גיהנם פתחה וסגרה באזונה, והראה לו בני אדם שתלויין בענבותיהן, והראה לו נשים שתלויין בדריהן, והראה לו [א]נשים שפיהם נחלי רתמים. א"ל אליהו ראי' בטוב כל אלה? א"ל הן. א"ל שאל ממני ואגידה לך. ושאל. א"ל אליהו, אותה אשה שציר דלת של גיהנם פתחה וסגרה באזנה הייתה מתענה כל ימיה ואומרת כאב לבי בתענית, ובשמעה שמשפרין לשון הרע ואונאת דברים הט [ת]ה אזנה כדי לשמוע ולומר לבעליה כדי לשנוא הבריות בעיני בעלה, אותו אוון סובל דין גיהנם, ובני אדם שתלויין בערוה הם היו מופקרים ובוועלי זונות בעולם הזה, ובני אדם שתלויין בדריהם הם היו מיניקות בניהם בגלוי וראו האנשים דריהם. ובני אדם שפיהם נחלי רתמים הם בני אדם שמשפרי' בבית הכנסת בשעת תפילה ופוסקין מדברי תורה ועוסקין בדברי שיחה, להודיע כי הקב"ה שופט צדיק. האיברים שעושין עבירה דנין בגיהנם יותר משאר האיברים.

מדרש זה כולל את כל הפיסקא שבירושלמי (בהוספת דברים ופרושים) וגם חלק מהקטע שלנו (בני אדם תלויים בענבותיהן, הפירוש לעונש התלייה בדדים), ונראה בעליל שמוצאם ממקור אחד. אמנם הגרעין שבמדרשים הללו נמצא בירושלמי, אבל הטפל שבהם רב על העיקר. עניין התלויים בלשון, בערוה והבאורים לעונש הנשים התלויות בדריהן, עינויי הפחות והסגנים שבבית חמישי, וכן הפירוש בדרכי חשובה לעונש נקיבת האוון והאכלת גחלי רתמים בעד דבור בבית הכנסת⁶⁷ אינו נוכר כלל בירושלמי. וברור שכל ההוספות הללו באו ממקור אחר.

⁶⁵ עיין באוצרו של Payne Smith עם' 1251. וכנראה שם בלשון זו הביטוי אינו רגיל, עיי'ש. והאטימולוגיה של המלונים שלנו אינה נכונה.

⁶⁶ בסוף שו"ת מהר"ם מרוטנברג דפוס פראג. וכנראה שהוא העתיק מן הוכרון, ומכאן הלשון המנוממת. ועיין הורוביץ, חוספתא עתיקתא, ח"ה עם' 71.

⁶⁷ עונש זה בעד הפסקה מד"ח בשיחת דברים בטלים מקורו בחניגה י"ב ב' וש"נ.

נברוק בראשונה את ההוספות שבדרכי חשובה שלא נזכרו בקטע שלנו. אנו קוראים שם שציר דלת הגיהנם היה נתון באוון אשה מפני שהיתה מחענה ומפרסמת, ומפני שהיתה מטה אונה לשמוע לשון הרע על מנת לספר לבעלה כדי להשניא את הבריות בעיניו. הטעם הראשון נזכר בירושלמי הנ"ל, והטעם השני נוסף ע"י בעל המדרש כדי להסביר את העונש ע"פ החוק של מדה כנגד מדה. וכן אנו מוצאים גם בחזיון עזרא⁶⁸: καὶ ἴδον ἐκεῖ ἀνθρώπους γεραιούς, καὶ στρόφιγγες πυρώμενοι εἰς τὰ ὦτα αὐτῶν στρεφόμενοι... οὗτοί εἰσιν οἱ παρακροατῆς וצירים של אש מסתובבים בתוך אוניהם... ואלה הם מטי האוון (המצותים על הפתחים)⁷⁰. דברים יותר ברורים נמצאים בחזיון מרים הבתולה⁷¹: καὶ ἴδεν γυναῖκα κρεμαμένη ἐκ τῶν δύο ὠτων... αὕτη ἡ παρακροωμένη εἰς τοὺς οἴκους τοὺς ἄλλοτριούς ἐστὶν ἡ παρακροωμένη εἰς τοὺς οἴκους τοὺς ἄλλοτριούς καὶ τῶν πλησίον αὐτῆς, καὶ συμβάλλουσα πρὸς τὸ ποιεῖν μάχας λόγους πονηρούς. וראתה אשה חלודה בשתי אוניה⁷²... והיא המצוחחת על בתים אחרים ובתי חברותיה ומוסיפה לשון הרע כדי להטיל מחלוקת⁷⁴.

ואשר להאכלת נחלי רתמים בעד דבור בכית הכנסת אין כאן אלא השוואה ודמיון לעונש בעד שיחה בטלה באמצע לימוד החורה. ובחזיון פאולוס⁷³ מושקעים בני אדם עד ברכיהם בנחל של נפרית וזפת מפני שדברו בתוך הכנסיה⁷⁴.

שוב עכשיו לקטע המדרש המיוחס לסדר אליהו רבה. כבר אמרנו שיתכן כי הגרעין של המחזה בכית הראשון נמצא בירושלמי, אבל הלשון ובני אדם אינן עזובין⁷⁵, במובן אינם מורשים [לשתות]. מוכיר לנו יפה את הנוסח הרומי שבחזיון פאולוס סי' לט⁷⁶: non permittebantur או non sinebantur⁷⁶.

⁶⁸ הוצ' C. Tischendorf, *Apocalypses Apocryphae*, Lipsiae 1866, p. 28.

⁶⁹ הכוונה כנראה לנשים וקנות.

⁷⁰ Sophocles מביא את המלה היוונית משני סופרים ומתרגמה eavesdropper. נכונות התרגום הזה במקום שלנו מתאשרת ע"י הפיסקא הבאה להלן. ועיין A. Dieterich, *Nekyia*, עמ' 208 הערה 2. גם הפועל παρακροάσμαι סטופוקלים מביאו מסופרים מאוחרים (במובן הנ"ל) ונמצא גם ב *acta Xanthippae et Polyxenae* ריש סיפן ל"ו.

⁷¹ סי' X הוצ' James עמ' 118.

⁷² חלויים באוניהם נמצאים גם במדרש גדולה משה (ביה"ס של וורטהיימר ח"ד עמ' כ"ו). אבל בעד חטא אחר. ועיין להלן הערה 78.

⁷³ סי' ל"א, לפי הקטע של כתי' ווינה, הוצ' Silverstein עמ' 151.

⁷⁴ In ipsa ecclesia exercuerunt eloquia. אבל בשאר הנוסחאות מסורה אחרת. ולפי חזיון פטר (סי' י"ד הוצ' James עמ' 92) מוצקת אש להוך פיהם של עדי שקר. ולפי הכרוניקון של ירחמיאל (פט"ו סי' ב') מאכילים נחלים לוחשות למגרפים.

⁷⁵ עיין לעיל עמ' רנ"ג.

⁷⁶ עיין לעיל הערה 44. ואשר לשימוש ב.עזב' במובן להניח. להרשות. נראה שנתפשט

המחזה בבית שני כולל בני אדם תלויים בלשונם בעד מלשינות ורכילות. וכן אנו קוראים בנוסח היווני של מעשי תומא סי' נ' 77: . וראיתי נפשות תלויות; מקצתן היו תלויות בלשון . . . הנפשות התלויות בלשון [היו] הולכות רכיל ומדברות שקרים ונבל פה⁷⁸.

בבית ג' תלויים בני אדם בערותן בגלל שהלכו אחרי בנות הגוים⁷⁹. לעונש זה לא מצאתי מקבילה בחזיונות הנוצרים שהוכרנו לעיל⁸⁰. אבל Lucianus בפרודיא שלו על הניהום מספר שראה⁸¹ את קינירס תלוי בערותו⁸² כעונש בעד בריחתו עם אשת איש⁸².

בבית רביעי ראה נשים תלויות בחיטי דידהן בגלל זה שהיו פורעות את ראשיהן ופורמות סטריהן ויושבות בשוק ודברכים ומניקות. כאמור לעיל, נזכר כבר צעור זה בירושלמי חגיגה אבל כעונש בעד חטא אחר. לפי ה' lex talionis שנקט בו הקטע שלנו היה מתאים לעונש זה רק העון של הנקה בפרהסיא. וכן

בימי הבינים, עיין גנוי שכטר ח"א עמ' 195, ובן יהודה, מלון, סוף ערך עוב. והשוה הוספת ר"ח אלבק בהערות תיאודור, בכ"ר פע"ה סוף עמ' 887.

⁷⁷ סימן זה אינו אלא הוספה מאוחרת ואינו בנוסח העיקרי, הסורי.

⁷⁸ *διάβολοί εἰσιν, καὶ ψευδεῖς λόγους καὶ αἰσχρῶς φθεγγόμενοι*. וכן בניהם המושלמי תלויים בלשונם הולכי רכיל ודוברי שקרים. עיין בספרו של Asin (ציינתי לו לעיל ה' 8) עמ' 364. וכן במדרש גדולת משה (וורטהיימר עמ' כ"ו): והתלויים בלשונם הם המספרים לשון הרע ומרגילים לשונם על דברים בטלים. אבל ברפוס שלוניקי מורכבים יחד שני עונשיו ושתי עבירות. וכ"ה שם (ד' ע"א): וראה ב"א תלויים באונייהם ובלשונם. א"ל למה אלו תלויים באונייהם ובלשונם. א"ל מפני שהיו מבטלים דברי תורה ומספרים לשון הרע ודברים בטלים ודברי הבאי. ועיין גם בכרוניקון של ירחמיאל פט'ו סי' א'. ועיין להלן הערה 83. אבל בחזיון פטר (סי' ו' הוצ' James עמ' 91) תלויים בני אדם בלשונם על שחרפו את דרך הצדק. וכרידקציא ב' של חזיון פאולוס (סי' ד' הוצ' Silverstein, עמ' 156) נזכר עונש זה אבל לא החטא. ועיין דברים רבה ספ'ו ובאוצר מדרשים של וורטהיימר ח"א עמ' ס"ט.

⁷⁹ בסדרש גדולת משה, רפוס שלוניקי ד' ע"א: וראה בניהם בני אדם תלויים בעורלותיהם וקשורים ידיהם . . . מפני שהיו נואפים ונוגבים ורוצחים והורגים (גם כאן מורכבים יחד שני עונשים בעד שתי עבירות, כדרך מדרש זה. אבל בכרוניקון הנ"ל: תלויים בעורלותיהם מפני שהיו נואפים). ובנוסח הכושי של חזיון מרים, חרנום Chaine עמ' 62 (ראה לעיל הערה 44) נזכר עונש אחר בעד זנות נוצרי עם בת ישראל. ברם עונש מעין זה היה נוהג למעשה בימי הבינים. וכן מעיד העורך דין Oldradus de Ponte (de Laude) (מת בשנת 1335) בספרו *Consilia* (ed. Romae) No. 333. שדנו את היהודי Pandonus להיתוך האבר (בגלל עברה עם נוצריה), ושראה בעיניו את העונש המנוהג. וז"ל: *iudeum in Ego Oldradus predicta scripsi . . . amissione virilium condemnauerunt cuius nomen erat Pandonus et ego vidi virilia incisa ante palacium*. (העקחי פיסקא זו מספרו של Prof. G. Kisch העומד להופיע בשם *Court Decisions*. בו דן פרופ' קיש בפרוטרוט על הצד הירירי של עבירות ממין אילו). ועיין להלן הערה 130.

⁸⁰ אבל עיין להלן עמ' רס"ו.

⁸¹ *Ver. hist.* II, 31.

⁸² *ἐκ τῶν αἰδοίων ἀπηρτημένον*. ועיין Dieterich הנ"ל.

שם סי' 26.

באמת במדרש שבדרכי תשובה לא נזכרה כאן פריעת הראש כלל, אלא הנקת הבנים בגלוי גרידא. ונראה קרוב מאד שהמדרש שלנו הכניס כאן את החטא של פריעת הראש ממקום אחד והרכיב אותו יחד עם הנקת הבנים בפרהסיא⁸³. וכ"ה במעשי תומא הנ"ל: .וראייתי נפשות תלויות; מקצתן היו תלויות בלשונן ומקצתן בקלעי שערותיהן. . . ואלה שהיו תלויות בשערותיהן היו בלי בושא ובלי צניעות כלל והתהלכו בעולם בגילוי ראש⁸⁴. וכן בניהונם המוסלמי⁸⁵ תלויות נשים מחוסרות בושא בשערן⁸⁶ שהיה נתון למראה הגברים.

בבית החמישי ראה שהוא מלא עשן, ושם הפחות והסגנים והגוברים יושבים ופרעה יושב ומשמר פתחיהן של גיהנום⁸⁷ וכו'. אין לזה מקבילה נמורה בספרים הקדומים שהזכרתי לעיל. וכבר ראה הר"ל ניצבורג⁸⁸ את החידוש שבקטע שלנו שמזכיר חמשה בתי דינין במקום שבעה מדורים הרגילים בספרותנו. לכאורה יש לראות כאן את בית הצריפה (Purgatorium) המוסלמי⁸⁹, אבל

⁸³ הרכבה זו ממש נמצאת בנוסחאות הרפוסים של מדרש גדולת משה. וכ"ה שם (רפוס שלוניקי ד' ע"א): וראה נשים תלויות בשעריהן ויש בדריהן וכו' והנשים שתלויות בדריהן ושעריהן מפני שהיו מוליך דריהן ושעריהן לפני הבחורים וכו'. אבל בהוצ' וורטהיימר (עמ' כ"ו): והנשים תלויות בדריהם מפני שהם מפלים (צ"ל: מגלים) דריהם ומניקים את בניהם ויראו הבחורים וכו'. וכן בכרוניקון הנ"ל שם: מפני שהיו מגלים דריהם לפני אנשים ומחטיאות אותם. ועיין לעיל הערה 78.

⁸⁴ *γυμνοκέφαλοι ἐν τῷ κόσμῳ περιάγουσαι*

⁸⁵ לפי Asin (ראה למעלה הערה 8) עמ' 364.

⁸⁶ כנראה שהמלכות נהנה לפעמים לחלות את הנוצריות בשעריהן. וכן אנו קוראים על היאולוגיה (Th. Ruinart, *Acta Martyrum*, 1802, II, p. 143) בשערה ושינלחו אח"כ את ראשה בחצר חד (*Lysias dixit: suspensam capillis...*) וכן נזכר עונש זה בכמה אנדות על הקדושים שלהם. עיין פטר (ס' ט' הוצ' James עמ' 91) נאמר שנשים היו תלויות בקלעי שערותיהן ועוד. ובחיוון את עצמן לעבירה (*πρὸς μοιχείαν κοσμηθεῖσαι*). ועיין בכרוניקון של ירחמיאל עמ' 34. והשווה הלשון במשנת סוטה פ"א מ"ו ובתוספתא שם פ"ג 295⁸⁵ (בגירסת הרפוסים וכת"י ווינה). כנראה שכבר ראו הנוצרים הקדמונים את יסוד העונש הזה (ע"פ מדה כנגד מדה) בתנ"ך (עיין James שם עמ' 96). וכן במשנת סוטה הנ"ל: שמשון הלך אחר עיניו וכו' אבשלום נתנאה בשעריו לפיכך נתלה בשעריו. ועיין בבלי שם י"ב' ובפרקי דר' אליעזר פ"ג. בחיוון פאולוס ס' ל"ט (הוצ' James עמ' 32) מספר שהנשים היו תלויות בשערותיהן בעד זנות ממש (ועיין על זה להלן הערה 105). אבל ברודקציא ב' שם. הוצ' Silverstein עמ' 156. נזכר העונש אבל לא התמא). ובוי"ד פ"ט—ה' (ובמקבילות שצ"ן הרד"ל שם אות י"ב): ר' יודן בשם ר' לוי אמר אלו בני אדם שנהנים התר בשפחות בעולם הזה הקב"ה תולה אותן בקדקדי ראשיהם לעתיד לבוא. הה"ד אך אלקים ימחץ ראש אויביו קדקד שער וכו' (תהלים ס"ח כ"ב). ועיין בתרגום יתכן שם ומ"ש להלן בנספח. כדאי לציין שאנו מוצאים אצל Lucianus (31 סוף *fugitivi*) שהירקלים איים על עבד שיחלה אותו בוקנו. ונס שב

היא מדה כנגד מדה. מפני שהעבד התחפש כפילוסוף.
⁸⁷ שומר הפתח נזכר בבבלי תנינה ט"ו ב'. ועיין Dieterich, *Nekyia*, עמ' 51 הערה 1.

ועיין מ"ש Asin בספרו (צויון לעיל ה' 8) עמ' 137.

⁸⁸ ננוי שכטר שם ריש עמ' 191.

⁸⁹ עיין לעיל עמ' ר"ג.

לפ'ז תמוה שלא הזכירו כלל את עצם הגיהנום. ברם כשנסתכל בנוסח היווני שבמעשי תומא הנ'ל נראה שגם שם נמנו חמשה מדורי גיהנום, כפי שהיטיב לראות ד"ר בורנקס⁹⁰, והוא הסמיך לו את חמשת המדורות של המניכיאים. ובאמת, לפי Augustinus⁹¹ המדור החמישי (האחרון) הוא מלא חשך ועשן, ושם נמצא השר הענקי, הראש וההיגמון של כולם, ומסביבו שרים בלי מספר והוא עצמו הוא המח והמקור של כולם⁹².

ואשר לעונש הפחות והסננים ע"י עשן, יש אולי להביע השערה שגם כאן נקטו במדה כנגד מדה. הפקידים הגבוהים של הממשלה עשקו ונולו את העם גם בהבטחות שוא שלא קיימו אותן. הבטחות שוא אלו היו ידועות בשם fumum vendere⁹³, למכור עשן. וכן מסופר על אלכסנדר אסירוס⁹⁴ שדן את ידידו וירקוניאוס טורינוס למיתה ע"י חניקה בעשן, ואמר: מוכר עשן ידון בעשן (fumo punitur qui vendidit fumum)⁹⁵. נמצאנו למדים שאין לראות במדרש שלנו סימני ילדות מובהקים, כמו במדרש גדולת משה. עיקרו נעוץ בספרות התלמודית אלא שצמחו בו גידולים ממקורות יותר מאוחרים. אפשר שהוא שימש אח"כ שלד ושדרה למדרשים המאוחרים, מעין גדולת משה. שקלטו גם יסודות זרים.

מכאן נודעת חשיבות יתירה לעדות הסופר שהקטע הוא חלק מסדר אליהו ר"ב. יתר על כן במדרש שהעתיק ממנו בדרכי תשובה הנ'ל נאמר מפורש שאליהו בעצמו הראה לחסיד⁹⁶ את מדורות הגיהנום. והנה לפני כמה שנים פרסם D. De Bruyne⁹⁷ פיסקא מעניינת מספר כתי עתיק (לא יותר מאוחר מן המאה השמינית)⁹⁸ הנוגעת לענייננו. מכיוון שעד כמה שידוע לי לא נחפרסמה כולה במקום אחר⁹⁹ ולא תורגמה כלל לשום לשון, הריני מעתיקה כאן ומתרגמה לעברית. וכ"ה שם:

denique testatur propheta helias vidisse. Ostendit, inquit,

.G. Bornkamm, *Mythos und Legende etc.*, Göttingen 1933, p. 48 seq.⁹⁰

.*Contra epist. fundamenti* 28⁹¹

Caliginis ac fumi plena in qua morabatur inmanis princeps omnium et⁹²
dux habens circa se innumerabiles principes, quorum omnium ipse erat mens

atque origo. ועיין ברידקציה א' של חיון פאולוס. הוצ' Silverstein, עם' 153 שורות 15-16.

Martial. IV.5.7; *Script. Hist. Aug., Anton. Pius* XI.1; *ibid.* VI.4; *ibid.*⁹³

.*Alex. Sev.* XXIII.8 ועוד בכ"מ.

שם XXXVI.2⁹⁴

Eusebius וכן נהנו בעיניו זה כלפי הנוצרים שעמדו במדרס. עיין בחולרות הכנסיה של

ס"ח. פ"ב. סי' א'.

עיין גם בכרוניקון של ירחמיאל פט'ו-א'. והשוה בבלי כתובות ע"ז ב'.

.*Revue Benedictine*, vol. XXV (1908), p. 153⁹⁷

שם עם' 149.⁹⁸

רובה נעתיקה אצל Silverstein עם' 70. והוא היחידי שהעיר על הדמיון בין קטע זה

בין סימן ג'ו של מעשי חומא.

mihī angelus domini convallem altam quae vocatur gehenna, ardensque sulphore et bitumine; et in illo loco sunt multae animae peccatorum et taliter ibi cruciantur diversis tormentis. Paciuntur aliqui pendentes natura, alii autem linguis, quidam vero oculis, alii inversi pendentes; et foemine mammillis suis cruciabantur et iuvenes manibus pendentes; quaedam in craticula virgines uruntur et quaedam figuntur animae perpetuae poenae. Per ipsa vero varia supplicia ostenditur uniuscuiusque actus. Naturalium dolores utique adulteri sunt et pederasti; qui autem linguis suspenduntur blasphemi sunt, falsi etiam testes; qui oculis vero cremantur hii sunt qui in videndo scandalizati sunt, respicientes in concupiscencia reatu gesta; qui vero inversi pendebant, hii sunt odientes iusticiam dei, pravi consilii, nec quisquam fratri consentit, merito et in poenis sententiae uruntur. Nam quod foeminae mammillis torqueri iubentur, istae sunt quae in ludibrio corpus suum tradiderunt masculis; ideoque et ipsi iuxta erunt in tormentis manibus pendentes propter hanc rem¹⁰⁰.

וואף אליהו הנביא מעיד שכך ראה. וכן הוא אומר: הראני מלאך ה' בקעה עמוקה ששמה ניהנום. והיא כמדורת גפרית וזפת, ובה כמה נשמות של בעלי עברה, והן מתייסרות ביסורים שונים. ואלו הן: מקצתן מתענות ע"י שחלויים בערותן, מקצתן בעיניהן ומקצתן כשראשן למטה. ונשים מצטערות [ע"י שחלויית] ברדיהן ובחורים ע"י שחלויים בידיהם. ומקצת בתולות נצלות באסכלה¹⁰¹ ומקצת נשמות קבועות בשפור¹⁰², לעינוי עולם. וכל עינוי ועינוי מלמד על מעשה בעלי: עינוי הערה מיוחדים לנואף ולקדש, והתלויים בלשונם מגדפים הם ועדי שקר. והתלויים¹⁰³ בעיניהם הם אלו שנכשלו בראייתם שהיו מסתכלין בתאוה במעשי עברה; והתלויים וראשם למטה אלו השונאים

¹⁰⁰ הקטע הזה הוא תרגום מיוונית, כפי שראה המ"ל לנכון. סן הטעיות בתרגום נראה קצת שהמחבר שאב מספר יווני והוא בעצמו תרגם את הפיסקא שהעתיק. ומכאן הקושי שבלשוני.
¹⁰¹ עיין מ"ש המ"ל בשם James. אבל הוא צדק בהחליטו שאין יסוד לראות טעות בתרגום. לדעתו יש לפנינו עינוי רגיל במשפט האכזרי של רומא שנוצר הכופות במעשי הקדושים של הנוצרים. עיין, לדוגמא, בחולרות הכנסיה של Eusebius (ס'ח פ"ב ס' ב') המספר שצלו את הנוצרים באסכלות (ἐσχάπαι). ועיין, Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, Paris, 1893, עמ' 292. ובתמונה שם אפשר לראות אדם שטוח על סכר ומתחחיו אש בוערת. ועיין מקביים ב. ז', ד' ואילך. והשוה Dieterich, *Abraxas*, עמ' 135.

¹⁰² כלומר, נצלות בשפור.
¹⁰³ במקור cremantur. אבל המ"ל החליט בצדק שיש כאן תרגום מוטעה מיוונית κρεμάμενοι, וכן שפורש לעיל: . . . oculis pendentes. ועיין עכשו מ"ש Silverstein בספרו *Visio Pauli*, עמ' 70.

משפט אלקים, יועצי רע, ואיש אל אהיו לא יחמול¹⁰⁴, וברין הם נשרפים ביסורים על [עקשות] לבם. ומה שנגזר על הנשים להצטער בדריהן, אלו הן שמסרו את גופן לאנשים למעשי חידודין; והללו כמותן ביסודין יהיו, ותלויים בידיהם בגלל הרבר הזה¹⁰⁵.

בקטע זה של חזיון אליהו (?) אנו מוצאים את כל התלויים שבמדרש שלנו, ולא עוד אלא ששני סוגים מן התלויים, והיינו התלויים בערוה ובשרים אינם נזכרים במקורות הקדומים של הנוצרים¹⁰⁶. יתר על כן: המחבר הנוצרי מעתיק את הקטע מחזיון אליהו (?) כדי להוכיח: *de quo quisque in membrum peccaverit homo per ipsum utique et torquetur*. ונס מחוזה הניהנום של הקטע שבדרכי תשובה הנ"ל מסתיים ממש במלים אלו: האיברים שעושיין עבירה דנין בניהנם יותר משאר האיברים¹⁰⁷. מכאן נראה ששניהם שאבו ממקור יהודי אחד.

סוף דבר, הקטע הקדום ביותר ממחזה הניהנום בספרות הרבנית הוא בירושלמי חגיגה הנ"ל. הוא שמש יסוד למדרש שממנו שאב בדרכי תשובה הנ"ל, ובו פועל אליהו הנביא. ומשם, כנראה, נתפתחו חזיונות מאוחרים, מהם קדומים יותר¹⁰⁸, ומהם יותר מאוחרים שבהם, כנראה, ניכרת כבר השפעת האיטלקים¹⁰⁹.

¹⁰⁴ ירדני רח"א נינוברג רואה כאן רמז לישעיה ט', י"ח, ועל פיו חרמתי כן. המקור השחמש כאן, כנראה, בפועל *συνπαθῆω*.
¹⁰⁵ בחזיון פאולוס סי' ל"ט, הוצ' James עם' 32 אנו מוצאים נשים נענשות בעד זנות: *viros ac mulieres suspensas a superciliis ac capillis*. נבירים ונשים תלויים בגביניהם ובשערותיהם. מכיוון שכ' נמצא רק בכתי' אחד, הרי יש אולי מקום לנוקריים לטעון שיש לפנינו שיבוש באות אחת, והיינו *papillis* במקום *capillis*. ולפי זה היו הנבירים תלויים בגביניהם, והנשים בדריהם בעד מעשי עבירה. ברם אינני רואה שום יסוד לחיקון כזה. העונש בשער בעד מעשה זנות נמצא בספרות (עיין לעיל הערה 86) והיה נוהג למעשה. עיין מ"ש להלן בנספח. ואשר לתלייה בגבינים, כנראה, גם היא קשורה עם מעשה עבירה. שהרי הנשים חשבו שהאלף יונו היא האפטורפיה של הנבינים, *Supercilia in Junonis tutela esse putabant* (Pomp. Festus 305b10). לעומת זה אנו קוראים במדרש גדולת משה, דפוס שלוניקי ד' ע"א: יש מרשעים תלויים בעפפי עיניהם... מפני שמסתכלים בנשים יפות. וכן בחזיון זורא (הוצ' Tischendorf עם' 28) חלוי גבר בריסי עיניו, *ἐκ τῶν βλαφάρων*, בעד זנות.

¹⁰⁶ אין מן הצורך להדגיש שהעונש מדה כנגד מדה הוא יהודי טיפוס, אעפ"י שהיה רגיל גם אצל עמים אחרים (לעיל הערה 56). עיין סוטה פ"א מ"ו ואילך ובמקבילות; מכילתא בא הוצ' הרוביץ עם' 23, 131 ובכ"ט. ובספרי נשא פיס' י"ח, עם' 22: אבר שהתחיל בעבירה ממנו הוא מתחיל הפורענות ובכ"ט. ביחוד מרגיש הבבלי מדה זו. עיין ר"ה י"ב א', מגילה י"ב ב', גר"ם י"ב א', סוטה י"א א', סנהדרין צ' א', ק"ח א', חולין קכ"ו א', ערכין ט"ז ב' ועוד בכ"ט. וגם בניהנום נוהגת מדה כנגד מדה, עיין בבלי גיטין נ"ו א'. כתובות ה' ב'. כסובן, שאין יסוד לדברי Asin (עיין לעיל ה' 8) שרואה במדה זו (עיי"ש עם' 119, 122, 237) חוק מושלמי נרדא. ועיין לעיל הערה 86.

¹⁰⁷ הקטע מן הגניזה שפרסם הר"ל נינוברג והקטע הרומי הנ"ל.
¹⁰⁸ מדרש גדולת משה, הליקוט שבכרוניקון של ירחמיאל פט"ו עם' 35, הנוסחאות השונות של מעשה דר' יהושע בן לוי. עיין בראשית רבתי, הוצ' אלבעק עם' 22 ואילך ובהערות

החקירה במחוזות הגיהנום אינה עניין רק לחובבי מסטורין ופולקלור גרידא. אלא היא בעלת היקף הרבה יותר רחב. בחזיונות אלו משתקפות לעתים דעות בני אדם על הצדק המשפטי, על החטא ועונשו¹⁰⁰. ולא עוד אלא שכמה מן העינניים האכזריים של השלטון הרומאי הוכנסו לגיהנום מן הנוהג למעשה, ולא דברו המחברים אלא בהווה. רושם הגיהנום שלמטה ניכר בגיהנום שלמעלה¹⁰¹. ריסוק איברים, חתוך הלשון, שריפת העינים, קטיעת ידים ורגלים המצויות בספורי מעשי הקדושים, בכתיבי הסופרים היוונים והרומאים ובספרות התלמודית מצאו את תיקונן גם אצל מלאכי החבלה. הספרות הרבנית נוהגת להראות על הדמיון וההפרש שבין מלכותא דארעא ובין מלכותא דרקיעא. והדין נותן שהרשעים שפגעו בכבוד שמים לא יענשו פחות מאלה שפגעו בכבוד מלך בשר ודם. ובעל כרחך אחת אומר שחכמינו ז"ל לא נמנעו ללמוד ממה שלמטה על מה שלמעלה¹⁰². אסתפק כאן בדוגמא אחת.

במדרש¹⁰² נאמר על ושתי המלכה שסרבה לבוא ערומה לפני המלך באמרה שלפי מנהגי בית אביה אפילו היוצאים ליהרג הומתו במלבושיהם (דניאל ג' כ"א). ועז' אמר שם ר' שמעון בר אבא בשם ר' יוחנן: אין הקב"ה דן את הרשעים בגיהנום אלא ערומים, ומה טעם דכתיב בעיר צלמם תבזה (תהלים ע"ג, כ'). וברד"ל שם מוחק את המלה בגיהנום' וטוען: גם פשיטא שאין עניין למלבושים להיות בגיהנום'. ברם קשה להגיה במדרש שם, שהרי כן מעתיק גם בילקוט המכירי¹⁰³, וכן מביא גם במדרש אבא גוריון¹⁰⁴. אבל האמת היא שאין כאן אלא היקש ממה שלמטה על מה שלמעלה. החכמים שבחו את מנהגו בכל שלא שרפו את חנניה מישאל ועזריה ערומים אלא במלבושיהם. אבל הנוהג של המלכות הרשעה שבימיהם היה לענות את הנידונים כשהם ערומים¹⁰⁵. בתמונות ובציורים של הזמן העתיק¹⁰⁶ אפשר לראות את המתייסרים כשהם ערומים, וגם את ההבדל בין הנצלה כשהוא ערום¹⁰⁷ ובין

שם. ועיין מ"ש ר"א אפשטין בסנצין של ברלינר חט"ו (1888) עמ' 80 ומ"ש בשקיעין עמ' 59.

¹⁰⁰ עיין לעיל הערה 56.

¹¹⁰ כפי שראה לנכון Dieterich, *Nekyia*. עמ' 202 ואילך. ועיין לעיל בהערות 79, 86, 95, 101.

¹¹¹ עיין מ"ש ב-JQR חל"ה (1944) עמ' 17 ואילך.

¹¹² אסתר רבה ספ"ג.

¹¹³ תהלים פע"ג, עמ' 5.

¹¹⁴ פ"א, הוצ' בובר ח' ע"א.

¹¹⁵ פ"ו מ"ג, שהרי שם רצו להקל על צער הנידון. ועיין במלנו של Cabrol ח"ב עמ' 1806. וכמוכן שאין זה עניין למשנת סנהדרין.

¹¹⁶ עיין בצורות שבספרו של Le Blant (ציינתי לו לעיל הערה 101) עמ' 281, 287.

¹¹⁷ שם עמ' 292. ועיין אסתר רבה שם פ"ג סוף סי' א'.

חנניה מישאל ועזריה בכל מלבושיהם¹¹¹. המדרש אינו אלא מגדיל את הבויון של בעלי עברה ומעיר שהם יהיו נירונים בניהנום¹¹⁰ ממש כמו שהיתה המלכות נוהגת בימיהם.

בדומה לזה אנו קוראים בסדר הגיהנום שבמעשי תומאס¹²⁰: וראיתי נשמות חליות ברגליהן וראשן למטה והן מתעשנות בנפרית¹²¹. וכי אין כאן תמונה חזרת מספור Eusebius הכותב¹²² שהנוצרים היו לפעמים נתלים ברגליהם וראשם למטה והיו נחנקין בעשן החומר הדולק שהיה ניצת מלמטה¹²³? ולהפך, וכי אין בתאור Eusebius¹²⁴ מחזה ממש מסדרי גיהנום?

נמצאנו למדים שהגיהנום שלמטה בוודאי השפיע על הגיהנום שלמעלה, ויש לשאול, האם לא היחה גם השפעה חוזרת, שהעליון השפיע על התחתון. המושלים הנוצרים הכירו יפה את חזיונות הגיהנום בין מן הכתב ובין מן הדרשות של הכמרים בעל פה, וכלום יש להתפלא אם החזיונות עשו עליהם רושם? וכי לא מצאה האינקוויזיציה הספרדית תכנית קבועה ומפורטת של עינויים אכזריים מוכנים מראש בספרות סדרי הגיהנום שלהם? וכלום יש להתפלא על העונש הנדיל בימי הבינים לחלות את הפושעים ברגליהם וראשם למטה¹²⁵, והרי עונש זה נוכר כמעט בכל סדרי גיהנום של הנוצרים¹²⁶. ולא עוד אלא שגם התלייה ברגלים על מוקד בוער מלמטה שהוכרנו לעיל בסמוך מצא את תיקונו בימי

118 שם עמ' 291.

119 וכן אנו קוראים גם בחיון פאולוס סי' ל"ט, הוצ' James עמ' 31: Et iterum aspexi illic viros ac mulieres incisus manibus et pedibus constitutos ac nudos in locum glacie ac nive במקום כפור ושלג'. גם כאן לא נמנע המחבר להעיר שהנירונים היו ערוסים, כדי להנדיל את הקור.

120 סי' נ"ו, הוצ' Bonnet, עמ' 172.

121 *διὰ τῶν ποδῶν κατὰ κεφαλῆς, καὶ καπνὸν καὶ θεῖον καπνίζου- μένων*

122 חולדות הכנסיה ס"ח פי"ב סי' א'. ועיין Dieterich, *Nekyia*, עמ' 205.

123 *Κατὰ κεφαλῆς ἐκ τοῖν ποδοῖν ἀναρτωμένων καὶ... καπνῶ τῆς φλεγῶ- μένης ὕλης ἀποπνιγομένων* מאד.

124 שם סי' ו'—ו'. והושה שה'ש רבה פ"ב—ז'. ועיין ס"ש ב' JQR, סדרא חדשה, חליה (1944) עמ' 17.

125 עיין מ"ש על עונש זה פרופ' יצחק נירדא קיש, *Historia Judaica* Vol. V, p. 127, seq.

126 חיון פטר סי' ט', הוצ' James עמ' 91; חיון פאולוס סי' ל"ט, לפי הנוסח הכושי James, *The Apocryphal New Testament*, עמ' 545). מעשי תומא סי' נ"ו הנ"ל, חיון מרים הבחולה סי' ט"ו הוצ' James עמ' 118 ועוד. וכן מצוי עונש זה גם בניהנום של מוחמד, לפי Asin (ראה לעיל הערה 8) עמ' 128 הערה 2, ועיי"ש גם בעמ' 246. בסדרי גיהנום היהודיים לא מצאתי עינוי זה אלא בסדרש נדולה משה (ד' שלוניק ד' ע"א, הוצ' וורטהיימר

הבינים¹²⁷. בדומה לזה התלייה יחד עם כלבים, שנשכו את התלוי¹²⁸, אינו זר לחזיונות הנוצרים¹²⁹. כמו כן לא מאסה המלכות בעיניו המגונה שהוכרנו למעלה¹³⁰.

סוף דבר, הרבה כמה מן העינויים האכזריים של המלכות הרשעה עלו לניהנום שלמעלה, וזקקו וצורפו שם, ושוב חזרו לעולם השקר, ועדיין הם שולטים בעולם הזה.

עמ' כ"ו ועמ' כ"ז) ובכרוניק של ירחמיאל (פס"ו סי' א', הוצ' נסטר עמ' 34). ברם עונש זה היה נוהג למעשה, עיין להלן בסמוך. וכן אנו מוצאים אצל Plautus (*Asinaria*, 300) עונש זה לעבר (*pendes per pedes*). ועיין Dieterich, *Nekyia*, עמ' 203 ואילך.
 127 G. Kisch שם עמ' 130. ועיין Dieterich הנ"ל עמ' 205 הערה 1.
 128 Kisch הנ"ל עמ' 127 הערה 56.

129 חזיון טרים הבתולה, נוסח הכושי, לפי חרנומו של Chaine (ראה לעיל ה' 44):
 eos. וראיתי אנשים אחרים תלויים בתוך להבות... וכלבי אש היו נושכים אותם. ועיין קיש שם סוף עמ' 126, והשוה Eusebius, חולדות הכנסיה ס"ח פי"ב סי' ו'.

130 הערה 79. ועיין מ"ש Suetonius, ספר ג' סי' 62 ס"ק 2. והשוה Eusebius, חולדות הכנסיה, ס"ח פי"ב סי' ז'. Dieterich בספרו הנ"ל עמ' 204 (ובהערה 2 שם) מביא דוגמאות אחרות לעינוי זה. המלכות הרשעה נהנה כמנהג מלאכי החבלה. כמו כן היה גם הסירוס וחיתוך האבר (*ἐκτέμνειν*) מצוי בין עונשי המלכות, עיין Dieterich הנ"ל עמ' 202, וכן מזכירו Eusebius בספרו על קדושי א"י פ"ו סי' ד', והיה נוהג בימי הבינים כעונש למהל, עיין J. Juster בספרו (שצינתי לו להלן, נספח, ה' 8) על מצב החוקי של היהודים חתח המלכים הוויסטנוטים עמ' ה' ו'. בספרות המדרשית (פסיקתא דרב כהנא כ"ה ע"ב ומקבילות) נמצא ששמואל סרס את אנני. יחכן שהאמורא שהוסיף עונש זה לשאר העונשים התכווין למדה כנגד מדה, שכן מביא ר' שלמה דוראן (בספרו תפארת ישראל קצ"ט ע"ב). וכמו שדרוש ג"כ ז"ל שכאשר הביאו (כלומר, שאול את אנני) ונתנו בבית הסוהר בא על ש פ ח א ח ת ונתעברה ממנו ומאותו עבור היה המן בעולם'. (מדרש זה לא מצאתי בספרות חז"ל, וכן אינו נמצא במקורות שציין להם הר"ל נינצבורג באנרות היהודים ח"ו עמ' 233 הערה 66. אבל מקורו הוא בבבלי. מנילה י"ג רע"א, ועיין ברקדוקי סופרים שם.) ע"פ מדה זו התנהגו הרוצחים של קליגולה, עיין Suetonius בחולדות קיסר זה פ"ח סי' ג'.

נספח

גלוח השערות ונילוי הפנים בנשי ישראל

במחזות הגיהנום של היהודים והנויים שהבאנו למעלה; ראינו אנשים (ביחוד נשים) מצוערים בשערותיהם על שלא התנהגו כשורה, והוכחנו שכן נהגה המלכות הרשעה למעשה. ר' אלעזר בר' צדוק מעיד לנו² שראה אשה אחת מיקירות ירושלים קשורה בשערה בזנב הסוס³. וכן מספר Suetonius⁴ שנירון קיסר ראה מצבה שגלוף עליה חייל מגליא כפוי ונסחב בשערותיו ע"י פרש רומי⁵. לפעמים נקטה המלכות בנשי העונשים יחד: תלו אשה בשערותיה, ואח"כ גלחו אותה⁶. בימי הביניים (בשנת 681) מופיע אצל הוויסמוטים עונש מיוחד ליהודים, והוא מלקוח וקריחת שער הראש⁷ בגלל חטאים שונים⁸.

בזיון זה של גילוח הראש היה נוהג בימים קדמונים אצל כמה עמים כעונש לאשה פרוצה⁹, אבל אין הוכחות שגם היהודים נהגו בו בתקופת המשנה והתלמוד. בספרות התלמודית והמדרשית הקדומה אין רמז לעונש זה. המדרש היחיד שמזכירו הוא פרקי דר"א¹⁰ שנאמר שם: ונתן לאשה חשע קללות ומות וכו'.

¹ הערות 86, 105.

² ירושלמי כחובות ספ"ה, איכה רבה פ"א—ט"ו. הוצ' בובר עמ' 86.
³ באיכה רבה בדפוס ראשון; שקשרו שערותיה בזנב סוסיה של ערביים. וכנראה
⁴ ששתי המלים האחרונות נכנסו שם ממקור אחר. עיין ספרי פ"ס' ש"ה. הוצ' פינקעלשטיין. עמ' 235⁵
 ובמקבילות שצ"י שם.

⁴ Nero 41.2.

⁵ Militem Gallum ab equite Romano oppressum trahi crinibus
⁶ לעיל הערה 86. גילוח זה נזכר תכופות באגדות על מעשי הקדושות שלהן. וכן מסופר
 על כריטינה (Acta Sanctorum, Julii 24, Julii V, p. 527: tunc iudex iussit eam decalvari etc. (ablati crinibus decalvari etc. (p. 67) ועוד. ולפעמים נזכר עליה שיתלשו שערותיהן. וכן מסופר על מורה (Maii 3, Ibid. Maii I, p. 742: ἐκέλευσε τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐκταλλοῦσαι (!) ועוד. וכן מתאר Lucianus בספרו 33 fugitivi שהירמס דן את קנתרוס למיחה, ובראשונה יתלשו
 את שערותיו. ὡς ἀπόλοιτο παρατιλλόμενος τὰ πρῶτα
⁷ et centum flagella decalvatus suscipiat; publica decalvatione turpatus etc.; turpiter decalvetur etc.; publice decalvabitur etc.

⁸ כמעט בכל סעיף של 3. Leges Visigothorum XII. כפי שהעתיק J. Juster בספרו
 La condition légale des Juifs sous les rois Visigoths, pp. 14, n. 3; 28, nn. 4, 6;
 29, n. 8; 31, n. 3; 32, n. 2; 39, n. 5; 40, nn. 5, 6; 44, n. 4; 58, n. 4
⁹ עיין לעיל הערה 6 ועיין במאמרו החשוב של אברם ביכלער Vienna Oriental
 Journal, כרך י"ט, 1905. עמ' 91 ואילך, ועיי"ש עמ' 137. ועיין נ"כ International
 Commentary לאגרת א' לקורינתיים פ"א—ה'.
¹⁰ פ"ד. בהוצאות הראשונות. והעיר עליו ביכלער שם עמ' 102.

וראשה מכוסה כאבל [ומגדלת שער כלילית] יי, ואינה מנלחת אוחו
אלא מזנו תי. ברם מספרות הגאונים¹¹ אנו למדים שנהגים היו היהודים
לענוש פריצות בנילוח השער. וביכלער¹² מעתיק את דברי Goldziher¹³
המביא ממקורות ערביים שנהגו (הערביים) גלח אשה פרוצה ולחור אח
המגולחת ברחובות ובשווקים. מכאן הוא נוטה להסיק¹⁴ שהענוש הזה חודש אצל
היהודים מפני השפעת הערבים. G. Friedlander¹⁵ רואה במנהג זה שנוכר
בפרקי דר'א רמז לזמנו של המדרש.

ברם אין למסקנות אלו שום יסוד, שכן אנו קוראים בספר קדום לכבוש
הערביים¹⁶ *De alterc. eccl. et synagogae*¹⁷, שהכנסייה אומרת לבית הכנסת:
quia officina et mulieres tuas depilato capite ac decalvato in
asinis saepe vidi damnatas. הרבה פעמים ראיתי את זונות יך¹⁸
ונשות יך שנתחייבו כדיון¹⁹ [ויצאו רכובות] על החמורים²⁰ וראשן ממורט
ומוקרח.

כמו כן עלינו לחקן את דברי ביכלער²¹ המחליט שבנות ישראל לא נהגו

11 כ"ה בילקוט בראשית סי' כ"ז ובתשב"ץ ח"ג סי' קצ"א. ולפ"ז עלינו למנות. כעבר עולם
וכשפחה וכו' לקללה אחת. וכן משמע באמת ממדרש הגדול בראשית ע"ט 98. ועיין ביכלער
שם ע"ט 102 הערה 1. ונעלמה ממנו נירסח הילקוט. (אבל בפרקי דר'א כתי' ביה"ט לרבנים
בניוירוק פ"א 17 ע"ב חסרות המלים המוקפות).

12 אמנם בכתי' הג'ל: ואינה מגלח אותה אלא מזונת, וכן בילקוט שם כד"ר: ואינה מגלח
ראשה כי אם בינות(1), וכן בילקוט כתי' אוקספורד: ואין מגלח את ראשה כי אם בזנות
ולפ"ז אינם מדברים בנילוח כלל. אלא בנילוי ראשה של סוטה ע"י הכהן. ברם הנירסא שלנ'
בפרקי דר'א. שהיא גם נירסת התשב"ץ הג'ל, היא כנראה המקורית והנכונה ומתאימה למגדלת
שער כלילית.

13 עיין ביכלער שם ע"ט 103 ואילך. 119 ואילך. ועיין בהלכות קצובות הוצ' ד"ר מרדכי
מרנליות ע"ט 123 ובהערות שם; ע"ט 137 ובהערות שם.

14 שם ע"ט 106.

15 *Muham. Stud.* I, p. 185, n. 4.

16 ועיי"ש גם בע"ט 137.

17 בהרנוטו של פרקי דר'א ע"ט 439.

18 נתחבר במאה החמישית. עיין J. Juster בספרו *Les Juifs dans l'empire Romain*.
ח"א ע"ט 74 הערה 1.

19 *Migne PL XLII*, סוף ע"ט 1134.

20 עיין *The Journal of Theological Studies* H. J. Rose, כרך 34, 1933, ע"ט 64.

21 מתוך תוכן הדברים שם מוכח ברור שהנשים נידונו ע"י בית דין של ישראל ולא ע"י
הגוים.

22 כלומר, שהיו מחורין אותן בשווקים וברחובות על החמורים. וכן כותב פלוטרך.

Qaest. Gr. 2, על אשה וזה: - *ἀνεβί-... ἀφελείσαν... ἐπὶ μοιχείᾳ ἡ γυναικῶν ἔωδ*

καὶ τῆ πόλις κύκλω περιαχθείσαν κτλ. βάζον ἐπ' ὄσος, ואחרי שפחזורים אותה בעיר וכו'. ועיין בדברים רבה

הוצ' ליברמן ע"ט 50 ובמקבילות שצויינו בהערה 1 שם.

23 שם ע"ט 98.

כלל לכסות את פניהן. הוא מסתמך על דברי הירונימוס²⁴ שמפרש את המלה *ἄθρηστρα*²⁵ בדברים הללו: ויש להן (כלומר, לנשים) גם צעיפים, שאנו יכולים לקרוא להם אפיליונין, שבו נתעטפה גם רבקה ושבו מתכסות נשי ערב וארם נהרים גם כיום, בעברית קוראים להם הרדידים וביוונית *ἄθρηστρα*²⁶. מכיוון שהירונימוס נוקט לדוגמא רק את נשי ערב וארם נהרים ואינו מזכיר את היהודים שישב ביניהם, הרי מוכח שהיהודיות לא כסו את פניהן.

ברם לאמתו של דבר לא בא כאן הירונימוס לפרש את כיסוי הפנים אלא את מהות הרדיד בלבד. לפי דבריו בנד זה הוא מעין אפיליון שאפשר לעטוף בו את הגוף ואת הראש לרבות גם את הפנים. והוא אומר שבבגד זה מתעטפות הערביות, כלומר, הן הן רעלות של התלמוד והמשנה. וכן באמת מתרגם הירושלמי²⁷ את הרעלות שבישעיה (ג' י"ט): בלנידיא²⁸, *χλαΐδια*²⁹, מעילי נשים³⁰. מכאן אינו מוכח אלא שנשי היהודים באי לא השתמשו בבגד זה³¹, כדי לכסות את פניהן, אבל אין ראייה שלא כסו את פניהן כלל.

ולא עוד אלא שמדברי הירונימוס במקום אחר יש לנו לתמוד את ההפך. בתאורו הנפלא של ה.צנועות³² הציימניות של זמנו הוא כותב במכתביו³³ ומיד כשהן (כלומר, הצנועות הציימניות) רואות את מי שהוא הן נאנחות, משפילות את עיניהן ומכסות את כל פניהן ומגלות רק עין אחת כדי לראות³⁴. והוא אינו מזכיר כלל את הערביות³⁵. יתר על כן, שני התלמודים מאשרים את דבריו. וכ'ה בבבלי³⁶: עין אחת הא לא כחלי? אמר רב הונא שכן צנועות כוחלות עין אחת. ופירשי': צנועות שהולכות מעוטפות, ואין מגלות אלא עין אחת. וכן מפורש בירושלמי³⁶: אמר ר' מנא³⁷... שכן אשה כוחלת אחת

²⁴ בפירושו לישעיה ג' כ"ג. Migne PL XXIV, 70d.

²⁵ תרגום השבעים של הרדידים.

²⁶ Habent et theristra, quae nos pallia possumus appellare, quo obvoluta est et Rebecca. Et hodie quoque Arabiae et Mesopotamiae operiuntur feminae, quae Hebraice dicuntur *ardidim*, Graece *ἄθρηστρα*.

²⁷ שבת פ"ו, ח' ע"ב.

²⁸ במכירי ישעיה ע"ג 32: כלנדיא, וכצ"ל גם בירושלמי: כלנידיא.

²⁹ או *χλαΐδια*, לפי גירסת המכירי.

³⁰ את הרדידים מתרגם הירושלמי שם: לסוטה.

³¹ עיין במשנת שבת פ"ו מ"ו.

³² *Epist. ad Eustochium XXII.27*.

³³ *et operta facie vix unum oculum liberant ad videndum*.

³⁴ Tertullian בספרו *de virginibus velandis*, XVII. כותב: הערביות הגויות יתייבו (ידונו) אחכן, שהרי הן מכסות לא רק את הראש אלא גם את כל הפנים ומגלות רק עין אחת כדי לראות, ומסתפקות בהנאה סחצי אור גרידא וכי'. ועיין ביכלער שם ע"ג 97.

³⁵ שבת פ' א'.

³⁶ שם פ"ח, י"א ע"ב.

³⁷ בן דורו הוקן של הירונימוס.

מעיניה ומטמנת חברתה ויוצא לשוק. ל ב ב ת י נ י ב א ח ת מ ע י נ י ך
(שה"ש ד', ט'). וכן בפסיקתא דר"כ³⁸: היו מצמצמין³⁹ עצמן ככלה פותחין
אחת וקומצין אחת.

ובפרקי דרבינו הקדוש⁴⁰ מפורש: נשיהן של ישראל יוצאות פניהן מכוסות
ונשים שלנו יוצאות מגולות.

ובמעין גנים על איוב לר"ש מסנות⁴¹ מעתיק בשם רז"ל (ליחא לפנינו):
וכיון שהיתה אשת החולה שומעת כך, היתה מטפחת על פניה ומגלה את
פניה וסותרת את שערה וכו'.

38 שוש אשיש. הוצ' בובער, קמ"ז ע"ב.

39 מכסות.

40 הוצ' שענבלום כ"ו ע"א (על זמנו של מדרש זה עיין מ"ש בשקיעין עמ' 17). פיסקא זו

נסצאת גם כהטע עתיק מן הגניזה שפרסם הר"ל נינצבורג בנוני שכטר ח"א עמ' 4.

41 כ"ט י"ג, עמ' 92.

ר' יוסף איש ארלי בתור מורה וראש ישיבה בסיינה

מאת

אלכסנדר מארכס

רכי הרנסנס באיטליה השפיעו, כנודע, במדה מרובה על היהודים. עשירי ישראל בתקופת התחיה הלכו בעקבות שכניהם העשירים הנוצרים, אשר תמכו ביד רחבה בכל ענפי המדע והחכמה, האמנות והספרות. בחצרות השרים נמצאו חכמים מצוינים שנתמכו תמיכה תמידית, היו סמוכים על שלחן המצנטים ונתפרנסו בכבוד על ידיהם. החכמים האלה האמירו את נדיביהם והרימו את כבוד בתי פטרוניהם אשר בכבודם התאמרו. עשירי היהודים חקו את השרים הנוצרים, וכן אנו מצאים גדולי התורה וחכמי ישראל במאה המ' סמוכים על שלחנם של יהודים אדירי ממון שזכו לשני שלחנות, לתורה ולגדולה, והיו בעלי השפעה רבה בקרב אחיהם ולעתים גם בין הנוצרים. די להזכיר, דרך משל, את דון יצחק אברבנאל בפיררה (Ferrara) ור' ישמעאל מריאטי בסיינה (Siena). הגברים האלה היו להם רבנים מפורסמים אשר חיו בבתיהם ולמדו אותם ובני בניהם תורה וגם שמשו להם בתור מדריכים ומורי הוראה לדיני מסחר וכלכלה וגם כיועצים בענינים כללים.

ר' בגריט אכסילרד, ראש רבני ויניציאה בראשית המאה המ'ז, כותבו שלמד עם תלמידים כמה שנים ודבק במדת מורו ר' יהודה מיניץ, המהר"ק ורבנים אחרים שלמדו תלמוד בשכר עם יהודים עשירים. אבל איננו ידוע אם הרבנים האלה היו אנשי ביתם של תלמידיהם העשירים.

כשבא אליהו קפשאלי הצעיר לויניציאה שלחו רודתו שפרה, אלמנת ר' יודלין דיל מדינו, וחמותה רבקה את ר' קופילמאן, רבן, לקבל פני התלמיד הצעיר להביאו אל ביתן בפדובה.² בשנת רס"ח או רס"ט שכרה מרת שפרה את מהר"ר ישראל איסרלן, מי שהיה אח"כ רב ברומה, ללמד את בנה אבא שאול ואת נכדה אליהו קפשאלי גמרא עם פירשי' ותוספות. במקרה זה נשתירו ידיעות מפורטות על תנאי העבודה של המלמד. הוא קבל ל"ז פרחים לשנה³ ואכל על שלחנה כל

1 פסקים, ויניציאה רע"ט, כ"ט ע"א. עיי' ספרי Studies in Jewish History and Booklore, ניו יורק 1944, עמ' 129.

2 פארגנעס, REJ כרך ע"ט 38; ש. אסף, מקורות לתולדות החנוך כרך ב', חל אביב הרצ"א, ק"ו.

3 לערך פרח ל"י ימים. באותו סכום שכר ר' יוסף קאשטיל פראנקו בברישא (Brescia) את הסופר ר' פרץ להעתיק לו ש"ס עם פירשי' ותוספות על קלף. גם הוא אכל על שלחן ר' רעא

השבוע ורק בערב שבת שב לביתו. בכל יום למד ר' שעות עם כל אחד משני תלמידיו.⁴

ר' מרדכי ממורניה, זקנו של ר' יהודה אריה ממורניה, היה לו בביתו בשנת מותו, שנת ר"ן (1530), מלמד לבניו ר' יצחק גאליקו.⁵

ר' יצחק צרפתי בן ר' אברהם צרפתי מקוסטאנצא (Costanza) מגלות צרפת הרביץ תורה בארימינו (Rimini) בבית ר' משה מריקאנאטי (da Recanati) והעתיק בעד גבירו ס'. מערכת האלהות בשנת ש"ו (1555).⁶

ר' אליהו מפיסארו (Pesaro) בסוף מכתבו מפאמאנושטא (Famagusta) באי קיפרות (Cyprus) לקרוביו באיטליה בשנת שכ"ד (1563) מזכיר את, אסח (?) מלמד להועיל בבית תפארתכם.⁷

בחבילת פסקים משנת של"ג (1573) שנכתבו בענין ר' יוסף בן ר' מנחם מפוליניו

(da Foligno) בפיסארו, אשר רצה ליבם אלמנת אחיו הצעיר דוד, אחות אשתו המנוחה,⁸ נמצאו שמות ר' חכמים שלימדו תורה בבתי עשירים: שנים מהם בבית

ר' מנחם מפוליניו, אבי המיבם: ר' מנחם בר יעקב מפירושה (da Perugia) שעמד שם ו' שנים,⁹ ור' משה בר שלמה אליעזר מפאנו (da Fano) שהרביץ תורה

בביתו, פעמים ושלש,¹⁰ ר' ישראל בן יוסף מארימינו (da Rimini) היה בן ביתו של ר' יוסף המיבם,¹¹ והרביעי, ר' יוסף פיס (פסי). המורה לצדקה בבית דון

יצחק אברבנאל¹² בפירדה.¹² מקודם היה ר' יצחק בר עמנואל מלאטאש (da Lattes) מרביץ תורה לבני השר הגדול דון יצחק אברבנאל, בשנת שכ"ז (1567).¹³

גם ר' יהודה אריה ממורניה, בסוף המאה הט"ז,¹⁴ ישב בקביעות בבית קרובו

ר' אליקים כהן פראנטו ללמד את בניו, אך לו היו כעשרים ושלשה תלמידים

בהיותו שם.¹⁵

יוסף והיה לו ז' שעות עבודה בכל יום וכיום ו' (בכ"י בטעות ביום ה') ד' שעות. ר' יוסף נתן

חמשים פרחים בעד הקלפס. העבודה נפסקה ע"י לכידת עיר ברישא בשנת 1508 כאשר נשללו

היהודים ור' יוסף ירד מנכסיו. החשבון המסוער לכל הש"ס שאילו נגמר היה עולה לה' פרחים נראה מנחם: ע"י פארנעס. שם. 44-45, כרך ע"ז. 39-40; אסף. שם. עמ' ק"י.

4 פארנעס. שם. 42; אסף. שם. ק"פ-ק"י.

5 חיי יהודה. הוצאת א. כהנא. קיוב תרע"ב. עמ' 11.

6 כ"י די רוקי 1073; ע"י C. Bernheimer, Paleografia Ebraica. פירינצי 1924, עמ' 256.

7 המעמר כרך ג' הוצאת לונץ, ירושלם תר"פ, 268. ר' אליהו כותב: מרחוק אשתחזה אל המשכיל כמרה מנחם יצו ולאסה... האם הוא אולי ר' מנחם מפוליניו שזכיר להלן ונס

אסח זה היה אחר מהמלמדים שבביתו?

8 נדפסו בפחד יצחק ערך. חליצה אם קודמת ליבום, דף כ"א-כ"ו.

9 שם דף כ"ז ע"ב. 10 שם.

11 שם דף כ"ז ע"ב. 12 שם דף כ"ב ע"ב.

13 שו"ת ר"י לאטאש. הוצ' מ. צ. פרידלענדער, וינא תר"כ, 151, 156.

14 חיי יהודה 26, 28, 29.

15 עמ' 26. שמות המלמדים הפרטיים האלה מצאתי תוך הקריאה בוסן האחרון ובודאי יש להוסיף עליהם הרבה מאד.

הדר' ישעיה זנה במאמרו המצויין, לתולדות קהילת בולונייה בתחלת המאה הט"ז: מוזכר את ר' יוסף מארלי (d'Arlì), ר' משה באסולה (Basola), ר' אברהם מרוויקו (da Rovigo) ור' יצחק מלאטאש (de Lattes) בתור רבנים בעלי סמיכה, שלא היו קשורים לשום קהילה אלא לתומכים נדיבים בלבד ומבטיח להרחיב את הרבור על הרבנים האלה, שהוא מכנה אותם, רבנים נודדים. עליהם יש להוסיף גם את ר' יוחנן טריוויש.¹⁷

על דבר עבודתם הלמודית של הרבנים האלה לא נמצאה כמעט שום ידיעה במקורותינו. יש לשער, כי בדרך כלל לא היו מלמדים אלא את משפחות השרים שלהם בלבד. פרט לר' יהודה אריה ממורניה המודיע לנו, כמו שנוכר לעיל, שהיו לו עוד תלמידים נוספים, כנראה כלם צעירים. על כן אמרתי שכרי להוציא לאור חמצית אי אלו תעודות שמהן אנו למדים כי אחד מהרבנים האלה, ר' יוסף איש ארלי, תפס ישיבה שנים מספר בסיינה בבית העשיר המפורסם ר' שמעאל מריאטי (da Riete) על פי מצותו. המכתבים האלה מוסיפים קיום מעטים לתולדות הישיבות באיטליה, אשר עליהן אין לנו מקורות מפורטים חוץ מן תאור ישיבתו של ר' יהודה מינץ על ידי ר' אליהו קפשאלי.¹⁸ הגני מצטט ומביא קטעים ארוכים יותר מדי כדי להביא דוגמאות מסגנון הרור ואופן כתיבת מכתבים בזמן ההוא. אמנם לא העירותי בכל המקומות על המקורות הידועים והמפורסמים שאינם צריכים ראייה. חשבתי שתעודות אלו מקומן בספר היובל הזה לידידי וחברי מאז שהתעניין ביחוד גם בתולדות החנוך בישראל ומאמרו המצויין "The Rabbinical Student" בספרו "Students, Scholars and Saints"¹⁹ דן בענין זה.

I

ר' יוסף מארלי מלמד לבנו של ריאטי

ר' שמעאל מריאטי, גיסו של ר' יחיאל מפיסא (da Pisa), ידוע לנו מספורו של דוד הראובני הקובל עליו שלא תמך בו ולא העניקו בעין יפה כדרך שעשה גיסו.²⁰ אך נראה שהיה איש נדיב ומוקיר רבנו. בשנת הרצ"ו (1536) היה ר' יוחנן טריוויש רב בביתו,²¹ ואחריו שמש ר' יוסף מארלי כרבו הפרטי לערך כ"ה שנה,²²

¹⁶ הדפסה מיוחדת מן HUCA כרך ט"ז, סינסינטי תש"ב, ו'.

¹⁷ ע"י מאטרי, ר' יוסף איש ארלי ור' יוחנן טריוויש, בקובץ מדעי לזכר מ. שור, ניוירוק

תש"ה, 190, 200, להלן אני מביא מאמר זה בשם, ארלי וטריוויש.

¹⁸ פארגנס, REJ כרך ע"ט, 1924, 34-35, וע"י שם כרך ע"ח, 1923, 30-31; אסף, שם

(הערה 2), ק"ד-ק"ה.

¹⁹ Philadelphia 1928, עמ' 89-87.

²⁰ ספור דוד הראובני הוצאת א. ז. אשכנזי, ירושלים תש"ס, 51.

²¹ ע"י, ארלי וטריוויש, 199.

²² שם 192.

ואחריו בא על מקומו ר' יצחק מלאטאש. כנראה שכר ר' ישמעאל את הארלי
 ביחוד ללמד את בנו הצעיר, בן זקונים, שבתי אלחנן. יש לנו מכתב מענין על
 תחלת בואו של ר' יוסף אל בית ריאטי ויחסו אל תלמידו הצעיר, שהיה אז בן
 ט"ו שנה. כתב שבת מוסר לתלמיד² נעחק בכמה טפסים²³ ונרפס ע"י ר' שמחה
 אסף מכ"י אוכספורד²⁴ ושם נשמטו כל השמות, אבל החכם המיל שיער לנכון
 שהוא ערוך אל בנו של ר' ישמעאל מריאטי. המכתב מענין מכמה צדדים. אנו
 לומדים ממנו תכונות נפש הרב והתלמיד, ומהלכות בחור מפונק בן עשירים.
 המלמד מקפיד ביותר על מעשי נערוה והבלי ילרות של הניכו ואין לו הבנה כלל
 ברכי צחוק שלי. כדי שיעמוד על טיבו ואפיו של תלמידו, לא נלה לו ר' יוסף
 את דרכיו האמתיים בשבועות הראשונים לבואו אל ביתו, אך עשה עצמו כחרש לא
 ישמע וכפתי אשר ימלא כל משאלות הצעיר עד שחשב התלמיד שהוא ימשול
 במלמדו החדש ויהיה לו כחבר שירשה לו לעשות כל מה שלבו חפץ. אבל אחר
 שהסתכלו במעשיו זמן מה הראה לו הארלי טיבו האמיתי. והרע הרך, הנוח והעדין
 נהפך למלמד קשה וקפדן. על שנוי יחס זה מודיע ר' יוסף לתלמידו בכתב שבת
 מוסר²⁵ הנ"ל. אנו רואים כי מנהגי נערים במאה הט"ו הם כמנהגם בזמנו אנו, אבל
 אין כאן מקום להאריך בפרטים, והקורא יוכל למצאם במכתב הנרפס. אך כדי
 להעיר, כי הרב מאיים על תלמידו בן ט"ו שיעשו ברצועה אם לא ישנה דרכיו
 וישמע למוסרו. המלמד לא העלים עין מתלמידו כל היום, השכם בבקר מן השעה
 שעוררו משנתו ובא עמו להתפלל בבית הכנסת, שהיה כנראה בבית אביו, עד
 שהעריב ועלה על מטתו, ולא הניח לו אפילו רגע של חופש ושחוק. גם כשהיו
 מסובין בשעת ארוחתם שאל ממנו לחזור על איזה דבר מלמודיו לזכות את בני
 הבית. על עצם הלמודים אינו מדבר בפרט, רק מזכיר למור הלכות, ר"ל תלמוד,
 כתיבה ולטינית שבהם יש לו להתעסק אחר הסעודה.

ר' יוסף היה שבע רצון מתלמידו והרגיש שדבריו עשו רושם. באחת מאנרותיו

23 בכ"י די רוס' 6, 1424 בפרמא. רשימת Perreau סי' 47, כתב שבת מוסר כתבו כשהר"ר
 יוסף איש ארלי לתלמיד א' בפרשת לו חכמו ישכילו זאת; כ"י ה' סי' ל"ב ושם אותה הכותרת
 רק עם הכותב: יוסף דרלי; וכן הוא בפנקס קרמי כ"י שד"ל ואח"כ כ"י שוח"ה סי' 508 ועכשו
 בבית המדרש שלנו דף פ"ז-צ'; כ"י ר' סי' קכ"ג ושם... כתבו הארלי לתלמיד א' בהיותו
 בסנייה... בכ"י אוכספורד 2225 (בלי שמות) ובלי ספק גם בקובצים אחרים של אנרות הארלי.
 על הכ"י ה' ר' מ' ק' שהשתמתי בהם עי' תאור הכ"י בסוף.

24 ש. אסף, מקורות לתולדות התנוע בישראל כרך ד', ירושלים תשנ"ג, כ"א-כ"ה. אוסיף
 פה איזה תקונים על פי ג' כ"י שבספרינו, רובם נמצאו בשלשם: עמ' כ"א שו' 3 [שתי] ראיות;
 5 עתה היות שר ונגיד; 6/7 [איך] קנית לך חבר [ביום] באי. עמ' כ"ב 3 בחבונה ודעת;
 6 הקרובים אליך [מאד בפיד]; 9 לתור ולדרוש בכל דרכיך; 10 [אם אראך] מראש; 14 נבליך.
 עמ' כ"ג 2 בדרכיך; 14 קנטורין הנמאסים; 15 על אלה ניותר מאלה מעשה ידך לא אוכל
 כבדך. העל אלה; 22 לשמור ולעשות; 23 בשם ריאטי; 24 שמך בנדולים. עמ' כ"ד 2
 הוסיף לתאוה; 11 בהלכה; 24 לחזור על; 25 בן י"ו 36 קצות קצות [לשון נופל על לשון
 האחרון נגור מן קצתי]. עמ' כ"ה 7 נשמע; 17/8 יוסף יהודה איש ארלי הכותב
 בפרשה...

ר' יוסף איש ארלי בתור מורה וראש ישיבה בסיינה רעה

אל ר' ישמעאל²⁵ הודיעו: עם פלוני [בנך אלחנן] הרחבתי פה הארכתי לשון הרבור, הסירותי מקירות לבו כל נעי מחשבותיו הזרות אשר שם ימים יקנו מאו. מלתי ופרעתי ערלת כוונותיו בכל כחי, קפץ ונשבע כי לב חרש ורוח חרשה תחל לפעמו לרגל הימים הבאים. הן לו יהי כן ולא ישנה את טעמו, כי אז ילכו יונקותיו על פני חוץ לשם ולתפארת.

ר' יוסף בא לבית ריאטי בגפו והניח את משפחתו במקום מושבו הקודם ושם היה מבקר אותם לעתים תכופות. רק לאחר זמן באו בני משפחתו לסיינה. אולי טרם עזבו לבקר בני ביתו עוד מכתב שבו הציע לתלמידיו סדר הנהגתם.²⁶ המכתב הזה מעיד שאו היו לו לארלי שני תלמידים, אלחנן מריאטי וחברו הצעיר ממנו. שמו הנזכר בכ"י ר'²⁶ הוא רק כנוי, וכן שני שמות אחרים בכ"י זה לאו שמות אמיתיים הם. ואולי, כמו שאני משער להלן, היה שמו יעקב. בראשית מכתבו פונה המלמד בדבריו אל אלחנן ומכנהו הפעם. בכירי תלמידי אשר אהבתי. מרבירי ניכר עד כמה הוטב היחס בין התלמיד והרב מומן כתבו אלו כתב שבט מוסר. אהה הוא כחבר שאין צריך התראה, הוא כותב במרוצת האגרת. מצוה אותו לחזור ולשנות פרק ראשון ממסכת בבא מציעא בעיון ולהתחיל בלמוד זה בכל יום תיכף אחרי שובו מבית התפלה עד זמן ארוחת הבקר. אחרי אכילת הצהרים יש לו להקדיש שעה או שתיים לחק המכתב ולשוב אחר זה ללמוד הגמרא שיפסיק רק להתפלל תפלת מנחה בצבור. כמו כן ישקוד גם על למוד הלטינית אשר לשם זה ילך בכל יום אל בית מלמדו הכומר הנוצרי. אחר סעודת הערב יתעסק במוסיקא עד שישכב אביו, או ישמש אותו וילך לישן גם הוא.

²⁵ כ"י מ' דף ל"ב ע"ב. ד"ר טרנוליס העיר בנליון הכ"י: Brief eines Hauslehrers an Riete. לפי התוכן נכתבה האגרת זמן קצר אחרי בואו לסיינה, אבל בתוך המכתב מוזכר ב' הכלות של ריאטי, ואח אומרת כי שני בני ריאטי הגדולים. משה ושמואל. כבר נשאו. אבל שמואל נשא אח שרה בת ר' טרדיני ממורדינה רק לערך שנת ש"ב ועי' להלן עמ' רע"ט. או היה נמיו כבר קודם לזה, והיו לו נ' נשים? אם נתאמת השערה זו אולי מ' רוסא ומ' יודיטא הנזכרות בכח שבט מוסר (אסף שם עמ' כ"ד) הן כלוחיו של ריאטי.

²⁶ אסף. שם. כ"ה-כ"ז; כ"י ה' ס" רס"ד עם הכותרת הגרפסת; כ"י ר' ס" ס"ד בלי כותרת; כ"י ק' דף כ"א ע"ב-כ"ב בלי כותרת.

גם כאן אוסיף איזה תקונים ושנויים על פי כ"י הנ"ל: עמ' כ"ה שו' ו נפשכם, צאן מרעיתי; ⁸ ק' תשטר פעם; ⁹ חק הלימוד; ¹¹ מכלאדור ועי' ע. לעו, I Flora der Juden, ווינא 1928, 202-204; ¹² עם הרבים; ¹⁵ (והשטר פן) ואל תלך אנה; בקוצינה (cucina, מטבח). עמ' כ"ז ו ר', ק' אוכל שאחך; בשלום אל בית ההלחך; ⁷ ר' הסאני סא לוו (לפי דעת ידירי ד"ר ונה אין זה עם עצם אלא כנוי (sane salvo). ק' חברך; ⁹ ר', ק' נאך עלו זה שניכם אל המדרש הוא העקרן במקום; ולקחת כינור ונבל). ה' כמו בנרפס; ¹¹ ר' הסאני סא לוו. ק' הברך פלו' (במקום: הנער); ¹⁶ ק' התראה (במקום: תורה); ¹⁸ ק' וידריכך (במקום: פ' אחרך); ¹⁹ מרת (במקום: ר'); ²⁰ סטסלה (1) במקום פ'; ²² ר' ק' אלחנן (במקום: פ' אחרך); ²⁶ ר' ק' האיש צל פחד; ²⁷ דברי שלום; ר' ק' (ומצהרים תקום) ושלשח; ²⁸ ר' ק' ובל השבתות [בחודה וקול זמרה]; ³¹ עשה לי. עם' כ"ז 4 ושלמתי. אני 'הודה יוסף איש ארלי מלמדכם.

עשר השורות שאחר זה²⁷ כנראה מכוונות אל התלמיד השני שבא לביתו של ריאטי, לפי השערת, ללמוד דרכי החנות,²⁸ ודרך אגב גם ללמוד תורה. ר' יוסף מצה אותו לעשות כל אשר יאמר לו אלחנן, כי הוא גדול ממנו בחכמה ובשנים והוא ימלא מקום המלמד. אלחנן ילמד עמו משניות מסכת יומא פעמים בכל יום, ובשבת יאמר ההפסדה בגון וזוהר מן הטעיות. יתר אזהרותיו אל התלמיד הזה מתיחסות להתנהגותו²⁹ ומדותיו ואין להן ענין לנושא מאמרי זה.

מעניין כי הארלי מצה לאלחנן שישגיח על מעשי חברו ולמסור לו אחרי כן מה שיראה בו. רעתו על תלמידו זה אינה ידידותית ביותר; בעיניו היה מלא און ומרמה, רוע לבבו וזרונו גלויים לפניו, והוא מכנהו פושע. על דבר היחס ההררי של שני הצעירים אין אנו יודעים מאומה ואי אפשר לומר אם באמת קוה המלמד שאחד יציא דבתו רעה על חברו. סוף האגרת מלאה איומים על שני התלמידים אם לא ישמעו אל דבריו ברוח, כתב שבט מוסר אשר דברנו עליו.

הארלי חחר ומוכיר את שני תלמידיו במכתבו³⁰ הערוך כנראה אל התלמיד השני, כי כתב בו, גם אתה גם רעך אשר כנפשך האישי אלחנן. מתחלת המכתב בבית יעקב ראיתי שערוריה ומן המשפט, וזיד יעקב³¹ על זאת חטאת קסם ומרי אולי אפשר לשער ששמו של התלמיד היה יעקב. הכותב מתאונן שהבחורים מבלים זמנם בשחוק הכדור ולא הקדישו הפנאי למלאכת הכתיבה שהיא, לכבר ארם³² בריבו ובעסקו בכל אשר יפנה. חשיבות המכתב, אשר הוא היום עטרת צבי לכל יודעיו מדיני הארלי גם ב, כתב שבט מוסר.³³ נראה שרצה כי התלמידים יפנו אליו במכתבים והוא ישיב אליהם דבר. חותם הוא בסופו: וגם אני אהיה כטל לכם והיה דברי נכון להשיב אל אגרותיכם יורה ומלקוש. אם

27 אסף, שם, כ"ז שו' 19-20.

28 שם, שו' 27-28: תרד בנריות אל החנות, שמה תשמור לעשות ככל אשר יורוך.

29 מזהירו לבלי התערב עם הנערה והאישי הנזכרים בהערה 26 ושלא לילך אל המטבת. אזהרה זו, שלא לילך אל הקוצינה, נותן גם לאלחנן שתי פעמים.

30 כ"י ה' ס"י צ"ג; כ"י ר' ס"י פ"ב בעניהם בלי כותרת. ראשית האגרת, כמו שלישי, הרפיש אסף, שם כ"ז, מ"א אוכספורד. איזה תקונים: שו' 2 בדלתים; 4 וזיד; 5 האישי אל חנן יצ"ו; 6 בלכתכם כל היום בעציון גבר.

31 על פי הפסוק בראשית כ"ה, כ"ט.

32 כאן הפסיק הו' אסף.

33 אסף, שם, כ"ד שו' 26. הארלי מוסיף שם: על כן יאמרו המושלים: בשלשה האדם ניכר בכוסו ובכיסו ובכספו, ואמרי לה בקולמוסו. אסף העיר בצדק שהוא מאמר הנמרא עירובין ס"ה ע"ב, אך שם הנוסח: ויש אוסרים אף בשחקו. בדרך ארץ וזטא פ"ד מסכתות דרך ארץ הו' הינער, נויארק תרצ"ה, 14 ונמצא המאמר בשנויים רבים: בארבעה דברים תלמיד חכם ניכר בכוסו בכוסו בכעסו ובעטיפתו נ"א אולי טוב ביותר: ובכסותו, ויש אומרים אף בדיבורו. הנוסח ובקולמוסו לא מצאתי במקום אחר. אבל ידידי סר יצחק ריבקינד, אשר עבר על מאמרי לחקן הסגנון, הודיעני כי גם אצל ר' יהודה אריה סמורנינה, סור פרע, פראג שעה ע' נ"ד] נמצא המשל באותו נוסח אשר, לפי הנראה, היה שגור באיטליה במאה ה"ט. גם העירני שההוספה: בקולמוסו מיוסד על מאמר רב, חולין ט' ריש ע"א, המונה כתב בין ג' דברים שת"ח צריך ללמוד.

הכותב היה יושב חוץ לסיינה לא היה יורע על שחוקם של הצעירים. בפי המלמד הקפדן התוכחה היא נוחה ביותר.

גם במכתב קצר אל ר' ישמעאל מריאטי אשר נספח לאגרות בניו לבולוניה³⁴ כותב הארלי: "שני תלמידי אשר אמרת אדוני אך טוב ללמדם ברכת העץ במקלות אשר פצלתו ובפרט בנך יצ'ו, הלא ידעת אדוני כי דרך צדיקים ישמור ולב חכם לימינו". ראינו אפוא כי גם האב יעץ למלמד לרדות במקל על תלמידיו. ר' יוסף מוסיף שם כי, כל אחד שומר משמרתו על עבודתו ועל משאו, ומנין תלתא ביומא בית אלקים נהלך ברנש להתפלל עליך ומצפים לשובו הביתה בשלום. מהמכתבים האלה נראה כי בזמן הראשון לא היו לארלי כי אם שני תלמידים אלחנן מריאטי וחברו יעקב אשר אודותו לא מצאתי שום ידיעה אחרת.

האגרת הזאת נמצאה בצרור, כתבים נכתבו לכמהר"ר ישמעאל מריאטי בהיותו בבולוניה³⁵ חרש אנוסטו ש"ן (1540) בכ"ר.³⁵ הכתבים האלה לא נעתקו כסדר וצריך לערכם על פי תכנם. שמות הכותבים לא נזכרו בהם, אך אין כל ספק כי רובם יצאו מעטו של אלחנן מריאטי או של הארלי. הרב מדבר תמיד בשבח תלמידו ולא נמנע מלהזכירו בכל פעם. כנראה נתעכב ריאטי בבולוניה זמן רב; על כן מביע הארלי ברמזיה מבוקשו לבקרו שם עם תלמידו כרי להראות כמה התקדם בלמודיו. תיכף אחרי קבלת הבשורה כי הריאטי הגיע בשלום לבולוניה מודיעו³⁶ הרב, כרי לתת שמחה בלב האב, כי הנעים בנך יצ'ו הולך ואור עד נכון ולא ימש מתוך האהל, עושה ומצליח". במכתבים אחרים³⁷, המשיכיל תלמידי יצ'ו לא יזח חשן השנחתי מעליו, וגם הוא מעצמו יעשה ויצליח ונשא ענף ועשה פרי ובכל תושיה יתגלע; או מבואר יותר³⁸, המשיכיל בנך תלמידי יצ'ו לא ימוש מתוך האהל ועל דלתי הלמוד ישקוד, לא סר מכל המצוה, גם מראה סימן יפה במשנתו ועשה והצליח. מי יתן איפוא והיה לנו רשות לבא היום ולבקר בהיכלך לראות פני מעלתך אני והוא. כי ידעתי גם שם ירחיב לו מקום לשבת בין היושבים, ולעמוד בין העומדים, ועל דרכי התלמוד ירוץ, לא נופל הוא מאלה איפה הם לפניך שמה".

ריאטי נפל על ערש דוי בבולוניה, ובניו חררו לשלום מלאי ראגה, אף שלחו את משרתם משה רושו לראות מה שלום אדוניו. בחזרו משם, אחר זמן קצר, בשר כי שב אדוניו לאיתנו, ואז כתב לו הארלי³⁹ ובטא שמחתו שה' רפא לו, הוסיף גם הפעם: על המשיכיל בנך תלמידי ינוח דעתך, כי הוא הולך תמים ופועל צדק ואל יסט מרכיך לבו. ולבי עד עליו לילה כיום וכל צעדיו אספור".

³⁴ כ"י ה' ס"י קנ"ג; כ"י ר' ס"י צ"ו בין הכתבים שנשת' ע"י להלן. תחלתו: ואנכי עבדך מה אוסיף ומה אתן לאדוני... אחרי כי לא הניחו מקום בנך היקרים יצ'ו להתגדר בו...

³⁵ ס"י ז'-ק'. גם ס"י פ"ז ואולי ס"י פ"ט שייכים לקבוצה זו. בכ"י ה' האגרות האלו מפורות במקומות שונים ואין להן כותרות.

³⁶ כ"י ה' ס"י נ"ו, כ"י ר' ס"י פ"ו.

³⁷ כ"י ה' ס"י צ"ו, כ"י ר' ס"י צ"א.

³⁸ כ"י ה' ס"י ק"א, כ"י ר' ס"י צ"ה.

³⁹ כ"י ר' ס"י צ"ט.

אלחנן כתב לאביו בכל שבוע ושבוע, אך לפעמים אגרותיו לא הגיעו לידו ישמעאל. אביו מוכיחו על שלא כתב לו, ואלחנן מתנצל⁴⁰ שהאשמה במובילי הכתבים שמעלו בשליחותם. בחמש אגרותיו לבלוניהיה שבכ"י שלנו⁴¹ הוא מדבר בדרך כלל על למודי תורה ומרחיב דברים על הפסקת למודי החול, גראמאטיקה⁴². כי מורו עזב את מקומו ולא שב עד עבוד חדש ימים. לא ברור אם נושא הלמוד אצל מורהו הנוצרי היה לטינית או לעז איתלקי. כנראה גם אביו גם רבו יחסו ערך גדול ללמודים האלה, אך לא נודעו שום פרטים עליהם במקורותינו.

זה לשונו במכתבו הראשון⁴³: ועתה ארוני יהיו דברי אלה מגיד משנה למעלתך ולהודיעך כי אני על משמרת יושב, דורש טוב אין טוב אלא תורה, וממצותיך לא סרתי ימין ושמאל. אך נשיתי ידי מעסק הליציוני (lezioni) אשר הייתי שומע מפי מלמדי בגראמאטיקה, חה היה מפני אנטו אשר הכריחו ללכת במונטאלצינו (Montalcino) לפקח על עסקי אחיו העומר בין החיים ובין המות, זה יותר מב' ימים חלף הלך, לא ידעתי מה היה לו. הוא נותן לאביו גם פקודת שלום מצד האלוף מלמדי יצ"ו. את שמות מלמדיו אין הוא מגלה בכל אגרותיו. במכתב א' הזכיר שכבר חדש מלא נפסקו שעוריו⁴⁴. אבל ימים מעטים אחר זה חזר המורה לסינייה, ואלחנן כותב לאביו⁴⁵: מלמדי בגראמאטיקה הלך לו ושבתי מדרשו חדש ימים, אך זה יום או יומים שב על כנו וגם אני חזרתי אצלו כמשפט הראשון בבית יאן בטיסטה פיקולומיני (Gian Battista Piccolomini), כי שם קבע מדרשו, ויום יום ידרשון כחותי בכל לבבי ובכל נפשי לשמור משפטי צדקך. בפעם אחרת הרי הוא מודיע לאביו⁴⁶: אני אל אדוני כי החזרתי עמרת המדרש ליושנה, לא יעפו ולא יעו כחותי מלהגות בתדירות כאשר הוריתי במשפטי צדקך לשמור ולעשות. וגם בבית סי' פלוני [יאן בטיסטה פיקולומיני] אני הולך פעם ביום, כי שם תקע אהלו מלמדי יצ"ו להורות לפניו ליוצקים מים על ידו. ועלי ועל פועל ידי השמר ההשקט כי לבי נכון לתת כבוד לשמך, ולא יחרף לבבי מימי ופניך לא יחורר.

בנסיעתו לבלוניהיה לקח עמו ר' ישמעאל מריאטי אחד מפקידיו שהיה כהן (לא נזכר שמו במכתבו⁴⁷), לעמוד עמו לשרתו. בהיותו שם בקר גם את הישיבה, ורעו אלחנן אשר יכנהו אחי⁴⁸ שאל ממנו בראשית בואו לבלוניהיה⁴⁹ ליתן דעתו על

40 כ"י ה' סי' צ"ט, כ"י ר' סי' צ"ג.

41 כ"י ה' סי' צ"ט, ק', צ"ו, צ"ח, נ"א, כ"י ר' צ"ג, צ"ד, צ', צ"ב (ר' סי' נ"א ליתא בר').

42 כ"י ה' סי' ק', כ"י ר' סי' צ"ד.

43 כ"י ה' סי' צ"ו, כ"י ר' סי' צ"ג.

44 כ"י ה' סי' צ"ח, כ"י ר' סי' צ"ב. מענין כי במכתב זה נשטט השם פיקולומיני בגני הכתבי יד, ובשניהם נזכר שמו במכתב הקודם!

45 אפשר כי היה זה ר' יצחק הכהן מויכרבו אשר עליו אספתי איזה חומר, ע', ארלי וטריוויש עמ' 209-215.

46 כ"י ה' סי' נ"ד, כ"י ק' רף כ"ד ע"ב, אך שם נשטטה סוף האגרת המדברת על אבי הכותב. - במכתבו הראשון אל אביו (ע"י הערה 40) מוזכר אלחנן שכתב, אל הכהן העומד

הקשיות ותרצים אשר ישמע בשיבה ובשובו הביתה סיינה ישנה לפני אלחנן ויתר רעיו הפלפולים אשר שמע שם. כמובן עוררו בסוף מכתבו להשגיח על אביו בכל עת.

זהו כל מה שמצאתי על למוריו של אלחנן מריאטי ועל עבודתו של ר' יוסף איש ארלי בבית ר' ישמעאל והצטיינותו על שדה החנוך במשך עשר שנים. נראה להלן כי למוריו עשו פרי וחבריו של אלחנן כתבו בהערצה גדולה על כשרונותיו, בקיאותו וחריפותו בפלפול חברים.

II

הישיבה בסיינה ותלמידה

בשנת ש"ו (1546) עלה, כנראה, ברעת ר' ישמעאל מריאטי ליסוד ישיבה בביתו להגדיל תורה בסיינה. אין אנו יודעים אם הגורם היה לזרז את בנו על ידי קנאת חברים, אך אם השערתי נכונה כי נסגרה הישיבה אחרי צאת אלחנן מסיינה, קרובה הסברה כי זאת היתה המטרה הראשית.

ר' שלמה ממודינה, תלמיד הישיבה

כשנודעה תכניתו של הריאטי, פנה אליו שלמה ממודינה, אשר אחותו שרה נשאה לשמואל, בנו השני של ר' ישמעאל, לערך שנת ש"ב (1542), והודיעו כי ברעתו לבא לסיינה עם אחיו הצעיר אבטליון. ר' ישמעאל ענהו מיד בעצם ירו והומינו לישב בביתו, הוא ואחיו, כי ניסי בנו הם לו כבנים. גם שמואל ניסו הביע שמחתו לראותם עמו בביתו וכתב לו כמה אגרות לזרזו להוציא מחשבתו מן הכח אל הפועל.⁴⁷ גם לניסו הצעיר כתב שלש אגרות.⁴⁸ שמח הוא כי נרבה רוחו. להיות נזיר שמים על התורה ועל העבודה בסיינה בבית הנורא אדוני אבי יצ"ו... אך זה היום אברוק באחי היקרים לצלעתי תמ"א, לעיני כל העם מקצה אמצא להם סימני טהרה ופרישות... מה נכבדתי היום לעיני יהודה ובנימין כי יביטו יראו בי שלשלת גדולה כזאת ושלישים על כל משפחתה להורות ולהאיר נתיב בה אתפאר, כי אמרתי

לשרת שם... ובקשתי לאסוף רוח דעת בחפניו משם בולגריה, ומחדושי הישיבה אלי תנופה ביום שובו בשלום.

כמה פעמים ברמי על הערה כונתי לפניו השייך לה.

⁴⁷ כל זה לפדנו מאנרת שמואל הנוכר להלן: עי' הערה ⁴⁰.

⁴⁸ כ"י ה' ס"י קט"ד בלי כותרת. כ"י ר' ס"י קס"ה: כתב שלח כ"מ שמואל מריאטי לכ"מ אבטליון סמו' ניסו. באנרת זו כותב: ועם כי כבר קדמתי לזרז אותך, אחי, באנרתי זה שלש רגלים כי עתה טוצא שפתך תשמור וקמת ועלית. עוד הפעם יד קולמוסי נטויה לעורר אותך על זמתי.

אולי אבנה גם אנכי ממנה... או ישיר לבכי ואומר יש משפחה לאשה... כי לזה כל חמרת הזקן א"א יצו אשר מקדם זה דרכו להיות מגן להולכי תום, מחזיק ברק התורה ולומדיה, ובחיקו ישא כל מי שלבו חפץ לפנות דרך ה', כאשר ישא האומן את היונק. ומה מאד יוסיף עליך שמחה וגיל בשגם עצמי ובשרי אתה חרע קדש מצבתך...

אולם זמן רב עבר, ובני ריאטי לא קבלו שום מענה. על כן כתב שמואל עוד הפעם אל גיסו שלמה בלוליו (אב) ש'ו (1546) *⁴⁹ והתאונן שלא השיב על מכתב אביו ומכתביו וחזר על תשוקתו הגדולה לראותו בביתו. גם אביו הפציר בהם שיחיו בביתו, כי הוא יהיה לכם אכסניא ואל זר לא תקרבו בשום פנים... כי בנים אתם לגורא א"א יצו ולא תגלו מעל שלחנו, אך ישמח בכם כי ישמע קולכם בסעודה שיש בה דברי תורה, יזכה ויתענג בכם כי באלה שמן חלקו ומאכלו בריאה.

אחר זה כתב ר' שלמה ממודינה לר' ישמעאל שיבא לסיינה; אבל ברעתו לשכור דירה בבית איש מפיסארו. ר' ישמעאל לא היה אז בביתו, כי נסע לעיר אחרת לרגלי עסקיו, ופקד על הארלי להשיב מכתב לר' שלמה. ארלי כתב אליו בשם גביר⁵⁰ כי, הרבר יצא מפי המלך לעשות נכון לשבתך בביתו ובחומותיו כי אותו [אוחך ואת אחיך] אהב וכל מורשי לבבו התאוו תאה יעל כיונג לפניו... וכותלי ביתו יהיו אכסניא למשחירי פניהם על דברי תורה כמורו [כמותך]. וגם כל בני היצהר בניו יצו יתרועעו אף ישירו שירה גדולה על ביאת שניכם, ובפרט המשכיל פלוני [שמואל] ניסך השלם. ארלי הפציר בו, כי לא תקום ולא תהיה דירתו בבית האיש מפיסארו בשום פנים, ולא ישתלח איש אשר כמורו [כמוך] חוץ למחנה שכניה... אם טוב בעיניך להיות יקר בעיני מעלת הגביר ואת חנו תבקש... סמוך על דברי כי ידעת בכל ביתו נאמן אנכי להראות לשלמה כי יקר מאד הוא ואחיו בעיני ישמעאל הוא שולח לו האגרת שקבל הוא מגבירו. בסוף הוא מבקש ממנו ליתן שלומו לאחיו הגדול,⁵¹ כי אותו אהב וקנה ארון לעצמו ובכל עת מוכן

⁴⁹ כ"י ה' ס"י קל"ד, כ"י ר' ס"י קס"ו בלי התאריך.

⁵⁰ כ"י ה' ס"י רל"ח בלי כותרת ובלי הזכרת כל שמות. תחילתו: סאו היה דברך אתי אל הגורא נבירנו יצו על אודות ביאת הנחמד פלוני...

⁵¹ הוא יצחק מסודינא. אבי הריא"ם. אביו הרופא ר' מרדכי מסודינא. חכם גדול בחורה, כשהלך לעולמו בשנת ר"צ (1530) הניח ד' בנים, יצחק אשר היה אז בן ט' שנים, שלמה, שמעיה והצעיר אבטליון בן י"ח חדש לפי עדות נכדו ריא"ם (חיי יהודה עמ' 11). הבנות לא זכרו. הוא מבקש שלא תפחות מוהר כלתו. תורה אחת ומשפט אחד להן' (כ"י ר' ס"י נ"ח). היחה האחים שהתחילו לערך שי"א (1551) (חיי יהודה עמ' 13) ובהן הוא מרבר שלום ומיעצם להיות מתונים: כ"י ה' ס"ט וע', כ"י ר' ס"י ל"ב ול"ג.

דרך אנב בכ"י שו"ת מתנות באדם שבספריה נמצאה תשובה שללח ר' מרדכי מסודינה. אבי המשפחה, לארלי; ע"י מאמרי העברתו של ארלי עמ' [3] הע' 16.

גם בנו הגדול של ר' ישמעאל מריאטי היה נשוי לאשה ממשפחה מסודינה כי בכ"י ה' ס"י

לשרתו. אפשר שארלי בא לבולוניה מקודם לרבר עם בני מדינה על אודות ביאת שני האחים אל ישיבתו.

המקורות שלנו אינם מגלים אם אבטליון⁵² אשר היה אח"כ ידירו של ר' עזריה מהאדומים - וולפי דברי ריא"מ רוב ספר מאור עינים. קטח שטחן בריחיים של דודי מהר"ר אבטליון - נענה להזמנת ניסו ובא לסיינה או לא. אך שלמה שמע לקולו ואחרי הגיעו לסיינה כתב לאחיו הגדול יצחק או לאחר מאהביו⁵³. כתב נכתב לבולוניה ע"י כ"ר שלמה ממדינה על דבר הישיבה הנעשית בבית כ"מ ישמעאל מריאטי יצ"ו. בהתפעלות גדולה הוא מדבר על משפחת ריאטי וביחוד על הבן השלישי. [אלחנן], אשר הוא רוצה לילך בעקבותיו, מעתיק הרים בפלפולו, משיב ששון ימי הקושיות וכל מוטה ינתק, יכרות ולולי הספקות והנטישות הסיד התו'. גם על מורה צדקנו ידבר בהתלהבות, כי הוא ישית חומות וחיל, על התורה ועל העבודה סוד ה' לו... מסדר מפתחות חזוניות ופנימיות... בורעו יקבץ שלמים וברוח שפתיו ימתיק המים ליונקים על ידו בהלכה רווחת עם שלמות זר זהב הלשון ואדרת הכתב והמכתב⁵⁴.

חוץ מהדברים הכלליים האלה - שנוסף על למוד התלמוד יתעסקו גם במלאכת הכתיבה והמליצה - אינו מודיע שום דבר על למורי הישיבה, אשר נפתחה זה מקרוב. מאחר ששלמה לא בא לסיינה עד עבור איזה זמן מן אב ש"ו כשכתב אליו ניסו, מסתמא לא בא לשם עד ראשית שנת ש"ז, אחרי עבור המועדים.

אולי גם, כתב אחר על דבר הישיבה⁵⁴: יצא מעטו של שלמה כתשובה לאחד מאחיו או מאהביו הואיל וכמה מליצות נכפלו שם וניכר שיווי בסגנון. בשניהם הוא משבח את משפחת ריאטי וראש הישיבה ומדבר על עניני למוד באותו אופן: המרריך הנאמן מורה צדק אשר אין על עפר משלו לישר ולהשלים עצמות שכלי התלמידים היושבים לפניו להעלותם מעלה מעלה, אל פני ציור ועמוק ההלכה עם התפארות מעשה ידי סופר מהיר. הוא מפור תהלות וחשבחות גם על אלחנן מריאטי⁵⁵. בשני המכתבים מודיע הכותב שמצא חן בעיני המורה לרוב התמדתו על הדרשה. אין זה כי אם בית אלקים אין כמדהו באלה.

דברי שבח כאלה יש להם חשיבות בפה ר' שלמה ממדינה אשר היה בן

נ' נמצא, כתב כתבו הרב בעד ר' יהושע ממדינה אל כ"ס משה מריאטי ז"ל והוא ספור על האחים בני מדינה יצ"ו. יהושע מתאונן בו על אחיו יעקב שנשא אשה או בבית ניסו משה. בכ"י ר' סי' נ' נמצא הכתב בלי כותרת ושם בסוף הכ"י נ' תעודות על מריבות האחים האלה. משנות ש"ז-ש"ח.

52 ע"י עליו בלוי, כתבי הרב יהודה אריה ממדינה, בודאפעסט 1906, סי' ל"ח הערה ו.
53 כ"י ה' סי' מ', כ"י ר' סי' קל"ב. בה' גרס: אנרחך, אחי ובר'. אדוני. הרבה פעמים בארנות אלו אח כותב, אדוני לאחיו שהוא גדול ממנו ומאידך ניסא משתמשים בתאר, אח' בסכתב אל רע שאינו מבני משפחתם. סכתבנו נערך לבולוניה אשר שם היה ביתו של יצחק ממדינה.
54 כ"י ה' סי' קכ"ד, ועל הגליון: וכתב אחר יש בסמן מ' (הוא המכתב הקודם); כ"י ר' סי' קל"ג מוסיף ככותרת: הישיבה הג'ל.
55 העוקר הרים בעיון ההלכה, מבחיל השומע, מפחד המתכוון.

כ"ב-כ"ד שנים⁵⁶ בבואו לסייגה וכבר בקר ישיבות אחרות מקודם וגם שם שבחורו מוריו על התמרתו. הוא בא לבית ריאטי ותורתו בידו וממכת רבנות בכיסו. כי בג' אדר שז' (1546), כחצי שנה לפני בואו, נסמך בבולוניה על ידי ר' יצחק דלאטאש, סמיכה⁵⁷ שהיה בה משום גורת רב. ר' יצחק כותב: .אני נזר עליך שתקבל סמיכתי זאת, הוא מונהו בין היגיעים בתורה. יומם ולילה לא יחוש, ולא ימוש מפיהם דברי אלקים חיים, ולא יחוש לחוס על חושיהם הגשמיים, ויותר שמכתתים רגליהם ללכת מעיר לעיר ללמוד תורה ומעיד. כי בפלפולך עוקר הרים וזה בזה טוחן, וכן צרפתוך ויצאת נאמן . . . בחנתך וראיתך בקי בהוראות. מקפיד על לשונו.

אין פלא על הכבוד המיוחד שחלק ישמעאל מריאטי לו, לאחי כלתו, אשר הכין לו כסא בבית הכנסת שבביתו בינו ובין הארלי. על זה ענה ר' שלמה בענוה יתרה במכתב⁵⁸ המעיד על ענותנותו, והוא אפיי לאיש צעיר אשר כנראה סרב להיות מוסמך. אין הוא כדאי, לפי דבריו, לכל הכבוד הזה ונבוך הוא כאשר הוא מוכרח להטריח את שניהם בעת שהוא עומד מכסאו. הוא מתחנן לפניו שיואל נא להורידו למקום המתאים לו לפי מדרגתו בשיבה הזאת שלא יהיה ללעג בעיני חבריו.

אבל בכל ענותנותו היה בטוח שיעשה פרי בלמוריו. בסוף המכתב⁵⁹ כתבו הד"ר שלמה לכ"ר יצחק ממורדינה אחיו בהיותו בסייגה הוא אומר לאחיו הגדול ולאמו, ינוח לבבכם לעד עלי ועל פועל ידי, כי לילה כיום יאירו כחותי הרוח רצוני המתאזר להשיג במושכלות ככל אשר יוכלון שאת, למען ארים נס להתנוסס לשבח בית אבינו הגאון ז"ל. ועל זאת תשכנו בטח ולבבכם אל ירך כי לא איעף ולא אינע, ארדוף אשני וראיתם ושש לבבכם, לא תוסיפו לדאבה. גם ה' יתן הטוב ועלינו יציץ נורו. אשער שאגרת זו נכתבה באביב ש"ח (1548) ובה שאל אותם אם ירצו שיבא לבקרם או אולי שיעזבו את הישיבה ויחזור לביתו.⁶⁰

⁵⁶ אחיו הגדול נולד לפי עדות בנו כשנת רפ"ב והיה אז בן כ"ה או כ"ו שנים. ואפשר שאתה מאחיותיו או שחם נולדו קודם לשלמה.

⁵⁷ סמיכה זו כתובה בחתימת קלף גדולה וחתומה מיד ר"י לאטאש נמצאה ביד אי"ש נ"ר והוא העתיקה מלה במלה בסוף. ש"ת מערבי נחל ועץ עבות' לר' יחיאל טרבוט מאסקולי עם' תכ"ח. עי'. ארלי וטריוויש' עם' 213 הערה 15. הכ"י כולו מעשה ידי אי"ש נ"ר אשר העתיק הרבה מהתשובות שהאורניגילים שהיו באוצרו בהוספת ידיעות חשובות בכותרות התשובות ובגליונות. על פי זה יש להניח ההערה הנ"ל.

⁵⁸ כ"י ה' ס" קי"ז: .כתב כתבו כ"ר שלמה ממורדינה לכ"ר ישמעאל ז"ל על ישיבת מקום בבית הכנסת ומקום חפלה. המעתיק הוסיף: .הוא עתק בענוה ובח', ועל הגליון: .יפה מאד'; כ"י ר' ס" קלה עם הכותרת הנ"ל.

⁵⁹ כ"י ה' ס" קי"ט.

⁶⁰ הוא כותב: .ערין אנכי לבוש בגדי השרד לשרת בעת הזמיר ובקול התור כשיפוח היום. לא מלאני לבי ללבוש מחלצות כסות בקרה. עד בא דבר הורתי המעשירה עם מצותך אשר תצוני. דמינך ומינה חסתיים את כל אשר אעשה'. בראשית האגרת שאל את אחיו על דבר, הטליוני (taglioni). מסיים או קנסות) אשר

אחותו שרה, אשת שמואל מריאטי, לא נזכרה באגרות שלמה האלו. כשנה או שנתים אחרי בואו לסיינה⁶¹ הלכה לעולמה. אחרי מותה כתב בעלה⁶² לאחר מניסיון בודאי ליצחק, הגדול שבאחיה, שהוא מקוה שברית הידידות ביניהם לא תפסק על ידי האסון הזה, ביחוד כי ילדיו עצמם ובשרם של אחי אשתו המנוחה הם. האם היה צריך לכתוב דברים כאלה, אם אחר מניסיון⁶³ היה עדיין יושב עמו בבית אביו? אפשר ששלמה עזב את מקומו אחר שנשא ניסו אשה אחרת.⁶⁴

הר"ר שלמה התיישב אח"כ בפיררה והוא נזכר על ידי ר' עזריה מן הארומים במאור עינים⁶⁵ במאמר. קול אלהים על הרעש בשנת שלי"א (1571) בין אלה אשר

הבהילונו, ואת כל נבולנו שם לנו לחרדה. אולי אפשר לקבוע זמן הכתיבה על ידי זה.

שני מכתבים הבאים בכ"ה ה' תיכף אחר זה. סי' ק"כ וקכ"א. שלח שלמה סמודינה לידירו אברהם מהטוב (Del Bene) לבולוניה (?) להתנצל על שלא הצליח למלא בקשתו. להביא מרחוק כסף וזהבך אשר אמרת היה לך לקבל מאנשים מחלפים האלה שלמים.

⁶¹ זמן מותה המדויק אין אני יודעים. - איזה זמן אחרי מותה נשא שמואל אשה אחרת. בת ר' מנחם מפולניו. הנזכר בראשית מאמר זה.

⁶² כ"ה ה' סי' קמ"ב בלי כותרת ושמות.

⁶³ או טרם פרצו המריבות בין יצחק ואחיו הצעירים. עיי' הערה ⁶¹.

⁶⁴ אולי עזב שלמה את הישיבה לבקשת אחיו הגדול, יצחק. להשתתף עמו בעסקי החנות לרנל. הטליוני (הערה 60) אשר הפריעו העסקים. לזה יש לקשר אגרת שנמצא בכ"ה מ' דף י"ח ע"א בלי כותרת אשר בה נקרא בשם יצחק. אחיו הגדול של הכותב ומקבל האגרת. הכותב היה איפוא אחד מן האחים הצעירים, שמעיה או אבטליון. וזה לשונו:

שמעיה אני ותבן את כל הדברים אשר היו ביני ובין אחינו הגדול, פאר חבוש לראשי. ויעתר יצחק אליך, אחי, להמותך דרך עסקי החנות להיות לנו לפלטה. באמרו לא שהרין כך אלא שהשעה צריכה לכך. וימר אמר להקים לך כי יהיה תורה מנחת בקרן וזית ופתחי שעריך המצוינים בהלכות יהיו דלת הנעלת שלא בטהרה תפתח.

לזאת באמת יחדד לבי גם יחר מסקומי כי אמרתי אך נכובה תחלתי... כי אתה, אחי, תחזיר תורה ובוחינו ליוענה והיא תחזור עליך באכסניה שלה... ואם ככה אתה עושה להניח היום מקור מים חיים, מי... יקים סכתנו, מי יפריח נטיעות התורה אשר נטע נאון עזנו ותפארתנו אבינו ז"ל, אף בברו עליו יכאב אם המתים יודעים מאומה... .

בכ"ה ה' סי' נ"ט נמצאה עוד אגרת, לכ"ס שלמה סמודינה יצ"ו: בכ"ה ר' אחר סי' מ"ז בלי מספר ובלי כותרת. הכותב, שמואל מריאטי, מתחיל: כי ראיתי צרת נפש הנאון מורה צדקנו, אשר בפעת פתאום נגלו אליו נשואי בתו וגם ידענו כי הרבה והפציר בתפלה לפניך, אחי, לקיים הברית והחסד אשר כרת עמו, על אודות מ' סקודי נתחייבת לו'. הארלי חרד פן יגרום קלקול המיוון והוא מוכן לנסוע אל מקומו של שלמה. על פי צויו אבינו שמואל פונה אליו להתחנן לפניו. למען כבוד בית אביו וכבודו וכבודו אשר עצמו וברוך אנהנו, לקיים דברו. ריאטי מוכן להלוות לו המעות ולפרוע הסכום לארלי בשמו, ומדינה יכול לפרע להם לאט לאט. שמואל מוכיח כי אחיו הגדול, משה, כבר כתב לשלמה ולא קבל שום מענה. גם אונתו מסייעין לנאון הנזכר בפרעון הגדוניה הואת כפי כהנו בסך הגון... הנשואין אנו עושים אותם פה בביתנו להוצאותינו.

גם הארלי באגרות אל אחד מתלמידיו (להלן הערה 130) אומר, אחרי צאתי מצרת הבת לתור לה מנוחה אשר לזה היום כל הפנות שאני פונה... .

⁶⁵ מאור עינים הוצאת קאססעל, ווילנא תרכ"ו, עמ' 21.

גדל שכם באנני החיל והגריכות. בן אחיו ריא'מם⁶⁶ העיד שהוא גדל ויחכם מאד בחורה וחכמה ואני נשקתי ידיו פעם א' בפירארה החדש אשר מת בו חדש אב שנת הש"ס.

ר' יוסף על תכנית למודי הישיבה

יש באגרונוח גם כתב שלישי על הקמת הישיבה בסיינה והוא נכתב על ידי הארלי בעצמו⁶⁷ אל עשיר אחד אוהב תורה מוקיר רבנו שתלמידי חכמים סמוכים על שלחנו. ועתה כי רוח ה' ממרום ערה על האלוף גבירי יצו כי נכסף להגדיל תורה ולהאדיר בחצרות קדשו, ויורני ויאמר לי לקרוא הרורות, מראש צורים ומנבעות, מי לה' אלי יעלה בהר ישיבתנו פה חבנה ותכונן בפלפול התלמידים בחבורת המשכילים בני אדירי כל חפצי בס'. ר' יוסף שואל ממנו לשלוח בנו אשר בתורת ה' חפצו לסיינה לישיבה החדשה ומבטיחו לשים עינו עליו. אין לאביו לפחד שיתערב הצעיר עם רעים בלתי הגונים, כי אין נפתל ועקש בין התלמידים. ועל שכירות לא תתקשה כי ממשפטיך לא אסור, תגזור אומר יקום לך, ובמעשה יריך ארנן, הוא מסיים דבריו. ומוה אנו רואים כי המורה קבל גם מתלמידיו, או נכון יותר מאבותיהם, איזה סכום בעד טרחו. תשלום כזה נזכר עוד במכתב אשר נזכר עליו להלן. אבל בדרך כלל לא נזכרו פרטים כאלה באגרונו. ⁶⁸

ידיעות פרטיות על למודי הישיבה נכללו במכתב אחר של ר' יוסף מארלי אשר נערך אל אמו של אחד מתלמידיו ויצא לאור בספרו של אסף. ⁶⁹ במכתבו זה הוא נותן תכנית מלאה יום-יומית של הלמודים:

בלילה אנו לומדים עד אשר יקשקשו ארבע שעות, ובלשון רז"ל עד סוף האשמורה הראשונה (ר"ל עד 10 p. m.). אחרי כן נרד ללחום את לחמנו... גם שם ג' פעמים בשבוע אחר מן התלמידים יושב ומפרש סוגיה אחת וחבריו נצבים עליו מקיפים אותו בהלכות... וחבילי הקושיות... והמשא ומתן נמשך קרוב לשעה ופלג או ב' שעות. אחרי כן איש על משכבו יעלה... עד סמוך ל"י שעות (ר"ל עד 4 a. m.). אז נקומה כולנו... ונלמוד קרוב לג' שעות טרם אור הבוקר (ר"ל עד 7 a. m.). אחרי כן בית אלהים נהלך... ותכף בכלות התפלה נשוב

⁶⁶ חיי יהודה, עמ' 11-12.

⁶⁷ כ"י ה' סי' ק"ח, כ"י ר' סי' ק"ד. כתב נכתב להביא בחור א' ללמוד תורה בבית כ"ר ישמעאל מריאטי יצ"ו. שם הכותב לא נזכר.

⁶⁸ ע"י להלן הע' 109, 114.

⁶⁹ כרך ד' עמ' כ"א-כ"ב עם כותרת ארוכה סכ"י אוכספורד. בכ"י ה' סי' קלא' כתוב על ראשה רק, כתב לאשה; ובכ"י ר' סי' קנ"ג בלי כותרת. בשניהם תחלת המכתב היא, למען חרנעי, למען חררכי נפשך עו, נברת ממלכות, אמרתי היום היטב אטיב את לבך על אודות פרי בטנך... עמ' כ' שורה 3 של המכתב הכ"י גורסים: את ההיכל; 7 בסתי התבונות; ¹⁶ ונשוב; עמ' כ"א 8 מסמכיו; 9 לעשות עטו ברכה; 10 שרתי בתבונות תנוח מחשבתך... אחר בבית; 15 בעבותים... דלתי ביתך; 16 לכתיב אליך; 17 ומשלום הילד.

וגלמוד הלכה אחרת. אחרי כן יאכלו הנערים לחם בכותבת, ועוד ישובו על מצורת התוספות... ואחרי עבור י"ט שעות (ר"ל p. 11) אנו הולכים לסעוד סעודת הצהרית, ואחר נשוב ולא נלמוד עוד דבר חדש עד הלילה. זה התנאי אני מניח להם למען תת חלק לגראמאטיקה, כי אז יבא המלמד נצרי לשנות הפרק פה בבית. על אופן המכתב עדיין לא שלחתי ידי... כי אמרתי נחיל עד יעבור הסתיו והגשם יחלוף, כי אז יאריכו הימים, ויכשר לעשות חיל בחכמה ההיא".

נראה שתכנית זו נחמא קאתני, כי על פיה לא נתן לבחורים שום פנאי כל היום חוץ משעה או שתיים אחר סעודת הצהרית. וגם זה רק לימי החורף, כי אה"כ יתחיל הארלי ללמד מלאכת כתיבה ומליצה. גם לשינה לא הניח רק ר' או ה' שעות מה שאינו מספיק לבחורים כאלה. כמובן לא כל הזמנים שנקבעו ללמוד התלמוד, כמו י"ב-י"ד שעות, היו שעורים קבועים שבהם למד ר' יוסף עם תלמידיו - זמן מה בודאי הקדישו להכנה, לחזור על השעורים ולהסביר הסוגיה אשר יפלו בה בסעודת הערב. אולי שעות הבקר קודם תפלת שחרית היו קבועות להכנתם. אחר התפלה למדו, כפי הנראה, איזו מסכתא למוד שטחי, ואחר ארוחת הבקר מסכתא אחרת עם תוספות ופולפול.⁷⁰ בערב למדו עוד הפעם, דבר חדש אחרי למודי חכמות חזוניות, גראמאטיקה, עם המורה הנוצרי.

בכל אופן לא רצה הארלי שהבחורים יבטלו גם זמן מועט בטוילים ומשחק כאשר כבר ראינו. לא היה לו חוש כל שהוא למעשי ילדות, שבהם יש באמת צורך בימי הנעורים.

דרך כלל לא פסקו למודי הישיבה גם בימי חום הקיץ. אלחנן כותב אל אביו:⁷¹ בטלה דעתנו אצל כל אדם, גם נשתנינו מחוקות הגוים, אשר ביום שרב ושמש סגרו בדתות נחשת ובריחי ברזל פתחי הלמוד, ולא ילמדו עוד עד יעבור שלום הצל עליהם ונצוצי השמש יחליפו כח, ובאבי הנחל באהלים נטע ה' יתלכו כל הימים האלה, יריון מרשן תענוגות בני אדם.

ואנחנו צאנך בני מרעיתך לא כן אנחנו עושים, רק כאשר ירצון בסלע סוסים, וכן אחרי ה' נלך על שערי הלמוד המצויינים בהלכה מדי יום ביומו ותכן ההלכות וגם ההגיון לא יחסר ממנו. חכבר העבודה הזאת עלינו לעשות נחת רוח ליוצרנו ולמצא חן בעיניך".

במכתב על תכנית הלמודים⁷² בסופו נזכר כי גם אח צעיר של התלמיד, הילד הנחמד יצחק הקטן בא עם אחיו לסיינה, ור' יוסף מבשר שלומו לאמו. מה ענין ילדים בישיבת סיינה אין אנו יודעים.⁷³

האגרת הזאת נכתבה זמן מה לפני פורים, זה תמוה, כי הארלי כותב כי עדיין לא יכול להביא את אשתו לסיינה מפני שהפצירו בו להניחה במקום מגוריה עד

70 עיי' להלן הע' 94.

71 כ"י ר' סי' ע'; כ"י ק' רף ל"ז ע"ב, שניהם בלי כותרת ושמות.

72 עיי' הע' 69.

73 עיי' להלן הע' 116.

שיבא פלוני לראותה בימי הפורים. בלי ספק נסעה אשתו מסיינה לחרשים מספר, אולי לבית אבותיה. כבר היחה בסיינה בשנת ש' 74 ובכל אופן קשה להניח שהיה הארלי בסיינה פרוש ממשפחתו עשר שנים.

גם באגרת אחרת אל אם תלמידו⁷⁵ הרבה הארלי להללו על התמדתו, ודרך אגב הזכיר כי, מאס בררכי הטיוול וכל בטול תתעב נפשו. המלמר נושא עינו עליו כל היום וכל הלילה ובטוח הוא שיעשה חיל בפלפול וגם בגראמאטיקה. גם פה הוא מודיע שעוד לא התחיל, להדריכו בררכי הלשון המשמח אלקים ואנשים, רק לאט הדרכתיהו מעט מוער, וחכיתי עד בא ימי הזמיר והגשם יחלופי.

מענינת גם אגרתו של הארלי⁷⁶ על ארות תלמיד חולה אחר, ואולי הוא הוא התלמיד הנזכר. הוא כותב עליו כי זה יותר משבוע חרלה הקרחת ועמד ממטח החולים והולך וחוק וכבר שונה הוא בהלכות כמעט כבריאי. אך המורה מוחה בידו לבלתי הטריח את עצמו בעומקה של הלכה יותר מדי עד אשר ישוב לאיתנו לגמרי. ידשן עצמו במאכלים בריאים. אך מן הפירות הוהרתיהו והוא נזיר מן הגרוגרות ומן הרבלה⁷⁷.

בסוף המכתב שואל הארלי ממקבל מכתבו להודיעו אם הזקנים, הורי ר' יוסף,⁷⁷ הלכו להם מכולונייה. שם היה אפוא מקום מושבה של משפחת תלמידו.⁷⁸

ר' אליהו מפיסארו, תלמיד הישיבה

שם התלמיד הזה לא נזכר לדאבוננו. אבל יש לנו אגרות אחרות מתלמיד אחר הנזכר בשמו ועל פיהן אפשר לייחס לו גם אגרות אחרות. התלמיד הזה הוא אליהו מפיסארו הידוע לנו על ידי מכתבו שכתב לקרוביו באיטליה מפאמאנושטא בחשון

74 בא' מאגרותיו לר' ישמעאל כשחלה בבולוניה בשנת ש' (עי' לעיל הע' 39) מסיים הארלי: ואת האשה אשר נתן לי אלקים ובנה עמה אמרת יחי אדוני הסלך לעולם (כ"י ר' סי' צ"ט, ובאחרת (כ"י ה' צ"ז, כ"י ר' צ"א: לעיל הע' 37). הנער בני ועברך יצ"ו ...

75 כ"י ה' סי' רנ"ח בלי כותרת.

76 כ"י ה' סי' רנ"ז נ"ב בלי כותרת.

77 בחשובות ר' עזריאל דיאינה, כ"י זנה סי' קפ"ג נזכר שם אבי ר' יוסף, כמ"ר דוד דארלי, ובחתימת אהיו הצעיר יצחק יצ"ו מארלי כמ"ס דוד עזריאל זצ"ל. עי' I. Sonne, "Censor-ship of Hebrew Books—the Work of Jewish Scholars," New York 1943.

הרפסה מיוחדת מתוך *Bulletin of the New York Public Library*, כרך ס"ז, Dec. 1942, עמ' 13, הע' 33, עמ' 14, הע' 34. חוץ מזה אין לנו שום ידיעה על אודותם.

78 אין לזהות על פי זה את התלמיד אשר חלה בסיינה עם ר' שלמה ממדינה, אשר גם הוא היה יליד בולוניה. אם הלה החלה אחותו וניסו שמואל מריאיטי היו מבשרים את אמו ואחיו. גם הארלי היה כותב בסגנון אחר אל יצחק ממדינה אשר ידע אותו מכבר ועליו כתב אל ר' שלמה טרם בואו לסיינה (עי' לעיל הע' 56). אל השלם אחיך הגדול תוציא כל צבאות שלומי, כי אותו אהבתי וקניתיהו אדון לעצמי... כי הריני שכירו ולקיסו בכל הצורך, יבא נא דברו אלי בכל שעה ובכל רגע שיפול הצורך. במכתב הארלי אל אם תלמיד זה (עי' הע' 72) נזכר אחיו הילד יצחק וסוה נראה שהיה בחור מספחה אחרת ולא מבני מדינה.

שכ"ד (1563), 79. במכתביו נמצאו כמה ידיעות חשובות על ישיבת סיינה וראשה, ר' יוסף איש ארלי, אם כי גם פה לא נזכר שמו. הוא כותב⁸⁰ אל אחד מירידיו שבקעיר מולדתו, ומיעצו לשלוח בנו בכורו לישיבה שהוא לומד בה עתה (ר"ל לסיינה). לעשות לו שם בגדולים... כי יד הגאון באהבתו אותו בין זרועות תורתו ניחחו וינהללו בכל לבבו ובכל נפשו.

אליה כבר היה בישיבות אחרות קודם לזה, ולפי דעתו אי אפשר להשוותו עם ישיבת סיינה. שם היה למודו רק, בשר של פנעים, בפתרון המלות, ובתיבות לא היתה לי ידיעה, כאשר ראיתי היום ברוב המדרשות זה דרכם כסל למו לבלתי רדת לעמקה של הלכה, רק בפגיעה ולא בגניעה יתהלכו על קליפת הפשט, בלי כונת דקדוקי רשי ותוספות. ואנכי לא כן נתן לי אלקים נחלה פה במקום הקדוש אשר באמת אלמלא נשתכחה תורה מישראל ראויין הן חברי אלה להחזירה. וגם אמנה הגאון מלמדנו בחיקו ישא ע' פנים שבהן התורה נדרשת, וראוי לקבוע הלכה כמותו בכל מקום.

המגמה הראשית של אנרתו היא להתחנן לפני מקבל המכתב, אשר אולי היה אפטרופוס לבני משפחת אליהו אחר מיתת אביהם, שישתדל אצל אחיו שישלחו לו הש"ס אשר בודאי הניח אביהם, כי אין אומן בלא כלים^{80א}, ואני אנה אני בא, אם אין פני הולכים ויוצאים בקרב הפלפולים הנופלים בתוך הישיבה הזאת מלאה על כל גדוהיה חלי תלים של הלכות אשר מן הגמגע הוא להיות במחנה אם לא יהיה אצלי השיתא סדרי כלו'. כבר כתב אל אחיו באיזו דרך ישלחו לו הספרים בזול בעזרת מקבל המכתב. אם לא ימלאו בקשתו ישלח לויניציאה בהוצאה רבה כי ימצא מי שילוח לו המעות לקנין הש"ס.

מכתבו עשה פרי ואחר שנתבשר שהספרים נשלחו אליו כתב אל ר' ישמעאל מריאטי⁸¹ אשר בביתו היתה דירתו ובקש ממנו רשות לעשות מחיצה קלה של נסרים המצויים בבית⁸² בוית אחת בעלית הבית אשר שם מושב המשרתים. יש שם זוית עם שלחן סמוך לחלון ואפשר לעשות ממנו עלית קיר קטנה בה יקבע מקום לש"ס והאלפסי⁸³ אשר יבאו אליו מביתו בקרוב, ובחרר קטן זה יסדר תלמודו ויכין עצמו לשעורים בשיבה. הוצאות בנין המחיצה תהינה על חשבונו והוא ישלם מכיסו לפועלים.

⁷⁹ לונץ, המעמר כרך ג', 231-268; עי' לעיל הערה 7 ושם שערתי שאולי ערך מכתבו אל ר' מנחם מפולניו. המכתב נעקף ללשון אשכנזית וצרפתית.

⁸⁰ כ"י ה' סי' פ"ד, כ"י ר' סי' מ"ג, בשניהם בלי כותרת ובלי שמות.

^{80א} עי' א. היסאן, אוצר דברי חכמים ופתומיהם, תלאביב תרצ"ד, עמ' 34.

⁸¹ כ"י ה' סי' ק"י: כתב כתבו ר' אליה מפיסארו לר' ישמעאל לבנות הבית והעליה בעדו; כ"י ר' סי' קל"ד: כתב כתבו ר' אליה מפיסארו לכמה"ר ישמעאל מריאטי לעשות הבית והעליה בעדו.

⁸² המשרת משה רושו (Rosso) הנזכר לעיל (עי' הערה 39) הודיעו זה.

⁸³ האלפסי לא נזכר במכתב הקודם, אבל אין ספק שאליה, בעל אנרת זו, היה גם כותב המכתב הקודם.

בבית המדרש לא מצא מקום פנוי לספריו. כמוכן הוא מפאר את מעשי הריאטי להגדיל תורה אשר היה עמוד אש להאיר לרבקים בה' והולכים אחר תורתו לנחותם בדרך ישר, פורר ים העכובים לפניהם והעמיד רגלם במרחב ובוה אמץ לבבו לפנות אליו בבקשתו.

ריאטי נעתר לשאלתו אבל האומנים לא מלאו הבטחתם לבוא ביום קבוע והוא קה שיבאו בשבוע הבא להכין לו הסטוריאוו (studio).

כן כתב לשמואל מריאטי אשר היה אז בקסאלי (Casale) לרגלי עסקי החנות בסוף אגרת מזרה.⁸⁴ אליה מתאונן מר על משרת הבית⁸⁵ שהאשימו אצל אביו כי כל היום הוא אוכל פירות בחוך הגן וזורק קליפתם על ר' כנפות הבית והעליה, וכדרך התינוקות מפרר פירורי לחם בכל זווית אחר שבצע אותם מן הככרות עד שאין עוד פת שלימה בסל. צר לו לאליה כי שמואל איננו בסיינה להיות לו לסניגור כלפי מקטרגיו. כנראה שמואל נהג מנהג ריעות עם בחורי הישיבה.

ר' אליהו מפיסארו היה בן עשירים ואביו הניח נכסים מרובים לבניו.⁸⁶ ממכתבו הנזכר משנת שכ"ד אנו רואים שהיה ממשיך למוריו ונעשה תלמיד חכם⁸⁷ ולמד ביחד עם ר' אליעזר אשכנזי.⁸⁸

חוץ ממכתבים האלה אפשר שגם אגרות אחרות שיצאו מעטו של אליה מפיסארו הוכנסו אל האגרות שלנו. גם באגרת אחרת בלי כותרת⁸⁹ שנכתב על ידי תלמיד יתום מאביו⁹⁰ נמצא הבטוי שהשתמש בו במכתבו הראשון לתאר תכונת הארלי: ש,בחיקו ישא ע' פנים שבהם התורה נרשת'. אולי יש ליחסה לאליה שלנו אם גם אין לנו מופת חוץ מפני שיש לנו לשים לב להשפעת המורה אשר כל המכתבים יצאו מתחת השגחתו, ואבוהיהם של שלשת התלמידים אשר דברנו עליהם עד עתה מתו קודם שנכנסו לסיינה. על כל פנים המכתב מוסיף קיום חדשים לתאור הישיבה. הוא מתחיל בתהלת המורה אשר, מימיו נאמנים... מורשי לבבי אכול ושבעה תנוי דאביי ורבא, לפתוח דלתים ובריה לתורה בבבא קמא ויבמות

⁸⁴ כ"י ה' ס"י קכ"ח: שלחו ר' אליה מפיסארו לכ"ר שמואל יצ"ו מריאטי בהיותו בקסאלי: כ"י ר' ס"י קט"ט: כתב שלח כ"ר אליה מפיסארו בקסאלי (1) לכ"ר שמואל מריאטי.

⁸⁵ עבדך האדום האדום הזה, תרגום שמו האיטלקי Rosso; ע"י הע' ⁸².

⁸⁶ ב,כתב כתבו אליה מפיסארו לאחיו ע"ד החלוקה וכליון המטון אשר עשה שמה ריאטי (כ"י ה' ס"י ק"ל, כ"י ר' ס"י קנ"ב) אנו רואים שהיו לו סכסוכים עם משפחת כהנים ו. הוציא מנה על מאתים להוסיף נומאת זיבה על מנע שרץ אשר השריצו דרכי תתועי מריבוותך עד היום: אליה חרד כי, יכלה שם טורי זהב ונקודות הכסף אשר השאיר לנו הזקן אבינו ז"ל אחריו ברכה' ומסרב למוסות אחיו אשר בידו מסרו בני המשפחה הנהלת כל רכושם. מומינו לבוא לפיסארו, בית זבול כלנו. וגם אליה יהיה עם וידבר עמו פנים בפנים. סקוה שגם אחיהם הקטנים יסכימו עמו, ובכל אופן החליט להציל חלקו מן הנחלה.

⁸⁷ המעמד שם (הע' 79) עם' ²⁵³.

⁸⁸ שם עם' ²⁶¹.

⁸⁹ כ"י ה' ס"י קל"ו, כ"י ר' ס"י קנ"ו.

⁹⁰ כן נראה מתחלת דבריו: גם הלום ראיתי עדין לחלוותי זכותו של אבא קיים. כי הפרני אלקים כארץ הזאת על ברכי האלוף מורה צדק יצ"ו.

ר' יוסף איש ארלי בתור מורה וראש ישיבה בסיינה רפט

מצאתי באוצרותיו סגולה... ושיחתו צריכה תלמוד^{90a}... ופריו מתוק לחכי וגם מצאתי חן בעיני כל העם הזה, רמו לי תניא רמו לי מתניתין.

גם על חבריו מדבר בהתלהבות. אינם מקבלין אלא מן המכירין^{90b} כולם הם ממשפחות תלמידי חכמים, והתורה חזרת על אכסניה שלהם, הם בעלי פלפול מהירים בקושיות ותרוצים. לנחיצת התלמוד לא יוכל הכותב להאריך.

כאן נאמר בהדיה שלמדו בכל יום בשתי מסכתות, ב"ק ויבמות.⁹¹ בסוף מכתב אחר אנו קוראים כבר עלה בידנו מסכת עירובין ופסחים.⁹² באגרת קצרה⁹³ אשר כתב תלמדו אחד אל אחיו, אסרנו חג בשיבתו בעבודות כתובות וערכין... כתובות בבקר וערכין בערב, אבל רק כתובות למדו בעיון עם תוספות, מסכת ערכין גרסו בדרך פשט, לצאת ידי חובת ההתעסקות בקדשים למדו איפוא מסכת אחת בלמוד שטחי, מסכת שניה דרך עיון עם פלפול, כאשר כבר העירותי לעיל.⁹⁴ מענין שבסוף הוא שואל את אחיו, לשלוח אליו מאה חריטין, היינו נוצות של אוז, לכתוב בהן נצרי, כבר כלו... מה שהבאתי מהן בבואי משם.

תלמידים נוספים

בין תלמידי ישיבת סיינה נמנה גם ר' יחיאל מהטוב (del Bene) או בנו מבולונייה.⁹⁵ הוא נפל למשכב פעמים אחדות ואביו הפציר בו להמשיך למדו במקום אחר, כי לפי דעתו אור סיינה לא היה יפה למונו. בתחלה נטה הבן למלא

^{90a} ע"ז י"ט ע"ב. ^{90b} ע"ז ר"ה פ"ב מ"א.

⁹¹ בסוף אגרת ענשחה (אל ר' יוסף?) ביחד עם פסק מא' מרבני איטליה. כ"ז ה' ס"ז רכ"ז, נמצא: כבר עלה בידנו ב"ב ויום סחר בגורת עירין נתחיל מס' נדה. אולם נראה שפה אינו מדבר על ישיבת סיינה.

תכנית התלמידים בנ' כמות בעד תלמידים בני גיל שונים מצאתי בכ"ז ק' דף ס"ז ע"א. אף כי נמצא בחלק הכ"ז שאינו בא מסיינה ומחונ הארלי אמרתי שראוי לספח אגרת קטנה זו בהערה ח"ל: הלא ידעתם, בנים היקרים, כי אך זה היום ארבעה שבועות אשר היה לנו ערב ראש השנה, באופן כי זה חדש ימים נתבטל התמיד בבית סדרשנו. כי הוצרכנו ללמוד בסדר היום הלכות שופר סוכה ולולב ודומיהם. ואחרי אשר עברו ימי החגים ושבת לאל היום כלנו חיים ראוי להחזיר העטרה לישנה, וקצת סכם ילמדו בבקר בדברי הלכות הרמב"ם ז"ל, וקצתכם ילמדו המסניות, ואחריהם הגדולים ילמדו הלכות אלפסי ז"ל. ושאר היום סקצתו תוציאו במעשה הכתיבה, ומקצתו בלמוד המקרא, כל אחד לפי סדרנתו. חפץ ה' בידנו יצליח לכבוד ה' ואיש על מקומו יבא בשלום.

⁹² כ"ז ה' ס"ז קצ"ד; ע"ז להלן הע' 113.

⁹³ כ"ז ה' ס"ז קצ"ב.

⁹⁴ ע"ז הע' 70.

⁹⁵ כ"ז ה' ס"ז קל"ה: לכ"ז יחיאל מהטוב יצ"ו: כ"ז ר' ס"ז קס"ג מוס"ף אל הכותרת: מבולונייה.

אי אפשר להוציא בברור מן הכותרת אם ר' יחיאל הוא הכותב או מקבל המכתב. כנראה המעתיקים לא הבחינו בין ב' מקום ו' למקום באגרות האלה. - אולי יחיאל זה היה אחד מקרובי ר' אברהם מהטוב אשר אליו כתב ר' שלמה מסודינה שתי אגרות. ע"ז לעיל הע' 60.

[כ]

משאלת אביו, אבל כשבא הזמן להוציא את מחשבתי אל הפועל ולשוב לבולוניה⁹⁶ סרב לעזוב מקומו. כי איך אחרל ואיך אסור מפתח עזרת דביר ואולם התורה הערוכה לפני פה, והלכתי לנוור אל אבן אופל ציה למוצאי מי ההכנות אשר אותה נפשי. ואיך לא חמלת על כל הטורח אשר טרחתי מאז היותי פה עד עתה, כי חבקש היום לעקור נטוע. הלא ידעת קנין פירות הללו כקנין הגוף?⁹⁷ ויותר הם בעיני. הוא מצא לו חבר נאמן אשר הקדיש עמו לניירות ולהפלאה אחר אשר אביו לפני איזה זמן יעצו כי טוב שבת אל המקום הזה. בעת הזאת התיאש מכל רעיון לשנות מקומו, והנני היום יושב ושוקד על פתחי הלמודים רצוי לרוב אחי ויד המורים עלי כל היום לטובה, מאשר יקרתי בעיניהם נכברתי, שלמים הם אחי, איך אבלע ואיך אשחית נחלתי. הלא ידעת כמוני גזיקים הללו שמין להם בעיריית⁹⁸. אם חלה לא המקום גרם, כי כל הארץ טובה ובריאה בסיינה ואין להוציא עליה לעז. מלאך המות מה לי הכא, מה לי החם,⁹⁹ יש לבטוח על ה'. אררבה הוא מיפעך את אביו לבוא לעירו חרש ימים למצא ארוכה למכאוביו כי שם יחליף כוח. גם ממכתב הזה אנו רואים כי התלמידים היו ארוקים בכל לבבם לשיבה ולמורם, ר' יוסף איש ארלי, אשר כנראה ידע למלא אותם רוח ההתלהבות ולחבב את למוד התורה עליהם והיה בלי ספק מלמד בעל כשרון גדול, ובהשפעתו היה היחס ההרדי בין התלמידים נעים ביותר.

אחר התלמידים שחזר לסיינה מבקור בבולוניה¹⁰⁰ כותב אל אחיו על המון הבחורים חוננים על שובי, שמחו וירגו.

כמה היה מספר הבחורים האלה לא נזכר בשום מקום. חוץ מר' אלחנן שבתי מריאטי, ר' שלמה ממורדינה, ר' אליה מפיסארו, ר' יחיאל מהטוב נודע לנו רק ר' יצחק הכהן מויטרבו.¹⁰¹ יתר התלמידים הם לדאבוננו עלומי שם.

ממכתב אחר מהם¹⁰² לאביו אנו רואים כי גם הוא, כמו יחיאל מהטוב, הרגיש כי בביתו לשיבת סיינה התחיל פרק חדש בחייו: .לולי ה' שהיה לי להביאני עד הלום נוה תעודה... כמעט שעברתי מחיי עולם... ואנכי מנעורי גדלני טבעי נזיר לשלמים. אך לזאת יתרועעו אף ישירו כליותי ולבי כי הנני היום... פה סיינה, מחצב הסודות וחבונות... וגם פה קויתי להסיר מעל פני פרכת המסך...

⁹⁶ אביו כתב לו לבא לעיר סטרופולין של אור, והוא השיבו שאינו רוצה. לקעקע כל בירת שלמות הלמוד אשר עושין. לרעות בננות בולוניה, ללקוח שושני הבטלה שמה... גם לי גם לך יתגלגל כדי כיוון וקצף אם אבחר דרכי שמה, לימים ולשנים.

⁹⁷ נטין מ'ז ע"ב.

⁹⁸ טענה נטין פ"ה מ"א.

⁹⁹ ב"מ ל"ו ע"א.

¹⁰⁰ כ"ה ה' סי' ר"א בלי כותרת ובלי שמות. במכתבו הוא שואל את אחיו להניד לו מעשה נישואי בולוניה כי נורא הוא. כנראה היה לו לעזוב את ביתו קודם הנישואים האלה. בסוף המכתב הוא סעוררו לתמוך ידי אחיהם הקטן ולקרבו ללמודים.

¹⁰¹ ע"י. ארלי וטריויש' עמ' 206, 209 וכו'.

¹⁰² כ"ה ה' סי' קנ"ג. בלי כותרת ובלי שמות.

אשר לפניו היו מבדילים ביני ובין שרשי הרעות הצורקות. כי גם פה המטיר ה' גשם גרבות ומימי תבונות להפריח כרשא תרוצי הספקות אשר המה ישקוטו שאון המוני מחשבותי בכל מכל... מקובלני מבית אבי^{102א} שאין אמתה של תורה מצויה אלא במי שמשחיר פניו עליה, עד אשר לא ימצא חלל בחסרון ההכנה. על כן אמרתי הרני בודל בין השמשות מתגרת פעולת הטויל והבטלה, והנני כל היום אסור ברהטים ובשקתות השקידה, לא אפנה על ימין או על שמאל, רק אחרי דרך מבוא ידיעת בית רבי אשר היא האמתית שחמתית ונמצאת לבנה מלובנת מכל ספק.

הצעיר הזה הושפע הרבה מהארלי והוא הסיר כל ספקותיו באמונת ורעות והדריכו להקדיש כל רגע ללמדויו בלי שום הפסקה ובטול. ההתמדה כנראה היתה אפיינית בבית מדרשו.

בחור אחר התנצל לפני אחיו¹⁰³ על שלא הרבה לכתוב אליו שאין עתותיו מספיקות לזה. אמרתי לא מן השם¹⁰⁴ הוא זה לאברד זמני במשאח שוא המכתב עם מדוחי הרברים שאין בהם צורך, ובפרט אחרי כי כל יגיעותי הקדשתי על התורה ועל העבודה, וצריך אני להסיר טיח טפל מטיחות עיוני למען לא אבוש במחנות חברים מקשיבים. וגם יד המורה מלמדנו יצ'ו תקפה עלינו בפלפולים חזקים כראי מוצק יוצקים מרומו של עולם יכשר לכלות בהם ימים ולילות.

כמובן גם משפחות בחורי הישיבה העריכו את גדולת הארלי במקצוע ההוראה. אחיו של אחר מהם כותב¹⁰⁵ אל ר' יוסף: ובחשבי¹⁰⁶ כי עוד יש אחרית ותקוה לנטע נאמן אחי יצ'ו אשר בין כתפות תורתך שכן ויעל כיוונק לפני מכ'ת ומשנה לא זזה ממקומה.¹⁰⁷ מקום רגליך אכבר, אשריה לה' כי גמל עלינו. ידעתי גם הוא יפאר מקום מקדשך תשימהו נאון עולם... יכין מושבו שער עלי קרת בשוק של טבחים העורכים לתורה שלחן ומנורה ועל משכנות הרועים בהר אדו' יכין שאר לעמו כי שם נמצאו שם היו מחויקי הברק בתוך¹⁰⁸ האניות נושאות ערנים ורנים, כתות כתות של תלמידים מדייקי במצות וחביל גופייהו במלחמתה של תורה.

על ענינים חומריים בקשר עם הלמודים האגרות האלו אינן מכילות שום ידיעה ברורה. אך ישנו מכתב מעט אחר התלמידים אל אחיו¹⁰⁹ המזכיר תשלום שכירות, אבל איננו ברור למי נפרע ואם אולי היה שכר דירה. גם הפעם עלום השמות בעוכרנו להבין הענין לאמתו. לפני זמן קצר פנה הכותב אל המפואר פלוני,

^{102א} באמת הוא מאמר התלמוד, עירובין כ"ב ע"א.

¹⁰³ כ"ה ה' סי' קס"ב. בלי כותרת ובלי שמות.

¹⁰⁴ בכ"ז סן ה'.

¹⁰⁵ כ"ה ה' סי' קל"ח. כ"ה ר' סי' קנ"ה בלי כותרת ושמות.

¹⁰⁶ כ"ה ה' בחשבי. בלא ויו. כנראה זה רק חלק מן האגרת. המאסף לא העתיק ראשיתה.

¹⁰⁷ יבמות ל' ע"א וכו'.

¹⁰⁸ ג' דברים האחרונים ליתא בה'.

¹⁰⁹ כ"ה ה' סי' קצ"ד בלי כותרת ושמות.

כנראה אביו, לשלוח סכום קצוב סקורי זהב אל השר פלוני, אולי ר' ישמעאל מריאטי, אל מקום משכנו, כי משורת הדין שכירות משתלמת לבסוף.¹¹⁰ ועתה הגיע זמן המעות לא באו אביו(?) ביתים נסע למסעיו והוא משחר פני אחיו, למלאת את מקומו לדבר מצוה לתת לכסף מצא".

אחיו בקש ממנו בשם אביו(?) לבא הביתה לרגל, היה רוצה מאוד¹¹¹ למהר על סוס קל להפיק רצונו. אך עדין מוטיין ועומדין חשוקות הכוספות לתת פת בסלי לתורה ולתעודה. כי ראיתי החכמים בנפשותם היום הזה אינם מן המניין, ועל משענת זהב וכסף אין להשען כי הגה כלו כעשן כלו' הוא שואל מאחיו לרבר אל אביו(?) בדברים נעימים לקבל תנחומים על ארביאתו, וישמח האיש עם כל אנשי ביתו ועם חתנו הנבחר יתקלס,¹¹² וגם מוכרני יתענג'. ואחר זה מודיעו עם כל עלה בידינו מס' עירובין ופסחים,¹¹³ עדין לא ישב חברי להפריש תרומה(?) ובאיוו מסכתא נכנס גזית עיינונו נעלמה".

יחס הארלי אל תלמידיו

כאמור איננו ברור אם הסכום ששאל הכותב היה שכר דירה או אולי גם שכר למוד. רק באגרת אחת¹¹⁴ מצאתי רמז מפורש לפרעון המלמד. מה לי לרינר ופונדיון שהיה נותן לי בשכרי' וגם כאן לא נזכר הסכום. אם האגרת הזאת נכתבה ביד הארלי אל ריאטי, דבר שאינו ברור, אנו לומדים כי גם מקרי דרדקי היה בביתו של ריאטי וגם הוא למד עם תלמידים אשר אינם מבית ריאטי.¹¹⁵ סגנון המכתב חריף ביותר, כמעט גם. הכותב נשלח למונטאלצינו (Montalcino) על ידי גבירו לעשות שלום בין בעלי חוקת חנויות שם והצליח בשליחותו. אחר דין וחשבון קצר הוא מוסיף ששמע שאיש אחד בקש מאדוניו כי ירשה לנכדו לבוא במזחזח פתחי כ"מ ר' פלוני מקרי דרדקי בהצרות קדשך. הוא קובל על האיש, כי זה ירח ימים נהג נויפה בעצמי היתה כרבולתו כפולה כתרנוול, ותאלצהו אשתו הדוכיפת לשנות סדריו כאשר עשה לי גם מקדם בהיות פה הכהן פלוני... ובימים ההם לא רצה פלוני הנז' להטפל בו (בכהן?) בשום פנים עד אשר כמו פי התחננתי לפניו וצויתיהו, יהיה חופף עליו כל היום ללמדו כיד ה' הטובה. כי לזה לא אקפיד וכל זה עשה פלוני הנזכר לסרב ולמאן בי לבלתי חלל את שמי'. כנראה הוא קובל על המלמד שהיה נתון תחת השגחת הארלי והתעמר בו.

¹¹⁰ ב"ס ס"ה ע"א.

¹¹¹ יותר משה שהעובר רוצה פרה רוצה(?) ומי יתן והיה לאל ידי למלא משאלת לב ס'.

הוא סתחיל דבריו על ענין זה.

¹¹² אולי נקבעו אירוסים או נשואי אחותו לזמן התנן ולזה הוסיפו אותו לביחו.

¹¹³ ע"י לעיל הע' 92.

¹¹⁴ כ"מ פ' דף ל"ה ע"ב בלי כותרת כנהוג בכ"י זה.

¹¹⁵ ע"י לעיל הע' 73.

בהמשך האגרת התרעם על תלמיד אשר מרד בו. ויהי לימים בא אחיו של פלוני (המלמד?) והפציר בפיוסים אלי שאתרצה לקחת את בנו להיות לפני יושב ולומד כמשפט הראשון אשר הייתי משקהו כרת שכלו הקלוש ומלוכלך בטיט וצואה (!). אז נעתרתי לקולו ומחלתי על עלבוני, תרגלתיהו בין זרועות הלמוד ככל אשר מצאה ידי. והנה היום ראיתיהו שב על קיאו, יושב ומחזר אחר במה חרשה כאילו איני כדאי למלאת מקום פלוני. חי ה' אשר עשה לי הנפש כי איני מרגיש ומקפיד לשום דבר רק לרוב גסותו של פלוני. ומה לי לדינר ופונדיון שהיה נתן לי בשכרי? ומה לי עוד שאלת רשותו של ר' פלוני ממני? איך זה יחל על כבודי, הלא על כרחו אנא רביה ורבא דרביה. אף על פרשת גדולת תרגוליון כאלה אני (איני?) מקפיד כי באמצעות מעלתך יכניסו ויציאו כרצונם... בדבריו האחרונים רמו תוכחה לנבירו. חבל שנעלמו כל השמות מאגרת המעניינת הזאת. אם באמת יצאה מעטו של ר' יוסף מארלי אנו רואים אותו הפעם באור חדש ומצד בלתי יפה.

עוד נמצא בכ"י זה אגרת הארלי¹¹⁶ מתאונן על תלמיד שאינו הגון, אבל האגרת הזאת ערוכה אל אבי התלמיד, איש נכבד ועשיר מפורסם, ומברכת בלשון נקיה. המורה עשה זה שנתים כל מה שבכחו להרדיכו בדרך הישר, יסרו בשמאל והקריבו בימין.^{116a} כמסתרים דבר עמו משפטים ברברי רצוי ותחנונים. אך התלמיד פנה עורף לכל תוכחותיו ולא השגיח להן כל עיקר. ראיתיהו כאילן סרק שאינו מוציא פירות, אוניו יכביר ועיניו ישע, ולא ידעתי מה אוסיף עוד ולא עשיתי בר'. ועתה חובת האב להשיב לבו על בנו יחירו. פן יפרע תחת הקלקולים, ותחת הרוגי הרשול והבטלה יפול. פרטים על יסודות תרעומתו אינו מודיע.

שתי העובדות האלו יוצאות מן הכלל. ברגיל יחסי המלמד לתלמידיו היו נעימים והוא השתתף בכל עניניהם בחבה ונס המליץ בעדם למצוא משרה הגונה, כמו שכתב לקהלת ויטרבו¹¹⁷ לטובת תלמידו ר' יצחק הכהן. עשיר אחד אשר בניו היו תלמידיו של ארלי כתב לו לשים עיניו עליהם והוא ענה לו¹¹⁸ שהתלמידים קרוים בנים, על כן אמרתי אך למותר היו דברי מעלתך, רוני, אלי כי הפקדת על ידי הצאצאים בני בנים הרי הם כבנים אל ארוני. העל בני ועל פועל ידי תצוני? ... כל ימים אשר יהיו תחת משמרתי ילכו מחיל אל חיל... הן לו תהי כזאת יד כל המורים אותם... ובמכתב אחר, אולי לאותו האיש,¹¹⁹ וכי בניך הם ולא בני? הלא מאז תרגלתיים לקחתים על ורועותי כרועה אגד בורועו יקבץ טלאים ועלות ינהל... ועל כל נלגולי סבותם הפקדתי שומרים עיני ולבי.

¹¹⁶ דף י"ד ע"ב-ט"ו.

^{116a} ע"י סוטה ס"ז ע"א.

¹¹⁷ ע"י. ארלי וטרייטש' עמ' 206-207.

¹¹⁸ כ"י ס' דף ל"ט ע"א.

¹¹⁹ כ"י דף ל"ה ע"א. בשתי האגרות מדבר לא רק על בני בניו כי אם גם על בנו של האיש אשר אליו ערך דבריו. במכתב זה מוכר הבן בשמו. בנך פלוני אשר אהבת. את יצחק'.

על אחד מתלמידיו, בחור בן עשרים, הוא כותב¹²⁰ שהוא, בעל מרות ובורעו יקבץ דעת וחבונה, בעברית ונצרות ודיו רב לו, גם בחכמת המוסיקא שלם, שבתו ומענותו בצינוי ההלכות שם לו בחק ומשפט, עד אשר ידון רוחי עליו היותו ראוי להיות לו ישיבה בעזרת פלוני, ומעשיו יקרבוהו שם בלי ספק. והוא בן איש חיל, רופא אומן, נודע ביהודה זה שמו פלוני... אין הדוחק מביאהו למדה זו, בשכבר חננו אלקים פת בסלו לעשות לו שם... לא מצאתי בו חסרון מאז ידעתיהו עד עתה. לכן קום נא שבה בשכלך לחקור מצדי אל המרום ניסנו פלוני אם יש דעתו עליו, כי אז אשתדל עם הבחור להביאו שמה ובשמו יתפאר¹²¹.

בכ"י אחד¹²¹ נמצא סמיכת חברות שנתן לאחד מתלמידיו ששימש לפניו שלש שנים והוא מקוה לראותו בקרב הימים מוסמך לרב. גם הפעם לדאבוננו נעלמו השמות על ידי המעתיק. בכ"י קרם לסמיכה זו מכתב¹²² התלמיד אל רבו, אשר ראשיתו חסרה, נכתב בענה יתרה. הוא מרגיש שאינו כרי לכבוד זה. איככה אוכל וראיתי ששימו על ראשי כלילא דורדא אם איני ראוי אלא כלילא דחלפי¹²³... אין סומכין לשרה תבואה חרדל¹²⁴. עם כל זה גם שהתורה מבפנים ואני מבחוץ¹²⁵ אחרי עמדתי על מומי ונליתי חרפתי לעיני השמש, שמתני פני כחלמיש ולי נאה לברך הוד מעלתך אשר בידו נובלת חכמה של מעלה שהושיבני בצלו והאכילני מפירותיו תלתא שני והגיעני עד הלום, והלואי אהיה כרי לשית עם כלבי צאנני. ממכתב זה אנו לומדים כי הגאון המרום כמהר"ר יצחק יצ"ו התחבר עם ר' יוסף איש ארלי לסמיכה זו. התלמיד מרמה את עצמו לאזוב בקיר לבו נוקפו. ליגע בעטרה זו שרבים חללים הפילה ונפל ממנו רב¹²⁶, ליגע בראש שרביט האור שהשיטו אלי שני המאורות הגדולים... כחרב מונחת על צוארי, תיכף לסמיכה שחיטה¹²⁷.

מענין מכתב ר' יוסף אל אחד מתלמידיו¹²⁸ אשר השלים, כנראה, למודיו ועזב ישיבת סיינה וקבל משרה בתור מורה תלמוד במקום אחר. קודם שהלך משם נתן את כל כליו אל תיבה וקשרם לשלחם אל ביתו. אבל כאשר קבל את התיבה ראה כי הוסרו מן התיבה שלו קובץ של מכתבים שכתב כל השנים אשר ישב לפני מלמדו. הוא חשד את המורה שהוא לקח חבילות המכתבים, ועל זה ענה אותו הארלי כי לחנם חשדו. אין הוא דלטור להודיעו שם הנגב. אבל, אולי עליו נאמר לא יבחו לנגב כי יגנוב ספרים להעתיקם^{128a}. יש לו עדים, שתיים נשים שמניחות חפלין כמיכלי¹²⁹ שלא היה שם בעת ההוא. אולם הוא מוצא צד טוב בענין שמוכרח

120 כ"י ה' ס"י רנ"ב בלי כותרת ושמות.

121 כ"י ק' דף כ"ה ע"ב-כ"ו ע"א. 122 שם דף כ"ה.

123 ע"י שבת קנ"ב ע"א. 124 כלאים פ"ב ס"ח.

125 ע"י הוריות י"ג ע"ב. 126 ע"פ שמות י"ט, כ"א.

127 מנחות פ"ט ס"ח. 128 כ"י ה' ס"י רל"ג בלי כותרת.

128a ע"י מרדכי ב"מ ספ"ג בשם מדרש משלי טובא ע"י באבער. מדרש משלי דף כ"ט הע' כ"ז. (העירני על זה דר' מ. הינער).

129 ע"י ינצבורג, Legends of the Jews, כרך ו', פילאדלפא 1928. עמ' 274, הע' 184.

- כנראה רמז לשתי כליהו של ריאטי.

התלמיד עתה ביניעת בשר לעבוד להשיג, תפארת המכתב אשר כמעט כבר נתנו ה' אלקיך בידך, בכבוד והדר יתעטרהו... הסתכל בבבואת מנהגי אשר שמתי לחק לבלתי השאיר בירי שריד טופס כלל מכל מעשה קולמוס, אשר הגדלתי והוספתיו. מפני זה חרה לו לארלי כי חשדו ברבר אשר לא עלה על לבו. ומה לי אצל שום בר בי רב או תלמיד וחבר אחר וזולתך אשר כלם כאין נגדו? ... דבר מוזר אם נתבונן על מספר הרב של אגרותיו שנמצאו בירינו היום! אך אם ר' יוסף לא השאיר בירו העתקות מכתביו, ירדיו ומעריציו, כמו שמואל מריאטי, בודאי צפו שלא יצאה מפתח ביתם איזו אגרת שכתב בסגנונו המיוחד אשר התענו עליו כל כך, קודם שעשו ממנה העתקה. ר' יוסף מראה אהבתו וידידותו אל התלמיד ומבטיחו שיבא לבקרו במקומו אחרי, צאתי מצרת הבת.¹³⁰

סגירת הישיבה

פעם אחת נסגרה הישיבה כמו שלשה שבועות מחמת חולי. רובם של תלמידים ובפרט הגאון מורה צדק נפלו למשכב באשמת צמירתא, ואחר עשרים יום סר מעליו החלי אם כי לאיתנו הראשון לא שב. כן כתב אחד התלמידים לאחיו אשר בבולגריה.¹³¹ ואולי בעת הזאת כתב הארלי לא' מאוהביו¹³² והתנצל על כי לא כתב אליו ימים מה ודבריו אינם בדרך הצחה, כי יניעת הביקור אשר פעמים בכל יום אני עושה אל פני השר כ"מ יעקב שלם הרופא יצ'ו תשם בסדר רגלי, לא אוכל לקום מפניך דרך מבוא המליצות ארוכות.

לאחר איזה שנים גמר ר' ישמעאל מריאטי ברעתו להשתתף את בנו הקטן אלחנן בעסקי החנות ולבטל הישיבה. ר' יוסף מארלי כתב אליו באגרת¹³³ המדברת על פקודי הריאטי אשר קיים (לכתוב כתב לפלוני¹³⁴ ולילך אל מקום פלוני¹³⁵). הוא מסיים: תרד נפשי פלאים מדוע כך עלה במחשבה לבטל תלמוד הישיבה וסווגרו דלתים הלמוד אשר זה היה עד כה תלמידי ולכבוד ולרומם בית אדוני נגר אלקים ואנשים. ואדוני חכם כמלאך ה' צבאות הטוב בעיניו יעשה. כי לא יתכן שיאמר חומר ליוצרו מה תעשה.

¹³⁰ עיי' סוף הע' 64.

¹³¹ כ"י ה' סי' קצ"ח בלי כותרת.

¹³² כ"י ה' סי' כ"א, כתב התנצלות מהרב שלא כתב לאוהבו ימים מה'.

¹³³ כ"י מ' דף ל"ט ע"א, כרגיל בכ"י זה בלי כותרת.

¹³⁴ כנראה מתוך דבריו לא היה שבע רצון במצות נבירו, כי כתב לו: מהרתי לכתוב הכתב לפלוני כאשר צויתני. אף ירא אנכי כי לא תתנדר דעת אדוני עלי, כי לא אוכל להבין סתרי לבב אדוני העמוקים מני ים ועוד לא הורגלתי בהמלצת המליצים כמון, מלכי, ומה ידעתי ולא תדע? סכל מקום הנה מסרתיהו [הכתב] ביד הטוביל. יהיו נא לרצון אמרי פי'.

¹³⁵ חרותי מטקום פלוני ושם נתכבדתי כבוד גדול מאת השר פלוני. ובחצר מלכותו ישבתי כמלך וסעודת שלמה במלכותו...'

אלחנן, כמובן, סר אל משמעת אביו אם כי הענין לא היה מרצה לו כלל וכלל. אביו כנראה אז לא היה בסייגה וכתב מצותו לבנו. הלז עשה מה שצוה, אבל לא השיב אל האגרות עד שראה כי נדמה לר' ישמעאל כאילו מסרב לו. אז כתב לו אגרת¹³⁶ שכרי להעתיקה בשלמות:

עושה אור אל נכח פני היה דבר ארוני במעשה אצבעותיך אשר כוננת על יד פלוני במגלת ספר כתוב. ואם לכל אגרות מעלתך הקודמות לא השיבותי דבר, לא במרד ולא במעל היה הרבר הוה, כי אתה, ארוני, ידעת הן מעודני לא הלכתי ארבע אמות בלא קבלת עול שם קרשך ותפארתיך. אך השיבותי אל לבי שאינן צריכות תשובה, אמרתי לא המרדש הוא העקר אלא המעשה,^{136a} ודי לשמור משפטי צדקך, והמכתב יהיה חרות על הלוחות שבחלל הלב בזכור ושומר.

ועתה כי ראיתי ברברי מעלתך האחרונים כי באת אלי באזהרה לבלתי אחצוב לי בורות נשברים אשר לא יכילו, בינותי בדברות קדשך אלו ואמרתי שיחתך הפעם צריכה תלמוד,¹³⁷ אחשבה לרעת מה זה מהרת לדבר כזאת, אחרי אשר ידעת, רוני, כי לא מלבי היה לסנור דלתות המורד ולפנות אל רהבי העסקים ושמי החנויות, רק אתה, רוני, בפוך מלאת אלי לאמור, שהשעה צריכה כי עשה אעשה לי כנפים בהשחרלות דרך ארץ באומנות נקיה, שאם אין קמח אין תורה. ואנכי בשמעי דבריך אלה או נפעמתי כמת מלב, כי לא כן דמייתי יהיה עם לבבך לספחני אל מוחת העסקים עסקי עולם. אך כבן יכבר אב עשיתי אוני כאפרכסת ולתורת מצותיך הטיתי אוני כי הגה כחמר ביד היוצר וכדונג נמס הייתי תמיד בידך. אמרתי אשתחא מים כבוד פקודיך ונחלים מתוך בארות עצתך, ובכל אשר אפנה על פיך אשכיל אם כי בי נשבעתי היתה עלי העחקת עצמי מן הלמודים קשה כקריעת ים סוף.

ועם כל זאת נתעוררתי מעצמי להיות קובע עתים ולצאת ידי חובת תלמוד ודרך ארץ שגייעת שניהם משכחת עון.¹³⁸ ועוד היום ידי אוחות בוה וגם מזה לא אניח, כי ראיתי זו היא דרך ישרה ותפארת לעושה, ובפרט אחרי צאת האיש פלוני ממשמרת הפנקס לא יכולתי להמלט מהיות נוטה שכמי לסבול עבודה משא שמה בחנות על דרך במקום שאין אנשים השתרל להיות.¹³⁹

ועתה, רוני, דרך מצותיך הביני בבאור רחב ואשעה בחקיק תמיד, ואם יש את נפשך לדרון הסכמתך הראשונה אשר דברת אלי לאמר הנני דרך מצותיך ארוץ. ואם רוח אחרת עמך, רוני, היום אל כל אשר תחפוץ תטני. לא אהרהר אחר מדותיך כל ימי צבאי כי ידעתי אל נכון לא יצא כי אם טוב ממורשי לבבך, אלכה ואשובה אל מקומי הראשון להעיר לי און לשמוע בלמודים. אך את הדבר הזה

136 כ"י מ' דף מ'.

136a אבות פ"א מ' י"ג.

137 ע"ז י"ט ע"ב.

138 אבות פ"ב מ"ב.

139 שם מ"ו.

תעשה לי לעשות פירוש לדבריך למען יהיה לבי תמים בחקיק וארעה מה חרל אני. ואל שרי ארים קולי בחסד וברחמים ארך ימים יציבך לפנינו לתרן ולנס דגל מחנה כבודנו ובצל כנפי עצתך תנחנו ותגהלנו לשם ולתפארת¹⁴⁰.

מתוך מכתב זה אנו לומדים כי ר' ישמעאל מריאטי החליט לסגור הישיבה לרגלי הרפתקאות והפסדים בעסקיו ודררא דממונה כאשר כתב לבנו שהשעה צריכה לכך שאם אין קמח אין תורה. ואולי מפני זה יצא האיש פלוני ממשמרת פנקסן וריאטי הוכרח לעשות את בנו עורך חשבון בחנות הלואה שלו.

במכתב הארלי¹⁴¹ אשר כתב זמן קצר אחר זה בהכנעה גרולה אל ריאטי הוא מדבר על תלמידו ומעיד: המשכיל פלוני [בןך אלחנן] אשר אהבת יצ'ו כירח יקר הולך וכצאת השמש בגבורתו. עוד יחליף לעשות אונים לתורה, הבין דרכה וידע את מקומה, ומדת טובו לא תשוב ריקס. עורנו קובע עתים ומודע לבינה יקרא. זאת אעיר עליו בשבועת הערות כי בפיו מלא לאמר היות רע עליו להמיר כבוד המושכלות בעסקי חנות שאין בם מועיל ולהניח חיי עולם בשביל חיי שעה. והוא ראה וידע היות עסקי חנות לעת כזאת אצלו מעין נרפש, מקור משחת, ותורת חסד היתה על לשונו מנעוריו נחלים מן לבנו. אף על צד ההכרח חפס אומנות החנות בפנקס פתוחה ויר כותבת גורת מלך היא עליו מאתך תהלתי¹⁴².

אולי בעת הזאת ירא ר' יוסף כי גבירו ישלחו החוצה וכי אין מעמד למשרתו מפני השתנות המצב ועל כן צפה למצוא מקום מנוחה מחוץ. אפשר שבעת הזאת כתב¹⁴³ אל אחד מבני ר' ישמעאל הגדולים ובקש ממנו שהוא ישתדל אצל חמותו בבולוניה לתת לו מקום בביתה, להאציל מן הרוח אשר עלי בלשון למודים על בניה יצ'ו כי הנני מוכן לעלות שמה. בחוץ המכתב הוא מזכיר, כי כן דבר המלך אביך יצ'ו לשלוח לו על פני חוץ המשכיל תלמידי אחיך יצ'ו. אפשר כי אלחנן לא היה עסוק בחנות סיינה רק בסניף אשר בפיסה או במקום אחר.

גם מכתב אחר¹⁴⁴ אפשר נכתב על ידי הארלי בעת מצבו היה בלתי בטוח. אגרת הזאת ערוכה אל חמיו של גבירו אשר ממנו מבקש להיות לו למליך אצל חתנו להרחיב גבול זמן הקיום אשר לו עמו עד קלינד' מרצו הבעיל וחבל בלי שנה) והוסיף אם יעמוד משה ושמואל לפני – שני בניו הגדולים של ר' ישמעאל – אז יקה להצליח. צדקתו יצא לאור כי אנוס היה כאשר כבר כתב הסבות לפלוני, ועוד יהיה לו [לר' ישמעאל?] שם לעזר ולהועיל כי אהבו אהבת עולם. גם יקוה

¹⁴⁰ כ"י מ' דף ל"ג ע"ב.

¹⁴¹ כ"י ה' ס' קנ"ז בלי כותרת ונכפל בס' רס"ו בכותרת: ,מלמד הנוסע מסקומו ומבקש מאוהבו ימצא מנוח לכף רגלו; בכ"י ר' ס' נ"ו ובכ"י ק' דף י"ט ע"ב עד כ' ע"א בלי כותרת. בבולוניה היתה אם אשתו הראשונה של שמואל מריאטי, יניטילה סמודינה אשר האריכה ימים וסתה בת צ'ד שנים נחיי יהודה עמ' 11). אך אשתו זו כבר הלכה לעולמה קודם לזה. עיי' הערה 61. אפשר שיחסי שמואל עם חמותו זו, סבת ילדיו, נשארו ידידותיות גם אחרי מות בתה. מקום סגורה של משפחה אשתו של משה מריאטי, בנו הגדול של ישמעאל, לא נודע. (בס' קנ"ז נמצא פלוני' במקום: תלמידי אחיך. ובמקום: החמותך' ונשמט: אשר בבולוניה').

¹⁴² כ"י ה' ס' קע"ב בלי כותרת ושמות.

שהאיש אשר פונה אליו ישלח לו בנו שמה [סיינה?] ללמדו ספר ולשון למודים. בסוף המכתב מזכיר, הנעלה חמ"ך יצ"ו. אם המכתב פרי עטו של ארלי כנראה אז עשה איזה דבר בלתי מרוצה בעיני גבירו ולא קבל מתחלה הצטרקותו. שני המכתבים מעידים על איהשלוח של הרבנים ומלמדים התלויים בכל ברצון עשיר אחד.

והו מה שמצאתי בארבעת האגרות שלפני על ישיבת ר' יוסף איש ארלי מתלמידיו הותיקים המסורים ללמוד התורה בכל לבבם ובכל נפשם. גם לו נודעו לנו שמות כל הכותבים ידיעותינו על הישיבה לא תהינה עשירות ומפורטות. אפשר, כמובן, שאין כל השערותי ליחס המכתבים לארלי ולתלמידיו נכונות. אבל גם אם קצתם מדברים באמת על ישיבות אחרות בכל אופן הם כוללים תעודות על הלמוד באיטליה בפרק הזמן הזה.

עניני ישיבה ואוניברסיטה

חוץ מן התעודות שיש להן יחס ישר אל ישיבת סיינה עוד מצאתי ארבעה מכתבים שנכתבו מאנשים שונים אל אחיהם על למודי אחיהם הצעירים ומדברים על דרישת מקום הגון לשלחם שמה. מכולם אנו רואים כמה גדול חשק המשפחות לראות אחד מביניהם עוסק בתורה לשמה לעשות להם שם. מתנאים הם בידיעות אבותיהם שהיו חכמי תורה ומתאווים שתהא התורה מחזרת לאכסניה. שנים מהם אפשר שנתייחסו לסיינה.

במכתב קצר מאד¹⁴³ מבקש השואל מאחיו לראות, ראש ככבי השלמיות אשר היו באבותינו הראשונים, ולמענם יגולו רחמ"ך על אחינו הקטן בחמלתך עליו, בשבעה עינים תעמוד צופה ומביט להכין אותו ולסעדו בכל מחסורו אשר יחסר לו בעסק הלמוד, שאין דורשין אלא מן המכירין¹⁴⁴ כמותך. יעצוהו כי דבורו יהיה רך עמו וימינו מקרבו. אם ימצא בו איזה קלקול הילדות יכסוהו ועדותו לא יגלה גם יוכיחו בסתר אשר לא פניו יחזור. הוא בטוח שיורה הוראות בישראל.

השני¹⁴⁴ רוצה לעקור דירת אחיו ממקומו. על צורי היעלים, ארץ לא עבר בה איש, שמה ושאיזה, אם כי מצד הגאון מורה צדק אשר אתו שמה היה ראוי להניחו שם יוצק מים על ידו. אבל מפני טעמים הרבה אשר אין לו פנאי לפרשם, יהיה לו ולנו לכבוד ולתפארת עם חלקת התועלת ספון, להביאו פה מקום פלוני [סיינה?]. . . כי כאשר תשוטטנה עיני בכל פינות הישוב הנודע אצלי לא ראיתי מקום מוכן בעבורו לכל השלמיות כזה. משיבוע הוא את אחיו שלא לגלות הדבר לאחר, רק לנוראה הורתנו תמ"א [תבורך מנשים אמן].

143 כי ה' סי' ק"ץ בלי כותרת ושמות.

144 כי ה' סי' רנ"ג בלי כותרת ושמות.

במכתב השלישי¹⁴⁵ הכותב שואל מאחיו לקרב אחיהם הצעיר, עול ימים, על התורה ועל העבודה. הוא שמח בשמעו כי, לקחו הביתה הגאון פלוני ידעתי תעשו בו עז ותושיה ונרפא ננע הטייל, ומכת הבטלה לא תהיה עוד בכס". בהמשך המכתב מדבר על פסק שהשיג בערם ושלא אליהם על ידי הכהן. אפשר שהכותב היה משה מריאטי אשר ערך את דבריו אל אחיו שמואל ומדבר על ביאת הארלי לסיינה? הכהן, מוביז הפסק היה אם כן פקיד החנות אשר הלך לבולוניה עם ר' ישמעאל וזכר לעיל. אבל זהות הכותב איננה ברורה כי רק מעט אנו שומעים משה מריאטי בארות האלו.

המכתב הרביעי¹⁴⁶ ערוך מאיש אל אחיו אשר כתב לו על כנותו להקדיש זמנו לתלמוד תורה ושאל ממנו להיות לו, פרקליט וסניגור להביא אנית מחשבתו אל היבשה לתת לו מהלכים בין הגולים למקום תורה... למען הקים משפחת אבותינו הותיקים שהיו קורין אותה עם הנץ הפלפול והסברות ויהיו לנס ביהודה ובישראל". האח מלא שמחה על מחשבתו, אבל לפי דעתו צריך בראשונה לברוק ולחפש מקום אשר ייטב לו לכל השיך בעסק הלמוד הן מצד המורה, הן מצד האויר. ואז הוא מוכן בכל לבו להיות לו לעזר.

הרבה יותר מענין מכתב¹⁴⁷ אל בחור אחר הלומד בבולוניה וברעתו לילך לויניציאה אצל מורה אחר. אחיו או ירדו אשר לו הודיע מחשבתו זאת מסרב לה מכמה סבות הן מצד המורה הן מצד המקום: "הא' כי ידעתיהו רפה העיון, ואעמקא לא נחית, הרי שור שחוט לפניך,¹⁴⁸ צא וראה השותים מימיו עדין לשונם בצמא נשתה ויינו יין מווג, גריר ולא סעיד. השני כי לא חלק ה' לו במדיניות אחות נחלה, אשר באמת גם זה מן העקר אצלי, אשר ידעת כמוני שיחה המדינית צריכה תלמוד. שלישית עוד הנה בוויניציאה קצר המצע מאד ולא תקנה בחצרו אפילו ד' אמות. ואתה אחי כבר הורגלת להיות על ארץ רחבת ידים... הרביעית שמעתי אומרים ג'ט^{148א} פסול הוא זה אשר בוויניציאה, ועם טמא שפתים הרבה בחוכו, עזי נפש שונאים עם לועז, שאינו כותאי".

לכן לפי דעתו לא יוכל לעמוד שם. אבל טוב יהיה שבתו בבולוניה. אצל ר' פלוני אשר באמת שלמה משנתו ונמוקו עמו על התורה ועל העבודה, והרבה פרפראות לחכמה עמו להיות שעשועים עמך, ועם אנשים מדיניים הוא יתערב". גם יש שם רחבת המקום וכל טוב נמצא בעיר הזאת. גם מוסיף, כי ההשתנות יורה על רפיון השכל בבחירותה.

אדמה כי משפט זה על שני המורים בבולוניה ובוויניציאה נכתב בהשפעת

¹⁴⁵ כ"י ה' ס"י ר' בלי כותרת ושמות.

¹⁴⁶ כ"י ה' ס"י ר"ו בלי כותרת ושמות; בכ"י ס' דף כ"א ע"ב בשנויים רבים.

¹⁴⁷ כ"י ה' ס"י ר"ב.

¹⁴⁸ כתובות ט"ז ע"א.

^{148א} רמז לניטו.

הארלי. ודעת זאת תתהס גם לאגרת אחרת¹⁴⁰ אשר בה נמצא משפט קשה על ר' יוחנן טריויש אשר לא היה ידוע לי בעת כתיבי עליו ועל הארלי. בסוף אגרת זו כתוב: „כבר העליתי נרות עיוני בדבר אחינו יצ'ו על פני הורתנו חמ'א, וחרתי תלת לגריעותא מצאתי ראיתי לרגליו אם ילך לשחות מי באר האיט מטריוייש. ומה אוסיף ומה אתן עמך, אחי, טעם לפגם... ואל תחטאו בילד להגלותו במקום מים הרעים. הארץ הנה רחבת ידיים... האם אולי ידובר בשני המכתבים על אותו הבחור בזמן שר' יוחנן טריויש דר בוניציאה?

לסיים מאמרי הנני אוסיף עוד מכתב הארלי ערוך אל ר' אלחנן מבלאניש¹⁵⁰ ומדבר על משרה באוניברסיטה בפיסא. בלאניש, בבקרו את ארלי בסיינה, גלה לו כי משאת נפשו היתה להיות מורה באוניברסיטה בפיסה, ושאל ממנו שייבקש עזר מגבירו. ר' ישמעאל מריאטי, אשר קבל חוקת חנות בפיסה מהרוכוס מפיורינצה, היתה לו השפעה גדולה שם בין אצל הרוכוס בין אצל האצילים. הארלי התאמץ הרבה פעמים אצל ריאטי לטובת בלאניש, לשים כסאו על גפי מרומי מספר הרוטורי הלומדים שם ויושבים בקתדרא. אבל ריאטי השתדל אז בעד נכדו, החכם הרופא ר' פלוני, אשר השיבו בקתדרא בפיסארו. וסוף כל סוף באה שעת הכושר, כי חשקה נפש הרוכוס יר'ה בסטוריאו הנזכר קורא בלשון עברי, ישלח שרשיו על יובל הדקדוק בתפארת הלשון שבו נברא העולם^{150a} משרה אשר אין האיט פלוני כרי לכך, כי לא קבע עתים אלא בחצוניות.

אז העיד הארלי כי, אין איש בארץ היודע לצרף אותיות במהלך שבילי הדקדוק ובכל תושיה יתגלע, ימין ושמאל יפרוץ ויקרא פעם בנצ'רית ופעם בעברית, כרצון מעלת הרוכוס יר'ה, כמו אלחנן מבלאניש אשר תלמודו העברי מתקיים בידו כמו חכמות החצוניות עם שלמות המדות. דבריו נכנסו באוני גבירו ובמצותו הוא כותב אל בלאניש אם רצונו עתה לקבל המשרה הזאת. אם הדבר כן הוא, הריאטי בעצמו ימליץ בעדו אצל הרוכוס. שכרו יהיה כיתר הרוטורי, אבל הסכום לא נודע לו. הזמן באוניברסיטה מתחיל בראשון לנובימבר וכבר היה קרוב בעת כתיב הארלי מכתבו זה. לפיכך צריך להשיב אליו תיכף או לבא בעצמו לסיינה לדבר עם ריאטי. הארלי מלא תקוה כי הענין יגמר בכי טוב.

ובזה נשלם רוב ממה שמצאתי באגרות האלו מחוג ר' יוסף איש ארלי על הלומדים באיטליה באמצע המאה ה'טו'. אקוה שהקוראים יסכימו עמי שיש בזה משום תרומה לתולדות החנוך והתרבות באיטליה.

140 כ"ה ה' ס" ר"י.

150 כ"ה ה' ס" ק"ע: „לר' אלחנן מבלאניש חביב לבריות ומרוצה שלום: כ"י ר' ס" ק"פ: כתיב שלח הארלי לר' אלחנן מבלאניש. על משפחת בלאניש ע"י קסטו. Gli Ebrei a Firenze פירענצי 1918, עמ' 185 בהערה.

150a ע"י ג'נצבורג, שם (הע' 129) כרך ה' עמ' 205.

תאור כתבי היד

המקורות שמהם שאבתי החומר הזה הם אוספי מכתבים שנאספו באיטליה בתור ספריילמוד לסגנון ומליצה לכותבי אגרות; וזאת אומרת שהאוספים שמו לבם לצורת המכתבים ולמליצותיהם ולא לחנם. על כן לא העתיקו הרבה פעמים שמות הכותבים והמקבלים ומקומות מגוריהם וגם העלימו שמות הנזכרים במקרה בסתם פלוגי אלמוני. אך לאשרנו המעתיקים לא היו עקביים במלאכתם והשאירו הכותרות והשמות באיזה מקומות, ומה שנמצא סתום בכ"י אחד נמצא מפורש עם כל השמות בכ"י שני, ביחוד בשני כ"י הראשונים.¹⁵¹

אני משתמש בשלשה אגרות כ"י שנמצאו באוצר בית מדרשנו אשר מהם הוצאתי כבר איזו אגרות במקומות אחרים¹⁵² וכ"י רביעי בספרית קאלומביה.

א) כ"י רשוחה⁴⁵⁶ (לעיל כ"י ק'), ולפנים כ"י ר' ר"נ ראבינאוויטץ רשימה ח' מן כ"ב אלול תרמ"ה, ע' 86 נו' 6. הכ"י היה מכיל קע"א רפים שמהם חסרים כ"ט והוא מורכב מן ב' אוספים. האוסף הראשון, דף א'-ק"ו. מכיל רע"ב מכתבים, אשר מהם חסרים מס' י"ב עד אמצע סי' י"ח (דף ט'-י"א). רוב המכתבים הם מהארלי או נכתבו בבית ר' ישמעאל מריאטי על ידו או על ידי בנו ותלמידיו ובני ביתו ובלי ספק רובם נכתבו בסיוע הארלי. אך נוספו עליהם כמה אגרות שיצאו מעט אנשים אחרים. תמוה כי בתוך המכתבים מהמאה הט"ז נמצאה בסי' י"א (דף ה' עד אמצע דף ח' ע"א, שאר הדף חלק) אגרת הרמב"ם על האצטגנינות.¹⁵³ על כמה מכתבים נמצאו כותרות עם שם הכותב או המקבל אך ברובם חסרה כל ידיעה וגם בגוף האגרות נחלפו כמה שמות אנשים ומקומות ל' פלוג'.

בראש הכ"י כתב המעתיק: "אגרות של החכם הנעלה מהר' יוסף איש לרלי (!) וצ"ל ל"א"^{153א} ובראש דף ל"ב קודם סי' נ"ח: "וגם אלה האגרות מהחכם מהר"ר יוסף איש ארלי הגו' אשר העתקתי מספר (של רד"ף?) שהשאל אלי כ"מ שמואל מריאטי¹⁵⁴ נובימ' של"ז (1577) בפירדה". בסוף דף ק"ו מסיים המעתיק: "תמו המכתבים האלה ע"י הצעיר ישמעאל חוק יצו פה צינטו".¹⁵⁵

¹⁵¹ ע"י דרך משל הע' 23, 24, 26, 30 ששם נשמטו השמות בכ"י אוכספורד שהו"ל אסף. והע' 44, 48, 49, 51 בסוף, 64, 95, 141.

¹⁵² על אודות העברתו של ר' יוסף איש ארלי מן הרבנות והשבתו על כנו' תרביץ, ח' 184-171; ארלי וטריוויש' ע"י לעיל הע' 17.

¹⁵³ ע"י HUCA, III, עמ' 339.

^{153א} לקץ יעמד אמן.

¹⁵⁴ עד כאן כותרת זו נמצאה גם בכ"י דוד קויפמאן 503 קודם סי' ל"ט; ע"י ס. ווייס. Katalog der Hebräischen Handschriften und Bücher in der Bibliothek des Professors Dr. David Kaufmann, פרנקפורט א.מ. 1906, עמ' 186. כל המכתבים הנזכרים שם נמצאו גם בכ"י ה'. גם הכ"י סי' 495 וגם 499 מכילים אגרות הארלי.

¹⁵⁵ בכ"י אוכספורד 1379, 2, נמצא ס' סופר מהיר לר' ישמעאל חוק מכפר צינטו' והוא

אחר זה חסרים ט"ז דפים שנחתכו, אולי רובם היו חלקים, כי ברף קכ"ג מתחיל סי' ב' מהאוסף השני אשר בו נמנו המכתבים עד סי' קי"ז (דף קנ"ה). אחר זה חסרים ד' דפים (קנ"ז-קנ"ט) ומדף ק"ס-ק"ע (חסרים דף קס"א-קס"ו) לא נסמנו המכתבים אבל שייכים לפי הנראה לאוסף השני. בסוף דף ק"ע ע"א: .ע"י הצעיר ישמעאל חזק יצ"ו בן המפואר כמה"ר שלמה חזק זצ"ל. בסוף הכ"י עוד איזה מכתבים בכתיבה מאוחרת, א' במנטובה י"א כסלו תל"ד, וא' באיטלקית.

רוב המכתבים באוסף השני הם מאיש ששמו אברהם כמו שהעיר רשוח"ה¹⁵⁶ אשר הרפ"ס שני מכתבים ע"ד ס' מאור עינים מחלק זה והוא משער כי אולי הוא ר' אברהם בן דוד פרוניצאלי. אך בכותרת לסי' ק"ו נוקב הכותב החכם האר"י, ומכתב זה הוא אל דודו ר' יוסף מריוירי וסי' ט' על מה שאירע בבית דודו כ"ד יהודה מריוירי וסי' כ"ד וכו', כתב תנחומים על דודי כ"מ יהודה מריוירי תנצב"ה, יום ד' ט"ו אב, כ"ו לולוי שמ"א נפל שרוד". על כן עלה ברעתי שאולי שמו היה אברהם מריוירי? סי' ס"ח כתב אל אביו מבית, דודו כ"ד יהודה יעלה יצ"ו.

המעתיק ישמעאל חזק היה אוהבו ואיש סודו של כותב המכתבים האלה. ברף קס"ז ע"ב כתב אברהם כי קרא האגרות שנחן מקבל המכתב לר' ישמעאל... והנה זה בא שם פיררה איש סודנו ר' ישמעאל יצ"ו גליתי לו מצפוני לבבי ובמכתב שאחר זה, הנה זה בא בארמנותיך המשכיל כ"ד ישמעאל חזק יצ"ו, כב' ישמעאל כל הדברים שחתי בפיו סביב לעסק הלוי (ענין שרוכין).

בגליון הכ"י נמצאו צורות יד בהרבה מקומות, כנראה להראות על ניבים שמשכו לב המעתיק או הקורא וגם נכתב כמה פעמים על הגליון יפה או יפה מאד וכדומה בראש המכתבים. כל הכ"י נכתב בסוף המאה הט"ז בכתב איטלקי קורסיבי יפה ונוח לקריאה. מתוך חלק הראשון הוצאתי לאור ב' מכתבים בתרביץ ח' 183-184 וג' במאמרי על ר"י ארלי ור"י טריוויש ע' 206-207, 211-212.

(ב) כ"י שקניתי מאת הרב המנוח ד"ר חיים רונברג באנקונה (לעיל כ"י ר') מכיל ק"מ דפים ומהם ח' חלקים. בסופו נכתב *Lettere familiari Gio. Antonio Costanzi*, אשר היה מבקר ספרים עברים ברומה ואנקונה באמצע המאה ה"ח. 157. ד"ר רונברג ציין מספרי הדפים בעפרון חוץ משני דפים הראשונים המכילים מפתח של התחלות המכתבים מן א' עד קפ"ז כאשר נמנו בגליון הכ"י (בהשמטת ו' אגרות שאין להן מספר על ידי שגגה). רוב הכ"י נכתב סביב 1600

כנראה סכותב כ"י ה'. איפשר כי בין ח"ב אגרות שבכ"י זה נמצאות גם כמה שיש בכ"י שלנו. לפי עדות נייבויער נכתבו המכתבים סביב לשנת 1613-5373, אבל אפשר שנתחלפו לו המספרים וצ"ל 5337, השנה שבה העאיל ישמעאל חזק אגרות הארלי מסמואל מריאטי, כמו שנתחלפו לו המספרים ברשימת ר' חיים מיכאל 565 במקום 556 באותו הכ"י.

156. תפלה למשה' לכבוד הרמ"ש, לפסיא חרנ"ו, עמ' 7, 8 וע"ש בהערה.

157. ע"י עליו א. ברלינר, *Censur und Confiscation hebräischer Bücher im Kirchenstaate*, פפד"מ 1891, 1, 21 ff., 32, וכ"ו; וו. פאפפער, *The Censorship of Hebrew Books*, ניוארק 1899, 118 ff., 142.

באותיות קורסיביות איטלקיות יפות אך קשות לקריאה. כמה דפים באמצע ובסוף בכתובה אחרת שאינה יפה אבל גם כן קשה מאד. בסוף הכ"י נ' תעודות על מריבת האחיים יהושע ויעקב ממורינה משנת שי"ח. 168

בין קצ'ג אגרות בכ"י ר' לא נמצאו רק ל' שאינם בכ"י ה' (ובניהם העתקת שני מכתבי אריטינו (Arretino) ומכתב א' של ציצירו). אך סדר האגרות הוא משונה לגמרי בעני הכ"י וגם נמצאו הרבה פעמים כותרות על מכתבים בכ"י אחד שנמצאו סתם בשני חוץ משינויים אחרים. כבר השתמשתי בכ"י זה בהוצאת איזה מהמכתבים מכ"י ה'.

ג) כ"י שקניתי מעובון הרב ד"ר מ. ז. מרגוליס בפירינצה (לעיל כ"י מ') אחר דף א' מזכרונות על לידת בנים ובנות למשפחת גאליקו 1646-1679 מתחיל בדף ב' .זוכר הברית פנקס כל הבריתות שאעשה אני שלמה אברהם גאליקו בן יצחק שמריה גאליקו יצ"ו קע"ט רשימות משנות ת"ז עד תנ"א וביניהן שטים שנוכרה בהן תנועת שבתי צבי. 169 המהול שלמה אברהם גאליקו נפטר בערב י"כ תנ"ב (דף כ"ג ע"ב) והמש"ך עבודתו בנו שמואל גאליקו מתנ"ח עד תצ"ח (כ"ב מילוח), ומתצ"ט עד תקכ"ה (ט"ז מילוח) יששכר אריה שבתי גאליקו, נכדו וחתנו של שמואל, מתקכ"ז עד תקנ"ט (ל"ט מילוח) בנו שלמה אריה אברהם. הרשימה האחרונה בכ"י היא מילת בן ליהודה חיים גאליקו בן החכם השלם שלמה אריה אברהם הנ"ל בשנת תק"ס ומל אותו אחי האב יוסף יצחק זאב. אשת יהודה חיים הייתה בת כמוהר"ר דניאל טרני. כ"י זה בן לז' דפים נכתב בכתב רש"י או קורסיבי ובי"ב דפים האחרונים התוספו כמה פעמים גם רשימות בלשון וכתב איטלקי. כל המהולים הנ"ל חייו בסינינה.

אחר כך מתחיל כ"י שני בכתובה איטלקית קורסיבית קטנה, נ"ה דפים בני מ"א שורות, חסר בראשו. בראשית הכ"י אסף המאסף לתועלת הכותבים ניבים קצרים בני עורה או שורותים שמצאם יפים, ואח"כ קטעים יותר גדולים ממכתבים שנכתבו בפועל ומדף י"ב ואילך נמצאו מכתבים שלמים. ד"ר מרגוליס הוסיף הערות קצרות בלשון וכתב אשכנזי בגליון איזה מכתבים והעיר שאיזה מהם נכתבו

158 עיי' הערה 51 בסוף.

159 סי' ל"ב: לזכר טוב... איך היום שהיה ש"ק והוא ח"י פים לחדש טבת שנת התכ"ז שהם כ"ו דיצ'מברי 1665 למנינם מלתי בן זכר בכור לכ"ס רפאל כהן ונקרא שמו בישראל חננאל שבתי כשם זקנו אבי אביו של הנער ושבתי על שם שנולד בשבת ובכל גלילות ישראל נשמע שמועות על הישועה קרובה על ידי כס ה"ר שבתי צבי נר"ו. יהי רצון מלפניו ית' שיהן וירחם עליו ועליו לגאלנו אמן...
סי' ל"ד: לזכר טוב... נולד בן זכר לכ"ס יצחק נונים לוסברוס, א' מן הספרדים היושבים ראשונה ברנינו ונולד ביום ש"ק הגדול של פסח תכ"ו... י"א לחדש ומלתי אותו ביום ש"ק של ח"ה שהוא יום ד' ולפירת העומר י"ח לחדש 1668 Aprile 23... ונקרא שם הנער המהול שבתי והוא בכור. ודרשתי בביתו אמש ליל ש"ק ואמרתי שבוכות המילה ופדיון קבלנו נאולת מצרים וכן בוכות המילה ופדיון הבן נקבל זאת הישועה שנתעוררת לבא, ויזכהו לראות בנין בית קדשנו ותפארתנו. אכ"ר.

ע"י ר' ישמעאל מריאטי או נשלחו אליו או שנמצאו גם בין אגרות לר' יוסף איש ארלי אשר בקובץ כ"י של גיסו ר' דוד קופמאן¹⁶⁰ ובכ"י אגרות יקרות מר' יהודה גירון בפירנצ. דף מ"ד-ג"ה נכתבו ע"י מעתיקים אחרים ובדפים האלה נמצאו איוזו כותרות בראש המכתבים מה שלא נמצא כלל וכלל בדפים הקודמים. בין מכתבים שנכתבו בפועל ישנם בדפים האחרונים גם מכתבים קצרים ללמד.

בסוף דף ל"ו כתוב (מאת ד"ר קאסוטו?) שחסרים שני דפים. איזה שנים אחר שקנתי כ"י זה באו לידי ד' דפים והכרתי כי שייכים לכ"י זה ומקומם שם. ד"ר מרגוליס הו"ל ב' מכתבים מכ"י זה הא' (כ"י דף מ"ט) ב" *Festschrift: A. Berline* עמ' 271-272 (וע"ש 265 דבריו על הכ"י) והב' (כ"י דף ל"ט ע"ב) ב" *Rivist. Israelitica* כרך ג', 1906, עמ' 154; וע"ש 105 הערה ב' מה שכתב על הקובץ. ד"ר מ. ד. קאסוטו הו"ל ארבעה מכתבים ע"ד סיינה ב. הצופה לחכמת ישראל. כרך ח', 1924, עמ' 42-43. אז היו חסרים ד' דפים הנ"ל שבראשם נמצא סוף מכתב ד'. מכתב א' נמצא ג"כ בכ"י ה' סי' קפ"ט. ומשם נראה שמעתיק כ"י מ' השמיט כמה משפטים מאגרת הזאת.

בספרו שומר החומות עמ' 65-67 (וע"ש עמ' 54) השתמש ד"ר ש. ברנשטיין ב. קנינה שעשה יוחנן אלטרינו על הצדיק יוסף סראלו שגשרף חי על קדוש ה' הנמצא בדף נ"א. ארבע מכתבים השייכים לעיני מריבות ר' יוסף מארלי הוצאתי לאור. ארלי וטריוויש" עמ' 206, 208-209.

הכ"י נכתב במאה הט"ז או הי"ז, אולי כמו ששער מרגוליס, בסיינה.

(ד) כ"י X893.M582 בספריית קאלומביה (לעיל כ"י ק'), אשר על מציאותו העירני ידידי ד"ר אברהם הלקין, נלקט ממקורות שונים. דף ט'-ט"ז הם שריד מאוסף הנעשה בפיררה ובו נמנו המכתבים במספרים נ'-צ"ג. דף א'-ח' וי"ז עד מ"ג לערך באים מחוגו של הארלי ומ"ט מס"ד המכתבים שבדפים האלה נמצאים ג"כ בכ"י ה' ומ"ו בכ"י ר' ומדס ד' שאינם בכ"י ה'. אין ספק שגם י"א אגרות האחרות שביניהן מקורן באיזה אוסף מסיינה. אולי גם איזה מכתבים שאחרי דף מ"ג נלקטו משם. הכ"י נכרך שלא כסדר באיזה מקומות. דף י"ז הוא המשך דף ח', ודף ל"ז המשך דף כ"ד. ראשית המכתב שברך כ"ה וסוף המכתב שברך ל"ו חסרים. שני מכתבים בדף מ"ח ע"ב ומ"ט נכתבו בארייז (Arezzo או Reggio). גם בכ"י זה לא נמצאה שום כותרת ורוב שמות אנשים ומקומות נחלפו ל"פלוי" אך כרגיל הסופר לא היה עקבי והשאיר כמה שמות וביניהם מפורסמים כמו יוסף יהודה איש ארלי, עמנואל מקרופולי, אבטליון ממודינה, ידידה מריקאנאטי, עזריאל טרבוט וכו'. הכ"י נכתב במאה הי"ז בכתב איטלקי קורסיבי קשה לקריאה.

הערות ותקונינוסח בתורת כהנים

מאת

אליעזר הלוי פינקלשטין

גורלו של התורת כהנים: כגורלם של שאר מרשי התנאים. הספר הגיע לידינו בנוסח מעובש ומקולקל. המוציאים לאור לא סילקו את השבושים שבכתה"י, אלא אדרבא הוסיפו עגיונות חדשות משלהם. בספרא שבידינו מצויות הרבה ברייתות שבוראי לא היו בגוף הספר המקורי, ואפילו ההלכות המקוריות שבהוצאות שלנו עברו גלגולים מגלגולים עונים וצורתן עובדה. המ"ל, הגיה"ו את הנוסח העתיק; המבארים, תקנו אותן, ולפעמים תקנתו קלקלתו, כידוע. בין אלה הרבה להגיה את הנוסח הרב הגדול בעל קרבן אהרן, והוסיף ונרע מרעתו ונוסחתו עברה לתוך רוב הרפוסים שבאו אחריו.

הרי לך דוגמא להגדה זו. שנינו בתו"כ קרושים פרק ו' ה"א (ו') ווינציא מ"ה ע"ד): מניין לאוכל מן הבהמה עד שלא תצא נפשה עובר בלא תעשה ת"ל לא תאכלו על הדם ד"א לא תאכלו על הדם אל תאכל מן הבשר והדם במזרק קיים. נוסח זה מובא בלי עום שנוי באוצרו של אוגליני. בספר תומת ישרים מעיד על ברייתא זו ח"ל, חסר לשון וכצ"ל קיים במזרק. ר' דוסא אומר לא תאכלו על הדם שאין מברין על הרוגי בית דין. ונראה שנוסח זה היה לפני בעל הפירוש המיוחס לר"ש משנץ שכן הוא מעתיק את הפיסקא, שאין מברין על הרוגי בית דין ומצוין על המאמר שאין מתאבלים עליהם, סנהדרין ס"ג ע"ב. לנוסח בעל תומת ישרים מתאימות הגרסות הנמצאות ברוב כתה"י, ו"א א ב ג ד ה ו, ובכתי מדרש חכמים. בילקוט ד' שאלוניקי רפ"ו, מובאה הברייתא בציון לפרק ד' מיתות (סנהדרין ס"ג ע"א) וזה נוסח הילקוט שם: ר' עקיבא אומר לא תאכלו על הדם. ר' מיתות את הנפש שאין טועמים כלום כל אותו היום שנאמר לא תאכלו על הדם. ר' מיתות מנין לאוכל מן הבהמה קודם שחצא נפשה שהוא בלא תעשה ת"ל לא תאכלו הדם. ד"א לא תאכל בשר ועדיין הדם במזרק. ר' דוסא אומר שאין מברין על הרוגי בית דין ד"א אוהרה לבן סורר ומורה ואמר ר' אבין בר חייא על כולן אינו לוקה דהוה ליה לאו שבכללות. בילקוט כתיי אוקספורד הציון ד' מיתות נסמך בגליון ל"ר, עקיבא אומר וכו'. הרי לך מפורש שהילקוט העתיק מן הבבלי ולא מן התו"כ. וכעין זה נהג בעל מה"ג וזה נוסחו: לא תאכלו מן הדם מנין לאוכל מן הבהמה עד שלא חצא נפשה שיהא עובר בלא תעשה ת"ל לא תאכלו על הדם.

ר"א לא תאכלו על הדם אל תאכל מן הבשר ועדיין הדם במזרק ר' דוסא אומר מנין שאין מברין על הרוני בית דין ת"ל לא תאכלו על הדם ר' עקיבא אומר מנין לסנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמין כלום כל אותו היום ת"ל לא תאכלו על הדם אמר ר' יוסי בן חנינא אזהרה לבן סורר ומורה מנין ת"ל לא תאכלו על הדם לא תאכלו אכילה המביאה לידי שפיכות דמים.

ברם בעל קרבן אהרן הגיה בת"כ על פי הבבלי והוסיף על המובא בד' וויניציא כל המובא בסנהדרין מדברי ר"ע וגם ר' יוסי בן חנינא (ע' דקדוקי סופרים סנהדרין ע' 176). וזה נוסח הת"כ על פי גרסת בעל ק"א: 'מנין לאוכל מן הבמה עד שלא תצא נפשה עובר בלא תעש' ת"ל לא תאכלו על הדם. דבר אחר לא תאכלו על הדם אל תאכל מן הבשר והדם קיים במזרק רבי דוסא אומר מנין שאין מברין על הרוני ב"ד לא תאכלו על הדם ר"ע אומ' מנין לסנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמין כלום אותו היום ת"ל לא תאכלו וגו' ור' יוסי ב"ח אמר אזהרה לבן סורר ומורה מנין ת"ל לא תאכלו על הדם'.

גרסה זו הועתקה בכל הרפוסים וביניהם גם הוצ' ראה"ו ומהרי"ד ונתקבל מכל החוקרים שדברי ר"ע ור' יב"ח נמצאים בת"כ, והרי הוכחנו שאינם נמצאים בשום נוסח ישן של הספרא. כן נהג בעל ק"א בהרבה מקומות.

מפני הטעיות הרבות השכיחות בנוסחי הת"כ שבידינו בין מצד טעיות הסופרים והמעתיקים, בין מצד הנהגות המבארים והמ"לים, יש צורך הכרחי להוצאה מרעית של הת"כ.

בשנים האחרונות הקדשתי כמה זמן להשוואת נוסח הספרא שבידינו עם כתה"י והצטטים בדברי הראשונים, כדי לקבץ חומר להוצאה מרעית של הספר הקדוש והנכבד הזה.

במשך למדי ועבודתי, עלה בידי למצא פתר לסבוכים וקושיים עתיקים בנוסח הספר, והנה אמרתי אציג אחדים מהם לפני הקורא, לכבוד מורנו ר' לוי גינצבורג, בספר היובל הזה.

א' בת"כ בחוקותי, פרק י"ב ה"ז, (הוצ' ויניציא נ"ט ע"ג, הוצ' ווייס קט"ו ע"א) גרסינן: 'מניין למחוייבי מיתות ולאחר שאמר ערכי עלי ומת ת"ל חרם לא יפרה. אין לי אלא מחוייבי מיתות ההמורות ומחוייבי מיתות הקלות מנין. ת"ל כל חרם לא יפרה. יכול עד שלא נגמר דינו ת"ל אשר יחרם מן האדם לא יפרה ולא עד שלא נגמר דינו'.

המשפט הראשון של הברייתא אין לו הבנה בצורתו שלפנינו, ולכן הגיה בעל ק"א, וגרס: 'מניין למחוייבי מיתות שאמר ערכי עלי לא אמר כלום ת"ל חרם לא יפרה. אין לי אלא מחוייבי מיתות ההמורות ומחוייבי מיתות הקלות מנין ת"ל כל חרם לא יפרה. יכול עד שלא נגמר דינו ת"ל אשר יחרם מן האדם לא יפרה ולא עד שלא נגמר דינו'.

בפירוש ק"א אין שום זכר לנוסח ויניציא של ברייתא זו, והקורא שלא נשחמש

בד"ר של הספר לא ידע שיש כאן הגדה. כל המ"ל שבאו אחרי בעל ק"א (חוץ מאונלני באוצר שלו) העתיקו את הברייתא בצורתה שנתן לה בעל ק"א.

ואמנם ההגדה שהכניס בעל ק"א לנוסח הברייתא היא עתיקה הרבה מזמנו. היא נמצאת בכת"י אחרים וגם בציטט של הברייתא בספר המצוות להרמב"ם ז"ל (ש' ח', הוצ' בלאך ע' 32, הוצ' ר' חיים העליר ז' ע"א). בכל הנוסחאות האלה הוגדה הברייתא על פי ההשוואה עם נוסח הברייתא בבבלי, ערכין ו' ע"ב, ח"ל: מניין היוצא ליהרג ואמר ערכי עלי שלא אמר כלום תלמוד לומר כל חרם לא יפדה יכול אפילו קודם שנגמר דינו תלמוד לומר מן האדם ולא כל האדם.

המעתיקים הקדמונים, וגם ר' אהרן ו' חיים, בעל קרבן אהרן, זיהו את הברייתא בתורכ עם ברייתא זו בערכין, וזה גרם להם שגיהו את נוסח הספרא על פי המובא בבבלי. אמנם כבר הקשה הראב"ד ז"ל על נוסח המונה הזה, ח"ל קשיא לי האי גרסא, כי מאחר שנגמר דינו להריגה מה לי מיתה קלה, מה לי מיתה חמורה. כי בודאי שאין להבדיל בעניין ערכין בין מחוייבי מיתות קלות למחוייבי מיתות חמורות, כיון שנגמר דינם. באמת בברייתא המובאה בערכין לא נזכר ההבדל בין מחוייבי מיתות חמורות למחוייבי מיתות קלות, ופירש הראב"ד ז"ל עם, ונ"ל כי הוא ענין אחר לגמרי, לפי שכלל הכתוב בכללו שכל המומתין אינן נפדין ואפי' על יד עצמן, מאי טעמא דחשבינן ליה כמת ואין המת נערך, למדנו עכשיו מן הכלל הזה שאינו יכול להנצל מן המיתה הכי מהרין כללא אצטריכינן למימר הרי הוא כחי ויש לו ערך, והשחא דילפינן הכי מהרין כללא אצטריכינן למימר אין לי אלא חייבי מיתות חמורות שלא נתנה שגנתן לכפרה כגון מסית ומריח ומבדך את השם וכיוצא בהם שאין מביאין קרבן בשגנתן רכתיב אשר לא תיעשנה בעינן דבר שיש בו מעשה כדררשינן בסדר ויקרא; הילכך כיון שהן חמורות כל כך דין הוא שלא יהא להם פדיון ברמים; אבל חייבי מיתות קלות כגון מחלל וכיוצא בו שנתנה שגנתן לכפרה מנין שלא יהא להם פדיון ברמים ח"ל כל חרם. יכול ער שלא נגמר דינו כן ח"ל מן האדם ולא כל האדם. ודוגמת זו הגרסא שפירשתי ישנה בערכין, דתניא לפי שמצינו וכו'". עכ"ל.

וכעין זה פירש במיוחד לר"ש משנ"ץ, עיי"ש.

והנה הראב"ד ז"ל הוכרח לפרש כן מפני שבכתה"י שלפניו היה הנוסח כמו עהניה בעל ק"א ז"ל, אמנם בכתה"י היותר עתיקים שלפנינו, והם כת"י רומי א, כת"י פרמא, וכת"י ברסלוי, הגרסה ומת במקום לא אמר כלום כמו בד"ר, אמנם בכת"י ברסלוי נמחקה המלה ומת ובמקומה נכתב בין השמים, לא אמר כלום; אבל ברור שאין זו אלא הגהת אחר המעתיקים, ואדרבא מכאן סיוע לדברי; שכן היה דרכם של המבארים והמעתיקים לשנות את נוסח הספרא על פי הבבלי.

לאימתו של דבר הברייתא שלנו מתאימה יותר לברייתא השניה שבבבלי שם (שרמו לה הראב"ד) וזה נוסחה: לכדתניא רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר לפי שמצינו למותי בידי שמים שנותנין ממון ומתכפר להם שנאמר

אם כופר יושת עליו יכול אף בידי אדם כן ת'ל כל חרם לא יפרה אין לי אלא מיתות חמורות שלא ניתנה שגנתן לכפרה מיתות קלות שנתנה שגנתן לכפרה מניין ת'ל כל חרם.

לפי ברייתא זו יש מקום להבדיל בין מחוייבי מיתות החמורות למחוייבי מיתות הקלות, כמו שביאר הראב"ד; ברם כיון שנתברר שהברייתא בספרא אינה מתאמת לברייתא הראשונה שבערכין אלא לדבריו של ר' ישמעאל בנו של ריב"ב, הרי מבואר גם כן שאין להגיה בכתה"י ובנוסחתם כמו שהגידו המעתיקים והמבארים אלא שיש לקיים הגירסה העתיקה והעיקרית כמו שהיא: מנין למחוייבי מיתות לאחר שאמר ערכו עלי ומת' רק בהוספת ו'ר' (שנשמטה מפני הו'ר שבסוף המלה הקודמת, ע"ל) וצ"ל, מנין למחוייבי מיתות לאחר שאמר ערכו עלי יומת'. הלכה זו מתאימה לדבריו של ר"י בנו של ריב"ב ברישא, לפי שמצינו למומתים בידי שמים שנתנין ממון ומתכפר להם שנאמר וכו' יכול אף בידי אדם כן וכו'.

ברם עדיין קשה המשפט הג' של הברייתא בספרא, יכול עד שלא נגמר דינו וכו', וכי מה ענין זה לשלפניו, וכי עד שלא נגמר דינו יש לקבל כופר למחוייב מיתת בית דין. לפיכך נראה שנשמט משפט שלם מן הברייתא הזאת על ידי הרומות, וכאן צ"ל כמו בברייתא בערכין המובאה לעיל, מנין ליוצא ליהרג ואמר ערכי עלי שלא אמר כלום ת'ל כל חרם לא יפרה ועכשיו מסיק התנא, יכול עד שלא נגמר דינו ת'ל אשר יחרם מן האדם לא יפרה ולא עד שלא נגמר דינו. וכוזה הברייתא מבוארת כתקונה.

ב' בתר"כ בחוקותי פרק ה' הג' ר"ו נ"ז ע"ב; הוצ' ראה"ו ק"א ע"ד; הוצ' מהר"ד ק"ט ע"ב) גרסינן, על פי הוצ' ויניציא: ותם לריק כחכם, רבי אומר זה הכרם ויש אומ' זה הפשתן ויש אומרי' זה הכוח'. ולכאורה קשה מאד איך אפשר לבאר את המלה כחכם על הכרם או על הפשתן. ופירש בעל ק"א ח"ל, דרבי אמר שהוא הכרם שצריך לכח וטורח הרבה מפני שיצטרך לעבודו' רבות או שמא קרא הכר' כח לפי שהיין יוצא ממנו נותן כח ובריאות לאדם. הפשתן שהוא נ"כ צריך לעבודות רבות.

וכעין זה פירשו המלבי"ם והחפץ חיים.

בעל עשירית האיפה פירש דרך הקבלה ח"ל: ותם לריק: שונא את החכמים כי החכמים יש להם כח לעלות כל מצות התורה ותפילות המוניי' שאין להם הארה בנפשם אבל כיון שהוא שונא אותם כחו לריק כלה כי באמת הדבק בחכמים ותלמידיהם ומעלה אני עליך כאלו עלית למרום ונעלת' ולא שעלית ונעלת בשלום אלא אפי' כאלו עשית מלחמה ונפלתה עין סיפרי עקב והוא מהמ' שנא' חכמי' הם לריק כחו יגע לריק ומוליד לבהלה: זה הכרם שצריך לעבודת רבות: כרם ד' צבאות בית ישראל וחכמים רופאי הנפשו' עוברין הכרם לתקנם ולקשטם והוא שונא את החכמים אין לו חלק בכרם ד' צבאות ואין לו תיקון לעולמת: הפשתן פשתן ידוע סוד העלאת מין נוקבין להעלות הנצוצין הנשמות ותשוקת עבודת אלהי לאור השכינה וזה הוא עבודת החכמים בחכמה אתברירו והרשע הם לריק

כחו ואין לו חלק באלהי ישראל ע"י עון ששנא את החכמים ותלמידיהם אין מי שיעלה אותו ואין תרומה למכתו ואין לו חלק לעוה"ב וע"י ליצנות על החכמים יכעור בעיקר כי אין לך אלא שופט שבימך שכמו שאתה מתנהג בימך אם בקדושה ורביקות אור אלהי יהיה לך שופט שדבוק באור אלהים אלהי ישראל ואם לאו והכל נגזר משמים ואין לך לשגוא שום מנהיג וחכם שגם הוא צריך לעבודת רבות':

וקשה שלפי הביאורים האלה היה ראוי לומר, זו עבודת הכרם או עבודת הפשתן כי הכרם או הפשתן אינו הכח התם בקללת הכתוב, רק העבודה שעובר בה היא תמה לריק, שאינה מביאה פירות. מפני קושיא זו הציע היות רענן להגיה זה הכרם [הכרם] במקום זה הכרם וציון לב"מ פ"י (ק"ו סוף ע"ב) בענין דכרום וכתב, פ"י שהתליעו בין בצירה לרדיכה וא"כ לאחר שטרח בה ובצירה נתקלקלו ו"א זה הפשתן שצריך ג"כ טורח גדול דרייק ונפיץ ונתקלקלו עכ"ל ה"ד, ומביאו מהר"ד בהגהותיו.

אמנם גרסת כתי' בברייתא זו שונה הרבה מגרסת הרפוסים, ואלו הן הגרסאות: בכת' רומי א הגרסה, ותם לריק כחכם זה הכרם, ויש אומרים זה הכוח'. ונראה שמי שהוא העביר קולמוס על הסמך, לתקנו למ"ם אבל ניכר שמתחלה היה כתוב הכרם ולא הכרם; בכת' רומי ב חסרים העלים האחרונים של הספרא וחבל על דאברין).

בכת' פרמא הגרסה רק, ותם לריק כחכם יש אומ' זה הכוח'. גרסת כתי' ברסלוי היא כגרסת כתי' רומי א, ותם לריק כחכם, זו הכרם ויש אומ' זה הכוח'. במה"ג (ע' 669) הגרסה, ותם לריק כחכם, רבי אומר זה הכרם, ויש אומרים זה הכוח'.

גרסת כתי' אקספרד מתאמת לגרסת הרפוסים והיא, ד"א ותם לריק, ר' אומ' זה הכרם ויש אומ' זה הפשתן' וכן הגרסה בכת' לונדון, ובילקוט. במדרש חכמים כתי' חסרה הברייתא לגמרי, וגם לא העירו עליה רבינו הלל וראב"ד ואולי היתה חסרה בנוסחאותיהם.

מהשוואת הנוסחאות האלה נראה ברי שהברייתא מקורה בגליון לטופס עתיק של ת"כ ואינה מעיקר הספרא, אעפ"י שבודאי היא מרברי התנאים. כבר הוכיחו החכמים ר' י. נ. אפשטיין ור' שאול ליברמן שברייתות כאלה הוכנסו אל מדרשי התנאים מגלינות, וגם אני העירותי על זה במאמרים אחרים והבאתי דוגמאות הרבה מן הספרי, מן המכילתא, וגם מן הספרא בעצמו. ואחד מן הסימנים המראים שברייתא כזו מקורה בגליון הוא שמלבר מה שחסרה בנוסחאות אחרות עתיקות ע"ש לסמוך עליהן, גם בנוסחאות האחרות שנמצאת בהן, אין מקומה שוה בכל כתי'ה'. למשל ברייתא זו של ותם לריק כחכם זו הכרם או הכרם (א) מובאה בכת' רומי א בקשר לברייתות אחרות, וזה נוסח כל הענין לפי כתי' רומי א: ותם לריק כחכם זה הכרם ויש אומ' זה הכוח ד' א' זה שהוא משיא את ביתו ונותן לה ממון הרבה לא הספיקו שבעת ימי המשתה לצאת עד שמיטה ביתו נמצא קובר את ביתו ומאבד את ממונו. ז' ותם לריק כחכם הרי אדם

שלא עמל ולא חרש ולא זרע ולא ניכש ולא כיסוח ולא עידר ובשעת הקציר בא שרפון וירקון והילקה אין בכך כלום אבל אדם שעמל וחרש זרע וניכש וכיסח ועידר ובשעת הקציר בא שירפון וירקון והילקה הרי שיניו שלזה קיהות". וכן הסדר גם בכת"י פרמא, בשנוי הגרשם לעיל; וכן הסדר גם בכת"י ברסלוי, ובמה"ג וברפוסים. בכת"י אקספרד, ולונרון, ובילקוט, הגרסה מהופכת, ובראשונה מובאה הברייתא ותם לריק כחכם הרי אדם שלא עמל וכו'; ואח"כ הברייתא של זו הכרם (או הכרם).

בכת"י מ"ח חסרה הברייתא של זו הכרם וגם הברייתא של זה המשיא את בתו וכו'. אבל הברייתא השניה היתה, כנראה, בטופס הספרא שהשתמש בו בעל לקח טוב, שהוא מביא אותה, וגם מובאה הברייתא בנוסחאות אחדות מן התקנות המיוחדות לר"ת (עיי' בתשו' מהר"ם בר ברוך דפוס קרימונא, סי' ע"ב; דפוס פראג סי' תתקל"ד, בספר הישר לר"ת סי' תקע"ט; וראה הערותי בספרי שלטון עצמי של היהודים בימי הביניים, ע' 185).

כבר העירותי פעמים אחדות שבגליונות אלה מצויות ביותר ט"ס, מפני שהיו כתובות ברוחק, באותיות קטנות, עד שהיה קשה לקרותם, כמו הגליונות בכתה"י השכיחים אצלנו. ולכן אין לחמוה שבברייתא זו רבו השבושים והחלופים בין הנוסחאות.

הנה אחרי עיון בכל הנוסחאות ברי שהגרסה זו הכרם היא הנכונה ולא זו הכרם. והנמוקים להחלטה זו הם ראשית, שבכלל יש יתרון לנוסח כת"י רומי, וברסלוי, על נוסח כת"י אקספרד ולונרון וילקוט והרפוסים, שהנוסחאות של כת"י רומי וברסלוי עתיקות הן, והנוסחאות של כת"י אקספרד, ולונרון, וילקוט, והרפוסים, הן מאוחרות, וכולן ממקור אחד הן נובעות, שלפעמים נשתבש, ונשאר השבוש בכלן. ושנית, שגרסת זו הכרם יש לה הבנה ברורה, שלרעת רבי הקללה היא שיתום כח הכרם, ולכן תעלה קללה גם במה שיאכלו.

אלא שלפי גרסה זו עדין יש מקום לשאול מה פירוש 'זו' א זו הפשתן" הנמצא בכת"י אקספרד ולונרון וגם בילקוט וברפוסים. מובן מאליו שלא המציאו המעתיקים את המאמר הזה מרעתם, אלא העתיקו אותו ג"כ מן הגליון. ומענין הוא שמאמר זה מובא רק בנוסחאות הגורסות זו הכרם, וזה וראי מפני שהגרסה זו הכרם מתאימה אל הגרסה זו הפשתן. לפי שתי הגרסאות פירש התנא את המקרא את המקרא על עבודת האדמה; ואלה שקראו את המלה הכרם כמו הכרם, היו יכולים לקרות גם אח"כ זו הפשתן.

אבל לפי החלטתנו אנו שהגרסה הנכונה היא זו הכרם, מה ענין לפשתן כאן? ועוד כל הקושיות המונעות מלקבל את הגרסה זו הכרם ג"כ יש להן מקום בנוגע אל הגרסה זו הפשתן. בכלל מה זה שיאמר התנא. ותם לריק כחכם זו הפשתן? אם העבודה מצליחה והפשתן מתגדל ומתרבה הלא אין זו קללה אלא ברכה, ואם אין הפשתן מתברך אחר כל העבודה אם כן הקללה היא לא בפשתן, אלא במה שלא הביאה העבודה לתכלית מבוקשה.

לכן מציע אני להגיה י"א זה המשתן או י"א זה השתן, לומר שהקללה היא, לפי הי"א לא בכרס כדברי רבי, אלא בהוצאת מי רגלים, וזהו כידוע חולי מסוכן ומכאיב ביותר. המעתיקים שקראו בדברי רבי זה הכרס, נשתבשו בהעתקת דברי הי"א ג"כ, ומפני שלא ירדו לסוף דעתו של התנא, העתיקו פ ש ת ן במקום מש ת ן.

ועכשיו מתבררת גם כן הדרשה, וי"א זה הכוח, הנמצאת ברוב הנוסחאות. הדרשה היא קשה ובלתי מובנת, שהרי אין לפרש כאן, כח' כפשוטו, כי לפי סגנון המדרש היה צריך להיות: ותם לריק כחכם וראי (או ממש). ועוד יש להעיר שהמלה הכוח נכתבה כאן בכל הנוסחאות מלא. לכן נראה שצריך לומר זה הכיח מלי כח, או אולי הכוח, במלאפוס, ולא בחולם, והוא ג"כ מש' כח. ושכיחה מלה זו במבטא כיחו וניעו המצוי בדברי רז"ל. ולפי זה עלינו לפרש, ותם לריק כחכם' על מחלת החזה והשעול החוק, שמוציא את הלחה מן הגרון, והוא הכיח. בוראי חולי זה מרעיד ומשבר את כל הגוף, והחולה בו נראה לפעמים כמסוכן, ומתעיף מן השעול ומן הצער להוציא את הלחה. ומתאים היטב לחולי זו הכתוב, ותם לריק כחכם'.

ג') בתורכ שמיני, פרשה א' ח'ט' הוצ' ויניציא כ"ד ע"ג, הוצ' ווייס מ' ע"ד, גרסינן: ולהבדיל בין הקודש ובין החול אילו הערכים. בין הטמא ובין הטהור אילו הטמאות והטהורות. ולהורות את בני ישראל אילו ההוראות. את כל החוקים אילו המדרשות. אשר דיבר ה' אליהם אילו ההלכות. ביד משה זה המקרא. יכול אף התרגום תלמוד לומר ולהורות'.

ברייתא זו מבארת את הכתוב, יין ושכר אל תשת', ואוסרת את ההוראה לשתוי יין, כמו העבודה. לכאורה דברי הברייתא פשוטים, אלא שנוסח הברייתא המתאמת לה, המובאה בבבלי, (כריתות י"ג ע"ב) שונה מזו שבתורכ; וזה נוסחה בבבלי שם: ת"ר ולהבדיל בין הקודש ובין החול אלו דמין וערכין חרמין והקדשין' בין הטמא ובין הטהור אלו טמאות וטהורות ולהורות זו הוראה את כל החוקים אלו מדרשות אשר דבר ה' זו הלכה ביד משה זה גמרא יכול אף המשנה ת"ל ולהורות ר' יוסי בר יהודה אומר יכול אף גמרא ת"ל ולהורות'.

כפי' רבינו הלל וגם בפירושו של ר' יודל הצרפתי מובאה הברייתא בתורכ בנוסח הנמצא בבבלי, וכן הגיה הגר"א. אמנם בכתה"י של הספרא יש גרסאות שונות בברייתא זו והגני סודרם לפני הקורא (נוסח הברייתא הוא על פי כת"י א), להבדיל (ולהבדיל בדהומרט) בין הקדש ובין החול אילו (ד'רמים וחרמים והקדשות < ט > הערכים (והדמים וחרמים והקדשות < מ > ובין (בין הומרט) הטמא ובין הטהור אילו הטמאות (טמאות ט) והטהרות (וטהרות הט) ולהורות את בני ישראל אילו הוריות (ההוריות בדומפ: ההוראות הרט) כל (את כל בדהומרט) החקים אילו המדרשות (מדרשות ה) אשר צוה (דבר בדהומרט) ה' אליהם (להם ט) אילו ההלכות (הלכות ה) ביד משה זה תלמוד (כן בכת"י אגה; בט' התלמוד: בבדומפר ובגליון ג המקרא) יכול אף

(זה דהוּמ) התרגום (כן באַגר; בבדוּמ, ובג בין השטים התלמוד; בהט המקרא) תלמוד לומר ולהורות ר' יוסי (יוסה ב; אמר ר' יוסי ד) בר' יהודה (יורה מ) אמ' 'או' דהוּט) יכול (מנין בדהוּמ) אף התרגום תל' ולהורות (כך ל' ר' יוסי בר' יהודה וכו').

על פי השוואת כל הגרסאות הללו עם גרסת הבבלי, נראה שנוסח הברייתא בעיקרה היה: ולהבדיל בין הקרש ובין החול, אילו הערכים. ובין הטמא ובין הטהור, אילו הטמאות והטהורות. ולהורות את בני ישראל, אילו ההוריות. כל החקים, אילו המדרשות. אשר דבר ה' אליהם, אילו ההלכות. ביד משה, זה המקרא. יכול אף התלמוד תלמוד לומר ולהורות. ר' יוסי בר' יהודה אומר יכול אף התרגום תל' לוי ולהורות.

אין ספק אצלי שהתנא באר המלים ביד משה על המקרא, ואסר לשטויי יין ללמד מקרא; ברם ללמד את התלמוד שהוא משא ומתן של תלמידי חכמים לא נאסר לפי דעתו. אלה שמסרו את הברייתא בבבל, ושחיו בימים שרוב עסקם של ת"ח היה התלמוד, ולהם היה התלמוד רוב תורה שבעל פה, בודאי תמחו על קולא זו, ולכן הגידו, ביד משה, זה הגמרא, ובוה אסרו לשטויי יין ללמד גמרא או תלמוד, ומפני שלדעתם התלמוד או הגמרא הוא העיקר, והעוסק במשנה מידה ואינה מידה הסיקו, יכול אף המשנה והתירו לשטויי יין ללמד משנה.

כנראה סבר גם ר' יוסי בר' יהודה שאין לשטויי יין לעסוק בתלמוד, ולפיכך גרס הוא בברייתא, 'יכול אף התרגום וכו' כלומר שאין לשטויי יין ללמד תלמוד, אבל מותר לו ללמד תרגום. אמנם כיון שמוסרי הברייתא בבבלי הסירו את המלים זו המקרא מן הברייתא, הוכרחו להגיה ברברי ר' יוסי בר' יהודה יכול אף גמרא, כדי שיתאימו דבריו לדברי ת"ק.

ד' בת"כ שמיני, פרשה ג' ה"ט (הוצ' ויניצא כ"ה ע"ד, הוצ' ווייס ג' ע"א) גרסינן: שקץ הוא לכם לאסור את עירובם כמה יהיה בו ויהא אסור עשר זוז ביהודה שהן עשר סלעים בגליל בגרב שמחזיק סאתים דג טמא צירו אסור רבי יהודה אומר רביעית כסאתים. רבי יוסי אומ' אחד בששה עשר בו. מברשם ולא מן העצמות ולא מן הסנפירי' שלהם. את נבלתם תשקצו להביא מן היבחושים שסיניג'.

ברייתא זו כבר דנו בה רבים וכן שלמים, אמנם עדין לא נתבררה היטב, ולכאורה הערבוביא והסבוך מתגללים על ידי השנויים הרבים בכתה"י והדפוסים. ואלה הן הגרסאות (גוף הברייתא על פי כת"י א, והשנויים הם על פי הנסחאות האחרות, שפרטתי למעלה): שקץ (ושקץ בגדהוחרפ) יהיו לכם לאסור את עירוביהם (עירובין הח: עירובם ר) כמה (כמא ב) יהיה בו ויהא אסור משקל (ל' ר) עשרה זוז (זין בד: ג'א בת) ביהודה שהן עשרים (כן באַג; עשר ר; חמש בדהוּח) סלעים בגליל וכל גרב (כן בגדן; בא וכן גרב; כב כל גרב; כהר גרב) שהוא מחזיק (שמחזיק הר) סאתים (מאתים <ובו> פ) דג טמא

צירו אסור ר' יהודה אומר רביעית סאתים (כן באג: בברכה בסאתים; ל' ר' יוסה יוסי דין) אומר אחר משה (בששה ר') עשר בו. מבשרם לא מן העצמות לא מן הסנפירין (באג לא מן העצמות לא מן השנים לא מן הציפרנים שלהם). ואת נבלתם חשקצו, להביא (לרבות מ) את (מן ר') היבחושין (היבחושין ה) שטינן (כן באהה: שטינן בגדורמ') (בכת' ג מונה תחת המלה הציפרניים שהיה כתוב שם, הסנפירין; ובכת' ד היה כתוב מחלה וכל גרב ומחקה המלה וכל ונוספה בית לפני המלה גרב לומר שיש לקרות בגרב).

ברייתא זו מתבארת רק על ידי השוואה עם המשנה (תרומות פ"י מ"ח) ששם גרסינן (לפי ר' נאפולי): רג טמא שכבשו עם דג טהור כל גרב שהוא מחזיק סאתים אם יש בו משקל עשרה זין ביהודה שהן חמש סלעים בגליל רג טמא צירו אסור ר' יהודה אומר רביעית בסאתים ר' יוסי אומר אחר משה עשר בר'.

תנא דספרא בודאי כיון אל השנוי במשנתנו, ברם קשה מאד הגרסה הנמצאת בכתהי אג. שהן עשרים בגליל, (והגרסה שבר' עשר מתאמת לגרסה זו, ואין ספק שהמעתיק כתב עשר במקום עשרים שבכת' שהעתיק ממנו). כי ידוע שעשרה זון (או זין) ביהודה הם עשרים זון או זין בגליל, ועשרים זין הם חמשה סלעים, כי כל סלע יש בו ר' זון בין ביהודה בין בגליל.

ועוד יותר קשה שבמשנה עצמה הוצ' לו, גם כן יש גרסה הדומה לזו של הספרא, וזו נוסחת לו, במשנה זו: רג טמא שכבשו עם דג טהור כל גרב שהוא מחזיק סאתים אם יש בו משקל עשרה זין ביהודה שהן חמש סלעים בגליל או משקל חמש סלעין ביהודה שהן עשרים סלעים בגליל רג טמא צירו אסור ר' יהודה אומר רביעית בסאתים ר' יוסי אומר אחר משה עשר בר'.

אחר השוואת כל הנוסחאות נראה לי שלפינו טעות סופר עתיקה, מימי המעתיקים הקדמונים הארצי-ישראלים, הגליליים. הם ידעו שעשרה זון ביהודה הם עשרים בגליל, ולכן כאשר העתיקו את הברייתא בספרא כתבו משקל עשרה זין ביהודה שהם עשרים בגליל. המעתיקים שבאו אחריהם שבשו את הנוסח בהוספת המלה סלעים אחר עשרים; אמנם סוף סוף תקנו אחרים את הנוסח על פי המשנה ולכן נמצא ברוב כתהי שהן חמש סלעים בגליל. גם במשנת הוצ' לו, אירע כעין זה. היו לפני המעתיק שתי נוסחאות, לפי האחת הגרסה שהן חמש סלעין בגליל, לפי השניה שהן עשרים בגליל, ויהיו לאחד בידו, ומוזה נתהוותה הגרסה המשובשת, שאין לה שום הבנה, הנמצאת במשנה ר' לו.

ה' בתוכ' דבורא רחובא פרשה ר' (ר' וויניציא י"א ע"א, הוצ' ראהו י"ט ע"א), בענין פר הבא על שגנת בית דין גרסינן, העדה המיוחדת שבישראל ואי זו זו סוהדרי גדולה היוזבת בלשכת הגזית (ה'ג) היה אחר מהם גר או ממור או נתין או זקן שלא ראה לו בנים יכול יהו חייבים תיל כאן עדה ולהלן נאמר עדה מה עדה אמורה להלן כלם ראויים להוריה אף עדה אמורה כאן עד שיהו כלם

ראויים להוריה (ה'ד) לא היה מופלא של בית דין שם או אמר אחד מהם אינו יודע או שאמר להם טועים אתם יכול יהו חייבין ת'ל (ואם כל) עדת ישראל ישנו עד שיורו כלם.

יש להעיר שלכאורה הרישא של ברייתא (ה'ד) בת"כ היא כרבי שדבריו מובאים בירו' הוריות פ"א ח"ד (מ"ו ע"א) וגם בתוספתא שם פ"א ה"ב (הוצ' צוקרמנדל ע' 474). ח"ל התוספתא שם, הורו בית דין ואחד אין שם פטורין ור' אומר עד שיהא מופלא שבהן; וכן בירושלמי שם על המשנה. הורו בית דין וידע אחד מהם שטעו ואמ' להם טועין אתם או שלא היה מופלא של בית דין שם וכו' מעיר. מתני' דרבי דרבי אמר אין לך מעכב אלא מופלא של בית דין בלבד כתיב והיה אם מעיני העדה מי שהוא עשוי עינים לעדה.

ברם סיפא של הברייתא היא כרברי חכמים החולקים על רבי, שהרי מסיק ת'ל עדת ישראל ישנו עד שיורו כלם, מסננון הזה ברור שסובר התנא שאף אם חסר אחד מן החברים, ולא דווקא המופלא, אין הורית ב"ד הוריה, ואין מביאין פר.

המבארים לא העירו על הסתירה בין הרישא של הברייתא לסיפא שלה, מפני שלפי דעתם יש לבאר הברייתא גם אליבא דחכמים החולקים על רבי. פירוש הברייתא לפי דבריהם הוא שהמופלא אינו נחשב לחבר של הסנהדרין, ולכן נזכר בפירוש שאם לא היה שם אין ההוריה הוריה אף שהוא אינו ממנינם, ברם אם חסר אחד מן החברים בודאי אין ההוריה הוריה. הביאור הזה מקורו בדברי רש"י ז"ל, המפרש (הוריות ד' ע"ב ר"ה או שלא היה מופלא של ב"ד שם): אע"ג דלא הוה מסנהדרין עצמו אפילו קטן שבכולן לא היה שם לא הויה הוראה מעליא. וכעין זה פירש הרמב"ם בפ"י המשניות שלו שם ח"ל, מופלא של ב"ד הוא ראש ישיבה ואפילו היה מניינם שלם רוצה לומר שבעים ואחד, נראה שלפי דעתו אם חסר אחד מן הע"א של הב"ד בודאי אין הוראתם הוראה, ברם גם אם כולם שם, והמספר שלם, אך המופלא חסר, ג"כ אין ההוראה הוראה.

ברור שפירושיהם של רש"י והרמב"ם ז"ל שונה משיטת הירושלמי, שלפיה משנתנו לאו דרבי הכל היא אלא דרבי היא. ואולי הוכרחו לבאר כן מפני שמצאו בברייתא בת"כ שברישא נזכר המופלא, ובסיפא מסיק שצריכים דעת כולם, והשתדלו לפרש דברי המשנה והגמרא בהתאם אל המובא בת"כ וגם בתוספתא, ששם שנינו, חומר בהוראה מה שאין כן בדני נפשות וחומר בדני נפשות מה שאין כן בהוראה. שבהוראה עד שהורו כולן ובדני נפשות הולכין אחר הרוב שבהוראה עד שהורו בית דין שבלשכת הגזית ובדני נפשות נהגין בכל מקום.

וכעין זה פירש בעל באר שבע ז"ל, ח"ל, ונראה לי דטעמו של רש"י דסבר דלא איתחב רבי יונתן אלא ממאי דקאמר אפילו בן מאה הוא זה כיון דאשכחן בהדיא בברייתא דת"כ פרש' ויקרא דקתני לא היה מופלא של ב"ד שם או אחד מהם אמר להם טועים אתם יכול יהו חייבין ת'ל כל עדת ישראל ישנו עד שיורו כולם הרי קתני בהדיא עד שיורו כולן כדפירש רש"י והכי

נמי תניא בתוספתא דמכילתין עד שהורו כולן כאחד ומסתמא דמסקנא דגמרא לא פליגא אהנך שתי ברייתות שלימות.

ברם נראה ברור שפירוש הירושלמי עיקר, והדעה המובאה במשנה היא כדברי רבי החולק על חבריו, ולפי רעתו אם היה חסר אחד מן הסנהדרין חוץ מן המופלא, הוראתם הוראה; ורק אם חסר המופלא הוראתם בטלה לגבי הבאת קרבן.

נראה ודאי שההלכה הקדומה היתה כדברי החכמים שאף אם היה אחד מן החברים חסר אין הוראת ב"ד הוראה כמו שאם אמר אחד מהם איני יודע אין הוראתם הוראה, אלא שרבי יהודה הנשיא כדרכו השתדל לחזק כוחו של המופלא, או הנשיא, ולכן העמיד לחזק שרק כשהמופלא חסר או בטלה ההוראה, ולא כשחסר אחד מן החברים האחרים.

וכיון שנתברר שזו היא דעת רבי, ושהוא חדש ההלכה הזאת, וחולק בזה על הקדומים לו וגם על חבריו, הנה ברור שנוסח ברייתא של הת"כ בעיקרו בוראי היה, לא היה אחד מהם שם או שאמר אחד מהם איני יודע או שאמר טועים אתם יכול יהו חייבין וכו' ולא זו אף זו וקתני, לא רק אם היה אחד מהם חסר, שאין מנינם שלם, ולא היה המשא ומתן כראוי אין ההוראה הוראה, אלא אף אם היה שם ואמר איני יודע נ"כ אין ההוראה הוראה. ועוד יותר אם היה שם וחלק עליהם, ועמדו למנין ורבו עליו, אעפ"כ אין הולכים אחר הרוב בענין זה, אלא אין הוראתם הוראה עני'. עדת ישראל ישנו עד שיורו כלם". כנראה שתחת השפעת רבי יהודה הנשיא שניה ר' חייא הגדול, שהוא היה עורך הספרא אחר ר' יהודה בר' אלעאי, את סגנון הברייתא בראשיתה, והגיה תחת המלים אחד מהם מופלא של ב"ד כדי להתאים את הברייתא בתוכך לדבריו של רבי ולמשנתו, ואת סוף הברייתא לא שניה, ומוה נולדה הסתירה, שרישא של הברייתא היא לפי דברי רבי, והסיפא מתאמת לדברי החכמים.

מן הדברים האלה מתבארת גם קושיא בסגנון המשנה עצמה. גרסת משנתנו היא: הורו בית דין וידע אחד מהם שטעו ואמר להם טועין אתם או שלא היה מופלא של בית דין שם או שהיה אחד מהן גר או ממזר או נתין או זקן שלא ראוי לבנים ה"ז פטור שנא' כגון עדה נאמר להלן עדה מה עדה האמורה להלן ראויים להוראה אף עדה האמורה כגון עד שיהו כולן ראויים להוראה. והנה לא הביא תנא דמתני' שום ראיה לדבריו ברישא, שמן הכתוב יש ראיה רק אל המובא בסיפא, ולא אל הרישא אם לא היה מופלא של ב"ד שם או אמר להם אחד מהם שטעו, והיה צריך לגרס: הורו ב"ד וידע אחד מהם שטעו ואמר להם טועים אתם או שלא היה מופלא של ב"ד שם [פטור], כי אין שום קשר בין האמור בבבא זו אל המובא בבבא השניה ואין קשר לינימוק המובא בסיפא אל הבבא הראשונה. ונראה ברור שבמשנה ראשונה, שקדמה לזמנו של רבי, היה הנוסח: הורו בית דין וידע אחד מהם שטעו ואמר להם טועים אתם [או שאמר להם איני יודע] או שלא היה [אחד מהם] שם [פטורין שנאמר ואם כל עדת ישראל ישנו עד שיורו כלם] היה אחד מהן גר או ממזר או נתין או זקן שלא ראוי לבנים הרי אלו פטורין שנאמר כגון עדה

וכו'. משנה עתיקה זו התאימה אל הברייתא בתו"כ הנ"ל. ברם רבינו הקדוש בסדרו את המשנה שינה את הנוסח העתיק בהתאם לסברתו, והגיד במקום אחד מהם, מופלא של בית דין' ומפני זה הוכרח גם כן להשמיט את הנימוק שלפיו גם אם היה אחד משאר חברי הסנהדרין חסר אין הוראתם הוראה. והשמיט גם כן ההלכה שאם אמר אחד מהם איני יודע אין הוראתם הוראה מפני שגם הלכה זו אינה מתאימה לסברתו, כי האומר איני יודע הוא כמו חסר מן הישיבה, וכיון שלפי דעת רבי אם היה אחד מן החברים חסר עדין הוראת בית דין הוראה, אם אמר אחד מהם איני יודע גם כן הוראתם הוראה.

מהשוואת נוסח המשנה עם נוסח תו"כ עלה עכשיו בידינו הנוסח העתיק של ההלכה, שמשם בסיס לשתי הפסקאות, לזו שבמשנתו של רבי ולזו שבתו"כ של רבי חייא.

ובזה סרו קושיים הרבה שנתקשו בהם המבארים של המשנה. על אחד מהם העיר בעל מגן גבורים, הביאו בספר הורה גבר, ח"ל: 'וראיתי להרב מגן גבורים תמה על הירושלמי דאיך אפשר לאוקמי משנתנו הכי דא"כ איך קתני או שהי' אחד מהם גר או ממור או נתין כו', ה"ז פטור והא אין מעכב אלא מופלא של ב"ד בלבד וא"כ מה בכך שיהי' אחד מהם גר או ממור לו יהי שהוא חסר לגמרי מן המנין הא אינו מעכב ולמה לא תהא הוראתן הוראה דא"ל דס"ל להירושלמי דהיכא דאיתא התם להאי דאינו ראוי גרע טפי כיון שאינו ראוי להוראה הא ודאי בורכא דאין זה עדות שמתבטל עדות הכשרים מפני שהזמנו בהם הפסולים כו' עכ"ל ויעו"ש שלא עלה בידו ליישב על נכון כי העיד על תירוצו שדחוק הוא'.

ובסוף יש להעיר על נמוקה של הלכה זו גופה, ולבאר מה הכריח את חכמינו ז"ל לפרש את הכתוב באופן דחוק ולדחות בענין הוראה את הכלל שבכל התורה הולכים אחר הרוב. ונראה שבימי מחלוקת הפרושים והצדוקים נשנית משנה זו. ידוע שבימים הקדמונים ההם ישבו בסנהדרין הכהנים וחבריהם שרובם היו מכת הצדוקים, ועמהם נודונו על חכמי הפרושים כמו יוסי בן יעזר ויוסי בן יוחנן, שמעי' ואבטליון וכאלה.

כאשר באו למחלוקת בעניני הלכה ודאי שאירע לפעמים, ואולי לרוב, שהיו חכמי הפרושים המיעוט. ואולי גם אירע שהצדוקים בחפצם החליטו ההלכה על פי סברתם גרמו, מפעם לפעם, שיעמדו למנין בסנהדרין לענין הוראה, בשעה שחכמי הפרושים היו נעדרים. וזה היה בידם מפני שהעומד בראש הסנהדרין בימים ההם היה הכהן הגדול (כמו שביארתי במאמרי בהתקופה שנה זו) והיה בידו לאסוף את הסנהדרין בזמן ובמקום שלא יכלו חכמי הפרושים לקחת חלק בישיבה. וידוע גם כן שיוחנן כהן גדול, כשנעשה צדוקי, גרש את חכמי הפרושים מבית דין הגדול, והכריח את מנהיגיהם לנוס לאלכסנדריא של מצרים. וזה אירע עוד הפעם בימי אלכסנדר ינאי.

ואף שלא עלה ביד הפרושים לדחות את הצדוקים לגמרי מבית דין הגדול, מפני שהצדוקים עמדו בראש הממשלה, החליטו לחוק שאם לא נשמע דעת הפרושים

בבית דין הגדול, ולא נתנה להם האפשרות למחות בידי הצדוקים ולרון על פי קבלת הפרושים, אין הוראת בית דין הגדול הוראה. ואף אם היה הבית דין שלם, אם אמר אחר מחכמי הפרושים לחבריו הצדוקים, טועים אתם, כלומר קבלתנו מתנגדת לדבריכם, גם כן לא קבלו הפרושים את החלטת הרוב כחלטת והוראת בית דין.

על פי השערה זו מתברר הלשון המזור, שאמר אחר מהם טועים אתם, שקשה להבין איך ישתמשו בו חכמי הסנהדרין בהתוכחם בעניני דת ודין. יש שאחר מן החכמים השתמש במבטא קשה כזו בחלקו על יחיד, ברם לא על רבים, כי יאמר שהם הטועים ועמו הצדק, שמה איפכא. מן המבטא טועים אתם גם מן המבטא וידע אחר מהם שטעו ברור שאין כאן הענין במחלוקת של חכם על פי סברת עצמו, רק מחלוקת הנובעת משנוי המפלגות, ועיקרה בקבלת הכת. החולק ידע שרוב הסנהדרין טעו מפני שקבלתו הייתה קבלת הפרושים, ולכן לא אמר להם חולק אני עליכם אלא טועים אתם.

בודאי אירע גם כן שחכם מחכמי הפרושים בהשתתפו עם חבריו הצדוקים בסנהדרין, סרב לחוות את דעתו כשעמרו למנין בדבר הלכה, מפני שראה להועיל עם חברי הכת שלו בענין הנידון. באופן כזה הוכרח החכם לומר, איני יודע, והחליטו הפרושים שאם אמר אחר מן החכמים, איני יודע אין ההוראה הוראה. באופן זה הגינו הפרושים על קבלותיהם ודעותיהם, והעמידו לחוק שאף אם רק מיעוט הסנהדרין וגם יחיד מוחה, אין הוראת הסנהדרין הוראה.

הרבה והרבה יש להוסיף בתקונינוסח בתורכ בין על ידי השוואת נוסחי התורכ זה עם זה, בין בפירושים מן הסברא; וכן מתבארים הרבה כמה משניות וברייתות בתלמודינו על ידי השוואת סגנון ונוסחאותיהן עם נוסח התורכ וסגנונו. תקותי שזכני ד' להגות בספר הנכבד והקרוש הזה ולהוציאו לאור בהוצאה מדעית, עם שנויי נוסחאות מכל כתיב, הצטטים בספרי הראשונים, והרפוסים, ונוסף עליהם הערות וביאורים על פי ההשוואה עם המקבילות בתלמוד ובמררשים אחרים.

1. אלה הם הרפוסים של התורכ שהופיעו ער עכשיו:

- א) הוצ' קושטא רפ"ג (?), עם פי' הראב"ד. הוצאה זו מכילה את תורכ רק ער דבורא רחובה פרק ו', ה"ה;
- ב) הוצ' וויניציא, ש"ה, שעל פיה נרפסו כל ההוצאות שבאו אחריה, ואני מציינ את השנויים מן ההוצאה הזאת בסימן ר';
- ג) הוצ' וויניציא, ש"ט, עם פי' קרבן אהרן להרב ר' אהרן אבן חיים ז"ל;
- ד) הוצ' רעסווא, תק"ב, עם פי' קרבן אהרן, דפוס שני;
- ה) הוצ' אוגליני, באוצרו הגדול, כרך י"ד, עם תרגום רומי, וויניציא תקי"ב;
- ו) הוצ' ווילנא תר"ה - זיטאמיר תרכ"ז - פשעמישל תרס"א, עם פי' עזרת כהנים ותוספת העזרה להרב ר' צבי הירש הכהן ראפאפורט, ובו השתמש

בהגהות הגר"א שהיו עדין בכתי' ח"א (ווילנא תר"ה) מכיל דיבורא דגרבא ודבורא דחובה; ח"ב (ויטאמיר תרכ"ו) מכיל תורכ על פרשה צו; ח"ג (פשעמישל תרס"א) מכיל תורכ על פרשיות שמיני וחזריע; ז' הוצ' לעמבערג תר"ח עם פי' עשירית האיפה לר' יצחק אייזיק יהודה יחיאל מקמארנא;

ח' הוצ' באקארשט תר"כ עם פי' התורה והמצוה להמלבי"ם על התורה, שבו מבאר ג"כ את הספרא;

ט' הוצ' ווין תרכ"ב, עם פי' הראב"ד והערות וציונים מר' אייזיק הירש ווייס. את ההוצ' הזאת אני מכנה בפנים הוצ' ראה"וו, ההעתק מכתי' הראב"ד הוא על פי כתי' אקספרד, אמנם נעשה שלא בדיוק וחסרות בו פסקאות הרבה;

י' הוצ' וורשא תרכ"ו עם פי' המיוחס לר"ש משנץ, וכבר העיר ידידי הר"ש ליברמן שאינו לו רק לאחר מחכמי אשכנז, עיי' תוספת ראשונים ח"א ע' 62, וח"ב ע' 295, ובכמה מקומות שם (את ההוצאה הזאת אני מכנה בפנים הוצ' מהרי"ד);

יא' הוצ' ווילנא, תרס"ז, בהוצ' חמשה חומשי תורה עם פי' המלבי"ם, והיא הוצ' השניה של התורכ עם פי' המלבי"ם;

יב' הוצ' הוסיאטין תרס"ח, עם פי' דרך הקודש לר' וידאל הצרפתי עם הערות מהרב ר' נחום מרגליות;

יג' הוצ' רמ"ש עם הגהותיו והערותיו, ברעסלווא תרע"ה; מהוצאה זו הופיע רק עד סוף דבורא דגרבא פרשה י"ד, ושאר כתי' של רמ"ש לא נודע מה היה לו;

יד' הוצ' פיעטרקוב תרע"א, עם הגהות הגר"א וביאור מבעל חפץ חיים ז"ל (כנראה נעלמה הופעת ספר זה מר' אלי' לאנדא שבספרו מנחת אליהו, ירושלים תרפ"ח, רומז על הגהות הגר"א שנמצאות עדיין בכתי', ולא העיר עליהן שכבר נרפסו);

טו' הוצ' ברלין תרפ"ה, רפוס אופסיט מרפוס וויניציא ש"ח.

ואלו הם כתי' של התורכ שהם תחת ידי או שיש לי צלומים מהם:

א כתי' אסעמאני מספר 31, מספרית הוואטיקאן;

ב כתי' אכעמאני מספר 66, ג"כ בספריה ההיא;

ג כתי' פרמא;

ד כתי' בית המדרש לרבנים בברסלווא;

ה כתי' אוקספורד, רשימת נייבואר מספר 2637;

ו כתי' לונדון רשימת מרגוליות מספר 341;

- מ כתי' מדרש חכמים שהיה בידי המנוח ר' אבינדור אבטוביצר;
- נ כתי' לניגנר, רשימת פירקוביץ מספר 205; מכיל קטע מן הרי"ף שבו מובאה פיסקא גדולה מן הת"כ, שנשמטה בהוצאתנו ווע' הערתי על כתי' זה בקובץ מדעי לוי' ר' משה שור, ע' (242);
- פ כתי' של פי' רבינו הלל, הנמצא בספרית בית המדרש לרבנים בניו יורק;
- צ קטעי נגיזה של הספרא מן הספריות באוקספורד, וקנטברניא, ומספרית המנוח ר' דוד ששון;
- ק כתי' המכיל ציטטים מן הת"כ, מעין ילקוט, הוא הועתק מכת' לניגנר, על ידי ר' דוד מגיד, בעבור ר' חיים גרשם ענעלא.
- נוסף על אלה השתמשתי בפסקאות המובאות בראשונים, ביחוד בילקוט שמעוני, ר' שאלוניקי רפ"ו (מ), ובמדרש הגדול על ויקרא הוצ' ר' נחום אליהו ראבינאוויץ, (ק).

נספח

[ידידי הפרופ. ר' שאול ליברמן הואיל בטובו להוסיף על מאמרי הערה זו המענינת והמאלפת ואמרת אציגה לפני קוראי הספר כמו שמסרה לירי.]

אין ספק שנירסת הברייתא ברפוס וויניציאה המאושרת ע"י כמה כתי' היא המקורית והנכונה בעיקרה. ברם סינונה, מניין למחוייבי מיתות ולא חד שאמר מגומגם מאד; המלה, ולאחד" נראית מיותרת. במקומות המקבילים שנינו: כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפרה אלו חייבי מיתות בית דין¹. חייבי מיתות בית דין אין להן פדיון שנאמר כל חרם אשר יחרם וכו'². ובעל כרחנו עלינו לשער שבמלה, ולאחד" טמונה הנדרה למחוייבי מיתות³. יתר על כן, גם שאר דברי הברייתא אינם מובנים כל צרכם. הברייתא סתמה ולא פרשה מי הם מחוייבי מיתות חמורות ומי הם מחוייבי מיתות קלות. אמנם בברייתא שבבבלי⁴ מפורש: אין לי אלא מיתות חמורות שלא ניתנה שיגנתן לכפרה, מיתות קלות שניתנה שיגנתן לכפרה וכו', אבל גם שם לא נבחר מהו. ניתנה שיגנתן לכפרה⁵. ולא עוד אלא שכבר רייקו והקשו על לשון הברייתא: מאי חומרא וקולא שייך במיתות משום נתנו שגנתן לכפרה ולא נתנו, ואררבה איכא מיתות דמקריין חמורות דהיינו סקילה ושריפה ונתנו שגנתן לכפרה, ואיכא מיתות קלות דהיינו הנק וסייף עלא נתנו שגנתן לכפרה. והיכי מיקריא מיתה חמורה,

1 תוספתא ערכין ספ"ד.

2 מכילתא שפטים פי', הוצ' הורוביץ עמ' 285.

3 עין להלן הערה 23.

4 כתובות ל"ב, ערכין ו' ב'.

5 עין רשי', תוספות ושטמ"ק לכתובות שם.

דהיינו סקילה, מיתה קלה משום דנתנו שיגנתן לכפרה, סוף סוף המיתה היא חמורה.⁶

לפיכך נ"ל שאין המקרא יוצא מידי פשוטו ואין הברייתא יוצאת מידי פשוטה, והיא מתפרשת בתיקון מלה אחת, אבל בלי שום השלמה.

כבר כתב הרמב"ן במשפט החרם שלו:⁷ ואני אומר בש"מ א,⁸ לאחר בקשת המחילה, שזהו פשט הכתוב בתורה כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפרה מות יומת, כלומר מי שהסכימו עליו הכל והוחרם לרעתם לא יפרה אלא חייב מיתה, ואל תהיה חוסם עיניך⁹ בזה מפני שדרשו חז"ל המקרה הזה לעניין אחר, מהם מי שאמר למעריך היוצא ליהרג, ומהם מי שאומר שאין חייבי כריתות וחייבי מיתות ב"ד¹⁰ נפטרים בממון כראיאת בכתובות שא"ע פ"כ אין מקרא יוצא מידי פשוטו¹¹ וכו'.¹¹ הרי לך שלא נעלמה מעיני רבינו המשמעות הפשוטה של הכתוב, ומכל שכן שהיא לא נעלמה מעיני חז"ל, כפי שנראה להלן בסוף דברינו.

הנהגה אנו מוצאים במקרא ג' מקרים של חרם נפשות¹²: חרם עכן, חרם אנשי יבש גלעד וחרם יונתן. בחרם עכן אנו מוצאים מיתת סקילה ושריפה;¹³ בחרם אנשי יבש גלעד סייף,¹⁴ ולא עוד אלא שלא הבחינו שם בין שונג למויד שהרי גם על הטף גזרו מיתה; בחרם יונתן אנו מוצאים שהעם פרדה את יונתן ולא מת.¹⁵ בחרם עכן ואנשי יבש גלעד העדה היא שנמרה את דעים למיתה, אבל בחרם יונתן מפורש: ויאמר שאול וכו' מות חמות יונתן, כלומר דינו נגמר ע"י המלך ולא על ידי העדה כמבואר בכתובים שם. ברם הר"מ בפיה"מ שלו¹⁶ כותב: אבל אם היה יוצא ליהרג במצות המלך מעריך ונעריך לדברי הכל שלפעמים חחר המלך מדבורו, וכן משמע מפקדיו ביד החזקה.¹⁷ ברי שהר"מ לא ברה את הרברים מלבו אלא שאב אותם ממקור חז"ל שאינו בידינו עכשיו. נמצאנו למדים שלפי דעת חז"ל אין גמר דינו של מלך כלום (לעניין שהנידון יחשב כהרוג), ויכול המלך לחזור בו: יונתן נפרה לפ"ו עד שלא נגמר דינו.

⁶ שט"ק שם ד"ה ואין לי.

⁷ אני מעתיק משרת המיוחסות ס"י רפ"ח, דפוס ראשון, ואני משלים מעצמי את קיצור המלים שבדפוס זה.

⁸ כלומר, הוא כותב כמפקפק ולא בברי.

⁹ בארחות חיים ח"ב ע"ב 509: פינו.

¹⁰ בארחות חיים שם: שאין חייב ומיתות ב"ד וכו', וצ"ל שם: שאין חייבי מיתות ב"ד וכו' ולא נזכרו חייבי כריתות. והט"ל השלים שלא כהוגן.

¹¹ ופעין דברים אלו גם בפירושו לתורה ויקרא כ"ז, כ"ט. ועיין בח"י שם.

¹² אינני מונה את חרם בח' יפתח שאינו שייך לעניינינו, כמובן.

¹³ יהושע ז' כ"ה. ועיין בפרקי דר' אליעזר פליח ובבאור חרד"ל שם הערה ק"ד.

¹⁴ שופטים כ"א, י"ג.

¹⁵ כמובן א"י י"ד, מ"ה.

¹⁶ למשנת ערכין פ"א ט"ז, ועיין בפ"י הרע"ב שם.

¹⁷ פ"א מה' ערכין ה"ג, ועיין באור שמש שם.

בחקופת הבית נהג העם לפרות את החולים ע"י מתן רמי משקלם למקדש. וכן מפורש במשנת ערכין רפ"ה: מעשה באמה של ירמטיה שאמרה משקל בתי עלי ועלחה לירושלים ושקלה ונתנה משקלה זהב.¹⁸ ובתוספתא¹⁹ מבואר: שהיתה בתה חולה ואמרה אם תעמוד בתי מחוליה אתן משקלה בזהב. וכן נפרדה גם יונתן ע"פ האגדה: ר' אלעזר אמר נתנו משקלו זהב ופדאיהו.²⁰ לפי אגדה אחרת טען העם שיונתן עבר על החרם בשוגג: אמרו לו העם, ארונו המלך, שגנה היא, והקריבו עליו קרבן עולה על שגנתו ונתער לו ופראוהו ממות.²¹

לפיכך נראה קרוב בעיני שלפני חז"ל רחפו מקרי החרם שזכרו במקרא; מהם שהומתו במיתות חמורות (סקילה ושריפה) ומהם במיתות קלות (סייף); לא הברילו בין שוגג למזיד²² בחרם עכן ואנשי יבש גלעד, אבל יונתן שעבר על החרם בשוגג נפרדה לפני גמר דינו למיתה.

עכשו נוכל לעמוד על כונת הברייתא שלנו: מניין למחוייבי מיתות ולאחר²³ שאמר ערכי עלי [י]ומת (וכתיקונו הנכון של פרופ' פינקלשטיין) ת"ל חרם לא יפרה. אין לי אלא מחוייבי מיתות החמורות ומחוייבי מיתות הקלות מניין ת"ל כל חרם וכו'. כלומר, מניין למחוייבי מיתות ע"י חרם בית דין (שבו עוסק הכתוב) שאין להם פדיון ת"ל חרם לא יפרה. ואין לי אלא מיתות חמורות (כגון סקילה ושריפה שבהן נידונו עכן ובניו), מחוייבי מיתות הקלות (כגון סייף שבו נידונו אנשי יבש גלעד) מניין וכו'. כנראה שהיתה עוד מסורת שהזכירה, לא ניתנה שיגנתן לכפרה (כגון עכן ובניו ואנשי יבש גלעד), וניתנה שיגנתן לכפרה (כגון יונתן), ובברייתא שבבבלי צורפו שתי המסורות, ופירשו בה מה שפירשו. ואח"כ ממשיכה הברייתא: יכול עד שלא נגמר דינו, ת"ל אשר יחרם מן האדם לא יפרה, ולא עד שלא נגמר דינו. כלומר לפני גמר הדין יש להם פדיון למחוייבי מיתות הרם (ולפיכך פרו את יונתן). בזה המתיקה הברייתא את גור הדין הקשה שהיה כרוך בחרמי העדה. יש לנו כאן ברייתא עתיקה שרנה ברניי החרם של העדה, היא פרשה את הכתוב כשמעו, והיא בעצמה מתפרשת כפשוטה.

דברינו מוצאים להם אישור חזק בפיסקא ממדרש שנשמרה לנו בריטב"א:²⁴

¹⁸ ועיין ת"כ בחוקותי פרק ו' ה"ג ובמקבילות.

¹⁹ שם רפ"ג.

²⁰ מדרש שמואל פ"ז, הוצ' בובר עמ' 66.

²¹ פרקי דר' אליעזר פ"ח, ועיין רמב"ן ורבינו בחיי לויקרא כ"ז כ"ט ובמשפט החרם ה"ל. ועיין ש"ת הריב"ש סי' קע"א.

²² עיין פרקי דר"א ה"ל על בניו של עכן. ובשופטים מפורש שהטף נידון למיתה.

²³ במכילתא משפטים פ"י, הוצ' הורוביץ 286 ולפי כח"י אוקספורד, מינכן, וילקוט: חייבי

מיתות ב"ד יש להם פדיון. חייבי מיתות ב"ד אין להם פדיון.

²⁴ תיבה זו אינה מובנת כאן כל צרכה (עיין לעיל בתחילת דברינו). בכח"י וטיקן הגירסא

היא: באחד שאמ' ערכי עלי; בכח"י פרמה: לאחד שאמ' ערכי עלי; בנוף כח"י

בריסלאו: ולאחד שאמ' ערכי עלי. הרי לך שיש לנו כמה שנויים בתיבה, ולאחד. ואולי

צ"ל: של אחד (=של חרמים), אבל כמעט שאין ספק בעיני שתיבה זו צריכה תיקון.

²⁴ כתובות ל"ז ב'.

כל חרם אשר יחרם וכו' ליל פי' דאע"ג דבמד' 25 מביאין ממנו ראיה לעובר על חרם המלך שחייב מיתה וכענין עכן בן זרח ויהונתן בן שאול ההיא אסמכתא בעלמא היא' וכו'. הרי לך שהיה קיים מדרש שפירש את הפסוק כפשוטו על חרם עכן וחרם יונתן. ומכיוון שלפנינו בפסוק מפורש: לא יפרה, ויונתן נפרדה, הרי בעל כרחנו עלינו להניח שהמדרש יישב סתירה זו באחת הדרכים שהזכרנו (יונתן שונג היה, או יונתן לא נגמר דינו).

25 כ"ה הנירסא בשני כתי' הריטב"א שבספרית ביה"ט לרבנים בנויארק (כתי' אדלר צ"א ע"א וכתי' שני עמ' 103. ידידי וחברי הגדול ר"א מרכס העירני על מציאותם של שני כתי' אלו). וכן בפיסקא שבשטמ"ק: דבמד' ש. אבל בריטב"א שבדפוסים: דאע"ג דמאן דאמר וכו'. וזו היא ט"ס ברורה (נחרון ראשי חיבות שלא כהוגן). כפי שמוכח מלשון רבינו להלן (אסמכתא בעלמא היא).

קונטרס המפרש השלם

מהדורה שניה

ערוך ומסודר

על ידי אהרן פריימאן

בקונטרס הזה נאספו ונערכו שמות ספרי מפרשי הש"ס, שכתבו את פירושיהם בעברית, על פי סדר המסכתות שבתלמוד בבלי עד זמנו של ר' בצלאל אשכנזי. במחלקה הראשונה נזכרו הספרים אשר לא נרפסו עד הנה; ובמחלקה השנייה נרשמו החבורים אשר כבר יצאו לאור עולם.¹ הקונטרס הזה יצא ראשונה לאור לפני שלושים שנה לכבוד אדמו"ר הרב דוד צבי האפמאן זצ"ל בהמאסף, לדוד צבי. במשך השנים שעברו נגלו הרבה כתבי-יד שהיו נגזרים עד הנה. חלק הגון מהפירושים כ"י הופיעו ברפוס בשלושים השנים האחרונות.

ידידי הר"א מארכס היה בעוזרי כל העת שאספתי את הפירושים וארחש לו תודה רבה על רשימותיו והנהותיו שהואיל להוסיף לרשימה זאת. שמח אני להגיש מנחתי זאת לכבוד ידידי לוי גינצבורג יצ"ו למלאת שבעים שנה להולדתו.

א.

כתבי יד

ברכות

- (1) רבינו פרץ, תוספות; אוקספורד 1, 2361.
- (2) ר' אברהם אלשבי"ל; אוקספורד 2, 2361.
- (3) ר' אדלר 1235.

¹ זולתי אותן המסכתות שאין בהן נמרא (וכיוצא מן הכלל הן מרות וקניין) וחוזי מאותן שנקראים מסכתות קטנות.

² וכיוצא מן הכלל לא רשמי את כה"י שנרשמו ברשימת אוקספורד לנייבויער וקויליי חלק ב' אחרי כי ברובם הם רק קטעים ולא נודעו שם מחבריהם. ומי אשר יחפץ לדרוש אהריהם ימצא בנקל בספח אשר בסוף הרשימה ע' 502-503. וכן יש לציין עוד תוספות לרי"ף ליד מסכתות שנמצאו בכ"י בתלמוד תורה בליוורנו (ע"י R. E. J. LXV, 804) אבל הואיל והמסכתות לא נרשמו לא יכולתי לרשום אותן פה. פ"י שנרפסו עם הרי"ף ומה שנתפרסם באוצר הנאנים ובגנוזי קדם לר"ם ליון לא נרשם כאן.

³ ופה לא רשמי את ספר הישר לר"ת שהוא כולל בתוכו תוספות לרוב הש"ס. — תמונת שכן

- (4* ר' יונתן מלוניל; ששון, קאט. 691, נו. 706.
 (5* ר' יהודה ב"ר בנימין עניו; בריטיש מוזיאום 480; ג'ב
 108.
 (6* ר' דוד ב"ר לוי, המכתם; ג'ב 185.

סדר מועד

- (1* ר' יהודה ב"ר בנימין עניו; בריטיש מוזיאום 480; ג'ב
 108.
 (2* ר' יהודה ב"ר שבת; ג'ב 968.

שבת

- (1 ר' פרחיה בן נסים, פי' מס' שבת רבתי; אוקספורד 438,1.
 [ועי' הקדמת מעשה רוקח ושם דף נ"ג].
 (2 תוספות; ליטעראטורבלאט אריענט, י"א, 58-557.
 (3 הרא"ש, תוספות; בריטיש מוזיאום 418,3; פארמא 1320,2; ג'ב
 183.
 (4 תוספות ישנים; ג'ב 636.
 (5 ריטב"א; כ"י ירושלים 86; עי' לוח א"י, ג, 106; קריתספר, ד',
 160-65.
 (6* ר' יונתן מלוניל (?) ששון, קאט. 691, נו. 706; כ"ח בפאריס 77.
 (7* ר' יהודה ב"ר בנימין עניו; בריטיש מוזיאום 480.

עירובין

- (1 ר' ישמעאל ב"ר חכמון; אוקספורד 455.
 (2 רבינו פרץ, תוספות; אוקספורד 2362.
 (3 ר"ן(?); מנטובה LXIX.
 (4 הרא"ש, תוספות; ג'ב 183.
 (5 ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר, פירוש; כ"י הרב
 י. פישמן, ירושלים. עי' אור המאיר מאת ש. ב. סופר, תש"ב, 40.
 (6* ר' חננאל ב"ר שמואל; בריטיש מוזיאום 479.
 (7* ר' יהודה ב"ר בנימין עניו; בריטיש מוזיאום 480.

הספרים בסתם היא פאליא וסימן כזה * מורה שהוא פירוש על הלכות הרי"ף; ור"ת של ג'ב =
 אוצה"ס של גינצבורג בפטרסבורג; כ"ח = אוצה"ס של Alliance בפאריס; ג"י = אוצה"ס של
 ביהמ"ד לרבנים בנויארק; כ"י ר"ר = ר' נתן נטע ראבינאוויטץ; ששון = אהל דוד, רשימת כ"י
 ספרית ששון בלונדון.

פסחים

- (1) רבינו פרץ, תוספות (פרק א' עד פרק ד'); אוקספורד 2, 2362.
- (2) תוספות שאנץ; אוקספורד 2358. טלומאצקיע ווארשא 36 [XX, 1893 No. 245]. עי' ריווי, ע"ב, 105.
- (3) ר"ן; ג"ב 151; ועמינר נ"י (הצופה מארץ הגר 23 nr. 61, III); אדלר 934; בריטיש מוזיאום 436; ששון, קאט. 689, נו. 704.
- (4) חלמיד הריטב"א; מינכן 385; ג"ב 345.
- (5*) ר' יונתן מלוניל; טלומאצקיע ווארשא 39 [הצפירה, כ' 1893, נו. 245] כ"י ר' שמעון סופר בקראקא. עי' רקדוקי סופרים, ב', בסוף; ששון, קאט. 691, נו. 706.
- (6*) ר' יצחק ב"ר אברהם מנרבונא; ששון, קאט. 1075, נו. 1050.
- (7*) ר' יונה גירונדי; ג"ב 41.
- (8*) ר' יהודה ב"ר בנימין עניו; בריטיש מוזיאום 480; פארז 320.
- (9*) ר' דוד ב"ר לוי, המכחם; בריטיש מוזיאום (add 19,778); מונטיפיורי 71 [שזח"ה 204].
- (10) שטה מקובצת; ג"ב 153.

ביצה

- (1) תוספות; כ"י רנ"ד; ד"ס, א', 81; אוקספורד 2364; עי' מאנאצין, ד' 209.
- (2) רמב"ן; ששון, קאט. 682, נו. 971.
- (3) בן הרמב"ן, חידושים; קאנטאבריניא add. 1187,2 (cf. J.Q.R. V, 111).
- (4*) ר' יונתן מלוניל; כ"י ר' שמעון סופר בקראקא; ד"ס, ב', בסוף; קאט. ששון, 691, נו. 706.
- (5*) ר' יצחק ב"ר אברהם מנרבונא; ששון, קאט. 710, נו. 1027.
- (6*) ר' יהודה ב"ר בנימין עניו; בריטיש מוזיאום 480; פארז 320.
- (7*) ר"ן (?); ועמינאר נ"י (cf. R. E. J. 61, 130 ff.).
- (8*) ר' דוד ב"ר לוי, המכחם; בריטיש מוזיאום add. 19,778; ועמינר נ"י (עי' הצופה מארץ הגר III, 57 f.).

חגיגה

- (1*) ר' יונתן מלוניל; ששון, קאט. 691, נו. 706.
 (2) שיטה מקובצת; ג'ב 153.

מועד קטן

- (1*) ר' יונתן מלוניל; כ"י ר' שמעון סופר, כנ"ל; ששון, קאט. 691, נו. 706.
 (2*) ר' יהודה ב"ר בנימין עניו; בריטיש מוזיאום 480.
 (3*) ר' דוד ב"ר לוי, המכתם; בריטיש מוזיאום 19,778; add.
 זעמינר נ"י (עי' הצופא III, 57).
 (4) ר' בצלאל אשכנזי, הנהות; ג'ב 815.

תענית

- (1) חידושים משו"ת הגאונים; זעמינר נ"י.
 (2) פירוש לא נודע מפרשו ואולי מחלמידי רש"י (לדף ב' ע"א וע"ב ולדף ג' ע"א); כ"י קאסטילבולונייזי [עי' חיות, הקדם ב' 117].
 ZfHB, XII, 62-63; Darmesteter-Blondheim, Gloses françaises, 1929, LXIV-LXV.
 (3) רשב"א; זעמינר, נ"י.
 (4*) ר"ן (?); זעמינר נ"י (cf. R. E. J. 61, 130).
 (5*) ר' יונתן מלוניל; כ"י ר' שמעון סופר, כנ"ל; ששון, קאט. 691, נו. 706.
 (6*) ר' דוד ב"ר לוי, המכתם; ג'ב 185.
 (7) ר' בצלאל אשכנזי, הנהות; ג'ב 815.

ראש השנה

- (1) רא"ה; טלומאצקיע ווארשא 39 [XX 1893 No. 245 הצפירה].
 (2) הרא"ש, תוספות; קאנטאבריניא 1209; add.
 (3*) ר' יונתן מלוניל (?); כ"י בפאריס 177.
 (4*) אחר מחבמי פרובינציא; כ"י ר' שמעון סופר, כנ"ל; העתקה בזעמינר, נ"י.
 (5*) ר' יהודה ב"ר בנימין עניו; בריטיש מוזיאום 480; פאריז 320.

- (6*) ר' יונה גירונדי; ג'ב 41.
 (7*) ר' דוד ב"ר לוי; המכתם; ג'ב 185.
 (8) שטה מקובצת; ג'ב 153.
 (9) ר' בצלאל אשכנזי, הנהות; ג'ב 816.

יומא

- (1) ר' יצחק הלכין, תוספות; מונטיפיורי 66 [שוח"ה 164].
 (2) רבינו אליקים, לקוטים עד דף פ"ד ע"ב (ומשם עד סוף המס' הוא פי' רש"י עי' דקדוקי סופרים לר"ה, הקדמה עמוד 4, ועפשטיין בתהלה למשה ע' 126); מינכען 216,3.
 (3) ר"א"ה; טלומאצקיע ווארשא 39 [XX 1893 No. 245 הצפירה].
 (4) ר"ן; ג'ב 151.
 (5) ר"א"ש; אוקספורד 447.
 (6*) ר' יונתן מלוניל (?); כ"ח בפאריס 177.
 (7*) ר' יצחק ב"ר אברהם מנרבונא; ששון, קאט. 710.
 נ. 1027.
 (8*) ר' יהודה ב"ר בנימין עניו; בריש מוזיאום 480; פאריז 320.
 (9) שטה מקובצת; ג'ב 153.
 (10) ר' בצלאל אשכנזי, הנהות; ג'ב 816.

סוכה

- (1) פירוש לחכם קדמון; (עי' דקדוקי סופרים ח"ב בסוה"ס ועי' המגיד 1877 ע' 116 הערה א').
 (2) ר"א"ה; ג'ב 185,2; טלומאצקיע, ווארשא 39 [XX 1893 הצפירה No. 245].
 (3) ר"ן; ג'ב 151.
 (4*) ר' יונתן מלוניל; ששון, קאט. 691, נ. 706.
 (5*) ר' יהודה ב"ר בנימין עניו; בריש מוזיאום 480; פאריז 320.
 (6*) ר' דוד ב"ר לוי, המכתם; ג'ב 185; בריש מוזיאום add. 19,778; זעמינר ג"י.
 (7) ר' בצלאל אשכנזי, הנהות (דף אחד); ג'ב 815.

מגלה

- (1) רשב"א; כפלים מהנדפס; אדלר 1281.
 (2*) ר' יונתן מלוניל; ששון, קאט. 691, נו. 706.
 (3*) ר' יהודה ב"ר בנימין עניו; בריטיש מוזיאום 480:
 פאריז 320.

שקלים

- (1) חדושים מקדמון אחד; אוקספורד 370,10.
 (2) ר' משולם; אוקספורד 370,7.
 (3) רא"ש, פירוש; טלומאצקיע ווארשא 2 [XX 1893 No. 245 הצפירה].
 (4) ר' בצלאל אשכנזי, הנהוח; נ"ב 815.

יבמות

- (1) חידושים מקדמון אחד; פארמא 115; אנגעליקא 13. Cf.)
 (2) תוספות, לא נודע למי; אוקספורד 429,3.
 (3) תוספות נורניש; נ"ב 7, 344,3. עי' מחלקה ב. דוד קויפמאן
 52; זעמינר, נ"י.
 (4) חידושים מקדמון אחד בזמן הרמב"ן; בריטיש מוזיאום 427.
 (5) חידושי תלמיד הרא"ש; זעמינר נ"י (עי' הצופה מארץ הגר
 (III,61).
 (6*) ר' יונתן מלוניל, טלומאצקיע ווארשא 37 [XX, 1893 הצפירה
 [No. 245].
 (7*) ריטב"א; נ"ב 799.
 (8*) ר' יהודה ב"ר בנימין עניו; בריטיש מוזיאום 480.
 (9*) ר' יהודה ב"ר אלעזר הכהן אלמנדר; בריטיש
 מוזיאום 431; וואטיקאן 161.
 (10) שיטה מקובצת; זעמינר, נ"י.
 (11) חידושים כעין שיטה מקובצת; נ"ב 10.

כתובות

- (1) קיצור פירוש רש"י עם הוספות שונות; וואטיקאן 160. העתקה
 פוטוגרפית באוניוורסיטי אילינאי. Cf. J. Q. R., N. S. VIII, 59,
 note 6.
 (2) ר' יצחק הלבן, תוספות; מינכען 317.

- (3) תוספות שאנץ, קאנטאברניא 1, 494. add.
 (4) דון קרשקאש ווידאל; מונטיפיורי 89 [שזח"ה 240]; ג'ב 781.
 (5) רשב"א; ג'ב 964; 1618.
 (6) ריב"ש; ג'ב 964.
 (7) ר"ן; אוקספורד 453; כ"י פישל 27. עי' המזכיר, י"א, 44.
 (8) רבינו מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.
 (9) חידושי תלמיד הרא"ש; זעמינר נ"י (עי' הצופה מארץ הנר III, 61 nr. 17).
 (10*) ר' יונתן מלוניל; ג'ב 789; זעמינר, נ"י. פירקאוויטש, 313.
 עי' י. נ. אפשטיין, פירושי ר' יהודה ב"ר נתן לכתובות, תרצ"ג, 181.
 (11*) ר' יהודה ב"ר אלעזר הכהן אלמנדר; בריטש מחיאום 431; מונטיפיורי 75 [שזח"ה 51].
 (12*) ר' יונה גירונדי; ג'ב 41.

קדושין

- (1) ר' שלמה בר יצחק [רש"י], מהדורא אחרת מהנרפסת; Porges בליפציג.
 (2) תוספות; כ"י רנ"ר; ד"ס, ב, 81; אוקספורד 2363,3. עי' מאנאצין ד', 209.
 (3) תוספות; כ"י Heb. Union College; אחרי תוספות ר"י הזקן.
 (4) חירשים מקדמון אחד; מינכן 258.
 (5) ר' חננאל ב"ר שמואל (על פרק א' ב' ומקצת פרק ג'); אוקספורד 438,4.
 (6) ר' יהודה בר טוביה מארלי; פארמא 166,14; אוקספורד 2343.
 (7) ר"ן; אוקספורד 453.
 (8) תוספות ישנים; אוקספורד 2363,3.
 (9) חידושי תלמיד הרא"ש; זעמינר נ"י (עי' הצופה מארץ הנר III, 61 nr. 17).
 (10*) ר' יונתן מלוניל; ג'ב 799; כי"ח בפאריס 177.
 (11*) ר' יהודה ב"ר אלעזר הכהן אלמנדר; בריטש מחיאום 431; מונטיפיורי 75 [שזח"ה 51].

נטין

- (1) ר' זכאי; אוקספורד 438,3.
 (2) תוספות; אוקספורד 2079,14 (רק איזה דפי"ן).

- (3) תוספות ישנים; ג'ב 292,2.
- (4) רבינו מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.
- (5) חיד' תלמיד הרא"ש; זעמינר נ"י (עי' הצופה מארץ הנר III, 61 nr. 17).
- (6*) ריטב"א; ג'ב 799; זעמינר, נ"י. עי' הצופה, ג' 61, נו. 18.
- (7*) ר' יהודה ב"ר אלעזר הכהן אלמנדר; בריטיש מחיאום 431; מונטיפיורי 75 [שזח"ה 51].

נדרים

- (1) רמב"ן; בריטיש מחיאום 427; אדלר 400.
- (2) תוספות; אוקספורד 448,2 (רק על ד' פרקים הראשונים).
- (3) ריא"ז, פסקי הלכות; ווארשא טלומאצקיע 17.
- (4) הרא"ש, תוספות; קובץ טישענדארף 2b (עי' במ"ע החדשי ח"ב ע' 245 וע' 287).

נזיר

- (1) רמב"ן; בריטיש מחיאום 427.
- (2) רשב"א; ג'ב 490.
- (3) רבינו טודרוס ב"ר יצחק; אוקספורד 448,1.
- (4) הרא"ש, תוספות; ג'ב 1013; קובץ טישענדארף 2b (עי' במ"ע החדשי ח"ב ע' 245 וע' 287).

סוטה

- (1) תוספות; אוקספורד 432,1.
- (2) ריא"ז, פסקי הלכות; ווארשא טלומאצקיע 17.

בבא קמא

- (1) חדושים מקדמון אחד; פארמא 1320,1.
- (2) תוספות; אוקספורד 430 ונס 431.
- (3) תוספות ר' פרץ (משונה מהנרפס); בריטיש מחיאום 417; ג'ב 232, 183; זעמינר, נ"י; ירושלים 79.
- (4) תוספות מתלמידי ר' פרץ; מונטיפיורי 69.
- (5) רבינו מנחם בר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.
- (6) חידושים מתלמידי הרשב"א והרא"ש; ג'ב 86.

- (7) ר' יוסף, תוספת; אדלר 341.
 (8) ריטב"א; אדלר 1925.
 (9*) ר' יונתן מלוניל; זעמינר, נ"י.

בבא מציעא

- (1) חידושים מקדמון אחד; פארמא 652.
 (2) רשב"א; בריטיש מוזיאום 434; מונטיפיורי 83 [שוח"ה 311] (מפרק ו' עד סוף המסכת הם חידושי הרמב"ן).
 (3) ריטב"א; זעמינר, נ"י. עי' הצופה, נ' 61 (קורוניל 81); כ"י ירושלים 89-90.
 (4) ר' אברהם ב"ר יום טוב מעיר טודילה; אוקספורד 446,2.
 (5) הרא"ש, תוספות; אוקספורד 442,2; 446,1; מונטיפיורי 85 [שוח"ה 312]; ג"ב 1013; זעמינר נ"י (עי' הצופה מארץ הגר 14 nr. 60, III).
 (6) ריא"ן, פסקי הלכות; ווארשא טלומאצקיע 47.
 (7) רבינו פרץ, נימוקים; אוקספורד 434; 435.
 (8) רבינו פרץ, תוספות; ג"ב 1013; דוד קויפמאן 52.
 (9) ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערמא 50.
 (10*) ר' יונתן מלוניל; פארמא פערמא 60.
 (11*) ר' יונה גירונדי; ג"ב 41.

בבא בתרא

- (1) חידושים מקדמון אחד; אוקספורד 369.
 (2) חידושים מקדמון אחד; זעמינר נ"י (עי' הצופה מארץ הגר 61, III, nr. 27).
 (3) תוספות; ג"ב 186.
 (4) ר' אברהם ב"ר יצחק אב"ד מנרבונא; מינכן 149,1 (עי' דקדוקי סופרים לב"ב במבוא; עי' גם מחלקה ב).
 (5) ר' אהרן הלוי ב"ר יוסף מברצלונה; בריטיש מוזיאום 429.
 (6) הראב"ד; ג"ב 345,1.
 (7) רשב"א; ג.א. קאהוט Jewish Institute of Religion (Sothebey Sale 21 Dec. 1926, nr. 17), כ"י אסף, ירושלים.
 (8) ריטב"א; מונטיפיורי 86 [שוח"ה 315]; ג"ב 429; 1181; זעמינר נ"י (עי' הצופה 19 nr. 61, III).
 (9) ר' יונה גירונדי, ס' עליות דרבינו יונה; בריטיש מוזיאום 422.

- מונטיפיורי 82,1 [שזח"ה 73]; ג"ב 11 (ומדף קל"ב עד קנ"ד נרפס מכ"ג בשטיטה מקובצת לב"ב ליוורנו תקל"ח).
 (10) ר' א"ז, פסקי הלכות; ווארשא טלומאצקיע 47.
 (11) ר' מנחם בר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערט 50.
 (12*) ר' יונתן מלוניל; כ"ח בפאריס 177.
 (13*) ר' זעמינר נ"י.
 (14*) ר' יונה גירונדי; ג"ב 41.

עבודה זרה

- (1) ר' אברהם ב"ר רוד; זעמינר, נ"י.
 (2) חדושים מקדמון אחר; פארמא פערט 61.
 (3) ר' יהודה ב"ר יצחק. מכירינא, תוספות, (מדף ס"א ואילך); מונטיפיורי 65 [שזח"ה 58]. ועי' גראסס, גאלליא ע' 129.
 (4) ר' שמשון ששאנץ, תוספות (עד דף מ"א ע"ב); מונטיפיורי 67 [שזח"ה 96].
 (5) ר' יהודה שיר ליאון, תוספות (מדף מ"א ע"ב); מונטיפיורי 67 [שזח"ה 96].
 (6) רשב"א; אולמאן (גראסווארדיף); י. קויפמאן, קאטאלאג 1933, נו. 9.
 (7) חדושים שקבל ר' מאיר ב"ר יוסף אבי סורו מרבו ר' יונה גירונדי ולפעמים מר' יצחק קראקושה ומר' יצחק ב"ר מנוח צרפתי; ג"ב 358.
 (8) ר' א"ז, פסקי הלכות; ווארשא טלומאצקיע 47.
 (9*) ר' יונתן מלוניל; אוקספורד 436,5; 437.
 (10*) ר' יהודה ב"ר אלעזר הכהן אלמנדר; אוקספורד, 438,2.

סנהדרין

- (1) רמב"ן; מינכען 75,3 (רק מעט מזער?).
 (2) ר' רוד בונפיד (על ג' פרקים האחרונים, נרפס רק קצתח; מונטיפיורי 82,2 [שזח"ה 73]; כ"ח בפאריס 168.
 (3*) ר' יונתן מלוניל; אוקספורד 436,1; 437.
 (4*) ר' יהודה ב"ר אלעזר הכהן אלמנדר; אוקספורד 438,2.
 (5) ר' בצלאל אשכנזי, הגהות; ג"ב 816.

שבועות

- (1) ר' אברהם ב"ר רוד, תוספות; אוקספורד 456,5.
 (2) ר' יונתן מלוניל; אוקספורד 436,4; 437.

- (3) ריטב"א (מהדורא בתרא וגם הנדפס הוא מהדורא בתרא שהביא לרף ד' בסוף מהדורא קמא שלח; ג"ב 948.
 (4) ריא"ו, פסקי הלכות; ווארשא טלומאצקיע 47.
 (5) ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערמא 50.

מכות

- (1) ריא"ו, פסקי הלכות; ווארשא טלומאצקיע 47.
 (2*) ר' יונתן מלוניל; אוקספורד 435; 436,2.
 (3*) ר' יהודה ב"ר אלעזר הכהן אלמנדר; אוקספורד 438,2.
 (4) ר' בצלאל אשכנזי, הגהות; ג"ב 816.

הוריות

- (1*) ר' יונתן מלוניל; אוקספורד 436,3; 437.

זבחים

- (1) תוספות; אוקספורד 2364,4; עי' מאנאצין ד', 210.

מנחות

- (1) ר' שלמה ב"ר יצחק (רש"י), פירושו האמיתי מן אמצע פרק התכלת עד דף צ"ג; וואטיקאן 487.

חולין

- (1) חידושים מקדמון אחר; פאריס 449.
 (2) חידושים מקדמון אחר (ספרד); ג"ב 776.
 (3) חידושים מאחד מחכמי פרובינציא; גינסבורג בלונדון 66 (עי' XI, 159 Letterbode; ואח"כ בא הכ"י ליד Aldis Wright ועתה Trinity College 61).
 (4) ר' אליעזר ממיץ, שיטה; טלומאצקיע ווארשא 31 [הצפירה XX 1893, 245; וכנראה נתייחסה אליו בטעות].
 (5) הרא"ש, תוספות; ועמינר נ"י (עי' הצופה III, 60 nr. 13); מינכען 236.
 (6) ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערמא 50.
 (7*) רא"ה; ועמינר נ"י (עי' הצופה III, 60 nr. 15); טלומאצקיע ווארשא [XX 1893 No. 245] הצפירה].

- (8* ר' יצחק בר אברהם מנרבונא; זעמינר נ"י (עי' R. E. J. 303-58,301).
 (9* ר' יהודה ב"ר בנימין עניו; בריטיש מוזיאום 480.

בכורות

- (1 קיצור משיטת שאנץ לר' יצחק ב"ר אברהם (ריצב"א);
 אוקספורד 428,4.
 (2 ר' בצלאל אשכנזי, הנהות; נ"ב 817.

מעילה

- (1 חדושים מקדמון אחר; אוקספורד 3,370; 371.

תמיד

- (1 ר' שמעיה (תלמיד רש"י); אוקספורד 370,1 (משונה מהנדפס).
 עי' עפשטיין, שמעיה ע' 5 ה' 1.

נדה

- (1 חדושים מקדמון אחר; מערצבאכער 28.
 (2 חדושים מקדמון אחר (בזמן הרשב"א); אוקספורד 444.
 (3 הרא"ש, תוספות; מונטיפיורי 68 [שזח"ה 98].
 (4 ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא
 פערא 50.

ב.

פירושים הנדפסים

ברכות

- ר' סעדיה גאון: פירוש רב סעדיה גאון בלשון ערבית עם העתקה
 בעברית ובאורים ע"י שלמה אהרן ווערטהיימער, ירושלים תרס"ח 8°
 [בספק אם הוא מרס"ג, עי' ריווי LVIII, 150]; ואמנם עי' נ"כ מונאטס-
 שריפט 302, [LII]. אוצר הגאונים, א' ברכות, חלק הפירושים, 105-114.
 ע' 103-04; פי' רב סעדיה למסכת ברכות, סיני, ז' 1943, 49-54.
 (אולי הוא פירוש ר' שרירא גאון.
 ר' נסים גאון: ס' המפתח, י"ל ע"י יעקב גאלדענטהאל עם הנהותיו
 בשם באר יעקב, ווען 1847 8°; בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).

ר' שלמה ב"ר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.
 תוספות (יסדרם ר' משה מאיברא): בדפוסים שלפנינו.
 תוספות ר' יהודה שיר ליאון: בס' ברכה משולשת, ווארשא תרכ"ג⁴.
 חלק מפירוש קדמון למס' ברכות לאחד מבני זמנו של הרמב"ם, י"ל ע"י ש. אסף, מאמרים לזכרון ר' צ. פ. חיות, וינא, תרצ"ג, כט"מ—מ"ח.
 רמב"ן: בס' לקושות הרמב"ן, שאלוניקי תקנ"א; בס' שלש שיטות, זאלקווא תקפ"ח, עם חרושי שבת, ווארשא, תרי"ח⁴; ירושלים, תרפ"ח.
 רשב"א: [בד' שטות] וויניציאה רפ"ג⁴; אמ"ד תע"ה⁴; פיורדא תקי"א; [בו' שטות] ברין תקנ"ח; ווארשא תרי"ט⁴; לבוב תר"ך; יוועפאף תרל"ד; ווארשא תרמ"ג, תרנ"ט, תרס"ב.
 רא"ש: תוספות הרא"ש, בס' ברכה משולשת, ווארשא תרכ"ג⁴ [ועי' ריווי [LXV, 47].
 ר' ישעיה דטראני הראשון (רי"ד): פסקי רי"ד, בסוף ס' בית נתן לר' נחמן נתן קורניל, וויען תרי"ד⁴.
 ר' ישעיה דטראני האחרון (ריא"ז): פסקי הלכות בסוף חרושי הריטב"א על פסחים, ווארשא תרכ"ד⁴.
 ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר: ווארשא תרע"ב⁴.
 רא"ה על הריף; פקדת הלויים, מאינין, תרל"ד.
 ר' יונה גירונדי על הריף; בדפוסים שלפנינו.
 שיטה מקובצת [אוינו לר' בצלאל אשכנזי עי' מאנאצין שנה ה' ע' 26]: בס' ברכה משולשת, ווארשא תרכ"ג⁴.

שבת

ר' נסים גאון: בס' המפתח, י"ל ע"י יעקב נאלדענטהאל עם הנהגותי בשם באר יעקב, וויען 1847⁸; בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
 ר' חננאל ב"ר חושיאל: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
 ר' שלמה ב"ר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.
 תוספות (שאנין): בדפוסים שלפנינו.
 רמב"ם: מפירושו למס' שבת: י"ל ע"י אסף, סיני, ש"ג (ת"ש), עמ' קיא—קכ"ח.
 רמב"ן: אוצר נחמד י"ל ע"י ר' יעקב ארנשטיין, פרעשבורג 1837⁴.
 ווארשא תרי"ח⁴; ירושלים, תרפ"ח.
 רשב"א: [בו' שטות] קושטא ת"ף; ברלין תקט"ז; ברין תקנ"ח; לבוב תר"ך; יוועפאף תרל"ד; ווארשא תרמ"ג.
 ריטב"א: (עם שו"ת דברי שלמה) שאלוניקי תקס"ו; לבוב תרכ"א; ווארשא תר"ם; מונקאטש תרס"ח [מיוחסים בטעות להריטב"א והם להר"ן].
 ר"ן: ווארשא תרכ"ב⁴. [אינם להר"ן רק לתלמידו, וחרושי הר"ן נרפסים בשם הריטב"א; עי' ינה"ל ברשימת לעהרן דעלימא, אמ"ד 1899 סי']

3678, ורי"נ עפשטיין בתחכמוני הוצ' לעווין, ברלין תרע"א, חוברת ב' ע' 36-42].
 רי"ד: תוספות רי"ד מהדורא ג', לבוב תרכ"ג.
 ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר: בית הבחירה, ליוורנו תקנ"ד; ויען תרכ"ב.

עירובין

ר' נסים גאון: בס' המפתח, י"ל ע"י יעקב נאלדענטהאל עם הנהוחיו בשם באר יעקב, ויען 1847 8°; בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
 ר' חננאל ב"ר חושיאל: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
 ר' שלמה ב"ר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו. שינויי נוסחאות אצל M. L. Margolis, Commentarius Isaacidis... Erubhin... 1891, N. Y.
 תוספות (שאנץ): בדפוסים שלפנינו.
 תוספות פרץ על דף כ"ד וכ"ט—ל' מכ"י קארלסרוהע הוצ'. לאנדויער, Zf.h.B. XXII, 27-31.
 רמב"ן: בס' לקטות הרמב"ן, שאלוניקי תקנ"א; בס' שלש שטות ולקטות, זאלקווא תקפ"ח; עם ס' חדושי שבת לרמב"ן, ווארשא תרי"ח 4°; ירושלים, תרפ"ח.
 רשב"א: ווארשא תרנ"ה.
 ריטב"א: [ה' שטות] אמ"ד תפ"ט; פראג תק"ע; סדילקאו תקצ"ד; [יוזעפאף] תרי"ט; לבוב תרכ"א; ווארשא תרנ"ט; מונקאטש תרס"ט.
 רי"ד: תוספות רי"ד מהדורא ב' ג' וד', לבוב תרכ"ט.
 ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר; בית הבחירה; ווארשא, תרע"ג.

פסחים

ר' חננאל ב"ר חושיאל: פירוש רבנו חננאל על מס' פסחים עם באורים לר' יוסף בר מתתיהו הלוי שטערן, פאריש תרכ"ח 8°; בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
 ר' שלמה ב"ר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו. הגהות מכ"י על קלף; נימוקי שזבני, ח"ב, ירושלים תרל"ט, דף א—ט"ז.
 ר' שמואל ב"ר מאיר (רשב"ם): לפרק ערבי פסחים בדפוסים שלפנינו [ועי' דינעמאן בהמאסף חפארת ישראל אשר י"ל לכבוד ר"י לוי ע' 259].
 תוספות: בדפוסים שלפנינו.
 רמב"ן: בס' לקטות הרמב"ן שאלוניקי תקנ"א; עם חדושי שבת לרמב"ן ווארשא תרי"ח 4°; ירושלים, תרפ"ח.

ר' טב"א: חידושים [מיוחסים לו בטעות] ווארשא תרכ"ד 4°; שם תרע"ב 4°.
 ר' ד: תוספות רי"ד מהדורא ג', לבוב תרכ"ט.
 ר' משה חלאווה: חידושי מהר"ם חלאווה, ירושלים תרל"ג 4°.
 ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר: בית הבחירה; בילגוריי, תרפ"ו.

ביצה

ר' חננאל ב"ר חושיאל: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
 ר' שלמה ב"ר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.
 תוספות (מתלמידי רבינו פרץ): בדפוסים שלפנינו.
 ר' אהרן הלוי (הרא"ה): בס' מראה האופנים, ליוורנו תק"ע.
 רש"ב"א: לבוב תר"ו 4°; לבוב תר"ך; יועפאף תרל"ד; ווארשא תרמ"ג, תרנ"ט, תרס"ב.
 ר' נחמן בן הרמב"ן: בס' מחנה דוד, ירושלים תרמ"ט.
 ר' ד: תוספות רי"ד, לבוב תרכ"ט; בס' מחנה דוד, ירושלים תרמ"ט.
 ר' מנחם ב"ר שלמה: חדושי הרב המאירי, ברלין תרי"ט 4°; דפוס לייטנרפי, נירנברג, תרפ"ב.
 שיטה מקובצת [ובשער דפוס הראשון כתוב "כנראה שהוא לר' בצלאל אשכנזי" וצ"ע, ולפ"ד עפשטיין בתחכמוני שם הם חידושי תלמיד הר"ן]:
 בסוף שו"ת נחלה ליהושע, קושטא תצ"א; מיץ תקכ"ד 4°; זאלקאווא תקכ"ז 4°; זאלקווא תקע"א 4°; לבוב תקע"ב 4°; אפען תקפ"א; סדילקאב תקצ"ו 4°; ווארשא תרל"ט עם נזיר; הנהות עין הצבי לר' צבי הירש בלייווייס, פיעטרקאב, תרס"ח.
 ר' יצחק אבוהב: חידושים על קצת המסכת בסוף שו"ת ר' משה גלאנטי, וויניציא שס"ח [עיי' בית תלמוד ג' 302].

חגיגה

ר' חננאל ב"ר חושיאל: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
 ר' שלמה ב"ר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.
 תוספות: בדפוסים שלפנינו.
 רמב"ן: בס' לקוטות הרמב"ן, שאלוניקי תקנ"א; עם ס' חדושי שבת לרמב"ן, ווארשא תרי"ח 4°; ירושלים תרפ"ח. באור קצת סוגיות להרמב"ן בס' מהר"י נמרים, ויניציאה שנ"ט 4° [מיוחס לו בטעות].
 ר' ד: תוספות רי"ד מהדורא א', לבוב תרכ"ט; פסקי רי"ד בס' אהלי יצחק, ליוורנו תקפ"א.
 ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר: בית הבחירה; יל עיי' מדרכי לאננע, פרנקפורט ענ"ס תרפ"ח.

מועד קטן.

ר' חננאל ב"ר חושיאל: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
 ר' שלמה ב"ר יצחק (רש"י) בדפוסים שלפנינו. [לפי דעת הח' ר'
 אברדם עפשטיין בס' תהלה למשה ולפסיא תרנ"ח חלק אשכנזי ע' 166
 אינו לרש"י כי אם פירוש לחכמי מנצא; ועי' באריכות מאמר על רש"י
 לנדרים ומועד קטן לר' דוב בער צאמבער, ברלין תרכ"ז 8°; וס' מורה
 דרך בפי' רגמ"ה ובפי' רש"י על מס' מועד קטן להג"ל, ליק תר"ל 8°;
 וקונטרס מורה המורה להשיב על דברי הקונטרס מורה דרך לר' רפאל
 נטע ראבינאוויטץ, מינכען תרל"א 8°, ועי' הנהות ר' צבי הירש חיות
 למ"ק י"ד ע"א ד"ה אזורו מוכיח עליו ודברי ר' זאב ראבינאוויטץ בהיונה
 אודיסא תרס"ז ע' 42].

תוספות (מנכד ר"י הזקן): בדפוסים שלפנינו.

ר' שלמה בן היתום: פירוש מסכת משקין, י"ל ע"י ר' צבי פרץ
 חיות, ברלין תר"ע 8°.

רמב"ן: לקוטות הרמב"ן, שאלוניקי תקנ"א; עם חדושי שבת לרמב"ן, ווארשא
 תר"ח 4°; ירושלים, תרפ"ח.

ר"ן: ירושלים תרצ"ז. עם תיקונים מאת ש. ב. ורנר וש. פ. פרנק. (כתבי
 מכון הערי פישעל מחלקה ג.)

חלמיר של רבינו יחיאל מפאריש, ירושלים תרצ"ד. חלק א.
 עם תיקונים מאת ש. אליעזרי וא. יקובוביץ; חלק שני מאת מ. ל. וקש
 וא. פריסמן. (כתבי מכון הערי פישעל, מחלקה ג.)

תוספות הרא"ש; ירושלים תרצ"ז. עם הערות רפאל קוק. (כתבי מכון
 הערי פישעל, מחלקה ג.)

ריטב"א: אמ"ד חפ"ט; פראג תקע"א 4°; סדילקאב תקצ"ד; לבוב תרכ"א;
 ווארשא תרמ"ג; מונקאטש תרס"ח; י"ל ע"י חיים יצחק הכהן בלאך, נ"י
 תרצ"ה 8°.

רי"ד: תוספות רי"ד מהדורא ב', לבוב תרכ"ט.

ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר: בית הבחירה; ירושלים
 תרצ"ז. עם תיקונים מאת ש. סטריליץ וב. רבינוביץ. (כתבי מכון הערי
 פישעל, מחלקה ג.)

ראש השנה.

ר' חננאל ב"ר חושיאל: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).

ר' שלמה בר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.

תוספות: בדפוסים שלפנינו; לר' אליהו מלונדריש; עי' י. ג. אפשטיין.

מדעי היהדות, תרפ"ו, א, 67-68.

ר' משה ב"ר מיימון (רמב"ם): פירוש [מיוחס לו בטעות], נרפס

ראשונה בס' יין לבנון, פאריס תרכ"ז 8°; ושנית ע"י ר' דוב בער, חמ"ד [קאניסבערג] תרכ"ח 8°; ושלישית ע"י ר' דוב בער ראב"ן עם ביאור, ירושלים תרמ"ז 4°; ורביעית ע"י ר' יקותיאל אריה קאמעלהאר עם חידושי הרמב"ם, פאדנורדע אצל קראקא תרס"ו. [ועי' על פירוש זה סלאנימסקי בהמגיד י"א ע' ל"ז ובהכרמל תרכ"ז ע' רנ"ג; פינעלעס בהמגיד י"ב ע' קמ"ט; שטיינשניידר Bibl. Mathem. 1896, 81 ועוד [Bibl. Arab. Jud. p. 203].

רמב"ן: לקוטות הרמב"ן, שאלוניקי תקנ"א; ובס' שלש שטות ולקוטות, זאלקווא תקפ"ח; עם חדושי שבת לרמב"ן, ווארשא תרי"ח 4°; ירושלים תרפ"ח.

רשב"א [והוא רק קיצור]: קושטא ת"ף; ברלין תקט"ז; ברין תקנ"ח; לבוב תר"ך; יזעפאף תרל"ד; ווארשא תרמ"ג, תרנ"ט, תרס"ב; עם מס' ר"ה מיץ תקל"ג.

ריטב"א: קאניסבערג תרי"ח [ונם עם שער בלי מקום וש"ד] 4°; ווארשא תר"ך 4°; לבוב תר"ך; ווארשא תרמ"ג; מונקאטש תרס"ח.

ר"ן: ירושלים תרל"א 4°; ווארשא תרנ"ב, תרנ"ט. רי"ד: תוספות ר"ד מהדורא ב', לבוב תרכ"ט; פסקי רי"ד בס' אהלי יצחק ליוורנא תקפ"א.

ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר: בית הבחירה; י"ל ע"י ר"א סופר, ווין, תרצ"ו.

רשב"ץ: חדושי הלכות ליוורנא תק"ה 4°; ווארשא תרנ"ב 4°; תרנ"ט 4°.

תענית.

ר' חננאל ב"ר חושיאל: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם). ר' גרשום מאור הנולה: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם) [ולפי דעת הח' אברהם עפשטיין הפירוש אינו לרגמ"ה, עי' בס' תהלה למשה ולפסיא תרנ"ח חלק אשכנזי ע' 116].

ר' שלמה ב"ר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו [מיוחס לו, עי' שם הגדולים ערך רש"י; ר' צבי הירש חיות במ"ע ציון ח"ב ע' 80 וכו' ובס' אמרי בינה סימן ה']. תוספות [מאוחרות, לתלמידי מהר"ם בר כרוך (?)]: בדפוסים שלפנינו.

רמב"ן: בס' לקוטות הרמב"ן, שאלוניקי תקנ"א; בס' שלש שטות ולקוטות, זאלקווא תקפ"ח; עם חדושי שבת לרמב"ן, ווארשא תרי"ח 4°.

ריטב"א: אמ"ד תפ"ט; פראג תקע"א 4°; סדילקאוו תקצ"ד; לבוב תרכ"א; ווארשא תרמ"א; מונקאטש תרס"ח.

ר"ה על הרי"ף; פקדת הלויים, מאינץ תרל"ד. ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר: בית הבחירה; י"ל ע"י א. סופר, ווין תרצ"ד.

ר' ד: בסוף ס' המכריע, ליוורנו תקליט 4°; לובלין חרנ'ז; מונקאטש חרס' 4°; וגם בס' עיני העדה, פראג תק'ע; פסקי רי'ד בס' אהלי יצחק, ליוורנו חקפ'א.

יומא.

ר' חננאל ב'ר חושיאל: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).

ר' שלמה ב'ר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.

תוספות (הם למהר"ם ב'ר ברוך): בדפוסים שלפנינו.

תוספות ישנים (מר' משה בן יעקב מקוצא): לר' שיר ליאון ברובן, עי' י. ג. אפשטיין, מדעי היהדות, תרפ"ו, א', 68-71, נדפס פעם ראשונה בש"ס פפר"מ תפ"א.

רמב"ן: לקוטות הרמב"ן, שאלוניקי חקנ"א; בס' שלש שטות ולקוטות.

זאלקווא חקפ"ח; עם חדושי שבת לרמב"ן, ווארשא תרי"ח 4°.

ר' טודרוס הלוי: לקוטות בס' סם חיים, ליוורנו חקס"א.

ריטב"א: קושטא תקי"ד; ברלין תר"ך 4°; לבוב תר"ך; ווארשא תרמ"ג; מונקאטש חרס"ח.

רי"ד: תוספות רי"ד, לבוב תרכ"ט.

ר' מנחם ב'ר שלמה: לקוטי הרב המאירי בס' שיח יצחק, ליוורנא

חקכ"ו; בית הבחירה, ירושלים תרמ"ה 8°.

הנהות ר' בצלאל אשכנזי דף כ"ו-מ', בקונטרס המזכיר 20-26.

סוכה

ר' חננאל ב'ר חושיאל: בש"ס ווילנא (ראם).

ר' שלמה ב'ר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.

תוספות: בדפוסים שלפנינו.

רמב"ן: לקוטות הרמב"ן, שאלוניקי חקנ"א; בס' שלש שטות ולקוטות.

זאלקווא חקפ"ח; עם חדושי שבת לרמב"ן, ווארשא תרי"ח 4°; ירושלים

תרפ"ח.

רא"ש: תוספות הרא"ש, י"ל עי' רש"א ווערטהיימער, ירושלים חרס"ג

4°.

ריטב"א: [בו' שטות לרשב"א], קושטא ת"ף; ברלין חקט"ו; ברין חקנ"ח;

יועפאף חרל"ד; ווארשא תרמ"ג, תרנ"ט, חרס"ב.

רי"ד: תוספת רי"ד מהרורא ב', לבוב תרכ"ט; פסקי רי"ד בס' סם חיים,

ליוורנו חקס"א.

ר' מנחם בר שלמה לבית מאיר: ווארשא תרע"ד 4°.

מגילה.

- ר' חננאל ב"ר חושיאל: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
 ר' שלמה ב"ר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.
 תוספות: בדפוסים שלפנינו.
 רמב"ם: מפירושו למס' מגילה, י"ל ע"י אסף, סיני, ש"ג (ת"ש), קכ"ט—קל"ב.
 רמב"ן: לקוטות הרמב"ן, שאלוניקי חקנ"א; שלש שטות ולקוטים, זאלקווא
 חקפ"ח; עם חדושי שבת לרמב"ן, ווארשא תרי"ח 4°; ירושלים תרפ"ח.
 רשב"א: עם מס' מגילה קושטא ת"ף; דעסוי תק"ב 8°; ברלין חקט"ו; ברין
 חקנ"ה; לבוב תר"ך; יועפאף תרל"ד; ווארשא תרמ"ג, תרנ"ט, תרס"ב.
 רא"ש: תוספות הרא"ש בס' שם עולם, ליוורנו חקמ"ה.
 ריטב"א: שיטה, בס' מכתם לדור, ליוורנו חקנ"ב; סדליקאב חקצ"ג 4°;
 לבוב תרכ"א; ווארשא תרמ"א; מונקאטש תרס"ח; י"ל ע"י חיים יצחק
 הכהן בלאך, נ"י, תרצ"ח 8°.
 ר' טודרוס הלוי: לקוטים בס' סם חיים, ליוורנו חקס"א.
 ר' [ן] ירושלים תרמ"ד 8° [ואינם לר"ן בר ראובן, ע"י עפשטיין בריווי LX, 260].
 ר' דוד בר לוי: ס' המכתם, י"ל ע"י מנשה גראסבערג, לבוב תרס"ד 8°.
 רי"ד: בשם חוספת ר"ד מהדורא א' וב', לבוב תרכ"ט.
 ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר: אמ"ד חקכ"ט 8°; פראג חק"ע 4°;
 קאניוסבערג תר"ך 4°.

יבמות.

- ר' שלמה בר' יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.
 תוספות: בדפוסים שלפנינו.
 תוספות ישנים: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
 תוספות חד מקמ"י: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם) [והוא ס' ההשלמה
 כפי שהוכיח לובעצקי בס' בדקי בתים ע' III].
 תוספות גורניש על ג' פרקים הראשונים, נרפסו עם שו"ת ר' משה
 גלאנטי; וויניציא שס"ח, דף פ"ג—צ"ה, ע"י שעכטער, *Jewish Chronicle*
 June 8, 1888, p. 16; Neubauer, REJ, XVII, 156; *Revue*
orientale, II, 397; ע"י גראס, גאליא יודאיקא 136, 603; מ"ע
 החדשי, מ"א, 466.
 רמב"ן: תולדות אדם, הומבורג ת"ק 4°; לבוב חקצ"ו 4°; ירושלים תרפ"ח.
 רשב"א: קושטא ת"ף; ברלין חקט"ו; [בה' שטות] סדילקאב חקל"ה; לבוב
 תר"ך; יועפאף תרל"ד; ווארשא תרמ"ג, תרנ"ט, תרס"ג; וחדושים בשם

[כ]

קונטרס אחרון מהרשב"א בסוף ס' חמדה ננוזה, ירושלים תרכ"ג 4°;
 פיטרקוב תרנ"ט 4°.
 ר א"ש: בשם תוספ' הרא"ש, ליוורנו תקל"ו; בס' לשון חכמים, ליוורנו
 תקמ"א.
 ר יט ב' א': ליוורנו תקמ"ז 4°; סלאוויטא—סדילקאב תקצ"ג; לבוב תרכ"א;
 ווארשא תרמ"ג; מונקאטש תרס"ח.
 ר' מנחם בר שלמה לבית מאיר: שיטה, שאלוניקי תקנ"ד; וקצת
 ממנו ברלין תרע"א 8°; עם תקונים והערות מאת חנוך אלבעק, ברלין
 תרפ"ב.

כתובות.

ר' שלמה בר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.
 תוספות: בדפוסים שלפנינו.
 תוספות: עלים אחדים מתוספות בלחי נודעים ע"ע יל ע"י הח' יהודה בלוי
 בזכרון לאברהם אליהו הרכבי (פטרבורג תרס"ט) חלק עברי ע' 357
 וגו' ולדעת המ"ל הם לר"י הזקן.
 ר' יונתן מלוניל; קטע מכ"י פירקאוויטש בפירושי ר' יהודה ב"ר
 נתן לכתובות יל ע"י י. נ. אפשטיין, ירושלים תרצ"ג, 181-184.
 רמב"ן [ובטעות נדפסו על שם הרשב"א]: מיץ תקכ"ה 4°; ברין תקנ"ח;
 פראג תקס"ט; [בה' שטות] סדילקאב תקצ"ה; לבוב תר"ך; יועפאף
 תרל"ד; ווארשא תרמ"ג, תרנ"ט, תרס"ב; השלמה בס' אהל רחל מאת
 אהרן ירוחם, נ"י תש"ב, 107-111.
 ר א"ש: ליוורנו תקל"ו; בס' לשון חכמים, ליוורנו תקמ"א.
 ר' אהרן הלוי (רא"ה): פראג (תפ"ב) [תצ"ד].
 ר יט ב' א': אמ"ד תפ"ט; זאלקווא תקס"ו; סדילקאב תקצ"ד; לבוב תרכ"א;
 ווארשא תרמ"ג; מונקאטש תרס"ח.
 ר י"ד: תוס' רי"ד בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
 ר' יוסף חביבא: נמוקי יוסף בס' אשי ה', ליוורנו תקנ"ה; ברי"ף
 פרסברוג תקצ"ו.
 ר' בצלאל אשכנזי: שטה מקובצת, קושטא תצ"ח; שטראסבורג
 תקל"ז; לבוב תקצ"ו, תרכ"א; ווארשא תרס"ד.

קידושין.

ר' שלמה ב"ר יצחק (רש"י). בדפוסים שלפנינו.
 תוספות: בדפוסים שלפנינו.
 תוספות ר"י הזקן (מיוחסים לו בטעות): בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).

ועי' מש"כ לובעצקי בספרו בדקי בתים ע' XVI והלאה ובלוי בזכרון לאברהם אליהו הרבני (פטרבורג תרס"ט) חלק עברי ע' 364 וגו'.

רמב"ן: בס' אוריין תליחאי, שאלוניקי תקי"ט; פראג תקפ"ו; ווארשא תרי"ח 4° וצ"ע אם החדושים הם להרמב"ן; ירושלים תרפ"ח; השלמה בס' אהל רחל, 41-139.

רשב"א: קושטא תע"ו 4°; ברלין תצ"ג 4°; זאלקווא תקס"ו 4°; פראג תקס"ט; [בה' שטוח] סדילקאב תקצ"ה; ווארשא תרי"ח 4°; לבוב תר"ך; יועפאף תרל"ד; ווארשא תרמ"ג, תרנ"ט, תרס"ב [ועי' החלוץ י"א 90 ששם הוא מסופק אם הם לרשב"א].

רא"ש: תוספי הרא"ש בס' מעשה רק"ם, פיסא תקס"ו; ווארשא תרפ"ו [ואינם להרא"ש עי' Zomber, Magazin 1878, S. 29].

ראהרן הלוי (רא"ה): חרושים, הוסיאטין תרס"ד 8° [ומיוחסים לו בטעות, עי' ZfHB IX, 62].

ריטב"א: במסכת קידושין רפוס סביוניטה שי"ג; ברלין תע"ה 4°; [בס' עיני העדה] פראג תק"ע; סדילקאב תקצ"ה; לבוב תרכ"א; ווארשא תרמ"ג; מונקאטש תרס"ח.

רי"ד: מהדורא ב' ג' וד', במסכת קידושין סביוניטה שי"ג; ברלין תע"ה 4°; [בס' עיני העדה] פראג תק"ע; סדילקאב תקצ"ה; נ"י תש"ב.

תלמיד הרשב"א: בסוף שו"ת ר' יעקב בר רב, ויניציאה תכ"ג 4°.
אחד מקמאי: חדושי מסכת קדושין, קושטא תקי"א. [אודות המחבר עי' מש"כ Gross, Mschrft. 1874 S. 275; Brüll, Jahrb. II. S. 140 sq.; Wiener, Bibl. Friedl. nr. 3834; Marx, Z. f. h. B. IX (1905) S. 62].

רא"ש: מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר: בית הבחירה; י"ל עי' רא"ש סופר, ירושלים תש"ב.

גיטין.

רא"ש שלמה ב"ר יצחק (רש"י): ברפוסים שלפנינו.

תוספות (טור): ברפוסים שלפנינו.

רמב"ן: [בה' שטוח] זולצבאך תקכ"ב; לבוב תקצ"ד; ירושלים תרפ"ח; השמטות מכ"י בסוף תוספ' הרא"ש, ווארשא תרפ"ו ובס' אהל רחל 102-38.

רשב"א: ויניציאה רפ"ג 4°; אמ"ד תע"ה 4°; פיורדא תקי"א; ברין תקנ"ח; לבוב תר"ך; יועפאף תרל"ד; ווארשא תרמ"ג, תרנ"ט, תרס"ב.

רא"ש: ווארשא תרפ"ו.

ריטב"א: שיטה, שאלוניקי תקי"ח; סדילקאב תקצ"ה; לבוב תרכ"א; ווארשא תרל"ט; מונקאטש תרס"ח.

ר' נ: קושטא תע"א 4°; ברלין תקל"ח 4°; פראג תק"ע 4°; סדילקאב תקצ"ו;
ווארשא תרי"ח 4°.

ר' ד: ד: תוס' רי"ד בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר: בית הבחירה; יל ע"י
קלמן שלזינגר, ירושלים תש"נ.

נדרים.

ר' שלמה בר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו [אינו לרש"י, ע"י
צונץ, צייטשריפט ע' 367, ור' דוב בער צאמבער מאמר על רש"י
לנדרים ומועד קטן, ברלין תרכ"ז 8°, והח' אברהם עפשטיין בתהלה
למשה (לפסיא חרנ"ח ע' 119)]. פירש"י על דף ב-ד, נמצא בשטה
מקובצת, כ"י שלעזינגר וי"ל ע"י ר' יעקב פריימאן, הצופה 1928, י"ב,
244-51. ע"י שם דף 44-241, והמאור א', ברלין 1933, 49-51.
ר' יהודה בר נתן לנדרים; יל ע"י י. נ. אפשטיין בסוף פירושי
רבינו יהודה בר נתן לכתובות, ירושלים תרצ"ג, 80-171.

תוספות (מתלמידי רבינו פריץ): בדפוסים שלפנינו.
רשב"א: קושטא ת"ף; ברלין תקט"ז; [בה' שטות] סדילקאב תקצ"ה; לבוב
תר"ך; יועפאף תרל"ד; ווארשא תרמ"ג, תרנ"ט, תרס"ב.
ריטב"א: בס' אשי ה', ליוורנו תקנ"ה; ווילנא תר"ג; וגם בס' הלכות רב
אלפט דפוס פרעסבורג תקצ"ח ובדפוסים הבאים אחריו.

רא"ש: פי' הרא"ש, בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
ר' נ: בדפוסים שלפנינו.

ר' יוסף חביבא: נמוקי יוסף בס' אשי ה', ליוורנו תקנ"ה; ווילנא תר"ג;
וגם בס' הלכות רב אלפט דפוס פרעסבורג תקצ"ח ובדפוסים הבאים
אחריו. (ע"י ישרון, ג', מחלקה גרמנית. 29. הערה 2).
ר' ד: תוספות רי"ד, לבוב תרכ"ט.

ר' מנחם בר שלמה לבית מאיר: ליוורנו תקנ"ה; האלבערשטארט
תר"ך.

לקוטי הגאונים: בס' יגל יעקב שנלוה לס' ברית יעקב, ליוורנו
תק"ס.

ר' בצלאל אשכנזי: שטה מקובצת, ברלין תר"ך.

גזיר.

ר' שלמה בר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו. [אינו לרש"י רק
לר' יהודה בר נתן, בש"ס ווילנא נדפס בשלמות יותר].

תוספות (מתלמידי רבינו פריץ): בדפוסים שלפנינו.

רא"ש: פירוש, בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).

ר' י' ד: תוספות רי"ד, לבוב תרכ"ט.
 ר' מנחם בר' שלמה לבית מאיר: ליוורנו תקנ"ה; האלבערשטאדט
 תר"ך.
 לקוטי הגאונים: בס' יגל יעקב שנלוה לס' ברית יעקב, ליוורנו
 תקס"ט.
 ר' בצלאל אשכנזי: שטה מקובצת ליוורנו תקל"ד; רובנא תקס"ט;
 אפען תקפ"א; ווארשא תרל"ט, אחר ביצה. [וצ"ע אם הם לר' בצלאל
 אשכנזי].

סוטה.

ר' שלמה בר' יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.
 תוספות (יסרם ר' שמואל מאיברא): בדפוסים שלפנינו. (עי' תרביץ, י"ב,
 190-96).
 תוספות הר"ש משאנץ: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם). (עי' תרביץ, י"ב,
 203-04).
 רא"ש: תוספות על ב' פרקים האחרונים בס' לשון חכמים, ליוורנו תקמ"א;
 פ"י אחר בשם תוס' הרא"ש על כל המסכת בס' מראה האופנים, ליוורנו
 תק"ע; פירוש הרא"ש (על משניות) ב' פרקים האחרונים, פראג תפ"ה 4°.
 ר' מנחם בר' שלמה לבית מאיר: ליוורנו תקנ"ה; האלבערשטאדט
 תר"ך.
 ר' בצלאל אשכנזי: שטה מקובצת בס' יגל יעקב הנלוה לס' ברית
 יעקב, ליוורנו תקס"ט.

בבא קמא.

ר' חננאל בר' חושיאל: עד דף ל"ז ע"ב בש"ס ווילנא (הוצ'
 ראם).
 ר' שלמה בר' יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.
 תוספות (שוך): בדפוסים שלפנינו.
 ר' פרץ: תוספות רבינו פרץ, ליוורנו תקע"ט.
 ראב"ד: י"ל ע"י שמואל אטלאס, לונדון ת"ש (מבוא אנגלי, תש"א).
 רשב"א: [עד פרק ז'] קושטא ת"ף; [בשלימות] פראג תצ"ד; ברלין תקט"ו;
 [בה' שטות] סדילקאב תקצ"ה; לבוב תר"ך; יועפאף תרל"ד; ווארשא
 תרמ"ג, חרנ"ט, תרס"ג; וחלק שני מפרק ח' עד סוף המסכת נאוידוואהר
 תקס"ה 4°.
 ר' י' ד: תוספות רי"ד, לבוב תרכ"ב.
 ר' בצלאל אשכנזי: שטה מקובצת, ויניציאה תקכ"ב; ואלקווא תק"ע;
 לבוב תר"ך, תרל"ו; ווארשא תרס"א, תרס"ד.

בבא מציעא.

ר' חננאל ב"ר חושיאל: עד דף נ"א ע"ב בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
 ר' שלמה בר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.
 חוספות: בדפוסים שלפנינו.

רמב"ן: עפ"י כ"י אוקספורד 443. י"ל ע"י חברת אור עולם, ירושלים
 תרפ"ט. (ע"י קרית ספר, ו', תרפ"ט, 440). ביאור קצת סוגיות להרמב"ן
 בס' מהררי נמרים, ויניציאה שנ"ט 4°.

קדמון על דף ו'-ט"ו; י"ל ע"י י. נ. אפשטיין, הרביץ תר"ץ, א' ספר ד'
 45-59.

רשב"א: פרק א-ה, י"ל ע"י חברה תורה ותבונה, ירושלים תרצ"א, ע"י
 קרית ספר ח' תרצ"ב, 293.

ריטב"א: [על מקצת מפרק ראשון ובבית יוסף מובא זה בשם שיטת או
 חידושי תלמיד הרשב"א, ע"י בית תלמוד שנה ג' 307-302] בסוף שו"ת
 ר' משה גלאנטי, ויניציאה שס"ח; בס' חדושי גלאנטי, ווילהרמרדארף
 תע"ו; סדילקאב תקצ"ו; [ובשלימות] אמ"ד הפ"ט; סדילקאב תקצ"ד;
 לבוב תר"ך; ווארשא תרל"ח; מונקאטש תרס"ח [ולפ"ד ברילל אינם
 מהריטב"א].

ר' : דיהרנפורט תקפ"ג 4°; סדילקאב תקצ"ו; ווארשא תרל"ט 4°.

ר"ד: תוספות ר"ד מהדורא ג', לבוב תרכ"ב.

ר' בצלאל אשכנזי: שיטה מקובצת, אמ"ד תפ"א; ברלין תקכ"ו;
 לבוב תקפ"ו, תר"ך, תרל"ו; ווארשא תרס"ד.

בבא בתרא.

ר' גרשום מאור הגולה: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם) [ועל מחברו ע"י
 מש"כ בפ"י למס' תענית]. לפי דעת י. נ. אפשטיין בלהקים שם, חיפה
 תרפ"ח, צד 8 נדפס שנית מתוך המליץ 1902, גליונות 210, 213,
 236), הפירוש הזה הוא באמת לרנמ"ה.

ר' שלמה ב"ר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו, עד דף כ"ט ע"א
 ובדפוס פיורו נדפס שם אחר ד"ה אלא מעתה, כאן מת רש"י ז"ל.

ר' שמואל ב"ר מאיר (רשב"ם): מרף כ"ט ע"א ואילך, בדפוסים
 שלפנינו.

מקדמון אחד: בדפוס פיורו מתחיל בדף כ"ט ע"א פירוש השונה לנמרי
 מפ"י הרשב"ם שלפנינו ומגיע עד דף נ"ד ע"ב וכן מן דף קל"א ריש ע"א
 עד אמצע ע"ב וכן מן ד' קנ"ו ע"ב עד קס"ח ע"ב, ונדפס מחדש ע"י ר'
 רפאל נתן ראבינאוויטץ בס' דקדוקי סופרים לבבא בתרא (מינכען
 תרמ"א) [וע"י בית תלמוד שנה ב' ע' 297]; בש"ס ווילנא (הוצ'
 ראם).

- תוספות: בדפוסים שלפנינו. (עי' תרביץ, י"ב, 197-203).
- ר' יוסף אבן מינאש: אמ"ד חס"ב 4°; [בס' עיני העדה] פראג תק"ע; ווארשא תרמ"ג, מקוצר; יותר בשלימות בשטה מקובצת; עי' ריווי, ס"ז, 150-151.
- ר' אברהם בר יצחק אב"ד; דף מ"ו-נ"ה; י"ל ע"י ש. אסף, אוצר החיים, י"ב, תרצ"ו, 56-63.
- רמב"ן: ויניציאה רפ"ג 4°; אמ"ד תע"ד 4°; פראג [תצ"ה]; פיורדא תקי"א: [יאהאנסבורג תרי"ט] 4°; ווארשא תרל"ט 4°; ירושלים תרפ"ט.
- ר' מאיר אבולעפיא ורמ"ה: יד רמה שאלוניקי תק"ן; ווארשא תרמ"ז; וראשיתו בשם תורת רמ"ה עם הגהות שערי תורה מאת ר' אליעזר יקותיאל מודיל, לבוב תר"ו.
- ר"ד: תוספות רי"ד מהדורא ג', לבוב תרכ"ב.
- ר' יונה: על פרקים האחרונים בשטה מקובצת ד' ליוורנו תקל"ד; ר' בצלאל אשכנזי: שיטה מקובצת [עד דף קל"ג] ליוורנו תקל"ד; ושירי ש"מ על פרקים האחרונים בס' יד רמה ח"ב שאלוניקי תק"ן; ובסוף ס' חדושי שבת להמאירי, ווען תרכ"ב; ובשלימות [אבל עי' ברילל, יאהרביכער שם] לבוב תקס"ט; זאלקווא תקע"ב; לבוב תר"ך, תרל"ז; ווארשא תרל"ח, תרס"ד.

עבודה זרה.

- ר' חננאל בר חושיאל: עד דף נ"ו ע"ב בש"ס ווילנא (הוצ' ראם), ועי"ע כ"י אוקספורד 27, 2669.
- ר' שלמה בר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו. רשב"ם: פירוש [לדף ס'—ס"ד] הו"ל עפשטיין באוצר טוב תרמ"ז ע' 10-1.
- תוספות (יסדס ר' שמואל ב"ר שלמה מפלייזא וסדרם רבינו פרץ): בדפוסים שלפנינו.
- תוספות לר' אלחנן בר יצחק מדמפיר [עד דף ל"ה] הו"ל ר' דוד פרענקיל, הוסיאטין תרס"א 8° [עי' הליכות קדם ע' 46].
- רמב"ן: בס' מעשי צדיקים, ליוורנו תקמ" 4°; בס' שלש שטות, זאלקווא תקפ"ח.
- רשב"א: עד דף כ"ב, ע"ב; י"ל עי' יהודה עהרענרייך, שאמלויא תרפ"ה.
- ר"ט ב"א: בס' אוריין תליתאי, שאלוניקי תקי"ט; אפען תקפ"ד; יאהנסבורג תרי"ט 4°; לבוב תרכ"א; ווארשא תרמ"ד; מונקאטש תרס"ח.
- ר"ד: תוספות רי"ד מהדורא א' ב' ונ', לבוב תרכ"ב.
- ר"ן: ירושלים תרמ"ח 4°; תרס"ג 4°.
- ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר: בית הבחירה; י"ל עי' ר' אברהם סופר ירושלים תש"ד.

סנהדרין.

ר' חננאל בר חושיא ל: עד דף נ"ו ע"ב ועל דף פ"ט ע"א וע"ב בש"ס ווילנא (הוצ' ראם), ועל דף צ' בחין הערך לקאהוט. צד ע"ט—פ'.

ר' שלמה בר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו. תוספות (מתלמידי רבינו פרץ): בדפוסים שלפנינו.

רמב"ן: [לקוטים החל מפרק זה בורר] בס' שבעה עינים, ליוורנו תק"ה 4°; ירושלים תרפ"ט.

ר' מאיר אבולעפיא (רמ"ה): בס' יד רמה שאלוניקי תקנ"ח; ווארשא תרנ"ה.

ר' [בה' שטות] וולצבאך תקכ"ב; לבוב תקצ"ד.

רבינו דוד [על פרק ד' מיהות ופרק חלק, והחידושים לפרק זה נדפסו בטעות ע"ש הריטב"א, עי' ברילל שם והקדם א' 131]: עם פירוש הרא"ש והראב"ד על תמיד, פראג תפ"ה 4°; בס' לשון חכמים, ליוורנו תקמ"א.

רבינו יונה: בס' סם חיים, ליוורנו תקס"א; חמ"ד [תר"כ] 4°.

חדושי הראשונים: בס' חמרא וחיי, ליוורנו תקס"ב.

ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר: בית הבחירה; י"ל ע"י ר"א סופר, פרנקפורט 1930. 8°.

ר' בצלאל אשכנזי: שיטה מקובצת, קצת לקוטים בס' שער המלך לר' יצחק ב"ר משה נונים בילמונטי, שלוניקי תקל"א; ברין תקפ"א; לבוב תרי"ט.

מכות.

ר' חננאל בר חושיא ל: (עד דף ט"ז ע"א) בס' מגדל חננאל, ברלין תרל"ו 8°; בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).

ר' שלמה בר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו [ובדפוס פפד"א תנ"ז איתא ברף כ"ד ע"א: מכאן ואילך מפירוש רבינו גרשום, עי' מש"כ ראבינאוויטץ בספרו מאמר על הדפסת התלמוד ע' פ"ו].

תוספות (מתלמידי רבינו פרץ): בדפוסים שלפנינו.

תוספות שאנץ: בס' סם חיים, ליוורנו תקס"א; חמ"ד 4°.

רמב"ן: בס' שבעה עינים, ליוורנו תק"ה 4°; ובס' שלש שטות, זאלקווא תקפ"ח; ירושלים תרפ"ט. מלאים טעות; עי' שם הגדולים, מערכת ספרים, אות ש', 30.

ריטב"א: [בה' שטות] וולצבאך תקכ"ב; לבוב תקצ"ד; יאהנסבורג תרי"ט 4°;

[ברעסלויא תרי"ט] 4°; לבוב תרכ"א; מונקאטש תרס"ח. י"ל ע"י חיים

יצחק הכהן בלאך, נ"י תרצ"ט 8°.

ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר: בית הבחירה; י"ל ע"י ר' שמעון סטרליץ, ירושלים תרצ"ו.

שבועות.

ר' חננאל בר חושיאל: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
 ר' שלמה בר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.
 תוספות: בדפוסים שלפנינו.
 ר' יוסף אבן מינאש: בס' אוריין תליחאי, שאלוניקי תקי"ט; פראג תקפ"ו; ווארשא תרכ"ד 4°. [והוספות מה שנשמט בנדפס ע"פ כ"י בגנוי ירושלים לווערטהיימער ח"ב דף ז'—ט'].
 רמב"ן: בס' לקטות הרמב"ן, שאלוניקי תקנ"א; בס' שלש שטות, זאלקווא תקפ"ח, וביאור לקצת סוגיות לרמב"ן בס' מהררי נמרים שני"ט 4°: ירושלים תרפ"ט.
 רשב"א: שאלוניקי חפ"ט 4°; לבוב תקכ"ה 4°; פראג [תקס"ח] 4°; [יאהנסבורג תרי"ט] 4°; לבוב תר"ך; יועפאף תרל"ד; ווארשא תרמ"ג, תרנ"ט, תרס"ב.
 רא"ש: תוספי הרא"ש בס' שם עולם, ליוורנו תקמ"ה.
 ר"ט ב"א: בס' מעשי צדיקים, ליוורנו תקמ" 4°; לבוב תקפ"ח 4°; תרכ"א; ווארשא תרמ"ד; מונקאטש תרס"ח. ע"י קרית ספר, י"ג, 14-112.
 ר"ן: בסוף שו"ת ר' משה גלאנטי, ויניציאה שס"ג; ובחדושי גלאנטי, ווילהרמסדארף תע"ו; סדילקאו תקצ"ו.
 ר' יוסף חביבא: נמוקי יוסף (עם חדושי על נדרים נזיר סוטה), ליוורנו תקנ"ה; האלבערשטאדט תר"ך.

הוריות.

ר' חננאל בר חושיאל: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם). [מיוחס לו בטעות ומחברו ר' ברוך ב"ר שמואל מחלב; ע"י י. נ. אפשטיין, תרביץ, א', חלק ד', 36-39. ע"י אנשי קירואן לפאנאנסקי ע' 21 ה' 2, וי. נ. אפשטיין, להקים שם, חיפה תרפ"ח.
 ר' שלמה בר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו. (ע"י תרביץ, י"ג, 218-225).
 תוספות (מלוקטים): בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
 הרא"ש: תוספות הרא"ש: פראג תפ"ה 4°; בס' לשון חכמים, ליוורנו תקמ"א; בס' ברכה לראש, וויען תרכ"ו 4°; בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
 ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר: בית הבחירה; י"ל ע"י ר' אסופר, וויען תרצ"ו 8°.

ר' יהונתן: בס"ס חצי מנשה לגראססבערג לונדון תרס"א 8°. לקוטים מגדולי ראשונים: כמו הרמ"ה, הרא"ש, הר"ם והמאירי בס' שער יוסף לחיר"א, ליוורנו תקי"ו.

זבחים.

ר' חננאל בר' חושיאל על ג' פרקים האחרונים: י"ל ע"י יצחק מאיר בן־מנחם, ירושלים תש"ב; לפי דעת ש. אסף איננו לר' חננאל. ע' קרית ספר, י"ט 231-229.

ר' שלמה בר' יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו. תוספות (יסדס ר' ברוך בר' יצחק): בדפוסים שלפנינו. שיטה מקובצת: מתוספות חצוניות וגליוני תוס' מתלמידי הר"ף וריב"א ותוס' טוך בס' מזבח כפרה, ליוורנו תק"ע; לבוב תרכ"א; בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).

מנחות.

ר' נרשום מאור הנולה: מדף ל"ט ע"ב בש"ס ווילנא (הוצ' ראם) [ועל מחברו ע'י מש"כ בפירושו למס' תענית].

ר' שלמה בר' יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו. תוספות שאנץ: בדפוסים שלפנינו.

ר"ד: חדושים לקצת דפים בס' סם חיים, ליוורנו תקס"א, דף ח' ע"ב עד דף ט"ז ע"א.

רשב"א: ווארשא תרכ"א 4° [מיוחס לו בטעות, וע'י מש"כ ינה"ל במ"ע המזכיר ה' ע' 60 וראבינאוויטץ בדקדוקי סופרים למסכת ברכות ע' 80 שהם תוספות ר"ד, ועי"ע מאנאצין שנה ה' 34-30 והחלוץ י"א 90].

ר' בצלאל אשכנזי: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).

חולין.

ר' נרשום מאור הנולה: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם) [ועל מחברו ע"י מש"כ על פירושו למס' תענית].

ר' שלמה בר' יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו; על פרק ג', מכ"י מינכן 16, 356, בס' מלאכת שלמה לר' שלמה טויסק, ח"ב. תוספות (טוך): בדפוסים שלפנינו. על פ"ג הוצאה מכ"י מינכן 236, במלא"ש שם.

רמב"ן: שיטת הרמב"ן בס' מזבח כפרה, ליוורנו תק"ע; פראג תרכ"א; חמו"ד [יאהאנסבורג תרי"ט] 4°; ירושלים תרפ"ט. [והיא מתלמידי הרמב"ן ע'י ינה"ל במ"ע ישורון לקאבאק חלק אשכנזי שנה ג' ע' 30].

ר' שב"א: ויניציאה רפ"ג 4°; אמ"ד הע"ה 4°; פיורדא תקי"א; [בו' שטות]
 ברין תקנ"ח; ווארשא תר"ך; לבוב תר"ך, תרל"ג; יוזעפאף תרל"ד;
 ווארשא תרל"ט, תרמ"ג, תרנ"ט, תרס"ב.
 ר' יטב"א: פראג תצ"ח; לבוב תר"ך; ווארשא תרל"ט; מונקאטש תרס"ח.
 ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר: בית הבחירה, עד דף י"ג.
 ע"א; י"ל ע"י זאב בידנוביץ וש. הלפרין, ירושלים תרצ"ו.
 ר' י: [בה' שטות] זולצבאך תקכ"ב; לבוב תקצ"ד.
 ר' יונתן הכהן בשם עבודת הלויים; פרנקפורט תרל"א. ע"י ש. אסף.
 קרית ספר, א', 61.
 ר' בצלאל אשכנזי: הנהות בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).

בכורות.

ר' גרשום מאור הגולה: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם) [ועל מחברו ע"י
 מש"כ לפירושו למס' תענית].
 ר' שלמה בר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.
 תוספות: בדפוסים שלפנינו.
 רמב"ן: הלכות בכורות וחלה, ליוורנו תקנ"ד; וגם בהלכות רב אלפס.
 שטה מקובצת: מרבינו גרשום והרא"ש ותוס' איצוניות בס' מזבח כפרה,
 ליוורנו תק"ע; פראג תרכ"א; בש"ס ווילנא (הוצאת ראם).

ערכין.

ר' גרשום מאור הגולה: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם) [ועל מחברו ע"י
 מש"כ על פירושו למס' תענית].
 ר' שלמה בר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.
 תוספות: בדפוסים שלפנינו.
 שטה מקובצת: הנהות וחדושים לר' בצלאל אשכנזי, בש"ס ווילנא (הוצ'
 ראם).

תמורה.

ר' גרשום מאור הגולה: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם) [ועל מחברו ע"י
 מש"כ על פירושו למס' תענית].
 ר' שלמה בר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.
 תוספות: בדפוסים שלפנינו.
 שטה מקובצת: הנהות וחדושים לר' בצלאל אשכנזי, בש"ס ווילנא (הוצ'
 ראם).

כריתות.

ר' גרשום מאור הגולה: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם) [ועל מחברו עי' מש"כ על פירושו למס' תענית].
 ר' שלמה בר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.
 תוספות: בדפוסים שלפנינו.
 שיטה מקובצת: הגהות וחרושים לר' בצלאל אשכנזי, ויען חרל"ח: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).

מעילה.

ר' גרשום מאור הגולה: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם) [ועל מחברו עי' מש"כ על פירושו למס' תענית].
 ר' שלמה בר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו [מיוחס לו, ועל מחברו עי' צונץ, צייטשריפט ע' 386, ועפשטיין בס' תהלה למשה (ליפסיא חרנ"ח חלק אשכנזי ע' 120)].
 לחד מקמ"י: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם) אחר מסכת מדות.
 תוספות (מתלמידי רבינו פרץ): בדפוסים שלפנינו.
 פירוש קדמון: הובא בשיטה מקובצת, בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).

תמיד.

ר' גרשום מאור הגולה: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם) [ועל מחברו עי' מש"כ לפירושו למס' תענית].
 לחד מקמ"י: בדפוסים שלפנינו (במקום רש"י).
 הראב"ד: פראג תפ"ה 4°; ובס' לשון חכמים, ליורנו תקמ"א; הוראדנא תקע"ט 8°; בש"ס ברלין תרכ"ח; בש"ס ווילנא (הוצ' ראם). [מיוחס לו בטעות, ועל מחברו עי' עפשטיין במחברתו על יחוסי תו"א ע' 16].
 הרא"ש: פירוש בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
 ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר: בית הבחירה; יל עי' ר"א סופר, ווין תרצ"ד.
 שיטה מקובצת: והם רק הגהות ר' בצלאל אשכנזי, בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).

מדות.

רבינו שמעיה תלמיד רש"י: בדפוסים שלפנינו; ועי' ברלינער Beiträge z. Gesch. d. Raschi-Comm., Berlin 1903, p. 37-40.

הרא"ש: פירוש, פראג תפ"ה 4°; ובס' לשון חכמים, ליוורנו קמ"א; בש"ס ברלין תרכ"ח; בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
 ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר: בית הבחירה; י"ל ע"י ר"א סופר, ווין תרצ"ד.

קינין.

לחד מקמאי (במקום רש"י): בדפוסים שלפנינו.
 תוספות: בדפוסים שלפנינו.
 הראב"ד: קושטא תקי"א; בש"ס ווילנא (הוצ' ראם); במשניות ווילנא ד' ראם תרס"ח—ס"ט (ע"פ כ"י מלאכת שלמה).
 ר' זרחיה ב"ר יצחק הלוי (הרו"ה): קושטא תקי"א; בש"ס ווילנא (הוצ' ראם); במשניות ווילנא הנ"ל (ע"פ כ"י הנ"ל).
 הרא"ש: פירוש, פראג תפ"ד 4°; בס' לשון חכמים, ליוורנו קמ"א; בס' יעיר קנו, ווילנא תרכ"א 4°; בש"ס ברלין תרכ"ח; בש"ס ווילנא (הוצ' ראם); במשניות ווילנא הנ"ל (ע"פ כ"י הנ"ל).
 רשב"ץ: ליוורנו תק"ה 4°; (עם חרושי רשב"א על גדה) מיץ תקל"ו 4°.

גדה.

ר' שלמה בר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו; הגהות מכ"י על קלף נמוקי שוב"ני, ח"ב, ירושלים תרל"ט 4°.
 תוספות: בדפוסים שלפנינו.
 הרא"ש: תוספות, בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
 רמב"ן: זולצבאך תקכ"ב; לבוב תקצ"ד. והלכות גדה להרמב"ן בס' תורת שלמים, ויניציאה תק"א 4°; ירושלים תרפ"ט.
 רשב"א: אלטונא תצ"ו 4°; מיץ תקל"ו 4°; ברין תקנ"ח; לבוב תר"ך; ווארשא תרכ"א 4°; יועפאף תרל"ד; ווארשא תר"מ, תרמ"ג, תרנ"ט, תרס"ב; בשלימות ע"י יצחק מאיר בן־מנחם, הוצאת חברת תורה ותבונה, ירושלים תרצ"ח 4°; עי' המבוא.
 ריטב"א: ווען תרכ"ח 4°; ווארשא תר"ם; מונקאטש תרס"ח. קטעים על פ' ט—י, הסגולה ד', תרצ"ו, גליונות 48—50. שונה מנוסח ווין תרכ"ח.
 ר"ן: בס' תורת שלמים, ויניציאה תק"א 4°; בס' עיני העדה, פראג תק"ע; ברלין תקכ"ב 4°.
 רי"ד: תוספות רי"ד, לבוב תרכ"ב.
 רשב"ץ: פסקי תשב"ץ (עם חרושי ר"ד) ליוורנו תק"ה 4°; מיץ תקל"ו 4°.

העורך הר"ר שאול ליברמן נ"י הוסיף בטובו תקונים והוספות למאמרי. הם הניעו לידי אחרי שהמאמר כבר היה מסודר בעמודים, ולא יכולתי להכניס כולם במקומם ולפיכך אני גותן אותם כאן.

ע' שליח: מועד קטן. פירוש מסכת משקים לאחד מרבתינו הראשונים. י"ל ע"י מרדכי יהודה ליב זק"ש, ירושלים תרצ"ט.

ע' שמ"א: יבמות. ר"ד: תוספות ר"ד, הוצ' זאב ביעדנוביץ, ירושלים [תרצ"ב]. באמת אלו הם פסקי ר"ד ולא תוספות. ע"י תרביץ ש"ג. תרצ"ב, עמ' 229.

ע' שמ"ח: סנהדרין. שני קטעים מפרש"י סנהדרין נחפרסמו ע"י אלבונן בספר היובל לכבוד בלוי, וזאת ליהודה, עמ' 10 ואילך. יש להוסיף שהפירוש לפרק חלק אינו מרש"י (דקדוקי סופרים, עמ' 260, הערה נ'). לדעת אפשטיין (תרביץ ש"ד, עמ' 20 ואילך) הפירוש הוא של הריב"ן. פירושים לחלק מיוחסים לרש"י במקור לטיני נאספו ע"י ליברמן, שקיעין, עמ' 95 ואילך.

ע' שמ"ט: שבעות. הרבה קטעים מפי' הריטב"א מהדורא קמא (ששונה בהרבה מהריטב"א שבידינו) נעתקו בספר יד יהודה לר' יהודה אשכנזי וצוינו כלם ע"י ליברמן, קרית ספר, שנה י"ג, ס"א, עמ' 9 ואילך. כ"י הריטב"א מהדורא קמא — כ"י ליברמן — נמצא עכשיו בספריית הסמינר.

ע' ש"ג: זבחים. פירוש. איזהו מקומן להרשב"ץ נדפס בספרו. יבין שמועה מ"ז ע"א ואילך.

ע' ש"ג: מנחות. בש"ס הוצ' ראם נדפס רש"י כ"י לד' פרקים (פ"ז—פ"י). לפי עדות ר"ב אשכנזי (שם ע"ב ב') הפירוש שבדפוס אינו לרש"י.

ספר על עסק התורה

מיסוד הר' יחיאל אבי הרא"ש ז"ל

מאת

א. ח. פריימן

מ ב ו א

בתוך קובץ אופנהיים 603, כתב יד אוכספורד מס' 2287, נמצא בין שאר חיבורים קטנים, ספר מיסוד ר' יחיאל אביו של הרב ר' אשר על עסק התורה¹. הקובץ נערך באשכנז אחרי שנת רל"ג. בראשו נמצא ספר חסידים הקטן לר' משה הכהן שנתחבר בין שנות ה' מ"ב וה' ע"ד, ובו מוזכר המחבר את דודו הר' אשר ואת דודו הר' חיים בני הר' יחיאל². קרוב להניח שהאוסף הזה נשתמר בידי משפחת הרא"ש באשכנז שהיתה מעונפת מאד, שכן מעיד הר' יהודה בן הרא"ש בצוואתו: שמעתי שאחד מבני דודי הר' חיים ז"ל נשא באשכנז והיו בחופתו כת"ק אנשים ונשים שהיו כולם קרובים, הירחוקים שבהם היו רביעי ברביעי³. כן יוצא גם ממכתבו של הר' יעקב בן הרא"ש, בעל הטורים, משנת ה' פ"ט אל הר' גילט קנוף הכהן, הוא הרב כפתור זהב שנהרג על קידוש השם במירת וירצבורג בשנת ק"ט⁴ במכתב זה מבקש הר' יעקב מכל קרוביו שנשארו באשכנז שיעזבו את ארץ הגמיריה⁵ מקום הסכנה, כי כל מי שיוציא נפש משם הוא בעיני כאילו מציל נפש מישראל⁶. סופו הטראגי של מקבל המכתב הוכיח על צדקת עצתו הנאמנה של בעל הטורים לבני משפחתו שנשארו באשכנז.

ספרו הקטן של הר' יחיאל אבי הרא"ש היוצא בזה לראשונה על פי כתב יד הנז' הגו השריד היחידי מפעולתו הספרותית של הר' יחיאל. נייבויר לא דק ברשימתו ביהסו ספר זה לר' יחיאל ב"ד אשר, שהוא בנו של הרא"ש, שהרי,

¹ ראה מש"כ בס' השנה פפד"ט כרך יב 274-275.

² בית חלמוד שנה ד' 274.

³ הסוקר שנה ב' 37-38, ויש לתקן שם שמו של מקבל האגרת לפי הניל. על הר' גילט קנוף-כפתור זהב ע"י לנדסהוט עמודי העבודה בהוספות ע' IV אואלפלד מרטינולוניוס ע' 248, 365.

⁴ נמשכתי אחרי דברי נייבויר במאמרי על הרא"ש בספר השנה פפד"מ י"ב 240 הערה 10 וכרך י"ג ע' 148 מתוך ההנחה שדבריו מיוסדים על גוף כתיב, ועתה באתי להחזיר האברה לבעליה.

בכותרת שבכתב היד נאמר בפירוש שהמחבר הוא אביו של הרב ר' אשר שהוא הר' יחיאל ב"ר אורי (ד' תתק"ע - ד' כ"ה).

לפי כל הידיעות שמסרו עליו בני משפחתו ויוצאי חלציו היה ר' יחיאל זה טיפוס מובהק של חסיד מ, חסידי אשכנז שהלכו בעקבות הר' יהודה החסיד הירוקה וסייעתם. מעידות על כך האגדות שרקמו מסביבו בפי בני משפחתו. ידוע סיפורו של הר' יהודה בן הרא"ש בצוואתו בשם אביו חקנתו על מותו של ר' יחיאל⁵, סיפור הנושא עליו כל הסימנים המובהקים של חסידות אשכנז: הר' יחיאל כרת ברית אחיה וריעות עם חברו רבי שלמה הכהן. הסכימו ביניהם שלכל אחד יהיה חלק במעשי חברו הן במצות הן במעשים טובים. ביום הכפורים שנת ה' כ"ד כבה גרו של הר' יחיאל בבית הכנסת, חה נחשב לסימן רע שלא יוציא שנתו, וכעבור ימים מספר - בחול המועד סוכות - כבה גר נשמתו. כשהובילה לקברות הזכירו חברו ר' שלמה הכהן את הברית שכרת עמו, אז התחיל ר' יחיאל לשחוק בארון עד שראו רוב הקהל. אחרי מותו נלה ר' יחיאל לחברו זה בבית המדרש ושוחח אתו ואמר לו: יש לי רשות לילך לביתי כבתחילה אלא שאיני רוצה שיאמרו כמה מתנאה צדיק זה יותר משאר צדיקים. כששה חדשים אחר פטירתו בא לאשתו בחצי הלילה ואמר לה: מהרי וקחי בניך ובנותיך והוציאם מן המקום הזה כי מחר יהרגו היהודים אשר במקום הזה, ותקם ותעש כן. בדרך זו ניצלו הרא"ש ור' חיים אחיו ושש אחיותיהם מן המידה, אבל אשתו שחזרה להציל את אשר לה נהרגה בתוך הקהל. כך הציגו בני משפחתו את ר' יחיאל, החסיד' למופת לצדקת אבותיהם. מדת חסידות זו הכתה שרשים עמוקים בלבותיהם של יוצאי חלציו, כפי שנראה מחיבוריהם: מספר חסידים הקטן מיסוד הר' משה הכהן נכדו, מצוואת בנו ר' אשר שנטה אף הוא לחסידות אשכנז והיה בידו, קונטרסים מעשה ישן וכתוב בו כל הברכות של כל השנה וסכום כמה תיבות יש בכל ברכה וברכה⁶, וכן מספרו האבוד של נכדו ר' יחיאל בן הרא"ש שכתב: דורשי רשומות הם חסידי אשכנז אשר היו שוקלין וסופרין מספר מנין תיבות התפלות והברכות⁷.

אף ספרו הקטן מיסוד הר' יחיאל על עסק התורה משקף את תורתם והליכותיהם של חסידי אשכנז. דומה הוא בתכנון ובמגמתו ל, ענייני לומדי תורה⁸, עניין תלמוד תורה⁹ שבספר חסידים הגדול¹⁰, וכן לפרק, שורש התורה¹¹ שבהלכות חסידות בראש ספר הירוקה. נראה שהספר נתחבר כדרשה או כצוואה לבניו ובני משפחתו, שכן היה דרכם של חסידי אשכנז להשאיר אחריהם ברכה דברי מוסר בצורת צוואה, וכן עשו גם בניו ובניו אחריו. עצם דברי החיבור הנם ליקוטים ממאמרי

5 נשתמרו שלש נוסחאות מסיפור זה: א. בצוואת ר' יהודה בן הרא"ש הוצ' רש"ו שעכבר כבית תלמוד ענה ד' 374 עם בספרו של אברמס על צוואות גדולי ישראל. ב. בספר הקבלה לר' אברהם ב"ר שלמה מטרותיאל. נייבויר סדר החכמים ח"א 104. ג. כמגילת סתרים סהר"ו שהביא הרחי"א בשם הגדולים ערך ר' אליעזר ב"ר נתן, הוצ' בן יעקב ח"א 28.

6 שות הרא"ש כלל ד' סי' כ'.

7 טור אר"ח סי' ק"ג.

8 דפ' ברלין סי' תשמ"ו ואילך וסי' תתת"ע"ד ואילך.

התלמוד והמדרשים על גודל ערכו ושכרו של לימוד התורה. אם כי אין בו חידושים מבחינה ספרותית, לא במקורותיו ולא ברעיונותיו, הרי הרצאת הדברים וצירופם מוסרים בתמימותם ובחמימותם עדות נאמנה להלך הרוחות בחוגי החסידים הראשונים שבאשכנז, שבמרכז עולמם הפנימי עמדו לא כל כך עיונים וכוונות ואף לא עניינים וסיופים, אלא בראש ובראשונה לימוד התורה לכל נילוייה, התורה שבכתב ושבעל פה, הלכה ואגדה.

רק העסק בתורה, התדיר ובלתי פוסק, מביא לידי נילוי סודותיה ותעלומותיה, שהשגתם היחה כל משאת נפשם של חסידי אשכנז. כך עשוי ספר קטן זה להשלים את התמונה שנמסרה לנו על עולמם של חסידי אשכנז במאה הי"ג.

החיבור לא נזכר במקורות, גם בנו הרא"ש ונכדיו ר' יהודה ור' יעקב בני הרא"ש לא הביאוהו, אף כי היה מקום להזכירו בצוואותיהם ובחיבוריהם¹⁰. נראה איפוא שהרא"ש לא לקח אתו ספר זה בברחו מאשכנז לספרד, וכך נשאר החיבור באשכנז בידי בני המשפחה שנשארו אף הם בארץ הגזירה.

לפני חיבורו של ר' יחיאל נמצא באותו קובץ כ"י קונטרס אחר בענין תלמוד תורה, זה סיומו:

(כ"י אוכספורד, 2287, דף 37)

אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו¹¹, וקיים מה שלמד ליום מועד בית מועד לכל חי, כשימות ישאלוהו ידעת זה, אם אינו יודע יאמרו איך הלכת בטל, זה גורם, ואם היה יכול לתלמוד הלכות פסוקות והוא לומד הלכות חמורות שלא יוכל לדעת, יבא לדיון, למה (לא) למד מה שלא יוכל לדעת. ושאלו לחכם איזה המגיע לבני אדם ואמר מי שהניח המותרים¹² ואחז דרך קצרה והו המגיע אל קבלת המוסר, כלומר אם תחפוץ לדעת מי יקבל מוסרך ומי ראוי להיות תלמידך מי שעובד דברים שהם שלא לצורך שהם מותרים ואוחז דברים שצריך להם כלום אינו עוסק בהבלים ודברים בטילים, איזה הוא המגיע שיוכל לבא לידי סוף, כגון בני אדם שמניחים את בנייהם וללמוד מיד תלמוד ולסוף לא יוכל ליכנס בו. לכך יש מעט שיזכו לדעת, אלא מוטב שהיו מניחים ללמוד התלמוד קצובות ופסוקות כגון דרבינו יצחק אלפס וכגון הלכות גדולות, ויש לומר התלמוד בפירוש רש"י ובחוספות ולא יעלה בידו לא זה ולא זה, וואילו היה מעיין רק פירוש רש"י היה עולה. וכן יש שטרוד במונותיו ואין לו לב לתלמוד ואם יעסוק בקרייה ובמדרש יעלה בידו, זה טוב מלא כף נחת וגו'. סליק.

⁹ ע"י מאמרו של ר"א אפשטיין ב.החוקר שנה ב' ולאחרונה בספרו של נ. שלום Major Trends in Jewish Mysticism, ירושלים 1941, הרצאה נ'.

¹⁰ כגון בסוד יוד סי' רמ"ו.

¹¹ פסחים נ' א' ומקבילות.

¹² -המתורות.

שם המחבר של קונטרס זה לא ידוע, אך נראה שגם הוא חי במאה ה' או ה'יד. כשלימוד התוספות היה נחשב ללימוד חמור וקשה שרק תלמידים מובחרים מניעים אליו.

תתקבל נא לרצון מנחה קטנה זו לפני גדול דורנו מהר"ל גינצבורג נ"י שכל חייו - ימלאם ה' לטובה - קודש המה לעסק התורה.

(כ"י אוכספורד 6, 2287, דף 38)

זה הספר מיסוד ר' יחיאל אביו של הרב ר' אשר על עסק התורה

כתבי ונשמרת מכל דבר רע. זהו כלל גדול בתורה שכל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה². שאע"פ שעל כל לאו ולא כתוב לאו בפני עצמו ולכל מצות עשה כתיב עשה בפני עצמו מיהו חוזר וכלל על כל התורה וכן בכמה מקומות ושמרתם ועשיתם כי היא ונו'³ וכן ושמרתם מצוותי ועשיתם אותם ונו'. זהו לאו ועשה על כל המצות⁵. וכן למען תזכרו ועשיתם את כל המצות⁶. וכן וזכרתם את כל מצות יי ועשיתם אותם⁷. להודיע שכל התורה ניתנה בכלל ופרט וברית מלח⁸. ולהודיע שכל התורה הוקשה בכלל יחיד שכל העובר לאו אחד מכל התורה כאילו עובר ועל כל התורה וכל המקיים ועשה אחד בלב שלם כאילו קיים כל התורה כולה. ולא לאו ועשה הכתובי בתורה בלבד אלא אפילו דברי חכמים, ויותר דברי חכמים מדברי תורה, שדברי תורה יש לאוין ועשה ולוקה ומתכפר, או מביא קרבן ומתכפר. אבל העובר על דברי חכמים חייב מיתה⁹ ואין לו חלק לעולם הבא, שנ'¹⁰ ופורץ גדר ישכנו נחש זהו הפורץ גדרן של חכמים¹¹ שעשו גדר וסייג לתורה ישכנו נחש. מה נחש אין לו רפואה לעולם, כך אין לו תקנה לעולם¹². ולא דברי חכמים שדיברו בתלמוד (38b) לפרש התורה ולעשות לה

1 דברים כ"ג י"ג.

2 עירובין צ"ו א' וש"נ.

3 דברים ד' ו'.

4 ויקרא כ"ב ל"א.

5 ע"י ספר המצות להרמב"ם שורש ד' בדבר הצוויים והאהרות הכוללים את התורה כולה.

6 במדבר ט"ז מ' וצ"ל: את כל מצותי.

7 שם ל"ט.

8 ב"ק ק"י ב', חולין קל"ג ב', תוספתא חלה פ"ב ה"ז (ע' 15).

9 ברכות ד' ב' וש"נ.

10 קהלת י' ח'.

11 ע"י שבת ק"א א', ע"ז כ"ז ב', מדרש קהלת רבה פ' חפר נוסף, ועוד.

12 גמ' נ"ט שם: הוא דרבנן דלית ליה אסותא כלל.

סייג בלבד אלא בכל מקום שדברו אפילו שיחה בעלמא צריך להזהר מאד מאד כי כל שיחתן צריכין תלמוד¹³ שנאמר ועלהו לא יבל וגו' וכל שיחתן לא היה אלא חכמה ודרך ארץ ומשלים של חכמה, ומתוך זה עומד אדם על דברי תורה, כי אם אין דרך ארץ אין תורה ואם אין חכמה אין יראה¹⁴ ומתוך המשל נכנס סברת וטעם העניין בלבד, כאשר מצינו בשלמה המלך¹⁵ וידבר שלשת אלפים משל כדי לעמוד על דברי התורה¹⁶ לכך נאמר¹⁷ ונשמרתם מכל דבר רע כדי שיהא אדם זהיר בדברי חכמים יותר מדברי תורה שנאמר כי טובים דודיך מיון¹⁸ ועליהן כרת הקב"ה ברית עמנו שנ' ¹⁹ כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית וגו', הן דברים שב'עליפה' וכדין הוא שהם עיקר, כי התורה שבכתב ניתנה בחכמה גדולה שאין למעלה הימנה ברמז נכתב דבר אחד ללמוד ממנו הרבה דברים בבניין אב ובקץ וי"ג מידות הגדולים ובל"ב נתיבות מידות האחרים שהם כתובים בדברי ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי.

ואם בא לכתב זה אין דיי ואין סיפק שנ' ולהג הרבה יגיעת בשר²⁰ ואם כל העולם לכל דין ושמים וארץ ידיעות²¹ אין דיי לכתוב חכמת התורה. כי העולם אחד מששת אלפים בתורה כאשר למדנו ממגילה במסכת עירובין²². לכך ניתנה בקצור בחכמה וברמזיה וניתנה בעל פה כלל ופרט ללמוד דבר מעניינו. וגם ניתן לחכמים לדרוש התורה בארבעים ותשע שערי פנים שנאמר²³ ובמ"ט מונים תחפשנה זהו ותחסרהו מעט מאלהים אילו חמשים שערי בינה שבהם נברא התורה וכולן נתן הקב"ה למשה ולישראל חוץ מאחת²⁴ אילו מ"ט פנים הגדולים. ועוד נתנה בשבעים פנים לידרש התורה שנ' טובים מיין ויין בנימטרי' ²⁵ שבעים זהו שנאמר סוד²⁶ יי ליראיו וניתן לכל חכם לידרוש לפי דעתו שאעפ"י שאילו(30a)

13 ע"ז י"ט ב'.

14 אבות נ' יז.

15 מ"א ה' יב.

16 ע"י עירובין כ"א ב'.

17 דברים כ"ג י', וצ"ל ונשמרת.

18 שה"ש א' ב', וע"י ע"ז ל"ה א'.

19 שמות ל"ד כ"ז.

20 קהלת י"ב י"ב.

21 כ"ה בכ"י, ונראה שצ"ל: ואם כל העולם מלא דיו ושמים וארץ יריעות וכו'. ע"י שהש"ד פ' ל"ח שמינין: אם יהיו כל הימים דיו ואנשים קולמוסין ושמים וארץ יריעות וכו' אין מספיקים לכתוב דברי תורה וכו'.

22 עירובין כ"א א' ממגילה ע"פ שבזכריה, אבל לפנינו הני' אחד משלשת אלפים ומאתים וע"ש בתוס'.

23 משלי ב' ד' ובמטמונים, דרש וכמ"ט מונים, ובמס' סופרים פט"ז דרש ודלו בנימט' מ"ט, וע"י אוחיות דר"ע הוצ' ורטהימר עמ' נ'.

24 נדרים ל"ח א', וע"י ר"ה כ"א ב'.

25 במדבר רבה נשא פ' י"ג ט"ו: כנגד התורה המשולה ביין וכו' כשם שיין חשבונו שבעים

כך יש שבעים פנים בתורה.

26 סוד בנימ' שבעים.

מממאין ואילו מטהרין אילו ואילו דברי אלהים חיים²⁷. וחכם עדיף מנביא²⁸ שנ' ונביא לבב חכמה מי נתלה במי הוי אומר הקטון נתלה בגדול. ומתוך שאדם עסוק בתורה לשמה וטורה ויגע לשם שמים נעשו כליותיו מעיינות ומוציא טעם והלכה מעצמו מה שלא למד²⁹ מעולם ומה שלא ניתן אפילו למשה רע"ה בסני כאשר מצינו באברהם אבינו שלא למד³⁰ מעולם בפני רבי אך מעצמו היה יושב ומחשב אחר מצות ולמד מלבו כל התורה ומצות עד שהעיד עליו הכתוב וישמור משמרת³¹ חוקתי ותורתי שאפילו עירוב תבשילין היה יודע³² גם אמרו חכמים³³ במסכת ע"ז דאברהם אבינו ד' מאה פירקי ומי לימד לו כל זה, אך נעשה שתי כליותיו כשתי מעיינות ונובעות לו חכמה ותורה³⁴. וכן מצינו ברבי עקיבה הגדול³⁵ מתוך שעסק בחורה הרבה העידו עליו רבותינו ז"ל³⁶ שנתגלה לו מה שלא נתגלה למשה בסני וכן עשו רבותינו מדורו של משה ע"ה ליהושע ולזקינים ולנביאים ולאנשי כנסת הגדולה ולאמוראים ולגאונים ולכל חכמי דור ודור שעסקו בתורה הרבה ונתנו נפשם עליה ונתגלה להם רזי תורה.

וסוד החכמה שלא היינו יכולים למצא לעולם ומתוך זה מצאו סודי תורה וסודי היראה והאירו נתיבות התורה וחרזו חרחים לתורה כגון ט"ו נשים פוטרות צרותיהן ארבע אבות נזיקין וכן כולן ומתוך זה עשו לתורה שלא תשכח ועז"נ³⁷ עשה סימנים וקנה תורתך, וכן צואריך כחרחים³⁸ אילו ת"ח שעושים חרחים לתורה. וכן למידה ולמניין ולמשקל כגון ארבעים סאה למקוה ורביעית הכוס לברכה ובטול איסור בשישים והאונאה שתות למקח, מי יוכל למצא כל זה אלא שרבותינו מצאו ברוח הקודש שבקרבם. וכן חכמת סוד העיבור והתקופות כל זה אינו כתוב אך מתוך שנתנו נפשם לתורה ועשו תורתם אומנותם וקיימו בנפשם אדם כי ימות באהל³⁹ (39b) ולא ימוש ספר התורה מפ"ך והגית בו יומם ולילה על כן מצאו הכלל מראש ועד סוף. לכן כל איש יקיים בנפשו בו ויהגה בתורה במשנה ובתלמוד

27 עירובין י"ג ב' וס"ג.

28 ב"ב י"ב א'.

29 בכ"י למוד.

30 צ"ל מצותי חקותי ותורתך, בראשית כ"ו ה'.

31 יומא כ"ח ב'. נתחומא לך לך א' (הוצ' בובר עמ' 58) ועיי' בראשית רבה פ' מ"ט וס"ד.

(הוצ' תיאודוראלב עמ' 500, 703) והמקבילות שם.

32 ע"ז י"ד ע"ב.

33 אברד"ג פ' ל"ג: סלמד שויטן הקב"ה לאברהם אבינו שתי כליותיו כשני חכמים והיו מבינות אותו ויועצות אותו ומלמדות אותו חכמה וכו'. בראשית רבה פ' ס"א (הוצ' תיאודור-

אלב עמ' 657) ושם הגירסא: כשני רבנין, ובפ' צ"ה: כשני כדנין שלמים והיו נובעות תורה (שם ע' 1189).

34 בכ"י הגדול.

35 מנחות כ"ט ב'.

36 שבת ק"ד א': סימנין עשה בתורה וקנה אותה.

37 בפסוק שה' א' י' בחרחים. ושה' ש' שם: צואריך בחרחים בשעה שהיו חורים כדברי תורה וכו'.

28 ע"י ברכות ס"ג ב'.

ובכל דברי חכמים בדרך ארץ ובחכמתן ובמשליהם ובדברי אגדתן ובמשיחתם ומתוך כך יעמוד על דברי תורה.

ועתה אכתוב קצת לפי שכלי בעיסקי הלימוד. תחילה לכל המידות היא הוריות כי אין אדם יוכל להיות תדיר על הספר כי צריך לאכול ולישון ולפנות ולעשות צורכיו. לכן הוריו וזהיר לחזור לספרו ואל יחשוב בלבו היום גדול והשנה גדולה כי על זה אמרו חכמים³⁹ אל תאמר כשאפנה אשנה שלא מל תפנה. וגם אל יאמר עת ערב היא כבר אם אלך על הספר אצטרך לעמוד מיד להתפלל, כי טובה שעה אחת על הספר וללמוד דבר אחד מכל מה שבעולם. ועל זה נאמר⁴⁰ אוטם אונו משמוע תורה גם תפילתו תועבה. וכן כתוב⁴¹ טוב לי תורת פיך מאלפי זהוב⁴² וכסף אמר הקב"ה⁴³ טוב לי שעה אחת שאתה עוסק בתורה מאלף עולות שעתידי שלמה בנך להקריב לפני. נמצא העצלות מאביר האדם מכל וכל כשהוא ישן ועצל לקום ממיטתו או כשהוא בחוץ ועצל ליכנס נמצא מה שלמוד אינו חוזר ושובח הכל ויניע לעמל וריק ועל זה אמר שלמה⁴⁴ על שדה איש עצל עברתי והנה עלה כולו קמשונים כסו פניו חרולים זה אדם שלומד ועצל מלעסוק תדיר ואינו חוזר דומה לשדה לשרה זרוע חרולים על העצלות שאפילו שלמה בהרבה מקומות בספרו וגם החכמים הזהירו הרבה על העצלות ואמר שכינה אינה שורה מתוך עצלות⁴⁵. וכן בפירקי אבות⁴⁶ יהודא בן תימא אומר הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגיבור כארי לעשות רצון אבינו שבשמים וגם על זה דרשו⁴⁷ ונשמרתם מכל דבר רע שלא יהרהר בידי וריות, זריות מביאה בלילה מכאן⁴⁸ אמר ר' פנחס בן יאיר זהירות מביאה לידי טהרה, טהרה לידי לדי נקיות, נקיות מביאה לידי פרישות, פרישות מביאה לידי חסידות וחסידות קדושה, קדושה לידי יראת חטא, יראה חטא לידי ענוה, ענוה לידי חסידות וחסידות לידי רוח הקודש, רוח הקודש לידי תחיית המתים. בא וראה כמה גדול הוריות שמביאו לידי מידות טובות הללו. ואוי לעצל שמאבד כל הטובות הללו בעצלותו. לכן יהא אדם זריז זהיר לרוץ על הספר ולהשכים ולהעריב בתורה ויגע בעצלותו. וגם עיקר העוסק הוא שלא להתעסק בדברים אחרים, כי אם בתורה כי התורה מלאכה הצריכה לב ובעיני כוונה ואם יתן אדם לבו לעסוק בדברים אחרים לא יוכל לכיון שמועתו ומתוך כך ישבח מה שלמד ולא יתן ללבו ללמוד עוד. כי

39 אבות פ"ב מ"ה.

40 משלי כ"ח ט' וצ"ל ס ס י ר אונן. ועי' גמ' שבת י' ע"א.

41 תהלים קי"ט ע"ב.

42 כ"ה בכ"י, בפסוק: זהב.

43 שבת ל' א', אבל שם באה הדרשה על תהלים פ"ד י"א.

44 משלי כ"ד ל'—ל"א בדילוג, ודרשה דומה בסדרש משלי שם.

45 שבת ל' ב'.

46 פ"ה כ"ה. במסנה זו התחיל הר' יעקב בן הרא"ש את ספרו טור אורח חיים.

47 כתובות מ"ז א'.

48 ברייתא סוף סוטה במסנה שבמשניות.

כשהחכם עוסק ולומד ושונה חוכר הוא שמחת לבו ותאוות נפשו ויש לו לב ללמוד. לכן פנה מכל עסקיך ועסוק בתורה ואל תעסוק בדברים אחרים שלא יבטלוך כאשר יאמר החכם⁴⁰. אי סייפא לא ספרא ואי ספרא לא סייפא וגם אמר⁵⁰ לא כל המרבה סחורה מחכים. וגם למדו⁵¹ מן המקרא לא מעבר לים היא, אינה מצויה לא בתגרון ולא בסוחרנין הולכיין בסחורה מעבר לים, כי אם ביושבי אהלי⁵² שנ' אדם כי ימות באהל. לכן⁵³ הוי מעט עסק ועסוק בתורה והפך⁵⁴ בה וכולה בה ובה תהוי ומינה לא תזוע כי אין לך מידה טובה הימנה ומלאכה חשובה ממנה. ועוד הרוצה לעסוק בתורה צריך שלא למשוך ביין את בשרו ושלא להתענע במאכלים ובמשתאות אך פת במלח ומים במשורה⁵⁵ כי מרוב אכילה ושתייה אדם ישן ועצל מדברי תורה וגם מרגיל אדם לידי שחוק וביטול ומוציא את ממונו ולסוף אין לו מה לאכול (40f) כי יוצא הכל במאכליו ובמשתו ועל כרחו בטל ועל זה אמרו חכמי' במיעט תענוג וגם דרשו⁵⁶ מן המקרא שחורות כעורב אילו שמשחירין פניהם כעורב על דברי תורה ועל זה נאמר אשריך וטוב לך אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא⁵⁷. ועוד יש מ'ח דברים שהתורה נקנית בהם הלא הם כתובים על דברי רבותינו בפירקי אבות דר' נתן⁵⁸ לכן יהא אדם זהיר באילו מידות המעלות מ'ח שמנו חכמים. ויהא זהיר חרין ועסקו תדיר בתורה כי מלאכות תורה אינה דומה לשאר מלאכות כי אדם לומד מלאכה אחת אפי' יבטל ממנה כמה שנים לא ישכחנה. אבל אדם לומד ואינו חחר מיד שוכח אפי' אם יחזור מאה פעמים אם יסיח דעתו ממנה ישכח הכל. והדין נותן כי כל המלאכות אינם צריכים לב כי אם ללמוד המלאכה אבל בעשייתו אינם צריכים לב אך שעושה מלאכה ומחשב בלבו הנה והנה. אבל הלמוד אינו כן מי שיפנה לבו לבטלה מיד שהוא שוכח כל מה שטורח כל ימיו. וגם אמרו חכמי' שאם לא היה שוכח מה שלומד היה אדם לומד כל התורה והיה בטל מכאן ואילך. והבטלה מביאה לידי שיעמום⁵⁹ והיה בא לידי חטא. לכן גזירה על השיכחה כדי שיהא אדם עוסק בתורה כל ימיו ומתוך כך אינו בא לידי חטא⁶⁰. והתורה מביאתו לידי זכות ומעשים טובים כי אשר הוא עוסק והוגה עונש העבירות ושכר המצות נותן אל לבו לעשות טוב ויגיעת תורה משכחת ממנו את העון. אבל הבטלה מדרת את העון ומורידו שאול. לכן יהא כל אדם זריז לעסוק

40 ע"ז י"ז ב'.

50 אבות פ"ב מ"ה.

51 עירובין ג'ה א'.

52 ברכות ט"ז ב'.

53 אבות פ"ד מ"י: הוי סמעט בעסק. כצ"ל.

54 אבות פ"ה כ"ח.

55 פרק קנין תורה ד'.

56 עירובין כ"ב א'.

57 ברכות ח' א'.

58 פרק קנין תורה מ"ו התורה נקנית במ'ח דברים וכו'.

59 כחובות נ"ט ב'.

60 קה"ר פ' א' ל"ד.

בתורה תמיד יומם ולילה ואף כשהוא הולך בדרך ושוכב על מיטתו ואם אינו יוכל
 ללמוד בפה יחשוב בלבו על שמועתו (41a) ויהא דעתו על לימודו שלא יסיח
 דעתו מלימודו והרי קיים והגיה בו יומם ולילה אינה אומר ודברת בו כי אם והגיה
 בו והגיון אינו אלא בלב ועל זה נאמר בשכבך ובקומך ובלכתך בדרך וגם זהו
 שנשתבחו רז"ל בתלמוד⁶¹ לא הלכתי ארבע אמות בלא תורה, או היו לומדים
 וגורסים בתורה או היו מחשבים בלבם בשמועתם או היה דעתם בלימודם. לכן
 תן לבך וכל דעתך על התורה בכל עת ובכל שעה ותמצא חיים וכבוד ותזכה
 לפרי רב בעולם הזה ולכל מידות טובות שבעולם כי אדם לומר מתוך התורה
 חכמה ויראה ודרך ארץ וענוה וצניעות וכל מעשים טובים ומן השמים עושים לו
 כל צרכיו והתורה משמרתו ומגדלתו כאשר שנו חכמים⁶² בלשון המשנה ברוך
 שבחר בהם ובמשנתם אמר ר' מאיר כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה
 לא עוד אלא שכל העולם כלו כדרי הוא לו נקרא ריע אהוב כדאית' החם עד
 ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים הרי שכר פרי בעולם הזה. אבל לעולם הבא
 עין לא ראתה אלהים וזולתך. אפי' נביאים לא ראו בשכר הצפון לצדיקים לעתיד
 לבא וכל מה שראו ונתנבאו לנן אבל עדין עין לא ראתה אלהים וזולתך⁶³.
 ואין למעלה הימנו לעולם הבא ויהי רצון יוצרנו להטות לבבינו לתורתו להגות
 בה יומם ולילה ונוכה ונחיה ונירש טובה וברכה לזה ולבא. סליק.

סליק ספ"ר הר"ב ר' יחיאל זצ"ל.

⁶¹ יומא פ"ו א'.

⁶² פרק קנין תורה מ"א.

⁶³ ברכות ל"ד ב'.

הפקד ויאוש

מחקר משפטי עפ"י הספרות התנאית

מאת

שניאור זלמן צייטלין

1 הפקד

המשפט התלמודי מחלק את הנכסים לאלה הסוגים: א) נכסי יחיד (Res Privatae) נכסים שהם קנין אדם פרטי ושאינן לשום אדם אחר וכות עליהם; ב) נכסי גבוה (Res Sacrae) דברים שהם שייכים לבית המקדש; ג) נכסי רבים (Res Publicae) נכסים שבעלים רבים עליהם, כגון בית הכנסת, ובית המרחץ, וכדומה, שכל בני הכנסת יכולים ליהנות מכל חשמישי קדושה שבו, אבל אינם יכולים להוציא ממנו לצורך עצמם למכרם או לתתם במתנה, וכן בית המרחץ שייך לכל בני העיר ליהנות ממנו אבל אין רשות לשום איש מבני העיר לעשותו קנין פרטי¹; ד) נכסי צבור (Res omnium communes) נכסים השייכים לכל בני המדינה כגון הבאר באמצע הדרך והעזרה אשר כל האנשים שבמדינה יכולים ליהנות מהן אבל אסור להם לתפוס אותן ברשותו כקנין פרטי. התלמוד מכנה את הסוג הזה, דבר של עולי בבל²; ה) נכסי הפקר (Res nullius) דברים שאין להם בעלים, למשל: חיתו יער, דגני הים, שאין שום בעלות עליהם, כל המחויק בהם הרי הוא זוכה בהם ונעשים לנכסי יחיד.

באופן זה כל דבר שבהפקד יכל להיהפך לנכסי יחיד, וכן כל נכסי יחיד יכולים להיהפך לדבר שבהפקד, דהיינו אם בעל הנכסים הפרטים מפקיד את נכסיו.

1 או נכסי הקדש, כלים שנשתמש בהן גבוה, תוספתא מגלה, ג; לשום הקדש, שם.
2 מגלה, פ' ד': נדרים, פ' ה'. ואיזהו דבר של אותה העיר כגון הרחבה המרחץ ובית הכנסת.
3 נדרים, שם, ואיזהו דבר של עולי בבל כגון הר הבית והעזרות והבור שבאמצע הדרך; חוקת דרכים של עולי בבל, (תוספתא אהלות, יח ג'): השווה, ביצה, ל"ט, ושל עולי בבל כרגלי הממלא... מר סבר בירא דהפקרא הוא ומר סבר בירא דשוחפי'. לפי רב ששת, דבר של עולי בבל נחשב לדבר של הפקר, הדעה זו היא לפי ב"ש. (עיי' למטה בדבר המחלוקת בין ב"ש ובין ב"ה בדבר פאה.) אבל המסקנה של התלמוד היא, דכולי עלמא בירא דהפקרא היא, וזה לפי דעת בית שמאי ולא בית הלל, כי בנכסי עולי בבל יש איזו צד הגבלה. עיי' נ"ב הערה 24.

זאת אומרת שאין בעלות על אותם הנכסים שהיו לפני זה קנין פרטי, כל הקודם ומחזיק באלו הנכסים זוכה בהם ונעשים נכסים שלו, נכסי יחיד, אחרי שבעל הנכסים הוציא אותם מרשותו והפקירם בפועל, מה שנקרא בחוקי הרומאים *Res Derelictae*. הרוצה לעשות את נכסיו הפקר צריך להפקיר אותם בלי הגבלה, למשל אם אמר אני מפקיר את נכסי לכל מלבד לפלוני ואלמוני, לפי דעת בית הלל הנכסים הללו אינם הפקר כי אם נכסי רבים, אולם לפי בית שמאי הם נכסי הפקר אפילו אם הגדיר את ההפקר.

לפי חוקי הרומאים אין נכסי יחיד נעשים נכסי הפקר אלא אם בעל הנכסים ביטל את זכותו על נכסיו והוציא אותם מרשותו, אבל אצל היהודים נכסי יחיד יכולים להיעשות לנכסי הפקר בלי רצון הבעלים, כגון שמיטה, על פי גזרת הכתוב.

ש כ ח ה ו פ א ה

לפי התורה אם בעל השרה שכח עומר בשדה אינו יכול לשוב ולקחתו, והעומר הזה שייך לעניים. העשיר אינו יכול לזכות, בשכחה⁴ כי היא דוקא לעניים. הילכך השכחה לפי התורה מוגבלת בתכנה. לפי בית שמאי האומרים כי "ההפקר" יכול להיות מוגבל, הרי שכחה בתורת הפקר, הפקר לעניים הפקר⁵, אבל לפי דברי בית הלל שהפקר המוגבל אינו הפקר, כי אם נכסי רבים, הפקר לעניים אינו הפקר עד שיפקיר אף לעשירים כשמיטה⁴.

לפי השקפה זו נוכל לבאר את המשנה בפאה, ביתר בירור: העומר שהוא סמוך לגפה ולגדיש וכלים ושכחו, בית שמאי העומר ששכחו הרי זה הפקר, לכן אם הוא שכח אותו בשדה הרי זה "שכחה", אבל אם שכח את העומר אצל גפה וכו' דהיינו אצל דבר מסוים אינו שכחה, כמו אם איזו איש מצא אבידה אצל הגפה או הגדר אינו אבידה, הרי זה לא יגע בהן⁶. אבל לפי דברי בית הלל שדבר המופקר צריך להיות בלי הגבלה, לכן העומר הנשכח בשדה אינו הפקר, מפני שהוא מוגבל רק לעניים ולא לעשירים. העומר שהוא סמוך לגפה ושכחו דהיינו אצל דבר מסוים הרי זה שכחה לפי דברי בית הלל, מפני ששכחה אינה בגדר הפקר לפי דבריהם, אלא בגדר נכסי רבים מצד ההגבלה שבה.

בענין המחלוקת של המשנה בפאה, העומר שהוא סמוך לגפה וכו', התוספתא והירושלמי מוסיפים: "אמר ר' אילעאי שאלתי את ר' יהושע באילו עומרין חלוקים בית שמאי ובית הלל אמר לו התורה הזאת על העומר הסמוך לגפה ולגדיש ולבקר

4 בית שמאי אומרים הפקר לעניים הפקר ובית הלל אומרים אינו הפקר עד שיפקיר אף לעשירים כשמיטה, פאה, ו' א'. לפי דברי בית שמאי יש כי אם ד' סוגים, א) נכסי יחיד, ב) נכסי גבוה, ג) נכסי רבים, ד) נכסי הפקר, נכסי צבור הם נ'כ נחשבים כמו נכסי הפקר.

5 שם, פ' ו'.

6 ב"מ, ב', מצא אחר הגפה... הרי זה לא יגע בהן.

ולכלים ושכחו (ב"ש אומרים אינו שכחה ובית הלל אומרים שכחה) כשבאתי (שאלתי) אצל ר' אליעזר אמר לי (לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על העומר שהוא סמוך לגפה... ושכחו שהוא שכחה)⁸ מודים באילו שאין שכחה, על מה נחלקו על העומר שהחזיקו (שנטלו) בו להוליכו לעיר ותננו בצד הגפה (ושכחו) שב"ש אומרים אינו שכחה מפני שזכה בו ובה אומרים שכחה, וכשבאתי והרציתי את הדברים לפני ר' אלעזר בן עזריה אמר לי התורה (הברית) הן הן הדברים שנאמרו למשה בסני (בחורב)⁹. לפי דברי התוספתא ר' אליעזר אמר, לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על העומר... שאין שכחה אבל הגרסא הנכונה היא, הוא שכחה" וכן היא בירושלמי¹⁰.

לפי ב"ש אם בעל הבית נטל את העומר להוליכו לעיר ושכחו אצל הגפה אינו שכחה מפני שזכה בו. המלה, זכה בו" לכאורה משמע דבר שזכה בו מעכשיו ושלא היה שייך לו קודם לכן. אבל בעל הבית שהחזיק את העומר הרי החזיק את שלו (וכלומר הפצו), ואין שייך לומר בזה, זכה בו. אולם נוכל לפרש כך: כי כל העומרים שבשרה הרי בכוח הם נכללים בכלל שכחה, כי כל אחד ואחד מהם יכול להיות, שכחה" כל זמן שהוא בשרה דהיינו אם בעל הבית שכת, והעומר ששכח יצא מרשותו, לכן אם בעל הבית נטל עומר אחד בשרה על מנת להוליכו לעיר, באופן זה לא יכל לבוא יותר בכלל שכחה ונעשה לשלו - זכה בו. וזה מה שב"ש אומרים לפי דברי ר' אליעזר אם בעה"ב שכח עומר כזה אצל הגפה אינו שכחה, כי שכח אצל דבר מסויים. אבל לפי דברי ב"ה אם שכח עומר כזה אצל הגפה הרי זה שכחה. כי שכחה ופאה אין להן דין הפקר ובעה"ב לא זכה בו, ולעומר כזה אין דין אבידה ולכן בכל מקום שבעה"ב ששכח את העומר הרי זה שכחה.

אפילו שר' אלעזר בן עזריה הסכים לדברי ר' אליעזר שהמחלוקת שבין ב"ש ובין ב"ה היא לא על העומר שנשכח אצל גפה וגדיש, שהרי בזה גם בית שמאי מודים שהוא שכחה, אלא על מה נחלקו - על עומר שהחזיקו בעל הבית, ור' אלעזר בן עזריה עוד הוסיף ואמר: התורה אלו הדברים שנאמרו למשה בסני - בכל זאת רבי, כשסדר את המשנה ראה את דברי ר' יהושע ולא דברי ר' אליעזר, וסתם את המשנה כדברי ר' יהושע, כי המחלוקת היא בין ב"ש ובין ב"ה בעומר שסמוך לגפה ושכחו. אבל בעומר שהחזיקו הבעה"ב להוליכו לעיר ושכחו, בזה מודים בית הלל לבית שמאי שאינו שכחה¹¹. מפני שבשעה שבעה"ב החזיק באותו

7 יר' פאה, ר'.

8 שם.

9 שם.

10 הגר"א נ"כ גורס בתוספתא במקום אינו שכחה, שכחה. עי' תוספות ראשונים. ע' לוי.

מאת שאול ליברמן.

11 העומר שהחזיק בו להוליכו אל העיר ושכחו, מודים שאינו שכחה, פאה, ר' ב', מודים שאינו שכחה" דהיינו מודים ב"ה לבי"ש אם הבעה"ב נטל את העומר להוליכו לעיר ושכחו אצל הגפה שאינו שכחה כי שכח דבר משלו. השווה מקומה של ההלכה בחכמת ישראל, מאת ר' לוי

עומר כדי להוליכו לעיר הרי הוא שלו ויצא. מתורת שכחה שכן אם שכחו אצל דבר מסויים, יש לו דין אבידה, ולכן אינו שכחה.

לפי התוספתא וכן בירושלמי אם הבעה"ב החזיק את העומר להוליכו לעיר ונתנו על גב חברו ושכח את שניהם התחתון שכחה והעליון אינו שכחה. ר' שמעון אומר שניהם אינם שכחה, התחתון מפני שהוא מכוסה והעליון מפני שזכה בו.¹² ולכן לדברי ר' שמעון העליון אינו שכחה מפני שבעה"ב זכה בו, וזה הוא הטעם שב"ש נותנים אליבא דר' אליעזר להעומר ששכח בעה"ב אצל הגפה כשאינו שכחה מפני שזכה בו.

באחד ממאמרי הראיתי כי ר' שמעון החזיק בשיטת בית הלל:¹³ אין לנו אלא ב"ש כר' יהודה ובי"ה כר' שמעון.¹⁴ ומכאן הרי נוכל להוכיח כי ר' שמעון החזיק בדעת בית שמאי. התוספתא זו מובאה בתלמוד בבלי סוטה, מ"ה. עומר שהחזיק בו להוליכו לעיר והניחו על גב חברו ושכחו התחתון שכחה והעליון אינו שכחה. ר' שמעון בן יהודה אומר משום ר' שמעון שניהם אינם שכחה, התחתון מפני שהוא טמון והעליון מפני שהיא צף. שהגרסא העיקרית היתה צף ולא זכה מוכח מהשקלא וטריא שבגמרא.¹⁵ והמלים זכה בו בהתוספתא והירושלמי תקנו במקום המלה צף עפ"י מסקנת התלמוד בבלי: ... עד כאן לא פליגי אלא בתחתון אבל בעליון דברי הכל לא הואי שכחה, שאני התם כיון דאחזיק בי זכה ביה. לכן נוכל לומר כי טעמו של ר' שמעון שסובר, העליון אינו שכחה לא מפני שבעה"ב זכה בו אלא מפני שהוא צף, שהתורה אמרה, ושכחת עומר בשדה, בשדה ולא כשהוא צף.

מן התוספתא אנו לומדים כי לפי התנא קמא העומר התחתון שכחה, אבל לפי ר' שמעון התחתון אינו שכחה מפני שהוא מכוסה. באופן שטחי נוכל לומר כי הטעם שר' שמעון סובר, העומר התחתון אינו שכחה מפני שמכוסה, הוא כי לשכחה יש דין הפקר, וזה נגד דעת בית הלל, כמו אם איזה איש מצא דבר-אבירה שהיא מכוסה אינה נקראת אבידה.¹⁶ אבל באמת ר' שמעון סובר כי שכחה אין לה דין הפקר, ומדוע התחתון אינו שכחה? מפני שזוכר את העליון. וכן ר' יונה מפרש את המשנה או שחפהו בקש אינה שכחה, חוכר את הקשים.¹⁷

¹² ניצבורג, ע' 32. ע' ג'כ מאמרי "Les Principes des Controverses Halachiques entre les écoles de Schammai et de Hillel," REJ. 1932, pp. 73-83.

¹³ תוספתא, ס"ג, נ' ג; ירושלמי, ס"ג, ו' ג.

¹⁴ Studies in Tannaitic Jurisprudence, Intention as a Legal Principle, 13

Journal of Jewish Lore and Philosophy, Vol. 1, 1910

¹⁵ שבת קמ"א, א' ומקבילים.

¹⁶ ושכחת עומר בשדה פרט לטמון... אמר ר"א פרט לשצפו עומרים לתוך שדה

חבירו... תא שמע עומר שהחזיק בו להוליכו לעיר... והעליון מפני שהוא צף... והוא מפני שהוא צף קאמר אימא מפני שהוא כצף... ומין במינו הוי צף.

¹⁷ מצא כלי באשפה אם מכוסה לא ינע בו, ב"מ, ב'.

¹⁸ ירוש' פאה, ו', ג'.

לפי שיטתי, נוכל לבאר את המשנה בפאה, פ"ד: מי שליקט פאה ואמר הרי זה לפלוני [עני] ר' אליעזר אומר זכה לו, וחכמים אומרים יחנה לעני הנמצא ראשון. פאה היא מוגבלת לעניים, ובכך לפי בית שמאי שאינם מקפידים על הגבלה, יש לפאה דין הפקר, ומי שהחזיק בה הרי היא שלו ונעשית נכסי יחיד והוא יכול לעשות בה כל מה שלבו חפץ ויתן אותה לכל מי שירצה, ולכן לפי דעת ר' אליעזר שהיה שמותי (מבית שמאי)¹⁸ אם עני ליקט את הפאה יכול ליתן אותה לעני אחר.¹⁹ אבל לדברי חכמים היינו בית הלל, שלדעתם פאה אינה בסוג נכסי הפקר כי אם בסוג נכסי רבים, אם עני ליקט את הפאה ליתן אותה לעני אחר הרי הוא יכול ליתן לאיו עני שהוא, כי פאה אינה הפקר ואינה נעשית לשלל.

לפי הגמרא בב"מ ט', המחלוקת בין ר' אליעזר וחכמים אינה בין עני לעני, כלומר אם עני ליקט את הפאה בעד עני אחר, בזה החכמים ג"כ מודים כי הוא צריך ליתן לאותו העני שבעדו ליקט, המחלוקת היא לפי דברי הגמרא בעשיר שליקט בעד עני²⁰. אבל לפענ"ד המחלוקת העיקרית בין ר' אליעזר וחכמים היא בין עני לעני ולא בין עשיר לעני. גם מן השקלא וטריא בגמרא יש להוכיח כי המחלוקת היא בין עני לעני. אמר ליה ר"ג לעולא ולימא מר מעני לעני מחלוקת דהא מציאה הכל עניים אצלה ותנן היה רוכב על גבי בהמה וראה את המציאה ואמר לחבירו תנה לי נטלה ואמר אני זכיתי בה זכה בה, אי אמרת בשלמא מעני לעני מחלוקת תנה לי נטלה ואמר אני זכיתי בה זכה בה, אי אמרת בשלמא מעני לעני מחלוקת מתניתין מני רבנן היא, אלא אם אמרת בעשיר ועני מחלוקת אבל מעני לעני דברי הכל זכה לו הא מני לא רבנן ולא ר' אליעזר, א"ל מתני' דאמר תחילה? כדי לומר כי המשנה היא לפי דעת החכמים מסיק עולא ואומר. מתניתין דאמר תחילה? שרישא דמתניתין היא, בתחילה הוא מוכיח מסיפא, אם משנתנה לו אמר אני זכיתי בה תחילה לא אמר כלום, תחילה בסיפא למה לו פשיטא אע"ג דלא אמר תחילה תחילה קאמר. אלא לאו הא קמ"ל רישא דאמר תחילה²¹ אבל המלה, תחילה אינה ברישא.

מדברי הירושלמי²² מוכח כי הדעה שהמחלוקת בין ר' אליעזר וחכמים בין עשיר לעני, אבל בין עני לעני הכל מודים שזכה, אינה אלא לפי דעת ר' יהושע בן לוי שאמר, בבעל הבית עשיר נחלקו אבל בבעל הבית עני מאחר שהוא ראוי ליטול זכה.²³ לכן לפי המאן דאמר שרק הראוי ליתן זכה אבל לא הראוי

¹⁸ ור' ליעזר לאו שמותי הוא, ירושלמי תרוסות, ה, ד, ע"י ג"כ חוספות, נדה, ז: רש"י שכתב, ק"ל.

¹⁹ הנהו ביצה, ה', כרם רבעי היה לו לר' אליעזר במזרח לוד בצד כפר טבי ובקש להפקירו לעניים.

²⁰ אמר עולא א"ר יהושע בן לוי מחלוקת מעשיר לעני דר' אליעזר סבר מינו... ורבנן סברי חד מנו אמרינון תרי מינו לא אמרינון, אבל מעני לעני דברי הכל זכה לו.

²¹ ש, י"ג.

²² פאה, ד', ה.

²³ ר' יהושע בן לוי אמר בבעל הבית עשיר נחלקו אבל בבעל הבית עני מאחר שהוא ראוי ליטול זכה, אמר ר' זעירא ר"א ור' יוחנן וריב"ל שלשתם אמרו דבר אחד... ר' יוחנן

ליטול, המחלוקת בין ר' אליעזר וחכמים תהיה ג"כ בין עני לעני. לפי ר' אליעזר, העני שליטת היה ראוי ליטול, לכן אם ליקט את הפאה בעד עני אחר וכה לו; אבל לפי החכמים שרק הראוי ליתן זכה אבל לא הראוי ליטול, העני הזה שליטת היה רק ראוי ליטול, לכן אם ליקט את הפאה בעד עני אחר, לא זכה העני בעד מי שליטת ויכול ליתן לאיזה עני שירצה.

כפי הנראה היא היא המחלוקת בין האמוראים הראשונים בדבר מציאה. לפי דברי ר' יוחנן, המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו הטעם הוא שהוא סובר כמו ר' יהושע בן לוי כי הראוי ליטול זכה.²⁴ אולם לפי ריש לקיש שרק הראוי ליתן זכה אבל לא הראוי ליטול, אין אדם זוכה לחבירו במציאה.

אמר אדם וזכה לחבירו במציאה וריש לקיש אמר אין אדם וזכה לחבירו במציאה. ר' ריפיה אמר איתפלגון ר' יונה ור' יוסי חד אמר הראוי ליטול זכה וחרנא אמר הראוי ליתן זכה. מאן דמר הראוי ליטול כ"ש הראוי ליתן, ומאן דמר הראוי ליתן אבל ליטול לא, מתנינא פליגא על מ"ד הראוי ליטול זכה... והא מתנינא פליגי על מ"ד הראוי ליתן זכה דתנינן תמן עישור שאני עתיד למוד נתון שקיבה(א) בן יוסף כדי שיזכה בו לעניים... ור'ע ראוי ליטול היה (הוא) פחד לזר קודם שהעשיר, ואפי' תמר משהעשיר תופתר כשהיה פרנס ויד הפרנס כיד העני, מילתיה דר' יהושע בן לוי אמרה הראוי ליטול זכה דאמר ריב"ל בבעל הבית עשיר נחלקו אבל בבעל הבית עני מאחר שהוא ראוי ליטול זכה. (השווה מעשר שני, ה' ד').

לפי הירושלמי המחלוקת בין ר' אליעזר וחכמים אינה מטעם המנוי, כמו שפירש התלמוד בבלי (ב"מ, ט') דר' אליעזר סבר מינו דאי בעי מפקר נכסיה והוי עני וחזי ליה השתא נמי חזי ליה ומינו דחכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, ורבנן סברי חד מינו אמרינן תרי מינו לא אמרינן (ב"מ, ט'). כפי הנראה מניטין י"א, המחלוקת בין ר' אליעזר וחכמים היא בעיקרין של התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים.

24 בעלי התוספות (ניטין י"א, ב') ראו סתירה בדברי ר' יוחנן, האומר במקום אחד שהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, ובמקום אחר שהתופס לבעל חוב במקום שחב לחבירו לא קנה (ב"מ, י', ר' נ"כ ח'). לפי דעת בעלי התוספות הא בהא תליא, כדאמר רב נחמן ורב חסדא דאמרו חרוייהו המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו מאי טעמא הוי תופס לבעל חוב במקום שחב לחבירו, והתופס לבעל חוב במקום שחב לחבירו לא קנה חבירו (שם). אבל באמת אין שום סתירה בדברי ר' יוחנן, כפי שאמרנו סובר ר' יוחנן שהראוי ליטול זכה לכן המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, והאיש שהגביה את המציאה זכה בה ונעשית שלו ויכל ליתן לחבירו ואין פה, במקום שחב לחבירו, רב נחמן ורב חסדא כפי הנראה סוברים כי רק הראוי ליתן זכה ולא הראוי ליטול, לכן המגביה מציאה לחבירו לא קנה, כי המגביה היה ראוי ליטול אבל לא ליתן, והוי במקום שחב לאחרים. לפי דברינו אין אנו צריכים להתירוצים של בעלי התוספות (עיי' שם). בביצה, ל"ט, מביא התלמוד מחלוקת אחת בין רב נחמן ובין רב ששת: אחסר מילא ונתן לחבירו רב נחמן אמר כרגלי מי נחמלאו לו ורב ששת אמר כרגלי הממלא... כולי עלמא בירא דהפקרא היא אלא הכא במגביה מציאה לחבירו (קנה חבירו) קא פמליגי מר סבר קנה ומר סבר לא קנה רש"י (שם) שינה את הנירסא מציאה לחבירו קנה חבירו להמגביה מציאה לחבירו, ולא גרס (בביצה) רב נחמן סובר המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, ובב"מ אומר רב נחמן לא קנה חבירו (עיי' רש"י). ר"ת סובר כי יש לקיים את הנירסא. קנה חבירו ולא תהיה סתירה בדברי רב נחמן. לפי דעת ר"ת, מר סבר קנה היינו רב ששת, ומר סבר לא קנה היינו רב נחמן, ובכך אין סתירה בדברי רב נחמן. עיי' ג"כ המאור הקטן ביצה שם: הגנות הראב"ד; וחדושי הרשב"א.

לפי דברינו המחלוקת בין ב"ש ובין ב"ה בענין הפקד היא כך. לפי ב"ש אם הפקיד אינו חפץ אפילו בהגבלה, דהיינו אם הוציא אנשים שלא יוכלו לזכות, הרי זה הפקד לכל אדם חוץ מאלו האנשים, אבל לפי דעת בית הלל שהפקד מוכרח להיות בלי הגבלה לכן אם אדם הפקיד איזה דבר והתנה מלבד לאחדים שלא יוכלו לזכות אין דין הפקד חל על החפץ. לפי השטה הזאת נוכל לבאר פלוגתא אחת בין ר' אליעזר והחכמים בנוגע לגט: המגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם אלא לאיש פלוני ר' אליעזר מחיר וחכמים אוסרים²⁵ ר' אליעזר שהיה שמותי סובר אם הבעל מגרש את אשתו שהיתה קנינו ונותן לה גט שיחרור לעשות אותה בת חורין, להתיר אותה לכל בני אדם חוץ לאיזה איש, הרי זה דומה לאדם שמפקיד איזה דבר מקנינו בהגבלה ולפי דברי ב"ש הרי זה הפקד. לכן לפי דעת ר' אליעזר האשה הנם שנתגרשה בהגבלה הרי היא מותרת לכל בני אדם מלבד להאיש ההוא המותנה. אבל לפי דברי ב"ה כמו שהפקד מוכרח להיות בלי הגבלה כך גירושין צריכין להיות בלי הגבלה. לכן המגרש את אשתו ואמר לה חוץ מאיש פלוני אינה מגורשת לדברי החכמים (ב"ה).

ע ב ד

ע"פ חוקי הרומאים אם הארון הפקיד את עבדו העבד נעשה הפקד ודין Res nullius לו. אבל אינו משוחרר. מצבו לא נשתנה, והוא נשאר עבד, וכל הקודם בו לזכות זכה ונעשה עבד²⁶. אבל במשפט התלמודי אנו מצאים חלוקי דעות בין האמוראים הראשונים. לפי דעת שמואל המפקיד את עבדו יצא לחירות, מפני שבעל העבד ביטל את בעלותו על העבד, וממילא יצא לחירות ואינו צריך לגט שיחרור²⁷. כפי הנראה מסוגית התלמוד סבר רב שהגם שהעבד יוצא לחירות אם אדונו הפקירו, בכל זאת, צריך גט שיחרור²⁸. דעת ר' יוחנן בנוגע למצבו של העבד אינה ברורה. לפי הבבלי דעת ר' יוחנן היא המפקיד את עבדו הוא נעשה לכן חורין אבל צריך לגט שיחרור²⁹ אבל לפי הירושלמי כפי הנראה אמוראי נינהו, יש מחלוקת בדבר, אם ר' יוחנן סבירא ליה אם העבד שבעליו הפקירו צריך לגט שיחרור אם לאו. ר' אבהו בשם ר' יוחנן אמר המפקיד את עבדו אינו רשאי לשעבדו ואינו רשאי לכתוב לו גט שיחרור³⁰, אמר ליה ר' זעירא כל עמא אמרין דהוא צריך ואת אומר אינו צריך³¹.

²⁵ משנה נישין, ט', א: ע"י נ"כ דברי הגמרא שם. דתניא א"ר יוסי בר' יהודה לא נחלקו ר' אליעזר וחכמים על המגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני שאינה מגורשת... ע"י נ"כ חוספתא שם ירושלמי שם.

²⁶ Rudolph Sohm, *The Institutes of Roman Law*, p. 173.

²⁷ אמר שמואל המפקיד את עבדו יצא לחירות ואינו צריך גט שיחרור, נישין, ל"ח, ופקבילים.

²⁸ ר' חייא בר אבין אמר רב אחד זה ואחד זה יצא לחירות וצריך גט שיחרור. שם.

²⁹ והאמר עולא אמר ר' יוחנן המפקיד עבדו יצא לחירות וצריך גט שיחרור. שם, ל"ט.

³⁰ ירושלמי, נישין, ד'. ³¹ שם, ע' הערה 33.

בבבלי מביא עולא דעת ר' יוחנן. המפקיר את עבדו יצא לחירות וצריך גט שיחרורו. המאמר של עולא בשם ר' יוחנן הוא בשינוי ממה שר' אבהו אומר בשם ר' יוחנן בירושלמי, אך אפשר לומר כי אמוראי ניהו אליבא דר' יוחנן, שניהם מסרו אותה ההלכה של ר' יוחנן רק בשנוי לשון³². אולם קצת קשה, כי אם נרד לעומקו של דבר נראה כי יש מעין סתירה בין דברי עולא בשם ר' יוחנן ובין דברי ר' אבהו בשם ר' יוחנן. לפי ר' אבהו ר' יוחנן סבר אם האדון הפקיר את עבדו אינו רשאי להשתעבד בו, משמע שהוא אינו בן חורין אך האדון אינו רשאי להשתעבד בו מפני שהפקירו ואינו עבדו עוד. אבל אינו רשאי ליתן לו גט שיחרורו מפני שהפקירו ואין לו עליו רשות. ולדברי עולא בשם ר' יוחנן, העבד נעשה בן חורין אם הפקירו האדון אך צריך ליתן לו גט שיחרורו.

אלמלא דמסתפינא הייתי אומר כי ר' אבהו ועולא נחלקו בדעת ר' יוחנן, לפי עולא דעת ר' יוחנן היא כי המפקיר את עבדו יצא לחירות וצריך גט שיחרורו, אבל לפי ר' אבהו, דעת ר' יוחנן היא כי המפקיר את עבדו אינו יוצא לחירות והוא נעשה עבד שאין לו בעלים, דהיינו – הפקר. והיות שהאדון הרציא אותו מרשותו, אינו רשאי ליתן לו גט שיחרורו מפני שפקעה זכותו של אדונו עליו³³.

³² אמוראי ניהו אליבא דר' יוחנן, ב"מ, ל"ח; יבמות, ט"ז, ומסבילים.
³³ אבל יש איזה קושיא בדברי הירושלמי. כ"ע אמרין דהוא צריך ואת אומר אינו צריך אבל הרשב"א בחידושו (ניטין) מביא את הירושלמי בנוסחא אחרת: ר' איל' בשם ר' יהושע בן לוי רבו המתיאש מעבדו אינו רשאי לשעבדו וצריך (לכתוב) לו גט שיחרורו. שמע ר' יוחנן ואמר יפה למדנו ר' יושע בן לוי... ר' איל' בשם ר' יהודה בר' המתיאש מעבדו אינו רשאי לשעבדו ואינו צריך לכתוב לו גט שיחרורו. אמר ליה ר' זעירא כל עמא אמרין דהוא צריך ותיסר אינו צריך. לפי הנוסחא שיש לנו בירושלמי, ר' זעירא אומר. כל עמא אמרין דהוא צריך בתשובה לדברי ר' אבהו בשם ר' יוחנן שאמר המפקיר את עבדו אינו רשאי לשעבדו ואינו רשאי לכתוב לו גט שיחרורו. אבל לפי נוסחת הירושלמי שהרשב"א מביא, ר' זעירא אמר. כל עמא צריך לר' איל' בשם ר' יהודה בר' המתיאש מעבדו וכו'.

שהנירסא הנכונה היא כמו שמביא הרשב"א מוכח מהשקלא והטריא בירושלמי, ר' אילא בשם ריש לקיש כמאן דאמר אינו צריך... ברם כמאן דאמר צריך לכתוב לו גט שיחרורו... והיוצא משום יאוש... ועוד הביטוי. כל עמא אמרין דהוא צריך יכול להיות מופנה רק נגד ר' איל' בשם ר' יהודא שאמר המתיאש מעבדו אינו רשאי לשעבדו ואינו צריך לכתוב לו גט שיחרורו. כי באמת הן ר' יהושע בן לוי והן ר' יוחנן סוברים כי המתיאש צריך ליתן לו גט שיחרורו, אבל אי אפשר שביטוי זה יבוא בניגוד לדברי ר' אבהו בשם ר' יוחנן. המפקיר את עבדו... אינו רשאי לכתוב לו גט שיחרורו! כל עמא אמרין דהוא צריך כי אין סן דאמר בכל הירושלמי הסובר המפקיר את עבדו צריך לכתוב לו גט שיחרורו.

לפי דעתו, דברי ר' זעירא שאמר כל, עמא אמרין דהוא צריך אינם מופנים לר' אבהו שאמר בשם ר' יוחנן המפקיר את עבדו, אך לדברי ר' אילו שאמר בשם ר' יהודא המתיאש מעבדו, כמו שמביא הרשב"א בחידושו.

הרשב"א לא הביא את כל דברי הירושלמי כי אם מה שהיה צורך לו לענינו. לפי דעתו הירושלמי מביא שני סאמרים מר' יוחנן: (א) שמעון בר בא בשם ר' יוחנן עבד שברח מן השבוין אצל רבו אין רבו רשאי לשעבדו וצריך לכתוב לו גט שיחרורו; (ב) ר' אבהו בשם ר' יוחנן המפקיר את עבדו אינו רשאי לשעבדו ואינו רשאי לכתוב לו גט שיחרורו. בדבר עבד שברח, ר' יוחנן סובר שרבו הראשון אינו רשאי לשעבדו, וכדי לעשות אותו בן חורין צריך לכתוב לו

דעת ר' יוחנן מתאימה לחוקי הרומאים שאם האדון מפקיר את עבדו אין הלה נעשה בן חורין והוא עבד אך במעמד הפקר *Res nullius*.

לכן לפי הסברתי ג' דעות הן בהפקר של עבד. לפי דעת שמואל, המפקיר את עבדו יצא לחירות ואינו צריך לגט שיחרור, מפני שבעת שאדונו הפקירו הוא נעשה בן חורין. לפי דעת רב העבד יצא לחירות אבל זקוק הוא לגט שיחרור. לפי ר' אבהו ר' יוחנן סבר כי העבד לא יצא לחירות כשהפקירו האדון ואין רשות להאדון ליתן לו גט שיחרור. דעת ר' יוחנן היא אליבא דר' שמעון בן גמליאל שלפי דעתו אם עבד נשבה ואדונו כבר התייאש ממנו ואיש אחר פדה אותו, הן לשם בן חורין והן לשם עבד רבו השני ישתעבד בו.³⁴ מפני שאף שאדונו הראשון נתייאש ממנו ופקעה זכותו עליו, עוד עבד הוא, ורבו השני יוכל להשתמש בו. לפי עולא דעת ר' יוחנן היא כי המפקיר את עבדו נעשה בן חורין אך צריך ליתן לו גט שיחרור, והיא היא דעת רב.³⁵

דברי שמואל פשוטים הם. אם האדון הפקיר את עבדו הרי הוא בן חורין ואינו צריך לגט שיחרור. וגם דברי ר' יוחנן (אליבא דר' אבהו) הם ברורים. המפקיר את עבדו בטל את זכותו עליו ולכן אינו רשאי ליתן לו גט שיחרור והוא נשאר במעמד של עבדות. אבל רב שאמר המפקיר את עבדו יצא לחירות וצריך גט שיחרור דבריו צריכים הסברה, אם האדון הפקיר את עבדו בכך פקעה זכותו עליו, ואיך הוא יכול ליתן לו גט שיחרור?³⁶ (כן דעת ר' יוחנן אליבא דעולא צריכה בירור).

כפי הנראה המחלוקת שבין רב ושמואל היא מיוסדה על המחלוקת דר' מאיר ור' יוסי בהפרינציפ של הפקר. כפי שידוע, לבעל הנכסים יש זכות על הנכסים אבל יש לו ג' אחריות, למשל אם שורו וחמורו היוקו חייב באחריותם. לפי ר' מאיר בעת שבעל הנכסים הפקיר את נכסיו יצאו מרשותו, ונעשו הפקר, ופקעה זכותו עליהם ופטור מאחריותם.³⁷ ר' יוסי סובר אין הפקרו נעשה הפקר אלא בוכייה.³⁸ דהיינו כל זמן שאדם אחר לא זכה בנכסים עוד אחריהם עליו. לכן

גט שיחרור. כי המתיאש מעבדו צריך לכתוב לו גט שיחרור. אבל אם הפקיר את עבדו אינו רשאי לכתוב לו גט שיחרור, מפני שפקעה זכותו מעליו. עבד כזה לפי דעת ר' יוחנן אין לו תקנה. וכן משמע ג' סדרי אמיר. המפקיר את עבדו אותו העבד אין לו תקנה: 'ניטין, מ'.³⁴ עבד שנשבה ופדאהו... רשב'ג אוסר בין כך ובין כך ישתעבד. משנה ג'טין, ד'. השווה ספר הזכות, שם ישתעבד ארבו ראשון. ראה הערה 60.

³⁵ כי סליק ר' חייא בר יוסף אמר' להאי שמעחא דרב קמי דרבי יוחנן א"ל אמר רב הכי והוא לא אמר הכי והאמר עולא א"ר יוחנן המפקיר את עבדו וכו'. הכי קאמר ליה אמר רב כוחייה... ניטין, ל"ט. ע"י לעווין, אוצר הנאונים, ג'טין, 76. ראה למטה ע' שעיח נ"ד.

³⁶ לפי דעת רש"י (שם, ל"ח) וכוחו לו גט להחירו בכח ישראל. ע"י תוספות שם, ד"ה המפקיר עבדו.

³⁷ דר' מאיר די אמר כיון שאדם מפקיר דבר מרשותו הפקרו הפקר'. ירושלמי, פאה, ו'.

³⁸ דר' יוסי די אמר אין הפקר יוצא טחחת ידי בעלים אלא בוכייה אין הפקרו הפקר'. ירושלמי, שם; ע"י ג' בבלי נדרים, מ"ג.

בנוגע להאמר שמובא בהתלמוד בבלי, מתיבי (כרתניא) המפקיר את כרמו ולשחר

דעת שמואל היא כר' מאיר - כיון שהפקיר את עבדו הפקרו הפקר ונעשה בן חורין ואינו צריך לגט שיחרור. דעת רב היא כר' יוסי שאין הפקר יוצא מתחת ידי הבעלים אלא בזוכיה. לכן להאדון יש אחריות עליו ולא פקעה זכותו עליו, לפי זה יש לו רשות ליתן לו שטר שיחרור.³⁰

לפי דעת ר' יוסי, אין הפקר יוצא מתחת ידי הבעלים אלא בזוכיה, לכן אם אחד הדיר הנאה מחבירו והיו שניהם בדרך ואין לחבירו מה לאכל, אם המדיר הפקיר את שלו, חבירו לא יכול לאכל מזה⁴⁰, מפני שלא יצא מרשות המדיר ואינו הפקר. אבל לפי התנא קמא דהיינו ר' מאיר, הלה נוטל ואוכל⁴¹, שלפי דעת ר' מאיר כיון שאדם מפקיר יצא דבר מרשותו ונעשה הפקר, לכן חבירו יכול ליטול לאכל מפני שלא שייך עוד להמדיר.

II י א ו ש

לפי חוקי הרומאים נכסי יחיד יוכלו להיעשות הפקר, אם בעל הנכסים הוציא בפועל את הנכסים ובכוונה להפקירם - רק אז הם הפקר, אבל אם הוציא אותם בפועל דהיינו השליך את הנכסים אך בלי כוונה לעשותם הפקר אינם הפקר⁴². למשל: אם בעל הספינה הטיל אל הים כמה חפצים מן הספינה כדי להקל את כובד הספינה מפני סערת הים - החפצים האלה אינם הפקר, מפני שבעל החפצים לא חשב לעשותם הפקר⁴³. אבל במשפט התלמודי נכסי יחיד לא רק שיכולים

עמד (והשכים בבקר) ובצרו חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ובפאה ופטור מן המעשר⁴⁴ נדרים. ס'ד, ומקבילים) אבאר כסאמרי הפקר ויאוש במשפט התלמודי.

³⁰ השווה למטה בענין יאוש. ראה חרושי הריטב"א על נישין. פרק ד'.
⁴⁰ המודר הנאה מחברו ואין לו מה יאכל... היו מהלכין בדרך ואין לו מה יאכל נותן לאחרים לשום מתנה והלה מותר בה. אם אין עמהם אחר מניח על הסלע או על הגדר ואומר

הרי הן סופקרים לכל מי שיחפוץ והלה נוטל ואוכל ור' יוסי אוסר (פסנה נדרים, ד').
⁴¹ השווה ירושלמי, שם, תנא ר' מאיר אוסר כיון שאדם מפקיר יצא דבר מרשותו, ר' יוסי אוסר... בבבלי, שם, מ"ג, אמר ר' יוחנן מ"ט דר' יוסי קסבר הפקר כמתנה מה מתנה עד

דאחיא מרשות נותן לרשות מקבל אף הפקר עד דאחי לרשות זוכה.

ד"ר יחיאל מיכל נוטמן בסאמרו. נכסי הפקר ונכסי מדבר בקובץ, תחת ליהודה סבר כי טעמיה של ר' יוסי האוסר: לפי שברור הרבר, שאין הפקר זה הפקר ממש, ואין שם על צד האמת רק איש אחד שיכול לזכות בו, והרי הוא כנותנו מתנה לאיש הזה ולא מפקיר ממש. נוטמן לא הבין כנראה את הסוגיא של הפקר; ולא ירד לעסקו של העקרון של המתלוקת בין ר' מאיר ובין ר' יוסי בנוגע להפקר.

Qua ratione verius esse videtur, si rem pro derelicto a domino habitam ⁴²
occupaverit quis, statim eum dominum effici. Pro derelicto autem habetur, quod
dominus ea mente abjecerit, ut id rerum suarum esse nolle, ideoque statim domi-
nus esse desinit. (Institutionum Justiniani lib. II.)

Alia causa est earum rerum, quae in tempestate maris, levandae navis ⁴³
causa, ejiciuntur; hae enim dominorum permanent, quia palam est eas non eo
animo ejici quod quis eas habere non vult, sed quo magis cum ipsa navi maris

להיעשות נכסי הפקר כשבעליהם מוציאים אותם מתחת ידיהם ומפקירים אותם אלא גם אם איזה חפץ נגנב, נזול או נאבד והבעלים מתייאשים ממנו, החפץ הזה יצא מתחת הבעלים ונעשה הפקר. ולכן אם אבד לאיש איזה חפץ ברשות הרבים המוצא אותו הרי זה שלו, מפני שהבעלים נתייאשו ממנו. אולם אם חפץ שיש בו סימן נאבד או היה מוטל אצל דבר מסוים כמו אצל הנפה והגדיש והבעלים לא נתייאשו ממנו, המוצא חפץ כזה הרי אינו שלו ושייך עוד להבעלים, מפני שלא נתייאשו וחייב להכריזו. וכן הנגב או הנזלן צריך להחזיר רק את דמי הנגבה או הנזלה אבל לא את החפץ בעצמו שנגבו מפני שהבעלים נתייאשו ונעשה ע"י כך כמו הפקר והנגב או הנזלן קנה אותו.

כפי שאמרנו לעיל עפ"י חוקי הרומאים נכסי יחיד יכולים להיעשות הפקר רק אם בעל הנכסים הוציא בפועל את הנכסים דהיינו *res derelictae*, אבל לא על די יאוש. לפי דעת התנאים נכסי יחיד יכולים להיעשות הפקר הן ע"י *derelictio* והן ע"י יאוש. ע"י *derelictio* מובן, כי כמו שבעל הנכסים יכול למכור את נכסיו או ליחנם במתנה כך הוא יכול להפקירם. אבל הרעה, כי ע"י יאוש יוכלו נכסי יחיד להיעשות כמו הפקר, בניה על התורה. עפ"י גורת הכתוב אם בעל השרדה שכח עומר בשרה זכותו פקעה מהעומר. (המחלוקת בין בית שמאי ובין בית הלל היא אם העומר הוא בכלל הפקר או בכלל נכסי רבים, אליבא דכולי עלמא בעל השרדה אם שכח את העומר בטלה זכותו עליו.) על הפרינציפ הזה בנויים כל דיני יאוש בספרות התנאית.

עפ"י התורה יכול אדם להפסיד זכותו אף שלא ברצונו, כלומר שלא הפקיר את נכסיו. לכן לפי דעת התנאים, אם אבד איזה דבר או יצא דבר מרשותו ע"י אחרים, כגון ע"י גנבה או גולה או ע"י סבות שונות כמו שטפו נהר⁴⁴ יצא מרשותו אם התייאש, והאיש שנגב או גל או מצא את האבידה הרי זה שלו. והיות שאדם יכל להפסיד את זכותו אפילו שלא ברצונו, לכן הגדירו התנאים את דיני יאוש ואמרו כל דבר שיש בו סימן או שאבד אצל דבר מסויים אין זו אבידה, כלומר לא פקעה כותו של הבעל עליו⁴⁵.

periculum effugiat. Qua de causa, si quis eas fluctibus expulsas, vel etiam in ipso mari nactus, lucrandi animo abstulerit, furtim committit; nec longe discedere videntur ab his quae de rheda currente non intelligentibus dominis cadunt.

Ibid

⁴⁴ שטף נהר עצים ואבנים וקורות מזה ונתן לזה אם נתייאשו הבעלים הרי אלו שלו. חוספתא, ב"ק, פ"י. המפיל מן הנהר... אם נתייאשו הבעלים הרי אלו שלו. משנה, ב"ק, פ"י. אבל ע' ירושלמי ב"מ פ"ב מניין ליאוש בעלין מן התורה... אשר תאבד מכנו: השווה ג"כ ב"ק ס"ו אמר רבה יאוש... לא ידעיין אי דאורייתא אי דרבנן. ע"ז ארין במ"א.

⁴⁵ האמוראים האחרונים עוד הגדירו ביוחר את דיני יאוש בנוגע לחפץ שיצא מיד בעלי שלא ברצונו. ע"י ב"ק ס"ז-ח'. בדבר יאוש כדי קני או לא קני. ראה חוספות ב"ק ס"ז ד"ה אמר ע"ל; וד"ה הוא דאמר כצנועין (דף ס"ח); נישין, נ"ה ד"ה מאי טעמא יאוש כדי לא קני; ע"י ג"כ שו"ת הרשב"א חתקס"ח.

בנוגע לדעת ר' יוחנן ור"ש בן לקיש ומחלוקת אמוראי בכל בדבר יאוש, אדבר במקום אחר

על פי ההלכה הישנה כל דבר שיש לו שם כלי מקבל טומאה, אבל לא החפץ שאין עליו שם כלי, אולם אם בעל החפץ חושב להשתמש בחומר הכלי כמו כלי למשל העור, אם בעל העור חושב לכסות בו חמור או פרדו הרי זה נקרא כלי ומקבל טומאה. אולם אם ברעתו לעשות מהעור נעלים או אוכף הרי אינו עדיין כלי ואינו מקבל טומאה. עורות של בעל הבית מחשבה מטמאתן ושל עבדן אין מחשבה מטמאתן, של גנב מחשבה מטמאתן ושל גולן אין מחשבה מטמאתן, ר' שמעון אומר חילוף הדברים של גולן מחשבה מטמאתן ושל גנב אין מחשבה מטמאתן מפני שלא נתייאשו הבעלים⁴⁶. ממשנה זו מוכח כי הגנב (או הגולן לפי ר' שמעון) קונה את החפץ שגנבו ונעשה שלו ולכן מחשבתו מטמאתו. הגנב או הגולן קונה את החפץ מפני שבעל החפץ נתייאש ממנו ונעשה הפקר.

ההבדל בין אם האיש הוציא את החפץ מרשותו ברצונו ובין שנתייאש הימנו הוא בזה: אם ברצונו הוא יכול להפקיר נכסי דניידא או נכסי דלא ניידא, אבל אם נתייאש הוא יכול להתייאש אך ורק מנכסי דניידא, דהיינו אם אבד לו איזה דבר או גנב או גנול ממנו. אבל מנכסי דלא ניידא לא יוכל להתייאש, לכן לפי דעת החכמים קרקע אינה גנולת. לפי זה הגנול שדה לא יוכל לקנותו ביאוש כי השדה אינו יוצא מרשות הבעלים ביאוש, ואם גול שדה, ושטפה נהר אומר לו הרי שלך לפניך⁴⁷ מפני הטעם שקרקע אינה גנולת ומעולם לא יצא השדה מרשות הבעלים ובכן נסתפחה השדה של הבעלים, זאת היא הדעה הכללית, אבל ר' אליעזר סובר כי קרקע ג'כ גנולת ולכן אם גול שדה ושטפו נהר חייב הגולן להעמיד להבעלים שדה מעליא⁴⁸, מפני שקנה את השדה שגול ונעשה שלו, ושדהו נשטף ולא של הבעלים. שקרקע אינה גנולת מוכח מדברי הנמרא בסוכה: אמר להו רב הונא להנהו אוונכרי כי זבניתי אסא מכותים וגוים) לא תגזו אתון אלא לגזוה אינהו ויהבו לכו מאי טעמא סתם כותים וגוים) גולני ארעתא נינהו וקרקע אינה גנולת⁴⁹, וכן נראה מדברי התלמוד ב"ב. ראובן שגול שדה משמעון ומכרו ללוי ואתא יהודה וקא מערער על שדה זה שביד לוי ששלו הוא, לא ליזיל שמעון שממנו גנול השדה לאסהוד ללוי, מפני שהוא נוגע בדבר שקרקע אינה גנולת והשדה עוד שייך לשמעון ולכן לא יכול להעיד לטובת לוי⁵⁰.

⁴⁶ כלים, כ"ו, ח'. השוה נ"כ ספרא פ' סצורע.

⁴⁷ ב"ק פרק י' סנהה ה'. השוה נ"כ *Quod si flumen partem aliquam ex tuo praedio detraxerit et ad meum praedium attulerit, haec pars tua manet*

Quod si vis fluminis partem aliquam ex tuo praedio detraxerit, et vicini praedio attulerit, palam est eam tuam permanere. Inst. Just.

⁴⁸ הגנול שדה סחברו... אם חספת הגולן חייב להעמיד לו שדה אחר, שנה ב"ק, פ"י: ח'ר הגולן שדה סחברו ושטפה נהר חייב להעמיד לו שדה אחר דברי ר' אליעזר, וחכמים אומרים אומר לו הרי שלך לפניך. שם, ק"ז. אסר ר' יוחנן והלא אמרו אין קרקע גנולת ולמה אמרו חייב להעמיד לו שדה קנס קנסוהו, ירושלמי, ב"ק, פ"י.

⁴⁹ ראה חוספות, סוכה, ד', ע"ב.

⁵⁰ ראה רשב"ם ב"ב, מ"ד, ע"א.

הטעם שקרקע אינה נגזלת הוא מפני שאי אפשר לזוז ממקומה⁵¹. לפי זה נוכל להבין את הדעה המובאה בירושלמי הגם שקרקע אינה נגזלת ומעולם לא יצאה מרשות הבעלים בכל זאת יש יאוש לקרקע. לפי טעם זה, שקרקע אינה נגזלת הוא מפני החוק הטבעי שאינה יכולה לזוז ממקומה כלומר דלא ניירא, עבדים הגם שהוקשו לקרקעות לית מאן דפליג שיש להם יאוש, מפני שהם ניידים⁵². ובדבר מלה יש מחלוקת בדבר. גזל עבדים והזקינ' לפי תנא קמא צריך הגזל לשלם להגזל בעד העבדים, כשעת הגזלה מפני שהגזלן קנה את העבדים וברשותו הזקינ'. אבל לפי דעת ר' מאיר יוכל הגזלן להשיב להגזל את העבדים⁵³ שמעולם לא קנה את העבדים ולא יצאו מרשות הגזל, וכשם שאין גולה לקרקע כך אין גולה לעבדים. לפי התלמודים הלכה כדברי האומר אין מלה לעבדים⁵⁴.

בדיני יאוש, לית מאן דפליג אם הארון נתייאש מעבדו, יוצא העבד מרשותו ואין רשאי לשעבדו, אבל אינו נעשה בן חורין בלי גט שיחרור, וגשאר במצב עבדות ואין לו תקנה אלא בשטר⁵⁵. לכן אם העבד ברח והארון התייאש ממנו הוא יצא מרשות הארון ואינו רשאי לשעבדו, וצריך ליתן לו גט שיחרור. אמתיה דרבה בר זוטרא ערקת אתי יאוש מינה אתא שאל לר' חנניה ולר' יהושע בן לוי אמר אינו רשאי לשעבדה מהו ליכתב לה גט שיחרור, אמר ליה אם כתבת יאוש את עבד⁵⁶. וכן אם העבד נשבה וברח ובא אצל רבו אין רבו רשאי לשעבדו, וכדי לעשותו בן חורין צריך רבו לכתוב לו גט שיחרור.

הדעה הזאת, מובאה בירושלמי בשם ר' יוחנן: שמעון בר בא בשם ר' יוחנן עבד שברח מן השבוין אצל רבו אין רבו רשאי לשעבדו וצריך לכתוב לו גט שיחרור⁵⁷. הטעם הוא שבעת שנשבה העבד נתייאש הארון ממנו ובכך יצא מרשותו והוא אינו עבדו עוד, לכן רבו אין רשאי לשעבדו, אבל כדי לעשותו בן חורין ולהפטר מאחריותו צריך רבו לכתוב לו גט שיחרור. בתלמוד בבלי מובאים דברי ר' יוחנן בשנוי. אמר רב שמן בר אבא א"ר יוחנן עבד שברח מבית האסורים יצא לחירות ולא עוד שכופין את רבו וכותב לו גט שיחרור. כאן אי אפשר לומר כי אמוראי ניהו אליבא דר' יוחנן, כי האמורא שמביא דברי ר' יוחנן בירושלמי הוא הוא שמביא דברי ר' יוחנן בבבלי. אך אפשר לומר כי שתי הלכות שונות הן

51 השווה תוספות, ב"ס, ס"א ע"א, ד"ה אלא לאו דמל.

52 ע"י הערה 55.

53 גזל בהמה והזקינה עבדים והזקינה משלם כשעת הגזלה, ר' מאיר אומר בעבדים אומר

לו הרי שלך לפניך. משנה ב"ק, פ"ט. השווה ג"כ תוספתא ב"ק פ"י.

54 אמר רב חנינא בר אבדימי אמר רב הלכה כר' מאיר. שם, צ"ו. ע"ב, ראה שם צ"ה.

55 מדאפיך רב ותני... וחכמים אומרים בעבדים אומר לו הרי שלך לפניך. ע"י ג"כ ירושלמי.

שם, אמר אביי דשמואל בר' אמי בשם יהודה הלכה כר' מאיר.

56 ... דאמר ר' יהושע בן לוי אמרו לפני רבי נתייאשתי מפלוני עבדי מהו אמר להן

אמר אני אין לי תקנה אלא בשטר... אמר ליה בפירוש שמיע ליה, אמר מר אמר להן אמר

אני אין לי תקנה אלא בשטר (גיטין, ל"ט).

57 ירושלמי, גיטין פ"ד.

שם, 57.

ונמסרו האחת בבבלי והאחת בירושלמי. אולם אם נעיין היטב בהלכות אלו, נראה שהן סותרות זו את זו. עפ"י הירושלמי שמעון בר בא אמר בשם ר' יוחנן אם עבד ברח מן השבוין ובא אצל רבו אין רבו רשאי לשעבדו מפני שנתייאש ממנו ופקעה זכותו מעליו, הוא אינו עבדו עוד, אך לעשותו בן חורין אדרגו צריך ליתן לו גט שיחרור. דעת ר' יוחנן מתאימה אפוא לדעת ר' שמעון בן גמליאל דמתניתן שעבד שנשבה ואיש אחר פדה אותו אפילו לשום בן חורין רבו השני יוכל להשתעבד בו⁵⁸. על פי הבבלי רב שמן (שמעון) בר אבא אמר בשם ר' יוחנן אם עבד ברח מבית האסורים יצא לחירות, מפני שנתייאש ממנו הוא נעשה בן חורין. והיות שלא הפקירו אלא נתייאש ממנו כופין אותו ונותן לו גט שיחרור. דעה זו של ר' יוחנן כפי שמסרה רב שמן תהיה נגד דעת ר' שמעון בן גמליאל⁵⁹. וכן השאלה לפנינו היא, אך נתהוותה הסתירה הזאת? הרי אי אפשר לומר כי ר' יוחנן בעצמו סותר את דבריו. נראה לי כי דעותיהם של האמוראים האלה שמביאים את דברי ר' יוחנן בשני נובעות משיטות שונות של הבבלי והירושלמי בדבר מעמד העבד שהפקירו אדרגו. כפי שאמרתי לעיל אמוראי בבלי, דהיינו שמואל ורב, סוברים שאם האדון הפקיר את עבדו הוא נעשה בן חורין, והחילוק ביניהם הוא אם העבד צריך לגט שיחרור או לאו, ולכן המתייאש מעבדו נ"כ יצא לחירות אלא שצריך הוא לגט שיחרור. חכמי דמערבא סברו כמו חכמי הרומאים שאם האדון הפקיר את עבדו הוא נעשה הפקר אבל לא בן חורין, ולכן אם התייאש מעבדו פקעה זכותו על עבדו ולכן אינו יכול לשעבדו, וכדי לעשות אותו לבן חורין צריך לכתוב לו גט שיחרור. לכן דעת ר' יוחנן שמובאה בבבלי היא לפי שיטת התלמוד בבלי. ודעת ר' יוחנן המובאה בירושלמי היא לפי שיטת הירושלמי המתאימה לחוקי הרומאים בעניני הפקר בנוגע לעבדים.

בתלמוד בבלי גם כן מובאת סתירה בדברי ר' יוחנן. אמנם סתירה זו איננה נמצאת בין דברי ר' יוחנן כפי שנמסרו בירושלמי ובין דבריו המובאים בבבלי. הקושיא בדברי ר' יוחנן היא שלפי ר' שמעון בן גמליאל, בין כך ובין כך ישתעבד ור' יוחנן סבר, כל מקום ששנה ר' שמעון בן גמליאל הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה⁶⁰ והוא בעצמו אמר (לפי הבבלי), עבד שברח מבית האסורים יצא לחירות⁶¹ ובכן יש סתירה. התלמוד מתרג' אפוא את הקושיא בדברי ר' יוחנן, שר' שמעון בן גמליאל אמר, בין כך ובין כך ישתעבד משום טעמיה דחוקיה. דאמר חוקיה, מפני מה אמרו בין כך ובין כך ישתעבד שלא יהא כל אחר ואחר הולך ומפיל עצמו לגניסות ומפקיע את עצמו מיד רבו⁶²: כלומר: רש"ב

⁵⁸ עבד שנשבה ופדהו לשם עבד ישתעבד לשם בן חורין לא ישתעבד. ר' שמעון בן גמליאל אומר בין כך ובין כך ישתעבד. עיי' למעלה הערה 34.

⁵⁹ אמר רבן שמן בר אבא א"ר יוחנן עבד שברח מבית האסורים יצא לחירות ולא עוד שכופין את רבו וכותב לו גט שיחרור תנן ר' שמעון בן גמליאל אומר בין כך ובין כך ישתעבד ואמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן כל מקום ששנה רבי שמעון בן גמליאל במשנתו הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה, בשלמא לאביי טוקי לה להאי לפני יאוש והאי שאתר יאוש אלא לרבא דאמר לאהר יאוש קשיא דר' יוחנן אדרבי יוחנן עיטין, ל"ח.

נ"כ סובר העבד עניבה ואיש אחר פרו אינו רשאי לישתעבד בו, אבל מפני מה אמר בין כך ובין כך ישתעבד בו, שלא ילך העבד ויפיל עצמו לגייסות ומפקיע עצמו מיד רבו, אבל עבד שברח מבית האסורים שאני, ובוה בטלה הסתירה ברברי ר' יודגן: עבד שברח מבית האסורים יצא לחירות ובין ר' יוחנן שאמר, כל מקום שענה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו.

לפע"ד התירוץ הזה רחוק: ראשית, לפי הירושלמי חזקיה מברר ונותן טעם לרבני התנא קמא. עבד שנשבה ופראוהו לשם עבד ישתעבד, לשם בן חורין לא ישתעבד. ועל זה אמר ר' אבהו בשם חזקיה: ברין היה שאפילו לשם עבד לא ישתעבד, ולמה אמרו ישתעבד? שלא יהא העבד מבריה את עצמו מן שבויון. ושנית: לפי התוספתא, עבד שנשבה ופראוהו אם לשם עבד ישתעבד ורבו נותן את דמיו, אם לשם חירות לא ישתעבד ואין רבו נותן דמיו. רשב"ג אומר בין כך ובין כך ישתעבד ורבו נותן דמיו. מן התוספתא משמע שאם איזה עבד נשבה ואיש אחר פרו, אם האיש פדה אותו לשם עבד יוכל להשתעבד בו, אבל לרבו הראשון יש הרשות להחזיר להאיש את דמי הפדיון ולשחררהו. (אמר ר' זעירא מתניתא אמרה כן רבו נותן דמיו ומשחררו, ירושלמי) אבל אם העבד נפדה לשם חרות, לא ישתעבד ורבו הראשון איננו צריך להשיב את דמי הפדיון. לפי דברי ר' שמעון בן גמליאל אין נפקא מיניה אם האיש פדה אותו לשם עבד או לשם בן חורין, הוא יכול להשתעבד בו שעודנו בעבדותו עומר. אבל לרבו הראשון יש הרשות להחזיר להאיש את דמי פדיונו ולשחררהו. רשב"ג נותן טעם לרביו: בין כך ובין כך ישתעבד ולרבו הראשון הרשות להחזיר להאיש את דמי פדיונו ולשחררהו. למה יפדה אותו? הטעם, כשם שישאל מצווין לפדות את בני חורין, כך הן מצווין

60 לפי שיטתנו, בין כך ובין כך ישתעבד היונו לרבו השני. רבנו אלפסי, רש"י, ר"ת והרשב"א מפרשים, בין כך ובין כך ישתעבד לרבו הראשון. הרשב"א בחידושו על גיטין אומר, ויש מי שפירש ישתעבד לרבו השני... ובתוספות מפרשים לשם עבד ישתעבד לרבו שני, לשם בן חורין ישתעבד לרבו הראשון. וגם זה אינו אחוור לפי מה שכתבתי. אבל רש"י ז"ל פירש דבין כך ובין כך ישתעבד לרבו ראשון (לפי חזקיה דף ל"ז ע"ב) וכ"כ נכון ומחורר. וגם ר"ת הגיה בספרים בין כך ובין כך ישתעבד לרבו ראשון וכ"ז לי מן התוספתא, דתניא בתוס' דמכילתין עבד שנשבה ופראוהו אם לשם עבד ישתעבד ורבו נותן את דמיו וכ' רשב"ג אומר בין כך ובין כך ישתעבד ורבו נותן את דמיו.

הגם שכל אלו גדולי הראשונים שסימם אנו שותים מפרשים, שבין כך ובין כך ישתעבד לרבו ראשון, לפעניד הרעה, מי שפירש ישתעבד לרבו השני היא הנכונה הרשב"א מביא ראיה לדבריו מן התוספתא, אבל כמדומה לי שמתוספתא זו נוכל להוכיח ש.בין כך ובין כך ישתעבד משמע דוקא לרבו השני ולא לרבו הראשון. רשב"ג מנסק את דבריו מדוע אמר בין כך ובין כך ישתעבד? מפני שישאל מצווין לפדות את העבדים. משמעותם של דברי רשב"ג יכולה להיות רק לרבו השני ולא לרבו הראשון. כן הבין ר' זעירא את דברי התוספתא. מתניתא אמרה כן רבו נותן את דמיו ומשחררו. משמע שרבו הראשון נותן דמי פדיונו לרבו השני ומשחררו.

לפי דעתי הטעם שרבנו אלפסי, רש"י, ר"ת והרשב"א והירשב"א מפרשים דברי רשב"ג ישתעבד לרבו הראשון נובע מדעת אמוראי בכל הכוונות מדוע אמר רשב"ג בין כך ובין כך ישתעבד לא מפני שהוא עבד אחרי איש אחר פרו, אלא מפני הטעם שלא יוציא את עצמו מבעלות אדונו ע"י

לפרות את העבדים'. מן התוספתא מוכח כי טעמיה של רשב"ג אינו כפי שאמר חזקיה. לפי חזקיה העבד שנשבה הוא יוצא לחירות, ולמה אמרו ישמעאל? כדי למנוע את העבדים מלמסור את עצמם לגייסות ולהיעשות שבוי כדי לצאת לחירות. אבל לפי דברי רשב"ג הטובאים בתוספתא העבד שנשבה ונפרה נשאר בעבדותו ולא נעשה בן חורין.

הסתירה בדברי ר' יוחנן כפי שהיא מובאת בהבבלי נובעת באמת משיטת אמוראי בבלי שאם הארון נתייאש מעברו הוא יוצא לחירות. לפי דעתם ר' יוחנן סובר עבד עברח מבית האסורים יצא לחירות, לכן ראו סתירה כמה שאמר הלכה כרשב"ג בכל מקום שנה במשנתו.⁶¹ ודחקו לבאר כי רשב"ג סובר ג"כ כי העבד עברח ואדונו נתייאש הימנו נעשה בן חורין, ולמה אמר. בין כך ובין כך ישמעאל? כדי שלא ליתן לעבד הזדמנות להפקיע את עצמו מן עבדות ע"י בריחה לגייסות ולהיעשות שבוי.

לפי שיטתנו זו אנו יכולים לבאר את השנוי בבבלי ובירושלמי בדברי ר' יוחנן בנוגע למצב העבד לאחר שהפקירו רבו.⁶² דעתם של חכמי בבלי היתה שאם הארון הפקיר את עבדו הוא נעשה בן חורין. לכן עולא הבבלי⁶³ מביא דעת ר' יוחנן שהמפקיר את עבדו יצא לחירות. חכמי א"י סברו כי העבד נעשה הפקר ואינו יצא לחירות, לכן ר' אבהו הא"י מביא דברי ר' יוחנן שהמפקיר את עבדו אינו יצא לחירות אך נעשה הפקר. לפי זה השנוי שנמצא בבבלי ובירושלמי בדבר ר' יוחנן אינו בא מפני שאמוראי ניהו אליבא דר' יוחנן, אלא מתוך השקפות שונות של התלמוד בבלי והתלמוד דבי מערבא בנוגע למעמד העבד אם רבו הפקירו. במסע זה נסיתי לברר את העקרון של הפקר ויאוש במשפט של התנאים (והאמוראים הראשונים) ולא דנתי בדבר הפקר ויאוש במשפט התלמודי. מנקודת השקפה היסטורית והתפתחות המשפט זקוקים אנו להבדיל בין התנאים והאמוראים וג"כ בין ארץ ישראל לבבל ולא לערבכם. כי הערבוב מביא לידי טשטוש התהומים. יכולים אנו לדבר ע"ד המשפט התלמודי רק מתוך ההשקפה ההיסטורית ולא הדוגמטית. הדרך הדוגמטית היא לימוד ההלכה הפסוקה בלי שים לב למי שהורה, השופט או הדיין צריך לפסוק את הדין לפי ההלכה שנחקקה.

בריחה לגייסות. ולכן לפי זה הטעם. בין כך ובין כך ישמעאל? יוכל להיות מוסבים אך ורק לנוי רבו הראשון. אבל לפי שהוכחנו, כי טעמיה של רשב"ג הוא שאע"פ שאיש אחר פדה את העבד מן השבוין לאחר שבעליו נתייאשו מסנו בכל זאת עורנו עבד. דברי רשב"ג שאמר. בין כך ובין כך ישמעאל? דוקא לרבו השני. דעת ר' יהושע בן לוי. המתיאש מעבדו אינו רשאי לשעבדו וצריך לכתוב לו נט שחרור. מתאימה איפוא לדעת ר' שמעון בן גמליאל.⁶¹ הסתירה הא אליבא דרבא דאמר לאחר יאוש אבל אביי סוקי לה להאי לפני יאוש והאי לאחר יאוש.

⁶² ראה למעלה ע' שע"ב (ח).

⁶³ עולא גולד בארץ ישראל והיה תלמידו של ר' יוחנן. אח"כ ירד לבבל ונר שם ומת בבבל. נחח עולא לחמן ואסרה בשם ר' יוחנן (ירושלמי דמ"א. א' ד'). עולא הוה סליק לא"י נח נפשיה בחוץ לארץ (כתובות, ק' א'). עולא נחוחא הוה אידםך חסן (ירושלמי, כלאים, ט' ד').

עשרה דורות שמאדם ועד נח

מאת

משה דוד קאסוטו

כשאנו מעיינים בפרשה המספרת על עשרת הדורות שמאדם ועד נח (בראשית ה'), שאלות רבות מתעוררות בלבנו. מהו, למשל, פירושה של ההקבלה המפתיעה שבין תולדותיו של שם הרשומות בפרשה זו ובין תולדותיו של קין שבפרשה הקודמת (ד', י"ז-כ"ב)? ומהי כוונתם של הביטויים הסתומים השייכים לחנוך? ואיך להבין את היחס של הפועל ינחמנו לשם נח, שכבר תמהו עליו רבותינו ז"ל כשאמרו (בראשית רבא כ"ה ב'): לא המדרש הוא השם ולא השם הוא המדרש? ואיך לבאר את ההבדלים שבין נוסחת המסורה לבין הנוסחה השומרנית ותרומם השבעים בנוגע למספרים שבפרשה? ועוד כיוצא באלה לרוב.

בתוך שורה זו של שאלות, מענינות ביחוד, וחמורות ביחוד, אלה הכרוכות בכרונולוגיה ובאורך ימיהם המפליא והמתמיה של עשרת האבות. למחקר בעניין זה יוקדש המאמר הנוכחי.

הנסיגות שנעשו על פי שיטה אפולוגית כדי להסיר את התמיהה שבדבר, כגון ההשערה שהשנים הנזכרות בפרשה אינן שנים של י"ב חודש, אלא פרקי זמן הרבה יותר קצרים, אינם רציניים. אין להטיל ספק בדבר, שבמקום שכתוב חשע מאות שנה פירושו של מלים אלה הריהו ממש חשע מאות שנה, כפשוטו וכמשמעו. וגם בזה אין להטיל ספק, שכוונה מסוימת לפי שיטתה של התורה ישנה לא רק בפרשה בכללותה, אלא גם במספרים הרשומים בה. בוודאי לא באה התורה לספק את סקרנותם של הבטלנים השואלים כמה שנים חיה פלוני, או בן כמה שנים היה אלמוני כשנולד לו בנו בכורו. בוודאי רוצה היא למסור איזו הוראה, בהתאם לרוחה ולכוונתה הכללית.

ואולם, ההצעות הרבות שהוצעו עד עכשיו כדי לברר את העניין ולקבוע מהי כוונתה של התורה ברישימה כרונולוגית זו אינן מוצלחות, ומסקנותיהן אינן מתקבלות על הדעת. כמובן, אין כדאי לעמוד כאן על כל ההצעות האלה בפרטות; לשם זה היה צורך בספר שלם. נסתפק בזה, שזכיר דוגמות אחדות בקיצור נמרץ.

הצעתו של פוןגוטשמיד, שזכתה להתפרסם בספר המחקרים של נאלדקי, קושרת את הנתונים שבפרשה זו ביתר הנתונים הכרונולוגיים שבספר

¹ Nöldeke, *Untersuchungen zur Kritik des A. T.* קיל 1869, עמ' 111-112.

בראשית ובחחילת ספר שמות, ומגיעה לידי מסקנה שהכוונה היתה להראות שיציאת מצרים חלה בשנת 2666 ליצירה, כלומר שמשעת בריאתו של עולם עד יציאת מצרים עברו שני שלישים של מחזור עולמי בן 4000 שנים, והם $\frac{26}{3}$ דורות בני מאה שנה כל אחד, כנגד כ"ו דורות שמאדם ועד אהרן, בתוספת $\frac{3}{3}$ כנגד גילו של אלעזר בן אהרן, שהיה כבר מבוגר בשעת יציאת מצרים. חשבון מסובך יותר מדי, ודחוק מכמה בחינות, וקשה גם מפני שאין במקרא שום רמז למחזור בן 4000 שנים, ושאין להבין כמה נחשב שבר של שני שלישים ממחזור זה.

כיצא בזה הצעתו של בוסי (Bousset)². הוא הסתמך על מקצת הנתונים שבנוסחת המסורה ובמקצת הנתונים שבתרגום השבעים ובחורתם של השומרונים, והחליט שלפי הנוסחה המורכבת שהוא חשב אותה לנכונה, חלה עליותו של אברהם לארץ כנען בשנת 2071 ליצירה, יציאת מצרים בשנת 2501, וחנוכת הבית הראשון בשנת 3001, ושהזמן שעבר מבריאת העולם עד עליותו של אברהם מתחלק לשני חלקים, אחד לפני המבול ואחד לאחר המבול, המתיהסים זה לזה כיהם⁴ ל-1 (1650 שנים לפני המבול, 414 לאחר המבול, ועוד שנה של המבול, 2071). על הצעה זו אפשר להקשות לא רק קושיות דומות לאלה שהוכרתי למעלה לגבי הצעתו של פוךטשמיד, אלא גם קושיות נוספות, מפאת האייעקביות שבבחינת נתונים כרונולוגיים אחרים מתוך נוסח המסורה ונתונים כרונולוגיים אחרים מתוך יתר הנוסחאות, בלי שיטה קבועה, ועל סמך נימוקים בלתי משכנעים.

גם הצעתו של יפסן³ פוסחת על שתי סעיפים. הוא חושב שבפרק ה' של ספר בראשית המספרים שבנוסחה השומרנית הם הנכונים, ובפרק י"א, להיפך, המספרים הנכונים הם אלה שבנוסחת המסורה. על סמך זה הוא קובע שהנוסחה המקורית התכוונה להורות שבניין הבית הראשון התחיל בשנת 2800 ליצירה, ואת הנוסחאות שלפניו הוא מבאר על ידי ההשערה שהשומרונים שינו את הכרונולוגיה שבפרק י"א כדי לאפשר לעצמם להגיד שבשנת 2800 נבנה המקדש שעל הר גריזים, ונוסחת המסורה שינתה את הכרונולוגיה שבפרק ה' כדי לקבוע בשנת 3600 את חנוכת הבית השני. אין צורך להוסיף שגם הצעה זו נתקלת בקושיות האמורות, ואולי גם בקושיות נוספות.

אפשר היה להמשיך ולהזכיר נסיונות אחרים, עוד הרבה יותר מסובכים, כגון נסיונו של בוסי⁴ או זה של בורק⁵, או אחרים עוד, אבל אין מן הראוי להאריך, ואביא רק דוגמה אחת נוספת, והיא הצעתו של אופרט⁶. אף על פי שגם היא אינה

² ZAW, כרך כ' (1900), עמ' 136-147.

³ ZAW, שורה חדשה, כרך ו' (1929), עמ' 251-255.

⁴ Bosse, Die chronologischen Systeme im A. T. und bei Josephus (MVAG 4, 1908, 2), ביחוד עמ' 17-43, 49-66.

⁵ ZAW, שורה חדשה, כרך ו' (1929), עמ' 206-222.

⁶ Nachrichten von der k. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, שנה 1877.

עמ' 205-209, 214-220; ועוד עיין מה שכתב אופרט ב. Jew. Enc. ערך Chronology.

מתקבלת על הדעת בכללותה, כדאי להזכירה במיוחד, מכיון שיש בה איזה פרט שלכאורה יוכל למשוך את לבנו.

בצדק ראה אופרט שיש להביא בחשבון את מסורתם של הבבלים, המספרת על עשרה מלכים שמלכו לפני המבול, ומכיון שבזמנו לא היה ידוע על עניין זה אלא קטע מספרו היווני של בירוסוס, הסתמך כמובן רק על מקור זה ועל הנתונים הכרונולוגיים הרשומים בו. הוא חישוב ומצא יחס מסויים בין סכום שנות מלכותם של אותם המלכים לפי בירוסוס, העולה ל-432.000, ובין סכום השנים שמצירתו של אדם הראשון עד המבול לפי נוסחת המסורה, העולה ל-1656. שני מספרים אלה מתחלקים ל-72 בלי עודף, ומתיחסים זה לזה כיחס 6000 ל-23. והנה 23 שנות החמה, כל אחת בת 365 ימים ורבע, כוללות 8400 ימים, 8400 ימים מהווים 1200 שבועות. אם כן אפוא, 1200 שבועות בכרונולוגיה המקראית מקבילים ל-6000 שנים בכרונולוגיה הבבלית. הסכום המקראי כולל 72 יחידות של 23 שנים, כלומר 1200=72 שבועות, והסכום הבבלי כולל 72 יחידות של 6000 שנים, כלומר, אם נחלק את השנים ליחידות של חמש חמש, 1200=72 יחידות כאלה. במלים אחרות, יש לנו 86.400 שבועות ימים במקרא, וכמו כן 86.400 יחידות של חמש שנים אצל הבבלים.

גם חישוביו של אופרט אינם מניחים את הדעת. גם הם מסובכים מאד (אני לא הבאתי אלא את החלק הפשוט ביותר שבהם), ועוד שמיוסדים הם על השערת יחידות זמן שברובן אינן נוכרות, ואף לא מרומות, במקורות שלפנינו. ואף על פי שהקבלה בין 86.400 הפרקים של חמש שנים בכרונולוגיה הבבלית ובין 86.400 שבועות הימים בכרונולוגיה המקראית נראית בסקירה הראשונה כמפתיעה ומושכת את הלב, אין לשכוח שהמספרים נוחים מטבעם להיענות בקלות למי שיחשב בהם חישובים מסובכים ולא יימנע מלהכניס לתוך חישוביו כל גורם שיעלה על רוחו. למרות הערה זו, נוטה הייתי לשעבר לראות בהקבלה של 86.400 היחידות, נפרדת מיתר החישובים של אופרט, דבר ראוי לחשומת לב רצינית. היה נדמה לי קרוב לשער שאיזו מסורת משותפת היתה קיימת במזרח הקדמון, על 86.400 יחידות זמן⁷ שעברו לפני המבול, ושיחידות אלה היו לפי הבבלים פרקים של חמש שנים, ולפי התורה, בניגוד לזה, שבועות ימים. ואולם, אחר עיון נוסף בעניין, נוכחתי שגם השערה מצומצמת זו אינה יכולה להתקבל, מפני שמלבד ההערה האמורה מתנגדים

⁷ מסורת על עשרה מלכים קדומים או עשרה דורות קדומים נמצאות אצל כמה עמים במזרח הקדמון: אצל הבבלים, אצל המצרים, אצל הפרסים, אצל ההודים, ועוד. אבל המסורת הקרובה ביותר למסורת המקראית הריהי זו של הבבלים, ודווקא אל זו, שבדוראי ידועה היתה בסביבה שבה חיו אבותיו של עם ישראל, יש לנו לשים לב במיוחד.

⁸ גם Bosse בחיבורו הניל מסתמך על הקבלה זו (ואוסר, בעמ' 3 ובעמ' 22 הערה 2, שעמד עליה מעצמו, בלי השפעה מצד אופרט). אבל גם הוא קושר אותה בחישובים מסובכים, עוד יותר מסובכים מחישוביו של אופרט.

⁹ מספר זה אינו מקרי: הוא מניין השניות שביום (24×60×60), ומניין השעות שבעשר שנים של 360 ימים כל אחת (24×360×10).

לה הנימוקים דלקמן: א) שרוקא היחידה של שבוע ימים היא מאלה שאין להן שום זכר ושום רמז בפרשה המקראית על הדורות הראשונים, וקשה לשער שהתורה, בה בשעה שקבעה את הכרונולוגיה שלה על פי שיטה חדשה בניגוד לשיטתם של הבבלים, לא דאגה לעורר באיזה אופן את חשומת לבם של קוראיה על יסוד שיטתה היא; ב) שלהיפך, היחידה של חמש שנים, היסוד המדומה של הכרונולוגיה הבבלית, בולטת בפרשה שלנו, כמו שאוכיח להלן, ורוקא כיסוד הכרונולוגיה של התורה עצמה, ולא כיסוד שיטה זרה שהתורה מתנגדת לה; ג) שבתעודות הבבליות הקדומות שנתגלו בזמן האחרון, הנתונים הכרונולוגיים על המלכים שמלכו לפני המבול שונים מאלה שאצל בירוסוס.

מכיון שאין אף אחת מההצעות שהוצעו עד כאן משביעה רצון, כראי לעיין שוב בבעייה, ולנסות אם אפשר למצוא לה פתרון חדש שיניח את הדעת. מן הצורך יהיה שיספק הפתרון את הדרישות דלקמן: א) שהיה פשוט מאד; ב) שהיה מיוסד על שיטה נהוגה בתורה, ומתוך כך ידועה לקוראיה; ג) שהנתונים הנחוצים לו ימצאו כולם במקור עצמו; ד) שיבאר לא רק את מניין השנים שעברו מהיצירה עד המבול, אלא גם עניין אחר, שהחוקרים שטיפלו בבעייה רובם ככולם הניחירו, אף על פי שהוא תופס בפרשה מקום חשוב, והוא מניין שנות חייהם של עשרת האבות; ה) שיתאים גם לכרונולוגיה של המקורות הבבליים, לזו של בירוסוס ולא לה של התעודות הקדומות. — אם יעלה בידנו למצוא פתרון שיספק את כל הדרישות האלה, נוכל לשער שהפעם השגנו את המטרה.



בשנת 1923 נתפרסמו על ידי לגרון שתי תעודות שומריות שייכות לעניינו. שתיהם מסוף האלף השלישי או מהתהלת האלף השני לפני סה"נ. האחת, קצרה ביותר (W.—B. 62), כוללת רק רשימת עשרת המלכים שמלכו לפני המבול; והשנייה,

¹⁰ רק אחרים שמו לב לעניין זה. כך, למשל, אופרט (*Nachrichten* הניל, עם' 214—226). בעזרת חשבונות מסובכים, שאין כראי לטפל בהם בפרטות.

¹¹ הראשונה (W.—B. 62) בִּי *JRAS*, שנה 1923, עם' 251—259: השנייה (W.—B. 444) בכפר *The Weld-Blundell Collection*, vol. II (Oxford Editions of Cuneiform Texts, vol. II): *Historical Inscriptions, Containing Principally the chronological Prism*, W.—B. 444, אוכספורד 1923, עם' 1—27, ולוחות IV—I (על החלק השייך לעניינו עיין עם' 8—9, ולוח I; בלוח VI חזר ונתן לגרון את הטכסט של W.—B. 62). עוד עיין את המאמרים שנתפרסמו על תעודות אלה בעתונים המדעיים (ביחוד כראי לציין: Albright, *JAOS*, 43 [1923], pp. 323—329; Deimel, *Orientalia*, 17 [1925], pp. 33—47; Dhorme, *RB*, 23 [1924], pp. 534—556; Zimmermann, *ZDMG*, 78 [1924], pp. 19—35). ואת הספר היסודי של *The Sumerian King List* (Oriental Institute of the University of Chicago, Assyriological Studies, No. 11), Chicago 1939 (על עניינו עם' 55—60, 69—77).

הרבה יותר מקיפה (W.—B. 444), כוללת את הרשימה השומרית הגדולה של המלכים, עד סמוך לסוף השושלת של איסין, ובראשה מזכירה אף היא את המלכים שלפני המבול, שמונה במספר לפי המסורת המשתקפת בה. לפני שנים אחדות (1939) הוכיח יעקובסון¹²: א) שהרשימה השומרית הגדולה לא היתה כוללת מעיקרה את המלכים שלפני המבול, והיתה מתחילה בשושלת הראשונה שלאחר המבול; ב) שרשימת המלכים שלפני המבול היתה נמצאת בתחילה במקור אחר, הוא האפוס המיתולוגי השייך לעיר ארידו; ג) שמאותו האפוס לקחה והקדימה למהדרות אחדות של הרשימה הגדולה, כגון W.—B. 444 ואולי עוד מהדרות אחרות, או סיכומה בצורה עצמאית, כגון בלוח W.—B. 62 והוא הצליח גם לזהות קטע מהמהדרה האפית המקורית, בלוח K. 11624 של המוסיון הבריטי, הכולל לדאבוננו רק שורות אחדות בלתי שלמות¹³.

בדרך כלל, מאשרות תעודות אלה את הרושם שכבר היה מוסר לנו הקטע הגיל של בירוסוס, שכמה הקבלות נמצאות בין המסורת הבלבית ובין המסורת המקראית על הדורות שלפני המבול. גם במסורת הבלבית וגם במסורת המקראית נחלקים הדורות הראשונים לשתי שורות, אחת לפני המבול ואחת לאחר המבול; גם בזה וגם זו מופיעה שורה של עשרה אישים חשובים לפני המבול (רק כ-W.—B. 444 המספר הוא שמונה); גם בזה וגם בזה מיוחס לאותם האישים אורך ימים במידה מפליאה; גם בזה וגם בזה אורך הימים פוחת הולך בהדרגה אחר המבול, עד שמגיע לאט לאט למידת החיים הרגילה בתקופתנו. רק הקבלה אחת לא נתאשרה, והיא ההקבלה בשמות הפרטיים. אחדים מהשמות הרשומים בצורה יוונית אצל בירוסוס נתפרשו בתחילה על פי איטימולוגיות אכדיות, ובדרך זו נמצאה בהם הקבלה מסוימת לשמות שבבראשית ה'; אבל עכשיו הוכיחו התעודות המקוריות שהשמות אינם אכדיים אלא שומרים, ואותן האיטימולוגיות נתברו.

בכמה פרטים נבדלות התעודות השומריות זו מזו, וכלן מבירוסוס. עלינו לעיין במה ששייך לכרונולוגיה.

גם בתעודות השומריות וגם אצל בירוסוס מיוסרת הכרונולוגיה על שיטת הששים השומרית. לפי בירוסוס שנות מלוכתם של עשרת המלכים מגיעות בסך הכל למאה ועשרים שר, כלומר, מכיון שכל שר כולל 3600 שנה (60 פעם 60 שנה), 432,000 שנה. לפי W.—B. 62 הן מגיעות למאה ועשרים שר ועוד שבעה שרים¹⁴, כלומר 457,200 שנה. לפי W.—B. 444 תקופת המלוכה שלפני המבול יותר קצרה: שר גדול ועוד שבעה שרים (השר הגדול כולל 60 שר), כלומר 241,200 שנה. בקטע האפי שפרסם יעקובסון לא נשארו מספרים, חוץ מהתחלתו של מספר אחד, שכנראה היה מתאים לזה שב-W.—B. 62 ואצל בירוסוס; ומכיון שאי אפשר לנו לדעת מה היה סך הכל לפי תעודה זו, לא נוכל להתחשב בה כאן.

¹² בספר הגיל, עמ' 55-60.

¹³ עמ' 59-60, הערה 113.

¹⁴ כך יוצא סך הכל לפי התיקון הקטן שהציע Dhorme במאמרו הגיל, עמ' 549.

כשנסחבל בשלוש הכרונולוגיות הבבליות הנמצאות לפנינו, ניזכר שלמרות ההבדל שביניהן יש לשלשתן יסוד משותף. ב־W.—B. 444 כתוב בפירוש (עמ' א' ש' 38) שסך הכל של התקופה הריהו שר גדול (כלומר ששים שר) בחוספת שבעה שרים. ב־W.—B. 62 אין סך הכל כתוב בפירוש, אבל אם נחשבהו יצא לנו כאמור שהוא מאה ועשרים שר בחוספת שבע שרים כמו כן: המספר העיקרי כפול, והחוספת שווה. אצל בירוסוס אין חוספת, וסך הכל הריהו מאה ועשרים שר בדיוק. אם כן איפוא, בשלושת המקורות יש לנו מספר עגול של שרים, ששים או מאה ועשרים (פעמיים ששים), ובשנים מהם נוסף עוד המספר המקודש שבע¹⁵.

שיטת הששים, שהשאירה עקבותיה בכל העולם התרבותי עד היום (די שים לב לחלוקת הזמן, לחלוקת המעגל, לשימוש הרגיל במניין תריסר, ולמספרים העגולים מעין sescenti בלטינית), חופסת מקום חשוב גם בישראל. מספרים כגון ששים וכפולות של ששים (בקשר או שלא בקשר בשיטה העשרונית), מאה ועשרים, שש מאות, אלף ומאתים, ששת אלפים, ששים אלף, שש מאות אלף או ששים רבוא, וכיצא בהם, שכיחים כמספרים עגולים גם בספרות המקראית וגם בספרות התלמודית, ובמקצתם גם עכשיו בחיינו היום-יומיים (עד מאה ועשרים שנה¹⁶).

גם החוספת של שבע על מספרים עגולים אלה מצויה בישראל. שנות חייה של שרה אמנו הגיעו לא רק למספר העגול של מאה ועשרים, אלא גם לשבע נוספות (בראשית כ"ג א'). ומניין מדינותיה של המלכות הפרסית, שהוא מאה ועשרים בדניאל ו' ב', מניע לשבע ועשרים ומאה במגילת אסתר (א' א', ח' ט', ט' ל').

כל זה בדרך כלל. ואם נעיין בפרטות בכרונולוגיה שבספר בראשית, ייראה לנו שהמספרים שבה (חוץ מיציאות אחדות מהכלל, המאשרות את הכלל מפני שאיזו סיבה מיוחדת גרמה להן) נחלקים לשני סוגים: א) כפולות של חמש מדויקות, כלומר מספרים מתחלקים לחמש בלי עודף, שספרתם האחרונה היא 5 או 0; ב) כפולות של חמש בחוספת שבע. והנה פרק של חמש שנים שייך לשיטת הששים, מכיון שהוא כולל ששים חודש. מתוך כך ברור שגם הכרונולוגיה של ספר בראשית מיוסדת על שני העקרונות של שיטת הששים ושל חוספת שבע. נעיין, למשל, בנתונים הכרונולוגיים השייכים לתולדות אבותיו של עם ישראל¹⁶:

75	כשיצא מחרן	מספר שנותיו של אברהם
100	כשנולד יצחק	
175	כשמת	

¹⁵ על הערכתו ועל שמושו של מספר שבע עיין את הביבליוגרפיה אשר ציינת בחרביץ, יצ' עמ' 207, הערות 31-32.

¹⁶ עיין מה שכתבתי על זה ב־G.S.A.I., שורה חדשה, כרך א' (1925-1926), עמ' 213-215.

90	כשנולד יצחק	מספר שנותיה של שרה
127 (= 7 + 120)	כשמתה	מספר שנותיו של יצחק
40	כשנשא את רבקה	
60	כשנולדו יעקב ועשו	
180	כשמת	מספר שנותיו של יעקב
130	כשירד למצרים	
147 (= 7 + 140)	כשמת	מספר שנותיו של יוסף
17 (= 7 + 10)	כשנמכר	
30	כשעמד לפני פרעה	
110	כשמת	

ועכשיו נחזור לפרשה שלנו, בראשית ה'. כדי להקל את העיון בנתונים הכרונולוגיים שבה, טוב יהיה לסדרם בטבלא מיוחדת:

סך הכל	שנת הולדת		
	יתר שנות החיים	הבכור	
930	800	130	אדם
912	807	105	שת
905	815	90	אנוש
910	840	70	קין
895	830	65	מהללאל
962	800	162	ירד
365	300	65	חנוך
960	782	187	מתושלח
777	595	182	למך
17 [950]	[450]	500	נח

ברור מיד שגם כל המספרים שבטבלא זו שייכים לאחד משני הסוגים האמורים: או שהם כפולות של חמש מדוייקות, או שהם כפולות של חמש בתוספת שבע (אחד מהם, מספר שנות חייו של מתושלח, בתוספת שבע ועוד שבע, מכיון שנתוספו שבע שנים גם בגילו בשעת לדת בנו בכורו וגם במניין שנות חייו אחר כך). ומכיון שהתוספות הן חמש (אחת לשח, אחת לירד, אחת למתושלח, ואחת ללמך), נמצא עגם סך הכל של העמודה האחרונה הריהו כפולה של חמש.

כדאי לציין גם כן, שהמספרים חמש ושבע מודגשים בכחוב באופן מיוחד, המעורר את השומת לבו של הקורא. מכיון שבפרשה זו מסודרים המספרים המורכבים רובם ככולם לפי סדר עולה, כלומר שהיחידות קודמות לעשרות

¹⁷ בתוך סוגריים מרובעים הבאתי את המספרים שאינם נזכרים בפרשתנו. אלא יוצאים מסקנות אחרים של ספר בראשית (ו' י"א, ט' כ"ח—כ"ט).

העשרות קודמות למאות¹⁸, יוצא מזה שהמספרים חמש ושבע, כל פעם שזכרים, נזכרים תחילה, ולפיכך בולטים לעין. כתוב, למשל: חמש שנים ומאת ושמה מאות שנה (פס' ו'); חמש ותשעים שנה ושמה מאות שנה (פס' יז); שבע שנים במניין שנתיו של למך, שבע ושבעים שנה ושבע מאות שנה (פס' לא), ועוד בכמה רמזים בפרשה¹⁹.

ועכשיו, אחר שראינו מה הן המיתודות שפרשטנו נקטה בהן, ונוכחנו שהן הן אותן המיתודות השוררות בספר בראשית בכללותו, ושהן מקבילות גם לאלה של הכרונולוגיה הבבלית, נשחרל לקבוע מהו הבניין הכללי שפרשטנו בנתה על פיהן. הסכום הכללי של השנים שעברו מיצירת אדם הראשון עד סוף המבול, כלומר עד ראשית חייה של האנושות החדשה, הריהו לפי מה שכתוב כאן (ולהלן ח' יג), 1657. מספר זה כשהוא לעצמו אינו אומר לנו כלום; אבל, מכיון שמניין הימים שבשנת החמה, 365, מרומז באופן ברור בפרשה, במספר שנתיו של הנוח (חמש וששים שנה ושלוש מאות שנה, פס' כג), כדאי לנסות האם מספר הימים שב-1657 שנים יאמר לנו דבר מה. אולי על ידי המספר 365 שבפס' כג רצה הכתוב למסור לנו את המפתח להבנת העניין, וכאילו להגיד לנו: אל נא תשכחו שבכל שנה יש 365 ימים. ולמעשה, אם נחשב את מספר הימים, נמצא שוב את השימוש הרגיל בשיטת הששים ובחוספת שבע.

אחד המספרים העגולים האמורים, הבנויים על פי שיטת הששים בקשר לשיטה העשרונית, מספר גבוה המורה על כמות גדולה עד מאד, הריהו 600,000. די להזכיר את מספרם של יוצאי מצרים (שמות י"ב ל"ז)²⁰, והנה 600,000 ימים מהווים 1643 שנות החמה, של 365 ימים כל אחת; ואם נוסיף שבע ועוד שבע כפי מה שנתוספו במספר שנתיו של מתושלח, נגיע בדיוק ל-1657. יש כאן איפוא מבנה דומה לזה שבכרונולוגיות הבבליות: מספר עגול מבוסס על שיטת הששים, ועליו חוספת כפולה של שבע²¹.

¹⁸ על הסדר העולה והסדר היורד במספרים המורכבים עיין מה שכתבתי בספרי האיטלקי *La Questione Della Genesi*, עמ' 166-171, ובקיצור בספרי העברי תורת התעודות, עמ' 50-52.

¹⁹ עיין Kuhn, ב"י ZAW, שורה הדרשה, כרך י"ג (1936), עמ' 309-310.
²⁰ מספר זה מצוי לרוב בספרות ה"ל. עיין כמה דוגמות במפתח לספרו הגדול של חתן היובל על האנדרות, עמ' 444.

²¹ גם על מספרם של יוצאי מצרים מוסיפה התורה, כשבאה לפרט אותו בדיוק, חוספת מעין זו, חוספת של חצי שבע. המספר המדויק הריהו כידוע 603,550 (שמות ל"ה כ"ה; במדבר כ"ב ל"ב). כלומר 600,000 בחוספת 3500 (מחצית של שבעת אלפים), ועוד 50 (מחצית של מאה, מספר עגול לפי השיטה העשרונית). יחד עם הלויים, שהם 22,000 (במדבר ג' ל"ט) המספר הוא 625,550, כלומר $1200 + 2 \times 12,000 + 600,000$, בחוספת 350 מחצית של שבע מאות. במפקד שבפרשת פינחס מספרם של בני ישראל הריהו 601,730 (במדבר כ"ו ל"א), כלומר $50 + 4 \times 120 + 600,000$, ויחד עם הלויים (במדבר כ"ו ס"ב) 624,730, כלומר $10 + 120 + 600 + 2 \times 12,000 + 600,000$.

בדרך זו מתבאר גם סכום שנות חייהם של עשרת האבות. עד סוף המבול, כלומר עד שנת שש מאות ואחת לחיי נח, הריהו עולה ל-8226. והנה שלושה מלייונים של ימים (גם זה מהמספרים העגולים, מחצית של שש מאות רבוא), מהווים 8219 שנים, ובתוספת שבע שנים כרגיל אנו מגיעים בדיוק ל-8226.

אי אפשר שכל זה יהיה דבר שבמקרה. בודאי יש במספרים אלה כוונה מסוימת. מהי כוונה זו? מה ראתה התורה כשמסרה לנו את מספריה? בזה אנו ניגשים אל הנקודה החשובה ביותר של מחקרנו, קביעת כוונתה של התורה בפרשה הנידונה.

לשם זה עלינו לשים לב במיוחד אל ההבדלים שבין המסורת הבלבית ובין המסורת המקראית.

המסורת הבלבית הריהי מעיקרה, כפי מה שראינו, מסורת אפית מיתולוגית. מספרת היתה על המלכים הקדומים, מיצני המלוכה. שירדה מן השמים (W.—B. 444, 'עמ' א', 'שו' 1 ושו' 41) מלכים שהיו במקצתם אלים, או אלים למחצה, או בני אדם שנעשו לאלים, וקושרת היתה את זכרם באגדות מיתולוגיות שונות, המשתקפות עדיין בדבריו של בירוסוס. ולאותם המלכים היתה מיחסת אורך ימים מופרז לבלי חוק, עשרות אלפי שנים לכל אחד בממצע. באה התורה והתנגדה לכל זה. לבטל בהחלט את כל המסורות הנפוצות על העניין, או לעבור עליהן בשתיקה, לא חשבה לראוי, מכיון שאפשר היה להפיק מהן תועלת לשם מטרחה החינוכית. ואולם, רצתה היא לצרף אותן ולזקק אותן, ולעשותן מתאימות לרוחה. התנגדותה למסורת הנכרית אינה באה לידי ביטוי בדברי פולמוס או ויכוח; את דבריה היא משמיעה בנחת, ואת הדעה שכנגד מבטלת היא על ידי הבעה שקטה של דעתה היא. נכון הוא — כך היא באה להגיד — שהיו לפני המבול עשרה דורות של אישים חשובים; אבל אישים אלה היו בני תמותה פשוטים, לא אלים ולא אלים למחצה, ואף לא בני אדם שנעשו לאלים, ואינם קשורים בעניינים מיתולוגיים כל עיקר. נולדים, מולידים בנים ובנות, ומתים; זה הכל. גם על חנוך, שבודאי היו נפוצים עליו בישראל סיפורי פלאים, שנשתמרו בזכרון העם ונעשו בזמן מאוחר לנושא של ספרים מיוחדים²², אין התורה מספרת מאומה; רק משנה היא קצת את נוסחאותיה כשהיא מדברת עליו, כאילו לרמז לחשיבות המיוחדת הנודעת לו לחנוך בתוך האבות הראשונים, אבל היא מגלה טפח ומכסה טפחיים, כדי שלא לאשר בסמכותה את האגדות הנפוצות בהמון. מלבד זה, כל אותם האישים אינם נזכרים בה כמלכים, אלא כראשי משפחה פשוטים. אין כאן מלוכה שירדה מן השמים, אלא אדם ובני אדם שנוצרו מן האדמה. לא המלוכה ולא הגבורה חשובות בעיני התורה, כי לא בגבורת האיש ירצה האלהים. אותם האישים חשובים רק מבחינה זו, שהם אבותיה של האנושות, ושלשלת היוחסין שלהם מלמדת אותנו איך נמשך זרם החיים שהאלהים חידש בעולמו, דור

²² עיין על זה מה שכתיב ב' Enc. Jud., ערך Henoch, ובכנסת לזכר ת. נ. ביאליק

ספר ח' (תש"ג), עמ' 142.

אחד דור, ואיך כל בני אדם הם ממש בניו של אדם, בני אדם הראשון מחוה אשתו, בני זוג אחד, ואין הפרש בניהם. אין לחשוב שאחדים מהם שייכים לזרע מלכה אלהית ושאר המין האנושי נועד לעבוד להם ולשרתם, אלא כולם בני אב אחד ואם אחת, וכולם אחים זה לזה.

כך באה התורה להורות, בניגוד למסורת הבלית. והוא הדין למה ששייך לכרונולוגיה שלה. רצונה לבטל את המספרים המונומיים ביותר, המיחסים לכל מלך אורך ימים מתנגד לטבעם של בני אדם, ומקרב אותם לדרגתם של האלים. אמנם מקבלת התורה ומאשרת את העקרון, שאותם הדורות, בהיותם עדיין קרובים למצאם מיד הבורא, האריכו ימים יותר מדורותינו אנו, ואולם במידה אנושית, לא במידה אלהית. לאלף שנים, יומו של הקדושברוך הוא (תהלים צ' ד') אף אחד מהם לא הגיע. אמנם הייתה תקופתם ארוכה, וימיה הגיעו עד המספר הנבזה של ששים רבוא בתוספת כפולה של שבע שנים, וסכום ימי חייהם הגיע אמנם עד מספר הרבה יותר גבוה, עד מחצית שש מאות רבוא בתוספת שבע שנים²³; ואולם, ימים היו ולא שנים, ועל אחת כמה וכמה לא פרקי זמן ארוכים יותר, כיחידותיהם של הבלים, המונים את מלוכת מלכיהם באלפים ובעשרות אלפים של שנים. המספרים שבפרשתנו יוכלו אמנם להיראות נבוהים לגבי הגיל הרגיל של בני אדם, אבל כשנשים לב אל הדעות הרווחות בסביבה שבה נכתבה התורה, ואל הרושם שבוודאי מסרה קריאת פרשה זו לאבותינו הקדמונים, אותם המספרים ייראו לנו, להיפך, נמוכים וצנועים. רצתה התורה להעמיד על המועט את המסורות המונומיות שהיו רווחות במזרח הקדמון.

²³ ממה שאמרנו עד כאן יוצא, שהמספרים הרשומים בנוסחת המסורה הם המקוריים. ואלה שביתר הנוסחאות נוצרו על ידי שינויים מאוחרים.

שער הטדי

מאת

שמואל קרויס

המלה טדי נמצאת במקורותינו רק ג' פעמים, ורק במשנת מדות, וכאשר יקרה היא במציאות כן ירבה הקושי לפרשה; חידה היא שצריכה פתרון. ואלה הם המקומות: א' ג': ה' שערים היו להר הבית... טדי מן הצפון לא היה משמש כלום. – שם בסוף הפרק: אירע קרי באחד מהם יוצא והולך לו במסיבה וכו'... יוצא והולך לו בטדי. – שם ב' ג': כל השערים שהיו שם היו להן שקופות חוץ משער טדי שהיו שם שתי אבנים מוטות זו ע"ג זו. ועתה נבא אל הפירושים שנאמרו בו.

(א) טדי לדעת מפרשי המשנה והבלשנים

הרב ר"ע מברטנורא לא פירש בלשון טדי כלום, והרב תוי"ט טרח לפרשו וקרבנו אל לשון, בטעמים ישירוך" בפיוט, ולשון זה עצמו עוד לא נחפרשו וכשל עזר ונפל עזור. אבל טובה גדולה עשה לנו בעל תוי"ט בהראותו על ספר הראבי"ה שמצא בו בסופו, סדר בנין בית שני ומעתיק ממנו קצת פירושים. על הבאות אלה חקר ודרש ר' אביגדור אפטוביצר (מבוא לספר ראבי"ה, ירושלם תפרי"ח עמ' 119) וגוח לי להעתיק את דבריו. פ' א' ס' ג' ראבי"ה כפי הבאחו של תוי"ט: ונכתב שם טרי ברי"ש² וכתב שער טרי שני (צ"ל שתי) אבנים זקופות כזה (צורת ח"ת) ולכך נקרא טרי פירוש מוצב, עכ"ל. במאירי ג"כ טרי, ומפרש: שם השער היה קרוי כן. ובחדושי מהרי"ח, במשניות דפוס וילנא, כתב לפרש: שהיו האבנים מוטות כזה (צורת משולש) וכו' וטרי שלש בלשון רומי. נפש יפה חמנע מלקבל את פי' זה, וכן הנירסא ברי"ש אולי רק המצאה היא לצורך פירוש זה. תוי"ט מביא גם את פי' הרד"ק ליח' מ' יב.

אמנם שנוי נוסח זה נרשם במלונים (של לוי ושל קהוט ושל יסטרוב) ומשתמשים

¹ הרבה השערות הבאתי במלוגי לעהנווארטער, ב 262 ערך טייד.
² כותבי ערכי מלין שלנו לא חדלו מלהביא את שנוי נוסח זה (עי' לוי, קהוט, יסטרוב). והוא אמנם בלי שום ערך. דלמאן אמנם לא הביאו, אבל גם הוא התחשב עמו במקום אחר. יפה אומרים המבקרים, שלא ייתכן ששער אחד כבית המקדש יקרא על שם בעל קרי שעליו לצאת דרך בו.

בו מפרשי המשנה המודרנים. על סמך זה מביא למשל החכם אוסקאר הולצמאן³ מלה אחת כדומה לה (thor) מן היוונית ומובנה זרע איש (מפני אידע לו קרי שנאמר במשנה). אבל לא הכריע, ואת הנוסח בדל'ת הוא מנקד ומפרש באופנים שונים.

אחרים נוטים לפרש שהוא שם עצם פרטי לאיש, כמו שיש במשנה (שם) שער קיפונם ושער ניקנור ועוד, ובכן מובא דעת דלמאן: טרי (בדל'ת) חדיוס ביונית, וגם שמואל קליין (ארץ יהודה עמ' 124) אומר כזאת, בעוד שבן יהודה כתב במלוגו: שם פרטי כזה לא נמצא, וכדרכו נאה לו לפרשו מן הערבית. כל זה אינו אלא פרי המבוכה שאנו נמצאים בה.

(ב) טרי לדעת ארכיולוגים מומחים לבנינים

ראיתי להביא את תיאורם של שני ארכיולוגים אנגלים שהתעסקו בהיכל הורדוס, שהוא סתם, בית שני⁴ של חכמי המשנה, למען צאתי ידי חובתי לכל הדעות, אף שקשה לי בעברית להסביר את דיעותיהם מפני המושגים הטיכנים שבדבריהם. פרוטווי אומר: יוסיפוס מתאר לנו בפרוטרוט את ההיכל, אבל אינו זוכר בשום אופן איזה מבא שער חיצון לצפונה של ההיכל. לא כן הרבנים שהיו קובעים לשער טרי או טרי אותו מקום שהוא, כמו ששיערנו למעלה ממש מכנגד לשער חולדה. את זה הם אמנם מודים ששער זה לא שמש לחכלית מסוימת (מדות א' ג'), ובכל זאת, בסוף הפרק, הם מזכירים שבמאורע מיוחד יצאו הכהנים דרך שער זה. והיות ולא נזכר הוא בשעת המצור, חושב אני שנסתם קודם זמן זה, למען אשר יחזקו את בניני המבצר שבצד צפון, כי זה צדו של ההיכל שחשבוהו תמיד חלש ונתון להתקפה ביותר (מלחמות א' ז' ג'; א' י"ז ח'; ה' ז' ד'). אם היה מבא שער בטופס הרגיל, לא יאונה שלא זכרו יוסיפוס משך כל אותן המלחמות אשר נעשו, לפי תיאורו, בין ההיכל לבין אנטוניה. החידוש הוא בהסברה זו לאמור, מה טעם שער טרי לא היה משמש כלום? מפני שסתמו את חללו דרך בנין, ומה טעם סתמוהו? שמכאן היתה תורפת ירושלים להכבש, כלשונם המחוכם של חכמי החלמוד⁵.

המהנדס הלליס⁶ כותב כזאת: השערים האלה היו נתונים באופן ניכר מתחת שטח הרצפה, היו עולים דרך כבשים מן השערים אל שטחה של החצר החיצונה:

³ המשניות שיצאו לאור בעיר ניעפן ונקראו על שמה. מ' מדות 1913. הולצמאן מביא דבריהם של בניצנר ודלמאן ויהר ישיבה של מעלה בחכמת פירוש המשנ' בידי הפרופסורים הגרמנים.

⁴ I. Fergusson, *The Temples of the Jews and the other Buildings in the Haram Area*, London 1878, p. 87.

⁵ ע'י' מאמרי ידיעות בדבר טופוגרפיה של ירושלים. בס'ע הצרפתי 1921, 61.

⁶ F. S. Hollis, *The Archeology of Herod's Temple, with a Commentary of the Tractate Middoth*, London 1934, p. 259.

דומה לזה גם טרי, השער הצפוני הזה, פּרץ את כותלו של מישור ההיכל מתחת שטחה של החצר, ובפעם הזאת אין כאן כבש המוליך למעלה אל החצר, אלא מסיבה מתחת לקרקע, ובה כבש המוליך למעלה אל בית המוקד. מן מלחמות ב' 536-7 יוצא ברור שקסטיוס, שר צבא הרומים, הביא את מצודת ההיכל במצור מצד הצפון והתאמץ להצית אש בשער אחד שהיה נתון בצד זה ומוביל אל העמק; השער הזה אינו אלא שער טרי, והוא, כמות אלה שבצד דרום, נתון היה מתחת שטח הרצפה של חצר. עוד הוא (עמ' 266): נראה אפשר ששער זה שלא היה משמש בתדיר ובודאי לא בו נכנסים מי שבאים להשתחוות, לא היה לו משקוף כלל. זה השער אינו אלא פתח פתוח בתוך כותל עב מאד וסדרי האבנים הגדולות התדירות שמשו משקוף לשער זה. ועוד הוא (עמ' 267): 'מוטות זו על זו' (ע"י ציור 20 שלו) קשה הוא להלמו, שהרי שתי אבנים זקופות זו על זו עושות כמעט את הפתח ללא הועיל. בכ"י ברלין ומינכען: על גבי. אפשר ששתי המזוחות לא היו נוטות מעד הזקוף עד שהיו מוטות זו על גב זו, כמו שחושבים רבים, אלא שמש השער מצא לשתי המסיבות שמתחת לקרקע, שרישומן עתה ניכר ע"י שתי ברכות הן מוטות זו על זו במישור הקו. כבר הראינו שאם שתי ברכות אלה נתארכו כלפי צפון, הן פוגשות באיזה נקודה קרוב להיכן ששער טרי צריך להיות נתון. בלי ספק הלשון 'מוטות זו על גב זו' אומרת ששתי המזוחות לא הוקצעו במרובע כהדרך שבביל שער שעשוי לצאת ולבא בו במישרין, אלא מכוונות היו בו באופן שכל אחת ואחת הונחה בקו של צאת ובא מיוחד.

ג) גירסת הערוך ופירושו

המפרשים הרבניים לא הפנו דעת נכונה אל גירסת הערוך ופירושו, הקדמון הגדול הזה אשר כל דבריו מיוסדים על המסורת ועל דברי הגאונים. כבר בספר תוספת הערוך השלם (וינא תרצ"ז) שהוצאתי לאור בעזר כמה חכמים מובהקים, ולוי גינצבורג שלי"טא עמהם, כתבתי (בערך טרי) את הדברים האלה: נוסח כ"י 17 עד טרי מן הצפון (17 עד טורי, 2 טרי), פי' שער הצפוני נקרא טרי, במסבה... בטדה, פי' הר הבית נקרא טדה (17 שדה, 17 טרה)... ואולי מביא הנוסח הזה לידי ביאור מלת טרי אשר נבוכים אנו בה כלנו, דהיינו 17-17: 17-17 טדה-17 טדה. בא"ש יש 17 ע' מיוחד, ואח"כ במסיבה וכו'. 'טר' זה מורכב משני נוסחאות: טרי, טרי, אבל בודאי העקר: טרה².

עכשיו אוכל להוסיף על הבאותי מתוך כ"י הערוך, והוא מתוך ה' כ"י שבאוצר

¹ לאמתו של הדבר אין שום חילוק בין זו על זו ובין זו על גב זו. במשניות נרפס זו על גב זו, וע"י בהן הפירוש והציור.

² שם עוד כתבתי במסנת: ט' במקום ש' כט' במקום צ', צור Tyros וכו' — על זה אני חוזר עתה, וע"י להלן הסבר אחר.

³ בספר 'מס' מרות עם פי' הרמב"ם כו' מאת יעקב פראמער (דיסרטציה ברסלוי 1898) שנוסד על כ"י ברלין ופריס נמצא חסיד כתוב, טדה, ראה עמ' 6 ובמסנה ב' ג'.

אוקספורד, וכולם שווים בזה שבמדות משנה א' ג' הם גורסים טרי ובמשנה ט' שם טדה. בזה צריכים אנו להתחשב ביותר. ואלה הם הפרטים:

כ"י 1511 (לפי רשימת נייבואר), הוא כ"י ספרדי; טרי בר' מדות ה' שעדים היו לו... עד טרי מן הצפון פי שער הצפוני נקר' טדה; במסיבה ההולכת תחת החיל יוצא והולך לו לטדה פי' הר הבית נקרא טדה. וכן כ"י 1512, כ"י ספרדי, ממש אותו לשון (שגוי מעט): יוצא והולך לו בטדה, וכן במשניות הנהגות, למשל דפוס חורב התרפ"ד, בטרי בבית ולא בלמ"ד. אות באות כן גם בכ"י 1513 כ"י ספרדי, כ"י 1514 כ"י איטלקי, כ"י 1515 כ"י גרמני עתיק, אלא שבוה האחרון נכתב בסוף: נקרא טדה (באל"ף).

כ"י אדלר 344 348 בסמינר בניו יורק שנכתבו בפרס מסכימים עם כ"י וי. אף בכ"י 348 המלים ממשנה מדות א' ט' כתובות בערך מיוחד: טדה במסיבה...

ד) הר הבית נקרא שדה ויער השרה - מה טעם?

המפרשים עוד לא הצליחו לתת טעם נכון מפני מה נקרא הר הבית - שדה בקצת נבואות? יחזקאל אומר (כ"א, ב' ו'): בן אדם שים פניך דרך תימנה והטף אל דרום והגבא אל יער השרה נגב¹⁰, ואמרת ליער הנגב וכו', הרי שאין כל ספק: הנביא מונה את ירושלים יותר נראה: את הר הבית, ע"י להלן) יער השרה, ותיכף בצדו יער, שדה, הנגב, ולמי שהקשו לאמור, הלא ממשל משלים הוא, שוב הוא אומר, בן אדם שים פניך אל ירושלם והטף אל מקדשים¹¹ (נ"ל שצ"ל מקדשיי או מקדשיה). והנבא אל ארמת ישראל, ולא השאיר שום ספק על מה הוא מתכוון. תרגום יונתן אומר חורשא דחקל דרומא, ובכן קרא או פירש בפסוק ב' אל יער שדה הנגב, וכן תרגם הירונימוס הנודע, והוא באמת המעולה והקל שבפשטים במקום זה. רש"י פירש אל יער השרה, אל בית מקדשי, הרי שבין שכלו צמצם את הכנוי על בית המקדש, והוא נכון מאוד, או לפי מהלך רוחי אני: הר הבית. מה שיש ברש"י עוד שעתיד להיות כיער וכשדה להחרש להלך בו שועלים - אינו מניח את דעתו. עוד יותר רחוק פירוש הרד"ק: קרא ירושלים יער השרה דרך משל, כמו היער שיש בו עצים טובים ורעים כן בירוש' צדיקים ורשעים. באותו רוח גם בעל מצודת דרו¹¹: על כי יש בה אנשים רבים מתחלפים במעלה כדרך היער. במלתו של גינסניוס (באנגלית אוקספורד 1926) אמור, משל הוא על יהודה (הארץ והעם), ובוה אין כל פירוש. ומה יענו כל המפרשים האלה בפסוק זכ' י' א' ב' כי ירד יער הבציר (קרי, והכתיב הבצור, ב' בחירק), שלכל הנראה ירוש' נקראת גם כאן יער?

⁹ עיין בס והעתיקם לי מר נ. וידר, ולו תודתי נתונה.

¹⁰ בהוצאת נינצבורג (הלונדוני) נכתב ע"פ המסורה: ס"א נבבה: המפרש הגרמני קורניל הכתיב בטקסט שלו: נבבה.

¹¹ כנראה המפרש הזה כרוך אחר אברכנאל, עיי' שם.

השאלה עוד יותר מסובכת בהביאנו אל חשבון כנויים אחרים ש'זכתה' בהם ירושלים. ירמיה אומר (י"ז ג') הררי בשדה, והרי לכאורה הר ושדה שני הפכים הם? עיי' רש"י ורד"ק שנלאו בפירושו. רד"ק אף אינו מניח את חילוק המעמדים במקרא זה. הוא אומר, ומלת בשדה אף על פי שהמעם עמד בה פירושה שהיא דבוקה עם חילך, והוא כודאי דוחק גדול. ועוד בירמיה (כ"א י"ג) הגני אליך ישבת העמק צור המישור, הרי עוד הפעם שני הפכים ביחד: עמק וצור. הפרשן הגרמני הנודע¹², בדברו על יח' כ"א ב' באמת מקשר את הבטויים האלה זה עם זה: בני אדם הם עצים, ובכך הם יער. ומוסיף לומר: ניהא שציון נקראת צור המישור (ירמיה כ"א י"ג, השווה י"ז ג'), אבל לא יתכן שהיושבים בירושלים יקראו יער השדה, ובכך צריך לצרף אליו. נגב' ואין זה הכוון לאנה. ערבוב אני רואה כאן ולא פירוש מוסבר. הפרשן ניסעברכט (1894) מעיר אל נכון שהשבעים קראו הררי בסמיכות אל שדה: ההרים אשר בשדה; וזאת נוכל לקבל לאמת. ובכך, ירושלים נקראת הר, מדוע?

חושבני שהנביאים בנושאם על שפתם את המלה שדה באופן כזה התכוונו למובן אחד זר בלתי רגיל בשפה המדוברת, אבל נשאר קיומו במליצה ועכ"פ בהוראה מוגבלת לציון בו איזה מקומות בירושלים שגודעים היו בעצם השם הזה מימות קדם. מלת שדה באשורית הונחה להר, לגבון ההר¹³, להפך מן שמושה בעברית, ובהעברה, שידו' (שיין ימנית) באשורית הונח על מרומים יהוד וכבוד, הכל כיאות לציון בו מקום קדוש ביותר. על פי הנחה זו יבואר פתע פתאום מפני מה הנביא קורא את ירושלים, או יותר נכון את הר הבית, הררי בשדה, זאת אומרת ההר הניתן במרומי הכבוד, וכן הוא צור המישור, כלומר הוא מתרומם בכבוד כצור העומד במישור, וממילא נזכרים אנו את נבואתו של נביא ישן שממנו לקחו את רעיונם ישעיה (כ' א') ומיכה (ד' א') והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ד' בראש ההרים ונשא מגבעות, מה שלכאורה מוכחש וגם נמנע מצד המציאות, אבל יוסבר יפה יפה בהניחנו שעל כבוד הוא מדבר שיחלק להר זה מצד קדושתו. ועל זה מרמו ירמיה באמרו (י"ז י"ב) כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו. ואולי יוצא מזה פירוש חדש להאמור ביש' (כ"ב ט"ז) על שבנא, חצבי מרום קברו שהכוונה בו שבעזות פנים האיש הזה, בן עם נכר, הכין לו לעצמו מקום קבר על מרום הר הבית עצמו, מקום שאסור לחללו עיי' קברים: השווה יחזק' מ"ג ח'י'. ועיי' עוד שם כ' מ'.

ואשר ליער השדה או ליער הנגב – הטוב להניח שגם שם זה נשאר לירושלים מימים קדמונים. יש לשער שבהרים אשר סביב לירושלים, או באחד מהם, עמד

¹² הציני (Hitzig) היה לפניו הפשטן בה"א הידיעה.

¹³ שדה= ša-te-e; Bauer, *Die El-Amarna Tafeln*, ed. Knudzon 287, 56. — W. Leander, *Hist. Gramm. der hebr. Sprache des A. T.* (1922), p. 209. — W. Muss-Arnolt, *A concise Dict. of the Assyrian Language*, II., Berlin 1905, p. 1012: šad(d) — 3: mount, mountain; p. 1013: highness, majesty.

¹⁴ עיי' סאמרי. ציון וירושלים' במ"ע מצודה שנה ג.

יער אחד משובח עתיק ימים מאד וזכרונו נשאר בפי האנשים והיו מכנים את ירושלים בשם זה, והיא הופעה שנודעה למדי בשמות טופוגרפיים עתיקים לערים ולארצות וכמו שנשאר, למשל, בריטניא בעד אנגליא, פננוניא בעד הונגריא, ועוד, ויש זכר ליער זה ע"י השם נחל השטים (יואל ד' יח)¹⁵, שבודאי קרוב היה להר הבית (ומעין מבית ד' יצא ההשקה את נחל השטים; השווה יח' מ"ז א', זכ' יד ח'). והוא קרוב לודאי שנחל שטים זה מקומו סמוך להר הבית, ואעפ"כ לא שם ולא זכר לו בכתבי הקדש ובקורות הימים (אבל השטים שזכר פעמים אחדות שונה הוא ממנו).

כיצא בו נשכח בחשכת הזמנים מה טעם נקראת ירושלים, מגדל עדר? ואתה מגדל עדר עפל בת ציון (מיכה ד' ח'), שהוא אולי המגדל היוצא מבית המלך העליון (נח' ג' כה), והשווה ירמיה י"ג י"ז, ושם פסוק כ', ואמנם רק משל הוא בזכ' י' ג', ומגדל עדר שכתוב אצל יעקב (בר' ל"ה כ"א) מסוגל היה מאד להדרש על בית המקדש (בחרגום: אתרא דמתמן עתיד דאתגלי מלכא משיחא בסוף יומיא). הנוצרים ראו בו רמז לחולדות משיחם¹⁶, ואנחנו כעוורים נגש באפילה ואובדי דרך: מה זה ועל מה זה, אם לא שגם כאן אבד ממנו תקות חוט ההסטוריא, ועלינו לאטור, בודאי מגדל עדר היה שם ואנחנו לא ידענו.

בכלל צריך להתחשב עם העובדה שבעתיקות הימים מחברכת היתה ירושלים בשדות וכרמים, וגוכל לייחס גם לה, מגרש' כנוכר אצל ערים הרבה. אם הנביא (יש' נ"א ג') אומר, וישם מדברה כעדן וערבחה כון ד' אל ציון הוא אומר ככה, ולא אל כל הארץ כולה, שהרי רק ביחס אל עיר ייתכן לומר כי נחם ד' ציון נחם כל חרבותיה (שם בראש המדבר). ומה שהוא חידוש באמת, הוא המעשה שגם ההלכה מטילה מדבר לירושלים, באין כל פקפוק; עי' ספרא ומדרש הגדול לפסוק ושלא את הצפר (ויקרא י"ד ז') ובמ' נעים י"ד ב', ועוד ראה ספרא פ"ב ע"ב (הוצ' ווייס) וכן הוא במדרש הגדול (ויקרא, עמ' 428): המדברה המדבר במדבר (ויקרא י"ז כ"א, כ"ב) לרבות מדבר נוב ובעון שילה ובית עולמים (בב' יומא ס"ז ע"ב חסר במדבר).

ועכשו נחזור לענינו, לענין טדי. אם רק מעריך אתה טדי טדה מול שדי שדה"י אי אפשר שלא תכיר שהרי זה כהרי זה, ובלי עיון רב גם תדע ותכיר שמוכנו של

¹⁵ *Westminster, Commentaries* (London 1925); Symm. *ἕρη καλὰ δα τῶν ἀκαρπύων*. No ravine bearing the name here mentioned is alluded to elsewhere in the O. T. — Allusion in Revel. 22. 1

¹⁶ *A. Bynaus, de Natali Jesu Christi libri duo*, Amst. 1689, p. 375

סבואר טעם המדרש בשדה' בר' ד' ח' שהוא כנוי לבית המקדש; עי' בכר, אנדה אמורא ארץ ישראל (בורמניה) ב' 339. אדני השדה = בר נש דטורא (נינצבורג *Legends* ה' 50. הרי שדה' = הר. נשקו בר (ההלים ב' י"ב) לדעת (XIX *AJSL* P. Haupt נו' 3. אמריל 1903, 134): שדה = בר = kiss the ground.

¹⁷ ראייתו להאריך קצת בהופעה זו, ר"ל בנוע אל סין שבמלה זו. Speiser in *JQR*, N. S., 23 (1933), p. 246; — Zellig S. Harris, *A Grammar of the Phoenician*

זה כמובנו של זה. והגע עצמך: יוצא הולך לו בטדי במ' מרות אינו לא שער ולא בנין אחר, כי אם כאלו אתה אומר יוצא והולך לו אל השדה (השוה לא נעבור בשדה ובכרם במ' כ' י', ודוגמאות אחרות, עי' ערכי מלין וספרי רדקוק). דהיינו שבעל קרי זה יוצא לו דרך המסיבה שתחת קרקע הבירה אל השדה. דהיינו אל שטחו הפני של הר הבית שנקרא שדה' כמו שאמרנו. השער שהוא בחומת בית המקדש ממעל להקרקע והמוליך החוצה אל השדה' נקרא שער טדי, כמו שאתה מוצא למשל שער בנימין או שער אפרים לאמור שדרך שער זה אתה בא אל גבול בנימין או אל גבול אפרים, והרבה כיוצא בו. הערוך גורס להדיא, יוצא והולך לו לשדה', ומפרש: הר הבית נקרא טדה – ומה לנו לצעוק עוד שאנו במבוכה? ואחד מעתיק בור הפליט מקולמוסו, שדה' במקום, טדה', הוא כשר לעדות כי מסיח הוא לפי תומו. על המקום הזה חל לשון שדה והיה דבוק בו כשם עצם פרטי שלא ישנתה. אינני אומר שהש"ן שבשדה נשתנה לט"ית שבטדה, אף שחילוף כזה אינו מן הנמנעים, אלא משער אני שבאיזה דיאלקט כנעני הובטאה מלה זו בטי"ת, וכבא ישראל וירשו את הארץ הניחו השם כמות שהוא ונשתמר השם לדורות, ומצא את ביטויו במ' מרות. ידוע שהמקדש וכל אנפיו נוטים מאד לקונסרבטיסם, והא לך עוד דוגמא אחת. יש אמנם סברא להיפך, דהיינו קנאת המקדש וקדשיו גרמה שלחכמים בזמן המשנה לא עלה לרצון השם הישן. שדה', כי ראו בו פחיתת כבוד ופחיתת ערך לבית ולמקום ההוא הנערץ והנקדש, והתחכמו לשנותו קצת בכנותם אותו טדי ושדה, באמת מאותו הלשון הפיימני, טדא יטרוך' (ני' הערוך), אשר גם את טיבו הוא לא ידענו על נכון, ובאו הבלשנים המאוחרים וקשרו זה אל זה.

ה) פירוש בפסוק ה' וו' במזמור קליב בספר תהלים

באור פירושי שלמעלה יצא לי ביאור נכון, כן לבי אומר לי, להפסוקים שציינתי. נאמר גם כאן, מצאנוה בשדי יער', ואיך לא יעלה על דעתנו שהמכוון בו הוא ירושלים כמו ב'יער השדה' שביחזקאל? מחשבה זו מבצבצת ועולה על רוחנו, ובכל זאת אין גם אחד מן המודרנים ששם נפשו עליה! אחד יחיד הוא הראב"ע שמכתהו דעתו הבהירה והושיעה לו להכיר את האמת, את מקצתה אמנם ולא כולה. הראב"ע כותב: בשדי יער, ששם גורן ארונה היבוס, הרי שהכיר על נכון שעומדות רגליו בשערי ירושלים. ועוד הוא: נבואה, ראינו ששם בנה דוד מזבח לשם ויכפר על בני ישראל ויענהו השם באש מן השמים ושם אמר זהו בית אלהים, הרי שסיבב את לשון הפסוק על מעשה הבנותו של בית המקדש באותו

Language (= American Oriental Series, Vol. 8), New Haven 1936, p. 179. --
 Codex Severus in HUCA XVII, 333. כתיב שדה (בר' כ"ו כ"ו) קורא טדה בסמ"ך.
 * מ' חולין י"א ב' חפופות, הוצ' לו ובערוך חפופות, והעירתי על זה בתלם' ארכיולוגיא
 שלי 90, 530, ועי' קדמ' התלמוד שלי ג' 38 (ברפוס). סרגים' (בלשון סרגי פלשתים) --
 אומרים בו שסמנו נשתלשל ביונית - τύραμος.

מקום. ע"י גם בתרגום, אלא שהוא כעין מדרש. והמודרנים תועים אנה ואנה ולא מצאו מנוח לכף רגלם. הפשטן הגרמני אולסהויזן מתייאש מלפרש את פסוק ו', ופראנץ דעליטצש, המפרש הנודע¹⁹, השתדל בכל עז להעמידו על אפנו, וזהו תמצית פירושו: הכנוי לנקבה (שמעונה, מצאנדה) מוסב אל הארון שגם בשאר מקומות משמש לנקבה (שמואל א' ד' י"ז, דברי הימים ב' ח' י"א) ובדבר זה הצדק אחר. שדי יער' לדעתו מודהה עם קרית יערים, עיר שיש לה שמות הרבה, והפסוק מרמו על היות הארון בעיר זו עשרים שנה (ש"א ז' ב'). בנוגע אל אפרתה, דעליטצש דוחה את אמרם של המפרשים הרבים שהיא בית לחם, ואנחנו לא שמענו שהארון גלה גם לעיר זו; מה ששמענו הוא שהארון מקודם קרית יערים קנה שבייתה בשילה, הוא משכן שילה הידוע. שילה בקצת רוחק תוכל להחשב אל גבול אפרים, ובמליצה עליו נאמר אפרתה. עתה מחדש רוצה י' מורנגשטרן אפי' להחליט, שהארון בתחילה סגולה היתה לשבט אפרים (עי' HUCA י"ז 154; 243; 244; 246). זו היא סברה נכונה, ואע"פ כן לא הניחה את דעתו של ד., אלא אפרתה לו המחוח אשר מסביב לקרית יערים, על סמך. כלב אפרתה' דה"י א' ב' כ"ד. לפי זה הפסוק בתהלים אין מדבר בשני מקומות הארון, אלא באחד, ובוה כמעט נשחת חוק ההקבלה וכל יפי המאמר. ולי קשה, איך לא הרגישו ד. וחביריו את הזרות באומר שמעונה' – האם רק שמועה היא זאת מה שקרה להארון? הלא הארון קדש קדשים הוא להאומה ועיני כל ישראל תלויות בה? וכמו כן קשה הלשון. מצאנדה' – כאלו מקרה הוא, מציאה בלתי מבוקשת למצא סגולה יקרה כמות הארון! וראיתי מי שגורס. שממיה' במקום שמעונה, והלא לפי האמת לא קרה כזאת להארון!

אני לנפשי הייתי גורס, אחרי מחקי את העי"ן מן הספר, שמנה באפרתה לאמור בזמן מן הזמנים קבענו מקום להארון באפרתה, היא שילה, כאמרנו וכשחרבה שילה (ויטש משכן שילו, תה' ע"ח ס', ופסוקים רבים בירמיה), מצאנדה, מובאה, לשדי יער²⁰ היא ירושלים לפי שטתי, ששמה מובאה ע"י דוד (וארון האלהים ישב בתוך היריעה, ש"ב ז' ב'), אך זהו רק דירת ארעי, והיה עם לבב דוד לבנות בית מנוחה לארון ברית ד' ולהדום רגלי אלהינו דה"י כ"ח ב', וכשנבנה הבית ע"י שלמה, בא נדרו של דוד לידי קיום (תה' קל"ב ב' ושם ו'), לפיכך עתה נבואה למשכנותיו נשתחה להדם רגליו, והלא זהו ממש הלשון שבד"י שהבאנו. הלשון שים' להארון אינו צריך ראיה, כי מורגל וטבעי הוא: לשום את שמו שם (רב' י"ב ה'), ושמת שם את ארון העדות (שמות מ' ג'), ועוד ועוד.

ויש לי בזה גם דרך אחר לבלתי נגוע במסורת מלת שמעונה. הנה שמענו את כל הקורות אותה באפרתה, היא שילה, וזה לנו האות, כי לא זאת בית הבחירה המבוקש, ואחרי כן מצאנו לה מקום בשדי יער, היא דירת ארעי בירושלים, אבל

¹⁹ ביאור תהלים שלו ניתרנם לאנגלית (1889) ובו השתמשתי. Cheyne מפרש באותה דעה.

²⁰ לשון רבים מתבאר ע"י טעם הכבוד וע"י חוקי המליצה והוא נודע בחכמת הרקדוק. כן גם בזמור שלפנינו נאמר, משכנות' ב' פעמים.

לא על זה נדר דוד את נדרו עד אמצא מקום לד' משכנות לאביר יעקב, ונדרו מקויים רק עתה בבית העולמים שבנה שלמה, נבואה למשכנותיו (תפלה או חינוך): קומה ד' למנוחתך אתה וארון עזך, זאת מנחתי עדי עד וכו' וכל המזמור כלו.

פירשתי, שמענוה' בהרחבת מובן הכנוי; שמענו על אודותיה, שמענו את קורותיה בשילה, כהלשון ואם לא תשמעוה (ירמיה יג יז), והרבה כמהו¹² וכן ענין מצאנו כלומר מצאנו לה מקום בשדי יער, במובן עד אמצא מקום לד' בפסוק הקודם, וכל זאת אמנם בבחינת ואהיה מתהלך באהל ובמשכן (ש"ב ז' ו'), ובבנין שלמה מצאתי מנוחה.

¹² רש"י שמוח ט' ט': חמלאמו = חמלא מהם; ותתני = נחת לי; דברו = דבר עמו; יצאוני = יצאו ממני; אנדרנו = אנדר לו. אדרם (תהלים ט"ב ה') רש"י: אדרה עמהם.

תשובת הרב יהודה אריה מודינה על גלוי הראש

מאת

יצחק ריבקינד

א

שאלת גלוי הראש היא שאלה אקטואלית תמידית ומחמרת. היא מתעוררת מוזמן לזמן והינים בה כאילו הייתה שאלה חדשה.
הרבה דיו נשפך אם כסוי הראש דין או מנהג, חוק והלכה רווחת או מסורת-יעים מקובלת ומקודשת. הרבה קולמוסים נשברו בפתרון בעית גלוי הראש משום ובחוקיותיהם. מראשית התעוררות שאלה זו נתפלגו הכוונים, אף בדורות הראשונים, ונפרדו רעות הפותרים ונשארה חלזיה ועומרת כשאלה בלי פתרון, ועדיין מתלבטים בה עד היום הזה.

¹ ביבליוגרפיה מקפת על שאלת גלוי הראש איננה. וחבל. משום כך שכחה חורה. כל אחד חזר על דברי חברו. רצוני כאן רק להשלים קצת את הספרות שלא נרשפה ולא נזכרה עליידי אחרים, ומה שנחדש בזמן האחרון.

(1) שו"ת יריעות שלמה מאת הרב ר' שלמה זלמן אולמן, ווילנא תרס"ה. חלק ראשון. סימן י"ו. האם יש היתר לישב במסיבת חברים בגלוי ראש ח'ו וביותר לישב בבית הקהל כאשר ישבו שבעה טובי העיר לעסוק בצרכי צבור. (תאריך התשובה הוא כ' אדר תר"ד).

(2) וילקט יוסף, קובץ דוחדשי. בעריכת הרב יוסף הכהן שווארץ, שנה עשירית (תרס"ח). קונטרס י"ט. עמ' 133-135, סימן קפ"ד. בדבר גלוי הראש מאת הרב י' נאטטליעב פישער. (הערת העורך: ויען כי בימות הללו הורה מורה א'... שבעת לומדים הנערים תנ"ך בבית-החנך פותר בגלוי ראש מדינא ואינו אלא מרת חסידות (1) ע"כ אמרתי להעתיק הרברים בילקושי'...).

(3) שו"ת קרני רא"ם מאת הרב רפאל אנקאווא, ירושלם תר"ע. ח"א. סימן רכ"ב: אם מותר ללמוד ולהתפלל ולברך בגלוי הראש מן הדיון או לאו. (התאריך הוא המנו תרס"ו).

ולא לומר להעיר כאן. כי השואל הביא בטעות ראייה משני מקומות בתרגום. כדי לחזק את דבריו. שלפי דבריו יונתן בן עוזיאל הוא מותר. באונקלוס שמות י"ד, ח' ביד רמה חרנופו בריש גלי, ובתרגום שופטים ה', ט' (לבי לחוקקי ישראל) וכדו יאי להון דיתבין בבחי כנשתא בריש גלי ומאלפין ית עמא פתממי אוריחא ומברכין ומודין קדם יי'. כל בריבירב יודע, כי הכוונה היא. בריש גלי' במובן בפרהסיא. בפומביות ובאופן דמונסטראטיבי ומשמעות הררשה ביונתן היא שאפילו בעת צרה ובשעת סכנה אינם פוסקים מללמוד חזרה ומקהלים קהלות ברבים ועוסקים

תא

שאלה זו מחייבת גם הכרל תאריכי, חילוק זמני טרום-דיפורמי ובשעת הרפורמציון ואחריו. לא הרי שאלת גלוי הראש בדורות הקודמים, כהרי שאלה זו שהתעוררה בכל חוקף בתקופת התקונים בדת, בזמן הרפורמציון.

גדולי המתקנים יעו כמה יגיעות וכרכרו כמה כרכורים כדי להראות על גלוי הראש מן התורה ומרברי חכמים, ולא חלו ולא הרנישו, כי מצוה דיפורמית זו, מצוה גלוי הראש, שהחויקו בה ברבקות, סימן מובהק הוא לחקוי הגוים ומסוסייהם. אחרת לא היו מחויקים ומרקקים בה.

השנה נמלאו מאה שנה, מוזן שהריפורטים הקיצונים הנהינו, בשנת 1845, חובת גלוי הראש כהיכלי שלהם בברלין בשעת תפלה ובעבורת אלהים. המנהג לא

בחורה. בכל זאת סובר השואל שם: ואע"נ שחיבת ריש גלי טורה על החירות, שלא היה עליהם עול שלכות והיו ישראל לומדים ביד רמה לעיני כל, כמו שתרנס אונקלוס ביד רמה בריש גלי, עכ"ו מדאפקה יוב"ע בלשון הזה שמע מינה שהוא מותר. שם היה אסור לא היל לחרנסו בלשון זה שמוכן ממנו שהוא מותר.

טעות זו שריש גלי מובנו גלוי ראש טעו חכמים שונים בזמנים שונים, ישראל אברהם בספרו: *Jewish Life in The Middle Ages*, עמ' 300 הערה 2, סביא אונקלוס בשמוח ומחרנטו "the children of Israel went forth with uncovered heads" (בריש גלי). (הרב ר"ס כשר — להלן מספר 5 — חורב, עמ' 245 [כ"ג], מצא טעות זו במחבר אחר): החכם המנוח לייטרבך — להלן 11 — מחרנס ינתן בשומסים: "sit in the synagogues with uncovered heads".

(4) מרדכי מרגליות, החילוקים שבין אנשי מורה ובני ארץ ישראל, ירושלים תרצ"ח, עמ' 164-165.

(5) הרב מנחם כשר, חורב, תרצ"ז/ח, כרך ד' (חבורות ז-ח), עמ' 195-206. חילופי מנהגים בענין גילוי הראש.

(6) בנימין מנשה ליון, אוצר חלופ מנהגים, ירושלים תש"ב, עמ' 82-86.

(7) שמואל ק. מירסקי, מקורות ההלכה כמדרשים, בתוך: תלפיות, ניוירוק תש"ד, שנה א' חוברת ב', עמ' 233-239.

(8) M. Fluegel: *Gedanken über Religiöse Bräuche und Anschauungen*, Cincinnati, O. (1888).

(9) Miksa Schächter, *A Fedett Fö a Vallásoktatásban* (The Question of Covering the Head during religious Instruction). Budapest, 1904.

(10) J. Horovicz, *Über Kopfbedeckung, Halachische Klarstellung*. 2. Auflage. s.l.s.a.

(11) Jacob Z. Lauterbach: "Should One Cover The Head When Participating In Divine Worship?" in the *Yearbook of the C.C.A.R.*, vol. XXXVIII, 1928.

(12) Boaz Cohen: *The Shulhan Aruk As a Guide For Religious Practice* Today. New York 1940, p. 12, p. 32 n. 22.

בין המקורות סביא ב. כהן את התוספתא עירובין י"א, 16. מי שיצא לרשות הרבים ונוכר שיש תפילין בראשו מכסה את ראשו עד שהוא מניע לביתו. כמובן שאין להביא דאיה מכאן שיצא או שהלך עם תפלויו בראש מנולה. אלא, מכסה את ראשו פירושו להצניעם מעין רואה ולחפות עליהם בכסוי שעל ראשו.

מצא נודים אחריו במקום אחר באירופא, אלא נתפשט במשך הזמן בין המתקנים בארצות הברית באמריקה ונשתרש כמעט בכל היכליהם.²

באותה תקופה עצמה שבמערב התחילו יהודי האמנציפציה לשנות את אורחחיייהם היהודי מתוך רצונם הטוב והשאיפה להתבוללות ושיוון, עמדה כמורח אירופה מלכות רוסיה העריצה בימי ניקוליי הראשון להעביר את היהודים על תלבתם המיוחדת בעל כרחם ובידחוקה. נורו מירות ונתרבו הרדיפות, קצרו בעליונים והאריכו בתחתונים, גזו פאות הראש והזקנים, מרטו את הפאות הנכריות מעל ראשי בנות ישראל, הטילו מסים וארגוניות גדולים, לפי דרגות ומעמדות, ובשנת 1848 הטילו מכס מיוחד, חוץ ממס הברגים, חמשה רובל לשנה, בעד עטיפת כפה ואחר כך כעבור שנים אחרות, הגבילו עוד יותר ונתנה הרשות לחבש כפה ומצנפת רק בבית הכנסת.³ וכלל

² יש שנמשכה מלחמה ארוכה בין חברי הקהלות הריפורמיות בגלל שאלה זו רבות בשנים. כן, לפסל, היה תהליך המנהג החדש לגלות את הראש ב.היכל עמנואל' בניוירוק, אשר כקרוב יחוגו יובל מאה שנה להוסדו. בשנת 1859 הרשו גלוי ראש לאלה שרצו בכך רק בשעת הדרשה, אבל לא בשעת התפלה. ה.בליקודש' שטרו עדיין על כסוי ראש. לאטלאט פרץ חלק מהסתפללים את הנדר והתחיל גם כן להתפלל בראש מגולה. לכן התקינו בשנת 1864, כי כל המסתפללים חייבים בגלוי ראש בשעת תפלה. למעשה לא קיימו הכלי קודש את התקנה הזאת עד 1874. Hyman B. Grinstein: "Reforms at Temple Emanuel of New York." in: *Historia Judaica*, 1944, vol. VI, pp. 164-165. בשנת 1873. התחילו להנהיג רשמית גלוי ראש גם בעדה הריפורמית בנייורוק. היכל אייוקס. ווייס בסיסניטי, אשר נרם כנראה לחכוכים פנימיים בחוך קהלם. רק כעבור שנתיים, בשנת 1875. כפו על כל מבקרי ההיכל לקיים את המנהג הריפורמי בחוקף. הפרטים ראה: James G. Heller, *As Yesterday When It Is Past*, Cincinnati, 1942, pp. 112-114. עוד בשנת תרנ"ה פרצה מחלוקת גדולה בעדה הריפורמית. בני ישראל' באנוסטא בין הגלויים והמכוסים' שגרמה לידי התפרדות הקהלה. ראה: געא טונקעל: שאלת גלוי הראש בבית התפלה. הער, ניוירוק תרנ"ה. גל' 14. עמ' 5; דוב חנוך וואסערמאן: תשובה לשואל בענין גלוי הראש בבית התפלה. שם גל' 16. עמ' 7; והשנה עליו. בענין גלוי הראש. שם גל' 18. עמ' 8.

³ ראה Ю. Гессенъ, «Борьба правительства съ еврейской одеждой въ Имперіи и Царствѣ Польскомъ». *Пережитое*, Т. I. (часть вторая) стр. 15-16; שאול גינזבורג: היסטארישע ווערק. ניויראק תרצ"ח. כרך ג', עמ' 273 והלאה. רדיפות אויף אידישע בנדים, ועיין ביחוד העמ' 294, 304, 310 ועוד. נשחמ נם חחרים מ,גירות הבנדים' מן התקופה ההיא. ראה: *Ost und West*, 1916, Heft 2-3, pp. 125-126. ר' שלמה לוי איש קאלוואריא בבאורו על משנה תורה (לייפציז תרכ"ב, ח"ר, כרך א', עמ' כ"ג). יודע לספר: וזהו כמו עשרים שנה. אשר נסעו ג' עטורי העולם וכראשם הי' ר"י[צחק] בהנאון ר"ח[יים] מוילאזין, הנבחרים מכל העדה הקדושה במדינת רוסיא, בפקודת הקיוער ניקעלאס. לעמ' פיטערסבארג. לפרוש לו ע"פ דת ישראל אם מותר ליהודי לבוא בבית שריו כל מטשלתו בנילוי ראש. וכתבו וחמטו ע"ז להתיר. ומעת הזאת יצא פקודת הקיוער בכל יבא אף איש יהודי, אשר בכל מדינת מלכותו. מכוסה ראש בבית שרי המדינה. (על מקור זה טיכונת להרב ר"מ כשר. על ר' איצלה והשתתפותו ב.ועדה הרבנית' בפטרבורג, ראה: טילקוטי הולוויני, רשומה. כרך ה', עמ' 379-381).
בוא וראה כמה השפיעו הגירות ורדיפות האלה, מה שהשיב הרב ר' שלמה קלוגער בסוף

גדול הוא, שמצוות אפילו קלות שנקנו ביסורים ונתנו נפשן עליהן, נחשבנו ונתקיימו בידי אבותינו.

אולם כאשר נתגברה ההשכלה הקרידיסטית ופרו משכילים להכעיס, ונתרבו הלאומיים החילוניים לכל זרמים הרגולים, אמנם, בהתנגדות להתכחשות עצמית וטמיעה, נגדו בזה אחרי התנועה הריפורמית וקבלו את מצות גלוי הראש כעקרון ביהדות הלאומית החילונית החדשה, ששאפתה ומגמתה היא להיות ככל הנוהגים. ברם, אלה הריפורמים קבלו מצוה זו מבחינה רתית של, ואנהו' כביכול ואלה החילוניים, מבחינה אנטידתית והתנגדות למסורת ומעשי אבות.⁵

ב

מפאת האקטואליות שבשאלת גלוי הראש, חשובת מדינה על הנושא לא נתישנה לא בחכמה ולא בצורתה וסגנונה. אדרבא, הוא מברר ומלבן כמה פרטים שלא עמדו עליהם מקודם. בחשובה זו, באופני הבירור, הניתוח וההסברה, מתגלה לנו מדינה באור של מבקר מודרני בספרות הרבנית.

הוא לשואל מקארעץ: ובנדון מה ששאל במה דאין בירם לילך ביארמלקעס חתח הכובע מדינא דסלכותא. ורק כבהכ"נ הולכין ביארמלקע ובשבת דאין שם עירוב. מכח הנכרים שאין מניחין לעשות עירוב. ע"כ לובשין היארמלקע אף בחוץ. אך כשרואין הולכין נגדם שוטרי המלך הם מסירין אותם מראשם מחדם, אם סותר לעשות כן בשבת כיון דאין שם עירוב יש חשש דלמא אתי להעביר ד'א ברה"ר ואף דאין לנו רה"ר הרי יש דעות דיש לנו רה"ר וכו'. הנה בזה אין צריכין להחמיר כי המחבר סתם בפשיטות כסי' ש"ג סעיף י"ח שנהנו להקל מטעם זה לצאת בזמנינו כו' וס"כ ש ביארמלקע דהוי מילי דשמיא אוי ואבוי שעלתה בימינו כך וגדולה עבירה לשטה סותר להם להקל בזה ובכות זה נזכה להפר עצה השטן ולרומם קרן ישענו' (שו"ת טוב טעם ודעת. מהרורא קמא. סוף סימן ק"ב.) והשוה שו"ת לבושי מרדכי להרב ר' מרדכי ליב ווינקלער, טאלטשווא. חלק א"ח. סימן נ"ב ונ"ג. ע"ד לצאת בהמצנפת שקורין קאפיל חתח הכובע ביום ש"ק במי שאינו רגיל לצאת בו בחול נ"כ.

⁴ אין חימה, אפוא, שבאירה כוז נוצרה אטימולוגיה עממית חרדית למלה. יארמולקא' ומן אנתומסמט ברוסית, jarmulka בפולנית כיוונו ליהדה: והכובע התחתון הקטן נקרא (ירמלא) מלשון ירא מלאך (ישעיה אשר זעלי מרגליות. עמודי ארזים. ירושלים תרצ"ב. ל: *). ולכן נקרא המצנפת בליא קאפהיל או יארמאלקי נוטרי' ירא מאלקי' (יצחק מאיר נערנאט, פאות הראש והזקן, לודו תרצ"ז, דף ד'). תמוה שמחבר הערך ברוך Brockhaus' Konversations-Lexicon, 14. Auflage, vol. IX, Leipzig, 1908, p. 1012 "jarmalkim "Sammetkäppchen" aus poln. jarmulka und hebr. Pluralendung im" ואנשי מעשה עד שרמזו: כי הכובע היארמיקא פרמו ליראה תתאה הכובע שעל הקאפיל הוא פרמו ליראה עילאי'. הגדה של פסח נקראת בשם שלחן הטהור, לעמבערנ 1908. דף ל"ז (העירני ידידי הספרן ר' חיים ליברמן). ועל היארמולקא' בחיי יהודי אמריקה ראה פליטונו המצוין של מרדכי זאב ריווין בספרו ישראל באמריקה. תל-אביב תרפ"ח. עמ' רנ"ד-רס"א. [ראה ההוספה בסוף המאמר].

⁵ זכורה היא עדיין המחלוקת העצומה שהתלקחה מסביב הנימנסיא העברית ביפו. שבה

אישיותו הנגודית של ריא'ם ושפע יצירותיו עוררו חמיד את יצר היוצר של חכמים וסופרים רבים. חייו הפרובלמטיים, חסבכתו הנפשית והרוחנית, תהיותיו, ספקותיו ותהפוכותיו, כל האגיות ודרהתכנות המתנגרות בדמותו, פעולותיו, חבוריו וכתביו, שמשו לנושאים מושכים את הלב. הרבו לפרסם את דבריו והרבו לפרסם עליו. אבל תשובותיו לא זכו, כמו שאר ספריו, אגרותיו ושיריו, לפרסום רב. מעיטו להוציאן לאור. ודוקא בתשובותיו משתקפות השקפת-עולמו ותפיסת-חיים

לפרו כל הלמודים העברים בגלוי הראש ובקורת המקרא. אופינית היא השאלה שהציעו ארוקי החילוניות לפני אחדיהעם, אם מותר לתת לתלמידי הנימנסיה לכסות את ראשם בשעת לימוד התורה — דבר שאחרים מן המורים התנגדו לו מטעמים עקרוניים ועליה השיב אחדיהעם בצורת סיפור מעשה, אפשר להיות יהודי לאומי כהלכה גם מבלי להקפיד על גילוי ראש בשעת לימוד התורה. אריה סיפון: אחדיהעם והמסורת, מצודה, לונדון תש"ד, עמוד 151 הערה 7.

אחדיהעם הגיב בהרבה ממכתביו כשנת תרס"ח בענין זה. הוא כותב: מוטב שיבראו בתיספר טובים בא"י אפילו בלי גלוי ראש ובלי בקורת המקרא, משנשב בחבוק ידיים ונמחין עד שיגולו כחנו בנס'. אם קיום הנימנסיה והתפתחותה דורשים כסוי הראש בשעת לימוד התורה ובלי דרוש לפני התינוקות בבקורת המקרא ועוד דברים כאלה. — איני חושב, שצריך לקיים כאן, יהרג ואל יעבור. בני, הלומד עתה באוריסה בהישיבה, ספר לי בימים הראשונים, שהחנה שם לכסות הראש בשעת לימוד התלמוד, וכדי שלא יצטרך אף הוא ללבוש את כובעו באותה שעה, החליט לבלי נלות ראשו אף בשעת הלמודים האחרים. ואיני רואה כלל, שגלוי הראש בשעת לימוד התורה וכדומה יהיה כראי להחריב בשבילו בית ספר נחוץ. מוטב שיהיו בני א"י אנשים משכילים אורתודוכים שיהיו בוועדים בלי דעת ובלי דה'. (אגרות אחר

העם, כרך ד', עמ' 6, 7, 13 ועוד).

מרבדי אחדיהעם אנו למדים, כי בתקופה ההיא למדו את הלמודים האחרים בישיבת אוריסה בגלוי הראש. כנראה שכך הגהינו אחריו. מפני שבסוף 1902 נתעוררה השאלה בישיבה זו, אם בשעת למודי החול ישבו התלמידים בגלוי ראש או בכסוי ראש, הוחלט בכסוי ראש'. (ראה סוף הפרטיכל בכתביו של ביאליק, אשר נתפרסם בבצרון, שנה ג' כרך ה' (שבט תש"ב) בין עמ' 340-341. ומצד השני חטונה ממורי הישיבה ותלמידיה כולם מכוסים ראש). ראה גם י. ט. הלמן, ביאליק בבית-הסדר, כנסת, ט, עמ' גז—גח.

יצחק גרינבוים מספר, כי באחת האספות הציוניות בודשה, כאשר התחיל מ. נ. סירקין לנאום בעברית, מתה בו יהודי חרד שאסר לדבר בלשון הקודש בגלוי ראש. הנואם חבש את כובעו והמשיך לנאום. גרינבוים, לאומי חילוני קנאי, ערך מאמר-מחאה נגד חלול החילוניות, אך סוקולוב סירב לפרסם בהצפירה את מאמרו. (הצפירה, תרע"ט, גל' ד', עמ' 10; ספר סוקולוב, ירושלים תש"ג, עמ' 343).

חרדי אשכנז נוהגים, כאשר מזכירים אפילו מלה עברית, מה גם פסוק או מאמר חז"ל, לכסות ראשם ביד או בכפה. וראה פליטונו הקטן של יעקב קלצקין, נצחונה של ירומלקה'. (זוטות, ברלין תרפ"ה, קליט-ק"ט).

⁶ מן הדברים שנכתבו בזמן האחרון, ראה ספורו היפה של יוחנן טברסקי, ר' יהודה אריה מודינה, בצרון ח"ט, כרך א' 43-57; באחד המאמרים האחרונים ברוסיה המועצית פרסם מ. ווינער קטע מרומן היסטורי, באם מיטללענדישן ים, שנבחרו הוא ריא'ם, סאוועטיש ליטערארישער אלמאנאך 2, מאסקווע 1935, 277-323.

⁷ ראה הביבליוגרפיה האחרונה טאט *L'opera di Umberto Cassuto, Leon Modena E Sua, Citta di Castello, 1933*. ונס את הביבליוגרפיה הזאת אפשר להשלים, ביחוד את הרשימה על ריא'ם.

דיבקינד

של מוריה ביהדות והגבתו על בעיות רחיות רשמיות מתוך אספקלריה של זמנו ודרו, דור הרנסנס.

בשביל מוריה היחה שאלת גלוי הראש, קודם-כל, שאלה אישית, ולא באה כלשנו, אלא מתוך התנצלות עצמית. דרכו היה ללכת בראש מגולה ברברו. עם שרים או מרוב החוס', והיו מרננים אחריו ואחרי כל אלה המקילים כמוהו: כאשר אזני שמעו דבר מאחריהם לאמר ולאחרים העושים כך. מכאן גם הטון הפולמוסי ברבריו והרמו כלפי צבועים ו, המתייהרים בחסידות.

זאת אף זאת, זוהי, לפי דבריו, גם שאלת כבוד קיבוצית. אינה חסרה גם הנימה הפטרויטית בהצדקת, בני איטליאה שלא נהגו בו איסור, ראיתי ללמד כי הם דברים חמורים. ולא דוקא בפרט זה, אומר מוריה בהתגלות-לב, היה מעורר תגובה ומצדיק את ארחות חייהם ונושרהיו של בני ארצו, כי אם, בכמה דברים אחרים שתופסים עלינו בני איטליאה - ולא להורות לליואנטיני ואשכנזים שאנו כופרים והם היהודים החסירים.

משורות אנב אלה, אנו למדים כי ה, השלוסיבית' הפנימי לא היה אידיאלי ביותר בין שלש הקהלות בויניציאה. מומן לזמן התעוררו סכסוכים וחכוכים ביניהן על מצע דתי וכל אחת הביטה בחברתה בצרת-עין ובחשד. הקהלות הנפרדות הביאו לידי פירוד לבבות בין אחים, כל שבט התחרה והתגרה בחברו, בניו של מי המה היהודים הכשרים ונאמניה-מסורת ביותר.

ג

מוריה מביא את המקורות, מברר ומסכם. מקורותיו הם: התלמוד וספרות התנאים, הרמב"ם, טור וש"ע, כל בו, רבנו ירוחם, בית יוסף והרמ"א, בעל הלבושים (גם לו לבב כמוהם), הזוהר, שרת תרומת הרשן ושל מהרש"ל וש"ת בכתב-יד מהרב ר' משה פרויבניצאל והרופא ר' עזריאל אלמטיני ועוד. ו, זהו כל מה שנמצא בגמ' ופוסקים בענין זה. מחוסר ספרים, כנראה, הוא מביא מקורות אחרים מתוך מקורות אחרים, שניים, ואפשר שזהו גם הטעם שאיננו ריקן, בדרך כלל, בציטטות ומתקבל הרושם, כאלו הובאו על פי זכרון.

הוא מנתח בהגיון את יסודות האיסור הבאים בחשבון: דרכי האמורי ובחוקותיהם, ערה וחציפות.

רוב דבריו הוא מקדיש לברור שאלת חוקות הגוים, שהיא באמת השאלה העיקרית והראשית. ואולי זהו גם החידוש העיקרי בתשובתו, כי כל אלה שהזכירו חוקות הגוים לפניו ואחריו, דרשו סמוכים מומנם הם, ממנהגי שכניהם הנוצרים וסרדיניהים, אבל לא העמיקו את השאלה כמוהו בקורות הרותח האמונות.

הרב ר' ישראל מברונא קודמו מנמק, אגן דריירינן בין האומות ואינהו אוילי בגילוי הראש וחשיב כחוקות הגוים ולא מינכר בינייהון

אלא בכיסוי הראש חשוב השתא כעובר על דת יהודית⁸. והרב ר' דוד סג"ל בעל הג' מעיר מצדו: "גיל שיש איסור גמור מטעם אחר, דהיינו כיון שחוק הוא עכשיו בין העכ"ם שעושין כן חמיר, תיכף שיושבין פורקין מעליהם הכובע, ואם כן זה נכלל בכלל ובחוקותי לא תלכו". אבל הרי"מ כאשר הוא דן בבעיה זו, אחז בשיטת ההשואה בחקר ההלכה ובהקבלה תרבותית בחיי ישראל והעמים. חזרתי על מוצא דבר זה אצל האומות שאינו משמץ ע"ז להראות הטבילה שלהם כמו שחשבו קצת, כי אם לסימן עונה לבקי בכותבי העתים. הוא קורא תגר על החרדים הקיצוניים ומתקיף את המתחרדים בימיו. המאסים לקרוא בספר שלא יהיה עברי, ולכן לא ידעו מרבני הימים מה שנוגע לכבוד ולתפארת תורתנו. במשפט זה קדם הרב הרינסקי מדינה להגר"א, שהזהיר לפני תלמידו ר' ברוך משקלוב: כפי מה שיחסר לאדם ידיעות משארי החכמות, לעומת זה יחסר לו מאה ידות בחכמת התורה, כי התורה והחכמה נצמדים יחד¹⁰.

אדרבה, הוא יגע ומצא ששרשו אינו מנהג נוצרי, שהוא מנהג קרמון קודם אמנתם מאות שנים. ואינו בכל זאת, לפי הסברתו, גם מנהג אלילי, אשר יגורר אחריו איסור משום ובחוקותיהם. כיון שהיו עובדים לאלילים ההם בדרך זה¹¹, כי לא עבודה זרה גרמה גלוי ראש והוא בהא תליא, אלא גלוי ראש קדם לעבודה זרה. שלא יצא מנהג לכבד בגלוי ראש מהיותם עובדים לאלו בגלוי ראש, אלא נהגו לעברם כך, לפי שבעלמא היה כבוד לעשות כך¹², כלומר: אין אומרים

⁸ ש"ח ר"י סברגוא, שטעטין, תר"ך, סי' ל"ד.

⁹ שו"ע או"ח סימן ח'.

¹⁰ עיין אוק לידוס, הקדמת המחבר, האג תק"ס.

¹¹ הרב מנחם מ. כשר העיר לי במכתב: מה שכתבתי בטאמרי בהחורב אות כב משר"ח הרמב"ם (לפס"א) סי' ק"ס (ירושלים סי' ס"ט), וכמוש עבודתו בפריעת הראש, ותמהתי שלא נמצא דבר זה בשום מקור אחר. כעת ראינו במכילתא דרשב"י יתרו כ', ה'. ולא תעבד. . . שוורק אבן למרקלים או יפעור עצמו לפעור או יקריב שערו לכמוש. והרמב"ם בספר המצות לא תעשה ו' סביא דברים: ומעביר שערו לכמוש. ציינו ר' דוד צבי הפסן שם. ולפ"ז ברור שגם בחשובת הרמב"ם הג"ל אין כוננתו לגילוי הראש, אלא להעברת השער להקריבם לכמוש.

ומ"ר דודי ר' חיים העליר מעיר שם בספר המצות בהוצאתו, שגלבר במכילתא, הק דמעביר שערו לכמוש לא נמצא בכל ספרי החלמוד.

העירני ידידי ר' שאול ליברמן, כי דוד קונסטלינגער העיר בראשונה על דברי המכילתא דרשב"י וס"ה"ם הרמב"ם בהקד"ם של מרקון ח"ג (1909) עמ' 19 (בחלק הגרמני). הוא מביא שם שכן נהגו באמת הערביים לפני אחר האלילים שלהם.

מה שהוסיף מירסקי מס' ברוך (אגרת ירמיהו), והכהנים יושבים וכו' וראשיהם פרועים (תלפיות עמ' 238, הערה 34) הקדימו במקור זה, עוד בשנת תפ"ז, והונח אלטאר במפ"ב שנת בן יהונתן, דף כ"ט.

*ג העיר לי ידידי העורך, ר' שאול ליברמן, כי פלוטרך בשאלות הרומיים 13 במאר שלפיכך נהגו להקריב לאליל הונור בגלוי ראש, מפני שהונור פירושו כבוד, והרי נהגים להסיר את הכובע בפני אנשים טובים ונכבדים.

גלוי ראש נעשה נוי משום עבודה זרה, אלא אמור גלוי ראש נעשה גם נוי וכבר לעבודה זרה. מדינה משתמש כאן בדיאלקטיקה תלמודית ופותר לפי הכלל: אין אומרים נעשה מרחץ לאפרודיטי נוי, אלא אומרים נעשה אפרודיטי נוי למרחץ¹².

לפי שיטה זו אפשר כמובן, על נקלה, לפתור כל השאלה הזאת ולבטל גם את המנהג הנוצרי מטעם. לפי שבעלמא היה כבוד לעשות כך, ולא היה צורך לישב בטעם רחוק.

אמנם צדק מדינה בטענתו ש, הוא מנהג קרמון קודם אמונתם מאות שנים' כלפי האומרים. כי הסרת הכובע נחחדש מעת קונסטאנטינו מחזיק אמונתם, אבל גם הוא לא ידע את המקור בנצרות גופא, כי מיסר הרת החדשה, פאולוס, מי שבא לעקור את הכל, לבטל את תורת ישראל והמצוות המעשיות והלאומיות הישראליות¹³, הוא הוא מזהיר ומצוה: ורצוני שחזיו יודעים שראש כל איש המשיח ונו' כל איש אשר יתפלל או יתנבא וראשו מכוסה מנוול הוא את ראשו... אמנם האיש אינו חייב לכסות את ראשו ונו'¹⁴. אין ספק, ושורת ההגיון מחייבת, כי פאולוס בא לחדש כאן, בהשפעה יוונית, מצות העשה חדשה של גלוי ראש ורצה בכוונה לבטל ולשרש מנהג יהודי, מכפי להבליט מנהג, כמו שמתממים ומסלפים חכמים שונים, שדנו בבועיה זו מנקודת השקפה ריפורמית¹⁵.

¹² משניות עבודה זרה, פרק ג', ד'.

¹³ ראה פרופ. יוסף קלוזנר, מישו עד פאולוס, תליאביב, ה'ש, כרך שני, ספר שביעי.

¹⁴ קורנתיים א', 11, ג'-ו'. חרנוס דעליטש. בחרנוס אחר: מביש את ראשו. מנהג 15. לעונו הוא שהשתדל לטשטש את הרוסם, כי פאולוס בא להנהיג מנהג בלתייהודי, מנהג

יווני, והוא שהנה הרעיון שהשליח ספרסס רק מה שהיה מקובל מכבר בין יהודי ארץ ישראל בזמנו - והוא שהנה הרעיון שהשליח ספרסס רק מה שהיה מקובל מכבר בין יהודי ארץ ישראל בוסנו: "Die paulinische Forderung, welche die mit der griechischen übereinstimmende jüdische Sitte nur symbolisiert und mit Exklusivität ausstattet, bestätigt demnach mittelbar das aus dem Talmud gewonnene Resultat."

(*Gesammelte Schriften*, Szegedin 1890, II, p. 317.) נסיה ריפורמית. אברהםס בספרו האנגלי הנוכר עמוד 300. הערה 1. חורגם הוא: "St. Paul (I Cor. XI) also seems to imply that covering the head was not customary with the Jews of his time".

לויטרבך (ראה לעיל הערה 1, 11). האחרון שדן בבועיה זו ברוח המתקנים, שנה שנת תלמוד עולה ורון בהגנתו. כאילו היה הראשון. על פאולוס: "he merely stated the Palestinian Jewish practice of his time and did not express any new or un-Jewish doctrine. . . . Paul could not have meant by his saying to put himself and his followers in opposition to Jewish custom or traditional practice, since what he recommends actually was the Jewish practice of his days".

היו גם ריפורמים שריידעה שהודו, כי במנהג גלוי ראש רצה פאולוס למשוך אליו את הנוצרים החדשים ולהפריד ביניהם ובין היהודים. פליגל (לעיל הערה 1, 8) מפרש: "Paulus, der jüdischen und griechischen Geist versöhnen"

ואין תימה, שאלה הרואים בגלוי הראש משום ובחוקותיהם, מנהג נוצרי או מצוה נוצרית, תלו בצדק, את התנגדותם באזהרה אלילית והלניסטית זו של שליח הנצרות ואמונה החדשה. אבל עברו יותר ממאתים שנה אחרי מדינה, שהתחילה היהדות החרדית לבסס את התנגדותה לגלוי הראש על סמך המקור הנוצרי האמור. זה התחיל עם פולמוס הריפורמים. גרולי התורה מלפנים בודאי שהיו מונעים עצמם מן בריחה חדשה, אפילו כרי לקים ורע מה שחשיב. ולכן עבר זמן רב עד שהגיע לאונם שמץ דבר משמועה זו של פאולוס. ידעו ולא ידעו. ועד היום הזה נעלם המקור הזה מגרולים וטובים.

אחד מהלוחמים הראשונים במתקנים, הרב ר' אברהם לעווענשטאם, מרגיש את העלמה ואידידיעה הזאת. והחתם סופר בתשובתו המכוננת כלפי אחר (ר"ת אהרן חרינד ראבינר) נכתבה בשנת תקפ"ו, השנה שבה יצאה לאור מחברתו הארבעת, אגרת אלמספי, עדיין נותן טעם אחר למנהג הנוצרי ואיני יודע את המקור לדבריו.¹⁷

בתשובת ר' יהונתן הלוי אלטאר, שנרפסה באותה השנה, הוא מסכם את ראיותיו: וואלם האמת כי לא בהורמן ומקרה בחרו אורחי אייראפא בהוראת סימן הכבוד ע"י גלות ראשם, אך מצד אמונתם ברית החדשה, נכון לפניהם סימן הכבוד הזה מאד מאד ונמשך אצלם מרביו פויל' וכו'.¹⁸

ברם, אם נעלם מראי' המקור הזה, היה לכל הפחות אחר מהראשונים, אם לא הראשון, שחזר והחזקה על, מוצא דבר זה אצל האומות וברבריימיהם, כרי להאיר את השאלה הזאת מצדי צדדיה.

wollte, adoptierte diese Anschauung als seinen (paulinischen) Christen mehr
"zukommend, und liess die Kopfbedeckung fallen" (עמ' 72 ועוד בכמה
סקומות שם עמ' 16, 60, 66) והשוה הערך Bareheadedness בתוך: J. E. vol. II, p.
531b

¹⁶ שוב הראני אחד המיוחד שבאוהבי כתוב בחוקותיהם, שאחד מגרולי נותני דתם צוה להם לבל יתפללו או יתנבאו בלתי בגלוי הראש, וכיון שראיתי זאת, אמרתי אם כן ודאי דאסור מדאורייתא להתפלל או לעשות שום דבר שבקדושה בגלוי הראש, והוא איסור לאו נמור משום ובחוקותיהם לא תלכו, שהוא עשוי ומיוסד לחוק לע"ז. . . ואלו ראו כל הגרולים דבר זה היות גלוי הראש חק לעבודה שלהם, ודאי לא הו' שחקי למיטר היותו איסור נמור מדאורייתא. (צ'רור החיים, אמסטרדם תק"פ (התאריך בפתח השער' שבת תקפ"א). עמ' ס"ג).

¹⁷ אמנם כן מתפשט מזה אצל כל מלכי ושרים לכבדם בשליפת סנדל וכן עד היום הזה בארצו המורה, עד שבא האפיפור הירוע והשכיל ואמר הלא טוב יותר להראו' הכניעה בראשו מלהראות בשליף הסנדל כרגל והנהיג ותיקן שכל ההכנעה בשעת עבודתם יהי' בהכנעת הראש בהסיר המצנף במסו' שליפת הסנדל והדבריו' ראוי' למי שאומרי' ע"פ שכל אנושי וגם נחשבל דבריו בכל ארץ אירופא. (שו"ת חתם סופר, חלק חושן משפט, ווען חרס'ג, סי' קצ"א. מכאן גם בתורה תפיסה, שמות נ'ג).

¹⁸ מפי בשת בן יהונתן, פראנ 1826, דף ל'.

ד

אם לא מצא מודינה לפי הנחותי, פתרון לשאלה זו בקורות הרמות, ינע והעלה חרס בידו, אף שבנוגע לחפלה ולביתהכנסת הוא דורש להחמיר מפני שיש בזה משום ובחוקותיהם שעיקר עבודתם בהנחת זבחם על הראש מגולה כנודע¹⁹ ונס ענין הזכרת השם בלי כסוי, דיש אומרים שאסור.

הנה בחיי יוסיוס במילי דרשות, הוא מתגלה לפנינו כאחד מחלוצי הרעיון של התפתחות ההלכה והסתגלותה לחיים ולמציאות. אין ההלכה מאובנת, לפי השקפתו, שולט בה חוק התפתחות ההדרגית וההשתנות. אם אין התפתחות היסטורית ביהדות התלמודית והרבנית ובספרותיה, הרי זו קראות חדשה הוי אומר, קראות תלמודית²⁰ ובעלי ההתאבנות - קראים תלמודיים, בלשוננו: כי דברי רז"ל צריך להבינם כפי המקום והזמן והארס דאליכ נהיה בדברי הם אפיקורסים, כמו הקראים בתורה שבכתב. כי אין קץ לדברים שמצינו להם ז"ל אסורים שנעשו מותרים בחלוף הזמן והמקום²¹.

לפיכך הוא מאיר את עצם ההליכה בגלוי הראש מנקודת השקפה של חלופי נמוסים, נמוסי עמיס, חברה ותרבות ומבליט את החלוקים במנהגי תלבושת לפי ארצות ולפי אקלימים, בפרט בין בני מורה ובני מערב ויהנה לפי המלבושים שנודגים בני מורה ונולח ראשם והמצנפת ודאי שנלוי הראש יורה להם עזות מצח, כי אין להם מנהג להסיר המצנפת לכבד גדולים ולא לסכה אחרת, ומי מהם שילך כך יתראה שוטט או חצוף²². אבל לנו בני איטליאה שלבושינו באופן אחר ומגדלי שערותינו ומנהג הוא להסיר הכובע ולעמוד כך לפני הגדולים לכברם, איך יחשב המוסר - חצפא והכבוד עזות?

אבל הריא"מ לא היה ארס עקיב. אם בהלכה הניח הנחות הסיק מסקנות הגיוניות הרי במעשה אפשר להמליץ עליו היה, איש אשר רוח בו, היודע להלוך, כנגד רוחו של כל אחר ואחר.

בתשובתו השניה המקוצרת מורגשת כבר הנמכת קול ונימה של הצטרקות, כי למעשה היה דורש ברבים וביחידים שבדרך כלל יש להקפיד על כסוי הראש ביחוד לגבי הקטנים מפני טעמים חינוכיים²³. ולגבי הנוער מפני טעמים מוסריים²⁴ וכל המחמיר תבוא עליו ברכה.

¹⁹ טעמינים מבחינה זו נס דברי טנ אברהם הכותב: ואפשר דבזמן הזה אין סכנה כ"ס דחינא כמה דברים המוזכרים בנ"ש שהם סכנה לרוח רעה ושאר דברים והאידנא אינו מוזק דנשתנו הטבעות ונס הכל לפי טבע הארצות (א"ח סי' קע"ג, ס"ק א' ובסימן קע"ט, ס"ק ח'. והאידנא נשתנו הטבעים).

²⁰ ולפי התלמוד הרי, מצנפת סכפרת על נסי הרוח (זבחים פ"ח, ב'), ולפי מסכתא דר"א ר"ע נמנים בין נסי הרוח, וקובעו לאחוריו (פרק י"א, וראה הוצאת הינער, ע"פ 317).

²¹ ראה להלן הערה 36.

²² ראה להלן הערה 37.

בספרות על גלוי הראש, מסיפה חשובת מודינה נופך וגוון חדש וראויה היא, מכל הבחינות, לתפוס את מקומה במדע ההלכה ולהיות מוקרשת למרא דשמעתחא ר' לוי גינצבורג ליובלו, יובל תורה וחכמה ומרעי היהדות.

ה

חשובה זו לקוחה מקובץ תשובותיו של ריא"מ, זקני יהודה, כתי אשר במחיאום הבריטי²³ ומתפרסמת מתוך צילומים שהזמין למעני החכם ד"ר בצלאל רות, עוד בשנת תרצ"ב, ועל כך מובעת בזה ברכה וטיבותא לו. פסק על גלוי הראש ממודינה נשחמר גם כן באסף כתבייד רוד קופמן²⁴, שהוא בודאי אותה התשובה שלפנינו.

באין הכתבייד המקורי לפני כי אם צלומים אחרים, קשה לרעת אם זה פנס העתקות של ע"ת, שכנס מודינה אחת אחת בזמנים שונים, או שנערך על-ידו בבתי אחת, כפי שיש לשפוט מן הקרמתו לקובץ תשובותיו שנכתבה ב' אלול ש"ץ. אותם אשר מצאתי מהם טופס במכתבי העליתי פה למוכרת... וכי אספתי אותם לעת זקנתי בן ששים שנה²⁵.

תאריכי התשובות עדיין צריכות ברור ופענוח. בסימן כ"א מגלה מודינה בעצמו כי זה חלק מהפסק שעשיתי אז, כי נאבד ממני, ועתה לא זכרתי הכל לשוב להוציאו מדעתי לקולמוס. ושוב מזכיר, כי תשובת רשל הגיעה לידו. אחרי שנים אשר כתבתי הרברי' הנ"ל. בסימן כ"ב הוא מזכיר כמה אישים בעודם בחיים, ועל סמך זה שיערתי בתרביץ (שנה ד', עמ' 379, הערה 43), כי נכתבה לפני שע"ז. אבל כמה זמן קודם - אולי כאשר יפרסמו את כל הקובץ ימצא התאריך המדויק גם לתשובה זו.

אף זאת, התשובה השניה היא חמצית מקוצרת. בראש הסימן הוא מזכיר שהיה עליו לכתוב קצור דברים בגרון דרשתו גם לרבני פראג, שנטו על צרם של מתגוררי המאשימים ועמדו מנגד לו עד אשר קבלו את פסקו.

ואולי זהו ההעתק של אותו הקצור, בהיותו כותב: ואיני יכול לכתוב פה אלא ריש מלין דריש מלין דמה שיש לי בזה באורך, כי ירא אנוכי מהוצאת האגרות."

העתקתי, כמובן, את הצלום בדיוק, אף שאינו קליקריאה כלל. אולי נתחלפו במקומות אחרים האותיות ב' כ' אשר צורות שונות ודומות להן בתוך הכתב יד (ראה למשל, להלן הערה 48) ופה ושם הוספתי גם סימני קריאה מעטים, כדי להקל על הקורא והמעייין.

²³ סרנליה ברשימת כתבייד העברים II, עמ' 169, מס. 580.

²⁴ ראה רשימת ווייס עמ' 33, מס. 141 c גם נרשמו שם (סוף עמ' 58 מס. 50; עמ' 64.

מס. 39) תשובות אחרות על גלוי ראש.

²⁵ הסוכר 1872, כרך י"ב, עמ' 63.

פסק על גלוי הראש

ועמ' כ"ז

כ"א

שאלה:

משמיה דמר אמרו, שבררשתו פ' ואחחנן בחוך דבריו אמר שמותר לילך וכ"ש לעמוד בגילוי הראש, ונפלאה היתה בעיני רבים שנהרים בזה, לכן בחסדו יבא נא דברו אם אמת יצא מפיו זה, כי חוקה אצלנו לא יאמר דבר אם לא בטעמו ונימוקו עמו.

תשובה:

האמת הוגר לכם שבררשתי פ' ואחחנן עודני מדבר בתפלה אמרתי שא' מתנאיה הוא אומ' ז'ל: אין עומדין להתפלל אלא מתוך כבוד ראשי, וכי כובר ראש זה, אינו ר"ל לשאת כובע או מצנפת שוקל עשרה ליטר', אלא להיות דעתו מיושבת עליו, כמו שהפכו שהוא קלות ראש, אינו ר"ל ללכת בכובעו בידו לכבד זולתו או מפני החום, כמו שחשבו קצת שזה אינו אסור, ואין זה הקלות ראש שגנו חז"ל באומ' שחוק וקלות מרגילין האדם לערוה: וכיוצא, כי אם השחוק [כ"ח] והליצנות ובלתי נשוא פנים לגדולים, כה היו דברי. ויען היה מי שהשיב עליהם וחפש עלי בכף: באתי לערוך מילין ובקוצר אומר, כי אם היה איסור בגלוי הראש יהיה או משום שיהיה בו משום דרכי האמורי, או משום ובחקותיהם, או משום ערוה, או משום חציפות, חולת דאלה לא מצאתי בו שום איסור, הגם שהיה מי שהיה שחשב לומר שיהא אסור אולי יבא לעבור כך לפני כו"ם, זה הכל, שהרי בהדיא התיר, אף כי ייעץ מהר"ם איסר'לן¹ בהגהותיו י"ד סימ' ק"ג להסיר הכובע ולהשתחוות קודם בוא צורת כו"ם, כדי שבבואה לא יתראה מסירו בערוה, ע"ש², כ"ש בשאינו מתכוין ודרך העברה שלא ימרו ועוד שהרי כשדברו בזה חז"ל לא היה בכל גלילותיהם מנהג להסיר הכובע לכבד שום כו"ם, נבא אי"כ לחקור על

1 משנה ברכות ה', א'.

2 אבות פרק ג', י"ג.

3 סמוכן בודאי להרב ר' יצחק גרשון המוכר בסימן כ"ב הסמוך.

4 וחבל שלא פירש מי הוא שרצה לאסור אפילו בדי עבד מטעם, אולי יבוא לעבור כך לפני כו"ם. כי הסקרים הידועים לנו, אלה שמובאים בתרוסת הרשן סימן קצ"ו, הם בנדר שאלה לכתחלה. הן זו שנשאלה מפי ר"י איסר'לן וכן בתשובת ר' יצחק מאופנהם המבואה שם, על אודות הנלחם שיש להם תועבה קבוע לפניהם כבגדיהם אם מותר לקום בפניהם ולהסיר הכובע נגדיהם. ולא עליהם רמז ר"א מודינה. אף זאת, מן ההוספות מן הצד שהביא מתרוסת הרשן בסוף תשובתו להלן, הוכחה שהתשובות לא היו לפניו בשעת עריכת דבריו והגיעו לידו אחרי כן, ולכן סמך על הרמ"א.

5 נחחלף לו באיסר'לש.

6 באמת זוהי עצה ר' יצחק אופנהם, הנוטה להקל, בתשובתו הנזכרה: אבל מ"מ יעצים

עיניו בכל היכולת או יקום טרם בואם.

הר' פנים הג'ל, ובכך משום דרכי האמורי ליכא ולא משום ובחוקותיהם, וראיתי לערב שתי אלה יחד, כי ברבריי ר'ל כמעט א' הן, שבספרא אמ' ובחוקותיהם לא תלכו שלא תלך בנימוסיות שלהן וכו' ר"מ אומ' אלו דרכי האמורי שמנו חכמים, ר"י [בן בתירא] אומ' שלא תחזור ותספר קומי וכו', ולפי ר"מ שמפרש חקותיהם כך מה שמנו הן האומ' דן דני נד גריי וכו' זה אינו ודאי מאותן דברים שמנו, ולא כמו שחוש תרגולת זו שקרא כמו תרגולת שכל הפוסקי' ביארוהו לדרכי האמורי¹⁰, ואעפ"כ נוהגי' בו בבני עמנו ואין מוחהי, וכתב רא"ם שאין לנו מסברה להוסיף על חוקות הגוים לאסור רק אותן הרברים שקבלה הם ביד החכמים שהם חוקות הגוים¹¹ ככתוב בהג'ה מיימונית פ"א מהל' ע"ז: והיטיב לדבר, שאם אי אתה אומ' כן יהיה כל דבר מחוקות הגוים, והרב הגדול רמב"ם שם פ' י"א מהלכות ע"ז כשכתב אין הולכים בחוקות הגוים וכו' ולא יגדל ציצת ראשו ולא ילח וכו' בכל מה שהזכיר כל דבר המחיסם לראש ולשער לא כתב ולא יגלה ראשו כמותם, ודבר גדול הוא שבכל חברו הגדול שלא הניח קוץ של איסור או של חסידות שלא הזכירו לא מצאתי שהזכיר דבר בגלוי הראש אלא בהלכות תפלה פ"ח [פ"ה, ח'] אמר ולא יעמוד בתפלה באפגדחו ולא בראש מגולה וכו'¹². והרב ר"מ איסרלן¹³ בהנהגותיו י"ד ס' קע"ח על לשון רמב"ם ז"ל הג'ל כתב וכל זה אינו אסור אלא בדבר שנהגו בו הגויים משום פריצות וכו' או ברבר שנהגו למנהג וחוק ואין טעם ברבר דאיכא למיחש ביה משום דרכי האמורי ושיש בו שמץ ע"א מאבותיהם אבל דבר שנהגו לתועלת וכו' וכן שעושים משום כבוד או טעם אחר מותר ולכן אמרו שורפין על המלכים ואין בו משום דרכי האמורי עכ"ל, הרי שרבר כזה הנהגו משום כבוד אין בו משום ד"ה [דרכי האמורי], וכמה נשתבשו קצת מהמתיהדים בחסידות המואסים לקרוא בספר שלא יהיה עברי, ולכן לא ידעו מדברי הימים מה שנוגע לכבוד ולתפארת תורתנו, האומרים שיש בזה משום ובחוקותיהם.

⁷ אחרי, פרק י"ג, ח'.

⁸ תוספתא שבת פ"ז ע"ב 118; שבת ס"ו, ב'. ועיין ר' שאול ליברמן, תוספתא ראשונים.

חלק ראשון, ע"ב 129.

⁹ תוספתא שם, פ"ו, ע"ב 117 וליברמן שם 127.

¹⁰ ועיין יורה דעה סימן קע"ט, נ'.

¹¹ ראה הש"ך שם על המקום.

¹² ספר יראים השלם, ווילנא תרס"ב, סימן שי"ג, ואין להוסיף עליהם ואינם מסברא כי אם בקבלה.

¹³ הלשון הסדויקה שם היא: כתב הרא"ם שאין להוסיף מסבר' על מה שמנו חכמים שהיתה קבלה בידם שהוא מחוקת הגוים.

¹⁴ נעלם ממנו דברי המורה בהלכות דיעות, צניעות גדולה נוהגים תלמידי חכמים בעצמן לא יתבוז ולא יתגלו ראשן ולא גופן [פרק ה', ו']. והשוה מורה נבוכים, ח"ג, פרק נ"ב, וגדולי חכמינו ז"ל היו נמנעים מלגלות ראשם, להיות השכינה מחופפת על האדם ומסוככת אותו [בתרומם אבן חיבון]; וגדולי החכמים ז"ל היה קשה בעיניהם לגלות ראשם מפני שהאדם מתערב עם השכינה [תרגום אלאחריו], ועיין הערה 35.

כי הסרת הכובע נתחרש מעת קוסטאנטינו מחזיק אמונתם להראות הטבילה שלהם, שזהו הבל כמו שבא בפסק אדם גדול אשר אצלי בענין זה של גלוי ראש המחיר אותו לומרי (מ"ב סימ' מ"ח) שמקדם לפני מירקו-דיאו היו זובחים בגלוי ראש כי שמוהו שר האמת, ולפני המזבח הגדול של אירקולי ג"כ אחרי בוא איני'איה באיטליאה וכו' באופן שהוא מנהג קרמון קורם אמונתם מאות שנים, ולא יאמר אומר שמכאן ראיה לאסור משום ובחקותיהם, כיון שהיה עובדים לאלילים ההם בדרך זה, שלא יצא מנהג לכבד בגלוי ראש מהיותם עובדים לאלו בגלוי ראש, אלא הנהגו לעבדם כך לפי שבעלמא היה כבוד לעשות כך, כי כן כתב החכם הנ"ל בין כמה טעמים שראה בין הכותבים, ישר בעיניו מה שכתב פלוני, שבהיות הראש בנו אבר אלקי ועליון [כ"ט] מושב השכל החושים והתנועה כמבואר בעצמו, ראוי הוא שבאבר האלקי נכבד מי שראוי לכבוד לסיבת איזה ענין אלקי שבו ע"כ יצא לנו שאין בגלוי הראש וראי משום ד"ה [דרכי האמורין] ולא משום ובחקותיהם, מהטעם הג' שיהא אסור משום ערוה לא מצינו, שהרי אמרו ז"ל שער באשה ערוה¹⁶ וזה לפי שהוא א' מקשוטיה שמעוררת בו האנשים לזנות, אבל שער האיש לא ראיתי ולא מצאתי שיהא אסור להראותו משום ערוה, ואילו היה כך לא צוה ה' לגיד גרל פרע שער ראשו, ולא נתן כח לשמשון בשערו אשר בסורו וה' סר מעליו, ולא אחז המלאך את הנביא בציצת ראשו וכמה מאלו, ובוהר פ' נושא איתא שערא דדכורא¹⁷, נשאר הטעם הד' שיהא בו איסור משום חציפות ועזות והוא ודאי מלתא היא שראו ולא ראו הבינו ולא הבינו האוסרים, משום מעשה שהביאו במ' כלה פ' ר' יהודה שהיו זקנים יושבים ועברו לפניהם שתי תנוקות א' גלה ראשו וא' כסה ראשו, זה שנלה ראשו א"ר אלעזר ממזר וכו'¹⁷ וסוף אמרינן שם בגמ' וש"ס בגלוי דרישא עזותא תקיפא היא¹⁸ ובקדושין פ"ק רב הונא לא הוה אויל ד' אמות בגלוי הראש אמר שכינה למעלה מראשי¹⁹. ובפ' כ"כ [כל כתבי] א' רב הונא בריה דרב יהושע תיתי ליה דלא סגינא ד"א בגלוי הראש²⁰, ורב נחמן דאלי' אימיה כסי

15 ברכות כ"ד.

16 תא חזי כמה בדכורא שערא הוא חומרא דכלא הכי נמי לנוקבא. (אמסטרדם, תפ"ח, עמ' קכ"ו). חטוה שהביא ריא"ם ווהר צדדי ולא הוכיר שבפרשה זו עצמה אומר הוהר עוד קודם גלוי ראש לכל ברינש (שם עמ' קכ"ב, ב') וכן בכמה מקומות אחרים. גדולי הפוסקים מביאים את הוהר בגדון גלוי ראש כמו הט"ז באורח סימן צ"א שפרשה ואתהנן (עמ' ר"ס, ב'); הגרא בבאורו אורח סימן ח', ספ' נשא. ראה גם שאלת ר' יצחק באר"ל גלוי הראש מצד הדין מהו, ואני יודע שלפי דברי הוהר הוא אסור, אך כל דברי הוהר הם מלי דחסידותא' וקרני רא"ם סימן רכ"ב) וחשובת הרב שם על השפעת הוהר בהלכה. ועין גם ר' שמואל ק. מירסקי, מקורות ההלכה במדרשים, תלפיות, ניריורק חסד חוברת ב' עמ' 236. ועיין להלן הערה 25.

17 מסכתות כלה, (הוצאת סיכאל הינער) עמ' 147 ראה שם הסבוא, עמ' 24 ובפרט הספרות מסביא כמאמרו פרק קנין תורה, חורב, כרך ב' חוברת ב', עמ' 286-287; א. אפטוביצר, סאנטסשריפט, כרך נ"ז, עמ' 147-148.

18 מסכת כלה רבתי שם עמ' 102.

19 דף ל"א, א'.

20 שבת ק"ח, ב', ראה ר' ב. מ. לוין, אוצר הגאונים, כרך שני, עמ' 110 (אוצר התשובות).

רישך כי היכי דתהוי עלך אימתא דשמיא וכו' ²¹ ועתה באתי להשכיל להשיב שאפ"ה איסור ליתא ואין בו אלא משום חסידות, ולא זו בלבד אלא שלנו בני איטליאה אפי' משום חסידות ליכא למיחש כשהוא מפני הכבוד או מפני החום ²². וכך כתב הכל בו סימ' י"א הביאו ב"י א"ח סימ' צ"א כתב מהר"ם שאינו אסור לילך בגלוי ראש, כי מה שאמרו ב"פ כ"כ תיתי לי דלא סגינא ד"א בג"ה ר"ל שזו מרת חסידות עכ"ל וכן ודאי משמע לשון תיתי לי וכן או' רב הונא לא הוה אויל וכו' שאם היה אסור מן הדין מאי רבותיה דרב הונא, וזה הביאו הרב קארו ז"ל הצעה למ"ש אח"כ ²³ והר"ף כתב שיש למחות שלא ליכנס בבה"כ בג"ה ²⁴ ורבינו ירוחם כתב סוף נתיב י"ו שאסור לברך בג"ה ומחלוקת אם מותר להוציא אוכרה מפיו בג"ה ²⁵ שהרי הוא ז"ל כתב בשע"י ב' ולא ילך ד"א בג"ה, ואם איתא בג"ה אסור בכל ענין כ"ש שיהא אסור בבה"כ ולהוציא אוכרה מפיו, אלא רבעלמא מרת החסידות הוא וכאן י"א שיש למחות, וזה ברור בדברי הרב הג"ל סימ' הג"ל שפיו פתח בחכמה ואמר אסור לילך בקומה זקופה ולא ילך ד"א בג"ה, בקומה זקופה אמר אסור ובג"ה אמר ולא ילך ולא אמר אסור, שכך הם דברי הגמ' שהביא הטור שם ²⁶ אריב"ל אסור לילך בקומה זקופה, ויכסה ראשו כדאיתא נמי התם רב הונא לא אויל וכו' אמנם בעל הלבושים ז"ל גם לו לבב כמוהם אפי' שהוכיר מלת אסור אם נרייק בדבריו ששם סי' ב' סעיף ו' כתב וז"ל ויקום וילך בהכנעת קומה ולא בקומה זקופה מפני שנראה כרוחק רגלי השכינה שהוא ממלא את העולם כלו שנא' מלא כל הארץ כבודו, ומטעם זה נ"כ אסור לילך בג"ה אלא יכסנו כי ההולך בג"ה הולך בקלות ובקומה זקופה וכאילו אין אלק' ממעל עכ"ל ²⁷ דוק אמרו ומטעם זה אסור, כלומר אף

²¹ שבת קנ"ו, ב'.

²² כאשר שאל בן אחיו את דודו ר' יהודה בן הרא"ש, אם צריך אדם להוהר בשעת לימוד שלא לישיב בגילוי הראש. השיבו: וטוב הוא שלא לישיב בגילוי הראש בשעת הלימוד למי שיוכל לסבול לפי שילמוד יותר באימה ולפעמים מפני כובד החום אינו יכול לסבול. (נכרון יהודה, סימן כ"א). והרב פלאדי מחמיר: ומרת חסידות שלא לילך ד"א בגילוי הראש גם בישיבה שרוב העם היו רגילים לילך לפעמים הרבה בגילוי הראש מפני החום בימים ההם ועכשיו בזמן הזה שכולם דרכם לכסות ראשם לעולם אסור לילך או אפי' לישיב בגילוי הראש משום צניעות. (שי"ע הרב, או"ח, סי' ב', א').

²³ באותה פסקה בכל בו אחרי המשפט: שזו מרת חסידות.

²⁴ או"ח, סימן צ"א, ג'. ועיין בביאורי הגר"א שם.

²⁵ כאן השמיט ריא"ם את מקור המחלוקת שמביא הב"י עלפי מסכת סופרים פרק י"ד פוחת הנראין קרעיו וכו' ומסיק שם: וכיון דרבינו ירוחם פסק כמ"ד אסור הכי נקטינן. מענין שר' יש"ר מקנדיאה מביא את לשון הב"י משם, אלא כמסקנא הוא מוסיף מצדו גם הוהר בתוך דברי הב"י מבלי להעיר על כך, וכיון... ובוהר פ' נשא איתא דאסור הכי נקטינן (מצרף לחכמה, אדעסא תרכ"ה, ע"ס 176).

²⁶ סימן ב'. באותו דיוק לשוני משם נקט גם הרב ר' שמואל בר' יוסף בפירושו על או"ח: המחבר שינה הלשון בכאן ולא כתב אסור לילך בגילוי הראש משמע דאין כאן איסור אלא מנהג יפה בעלמא (עולת חמיר, אמ"ד תמ"א, סימן ב', סוף דף א').

²⁷ בלבוש התכלת, אלא הביא הציטאטה כדרכו בלי דיוק ובשינוי לשון.

שבאמת אינו אלא מרת חסידות במקום שיהא שייך טעם זה שלכת בנה' יהא חציפות כמו הלכת בקומה זקופה (וכל בני המזרח כמ"ש לפנינו) נראה לו לאסור, ראה לפרש דבריו באופן זה שאח"כ סי' מו' סעיף ב' כתב ז"ל וכן במצנפת וכובע אין כונת האומות ככונת ישראל וכו' ²⁸ עד אומ' דק"ל [ל] שאסור לילך בנה' או לפחות מרת חסידות הוא כמו שיחבאר בסי' צ"א עכ"ל, הרי שפירש את עצמו שמי' אסור היה לפי הטעם שחידש הוא שבאמת מרת חסידות הוא וכן ביאר בלשון אחרון שלו סי' צ"א ששם הביא שיש למחות ליכנס בבה"כ ולא רבר אלא זה משמע דמסיק דמרת חסידות לבר שאם היה אסור בכל אופן היתה הכניסה בבה"כ אסורה מכ"ש כניזכר לעיל, והו כל מה שנמצא בגמ' ופוסקים בענין זה אשר ממנו נראה ברור שאין גם א' אומר שיהא אסור, ועתה אל פניהם אוכיח שאפי' ממרת חסידות להמנע מדבר שיש בו חוצפא, לנו בני איטליאה אין מונע בשום צד, כי דברי רז"ל צריך להבינם כפי המקום והזמן והאדם דאל"כ נהיה בדבריהם אפיקורסים כמו הקראים בתורה שבכתב, כי אין קץ לדברים שמצינו להם ז"ל אסורים שנעשו מותרים בחלוף הזמן והמקום. והנה לפי המלבושים שנהגים בני מזרח וגלוח ראשם והמצנפת ודאי שג"ה יורה להם עזות מצח כי אין להם מנהג להסיר המצנפת לכבוד גדולים ²⁹ ולא לסבה אחרת, ומי מהם שילך כך יתראה שוטה או חצוף, אבל לנו בני איטליאה שלבושינו באופן אחר ומגדלי' שערותינו ומנהג הוא להסיר הכובע ולעמוד כך לפני הגדולים לכבודם ³⁰, איך יחשב המוסר חוצפא והכבוד עזות, הלא אם יעברו עתה שתי תנוקות לפני זקנים וא' יגדה ראשו לכבוד וא' לא מי מהם יחשב בעל מוסר ומי החצוף, ודאי המגלה ראשו יאמרו שהוא בעל מדות טובות ומטעשה דמ' כלה נראה ההפך, אלא ודאי שאותו התנוק אה"נ היה חצוף לפי המלבוש והמנהג והמקום, הרי הרמב"ם ז"ל כתב פ"ה מ"ה תפלה לא יעמוד בתפלה באפונתו ולא בראשו מגולה ולא ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו לפני גדולי' אלא בבתי רגלים, וכן פסק הרב קארזו ז"ל אע"ז דאמרינן

²⁸ לא למותר להביא כאן את ההמשך: בשוה שהאומות אין כונתם אלא להנין על הראש מפני הקור או החום וכסירצו הם הולכים בגילוי הראש ואין סקפדין בזה אבל כונת ישראל אינו אלא מפני שיהא מורא שמים עליהם דק"ל ...

²⁹ ועיין בגמרא סנהדרין ק"א, ב' זה אשר הרים יד במלך אמר רב נחמן שהלך חפילו בפניו, פירש רש"י: חלץ תפילין, אין נכון להיות בגלוי ראש לפני המלך וזהו החילול במלך בכך להראות ולומר לו שאינו נוהג כמלך.

³⁰ ועל טעם זה הוא חחד כמה פעמים, שאני דברתי לכבוד שר או גדולי' וכו'; וגם אני בעצמי עודני מדבר עם שרים' וכו' נוהג בגלוי ראש, וכן הוא בשלחן ערוך שלו הנקרא ריטי בחרגום שלמה ראב"ן, וייען תרכ"ז, ח"ד פרק ה' ו'. האנשים אינם הולכים בגלוי ראש, ואעפ"י שזה גם בניהם סימן כבוד לעאילת שלום, מ"מ הן נוהגים בו, וגם לא בבית הכנסת ובבית המדרש, אולם בהיותם בחברת נוצרים המגלים ראשם מפני כבוד הגדולים אינם נמנעים מזה גם המה.

בחגיגה³¹ לאו אורח ארעא לגלויי כרעיה קמי מארי דמקום שנהגו אינו בכלל וכן נהגו בכל ארץ הערב וכו'³², וא"ת א"כ לפי זה מקום שנהגו בנ"ה יהא מותר גם בתפלה³³ ובבה"כ³⁴, יש להשיב שאע"פ שיש סברה אמרו למחות זה הן כי בה"כ לנו עתה מקדש מעט ומבקשים אנו להרמות לבה"מ [לבית המקדש] ולא נהגו בו

³¹ י"ג. ב'. הבי' סביא שם: אבל בהנהגות מיטיות כתוב אסור להתפלל בלא מעלים דאמרין בחגיגה וכו' בדפוסים חרשים שינו בהג"מ: אסור לילך לבית הכנסת בלא מעלים.

³² ,להתפלל יחפ"ם, ב"י טור או"ח סימן צ"א. ראה יעקב ספיר הלוי, אבן ספיר, ח"ר עמ' נ"ז (חדרי חינוך): אינם נכנסים לביהכ"נ במנעליהם רק יחפים (וכי בחי רגלים אין להם) וחולצים נעליהם אצל הפתח מבחוץ (הם קוראים למנעלים, חוץ' דרך כבוד שמהגם לחולצם בחוץ גם בכניסתם לכל בית גדול כמנהג כל ארצות הקדם תחת אשר בארצות איירופי יסרו הכובע מעל ראשם ולהם בויון גדול להסיר המצנפת ולעמוד בראש מגולה לפני הגדולים אשר יחשב לקלות ראש ועוונת, לעון פלילה יחשב אם ישכח איש לבא במנעליו תוך הביהכ"נ: גם יהודי אפאניסתאן חולצים את הנעלים בפתח בית הכנסת. (ד"ר א. בראור, סיני, אייר תש"ד, עמ' ש"ט).

על קדמות המנהג העיר לי ר' שאול ליברמן מדברי הירושלמי בבא מציעא פ"ב (ח' רע"ד): יהודה ברבי אבא לכנישתא, אוול סנדלוי. אמר אלולי לא אולית לכנישתא לא אולין סנדלוי. ומה שהוסיף על זה ר' יצחק אישור: מה יראה שמהגם היה כמנהג ארצות הללו שמניחין מנעליהם בפתח בית הכנסת בחוץ לא כמנהג הלועזים. כפ"ת ופ"ח. פ"ז והוצאת לונן, עמ' ק"ל).

³³ אנב אורחא: הפלשים אינם מכסים את ראשם אף בשעת תפלה. מלכד הכהנים החובשים הרבוש לראשם: (א. ו. אשכ"ל, ספר הפלשים, ירושלם תש"ג, עמ' 18).

³⁴ העירו חכמים כי מדברי רבינו פרץ, שיש למחות שלא ליכנס בבה"כ בגלוי הראש מוכח שבזמנו נהגו מקצת בני ארצו לבוא אל בית הכנסת בראש מגולה. א. מרמרשטיין סביא עדות אחרת מאותה תקופה (מסוף המאה ה"ג) מתוך כתב"ד. אור זרוע' לר' דוד בן יהודה החסיד (כנראה מספרד) הקובל על בני דורו: "מה שנהגים מעט אנשים ש עו ס ד ים ב ב י ה כ"נ ב ג ל ו י ה ר א ש , וזוהו אומנות הנוים הארורים שנתערבו בנייהן, ועוד משום שהם עושים זה משום נבחות הלב ונסות הרוח שעומדין לפני מלך העולם ומגלין ראשן ולא יודעין ששכינת אלהים על ראשם ... יו למנהג כזה יו למעשים כזה" (העולם, 1020, גליון ח' 159-160; גליון נ"ג, עמ' 1011).

ובעל שבות יעקב', הרב ר' יעקב רישר, מדייק בדברי הר"ף דיוק אחר. בשאלה שנשאלה לפניו אם, מושל גדול או דוכס שבא לבה"כ אי שרי להסיר הכובע מעל ראשו כדי לכבדו אע"פ שנשאר עומד בגלוי הראש. בין שאר העיונים הוא מסיק: ועי'ל [ועוד יש לומר] דמרקדק הר"ף שלא ליכנס בבה"כ דווקא בשעת הכניסה מחמיר ... אבל אם כבר השתחוה בכ"ה אין קפידא כל כך היכא דאיכא שלום מלכות ... מ"מ אם אפשר להתנצל לפניו לומר לו שיש לנו איסור גדול להיות בגלוי ראש בבה"כ ואולי יחפ"ם ממנו' (שבות יעקב, חלק נ' סימן ה'). אנב: לבעית פריעת ראש, אשר רבים הסתכנו והתקשו בוטן האחרון בפתרונה. ד"ר מרדכי מרגליות, הרב מנחם כשר ועוד וביחוד ר' ב. ס. לוי ז"ל, החולק על דבריהם הבונה בנינו הוא, כי עקרו של השרש, פרע' הוא גדול שער' (ואצר חלוף מנהגים, עמ' 82-80 ועין שם, ענין אחר') - לא העירו כלל, כי בעל שבות יעקב' הטעים והדיגש בראשית חשובתו המוכרה: עיקר הדין ואיסור גלוי הראש אין לו עיקר ומקור ברור בשם כי איסור פרועי ראש הנאסר במקדש נופיה זה לא קאי על גלוי הראש רק על גידול שער ראשו'.

ג'ה³⁵, הן שהיה בזה משו' ובהקותיה' שעקר עבודתם בהנחת זבחם על הראש מגולה כנודע, גם רי"א שאסור להזכיר השם בג'ה. חשבתי למשפט אנשי דעת יספיק זה להראות שמה שנזרק מפי אין תפישה עליו כ"ש שאני דברתי לכבד שר או גדול או מפני החום הרב שיש אנשים לא יוכלו לסבול אותו הצער, ולא אמרתי מפני זה שלא יהיה נכון להרגיל בנים בקטנותם בכסוי הראש³⁶, ושטוב יעשה מי שילך בג'ה בלי כובע ואפי' בידו או להראות קווצותיו תלתלים מסלסל בשעריו³⁷ או

35 אף שבסקרה אחד, כאשר מפיסין, היה בא לכאורה לידי גלוי הראש, והמטנה בא נוטל מצנפת מעל ראשו של אחד מהן ויודעין שמטנו פייס מתחילי' יומא, כ"ה, א'. ותוספות שם על המקום, והא בעינן מתרץ את התמיה, אמאי לא היו מפיסין בעזרה עצמה דקדיש טפי ואור"ח כיון דנוטל מצנפתו של אחד מהן נגאי היה לעמוד בלא מצנפת בעזרה. הרמב"ם פטר חיטה זו של עמידה בלא מצנפת בהוספת מלה אחת: והמטנה נוטל מצנפת מעל ראשו של אחד מהן וסחזיר ה' (הלכות חמירין ומוספין, פרק ד', א') דצה לומר כי הנטילה עצמה משה טמן מטי מתחילין, ולא היה צורך לעמוד כל הזמן בגילוי הראש עד שפייסו. והמנן אברהם מדייק: ומיהו י"ל דדוקא לילך אסור אבל לעמוד ולישב שרי וכ"מ ביומא דף כ"ה. (אור"ח, סי' רפ"ב, ג').

36 בסימן הסמוך מדיש רי"א את החיוב ומנסק את הטעמים החינוכיים: והוכרתי שניהנו בבנים הקטנים בכסוי הראש... שיוכלו להנכם בשמע ותורה ולכת לביה'. כמה וכמה מקורות מוכיחים שבדורות הקדומים הקטנים לא היו מכוסים ראש או בלשון הנמרא, וקטנים לעולם פעילי (נדרים, ל', ב'). מן המפורסמות הוא מהגה צרפת, ובשפחת תורה הגנו לקרות קטנים ומוזכרים הזכרה בראש [מגולה] (אור זרוע, ח"ב סי' מ"ג, והשוה כשר, הורב, סוף ד', חוברת ז'-ח', עמ' 195-196). ועל הנהגת הרמ"א, ואסור לקרות בראש מגולה, מפרש המנן אברהם, זה קאי אקטן' (אור"ח רפ"ב, ג'). ועוד קודם לכן מעיר המנ"א אף שבמסכת נדרים, משמע דקטנים דרכן לילך בגלוי ראש... ומ"ס נכון לכסות ראשם' וכו' (אור"ח, סי' ב', ו' ומכאן בשו"ע הרב וגם הקטנים נכון לכסות ראשם'). רק בדורות האחרונים הקפידו מאד, ביחוד בין החסידים, על כסוי הראש בקטנים אפילו בשעת שניה. עוד בדור העבר, לפני שבעים וחמש שנה בערך, מתאונן ומתלונן משה ליב ליליענבלום על בני ליטא, גם אשר אסרו שם ללכת בלי כובע על הראש, אשר הדבר הזה יחשב לפשע רב בעיני רבים מחובשי בית המדרש, ובראותם איש הולך בראש מגולה, הגהו בעיניהם כפושע מבטן, ורבים ישיבו רגל בנייהם מבת' הספר לעם, אך בעבור לכתם שם בגלוי הראש, כמו היה דבר זה מעיקרי האמונה, - הלא גם זה אך מדת חסידות' (וכל כחבי, כרך א', עמ' 46). בתקופת ההשכלה נעשה גלוי ראש לסימן מובהק של התקדמות, מקודם בארצות המערב ואחרי כן גם במזרח אירופה. קובל מהבר אנונימי על דור ההפוכות באנגליה כסוף המאה ה"ח, בימים הקודמים היו נוהגין כל ישראל איסור גמור להלוך ד' אמות בגילוי הראש... ועכשיו מחנכין ילדיהן בעודם קטני' דווקא בגילוי הראש והוה נחשב בעיניה' לדרך ארץ'. וקונטרס עלום בשם, לונדן תקס"ט, עמ' ז'. כאשר עזב הרב ר' בנימין זאב לעווי בעל 'שערי תורה' את הרשעה בקעלין במדינת בוהמיה, כותב אחד מתלמידי החתם סופר' על רושם יציאתו, כי למחרת נסיעתו צוה הסורה בבית הספר האשכנזי על הילדים לנלות ראשם בעת הלימוד' (שפחה אסף, מקורות לתולדות ההנוך בישראל, כרך ד', עמ' ר"י).

37 להפך, לפי דבריו להלן, ונערתי והוכחתי בפרהסיא על בחורים שהיו הולכים בלי כובע אפי' ביד להראות ויפי קווצותיו תלתלים דככה'נ' חציפותא איכא'. כעבור למעלה מסאה ישעים שנה, אחרי שנאסרו הדברים האלה כלפי הדור הצעיר בנינו הויניציאני, השמיע הרב ר' שמואל לוי סורכרה בקיץ תקל"ט תוכחה חמורה באוני בני עדתו בוניציאה, שאותות הזמן החדש והמפנה המהפכני בחיי ישראל אז, בולטים עוד יותר בשורות אלה: עוד יש לי להזהיר

מי שיכול לעשות בלא זה שיעשנו לכתחלה, רק כונתי לתת התנצלות על עצמי מפני הרואי' אותי הולך כך³⁶ בחמה מפני החמה כי מחמימות הראש אי אפשר לשאת אפי' דבר קל על עצמי שלא יחזיקוני לעובר על רברי חכמים כאשר אזני שמעו דבר מאחריהם לאמר ולאחרים העושים כך. ומה שאמרו לי קצת שמפני דברים המותרים ואחר' נהגו בהם איסור אי אתה רשאי להתירם בפניהם היה לי להחריש אני משיב דבר ברור הוא הביאו הטור י"ד סי' רי"ד לענין נדר' [לא] דלא מיקרי אי אתה רשאי להתירם בפניהם אלא כשירועים שהם מותרים ואעפ"כ נהגו בהם איסור דהוי כאלו קבלו עליהם לאיסור, אבל אם הם חושבים שהוא אסור מדינא ולכן נהגי' בו איסור רשאי כל א' להודיעם כחא דהיתרא³⁷ שלא היתה כונתם אלא שדי להם במה שאסרה תורה חוה פשוט, אדרבה מפני שראיתי רוב הקהל הזה ורוב בני איטאליאה שלא נהגו בו איסור³⁸ ראיתי ללמד כי הם דברים המותרים, כמו שאם איישר חילי, הייתי עושה בכמה דברים אחרים שתופסים עלינו בני איטאליאה, שהיה ראוי לגדולי הרור שבינינו להראות או היתרם או התנצלות ולא להורות לליאונטיני³⁹ ואשכנזי' שאנו כופרים והם היהודים החסידים. כי גם בנו דבר ה' ותורתו שבכתב ושבע"פ נאמנים ונחמדים לער ולעולמי עולמים עלינו ועל בנינו לנצח נצחים. זה חלק מהפסק שעשיתי או כי נאבד ממני ועתה לא זכרתי הכל לשוב להוציאו מדעתי לקולמוס. אך האמת

נוכחתי מהר"ד
איסרלן סי' ר"ג
ובגלוי הראש לא
אשכחן קפידא
בהריא לאיסור⁴¹.

אתכם כי יש לכם להרפה להיות ניכרים בין העמים ומראים עצמכם כנויי הארצות ללכת בראש מולה נגד רצון הבורא - שכדי להתראות ולמצא חן בעיני הוונה מנלחים וקנס בתער והולכים בגילוי ראש כנוים ממש', Cecil Roth, Venice and her last Persecution of the Jews, in: Revue des Études Juives, Paris, 1926, vol. 82, p. 423.
38 גם נשתירה, כידוע, ממנו דמות דיוקנו בגלוי ראש. ראה רי"א מדינא מאת נ. ש. ליכאוויטש, נייארק תרס"א, עמ' 1-2. תמונה אחת שנעשתה בחורף שצ'ו עלידי הציר טינילי נאבדה, אבל הוא מוכיר תמונה אחרת ששלח באותו הזמן לחלמיו' ר' דוד פינצו, ונס צלם דמות תבנית נעשה במרובע קטן לזכרון בין עיניו ממני' חיי יהודה, עמ' 64. וזוהי בוראי התמונה שנרפסה אחרי כן בספר ריטי הוצאה ב', וינציאה שצ"ח.
39 עיין גם אוצר הגאונים, כרך י"א, עמ' 62, קנ"ג.
40 לקמן ר' יעקב כבר רוב בני איטאליאה נהגו ה' ת' בזה כפרט פה בניו'. וכן דורו הצעיר ר' יש'ר מקנדיאה מעיד: אבל בכל ארצות איטאליאה ובקנדיאה ובכמה מקומות שהם תחת ממשלת הקיסר ושאר שרי אדום אינם חוששים לה', לגלוי הראש. (מצרף לחכמה, עמ' 74).

41 מוסב, על ההוא נירה שחדשו השלטוני' בבריסלאו שהיהודים הסחוייב' שבועה יצטרכו לישבע בשם המיוחד בקריאתו להדי' ובגילוי הראש'. בקשר עם נירה זו מספרים נכדי הרב ר' שלמה זלמן אולמן מאורע דומה שקרה בוונס: ומעשה היה פה בעירנו גראסוארדיין יצ'ו שאדמו"ר הגאון הצדיק האב"ד היו' היה צריך לישבע לפני השופטים בענין עדות ואמרו לו לישבע בגילוי הראש ולא היה רוצה וקנסוהו לשלם חמש מאות ריב מפני זה והוא קירש שם שמים ברבים ואעפ"כ לא רצה לישבע. אח"כ הביא את משפטו לפני השופטים היושבים בעיר המלוכה והם הורו לו לישבע בכיסוי הראש'. (יריעות שלמה, סוף דף ל"ז).
42 אחת משלש הקהלות הקיסות בוניציאה. נזכרת כמה פעמים בספר ריטי ביחוד בענין חלוף מנהגים בין הקהלות. ראה בחרום העברי, עמ' 17, 19, 30 ועוד; Cecil Roth, Venice, Philadelphia, 1930, p. 70.

נכר לכל, וה' יעביר אותנו מלעבור עבירות חמורות וקלות אשר הם כן בעצם וירחיקנו ג"כ מהכיעור והרומה לו כי דבר זה אינו מהם בודאי ויציילנו מלהיות מהצבועים כי אם ברי לבב וחכני כוח בעבודתו אמן. עיין בסוף פנקס זה תשובה ע"ז לזכותי הרופא מהר"ר עזריאל אלאמיני ז"ל מפירארה⁴⁵.

[עיין תרומת הדשן סי' י"ג משיב אם מותר להוכיח ה' בכובע קש ולא משיב כלל לילך ב'ה' 437 גם או' שג"ה דאשה יש לו קצת⁴⁴ סמך מן התורה ולא של איש ע"ש.

אחרי שנים אשר כתבתי הרב' הנ"ל באה לידי תשובת מהר"ר לודיאה ז"ל בעל חכמת שלמה וים שלמה והאיש גדול ונורא מאד אצל כל אנשי פולוניה ואשכנז, ראה והפלא עם היות האשכנזי מן המחמירים הרבה⁴⁶ ככיצא באלה

⁴³ הוכחתו, ולא משיב כלל לילך ב'ה' תמוה ואינה מוכנת, כי השאלה לא היתה כאן בענין גלוי הראש בכלל, אלא אם כובעי קש חשיבי כסוי לראש ואם מותר, להתפלל בהן או להוכיח הברכה בשם. ור"י איסרלן מקיל בתשובתו, דאין דין להקפיד בדבר הזה כשאין הראש מכוסה, אלא באותו כובעי. וכן הדין, ראה או"ח, סימן צ"ד, ד'. ועיין גם שו"ת חתם סופר, ויעין תרמ"ב, חלק שש, סימן ב'. ע"ד הכובעים הקלועים העשויים כשכבה, נקבים נקבים והשערות יוצאים מבין הנקבים אי שפיר דמי להתפלל בהם, או איכא למיחש לגילוי ראש: ועל סמך הרי"א הוא נוטה, להתיר להוכיח השם ולהתפלל בכובע או עשויה כשכבה על הראש: רע"ק אינר בחידושו לאותו הסימן בשו"ע עוד מוסיף: וכן שערות שקורין פרוק מ"ם מפני מראיה עין יש לאסור... ואפשר דוקא לענין הוכרת השם אבל לענין לילך ד"א בגילוי ראש דהוי רק חסידות... י"ל דבפרוק שרי". אולם רב איטלקי אחד החמיר גם בזה לפי פחד יצחק ערך כטה חצוף האי נברא: ועיין תשובת הרב והרופא מהר"ר שלמה לוי זצוק"ל מורנה נדפסה באטסטריס בענת תצ"א שהאריך על ענין גלוי הראש והביא כל הגמרות בענין להוכיח דאסור לישוב בבית הכנסת או להניח תפילין עם הפירוקא (היא פאה נכרית) בלא כובע בראשו משום חוקות הגוים. והשהו גם כשר, חורב שם עמ' 203.

⁴⁴ כמו כן הוסיף מודינה משלו את הטלה, קצת, כי התשובה מפורשת, לנובי גילוי ראש דאשה יש לה סמך מן התורה במחהר עליה. ועיין שם ההבדל בגלוי ראש בין אשה לאיש.

⁴⁵ גם לפני סימן כ"ב כתב עוד הפעם: עיין לקטן דף מה שכתב מסייע לי מהר"ר עזריאל אלטיני הרופא ז"ל. ברי, כי זוהי הוספה מאוחרת אשר נוספה בשעת עריכת העתקות בספר והא ראה מהתשובה נושא, שבה נזכר בעודו בחיים: וגם הרב הרופא הבקי בדינים טובא כמהר"ר עזריאל אלאמיני יצ"ו מפירארה כתב לי פסק ברור בכך וכיוון לדעתו. על בקשתי לצלם לי גם את פסקו של הרופא הנזכר, הודיע לי ד"ר בצלאל רות עוד בזה למרץ 1932, כי לא יכול היה למצוא את הפסק הנ"ל ב.זקני יהודה, אשר נכלל אולי שם באופן אנונימי או ריא"ם שכן להעתיקו ולנסו בקובץ תשובותיו.

על אלטיני ראה J. E., vol. I, p. 317b; רשימה רמ"ש Jüdische Aerzte מספר 143: גירנר - ניפי, תולדות גדולי ישראל וגאוני איטליאה, עמ' 289, שם נרשם סמנו ספר, תורת המוקצה' ותשובה ארוכה, נוניהם בכתב-יד. ובקובץ, שו"ת חכמי איטליאה ואנרותיהם, קטלוג דוד קיפמאן, סימן 159, מצאתי עוד מספר שו"ת מ' עזריאל פתחיה אלאמיני הרופא על נושא הלכה שונים. ואלה הם המספרים: 28 (וכאן שמו משובש), 38, 45, 47, 62, 72.

בספרות הסמינר טופס הויכוח שלו שנעשה בפירארה באפריל ע"ו. ראה מארכס ב"ד ושם' לזכר פרידוס, עמ' 255, 29.

⁴⁶ גם הרש"ל בתשובתו מתקיף את האשכנזים בצורה חריפה ובלשון חדה נוקבת: ועכשיו אני אגלה את קלון האשכנזים. בודאי מי ששוחה יין נסך במלון של נויים ואוכל דגים מבושלים בכלים שלהם והמחמיר הוא שמאמין לפונדיק' שלא בשלו בה, אין חוששים עליו ואין בודקים אחריו ונהניג בו כבוד, אם הוא עשיר ותקיף, ומי שהיה אוכל ושותה

כנודע איך הוא מתיר לאכול ולשתות ולברך וללמוד בתורה ולהתפלל ולקרוא ק"ש בגלוי הראש, וכ"ש ללכת ולעמוד לסבות שכתבתי אני, לא ידעתי בנפשי מה יענו הצבועים ולא הפרושים⁴⁷.

בהכשר רק שהיה בנילוי הראש. היו תופסין אותו כאלו יצא מן הכלל.

מתי התחילו האשכנזים להחמיר בגלוי הראש? על שאלה זו – אין תשובה ברורה. יש פנים לכאן ולכאן. מקורות שונים טראים שכתקופה ידועה לא היו האשכנזים מקפידים כל כך בכסוי ראש המנהג היה רפוי בידם ורבים דשו בו. למקורות השונים אשר הביאו קודמי, יש להוסיף את הראב"ה הפוסק: ובשעת קידוש וברכת המזון הנין לכסות ראשו, שעל זה מדייק העורך ר"א אפמטוביצר, מלשון זה כמסמעו יוצא שבזמנו של רבינו נהגו בני ישראל גם באשכנז בגלוי ראש (מבוא לספר ראב"ה, ירושלם תרצ"ח, סוף עמ' 447). משאלה אחת שברא"ש אפשר להוכיח, כי לא היו זהירים ביותר בזמנו ללכת בגלוי ראש. מבני שיש בו עירוב אם יוכל אדם לטייל בו בשבת בלא כסוי ראשו ובלא סרבל כמנהג בחול. השיב הרא"ש: דבר זה תלוי במנהג. כי אין אסור שחקנו חכמינו ז"ל. אלא העולם נהגו כן לחלוק כבוד לשבת לשנות עטיפתו הילכו מדרך ימות החול והכל לפי המנהג. (שו"ת להרב רבינו אשר, ויניציאה ש"ח, כלל כ"א, ג'). אבל אין שום הגנה מצדו בענין גלוי הראש בכלל. ממלת סרבל יש לשער, כי שאלה זו היא עוד מתקופת אשכנז. רק בהנהגה פצוה הראש, וכסה ראשך כשתזכור את ה'. שמע מינה, אם היה צורך לצוות, שלא היתה או הקפדה יתירה בדבר. לעומת זה מביא מרמורשטיין מתוך כתב"יד הנוכח לעיל בהערה 34, כי ר' דוד בן יהודה החמיר משבח את אנשי אשכנז וצרפת על היותם מקפידים בכסוי ראש ובלשון ציורית הוא מתאר: שאינן עוברים ד' אמות בגלוי הראש אפילו בשוק, וכל מי שרואה חברו שהולך בגלוי הראש בשוק או ברחוב אומר לו: פלוני, למה הולך על עביירה? ומיר הוא מכסה ראשו. למת? – כי קבלה בידיהם מימי אבותיהם הקדושים שהיו מתנהגים בזה המנהג על פי הקבלה האמיתית.

אולי כאשר תכפו הצרות וגברו הגזירות והפרעניות, החמירו בני אשכנז וצרפת עליהם ועל זרעם גם בתלשחתם, כדי להבדל עוד יותר מן הגוים. כי בתקופת ר' ישראל איסרלן נפטר בשנת ר"ך ושאלה השאלה אם, רשאי בן ברית להשתנות להתרמות בנידו לגוי או ללכת בגלוי הראש כמו הגוים כדי שלא יכירוהו או לאו. השאלה נופא מעידה בהחלט כי רגילים היו יהודי אשכנז בזמן ההוא בכסוי ראש וכל כך נשתרש ביניהם המנהג עד ששני בגדים, וללכת בכל העיר בגלוי הראש, סוברים הגוים באשכנז שהוא אסור נסור לבר ישראל (תרוסת הדרן, סימן קצ"ז). ומסעשה שמביא בן דודו ר' ישראל מכרונא באחד שהלך בגלוי הראש בפני עשרה ובא א' מן התלמידים וראה ומיחה בו ולא אשנח עליה ונדה התלמיד אותו (שו"ת דפוס שטעטין, סימן ל"ד) – גראה ברור כמה החשיבו גלוי ראש משום פריצת והפרת נמוסי החברה היהודית.

כל ההשערות שום בכסוי ראש יש הבדל מנהגים בין־ארציים ונכראה היו גם בענין זה הספרדים נגזרים אחרי הבבלים והאשכנזים אחרי בני איי, ואלה, היו רגילים להיות בגלוי ראש כדרך שנהגו הגוים שישבו בתוכם. בשעה שבני בכל כסו את ראשם וחשבו את ההליכה בגלוי ראש לפריצות (מרגליות, החילוקים וכו' עמ' 164-166). לאמחו של דבר הקדימו מרמורשטיין בזה שם, אלא הוא החליף את המנהגים, כי בני בכל הלכו בלי כסות ראש⁴⁸ – הם דברים בעלמא.

47 מכאן ואילך העתיק רי"מ לעצמו את תשובת רש"ל שנדפסה בסימן ע"ב והכניסה לתוך כתב"ידו בין העמודים ל"א-ל"ב, לפני סימן כ"ב, מה שהשטחתי עליה הכלל, כל יתר כנטול דמ"י.

(סוף עמ' ליב)
כ"ב,

כאשר פרצו הרברים רלעיל אל רבני פראגה יצ'ו ולא ידעו פרטן האשימוני
הנם עד אשר כתבתי להם ריש מילין מפסקי ויאמרו יישר, ועוד יבוא בזה שמותר
לשחק בכרור ובראק"טה בשבת.

מעשה שהיה שדרשתי בענין גלוי הראש כך היה. לא מלבי ולא התחלתי אני
לדבר בזה ברבים כי אם אחוני בציצת ראשי והכריחוני⁴⁸ [ליג] לואת ממחיצתי
החכם מהר"ר יצחק גרשוני⁴⁹, במה שלא פעם א' ולא שתיים כי אם בכל שבת ושבת
היה קורא בגרון מקלל ומגדה ומחרים בצעקות נמרצות מי שילך או יעמוד בכובע
בידו, באומרו שזה או"ל שחוק וקלות ראש וכו' ולא יקל אדם את ראשו וכו', והא
דבר הונא דאמ' תיתי לי דלא סגינא וכו' וצוח כיכרוכיא שזה מרד ופשע אין
למעלה הימנו. ועין כבר רוב בני איטאליאה נהגו היתר בזה
בפרט פה בני'טו ונס אני בעצמי עורני מדבר עם שר'ים
או מרוב החוס, ורבים מעמי הארץ היו באים ואומרים לי אם אמת דבר
החכם הזה אתה למה תעשה כה ולמה לא תמחה ביד העושים כן, הוכרחתי לדבר
ולומר שקלות ראש אינו גלוי ראש ושאליבא דכ"ע ודאי אין איסור בדבר, הן ממה
שכתב הכלבו בשם מהר"ם הביאו גם הב"י שמותר וכו' והא דר"ה מרת חסידות
הוא הן מדברי הר"ף הן מהרמב"ם ז"ל שלא דבר בזה ושמהר"י קארו בש"ע כתב
בקומה זקופה אסור ובגלוי הראש לא ילך וכו' ויישבתי דברי בעל הלבושים ז"ל
שהגם שאומר אסור סוף סימ' מ'ו סעיף ב' כתב או לפחות מרת חסידות
הוא, וחזרתי על מוצא דבר זה אצל האומות שאינו
משמץ ע"ז להראות הטבילה שלהם כמו שחשבו קצת
כי אם לסימן ענוה לבקי בכותבי העתים ואמרת'י נ"כ
שאפשר שלפי מנהג המלבושים שלנו שאין אנו נושאים מצנפת כלואנטיני לעשות
כבוד או מצטער מפני החוס אפי' מרת חסידות ליכא דמ"ש גלויא דרישא עזותא
חקיפא הוא משמע כפי מלבושיהם שאם יהלך א' מהם בראשו המגולח בתער בלי
מצנפת יחשב לו לעזות לא כן לנו ואיני יכול לכתוב פה אלא ריש מילין דריש
מילין דמה שיש לי בזה באורך כי ירא אנוכי מהוצאת האגרות, גם אצלי
פסק ארוך מהרב פרווינצאל ממנטוואה ז"ל⁵⁰ בהיתר זה לנמרי ומנאוני' אחרים
נוחי נפש. וגם הרב הרופא הבקי ברניים טובא כמהר"ר עוריאל אלאטיני יצ'ו

⁴⁸ ואולי קרי: הבריחני.

⁴⁹ תנ"י וגאנוי איטליאה, 145 כ"ז, כתבי הרב יהודה אריה מסודינא, 91 ובחלק הלועזי 111.
114: J. E. vol. V, p. 639b. הערת בעל הערך כי ר' יצחק גרשוני הנזכר בתנ"י הוא אחר -
היא בטעות. כמו שבלתי נכון הוא מה שכתוב שם שאחרי שנת שפ"ה שב לעיר מולדתו צפת.
בזמן שבדיואן מודינה. עמ' 249 סימן רס"ד נוסף לשמו ז"ל בשנת שפ"ד. C. Roth, Venice, p. 262.

⁵⁰ קובץ תשובותיו הנמצא בספרית הסמינר אינו כולל התשובה על גלוי ראש, אבל בודאי
היא נמצאת באחד הקיבוצים השלמים מתשובות רמ"ף הנפוצים בספריות שונות באירופה. ואולי

מפיראד'ה כתב לי פסק ברור בכך וכיוון לרעתי, וגם במ"ש שהכל כפי המקום שהגם שהביאו קצת שאסור להתפלל יחף כתב הרמב"ם שאם מנהג אנשי המקום כך מותר, והרב קארו פסק כמהו, ואשכחן ברוכתי טובא בגמ' שהתירו במקום צערא דגופא ומפני הכבוד דברים שהם אסורים מדינא כ"ש זה אפילו נודה שיהיה להמנע ממנו הוא לבר משום חסידות. וסוף דבר כה יעשה לי אלקי' וכה יוסיף לי תמיד כאשר דברתי בנרון זה ברבים וביחידים כך היה חותם דברי, דעו כי בכל כיוצא בזה המחמיר תע"ב⁵¹ ומי שאינו מצטער ושאינו עושה לכבוד גדולים לא יעשה כן, ונערתיו הוכחתי בפרהסיא על בחורים שהיו הולכים בלי כובע אפי' ביר להראות יופי קוצותיו תלתלים דרכה'ג' חציפותא איכא והוכרתי שניהנו בבנים הקטנים בכסוי הראש כי היכי דתהוי להון אימתא דשמיא שיוכלו לחנכם בשמע ותורה ולכת לב'ה שאסור להוציא אוכרה מפיו וליכנס בב'ה בניה. כך היה מעשה חי נפשי לאלק' ואפי' לידי מדה זו לא באתי אם לא משך אותי בחבלי הבלי קללותיו החכם הנ"ל בפעירת פה בלי חק ואם לא שראיתי רבים הנוגהים היתר ומתי מספר המחמירים על עצמם, ורק בשני תנאים אלו כבוד וחוס⁵².

עליו רמו באופן אנונימי ביטמן הקודם, כמו שבא בפסק אדם גדול אשר אצלי בענין זה של גלוי ראש המתיר אותו לנמרי'.

⁵¹ תבוא עליו ברכה.

⁵² מכאן עד סוף התשובה הוא דן בדבר משחק הכרור בשבת, אשר פרסמתי בתרביץ

כרך ד', עמ' 376-378.

4 הוספה לעמוד תד, בראש הערה

על מקרה של מסירת נפש על היארמולקה בימים ההם הרבו לספר. בשנת תקצ"ט הל משפטם של המדפיסים האחים שפירא מסלאוויטה. הם נענשו ב"ז מנחם אב בעונש של אלף וחמש מאות, מלקות". נפוצה הגדה היסטורית, שנתגללה גם באגדה ספרותית, על אחד מהאחים, ר' פינחס, שטצנפחו נפלה מראשו בדרך הלוכו בשעת הלקאה, ולא זו מסקומו עד שכסו את ראשו, אף שבינתיים הוסיפו להלקותו ביתר כוח. ר' פינחס קבל בעונ נפש את יסורי גופו, כדי שלא ילך בגלוי ראש. ד"ר חוה שפירא: האחים מסלאוויטה', השלח, כרך ל, עמ' 580; פ. י. ברדיצבסקי: סאוצר האגדה, ברלין תרע"ד, קובץ ב', עמ' 224; י. ל. פרץ: שלש מתנות; שאול נינובורן: די סלאוויטער דראמע', פארווערטס, ניוארק, 20 פברואר, 1938.

פרשה חדשה מן המדרש הנעלם שבזוהר

מאת

גרשם שלום

בספרי האנגלי על הזרמים העקריים במיסטיקה העברית סיכמתי את הנימוקים שהביאוני לשנות מן ההשקפה המקובלת על סדר חלקי ס' הזוהר ולומר שהמדרש הנעלם, שנחשב בלי כל הוכחה ע"י רבים כחלק אחרון בסדר חיבור הזוהר, הוא הראשון. מצד זה יש כמובן לחקירת המדרש הנעלם חשיבות רבה לבעיות מחקר הזר והתהוותו, כי אפשר לראות בפרשיותיו של המדרש הנעלם (עד כמה שהגיעו לידינו) את המוצא הראשון לרעות והשקפות שהתפתחו וגם השתנו בכמה פרטים בחלקי הזוהר נופא. הוכחתי במאמרים אחרים¹ שהלשונות הראשונים שהובאו בספרותנו מתוך ספר הזוהר, עוד לפני שר' משה די ליאון חיבר משנת ה'א מ' ואילך את ספריו העבריים, כולם מן המדרש הנעלם הם. הוכחתי שר' יצחק בן אבי סהולה, שגר יחד עם ר' משה די ליאון בעיר וואדי אלחנ'ארה, הביא כמה מאמרים מהמדרש הנעלם בספרים שחיבר אותם בשנת ה'א מ'א עד מ"ד. בפרט העירותי על מאמר אחד בס' משל הקרמני הירוע (משנת ה'א מ'א) שהוא הלשון הקדום ביותר שיש לנו עד עתה בכלל מכל חלקי הזוהר, אלא שמאמר זה המובא שם מעיר על מציאותו של נוסח אחר של המדרש הנעלם ממה שנמצא לפנינו, אעפ"י שאין כל ספק בשייכות הלשון ההוא מדברי רבותינו אל המדרש הנעלם לפי תכנו, לשונו והמקבילות לו בס' הזוהר.

הנה אחרי שקבעתי מציאותו של מאמר מנוסח שונה של המדרש הנעלם רווקא אצל המחבר הראשון המביא את דבריו, עמד לי מזלי ומצאתי באמת את כל הפרשה שמתוכה לקח ר' יצחק בן אבי סהולה את לשונו, ומצאתי אותה רווקא בכתב-היד הקדום ביותר שיש בידינו מכ"י של הזוהר! מציאה חדשה זו שחשיבותה לבקורת הזוהר אינה קטנה – נראה לי שראויה היא להגיש אותה מנחת-תודה לפני החוקר והחכם הגדול לוי גינצברג, שבמחקריו על האגדה ותולדות האמונה שם לבו גם לבעיות הזוהר והרבה לעודד גם אותי במחקר הקבלה.

1 עיין Major Trends in Jewish Mysticism (1941) עמ' 178-185.
2 קבלת ר' יצחק בן אבי סהולה וספר הזוהר' בקרית ספר, שנה ששית עמ' 106-118;
הציטאט הראשון מן המדרש הנעלם' בתרביץ, שנה שלישית עמ' 181-183.

כה"י הקדום ביותר של הוזהר הידוע לי הוא כ"י קמברידג' Add. 1023 בספריית האוניברסיטה שם והוא כה"י שהיה מקודם בידי גירונדי ונרשם ברשימת שטיינשניידר³ בס' 131. כ"י זה נכתב בכתיבה יוונית, כנראה באי כרתים, לפני שנת קנ"ו (1396) כי ברף האחרון נמצאת הערת בעל כה"י על הולדת בת. בכ"ה ימים לחדש שבט שנת ויק"ם משה ויהושע... עוד סימן אחר קומ"י אורי כי בא אורח". בי"ג סיון ה"א ר"ד (1444) נמכר כה"י ע"י אהרן בן יעקב צרפתי לאליהו בן אבא דלמריגוש (בעד ארבעה דינרים!). הכתב יפה למדי אבל מספר השיבושים והטעויות רב מאד ומבחינה זו של גרסאות נכונות בוזהר היה כ"י קדום זה עם כל ערכו הרב אכזבה לכמה מחקוותי.

כ"י זה הוא כרך שני של העתקות מכמה פרשיות ספר הוזהר, כי בכמה מקומות רומז הסופר על דברים שהעתיק בכרך הראשון, כגון בריש פר' לך לך (ורף י"ב) בספר האחר כתבתי התחלת הפרשה. במחצית הראשונה של כה"י באו כאן בעיקר חלקים מהמדרש הנעלם ואח"כ כמה פרשיות מהוזהר עצמו. בתחלת הכרך נמצא מדרש הנעלם לפר' בראשית הנרפס אצלנו על פי מקרה לא ברפוסים הרגילים אלא בהוספות הנקראות בשם המתעה זהר חדשי. וכאן מצאתי להפתעתי שבמקום הפרק על, ויאמר אלהים יהי מאורת וכו' " הנמצא בו"ח מרף י"ד ע"א ואילך וצויין שם בשם, פרשתא ו' באה כאן פרשה אחרת לגמרי על אותו הפסוק שלא נודעה עד עתה. נוסח חדש זה נמצא בכ"י מרף ח' ע"א עד י"א ע"ב. לפני המעתיק שכתב במחצית השניה של המאה הי"ד לא היתה כבר העתקה שלמה של פרשה זו והיא נפסקת באמצעיותו של מאמר ובאמצע הרף, בלי ספק מפני שאברו דפים.

הפרשה שונה מאד בתכנה מהנוסח הנרפס במקומה בו"ח ורק במקומות אחרים יש צדדים משותפים, כפי שצינתי אותם בהערותי. מצד שני אין ספק ששתי הפרשיות גם יחד הן אמיתיות, דהיינו נכתבו על ידי אותו המחבר, אלא שמשום מה גנו המחבר את הנוסח הראשון לאחר שכבר נתפשט במקצת העתקות ושם במקומו את הנוסח השני הנרפס, שאותו מצאתי גם באותם כתבי היד האחרים שבדקתי עד עכשיו. כגון קאזאנאטני סי' 178 או מינכן סי' 217. ואולי יתגלו עוד כ"י המכילים נוסח ראשון זה ביתר שלימות.

אמיתותו של הקטע, דהיינו שייכותו למדרש הנעלם המקורי, בולטת לעין. יש כאן כל הסימנים החיצוניים והפנימיים של המדרש הנעלם ועמדתו על כל זה בפרטי הערותי על הקטע. הלשון היא לשון המדרש הנעלם גם בשניאותיה, גם

Catalog hebraeischer Handschriften ... aus dem Nachlass des Rabb. ³
M. S. Ghirondi, (Berlin 1872) p. 51

⁴ אני מציין את הדפים בו"ח עפ"י הוצאת ורסה חרס"ה. במקום שהשתמשה בירסאות השונות של הדפוס הראשון. סאלוניקי שני, צינתי זאת.

בהבלטת מקצת מלים תמוהות וגם בתערובת של עברית וארמית מלאכותית שבה, מכל צד ופינה מתקשרים הדברים יפה לשאר דברים במדרש הנעלם ובזוהר עצמו, וגם כאן כמו בשאר פרשיות המרה"ג אנו מוצאים שאין הכותב מתבסס על הזוהר נופא בשעה שבזוהר יש דברים המובנים ביתר דיוק רק ע"י המאמרים במדרש הנעלם.

ההבדל בין עיקר הזוהר והמדרש הנעלם לגבי שמות החכמים הנוכחים בולט גם כאן. הכותב אוהב לפזר את דעותיו ואמרותיו בפי מספר רב של חכמים ואינו מצמצם במספר מועט של, חבריא'. בעמודים המועטים שלפנינו נזכרו כ"ז חכמים: מלבר רשב"י עוד ר' אחא, ר' אלעזר בר' שמעון, ר' אליעזר, ר' אבא, ר' אבא בר כהנא, ר' אבהו, ר' בו, ר' חייא, ר' חנילאי, ר' יהודה, ר' יהושע בן לוי, ר' יוחנן, ר' יוסי, ר' יוסי בן פוי, ר' יוסי בן קיסמא, ר' יעקב, ר' יעקב בר אידי, ר' יצחק, ר' יצחק בר' אבא, ר' יצחק בר גוריא, ר' נחמן בר רב, רב ספרא, ר' עזריה, רב, רבי, ר' תנחום. כמעט כולם נזכרו גם בשאר פרשיות המדרש הנעלם.

השמוש במקורות מרומים מצד אחד ושטטוש המקורות האמתיים מצד שני, האופייניים כל כך לספר הזוהר בכל שכבותיו – כל זה ניכר יפה גם כאן. שם כגון ברייתא דאגרתא רשמואל זוט"ר אפיני לדרך המצאת מקורות על ידי המחבר גם בגוף הזוהר. התנא שמואל הקטן מחמוג עם האמורא שמואל, וכנוד הברייתא דשמואל בענייני תכונה המציא עתה ברייתא דאגרתא רשמואל – אבל לא בענייני תכונה ממש אלא בענייני סודות על נושאים הקשורים בכוכבים ומולות, כגון מיעוט הירדה, ולא של שמואל האמורא, אלא של שמואל הקטן. וספר זה שהוא רומת הברייתא ה,מאזחרת, מקורו כאילו בספרא דארם הראשון – ממש כשם שלפי הזוהר עצמו ח"ב רף ע' ע"א נמשכו סודות, ספרא גניזא דשלמה מלכא' מן הרזין דספרא דשלמה מלכא'. וכן מצינו כאן עוד הפעם בסיפור על אריכות היום והלילה במקומות שונים, נושא הנוגע ישר לחכמת התכונה, את הרמו, פתח לי בספרא דברייתא דשמואל קדמא דהוה מספרא דארם הראשון. ושמואל קדמא ושמואל זוט"ר היינו הך, להוציא משמואל האמורא שהברייתא המיוחסת לו הייתה בידי התוכנים מבני דורו של המחבר. והרי מקורותיו האמתיים של חכמת התכונה שלו מתגלים לנו יפה שכן לא מספרו של ארם הראשון היא באה אלא מהלכות יסודי התורה של הרמב"ם ומפיוט כתר מלכות של ר' שלמה ן' גבירול!׃

כמו בכל פרשת בראשית של המדרש הנעלם מרבה המחבר גם בפרשה החדשה שלפנינו לרזן ולהתעניין בקוסמולוגיה שיסודות המדרש ויסודות חכמת ימי הבינים

משמשים בה בערבוביה. רצונו להוכיח לבני דורו ש.מרבותיו דבר לא נעלם⁶ על בעיקרי החכמה כפי שהיתה נהוגה בימי הביניים, ועל כן אין פלא שהוא בונה על יסודות הקוסמולוגיה ה.מדרנית של זמנו ומעבד אותה כדרכו תמיד בצורה אנדית ופנטאסטית למדי או אפילו יתר על המדה. כי יתכן שהנצחיות המשותפת הנמצאות בקשר עם סוגיא זו בפרשה שלפנינו הן הן שגרמו למחבר לשנות את דעתו ולנח את הפרשה. ובאמת חסדים יסודות הנחמא היתירה במקבילות הנמצאות עתה לענינו בנוסח החדש של הפרשה ובשאר חלקי הוזהר ובפרט בפרשת ויקרא. העיון בכל המאמרים המקבילים האלה מרשה לנו גם כן לסתור באופן סופי את האגדה המדעית על תורתו של קופרניקוס בספר הוזהר⁷ המופיעה זה מאה ושלושים שנה מזמן לזמן במאמרים וספרים שכולם מעתיקים זה את זה וכולם נכשלו בשל שניאתו של צונץ בתרגומו המוטעה בהחלט של מאמר אחר בוזהר הנוגע לעניני הפרשה שלפנינו⁸.

המעבר מן הדרשות הקוסמולוגיות לדרשות קבילות ממש ניכר כאן יפה וכמו בכמה חלקים אחרים של המדרש הנעלם בולט היסוד הקבלי הסמבולי פחות מאשר בדרשות הוזהר עצמו, אעפ"י שאינו חסר כלל. שנויים אלו בהטעמת נושאים מסויימים מפצים אור על התפתחותו של המחבר כפי שביררתי דעתי בענין זה בספרי האנגלי. יש בפרשה החדשה גם דברים הידועים מכבר וגם דרשות חדשות ואגרות חדשות ואין כאן המקום למצות את כל מה שאפשר להסיק מניתוח מדוייק של כל הדרשות הללו. תפקידי כאן היה לפרסם את הפרשה החדשה עד כמה שמצאתי אותה, לתקן את שיבושה עד מקום שידי מנעת, להעיר על קשריה עם שאר מאמרים בוזהר ועל מקורותיה הספרותיים. העובדה שיש לנו כאן אחרים מן העמודים הראשונים שבעל הוזהר חיבר כשניגש לעבודתו הגדולה והעובדה הנוספת שהחליף אותם אחר כך בעמודים אחרים המתמיהים הרבה פחות בתכנם מאלה שלפנינו, נותנת ענין מיוחד לכל הפרשה הזאת. והגם כי לא יכירנה מקומה בין מדרשי הראשונים ומה גם בין דברי ר' שמעון בן יוחאי ההיסטורי, מקומה בטוח בתולדות היצירה האגדית והמיסטית בימי הביניים.

⁶ דברי בעל ס' משל הקדמוני לאחר שהביא את הלשון הארוך הנמצא באמת מלה במלה (וביתר אריכות) בפרשה שלפנינו.

⁷ עיין בהערה 163 על נוסח המדרש. אף אחד מהמחברים שהעתיקו את שניאתו של צונץ והתמארו בתלייתו על זו בספריהם. לא הזכיר את המקור שמשם שאבו את טעותם. פרי בכורין של צונץ תגליתו ובהערה 102 ועוד שם דברי הכל בעמ' 136, וממנו לקח כנראה Isaac Myer Qabbalah (1888) עמ' 139 ומשנים אלו נתפשטה הטעות בעשרות ספרים עד ימינו. ובפרט לאחר שהסתרנסהמייף הצרפתי של הוזהר העתיק אף הוא את המאמר כפי תרגומו של פראנק.

נוסח הפרשה

ועל פי כ"י קמברידג' Add. 1023 דף ח' ע"א ואילך

ויאמר אלהים יהי מארת ברקיע השמים. אמר ר' תנחום תיבהו חסר הוא בלא ואו. אמר ר' יצחק למה הוא חסר על שלא היו מאורתם שלימים על שנחסרה הירח. ואמר ר' יהודה אמר רב: תנינן בברייתא דאנרתא דשמואל זוטרי: הירח למה נתמעטה אלא כשברא קב"ה המאורות לא בראם אלא לצורך הארמה ואלו הם השמש והירח בלבד. והא כתיב ואת הכוכבים ואמר הכתוב להאיר על הארץ. אלא אמר שמואל משמע דכתיב ואת הכוכבים תוספת וא"ו, בלחודיהו איתבריאן וראה קב"ה שראוי השמש להאיר לבני אדם. ולמה נקרא שמש שמשחמשין בו בני אדם כלומר שמש הוא שמשחמשין בו ולפיכך אורו גדול אבל הירח שאין דרך בני אדם להשתמש בו לא הוצרכה. אמר ר' יוסי מארת ממש אחד ולא אמרה תורה מאורות אלא דרך הוא לכל העולם כשארם גדול בא לעיר אע"ג שמביא עמו כמה בני אדם אינם נזכרים אלא הגדול. כך השמש על שם שהוא גדול מכלם והירח והכוכבים כולם נכללים בכללו של שמש לא הוצרך הכתוב לומר אלא אותו הגדול ולפיכך אמר מארת אחד.

ר' פתח בהאי קראי שחורה אני ונאווה גו'.¹ שחורה אני זו הירח² כיון דלא מתהניא מנהירותא דשמשא ומתכסייא מיניה דהיא אוכמתא ולא מתחזי נהירותא והיא מתקדמת ואומרת אני זו הירח כיון גו'. אל תראוני שאני שחרחרת כלומר אין אתם יכולין לראות אותי מפני שאני שחרחרת. ולמה מפני שזפתני השמש שמתרחק ממני³ בזמנים ידועים ומכהה לאורי דאמר ר' חנילאי⁴ כך קורין בכרכי הים⁵ לאדם הרחוק מחבירו או שירחיקוהו חבריו מהם אומרים פלוני שזוף מינו.

1 כלומר מלת מאורת.

2 צירוף זה של שמות מצוי כמה פעמים במדרש הנעלם, כגון ח"א דף ק"ב ע"א; קכ"א ע"א וקל"ה ע"א. גם בנוסח הגדפס של פרשת המאורות מביא בתחלתו מאמר אחר בפתיחה זו.

3 ציטאטה מדומה, ועיין גם הערה 162.

4 לא חסר כאן שם האומר אלא הכוונה לרבי. וכן הפתיחה גם במדה"נ ח"א דף ק"ו ע"א:

רבי פתח בהאי קראי, וברישי פרי' נח בוח' דף כ' ע"ב, וכן עוד פעם למטה בפרשתנו.

5 שה"ש א' ה'.

6 דרשה זאת ובמקום הדרש הרגיל על כנסת ישראל המצוי גם בוהר) נמצאת גם בוהר לשה"ש, וזה חדש דף ס"ט ע"ד וגם שם בקשר עם דרשה על יהי מאורת אלא שכאן הכוונה עדיין כולה לירח ממש ואילו שם ירח תרתי משמע: ירח ממש וגם ירח הפנימי שהוא סוד השכינה וכנסת ישראל.

7 השווה בוהר לשה"ש שם: בויטא דאיהו חפאי נהורא דסיהרא, שמשא לא אתקרב בהרה. וכן פירוש זה על, שזפתני בוהר עצמו ח"ג דף נ"ט ע"ב: שזפתני - דלא אסתכל בי שמשא לאנהרא ליי.

8 גם בהמשך פרי' בראשית בגדפס דף י"ז ע"ב וע"ד: א"ר תנחום א"ר חנילאי.

9 בעל מדרש הנעלם מחקה פעמים אחדות את דברי הגמרא בראש השנה דף כ"ו ע"א:

א"ד עזריה¹⁰ מארת כתיב על שם קללה ומאירה לעובריה נתיבה. כשברא קב"ה לחמה ראה שעתידין בני העולם לעשותו אלה ועשהו להם מארת שיאברו מן העולם בשבילו הה"ד¹¹ ופן תשא עיניך השמימה וראיתה את השמש ואת הירח ונרחת והשתחווית [!] להם ועברתם. מה כתיב בתריה העידותי בכס היום את השמים ואת הארץ. ולפיו עומר להיות קללה לעובריה.

תאנא א"ד יהודה עובדי החמה שמעתי שעושיין בצר מורח חלונות בהיכלם¹² כנגד שנים עשר שעות ובכל שעה ושעה שהחמה יורד בחלונות ההם כולם משתחוים למולו ומתפללים אליו. וכשאין החמה זורחת אומרים שאלהיהם בכעס עליהם ובוכים ומתפללים כל היום. א"ד יצחק מאי דכתיב¹³ ייראוך עם שמש שיתפלל אדם עם דמדומי חמה¹⁴ ולברך למי שבראו להורות לבאי עולם שאלה יש עליו שבראו. ומה ברכה אומר יוצר אור ובורא חושך ומסיים ברוך יוצר המאורות.

ד"א ייראוך עם שמש א"ד יהודה בשעה שהחמה זורחת וזחרת להתחדש בכל יום החמה באה ומשתחוה למלאכה¹⁵ למי שברא החמה ואז זמן להתפלל ליוצר הכל ולהשתחוות לו הה"ד ייראוך עם שמש. א"ד יעקב בר איד¹⁶ רצה קב"ה להיות יעקב וזרעו חבל נחלתו לנחול העולם הבא שהוא יום ולהנחילו לבניו אחריו דתנינן א"ד יהושע ורף ח' ע"ב] בן לוי מבחר כל האבות יעקב היה¹⁷. אמר לו ר' יצחק והלא כתיב¹⁸ אברהם אהבי משמע דהוא גרול מכולם. אמר לו ר' יהושע ת"ח אברהם היה קרוב לתרם שלא היה אמצעי ביתים ובחרו הקב"ה

בכרכי הים היו קורין למכירה כירה. וכן ב"ח בתחלת פרשת בראשית של סה"ג דף ו' ע"ד. מקום יש בכרכי הים שקורין לאש תהו ולא פחות תמוה בסה"ג לפ' תולדות ח"א דף קל"ז ע"א. אנא הוית בכרכי הים ושמענא דהוון קראן לההוא נרמא דשדרא ... ראשחאר בקדרא מכל גופא: בתואל רמאה. אופי משותף לכל ההמצאות הללו.

¹⁰ גם שם זה נזכר פעמים אחדות בסדרש הנעלם ובוהר לשה"ש. ז"ח דף כ"ה ע"ג. ס"א ע"ג. פ"א ע"ג ופ"ג ע"ב.
¹¹ דברים ד' י"ט.

¹² ספור מעין הספורים על היכלות הצאביים המובאים בסורה ח"ג פרק כ"ט. לא י"ב אלא י"ג חלונות רקיע נזכרו בסדרש רות הנעלם ב"ח דף ע"ז ע"ג. הסופר הערבי דמסקי מספר שבהיכלם היו מ"ח חלונות שלמעלה וכן במורה ובסערב והחמה עוברת דרך החלונות הללו והם מתפללים אליה. עיין: Chwolson, Die Ssabier, כך שני עמ' 381.
¹³ תהלים ע"ב ה'.

¹⁴ על פי הדרשה בברכות כ"ט ע"ב.

¹⁵ נראה שצ"ל למלכה.

¹⁶ גם הוא נזכר פעמים אחדות בסה"ג לפ"י בראשית ולך לך שבוהר חדש. עיין שם דף י"א ע"ג. י"ח ע"ב. כ"ד ע"א ו"ב ועוד.

¹⁷ עיין בראשית רבה ריש פר' ע"ו. בוהר עצמו משתמש לרוב בבטוי. שלימו דאבהן' או תושבחתא דאבהן', שנמצא כבר בקטע שלפינו. עיין הערה 48. שלימו דאבהן' הוא באמת תרגום, מכח"י ולא. בחיר' כמו בב"ר. וכן כאן אחרי שורות אחדות קורא ליעקב. שלימוחא דעלמא.

¹⁸ ישעיה ס"א ח'.

והולכו בדרך אהבה למשכו לעבודתו וקראו אוהבי ולא רצה לכוף אותו אלא משכו באהבה. בא יצחק לא היה אלא אמצעי אחד בינו ובין תרח הה'ר¹⁹ ופחד יצחק. כיון שבא יעקב אמר הקב"ה מכאן ואילך שלימותא דעלמא מה כתיב ביה²⁰ ואתה יעקב עבדי. כיון שגולד א"ר אבהו²¹ עשה דיוקנו ברקיע ובשעה שישראל חוטאין ומרת הרין עליהם מסתכל קב"ה בדיוקנו ומרחם עליהם²² הה"ד ויאמר אלהים יהי מארת ברקיע השמים. מאי להאיר. להאיר על הארץ שלכך קב"ה מאיר ומרחם על בריותיו. ולפי' ראה יוסף בחלומו והגה השמש והירח עזו הוא יעקב. א"ר יהודה היה לו לומר ויתן אותו אלהים ברקיע השמים. מהו ויתן אותם דמשמע תרין. אלא אמר ר' יעקב חקקו קב"ה אצל כסאו ועשו הרשע חקקו ברקיע התחתון²³ להיות נענש שם. וכשהקב"ה רוצה לרחם על ישראל מסתכל בדיוקניה דיעקב ומרחם עליהם. וכשהקב"ה רוצה לאבד אומה מארום הרשעה מסתכל בדיוקניה דעשו ומאבד אותם קב"ה. לזה ממשלה לעולם הבא ולזה ממשלה בעולם הזה²⁴ הה"ד ולמשול ביום ובלילה. ולמשול ביום זהו יעקב שהוא מושל ביום בעולם הבא שהוא יום. ובלילה בעולם הזה זהו עשו הרשע שהוא מושל בעולם הזה שהוא הלילה. א"ר תנחום וכי עשו הרשע חקקו לעילא והכתיב²⁵ כי לא אל חפץ רשע אתה לא ינודך רע. וכתיב²⁶ ואת עשו שנאתי. והיאך הוא חקקו למעלה. א"ר אבהו הוא אינו חקקו אבל שמו הוא חקקו כרי לאובדא לבנוי בחוביהון לגנייה²⁷.

ח"ר זימנא חרשא הוה אזיל ר' שמעון בן יוחאי בפלכיה²⁸ טבריא. פנע ביה ר'

¹⁹ בראשית לא מ"ב.

²⁰ מצורף משיעיה מ"א ח'. ואתה ישראל עבדי. ושם מ"ד א'. ועתה שמע יעקב עבדי.

²¹ שמו נזכר פעמים רבות במדרש הנעלם בכל פרשיותיו.

²² צירוף זה של מוטיבים: מסתכל בדיוקנא של יעקב ומרחם על העולם. אינו נמצא במדרש הישן עד כמה שגודע לי, אבל נמצא גם בוהר ח"א דף קס"ח ע"א. אחסר דיוקנא דיעקב וחיים על עלמא. הרעיון שהמאור ברקיע שבמעשה בראשית הוא האיקונין של יעקב. משל הדרשן הוא

²³ לא מצאתי דעה זאת במקום אחר, ומהמשך הדרשה ניכר שהיא מיסודת על פיתוח דרשני של צירוף המחשבות: יום - עולם הבא - ממשלת יעקב, לילה - עולם הזה - ממשלת אדם. היסוד הוא ישן, אבל הצירוף מאוחר והשווה גם זוהר ח"א דף ק"ע ע"ב: יעקב שלטנותיה ביממא.

²⁴ סדר אליהו זוטא (הוצ' איש שלום) עמ' 26.

²⁵ מצורף ה' ה'.

²⁶ מלאכי א' ג'.

²⁷ כלומר: לפי דומתו? צורה זאת לגיניה אינה נמצאת אף פעם בוהר, ואולי יש כאן

שבש במקום בנייה?

²⁸ ציל בלי ספק, פילי (שער), וכן טובא גם בוהר ח"א דף ג' ע"ב: ר"ש הוה אזיל יומא חד בפילי דטבריה. וכן במדרש תנחומא. שופטים י' (פילי של טבריה) ובבראשית רבה פר' צ"ו (עמ' 1198: היו מהלכין בפילי שחוץ טבריה), אבל גם במדרש ספר' נח ב"ח דף כ"ג ע"א נמצא השבש. ר' אלעזר ור' יהושע הו' יתבי בפלכי טבריא.

יוסי. א"ל מארי דמתיבתא את וסימנא בעלמא²⁰. הא תנינן מן שמך³⁰ אמור להסתכל בפניו³¹, בעלמא דין אסיר כל שכן לעילא ולעלמא דאתי, והא אמר ר' יעקב ועשו הרשע חקוק לעילא. פתח ר' שמעון ואמר³² וירא י"י וינאץ מכעס בניו ובנותיו ויאמר אסתירה פני מהם. מהו וירא י"י וינאץ. אלא מסתכל הוה קב"ה ביקרא רבה דאוקיר עשו הרשע לאבוי וכר אסתכל בהווא יקר אתרניו על בניו דארניו קמיה ובעא לאעברא קמיה דיוקניה דיעקב דלא איסתכל ביה. הה"ד ויאמר אסתירה פני מהם דרא הוא דיוקניה דיעקב. אמר ר' בעלמא דין איתחלפו תרין בתניין³³ דהא שמשא הוא יעקב ובגוהי דעשו ממנן ביה חושבני שחא. ויעקב ובגוהי ממנן חושבני שחא לסיהרא³⁴ ולעלמא דאתי עברינן קב"ה משלטנא דא הה"ד³⁵ וחפרה הלבנה ובושה החמה. מפני מה מפני כי מלך י"י צבאות. וכתיב³⁶ חרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא. ההוא שמשא דיעקב³⁷. אמר ר' יוחנן הא אתית הכא, כען אדרכנא מרגלא חרא³⁸ דהא ר' חיאי אמר מאי רכתבי חרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא. ההוא שמשא דיעקב. אמר ר' יוחנן³⁹ ויפגע

²⁰ מאמר זה מפיץ אור על מקורות המחבר ואופן עבודתו. הוא משתמש כאן בפסיקתא דרב כהנא דף פ"ז ע"ב אלא שלפניו היה לא הנוסח הנדפס אצל בובר אלא הנוסח המועתק במדרש הגדול לבראשית ע"פ [174] (דבר זה מצינו כמה פעמים בוהרר). את קשתי נחתי בענן - זה רשבי' דהוא סימניה (בפסיקתא הנדפסת: סימנא) דעלמא. וכן מיוסד על מקור זה גם המאמר בוהרר עצמו ח"א דף רכ"ה ע"א הסעתיק וסע בד א ת כל ה סיפור בפסיקתא על ענין הקשת (ולא הרגיש בזה הרב מרגליות בניצוצי הדר' שלו). גם שם אמר רשבי' על עצמו, אנא סימנא דעלמא. (בוברר שוהיה הגירסא הנכונה, ולא ססכא). וכן בחז' דף ט"ו ע"א. כגון רשבי' דלא אצטריך עלמא ביומו להאי אות דהא הוא אות סימנא בעלמא. גם ברפ"ט שבסוף פר' תרומה הכתובים שוב בדרך המדרש הגעלם. משתמש המחבר עוד פעם בביטוי זה בח"ב דף קע"ד ע"ב לגבי רב הונא. את הוא סימנא בעלמא. הפתיחה במאמר שלפנינו. מארי דמתיבתא את' לקוחה אף בחיקוי מהמקור בפסיקתא: דהא אתא מרי דשעתא. גם למטה נקרא ר' אלעזר בנו. בריה דמאריה דמתיבתא (דף ט' ע"א).

³⁰ גם ביטוי זה לקוח מהפסיקתא דרכ"ט שם: מטון חדא שמועה מן שמי' דרשבי'.
³¹ כלומר בפניו של עשו הרשע הנזכר למעלה. והוא לקוח ממדרש תנחומא הישן פר' חולדות ט"ח'. למה כהו עיניו של יצחק? מפני שנסתכל בדמות עשו הרשע. ובעל הוהרר מייחס הדברים למי שירצה, כדרכו ברוב המקומות.

³² דברים ל"ב י"ט.

³³ אולי יש לקרוא: מניין, ועיין למטה הערה ⁸².

³⁴ סוכה כ"ט ע"א. על הסתירה שבין מניין הגנים של ישראל עפ"י הלבנה וייחוסם הסודי למשש שהוא מדת יעקב - עיין גם בוהרר ח"א דף רל"ז ע"ב. וכן באה שאלה זו גם בנוסח הנדפס של הפרשה שלפנינו ב"ח דף י"ד ע"א. בחזק סיפור אחר.

³⁵ ישעיה כ"ד כ"ג.

³⁶ מלאכי ג' כ'.

³⁷ הכנוי. שמשא דיעקב' גם בוהרר עצמו, למשל ח"א דף ר"ג ע"א.

³⁸ גם בנוסח הנדפס (בקשר של סיפור אחר לגמרי!) נמצא אותו משפט. דף י"ד ע"א. שמע ר' אלעזר. אמר: כען אנא מדרכנא מלה חד דאיהו מרגלא יקירא דאתמר על סיהרא. נמצא איהו שהמחבר משתמש בכונה בבטוי, מרגלא' בשתי הוראותיו!

³⁹ ר' יוחנן אף הוא נזכר בוהרר רק בחלקים השייכים למדרש הגעלם כגון ח"א דף צ"ט ע"ב ועוד, ח"ב דף י"ז ע"ב וכו'.

במקום וילן שם כי בא השמש⁴⁰ מאי כי בא השמש. א"ר יצחק ששקעה עליו קורם ומנוי⁴¹. והוא אמר ר' חייא לאו בנייה הוה אלא שמשא דיעקב הוה ומכרין דאחיהבת שולטנא⁴² לעשו אתעבר שמשא דהוה שלטניה דיעקב הה"ד כי בא השמש דהא איתחלש חילא דשלטנא דיעקב ואיתיהבת לעשו. א"ר יהודה אמר ר' יצחק ביומי קרמאי הוה באטליא של נרומין⁴³ הוה עברין⁴⁴ נרף ט' ע"א ריסא דעלמא ומגלפין ביה כל גלופי עלמא הוה מגלפי בעילא מכולהו דיוקנא דעשיו ויעקב ולעילא מרישא דיעקב הוה מציירי שמשא הוה עוד מציירי⁴⁵ שימשא דהוה אויל גנחית על רישיה דעשו ומתהני לזיויה וציור סיהרא הוה אויל גנחית על רישיה דיעקב ומשתמש לזיויה. והוה זיוא דלא נהיר ולעילא מן סיהרא הוה כתיב רמאה ברמאותיה נפיל⁴⁶. אמר ר' בון⁴⁷ וכי תושבחת דאבהתא⁴⁸ דגליף לעילא על כורסי יקרא זיוא דמלכא עילאה רמאה הוה. והא תנן א"ר יצחק א"ר יוחנן א"ר שמעון⁴⁹ אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של גוי⁵⁰ וכל שכן דהוה אחוה היאך גניב דעתיה ברמאותא. קס ר' אבא על רגליו⁵¹ ואמר אדם בריה קדמאה דעבד קב"ה בדיוקניה זיוא עילאה לשמשא קמיה מאן גלי עפר מעיניך⁵² דאשכחן בסתרן כתי' תושבחתא דאבהתא להוי ומשתבה ביה קב"ה כל יומא⁵³ ושלימא ברעתיה להוי והא תלמידי רבי רב משכחן ביה דרמאי ברעתיה הוה וגניב דעתא דאחוי ועל כרין אשתעברו תחותיה בנוי. עד דהוה יתבי אחא ר' אלעזר ב"ר שמעון. אמרו הא בריה דמאריה דמתיתתא אחא. אמר ר' הא עונא למשתק⁵⁴. עאל. אמר במאי קא עסקי רבנן. ר' בא הוה קאים על רגלוי סח ליה. אמר ר' אלעזר אי לא

40 בראשית כ"ח י"א. וכן חזר לדרוש בענין זה עוד פעם למטה בדף י"א ע"א.

41 בראשית רבה פר' ס"ה (עמ' 780). בשם רבנן.

42 במקום שולטנותא - אחיהבת לשון נקבה אבל כן בא גם בוהר עצמו. כגון ח"א דף

קע"ב ע"א. יקדים עשו שלטניה השתא בהאי עלמא. וכן כאן למטה דף י"א ע"א.

43 בכ"י נשאר מקום פנוי למלה אחת. ואולי יש להשלים לא רומי אלא אדום? הכתיב

אטליא כמו בכתיב היר.

44 הסיפור הבא כולו דמיוני ומיוסד על תיאור התנן ברוסי שבעבודה זרה י"א ע"ב. כונת

הפתיחה אינה ברורה. מהו, ריסא דעלמא? אולי יש לשער שהיה כתוב, ריסא דמלכא? על

כל פנים רצונו לומר שבאותו איצטדיון או ריסא היו מציירים כל מיני ציורים ופסלים. הרי"ש

שב. עברין ברורה ואין לקרוא. עברין.

45 בכ"י מצייר.

46 לפי הגמרא בע"ז שם: מאי אהני לרמאה ברמאותיה.

47 נזכר במדרש הנעלם פעמים רבות. ובסיפור שלפנינו מתסמוע עם ר' אבא.

48 בטוי זה גם בוהר עצמו, למשל ח"א דף ר"ז ע"ב. יעקב תושבחתא דאבהן איהו ועוד

פעמים אחרות. ועיין הערה 17.

49 גם במדרש הנעלם פר' ח"י שרה ח"א דף קכ"ב ע"א. א"ר יצחק א"ר יוחנן.

50 חולין צ"ד ע"א. בשם שמואל.

51 בהרדשה. כמו למשל ביומא דף ע"ח ע"א. ועמ' ר' צדוק על רגליו.

52 חיקוי לבראשית רבה פר' כ"א (עמ' 202). מי יגלה עפר מעיניך אדם הראשון.

53 על פי היכולות רבתי פרק ט', ג': בכל יום מחבק הקב"ה את דמות יעקב החקוקה

על הכסא.

54 כלומר: עת לשחוק!

דשכינתא הכא איתחזון לאלקאה על דחשבנתון⁵⁵ לזכאה עילאה רבר נש כרין. והכתיב⁵⁶ גם עגוש לצדיק לא טוב. פתח פומיה ואמר⁵⁷ חמים תהיה עם יי אלהיך. מהו חמים. כבר נש דליתיה משנח במלתא דעלמא ולא ידע במהירות ליבא לאשאלא מה דין ומה דין אלא דמשוי גרמיה דבעירא⁵⁸ למסכל מטול. והא תנינן במתניתא דילן⁵⁹ מרחיקין משור חם חמשים אמה. מאי הוא חם דמשמשי ביה. דא דרביא⁶⁰ וליתיה משנח. ועל כרין סהיר אורייתא על יעקב ואמ' ⁶¹ ויעקב איש חם. הא יעקב איתקרי תם ואתון עברתון ליה מועד ומהימנתון מה דאמר עשו הרשע דכתיב⁶² הכי קרא שמו יעקב ונו' אלא אנא שמענא מאבוי⁶³ הכי⁶⁴ דיעקב הוה שלים טפי והוה מליף אורייתא במדרשו של עבר ועשו הרשע אתא לגביה והוה בעי למיפק לחקלא והוה נפיק אמר ליה הב לי למיכל ויהא לך בכירותא דילי. יעקב ממה דהוה שלים ליבא לא אשנח ביה. אמר מה אנא בעי בכירותא. אול לחקלא ויעקב אזל לבי מדרשא ואמר לעבר מה דאמר ליה עשו. אמר ליה עבר לא ידעת מה דאברת יומא דין. יומא דין אברת תלתא חולקין עילאין על דלא בנין⁶⁵ דלא נסיבת בכירותא מאחוך והוה חויאן לך יתיר מיניה דאת מוליף⁶⁶ באורייתא והוה נפיק לחקלא לקטלא בני אינשא. עביד ליה למיכל כד ייתי וישאל מיך דלא למנא הוא ובטן רשעים חסר⁶⁷. אימא ליה על עסק בכירותא. מיד⁶⁸ ויוד יעקב נזיר. חשב בלבו על שאמר לו רבו כדא⁶⁹ כי דבבר אשר זרו עליהם ומתרגמין דחשיבו מצראי. מה כתיב ויבוא עשו מן השדה. שאל

⁵⁵ כן הוא בכ"י, אבל ייתכן שיש לקרוא, דחשדתון, וזכר ל, החושד בכשרים - לוקה בנופלו, שבשבת צ"ז ע"א וכן, חשדתון ל"י במקום חשדחם בי בוהר היא דף ר"ה ע"א.

⁵⁶ משלי י"ז כ"ו.

⁵⁷ דברים י"ח י"ג.

⁵⁸ צ"ל כבעירא. כל המאמר אינו אלא פראפראזה של עבודה זרה ה' ע"ב: לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול וכחמור למשאו. יעקב אבינו הוא ה, שור' ו, שור תם' שבהמשך הדרשה. מענין שכבר כאן טופיעה אליגוריאציה של מושגי הלכה כמו שור חם ושור מועד.

⁵⁹ ברכות ל"ג ע"א. הפורסולה, תנינן במתניתא דילן' חחרת כ"פ במדה'נ, ובווהר עצמו ח"ב דף קכ"ג ע"ב, ולרוב ענייני סוד שאין להם זכר במקורות קדומים.

⁶⁰ צ"ל: דמשמשי ביה רביא, כדעת ר"ם במשנה ב"ק פ"ב מ"ד.

⁶¹ בראשית כ"ה כ"ז.

⁶² שם כ"ז ל"ו.

⁶³ - מאבי. עיין גם הערה 133.

⁶⁴ הסיפור הבא אינו נמצא במדרשים, מלבד מוטיבים בודדים שבו, כגון לימודו של יעקב בבית מדרשו של עבר.

⁶⁵ נראה שהסופר דלג כאן על שורה או שתיים, כי חסרה הסברת שלשת החלקים שהפסיד.

⁶⁶ קל ואפעל משמשים כאן (כמו בוהר עצמו) בערבוביא.

⁶⁷ משלי י"ג כ"ה. גם בוהר ח"ב דף קס"ח ע"ב מצרף יחד את שני הפסוקים. ה, לעיטני נא' ו, בטן רשעים חסר'.

⁶⁸ בראשית כ"ה כ"ט.

⁶⁹ שמות י"ח י"א, ומביא כאן את תרגום אונקלוס.

מיניה למיכל. אמר ליה יעקב בפקססא דמוחרי גושפנקא⁷⁰. מכרה כיום. הא תיובתא מודי על רנא ממשמע דכתיב כיום דהוה זבין ליה מן קדמת רנא. אי הוה זבין ליה מקדמת רנא מאי רמאותא אית הכא. ועוד בברכתא לא ברמאות נסבה דהא אימיה עקאת ליה והוא בשלימותא דליביה לא הוה בעי ואתעכב עמה ואמר⁷¹ אולי ימושני אבי וכל אותו הענין דמשמע דלא הוה בעי מן קדם דהוה שלים ליבא וקבלה אימיה לוטאי בנזירת הבאה⁷² והוא לא אושיט ידיה לבלשלא אינון גדיים [דף ט' ע"ב] ממשמע דכתיב ותעש אמו מטעמים היא ולא הוא. אבל עשו הוא בעצמו עשה דכתיב ויעש גם הוא מטעמים ויעקב לא בעא למיעבד שום רמאותא. ת"ח מאי כתיב ואת עורות נדיי העזים הלבישה היא ולא הוא על דלאו הוא רמאי ולא ידע ביה משלימותא דליביה אחקנת אימיה תבשילא. אמרה ליה נסיב האי ולא נסיב עד דהיא ירבת על ידוי הה"ד ותתן את המטעמים ואת הלחם אשר עשתה ביד יעקב בנה. ועוד כדשאל ליה אבוי לא בעא למימר שיקרא אלא אמר אנכי עשו בכורך ולכך פסיק בין אנכי לעשו בכורך⁷³ אבל עשו אמר אני בנך בכורך עשו. ועל יעקב אמר⁷⁴ ודובר אמת בלבבו מה דהוה בליביה אפיק בשפוותיה ועל כן ארוח ברכאנ⁷⁵ תרי זמני דכתיב גם ברוך יהיה אלו פסוקי דאורייתא מורין עליה דלא הוה רמאי.

א"ר אלעזר מאן דיימר דיעקב רמאי הוה תיפח רוחיה אלא שלים ברעתייה. שלים בליביה⁷⁶. שלים באורחיה שלים עם מאריה לקיימא מה דכתיב תמים תהיה עם יי אלהיך. ר' אלעזר ב"ר שמעון^{76א} כד הוה עייל לבית הועד פניו של ר' מוריקות. הוה אמר ליה אבוח ר' אלעזר הוה אריא בר אריא⁷⁷ ואת אריא בר שועל.

ת"ר עשה הקב"ה השמש והגיהנום ברקיע הרביעי⁷⁸ והגביהו מעל העולם ארבעה

⁷⁰ אולי היה כאן רמז לסיפור שבס' הישר פר' תולדות שיעקב כתב את הכל בספר - אולי. בפנקסא במקום. בפקססא? ולפי' צ"ל: דמוחד (סגור) בגושפנקא.

⁷¹ בראשית כ"ז י"ב וי"ג.

⁷² מלשון, והבאתי עלי קללה!

⁷³ עיין בלקח טוב על הפסוק: ה פסיק הדיבור ואמר אנכי, אבל עשו בכורך.

וכן בוהר ח"א דף קס"ו ע"ב, אנכי פסקא ואמר אנכי סאן דאנא' וכבר העיר באכר עוהו פירושו של 'ן עורא!

⁷⁴ מומר ט"ז ב'.

⁷⁵ הבטוי כמו בוהר ח"ב דף רל"ח ע"ב, רוחי ברכאן מאתר דרנא דמשה.

⁷⁶ גם בוהר ח"א דף קס"ו ע"ב נאמר על יעקב ש. לביה שלים.

^{76א} פסיקתא דרב כהנא בשלח צ"ד ע"ב ומקבילות.

⁷⁷ וכן נקרא גם ר' אלעזר גם בוהר ח"א דף קצ"ו ע"א.

⁷⁸ כל המאמר בהבחינו בין סקום השמש ברקיע הרביעי וסקום הירח ברקיע הראשון אינו מיוסד על תורת שבעה הרקיעים של האגדה בחגיגה י"ב ע"ב אלא על תורת הגלגלים של אריסטו וימי הביניים שלפיה החמה בגלגל הרביעי והירח בגלגל, שעלינו. מלה רקיע משמשת לו שם נרדף לגלגל. כל זה מוכח ביחוד בהירות מנוסח הפרשה כפי שנרפס בו"ח דף ט"ז ע"ג המיוסד באופן ברור על הלכות יסודי התורה של הרמב"ם פ"ז, עבד קב"ה תסניסר ר קיעין על איון וסחרין כל על סא' והרי אלו דברי הרמב"ם ממש: מספר כל

רקיעים ואלמלא שהגבירו ארבעה רקיעים היה שורף את כל העולם ולא היה אדם יכול להלך אפילו פסיעה אחת והיה מסיר אור העינים מרוב האור שלו. ועשה את הירח והגיהו ברקיע שעלינו. ואע"פ שהוא מונח על העולם הזה ואין מפריד בתים אינו נכזה האור שלנו אלא כאור אחר הכותל⁷⁰ מפני שאורו קטן. א"ר יהודה אמר רב⁸⁰ מאי דכתיב⁸¹ והיה אור הלבנה כאור החמה וגו' אי קב"ה עתיד להחליפם הירח לאומות העולם והשמש לישראל⁸² למה יאיר הלבנה. היה להחשיך אורה. אלא א"ר יצחק והיה אור הלבנה כאור החמה לאותם דכתיב בהו⁸³ והיו מלכים אומנך וגו'. ואור החמה יהיה שבעתים לישראל. אמר ר' אלעזר לא היה זה מאיר זה⁸⁴ לישראל אלא מה דכתיב⁸⁵ לה יהיה לך אור השמש לאור יומם ולגונה הירח לא יאיר לך והיה לך יי לאור עולם.

ויאמר אלהים יהי מאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ. ר' פתח בהאי קרא⁸⁶ על משכבי בלילות⁸⁷. א"ר יוחנן בוא וראה כמה יש לאדם ליהדר במעשיו ולפשפש ולדקדק אחר עניניו. בוא וראה ברית כרת קב"ה לדוד שלא יסות ממלה ממנו לעולם הדר⁸⁸ נשבע יי לדוד אמת לא ישוב ממנה מפרי בטןך אשיה לכסא לך. דאמר ר' יוחנן א"ר יהודה אין לך בעולם מי שהשתדל לעבוד לקב"ה בכל כחו ולומר לפניו כמה שירות ותושבחות כדור. דהא תנן⁸⁹ כמה היה שניתיר

הגלגלים המקיפים את כל העולם שמונה עשר (שם). וגם שם הזכיר ענין השמש: ועבד הקב"ה להוא רקיעא רביעאה ואנח ביה שם שא ואסחר כל עלמא בעידין לחועלתא דעלמא. וההמשך שם מושפע באופן ניכר מסירת כתר מלכות לרשב"ג בענין גלגל השמש ופעולתו. ועיין הערה 142. בסדר רבה דבראשית (בתי פדרשות ח"א עמ' 23) מונה את הרקיע שבו קבועים גם חמה וגם לבנה במקום הרביעי שלא כסדר הגמרא אבל ההבחנה בין מקום השמש והירח מוכיחה שלא זה הוא מקור הדברים במדרש הנעלם. דבריו על השמש שאלמלא הגבירו ד' רקיעים היה שורף את כל העולם מוכיחים גם את דברי פדרש תהלים י"ט ס"י י"ז שלעתיד לבוא עולף את החמה מנחיקה ומביאה לרקיע השני ודן בה את הרשעים והוא שורפן. מכאן שברקיע השני השמש שורף, ונראה שלדעת בעל המאמר המדרשי אין עתה השמש ברקיע השני אלא הקב"ה עתיד להביאו לשם. מאמרים כגון אלה יכלו להקל על בעל המדרש הנעלם את זיהוי הגלגל עם הרקיע!

⁷⁰ ציור זה חביב מאד על בעל הוהר. גם בנוסח הנדפס של פרשתנו מ"ח דף ט"ו ע"ג: לית נהירותא בר מה דמקבל כחד חוטא בחר כותלא. כוהר ח"ב דף ס"ט ע"א. נהירו דבחר כותלא (כמו למעלה) ושם דף ק"ל ע"ב. רי"ג ע"א.

⁸⁰ צירוף שמות זה מצוי מאד במדרש הנעלם מפרשת בראשית.

⁸¹ ישעיה ל"ו.

⁸² כאשר נרמז למעלה בפרשה זו באומרו שבעולם הזה נחלפו שני המנינים. ע"ו

הערה 33.

⁸³ ישעיה מ"ט כ"ג.

⁸⁴ זהו אחת מיותרת.

⁸⁵ ישעיה ס' י"ט.

⁸⁶ עיין הערה 4.

⁸⁷ שה"ש נ"א.

⁸⁸ מומד קליב י"א.

⁸⁹ צירוף ברכות נ' ע"ב וסוכה כ"ו ע"ב.

דרודר בליליא שתין נשמי. א"ר יעקב והלא כבר נאמר⁹⁰ צחות לילה. משמע דער צחות נאים. אלא א"ר יוחנן א"ר יהודה דוד היה יתיב עם סנהדרי ישראל רבעות ליליא והוו אולי מיניה לבתר הוה מתעסק באורייתא וקארי קרית שמע כתיקונה והוה שכיב בערסיה ועד פלגות ליליא לא הוה נאים אלא שתין נשמי. בפלגות ליליא הוה מתגבר בשירות ובתושבחות ההד"י⁹¹ קרמו עיני אשמורות לשיח והוה ניחא קמיה רקב"ה שירתיה יתיר משירתא רמלאכי השרת. ומי ניחא קמיה רקב"ה שירתיה יתיר משירתא רליליא דבני אעשא. אין. [דף י' ע"א] דהא תנן⁹² כל העוסק בתורה בלילה קב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום רכתיב⁹³ יומם יצוה יי חסרו ובלילה שירה עמי. מאי טעמא יומם יצוה יי חסרו משום רבליה שירה עמי. א"ר אחא⁹⁴ מפני מה ניחא קמיה קב"ה שירתא רליליא יתיר משירת ימא. א"ר יצחק מפני שיכול אדם לכוון את לבו בלילה מביום. ואולא הא כי הא דאמר ר' יוסי בן פוי⁹⁵ דרכו של אדם כשנעור בלילה לחשוב מחשבות ולהתעורר יצר הרע. אי הוא מתחלף רעיוניו ומחשבתו ממה שהוא דרך לעשות והוא מתעסק בתורה אינו דין שישאר מלפניו יותר מביום.

א"ר כהנא א"ר הונא⁹⁶ בכל אותן המעלות שהחמה עולה ויורדת אומ' שירה מלפניו ואינו שותק שירתא רשמשא יתיר על חילא רשמיא ועל כל כוכביא. מאי טעמא. א"ר יוסי כשם שהחמה גדולה על כל הכוכבים ועל שאר המאורות כך שירה גדולה על כל הכוכבים והמאורות. ומאי שירה הוא רשמשא. ת"ח דתנינן⁹⁷ עשרים וארבע מעלות החמה עולה ויורדת ועל כל מעלה ומעלה אומר שירה. ומה שירה הוא אומר. אמר ר' יצחק במעלה הראשונה הוא אומר⁹⁸ תורת יי תמימה משיבת נפש. מאי טעמא מתחיל בהאי פסוקא. א"ר אבא בר כהנא⁹⁹ תדע לך כל הנשמות אשר בבני אדם מאותם הצדיקים אשר בעולם מטטרון שר הפנים סליק לה גביה קב"ה¹⁰⁰ וכיון שהחמה זורחת חזרות למקומן כרי להתעסק בתורה ואז החמה במדרגה הראשונה כשהנשמות חזרות למקומן מתחיל מהאי פסוקא ליתן שבחא על הנשמות

⁹⁰ מוזר קי"ט ס"ב, וכל זה בברכות אלא שמשנה שמות החכמים.

⁹¹ מוזר קי"ט ס"ח הסוכא גם הוא בברכות שם.

⁹² תנינן י"ב ע"ב.

⁹³ מוזר ס"ב ט'.

⁹⁴ אחא נזכר פעמים רבות גם במדרש הנעלם וגם בזוהר נופא.

⁹⁵ ר' יוסי בן פוי נזכר חמש פעמים במדרש הנעלם. ופעם אחת מאלו גם בנוסח הנדפס של פרשתנו, במאמר אחר לזמרי. בנין המשפט העברי הבא כאן כולו לפי ה.חחביר' הסחר על לשון זוהר, ועושה רושם כאילו תורגם מארמית, והר"ח.

⁹⁶ ר' כהנא ור' הונא מודמנים יחד גם בזוהר ח"א דף קל"ח ע"א במדרש הנעלם.

⁹⁷ בפרשה הנדפסת ב"ח דף ט"ז ע"ג, תנא במתניתא דילן (ו) חלת מאה וארבעין משקופין

אזיל שמעא סליק ונחית'. בין כך ובין כך יש כאן הפיכת חכמת התכונה שבפרקי ר' אליעזר פרק ו' לדברי אנדה חדשים.

⁹⁸ מוזר י"ט ח'.

⁹⁹ שמו לא נזכר בשאר חלקי זוהר.

¹⁰⁰ ר"ל בלילה. דעה זאת על מטטרון אינה נמצאת בשאר חלקי זוהר.

חזרות למקומן והוא חזר למקומו להתחרש. רא"ר יהודה אין החמה זורחת עד שעה שישאל מכווין ואז החמה אומרת מהאי פסוקא תושבחתא דיליה. במדרגה השנייה משבחת ואומרת¹⁰¹ עדות י"י נאמנה מחכימת פתי. במדרגה השלישית¹⁰² פקודי י"י ישרים משמחי לב. במדרגה הרביעית מצות י"י ברה מאירת עינים. במדרגה החמישית יראת י"י טהורה עומדת לעד. במדרגה הששית משפטי י"י אמת. ואז קאי במדרגה שלו עד דיהבין ליה רשותא נוסע במדרגה השביעית פתח ואומר¹⁰³ יראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים. במדרגה הח'¹⁰⁴ אומר יהי שמו לעולם לפני שמש וינון שמו. במדרגה ה'ט' אומר¹⁰⁵ כי שמש ומגן י"י אלהים וגו'. במדרגה ה"ו כשהחמה יורדת אומר¹⁰⁶ חרחה לכם יראי שמי שמש צדקה וגו'. במדרגה י"א אומר¹⁰⁷ וחרפה הלבנה ובושה החמה וגו'. ב"ב מעלות אומר¹⁰⁸ עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו. תשת חשך ויהי לילה. ב"ג מעלות אומר¹⁰⁹ ל"י הארץ ומלאה תבל ויושבי בה. ב"ד מעלות אומר¹¹⁰ שירו ל"י שיר חדש כי נפלאות עשה. ב"ה מעלות אומר¹¹¹ מי לא יראוך¹¹¹ מלך הגויים כי לך יאתה. ב"ו מעלות אומר¹¹² וידעת היום והשבות אל לבבך כי י"י הוא האלהים וגו'. ב"ז מעלות אומר¹¹³ לך י"י הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד וגו'. ב"ח מעלות אומר¹¹⁴ גדול י"י וההולל מאד. ב"ט מעלות אומר¹¹⁵ מאין כמוך י"י גדול אתה וגדול שמך בגבורה. בכ' מעלות אומר¹¹⁶ הבו ל"י כבוד שמו. בכ"א מעלות אומר¹¹⁷ הוד והדר לפניו. בכ"ב מעלות אומר¹¹⁸ לך שמים אף לך ארץ אתה הכינות מאורות ושמש. בכ"ג מעלות אומר¹¹⁹ נכספה וגם כלתה נפשי. בכ"ד מעלות אומר¹²⁰ יהי כבוד י"י לעולם ישמח י"י במעשיו.

101 מזמור י"ט ח'.

102 שם, וכן הפסוקים הבאים.

103 מזמור ע"ב ה'.

104 שם ע"ב י"ז.

105 שם פ"ד י"ב.

106 מלאכי ג' כ'.

107 ישעיה כ"ד כ"ג.

108 מזמור ק"ד י"ט.

109 שם כ"ד א'.

110 שם צ"ח א'.

111 ירמיה י' ז'.

112 דברים ד' ל"ט.

113 דה"י א', כ"ט י"א.

114 מזמור מ"ח ב'.

115 ירמיה י' ז'.

116 מזמור כ"ט ב'.

117 מזמור צ"ו ו'.

118 מזמור ע"ד ט"ז.

119 שם פ"ד ג'.

120 שם ק"ד ל"א.

א"ר יצחק ב"ר אבא¹²¹ כיון שהחמה נכנסה בחלון בלגה¹²² דרף י' ע"ב] מתכסה מבני ארם לפי תוכן הישוב ואזי הנפשות נעצבות והולך וטובב כל העולם עד שחחר בחלונות הירועות לה ומשתחה למלך יוצר בראשית¹²³ ומתחדש כמתחלה ועומר במררנה וקב"ה מחדש בכל יום חמיד מעשה בראשית והתקינו יוצר הכל לעשות תועלת לכל העולם לצמוח צמחים לרשן עשבים להפריח פרחים להאיר על העולם להוליד הזרעים לשמח הנפשות להעמיד יבולים¹²⁴. אמר קב"ה אני לא בראתי השמש אלא לתועלת שלכם והוא שמש שלכם ועושה כל הצורך שלכם כשמש המשמש לצורך רבו ואתם חוטאים ועושים אותו אלה. יהי מארח קללה באותו העברות מפני שאטריח לאבר עובריה מן העולם.

ת"ר זימא חרא הוא אויל רב נחמן בר רב¹²⁵ מטבריא לצפורי והוה אויל עמיה ר' יוסי בר קיסמא¹²⁶ אשכימו למיזל כד הוה כד¹²⁷ אתי צפרא. אולו עד דהוו אוילי א"ר יוסי לרב נחמן לימא לן מר מהני מילי מעלייתא דהוה אמר בנהורא דימא¹²⁸. אמר ליה תא שמע אתקין קב"ה נהורא דשמשא לתועלתא דבר נש וכד נטיל שמיא בזוהרא דשמשא הוה עידנא למתבע בעותא מקמי קב"ה דהא עירני דרעותא קמיה. ת"ח בעידנא דמלכא יתיב בחרווא כל שמשאי נהירין בחרוואתא אפיהו. וכד מלכא עציב אפיהו דשמשאי מתחשכין ועציבין דה"ה¹²⁹ באור פני מלך חיים. ואבא¹³⁰ ביומא דעיבא לא גור תעניתא. והוה אמר מלכא עציב ואנא אשיח לבעותא קמיה. ומי עציב קב"ה¹³¹ הוא כתיב¹³² הוד והדר לפניו עוז וחרוה במקומו. אלא אמר אבוי¹³³ מאי עציבותא אית קמי' על אוברא דחייביא דאתחייבו קמי ואיתאברין מן עלמא ולא הוה עידנא למתבע בעותא. ורוד מלכא אשנח בהאי

121 שמו לא נזכר בשאר חלקי זוהר.

122 הנוכח בפרקי ר' אליעזר פרק ו', אבל כל הפרטים כאן חדשים.

123 פרט זה בא גם בפרקי ר' אליעזר שם.

124 בפרשה הנדפסת בו"ח דף ט"ו ע"א בא מאמר מקביל: א"ר בא. שית סאה וארבעין מטלנין עבד שמשא כחושבן שמש בין יממא וליליא ואסחר לכולי עלמא בסחרנותא. ולמאי אצטרך? לרכבא ולהסמא ארעא ולד שגא עש בין ולא צמחא פירין ואילנין... וכולהו ברא קב"ה לתועלתא דבני נשא. ועוד פעם שם דף ט"ו ע"ג. למעבר דרועא וחצדא' [=להעמיד יבולים].

125 לא נזכר בשאר חלקי זוהר. ונראה שתנא כזה לא היה ולא נברא.

126 תנא זה נזכר במדרש בו"ח דף כ"ז ע"ג ובמדרש רות הגעלם שם כמה פעמים.

127 יש למחוק. וכן במדרש הגעלם בו"ח דף ח' ע"א, אשכימו למיזל כד הוה אתי נהורא'.

128 עיין בסיפור מקביל במדרש הגעלם לרות בו"ח דף ע"ו ע"ג. אולו... א"ר יצחק

לימא מר מאינון מילין מעלייתא בקריאת שמע'. הבטוי התלמודי חזר בזוהר גם בשאר מקומות. יתכן גם כן שיש להשלים, דהוה אמר אבוי' לפי המשך הדברים כאן.

129 משלי ט"ז ט"ז.

130 בברכות ל"ב ע"ב כתוב אמנס רבא לא גור תעניתא ונ' אבל נראה שהמחבר שינה

בכונה כאילו המדבר מוכיר ענייני אבוי. עיין בהערה 128.

131 חגיגה ה' ע"ב.

132 דה"א א' ט"ז כ"ז.

133 -מאבי. עיין הערה 63.

ואמר¹³⁴ ואני תפלתי לך יי עת רצון דבעי עת רצון למתבע בעותא היינו
 דכתבי¹³⁵ ייראוך עם שמש כשהחמה עומרת בשנה ריתבע איניש בעותיה מן קדם
 מאריה בחרה ולא בעירנא דנהורא אתחשך. אמר ר' יצחק¹³⁶ מהכא סכות בענן
 לך מעבור תפלה. ר' בו ור' חייא ואמרי לה אמר ר' יוחנן אמר ר' בו האי מאן
 דאזיל באורחא וחמי קושבא דשמשא¹³⁷ דבעי למיזר בתרעי לימא הכי. את
 שמשא קפונקא מזהירותא מיוא טפילותא מיוא דא דאספקלריא רבה קטקרא¹³⁸
 את למארך את לשבחא למארך דברא יתך ומאן דברא יתך ויזרז וזרזך ברא
 אצותהוון¹³⁹ דישאל ויזרז נהוריהון כבוצינא רבא ויקרא דברא בקרמיתא
 דאתחשך קמיה אבל נהירותך לשמשא לנא איתבריא. אית לן למיתן שבחא למאן
 דשלחך גבן לפיכך ברוך יוצר המאורות.

ת"ר¹⁴⁰ א"ר אליעזר¹⁴¹ החמה אותיות שם המפורש חקוקים עליו והולך אל
 דרום וסובב אל צפון. ותאנא¹⁴² ששה חדשים הולך לפאת צפון לחמם האויר
 והקיריות, וששה חדשים הולך לפאת דרום לדרשן רשאים ויבולים¹⁴³ ועשבים
 ואילנות ה"ה¹⁴⁴ הולך אל צפון וגו'. ונמצא בין זה ובין זה שהחמה הולכת לארבע

134 מומור ס"ט י"ד.

135 מומור ע"ב ה'.

136 א"ר א"ר אליעזר ו' מ"ד. והוא הפסוק הטובא בכרכות ל"ב ע"ב.

137 הכוונה לדיסקוס של החמה, ושמש המלה קושבא אינו סוכן.

138 פירוש המלים נעלם ממני. קפונקא וקטקרא לא נמצאו גם בין המלים המשובשות
 (בטעות או בכונה) שבוהר, אבל גם כאן מצינו את הקי"ף הבולטת כל כך בכל המלים
 המפורשות הללו באוצר המלים של זוהר. וזהירותא בלשון זוהר נמצאת גם בח"א דף רס"ה
 ע"א. השמש הנראה אינו אלא טפל לגבי זיו האספקלריאה המאירה שהיא השמש של עולם
 הספירות או שמשא דיעקב כפי שקרא לה בדבריו כאן.

139 כמו אסוותהון, לשון רפואה. ונראה שיש לקרוא 'ברא' וכן מפרש בוהר לגבי
 הפסוק, שמש צדקה וסר פא בכנפיה שלעתיד יוציא להם את האור הנחם (ח"א דף קלי"א
 ע"א ור"ג ע"ב; ח"ג דף קלי"ב ע"ב). נהורא דשמשא תקיפא דמין למיפק באסוותא לעלמא".
 וכן התפלה שלפנינו: מי שברא אותך נתן לך את זוהרך, הוא יברא רפואתם של ישראל ויאיר
 אורם כאותו אור גדול ונכבד שברא בתחלה. השימוש המוטעה של בוצינא בהוראה של אור.
 האפיניו כל כך לט' זוהר, נמצא גם כאן.

140 מכאן מתחיל הלשון המובא בס' משל הקדמוני [להלן: מה"ק]. ויניציאה ש"ו דף ג"ט ע"א.

141 זכר למקור המאמר בפרקי ר' אליעזר סוף פרק ו'. החמה שלש אותיות של שם

כתובים על לבו - עיין בפני הרד"ל על הגירסא הנכונה. גם במדרש רות הנעלם השתמש באותו
 מאמר. עיין ז"ח דף ע"ז ע"ז על מסעי השמש בי"ג חלוני הקיץ: שמשא נפק ואתערט ואתגליף
 באתון דשמא קדישא'.

142 המשפט הזה חסר במה"ק הממשיך מיד: ונמצא וגו'. ותאנא' שבכאן אינו אלא לשון

רשב"ג בפיוט כתר מלכות האומר על החמה והוצ' ביאליק ורבינצקי ח"ב עמ' 67. ששה חדשים
 הולכת לפאת צפון לחמם האויר והמ"ם. ידוע שבעל זוהר השתמש בפיוט
 זה גם בשאר דברים. עיין דברי במאסף סופרי ארץ ישראל (ת"ש) עמ' 161-165.

143 במדרש הנעלם ב"ח דף י"ג ע"ב - לפני הפרשה שלפנינו - נאמר על רוחות המנשבות

מרוח דרום, לדרשנא ארעא ולחמסא קיריותא'.

144 קהלת א' ו'. וצ"ל הולך אל דרום.

פאתי העולם וחזרת חלילה. א"ר יצחק בר גוריא¹⁴⁶ מקומות נמצא ביישוב וכן במקומות¹⁴⁸ שהחמה זורחת אזי הוא ליליא במקום אחר¹⁴⁷ זהו לפי סבוב השמש¹⁴⁸. אמר¹⁴⁹ ר' יצחק אנא ערעית בהווא כופרא¹⁵⁰ דבני מדינא ובאית תמן ויתבנא למיכל [כך רמיש ליליא ולא ספיקנא למיכל]¹⁵¹ עד דהוה נהורא. אמרנא¹⁵² מאי האי. אמרו לי כך אורחוי דאתר¹⁵³ דא ועוד אית אתר גבן סמין¹⁵⁴ תלת מילין דלא יכיל איניש¹⁵⁵ לנמנמ אפילו פלגות דא¹⁵⁶. נפקנא¹⁵⁷ מתמן אזלנא בהווא [דף י"א ע"א] יומא תלתין וחד מילין ובאית באתר אחרא. יתיבנא למיכל אמרנא נוחי¹⁵⁸ למיכל עד דלא ינהר נהורא דיממא. אמרו לי ניכול ונחרי דליליא אורכא הוא. אמרית כמה הוא. אמרו לי יכיל איניש לנמנמ בארבעין מילין¹⁵⁹. תוהנא ואמרית להו הא ברוך פלן לא ספיקנא למיכל עד דהוה נהורא. אמרו לי סמוך לקבל¹⁶⁰ עכשו יממא הוא והוא אתר עילאי מכאן ירענא דהוה כן. כך אחינא לגביה דר' שמעון אמר לי כך הוא לפום מה דאזיל שמש¹⁶¹. פתח לי בספרא דברייתא דשמואל קדמאה¹⁶² דהוה מסיפרא דארם הראשון ואשכחנא האי

145 לא נזכר בשאר חלקי זוהר. ועיין שמו בסס' תענית כ"ט ע"ב: יצחק בר גוריא.

146 במה"ק. וכן הוא במקום ושתי הגירסאות משובשות או חסרות.

147 וכן הוא בזוהר ח"ג דף י' ע"א במאמר הנודע בשם ספרא דרב המנא סבא. ועל דא אית אתר בישובא, כך נהיר לאלין חשיך לאלין. לאלין יממא ולאלין ליליא.

148 דברים ברורים וטובים להוציא מלבם של המפרשים את המאמר בספרא דרב המנא

סבא כאילו יש בו שיטה קוסמולוגית, מורנית' על סבוב הארץ ועיין על אייחבת המאמר ההוא למטה בהערה 163.

149 במה"ק: ועוד אפר.

150 מה"ק: באותן כופרין.

151 המאמר המוסגר חסר בכ"י ונמצא על נכונה במה"ק.

152 במה"ק: אמינא.

153 במה"ק משובש: דאורחא.

154 במה"ק: סמוך לנבן.

155 מלה זו חסרה במה"ק.

156 הסירוס האגדתי של העובדות האסטרונומיות בולט: ב מ ז ר ח ולא ב צ פ ו נ אירע

מעשה זהו בנוסח המקביל בזוהר ח"ג שם ביתר דיוק: אית אתר דכוליה יממא ולא אשחכב

ביה ליליא בר בשעתא חרא זעירא והאי דאמרו ב ס פ ר י ק ד ס א י' וכטובן אין ברבר זה

כל חידוש ועיין פירושו של רב סעדיה לאיוב ליה י"ט שהרמב"ן הביאו

בפירושו לאיוב שם. וכבר הוכחתי במקום אחר שבעל זוהר השתמש בפירוש הרמב"ן לאיוב

דברים אחרים, עיין בספרי Major Trends in Jewish Mysticism עמ' 384 הערה 70.

אלו הם, ספרי קדמאי שרמו עליהם ש!

157 מכאן עד, כך אחינא חסר במה"ק.

158 נמרה נא לאכול. וכן בשאר מקומות בזוהר. אוהן למיזלי, אוהי לאחא' וכי"ב.

159 יוכל ליימן זמן של סהלק ארבעים מיל' טוב סיפור אנדי דמיני.

160 נראה שצ"ל לנבן, עיין הערה 154.

161 במה"ק: דאזיל שממא. כמו למעלה: לפי סבוב השמש.

162 מוסיף קדמאה להבדיל ברייתא דמינית זאת מן הברייתא דשמואל הנמצאת בידנו

שאינה באה מספרו של אדם הראשון. שמואל קדמאה הוא כנראה שמואל הקטן שהברייתא

הקוסמולוגית שלו נזכרה בתחילת הקטע שלנו.

ענינא. א"ר יהודה סולגל הוא עלמא כהאי כדורא¹⁶³ וכר אזיל שמשא אשתחב
בהאי אתר דנהיר כען ובאי דרמיש כען¹⁶⁴ ודא לחיו ענינא¹⁶⁵.

ח'דר¹⁶⁶ עתיר הקב"ה להוציא חמה מנרתיקה ולירון בה את הרשעים הה'דר¹⁶⁷
יציאו וראו בפגרי האנשים וגו'. רב ספרא¹⁶⁸ כר סליק להתם¹⁶⁹ לא הוו ידעי מאן

163 בכ"י: כהאי כחדא, ותיקנתי לפי מה"ק והמקבילות בוורה. הגירסא. סנלגל...
כדורא' הולמת את העינין. וכן מדובר על. סנלגלותא דארעא' וסבוב השמש
בסנלגלותא ר"ל בעינול גם בנוסח הנדפס של הפרשה הואת בו"ח דף ט"ו ע"א. במקום סנלגל
באה הגירסא נלגל גם בנוסח הלשון הנדפס בס' מה"ק (גלגל הוא עלמא כהאי כדורא') וגם
בתחלת הלשון בו"ח בדפוסים מאו דפוס ויניציאה דף ט"ו ע"א: תנינא מסאריהון דמתיבתא
דעלמא נלגל הוא כדורא דא'. אבל בדפוס הראשון (שאלוניקי שני' דף כ"ז ע"א) מצאתי
באמח הגירסא הנכונה סנלגל וכן גם בכ"י החשוב של הוורה שבמספריה הקאזאנאטניות
ברוסא סי' 178. כדור איפוא שגלגלי אינו אלא שבוש קל מאד. ואם כאן לא היה מקום לאי
הבנה - כי כדור שרצונו לומר שהעולם הוא עגול כדור ולא שהוא עצמו מתגלגל - הרי נולדה
א"הבנה נסה אצל סופרים רבים מתוך הגירסה המשובשת בספרא דרב המנוא סבא שבוורה
ח'נ דף י' ע"א. שם נרסנין: כל ישובא מתגלגלא בעינולא ככדור אלן לתחא
ואלן לעילא' והבינו שבעל המאמר רצה לומר שהיישוב (ארצנו) מתגלגל, לפי שיטת קופניקוס.
וכל זה אינו, אלא יש לקרוא, כל ישובא סנלגלא ככדור'. גם המשך המאמר שם מתאים
רק לפירוש זה על כדוריות הארץ שהשמש מסבבת עליה, ולא לחנועה הארץ מסביב לציר.
יש סי' שגרים למעלה ולמטה (באופן קבוע 1). וכל אינון ברין שנינין בחווייהו שניניא
דאורא כפום כל אתר ואתר'. נמצא שלא לפי סבוב הארץ נשחנו הבריות אלא לפי האיקלימים
השונים הקבועים בכדור הארץ. זוהי תורת ה.אנטיפודים' והכל כפי הקוסמולוגיה של ימי
הביניים ואין לבעל המאמרים האלה דעה חדשה בסוגיא זו אלא להיפך: הוא משתדל להכניס
את התורה הנהגת בזמנו ל.מדרש' שלו כדרכו בכמה וכמה דברים. המקבילות מוכיחות שגם
הגירסא, מתגלגלא' אין פירושה תנועת נלגול אלא הסנולה להיות עגול, ומכל שכן
שאין כל יסוד בשמש מלת התגלגל בספרותנו לחרנם את דברי הוורה. מתגלגלא בעינולא
כדור' כמו שחרנס צונץ selber dreht sich Kugel (עיינן במבחר כתביו ח"א
עמ' 12. ובעקבותיו ובעקבות ר' עוריה מן האדומים נכשלו רבים במאמר זה). הסלה, בעינולא'
בוורה ח'נ המיתרת בעצם ואינה נמצאת במאמרים שבמדרש הנעלם, נוספה כנראה להדגיש
את הפירוש הנכון של הגירסא מתגלגלא שהמעתיקים הבינו אותה יפה. לזכותו של התרגום
האנגלי החודש של הוורה יש לא ציינן שלא נכשלו המחרגמים במאמר זה ותרגומם בפר' ויקרא
הוא לפי הפשט הנכון של הדברים.

164 בנוסח הנדפס של הפרשה בו"ח דף ט"ו ע"א: .עלמא סנלגל כדורא דא וכר נפיק
יש להשלים: שמשא) סמורח אזיל בסנלגלותא עד רמטא לחחת (בדפוס ראשון: לפחת) וכדון
אתעביד רמטא ובהואו שעחא אזיל ונחית בגלגלין דמדינין ידיען ונחית וסבב כל ארעא וישובא.
וכר נחית ומתכסיא מינן רמש לן ונהיר לאינון דדינין תחות לן לפום יישובא ומגלגלותא דארעא'.
165 במה"ק יוחר טוב: ודא חוו ענינא. עד כאן בא הלשון במה"ק.
166 עיין בראשית רבה פר' ו' (עמ' 46). ושם מכיא פסוק אחר לאסמכתא. ועיין פסחים
נ"ד א'.

167 ישעיה סי' כ"ד.

168 רב ספרא נזכר גם בסיפור מעשה ארוך בוורה ח"ב דף קס"ה וקס"ט.

169 לא"י. השמש הבלבי במלים, סליק להתם' כבונת לארץ ישראל רווקא הועתק
ע"י בעל הוורה פעמים אחדות כאילו דברי מדרש רשב"י נכתבו בבבל! רק בח"א דף ק"צ
ע"א נמצא השימוש המהופך, כד. אחא מהתם לארעא דישראל'. כל פתיחת הסיפור מקבילה

הוא. אזל לבי מדרשא ואשכח רבנן דהוו עסקי בהאי פסוקא דכתיב¹⁷⁰ לא יבא עוד שמשך וגו'. מהו ולא יבוא עוד שמשך דתנינן בשעה שנחרב הבית ונכנסו שונאים להיכל היה שם ר' צדוק והיה מתפלל תפלתו¹⁷¹ ונערב השמש¹⁷² ונכנסו כולם בערבוביא והרגו כמה חסידים ולא חמלו על בנים ולא על אבות הר"ה¹⁷³ אזל לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב. אמר רב ספרא אנא במתניתא דירן תנינן האי פסוקא דכתיב לא יבוא עוד שמשך אשכחנא הא כי הא דאמר ר' חייא מאי דכתיב¹⁷⁴ וילן שם כי בא השמש אלא שמשא דהוה דיעקב. וכראתיהיבת שלטנא לעשו אתעבר שמשא דהוה שלטניה דיעקב¹⁷⁵ ואתיהיבת לעשו דהוה כי בא השמש ועד יומא דין איתעבר שמשא חזיא ויקרא מיעקב ואתיהיבת לעשו. ולעתיד לבוא עתיד קב"ה לאחידותיה¹⁷⁶ לשלטניה ולא יקבל אחרן שלטניה כדא¹⁷⁷ וביומיהון די מלכיא אינון יקים אלה שמיא מלכו וגו' עוד אמר רב ספרא הואיל ואתנא הכא מהו וביומיהון די מלכיא אינון. מאן אינון מלכיא אלא הכי גורו¹⁷⁸ מריהון דמתיבתא דירן ושמעו. ההוא דאמר זמנין מלכיא דארעא למעבר כולהון חבירותא על ישראל וגורדין גורדין בישרון¹⁷⁹ בעיטא חד, וכדורו¹⁸⁰ דיגורון בעיטיהון ויחול ההוא גזירתא עליהון. יקים מלכותהון רבון עלמא ויזהר שמשוון עליהון ההוא דהוה עירת מנהון דה"ה לא יבוא עוד שמשך. א"ר יהודה רא הוא ממרייהו דמתניתא מילתא כמילתא דנפיק מפום מלכא. אמרו ליה מה שמך. אמר באתראי¹⁸¹ קרו

למה שנמצא על רב הונא בפר' תרומה ח"ב דף קע"ד ע"ב נ"ס כן ממדרש הנעלם. כפי שצויין בדפוסים בצדק: ,כד סליק רב הונא להתם [נסבל לא"י] אשכח רבנן דהוו עסקי בהאי קרא ... ורב הונא לא הוו פשניחין ביה דהא לא אשתמוען ליה בקרמיתא ... עאל לבי מדרשא ואשכח רבנן דהוו אמרי האי קרא וכו'.

¹⁷⁰ ישעיה ס' כ'.
¹⁷¹ לא מצאתי זאת באגדות החורבן. הכוונה כנראה להפלה שלא ייחרב הבית. על פי גיטין ג' ע"א. ולפי המסופר באיכה רבתי פ"א (הוצ' בובר עמ' 68) לא היה ר' צדוק בירושלים בשעת חורבן הבית.

¹⁷² תענית כ"ט ע"א.

¹⁷³ ירמיה ו' ד', ובכ"י כתוב: נטו צללי.

¹⁷⁴ בראשית כ"ח י"א. וכל הדרשה חזרת על מה שנאמר כאן למעלה בדף ח' ע"ב בענין

שמשא דיעקב ושלטנא דיעקב.

¹⁷⁵ עיין הערה 42 והפנים שם.

¹⁷⁶ אולי צ"ל: לחדתותיה? צורה זאת מצויה גם בוהר, למשל ח"ב דף רל"ד ע"א: זמנא

דקב"ה אתער לחדתותי עלמא.

¹⁷⁷ דניאל ב' מ"ד.

¹⁷⁸ שמוש לשון זה אפיניי ללשון חוהר בכמה מקומות. למנור מלין דקשוט'. אתנור

במתניתין. רוא דאתנור בתרי מתיבתאי (ח"ג דף ר"ג ע"ב) - תמיד בהוראה של לימוד ולא של חיתוך הדין או נזרה. תנן במתניתא דילין וגורנא במתניתא דילין באים זה על יד זה במדרש הנעלם בוח' דף ט"ז ע"ב.

¹⁷⁹ צ"ל: וגורדין מורין בישין.

¹⁸⁰ צורה זאת של מלת קישור כד אינה מופיעה עוד בשום מקום אחר בוהר, אבל ייתכן

שהמעתיקים או אפילו רק המדפיסים בחרו תמיד בצורה המצויה.

¹⁸¹ בכ"י: בחראי.

לי רב ספרא. אמ' יאות הוא מפיסימיים¹⁸² דנהר לן שמעתא. עד דהוה יתיב הוה חלמידי דרבנן עסקי על מה דאמר¹⁸³ ונניוחי נגנן. מהו נניוחי. אמר ר' יצחק מין ניגון הוא. אמרו רבנן הא מבני מתניתין הכא דגורין מלה כמירת עירין¹⁸⁴ הוא יימר מלה דין. א"ר ספרא הכי גורו בני מתניתא¹⁸⁵ רידן. א"ר יהודה א"ר יוחנן מה בין זמר לניגון אלא ניגון הוא כיוון הנגינות והרמת הקול לישובא דליבא בין בכלי בין בקול בין בגרון. אמר ר' יוחנן תלת מילין אינון דמיישבי ליבא כלי וקול וגרון¹⁸⁶. וכתבי¹⁸⁷ ועתה קחו לי מגן והיה כגון המגן. דאינון תלת כלי וקול וגרון וכתבי ועתה קחו לי מגן והוא ניגון. זמר הוא כיוון הדברים בלי נעימות¹⁸⁸ דא"ר יהודה א"ר יוחנן בכל מקום מוזמר הוא בלי כיוון הדברים בלי נעימות¹⁸⁹ דא"ר יהודה א"ר יוחנן בכל מקום מוזמר הוא בלי נעימות. ובכל מקום מוזמר הוא על ענין הדברים בלא נעימות הר"ה¹⁹⁰ מוזמר לרוד בכרחו. הא שמע מינה דלא הוה ניגון הדברים בלא נעימותא אלא על מיליא וכן אשנחו מארי מתניתא רידן על כל מוזמר דאמר רוד דהכי איחכוון על מיליא דהוה בעי ולא על נעימותא. והא"ר אבא¹⁹¹ קם ואמר דנא הוא ממאריהון דמתניתא לית אנון חזיין למימר של¹⁹² על מלה דידהון דנא אינון מלאכין קדישין דגורין מלה קדישא בפומיהון¹⁹³. אמר ר' יצחק אמר רב¹⁹⁴ לית לן למיהרר למלה דשבקנא¹⁹⁵ על משכבי בלילות בקשתי את שאהבה נפשי¹⁹⁶. דתמן¹⁹⁷ תנין בתלת זימנין דשעתי בליליא קב"ה הוה אויל

182 כן הוא בכ"י ולא ידעתי פירושו.

183 ישעיה ל"ח כ'.

184 הניאל ד' י"ד.

185 אולי צ"ל: מתיבתא.

186 חיקוי לפאמר בברכות נ"ז ע"ב: ג' דברים מרחיבין דעתו של אדם וכ'.

187 מלכים ב, ג' ט"ו.

188 צורת יחיד בהשפעת נעימותא בארמית של הזוהר הבאה בהוראה של נעימה. ניגון

לא ידעתי אם יש מקור ספרותי להגדרותיו של ניגון חסר.

189 מוזמר ג' א'.

190 או שחסר כאן דבר או שיש למחוק, והאמר' ולגרוס רק: ר' אבא קם.

191 שניאה, ואין מלה זו חזרת בוהר.

192 כן חזרת הנוסחא, על פוסא דאליהו אתגור' כמה פעמים בוהר לשה"ש. ב"ח דף

ס"ב ואילך.

193 צירוף פסוק זה גם ב"ח דף י"ב ע"ג וע"ד וט"ז ע"ג.

194 צ"ל, אית לן במקום, לית לן. פורטולה דרשנית זאת או דומה לה חזרת כמה פעמים

בוהר ואינה נודעת כלל בסדרשים הקדומים אלא בהוספות מאוחרות שם (כגון בתנחומא הוצ' בובר, במדבר ע"ט 151, נחזור על תחלת הסדר'). במדרש הגעלם ז"ח דף י"ז ע"ג: נחזור

אנו למאי דרניא בקדמיתא, ואחר כך בוהר עצמו כמה פעמים, אהדרנא למלי קדמאי או

אית לאהדרא למלין קדמאין' (ח"א דף ס"ב ע"ב, פ' ע"ב ר"ג ע"ב; ח"ב דף ק"יב ע"ב ועוד).

כאן חזר הדרשן לדברי ר' אבא בדף ט' ע"ב, כאילו הכל דרשה אחת!

195 שה"ש ג' א'.

196 בכ"י: בתמן.

לאשתעשעה¹⁹⁷ באלף עלמין רכסיף בהו קב'ה¹⁹⁸. וקם ליל¹⁹⁹ נשמתא רצדיקיא
 לאשתעשעה²⁰⁰ עמהון במאתין עלמין אחרנין רגניז להו²⁰¹ והאי מאן רידע סימנא
 רכל שעתא מנהון וירבק ליביה בההוא כיסופא וחביבותא קב'ה יהב ליה לנשמתיה
 חולקא בעלמא דין ומאן רלא ידע ואיתער משנתיה ויהיב ליביה במילי רעלמא
 אע'ז ריהב ליביה לרא לא שמעין ליה הה'ד²⁰² על משמרתיה אנכי נצב כל הלילות.
 על משמרת לא נאמר אלא על משמרת. רב נחמן אמר על משמרתיה אנכי נצב כל הלילות בקשתי
 את שאהבה נפשי. דא היא נשמתא קדישא רסלקא למתבע אולפנא קרמיתא. ובר
 סלקין לה לההוא נשמתא קדישא רזכאה, סלקין עמה שתין רברבין קדישין
 רסחרין²⁰³ כורסי יקרא רמלכא ונטרין לה. וההוא רכתיב ביה ברור י"י²⁰⁴ נפיק
 לקבלא אפה ונהנית מויו יקריה הר'ה²⁰⁵ יעלו חסידים בכבוד. ואי הוא זכאה יתיר
 על חברהי אית ליה חביבותא למגרע לעילא מיניה ולא יהבי ליה רשותא עד ריפוק
 מעלמא דין וחביבותא רנשמתא רזכאה למגרע ולמרבק²⁰⁶ לעילא ורא הוא מלה
 רנשמתא על משכבי. א'ר תנחום על אותו משמרת שעושין לי בקשתי את שאהבה
 נפשי. אותו רגול מרבה. מאי רכתיב בקשתיהו ולא מצאתיהו. מכאן א'ר יצחק
 אין זכות של אדם ניכרת עד שיצא מן העולם הזה. רתנין אמר ר' יהודה מאי
 רכתיב²⁰⁷ אלהי אברהם ופחד יצחק. אלהי יצחק הזה לי למימר. ופחד יצחק
 דא'ר יהודה יצחק קיים הוה ואמר קרא ופחד כלומר אל תאמן בעצמך עד יום
 מותך²⁰⁸. נפק מן עלמא דין הא זכותיה שלים ואגריה שלים על כן אמר שלמה

197 בכ"י: לאשתעשאה.

198 אלף עלמין רכסיף בהו קב'ה נוכרו פעמים אחדות במדרש הנעלם, גם שם בקשר עם
 לוטיי הקב'ה עם הצדיקים בן עדן. עיין ז'ח ט' ע"ד. י"ג ע"ב. י"ח ע"א וכ"ב ע"א.
 199 כנראה נשתבש דבר. אולי חסרות מלים. כנון: ובכל ליל ויליל עייל עם נשמתא
 ובר.

200 בכ"י: לאשתעשאה.

201 עיין במדרש הנעלם ב"ח דף כ"ב ע"א: אית ליה לקב'ה עלמין סניאין לעילא על
 כל חיילי שמיא ואלף ואלף ולמאתיים על פי שה' יב האלף לך שלמה ומאתיים לנוטרים את פרוי
 ומחלק אותם לאלף ולמאתיים על פי שה' יב האלף לך שלמה ומאתיים לנוטרים את פרוי
 ז"ה עדן שיש בו מאתים עולמות הנאות וכיסופין לנפשות הצדיקים.

202 ישעיה כ"א ח'.

203 בכ"י: רסתכן. הרמו לשה' ג' ז'.

204 צ"ל: כבוד יי, וכן נראה מחוץ ההמשך והפסוק המובא שם. וכן מן המאמר במדרש
 רנעלם ריש פרי' לך לך, ז'ח דף כ"ד ע"א: אין לך כל לילה ולילה שאינו אוהו מטטרין שר
 הפנים כל נשמתן של ת"ח העוסקים בחורה לשמה ומראה אותן לפני הקב"ה ומסתניס מלאכי
 הגרת... עד שיתכנפו נפשות הצדיקים עמהם... וקול התור נשמע בארצנו זה מטטרין הבא
 לאסוף נשמתן של צדיקים... נאמר יעלו חסידים בכבוד. א'ר יהודה זה מטטרין.

205 מומר קמ"ט ה'.

206 להשיג. שכן מתרגם בוהר תמיד גם השנה שכלית בפועל הארמי דבק.

207 בראשית ל"א מ"ב.

208 אבות ב' ד'.

בחכמתו²⁰⁰ ושבח אני את המתים שכבר מתו מן החיים. דא"ר יהושע בן לוי מעלתן של צדיקים אינן יכולים להשיבה²¹⁰ בחייהם. נפקו מעלתם שלמה ושבחם שלימה דאזי נוטלין שכרם בעולם הזה. ואמר ר' יהושע בן לוי תפלת²¹¹ /

[מכאן נפסק באמצע העמוד]

²⁰⁰ קהלה ד' ב'.

²¹⁰ נראה שצ"ל: להשיבה

²¹¹ ברכות כ"ז ב'.