

# חזר ב

מאסף מוקדש לתולדות ישראל וספרותו

מופיע בסיוע קרן בנימין הורביץ ז"ל  
מיסודה של הסתדרות חניכי בית המדרש למורים  
של ישיבת ר' יצחק אלחנן

כרך ז' (חוברת יג"ד)

כ"ד יורק שבט תש"ג

## תוכן הענינים

- פירושים והערות לטקסט ולסדר המשנה . . . דר. א. ווייס 2
- הדרשה בתקופת המשנה והתלמוד  
הרב שמואל ק. מירסקי 75
- סליחות ר' דוד ראש הגולה . . . . . יוסף מארקוס 92
- לתולדות מטבעות תרגום . . . . . דר. פ. חורגין 103
- מסכת אבות וקנין תורה . . . . . דר. מיכאל היגער 110
- פרקים קצרים:
- עלילה על יהודי חברון בשנת קל"ה א. ר. מלאכי 132
- בקורת ספרים:
- (1) פילוסופיות היהדות של ימינו  
דר. גרשון א. חורגין 138
- (2) כנום של מחקר וספרות  
מ. פ. 142

# חורב

העורך פ. חורגין

מוקדש לתולדות ישראל וספרותו

ניו יורק שבט תש"ג

כרך ז (חוברת א') 3-2

## פירושים והערות לטקסט ולסדר המשנה של מסכת שבת

מ א ת

דר. א. ווייס

לזכר נשמת חברי

ה ק ד ו ש

הרב פרופ. ד"ר משה שור זצ"ל

בעית סדר המשנה איננה רק ענין של מחקר ספרותי גרידא אלא שאלה היורדת ונוקבת עד נבכי תהום פסק ההלכה וכוונת המשנה ופירושה. וכבר איתא בב"ק ק"ב סע"א ובנ"ש: לא אמרינן אין סדר למשנה בחדא מסכתא אבל בתרי מסכתות אמרינן. אכן לעומת זה בשלשה מקומות בתלמוד ('): תנא ממסכת פלונית סליק, ומכאן שיש סדר גם למסכתות.

התוס' כבר עמדו על קושי זה ותירצו ('): רבי לא היה לומד כסדר אלא כמו שהיו חפצים התלמידים אבל כשחברם על הסדר חברם.

אכן נראה עוד את דברי רש"ג באגרתו. גם הוא דן על שאלה זו וז"ל: ולענין (') מסכייתא דחזיתון דאית בהון מוקדם ומאוחר רבי כד תרצינהו למתניתין לא סדרינן למסכייתא חדא בתר חברתא אלא חדא תנייא באפי נפשיה וכו' דא"ר הונא (') בחדא מסכתא לא אמרינן אין סדר למשנה אבל בתרתי מסכתא אמרינן הלכה כסתם וכו' ודקא אמריתו מ"ט הקדימו כיפורים לשקלים אנן הכי אתנינן בי רבנן שקלים ואח"כ כפורים אבל ודאי סוכה קמיה יו"ט תנינן ובתר הכי ודאי ר"ה ואפשר דתנינן להון בחילוף מיהו אית למימר שיש להקדים מסכת שבת

(1) ריש תענית, ריש סוטה וריש שבועות.

(2) ע' תוסי' בב"ק ק"ב א' ד"ה אין, ריש ב"מ ד"ה שנים וריש ב"ב ד"ה השותפין.

(3) הוצאת לוין עמי ל"ד א' ולהלן.

(4) זה הוא באמת סתמא דגמרא ואלבא דר"ה.

# החורב

מוקדש לתולדות ישראל וספרותו

מופיע פעמיים בשנה

המחיר 2.50 לשנה

לכל עניני המערכת לפנות אל:

HOREB

186th STREET & AMSTERDAM AVENUE

New York, N. Y.

# חורב

נדפס על ידי

האחים שולזינגר

SHULSINGER BROS.

LINOTYPING & PUBLISHING CO.

23 East 4th Street

New York :: New York

Phone GRamercy 7-9679

תחילה הואיל וחשוב שבת טובא וכו' ובתר יו"ט תנינן מסכת ר"ה כי היכי דליתני בתריה מסכת תענית משום דאחר ר"ה זמן רביעה וזמן זריעה וכחד ענינא דמי והכי רגילי רבנן למיתני ואי איתא דניחא ליה לאקדומי ולאחרתי הרשות בידו ואע"ג דחזינן מסכייתא דקאמרינן מכדי תנא ממסכת פלונית סליק כגון מסכת סוטה דקאמרינן בגמרא מכדי תנא ממסכת נזיר קא סליק וכגון מסכת שבועות דקאמרינן מכדי תנא ממכות סליק אלמא דיש סדר.

לקטע האחרון: ואע"ג דחזינן מסכייתא וכו', יש בנוסח צרפתי ש"נ שכדאי לעמוד עליו. שם איתא במקום כל זה: ואית מסכתא דאמרינן תנא אמאי קאי כגון שבועות בתר מכות ומאימתי קורין על פיסקא דקרא. הן מפאת הסגנון הן מפאת הענין נראה שהנוסח הצרפתי יותר עתיק ויותר מקורי<sup>6</sup>. ועתה כל הענין כולו. השואל שאל לכה"פ שתי שאלות: א' מדוע יש סדרים שונים בנוגע לסדר המסכתות, ב' מדוע הקדימו יומא לשקלים. על שאלה ראשונה עונה הגאון דברים ברורים הנובעים מב"ק שם: אין סדר, לכן סדרים מסדרים שונים. על שאלה שניה תשובתו שסדרו הוא להפך, ובהמשך הוא מציץ את סדרו הוא כמעט לכל סדר מועד ומשתדל לנמק אותו. ובסוף הוא מדגיש שאין לקבוע מסמרות בסדר: אי איתא דניחא ליה לאקדומי ולאחרתי הרשות בידו.

ועתה הסיום: לפי נוסח הספרדי הוא מסיים ואומר: אעפ"י שמכמה מקומות יוצא שיש סדר. ובכן, אעפ"י שממקומות אלה יוצא שיש סדר בכ"ז הרשות ביד כל אחד ואחד להקדים ולאחר ולא להתחשב עם מקומות אלה. ולפי נ"צ הוא מסיים ואומר: ויש מסכתות שמקומן קבוע. וכנראה הוא ר"ל: אני אומר אמנם שיכולים להקדים ולאחר אבל בכ"ז בכמה מסכתות כבר קבעו מסמרות.

איך שיהא אנו למדים מדברי אגרת אלה: א) שהיו סדרים שונים בסדר המסכתות, דבר הידוע לנו גם ממקורות אחרים. ב) שהגאון השתדל לנמק את סדרו הוא, תופעה הנמצאת גם אצל מחברים אחרים. ג) שלגאון בענין זה אך ורק מקורות תלמודיים אלה המונחים גם לפנינו<sup>7</sup>. ד) לפי נ"ס שהגאון איננו מתחשב

(5) בני"ס חסר כביכול המשך המצדיק את עמדתו. מלבד ההרחבה שבני"ס דוקא הביטוי שבני"צ: ומאימתי קורין, החסר בני"ס הוא כנראה מיסודו של הגאון, ע' בהערות המו"ל שם. ועוד, לא יתכן שהגאון יביא הציטטה מסוטה שלפיה סוטה אחר נזיר במקום שבסדר גאוני בבל סוטה לפני נזיר.

(6) על שאלה זו אני דן במלא הקפה במאמרי בריווי הצרפתית כרך ב' (ק"ב) עמ' 105.

כלל עם המקורות האומרים כביכול שיש סדר למסכתות, ולפי הנ"צ חלים כביכול מקומות אלה רק על המסכתות שעליהן הם מדברים אבל אין להם שום ענין לגבי מסכתות אחרות.

כמה שונה היא גישת הגאון לשאלה זו. אמנם כן התוס' באים לבעיה מתוך קושיא ממקום למקום ותירצו מה שתירצו כדי לישב את הקושיא. לא כן הגאון, לפניו בעית מחקר ספרותי ובה אין מקום לפשרה כזאת. כי כשנניח שרבי חברם אח"כ על הסדר אין להבין מדוע שינו הבאים אחריו את סדרו. ועוד, לפי"ז עדיין מקום להגיד שגם בתרי מסכתות אין הלכה כסתם, כי הלא סדר זה יצא מתחת ידו של מחבר המשנה.

מכל זה שאין שום יסוד להנחה שיש סדר למסכתות באיזה מובן שהוא. לעומת זה רגלים לדבר שאין סדר. זה מפורש בב"ק שם, במקור הדין על כלל בנוגע לקביעת הלכה. וזה מוכח ג"כ מן העובדא שעד כמה שידיעתנו ההיסטורית מגעת היו בסדר המסכתות סדרים מסדרים שונים. וסו"ס זה הוא ג"כ עמדת רש"ג באגרתו. ובנוגע לג' המקומות הנ"ל<sup>8</sup> השתדלתי כבר במקום אחר<sup>9</sup> להוכיח שהם מאוחרים. כל מהותם אומרת איחור זמן. לפני בעליהם היה סדרם הם ואותו הם השתדלו לנמק, כמו שרש"ג משתדל לנמק את סדרו הוא והרמב"ם בהקדמה לפה"מ את סדרו הוא.

בב"ק שם גם: לא אמרינן אין סדר למשנה בחדא מסכתא. ובנוגע לסדר במסכת אחת אין שום פקפוקים. הכל מודים שיש סדר. ובכן כל מסכת ומסכת לעצמה מסודרה לפי תכנית מסוימה ויש סדר קבוע מראש להצעת החומר שבה. ברם, דא עקא, לפעמים עומדים כלפני חדה סתומה וקשה לעמוד על טיב סדר זה ומהותו. יתר על כן, לפעמים מוציאים מזה גם מסקנות ממסקנות שונות. במאמרי זה ממטירתי לברר בעיה זו על יד מסכת שבת שבשאלת סדר החומר שבה התלבטו הראשונים והאחרונים<sup>10</sup> וגם נכתבו עליה ספרי מחקר מיוחדים<sup>11</sup>.

(7) ע' לעיל הערה 1.

(8) עמ"ש בבית שמואל חוברת א' עמ' כ"ה ולהלן ובספר היובל לכבוד אהרן קמינקא בחלק העברי עמ' 29 הערה 3.

(9) ע' לדוגמא תוס' ק"ב ב' ד"ה הבונה ובתו"ט שם ובפה"מ לרמב"ם פ"א סמ"ב. וע"ע להלן הערה 11.

(10) ראה ספרו של מו"ר ר"א שוורץ על התוספתא של מסכת שבת הכתוב גרמנית, שבו הוא דן בפרוטרוט גם על סדר המשנה, וספרו של בועז כהן: המשנה והתוספתא של מסכת שבת הכתוב אנגלית. לי גישה אחרת לכל בעיה זו בכלל ולכל השאלות הכרוכות בה בפרט וממילא גם מסקנותי אחרות לגמרי, והבוחר יבחר.

ח ל ק א' : פ ר ק א' — פ ר ק י" א.  
 ס י מן א' : פ ר ק א' — פ ר ק ו'.  
 פ ר ק א'.

מ ש נ ה א' : יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ כיצד העני וכו'.

כשמשוים את המשנה שלנו עם המשנה הראשונה בשבועות: שבועות שהם שהן ארבע ידיעות הטומאה שתיים שהן ארבע יציאות השבת שתיים שהן ארבע מראות נגעים שנים שהן ארבע כל שיש בו ידיעה בתחלה וכו', רואים בעליל שבמשנתנו כאן צינתה ממשנה קדומה ועליה ביאור ופירושו. לשון ההלכה הקדומה הוא: יציאות השבת שתיים שהן ארבע, ועליה בא קודם כל הבירור: בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ. אחר בירור זה הפירושו: כיצד העני וכו'. ההלכה העתיקה נותנת רק את הכלל של איסור הוצאה ובמשנתנו מפרשים כלל זה לפתיו<sup>11</sup>.

ההבדל היסודי שבין משנתנו ובין משנת שבועות המכילה רק את ההלכה העתיקה הוא לפי<sup>12</sup>: במשנתנו יש שתיים שהן ארבע הן מנקודת ראות פנים והן מנקודת ראות חוץ, ובמשנת שבועות אין הבחנה בין פנים ובין חוץ. השתיים במשנת שבועות הן ההוצאה וההכנסה השלמה של העני או של בעה"ב, והן השניים לחיוב. והארבע הן ההוצאה או ההכנסה הבלתי שלמה של העני או בעה"ב, הפטורים אבל אסורים. והן שתיים שהן ארבע מהן לחיוב ומהן לפטור. ובמשנתנו ישנם אותן השתיים ואותן הארבע בשני אופנים: אופן אחד מנקודת ראות בעה"ב העומד בפנים ואופן שני מנקודת ראות העני העומד בחוץ. וכדברי רבי יוסי בירושלמי<sup>13</sup>: עני ועשיר אחד הן ומנו אותן חכמים שנים.

ויתכן שמשום זה האריכו כאן בבירור הלכה קדומה זו ופירושה לאפוקי מפרוש אחר הנמצא כנראה בתוספתא רפ"א וש"מ וז"ל:

ארבע רשויות לשבת רשות היחיד ורה"ר וכרמלית ומקום פטור<sup>14</sup>  
 איזהו רה"י וכו' זו היא רה"י גמורה איזהו רה"ר<sup>15</sup> וכו' זו היא רה"ר גמורה

11 ע' תוס' שבת ב' א' ד"ה יציאות השבת ובפ"ה למר"בם ובתוי"ט שם.

12 שבת פ"א רה"א ושבועות פ"א רה"א, ע"ש בכל הסוגיא. וע"ע בבלי ריש שבת ושבועות ה' א'. לסוגית הבבלי ע' בהערותי לשבת, ושם הארכתי בבירור הסוגיא והשתדלתי להוסיף שגם הבבלי מקיים את המשנות בדרך זו.

13 כן בתוספתא דצ"מ ובבלי ו' א', ולהלן בפנים עוד גירסאות אחרות.

14 בירוש' איתא כאן גם: מדבר, וע' בבלי ו' ב' ובהערותי שם.

אין מוציאים מרה"י זו לרה"ר זו ואין מכניסין וכו' הים<sup>16</sup> והבקעה והכרמלית והאסטוונית והאסקופה<sup>17</sup> אינן לא כרה"ר וכו' ואם הוציא והכניס פטור חצר של רבים ומבואות שאינן מפולשין עירבו מותרין לא עירבו אסורין אדם עומד על האיסקופה וכו' אחרים אומרים איסקופה משמשת שתי רשויות וכו' היתה גבוה עשרה טפחים הרי זו רשות לעצמה כשם שמפסיקין לקרית שמע כך מפסיקין לקרית המגלה וכו'.

לברייתא זו כמה ש"נ<sup>18</sup>, אבל ש"נ אחד הוא יסודי ועקרי ונוגע באופי כל הברייתא כולה:

בתוספתא כ"י וינה ובוזו שבדפוס הרגיל איתא: ארבע רשויות לשבת רשות היחיד ורה"ר איזהו רה"י וכו'. ובירוש' שם ה"א קרוב לסופה: ארבע רשויות לשבת רשות היחיד ורה"ר וכרמלית ומבואות שאינן מפולשין ואיזהו רה"י וכו'.

כבר ש"נ אלה מטילים חשד על: כרמלית ומקום פטור, המנויים בראש הברייתא בין ארבע הרשויות. ועוד, הצד הענייני: אם כרמלית הוא שם כולל לכל הסוג השלישי מה פירושו של הלשון: הים והבקעה והכרמלית וכו', הלא כרמלית הוא כל הסוג כולו<sup>19</sup>. והנה עוד לשון הצעת החומר בברייתא עצמה. בברייתא איתא אמנם: איזהו רה"י וכו' זו היא רה"י גמורה איזהו רה"ר וכו' זו היא רה"ר גמורה אין מוציאים מרה"י זו לרה"ר ואין מכניסין וכו', אבל אין שם לא: איזהו כרמלית ואיזהו מקום פטור, כבבבלי, ולא: איזהו כרמלית ומבואות שאינן מפולשין, כבירושלמי.

כל זה מוכיח שלשון הראשוני הוא: ארבע רשויות לשבת רשות היחיד ורה"ר איזהו רשות היחיד וכו', ותו לא מידי. ומזה שהביטוי: ארבע, שבראש הברייתא איננו מגוף הברייתא. כי אין הדעת נותנת שבראש הברייתא אמרו מפורש ארבע ואח"כ פרטו והדגישו רק שתיים בלבד. לפי"ז לשון הברייתא המקורי: רשויות לשבת רשות היחיד ורה"ר איזהו רשות היחיד וכו'.

לכן יש מקום לשער שהשתמשו כאן בברייתא כביאור למשנה קדומה. הביטוי: ארבע, הוא כביכול מעין פיסקא של המשנה הקדומה: יציאות השבת שתיים שהן ארבע. ובוה קשרו את הברייתא במשנה גם קשר לשוני וטקסטי.

15 כן בדצ"מ ובירוש', אבל בבבלי ובתוספתא שבדפוס הרגיל: אבל הים, והדעת נותנת שגירסת הירוש' ודצ"מ יותר מקורית.

16 ליתא בבבלי וע"ע להלן בפנים.

17 ע' בהערות לטקסט הברייתא.

18 ע' בסוגית הבבלי שם ז' א': אטו כולהו וכו', שעמדו כבר על קושי זה.

על פסקא זו כביכול למדו את הברייתא: רשויות לשבת, ר"ל יציאות פירוש רשויות. ובברייתא מפורש קודם רה"י ורה"ר והן השתים שבהלכה העתיקה. והארבע הן מן הרשויות המפורטות אחר השתים שהן "אינן לא כרה"ר ולא כרה"י. לשיטת הבבלי האחת דינה ככרמלית והשניה כאסקופה שהיא מקום פטור, ומכאן גירסתו: כרמלית ומקום פטור. ולשיטת הירושלמי האחת היא כרמלית כמו בבבלי אבל השניה היא מבואות שאינן מפולשין, ומכאן הגירסא שלו: כרמלית ומבואות שאינן מפולשין. והירוש' איננו יודע' משם הסוג מקום פטור. והברייתא בצורתה הראשונה קוראת בשם רק שני סוגים: רה"י ורה"ר, מפני שלסוגים האחרים אין לה עדיין שם כולל. והעד שבסוג הנקרא אח"כ כרמלית היא שונה: הים והבקעה והכרמלית וכו', ומה שכרמלית איננו עדיין שם כולל לכל הסוג.

איך שיהא ברייתא זו הן מפאת צורתה הנוכחית הן מפאת מקומה בתוספתא<sup>19</sup> אומרת כולה ביאור להלכה הקדומה: יציאות השבת שתים שהן ארבע.

מ"ב — מ"ג: לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל וכו' ואם התחילו אין מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה לא יצא החייט במחטו סמוך לחשכה שמא ישכח ויצא וכו' ולא יפלה את כליו ולא יקרא לאור הנר באמת אמרו וכו' כיוצא בו לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה. משנות אלו מהוות כנראה מקור לעצמו. הפרינציפיון הסדורי של מקור זה ברור. הוא מתחיל בסמוך למנחה. ומכאן לענין קרוב ודומה לו: לא יצא החייט, ובכך סמוך לחשכה בע"ש. ואגב הטעם: שמא ישכח ויצא, בא: לא יפלה וכו', שגם בו הטעם: שמא ישכח ויטה. ואחכ"ז הסיום: כיוצא בו וכו'. והסיום במ"ב: מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה, נראה כנמוק להלכה הקודמת: ואם התחילו אין מפסיקין<sup>20</sup>.

מ ש נ ד': ואלו מן ההלכות שאמרו בעליית חנניא וכו'. יתכן שגם משנה זו חלק ממקור הנ"ל. אולם אפשר ג"כ שהיא כבר מיסודו של מסדר המשנה.

\* \* \*

כל מקור זה הובא כאן לרגלי ההלכה: לא יצא החייט וכו', הנכנסת לגדר

19 באופן בלתי אמצעי אחריה איתא שם: כשם שמפסיקין וכו', השיך כבר למשנה הבאה.

20 וע"ע היטב בירוש' ה"ה.

דיני הוצאה שבהם התחילה המסכת. והיות שבהלכה זו אנו עומדים בע"ש סמוך לחשכה היא מושכת אחריה לרגלי סדר הזמן את המשנות הבאות עד ספ"ד<sup>21</sup>. מ"ה — מ"י א: בש"א אין שורין דיו וסממנים וכרשינים אלא כדי שישורו מבעוד יום וב"ה מתירים בש"א אין נותנין אונין של פשתן וכו' בש"א אין מוכרין לעכו"ם וכו' אלא כדי שיגיע למקום קרוב<sup>22</sup> וב"ה מתירין בש"א אין נותנין עורות לעבדן ולא כלים לכובס עכו"ם אלא כדי שיעשו מבעוד יום ארשב"ג נוהגין היו בית אבא שהיו נותנין כלי לבן לכובס עכו"ם ג' ימים קודם לשבת ושויין אלו ואלו שטוענין קורות בית הבד ועגולי הגת אין צולין בשר בצל וביצה אלא כדי שיצולו מבעוד יום אין נותנין פת לתנור עם חשכה ולא חרדה ע"ג גחלים אלא כדי שיקרמו פניה מבעוד יום רבי אליעזר אומר כדי שיקרום התחתון שלה משלשלין את הפסח וכו' ומאחזיזין את האור וכו' רבי יהודה אומר בפחמין כל שהוא.

במשנות ה' — ח' חמש פלוגות ב"ש וב"ה. משנה ט' בבא א' מכילה הערת רשב"ג לפלוגתא ה'. בבבא ב' של מ"ט ובבבא א' של מ"י שתי<sup>23</sup> הלכות שבהן שויין אלו ואלו. מ"י בבא ב' מביאה פלוגתת ת"ק ור"א. מ"א גם כן מן הענין, אלא שבה גם הערת רבי יהודה.

כל המשנות עד אין נותנין פת לתנור מהוות כנראה מקור לעצמו. מקור זה מכיל שבע הלכות שבחמש מהן חולקין ב"ש וב"ה ובשתים הם שוים. ובכך לפנינו מעין קובץ הלכות של ב"ש וב"ה. וכבר מזה במדה ידועה שהבבא: ארשב"ג נוהגין... קודם לשבת, מעין הוספה מאוחרת במקור קדום. והנה עוד נוסח התוספתא פ"א הכ"כ והבבלי י"ט א': א"ר אליעזר ב"ר צדוק של בית רבן גמליאל היו מוליכין כלי לבן שלהם לכובס נכרי שלשה ימים קודם לשבת וכו'. שינוי נוסח זה נותן מקום להשערה שכל בבא זו בצורה שלפנינו מיסוד מסדר המשנה.

ההלכה: אין נותנין פת לתנור... רא"א כדי שיקרום התחתון שלה, נראית לכאורה כהמשך הקובץ הנובע כבר ממקור אחר. אכן קרוב מאד, שהלכה זו עונדה חלק ראשוני מן הקובץ. ואפשר שלשונה המקורי של ההלכה היה מעין כזה: כדי שיקרמו מבעוד יום. ור"א ות"ק חלקו בביאור המושג יקרמו. לשיטה

21 ע' תוס' ב' א' ד"ה יציאות השבת.

22 השוה את הברייתא שבתוספתא פ"א הכ"ב ובירוש' ר"ה זו ובבלי י"ח סע"ב.

מכל זה נראה שלפנינו מקור קדום.

23 טעינת קורות בית הבד וצליית בשר בצל וביצה, ע' תוספתא פ"א ה"כ והכ"א

וירוש' ה"ה.

אחת פירושו קרימת התחתון ולשיטה שניה כוונתו קרימת הפנים. לפי"ז הביטוי: פניה, פירוש בשיטת הת"ק, אח"ז בא פירושו של ר"א בצורה: רא"א כדי שיקרום התחתון שלה<sup>22</sup>).

שאלת היחס המקורי של הסיום: משלשלין את הפסח וכו' רי"א בפחמין כל שהוא, שקולה. מ"מ הוא המשך ענינו מן הקודם ולא מן הנמנע שהוא גם חלק מן המקור הקדום. וכמו כן אפשר שלרגלי הקשר העניני הוא נתוסף אח"כ על המקור הקדום. ואם הוא חלק ממקור הקדום נתוספה דעת רבי יהודה על מקור זה.

ובכן, אחרי שהביא מקור, המדבר גם על איסור הוצאה בע"ש סמוך לחשכה שמא ישכח ויצא ויעבור על איסור הוצאה בשבת, הוא מציע מקור, המברר את השאלה היסודית, אם מותר להתחיל מלאכה בע"ש והמלאכה תגמר מאיליה בשבת<sup>23</sup>. אח"ז עוברים לעניני שבת שזמן עשייתם בע"ש סמוך לחשכה והם הדלקת נר שבת, שהיה והטמנה. מקדימים הדלקת הנר אליבא דשיטה שהדלקת הנר קודמת לשהיה והטמנה<sup>24</sup>. לכן בראשונה במה מדליקין ואחריו כירה ובמה טומנין.

### פ ר ק ב.

מ"א — מ"ג: במה מדליקין ובמה אין מדליקין אין מדליקין לא בלכש... ולא בירוקא שעל פני המים ולא בזפת... ולא בשמן שרפה ולא באליה ולא בחלב נחום המדי אומר מדליקין בחלב מבושל וחכ"א אחד מבושל ואחד שאינו מבושל אין מדליקין בו אין מדליקין בשמן שרפה ביו"ט רבי ישמעאל אומר אין מדליקין בעטרן מפני כבוד השבת וחכמים מתירין בכל השמנים בשמן שומשמיין בשמן אגוזים בשמן צנונות בשמן דגים בשמן פקועות בעטרן ובנפט ר"ט אומר אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד כל היוצא מן העץ אין מדליקין בו אלא פשתן וכו' פתילת הבגד וכו' רא"א וכו' רע"א טהורה ומדליקין בה. כאן לפנינו בהחלט הלכה קדומה עם ביאור ותוספת<sup>25</sup>.

22) אחרי שכתבתי זאת מצאתי שרעיון זה איתא כבר בדה"ר ח"ב עמ' 94, ע"ש.  
24) ע' תוספתא פ"א סה"כ ובבלי י"ח סע"א וירוש' רה"ח.  
25) ע' שבת פ"ב סמ"ז ובבלי שם ל"ה ב' וברש"י שם ד"ה לחלוץ תפילין ובתוס' שם ד"ה רבי יהודה.  
26) עמ"ש בספר השנתי של ביהמ"ד בסינסינטי חט"ז עמ' ל"ב ולהלן, וכמה נקודות שם להשלים עפ"י מה שכתוב כאן.

ההלכה הקדומה מתחילה כנראה ב"אין<sup>27</sup> מדליקין לא בלכש" וכו' והולכת ונמשכת עד: ולא באליה ולא בחלב.

נחום המדי והחכמים חולקים בהוראת הביטוי: ולא בחלב, שבו מסיימת ההלכה העתיקה. נחום המדי סובר שחלב סתם פירושו חלב טרי, בלתי מבושל, לכן: מדליקין בחלב מבושל. וחכמים סוברים חלב סתם פירושו הן מבושל והן בלתי מבושל, לפיכך: אחד מבושל ואחד שאינו מבושל אין מדליקין בו. אח"ז בא הביאור למשפט: ולא בשמן שריפה, הנמצא בהלכה העתיקה לפני: ולא באליה ולא בחלב. הביאור הוא: אין מדליקין בשמן שרפה ביו"ט<sup>28</sup>. ההמשך החל מן: רבי ישמעאל אומר וכו', עד: אלא בשמן זית בלבד, מהוה בהחלט תוספת לחלק שני של ההלכה הקדומה המדבר על פסול שמנים. בנוגע לבבא: רבי ישמעאל אומר אין מדליקין בעטרן מפני כבוד שבת, נראה שהיא באה כביכול לפרש את הדין: ולא בזפת, שבהלכה העתיקה, כי סוף סוף הוא עטרן הוא זפת, ובכן אין מדליקין בזפת — עטרן מפני כבוד שבת, כי ריחו רע.

הבבא שאחריה: וחכמים מתירין בכל השמנים וכו', מוורה קצת מפאת לשונה. בראשונה כלל: כל השמנים, ואח"כ פורטים שבעת מיני שמנים: בשמן שומשמיין... בעטרן ובנפט. איזה סגנון של כלל ופרט כאן, אתמהה. אכן כנראה יסוד כל משנה זו בברייתא שבתוספתא פ"ב ה"ג ורה"ד ובבלי כ"ו א' וירוש' ה"ב: ...עמד רבי יוחנן בן גורי על רגליו וכו'. בברייתא שם פורטים רבי יוחנן בן גורי ורבי שמעון שזורי וסומכוס שבעת מינים אלה. וקרוב מאד שכל משנתנו נובעת ממקור זה. החכמים שבמשנה הם החכמים הנקובים בשם בברייתא זו. והפרטים שבמשנתנו הם בבחינת מאמר מוסגר המכיל כביכול פירוש לכלל: בכל השמנים. ומאמר מוסגר זה יצא מתחת יד אחרת ששבה ושאהב שוב מאותו המקור עצמו. גם הבבא: ר"ט אומר וכו', נובע ממקור זה ומשנתנו השתמשה במקור זה לפי צרכיה וסדרה את הכל בהתאמה למסגרת שלה.

27) והכתבת: במה מדליקין ובמה אין מדליקין, יצאה מתחת ידו של המסדר. כי אחרת עלינו להגיד שלפנינו רק קטע ממקור עתיק. במה שאיתא לפנינו מהלכה עתיקה יש רק במה אין מדליקין הן בפתילות הן בשמנים, אבל ליתא כלל במה מדליקין. הכל מה שאיתא במשנתנו ונכנס לגדר של "כן מדליקין" הוא בהחלט מאוחר וצורתו כמציאותו במסגרת הנוכחית מיסודו של המסדר. לכן נראה שהכתבת: במה מדליקין ובמה אין מדליקין, נתוספה אח"כ לרגלי ההתחלה: אין מדליקין, שבהלכה העתיקה. וע"ע להלן הערה 66.

28) ע' שם כ"ג ב' ובירוש' ה"א.

אחכ"ז בא מ"ג: כל היוצא מן העץ<sup>29</sup> וכו', כתוספת לחלק ראשון של ההלכה העתיקה העוסק בפסול פתילות.

הביאורים יחד התוספות ובכן כביכול הסוגיא שעל ההלכה העתיקה מסודרים לפי הסדר של מה דסליק מיניה מפרש ברישא<sup>30</sup>.

מ"ד — מ"ה: לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וכו' ורבי יהודה מתיר וכו' לא ימלא אדם קערה וכו' ורבי יהודה מתיר המכבה את הנר וכו' ורבי יוסי פוטר בכולן.

אחר שגמר ענין פסול פתילות ופסול שמנים הוא מציץ דיני הכלי שבו מדליקים את הנר. בענין זה חולקים רבי יהודה וחכמים. ומן הברייתא שבתוספתא פ"ב ה"ה ובבלי כ"ט ב' א"ר יהודה שרויין היינו בעליית בית נתזה בלוד וכו'. מקבלים הרושם שלפנינו ענין שנולד בזמן ההוא<sup>31</sup>. מ"מ פה לפנינו חומר מאוחר מן הקודם. וכן במשנה הקרובה חומר מאוחר מזה שבמשנות הראשונות. המשנה: המכבה את הנר וכו', היא המשך עניני של המשנה שלפניה. כבר במשנה שלפניה נכנסים לגדר מכבה. במשנה זו חולק רבי יוסי בן דורו של רבי יהודה.

מ"ו — מ"ז: על שלש עברות נשים וכו' שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו בע"ש עם חשכה וכו' ספק חשכה ספק אין חשכה אין מעשרין וכו' אבל מעשרין את הדמאי ומערבין וטומנין את החמין.

הפרק גומר בענין הדלקת נר שבת בכלל. חובת ההדלקה מוטלת על הנשים: על שלש עברות וכו', אבל גם על האנשים להזהר בה: שלשה דברים צריך אדם לומר וכו'. והיות ואנו עומדים בעת חשכה ושלשת הדברים שאדם צריך לומר הם: עשרתם ערבתם הדליקו את הנר, מובא בנוגע לג' דברים אלה הדין בספק חשכה ספק אין חשכה. ומסיימים בדין: אבל מעשרין את הדמאי ומערבין וטומנין את החמין. והסוף: וטומנין את החמין, מעביר אותנו לפרקים הבאים: כירה שהסיקה וכו' במה טומנין וכו'.

כשמתבוננים בהצעת החומר שבפרק זה מוצאים בה סדר לא רק מפאת התוכן: פסול פתילות ושמנים — טיב הכלי — הערות כלליות, אלא גם מפאת זמן התהוות החומר: בראשונה משנה עתיקה ועליה ביאורים ותוספות תנאים

(29) ע' היטב בתוספתא פ"ב רה"ג ובבבלי כ"ו א' ובתוס' שם ד"ה רבי ישמעאל. וכמעט נראה שמשנתנו ביחד עם הברייתא ממקור אחד נחצבו, וד"ל.

(30) ע' נדרים ב' ב'.

(31) יש לשים לב לתשובה שנותנים לר"י: אמרו לו משום רביה שאני בית נתזה דרויין הן. תשובה זו ליתא אמנם בתוספתא, אבל שם מלבד זה גם שינויים יסודיים אחרים.

מדורות הראשונים. מהם אפילו כאלה שראו עוד את הבית בבנינו. אח"כ חומר מחכמי הדורות שאחר מרד בר כוכבא<sup>32</sup>.

## פ ר ק ג

מ"א — מ"ב: כירה שהסיקה בקש ובגבבא נותנים עליה תבשיל בגפת ובעצים לא יתן עד שיגרוף או עד שיתן את האפר בש"א חמין אבל לא תבשיל ובה"א חמין ותבשיל בש"א נוטלין אבל לא מחזירין ובה"א אף מחזירין תנור שהסיקהו בקש ובגבבא לא יתן בין מתוכו בין מעל גביו וכופח שהסיקהו וכו'.

הירושלמי מקיים את המשנה: כירה שהסיקה וכו', בלשהות וז"ל: כיני מתני' מקיימין עליה תבשיל מתני' דר' יודא דתניא היו שתי כירים מתאימות אחת גרופה וקטומה ואחת לא גרופה ולא קטומה מקיימין<sup>33</sup> על הגרופה ועל הקטומה מה מקיימין עליה בש"א אין מקיימין עליה כלום וכו'.

ובבבלי ל"ו ב' איתא: איבעיא להו האי לא יתן לא יחזיר הוא אבל לשהות משהין ומני חנניא היא וכו' או דלמא לשהות תנן וכו'. האיבעיא לא איפשטא. והראשונים חולקים עדיין אם לשהות תנן או להחזיר תנן, ע' ר"ח, רי"ף, רמב"ם, בעל המאור, מלחמת, רא"ש ור"ן וש"מ.

האוקימתא להחזיר תנן מיוסדה ברוח סוגית הבבלי. העובדא, שהסוגיא נכנסת לשינויים דחוקים כמו: חסורי מיחסרא<sup>34</sup>, או: סבר לה כר"י בחדא ופליג עליה בחדא, מוכיחה שסוגית הבבלי נוטה לקיים את המשנה בלהחזיר. ושיטת הרי"ף וסיעתו בלהשהות תנן יסודה בסוגית הירושלמי ובהצעת החומר שבמשנה. הצעת החומר היא לפי סדר הזמן, ואם בלהחזיר תנן עומדים אנו כבר פה בשבת עצמה, כי סוף סוף עיקר חזרה היא בשבת<sup>35</sup>. ואח"כ הטמנה והשהה שהן לכל המאוחר בערב שבת סמוך לחשכה.

מ"מ כאן לפנינו השאלה אם מותר להשהות קדרה והבישול שלה יגמר בשבת. בזה שבנו באמת לפלוגתות ב"ש וב"ה שבמקור המובא בפ"א מ"ה ולהלן,

(32) גם המשנות ו—ז' יסודן בדורות שאחר המרד, השהה את החומר המקביל בתוספתא בבלי וירושלמי.

(33) וכן בתוספתא פ"ג ה"ב, אבל בבבלי ל"ו א': משהין. ע"ע להלן הערה 37.

(34) ע' תוס' שם ד"ה לעולם.

(35) ע' רש"י ל"ח רע"ב ד"ה מחזירין. וע"ע תוס' שם ד"ה אפילו ול"ו ב' ד"ה

ובית הלל.

או ביותר דיוק שבנו להלכות: אין צולין וכו' אין נותנין פת לתנור וכו', שם מ"ו. ובכל זאת לא קבעו כירה באופן בלתי אמצעי אחר מקור זה מפני שלפי סדר הזמן היה עליו להקדים במה מדליקין.

והנה עוד לשון המשנות וסדר החומר שבהן.

במשנה א' איתא במשנה הביטוי: נותנים, במקום שבמקורות המקבילים<sup>(36)</sup> איתא: מקיימין, או: משהיין, והדעת נותנת ששינוי זה איננו רק מקרה בלבד. לכן אפשר שהמשנה רוצה לדייק בזה שאנו עומדים כאן בה בשעה שעדיין מותר להעמיד תבשיל על הכירה. ושינוי זה נתן אולי ג"כ את הדחיפה לשאלת הבבלי לשהות או להחזיר תנן.

משנה ב': תנור שהסיקוהו וכו', היא בהחלט המשך ישר ובלתי אמצעי של מ"א בבא א': כירה שהסיקוהו... עד שיתן את האפר. לפי"ז היה מקום להשערה שב"ש וב"ה חולקים כאן בביאור הלכה עתיקה. אכן בברייתא הנ"ל: שתי כירות מתאימות וכו', מובאה פלוגתת ב"ש וב"ה במסגרת אחרת ובצורות שונות<sup>(37)</sup>. לכן נראה שמשנתנו שואבת מברייתא זו או ממקור הדומה לה. מ"מ אין לפלוגתת ב"ש וב"ה שום קשר פנימי טקסטי קדום לבבא א' של מ"א, וממילא אין לה שום ענין לביאור הלכה עתיקה. ומשנה א' בבא א' ביחד עם מ"ב יצאה כנראה בצורתה זו מתחת יד המסדר. אולם יתכן ג"כ שהמסדר השתמש פה במקור מן המוכן. סוף סוף מוכח שהבעיה כשלעצמה עתיקה. ולפי"ז היתה פה לפנינו משנה קודמת עם תוספות הנובעות ממקור קדום אחר. איך שיהא הכניסו לתוך סדר משנתנו פלוגת ב"ש וב"ה אליבא דרבי יהודה.

מ"ג — מ"ה: אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל ולא יפקיענה בסודרין ורבי יוסי מתיר וכו' מעשה שעשו אנשי טבריה וכו' מוליאר הגרוף וכו' אנטיכי וכו' המיחם שפינהו וכו' האילפס והקדרה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכו תבלין וכו'.

אחרי שקבע את הדינים בנוגע לתנאים שבהם מותר להשהות את התבשיל בבישולו כביכול ימשך בשבת הוא עובר לשאלת בישול עצמה בצורה ובתנאים שיש מקום להגיד שאין כאן בישול: אין נותנים ביצה וכו'. ובכן, ג"כ בישול בשבת אלא לא בישול פשוט כי אם בישול ממין כזה שאפשר לכאורה לאמור שאין זה בישול כלל. בדין אחד רבי יוסי באמת חולק ומתיר. מאותו הסוג עצמו הבבא:

(36) ע' לעיל הערה 33.

(37) נוסח התוספתא קרוב לזה של הירושלמי. נוסח הבבלי משפע מן המשנה. מ"מ לפנינו ג' נוסחות.

מעשה שעשו אנשי טבריה והביאו סילון של צונן לתוך אמה של מים וכו'. גם פה איסור בישול ממין מיוחד, בישול בחמי טבריה. ואגב „סילון של צונן בתוך אמה של חמין“ שאסרוהו החכמים בא הדין של מוליאר. גם כאן: תנא מים מבפנים וגחלים בחוץ<sup>(38)</sup>. אכן המים נתנו בע"ש ומשום זה: מוליאר הגרוף שותין הימנו בשבת<sup>(39)</sup>. אח"כ שוב הענין שבו עומדים, דברים שאינם לכאורה בישול ואסורים כבישול: המיחם שפינהו וכו' האילפס וכו', כי חימום ונתינת תבלין בכלי ראשון גם כן נכנסים לגדר בישול.

ועתה עוד נוסח הבבא: מיחם שפינהו וכו', ופירושה.

י"ג<sup>(40)</sup> אמנם: מיחם שפינהו לא יתן לתוכו צונן בשביל שיחמו אבל נותן הוא לתוך הכוס כדי להפשירן, אבל במשנה שבבבלי וירושלמי: ...אבל נותן הוא לתוכו או לתוך הכוס כדי להפשירן.

ובסוגית הירוש' שם איתא: ר' בא בריה דר' חייה בר בא רבי חייה בשם רבי יוחנן לא שנו אלא לתוך הכוס הא לתוכו לא א"ר מנא קשייתא קומי ר' בא לא תני ר' יוחנן על סיפ' לא תני על רישא בשביל שיחמו הא להפשירן לא אתא ר' בא בר כהנא ר' חייה בר אשי בשם ר' אמ לחממן<sup>(41)</sup> אסור אם להפשירן מותר תני נותנים חמין לתוך צונין וכו' בד"א בכוס אבל באמבטי חמין לתוך צונין מותר וצונין לתוך חמין אסור ור"ש מתיר אתיא דרב כר"ש<sup>(42)</sup>.

(38) הר"ח והרמב"ם גרסו כנראה: מים מבחוץ וגחלים מבפנים, ע' ר"ח ופה"מ לרמב"ם שם. אכן מהצעת החומר וסדרו שגירסתנו עיקר. ע"ע בהערה הבאה.  
(39) בנוגע למוליאר ואנטיכי רבו השיטות והפירושים, ע' רש"י ותוס' (לסיום דברי התוס' שם מ"א א' ד"ה מוליאר: וכן משמע בירושלמי, ע' ביפ"ע שם) ופה"מ לרמב"ם וש"מ. וקצת נראה שמלבד ההבדל היסודי שבמוליאר המים מבפנים והגחלים מבחוץ ובאנטיכי הגחלים מלמטה והמים מלמעלה, עוד הבדל, שבמוליאר מקום הגחלים פתוח ובאנטיכי הוא סגור. לכן מספיקה במוליאר גריפה, אבל לא כן באנטיכי, מקום הגחלים שלו סגור והוא מתזיק הבל רב אף אחרי הגריפה. וכן בירושלמי: רבנן דקיסרין רב הונא בשם רב אם היתה גרופה ופתוחה מותר. מפני שכשהיא פתוחה היא קרובה להיות שוה למוליאר.

(40) ע' בהערת הגליון שם. וע"ע בפה"מ לרמב"ם, ונ"ק שגם הרמב"ם גוי' כן.

(41) בגליון ירושלמי דפוס וילנא מובאה גי': לחוסמן. לחוסמן משמעו כנראה לצרף, ע' רש"י ביצה ל"ד א' ד"ה ואין מפיגין אותן, ולפי"ז עולים דברי רב בירושלמי בגי' זו עם דבריו בבבלי: ל"ש אלא להפשיר אבל לצרף אסור. אכן הדעת נותנת שהגי' לחממן עיקר. כי אחרת היה צ"ל: אם להפשיר מותר אם לחוסמן אסור, מפני שבמשנה יש רק איסור החמה והיתר הפשרה. ועוד, כנראה מהוים דברי רב אלא המשך של הקודם. ויתכן שהגי' לחוסמן מעיקרא בטעות יסודה, סמך ומים מתחלפים על נקלה בכתוב ובמקרה לטעות זו סעד בבבלי. אחרי שכתבתי זאת מצאתי שר"ש ליברמן בירוש' כפשוטו נוטה לקבל את הגי' לחוסמן ולזהותה עם הבבלי.

(42) הברייתא תני נותנים חמין וכו' גם בבבלי מ"ב א' ושם: ור"ש בן מנסיא אוסר, ע"ע בסוגית הבבלי ובהמשך הירוש' שם, וע"ע להלן בפנים.



מדברי ירוש' אלה מוכח שגם רב וגם רבי יוחנן גרסו במשנה רק: אבל נותן הוא לתוך הכוס כדי להפשירן. ולג' זו בין הרישא והסיפא הבדל בשתי דרגות. הרישא אוסרת החמה במיחם שהוא כלי ראשון והסיפא מתירה הפשרה בכוס שהיא כלי שני. נשארה שקולה שאלת הפשרה במיחם והחמה בכוס. והיות והחמה בכוס רחוקה מן המציאות ואולי בלתי אפשרית לגמרי נשארת פתוחה רק השאלה של הפשרה במיחם. כשמדייקים ברישא הפשרה במיחם מותרת וכשמדייקים בסיפא היא אסורה. ורבי יוחנן דייק בסיפא ורב דייק מרישא.

והמשנה עצמה אין לה הכרע והיא לכאורה בבחינת אלא<sup>45</sup> מהא ליכא למשמע מיניה. ברם כשנדרוש סמוכין יש מן ההמשך: האיילפס והקדרה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין אבל הוא נותן לתוך הקערה וכו', קצת ראייה לשיטת רבי יוחנן. בהלכה זו נכנסים בהחלט לגדר הבחנה בין כלי ראשון וכלי שני<sup>46</sup>. וכשאני מדייק בסיפא ואומר הפשרה במיחם אסורה יש לי הבחנה זו בין כ"ר וכ"ש כבר לפני כן וההלכה: האיילפס והקדרה וכו', הוא המשך עניני במלא הקפו של ההלכה שלפניה: המיחם שפינהו וכו' אבל נותן הוא לתוך הכוס. מה שאין כן כשאני מדייק ברישא. כי לפי"ז ההבחנה היא בין החמה והפשרה ואין הבדל בין כ"ר וכ"ש. ורב כנראה נמוקו עמו כי הוא סובר כ"ש האומר שגם באמבטי צונן לתוך חמין מותר.

והנה עוד סוגיית הבבלי. ע"י משנתנו שם מ"א סע"א איתא: מאי קאמר א"ר אדא בר מתנא ה"ק המיחם שפינה ממנו מים חמין לא יתן לתוכו מים מועטים כדי שיחמו אבל נותן לתוכו מים מרובים כדי להפשירן והלא מצרף וכו' אלא אמר אבבי ה"ק המיחם שפינהו ויש בו מים חמין לא יתן לתוכו מים מועטין אבל נותן לתוכו מים מרובין כדי להפשירן ומיחם שפינה ממנו מים לא יתן לתוכו מים כל עיקר מפני שמצרף ור"י היא דאמר דבר שאין מתכוין אסור אמר רב לא שנו אלא להפשיר אבל לצרף אסור ושמואל אמר אפילו לצרף נמי מותר לצרף לכתחלה מי שרו אלא אי אתמר הכי איתמר וכו'.

את רב אדא בר מתנא ואבבי אפשר עוד להבין באופן כזה: הם מבארים את המשנה כרב ובדבריהם הם דנים רק על הרישא בלבד: המיחם שפינהו לא יתן לתוכו צונן בשביל שיחמו. ורק לרגלי הדיוק ברישא מקבלים את הרושם הבלתי נכון שהם גרסו בסיפא: אבל נותן הוא לתוכו או לתוך הכוס. לא כן לשון פלוגתת רב ושמואל: ל"ש אלא להפשיר. ל"ש מוסב ברגיל על טקסט

(43) ע' ברכות כ"ה סע"א ובג"ש.

(44) ע"ע בתוספתא פ"ג ה"ט.

ולא על דיוק שבו. ומזה שרב ושמואל גרסו כבר: אבל נותן הוא לתוכו וכו'. אכן יתכן שעיצוב דמות לשונית זו יסודה כבר בסוגייתנו. איך שיהא מ"מ כנראה הגירסא: אבל נותן הוא לתוכו או לתוך הכוס. יסודה בסוגיית הבבלי. והג' : אבל נותן הוא לתוך הכוס. מוכחת מסוגיית הירוש'. בהלכה: האיילפס והקדרה וכו', חולק רבי יהודה, והלכה זו מעבירה אותנו למשנה הבאה:

מ ש נ ה ו' : אין נותנין כלי תחת הנר לקבל בו את השמן וכו' מטלטלין נר חדש אבל לא ישן רש"א וכו' נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה.

למשנה זו מעין אופי של איסקורס. היא מכילה כביכול האנטיטיזיס למשנה שלפניה. במשנה הקודמת מבחינים בין כלי ראשון וכלי שני. יש דברים האסורים בכ"ר ומותרים בכ"ש. ובמשנה זו מובא דין שבו אין שום הבדל בין כ"ר וכ"ש. השמן האסור בכ"ר מחמת מוקצה אינו נותר ע"י כ"ש אפילו כשנתנו מבעוד יום. בזה למשנה זו ג"כ מעין אופי של הקדמה לפרק הבא: במה טומנין וכו'. היא נכנסת לגדר מוקצה וגם בהטמנה נוגעים בדיני מוקצה. ומשום זה לא מצאה משנה זו המדברת על הנר את מקומה בפרק במה מדליקין. שם מדובר על הדלקת נר שבת והיא עוסקת במוקצה. והדין האחרון שבה: ולא יתן לתוכה מים מפני שהיא מכבה, בא רק כנגוד לדין הקודם: נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות.

#### פ ר ק ד

מ ש נ ה א' : במה טומנין ובמה אין טומנין אין טומנין לא בגפת וכו' טומנין בכסות ובפרות ובכנפי יונה ובנסורת של חרשים ובנעורת של פשתן דקה<sup>45</sup> רבי יהודה אוסר בדקה ומתיר בגסה. הטמנה מותרת בחומר המחזיק הבל ולא בחומר המוסיף הבל. במשנתנו פורטים את החמרים למיניהם בנוגע להוספת הבל ובנדון זה חולק ר' יהודה בנעורת של פשתן<sup>46</sup>. בעית הטמנה על דיניה וטעמיה מסובכה קצת וכדאי כאן לעמוד עליה.

(45) בהערת הגליון ג' ר"ף ורא"ש שאינה ג' דקה, וכן כנראה ג' מ"מ ה"ש פ"ד ה"א. בירוש': נעורת של פשתן, לפני: נסורת של חרשים. וכן במ"מ שם. ובסוגיית הירוש' שם: תנינן נסורת תניי דבית רבי נעורת דא אמרה היא דא היא דא. וע"ע בהערה הבאה. (46) ע' בסוגיא שם מ"ט א. וע"ע בתוספתא פ"ד סה"כ ובברייתא שם ג"א רע"ב.

בבבלי ל"ד א"ב איתא: אמר רבא מפני מה אמרו אין תומנין בדבר שאינו מוסיף הבל משחשכה גזרה שמא ירתיח א"ל אביי א"ה בין השמשות נמי ניגזר א"ל סתם קדירות רותחות הן ואמר רבא מפני מה אמרו אין תומנין בדבר המוסיף הבל ואפילו מבעוד יום גזרה שמא יטמין ברמץ שיש בה גחלת א"ל אביי ויטמין גזרה שמא יחתה בגחלים.

ובכן, הטמנה בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל אסורה גזרה שמא ירתיח. והטמנה בע"ש בדבר המוסיף הבל אסורה גזרה שמא יטמין ברמץ ויחתה בגחלים. להטמנה בשבת בדבר המוסיף הבל אין צורך בשום טעם מיוחד, כי כאן נכנסים לגדר בישול בשבת.

זאת היא גי' רש"י וסיעתו. ראייה לגי' זו מה דאיתא שם נ"א א': וכן היה רשב"ג אומר לא אסרו אלא אותו מיחם אבל פינה ממיחם למיחם מותר השתא אקורי קא מקיר לה ארתוחי קא מירתח לה. ורשב"ג מדבר מהטמנה בשבת<sup>47</sup>. ומזה שכל הטעם לאיסור הטמנה בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל הוא שמא ירתיח.

איך שיהא כל הטעם: גזרה שמא ירתיח, לאיסור הטמנה בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל, אינו מתקבל על הלב: מה הוא החשש, הוא ירצה בשבת לטמון בדבר שאינו מוסיף הבל וימצא קדרתו מצוננת וילך וירתיחנה בשבת. ובכן אני פשוט חושש שהוא לכתחלה ילך ויבשל בשבת כדי להטמין אח"כ קדרה זו לפי הדין בדבר שאינו מוסיף הבל. איתמהה, מי גותן לי הזכות לחשוד באדם הטומן לפי הדין שהוא יבשל לכתחלה במזיד בשבת. ועוד, זה איננו כבר ענין של גזירה. גזירה אומרת, אני חושש שיורה איזה צד היתר לעצמו לרגלי דבר המותר וע"י זה יבוא מבלי משים לידי אסור או שלרגלי דבר המותר יבוא מבלי דעת לידי איזה מעשה קרוב האסור, לכן אני אוסר גם את הדבר המותר. אבל בשום אופן אין זה בגדר גזרה לחשוד שיעבור במזיד ולכתחלה על איסור דאורייתא.

ועתה הטעם: שמא יטמין ברמץ ויחתה בגחלים, לאיסור הטמנה בדבר המוסיף הבל ואפילו מבעוד יום. לטעם זה יוצא מצב הלכי כזה: מחד גיסא מותר להשהות קדרה על הכירה והבישול שלה יגמר בשבת ואינני חושש לשום רמץ וחייתי בגחלים ומאידך גיסא אסור להטמין מבעו"י תבשיל שנגמר בישולו בדבר המוסיף הבל שמא יטמין ברמץ ויחתה בגחלים. הלא כירה אפילו כשהיא

(47) ע' רש"י שם. וע"ע רמב"ם פ"ד מה"ש ה"ה. ולקושיא שעל הרמב"ם מכאן ע' ל"מ שם. אכן נ"ק שהוא ל"ג טעם זה בגמרא.

גרופה וקטומה עדיין יותר מוסיפה הבל מכל הדברים המפורטים במשנה<sup>48</sup>. ועוד, כשאפילו "נתן את האפר" יש לנו סוף סוף רמץ<sup>49</sup>.

והנה עוד עוד גי' הגאונים וסיעתם כר"ח, רי"ף ורמב"ם בסוגיא זו<sup>50</sup>: אמר רבא מפני מה אמרו אין תומנין בדבר המוסיף הבל ואפילו מבעוד יום גזרה שמא ירתיח א"ל אביי א"ה בין השמשות נמי ליגזר א"ל סתם קדרות בין השמשות רותחות הן ואמר רבא מפני מה אמרו אין תומנין בדבר שאינו מוסיף הבל משחשכה גזרה שמא יטמין ברמץ א"ל ויטמין א"ל גזרה שמא יחתה בגחלים. לגי' זו נכון הוא הטעם לאסור הטמנה בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל: גזרה שמא יטמין ברמץ ויחתה בגחלים, כי אין להקשות מהשהה וממשנת כירה, מפני שפה אנו עומדים בשבת עצמה. ברם הטעם: גזרה שמא ירתיח, לאיסור הטמנה מבעוד יום בדבר המוסיף הבל כולו מוקשה<sup>51</sup>. הלשון: ואפילו מבעוד יום, בדברי רבא אומר בהחלט שגם בין השמשות אסור, כי אם לא כן מאי ואפילו, ולפי"ז אינם מובנים כלל דברי אביי: א"ה בין השמשות נמי ליגזר. הלא גם רבא אומר: ואפילו מבעוד יום, וממילא גם בין השמשות במשמע. ועוד, איך נבאר לשיטה זו משנת במה תומנין. הרישא: אין תומנין לא בגפת וכו', מדברת אך ורק מבעוד יום, כי הלא בין השמשות מותר. והסיפא: תומנין בכסות וכו', מדברת מבעוד יום וגם בבין השמשות בתמיה! לפלוג וליתני בדידיה: במה דברים אמורים (שאינן תומנים בדבר המוסיף הבל) מבעוד יום, אבל בין השמשות מותר. בזה היה בלי ספק רבותא יתרה.

אכן נניח לע"ע את הבבלי ונפנה לסוגית הירושלמי. על יד משנת במה תומנין איתא שם: לפי שהדברים הללו רותחין ומרתיחין והוא נוטלן והן תשים לתוך ידו ומחזירן והן מוסיפין רתיחה לפיכך אסרו לטמון בהן וכו' לעזר בן עזריה<sup>52</sup> דראב"ע אמר קופה מטה על צדה ונוטל וכו' וכו' דתמן דינין אמרין

(48) ע' תוס' ל"ו ב' ד"ה לא.

(49) ע' רש"י ל"ד רע"ב ד"ה ברמץ. וע"ע תוס' שם מ"ז סע"ב ד"ה במה תומנין. הר"ת עמד על זה וז"ל שם: יש לחלק בין השהה להטמנה דודאי להשהות מותר כשהוא מאכל בן דרוסאי שאין חיתוי מעט מועיל לו וכו'. אכן השהה איננה רק בבישול כמאכל בן דרוסאי אלא אפילו בבישול כמאכל בן דרוסאי, ע' תוס' ל"ו ב' ד"ה חמין.

(50) ע' באוצה"ג בחלק התשובות, בר"ח ובמ"מ ה"ש פ"ד ה"ב.

(51) ע' מ"מ שם. מלבד הקושי בדין עצמו: שאין זה דבר מתקבל מבעוד יום אסור ובין השמשות מותר, נזכרים שם עוד אי אלה קשיים. ומה שהיה לי להוסיף עליהם הבאתי בפנים.

(52) את המשפט: וכראב"ע... ונוטל, עוד אפשר להבין, הוא מתכוין לסוף דברי ראב"ע במשנה: שמא יטול ואינו יכול להחזיר. ובכן אנו חוששין לחזרה כראב"ע החושש

אם היתה יורה מותר<sup>53</sup>) ותמן תנינן ספק חשכה ספק לא חשכה מפני שלא חשכה הא אם חשכה אסור לטמון בהן תמן אמרין מפני ביטול בית המדרש אמר רבי בא מפני החשד שאם אומר את לו שהוא מותר אינו עושה אותן כל צורכו מבעוד יום מתוך שאת אומר לו שהוא אסור אף הוא עושה כל צורכו מבעוד יום מה נפק מן ביניהון לטמון שלג וצונן על דעתו דר' בא מותר ועל דעתון דרבנן דתמן אסור.

איך שיבארו כאן סוגית הירוש' מ"מ יוצא ממנה שהטעם לאיסור הטמנה בדבר המוסיף הבל הוא שמא יטול ויחזיר בשבת ויוסיף הבל וירתיה ובזה אני נכנס לגדר בישול לכתחלה בשבת עצמה. והטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל בשבת אסורה מפני ביטול בית המדרש או מפני החשד. לפי"ז יש מקום להגיד שעיקר דין הטמנה בע"ש עם חשכה ואיסורו בשבת אין יסודו באיסור בישול אלא מקורו בכבוד השבת וקדושת היום בכלל. לכן ספק חשכה ספק אין חשכה טומנין את החמין וסתם הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל. והמשנה במה טומנין מדברת בבין השמשות וגם בספק חשכה ספק אין חשכה.

ועתה נשוב לסוגית הבבלי. מלבד הקשיים האחרים קשה לגי' רש"י וסיעתו הטעם גזרה שמא ירתיה. טעם זה אינו הולם את האיסור בדבר שאינו מוסיף הבל משחשכה. ולגי' הגאונים הלשון בדברי אביי: אי הכי בין השמשות נמי ניגזר, אינו מתאים ללשון: ואפילו מבעוד יום, בדברי רבא. לכן לולא מסתפינא הייתי מציע לגרוס:

אמר רבא מפני מה אמרו אין טומנין בדבר המוסיף הבל ואפילו מבעוד יום גזרה שמא ירתיה<sup>54</sup>) ואמר רבא מפני מה אמרו אין טומנין בדבר שאינו מוסיף הבל משחשכה גזרה שמא יטמין ברמץ א"ל אביי ויטמין א"ל גזרה שמא יחתה בגחלים א"ל אביי אי הכי אפילו בין משמשות נמי ניגזר א"ל סתם קדרות בין השמשות רותחות הן.

בצורה זו כל הסוגיא באה על מקומה בשלום. הטעם: גזרה שמא ירתיה, מתקבל על הלב. וגם דברי אביי: א"ה אפילו בין השמשות נמי ניגזר, מובנים היטב. הוא אומר על יסוד הגזרה שמא יטמין ברמץ ויחתה בגחלים יש מקום לאסור הטמנה בכלל ואפילו בין השמשות.

לחזרה. אולם המשפט שאחריו: וכרבנן דתמן דינין אמרין אם היתה יורה מותר, הוא חדה תתומה. ונראה שלפנינו טקסט משובש.

(53) פ"ב סמ"ז. וע"ע תוספתא פ"ג ה"כ ובבלי ג"א סע"א.

(54) ולפי"ז אפשר כבר לפרש את הטעם שמא ירתיה ברוח הירוש' הנ"ל: לפי שהדברים הללו... מוסיפים רתיחה.

והגירסאות שלנו נולדו אולי בדרך כזה: מעתיק שלא שימש את רבותיו כל צרכו ראה מחד גיסא שתי פעמים: א"ל אביי וכו', במימרא השניה במקום שבמימרא הראשונה אביי אינו מעיר כלום, ומאידך גיסא מצא במימרא א' רתיחה וגם בתשובת רבא השניה רתיחה, לכן תיקן וחיבר את הערת אביי השניה עם מימרת רבא הראשונה. דרך זו נולדה גי' הגאונים. ועל יסוד הקשיים הנ"ל נולדה אח"כ גי' רש"י וסיעתו.

מ ש נ ה ב': טומנין בשלחין ומטלטלין אותן בגיזי צמר ואין מטלטלין אותן כיצד הוא עושה נוטל את הכסוי והן נופלות ראב"ע אומר קופה מטה על צדה ונוטל שמא יטול ואינו יכול להחזיר והכ"א נוטל ומחזיר לא כסהו וכו' כסהו ונתגלה מותר לכסותו ממלא את הקיתון ונותן לתוך הכר או תחת הכסת. במשנה זו עוברים לצד השני שבבעית הטמנה והוא איסור מוקצה וטלטול בנוגע לדברים שבהם מטמינים.

ביאור משנה זו ידוע. הדוגמא כביכול: כיצד עושה וכו', מדברת באופן כזה שעל כיסוי הקדרה נתנו לשם הטמנה דברים שהם מוקצה<sup>55</sup>). וראב"ע וחכמים חולקים בהוצאת הקדרה עצמו מתוך הגומא ובחוששין לקלקול גומא קמיפלגי.

לפי ביאור זה חולקים כבר ראב"ע וחכמים בענין אחר לגמרי. אולם לפי"ז הלשון: ראב"ע אומר קופה מטה על צדו, אינו הולם די צרכו. כשכאן מתחיל ענין חדש היה צ"ל בערך: קופה ראב"ע אומר מטה על צדו וכו' והכ"א וכו'. ועוד, המשפט: קופה מטה על צדו, כשלעצמו ג"כ איננו ברוח הלשון העברי. ברגיל במשפטים כאלה הפועל לפני שם העצם ולפי"ז היה צ"ל מטה קופה על צדה. ועוד, רישא וסיפא בכיסוי ומציעתא בקלקול גומא!

לכן לולא מסתפינא הייתי אומר שפירוש משנתנו הוא כזה: נוטל את הכסוי והן נופלות, ר"ל נוטל את כסוי הקדרה וכלי ההטמנה שעל כיסוי הקדרה נופלים. אולם בדרך זה הוא מוציא אמנם את האוכל, אבל אין לו אפשרות אח"כ לשוב ולטמון, כי אסור לו לטלטל כלי ההטמנה שנפל. על זה בא: ראב"ע אומר קופה מטה על צדה ונוטל וכו', כלומר ראב"ע נותן עצה איך לעשות שיוציא את האוכל ויוכל אח"כ שוב לטמון. קופה מטה על צדה פירושו מרים את קצהו [של הכיסוי] על צדו. ובכך הוא איננו נוטל את הכיסוי וכלי ההטמנה נופלים אלא מרים את קצה הכיסוי ובאופן זה כלי ההטמנה אינם נופלים אלא נשארים על הכסוי ומכסים אותו. "קופה" הוא הפועל כאן בהוה משרש קפא

(55) ע' רש"י שם ד"ה נוטל את הכסוי ובפה"מ להרמב"ם שם.

שפירושו מרים<sup>56</sup>. "מטה" הוא שם העצם ופירושו קצה של איזה דבר כבישעיה ח' ח': מטות כנפיו.

עפ"י ביאור זה מתישבת המשנה באר היטב. ראב"ע והחכמים מוסבים על מה שאיתא לפני כן וכל המשנה מדברת בכיסוי. ראב"ע מוסב על דברי הת"ק ונותן עצה והחכמים חולקים על שניהם ואומרים אין כאן שום בעיה: נוטל ומחזיר, כי: כסהו ונתגלה מותר לכסותו<sup>57</sup>. וכשמותר לכסותו אזל לו גם איסור טלטול<sup>58</sup>. והסיפא: לא כסהו וכו', היא מעין נמוק לעמדת חכמים<sup>59</sup>. ובכן כל המשנה מדברת בכסוי. וגם הלשון הוא בסדר, כי גם כאן הפועל לפני שם העצם. המקור לפירוש המקובל הוא הסוגיא שעל דברי רב שם נ' ב': הכל מודים שאם נתקלקלו הגומא שאסור להחזיר. אולם את דברי רב כשלעצמם אפשר להתאים לפירושו אנו. כי בירוש' במסגרת משנתנו איתא: נוטלו מבעוד יום מחזירו מבעוד יום נוטלו משחשיכה מחזירו משחשיכה נוטלו מבעוד יום וקדש עליו היום רבי בא בשם רב יהודה אם נתקלקלה הגומא אסורה. בין הירוש' והבבלי אמנם שינויים ואין להגיד בהחלט שפה ושם לפנינו אותה המימרא עצמה, אבל מ"מ רואים שלדין זה גם צורה נפרדה לעצמה. לכן יתכן שדברי רב אמנם בקשר עם משנתנו נולדו אבל מעיקרא לא היו קשורים בה שום קשר טקסטי או לשוני.

\* \* \*

כשנסכם עתה את תוכן ארבעת פרקים אלה מנקודת ראות סדר החומר שבהם נקבל תמונה כזו: בראש עומדת הלכה עתיקה המכילה את הדין היסודי והכללי של איסור הוצאה מרשות הרבים. אח"ז דנים על פרט אחד שבאיסורי הוצאה, פרט המהוה כלל חשוב לעצמו. כי הוא איננו נוגע בדין פרטי כביכול אלא באיסור הוצאה בכלל, בסמוך לחשכה. ובעמדו בסמוך לחשכה הוא מציע כבר עוד שורה שלמה של ענינים שעיקר בעיתם היא בסמוך לחשכה ועם חשכה. ואחרי שקבע את הדינים הקשורים בנקודת הזמן המהוה התחלת השבת: סמוך לחשכה ועם חשכה, הוא שב בפרק חמישי לנקודת המוצא שלו. להוצאה בשבת.

לפי זה לכל המשנות החל מפ"א מ"ב עד סוף פרק רביעי כביכול מעין אופי

56 ע' תרומות פ"ד מ"א: סאה תרומה שנפלה על פי מגורה וקפאה, וש"מ. וע"ע עה"ש ערך קף ד', וע"ע שם ערך קף ט'.  
57 השוה עוד הירוש' המובא אח"כ, וע"ע תוס' נ"א א' ד"ה כסהו ושם רע"ב ד"ה אינו.  
58 ע' היטב מ"ט סע"ב בדברי רבא. וע"ע בתוס' הג"ל.  
59 ע' לעיל בפנים ע"י הערה 20.

של איקסקורס. ואחר האיקסקורס שבים לענין המסגרת, לדיני הוצאה. האיקסקורס קשור במסגרת או בהלכה המתחילה: יציאות השבת שתיים וכו', המהוה את המסגרת ע"י מ"ג שבפ"א: לא יצא החייט וכו', ובוה מהוה ההלכה שבראש המסכת את המסגרת הכללית גם לארבעת פרקים וגם לפרקים המוקדשים לדיני הוצאה.

כששבים לבעית הוצאה מציעים בראשונה בפ"ה: במה בהמה יוצאה וכו', דיני הוצאה בבהמה המכילים רק פרק קצר בלבד. ועוד, גם בהוצאה באדם הוא מתחיל לנכון בפ"ו: במה האשה יוצאה וכו', ר"ל הוא מתחיל במלבושי ובתכשיטי אדם ולא בדברים שאדם נושא כמשאוי. אח"ז הוא מדבר על הוצאת דברים שהם בהחלט משאוי ועיקר השאלה היא השיעור ואופן ההוצאה. ובהוצאה בבהמה אנו נכנסים רק לגדר ראשון של הוצאה, ר"ל אם החפץ הוא מבחינת משאוי או לא. על יסוד זה מתברר היטב מדוע מתחילים בפ"ה: במה בהמה יוצאה וכו'.

\* \* \*

#### פ ר ק ה'

מ"א — מ"ד: במה בהמה יוצאה ובמה אינה יוצאה יוצא הגמל וכו' וסוס בשיר וכל בעלי שיר יוצאין בשיר ונמשכים בשיר ומזין עליהן וטובלין במקומן חמור יוצא במרדעת בזמן שהיא קשורה לו זכרים יוצאין לבובין רחלות יוצאות שחוזות כבולות וכבונות העזים יוצאות צרורות רבי יוסי אוסר בכולן חוץ מן הרחלין הכבונות רבי יהודה אומר עזים יוצאות צרורות ליבש אבל לא לחלב ובמה אינה יוצאה לא יצא הגמל במטוטלת לא עקוד ולא רגול וכן שאר כל הבהמות לא יקשור גמלים זה בזה וימשוך אבל מכניס חבלים לתוך ידו וימשוך ובלבד שלא יכרוך אין חמור יוצא במרדעת בזמן שאינה קשורה לו ולא בזוג אעפ"י שהוא פקוק ולא בסולם שבצוארו ולא ברצועה שברגלו ואין התרנגולין יוצאין וכו' ואין הרחלים וכו' ואין העגל וכו' ולא פרה וכו' פרתו של ראב"ע היתה יוצאה וכו'.

סדר החומר בפרק זה הוא בהתאם לכתבת שלו. בשתי משנות הראשונות: במה בהמה יוצאה, ובשתי האחרונות: במה אינה יוצאה. וגם סדר משותף בסדר הפנימי של הענינים שבתוך כל חלק וחלק, בחלק א' הסדר: גמל ושאר בהמות — חמור — זכרים — רחלות — עזים. לעומתו בחלק ב': גמל וכן כל שאר בהמות וגמל — חמור, ואחריו תרנגולין, כי בשניהם מדובר על הרצועה שברגל —

זכרים — רחלים — עגל ופרה, כנראה הוא מסיים בפרה לרגלי ההמשך: פרתו של ראב"ע וכו'. וכן סגנון משותף בשני החלקים. בראשונה: יוצא הגמל — לא יצא הגמל, ואח"כ: חמור יוצא, זכרים יוצאין, רחלות יוצאות, העזים יוצאות — אין חמור יוצא, אין תרנגולין יוצאין, ואין זכרים יוצאין, ואין הרחלים יוצאות, ואין העגל יוצא, ולא פרה.

ברם החומר כשלעצמו נובע כנראה ממקורות שונים.

בשתי משנות הראשונות מוצע בראשונה החומר שאין בו פלוגתא ואחריו רחלות ועזים שבהן מחלוקת: רבי יוסי חולק ברחלות ורבי יהודה בעזים.

על יסוד דברי רב יהודה בשם שמואל בבבלי נ"א ב': מחליפין<sup>60</sup> לפני רבי של זו בזו מהו...<sup>61</sup> אמר לפניו רבי ישמעאל ברבי יוסי כך אמר אבא ארבע בהמות יוצאות באפסר הסוס והפרד והגמל והחמור, יש מקום להגיד שמשנה א'<sup>62</sup> מהוה מקור קדום שהיה כבר לפני רבי<sup>63</sup> בצורתו המסוימה. כשמביאים גם בחשבון שבמשנה ב' חולקים רבי יוסי ורבי יהודה נראה שמשנה ב' בצורתה היא מאוחרת ממשנה א'. מזה, שגם החלק היסודי שבמשנה ג' כמקור מסוים קדום למשנה ד', כי מ"ג בבא א': לא יצא הגמל במטוטלת לא עקוד ולא רגול וכן שאר בהמות, מקבילה הן מפאת תוכנה הן מפאת סגנונה למ"א: יוצא הגמל וכו'. ובזה גם לפרנס העובדא שהערה: וכן שאר כל הבהמות, נמצאת דוקא כאן ולא אחרי הדין: לא יקשור וכו', אעפ"י שהדין לא יקשור נוהג בלי ספק גם בשאר בהמות. הערה זו היא פשוט מקביליה לנאקה בחטם וכו' שבמשנה א' וחלק מן המקור הקדום, במקום שהדין: לא יקשור וכו', נובע כבר כנראה ממקור אחר.

במדה ידועה ראייה לדברים אלה בברייתות שבתוספתא פ"ד ה"א—ה"ה המשתייכות לפרק זה.

לכאורה בהצעת החומר שבתוספתא שם ערבוביה ואי סדר. אכן כשמתבוננים היטב בהצעת החומר שם מוצאים בו סדר. הסדר הוא בערך כזה: ה"ד וה"ה: הסוס יוצא בשיר וכו' לא יצא הסוס וכו', מהוות מקור

60 בתוספתא רפ"ד וברוש' שם אמנם רק ברייתא סתם שרבי ישמעאל אומר בשם אביו, אבל אין זה נוגע כלל במסורת הבבלי.  
61 מה שאיתא שם: נאקה באפסר לא תיבעי לך וכו', הוא מסוגית הש"ס ולא ממקור הקדום.

62 מן הברייתא בתוספתא שם ה"ד נראה שהמשך: וכל בעלי שיר וכו', נובע משם או מאיזה מקור הדומה לו, ע"ע להלן בפנים.  
63 ויתכן שכבר לפני רבי יוסי, כי את דברי רבי ישמעאל ברבי יוסי בשם אביו אפשר להבין כביאור להלכה זו.

לעצמו. לכן מקום ההלכה: הסוס יוצא וכו', כאן בה"ד ולא בהתאם למקום המשנה: וסוס בשיר, בראש הפרק, אעפ"י שלה היא משתייכת. וכל מקור זה נקבע בתוספתא בסוף מפני שהוא מכיל חומר מקביל לכמה הלכות שבמשנתנו. ההלכה: הסוס יוצא וכו', מקבילה למ"א: וסוס בשיר וכו', ההלכה: ומכניסין אפילו עשרה חבלים וכו', לבבא ב' של מ"ג: לא יקשור גמלים וכו', ה"ה: לא יצא הסוס וכו' ולא תצא פרה וכו' ולא סייחין וכו' וכו', מכילה חומר מקביל למ"ד.

ה"ג: לא יצא גמל וכו' עקוד וכו', מכילה כביכול ביאור נוסף לבבא א' של מ"ג וקשור בה ושייך לה.

ה"ב: לא יצא חמור וכו', איתא בבבלי נ"ג א' בצורה כזו: חמור יוצא במרדעת בזמן שקשורה לו מע"ש ולא באוכף אע"פ שקשורה לו מע"ש רשב"ג אומר וכו', מזה שהלכה זו במקומה הנכון, כי היא שייכת למ"ב.

ה"א בבא א': רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר משום אביו הסוס והפרד והלובדקים והגמל נמשכין באפסר, שייכת למ"א.

עד הנה עולה סדר החומר בתוספתא בקנה אחד עם סדר החומר במשנה. הקושי הוא בה"א בבא ב': רחלים יוצאות כבונות למילת שחוות שיעלה עליהן זכר כבולות שלא יעלה עליהן זכר. בבא זו מכילה לכאורה אך ורק ביאור למ"ב בבא ב': רחלות יוצאות שחוות כבולות וכבונות... רבי יוסי אוסר בכולן חוץ מן הכבונות. ולפי"ז מקומה אחר ה"ב: לא יצא חמור וכו'.

אכן על יסוד דברי שמואל הנ"ל מצד אחד ועל סמך משנתנו: ר"י אוסר בכולן חוץ מן הכבונות, מצד שני יש מקום להשערה כזו: בהלכה א' שבתוספתא יש לפנינו ברייתא עם הוספה מאוחרת. הברייתא מתחילה ב: ר"י ברבי יוסי אומר, והולכת ונמשכת עד: רחלים יוצאות כבונות. ברייתא זו הכילה עמדת רבי יוסי בדינים המובאים במשנות אלו. עמדתו בנוגע להלכה: יוצא הגמל וכו', ושיטתו: אוסר בכולן חוץ מן הכבונות<sup>64</sup>. וההמשך: למילת שחוות שיעלה עליהן זכר כבולות שלא יעלה עליהן זכר, הוא תוספת ביאור מאוחרת. וכל תוספת זו נקבעה פה, מפני שכאן היה כבר במקור הביטוי כבונות. לרגלי התהוות זו מתבאר ג"כ מחד גיסא השינוי בסדר: במשנה ובבבלי<sup>65</sup>: שחוות, כבולות וכבונות, ובתוספתא: כבונות, שחוות, כבולות.

64 והדבר שקול אם כל הברייתא היא מיסודו של רבי ישמעאל בר"י או שרק חלק ראשון בלבד הוא מריב"י ועל דבריו הוא נתוסף: רחלים יוצאות כבונות, עפ"י משנתנו או עפ"י איזה מקור אחר.

65 בירוש'. עצמו אמנם הסדר: שחוות, כבונות, כבולות, אבל מ"מ שחוות בראש.

ומאידיך גיסא מתישב בזה גם הסגנון הפרשני הקצר בעל אופי הערה ביאורית שעל הגליון.

ובכן, מלבד הלכה א' שלה לפי עדות שמואל אופי וסבת התהוות משלה, יש מנקודת ראות היחס הענייני והמקורי לחלק את החומר שבתוספתא לשני סוגים. סוג אחד מכיל ביאור ופירוש להלכות שבמשנה ובסוג שני חומר מקביל לחומר שבמשנה. וזה הוא בלי ספק יותר ממקרה שהחלק הפרשני נוגע באותה השכבה שבמשנה הנראת להיות הקדומה והחומר המקביל משתייך בעיקר לשכבה העושה גם מלבד זה רושם שהיא מאוחרת. לפי"ז אולי על חשבון זה לזקוף גם השנוי בסגנון: יוצא הגמל, לא יצא הגמל — חומר יוצא, אין חומר יוצא<sup>66</sup>.

### פ ר ק ו

מ"א — מ"ד: בפרק: במה האשה וכו', עוברים לדיני הוצאה באדם ובארבע משנות הראשונות מדובר על דברים האסורים בהוצאה.  
מ"ה א': במה האשה יוצאה ובמה אינה יוצאה לא תצא האשה וכו' ואם יצאה אינה חייבת חטאת, פורטת דברים שונים הנכנסים לגדר תכשיטים ואין האשה יוצאת בהם, אבל אם יצאה אינה חייבת חטאת.  
מ"ה ב': לא יצא האיש בסנדל המסומר וכו', דנה על דברים מסוג זה באיש שגם בהם הדין: ואם יצא אינו חייב חטאת. והעד דברי ר"א במ"ד: תכשיטין הן לו<sup>67</sup>. וגם סנדל המסומר נכנס לגדר זה, ע' שם ס' ב': א"ר יהודה אמר שמואל ל"ש אלא לחזק אבל לנוי מותר. סנדל המסומר היה מעיקרא כנראה מנעל מלחמה, והד ועד לזה במסורת הבבלי והירושלמי. אח"כ היה בו משום נוי.

מ"ה ג': לא תצא אשה וכו' ואם יצתה חייבת חטאת דברי ר"מ וחכמים פוטרין בכובלת ובצלוחית של פליטון, ממשיכה את משנה א', אלא שכאן חייבת חטאת. ועוד פה גם פלוגת ר"מ וחכמים.

מ"ה ד': לא יצא האיש לא בסייף וכו' ואם יצא חייב חטאת רא"א

ועוד, כבונות וכבולות עלולות להתחלף הן בקריאה הן בכתיבה. ואפשר שהסיפא: ר"י אוסר בכולן חוץ מן הכבונות, השפיעה על הסדר שבמשנה ובבבלי.  
66 לפי"ז שאלת מקוריותה של הכתבת: במה בהמה יוצאה ובמה אינה יוצאה, לכה"פ שקולה. המקור הקדום הכיל רק מעט חומר. ע"ע לעיל הערה 27.  
67 ע"ע כלים פ"א מ"ח.

תכשיטין הן לו וחכ"א אינן אלא לגנאי שנאמר וכתתו חרבותיהם לאתים וחניתותיהם למזמרות ולא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה בירית טהורה ויוצאין בה בשבת כבלים טמאין ואין יוצאין בהן בשבת, עד הבבא: בירית טהורה וכו', מהוה בהתאם להצעת החומר המשך ענייני של מ"ב אלא שלשיטת החכמים חייב חטאת ור"א חולק.

הסדר בארבע משנות אלו בהיר. במשנה ד' יש אמנם קושי ענייני: חכמים היינו ת"ק, קושי שרק בדוחק לתרצו שהחכמים באים רק לפרש את הת"ק<sup>68</sup>). אולם קושי זה איננו נוגע כלל בהצעת החומר וסדרו.  
וכנראה אין גם לרגלי קושי זה להכנס לגדר שאלת מקורות. כי בירוש' כאן איתא: ומה טעמא דר"א חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך מה טעמון דרבנן וכתתו חרבותיהם לאתים וחניתותיהם למזמרות למיגזיין. על יסוד דברי ירושלמי אלה יש מקום להגיד שהוא ל"ג במשנה: וחכ"א אינן אלא לגנאי... עוד מלחמה. וכל זה כנראה תוספת ביאור במשנה.

ובמדה ידועה ראייה לזה גם בסוגית הבבלי. שם ס"ג א' איתא: תניא אמרו לו לר"א וכי מאחר דתכשיטין הן לו מפני מה הן בטלין לימות המשיח א"ל לפי שאינן צריכין שנאמר לא ישא גוי אל גוי חרב ותיהוי לנוי בעלמא אמר אבבי מידי דהוה אשרגא בטיהרא ופליגא דשמואל וכו' ומסייע ליה לרחב"א וכו' ואיכא דאמרי א"ל לר"א וכי מאחר דתכשיטין הן לו מפני מה הן בטלין לימות המשיח א"ל אף לימות המשיח אינן בטלין היינו דשמואל ופליגי דרחב"א. ללשון הראשון כמעט לא יתכן שגרסו מפורש במשנה שהחכמים מביאים את הפסוק לא ישא גוי אל גוי חרב. ולשון הראשון בהחלט הקדום. לשון שני מובא באיכא דאמרי, ואיכא דאמרי בתנאים כאלה הוא בלתי מצוי<sup>69</sup>. ועוד, לשון ראשון היה כבר לפני אבבי<sup>70</sup>. לכן קרוב מאד שלשון השני נולד כבר על יסוד ההוספה שבמשנה, כי הוא מתאים לגי' המשנה שלפנינו. ומזה שהוספה זו נכנסה לתוך משנתנו בין התהוותה של לשון הראשון ובין זו של לשון השני. והנה עוד הבבא: בירית טהורה וכו'. אחר ארבע המשנות הראשונות עוברים לצד השני של המטבע ומתחילים במ"ה: יוצאה אשה וכו'. ולפי סדר זה אין להבין מדוע נקבעה כאן הבבא: בירית טהורה וכו'. לפירוש המקובל בירית וכבלים הם תכשיטי נשים ועל תכשיטי נשים מדובר כבר במ"א ובמ"ג.

68 ע' תוי"ט שם.

69 ע' בספרי התלמוד הבבלי בהתהוותו הספרותית ח"א עמ' 141.

70 כדאי עוד לציין שבהמשך שם אומר אבבי שטעמו של ר"א הוא הפסוק חגור חרבך

וגו', ובכן ממש כבירוש'.

ואינו נראה שמשום זה שנו פה: בירית טהורה וכו', מפני שבבא זו מחד גיסא מקור לעצמו, כל מהותה כולה, הן תוכנה והן סגנונה אומרים מקור לעצמו, ומאידך גיסא אית בה: יוצאין בה — ואין יוצאין בהן בשבת, לכן מצאה מקומה בין ד' משנות הראשונות המכילות איסורי הוצאה ובין מ"ה ולהלן המביאות: יוצאה האשה וכו'. כי לפי"ז היה מקומה אחר מ"ח: סמוכות שלו טמאין מדרס ויוצאין בהן בשבת... כסא וסמוכות שלו טמאין מדרס ואין יוצאין בהן בשבת... אנקטמין טהורין ואין יוצאין בהן. שם: יוצאין — אין יוצאין בהן בשבת, ושם גם טומאה וטהרה, ובכך כל אופיה המיוחד של בבא זו.

אולם לא סוגית הבבלי ולא זו של הירוש' מכילה בהחלט את הפירוש המקובל שבירית וכבלים הם תכשיטי נשים.

בירוש' איתא: רבי חייא בשם רבי יוחנן בירית כל שהיא יחידית כבלים כל שהשלשלת בנתים רב יהודה אומר בירית זו אצעה דמר רב יהודה ונקרב את קרבן ה' איש אשר מצא כלי זהב אצעה וצמיד טבעת עגיל וכמוז לכפר על נפשותינו לפני ה' אצעה זו כרופסלה צמיד שיריאי כתיב ביום ההוא יסיר ה' את תפארת העכסים קורדיקיה וכו' אצעות פדופסלה<sup>(71)</sup> וכו'.

רבי יוחנן אומר שההבדל בין בירית וכבלים הוא השלשלת. ובכך בירית עם שלשלת זה כבלים. רב יהודה אומר בירית זו כרופסלה ביונית. ופירושה טבעת על היד<sup>(72)</sup>. כשנצטרף עתה את הכל יחד יוצא שבירית היא שתי טבעות, טבעת אחת על כל יד. וכשטבעות אלו מחוברות בשלשלת הן נעשות לחפץ הנקרא כבלים.

ועתה סוגית הבבלי ס"ג ב': א"ר יהודה בירית זו אצעה מתיב רב יוסף בירית טהורה ויוצא<sup>(73)</sup> בה בשבת ואילו אצעה טמאה היא הכי קאמר בירית תחת אצעה עומדת יתיב רבין ורב הונא קמיה דר' ירמיה ויתיב רב ירמיה וקא מנמנמ ויתיב רבין וקאמר בירית באחת כבלים בשתיים א"ל רב הונא אלו ואלו בשתיים ומטילין שלשלת ביניהן ונעשו כבלים ושלשלת שבו משויא מנא וכ"ת כר' שמואל ב"נ דארשב"נ א"ר יוחנן מניין למשמיע קול בכלי מתכת שהוא טמא וכו' בשלמא התם קא בעו לה לקלא וקעביד מעשה הכא

(71) בעה"ש ערך פדופסלה גם פה: כרופסלה, אולם ג"כ שפה הגי' פדופסלה עיקר, פדופסלה — טבעת שעל הרגל. והצעת החומר היא כזה: לרגלי פירושו של רב יהודה לבירית הביאו את פירושו לפסוק במדבר ל"א, נ', ולרגלי פירוש פסוק זה הביאו עוד מקור אחר המכיל פירוש לפסוק ישעיה ג', י"ח ולהלן, ובמקור זה פירושו פדופסלה.  
(72) שיריאי הם ג"כ על היד, אלא שלשיריאי כנראה צורת שלשלת, ע' עה"ש בערכיהם.  
(73) לשון זכר, וגם במשנה: יוצאין, ולא יוצאה.

מאי מעשה קעביד הכא נמי קא עביד מעשה דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן משפחה אחת היתה בירושלם שהיו פסיעותיהם גסות והיו בתולותיהן נושרות עשו להן כבלים והטילו שלשלת ביניהן שלא יהו פסיעותיהם גסות ולא היו בתולותיהן נושרות איתער בהו ר' ירמיה אמר להו ישר וכן א"ר יוחנן.

רב יהודה אומר פה בדיוק מה שהוא אומר בירושלמי אלא שלרגלי קושית רב יוסף מעירים על דבריו: בירית תחת אצעה עומדת. לשון הערה זו איננו אומר סוף סוף שום דבר מסוים בנוגע לבירית. הוא אומר רק זאת בלבד שבירית היא במקום אצעה, אבל מה פירושו של: תחת — במקום, זה לא נאמר. מ"מ אין הדעת נותנת שפירושו כמקובל, שבירית תחת אצעה, ר"ל שבירית בשוק תחת אצעה (בזרוע<sup>(74)</sup>). כי לפי"ז העיקר חסר מן הספר: הלא עיקר ההבחנה היא בין שוק וזרוע ולא בירית תחת אצעה.

והנה עוד ההמשך: יתיב רבין ורב הונא וכו'. קטע זה מכיל שני ענינים: (א) פירוש המלים בירית וכבלים, (ב) שו"ט בנוגע לקושיא: ושלשלת שבו משויא ליה מנא.

בנוגע לפירוש המלים עולה כאן הכל בקנה אחד עם הירושלמי<sup>(75)</sup>. ההבדל בין בירית ובין כבלים הוא רק בשלשלת בלבד.

בחלק שני יש שתי נקודות. נקודה א' היא: וכ"ת כרשב"נ וכו'. כבר סלקא דעתך זה קצת מוזר. וכי יעלה על דעת מי שהוא ששלשלת של בירית שעל השוקים תהיה עשויה שתשמיעה קול. בנקודה ב' מביאים מדברי ר"י על: משפחה אחת וכו', ראייה ששלשלת כבלים קא עביד מעשה. אכן נראה נא את לשון המקור. במקור איתא: עשו להן כבלים והטילו שלשלת ביניהן. לפירוש המקובל לשון זה הוא בלתי אפשרי. הלא כל מהות הכבלים היא השלשלת שבין הבירית. א"כ מה פירוש עשו כבלים והטילו שלשלת. אם כבלים במשנה הם טבעות שוקים עם שלשלת הרי המונח כבלים לא רק שמכיל כבר את השלשלת אלא כל מהותם היא השלשלת. ומזה שבהכרח להגיד שלשון משנה לחוד ולשון מקור זה לחוד. כבלים במשנה הם בירית עם שלשלת וכבלים כאן הם טבעות

(74) ע' רש"י ותוס' שם.

(75) נראה שכל חומר זה הוא א"י, ורבי ירמיה הוא סתם רבי ירמיה תלמידו של רבי זירא. ורב הונא איננו סתם רב הונא ראש ישיבת סורא אלא חכם מאוחר. ובאמת היה גם לרבי ירמיה תלמיד בשם רב הונא. ורב הונא זה נמצא עוד במקום אחר עם אחד מן הנחותים לפני רבי ירמיה, ע' גיטין י"א ב', שם הכל כבמסגרת שלנו: יתיב פלוני וכו'. וע"ע בספרי הג"ל ח"א עמ' 168 הערה 38.

על השוקים שעליהן אפשר להוסיף ולהטיל ביניהן שלשלת. ומזה מוכח שממקור זה מוכיחים אך ורק ששלשלת קא עביד מעשה, ותו לא מידי<sup>76</sup>

היוצא לנו מכל זה שאין לא בבבלי ולא בירושלמי שום זכר וראיה לפירוש המקובל שבירית וכבלים הם טבעות או טבעות עם שלשלת ביניהן שנשים נשאו אותן על השוקים והם מעין תכשיטי נשים. להפך, עד כמה שבסוגיות דברים מפורשים ברור שבירית פירושו טבעות על היד וכבלים פירושו טבעות על היד המחוברות זו לזו בשלשלת. ובאמת אין זה מתקבל כלל על הדעת שטבעות על השוקים עם שלשלת או בלי שלשלת תכנסנה לגדר תכשיטים. לכן נראה שבירית היא מין טבעות על שתי הזרועות שהגברים השתמשו בהן לקשר את הבגד העליון שלא יפול<sup>77</sup>. ולפעמים הטילו עוד שלשלת בין הטבעות ליתר שאת וגם לתכשיט. ובירית עם השלשלת נקראה כבלים. ובכן, בירית וכבלים הם תשמיש ללבוש גבר<sup>78</sup> ולא אשה. וקרוב מאד<sup>79</sup> שבירית וכבלים שמשו מעיקרא או בעיקרם קשר ללבוש מלחמה או משרד. ומשום זה מצאה הלכה זו את מקומה כאן.

לביאור זה עולה גם סוגית הבבלי. על קושיית רב יוסף עונים: בירית תחת אצעדה עומדת, כלומר גם בירית על היד ותחת אצעדה היא עומדת, האשה לובשת אצעדה וגבר בירית. אלא שאצעדה אצל אשה תכשיט לעצמו וטמאה ובירית אצל גבר תשמיש ללבוש<sup>80</sup> וטהור, וזוה מסתבר גם הסקלא דעתך של השמעת קול. שלשלת לתכשיט בין הזרועות או הכתפים יתכן שתיעשה גם להשמיע קול.

מ"ה — מ"י .

במשנה ה': יוצאה אשה וכו', באים לדברים שאין בהם איסור הוצאה. בהתאם למשנה א' מתחילים בחוטי שער, טוטפות, וכו'. אחרי דברים חצוניים אלה עוברים לדברים פנימיים: מוך שבאזנה וכו', ומסיימים בפלוגתת רבי

76 כדאי לציין שאפשר שכל שו"ט זה הוא כבר מסתמא דגמרא.

77 ג"ק שגם בתוספתא כלים כ"מ פ"ב ה"א ושבת ג"ב ב' מתכוונים למין טבעות כאלה. וע"ע תוספתא שבת פ"ט ה"ז ופ"י ה"ו.

78 ע"ע לעיל הערה 73.

79 בתוספתא הג"ל המכון כנראה לטבעות ומשיחה מסוג זה ללבוש רגיל.

80 ע"ע לעיל הערה 72.

וחכמים בשן תותבת. במ"ו בבא א': יוצאה<sup>81</sup> בסלע שעל הצינית<sup>82</sup>, נגמרו ההלכות השייכות לכתבת: יוצאה האשה. אחר הנשים בא: הבנות קטנות יוצאות וכו', ואחריהן ערביות ומדיות: ערביות יוצאות רעולות ומדיות פרופות וכו'. ולרגלי: מדיות פרופות, באה מ"ז: פורפת וכו'. ובמשנה ח': הקיטע יוצא וכו', מתחיל באופן פורמלי החלק השני שבצד זה: האיש יוצא. דרך אגב בא שם הדין: ואם יש לו בית קיבול כתותין טמא, המשמש גם כן מעבר לבבא: סמוכות שלו טמאין מדרס ויוצאין<sup>83</sup> בהן בשבת וכו'. אח"ז בא כמקביל למ"ו בבא ב': הבנות יוצאות, במשנה ט': הבנים יוצאין וכו'. ומסיימים במשנה י' בהלכה כללית: יוצאין בביצת החרגול וכו'.

גם בפרק זה יש כנראה חומר הנובע ממקורות שונים<sup>84</sup> ומזמנים שונים<sup>85</sup> והמסדר הציץ את החומר שבידו לפי תכניתו הוא. הסדר בארבע משנות הראשונות עקבי במלא הקפו, אבל לא כן במשנות שאחריהן, בהן אין כבר אותה העקביות בהבחנה שבין איש לאשה. ברוב הדינים שם אין באמת להבחין בין איש לאשה, והעד במשנה עצמה שתי פעמים: וכל אדם אלא שדברו חכמים בהוה. וכן הדעת נותנת שאין להבחין בין איש לאשה גם בדינים אחרים, כגון מוך שבאזון<sup>86</sup> או קב של קיטע, וכיוצא בזה, אלא שדברו חכמים בהוה.

### סימן ב': פרק ז' — פרק י"א.

חמשת פרקים אלה דנים ג"כ על דיני הוצאה. המשנות פ"ז מ"ד—פ"י מ"א עוסקות בקביעת שיעורי הוצאה והמשנות פ"י מ"ב—פ"א מ"ו מדברות על אופני הוצאה, טיבה ומהותה. השאלה היא רק מה טיבן של המשנות פ"ז מ"א—מ"ג.

81 בירושלמי: יוצאין, וכן ברמב"ם ה"ש פ"ט הי"ג. מנקודת ראות הגיון ההלכה נראית ג"ז זו עיקר, אבל מפאת הצעת החומר נראית יותר הגי' יוצאה. אבל ע"ע להלן הערה 83.

82 הירוש' מפרש: פודגרא, והבבלי: בת ארעא, וברש"י שם וכן בערוך ערך בת ארעא: מכה שהיא תחת פרסת הרגל, אבל בערך צנית: לשחין קורין בל"ע אלבתר ובל' ארמי בת ארעא, וכן בפה"מ לרמב"ם, ע"ש. הלשון: שעל הצינית, הולם יותר את פירוש הרמב"ם וזה שבערך צנית. לפי רש"י היה צ"ל: שתחת הצינית, והלכה זו לא נצטרפה למ"י, כי שם נכנסים לבעיה של דרכי אמורי.

83 לשון כולל: יוצאין, לפני: הבנים יוצאין.

84 בבא זו דומה לבבא: בירית טהורה וכו', בסמ"ד. ונראה שגם היא ממקור אחר

נובעת, אבל אין שום ראיה ששתיהן ממקור אחד נובעות.

85 ע' ההערה הקודמת.

86 יש פלוגתות בין חכמים מזמנים שונים. והשוה עוד החומר המקביל שבתוספתא.

87 ע' ירוש' שם, אבל ע"ע רמב"ם פ"ט הי"א.



במציעתא של שלש משנות אלו, בפ"ז מ"ב איתא רשימת הל"ט מלאכות, לכן חושבים שכאן מתחיל חלק חדש במסכת שלנו, חלק שמסגרתו היא רשימה זו<sup>88</sup>). אולם כבר סקירה שטחית על החומר מפ"ב מ"א ולהלן מראה שאין שום יסוד לסברה זו. כי לפי"ז היה צריך להיות איזו השפעה שהיא של הרשימה הזאת נכרת בסדר החומר שהיא מהוה את מסגרתו הסדורית. ועובדא היא שאין שום עקבות להשפעה כזו. לחומר זה סדר ומסגרת משלו ולרשימה זו אין שום ענין לכל זה.

ועוד, הצעת החומר בשלש משנות אלו לעצמן אומרת מחד גיסא שאין כאן לפנינו מקור אחדותי ומאידך גיסא שלא הרשימה הזאת העיקר כאן. הרשימה מפרידה כאן בין הדבקים. בשביעית פ"ז מ"א ובמעשרות פ"א מ"א ג"כ כלל גדול ואחריו עוד כלל אחר ושם אין שום ענין רחוק מפסיק בין הכללות<sup>89</sup>). ומנקודת ראות ענינית לרשימה זו לכל היותר אופי של איסקקורס בלבד. אין לה שם ענין לכלל שני וגם בכלל ראשון היא קשורה כביכול בקשר פורמלי גרידא. והנה עוד שני הכללים עצמם: כלל ראשון — הגדול נשאר בלי שום המשך שהוא מלבד רשימת הל"ט מלאכות. לא כן כלל שני, הוא מושך אחריו את כל המשנות הבאות עד פ"י מ"א.

לכן נראה שמשנה א' ומשנה ג' המכילות את הכללים היו לפנים מקור אחיד לעצמו. לתוך מקור זה הכניסו כמאמר מוסגר רשימת הל"ט מלאכות. היות ובכלל ראשון מדובר על מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת הכניסו אחריו את רשימת אבות המלאכות. ר"ל, אני אומר לך שיש מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת והנה לפיכך רשימת המלאכות שלהן מתכוונים בביטוי: מעין מלאכה אחת. ומלאכות אלו נקראו במשנה אבות אך ורק ברשימה זו. מלבד ברשימה זו אין בכל המשנה כולה המונח אב במלאכות<sup>90</sup>). גם מזה שלרשימה זו אופי משלה<sup>91</sup>). זמן הכנסת רשימה זו לתוך מקור זה בין שני הכללים הללו שקול.

88) ע' תוס' ק"ב רע"ב ד"ה הבונה ותוי"ט שם וש"מ.

89) בשביעית שם אחרי כלל ראשון ביאור עניני קצר המובא בלשון איהו.

90) גם בכריתות פ"ג מ"י: מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת, במקום אב ותולדותיו, ומה שאיתא במשנתנו: חייב על כל אב מלאכה ומלאכה (וכן גי' רש"י ס"ח רע"א ד"ה אב מלאכה), צ"ל כפ"י דמתני' שם י' א': חייב על כל מלאכה ומלאכה, וכן גם במשנה שבירוש'. וזה מוכח גם מן הסגנון, כי אחרת צ"ל: על כל אב ואב מלאכה.

91) לכן נ"ק שהכתבת: אלו אבות, מאוחרת והיא יצאה אולי מתחת ידו של המוסיף שהוסיפה על יד כלל זה. מ"מ מתבאר בזה גי' ד"ס: אלו אבות מלאכות, שהרב בעל ד"ס שם אות נ' לא מצא בה טעם. וכן כנראה גי' התוס' ע"ה ב' ד"ה חסר. ובוה לפרנס אולי גם העובדא שגם בסוף הרשימה: הרי אלו אבות מלאכות וכו'. מדגישים כביכול את החידוש שבדבר. אבל ע"ע בסוגית הש"ס שם ע"ה ב' ותוס' שם ד"ה חסר.

אפשר שהכנסה לשם עוד טרם שיקבע מקור זה במסגרתו כמו שלא מן הנמנע שהכנסה שם כבר אחרי שמקור זה נקבע כאן. כי סוף סוף מצא מקור זה את מקומו פה ובו גם הכלל הראשון.

מ"מ נראה שברשימת הל"ט מלאכות היתה קביעת השיעורין לעושה שני בתי נירין, לאורג, פוצע, תופר וכותב עוד קודם שהיא מצאה את מקומה במסגרת משנתנו. כי אחרת אין להבין מדוע חוזרים ושונים בפ"ג סמ"ב את ההלכה של תופר שתי תפירות. אלא ודאי זה מקור לעצמו וזה מקור לעצמו<sup>92</sup>). ועתה נשוב למקור המכיל את הכללים. משני הכללים שבמקור זה מהוה כלל שני הקדמה יסודית למשנות הבאות עד רפ"י. לכן נראה שכל המקור בא בעיקר בשביל הכלל השני. מ"מ מנקודת ראות סדר החומר והצעתו למקור זה על ההוספה שלו רק אופי וערך הקדמה למשנות: פ"ז מ"ד — פ"י מ"א, המהוות מצדן המשך דיני הוצאה שבהם התחילה המסכת. אחרי שהציעו דיני הוצאה בבהמה ובבגדי אדם וכיוצא בזה שאדם נושא עליו כחלק מגופו או מתלבושתו עוברים להוצאה מבחינת נשיאת משאוי. בהוצאה זו העיקר השיעור. ובנוגע לשיעור: כל הכשר להצניע וכו'. ואחרי גמר ענין השיעורים באים לטיב ההוצאה ואופניה. מזה פ"י מ"ב: המוציא אוכלין ונתנן על האסקופה וכו'.

\* \* \*

## פ ר ק ז'

מ ש נ ה א': כל השוכח עיקר שבת וכו'.

בירוש' למשנה זו איתא: אנן תנינן כל השוכח עיקר שבת תניי דבית רבי כל שאינו יודע עיקר שבת רבי אלעזר כמתניתין רבי יוחנן כהדא דתני בית רבי וכו'. ובבבלי ס"ח או"ב: רב ושמואל דאמרי תרווייהו מתניתין בתינוק שנשבה לבין העכו"ם וכו' תנן השוכח עיקר שבת וכו' אלא מתניתין בהכיר ולבסוף שכח והכי איתמר רב שמואל דאמרי תרווייהו וכו' ור"י דאמרי תרווייהו דוקא הכיר ולבסוף שכח וכו'.

רב לפי הבבלי והירוש' ושמואל לפי הבבלי<sup>93</sup>) ור"י לפי הירוש' גרסו כבית רבי: שאינו יודע עיקר שבת, ור"א לפי הירוש' ור"י ור"ל לפי הבבלי גרסו כמתניתין: השוכח עיקר שבת. מסוגית הבבלי ומלשון: מתניתין, בירוש' גרסו כמתניתין: השוכח עיקר שבת.

92) בנוגע לשאלה מדוע כאן בכלל שיעורין למלאכות ע' לקמן בפנים על יד פ"ג.

93) הלשון הנתון בהכי איתמר הוא רק פירוש כדי להתאים את דברי רב ושמואל לגי' שלהם, ע"ע בספרי הנ"ל ח"א עמ' 103, שם אני דן על הכי איתמר בכלל.

נראה שבעלי הסוגיא פה ושם גרסו כבר השוכה. אכן הגי' הקדומה: שאינו יודע. ולרגלי הביאור למושג אינו יודע נולדה אח"כ הגי' השוכה. הגי' שאינו יודע יכלה לגרום לרגלי הביאור התהוות הגי' שוכה. אבל לא כן להפך<sup>94</sup>.

מ ש נ ה ב': אלו אבות מלאכות וכו'.

סדר המלאכות הוא כזה: י"א מלאכות בהכנת המאכל העיקרי — הלחם; י"ג בהכנת תלבושת; ז' בהכנת בשר ועור, ובכך אוכל ותלבושת, והיות עור משמש כקלף גם חומר לכתובה אח"ז: ב' מלאכות כותב ומוחק; ואחר האוכלין והתלבושת בא הבית: בונה וסותר; ומכאן לעבודה בתוך הבית ובכליו: מכבה ומבעיר ומכה בפטיש; ובסיום: הוצאה, מלאכה מצויה ותדירה בכל עת ובכל ענין ובכל מקום ושכיחה בידי כל אדם מישראל<sup>95</sup>.

רשימה זו לעצמה וגם המספר ל"ט היה נראים להיות קדומים. מכל החומר התלמודי שבידנו נראה שהמספר ל"ט היה כבר בזמן די קדום ידוע<sup>96</sup> וקבוע מבלי חולק עליו<sup>97</sup>. זה מוכח גם מעצם הפרימיטיביות של המלאכות המפורטות ברשימה. והעובדא, שמחד גיסא מקורות קדומים וכן משנתנו<sup>98</sup> אינם יודעים עדיין את המונחים את ותולדה אלא מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת, ומאידך גיסא ר"א חולק ומחייב על מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת, גותנת מקום להשערה כזו: היתה רשימה קדומה של המלאכות ור"א ראה בה רק רשימה גרידא של המלאכות המצויות, ותו לא מידי, לעומת זה הכריעו החכמים שעל יסוד זה יש להבחין בין מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת ובין מלאכות שהן שונות ביסודן. עמדת ר"א נדחתה והשתדלו לנמק באופנים שונים גם את המספר ל"ט וגם מדוע דוקא אלו מלאכות הן האבות ולא אחרות.

מ ש נ ה ג': ועוד כלל אחר אמרו כל הכשר להצניע ומצניעין כמוהו וכו'.

כאן הכלל המשמש בסיס לקביעת השיעורין. החפץ הנכנס לגדר איסור

94 - ע"ע היטב בברייתא שם: מיתבי כלל גדול וכו'. גם מברייתא זו נראה במדה ידועה שהגי' שאינו יודע קדומה.

95 - על טיב סדר זה עמדו כבר במדה מרובה התוס' ע"ג רע"ב ד"ה מכדי. ולהקדמת הוורע לפני החורש ע' בסוגית הש"ס שם. וע"ע היטב בתוספתא ברכות פ"ז ה"ב ובש"ג שם. 96 - כן איתא בירוש' שם: תנא רשב"י ששת ימים וכו' הרי זה בא להשלים ארבעים חסר אחת מלאכות שכתוב בתורה, ע"ע בכל סוגית הירוש' שם ובבלי צ"ו רע"א ובש"מ. 97 - לברייתא שם ע"ה ב' וצ"ז א': רבי יהודה מוסיף אף השובט והמדקק וכו', ולסוגית הש"ס שם ע' בתוספתא פ"ה ה"ב, ומשם שאין בהכרח להכנס לגדר הוספה על המספר ל"ט. והוא הדין בנוגע לברייתא כשלעצמה המובאת בירוש' פ"א סה"א: תני בשם רבי יהודה זרק ארבע אמות ברה"ר חייב.

98 - ע' לעיל הערה 90, 91.

הוצאה בשביל כל אדם צריך להיות כשר להצניע, ר"ל שיהיה לו איזה ערך אבסולוטי, וגם מצניעין כמוהו, כלומר שכל אדם יחשיבו לכדאי להצניעו. אבל אם אין לו ערך אבסולוטי<sup>99</sup> חייב רק המצניעו מפני שבהצנעה הוא החשיבו. אחרי הקדמה זו עוברים לפרק קביעת השיעורין שיסודם בכלל זה.

\* \* \*

מ ש נ ה ד': המוציא תבן וכו' המוציא אוכלין וכו' חוץ מקליפיהן וכו' רבי יהודה אומר חוץ מקליפי עדשים וכו'.

בקביעת השיעורים מתחילים במאכלי בהמות ואחריהן אוכלין של אדם. סדר המתאים לזה שלפני כן, במה בהמה ואח"כ במה האשה. בסוף המשנה הערת ר"י המגבילה את הדין: חוץ מקליפיהן, שבסתם משנה.

### פ ר ק ח'.

מ ש נ ה א': המוציא יין וכו' ושאר כל המשקין ברביעית וכו' רש"א כולן ברביעית ולא אמרו כל השיעורין הללו אלא למצניעיהן. אחר אוכלין באים משקין. ומלשון דברי ר"ש: לא אמרו כל השיעורין הללו, נראה שההלכה המכילה את השיעורין למשקין השונים כיון, חלב, דבש, וכו' קדומה.

מ"ב — מ"ז: המוציא חבל וכו' גמי וכו' רבי יהודה אומר וכו' נייר וכו' נייר מחוק וכו' עור כדי לעשות קמיע קלף וכו' דיו כדי לכתוב שתי אותיות כחול כדי לכחול עין אחת דבק כדי ליתן בראש השבשת זפת וגפרית כדי לעשות נקב שעוה וכו' חרסית כדי לעשות פי כור של צורפי זהב רבי יהודה אומר וכו' סובין כדי ליתן על פי כור של צורפי זהב סיד כדי לסוד קטנה שבבנות רבי יהודה אומר וכו' רבי נחמיה אומר וכו' אדמה וכו' דר"ע וחכ"א וכו' זבל וחול וכו' דר"ע חכ"א וכו' קנה וכו' עצם וכו' רבי יהודה אומר וכו' זוכית וכו' צרור וכו' רבי אליעזר בן יעקב אומר וכו' חרס וכו' ד"ר יהודה רמ"א וכו' רבי יוסי אומר וכו' א"ר מאיר אע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר ולא ימצא במכתיתו חרס וכו' א"ל רבי יוסי משם ראייה ולחשוף מים מגבא. אחר אוכלין ומשקין באים מכשירי כלי בית וכדומה או קרוב להם: און לקופה ותלאי לנפה וכברה. מכאן לנייר שגם שיעורו בגדל השטח. מנייר

98 (א98) לגי' ע"י היטב בתוס' צ' סע"ב ד"ה וכל אדם.

99 - לנוסח: ביצה קלה שבביצים טרופה ונתונה באילפס, ע' היטב בסוגית הש"ס.

וע"ע כלים פ"ה מ"ב.

לעור וקלף. חומרי כתיבה כנייר. ולרגלי חומר כתיבה: דיו. ומדיו לכחול שגם הוא כדיו מין צבע שסממניו כבר שרוין ושיעורו יוצא מגדר הצבעים סתם וקרוב יותר לדיו<sup>(100)</sup>. עתה עוברים למינים ששיעורם תלוי בכמות קמצית: דבק, זפת וגפרית, חרסית וסובין. אגב חרסית גם סיד ואדמה<sup>(101)</sup>, זבל וחול<sup>(102)</sup>. אח"כ חומר הראוי לעצמו לשמש כלי: קנה, עצם, צרור, אבן וחרס. החומר שבפרק זה יסודו בזמנים שונים. באדמה וזבל וחול חולקים ר"ע וחכמים, בגמי וחרסית ועצם חולק רבי יהודה, בסיד חולקים רבי יהודה ורבי נחמיה על הת"ק, בצרור חולק ראב"י, בחרס מחלוקת רבי יהודה, ר"מ ורבי יוסי. נראה שבידי המסדר היה חומר ממקורות שונים והוא הציעו לפי סדר תכניתו והכרעתו<sup>(103)</sup>.

## פ. ר. ק. ט.

מ"א — מ"ד: א"ר עקיבא מניין לעכו"ם שמטמאה במשא כנדה שנאמר תזרם וכו' מנין לספינה וכו' מנין שמרחיצין את המילה<sup>(104)</sup> ביום השלישי וכו' מנין לסיכה שהיא כשתיה ביוה"כ אע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר שנאמר וכו'. המשנה המקבילה פ"ט מ"ג: ראב"ע אומר מרחיצין את הקטן<sup>(105)</sup> ביום השלישי וכו', מוכיחה שכאן לפנינו מקור לעצמו. וזוה"ג כ"כ שמקור זה לא הובא כאן לרגלי הלכה זו השייכת לדיני שבת<sup>(106)</sup> אלא הוא מצא כאן את מקומו משום טעם זה: «אגב<sup>(107)</sup> דתניא לעיל בסוף המוציא קראי דאסמכתא גבי חרס נקט נמי הני קראי דאסמכתא<sup>(108)</sup> וקרא דתזרם וכו' הוא סמוך לההיא קרא דאיתו לעיל לא ימצא במכתיתו חרס<sup>(109)</sup> וכו'. ובכך אגב: אע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר, נקטה הכא. וכל<sup>(110)</sup> ה"מניין" הם מסוג זה אע"פ שזה מפורש רק באחרון: מנין לסיכה וכו', בלבד. ובקביעת מקור זה כאן אומרים כביכול אל

- (100) ע' בסוגית הש"ס ע"ט א' וצ' א'. אבל ע"ע תוספתא פ"ח הל"ג. אכן נראה שבתוספתא שם החל מן הלי"א מקור לעצמו.  
 (101) ע' ביצה ל"ד א': אבל אין טופלין אותם בחרסית ולא באדמה ולא בסיד. ונראה שהמדובר באותו חומר עצמו. וע"ע תוספתא כלים ב"ק פ"ד הי"א.  
 (102) אדמה וזבל וחול נובעים כנראה ממקור אחד, כולם שונים במחלקת ר"ע וחכמים.  
 (103) ע' תוספתא פ"ח ה"כ. והשוה עוד את כל חומר המקביל שם ובסוגית הש"ס.  
 (104) בירוש' בשני מקומות על האתר: אגב תנינן מרחיצין את הקטן תניי דבית רבי מרחיצין את המילה. והדעת נותנת שזה נוגע בשני המקומות גם יחד.  
 (105) ע' רש"י ד"ה א"ר עקיבא.  
 (106) זה הוא דעת הר"ח ולשון התוס' שם ד"ה א"ר ע.  
 (107) אבל ע' ר"ש כלאים רפ"ג.  
 (108) ע"י מנין שמרחיצין את המילה איתא זה מפורש בביריתא שם קל"ד ב'.

תתמה שבהלכה מביאים אפילו לא ראייה אלא זכר לדבר, ואפילו לא פסוק מן התורה אלא מן הנביאים, כי זה הוא ג"כ מדרך מדרש החכמים.

מ ש נ ה ה': המוציא עצים<sup>(100)</sup> וכו' קליפי רמונים וכו' מי רגלים נתר וכו' רבי יהודה אומר וכו'. אחרי האקסקורס שבארבע משנות הקודמות שבים לענין המסגרת וקובעים שיעורין למכשירי אוכלין ובגדים. ובמי רגלים ונתר וכו' חולק ר"י.

מ ש נ ה ו': פלפלת כל שהוא וכו' רבי יהודה אומר אף המוציא ממשמשי עכו"ם וכו'. אחרי השיעורים השונים באים דברים ששיעורם בכל שהוא. ורבי יהודה מוסיף פה משמשי עכו"ם.

מ ש נ ה ז': המוציא קופת הרוכלין אע"פ שיש בה מינין הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת זרעוני גינה פחות מכגורגרת רבי יהודה בן בתירא אומר חמשה זרע קשואין שנים זרע דילועין שנים זרע פול המצרי שנים חגב חי כל שהוא וכו' ציפורת כרמים בין חיה בין מתה כל שהוא שמצניעין אותה לרפואה רבי יהודה אומר אף המוציא חגב חי טמא כל שהוא וכו'.

הרישא של משנה זו כולה מוקשה. מה ענין ההלכה קופת הרוכלין כאן. הלא פה אנו עומדים בקביעת שיעורין ולא בבטית חילוק חטאות. אכן זה רק שאלת הצעת החומר, אבל לא כן ההלכה זרעוני גינה. היא לכאורה בלתי מובנה לגמרי. לפי פירוש המקובל חולקים הת"ק וריב"ב בשיעור זרעוני גינה: ריב"ב אומר שהשיעור הוא חמשה גרעינים, והת"ק אומר פחות מכגורגרת. ברם ראשית כל, גם זרע קישואין ודילועין הוא זרעוני גינה<sup>(101)</sup>, ומדוע אלה בשנים ואלה בחמשה או בפחות מכגורגרת. ועוד, איזה שיעור הוא זה פחות מכגורגרת<sup>(102)</sup>. היתכן לקבוע שיעור בצורה שלילית כזו. וסו"ס מדוע סתם התנא את דבריו ולא פירשם, הלא כל מטרתו לקבוע ולפרש את השיעור ולא לסתום אותו. ועוד, מה טעמו של שיעור זה, אם הם אוכלין שיעורם בכגורגרת ואם זרע שיעורם במשהו.

לכן נראה שכוונת משנה זו ופירושה הוא כזה:

גם הדין של קופת הרוכלין נכנס בעיקר הדבר לענין קביעת שיעורין.

(100) להשנות הדין כאן ע' שם פ"ט סע"ב.

(110) ע' תוספתא מעשר ראשון ספ"ג.

(111) הרמב"ם מבאר אמנם קרוב לגרורגרת, וע"ע תוי"ט שם. אולם גם זה איננו שיעור. ועוד, העיקר חסר מן הספר. הירוש' נותן טעם לשיעורו של ריב"ב (ע' להלן בפנים) אבל אינו נוגע כלל בשיעורו של הת"ק, אע"פ ששיעורו של הת"ק לכל הדעות יותר זקוק לטעם ולביאור.

במשנה הקודמת שנו את ההלכה שמיני בשמים בכל שהוא. על זה בא כביכול כבירור והגבלה הדין של קופת הרוכלין. ר"ל אמרתי לך שמיני בשמים בכל שהוא, אבל אל תחשוב שלרגלי חשיבותם בכל שהוא חייבים ג"כ על כל מין ומין אפילו כשהם נמצאים באוסף. לא, קופת הרוכלין המהוה אוסף של מיני בשמים שונים, אע"פ שיש שם מינים הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת<sup>(112)</sup>. והיות והוא עומד באוסף הוא קובע עוד את שיעורו של אוסף אחר, של אוסף זרעוני גינה, ר"ל זרעוני גינה ממינים שונים מעורבים יחד<sup>(113)</sup>: זרעוני גינה פחות מכגורגרת, ה"פ תערובת של זרעוני גינה שונים שאין בכל האוסף כולו שיעור גרוגרת. אם יש בו גרוגרת המוציאו חייב כמוציא אוכלין ששיעורם בכגורגרת. אבל אין שיעור זה אלא פחות ממנו ואנו נכנסים רק לגדר זרע מה שיעורו<sup>(114)</sup>. על זה התשובה: ריב"ב אומר חמשה<sup>(115)</sup>. וטעמו כדאיתא בירוש': שכן דרכן להיזרע בערוגה.

כל זה באוסף או בתערובת זרעוני גינה, אבל במין אחד שיעור אחר: זרע קישואין שנים זרע דילויעין שנים זרע פול המצרי שנים. ובשיטת ירוש' הנ"ל מקום להגיד, שזה לא מקרה בלבד שדוקא שלשת מינים אלה מפורטים כאן כמינים ששיעורם בשנים. בנוגע לשלשת מינים אלה איתא בכלאים פ"ג מ"ד: הנוטע שתי שורות של קישואין שתי שורות של דלועים שתי שורות של פול המצרי מותר. ובוזה כנראה גם לנמק את השיעור שנים שנים.

אח"כ מסיימים בשיעורין בבעלי חיים שגם שיעורם הם כל שהוא: חגב חי וכו'.

ב פ ר ק י', מ"א עוסקים עדיין בשיעורין. הרישא שבמשנה זו: המצניע לזרע ולדוגמא ולרפואה חייב בכל שהוא. מהוה מעין: זה הכלל<sup>(116)</sup>. למשנה הקודמת. במשנה שם מדובר כבר על זרע ורפואה<sup>(117)</sup>. ונראה שגם השיעורים: חמשה ושנים, לזרעוני גינה וקישואין וכו', הם מבחינת משהו<sup>(118)</sup>.

(112) ע"ע היטב בירוש' ובתוס' ד"ה המוציא.

(113) ע' קידושין ל"ט סע"א: רב יוסף מערב ביוזני וזרע. לכן אולי כל הלכה זו מיסודו של ריב"ב. בח"ל היה אוסף כזה מן הרגיל.

(114) וכן להלן פ"י מ"ה: אוכלין פחות מכשיעור, אלא שכאן: מכגורגרת. במקום: מכשיעור.

(115) והלשון הוא רגיל, ע' לדוגמא נגעים פ"א מ"א וש"מ.

(116) ע' לדוגמא לקמן פ"א מ"ו, פאה פ"ו מ"ד, ב"ב פ"א מ"ו, חולין פ"ג מ"א, וש"מ.

(117) לדוגמא אין אמנם ראייה אבל זכר לדבר בקופת רוכלין.

(118) ע' שם צ"א רע"א, וע"ע בירוש' שם: תני חטים מדיות שתיים וכו', אבל ע"ע

רש"י צ' רע"ב ד"ה אלא כשיעורו.

המציעתא: וכל אדם אינו חייב עליו אלא כשיעורו, חוזרת<sup>(119)</sup> בעיקר הדבר על הכלל שבהקדמה בפ"ז מ"ג: כל שאינו כשר להצניע וכו', ולכאורה הרושם שנכנסים לגדר בעית מקורות. אכן הסיפא: חזר והכניסו אינו חייב עליו אלא כשיעורו, אומרת כולה חדש.

מ"מ כל מ"א של פרק י' היא חתימה מעין הפתיחה לפרק קביעת השיעורין ואחריה עוברים לבירור מהות ההוצאה וטיבה המהוה בעיקר הדבר המשך ישר של קביעת השיעורין. כשאין שיעור אין הוצאה לרגלי חסרון שיעור בדבר המוצא. וכשאין הוצאה שלמה או כשהוציא לא כדרך המוציאים אין הוצאה מחמת חוסר כמות או איכות במעשה הוצאה עצמו.

### פ ר ק י' מ"ב ו ל ה לן

מ"ב — מ"ה. ארבע משנות אלו דנות על דרכי ההוצאה ואופניה. מ ש נ ה ב': המוציא אוכלין ונותנן על האסקופה וכו', דנה על הוצאה בלתי שלמה, הן שהיא בלתי שלמה מפאת הרשויות הן שהיא בלתי שלמה מפאת הכלי שבו הדברים מוצאים.

מ ש נ ה ג': המוציא בין בימינו בין בשמאלו וכו', מדברת על עצם אופניה של ההוצאה.

מ ש נ ה ד': המתכוין להוציא לפניו וכו', עוסקת באופני הוצאה מנקודת ראות כונה.

מ ש נ ה ה': המוציא ככר וכו' הוציאוהו שנים פטורין וכו' ור"ש פוטר המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פטור אף על הכלי וכו' את החי במטה פטור וכו' את המת במטה חייב וכן כזית מן המת וכו' ור"ש פוטר. הרישא: הוציאוהו שנים, דנה על הוצאה בשותפות, ובכן אופן אחר של הוצאה ומכאן למציעתא: פחות מכשיעור בכלי, ג"כ כביכול שותפות, אלא שהשותפות אינה בין המוציאים כי אם בדברים המוצאים. ובוזה עוברים מבלי משים לבעיה הלכית אחרת, לבעית מלאכה שאינה צריכה לגופה. ומזה כבר כל הסיפא: המת במטה וכו' ור"ש פוטר<sup>(120)</sup>. ומכאן באים ישר לאקסקורס שבמשנה הבאה.

מ ש נ ה ו': הנוטל צפורניו זו בזו וכו' וכן הגודלת וכו' ר"א מחייב

(119) ע' תוס' שם ד"ה וכל אדם, וע' תוי"ט שם.

(120) ע' היטב שם צ"ד סע"א ולהלן ובתוס' שם ד"ה ר"ש פוטר. וע"ע בסוגית

הירוש' שם.

וחכמים אוסרים משום שבות התולש מעציץ נקוב חייב ושאינו נקוב פטור ור"ש פוטר בזה ובזה.

בפלוגת ר"א וחכמים עומדים כנראה מחד גיסא במסגרת הבעיה של מלאכה שאינה צריכה לגופה<sup>(121)</sup> ומאידך גיסא לפני השאלה אם זה הוא מלאכה בכלל<sup>(122)</sup>. ומוזה הענין פלוגת ר"ש וחכמים בתולש, ר"ש סובר שאין כאן מלאכה כלל.

### פ ר ק י"א

פרק זה מוקדש כולו לזריקה הנחשבת לתולדה דהוצאה<sup>(123)</sup>.

מ ש נ ה א': הזורק מרה"י לרה"ר וכו' ורה"ר באמצע ר"ע מחייב וחכמים פוטרין, דנה על זריקה ברשויות היסודיות.

ב מ ש נ ה ב' איתא ברישא שתי נוסחאות<sup>(124)</sup>. אחת גורסת: כיצד שתי גוזזטראות זו כנגד זו ברה"ר המושיט והזורק מזו לזו פטור היו שתיהן בדיוטא אחת המושיט חייב והזורק פטור שכך<sup>(125)</sup> היתה עבודת הלויים וכו'. לגי' זו כאן כביכול ביאור ונמוק לדברי חכמים. השניה אינה גורסת כיצד ולפי"ז מתחיל כאן דין לעצמו. העובדא שנכנסים כאן להבחנה בין זריקה והושטה מסייע קצת לנוסח דלא גורס כיצד. ולעצם ההבחנה בין זריקה והושטה נראה להגיד: היות והגוזזטראות בדיוטא אחת ואפשר להושיט מזו לזו פירושו שהן גם קרובות. ולפעמים אפשר עוד להסתייע קצת מן הכותל. בתנאים כאלה הושטה היא שמוש רגיל ושונה לגמרי מזריקה. והנמוק ההגיוני העטף בלבוש דוגמתי<sup>(126)</sup>.

הסיפא של משנה זו: חולית הבור וסלע וכו' הנוטל מהן והנותן על גבן חייב וכו', יוצאת ממסגרת הענין שבו עומדים: בכל הפרק זריקה וכאן פשוט נוטל ונותן<sup>(127)</sup>. אכן נראה שאגב גוזזטרא נקטו הלכה זו פה. גם גוזזטרא מוקפת

(121) ע' תוס' צ"ד ב' ד"ה אבל.

(122) ע' שם צ"ד סע"ב ולהלן.

(123) ע' ירושי' ובבלי ריש פירקין.

(124) ירושי': אית תניי תני כיצד אית דלא תני כיצד וכו'. וע"ע תוס' צ"ו סע"א

ד"ה כיצד.

(125) ע"ע להלן פ"ב מ"ג ובמקורות המקבילים שם ובתוספתא פ"א ה"ב. מחד גיפא מקומות אלה ומאידך גיסא מדרש הכתובים לשמות ל"ה א' מהוים אולי יסוד העמדה שכל אבות מלאכות מן המשכן למדו. ע' ירושי' פ"ו רה"ב (ט' סע"ב), בבלי ע' א', מכילתא ריש ויקהל, וש"מ, וע"ע ירושי' שם (ט' סע"ד) ובבלי צ"ו ב' ושי"מ. ורבי יאשיה בבבלי שם הוא אמורא, ע' ירושי' שם וע' קידושין ל"ו ב'.

(126) ע"ע להלן הערה 129.

רה"ר ומחוברה ברשות מסויימת ודומה מבחינה זו לחולית הבור<sup>(128)</sup>. והיות ובגוזזטרא הוא נכנס לסוג רשויות אלו הוא מברר את דינן כמו שהן. ואחרי כביכול איקסקורס זה שבים לזריקה.

מ ש נ ה ג': הזורק ארבע אמות בכותל למעלה מי"ט כזורק באויר למטה מי"ט כזורק בארץ הזורק בארץ ארבע אמות חייב וכו'.

מגוזזטרא הוא עובר לכותל הקרוב לה. ולרגלי הסיפא: הזורק בארץ וכו', ברישא: כזורק באויר — כזורק בארץ, ולא: פטור—חייב. ואחרי היבשה עוברים לים:

מ ש נ ה ד': הזורק בים ארבע אמות פטור אם היה רקק מים ורה"ר מהלכת בו הזורק לתוכו ארבע אמות חייב וכמה הוא רקק מים פחות מי"ט רקק מים ורה"ר מהלכת בו הזורק בתוכו ארבע אמות חייב.

הקושי: רקק תרי זימני למה לי, בולט וכבר עמדו עליו בסוגית הירוש' והבבלי ופירושה ידוע<sup>(129)</sup>. אכן בזה איננו מתישב עדיין לשון המשנה די צרכו. לכן הייתי נוטה להציע ביאור כזה למשנתנו:

ה ז ו ר ק ב י ם ד"א פ ט ו ר — כי הים סתם הוא כרמלית. א ם ה י ה ר ק ק מ י ם ו ר ה"ר מ ה ל כ ת ב ו — אם בים עצמו מקום שהמים נמוכים כרקק ורה"ר מהלכת שם. ה ז ו ר ק ל ת ו כ ו ד"א ח י י ב — אע"פ שזה הוא הים עצמו אינני אומר שזה הוא חלק ממנו ונחשב כמוהו ופטור אלא הוא כזורק ברה"ר. ו כ מ ה ה ו א ר ק ק מ י ם פ ח ו ת מ י"ט — כלומר ומה היא מדת גובה המים שאינם נחשבים כחלק מן הים אלא כרקק: פחות מי"ט. ומדוע באמת אינני אומר שמקום כזה בים נחשב כחלק ממנו. על זה כביכול כתובה: ר ק ק מ י ם ו ר ה"ר מ ה ל כ ת ב ו הזורק בתוכו ד"א חייב — רקק כזה הוא רשות לעצמה והוא רה"ר. לכן אין שום סבה להגיד שאם הוא מצורף לים יבטל ויחשב כחלק ממנו.

בזה מתישב לשון המשנה. אכן לעצם הענין יש עדיין מקום לדרוש משנה יתירה כסוגית הש"ס.

מ ש נ ה ה': הזורק מן הים ליבשה וכו' ומן הים לספינה וכו' ומן הספינה לחברתה פטור ספינות קשורות זו בזו מטלטלין מזו לזו וכו'.

אחרי יבשה וים באים לים ויבשה גם יחד. ומכאן לספינה. ואגב ספינה

(127) וחולית הבור וסלע כאחת גם בעירובין פ"ח מ"ג.

(128) לסוגיות אלו ע' בהערותי לשבת ושם הארכתי בבירור.

לקדיחה עוד הוראה אחרת והיא עצם הכנסת חלק בעל היתד לתוך החלק בעל הבית (קיבול<sup>129</sup>). וקדיחה זו איננה כבר תמיד הכשרת החומר גרידא. אולם ברגיל הקודח הוא העושה את הבית קיבול.

והנה עוד מכה בפטיש. את המכה בפטיש שברשימת הל"ט מלאכות מגדירים: גמר<sup>124</sup>) מלאכתו משום מכה בפטיש. אבל אין הדעת נותנת שבמכה בפטיש כאן ג"כ המכוון מושג כללי כזה כמו גמר מלאכה. שם נמצא מכה בפטיש בסוף כל המלאכות<sup>125</sup>) וכאן הוא נמצא בין מלאכות מסוימות ובעיקר בין מלאכות הכשרה והכנה. ועוד פה מכה בפטיש ובמעצד בחדא מחתא מחתינהו.

ועתה הסוגיא שם ק"ב ב': מסתת משום מאי מיחייב רב אמר משום בונה ושמואל אמר משום מכה בפטיש העושה נקב בלול של תרנגולים רב אמר משום בונה ושמואל אמר משום מכה בפטיש עייל שופתא בקופינא דמרא רב אמר משום בונה ושמואל אמר משום מכה בפטיש וצריכא דאי אשמעינן וכו' ב"מ רב נתן בר אושעיא מרבי יוחנן מסתת משום מאי מיחייב אחוי ליה בידיה משום מכה בפטיש והאנן תנן המסתת והמכה בפטיש אימא המסתת והמכה בפטיש ת"ש הקודח כל שהוא חייב בשלמא לרב מיחזי כמאן דחור חורתא לבנין אלא לשמואל לאו גמר מלאכה היא וכו'.

רב ושמואל ור"י חולקים מפורש במסתת וסתמא דגמרא מניחה כדבר המוכן מאיליו שלרב גם הקודח משום הבונה. אולם איך ביאר רב את המשנה. מסתת והקודח משום בונה ובאמצע מכה בפטיש ובמעצד<sup>126</sup>). ועוד, קושית הגמרא: והאנן תנן המסתת והמכה בפטיש, בהחלט אלימא מן התירוץ: אימא המסתת המכה בפטיש. כי סוף סוף מדוע למדו בסדר משונה כזה<sup>127</sup>). ועוד, מדוע אין במקום הפלוגתות במסתת, נקב בלול, שופתא בקופינא דמרא, דברים מפורשים לשאר המלאכות שבמשנה מלבד מסתת.

אכן כשנשוה שלשת הענינים שבהם חולקים רב ושמואל עם המלאכות שבמשנה נכיר שמכוונים אלה נגד אלו. מסתת מפורש. אופי החבור של שופתא

123) ע' זבחים כ"ב א' ורש"י שם ד"ה בקודח בתוכו וד"ה אם קדה, אבל ע"ע תוסי' שם ד"ה קודח וכ"מ הלכות ביאת המקדש פ"ה הי"א. ולעצם הדבר ע"ע ג"ז נ"ח א' ובתוספתא שם פ"ז ה"ו, גם שם כנראה קודח פירושו חבור ע"י קדיחה. וע"ע פרה פ"ב סמ"ח. וע"ע תרגום איוב מ' כ"ה המובא בעה"ש ערך קדה. ובחבל תשקיע לשונו מתורגם: ובאשלא תקדה לישניה.

124) ע' ירושי' שם ובבלי ע"ה ב'.

125) אחרי המכה בפטיש רק עוד המוציא מרשות לרשות שבגודן זה אינו בא כלל בחשבון.

126) התוסי' שם ד"ה העושה עמדו כבר על זה, ע"ש.

וחברתה גם ספינות קשורות וכו' אולם כאן כבר: מטלטלין מזו לזו, כי זה כבר כביכול מעין איקסקורס<sup>129</sup>).

מ ש נ ה ו': הזורק ונוכר וכו' זרק לעשות חבורה ונוכר וכו' זה הכלל וכו'.

אחרי בירור עניני זריקה מנקודת ראות הרשויות הוא דן עליה מפאת ידיעה והעלם ומסיים בזה הכלל וכו' השוה לכל חייבי חטאת. ובכך ההלכה ההולמת ממילא כל איסורי שבת בכלל והוצאה בפרט ומשמשת מחד גיסא סיום להוצאה המכילה חלק ראשון של המסכת ומאידך גיסא מעין מעבר והקדמה לחלקים הבאים.

### ח ל ק ב': פ י " ב — פ ט " ו

עתה אנו עוברים לפרק השיעורין במלאכות אחרות ההולך ונמשך עד פ"ג מ"ד.

### פ ר ק י"ב.

מ ש נ ה א': הבונה כמה יבנה ויהא חייב הבונה כל שהוא המסתת והמכה בפטיש ובמעצד והקודח<sup>130</sup>) כל שהוא חייב זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת<sup>131</sup>) חייב רשב"ג אומר אף המכה בקורנוס על הסדן בשעת מלאכה חייב מפני שהוא כמתקן מלאכה.

רב ושמואל ור"י חולקים כבר מפורש במסתת משום מאי הוא חייב. ובאמת שאלה זו גם בנוגע למכה בפטיש ובמעצד והקודח.

אולם נתבונן נא בטיב מלאכות אלו. המסתת מכשיר את האבן לבנין. המכה במעצד מכשיר גם הוא את העץ למטרתו, מטרת בנין. והוא הדין הקודח, העושה את הבית קיבול<sup>132</sup>) מכשיר רק את החומר למטרת קבלת החלק השני. והכשרת אותו חלק שני נעשה כבר בהכאת מעצד או קרדום סתם. ברם כנראה

129) ע' לעיל הערה 126.

130) כצ"ל, ע' ק"ב סעי' ומנחות ג"ז א', ע"ע תוספתא פ"א ה"ג ובנ"ש, וע"ע רש"י וב"ח שם.

131) מלה זו כמעט מיותרת.

132) ע' רש"י שם ק"ג רע"א ד"ה הקודח. הקודח עושה רק גומא לבית קיבול אבל לא חור מפולש. לעשית חור מפולש כנראה הביטוי קדר, ע' שבת קט"ז א', ע"ז ל"ב א', חולין ג' ב', שם ע"ז א', וע"ע עירובין פ"ה מ"ד ועה"ש ערך קד א'. ולעשית נקב בלי חסרון בחומר ממש כנראה הביטוי נקב.

וקופינא דמרא הוא כזה שלחלק אחד חור כבית קבול בשביל החלק השני שלו יתד הנכנס לתוך חור זה<sup>137</sup>). לפי"ז פלוגתא זו מכוונה לקודח שבמשנה. ומוזה שהדבר הקרוב ביותר שנקב בלול מכוון למכה בפטיש ובמעצד. ובאמת נראה שנקב כזה הולך ונעשה גם במעצד<sup>138</sup>).

היוצא לנו מזה שרב ושמואל חולקים באמת בביאור כל המשנה כולה. לרב במשנה בראשונה הבונה ואחריו שלש תולדות של הבונה. גם המכה בפטיש הוא משום הבונה. ותרי מכה בפטיש איכא. מכה בפטיש שבמשנתנו לחוד ומכה בפטיש שברשימת הל"ט לחוד. מכה בפטיש במשנתנו כמכה במעצד החבור לו וכמסתת וקודח הסמוך לו. מלאכת הכשרה והכנה.

הצעת החומר במשנתנו הוא כזה: קודם כל הבונה ואחריו מלאכות הכשרה למטרות שונות ובעיקר לבניה באבן ובעץ ששיעורן ג"כ בכל שהוא. אחר פרטים אלה הכלל שעל כל מלאכה המתקיימת חייב. על רקע פרטים אלה מתבלט יותר תוכן הכלל. העיקר שלמלאכה איזה מטרה שימושית, אע"פ שמטרה זו איננה החלטית ובלבד שהיא כשלעצמה בת קיימא. על זה מוסיף רשב"ג: אף המכה בקורנס וכו'. ר"ל לאו דוקא מלאכת הכשרה המתקיימת לעצמה אלא אפילו הכשר מלאכה.

ולשמואל בראשונה הבונה ואחריו שלש תולדות של מכה בפטיש. וגם לשמואל מכה בפטיש שבמשנתנו לחוד ומכה בפטיש שברשימת הל"ט לחוד, אלא שגם המכה בפטיש שבמשנתנו הוא משום מכה בפטיש שברשימת הל"ט. ועפי"ז מובן היטב ענין הפלוגתא בנקב בלול. הקושי בביאור המשנה אליבא דרב הוא: המכה בפטיש ובמעצד. ופלוגתא זו מהוה כביכול תשובה על קושי זה. ר"ל אין כאן קושי לרב. כי רב סובר שאפילו מלאכה כעשית נקב בלול הגומרת עשית הלול ונעשית ממש בהכאת הפטיש והמעצד היא משום הבונה — גם במכה בפטיש ובמעצד יש משום בנין.

ובזה תתישב ותתאשר ג"כ גי' הספרים במימרת שמואל שלפני סוגיתנו שם: המצדד את האבן חייב משום מכה בפטיש<sup>139</sup>).

לשיטת שמואל שני קשיים בביאור המשנה. א) פתח בהבונה וממשיך

137) ע' אוצה"ג חלק הפירושים ס"ע 64. וע"ע עה"ש ערך שפת א' וערך קופינא. ולפי"ז ממש ככפרה פי"ב סמ"ח: כל הידות הקדוחות חבור וכו'.

138) ע' היטב ב"ק קי"ט סע"ב: מה שהחרש מוציא במעצד והנפסק במגירה וכו' והיוצא מתחת מקדח ומתחת רהיטני והנגרר במגירה וכו'. כל הביטויים הם בהתאם למעשה הכלי ופעולתו. והביטוי מוציא נופל על עשית גומא.

139) ע' ד"ס ורי"ח ותוסי ד"ה ה"ג וע"ע רמב"ם ה"ש פי' הי"ח ומ"מ שם הי"ב. בספרים שלפנינו ליתא: משום מכה בפטיש.

ומביא רק תולדות מכה בפטיש. ב) היתכן שמסתת משום מכה בפטיש, הלא זה חלק ממשי של הבונה. על כל זה כתשובה: המצדד את האבן יותר קרוב להבונה ממסתת ובכ"ז הוא משום מכה בפטיש. אלא בהבונה עצמו ג"כ משום מכה בפטיש לכן אחר הבונה תולדות של מכה בפטיש.

לרב כל מלאכה חלקית או מלאכת הכנה היא משום המלאכה ההחלטית המטרתית והסופית. מלאכת בניה פירושה יצירת איזה דבר המרכב מחלקים שונים והכשרת כל חלק וחלק הולכת ונעשית ע"י מעשה אחר. וכל מלאכות מעשה אלה גם יחד הן משום הבונה<sup>140</sup>. לרגלי עמדה זו הולך ומתרחב ההקף של הבונה וזה של מכה בפטיש הולך ומצטמצם.

ולשמואל כל מלאכה חלקית חטיבה לעצמה ומלאכה לעצמה. לפי"ז הולך ומצטמצם הקפו של הבונה. כי הוא מכיל אך ורק מעשה שא"א להכניסו לתוך סוג אחר ובמדה זו הולך וגדל הקפו של מכה בפטיש.

מ"מ נראית גי': מצדד... משום מכה בפטיש. עיקר<sup>141</sup>). ועוד, מימרא זו היא חלק בלתי נפרד משלש הפלוגות הנ"ל שבין רב ושמואל הבאות אחריה. וכולן יחד מכוונות לביאור המשנה ופירושה. ואיך שנבאר את המשנה. הן כרב הן כשמואל, מדובר בה על מלאכות הכשר והכנה. ואחריהן הכלל המלאכה כשלעצמה צריכה להיות מתקיימת ועליו הוסיף רשב"ג שהוא חייב אפילו על מעשה שהוא רק הכשר מלאכה בלבד.

מ ש נ ב': החורש כל שהוא חייב המנכש והמקרסם והמזרד כל שהוא חייב המלקט עצים וכו'.

הצעת החומר שוה לזו שבמשנה הקודמת. וגם השיעור הוא כל שהוא. בראשונה: החורש, ואחריו מלאכות אחרות שהן בגדר תולדות. והדעת נותנת שהן תולדות של החורש<sup>142</sup>. בירוש' פ"ז ה"ב (י' א') אמנם: הנוטע המבריך המרכיב המקרסם המזרד... חייב משום זורע, ובמ"ק ב' ב': המנכש... רבה אמר משום חורש ורב יוסף אמר משום זורע. אולם נראה שלכל מלאכות אלו מטרה כפולה, מטרת הטבת השדה ומטרת הטבת הזרעים והנטיעות.

אחרי שסיים את המלאכות ששיעורן בכל שהוא הוא עובר לכותב ששיעורו שתי אותיות: מ"ג—מ"ו.

140) ע' באוצה"ג שם ר"ע 65.

141) ולרגלי הסוגיא: מיתבי וכו', נעתקה מימרא זו מחברותיה. ואי"כ מחקו ג"כ את המלים: משום מכה בפטיש, ע' תוסי ומ"מ שם.

142) וכן ברמב"ם ה"ש פ"ח ה"א. ע"ע לח"מ שם. וע"ע בתוסי מ"ק שם ד"ה קא מרפויי ארעא.

מ"ג: הכותב שתי אותיות בין בימינו בין בשמאלו בין משם אחד בין משני שמות בין משני סמניות בכל לשון חייב א"ר יוסי לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם וכו' א"ר יהודה מצינו שם קטן משם גדול וכו'. מ"ד: הכותב שתי אותיות בהעלם אחד חייב כתב בדיו וכו' ובכל דבר שהוא רושם על שני כותלי זויות ועל שני לוחי<sup>143</sup> פנקס והן נהגין זה עם זה חייב הכותב על בשרו חייב המסרט על בשרו ר"א מחייב חטאת ור"י פוטר. מ"ה: כתב משקין וכו' ובכל דבר שאינו מתקיים פטור לאחר ידו ברגלו בפיו ובמרפיקו כתב אות אחת סמוך לכתב וכתב ע"ג כתב נתכוין לכתוב חית וכתב שני זיינין אחד בארץ ואחד בקורה כתב על שני כותלי הבית על שני דפי<sup>144</sup> פנקס ואין נהגין זה עם זה פטור כתב אות אחת נוטריקון ר"י בן בתירא מחייב וחכמים פוטרין. מ"ו: הכותב שתי אותיות בשתי העלמות אחת שחרית ואחת בין הערבים ר"ג מחייב וחכמים פוטרין.

הצעת החומר במשנות אלו צריכה לפנים. ובאי אלו בבות גם הסגנון מוזר קצת.

משנה ד' מתחילה בהעלם וממשיכה לדבר על החומר שבו כותבים: כתב בדיו וכו', ואחריו החומר שעליו כותבים: על שני כותלי זויות וכו'. ומכאן לכותב ומסרט על בשרו. מ"ה מתחילה בחמר שבו כותבים: כתב במשקין וכו'<sup>144</sup>, ועוברת לאופני כתיבה: לאחר ידו וכו', וממשיכה אח"כ הדבור על החומר שעליו כותבים: כתב על שני כותלי הבית וכו', ומסיימת בכתב אות אחת נוטריקון. מ"ו: בשתי העלמות, דנה שוב על העלם.

כבר סקירה שטחית זו מראה שמ"ה ומ"ו מכילות מקבילות למ"ד. מ"ו מקבילה לרישא של מ"ד. כתב על שני כותלי הבית וכו' מקביל לבבא: על שני כותלי זויות וכו', שבמ"ד. הרישא של מ"ה: כתב במשקין וכו', מקבילה לבבא: כתב בדיו וכו', שבמ"ד. הסיום שבמ"ה: נוטריקון, איננו אמנם הקבלה לסיום שבמ"ד: כותב ומסרט, אבל לכה"פ לשניהם איזה קו משותף מפאת המקום ומפאת כל האופי שלהם. שניהם מביאים בסוף פלוגתא ושניהם נכנסים לגדר השאלה אם זאת היא כתיבה או לא.

לרגלי הקבלה זו מתבלטת קודם כל שאלת הקטע: לאחר ידו... אחד

143 בירוש' במ"ד כמו במ"ה: כותלי הבית ודפי הפנקס. וע' היטב ברש"י למשנתו. אכן לעצם הדבר אין שום נ"מ.  
144 גם אבק דרכים והסופרים הוא חומר שבו כותבים.

בקורה. מה טיבו של קטע זה כאן בכלל. ועוד, המשפט: לאחר ידו ברגלו בפיו ובמרפקו, קטוע מנקודת ראות הסגנון. המשפט שלפניו מסיים: פטור, וזה שלאחריו מתחיל: כתב, אבל לו אין שום הגדרה לא לפניו ולא לאחריו. גם המשפט האחרון: אחד בארץ ואחד בקורה, בלתי מובן הן מפאת הלשון הן מפאת הענין. לפירוש המקובל משמעו: אות אחת בארץ ואות אחת בקורה. אכן לפי"ז מדוע אחד בלשון זכר<sup>145</sup> ומדוע בארץ ובקורה ולא על הארץ ועל הקורה. ועוד, גם מצד הענין אין שום טעם להלכה זו: על שני כותלי הבית... פטור, אות אחת בארץ ואות אחת בקורה צריכה למימר, הלא אחת בארץ ואחת בקורה בודאי אין נהגין זה עם זה. והנה עוד הלשון: א"ר יוסי לא חייבו וכו', במ"ג. לשון זה אומר שרבי יוסי בא לחלוק ובאמת גם הרישא ר"י<sup>146</sup>.

אכן כשמתבוננים היטב מכירים שבקטע: לאחר ידו... אחד בקורה, מקביליה שלמה לרישא של מ"ג. המשפט: לאחר ידו... ובמרפיקו, מקביל לדין בין בימינו בין בשמאלו. הדין: כתב אות אחת סמוך לכתב, מזכיר את ההלכה: משם אחד משני שמות; על שתי אותיות משם אחד או משני שמות הוא חייב, אבל לא על אות אחת ואפילו סמוך לכתב. ורעיון זה עצמו בדין: כתב ע"ג כתב. כנראה: ע"ג פירושו: מלמעלה, ר"ל מעל לשורה<sup>147</sup>. ובכן, לא רק סמוך לכתב שאיננו כה ניכר אלא גם ממעל לכתב שיותר ניכר. וקרוב לענין זה גם ההלכה: נתכוין לכתוב חית ויצאו שני זיינין. ר"ל אני זקוק הן לכוונה הן למעשה. כוונה בלי מעשה אינה מחייבת וגם מעשה בלי כוונה איננה מחייבת<sup>148</sup>.

ועתה המשפט: אחד בארץ ואחד בקורה. מכל האמור יוצא שגם בו הקבלה למ"ג. לכן בודאי לא נחטיא את המטרה כשנגיד שאחד בקורה ואחד בארץ אין פירושו אות אחת בקורה ואות אחת בארץ אלא פירושו הוא סימן אחד בקורה וסימן אחד בארץ. ובמשפט זה הקבלה לדין: משני סמניות. וסמניות פירושו ציונים המשמשים סימן<sup>149</sup>. בזה מתיישב הלשון זכר: אחד, וגם הסגנון:

145 בכמה שסיים אמנם כבר אחת, אולם בירוש' דפוס ויניציה ובמשניות: אחד, וכן כנראה ברמב"ם בפיה"מ, ע"ש. ובאמת מסתבר שתיקנו אחד באחת, אבל לא יתכן שנשתבש אחת לאחד. לכן בהחלט ג"י אחד עיקר.

146 ע' בירושלמי ובבבלי ובמפרשים שם.

147 ע"ע ירוש' סה"ה.

148 ע' תוס' שם ק"ג ב' ד"ה המעבד וק"ד רע"ב ד"ה נתכוין, וע"ע מ"מ הי"ש

ו"א הי"ב.

149 כפירוש הגאונים וסיעתם. ע' מ"מ הי"ש פ"א ה"י, וע"ע בפיה"מ לרמב"ם, אבל רש"י שם: אחת בדיו ואחת בסיקרא, ע"ע עה"ש ערך סס א'. גם צורת הרבים: סמניות מסייעת לפירוש הגאונים, ע' שבת קט"ו סע"ב ור"ה י"ז ב'.



בקורה ולא על הקורה. וגם מפאת הענין מתבאר הדבר באר היטב. כי בסמניות אפשר שעל שני כותלי הבית יהיה חייב. מפני שיתכן שנכנסים לגדר שריטה על שני נסרים<sup>150</sup>, אבל בהחלט לא כן באחד בארץ ואחד בקורה.

בנוגע ללשון: א"ר יוסי וכו', שבמ"ג נראה נא מה שאיתא בבבלי ק"ג או"ב: והתניא ועשה אחת יכול עד שיכתוב כל השם ועד שיארוג כל הבגד ועד שיעשה כל הנפה וכו' הא כיצד אינו חייב עד שיכתוב שם קטן משם גדול... גד מגדיאל רבי יהודה אומר אפילו... שש תת רר גג חח א"ר יוסי וכי משום כותב הוא חייב והלא אינו חייב אלא משום רושם שכן רושמיין על קרשי המשכן לידע איזו בן זוגו לפיכך שרט שריטה אחת על שני נסרים וכו' חייב ר"ש אומר ועשה אחת יכול עד שיכתוב כל השם עד שיארוג כל הבגד עד שיעשה את כל הנפה וכו' הא כיצד אינו חייב עד שיעשה מלאכה שכיוצא בה מתקיימת רבי יוסי אומר ועשה אחת ועשה הנה פעמים שחייב אחת על כולן פעמים שחייב על כל אחת ואחת.

בברייתא זו רבי יוסי דוחה את הדרש הבא לבסס השיעור של שתי אותיות על הפסוק. לדעתו יסוד שיעור זה במקור אחר לגמרי. וכשמעמידים ברייתא זו מול משנתנו נראה שמשנתנו השתמשה בערך בברייתא כזו. על ההלכה: הכותב שתי אותיות בין בימינו וכו', היא הוסיפה את הנמוק לשיעור שתי אותיות. הלא אנו עומדים בפרק השיעורין. הוסיפה את רבי יוסי הדוחה את הדרש ונותן טעם אחר וגם הוסיפה את טעמו של רבי יהודה שהוא יסוד הדרש ותמציתו גם יחד. והלשון: א"ר יוסי וכו', יסודו במקורו שממנו נובעת ההוספה.

מכל זה יוצא שמשנות אלו מרכבות לכה"פ<sup>151</sup> מארבעה מקורות. שנים מהם יסודיים המהוים כביכול את המסגרת: א) הכותב שתי אותיות בין בימינו... בכל לשון חייב, ב) הכותב שתי אותיות בהעלם אחד וכו'<sup>152</sup> כתב במשקין... ובכל דבר שאינו מתקיים פטור כתב על שני כותלי הבית וכו'<sup>153</sup>. ולשנים אצלנו אופי של הוספות: א) א"ר יוסי לא חייבו... גד מגדיאל, ב) לאחר ידו... אחד בקורה.

150 ע' תוספתא פי"א ה"ו, וע' היטב בירוש' פי"ב ה"ג. וע"ע בבבלי ק"ג ב' וספרא נדבה פ"א.

151 הבבות: הכותב על בשרו וכו', כתב את אחת נוסריקון וכו', הן בנדון זה שקולות. וכן שקולה כנראה כל מ"ו, אע"פ שממקומה בסוף הפרק מוכח קצת שהיא מקור לעצמו.

כבר נזכרנו ששתי ההוספות גם יחד שייכות לרישא של מ"ג. וההוספה הראשונה: א"ר יוסי וכו', נמצאת באמת שם ובידינו לכה"פ מקור קרוב לזה שממנו היא נובעת. המקור הוא הברייתא או הברייתות<sup>152</sup> הנ"ל.

ועתה הוספה ב'. בהוספה זו קודם כל לחלק בין המשפט: לאחר ידו... ובמרפיקו, ובין מה שאחריו. ר"ל הקטע: כתב את אחת סמוך לכתב... אחד בקורה. סגנון משפט זה קטוע וכל מהותו אומרת הערה הבאה מן הגליון. ובאמת נראה שהוא נובע מפ"י מ"ג: המוציא בין בימינו בין בשמאלו... חייב לאחר<sup>153</sup> ידו ברגלו בפיו ובמרפיקו באזנו ובשערו וכו' פטור. לאחר ידו... ובמרפקו, נמצא שם כנגוד לבימינו ובשמאלו, ומשם העתיקוהו גם למשנתנו כנגוד לבימינו ובשמאלו<sup>154</sup>. ומשפט זה העתק משם בלי שום התאמה שהיא למסגרתו החדשה ומכאן סגנונו הקטוע.

בנוגע לקטע: כתב את אחת... אחד בקורה, אין בידינו שום עקבות לאיזה מקור שהוא<sup>155</sup>. אכן כל מהותה אומרת שנכנסים כאן לגדר של מקורות. וקטע זה נקבע במקורו הנוכחי ולא ע"י מ"ג שאיליה הוא שייך מפני ששם קבעו כבר הוספה א' שלה שם ערך מיוחד כי היא מכילה את הטעם לשיעור. וכיון שלא יכלו לקבוע אותו במקום שלשם הוא שייך קבעוהו במ"ה בתוך ההקבלות האחרות. ופה הכניסוהו לפני: כתב על שני כותלי הבית וכו', המהוה המשך ישר מן: אחד בארץ ואחד בקורה.

בדרך זה כנראה גם לפרנס העובדא שכל משנות אלו הן כביכול מחוץ למסגרת. אנו עומדים בפרק השיעורין וקביעת השיעור באה כלאחר יד, ועיקר הענין לכאורה טיב הכתיבה, מהותה ואופניה. אכן קביעת השיעור כלאחר יד הולכת ונשנית שלש פעמים. שיעור הכתיבה היה קבוע וידוע והעד מחד גיסא רשימת הל"ט המכילתו כבר ומאידך גיסא המקורות השונים הבנוים על יסוד שיעור זה. ברם נמוק השיעור במחלוקת שנוי. לכן אמנם שורה של מקורות המביאים את השיעור ומיוסדים עליו, אבל בראשם מקור עם הנמוקים לשיעור זה.

152 קצת נראה ששם שתי ברייתות שונות. ע' בסוגית הש"ס שם. וע"ע בהערות שם. 153 ע' תוס' שם צ"ב א' ד"ה לאחר. והג"י לאחר עיקר, וכן בירוש' וכן מוכח ממשנתנו. ולכל הענין השוה עוד תוספתא פ"ט ה"ט והי"ד.

154 שם אמנם גם: באזנו ובשערו וכו', אבל זה א"א היה להעתיק מפני ששם עומדים בהוצאה וכאן בכתיבה.

155 התוספתא פי"א ה"ב אינה באה כאן בחשבון.

## פ ר ק י ג מ א — מ ד

מ ש נ ה א': רא"א האורג שלשה חוטינ בתחלה וכו' וחכ"א בין בתחלה וכו', מביאה פלוגתת ר"א וחכמים בשיעור האורג. מ ש נ ה ב': העושה שני בתי נירין בנירין בקירוס בנפה בכברה חייב והתופר שתי תפירות והקורע ע"מ לתפור שתי תפירות, מביאה בחלק הראשון את השיעור לבתי נירין ומוסיפה ששיעור זה גם בקירוס ובנפה וכו'. ובחלקה השני היא גותנת את השיעור של התופר והקורע. ומן השיעור לקורע באים בנוגע למקלקל לכללים שבמ"ג: הקורע בחמתו ועל מתו וכל המקלקלין פטורין וכו'. ומסיימים פרק השיעורין במ"ד: שיעור המלבן וכו' כמלא רחב הסיט כפול והאורג שני חוטינ שיעורו כמלא הסיט. ובכך, לבסוף השיעור למלבן וכו' ולאורג בנוגע לרחב.

\* \* \*

שיעורי כתיבה, אריגה, בתי נירין, תפירה וקריעה נמצאים גם ברשימת הל"ט מלאכות. ברשימה עוד נוסף: הפוצע שני חוטינ והמוחק ע"מ לכתוב שתי אותיות. בפרק השיעורין הולכים וגשנים שיעורים אלה בצורה כזו: שיעור כתיבה כלאחר יד<sup>156</sup>, בשיעור אריגה פלוגתא, בבתי נירין תוספת ביאור, בתפירה וקריעה המשך עניני המכיל כללים הנובעים מן הקורע וכרוכים בו. והנה עוד הברייתא הנ"ל: ועשה אחת יכול עד שיכתוב כל השם עד שיארוג כל הבגד עד שיעשה כל הנפה. ובכך כאן מובאים כביכול כדוגמאות טיפוסיות: כתיבה, אריגה ובתי נירין. בנשימה אחת, ומה ששיעורים אלה היו ידועים וקבועים<sup>157</sup> ורק הטעם שלהם כביכול לא היה ברור למדי. על יסוד זה אפשר כנראה להבין מדוע ברשימת הל"ט דוקא שיעורים הנ"ל: כשהוא בא בסדר שלו לאריגה ולבית נירין הוא קובע שיעורם, כי הם מן הדוגמאות הטיפוסיות. דרך אגב הוא גותן נותן כבר גם את השיעור להפוצע הבא אחרי האורג שגם שיעורו שני חוטינ. אחר הפוצע הוא עובר למלאכות הקרובות ביותר בעשית הארג: לקושר ומתיר. אח"ז הוא עובר לתופר. אולם מפני שהפסיק בקושר ומתיר ולהם שיעור אחר הוא מביא שיעור התופר והקורע, כדי שלא לבוא לידי טעות ולדמותם לקושר ומתיר. שוב אין לו שיעורים עד שהוא בא לכותב שהוא ג"כ מן הדוגמאות הטיפוסיות. ואגב הכותב גם שיעור המוחק התלוי בו.

(156) משום זה אין גם פה שיעור המוחק. ועוד, הוא נכלל בכלל על המקלקל.  
(157) אפילו עמדת ר"א עדיין במדה ידועה שקולה, ע' שם ק"ה א': כי אתא רבי יצחק תני שנים וכו'.

ובזה כנראה גם לפרנס העובדא שסוף סוף בפרק השיעורין מלבד בונה וחורש ששיעורם בכל שהוא בעיקר הדבר רק שיעורי המלאכות המובאות כדוגמאות טיפוסיות. אפשר שלרגלי זה היו רק בנוגע להם מצויים מקורות חשובים<sup>158</sup>). כמו שיתכן שהיו אמנם מקורות אבל לא ראו את הנחיצות להביא אלא אלה בלבד מפני שהם הטיפוסיים. מ"מ גם במשנתנו לא מובא כמעט יותר מזה. כי שיעור התופר והקורע בא כנראה רק בשביל הכלל בנוגע למקלקל<sup>159</sup>). ושיעור המלבן וכו' סמוך לשיעור אריגה וקרוב לו. איך שיהא כאן גומר פרק השיעורין ובמשנה הבאה מתחיל בירור טיב המלאכות, מהותן ואופניהן, ההולך ונמשך עד ספ"ו.

\* \* \*

## פ ר ק י ג מ א — ס ו פ פ ר ק ט ו

ב י ר ו ר מ ה ו ת ה מ ל א כ ו ת ו ט י ב נ .

המשנות מפ"ג מ"ה עד פ"ד מ"א דנות על צידה.

מ ש נ ה ה': רבי יהודה אומר הצד צפור למגדל וצבי לבית חייב וחכ"א צפור למגדל וצבי לגינה ולחצר ולביבירין רשבג"א לא כל הביבירין שוין זה הכלל מחוסר צידה פטור וכו'.

ע"י שתי דוגמאות: צפור וצבי, המשנה מבררת, שטיב מעשה הצידה איננה שוה תמיד, מפני שהמעשה תלוי בדבר שרוצים לצוד. אחרי בירור זה באים דברי רשב"ג עם הכלל: מחוסר צידה פטור וכו'. בבא זו איתא גם בביצה פ"ג מ"א ונראה ששם המקור. והעד: לא כל הביבירין שוין, מתאים במלא הקפו בביצה, כי שם מדובר רק על ביבירין, ועוד, גם ההגדרה השלילית: מחוסר צידה, מתאימה יותר לשם.

מ ש נ ה ו': צבי שנכנס וכו' ונעלו שנים חייבין ור"ש פוטר.

למשנה זו הקבלה בפ"י מ"ה. השויון בהצעה ובלשון והעובדא שהיא נמצאת דוקא בהתחלת הפרק של בירור מהות המלאכות מוכיח במדה מרובה<sup>160</sup>) שלפנינו העברה מפ"י מ"ה. הפרק על טיב המלאכות ומהותן מתחיל בצידה

(158) הוה את החומר התנאי המקביל בתוספתא ובבבלי ובירוש'.

(159) ע' בסוגית הש"ס ק"ה סע"א.

(160) ע"ע תוספתא פ"ב ה"ב. אכן כנראה שם מעין ביאור למשנה או סתם איזה

מקור מאוחר. מ"מ אין יסוד משנתנו בברייתא זו.

לכן העבירו משם הלכה זו המהוה כלל יסודי בבעיה זו. וכשהעבירה התאימה למסגרתה החדשה<sup>161</sup>).

מ ש נ ה ז': ישב אחד על הפתח וכו', ממשיכה בבירור טיב המלאכה מנקודת ראות שנים המשתתפים בעשית המלאכה.  
פ ר ק י " ד מ " א: שמנה שרצים וכו' ושאר שקצים ורמשים וכו' חיה ועוף שברשותו וכו'. משנה זו עושה רושם של מקור לעצמו. ברם יתכן ג"כ שיצאה מתחת יד המסדר שנתן לחומר המקורות שבידו צורה כללית זו<sup>162</sup>).

### פ ר ק י " ד מ " ב ו ל ה ל ן

מ ש נ ה ב': אין עושין הילמי בשבת אבל עושה הוא את מי המלח וכו' א"ר יוסי והלא הוא הילמי בין מרובה ובין מועט ואלו הן מי המלח המותרין וכו'.

משנה זו צריכה בירור הן מפאת הסגנון הן מפאת הענין. על טיב סגנונה ופירושה עמדו כבר בסוגית הבבלי שם וז"ל: מאי קאמר אר"י א"ש ה"ק אין עושין מי מלח מרובין אבל עושה הוא מי מלח מועטין וכו' איבעיא להו רבי יוסי לאסור או להתיר א"ר יהודה להתיר וכו' א"ל רבה וכו' אלא אמר רבה לאסור תניא נמי הכי אין עושין מי מלח מרובין לתת לתוך הכבשין שבתוך גיסטרא אבל עושה הוא מי מלח מועטין וכו' א"ר יוסי וכי מפני שהללו מרובין והללו מועטין הללו אסורין והללו מותרין יאמרו מלאכה מרובה אסורה מלאכה מועטת מותרת אלא אלו ואלו אסורין הן ואלו הן מי מלח המותרין וכו' תני רב יהודה בר חביבא אין עושין מי מלח עזין מאי מי מלח עזין רבה ורב יוסף בר אבא דאמרי תרווייהו כל שהביצה צפה בהן וכמה וכו'.

הברייתא אומרת כולה ביאור ופירוש למשנה וללשוניה. מזה שכבר בזמן קדום התקשו בביאורה של משנה זו. אכן היא ברייתא בבבלי והירוש' מעיר על משנתנו וז"ל:

מה בין הילמי ומה בין מי מלח הילמי צריכא אומן מי מלח אין צריכא אומן רב חונא אמר כל שנותנין לתוכה מלח והיא נשרית זו היא מי מלח

161) העברות כאלו מצויות, ע' לעיל בדברינו לפי"ב מ"ה ולפי"ג מ"ה, וע"ע בספרי הג"ל ח"א עמ' 183 הערה 86.  
162) ע' חולין פ"ט סמ"ב, תוספתא שם פ"ח ה"ז וספרא שמיני רפ"ז, וע"ע בחומר המקביל בירוש' פי"ד ה"א ובבבלי ק"ז ב', וע"ע תוספתא שם פי"ב ה"ה.

ושאינה נשרית זו היא הילמי א"ר אבהו כל שנותנים לתוכה ביצה והיא שוקעת היא מי מלח ושאינה שוקעת זו היא הילמי.

ההבדל שבין פירוש הירוש' והבבלי ברור. הבבלי סובר שמרובה ומועט מכוון לכמות המי מלח ובאיכות אין שום הבדל בין הילמי ומי מלח. ולשיטת הירוש' ההבדל אך ורק באיכות: הילמי צריכא אומן. ורב חונא ורבי אבהו מבארים במה אומנות זו מתבטאת. בהילמי ניתנת מדת מלח כזו שאינה יכולה לקבל יותר מלח. ועוד, בהילמי המשקה כבר כה כבד שביצה אינה שוקעת בו. ומרובה ומועט לפי"ז מכוון לכמות המלח במים.

ועתה הצד העניני. בלי טעם הירוש': הילמי צריכא אומן, עמדת החכמים בלתי מובנה ושפיר קאמר רבי יוסי: וכי מפני שהללו מרובין והללו מועטין וכו'. ועוד, הלא אין עומדין כאן בפרק קביעת שיעורין. לא כן לשיטת הירוש', לשיטתו טעם החכמים, מפני שעשית הילמי היא מעשה אומנות, לכן היא אסורה. על זה משיב רבי יוסי, הלא סוף סוף זה אותו המעשה עצמו וההבדל הניכר הוא רק במדת המלח מרובה או מועטה.

ונראה שבדור שלישי לאמוראי בכל בא לשם הד מעמדת א"י בביאור משנה זו. הברייתא: תני רב יהודה בר חביבא אין עושין מי מלח עזין, יסודה בשיטת הירוש', והיא בהחלט ארצי ישראלית. וגם הביאור: כל שהביצה צפה בהן, יסודו בשיטת א"י. יתר על כן, נראה שברייתא זו מכילה ממש פירוש המשפט: אין עושין הילמי, שבמשנתנו. אלא לחכמי בבל בביאור משנה זו שיטה משלהם המסורה ומקובלה מאבות התורה בבבל ומשום זה התיחסו לברייתא זו כמו שהתיחסו.

איך שיהא מ"מ מתחזור עתה הקשר שבין משנתנו ובין המשנות שלפניה ושלאחריה. במשנות הקודמות עומדים על הבחנת טיב מלאכת צידה. על אותו המעשה עצמו הוא לפעמים חייב ולפעמים פטור. זה תלוי בחפץ שבו המעשה נעשה: צפור או צבי. גם במשנה זו אנו עומדים בגדר הבחנה כזו. גם פה החיוב והפטור תלויים באיכות המעשה, מעשה אומן או לא מעשה אומן.

מ ש נ ה ג': אין אוכלין איזוביון בשבת לפי שאינו מאכל בריאים אבל אוכל הוא את יועזר ושותה אבוב רועה כל האוכלין אוכל אדם לרפואה וכל המשקין שותה חוץ ממי דקלים וכוס עיקרים מפני שהן לירוקה אבל שותה הוא מי דקלים לצמאזו וסך שמן עיקרין שלא לרפואה.

מעשית הילמי ומי מלח, שבה מבחינים בין מעשה שצריך אומן ובין מעשה שאינו צריך אומן, עוזרים לאכילה ושתייה עצמה שגם בה להבחין בין

איכות לאיכות הן במעשה עצמו הן בדבר שבו נעשה המעשה: אין אוכלין איזוביון וכו' וסך שמן עיקרין שלא לרפואה.

מנקודת ראות זו הכל כאן בסדר. מה שקשה במשנה זו היא הבבא: חוץ ממי דקלים... לצמאו. פירוש המקובל של בבא זו ידוע. אכן לפירוש זה בבא זו חדה סתומה גם מצד הלשון גם מצד הענין.

קודם כל יש סתירה מיניה וביה. הלשון: חוץ... לירוקה, אומר בפירוש שמי דקלים אינם בכלל כל המשקין ואין שותים מהם מפני שהם מיוחדים לרפואה. ותיכף ומיד אח"ז: אבל... לצמאו. איך שנבאר את המשפט: וכל המשקין שותה, אין לישב לשון המשנה. כשנבאר: כל המשקין שותה לצמאו, אין כלל מקום לבבא זו. כי מדוע דוקא: חוץ ממי דקלים וכו', הלא גם משקין אחרים שבהם משום רפואה שותה רק לצמאו. וכשנגיד: כל המשקין שותה אפילו לרפואה, מה פירוש: חוץ ממי דקלים... מפני שהן לירוקה. מדוע מי דקלים לא. אם מפני שהם אך ורק לרפואה, מדוע בסיפא: שותה... לצמאו. ועוד, כבר הביטוי: כל המשקין, ממעט משקין שהן אך ורק לרפואה והכל לפי"ן מיותר. יתר על כן, מה ראה שנקט מי דקלים, האם הם המשקה היחידי מסוג זה. ועתה לשון הביטויים ופירושים.

בבבלי ע"י הפיסקא: חוץ ממי דקלים, איתא: תנא חוץ ממי דקרים מאן דתנא מי דקרים שהם דוקרים את המרה ומאן דאמר מי דקלים שיוצאים מן שני דקלי מאי מי דקלים אמר רבה בר ברונא תרתי תאלי איכא במערבא ונפיק עינא דמיא מבינייהו כסא קמא מרפי וכו'.

בכמה מבעלי הנוסחא<sup>165</sup> ליתא כל הקטע: תנא חוץ... שני דקלי. ולפי"ן כל הקטע המביא חילוף גירסאות מוטל בספק, ונשארה ודאית רק הגי': דקלים. בירוש' ע"י משנתנו איתא: רבי בא שאל לרבי ירמיה מה ניתני דקריין דקלין א"ל דקריין שהן דוקריין את המרה א"ר יונה לא מסתברא לא דקליין שהן יוצאין מבין שני דקליין.

ובירוש' ברכות ספ"ו ע"י הפיסקא: השותה מים לצמאו אומר ברוך שהנ"ב, איתא: א"ר יונה חוץ ממי דקרים<sup>166</sup> א"ר יוסי ולכל מים שהוא צמא להן א"ר אבון השותה מי דקרים מהו אומר ברוך שברא מי רפואות אית תניי תניי מי דקרים ואית תניי תניי מי דקלים מאן דמר מי דקרים שהן דוקריין את המרה ומאן דמר מי דקלים שהן יוצאין מבין שני דקלים.

163 ע' ד"ס שם ועה"ש ערך דקר א. גם הלשון שלפנינו: מאן דתנא... מאן דאמר חשוד.

164 אולי צ"ל: דקלים.

דברי הירוש' ע"י משנתנו מחוורים. רבי בא שואל איך לגרוס ורבי ירמיה עונה דקרים וטעמו עמו ורבי יונה אומר דקלים ונימוקו עמו. ומשאלת רבי בא לא מוכח עדיין שהיו לפניו שתי גירסאות עתיקות, כי יתכן שהוא שואל שאלה פשוטה בנוגע לכתוב, ותו לא מידי<sup>165</sup>.

לא כן דברי הירוש' בברכות. עד: אית תניי וכו', גם שם הכל בהיר. אולם מה פירוש ההמשך: אית תניי וכו'. באיזה מקור תנאי עומדים. וכמעט שנוטים לשער שכל סיום זה יסודו בסוגיא שע"י משנתנו. כי סוף סוף קשה להגיד שהוא העתק הנה משבת ואח"כ הוא נשמט שם.

אידך שיהא מ"מ הגי' דקלים יותר מוחזקת ונראית עיקר.

ועתה מה זה מי דקלים. הפירוש המקובל מוזר ועושה רושם של מלאכותיות. רחוק מאד שהמים נקראים על שם מעין מסוים שבין שני דקלים<sup>166</sup>. לפי חוקי הלשון ורוחו אפשר לפרש מי דקלים מי מקום ששמו דקלים כמו מי טבריה<sup>167</sup> או מי דקלים כמו מי גפנים<sup>168</sup>, ר"ל שרף היוצא מן הדקל. והיות ולא ידוע שום מקום בשם דקלים עם מעין מפורסם נשאר רק הפירוש השני: שרף היוצא מן הדקל. והנה נראה נא עד כמה פירוש זה קולע אל המטרה.

ידוע שמיץ הדקל בשם תאל משכר<sup>169</sup>. ובתלמוד ראייה וזכר לדבר שהיו רגילים להוציא שרף מן הדקל<sup>170</sup>. ועוד, על יסוד המקורות שבידנו<sup>171</sup> יש מקום להגיד שעפ"י רוב לא עמד הדקל עץ יחידי לבדו, אלא עצים אחדים ולכה"פ שנים בבת אחת.

165 ע' שבת ע"ז או"ב ובנ"ש, שם שאלות כאלו בנוגע לכתוב בעיין או באלף. וגם ריש ולמד מתחלפין, ע' לדוגמא: ביצה ל"ה ב'. וע"ע עירובין נ"ג א' ובנ"ש, ב"ק ס' א', שם קט"ז א', ע"ז ב' א'.

166 ע' עה"ש בערך דקר הנ"ל. גם ההשערה המובאת שם רחוקה, הראיה ממכשירין פ"ו מ"ז: מי טבריה, היא ראייה לסתור.

167 ע' ערלה פ"א מ"ז.

168 ע' עה"ש ערך תאל. ונ"ק שרק בבבל קראו לדקל זה בשם מיוחד ובא"י קראוהו בשם דקל סתם, ע' ערוך שם.

169 בחולין קכ"ה א' איתא: אביי אומר לעולם מוח מבפנים מעלה ארוכה מבחוץ והב"ע בששפה וכדור"א דא"ר אלעזר קולית ששפה לארכה טמאה לרחבה טהורה וסימנך דיקלא. ורש"י שם: ל א ר כ ה ט מ א ה ד כו תה בבעלי חיים מעלה ארוכה. ו ס י מ נ ד י ק ל א, דקל אם תטול ממנו רצועה סביב הוא מתביש שלא הנחת דרך לשרף לעלות מן הקרקע למעלה ממקום שנקלף ואם תקליפנו לארכו ותשייר צדו אחד יש דרך לשרף לעלות. הדבר בולט שבהוצאת שרף מן הדקל עסקינן. והדרך להוציאו היה חתך באורך ולא ברוחב הדקל. והעובדא שמשמנים בזה ואומרים: וסימנך דיקלא, מוכיחה שזה היה דבר רגיל ושכיח וידוע לכל.

170 ע' עירובין נ"א רע"א, ב"ק נ"ח ב', וע"ע שם צ"ב רע"א וש"מ. וע"ע פסחים קי"א או"ב, ואולי לפרנס את האמונות הספלות שתלו בדקל בזה שמוציאים ממנו שרף משכר.

אחכ"ז לא נחטיא בודאי את המטרה כשנאמר שמי דקלים פירושו שרף היוצא מן הדקל. כמי גפנים שפירושו שרף היוצא מן הגפן. ומה שאיתא בשני התלמודים<sup>(171)</sup>: יוצאין מבין שני דקלים, מפני שברגיל דקלים גדלים שנים ויותר יחד. וגם יתכן שבדקל העומד לבדו אין הרבה שרף, השמש מיבשת אותו מכל הצדדים, לכן הוציאו שרף רק מבין שני דקלים. ושרף זה אשר לו התכונה לשכר שימש אמצעי רפואה.

עכשיו הביטוי: כוס עיקרין. יש מפרשים המלה עיקרין אך ורק מלשון עיקרי ושרשי ירק ובשמים<sup>(172)</sup>, ויש מבארים אותה מלשון עקר ועקרה<sup>(173)</sup>. הפירוש השני יסודו בסוגית הש"ס שם ק"י סע"א ולהלן: מאי כוס עיקרין א"ר יוחנן ליתא מתקל זוזא קומא אלכסנדריא ומתקל זוזא גביא גילא ומתקל זוזא כורכמא רישקא ולישחקינהו בהדי הדדי לזבה תלתא בחמרא ולא מיעקרא לירקונה תרין בשיכרא ומיעקר לזבה תלתא בחמרא ולא מיעקרא ואי לא ליתא תלתא קפיזי וכו' ואי לא ליתא וכו' לירקונא תרין בשיכרא ומיעקר ואי לא ליתא רישא וכו'.

מן: לזבה ולא מיעקרא — לירקונא ומיעקר, הפירוש למלה: עיקרין, מלשון עקר ועקרה.

אולם כל הענין כאן לכה"פ מזור. איזה מין רפואה היא זאת שמתעקרין ממנה. אנו מוצאים אמנם סמי תרופה שצריכים להזהר מהם שלא יזיקו<sup>(174)</sup>, אבל לא יתכן שסמי רפואה יזיקו בכל פנים, ועוד היזק כמו עקרות. ועוד, מה פירוש הלשון: תלתא בחמרא ולא מיעקרא ואי לא ליתא וכו' — לירקונא תרין בשיכרא ומיעקר ואי לא ליתא וכו': ואי לא, כשהזבה נעקרה ליתא וכו' — ואי לא, כשבעל הירקונא לא נעשה לעקר ליתא וכו' כדי שכן יעשה לעקר! והנה עוד קצת חומר מקביל. בתוספתא יבמות פ"ח ה"ד איתא: האישי אינו רשאי לשתות כוס עיקרין שלא יוליד והאשה רשאה לשתות כוס עיקרין שלא תלד. לשון התוספתא מוכיח שעיקרין איננה מלשון עקר ועקרה, כי אחרת

(171) לזה כנראה מתכוין גם רבה בר ברונא, אלא שלדבריו צורה אגדית כמצוי במאמרים המדברים בשבח א"י, ע' לדוגמא ברכות מ"ד א, כתובות קי"א ב' ולהלן, וש"מ. והעד שגם לתשובה על השאלה מאי כוס עיקרין במדה ידועה צורה ספרותית כזו. וכל הקטע שלפני דברי רבה בר ברונא מכיל אותו הדבר עצמו בצורה ספרותית אחרת. ומה שהוא ליתא אצל כמה בעלי נוסחא נראה שהוא מאוחר וכמעט שנוטים לשער שסודו בירוש' הג"ל.

(172) רש"י שם.

(173) ע' פה"מ לרמב"ם ותו"ט שם.

(174) ע' גיטין ס"ח סע"ב ולהלן.

לא היה צורך בפירוש: שלא יוליד — שלא תלד<sup>(175)</sup>. ובאמת ביבמות ס"ה סע"ב: אזלא אישתיא סמא דעקרתא, ולא כסא דעיקרי. כמו שאין אצלנו: סממני עקרות, או לכה"פ: כוס עקרין, בלי יוד אחרי העין. מכל זה שבהחלט צודקים המפרשים עיקרין אך ורק מלשון עיקרי ושרשי ירק ובשמים. ותו לא מידי.

וגם בסוגית הש"ס אין כנראה כלום מעקר ועקרה. "לא מעיקרא" אצל זבה פירושו הדם — הזיבה לא תתעקר ממקומה, ר"ל הזיבה תחדול מזוב<sup>(176)</sup>. ומתוך אשרתא דלישנא כבר אצל ירקונא ג"כ הלשון: מיעקר, ר"ל הירקון יעקר וילך לו<sup>(177)</sup>.

ועתה עוד הביטוי: כוס. גם ביטוי זה בהוראתו הרגילה: כלי ששותים ממנו, מזור כאן. מה פירוש כוס מלא עיקרין ושרשין. ברם ביטוי זה בצורה ארמית נמצא גם בשם: כסא דהרסנא, ושם הכירו<sup>(178)</sup> כבר שאין לפרשו מלשון כוס — כוסות אלא מלשון: כסס — לעס — לחתוך לחתיכות קטנטנות. לכן גלעפ"ד שגם כוס עיקרין הוא מן השורש כסס ופירושו תערובת או עירוב של עיקרין קצוצין וחתוכים לחתיכות קטנות. כוס עיקרין כמו קצצה של עיקרין. כי יש כאן כמה מינים שכוססים אותם לחתיכות קטנות ומערבים אותם וכדברי רבי יוחנן הנ"ל: לישחקונגהו בהדי הדדי. והשם כוס עיקרין כמו כסא דהרסנא. על יסוד כל זה נראה שזה הוא פירושה של הלכה זו: חוץ ממי דקלים וכוס עיקרין ושרשים. מפני שהן לירקונא, כי שרף דקלים עירוב עם שרשים מסוימים מיוחדים אך ורק לרפואה ואינם כלל בגדר כל המשקין. אבל שותה מים דקלים לצמאו, אבל מי דקלים לבדם בלי כסא דעיקרי שותה לצמאו ואם יתרפא יתרפא. אעפ"י שמי דקלים לבדם יש בהם ג"כ משום רפואה<sup>(179)</sup> בכל זאת שותה. כי הם לבדם בלי כוס

(175) בתוספתא ע"ז פ"ג ה"ד ליתא פירוש זה, אבל שם לא מוכח שבסמא דעקרתא עסקינו, ע"ש ובירוש' שם פ"ב סה"א. בתוספתא שבת פ"ב הי"ג אין יותר מבמשנתנו. וכן אין יותר בתוספתא מ"ק פ"ב ה"י, למקור שם ערך להתפתחות ההלכה.

(176) ללשון זה השווה גדה מ"ב סע"א: ונעקר ממנה דם, שם מ"ג א'. כיון דעקר עקר, זבה שנעקרה מימי רגליה, וש"מ. וכמעט נראה שבאמת צ"ל אצלנו: לזיבה בחמרא וכו', במקום: לזבה בחמרא וכו'. שם המחלה: זיבה, כמו שם המחלה: ירקונא.

(177) השווה את הביטוי: חלצתו חמה, ע' ברכות ל"ד ב', שבת קל"ז א', וש"מ.

(178) ע' עה"ש ערך כס י"א. ולטיב הרסנא ומהותא ע' רש"י ביצה ט"ז סע"א וע"ז

ל"ח רע"א ושם ערך הרסנא.

(179) בשכר בכלל יש משום רפואה, ע' שבת ק"י א', שם ק"מ ב', וע"ע עירובין

ג"ו רע"א, חולין ק"ה ב', וש"מ.

עיקרין עדיין בגדר משקין שישתה אותם לצמא. בזה באה כל המשנה על מקומה בשלום.

מ ש נ ה ד' : החושש בשיניו לא יגמע בהן את החומץ אבל מטבל הוא וכו' החושש במתניו לא יסוך יין וחומץ אבל סך הוא את השמן וכו'. משנה זו מהוה המשך של הענין הקודם<sup>180</sup>: גמיעה אסורה אבל טיבול כדרכו מותר. ובכך הבחנה בעצם המעשה. סיכה ביין וחומץ אסורה אבל בשמן מותר. כאן כבר הבחנה בדבר שבו נעשה המעשה.

## פ ר ק ט " ו

מ"א — מ"ב: אלו קשרים שחייבין עליהן קשר הגמלין וקשר הספנין וכשם שהוא חייב על קישורן כך הוא חייב על התירן רמ"א כל קשר שהוא יכול להתירו באחת מידיהו אין חייבין עליו יש לך קשרין שאין חייבין עליהן כקשר הגמלין וכקשר הספנין קושרת אשה מפתח חלוקה וכו' ראב"י אומר קושרין לפני הבהמה שלא תצא קושרין דלי בפסיקיא אבל לא בחבל רבי יהודה מתיר כלל א"ר יהודה כל קשר שאינו של קיימא אין חייבין עליו.

שתי משנות אלו דנות על מלאכת קשירה. יש קשרים שחייבים עליהם ויש כאלה שאין חייבים עליהם. ובכך שוב הבחנה באיכות המעשה. במ"א הקשרים האסורים ואח"ז הכלל שנקבע ע"י ר"מ בנדון זה. במ"ב בראשונה הקשרים שאין חייבים עליהם. אח"כ הלכה מראב"י. אחריה פלוגתא ר"י ות"ק בקושרין דלי. ובסוף שוב כלל באותו הענין עצמו מרבי יהודה. מכל זה שנכנסים פה לגדר מקורות שונים<sup>181</sup>.

והנה עוד לשון הרישא של מ"ב: יש לך קשרים שאין חייבים עליהן כקשר הגמלין וכקשר הספנין קושרת אשה וכו'. אין זה כלל מדרך המשנה להגדיר מושג חיוב בצורת נתינת דוגמא, כמו כאן: כקשר הגמלין וכקשר הספנין. ועוד, כשכבר תלה בקשר הגמלין מדוע אינו פורט ג"כ מי הם קשרים אלה. יתר על כן, במקום זה הוא פורט תיכף ומיד באופן בלתי אמצעי: קושרת אשה וכו', ובכך הוא פורט קשרים שאינם נכנסים כלל לגדר סוג זה. אכן נראה עוד סוגית הש"ס שם קי"א ב': הא גופא קשיא אמרת יש קשרים שאין חייבין עליהן כקשר הגמלין וכקשר הספנין חיובא הוא דליכא

180 לעצם ההלכה ע' תוספתא תרומות פ"ט הי"א ולהלן ושביעית פ"ו ה"ג ולהלן, וע"ע שביעית פ"ח מ"ב.  
181 ע' להלן הערה 183.

הא איסורא איכא והדר תני קושרת אשה מפתח חלוקה אפילו לכתחלה הכי קאמר יש קשרין שאין חייבין עליהן כקשר הגמלין וכקשר הספנין ומאי ניהו קוטרטא וכו'.

גם לשון סוגיא זו לא מן הרגיל. במקום: חיובא הוא דליכא הא איסורא איכא. היה צ"ל: כקשר הגמלין וכקשר הספנין הוא דלא מחייבי הא איסורא איכא. כי הלא ארבע מלים אלו הן הן ההגדרה של החיוב, והן אומרות לנו "שאינן חייבין עליהן" משמעו חטאת הוא דלא מחייבי אבל איסורא איכא. ועוד, מה פירושו של: הכי קאמר יש קשרים וכו'. ברגיל מביא: הכי קאמר, איזו הגהה או פירוש נוסף. אבל כאן ה"ה הכי קאמר" אינו מוסיף כלום. ובמקום כל הסוגיא, כולה היה פשוט צריך להעיר על פי' דמתני': כקשר הגמלין וכקשר הספנין, מעין כזה: מאי ניהו קוטרטא וכו', ותו לא מידי.

מכל זה מוכח שארבע מלים אלו הן הוספה מאוחרת במשנה. הוספה שלא היתה עדיין לפני סוגיתנו. בעלי הסוגיא התקשו בלשון המשנה: יש לך קשרים שאין חייבין עליהן קושרת אשה וכו', א י נ ח י י ב י נ , משמע: חיובא הא דליכא הא איסורא איכא, אבל: קושרת אשה וכו', משמע לכתחלה<sup>182</sup>. ע"ז התירוף: הכי קאמר יש לך קשרים שאין חייבין עליהן כקשר הגמלין וכקשר הספנין ומאי ניהו קוטרטא וכו'. ר"ל, המשפט: יש לך קשרים שאין חייבין עליהן<sup>183</sup>, איננו שייך למה שבא אחריו: קושרת אשה וכו', אלא הוא מוסב על המשנה הקודמת. ובדין: קושרת אשה, מתחיל ענין אחר. וההוספה המאוחרת שבמשנה יסודה בתירוף: הכי קאמר וכו', ומשם היא נובעת. ומן המשנה היא נכנסה אח"כ ללשון הקושיא: הא גופא קשיא.

מ ש נ ה ג': מקפלין את הכלים וכו' מלילי שבת לשבת אבל לא משבת למוצ"ש ר"א מקפלין את הכלים וכו' מיוה"כ לשבת וחלבי שבת קריבין ביוה"כ ורע"א וכו'.

כבר העיר הרב בעל תוי"ט שאגב ההלכה: קושרת אשה מפתח חלוקה, הנכנסת לגדר תיקוני בגדים, נקטה הכא. ועוד, כאן אין אמנם הבחנה באיכות, לא בנוגע למעשה עצמו ולא בנוגע לחפץ שבו המעשה נעשה, אבל יש פה הבחנה בזמן: מלילי שבת לשבת אבל לא משבת למוצ"ש. ומכאן ליוה"כ ושבת ופלוגתת ר"י ור"ע.

182 דיוק מסוג זה מצוי, ע' לדוגמא ריש חולין.

183 ע' לעיל בפנים ע"י הערה 181. וזוה נראה שכל הכתבת של משנה זו נולדה במסגרתנו והיא בבחינת אידי דתני רישא ואלו קשרין שחייבין עליהן תני נמי סיפא: ויש לך קשרים שאין חייבין עליהן. ובוה גם לפרנס קושית הסוגיא.

ומשנה זו מהוה מעבר לחומר הבא אחריה, הן בזה שמכאן ואילך מדובר על דברים שיש בהם משום שבות הן בזה שמתחילים בענין הנכנס לגדר הבחנה בזמן.

### ח ל ק ג': פט"ז — פכ"א.

ששת פרקים אלה מהוים יחידה לעצמה, יחידה המוקדשה בעיקר לדיני טלטול ומוקצה. יש אמנם כשני איקסקורסים<sup>184</sup>, אבל המסגרת של היחידה על מוקצה וטלטול ניכרת עד כדי משוש בידיים. ובכן אחר חלק ראשון, הדין על הוצאה ומכיל ביחד עם האיסקורסים אחד עשר פרק, חלק שני העוסק גם כחלק ראשון בקביעת שיעורין ובבירור טיב המלאכות ומהותן. ואחריו יחידה זו שכמעט אפשר לכוונתה בשם: מסכת מוקצה וטלטול. ובכן הוצאה ואחריה אותן הבעיות עצמן כשיעורין ובירור מהות המלאכה במלאכות אחרות ואח"כ טלטול הקרוב מאד להוצאה מפאת טיבו ומהותו<sup>185</sup>. ועוד, גם טלטול כהוצאה מלאכה שכיחה מאד ומצויה לגבי כל איש מישראל.

היחידה על טלטול ומוקצה מתחילה ב: כל כתבי הקודש מצילין אותן מפני הדליקה. ובכן מבחינים בין טלטול סתם ובין טלטול בשעת דליקה. מנקודת ראות זו כאן כביכול המשך מן המשנה הקודמת המסיימת את החלק על בירור טיב המלאכות ומהותן.

\* \* \*

### פ ר ק ט"ז.

פרק זה דן על שלש בעיות. מ"א—מ"ד עוסקות בהצלת דברים מן הדליקה ונכנסות למסגרת דיני טלטול. מ"ה—מ"ז נכנסות לגדר כיבוי, הן ע"י זה שמצמצמים ומעכבים התפשטות הדליקה הן כבוי ממש ע"י עכו"ם. ולרגלי עכו"ם באה מ"ז: עכו"ם שהדליק וכו'.

מ"א — מ"ד: כל כה"ק מצילין אותן מפני הדליקה בין שקורין בהן בין שאין קורין בהן ואע"פ שכתובים בכל לשון טעונים גניזה ומפני מה אין קורין בהם מפני ביטול ביהמ"ד מצילין תיק הספר וכו' ולהיכן מצילין אותן למבוי שאינו מפולש בן בתרה אומר אף למפולש מצילין מזון ג' סעודות וכו' כיצד נפלה דליקה בלילי שבת מצילין מזון ג' סעודות בשחרית מצילין מזון שתי סעודות

(184) פט"ז מ"ה—מ"ח, פי"ט מ"א—פ"כ מ"ג.

(185) ע' בסוגית הש"ס כ"ד רע"ב, וע"ע רמב"ם הש"ס פכ"ד הי"ב ובהשגת הראב"ד שם.

במנחה מזון סעודה אחת רבי יוסי אומר לעולם מצילין מזון ג' סעודות מצילין סל וכו' להיכן מצילין אותן לחצר המעורבת בן בתירא אומר אף לשאינה מעורבת ולשם מוציא כל כלי תשמישו ולובש כל מה שיכול ללבוש ועוטף כל מה שיכול לעטוף רבי יוסי אומר שמנה עשר כלים ולובש ומוציא וכו'.

הרישא של משנה א' קשה מאד. אולם כנראה חלקו כבר רב הונא ורב חסדא בפירושה. כי ז"ל סוגית הש"ס שם קט"ו א': איתמר היו כתובין תרגום או בכל לשון רב הונא אומר אין מצילין אותן מפני הדליקה ור"ח אומר מצילין אותן מפני הדליקה אליבא דמאן דאמר וכו' תנן כל כה"ק וכו' אלא ר"ה מתרץ לטעמיה וכו' ר"ח מתרץ לטעמיה וכו', ע"ש כה"ע.

נראה שר"ה ור"ח חלקו מעיקרא בפירוש המשנה, ועמדות החולקים בנוגע לכתובים תרגום או בכל לשון רק מסקנא מפירושיהם השונים למשנה. והמקור המובא בלשון איתמר מוסר רק המסקנות להלכה שיצאו מן הפלוגתא הפרשנית<sup>186</sup>.

ר"ה מפרש את המשנה באופן כזה: כ ל כ ה " ק מ צ י ל י ן  
א ו ת ן מ פ נ י ה ד ל י ק ה ב י ן ש ק ו ר י ן ב ה ן ב ה ן ב י ן  
ש א י ן ק ו ר י ן ב ה ן , ק ו ר י ן ב ה ן פ י ר ו ש ו ת ו ר ה ו נ ב י א י ם ו א י ן ק ו ר י ן  
ב ה ן מ ש מ ע ז כ ת ו ב י ם . ו א ע " פ ש כ ת ו ב י ם ב כ ל ל ש ו ן  
ט ע ו נ י ם ג נ י ז ה , כ ל ו מ ר א ע " פ ש ס פ ר י ם א ח ר י ם ש א י ן ק ו ר י ן ב ה ן  
ו ה ם ה כ ת ו ב י ם ב כ ל ל ש ו ן ט ע ו נ י ם ג נ י ז ה , ו ט ע ו נ י ם ג נ י ז ה פ י ר ו ש ו ש א י ן מ צ י ל י ן  
א ו ת ן מ פ נ י ה ד ל י ק ה <sup>187</sup> , ב כ ל ז א ת א ל ה , ר " ל כ ת ו ב י ם א ע " פ ש א י ן ק ו ר י ן ב ה ן  
מ צ י ל י ן א ו ת ן מ פ נ י ה ד ל י ק ה . כ י ה ט ע ם ש א י ן ק ו ר י ן ב ה ן ה ו א א ח ר ל ג מ ר י :  
מ פ נ י מ ה א י ן ק ו ר י ן ב ה ן מ פ נ י ב י ט ו ל ב י ה מ " ד .  
ו ר " ח מ ב א ר א ת ה מ ש נ ה כ כ ה : כ ל כ ה " ק ... ש א י ן ק ו ר י ן  
ב ה ן , ק ו ר י ן ב ה ן פ י ר ו ש ו ת ו ר ה ו נ ב י א י ם ו א י ן ק ו ר י ן ב ה ן מ ש מ ע ז ג ם כ ת ו ב י ם  
ו ג ם ה כ ת ו ב י ם ב כ ל ל ש ו ן . ו מ ד ו ע מ צ י ל י ן ג ם ה כ ת ו ב י ם ב כ ל ל ש ו ן , כ י : א ע " פ  
ש כ ת ו ב י ם ב כ ל ל ש ו ן ט ע ו נ י ם ג נ י ז ה , ו ה ע ו ב ד א ש ט ע ו נ י ם ג נ י ז ה מ ו כ י ח ה ש י ש ב ה ם

(186) ואע"פ שאין ראיה זכר לדבר המונח: איתמר, המסמך כבר מקורות בעלי צורה ספרותית מסוימה, ע' בספרי התלמוד הבבלי בהתחתו הספרותית ח"א עמ' 49. וע"ע בהערה הבאה וצורת הפלוגתא יסודה כנראה בברייתא זו.

(187) זה יוצא מפורש מלשון הברייתא שם קט"ו א': היו כתובין תרגום בכל לשון מצילין אותן מפני הדליקה רבי יוסי אומר אין מצילין אותן מפני הדליקה א"ר יוסי מעשה באבא חלפתא וכו' והביאו לפניו ספר איוב תרגום ואמר לבנאי שקעהו תחת הנדבך אף הוא צוה עליו וגנוז. ובכך ראיתו של ר"י היא, שהעובדא שטעונים גניזה מוכיחה שאין מצילין אותן מפני הדליקה ולרב הונא משנתנו בשיטת ר"י.

קדושה. לכן מצילין אותן משום בזיון כה"ק<sup>188</sup>). אח"ז במדה ידועה ענין לעצמו. מדוע אין קורין בכתובים: מ פ נ י ב י ט ו ל ב י ה מ ד . איך שיתחסו לכל זה מ"מ שני ביאורים אלה אפשריים, אלא שזה של רב הונא הולם יותר את לשון המשנה.

אח"כ המציעתא: מצילין תיק הספר וכו', ואחריה הסיפא: להיכן מוציאין וכו' בן בתירא אומר וכו'. לכה"ק ולדברים שבקדושה בנדון זה דין אחר מלשאר דברים הבאים במ"ב: מצילין מזון וכו', ובמ"ג: מצילין סל וכו'. ובנוגע לשאר דברים בסמ"ג: להיכן מצילין אותן וכו'. ואח"ז עוד המשך במ"ד: ולשם מוציא וכו'.

מהצעת החומר ומהותו נראה קצת שלפנינו כאן מקור קדום עם תוספת שכבה מאוחרת. העד למקור הקדום הוא במדה ידועה: בן בתירא אומר וכו'. במ"א ובמ"ג. ומסגרתו של מקור זה היא כנראה: כל כה"ק מצילין — מצילין תיק — מצילין מזון — מצילין סל וכו'. לעומת זה שייך כנראה לשכבה המאוחרת ההמשך במ"ב: כיצד וכו', המכיל כנראה פלוגתת ת"ק ורבי יוסי בביאור המושג ג' סעודות שבהלכה הקדומה. ולשכבה זו שייכת אולי גם כל<sup>189</sup>) משנה ד' המהוה ג"כ המשך מן הקודם<sup>190</sup>).

מ"ה — מ"ח. מ ש נ ה ה': ר"ש בן ננס אומר פורסין עור של גדי וכו', נכנסת לבעית גרם כיבוי. ובכך מהצלה מפני הדליקה לכיבוי דליקה. ומכאן ל מ ש נ ה ו': עכו"ם שבא לכבות וכו' אבל קטן שבא לכבות וכו', ובכך מגרם כיבוי לכיבוי ע"י עכו"ם או קטן. אח"ז למ"ז: כופין קערה ע"ג הנר וכו', — לעשית מעשה זהירות שלא יבוא לידי דליקה. פה נוגעים שוב בבעית מוקצה וטלטול. ומסיימים במ"ח: עכו"ם שהדליק את הנר וכו'. אגב הדין של כיבוי ע"י עכו"ם גם הדלקת נר ע"י עכו"ם. ומזה למלאכות אחרות שנעשו ע"י עכו"ם.

### פ ר ק י"ז

אחר הפרק על הצלה מפני הדליקה, הנכנס גם הוא ברובו לדיני טלטול, פרק: כל הכלים ניטלין, המוקדש כבר כולו לבעיה זו.

188) וכן בסוגיא שם: ר"ח אמר מצילין משום בזיון כה"ק. וע"ע עירובין פ"י סמ"ג: שאין לך דבר משום שבות עומד בפני כה"ק.  
189) אכן אפשר שלא כל המשנה אלא חלק ממנו הוא קדום וגם שם פלוגתא רבי יוסי ות"ק בביאור: כל כלי תשמישו, שבהלכה הקדומה.  
190) לא מן הנמנע שגם הבבא: בין שקורין בהן... מפני ביטול ביהמ"ד, במ"א שייכה לשכבה זו.

מ"א — מ"ה: כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהם אע"פ שנתפרקו בשבת שאין דומין לדלתות הבית לפי שאינן מן המוכן נוטל אדם קורנס לפצע בו את האגוזים וקרדום לחתוך בו את הדבילה וכו' קנה של זיתים וכו' רבי יוסי אומר כל הכלים ניטלין חוץ מן המסר הגדול ויתד של המחרישה כל הכלים ניטלין לצורך ושלא לצורך רבי נחמיה אומר אין ניטלין אלא לצורך כל הכלים הניטלין בשבת שבריהן ניטלין וכו'.

חמש משנות אלו עוסקות בטלטול כלי עצמו או בשבריו. לכאורה אומרת כל הצעת החומר כאן עירוב פרשיות ואי סדר. מתחילים בכל הכלים ודלתותיהם ועוברים לפרטים: קורנוס, קרדום וכו', ואח"כ עוד הפעם: כל הכלים ניטלין וכו', ואח"ז כלל בנוגע לצורך או שלא לצורך, ולבסוף שברי כלים. על כל פנים מ"ב המכילה את הפרטים איננה במקומה.

ברם מ"א קשה גם מפאת לשונה וכבר התקשו בה בסוגית הבבלי קכ"ב ב': כל הכלים ניטלין ואע"פ שנתפרקו בשבת ולא מיבעיא בחול אדרבא בשבת מוכנין על גבי אביהן בחול אין מוכנין ע"ג אביהן אמר אביי ה"ק כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהן אע"פ שנתפרקו בחול ניטלין בשבת.

אולם אך למותר להדגיש שביאור זה אינו הולם את לשון המשנה. אכן בירוש' איתא: דלתות הבית דרובא ודלתות הכלים דרובן דלתות הבית דרובא שאע"פ שנתפרקו מערב שבת אסור לטלטלן בשבת דלתות הכלים דרובה שאע"פ שנתפרקו בשבת ניטלין בשבת.

הבבלי הבין כנראה את לשון המשנה: דלתותיהן עמהן, במובן: דלתותיהם אתם, כלומר הדלתות שע"י הכלים ניטלין ביחד עם הכלים<sup>191</sup>). לכן הקשה מה שהקשה ותירץ מה שתירץ. לא כן הירוש'. הוא מבאר כנראה את לשון המשנה: דלתותיהן עמהן, בהוראת דלתותיהן על ידיהם — כלומר בזכותם<sup>192</sup>). וכוונת המשנה שהדלתות לבדן בלי הכלים ניטלין ומשתמשין בהן כאלו הם כלים לעצמם. שא ע"פ שנתפרקו בשבת ניטלין ב' שבת ניטלין ב' שבת, ואיננו אומר שהן אסורות משום נולד<sup>193</sup>). כי: דלתות הכלים דרובן. היות והדלתות היו מן המוכן כחלק מן הכלי הן נחשבות מוכנות גם לבדן ואין בהן משום נולד.

191) וכן רש"י למשנה שם: כל הכלים שיש להם דלתות כגון שידה תיבה ומגדל ניטלין בשבת ודלתות שיש להן בצדן עמהן ניטלין עמהן.  
192) לביטוי עם בהוראה זו בערך ע' שבת פכ"א מ"א, קידושין פ"א מ"ה, וש"מ.  
193) ע"ע תוסי' קכ"ב ב' ד"ה אדרבא.



לפירוש הירוש' מתבאר היטב לשון המשנה, אבל לפי' גם תוכן אחר למשנה. התוכן העיקרי שגם חלק מכלי שנתפרק מאביו בשבת מותר להשתמש בו אע"פ שמבחינת שימוש זה הוא נולד. ואינני אומר באמת שהוא נולד, מפני שהיה מן המוכן כחלק מן הכלי. ובוה הולך ומתבאר ג"כ הצעת החומר שבמשנות אלו.

במ"א אומרים שאפילו דלתות כלים שנתפרקו בשבת מותרין ליטלטל. אח"ז במ"ב ובמ"ג שאפילו כלים שברגיל מלאכתם לאיסור<sup>194</sup> ניטלים לגופם, למעשה היתר. ומזה עוברים כבר למ"ד: רי"א כל הכלים ניטלים חוץ וכו'. אח"ז כבר הפלוגתא ת"ק ור"נ אם רק לצורך או גם שלא לצורך<sup>195</sup>. ובסוף<sup>196</sup> מ"ה: כל הכלים הניטלין בשבת שבריהן ניטלין עמהן<sup>197</sup> וכו', לא רק כלים שלמים שונים אלא אפילו שברים מכלים שנשברו בשבת. ובאופן השמוש בשברים חולקים הת"ק ורבי יהודה. הת"ק מדמה שברי כלים לדלתות כלים ור"י סובר היות וכל הכלי איננו יעשה בהם רק מעין מלאכתם, כי אחרת זה הוא באמת נולד<sup>198</sup>.

מ"ו — מ"ח: האבן שבקרויה וכו' זמורה שהיא קשורה בטפיח וכו' פקק החלון ר"א אומר וכו' כל כיסוי כלים וכו' א"ר יוסי בד"א בכיסוי קרקע וכו'. אחרי כלים, חלקיהם ושבריהם עוברים לדבר הנטפל בכלי, ועיקר הבעיה הוא אם דבר זה נחשב כחלק מן הכלי או לא. קרויה ואבן, טפיח וזמורה, חלון ופקק, כיסוי כלים<sup>199</sup> וכיסוי קרקע.

194) כל הכלים המפורטים שם ברגיל מלאכתם לאיסור, ע' בסוגית הש"ס שם ככ"ב סע"ב, וע"ע תוס' שם ד"ה רחח.  
195) ע' תוספתא פט"ו ה"א ושם בעיה זו כנראה פלוגתא ב"ש ובי"ה, וע"ע ירוש' ה"ד. לביורור הפלוגתא ע' בסוגית הבבלי קכ"ד א'. ובירוש' שם: רבי יוחנן ורבנן דתמן חד אמר לצורך לצורך גופו שלא לצורך שלא לצורך גופו רבי נחמיה אומר אינן ניטלין אלא לצורך גופו וחרגא אמר וכו'.  
196) וכל הסדר מזכיר במדה ידועה את הברייתא: בראשונה היו אומרים וכו' התירו וחזרו והתירו עד שאמרו כל הכלים ניטלין בשבת חוץ וכו'. התירו חלק מכלי שמלאכתו להתר לצורך גופו וחזרו והתירו דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו עד שאמרו כל הכלים ניטלין חוץ וכו'. ע' תוספתא פט"ו ה"א ובבלי קכ"ג ב', ובירוש' ריש פירקין: א"ר אבהו א"ר אלעזר בראשונה היו כל הכלים וכו'. וגוסס הברייתא בבבלי יסודו כנראה במשנתנו.  
197) אפשר לקיים הגי' עמהן, אלא צורך לפרש עמהן במובן על ידן, ע' לעיל 192.  
198) ע' היטב בסוגית הש"ס שם ככ"ד ב'.  
199) כיסוי זה איננו מיוחד לכלי מסוים ואיננו חלק ממנו כדלתות כלים, ע"ע תוס' ככ"ו רע"ב ד"ה וכו'.

גם בפרק זה חומר ממקורות שונים. מ"ג נובעת כנראה מאיזה מקור מיוחד. וכן נובעים כנראה מ"ו ומ"ח ממקורות שונים, וכיוצא בזה. אכן מכירים היטב יד הסדרן המציע את החומר שלו ומסדרו לפי תכניתו.

### פ ר ק י"ח.

מ ש נ ה א': מפנין אפילו ארבע וחמש קופות של תבן ושל תבואה מפני האורחים ומפני ביטול בית המדרש אבל לא את האוצר מפנין תרומה טהורה וכו' אבל לא את הטבל וכו' ולא את הלוחף ולא את החרדל רשב"ג מתיר בלוחף מפני שהוא מאכל אורבין.

קופות אפילו ד' וה' של שלש שלש סאין<sup>200</sup> מטלטלין מפני האורחין ומפני ביטול ביהמ"ד אבל לא את האוצר. ההבדל בין קופות ואוצר הוא כנראה זה שקופות עומדות להאכיל מהן והאוצר איננו מוכן מע"ש למאכל בהמה<sup>201</sup>. אולם פינאי כשלעצמו הוא טלטול מסוג עבודת חול ובו טירחא יתרה<sup>202</sup> לכן גם קופות רק לשם דבר מצוה כקבלת אורחין וביטול ביהמ"ד. ובכך מצורך גופו שבמשנות הקודמות באנו לצורך מקומו. ומזה גם המציעתא: מפנין תרומה טהורה וכו'. אלא שכאן כנראה שוב עיקר השאלה מוקצה וטלטול ולא טלטול מסוג עבודת חול. לכן העיקר שיהא ראוי לאכילה לאדם מישראל, ותו לא מידי. ומכאן לסיפא: לוחף וחרדל, שלרשב"ג הוא מותר מפני שהוא מאכל. ומענין זה הרישא של המשנה הבאה:

מ ש נ ה ב': חבילי קש וכו' אם התקינן למאכל בהמה וכו'. אח"ז המציעתא: כופינן הסל לפני האפרוחין וכו'. ובכך לא רק מאכל בהמה אלא גם הנאה אחרת של בעל חי היא צד מתיר. במלים אחרות גם צער בעלי חיים מהוה צד מתיר<sup>203</sup>. ומזה הסיפא: מדדין עגלים וכו', צער בעלי חיים בכלל. ואגב: מדדין עגלים, גם: אשה מדדה את בנה. ודרך מדדין באים למשנה הבאה: מ ש נ ה ג': אין מילדין את הבהמה ביו"ט אבל מסעדין, גם כן בעית צער ב"ח. ולרגלי זה שם גם: מילדין את האשה בשבת. ומכאן לסיום הפרק: וכל צרכי מילה עושין בשבת. אכן כשילד נולד בשבת גם הברית מילה בשבת, לפיכך הבעיה הקרובה ביותר<sup>204</sup> דיני מילה בשבת ומזה כל הפרק הבא.

200) ע' ירוש' ריש פירקין ותוס' ד"ה מפנין.

201) ע' בסוגית הבבלי קכ"ו סע"ב ולהלן וברש"י ותוס' שם, וע"ע בתוספתא פט"ו ה"ד ובירוש' שם.

202) ע' שם קכ"ח ב'.

203) כסדר הפסוק ויקרא י"ב, ב' וג': וילדה זכר... וביום השמיני ימול בשר ערלתו.

ברם הסיום: וכל צרכי מילה עושין בשבת, כשלעצמו צריך עדיין בירור. מדוע הוא נמצא כאן וגם בפרק הבא רמ"ב: עושין כל צרכי מילה בשבת מוהלין ופורעין וכו'. ואין הדעת נותנת שהוא נתוסף כאן רק כדי להבליט את המעבר לפרק הבא ונשנה שם לרגלי הביאור שעליו, כי הקשר בין מילדין ובין הפרק הבא ברור למדי.

רעיתי תחי' העירה שיתכן שכאן לפנינו הלכה עתיקה ומה שאיתא אח"כ בפרק הבא הוא כביכול פלוגתא בפירושה של הלכה זו. פרק הבא מתחיל: רא"א אם לא הביא כלי וכו', ולפי"ז כל צרכי מילה פירושו מכשירין, ולפי כללו של ר"ע פירושו במ"ב שם: עושין כל צרכי מילה מוהלין ופורעין וכו'. ובכן רק דברים שא"א לעשותן מע"ש. ומעין ראייה להשערה זו שסו"ס לכולם יחד רק מילף אחד: וביום השמיני ימול בשר ערלתו ואפילו בשבת<sup>204</sup>.

אכן כל זה מיותר, כי בירוש' סוף פירקין איתא: כיני מתניתא וכל צרכי חייה נעשין בשבת, ומוכח שהמכוון הוא גירסת משנתנו. ובכך הירוש' גורס במשנתנו: חייה, במקום: מילה. לפי"ז אין מקום לכל בעיה זו, כי גי' זו הולמת את סדר החומר ומסגרתו<sup>205</sup>.

## פ ר ק י"ט.

משנה א': רא"א אם לא הביא כלי מע"ש מביאו בשבת מגולה וכו' כלל א"ר עקיבא כל מלאכה וכו'. קודם כל עמדת ר"א שאפילו מכשירי מילה נעשין בשבת, ואח"כ כללו של ר"ע שמלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת. הלשון: כלל א"ר עקיבא, ולא: ר"ע אומר כלל וכו', מוכיח במדה ידועה שלפנינו מקור הנובע ממקום אחר. ובאמת כלל זה גם בפסחים פ"ו מ"ב בש"ק שיסודם במסגרת ושם הולם יותר הלשון: כלל אמר ר"ע.

משנה ב': עושין כל צרכי מילה בשבת מוהלין ופורעין וכו' אם לא שחק מע"ש לועס בשיניו וכו'.

כל זה כבר בהתאם לכללו של רע"א: צרכי מילה שעושין בשבת הם רק דברים שא"א לעשותן מע"ש כמוהלין ופורעין וכו'. וכששכח להכין איזוח

(204) ע' שבת קל"ב רע"א ובכל הסוגיא שם ובירוש' ריש פירקין ונדרים פ"ג רה"י וספרא תוריע רפ"א.  
(205) ע"ע הערה הבאה.

דבר הכרחי מע"ש לא יעשו כמעשה חול אלא יערים ויעשה בדרך שאפשר לעשותו בשבת<sup>206</sup>.

משנה ג': מרחיצין את הקטן בין לפני המילה ובין לאחר המילה ומזלפין עליו ביד אבל לא בכלי ראב"ע אומר מרחיצין את הקטן ביום השלישי וכו' ספק ואנדרוגנוס וכו'.

בראשונה המשך מענין הקודם. מדברים שא"א לעשותן מע"ש הם גם: מרחיצין וכו' ומזלפין וכו'. רחיצה כמשמעה, וזילוף הוא מעין זריקה וקליחה הנעשית ברגיל בכלי<sup>207</sup>. אח"ז: ראב"ע אומר מרחיצין את הקטן<sup>208</sup> וכו'. הלכה זו גם לעיל פ"ט מ"ג ונראה שלפנינו מקורות שונים. בפ"ט שם יש קובץ, ומזה שאינו שואב מכאן. ופה: ראב"ע אומר, ומזה שמשנתנו אינה שואבת משם. עד הנה בודאי ובסיפא: ספק ואנדרוגנוס וכו', עוברים לספק. ואחר ספק:

משנה ד': מי שהיו לו שתי תינוקות וכו', הדנה על שוגג. ואחר הספק בעצם חיוב מילה והשוגג בנוגע לזמן:

משנה ה': קטן נמול לשמנה וכו', שיסודה בספק זמן אוביקטיבי. למשנה זו מקביליה בערכין פ"ב סמ"ב ונראה ששתייהן ממקור אחד נחצבו<sup>209</sup>.

משנה ו': אלו הן הציצין המעכבין את המילה בשר החופה את רוב העטרה ואינו אוכל בתרומה ואם היה בעל בשר מתקנו מפני מראית העין מל ולא פרע את המילה כאלו לא מל.

ובכן מסיימים בדינים על עצם המילה. ציצין המעכבין הן בשר החופה והוא כערל ואינו אוכל בתרומה. אבל בעל בשר רק מתקנו מפני מראית העין. לעומת זה מל ולא פרע כאלו לא מל וענוש כרת<sup>210</sup>. הלשון: אלו הן וכו', עושה רושם שלפנינו קטע מאיזה מקור<sup>211</sup>.

דרך כלל נראה שממטרת המסדר להציע כאן דיני מילה ושבת לפי

(206) גם כשנדרוס בסוף פרק הקודם: וכל צרכי חייה, נראה שההלכה: עושין כל צרכי מילה בשבת, היא עתיקה.

(207) אבל ע' בסוגיא שם קל"ד ב'. אכן ישנו הרושם שזילוף בכלי אסור מפני שזה מעשה חול ואיננו הכרחי ואפשר לעשותו ביד.

(208) לנוסח ע' לעיל הערה 104.

(209) עמ"ש בספר השנה של ביהמ"ד בסינטיני חט"ז עמ' ז'.

(210) בירוש': תני וענוש כרת. וע' תוס' שם קל"ז רע"ב ד"ה מל. אכן לפי הירוש' הכל בסדר, כאן כאלו לא מל וענוש כרת ובבשר החופה רק עקוב אבל כבר מל ואין ענוש כרת.

(211) ע' תוספתא פט"ו סה"ד ובבלי קל"ג רע"ב וירוש' סוף פירקין.

תכניתו ולשם זה השתמש בחומר ממקורות שונים. לכן כמעט כל הפרק מרכב כנראה מקטעים הנובעים ממקורות יותר מקיפים.

### פ ר ק כ'.

מ"א — מ"ג. מ ש נ ה א': רא"א תולין את המשמרת ביו"ט ונותנין לתלויה בשבת וחכ"א וכו'. אגב ר"א ומחלוקתו במכשירי מילה נקט הכא גם ר"א ומחלוקתו במכשירי אוכל<sup>(212)</sup> ביו"ט המושכת אחריה גם פלוגתא בדיני שבת. והמשך עניני מזה ב מ ש נ ה ב': נותנין מים ע"ג שמרים בשביל שיצלו ומסנגין את היין וכו' רבי יהודה אומר וכו' רבי צדוק אומר וכו'. ומדיני שימור וסינון שהם משום בורר ומרקד באים ל מ ש נ ה ג': אין שורין את החלתית וכו' ואין שורין<sup>(213)</sup> את הכרשיגין וכו' אבל נותן לתוך הכברה וכו' אין כוברין את התבן וכו' אבל נוטל הוא בכברה ונותן לתוך האבוס. לאין שורין כרשיגין משום בורר<sup>(214)</sup> ולאין כוברין את התבן משום מרקד<sup>(215)</sup>. ומן הסיפא: אבל נוטל הוא בכברה ונותן לתוך האבוס, באים למשנה הבאה.

מ ש נ ה ד': גורפין מלפני הפטם וכו' ד"ר דוסא וחכמים אוסרין נוטלין מלפני בהמה זו ונותנין לפני בהמה זו בשבת. משנה זו מהוה מחד גיסא המשך ענין הקודם ומאידך גיסא היא מביאה אותנו בחזרה לענין המסגרת שבה אנו עומדים, לבעית מוקצה וטלטול ההולכת כבר ונמשכת בלי הפסק עד ספכ"א. מ ש נ ה ה': הקש שע"ג המטה לא ינענעו בידו אלא מנענעו בגופו וכו' מכבש וכו' רבי יהודה אומר וכו'. במשנה זו מדובר בעיקר על טלטול מן הצד או על טלטול בדרך בלתי רגיל.

### פ ר ק כ"א.

מ ש נ ה א': נוטל אדם את בנו והאבן בידו וכו' ומטלטלין תרומה טמאה עם הטהורה וכו'. מטלטול מן הצד עוברים לטלטול ע"י דבר אחר<sup>(216)</sup>. והיות ונכנסנו לגדר נעשה בסיס לדבר האסור בא: מ ש נ ה ב': האבן שעל פי החבית מטה על צדה והיא נופלת וכו'. ומענין זה גם פלוגתת ב"ש וב"ה במשנה הבאה.

(212) ע' בבבלי ובירוש' שם.

(213) י"ג שולין והיא היא, ע' לעיל הערה 165.

(214) ע' ירוש' שם.

(215) ע' תוספתא פט"ז ה"ו.

מ ש נ ה ג': בש"א מגביהין מן השלחן עצמות וקליפין ובה"א נוטל את הטבלא וכו' ספוג אם יש לו עור בית אחיזה מקנחין בו וכו' בין כך ובין כך נוטל בשבת ואינו מקבל טומאה. אגב הרישא העומדת באחר הסעודה בא הסיפא: ספוג שמקנחין בו אחר הסעודה. סיפא זו מסיימת מצד אחד דיני טלטול ומצד שני היא מעבירה אותנו למשנה הבאה הנכנסת לבעית ספוג וסחיטה.

\* \* \*

כשנסכם את תוכן ששת פרקים אלה מפאת סדר החומר נקבל תמונה כזאת: בראשונה מוצעים דיני טלטול ומוקצה בתנאי זמן כביכול מיוחדים — בשעת דליקה. לרגלי זה שם איקסקורס המתחיל בפט"ז מ"ה ונמשך עד מ"ח שם. — מן טלטול בשעת דליקה עוברים לדיני טלטול כלים וחלקיהם ושבריהם לצורך ושלא לצורך. אח"ז בא היתר טלטול משום דבר מצוה. ומזה להיתר טלטול מפני שזה מאכל אדם. ומהיתר מאכל אדם להיתר מאכל בהמה ועוף. ומהיתר מאכל בהמה ועוף להיתר משום הנאת בהמה ועוף — לצער בעלי חיים. לרגלי זה האקסקורס בפ"ט על דיני מילה בשבת. ואגב זה למכשירי אוכל. כך נמשך איקסקורס זה עד פ"כ מ"ג. — אחר האיסקורס היתר טלטול מחמת מעשה הטלטול עצמו: טלטול מן הצד. ומטלטול מן הצד לטלטול ע"י דבר אחר ולבעיה: נעשה בסיס לדבר האסור.

כשסוקרים על סדר זה ומביאים בחשבון שכל זה מרכב מחומר הנובע ממקורות שונים בהחלט להגיד שיש סדר שיטתי. המסדר הציע את החומר שלפניו לפי שיטה מסוימה ותכנית קבועה. לא רק יש סדר לחומר עצמו אלא גם האיסקורסים קשורים בראשם בחומר שלפניהם ובסופם הם מעבירים אותנו לחומר שאחריהם.

### ח ל ק ד': פכ"ב — פכ"ד.

לשלשת הפרקים הללו אין לכאורה שום מסגרת משותפת. בכל פרק ופרק כשלעצמו עוברים מענין לענין באותו הענין. והרושם הוא שכל אחד ואחד עומד לעצמו מבלי איזה קשר שהוא לפרק שלפניו או לזה שלאחריו שיוכיח שהם שייכים זה לזה ומהוים יחד איזו יחידה שלמה לעצמה. אכן נתבונן נא היטב בחומר שלפנינו:

### פ ר ק כ"ב.

את החלק על מוקצה וטלטול סיימו בספוג ומזה המסגרת היסודית של פרק זה: ספוג וסחיטה.

מ ש נ ה א': חבית שנשברה מצילין וכו' ובלבד שלא יספוג אין סוחטין את הפירות וכו' רבי יהודה אומר וכו' חלות דבש שריסקן מע"ש ויצאו מעצמן אסורין ור"א מתיר. הרישא מסיימת בתנאי: ובלבד שלא יספוג. וכנמוק כביכול לתנאי זה ההמשך: אין סוחטין וכו'.

מ ש נ ה ב': כל שבא בחמין בע"ש שורין אותו בחמין בשבת וכו' חוץ מן המליח הישן וכו' שהדחתן זו היא גמר מלאכתן. כאן מעין המשך של מ"א: ריסקו מע"ש אינו מועיל להתיר את הדבש הוב מעצמו בשבת, אבל שריה בע"ש מתירה לשרות בשבת כדי שימוח או יתרסק<sup>(216)</sup>.

מ ש נ ה ג': שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרת ובלבד שלא יתכוון לעשות כלי וכו' ואין נוקבין מגופה של חבית ד"ר יהודה וחכמים מתירין וכו' ואם היתה נקובה לא יתן עליה שעוה מפני שהוא ממרח א"ר יהודה מעשה בא לפני ריב"ז בערב ואמר חוששני לו מחטאת.

אגב: חבית שנשברה וכו', ברמ"א פה היתר שבירת חבית בשביל אכילת גרוגרת. וכמו שם: ובלבד שלא יספוג. כן גם כאן: ובלבד שלא יתכוון לעשות כלי. ומוזה למציעתא: ואין נוקבין... וחכמים מתירין. וכשמביאים עוד בחשבון לשון הברייתא שם קמ"ו א': רשבג"א מביא אדם את החבית של יין ומתיו ראשה בסיף ומניחה לפני האורחים בשבת ואינו חושש, היה מקום להשערה שלעמדת משנתנו אסור לשבור חבית של יין או משקה אחר, כי אני חושש שיבוא לספוג וסחיטה<sup>(217)</sup>. ובוזה תתבלט ביתר שאת המסגרת העניינית של הפרק. בנוגע לסיפא: אר"י מעשה בא לפני ריב"ז וכו', כדאי לציין שבבא כון ממש גם לעיל פט"ז סמ"ז ובירוש' שם כבר: רבי עולא אמר שמנה עשר שנין עביד הוי יתיב בהדא ערב ולא אתא קומי אלא אילין תרין עובדיא אמר גליל לליל שנאת התורה סופך לעשות במסיקין. ונראה שבנדון זה איזו מסורת מיוחדת ומקור מיוחד מלבד משנתנו.

מ ש נ ה ד': נותנין תבשיל לתוך הבור בשביל שיהא שמור ואת המים היפים ברעים וכו' מי שנשרו כליו בדרך במים מהלך בהן ואינו חושש הגיע לחצר שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם.

במשנה הקודמת איתא שלא יתן שעוה על הנקב כדי לשמור על היין, אבל: נותנין תבשיל לתוך הבור בשביל שיהא שמור, ואיננו חושש לשום

(216) ע' רש"י שם ד"ה כל שבא בחמין.

(217) אבל ע' בסוגית הש"ס שם, ושם דרך אחרת לגמרי.

דבר. וכן נותנין המים היפים ברעים, ואינו חושש. וכ"כ בסיפא: מי שנשרו כליו וכו' ואינו חושש.

מ ש נ ה ה': הרוחץ וכו' אפילו בעשר אלונטאות לא יביאם בידו אבל עשרה בני אדם מסתפגין וכו'. כאן נכנסים מפורש לגדר בעית ספוג וסחיטה, בתנאים ידועים יש חשש סחיטה ובתנאים אחרים איננו<sup>(218)</sup>.

מ ש נ ה ו': סכין וממשמשיין אבל לא מתעמלין וכו' מי שנפרקה ידו ורגלו לא יטרפם בצונן אבל רוחץ הוא כדרכו ואם נתרפא נתרפא. מרחיצה במשנה שלפני כן באים לסכין וכו', לדברים הנעשים ברגיל אחר הרחיצה. ומכאן לדברים הקרובים להם.

לסיפא: מי שנפרקה ידו וכו', מקביליה לעיל פי"ד מ"ד: החושש לשיניו לא יגמץ בהן את החומץ אבל מטבל כדרכו ואם נתרפא נתרפא. ונראה שלפנינו העברה משם. אגב רחיצה חזרה ושנאה<sup>(219)</sup>.

#### פ ר ק כ"ג.

המסגרת היסודית של פרק זה היא היתר ואיסור דברים הקרובים למשא ומתן או נכנסים לגדרו.

מ ש נ ה א': שואל אדם מחברו כדי יין וכדי שמן ובלבד שלא יאמר הלויני וכן האשה מחברתה ככרות ואם אינו מאמינו וכו'. יין ושמן ברגיל ענין של האיש וככרות של האשה. לכן ביין ושמן: אדם מחבירו, ובככרות: האשה מחברתה. ובלבד ש לא יאמר הלוני, כי הלויני הוא דרך משא ומתן. ומוזה הענין גם:

מ ש נ ה ב': מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו מפיו אבל לא מן הכתב ומפיס עם בניו ועם בני ביתו על השלחן ובלבד שלא יתכוין לעשות מנה גדולה וכו' משום קוביא ומטילין חלשים על הקדשים בי"ט אבל לא על המנות. אבל לא מן הכתב, כי זה הוא דרך חול ונכנס לגדר מו"מ<sup>(220)</sup>. ובלבד שלא יתכוין וכו', סו"ס גם קוביא קרוב לדרך מו"מ ומעשה חול. ומענין זה גם:

מ ש נ ה ג': לא ישכור אדם פועלים וכו' אין מחשיכין על התחום לשכור פועלים ולהביא פירות אבל מחשיך הוא לשמור ומביא פירות בידו

(218) יתכן שגם במשנה הקודמת נכנסים לגדר חשש סחיטה. מ"מ חשש זה שם קרוב מאד. אבל ע' בחומר המקביל בתוספתא שם.

(219) ע' לעיל ע"י הערה 161 ולהלן הערה 232.

(220) ע' תוספתא פי"ז ה"ה וסוגית הש"ס קמ"ט רע"א.

כלל אמר אבא שאול כל שאיני זכאי באמירתו רשאי אני להחשיך עליו. ובכן גם כאן מו"מ: לא ישכור אדם פועלים וכו'. ומוזה להחשכה על התחום. ובסוף בנדון זה כלל מאבא שאול. הלשון: כלל אמר וכו'. עושה רושם שזה נובע מאיזה מקור אחר<sup>221</sup>.

מ ש נ ה ד': מחשיכין על התחום לפקה על עסקי כלה ועל המת וכו'. משנה זו היא המשך עניניו ופורמלי של זו שלפניה. ולרגלי: עסקי המת וכו'. באים למשנה הבאה:

מ ש נ ה ה': עושין כל צרכי המת סכין ומדיחין אותו ובלבד שלא יזויו בו אבר שומטין את הכר מתחתיו וכו'. ובכן עוברים אמנם מענין לענין אבל תמיד באותו הענין והקו היסודי העובר ברוב הלכות הפרק נוגע בדרך מו"מ.

פ ר ק כ"ד.

מ ש נ ה א': מי שהחשיך בדרך גותן כיסו לעכו"ם וכו' ושאינן ניטלין בשבת מתיר את החבלים וכו'. הרישא: מי שהחשיך וכו', מזכירה לנו את משנות פרק הקודם הדנות על החשכה ונכנסות לגדר מו"מ. והסיפא: מתיר את החבלים וכו'. נכנסת לגדר צער בעלי חיים ומעבירה אותנו למשנות הבאות. מ"ב — מ"ד: מתירין פקיעי עמיר לפני בהמה ומפספסין את הכיפין אבל לא את הזירין וכו' אין אובסין את הגמל וכו' אבל מלעיטין וכו' ונותנין מים למורסן אבל לא גובלים ואין נותנין מים לפני דבורים וכו' אבל נותנין לפני אווזים וכו' מחתכין את הדילועין לפני הבהמה ואת הנבילה לפני הכלבים רבי יהודה אומר אם לא היתה נבילה מע"ש אסורה לפי שאינה מן המוכן.

כל משנות אלו מדברות על צורכי אוכל בהמה ונכנסות לגדר בעית צער בעלי חיים. וכדאי כבר כאן לציין שבענין צעב"ח דנו כבר לעיל פי"ח מ"ב ומ"ג. ולכאורה אין להבין מדוע לא נצטרף הכל יחד<sup>222</sup>. אכן נראה עוד לפני כן את המשנה וההלכה המסיימת את כל המסכת כולה.

מ ש נ ה ה': מפירין נדרים בשבת ונשאלין לנדרים שהן לצורך השבת פוקקין את המאור ומודדין את המטלית ואת המקוה ומעשה בימי אביו של רבי צדוק ובימי אבא שאול בן בטנית שפקקו את המאור בטפיח וקשרו את המקידה בגמי לידע אם יש בגיגית פותח טפח אם לאו ומדבריהם למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת.

(221) ע' תוספתא שם הי"ב ולהלן ובבבלי קנ"א א'. וע"ע לעיל בדברינו לפי"ט מ"א. (222) לבעיה זו ע' להלן ע"י הערה 233.

משנה זו מהוה סיום המסכת והנה אפשר עוד להבין היתר הפרת נדרים כסיום: אחרי שגמר את הבעיות על צרכיו החמריים של האדם מובא בסוף ענין היוצא ממסגרת צרכים חמריים ונכנס לגדר חיי רוח האדם ונפשו כהפרת נדרים. אולם מה טיבה של ההלכה: פוקקין את המאור וכו'. על כל הענין: ומעשה בימי אביו של ר"צ וכו'. כאן. מדוע לא הביא כל זה לעיל פי"ז מ"ז ע"י: פקק החלון וכו', או לעיל בפט"ו: אלו קשרים וכו'. ועוד, מה ראה לסיים דוקא בזה את המשנה ולא בהפרת נדרים המתאימה בכל אופן יותר לסיום מן ההלכה על פקיקה ומדידה וקשירה.

אכן כנראה לא ההלכה כאן העיקר אלא המעשה. כש"מדבריהם למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת" ממילא יוצא מכאן שהשאלה נשאלה בשבת. וזה נראה להיות כאן עיקר. הבי"ד אינו יושב אמנם ודן בשבת<sup>223</sup>. אבל שואלים את החכמים בשבת שאלות שנולדות בשבת. לפי"ז כל ענין זה הוא באמת המשך מן הקודם: האב והבעל מפירים והחכם נשאל<sup>224</sup> על נדר לצורך שבת. אולם החכם נשאל לא רק על נדר שהוא לצורך שבת אלא על כל שאלה ושאלה שנולדה בשבת אעפ"י שאין דנין בשבת. וכל המשנה כולה מהוה סיום המסכת. והמסכת מסיימת כביכול בעצה כללית. כל ענין בלתי ברור והוא לצורך שבת החכם ישאל עליו.

\* \* \*

ועתה עוד כל שלשת הפרקים גם יחד:

בג' פרקים אלה אנו מוצאים חמש פעמים<sup>225</sup> את הלשון: ובלבד שלא... שממטרתו להזהיר את האדם ולאמור לו: אלה דברים אמנם מותרים אבל הזהר שלא תבוא כאן לידי איסור. הן ע"י כוונה בלתי נכונה הן ע"י מעשה הקרוב להם. עוד שש פעמים<sup>226</sup> יש שם מעין אזהרות כאלו בלשון: אבל לא... ר"ל מעשה זה בתנאים אלה מותר אבל באחרים לא. או מעשה זה מותר אבל השני לא אע"פ שהוא דומה וקרוב או סמוך לו. ובארבע משנות<sup>227</sup> איתא גם הצד השני של המטבע המובא ג"כ בלשון: אבל. ר"ל מעשה הנתון אסור אבל אחר הדומה וקרוב לו או הוא עצמו בתנאים אחרים מותר.

(223) ע' סנהדרין פ"ד סמ"א ובסוגיא שם ל"ה א' ולהלן. אכן בירוש' שם: רבי לא בשם רבי ינאי מיכן לבתי דינין שלא יהו דנין בשבת מאי טעמא וכו'. וע"ע סנהדרין פ"ח ב' וברש"י שם ד"ה יושבין בחול, ושם ממש כדברינו בפנים. (224) בעל הנדר הוא השואל, ע' ירוש' פי"ה הי"י באמצע. (225) פכ"ב מ"א, שם מ"ג, פכ"ג מ"א, שם מ"ב ומ"ה. (226) פכ"ב מ"ד, שם סמ"ו, פכ"ג מ"ב, שם סמ"ב, פכ"ד מ"ב, שם מ"ג. (227) פכ"ב מ"ה, שם מ"ו, פכ"ג מ"ג, פכ"ד מ"ג.

לעומת זה בכל כ"א פרקים הקודמים בס"ה כשלש פעמים<sup>228</sup>: בלבד... וכשש פעמים<sup>229</sup>: אבל... המביא איסור, וכשמנה פעמים<sup>230</sup>: אבל... ואחריו היתר. ובכך בשלשת פרקים אלה יותר<sup>231</sup>) הלכות מסוג זה מבכל כ"א הפרקים שלפניהם.

כל זה בהחלט יותר ממקרה גרידא. אלא מאי, בפרקים הקודמים הלכה מסוג זה באה דרך אגב ועד כמה שהדבר דרוש לענין שבו עומדים. לא כן כאן, פה היא נראית להיות מטרה לעצמה. על יסוד זה נראה שלפנינו תופעה כזו: שלשת פרקים אלה אינם אמנם יחידה לעצמה כ"א פרקים הראשונים הדנים על הוצאה או ששת האחרונים המוקדשים טלטול ומוקצה ואפילו לא כארבעת הפרקים מפ"ב ועד פט"ו העוסקים בקביעת שיעורין וטיב המלאכות. אולם גם הם כשלעצמם מהווים יחידה לעצמה עם מסגרת משותפת לכל הפרקים ועם אופי אחיד לכולם יחד. הקו המשותף הוא האזהרה להבחין בין האסור והמותר במעשים קרובים זה לזה מאיזו בחינה שהיא. המסגרת המשותפת היא קביעת תחומין בין האסור והמותר במעשים דומים שאדם עלול לערבב אותם ולהתיר את האסור או לאסור את המותר מפני שהם קרובים להיות שוים או מפני שהם סמוכים זה לזה.

בזה יש גם לפרנס את המקביליה: פי"ד מ"ד—פכ"ב סמ"ו<sup>232</sup>). העבירו את ההלכה מפ"ד לפכ"ב כי היא שייכת לפרק כ"ב מנקודת ראות המסגרת המשותפת לג' פרקים אלה. ובזה מתברר ג"כ מדוע לא צירפו את החומר על צער בעלי חיים במשנות: פכ"ג מ"ב—מ"ד, עם החומר על צעב"ח שבמשנות פי"ח מ"ב ומ"ג<sup>233</sup>). לחומר בפ"ח אופי אחר ולחומר כאן אופי אחר. שם החומר מתאים לעשות מעבר למילדין ולעושיין כל צרכי מילה וזאת ממטרתו שם. וכאן מובא חומר שמקומו פה מפאת התכן שלו. כי התוכן הכללי שלו הוא תוכן מסגרתנו: הבחנה בין מלאכות קרובות ואזהרה על האסור והמותר במעשים דומים.

(228) פ"ה מ"ג, פ"ו מ"ה, פי"ז מ"ה.

(229) פ"ג מ"ו, פט"ו מ"ו, פי"ח מ"א, פי"ט מ"ג, פ"כ מ"ה.

(230) פ"ג מ"ה, פ"ד מ"א, פי"ד מ"ב ומ"ג, פי"ח מ"ג, פי"ט מ"ב, פ"כ מ"ג.

(231) לא רשמתי פ"ב מ"ד ופי"א מ"ב, כי אין להם ענין כאן. וכ"כ אופי אחר

למקומות אלה: פ"ג מ"א, פ"ה מ"ב, פי"ז מ"ח, פי"ח מ"ב, פ"כ מ"א, גם אותם לא רשמתי.

אולם גם בין המקומות שרשמתי לעיל ומגיתים בפנים כאלה שלהם צד אופי משלהם

והבאתים רק לרווחא דמילתא, ע' לדוגמא פ"ג מ"ו, פ"ד מ"א, פ"ו מ"ה ומ"ו, פט"ו מ"ב.

(232) ע' לעיל ע"י הערה 219.

(233) ע' לעיל ע"י הערה 222.

\* \* \*

כל המסכת כולה נחלקת לארבעה חלקים: א) פ"א—פי"א. מסגרת חלק זה הוא אסור הוצאה. ב) פי"ב—פט"ו. חלק זה מוקדש לקביעת שיעורין ובירור טיבן ומהותן של מלאכות שונות. ג) פט"ז—פכ"א. חלק זה דן על מוקצה וטלטול. ד) פכ"ב—פכ"ד. המסגרת של חלק זה מתבטאת באופי הכללי של פרקים האלה המכילים כביכול שורה של אזהרות ועצות.

לכל חלק וחלק תכנית סדורית משלו המטבעה פה ושם גם בחותם המקורות ששקעו בו. וכל חלק וחלק מסיים בהלכה המשמשת מעין מעבר לחלק הבא. הן שלהלכה זו אופי כללי כמו בספי"א הן שהיא כוללת נקודה עניינית משותפת עם ההלכה או אפילו ההלכות שבראש חלק הבא כמו בספט"ו ובספכ"א.

א) חלק א' שמפאת כמותו מהוה כמעט מסכת לעצמו ואפשר כביכול לקרוא אותו בשם מסכת הוצאה או מסכת יציאות מרכב מנקודות ראות חלוקת דיני הוצאה משני חלקים:

א"א) חלק ראשון של מסכת זו כביכול מתחיל בהלכה עתיקה המכילה עיקר ההוצאה ויסודה, הוא מתחיל בהלכה: יציאות השבת שתיים שהן ארבע. אחר ביאור להלכה זו מובא שם במשנות: פ"א מ"ב—מ"ד, מקור קדום אחר המכיל את ההלכה: לא יצא החייט וכו', ונכנס לרגלי זה מצד אחד לגדר דיני הוצאה ומצד שני לעקרון הזמני: ע"ש סמוך לחשכה. דרך זה אנו עוברים כביכול לאיקסקורס ההולך ונמשך עד ספ"ד. איקסקורס זה מביא חומר על בעיות אלו: התחלת מלאכה בע"ש שתלך ותיגמר מאיליה בשבת, הדלקת נר שבת, שהיה והטמנה. כל חומר זה מסודר לפי סדר הזמן: ערב שבת — עם חשכה — שבת. אחרי האיקסקורס שבים לדיני הוצאה. ובפרקים ה'—ו' מוצעים דיני הוצאה בנוגע לחפצים שאין בהם לא בעית שעור ולא שאלת אופן ההוצאה אלא העיקר הוא אם הם נכנסים בכלל לגדר משאוי או לא.

א"ב) אח"ז בא החלק השני של דיני הוצאה. בו עיקר הבעיה היא השיעור ואופן ההוצאה. המשנות: פ"ז מ"א—מ"ג, מהוות הקדמה לפרק המוקדש לקביעת השיעורין. פרק זה נמשך עד פי"א מ"א. ומן פי"ב עד ספי"א עוסקים בבירור טיבה ומהותה של ההוצאה.

ב) ארבעת הפרקים: י"ב—ט"ו, מהווים את החלק השני של המסכת. חלק זה מדבר על קביעת השיעורין ובירור טיבן של מלאכות אחרות. הסדר שוה לסדר החומר שבמלאכת הוצאה: בראשונה קביעת השיעורין ההולכת ונמשכת עד פי"ג מ"ד. ומן פי"ג מ"ה עד ספט"ו בירור מהות המלאכות ואופניהן.

## הדרשה בתקופת המשנה והתלמוד

מ א ת

הרב שמואל ק. מירסקי

פתיחה

הדרשה בצבור בתקופת המשנה והתלמוד, אם למדרשים הרבים, הקטנים עם הגדולים, שעלו בידינו מארץ ישראל ומן הגולה, ואחות להוראה בחבורת תלמידים, שהיא אם לגמרא הבבלית והירושלמית, לא נחקרה עדיין די צרכה וערכה.

צונץ ירד ראשונה לנכסים נטושים אלה וסירם וסייגם. אך הוא עסק בתרגומים ובמדרשים עצמם יותר מבדרשה, מהותה ותבניתה<sup>(1)</sup>. אף הידיעה והיריעה של ספרות המדרש נתרחה ונתמתחה במשך מאה ועשר השנים מאז הופיע ספרו. שלשת הרועים בשדה המדרש והאגדה בדור שעבר, טהעאדאר, באכר ומייבאום ייחדו את הדיבור על פרט אחד מענין הדרשה, ה"פתיחה"<sup>(2)</sup>. ושאר פרטי הדרשה נשארו סתומים. בימינו הופיעו שני ספרים, אחד בעברית ואחד באנגלית על הדרשה מראשית התהוותה ועד אחרית התפתחותה<sup>(3)</sup>. ומרצונם להראות לקורא דור דור ודרשניו הוכרחו להסתפק בסקירה קלה על הדרשה התלמודית.

בפרקים הבאים ייעשה ניסיון לירד לבין השתיין של המדרשים, שנשתמרו בהם דרשות שלמות, ולקרוא בין השתיין המפורות בש"ס ובמדרשים שיש בהן מעניינה של דרשה, כדי לערוך דמות לדרשת התנאים והאמוראים, והבאים אחריהם, שנשתרשו בהם ומלאו מתנובתם.

### צורות הדרשה

כשהוציא ר"ש בובער בשנת תרמ"ה את התנחומא שלו, ועיטרו בתואר "הקדום והישן", ובמבואו ובהערותיו ניסה להקדימו בזמן לחיבור התלמוד

(1) פרק כ' מספרו Gottesdienstliche Vorträge d. Juden Vortragsvesen d. Alterthums נשנה בקצרה ובסקירה כללית וקלילה.  
 (2) טהעאדאר במונטסשריפט 1885-1887, מייבאום בספרו Die älteste Phasen in d. Die Proemien d. alten jüdischen Predigt, 1901. ובאכר בספרו Entwicklung d. jüdischen Predigt, 1913. Homilie.  
 (3) הדרשה בישראל מאת הרב ש. גליקסבערג, תל-אביב, ת"ש; וישראל ביתן Jewish Preaching in the Middle Ages, 1939.

ג') חלק שלישי מכיל את הפרקים: ט"ז—כ"א. בחלק זה כמו בחלקים הקודמים איסקורסים. אכן האיסקורס הוא מסגולותיה המיוחדות של ספרות התלמודית בכלל ושל המשנה בפרט<sup>(234)</sup>. הן שהאיסקורס קשור במסגרת שבה הוא נמצא עכשיו קשר פורמלי בלבד והוא נכנס לגדר בעית המקורות שבהם השתמש מסדר המשנה הן שהוא מהוה התפתחות עניינית צדדית של חומר המסגרת ששם הוא מונה לפנינו ויסודו במעשה המסדר, מ"מ האיסקורס כשלעצמו הוא תופעה רגילה במשנה ואין לו שום ענין לשאלת המסגרת הסדורית.

ד') שלשת הפרקים האחרונים: כ"ב—כ"ד, קובעים ברכה לעצמם ומהוים חלק לעצמם. ולפי האופי והתוכן מקום חלק זה באמת בסוף המסכת. אחרי דיני הוצאה וקביעת שיעורין ובירור טיב המלאכות ואחרי דיני מוקצה וטלטול מסיימים כביכול בשורה שלמה של עצות ואזהרות. וכהוצאה וטלטול, שלהם הקדישו כמעט כל המסכת כולה, הם מן העניינים השכיחים ביותר, כן גם האזהרות והעצות נוגעות בדברים הרגילים ומצויים: אוכלין ומשקין, רחיצה וסיכה, משא ומתן, צרכי כלה וצרכי מת, האכלת בהמה ועוף, ובכן הוראות ואזהרות שלא לבוא לידי איסור בעניני יום יום, וכסיום עוד כביכול הוראה כללית ששוואלים בשבת לצורך שבת.

כל זה מוכיח, שלא רק שיש סתם סדר למשנה אלא שיש סדר עד להפליא. צריכים רק להתבונן ולהעמיק חקר והמסגרת הסדורית מתבררת ומתחזקת. יתר על כן לרגלי זה הולכות ומתבררות כמה וכמה משנות והלכות שבסקירה שטחית נראות קשות מפאת לשונן ותוכנן או בלתי מובנות מפאת הצעת החומר וסדרו. שאלת סדר החומר איננה רק בעית הצעת החומר בלבד, אלא היא חודרת ונוקבת עד נבכי תהום ביאור המשנה וכוונתה. אין לזלזל בשאלת הסדר כמו שאין לדון בקלות ראש על שום פרט קטן כגדול הן בנוגע ללשון הן בנוגע לענין. הכל יחד הוא רק אמצעי מאוחד לבירור תוכן המשנה הנותן את האפשרות לרדת לתוך תוכה של כוונתה ומגמתה.

(234) לתופעה זו ע' במאמרי הנ"ל בספר השנתי של ביהמ"ד בסינסינטי עמ' ט' ולהלן, וע"ע בלקורות שלי עמ' 55 ובח"ב מספרי הנ"ל עמ' 23 וש"מ.

הבבלי, בראשית רבה, והפסיקתא, נעשו מבקריו כתות כתות. הללו אמרו שמכאן נפתח פתח לאולם הדרשה שבדורות התנאים<sup>4</sup>) והללו אמרו שאין כתי"ה שהיה לפני בובער כי אם נוסח אחד מן הנוסחאות המרובות של התנחומא, וכי להיפך, הנוסח המצוי והנדפס לפניו הוא קודם לו<sup>5</sup>).

מענין לענין באותו ענין עלתה על הפרק שאלת הדרשה הפותחת בהלכה: ובלשון "ילמדנו רבנו". מי שתפס את לשון בובער לעיקר אמר: הלכה סברת. צונץ, שייחס צורה זו של דרשה, השולטת במדרש תנחומא, לתקופת הגאונים המאוחרים. ומי שהשיג עליו אמר לא, כי צורת הדרשה המתחילה בפתחה מן הכתובים, ושכולה אגדה, היא הקדומה. ואף על פי שהתנחומא גופו, הנדפס והמצוי, כזה שיצא ע"י בובער, מכיל שתי צורות הדרשה כאחת, היו שנתעלמו מזה, והיו שאמרו כי המדרש הקדום הנקרא "ילמדנו" הוא המקור שממנו שאבו קבצי התנחומא שלנו, והלה הכיל אף הוא שני סוגי דרשות. לפיכך קראו הראשונים למדרש זה "ילמדנו" וגם תנחומא, "ילמדנו" על שם תחלת הדרשה. ותנחומא על שם סופה<sup>6</sup>).

לאחר שנשתקע אותו פולמוס מדרשי ומחקרי מסביב לתנחומא, ולאחר שנתגלו מתוך הגניזה קטעים נוספים של נוסחאות תנחומא, ובעיקר קטעים מן ה"ילמדנו" — דרשות רצופות שכולן פותחות ב"ילמדנו" מבלי עירוב דרשות אחרות בתוכן — נתברר ששני מדרשים הם, אחד פשוט ואחד מורכב. הפשוט הוא ה"ילמדנו" המכיל דרשות שנסדרו על הסדרים לפי מחזורי-שלש-השנים בקריאת התורה, שהיה נוהג בא"י ובמצרים ובעוד ארצות, וכולן בנות מטבע אחת, שהיא פתיחה בהלכה וסיום בדרוש אגדי קצר, החוזר בסופו לפסוק ששימש לו מוצא, הוא ראש הסדר, בלי שנוי כל שהוא מן המטבע שטבעו חכמים בדרשה ממין זה, הן מבחינת צורתה והן מבחינת ארכה של הדרשה, והמורכב הוא התנחומא, המכיל דרשות בנות צורות שונות, והאחת, הראשונה שבהן, היא צורת "ילמדנו"<sup>7</sup>).

אמור מעתה שלא צדקו המדפיסים הראשונים של התנחומא, שכינוהו "מדרש תנחומא הנקרא ילמדנו", וכבר צווח עליהם, כידוע, ר' מנחם די

(4) ראה ש. מייבאום די עלטעטסע פאנען.

(5) א. אפשטיין וא. ה. חיים בבית-תלמוד תרמ"ו.

(6) מדרש תנחומא והילמדנו מאת אלעזר הלוי גרינהוט, נדפס בהמגיד שנה ו, ונספח לס' הליקוטים שלו ספר א'.

(7) ראה את מאמרו המכרר והממצה של הגר"ל גינצברג בגוני שטר חלק ג' ובהערותיו לקטע מן ה"ילמדנו" שפירסם שם.

לונזאנו בספרו המעריך, ערך תנחומא: "כתבו המדפיסים, תנחומא הנקרא ילמדנו — — הלא תראה הילקוט שמוזכר שניהם בכמה מקומות, אלמא האי לחוד והאי לחוד"<sup>8</sup>). אף לא צדק בובער, שאגב חביבותו לכתה"י שלפניו, הקדימהו. צדקו הראשונים, כבעל הערוך ובעל הילקוט, ודומיהם, שהזכירו את התנחומא וה"ילמדנו" כשני ספרים שאינם אחד.

אחרי דברי הבירור והאימות הללו באנו ליסוד הדרשה שבתקופת המשנה והתלמוד, ולשורש אחת הצורות שנתלבשה בהן — צורת ה"ילמדנו". מהות הדרשה הזאת לימוד ואולפן, והמטבע שלה — הלכה מצד אחד ואגדה מצד שני. על ידי חיבור ההלכה עם האגדה על הרקע המקראי משתבר כאילו מאליו הקרח הנורא הנטוי על פני ההלכה, וקול ה' שעל המים, מי האגדה, בוקע ועולה מתוכה. דוגמאות הן פה אך למותר, מפני שכל דרשה ודרשה מסוג זה משמשת דוגמא לכך, וכל מבקש מפתח לחדרי התורה, שבהם אצורים אותם גשרים המגשרים הלכה ואגדה, יפנה לשם<sup>9</sup>).

רק באור דרשת האולפן, היא דרשת "ילמדנו", נבין פקודת ר' זעירא לחבורת תלמידיו, שישמעו לדרשות ר' לוי, "דלית אפשר דהוא מפיך פרשתיה דלא אולפן"<sup>10</sup>). ר' זעירא שהיה מקנתר ל"אלין דאגדתא" והיה אומר עליהם, כי הם הופכים ומהפכים את הכתובים ככל העולה על רוחם ואין שומעים מהם כלום, היה מחבב ומכבד את הדרשות ה מ א ל פ ו ת, שיש לשמוע מהן חידוש גם בהלכה וגם באגדה<sup>11</sup>). בזה נשאר ר' זעירא נאמן למוצאו הבבלי<sup>12</sup>) אף שצם מאה תעניות שתשתכח ממנו תורת בבל<sup>13</sup>).

(8) אמנם הוא חשב שהתנחומא אבד, וזה הנמצא בידינו הוא ה"ילמדנו". ונהפוך הוא. וראה מבוא להתנחומא בובער פרק ב'.

(9) אחד ממבקשי מפתחות אלה בדורנו היה הגרא"י קוק זצ"ל. במכתב מכ"א טבת תרס"ח לרי"א הלוי בעל דוה"ר (נדפס ב"אגרות ראי"ה") כתב: "הדרי"ג הוא הראשון אשר פתח בדורנו את הדלת הננעלת, שהיתה מפסקת בין חכמת ישראל, כפי מה שנקלט מושגה עפ"י הספרות האחרונה ובין עומק חכמת התלמוד עפ"י המושג הטהור והישר שהוא מורשה לנו מדור דור — — ולי נראה להציע לפניו, כי לדעתי הענייה יש לנו עוד מחיצה אחת, שהגנו צריכים לפתוח בה ג"כ פתח, להרבות הכניסה והיציאה מגבול לגבול, והיא, בין חכמת האגדה וחכמת ההלכה". גם רח"נ ביאליק בהרצאתו "חקר מדעי של התלמוד" (נדפסה ב"דברים שבע"פ", ב, עמ' לדמא) עמד על שאלה זו.

(10) ירו' ר"ה ד, א. והשוה ירו' סנה' ב, ג "דלית אפשר ליה דלא מפקא פרשתיה דלא ריבון עאל ומל לון לא ושמע ר' זעירא ומר אוף באגדתיה אית ריבון".

(11) ירו' סוף מעשרות. והשוה לביטוי של ר' זירא "הוא הפכה והוא מהפכה לא שמעינן מינה כלום" את דברי קליקליס לסוקרטס, בגורגיאס, או על הדברנות, לאפלטון פ' ס"ו (תרגומו של צ. דינורוק) "איני יודע כיצד אתה מהפך ומהפך את דבריך".

(12) ע"ז ד, א.

(13) ב"מ פה.א.



וכבר ידענו שהירונימוס שחי באותם הימים בא"י, סיפר כמסיה לפי תומו, שחכמי ישראל נוהגים להתחיל את דרשתם במלים "שנו חכמים"<sup>14</sup>. זוהי הפתיחה המקובלת בדרשת "ילמדנו". אחרי השאלה "ילמדנו רבנו כן וכך מהו?" באה התשובה: "כך שנו רבותינו".

היה גם מערער על קדמות הדרשה הטבועה במטבע "ילמדנו", שטען שאין בה מחותם הדרשה בצבור כל עיקר, אבל יש בה מחותם הלימוד בחבורה של יחידים. סמוכין לכך חשב למצוא במקומות, שבטו זה, "ילמדנו רבנו" חוזר בש"ס בשאלות הנשאלות מתלמידים לרב. אף קבע סדר מוקדם ומאוחר במדרשי הדרשות השלמות, והוא: תנחומא קדום, שאלות, ילמדנו, פסקתא רבתי והתנחומות שבידינו<sup>15</sup>. אך דעה זו אינה עומדת בפני ה"ילמדנו" הנמצא והמוכיח על קדמותו<sup>16</sup>. ואף ממקום שבא יש תשובה. כל אותם הענינים שהבטוי "ילמדנו רבנו" נמצא בהם דנים בשאלות שנשלחו מרחוק, בין מפי שליח שהיה סרסור לדבר הלכה ובין מפי הכתב<sup>17</sup>. והואיל והדרשה שנפתחה בהלכה היתה תמיד נאמרת באמורא, שהעמד לכך, וששימש מליץ בין החכם ובין העם, פתחה ב"ילמדנו רבנו".

יתכן שכל מוסד התורגמנות, שמצאנו שהקפידו עליו הקפדה יתירה, שלא יחסר בדרשה ההלכתית<sup>18</sup>, יסודו בסדרי בית הדין שממנו יצאה הוראה לישראל, ושנשתלשל אחרי החורבן לישיבה ונתגלגל אחרי חתימת המשנה לבבל. בי"ד זה לא נזקק אלא למי שנצרך הלכה. והמופלא שהיה הסרסור לדבר הלכה היה השואל. כשגלה ביה"ד חזרו ונשתמרו סדריו בישיבה. כך נקבעו סדרי השאלות בתוספתא סנה' פ"ז, ומי שידרוש סמוכין בין האומר באותה ברייתא, ולא ישאל בענין יותר משלש הלכות, לשלש ההלכות, שנשאלו מפי לוי בר סיס, בדרשתו המפורסמה בסימוניא, לא ישתבש.

ה ק ד מ ת ש א ל ה ל ד ר ש ה , והסברת ההלכה לעם, כדי

(14) ראה ר"א גרינהוט במאמרו הנזכר למעלה, שהביא את דברי ראהמער בספרו Die Hebraeischen Traditionen in den Werken des Hieronymus עמ' 10, ובלשון הירונימוס: "οι σοφοι δευτεροισιν i.e. sapientes docent traditiones".

(15) לערנער יארב. די ייד. ליטער. געז. 1903 מעמ' 203.

(16) ראה הוכחותיו של הגר"ל גינצברג בגנזי שכטר ג, עמ' 453.

(17) שלח ליה רב נחמן בר רב חסדא לרב נחמן בר יעקב (ב"ב מו, ב, סנה' כד, ב) שלחו ליה מבי רב לשמואל (גיטין סו, ב, שם פט, ב; שבועות מו, א; ב"ב קנב, ב) שלחו ליה בני אקרא דאגמא לשמואל (ב"ב קכו, א) שלח ליה רב יוסף בריה דרב מנשיא מדויל לשמואל (גיטין פא, א) שלח ליה רבא בריה דרבה לרב יוסף (יבמות עו, א; שבת קכ"ג, א) שלח ליה גידל בר מנשיא לרבא (ב"ב קנה, ב) שלחו ליה בני פום נהרא לרב נחמן בר רב חסדא (ב"ב לו, ב).

(18) הדר אוקים — אמורא עליה ודרש (גיטין מג, א והרבה כיו"ב).

להורות להם את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו, היתה המטבע המהלכת על פני הדורות בישראל ממש רבנו, כלשון הברייתא: "משה תיקן להם לישראל שיהו שו"א ל י ו ד ו ר ש י ן בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג"<sup>19</sup>. אף תיבול ההלכה באגדה מסתבר ומתקבל. כך דרכה של תורה. לא חוקים בודדים ויבשים מעשה קודקס מזה, ודברי מוסר ואגדה מזה, יש בה, כי אם אלה ואלה, כדברי אלהים חיים, רצופים ואחויים. זר לא יבין טעם הדבר. כמו זר נחשבו לו רובי התורה בסדר שהם כתובים בו. על כן יבוא בכשיל וכלפות ויבקש להלום את הדברים על ידי עקירה ממקום זה והנחה במקום אחר. אבל מי ששבילי תורה וישראל נהירים לו יודע כי אין לפניו חוקים וספורי מעשים ופרקי שירה נפרדים, כי אם תורה שלמה, שכל חלקיה משלימים זה את זה, ומטרתה, לא שימת משפט כשלעצמה, כי אם שימת משפט ל פ נ י ה ע ם כשולחן הערוך ומוכן לאכול. רעיון זה הונח ביסוד הדרשה, ועליו בנו את בניניהם, שעם היותם שונים האחד מן השני, כשם שפרצופי הדרשנים ודעותיהם אינן שוות, נטבעו כולם בחותם אחד ובנוסח אחד. הדרשות לימי מועד עסקו בפרשת החג ובהלכותיו. והדרשות לימי השבת עסקו בהלכה אחת, שיש בה מענינו של הפסוק ששימש ראש הסדר, והיוצאת לפסוקי הנבואה ששימשו הפטרה לאותו סדר<sup>20</sup>.

סקירה זו על מהות הדרשה לסוגיה אינה פרי הרהורי לבנו בלבד. יוצאת היא מפורשת מפיהם של בעלי הדרשה הקדמונים, ורק מפני שדשנו בהם לא עמדנו על דבריהם כראוי. זהו שאמרו: "נאו לחייך בתורים, בשעה שקורין בדברי תורה בתוריהן, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג — צוארך בחרוזים, ר' לוי בשם ר' חמא בר חנינא אמר, אלו פרשיותיה של תורה, שהן חרוזות זו בזו, ומושכות זו בזו, ומדלגות זו מזו, ודומות זו לזו וקרובות זו לזו. אמר ר' מנחמא כגון הדין דכתיב, לאלה תחלק הארץ בנחלה. מה כתיב תמן? ותקרבנה בנות צלפחד — כן בנות צלפחד דוברות. וכתיב בתריה: עלה על הר העברים הזה הר נבו, וכי מה ענין זה ליה? כיון דאתפלג' ארע' באו בנות צלפחד ליטול חלקן אצל משה, ונסתלק משה

(19) סוף מס' מגילה והשוה פסחים ו', א ובמקבילות.

(20) ראה יעקב מאנזן ז"ל בספרו האחרון שנשאר לצערנו בלתי נשלם The Bible as read and preached in the old synagogue, volume I, 1940 עקשנית על הקשר שבין כל ההלכות שבילמדנו להפטרות של אותם הסדרים, בין אלה הידועים ובין שאינם ידועים ושהמציא מפי הדמיון הטוב עליו. כדרכו של כל משתעבד לדבר אחר הפריו על המדה, ועוד ידובר עליו להלן.

מדינן. ה"ה דכתיב ויקרב משה את משפטן. אמר לו הקב"ה משה מדינן את מסתלק וכו' (1). כאן עמדנו על טיב הדרשה העתית „דברי תורה בתורם”, ועל טיב הדרשה הרגילה בשבתות, החזרות ומושכת פסוקים, ומדלגת מענין לענין כדי למצוא את הדומה והקרוב, ואת החוט המקשר בין העניינים הסמוכים זה לזה.

דבר חריזת הכתובים מביא אותנו לצורה השנייה, שהדרשה נתלבשה בה, והיא החריזה מדברי תורה לנביאים ומנביאים לכתובים. אף צורה זו קדומה היא, ולא מאוחרת מימי התנאים. מהותה, העלאת רעיון מוסרי או דבר חכמה למעלת תורה, אמרי חכמה ומוסר הם תולדות אדם, השם קץ לחושך, ואולם למדרגת תורה לא יגיעו אלא אם כן יבדקו לאור התורה, הנביאים והכתובים, וימצאו עולים בקנה אחד עמהם. כך מצאנו לר' יוחנן החורו מד"ת לנביאים ומנביאים לכתובים כדי להוכיח את אמתת הרעיון שגדולה וענותנות הולכות זו בצד זו (2), ולר' ראובן בן אצטרובילי הדורש מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים שמן ה' אשה לאיש (3). אף יסוד ה"קדושה" ושושן הברכות „מלכות”, „זכרונות” ו„שופרות” מונחים בחריזת הכתובים מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים. ואלישע בן אבויה מספר על ר' אליעזר ור' יהושע וחבריהם, שהיו מסובים בסעודת ברית המילה שערך אביו כשנולד, „והתחילו בתורה, ומן התורה לנביאים, ומן הנביאים לכתובים, והיו הדברים שמחין כנתינתן מסיני והאש מלהטת סביבותיהן (4)”. ומדרש מלא עלה בידינו מיסודה של החריזה בתורה, בנביאים ובכתובים על פי סדר הקריאה לפי מנהג בני מערבא, הוא „אגדת בראשית”.

גם ה„פתיחות”, שרובן מן הכתובים ומעוטן מן התורה ומן הנביאים, המצויות בספרות המדרשית ובתלמוד, אינן בעיקרן, כי אם חריזה מן התורה לנביאים ולכתובים (5). רש"ל ראפאפארט (6) שיער, כי פתיחות אלו יסודן

(21) שהש"ר א, עה"פ נאוו לחיין בתורים.

(22) מגילה לא, א. והשוה ב"ר פ' ע"ו, רבי יהודה ב"ר סימון בשם ר' יוחנן בתורה ובנביאים ובכתובים מצינו שלא עברו ישראל את הירדן אלא בזכותו של יעקב.

(23) מ"ק יח, ב.

(24) קוה"ר ז' עה"פ טוב אחרית דבר מראשיתו, ורות רבה עה"פ ליני פה הלילה. והשוה שהש"ר א, עה"פ נאוו לחיין בתורים צוארך בחרוזים „בשעה שהיו חרוזים בדברי תורה ומדברי תורה לנביאים ומנביאים לכתובים, והאש מלהטת סביבותיהם, והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני”.

(25) ראה באכר בספרו די פראאמיען, הנזכר למעלה.

(26) ערך מילין ע' אפסרתא אות ז.

בדרשות שנאמרו בשבת במנחה מן הכתובים, לפי שלא התירו לקרוא בהם קודם המנחה מפני ביטול בית המדרש (7). אבל כבר אמרו ששתי תשובות בדבר. האחת, שהרי נאמר באותה ברייתא „אעפ"י שאמרו אין קורין בכתבי הקודש אבל שונין בהן ודורשין בהן, כלומר שהאיסור לא היה אלא כנגד היחידים, שלא ימשכו אחרי הקריאה בכתובים יותר מדאי ויבטלו מבית המדרש, ולא כנגד הדורשין בהן בביהמ"ד גופו (8). והשנית, הרי כמה „פתיחות” לפנינו שהן מיוסדות על פסוקי התורה והנביאים. מעתה אין עלינו לומר אלא, שה„פתיחה” מבקשת רמז וסמך באחד מספרי התנ"ך לרעיון העיקרי, שהדורש פתח בו בדרשתו המיוסדת על ראש הסדר והפרשה, או על ענין אחר, ששימש נושא לדרשתו. דבר זה נמצא גם במדרשי התנאים, מבלי הזכרת השם הטכני, „פתיחה”, כגון במכילתא (9): רבי יהושע ורבי אלעזר בן חסמא אומרים המקרא הזה רשום ומפורש על ידי איוב, שנאמר היגאה גומא בלא ביצה ישגא אחו בלי מים, — כך אי אפשר לישראל בלא תורה — לכך נאמר ויבא עמלק. וכן שם על הפסוק, ויחלוש יהושע את עמלק — „אחרים אומרים נתקיים עליהם המקרא הזה, לכן חי אני נאם ה' אלהים כי לדם אעשך ודם יראת אם לא דם שנאת ודם ירדפך” (10). ובספרא (11): מה ת"ל הקול, הקול המתפרש בכתובים, ומהו המתפרש בכתובים, קול ה' שובר ארזים, ושם (12): על אותה שעה הוא אומר, צאינה וראינה בנות ציון, בנים המצוינים, במלך שלמה, במלך שהשלום שלו, שעטרה לו אמו, זה אהל מועד, שמצויר בתכלת וארגמן ובתולעת השני ובשש, אמו, אין אמו אלא ישראל, שנאמר ולאמי אלי האזינו, ביום חתונתו, ביום ששרתה שכינה, וביום שמחת לבו, היום שירדה אש חדשה ממרום ולחכה על המזבח את העולה ואת החלבים. ובספרי (13): „עליו מפורש בקבלה, הגידה לי שאהבה נפשי וגו'. ושם (14): ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר. זהו שאמר הכתוב, תחנונים ידבר רש ועשיר יענה עזות. שני פרנסים טובים עמדו להם לישראל משה ודוד מלך ישראל וכו'”. כל הדרשות האמורות, ורבות

(27) שבת טז, א ובגמרא שם קטז, ב.

(28) ראה מ. לערנער Bereshit Rabba, 1882 Anlage u. Quellen d. Bereshit Rabba, עמ' 129, ומבוא

מפתחות לבראשית רבא, טהעאדאר אלבעק.

(29) מכילתא, ראש פרשת ויבא עמלק.

(30) מכילתא, מסכתא דעמלק פ' א. והפסוק ביחזקאל ל"ה, ו.

(31) פ' א, פ"ב.

(32) פ' שמיני, עה"פ ויהי ביום השמיני.

(33) במדבר פ' פנחס, עה"פ יפקוד ה' אלהי הרוחות.

(34) דברים ראש פ' ואתחנן.

אחרות כיוצא בהן, אינן משתמשות בלשון „פתח“, אף כי „פתיחות“ הן במהותן. כך נכבשה הדרך על ידי הדרשנים שבין התנאים עד שנעשתה סלולה לפני הדרשנים האמוראים, וקיבלה את שמה המפורש, „פתיחה“.

אבל אף על פי שנדחתה השערת רש"ל ראפאפארט ע"א „הפתיחה“ ע"י לערנער, באכר ואחרים, העובדא שציין במקומה עומדת, ואומרת דרשני. עובדא היא, שרוב הפתיחות לקוחות ובאות מן הכתובים, ומהו טעם הדבר? הרבה, טבעם של פסוקי הכתובים עושה. פתגמי החכמה והמוסר המצויים בכתובים, וטבעם האנושי הכללי, המעלם מעל לגבולי המקום והזמן, עשויים לשמש מפתח, יותר מפסוקים אחרים, לרעיונות שהדרשן מתאימם להם. והרבה, מקומם של הכתובים בכתבי הקודש גורם. איחור חתימת הכתובים ביחס לתורה ולנביאים, ומיעוט מדרגת קדושתם כנגד שני חלקי התנ"ך האחרים, המריצו את הדרשן למצוא להם סעד וחזוק בדברי תורה. על ידי כך נגדל החוט שעליו נחרזים הדברים, והמחבר את התורה והנביאים והכתובים, ביותר<sup>35</sup>.

ועדיין צריכים אנו לדעת אם דרשת החריוה — או ע"ש המלה הטכנית „פתח“, דרשת הפתיחה — היה מקומה בצבור, או בחבורת יחידים, ומיהם? רבנן, דבר שנתברר לנו בוודאות בדרשת האולפן, דרשת „למדנו“, שדרשה בצבור היתה עפ"י מהותה, אינו ברור כל עיקר בדרשת החריוה. מתוך דברי התלמוד והמדרש המסומנים למעלה, כסימני מציאותה של דרשת החריוה בימי התנאים והאמוראים, לא מוכח כי נהגה בצבור. ודבר הלמד מענין החריוה הנזכרת במקומות אחרים בש"ס הוא, שנהג בחבורה. לדוגמא: „אשכחיה ר' יוחנן לינוקיה דריש לקיש, דיתבי ואמר, אולת אדם תסלף דרכו ועל ה' יועף לבו. יתיב ר' יוחנן וקא מתמה, אמר, מי איכא מידי דכתבי בכתובי דלא רמיזי באורייתא. א"ל, אטו הא מי לא רמיזי, והכתיב, ויצא לבם ויחרדו איש אל אחיו לאמר מה זאת עשה אלהים לנו. דל עיניה וחזא ביה“<sup>36</sup>. מכאן יש לראות, שדרך זו מקובלת היתה בלמוד התלמידים ובבחינתם. ואמנם אין לך

(35) כדאי לציין בקשר עם האמור בזה את דברי הגמרא, מגילה ז, א: רב ורב חנינא ור' יוחנן ור' חביבא מתני בכליה סדר מועד כל כי האי זוגין חלופי ר' יוחנן ומעיל ר' יוחנן שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות שלחו לה הלא כתבתי לך שלישים שלישים ולא רביעים עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה כתב זאת זכרון בספר כתב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה זכרון מה שכתוב בנביאים בספר מה שכתוב במגילה. בקפולי המאמר רב הענין הזה מסתרת דרשה המיוסדת על חריות ד"ת לנביאים ונביאים לכתובים, ומתגלה הצורך בחוט המשולש של החריוה, וכמו כן הסעד והסמך המתבקש בכתובים.

(36) תענית ט, א.

מדה טובה מזו בלמוד המקרא. מתוך בקשת רמזים בתורה לפסוקי הנביאים והכתובים אדם עומד על דברי תורה וזוכרם. כך היתה גם דרך לימוד המשנה סמוך לסתימתה ע"י רבי. מבקשים היו בה רמזים לדברי הברייתות, כמו שמצאנו לאילפא. שאמר: „אי איכא דשאל לי במתניתא דר' חייא ור' אושעיא ולא פשיטנא ליה ממתניתין נפילנא מאסקריא דספינתא וטבענא“<sup>37</sup>. ומצאנו גם, שנהגו לבדוק את התלמידים במציאת רמזים לפתגמי הדיוטות בתורה ובנביאים ובכתובים, ואף במשנה ובברייתא<sup>38</sup>.

אף ה„פתיחות“ המצויות במדה מרובה ב„בראשית רבה“ אינן מוכיחות על צורתן הראשונה והעיקרית. מדרש זה, שהוא כידוע מדרש ביאורי, כפי שכינוהו צונץ בספרו על הדרשות ואלבעק במבואו לבר"ר, או „אגדתא דבי רב“, כפי שהייתי בוחר לכנותו, לא כדי לזהותו עם הנזכר בתלמוד<sup>39</sup>, אלא כדי לציינו בשם קדמון ההולמו עפ"י תכונתו, מכיל דברי אגדה שנפרקו לפרקיהם וחוליות דרש שנעקרו ממקומן, ונסדרו לפי סדר הכתובים. מטעם זה באות גם ה„פתיחות“ שם לא כפתיחות לדרשה, כי אם כבאורי המקרא כמדרשו, ואין לעמוד מתוכן על צבינון המקורי. אבל מתוך מדרשי הדרשות השלמות, כתנחומא וכפסיקתא, וה„רבות“ היוצאות בעקבותן, שהדרשות המיוסדות על חריות הכתובים והפותחות בפסוק של „פתיחה“ ממלאות אותן, יש ללמוד כי דרשות בצבור היו.

נמצינו למדים כי הדרשה התלמודית היתה בת שתי צורות. האחת לא הוציאה פרשה בלא הלכה. תפקידה היה הוראה, והמשתמש בה — מי שהגיע להוראה. במקום שבו נדרשה ראו בבואה של המקום שממנו יצאה תורה לישראל. מה ההוא בצד המזבח אף זה כאילו בצד המזבח הוא נמצא<sup>40</sup>. והשניה חרוה מדברי תורה לנביאים ומנביאים לכתובים. בה השתמשו מקרי דרדקי לפי כוחם

(37) תענית כא, א, ובמקבילות.

(38) ב"ק צב, ב א"ל דבר זה כתוב בתורה שני נביאים ומשולש בכתובים ותנן במתניתין ותנינא בברייתא. וכתובים, הכוונה שם לבן סירא, כהערת התוס'.

(39) בסנה' נו, ב נאמר: „ואשכח ר' יעקב בר אחא דהוה כתוב בספר אגדתא דבי רב בן נח וכו'“. מאמר זה נמצא בב"ר פ' לד. וכבר העיר לערנער בספרו אנלאגע... עמ' 105, שהמאמר הכתוב בב"ר מעיד על קדמותו, וששם הוא עיקר ובגמרא נראה כמועתק. לפי"ז ודאי שיש לכנות ב"ר בשם „אגדתא דבי רב“. ואולם לפי תכונתו כספר של בירב, המפרש את המקראות בחומש בראשית, כפשוטם וכמדרשם, כדאי היה לציינו בשם זה ולא בשם חדש שפי בן דורנו ייקבנו „מדרש באורי“, „מדרש פירושי“ וכדומה.

(40) מכאן לחכמים שיש בו דורש בקהל שמעלה עליו הכתוב כאילו

הקריב חלב ודם לגבי מזבח“ (אדר"ג ד, א).

וחכמים לפי כוחם. האחרונים, כשהיו עוסקים בה היתה האש מלהטת סביבותם והיו הדברים יוצאים מאירים ושמחים כנתינתם מסיני. הם ידעו לא רק לחרו, כי אם גם לקדוח. כקדוח אש המסים כך היתה אש תורתם מתיכה את הפסוקים כבעיקר נתינתם שהיתה באש, והרעיון היה נוקב ונשחל בתוכם. לא כן הראשונים. הם ברובם ידעו לחרו ולא לקדוח<sup>(41)</sup>.

כמו במדרשים כן גם בתלמוד מצאנו שתי צורות הדרשה. הדוגמאות הטיפוסיות ידועות, והן: "שאל שאילה זו לעילא מר' תנחום דמן נוי מהו לכבות בוצינא דנורא מקמי באישא בשבתא. פתח ואמר וכו'"<sup>(42)</sup>. זו דוגמא לדרשה הלכתית-אגדתית. ודרשות על פרשיות וענינים בפתחה בפסוק הבא ממרחק וממקום אחר, מצויות הן<sup>(43)</sup>. אף במשנה לא קשה לגלות עקבות דרשות הפותחות בהלכה ומסיימות באגדה, כמו במכות א. ז "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת אם מתקיימת העדות בשנים למה פרט הכתוב בשלשה — רבי עקיבא אומר לא בא השלישי אלא להחמיר ולעשות דינו כיוצא באלו, ואם כן ענש הכתוב לנטפל לעוברי עברה כעוברי עברה, על אחת כמה וכמה ישלם שכר לנטפל לעושי מצוה כעושי מצוה", ושם ג, טו "כל חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתם, שנאמר ונקלה אחיך לעיניך, כשלקה הרי הוא כאחיך, דברי ר' חנניא בן גמליאל, אמר ר' חנניא בן גמליאל מה אם העובר

(41) השוה שהש"ר א, על התנא בן עזאי ועל האמוראים ר' אבהו ור' לוי שידעו גם לחרו וגם לקדוח. הם הם החכמים הדרשנים הידועים לנו מן התלמוד והמדרש.

(42) ע"י ע"א השם נוי, או נגוה לפי נוסח כ"י מינכען, אגדת אמוראי א"י, מרב"ז באכר (תרגום אז"ר) כרך י"א ע"י 115 הע' 4, ועמ' 116 הע' 2. לדעתו ר' תנחום זה הוא ר' תנחומא, והוא חושב את דברי הגמרא כאן "לראיה חזקה שר' תנחומא הוא שהנהיג להתחיל בהלכה דרשות אגדיות". והשוה ר"א קאמינקא, מאמרו הגרמני Die Komposition d. Scheeloth u. die Rhetorik in d. babil. Hochschulen d. R. Achai u. die Rhetorik in d. babil. Hochschulen, בספר היובל לר"א שווארץ מעמ' 437, ומאמרו העברי בסיני שנה ג' חוברת ח"ט (לג'לד). ירושלים תבת"ש שבט ת"ש מעמ' קע"ט. לדעתו הספר מכיל "דרשות באגדה כמו שהיו רגילות בישיבות בבל כבר בזמן האמוראים עפ"י תכנית קבועה וסדר דומה לכל שאילתא ושאלתא, מבלי כונה "להסיק שמעתא אליבא דהלכתא", אלא כדי להפיץ דברי מוסר ותוכחה בקהל-עם בשבתות יומי חג, יחיד עם בירור עניני הלכה מצדדים שונים". דעה זו מסתברת. וכשם שרבי אחא משבחא לא התחיל את מנהג השאלות אלא הביא לידי חתימה סדר שלם של שאילתות בדרשה שהיו נהוגות בימי התלמוד ועד ימינו, כך לא התחיל גם ר' תנחום לפתוח בהלכה דרשות אגדיות.

(43) סוטה ב, א — א"ר שמואל בר רב יצחק כי הוה פתח ריש לקיש בסוטה אמר הכי אין מזוגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו, שנאמר כי לא ינח שבט הרשע על גורל הצדיקים. מכות י, ב — רב חמא בר' חנניא פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא, טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך. ר"ש בן לקיש פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא, ואשר לא צדה וגו'. מגילה י, ב — שורה ארוכה של פתיחות. והרבה כיו"ב.

עברה אחת נוטל את נפשו עליה, העושה מצוה אחת, על אחת כמה וכמה שתינתן לו נפשו וכו'"<sup>(44)</sup>.

ברם צריך ללמוד איזו משתי צורות הדרשה האמורות נתפשטה בא"י ואיזו בבבל. נראים הדברים, שהדרשה ההלכתית-אגדתית נתפשטה ביותר בבבל, והשניה בא"י. קובץ ה"שאלות", שאינו אלא אוסף דרשות הלכתיות-אגדתיות, שנאמרו בימי האמוראים ובתחילת ימי הגאונים, וחוברו ונסדרו ע"י רב אחא משבחא. במאה השמינית, והתנחומא<sup>(45)</sup>, שנסדר ונאסף בבבל, מוכיחים על החבה היתירה שהיתה נודעת לבני בבל למטבע של דרש זה. אך בעיקר יש להכיר דבר זה בדרשות המצויות בתלמוד הבבלי גופו, שרובן ככולן עוסקות בהלכה.

הלכות אין מספר נמסרו בתלמוד בלשון "דרש". ואין ספק כי הדרשה היתה אם להן, כמו שאין ספק, שההלכה הקצרה והבודדת הנזכרת באותו ענין אינה ממצה את כל הדרשה. הלכות אלו שימשו, אולי, פתיחה להחכם שישב ודרש, בעוד שהשאר, כמו הנימוק והאישוש<sup>(46)</sup> של אותה הלכה, וסיומה האגדי, נעשה ע"י תורגמן ונשאר בתורת דברים שבעל-פה.

מפני מה גברה בבבל צורה אחת של דרש, ובא"י צורה אחרת? דבר זה כבר אמרו, כידוע, אמוראים אף שלא פירשוהו במלוא המדה. כששאל אותו מין לר' אבהו, מפני מה הוא ואמוראי א"י בקיאים במקראות, בעוד שרב ספרא ואמוראי בבל אינם בקיאים. ענה: "אנן דשכיחינן גביכון רמינן אנפשינן ומעיינינן אינהו לא מעיינינן"<sup>(47)</sup>. ור' יצחק ור' לוי תלו את ההתאווה לשמוע דבר מקרא ודבר אגדה במקום דבר משנה ודבר תלמוד, במה שלא היתה הפרוטה

(44) השוה לדרשות אלו הפותחות בהלכה ומסיימות באגדה את הפסוק הנדרש ע"י ר' יצחק נפחא לתלמידיו באגדתא ובשמעתא (ב"ק ס, ב). שם הפתיחה היא באגדה והסיום בהלכה וכאן להיפך. יתכן כי בלימוד בחבורת תלמידים פתחו באגדה, כמו שמצאנו לרבה שנהג לפתוח במילתא דבדיחותא, וברחו רבנן ולבסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתיא (פסחים ק"ו, א). בדרשה בציבור היה המנהג להיפך לפתוח בהלכה ולסיים באגדה, ולומר קדיש ויהא שמיה רבה על האגדתא. לפי"ז יש להכיר את מוצאם של מאמרים הלכיים-אגדיים, אם נאמרו מעיקרם בציבור או בחבורה.

(45) הכוונה לתנחומא המצוי בידינו. כמה סימנים מובהקים יש בו על מקום אספתו שהיה בבבל. מהן הדרשה על ב' הישיבות שבפ' נח, צירוף השאלות, ולשונות כגון אלו "רובץ בין המשפתים — אלו התלמידין שלו שמרביצין תורה בא"י לפני חכמים" (פ' יח"י) וכדומה.

(46) "סמכוני באשישות אלו ההלכות המאוששות, רפדוני בתפוחים אלו ההגדות שריחן וטעמן כתפוחים" (שהש"ר ב). מי שאינו יודע טעמן של ההלכות המאוששות שבמדרש זה ילך לו אל ההלכות המנומקות ומוטעמות בדרשת "ילמדנו" שבתנחומא ויבין לסודן.

(47) עבודה זרה ד, א.

מצויה, וביותר, בחולי מן המלכות<sup>48</sup>). וכני בכל שלא סבלו מחולי מן המלכות, כמו שסבלו באותם הימים בני א"י לא פנו אחרי הדרש האגדיי בלבד<sup>49</sup>.)  
 ואולם אלה החושבים כי ה"חולי מן המלכות" חולל את דרשת ה"למדנו", שנעשתה מעין תחליף ונובלת לדרשה שלפנים, שהיתה כולה הלכה, אינם אלא טועים. אין הדעת הישרה סובלת את הרעיון, שדרשה בצבור, שנאמרה בהקהל היתה כולה הלכה. הוראה לחבורת תלמידים, שירדה מעולם לשערים המצוינים בהלכה בלבד, נצטמצמה עפ"י טבעה בד' אמות של הלכה. אבל דרשה שנאמרה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות — ואף באלו שנסמכו לשיבה — היתה מוכרחת לצאת לתחום האגדה. גם תחומי הזמנים היו שונים בזו מבזו. ההוראה בחבורה היתה נוהגת בכל ימות השבוע, ואילו הדרשה בצבור היתה בשבתות בלבד. זהו, כנראה, ששאל ר' יהושע את ר' יוחנן בן ברוקה ור' אלעזר בן חסמא: „במה היתה הגדה היום?"<sup>50</sup>) יתכן שדרשת ראב"ע היתה בהלכה ובהגדה כאחת, אלא שעל ההלכה לא שאל ר' יהושע. בה לא חשב למצוא דבר חידוש. ההלכות שנשנו ונדרשו ע"י החכם הדורש היו ההלכות שנמנו וגמרו עליהן בבית הועד<sup>51</sup>). אבל דרשה שונה. עליה ודאי יש לומר, שאי אפשר לביית המדרש בלא חידוש, כי לא הרי הגדת חכם זה להגדת חכם אחר. חריות הכתובים וקדיחתם באש התורה שבלב עושה את הדברים לחדשים, כאילו כך ניתנו מסיני. ואותה מרגלית ביקש ר' יהושע מתלמידיו, שלא יאבדו ממנו.

מכל מקום ברור, שבית מדרש היה ביבנה, שבו דרשו בשבתות ובימים

48) הושה את הנוסחאות שבשה"ר ב, עה"פ סמכוני, פסיקתא ד"כ דבחדש השלישי, ובמס' סופרים טז, ד.

49) הושה בקשר עם זה את לשון הדרשה בתנחומה פ' נח על ב' השיבות שלא ראו שבי ולא שמד ולא שלט בהן לא יון ולא אדום". וראה דודי, ג, ע' 269.

50) חגיגה ג, א. והושה מקבילות.

51) ראה ירו' מו"ק ג, ז, "אי זה ת"ח חזקיה אמר כל ששנה הלכות ועוד תורה. אי"ל ר' יוסי הדא דאת אמר בראשונה אבל עכשיו אפילו הלכות". והושה קדושין מט, א, "על מנת שאני שונה חזקיה אמר הלכות ור' יוחנן אמר תורה. מיתבי איזו היא משנה ר' מאיר אומר הלכות ר' יהודה אומר מדרש. מאי תורה מדרש תורה". בטוי זה "הלכות ועוד תורה" שבירו' קשה להלמו, אם לא שנאמר כי צריך לקרוא במקום "ועוד" "וריוח"א". או אולי צריך לקרוא הלכות ועוד תורה, כלו' הלכות שנתקבלו בוועד. אבל בפ"מ מפרש: "כלומר ששנה כל כך עד שהבין להלכות מן התורה והיאך הן נדרשות מן הכתוב שבתורה". לפי"ז צריך לומר שהמדובר כאן באדם היודע לדרוש דרשה הלכתית על פרשה שבתורה. ואין הפירוש הזה רחוק מן הדעת. הברייתא בקידושין דנה במקדש את האשה ע"מ שאני קריינא, כיון שקרא ג' פסוקים בבית הכנסת הרי זו מקודשת ר' יהודה אומר עד שיקרא ויתרגם — וע"מ שאני שונה הוא המשך לאותו ענין. ומסתבר שהכוונה היא לדרוש דרשה הלכתית על הפרשה, הבא אחרי הקורא והמתרגם.

טובים לצבור, ולפי המבואר, בהלכה ובהגדה כאחת, דוגמת בית המדרש שהיה קיים בהר הבית, שאליו היו נכנסים גם חברי ביה"ד הגדול בשבתות ובימים טובים<sup>52</sup>). גם לבית מדרש זה, שנסמך לשיבה היו מתכנסים בשבתות ובימים טובים תלמידי השיבה וחכמיה מפני הכבוד, ושאר כל אדם האנשים והנשים מפני שרצו ללמוד או לשמוע. זוהי ראשיתה של ה"פירקא", שנתקיימה ונתפתחה כל ימי האמוראים, הסבוראים והגאונים על יד השיבה הבבלית.

המזכירים את הדרשה התלמודית לא עמדו על ה"פירקא" כעל דרשה מיוחדת. אבל דוקא עמידה זו על מהותה מעמידה בקרן אורה את הדרשה הבבלית ואת תכונותיה המיוחדות.

השם פירקא לדרשה ההלכתית-אגדתית, שהיתה נדרשת בצבור בשבתות על ידי חכם השיבה לא נולד בבבל. כך קראו לדרשתו של ר' מאיר. "כי הוה דריש ר' מאיר ב פ י ר ק י ה הוה דריש תילתא שמעתא תילתא אגדתא תילתא מתלי"<sup>53</sup>). ואולם יש לזכור, כי ר' מאיר "חכם" השיבה היה<sup>54</sup>). ואם לא ידענו משרה זו מה טיבה נצא ונלמד ממעשיו של ר' מאיר<sup>55</sup>). אף מצאנו גמרא מפורשת, שהבחינה בין החכם הדורש ובין הרגיל, וקראה לראשון "מותיב פרקי", ולשני "מקרי שמע". וזו לשון הערוך, ע' פרק ב': "במותיב פרקי — פי' שיושב וקובע פרק ומלמד תורה. כך שנינו, בא חכם מן מזרח עירובו למזרח, שרוצה ללמוד ממנו. במקרי שמע — שאין ממנו הנאה, שיש אצלן הרבה כמותו שמקרין שמע, אלא שהוא מבקש מהן ממון שיתנו לו, ורגיל לבוא אצלן ולתבוע ממון, לכן בורח ממנו"<sup>56</sup>).

לא תמיד היה החכם-השיבה דורש בעצמו. "מותיב פירקי" היה, ולעתים הזמין חכמים אחרים לדרוש במקום שהיה ממונה עליו. במקרים כאלה היה מציג, או נותן רשות, לאותו חכם לדרוש במקומו. ועל כגון זה רגיל בש"ס לשון "אדבריה", כמו שמצאנו "אדבריה רב יהודה לרב יצחק בריה ודרש"<sup>57</sup>). והרבה כיו"ב. ולא רק בבתי הכנסת ובבתי המדרש, שנסמכו לשיבה, כי אם גם

52) תוספתא סנה' ז.

53) סנה' לת, ב.

54) הוריות יג, ב.

55) מזה יעלה אור על משרת החכם שהוטלה על ר"ש ברבי בצוואת אביו, עיי

כתובות קג, א' וב'. גם תפקידו של ראב"ע ביבנה יתחזר יותר, ולא יקשה על מה שמצאנו לר' יהושע שנקרא אב ב"ד כשראב"ע ידוע לשני לרבן גמליאל.

56) והושה ירו' עירובין שם, "מאן דאמר במזרח באילין חכימיא מאן דאמר במערב

ברגיל.

57) תענית יג, ב.

באלה שבפתח בית הנשיא בא"י, ושל שער ראש הגולה בבבל, היו חכמים קבועים, שהיו יושבים ודורשים בהם. יתכן שבבית הנשיא, ואולי גם בבית רה"ג, היה חכם מיוחד, שהיה מורה ליחידים הבאים לשאול הלכה ממנו, וחכם מיוחד שהיה מורה לצבור בדרשה. ר' יהודה מורינא דבי נשיאה היה<sup>65</sup>, ור' מאיר חכם. המוריין הוא המורה הוראות ליחידים, והחכם, סתם, הוא השונה הלכות צבור ודורשן, ולא הרי זה כהרי זה. הלכות השנויות בצבור לעם צריכות היו להיות מאוששות ומנומקות וערבות על שומעיהן, כדברי רבי אלעזר בר"ש ורבי יוסי בר חנינא, ורבנן, "כל מי שהוא אומר דברי תורה ברבים ואינן ערבין לשומעיהן כסולת זו שצפה על גבי נפה", ו"כדבש זה שבא מצוף" ו"כדבש וחלב המערבין זה בזה", נוח להן שלא אמרן<sup>66</sup>. אף הוא היה צריך לפעמים לומר על מותר אסור כדי שלא יבואו להקל על עצמם, וכמו שמצאנו לרב, כשהורה לתלמידיו הורה להם כר' מאיר, וכשדרש בפירקא דרש כר' יהודה משום עמי הארץ<sup>67</sup>. ויש דברים שלא ניתנו להידרש בפירקא כדי שלא יבואו לידי קלות ראש בעניינים שיש לנהוג בהם כובד ראש<sup>68</sup>. על החכמים הדורשים בצבור ודאי נאמר, שיהוהו בדבריהם, ולא כל הרוצה ליטול את השם יכול היה לבוא וליטול. רק מורינא כר' יהודה היה "חכם לכשירצה", ויכול היה בודאי לדרוש כחברו ר' מאיר, חכם הישיבה, בכל עת שהיה רוצה<sup>69</sup>.

כשנודמן ראש הגולה לישיבה או ראש הישיבה לבית ראש הגולה היו מתכבדים לדרוש בפירקא באותה שבת. כך מצינו: "אדבריה רב חסדא לרבנא עוקבא ודרש"<sup>70</sup>. "ריש גלותא איקלע להגרוניא לבי רב נתן, רפרם וכולהו רבנן אתו לפירקא"<sup>71</sup>. "רב חסדא ורבה בר רב הונא כי הוו עילי בשבתא

(58) יר' שקלים, ג, ב.

(59) שה"ר ד, עה"פ נפת תטופנה שפתותיך כלה, וראה שם גם דברי ר' יוחנן וריש לקיש, ר' יוחנן אמר כל מי שאמר דברי תורה ברבים ואינן ערבין לשומעיהן ככלה זו שעריבה על בני אדם בחופתה נוח לו שלא אמרן. ריש לקיש אמר כל מי שאמר דברי תורה ואינן ערבין על שומעיהן ככלה זו שעריבה על בעלה בשעת חופתה נוח לו שלא אמרן. כל הדורשים כאן בשבח הדרשה הנאה יודעים לנו גם לנאה מקיימים, ושמותיהם נזכרים על הרבה דרשות בהלכה ובאגדה.

(60) חולין טו, א. וביר' שבת ג, א "רב כד הוה מורי בחבורתיה הוה אמר כר' מאיר, בציבורא הוה מורי כר' יוחנן הסגולר. אמר ר"ש בר כרסנה כר' ישמעאל בי רבי יוסי דרש לון".

(61) נדרים כג, ב, רב הונא בר חנינא סבר למידרשה בפירקא. אמר ליה רבא תנא קא מסתים לה סתומי כרי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים ואת דרשת ליה בפירקא.

(62) וכן מצאנוהו דורש ב"מ לג, ב; סוכה יח, א ובכ"מ.

(63) ביצה כט, א.

(64) יומא עח, א.

דריגלא לבי ריש גלותא הוו גנו ארקתא דסורא אמרו אנן שלוחי מצוה אנן ופטורין<sup>65</sup>). והוא הדין בכל חכם שנקלע לבית הנשיא בא"י או לבית ראש הגולה בבבל, או לאחת מן הישיבות הגדולות, היה מתבקש מיד לדרוש בפירקא<sup>66</sup>. אף המתמנה מחדש על הציבור היה מתכבד לדרוש בפירקא בשבת הראשונה להמתנותו<sup>67</sup>.

על המעבר מן הסידרא לפירקא בבבל, ועל ההבדל שבין שתי צורות אלו, שראשית הישיבה הבבלית נעוצה בו, ייחדתי את הדיבור במקום אחר<sup>68</sup>. כאן אין הפירקא נידונה אלא במשויר שם, והיא בחינת הדרשה שבה. יסוד הפירקא, שלא כסידרא, היא המשנה, ולא המקרא. אבל ברור, שהמשנה לא נלמדה כסדרה, כדרך שנהגו, לעבור על מסכת אחת שלמה, היא מסכתא דכלה, במשך כל ירח הכלה. הפירקא פתחה בשאלה אחת או בשאלות אחדות בהלכה שנשאלו ע"י התורגמן, מעין אלו המצויות ב"שאלות" וב"למדנו". יתכן, ששאלות אלו נלקחו מאותן השאלות שנשאו ונתנו בהן בישיבה במשך השבוע. הלכות שבאו לכלל גמר וסדר הורו בבית המדרש<sup>69</sup>, והיו שאמרו עליהן שאין מורין כן<sup>70</sup>. אך יש לשער, שלא מנע החכם הדורש בפירקא את עצמו מלפתוח

(65) סוכה כו, א וברש"י שם ד"ה שלוחי מצוה אנן. שבאנו לשמוע הדרשה ולהקביל פני ריש גלותא.

(66) הוה לדוגמא מ"ק כד, ב דרש ר' ענני בר ששון אפיתחא דבי נשיאה — שמע ר' אמי ואקפד אמר אטו ידיה היא דר' אלעזר א"ר אושעיא היא, דרש ר' יצחק נבאא אקילעא דריש גלותא — שמע רב ששת איקפד.

(67) סנה' ה, ב — דבי נשיאה אוקמו דיינא דלא הוה גמיר א"ל ליהודה בר נחמני מתורגמניה דריש לקיש קום עליה באמורא. קם גחין עליה ולא א"ל ולא מידי פתח ואמר הוי אומר לעץ הקיצה עורי לאבן דומם הוא יורה הנה הוא תפוש זהב וכסף וכל רוח אין בקרבו ועתיד הקב"ה ליפרע ממעמידין שנאמר וה' בהיכל קדשו הס מלפניו כל הארץ. אמר ריש לקיש כל המעמיד דיין על הציבור שאינו הגון כאילו נוטע אשרה בישראל — מן המפורש כאן יש אולי ללמוד על הסתום בשבת קל"ט, א, מר זוטרא אמר אלו תלמידי חכמים שמלמדים הלכות צבור לדייני בור. הכוונה לפי"ז לת"ח שמלמדים דרשות שיש בה הלכות לצבור לדייני בור המתמנים מחדש כדי שיוכלו להתראות, כתי"ח.

(68) ראה "לסדרי הישיבות בבבל בתקופת האמוראים", חורב, כרך ג', תרצ"ו-תרצ"ז עמ' 109-124.

(69) פסחים קה, ב — גמרנא וסדרנא אנא וכן מורין בבי מדרשא כותי. והשוה שם לג, א — בגזרת עירין פתגמא ובמאמר קדישין שאילתא וכן מורין בבי מדרשא כותי. יש לזכור שבעל שתי המימרות הללו הוא רב נחמן בר יצחק, שהיה ראש לבני כלה, ותפקידו היה, כנראה, גם לסדר את ההלכות שראשי הכלה, כלומר הדורשים בשבתות (ראה חורב כרך ג' עמ' 117) היו משתמשים בהן.

(70) הוה תענית כו, ב "מאן דאמר הלכה כר' מאיר דרשינן ליה בפירקא, מאן דאמר מנהג מדרש לא דרשינן אורויי מורינן, ומ"ד נהגו אורויי לא מורינן ואי עביד עביד ולא מהדרי ליה.

גם בשאלות שנשאלו לשם הוראה מן הציבור עצמו, ולא מן התורגמן, העשוי לשאול שאלות ערוכות לפניו. לפיכך אמרו על רב שלא העמיד אמורא מיום טוב לחברו משום שכרות. ועל שאלת הגמרא: „וניקם דלא לורי“, באה התשובה: „כל היכא דיתיב רב לא סגי ליה בלא הוראה“, כלומר ששואלים ממנו מן הציבור שאלות ועליו להורות עפ"י שיקול דעתו באותה שעה<sup>(71)</sup>. אבל מאותה סוגיא גופא יש ללמוד „שלא כל חכם דורש בפירקא היה עושה כן. „שאני רב דאורי מורי“, אמרו. האחרים עמדו על אותן שאלות, שהיו גמורות וסדורות לפניהם, והאמורא עבר לנימוקן ואישושן האגדי. ומאחר שיסוד הפירקא היה המשנה, נטל גם התנא חלק בפירקא. תפקידו היה להציע את המשנה או את הברייתא הנדרשת לאותה הלכה בלשונה. ואולם את המקום העיקרי בדרשה הפסאמורא, הוא התורגמן, שעמד להשמיע את דברי החכם ולתבלן לפני הציבור בהסבר ובהטעמה, וכלשון הגמרא: „אטו כולי עלמא לתנא צייתי, לאמורא צייתי“<sup>(72)</sup>.

אבל אעפ"י שדרשת הסיידרא נתנה מקום לדרשת הפירקא, מיום יסוד הישיבה הבלבית כמתכונתה של הישיבה הארץ-ישראלית, וראש הסדרא נעשה לראש ישיבה, לא נעלמה לגמרי. במקום שלא היה „מותיב פירקי“, והוכרחו להסתפק בתורגמן רגיל, היתה דרשת הסיידרא נוהגת, ואף בשערים המצויינים בהלכה, שהפירקא הונהגה בהם, נהגו לסיים בדרשת החריוה של הכתובים. וזכר לדבר היא הקדושה דסדרא, ו„יהא שמייה רבה דאגדתא“<sup>(73)</sup>, הנאמר בקול זיע וברטט קודש, על ידי הקהל המתעורר לדברי האגדה האחרונים המובנים לכל. אימתי היה זמן הדרשה בשבת? שנינו: אין קורין בהם — בכתובים — מפני בטול בית המדרש. ואמר רב: לא שנו אלא בזמן בית המדרש. וברש"י: קודם אכילה היו דורשים. לאחר אכילה לא דרשו משום שכרות. ועל המשנה שם אומר רש"י: בשבת היו דורשין דרשה לבעלי בתים שעוסקין במלאכה כל ימות החול, ובתוך הדרשה היו מורין להן הלכות איסור והיתר. וטוב להן לשמוע מלקרות בכתובים<sup>(74)</sup>.

(71) כריתות יג, ב. ורש"י שם, ד"ה לא סגי בלא הוראה. דכולי עלמא בעו מיניה.

(72) חולין טו, א.

(73) סוטה מט, א. וברש"י שם ד"ה אקדושה דסיידרא — „וכיון שנוהג בכל ישראל

בתלמידים ובעמי הארץ, ויש כאן שתי קדושות השם ותלמוד התורה חביב הוא. וכן יהא שמייה רבה מבורך שעונן אחר אגדה, שהדרשן דורש ברבים בכל שבת היו נוהגין כך, ושם היו נקבצין כל העם לשמוע, לפי שאינו יום של מלאכה. ויש כאן תורה וקדוש השם.

(74) שבת פט"ז מ"א, ובגמ' שם קטז, ב.

שבתות ניתנו לדברי הכל לעסוק בהן בדברי תורה<sup>(75)</sup>. בהן ועל ידן נעשתה תורה מורשה לקהלות יעקב. לפיכך היו מאחרים לצאת מן התפילה בשבת, ובין שחרית למוסף, היו קורים ומפטירים ודורשים<sup>(76)</sup>. זהו „עידן בי מדרשא“, שאין לבע"ב לקבוע סעודה בו, כדי שלא לעקור רגלי ההולכים לביהמ"ד לשמוע את הדרשה<sup>(77)</sup>. הדרשה היתה נדרשת, בודאי, לאחר קריאת ההפטר<sup>(78)</sup>. ואף המתפללים שחרית בבתי כנסת, שלא היה חכם דורש בהם, היו מתכנסים לבית המדרש לשמוע את הדרשה בזמן הקבוע וחורין להתפלל מוסף במקומם הקבוע לתפילתם<sup>(79)</sup>.

מלבד דרשת השבת בבוקר היו גם דרשות בלילי שבת ובשבת במנחה. כך מצאנו לר' מאיר שהיה יושב ודורש בעתים קבועות אלו<sup>(80)</sup>. ועל דרשת השבת לעת המנחה נתמנו כנראה מצמתי הקהל שיכלו למשוך את האנשים לבית המדרש גם לאחר האכילה<sup>(81)</sup>.

(75) השוה ירו' שבת טו, ג, ובבלי פסחים סח, ב, ובתנחומא בראשית.

(76) ראה מ"ס סופרים יח, ד — ומן הדין הוא לתרגם לעם לנשים ולתינוקות כל סדר [וסדר] ונביא של שבת לאחר קריאת התורה. וזו היא שאמרו בשבת מקדימין לבא [ומאחרין לצאת, מקדימין לבא] כדי לקרוא ק"ש כותיקין עם הנץ החמה ומאחרין לצאת כדי שישמעו פ י ר ו ש ו של סדר. אבל ביו"ט מאחרין לבא שהם צריכים [לבא] ולתקן מאכלם של יו"ט, וממהרין לצאת שאין מן הדין לפרש להם דאמרינן כי לא מוקים [עליה] אמורא מיומא טבא לחבריה. השוה את לשון הברייתא במגילה כג, א. וראה אוצה"ג למגילה שם.

(77) גיטין לא, ב — אמר רבה בהני תלת מילי נחתי בע"ב מנכסיהון — — ודקרעי סעודתייהו בשבתא בעידן בי מדרשא דא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן שתי משפחות היו בירושלים אחת קבעת סעודתא בשבתא ואחת קבעת סעודתא בע"ב ושתייהן נעקרו. וברש"י שם. בעידן בי מדרשא. כשהחכם דורש דרשות לכבוד השבת והם יושבים בסעודה והיה להם להקדים או לאחר. בערב שבת. בלילי שבת, שאין כאן כבוד שבת, דקי"ל כבוד יום קודם לכבוד לילה, והם היו מתכוונים בשביל ביטול בית המדרש. האם כונת רש"י לזמן דרשה שהיה בבוע גם בלילי שבת?

(78) וכבר הראה ר"י מאנן ז"ל בספרו על הקריאה בביהכ"ג, שכל הדרשות, בין אלו הפותחות בהלכה ובין אלו הפותחות באגדה, מוצאות להן סמוכין בדברי ההפטר.

(79) השוה ברכות כח, ב — רב אויא חליש ולא אתא לפרקא דרב יוסף וכו'. וברש"י שם, לא על לפרקא דרב יוסף, שהיה ראש הישיבה בפומבדיתא והיה דורש בשבת קודם תפלת המוספין, ולאחר הדרשה היו הולכים לבהכ"ג ומתפללים תפלת המוספין. וראה ברכות ל, א וברש"י שם.

(80) ירו' סוטה א, ד — ר' זבדיה חתניה דר' לוי הוה משתעי הדין עובדא ר' מאיר הוה יליף דריש בכנישתא דחמתא כל לילי שובא, והשוה ויק"ר ט, במד"ר ט, ו דב"ר ה', ו בירו' חגיגה ד, א על ר' מאיר שהיה דורש בשבת ביום.

(81) ירו' סוכה ה, א — רבי לוי ויהודה בר נחמן הון נסבין תרתין סלעין מעיול מצמתא קהלא קומי ר' יוחנן. והשוה בר"פ צ"ח וילקו"ש יונה רמז תק"ג, ובערוך ע' צמת — „ב"למדנו" ואת יהודה מבעד לצמתן שהוא מצמתן לבתי כנסיות ושותין דברי תורה כצמאה“.

כבוד ה' ויבינו הכל כי יש אלקים שופטים בארץ למלאת הדין ומשפט, יתמו כבוד ענוים, ואיה מחרפי מערכות עליון, הלא רוח ה' נוססה בהם ואינמו [והומכו] ככל יקפצון וכראש שבלת יקצצון, ועתה איך יתהלל חוגר כמפתח, אשר ארש לו את נאות יעקב ונדע באמת כי בדבר אשר ודו עליהם, הלא להם לדעת כי כסא יסודתנו בהררי קדש, לא יסור שבט ממנה עד כי נצדק קדש, ורשותה פושטת על כל הארץ צבי וסוריה, ומימי אבותינו הקדמונים לא היה ליישבת צבי בארץ מצרים חלק ומנת, כי מצרים חוצה לארץ כבבל חשובה, ולמען כי היה אדוננו נשיאנו דניאל גאון ונשיא בדורו כרבנו הקדוש עברו קהלותיה תחת מסורת בריתו ואחריו המסיגים גבול ראשונים הנאמנים, ומסירים ממשע מפואר שורש צפונים, נתיבותיהם בעיקוש מצנינים, ואין יכול בגפנים. עתה על משמרתנו עמדנו, ונתיצבה על מצור בבטחון צור ישענו, והישיבה החשובה, אשר ממים חיים שאובה, הנה קבועה ביניהם, ורפידתה נטויה על אהליהם, ותוכה רצוף אהבה, מבנות דגול מרבבה, צאינה וראינה בנות צוען בעוז ההדר האצול עליהם, וההוד הנאדר הקבוע ביניהם, לא ימוש החקים החקוקים מלפני אלהי אבותיהם עולם ועד, מאת ה' היתה זאת לבאר רמוזות, ולפענח רזות כי יהיה לנו עזרה בצרות, ויעש עמנו גבורות, נכבדות מדוברות, להועיל ולעזור עד סוף כל הדורות, ואז נרעה את עם ה' דעה והשכל, החולה לרפאות והנכשלת לאמץ והנשברת לחבש, ונתחזקה בעד עמנו ונכליל אותם דעה ומזימה, ופאר צנוף חכמה, לשמור את מקל נועם ולגדע את חובלים, ולשום אהבה תדורה בין יהודה ובין ישראל, להתיצב על מתכונת הממלכה הראשונה, אך תיסוב אמונת עתים להכתיר בחוסן ישועות, ותרים קול חכמת ודעת, לצפצף על מרומי קרת בכל עם ה' קול אחד, לחדש רוח נכון לב אחד ורוח חדשה לכללם, ולא יחצו לשני ממלכות עוד ולהם יתן צורנו ישועה לישראל בציון תפארתו.

ועתה שרינו, גבירי איומתנו, פארי עדתנו, חגרו מזח ואורו מתנים, והאמת והשלוש אהבו, ותנו תהלה לעושה במרומי שלום, ושאלו מלפניו ליטע בניכם אהבה אחוה שלום וריעות, ולא יוסיפו בני עולה לענותכם ולכלותכם כאשר בראשונה, ושאר ישוב עם ה' עם שאר יעקב אל אל גבור במשפט ובצדקה, כי מעשה הצדקה שלום ועבודתם השקט ובטח עד עולם, ובטחו בה' עדי עד, כי שלום שלום לרחוק ולקרוב ברפואת חיים להתעודד, וביצר סמוך נצור כי בו בטוח. הלא ארץ מצרים חוצה לארץ ותם ונויר אחיו שבטי חמד גרו בה ואשר ידעו ה' פנים אל פנים בה נולד, והנחיל זכות ראשונים ההיו בה לאחרונים אשר אז בקרבה . . . . .

## סליחות ר' דוד ראש הגולה

מ א ת

### יוסף מארקוס

(המטך)

[אגרת ר' דוד ראש הגולה]

. . . תעלומיה, כי הטינו אוזן לשמע דברי חכמים, ולבנו [שתנו] לדעת צור עולמים, וכדאמרינן במדרש ולבך תשית לדעתי, לדעתם לא נאמר אלא לדעתי [חגיגה ט"ו, ב]. ומכמה שנים קבענו יום יום עתים לתורה וקיימנו מצות לא ימוש, וסדרנו ארבעה סדרים כמה פעמים, ורחמנא לבא בעי, וזאת היא נחמתנו, בארץ מגורותינו, עד ישקיף וירא אלהי מעוזנו, הנותן תשועה לנו, כאשר פצה את דוד אבינו מיד שונאיו כן יפליא עמנו פלאיו ויקיים הבטחותיו לנו, להגדיל תורתו על ידינו, ולהצליח מעבדינו, ולהכין במישור צעדינו, ונר לרגלינו דבריו, ואור לנתיבתנו מטמוני מסרתיו, כי הביאנו המלך חדריו, נגילה ונשמחה בחזיון אמריו, ואמנם כי עץ חיים היא לאשר בה מחזיקים, ויקרה היא [בחקה] החקוקים, לפני מלך בהיר בשחקים, ודרכיה דרכי נועם החשוקים, ודבריה העתיקים, אשר באימות נעתקים, אורך ימים בימינה לזכור, בשמאלה הוד והדר וכבוד, אבל עוצם התלאות הכחיד כחנו, וירושש עיר מבצרנו, עד כי אולה פרוטה מן הכיס ומכרנו את בגדינו, ולא נשאר לנו זולתי חצרותינו, והגנו ואת אשר נלויים אלינו בדוחק גדול, וצר ומצוק מצאונו עד למאד, ורבה משטמה, בקרב עדת איומה, להעיר נקם ולהעלות חמה, ואף גם זאת בהיותנו בארצות עליזות הטה אלהינו עלינו חסדו בעיני אלמואקף אלמקדסה אלעלייה אלמאמיה אלנבויה אלזכיה אלמסותוגדה באללה, יתמיד מעוזנו ממשלתה, ויגדיל על כל בני חלד תפארתה, ויעמיד שמה וממלכתה לעולם, הלא אנו וכלל איומתנו בצל מנעמי מלכותה, לא נתן למוט רגלנו בימיה, והחובה עלינו ועל כל ישראל להתמיד השאלה והעיתור בעד ממלכתה אל אלהי השמים, וה' יכונן כסא מלכותה עד עולם סלה, מי שת לחכמה בטוחות, יוליכנו אל שאנני המנוחות, וטללי הרווחות, תלין בקציר חסד להנחות, להשלים ממרום עצנתנו, ולהפיק משמי מעל זממינו בהדרת הישיבה המעולה, אשר הצבנוה במאמר נורא עלילה, לאחוז בכנפות הארץ וינערו רשעים ממנה, ואשר הולך שולל הוא ידע את מקומו, ונגלה



ד

דויד בן ראש הגולה

אז מלפנים צוירי חטבתני  
ועתה בגולה פורמני ועצבתני  
ובד אונב לאבד חטבתני  
אלוי אלוי קמה עובתני

5 בקולוי ועקתי בניב מענה

כי מבור תחתיית קראתי ואין עונה  
מעלי חבד אשר ברבי חונה  
אלהי אקרא יומם ולא תענה

קדל באבי כי כלו תעלות

10 חדר בבורי כי גלו קהלות

וודלתי ודלתי וחדלתי מגדלות  
ואתה קדוש יושב תהלות

דיגדיך אלהינו מתי תכנס שפטימו

ותשמיר צורריך ותקפיר עלטימו

15 ובניך הסוגלים עליהם תשליטמו

כה במוחו אבותינו במוחו ותפלטמו

הלא הם כהניך אשר צדק ילבשו

מחכים רחמיך כי לעונם יקבשו

ומקנזים לחסדיך כי לשבדם יחבשו

20 אלויך ועקו ונמלטו במוחו ולא בושו

1. חטבתני — עשייתי חטיבה אחת בעולם, ברכות ו, א. 4. כל הפיוט סובב תולך על תהלים כ"ב. 6. איכה ג, נ"ה. 15. בכ"י הסוגלים. 17. תהלים קל"ב, ט.

ומחשבות עריץ אשר מלבבו כדם  
תפר צור ומלבן חטאי תמאדם  
ותעירה ושעתה כי ישעי נרדם  
ואנכי תולעת ולא איש חרפת אדם

25 זו נסת צורריך אשר לא לך יקמירו

ואותי יאמירו וראשם ועמירו

וקלון וחרפה עלי יממירו

כל ראי ולעינו לוי יממירו

חטאי לתהומות ישליך ויצלילהו

30 ויהיש לעמו ויאצילהו

וירועו תחשוף ונגלה ואל יעצרהו

גל אל יי ויפלטוהו

מורדתי מביתי כי תפל מחי

ונפרדתי כדך ואהלי במתחי

35 ואליך ועקתי וכפום בהשטיחי

כי אתה גחי מבטן מבטיחי

יעלה ישעי לפניך אלוי ממרומי

להגדיר עצמי כי נשבר עצמי

ותנקם נוקמי ותלחם לוחמי

40 עליך השלבתני מרחם מבטן אמי

כרה לבבי כמו אש קהבה

והצר יארכה וברבי יצרכה

30. אולי צ"ל: ויצילהו. 33. יחד י"ג, י.

ואותי יריבה וְגוֹי יחריבה  
אל תרחק ממני כי צרה קרובה

45 למה זה אתפלל ואפך מעשן  
ויחודך בלבי ישן נושן  
ועתה סבוני בני כושן וְיִלְדֵי דִישָׁן  
סבבוני פרים רבים אבירי בשן

מהם יגדתי ומרב תפציהם  
50 נמקותי ונמסותי ונבאשתי במנפיהם  
מכעס ועפיהם ועגרת קצפיהם  
פצו עלי פיהם

נפשי שכה רב נעימותי  
כי עצמו תלאותי ורבו מרורותי  
55 פשעי וחטאתי ורב אשמותי  
כמים נשפכתי והתפרדו כל עצמותי

סרה שרה מבני שרה כי צורי נמשני  
והאויב עשני ובעפר הכפישני  
מדלותי ונגלותי וכהת אישוני  
60 יבש כחרש כחי ולשוני

ערוה על על צוארי להדפני  
וצרים וממו עלי וחטפוני

47. חבוקק ג', ז; ברא' ל"ו, כ"ו. 50. בכ"י: ונאבשתי. 54. בכ"י: ורדו מחומותי (המלה מטושטשת). 58. איכה ג', ט"ז.

רעות קדמוני חבלי מות אסמוני  
כי סבבוני כלבים עדת מרעים הקיפוני

65 פתחודך נפשי וגם נמס לבבי  
ולעיתי בתני כי עצם מקאובי  
ועל לבי אדבר מחטאי וחובי  
אספר כל עצמותי המה יביטו ויראו כי

צפד עורי על עצמי בגלותי  
70 ראה נא כי דלותי ואל תבט לתפלותי  
בקראי וחסותי אל פניך בדתותי  
ואתה יי אל תרחק אילותי

קמו כי יודים ובשרו חידתי  
והרבו חרפה והגדילו חשדתי  
75 ואתה גרמיה מחסי ומצודתי  
הצילה מחרב נפשי מיד כלב וחידתי

ראה בענוני שוכן מרומים  
ופדני מאדומים אדמום וערומים  
ועזף גרמים כי חסדך כראים  
80 הושיעני מפי ארניה ומקרני רמים

שירו לני כל נזים והודוהו  
ושאו לב עם פך אלו ועבדוהו

63. תהי י"ח, ה. 69. איכה ד', ח. 73. חידתי — אולי הכונה למליצה ושירה. 74. בכ"י: חשדתי, כלו' פחדתי ויראתי, מלשון חשד. במלון בנייהודה נמצאת הערה: נאבדה הפתקה שהיה בה מראה המקום שבאה שם מלה זו. אם כן אפשר לתת מקום זה. 78. אדמום — המלה מטושטשת.

ועל טובו וחסדו ועל כל מעבדיו  
ויראי יי הדרוהו כל ירע יעקב בדרוהו

85 תנו זמרה לאל פי יגדר  
פרצת אולמו ובו שירה אקדר  
ונשקמה פרים שפתינו כי נדור  
ירע יעבדנו יספר לני דוד

יושבי ארצו ושקני ארקתו  
90 אשר בכל מקום בשמעם שריקתו  
ששרק לבנם עמו מקהלתו  
ובאו ויגידו צדקתו

יה הקשיבה ועשה אל תאחר  
היום בקראי לך כי גרוני נחר  
95 ואיעק אליך בחרון ובשחר  
למנצח על אילת השחר

87. הושע י"ד, ג. 91. זכרי י', ה. בכ"י: מלהקותו. 93. דניאל ט', י"ט.

ה

שבח

אדני חננו לך קנינו  
גדול אתה וגדול שמה בפינו  
הושיענו יי אלהינו  
ועקנו אליך עננו  
טוב יי לקניו לנפש תדרשנו  
כי אתה שומע תפלתנו  
בשמה הגדול במחננו  
דרשנו המצא לנו  
ושמע וקבל ברחמים את תפלתנו  
חננו יי חננו  
ירצה לפניה שיח תחנונו  
לך אלהינו ואלהי אבותינו

מודים ומשבחים אנחנו  
קלה מתודים על פשעינו  
למתן בעפר פינו  
עליון אם תשמר חמאתינו  
לאדיק אתה על כל הבא עלינו  
לחיים לא תודיענו כלמתנו  
לרוש אל בקצפה תוכיחנו  
שובנו אלהי ישענו והפר בעסק עמנו  
תשוב תרחמנו תכבש עונותינו

ככ' ישוב ירחמנו יכבש עונותינו ותשליך במצולות  
ים כל חטאתם: תתן אמת ליעקב חסד לאברהם אשר  
נשבעת לאבותינו מימי קדם: ברוך יי לעולם אמן  
ואמן:

ה ע ר ה: בכ"י קיימבריג' לא נרשם עליו שם מחבר. באוצר השירה והפיוט, ח"א  
822, נרשם פיוט בהתחלה זו מאת ר' יחיאל בן אברהם; אבל לפי צונץ, ליטעראטורגעשיכטע  
עמ' 247, נראה שאיננו לר' יחיאל, כי שם נרשם סופו: "אהב לכסות בכל כעונו".

1

דויד בן ראש הגולה

אילת השחר אשר בצמא צמתה  
לה נחלתה אלהינו דמתה  
לשמה ולזכרה כמתה ותמתה  
וקול בכיה נשמע ברמתה

5 בלילות זכרה אהבתך ודרשתי

באשמות אותה בריתה ובקשתי  
ערגה על אפיקים אשר לריותה שתותה  
והנם יבשים ולשונם בצמא נשתה

למאה מי ראש כי מים אין

10 סבבות צרים חוגרי קלי זין

5. תהלים קי"ט, נ"ה. 7. שם, מ"ב, ב. 8. ישעי מ"א, י"ז. 9. בכ"י מראש.

ז

(כ"י טילור-שכטר K 27 ; כ"י אדלר 3445)

אָרְיִנְךָ נִפְשִׁי כְּכִי אֲשֶׁר מָחַר מִתָּה  
וְאֵת בּוֹעֲטֵת בְּאִוְלָתִי וּמֵאֲשׁוּרֶיךָ פּוֹתָה  
רוֹדְפֵת אַחֲרֵי תַאֲוֹתֶיךָ אוֹכְלֵת וְשׁוֹתָה  
הוֹלֶקֶת עָלַי אֵשׁ וְגִחְלִיָּה חוֹתָה

5 בּוֹחֶרֶת בְּיָקָר וּבְהַדְר כְּבוֹדָה

אוֹהֶבֶת נְכָסִים מְקַנְהָ וְעֹבְדָה  
חוֹשֶׁקֶת בְּבִנְיָנִים וּבְשִׁכּוֹת הַחֲמֻדָּה  
וּמְבַלְלֵם יוֹצֵאת בְּתַכְרִיף וְאֶפְדָּה

גּוֹזֵלֶת חוֹמְסֵת שׁוֹלְלֵת בָּזָה

10 עוֹשֶׂקֶת דְּרָה וְרוֹצֵצֵת רָזָה

פּוֹרְצֵת לְתַקְרִיב מוֹזֵזָה בְּמוֹזֵזָה  
וְשִׁי . . . תַּקְבֵּר הוּא לָךְ לְאֶחָזָה

דּוֹלֶקֶת אַחֲרֵי תַאֲוֹתֶיךָ כְּמוֹ אֵשׁ יוֹקֶדָה

דּוֹתֶרֶת כְּמוֹ סוֹם וּמְרַכֶּכָה מְרַקֶּדָה

15 וְעַל דְּרֵלֶת תַּאֲוֹתֶיךָ תִּמְיֵד שׁוֹקֶדָה

וְעַת הַמְּנוֹת כְּמוֹ שֶׁהָ אוֹתָךְ עוֹקֶדָה

הִלְלָה תִדְעִי כִּי כָל קָמָה חֲצוּדָה

וְכָל הַר שְׂפֵל וְכָל גְּבֻעָה (רְיוֹ)דָה

וְכָל חֶבֶל נִתְקַן וְכָל גְּלִגְלֵת עֲצוּדָה

4. משלי כ"ה, כ"ב. 7. ישעי' ב', ט"ז. 8. אסתר ח', ט"ו. הערה: ע"כ בכ"י טילור-שכטר-קלימברייג. בעמ' השני שם באה כתובת זו: "וזה הדפטר לחסן הזקן השליח לאדונינו דויד הנשיא נשיא ארץ ישראל ויהודה ונשיא כל בני הגולה יחיה ויוכה לחיי עד אמן סלה". 10. עמוס ד', א. 11. יחזי מ"ג, ח; ישעי' ה', ח. 14. נחום ג', ב. 18. ישעי' מ', ד. 19. קהלת י"ב, ו.

גְּלִתָּה וְנִעַח וְנָדָה כְּמִין

עֲנִיָּה וּשְׁקֶרֶת וְלֹא מִיִּין

דְּלִתָּה לְהַשְׁקוֹת בְּרָמָה הַשׁוֹרֵק

וַיֵּצֵא הַכְּלִי גַעֲזֵר וְרִיק

15 שְׁבֵת מוֹבֵחַ וּמוֹרֵק וְזוֹרֵק

וְסוֹפֵר מְהִיר וְגַם סוֹפֵר מְמָרֵק

הַיִּתָּה מֵאֵי אֵשׁ קְרוּאָה כְּלִילֵת יוֹפִי

בְּשֶׁרֶשׁ וְעֲנַף וּפְרִי וְעֵפִי

וְעֵתָה הִנֵּה מְלֵאמֵי מוֹם וְרָפִי

20 וַתִּלְלֶיךָ דְּחוֹפָה אַחֲרֵי לָכֶת שְׁפִי

וְלֹא מְצֵאָה מְנוּחַ לְכַף רַגְלָה

מִיּוֹם חֲמֵאמָהּ בַּעֲשׂוֹתָה עֲגָלָה

וַתּוֹסֶף גְּלוּלָה וַתַּקְרִיב פְּגוּלָה

עַד הַעֲרַף עֲלֶיהָ אוֹיֵב וְהִגְלָה

25 וְרִיתָה בְּגוֹיִם בְּמִנְרָה וּבְרַחַת

רַבְּפִתָּהּ בְּמִנְלָה עֵפָה וּבִרְחַת

מַעְלָה נִרְדָּף פּוֹחֶדֶת וְצוֹרַחַת

[ . . . . . נַחַת ]

12. ישעי' נ"א, כ"א. 16. ממרק — מוציא לפעולה. 18. ועפי — יחיד מעפאים.

21. ברא' ח', ט. 25. ישעי' ל', כ"ד. 26. זכר' ה', א.

20 וכי סוף כל אנוש לנפל במצורה

להביטי השמש אשר בגרחה נאה  
 ובשכלות מעשיה ממגדת התבואה  
 כי כחה ושוה לעת ערב ובאה  
 . . . . .  
 קצרי לפי חסד ומשך צדק ורעי

25 קני לך מעשה חסד בעזו להאצל

אולי מאף יי תנכי להנצל  
 בני ביתך שמה ואל תרפי קעצל  
 כי הנה את תושבת ונמוך בצל

לוי תורת יי הנמשכת בעין

30 כי היא משוש הנפש ומחמד העין

ערכה מדבש ומחלב ומזין  
 וחקרי יראתו כי היא טוב מכל בלי יין

שובי בענך מרם וכל כחך

ונבוא שמשך ונאסף ירחך

35 ותגיע שקדך ותצא רוחך

ותנעו ותמותי ונבאש ריחך

תורי לפלם מענך בלי למעד

ישרי אוך חתיך גם לצעד

כי בשת עלומך תשקחי לקעד

40 וחרפת אלמנותיך לא תזכרי עוד

ככ' אל תיראי כי לא תבושי ואל תכלמי כי לא  
 תחפירי כי בושת עלומיך תשכחי וחרפת אלמנותיך  
 לא תזכרי עוד.

## לתולדות מטבעות תרגום

מ א ת

דר. פ. חורגין

בין תרגום אונקלוס ובין תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה מתקיימים שיתופים פנימיים ויסודיים. הם שווים בשיטות תרגום יסודיות ושווים במספר רב של תרגומים הנעוצים בביאורים מטפחים. דמיונות אלה שביניהם, שיש בהם מעומק של עיקרי תרגום וחתירה פרשנית, ללמד יוצאים על מוצא משותף לשניהם על תרגום אב, שהם תולדותיו. אולם מרובים גם השנויים ביניהם. רבים הם תרגומי מלים פשוטים, שאין האחד מתרגם כשני. ומכיון שמתקיימים מגעים גם בין התרגומים האלה ובין תרגום השבעים, מגעים ממשיים, האחזים בקרבת הגזע של התרגום הארמי הראשון ותרגום השבעים, הרי דינו ככתוב שלישי להכריע בין שני התרגומים השונים מי משניהם קדום תרגום זה, שקרוב לתרגום השבעים הוא הקדום. השני — מאוחר.

אלה הן הדוגמאות:

תרגום אונקלוס ותרגום יונתן בן עוזיאל מבדילים בתרגום מזבח בין קודש וחול. שניהם מיחדים תרגום למלה מזבח כשהוא קודש, מזבח ה', ומשתמשים בתרגום אחר לסמן מזבח של חול, של עבודה זרה. מזבח של קודש מתרגמים מדבחא ומזבח של חול — אגורא ואולם הם נחלקו בתרגום מזבח בפרשת בלעם. אונקלוס מתרגמו מדבחא, ודעתו, שאותם המזבחות, שבנה בלק במצוות בלעם, לשם שמים היו. והיא גם דעת בעלי המדרש (השווה תנחומא, בובר שם, טז). ואילו יונתן בן עוזיאל מתרגמו אגורא — ובכך לא נתרוממו המזבחות האלה למעלת הקדושה של מזבח לשם ה'. איזה משני התרגומים האלה, השנויים במחלוקת של השקפה, קדום בזמן? דומה, שהקדום הוא תרגומו של יונתן בן עוזיאל, משום שתרגום השבעים מסייעו. גם תרגום זה מבדיל — בתורה — בתרגומו בין קודש וחול. מזבח של חול מתרגם במוס', שם שאינו משתמש בו לעולם למזבח של קודש. במלה זו, במוס', שנקבע לתרגם מזבח

βωμος (1)

של חול, משתמש תרגום השבעים לתרגם מזבח בפרשת בלעם. מתרגום זה מבצבצת הדעה הקדומה, שמזבחות בלק לא היו שווים במעלתם למזבח של קודש. ואילו כולם מסכימים שהמזבח שבנה אהרן במעשה העגל היה לשם ה' וכולו קודש.

בבבלי (שביעית לה, ב) נאמר: כל שמות האמורים בלוט חול חוץ מזה שהוא קודש שנאמר ויאמר לוט... אל נא אדני וכו'. דעה זו היא ביסודו של תרגום פסוק זה בתרגום יונתן בן עוזיאל והירושלמי, המפלגים את הפסוק והמשלימים אותו — בבוע מינך (אל נא) אמתיך לי (ירוש. אמתינו הכא)... עד דנתבוע (ירוש. עד דנבעי) רחמין מן קדם. ואולם אונקלוס מתרגם את השם כאן חול: בבועו כען רבוני. וכאונקלוס הוא גם תרגום השבעים (עפ"י הנוסח הוואט). ואילו כולם מתרגמים את השם הזה אצל אברהם (יה, ג) קודש. מכאן שתרגום אונקלוס הוא הקדום. אונקלוס כידוע משתדל לפעמים להמתיק בתרגומו דברים, שיש בהם משום פגיעה בכבוד אבות האומה. וכך מתרגם נחשתי אצל לבן (בראש. ל, כז) נסיתי, ונחש ינחש אצל יוסף (שם מד, טו) — בדקא מבדק, ואולם תרגום יונתן בן עוזיאל מתרגם בשניהם לפי עומק פשוטן של מלים אלה בפועל הארמי טייר (קסם בעוף). תרגומו אצל לבן הוא: הא אטיירית קוסמין, ואצל יוסף: ארום מטיירא יטייר גבר דכוותי (ומעין זה ירוש.). תרגומו של יונתן בן עוזיאל הוא הקדום, כיון שכך ממש הוא תרגום השבעים<sup>3</sup>.

מכאן יוצא גם כן, שעצם עיקר תרגומו זה (קפידא בכבוד האבות) אינו קדום. ועובדה זו מוכחת גם ממקום אחר. אונקלוס אינו מתרגם גנב בפרשת הבריחה של יעקב מבית לבן לפי פשוטו, אלא בדרך הכנוי — נסב, לקח: ותגנב רחל (בראש. לא, יט) — ונסיבת רחל; למה גנבת את אלהי (שם, ל) — למה נסיבתא; כי רחל גנבתם (שם, לב) — ארי רחל נסיבתינון, ואולם יונתן בן עוזיאל לא חשש לתרגם את הפועל כאן כצורתו — גנב. ורק במקום אחד הוציא יונתן בן עוזיאל את המלה מפשוטה והוא: בא אחיך במרמה (בראש. כז, לה) שמתרגם במרמה בחכמתא כאוני. ואילו מתרגם ויעקבני, שבפסוק שלאחריו — ושקר בי, לא כאונקלוס אשר מתרגם בדרך הכבוד, וחכמני. תרגום השבעים מתרגם בכלם כצורה. רשמי עיקר תרגומו זה בולטים גם בתרגומו של אונקלוס של דברים לב, ו. אותו פסוק, עם נבל ולא חכם, מתרגם אונקלוס בדרך מדרשי — דא עמא דקבילו אוריתא ולא חכימו — משום הפגיעה הקשה שבתואר זה לאומה.

(2) οἰωνισμῶ οἰωνιεύεται — οἰωνισαμένην ואולם במרמה (בראש. לד, יג) גם יונתן בן עוזיאל בחוכמא.

ואילו הירוש. מתרגם כפשוטו: הדא עימא טפשא ולא חכימא. ותרגום פשוט זה כלול גם בתרגום יונתן בן עוזיאל. אף השבעים מתרגמים נבל כמלא פשוטו. ללמד יוצא כל זה, שהמתרגמים הראשונים לא הקפידו כלל בעיקר תרגומו זה. ויסגר בשר תחתנה (בראש. ב, כא) מתרגם אונקלוס ומלי וכו'. יונתן בן עוזיאל מתרגם ויסגר לפי עומק פשוטו — ואחד. ואולם גם השבעים מתרגמים (כאונקלוס<sup>4</sup>), ראייה שתרגומו של אונקלוס קדום.

כי ציד בפיו (שם כה, כח) תרגום אונקלוס: ארי מצידיה הוה אכיל. יונתן בן עוזיאל מתרגם לפי האגדה: ארום מלי רמיותא בפומיה. תרגום אונקלוס כאן הוא הקדום, שכן השבעים מתרגמים כמותו<sup>5</sup>.

דוגמאות אחרונות אלה (ביחוד הראשונה שבהן) מראות, שיש והתרגום לפי המשמעות הוא הקדום. תרגום כצורה אינו תמיד סימן של קדמות. כחו של כלל זה ביחס להכרעת הזמן בנוגע לתרגומי מקרא יפה גם במקום, שאין ההסכמה עם תרגום השבעים נכנסת להכריע במחלקת בין התרגומים. הסכמה זו ראייה היא לכל עיקר תרגומי, שהשתוו התרגומים הארמיים, או תרגום מטפח, שנמצא בכלם. דרך תרגום, שגם השבעים כרוכים אחריו, עתיק הוא. תרגום שמות מקום ועמים קובע דוגמה יפה. אף מגלה הוא טפח בנפתולי מסעותיו של חידושי עיקר בתרגום. קודם כל מתגלית שאיפה בכל התרגומים לזהות שמות עמים ומקומות ידועים ולתרגמם בשמות שנקראו בימיהם. השבעים מתרגמים מצרים — גיפטיה; כוש — איטיופיה; חדקל — טיגריס; פרת — אבפטרוס; ארם — סוריה; ארם נהרים ופדן ארם — מיסופוטמיה; און (כהן אן, בראש. מא, מה) — הליופוליס; יון — הללס<sup>6</sup>. השבעים נותנים את השמות היונים האלה במקום השמות שבמקור מלבד מקומות בודדים, שגם השם העברי ניתן בצד השם היוני — ושמא מפאת שהם הוספות<sup>7</sup>.

מגמה זו של זהות המקומות בתרגום ניכרת גם בתרגומים הארמיים. אף הם יוצאים לתרגם כמה מקומות, שנשתנו שמותיהם במשך הימים, בשמותיהם החדשים, שהיו שגורים בפי המון העם. אותו הנימוק ואותה המגמה היו למתרגמי השבעים ומתרגמי הארמי, אם שהאחרונים, בעלי התרגום הארמי, נתנו להם

3) ανεπληρώσεν (3)

4) οτι η θηρα αυτου βρωσας αυτω (4)

5) Αιγυπτου, αιθιοπια, Τίγρις, Ευφρατης, Συρια, Μεταποποια, Ηλιου (5)

6) πολεις, Ελλάς, . . . των ελλγενων

7) שמות א, י העי' מוסיפים לפתם ורעמסס גם און ובצדו — תרגומו: η και ον, η (6)

εστιν Ηλιου πολις

השאיפה להרחיב את תחומי של העיקר התרגומי הזה מצד אחד והחתימה לצמצמו מצד שני מתגלות גם בתרגומים הארמיים. הרחבה זו מצאה את מקומה בתרגומים הירושלמיים. תרגום יונתן בן עוזיאל והירושלמי מתרגמים את רוב השמות שבפרשת בני נח (פרק י'). מהם, ששמותיהם המקראיים באים בראשונה ותרגומם אחריהם בהוספת ושום אפרכיותהון, ומהם שהתרגום לבדו ניתן (פסוק י, יג—טו, יז, יח). ואילו אונקלוס אינו מתרגם מכל שורת השמות אלא שלשה והם: שנער — בבל (שם, י), כפתרים — קפוטקאי (שם, יד), סיני — אנתוסאי (שם, יז). וכן מתרגם יונתן בן עוזיאל חוילה (בראש. ב, יא; י, יז; כה, יח) — הנדקי ולא אונקלוס. או חמת, שיונתן בן עוזיאל מתרגם אנטוכיא (בראש. י, יח וכו') ואונקלוס — כשמה במקרא. דן (בראש. יד, יד) מתרגם ירושלמי דן דקיסריון. שניהם, יונתן בן עוזיאל וירושלמי מתרגמים פתם ורעמסס (שמות א. יא) — טאניס ופילוסין. לא כך אונקלוס. מוסר הוא את שמותיהם כמות שהם במקרא; הר החר (במדבר כ, כב וכו') מתרגם יונתן בן עוזיאל וירושלמי טוורוס אומנוס ואונקלוס פשוט — הור טורא. וכן מתרגמים שניהם כמה משמות המקומות בפרשת הגבולות (במד. לד, ג—יד). וכן אנו מוצאים את יונתן שמתרגם לפעמים כוש — הודו (ישעיה יא, א; יח, א; צפניה ג, י) אבל אונקלוס ויונתן בן עוזיאל אינם זויים מהשם המקראי וכן גם יונתן במקומות אחרים (ישעיה כ, ג; צפניה ב, יב). תרגומי שמות אלה היו פרי ההרחבה של העיקר התרגומי החדש אשר מצאה את הדה גם באגדה והמדרש.

והיו גם פנים אחרים לתרגום השמות. במקרים ידועים יוצאים כל התרגומים לתרגם את השמות על פי הוראתם. מהם, שהמתרגמים לא ראו בהם שמות עצם פרטיים, ומהם — שראו בהם שמות ארעיים, לשעה, לזכרון מאורע. נטיה זו נמצאת בכלם. ברבים מתרגומי השמות מסוג זה נשתוו כל התרגומים, באחרים — נחלקו. יש שהשבעים אינם מתרגמים, משום שראו בו שם עצם פרטי, והתרגומים הארמיים מתרגמים לפי המשמעות, ויש להפך. אף בנטיה זו פגעה מדת ההרחבה — וביחוד בתרגומים הארמיים. כולם מתרגמים גוים, עין משפט, זויים, הם (בראש. יד, א, ה, ז) באר לחי ראי (שם טו, יד; כ"ד, טב; כה, יא); אלון בכות (שם לה, ח); מסה ומריבה (שמות יז, ז; דברים ט, כ"ב); קברת התאווה, תבערה (במד. יא, לד, לה; טו, יז; דברים שם); סלע המחלקות (ש"א כג, כח). ויש שהשבעים מתרגמים ולא התרגומים הארמיים כגון: גלעד (בראש. לא, מז); מחנים (לב, ג) פניאל (לב, לא, לב) אבל מצרים (ג, יא) מורה (אלון מורה — בראש. יב, ו; אלוני מורה — דברים יא, ל. ואולם בבראש.

תוקף יותר רב. מספר השמות המתורגמים בתרגום הארמי גדול מזה שבתרגום השבעים — והטעם גלוי. לאלה שישבו בארץ וסמוכים אל המקומות המקראיים היה צורך לציין את השמות החדשים, מה שאין כן אלה, שישבו בחוץ לארץ. ולא היו בקיאים כלל בשמות החדשים, לאלה זרים היו השמות החדשים כשמות המקראיים. ואולם בתרגום של שלשה מקומות נשתוו כולם, ושמות התרגום — יוונים. הם תרגמו באופן אחד את השם צען מצרים — טאניס (במדבר יג, כב; ישעיה ל, ד); כפתר, כפתרים — קפוטקאי (דברים ב, כג; עמוס ט, ז) (יוצא מהכלל בראש. ט, יד, שהע' מעתיקים את השם, כפתרים, משום שלא ראו בו שם ארץ או אומה. משום כך אינם מתרגמים שם אלא מעתיקים את השם מצרים). ונף (ירמיה מד, א; מו, יד) שיונתן מתרגם מפס והוא תרגום השבעים, ממפיס. קשה כמובן לעמד על ראשיתו של העיקר התרגומי הזה. ואולם דומה שתרגומי המקומות בשבעים, שסומנו לעיל, הם קדמונים בערך, שהרי הם מצויים בכל ספרי התנך והספרים האפוקריפיים שבתרגום השבעים. ושוב יש לשער, שחידוש זה לתרגם את השמות לשמות השגורים, לא נתקיים מיד ובפעם אחת אלא בצמצום ובוהירות רבה. יש מהשמות, שלא חל עליהם החידוש הזה, כלל, או שהתחילו בו בזמן מאוחר. השם עכו, למשל, לא נתרגם לשמו החדש — תלמיאוס אלא בספר מכבים א' לבד. ואילו העיר בית שאן מתורגמת לשמה החדש — סקיתופוליס — רק פעם אחת בכה"ק (שופטים א, כז וגם שם בצירוף השם העברי) — ובספר יהודית, ואילו ביתר המקומות, לרבות מכבים א', בא שמה בצורתו העברית. כיוצא בו הוא תרגום השם אשדוד. אותו השם נאמר כצורתו בתרגום השבעים מלבד ישעיה כ, א וזכריה ט, ו (ומכבים א) שנתרגם לשמו היווני — אז'וטיס.

הדוגמאות האחרונות מראות על הדחיפה להרחיב את רשותו של העיקר התרגומי הזה — ועל הזהירות החמורה שעצרה בעדה.

אותה הדחיפה לזהות את שמות המקומות והעמים בכתבי הקודש ניכרת במדה ידועה בספר היובלות ובמדה מרובה בעתיקות היהודים ליוסיפוס. בפרק על בני נח (א, ז) הוא חותר לזהות כל אומה ולשון שבאותה הפרשה של התורה. וודאי אין זהותו כולה משלו. ודאי שאב ממקורות, שקדמו לו. ואם רובם ככולם של השמות השגורים האלו לא יכלו להדחק לתוך התרגום היווני של כה"ק אות היא כמה הקפידו על הצמצום של חידוש תרגומי זה ושלא לתרגם שם אלא לצורך ביאורי גמור. וכך אנו מוצאים גם בתרגום הארמי. אמנם מדת הזהות של המקומות והעמים היא רחבה יותר בתרגום זה מאשר בתרגום היווני, אבל

(ד) — וצמיאתא ושתוקא וסוברא. וכן מתרגם לפי המשמעות את השם חדר (שם).  
 טו) — חריפא. אונקלוס מתרגם כשמות עצם פרטיים — ככתבם. וכן מתרגם  
 בפרשת מסעי את השמות אלוש, רתמה, רמן פרץ, מתקה מסרות, עציון גבר.  
 אונקלוס מתרגם ככתבם. וכן מתרגם יונתן בן עוזיאל לפי המשמעות את השמות  
 עטרות ודיבון ויעזר ונמרה וחשבון ואלעלה ושבם ונבו (במד. לב, ג). אבל  
 שמות אלה מתורגמים לפי המשמעות שם גם באונקלוס. אלא שיש מקום להשערה  
 שתרגום זה נכנס לאונקלוס מתוך תרגום יונתן בן עוזיאל אם שיש שנים  
 קלים ביניהם. אונקלוס אינו מתרגם לפי המשמעות יעזר במד. כא, לב. וכן  
 מתרגם אונקלוס את עצם השמות האלה ככתבם במקום אחר (שם, לד, לה, לו,  
 לז, ולח) ויונתן בן עוזיאל עומד גם שם בתרגומו לפי המשמעות של המלים.

גם יונתן בן עוזיאל וירושלמי מתרגמים). ויש שהתרגומים הארמיים מתרגמים  
 ולא השבעים כגון: בארץ נוד (בראש. ד, טז — אונ. גלי ומטלטל, יונתן בן  
 עוזיאל — טלטול גלותיה); שלם (שם לג, יח); ער (במד. כא, טו; דברים ב,  
 ט ויונ. ישעיה טו, א; במות (במד, כא, יט וכן הבמה אצל שמואל — ש"א ט,  
 יב, יג וכו' <sup>1</sup>); אשדת הפסגה (דברים ג, יז) <sup>2</sup>.

את הנטיה להרחבת עיקר זה של תרגום יש לראות בכמה תרגומי שמות,  
 שבמקומות הם לפי המשמעות ובאחרים — ככתבם במקרא. רפאים מתרגמים  
 אונקלוס ויונתן בן עוזיאל — גבראי. וכן מתרגמים השבעים במקומות אחדים  
 והם: בראש. יד, ה; יהושע ב, ד; יג, יב וישעיה יד, ט <sup>3</sup>. ואילו בראש. טז, כ,  
 ודברים ב, יא, כ, יהוש. טו, ח מתרגמים רפאים כשם עצם פרטי. השם בית אל  
 מתורגם כצורתו (בראש. יב, ח; יג, ג וכו'). ואולם מתרגמו לפי המשמעות בכח  
 יט <sup>4</sup>. וכן מתורגם בשבעים השם פלשתים בשני פנים. בתורה וביהושע —  
 כצורתו (בראש. כא, לב, לז וכו'; יהושע יג, ב, ג). ואילו בשמואל ובישעיה  
 (יא, יז וכו') — בכנוי (נכרים <sup>5</sup>). ואילו בשופטים נמצאים שני התרגומים  
 כיחד (פשוט — יג, א, ה; יד, ב). בתרגומים אלה, ובאחרים כיוצא בהם, יש  
 לראות משום הנטיה להרחבת עיקר תרגומי. אלא שקשה לקבע את תחומי הזמן  
 של ההרחבות, מלבד, אולי, במקרה זה, האחרון, של תרגום פלשתים. מתרגם  
 בן סירא ושל ספר מכבים א' מתרגמים פלשתים כצורה, כשם עצם פרטי. דומה,  
 שהחידוש בתרגום השם הזה, בכנוי, לא נעשה בזמנם של מתרגמי הספרים  
 האלה, או שלא נתפשט אז.

ובאופן יותר בולט נראה הנטיה הזו להרחבה בתרגום יונתן בן עוזיאל.  
 כך הוא מתרגם לפי המשמעות את השמות: ומשמע דומה ומשא (בראש. כה,

(7) ושמא משום כבודו של שמואל. אף יונתן מתרגם כאן במה כנוי, בית אסתרוא.  
 ואילו במה אצל שלמה (מ"א ג, ב, ג, ד) מתרגמים השבעים לפי המשמעות וכן יונתן.  
 לכבודו לא חששו.

(8) וכן אנו מוצאים בתרגום ואחוזת מרעהו (בראש. כו, כו). השבעים מתרגמים  
 ואחוזת כשם עצם פרטי ואונקלוס ויונתן בן עוזיאל כשם עצם סתם. ותרגום אחוזת כאן  
 נשנתה במחלקת בין ר' יהודה ור' נחמיה: ר' יהודה אמר אחוזת מרעהו היה שמו ור' נחמיה  
 אמר סיעת מרחמוהי (ב"ר סד, ה). ר' נחמיה קבל את התרגום הארמי ואילו ר' יהודה נטה  
 לתרגום השבעים. כיוצא בזה דן רשב"ג בתרגום הארמי של בראש. כה, ג, אשורם ולטושים  
 ולאמים כשמות תאר: רשב"ג אמר — נאמר בב"ר סא, ח — אף ע"ג דאינון מתרגמין  
 ואומרים תגריין לופריין וראשי אומין כולהון ראשי אומות הן. רשב"ג ראה בשמות אלה  
 שמות עצם פרטים של עמים — כשבעים.

(9) τους γιγαντας

(10) Οικος θεου

(11) οι αλλοφυλοι



## מסכת אבות וקנין תורה

מ א ת

דר. מיכאל היגער

מוקדש לידידי

ד"ר פנחס חורגין נ"י

מ ב ו א

מסכת אבות שלפנינו מכילה ששה פרקים. ארבעה פרקים הראשונים כוללים מאמרים מחכמי ישראל שהיו במשך ארבע מאות וחמשים שנה מזמן שמעון הצדיק עד חתימת המשנה. יש מן התנאים האלה שמובא מהם רק מאמר אחד שהיה מרגלא בפיהם; ויש שאמרו שנים ושלושה מאמרים. ונזכרים כאן ג"כ איזה מאמרים בלשון ארמית כמו שנמסרו מפי החכמים כשדברו להעם בלשונם. בפרק החמישי מובאים רוב המאמרים סתמא בלי שום אומרם, והמאמרים האלה נסדרו על סדר מספר מעשרה ולמטה. והפרק ההוא היה כבר במסכת אבות שלפני בעל אבות דר' נתן. הפרק האחרון, פרק קנין תורה, מדבר בשבח התורה ולומדיה, ונסדר בזמן מאוחר, כמו שנראה.

הרמב"ם ז"ל בהקדמתו לסדר זרעים מזכיר שני טעמים מדוע צירפו מס' אבות לסוף סדר נזיקין. ומתוך דבריו אנו לומדים ע"ד השקפתו בדבר טיבה של המסכת ההיא. הא לך דברי הרמב"ם: „וכאשר נשלם לו מה שהיה צריך אליו השופט התחיל באבות ועשה זה לשני ענינים האחד כדי להודיע שההסכמה והקבלה אמת ונכונה וקבלוה עם מעם, ולפיכך ראוי לכבד החכם מהם ולהושיבו במעלה נכבדת בשביל שהגיעה ההוראה אליו, ושהוא בדורו כמו אלו בדורם . . . ובענין זה יש מוסר גדול לבני אדם שלא יאמרו מדוע נקבל משפט פלוני או תקנת דיין פלוני, ואין הדבר כן שהמשפט אינו לפלוני השופט אלא להקב"ה שצוה אותנו בו, כמו שנאמר כי המשפט לאלהים הוא, אבל הכל משפט אחד וקבלוהו איש מפי איש על הדורות החולפים, והענין השני שהוא רצה לזכור במסכת זו כל חכם מן החכמים ע"ה כדי שנלמוד מהם המדות הטובות ואין אדם צריך לזה הדבר כמו הדיינים, שעמי הארץ כשלא יהיו בעלי מוסר אין ההיזק

לכל ההמון אלא לבעליו בלבד, אבל השופט כשלא יהיה בעל מוסר וצנוע יזיק עצמו ויזיק לבני אדם, לפיכך היה תחלת דבריו במסכת אבות מוסר הדיינין כמו שאמר הו' מתונים בדין . . . .”

השערות של הרמב"ם ז"ל איננה פשוטה כל כך. הטעם הראשון הוא ש„הכל משפט אחד וקבלוהו איש מפי איש על הדורות החולפים“. אבל לפי זה מדוע נזכרים שם רק עניני מוסר ולא מהחוקים והדינים של החכמים בעניני משפט והלכה? מהמשנה הראשונה של המסכת ברור שכוונת המחבר היא להוכיח שיש יחס-מה בין תורת משה ומשנותיהם של החכמים בעניני מוסר ומדות טובות: „משה קבל תורה מסיני . . . ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה, הם אמרו שלשה דברים . . . .“ וכבר אמר ראב"ע שם, בסוף פ"ג: „אם אין תורה אין דרך ארץ אם אין דרך ארץ אין תורה“. הטעם השני של הרמב"ם הוא: „אבל השופט כשלא יהיה בעל מוסר וצנוע יזיק עצמו ויזיק לבני אדם, לפיכך היה תחלת דבריו במסכת אבות מוסר הדיינין כמו שאמר הו' מתונים בדין“. אבל ריש ותחלת דבריה של המסכת היא לא בעניני דיינים כי אם בקבלת התורה והחכמים שמסרוה: משה קבל תורה וכו'. והמאמר, הו' מתונים בדין, הוא מובא שם רק בדרך אגב ביחד עם הרבה מאמרים אחרים בעניני מוסר, דרך ארץ, ומדות טובות.

רב שר שלום גאון, שחי באמצע המאה התשיעית לסה"נ, הוא הראשון שמזכיר את המנהג לאמר בשבת פרקי אבות: „והכי אמר רב שר שלום גאון בשבת במנחה מותר להתעסק בתלמוד תורה, ולא עוד אלא שמנהג בבית רבנו שבבבל שאחר תפלת המנחה בשבת שונין אבות וקניין תורה, ועוד רגילין ישראל שמתפללין המנחה בשבת מקדימים אותה, ותפלת ערבית מאחרין אותה . . . בין תפילה לתפילה ישב בדד וידום, מכל מקום להתעסק בתורה טפי עדיף, ומה שאין עוסקין, לא מפני שאסור, אלא לכבוד משה רבינו שנפטר באותה שעה, שאמרו חכמים נשיא שמת מדרשות מתבטלין (סדור רש"י, סימן תקט"ז, צד 259, הוצ' באבער ופריימן). בדבר זמן קריאת אבות היו המנהגים חלוקים. באשכנז נהגו לאמר מס' אבות בקיץ ובחורף; בפרובינצא — משבת „וישמע יתרו“ עד שבת מסעי, בכל שבת ב' פרקים; יש מקומות שקראו אבות בשבת שלאחר הפסח עד שבת שלפני שבועות בכל שבת פרק א'; ובארצות אחדות — משבת שלאחר הפסח עד שבת שלפני י"ז בתמוז בכל שבת ג' פרקים. ויש מקומות שנהגו לאמר אותם משבועות ועד סוכות בכל שבת פרק א' (ראה ארחות חיים, הל' שבת, דין סדר תפלת מנחה של שבת, סוף סימן ו' וסימן ז'; והמנהיג, הל' תפלה, סימן ס"ג, צד ל"ג א').

ומדוע צרפו פרק ששי, או פרק קנין תורה, למס' אבות? הדבר הוא פשוט. במקומות שנהגו לומר פרקי אבות רק בין פסח לשבועות, רצו לסיים בפרק שמספר את מעלות התורה ותלמודה, בשבת השישית, שהוא שבת האחרונה שלפני חג זמן מתן תורתנו. ובארץ ישראל ובארצות המסתערבים, שיש להם לפעמים, לפי חשבון הלוח, ז' שבתות בין פסח לעצרת, משום שיום שמיני של פסח חול הוא להם, הוסיפו פרק אחד ממסכת דרך ארץ זוטא לשבת השביעית שלהם (ראה נחלת אבות לר"י אברבנאל, סוף פ"ה; ספר העיבור לר' יששכר סוסאן, צד ל"ב א', ל"ח א', מ"א ב', פ"ז א', ד"ו של"ט; ומס' זעירות להיגער, צד 62, סימן ל"ח). וכבר אמרתי במקום אחר (חורב, כרך ב', חוברת ב') שיש לפנינו שתי נוסחאות של הפרק קנין תורה — נוסח א"י ונוסח בבל. הפרק הנדפס הוא נוסח א"י, ושל הכ"י (שהוצאתי לאור הנ"ל, שם), הוא נוסח בבל.

וכן ראוי להעיר בדבר המאמר המוזר הנמצא במס' אבות, סוף פ"ה, שהנני מוציא לאור: עז פנים, ר"א אומר ממזר, ר' יהושע אומר בן הנדה, ור"ע אומר ממזר ובן הנדה, ראבי"א אומר אף לא עמדו אבותיו על הר סיני וכו'. כל המאמר הוא הוספה מאוחרת. ולפי דעת חכמים אחדים יש יחס־מה בין מאמר זה ובין הספור המובא במסכת כלה באותו תינוק (או לפי גירסא אחרת: תלמיד) שעבר בגלוי הראש על בית המדרש של ר"ע וחביריו ואמר עליו ר"ע שהוא ממזר ובן הנדה ושאלו לאמו ונמצא כדברי ר"ע. ורוב דעות חכמי האומות הן שהתנאים נחלקו על דבר „אותו האיש“, שכן מצינו בנוסחאות שונות של „מעשה ישו בן פנדירא“ שהחכמים העידו עליו שהוא ממזר ובן הנדה. וגם ר' אברהם הירחי בפירושו על מס' כלה אומר: „ובסוף מסכת אבות נחלקו חכמים ז"ל על אותו הפריץ ישו, שהלך לפנייהם בקומה זקופה ובגילוי הראש, קראוהו עז פנים, ואמרו עליו עז פנים לגהינם, ר' אליעזר אומר ממזר ור' יהושע אומר בר הנדה“ וכו'. אבל הסיפור הבא במס' כלה אחר מאמר זה מוכיח שר"ע וחביריו נחלקו בדבר פריץ אחד שחי בזמנם, ולא בדבר ישו הנוצרי. ר"ע וחביריו הכירו באותו תינוק שהוא פריץ, לאו משום גילוי הראש שלו, אלא משום שהלך בקומה זקופה. וכבר שערתי בחורב הנ"ל שאפשר שהגירסא „תלמיד“ במקום „תינוק“ היא נכונה, ושהוא היה אחד מתלמידי ר"ע, שיצא לתרבות רעה; ומשום זה בדקו ר"ע וחביריו אחרי משפחתו של תלמיד זה.

הנני מוציא לאור מסכת אבות וקנין תורה שהעתקתי מכ"י אכספרד 896 (Poc. 262). בראש הכ"י נאמר: אלפצל אלמופיתלאתין, אתבת פיה מסכת אבות וקנין תורה ויראת חטא ודרך ארץ, ואקדם אולא מסכת אבות, משה קיבל תורה מסיני וגו' (ראה מ. היגער, מסכתות זעירות, מסכת יראת חטא, נו"א, ומס'

דרך ארץ זעירא, והערות שם). מלים אחדות נתבארו בגוף הכ"י בין השורות בערבית. כ"י זה מכיל שנויים חשובים בגוף המאמרים, ובשמות התנאים והאמוראים — וביחוד בסוף המסכת, ובפרק קנין תורה; וגם מכיל מאמרים שאינם בנדפס (ראה הערות). ובמקומות הרבה מתאימות הגירסאות שבכ"י זה לגירסאות שבמשנה, כ"י פארמא, שהוצאתי לאור באגדות המשנה (ראה הביבליוגרפיה).

### ב י ב ל י ו ג ר פ י ה

מיכאל היגער, אגדות המשנה, אבות, חורב, כרך ד', חוברת ז' ח' (ניסן תרצ"ז—תשרי תרצ"ח), צד 131-142.  
מיכאל היגער, פרק קנין תורה, חורב, כרך ב', חוברת ב' (תשרי תרצ"ו), מס' כלה רבתי, פרק ה', צד 273-298, הוצ' מ. היגער.

### מסכת אבות

#### [פרק א]

משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע<sup>1</sup>, ויהושע לזקינים וזקינים לנביאים, ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה, והן אמרו שלשה דברים<sup>2</sup>, היו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סיג לתורה. שמעון הצדיק היה משירי כנסת הגדולה, הוא היה אומר, על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים<sup>3</sup>.  
אנטיגנס איש שוכו<sup>4</sup> קיבל משמעון הצדיק, הוא היה אומר, אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא היו כעבדים המשמשין את הרב על מנת שלא לקבל פרס<sup>5</sup>, ויהי מורא שמים עליכם.  
יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלם קיבלו ממנו, יוסי בן יועזר איש צרידה אומ', יהי ביתך בית וועד לחכמים, והוי מתאבק בעפר רגליהם, ושותה בצמאה<sup>6</sup> את דבריהם. יוסי בן יוחנן איש ירושלם אומ', יהי

(1) ראה אבות דר"ג, נו"ב, פ"א, הוצ' שעכטער.  
(2) וכן כל התנאים הנוכחים בפרק זה אמרו ג' ג' דברים. וראה לקמן הערה 36.  
(3) ראה בית הבחירה לאבות, פ"א מ"ב.  
(4) במשנה הוצ' לו, בכ"י פארמא, ובנדפס: סוכו. וראה פרקי אבות, מחזור ויטרי.  
(5) ראה ע"ז י"ט א', ותוספות שם, בד"ה על מנת.  
(6) וכ"ה במשנה כ"י פארמא, ובהוצ' לו, ובנדפס: בצמא.

ביתך פתוח לרווחה, והיו עניים בני ביתך, ואל תרבה שיחה עם האשה, באשתו אמרו<sup>7</sup> קל וחומר באשת חברי, מיכן אמרו חכמים כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו, ובוטל מדברי תורה, וסופו יורש גיהנם.

יהושע בן פרחיה ומתאי<sup>8</sup> הארבלי קיבלו מהם, יהושע בן פרחיה אומ', עשה לך רב וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות. מתאי<sup>9</sup> הארבלי אומ' הרחק משכן רע, ואל תהי חבר לרשע, ואל תתיאש מן הפורענות.

יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח קיבלו מהם, יהודה בן טבאי אומ' אל תעש עצמך כערכי הדינין<sup>10</sup>, וכשיהו בעלי (בעלי) הדין עומדין לפניך יהיו בציניך כרשעים וכשנפטרין מלפניך יהיו בעיניך כצדיקים שקיבלו<sup>11</sup> עליהם את הדין. שמעון בן שטח אומ', הוי מרבה לחקור את העדים, והוי זהיר בדבריך, שמא מתוכן ילמדו לשקר.

שמעיה ואבטליון קיבלו מהם, שמעיה אומ', הוי אוהב את המלאכה, ושנא את הרבנות, ואל תתודע לרשות<sup>12</sup>. אבטליון אומ', חכמים הזהרו בדבריכם, שמא תחובו חובת גלות ותגלו למקום המים הרעים וישתו התלמידים הבאים אחריכם וימותו, ונמצא שם שמים מתחלל.

הלל ושמאי קיבלו מהם, הלל אומ' הוי מתלמידי של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. הוא היה אומ', נגד שמא אבד שמא<sup>13</sup>, ודלא מוסיף יסוף<sup>14</sup>, ודלא ילף קטלא חייב, ודאישתמש בתגא חלף. הוא היה אומ' אם אין אני לי מי לי, וכשאני לעצמי מה אני<sup>15</sup> אם לא עכשיו אימתי. שמאי אומ' עשה תורתך קבע, אמור מעט ועשה הרבה, והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות.

רבן גמליאל<sup>16</sup> אומ', עשה לך רב, והסתלק מן הספק, ואל תרבה לעשר אומדות. שמעון בנו אומ', כל ימי גדלתי בין החכמים, ולא מצאתי לגוף טוב

7) בכ"י פארמא: באשתו נדה אמרו. ראה מה שאמרתי על זה באגודת המשנה הנ"ל. וראה מחזור ויטרי הנ"ל.

8) על הגליון הוגה: ונתאי. ובהוצ' לו הנ"ל: ומתאי.

9) על הגליון הוגה: נתאי. ובהוצ' לו: מתאי.

10) בכ"י פארמא: כארכי הדיינים.

11) בנדפס: כשקבלו.

12) בהוצ' לו מוסיף כאן: "ואל תתיאש מן הפורענות". ובא שם בט"ס ממאמרו של מתאי הארבלי לעיל.

13) בכ"י פארמא: שמה.

14) בכ"י פארמא: יאסף; ובנדפס: יסיף.

15) השהו סוכה נ"ג א', ותוספות שם, בד"ה אם.

16) ראה תוספות יו"ט.

אילא שתיקה, ולא המדרש העיקר אלא המעשה, וכל המרבה דברים מביא חטא. רבן שמעון בן גמליאל אומ' על שלשה דברים העולם קיים, על הדין ועל האמת ועל השלום<sup>17</sup>.

### פרק [ב]

רבי אומר איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושה<sup>18</sup> תפארת לו מן האדם, והוי זהיר במצוה קלה כמצוה חמורה, שאין אתה<sup>19</sup> יודע מתן שכרך שלמצות ועונשן שלעבירות, והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסידה, הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, דע מה למעלה ממך, עין רואה, ואוזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבין.

רבן גמליאל בנו שלר' יהודה הנשיא אומ' יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עון, וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עון, וכל העסיקין עם הצבור יהו עסיקין<sup>20</sup> עמהם לשם שמים, שזכות אבותן מסייעתן וצדקתן עומדת לעד, ואתם מעלה אני עליכם שכר כאילו עשיתם. היו זהירין ברשות<sup>21</sup> שאין מקרבין את האדם אלא לצורך עצמן, נראין כאוהבין בשעת הנייתן, ואין עומדין לו לאדם בשעת דחקו<sup>22</sup>.

ר' הילל<sup>23</sup> אומ' אל תפרוש מן הצבור, ואל תאמן בעצמך עד יום מותך, ואל תדין את חבריך עד שתגיע למקומו, ואל תאמר דבר שאיפשר<sup>24</sup> להשמע שסופו להישמע, ואל תאמר כשאפנה אשנה, שמא לא תפנה. הוא היה אומ', אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד, ולא הבישן למד, ולא הקפדן מלמד, ולא כל המרבה בסחורה מחכים, ובמקום שאין אנשים השתדל<sup>25</sup> להיות איש. אף הוא ראה גולגולת אחת צפה על פני המים, אמר לה, על דאטיפת אטיפך, וסוף מטיפוך יטופון<sup>26</sup>. הוא היה אומ', מרבה בשר מרבה רמה, מרבה נכסים מרבה דאגה, מרבה

17) וכ"ה בכ"י פארמא, ובהוצ' לו. ובנדפס מוסיף: שני אמת ומשפט וכו'.

18) וכ"ה בהוצ' לו. ובכ"י פארמא: לעושי.

19) על הגליון מוסיף: [בא לידי עבירה והוי].

20) בכ"י פארמא: וכל העמילים וכו' עמילים. וכ"ה בהוצ' לו.

21) ראה תוספות, עירובין מ"א ב', בד"ה הרשות.

22) בהוצ' לו מוסיף כאן: הוא היה אומר עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך

כרצונו, בטל רצונך מפני רצונו כדי שיבטל רצון אחרים מפני רצונך. וראה לקמן הערות 95-98.

23) בכ"י פארמא ובהוצ' לו: ר' הלל.

24) וכ"ה בהוצאת לו. ובנדפס: שאי אפשר. וכ"ה בכ"י פארמא.

25) בכ"י פארמא: השתדר.

26) ראה סוכה נ"ג א'.

נשים מרבה כשפים, מרבה שפחות מרבה זמה, מרבה עבדים מרבה גזל, מרבה תורה מרבה חיים, מרבה חכמה מרבה ישיבה<sup>27</sup>, מרבה עצה מרבה תבונה<sup>28</sup>, מרבה צדקה מרבה שלום<sup>29</sup>, קנה שם טוב קנה לעצמו, קנה דברי תורה קנה חיים<sup>30</sup> העולם הבא.

רבן יוחנן בן זכאי קיבל מהילל ומשמאי, הוא היה אומ', אם עשיתה תורה<sup>31</sup> הרבה, אל תחזיק טובה לעצמך, כי לכך נוצרת.

חמשה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי, ואלו הן, ר' אליעזר בן הורקנוס, ור' יהושע בן חנניה, ור' יוסי הכהן, ור' שמעון בן נתנאל, ור' אלעזר בן ערך, הוא היה מונה שבחן, אליעזר בן הורקנוס בור סוד<sup>32</sup> שאינו מאבד טיפה, אלעזר בן ערך<sup>33</sup> מעין מתגבר, יהושע בן חנניה אשרי יולדתו, יוסי הכהן חסיד, שמעון בן נתנאל ירא חטא. הוא היה אומ' אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ואליעזר בן הורקנוס בכף שנייה מכריע הוא את כולם. אבא שאול אומ' משמו, אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ואליעזר בן הורקנוס עמהן ואלעזר בן ערך בכף שנייה מכריע הוא את כולם. אמר להם צאו וראו איזו היא דרך ישרה<sup>34</sup> שידבק בה האדם, ר' אליעזר אומ' עין טובה, ר' יהושע אומ' חבר טוב, ר' יוסי אומ' שכן טוב, ר' שמעון אומ' הרואה את הנולד, ר' אלעזר אומ' לב טוב, אמר להם רואה אני את דברי אלעזר בן ערך מדבריכם, שבכלל דבריו דבריכם. חזר ואמר להם, צאו וראו איזו היא דרך רעה שיתרחק ממנה האדם, ר' אליעזר אומ' עין רעה, ר' יהושע אומ' חבר רע, ר' יוסי אומ' שכן רע, ר' שמעון אומ' הלווה ואינו משלם, אחד הלווה מן האדם כלווה מן המקום ב"ה<sup>35</sup>, שנא' לזה רשע ולא ישלם וצדיק חונן ונותן, ר' אלעזר אומ' לב רע, אמר להם רואה אני את דברי אלעזר בן ערך מדבריכם, שבכלל דבריו דבריכם.

והם אמרו שלשה שלשה<sup>36</sup> דברים, ר' אליעזר אומ' יהי כבוד חבירך חביב

27) בנדפס: מרבה ישיבה מרבה חכמה, וראה אגדות המשנה הנ"ל.

28) בכ"י פארמא: גבורה.

29) כל הבטוים האלה מובאים בסדר אחר בכ"י פארמא ובהוצ' לו.

30) בכ"י פארמא ובהוצ' לו: קנה לו חיי.

31) בכ"י פארמא: תורתך.

32) בהוצ' לו: סיד.

33) בכ"י פארמא ובהוצ' לו נזכר האחרון, והוא נכון.

34) שם, שם: טובה.

35) וכ"ה שם, שם.

36) כלומר כל אחד מהם אמר שלשה דברים — חוץ מר"א שאמר ששה דברים.

וראה לעיל הערה 2.

עליך ככבודך<sup>37</sup>, ואל תהי נח לכעוס, ושוב יום אחד לפני מיתתך, וכי יש לך אדם שיודע יום מיתתו שיעשה תשובה, אלא בכל יום ויום יעשה תשובה, כאילו למחר הוא מת, ונמצאו כל ימיו בתשובה<sup>38</sup>, והוי מתחמם כנגד אורן שלחכמים, והוי זהיר מגחלתן שמא תכוה, שנשיכתן נשיכת שועל, ועקיצתן עקיצת עקרב, ולחישתן לחישת שרף, וכל דבריהן<sup>39</sup> כגחלי אש.

ר' יהושע אומ', עין רעה, ויצר הרע, ושנאת הבריות, מוציאין את האדם מן העולם.

ר' יוסי אומ', יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך, התקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך, וכל מעשיך יהיו לשם שמים.

ר' שמעון אומ', הוי זהיר בקרית שמע ובתפלה, וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא תחנונים<sup>40</sup> לפני המב"ה, שנ' כי חנון ורחום הוא ארך אפים ורב חסד וניחם על הרעה<sup>41</sup>.

ר' אלעזר אומ', הוי שקד ללמוד מה שתשיב<sup>42</sup> את אפיקירוס, ודע לפני מי אתה עמל, ומי הוא בעל מלאכתך.

ר' טרפון אומ', היום קצר, והמלאכה מרובה, והפועלים עצילים, והשכר הרבה, ובעל הבית דוחק, הוא היה אומ' לא עליך מלאכה לגמור, ולא אתה בן חורין לבטל, אבל אם למדת תורה הרבה, נותנין לך שכר הרבה, ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך, ודע מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבוא.

#### פרק [ג]

עקיבה בן מהללאל אומ', השתכל<sup>43</sup> בשלשה דברים, ואין אתה בא לידי עבירה, דע מאין באתה, ולאין אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, דע מאין באת, מטיפה<sup>44</sup> סרוחה, ולאין אתה הולך, למקום רמה<sup>45</sup> ותולעה, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה.

37) בכ"י פארמא, ובהוצ' לו: כשלך.

38) כל המאמר, וכי יש לך וכי, ליתא בנדפס. והשוה שבת קנ"ג א.

39) בכ"י פארמא: ואף כל דבריהם.

40) שם: רחמים ותחנונים.

41) בנדפס ובכ"י הנ"ל, ובהוצ' לו, מוסיף: [ואל תהי רשע בפני עצמך], וראה לקמן, הערה שלאח"ה.

42) אפשר שגירסא זו היא הנכונה, שלפ"ז יש כאן ג' דברים, וראה אגדות המשנה הנ"ל, צד 134.

43) וכ"ה בהוצ' לו, ובנדפס: הסתכל.

44) בכ"י פארמא: מליחה.

45) בכ"י פארמא ובהוצ' לו: "לרימה", במקום: למקום רמה.

ר' חנניה סגן הכהנים אומ', הוי מתפלל לשלומה שלמלכות, שלולי מוראה איש את רעהו חיים בלעונו.

ר' חנניה<sup>46</sup> בן תרדיון אומ', שנים שהיו יושבין ואין ביניהן דברי תורה הרי זה מושב לצים, שנ' ובמושב לצים לא ישב, אבל שנים שהיו יושבין ויש ביניהן דברי תורה<sup>47</sup>, כאילו שכינה שרויה ביניהן, שנ' אז נדברו יראי יי' איש אל רעהו ויקשב יי' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי יי' ולחושבי שמו, אחד יושב ושונה מעלה עליו הכת' כאילו קיים את כל התורה כולה, שנא' ישב בדד וידום כי נטל עליו<sup>48</sup>.

ר' שמעון אומ' שלשה שאכלו<sup>49</sup> על שולחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, הרי אילו כאוכלי זבחי מתים, שנ' כי כל שולחנות מלאו קיא צואה בלי מקום, אבל שלשה שאכלו<sup>50</sup> על שלחן אחד ואמר ועליו דברי תורה, כאילו אכלו משולחנו שלמקום ב"ה, שנ' וידבר אלי זה השולחן אשר לפני יי'.

ר' חנניה בן חכינאי<sup>51</sup> אומ', הניעור בלילה, והמהלך יחידי בדרך, והמפנה לבו לבטלה, הרי זה מתחייב בנפשו.

ר' נחוניא בן הקנה אומ', כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ, וכל הפורק ממנו עול תורה גותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ.

ר' חילפתא איש כפר חנניה אומ', עשרה שהיו יושבין ועוסקין בתורה<sup>52</sup> שכינה שרויה<sup>53</sup> ביניהן, שנ' אלהים נצב בעדת אל, ומנין אפילו חמשה, שנ' בקרב אלהים ישפוט, ומנין אפילו שלשה שנ' ואגודתו על ארץ יסדה, ומנין אפילו שנים שנ' אז נדברו יראי יי' איש אל רעהו וג', מנין אפילו אחד, שנ' בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך.

ר' אלעזר בן יהודה איש ברתותא<sup>54</sup> אומ', תן לו משלו, שאתה ושלך שלו, וכן הוא אומר בדויד, כי ממך הכל ומידך נתנו לך.

(46) בכ"י הנ"ל: ר' חנניה.

(47) בכ"י הנ"ל: ועוסקים בדברי תורה; ובהוצ' לו: ועוסקין בדברי תורה.

(48) בכ"י הנ"ל ליתא מאמר זה: אחד... עליו.

(49) בהוצ' לו: שהיו אוכלין.

(50) בכ"י פארמא: "חנניה בן חכינאי", ו"ר" ליתא שם. וכן ליתא בהוצ' לו.

(51) בהוצ' לו: בדברי תורה.

(52) בכ"י פארמא ובהוצ' לו ליתא: שרויה.

(53) שם, שם: ברתותא.

ר' יעקב אומר, המהלך בדרך ושונה, ופוסק<sup>54</sup> משנתו ואומר, מה נאה אילן זה, מה נאה ניר זה, מעלין עליו כאילו מתחייב בנפשו.

ר' דוסתאי בר' ינאי<sup>55</sup> או' משום ר' מאיר, כל השכח<sup>56</sup> דבר אחד ממשנתו מעלין עליו כאילו מתחייב בנפשו, שנ' רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך, יכול אפילו תקפה עליו משנתו, ת"ל ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך, הא אינו מתחייב עד שישב לו ויסירם מלבו.

ר' חנניה<sup>57</sup> בן דוסא או', כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת, חכמתו קודמת ליראת חטאו, אין חכמתו מתקיימת. הוא היה אומר, כל שמעשיו מרובין מחכמתו, חכמתו מתקיימת, חכמתו מרובה ממעשיו, אין חכמתו מתקיימת. הוא היה אומ', כל שרוח הבריות נוחה הימנו<sup>58</sup>, רוח המקום נוחה הימנו<sup>59</sup>, וכל שאין רוח הבריות נוחה הימנו<sup>60</sup>, אין רוח המקום נוחה הימנו<sup>61</sup>.

ר' דוסא בן הרכינס<sup>62</sup> אומ', שנת שחרית, ויין צהרים, ושיחת הילדים, ושיבת כניסיות<sup>63</sup> של עמי הארץ, מוציאין את האדם מן העולם.

ר' אלעזר<sup>64</sup> המודעי אומ', המחלל את הקדשים, והמבזה את המועדות, והמפיר בריתו של אברהם אבינו, והמגלה פנים בתורה, אע"פ שיש בידו תורה<sup>65</sup> ומעשים טובים, אין לו חלק לעולם הבא.

ר' ישמעאל אומר, הוי קל לראש ונוח לתשחורת<sup>66</sup>, והוי מקבל את כל האדם בשמחה.

ר' עקיבה אומ', שחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה, מסורת<sup>67</sup> סיג לתורה<sup>68</sup>, ונדריים סיג לפרישות, וסיג לחכמה שתיקה. הוא היה אומ' חביב אדם שנברא בצלם, חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם, שנ' כי בצלם אלהים עשה

(54) שם, שם: ומפסיק.

(55) בכ"י פארמא: ר' דוסתי בר' ייני; ובהוצ' לו: ר' דוסתי בר' ינאי.

(56) בהוצ' לו: תלמיד חכם שהוא יושב ושונה ושכח.

(57) בכ"י פארמא: ר' חנינא; בהוצ' לו: ר' חנניה.

(58) בכ"י פארמא ובהוצ' לו: ממנו.

(59) בכ"י הנ"ל: ממנו.

(60) בכ"י הנ"ל: ארכינס.

(61) בהוצ' לו: בתי כנסיות.

(62) שם: ר' אליעזר.

(63) בכ"י פארמא, ובהוצ' לו, ליתא: תורה.

(64) בכ"י הנ"ל: קל ראש ונוח תשחורת. וכ"ה בהוצ' לו (ושם: תשחורת).

(65) שם, שם: מסורות.

(66) בכ"י פארמא מוסיף: [מעשרות סייג לעושר].

את האדם. חביבין ישראל שנקראו בנים למקום, חיבה יתירה נודעת להם שנקראו בנים למקום, שנא' בנים אתם ליי' אלהיכם. חביבין ישראל שניתן להם כלי<sup>67</sup> שבו נברא העולם, חיבה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי<sup>67</sup> שבו נברא העולם, שנ' כי לקח טוב נתתי לכם תורתני על תעזובו. הוא היה אומ'<sup>68</sup>, הכל צפוי, והרשות נתונה, ובטוב העולם נידון, והכל לפי המעשה<sup>69</sup>. הוא היה אומ', הכל נתון בעירבון, ומצודה פרושה על כל החיים והחנות פתוחה, והחנווני מקיף, והפינקס כתובה<sup>70</sup>, וכל הרוצה ליטול בא ונוטל<sup>71</sup>, והגבאין מחזרין תדיר<sup>72</sup> בכל יום, נפרעין מן האדם לדעתו ושלא לדעתו, ויש להם על מה שיסמכו, והדין דין אמת, והכל מותקן<sup>73</sup> לסעודה.

ר' אלעזר בן עזריה אומ', אם אין תורה אין דרך ארץ<sup>74</sup>, אם אין דרך ארץ<sup>74</sup> אין תורה, אם אין חכמה אין יראה, אם אין יראה אין דעת [חכמה], אם אין דעת אין בינה, אם אין בינה אין דעת, אם אין קמח אין תורה, אם אין תורה אין קמח. הוא היה אומ', כל שחכמתו מרובה ממעשיו, למה הוא דומה, לאילן שענפיו מרובין ושרשיו מעוטיין, הרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו, שנ' והיה כערער בערבה ולא יראה כי יבא טוב ושכן חררים במדבר ארץ מלחה ולא תשב<sup>75</sup>, וכל שמעשיו מרובין מחכמתו, למה הוא דומה, לאילן שענפיו מעוטיין ושרשיו מרובין, אפילו כל הרוחות שבעולם<sup>76</sup> באות ונושבות בו אין מזיזות אותו ממקומו, שנ' והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח שרשיו ולא יראה כי יבא חום והיה עלהו רענן ובשנת בצרת לא ידאג ולא ימיש מעשות פרי<sup>77</sup>. ר' אלעזר חסמא<sup>78</sup> אומ', קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות<sup>79</sup>, תקופות וגימטריא פרפראות לחכמה.

(67) בכ"י הנ"ל: כלי חמדה.

(68) בכ"י הנ"ל, ובהוצ' לו, ליתא: הוא היה אומ'.

(69) בכ"י הנ"ל: לפי רוב המעשה. וכ"ה בנדפס.

(70) בכ"י הנ"ל: הפינקס פתוחה [והידי כותבת], וכ"ה בהוצ' לו.

(71) בכ"י הנ"ל ליתא: וכל... ונוטל; ובהוצ' לו: וכל הרוצה ללחם בא ולחם.

(72) שם, שם: תמיד.

(73) וכ"ה בהוצ' לו, ובכ"י פארמא: מתוקן.

(74) בכ"י הנ"ל: דרך הארץ.

(75) בהוצ' לו ליתא: שני... תשב.

(76) שם ליתא: שבעולם.

(77) שם ליתא: שני... פרי.

(78) בכ"י פארמא: חסמה; בהוצ' לו: הסמה.

(79) בכ"י הנ"ל: תורה; בהוצ' לו: תורה [הלכות].

## פרק [ד]

בן זומא אומ', איזהו החכם המלמד<sup>80</sup> מכל אדם, שנא' מכל מלמדי השכלתי, איזהו גבור, הכובש את יצרו, שנא' טוב ארך אפים מגבור ומושל ברוחו מלוכד עיר, איזהו העשיר, השמח בחלקו, שנ' יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך, אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם<sup>81</sup> הבא, אי זה הוא מכובד המכבד את הבריות, שנא' כי מכבדי אכבד ובוזי יקלו.

בן עזאי אומ', הוי רץ למצוה קלה, ובורח מן העבירה, שמצוה גוררת מצוה, ועבירה גוררת עבירה, ששכר מצוה מצוה, ושכר עבירה עבירה. הוא היה אומ' אל תהי בו לכל אדם, ואל תהי מפליג לכל דבר, שאין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום.

ר' לויטס איש יבני<sup>82</sup> אומ', מאד מאד הוי שפל רוח, שתקות אנוש רמה. ר' יוחנן בן ברוקא אומ', המחלל<sup>83</sup> שם שמים בסתר, נפרעין ממנו בגלוי, אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם.

ר' ישמעל בנו אומ', הלמד על מנת ללמד, מספיקין בידו ללמוד וללמד, והלמד על מנת לעשות, מספיקין בידו ללמוד וללמד ולעשות<sup>84</sup>.

ר' צדוק אומ', אל תעשם עטרה להתגדל בהם, ולא קרדום לחתוך בהן<sup>85</sup>, וכן היה הילל אומ', ודאישתמש בתגא חלף<sup>86</sup>, הא כל הניאות מדברי תורה נוטל חייו מן העולם.

ר' יוסי אומ', כל המכבד את התורה, גופו מכובד על הבריות, וכל המחלל את התורה, גופו מחולל על הבריות.

ר' ישמעאל בר יוסי<sup>87</sup> אומ', החושך עצמו מן הדין, פורק ממנו איבה וגזל ושבועת שוא, והגס לבו בהוראה שוטה רשע וגס רוח. הוא היה אומ', אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד, ואל תאמר קבלו דעתי, שהן רשאים ולא אתה.

(80) שם, שם: הלמד.

(81) בהוצ' לו: בעולם.

(82) בכ"י פארמא, ובהוצ' לו: יבנה.

(83) שם, שם: כל המחלל. ובהוצ' לו ליתא: מאד מאד... ריב"ב אומ', ונשמט בט"ס

מן "אומ" עד "אומ".

(84) וכ"ה בהוצ' לו, ובכ"י פארמא: לשמור ולעשות.

(85) בכ"י הנ"ל: לוכל מהן; בהוצ' לו: לאכל מהן.

(86) ראה לעיל, סוף פ"א.

(87) בכ"י פארמא, ובהוצ' לו, ליתא: בר יוסי.

לא עולה ולא שכחה ולא כזב ולא מרמה<sup>(118)</sup> לא משוא פנים ולא מקח שוחד והכל<sup>(119)</sup> שלו, ודע שהכל בא לחשבון<sup>(120)</sup>, ואל יבטיחך יצרך שיש בשאול<sup>(121)</sup> בית מנוס, שבעל כרחך אתה נוצר, ובעל כרחך אתה נולד, ובעל כרחך אתה חי, ובעל כרחך אתה מת, ובעל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה.

פרק [ה]

בעשרה מאמרות נברא העולם, ומה תלמוד<sup>(122)</sup>, והלא במאמר אחד יכול ליבראות, אלא ליפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימין את העולם שניברא בעשרה מאמרות. עשרה דורות מאדם ועד נח, להודיע כמה ארך אפים לפניו, שכל הדורות היו מכעיסין לפניו ובאין<sup>(123)</sup>, עד שהביא עליהן את המבול<sup>(124)</sup>. עשרה דורות מנח ועד אברהם להודיע כמה ארך אפים לפניו, שכל הדורות היו מכעיסין ובאין<sup>(125)</sup>, עד שבא אברהם אבינו וקיבל שכר כולם. עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו ועמד ככולן, להודיע כמה היא חיבתו שלאברהם אבינו.

עשרה ניסים נעשו לאבותינו במצרים, ועשרה על הים. עשר מכות הביא הקב"ה על המצרים במצרים, ועשר(ה) על הים.

עשרה נסיונות ניסו אבותינו את המקב"ה<sup>(126)</sup> במדבר, שנ' וינסו אותי זה עשר פעמים ולא שמעו בקולי.

עשרה נסים נעשו בבית<sup>(127)</sup> המקדש, לא הפילה אשה מריח בשר הקדש, ולא הסריח בשר הקדש מעולם, ולא אירע קרי לכהן<sup>(128)</sup> גדול ביום הכיפורים, ולא נמצא זבוב בבית המטבחים, ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם

- (118) שם, שם, ליתא: ולא כזב ולא מרמה.
- (119) שם, שם: שהכל.
- (120) בכ"י פארמא: בא בחשבון; בהוצ' לו: לפי חשבון.
- (121) בהוצ' לו: "ששאול", במקום: שיש בשאול.
- (122) שם: [לומר].
- (123) בכ"י פארמא, ובהוצ' לו, ליתא: ובאין.
- (124) בכ"י הנ"ל: את מימי המבול.
- (125) בכ"י הנ"ל, ובהוצ' לו: "לפניו", במקום: ובאין.
- (126) שם, שם: המקום.
- (127) בכ"י פארמא: לבית.
- (128) שם: בכהן.

הפנים, ולא כבו גשמים את המערכה<sup>(129)</sup>, ולא נצחה הרוח את עמוד העשן<sup>(130)</sup>, עומדים צפופים ומשתחוים רווחים, ולא הזיק נחש ועקרב בירושלם<sup>(131)</sup>, ולא אמר אדם לחבירו צר לי המקום כשעולין<sup>(132)</sup> לירושלם.

עשרה דברים נבראו בין השמשות, פי הארץ, פי הבאר, ופי האתון, הקשת, והמן, והמטה, והשמיר, והכתב, והמכתב, והלוחות, ויש אומרים אף המזיקין וקבורתו שלמשה רבנו<sup>(133)</sup> ואילו שלאברהם<sup>(134)</sup>, ויש אומר אף צבת בצבת עשויה. שבעה דברים בגולם, ושבעה בחכם, חכם אינו מדבר בפני מי שגדול ממנו בחכמה, ואינו נכנס לתוך דברי חבירו, ואינו נבהל להשיב, שואל כענין ומשיב כהלכה<sup>(135)</sup>, ואומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, ועל מה שלא שמע אומר לא שמעתי, ומודה על האמת, וחלופיהו בגולם<sup>(136)</sup>.

שבעה מיני פורעניות באין על שבעה גופי עבירות<sup>(137)</sup>, מקצתן מעשרין ומקצתן אין מעשרין, רעב שלבצורת בא, מקצתן שביעין ומקצתן רעיבים<sup>(138)</sup>; גמרו שלא לעשר, רעב שלבצורת ושל מהומה בא<sup>(139)</sup>; שלא ליטול את החלה, רעב שלכלייה בא; דבר בא לעולם על מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין, ועל פירות שביעית; חרב בא לעולם על עינוי הדין, ועל עיוות הדין, ועל המורים בתורה שלא כהלכה; חיה רעה באה לעולם על שבועת שוא ועל חילול השם; גלות בא לעולם, על עבודה זרה<sup>(140)</sup>, ועל גלוי עריות, ועל שפיכות דמים, ועל השמטת<sup>(141)</sup> הארץ.

בארבעה פרקים הדבר מרובה, ברביעית, ובשביעית, במוצאי שביעית, ובמוצאי החג שבכל שנה ושנה<sup>(142)</sup>, ברביעית מפני מעשר עני שבשלישית, ובשביעית מפני מעשר עני שבששית, ובמוצאי שביעית מפני פירות שביעית, ובמוצאי החג שבכל שנה ושנה<sup>(143)</sup> מפני גזל מתנות עניים.

- (129) וכ"ה בהוצ' לו, ועל הגליון כאן הוגה: "הגשמים את נר המערכה", ובכ"י פארמא: הגשמים את עצי המערכה.
- (130) בכ"י הנ"ל מובאים המאמרים האלה בסדר אחר.
- (131) בכ"י הנ"ל: [מעולם].
- (132) בכ"י הנ"ל, ובהוצ' לו: שאלין.
- (133) שם, שם, ליתא: רבנו.
- (134) שם, שם: [אבינו].
- (135) בהוצ' לו: שואל כהלכה ומשיב כעניין.
- (136) ראה מס' דרך ארץ, ריש פ"ו, צד 121-122, הוצ' מ. היגער, ובנסמך שם.
- (137) בכ"י פארמא: עבירה.
- (138) בכ"י הנ"ל: מקצתן רעיבין ומקצתן שביעים. וכ"ה הסדר בהוצ' לו.
- (139) בכ"י הנ"ל: של מהומה ושל מצור בא; ובהוצ' לו: של מהומה ושל בצורה בא.
- (140) בכ"י הנ"ל: על עובדי ע"ז.
- (141) בהוצ' לו: השמט.
- (142) שם ליתא: ושנה.

ארבע מידות באדם, האומר שלי שלי ושליך שלך, זו מדה בינונית, ויש אומ' זו מדת סדום; האומר שלי שלך ושליך שלי, עם ארץ<sup>(143)</sup>; שלי<sup>(144)</sup> ושליך שלך, חסיד; שלך<sup>(145)</sup> ושלי שלי רשע.

ארבע מידות בדיעות, נוח לכעוס ונוח לרצות, יצא שכרו בהפסידו<sup>(146)</sup>, קשה לכעוס וקשה לרצות, יצא הפסידו בשכרו<sup>(147)</sup>, קשה לכעוס ונוח לרצות חסיד, נוח לכעוס וקשה לרצות רשע.

ארבע מדות בלומדים<sup>(148)</sup>, ממהר לשמוע וממהר לאבד, יצא שכרו בהפסידו, קשה לשמוע וקשה לאבד, יצא הפסידו בשכרו, ממהר לשמוע וקשה לאבד חכם, קשה לשמוע וממהר לאבד, זה חלק רע.

ארבע מדות בנותני צדקה, רוצה שיתן ולא יתנו אחרים, עינו רעה בשל אחרים, שיתנו אחרים והוא לא יתן, עינו רעה בשלו, שיתן ויתנו אחרים חסיד, לא יתן ולא יתנו אחרים רשע.

ארבע מדות בהולכי לבית<sup>(149)</sup> המדרש, הולך ואינו עושה, שכר הליכה בידו עושה ואינו הולך, שכר מעשה בידו, הולך ועושה חסיד, לא הולך ולא עושה רשע.

ארבע מדות ביושבין לפני חכמים, ספוג, ומשפך, ומשמרת, ונפה, ספוג שהוא סופג את הכל, משפך שמכניס בוז ומוציא בוז, משמרת שהיא מוציאה את היין וקולטת את השמרים, נפה שהיא מוציאה את הקמח וקולטת את הסלת.

כל אהבה שהיא תלויה בדבר, בטל דבר בטלה אהבה, ושאינה תלויה בדבר, אינה בטילה לעולם. איזו היא אהבה שהיא תלויה בדבר, אהבת אמנון ותמר, ושאינה תלויה בדבר, אהבת דויד ויהונתן.

כל מחלוקת שהיא לשם שמים, סופה להתקיים, וכל מחלוקת שאינה לשם שמים, אין סופה להתקיים. איזו היא מחלוקת שהיא לשם שמים, מחלוקת שמאי והילל<sup>(150)</sup>, ושאינה לשם שמים, זו מחלוקתו של קרח<sup>(151)</sup>.

כל המזוכה את הרבים, אין חטא בא על ידו, וכל המחטיא את הרבים אין

(143) בכ"י פארמא, ובהוצ' לו: עם הארץ.

(144) בכ"י הג"ל: [שליך].

(145) בכ"י הג"ל: [שלי].

(146) שם: הפסידו בשכרו.

(147) שם: שכרו בהפסידו. והשווה לקמן, המאמר שלאח"ז.

(148) שם: בלמידים; בהוצ' לו: בתלמידים.

(149) בהוצ' לו: בית.

(150) וכ"ה בהוצ' לו. ובכ"י פארמא: הלל ושמי.

(151) בכ"י פארמא: [ועדתו]. ושם בא מאמר זה, כל מחלוקת וכו', קודם המאמר,

כל אהבה וכו'.

מספיקין בידו לעשות תשובה. משה זכה וזיכה את הרבים, וזכות הרבים תלוי<sup>(152)</sup> בו, שנ' צדקת י"י עשה ומשפטיו עם ישראל. ירבעם חטא והחטיא את הרבים, וחטא הרבים תלוי בו<sup>(153)</sup>, שנ' על חטאות ירבעם אשר חטא ואשר החטיא את ישראל.

כל מי שיש בידו שלשה דברים טובים, מתלמידיו<sup>(154)</sup> שלאברהם, וכל מי שיש בידו שלשה דברים רעים, מתלמידיו<sup>(155)</sup> שלבלעם. עין טובה, ורוח נמוכה, ונפש שפלה<sup>(156)</sup>, מתלמידיו<sup>(157)</sup> שלאברהם, עין רעה, ורוח גבוהה, ונפש קצרה<sup>(158)</sup>, מתלמידיו<sup>(159)</sup> שלבלעם. מה בין תלמידיו שלאברהם לתלמידיו שלבלעם, תלמידיו שלאברהם אוכלין בעולם הזה ונוחלין העולם הבא וגן עדן, שנ' להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא, אבל תלמידיו שלבלעם הרשע יורדין לגיהנם, שנ' ואתה אלהים תורידם לבאר שחת<sup>(160)</sup>.

ר' יהודה בן תימא<sup>(161)</sup> אומר, הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים.

שמואל הקטן אומ', בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך פן יראה י"י ורע בעיניו והשיב מעליו אפו<sup>(162)</sup>. הוא היה אומ', בן חמש למקרא, בן עשר למשנה, בן שלש עשרה למצות, בן חמש עשרה לתלמוד, בן שמונה עשרה לחופה, בן עשרים לרדוף, בן שלשים לכת, בן ארבעים לבינה, בן חמשים לעצה, בן ששים לזקנה, בן שבעים לשיבה, בן שמונים לגבורה, בן תשעים לשוח, בן מאה כאילו מת ובטל מן העולם<sup>(163)</sup>.

ר' נתן אומר, כל הלמד תורה מן הקטנים, כאילו אוכל ענבים קהות ושותה

(152) בכ"י הג"ל ובהוצ' לו: תלויה.

(153) על הגליון הוגה: וחטאת הרבים תלויה בו.

(154) בכ"י פארמא, ובהוצ' לו: תלמידו.

(155) בהוצ' לו: ונפש שפלה ורוח נמוכה.

(156) שם: ונפש רחבה ורוח גבוהה.

(157) בכ"י פארמא: תלמידיו של בלעם יורשין גיהנם ויורדין לבאר שחת שנאמר ואתה אלהים תורידם לבאר שחת אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם, אבל תלמידיו של אברהם אבינו יורשין העוה"ז ונוחלין העוה"ב שנאמר להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא; ובהוצ' לו: תלמידיו של בלעם יורדים לגיהנם שנ' ואתה אלהים תורידם לבאר שחת, אבל תלמידיו של אברהם יורשין גן עדן שנ' להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא.

(158) בכ"י פארמא: יהודה בן תומא, ור"י ליתא שם.

(159) מאמר זה מובא ג"כ לעיל, בסוף פ"ד. וראה לעיל, הערה 107.

(160) בכ"י פארמא, ובהוצ' לו, ליתא המאמרים האלה: שמואל הקטן אומ' וכו',

הוא היה אומ' וכו'.



יין מגתו, והלמד תורה מן הגדולים, כאילו אוכל ענבים בשילות ושותה יין ישן<sup>(161)</sup>.  
 ר' יהודה הנשיא אומ' <sup>(162)</sup>, עז פנים לגיהנם ובוש פנים לגן עדן<sup>(163)</sup>.  
 בן בג בג <sup>(164)</sup> אומ', הפוך בה והפך בה <sup>(165)</sup>, דכולא בה <sup>(166)</sup>, ובה תהגא <sup>(167)</sup>,  
 ומינה לא תזוע, שאין לך מדה טובה יותר <sup>(168)</sup> ממנה.

בן הא הא אומ', לפום צערא אגרא <sup>(169)</sup>.  
 עז פנים <sup>(170)</sup>, ר' אליעזר אומ' ממזר, ר' יהושע אומ' בן הנדה, ור' עקיבה  
 אומ' ממזר ובן הנדה, ר' אליעזר בן יעקב אומ' אף לא עמדו אבותיו על הר  
 סיני <sup>(171)</sup>, ועל כולם אליהו כותב והקב"ה חותם, אוי לו למי שנושא אשה שאינה  
 הוגנת לו, אוי לו למי שפוסל את זרעו ופוגם את משפחתו, וכל הפוסל פסול,  
 ואינו מדבר בשבחיו לעולם <sup>(172)</sup>, סוף אדם למות והכל למיתה עומדים <sup>(173)</sup>.

ר' יהודה בר אבא אומ' אשרי מי שגדל בתורה, ועמלו בתורה, ועושה  
 נחת רוח ליוצרו, גדל בשם טוב, ונפטר בשם טוב מן העולם, ועליו אמר שלמה  
 בחכמתו טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו <sup>(174)</sup>. למוד תורה הרבה כדי  
 שיתנו לך שכר הרבה, ודע מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבוא.

אמ' רבי אלעזר אמר ר' חנינה תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם,  
 שנ' וכל בניך למודי י"י וגו' <sup>(175)</sup>.

ר' חנניה בן עקשיא אומ' רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך הרבה  
 להם תורה ומצות, שנ' י"י חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר <sup>(176)</sup>.

ח ס ל ת א ב ו ת

161) מאמר זה מובא לעיל, בסוף פ"ד, בשם ר' יוסי בן יהודה איש כפר הבבלי.  
 ובכ"י הנ"ל, ובהוצ' לו, ליתא כאן מאמר זה. וראה לעיל, הערות 108-109.  
 162) בכ"י פארמא, ובהוצ' לו: "הוא היה אומר", במקום: ר"י הנשיא אומ'.  
 163) שם, שם, מוסיף כאן: [יהר"מ י"י אלהינו ואלהי אבותינו שתבנה עירך בימינו  
 ותתן חלקינו בתורתך] (ובהוצ' לו: י"י אלהינו... ותן חלקינו...).

164) בכ"י פארמא: בגבג.  
 165) שם: הפך בה והפוך בה.  
 166) בכ"י הנ"ל, ובהוצ' לו מוסיף: [וכולך בה].  
 167) שם, שם, ליתא: ובה תהגא.  
 168) שם, שם, ליתא: יותר.  
 169) בכ"י פארמא: [חסלת אבות]; בהוצ' לו: [חסלת אבות פרקים ה'].  
 170) מכאן עד סוף הפרק ליתא בכ"י פארמא ובהוצ' לו.  
 171) ראה מבוא.  
 172) השוה קידושין ע' א'.  
 173) ראה ברכות י"ז א'.  
 174) ראה ברכות ס"ד א', ובנסמן שם.  
 175) ראה משנה, מכות כ"ג ב'.

קנין תורה <sup>(176)</sup>

רבי מאיר אומ', כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה, ולא עוד  
 אלא שכל העולם כולו כדאי הוא לו, נקרא רע אהוב, אוהב את המקום, ואוהב את  
 הבריות, משמח את המקום, ומשמח את הבריות, מלבשתו ענוה ויראה, ומכשרתו  
 להיות צדיק וחסיד ישר ונאמן, מרחקתו מן החטא, ומקרבתו לזכות, ניהנין ממנו  
 עצה ותושיה בינה וגבורה, שנ' לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה, נותנת לו  
 חיים וממשלה גדולה וחקר דין, ומגלין לו רזי תורה מן השמים, ונעשה כמעין  
 שאינו פוסק וכנהר שמתגבר והולך, והויה צנוע ורך רוח מוחל עלבונו, ומגדלתו  
 ומרוממתו על כל המעשים כולם <sup>(177)</sup>.

אמר ר' יהושע בן לוי בכל יום ויום בת קול יוצא[ת] מהר חורב ואמרת,  
 אוי לכם הבריות מעלבנה שלתורה, שכל מי שאינו תדור בתלמוד תורה הרי זו  
 נזופ, שנ' נזם זהב באף חזיר אשה יפה וסרת טעם, ואומר והלוחות מעשה אלהים  
 המה והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות, אל תקרא חרות אלא חירות,  
 שאין לך בן חורין אלא מי שהוא עוסק בתלמוד תורה, כל הלמד תורה הרי זה  
 מתעלה, שנ' וממתנה נחליאל ומנחליאל במות <sup>(178)</sup>.

והלמד מחבירו פרק אחד, הלכה אחת, פיסוק אחד, דבר אחד, או אפילו  
 אות אחת, צריך לנהוג בו כבוד, שכך מצינו בדויד מלך ישראל, שלא למד  
 מאחיתפל אלא שני דברים בלבד, עשאו רבו ואלופו, שנ' ואתה אנוש כערכי  
 אלופי ומיודעי, והלא דברים קל וחומר, ומה דויד מלך ישראל שלא למד מאחיתפל  
 אלא שני דברים, עשאו רבו ואלופו, הלמד מחבירו פרק אחד, הלכה אחת, פיסוק  
 אחד, דבר אחד, על אחת כמה וכמה צריך לנהוג בו כבוד, ואין כבוד אלא תורה,  
 שנ' כבוד חכמים ינחלו ותמימים ינחלו טוב, ואין טוב אלא תורה, שנ' כי לקח  
 טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו <sup>(179)</sup>.

כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל, ומים תשתה, ועל הארץ תישן,  
 וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל, אשריך וטוב לך, אשריך בעולם הזה, וטוב  
 לך לעולם הבא <sup>(180)</sup>.

אל תבקש גדולה, ואל תחמוד כבוד, יתר מלימודך עשה, ואל תתאוה

176) ראה מבוא.  
 177) השוה מ. היגער, מס' כלה רבתי, ריש פ"ה; וריש פרק קנין תורה (חורב,  
 תשרי תרצ"ו).  
 178) ראה מס' כלה רבתי הנ"ל, צד 282.  
 179) השוה מס' כלה רבתי הנ"ל, צד 287-290; והערות היגער שם.  
 180) ראה שם, צד 291.

שולחן מלכים, ששולחנך גדול משולחנכם, וכתרך גדול מכתרם, נאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך.

גדולה תורה מן הכהונה ומן המלכות, שהמלכות בשלשים מעלות, וכהונה בעשרים וארבע מעלות, ותורה נקנית בארבעים ושמונה דברים, בתלמוד, בשמיעת האוזן, בעריכת שפתיים, בבינת הלב, בשכלות הלב, באימה ביראה בענוה בשמחה בחכמה, בשימוש חכמים, בדיבוק חבירים, ובפפול התלמידים, בישוב, במקרא, במשנה, (בדרך ארץ), במיעוט שיחה, במיעוט סחורה, במיעוט שחוק, במיעוט תענוג, במיעוט דרך ארץ, בארך אפים, בלב טוב, באומנות חכמים, ובקבלת היסורין, המכיר את מקומו, והשמח בחלקו, והעושה סיג לדבריו, ואינו מחזיק טובה לעצמו, אוהב את המקום, ואוהב את הבריות, משמח את המקום, ומשמח את הבריות, אוהב את הצדקות, ואוהב את התוכחות, ואוהב את המישרים, מתרחק מן הכבוד, ואינו רודף אחר הכבוד, ולא מגיס לבו בתלמוד, ולא שמח בהוראה, הנושא בעול עם חבירו, מכריעו לכף זכות, מעמידו על האמת, ומעמידו על השלום, המתישב בתלמודו, שואל ומשיב, שומע ומוסיף, והלמד על מנת ללמד, והלמד על מנת לעשות, והמחכה את רבו, והמכון את שמועתו, והאומר דבר בשם אומרו, הא למדתה שכל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, שנ' ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי<sup>181</sup>).

גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושה בעולם הזה ולעולם הבא, שנ' כי חיים הם למוצאייהם ולכל בשרו מרפא, ואומ' רפאות תהי לשרך ושיקוי לעצמותיך, ואומ' עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר, ואומ' ארך ימים בימינה בשמאלה עשר וכבוד, ואומ' כי לויית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך, ואומ' תתן לראשך לויית חן עטרת תפארת תמגניך, ואומ' כי בי ירבו ימיך ויוסיפו לך שנות חיים, ואומ' כי ארך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך, ואומ' דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום<sup>182</sup>).

ר' שמעון בן יוחאי אומ' הגוי והכח והעושר והחכמה והזקנה והשיבה והכבוד והבנים לצדיקים נאה להם ונאה לעולם, שנ' עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה תמצא, ואומ' תפארת בחורים כחם והדר זקנים שיבה, ואומ' עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם, ואומ' חפרה הלבנה ובושה החמה כי מלך י"י צבאות בהר ציון ובירושלם ונגד זקיניו כבוד, ר' שמעון בן מנסיא אומר, אילו שבע מדות שמנו חכמים בצדיקים כולם נתקיימו ברבי ובניו<sup>183</sup>.

(181) השוה שם, צד 292-294; וריש פרק קנין תורה, הנ"ל.

(182) ראה מס' כלה רבתי הנ"ל, צד 294-295, והערות שם; וסוף פרק קנין תורה, הנ"ל.

(183) השוה מס' כלה רבתי הנ"ל, צד 296, והערות היגער שם.

אמ' ר' יוסי בן קיסמא, פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ופגע בי אדם אחד, ונתן לי שלום, והחזרתי לו שלום, אמר לי ר' מאיזה מקום אתה, אמרתי לו מעיר גדולה שלחכמים ושלסופרים אני, ומיבנה אני<sup>184</sup>, אמר לי ר' רצונך שתדור עמנו במקומנו, ואנו נותנין לך אלפי אלפים דינרי זהב ואבנים טובות ומרגליות, אמרתי לו בני, אילו נתתה לי כל כסף וזהב שבעולם ואבנים טובות ומרגליות, איני דר אלא במקום תורה, לפי שבשעת פטירתו שלאדם אין מלוין אותו לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות, אלא תורה ותשובה ומעשים טובים בלבד, שכך כתוב בספר תלים על ידי דויד מלך ישראל, טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף, ואומ' לי הכסף ולי הזהב נאם י"י צבאות<sup>185</sup>.

חמשה קנינים קנה הקב"ה בעולמו, ואילו הן, תורה קנין אחד, אברהם קנין אחד, שמים וארץ קנין אחד, ישראל קנין אחד, בית המקדש קנין אחד. תורה קנין אחד מנין, שנ' י"י קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז, שמים וארץ קנין אחד מנין, שנ' כה אמר י"י השמים כסאי והארץ הדום רגלי אי זה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום מנוחתי, ואומ' מה רבו מעשיך י"י כולם בחכמה עשית מלאה הארץ קניניך, אברהם קנין אחד מנין, שנ' ויברכהו ויאמר ברוך אברהם לאל עליון קונה שמים וארץ, ישראל קנין אחד מנין, שנ' עד יעבר עמך י"י עד יעבר עם זו קנית, ואומ' לקדושים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי במ, בית המקדש קנין אחד מנין, שנ' מכון לשבתך פעלת י"י מקדש י"י כוננו ידיך, ואומ' ויביאם אל גבול קדשו הר זה קנת[ה] ימינו, וכולם לא בראם הקב"ה אלא לכבודו, שנ' כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, ואומ' י"י ימלוך לעולם ועד, י"י מלכותיה לעלמא ולעלמי עלמיא<sup>186</sup>.

ר' יוחנן בן בג בג אומ', הפוך בה והפך בה, דכולא בה, ובה תהגה, ומינה לא תזוע, שאין לך מדה טובה יותר ממנה<sup>187</sup>.

בן הא הא אומר, לפום צערא אגרא<sup>188</sup>.

ס ל י ק ק נ י נ ת ו ר ה

(184) הביטוי „ומיבנה אני“ ליתא בנדפס. והשוה סנהדרין צ"ח א, וע"ז י"ח א.

(185) ראה מס' כלה רבתי הנ"ל, צד 297, והערות היגער שם.

(186) ראה מס' כלה רבתי הנ"ל, צד 298.

(187) ראה לעיל, סוף פ"ה, והערות שם.

צרותיהם ותלאותיהם. ויהודי קושטא ואיטליה אמנם החישו להם את עזרתם והצילו את הישוב בעיר „קברות האבות“<sup>6</sup>.

במצב דומה לזה נמצאו יהודי חברון בשנת תקל"ה. קרה להם אז מקרה משונה. בן מושל העיר נפל לתוך בית־מחראות של היהודים ונטבע שם ומת. הערבים האשימו אז את היהודים במותו, ואמרו להגקם בהם, לבזו את רכושם ולהרוג אותם. היהודים גזרו אז תענית־צבור „ותצל שועתם אל האלהים“ והמושל נעתר לקבל מהם כופר נפש בנו, סכום כסף עצום, שלא היה ביכולתם לשלם. גם אז הוכרחו ללוות את הכסף מהערבים ומשכנו להם את בתיהם.

דפים בוודים" בקובץ „ירושלים" לזכר לונץ, עמודים קכ"ח קכ"ט, יתוארו „החכם השלם סיני ועוקר הרים מוהר"ר חיים רחמים באגאיו וכי" והחכם השלם, סיני ועוקר הרים בן של קדושים מוהר"ר יצחק זאבי וכי". יצחק זאבי היה בנו של „הרב הגדול סבא דמשפטים, מופלא שבסנהדרי גדולה" ר' אברהם ישראל זאבי שכשלים שנה היה אב"ד ור"מ בחברון. ר' אברהם ישראל זאבי היה בן־בתו של ר' אברהם אזולאי בעל „חסד לאברהם", וחותנו של ר' אברהם קונקי. בשנת „צדיק עץ חיים" [תק"יח] הוציא ר' יצחק זאבי את ספרו של אביו שאלות ותשובות „אורים גדולים" (אזמיר בדפוס ר' יאודה ב"ר דוד חזן, בעל „חווה דוד"), וספח לו (בשער מיוחד) ספר „אור לישירים" (אזמיר דפוס אוסטה מארגוס, שנת אשר כך [תק"יח]). דרושים והספדים (גם על אם המחבר, תנה, שנפטרה בירושלים ביום ש"ק, כ"ח תמוז שנת ת"ע, והספד על הרב המובהק ר' יאודה חבילון). בראש הספר באו הסכמות רבני חברון: חייא זאבי, מרדכי רוביו, פינחס מרדכי באגאיו, יהודה גומיץ פאטו, יצחק הכהן, ר' אברהם חיים הכהן ור' אברהם גדליא. בהקדמתו מספר ר' יצחק זאבי שזכה „להסתופף בצל אילן גוף יפה, גוף הדרי, כבודי ומרים ראשי מורי ורבי הרב הכולל אין גומרין עליו את ההלל — כמהר"ר חיים יאודה גומיץ פאטו נר"ו אשר גדלני כאב על התורה ועל העבודה". ר' חיים רחמים באגאיו הוא אולי בנו של ר' פינחס מרדכי באגאיו, החתום על התעודה. ר"מ באגאיו שנוכר במכתבו של מחותנו ר' יעקב אלישר לחיד"א, שפרסם אברהם אלמליח (במאמרו „מגניז העבר", „מזרח ומערב", כרך ג', עמודים 311-324), הוא אולי ר' פינחס מרדכי באגאיו. במכתב נאמר: „בני ח[כם] חיים עדין בארם צובא כי נחלה שנה ושנתים והלך שם להתרפא, וכלתו בת כמהר"ר באגאיו נ"ע באה עם א"א והיא יושבת בביתי ובחומותי". אולם המלה נ"ע, שבאה לזכרו של מת, מוכיחה שבאגאיו הנזכר כבר לא היה בשנת תקל"ה בחיים, ור' פינחס מרדכי באגאיו חתום על התעודה שלנו, שנכתבה באותה שנה, בין החותמים על מכתבים מטבריה למארוקו בשנות תקס"א-תקס"ו שפרסם ר"מ טולידאנו (במאמרו הנ"ל), נזכר גם השם יונה בוגאיו (החתמה) לא היתה ניכרת והמעתיק הציב סימן שאלה אחרי השם יונה). במכתבים מחברון משנות תקמ"ב, תקמ"ח ותקנ"ה שפרסם ריבקינד במאמרו הנ"ל, חתומים גם ברוך זאבי וחיים אברהם ישראל זאבי; שלמה באגאיו ונסים אברהם באגאיו. ממשפחות זאבי, רוביו, באגאיו ומלמד נמצאו בחברון עוד בסוף שנות השבעים למאה שעברה. בקונטרס „דמעת עשוקים", בענין הריב בין רבני חברון, ר' אליהו מאני ור' רחמים יוסף פראנקו, חתומים (על הסכמה נגד מאני) רפאל עזריה זאבי, וציון רוביו, דוד ואליעזר באגאיו, יום־טוב יצחק ורפאל מלמד.

5) ראה מכתב פקידי חברון בקושטא בענין זה משנת תקכ"ה הנ"ל: „ותרנו הארץ ותהי לחרדת אלהים וביום המעמד הגדול נדיבי עמים נאספו שרי וגבירי עירינו ובהסכמת רבני עיר ה' מלבד האלף גרושים אשר אנו שולחים להם מכוללות עירינו שנה בשנה להוצאות העיר תמידין כסדרן חייבנו לכל תושבי עירינו שיתנו אקרפתא אגבי חתיכה אחת לשבוע

## פרקים קצרים

### עלילה על יהודי חברון בשנת תקל"ה

מ א ת

א. ר. מלאכי

ממכתבי ראשי העדה בחברון משנת תקכ"ג, שפרסמו ר"מ טולידאנו<sup>1</sup> ור' מיכל רבינוביץ<sup>2</sup>, אנו יודעים, שבאותה שנה נמצאו יהודי חברון במצוקה גדולה. הם היו אז חייבים לממשלה סכום רב של „חמשה ועשרים אלף פייסאש"<sup>3</sup> דא אוקיי"ו ולא היה בכחם לשלם, ובגלל זה רחפה עליהם סכנת גירוש מן העיר. היהודים לוו אז כסף מהערבים ומשכנו להם את כלי־ביתם, אולם הנשך והריבית ששלמו להם, הגדיל את החוב, והיהודים כמעט, שהיו אנוסים למכור את בתיהם. כדי להפטר מעול החובות, שהעיק עליהם, פנו לאחיהם בקושטא, שיחלצו אותם מן המיצר. הם הציעו אז לפניהם למשכן להם, בעד העזרה שיושיטו להם, את בתיהם. גם שלחו אז יהודי חברון שני שליחים לאיטליה, את „החכם השלם הכולל סוה"ר בנן של קדושים" כמהר"ר יצחק זאבי ור' חיים רחמים באגאיו<sup>4</sup> ומכתב הביאו בידם לר' חננאל די מיליאב, שבו ספרו את כל

1) ב„ירושלים" של לונץ, כרך י' עמודים 310-304. בטעות נקבע ב„ירושלים" תאריך המכתב בשנת ש"ו, ור"מ טולידאנו תיקן (במאמרו „מגילת סתרים" ב„מזרח ומערב" כרך ד' חוברת א', עמודים 47-45) את הטעות בהוכיחו שהמכתב נכתב בשנת תקכ"ג. ואמנם תאריך המכתבים שפרסם רבינוביץ הם משנת תקכ"ג, וגם שמות החתומים על המכתב ב„ירושלים" מעידים שהוא מוזמן מאוחר. מכתב משנת תקכ"ה בענין זה מרבני קושטא וליבורנו, פרסם יצחק ריבקינד במאמרו „דפים בוודים" בקובץ „ירושלים" לזכר ר"מ לונץ, עמודים קכ"ו-קכ"ג.

2) ב„מזרח ומערב" כרך ג', חוברת ח', עמודים 156-148.

3) מלה ספרדית, ולפי תרגומו של לונץ (בהערותו למכתב הנ"ל) — חתיכה, כלומר:

מין מטבע שאז היו לה מהלכים בארץ־ישראל ואולי היא הגרוש.

4) במאמרו של רבינוביץ הנ"ל. במכתב שנדפס ב„ירושלים" יכונה „החכמים השלמים, הדיינים המצוינים, שליחי דרמנא מע"ק חברון תוב"ב". במכתב שפרסם ריבקינד במאמרו

כלי-ביתם וספריהם, בתי-המדרש ובית-הכנסת ואף שעבדו להם את הכנסות ה"כולל" (א).

ראשי העדה פנו אז במכתב מלא נהי וקינה "לראשי אלפי ישראל" בכל גלילות פראנקיאה, שיקיימו בהם מצות "פדיון שבויים והצלת נפשות" ויריקו את ברכתם "ביד שליחם הרב המובהק קדוש יאמר לו כמהר"ר חיים יוסף דוד אזולאי", שבימים ההם נמצא בליוורנו כשד"ר מחברון (א). המכתב נדפס בשנת 1755 בליוורנו על דף אחד, ואני מוסרו בזה כתעודה גם לתולדות העלילה (א) וגם לתולדות שד"רנותו של החיד"א. בע"ה (א).

ראשי אלפי ישראל, רחמנים בני רחמנים, מקימי דגל התורה, אנשי חסד, יראי אלהים, בעלי-מצוות, בעלי צדקות, מעלת יחידי סגולה, הגבירים הרמים, ועל צבאם מעלות הממונים ופרנסים וגבאי פדיון שבויים וגבאי צדקה, ועל ראשיהם הרבנים המובהקים אשר בכל גלילות פראנקיאה, בכלל ובפרט מערי איברופה, יחד כלם בש" (א) יחדיו.

קול נהי נשמע! כל השומע דמוע ידמע, וכל בית ישראל יבכו. ספרו ספדניא בצוח המגיע ביא ביא (א) על מקרה רע ומר, מלאו מתנינו לחלה על צרות צרורות. אחינו בית ישראל, שמעו! אוי מה היה לנו! כי לשעבר מתוקף צרות נפשנו צרי (א) אלפים פרשת נחלות נזיקין וחבלות (א) כתבנו מגילת קינות מצרותנו ושלחנו ציר אמונים, גזע האייתנים,

פדיון עה"ק חברון וגאבילו חדשה חצי לבן על כלן מיט"ר"י מיין ושכר וחייבנו לכל גבאי בתי כנסיות ובתי מדרשות שיתנו שמונה גרושים לשנה לפדיון נפשם. ועייין גם בהוספת רבני ליבורנו למכתב זה.

(6) זה נראה מהמשפט "ושעבדנו כל מאי דקנינו ונקנה" .

(7) זו היתה נסיעתו השניה של החיד"א כשליח חברון.

(8) רמז לעלילה זו, נמצא באגרת מחברון משנת תקל"ה, שפרסם ריבקינד במאמר "הגיל", "ירושלים" עמוד קל"ד: "מרשעת הגוים השופכים בקרבה דם צדיקים על ערבים בתוכה בעלילות ברשע ויאכלו את ישראל בכל פה".

(9) בעזרת השם.

(10) בשלום.

(11) ביא, לשון זעקה וגם קובלנא (ראה פירוש רש"י למלה זו בסנהדרין ס"ד, ע"א; יומא ס"ט, ע"ב ויבמות צ"ז, ע"ב). חכמי הספרדים בירושלים היו רגילים להשתמש במלה זו. במכתבם משנת תר"ו נגד הריפורמיים באשכנז, נאמר: "בכל קצוי ארץ וים רחוקים, כל רבני ארץ קדם ערי טורקייא, צוחין ביא ביא" ("שומר ציון הנאמן" כרך א', גליון י'; כ"א: שבט, תר"ז).

(12) על פי הכתוב "שרי אלפים" (שמות י"ה, כ"ה).

(13) הכוונה לעול החובות שרבץ עליהם.

בישראל גדול שמו, הרב המובהק קדוש יאמר לו כמהר"ר חיים יוסף דוד אזולאי נר"ו. ועמהם צרות אחרונות משכחות הראשונות, כי תוגר אחד בן מושל העיר לדרכו היה מהלך בחוץ. נתקל ונפל לתוך בית הכסא של היהודים אשר פתחו היה סתום בשדה והן בעון נתגלה, ונפל התוגר הנז' ונטבע ומת. וימצאוהו התוגרים שם והיו רוצים לבלע ולהשחית נער וזקן, טף ונשים, ביום אחד ושללם לבזו ולעשות כליה בשוואי ישראל. וגזרנו צום. ישבנו גם בכינו ותעל שועתנו אל האלהים להציל ממות נפשנו שנתרצה המושל בסך עצום ומשכננו כל ספרינו ומטלטלינו ובתינו, בתי מדרשות ובית הכנסת, ושעבדנו כל מאי דקנינו ונקנה עד אשר נגדל פרע (א) ואנחנו בסכנות נפשות ממש, נוסף על כל הרעות דהוינו בהן. לכן בוכים ומבכים, קרועי בגדים, עניים ומדולדלים. כל גבר ידיו על חלציו. כל עם הקהל אנו מתחננים למעלתם, יוציאו מצרה נפשנו להריק ברכה ביד שלוחנו הרב המובהק כמהר"ר חיים יוסף דוד הנז"ו. אולי יתעשת האלהים לנו ולא נאבד, כי אין לנו פה לדבר ולעורר קינות על אבל כבד זה. נא, לשון בקשה (א) יהמו רחמכם עלינו וזהו פדיון שבויים והצלת נפשות. והחלש יאמר גבור אני (א), ובימיכם לא תחרב עיר קברות אבותינו אברהם יצחק ויעקב. יחוסו על יותר משלש מאות נפשות (א) וכמה תלמידי חכמים וזקנים שהם בצרת מות. ומשונה ביאה זו אשר לא היתה כמוה. יכול ולא יכול יוסף להתאפק (א) לעזרת ה' להחיות עם רב ולית דין צריך בשש (א). ויען מרוב הצרות ניטל רוב המדבר (א), עמד קנה

(14) לפי מליצת הכתוב בנויר "גדל פרע שער ראשו" (במדבר ו' ה').

(15) ראה ברכות ט' א': "אין נא אלא לשון בקשה".

(16) יואל ד', י.

(17) מהמכתב משנת תקכ"ה ("ירושלים" עמודים קכ"ח-קכ"ט), נראה שבאותה שנה היה מספר היהודים מאתיים נפש. במכתב נאמר: "ומי יספיק למאתים נפשות מישראל העניים סך גדול כזה". במשך עשר שנים גדל, אפוא, מספר היהודים בחברון במאה נפש.

(18) בראשית מ"ה, א'. וכאן הכוונה שר' חיים יוסף דוד אזולאי לא יכול עוד להתאפק לבלי לתנות את צרות היהודים בחברון, ואולי הוסיף החיד"א בעצמו את השורה הזאת.

(19) מלשון הכתוב "וירא העם כי בשש משה לרדת" (שמות ל"ב, א') והכוונה לא להתמהמה ולעכב את משלוח העזרה. גם רבני ויניציאה במכתבם הגיל, שנדפס ב"ירושלים", משתמשים בביטוי דומה לזה: "והרי זו [מצוה שאי] צריכין להבשש".

(20) כלומר: אין בכחם להאריך בדברים.

ממקומו. והיה לכם לזכרון אחד ממאה מצרותנו, וכל העולם ניוון בשביל חניניה<sup>21</sup>). חוסו וחמלו עלינו כי אנשים אחים אנחנו, ובשכר זאת אל שדי יצילכם מכל צרה ויגון והיתה נפשם כגן רוה מגן אבות עורם ומגינם, להם חומה מימינם וכל חותמו ברכות שהמקדש במ יהיו חותמים כנפשם הרמה והנשאה ונפש הגאנקים והנאנחים שבעי רוש ולענה, החותמים בעה"ק חברון תוב"ב, סדר והיה ברכה להעל"ת<sup>22</sup>) נר תמיד לפר"ק<sup>23</sup>) שלום:

חייא זאבי <sup>24</sup> )	אברהם רובייו <sup>25</sup> )
מרדכי רובייו <sup>26</sup> )	חיים ישראל מלמד <sup>27</sup> )
חיים יהודה גומיץ פאטו <sup>28</sup> )	רפאל שבתי הכהן <sup>29</sup> )
רפאל פינחס מרדכי באגאיו <sup>30</sup> )	אהרן פרץ
יצחק הכהן <sup>31</sup> )	נסים עובדיא.

רוב החתומים על התעודה שמשו במשך דורות ברבנות בחברון, ור'

21 לפי מאמר התלמוד: "כל העולם ניוון בשביל חנינא בני וחנינא בני דיו בקב חרובין מע"ש לע"ש" (תענית כ"ד, ב').

22 תקל"ה.

23 לפרט קטן.

24 חתום גם על המכתבים, שפרסמו טולידאנו ב"ירושלים" ורבינוביץ ב"מזרח ומערב", ועל המכתב בפורטוגזית משנת תקל"ב, שפרסם ריבקינד במאמרו "הערות אחדות על-אדות שדריים מארץ-ישראל לאמריקה" (באנגלית) בקובץ של "החברה לחקר דברי ימי היהודים באמריקה", כרך ל"ד, עמוד 293. על מכתב זה חתומים ר' חיים יהודה גומיץ פאטו, פינחס מרדכי באגאיו, יצחק הכהן והחיד"א.

25 חתום על המכתב (משנת תקמ"ב) שפרסם ריבקינד.

26 חתום על המכתבים הנ"ל. יתכן שר' חיים יהודה גומיץ פאטו הוא בנו של ר' שמשון גומיץ פאטו שחתום (יחד עם ר' אברהם יצחקי, ר' יהוסף קונקי ור' יהודה הכהן) על מכתב "עדות לישראל" נגד נחמיה חיון שנערך בשנת תס"ח, ונדפס באמסטרדאם. (פקסימיליה של מכתב היד של מכתב זה נדפס בקאטאלוג "Ponoranx of Ancient Letters" (ניירורק, 1942) של מיכל קאפלמן (אוסף הספרים שנדב לספרית המכללה העירונית בניירורק), עמוד 245). ר' חיים יהודה גומיץ פאטו חתום גם על המכתב מחברון משנת תקכ"ח לר' יעקב ירסלוב, שפרסם דוב ויינריב בסוף מאמרו "יהודי פולין וליטא ויחסיהם לברסלוי במאות 16-19", ב"תרכיץ" שנה ט', ספר א' (תשרי, תרצ"ח), עמוד 107.

27 חתום על המכתבים הנ"ל.

28 חתום על המכתב לר' חונאל די מיליאב הנ"ל ועל המכתב שפרסם ריבקינד.

29 חתום (יחד עם ר' מיכאל הכהן) על המכתב מחברון מן כ"ו בתשרי תקס"ז לר' משה מנחם די מילו, שפרסמתי במאמרי "לקורות הישוב היהודי בחברון" ("התור" שנה ט', גליון כ"א; ג' אדר ב', תרפ"ט).

30 חתום על המכתב, שפרסם טולידאנו בהעדר השם ישראל.

31 חתום על מכתב מחברון בשנת תקנ"ב, ואולי הוא ר' שבתי הכהן, שאחרי פטירתו בשנת תקנ"ט, מלא ר' אברהם רובייו את מקומו (ראה "תבואות הארץ" עמוד תע"ה).

יהוסף שווארץ מזכיר<sup>32</sup>) את ר' חייא זאבי, ר' חיים יהודה גומיץ פאטו, ר' פינחס מרדכי באגאיו<sup>33</sup>) ור' יצחק הכהן בין "גדולי העיר"<sup>34</sup>) משנת תצ"ב ואילך ואת ר' מרדכי רובייו<sup>35</sup>) ובנו ר' אברהם — מראשי העדה ורבניה משנת תקמ"ב עד תקס"ז. ר' מרדכי רובייו היה תלמידו של ר' יצחק הכהן ראפפורט בעל "בתי כהונה", וחיבר ספר שאלות ותשובות "שמן המר"<sup>36</sup>). שנדפס בשנת תקנ"ג בליבורנו על-ידי בנו ר' אברהם, והחיד"א מפליג מאד בשבחו של המחבר והספר. את ר' מרדכי יתאר בתואר "הרב המופלא ח"ק כמהר"ר מרדכי רובייו" ועל תשובותיו יאמר: שהן "בפולפול עצום"<sup>37</sup>).

32 בספרו "תבואות הארץ" הוצאת לונז, עמוד הנ"ל.

33 בהעדר השם רפאל.

34 כלומר: חברון.

35 מדברי שווארץ נראה שר' מרדכי רובייו נפטר בשנת תקס"ד, ובמאמרי "לקורות הישוב היהודי בחברון" הנ"ל, השגתי על שווארץ מזה, שספרו יצא בשנת תקנ"ג, ואז כבר לא היה בחיים, והערתי שבהספד בנו עליו בסוף "שמן המר", כתוב מפורש שמת בשנת תקי"ז. וגם וואכשטיין (ב"מפתח ההספדים", סדרה שניה, ווינה תרפ"ו, עמוד 31), סומך על הספד זה ורשם את תקי"ז לשנת מותו, אולם חתימתו על תעודה זו ועל המכתב משנת תקמ"ב מוכיחה בעליל שנפלה טעות ב"שמן המר" או שהנספד היה אבי ר' מרדכי (אמנם בראש ההספד נאמר מפורש שנספד מ"בן המחבר זצוק"ל).

36 גוטריקון "שאלות מן הרב מרדכי רובייו" (בנו בהקדמתו, דף ג', ע"א). שווארץ כותב בטעות ששם הספר הוא "שמן למאור" ("תבואות הארץ"), ונמשך אחריו בטעות זו רי"ז הורוביץ בספרו "ארץ ישראל ושכנותיה" (ערך חברון, עמוד 754). בן-יעקב ב"אוצר הספרים" (עמוד 595) טעה בשם המחבר ובמקום רובייו יקרא לו רובינו. גם במכתב מחברון שפרסם ויינריב הנ"ל, נזכר ר' אברהם רובייו בשם ר' ו ב י נ ו (ראה הערת ויינריב על זה). 37 "שם הגדולים", חלק שני.

של אמן-פדגוג, בלשון צחה ובבהירות רבה — עד כמה שיש בהירות במשנת רוונצווייג בכלל. המחבר כנראה נוטה בסתר לבו אחר הרבה מדעותיו של רוונצווייג בשל קרבה רוחנית, שבאופן זה או אחר קימת ביניהם. הלכך, כנראה, נמנע המחבר מלבקר את רוונצווייג גם במקום שהבקרת היא „בקרת של מצוה“. המחבר מסתפק, כמו שכבר נאמר, בהרצאה נוחה של דברי רוונצווייג בלבד או ברמיזות של בקרת. רוונצווייג, כידוע, היה צדיק יסוד עולם, שחי בקדושה ומת בטהרה. אם כל זאת יש להבדיל בין האיש ובין דעותיו. כך, למשל, מבדילים בין אריסטו הפילוסוף ובין אריסטו האיש. כידוע לא היה אריסטו איש בעל מדות תרומיות, אבל אריסטו החושב היה מיחידי סגולה שקמו למין האנושי. כך יש להבדיל בין רוונצווייג הצדיק ובין רוונצווייג החושב התיאולוגי. הגיונות רוונצווייג יוצאים ונובעים מן הלב, אבל אינם מניחים את הדעת, כפי שנראה להלן. הוא משתייך, כמעט כולו לאותה האסכולה, שדברי בעליה שירה הם אבל לא אמת. זוהי האסכולה, הדוגלת בשם האינטואיציה, או „הקול הקורא מבפנים“, „הלב“, „הרגש“ „התפעלות“, „והתלהבות“ וכיוצא בהנה. לורא לאסכולה זו דרך המדע והלך רוחו המתון והזר, אשר דבריו נבחת נשמעים. הלכך שונאת אסכולה זו את המדע ומטילה דופי בכל מסקנותיו. אין לאסכולה זו אידיאלים של שפור חברותי והתקדמות המין האנושי. השכל — אליבא בית מדרש זה, מורד לנחות דרגא שאין דבריו אלא אמת למחצה. לדוגמא, טוען רוונצווייג, מבחן האמת אינו בשום דבר אחר אלא במדת ההתלהבות ובעמק הרצינות, שאדם מרגיש ביחס לדבר, שהוא חושבו לאמת. הלכך אמיתיות מטמטיות ומדעיות, שאין בהן משום ההתלהבות והרצינות, הן

המפולפלת של ראש בית המדרש מברבורג. נכונות הן הערות המחבר על הסתירות העמוקות הצצות פה ושם במשנת כהן, ומראה בהצלחה על הנפתולים הקשים, שכהן נפתל בהם, בכדי להוציא את משנתו ממבוכת הגיון, דבר, שהרמן כהן לא הצליח בו. בכלל יפה עד להפליא המבנה של שטת כהן, אבל המבנה עשוי מקורי עכביש מבלי יסוד איתן, וקולו כקול התוף — חלל ונובב.

משנת כהן על האלהות היא חזרה על דעותיהם הדתיות של אבות הכנסיה הקטולית מימי הביניים. ההוכחה שלו על מציאות השם היא תערובת סברותיהם של אנסלם וסט. תומס איש אקיונה, ביחוד הדעה של האחרון בדבר „Veritas“. בזה אין כהן מחדש דבר והוא קמחא טחינא. בכלל אין אלקים חיים במשנת האלקות של כהן וערכה הדתי לגבי היהדות היא אפס. הגיונות כהן על היהדות הם אלו של רבנים מבעלי הריפורמה. שוב הוא משמיענו את החדשה והנצורה שיש תעודה לישראל. יש תעודה ומטרה גם לצרות ישראל וסבלותיו, שהרי היסורים מביאים לידי עליה מוסרית. כהן עמד בסוד ההשגחה העליונה ואומר הוא כמומחה וכרגיל, שהיסורים היורדים על ישראל נתונים הם לו מאת ההשגחה מתוך חבה שנודעת להם, והם יסורים של אהבה ושלא יאמר חס ושלום אדם מישראל קצתי בחיי מפני היסורים, יקבלם כמנחה שלוחה לו. כנראה שכח כהן מה שנאמר בשער היסורים שלא הם ולא שכרם. זוהי כמובן דרשה נאה של פילוסוף, שתעה לתוך השימון והצלמות של התיאור לוגיה.

הפרק „על חייו והשפעתו של פרנץ רוונצווייג“ מאלף מאד הן מצד הרצאתו והן מבחינת תכנו. יש להחזיק טובה למחבר על הצלחתו בבורר משנה קשה ומערפלה כזו

## בְּקֵרַת סְפָרִים

### פילוסופיות היהדות של ימינו

*Modern Philosophies of Judaism. Jacob B. Agus, Ph. D. Behrman Jewish Book House, 1941.*

ונוטים לסטות מן המקור ולחצוב להם בארות נשברים אשר לא יכילו מים. הלכך יש לראות רעה נגד פנינו בכל נסיון של עריכת תיאור לוגיות ליהדות. בכל מקום שאתה מוצא תיאולוגיה של יהדות שם אתה מוצא גם את ירידתה וחולשתה. בכלל יש להעיר, שגם בנוגע ליתר האמונות, התיאולוגיה, על פי הרוב, צומחת בזמן שהצל שבאמונה מרובה מחמתה. בזמן שהאמונה, העולה בלב, היא בבחינת „נער“ נהר רעננה ומפכה חיים כמים עזים. אז אין בעלי האמונה נזקקים לתיאור לוגיות ופולפוליהן המכניסים פילים רבים בחודו של מחט אחד. אבל כשתוכפות הצרות ובעלי הספק פורשים את מצודותיהם על ארץ רבה לשחתה או באה התיאולוגיה ובקסמים שבידה היא משתדלת לבאר, לישיב ולישר כל הקשה בעיני הדור, ומתוך השתדלותיה אלה היא מביאה יותר הפסד משכר, שהרי התיאולוגיה מדברת על פי רוב בעלגי לשון ומושגים דקים מן הדקים, שאין אדם עומד על משמעותם אפילו התיאולוג עצמו. סוף מעשה התיאולוגיה יותר משהיא מוסיפה היא גורעת, וצדיק באמונתו יחיה ולא בתיאולוגיותו.

הפרק הראשון דן במשנה הדתית של הרמן כהן. הוא פותח בסקירה כללית על תורת כהן הפילוסופית ועובר לתיאולוגיה שלו. הרצאת המחבר בפרק זה נאה ובהירה. עובר הוא בשלום את דרך המשנה המסובכה, המלאכותית

הרבה מעלות לספר הזה ושכרו הרבה מאד. הוא ערוך בזהירות מדעית ואינו נמהר במסקנותיו ההגיוניות. יש בו הרבה מן העיון ומן המחשבה, הבאה רק לאלה מתלמידי החכמים, שממיתים עצמם באהלה של תורה. בדרך כלל, הספר כולו נהנו „לחם ובשר“. נראה, שהמחבר השקיע עבודה ועמל רב בספרו, אבל יצא עמלו בשכרו. ספר זה דן, ביד רחבה, בפילוסופיות של ימינו על היהדות או ליתר דיוק יש לומר שהוא מטפל בתיאולוגיות היהודיות, שצמחו בהוה. יפה עשה המחבר אלו הבחין בין תיאולוגיה לפילוסופיה, שהרי בימינו אלה נהר סמבטיון ממש מבדיל ביניהן ועוד יד הפרוד נטויה. הספר פותח בהקדמה מענינת, המוקדשה לסקירה על תנועות, זרמים ותיסויות-מחשבה המתרוצצים בימינו אלה, במתנה ישראל. זוהי סקירה בלבד, ואין המחבר נוטה להעריכם או לבוא לידי מסקנא בדבר חשיבותם. רובו וכולו של הספר מוקדש למחשבותיהם על היהדות של הרמן כהן, פרנץ רוונצווייג, מרטין בובר, ופרופ. מרדכי קפלן. יש להעיר, אגב אורחא, שהתיאולוגיות של החושבים האלה, אינן מבוססות, וגם אינן נובעות או אפילו נעוצות, במסורת של היהדות ודברי ימיה. תיאולוגיות חדשות אלו, כנראה, ערוכות בשביל אי אלו מבני עמנו, שנס ליח יהדותם

אמיתיות ממדרגה שניה\*). כך מהרס רונצווייג את האופי הכללי והאנוניברסלי, שצריך להיות ביסודה של אמת; ומשאיר את מבחן האמת לכל יחיד ויחיד כפי מדרגת התלהבותו ועמק רגשותיו.

בסברות אלו ובהנחות תיאולוגיות יותר מכפי המדה הוא מבסס את דעותיו על האמונה בכלל ועל ישראל בפרט.

את ספרו "כוכב הגאולה" הוא מקדיש כולו ליהדות. הוא פותח בבעיה הידועה והגושנה של היחס שבין אדם, אלקים ועולם. כאן דברי רונצווייג יגעים, ארוכים ומעורפלים. ויש לדרש את המחבר לשבת, שלמרות כל הקשיים האלה הצליח להרצות את דברי רונצווייג בשער זה בבחירות רבה ובהצלחה. השקפות רונצווייג על היהדות הן יפות וגם מענינות, עם זאת ירגיש הקורא שאין ממש או יסוד הגיוני לכל הסברות היפות והנחמדות האלה. נדמה, שרונצווייג מכניס את הקורא לעולם, שכולו אור זרוע, אך אין לעולם זה אפילו כוית של קרקע ושל יסוד הגיוני מוצק. רונצווייג סובר, שהיהודי הוא נצחי, הלכך ותר היהודי על הקנינים הארציים והחיצוניים של כל אומה ולשון כגון, ארץ, לשון, מדינה חפשית וכו'. קנינים אלו, על פי הרוב מביאים כליון חרוץ על עם ומורידים אותו מעל במת ההיסטוריה האנושית והוא כלא היה. רונצווייג אינו נותן כל סעד לדבריו. מניין לו, למשל, שהיהודי ותר על ארצו ועל לשונו ועל התקוה של מדינה יהודית חפשית? ההיסטוריה היהודית בעצמה תענה בסברות אלה. רונצווייג גם כן, רואה שביהודי קימת הכרה עליונה של

\* דומה במעט לתורה זו של רונצווייג בדבר מבחן האמת, הטיפו גם הסופיסטים ביון העתיקה ובשביל זה היו יריבים לסוקרטס שדאה את התקלה המוסרית והמדעית העולמה לצאת מתוך דעותיהם.

נצחיות, שהוא (היהודי) חי בעולם הזה, אך אינו משתייך לו. רונצווייג אינו אומר בפירוש לאיזה מין של יהודי הוא מתכוון, ולא יתכן שלכל היהודים, כל ארצות פזוריהם תהא "הכרה נצחית עליונה". מדע הפסיכולוגיה עדיין לא גלה לנו את אופקה של הכרה זאת. רונצווייג פוסק הלכה, בלי שמץ של ספק, שרק בחירת ישראל כעם נבחר היא מן השמים, אבל המצוות ופרטיהם הם מעשי ידי אדם.

השער על הפילוסופיה של מרטין בובר ערוך יפה והרצאת הדברים בו קלה ונוחה, אף על פי שמשנת בובר קשה ומעורפלת. יש לראות שאין המחבר תמים דעים עם בובר ובקרתו כאן מרחיבה את הדבור וצודקת בכל השגותיה. אין כל חדוש בדברי בובר. משנת המסתורין שלו עתיקה כפילוסופיה עצמה. רעיונותיו על יחסינו אל זולתנו כבר נאמרו בצווי של "ואהבת לרעך כמוך" כך אין כל חדוש וחדש במשנתו של "אני ואתה". כדרך בעלי המסתורין והרבה חושבים מבית המדרש של האידיאליזם המטפיסי, מגנה בובר את המדעים ואת אופן המחשבה המדעית. חושבים אלה ובובר בתוכם, כפי שכבר נרמז לעיל, מואסים במחשבה המדעית האטית הוזהירה והמדויקת, ובוחרים את האינטואיציה ואת הדמיון, שעל ידם נח לבנות מגדלים פורחים באויר. על פי דעת בובר העולם הממשי נתפס אך ורק דרך האינספקלריה של היחס של "אני ואתה", ולראיה מביא בובר את הפראים והילדים, שתפיסתם את העולם היא על דרך זו. דעה זו אינה יסוד עדיין, שהרי עוד טרם נחקרה כראוי תפיסה זו על ידי הפסיכולוגים. ואשר לתפיסת העולם של הילדים כדאי לעיין בספרו של Peaget Language and Thought of the Child, ולהוכיח, שאין יסוד לדברי בובר בענין זה. דעות בובר על היהדות נתונות במסגרות כלליות ורחבות ואין אדם רואה בהן את

היער מרב העצים. חייו הפרטיים של כל יחיד יהודי הם שדה קרב של כחות מתנגשים, ובהתנגשות הזו מוצא בובר מצע לפתרונה של שאלת היהודים, לא רק בכל הארצות, אלא גם בכל הזמנים. כאן אין בובר מבחין בין ארץ לארץ בין תקופה לתקופה ובין תנאים שונים, שבהם נתון עם ישראל. לדעת בובר האופי הכללי של נשמת היהודי הוא קרע, הלכך שואף כל יהודי לאחדות פנימית. לאיזה יהודי מתכוון כאן בובר? ועוד אמר בובר: שהיהודי נוטה יותר לדברים של האזון ולא של העין (הכוונה כאן כנראה שהיהודי נוטה לדברים מופשטים) ושהיהודי חי יותר בזמן מאשר במקום וכו'. הבטוי השלם והנמרץ של הנשמה היהודית נמצא בכחות הדתיות המסתוריות, שקמו ליהדות כמו, האסיים, הנוצרים הראשונים, ובימינו אלה, החסידים. כחות אלה חושב בובר הגשימו את היהדות במלואה. את דברי בובר אין להעביר תחת שבט הבקורת, שהרי הוא אומר, שהבקרת יוצאת בדרך שטת המדעים כיון שאין בבקרת מהאינטואיציה הוא כולה שכלית, ואין בה משום היחס של "אני ואתה", הלכך פסולה הבקרת ובובר פטור מדינה.

משנתו של הפרופ. מרדכי קפלן שונה מאד ממשנתם של כהן, רונצווייג ובובר. המחבר לא עמד על זה, מפני שהתכוון רק ליסוד המשותף, הקיים ביניהן, ולא ליסודות השונים או המתנגדים שביניהן. לדעת כותב הטורים האלה, משנת קפלן שונה מאלה, המובאות בספר, בזה שהיא פחות דתית מכולן, פחות מסורתית ועל כולם היא יותר מכולן לוקה במבנה ההגיוני של משפטיה. משנת קפלן אינה דתית, על שום מה? על שום שהיא מעמידה את הדת, מהמסד ועד הטפחות, על יסודות טבעוניים ולא על יסודות של למעלה מן הטבע. משנה כזאת חותרת תחת יסודה של היהדות בפרט ודת

בכלל. סמוכים למשנה כזאת אתה מוצא באי אלו חוקרים, שכונתם אולי רצויה, אלא שהלך הגיונם הדיחם. חוקרים אלו בקשו להראות, שיש יסוד טבעי לנסים, או שהנס הוא תופעה טבעית כיתר תופעות הטבע. ברם, אם נס הוא טבעי שוב אינו נס. נס הוא נס מפני שהוא יוצא מדרך הטבע. כך הדין גם בנוגע להארת הדת. הדת צריכה לעמד על יסודות של למעלה מן הטבע כי אחרת תהי זו דת בשם בלבד, לא להלכה ומכל שכן לא למעשה. קפלן נמצא בין המצרים כשהוא מדבר ע"ד האלקות. במקום אחד הוא מגדיר את האלקות כ"אחדות שבמציאות", ובמקום אחר הוא מגדיר את האלקות ככה, תופעה, או היצר הקוסמי, או "הסך הכל של כל הכחות שבועלם הנותנים ערך או חשיבות לחיי האדם". מהי המשמעות של המושגים האלה? מהי יצר קוסמי? או כח וכו'. מושגים אלו לקוחים הם מאוצר הפילוסופיה, שכבר עבר עליה כלח והעלתה חלודה. אבל בדת היהודית קא עסקינן ומה הערך של מושגים שדופים אלו לגבי היהדות? ע"ז אין מענה בפי פרופ. קפלן. גם משנת קפלן בדבר המוסר אינה ברורה. המושג בדבר "הגאולה" טובב סביב המשנה של אלטרואיזם אנוכי. ערכי מוסר נמדדים במדת האושר, שהם מביאים ליחיד ולקבוצה, או להמון האנושי. אבל כיצד אפשר למצוא את שביל הזהב, שיוליך להרמוניה בין כל היצרים, המהווים את הקבוצה? גם על זה אין תשובה.

תורתו של קפלן טבועה בחותם הפרגמטיות. אתה מוצא בה את המשנה האנטי-רציונלית של דווימס, המתבטאת במשנה של "הרצון להאמין". משנת המוסר של קפלן דומה לזו של דואי, ודעותיו ע"ד האלקות הן תערובת של דעות ברגסון עם משנת ה"כאילוי" (As if...) של וואהינגער. ביותר הושפע קפלן מדעות דווימס בדבר העולם הפלורליסטי

(Pluralistic-universe). מכאן נובעת משנתו ע"ד רבוי דתיות לאומיות, בנגוד לדת אנושית כללית בבחינת "ביתי בית תפלה לכל העמים". ומענין לענין באותו ענין, פרופ. קפלן מתנבא במחנה, שעתידה, שתהא דת לכל אומה ולשון אומה אומה ודתה בידה, אבל עם נבואות לא נבוא בפלילים, ימים ידברו.

השער האחרון של הספר גומר בפרק גאה ומענין ע"ד הצד השוה או המכנה המשותף שיש בין דעותיהם של רוונצווייג, בובר וקפלן. כמובן שיש גם להראות על הרבה בעיות וגופי הלכות שבמשנות אלה, שבהן החושבים האלה שונים זה מזה והיו לזרמי

מחשבה שונים. בפרק הזה נעשה מאמץ מצד המחבר, ומאמץ חשוב הוא זה, להכין קרקע או מצע לתיאולוגיה של יהדות מנקודת ההשקפה של היהדות המסורתית. המחבר עומד על חשיבות האינטואיציה כצנתרת, שדרכה יש להשיג ולחוש במציאות בורא עולם. יש בפרק הזה משום מה שמושך את הלב. כולו חודר רוח של יראת שמים ותוכו רצוף רגש דתי עמוק ואהבה רבה לדת ישראל ולקניניו. חבל שהמחבר לא ערך את ספרו עברית. אבל את זה יוכל המחבר לתקן, ויש לאל ידו.

דר. גרשון א. חורגין

## כנוס של מחקר וספרות

מאסף סופרי ארץ ישראל לספרות ולדברי מחשבה, תל אביב, ת"ש.  
מאסף זה, בעריכת א. א. קבק וא. שטיינמאן, אוצר עשיר הוא לדברי ספרות. לתוכו נתכנסו מיצירותיהם הספרותיות של כמה מגדולי הסופרים והמשוררים של ימינו. ויש מאלה (כגון ציורו הנפלא של ז. י. אנכי והמסה של א. שטיינמאן) שקובעות תרומה מתמידה לספרותנו.

אותו המאסף מכיל גם כן שורה של חקירות חשובות בספרותנו ותולדות ימינו. יחזקאל קופמאן, במאמרו ראשיתה ואחריתה של מלכות האל — שם מהלך אימים ואשר שאוב משיחת מבקרי המקרא — מסמן את העובדה, שעם עליתו של שאול למלוכה התחילה התקופה של משיחי ה'. ואידך היא חזרה פרשנית ארוכה של הדברים הנאמרים: ללא כסוי במקרא גופא. דר. קלוזנר במאמרו: ינאי המלך — הכובש הגדול מבית חשמונאי,

חומר כמעט על דבריו שנאמרו באותו ענין בספרו, היסטוריה ישראלית. צודק הוא בכמה מהנחותיו, וביחוד ביחס לאישיותו של ינאי, שאיביו מבין היונים השתדלו לזמה בכל מיני גוזמאות של רצח ותועבה. אבל אין יסוד בטוח להשערות, שינאי ביטל את ה"חבר". הרבה רמזים יש באגדה העתיקה לקיום ה"חבר". בימי אשתו, המלכה שלומציון, התקיים ה"חבר", ואילו היה בטל היינו שומעים על חידושו, ושמה היה בעלה, ינאי מיעץ לה גם על חידושו של מוסד זה. וכן טועה הוא בהשערות, "שינאי המלך חלם חלום גדול כיוחנן הורקנוס אביו להחזיר לישנה את מלכות דוד ושלמה" ולפגם ברעיון המשיחי. הרבה סימנים מוכיחים, שבני החש" מונאים, כיתר בני ישראל, האמינו באמונה שלמה בדברי הנביאים וביעוד המשיחי. אף הם האמינו בביאת "הנביא" (אליהו) בקץ הימים. וכן אינו צודק, שינאי הכריח את

מישהו מהגוים להתייהד. לא יוחנן ולא בניו כפו את היהדות על מי שהיא. אין אנו שומעים, שמי שהוא מהגוים האלה, שנאנסו להתייהד, שבו אל אמונתם כשהרומאים הפקיעו אותם משעבוד היהודים. כן אנו יודעים שהשומרונים, שנכבשו על ידי יוחנן, לא שינו את דתם (והשוה פ. חורגין, בית חשמונאי). ש. א. הורדצקי דן במאמר מקיף על תולדות המשמעות של "כסא הכבוד" בספרות ישראל — המקרא, המדרש, הקבלה והפיוטים. חקירה זו מצטיינת בשלמות ובהירות. א. קמינקא במאמרו "האובדים והנדחים" סוקר בסקירה את מעשיהם של הבוגדים והמהרסים שבתקופות השונות. ואולם שאיפתו של החכם לחשף השפעות בחיים שהולידו את הבוגדים היא שאיפת תוהו. הללו רחשי אשפתות הם ואין החיים נקיים מזהמה. פושעים מצויים ובוגדים שכיחים בחברה היותר מתוקנת. ותקופתנו זו תוכיח. הבוגד מגריתא אינו הופעה מוזרה, האומרת דרשני. חיי היהודים בגרמניה היו שפועים בתוכן וברוח; נחלתם — נחלה ברוכה ה' ומשום בקשת תוכן לא היה אנוס לבגד. ואילו היו בוגדים גם בספרד. חבל שהמחבר נשען ולו במדת מה על דברי הגידוף והחירוף והשנאה של בן ממר זה, מרגריתה, ורוצה להסיק מהם מסקנות. מרגריתה כחבריו הבוגדים חיו מפי השקר והזדון ובקשו להבנות מהסתוללות בכבוד עמם ודתם מלפנים.

גרשם שלום דן במאמר מקיף על השפעת גבירול בקבלה ומוכיח שלתוך הקבלה חדרו כמה מהביטויים הפילוסופיים של המשורר הגדול הזה (כגון אתה נשמה לנשמה, חפץ מזומן, למשך משך היש מן האין, הרצון). מ. בובר דן ברעיונות החיגוף. יורד הוא לעמקי השאלה הזאת ושואף לסמן את דרכי המטרה של המחנך בא"י. הוא מדגיש, שאין

תקוה לחיגוף, אלא אם הוא שרוש כולו בקרקע המסורת הדתית. הוא משבח את רעיון החלוציות, אבל רואה את הפסדו בהתנכרותו אל הדת. "החלוקה, הוא אומר, זר הוא ברובו למערכה הדתית של היהדות", אבל "היחס אל המסורת היא בעיה חיונית של כל תנועה לאומית ושל כל חנוך לאומי הקנין היקר ביותר של תנועה לאומית וחנוך לאומי הוא בזה, שהערכים הגדולים של רוח העם מראשיתו מתנשאים לתוך תודעות הדורות והם עולים ונהפכים לעיצוב מדעת. בצדק הוא מציין את חוסר הישע וחוסר התפיסה שיש בשאיפה בחלקי הישוב בארץ ישראל "להכניס בחיים צורות דתיות בלי תוכן דתי. אין "ערואץ" דתי. "צורות כשהן לעצמן אינן ולא כלום. מה שהן הוות, הוון הן על ידי מה שנתבטא בהן... מה שחדר בחדרי חדריהן... משהו זה בקרבן בחינת טעמן וחייהן, ואם אינו בקרבן הן ריקות ופגרים מתיים". וכן הוא דורש פתיחת שערי הלב של הדור ושערי חייו אל המסורת הדתית בארץ ולשם שחרור החיים מעקת הגלגולים שלנו לשם התיקון השלם של חידוש החיים של מבוכה ותעיה.

נחום סלושץ עומד על תולדותיה של אחת הקהילות היותר עתיקות שבאפריקה הצפונית — הקהלה בעיר דבדו. מעטים הם אשר מטפלים בקהלות ישראל הנדחות האלה וגדולה זכותו של החוקר החשוב הזה, שנעשה להן גואל, ענין רב למחקרים כאלה, שהרי גם העובדות של חיי ישראל אלה מצטרפות לתיאור החזיון הכללי של גלות עם ישראל. דר. יעקב נאכט מתעכב על הקירו הציוני שבין אשה ושדה שבספרות ההלכה והאגדה. הרבה דברים מענינים הוא משמיענו בחקירתו הקצרה הזאת. הו אמציר ובצדק "שהמלה שדה היא כמעט תמיד אצל חז"ל לשון נקבה עד שפעם (כיוצא מן הכלל) הדגישו ששדה



## Targum Jonathan to the Prophets

by

PINKHOS CHURGIN

Price \$2.50

Yale University Press, New Haven, Conn., U. S. A.

## JOURNAL OF JEWISH BIBLIOGRAPHY

A QUARTERLY

*Designed to serve as a repository of bibliographical information and other matters pertaining to Jewish booklore. It also endeavors to serve as a medium for critical treatment of works in all fields of Jewish literature.*

Edited, in collaboration with eminent scholars, by Joshua Bloch and published at 11 West 40th Street, New York, N. Y. The Journal is published four times a year. It is issued in January, April, July and October at an annual subscription of \$2.00 in the United States; in other countries, \$2.50 per year. Manuscripts for editorial consideration, publications intended for notice or review and all other editorial and business communications should be addressed to the office of

Journal of Jewish Bibliography

11 WEST 40th STREET

NEW YORK, N. Y.

סתירות שבינה ובין תורת חכמי בבל שמכבר ולהשלים ביניהן.

ב"מאסף" זה באו כמה מאמרים העוסקים בשאלות פילוסופיות כלליות. ומכיון שכל המשתתפים בו הם מהארץ גופא הרי ללמד יוצא גם כן על העליה המתמידה של ארץ ישראל למעלת אם התורה והחכמה ומולדת הספרות.

מ . פ .

הוא לשון זכר: והיה השדה בצאתו ביובל מגיד שהשדה קרוי לשון זכר (ספרא בחקותי יא).

א. הלוי מקדיש מאמר קצר לביכור והבדלים שבין שני התלמודים. מטעים ומברר הוא כמה דברים שנתחדשו בענין זה. הסיבות להעיון הרב וההרחבה שבתלמוד הבבלי נעוצות בעובדה, שבבבל התקיימה מסורה של התושבע"פ משלה וכשחזרה לשם תורת חכמי א"י היה מהצורך להתגבר על

# HOREB

A SEMI-ANNUAL JOURNAL DEVOTED TO  
RESEARCH IN JEWISH HISTORY AND LITERATURE

---

---

Vol. VII

January, 1943

---

---

PINKHOS CHURGIN  
EDITOR

Published by the Teachers Institute of the Yeshiva College  
Amsterdam Ave. and 186th Street  
New York, N. Y.

Printed in the U. S. A.