

חורב

מאסף מוקדש לתולדות ישראל וספרותו

מופיע ע"י קרן חורב

מיסודה של הסתדרות חניכי בית המדרש למורים

של הישיבה אוניברסיטה

כרך י"ד—מ"ו

ניו-יורק, ניסן, תש"ך

תוכן הענינים:

- מדרש שאלות ותשובות על בראשית ושמות לפילון
האלכסנדרוני ויחסו למדרש
1 הארץ-ישראלי ד"ר שמואל בלקין
(נשיא הישיבה אוניברסיטה)
- מקומה של אפריקה הצפונית
75 כימי הגאונים ד"ר ח. ז. הירשברג
(משרד הדתות ירושלים)
- 127 פירושים והארות במשנה ובתלמוד ד"ר אברהם ווייס
(ישיבה אוניברסיטה)
- 157 שרידי שירה מימי הבינים ד"ר שמעון ברנשטיין
(ניו-יורק)
- עדי חתימה או עדי מסירה
167 כרתי ד"ר מאיר שמחה הכהן פלדבלום
(ישיבה אוניברסיטה)
- 192 חברת ישוב ארץ הקודש א. ר. מלאכי
(ניו-יורק)
- 246 ספר „ביאור על התורה“ ד"ר שלמה אידלברג
(ישיבה אוניברסיטה)
- התנגשויות האורטודוקסים והריפורמים
258 בצרפת ז. שייקובסקי
(ניו-יורק)

חורב

מוקדש לתולדות ישראל וספרותו

העורך: אברהם ווייס

כרך י"ד—ט"ז

ניו-יורק, ניסן, תש"ך

תוכן הענינים:

מדרש שאלות ותשובות על בראשית ושמות לפילון
האלכסנדרוני ויחסו למדרש

- 1 ד"ר שמואל בלקין הארץ-ישראלית
(נשיא הישיבה אוניברסיטה)

מקומה של אפריקה הצפונית

- 75 בימו הגאונים ד"ר ח. ז. הירשברג
(משרד הדתות ירושלים)

- 127 פירושים והארות במשנה וכתלמוד ד"ר אברהם ווייס
(ישיבה אוניברסיטה)

- 157 שרידי שירה מימי הבינים ד"ר שמעון ברנשטיין
(ניו-יורק)

עדי התימה או עדי מסירה

- 167 כרתי ד"ר מאיר שמחה הכהן פלדבלום
(ישיבה אוניברסיטה)

- 192 חברת ישוב ארץ הקודש א. ר. מלאכי
(ניו-יורק)

- 246 ספר „ביאור על התורה" ד"ר שלמה אידלברג
(ישיבה אוניברסיטה)

התנגשויות האורטודוקסים והריפורמים

- 253 בצרפת ז. שייקובסקי
(ניו-יורק)

חורב

מוקדש לתולדות ישראל וספרותו

העורך : אברהם ווייס

כרך י"ד—ט"ו

ניו-יורק, ניסן, תש"ך

מדרש שאלות ותשובות על בראשית ושמות לפילון
האלכסנדרוני ויחסו למדרש הארץ-ישראלי

מ א ת

שמואל בלקין

כתבי פילון

לא כל ספרי פילון האלכסנדרוני בשתמרו. מהם שנאבדו לגמרי ורק שמותיהם ידועים לנו כיום. מאחרים נשארו רק חלקים או קטעים בלבד. ומכל כתביו הגיעו לידינו בשלמותם רק שלושים ושמונה ספרים, שבנוגע להם אין שום ספק שהוא, שמחברם הוא פילון. בארבע מספריו אלה הוא דן על בעיות פילוסופיות כלליות, ובשנים מהם מובאים דרך אגב גם ציטטות מן המקרא. בשלשה ספרים הוא מטפל בקורות יהודי זמנו באלכסנדריה. לעומת זה מלאים וגדושים כל שאר ספריו פירושים למקרא.

כדי להבין ולהעריך כראוי את תרומתו הספרותית של פילון עלינו לעמוד על תנאי פעולתו הספרותית ומגמתה. כתביו לא נועדו בשביל חוג מסוים אחיד של קוראים. כמו כן לא היתה למשנתו רק מגמה אחת בלבד. בימי פילון היתה יונית שפת היהודים באלכסנדריה. ידיעת התורה של בני דורו, רובם ככולם, היתה לא מן המקור העברי כי אם מתרגום השבעים. התרבות ההלניסטית פרוחה אז ושגשגה והגיעה עד מרום שיאה. הפילוסופיה

ב ד פ ו ס ה א ח י מ ש ו ל ז י נ ג ר

Printed in the U.S.A. by

SHULSINGER BROS. PUBLISHING CO.

21 EAST 4TH STREET, NEW YORK 3, N. Y.



היונית מלכה בכיפה. וגם הרבה מן הנכרים קראו את תורת ישראל בתרגום היוני. מהם שהתעמקו בתורת משה כדי להבין אמונת עם ישראל, ואולי גם במטרה להכנס לבריתו של אברהם אבינו. ומהם שעיקר מטרתם היתה רק להוציא לעז על היהודים שדרו במצרים ולהאשימם. לרגלי מטרה זו נתפרשה תורת היהדות שלא כהלכה על ידי מתיוונים מבפנים וגם על ידי יונים מבחוץ. ולמען עמוד בפרץ וכדי להכניס יפיותו של יפת באהלי שם ולברר תורתו של שם במשכנות שם ויפת. פילון שאף לתת פירוש מקיף לתורת משה מתוך אספקלריה של מסורת יהודית ופילוסופית גם יחד. כעוצם השתדלותו היה גודל מומחיותו. לומדי התנ"ך יכירו בנקל את בקיאותו הנפלאה של פילון בכתבי הקודש, כמו כן יווכחו יודעי הפילוסופיה, אף בלי התבוננות יתירה, כי ידיו רב לו בשיטות הוגי דעות של יון.

ואלה הם דרך כלל סוגי הקוראים שבעדם פילון חיבר את ספריו :

(א) רוב מאמריו, ובעיקר אלו הדנים בנושאים אלגוריים, כתב פילון בשביל קוראים שענינם הוא בפילוסופיה. בכתבים אלו הוא גם כאילו מורה לגבוכי זמנו. בהם מתאמץ המחבר להשלים בין המסורה היהודית ובין דרכי המחשבה ההלנינית. אף פילון, כרמב"ם בזמן המאוחר, משים לעצמו וגם לבני דורו לחוק, שבמקרים שאי אפשר להשלים ולהכריע ביניהן, אז יד כתבי הקודש על העליונה, כי הם דברי אלקים ומפיהם אנו חיים.

(ב) כמה מספריו או פרקים ממאמריו חיבר פילון לשם אפולוגיה בלבד. והם כמובן מכוונים בעיקר לאומות העולם. ובמיוחד נגד המטילים שנאה בעם ישראל. ספרו Hypothesica (Apologia pro Iudaeis) שייך בלי ספק לסוג ספריו זה⁽¹⁾.

לעומת זה הרושם, שספריו על חיי משה נכתבו בעד אוהבי ישראל שבאמת שאפו להבין יותר תולדות רבן של ישראל⁽²⁾.

(ג) בפירושו על התורה על פי הפשט והמדרש ששמע מפי זקני ישראל⁽³⁾ אין מטרתו של פילון לכוון סינתזיה בין שתי התרבויות. בהם הוא משתדל בראש וראשונה למסור את הידיעות שרכש לעצמו בנידון זה לאלה מבני עמו שרוצים להתעמק בדרכי פרשנות המקרא לפי הקבלה

(1) ראה ספרי The Alexandrien Halakah in Apologetic Literature of the First Century C. E.

(2) ראה E. R. Goodenough, Introduction to Philo Iudaeus, pp. 37 ff.

(3) ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων. ראה על חיי משה א' ד'.

המדרשית למען יחזו בנועם תורת ה' וילמדו אורחותיה. יחד את זה מכוונתו. שגם אלו שיש להם ידיעה במסורה יקראו חיבוריו אלה וגם ישתמשו בהם כספר הוראה בשביל תלמידיהם.

לפירושים מסוג זה קורא פילון בשם τὸ ρητὸν שתורגם לאנגלית כמובן „באופן מלולי“, דהיינו תרגום כצורתו. אבל באמת לא כוון פילון לפירוש מלולי, כי אם לפירוש מדרשי, או פירוש הנראה לעינים⁽¹⁾. בנגוד לפירוש אלגורי, הסתום מן העין, שאותו הוא קורא בשם: τὸ πρὸς διάνοισιν, τὸ συμβολικόν, ἀλληγορία, ὑπόνοια

פירושי התורה לפי פשוטה או לפי מדרשה פילון קיבל מאת חכמי דורו בעל פה. ואולי היה גם חלק מסוים מהם כבר בכתב, כדי שלא תשתכח תורה מישראל. מ"מ דומים הם פירושים אלה הן בתוכנם והן בסגנונם לפירושי חכמי ארץ ישראל שהגיעו אלינו מתקופות יותר מאוחרות מזמנו של פילון. סוג פירושים אלו נמצא במדה מרובה בספר שבו הוא מציע את פירושו בצורת שאלות ותשובות, ומכאן גם שם הספר :

השאלות והתשובות לבראשית ושמות.

ספר זה מסודר בעיקר לפי סדר הפרשיות ועל כל פסוק, שעליו הוא דן, הוא מתחיל בשאלה: „מה פירושו של פסוק זה?“ ועל כל שאלה ושאלה הוא גותן שתי תשובות ויותר. אחת מהן היא ברגיל דרך הפשט שהוא באמת מדרשי מסוג מדרש הארצישראלי. והשניה היא בדרך האלגורי. התשובה של פילון שהיא „לפי פשוטו“ היא בלי שום ספק המדרש הכי קדמון של חכמי א"י שנתגלגל לאלכסנדריה של מצרים. הפירושים האלה אינם פשט טהור, אלא מדרשים ודרושים מוסריים לא-אלגוריים, שכדוגמתם וכמתכותם אנו מוצאים רווחים במדרשינו.

חוקרי ספרי פילון אינם מסופקים בזה, שפילון היה המחבר של הספר שאלות ותשובות בראשית ושמות. רובו של הטקסט האוריגינלי נאבד. אולם מלבד החלק הקטן מן הנוסח היוני המקורי שנשאר באו לידינו גם פרפרזה לטינית קדומה מהמאה הרביעית וגם תרגום ארמיני מהמאה החמישית. ובשנת 1826 הוציא Aucher תרגום של השו"ת מארמינית בלטינית. בתרגומו הוא הסתייע כמובן בפרפרזה הלטינית הקדומה לשם ביאור הטקסט

(4) ἐπὶ τῆς ρητῆς καὶ φανερώς ἀποδόσεως. על אברהם ר'.

המקורי יחד את התרגום הארמיני. בשנת 1953 פירסם דר. ראלף מרקוס ז"ל תרגום אנגלי של נוסח הארמיני בצרוף הקדמה קצרה והערות שבהן גם השוואות עם השרידים המקוריים היוניים.

בספרו שאלות ותשובות מסתמך פילון על פירושו המקיף על החומש שאיננו בהתאם לסדר הפרשיות. ופירושי הפסוקים גם הם אינם מסודרים כבשורת לפי סדר הפרשיות וכביאור לפסוקי התורה. מכאן כמון העובדא. שפילון נשען הרבה על הפירושים הנמצאים בחיבורו המקיף, בא מרקוס לידי סברה, שפילון התחיל לחבר את השו"ת אחר שכבר השלים את חיבורו הגדול על התורה. ברם שירר סובר שחלק השו"ת קדום לחיבורו המקיף וחלק מאוחר ממנו. אכן אף מרקוס איננו קובע מסמרות בהשערותו ומודה שהנחת שירר היא בגדר האפשרות⁽⁷⁾.

והנה עוד הבעיה, אם הספר שו"ת נמצא בידינו בשלמותו או לא, היינו אם פילון חיבר רק שו"ת לבראשית ושמות בלבד, או שיש להניח שחיבר שו"ת על כל התורה, אלא שהחיבור על שלשת ספרים האחרונים נאבד. אבזביוס⁽⁸⁾ מזכיר רק את השו"ת על בראשית ושמות, והסופרים הביצנטיים גם הם לא ידעו על שו"ת לספרים אחרים. לפיכך מסתבר שפילון מעולם לא חיבר שו"ת על ויקרא, במדבר ודברים. ואפילו כשנניח שכתב אז בודאי אבדו לפני זמנו של אבזביוס.

מ"מ נשתמרו לדאבונו גם משו"ת בראשית ושמות רק קטעים בלבד. הפירושים של פילון על בראשית ושמות נשתמרו רק על חלקי פרשיות אלה שבתורה:

שו"ת בראשית ספר א': מבראשית ב' ג' עד ו' ג'.

שו"ת בראשית ספר ב': מבראשית ו' י"ד עד י' ט'.

שו"ת בראשית ספר ג': מבראשית ט"ז ז' עד י"ז כ"ה.

שו"ת בראשית ספר ד': מבראשית י"ח א' עד כ"ח ט'.

שו"ת שמות ספר א': משמות י"ב ב' עד י"ב כ"ז.

שו"ת שמות ספר ב': משמות כ' כ"ה עד כ"ח ל"ח.

ועוד אפילו בחלקי פרשיות אלו אין פילון דורש על כל פסוק ופסוק. הוא גם אינו מאריך בפירושו, אלא מפרש את הפסוק דרך מדרשי בכל מקום שיש לו איזו קבלה ומסורה מדרשית או מוסרית. על כל פסוק שעליו

(5) ע' מרקוס שו"ת בראשית עמ' x ובהערה (a) שם. וע"ע להלן בפנים.

(6) Eusebius c. 260-340

הוא עומד יש לו על השאלה גם תשובה דרך הפשט או על פי שיטת המדרש. וכאמור קורא פילון לפירושים אלה $\delta\iota\alpha\beta\alpha\tau\eta\rho\iota\alpha$ לז. היוצא מן הכלל הוא שו"ת שמות ספר ב' שרובן ככולן הם פירושים אלגוריים על בנין המשכן ובגדי כהונה. ענינים שעליהם לא אדון בחיבורי זה.

לאיזה חוג קוראים מכוונים השו"ת

בנוגע לאופין הכללי של השו"ת משתדל מרקוס להוכיח שקצת פירושו של פילון על בראשית מכוונים לפרשיות השבוע שנקראו בבית הכנסת של אלכסנדריה⁽⁷⁾.

אכן כבר העירותי שספרי פילון בכלל לא היו מכוונים לחוג קוראים אחד. חלק גדול מספריו נכתב בעד אי־יהודים, במטרה להציג תורת בני עמו לפני העולם ההלניסטי באור של קדושה ולהורות לו שעם ישראל הוא גוי קדוש וממלכת כהנים. מאידך אין שום ספק שאת השו"ת לבראשית ושמות הוא חיבר בשביל יהודים הוגי דעות, והמדרש לפי פשוטו מכוון בעיקר ליהודים תמימים שומרי מצוות שרצו להבין תורת ה'. להם הוא מוסר על כל פסוק ופסוק קבלה מדרשית שבידו מרביתו או מהדרשות ששמע בבתי כנסיות של אלכסנדריה מפי חכמי ישראל. בזה מתפרנסת העובדא שלפעמים יש בשאר כתביו דברים בהלכה הנראים ממש כעם הארצות, במקום שדבריו בשאלות ותשובות באותו ענין עצמו הם של חכם בעל הבנה בתורה שבעל פה המפרש את הענין הנידון בהתאם להלכה. ההבדל הזה מתבלט ביתר שאת בדבריו על הקרבת קרבן פסח בספריו: חיי משה — חוקים המיוחדים, מזה, ובשו"ת שמות מזה. בחיי משה ב' רכ"ד הוא כותב:

בחדש הזה בארבעה עשר בו כשדיסקוס הירח עומד להתמלא נקרבים קרבנות לפני עבור גבול⁽⁸⁾. חגיגה זו היא פומבית ונקראת בעברית "פסח"⁽⁹⁾. בה אין הנהגה שהעם יביא את הקרבנות אל המזבח, והכהנים יקריבם, אלא בהתאם לחוק כל העם מקודשים (לכך) וכל אחד מביא קרבן לצאת ידי חובתו, והוא בעצמו מטפל בו.

ומעין זה ב"על חוקים המיוחדים" ב' קמ"ה־קמ"ו:

(7) ראה מרקוס שם עמ' xv.

(8) $\delta\iota\alpha\beta\alpha\tau\eta\rho\iota\alpha$, היינו קרבן על הצלחת נסיעה.

(9) $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$

... ואחרי ראש חדש (גיטן) חל החג הרביעי הנקרא חג לפני עבור גבול¹⁰) שהעברים מכנים בלשון אבותיהם "פסח"¹¹). בחג זה מהצהרים עד הערב [מובאים] הרבה קרבנות [והם] נקריים ע"י כל העם, מנער ועד זקן [כולם] נחשבים ביום זה ראויים לכהונה. בזמנים אחרים אמנם הכהנים, על פי צו התורה, מקריבים קרבנות הצבור והיחיד, אבל בפעם זו כל העם, בלי שום חשש מכהנים וממלאים את הטקס הקדוש בנקיון כפיהם. והסיבה לכך היא כדלקמן. חג זה זכר ותודה ליציאת הנפלאה שלמעלה משתי מאות רבוא איש ואשה התכוננו לה, ומצרים שכלפי הנראה, היתה כולה אומרת אכזריות וגרוש גרים — ומה שמדאיב ביותר — שהיתה חולקת כבוד אלהים ליצורים בלתי-שכליים, ולא רק לחיות ביתיות אלא גם [לחיות] רעות, וכה גדולה שמחתם [של העברים] עד שמזריוותם היתרה ומהשתוקקותם הנמהרה הקריבו בעצמם מבלי חכות לכהנים, וזה שנעשה אז מתוך רצון והתנדבות הלב אישר החוק פעם אחד בשנה כמזכרת תודתם, זהו מה שכתוב בספרי ימי קדם.

לפי שני מאמרים אלה הקרבן פסח לא היה נקרב על ידי הכהנים, אלא כל בני ישראל הקריבו קרבן פסח, ובהקרבנו כל אחד ואחד שמש בתור כהן, דברים אלה מתנגדים בהחלט להלכה, וחוקרי פילון כבר עמדו על השאלה כיצד בא פילון לטעות גסה כזו¹²). הרי מעולם לא היה בנידון זה הבדל בין קרבן פסח ושלמים. השחיטה כשרה בזרים וקבלת הדם בין בפסח בין בשאר הקרבנות היא מעבודות כהן ואסורה בזר, וכדאיתא במשנת סדר הבאת הפסח¹³): שחט ישראל וקבל הכהן נותנו לחברו וחברו לחברו ומקבל את המלא ומחזיר את הריקן וכו'.

אבל דברי פילון עניינם במקום זה ועשירים במקום אחר. על שמות י"ב ו' ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, פילון כותב בשו"ת שם א' י': אמנם כן בזמנים אחרים (היינו בפסח דורות) כהני העם המנויים על השחיטה וסידוריה הקריבו את הקרבנות, אבל בחג הפסח, שעליו אנו דנים

10) כבר ר' עזריה מן האדומים במאור עינים, אמרי בינה פ"ה (הוצאת קאססעל, וילנא תרכ"ו, ע' 118) כותב: בספרו המתואר מעשרת הדברות וכו' (קנ"ט) כתב שהיו כל ישראל שוחטים ומקריבים את פסחיהם בלתי שימתינו לכהנים, כי התורה נתנה ערב פסח בכל שנה להיות כל ישראל עובד בו כמו כהן, אולי יצא לו מושחטו אותו כל קהל עדת ישראל (שמות י"ב ו') שחכמינו דרשו בו במסכת פסחים (ס"ד א') פסחי צבור נשחטים בשלוש כתות, ואחריו עמדו על בעיה זו כמעט כל חוקרי פילון שבזמננו.

11) פסחים פ"ה מ"ו.

פה, כל העם כולו היה מכובד בכהונה כי כולם מלאו בעצמם את תפקיד הקרבת הקרבן. למה? ראשית כל כי הוא קרבן הראשון מסוג זה והלויים טרם נבחרו (לכהונה) ובית המקדש עדיין לא היה קיים וכו'... שלישית, משום שבית המקדש לא נבנה עדיין, הראה (ה' בזה) ששבת (אחים) טובים גם יחד בבית היא כמקדש ומזבח. וכדי שבקרבנות העם הראשונים לא היה (חלקו) של אחד יותר משל חברו¹²). רביעית, ה' חושב לנכון ומן היאות, שלפני בחרו בכהנים להתמחות במקצועם, יחונן את הכהונה לכל העם, ובזה יתעטר החלק ע"י השלם, ולא השלם ע"י חלקו וכו'. ובזה העם ישמש דוגמא לשומרי בית המקדש וכהניו ולכהנים הגדולים במלאותם את טכס הקודש. ועל שמות י"ב ז' כותב פילון¹³):

למה ציווים לתת מן הדם על שתי המזוזות ועל המשקוף? זה משום שבזמן ההוא היה, כפי שהעירותי לעיל, בעיני המשכילים כל בית כמזבח וכמקדש אלהים, ולפיכך חשבם בצדק ראויים לתת מדם קרבן ה' על (חלקים מסויימים של) פני כל (בית ובית).

פה פילון מבדיל מפורש בין פסח מצרים לבין פסח דורות. בפסח מצרים כל בני ישראל שמשו בכהונה, מפני שעדיין לא נבנה בית המקדש ולא נבחרו הכהנים. ואז נעשתה השחיטה וגם זריקת הדם על ידי בני החבורה עושי קרבן פסח, והבית היה במקום המזבח. וכן גם במדרש ההלכה¹⁴): שלשה מזבחות היו לאבותינו במצרים משקוף ושתי מזוזות.

וכשפילון מביא בהוקים המיוחדים: "וזהו כתוב בספרי ימי קדם" שבהקרבת קרבן פסח כל בני ישראל שמשו בתור כהנים, המכוון הוא באמת לפסח מצרים, שכל בני ישראל שחטוהו וזרקו את דמו. אלא שם הוא כותב בשביל קוראים איייהודים וממטרתו בעיקר לתאר תכונת עם ישראל, שבימי חג חשוב זה כולם מכהנים, וכולם ממלכת כהנים וגוי קדוש. לפיכך לא נכנס שם להבדלים שבין פסח מצרים לפסח דורות. שדבריו שם מכוונים לקוראים איייהודים נראה גם כן מלשונו הנ"ל: "החג הרביעי הנקרא החג שלפני עבור גבול שהעברים מכנים בלשון אבותיהם — פסח". אין לפי"ז שום ספק בדבר, שגם ב"חיי משה" וב"חוקים המיוחדים" אין מכוונתו לומר, שבפסח דורות הישראל זרק את הדם.

12) השוה שמות י"ב ז': איש לפי אכלו תכסו על השוה.

13) שו"ת שם א' י"ב.

14) ראה מכילתא לשמות י"ב, ז' וירוש' פסחים פ"ט ה"ה.

דבריו שם מתבארים עוד יותר באור ההלכה: שחיטת זר כשרה, ובכ"ז היה כנראה המנהג, שכהן מומחה בהלכות שחיטה שחט את הקרבנות, כדאיתא: ת"ח המלמדין הלכות שחיטה לכהנים היו נוטלים שכרן מתרומת הלשכה¹⁵. אולם בקרבן פסח מצות השחיטה היתה על המקריב, ואם לא שחט בעצמו היה ממנה שלוחו¹⁶, וכן לשון המשנה¹⁷: "שחט ישראל וקבל הכהן". נראה שבכל אופן השתתפו זרים בשחיטת הפסח יותר מבשאר קרבנות. לכן כשפילון כותב בעד קוראים נכרים הוא אומר, שבהקרבת הפסח כל עדת בני ישראל היו מכהנים. אחרת בשאלות ותשובות שכתבן בשביל קוראים יהודים יודעי ההבדל בין פסח מצרים לפסח דורות. בהן הוא מבאר את ענין הקרבן פסח לפי ההלכה הרווחת. כאן דבריו על קרבן פסח הם לפי הדין וההלכה. ברור איפא שלשו"ת אופי משלהן גם מפאת טיב החומר שבהן וגם מפאת קהל הקוראים שלמענו נכתבו. החומר בא ממקום קדוש, ממסורת וקבלת אבות. וקהל הקוראים הם יהודים יודעי תורה הרוצים להוסיף לקח. ומאידך לספרים אלה גם צורה ספרותית משלהם, צורת שו"ת¹⁸, וגם דרך הרצאת ענין משלהם. בשאר הספרים פילון מאריך ובספרים אלה הוא קצר, בהם דרך כלל רק שאלה קצרה ועליה תשובות קצרות, ותו לא.

לפי"ז אולי מקום להשערה, שממטרת פילון בחיבור השו"ת היה לא רק זאת שהיהודים השואפים להבנת התורה יותר עמוקה ילמדו מהן פירושי המסורת והקבלה המדרשית. אלא גם זאת, שהן תמלאנה תפקיד ספר שימושי לדרשנים שישאבו מהן את החומר היסודי והמסגרת לדרשה בקשר עם פסוק שבפרשה מסוימת¹⁹.

(15) כתובות ק"ו א'.

(16) ראה קדושין מ"א א'.

(17) פסחים ש"ב.

(18) מרקוס שם ע' 9 מעיר שצורה זו דומה לצורה של הפירושים ההלניסטים לשירי הומורוס, אבל מזה אין עדיין להסיק כלום על מטרת שו"ת, ע"ע הערה הבאה.

(19) היינו מעין אוסף מסוג הדרשות הדומות לילמדנו, השה תוספתא ברכות פ"ד מהט"ז, שם איתא: א"ל (ר"ט לתלמידיו) אשאל אמרו לו ילמדנו רבנו אמר להם מפני מה וכי. מה לפנינו איפא צורה ספרותית הקרובה להיות שוה לזו שבשו"ת, ור"ט הוא כמעט בן דורו של פילון. עיין עוד במאמרו של הקדוש מנחם שטיין: לחקר מדרשי ילמדנו, בספר היוכל לכו"מ. שור, כתיב המכון לח"י כרך ז', ורשה תרצ"ה. שטיין סובר שאף בילמדנו, השאלה והתשובה איש אחד חברן" ובתוך דבריו שם הוא מסתייע גם משו"ת של פילון, וגם מתוספתא הנ"ל עד והו' לדעתו.

פירושי "רהעמון" שבשו"ת ומדרש חז"ל

בעבודתי זו אני עומד בעיקר על פירושי — קהתון שבשו"ת, אבל גם מבירור פירושים אלו באתי לידי אי אלו מסקנות כלליות, והן:

(א) הרבה מפירושי קהתון נמצאים בעינים בספרות חז"ל. לפי"ז לפנינו לפירושים אלה מקור יותר קדום מספרות התנאים והאמוראים. ומנקודת ראות היסטורית עוד יותר חשובה היא העובדה, שהרבה מדרשים שב"ילקוטים" מאוחרים נמצאים כמתכונתם בשו"ת. ומכאן, שמוה, שאיזה מדרש מובא במקור מאוחר, אין עדיין להסיק, שהוא יצירה מאוחרת.

(ב) בשו"ת (וגם בספרי פילון בכלל) נמצאים גם ביאורים שאין להם שום הקבלה במדרשינו, אבל מאידך אין גם במדרשים ביאורים הסותרים את הביאורים הפילוניים. לפי"ז מקום בכל אופן להשערה, שאף ביאורי פילון שאינם במדרשינו היו לפנינו רווחים גם בארץ ישראל. ומשם הגיעו לאלכסנדריה, ובה נכתבו לזכרון, בעוד שבספרות חז"ל לא נשתמרו.

(ג) לעומת זה נמצאים אצל פילון, ובפרט בשו"ת שלו, כמה ביאורים שבינן בסגנונם בין בתוכנם אינם כלל בדרך מדרשי חז"ל. אותם ציינתי ברגיל כמדרשים הלניסטיים.

למדרשים בשו"ת בראשית ושמות חשיבות יתירה. בהם הוכחה ברורה לקדמותו של המדרש הארצי ישראלי. הרי מהם שמדרשים הקבועים בספרות מזמן מאוחר היו ידועים לחכמי אלכסנדריה. הם כנראה הקדימו לפרסם בכתב את המדרש שקיבלו מחכמי א"י. ועוד פה ושם לפנינו מדרשי חז"ל שתומים שכשלעצמם הם קשים מאד ועל ידי מדרשי פילון הם מתבררים יפה ועל נקלה לעמוד על כוונתם. והנה אי אלו דוגמאות ל

מדרשי חז"ל סתומים המתפרשים ע"י פילון.

א'

ש"ת שמות ב', קא :

למה למזבח קרנות לא מחוברות לו על גבו אלא (עשויות) מניה וביה²⁰? (זה) משום שלא יאה להקריב לא בתור מנחה ולא בתור סוג (קרבן) אחר מן אלה (הבהמות) שאין להם קרנים, אי לזאת, הנקרבים הם שלשה: הכבש, הפר והעז. פרט לאלה יש אמנם עוד שבעה (מינים המותרים) באכילה: איל צבי ויחמור ודישון ותאו וזמר²¹). שכל אחד מהם הוא בעל קרנים. אבל היה מרצון (הבורא) לפרוט את אלה (המותרים) לאכילה (כדי להראות) שאע"פ שאינם ראויים לקרבן, בכ"ז הם דומים לנקרבים. ולפיכך אלה האוכלים אותם כבשר תאוה לא יקריבו שום דבר שהוא זר ואיבנו לא ראוי ולא יאה לקרבן. — שנית וכו' —

שלישית, (יש לפרש) באופן סמלי, (היינו) שבמקום נשק להגן על עצמם ה' נתן לבעלי הקרנים קרנות. וכשם (שהבהמות) הנקרבות: האיל הפר והעז, משיבים שונאיהם אחור בקרניהם, כך ה' רצה לנווף בפושעים, המעזים להקריב קרבנות, ולהורותם, שהמימרא האלהית קם נגד שונאי האמת ודוחה אותם, הוא כביכול מנגח כל גפש (מהם) בקרניו. ובעירומם מתגלה כיעור מעשיהם וטומאתם, שרק זה עתה היה (עומד) להסתתר. ומשום הטעמים האלה אין הקרנות מחוברות אל המזבח על גבו, אלא בפקודת (ה') הן מניה וביה, כדי להאריכו, שהרי גם הבהמות הנקרבות קרניהן צומחות מגופן.

התדשא נותן שתי תשובות על השאלה: למה יש קרבנות למזבח ושתייהן גם יחד אינן נמצאות בשאר מדרשי חז"ל. ועוד, תשובתו הראשונה: אלא

20 ע' שמות כ"ז ב'.
21 ע' דברים י"ד ה'.

שכל החיות וכו', היא בכלל סתומה ובלתי מובנה. אולם כבר העירותי²² שהתדשא הוא מדרש הלניסטי הבנוי על מדרשי פילון. והנה באמת בתשובה א' של פילון מהפצת אור על תשובת תדשא הראשונה.

בפילון אמנם בירורים נוספים שאינם בתדשא, אבל בהעמדתם זה מול זה גלוי לעין, שבתשובה א' שבתדשא כבתשובת פילון הראשונה כל המכוון הוא, שקרנות המזבח משמשות סמל לרעיון: אמנם לא כל בעל חי מקרין (ומפריס) ראוי לקרבן אבל כולם טהורים ונאכלים. וממילא גם זאת, שבעל חי שאינו מקרין (ומפריס) איננו ראוי לקרבן, שהרי הוא טמא. וכן על נקלה להכיר, שגם בתשובת תדשא השניה בעיקר הדבר רק מעין קיצור ותמצית של תשובה ג' שבש"ת. בש"ת אמנם גם על הדחת שונאי האמת, אבל בתדשא כבפילון, שכשם שה' נותן קרן לבעלי קרנים לשם הגנה כן הקב"ה מגין על מביאי קרבנות, שאף הם בעיקר מבעלי קרנים, ומכניע צריהם ואינו מניחן להזיק אותם.

ב'

לבראשית ד' ג': «ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה'», איתא במדרש²³: ויהי מקץ ימים ר' אליעזר ור' יהושע ר' אליעזר אומר בתשרי נברא העולם. ר' יהושע אומר בניסן נברא העולם, מאן דאמר בתשרי עשה הכל, הבל קיים מן החג עד החנוכה.

אף פה בעצם הדבר מדרש סתום. אכן פילון כותב על פסוק זה בש"ת בראשית א' ס': מדוע הביא קין מנחה «מקץ הימים» «מפרי האדמה», בעוד שהבל (הביא מנחה) מבכורות צאנו וחלביהן (ולא נאמר בו) «מקץ ימים»? הכתוב מראה על ההבדל שבין האוהב את גופו לאוהב השם. כי האחד לקח לעצמו ראשית ביכורי (אדמתו) וברוב פשעו דימה שה' אינו כדאי אלא לפרי שהוא שני במעלה, כי הניבים «מקץ ימים» ו«מפרי האדמה» בניגוד ל«תיכף ומיד» ו«מביכורי האדמה» רומזים כאן לפשע רב. אולם השני הביא מנחה מבכורות הצאן והאילים בלי שום איחור ולא נדחית מאביו (שבשמים).

ובספרו על קרבנות הבל וקין הוא עוד מוסיף וכותב, שקין האוהב את

22 במאמרי: מדרש תדשא או מדרש דר' פנחס בן יאיר, מדרש הלניסטי קדמון, בחורב כרך י"א.
23 ב"ר כ"ב ג'.

גופו לא קיים כראוי מצות הבאת בכורים, מפני שבתורה נאמר „ראשית“²⁴ בכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך, אבל קין לקח בעד עצמו „ראשית בכורי“ והקריב לה' רק מפרי האדמה, ושנית הוא עבר ב„לא“²⁵ תאחר לשלמו, מפני שהביא הביכורים „מקץ ימים“ ולא בזמן הראוי להבאת בכורים²⁶. והבל קיים כראוי מצות הכתוב²⁷ „והעברת כל פטר רחם לה“²⁸.

מדרשו של פילון, שקרבנו של קין לא נתקבל מפני שחטא ולא הביא „מראשית בכורי“ רק מפרי אדמה, נמצא גם בחז"ל: ויבא קין מפרי האדמה וכו' מן הפסולת משל לאריס רע שהיה אוכל את הבכורות ומכבד למלך את הסיפות²⁹. וכן דרשו, ויבא קין מפרי האדמה מהו, מן מותר מאכלו³⁰.

אף למה שפילון מתאר את קין כאוהב את גופו יש מעין מקבילה במדרש האומר עליו, שהיה אוהב נכסים³¹.

ברם לפירושו השני של פילון, שקין הקניט את הבורא בזה שהביא את הבכורים „מקץ ימים“ ולא בזמן הבאת בכורים, לא מצאתי לו אח במדרש חז"ל.

איברא במשנה הדנה על זמן הבאת בכורים איתא: מעצרת ועד החג מביא וקורא, מן החג עד החנוכה מביא ואינו קורא³². בזה ובפירושו השני של פילון מתבארים דברי המדרש „מאן דאמר בתשרי עשה הכל, הבל קיים מן החג עד החנוכה“, במדרש חז"ל לפסוק: ותהר³³ ותלד את קין, איתא: ג' פלאים נעשו היום בו ביום נבראו, בו ביום שמשו הוציאו תולדות³⁴. לפי"ז למ"ד „בתשרי עשה הכל“ גם הבל נולד בתשרי, וכיון שקין הרג אותו בזמן שהביא בכורים שלא בזמנה „מקץ ימים“, הרי הוא נהרג איפא בחנוכה. לפיכך נאמר במדרש „הבל קיים מן החג עד החנוכה“³⁵.

(24) שמות כ"ג י"ט.

(25) דברים כ"ג כ"ג.

(26) על קרבנות הבל וקין נ"הנ"ו, ע"ב"ע"ג.

(27) שמות י"ג י"ב.

(28) על קרבנות הבל וקין פ"ט.

(29) ב"ר כ"ב ב', וזה הוא בהתאם למשנת בכורים פ"א מ"ג: אין מביאים בכורים וכו' לא מתמרים שבהרים ולא מפרות שבעמקים ולא מזיתי שמן שאינם מן המובחר.

(30) תנחומא בראשית ט'.

(31) ע' בילמדנו שבקונטרס אחרון שבילקוט דפוס שאלוניקי רפ"ו.

(32) בכורים פ"א מ"ו.

(33) בראשית ד' א'.

(34) ב"ר כ"ב א'.

(35) וראה מ"ש יהודה טהעדאר שם ע' ר"ו.

פילון והשבעים ומדרש חז"ל

בשור"ת מביא פילון בכמה מקומות את הפסוק לפי הע' והדרשה שעליו יסודה בפסוק לפי המסורה. ונראה שהיה לו מפי השמועה מדרש א"י והוא מציץ אותו אף שהוא אינו הולם את הפסוק בצורה שבה הוא מובא. כן לדוגמא:

א

לבראשית ד' ז': הלוז אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רבץ ואליך תשוקתו ואתה תמשול בו, איתא בשור"ת ס"ד וס"ה: מה פירוש הדברים לא שאינך מקריב כראוי אלא שאינך מחלק כראוי וכו' — מה פירוש הדברים (אתה) חטאת, השקט וכו', ואח"כ שם ס"ו: ומדוע נאמר „ואליך פנייתו“ האומר כאילו (ה') נתן את (הבל) הצדיק ביד (קין) הרשע? — (ה') לא מסרו לידו, אדרבא, כל הענין הוא להיפך, כי המכוון פה איננו הצדיק, אלא מעשה (הרשע) שכבר נעשה. (ה') אומר אליו פשע זה שב ופונה אליך לפיכך אל תתאונן (ואל) תגנה את ההכרח³⁶ (בעד מעשיך הרעים) אלא את תכונתך אתה, שלפי"ז ה' מתארה (את תכונת האדם) כאן כבעלת בחירה חפשית. והגיב, „ואתה תמשל בו“ שוב מתייחס למעשה. בראשונה ממך החל הפשע, ולבסוף עוד עול בא בעקבות עון פלילים. כך (ה') מוכיח שזה ראשית כל עשית חטא (דרך) בחירה (חפשית).

בשאלות אלו מובא הפסוק לפי הע' ³⁷. ופה אמנם לא נוסח אלא רק פירוש אחר, השונה לגמרי מן המסורת והמקובל, והוא: הלוז (הרי אף) אם תיטיב שאת (מנחה) היינו להביא קרבן כראוי) ואם לא תיטיב לפתח (פ"א) פתוחה, „תי"ו“ צרויה — היינו לחלקו לנתחיו) חטאת (פועל עבר גוף שני) רבץ (צווי — הרגע, השקט) ואליך תשוקתו (של הבל) ואתה תמשול בו (בהבל). אבל מ"מ נראה לפי"ז שהכנוי בניב „תשוקתו“ והבטוי „בו“ מכוונים להבל. ומכאן שאלת פילון: ומדוע איפא נתן ה' את הצדיק ביד הרשע. לעומת זה מציץ פילון בתשובה על שאלה זו פירוש מדרשי לפסוק: ואליך תשוקתו ואתה תמשול בו, שכל יסודו הוא בפירוש המסורתי, שעפי"ז

(36) μὴ τὴν ἀνάγκην αἰτιάσῃς

οὐκ ἔαν ὀρθῶς προσενέγκῃς, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς,

ἤμαρτες, ἤσυχασον. πρὸς σὲ ἡ ἀποστοροφὴ αὐτοῦ καὶ σὺ ἀρξείῃς αὐτοῦ

„רובץ“ מוסב על „חטאת“ והכינוי שב„תשוקתו“ והביטוי: בו, מכוונים לחטאת³⁸).

אכן כשם ששאלת פילון היא עפ"י הע' כן היא כל תשובתו עפ"י מסורת א"י, כי במדרש חז"ל איתא: כך אמר הקב"ה לישראל, בני בראתי לכם יצר הרע, בראתי לכם תורה תבלין, כל זמן שאתם עוסקים בה, אינו שולט בכם, שנאמר הלא אם תיטיב שאת. ואם אין אתם עוסקים בתורה, הרי אתם נמסרים בידו, שנאמר ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ, ולא עוד אלא שמשאו ומתנו בכ שנאמר ואלו תשוקתו ואם אתה רוצה אתה תמשול בו שנאמר ואתה תמשול בו³⁹).

פה בהדיא הפירוש המדרשי של פילון לפסוק זה. וכן בב"ר⁴⁰: ואם תאמר שאינו (היצה"ר) ברשותך... כבר הכתבתי לך בתורה ואלו תשוקתו. וגם בת"י א' וב' על האתר: דבידך מסרית רשותיה דיצרא בישא ולוותך יהי מתויה ואנת תהא שליט ביה בין למזכי בין למחטי. וכן גם במדרש הגדול על האתר: ואתה תמשול בו, אם תרצה שרשותו שלאדם בידו.

נמצא שגם לפילון וגם לחז"ל בפסוק זה על בחירה חפשית. אלא שלפירוש המסורתי לדרשה יד ויתד בלשון הפסוק, ולזה של פילון והע' היא איננה הולמתו. לכן נראה שהדרשה נוצרה מעיקרא על הפסוק לפי ביאור המסורתי. פילון ידע גם את הדרשה הא"י שעל פסוק זה הנעוצה בביאור המסורתי, והוא מכניס אותה לתוך פירושו המדרשי לפסוק, אעפ"י שאת הפסוק עצמו הוא מביא לפי הע' ולא לפי המסורה.

ב'

על הפסוק בראשית ד' כ"ג-כ"ד: ויאמר למך לנשיו עדה וצלה שמען קולי נשי למך האזנה אמרתי כי איש הרגתי לפצעי וילד לחברתי כי שבעתים יקם קין ולמך שבעים ושבעה. שואל פילון: למה האשים למך את עצמו לאחר חמשה דורות על זה שזקנו הרג את אחיו. כי הפסוק אומר, שאמר

(38) ע' בתרגומים שם. וראה ב"ר כ"ד ז': לפתח חטאת רובץ, וחטאת רובצת אין כתיב אלא חטאת רובץ.

(39) ספרי עקב פי מ"ה.

(40) כ"ב ז'.

לעדה וצלה נשיו: איש הרגתי לפצעי וילד לחברתי אם⁴¹) ענשו של קין פי שבע של למך שבעים פי שבע⁴²).

כיסוד לשאלה: למה האשים למך וכו', מביא פילון את הפסוק בתרגום השבעים: אם ענשו של קין פי שבע של למך שבעים פי שבעה. אבל לפי תרגום זה אין לשאלתו שום ענין לפסוק. אין איפוא שום ספק, שפילון שמע מסורה מדרשית, שאחר חמשה⁴³) דורות ה' ינקום רציחת קין, שדוגמתה נשנית בכמה מדרשי א"י המפרשים את הפסוק: כי שבעתים יוקם קין, כמובן שה' ינקום רציחת קין מבני בניו בדור שביעי, היינו מבני למך.

בב"ר כ"ג ד' איתא: ויאמר למך לנשיו עדה וצלה שמען קולי⁴⁴) רבי יוסי בר חנינה אמר תבען לתשמיש, אמרו לו למחר המבול בא, נשמע לך ונהיה פרות ורבות למארה, אמר להן כי איש הרגתי לפצעי שיבואו עלי פצעים בשבילו, וילד לחברתי שיבואו עלי חבורות בשבילו, אתמהא, קין הרג ונתלה לו ז' דורות ואני שלא הרגתי אינו דין שיתלה לי על זה. רבי אומר הרי זה ק"ו של חשך א"כ מהיכן גובה הקב"ה שטר חובו.

וכן גם על האתר בת"א: ארי לשבעה דרין איתלין לקין הלא אלמך בריה שבעין ושבעא. ובת"י ארום קין דחב יתב בתיובתא עד שובעא דרין אתליו ליה ולמך בר בריה דלא חב דינא הוא דיתלי ליה עד שובעין ושבעה. ובמקום אחר⁴⁵) נמצא כבר מדרש לפסוק בראשית ד', ט"ו וז"ל: ויאמר לו ה' כל מה שאתה מבקש אני אמחול לך שלא יהרגוך כל מצאוך ואעשה לך תקנה, כי לא ינקום ממך עון הבל עתה, אמתין לך עד שבעה דורות הוי אומר שבעתים יוקם.

ברור שמדרש חז"ל הנ"ל לבראשית ד' ט"ו היה ידוע באיזה צורה שהיא לפילון, ועפ"י הוא שואל: למה האשים למך את עצמו לאחר חמשה דורות על הריגת קין. כי לפי תרגום השבעים אין למדרש זה שום סמך בפסוק.

(41) ὅτι ἑπτὰκις ἐκδεδίκηται ἐκ Κάιν, ἐκ δὲ Λάμεχ

ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ

(42) ש"ת בראשית א', ע"ז.

(43) והם: חנוך, עירד, מתויאל, מתושאל, למך. אבל למדרש חז"ל שבעה דורות מקין ועד למך ובניו. ועוד ביניהם, שבפילון למך מאשים עצמו ובחז"ל תלוי הקולר על צוארו של בני למך. ונ"ק ששינוים אלה שבמסורת נעוצים בפירוש הפסוק שבעתים יוקם קין.

(44) בראשית ד' כ"ב.

(45) מדרש אגדה לבראשית שם.

ג

בתוך התשובה שלפנינו איתא⁴²): לפיכך קין הרוצח הראשון, היות והוא לא ידע גודל חטאו, מפני שמעודו לא חל מות במגוריו הוטל עליו עונש (בחשבון) יותר פשוט (דהיינו רק עונש) של פי שבעה. ברם מי שהלך בעקבותיו (למד) מכיון שהוא לא יכול להתנצל בהעלם ידיעות (חטאו) מן הדין שיהא ענשו כפול אחד שוה ודומה לזה של (קין) ואחד של פי שבעים. לדברים אלה מקום כתשובה על שאלה, שבה ההנחה שלמד בעצמו הרג את הנפש. ונראה שפה חסרון כפול. מחד גיסא ליתא תשובה על השאלה שלפנינו, ומאידך חסירה השאלה שאיליה התשובה מכוונת. פה לפי"ז כאילו צירוף שאלה מחוסרת תשובה עם תשובה מחוסרת שאלה.

מ"מ אף לשיטת פילון, שקין היה שוגג, יש מקבילות בחז"ל וז"ל: לא כדינו של רוצחין דין של קין קין הרג ולא היה לו ממי ללמוד מכאן ואילך כל ההורג קין יהרג⁴³. וכלשון פילון שקין היה שוגג מפני שמעודו לא חל מות במגוריו נמצא במדרש תנחומא⁴⁴): א"ל קין רבש"ע לא ידעתי ולא ראיחי הרוג מימי וכי הייתי יודע שאני מכהו באבן והוא מת. וכן בחז"ל ג"כ שלמד הרג הנפש: וכיצד נהרג קין... מתח (למד) את הקשת כנגדו והרג את קין וכו'⁴⁵. אלא שלשיטתם גם למך לא היה מזיד. בכל אופן בשאלה ותשובה שלפנינו שני יסודות מדרש שונים ולשניהם גם יחד מקבילה בחז"ל. ועוד, פילון שואל על פסוק שהוא מביאו לפי העי, והשאלה עצמה יסודה בפסוק לפי הביאור המסורתי.

פילון והספרים החיצונים

בשאלות ותשובות של פילון יש פירושים מדרשיים שלפי ידיעתי אין להם דוגמא בספרות מדרשי חז"ל, אבל מאידך יש להם מקבילות בספרות החיצונית למקרא. אלא מה שמשמש בפילון דרוש או פירוש פסוק מהוה בספרים החיצונים חלק של אגדה והקדמה לחבורם. דוגמא מאלפת מסוג זה הוא מדרשו של פילון לשמות כ"ד, י"ח: ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה, והצורה המיוחדת בההקדמה של ספר היובלים.

46 ב"ר כ"ב.

47 בראשית ט'.

48 תנחומא שם י"א.

פילון כותב: מדוע היה משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה? על מספר ארבעים וערכו בטבע כבר דנתי בפרוטרוט למעלה ואין צורך לטפל בזה באריכות. אבל אולי נחוץ להוסיף (עוד רמז) שדור המדבר היה עומד להיות נדון לחובה ולהכלות בעונו ארבעים שנה, מאחר שקבל את כל הטובה ונמצא כפוי טובה. וככה היה שם (משה) מספר ימים כמספר השנים כדי לפייס את האב (שבשמים) לטובת עמו בתפלות ותחנונים. (וזאת) ביחוד באותו זמן שה' נתן את החוקים... ולמי איפוא נתנו החוקים? האם לאלה המיועדים לאבדון? ובשביל מי (נתן) חזון ומשא? האם בשביל אלה שבעתיד הקרוב ישמדו?

דומני אמנם, שמי (שהוא) יכול לאמור: היתכן שלו (למשה) ידיעה מראש על הפורענות העומדת לבוא עליו (על העם)? אולם האומר זאת צריך לדעת שבנשמת כל בביא שורה רוח אלהית והוא מתנבא הרבה על דברים שיבואו בעתיד, לא כל כך על ידי עיון אלא על ידי הרגשה אלהית וודאית⁴⁶.

אף לחז"ל התפלל משה כבר בארבעים יום הראשונים, אבל רק בסופם, אחר שנאמר לו: לך רד — הרף ממני⁴⁷. אבל לפילון ראה משה מראש שהעם יחטא ויבא עליו דין כליה ועל זה התפלל ארבעים יום ולילה נגד ארבעים שנות העונש.

ברם בעל ספר היובלים בהקדמתו מתחיל במדרש, שבשעה שהיה משה רבנו על הר סיני לקבל את התורה גילה לו הקב"ה שעתידין בני ישראל לחטוא ובעד חטאם תבוא עליהם פורענות. בארבעים יום וארבעים לילה שהיה משה בהר סיני נתגלה לו העתידות, החטא והעונש: ובאותו זמן שה' גלה לו העתידות עמד משה להתפלל שה' ימחול לעונם⁴⁸.

ברור שבספר היובלים כאן אותה מסורת המדרשית שבשו"ת של פילון הנ"ל, שאיננה לפנינו בחז"ל.

פילון ומדרה"ג

השו"ת בראשית ושמות מכילות אגדות חז"ל, שמקורן הוא בלי ספק בספרות הארצישראלית, אף שאין להן מקבילה במדרשים הקדומים שלפנינו.

49 שו"ת שמות ב' מ"ט.

50 ע' ברכות ל"ב א', שמו"ר ר"פ מ"ב. וע"ע רמב"ן עה"ת שמות ל"ב י"א. אבל ע"ע ראב"ע שם.

51 ספר היובלים א', ד"כ"ט.

מהן נאבדו ברבות הימים ומהן שמטעמים כמוסים לא רצו חז"ל להכניסם לתוך ספרותם. אבל מהן גם כאלה שחכמי ישראל בזמן מאוחר מביאים אותן במדרשיהם והחזירון כאילו למקורן הנאמן. אחד מהמדרשים האלה הוא המדרש הגדול, מדרש יקר ערך בכמות ובאיכות. מחברו ר' דוד בר' עמרם איש מדינת עדן הכניס לתוך מדרשו כמה וכמה מדרשים, שאף שאינם נמצאים בשאר מדרשי חז"ל הם נשארו לפליטה בשו"ת של פילון. חכמי תימן בודאי לא קראו את ספרי פילון ובפרט את ספרו שו"ת שעד היום הוא עדיין כספר סתום. והנה לדוגמא שני מדרשים קדומים בפילון ובמדרש הגדול לבראשית ה' כ"ד: ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי לקח אתו אלהים. בפירוש הפסוק: ואיננו כי לקח אתו אלהים, רבו בו מדרשי חז"ל. אולם על חנוך בפילון בשאר כתביו ובשאלות ותשובות אדון במקומו. וכאן אעמוד על מה שהוא כותב עליו במקום אחד.

מה פירש הדברים: ולא⁵² נמצא כי העתיק אותו אלהים?

ראשית כל, סופם של האנשים החשובים והקדושים⁵³ אינו המות, אלא העתק והתקרבות למקום אחר. שנית, (לחנוך) קרה מה שהוא נפלא למאד⁵⁴, הוא נחטף ונעלם⁵⁵ ולא נראה עוד. זה מוכח מהעובדא שכשביקשוהו הוא לא רק נסתר מעיני רואים אלא (בכלל) אינו נראה. כי העתק למקום אחר אינו אלא למצב (סדורי) אחר. ברם עליו נאמר (שעבר) ממקום מוחשי ונראה לצורה שכלית, בלתי גופנית⁵⁶. למתנה זו זכה גם ראש הנביאים, כי לא ידע איש את קבורתו⁵⁷, ועוד אחד, אליהו⁵⁸, שהלך בעקבותיו מן הארץ שמימה בהתגלות לו דמות אלהית⁵⁹, או יותר בכון לומר, שעלה כמוהו (שמימה)⁶⁰. מאמר פילון זה כולל שני פירושים לפסוק: ולא נמצא כי העתיק אותו אלהים.

א) אין בו שום ענין מיסטי, כי זה הוא באמת סוף כל הצדיקים או

(52) בראשית ה' כ"ד לפי הע': καὶ οὐχ εὕρισκετο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ Θεὸς

(53) ἀγίων

(54) θάυμασιώτατον

(55) ἀόρατος, ἀρπασθηῖνα

(56) ἀσώματον

(57) דברים ל"ד ו'

(58) השהו מ"ב ב', י"א: ויעל אליהו בסערה השמים.

(59) ἡσάτα τῆν ἐπιφάνειαν τῆν τοῦ θεοῦ προσώπου

(60) שו"ת בראשית א' פ"ו.

ה"קדושים" שאחר מיתתם הם חיים חיי נצח. הם כאילו נעתקים מחיי גוף לחיי אלמות. וזה הגמול של אוהבי השם וחלקם בעולם הבא.

ב) שעם חנוך קרה דבר בלתי טבעי, פלאי. הוא לא מת כלל, אלא נעתק מעוה"ז לעולם הבא. כי כשביקשוהו לא מצאוהו, לא מפני שנסתר מעיני רואים, אלא מפני שנעתק ממקום מוחשי ונשתנה לצורה שכלית בלתי גופנית. ודבר בלתי טבעי כזה קרה גם למשה רבנו ולאליהו הנביא.

בחז"ל איתא: תשעה⁶¹ נכנסו בחייהם לגן עדן ואלו הן חנוך וכו', או אפילו: שלשה⁶² עשר הם שלא טעמו טעם מיתה אלו הם חנוך וכו', אבל ברשימות אלו ליתא משה. ועוד, בחז"ל ליתא רשימה שתכיל רק השלשת שבפילון ובלבד במדרש הגדול לבראשית ה' כ"ד:

ואיננו כי לקח אותו אלהים? תאנא שלשה עלו ושמשו במרום ואלו הן חנוך משה ואליהו. חנוך דכתיב כי לקח אותו אלהים. משה דכתיב ויעל משה מערבות מואב ולא ידע איש את קבורתו. אליהו דכתיב ויעל אליהו בסערה השמים.

אין בידינו המקור שממנו שאב המדה"ג, אבל בו כאן בהדיא הפירוש השני של פילון. והנה עוד ההמשך הבלתי אמצעי שבמדה"ג שם:

לא אלו בלבד אלא כל הצדיקים הן עולים ומשמשין במרום שנאמר ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה⁶³, וילמד סתום מן המפורש.

לכל זה פה אמנם צורת רעיון נוסף הבא למעט דמות השיטה של עליה לשמים בדרך בלתי טבעי. אבל מתוך אספקלרית דברי פילון בשו"ת על נקלה להכיר שכאן לפנינו פירושו הראשון של פילון. והן שהמקור שממנו שאב בעל מדה"ג כבר הרכיב שני פירושים אלה ונתן להם צורתם זו. הן שכל זה כבר מיסודו הוא. מ"מ בשני פירושים שבפילון וגם במדה"ג לפנינו מדרש קדום למאד, ומן המפורש בפילון מקום ללמוד על הסתום במדה"ג.

ה"יש אומרים" וה"דר'שים את המקרא לפי פשוטו" שבפילון

פילון מביא לפעמים פירושי מקרא בשם "יש אומרים" — "הדורשים את המקרא לפי פשוטו", וכמעט תמיד המכוון הם חכמי אלכסנדריה שהתנגדו לפירוש האלגורי. ברם כאמור אף פירושיהם אינם כ"פשוטו" ממש. פרשנים

(61) דרך ארץ זוטא ספ"א.

(62) ילקוט יחזקאל ס"ר שס"ז בשם מדרש.

(63) זכריה ג' ז'.

את כל הייתי מתיר כל בשר כדעת אחרים, לכך הוצרך לומר כירק עשב, כשם שיש בעשבים חלק מותר שהם טובים ומועילים וחלק נמנע שהם מזיקים וממיתים. כך יש בבעלי החיים חלק מותר והוא מה שהותרה בתורה וחלק הנמנע והוא מה שאסרה התורה, וזה הוא הנכון בפשט הפסוק כי לא בא הכתוב להתיר כל בשר.

ב'

על בראשית י' א'ב': ואלה תולדות בני נח שם חם ויפת וילדו להם בנים אחר המבול בני יפת וגו', פילון כותב: למה חם תמיד באמצע בין בני נח האחרים... כשהם גולדים שם נזכר תחלה (שם, חם ויפת) וכשהם מולידים יפת נזכר תחלה, והמשפחה מתחילה ביחסה מיפת?

אלו הדורשים את המקרא לפי פשוטו מראים פנים כמאמינים בנוגע להולדת הבנים ששם הנזכר תחלה הוא הצעיר מכולם. בעוד שיפת הבא אחרונה הוא הבכור, אולם ברשותם אמנם לחשוב מה שהם רוצים ולהאמין בכל מה שישר בעיניהם. ברם עלינו החוקרים את טבע המושכלות בהחלט להגיד, שמשלשת אלה הטוב והרע והבינוני... הרע תמיד מופיע באמצע, למען יתפס בתוך וינוצח משני הצדדים, עד שכל אחד מהם יאחז בו ילחוץ עליו וידכאהו. ברם הטוב והשוה-נפש שהוא למטה מן הטוב משנים מקומם⁽⁷¹⁾.

פילון משיב רק על השאלה, מדוע בא חם תמיד באמצע, אבל הוא איננו מסביר, מדוע שם ויפת משנים את מקומם. אכן אף מפירוש "הדורשים את המקרא לפי פשוטו" הוא מביא איפא רק חלק, שהרי אין בו מדוע נזכר שם הצעיר בהולדת הבנים כראשון.

אכן בתלמוד איתא: ויהי נח בן חמש מאות שנה וילד נח את שם את חם ואת יפת⁽⁷²⁾, שם גדול מחם שנה וחם גדול מיפת שנה. נמצא שם גדול מיפת ב' שנים, וכתוב ונח בן שש מאות שנה והמבול היה מים על הארץ⁽⁷³⁾, וכתוב ואלה⁽⁷⁴⁾ תולדות שם שם בן מאת שנה וילד את ארפכשד שנתים אחר המבול, בן מאה שנה? בר מאה ותרתינן שנין הוה! אלא דרך חכמתן קא

(71) שו"ת ב' ע"ט.

(72) בראשית ה' ל"ב.

(73) שם ו' ו'.

(74) שם י"א י'.

חשיב להו⁽⁷⁵⁾, כאן בהדיא ששם הצעיר היה. ובמדרש מפורש: והלא יפת הוא הגדול⁽⁷⁶⁾, פה לפי"ז כל שיטת "הדורשים" המובאת ע"י פילון, אלא שכאן גם תשובה לשאלה מדוע בא שם הצעיר כראשון: דרך חכמתן קא חשיב להו.

מעין זה איתא גם בפסיקתא זוטרטא: וילד נח את שם, שם קטן שבכלם היה שנאמר וילד את ארפכשד שנתים אחר המבול אלא יפת גדול שבהם היה, וגדול משם שתי שנים, וכשהיה יפת ק"ב שנה, היה שם בן מאה שנה, ולכך נאמר שם בן מאת שנה, ולמה הקדים את שם על שם ייחוס שיצא ממנו אברהם.

פה רק טעם אחר, והוא, ששם נמנה כראשון מפני שיצא ממנו אברהם. אבל לכולם גם יחד אין להבין מדוע חם תמיד באמצע⁽⁷⁷⁾, ומכאן שאלת פילון בשר"ת הנ"ל ותשובתו האלגורית המפרנסת את בעית חז"ל וגם שאלתו הוא.

"מכאן אמרו" שבחז"ל ופילון

והנה עוד כאילו הצד השני של המטבע, ובחז"ל איתא לפעמים בפי אמורא "מכאן אמרו", לשון האומר מסורה ישנה, ואף שהקבלה עצמה נשתמרה, מקורה איפוא נשתכח עד שבא חכם מאוחר וציין את הפסוק שעליו הוא נסמכה.

בסנהדרין ק"ח ב' איתא, שבני נח כל זמן שהיו בתבה נאסרו בתשמיש המטה ועל זה שואלים בגמרא שם: ומנלן דנאסרו? דכתיב: ובאת אל התיבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך, וכתיב: צא מן התיבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך, ואמר ר' יוחנן מכאן אמרו שנאסרו בתשמיש המטה.

על טעמו של איסור זה מדובר בכמה מדרשי חז"ל, וכולם כאילו בסגנון אחד: כל הימים שהיה נח בתבה היה נח ובניו וכל אשר לו אסורים בתשמיש המטה אמר להם הקב"ה אפשר שאהא כועס ומחריב את העולם ואתה בונה אלא כשיעבור המבול אתם נזקקים לפריה ורביה⁽⁷⁸⁾ א"ר⁽⁷⁹⁾ אייבו "בחסר⁽⁸⁰⁾

(75) סנהדרין ס"ט ב'.

(76) ב"ר כ"ו.

(77) התוס' סנהדרין שם ד"ה אלא עומדים על קושי זה ומשאירים אותו ב"תימא".

ולכל הבעיה כולה ע"ע רד"ק לבראשית ה' ל"ב, רמב"ן שם ו' י' וראב"ע שם י' כ"א.

(78) תנחומא נח י"ו.

(79) ב"ר ל"ד ד'.

(80) איוב ל"ו ג'.

ובכפן גלמוד" אם ראית חסר בא לעולם וכפן בא לעולם, גלמוד, הוי רואה את אשתך כאילו גלמודה. אמר ר' הונא כתיב וליוסף יולד שני בנים⁽⁸¹⁾ אימתי בטרם⁽⁸²⁾ תבוא שנת הרעב.

ובילמדגו הקדמון⁽⁸³⁾ נמצאת שמועה זו בזה"ל: לכן אתה מוצא בנח כיון שנחתם גזר דינם על דור המבול היה כל העולם בצרה גדולה. אמר הקב"ה כל העולם בצרה גדולה ונח ובניו נכנסים לתיבה ומתמלטין ממנה, ישתתפו עם העולם בצרת הצבור. עם שהן נכנסין אסר בתשמיש המטה, לא עשה, אלא שכיון שיצאו מן התיבה אמר הקב"ה אינו מן הדין שאתיר את אשר אסרתי לו, תשמיש המטה? מיד קפץ עליו הדבור וכו' "צא מן התבה אתה ואשתך ובניך וגשי בניך".

המסורה שגח ובניו נאסרו בתשמיש המטה וה"מכאן אמרו" של ר' יוחנן וגם הטעמים שבמדרשי חז"ל לאסור זה נמצאים בשו"ת של פילון לבראשית וז"ל שם:

מדוע היה בכניסתם אל התבה הסדר: נח ובניו, ואח"כ: ונשי בניו⁽⁸⁴⁾, וכשיצאו הוחלף (הסדר) ככתוב: ויצא נח ואשתו, ואח"כ: בניו ונשי בניו⁽⁸⁵⁾. לפי פשוטו של מקרא ה"כניסה" רומזת לפרישות דרך ארץ וה"יציאה" לפריה ורביה, כי בהכנסם הבנים בזכרים יחד עם אביהם והכלות עם חמותם, אבל ביציאתם (בזכר) כל איש עם בת זוגו האב יחד עם אשתו, ואח"כ הבנים עם נשיהם. וזה מפני שהעדיף להורות את תלמידיו ע"י פעולה מעל ידי מילים מה שראוי להם לעשות, אי לזאת, לא אמר בפירוש שהנכנסים ימנעו מלשמש עם נשיהם, וכשיצאו עליהם להקים זרע כדרך כל הארץ. על זה (הוא) הראה בסדר (המילים) ולא בהכרזה ובקריאה בקול: "אל תתעלסו בתענוגים בשעה שכליון הרוץ שוטף כל אשר על הארץ, כי זה לא כהוגן וזה לא כדין, דייכם שזכיתם להיכתב לחיים, אבל לשמש עם נשיכם בעודכם בתיבה הוא מדרכי המתכוונים להשיב את תאותם". לאלה (העומדים להנצל) היה נאה להשתתף בצער האנשיות האומללה, הקרובה להם... אבל כשנגמר (המבול) והגיע לסופו, והם נצלו מרעה, ה' שוב הורה להם ע"י סדר (יציאתם

81) בראשית מ"א נ'.

82) גנזי שכתר ספר א' עמ' ל"ט, ניו יורק תרפ"ח.

83) בראשית ד' ז'.

84) שם ח' י"ח, לפי העי.

מן התיבה) להקים זרע במתרה, בצוותם, לא שהגברים (יצאו) יחד עם הגברים והנשים יחד עם הנשים, אלא שהאנשים והנשים (יצאו ביחד)⁽⁸⁶⁾. ברור, שדברי פילון כ"מכאן אמרו" של ר' יוחנן על הטעמים שבמדרשים הנ"ל נובעים ממקור אחד, ממקור ארץ ישראל קדום.

שאלות ותשובות בראשית

ספר א'

עץ החיים ועץ הדעת כפמלים

א'

מה הוא "עץ החיים" ומדוע הוא באמצע⁽⁸⁷⁾ הגן?

... יש אומרים שעץ החיים הוא האדמה, הגורמת צמיחת כל המחיה את האדם ואת כל שאר הדברים. לפיכך קבע מקום מרכזי לצמח זה, כי מרכז לכל היא האדמה. ויש אומרים שבעץ החיים נקראים שבעת הגלגלים שבשמים, ויש אומרים שהיא השמש, יען כי היא במובן מסוים באמצע המזלות, והיא סיבת התקיפות שעל ידן בוצר כל דבר. ויש אומרים שעץ החיים הוא שלטון הנפש, כי הנפש מעצבת ומחזקת את החושים בהפנותה את כוחותיהם יחד עם חלק הגוף לתכלית הראוי לה. והמרכז (באמצע הגן) הוא במובן זה הנגיד והראש, כמנצח על המקהלה (העומד במרכז). אולם חסידים ואנשי המעשה אומרים, — שעץ החיים היא המדה הכי טובה שבאדם, היינו יראת אלהים שעל ידה השכל זוכה לנצחיות⁽⁸⁸⁾.

מדרשי פילון על עץ החיים הם לפי דבריו פירושים ששמע מפי אחרים. לרובן של הדרשות האלו יש מקור במדרש חז"ל.

הפירוש הראשון, שעץ החיים היא האדמה, כי היא גורמת לצמיחת כל המחיה, היא כעין מדרש חז"ל: תניא עץ שהוא פוסה על פני כל החיים, היינו שהוא מתפשט על כל האדמה שבה החיים תלויים⁽⁸⁹⁾. מדת עץ החיים

85) שו"ת בראשית ב' מ"ט.

86) לפנינו: בתוך הגן, אבל בת"א ובת"י: במציעות, וכן גם בשבעים: *é.ν μέσῳ*.

87) שו"ת בראשית א' י"ז.

88) ב"ר ט"ו, ט'. ועי' עה"ש ערך פס ח' וטהעאדאר על האתר.

כמדת כל היישוב יש בג' עץ החיים כנגד פירות כל האילנות מיום שנברא העולם עד יום שיחיו המתים⁸⁸.

מעין פירושי היש אומרים ב' וג', שעץ החיים מכוון לשבעת הגלגלים או לשמש יש במדרש חז"ל המשוה את מהלך גלגל החמה למהלך עץ החיים: אחרים⁸⁹ אומרים מהלך חמש מאות שנה עץ החיים ומכוון כנגד גלגל חמה מה גלגל חמה מהלך חמש מאות שנה כך הוא מהלך חמש מאות שנה.

פירוש החסידים ואנשי המעשה מובא ע"י פילון סתם בלי שם בעליו בשו"ת בראשית א' ו': ואשר לעץ החיים באמצע (הגן) משמעו לא רק ידיעת הדברים אשר על פני האדמה אלא אף (הכרת) הסבה הכי קדומה והעליונה של כל הנמצאים. כי מי שמסוגל להשיג בנדון זה הכרה ברורה יהיה מאושר ומבורך וצפוי לחיי עולם.

הוא מזכירו גם בביאוריו לשמות ט"ו כ"ה: כי ממה שמוצג לראיה הכדאי ביותר לראותו, להתבונן בו ולחבבו, הוא הטוב המחלט, שתפקידו להפוך את המר שבנפש וכו' כמו שנאמר⁹⁰ ויורהו ה' עץ וישלך אל המים... העץ הזה לא רק שהוא מבטיח זנונות אלא אף חיי אלמות כמו שנאמר שעץ החיים נטוע באמצע הגן⁹¹.

שיטת חכמי אלכסנדריה, שמדת יראת אלהים היא מעל כל המדות, יסודה בפסוק: יראת⁹² ה' ראשית דעת, המתורגם בע': εὐσέβεια δὲ εἰς Θεὸν ἀρχὴ αἰσθησεως ומכאן גם לשון פילון במקום אחר⁹³, שיראת ה' ראשית המדות הטובות.

ועוד, לפילון כל המדות הטובות ובראש ובראשונה יראת ה' וקדושה הן מגופי התורה שניתנה למשה בהר סיני. שיטת פילון זו בנוגע למדות הטובות בכלל וליראת אלהים בפרט היא גם משיטת חז"ל בנוגע לתורה ולימודה, ואין זה פלא, שהרי היא משמשת מקור להערצת ה' וללימוד עבודתו⁹⁴. לפי זה במדרשו של פילון הנ"ל איפא שעץ החיים הוא סמל לכל המצוות שבתורה והעץ שהורהו ה' למשה גם הוא סמל לתורה הממתיקה את גשמת

88) פרק גן, בביהמ"ד של יעלינעק ח"ה עמ' מ"ו.

90) מדה"ג בראשית ב' ט', ע"ע ירוש' ברכות פ"א ה"א.

91) שמות ט"ו כ"ה.

92) על הגירת אברהם ל"ז.

93) משלי א' ז'.

94) על עשרת הברות ג"ב.

95) ראה Harry A. Wolfson, Philo II, 302-4.

האדם. ובוה מתקרב מדרש פילון לזה של הראשונים מחז"ל שנקטו את עץ החיים כסמל לתורה, והם הדורשי הרשומות: ויורהו ה' עץ וישלך אל המים וימתקו המים, דורשי רשומות אמרו, הראהו דברי תורה שמשלו לעץ, שנאמר⁹⁶ עץ חיים היא למחזיקים בה⁹⁷. וכן עוד: עשרים⁹⁸ וששה דורות קדמה דרך ארץ את התורה הה"ד לשמור את דרך עץ החיים, דרך זו דרך ארץ ואח"כ עץ החיים זו תורה.

והנה עוד מדה"ג לבראשית ג' כ"ד, שלשונו הוא כמעט זה של פילון בשו"ת בראשית א' ו', הנ"ל: לשמר את דרך עץ החיים, אותו העץ שהיה כל האוכל ממנו וחי הסתירו הקב"ה ונתן לנו את תורתו היא עץ החיים שנאמר עץ חיים היא למחזיקים בה, אדם מסתכל בה ורואה ממנו חכמתו של הקב"ה וכו' וקונה לעצמו חיי העולם הזה ועולם הבא.

ב'

מה הוא והעץ⁹⁹ הדעת של¹⁰⁰ מדע הטוב והרע? משפט ברור זה שבהוראתו המלולית הוא איננו מחוור מעמידנו על אלגוריה. כי הוא (העץ) אומר פקחות, היינו חכמת הידיעה שעל ידה מבחינים בין הטוב והיפה לבין הרע והמכוער, (וגם) בין כל הניגודים שאחד מעולה והשני פחות ערך. והנה החכמה שבעולם הזה אינה ה' עצמו, אלא מעשה אלהים, והיא מסתכלת בטבע והוגה בה. ברם החכמה שבאדם רואה בעינים כהות ומבלבל דבר בחברו, כי מבטה והתבוננותה דלים מלראות כל דבר לעצמו בזיו טהרו ובאספקלריא מאירה. מכאן יש בחכמת אדם כאילו תערובות של מרמה, העוצרים כצללים בעד העין לקלוט את האור הוה הבהיר. כי מה שהעין לגוף הוא השכל והחכמה לבשמה¹⁰¹.

ובמקום אחר פילון כותב: ונראה לי שאלה (העינים) משמען סמלים... כי עץ החיים והדעת לא צמחו עלי אדמות בעבר, וכנראה לא יופיעו בעתיד. אכן נראה שהוא מסמל על ידי עדן את שלטון הגשמה המלאה מחשבות

96) משלי ג' י"ח.

97) מכילתא בשלח, מסכתא דויסע פ"א.

98) ויקר' ט' ג'.

99) בראשית ב' ט', לפי השבעים, ע"ע הערה הבאה.

100) ἐπίστασθαι τοῦ ἐπιτάσσειν τῆς γνώσεως τῆς.

101) שו"ת בראשית א' י"א.

לרבבה כצמח (השדה). ובעץ החיים הוא מסמל את המדה הכי נעלה, יראת אלהים, שבגללה הנשמה זוכה לחיי עולם. וע"י (עץ) הדעת טוב ורע הוא מסמל את המדה הבינונית של החכמה שעל ידה ניכר טבע הניגוד של שתי (הקצוות), וחסאו של אדם הראשון היה שהוניה את עץ החיים ועל ידי ידיעתו בין טוב ורע הלך בעצת הנחש ובחר ברע¹⁰²).

מדרשי פילון, שעץ הדעת טוב ורע הוא סמל לבחירה שנתן ה' לאדם לבחור בין טוב לרע, ואדם הראשון חטא בזה שבחר ברע, לא מצאתי מפורש בחז"ל. אבל במדה"ג איתא:

ד"א ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע, מלמד שהכל בגן עדן. מי שמבקש עץ חיים הוא מוצא בו ומי שמבקש עץ דעת טוב ורע הוא מוצא בו. ולפניו שתי דרכים אחת לזו ואחת לזו, ואדם מהלך באיזה שביל שירצה, רצה לזכות הרי הפתח פתוח וכל טוב עומד, לחוב הרי הפתח פתוח ורע לו מצוי¹⁰³. ומן הלשון: וכל טוב עומד — ורע לו מצוי, נראה שכה"ע: ולפניו שתי דרכים וכו', מכוון לעץ הדעת, וכאן איפא מקבילה לפילון. ומקבילה עוד יותר קרובה נמצא במדרש הנעלם: רבי אבא בשם ר' היא אמר עץ ממש היה, והיו שנים, האחד הנותן חיים לאדם, והאחר, שאוכלו ידע הטוב והרע, לדעת הדרך הטוב והישר שיכשר האדם והדרך הרע שיתקלקל בה האדם, ולפיכך ציוהו הקב"ה שלא יאכל ממנו פן ידחה הטוב ויחזיק ברע¹⁰⁴.

מדרשי "לעבדה ולשמרה" האלגוריים

למה הושיב ה' את האדם בגן עדן למלא תפקיד כפול "לעבדה ולשמרה", בעוד שהגן לא היה זקוק לעיבוד, מאחר שהיה משוכלל בכל דבר, הואיל והאלהים נטעו, ולא היה זקוק לשומר, כי מי היה שם שינזק?

שני עניינים עובד אדמה צריך לשים לב אליהם ולהשיגם, והם: השבחת השדה ושמירת כל אשר בו, כי יתכן שישחת ע"י נטישה והתפרצות (לתוכה). ואף על פי שגן עדן לא היה זקוק אפילו לאחד מאלו העניינים, היה בכל זאת מן הצורך שהממונה לפקח עליו ולטפל בו, (היינו) האדם הראשון, ישמש כעין דוגמא לאכר בכל דבר שכדאי לעמול בו, יתר על כן, מפני שהגן היה

102 על בריאת העולם קב"ה.

103 מדה"ג בראשית ב' ט.

104 מדרש הנעלם י"ז, ד', וראה מאמרי: המדרש הנעלם ומקורותיו במדרשים

האלכסנדרונים הקדומים, סורא תשי"ח-תשי"ח מעמ' כ"ה.

מלא כל (טוב) היה מן הראוי שה' יניח לעבוד אותו, להשגיח ולפקח עליו כגון לזולפו ולשמרו, לזבלו ולעדרו, לחפור בו שיחין ולהשקותו¹⁰⁵.

על עיקר רעיונו בתשובה, שאדם הראשון נצטוו לעבד את האדמה ולשמרה כדי להורות את חשיבות העבודה וערכה בחיי האדם, עולה כאחד עם דעתו¹⁰⁶, שכשם שבפסוק שבעשרת הדברות: ויום השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה¹⁰⁷, על איסור מלאכה בשבת, כן בפסוק שלפניו ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך, על מצוות מלאכה בששת ימי המעשה, במכילתא דרשב"י יתרו כ' ט' נמצא מדרש פילון שעל פסוקי העשרת הדברות: ששת ימים תעבד, ר' אומר הרי זו גזרה אחרת, כשם שנצטוו ישראל על מצות עשה שלשבות כך נצטוו על המלאכה, ובאבות דר' נתן¹⁰⁸ איתא גם מקבילה למדרשו על "לעבדה ולשמרה": אהוב את המלאכה, כיצד? מלמד שיהא אדם אוהב את המלאכה ולא יהיה שונא את המלאכה, כשם שהתורה גיתנה בברית כך המלאכה ניתנה בברית שנאמר ששת ימים תעבד וכו', ר"ש בן אלעזר אומר אף אדם הראשון לא טעם כלום עד שעשה מלאכה שנאמר: ויניחהו בגן עדן "לעבדה ולשמרה", והדר "מכל" עץ הגן אכל תאכל¹⁰⁹.

אף לשאלת פילון, למה צוה ה' את האדם "לעבדה ולשמרה" בזמן שהגן לא היה זקוק לשום טפול הואיל ה' בעצמו נטעו, מקבילה בחז"ל: "ולעבדו"¹¹⁰, אתה אומר זה תלמוד או אינה אלא עבודה ממש, כשהוא אומר ויקח ה' אלהים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה, וכי מה עבודה לשעבר ומה שמירה לשעבר, הא למדת "לעבדה" זה תלמוד "ולשמרה" אלו מצוות, וכשם שעבודת המזבח קרויה עבודה כך תלמוד קרויה עבודה, דבר אחר לעבדה זו תפלה" וכו', וכן גם בת"י על האתר: "ויניחהו וכו' ואשריה בגינינותא דעדן למהוי פלח באורייתא ולמנטר פקודהא", וגם בפדר"א איתא: "שמא תאמר יש מלאכה בגן עדן שיזמור לכרמים, ולחרש ולשדד את האדמה או לעמר או לקצור, והלא כל האילנות נצמחין מאליהן, שמא תאמר יש

105 שו"ת בראשית א' י"ד.

106 על עשרת הדברות צ"ח.

107 שמות כ' ט"ז.

108 ר"פ י"א.

109 בראשית ב' ט"ז.

110 ספרי עקב פי' מ"א.

מלאכה בגן עדן להשקות את הגן, והלא הנהר מושך ויוצא מעדן שנאמר ונהר יוצא מעדן, ומהו "לעבדה ולשמרה" אלא לעסוק בדברי תורה⁽¹¹¹⁾. פה בהדיא שאלת פילון הנ"ל, אלא שבמקום תשובתה, שהיא בגדר מקרא כפשוטו, לחז"ל כאן מדרש אלגורי. איברא גם למדרש אלגורי זה של חז"ל יש מקבילה בפילון. במקום אחד⁽¹¹²⁾ הוא מסביר, שה' נתן לאדם הראשון שלש מתנות טובות: בינה טבעית, עבודה, היינו מעשים טובים, וזכרון. ו"שמירה" זה זכירת המצוות הקדושות. ובמקום אחר⁽¹¹³⁾ הוא עוד מבליט פירושו זה על "לעבדה ולשמרה" באמרו, כי רבים אחר שהתחילו בקיום המדות הטובות חזרו בם, ברם מי שחננו אלהים במדה בטוחה הוא מעניק לו שתי אלה: להתעסק במדות טובות וגם לבלתי להזניחן לעד, אלא לפקח על כל אחת ואחת ולשמרה. "לעבדה" פירושה בכלל לקיים (את המצוות או את המדות הטובות) ו"לשמרה" פירושה לזכור (את התורה).

כל ההבדל שבין פילון וחז"ל במדרש האלגורי לפסוק: לעבדה ולשמרה, הוא איפא רק זה: לחז"ל מרמו "לעבדה" לתלמוד, ו"לשמרה" לקיום המצוות. בעוד שלפילון "לעבדה" מכוון לעשיית המצוות בעינין ו"לשמרה" מכוון לשמירה על עשייתן על ידי לימוד וזכרון. רואים בעליל שלאמתת הדבר לפנינו בפילון ובחז"ל אותו המדרש האלגורי.

מה בין מיתת רשעים לזו של צדיקים

א'

מה פירוש הניב [כי⁽¹¹⁴⁾] ביום אכלך ממנו] תמותו ע"י המות?⁽¹¹⁵⁾ מיתת אנשים חשובים היא תחלת חיים חדשים, כי לחיים יש שני פנים, חיים בגוף נפסד וחיים בלי גוף ובלתי נפסדים. נמצא שהרשע מת ע"י המות אפילו כשעוד רוח באפו, ובטרם יובל לקבר, כאילו לא אצל לעצמו אף ניצוץ של חיים אמתיים... ברם האיש ההגון והחשוב אינו מת ע"י מות, אלא אחר חיים ארוכים הוא עובר לחיי עד, היינו הוא מתעלה לחיי עולם⁽¹¹⁶⁾.

(111) פדר"א י"ב.

(112) דרשות אלגוריות א' נ"ה.

(113) שם א' פ"ט.

(114) בראשית ב' י"ז. עפ"י השבעים, ע' הערה הבאה.

(115) θανάτω ἀποθανεῖσθε.

(116) שו"ת בראשית א', ט"ז.

"תמותו ע"י מות" כתרגום ללשון הפסוק: מות תמותו, הוא מיסוד השבעים המתרגם ככה בהרבה מקומות⁽¹¹⁷⁾ את הלשון הכפול "מות תמות" או "מות יומת", אלא פילון שהאמין כחז"ל שאין מלה יתרה בתורה בא לדרוש כאן את כפל הלשון הנראה כמיותר.

גם בדרשותיו האלגוריות דן פילון באריכות על פשר הניב "מות תמות" וי"ל שם: אמנם גאמר כי ביום אכלכם ממנו תמותו על ידי המות, אבל כשאכלו לא רק שלא מתו, אלא שגם הולידו בנים והמציאו חיים לאחרים. ומה יש לומר על זה? שישנם שני מיני מיתה, אחד היא מיתת הגבר בכלל והשני מיתת הנשמה בפרט. מיתת הגבר היא פרידת הנשמה מן הגוף. ברם מיתת הנשמה היא אבוד המוסריות וביאת הרשע. ולפיכך לא נאמר "תמותו" בלבד אלא "תמותו במות" כדי ללמדנו שאין (הכתוב) מדבר במות הצפוי כי אם במות המצטיין בתכונתו הוא, והיא קבורת הנשמה בתאוה ובכל מיני פשע. ומין מות זה הוא ניגודו של המות הצפוי לכולנו. כי זה האחרון הוא התפרדות הגוף והנשמה שהיו מחוברים. ברם המין הראשון היא עריכת מלחמה שבין שניהם, ופה הגוף שהוא פחות (ערך) מנצח והנשמה שהיא מעולה מנוצחת. ולפיכך עליך להתבונן שבכל מקום שהוא אומר "מות תמות" הוא מתכוון למות שבא מתוך עונש ולא למות שבא בדרך הטבע. טבעי הוא (המות) שהנשמה נפרדת מן הגוף, אבל מוטל הוא כעונש כשהנשמה מתה לגבי חיי המדות הטובות וחיה רק בשביל הרשעה⁽¹¹⁸⁾.

ב'

לשיטת פילון, שבכל מקום הלשון: מות תמות, פירושו מיתת הנשמה המתה ברשעתה ואין לה חלק בחיי נצח, ובלשון חז"ל: אין להם חלק לעולם הבא. לא מצאתי חבר בחז"ל, ובודאי גם לפילון הלשון: מות תמות, שבחייבי מיתת ב"ד פירושו בכל אופן גם פשוטו כמשמעו מיתת הגוף על ידי הריגה. ברם לפילון עיקר העונש שבלשון: מות תמות, או: מות ימות, היא מיתת הנשמה שאינה מתעלה לחיי עולם נצחי. וכמדרשו של פילון נאמר בגמרא בשם ר' עקיבא על במדבר ט"ו, ל"א "הכרת תכרת הנפש ההוא עונה בה". ופה המקום היחידי שבו נמצא גבי כרת לשון הכפול: הכרת תכרת. במקומות

(117) ראה שמות י"ט י"ב; כי"ב; שם ט"ו; כי"ב י"ח; במדבר ט"ו, ל"ה ושמואל א' י"ד, מ"ד.

(118) דרשות אלגוריות א', ק"ה ק"ח.

אחרים¹¹⁹) הלשון היא: ונכרתה הנפש. רבי ישמעאל בכלל לא דרש כפילון, כי "דברה תורה כלשון בני אדם", אבל ר' עקיבא שהיה מונה אותיות שבתורה דרש כאן: הכרת¹²⁰) בעולם הזה תכרת בעולם הבא.

מדרש פילון על "מות תמות" היא בעצם הדבר מדרשו של ר' עקיבא על "הכרת תכרת". והרמב"ם מפרש דברי ר' עקיבא ממש כלשון פילון: הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי עולם הבא והיא החיים שאין מות עמהן... וזהו עולם הבא... ופרעון הרשעים הוא שלא יזכו לחיים אלו אלא יכרתו וימותו וכל שאינו זוכה לחיים אלו הוא המת שאינו חי לעולם אלא נכרת ברשעו ואבד כבהמה וזהו כרת הכתוב בתורה שנאמר הכרת תכרת הנפש ההיא מפי השמועה למדו הכרת בעולם הזה תכרת בעולם הבא. כלומר שאותה הנשמה שפירשה מן הגוף בעולם הזה אינה זוכה לחיי העולם הבא אלא גם מן העולם הבא היא נכרתת¹²¹).

נראה שפילון ורבי עקיבא בשיטה אחת, שלשון כפול הוא מלה יתרה שניתנה להידרש. וכשם שלרבי עקיבא היתה השמועה שלשון כפול של הכרת תכרת מכון למיתה עולמית של הנשמה כן היתה לפילון השמועה שגם "מות תמות" מכון למדרש כזה. ובאמת דורש המדרש הגדול את הפסוק בראשית ב' י"ז כפילון, כי ז"ל: כי ביום אכלך ממנו מות תמות, מות בעולם הזה תמות בעולם הבא. רצה הקב"ה לנסותו בו אם יעמד לשעתו אם לא יעבר על הצווי בו וגידון בו ביום". יתר על כן גם במדרש התנאים לדברים י"ז ו': על פי שנים עדים או שלשה עדים מות ימות, איתא: ד"א יומת המת וכי המת מת אלא הרשעים שנקראו בחייהם מתים¹²²).

ג'

על חיי הצדיקים לאחר מות איתא עוד בשו"ת אחרת: מה פירוש הניב: קול¹²³) אחיך צועק אלי מן האדמה? זאת היא דוגמא מאד מאלפת, אלהים שומע (קול) הזכאים אפילו לאחר מיתתם, הרי הוא יודע שהם חיים חיים

119 ראה בראשית י"ז, י"ד; שמות י"ב, ט"ו; ויקרא ז', כ'; שם כ"א, כ"ז וכ"ו.

120 סנהדרין ס"ד ב'.

121 רמב"ם הלכות תשובה פ"ח ה"א.

122 הוצאת הופמן ע' ק"א.

123 בראשית ד' י': קול דמי אחיך צועקים, וכן בשבעים: φωνή αλματος.

בלתי גופנים, ברם הוא מסתיר פניו מתפלת הרשעים אפילו בימי עלומיהם, הואיל והוא רואה אותם לגבי חיים אמיתיים כמתים¹²⁴).

ועוד במקום אחר הוא כותב, שה' יקבץ את עם ישראל מגלותו בזכות התפלות של אבות האומה אברהם יצחק ויעקב, המתפללים בעדם תמיד, אף שנשמותיהם כבר נתפרדו מגופם, וה' שומע לתפלותיהם¹²⁵).

הרעיון, שהקב"ה שומע תפלות המתים, נמצא גם בגמרא¹²⁶): למה יוצאין לבית הקברות? פליגי בה ר' לוי בר חמא ור' חנינה חד אמר הרי אנו חשובים כמתים וחד אמר כדי שיבקשו עלינו המתים רחמים.

ואין צורך לומר שמאמרו של פילון, שרשעים בחייהן קרוים מתים וצדיקים במיתתן קרוין חיים, הולך ונשנה בכמה מקומות בחז"ל¹²⁷).

על טיבה של קריאת השמות ע"י אדה"ר

א'

למה הביא (ה') את כל החיות אל האדם שיקרא להן שמות? ¹²⁸

הכתוב סילק בזה את המבוכה הגדולה של הפילוסופים, בהראותו, שלא בטבע כי אם בנתינתם (נעשים) השמות מציאות, כי כל שם הוא נאה וטבעי (כשניתן) בדיקנות מובהקה ע"י חכם המצטיין בידיעותיו, ופעולת קריאת שמות הולמת יפה את שכלו של חכם, או יותר נכון את הנוצר הראשון מן האדמה (אדם הראשון). כי מן הראוי היה, שראש האנושיות ומלך כל הנבראים יזכה גם בכבוד הגדול הזה, הואיל והוא היה הראשון לראות את בעלי חי, הרי הוא היה גם כדאי להיות הראשון למשל בהם, להציגם ולקרא את שמותיהם. כי מן ההבל והסכלות היה להשאירם בלי שמות, ובקבלת שמות מאדם אחר וצעיר (מאדם הראשון) היה פחיתת הכבוד ובזיון לאדם (הראשון) הקשיש, ברם עלינו גם להניח, שנתינת השמות היתה כל כך מדויקה, עד שתיכף ומיד כשפירש (אדם הראשון) את השם, והחיה שמעה אותו, מיד

124 שו"ת בראשית א' ע'.

125 על שחר ועונש קס"ו.

126 תענית ט"ז א'.

127 ראה ברכות י"ח ב', חולין ז' ב' ובסדר אליהו רבא הוצאת מאיר איש שלום

ע' י"ח.

128 ע' בראשית ב' י"ט.

נתפעלה, כאילו שמעה שם שהיתה רגילה בו והיה ידוע לה מכבר¹²⁹).
ובמקום אחר פילון כותב: ומשה אומר כי אלהים הביא את כל החיות
אל האדם לראות מה יקרא לכל אחד מהם, ולא מפני שלא ידע מצפוניו,
כי אין נסתר מנגד ה', ברם (ה') רצה שיצר בן תמותה (בעל) תכונה שכלית
הממלאה תפקידה מאליה וכדי שלא יהיה לו (לה) חלק במעשיו הגרועים
(של האדם), ועכשיו ניסחו כמורה את תלמידו, ועורר את כוחו הטבעי
והזמינו לגלות את כשרונותיו כדי שיקרא מעצמו בשמות... שיורו באמת
על אופי הניקבים בהם. כי עדיין בלתי-נאלח היה הטבע הנכון הנמצא בנפש,
ולא חדר עוד בתוכו שום רפיון או חולי או רגז... כי כל כך יפה הרגיש
(אדם הראשון) בהזין ערכם של בראים, שתיכף ומיד שקרא להם שמות
נגלה עצם טבעם¹³⁰).

עצם הרעיון שבשתי פסקאות אלו הוא: נתינת שם בהתאם לטבע הנקרא
היא ענין של חכם מובהק, כאדם הראשון קודם החטא. ואדם הראשון בחכמתו
הגדולה וכמלך כל הנבראים קרא לכל הנבראים שמות שגילו את אופיים
וטבעם, וגם החיות בעצמן הבינו שהשמות שניתנו להם ע"י אדם הראשון
ראוים להן. מדרש פילון זה הולך ונשנה בכמה מדרשי חז"ל ופירושי המקרא
מיה"ב:

כיון שברא אדם העבירן לפניו א"ל מה שמותן של אלו, אמר לזה נאה
לקרותו שור ולזה ארי ולזה סוס ולזה חמור ולזה גמל ולזה נשר וכן כולם
שנאמר ויקרא האדם שמות לכל הבהמה וגו'¹³¹).

הלשון, לזה נאה, משמעו, שהשמות שאדם קרא לחיות היו ראויים לפי
טבעם. וכן כבר בחיי לבראשית ב' י"ט: אמרו במדרש העביר הקב"ה לפניו
כל הבהמות והחיות וקרא להן שמות ואמר לזה נאה לקרא אריה וכו' ונראה
לי ביאור המדרש הזה כי האדם הבין בחכמתו ושכלו טבע כל בהמה וחיה
ויקרא לכל אחת ואחת שם מעין הטבע והמדה שהכיר בה. פה אפילו הביטוי:
מעין הטבע.

וכן גם במדה"ג בראשית שם: ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו,
מלמד שהעבירן כולן לפניו לקרוא להן שמות וקרא לכל אחד ואחד מהם
שם לפי מה שהוא ולפי מה שהסתכל בהן וידע סוד כולן ואותן השמות

(129) שו"ת בראשית א' כ"ו.

(130) על בריאת העולם קמ"ט"ק"ג.

(131) תנחומא חוקת ו'.

עומדין לדורות שנאמר וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו. ויקרא
האדם שמות לכל הבהמה¹³²). כיון שקרא לכל אחד ואחד שם הראוי לו וכו'.
גם בספר הבהיר ח: גשתמר מעין מדרשו של פילון וז"ל: ויקרא האדם
שמות לכל הבהמה כיון שקרא לכל אחד ואחד שם הראוי לו וכו' אמרינן
כל מה שברא הקב"ה שם שמו מעינו, דכתיב וכל אשר יקרא לו האדם נפש
חיה הוא שמו, כלומר הוא גופו, ומנלן דשמו גופו היינו דכתיב זכר צדיק
לברכה ושם רשעים ירקב אטו שמו מורקב אלא גופו ה"נ גופו.
אף ר' יהודה הלוי כותב: וכל אשר יקראו לו אדם נפש חיה שמו, רצה
לומר שהוא ראוי לשם ההוא ונאות לו ומלמד על טבעו¹³³). גם הרמב"ן ע"ה"ת
בראשית שם אומר: והענין כי הקב"ה הביא כל חיות השדה וכל עוף השמים
לפני אדם והוא הכיר טבעיהם וקרא להם שמות, כלומר השם הראוי להם
לפי טבעיהם¹³⁴).

ב'

מה פירש הניב? וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו? עלינו
לשער שהוא (האדם) קרא שמות לא רק לכל נפש חיה, כי אם גם לכל צומח
ורומם, אלא שהתחיל בסוג החשוב ביותר, והחי הוא הנעלה ביותר... אכן
קל היה לקרא שמות לבלתי חיים שאין ביכולתם לא לשנות מקומם ולא
להשתמש ברגשי נפש. אולם יותר קשה היה בדבר החיות, בגלל תנועות
גופן ודחיפות הנפש על ידי החושים והתאווה הגורמות למרץ. בכל זאת היה
ביכולת השכל לתת שמות לסוגי החיות המטריחים והמיגיעים ביותר. ומזה
שהוא (האדם) קראו שמות (לנבראים אחרים) בקלות ובלתי איחור¹³⁵).

ובכן, אדם קרא שמות לא רק לבעלי חיים, כמפורש במקרא אלא גם
לצמחים ולדוממים. יסודו של מדרש זה הוא בל"ס בביטוי: וכל, שבפסוק:
וכל אשר יקרא, ומשיטתו הנ"ל, שהשמות שנתן אדם הראשון היו שמות
טבעיים, פה הרעיון: שהיה יותר קל לנקוב שמות לדוממים ולצמחים מלבעלי
חיים, שהרי הם בעלי חושים והשמות היו צריכים לגלות את טבעם, רחשי
נשמתם ותנועות גופם.

(132) בראשית ב', כ"ו.

(133) כוזרי ד', כ"ה.

(134) ומחכמי י"ב כנראה רק הרמב"ם איננו בשיטת פילון, כי ז"ל במו"ג ח"ב פ"ל:
הסכמיות לא טבעיות כמו שכבר חשבו בזה, ונראה שבשכבר חשבו בזה"ה הוא מתכוון
לר"י הלוי בכוזרי. ע"ע במאמרי: מדרש השמות בפילון, חורב, כרך י"ב מעמ' 3.

(135) שו"ת בראשית א' כ"ו.

גם במדרשי חז"ל איתא שאדם קרא שמות לכל הנברא. במדרש חסרות ויתרות¹³⁶) איתא: ויקרא אדם שמות: תשעה מלאים בתורה וזה אחד מהן, ולמה? מלמד שקרא אדם שמות לכל בהמות ולחיה ולעופות ולדגים ולשרצים וליתושים... ולארצות ולעפרות זהב וכסף ולמטלות נחשת וברזל ועופרת וכל בריות שבעולם.

וכן במדרש הגדול: ולא דיו שקרא שמות לחיות ולבהמות ולעופות אלא אף לארצות ולמדברות וכל מה שקרא ישוב הרי הוא ישוב כל מה שקרא לו מדבר הרי הוא מדבר¹³⁷). וכעין זה במדרש תדשא ז': ומנין קודם שאכל מן העץ שהיה יודע טוב ורע, שכן מצינו שקרא שמות לכל היצורים מן החכמה הגדולה שניתנה לו שנאמר ויקרא אדם שמות.

"עזר כנגדו"

מה פירוש הניב: ולאדם¹³⁸) לא נמצא עוזר כמוהו? הכל עוזר לאבי האנושות ועבד אתו יחד, כמו האדמה, הנהרות, הים, האויר, והשמים. עבדו אתו יחד גם כל מיני הפירות והצמחים ועדרי בקר. אף החיות הרעות לא התפרצו כנגדו. אבל אף אחד מכל אלה לא היה בשום פנים עוזר דומה לו, מפני שלא היו ממין האנושי. אי לזאת (הכתוב) משבח את האדם העוזר לחברו ומשתף עמו פעולה ומראה שהוא לגמרי דומה לו בגופו ובנשמתו¹³⁹).

לגדר דברי פילון, שכל הנבראים והחיה והבהמה בכלל היו מעוזרי האדם, אלא בהיותם לא ממין האנושי לא יכלו למלאות תפקיד זה, נכנס בעיקר הדבר מה שאיתא ביבמות ס"ג א': וא"ר אלעזר מאי דכתיב זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי, מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה. בין דברי ר"א לפילון איכא לכאורה טובא, אבל לאמתת הדבר ביניהם רק הבדל בניסוח הרעיון. עד וראיה לדבר לשון הפסיקתא זוטרתא על האתר: מלמד שנתבקש לו זוג מכל הברואים ולא נתיישב דעתו עד שבאת חוה לפניו נכנסה בו רוח תאוה לכך נאמר זאת הפעם, וגם זה של מדה"ג על האתר: כיון שהביא חוה לפניו נכנסה בו רוח

136 הוצאת ווערטהיימער, ירושלים תשי"ג ע' רכ"ז.

137 מדה"ג בראשית ב' י"ט.

138 בראשית ב' כ', ככע': οὗχ εὐρέθη θεοῦ δμοιος αὐτόν.

139 שו"ת בראשית א' כ"ג.

תאוה ואמר זאת הפעם עצם מעצמי. המחזור ביותר, שמדרשים אלו יסודם בדברי ר"א והם מוסרים אותם כפי שהם הבינום¹⁴⁰).

יצירת האשה ותורת היוולדת

א'

מה הצלע שלקח (ה') מאדם הראשון ולמה בנה את הצלע לאשה?¹⁴¹ (הכתוב) לפי משמעו ברור הוא, כי במובן סמלי מסוים משמש "חלק" בהוראת חציו של השלם, כאיש ואשה בהיותם חלקי הטבע נעשים שווים בהרמוניה אחת של הסוג הנקרא "אדם"... אי לזאת, נאמר, שהאשה נוצרה מצלעו של אדם, ובזה נרמז, שהאשה היא חצי גופו של האיש. עד לכך הוא מבנה הגוף, חלקיו המשותפים, תנועותיו, כוחו, עוצם שכלו ועונו... והיות שמבנה הגבר הוא יותר מושלם וכפול מזה של האשה, לכן הוא (=יצירתו) דורש חצי זמן, כלומר ארבעים יום, במקום שהאשה הבלתי שלמה, כביכול חצי חלק של האיש, דורשת (יצירתה) זמן כפול, כלומר שמונים יום. כדי שעל ידי הכפלת הזמן אפשר יהיה לשנות מטבע האיש (ליצור בעל) תכונות מיוחדות של האשה¹⁴²).

דברי פילון, שהאשה היא איפא חצי גוף האיש ושניהם הם כאילו חלקי הטבע הנעשים שווים בהרמוניה אחת של סוג "אדם", מזכירים מה שאמרו חז"ל ביבמות ס"ג א': "אמר ר' אלעזר כל אדם שאינו לו אשה אינו אדם שנאמר זכר ונקבה בראם וכו' ויקרא את שמם אדם", ובתנחומא תזריע א': "ר' שמואל ב"ר נחמני אומר מהו אהור וקדם צרתני¹⁴³) אלו דו פרצופין, זכר ונקבה, שנאמר זכר ונקבה בראם וכו', ובב"ר ח' א': "אמר ר' ירמיה בן אלעזר בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון אנדרוגינוס בראו הה"ד זכר ונקבה בראם וכו' ויקרא את שמם אדם"¹⁴⁴).

סו"ס בחז"ל כאן כפילון הרעיון שביצירת האדם נכלל חלק של האשה: זכר ונקבה בראם, ואת יצירה זו קרא "אדם", אף לרמזו של פילון, שהאיש

140 וכן גם במהרש"א יבמות שם סד"ה זאת בשם בעל הנצחון.

141 בראשית ב' כ"א"כ"ב.

142 שו"ת בראשית א' כ"ה.

143 תהלים קל"ט, ה'.

144 לב"ר ותנחומא ע' ברכות ס"א א' ועירובין י"ח א'.

והאשה מתדבקים כאחד, נעשים שווים בהרמוניה אחת של הסוג הנקרא אדם, יש עד והד בדברי חז"ל: "כל מי שאין לו אשה שרוי בלי טוב" (145), ר' חייא בר גמדא אמר אף אינו אדם שלם שנאמר ויברך אותם ויקרא את שמם אדם בזמן ששניהם כאחד הם אדם אין שניהם כאחד אין קרוין אדם" (146).

ב'

בדבריו, שליצירת נקבה דרוש זמן כפול מזה שליצירת זכר כדי לשנותה מטבע האיש, הוא רוצה להסביר את תורת היולדת הצריכה להמתין ארבעים יום לזכר וזמן כפול לנקבה שתוכל להכנס למקדש. הרי הוא מדגיש במקום אחר שדיני תורה אלה בנוגע ליולדת הולמים את טבע יצירת הולד לפי הרופאים.

שיטת פילון זו היא גם שיטת ר' ישמעאל: תניא ר' ישמעאל אמר טימא וטיהר בזכר וטימא וטיהר בנקבה מה כשטימא וטיהר בזכר יצירתו כיוצא בו, אף כשטימא וטיהר בנקבה יצירתה כיוצא בה" (147).

לעומת זה איתא במדרש תדשא פט"ו: למה גזר הקב"ה על יולדת זכר לישב ז' גקים ועל נקבה י"ד יום, אלא להזכירך יצירת אדם הראשון שנברא בז' ימי בראשית של שבת ראשון ויצירת חוה שנטלה מצלעותיו בשבת שניה... למה גזר הקב"ה שהיולדת זכר אחר מ' יום ויולדת נקבה אחר פ' יום תבוא לביהמ"ק להזכירך מה פעל הקב"ה עם אדה"ר שנברא חוץ מגן עדן ואח"כ נכנס לג'ע לכן היולדת זכר אחר מ' יום שהוא יצירת הולד לזכר ופ' יום לנקבה שהוא שיעור ליצירת הנקבה תכנס לבהמ"ק.

השיטה שהארבעים והשמונים יום הם בהתאם ליצירה, היא אמנם גם זו של ר"י, אבל מדבריו: להזכירך מה פעל הקב"ה וכו', כמשיטתו, שאדם נוצר בז' ימי שבת ראשון וחוה בשבת שניה, נראה שהוא שואב ממדרש אלכסנדרוני, ובאמת גם פילון כותב, שאדם הראשון שנברא ביום הששי נכנס לגן עדן קודם שנבראה חוה, בעוד שאדם חי חיים בודדים והאשה לא נוצרה עדיין" (148).

(145) ראה עוד יבמות ס"ג רע"א.

(146) קה"ר ט' ט'.

(147) גדה ל' ב', כדאי להעיר, שבסוגיא שם מסתייעים גם ר"י וגם החכמים מן המעשה בקליאופטרה מלכת אלכסנדריה. אבל בתוס' גדה ספ"ד נשנית רק הברייתא שבה מסתייע ר"י ממעשה זה.

(148) על בריאת העולם קנ"ג. ראה עוד את מאמרי הנ"ל על התדשא שבחורב תשי"א.

ג'

מדוע קורא הכתוב לדמותה של אשה בנין? התדבקות הרמונית בין איש ואשה והשלמתם נקרא בדרך משל: בית. וכל מה שהוא בלי אשה הוא בלתי שלם ומחוסר בית" (149). ידוע ש"בית" משמש בחז"ל סמל קבוע לאשה כגון: וכפר בעדו ובעד ביתו ביתו זו אשתו" (150), אמר ר' יוסי מעולם לא קראתי לאשתי אשתי וכו' אלא לאשתי ביתי" (151).

ד'

מדוע לא נוצרה האשה מהאדמה, כמו החיות והאדם, תחת (להיבנות) מן הצלע" (152)? ראשית, משום שאין האשה שוה בכבוד לאיש. שנית, כי היא אינה שוה לו בגיל, אלא צעירה ממנו. לפיכך יש לערער על מי שנושא אשה אחר עלומיה כפורע חוק הטבע, שלישיית, ברצונו (של הכתוב ללמדינו), שעל הבעל לטפל באשתו כבחלק מגופו ההכרחי ביותר. ומאידך על האשה לשמש אותו בשלמות. רביעית, הכתוב יועצנו ברמיזה, שהאיש ישגיח על אשתו כעל בתו ושהיא תכבדו כאב" (153).

לא השאלה ולא התשובות שעליה נמצאות בעינינו במדרשי חז"ל, אבל להן בהם עד והד. באלפא ביתא דבן סירא איתא, שהקב"ה ברא אשה בעדו מן האדמה וקראה לילית, ומיד התחילו מתגרין זה בזה, אמרה היא איני שוכבת למטה, והוא אומר איני שוכב למטה אלא למעלה, שאת ראוייה למטה ואני למעלה, אמרה לו שנינו שווים לפי ששנינו מן האדמה". נראה, שאגדה זו מכוונת כהסבר לשאלת פילון, מפני מה לא נבראה חוה מן האדמה. ובלשון דברי הריב שבין אדם וילית רק כאילו הצד השני של המטבע של תשובת פילון הראשונה, שאינו ראוי שהאיש והאשה יהיו שווים בכבודם. ולא מן הנמנע אפילו שכל סיפור זה בנוי על מדרש שלפנינו בפילון. כתשובתו השניה של פילון, שהתורה מלמדת אותנו שהאשה צריכה להיות צעירה בימים ומי שנושא אשה אחר עלומיה פורע חוק הטבע, כלומר

(149) שו"ת בראשית א', כ"ו.

(150) יומא פ"א מ"א עה"פ בויקרא ט"ז י"ז.

(151) שבת קי"ח ב'.

(152) בראשית ב', כ"א.

(153) שו"ת בראשית א', כ"ז.

מבטל מצות פריה ורבייה, איתא בתוספתא¹⁵⁴): האיז אינו רשאי שישא עקרה או זקנה, אילונית וקטנה ושאינה ראויה לילד. ואשר לטעמו השלישי של פילון, שהאשה נוצרה מגופו כדי שיטפל ויכבד אותה כגופו הרי הוא בהסכם גמור עם דברי חז"ל: האוהב אשתו כגופו והמכבד יותר מגופו וכו' עליו הכתוב¹⁵⁵) אומר וידעת כי שלום אהלך¹⁵⁶). טעמו הרביעי, שהאשה נוצרה מבעלה כדי שיכבדהו כאב, הוא בהתאם לדעת רז"ל, שחובת האשה לכבד את בעלה כחובת הבנים לכבד את אביהם, כדאיתא: אבא אומר השקני מים ואמא אומרת השקני מים איזה מהם קודם אמר ליה הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך¹⁵⁷).

הנחש הקדמוני

א'

למה מתאר (הכתוב) את הנחש כערום מכל חיות (השדה)? אמנם כן, הנחש הוא באמת הערום מכל החיות, ברם לי נראה שזו נאמר משום להיטותא דנחש אחרי התאוות, והיא סמל לכך (לערמה). והתאוות כאן משמען תענוגי בשר והחושים, כי אהבי תענוגים ערומים עד למאד ומנוסים בהתחכמות ומזמות, חכמים הם למצא תחבולות גם כאלו המספקות תאוות וגם כאלו המביאות לידי איזו התעלסות שהיא, ולי נראה, שהיות הבריה שהצטיינה בערמתה היתה מתוקנת להתעות את האדם, מסתבר שהיא היתה בריה ערומה עד מאד. ולא כל המין כולו אלא אך ורק נחש מיוחד זה מחמת הטעם שהזכרנו¹⁵⁸).

מדרשו של פילון המגביל את הכתוב: והנחש היה ערום מכל חית השדה, לנחש מיוחד זה שהיה מתוקן להתעות את האדם, קרוב למדרש חז"ל: הרבה נתייחדו עד שלא באו לעולם, המות מתוקן היה שיבא לעולם... ולא הביא הקב"ה את המות אלא על ידי הנחש שהיה מתוקן שנאמר והנחש היה ערום וצפוי היה לפני הקב"ה שאדם עתיד לאכל ממנו וימות בעלילה

(154) יבמות פ"ח ה"ד. ע"ע רמב"ם הלכות אישות פט"ו ה"ו.

(155) איוב ה' כ"ד.

(156) יבמות ס"ב ב'.

(157) קידושין ל"א א'.

(158) שו"ת בראשית א' ל"א.

דכתיב כי ביום אכלך ממנו מות תמות אמר ליה הקב"ה אין זה משל עכשיו שכבר היה מתוקן וכתוב הן האדם היה¹⁵⁹).

פה כפילון, שהנחש היה מיוחד להתעות את האדם.

וכדברי פילון, שהנחש הוא סמל תאוות החושים איתא בזהר: והנחש ר' יצחק אמר דא יצר הרע¹⁶⁰), ובמדרש: מתוך שראה אותן מתעסקין בדרך ארץ ונתאוה לה¹⁶¹).

ב'

הדיבר הנחש בלשון בני אדם? ¹⁶²

ראשית, נראה שבתחילת הבריאה אפילו שאר בעלי חיים לא היו מחוסרי לשון לגמרי, אלא שלאדם היה יתרון בזה, שקולו היה יותר בהיר וברור. שנית, כשנס עומד להתרחש, האלהים משנה טיב הטבע, שלישי, משום שנשמותינו מלאות פשע וחרשות לגבי כל דבר מלבד זה שבו הן רגילות. אבל נשמות הנבראים הראשונים בהיותן נקיות מעון ובלתי מעורבות היו מאד ער להבין כל הגה וקול, וכיון שלא לקו (אדם וחווה) בחושים פגומים הראויים למבנה גוף עלוב, אלא חוננו בגוף אדיר וקומת ענק, בהכרח שגם חושיהם יהיו מדויקים ביותר... ויש אומרים, ואין זה רחוק, שהיו להם עינים, שבהן יכלו לראות את הטבעיים והיצורים והמעשים אשר היו בשמים, ואזנים, שבהן יכלו לשמוע קולות מכל המינים¹⁶³).

מדרש דומה לזה של פילון, שבתחילת הבריאה היו כל החיות מחוננות בכח הדיבור, איתא בבראשית רבתי¹⁶⁴) עה"פ¹⁶⁵) "ארורה האדמה בעבורך": שנסתם פי חיה [ובהמה] ועוף שכל מה שגזור (אדם) עליהם היו עושין אם לא נתאלמו, ובספר היובלות ג' כ"ז-כ"ח: ויכלא ביום ההוא פי כל חיה ובהמה ועוף והרמש והשרץ מדבר.

ומעין טעמו השני של פילון, שהקב"ה שינה את טבע הנחש באותה

שעה, גמצא בראב"ע בראשית ג' א': והישר בעיני שהם הדברים כמשמעם

(159) תנחומא שמות י"ו.

(160) זח"א ל"ה.

(161) ב"ר י"ח.

(162) ע' בראשית ג' א'.

(163) שו"ת בראשית א' ל"ב.

(164) הוצאת אלבק ס"ע 51.

(165) בראשית ג' י"ז.

והנחש היה מדבר והיה הולך בקומה זקופה והשם דעת באדם שם בו. ולפני כן שם מעין פירושו השלישי של פילון, וז"ל: יש אומרים כי האשה היתה מבינה ויודעת לשון החיות וכו'.

דברי פילון, שאדם הראשון קודם החטא היה מחונן בגוף אדיר וגוף ענק, נשנים בהדיא בחז"ל: אמר ר' יהודה אמר רב אדם הראשון מסוף עולם עד סוף עולם היה שנאמר ¹⁶⁶ (למן היום אשר ברא א' אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים, כיון שסרח הניח הקב"ה ידו עליו ומיעטו שנאמר ¹⁶⁷) ותשת עלי כפכה וכו' ¹⁶⁸.

ג

למה דבר הנחש אל האשה ולא אל האיש? ¹⁶⁹

כדי שיהיו בני תמותה בכח, הוא בא עליהם במרמה ותחבולה, ולקבל (דברי) רמאות האשה עלולה יותר מן האיש, שהבנתו וגופו הם גבריים ויותר מוכשרים להכיר ולבטל מחשבת רמיה. ברם דעת האשה היא יותר גקבית ולרגלי עדינותה היא על נקלה מושפעת לקבל דברי שקר הנראים כאמת. אי לזאת, משום שהנחש מפשיט עורו בזקנתו מראשו עד זנבו, ובהשירו אותו הוא מגנה את האדם, כי הוא החליף אלמות במות. באכזריות טבעו הוא מתחדש ומסתגל לתקופות שונות. בראותה זאת נלכדה (חזה) בשחיתותיו, אע"פ שצריכה היתה לראות בו דוגמת בעלי תרמית ואחיות עיניים, ולהשיג (בכך) חיי עולם בלי די ¹⁷⁰.

תשובת פילון, שהנחש דיבר עם האשה מפני שנשים דעתן קלות ונוחות להתפתות, היא כדברי חז"ל: דן דין הנחש לבין עצמו ואמר אם אני הולך ואומר לאדם יודע אני שאינו שומע לי שאיש קשה לעולם להוציא מדעתו הריני אומר לאשה שדעתה קלה עליה שאני יודע שהיא שומעת לכל הבריות ¹⁷¹. דברי פילון, משום שהנחש מפשיט עורו בזקנתו וכו', אינם מחוורים. אבל לאגדה, שהנחש הפשיט עורו, יש עקבות ברורים בת"י לבראשית ג' כ"א וז"ל: ועבד יי אלהים לאדם ולאיתתיה לבושין דיקר מן משך חיזיא

166 דברים ד', ל"ב.

167 תהלים קל"ט, ה'.

168 חגיגה י"ב א', וע' תנחומא בובר תוריע ב'.

169 שו"ת בראשית א' ל"ג.

170 פדר"א פי"ג ובמדה"ג בש"נ: שהנשים נשמעות וקרובות להתפתות. ע"ע אדר"ג

מ"א בשתי הנוסחאות.

דאשלח מיניה וכו'. נראה שגם פה קיימינן במסורת א"י שנשתמרה רק בפילון ובמדה מסוימה גם בת"י. ועוד, אף דברי פילון הבלתי מחוורים מפיצים אור על הת"י.

ד

מדוע שיקר הנחש ואמר: אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן ¹⁷². הרי להפך, ה' אמר: «מכל עץ הגן אכל תאכל» חוץ מאחד ¹⁷³. מנהג המריבים להערים בשקריהם כדי שלא יתבדו. וכוה קרה פה. הציווי היה שמכל עץ מותר לאכל חוץ מאחד. ברם המחבל היוזם מזימות רשע ובא בין (שנים לחלקם) אמר שנצטוו לא לאכל משום עץ. אכן הוא הוציא דיבור הנשמע לשתי פנים שהוא ערמומי וכאבן מוקש לשכל. כי הלשון: לא תאכלו מכל עץ הגן, משמעו ברור: אפילו לא מעץ אחד, וזה הוא שקר. אולם מקום להגיד, שמובנו הוא: לא מכל עץ (אשר תבחרו), זאת אומרת, שמכמה מהם לא תאכלו, וזה אמת. הוא דיבר אפוא שקר בדרך גלויה מאד ¹⁷⁴. פילון מפרש את הלשון: אף כי, במובן קביעת עובדא, וכן כנראה בת"א: בקושטא ארי וכו'. לעומת זה מפרשים אותו ת"י ורש"י כשאלה: הקושטא דאמר וכו' — שמה אמר וכו', וכן גם בתרגום הע' ¹⁷⁵. ולעצם מדרשו של פילון מעין מקבילה במאמר הזהר: אמר רבי יצחק בכלא מליל שקרא. בשירותא דאמר שקרא הוה דכתיב אף כי אמר אלקים לא תאכלו מכל עץ הגן ולא הכי דכתיב מכל עץ הגן אכל תאכל וכלהו שרא להי ¹⁷⁶.

ה

הרי נצטוו רק שלא לאכל מהעץ ההוא ומדוע כללה האשה אפילו את הקריבה סמוך לו ואמרה: אמר (ה') לא תאכלו ממנו ולא תקרבו אליו? ... שנית, כדי להפליג בעונשם של העבריינים. כשהתקרבות בלבד נאסרה, אלה שמלבד נגעם בעץ יאכלו ויהנו ממנו ויוסיפו סרה גדולה על הקטנה, האם לא ייעשו מתחייבים בנפשם כמענישים את עצמם? ¹⁷⁷

התרגום: ולא תקרבו אליו, לפסוק: ולא תגעו בו, הוא לפי טקסט השו"ת

171 ראה בראשית ב', ט"ו י"ז.

172 שו"ת בראשית א', ל"ד.

173 וז"ל.

174 בראשית ח"א דל"ו.

175 שו"ת בראשית א', ל"ה.

הארמיני. וכן גם בת"א ובת"י: ולא תגעו בו — ולא תקרבו ביה. השבעים תירגמוהו כמשמעו: נגיעה¹⁷⁸). אבל התרגומים הארמיים מתרגמים נגע ע"י "קרב".

ברם איך שנתרגם מ"מ בפילון, שבהוספת איסור נגיעה יש סייג לאיסור אכילה. אם הנגיעה בו אסורה על אחת כמה וכמה האכילה מפריו. ומדרש כזה נמצא גם בחז"ל: איזה סייג שעשה אדם הראשון לדבריו הרי אומר ויצו ה' אלקים על האדם מכל עץ אכל תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות. לא רצה אדם הראשון לומר לחוה כדרך שא"ל הקב"ה אלא כך אמר לה ועשה סייג לדבריו יותר ממה שאמר לו הקב"ה ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלקים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמותון שרצה לשמור את עצמו ואת חוה מן העץ אפילו בנגיעה¹⁷⁹). ובעוד שפילון והאבות דרבי נתן דורשים סייג זה לשבח יש מחכמינו שדורשים אותה לגנאי: אמר חזקיה מנין שכל המוסיף גורע, שנאמר "אמר אלקים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו"¹⁸⁰). תני ר' חייא שלא תעשה את הגדר יותר מן העיקר שלא יפול ויקצץ בנטיעות כך אמר הקב"ה כי ביום אכלך ממנו וגו' והיא לא אמרה כן אלא אמרה כן וכו'¹⁸¹).

ו

מהו מובן הניב „והייתם¹⁸²” כאלהים יודעי טוב ורע?

מהיכן ידע הנחש את המספר רבים „אלהים”, הרי האל האמיתי אחד הוא. לא ייתכן שהיה בכחו לראות מראש שעתידה לקום בעולם אמונה באלים רבים. (כי) ספור (התורה) מוכיח בראש וראשונה, שהיא (האמונה באלילים) לא נוצרה לא על ידי שכליים ולא על ידי נבראים מעולים, כי אם על ידי הכי נתעב ומשוקץ מכל הרומש והולך על ארבע, הם אורבים על האדמה ומאורתם במחילות עפר ובמערות. וראוי ונכון הוא ליצור בעל שכל לדמות את אלקים כנמצא היחידי הקיים האמיתי, לחיה (ראוי ונכון) לכדות מלבה אלים רבים שאינם נמצאים באמת¹⁸³).

176 (176) οὐδὲ μὴ ἄψοθε αὐτοῦ

177 (177) אדר"נ פ"א.

178 (178) סנהדרין כ"ט א.

179 (179) ב"ר י"ט.

180 (180) בראשית ג' ה'.

181 (181) שו"ת בראשית א' ל"ו.

דברי פילון יסודם בשבעים שתרגמו את הביטוי: כאלהים, שבפסוק: והייתם כאלהים, במספר רבים, ומכאן שהנחש היה הראשון שבדא מלבו האמונה באלילים.

בחז"ל אמנם איתא: אמר רבי תנחומא השאלה הזו שאלוני באנטוכיא אמרתי כי יודעים אלהים אין כתיב אלא יודע אלקים¹⁸⁴). המאמר הוא קצר, אבל שאלת אנשי אנטוכיא היתה כנראה בנוגע לביטוי: כאלהים, ורבי תנחומא מוכיח מחלק הראשון של הפסוק: כי יודע אלקים, שאף הביטוי: כאלהים הוא קדש. היינו שפירושו של הפסוק שלנו הוא: והייתם יודעי טוב ורע כאלהים¹⁸⁵). ברם מחז"ל ג"כ הסוברים שהביטוי: כאלהים, כאן הוא חול. על במדבר ז' י"ג: שבעים שקל בשקל הקדש, נאמר¹⁸⁶): ד"א כנגד שבעים שמות הקדושים מן ספר בראשית עד פרשתו של נחש וא"ת יש בו אחד יותר והייתם כאלהים, אינו קודש. וכן במסכת סופרים¹⁸⁷): הראשון קדש והשני חול. אמנם כן, בת"א ות"י אליבא דשיטה זו כפירוש: ותהו כרברבין חכמין — ותהוון כמלאכין רברבין דחכמין למנדע. אולם מ"מ בכלם יחד השיטה שהביטוי: כאלהים, בסוף הפסוק הוא חול. ולשיטה זו, יש בפסוק מקור לתרגום השבעים ולמדרשו של פילון. יתר על כן בדברי רבי ירמיה בן אלעזר¹⁸⁸), שהנחש „אפיקורס היה” יש מעין מדרש פילון, שהנחש, החכם להרע, היה הראשון להעלות בלב האנושיות טינת ריבוי האלהות.

אדם וחווה אחר החטא

א

מה פירוש הלשון וידעו¹⁸⁹ כי עירמים הם?

היתה זאת הדעת על עירומם הם שבאה להם ראשונה לרגלי אכילת פרי האסור. וזה היה מושג וראשית רע. כי לפני כן לא השתמשו בשום כיסוי, מפני שכחלק התבל הם נצחיים ואינם נפסדים. אבל עכשיו הצטרכו

182 (182) ב"ר י"ט, ו'.

183 (183) ראה טהעאדאר שם על האתר.

184 (184) במד"ר י"ד, י"ב.

185 (185) הוצאת היגר ד' ה'.

186 (186) ב"ר י"ט, א'.

187 (187) בראשית ג' ז'.

לדבר העשוי בידי (אדם) ההולך ונפסד. וידעיה זו (ההכרה) שהם עירומים. בעובדא (שהם ערומים) כשלעצמו לא היתה סיבת השתנותם אלא (כזה) שעתה לבם רחש איזו התנכרות לעולם כולו¹⁸⁸).

בעית פילון בשאלה הוא הביטוי: וידעו, שפירושו: דעת, ולא סתם: ראייה, ומכאן תשובתו, שהמכוון הוא באמת הדעת וההכרה השכלית שהם ערומים. והכרה זו היא השינוי שבא אחר החטא. כי לפני כן היו חלק העולם הנצחי וכשאר חלקי הטבע לא היו הוא ואשתו נזקקים ללבוש. וכדאי לציין, שבעית הביטוי: וידעו, העסיקה גם את הרמב"ם, ואף הוא בא בנדון זה למסקנא מעין זו של פילון, וז"ל הרמב"ם¹⁸⁹: ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם, לא אמר ותפקחנה עיני שניהם ויראו כי אשר ראו קודם ראו אח"כ לא היו שם סגורים על העין שהוסרו אבל נתחדש בו ענין אחר שגינה בו מה שלא היה מגנהו קודם וכו'.

ובכן, גם פה שהמכוון איננו ראית העין כי אם הכרה שכלית. והנה עוד דברי פילון לענין זה במקום אחר:

ב'

מדוע נאמר¹⁹⁰ על האדם ואשתו שנבראו מן האדמה ולא התבוששו? ראשית, משום שהם קרובים לתבל שחלקיה ערומים, וכולם מראים על תכונותיהם הם ומשתמשים בכיסוייהם הם. שנית, משום תמימות מוסרם¹⁹¹ ומפני שמטבעם לא היו שחצנים, כי עדיין לא נבראה גאות הלב. שלישית, מפני שאקלים המקום הנעים סיפק גם להם די כיסוי, כי האויר לא היה בעדם לא חם ולא קר ביותר. רביעית, לרגלי קרבתם לתבל לא ניוקו אף מאחד מחלקיה שהרי קרובים הם להם מאד¹⁹².

פה עוד תשובות נוספות לשאלה, מדוע אדם הראשון ואשתו קודם החטא הרגישו אפילו שהם ערומים, והן: כיון שהיו תמימים במוסר, והאקלים היה נוח ומצד הטבע לא נשקפה להם שום סכנה כי הם חלק ממנה. ומקבילה לדברי פילון אלה איתא במדרש הגדול בראשית ב', כ"ה, וז"ל: והיו שניהם

188 שו"ת בראשית א' מ.

189 מו"נ ח"א פ"ב.

190 ע' בראשית ב', כ"ה.

191 δικά τῆν τῶν ἡθῶν ἀπλότητα.

192 שו"ת בראשית א' ל.

ערומים מלמד שלא היתה מחשבתן פנויה לדבר זה ולא מתביישין שהן ערומין. אלא מחשבתן קשורה בידיעת אדון העולם ובעבודתו. שלא נבראו אלא תמימים חכמים מחוכמים ומתוך כך שרתה עליהם שכינה ונצטוו. וכשם שאין אדם מתבייש בזמן הזה אם היתה ידו גלויה או רגלו גלויה כך לא היו מתביישים שמקום ערוותן גלוי. וכיון שחטאו גשתנה זיו פניהם ונהפכה מחשבתם לדבר אחר והרגישו שהם ערומים ונתביישו זה מזה עד שעשו להם חגורות.

על כל ההבדלים שבין המדה"ג ובין פילון משתקפת בשניהם המסורת המשותפת שאדה"ר ואשתו היו «תמימים חכמים מחוכמים — כאלו חלקי העולם הנצחי». לפיכך «ולא התביישו» שהם ערומים. אבל אחר החטא באו לידי הכרה — «וידעו כי ערומים הם».

ג'

מה פירוש הלשון: וישמעו¹⁹³ את קול ה' אלהים מתהלך בגן? וכי יש פה (מקום) לקול מילים או רגלים, או, האם ה' מתהלך?

... לפי שיטת הקדמונים הסיבה הכי עליונה והכי קדומה היא מתמידה ונמנעת התנועה. ברם ברצונו (של ה') להראות ולעשות רושם כאילו מתנועה. הרי בלי שישמע קול, הנביאים שומעים בעזרת כח מיוחד את קול האלוהי המדבר אליהם. וכמו ש(ה') נשמע מבלי לדבר כך הוא נראה כהולך אעפ"י שאינו הולך ממש, ואינו אפילו זז ממקומו כל עיקר. ואתם הרואים, שלפני טעמו טעם חטא היה האדם קבוע ואיתן ועומד במקומו ושאנן ונצחי. ובאופן כזה דימה את האלהים כמו שהוא באמת. אבל מאחר (שהאדם) התחבר אל הכוב געתק מעצם עצמותו ונשתנה מהיות קבוע, (הוא) חשב שגם בה' חל שינוי ותמורה¹⁹⁴).

השבעים מתרגם «וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן» במובן קולו של ה' שהיה מתהלך בגן¹⁹⁵, היינו ד«מתהלך» קאי על ה'. לעומת זה בחז"ל: אמר ר' חלפון שמענו שיש הילוך לקול שנאמר וישמעו את קול ה' מתהלך

193 בראשית ג', ח.

194 שו"ת בראשית א', מ"ב.

195 καὶ ἤκουσαν τῆς φωνῆς Κυρίου τοῦ Θεοῦ περιπατοῦντος

ἐν τῷ παραδείσῳ

בגן¹⁹⁶). ומלשון שאלת פילון: וכי יש פה מקום לקול וכו', נראה שידועים לו שני הפירושים, זה של חז"ל וגם זה של השבעים. וכהקבלה לעצם מדרשו של פילון כאן איתא בחז"ל: א"ר אבין עד שלא חטא אדם הראשון היה שומע קול ועומד על רגליו ויכול לעמוד בו ומשחטא היה שומע קול הדיבור ומתחבא שנאמר ויתחבא האדם ואשתו א"ר אבין שלא חטא אדם הראשון היה שומע הקול אימירין (בנחת) משחטא שומע את הקול אגריון (בהול)¹⁹⁷. חז"ל וגם פילון רואים שיגוי ערכין ביחס האדם לה' אחר שהוא חטא. בפילון: ואתם הרואים שלפני טעם החטא היה אדם קבוע ואיתן וכו'. ובחז"ל: עד שלא חטא אדם הראשון היה שומע קול הדיבור ועומד על רגליו ויכול לעמוד בו וכו'¹⁹⁸. ומכאן גם פה כשם, שקול ה' אחר החטא לא היה כמו קודם החטא. שם, שכיון שאדם בעצמו לא היה יותר עומד ונצחי לפיכך נדמה לו שגם ה' או קול ה' "מתהלך" בגן. ופה, הוא שמע עכשיו רק "קול בהול" — קול אגריון.

ד

והנה עוד פילון לפסוק: ויתחבא האדם ואשתו מפני ה' אלהים בתוך עץ הגן, שאף אותו הוא דורש בסגנון חז"ל:

למה לא התחבא בשום מקום אחר אלא בתוך אמצע הגן? לא כל דבר נעשה ע"י החוטאים בחכמה ובישוב הדעת. עתים והגנבים יושבים ממש על הדברים שגנבו מבלי שיבינו לאחרייתם (ויראו) שמה שמונח על ידם ולמרגלותיהם כבר נדרש ונחפש¹⁹⁹.

מעין זה איתא בחז"ל על: וישמעו את קול ה' אלהים, שבראשו של פסוק זה: אל תקרי וישמעו אלא וישמיעו שמעו קולן של אילנות שהיו אומרים הא גנבא דגנב דעתיה דברייה²⁰⁰.

שניהם מכניסים את החטא לגדר גניבה, אלא שלפילון הם מתנהגים כגנבים, ולחז"ל האילנות מכריזים על הגנבה.

(196) ב"ר פי"ט.

(197) במד"ר י"א, י"ג.

(198) ומוה גם דברי פילון בשו"ת א' ל"ב, שקודם החטא היה אדה"ר בעל גוף אדיר וקומת ענק, ע' לעיל ע"י הערה 163, וכן גם בחגיגה י"ב רע"א: א"ר יהודה אמר רב אדה"ר מסוף העולם עד סופו היה.

(199) שו"ת בראשית א', מ"ד.

(200) ב"ר י"ט, י"ח.

ה'

מדוע (ה') היודע הכל שאל²⁰¹ את האדם "איכה"? ולמה לא שאל גם את האשה?

נראה שבדברים אלה לא שאלה אלא מעין תוכחה ונזיפה: בן אדם, איפא אתה עכשיו, מה רבה הטובה שהתרחקת ממנה, הונחת חיי בצח ואושר ועברת לשערי מות ופגע, ובהם קברת את עצמך. ברם את האשה לא חשב לנכון לשאל אף שהיא התחילה ברע והביאה (את האדם) לחיי בליעל²⁰². מדרש זה של פילון הוא הפירוש הרווח במדרש חז"ל: וא"ר יהודה אמר רב אדה"ר צדוקי היה שנאמר ויקרא ה' אלהים אל האדם ויאמר לו איכה, איך נטה לבך?²⁰³ ויקרא ה' אלהים אל האדם ויאמר לו איכה (שם) איך היית, אתמול לדעתי, ועכשיו לדעתו של נחש, אתמול מסוף העולם עד סופו ועכשיו בתוך עץ הגן²⁰⁴. ויאמר לו איכה שם נגלה עליו הקב"ה ואמר לו מה בין מדה למדה, איה אתה עומד כאן, ד"א איכה שקונן עליו איכה²⁰⁵.

ו'

למה קילל (ה') בראשונה את הנחש ואח"כ את האשה ולבסוף את האדם?²⁰⁶ סדר הקללות הוא בהתאם לזה של החטאים. הנחש היה הראשון לרמות, אחריו חטאה האשה בעטיו כשנתפתית למרמה, והאדם היה השלישי (לחטוא) בשמעו לדרישת האשה ולא לצווי האלהים²⁰⁷.

שאלת פילון זו במצאת גם בתלמוד, אלא שהתשובה שם היא אחרת, וז"ל: בגדולה מתחילין מן הגדול... בקללה מתחילין מן הקטן בתחילה נתקלל הנחש ולבסוף נתקללה חוה ולבסוף נתקלל אדם²⁰⁸. ברם בהמשך הסוגיא שם עוד, שבפורענות המבול היה הסדר הפוך: ברישא אדם והדר בהמה, כאמור בבראשית ז, כ"ג: וימח את כל היקום אשר על פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים. על האתר שם אין שום טעם

(201) בראשית ג' ט.

(202) שו"ת בראשית א' מ"ה.

(203) מדה"ג בראשית ג', ט.

(204) ב"ר י"ט, ט.

(205) מדה"ג בראשית ג', ט.

(206) בראשית ג', י"ד ט"ו.

(207) שו"ת בראשית א', מ"ו.

(208) ברכות ס"א א.

לחילוף הסדר בפורענות המבול. אולם בספרי²⁰⁹ איתא: מה תלמוד לומר וצבתה בטנה ונפלה ירכה. אבר שהתחיל בעבירה ממנו יתחיל הפורענות. כיוצא בו אתה אומר וימח את כל היקום אשר על פני האדמה מאדם ועד בהמה, מי שהתחיל בעבירה ממנו התחיל הפורענות. כיוצא בו וכו'.

פה לפנינו בהדיא שיטת פילון בנוגע לסדר העונשים של הנחש, חוה והאדם. אבל מאידך מובאים בברייתת הספרי הנשנית באי אלו שינויים גם בתוס'²¹⁰ כמה מקראות כהוכחה לכלל: שהמתחיל בעבירה ממנו מתחילה הפורענות. ומן התימא, שלא בברייתא ולא, לפי ידיעתי, בשאר מדרשי חז"ל מסתייעים בנדון זה מסדר עונשי הנחש וחוה ואדם. הרי הם באמת הראשונים לכל העונשין, ומטעם זה היה אפילו מן הראוי שיובאו ראשונה לכל דוגמאות העונשין הבאים.

על טעמו של השם חוה

מדוע אדם שנברא מן האדמה קורא לאשתו "חיים"²¹¹ ומכריז "את אם כל חי"?

ראשית, הוא קורא לה חיים מפני שהוא (השם) הכי מתאים לאשה שנבראה בראשונה היתה מתוקנת להיות אם כל הדורות העתידיים לבוא אחריהם. שנית, אולי מפני שעצמה ובשרה לא לוקחו מן האדמה אלא מבריה חיה — מחלקו המסוים של האדם, הצלע, לה נתנה צורת גוף אשה, לפיכך נקראה "חיים". כי היא היתה הראשונה שנתהוותה מבריה חיה, ולה גם נולד הבריה השכלית הראשונה²¹².

כה"ע הוא מוזר, הרי בתורה מפורש טעם השם חוה: כי היא היתה אם כל חי. אין איפוא שום יסוד לשאלה. אולם גם חז"ל דורשים את השם חוה אף שפירושו נמצא כבר להדיא בפסוק: ויקרא האדם שם אשתו חוה וגו' ניתנה לו לחיותו ומיעצתו כחיויא (כנחש) ד"א חוה חיוה לה אדם הראשון כמה דורות אבדה. ור' אחא אמר חיויא חויך ואת חיויא דאדם²¹³.

ברם דרשות חז"ל מכוונות אך ורק לשם חוה בלבד. ויסוד הדרשות הוא

(209) נשא פי י"ח.

(210) סוטה פ"ד מ"ה.

(211) כבעי: זאן. אבל מלבד זה בעי כלפנינו בבראשית ג' כ': כי היא היתה אם כל חי, וכן גם בפילון בספרו מי היורש דברי אלהים ג"ג. אבל ע"ע להלן הערה 214.

(212) שו"ת בראשית א', ג"ב.

(213) ב"ר פ"כ.

כנראה בסדר הכתובים. הפסוק: ויקרא האדם שם אשתו חוה, נמצא אחר ענין הנחש. לעומת זה דורש פילון את כל ענין קריאת שמה, היינו גם את הפסוק שלנו וגם את הפסוק: ויאמר²¹⁴ האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת. ומכאן פירושו הוא, המיוסדים בשני הפסוקים גם יחד.

מדרש "כתנות עור"

מדוע עשה ה' לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם²¹⁵.

יש שילגלו על כתוב זה בחשבם שמפאת הערך הנמוך של הכתנות עור הן אינן ראויות למגע הבורא (יתעלה). ברם האיש שטעם טעם חכמה ומדות טובות בודאי יחשוב שפועל זה ראוי לאלוהים למען למד דעת לאלו היגיעים בדברי ריק ודואגים אך מעט לסיפוק צרכיהם. הם רודפים כמטורפים אחר הכבוד הנאלח ומתמסרים לתפנוקים ובוזים חכמה ומוסר. במקום (החכמה והמוסר) הם אוהבים חיי עדן וחריצות האמן וכל מה שמתנגד לטוב. ונקלים אלה אינם יודעים כי ההסתפקות במועט, שאינה זקוקה לכלום (מן המתורות) היא כמו שכן וקרוב. ברם העידון הוא כאויב שצריך להדפו ולהרחיקו. לפיכך אם נוציא משפט גכון, נראה את כתנות העור כנכסים יותר יקרים מבגדי צבעונים וארגמן²¹⁶.

לפילון כאן אפוא הכתנות העור שמחירם נמוך באו ללמד אותנו מדת הסתפקות במועט. אף מחז"ל שדרשו כפילון וז"ל: ר' שמואל בר נחמן צמר גמלים וצמר ארנבים היו, כתנות עור שבאין מעור, אמר ר' לוי לימדתך תורה דרך ארץ לפום חילך אכל... ופרה (ופחות) מן מה דאת לביש ויעש ה' אלהים כתנות עור וילבישם²¹⁷.

חז"ל תלו בפסוק זה עוד כמה רעיונות מוסרים וז"ל: וא"ר חמא ברבי חנינא מאי דכתיב אחרי ה' אלהיכם תלכו²¹⁸ וכי אפשר לו לאדם להלך אחר השכינה... אלא להלך אחר מדותיו של הקב"ה, מה הוא מלביש ערומים, דכתיב ויעש ה' לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם אף אתה הלבש ערומים

(214) ואולי מפסוק זה לשון השאלה: ומכריז את אם כל חי.

(215) בראשית ג', כ"א.

(216) שו"ת בראשית א', ג"ג.

(217) ב"ר כ', כ"א.

(218) דברים י"ג, ה'.

וכי דרש ר' שמלאי תורת תחלתה גמילת חסדים וסופה גמילת חסדים. תחילתה גמילת חסדים דכתיב ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם וסופה גמילת חסדים דכתיב²²⁵ ויקבר אותו ובגיא²²⁶.

כהקבלה לדברי חז"ל אלה איתא לפילון במקום אחר: על אלה (המצוות) שכבר נזכרו (הכתוב) מוסיף עוד מצוה מחכימה וזה שלא להדר דל בריבו²²⁷ וזה למרות (שמשוה) מילא כמעט את ספר החוקים עם מצוות (שתכליתם) אהבת הבריות והחמלה עליהן. ואיים איומים גדולים על היהירים ועזי הפנים, ויעד גמול רב לחושבים להם לחובה לריב שכניהם בצר להם, ולראות במותרת רכושם הם לא כקנין עצמם, אלא כדבר שיש לכל הנצרכים חלק בו. אמנם אמת היא אמרתו הצרופה של אחד הקדמונים²²⁸ שאין (לך) מעשה שהאדם כל כך דומה לאלהים כמעשה החסד, וכלום יש מעלה יתירה משילך הנוצר אחר מדותיו של חי עולמים? לפיכך לא יצבר העשיר כסף וזהב לרב ויגנום בביתו, אלא יוציאם לטובת הכלל, כדי שימתיק מר גורלם של העניים בהתנדבו בשמחת לבב²²⁹ וכו'. את מאמרו זה גומר פילון שם ברעיון, שאף שהאדם צריך להידמות למדותיו של הקב"ה במדת החסד בכ"ז אמרה התורה "ודל לא תהדר בריבו", מפני שבמשפט הדיינים אין מקום לרחמים רק לדין.

דברי פילון: מילא את כל ספר החוקים... אהבת הבריות וכו', קרובים להיות שוים לדרשת ר' שמלאי: התורה תחלתה ג"ח וסופה ג"ח. האמרה הצרופה של אחד הקדמונים שבפילון ודברי רבי חנינא ב"ח: להלך אחר מדותיו של הקב"ה וכו', נראים כנובעים ממקור אחד, ממקור המסורת הא"י. והנה עוד המשך דברי פילון בשו"ת הנ"ל: עד כאן פשוטו של מקרא, אבל לפי עומק ענינו משמשות כתנות העור סמל לעור הגוף ממש.

וגם מעין דרוש זה איתא בחז"ל: דרש ר' יהושע בן חנינא ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם מלמד שאין הקב"ה עושה עור לאדם אלא א"כ נוצר²³⁰.

(219) דברים ל"ד, ו'.

(220) סוטה י"ד א'.

(221) שמות כ"ג, ג'.

(222) ע' בהערות קלסון שם.

(223) על החוקים המיוחדים ד', ע"ב-ע"ג.

(224) וברד"ק לבראשית ג', כ"א: והאומר במדרש כי הכתנות עור היו עור שקרם

על בשרם שלא היה עדיין להם, וכן בראב"ע שם בשם: יש אומר. ע' תוי"ש בראשית ג', כ"ג אות קצ"ו, ויע' והלפסון, פילון ח"א עמ' קי"ח.

הכרובים מה הם

מפני מה שם (ה') מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים?²²⁵

הכרובים הם סמלי שני כוחות אלהים הנעלים ביותר של יצירה ושל מלכות²²⁶. ומהם זה של יצירה נקרא אלהים²²⁷ והשני זה של מלכות נקרא ה' ²²⁸, כוח היצירה הוא מדת החסד ברם זה של מלכות הוא מדת הדין והעונש²²⁹.

ובספריו על הכרובים ובחיי משה הוא דן באריכות על הסמלים של הכרובים כאן וגם של אלה שעל הארון הברית. וגם שם עיקר שיטתו הוא, שהכרובים הם סמלי שתי מדות של הקב"ה: מדת הדין ומדת הרחמים. מקבילה לשיטה זו נמצאת במדרש תדשא²³⁰ וז"ל: שני הכרובים על ארון העדות כנגד שני שמות הקדושים.

על קרבנות קין והבל

א'

למה מזכיר הכתוב²³¹ בתחילה את קין כראשון ואחר כך הוא האחרון כמו שנאמר וישע ה' אל הבל ואל מנחתו ואל קין ואל מנחתו לא שעה? ראשית, אין מכוונת (הכתוב) שמי שנראה ראשונה הוא הראשון בטבעו. ברם, הראשון הוא הבא במועדו ומוסריות שלמה אתו. שנית, מכיון שהיו (שם) שני אנשים אחד טוב ואחד רע, (אלהים) שעה (בראשונה) אל הטוב והאיר פניו אליו, מפני ש(אלהים) אוהב את הטוב והחסד... והוא מגנה את האיש הרע וסר מעליו. לפי"ז הכתוב לנכון איגנו אומר שה' ראה את המנחות אלא שראה את מגישי המנחות עוד טרם (יראה) את המנחות עצמן, כי בני

(225) בראשית ג', כ"ד.

(226) τῶν θυοῦν πρώτων θυναμέων, τῆς ποιητικῆς, τῆς

.βασιλικῆς.

Θεός (227)

.Κύριος (228)

.νομοθετικῆ καὶ κολαστικῆ (229)

(230) סי' ב', וראה במאמרי הג"ל על התדשא, חורב כרך י"א, ע"ש ע' י"ד.

(231) בראשית ד', ג"ד.

אדם שמים עין לכמות המנחות ומשבחים אותן (לפי כמותן) וה' יראה לאמת הלב ומסתיר פניו מיהירות וחניפה²³²).

מדרשו של פילון יסודו בדיוק לשון הפסוק המקדים את השמות: אל הבל — ואל קין, לפני ואל מנחתו — ואל מנחתו. ומכאן רעיונו שבהבאת קרבן לבו ומחשבתו של המקריב הוא העיקר.

על ענין זה פילון כותב עוד במקום אחר ובאריכות וז"ל: ומי שאהבת הבצע ותאות הרע צפונות ואורבות בלבו ידום ויסתיר פניו בבלבול מוחו ויעצר רהב שגיונו ועוז פניו באותם הענינים שהזהירות מועילה. כי משכן האלהים סגור לפני איש שאינו קדוש. ולכזה הייתי אומר... אין חפץ ה' אף בקרבנות מאה פרים, כי שלו הכל, ואעפ"י שהוא קונם ואינו צריך לשום דבר בכ"ז הוא שש על רצון אוהביו ועל בני אדם המתנהגים בקדושה, ומהם הוא מקבל ברצון שעורים טחונים או בלתי טחונים וכל דבר הזול שבזול כאילו הם יקירי ערך, ולא אלה שמחירם מעולה, ואם גם לא יגישו דבר בהביאם את עצמם, הם מקריבים את המובחר שבקרבנות... ומכבדים בשיר ותודות את האל המושיע והגואל²³³.

דברי פילון על הקרבנות נמצאים בעינם ובמקצתם אפילו כאילו בסגנונם בחז"ל: נאמר בעולת בהמה אשה ריח ניחוח²³⁴ ובעולת העוף אשה ריח ניחוח ובמנחה אשה ריח ניחוח²³⁵ לומר לך אחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוין לבו לשמים — ושמא תאמר לאכילה הוא צריך ת"ל²³⁶ אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה ונאמר כי לי כל חיתו יער בהמות אלף ידעתי כל עוף הרים וזיו שדי עמדי וגו' לא אמרתי לכם ובחו כדי שתאמר אעשה רצונו ויעשה כרצוני, לא לרצונו אתם זובחים אלא לרצונכם אתם זובחים שנאמר²³⁷ לרצונכם תזבחוהו²³⁸. — א"ר יצחק מפני מה נשתנית מנחה שנאמר בה נפש אמר הקב"ה מי דרכו להביא מנחה עני מעלה אני עליו כאילו הקריב בנפשו לפני²³⁹.

בפילון: אין חפץ... כי שלו הכל... הוא שש על רצון אוהביו וכו',

(232) שו"ת בראשית א, ס"א.

(233) על החוקים המיוחדים א, ר"ע"ב.

(234) ויקרא א, י"ג, י"ז, ושם ב' ב'.

(235) תהלים נ, י"ז.

(236) ויקרא י"ט, ה'.

(237) מנחות ק"י א, משנה וברייחא.

(238) מנחות ק"ד ב'.

ולעומתו בחז"ל: שמא תאמר לאכילה הוא צריך... לי תבל ומלואה... לרצונכם אתם זובחים וכו'. בפילון: הוא מקבל ברצון שעורים טחונים... כאילו הם יקירי ערך... בהביאם את עצמם וכו', לעומתו בחז"ל: מי דרכו להביא מנחה עני מעלה אני עליו כאילו הקריב את נפשו.

ב

ומנין ידע קין שלא נרצה קרבנו?

אפשר שנפתרה לו חידה זו ע"י הסיבה הנזכרה בסמוך בסוף הפסוק, שחרה לו ונפלו פניו. זאת אומרת הוא ראה את צערו כסימן שמנחתו לא נתרצית, כי שמחה וגיל (הם) מנת חלקו של המקריב בתמימות ובכפים נקיות²⁴⁰.

מדרש פילון זה איננו בחז"ל, אבל נראה ששאלתו מנין ידע קין שלא נרצה קרבנו העסיקה גם את חז"ל, אלא הם דרשו: מלמד שנדחת קרבנו של קין ולא ירד אש מן השמים והיה מתבזה בעיניו שנתקבל קרבן אחיו והוא לא נתקבל קרבנו שנאמר ויחר לקין מאד ויפלו פניו²⁴¹.

דורון וקרבן

מה הוא ההבדל בין דורון לקרבן?²⁴²

הנובח זבח²⁴³, מאחר שמחלקו הוא זורק את הדם על גבי מזבח ולוקח לו את הבשר. אבל המביא דבר מה לדורון²⁴⁴ דומה שהוא מקריב אותו כולו למקבלה. והאזהב את עצמו הוא מחלק²⁴⁵, כמו שהיה קין, בעוד שהאזהב את האלהים הוא הנותן מתנה²⁴⁶ כמו הבל²⁴⁷.

השאלה: מהו ההבדל וכו', היא לפי התרגום הע' המתרגם את: מנחתו,

(239) שו"ת בראשית א, ס"ג.

(240) מדרה"ג ומדרש אגדה על האתר, וכן בלקח טוב שם. ונראה שתרגומו של תיאודוטיון ל"וישע": ἐνεπύρισεν — וישרוף, יסודו במדרש אגדה זה. ראה טהעאדאר לבר"ר כ"ב, ה'.

(241) ע' בראשית ד, ד"ה.

(242) θύει θυσίαν.

(243) ὡς δῶρον.

(244) ἐπιδικῶν.

(245) δωρούμενος.

(246) שו"ת בראשית א, ס"ב.

שע"י הבל ב"דורון" במקום שאת: מנחתו, שע"י קין הוא מתרגם ב"קרבן" — "זבח", אבל מנא להם לשבעים תרגום זה. הרי בפסוקים שלפני כן מפורש: ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה' והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן. וכן גם בע', אלא שגם פה הם מתרגמים: מנחה, בהוראת "קרבן" — "זבח". אכן כנראה בא גם בירור ההבדל שבין דורון לזבח — קרבן שבתשובה בעיקר רק כנותן טעם לתרגום הע'. הרי לפי בירור זה תרגום הע' יסודו בהנחה, שמה שקין הביא "מפרי האדמה" היה מסוג קרבנו של "מחלק", "האובה את עצמו". לעומת זה הביא הבל "האובה ה'" "מבכורות צאנו ומחלביהן". ומזה אפוא, שכבר תרגום הע' יסודו במסורת המדרשית הנמצאת גם בחז"ל ו"ל: ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה' מן הפסולת וכו' והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן... מן שמניהו (מן השמנים שבהם) (241). ומכאן בשבעים פה סתם: קרבן — זבח, ושם: דורון, ובאמת מתורגם גם בע': ומחלביהן, במובן: מן השמנים שבהם (242). וכן גם מדרש אגדה על האתר: מן המובחרין שבהן (243).

שביורר ההבדל שבתשובה מכוון בעיקר לפרש את לשון הע' מוכח במדה ידועה מדבריו על טיב הקרבן בכלל ו"ל: הוא מחלק (את הקרבנות) לשלשה חלקים ראשיים אשר יקרא אותם קרבן העולה קרבן השלמים וקרבן החטאת... אמנם מי שרוצה לבדוק בדיוק את הגורמים שהניעו את האנשים בשנים הקדמוניות (244) להשתמש בהבאת קרבנות בתור תפילות והודיה ימצא ששנים תופסים מקום בראש: האחד נתיגת כבוד לה' לשמו בלבד בלי כוונה אחרת וזה דבר נחוץ וחשוב, והשני הוא התועלת המגיע למקריב הקרבן וכו'. ברם מה שנקרב לצרכי האדם, כיון שהאידיה הניחה מקום לחלוקה, גם התורה חילקה אותה (245) וקבעה אותו כקרבן המביא השתתפות בטוב וקראה לו זבח שלמים. ולמען הנצל מרע התקינה את (קרבן) החטאת. ובכך, שלשת (קרבנות) אלה נאים לשלשת (תפקידיהם). העולה כולה לשם לבדו שראוי ונכון לכבודו ושנים האחרים הם לטובתנו. השלמים בשביל שלומנו ולמען היטיב עניני האדם, והחטאת כדי לרפאות את הגפוש מעבירות שעברה.

(247) ב"ר פכ"ב, ע"ע זבחים קט"ז א' וירוש' מגילה פ"א ה"א.

(248) καὶ ἀπὸ τῶν στεάτων αὐτῶν.

(249) ע"ע ת"א שם.

(250) τοῖς πρώτοις.

(251) ἔπειθ' διαίρεσιν ἐπεδέχεται ἢ δόξα διείλε.

ועכשיו עלינו לדון על המצוות שניתנו בנוגע לכל אחד (מאלה) ונתחיל במובחר והמובחר הוא העולה (252).

ובכן, העולה היא אמנם המעולה שבקרבנות, אבל גם קרבנו של קין "המחלק" הוא קרבן לה'. וכלשונו הוא: כיון שהאידיה הניחה מקום לחלוקה גם התורה חילקה אותה, היינו כשם שיש חלוקה במושג הקרבן שאינו כולו לשם, כי הוא נקרב גם להנאת המקריב, כן, ולכך יש חלוקה בקרבן עצמו, שחלק מן הקרבן נאכל לבעליו וחלק נשרף על גבי המזבח. לפי"ז בתשובה כבשאלה איפא כל בעיתו הוא ביאור לשון הע', ולשם זה הוא כאילו משתמש בדבריו הוא על טיב הקרבנות במקום אחר, ותו לא.

הנה עוד עצם הגדרת טיב הקרבנות של פילון ומקבילתה בחז"ל. בתשובה הנ"ל מגדיר פילון "דורון" שבע' במובן "דבר מה... שהוא מקריב אותו כולו למקבלה, לה", וכן בחז"ל: אמר ר' שמעון חטאת למה באה למה באה לכפר אלא למה באה לפני עולה, לפרקליט שנכנס [ריצה פרקליט נכנס] דורון אחריו (253). אף ר"ש קורא לעולה בשם היוני "דורון", זאת ועוד אחרת, בהתאם לזה לפילון עפ"י הע' הבל הביא עולה. וגם מחז"ל שסברו כן: רבי יוסי בן חנינא אומר עולות הקריבו בני נח, ולשיטה זו כאמור: ומחלביהן, פירושו כבע' מן השמנים שבהם (254).

ודברים המזכירים את כל לשון פילון הנ"ל על הקרבנות נמצאים במדרש ו"ל: זאת תורת העולה היא העולה (255), שלא תזוז מן המזבח מפני שהיא חביבה מכל הקרבנות, לה"ד למלך שהיתה לו שמחה והיו אריסין ובני ביתו ואוהביו מביאין לו דורנות והיה מקבלן, א"ל מי אתה א"ל אריסו של מלך וכן לשני וכן לשלישי. בא אחר טעון דורון א"ל לכבוד את המלך באתי אמר המלך דורון שהביא זה לא יהא זו מן השלחן. א"ל מרי למה חבבת דורון זה מכל הדורנות, אמר כל אלו שהביאו דורנות חייבין לי חייבים בכבודי אבל זה שאינו אריסי ולא בן ביתי אלא כבדני חנם דורון זה חביב עלי מכל הקרבנות. כך אם חטא אדם מביא קרבן חטאת ואם אשם מביא קרבן אשם אבל העולה נדבה היא לפיכך חביבה היא לפני (256).

(252) על החוקים המיוחדים א', קצ"ד קצ"ו.

(253) זבחים ז' ב'.

(254) ע' לעיל הערה 247.

(255) ויקרא ו', ב'.

(256) ילמדנו שבסוף הילקוט דפוס סאלוניקי וביהמ"ד של יעללינעק ח"ו דף פ"ה.

רצח קין ומשפטו

א'

למה שואל ה' היודע הכל את הרוצח, אי הבל אחיך? (100)
ה' חפץ שהחוטא יודה עפ"י עצמו, כדי שלא תהא לו אמתלה שכל המעשים הם תוצאות ההכרח. מפני שההורג באונס יודע שעשה (זאת) בשוגג, כי אין אנו אחראים בעד מעשים שאינם בידינו. ברם החוטא ברצון עצמו מכחיש (חטאו), כי על החטאים לחזור בתשובה, לפיכך (הכתוב) מעיר בכל פרקי משפט שלו שהאלהים איבנו סבת הרע (101).

למה ענה (קין), כדבר אל איש, לאמר: לא ידעתי, השומר אחי אנכי? (102)
מדרכו של כופר בעיקר להכחיש, שעין ה' חודרת לכל וצופה לכל דבר בעת ובעונה אחת, ולא רק למה שגלוי אלא גם למה שבמתבואים ובמעמקים ובתהומות. «מדוע לא תדע איפה הבל אחיך?» יאמר מי שהוא, «ואיך לא תדע זאת בהיותכם, אתה יחד עם הוריד אחיך יחידך, ארבעה אנשים בארץ» (103).
תשובת פילון היא כנראה, שקין משיב «כדבר איש אל רעהו», מפני שהוא לא האמין שה' רואה את הכל, ועל זה הוא עוד מוסיף, שגם לפי זה היו דברי קין קלושים ושטחים, שהרי על דבריו «יאמר מי שהוא»: ואיך לא תדע זאת וכי'.

בכל אופן נמצא מעין דברי פילון שבשתי תשובות גם בחז"ל: ויאמר ה' אל קין אי הבל אחיך, לפי שהקב"ה חפץ בתשובתם של הרשעים, והיה צריך לומר רבונו של עולם אתה יודע כל הנסתרות אנכי הרגתי וחטאתי והיה הקב"ה מוחל לו, והוא לא כן עשה, וכיון ששמע שהקב"ה שואלו אי הבל אחיך חשש בלבו כי עבים סתר לו ואינו רואה מעשה בני אדם והתחיל לכוזב לפניו ואמר לא ידעתי (104).

ב'

מדוע נתקלל על ידי (105) האדמה?

האדמה היא החלק האחרון שבעולם, וכשהוא מקללו, ממילא מזה, שתבאנה

(257) בראשית ד' ט.

(258) שו"ת בראשית א' ס"ט.

(259) מדרש אגדה על האתר.

(260) ἔτις ἔτις ἐπι. מרכוס מתרגם לפי ההוראה הרגילה: על האדמה, אבל בבראשית ד', י"א לפנינו: מן האדמה. ע"ע R. H. E. Ryle, Philo and the Holy Scripture, p. 24. אכן לביטוי היוני ἐπι גם הוראה הנכנסת לגדר תרגומו, ע' במלונים. ותרגומו מוכח מן התשובה שעל השאלה והולם גם את לשון הפסוק שלפניו.

עליו קללות מתאימות גם משאר החלקים, כגון המעינות, הנהרות, הים, האויר, הרוחות, האש, השמש, הירח, הכוכבים והשמים ושמי השמים. ואם הטבע הדומם והארצי מתנגד ומתקומם נגד העול, האם לא תעשנה כה ויותר, התכונות היותר זכות? (106)

בפילון כאן, שהאדמה קיללה את קין ומנעה ממנו את יבולה. אבל היא כשלעצמה איפא לא נתקללה. ומעין זה גם בחז"ל על הפסוק בראשית ד', י"ב «כי תעבד את האדמה לא תספ תת כחה לך»: רבי אלעזר אומר, לך אינה נותנת לאחר גותנת (107).

ג'

ברם בפסיקה אחרת פילון מבליע כנראה פירוש אחר לבראשית ד' י"א, וזה לשונו: ולמה הרג קין את אחיו בשדה? כדי שכששוב תיזרע ותינטע צחיחות ושמן יכלו פריה, ובהזכירם את הרצח, תגלה משחתו. כי האדמה מאחר שנאלצה לרוות מדם איש באופן אי-טבעי, לא תהיה עוד כבראשונה להמציא אוכל לאיש שחיללה בדם של מעשה משחת (108).

פה איפא השיטה, שהאדמה נתקללה בעטיו של קין, וכל כך למה, מפני שפצתה את פיה לבלע דם הבל, וכן גם במדרשי חז"ל: ארור אתה מן האדמה, קיללו שלא ליהנות מן האדמה שלא תהא מצמחת לו כלום ונתקללה היא בשבילו וכן הוא אומר (109) כי הדם הוא יחניף את הארץ (110). — ועתה ארור אתה, מגיד שהים זורקן (להמצריים) ליבשה והיבשה זורקן לים, אמרה יבשה ומה בשעה שלא קבלתי אלא דם הבל שהוא יחידי באמר לי ארור אתה, עתה איך אוכל לקבל דמם של אוכלסין הללו, נשבע הקב"ה שאינה מעמידה בדין (111).

ד'

ולפילון יש עוד מדרש לביטוי: עתה, שבראש הפסוק בראשית ד' י"א וז"ל: וקין מונע מלעשות תשובה, ומפני גודל חטאו שנשא ברציחת אחיו,

(261) שו"ת בראשית א', ע"א.

(262) ב"ר כ"ב, י.

(263) שו"ת בראשית א' ס"ז.

(264) במדבר ל"ה, ל"ג.

(265) מדה"ג בראשית על האתר.

(266) מכילתא בשלח רפ"ט.

הוא (ה') מקללו, כראוי על הריגת אחיו. כי תחלת ה' דבר בו ועתה ארור אתה מן האדמה". ובוזה ראשית כל הכתוב מלמד כי לא רק הפעם, כשהרג בערמה הוא ארור ומתועב, ברם שהיה כך גם קודם, בשעה שהתנכל להמיתו, כיון שהמחשבה לרע מצטרפת לרע, כשהוצאה אל הפועל. כי כל זמן שמחשבת מעשים רעים שורה רק בלב, אין אנו חייבין בעד זממנו, מפני שאפשר שהלב יסוג (אחור) כנגד רצוננו (מלעשות עול), אבל כשהמעשה הרע מצטרף למחשבה (הרעה) אז גם המחשבה בעצמה יש עון בה²⁶⁷.

פילון מפרש "ועתה" כמו "וגם עתה". ודברי פילון "שמחשבה רעה כשהוצאה אל הפועל הקב"ה מצרפה למעשה", הם כלל גדול בשיטת חז"ל²⁶⁸. ומפירושו של פילון נראה, שקין לא הרג את הבל במקרה, אלא שהתנכל להוליכו ולהמיתו שם. וכדברי פילון נמצא במדרש חז"ל: ג' חשבו מחשבה (רעה) וגלה הקב"ה מחשבותם לכל באי עולם קין ועשו ואבשלום. קין חשב בלבו ואמר אני הורג את אחי ואירש את העולם וגלה הקב"ה מחשבתו לכל באי עולם שנאמר ועתה ארור אתה²⁶⁹ וכו'.

תגובת קין על עונשו

א

מה פירוש הכתוב גדול עוני מאד לתת לי ללכת²⁷⁰.
אכן אין אסון אפס תקוה גדול מזה, שהאלהים עוזב גבר ומוזניחו. העדרו של מנהיג הוא צרה וצוקה לאדם המסלף דרכו, אבל להיות נשכח מני מלך גדול ונגרש ונעזב על ידי אדון האדונים, זה הוא אסון שאין לתארו²⁷¹.

פילון הבין כנראה את דברי קין: גדול עוני מנשא הן גרשת אותי וגו', כודוי וגם כקריאת יאוש על עונשו הקשה. היינו עוני גדול אמנם מלסלוח לי — ולתת לי ללכת, אבל אהא. הרי גרשת אותי וכו'. ומכאן גם דברי פילון במקום אחר: לא רחוק מסליחת קין מוצעת העובדא שחונך חזר

267 על הרע האורב לטוב צירציו.

268 קידושין מ' א' וש"מ.

269 אדר"ג נו"ב מ"ה.

270 ע' בראשית ד', י"ג, וע"ע להלן בפנים.

271 שו"ת בראשית א', ע"ג.

בתשובה, להודיענו שסליחה מביאה לידי תשובה²⁷². ומאידך מכאן גם שאלתו פה: מה פירוש הכתוב גדול עוני וכו', היינו מדוע מתייאר קין כל כך. ועל זה כתובה, שהאסון היותר גדול הוא, שהקב"ה אדון האדונים מזניח ומסתיר פנים²⁷³.

בכל אופן נראה שלפילון קין באמת הודה שחטא וגם הכיר שאי אפשר לחיות בלי השגחה פרטית. לעומת זה בחז"ל מן הפסוק: גדול עוני מנשא, שקין עשה תשובה: ר' יהודה אמר תשובה עושה מחצה ותפלה עושה הכל, תשובה עושה מחצה ממי אתה למד מקין, שנגזרה עליו גזירה, כיון שעשה תשובה נמנע ממנו חצי הגזירה ומנין שעשה תשובה שנא' ויאמר קין אל ה' גדול עוני מנשוא²⁷⁴.

בחז"ל אמנם בהדיא שעשה תשובה ובפילון רק על סליחה, אבל בפילון אין מפורש על תשובה, כי לשיטתו תשובה מוחקת הכל²⁷⁵. ובאמת גם בחז"ל כאן שתשובת קין עשתה רק מחצה, וכן באמת גם בפילון שהסליחה היתה רק בנוגע להקלת העונש, ובכך מעין גדר: מחצה, של חז"ל. כי בתוך התשובות על השאלה, מדוע לא נדון קין כרוצח במיתה, הוא נותן גם תשובה זו: אעפ"י שקין הרג את אחיו, ה' כאילו עובר על חטאו וקובע בזה ע"י העון הראשון חוק של חסד וטוב לב לשופטים. לא כדי שימנעו מלאבד את הפושעים, אלא שעל ידי היסוס ומתינות יהיו נוטים יותר לחמלה מלאכזריות. אמנם כן בגודל חכמתו ה' קבע ע"י החוטא הראשון חוק של הבנה ואדיבות (הרוח), לא להרוג את הרוצח אלא להשמידו בדרך אחרת. הוא לא הירשהו להימנות על משפחת אביו, והכריזו כי נכרת הוא לא רק מבית הוריו אלא גם ממין האנושי בכלל. הוא נעשה לחטיבת מוורה ומשונה מסוג החי המדבר, הוא נע ונד ונהדף וכאיש שטבעו נהפך לזו של חיה²⁷⁶.

השוה עוד מדרש אגדה שעה"פ: ומפניך אסתר, שאח"כ: שאם רוצה אני לקבוע מקום שבתי שלא תדע אתה מה שאני עושה וכי מפניך אסתר לאו אלא הכל גלוי לך.

272 שו"ת שם פ"ב, לשר"ת זו ע"ע להלן.

273 וכן גם בעל הרע האורב לטוב קמ"א קמ"ב, על בלבול הלשונות קס"ה, ע"ש.

274 ויקיר' ר' ה', ע"ע תנחומא בראשית ט'.

275 ע' להלן בפנים.

276 שו"ת בראשית א' ע"ו.

לעומת זה במדרש"ג על אותו הפסוק: ומפניך אסתר, רעיונו של פילון על טיב העונש של הסתר פנים כמעט בלשונו הוא.

המדרש הגדול:

אין לך קשה לעולם מהסתרת השכינה שכיון שהסתיר פנים אדם עראי בעולם צרות ממשמשות ובאות עליו. אכן אין אסון, אפס תקוה מזה שהאלהים עוזב ומזניח גבר²⁷⁷). אמנם צריך שנודח שמי שהוא נעזב ממי שגדול ממנו וממושעיו מועד הוא להאשמות וקטריגים נמרצים²⁷⁸).

ב'

מה פירוש הדברים: והיה כל מוצאי יהרגני²⁷⁹). הואיל ולא היו אנשים אחרים (בעולם) חוץ מהוריו? ראשית כל, הוא היה עלול להינזק מאותם חלקי העולם שנבראו לשימוש הטובים ולהנאתם ויחד עם זה גם להיפרע מאנשי רשע. שנית, מפני שירא מהחיה והרמש שנבראו כדי לעגוש את החוטאים. שלישית, רשאי אולי מי שהוא לחשוב על הוריו, מפני שהוא היה הראשון שציערם והביא עליהם את אסונם הראשון²⁸⁰).

כמדרשי פילון אלה יש גם בחז"ל: ר' יהודה אומר נתכנסו בהמה חיה ועוף לתבוע דמו של הבל. אמר להן לכן אני אומר כל ההורג קין יהרג. אמר ר' לוי בא נחש הקדמוני לתבוע דינו של הבל. א"ל הקב"ה לכן אני אומר כל ההורג קין יהרג²⁸¹). — כל מקום שהיה הולך היתה הארץ מזדעזעת מתחתיו והיו חיות ובהמות מזדעזעות ואימרות מה זה, אומרות זו קין הרג את הבל אחיו גור עליו הקב"ה נע ונד תהיה²⁸²).

פה מפורש שני מדרשי פילון הראשונים, אבל השלישי שקין ירא אולי הוריו יהרגו אותו לא נמצא בחז"ל. אולם ידידי הפרופסור יהושע פינקל העירני, שבפירוש המיוחס לרש"י על בראשית ד' ט' איתא: כל מוצאי יהרגני, הבהמות והחיות, אבל בני אדם עדיין לא היו שיהרגוהו, רק אביו ואמו ומהם לא היה ירא שיהרגוהו, אלא אמר עד עכשיו היתה פחדתי על כל החיות כמ"ש ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ²⁸³) ועכשיו בשביל

- (277) בראשית ד' י"ד.
- (278) שו"ת בראשית א', ע"ד.
- (279) ב"ר כ"ב, י"ב.
- (280) תנחומא בראשית א', ט'.
- (281) בראשית ט', ב'.

עון זה לא ייראו ממני החיות ויהרגוהו מיד וישם ה' לקין אות²⁸⁴) החזיר מורא על הכל. כמעט הרושם, שפה מדרש הבא לאפקוי ממדרשו השלישי של פילון.

שת כאב הדורות

מדוע בתולדות אדם²⁸⁵) אין הכתוב מזכיר יותר את קין אלא את שת שגולד, כמו שנאמר, בדמותו כצלמו (של אדם), ומכאן הכתוב מתחיל למנות את הדורות ממנו (משת).

אין הכתוב מצרף הרוצה העז והמגואל עם סדר (בעלי) חכמה ומנין, כי הוא כמו זבל שצריך להשליכו החוצה, לפיכך אין (הכתוב) מראה עליו לא כיוצא מחלציו של אביו הארצי ולא כאבי דורות הבאים... הלכך לא במקרה ולא בכדי נאמר שגולד (שת) בדמותו וכצלמו של אביו, (כי אם) כנויפה (לאחיו) הבכור שמחמת רצחו אין בו חלק מגופו ומנפשו של אביו²⁸⁶).

מדרשו של פילון נמצא בפדר"א²⁸⁷): ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו (ויקרא את שמו שת) מכאן אתה לומד שלא היה קין מזרעו ולא מדמותו ולא מצלמו של אדם ולא מעשיו דומין למעשה הבל עד שגולד שת שהיה מזרעו ודמותו ומעשיו דומין למעשה הבל אחיו, שנאמר ויולד בדמותו כצלמו. רבי ישמעאל אומר משת עלו ונתיחסו כל הבריות וכל דורות הצדיקים ומקין עלו ונתיחסו כל דורות הרשעים והפושעים והמורדים וכו'.

מדרש חנוך וערך התשובה

א'

מה פירוש המקרא: וחנוך היה רצוי להאלהים²⁸⁸) אחרי הולידו את מתושלח?
בתחילת ספר בראשית הכתוב חקק²⁸⁹) מקורות כל הדברים הטובים...

- (282) שם ד', ט"ו.
- (283) בראשית ה', א"ב.
- (284) שו"ת בראשית א', פ"א.
- (285) פכ"ב.
- (286) בראשית ה' כ"ב: ויתהלך חנוך את האלהים, ופילון מצתת לפי התרגום הע': εὐηρέστῆσε δὲ Ἐνώχ τῷ Θεῷ.
- (287) פ"ב.
- (288) פ"ב.
- (289) פ"ב.

לפני כן גזר על מדת הרחמים והסליחה²⁸⁸) ועכשיו הוא גוזר על מדת התשובה ועל זה, שלא להלעיג ולהאשים את אלו שחטאו כנראה בעבר... ראה, חנוך כשנעשה לגבר ולאב הוא התחיל בהולדה זו בעשית הטוב, כמו שנאמר, שאז היה רצוי לה'. ואף שלא נשאר כל ימיו בצדקתו, בכל זאת כל אותו הזמן (שעמד בצדקתו) נחשב לו כראוי לתהלה, מפני שהיה רצוי לה' (שנים רבות²⁸⁹).

ועל תשובת חנוך עוד בפילון: «מפני מה, בהיותו חוזר בתשובה, נאמר (עליו)²⁹⁰: ויהי כל ימי חנוך חמש וששים שנה ושלוש מאות שנה?

... הכתוב קצב לו מספר (שנות חיים) מלא וכו' במספר זה נכלל גם הזמן (שחי) קודם שחזר בתשובה. (וזאת) לרגלי שיכחת החטאים שעשה לפני כן. מפני שה' הוא טוב, הוא מעניק בעין יפה חסדים גדולים. יחד עם זה הוא מוחק את עונות הראשונים הראויים לעונש ע"י המעשים הטובים של אלו המתאווים להם²⁹¹).

מפני מה נאמר²⁹²) שאחר אחריתו היה רצוי להאלהים?

... הוא מהלל את החוזר בתשובה, מפני שעמד באותו מעמד מוסרי ולא נשתנה עוד עד סוף ימיו. שהרי יש אנשים אחרים ההולכים בדרך הישרה זמן קצר ובהינתן להם תקוה לחיים בריאים הם מהר חוזרים למחלתם הראשונה²⁹³.

מעיקר מדרשו כאן הוא, שחנוך היה בעל תשובה. הפסוק אומר: ויתהלך... אחרי הולידו, היינו רק אחר הולידו את מתושלח התהלך את האלהים, ולא מקודם. ומה מדרשו שלפני לידת מתושלח היה חנוך רשע. ועוד, הפסוק על מספר שנות חייו: והיה כל ימי חנוך וגו', בא ללמד שכיון שחנוך חזר בתשובה נמחקו לו עונותיו הראשונים. הרי התורה כוללת במספר ימיו גם השנים שעמד ברשעתו. זאת ועוד אחרת, חנוך היה בעל תשובה עד סוף ימיו: ולא נשתנה עוד עד סוף ימיו.

את הדרשה מן הפסוק, שרק מהולידו את מתושלח חזר חנוך בתשובה, לא מצאתי בחז"ל. לעומת זה איתא בחז"ל גם עצם המדרש, שחנוך לא היה תמיד צדיק וגם זאת שהיה צדיק עד סוף ימיו: א"ר איבו חנוך חנף היה

288 ἀφελειν, ελεος

289 שו"ת בראשית א', ט"ב, ט"ד, ט"ה.

290 בראשית ה' כ"ג.

291 ראה בראשית ה', כ"ד ותרגום השבעים שם.

פעמים צדיק פעמים רשע אמר הקב"ה עד שהוא בצדקו אסלקנו וכו' המינים שאלו לרבי אבהו אמרו לו אין אנו מוצאים מיתה לחנוך וכו'²⁹²). ובכן, פה גם: פעמים צדיק פעמים רשע, וגם: עד שהוא בצדקו אסלקנו, היינו שהיה צדיק עד סילוקו. אלא שלפי חז"ל הוא סולק כדי שלא ישוב לדרכו הרעה. אולם נראה שדרשת חז"ל זו מכוונת נגד המינים כדמוכת מן המשך: המינים שאלו לרבי אבהו וכו'. ויסודה הוא הפסוק: ואיננו כי לקח אותו אלהים, כדאיתא במ"כ שם: דייק מדכתיב כי לקח משמע פתאום בלא זמנו.

ב'

ומן הענין לעמוד על דברי פילון שבמקום אחר לפסוק זה: וחנוך מצא חן בעיני האלהים ולא נמצא כי העתיק²⁹³) אותו אלהים כי העתק מראה על חזרה ושנוי, השנוי הוא לטובה מפני שהוא בא כתוצאה ממחשבת הבורא. כל מה שנעשה בעזרת אלהים הוא על כל פנים טוב ומועיל, ומה שמחוסר השגחתו הוא ללא הועיל. והבטוי «ולא מצאו» נאות הוא למי שנעתק ממקומו, מפני שחיי האשמים שמקודם נמחו ונעלמו, ולא נמצא עוד, כמו שלא היה זה מעולם. או משום שמי שהעתק ועומד במדרגה מעולה קשה כמובן למצוא אותו. ולפיכך ידוע לרבים כי הרע הוא למכביר בעוד שמדת הטוב גדירה ועל כן מעטים מכיריה²⁹⁴).

ובכן, גם בפילון לפי הע' אין בפסוק: ואיננו כי לקח אותו אלהים, על עליית חנוך למרום, אלא על שובו מדרכו הרעה. לרגלי תשובתו נשתנה. וחנוך החוטא «איננו — ולא נמצא».

בשו"ת הנ"ל עוד, שתשובה משכחת ומוחקת את העונות הראשונים. ועל זה הוא כותב עוד גם, שה' מחשיב את החוזר בתשובה כנקי מפשע מעיקרא²⁹⁵). וגם: «אבל אנו צריכים לדעת, שהתשובה היא במדרגה שניה לשלמות, כמו שהגוף השב לאיתנו אחר מחלה הוא במדרגה שניה לגוף שלא חלה מעולם. ולכן שלמות המידות שהיא מתמידה היא הכי קרובה לכוח האלהי. אולם תקונו במשך הזמן הוא טיב סגולתה של הגשמה²⁹⁶».

292 ב"ר כ"ה א.

293 כן בשבעים בראשית ה', כ"ד.

294 על אברהם י"ח י"ט.

295 על חוקים המיוחדים א', קפ"ו.

296 על אברהם כ"ו.

דברי פילון לגבי חנוך, שתשובה מוחקת את העונות הקודמים והם כמו שלא היו מעולם, דומים למה שאמרו חז"ל: אמר להן הקב"ה מכיון שנכנסתם לדין לפני בראש השנה ויצאתם בשלום מעלה אני עליכם כאילו נבראתם ברייה חדשה וכו' אמר להן הקב"ה מכיון שקיבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימכם²⁹⁷.

מדרשו, שע"י תשובתו נכללו בימי חיי חנוך גם השנים ששרה בחטא, הוא מעין שיטת חז"ל, שגדולה התשובה שזדוגות נעשות לו כזכויות²⁹⁸. ומחז"ל הסוברים כפילון שהבע"ת הוא צדיק ממדרגה שניה: וא"ר חמא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה²⁹⁹. אבל מחז"ל גם הסוברים, שבע"ת הוא אפילו גדול מצדיק: א"ר אבהו במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדים³⁰⁰. אף הרמב"ם הוא בשיטה זו והוא מסבירה³⁰¹ בזה"ל: כלומר מעלתן גבוה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם מפני שהן כובשים את יצרם יותר מהם.

„החל לרב“

למה נאמר³⁰² שכשקרבו ימי המבול הגזע האנושי החל לרב?

חסדי האלהים תמיד מקדימים את שפטיהם, כי ראשית פעולתו היא לעשות טוב ואח"כ באה הפורענות. ה' הוא בכל אופן, מלא אהבה, וכשעונשים גדולים מתרגשים לבוא מובא ברגיל תחלה שפע של ברכות עד בלי די. כיוצא בו, כששבע שנות הבצורת התרחשו לבוא, עשה, כמו שהנביא אומר, אדון הכל, החונן ומציל, כנגדן את מצרים פוריה שבע שנים רצופות. ובדרך זה שהוא (ה') עושה טוב הוא מלמד לבני אדם למנוע את עצמן מן הרע פן ישנו את הטוב להיפוכו³⁰³.

אף מחז"ל שהכניסו כנראה את לשון הפסוק: לרב, לגדר הרעיון: שפע ברכות, כדאיתא: דור המבול לא נתגאו אלא בשביל טובה שהשפיע להם

297 ירוש' ר"ה פ"ד ה"ח.
298 יומא פ"ו ב'.
299 ברכות ל"ד ב'.
300 הלכות תשובה פ"ז ה"ד.
301 בראשית ו', א'.
302 שו"ת בראשית א', פ"ט.

הקב"ה³⁰⁴. אלא לחז"ל אנשי דור המבול מרדו מתוך שביעה, במקום שלפילון השפיע עליהם הקב"ה רוב טוב לפני הפורענות, כי מדרך ה' להקדים טובה לפורענות. אכן גם רעיונו זה של פילון כשלעצמו אף הוא נמצא בחז"ל: אמר ר"ל אין הקב"ה מכה את ישראל אא"כ בורא להם רפואה תחלה³⁰⁵. ובכך, גם לר"ל, ממדותיו של הקב"ה להקדים את הטוב לפני הרע. אולם לר"ל מדה זו היא לגבי ישראל בלבד: אבל עכו"ם אינו כן אלא מכה אותם ואחר כך בורא להם רפואה³⁰⁶.

„לא ידון רוחי“

א

מהו פירוש המקרא: לא³⁰⁷ ישהה רוחי באדם לעולם מפני שהם בשר? כי רוח אלהים איננו של תנועת אויר אלא של חכמה ובינה. אי לזאת אומר הכתוב בנוגע לאיש שהפליא לעשות את המשכן הקדש, היינו בצלאל: ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת³⁰⁸. לפי"ז רוח זה נכנס באדם אבל אינו שוהה ומאריך בו (ימים), ומשום זה מוסיף את הטעם באמרו: מפני שהם בשר, כי כל זמן שהבשר רגיל בתאוה הוא מטבעו זר לחכמה³⁰⁹.

ובכך, לא ידון בהוראת: לא ישהה, וכן בע', במשנת סנהדרין אמנם: דור המבול אין להם חלק לעולם הבא ואין עומדין בדין שנאמר לא ידון רוחי באדם לא דין ולא רוח³¹⁰. היינו: לא ידון, מלשון דין ומשפט, ופירוש הפסוק הוא: לא ישפוט אותם ולא רוח להם. אבל בברייתא שבסוגית הש"ס שם איתא: ד"א לא ידון רוחי שלא תהא נשמתן חוזרת לנדנה³¹¹. היינו רוח שלהם לא ידון, כלומר לא ישוב לנדנו. ובכך, ידון, מלשון: נדן, ברתיק, ומכאן כבר בת"א: לא יתקיים דרא בישא הדין קדמי לעלם בדיל דאינן

303 סנהדרין ק"ח א', וראה עוד ספרי עקב פ"י מ"ג והאזינו פ"י ש"ו. אבל בב"ב ט"ז ב' איתא רבי יוחנן אמר רבייה באה לעולם ר"ל אמר מריבה באה לעולם וכו', ובכך, לר"י לרב היינו ריבוי אוכלוסיה ולר"ל מלשון ריב ומדון.
304 מגילה ט"ז ב'.
305 לפי תרגום השבעים בראשית ו' ג': οὐ καταιμείνη τὸ πνεῦμα ἡμῶν
306 שמות ל"א ג'.
307 שו"ת בראשית א', צ'.
308 סנהדרין ק"ז סע"ב וק"ח ע"ב.

בשרא. לת"א אפוא ידון ענינו להתקיים — ולשהות, ונראה שפירושו של פילון והע' יסודו במסורת שבחז"ל שפירשה "ידון" מלשון נדן, אולם למדרשו של פילון אין כנראה מקבילה במדרשי חז"ל. ברם הרמב"ן על האתר מפרש את הפסוק כולו ממש כפילון:

והנכון בעיני כי יאמר לא יעמד רוחי באדם לעולם בעבור שגם האדם הוא בשר ככל בשר הרומש על הארץ בעוף ובבהמה וחיה ואיננו ראוי להיות רוח אלהים בקרבו והענין לומר כי האלהים עשה את האדם ישר להיותו כמלאכי השרת בנפש שנתן בו והנה נמשך אחר הבשר ובתאוות הגופניות נמשל כבהמות נדמו⁽³⁰⁹⁾ ולכן לא ידון עוד רוח אלהים בקרבו כי הוא גופני.

ב'

במקום אחר בכתביו פילון עוד מוסיף לפרש ענין: הרוח. שבפסוק לא ידון רוחי חז"ל: וכזה גם רוחו של משה שנאצל על השבעים הזקנים כדי שיעלו על כל אחיהם וישאו חן. ואלה לא היו יכולים להיות זקנים אילו לא קלטו חלק מאותו הרוח של שלמות החכמה הה"ד ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם⁽³¹⁰⁾. ואל תחשוב שקליטה זו נתהוית על ידי פירוד או חיתוך אלא דומה היא למקרה האש שלמרות שתדליק רבבות לפידים היא עדיין בהויתה ולא תחסר כלום. כך הוא טבעו של המדע וכו'. ואם כל עצם רוחו של משה או של איש אחר היה מחולק בין תלמידים הרבה, ודאי שהיה מתפרר לשבבים ומתמעט, אבל עכשיו הרוח אשר עליו הוא רוח חכמה ודעת אלהים, (רוח) שאינו מתחלק ונפוץ⁽³¹¹⁾ וכו'.

וכדבריו עה"פ: ואצלתי מן הרוח אשר עליך, נמצא גם במדרשי חז"ל על פסוק זה, וז"ל הספרי: למה משה דומה באותה שעה לנר שמונח על גבי מנורה ידלקו ממנו נרות הרבה ולא חסר מאורו כלום, כך לא היתה חכמתו של משה חסר כלום⁽³¹²⁾, ומכאן בהרחבת דברים בתנחומא⁽³¹³⁾: הזקנים היתה נבואתן משל משה שכן אמר הכתוב ואצלתי מן הרוח אבל אלו (אלדד ומיידד) היתה נבואתן משל הקב"ה שנאמר ותנח עליהם הרוח⁽³¹⁴⁾ ואם תאמר

(309) תהלים מ"ט, י"ג.

(310) במדבר י"א, י"ז.

(311) על הגמלים כ"ד"כ"ו.

(312) ספרי בהעלותך פי' צ"ג.

(313) הוצאת באבער בהעלותך כ"ו, וע"ע בגופס שם י"ב.

(314) במדבר י"א, כ"ו.

הזקנים שהיתה נבואתן של משה שמא חיסר מנבואתו כלום? לאו, למה היה משה דומה לנר שהיה דולק, הכל מדליקין ממנו ואורו איננו חסר כלום אף כן משה אע"פ שנטלו הנביאים מנבואתו לא חסרה נבואתו של משה כלום.

על אורך שנות בני אדם

למה יהיו ימי האדם מאה ועשרים שנה?⁽³¹⁵⁾

על שאלה זו פילון נותן כמה וכמה תשובות, אבל באחרונה הוא כותב: ואולי אינן מהוות המאה ועשרים שנה את הגבול של האדם בכלל, אלא של האנשים שחיו בעת ההיא (בדור המבול) ושהיו עומדים להישמד אח"כ במבול אחרי מספר שנים גדול כזה, שהטוב והמיטיב האריך להם, כדי להספיק בידם לשוב מחטאתם. ברם אחר גבול זה היינו (אחר דור המבול), בדורות הבאים האריכו ימים יותר⁽³¹⁶⁾.

מדרשו של פילון אומר, שבפסוק: והיו ימיו מאה ועשרים שנה, המכוון היא הארכה שהקב"ה נתן לדור המבול, כדי שיחזרו בתשובה, וגם, שמאה ועשרים שנה קודם המבול נגזרה הגזרה. וכן שנינו במכילתא: נאדרי בכח⁽³¹⁷⁾, נאה אתה ואדיר בכח, שנתת ארכה לדור המבול לעשות תשובה ולא עשו תשובה שנאמר לא ידון רוחי באדם [והיו ימיו מאה ועשרים שנה] ולא גמרת להם כליה עד שהשלימו רשעם לפניך. ומשם מדרש זה גם בשאר מדרשים, ככתנחומא בשלח ט"ו, לקח טוב על האתר, ועוד.

הבהמה מה חטאה

א'

למה הוא אומר באיומו למחות את האדם, שימחה אתו גם את הבהמה: מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף⁽³¹⁸⁾. כי בהמה מה חטאה! פירושו פשוטו כמשמעו הוא: הוא מודיע בזה שמעיקרא החיות לא נבראו אלא בשביל בני אדם ולשימושם. וכשאלו (בני אדם) נשמדים בצדק אף הן נשמדות אתו, כי הלא אלו שבעדם נבראו אינם נמצאים יותר⁽³¹⁹⁾ וכו'.

(315) ע' בראשית ו', ג'.

(316) שו"ת בראשית א', צ"א.

(317) שמות ט"ו, ו', המכילתא היא שם על האתר, מסכתא דשירתא פ"ה.

(318) בראשית ו', ז'.

(319) שו"ת בראשית א', צ"ד, ושם ב', ט'.

בפירושו לבראשית ו', י"ז הוא עומד עוד הפעם על שאלה זו וז"ל שם: למה אמר (הכתוב): כל אשר בארץ יגוע, כי מה הוא החטא אשר חטאה הבהמה?

ראשית, אם מלך נופל בקרב, גם חילו נגף אתו, אי לואת (הכתוב) מחליט, שכשהאנושיות תכלה, דוגמת המלך, גם על שאר החי לכלות אתו וכו' שלישית, החיות לא גבראו בשביל עצמן, כמו שסוברים המתפלספים, אלא לשימושם ולצרכם ולכבודם של בני אדם. ונכון הוא, שכשאלה שבשבילם גבראו מסתלקים גם הן תאבדנה עמם⁽³²³⁾.

שאלת פילון: הבהמה מה חטאה, העסיקה גם את חז"ל. ומהם שהשיבו שאף היא «קלקלה⁽³²⁴⁾ מעשיה והיתה הולכת על מין שאינו שלה», וכו'. אבל מהם גם, שתשובתם היא בהדיא זו של פילון: תנא משום ר' יהושע בן קרחה משל לאדם שעשה חופה לבנו וכו' אף הקב"ה אמר כלום בראתי בהמה וחיה אלא בשביל אדם עכשיו שאדם חוטא בהמה וחיה למה לי⁽³²⁵⁾. פה לכאורה מקבילה רק לתשובה אחת משתי התשובות הנ"ל של פילון, אבל שתי תשובותיו אלו הן בעיקר הדבר בגדר שתיים שהן אחת. סו"ס מה לי המלך וחילו מה לי המין האנושי ושאר כל חי הנברא בשבילו ולכבודו.

ב'

על השאלה, הבהמה מה חטאה, עומד פילון כחז"ל גם בענין הרובע והנרבע שבויקרא כ' ט"ו-ט"ז. במשנה איתא: אם אדם חטא בהמה מה חטאת? אלא לפי שבאת לאדם תקלה על ידה לפיכך אמר הכתוב תסקל. ד"א שלא תהא בהמה עוברת בשוק ויאמרו זו היא שנסקל פלוני על ידה⁽³²⁶⁾.

פילון משיב על שאלה זו: הבהמה (נהרגת) מפני שנעשה ע"י תועבה כזאת וכו', ועוד, אף אנשים שאינם דואגים לטהרה לא ישתמשו יותר בבהמה (כזאת)... אלא יביטו עליה בתיעוב ובבחילה. ישנאו לראותה ויחשבו שאפילו מה שנוגע בה נעשה טמא. ודברים שאין בהם שום תועלת לחיים... הם לגמרי מיותרים.

טעמו הראשון של פילון הוא ממש זה של חז"ל: לפי שבאה לאדם תקלה על ידה. וטעמו, שבבהמה כזאת אין שום תועלת לחיים לפיכך היא מיותרת.

(320) תנחומא באבער נח י"ח, וע"ע סנהדרין ק"ח א'.

(321) סנהדרין שם, וע"ע ב"ר כ"ח ו'.

(322) סנהדרין פ"ז סמ"ד. ע"ע ספרא קדושים פ"י ה"ה.

הוא בהתאם לשיטתו, שהחיות גבראו רק בשביל בני אדם וכיון ששום אדם לא ישתמש ברובע ונרבע לכן הוא נסקל.

במה זכה נח

מדוע נאמר עתה על נח שמצא חן בעיני ה' ?⁽³²³⁾

קודם כל דרושה פה השואה, בעוד שאחרים כולם נדחו (מאת ה') ככפויי טובה, ה' בצדק העמיד אותו במקומם, באומרו שהוא מצא חן, לא מפני שרק הוא היה ראוי לכך, כי כל האנושיות כולה נהנית מטובה, אלא מפני שהוא לבדו היה מכיר טובה. שנית, מפני שכל הדור פרט למשפחה אחת נמסר לאבדון, היה מן הצורך להודיע, שהשארית, כנרע וניצוץ הדור החדש העתיד לבא, היתה ראויה למצא חן בעיני האלהים. ואיזה חן גדול יותר מזה להיות אחרית האנושית וראשיתה?⁽³²⁴⁾

לפילון כאן בעיקר הבעיה, מדוע נאמר עתה סמוך ל"נחמתי כי עשיתם": ונח מצא חן. ושתי תשובותיו יסודן בהוראת הביטוי: חן, במובן: חסד. ומשתיהן גם יחד, שנח לא היה צדיק גמור. הוא נבדל מבני דורו רק בזה שלא היה כפוי טובה. והתורה מזכירה שהוא זכה לחסד, מפני שהוא היה אחרית האנושיות וראשיתה. וכן בחז"ל פה דרשת סמוכין וגם מעין שיטת פילון: כי נחמתי וגו' אמר ר' אבא בר כהנא כי נחמתי כי עשיתם ונח אתמהא. אלא אפילו נח שנשאר מהם לא שהיה כדאי אלא שמצא חן בעיני ה'⁽³²⁵⁾. — תנא דבי ר' ישמעאל אף על נח נחתך גזר דין, אלא שמצא חן בעיני ה', שנאמר נחמתי כי עשיתם ונח מצא חן בעיני ה'⁽³²⁶⁾. — הוא⁽³²⁷⁾ מצא הקב"ה לא מצא.

פילון עומד עוד על ענין זה בשו"ת לבראשית ז' א': כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה. הוא מדייק בלשון ומסיק ממנו, שרק בדור הזה היה צדיק: «בדור הזה ראיתי אותך צדיק, אחרת (היינו אם לא נדייק, שהמכוון רק בדור הזה בלבד) הוא דן לחובה את הדורות הקודמים ונוטל תקוה מדורות הבאים, זה הוא פירושו לפי משמעות⁽³²⁸⁾».

(323) בראשית ו', ח'.

(324) שו"ת בראשית א', צ"א.

(325) ב"ר כ"ח.

(326) סנהדרין ק"ח א'.

(327) ב"ר ספכ"ט.

(328) שו"ת בראשית ב', י"א.

וכן דרשו חז"ל את הפסוק "בדור הזה": ר' יוחנן אמר בדור הזה ולא בדורו של אברהם יצחק ויעקב³²⁹, וגם את הפסוק בראשית ו' ט' "איש צדיק תמים היה בדורותיו": א"ר יוחנן בדורותיו ולא בדורות אחרים ור"ל אמר בדורותיו כל שכן בדורות אחרים³³⁰ וכו'.

מה הם תולדות הצדיק

א'

למה פורט (הכתוב) כתולדותיו של נח לא את אבותיו אלא את מעשיו הטובים?

ראשית, מפני שהאנשים בני זמנו היו רשעים. שנית, מפני (שהתורה) קובעת בזה חוקי הרצון (?), כי לאיש הצדיק מעשיו הטובים הם באמת תולדותיו. כי תולדות בני אדם הם אנשים, אבל של הנשמות הם המעשים הטובים. לפיכך נאמר נח איש צדיק תמים היה ורצוי (לה)³³¹. אכן, להיות צדיק ותמים ורצוי לבורא — אלה הם המדות הטובות ביותר.

אף חז"ל שואלים: אלה תולדות נח נח איש צדיק וכו' אתמהא, לא הוה צריך קרא למימר אלא אלה תולדות נח שם³³² וכו'. תשובתו הראשונה: מפני שהאנשים בני זמנו היו רשעים, ליתא בהדיא בחז"ל, אבל יש בהם עצם השיטה שבה היא מיוסדה: אלה תולדות (נח) א"ר אבהו בכל מקום שנאמר אלה פסל את הראשונים וכו' כאן שנאמר אלה פסל את הראשונים דור המבול³³³.

לעומת זה נמצת תשובתו השניה, שמעשיו של הצדיק הם תולדותיו, כמתכונתה במדרשי חז"ל: אלה תולדות נח הה"ד פרי³³⁴ צדיק עץ חיים מהן הן פירותיו של צדיק מצות ומעשים טובים³³⁵. — אמר ר' יהודה הלוי בר שלום בשעה שאדם צדיק מסתלק מן העולם בלא בנים, הוא מיצר ובוכה

(329) מדה"ג על האתר.

(330) לפי תרגום העי: τὸ Θεῶν εὐηρέστησε. ראה על אברהם ל"א.

(331) ב"ר ל', ה'.

(332) ב"ר רפ"ל ושמו"ר ל' ב', וש"מ.

(333) משלי י"א, ל'.

(334) ב"ר שם, וע"ע לקח טוב ורש"י על האתר.

אומר לו הקב"ה מפני מה אתה מיצר ובוכה מפני שלא העמדת פרי בנים, בעולם הזה יש לי פרי יפה מהבנים והוא אומר לפניו רבונו של עולם מה הפרי הוא, אומר לו הקב"ה זו תורה שעסקת בה שכך כתיב פרי עץ חיים, ואין עץ חיים אלא תורה שנאמר עץ חיים היא למחזיקים בה³³⁶, מי הוא זה נח וכו' שנאמר אלה תולדות נח (נח איש צדיק תמים) שם חם ויפת אין כתיב כאן, אלא צדקו³³⁷.

ב'

ובמקום אחר פילון חוזר על רעיונו זה בהרחבת דברים: וכל כך (הכתוב) מספר בשבחו של אוהב את הטוב עד כשהוא מונה תולדותיו אין הוא גותן כפי מנהגו במקומות אחרים את רשימת הורי הוריו, והורי הורי הוריו, והוריו הראשונים גם זכרים וגם נקבות אלא איזה מעשים טובים שלו, וכמעט שהוא מודיע בפירושו שאין בית וקרובים ומולדת לחכם אלא מדות טובות ומעשים טובים. (הכתוב) אומר אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים היה בדורותיו רצוי לה' היה³³⁸. ברם אין לחדול מלהכיר שבכתוב זה נזכר "איש" (ביטוי) שלפי דרך הלשון הוא איננו מסמן את החי שהוא אך חיה בן תמותה ובעל שכל אלא את מי שמאמת שם זה באופן הכי נעלה, היות והוא דחה מנפשו את כל התאוות ההוללות שאין מקבלין מרות... והעד לזה כי אחרי "איש" הוא מוסיף "צדיק" כדכתיב "איש צדיק", כאילו שהרשע איננו בכלל איש, אלא יותר גכון, חיה בצורת אדם, וכאילו רודף צדקה בלבד הוא האיש.

שיטת פילון שבמקרא לביטוי: איש, אף ההוראה המיוחדת: צדיק, היא מסורת חז"ל ההולכת ונשנית בכמה מקומות. והנה לדוגמא: (נח) איש (צדיק) כל מקום שנאמר איש, צדיק ומומחה³³⁹. — (הבו לכם) אנשים³⁴⁰ וכי עלתה על דעתינו נשים ומה ת"ל אנשים וותיקים כסופים — שלח³⁴¹ לך אנשים וכו' וכל מקום שנאמר בו אנשים בני אדם צדיקים הן, הרי גם למדרש פילון זה מקבילה בחז"ל.

(335) משלי ג', י"ח.

(336) תנחומא באבער נח ב'.

(337) ב"ר ל', ז'.

(338) דברים א', י"ג, וספרי שם פ"י י"ג.

(339) במדבר י"ג, ב', ותנחומא שלח ד'.

**

כבר מבירור החומר המדרשי שבספר א' של השו"ת לספר בראשית מתבלט ביתר שאת אופיו המיוחד של ספרו זה מפאת הענין עוד יותר ממפאת צורתו. הרי בו איפוא לפנינו כאילו מדרש חז"ל הקדום ביותר בצורה ועיבוד משלו. ואיך שיתיחסו לבעיה אם פילון ידע עברית או לא, מ"מ מן הראוי לציין, שספרו השו"ת אף הוא מעמיד אותנו על שאלה זו. בו הוא מצתת אמנם בכמה וכמה מקומות את הפסוק עפ"י השבועים, אבל כשהנחתנו נכונה, שממטרת השו"ת להיות ספר שמושי לדרשנים, מקום להשערה, שהוא עשה זאת מפני שקהל השומעים ידע את התורה בעיקר בתרגום הע'. והעיקר, שהשו"ת החומר המדרשי שבשו"ת עם מקבילותיו בחז"ל מראה לנו שידיעותיו במסורת המדרשית הא"י היו כה רחבות שלא יעלה אפילו על הדעת שלא היו לפניו מקורות בכתב. יתר על כן, קשה גם להניח שכל מקורות אלה היו לפניו רק ביונית בלבד ולא לכה"פ גם חלק בעברית.

מקומה של אפריקה הצפונית בימי הגאונים *

מ א ת

ח. ז. הירשברג

(משרד הדתות, ירושלים)

ג. חיי כלכלה

בימי שלטון הרומאים היתה אפריקה הצפונית אחד האזורים הפוריים והעשירים באגן הים התיכון. אמנם לאחר כיבושה על ידי הוואנדאלים ירדה עליה תקופת שפל, אבל היא התאוששה כאשר הארץ עברה לידי הביזאנטים, ושוב היתה אסם הבר לשבור את רעבונם של אוכלוסי רומי-רבתי, המערבית והמזרחית. מכאן בא שמן הזיתים הטוב לדשן את פתו של אזרח רומא וקונסטאנטינופול¹).

בכל אותה התקופה צמחו ערים סוחרות חדשות ולאורך החוף נבנו או הורחבו נמלים רבים, קטנים וגדולים; מהם כאלה, שהיו קיימים כבר בתקופה הפיניקית-פונית, ועתה נתעוררו לחיים. ביישובים הוקמו אמפיות, תיאטראות, מקדשים, מרחצאות ושווקים, שאת שרידיהם חושפים זה מאות שנים. הארץ היתה מכוסה יערות ובוסתנים של עצי פרי. לאורך החוף וברמה הפוריה נמשכה שרשרת רצופה של יישובים חקלאיים. במקומות רבים נתגלו שרידים של תעלות מים מסועפות, שבהן היתה האוכלוסיה מביאה מים מההרים לשתייה ולהשקאה ומתגברת על שנות בצורת ארוכות, הפוקדות את האזור לעתים תכופות. בערבה המאוכלסת נוודים — כגון זו של תוניסיה הדרומית — שאי אפשר היה לדאוג לאספקת מים פרץ — ועדיין פורץ — לעתים רעב כבד, שהפיל חללים רבים והשמיד את הצאן ואת הבקר². גם סימנים אחרים, כגון שרידי רבדות המעידים על עיבוד אדמה עצים, באים לחזק ולהוסיף תוקף לדברים שאנו קוראים בספרים.

* עיין חורב יג, תשי"ט, עמ' 71—121. שם עמ' 71 רשימת הקיצורים הנהוגה במאמר, ועיין בהערה, שבשעת ההגהה, בסוף מאמר זה.

1) ה. פירן Mohammed and Charlemagne, (Pirenne), ניו יורק 1957, 48—49, 93.

2) עיין ג', מארסיי, Berbérie, 77. המסקנה שהסיק מארסיי משתיקת המקורות לגבי תקופה מסוימת אינה נכונה.

1. מעמדו הגיאוגרפולטי של האזור

ההיסטוריונים הערביים בתארים את מעשי הכיבוש הערבי-מוסלמי מציינים, כי ה"כאהנה" הברברית נקטה בשיטת הגנה הידועה לנו בשם "אדמה חרוכה", כדי להרתיע את הפולשים הערביים⁽¹⁾. לפי דבריהם גרמו פעולותיה המלחמתיות של המנהיגה הברברית, שבאו בסיוע ששים שנות מאבק קשה על הארץ בין ביזאנטים, וויזיגוטים, ברברים וערבים, לחורבנה של אפריקה מבחינה כלכלית. אבל עדויותיהם של הגיאוגראפים הערביים מזימות תיאור זה. אמנם השינויים הרבים בשלטון על ארצות אפריקה הצפונית, חילופי השושלות הרבים, ההפיכות במשטרים, שחוללו תנועות דתיות-חברתיות, בוודאי שלא היה בהם כדי לסייע לשיקומו של האזור ולהחזירו למעגל חיים תקינים. אולם לעומת גורמים שליליים אלה השתחררו כוחות עצומים אחרים שפעלו במשטחים יותר נרחבים והם כפו על עמי אפריקה הצפונית קו התפתחות חיובי. מאת השנים הראשונות של השלטון הערבי באפריקה הצפונית ובספרד הן הלא תקופת המתיחות הבלתי-פוסקת בין הכליפות הערבית-מוסלמית לאימפריה הביזאנטית-נוצרית. הצי הרומי — כלומר היווני — הטיל הסגר על תנועת הספינות המוסלמיות בים התיכון ובכלל על הקשרים הימיים של המדינה המוסלמית, כאשר לזו עדיין לא היו אניות-מלחמה משלה. והנה שני יובלות השנים של המאה השמינית לסה"נ הם ימי עצמתו של האיסלאם הכובש, שכפופים היו למרותו הישירה שטחים ענקיים בשלוש יבשות: אסיה, אפריקה ואירופה, כשמאחוריהם משתרע מרחב כמעט אינסופי — לפי מושגים שמלפני גליליאני. הערבים ידעו על עורף ענקי זה של ארצות ועממים רבים, של אוצרות טבע ותרבות. אמנם עורף זה נמצא מאחורי האזור, אשר הצליחו לכבשו בכוח הזרוע, אבל הם חלשו עליו מבחינה כלכלית. עדיין היו פניהם של הערבים-הבדווים מועדות אל עבר ארצות אירופה, שלא היו תחת שלטון ביזאנטיון, או שהקשר אתה התרופף. גם כאן קסמו להם אוצרות, שלא היו בארצותיהם ושעוררו את תאוותם⁽²⁾. בנסיבות אלה מן הנמנע היה, שהאזור הפורה והעשיר של אפריקה הצפונית, שממנו הביאו שלל רב ביותר במסעות הכיבוש⁽³⁾, ילך ויתנוון, וייהפך לרועץ ולתקלה ביחסים בין עמים וארצות במקום להיות חוליה מקשרת ומאגדת במערך המדינה האיסלאמית.

(3) עיין ח. ז. הירשברג, תרביץ כו, 374 ואילך.

(4) עיין פירן, Economic and Social History of Medieval Europe, ניו יורק, 3 ואילך.

(5) מארסיי, כו"ל, 23—26.

כל עוד שלט הצי הביזאנטי בים התיכון ונשקפה סכנה של נחיתות לערי החוף היתה התחבורה באמצעות נתיבים יבשתיים. אי לזאת דאגו השליטים — בין אם אלה היו נציבי הכליף בדמשק ולאחר מכן בבגדאד, ובין אם אלה היו ואסאלים, שהודו במרותם של הכליפים או התמרדו נגדה — להקמת מרכזים מנהליים-מסחריים בפנים הארץ, במרחק מה מהחוף, ולהתהוות צומתי אורחות בספר שבין הארץ הנושבת למדבר הצחרה⁽⁴⁾. באותה תקופה הוקמו המרכזים החדשים: קירואן, תאהרת, תלמסאן, סג'למאסה, פאס.

החל מהמאה התשיעית בא שינוי בתפקידם של הנמלים באזור המוסלמי של הים התיכון — ובמיוחד בחלקו המערבי של האגן. הצי המלחמתי של הערבים התחזק ואיפשר לגדודיהם להתקיף את העמדות הביזאנטיות באיי הים — בקיפרוס, כרתים, סיקיליה, ובאיטליה הדרומית. בעיקר נהנתה משידוד מערכות זה אפריקה הצפונית. עתה עוד עלתה חשיבותה כחוליה במסחר הימי בין המזרח למערב, בין הדרום לצפון. ים התיכון נעשה ים ערבי והצי הביזאנטי פסק מלמלא תפקיד מעשי במסחר זה⁽⁵⁾. אניות-סוחר מוסלמיות התחילו מפליגות מטרבלס המערבית, במאה העשירית ממהדיה, ולאחר מכן גם מבג'איה (בוג'יה), מסבתה ומסלא. לכל שלוש הרוחות היו סונות: מזרחה למצרים ולסוריה, צפונה לסיקיליה ואיטליה הדרומית ומערבה לספרד, כדי לפרק ולהטעין סחורות שהובאו ממרחקים. הלא הנתיב דרומה דרך ים-סוף אל עבר האוקיאנוס ההודי עדיין לא היה פתוח לתנועת אניות ולכן היה צורך להעביר את הסחורות מאלכסנדריה עד לנמלי הים האדום ולהיפך, על ידי שילוב אמצעי תחבורה שונים. ומכאן חשיבותה המכרעת של פוסטאט, בירת מצרים.

2. ימי שגשוג

אפריקה הצפונית שוב התחילה פורחת ותרמה לזה לא מעט היציבות המדינית במאה הט': בית אגלב במזרח (תוניסיה ואלג'יריה), בית אדרים במערב (מארוקו), בני אומיה בספרד, משלו בכיפה על המגרב במובנו הרחב. עדים מהימנים שסירו באזור זה שנים על שנים, כגון אבן חוקל ומקדסי

(6) א. ר. לואיס, Naval Power and Trade, פרנסטון 1951, 111 ואילך; עיין גם פירן,

Mohammed, 169 ואילך.

(7) עיין א. מץ (Mez), Die Renaissance des Islams, היידלברג 1922, 475; לואיס,

Naval Power, 214.

(במאה העשירית), בכרי (המאה האחת-עשרה), מרבנים לשבח את פוריותה של הארץ⁸).

באזורים נרחבים של תוניסיה הדרומית (המכוסים כיום חולות) גדלו אז עצי פרי למיניהם, זנים שונים של הדורים ותאנים, כרמי זית וגפן. בנאות המדבר נשאו דקלי תמרים פרי משובח ואדמת הצפון הצמיחה חטה ודגנים אחרים. בסביבות קרטגיני, קירואן ומג'אנה גדלו: הכרכום, אותו צמח פלא, שהשתמשו בו לכל: לרפואה, לבושם, לצביעה ולתבלין, ושהיה אחת סחורות הייצוא המבוקשות ביותר; הפשתה והקנבוס; הכרויה ("קמל") והכמון; העוצפור — צמח לצביעה בצהוב. במסילה ובנקאון צמחה הכותנה, וקנה הסוכר בקאבס ובג'רד⁹. צמחי התעשייה, צמר הצאן וכן תולעת המשי בסביבות קאבס סיפקו חומר לייצור אריגים, מרבדים ושטיחים שונים. המשי של קאבס נתפרסם ביופיו ובעדינותו¹⁰. כל הגיאוגראפים מזכירים את מיכרות הברזל, העופרת והכסף שבסביבות מג'אנה¹¹. ואם כרו שם עפרות ברזל ועופרת, ודאי שהתפתחה גם תעשיית מתכת.

בתיאור ערי החוף מתונים מערבה עד לאוקיאנוס האטלאנטי ועד בכלל, מעלה אבן חוקל מדי פעם בפעם את פוריות הסביבה. אמנם עשויים דבריו הנשנים בנוסח אחד כמעט לעורר רושם של חזרה סטיריאוטיפית חסרת תוכן ממשי. אולם כנגד זה מדבר הציון כי יש להביא תבואות ופירות אל מרסא אל-ח'רה, נמל האלמוגים מערבה לטברקה, הנקרא כן בשל האלמוגים ששולים כאן. — זה הוא המקום העשיר ביותר באלמוגים, ותנס וסבתה, שגם שם שולים אותם, נופלות ממנו מבחינת הכמות והאיכות. — וכן יש להביא שעורה אל נפט, שבתוניסיה הדרומית¹².

8) אבן חוקל מציין בספרו (כתאב צורת אל-ארץ, מהדורת קראמרס, BGA, ב, לידן 1937—1939), כי הוא מתאר מה שראה בעצמו או קיבל ממי שנולד באזור וגדל שם. ואמנם הוא ביקר במהדיה ובסג'למאסה והלך מפאס למסילה, באחד הדרכים שתיאר בספרו; עיין 71, 83, 90, 99, ועיין מץ, כנ"ל, 265—266.

9) אבן חוקל 74, 84; עיין גם מארסיי, כנ"ל 179; גם מץ, כנ"ל, 439 הערה 6, על טחנות הסוכר.

10) אבן חוקל, עמ' 70.

11) אבן חוקל, 84; גם 88, מקום שהוא מזכיר את מכרה הברזל וגידול הזעפראן בדרך בין מסילה לקירואן. יאקות ערך מג'אנה; Revue des Etudes Islamiques, 1935, 303; גם ס. גסל (Gsell), Hesperis, 1928, 18; מארסיי, כנ"ל, 79; גוטייה (Gautier), Le passé de l'Afrique, 369; גם מץ, כנ"ל, 417.

12) אבן חוקל, 75, 94; מקדסי, 239; מץ, 419.

ארץ המגרב הקיצוני — כלומר מארוקו — ידועה היתה בשל פוריות קרקעה. שדות התבואה, חורשות עצי-הפרי, כרי הדשא לגידול הצאן והבקר, הצדיקו את שמעה זה. הרי האטלאס עדיין מכוסים היו יערות עד; גם בעמקים הדרומיים של הדרעה, הסוס והזיו הצמחייה היתה עשירה ביותר. במיוחד נודעו לתהילה סביבות מפנאס, שהם עד היום האזור הפורה ביותר במארוקו, בשל עצי הפרי: תפוחים, אגסים, אפרסקים, שקדים אגוזים, הדורים, תאנים, תמרים, ענבי כרם, זיתים, קנה-סוכר והדגנים¹³. במארוקו נוסדו ערים חדשים רבות. שלא כתוניסיה ואלג'יריה הן נבנו באתרים שלא היו מיושבים בתקופה הקודמת. פאס, מראכש, מכנאס, רבאט, כולן יצירה מוסלמית הן, ובנייניהן מימי הביניים מהווים מזיגה מיוחדת במינה של אמנות ספרד ומסור-רות הברברים. מצבה של מארוקו גרם, שנודעה לה חשיבות יתר בקשרים עם הברברים הנוודים של הצחרה בסודאן המערבי. אלה היו העשירים והתקיפים בין כל שבטי הברברים. המסחר עם המדבר התרכז בסג'למאסה, הנאה הגדולה בעמק הזיו הדרומי, שהתפתחה ל"נמל" מדבר ראשון במעלה. הנה היו מזדמנים סוחרים בגדאד, כופה ובצרה, כדי להחליף את סחורותיהם, שהביאו בשילוב דרכים בים וביבשה או רק בנתיבים ישבתיים, בזהב הסודאני ובתוצרת קלאית¹⁴. ואם לאלה כדאי היה לטרוח לבא מרחוק, על אחת כמה שפנו הנה, לפי עדותו של אבן חוקל, סוחרים אנדלוס, פאס, אגמאט (בימי עדיין לא היו קיימות מראכש ומכנאס), בשל הרווחים הרבים שקסמו לכולם. סוחרים סג'למאסה גופא עשירים היו ואבן חוקל מוסר פעמים מספר, שראה שם שטר חוב על ארבעים ושנים אלף דינר שחייב היה לסוחר סג'למאסי אדם באודגאסט¹⁵ (בסודאן). וכשסיפר על כך בעיראק ובפרס — אשר שם ישבו העשירים הגדולים¹⁶ — היה הדבר לפלא בעיניהם. אבל לא רק אילי הכסף מצויים היו כאן. אותו גיאוגראף מציין גם את אופיים הנוח של אנשי העיר. יש ביניהם חכמי דת רבים ואנשים בעלי תרבות, שרכשו להם במסעיהם הנרחבים בעולם¹⁷. לדבריו של ליאו האפריקאני נשתבש מסחרה של סג'למאסה והיא ירדה מגדולתה, כאשר המוראביטים

13) אבן חוקל, 91.

14) אבן חוקל, 61, 93; מץ, 448; טיראס, Histoire, 204 ואילן.

15) יאקות בערך כותב אודגסט.

16) אבן חוקל, 61, 99—100; ועיין לזה מץ, 447—448; ו. שישל, Jews in the

Economic and Political Life of Mediaeval Islam, לונדון 1937, 20.

17) אבן חוקל, 99.

כבשו את אודגאסת והחריבו את גאנה. או צפה דרעה — כמתחרה לגברתה⁽¹⁷⁾. לא מבוטל היה גם חלקן של התחנות הקדמיות בשלוחות אחרות של המסחר עם הצהרה המרכזית: וארגלאן, ג'ריד, קפצה, גדאמס, אבל הוא הצטמצם לעסקות אזוריות ולא הגיע בשום זמן לממדים בינלאומיים. נראה, שחשיבותן של נאות המדבר באלג'יריה עלתה עם התפשטותם של הבדווים במזרח האזור. המסחר ביקש לו אז מקומות מוצא אחרים, שלא יהיו פגיעים להתנפלויותיהם של אלה. באותה תקופה צומחת וארגלאן, שאין מזכירים אותה לפני כן ומקומות אחרים כגון תקורת, מזאב, תואת ועוד⁽¹⁸⁾. אכן המקום הראשון באפריקה הצפונית מבחינת החשיבות הכלכלית נועד לקירואן ובקוטר של השפעתה הבלתי-אמצעית לא היתה כל אפשרות לצמיחת מרכז עצמאי ומתחרה.

3. קירואן המטרופולין

זכתה קירואן להיות המטרופולין של אפריקה הצפונית בכל אותה התכונה השופעת חיים, בשיווק תוצרת חקלאית⁽¹⁹⁾ והחלפתה במוצרי תעשייה, ביבוא תבלינים מהודו ומאיי הים הרחוקים, בייצוא מתכת יקרה. כאן באמצע הדרך בקירוב, בין אלכסנדריה של מצרים ובין נמלי מארוקו המערבית וספרד, קרוב לנמל המבוצר מהדיה וכאחת רחוק למדי מזוהף הים, כדי לא לסבול בגלל נחיתות פתע, נפגשו הסוחרים הגדולים או סוכניהם, התרכזו כל העסקות החשובות. כולם סחרו בעיר זו, אפילו הנסיכות מבית אגלב השתתפו בפעולות מסחריות⁽²⁰⁾.

ומשום כך בבואו ללמדנו על מסחרה של אפריקה מצרף אבן חוקל את דבריו לתמונה של קירואן. מהמגרב שולחים למזרח בנות תערובת (ביזאנטית-ברברית-מוסלמית) ושפחות יפות, כאלה שהיו לגבירות בחצרות הכליפים, נערים ושפחות ביזאנטיות, ענבר, משי, בגדים, צמר, שלחי עורות, ברזל, עופרת, כספית, עבדים שחורים מהסודאן, עבדים סלאוויים, שבאו בדרך אנדלוס, סוסיים, פרדות, גמלים, צאן ובקר. מחירי המזון בזול והארץ עשירה

(17) ליאון, Description de l'Afrique, פאריס, 1956, 426; עיין גם 458 למטה, 461, 468; יאקות ערך דרעה; גם מקדסי, 219.
(18) עיין הירשברג, קהילות ישראל בנאות המדבר של אלג'יריה, סיג'י, ספר יובל, שמד ואילך.

(19) אבן חוקל, 73—74.

(20) אבן חוקל, 96—99; מקדסי, 225—226; אל-נוויירי (אצל אבן ח'לדון בתרגום סלאן, א' 435); ל. רבינוביץ, Jewish Merchant Adventurers, לונדון 1948, 133 ואילך.

בבשר, בשמנים ובפירות מובחרים. כסחורות ייצוא מאפריקה מונה מקדסי: שמן הזיתים, כרכוב, תוצרת עור למינה כגון: מזודות מזון, מפות («אנטאע»), נאדות, וכן פירות שונים⁽²¹⁾.

במשך מאתים וחמישים שנה, החל מהמאה התשיעית ועד מחצית המאה האחת-עשרה, הצטבר בקירואן רכוש רב. בנכסים דלא נידי, מסגדים מפוארים, ארמונות, חווילות בפרברים, ובנכסי דנידי, זהב וכסף ושווה כסף, אבן עד'ארי אל-מראכשי מתאר בפרוטרוט את הפאר והעושר של חצר אל-מועז, זה שבסוף ימיו נחרבה קירואן, כפי שהציגו לראויה בהזדמנויות שונות, כגון חתונת אחותו, הלוויית אמו. אולם בהזכירו את חתונת השליט עצמו מסתפק הוא במשפט קצר: לא היתה כדוגמתה לשום מלך ממלכי האיסלאם⁽²²⁾.

גם בחופי קירינאיקה קיימת היתה שורה של נמלים. החשובים ביניהם ברקה וטראבלס. ברקה היתה תחנת ביניים הראשונה בין מצרים לקירואן. לדבריו של אבן חוקל כאן «המנבר» — סמל למסגד ציבורי גדול — הראשון בדרכך ממצרים בואך אפריקיה, והנה מזדמנים סוחרים מהמזרח ומהמערב. הסחורות המצויות בשוקיה הן: «קטראן» — עטרן, חומרי גלם הבאים מפנים הארץ, כגון עורות בשביל בורסים במצרים, תמרים, צמר, דבש, שעווה, שמן; וכן מוצרים מוגמרים, בגדים ואריגים של צמר. כל אלה מיועדים לייצוא, וכן הבקר, הנשלח למצרים. סחורות הייבוא החשובות הם בגדי לבן הבאים מסיקיליה, הפלפל ובוודאי גם תבלינים אחרים. לדבריו מקדסי נפסקה בסיקיליה תפוקת האמוניאק [נושאד'ר] הלבן, שהיו מייצאים למגרב ושהשתמשו בו כתרופה. אנו קוראים על משוי של פלפל בספינה, שמכר יהודי אחד לחברו בקירואן⁽²³⁾.

במיוחד מרחיב אבן חוקל את הדיבור על טראבלס, שהיתה שייכת לפנים למחוז אפריקיה. היא מרובת השווקים, מהם מחוץ לחומה, עשירה בפירות טובים וטעימים, שאין כמעט בדומה להם במגרב, אריגי צמר ומרבדים מפוארים בצבעים שונים. אליה פונות הספינות יומם ולילה והמסחר עם ארצות הנוצרים והמגרב פורח. אנשי המקום הם בעלי צורה והופעה נאה וכן גם

(21) אבן חוקל, 97—98; מקדסי, 239. האנטאע, שלחי העור, שימשו לצרכים רבים. גם כמפות שפורטים אותם לסדר עליהם את האוכל (השולחן המקורי), גם לצרור בהם הפצים (השווה ג.ו. 74 ש' 3) וכן להתיז עליהם את ראשיהם של מורדים ופושעים.

(22) ביאן א, 270, 272; עיין גם לואיס, Naval Power, 209—211.

(23) אבן חוקל, 66—67; מקדסי, 239; ורטהיימר, קהלת שלמה, עא, א; להלן (הערה

150); מץ, כניל, 430.

וטיבם. הכניסה לנמל קשה בגלל הרוחות והגלים, אולם אנשי העיר מגישים את עזרתם, כדי להקל על עגינת הספינות²⁴.
מהגמלים שבין טראבלס לתוניס מתאר אבן חוקל את קאבס, ספאקס, מהדיה, סוסה²⁵.

4. ימי הירידה

בשביל מחציתה המזרחית של אפריקה הצפונית, כלומר בשביל טריפור-ליטאניה, תוניסיה וחלק של אלג'יריה נסתיימה תקופת השגשוג והגאות הכלכלית עם פלישתם של בני הלאל, הנוודים הערביים, שהגיעה לממדים מהרירים במחצית המאה האחת-עשרה. ההיסטוריונים הברבריים-ערביים מאשרים פה אחת, כי לא היה כהרס, שנגרם על ידי הבדווים. האוכלוסיה התפזרה והערים נשמו, במקום יישובים פורחים נותרו עיי מפולת וחורבות שדודות. אנשי קירואן התחילו נוטשים את עירם. רק בנמלים מהדיה, סוסה, מונאסטיר, ספאקס נמשכה עדיין הפעילות המסחרית; אולם גם היא נצטמקה, משנותק ממנה העורף. האוכלוסיה, שנתרושה ושירדה מנכסיה, לא היתה מסוגלת עוד להוות גורם בכלכלת הארץ²⁶. וכרגיל בתר פורענות אזלא פורענותא. לא די בצרת הבדווים הערביים עוד באו נחיתות אנשי פיזה וגינואה על מהדיה ובלבלו את הסדרים הקיימים²⁷. במאה השתיים-עשרה חזרו ונשנו התקפות הנורמאנדים מסיקיליה.

יותר טוב היה המצב במגרב התיכון (אלג'יריה המערבית) והקיצוני. אמנם גם כאן נשתבשו מערכות הכלכלה עם עלייתם לשלטון של המוראביטים — ובמיוחד סבלה סג'למאסה — אולם לא נודעה השפעה שלילית מיידית למהפכה הדתית-חברתית, שנתחוללה אז. סג'למאסה ירדה ובמקומה עלו דרעה ומראכש.

5. נתיבי התחבורה

התמונה של חיי הכלכלה לא תהא ברורה ושלמה אם לא נתחקה אחרי אמצעי הקשר והתחבורה וכל הכרוך בזה, שהם אחד התנאים העיקריים להתפתחות התרבות האנושית. באין תחבורה תקינה ביבשה ובים לא ייתכן סחר-חליפין סדיר בין אזור לאזור של חמרי-גלם ומוצרים; ואלמלא הקשר הקבוע והמתמיד, שקיימו ביניהן הקהילות היהודיות הפזורות על פני שטחים

24 אבן חוקל, 68—69.

25 כניל, 70—73.

26 עיין מארטי, כניל, 210—211.

27 ביאן א, 301; פירן History, כניל (הערה 4), 29.

ענקיים של המגרב, כשבניהן מרחקים של חדשי מסע, לא היה בכוחן לעמוד בפני לחץ המסיבות, והן היו עתידות להתנוון ולהיעלם מהאופק. ולכן הדיון בעניינים אלה בפתחו של פרק זה יש בו משום מפתח להבנת ארגון חיי החברה היהודית ועולמו של תלמוד תורה, שיידונו בפרקים הבאים.

גם בשביל היהודים היתה אפריקה הצפונית — ובעיקר קירואן, הגשר המגשר בין בבל, ארץ-ישראל, מצרים מצד אחד וספרד, סיקיליה ואיטליה מצד שני. ונסתפק במקום זה בשתי דוגמאות: חכם בבלי הנמצא בדרכו לאנדלוס ושווה בינתיים באפריקה הצפונית, בקירואן ובמהדיה, מספר באחד ממכתביו לגאון ר' שמואל בר חפני על מעשיו. על סמך הקטע אשר בידו לא נוכל לקבוע מה היתה התעסקותו של אותו שמואל בן סהל מארץ כירואן (קירואן), וכיצד הגיע לידו המכתב מהתגרים אשר בשיביליה, שנועד לפי המשוער לר' שלמה בן יהודה, הגאון הארצישראלי. אולם עצם קיום הקשר באמצעות קירואן עובדה היא, שאין לערעה²⁸.

השלטונות המוסלמיים דאגו גם מטעמים מדיניים ופסיקאליים להבטחת תנועה חופשית בנתיבות היבשה, והקימו תחנות לשם שמירה על השיירות, שהיו עוברות בהם, להחלפת בהמות הרכב של הדואר, וכן לנוחות האורחות ולתועלת האוצר, שהיה גובה את המכסים במקומות אלה. רוב הגיאוגראפים בני הדורות ההם מקדישים את דבריהם — ולפחות את חלק הארי שבהם — לתיאור הדרכים והתחנות הללו, הם מבליטים זאת בשמות, שקראו לחיבוריהם: ספר הנתיבות, ספר המסעות וכדו'.

הנתיב הראשי מבגדאד לאפריקה הוליך על פני חלב, דמשק, טבריה, רמלה, קאהיר, ברקה של קירינאיקה, לבדה, טראבלס, צברה, ומכאן דרך הרי נפוסה או לאורך החוף, ליד הנאה גדאמס (בגבול בין טריפוליטאניה לתוניסיה) לקאבס. ממקום זה הוא נמשך לסוסה ולמהדיה, והסתעף משני הנמלים הללו לקירואן. ממהדיה עבר הנתיב לתוניס ומכאן לאורך החוף מערבה עד סבתה, סג'ר, סלא. לכל אורכו מקיימים היו בנקודות נישאות שרות משואות, שבאמצעותן אפשר היה להעביר ידיעות במהירות מפגיעה מסבתה לקאהיר. זו היתה דרך הים, דרך ארוכה שהיא קצרה, מפני שעברה על פני ארץ נושבת, פורחת²⁹.

28 גולדציהר, REJ, נ, 1905, 182, 184; מאן, Jews, א, 102; ב, 109; עיין גם גויטיין, Speculum, כט, 1954, 186, על מסעיו של חלפון בן נתנאל לאפריקה ולספרד.
29 עיין אבן חוקל בתיאור שפילת החוף (לעיל ליד הערה 12), גם עמ' 83; מקדסי, 246; מץ, כניל, 470; 465; 468—469, וכן [במסכת הערות 96, 102].

מקאבס וגם מקירואן נטו נתיבי אורחות ישר מערבה, והיו מחברים אותן ברשת ענפה ומסועפת עם הערים, ששכנו בפנים הארץ — וביניהן ערי מלוכה — ועם ערי הספר בין ארץ נושבת לערבה: מג'אנה, מסילה, אשיר, תאהרת, תלמסאן, פאס, סג'למאסה, אבן חוקל ומקדסי רושמים בדיוק נמרץ את תווי הנתיבות ומציינים את המרחקים שבין מקום למקום עם תחנות הביניים, אפשרות הצטיידות במזון, חשיבות מסחרית (ייצוא הספרג'ל — החבוש, זעפראן-כרכום, מוצא לברזל), גביית מכס וכדו'. הנה דרך משל היו שלושה נתיבות, שחיברו את מסילה לקירואן; אחד דרך מג'אנה ואחד עבר בדרום הארץ, נפטה, קסטיליה קפצה. מסילה עצמה היתה צומת הנתיבות לפאס ולסג'למאסה⁽³⁰⁾.

המסע בין סג'למאסה לקירואן בנתיב הים או דרך קסטיליה נמשך חמישים יום ועד שני חדשים, אבל דרך המדבר ארך רק שלושים מסעות — כלומר ימים⁽³¹⁾. גם דרך קצרה זו היתה ארוכה, כדבריו של רב שרירא גאון: „וכן נמי מי שהלך בדרך כגון בני מערב שנוהגין לבא [אל מצרים] בשיירות והדרך ארוכה היא עד למאוד ורוב שביתתם במדבר, ויש בהן שמכיר בדרך ויכוין בתחלה מקום כל שבת ושבת ויש מהן שאינו מכיר“⁽³²⁾.

סג'למאסה עצמה היתה תחנת מוצא להפלגה בים החול של הצחרה אל הסודאן המערבי, אל אודגאסת (גם הכתיב אודגשת מצוי) גאנה ופונה. המסע לאודגאסת ארך שני חדשים. לפנים היתה דרך ישרה בין הסודאן המזרחי למערבי, אבל הרוחות כיסו את הנתיב בחול והאויבים שיבשו את התחבורה. ומאז עבר הסחר לסג'למאסה⁽³³⁾.

גובי המכס ישבו בתחנות: ברקה, אג'דאביה, סורת, לבדה, טראבלס, צברה, קאבס, קירואן, תנס, סבתה, סג'למאסה, בין סג'למאסה לאודגאסת, בין סוס לפאס ובאגמאת⁽³⁴⁾. מעוף עין על מפה מעמידנו על השיטה שלפיה הוקמו לשכות הגבייה: בערי נמל ובתחנות סופיות של המסחר הסודאני. במקורותינו נזכרת גביית המכס רק בדרך אגב ואין כל רמז להפליה בין יהודים למוסלמים. נראה, שגובה המכס היה עשרה למאה של שווי הסחורה. כרגיל נתוספו

(30) אבן חוקל, 84—90, ובמיוחד 85, 87; הוא מציין (עמ' 90) כי בעצמו עבר בדרכים אלה, מקדסי 244—248.

(31) אבן חוקל, 93; מקדסי, 246.

(32) ספר העתים הוצ' שור, קראקא, תרס"ג, 76; ועיין להלן (הערה 49).

(33) אבן חוקל, 60—61, 93; יאקות ערך אודגסת.

(34) אבן חוקל, 66—70; 77, 79, 97, 99, 102.

עוד ההיטלים הלא-חוקיים לשליטים והשוחד שהיו צריכים לשלם לגובים, שהיה בהם עומס גוסף על שיעור המכס עצמו⁽³⁵⁾.

בנתיבים יבשתיים אלה השתמש גם ה"בריד", הדואר, שאורגן במדינות לפי השיטה שקיבלו בירושה מפרס ומביזאנטיון. הדואר עמד בדרך כלל רק לרשותם של השלטונות והם היו משתמשים בו לצרכיהם הפרטיים אלא במקרים יוצאים מן הכלל. התושב והגר לא השתמשו באמצעי קשר זה מסיבה פשוטה: אנשי הדואר מילאו גם את התפקיד של משטרה חשאית והקימו רשת ריגול⁽³⁶⁾. כתחליף לשירות הדואר הרשמי נזקקו היהודים בהתכתבותם לשיירות המסחריות וגם לרצים פרטיים יהודים ומוסלמים. אמנם גם זה לא תמיד היווה חסינות מפני פגיעה⁽³⁷⁾.

העברת מכתבים באמצעות מוסלמים מסבירה את התופעה, שאנו מוצאים פעמים רבות את שמו של המועץ כתוב על גבי המכתב הן באות עברית והן באות ערבית או אפילו רק באות ערבית, שכמעט ולא היתה בשימוש בין היהודים⁽³⁸⁾. במיוחד היה צורך להשתמש בעזרת מוסלמים בשיגור מכתבים למקומות מרוחקים, שהקשר עמהם לא היה קבוע, כגון לווארגלאן, בצחרה האלג'יראית. במכתב ששלחו הקראים במצרים במחצית המאה השתים-עשרה בעניין הגשת עזרה לנשיאם דוד בן חסדאי נאמר כי „גויים וארגלאנין“ מעבירים את המכתבים הללו אל הקראים במערב. ובוודאי שבעזרת גויים אלה היו הקראים בווארגלאן מקיימים קשרים עם מצרים ועם ארץ-ישראל. עם זאת מצאנו כי היה גם קשר באמצעות יהודים בין ארץ-ישראל ובין הגאה המדברית, בדרך קירואן⁽³⁹⁾.

ר' נסים מקירואן במכתבו אל ר' יוסף בן עוכל בפוסטאט מתלונן לפניו

(35) תג'מ סי' קי (עמ' 115); עיין גם גוטטהיל-וורל (Gottheil-Worrell), Fragments from the Cairo Genizah in the Freer Collection, ניו יורק, 1927, 164—169; מאן JQR, ס"ח י, 323; מץ, כנ"ל, 111. גם שודי הים המוסלמים בהביאם את ביותם היו משלמים מכס באותו גובה, לואיס, כנ"ל, 154—155. לשם השוואה עיין על המצב באירופה בדבריו של פירן, History, 86—87, 92—93.

(36) מץ, 464—465, 70.

(37) והרי תלונה בעניין זה: „וזאת להודיע לאדון, כי איני יודע אם מגיעים הכתבים לאדון, שאומרים שלוקחים אותם מן הרצים“; גוטטהיל-וורל (להלן נשתמש בקיצור ג.ו.), 228, שו" 4—5. אמנם המכתב מאוחר, ואינו מהמאה האחת-עשרה כפי שסברו המו"לים, אולם ה"נוהג" הנפסד ישן נושן הוא, וחרם דרבינו גרשום יוכיח.

(38) עיין א. י. חרמאן, JQR, יט, 1907, 728—729. זו הצורה הרגילה השכיחה במרבית המכתבים, שנתגלו לאחר פירסום מאמר זה.

(39) עיין הירשברג, סיני, ספר היובל, שמד—שמה.

כי הרציון הביאו מרב האי גאון מגדאד תשובות על שאלות ששאלו אותו אחרים ואילו הוא עדיין לא זכה לקבל תשובה על שאלה ששאל את הרב בעניין חשוב ביותר, וששיגרה אל בן עוכל עם איש יהודי מסוריה. הוא מבקש להעביר מהר את מכתבו לרב האי עם רץ, כדי שגם זה ישיב לו באמצעות רץ, שיודמן⁴⁰.

גם ענייני מסחר והוראות מסחריות היו מסדרים באמצעות מכתבים, וחכמי קאבס שאלו את רב האי גאון אם יש תוקף חוקי הוראות שניתנו בצורה זו. שני הצדדים ישבו במקומות מרוחקים זה מזה ונהגו לשאת ולתת באמצעות אגרות אלא שבסופו של דבר נסתכסכו. ואז נעזרים הם גם בספר החשבונות הנמצא בידינו של הנתבע. השאלה היא משנת 1015 לסה"נ⁴¹.

השיירות ביבשה ובים היו יוצאות ל"מוסם", כלומר למועד, שמובנו בדומה לעברית גם עתים מזומנות וגם מקום מיועד⁴². וזאת כדי לרכו הן מספר רב ככל האפשרות של נוסעים והן לשמש צרכים דתיים של הגיגות ועליות, שהיו נערכות במקומות מסוימים. אבן חוקל מוסר אגב אורחא על ה"מוסם" השנתי לכל אנשי אפריקה במונאסטיר, ומספר על הברברים העורכים טואף (הקפה דתית מסביב למקום מקודש) בג'אמע של אג'דאביה, שבין ברקה לסורת⁴³. אבל ברור, כי המוסם העיקרי היה קשור בחג', העלייה למפה.

מן המפורסמות, ששיירות כאלה היו גם ההודמנות הטובה לעסקות מסחריות. רב האי נשאל פעם "לענין שיירה של חוגגין הבאים בחול המועד ויש במה שנמכר להם [רווח] וכשנמנעין באין לכדי הפסד"⁴⁴. מצאנו מפורש, כי מכתב מסוים נשלח עם החג'⁴⁵. סוחר אחד כותב, שהוא ישלח את סחורתו

40 מאן, Texts א, 143 שו' 10, 14-15, 21, 25-26, 28. על הפיג' (ריבוי פיג'ו), הרץ, הנזכר כאן עיין מן, 469-470.

41 תג"ה סי' 51; גינבורג Geonica ב, 280, 284.

42 עיין דרך משל אסף, תרביץ כ, 179 שו' 2; 180 שו' 23; 185 בגליון שו' 5; 188 בגליון שו' 7.

43 אבן חוקל, 67, 73; (על אג'דאביה עיין גם מקדסי, 216 ויאקות בערך).

44 ריב"ש סי' ש"ך; ב"י אר"ח סי' תקל"ט. אותה שאלה נשאל ר' פלטוי גאון (תגמו"מ סי' קמט) והקונים הם אשכנזים, הבאים בימות החמה, אבל גם בימות הגשמים, ורוכשים בגדים. מתקבל על הדעת, כי שתי השאלות מקוריות הן ואין כאן שיבוש שמות. ואף-על-פי שהשאלה אל רב פלטוי באה כפי המשוער מספרד, לא מן הנמנע, כי גם לאפריקה הצפונית נודמנו נוצרים לשם מסחר; עיין ציון א' 441 על ה"רום" — כלומר הביזנטים (ואולי נוצרים מאיטליה הדרומית) הבאים לקירואן.

45 גולדציהר, REJ ג 1905, 184 שו' 8, 20.

"פי עיד אל גויים"⁴⁶, כלומר בחג הגויים, וכאילו התכוון למנוע כל אפשרות של פירוש המלים "מוסם", "חג", לעונות חילוניות דווקא של יציאת שיירות מסחריות. כידוע קיימת הקפדה מיוחדת לגבי דרכי מסירתו של גט. הגאון ר' שמואל בן חפני נשאל בקשר לכך: "החוגגים הישמעאלים לא יבואו לוצרים אלא משנה לשנה ובעת שובם לארצם לא ילכו עמם עבריים. אם ירצה אדם לשגר עמהם גט לאשתו כרוך בבגד וכו'"⁴⁷. במקרה זה אין ספק, שמדובר באורחות החזרות ממכה, ומסתבר שארץ מוצאם של החוגגים היתה אפריקה. היה קיים פיקוח חמור על השיירות הצפון-אפריקאניות, והשלטונות הקפידו על כך, שהן תעבורנה על פני קירואן, כדי לשלם את ההיטלים. יש להניח, שגם בחזון הלכו דרך קירואן⁴⁸. נקל להבין, כי גם היהודים לא היו להוטים להצטרף לאורחות של קנאים, שעדיין קדושת החג' חפפה עליהם.

יש להסיק כי בדרך כלל היו האורחות מעורבות, יהודים עם ישמעאלים וגם נוצרים. הנה מודיע ר' משה בי"ר שמואל בן ג'אמע מקאבס במכתבו לר' יוסף בן עוכל בפוסטאט כי לפני ימים עבר כאן מר רב שמואל בי"ר אברהם הידוע בן אל-תאהרתי עם שיירה, ושלחנו אתו בשביל אדוננו האי (גאון) עשרים וחמישה דינרים וכתבנו בחפון שאלות (אל רב האי) ושלחנו עם אחד הגויים שבשיירה, כדי שיגיעו אל מר שמואל, כי הוא הקדים את השיירה בגלל השבת⁴⁹.

מר שמואל הקדים לצאת, כדי לשבות במקום, שאליו תגיע האורחה בשבת, או לאחריה. אגב למדים אנו ממכתב זה, כי הדרך מתארת אל פוסטאט הוליכה על פני קאבס, בהתאם לתווי של אבן חוקל⁵⁰.

מלבד שאלת הנסיעה בשבת שהיתה מכבידה מאוד על תנועותיהם של הסוחרים היהודיים היו מתעוררות עוד בעיות. היהודי הנוסע היה מודמן למקום של לא-יהודים: "וששאלתם מי שהיה שרוי בין הגויים בשבת ולא היה לו מה יאכל, נכנס לבתיהם של גוים ומצאם אוכלים לחם הם וחלב

46 שטראוס, ציון ז, 153, עמ' ב שו' 3.

47 תג"ה סי' שיב; עיין גם תח"ג סי' כט.

48 לואיס, Naval Power, 171.

49 מאן, Texts א, 141; והשווה לעיל (הערה 32); ועיין ג-1, 228, שו' 9. שם

נזכרו חמשת השייכים היהודים, שהלכו בשיירה שרובה מוסלמים.

50 זה מסביר למה מצאנו תשובות לקאבס, תארת, סג'למאסה מאגדות יחד; מאן,

JQR ס"ח יא, 443.

שחלבו אותו היום ופירות תלושים מן הקרקע ודרכו לאכול עמהם בחול⁵⁴. התמונה היא של גאה מדברית או מאהל בדווי, והשאלה היא לא על כשרות האוכל כשלעצמו, אלא ענין הכנתו בשבת.

על מסע בספינה בנילוס עם ישמעאלים ונוצרים קוראים אנו אגב בירור התרת אשה עגונה, שבעלה „יצא בסחורה לעיירות של מצרים והיה משוי שלו כבד ובא למדינה אחת והפקיד מקצת פרקמטיא שלו אצל יהודי אחד על מנת שיחזור לשמונת ימים והלך ולא חזר אפילו לאחר שלושה חדשים. והעלתה אשתו ואביו ואמו כונה בלבם ואמרו הלך על מנת שיחזור לחדש תשרי ויעשה בביתו כל חדש של ימים טובים. סבורים אנו שמא אירע בו דבר; ואף אותו שהפקיד אצלו חש בלבו. הלכו אביו ואמו לבקר אחריו אמרו להן מקצת ישמעאלים ונוצרים אנו היינו יודעים לשוט (כלומר לשחות) ויצאנו והוא נשקע (טבע) שלא ידע לשוט...“ בהמשך התיאור בולטת העובדה, כי תושבי המקום שבקרבתו אירע האסון ידעו היכן טבעה גופתו, אבל טענו „היינו מתייראין להעלותו מן הנהר לקוברו מאונס השלטון“⁵⁵.

התיאור הוא ממצרים, אולם אסונות כגון זה היו קורים גם באפריקה הצפונית, ביבשה ובים. אגב, יש להוסיף כי לא נתקלתי בחומר מתקופה זו בשאלות בענייני עגונות, בעוד שהן מרובות ביותר בתקופה מאוחרת. שתיקה זו מעידה על סדר ומשטר מסוים בארץ שהבטיח את שלום הנוסעים — שאלה שנדון עליה מיד — ועל פעולתם התקינה של בתי-הדין, שיכלו לגבות עדויות על הרצח או האסון, לקבוע את מותו של האיש ולהכריז על האשה כעל אלמנה. הרי גם במקרה שלנו האשם היה במדה רבה בשלטון. האם „האונס“ היה שהשלטונות עלולים היו להחרים את עזובו של המת — כולו או מקצתו? ואולי עבר התגר היהודי וחבריו למסע על הוראות הדרכונים החמורות של מצרים, שהיו מחייבות את כל היוצאים מתחומי מחוזם להצטייד באשרות, ועתה אגב הטיפול במת היתה מתגלה העבירה?⁵⁶

היהודים במצרים נזהרו מלהצטרף אל אורחות החזרים מהחג. אולם מאידך מצאנו שלא נמנעו היהודים מללכת למקומות „שקובעים בהם שווקים לשם עבודה זרה פעם אחת בשנה ובאין סוחרין מכל מקומות באותן שווקים ועושים סחורה ולכשנפטרין גובין מהם מוסלם ע"ז והשוק נקרא על שמה

(51) ת"ק סי' צג.

(52) תח"ג סי' כג.

(53) עיין מן, 471—472; לואיס, 90—91, 171. והשווה תג"ה סי' רצט.

וכך אומרין שוק של ע"ז פלוני⁵⁴. האיסור שהוצא על השתתפות בשווקים אלה בא בגלל המכס שהיו נוטלים⁵⁵.

מאוד היינו מעוניינים לדעת לאילו ארצות התכוונו השואלים בשאלתם על שוקי עבודה זרה: של הנוצרים, הפאגאנים או ייתכן אפילו של המוסלמים — כגון קברות קדושים וכדו'. לכאורה ההשערה הקרובה ביותר היא, כי מדובר בירידים לכבוד קדושים נוצריים, כפי שהיו נוהגים באירופה כבר בימי הביניים, ושבהם השתתפו גם יהודים⁵⁶. אולם נראה, כי השאלות לא באו מארצות אלה ולכן לא מן הנמנע כי השואלים היו סוחרים שנודמנו למונאסטר ולאג'דאביה, דרך משל, או ראד'אנים, שעברו בארצות של פאגאנים, או תגרים, שהיו הולכים לאזורים ברבריים, אשר בהם שמירת דיני האיסלאם היתה רפה ביותר.

לראשונה הבטחון בדרכים היה יציב למדי. לזאת דאגו הנציבים של בית אומיה, וגם האמירים שבאו אחריהם נהגו ביד רמה כלפי שודדי דרכים, שהפרו את הסדר⁵⁷. זה מוכח גם מתוך שאלה ששאלו בני תלמסאן בדין אחריות עבור נזקים אזרחיים של שותף שהלך למקום רחוק בסחורה ועמדו עליו ליסטים ולכן לא עסק במסחר כפי שהוסכם⁵⁸. כאמור נעדר בתשובות הגאונים סוג השאלות בדבר עיגון נשים, שבעליהן נעלמו במסיבות לא ידועות — או ידועות, אלא שאין עדים לדבר. אולם בסוף התקופה נתערער מצב זה בשטחים, שבהם יד הבדווים היתה על העליונה. יהודי מערבי שהלך עם סחורה למצרים מספר לשותפו כיצד בהגיעו לאג'דאביה (במפרץ הסורת, דרומה לברקה) שלח מכאן את כל המשואות (!) שהיו עמו ואת כל הזהב ביד גוי מפני סכנת הדרך. אבל גם דבר זה לא הציל אותו מהליסטים, שתפשו את השיירה כולה והפשיטו כל מה שהיה על אותו יהודי וביקשו להרגו⁵⁹. דומה היה המצב בטרופוליטאניה. לסוחר שנודמן לטראבלס וביקש להגיע למהדיה מייצעים ללכת בים לסביליה שבספרד (!) בספינות ההולכות לקנות

(54) תח"ג סי' יט, קד.

(55) תג"ק סי' יז.

(56) עיין פירן, Mohammed, 253—254.

(57) אבן חוקל, 104; טיראס, Histoire, א, 199. באירופה התחילו רק במאה האחת עשרה לרסן את שודדי הדרכים, עיין פירן, Medieval Cities, ניו יורק, 1956, 90, ועל המצב באסיה המזרחית בימי המונגולים, א. פובר (Medieval People, (Power), לונדון, 1954, 69.

(58) תג"ה סי' תכו.

(59) גינצבורג, Geonica, ב, 150—151, על אג'דאביה עיין לעיל (הערה 43). על ליסטים על גדות הנילוס באותו פרק זמן עיין גויטיין, תרביץ, כ, 204.

חטה ומשם לצאת למהדיה. ואותה עצה משיאים לו אם רצונו להגיע למצרים. וכל זאת מאחר שהדרכים משובשות וליסטים אורבים לנוסעים, כדי לשדודם ולקחתם בשבי. אלא שגם הדרך בים לא היתה בטוחה כלל ועיקר, כי בקטע זה הוא רוגש וסערות וסופות היו מטביעות את הספינות. בסופו של דבר החליט הנוסע שלנו ללכת ביבשה, מאחר שהצטרף לרופא שהוזמן לשליט קאבס, והשיירה קיבלה חיפוי חזק. ואמנם שמע לאחר מכן, כי הספינה אשר בה התכוון להפליג טבעה בים ורק מעטים ניצלו בסירה קטנה⁶⁰.

אבל את הסכנה העיקרית היוו שודדי-הים. שוד ימים היה באותם הזמנים מקצוע חוקי בהחלט וכל ספינות המלחמה ואניות סוחר של מדינות חשובות עסקו כלאחר יד בציד על כלי שיט זרים⁶¹. במיוחד להוטים היו להוליך בשבי יהודים, כי ידועה היתה ידן הנדיבה של הקהילות היהודיות, שלא חסכו ממון ומאמצים, כדי לפדות את אחיהם. פרשה זו שייכת ברובה לפרק אחר של חיי הציבור היהודי ולכן מן הראוי לטפל בכולה במקום ההוא.

6. פיזורם הגיאוגרפי של היהודים

כבר נזכרנו לדעת בפרק הקודם, כי בכל אותם המרכזים המינהליים ובירות האמירים של השושלות הרבות שצצו אז, חיו גם יהודים. באותה תופעה נתקלים אנו גם בערי המסחר, בתחנות האורחות ובנמלים, החדשים והישנים כאחת. נהייה זו לריכוזים חשובים אינה מפתיעה אותנו כלל; היא היתה תוצאה של השפעת גומלין טבעית בהחלט. היהודים, שישבו בקרבת מקום נטלו חלק פעיל בהתפתחותם הכלכלית של היישובים החדשים. זה גרם למשיכת אוכלוסים אחרים, שהגיעה אליהם השמועה על האפשרויות הנפתחות לפניהם. וגם בנידון זה תורמות תשובות הגאונים ובמידה גדולה קטעי התעודות מהגניזה, מעשי בית-דין ומכתבים, את תרומתן לשחזור המציאות פעם ברב ופעם במעט.

7. החקלאות

נתחיל במועט שבמועט, בידיעות העלויות לשמש הוכחה או רמז לעיסוקם של היהודים בעבודת האדמה ובגידול צאן ובקר. בין השאלות ששאלו חכמי

60) אסף, מקורות ומחקרים, 130—134; והשווה אבן חוקל, 69 (על קשי העגינה בסראבלט).

61) עיין מארסיי, Berberic, 220, 222—228; לואיס, 134—135, 154—155.

קאבס את רב האי גאון יש אחדות, שבהן מדובר על שדה לכן המושקה באמצעות אמת מים, העוברת על שדה של בעלים אחרים. על רקע זה מתעוררים סכסוכים בין בעלי הקרקעות בנוגע לזכויות על המים והנטיעות הגדלות בצדי האמה⁶². בשאלות אחרות מדובר בקרקעות — ומן הסתם גם אלה אדמות חקלאיות — של יתומים בקשר לחלוקתן בין היורשים, או משהתעורר הצורך למכרם, כדי להחזיר הלואה לגוי. גם השאלה ששאלו מקאבס בנוגע לזריעת ערוגה (משנה שבת ט, ב) אינה נראית עיונית גרידא⁶³. מעשה ביהודי, שהיה דר בכפר המרוחק עשרה מילין מקירואן ושיגר העירה גבינה עם גוי, ובכל חריץ וחריץ חתום בכתב עברי „ברכה“. נסתפקו אנשי העיר אם מותר לאכול גבינה זו ופנו בשאלה אל רב האי גאון⁶⁴. לכאורה יש להסיק מכאן, כי אותו יהודי היה מייצר את גבינתו בקנה מידה מסחרי וכי רבים עשו כמותו. כי אם לא כן ומקרה בודד הוא מה ראו אנשי קירואן להטריח בשאלתם את הגאון בפומבדיתא ולהכות חדשים על חדשים עד שתגיע תשובתו אליהם. אלא ודאי פרט הוא הבא ללמד על מקרים רבים. ואמנם הובא לפני שנים לא רבות ממצרים חותם של עץ אשרכוע מהתקופה הפאטמית ובו חקוקה המילה „ברכה“. ונראה כי רבים בני מינו עדיין מצויים שם, והוא הוכחה ממשית לייצור גבינה בקנה מידה מסחרי על ידי יהודים בכפרים⁶⁵. אמנם מכאן אין עדיין להסיק כי גידול צאן בשביל תוצרת חלב וצמר ובשר היה פרנסתם העיקרית של חלק מתושבי הכפרים והפרברים. מאידך ברור, כי מתואר כאן מצב שונה מזה שהיה במצרים, אשר בה — כפי שאנו למדים מאחת התשובות של הרמב"ם — היו מוסרים את הצאן ללא-יהודים רק לשם גידולו לבשר⁶⁶. גם מתוך אחדים מסיפוריו של ר' נסים בן יעקב בחיבור יפה מהישועה יש להסיק כי בזמנו ובארצו היו היהודים מגדלים בקר. מעשה בבן טובים שנתרושש וירד מנכסיו, והנה מביאים לו רעי אביו כל אחד פרה מעוברת. דוק! לא כסף ולא סחורה, אלא דווקא פרה שתמליט כעבור זמן-מה עגל וגם חלב תתן. וכן משנה ר' נסים בסיפור מעשיו המופלאים של אליהו (השווה קוראן סורה יח, סו"פ) את אחד מהם

62) תגיה סי' שיח, שכב, ש"ב.

63) שם סי' שכד, ש"ג, תכה.

64) תגיה סי' ה. על תושבים יהודים בכפר בקרבת טראבלס מסופר במכתב, שפירסם אסף, מקורות ומחקרים, 132 ש' 23—24.

65) עיין מ. נרקיס, חותם לפת ולגבינה של ישראל, ידיעות החברה לחקירת ארץ-ישראל, יב, 72—74.

66) תשובות, הוצ' א. ה. פרימן, סי' קלט.

במסרו, כי אליהו הרג את הפרה, שהיתה בביתו של העני, שאין לו כלום. כלומר אפילו עני שבעניים — פרה יש לו! (67).

ייתכן ויש להסיק על עיסוק בעבודת האדמה מתוך שאלה שנשלחה מקירואן, לפי ההשערה לישיבתו של רב האי גאון. היא נסבה על המנהג שפשט בקירואן בעניין הלוואת מעות על קרקעות, ושהיה בו משום אבק ריבית. אנשי העיר נמנעו מלנהוג כך לאחר שהוזהרו מהישיבה. וחזרו למכור קרקע במעות, והיה מתנה הלוקח על עצמו שכשיחזיר לו המוכר את המעות לזמן מסוים, תשוב אליו הקרקע. והיה זה כמו ערמה, כדי שיהיה מותר ללוקח לדור ולאכול פירות ולא יהיה ריבית לפי שהוא מקנתו («תקנתו» טעות דפוס 1). «המוכרים» היו נותנים את בתיהם ושדותיהם בפחות משווים, כי היו בטוחים, שנכסיהם יחזרו אליהם עם החזרת המחיר למועד הקצוב (68).

לכאורה אין בהזכרת פירות הקרקע הכוונה לרווחי עסקות מסחריות במגרשים עירוניים, שעושה ה"קונה" המתחייב למכור למי שקנה ממנו, אלא לפירות שזו מצמיחה בעין. והזכרת השדות בהמשך השאלה תוכיח, ואכן ידוע כי לאוכלוסי קירואן המוסלמים היו בעיבורה של העיר ובפרבריה שדות תבואה, מרעה לצאנם ובוסתנים עם עצי פרי, שהיו מעבדים אותם על ידי אריסים או עבדים. כזה היה אופיין של ערים ועיירות רבות במגרב ובמיוחד במארוקו, אשר בה שכיחות ביותר היו ערי פרוזות מוקפות גנים. שדות ושטחי מרעה, נכסיהם של תושבי הערים. טבעית בהחלט ואף הכרחית היתה מוזיגה זו של גידול תמרים, מלאכה, רוכלות ומסחר בנאות המדבר שבדרום (69).

זו היא התמונה הכללית וממנה יש ללמוד משהו על אורח חיהם של היהודים — במיוחד כשאנו מוצאים רמזים לכך בספרות ההלכה ובמעשיות. ייתכן, שגם הקרקע בתלמסאן של האחים, שגלו לאשיר (70) אינה חצרות ומגרשים, אלא אדמה חקלאית. נוף כפרי או כפרי-למחצה הוא גם הרקע

(67) חיבור יפה מהישועה, לר' נסים בן יעקב, תרגום ת. ז. הירשברג, עמ' סז; ז. (68) תש"ז ד, ב, יב (לו, א—לט, א); מילר, מפתח לחשובות הגאונים, 14 (בהערותו למקום).

(69) מארסיי Berberie, 78; טיראס, Histoire, 206. אולי לא למותר להעיר, כי עוד בשנת 1955 מצוי היה בכפרים שבהרי האטלאס, ובנאות הדרום שבעמקים הגדולים, אותו מיוזג של גידול צאן ובקר וטיפוח דקלי תמרים — עם מלאכה, רוכלות וגם ייצור "תעשייתי" של "מאחיא", הוא היי"ש, שמפיקים מתמרים או מתאנים; ועיין הירשברג, מארץ מבוא השמש, ירושלים, תשי"ג.

(70) תג"ה סי' לת, תל; תגמו"מ סי' קלג—קלו; ועיין הירשברג, חורב יג, עמ' 87.

לאחדים מסיפוריו של ר' נסים בן יעקב בחיבור יפה מהישועה, שאין למצוא להם מקור במדרש או בתלמוד, אף-על-פי שמתוארים בהם מאורעות, שכאילו קרו בארץ-ישראל. ברור, כי ר' נסים השתמש בסממנים של ארץ-ישראל לצורך אמנותי.

הנה יוסף הגנן, אדם פשוט ועובד אדמה חרוץ, שאביו היה מגדולי העיר ומנכבדיה. וכשמת אביו התנדף כל הונו ולא נותר לו אלא מעט ממנו. משנודע הדבר לאנשי העיר גירשוהו והוא נמלט לחלקה זו, שנותרה לו והוא עוסק בה והיא מפרנסת אותו. ההמשך התמוה של הסיפור על מכירת אשתו של יוסף מעיד, כי אין זה סיפור ארצישראלי (71).

במקום אחר מספר ר' נסים את סיפורה של יתומה אחת, שאביה הניח לה חצר שבה התגוררה, קרקעות, גינות ושדות שהיו נותנים יכול רב. וכן הניח לה מאה דינרי זהב (72).

רב האי גאון נשאל שאלה: «אנו יש לנו גנות ופרדסין ובהם שדה לבן ושדה אילן ומהן שיכולין בעליהן להשקותן כל זמן שירצו ומהן אין להם חוק להשקות אלא ביום השבת חוק ולא יעבור מימי הקדמונים ויש לנו אריסין גוים שלוקחין חומש מן הפירות והם משקיין ועושין כל מה שרוצים והיהודי בעליהם לא ידע עמם מאומה». ועוד שאלוהו: «יש במקומינו עושין תולעת המשי ונהגו קדמונינו שמאכילין את התולעת ביום טוב ואין מאכילים אותם בשבת וכו'» (73).

אין אנו יודעים מניין באו השאלות. אולם מאחר שרובן נשאלו מצפון-אפריקה, ומאחר שידוע לנו גם כי בקאבס ובסביבותיה היו מגדלים משי, מותר לנו לזקוף אותן על חשבון הרוב.

ראינו כי שמירת השבת היתה מכשול רציני בעיבוד אדמות בסביבה לא-יהודית. אין להתעלם גם מהעובדה, כי עבודת האדמה, פשוטו כמשמעו בזיעת אפו ובכפיו של האדם — ולא בעלות על אחוזות והפקדים עשירים, לא היתה במדינות האיסלאם מההתעסקויות המכובדות דווקא. אנו נוטים גם להסיח את דעתנו מהמציאות של חיי האיכרים בארצות הנוצריות בימי הביניים ובאזורים מסוימים עד המאה התשע-עשרה והעשרים, כאשר אלה היו ברובם המכריע עבדים-למחצה, הצמודים לקרקע, והיו נמכרים אתה

(71) חיבור יפה מהישועה, כו—כט. על החיבה לגינות נוי אצל היהודים באותה תקופה עיין מץ, 364.

(72) שם, קב—קג.

(73) תש"ר ב, 57 סי' ג—ד.

BILALDI COLLECHIAN LIBRARY
 1000 UNIVERSITY AVENUE
 NEW YORK, N.Y. 10025

כאילו היו נכסי דלא נידי. גם פה וגם פה היה המעמד המכובד של בעלי האחוזה המורשתית והאבירים והפקידים בעלי ההפקדים, משתמשים לעיבוד קרקעיהם בעבדים, איכרים צמודים ואריסים. וכבר ראינו, כי במידה שהיו ליהודים שטחי קרקע נרחבים, גם הם נהגו לעבדם לפי אותן השיטות".

8. בעלי-מלאכה

לא תמוה העובדה, שאין למצוא בתשובות הגאונים חומר על ענייני מלאכה ובעלי מלאכה. ברגיל לא נתעוררו במקצועות אלה בעיות הלכתיות או משפטיות מיוחדות, שהיו מצריכות הוראה והדרכה משיבות בבל. אין לכן להסיק מסקנות משתיתם של מקורות אלה — במיוחד כשאפשר להיעזר בחומר חשוב המצוי בסוגי ספרות אחרים. אבל גם אלמלא הוא אי-אפשר היה להעלות על הדעת, כי דווקא במגרב משכו היהודים את ידיהם ממקצועות, שהם ירושה להם מקדמת דנא, כגון טווייה, אריגה, צביעה — ובמיוחד צורפות במתכות יקרות".

בארצות האיטליה חל למעשה על המוסלמים איסור לעסוק בעיבוד זה וכסף. ההלכה המוסלמית רואה כנשך את שכר הטרחה שמפיק בעל-מלאכה מעבודתו במתכת יקרה, והיא קובעת כי בעיבוד מוצרים ממתכת יקרה חייב המוסלם לקבל את שוויים, אם הוא נפרע באותו מין של מתכת, רק לפי המשקל — כלומר בהפסד ברור ללא תמורה עבור עבודה, שהשקיע וללא פיצוי עבור הפחת, שנוצר בשעת העיבוד". חומרה זו שהטילו על עצמם המוסלמים בהימנעם מכל עיסוק בזהב ובכסף, שיש בו משום אבק ריבית, מסבירה את התופעה, שבמדינות האיטליה — ובמיוחד בשלבי ההתפתחות הכלכלית הראשונים — המקצועות הקשורים בעיבוד מתכות יקרות אלה היו למונופולין של הלא-מוסלמים. מהם היה: הצורף, בוחן המתכות היקרות, חלפן המטבעות (והוא לראשונה גם המלווה — השולחני), גובה המסים והמכ"סים שעליו להתמצא במיני מטבעות, שיצאו להם מוניטין בעולם, ולדעת לחשב את ערכם לפי תכולת המתכת היקרה, שערה ומשקלה, ונוסף על

(74) על חיי האיכרים במאה ה' לשה"נ באירופה עיין פובר, *Med. People*, 11 ואילך.
(75) השוה דרך משל קוסמאס אינדיקופולויסטס, *P. M., Topographia Christiana*, כרך פה, 172.

(76) עיין בדבריו של י. שאכט, *E. I.*, ערך רבא, והשוה כתאב אל-פקה עלא מדא-האב אל-ארבעה, קסם אל-מעמאלת, ב, 270—272. יש לציין, כי ליאו אפריקאנוס, *Description*, 234, מזכיר במפורש הוראה זו כסיבת הימנעותם של המוסלמים ממלאכת הצורפים.

אלה עוד לנהל פנקסים מסודרים — חכמה שלא היתה מצויה מלכתחילה אצל הבדווים. לראשונה היו כל המקצועות האלה קרובים ואפילו זהים, וגם בשלבים יותר מפותחים של הכלכלה נקראו אחדים מהם בשם אחד, עד שקשה במקרים מסוימים להחליט לאיזה מקצוע מתכוונים. דרך משל קיבלה המלה הפרסית ג'הבד', שמובנה הראשון: מבין היודע להבחין, את ההוראה של חלפן, גובה מסים, מלווה-בנקאי וכו'".

בספרות הגאונים מתבררות שאלות שבאו מקירואן ומפאס, בענייני מטבע ומתכות יקרות בקשר לשאלת קידושין בכסף (מה שוויה של פרוטה, איסר האיט' וכו') וריבית (מלווים בזווים הסרים, קניית זהב מכות)". עד מחצית המאה העשירית היה המצב פחות מסובך באזורנו, כי בכלול — ואפילו עד דמשק ועד בכלל — היה במחזור הדיגרי, שהיה קל בשעורה מהמת-קאל, שהיה מהלך בעיראק ומזרחה לה, ולכן אפשר היה להסתפק בספירת המטבעות. מכאן מתחילים שליטי המגרב להציף את השוק במטבעות, שהם טבעו: דיגרים עזויים מוראבטיים, מראכשיים, ומטבעות של כסף שונות. נתפשט גם המנהג הפסול לקצץ את המטבע. כל זה הצריך ידיעות מקצועיות בדבר יציקתם ומשקלם של המטבעות. מעתה היה גם צורך לשקול אותם ולא לסמוך על ספירתם בלבד".

אין פלא, כי רתיעתם של המוסלמים מפני מלאכה בזהב ובכסף גרמה, כי המטבעות בארצות האיטליה היו בידי נוצרים ולאחר מכן גם יהודים. דרך משל ידוע, כי המטבעות בממלכת בית אגלב היו בידי נוצרים, בתקופה מאוחרת יותר היתה המטבעה במצרים בהנהלת יהודים וכן היו יהודים טובעים את המטבע בתימן ובאפריקה הצפונית".

(77) עיין תג"ה סי' תקנב: "ויעמל בה פי אלצרף ואלגהבדה וגיר דלך מן סאיר אלחנאראת", ויתעסק בו (בכסף) בחלפנות ובהלוואה וזולת זאת בשאר עסקות מסחריות; וכן תש"צ, ה, ח, 21 (צו, ב): "צרף וגהבדה ותגראת וגיר דלך, כלומר מלאכת שולחניס וכיוצא בה שאר סחורות", ג. = 1. 55 שו' 70 מתרגמים גהבד — חלפן; שם 164 שו' 8 גהבדה — מס. על ג'הבדה, כלומר הבנק הממשלתי עיין מן, 72; ועל ג'הבדיים, כלומר בנקאים וגובי מסים, יהודים ונוצרים באהואו ובמצרים עיין מן, 450 גם 445; פישל *Jews*, 2 וכו', ובמיוחד 4—5, 73 הערה 2, 87, עיין גם במלוגו של דווי ערך ג'הבד' — ג'הבדה.
(78) תג"ה סי' שפו; תש"צ ד, ב, ג (לד, א); ת"ק סי' נב; תש"צ ד, ב, ד (לד, א).
(79) מקדסי, 240; ג. = 1. 164, 168 (דיגרים, מטבע מראכשית, מתקאלים); תרכ"ב כ, 204 מכתב 7 (דיגרים מוראבטיים), ועיין גם בדבריו של גויטיין שם 203 הערה 44.
(80) מארסיי, Berbérie, 82; נוישטדט ציון ב, תרצ"ז, 232, 234; פולק, ציון א, 24—36; אסף שם, 256—257; א. ש. רומאנילי, משא בערב, וארשה, תרפ"ו, מג; א. ריהל

9. רשימות מקצועות ופרנסות

כאמור, מועטות הידיעות הישירות על התעסקויות היהודים באפריקה הצפונית — חוץ מהמסחר הסיטונאי. באחת מתעודות הגניזה מדובר על שלושה צורפי זהב שהלכו מעדן לאי ציילון; אחד מהם היה ממוצא מגרבי. במכתב, שנשלח כפי הנראה מקירואן, נזכר אדם המכונה אבן אל-צבאג, כלומר בן הצובע, והלואנין, הצובעים⁸¹. גיאוגראף ערבי מוסר, כי בסג'למאסה מקצוע הבנאים-הגודרים הוא בידי היהודים בלבד; הם גם מנקי הרחובות⁸². מן הראוי לעיין ברשימות הגניזה של משלמי מסים (ה'ראג', ג'זיה) והיטלים, או מקבלי גדבות במצרים. ראשית מפני שלא מעטים מבין הנקובים בשם הם יוצאי אפריקה הצפונית, כפי שמלמדים כינוייהם⁸³. ומותר לשער, שגם בין אלה, שלא נזכרו בכינוי-מוצא, אלא בכינוייהם או בתארים אחרים מסתתרים אנשי מגרב⁸⁴. שנית יש להניח, כי אותם מקצועות ופרנסות, שעסקו בהם באותה תקופה יהודי מצרים, שכחים היו גם בקירואן ובישובים עירוניים גדולים אחרים, מאחר שהמבנה החברתי היה דומה וגם הקשרים הכלכליים הדוקים ביותר, כפי שנוכח להלן.

נעייך עתה באהדות מרשימות אלה ונציין את המקצועות לפי הסדר שהם נזכרים בהן — ללא מיון לבעלי מלאכה, רוכלים, סוחרים ומקצועות אחרים. וזאת כדי שלא לחזור פעמים מספר על אותן הרשימות עצמן וגם מפני שבמקרים רבים לא ברור אם מדובר במייצר מצרך או כלי מסוים, מעבד אותו או סוחר בו, בסיטונות או בקמעונות. אגב זאת ניוכח גם מיד, כי קביעתו של מקדסי על התעסקויותיהם של היהודים והנוצרים בסוריה: "רוב הג'הבד, הצובעים, החלפנים והבורסים יהודים; רוב הרופאים והפקידים נוצרים"⁸⁵, אין כוחה יפה לגבי מצרים — וגם המגרב. כמו כן תתבדה

(Rühl), *Ethnologie der jemenitischen*, ברואר, 84; *Wirtschaftsgeist im Osten*, 84; א. ברואר, *Juden*, 242.

81 גויטיין, *Speculum*, כט, 188; תרביץ כ, 203.
82 בכרי 148—149.

83 עיין דרך משל ברשימת ג.ו. 67—68: אליקאבסי, אלימגאני, אלימגרי וכי'; ברשימת שטראוס ציון ז, 142—144: אל-נפוס, אל-לבדי וכדו'.
84 עיין דרך משל השתחקות ההגה א בכינוי... (במקום אבו), האופייני בשביל המגרב; ברשימתו של שטראוס, כנ"ל: בו מצור; בו נצר (ליד אבו מצור); בו עמראן; וכן בן במקום אבן — ליד אבן, הופעות דומות בטקסטים של ג.ו. עמ' 32, 40, 68 ובהערות שם, וכן בהקדמה עמ' אא.
85 מקדסי, 183.

הדעה, כאילו עסקו היהודים בעיקר במלאכות הבזויות והשפלות: חלפנים, בורסים, סנדלרים, צובעים, אורגים, מנקי רחובות⁸⁶. אנו מוצאים ביניהם סוחרי בדים ומשי, בשמים, פנינים ואלמוגים, כלומר ענפי מסחר מכובדים ביותר.

א. רשימה שפירסמו גוטהייל-וורל⁸⁷

אל-סוכרי — עוסק (כמייצר או סוחר) בסוכר או במתיקות; אל-דוסתרי — רשם; אל-כאתב — פקיד-לבלר; אל-טביב — רופא; אל-שראבי — עוסק במשקאות (בעיקר יין, יי"ש); אל-מקונן — המקונן; אל-צירפי — החלפן; ענד אל-שרטא — עם המשטרה; אל-קטאיף — עוסק במתיקות; אל-כיאט — החיט; אל-זוגאג — הזגג; אל-דהבי — העוסק בזהב; אל-עסאל — העוסק בדבש; אל-פצ'י — העוסק בכסף; אל-זיאת — העוסק בשמן; אל-גהבד — החלפן.

ב. רשימה שפירסם ברסלבסקי⁸⁸

אל-כאדמה, אל-כאדם — המשרתת, המשרת; אל-שראבי (פעמיים) — מוכר (עושה) משקאות; אל-סוכרי — עושה סוכר; אל-דהקן — סוחר, ראש הכפר, מומחה; אל-מנקי — עוזר לטבח; אל-עשי — טבח; אל-מיראתי — עושה מראות; אל-חואם — אורז; אל-מנגם (3 פעמים) — תוכן, אסטרונוג; בקאל — חנווני; כיאט (פעמיים) — חיט; וראק — מעתיק או מוכר ספרים⁸⁹; אל-משורר — משורר; אל-פרנס (פעמיים) — פרנס; אל-ביעא — מתעסק בסחורה; אל-חון — חזן; בעל חלוס — פותר חלומות; צאיג — צורף; כבאזה — אופה; בן דיין ברקה — בנו של הדיין; אצחב אל-איבגאל — בעלי הפרדות.

ג. רשימה שפירסם שטראוס⁹⁰

אל-כחאל (3 פעמים)⁹¹ — עוסק בכחול, "רופא-עיניים"; אל-נאכודה — בעל ספינה; אל-נשאדרי — עוסק בנשדוד (אמוניאק); אל-כצאבי — עוסק בצבעים (חנה); תאג'ר אל-טל — רוכל בחלב; אל-צירפי (4 פעמים) —

86 מץ, 36, 453.

87 *Fragments*, 66—71.

88 תרביץ יג, תשב, 48 ואילך.

89 באמת באותם הימים המעתיק הוא גם המוכר, ועיין מץ, 176, 339.

90 ציון ז, תש"א, 142—144.

91 פעם ראשונה הקריאה אינה בטוחה וייתכן שיש לקרוא אל-נחאל — מוכר דבש

או בעל כורות דבש; עיין שטראוס, שם עמ' 144, והשווה ברשימת ג.ו. אל-עסאל.

לא בצמצום ורבים היו הפונים אליהם ומבקשים לגלות להם את העתיד, או קמיעות כדי להגן מפני עין הרע ומחלות⁽¹⁰³⁾. אין לנו גם להשלות את עצמנו, כי הרופאים הנזכרים ברשימות היו ראויים להתפלש בעפר רגליו של החוקר הדגול ר' יצחק ישראלי, רופא החצר של האגלבים ופאטמים בקירואן, או אותו ר' טוביה הרופא בטרבלס, שהזעיק אליו שליט קאבס, כשחלה את חליו והבטיח לו שכר טרחה גדול מאוד⁽¹⁰⁴⁾.

הספרים שהועתקו במגרב היו ידועים בדיוקם ומצאנו כי נשלחו גם לירושלים וכן ישב בירושלים סוחר שמוצאו מקירואן, ושבהעדר פרנסה אחרת עסק בהעתקת ספרים, שנשלחו למצרים⁽¹⁰⁵⁾. אין לנו ידיעות ברורות מה היה תפקידו של החזן. נראה כי בקהילות קטנות הוא היה ראש העדה — בוודאי בשכר — וגם מילא את מקומו של המורה, השוחט וגם של הדיין⁽¹⁰⁶⁾. והרי בכל אלה עוסק בעצם כיום הרב בקהילות קטנות בישראל. מכל מקום מצאנו אחד מהם, ר' יצחק החזן מפאס, עולה לרגל לירושלים לפסח⁽¹⁰⁷⁾. בוודאי לא כל הדיינים היו מתפרנסים ממסחר או מרפואה — כרבנו חננאל או כהרמב"ם ולא כולם הגיעו לרמה, שתאפשר להם לעמוד בראש ישיבה ולהתפרנס משכר טרחתם עם התלמידים — כר' נסים בן יעקב.

עתה המקום לברר את השתתפותם של היהודים בימאות — כמקצוע וכפרנסה. הרי זו מלאכה, שיש בה מן האומנות, ממקצוע חופשי ומהמסחר. אין ספק כי בימי קדם היא היתה אחד המקצועות, שבהם עסקו היהודים. סמוך לתקופתנו מזכיר משורר ערבי, שחי בתקופה הקדם-איסלאמית, מלחים יהודיים אמיצים העובדים על ספינות החידקל⁽¹⁰⁸⁾.

ברשימה הערטיילאית שפירסמה שטראוס נזכר בן ה"נאכודה". פעם שנייה קוראים אנו, כי מתנות מסוימות נשלחו להודו בספינתו של השייך מצ'מון בידי ה"נאכדא"⁽¹⁰⁹⁾. בעוד שבמקרה הראשון בוודאי הכוונה ליהודי, הרי במקרה השני ספק הוא אם אותו ימאי היה יהודי. "נאכודה" היא מלה פרסית.

(103) קמיעות כאלה נזכרות ג.ו., 23, 76.

(104) על ר' יצחק ישראלי עיין לפי שעה במבוא לחיבור יפה מהישועה, 10; ועל ר' טוביה, אסף, מקורות, 133.

(105) עיין מאן, JQR ס"ח ט, 152, ספר הישוב ב, 24; סטאר, ציון א 451, השוה גם שם 443.

(106) עיין מאן, Jews ב, 246—247, ולאחרונה ד. צ. בנעט ספר מארכס, עז—עט.

(107) מאן, כנ"ל א, 104; ב 113—115.

(108) עיין הירשברג, Rocznik Orientalistyczny יא, 1936, 124.

(109) שטראוס, ציון יו, 142 שורה 2; 149 ש' 19—20.

שפירושה העיקרי: נווט, הגאי; אולם לאחר מכן היא משמשת בהוראת בעל ספינה וגם רב חובל⁽¹¹⁰⁾. ייתכן, שגם בתקופתנו עדיין היו מלחים יהודיים, שעסקו בשיט בנילוס ולאורך החופים. אולם נראה, כי בין החובלים והמלחים בספינות הגדולות, המהלכות בלב ים לא נמצאו יהודים. גם בין שמות בעלי הספינות, שעליהן נקראו הספינות הנזכרות בשני קטעים מהגניזה, אין אף אחד שיש לראותו כשם יהודי. אלה היו מוסלמים וכן מצאנו מפורש ספינות שהיו שייכות לקאדים מוסלמים⁽¹¹¹⁾. אולם מצאנו גם יהודים בעלי ספינות בים התיכון הן במים שהיו באזור ההשפעה הנוצרי והן באזורים מוסלמיים⁽¹¹²⁾. וכן היתה לשייך מצ'מון המפורסם, שאתו נודמן גם להלן, ספינה שהיתה הולכת להודו. בעדות לפני בית-דין של עדן בעניין איש שטבע בספינה, שהפליגה להודו, נזכר כי היא היתה שייכת לנגיד חלפון⁽¹¹³⁾.

בטרם נעבור לסעיף הבא יש עוד להצביע על מקרה מוזר של סוחר אלמוגים המעורב בעסקי אלכימיה, הוצאת זהב מחמרים זולים, ומעשה שהיה ושנתברר לפני בית דינו של ר' שמריה הרב הראש במצרים ובנו ר' אלחנן (הרבע הראשון של המאה האחת-עשרה), כן היה:

בקירואן היו האחים אברהם וצ'ביאן. צ'ביאן הלך למצרים לרגל עסקיו ואברהם נתן לו צרור מרגאן, כלומר אלמוגים, בשווי של חמש מאות (דינר ?), כדי למכרם במצרים. וכן נתן לו את השכר, כנראה הוצאות הדרך, וכל דמי המכס המשתלמים בתחנות. טיב, בנו של אברהם הלך עם צ'ביאן, על מנת לחזור עם הסחורה שיקנה צ'ביאן במצרים. בבואם למצרים תעה צ'ביאן "והתחיל להשתדל בדבר שהוא למלכים, אשר כל הנכנס באותו המעש מאבד עצמו בידים והוא מעשה אל כימיה". בסוד עניין זה היה איש, המעורב עם המלכות. "ונועד אחי צ'ביאן — כן מספר אברהם — עמו ללמדהו מעש זה להנות צ'ביאן בדבר שיש בו סכנה וכלום תועלה (תועלת) אין לו". איש זה נוכח לדעת כי צפוי הוא להילכד עם המלכות וברת. עתה העלילו על צ'ביאן כי הוא "הבריחו למערב, כדי שיעשה לו מעשה זה שמח ויהנו שניהם".

(110) מץ, 479.

(111) עיין סטאר, ציון א, 439—440; בן אליאסכנדר, בן אלחואנית, בן צנדאלין,

אל-ערוץ; אסף, תרביץ כ, 187, ש' 10; אל-מקרוץ, אל-רסול; שטראוס, ציון ז, 152, 154; גויטיין, Speculum, 192, 197. ועיין גוישטדט, ציון ב, 223.

(112) עיין מץ, 442; שטראוס, ציון ד, 228; רבינובין, Jewish Merchant etc.

107—108. ועיין כנ"ל בהערה הקודמת.

(113) שטראוס, ציון ד, 219; שם ז, 150 ש' 19; ברסלבסקי שם ז, 138 ש' 15.

(ועיין להלן הערה 166).

צ'ביאן לא חיכה שיתפשוהו והסתתר. אולם הנער טיב ועוד אחד מקרוביהם נתפשו והשלטונות דרשו לגלות להם היכן צ'ביאן. ומשלא תפשוהו. היכו את שניהם עד מות ואת האלמוגים החרימו. צ'ביאן הצליח להתחמק מעונש ואף להציל את האלמוגים ולמכרם. אבל אברהם לא קיבל מהפדיון ולא כלום. כל המעשה היה ידוע יפה למערבים שבמצרים ולאכסנאים אחרים. ואברהם הסתמך על עדותם בבואו למצרים לטעון את טענותיו לפני הבית-דין ולתבוע את כספו¹¹⁴.

לא מצאתי במקורות מקרה שני, שהיהודים מהאזור שלנו יעסקו באל-כימיה.

11. רוכלים ופוחרים

על אף כל האמור למעלה מבליט החומר שבגניזה, כי עיקר פרנסתם של היהודים היה המסחר על כל צורותיו. בארצות המזרח מעמד התגרים והסוחרים מכובד מאוד מקדמת דנא. כן היה הוא בעיני הערבים-הבדווים, שבוז לעובדי אדמה והוקירו את המסחר, וכן נשאר הדבר בימי האיסלאם. אף כי הכליף עומד השמיע דעה שלילית עליו, לא דבק בארצותיו בענף כלכלה זה שמץ מאותו יחס עויץ, שפיתחה כלפיו הכנסייה הלאטינית¹¹⁵. רוב העוסקים במסחר היו תגרים, שישבו בחנויותיהם, ורוכלים, שהיו מסובבים בכפרים ובמאהלים של הנוודים. שיטותיו של מסחר זה מתוארות בצורה מאלפת באחת השאלות, שהופנתה לבבל. מסתבר, שהיא באה מצפון-אפריקה, מאחר שזוכרת בה העטוה, שהיתה אחד מחמרי הייצוא העיקריים של האזור. «וששאלת סוחרין מחזירין בעיירות ובכפרים ומוכרין גרוטאות ופשתן וצמר ובשמים וקובצין חטים ושעורים ושעורה שאר דברים ונוטלין ממון מבעלי בתים על שטוה ועל חטין ושעורין ופוסקין עמהן כך כך קפיזים בדינר ונוטלין ממון וקונין מקח זה ומוכרין להן ומרויחין»¹¹⁶.

אותם רוכלים המחזרים עניים הם, שאת מרכולתם: סדקית מתכת, תבלי-נים ובשמים בשביל הנשים וכן חמרי טוויה, קונים הם בכסף, שלוו מבעלי מעות בהתחייבם למסור להם הסחורה שיביאו מהכפרים חלף מרכולתם לפי שער קבוע. הבעייה ההלכתית שגרמה לשאלה היא אם על הרוכלים לספק את השעורה, החטה והשעורה, שמכרו אותן לבעלי הון במחיר קבוע גם אם

114 תג"מ 115, סי' קי.

115 מץ, Renaissance, 442; פירן Cities, 87, 125; History, 14, 27, 47—49.

116 Geonica, ב, 78, 80.

מחירי תוצרת זו עלו בינתיים. במקרה זה נמצאים בעלי הון מרוויחים רווח מופרז — שיש בו אבק ריבית. כמעט שאין ספק בדבר, כי מסחרם של המחזרין בעיירות ובכפרים ובמאהלי הנוודים היה מסחר חליפיים. וכי מניין היה להם, הן למוכרים והן לקונים, מטבע לנהל בו את העיסקות, הרי גם אותם דינרים מועטים שדרושים היו לרכישת הסחורות נאלצו הרוכלים ללוות מבעלי הון.

בתשובה אחרת נזכרות חנויות מג'אנה¹¹⁷. מאחר שהיו בסביבה מכרות כסף וגדל בה הכרכום, שהיה חומר ייצוא חשוב, מותר לשער, כי החנוונים, שישבו בהן לא הסתפקו בעסקים רגילים של תגרים בעיירה קטנה, אלא שימשו כסוכנים במשלוח אוצרות המכרות והכרכום ובאספקת סחורות שונות, שהיו דרושות לפועלים. וודאי שלא משכו את ידיהם מצריפת כסף, בדיקתו וכל הכרוך בזה. קיים היה קשר הדוק בין מג'אנה ובין קירואן ופוסטאט הן בענייני משא ומתן של הלכה והן בענייני מסחר.

בשאלה שהופנתה מקירואן לבבל — מסתבר שזה היה לפני 872 לסה"נ — קוראים אנו על נכסי דלא נידי, שהיו לאחד מבני העיר במג'אנה ושהוציא עליהם לאחר מותו בית-הדין של מג'אנה שטר מכירה על פי הרשאת בית-הדין בקירואן. אנשי מג'אנה נזכרים במעשה בית-דין של קירואן משנות השבעים של המאה העשירית לסה"נ ובמכתביהם של ר' נסים מקירואן והכמים אחרים אל ר' יוסף בן עוכל בפוסטאט¹¹⁸. יש להסיק מחומר זה, כי מג'אנה שימשה מעין סניף לקירואן, המרחק בין שתי הערים לא היה רב באופן יחסי — ארבעה או חמישה ימי נסיעה בלבד, ואנשי מג'אנה מצויים היו בקירואן¹¹⁹.

בדרך כלל יש להניח, כי כל אותם חלפנים, תגרי תבלינים ובשמים, מוכרי היין והשמן, ובעלי "חנויות" מכולת היו רחוקים ממעמד בעלי-בתים אמידים, והון המחזור שלהם היה דינרים מעטים. גם בעיסקות של סיטונאים ובענייני ייצוא ויבוא של אותה תקופה מדובר על סחורות בשווי של עשרות דינרים¹²⁰. ומי שראה את רובן הגדול של ה"חנויות" ברבעים היהודיים

117 תג"מ, סי' סט (עמ' 23).

118 תג"מ כג"ל, ודבריו של אסף שם, 1—2; מאן Texts א, 143 שו' 16 ובקשר לזה אסף, תרביץ כ, 179 שו' 3, 181 הערה 3; מאן, כג"ל 344 שו' 16, 362 הערה 6, וכן עיין עוד ג.ו. 68 שו' 27; גויטיין, תרביץ כ, 202 הערה 38, 203 הערה 46. על חשיבותה של מג'אנה עיין לעיל (הערה 11).

119 אבן חוקל, 84; מקדסי, 247.

120 עיין דרך משל במכתבו של ישראל בן נתן לר' גהראי, ציון א, 441, או במכתבו של אברהם בן פרחיה שם, ז 137. (להלן הערות 138, 148—149).

שבערי אפריקה בימינו יוכל על נקלה לתאר לעצמו את התגרים והרוכלים שמלפני אלף שנה, את סחורתם ואת היקף עסקיהם.

12. הראד'אנים

פעילותם הכלכלית של היהודים באפריקה הצפונית לא הצטמצמה למסחר קמעוני בלבד. ידם היתה בעסקים, שהתנהלו כמעט בכל התבל הנושבת של אז. ידיעה ראשונה על כך נשתמרה בטקסט המפורסם של אבן ח'רדאד'בה (מחצית המאה התשיעית לסה"ג), שבו מספר הוא על מסעות הראד'אנים (או ראהדאנים), היהודים הסוחרים על פני אירופה, אפריקה ואסיה⁽¹²¹⁾. הם דוברים בכל הלשונות, שיש להן מהלכים בעולם: ערבית, פרסית, רומית (=יוונית), פראנקית (כנראה הניב הצרפתי של השפות הרומאניות), אנדלוסית (הניב הספרדי), סלאווית. הראד'אנים מתעסקים בכל: מארצות אירופה מביאים למזרח סריסים, שפחות, נערים צעירים, ברוקאט (דיבאג'), מיני פרוות ועורות⁽¹²²⁾, חרבות, בארצות המזרח קונים הם מיסך (הפרשה ריחנית של איל אסיאתי), עצי קטורת, תבלינים ומיני בשמים, שיש להם ביקוש רב באירופה. נשים לב, כי בתארו את נתיבי הדרכים של הראד'אנים, מזכיר הוא אגב אורחא את הנמל אובולה בשפך הפרת למפרץ הפרסי, ליד בצרה⁽¹²³⁾.

אין זה מנושא מחקרנו לעמוד על מוצא השם ראד'אנים, ולא על דרכיו, היקפו ומשמעותו של מסחר זה, במידה שהוא נוגע לארצות שמחוץ לאזורנו⁽¹²⁴⁾. אולם שומה עלינו להתעכב במיוחד על משפט אחד בדבריו של אבן ח'רדאד'בה, שיש להם עניין לסחר אפריקה. בטקסט אשר לפנינו ממשיך המחבר, לאחר שתואר את דרכם של סוחרים רוס:

„ויש ביניהם היוצאים מספרד או מארץ הפראנקים ועוברים לסוס הקיצוני, פונים לטנג'ר, אחרי-כן לאפריקה, למצרים ולרמלה“.

כפי שאנו למדים גם מקיצור דבריו של המחבר, שנשתמרו בחיבורו

(121) Bibl. Geogr. Arab. 153—154; עיין גם שם 92. סיכום דבריו של אבן ח'רדאד'בה נשתמר בתיאורו של אבן אל-פקיה אל-המד'מיני, BGA ה' 270—271.
 (122) למסחר זה עיין תג'יק סי ס: עורות ביברונש (ביבר).
 (123) פירוש מקיף לטקסט זה נתן לאחרונה ט. לויצקי (עיין בהערה הבאה), 124, 125.
 (124) קיימת ספרות ענפה על סוחרים אלה, ונרמזו רק למה שנתפרסם בעשר השנים האחרונות: ל. רבינוביץ, Jewish Merchant Adventurers, לונדון, 1948 (עיין במיוחד עמ' 108—111 על מוצא השם ראד'אנים או ראהדאנים, מורי-דוך, לפי BGA ה', 251); ט. לויצקי (Lewicki), Zródła arabskie do dziejów Słowianszczyzny, קראקוב, 1956; סיכומו של ש. בארון, A Social and Religious History of the Jews, מהדורה ב', ד' 180—181.

של גיאוגראף אחר, הכוונה כאן לראד'אנים ולא לסוחרים רוסיים⁽¹²⁵⁾. סתם אבן ח'רדאד'בה ולא פירש באיזו דרך — ביבשה או בים — הגיעו הסוחרים לסוס הקיצוני. שאלה זו כרוכה בבעיה אחרת: לאיזה חלק של סוס הקיצוני התכוון הגיאוגראף? ואילו הודיע לנו לפחות אילו סחורות היו מייצאים משם, גם זה עלול היה לשמש רמז לאזור שאליו רגילים היו הראד'אנים להודמן.

בחיבוריהם של הגיאוגראפים הערביים הקדומים סוס אל-אקצא, כלומר הסוס הקיצוני, הוא שמה של מארוקו הדרומית המשתרעת בין קו הרוחב העובר בקירוב ליד מראכש, עמק הזיז במזרח, עד חוף האוקיאנוס האטלאנטי במערב; מדרום סוגר עליה מדבר הצחרה⁽¹²⁶⁾. וכבר נוכחנו לדעת, כי היה זה אזור חשוב ביותר מבחינה כלכלית, הן בגלל תוצרתו החקלאית והן בגלל קשריו עם הסודאן המערבי. ההיסטוריונים הערביים טוענים, כי כבר כבשוהו הכובשים הערביים הראשונים במחצית השנייה של המאה השביעית לסה"ג, ורק מי האוקיאנוס מנעו בעד עוקבה מלהמשיך מערבה⁽¹²⁷⁾. יעקובי בן דורו של אבן ח'רדאד'בה מוסר, כי ספינות להעברת דגנים הבנויות באובולה (!) היו מגיעות למאסה, השוכנת על חוף האוקיאנוס האטלאנטי (בסוס הקיצוני) ומכאן מפליגות לסין⁽¹²⁸⁾. מפליאה הקואינצינציה בין סיפור זה על קשרים בין אובולה ובין הסוס הקיצוני, ודבריו של אבן ח'רדאד'בה על הפלגתם של הראד'אנים מאובולה לעומאן ומכאן להודו ולסין, שעליהם הצבענו לעיל (ליד הערה 123).

לאור האמור אין להכריע אם הראד'אנים הגיעו לסוס הקיצוני בדרך הים או ביבשה, מכל מקום דבר אחד מותר לשער על סמך דבריו של אבן ח'רדאד'בה: שהותם של הסוחרים היהודים בסוס קשורה באיזו צורה ביישובי קבע יהודיים בסוס; בין אם נניח שהראד'אנים נעזרו על ידי סוכנים ותגרים מקומיים ובין אם נניח כי שמע הארץ העשירה באוצרות טבע הגיע באמצעות הראד'אנים לקהילות יהודיות וגרם להגירה לאזור זה.

(125) נראה, שבזמן עריכת הספר נשתרכבו הפסקות, אבל זכר לסדר הנכון נשתמר אצל אבן אל-פקיה, כנ"ל הערה 121.
 (126) עיין אבן חוקל, 91—92; מקדסי, 221. ועיין בערך סוס אל-אקצא שב-E.I., פרי עטו של לוי-פרובינסאל. יש להצטער, כי במהדורה האנגלית נחלקף בערך זה בשני מקומות התואר אל-אקצא באל-אדנא (=הקרוב), דבר העלול להטעות. הדברים כתיקונם נמצאים במהדורה הצרפתית — בלשונו המקורית של המחבר.
 (127) עיין אבן אל-אחיר ד, 90; ביאן א, 26—27 (גם 51), אבן ח'לדון ה, 108.
 (128) ספרו של יעקובי אינו לרשותי כעת; אבל עיין לואו אפריקאנוס, Description, א 88 הערה 82.

יותר ברורה היא דרכם של הראד'אנים מטנג'ר מזרחה. גתיב האורחות ביבשה המקובל והנחו ביותר הוליך על פני שפלת החוף לאורך שרשרת של תחנות, שאיפשרו גם החלפת כוח וסחורות¹²⁹. באחדות מהן יכלו לפגוש יהודים ומכל מקום היה בידיהם לתכנן את דרכם בצורה שתאפשר לשבות את שבתם ומועדם ביניהם. התחנה הסופית בחלקו המערבי של מסע זה הייתה קירואן, וכאן היו מתאכסנים ליד שער, שנקרא על שמם „באב אל-רהדנה“, שער הראהדאנים—הראד'אנים, שהיה בשכנות לשער החלפנים¹³⁰. מכאן היו הראד'אנים ממשיכים מזרחה, חונים בפוסטאט, ברמלה ולאחר מכן בדמשק וכו'. יש טוברים כי אלדד הדני השתמש בנתיב זה (בכיוון הפוך—כמובן) בהגיעו מהמזרח לקירואן¹³¹. וברור, כי הוא לא היה היחיד שהלך בו. דונש בן תמים בהקדמתו לס' יצירה אומר: „ועיקר זה קבלנוהו מן בני הדני הבאים אלינו מארץ ישראל“¹³².

13. הסחר הבינארצי וביניבשתי

סחר הראד'אנים ירד ונפסק עם ראשית המאה העשירית לסה"נ¹³³, ואת מקומם של אלה ירשו באפריקה סוחר קירואן ופוסטאט. החל מהמחצית השנייה של מאה זו מספקים לנו מקורותינו — ובעיקר גנזי הגניזה — חומר עשיר על המסחר הסיטונאי הבינארצי וביניבשתי של אפריקה הצפונית. לראשונה נציג מקצת מהשאלות שנתעוררו בקשר למסחר זה ושנשלחו לבבל. ומאחר שהן סתמיות וסתומות נפנה מיד למעשי בית-דין, ולחליפת מכתבים, שהתנהלה אז, כי אלה מעשירים את ידיעותינו ביותר.

שאלה „ששאלו אחינו תלמידי חכמים שבמדינת תלמסאן מארץ מבוא השמש“ על אב ושני בנים „והקטן כשבא לצאת למדינת הים לסחורה נתן לו אחיו מן הממון שבידו ויצא לסחורה וכו“¹³⁴. שוב שאלה מקירואן על ממון שנמצא במדינת הים, וכיצד מוציאים אותו. ר' יעקב ב"ר נסים שואל את רב שרירא גאון ואת בנו רב האי בעניין תביעת מזונות של אשה, שבעלה הלך למדינת הים¹³⁵. קורה גם כי מישהו מת ויורשו באספמיה¹³⁶.

- 129 עיין לעיל (הערה 29) וכן לוויצקי, Zródla, 307—308; גם מארסיי, 214 Berbérie.
 130 מקסי, 225 ש"י 15; והשווה גם ש"י 16.
 131 רבינוביץ, Jewish Merchant, 180.
 132 ש. מונק, Notice sur Abou l'Walid, ב"י J.A., 1850, יולי, 21.
 133 עיין רבינוביץ, כ"ל, 187—190.
 134 תש"ר ב, 31; והשווה תג"ה ס"י לו והערת הרכבי, שם 347.
 135 תג"ה ס"י קצט—ר; ר"ל.
 136 תגמ"מ ס"י יט.

אין כל רבותה בעובדה, כי הדוקים ביותר היו הקשרים בין קירואן ובין מצרים — כלומר פוסטאט — והנמל שלה אלכסנדריה, כל עוד שלטו הפאטמים על שני המחוזות, מצרים ואפריקה, וכל עוד הודו שליטי בית-זירי במרותם של הפאטמים עליהם. עם כל חשיבותה הרבה של קירואן, בירת אפריקה, היתה פוסטאט המפגש הטבעי, שאליו נודמנו הסוחרים, שבאו מהמגרב ומסיקיליה, ואלה, שהיו מביאים סחורות מהמזרח — ארצות האוקיאן-נוס הודי עד סין. אי לואת מוצאים בפוסטאט נוסף על אנשי בבל וארץ-ישראל גם מספר רב של מהגרים מהמגרב, שהשתקעו בעיר זו, או שהו בה זמן רב לרגל עסקיהם.

בקשר לזה מתעוררות שאלות שונות: ראובן שגר במצרים ויש לו חצר במערב וכו'. וכן בהודאה בפני בית-דין בפוסטאט בשנת 967 לסה"נ מאשר הסוחר יצחק המערבי כי קיבל הלוואה בכסף ומתחייב להחזירה בכל עת שייטבע בקירואן, שהיא מקום מושבו הקבוע¹³⁷.

על התנועה המסחרית הערה, שהיתה קיימת בין אלכסנדריה לאל-מהדיה קוראים אנו בדו"ח של אפרים בן ישמעאל אל-מהדוי, כלומר איש מהדיה, סוכנו באלכסנדריה של יוסף בן יעקב בן עוכל, אחד הסוחרים בפוסטאט ופקיד הישיבות של בבל וארץ-ישראל בשליש הראשון של המאה האחת-עשרה¹³⁸. נתקבלו עשרים וחמש חבילות עם סחורה. עשרים מהן הוטענו על ספינה אחת, שלוש על ספינה שנייה, שהלכו למהדיה (שני שקים נשלחו באנייה ספרדית לסיקיליה). כשיגיעו יתר החבילות גם הן תישלחנה למהדיה ולסיקיליה. וכן יפנה אפרים עוד סחורות אל מהדיה, שיימכרו בזמן „המוסם“ באמצעות דוד, היושב שם. אפרים עומד בחליפת מכתבים קבועה עם דודו וזה מוסר לו את המחירים ב„בורסה“ של מהדיה (או קירואן) עבור פשתן, עץ ה„בקם“ (הנקרא לאחר מכן עץ בראזיל), שמשתמשים בו לצביעה, אניל כרמאני, ועוד חומר לצביעה הנקרא לילג' צהוב, נשדוד, שמן זית, וכן חומרים או מוצרים „קמאט“ ו„מלאל“, שקשה לזהותם. גם ממקור אחר הגיע מכתב ממהדיה אל „נערו“, כלומר עבדו-פקידו, של סוחר מסוים (הנמצא כפי הנראה גם הוא באלכסנדריה), המאשר שיש ביקוש רב „לקמאט“ בעוד ש„המלאל“ מוזנח.

- 137 137 תג"מ עמ' 7—8; מאן, Texts א, 360—361; עיין גם בתעודה השנייה שם, שהיא כעין המשך העניין.
 138 138 אסף, תרביץ כ, 187—190.

כעין השלמה למכתב זה ישמש מכתב אחר שנשלח על ידי סמחון בן דאוד בן אל-סקלי — שהתגורר כפי המשוער בקירואן או במהדיה — אל בן עוכל¹³⁹). זהו מכתב מסחרי מפורט, אשר בא כתשובה והתנגדות להאשמות מסוימות שהביע בן עוכל, הן בעל פה והן בכתב, ביחס לסמחון. העסקים הם נרחבים ביותר. כמות גדולה של עץ בראזיל נשלחה אל ספרד, אבל חלק נתעכב על ידי פרח מעיר פאס, מפני שהמחיר ירד בינתיים מ-265 דינר, שבהם נקנה בקירואן, ל-125 דינר. שתי הפעולות, המשלוח והעיכוב, היו כנראה שלא לרצון לבן עוכל. כמות של ארבעה קנטארים ועשרים רוטל משי נמכרו על ידי סמחון בקירואן, אשר בה היו תנאי המכירה יותר נוחים מאשר במצרים. בן עוכל לא היה מרוצה גם מעסק זה, שהיו מעורבים בו אחיו של סמחון משה, סלאמה אל-מהדוי, אבן אל-צבאג (כלומר בן הצובע) והלואנין (כלומר הצובעים). סמחון שולח עם שיירת הסג'למאסיים מאה דינרים עזיזים (כלומר שנטבעו בימי הכליף הפאטמי אל-עזיז), פחות רבע, שהוא בעצמו שקל אותם. לעומת טענותיו של בן עוכל מתאונן סמחון שזה לא שיתף אותו בעסק גדול בפנינים, שבהם הרוויח בן עוכל מאה אחוז. עקב המתיחות מעכבים שני צדדים תשלום העברות לצד שלישי שנעשו על פי חשבונות הדדיים. אבל בן עוכל הוציא חוזר לאנשים רבים, שלפיו סמחון הוא המעכב את פרעון ההעברות והרי באמת בן עוכל לא העביר סכומים מסויימים לבעלי חוב של סמחון. אין אמת בשמועה ש"חברינו שבמערב" הפיצו בשם איש מסוים (כנראה ממקורביו של בן עוכל), שכאילו בקש סמחון להשיג גבולו של אבן אל-מג'אני, סוכנו של בן עוכל. בכמה מקומות מדגיש הכותב וחוזר ומדגיש, שהוא נושא ונותן עם בן עוכל בעיקר מחמת עמדתו הרמה בעדה ודתיותו המפורסמת. בעצם אין אנשי המערב זקוקים לאנשי מצרים כי "המעט שבמערב הוא כמו המרובה שלכם אתם". המכתב מסתיים בנימה ידידותית של ברכות בשביל שני בניו של בן עוכל הילל ובנימין¹⁴⁰).

על מכתבים אחרים שנשלחו אל בן עוכל, שיש בהם עניין רב מבחינת חיי הכלכלה ולא דווקא המסחר בלבד, נעמוד להלן¹⁴¹).

במסמך (משנת 1034 לסה"נ) של בית-הדין בקירואן נדון עניין עזובנו

(139) תוכנו נמסר לפי סיכומו של ש. ד. גויטיין, תרביץ כ, 202—203, בקיצורים ושינויים קלים, כדי לשבר את האוזן.

(140) צירוף ברכה דומה במכתב לאימסחרי אל בן עוכל; מאן, Texts א, 141 שו" 16.

(141) עיין להלן [הערה 178] ולעיל [הערה 40].

בדברי כסות ("אכסיה") וברוקאט (דיבאג') של אדם מקאבס. הדבר היה מסובך למדי. נשארה אלמנה, שמוצאה היה ממסילה — ולא מארסיי כפי שסבר המלומד, שפירסם אותה תעודה והתעה בזה שלא במתכוון רבים, שחזרו על דבריו בלי לבדוק אותם ודיברו על קשרים בין צפון-אפריקה למארסיי כבר באותה תקופה. וכן היו לאותו סוחר שני בנים, שאחד מהם גר בטרראבלס ושהה באותו פרק זמן במצרים והשני עשה (לרגל עסקיו?) תקופת-מה בסיקיליה. הדיון בשחרור העזובון, לאחר שקיבלה האלמנה את כתובתה, נמשך לפחות שנתיים¹⁴²).

על קשרי מסחר בין קירואן, מהדיה, ספאקס, טראבלס, ברקה, סיקיליה, שבהם מעורבים גם איש אנדלוסי ואדם ממג'אנה, מעמיד אותנו מסמך, שנערך בשנת 1040 במצרים בבית-הדין הגדול של אדוננו נתן ראש ישיבת גאון יעקב, שהיה מתחרהו של הגאון ר' שלמה בן יהודה. הסחורה שבגללה נתעורר הסכסוך היו חבילות ניל אחדות וששים נאדות שמן זית, שנקנו במחיר הניל¹⁴³).

ואל נא נתפלא על הכמות הקטנה של הניל, שבגללה הובא הדבר לפני בית-הדין הגדול. זו היתה סחורה יקרה ומבוקשת מאוד. וכבר מצאנו את בית-הדין של קירואן "מחוזא רבא שבאפריקה" מקבל בשנת 977/8 הודאה בדבר שני נאדות אסטיס, הוא ניל סורי, שמשקלם קנטאר ועשרים ליטרא, שהגיעו לאחר מות בעליהם לקירואן ונתקבלו על ידי האפוטרופסים, שאחד מהם היה מוצאו ממג'אנה¹⁴⁴).

14. בית מסחרו של הרב נהראי בן נסים

מבחינת יחסי המסחר מאלפת ביותר היא ההתכתבות עם הרב נהראי בן נסים, המשתרעת על מאות מכתבים, שנתגלו בגניזה, ושהיו שייכים כנראה לגנוז בית המסחר, שמצודתו היתה פרוסה במשך יובל שנים לפחות, על הסחר היהודי באפריקה ואסיה¹⁴⁵). לרגל מלאכתנו נדון רק באותן אגרות הנוגעות לתקופת חייו בקירואן ולקשרים, שהוא קיים לאחר מכן עם אנשי

(142) הירשפלד, JQR טז, 1904, 575 ואילך. ברור, כי האשה "יאמה בנת הרון בן אלגאסוס אל-מסילי" אין לה כל קשר למארסיי, ועיין הירשברג, חורב יג, עמ' 75, הערה 45.

(143) מאן, Texts א, 343—345.

(144) כנ"ל, 361—363.

(145) עיין גויטיין, Speculum כט, 186 הערה 12.

המערב. אכן על אלה נעמוד במפורט, כי מתוכם משתקף חלק חשוב של הווי הארץ והמצב, שבו היתה נתונה.

נהראי בן נסים נולד בקירואן או הגיע אליה בגיל רך יחד עם משפחתו (גם בני דודו ישבו בה). מוצא המשפחה מבבל, ואמנם החל מסוף המאה העשירית יש לנו תעודות שונות המוכיחות, כי בקירואן ובמהדיה השתקעו אז או שהו תקופה ממושכת בבבלים רבים. במכתב מאת גאון אלמוני מאשר הוא: „הגיעה הנדבה, שנתנדבו זקני בבל במדינת קירואן אלינו על ידי ר' שמריה הזקן שלוחנו והנותר הגם מוכן (!) לשגרור“¹⁴⁶). כשעבר נהראי לפוס-טאט עמד שם בראש הבבלים ושמו ושם בנו „נהוראי (!) הרב הגדול גדול הישיבה והמודו ר' נסים החכם ונבון“ נזכרים ברשימת ראשי העדה¹⁴⁷). משום כך קשה לקבל את הדעה, כי אביו של נהראי היה יליד ירושלים¹⁴⁸). ויותר מתקבל על הדעת, שהכינוי אל-מקדסי בא לו מאחר שהתגורר זמן מה בירושלים, ואולי גם נפטר בה.

י. סטאר פירסם ארבעה מכתבים שיצאו מתחת ידו של ישראל בן נתן בן נהראי, בן דודו של נהראי¹⁴⁹). את המכתב הראשון כותב ישראל מאלכ-סנדריה, שבה שוהה הוא כסוכנו השותפו של נהראי, היושב בקירואן, והוא מודיע בו על עסקי מסחר שונים. על קניית השליש של שני משאות גיל (אינדיגו) מטיב משובח, בשותפות בשביל נהראי ובשביל עצמו. וכן רכש — שוב בשביל שניהם — מחצית משלוח של צרורות פנינים. עוד קנה עשרה בקבוקים ניסך וגם קנמון ופלפל. הפרוות שקנה לפני כן עדיין בפוסטאט וכשילך לשם בעוד שבועות מספר ידאג להן. מדברי הכסות (אל כסאויין)¹⁵⁰ שהזכיר נהראי ראה ישראל רק כסות (כסא) אחת נאה, שבה היו צרורים החפצים של נהראי, כדי שאפשר יהיה להטעינם על גמל. אולם האנדלוסי

146 עיין במכתב, ששיגר אחד מהם אל הגאון ר' שמואל בר חפני בשנתו בקירואן ובמהדיה, שפירסמו גולדציהר ב־REJ ג, 1905, 182—188 (עיין לעיל הערה 28). מכתבו של הגאון האלמוני נתפרסם: מאן, Texts א, 189. במעשה בית-דין, שנעמוד עליו להלן נזכר חזן מברדאן (פרבר בגדאד), שעשה זמן מה במערב; עיין מאן, JQR ס"ח ט, 150—152. 147 עיין מאן, Jews ב, 100—101; זהו תוארו גם בכתובת: „הצרה מולאי החבר גדול הישיבה רבנו נהראי בר נסים“; ג.ו. 158.

148 מאן, כנ"ל, 247.

149 ציון א, תרצו, 436—452.

150 למעלה (הערה 142) מצאנו כבר את דברי הכסות הללו (בריבוי הקלאסי „אכסיה“), כאן הם מוזכרים בצורה הדומה לריבוי בלשון העממית: כסאוי. הכסא הוא מעטה צמר, המשמש צרכים רבים, גם גלימה וגם מרבל; עיין במלוגו של דווי. וברור, שהוא היה מצוי במינים שונים, משובחים ופשוטים. ולעניין ראה עוד להלן הערה 196.

טוען, כי אין לנהראי תביעות בגדו. בעד חבילת העורות שקיבל מפלוני קנה בשבילו פרוות, והן נשלחות בספינה. בשביל אלמוני קנה פרסות סוסים והוא שולח אותן בידי איש מקאבס. עוד שולח הוא לנהראי שלושה צרורות פנינים בשתי ספינות שונות. בעבור ענק חרוזים עדיין לא הוכן החשבון. וזה יסתדר אולי יחד עם מכירת הפרוות בפוסטאט. ישראל קנה גם תבואה והיא כבר הוטענה בספינתו של אל-ערוץ. המכתב נערך בחפזון וללא סדר. הוא דורש בשלום אמו של נהראי ואחותו ואהרון ושמואל (כנראה אחיו של נהראי). לבסוף נזכר הוא, כי הגיעה לאלכסנדריה השמועה, שהרומים — ברגיל כינוי לביזאנטים, אבל כאן אין ספק, כי הכוונה לנוצרים מסיקיליה או מאיטליה הדרומית — קנו אצל נהראי מחרוזות רבות (של אלמוגים?). הוא מקווה שהרוויחו בזה יפה ומבקש לא להסתיר ממנו דבר¹⁵¹). המכתב הוא מחוסר תאריך. אולם ידוע, כי בשנת 1050 ישב כבר נהראי בפוסטאט. כי הוא חותם שם על כתובה¹⁵²). אי לזאת יש לקבוע את תאריך המכתב שנשלח לקירואן לעשור החמישי של המאה. באותו פרק זמן לא היה נהראי עדיין נשוי (הוא נשא אשה רק בשבתו בפוסטאט כפי שנראה להלן) והוא יתום מאביו, כי ישראל דורש בשלום אמו, אחותו ואחיו. אבל אז כבר עמד בראש בית המסחר, ומכאן שהיה הגדול בין אחיו. ייתכן שאפשר לצמצם את התאריך המשוער של המכתב, שנשלח אליו לקירואן, לשנים 1046=1047, בשים לב לעובדה כי גם בראשית ימי שבתו בפוסטאט הוא עדיין צעיר למדי. אף-על-פי שהוא כבר תלמיד-חכם מובהק¹⁵³).

יש להניח, כי נהראי העתיק את מושבו לפוסטאט בשנים 1047=1048 בקירוב, ומסתבר שהסיבה לכך היה ניתוקה של אפריקה ממצרים הפאטמית, שאותו ביצע אל-מועז, השליט הזירי בקירואן. הסוחר הצעיר ראה את הנולד ואת הצפוי לסחר הארץ ועבר לגור אל מצרים. כעבור זמן — אולי בשנים 1049=1050 — יצא ישראל את מצרים והלך לארצות ביזאנטיון. ייתכן שלא היה צורך בכך ששני השותפים ישבו במצרים. לאחר נודדים בארצות הנוצרים ובקונסטאנטינופול התיישב ישראל בירושלים ועסק כאן בהעתקת ספרים (הוא מזכיר סדר נשים ונוזיקים). זאת ועוד למדים אנו מתוך שלושת המכתבים ששיגר מכאן לבן דודו העשיר בפוסטאט. במכתב

151 ציון כנ"ל 439—442; ועיין פוננסקי, אנשי קירואן, ספר היובל לא. א. הרבני, פטרבורג, תרס"ט, 209 סי' ל.

152 זורמן, JQR יט, 1907, 736—737; מאן, Jews ב, 245.

153 מאן, כנ"ל א, 205.

מספרי המסחר והמסחרים

השלישי, שנשלח כפי הנראה בשנת 1054=1055 בקירוב, גרמו לסכסוכים בישיבת ארץ-ישראל. ישראל מברך את נהראי לנשואיו עם בת אחת המשפחות הכבודות ביותר בפוסטאט. כאחת הוא מודיע שקיבל סכום כסף באמצעות אבו יעקוב יוסף הכהן בן-עלי מפאס, שישב ברמלה ובצור, ושעמד בקשרים עם ר' נהראי¹⁵⁴.

המכתב הרביעי הוא מלא חרדה למצב העניינים במערב, שבו נמצא אחיו של ישראל. יש לכותב עדיין עסקים שם והוא רוצה למנות סוכן שידאג להם. וכן מעוניין הוא לדעת את מחיר התבואה והלחם במערב ויתר ההדשות. נודע לו, כי שוב חייבו אותו במצרים בתשלום הכראג' והנה זה עשר שנים שהוא עזב את הארץ. לפי נתונים אלה והדאגה למערב אני משער, שהמכתב הוא מסוף שנות החמישים של המאה, לאחר שנשדדה קירואן, והמצב באפריקה היה פרוץ ביותר. ישראל ידע, כי נהראי עדיין מקיים קשרים מסחריים אמיצים עם המערב — ולכן בידו ידיעות מהימנות ביותר.

במכתבו של נהראי אל יוסף הכהן מפאס (שאת שמו הזכרנו כבר למעלה), מוסר הוא לו פרטים על העסקים במערב — כגון: אנשי המערב קונים את הניל, את הזרניך (ארסיניק), את חרי סוריה והמזרח¹⁵⁵, כסף (כנראה במטי"ים) ופנינים נקובות¹⁵⁶. מהמערב קיבל הוא סבון, אבל לא נמכר ממנו עדיין כלום. נהראי מזכיר אדם המכונה סוסי, ואין לקבוע אם הוא מסוסה (בתוניסיה) או מעמק סוס במארוקן¹⁵⁷.

ועל קשרים אלה קוראים אנו גם במכתב שהפנה אל נהראי צדקה אל-חג'רבי, היושב בירושלים והמבקש לשמוע מנהראי על הנעשה במערב¹⁵⁸. יהודי שעלה מקירואן לירושלים מבקש את אבו יעקב יוסף, שנודמן אתו פעמיים: "לקנות לבת דודתי צביה (היתומה) בעשרים דינרים צעיפים ירוקים, וכחולים בשלושה דינרים; וכמו כן תואיל לקנות עטיפה לספר תורה ולמסור את כל זאת למי שיסע לקירואן, כדי שימסור את הצעיפים לצביה בת דודתי, ואת העטיפה לספר תורה לקירואן"¹⁵⁹. מתקבל על הדעת, שהדבר צריך להיעשות באמצעות בית מסחרו של רב נהראי.

154) סטאר, כנ"ל 438, 446; שטראוס, ציון ז', 151—154.

155) על מסחר בובל עיין מן, Renaissance, 392, 428.

156) על שליית פנינים במפרץ הפרסי בשביל יהודים מספר בנימין מטוילה, הוצ' אשר, פט—3 (הוצ' אדלר נח); על המסחר בפנינים עיין מן, כנ"ל, 419, 449.

157) שטראוס, כנ"ל.

158) ג.ו. 126 שו" 7.

159) עיין שפירא, REJ, נו, 1908, 237—238; ספר הישוב ב, 29 מס' 62.

רב נהראי נפטר בין 1083—1098. תאריך יותר מדויק אינו ידוע¹⁶⁰. שרדו מאות מכתבים של בית מסחר זה, הנמצאים עתה בעיבוד מדעי, שיעלה בוודאי הרבה פרטים חדשים גם לענייני המערב.

15. אנשי המגרב בסחר הודו

במחצית הראשונה של המאה השתי-עשרה נתעצם מאוד הסחר היהודי בין מצרים להודו בנתיב יבשתי-ימי, שהוליך על פני דרום-ערב. התמונה הכללית ברורה למדי על סמך סקירות מוקדמות של חומר הגניזה — אף כי לעת עתה נתפרסם רק אחוז קטן ממנו במלואו. מקורות אלה מבליטים את חלקם הרב של יהודי המגרב בענף כלכלה נכבד זה. הסיבה לפעילותם של אנשי אפריקה מובנת. נוסף על הגורמים הכלליים — בעיקר מסעי הצלב, השפיע לגביהם גם גורם מקומי מכריע. ירידתה של קירואן ותוניסיה כולה אילצה את סוחריה לתפס דרכי פרנסה ואפשרויות כלכליות אחרות.

כל כמה שנודע עד כה המסמכים הראשונים על סחר הודו של אנשי המערב באמצעות דרום-ערב הם מסוף המאה האחת-עשרה. יוסף הלבדי (כלומר שמוצאו מלבדה שבחופי טריפוליטאניה) או הטראבלסי (כפי הנראה שהה גם זמן מה בטראבלס), התיישב במצרים ומכאן ניהל את עסקיו הנרחבים. בעשור האחרון של המאה האחת-עשרה הוא יוצא להודו עם סחורתו הוא וסחורתם של אחרים, וביניהן של פקיד הסוחרים בפוסטאט. עוד לפני צאתו לדרך זו מסר לו הדיין של מהדיה משה בן לברט מטען אלמוגים, כדי למכרם באלכסנדריה. יוסף הלבדי הסתבך בגלל עסקותיו בדרכו להודו, ושבר הספינה בדרכו חזרה משם, שבו אבד חלק המטען. אבל הוא הגיע בשלום אל מרבאט שבדרום-ערב. על הסכסוך, שבו נסתים מסע זה, נעמוד עוד להלן. גם ברכות בנו של יוסף לבדי היה מיורדי הודו וחזר בשנת 1135 ממסע מוצלח. בראשית המאה השתי-עשרה נזכר לעתים תכופות ערוס בן יוסף ממהדיה, היושב בפוסטאט, ורשת עסקיו פרוסה על המגרב ועל תימן. לפי מעשה בית דין של פוסטאט משנת א' תכח/1116 נראה, שהוא הלך לתימן עם ר' יפת (האם זה אביו של מצ'מון, פקיד הסוחרים?) ובשובו היה לו דין ודברים עם בעל חוב, עד שהגיעו לפשרה.

בשנות השלושים הארבעים של אותה מאה מזדקרים שני הסוחרים

המגרבניים, יהודה בן יוסף סג'למאסי ואברהם בן פרחיה בן יג'ו ממהדית, שהכרנו אותם כבר בשל הרמזים למאורעות הזמן, שבהתכתבותם. מסתבר, כי יהודה בן נאונים בן יוסף, לא רק מוצאו מסג'למאסה, אלא הוא עצמו גדל בה — ולפחות ביקר בה והכיר את חכמיה. הוא שלח גם ספר תורה כמתנה לאחד מבתי-הכנסת בסג'למאסה או בפאס. בסוף שנות הארבעים עדיין נמצאו במגרב אחיו ובני משפחתו אחרים והוא היה מלא חרדה לגורלם. יהודה סג'למאסי היה פקיד הסוחרים בפוסטאט, ועסק במסחר הודו בשותפות עם חלפון בן נתנאל, אחד הסוחרים הנכבדים בזמנו, שעל פעילותו הענפה בשלוש יבשות, אפריקה, אסיה ואירופה, מספרים רבות המסמכים, שהגיעו אלינו. יהודה ערך פעמים אחדות מסעות להודו ופעם נלקח שם בשבי. זאת מספר גיסו, אחי אשתו, מהרוז בן יעקב, אף הוא סוחר הודו, שמושבו הקבוע היה בעדן. הוא עצמו שהה בהודו בזמן שנשבה יהודה ופעל שם למען פדיון גיסו, כפי הנראה יחד עם אברהם בן פרחיה בן יג'ו הנ"ל, שישב שנים על שנים בהודו. מסתבר, כי יהודה נתרושש או ומשפחתו, שישבה בפוסטאט, חיתה "חיים בינוניים", כפי שמפליט בנו שלומה במכתבו (מחודש שבט א' תנ"ט/ינואר-פברואר 1148) אל אביו, שהתמהמה בדרום-ערב, בעדן היתה ליהודה גם אחות, נשואה למצ'מון בן יפת, פקיד הסוחרים בארץ¹⁶¹.

מארכיונו של אברהם אבן יג'ו שרדו כשלושים מכתבים ומעלה, שמהם נתפרסמו עד כה רק שנים. באגרת ששיגרה אברהם בתשרי א' תס"א/1149 מעדן אל מהדית, או לכל עיר אחרת בערי אפריקה, אשר שם ימצאו בני משפחתו, מודיע הוא לאחיו מבשר ויוסף, כי חזר לפני זמן קצר מהודו, שבה שהה לרגל מסחרו והוא נמצא עתה בעדן יחד עם ילדיו, ואתו רכוש רב, שצבר ושיספיק לפרנסת כולם. הוא מתרעם על מבשר, שבהיותו במצרים לא המשיך לעדן כדי להפגש אתו. אברהם שלח בשמים בשווי ארבעים דינר למצרים במשלוח האדון השייך מצ'מון, ומפי גיסו של זה, סוחר מסג'למאסה, נודע לו, כי המשלוח הגיע בשלום למצרים. ומכיוון שמבשר לא היה אז במקום הועברה הסחורה לסיקיליה בידי איש מהימן מאנשי סיקיליה. אברהם מקווה, שהיא תגיע לידיה, והוא מפציר באחיו שיבוא אל עדן וכל מחסורו יהיה עליו. או יקח אתו את בנו ואת בתו של אברהם ואת כל רכושו, כדי שלא יפול בידי אנשי ג'רבה. את בתו ישא לבן אחיו יוסף או בן אחותו ברכה. הם ישבו בעדן או במצרים או באחת מערי אפריקה. המכתב מסתיים

161) ברסלבסקי, ציון ז, 135—139, ועיין הירשברג, חורב יג, עמ' 115 ואילך.

בדרישות שלום לקרובים ולידידים ובמיוחד לר' לברט הדיין. לבסוף שואל הוא מה אמת בשמועה על המאורעות בארצות אפריקה, שעליהן דנו כבר למעלה¹⁶⁰. במכתב שני, שלפי כל הסימנים גם הוא מאת אברהם, מדובר על משלוח סחורה לפרס באמצעות השייך מצ'מון¹⁶¹.

נתגלה גם מכתב ששלחו יהודי בשם כלף מעדן אל אברהם אבן יג'ו העושה עדיין בהודו בשנת 1148, כלומר שנה לפני שובו של אברהם לעדן¹⁶². מסתבר כי השולח הוא סוכנו של אברהם, השוהה זה זמן רב בהודו, אף-על-פי שהוא מבטיח מדי שנה לחזור לעדן (שו' 24)¹⁶³. הוא מודיע לאברהם, שלא הצליח לברר אם אחיו מבשר היה בטוריה אם לאו. מכל מקום שלום למבשר ואילו היה בא לעדן, היה כלף מטפל בו אפילו מבלי שיבקשוהו — משום יקרו של אברהם. כלף קיבל את המנחה ששלח לו אברהם וגומל לו במשלוח אגרטלים ובהם מעט סוכר ושקדים וצימוקים, שיגיעו למנגלור (בחוף מאלא-באר, מרכז מסחרי חשוב באותם הימים) בספינתו של השייך מצ'מון בידי הנאכודה, רב החובל (שו' 19=20). כלף דורש בשלום בנו של אברהם (אבל לא בתו, כי זו היתה עדיין קטנה ולא ידובר בה) ומבקש למסור שלום לאח — וודאי חברו או שותפו היהודי של אברהם¹⁶⁴.

ברור, כי רשימת יורדי הודו מאנשי המערב אינה מסתיימת בשלושה-ארבעה שמות אלה. מתוך המכתבים עולים עוד רבים, מהם החוזרים ונשנים תכופות ומהם הנזכרים רק פעם או פעמים, שכינוייהם מצביעים על מוצאם מארצות אפריקה. והרי אחדים מהם: אדם מברקה, אבו אל-כ'יר אל-ברקי, אנשי האי ג'רבה, ערוס בן יוסף ממהדיה, יצחק אל-נפוס, שמואל בן אברהם אל-מג'אני, יעקב אל-קלעי, יצחק אל-תלמסאני, יצחק סג'למאסי. ודאי, שלא כולם היו סוחרים גדולים, וכמו כן ברור, כי לידם של אלה נמצאו גם סוכנים, עמילים, פקידים, עוזרים ומשרתים, שלא זכו להיזכר בשמם.

דרך אגב קלטנו גם פרטים מספר על השייך מצ'מון בן יפת, אישיות מפורסמת בזמנה, פקיד הסוחרים היהודיים בעדן. עמדתו הרשמית גרמה, שהיו לו קשרים הדוקים עם הסוחרים מהמערב וממצרים. אברהם בן יג'ו פונה אליו ביראת כבוד "אדוני השייך" ומאידך שולח מצ'מון אליו אל הודו

162) כנ"ל, 135 הערה 2.

163) שטראוס, ציון ז, 148—151. אין בשולי פירסום זה כל רמז, כי באותה חוברת

מתפרסם גם מכתבו של אברהם עצמו.

164) עיין רבינוביץ, Jewish Merchant, 160; גויטסדט, ציון ב, 223.

165) עיין גויטיין, Speculum, כט, 197.

מתנות שונות בידי עבד אל-מסיה "אל-שמאס", כלומר דיאקון בכנסייה. בתעודת בית-הדין בפוסטאט מכנים אותו "שרנו וגדולנו מרנא ורבנא מצמון השר הגדול בישראל", ומשורר מגרבי שר שיר תהילה לכבודו — ובוודאי עשה זאת בזמן שהותו בעדן.

בתוקף תפקידו מטפל מצ'מון בעזבונו של שני סוחרים מהמגרב, שטבעו בים. אחד מהם "נפוס", שגר בטראבלוס. באותה תעודה נזכר גם איש טריפולי אחד ממיופי הכוח לקבל את העזבונו. במכתב אחר של מצ'מון ממליץ הוא בפני הנגיד במצרים ופקיד הסוחרים שם להגן על שני יהודים מטריפולי. בן חדאדה ואל-בטיטי, שנשדדו בסיקיליה¹⁶⁶.

אבל לא רק בעדן מצויים היו יהודים באותה תקופה. הם נזדמנו גם לנמל עיד'אב, שבחוף האפריקאני של הים האדום, תחנת המכס הדרומית של מצרים. לפי הידיעות ממחצית המאה האחת-עשרה משמשת עיד'אב נמל יבוא לסחורות מאפריקה ומחצי-אי ערב ונמל הפלגה לעולי החאג' המצריים היוצאים דרכה למכה. אבל כעבור תקופת זמן קצרה מתבלטת חשיבותה של עיד'אב כאחד ממרכזי הסחר הבינלאומי הגדולים¹⁶⁷. אין ספק ששינויים אלה התחוללו גם בגלל שיבושי הדרכים היבשתיות, עקב המצב הבטחוני הרעוע בארץ-ישראל והחג'אז ומסעי הצלב.

עד לפני שנים ספורות כלל לא ידוע היה על הימצאותם של סוחרים יהודיים במקום זה. והנה מתברר לפי הודעתו בעלפה של פרופ' ש. ד. גויטיין, כי הם נזכרים בשלושים תעודות מהגניזה — לפחות, שמהן נתפרסמה עד כה רק אחת בשלמותה ושנייה בסיכום. המסמך שנתפרסם מאשר, כפי שאפשר היה לצפות, כי בין היהודים שביקרו בעיד'אב היו גם סוחרים מגרביים¹⁶⁸.

לבסוף הערה על האנשים שעסקו בסחר זה. גם מתוך מה שקדם אפשר לעמוד על ההופעה המעניינת, שסוחרים אלה השתייכו לחוג מצומצם של בני משפחות מסוימות, שעל פי רוב היו קשורות ביניהן קשרי חיתון. גויטיין בדק ומצא כי במאות התעודות מהגניזה ניתקל בשלושים וחמש משפחות

166 עיין עליו מאן, HUCA ג, 1926, 303; אסף, ידיעות יב, 116, ולאחרונה גויטיין, Speculum כט, 188—191, 197.

167 עיין מן, Renaissance, 476—477.

168 גויטיין, תרביץ כא, 183—191, Speculum, 197.

סוחרים, שמהן מתבלטות במיוחד עשר. קשרים אלה היוו אחד הגורמים החשובים בפיתוח המסחר¹⁶⁹.

16. מסים וארגון המסחר

אופיינית היא שתיקתם של המקורות היהודיים בנוגע לתשלום המסים באזור שלנו. אמנם גם על המסים, ששילמו היהודים במצרים ידוע לנו רק מעט מאוד. בידינו רשימה הכוללת מספר שמות של אנשים ששילמו את יתרת הח'ראג', מס הקרקעות. במכתבו של ישראל בר נתן קראנו, כי יהודי מצרי חויב במס זה, אפילו לאחר שעזב את הארץ. מכל מקום אין לערבבו עם תשלום הג'זיה, מס הגולגולת, הנקרא במגרב ג'ואלי¹⁷⁰. אנו מוצאים כי פעמים מספר נזכרת גביית הח'ראג' כמס כללי השונה ממסים אחרים כגון: עושר = המעשר, זכאת = צדקה (מסים לפי החוק הדתי), בעוד שהח'ראג' הוא מתקנות השלטון (קאנון). אבן חוקל אומר, כי הנציבים נהגו לגבות עוד היטלים מעל למה שנקבע בתקנות. ההכנסות הרגילות של אפריקה הסתכמו בשנה מסוימת ב־800,000 דינר, וכשיעור זה עוד הטילו הנציבים באופן שרירותי¹⁷¹.

יש להניח כי הח'ראג' חל גם על הקרקעות שהיו שייכות ליהודים וכן בוודאי נטלו הם את חלקם בעומס ההיטלים השרירותיים¹⁷². אמנם המייחדים ביטלו את כל המסים, שלא היו בהתאם לחוק הדתי, אולם ספק אם היהודים יכלו ליהנות מהקלה זו¹⁷³.

ממדיו של המסחר תבעו שימוש בשיטות חדשות, כדי להתגבר על קשיים טכניים ומשפטיים בארגונו. יחיד לא יכול היה לבדו לנהל עסקים בארצות שונות, למכור ולקנות, להחליף, להפליג למסעות למרחקים, שארכו חדשים וגם שנים¹⁷⁴. אי לזאת היה צורך בסוכנים ובמורשים ובשותפים, שפעלו

169 עיין במאמרו "תוניסיה במאה האחת עשרה", שיתפרסם בספר לזכרו של א. לוי-פרובינסאל.

170 ג.ו., 66 ואילך; סטאר, ציון א, 450 (עמ' ב שו' 7); ג'זיה ג.ו., 22 שו' 14; על הג'ואלי בתור מס היהודים נדון להלן בפרק המתאים.

171 עיין אבן חוקל: ח'ראג טראבלס, 68; של תנס, 77; סבתה, 79; מסילה, 86; ובמיוחד עמ' 96—97.

172 עיין ברשימת הוצאותיו של הסוחר, שפירסמו ג.ו., 164 וכו'.

173 מארסיי, Berbérie, 249—250.

174 נוסף על החומר, שעברנו עליו למעלה, עיין עוד רבינוביץ, כנ"ל, 159—162; וכן תגמו"מ סי' קצב, על אותו אדם, שהלך לארץ הנוצרים, ושהה בה שש שנים ומעלה.

על סמך הסכמים מיוחדים, וכן פותחו שיטות העברה של כספים. ודאי שגם הסוחרים הראד'אנים היו מאוגדים בשותפויות, וקיימת היתה חלוקת תפקידים ביניהם. הרי לא ייתכן, שכולם היו עוברים תמיד בדרכים וסומכים על המקרה באספקת הפריטים שהיו דרושים להם ומכירתם; אלא שאין לנו ידיעות על כך.

לגבי הארגון של המסחר הים-תיכוני וההודי בזמנים מאוחרים המקורות נדיבים. עקב השינויים בכלכלתם, ובעיקר כניסתם של היהודים למסחר מעבר לים, נתעורר הצורך להתאים את נוסח ההרשאות, שהיו נותנים כדי לקחת על-פיהן מומן ממדינות הים. לפי ההלכה צריך המרשה לתת למורשה ארבע אמות ואגבן לתל לו הרשאה לגבות את הממון. אותו הדין נהג גם לגבי מתנה בכסף. אולם קרה שלא היתה למרשים ולבעלי מתנות קרקע ולכן סמכו אנשי קירואן מימים ראשונים ועד עתה על ארבע אמות קרקע שלכל אחד ואחד בארץ-ישראל, כמו שמצאו בתשובות הגאונים הראשונים ששאלו אבותיהם מן מר הילאי גאון נ"ע. אולם בימיו של רב האי גאון נתעוררו ספקות אצל אנשי קירואן בנוגע לנוהג זה והם פנו אליו בשאלה¹⁷⁵.

גם רב יעקב בן נסים הקירואני שאל את רב האי כיצד לסדר את ההרשאה כאשר צריך למנות גוי כדי שגיבה את הממון במדינה רחוקה, כי אין ישראל שילך שמה. והתשובה היא שלעניין הקנאה אין הפרש בין ישראל לגוים ויש להקנות את ההרשאה על גבי קרקע¹⁷⁶.

בקירואן, שרבו בה אכסנאי, סוחרים-אורחים, יכלה בקלות להיווצר בעיה של אנשים אמידים ואף עשירים, שלא היו להם נכסי דלא נידי כלל. הסיכון בהעברת כסף במזומן והקשיים בגבייתו בגלל המרחקים הגדולים הביאו לפיתוח אמצעי תשלום, שהקלו בהרבה על עסקות והגנו מפני סכנות שוד או אבידה. וכן נכנסה בארצות האיסלאם לשימוש הסופתג'ה — המחאת כסף, שבאמצעותה אפשר היה להעביר סכומים למרחקים ללא כל סיכון. שימושה נתקל בהתנגדות חכמי הדת המוסלמית, שראו בה אבק רבית, בגלל התועלת שיש לאדם בהבטחת ממונו מפני הפסד ואבידה¹⁷⁷. וכן התעוררו ספקות בעניינה אצל חכמינו, מאחר שההמחאה היא בניגוד לדעת הגמרא (ב"ק קד, ע"ב), שאין משלהין מעות בדיוקני. אולם לאחר שיקול דעת

175 תג"ה סי' קצט—ר; לא ברור אם הכונה למר הילאי גאון, שפעל 792—801 או לשני שניהן בשנים 825—829; ועיין מאן, JQR ס"ח י', 315. עיין עוד תג"מ 7—8.

176 תג"ה סי' רלו; ועיין מילר, מפתח עמ' 43.

177 על הסופתג'ה עיין פישל, Jews in the Economic and Political Life, 81—20.

הסכימו להתירה. והרי הנימוקים: לאחר שראינו, כי האנשים משתמשים בה התחלנו לדון בה (כלומר לראותה כמסמך מסחרי), כדי שלא יתבטל מסחר האנשים. והחלטנו לדון בה לפי דין הסוחרים לא להוסיף ולא לגרוע. וכן הוא הדין ואין לשנות ממנו דבר¹⁷⁸. הסופתג'ה היתה בשימוש בעיראק, באפריקה ובארץ-ישראל. ר' נסים מעביר בהמחאה כזו סכום כסף לבגדאד לשיבת רב האי גאון, והיא נזכרת במכתב שנשלח באותה תקופה מירושלים למצרים¹⁷⁹.

מענייני גביית כספים והעברתם נעבור לניהול העסקים על ידי אחרים. אנו מוצאים יפוי כוח לסוכן: יהודי מצרי מסדר בשנת 1115 לפני בית [הדין]¹⁸⁰ הקבוע בפוסטאט הרשאה לאדם המכונה „צאחב שמעה“ (? מיצר נרות?) להיות סוכנו בארצות המערב ובסיקיליה¹⁸¹. אולם אם לדון לפי המקורות מתברר, כי השותפות על צורותיה ותנאיה השונים היתה יותר שכיחה. הסיבה לכך איסור הריבית, שגרם לבקש דרכים כיצד לשתף את בעל ההון מצד אחד ואת הסוחר, המתעסק-הפעיל, הזקוק להון חוזר, מצד שני בעסקה, שתהא כדאית לשניהם. וכדי שלא ידבק בעסקה זו אבק ריבית יש צורך לאזן את הסיכון ואת הרווח של שני הצדדים. ומובן, שכל עוד לא נקבעו התקדימים והנוהג הובאו הסכסוכים להכרעתם של הגאונים ולאחר מכן הרמב"ם.

והרי שאלות אחדות, שנתעוררו, העלולות להעמיד אותנו על צורות העסקות ועל דרכי המסחר.

לבעל הון בתאחרת משקיע את זהבו, לפי עצתו של בן עירו, בעסק של אדם שלישי בקירואן, על מנת שיהא לו רביע שכר¹⁸².

„שמעון שבא לאפריקא ועשה שותפות עם בנימין זה נותן מאה דינרין וזה נותן מאה דינרין והלך שמעון לעבר הים באותה פרקמטיא ממקום למקום וממדינה למדינה ולא מכר כלום וכו'“¹⁸³.

178 תג"ה סי' תכג.

179 עיין עוד תג"ה סי' תקמח, תקנב; מאן Texts א, 143 שו' 17, 144 שו' 23; גויטיין, תרביץ כ, 194, שו' 16—17, וכן 203, על העברות תשלומים הדדיות בין שני סוחרים. 180 נראה שהיה מקובל לקצר: סתם בית במסמך משפטי פירושו בית-דין, וכן בתעודה שפירסם מאן, JQR ס"ח ט, 152: „אני בית הגדול“.

181 הירשפלד, JQR ס"ח טז, 1925—6, 280—281.

182 אסף, תג"ג סי' סח (עמ' 23). העניין הסתבך בגלל זה, ששני התאחרתים לקחו סחורה עבור הנהג ושלחו אותה לקירואן בתור קניינו של התאחרתי משיא העצה — ולא של בעל ההון האמתי. ולעצם התנאי של רביע שכר עיין רמב"ם הל' שלוחין ושותפין ו, ה.

183 תח"ג, סי' מט.

על השינויים שחלו בנהג החלוקה בין השותפים מדובר בשאלה ששאל רב יעקב הרב הראש (אביו של ר' נסים) את רב האי גאון. רב יעקב פנה לפני שנים בשאלה זו אל רב שרירא והלה השיבו, כי השותף בעל ההון בזמן שהוא נותן לשיתוף המתעסק שכר טרחו ועמלו באותה השותפות, ואפילו כל שהוא, ראוי לו לחלוק עם המתעסק בשווה בשכר ובהפסד. עתה הגיעה תשובה אחרת מרב האי שלפיה אחראי המתעסק למחצית ההפסד רק אם מקבל הוא שני שלישים מהשכר. רב האי משיב: «אין אנו עכשו זוכרים מה שכתבנו ולא מה שכתב גאון אבינו». ולאחר דיון בסוגיית הגמרא הוא מסכם: מי (כלומר בעל הון) שפסק ליתן שכר למי שקבל ממנו עיסקה להתעסק בה, כדי שלא יהא לו תוספת מן הרווח ולא גרעון מן ההפסד (כלומר שהוא באמת שכיר ולא שותף) יש לקבוע לו שיעור שכר פועל בטל של אותה מלאכה שהוא בטל ממנה, משנקרא לעסוק בעסק זה — ואי אפשר לפטרו בכל שהוא.

ולעניין התנאי להשתתף ברווח ובהפסד כשאין המתעסק נוטל שכר טרחה קבוע הכלל הוא: «אי פלגא באגר תרי תילתי בהפסד ואי פלגא בהפסד תילתא באגר ולמדנו ממנו». כלומר אם מקבל בעל ההון מחצית הרווח אחראי הוא לשני שלישים של ההפסד; ואם מקבל הוא אחריות למחצית ההפסד יש לו שלישי ברווח. או לשון אחרת: אם מקבל המתעסק מחצית הרווח אחראי הוא לשליש ההפסד, ואם מקבל הוא אחריות למחצית ההפסד יש לו שני שלישים ברווח¹⁸⁴. לפי זה ידו של המתעסק תמיד על העליונה — וזאת כדי שלא יינהג בעל ההון במידה שווה עם המתעסק, כי יש בזה אבק ריבית.

תנאים שונים מוצאים אנו בשאלה אחרת ששאל רב יעקב: שמעון נטל מראובן מאה וחמישים זהובים בפרקמטיה בתורת שיתוף וכתב לו שטר מלווה על מחצית הסכום ושותפות בכל הסכום. ופסק לו ראובן שכר עמלו ומוזנו כדי שיטרח שמעון בממון וילך בו במקומות אחרים ויסחר בו וכל שמרחמין מן השמים יהי ביניהן למחצה וכן חילוף (כלומר במקרה של הפסד)¹⁸⁵.

השינוי בתנאים מובן והגיויני והוא בהתאם למה ששמענו מפי רב האי.
 184) תש"צ ה, ה, ו (צד, ב—צה, א). הנוסח כאן שונה מלשון הגמרא ב"מ סה, ב—ס, א שלפנינו. ועיין ברש"י ובתוספות למקום, וכן רמב"ם הל' שלוחין ושותפין ו, ג, ו והשווה גם תשובות הרמב"ם הוצ' א. ח. פרימן, סי' רסה.
 185) תג"ה סי' רלה.

מאחר שהמתעסק מקבל מאת בעל ההון את שכר עמלו ומוזנותיו, הרי אין כאן אבק ריבית¹⁸⁶. כעבור שני דורות (בקירוב) מספר דרך אגב יהודי מגרבי החי בירושלים כי פלוני הלך לדמשק עם סוחר, שביקשו ללכת אתו והבטיח לו שלישי הרווח¹⁸⁷. גם כאן ברור, כי כל מחסורו היה על הסוחר ולכן מותר היה לקבוע רק שלישי הרווח.

בימיו של הרמב"ם — ויש להניח גם לפני כן — נהגו הולכי הודו לערוך שטר על דרך התעסקות הגויים, והוא: שלישי הרווח למתעסק ושני שלישים לבעל ההון, ואין המתעסק מתחייב בהפסד כלל¹⁸⁸.

בקביעת תנאים אלה משתקף סיכון החיים שהיה המתעסק בסחר הודו מקבל על עצמו בצאתו למרחקים לתקופות ארוכות, כשאורבים לו ולסחורה שהוא מוליך כל מיני פגעים וסכנות. בהשפעת נוהג זה נתרופף בימי הרמב"ם ביצוע חזוי שותפות שנערכו לפי דין תורה¹⁸⁹. לאור ריבוי התנאים שהכרנום בספרות התשובות, שלפיהם אפשר היה לסדר שותפויות — עסקות — והרי במקרים אלה השאלות שנשאלו הן מעשיות בהחלט ולא עיוניות גרידא — נבין את הסבך, שבו הסתבך סוחר שמוצאו מלבדה, ושהתוצאה ממנו היה תיק טענות ומענות, שנתבררו בשנים 1097=1098, לפני בתי־הדין של מצרים, עדן ומהדיה. לא נשתמרו השטרות, שלפיהם התעסק הלבדי, אבל מתקבל על הדעת, שהוא עסק בסחורות על דרך התעסקות הגויים ולפיכך לא היה חייב באחריותן הן ותמורתן. אולם מאחר שנהג שלא לפי רצון שולחיו נתבע לדין על שמעל בשליחותו, במכרו את סחורותיהם ובקנותו אחרות בניגוד להוראות שקיבל¹⁹⁰⁻¹⁹¹.

המשפטים נסתיימו בפשרה. בוודאי מפני שבית־הדין לא יכול היה לפסוק לפי דין־תורה, כי לכאורה העסקות נעשו על דרך התעסקות הגויים, דבר שאי אפשר היה להתעלם ממנו. וכבר ראינו למעלה, כי הגאונים הסכימו לסופתג'ה, אף־על־פי שמלכתחילה היססו בדבר. הרמב"ם קובע באחת מתשובותיו, כי אין להוציא מבעל הממון מה שלקח שלא כדין — כי עשה זאת לפי הנהג שנתקבל.

אופיינית היא השאלה שנשאל כנראה רב סעדיה גאון: «ראובן נפטר

186) ועיין רמב"ם כ"ל הל' ב.

187) ג.י., 124 שו"י 1—2.

188) תשובות הרמב"ם, סי' רסו.

189) עיין כ"ל, סי' רסה.

190-191) לעניין זה עיין עתה הירשברג, ציון כב, השי"ו, עמ' 240.

מסכת תלמוד בבלי

מן העולם והניח יורשין; הוציאו פנקסים וחשבונות והראום לפני סוחרים ויהודים נאמנים ונמצאו כמתקנים לפי מה שנראה ונמצא בהם חשבונות משא ומתן שהיה בינו ובין שמעון לחייב את שמעון. באו הירושים ותבעו את שמעון במה שמצאו עליו בפנקסי מורישים ובחשבונותיו ובקשו ממנו להוציא פנקס לחשבו כנגד חשבונות ראובן ולהוציא הנכון לאמתו כמנהגי הסוחרים בפני תגרים ולא מצא שמעון ואמר אין לי פנקס ואיני יודע חשבון. אבל אין לכם בידי כלום וכר"י¹⁹²). השאלה באה מארץ דוברי ערבית. וכן הגיע אלינו גם קטע של שאלה מקאבס, וגם בו מדובר על ספר חשבונות. שנוהג היה פלוני לנהל ושצריך לשמש הוכחה בדיון על תביעות הדדיות¹⁹³). במקרה אחר של החזרת הקרן לאחד השותפים ויש עניין של החלפת המטבע על ידי המלך, שאירעה בינתיים, נאמר: "יחזרו על פי תגריך; הם ידעו כמה ישו אתם הכספים אותו העת"¹⁹⁴).

לפנינו שיטות דיון מודרניות בהחלט, המתחשבות בנהגים שהתפתחו בין הסוחרים והתגרים, והגאון משתדל למצוא להם אסמכתא במקרא. ייתכן כי פקידיו הסוחרים בפוסטאט ברמלה ובעדן, מוסמכים היו לברר בעיות מסוג זה. מכל מקום כדאי לציין, כי באותה תקופה מתחיל גם באירופה גיבושו של חוק הסוחרים *jus mercatorum*¹⁹⁵).

**

בסיכום מצטיירת תמונה חיה ובהירה של היהודים בחיי הכלכלה. בדרך כלל אפשר לומר, כי אין לך מקצוע ואין לך פרנסה, שלא היו מצויים בהם יהודים — חוץ מהמשורות הממשלתיות. המקרה הבודד של ר' פלטיאל האיטלקי, שעלה לגדולה בימי אל-מועז הפאטמי וכן מקרהו של יעקב בן כיליס, הבבלי-סורי שהתאסלם, באים ללמדנו, כי בין ילידי המגרב לא נמצאו פקידים בדרגות אלה. מצאנו אותם עוסקים במלאכות שפלות, כגון הגודרים בטיט ומנקי הרחובות בסג'למאסה, אבל באותה מידה ואולי גדושה ממנה רואים אנו אותם בענפי המסחר המכובדים ביותר בעיני החברה המוסלמית: בשמים ותבלינים, אלמוגים ואבני-חן.

דבריהם של הגיאוגרפים הערביים על תוצרת הארץ החקלאית, על

192) תש"צ ה, ד, יג (ע"ה, ב), ועיין לעיל (הערה 102).

193) Geonica, ב, 284.

194) ת"ק סי' מג.

195) פירן, Cities, 90—91; History, 51.

אוצרות הטבע שלה, על מסחרה, והנתונים שבמקורותינו על הפעילות המסחרית מאפשרים להגדיר את מקומם של היהודים בענף זה ביתר דיוק.

דגנים, פירות מכל המינים, שמן זית, צמחי תעשייה (כותנה, פשתה, קנבוס, כרכום / גם כתבלין/), בקר וצאן, עורות, נאדות וצרורי עור, צמר, אריגים של צמר וגלימות, משי, שעווה, אלמוגים, ברזל וכסף, כל אלה מצויים בשפע ועומדים לשוק.

ומאידך: רוכלים יהודיים סובבים בכפרים ולוקחים חטים ושעורים ושעווה הלף סדקית מתכת (תוצרת עירונית), בשמים (יבוא מחוץ לארץ), צמר (משל רועי צאן ונוודים) ופשתים (צמחי תעשייה, שמגדלים באזורים מסוימים), שקנו אצל סוחרים יהודיים. הכסא, הכסות, היא שמלתו לעורו של העני ובה יתכסה בלילה, מהווה פריט חשוב במסחר זה. אפשר להשתמש בה לעוד כמה וכמה צרכים. והוא הדין לגבי מוצרי עור למיניהם: המזודות, הצרורות, הכיסים, השקים והנאדות, המפות והשולחנות אף הם היו בשימוש נרחב במסחר ולצרכי הבית, כעשיר וכעני. כתיאורו של ר' יצחק בן ששת במאה החמש-עשרה: "תשעה בתושבי הארץ הזאת, שאינם מספיקים ללחם צר ומים במשורה. ועל הארץ ישנים או על שטיח עור ובכסות יום מתכסים בלילה ומלבושיהם טלאי על טלאי ורובם הולכים יחפים" (שו"ת ריב"ש סי' קנ"ג). אבל היהודים בקירואן סחרו גם במשי — והמסתבר ביותר הוא, שהיה זה משי מקאבס¹⁹⁶). אגב זאת נזכור, כי סחר אריגים, בדים ובגדים היה אחד המקצועות היהודיים כבר בתקופה ההיא. האלמוגים והכרכום היוו פריט ייצוא חשוב. גם הסבון המגרבי נזכר¹⁹⁷).

בקיצור: היהודים עוסקים בייצוא התוצרת החקלאית והמוצרים, שעושים מחמריתה, מהצד השני בולט ייבוא חומרי גלם שונים לצביעה, בשמים, תבלינים, חומרי הצביעה דרושים היו בשביל תעשיית המשי, הבד, הצמר והעורות. הכמויות של סחורות אלה לא היו גדולות, הן היו יקרות ביותר, ואפילו כמות קטנה נתנה רווחים הגונים, וכשיחק לו המזל, יכול היה הסוחר להתעשר במהירות¹⁹⁸).

כשם שעמדנו על ענפי כלכלה, שמצאנו זכר להם במקורותינו, כן יש

196) על הכסא — הכסות — עיין נוסף על מה שאמרנו לעיל (הערה 150) עוד: אבן חוקל, 97; לוי פרובינסאל, E. I., ערך סוס אל-אקצא. על המסחר במשי עיין לעיל (הערה 139).

197) ציון ז, 153—154.

198) כזה היה המצב בכל העולם דאז. עיין פירן, Cities, 82—84; History, 46—47.

לציין העדר כל רמז לשלושה ענפי ייצור ומסחר אחרים, שעסקו בהם היהודים באותה תקופה בארצות אחרות: ייצור המלח והמסחר בו; ייצור היין והיי"ש; סחר עבדים.

אבן חוקל מוסר, ששוויו של המלח, שמביאים מארצות האיסלאם לסודאן מגיע לכדי 200=300 דינר (הכוונה כפי הנראה למשלוח אחד). מדבריו של אברהם בן יעקב, נוסע יהודי מספרד בן המאה העשירית לסה"נ, יש להסיק, כי בזמנו היו בידי היהודים מכרות מלח באירופה¹⁹⁹. ייתכן, שהעדר מקורות ממארוקו עצמה מסביר את השתיקה בעניין זה.

ראינו, כי במצרים עסקו יהודים רבים בייצור יין ויי"ש ובמכירתם. ידוע לנו על עיסוקם בפרנסה זו במגרב בתקופה מאוחרת. מכל מקום מצאנו עדויות רבות להכנת יין בארצות מוסלמיות, אבל זו היתה תעשייה מקומית והסחורה לא היתה פריט של ייצוא²⁰⁰.

המשטר הכלכלי והחברתי של ימי הביניים היה מושתת על השימוש בעבדים ובשפחות; זה מן המפורסמות שאינן צריכות ראיות. ובבואנו לתאר את חיי החברה היהודית נעמוד על תופעה זו. אבל בכל אותם מאות קטעים של מכתבים ומעשי בית-דין מתוך הגניזה, שנתפרסמו עד כה, אפשר למצוא רק במקומות ספורים זכר למסחר יהודי בעבדים בתקופה שלנו בכלל ובמגרב בפרט. והרי מדובר בחומר שלא נועד מלכתחילה לפרסום ולהפצה ברבים, ולכן לא היו הכותבים צריכים לחשוש לדבריהם. ואפילו נניח כי בכל זאת לא רצו לרמוז לעניינים אלה של סחר עבדים, סירוס וכ"ו, הרי בוודאי לא היתה לסופרים הערביים כל סיבה לעבור בשתיקה על מקרים כאלה, כשם שלא השתיקו אותם אבן ח'רדאד'בה ואבן אל-פקיה בדברם על הראד'אנים. המסקנה היא כל היהודים במגרב לא עסקו במסחר זה²⁰¹.

ירידתה של קירואן וזעזועה את אשיות הסחר היהודי והפנתה אותו למעגלים חדשים. מסע המייחדים, שהגיע עד שערי מצרים, הכפייה הדתית וההגירה שבעקבותיה, שינו את כל מערכת החיים הכלכליים ושיתקו אותם

199) אבן חוקל 101; הירשברג, ארץ-ישראל ד, ירושלים תש"ז, 230; מן Renais-
sance, 415.

200) עיין תג'ק סי' מו—מו; תח"ג סי' קיד—קיו, קסד; תג"א סי' סב (עמ' עג).
201) זו היא גם מסקנתם של ד. נוישטרט, ציון ב, 225—226; אסף, ציון ד, 125.
אגב זאת נעיר, כי ביקשו לחשוך באברהם בן יעקב (שהזכרנוהו בהערה 199), שעסק בסחר עבדים, וכבר הוכיח ת. קובלסקי, קובלסקי, Relacja Ibrāhīma Ibn Ja'kuba z podróży do krajów slowianskich, קראקוב, 1946, 44—45, כי השערה זו אף בשערה אינה תלויה.

במקצועות מסוימים לגמרי. הפליטים במקומות קליטתם החדשים המשיכו בעסקיהם הקודמים. הנה קוראים אנו, כי אחד מהם שהגיע לאלכסנדריה בידים ריקות כמעט, התחיל עוסק כאן בבדים²⁰². ר' יוסף בן יהודה, תלמידו של הרמב"ם, פליט סבתה, רופא ופילוסוף פנה, לאחר שהתיישב בחלב, למסחר וערך מסעות לעיראק ולהודו. משהתעשר הפסיק לנוסע, אבל לא משך את ידיו ממסחר, והתחיל מרצה לפני אנשים בענייני פילוסופיה ועוסק ברפואה²⁰³. בזה הלך הוא בעקבותיו של רבו הגדול, שגם הוא בבואו לקאהיר היה שותף לאחיו בעסקי מסחר עם הודו. ומשלא הצליחו, כי אחיו טבע במסעו להודו, פנה לרפואה כמקור פרנסה.

על חיי היהודים במגרב ירד המסך גם בנוגע לפעילות כלכלית. אמנם התעודות מהגניזה המתגלות חדשים לבקרים עשויות לשמש אזהרה, כי ייתכן ותבואנה הפתעות גם בשטח זה. אולם, יש לשים לב לעובדה, כי בעקבות מסעי הצלב התחוללה מהפכה בכל מערכות המסחר היס-תיכוני, מתחילה עלייתם של ערי המסחר האיטלקיות ושל מארסי הצרפתית, המשנה את כיוונו ואופיו של ענף-כלכלה זה. השינוי נותן את אותותיו בפעילותם של יהודי המגרב והוא כמבשר תקופה חדשה²⁰⁴.

202) עיין במכתב שפירסם טולידאנו, HUCA ד, 1927, 451.

203) ש. מונק Notice sur Joseph Ben Yehouda, (JA) 1842, 11; ז. בנעט,

אגרות הרמב"ם, ירושלים תש"ו, עמ' 1—2.

204) עיין א. שאובה, (Schaube), Handelsgeschichte der Romanischen Völker, 1906, עמ' 275 ואילך.

]הערה בזמן ההגהה; טבת תש"ך— ינואר 1960:

מאמרי זה מסתמך על המקורות שנתפרסמו עד חורף תשי"ח או שנסקרו עד אותו מועד, והוא נשלח אל עורך "חורב" בשבט תשי"ח. בקיץ של אותה שנה הציע לי פרופ' ש. ד. גויטיין להשתמש לצורך עבודתי בהעתק כ"י של "ספר הודו", שהוא הכין לדפוס, ושבו אסף עד אז כ-200 תעודות מהגניזה, שיש להן עניין לסחר הודו. בהתאם למוסכם או הכינוי לי מראי מקומות לפי ספרור התעודות בספר (גם כדי לצרפם למאמרי זה, בזמן ההגהה) מתוך הנחה, ש"ספר הודו" עומד להתפרסם בקרוב והמעין בדברי יוכל לבדוק אותם במקור. (עיין במאמרי "על גזירות המייחדים וסחר הודו", העומד להתפרסם בספר היובל לפרופ' י. בער, הערה 5, וכן במאמרי "בני סגמאר אשר באל-מהדיה", ציון כב, תשי"ז עמ' 240).

אולם בעת ובעונה אחת עם קבלת הגהה זו (לפני חנוכה תש"ך) המציא לי פרופ' גויטיין העתק כ"י של מאמרו "תוניסיה במאה האחת-עשרה לאור תעודות הגניזה", המיועד לקובץ לזכרו של פרופ' א. לוי-פרובינסאל, והוא סקירה מוקדמת על 350 תעודות מהגניזה מאת אנשי תוניסיה ועליהם. במאמרו זה מציין ג, כי בינתיים גדל אוסף התעודות שלו על סחר הודו בעוד כחמישים מסמכים, וכי פירסום "ספר הודו" נתעכב בגלל הצורך לחקור תעודות תוניסיה, מאחר שיש להן קשר הדוק לנושא ספרו.

לאור זאת היה עלי לשנות את תוכניתי לצרף למאמרי זה מראי מקומות ל"ספר הודו".
אי אפשר להסתפק ברמזים לספר שפירסומו לא קרוב, על ידי ציון המספרים הסידוריים של ג. שישתנו ודאי בגלל תוספת החומר. וכן איני רואה את עצמי חופשי להשתמש בציונים המקוריים של הספריות, שבהן טמונות התעודות. אף שלא במתכוון עלול דבר זה לטשטש את העמל הרב, שהשקיע ג. באוסף החומר, ויהיו ופיענוחו. מאמרו של ג. "תוניסיה וכו'" יראה אור סמוך לפירסום מאמר זה, ולא יאה להקדים את המחבר ולשלות את הפנינים הרבות, שבמחקרו.

אי לזאת החלטתי להסתפק ברמז כללי זה, ולהצביע על העובדה הראויה להדגשה מיוחדת, כי תעודות הגניזה מאשרות בצורה מפתיעה את תיאוריהם של הגיאוגראפים הערביים בני המאה העשירית, על חיי הכלכלה של אפריקה הצפונית, ואת המסקנות, שאפשר להסיק מספרות הגאונים על חלקם של היהודים בשטח זה במאה האחת-עשרה. וברור, שהן מעשירות את ידיעותינו דווקא על המאה השתים-עשרה, שאין עליה לפנינו מקורות אחרים בכלל, ובמיוחד על התפתחות המסחר.]

פירושים והארות במשנה ובתלמוד

(הערות לברכות פרק ו') *

מ א ת

אברהם ווייס

"דבר שאין גידולו מן הארץ" במשנה ובברייתא

מ' ב'. ת"ר על א' דבר שאין גידולו מן הארץ כגון בשר וכו' אומר שהנ"ב על החלב ועל הביצים וכו' אומר שהכל א' על הפת שעפשה וכו' אומר שהכל על המלח ועל הזמית ועל כמהין ופטירות אומר שהכל בברייתא כביאור ליסוד הכללי: דבר שאין גידולו מן הארץ, ארבעת הסוגים: בשר — חלב — פת שעפשה — מלח. על החלוקה לסוגים כבר בתוס' ריה"ח: "היכא" דתנא דומין שונה כל הדומין זה לזה כל חד וחד בפני עצמו. אי גמי' הכי שמעינן ליה וגרסינהו. וסדר הסוגים שלפנינו טעמו עמו'. בראשונה: בשר, שאין לו שום ענין עם "גידולו מן הארץ". וסמוך לו: חלב, היינו דברים הבאים מן החי. אח"ז: פת שעפשה, ובכך, דברים שגידולם מן הארץ אלא שנתקלקלו. ולבסוף: מלח, היינו דברים הבאים מן הארץ אבל אינם גדלים ממנה א'.

* ע' חורב כרך י' מעמ' 1, כרך י"א מעמ' 85 וכרך י"ב מעמ' 122.

(1) כ"מ: על כל דבר, אבל נראה שבהוספה קיימין, וע"ע להלן בפנים.

(2) בכ"מ (ובד"ס שם אות ד): שהכל נהיה בדברו על החומץ ועל הגובלות ועל הגובאי, ועל הגליון שם עוד אח"ז: אומר שהנ"ב רבי יהודה אומר כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו. ונראה שכל זה נוסף עפ"י המשנה.

שם גם שינוי בסדר הסוגים: על הבשר — על הפת — על החלב — [על החומץ] — על המלח, וע"ע ד"ס באות הנ"ל. אבל שינוים אלה יסודם כנראה בזמן מאוחר, הן שהם מכוונים לקביעת סדר יותר הגיוני, הן סתם פרי טעות מעתיק.

(3) וכן גם בתוס' הרא"ש ובש"ט"מ, וע"ע הערה הבאה.

(4) שיטה זו גם בהרשב"א ד"ה וכל. ע"ע בספרי לחקר התלמוד ח"א מעמ' 151, ושם העירותי שזאת היא שיטת סוגית הש"ס בכמה וכמה מקומות.

(5) ע"ע לעיל הערה 2.

(6) ע"ע להלן ד"ה מינק.

שיטת רבי בברכת בשר וביצים

לעומת זה יש במשנה רק היסוד הכללי: דבר שאין גידולו מן הארץ. ואחריו עוד רק: חומץ ונובלות וגובאי, שבהם ר"י חולק⁷). ומזה איפה שבמשנה רק היסוד הכללי בלבד, מפני שהוא די מפורש ואיננו זקוק לשום בירורים נוספים⁸). ומעין עד וראיה לדבר שיטת רבי עצמו המובאת להלן מ"ד רע"ב וז"ל:

א"ר יצחק בר אבדימי משום רבינו על הביעא ועל מיני קופרא⁹) בתחלה מברך שהכל ולבסוף בורא נפשות רבות וכו'. הרי רבי עצמו בירך על ביצים ועל בשר שהנ"ב. אכן דברי ר"י בר אבדימי אלה גשנים גם בירושלמי, ושם

ברכות פ"ו ה"א (י' רע"ב) איתא: הכוסס את האורז וכו' אפיו ובשלו... ר"ש חסידא אומר בורא מיני מעדנים... עד כדון בתחלה, בסוף רבי יונה בשם ר"ש חסידא אשר ברא מיני מעדנים לעדן בהן נפש כל חי בא"י על הארץ ועל מעדניה. רבי אבא בר יעקב בשם רבי יצחק רובא רבי כשהוא אוכל בשר או ביצה היה אומר אשר ברא נפשות רבות לתחיות בהם נפש כל חי בא"י חי עולמים עד כדון בסוף, בתחילה אמר רבי חגי בורא מיני נפשות, התיב רבי יוסי והא מתניתא פליגא על החומץ ועל הגוביי ועל הנובלות הוא אומר שהנ"ב והדין גוביי לא מין נפש הוא. אתיא דר"ש חסידא כרבי ודברי שניהם כר"ג דתני זה הכלל... וכל שאינו ממין שבעה ואינו ממין דגן רג"א מברך לפניו ולאחריו וחכ"א מברך לפניו ולאחריו¹⁰).

ובכן, על השאלה: בתחלה, משיב ר"ח: בורא מיני נפשות. ר"י מקשה אמנם: והא מתניתא פליגא וכו', אבל קושיתו היא מן המשנה על האתר, ואינו נראה שהיא בעלמה מעיני ר"ח. תשובת ר"ח היא איפה מפי השמועה ונימוקו עמו. ומקושת רבי יוסי לכל היותר להסיק, שרבי לא נהג כמשנה זו. ככל אופן יוצא ממקבילת הירושלמי, שבמימרת רבי יצחק בר אבדימי (או: רובא¹¹) מעיקרא רק הברכה שלאחריו, ובעברתה לבבל נתוסף בה

7) לסוגית הש"ס: אשאר, הוא חולק רק על חומץ וגובאי. אבל כבר מן הראשונים הנוטים משיטה זו, ע' פה"מ לרמב"ם ותר"י.

8) מן החרוץ הוא לכל היותר: חומץ ונובלות, שגידולם מן הארץ, והם נזכרים במחלוקת ת"ק ור"י.

9) רש"י: כל מיני בשר.

10) לסוגית ירושלמי זו ע"ע להלן בפנים.

11) ר"י בר אבדימי הוא כידוע ר"י רובא.

בהתאם למשנה "שהנ"ב" כברכה שלפניו, ומכאן צורת המימרא שלפנינו בבבלי. לא כן בירושלמי, שם לפנינו מימרא זו בצורתה הראשונה, ועליה שאלו: ולפניו מה אמר, ור"ח השיב: בורא מיני נפשות. ותשובת ר"ח זו משמשת גם בסיס להמשך הבלתי אמצעי שבסוגית הירושלמי:

אתיא דרבי שמעון חסידא כרבי וכו'. במפרשים שם אמנם, שהמכוון הוא השיטה המשותפת לרבי ור"ש חסידא המצריכה ברכה לאחריו, ותו לא. אבל הלשון לא משמע כן. על ברכה לאחריו מדובר אח"ז: ודברי שניהם כר"ג. כשגם פה כל המבוקש הוא ברכה לאחריו, היה צ"ל: ר"ש חסידא כרבי ורבי כר"ג, או אפילו יותר קצר: אתיא דר"ש חסידא ורבי כר"ג.

ובאמת נראה, שהענין: אתיא דר"ש חסידא כרבי, מכוון כלפי טיב הברכות ומהותן. היינו שיטת ר"ש חסידא בנוגע ללשון וענין משותף לברכה שלפניו ושלאחריו, הבאה לידי ביטוי בברכותיו לאורזו שבראש סוגיתנו, היא כשיטת רבי. כשם שלרבי הלשון והענין של הברכה לפניו: בורא מיני נפשות, הם מעין לשונה וענינה של הברכה לאחריו: אשר ברא נפשות וכו', כן לר"ש חסידא לשון וענין הברכה לפניו: בורא מיני מעדנים, הוא מעין לשון וענין הברכה לאחריו: אשר ברא מיני מעדנים וכו'. — אח"ז בא עוד רעיון אחר: ודברי שניהם כר"ג, היינו, ועוד זאת, ששיטת שניהם גם יחד המצריכה בדברים אלה ברכה לאחריו היא כר"ג, כי לחכמים אין צורך בהם ברכה לאחריו.

לפי"ז מקום איפה להגיד שרבי הציע כאן רק את היסוד הכללי: דבר שאין גידולו מן הארץ, בלי כל תוספת בירור מלבד הדברים שבהם ר"י חולק. מפני¹²) שלשיתו בשר והבא מן החי כביצים אינם בגדר "אין גידולו מן הארץ", כי עליהם מברכים: בורא מיני נפשות.

12) לתופעה זו כשלעצמה ע"ע בספרי סדר הדיון, נ. י, תשי"ח, במפתח הענינים שם: עקבות שיטת רבי בעצם הצעת החומר (שבמשנה). ברם מזה אין עדיין להסיק שממרתו בסידור המשנה היתה יצירת קודכס, כי מסקנא כזאת מופרכה מכת כמה וכמה תופעות אחרות במשנה.

איברא זה שנים שאני מרצה לפני תלמידי, שבמשנה שלפנינו כאילו קובץ המכיל בעיקר את החומר המקורי ששימש לרבי יסוד ובסיס בשיעוריו. ובמשנה על סדריה, מסכתותיה ופרקיה לפנינו איפה כאילו רק המקורות של שיעורי רבי על סדרם. ומטבע הענין, שמרצה אינו מציע כיסוד שיעוריו לא את כל החומר הנדון ולא את הש"ג שבו. כמור"כ הוא איננו מציע רק את החומר שהוא בהתאם לשיטתו הוא. כמו שמאידך פשוט מן הנמנע שלפעמים לא יתאים את הצעת החומר לשיטתו ולדעתו הוא. במסגרת זו מתפרנסות התופעות הנ"ל, ומכאן כבר שיטת אמוראים קדומים, שבמשנה בעיקר הדבר קובץ הלכות

והתניא הנודר וכו', — ענין זה הולך ונשנה גם בנדרים נ"ה, ב' באי אלה ש"ק. יתכן שברייתת הנודר כשלעצמה ראשונית בנדרים שם, אבל לא מן הנמנע ג"כ שאף היא ראשונית כאן¹⁸). וכן שקול מקומו הראשוני של כל הבירור הסוגייתי, אלא שדרך כלל נראה יותר שהוא ראשוני כאן¹⁹).

מינן לא ינקי מארעא. — בנדרים שם: מינן מאוירא ינקי ולא מארעא. וכן גם בכי"פ שבד"ס ברכות אות ה' (שאלתות ס"י כ"א, וע"ע או"ז ח"א סי' קע"ה): מינן לא ינקי מארעא אלא מאוירא. אבל נראה שזה הוא תוספת ביאור. ובאמת בפ"י הרא"ש לנדרים שם ד"ה מירבא מארעא קא רבו: מלחלוחית הארץ הם גדלים אע"פ שאינם נוגעים בקרקע. הוא גרס לפי"ז בנדרים כלפינו בברכות²⁰).

סוגית נובלות — נובלות תמרה

מאי נובלות ר' זירא ור' אילעא ח"א בושלי כמרא וח"א תמרי דזיקא תנו רבי יהודה אומר כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו בשלמא למ"ד בושלי כמרא אלא למ"ד תמרי דזיקא מאי מין קללה, אשאר. איכא דאמרי בשלמא למ"ד ב"כ²¹) היינו דמברכין עליהו שהכל אלא למ"ד²²) ת"ז²³) שהכל בפה"ע מיבעי ליה לברוכי"י) אלא בנובלות סתמא כ"ע ל"פ דב"כ נינהו כי פליגי בנובלות תמרי דתנון הקלין שבדמאי השיתין... ונובלות תמרה, שיתין אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן מין תאנים... נובלות תמרה ר' אילעא ור' זירא ח"א ב"כ וח"א ת"ז בשלמא למ"ד ב"כ היינו²⁴) דקתני הקלין שבדמאי ספיקן הוא דפטור הא ודאן חייב²⁵) אלא למ"ד ת"ז ודאן חייב הפקרא נינהו הב"ע שעשאן גורן דא"ר²⁶) יצחק א"ר יוחנן משום

- פסוקות של רבי. ובהנחה זו יש גם פתרון והסבר לכמה וכמה תופעות אחרות במשנה הזקוקות לבירור. ע"ע במפתח הענינים הנ"ל בשאר הערכין שלגבי המשנה שם. וע"ע בספרי לחקר התלמוד ס"ע 308, ושם כבר העירותי על דוד"ד ח"ב הוצאה ו' עמ' 185.
- 13) הרי הברייתא שלנו היא הסיפא של ברייתת נדרים שם, וכל ברייתת נדרים מלבד הסיפא נשנית בתוס' שם פ"ד ה"א וה"ג.
- 14) ע"ע בספרי התהוות התלמוד בשלמותו עמ' 77 הערה 18.
- 15) לרמיה כשלעצמה כבר ביפ"ע נדרים שם, שמקום כאן להכנס לגדר הבחנה ל"שונות נדרים שאנני, ע"ש.
- 16) מכאן ואילך אשתמש בר"ת אלה ל"בושלי כמרא — תמרי דזיקא".
- 17) בכי"פ כבר בהדיא: למ"ד ת"ז פירא מעליא נינהו ובפה"ע בעי לברוכי.
- 18) בכי"מ ועוד בכי"י אחר במקום כל זה: דמאי הוא ולא מעשרינן הא ודאי מעשרינן. וע' רש"י ד"ה הא ודאן.
- 19) הבאת מקור הנובעת מסוטה מ"ג סע"ב.

ראב"י וכו'. איכא דאמרי בשלמא למ"ד²⁷) ת"ז היינו דהכא קרי לה נובלות סתמא והתם קרי לה תמרה אלא למ"ד ב"כ ניתני²⁸) אידי ואידי נובלות תמרה או אידי ואידי נובלות סתמא, קשיא.

בראש סוגיתנו איתא שר"א ור"ז חולקים בפירושו של הביטוי „נובלות“ שבמשנתנו: ח"א ב"כ וח"א ת"ז. מקשים על מ"ד ת"ז: תנו וכו', ומתריצים: אשאר²⁹). אח"ז בא כהמשך בלתי אמצעי: איכא דאמרי בשלמא וכו'. הא"ד מקשים על המאן דאמר ת"ז ובאים מכח קושיתם למסקנא: כי פליגי בנובלות תמרה דתנו וכו', האומרת שיטה, שלשון הצעתה הוא ברגיל: אלא כי איתמר אהא איתמר. וגם על שיטה זו יש לבסוף: איכא דאמרי בשלמא למ"ד ת"ז וכו' קשיא. לפי"ז אין גם ללמוד את מחלוקת ר"א ור"ז על משנת דמאי רפ"א: הקלין שבדמאי וכו', שהרי קשיא למ"ד ב"כ: ניתני אידי ואידי וכו', אבל מזה, שהפירוש: ב"כ, הולם איפה רק את משנתנו, והפירוש: ת"ז, רק את משנת דמאי אין עדיין להסיק, שלא יכא דאמרי אלה ר"א ור"ז לא פליגי, והם בגדר מר אמר חדא ומר אמר חדא. ומ"ד ב"כ מוסב על משנתנו ומ"ד ת"ז התכוון למשנת דמאי. שהרי לפנינו בהדיא דפליגי³⁰). ולשיטת הל"ק הראשון הם חולקים אפילו גם במשנתנו. אלא מאי את הקושי: ניתני אידי ואידי וכו', על נקלה לתרץ³¹) בזה, שבדמאי איתא נובלות תמרה, מפני שרק תמרים מטיב נובלות הם מן הקלין שבדמאי³²). לעומת זה מברכים על כל מיני פירות מטיב נובלות שהנ"ב³³). לפיכך שנה פה סתם נובלות ושם נובלות תמרה.

- 20) בכי"פ שבד"ס אות נ' במקום כל זה: למ"ד מאי נובלות תמרה תמרי זיקא ומאי נובלות דקתני סתמא בושלי כומרא היינו דהתם קרי להו נובלות תמרה והכא קרי להו נובלות סתמא אלא למ"ד נובלות סתמא בושלי כומרא נובלות תמרה בושלי כומרא ליתני וכו'. אבל נראה שפה רק הרחבת ביאור. ע' רש"י מ"א רע"א ד"ה בשלמא. השוה עוד לשון ה"ג ברכות, ד"ו ח' ס"ב ואספמ' ס"ע 58: ונובלות דקא תני הכא בושלי כומרא.
- 21) ע"ע לעיל הערה 7.
- 22) וכן גם בירושלמי המובא להלן בפנים.
- 23) ובאמת כאן רק: קשיא, האומר לפי המקובל קשיא שמקום לתרצה, ע' בספרי סדר הדין עמ' 151.
- 24) והם בגדר הפקר, למר כדאית ליה מפני שהם פירות שלא נתבשלו, ולמר כדאית ליה מפני שנפלו.
- 25) הטעם של שיטת הל"ב שהמכוון פה הוא רק ב"כ הוא ברור. הרי ת"ז פירא מעליא נינהו ובפה"ע בעי לברוכי, ע' לעיל הערה 17. ולשיטת ל"ק שהמחלוקת היא לגבי משנתנו המאן דאמר ת"ז סובר שעל כל פירות שנשרו מברכים שהנ"ב, כי הנשירה מוציאה אותם מגדר פירות רגילים. ס"ס אינו נראה, לא שדוקא „תמרי“ קאמר, ולא שהמכוון הוא רק פירות שנשרו לפני גמר בישולם.

איך שיהא, מ"מ בסוגינתנו שתי שיטות בנוגע למחלוקת של ר"א ור"ז. ל"ב "גובלות" שבמשנתנו לכ"ע פירושו ב"כ²⁶) והמחלוקת היא רק בנוגע ל"גובלות תמרה" שבמשנת דמאי. ולל"ק המחלוקת היא גם לגבי "גובלות" שבמשנתנו, אלא שמוזה שהיא נשנית אף על משנתנו השיטה ההכרחית. שלבעלי ל"ק המאן דאמר ת"ז סובר שאף פירות גמורים שנשרו מברך עליהם שהנ"ב²⁷). אולם לפי"ז עדיין מקום לשאלה, מדוע בסוגינתנו ע"י משנתנו הלשון: תמרי דזיקא, ולא סתם: פירי דזיקא, הרי פה אין הבדל בין תמרים לשאר פירות.

איברא כל סוגינתנו היא סתמית מלבד החומר שעל משנת דמאי על המחלוקת של ר"א ור"ז שבראש הסוגיא. כל חומר זה הוא א"י קדום שנקבע כנראה עוד בזמן קדום ע"י משנתנו. מזה כמכלל האמור נראה, שמעיקרא היה כאן רק חומר זה בלבד. ובשתי השיטות בנוגע למחלוקת של ר"א ור"ז לפנינו שני ביאורים לחומר קדום זה. בעלי הל"ק סברו שהיות המחלוקת נשנית על משנתנו היא מוסבה גם עליה אף שנצטרך לומר שלשיטת המאן דאמר תמרי דזיקא מברך על כל פירות הנושרין שהנ"ב²⁸). והלשון: תמרי דזיקא, ולא סתם: פירי דזיקא, יסודו בחומר שעל משנת דמאי המוצע כאן כאילו כהבאת מקור. לעומת זה סברו האיכא דאמרי, שאינו נראה שמי שהוא סובר שעל פירות הנושרין מברכין שהנ"ב אף כשהם פירות גמורים. בהכרח איפה שהמחלוקת מוסבה רק על משנת דמאי, והיא נשנית גם על משנתנו, מפני שבה בכל אופן גם הביאור בושלי כמרא ההולם גם את משנתנו²⁹).

בושלי כמרא

הוראת הביטוי: בושלי כמרא, כשלעצמו שנויה במחלוקת הראשונים. רש"י מפרש: "כמו³⁰) שרופי חמה שבשלם ושרפם החום ויבשו ותמרים

(26) ע' לעיל הערה 20.

(27) ס"ס מקום גם לנמק שיטה כזאת בזה: אפילו כשנשרו אחר בישולם ברכתם היא שהנ"ב, מפני שעצם הנשירה מוציאה אותם מגדר פירות האילן רגילים.

(28) ע"ע בספרי התהוות התלמוד בשלמותו עמ' 147.

(29) מעין זה גם פירושו לביטוי: נבל, שבמקרא לגבי צמחים: כמש. כן ברש"י עה"פ: גובלת עליה, שבישעיה א' ל': העלת שלה כמוש... בבא עליו שרב או קרח הוא כמוש וכו'. ע"ע שם מ', ז': ס"ד, ה'; ירמיה ח', י"ג; תהלים א', ג'. ובישעיה כ"ח א' הוא כותב אפילו: "גובל, הם תאניס המקולקלות כמו ששינו בברכות על הגובלות ופירושו בשולי כמרא". אולם עה"פ וכגובלת מתאנה שם ל"ד ד' איתא ברש"י שם: "כמושה באילן קרויה

הם³⁰). כמרא חום כמו מכמר בשרא (פסחים ג"ח סע"א). אבל הלשון: בושלי כמרא, משמעו שמתבשלים ונגמרים ולא שנשרפים דרך "כמרא". בר"ש למשנת דמאי רפ"א ד"ה גובלות איתא: ב"כ כלומר מניחין אותו באילן להצטמק מל' עורנו כתנור נכמרו (איכה ה' י'). פירוש זה הוא מעין זה של רש"י, אלא הוא הולם כבר יותר את לשון הביטוי ב"כ. אולם לפי"ז מדוע על פירות כאלה שהנ"ב ולא בפה"ע, הלא מניחים אותם בכוונה על האילן כדי שיצטמקו.

בר"ש שם איתא עוד: ויש מפרשין שאין מתבשלין באילן אלא תולשין

גובלת וזהו שפירושו רבותינו מאי גובלות בושלי כומרא שנתבשלו בכומר, לאחר לקיטתן צוברין ומתחממות ומתבשלת".

פירושו לבושלי כמרא בישעיה כ"ח א' הוא זה שהוא נותן כאן על האתר. ולגדר זה נכנסים גם דבריו שם א' ל'. ברם פירושו לב"כ שבישעיה ל"ד ד' קרוב להיות שזה לפר"ח ולזה שביש מפרשים שבר"ש דמאי. נראה איפה שבדיו שני הפירושים ופה הציע אחד ושם את השני.

לעומת זה מתרגם הארמי את הביטוי: נבל, שבישעיה א' ל'; ל"ה, ב'; ס"ה, ה'; תהלים א', ג', בלשון: נתר, היינו נשר, נפל. בשאר מקומות הנ"ל יש בו בעיקר הדבר פירוש ומדרש ולא תרגום מלולי. זאת ועוד אחרת, אף עה"פ: נבל תבל, שבשמות י"ח, י"ח, איתא בת"י: מיתר תינתר. ברם מאידך בת"א שם: מלאה תלאה, ועליו ברש"י שם: "כתרגומו, ולשונו לשון כמישה כמו... שהוא כמוש על ידי חמה וע"י קרח וכתו תש וגלאה".

איברא כבר במכילתא איתא עה"פ נבל תבל: רבי יהושע אומר יחללו (מא"ש עפ"י הילקוט: ילאו) אותך וינשרו אותך ר"א המודעי אומר ינבלו אותך ויקנטרו אותך כתאנה זו שעליה גובלות וכו'. מא"ש שם אות י"א: וסיפא זו אתאן לר"י, אבל ברש"י עמ' 132 איתא: נבל תבל ר"י יחללו אותך ויקנטרו אותך ר"א המודעי אומר ינבלו אותך וינשרו אותך כתאנה זו שעליה נושרין.

איך שנגרוס, מ"מ נראה, שפה שני פירושים, אחד המכניס את הביטוי: נבל, לגדר הוראת ניבול וחילול ע"י קינטור, ואחד המפרשו במובן נשירה ונפילה: וינבלו אותך וכו', יעשון גובל וכו', היינו יחלישו וילאו עד שיפילו אותך. בכל אופן גם פה "נבל" בהוראת נתר. ובפירוש זה כלול כנראה גם התרגום שבת"א וגם זה שבת"י. וביניהם איפה רק זאת, שבת"א הפעולה המביאה לידי "נתר", במקום שבת"י התוצאה של הפעולה, והיא הנשירה.

לפי"ז נראה, שאף במחלוקת ת"ז וב"כ מעין גדר כזה. השיטה ת"ז היא בהתאם להוראת הביטוי: נתר. לעומת זה סובר בעל השיטה ב"כ שפירוש "גובלות" הוא ב"כ ולא סתם: נתר. הרי בה על גובלות הנאכלים וגובלות סתם בודאי הרבה שכמות שהם הם אינם ראויים כלל לאכילה. ומוזה שבלשון "נבל" המכוון פה המצב המביא לידי נשירה. וגובלות פירושו פירות כאלו חלשים ולאיים שאין בכתם להתבשל באופן טבעי ונכשרים לאכילה באופן מלאכותי, היינו: בושלי כמרא. וע"ע להלן ע"י הערה 37, ולפי"ז מקום אולי להכניס לגדר זה גם את מחלוקת החכמים ורבי יוסי ברי"ה המובאת שם, ע' להלן בפנים שם.

(30) בתוס' ריה"ח ס"ד"ה ב"כ: ורבי פירש תמרים שיבשו ונשרפו מחום החמה. ובשיטת רי"ב: תמרים שהם שדופי (ג' שצ"ל: שרופי) חמה אבל תמרי דזיקא בפה"ע. ובכך, גם פה: תמרים, האם זה רק אשגרתא דלישנא תמרי דזיקא.

ועושה אותן כומר בארץ ומתבשלין. פירוש זה הוא של הר"ח, והוא מובא בשמו בתוס' ריה"ח בזה"ל³¹: פ"ח פירות שאין נכשרין³² לאכילה כלל וכומרין אותן בעפר או ברמץ להתבשל ולשון חמימות הוא כמו ממכר בשרא כומר של ענבים ושנינו במעשרות פ"ד מ"א הכובש והשולק והמולח בשדה [חייב] והמכמר באדמה פטור. ובכך, פה כבר סתם: פירות שאין נכשרין, או: נגמרין³³, ויתכן גם שנפלו מאליהם. וכן גם בפה"מ לרמב"ם בברכות: ונבלות הם הפירות אשר נפלו³⁴ מן האילנות פגים קודם שיתבשלו³⁵. וגם בתור"י: פירוש נבלות הפירות שנפלו קודם בישולן. ונראה שאף הם בשיטת פירושו של הר"ח.

ולפירוש הר"ח העיקר שבושלי כמרא היינו פירות שלא נתבשלו על האילן אלא ע"י חימום מלאכותי — כמרא. ולרש"י והר"ש יסודו של הפירוש הוא: כמרא, בהוראת חום השמש הקודה, השורף ומייבש, או המכווץ ומצמק. אולם פירוש זה אינו הולם את הלשון בושלי כמרא, או שהוא קשה מפאת עצם הדין: שהנ"ב, לעומת זה הולם פירוש הר"ח גם את הלשון וגם את הדין. אכן לפירוש הר"ח מקום אמנם מנקודת מבט משנת ברכות להכניס לגדר בושלי כמרא גם פירות שנתלשו מאיזו סבה שהיא קודם בישולם וגם פירות שנפלו מאליהם. הפירות בין כך ובין כך לא נתבשלו על האילן אלא הוא עושה אותם כומר כדי להבשילם ולפיכך מברך עליהם שהנ"ב. אבל לגבי משנת דמאי נראה יותר שהמכוון הוא דוקא פירות שנפלו מאליהם. כשתולשם, הרי ידים מוכיחות שלא הפקירם, ומדוע הם בגדר הקלין שבדמאי. והיות אינו נראה לחלק בנדון זה בין משנתנו למשנת דמאי מכאן סיעתא לשיטה האומרת שהמכוון הוא פירות שנפלו קודם בישולם מאליהם. ובסוגית הירושלמי שעל משנתנו ממין עד וראיה לשיטה זו.

בירושלמי פ"ו ה"ג (י' רע"ג) איתא: החמיץ יינו אומר ברוך דין אמת

31 ע"ע אר"ז ח"א סי' קע"ה ותוס' הרא"ש על האתר, וע"ע עה"ש ערך כמר א' ח"ד עמ' ר"ג הערה 5 ואוצה"ג ברכות, פ"ח סי' קע"ח.

32 בתוס' הרא"ש: נגמרין.

33 עיין הערה הקודמת.

34 אבל במ"ת ברכות פ"ח ה"ח רק: והנובלות שהן פגין. ובפה"מ לדמאי: נבלות הם התמרים הנופלים מן הדקל והוא ג"כ רובו הפקר. פירושו למשנת ברכות הוא לפי הא"ד א' שבסוגיתנו ואליבא דפ"ח לבי"ב. ואת משנת דמאי הוא מפרש בהתאם למסקנא "קשיא" שבסוגיתנו. לעומת זה הוא מקיים במ"ת מעשר פי"ג ה"א את משנת דמאי אליבא דסוגית הירושלמי. ע' כ"מ שם ד"ה פירות.

35 כדי למהר בישולם. או אפילו יותר נכון מפני שלרגלי מוג האויר הוא חושב שלא יתבשלו יותר על האילן.

וכו' ראה גוביי אומר בד"א בא לאוכלו אומר שהנ"ב ראה נבלות שנשרו אומר בד"א בא לאוכלן אומר ברוך שהנ"ב³⁶.

הלשון: ראה נבלות שנשרו, ולא: ראה נבלות, ותו לא. כגוביי: ראה גוביי, ולא יותר, מוכיח במדה מסוימת, שהמכוון פה הוא דוקא נבלות שנשרו. כי הביטוי: נבלות, כשלעצמו משמעו סתם פירות שלא נתבשלו ואינם כבר על האילן בין שנתלשו בין שנפלו. ומכאן ג"כ להסיק ששיטת הירושלמי פה היא בושלי כמרא³⁷. אחרת היה צ"ל: פירות שנשרו. והנה עוד

פוגית הירוש' למשנת נבלות תמרה באספקלרית התוס' והבבלי

בירושלמי דמאי פ"א ה"א (כ"א מסע"ג) איתא: תני רבי יוסי בי רבי יהודה הנובלות הנמכרות עם התמרים הרי אלו (פטורות)³⁸ [חייבות]... כשהטילו שאור או בשלא הטילו שאור ר' מנא אמר כשהטילו שאור אנן קיימין וכו' ר' חנינא אמר בשלא הטילו שאור אנן קיימין וכו' ר' יוסי בי רבי בון אמר ר' זעירא ור' הילא חד אמר כהדין וחד אמר כהדין וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא את³⁹ שהטילו שאור חייבות ואת⁴⁰ שלא הטילו שאור פטורות.

הלשון: לא כדברי זה ולא כדברי זה, משמעו כרגיל דעה שלישיית החולקת על הקודמות. וכאן לפי"ז המכוון, שריב"י חולק על המשנה, והחכמים חולקים עליו ועל המשנה. אכן כשיש כאן שלשה חולקים אוקימתת רבי חנינא קשה מאד. לאוקימתתו סובר ריב"י שכשהטילו שאור אף בפני עצמן הן חייבות⁴¹. וכשהוא חולק על המשנה נראה שאף היא אינה פוטרת אלא כשלא הטילו שאור. כי כשהיא פוטרת אף כשהטילו שאור, מדוע חולק ריב"י על בשלא הטילו ולא גם על כשהטילו שאור. ואינו נראה שלר"ח הוא באמת חולק גם כשהטילו, כי לפי"ז היה צ"ל: רבי חנינא אמר אף⁴²

36 כה"ע מובא גם במפתח לרנ"ג על האתר, ע"ש. כדאי עוד לציין שכנראה קיימינן פה בברייתא.

37 כבר עמד על זה הר"ש סירליאו, ע"ש.

38 ט"ס דמוכה.

39 בדפוס הרגיל: אלא אפילו שהטילו... ושלא. יתכן, שמעיקרא: אלא אלו שהטילו... ואלו שלא. והמלה: אלו — ואלו, נטשטשה קצת, ומכאן מחד גיסא: את — ואת, ומאיך גיסא נעשה מן: אלו, המלה: אפילו, ולרגלי זה נשמט כבר לגמרי „ואלו“.

40 ע' הערה הבאה.

41 ואינו נראה שאין כאן: אף, מפני שהמשנה פוטרת את שהטילו ובוה הוא חולק על כל הדין כולו ומחייב אותן אפילו בפני עצמן. כי לפי"ז כבר הכל חסר מן הספר. ועוד,

בשלא הטילו וכו'. אולם כשגם המשנה פוטרת רק בשלא הטילו שאור משנתנו וחכמים דברייתא בחדא שיטתא, וכאן רק שתי שיטות, זו של משנתנו וזו של ריב"ז ולא יותר.

איברא מחלוקת ריב"ז וחכמים איתא גם בתוס' דמאי פ"א ה"א וז"ל שם: רבי יוסי בר יהודה אומר הנובלות הנמכרות עם התמרה חייבות וחכ"א עד שלא יטילו שאור פטורות משיטילו שאור חייבות. ובכך, פה ליתא כה"ע: לא כדברי זה ולא כדברי זה. מכל זה המחזור ביותר הוא שקיימינן כאן בהערה מאוחרת שגשגתה בלשון משנה, וכפי שכבר העירו⁴², מכוונים הדברים כלפי המחלוקת של ר' מנא ור' חנינא. היינו משיטת החכמים, שכל עיקרה היא הבחנה בין שהטילו ללא הטילו שאור, נראה, ששיטת ריב"ז אומרת רק הבחנה בין נמכרות ללא נמכרות עם התמרים מבלי להבחין בין הטילו ללא הטילו שאור. ולפי"ז מכאן: לא כדברי ר"מ ולא כדברי ר"ח⁴³. ובאמת הרושם, ואולי אפילו יותר מרושם גרידא, שריב"ז וחכמים חולקים בביאור הדין: ונובלות תמרה, שבמשנת דמאי, ריב"ז מגביל את הדין בזה שהוא מכניס את ההבחנה: נמכרות עם התמרים. (לר"מ כדאית ליה: בשהטילו שאור, המכוון הוא שלריב"ז הדין: ונובלות תמרה, הוא בשהטילו ואינן נמכרות, אבל הטילו ונמכרות חייבות, וכשלא הטילו בודאי אף בפני עצמן פטורות. ולר"ח כדאית ליה: בשלא הטילו, כל הדין: ונובלות תמרה, הוא רק בשלא הטילו ונמכרות בלבד, אבל לא הטילו ואינן נמכרות פטורות וכשהטילו חייבות אף בנמכרות)⁴⁴. והחכמים אף הם מגבילים את הדין: ונובלות תמרה, שבמשנה, אלא הם מקיימים אותו בשלא הטילו שאור בלבד וללא כל הבחנה בין נמכרות ללא נמכרות עם התמרים. היינו החכמים מכניסים כאמצעי הגבלתי את ההבחנה בין שהטילו ללא הטילו שאור במקום הקריטריון ההבחנתי של ריב"ז: נמכרות — לא נמכרות עם התמרים. בכל אופן פה גם מקבילה למחלוקת ר"א ור"ז שבבבלי. סו"ס מזודה על נקלה השיטה: בשלא הטילו שאור, עם זו של: בושלי כמרא, והשיטה: בשהטילו שאור, עם זו של: תמרי דזיקא. וראוי עוד לציין שהמחלוקת של ר"א ור"ז: רבי זעירא ורבי הילא, מוצעת פה כבבבלי בלשון: חד אמר...

אף מזהו פלוגתת ר"ז ור"ה להלן מוכח שהלשון בשלא הטילו הוא דוקא, היינו אבל כשהטילו חייבות גם כשאין נמכרות.

42) ע' ביאורי הגר"א שבירושלמי דפוס וילנא.

43) ברם לשיטתו כולם סוברים שהמשנה היא בשלא הטילו, אלא שריב"ז מוסיף עוד את ההבחנה של נמכרות.

חד אמר. אכן פה היא נשנית איפה על ריב"ז או לפי דברינו הנ"ל על דין המשנה אליבא דריב"ז. איברא יתכן שמעיקרא היא נלמדה על משנת דמאי ור"ז ברבי בון מזהה אותה עם מחלוקתם של ר"מ ור"ח. ומכאן צורתה הנוכחית בירושלמי. לעומת זה בבבלי לפנינו מעין המקור שממנו שאב ר"ז ברבי בון. ולפי"ז מקום אולי אפילו להשערה שהמחלוקת: בושלי כמרא — תמרי דזיקא, נעוצה מעיקרא במחלוקת ריב"ז וחכמים⁴⁴. השיטה: בושלי כמרא, היא זו של החכמים. הם מקיימים את הדין: ונובלות תמרה, בשלא הטילו, ומה שהביטוי: נוכלות, משמעו: בושלי כמרא. כי כשלא הטילו שאור הן בודאי זקוקות להבשלה מלאכותית. והשיטה: תמרי דזיקא, יסודה בשיטת ריב"ז ולפי ר"מ, המקיימת את דין המשנה: ונובלות תמרה, בשהטילו שאור ואינן נמכרות עם התמרים. אבל כשהטילו שאור הן כבר בגדר פירות בשלים שנקבעו למעשר⁴⁵. לכן הביטוי: נוכלות תמרי, משמעו: תמרי דזיקא.

מהקדמה לברכה להקדמת הברכה

על מחלוקת רבי יהודה וחכמים במשנה: היו לפניו מינין הרבה רי"א אם יש ביניהן מין שבעה עליו הוא מברך וחכ"א מברך על איזה מהן שירצה, איתא שם

בירור פוגית

מ"א א'. אמר עולא מחלוקת בשברכותיהן שוות דר"ז סבר מין שבעה עדיף ורבנן סברי מין חביב עדיף אבל בשאין ברכותיהן שוות ד"ה מברך על זה וחוזר ומברך על זה⁴⁶ מיתיבי היו לפנינו צנן וזית מברך על הצנן ופותר את הזית⁴⁷ הב"ע כשהצנן עיקר א"ה אימא סיפא רי"א מברך על הזית ממין שבעה לית ליה לר"ז הא דתנן... מברך על העיקר ופותר את הטפילה וכ"ה ה"נ דלית ליה והתניא רי"א אם מחמת צנן בא הזית מברך

44) ע' לעיל הערה 29.

45) ע' מעשרות פ"א מ"ב. ובאין נמכרות הן פטורות משום הפקר. ע"ע מאה"פ שם סד"ה רבי יוחנן.

46) בב"ב: זה ואיזה שירצה יקדים מיתיבי, וכן ברי"ף. אבל ברור שזה תוספת ביאור, ע' רש"י ותוס' ד"ה אבל וד"ס שם אות ע'. ברש"י שם: פשיטא ל"ג עד מיתיבי חזא שאין זו שיטת הגמרא וכו', אבל לא מצאתי בשום מקום עקבותיה של ג"ז, ומדברי רש"י א"א לעמוד על טיב לשונה.

47) בכ"פ כבר: הזית ואי אמרת מברך על זה וחוזר ומברך על זה אזית נמי גברוך הב"ע.

על הצנון ופוטור את הזית לעולם⁴⁸) בצנון עיקר עסקינן וכי פליגי ר"י ורבנן במילתא אחריתי פליגי וחסורי⁴⁹) מחסרא וה"ק היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון ופוטור את הזית בד"א כשהצנון עיקר אבל אין הצנון עיקר ד"ה מברך על זה וחוזר ומברך על זה ושני מינין בעלמא שברכותיהן שוות מברך על איזה מהן שירצה ר"א מברך על הזית שהזית ממין שבעה פליגי בה ר' אמי ור' יצחק נפחא ח"א מחלוקת בשברכותיהן שוות... אבל בשאין ברכותיהן שוות ד"ה מברך על זה וחוזר ומברך על זה וח"א אף⁵⁰) בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת בשלמא למ"ד בשברכותיהן שוות מחלוקת שפיר אלא למ"ד בשאין ברכותיהן שוות פליגי⁵¹) במאי פליגי א"ר ירמיה להקדים⁵²) דא"ר יוסף ואיתימא רבי יצחק כל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה שנאמר ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש ופליגא דר' חנן דא"ר חנן כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר חטה דתנן וכו'.

רבו כאן השיטות והפירושים, אבל איך שנפרש, מ"מ כנראה בעיקר מכאן⁵³) השיטה הרווחת, שבפירות האילן ופירות הארץ «מברך» על זה וחוזר ומברך על זה ומקדים על פירות האילן ברישא דאחשבינן⁵⁴) רחמנא ועלי להו'.

48) בכ"מ במקום כל זה: חסורי וכו', וע"ע ד"ס אות צ'.

49) באו"ז ח"א סי' קע"ו ליתא: אף, והוא באמת מיותר, שהרי אח"ז איתא: נמי מחלוקת. אכן ברש"י איתא: ה"ג וח"א אף... נמי מחלוקת. כבר מזה הרושם, שפה מעיקרא רק: וח"א בשאין ברכותיהן שוות מחלוקת, ועל זה גוסף מחד גיסא: אף, ומאידך: נמי, ולפנינו איפה הרכב שתי גירסאות. וע"ע בהערות שאח"ז.

50) בכ"מ: מחלוקת, במקום: פליגי, והיא היא. ומן הלשון כמו שהוא לפנינו, שהמכחן הוא שהם חולקים רק בשאין ברכותיהן שוות. אבל בב"ב ובכ"מ כבר: נמי מחלוקת. 51) ברש"י: ארי' בלהקדים פליגי, וכן על גליון כ"מ, אבל בפנים שם כלפנינו: במאי פליגי להקדים. ברש"י שם: «ולא גרסינן אבל בשברכותיהן שוות מברך על איזה מהן שירצה, השתא בשאין שוות מקפיד ר"י על הקדמתן ואמר מין שבעה עדיף כשבא לפטור זו בזו לא כל שכן». ברור שלפני בעלי גירסא זו שרש"י מוחק אותה רק: וח"א בשאין ברכותיהן שוות מחלוקת, ותו לא. ולקושית רש"י: השתא וכו', ע"ע להלן הערה 61. 52) בתוס' שם ד"ה אבל איתא אמנם: הא אמרינן לעיל גבי עובדא דבר קפרא דברכת בפה"א חשיב טפי משהכל לפי שמבוררת טפי, אבל לסוגיא זו ע"ע להלן בפנים.

53) לשון ה"ג אספי מס"ע 55. ע"ע ה"ג דו"ו ז' מס"ע ד', שם כה"ע בהצעה אחרת, בהצעת «שאילתא» בלי הטרימינולוגיה שלה, ע"ש. ונראה שהצעת דו"ו היא ראשונית. ע"ע במאמרי: לתיחה ושימור מצה ובעיית שאילתות וה"ג, שבספר אסף מעמ' 280, ע"ש מעמ' 293. 54) בדו"ו ליתא כאן הטעם: דאחשבינן וכו'. אולם להלן שם ח' רע"א איתא: אבל אייתי מיסאגי ועינבי על עינב מברך ברישא דאחשבינהו קרא וכו'. וכן באספי שם ר"ע 56. אכן בתוס' ד"ה אבל איתא: ומ"ש בה"ג דבפ"ע תקדים לבפ"א דמבוררת טפי וכו', אבל לפנינו ליתא טעם זה. בה"ג דו"ו שם איתא אמנם בהמשך הדברים שם: ובמקום דאיכא

איברא סוגיתנו כמות שהיא זקוקה לבירור. עצם אוקימתת עולא למשנה: מחלוקת בשברכותיהן שוות, ברורה, הוא מגביל את מחלוקת ר"י והכמים בלהקדים מין שבעה לברכה למינים שברכותיהם שוות. אולם לשון ההמשך: אבל בשאין וכו', מוזר מאד. הלשון: אבל בשאין... ומברך על זה, היה הולם לגבי מחלוקת, אם לברך על אחד ולפטור את השני או לברך על זה ולחזור ולברך על זה. בנוגע למחלוקת כזאת מקום להגדרה בלשון: «מחלוקת בשברכותיהן שוות» אבל בשאין ברכותיהן שוות ד"ה מברך על זה וחוזר ומברך על זה. ברם במשנה בהדיא שכל המחלוקת היא אם להקדים מין שבעה לברכה או לא. ולד"ה הוא פוטור את כולם בברכה אחת. אמנם כן, לפירוש המקובל⁵⁵) המכוון הוא: «מברך על זה וחוזר ומברך על זה» ואיזה שירצה יקדים. אבל לפי"ז דוקא העיקר, שר"י מודה ואינו סובר כאן «להקדים», חסר מן הספר⁵⁶), אתמהא.

אלא מאי, קיימינן פה כנראה בדיוק בדברי עולא: מחלוקת בשברכותיהן שוות, ולשון הדיוק: אבל בשאין וכו', יסודו בקושית: מיתיבי, שאחריו. הוא בא להבליט את קושיא זו. בברייתת מיתיבי בהדיא: מברך על הצנון ופוטור את הזית, ומכאן לשון הדיוק הבא לשמש בסיס לקושיא זו: אבל... וחוזר ומברך על זה, ולא יותר. לשון זה אמנם גם להלן בפלוגתת ר"א ור"י גפחא אבל מכל זה רק שהוא העבר מכאן לשם.

שיטת החסורי מחסרא פירושה שהרישא והסיפא הן ברייתות שונות שבמקרה העמדו זו ע"י זו. הנחה כזאת היא אמנם בגדר המציאות, אבל האוקימתא לרישא אף כלברייתא לעצמה: הב"ע כשהצנון עיקר, קשה מאד. כל לשון הברייתא אומר שבסתם קיימינן, ולא: בצנון עיקר. ועוד, מלשון הסיפא ברור, שר"י מוסב על איזה שיטה שלפני כן שעליה הוא חולק. ובדברי ר"י כאילו בהדיא שבשיטה זו על «היו לפניו זית ועוד מין שלא ממין שבעה הנקרא בשם מברך על איזה שירצה», או אפילו מפורש, שמברך על המין שלא ממין שבעה ופוטור את המין שבעה. דברי ר"י: מברך על הזית ממין שבעה, ולא: מברך על הזית תחלה, פשוטם כמשמעם פירושים: מברך על הזית שהוא מין שבעה ופוטור את המין שאינו מין שבעה.

בפה"א ובפ"ע בפ"ע קודם וכן פה"א ושהכל וכו' אבל ברוכי עפה"א (על פרי אילן לכתחלה בלי שכחה) לא מיפטרין דעץ אלא בעי מין ברכותיו. אבל באספי שם ג"א לגמרי, ע"ש. ועוד, גם פה אין הטעם המובא בתוס'.

55) ע' רש"י ותוס' וש"מ.

56) לכה"פ היה צ"ל כבב"ב וברי"ף הנ"ל הערה 46.

מכל זה נראה, שכדי לתרץ את הקושיא על עולא הפרידו כאן בין הדבקים והכניסו את הברייתא שלנו לגדר חסורי מחסרה. חילוקה איפה לשני מקורות, שאחד מהם מחוסר הגדרה העיקרית: בד"א בשחצנון עיקר, והשני מחוסר רישא.

זאת ועוד אחרת, נ"ק שגם הברייתא: רי"א אם מחמת צנון וכו', כרוכה ברישא: היו לפניו צנון וזית וכו', ברישא זו איתא שיטת הת"ק: מברך על הצנון ופוטר את הזית, ועלה קאי: רי"א מברך על הזית וכו', וגם: רי"א אם מחמת צנון וכו'.

במחלוקת ר' אמי ור"י נפחא אמנם לפנינו בהדיא: וח"א אף בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת, אבל בלשון שלפנינו כבגירסא שנמחקה ע"י רש"י ידים⁵¹ מוכיחות שמעיקרא פה רק: וח"א בשאין ברכותיהן שוות מחלוקת, היינו שהם חולקים בזה בלבד, ובשברכותיהן שוות ד"ה מברך על איזה מהן שירצה.

הלשון: להקדים, בדברי ר' ירמיה אינו הולם די צרכו. לשון זה אומר תשובה על שאלה: מאי בינייהו, או: למאי הלכתא, וכיוצא בזה, ועל: במאי פליגי, כלפנינו, היה צ"ל: בלהקדים⁵². ברם כה"ע: בשלמא למ"ד וכו', כשלעצמו אף הוא לכה"פ קצת מוזר⁵³. וקשה להשתחרר מן הרושם, שהשאלה שעליה השיב ר"י איננה כבר לפנינו⁵⁴ ובעלי סוגיתנו השתמשו בדבריו כתשובה על בעיתם הם: בשלמא למ"ד... במאי פליגי.

איברא אף מסוגיתנו כמות שהיא גראה, שכשאיני מגביל מחלוקת ר"י וחכמים כעולא לשברכותיהן שוות, בריית מיתיבי פירושה פשוטה כמשמעה. היינו בהיו לפניו סתם צנון וזית החכ"א מברך על הצנון ופוטר את הזית, שהרי "בירך על פירות האילן בפה"א יצא". ור"י סובר מברך על הזית ופוטר את הצנון. הכלל שהמברך "על פירות הארץ בפה"ע לא יצא", הוא רק לגבי מינים שאינם ממין שבעה, אבל כשיש מין אחד ממין שבעה, עצם

(57) ע' לעיל בהערות 49, 50, 51.

(58) ע' לעיל הערה 51.

(59) הראשונים כבר מתלבטים בביאורו, ע' תוס' ד"ה במאי, חהרשב"א ושט"מ ד"ה אלא למ"ד.

(60) מקום אולי להשערה, שתשובת ר"י: להקדים, היתה מעיקרא מכוונה לשאלה: מאי בינייהו, בנוגע לח"א בשברכותיהן שוות מחלוקת. ובתשובתו בעיקר הדבר רק מעין מקבילה לכירור: דר"י סבר מין שבעה עדיף ורבנן סברי מין חביב עדיף, שעל דברי עולא שבראש סוגיתנו. לולי כן, בזה גם במדת מה מן הגימיק להעברת תשובה זו על ענין אחר.

היותו ממין שבעה עושה אותו לעיקר לגבי שאר המינים, ועליו מברך ופוטר את שאר המינים, אעפ"י שברכתם היא בפה"א, כי הם נחשבים כטפל לגבי עיקר: רי"א מברך על הזית ממין שבעה, ועל זה עוד: רי"א אם מחמת צנון בא הזית מברך על הצנון ופוטר את הזית, היינו הזית ממין שבעה חודל מלהחשב עיקר רק כשהוא בא מפורש מחמת הצנון⁵⁵.

והמחלוקת בברייתא היא זו שבמשנה, היינו על איזה מין מברך ופוטר בזה את המין השני בשאחד מהם הוא מין שבעה, אלא בברייתא מפורש צנון וזית שברכותיהם אינן שוות, ובמשנה איתא סתם: מינין הרבה. לשון המשנה הוא שקול וסתום, אפשר להגבילו לברכותיהן שוות, כמו שמקום להגיד שמינין הרבה, היינו מינין שאין ברכותיהן שוות. ומכאן ממילא שתי אפשרויות שונות בנוגע לבעית היחס שבין המשנה והברייתא.

מקום לזהות את המשנה עם הברייתא ולהכניסן לגדר שיטה אחת, והיא, שאף במשנה המחלוקת היא בשאין ברכותיהן שוות. ולשון המשנה: מינין הרבה, משמעו מינים שהם שונים בנוגע לברכה, ובברייתא לפי"ז רק פירוש שבו מן הרבותא, שבסתם צנון וזית ברכת זית מין שבעה בפה"ע פוטר את הצנון שברכתו הוא בפה"א. אע"פ שברגיל בירך על פירות הארץ בפה"ע לא יצא. כי כאמור מין שבעה שאני, מכח היותו מין שבעה הוא נחשב עיקר והמין השני טפל לו.

מאידך מקום להגיד שהמשנה והברייתא באמת חולקות. סו"ס לפי הברייתא ר"י מרחיק לכת עד כדי כך שברכת זית מין שבעה פוטר את הצנון שברכתו היא בפה"א, ולפנינו משנה ערוכה: בירך... על פירות הארץ בפה"ע לא יצא. ומזה, שהמשנה לחוד והברייתא לחוד, ולשון המשנה: מינין הרבה, כוונתו מינין הרבה מאותה הברכה.

כשמתבוננים מתוך אספקלריה זו בשיטת עולא ובפולוגת ר' אמי ור"י נפחא: מחלוקת בשברכותיהן — בשאין ברכותיהן שוות, קשה להשתחרר מן הרושם, ששיטותיהם נעוצות איפה בשתי הגישות הנ"ל לבעית היחס שבין המשנה והברייתא. מ"מ בכל החומר היסודי שבסוגיתנו, התנאי והאמוראי גם יחד, ענין העדפת ברכה אחת והקדמתה לשניה לית מאן דכר שמיה. כל בעיתה היא הקדמת מין שבעה לברכה ולפטור בה את המין השני. הלשון:

(61) „אבל כשברכותיהן שוות מברך על איזה מהן שירצה“, ע' לעיל הערה 51. כי בברכותיהן שוות, כגון זית ואתרוג, אף כשהוא מקדים לאכול את האתרוג אני אומר שברכתו בודאי מכוונת גם לזית והוא לא נעשה טפל, שהרי גם ברכתו היא בפה"ע.

אר"י להקדים, איננו ברור די צרכו, אבל המחזור ביותר, שאף בו מעיקרא המכוון הקדמת המין, ולא הקדמת הברכה⁶⁵. אף הלשון: מוקדם לברכה, שבדברי ר"י ואיתמא ר"י: כל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה, פירושו בעיקר הקדמת המין. וכן רק על הקדמת המין בסוגית מ"א ב': רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא אייתי לקמייהו תמרי ורמוני שקל ר"ה בריך אתמרי ברישא א"ל ר"ח לא ס"ל מר להא דא"ר יוסף וכו' א"ל זה שני לארץ וזה חמישי לארץ וכו'. והרי גם על תמרי וגם על רמוני מברך בפה"ע. והנה עוד סוגית

עובדא דבר קפרא בבבלי ובירושלמי ובעית הקדמת ברכה

ל"ט א'. גימא כתנאי⁶⁶) דהנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דבר קפרא הביאו לפניו כרוב ודורמסקין ופרגיות גתן ב"ק רשות לאחד מהן לברך קפץ וברך על הפרגיות לגלג עליו חבירו כעס ב"ק וכו' תנא ושניהם לא הוציאו שנתן מאי לאו בהא קא מיפלגי דמברך סבר וכו' ומלגלג סבר שלקות בפה"א פרגיות שנה"ב הלכך פירא עדיף לא דכ"ע שלקות ופרגיות שהנ"ב והכא בהאי סברא קמיפלגי מ"ס חביב עדיף ומ"ס כרוב עדיף דויק. על סוגיא זו איתא בתוס' מ"א א' תד"ה אבל: אמרינן לעיל גבי עובדא דבר קפרא בפה"א חשיב טפי משהכל לפי שמבוררת טפי. אכן לשון עצם המעשה: קפץ וברך על הפרגיות, אומר בכל אופן לא פחות הקדמת המין לברכה מהקדמת ברכת מין זה לברכתו של מין זה. אלא מאי דברי תוס' הנ"ל יסודם בלשון הבירור: ומלגלג סבר... הלכך פירא עדיף. איברא אף את הלשון: פירא עדיף, אין בהכרח לפרש במובן: ברכה דפירא עדיפא ויש להקדימה לשהכל, כי היא מבוררת טפי מברכת שהכל. סו"ס מקום גם לפרשו במובן פרי חשוב יותר ונעשה עיקר⁶⁷). ולפי"ז גם פה בעית הקדמת המין לברכה ולא הקדמת ברכה זו לברכה זו. ועוד, סו"ס קיימינן פה בבירור סתמי⁶⁸). ובר מן דין ומן דין הרי סוגיתנו נשנית גם

62 ע' לעיל הערה 60.

63 הלשון: גימא כתנאי, אינו הולם כאן. ע' כ"מ וד"ס שם אות צ'. וע"ע במאמרי: קיום השערה, שבקובץ ארץ ישראל ח"ג מעמ' 191. זאת ועוד אחרת, בבירור: במאי קמיפלגי וכו', יש גירסאות מגירסאות שונות וכולן יחד מטילות חשד על ראשוניות צורתו הנוכחית. ומכאן כנראה גם הלשון: והכא בהאי סברא קמיפלגי וכו'. בכל אופן טבוע בירור זה בחותם מאוחר. וע"ע הערות הבאות.

64 ופוסטר את הספילה. והיות ברכותיהן שוות מברך על העיקר בפה"א ופוסטר את הספילה שהנ"ב.

בירושלמי ברכות פ"ו סה"ב וז"ל שם: ב"ק ותריין תלמידוי נתארתו אצל בעה"ב בהדין פונדיקא דברכתא אפיק קומיהן פרגן ואחוניא⁶⁹) וקפלוטין אמרו נברך על קפלוטה דו פטר אחוניא ולא פטר פרגותא נברך על אחוניא לא פטר לא דין ולא דין קפץ חד ובירך על פרגותא שהנ"ב גחיד ליה חבריה א"ל ב"ק וכו' לא לזה גורגנן אלא לך לוגלגן זה עשה בגרגרותו אתה למה לגלגת ולזה אמר חכם אין כאן זקן אין כאן אמרו לא יצאה שנתן עד שמתו א"ר יוסי הא אולינן תריין ולא שמעינן מינה כלום מיי כדון מסתברא מברך על הקפלוטא שהכל נהיה בדברו טפילה לו.

בלשון: שהנ"ב טפילה לו, כאילו בהדיא שיטת התוס' הנ"ל: מסתברא מברך על הקפלוטה בפה"א שהיא ברכה חשובה ומבוררת והדר מברך על הפרגיות שהנ"ב. כי ברכת שהנ"ב טפילה לברכת בפה"א⁷⁰). ברם לפי"ז מדוע על הקפלוטה ולא על האחוניא, שעליו בפה"ע⁷¹). וברכת בפה"ע בודאי יותר חשובה מבפה"א, היא גם יותר מבוררת וגם, אחשבינה רחמנא ועלי להרי. ועוד, הלשון: טפילה לו, פירושו לקפלוטה, ולא לברכתו. כבר מזה נראה, שג"י זו יסודה בהגהה ובהשפעת השיטה הנ"ל או סתם בט"ס ובאשגרתא דלישנא. ובאמת בחהרשב"א ובר"ש סירליאו ובכ"י ר': רק: שהכל טפילה לו, היינו, שהפרגיות והאחוניא טפילים לקפלוטה. לכן מסתברא שהוא מברך על הקפלוטה שהוא עיקר ופוסטר אותם, כי הם "טפילה לו".

ברור שכל הבעיה בעצם המעשה וגם במסקנא היא אך ורק הקדמת המין לברכה שבה יפטר שאר המינין. המברך הקדים את הפרגיות שברכתן שהנ"ב, כי "ועל כולן אם אמר שהנ"ב יצא". אולם הוא טעה, כי אחוניא

65 מין שזיף. ע' פ"מ, וע' במלוגו של יסטרוב בערכו. ולחנם נדחק כאן בעל ספר החרדים שם בד"ה נברך על אחוניא, דברי הירושלמי פשוטים וברורים: אמרו נברך על קפלוטה (בפה"א) דו פוסר אחוניא (שברכתו בפה"ע) ולא פטר פרגותא (שברכתה שהנ"ב) נברך על אחוניא (בפה"ע) לא פטר לא דין (קפלוטה, שברכתה בפה"א) ולא דין (פרגותא, שברכתה שהנ"ב).

ונראה שאף "דורמסקין" שבבבלי במקום: אחוניא, שבירושלמי פירושו שזיף, ע' רש"י שם ל"ט א' ד"ה דורמסקין. התוס' שם ד"ה דורמסקין מקשים על פרש"י: אי"כ בפה"ע בעי ברוכי, ומכאן פירושם: שהוא מין כרוב. וע"ע בתוס' ריה"ח ובתוס' הרא"ש בשם ה"ר יוסף, המקיים את פירש"י בזה שהמכוון הם שזיפים, שנשלקו ואישתנו לגריעותא ולכן יברך עליהם שהכל".

איברא מן המקבילה בירושלמי כמלשון העובדא עצמו בבבלי מוכח שהמעשה היה בשזיפים שברכתם הוא בפה"ע. ומן הקשיים שבבירור הסתמי להסיק אך ורק על סיבו ומהותו הוא ולא על עצם המעשה.

66 ע' פ"מ שם.

ופרגיות טפילים לקפלוטה. לפיכך היה צריך לברך על הקפלוטה שהוא עיקר אעפ"י שברכתו הוא בפה"א, כי מברך על העיקר ופותר את הטפילה. מהשוואת הבבלי עם הירושלמי נראה, שאף בבבלי לסוגיתנו מעיקרא בערך צורת סוגית הירושלמי שלפנינו. אלא בבבלי ניסו אח"כ להכניסה לגדר הפלוגתא בברכת שלקות שבסוגיא שלפני כן שם. ומכאן: נימא כתנאי, על כל הבירור הסתמי: מאי לאו בהא קמיפלגי וכו'. איברא גם פה לבסוף: והכא בהאי סברא קמיפלגי מ"ס... ומ"ס כרוב עדיף דזיין, העולה בקנה אחד עם מסקנת הירושלמי: מברך על הקפלוטה (שהוא עיקר) שהכל טפילה לו.

מחלוקת רבי יהודה וחכמים בסוגית הירושלמי

בירושלמי פ"ו ה"ד איתא על משנתנו הנ"ל: ריב"ל אמר מה פליגין ר"י ורבנן כשהיה בדעתו לאכול פת אבל אין בדעתו לאכול פת כל עמא מודויי שאם יש ביניהן ממין שבעה עליו הוא מברך א"ר אבא צריך לברך בסוף א"ר יוסי הדא דר' אבא פליגא על דריב"ל דריב"ל אמר מה פליגין... עליו הוא מברך ומר ר' אבא וצריך לברך בסוף לא בירך נעשה טפילה דתנינן תמן כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופותר את הטפילה הדא גריזמתא רבי ירמיה בשם ר' אמי מברך על תורמוסא א"ר לוי על שם אל" (תגול דל כי דל הוא עד כדון בשדעתו לאכול פת לא היה בדעתו לאכול פת לא בדה רבן) גמליאל זוגה סלק גבי אילין דבית ר' ינאי חמתהון נתבין זיתא ומברכין לפניו ולאחריו אמר לון ועבדין כדין ר' זעירא שלח שאל לר' שמואל בר נחמן ר' כהנא בשם ר' אבינא כל עמא מודויי שאם יש ביניהן ממין שבעה עליו הוא מברך א"ר זעירא ויאית מן מאן דאנן חמין רבנן סלקין לריש ירחא ואכלין ענבין ולא מברכין בסופה לא בשיש בדעתו לאכול פת היו לפניו מינין שבעה על איזה מהן הוא מברך תמן אמרין כל הקודם למקרא קודם לברכה וכל הסמוך לארץ קודם לכל.

מפרשי הירושלמי חלוקים בביאור סוגיא זו ומהם גם שמגיהים אותה (67).

ואני אסתפק בהצעת פירושה כנלענ"ד:

„ריב"ל אמר... לאכול פת". ריב"ל מקיים את המחלוקת רק בשבדעתו לאכול פת ואין לי בעית ברכה לאחריו. שהרי אחר הפת יברך שלש ובברכת

(67) משלי כ"ב, כ"ב.

(68) ליתא בפירוש בעל ספר החרדים. ע"ע פ"מ שם ורויף מבוא הירושלמי בערכו.

(69) ע"י הגהות הגר"א וש"מ.

שלש כלולה כל ברכה לאחריו שהיא (68). „אבל אין דעתו לאכול פת". ולשיטת החכמים (69) אין ברכה לאחריו אלא על מין שבעה: „כל עמא מודויי שאם יש ביניהן ממין שבעה עליו הוא מברך". כי אחרת אין לו ברכה לאחריו. מפני שהמין שבעה נעשה טפל ועל העיקר אין ברכה לאחריו.

אח"כ בא: „א"ר אבא צריך לברך בסוף". ועל שיטת ריב"ל ומימרת ר' אבא שאחריה גם יחד בא כבירור:

„א"ר יוסי הדא דר' אבא פליגא... ומר ר' אבא וצריך לברך בסוף". היינו בדברי ר' אבא לא סתם בירור נוסף על ריב"ל (70). אלא שיטת אחרת החולקת על זו של ריב"ל. כוונתם היא שצריך לברך בסוף גם (71) על מינים שאינם ממין שבעה (72). ולשיטה כזאת אין שום מקום להבחין במחלוקת ר"י וחכמים בין דעתו לבין אין דעתו לאכול פת. שהרי יש ברכה לאחריו אף בשאין דעתו לאכול פת.

אחר בירור זה שבים לריב"ל ומנמקים את שיטתו: „לא בירך נעשה טפילה דתנינן... ופותר את הטפילה". הרי כשבאין דעתו לאכול פת ולא בירך על מין שבעה, המין שבעה נעשה טפילה ואין לו ברכה שלאחריו. לפיכך „כל עמא מודויי שבאין דעתו לאכול פת אם יש ביניהן ממין שבעה עליו הוא מברך" כעל העיקר (73) לגבי הטפילה ותהיה לו ברכה לאחריו. „הדא גריזמתא... כי דל הוא". בגריזמתא מעורבים מינים שונים וביניהם גם תורמוס שברכתו היא בפה"א וגם תמרים (74) שהם מין שבעה

(70) לבעיה זו ע"ע להלן בפנים.

(71) בבבלי ל"ז א' אמנם בברייתא: הכוסס את האורז... ולבסוף ברכה אחת מעין שלש, אבל גם שם עליה: והתניא לבסוף ולא כלום, וכן גם בתוס' שם פ"ד ה"ז ובירושלמי פ"ו ה"א: ואין מברך אחריו כלום — ואין צריך לברך אחריו. השוה לשון הברייתא שם מל"ז סע"א: רבי יהודה אומר משמו וכו'. מ"מ שיטת החכמים הרווחת שאין ברכה לאחריו אלא על מין שבעה. לשיטת ר"ע במשנת מ"ד א': אפילו אכל שלק והוא מונוגו מברך עליו ג' ברכות, אין ענין לכאן.

(72) ע"י פ"מ ד"ה דא.

(73) בפ"מ שם ד"ה ואמר ר"א וכו': דר"א פליג וס"ל דלעולם צריך לברך עליהן בסוף ואפילו כשדעתו לאכול פת.

(74) ובכ"ז, מעין שיטת ר"ג, ולברכה זו שלאחריו ע"ע להלן בפנים.

(75) לסברא זו ע"י לעיל ד"ה איברא שלפני הערה 61.

(76) ע"י במפרשים שם. והשוה תנחומא הנדפס במדבר פי' כ"ב ות"ב שם פי' כ"ז: א"ר תנחומא ב"א א"ר לוי אל תגזול דל כי דל הוא זה התורמוס שהוא נכנס עם הפרפת לא יאמר אדם יש לפני אגוזים תמרים עליהם אני אומר ומניח את התורמוס אמר הקב"ה אל תגזול דל כי דל הוא.

וברכתם היא בפה"ע. ועל שיטת ר' אמי שמברך על התורמוס מסתמא דגמרא בהתאם לשיטת ריב"ל: "עד כדון... לא בדא".

ר' גמליאל זוגה... אמר לון ועבדין כדין. מלשון הענין שרג"ז תמה על עצם הברכה שלאחריו⁷⁷. אכן על זית יש לכ"ע ברכה לאחריו. מזה ומקום הענין במסגרתנו פירוש המפרשים, שדבית רבי ינאי ברכו לאחריו אף אם היה בדעתו לאכול פת. ומכאן תמיהת רג"ז: ועבדין כדין. ובעל ספר החרדים לומד אפילו את ההמשך שאח"ז: ר"ז שלח שאל וכו', כנימוק תמיהת רג"ז: ועבדין כדין [והרי] ר"ז שלח וכו'. לשון המשך זה הוא קצר וכמעט קטוע, אבל הוא מענין סוגיתנו וכוונתו ברורה:

ר"ז שלח שאל לרשב"ב (אם הדין כריב"ל, והוא השיב): ר"כ בשם ר' אבינא (אמר כריב"ל: באין בדעתו לאכול פת) כל עמא וכו' עליו הוא מברך א"ר זעירא ויאות (ושפיר קאמר) מן מאן... לא בשיש בדעתו לאכול פת. ובכך, כריב"ל שבדעתו לאכול פת אף על מין שבעה אין ברכה לאחריו. אחכ"ז באה לבסוף עוד השאלה: "היו לפניו מינין שבעה על איזה מהן הוא מברך". ועליה כתשובה בשם בבל שיטת ר"י ואיתימא ר"י: כל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה, בצירוף בירורו הנוסף הנ"ל של רב המנונא: זה שני לארץ וזה חמישי לארץ, בלשון: "תמן אמרין כל הקודם למקרא קודם לברכה וכל הסמוך לארץ קודם לכל. ונ"ק שכל השאלה יסודה במסורת בבליית זו שבאה איפה לא"י מסורא. בעובדא דרב חסדא ורב המנונא שם מ"א ב' קיימינן בסורא.

בירושלמי ליתא כל ההבחנה בין ברכותיהן שוות לאין ברכותיהן שוות. אף מלשון דברי ריב"ל על דברי ר"א שעליהם נראה שנכנסים פה רק לגדר הבחנה בין דעתו לאין דעתו לאכול פת, ותו לא. אכן בירושלמי ברכות פ"ו סה"א איתא: תני מברכין על הדגן וכו' פת שעורין ופת כוסמין אומר על של שעורין והלא של כוסמין יפה ממנו. אלא שזו ממין שבעה וזו אין ממין שבעה רבי יעקב בר אחא בשם ר' זעירא דר' יודה היא דר' יודה אמר אם יש ביניהן ממין שבעה עליו הוא מברך.

פה קיימינן בברכותיהן שוות. אולם מזה רק כמסקנא הכרחית, שכאן שיטה הסוברת כעולא שהם חולקים בברכותיהן שוות.

(77) השוה את הבירור של ברכת דבי ר' ינאי להלן בפנים.

**

איך שיהא מ"מ נראה שלשיטת העדפת ברכה על ברכה והקדמתה אין שום עקבות לא בחומר התנאי ולא בחומר האמוראי שבבבלי ושבירושלמי. כל יסודה של שיטה זו הוא בהקדמת מין שבעה לברכה. מהקדמת מין שבעה לברכה באו להקדמת ברכת מין שבעה לברכה אחרת. כדאיתא בה"ג הנ"ל: ומקדים על פירות האילן ברישא דאחשבינן רחמנא ועלי להו. ומכאן אח"כ שיטה זו על נימוקה: שבפה"ע חשובה טפי מפני שהיא מבוררת טפי.

מברכה אחת לברכה אחת מעין שלש

מ"א ב'. איתמר הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה א"ר הונא טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם וכן א"ר נחמן... ורב ששת אמר טעונין ברכה בין לפניהן בין לאחריהן שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה בכיסנין בלבד ופליגא דר"ח⁷⁸ דאר"ח פת פוטרת כל מיני מאכל ויין פוטר כל מיני משקים א"ר פפא הלכתא וכו'.

אף בסוגיא זו ובעיקר בדרב פפא רבו השיטות והפירושים⁷⁹. אולם עיקר מבוקשנו כאן הוא המחלוקת של ר"ה, ר"נ ורב ששת. ברכת תאנים וענבים האחרונה שנויה במחלוקת ר"ג וחכמים, לר"ג מברך אחריהם ג' ולחכמים אחת. ברם גם לחכמים מברך אחריהם אחת ושיטה רווחת היא שברכה אחת פירושה אחת מעין שלש. ובהתאם לזה הוא הפירוש המקובל לדברי ר"ש, שבברכה "לאחריהן" הוא מתכוון לברכה אחת מעין שלש⁸⁰. אכן לפי"ז שיטת ר"ה ור"נ ברורה ויש בה בנ"ט: "טעונים ברכה לפניהם", כי פליגא דר"ח דאמר פת פוטרת וכו', ואין טעונים ברכה לאחריהם, דבהמ"ז⁸¹ פוטרות. אבל לא כן שיטת ר"ש האומרת לפי"ז שברהמ"ז אינה פוטרת אותם והם טעונים ברכה גם לאחריהם. היינו הוא צריך ק"כ לברך אחריהם ברכה אחת מעין שלש ואח"כ עוד שלש ברכות. אתמהא. רש"י כנראה הרגיש בזה ומכאן בפירש"י ד"ה בין: דלא פטר (בהמ"ז)

(78) ד"ס: ר"ה בר אבא. אבל נ"ק שג"י זו יסודה בקושי שבתר"י ד"ה ופליגא: אע"פ שהאמוראים אינם חולקין עם התנאים. וע"ע בחידושי אנשי שם שם.

(79) השוה התשובות שבאוצה"ג ורש"י ותוס' על האתר וש"מ.

(80) שהרי בורא נפשות הוא, ולא כלום. ע' ה"ג דו"ז ז' ב': ומאי לא כלום לאפוקא

מברכה אחת מעין ג' אלא מבורא נפשות לא נטיק. וע"ע תוס' כאן ד"ה אלא.

(81) לשון רש"י.

אלא מידי דזיין והני לא זייגי. אולם נראה שפה רק סברא ליישב קושי⁸². ועוד, סו"ס בהמ"ז באה אחר כל הסעודה כולה וכשמה שאכל באמצע צריך ברכה אחת מעין ג' הרי בבהמ"ז כלולה בכל אופן גם הברכה מעין שלש, ומדוע לא יצא בג' גם את הברכה מעין ג'⁸³.

מכל זה ברור שדברים בגו והדברים הם כנראה בטיב הברכה שלאחריהם. בנוגע לברכה זו איתא במשנה מחלוקת ר"ג וחכמים הנ"ל וז"ל שם מ"ד א'. אכל ענבים ותאנים ורמונים מברך אחריהם שלש ברכות דר"ג וחכ"א ברכה אחת (מעין שלש)⁸⁴.

בין שנקבל את גירסת הספרים שאינם גורסים את הסיום: מעין שלש, בין שלא נקבלה, מ"מ בסוגית הש"ס שם שע"י משנתנו איתא: א"ר יעקב בר אידי א"ר חנינא כל שהוא מחמשת המינין⁸⁵ בתחלה מברך עליו במ"מ ולבסוף ברכה אחת מעין ג' אמר רבה בר מרי אריב"ל כל שהוא משבעת המינין⁸⁶ בתחלה מברך בפה"ע ולבסוף ברכה אחת מעין ג'.

מכאן לכאורה, שאף כשנאמר שהסיום: מעין שלש, הוא במשנה רק תוספת מאוחרת, מ"מ כוונתה היא באמת: אחת מעין שלש, וכן כאילו מפורש בכמה ברייתות שם ל"ו אר"ב: וגבי מעשה קדירה תניא... ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין ג' — והתניא הכוסס את החטה וכו' אם אין הפרוסות קיימות... ולבסוף מברך עליה ברכה אחת מעין ג'⁸⁷ הכוסס את האורז...

82 ברהמ"ז תלויה בעיקר בקביעת סעודה, ע' שם ל"ה ב', ליח א' וש"מ. ועוד, הרי משחא זיין וחמרא אפילו סעיד ואין אחריהם שלש ברכות, ע"ש ל"ה ב', וע"ע אר"ז ח"א סס"י קנ"ו: אם באו לשתות קודם ברהמ"ז צריך לברך בפה"ג אבל אחריו פ"י רשב"ם דא"צ לברך הואיל דחמרא זיין כדאיתא ר"פ ברהמ"ז פוטרנו וסברא היא מעין ג' פוטרנו ג' עצמן לכש"כ והא דאמרינן שלהי פ' דכל שהוא משבעת המינין מברך אחריו מעין ג' ההיא שלא בתוך הסעודה איירי מיהו אותם דברים ולא זייגי כגון אבטיחים ענבים ורמונים שמברך אחריהם ברכה אחת מעין שלש מדוע אין ברהמ"ז פוטרתם וכו'. אולם ענבים ורמונים שמברך אחריהם ברכה אחת מעין שלש מדוע אין ברהמ"ז פוטרתם כשאכלם בתוך הסעודה, הרי "סברא היא מעין ג' פוטרנו ג' עצמן לא כל שכן".

83 הסיום: מעין שלש, נמחק כבר בספרים, והוא חסר גם בפה"מ לרמב"ם דפוס שונצינו ובמשניות גאפולי ובכ"י"ם.

84 רש"י שם: אם עשאו תבשיל. בכ"י"ם כבר בפנים: המינין ובשלו בתחלה. אבל גם במקבילה בירושלמי המובא להלן ע"י הערה 111 איתא: כעין חליטה. בכ"י"ם ובד"ס שם אות ג' עוד כמה ש"ג, ע"ש. וע"ע הערה הבאה.

85 ברש"י: משאר שבעת המינין האמורים בפסוק ואינו מין דגן. ובכ"י"ם כבר בפנים: המינין והוא מין אילן בתחלה וכו'. ובכ"י"ם: בתחלה מברך עליו כל שראוי לו ולבסוף וכו'. ונראה שג"י הדפוס היא הראשונה.

86 וכן בירושלמי פ"ו ה"א, אבל בתוס' דצ"מ פ"ד ה"ו ליתא ממין שלש.

ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין ג'⁸⁷ — דתניא זה הכלל כל שהוא משבעת המינין ר"ג אומר ג' ברכות וחכ"א ברכה אחת מעין ג'⁸⁸ ומעשה וכו' קפץ ר"ע⁸⁹ וברך ברכה אחת מעין ג'⁹⁰ וכו' רבי יהודה אומר משמו (של ר"ג) כל שהוא משבעת מינין ולא מין דגן... וחכ"א ברכה אחת⁹¹ כל שאינו לא משבעת המינין ולא מין דגן כגון פת אורז ודוחן רג"א ברכה אחת מעין ג'⁹² וחכ"א ולא כלום.

השיטה הרווחת שברכה אחת שלאחרי משמעה: אחת מעין ג', נמצאת איפה בהדיא בסוגית הש"ס שעל האתר וגם בשורה שלמה של ברייתות. אכן עד כמה שברייתות אלו הולכות ונשנות גם בתוס' אין לא בכ"י ערפורט ולא בכ"י וויען אף פעם הסיום: מעין שלש⁹³. וברור שסיום זה נתוסף בתוס' שבדפוס עפ"י הבבלי, כי אינו נראה כלל שהוא נשמט בט"ס בשני הכ"י של התוס' היחידים שבידנו⁹⁴. ועוד, בתוס' ליתא כלל הלשון: ברכה אחת מעין שלש. ומזה איפה גם ידים מוכיחות, שג"י הספרים, שאינם גורסים סיום זה במשנה, היא עיקר. והמוגח: אחת מעין שלש, אינו לפי"ז לא במשנה ולא בתוס'. וכבר מכאן במדת מה שאף בברייתות התלמוד קיימינן פה כאילו בגדר תוספת ביאור. והנה עוד סוגית

מ"ד סע"א. א"ל אביי לרב דימי מאי ניהו ברכה אחת מעין שלש א"ל אפירי דעץ על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שהנחלת לאבותינו לאכול מפריה ולשבוע מטובה רחם י"י אלהינו על ישראל עמך ועל מקדשך ועל מזבחך ותבנה ירושלים עיר קדשך במהרה בימינו והעלינו לתוכה ושמחתנו בה כי אתה טוב ומיטיב לכל. דחמשת

87 בתוס' דצ"מ פ"ד ה"ו ובירושלמי פ"ו ה"א פה ברייתת הבבלי השניה: והתניא לבסוף ולא כלום, המובאת לעיל הערה 71.

88 בתוס' דצ"מ פ"ד ה"ו ליתא מעין שלש.

89 כן לנכון בכ"י"ם ובד"ס שם.

90 וכן בתוס' דצ"מ ובירושלמי שם, אבל בכ"י"ם ובכ"י"ם גם פה: אחת מעין שלש.

91 בתוס' שם ליתא: מעין שלש, ובירושלמי שם רק: מברך לפניו ולאחריו, ותו לא.

92 ע' בהערות שלפני כן.

93 אף בתוס' סדר זרעים, הוצאת מכוון מאיר ליב רבינוביץ שע"י ביהמ"ד לרבנים שבאמריקה, ניו יורק תשס"ו. סו"ס רק שני כ"י"ם אלה. על השער שם אמנם גם: קטעים מן הגניזה, ואח"ז גם צילום קטע של הגניזה, ובהקדמה עמ' י"ג צוין שאות ג' משמש סימן לש"ג "כ"י הגניזה ממצרים". אולם שם ר"ע ח' כבר רק על "קטעים מן הגניזה שבמצרים לחלק ממעשרות וחלק ממעשר שני". ובאמת שם לכל סדר זרעים כנראה רק כשני עלים המכילים מעשרות פ"ג מסה"ט עד סוף הפרק ומע"ש מפ"ג הי"ח עד פ"ד רה"א.

המינין על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת השדה וכו' וחותרם⁹⁴ על הארץ ועל המחיה " מיחתם במאי חתים כי אתא רב דימי אמר רב חתים בר"ח ברוך מקדש ישראל ור"ח הכא מאי רב חסדא אמר על הארץ ועל פירותיה ור' יוחנן אמר על הארץ ועל הפירות א"ר עמרם ולא פליגי הא לן והא להו מתקיף לה ר"ב בר יצחק אינהו אכלי ואנן מברכינן אלא איפוך רח"א על הארץ ועל הפירות רי"א על הארץ ועל פירותיה.

בתשובת ר"ד על שאלת אביו: מאי ניהו ברכה אחת מעין שלש, רבו הגירסאות. והנה פה אלו המובאות בד"ס אות ד' וגם זו שבצילום שבידי מקטע שבאוסף הסמינר בנ. י.

ב"נ עפ"י ד"ס:

כ"י פ':

א"ל דחמשת המינין על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת כו' ורחבה שהנחלת לנו ה' אלהינו לאכול כו' רחם על עמך ועל עירך ועל מקדשך ועל מזבחך ותבנה את ירושלים עיר קדשך במהרה בימינו כי אתה טוב ומיטיב לכל. דשבעת המינין על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה וגוי. דחמרא על הגפן ועל פרי הגפן. ועל חמשת המינין על המחיה ועל הכלכלה בא"י על המחיה ועל הכלכלה מיחתם במאי וכו'.

א"ל דשבעת המינין על העץ ועל פרי העץ. דחמרא על הגפן ועל פרי הגפן. דחמשת המינין על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת כו' ורחבה שנתת לנו ה' אלהינו לאכול כו' מטובה רחם על עמך ועל עירך ועל מזבחך במהרה בימינו בא"י הטוב והמיטיב לכל. ועל חמשת כו' ועל הכלכלה בא"י על הארץ ועל המחיה.

כ"י מ:

הקטע הנ"ל:

א"ל על חמשת המינין הוא אומר על המחיה ועל הכלכלה. ועל שבעת המינין הוא אומר על העץ ועל פרי העץ [ועל השדה] ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה שנתת לנו ה' אלהינו לאכול

..... חמדה טובה
..... רחם ה' אלהינו על עירך
.. ובנה את ירושלים עירך מהרה
..... מפריה ונשבע מטובה
ונברכך עליה בקדושה ובטהרה

94 כל זה מוזר מאד, והרב בעל ד"ס משתדל כבר לפרנסו, ע' שם אות ד'. אבל ע' להלן בפנים בביור הגירסאות, ומשם נראה שפה רק עקבות פעולת המוסיפים המאוחרים.

מפריה ולשבע מטובה רחם ה' אלהינו על עירך ועל עמך ועל נחלתך ותבנה ירושלים עירך במהרה בימינו והעלנו בתוכה ושמחנו בה ונאכל מפריה ונשבע מטובה ונברכך עליה בקדושה ובטהרה כי אתה טוב ומיטיב לכל. מיחתם במאי חתים כי אתא ר"ד אמר בר"ח מסיים... איתמר⁹⁵ א"ר חסדא וכו' א"ר נחמן הא לן וכו'.

ונחמינו⁹⁶ בה כי אל טוב ומיטיב ברוך אתה ה' על המחיה ועל הכלכלה. דפרי העץ על העץ ועל פרי העץ. על חמרא על הגפן ועל פרי הגפן מיחתם מאי חתים וכו'.

לפנינו פה שינוים בנוסח הברכות וסדרן וגם בחסר וביתר חומר. אכן הש"ג בנוגע ללשון הברכה יסודם כנראה במנהגים שונים שהתהוו במשך הזמן⁹⁷ וקשה לעמוד על הנוסח הראשוני של ר"ד. אחרת שאר השינוים: בב"נ ובקטע ובכ"מ איתא "על המחיה" לפני "על העץ". וכן גם "בשאלות⁹⁸ ובה"ג וברי"ף וברא"ש וברוב הראשונים". אולם בב"ג בסוף הענין עוד הפעם: ועל חמשת המינין וכו', ונראה כאילו הרכב שתי נוסחאות, זו שבדפוס עם זו שבכ"מ. גם בכ"פ יש איפה מעין הרכב כזה. לעומת זה איתא בכ"פ ובב"ג ובקטע כבשאלות, ה"ג, רי"ף ורא"ש עוד "דחמרא", ענין שאיננו לא בדפוס ולא בכ"מ.

כבר מכל זה במדה מסוימת, שבסוגיתנו מעיקרא כבמשנת המסגרת רק "אפירי דעץ" בלבד. על זה נתוסף אח"כ בכל הספרים: על המחיה, אלא מן המעתיקים שהכניסוה כהוספה בסוף הענין, ומהם שקבעוה בראש⁹⁹. אח"ז נתוסף עוד בכמה ספרים¹⁰⁰ ע"י על העץ "דחמרא". ומכאן הש"ג בסדר החומר ובחסר וביתר שבו. והנה עוד לשון השאלות והה"ג.

בשאלות יתרו סי' נ"א שאילתא שניה איתא: א"ל דחמשת המינין על המחיה ועל הכלכלה דחמרא על הגפן ועל פרי הגפן דהנך פירי על העץ ועל פירי העץ מיחתים במאי חתים וכו'.

וז"ל הה"ג (ד"ו ו' מסע"ב, אספ' מס"ע 54): א"ל על חמשת המינין

95 לא מצאתי לה חבר לגי' זו. וע"ע להלן הערה 107.

96 האם כאן רק ט"ס וצ"ל: ושמחינו?

97 ע"ע בסדר עבודת ישראל מעמ' 566.

98 לשון ד"ס אות ד'. השוה עוד לשון פרי"ח באו"ז ח"א סי' קפ"א והתשובות

שבאוצה"ג שבחה"פ סי' ר"ב ורי"ג.

99 דעל המחיה קדים בקרא לעל העץ, ע' ד"ס שם.

100 ע' היטב בחוסי' מ"ד א' ד"ה על העץ.

על חביצה ודייסא וחושלא אומר על המחיה ועל הכלכלה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שרצית והנחלת את אבותינו לאכול¹⁰¹) מפריה ולשבוע מטובה ולהודות לך עליה¹⁰²) רחם על עמך ועל עירך ועל היכלך ועל מקדשך ובנה ירושלים עיר קדשך בימינו ונאכל מפריה ונשבוע מטובה ונברכך עליה בקדושה ובטהרה בכבוד בא"י על המחיה ועל הכלכלה ומר¹⁰³) רב פיאס הכין הוה חתים על הארץ ועל המחיה וכן הלכה ואית¹⁰⁴) דאמרי על הארץ ועל מיני מזונות¹⁰⁵) וכד אכיל גפן תאינה... וחתים על הארץ ועל הפירות וכד שתי חמרא וכו'.

בשאלות איפה בהדיא רק מסגרת הסוגיא ותמציתה על תוספת ענין: (על המחיה — דחמרא¹⁰⁶). אף בה"ג בראש הענין לשון מסגרת הסוגיא. ובהן מלבד לשון הברכה גם הענינים הנוספים שבשאלות וגם בירורים נוספים אחרים. ועוד, בהן מלבד לשון המסגרת שבראש כה"ע לכל יחד צורת "פסק": וכד אכיל... וכד שתי. נראה שלא בשאלות ולא בה"ג יש לפנינו ציטתה בלשונה ובהיותה, אלא פה תמצית וקיצור על תוספת ענין, ושם כאילו עיבוד והרחבה וגם תוספת ענין. ונ"ק שבהן איפה המקור לגירסאות השונות הנ"ל וגם לתוספת "על המחיה" שבדפוס.

איברא איך שנגרוס ואיך שנפרנס את התהוות הגירסאות מ"מ לכל הגירסאות גם יחד שואל כאן אביי מר"ד: מאי ניהו ברכה אחת מעין שלש, שפשוטו כמשמעו פירושו, שאביי שמע אמנם על ברכה אחת מעין שלש, אבל לא ידע לא את הנוסח ולא כל טיבה של ברכה זו. ומזה, שבזמנו של אביי לא היתה עדיין הברכה "אחת מעין שלש" נהוגה וקבועה בבבל. אחרת לא היה אביי שואל את ר"ד מן הנחותים: ברכה זאת מאי היא. בבבל לא גרסו לפי"ז במשנה ובברייתא את הסיום: מעין שלש, ואת הלשון: ברכה אחת, הבינו פשוטו כמשמעו: אחת, ותו לא.

אמנם כן, התשובה על השאלה: מיחתם במאי חתים, היא מרב חסדא ורבי יוחנן, ומזה איפה, שכבר בזמנו של ר"ח ידעו בסורא, מקומו של ר"ח,

101) כל זה ליתא באספ'. אכן: לאכול מפריה ולשבוע מטובה, איתא גם בכ"מ ובכ"פ. אולם הלשון: להודות לך עליה, הוא קצת מוזר, אף שהוא מזכיר את הלשון: נוזה לך — ועל הכל... אנהנו מודים לך.

102) אספ': ואמרינן משמיה דרב פפיס הכי הוה וכו', וכבר העירו שהמכוון הוא הרי"ף, ע' בהערות הילדסהיימר שם.

103) כל זה ליתא באספ'. וכדאי לציין שלנוסח זה חתימת הברכה היא בהתאם לברכה שלפניו.

104) מן הנמנע שגרס כן בסוגיא, כי לפי"ז רב דימי לא השיב כלום על שאלת אביי.

לא רק את המושג ברכה אחת מעין ג', אלא גם את נוסח הברכה וחתימתה. אולם כל סיומ זה צריך עוד לפנים.

המימרא: כי אתא ר"ד וכו', היא שם מוזרה. כל ענינה הוא: רב חתים בר"ח בשתים "אע"ג¹⁰⁵) דדמיא לתרתי" הכא מאי "מי¹⁰⁶) מחתמינן בתרתי כה"ג". ברם לפני כן רק נוסח ברכה בלי חתימה, וכל בעית חתימה בשתים לית מאן דכר שמיה¹⁰⁷). ועוד, אינו נראה כלל, שר"ח ור"י ישיבו על שאלה שגשאלה אחר אביי ור"ד¹⁰⁸).

אכן נ"ק שיחד עם התשובה על שאלת אביי מסר ר"ד גם כן: רב חתים בר"ח וכו'. ולרגלי זה נקבעה גם מימרת ר"ד זו כאן.

ומאידך ברור, שהמחלוקת של ר"ח ור"י: על הארץ ועל פירותיה — ועל הפירות, היא קדומה לאביי ור"ד. ונראה שהיא נשנתה מעיקרא בקשר עם מקור מעין זה שלפנינו להלן מ"ט א': איתיביה לוי לרבי על הארץ ועל המזון... על הארץ ועל הפירות¹⁰⁹)... מקדש ישראל והזמנים... מקדש ישראל ור"ח וכו'. ומחלוקת זו נקבעה על יד משנתנו, כי בה איתא: אכל ענבים ותאנים מברך אחריהם... ברכה אחת. לשונה של "ברכה אחת" שבמשנה זו היתה ידועה, שהרי אמרוה בכל יום ויום. אלא בנוגע לחתימתה היו שתי מסורות, בבליית וא"י. ולרגלי זה נקבעה מחלוקת זו של ר"ח ור"י ע"י משנתנו.

אח"כ באה בימי אביי מא"י לבבל הברכה "אחת מעין שלש" ונתאזרחה שם. ומכאן מהד גיסא צירוף המימרות הבודדות שבמסגרת משנתנו לסוגיא האחידה שלפנינו¹¹⁰). ומאידך מכאן גם תוספת הסיום: מעין שלש, בברייתות הנ"ל. בכל אופן אין מצורת מחלוקת ר"ח ור"י הנוכחית להסיק, שהברכה "אחת מעין שלש" היתה ידועה ונהוגה כבר בימי ר"ח בסורא. לולי היתה בימיו נהוגה וקבועה בסורא מן הנמנע שאביי לא ידעה.

בזה מתבארת גם שיטת רב ששת בסוגית מ"א ב' הנ"ל: הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה... ר"ש אמר טעונין ברכה בין לפניהן בין

105) ע' פירש"י שם.

106) הוה עוד סוגית מ"ט א'. וע"ע להלן בפנים.

107) ומכאן אולי ג"י כ"מ: איתמר, המובאה לעיל ע"י הערה 95.

108) אף פה המכוון איננו ברכה אחת מעין שלש. כי גם בא"י, שבה נוצרה הברכה אחת מעין ג', היא לא היתה עדיין בימי רבי ולוי. ע' להלן בפנים בבירור סוגית הירושלמי.

109) על תופעה זו בהתהוות הסוגיא העירונית כבר במאמרי: סוגיות של קטעים,

בהצופה לח"י כרך ד', ע"ש.

לאחריהן. בין שרב ששת שמע כבר על "ברכה אחת מעין שלש" בין שלא ידעה כלל, מ"מ נראה שכוונת דבריו: טעוין ברכה לאחריהן, היא בהתאם לשיטת בבל שבזמנו: ברכה אחת, פשוטו כמשמעו, ולא "ברכה אחת מעין שלש". כי השיטה "אחת מעין שלש" התחילה להתאזרח בבבל לכל המוקדם בזמנו של אביי. "ברכה אחת" זו איננה כלולה כלל בבהמ"ז, לה מטבע משלה בנוסח הברכה וגם בחתימתה. לכן סובר ר"ש שאין ברהמ"ז פוטרתה. לעומת זה סוברים ר"ה ור"ג שברהמ"ז פוטרת כל ברכה לאחריה שהיא, כי מה לך יותר משלש ברכות השלמות.

"ברכה אחת" באספקלרית פוגיות הירושלמי

בירושלמי ברכות פ"ו סה"א איתא: הכוסס את האורז אומר עליו בורא מיני זרעוין אפיו ובשלו אע"פ שהפרוסות קיימות אומר עליו במ"מ ואין צריך אחריו לברך רבי ירמיה אמר בפה"א... ר"ש חסידא אומר בורא מיני מעדנים... עד כדון בתחלה בסוף רבי יונה בשם ר"ש חסידא אשר ברא מיני מעדנים לעדן בהן נפש כל חי בא"י על הארץ ועל מעדניה... רבי יעקב בר אידי בשם רבי חנינא¹¹⁰ כל שהוא כעין סולת וכעין חליטה ומחמשת המינין אומר עליו במ"מ ומברך לאחריה ברכה אחת מעין שלש וכל שהוא כעין סולת וכעין חליטה ואינו מחמשת המינין א"ר יונה שלח רב זעירא גבי אילין דבית ר' ינאי ואמרין ליה¹¹¹ לית אנא ידע מה אמרון לי מאי כדון א"ר יוסי מסתברא שהנ"ב רבי ירמיה בעי בדין דאכל סולת מהו למיברכה בסופה א"ר יוסי והכין¹¹² לא אכל רבי ירמיה סולת מן יומי לית צורכה דאי לא למה הוא חותם בה בארץ נעשית כברכת הפועלים דחני הפועלים שהיו עושין מלאכתן עם בעה"ב הרי אלו מברכין¹¹³ ברכה ראשונה וכוללין של ירושלים בשל ארץ וחותרין בשל ארץ¹¹⁴ אבל אם היו עושין עמו בסעודן או שהיה בעה"ב עמהן הרי אלו מברכין ארבע דבית ר' ינאי עבדין לה כמטבע ברכה מהו להזכיר בה מעין המאורע א"ר אבא בר זימנא ר' זעירא היה מזכיר וכו'.

110 באר"ז ח"א סי' קס"ט מובאת סוגיא זו ועליה שם: ואין לי לפרש זה הירושלמי. ולקטע שלגתי עליו כאן ע' לעיל ע"י הערה 10.

111 מקבילתו בבבלי מובאה לעיל ע"י הערה 84.

112 המחזור ביותר כברש"ס שם: ליה ולית אנא ידע מה אמרין ליה.

כאמור¹¹⁵ נראית שיטת המפרשים, שב"למה הוא חותם בה בארץ" מתחיל ענין אחר. אבל הפירוש: "אברכה אחת מעין ג' קאי" ועליה בא כראיה ברכת הפועלים, איננו הולם די צרכו. אף בברכת הפועלים אמנם הכללת ברכה, אבל בעיקר הדבר פה ושם גדרים שונים. בברכת הפועלים יש חיוב של ג' ברכות אלא לרגלי טעם מסוים הקילו עליהם והתקינו את הקיצור וההכללה¹¹⁶ "של ירושלים בשל ארץ". אחרת "אחת מעין ג'", בה בעיקר רק חיוב ברכה אחת¹¹⁷, אלא שכאילו לרווחא דמילתא וכבירור נוסף אני אומר ש"אחת" היינו "אחת מעין ג'". ועוד, בכל סוגית הירושלמי ליתא לא שבברכה אחת מעין שלש הוא חותם בארץ ולא אם בחתימתה רק ארץ או עוד איזה דבר אחר. העיקר חסר איפה מן הספר. זאת ועוד אחרת, מה היא כל השאלה: למה הוא חותם בה בארץ, מדוע לא יחתום בה בארץ, הרי היא מעין שלש. ובר מן דין ומן דין, הלא לפי"ז אף ההמשך: דבית ר' ינאי וכו', "אברכה אחת מעין ג' קאי", ומה ענין עשיית "כמטבע ברכה" לברכה אחת מעין ג', שכל עצם מהותה אומרת כבר "מטבע ברכה" ואפילו יותר מזה. מכל זה נראה שהשאלה: למה הוא חותם בה בארץ, מוסבה על לשון הברכה לאחריה של ר"ש חסידא: בא"י על הארץ ועל מעדניה, המובאת לפני כן בסוגיתנו. בה מקום לשאלה זו, הלא בברכה עצמה ליתא ארץ, ולמה הוא חותם בה. על זה משיבים: נעשית כברכת הפועלים וכו'. היינו כשם שבברכת הפועלים אף על הקיצור וההכללה מלבד ברכה ראשונה עוד רק: וחותרין

113 רבו כאן הפירושים וכולם קשים. וכן קשה פירוש הרש"ס שם: והכין (=הכין) לא אכל ר"י סולת מן יומי (בתמיה, ועל זה כתובה:) לית צורכה דא (לא זאת היתה שאלתו) אלא למה הוא חותם בארץ (כל שאלתו היתה על החתימה בארץ). כי בלשון שאלת ר"י: מהו למיברכא בסופה, בהדיא ששאלתו איננה בנוגע לחתימה אלא אם בכלל צריך לברך או לא. ועוד, "חותם בארץ" מאן דכר שמיה. לכן נראה יותר פירוש המפרשים שאינם רואים בענין: למה הוא חותם וכו', המשך הבירור של שאלת ר"י.

ולוא מסתפינא הייתי אומר שפה לפנינו ראשי תבות שנצטרפו למלים. והכל יחד הוא מדברי רבי יוסי והצעת הענין ולשונו הוא כזה: והכין (אמנם כן, משאלת ר"י נראה שהוא) לא אכל ר"י סולת מיומיו (שהרי ידוע שבסופה:) לית צורכה ד' (היינו ארבע ברכות, כלומר עם הטוב והמייטיב. וכן להלן בירושלמי שם כבריינתא: הרי אלו מברכין ארבע) אילנא א' (היינו אחת, ברכה אחת). לענין שאח"ז: למה הוא חותם וכו', ע' להלן בפנים. 114 בתוסי דצ"מ פ"ה הכ"ד: מברכין שתים מברך ברכה ראשונה כולל של ירושלים בשל הארץ וחותם בשל ארץ. וע"ע בבבלי ס"ז א' ובכ"מ ובד"ס שם אותיות ד', ה'.

115 שהרי הארץ כוללת גם את ירושלים, ומכאן אף החתימה "בשל ארץ".

116 כי הלא פה קיימינן אליבא דחכמים החולקים על רשב"ג. וכשכוונתם היא אחת מעין ג' במשנה ובבריייתות התוספתא העיקר חסר מן הספר, שהרי לפי"ז המחלוקת איננה ברכה אחת או שלש ברכות כי אם בזה אם לפרוט את כל ברכה וברכה או לכלול אותן כאחת.

בשל ארץ, כן גם פה לא רק: על מעדניה, אלא גם: על הארץ, אעפ"י שאיננה בעצם הברכה. כי מברכת הפועלים איפה להסיק, ש"ארץ" היא יסוד עיקרי בחתימת ברכה לאחריו. אף ההמשך: דבית ר' ינאי וכו', מוסב על סוג ברכה זו, היינו על הברכה אחת שלאחריו, ולה הם קבעו "מטבע ברכה". ומהצעת הענין נראה שמחידושם היה להכניס "ארץ" גם לנוסח הברכה. הם התאימו איפה את לשון הברכה לחתימתה: עבדין לה כמטבע ברכה. והברכה "אחת" הלכה והתקרבה בזה לברכה "אחת מעין שלש".

**

איך שיתחסו לכל זה, מ"מ לפנינו בברכה שלאחריו של ר"ש חסידא ברכה אחת ממש ולא אחת מעין שלש. ומעין זה היא גם ברכת רבי הנ"ל (117) שם לאחר שאכל בשר וביצה. ועוד, מכל הברכות שבסוגית הש"ס נראה שעוד בתקופת האמוראים לא היה עדיין נוסח קבוע לכל הברכות כולן, לא לאלו שלפניו ולא לאלו שלאחריו. והברכה אחת שלאחריו התפתחה בא"י כבר בדורות האמוראים הקדומים לברכה אחת מעין שלש. אבל לבבל הובאה ברכה זו בלשונה ובצורתה ע"י רב דימי בימי אביי בקשר עם הברכה לאחריו שעל פירות משבעת המינים שבמשנה. ועליה נתוסף אח"כ ברכת על המחיה ודחמרא.

(117) ע' לעיל בבירור ענין ברכת רבי שעי' הערה 10 ולהלן.

שרידי שירה מימי הבינים

(שלשה שירים חדשים לר' אברהם בדרשי ולר' משה זכות)

מ א ת

שמעון ברנשטיין

שלשת השירים המתפרסמים כאן בפעם הראשונה שאבתי מתוך כ"י של ב"ך (=בנימין בן אליעזר הכהן). שהיה רב בקהלת רגיו (Reggio) באיטליה ומת שם בשנת 1730. הוא היה מסור לחיבור שירים ופיוטים לתפילה ולזימרה ובשנת 1707 פירסם בויניציה ספר שירים בשם "עת הזמיר". שנים מפיוטיו, האחד "אבן בחן פנת יקרת היא העולה לראש פנה" והשני "תתן מנוחה אל לכל עמך תשוב תחיינו" (סליחה בסימן תשר"ק). הנכללים ב"עת הזמיר" נכנסו לסדר התפילות שבקהלתו. הב"ך היה תלמידו וידידו של הרב והמשורר המפורסם ר' משה זכות. שירו החדש של הברדשי המתפרסם במאמר הנוכחי אינו נמצא ב"עת הזמיר".

ר' אברהם בן יצחק הברדשי (נקרא כך על שם עיר מולדתו ומגורו בזיה (Béziers), שם שהיה מתבטא = Beders = בדרש, חי במאה ה"ג ולפי השערה מיוסדת מת בסוף המאה 1). הוא נמנה בין המשוררים ההוגנים והמוכרים שבדורו בכמה וכמה קהלות וביחוד בצרפת ופרובנס. עודו בנעוריו השתקע בעיר פרפיניאן ושם נכנס כתלמיד לבית מדרשו של יהוסף האזובי, בעל "קצרת הכסף". דוידזון ב"אוצר השירה והפיוט", חלק רביעי, עמוד 352, רושם כתשעים שירים לערך המיוחסים להברדשי. הוא היה אביו של ידעיה הפניני המפורסם, שבעודו נער עשה לו כנפים על ידי פיוטו הארוך "בקשת המ"מין" (אות מ"ם) ושדוידזון רושם ממנו כשלושים שירים נוספים. בשנת 1862 פירסם שד"ל את ספרו של אברהם הברדשי "חרב המתהפכת", המכיל מאתים ועשרה שירים ופיוטים, חיבור שבו המחבר אגב מתאונן על ירידת השירה שבזמנו. הברדשי עוד בנעוריו הצליח להכניס אל אהל הספרות שיר

(1) "מבחר השירה העברית" מהד' בראדיויגה, עמ' רצ"ו רושם: "נקרא על שם עיר מולדתו, בדרשי. נולד לפני ד"א תקצ"ח בפרפיניאן, ומת לערך ה"א ס".

מפליא וקוריווי בשם „אלף אלפין“, המכיל אלף מלים שכל אחת מהן מתחילות באות א'. בכיוון לדניאל ז, י: נהר די נור נגד ונפק מן קדמוהי אלף אלפים ישמשונה, והשיר בנוי לפי סדר כזה:

(פתיחה): אלהים אלי אתה אשחך אל אמונה ארך אפים אל אלהי אדני.
(סוף): אשבע או ארעב אלהי אליך איחל אמות או אחיה אשבר אל אמתך אכאב או אשמח אליך אני אבטח¹.)

באנציקלופדיות היהודיות ימצא הקורא כמה וכמה ידיעות חשובות ומעניינות על פעולותיו הספרותיות והציבוריות של הברדשי, על כמה וכמה כתבי־יד שלו הטמונים עדיין בבתי הנכאת שבויזנא, בבריטיש מוזיאום ועוד. נמצאות שם ידיעות על מעשיו הפילנטרופיים לעניי ישראל ועזרתו הנדבנית למשורר המעולה יצחק בן אברהם הגורני שחי בדרום מערב צרפת. ומעניין הדבר שכל אלה שהשאירו לנו אי־אלו ידיות על פעולתו הפיוטית רואים צורך להדגיש שעם יצירותיו של הברדשי מתבטאת ומתגלית הירידה ואפיסת־הכח של השירה העברית בצרפת ובפרובנס. בנקודת־השקפה זו חיים שירמן היהו המבקר השלילי ביותר של הברדשי וכשרונו בתור משורר.

„אברהם בן יצחק הברדשי — כותב שירמן² — יגע ועמל קשה כדי לזכות לכתר של משורר, ובאמת הצליח להתפרסם מבלי שהיה ראוי לכך... לעבודה ספרותית לא נזקק מפני צרכי פרנסה, הואיל ומצא די מחיתו ויותר בעסקי כספים. הוא היה מלוח ברבית מצליח, והעיר על כך במין היתול ציני ואמר: „על בעלי חוב נטשנו כלי מליצותינו, ועל ערבים תלינו כנורותינו, ותגדל שמחתנו כשאנו יכולים לעשות חובותינו, וגמהה כדובים, לקיים: והלוית גוים רבים“ (חרב המתהפכת, מהד' ש. ד. לוצאטו, עמ' 23). הואיל ולא היה תלוי באחרים, יכול להשתעשע בספרות כאות נפשו, לעשות עצמו אפטרופוס למשוררים צעירים, לחוות דעה כשופט עליון בענייני שירה ממינו של יצחק הגורני, שלא היה מוכן תמיד להקטיר קטורת לפני העשיר המתרברב! ברם תקופת־אושר זו שבחיי הברדשי הגיעה לקיצה בשנת 1285, שעה שגייסות פיליפ היפה, מלך צרפת, כבשו את פרפיניאן. הברדשי היה

2) עיי צונץ „ליטעראטורגעשיכטע דער סינאגאגאלען פאעזיע“, עמ' 491. בנוגע ל„שיר האלף“ של הברדשי כדאי להביא מה שד"ר י. מ. יוסט כותב בספרו „געשיכטע דעס יודעני טומס“, כרך שלישי, לייפציג, 1859, עמ' 29: „דער קעניג פאן צראטאן מאג איין געדיכט דעסזעלבען בעזאוונדערט האבען, דיע סינאגאגע אבער וואר פאן זיינער [בדרשן] קונסט וועניג ערבאויט.“

3) „השירה העברית בספרד ובפרובנס“, כרך שני, עמ' 466.

אנוס לברוח מן העיר ומצא לו מקלט בנארבוגה. לאחר שירד מנכסיו היה אנוס לעשות סחורה בשירתו ולבקש לה לקוחות, ואז הוברר לו, שאין מרובים הקופצים עליה³.

אחרי ביטויו השליליים של שירמן כלפי שיריו של הברדשי „שיגע ועמל קשה לזכות לכתר של משורר, ובאמת הצליח להתפרסם מבלי שהיה ראוי לכך“, הוא מביא שני שירים של הברדשי, שלכאורה צריכים לאשר את הערכתו הניגטיבית לכשרון שירתו. שירמן מביא שני שירים של הברדשי („מתוך שירי הפולמוס נגד יצחק הגורני“), אלא הקורא האוביקטיבי קצת קשה יהיה לו להסכים בשלימות להערכתו הקריירה של חוקר השירה המופלג:

אַלְפֶסְנֶדֶר לְרִיב נְשִׁים בְּצֵאתוֹ
נְקֻבּוֹת — אָם נְצַחְתָּנוּ — תְּנַצַּח
יְעֲצוּהוּ בְּאִמְרוֹתָן עֲרֵבוֹת!
נְצַחְנוּךָ — תְּנַצַּח מְנַקְבוֹת!

והנה ביאוריו של שירמן:

על גבי שיר זה רשום בכתב־יד „ובהגיע חרוזי הגרני כעבדים מתפרצים ככסיל מתעבר ובוטח כתב אדוני [=הברדשי] אליו במתק לשון“:

1. אלכסנדר — מוקדון; נשים להלחם במלכות הנשים (האמאזונות).
2. נקבות — אם תנצחנו, לא תוכל להתפאר, שהרי אתה הגבר גיחת רק גשים. אם ננצחך, תהיה חרפתך יתרה, משום שנכנעת לנשים. והכל משל למלחמתו של ברדשי (אלכסנדר) בגרני (האשה כביכול).

לֹא בְשִׁתְּךָ תִּכְרֹם וּמִצְרָתְךָ
מוֹצֵאָה יִכְרִיחֶךָ לְבוֹזוֹת בְּנֵי
שְׂרָשֵׁי וּמוֹצֵאֵי יְבִיאוּנִי רְדֶּךָ
אֵלֹו יְדַעְתִּיךָ — הִייתִיךָ! לֹאֲתָ
5 צַחְתֶּךָ הַעוֹבְרִים תִּחְסֵם וְלֹא
וְהֵלֵא בְיוֹם אֶפְשִׁיטְךָ בְּתַנְתֶּךָ —
נִבְלָתְךָ אֶסְתַּב בְּחוֹצוֹת פְּרָפְנִיאָן,
נְרִנִי, וְלֹא אוֹכַל לְהַכְלִימֶךָ —
מִשְׁרָה, וְלֹא אוֹכַל לְהֶאֱשִׁימֶךָ:
צְדָקָה, וְלֹא אוֹכַל תְּקוֹר מוֹמֶךָ,
אֲרָפָה לְדַבְּתֶךָ וְלִפְגֹּמֶיךָ,
אוֹכַל לְכַסּוֹתֶךָ וְהֶעֱלִימֶךָ,
עָרוֹתֶךָ רָאוּ בְּאֶקְלִימֶךָ,
וּבְלוֹק בְּלָבִים לְקַקוּ דְמֶךָ!

ביאוריו של שירמן:

1. לא בשתך — אתה בעצמך אינך מסוגל להכיר את בשתך.
2. מוצאך — ייחוסך ושרשך השפלה.
4. הייתך — כדי להכירך כראוי עלי להודות אתך, להפוך בך; שהרי לטבעי הנציל

וכדי לקבל מושג ברור נוסף על כח יצירתו של הברדשי נעיין נא בעוד
חרוזי שיר שלו הניתנים לנו במקום אחר וזה ב"מבחר השירה העברית",
מהדורת חיים בראדי בהשתתפות מאיר וינר, עמוד רצו, ורצו; והם קינות
על פטירתם של שני גדולי הדור. הקינה האחת על מות רבי משולם (דון
בוגפוס רוננט):

גְדוּ לְנַפְשׁ נוֹדְדָה מִפַּחַת
מִפַּח לְמַצוֹד תְּהִלָּה, מִמְּהֶמֶר
מִמּוֹקְשִׁים תְּנוּס – וְיָמִים יִפְרָשׁוּ
תְדַפֵּק צֵלִיד־דָּלֶת וְמִי יִפְתַּח, וְיָד
כִּפְּהָ וְחִפְּנִיָּה בְּעַמֵּל נִמְלָאוּ
אָמַר לְכַבּוֹת לְהַבּוֹת עֲצָבִי –
חִילִים בְּגוֹרֵי רַעֲיוֹנֵי לְהֵטוּ,
תַּחַד כְּבֹדֵי בְּהֵמוֹן שָׂרִים וְסוֹד
אֵיכָה לְמִשְׁרָתְכֶם מִמִּיתִים יִלְעָגוּ,
פֶּלֶךְ וּמִבְּצָר תִּלְכְּדוּ – אֵיךְ רוֹחֲכֶם

יֹמָם וְלַיְלָה – נִפְלָה בְּשַׁחַת,
לְסֹד, וּמִפַּחַת לְפַח בְּרַחַת,
רָשָׁת, עֲדֵי בְּמוֹקְשִׁים בְּטַחַת,
יְגוֹן בְּתוֹךְ קַרְבֵי תְּהִי מִבְּרַחַת?
תִּינַע וְלֹא־תִמְצָא מְלֵא כֶּף נַחַת!
וְאֹ רוּחַ תִּלְאוֹת וְשִׁבָּה לְפַחַת,
תּוֹנָה בְּמוֹרְשֵׁי פֶּאֶשׁ קְדַחַת.
שׁוֹעִים, וְעַם־הַמּוֹשְׁלִים נִכְחַת;
אֵיךְ יִדְקָטֵב חֵיל שִׂיאְכֶם נִצְחַת!
לְמַחְבְּלִים הוֹמָה וּמִשְׁתוֹחַחַת!

או נאזין נא לקינתו המרירה של הברדשי "במות הגשיא רבי קלונימוס
בן רבי מאיר":

אֲנִי גָבַר לְכָל שָׂבֵר, וְשָׂבֵר
אֲנִי מוֹדַע לְכָל פְּגַע וְנֹנַע,
אֲנִי אָח אֶל נְהִי וְאָח, וְהָאָח
אֲנִי – עֵינֵי וְכִלְאֹתֵי וּמְתַנֵּי
אֲנִי כָּאֵב לְכָל נִכְאָב וְכָאֵם,
אֲנִי – מִחְלָה וְנֹעָה שָׁם בְּנוֹתֵי,

לְכָל חַלֵּם חָלוּם מֵרַךְ וְרַפְיוֹן,
אֲנִי מֵרָאָה לְכָל מֵרָאָה וְדַמְיוֹן,
מִבְּעָרַת בָּלָב כָּל דָּל וְאָבְיוֹן,
יִסְפוֹן חֵישׁ וְיִדְדוֹן כְּתוֹיוֹן,
לְאֵם דְּרָךְ מִקּוֹם חָרָב וְצָיוֹן,
וְשֵׁם בְּנֵי, אָמַת, מִחְלוֹן וְכִלְיוֹן!

זרות תכונותיך לחלוטין. הייתיך – הייתיך גהפך כך – מונח מלשון הפילוסופיה; לזאת
על כן לא אשים לב לדברי הדופי שלך.
5. צחנתך – ריחך הרע (הכחונה לשמו הרע) מונע את העוברים מלעבור (יחזו' לט, יא).
6. והלא – בכ"י פלא; כתנתך – בכ"י בחררך; באקלימך – בארצך.
7. פרפיניאן – העיר הידועה צפונית מזרחית מגירונה, מקום מגוריו של
הברדשי; ובלוק – בעיר Le Lucq בגליל הרי הפיריניאים; כלבים – עיין מ"א כא, יט.
8. יהושע יג, ו ועוד: ואלה שמות בנותיו מחלה ונעה.
9. רות א, ב ועוד: ושם שני בניו מחלון וכליון.

א

שיר חדש לאברהם בן יצחק ברדשי

כ"י ב"ד [בנימין הכהן]

דף ו' עמוד ב'

בספריה של בית המדרש לרבנים בניו-יורק

מהחכם מהר"ר אברהם ברדשי

1 רְכוּלְתֶךָ זְמַן עֲצָב וְשִׁשׁוֹן
וְכָל מִסְחָרְךָ יְגוֹן וְגִילָה,
כְּעֵלֶם עַת יִקְנֵן עַת יִרְנָן,
לְזֹאת נִקְרָא שְׁמֶךָ אֲבָל מִחֹלָה:

בְּאֲזֵנֵי כָּא דְבַר קוֹרָא בְּהָרִים
בְּקוֹל עֲרָב כְּמִשְׁמִיעַ בְּשׁוֹרָה,
6 בְּאֲמַתְחֹתֵי הָלֵא הַמָּה קְשׁוּרִים
רְגָנִים עִם נְהִי יַחַד בְּחִבְרָה,
וְהֵן דְּבָרֵי זְמַן מֵאֵין סְדָרִים,
אֲשֶׁר יִמְחוּל לְמַתְקָה וְהוּא בְּמָרָה
וְלוֹ אוֹמְרִים אֲשֶׁר אוֹתוֹ יִנְסוּן:
10 רְכוּלְתֶךָ זְמַן עֲצָב וְשִׁשׁוֹן!

בְּטָרָם יִדְעוּ טוֹב רָע וְעָרִים,
בְּאֵהֶבְתֶּךָ הָלֵא תִמְשֶׁךְ בְּרַשָּׁת

1-2. שיר זה של הברדשי הוא מסוג "שירי תלונוה על הזמן" הרגילים בשירת ימי
הביניים. דרכו של הזמן הוא ל"בגוד" בבן האדם. היום הוא מאיר לו פניו בהצלחה ובאשר
ולמחר הוא דוחפו להרס ולאבדונו. ארבעת הבתים הראשונים הם מעין "ריפריין" סוגר
לשיר הכולל ארבע "שמנינות" מסוג Octavo הרגיל ביחוד בשירת ישראל באיטליה. כעלם,
כבן אדם בלי נסיון, היום הוא מקנן לשון והיו כיונה תקנן בעברי פי פחת (ירמיהו מח, כח)
ובאותה שעה הוא מרגן בשלחה ובבטחון בעתידו. בני אדם ממין זה ראוים להקרא בשם
אבלימחולה (שופטים ז, כב ועוד). מחולה, לשון רקידה וכן שם זה מתורגם במילוננו של
יוליוס פירסט Reigentanzau עיר של שבט יששכר. ככה"י שלנו כתוב בטעות "אבל מעלה"
ותיקנותי, אבל בסוף השיר הנוסח כנכון "אבל מחולה".
8. ימחול, שוב לשון רקידה וקפיצה ממקום למקום כנ"ל וכן "מחולת מחנים";
למתקה – במרה, בלשון חידוד לשמות המקומות ששם חנו בני ישראל במדבר; מתקה
(במדבר לג, כח), מרה (שם, יח). האדם הוא מלא שמחה בבטחון שהוא ממהר ו"מחולל"
למתקה=לחיים טובים ומתוקים ועל דעתו אינו עולה הרעיון שבסוף יבוא ל"מרה";
והוא, אות ו' הראשון נגד המשקל.

להתצדן בגן צדנה בשירים,
 אבל לא תהיה אחרית כראשית!
 15 בנבלך, אחרי תשים אסורים
 בויקים, תדרך נגדם לקשת,
 אני יבכו בלב נשבר ואונן
 בעולם עת יקנן עת ירגנן:

לאביונים עלי אשפה ישנים
 20 ערומים מבלי שמלה בחרף,
 לרום שמי גדולה משאונים
 תעלה עד יחלקו הם לטרף,
 ועוד כסאם תמגר בתרוגים
 עלי ארץ וגם אותם תחרף.
 25 בפיך צוף, וארס אך בתקלה -
 וכל מסחרך יגון וגיילה:

חכם לבב, ומן אם לך יישה,
 לערוךך יגלה הוא מהרה,
 וידע כי אשר תוכל ותעשה
 30 בלי צר פן, ולא בדין ושוהה,
 צחוק נמצא בה אותו תכסה
 בתאניה, ונעדר שמשו מהרה,
 ואוהבך יסלדו או בחילה -
 לזאת נקרא שמך אבל מחולה:

25. בתכלה - אך בסוף תמצא שבפיך אין צוף אלא ארס.
 27. יישה, מושורש "יש" אבל לא נמצא בתור פעל; יישה, כלומר יתן וימציא לך
 דברים ממשיים=הון ועושה.
 31-32. צחוק=חיים של שמחה והון, בסוף תמצא עצמך בתאניה והשמש - אור
 החיים יסור ממך; שמשו, המשקל לקוי.
 33. יסלדו, ביטוי פיוטי לתפילה ותחנונים.
 ואולי אין זה מן הנמנע ששיר זה חיבר הברדשי באותם הימים כשאבד כל כספו והגנו
 והוכרח להמלט מעירו אחר שנכבשה, כאמור לעיל, על ידי מלך צרפת. ואדיר העושר אגוס

ב

שני שירים חדשים לר' משה בן מרדכי זכות *

דף ר' עמוד א'
 כ"י ב"ך (בנימין הכהן) הג"ל

"לנשואי רפאל בן שלמה די סילוה עם בתו של יהושע ישורון ז"ל"

מרום וקדוש	פועל גבורות	עד אין תקירות
הפליא, ושם	בין חמר וצורה	תבה יתרה
5 גם אם רחוקים	המה, בקרבם	שבועם וטובם
מה גם תקשר	לבות ועצמם	דומה בדומם
כי היא קצת	עצם מעצמיו	גרים גרמיו

היה בירידתו ובנדודיו "לעשות סחורה בשירתו ולבקש לה לקוחות" ומצא "שאר מרובים
 הקופצים עליה". הברדשי בשירו אולי רצה לתת לבני דורו והבאים אחריו תעודה אישית,
 אבטוביגורפית.

* על ר' משה זכות רושם צונץ, ליטרטורגש. עמוד 440: "הוא חי ומת באיטליה
 אלא היה בן דורות שחיו בספרד. הוא נולד באמסטרדם בשנת 1625. בנעוריו למד בפון,
 אחרי כן בפאדובה ובשנת 1645 התישב בוויניציאה. בשנת 1654 חיבר קינה על מותו של
 ר' יוסטוב הלר. בשנת 1663 התכונן לעלות לארץ ישראל אלא שעכבוהו בוויניציאה ובשנת
 1673 השתקע במנטובה ומת שם בתחילת אוקטובר 1697. עיקר עבודתו, שלה הקדיש את
 חייו, היתה הקבלה. ליסורי הגיהנם המחכים לאדם (בעולם הבא) הקדיש ספר שלם: "תפתה
 ערוך". הספר "תפתה ערוך" לרמ"ז יצא לאור במשך המאה הי"ז בכמה מהדורות ופעם
 האחרונה ע"י ד"ר א. ד. פרידמן, תל-אביב תרפ"ב. [יש ממנו גם ספר "שו"ת הרמ"ז",
 חשוב מאד, המכיל ס"ג סימנים. הוא נדפס כנראה בפעם הראשונה בוויניציאה שנת תקכ"א -
 1761] ומוסרים, שהיה צם ארבעים ימים בכדי לשכוח את ידיעתו בלשון רומית. הוא חיבר
 ששים ושנים שירים ופיוטים וכמה וכמה מהם נכנסו לסיפורי התפילה באמסטרדם ואיטליה
 שהופיעו החל משנת 1660".

וב"עמודי העבודה" של אליעזר לאנדסהוטה, עמודים 214-221, ימצא הקורא מאמר
 חשוב, עשיר בידיעות על חייו ופעולתו של הרמ"ז (משה זכות).

(1) השהו ברכות נ"ח סע"ב: אלמלא חמה של כסיל וכ"י ואלמלא צינה של כימה וכ"י.
 (1) אידוד לכתוב במשלי: דרך גבר בעלמה.

10 מְנַהֵו תְּרוּמָה: (שמות לה, ה)
 מָה גַם לְרֵבֹת מְדָה מְרוּבָה
 כְּמָה וְכְמָה: (ברכות סא, ב)
 תִּפְרוֹץ בְּכָל עֵז בְּשָׁנֵי קְרוּבִים
 סֹהַר וְחֻמָּה: (ישעיהו ל, כו)
 15 כְּאֲשֶׁר בְּיוֹם זֶה יִשִּׁישׁ וַיִּשְׁמַח
 כָּל הַנֶּשְׁמָה: (תהלים קג, ו)
 יִנְיֶק וְחֻכִּים וְשָׁמוּ רַפְּאֵל
 דַּעַת מְזִימָה: (איוב מב, ב)
 דְּבָרֵי חֻכְמִים שׁוֹאֵף כְּבוֹד סִיד
 שׁוֹתָה בְצִמָּא: (אבות פ"א, מ"ד)
 20 הֵן לוֹ לְבַת זֹוג כְּלָה כְּבוּדָה
 רַבָּקָה תְּמִימָה: (כתובות יו, א)
 אַחִים וְרָכִים פָּרְחֵי צְנִיעוֹת
 יִשָּׁר וְתָמָה: (מ"א ט, ד)
 25 אָף כִּי בָלָבָם אַהֲבָה תְלוּיָה
 לָהֶם לְעִצְמָה: (ישעיהו מ, כט)
 גִּזַּע יִשִּׁישִׁים לְמַקּוֹר עֲבוֹתִים
 אָבֹן שְׁלָמָה: (מ"א ו, יז)
 חוֹלָל וְחוֹקֵר בַּתְּהוֹם פְּעֻלָּיו
 יִפְלִיא וַיִּתְמָה: (חבקוק א, ה)
 30 מְרַבָּה לְסִפֵּר הֵנוּ וְלִקְצָר
 חֲרַמֵּשׁ בְּקָמָה: (דברים טז, ט)
 אָף מַעְלָלוֹ הָרֵם וְנִעְלָה
 וּבְקוֹל דְּמָמָה: (מ"א יט, יב)

31. הגו, לשון הנאה משורש הגה (ראה "מילון הלשון העברית לבני-יהודה"), כלומר, הבא לספר על התמיכות וההנאות המרובות שבחסדו ונדיבותו הוא ממטיר לבני האדם לא יספיק לקצר ולסיים את תהלתו.

35 לָכֵן לְכָבִי דוּדֵי סוּגְלָה
 נִכְסְף וְכָמָה: (תהלים סג, ב)
 לַתַּת עֲלִיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה
 רַבָּה וְרָמָה: (משלי כח, יב)
 יִשְׁכֹּן וַיִּתְמִיד שֵׁם יְהוָה מְבָרָךְ
 מַגְדֵּל וְחוּמָה: (ד"ה ב יד, ו)
 40 יִתֵּן עֲלִיכֶם דִּיצָה וְחֻדְנָה
 חֲבָרָה נְעִימָה: (תהלים טז, יא)
 תִּפְרוּ בְּכָל טוֹב תִּרְבוּ בְּבָנִים
 סוּד תַּעֲלוּמָה: (איוב כח, יא)
 45 בֵּין כָּל בְּנֵי שָׁם שְׁמַכֶּם יְרוּמָם
 הַיְדוֹר וְקִימָה: (קדושין לב, ב)
 רַבֵּי פְעֻלִים לְאֵל רְצוּיִם
 מַחֲטָא וְאַשְׁמָה: (בראשית מד, י)
 50 הִנֵּה לְמִצָּן יָרְבוּ יְמִיכֶם
 עַל הָאֲדָמָה: (דברים ה, מ)

(2) קדושין ל"ב, ע"ב

ג

כ"י הנ"ל
 דף ח' עמוד ב'

דברי שיר שכתב איש האלקי מהר"ם זכות נר"ו בקיבוץ תחכם
 מהר"ר חייא דיין שליח חברון תוב"ב

(עשר תנועות בכל בית)

1 מְאֹז רֵאשׁ לְחֻכְמוֹת נְעֻדָּר נִפְקֵד
 מֵאִין פִּקֵּד יִפְקֵד צָרְכֵךְ דַּיִן

1-2. ר' חייא זמן רב לא ביקר באיטליה ומפני כך נתמעטו ההכנסות שהיו נחוצות לצרכי עניי חברון.

גם יום שחיל מעלותיהן נפקד

נצו גם נעו פי חסר דיין

5 אף זה היום על הוד ראשון נפקד

גדול מרב רבי חזיא דיין:

3) שיר קצר זה מובא באי-אלה שינויים קלים במחברתו המלאה והגדושה של מאיר בניהו „אגרות רבי שמואל אברהם ורבי משה זכות ובני חוגם בענייני ארץ ישראל“, יוצאות לאור מכתבי-יד שתצלומם במכון בן צבי עם „מבוא והערות“, ג'ז עמודים, ירושלים, תשס"ו. 3-5. אבל דע לך שאפילו ביום שחיל מצבם הוא רע והם מתאוננים על חוסר צרכיהם בעצמם — יום זה לכבוד בואך לעירנו, רבי חזיא דיין, חוב והוד ראשון אתה להם. 4. נצו גם נעו (איכה ה, טו).

ברכה שיש בה הזכרה לאהבה רבה וחיבה יתרה

משה בכה"ר מרדכי זכות זלה"ה

על ערכו הרב והשפעתו הכבירה של ר' חזיא בר יוסף דיין שדאג לצרכי הישוב בא"י ונדד לכמה ארצות קרובות ורחוקות, איטליה, צפון אפריקה, פרס ועוד אנו מוצאים ידיעות חשובות מרובות בספרו המונומנטלי של אברהם יערי „שליחי ארץ ישראל, תולדות השליחות מהארץ לגולה מחורבן בית שני עד המאה התשע עשרה“, ירושלים תשי"א (הוצאת מוסד הרב קוק שעל יד המזרחי העולמי), ותבואנה כאן רשימות אחדות של יערי על נושא זה. ככה אנו קוראים בעמוד 3: „הכבוד לשלוחי ארץ ישראל התבטא גם בשירים שחיברו בקהלות לכבוד השלוחים ושליחותם. הרב המקובל והמשורר ר' משה זכות שר שירים לכבוד ירושלים וחרון לומר אותם בנימה ידועה... שהרי הרבה ר' משה זכות להתרועע עם שלוחי א"י ולסייע להם בכל מאורו ולהמליץ עליהם בפני ידידי בקהלות אחרות... בין אלה השלוחים היה ר' חזיא ב"ר יוסף דיין שליח חברון בשנת תל"ג (1673).“

בעמוד 466: „באותן השנים (1671) היה בשליחות חברון בצפון אפריקה ר' חזיא ב"ר יוסף דיין. הוא היה ממשפחת בני דיין בסוריה המתחסימים לדוד המלך. אביו זקנו עלה לירושלים והוא בעצמו נולד בירושלים וממנה עבר לחברון“. ובעמוד 468 רושם יערי: „הגיע לידינו בכתבי-יד שיר שחיבר ר' משה זכות לכבוד השליח, תחילתו „מאז ראש לחכמות נעדר נפקד מאין פקוד יפקוד צרכך דיין“. ר' בנימין הכהן [הב"ך הנזכר לעיל] תלמידו של ר' משה זכות שהעתיק לו את השיר הוסיף בצדו שיר שחיבר בעצמו לכבוד השליח ביום ששי פרשת חוקת תל"ג. והב"ך מתנצל במכתבו להרמ"ז שמפני מחלה אין בכחו להביא לו את שירו בעצמו.“

עדי חתימה או עדי מסירה כרתי*

מ א ת

מאיר שמחה הכהן פלדבלום

המחלוקת בין ר' מאיר ור' אלעזר בנוגע לעדי גט: עדי חתימה^א - עדי מסירה^ב כרתי והבעיא של כתיבה לשמה^ג תופסות מקום חשוב בהרבה סוגיות הש"ס ובעיקר במסכת גיטין. הן משמשות גם בסיס ונקודת מוצא לבירורן של כמה משניות שם ופירושו.

לשיטת התלמוד ר' מאיר מצריך עדי חתימה מן התורה^ד. אבל שיטת ר' מאיר זו אינה נמצאת מפורש בשום מקור תנאי.

גם השיטה הרווחת, שלר' מאיר אין צריכים כתיבה לשמה, אינה נמצאת לא במשנה ולא בברייתא^ה.

אולם אין לעמוד על טיב מושגים אלה, יסודם ומקורותיהם אלא מתוך ניתוח ובירור הסוגיות, שבהן נוסחו מושגים אלה, על החומר המשנתי ששימש להם יסוד.

משנת ג' גיטין פסולין^ו:

שלשה גיטין פסולין ואם נשאת הוולד כשר: כתב בכתב ידו ואין עליו עדים, יש עליו עדים ואין בו זמן, יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד, הרי אלו שלשה גיטין פסולין ואם נשאת הוולד כשר, רבי אליעזר אומר אע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר וגובה מנכסים משועבדים שאין העדים חותמין על הגט אלא מפני תקון העולם.

^א רצוני להודות למורי ורבי פרופ' א. ווייס שהעירני על כמה דברים שבמאמרי זה, והעיקר על אשר הנחתי בדרך השיטה המדעית בחקר הספרות התלמודית.

1) ראה גיטין כא, א; כג, א; כו, ב; קידושין מח, א; כתובות צד, א; וב"ב קע, א.
2) ראה גיטין י, ב; כ, ב; כא, ב; כב, ב; כג, א; כד, ב; כו, ב; לו, א; סה, א; פו, ב; כתובות צד, ב; קידושין מח, א; ב"ב קע, א; וקעב, ב.

3) הסוגיות שבהן בולט הקשר בין עדי מסירה כרתי וכתיבה לשמה הן: גיטין כו, א; כג, א; וכא, ב.

4) ראה גיטין לו, א; וקידושין מח, א.

5) סוגית גיטין ג, ב, לא מצאה חומר תנאי מסורש, וע"ע בתוספות שם ב"ה דתנן.

6) גיטין פ"ט מ"ה.

במשנתנו על ג' גיטין הכשרים רק בדיעבד: פסולין ואם נשאת הוולד כשר, ואחד מהם הוא: כתב בכתב ידו ואין עליו עדים, ור"א סובר, שאם נמסר בפני עדים הוא כשר אף לכתחילה: אע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר וכו'. השיטה שלר' אלעזר עדי מסירה כרתי יסודה במשנה זו.

אמנם מקום לומר שר"א מכשיר בע"מ בלבד רק גט שנכתב בכתב ידו, שהת"ק מכשירו בדיעבד והוא מכשירו בע"מ לכתחילה, אבל לשון הסיום המהווה נימוק השיטה: שאין העדים חותמין על הגט אלא מפני תקון העולם, אומר, שלר"א ע"ח הם מפני תקון העולם בכל הגיטין, ומהו איפא, שאפילו גט בכתב סופר ובלי ע"ח כשר לכתחילה בע"מ, וכן היא שיטת שני התלמודים⁽⁷⁾, וזה יוצא גם מן התוספתא (ט (ז), ז) שבה שיטת ר"א מובאת כברייתא בפני עצמה, וז"ל: גט שאין עליו עדים אלא שנתנה לה בפני עדים (כשר) משום ר' אלעזר אמרו מביאה עדים לב"ד ואינה צריכה להביא את הגט וגובה מנכסים משועבדים. אלא שעדיין מקום לשאלה, אם ר"א מצריך ע"מ אפילו בגט שחתמו בו עדים⁽⁸⁾, או ששיטתו היא: או ע"ח או ע"מ⁽⁹⁾.

אולם בנדון זה אף שיטת הת"ק אינה ברורה, אם מלבד ע"ח הוא מצריך גם ע"מ⁽¹⁰⁾ או לא? אכן לרישא כשלעצמה אמנם פנים לכאן ולכאן. מקום להגיד שבה על הפסולין בגט עצמו, אבל אותו הגט הפסול נמסר בפני עדים, ועליהם אין במשנה כלום, כי בה רק על הפסול בלבד, ומאידך יתכן שאין בה כלום על ע"מ מפני שהם לא מעלים ולא מורידים, ברם מלשון דברי ר"א: אע"פ... אלא שנתנו בפני עדים, נראה יותר שברישא קיימינן בשאין עדי מסירה, גם מדברי ר' יהושע בן לוי בסוגית הירושלמי ברור שהוא מקיים את הרישא בשאין ע"מ.

ועוד, מלשון ר"א נראה שהוא אינו פוסל מה שהת"ק מכשיר, אלא שהוא בא להוסיף ולהכשיר במקום שהת"ק פוסל, אבל גם הוא מודה שאם לא נתנוהו בפני עדים אז הם ג' גיטין פסולין וכשרים בדיעבד, ואם יש בו זמן וחתמו בו עדים הוא כשר אף לכתחילה, אחרת, היה לו להבליט בלשונו את שיטתו שעדי מסירה דווקא, כגון: ובלבד שיתנו לה בפני עדים, או בצורה

(7) ע' גיטין ג, ב, ובתוספות שם ד"ה רבי אלעזר, וראה סוגית הירושלמי על משנה זו, וע"ע להלן ע"י הערות 50.

(8) כשיטת רש"י, ר"ת, ר' אפרים תלמיד הרי"ף, בעל המאור, תוס' ר"ד ואחרים.

(9) כשיטת הרי"ף, הראב"ד, הרמב"ם, הרמב"ן, המאירי, הר"ן, ועוד.

(10) שיטת ר"ת מובא בתוס' ד, א, ד"ה דקיימא.

עוד יותר ברורה: אם נתנו לה בפני עדים כשר וגובה מנכסים משועבדים ואם לאו הוולד ממזר שאין העדים חותמין על הגט אלא מפני תקון העולם, ומהו, שלר"א צריך או ע"מ או ע"ח⁽¹¹⁾.

איברא, עוד מקום לשאלה אם בכלל יש הכרח להכניס את הת"ק ור"א לגדר מחלוקת אם גט בע"מ לחוד כשר מן התורה או לא, על יסוד השואת משנתנו עם מקבילותיה שבתוספתא מקום אפילו להשערה מעין זו: משנתנו מורכבת משני מקורות, (א) משנת ג' גיטין פסולין (הת"ק); (ב) ברייתת התוספתא שהבאתי למעלה: גט שאין עליו עדים... משום ר' אלעזר... וגובה מנכסים משועבדים. לפי"ז משמש סיום המשנה: שאין העדים חותמין על הגט וכו' נימוק גם לשיטת הת"ק: אם נשאת הולד כשר, וגם לזו של ר' אלעזר. זה נראה ג"כ מברייתת התוספתא (פ"ח (ו), ה"ט): פשוט שכתוב בו עד אחד... תצא וי"ג דבר בה דברי ר' מאיר (שאמר משום ר' עקיבא) וחכ"א אין העדים חותמין על הגט אלא מפני תקון העולם, ונראה שחכמים אלה הם הת"ק שבמשנתנו הסובר: פשוט שכתוב בו עד אחד, אין אומרים תצא וי"ג דבר בה אלא שאם נשאת בו הולד כשר.

במשנה וגם בתוספתא אמנם הדגשת השיטה משום ר"א: אע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנו בפני עדים כשר וגובה מנכסים משועבדים, ומהו, שחולקין עליו, והקרוב ביותר שבמשנתנו הת"ק חולק עליו, אולם גם מזה אין עדיין להסיק בודאות שהחולקים על ר' אלעזר סוברים שגט בע"מ לחוד אינו כלום, מברייתת התוספתא נראה שעיקר חידושו של ר' אלעזר הוא: "מביאה עדים (שראו מסירת הגט) לב"ד... וגובה מנכסים משועבדין", ואפשר שרק על זה חולקין, אבל לגירושין כולם יודו שכשר בדיעבד ואולי אף לכתחילה, ברם מלשון דברי ר"א במשנה נראה יותר שחידושו הוא עצם הדין וגם בזה חולקין עליו ולא רק על גבייה ממשועבדים, אכן על בעיה זו עוד להלן בבירור סוגית הירושלמי.

עדי חתימה

העובדא שיש צורך בעדים בגירושין היא מקובלה כדבר המוכן מאליו, מימות קדם כל עניני קנין נעשו בנוכחות עדים, בקניית שדה עפרון כתוב

(11) ראה את הראשונים על משנה זו, וביחוד את הרמב"ן בספר הזכות, במלחמות ובחידושי.

בתורה¹²): לעיני בני חת. ובמגילת רות איתא¹³: ויאמר בעז לזקנים ולכל העם עדים אתם היום... עדים אתם היום. והזקנים ענו: עדים. בירמיה סי' ל"ב מסופר על קנין השדה בשטרות ועדים. ופסוק מפורש בתורה¹⁴): «על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר». ואף ששם המדובר בעונשין, אכן פשוטו של המקרא: יקום דבר, הוא, שכל דברי עונשין וקניינים יתקיימו ע"פ עדים. והרמב"ם הגדיר את זה כבר בזה"ל: הרי הוא אומר על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר ואי אפשר שתהיה היום זו ערוה והבא עליה במיתת ב"ד ולמחר תהיה מותרת בלא עדים¹⁵). ונראה שמעין זה היא גם כוונת סוגית הבבלי¹⁶) הלומדת ג"ש: יקום דבר — ערות דבר. ברם מכל זה רק שבגירושין יש צורך בעדים, אבל חתימת עדים בגט עצמו מנלן?

איברא, במשנתנו הנ"ל ליתא השיטה שחתימת עדים היא מעיקרו של גט. ונראה שבין לת"ק ובין לר"א כל ענין חתימת עדים בגט יסודו במשנת גיטין פרק ד, בקובץ התקנות: העדים חותמין על הגט מפני תקון העולם. תקנה זו היא עתיקה. זה מוכח מלשונו וגם ממקומה בקובץ התקנות. פ"ד מתחיל בדיני ביטול שליחות — הולכה בגט. ולרגלי זה מוצעת תקנת רבן גמליאל הזקן: «התקין ר"ג הזקן שלא יהו עושין כן מפני תקון העולם». ואח"ז איתא שם: «בראשונה היה משנה שמו ושמה... התקין ר"ג הזקן שיהא כותב איש פלוני וכל שום שיש לו... אין אלמנה נפרעת... התקין ר"ג¹⁷) הזקן שתהא נודרת ליתומים כל מה שירצו וגובה כתובתה. העדים חותמין על הגט מפני תקון העולם והלל התקין פרוזבול מפני תקון העולם». ואחר כל זה מובאות תקנות בעניני עבדים, ושם כבר נזכר רשב"ג.

ברש"י שם ל"ד סע"ב ד"ה העדים חותמין על הגט, איתא: כל אלי מתקנות רבן גמליאל הזקן, אכן מהצעת לשון התקנה מוכח שאין כאן המשך הבבא שלפניה: התקין ר"ג וכו'. ועוד¹⁸), אם זוהי תקנת ר"ג הזקן, אז מקומה של תקנה זו הוא לפני «אין אלמנה נפרעת», כי מדוע נקבעה תקנה זו במקום

12) בראשית כג, יז: ויקם שדה עפרון... לאברהם למקנה לעיני בני חת.

13) ד, ט"א.

14) דברים יט, טו.

15) פ"א מהלכות גירושין ה"ג.

16) קידושין סה, ב, אבל ראה את מפרשי הרמב"ם שתמהו על דבריו ע"פ סוגיא זו.

17) במשנת נפולי: «התקין רשב"ג, וכ"ה בכ"י קופמן, לו, ופרמה.

18) העירני על זה מורי ורבי פרופ' חייס.

שהיא מפרידה בין הדבקים, בין תקנת שמות בגט לתקנת עדים בגט. לפיכך נראה שמסדר המשנה סידר תקנותיו של ר"ג הזקן וסמוך להן קבע שתי תקנות עתיקות: תקנת עדים בגט ותקנת פרוזבול. גם הלשון: העדים חותמין על הגט וכו', ולא: התקינו שהעדים וכו', או: על העדים לחתום בגט וכו', מוכיח שפה מוצעת תקנה עתיקה ובמשנתנו רק על גימוקה וטעמה. על עתיקות התקנה העיר כבר ר"ת¹⁹), שמהברייתא: «אמר רבן גמליאל תקנה גדולה התקינו שיהו מפרשין שמותיהן בגיטין מפני תקון העולם», משמע שנתקנה מקודם ר"ג. על הברייתא כשלעצמה עוד נעמוד להלן.

והנה את תקנה זו כשלעצמה מקום בכל אופן לפרש בשני דרכים:

א) שהעדים יחתמו בגט מפני תה"ע ואם לא הגט פסול.

ב) שחתימת העדים היא רק לטובת האשה, כדי שבקל תוכל לברר את אמיתת הגט. לפיכך אם היא רוצה להנשא בגט שאין בו חתימת עדים הרשות בידה. לפי"ז נראה שגם הת"ק וגם ר"א מקבלים את המשנה שהעדים חותמין על הגט מפני תקון העולם. והם חולקים רק בכוונת התקנה ותוקפה. לת"ק התקנה מחייבת חתימת עדים בגט ובלעדה הוא פסול, ורק בדיעבד אם נשאת תולד כשר ולא תצא. ולר"א היא איפא בגדר רשות ובבחינת עצה טובה קמ"ל. ולשון התקנה: העדים חותמין וכו', מסייע ליה קצת לר"א. אין כאן: התקינו שיהו העדים חותמין על הגט מפני... היינו מכח טעם זה וזה קבעו שיעשו ככה, אלא סתם עושים ככה מפני טעם זה וזה.

בתוספתא פ"ח (ו'), ה"ט אנו מוצאים אמנם שיטה המרחיקה לכת מזו

שבמשנה זו²⁰): גט פשוט שכתוב בו עד אחד מקושר שכתוב בו שני

19) לו, א, בתוספות ד"ה והעדים, איתא: «ר"ת מחק מספרו וי"ו מהעדים ושם משום דהוה משמע דר"ג תיקן, ובגמרא אמר ר"ג תקנה גדולה התקינו משמע דמקודם נתקנה». במשנתנו הגי' היא כבר «העדים» בלא וי"ו, אבל במשנת נפולי, כ"י קופמן, לו, ופרמה: והעדים. וכן בפסקא בגמ' : והעדים. אבל בכ"י, וכ"י רומה (מס' 140) במשנה: והעדים, ובפסקא: העדים. ולעצם ראית התוס' יש להעיר שבכ"י וכ"י רומה ובספר המפתח לרי' נסים (גנוי שכטר ח"ב עמ' 343) הגי' בסוגיא היא: אמר רשב"ג תקנה גדולה... ולפי גירסא זו אין שום ראייה, ואפילו לפי גי' בגמרא: רבן גמליאל, ובמשנה רבן גמליאל הזקן. אכן הצדק כנראה עם ר"ת דמקודם נתקנה מהטעמים שכתבתי. ובאמת אפילו אם נגרוס בו"ו אין הכרח לומר שזוהי מתקנת רבן גמליאל. אבל בתוספות ג, ב, ד"ה רבי אלעזר, איתא: «והתנן בהשולח התקין ר"ג שיהו העדים חותמין על הגט, וכ"ה בתוס' הרא"ש וברשב"א שם, וגם לר"ה לו, א, הרשב"א מצטט את הפסקא מן המשנה: «התקין ר"ג שיהו העדים חותמין, ובפירושו מזכיר כמה פעמים שר"ג תיקן את זה. אכן נראה שגירסא זו יסודה בפירוש רש"י שזוהי מתקנת ר"ג.

20) השוה משנת ב"ב קס, א.

עדים תצא וי"ג דבר בה דברי ר' מאיר²¹ שאמר משום ר' עקיבא²², וחכ"א אין העדים חותמין על הגט אלא מפני תקון העולם.

בברייתא זו כנראה המקור התנאי היחידי שבו השיטה שר' מאיר סובר שגט בלי עדי חתימה פסול לגמרי. אכן מברייתא זו אין עדין המסקנא ההכרחית, שר' מאיר מצריך ע"ח מן התורה וחולק על המשנה שחתימתם בגט הוא מפני התקנה. אדרבה צירוף הדין של עד אחד בפשוט עם זה של שני עדים במקושר מוכיח במדה ידועה שכל הפסול הוא מדרבנן. הלא כל ענין של גט מקושר אינו מן התורה²³, בכל זאת אם לא חתמוהו בשלשה עדים הולד ממזר. שיטת ר' מאיר היא כידוע, שכל המשנה ממתבע שטבעו חכמים בגיטין הולד ממזר²⁴. ולפי"ז יתכן ששיטת ר' מאיר היא שתקנת עדים שיחתמו בגט היא תקנה מחייבת ואם לא חתמו בו, הגט פסול והולד ממזר.

פירוש משנת ג' גיטין פסולין בשני התלמודים

על הפיסקא: כתב בכתב ידו ואין עליו עדים, איתא בבבלי שם²⁵:
אמר רב כתב ידו שנינו אהיא אילימא ארישא פשיטא כתב ידו קתני²⁶
ואלא²⁷ אמציעתא הרי יש עליו עדים²⁸ אלא אסיפא יש בו זמן ואין בו²⁹
אלא עד אחד³⁰ ודוקא כתב ידו ועד³¹ אבל כתב סופר ועד לא³² ושמואל
אמר אפי' כתב סופר ועד³³ שהרי שנינו³⁴ כתב סופר ועד כשר ורב מי

- 21 על האפשרות לזהות שיטת ר' מאיר עם זו של הת"ק במשנה ראה בראשונים כאן, ויותר נראה לזהות את החכמים ודאן עם הת"ק שבמשנה.
22 זוהי גי' הדפוס וכי"ח, אבל בכי"א ליתא: שאמר משום ר' ע.
23 ראה סוגית ב"ב קס, ב; וגיטין פא, ב.
24 גיטין ה, ב; פ, א, ועוד.
25 פו, א"ב.
26 כי"מ: שנינו.
27 כי"מ וכי"י רומה: אלא לאו.
28 בדפוס פארה נוסף: "ואין בו זמן קתני", ובכי"מ נוסף רק: ואין בו זמן.
29 בדפוס פארה וכי"מ: ואין עליו.
30 בדפוס פארה נוסף: "וקתני שלשה גיטין פסולין ואם נשאת הולד כשר ואמר רב".
31 "ועד" ליתא בכי"מ.
32 בדפוס פארה: אבל כתב סופר ועד פסול.
33 בדפוס פארה: אפי' כתב סופר ועד כשר.
34 בכי"מ וכי"י רומה: "דהתנן" במקום "שהרי שנינו", וכן ברש"י: דהא תנן, ובכי"א אראס מ"ט 969: הרי שנינו.

דמי התם תינשא לכתחילה הכא דיעבד ושמואל³⁵ לא³⁶ קשיא הא בספרא דמובהק והא בספרא דלא מובהק וכן אמר ר' יוחנן (כתב ידו שנינו) אמר ליה רבי אלעזר הרי יש עליו עדים אמר ליה אסיפא זמנין אמר רב תצא זמנין אמר רב³⁷ לא תצא הא כיצד³⁸ יש לה בנים לא תצא אין לה בנים תצא... וכן אמר ר' יוחנן לא תצא... אמר רב יהודה אמר רב הלכה כר' אלעזר בגיטין כי אמריתא קמיה דשמואל אמר אף בשטרות... וכן אמר ר' יעקב בר אידי אמר ר' יהושע בן לוי הלכה כר' אלעזר בגיטין ורבי ינאי אמר אפילו ריח הגט אין בו, ורבי ינאי לית ליה דר' אלעזר הכי קאמר לרבנן אפילו ריח הגט אין בו... ור' יוחנן אמר אפילו ריח הגט אין בו לימא ר' יוחנן לית ליה דר' אלעזר הכי קאמר לרבנן אפילו ריח הגט אין בו. לפנינו כאן התופעה שהגמרא מנסחת את מימרות האמוראים לפי פירושה³⁹. ולולי העתיקו אותן למקום אחר היה קשה כבר להפריד בין המימרא המקורית ובין פירושה. בדברי רב רק: כתב ידו שנינו, ובדברי שמואל היה כנראה רק: אפילו כתב סופר, המלים "אבל כתב סופר ועד לא" במימרתו של רב, וכן כנראה גם המלה "ועד" במימרתו של שמואל, הן מסתמא דגמרא. אחרת אין מקום לשאלה "אהי"א.

ההמשך "שהרי שנינו כתב סופר ועד כשר" אינו מובן כלל. לשון זו אומרת שמכאן ראוי לשיטת שמואל, שאפילו כתב סופר ועד, וקשיא לרב. אבל הלא גלוי לעין כל שהמשנה שם היא גם כן בגד שמואל. כי במשנתנו גט כזה הוא מהג' גיטין פסולין, ובמשנה שם: כתב סופר ועד כשר, ובאמת הוכרחה הגמ' לתרץ גם לשמואל "הא בספרא דמובהק והא בספרא דלא מובהק", וא"כ איך יתכן בתחילה לומר "שהרי שנינו" כראי' לשיטתו?

גם בתירוץ הגמ' לשיטת רב "התם תינשא לכתחילה הכא דיעבד" יש קושי בולט. שהרי לפי"ז הקושיא נגד רב היא עוד יותר חמורה: המשנה מכשרת כתב סופר ועד לכתחילה ורב פוסל אפילו דיעבד, ודאי שצ"ל כפירוש רש"י: "התם כשר לכתחילה משמע דהתם חתם סופר עם העד שנינו כדמתרץ לה ר' ירמיה לקמן", אבל לפי"ז עיקר התירוץ חסר מן הספר. לר' חננאל היתה כאן כנראה גי' אחרת, אלא שקשה לעמוד על טיבה.

35 בדפוס פארה: ושמואל אמר לך לא קשיא.

36 "לא" ליתא בכי"מ.

37 המלים "רב" ו"הא כיצד" חסרות בדפוס פארה.

38 על בעית המימרא בהתהוותה ראה "לחקר התלמוד" ממור"א. וייס עמ' 109-167.

כי ז"ל הפר"ח³⁹): "דוקא כתב ידו ועד הוא דפסול ואם נשאת הולד כשר אבל כתב סופר ועד תיגשא לכתחילה ושמואל אמר אפילו כתב סופר ועד דוקא בדיעבד כשר והתנן כתב סופר ועד כשר ומשני התם בסופר דמובהק". לפיר"ח חידושו של רב אינו שכתב סופר פסול, כגירסתנו בגמ', אלא להפך, שכתב סופר כשר⁴⁰ בהתאם למשנה שכתב סופר ועד כשר. ומהמשנה מקשים באמת רק לשמואל. לפיר"ח מקום לשאלה מדוע סובר רב שבכתב ידו כשר רק בדיעבד ובכתב סופר כשר אף לכתחילה? ברם במשנה כבר שעדים יותר טוב מכתב ידו, ומזה, שבכתב הבעל יש עוד צורך בעדות, וכתב הסופר הוא כעד, מכיון שבכתיבתו הוא מעיד שהבעל ציווה לו לכתוב גט לאשתו. וכן נמצא באמת בפירושים הארמים שהסופר היה מתחיל את השטר באמרו שאני פלוני סופר כותב שטר זה על פי ציווי פלוני הבעל ועל פי פלוני ופלוני עדים. ויתכן שלכתב סופר כזה התכוון רב. כמו"כ יתכן שהגמרא השתמשה בביטוי כתב סופר במימרתו של רב לאור פירושו של ר' ירמיה לקמן שהמכוון לכתב סופר.

כדאי עוד לציין שבכ"מ ובכ"י רומה איתא במקום "שהרי שנינו" "דהתנן", ובקל מתחלף "והתנן" (שפירושו ברגיל קושיא) ב"דהתנן" (שפירושו ראי'). כמו"כ על נקלה לנמק את החילוף "שהרי שנינו" ב"הרי שנינו", לולי כן הקשו באמת תיכף על שמואל (או על שניהם).

אח"ז מצאתי בכתב"יד⁴¹ הגירסא: "הרי שנינו" ואין ספק שהמכוון הוא קושיא.

והנה עוד עצם אוקימתת הבבלי, שדברי רב ור' יוחנן אסיפא, והמקבילה בירושלמי, אציע את כל סוגית הירושלמי פ"ט ה"ג כי נצטרך לכל החומר שבה, וז"ל:

ר' יוחנן בשם ר' ינאי וכולם בכתב ידים. ר' לזר שאל עדים יש כאן בכתב ידים מה אני צריך. ר' ירמיה בשם רב וכולהם בכתב ידים חוץ משעדי עמו. אמר רב המנונא הללו חוביהון על גרמיהון דאינון שקיבלו

39) שם בתוס' ד"ה אמר, ע"ש, וע"ע תוספות כ"י אראס מס' 969, כנראה שנשמטה שם שורה.

40) ואין לומר שבט"ס קיימינן וצ"ל: חתם סופר ובר"ח רק תמצית המסקנא, כי אחר שמביא את מימרת רב עם פירושו, מביא את המשנה כקושיא לשמואל, ועוד הלא בדברי שמואל ודאי המכוון לכתב סופר וא"כ נראה שגם בדברי רב המכוון לכתב סופר. וע"ע בתוספות שם שהבינו שזוהי גירסתו בגמרא.

עליהן לשקר לחתום בגט שאין בו זמן⁴²). ר' בא בר המנונא רב אדא בר אחא בשם רב דרבי מאיר⁴³ היא⁴⁴. מה חמית מימר כן אמר רבי מנא בגין דאמר רב הונא בשם רב כל ההין פירקא דרבי מאיר⁴⁵ חוץ משינה שמו ושמה ושם עירו ושם עירה דלא תסבור מימר קיימיה⁴⁶ דר' מאיר היא⁴⁷ תננייה דרבנן לפום כן צריך מימר דר' מאיר היא⁴⁸. אמר ר' יוסי בגין דרב ושמואל תריהון אמרין הלכה כרבי לעזר⁴⁹ דלא תסבור מימר אוף הכא כן⁵⁰ צריך מימר דרבי מאיר היא. ה"ד רבי אלעזר אומר אע"פ שאין עליו עדים כו' רב ושמואל תריהון אמרין הלכה כרבי אלעזר ר' יוחנן בשם ר' ינאי דברי חכמים⁵¹ פסול אתא עובדא קומי דר' יוחנן בכוהנת ובעא למיעבד כהדא דרבי ינאי כד שמע דרב ושמואל פליגין אתא קומי אפילו ישראל

41) פירוש: לפיכך אף ביש עליו עדים כשר בדיעבד רק בכתב ידו.

42) בכ"י לידן חסר בפנים: "היא... מאיר" ונוסף על הגליון. הסופר דלג כנראה מר' מאיר לר' מאיר.

43) מימרת רב יכולה להתפרש באחד מב' דרכים: א. שמי שהוא חולק על ר' מאיר (התחכמים) וסובר שאפילו לכתחילה נישאת בגיטין אלו או שאפילו בדיעבד פסולין והולד ממזר. ב. שמשנה זו אפילו ר' מאיר אף שדרך כלל סובר שהולד ממזר.

44) "שלא תאמר האי קמייתא דוקא דר"מ אבל האי תננייה מתניי דהכא דרבנן דאילו לר"מ הולד ממזר, פני משה. לפי"ז "קיימיה" כמו קמא וכך מגיה הק"ע, אבל ה"שדי יהושע" וביתר ביאור וע"י השואה ללשון היוגית י. ג. אפשטין (תרביץ ש"ג עמ' 110) פירשו: "קיימיה דר"מ" כמו משנתו דר"מ. ג' גיטין פסולין היא שיטת ר' מאיר אבל (תננייה) [תנייא] התנאי של המשנה: ואם נשאת הולד כשר, זהו כבר שיטת חכמים כי לר' מאיר הולד ממזר. לפי פירושם צ"ל שמשנתנו היא שיטה מכרעת לכתחילה פסול ובדיעבד כשר.

45) בכ"י לידן חסר בפנים: "תנייה... היא" ונוסף על הגליון. כנראה שדלג הסופר מ"היא" ל"היא".

46) ראה הערה 42.

47) בכ"י לידן היה כתוב אחר כרבי לעזר: "ר' יוחנן בשם ר' ינאי דברי חכמים פסול, צריך מימר דר' מאיר היא", וקו של מחק משוך על המלים "ר' יוחנן... פסול" ועל השורה ממעל של מלים אלו כתוב: "דלא תסבור מימר אוף הכא לפום כן". אפשטין שם רוצה לומר שהגירסא הנמחקת היא העיקרית, והסופר הגיה בטעות ע"פ פיג סה"ל ב, ופירוש הדברים: שמכיון שהם פוסקים כר' אלעזר נגד הת"ק, ור' ינאי סובר שהת"ק הוא דברי חכמים לפיכך אמר שהת"ק הוא דעת יחיד. ויותר נראה שהג"י היא: בגין דרב ושמואל תריהון אמרין הלכה כרבי אלעזר צריך מימר דרבי מאיר היא. כי לפי סידור המשנה נראה שהת"ק חולק על ר"א לפיכך אומר רב שהת"ק היא דעת יחיד. והמלים "ר' יוחנן בשם ר' ינאי דברי חכמים פסול" הם שיגרא דלישנא ע"פ הסוגיא שלאחריה. וצודק כנראה אפשטין שהמלים: "דלא תסבור מימר אוף הכא כן" אין מקומן כאן.

48) גט בעדי מסירה לחוד רק בשם ר"א שכשר מזה שחולקים עליו ויתכן שגם הת"ק דמשנתנו בתוכם.

ושמע" (מינה"ם). רבי יהושע בן לוי דברי הכל כשר" (הא רבי אלעזר אמר כשר, ורבנן אמרין פסול, מה ביניהו ר' אלעזר אמר כשר וגובה מנכסין משועבדין ורבנן אמרין פסול וגובה מנכסין בני חורין).

הביטוי "וכולם בכתב ידיים" אומר שהמכוון הוא לכמה בבות שבמשנה. כמו כן ברור משאלתו של ר' לעזר: עדים יש כאן בכתב ידיים מה אני צריך, ומתשובתו של רב המנוגא: הללו חוביהן על גרמיהון וכו', שרק בכתב ידיים כשר בדיעבד אבל בכתב סופר פסול.

ולכאורה יש מקום לומר ש"כולם בכתב ידיים" כולל גם את ר' אליעזר. ורק בכתב ידיים כשר בע"מ לכתחילה. אבל מר' יוחנן שהוא בעל ההערה "וכולם בכתב ידיים" יש להוכיח שר' אלעזר מכשיר בע"מ אפילו בכתב סופר. כי תחילה כשנטה אחר ר' ינאי לפסוק נגד ר"א רצה לומר שאפילו ריח הגט אין בו בכוהנת, ברור שזה היה גט בע"מ בלי כתב ידו, כי בכתב ידו אפילו לת"ק הוי גט בדיעבד וודאי שריח הגט יש בו. ואח"כ חזר בו משום רב ושמואל שפליגין, וכשבא אפילו ישראל בגט כזה לא פסלו. לפי"ז מה שפסל תחילה הסתלק מלפסול משום רב ושמואל שפסקו כר"א, וזה בגט דלא נכתב בכתב ידו.

הנה בנוגע לשיטת ר"א נראה שהוא מכשיר גט או בע"מ או בע"ח כפי שהערגו לעיל על פי לשון המשנה. גם סוגיות הבבלי והירושלמי מוכיחות קצת לזה. כי הנה מחד גיסא רב ושמואל פוסקים כר"א, ומאידך גיסא שו"ט בפירושן של ג' גיטין פסולין" (וכולהם בכתב ידיים (ירושלמי) "כתב ידו שנינו" (בבלי). "זמנין אמר רב תצא זמנין אמר רב לא תצא" (בבלי). ודאי שאין זו הוכחה גמורה" (ע). כי יתכן שהם נכנסים רק לגדר ביאור דברי הת"ק. אכן כל זה לפי ההנחה שברישא בלי עדי מסירה קיימין, ובגט שיש בו ע"מ בלי ע"ח מה הדין? האם חולק מי שהוא על ר"א בזה או לא. על בעיא זו יש בירושלמי לפנינו שתי שיטות קיצוניות. מצד אחד שיטת ר' יוחנן בשם ר' ינאי "דברי חכמים פסול" ועד כדי כך שאפילו בכוהנת ריח

(49) צ"ל "ושרע" מינה, פירוש: נשמט והתרחק, וכ"ה בק"ע אבל הפ"מ מפרש: ושמע מינה כמו וקיבל מינייהו.

(50) ברור מהירושלמי שר' ינאי פסק נגד ר' אלעזר וגם ר' יוחנן נטה אחר ר' ינאי עד ששמע שרב ושמואל פוסקים כר' אלעזר, ולא כמו שהבינו בסוגית הבבלי שר' ינאי רק מפרש את שיטת החכמים אבל לא להלכה.

(51) פירוש: ואין מחלוקת בזה וגם הת"ק דמשנתנו יכשיר בע"מ.

(52) ראה את הרי"ף כאן ובהשגות הראב"ד.

הגט אין בו. על כרחך שפסולו הוא מן התורה. א"כ לפנינו המקור הכי קדום שגט בלי ע"ח פסול מן התורה, ומצד שני שיטת ר' יהושע בן לוי, שיטה שלא נזכרה כלל בבבלי, שגט בע"מ בלי ע"ח כשר לכ"ע, אלא שלחכמים (ת"ק?) הוא גובה רק מנכסים בני חורין.

דרך אגב מתברר לנו משיטת ר' יהושע בן לוי שהג' גיטין הפסולין ניתנו בלי ע"מ, דבע"מ, לשיטתו, גם הת"ק מכשיר לכתחילה. ואין שום הכרח לומר שמי שהוא חולק על ריב"ל בזה, וזה בניגוד לשיטת ר' תם" (ע) "דרגיל ר"ת לומר דאפילו לר' מאיר בעי עדים בשעת נתינת הגט דאין דבר שבערוה פחות משנים".

היוצא לנו מסוגית הירושלמי הוא, ששיטת ר' יוחנן בשם ר' ינאי היא, שלחכמים גט בלי ע"ח פסול מן התורה. לכאורה שיטה זו אומרת שהחכמים חולקים על המשנה האומרת שהעדים חותמין מפני תקון העולם. אבל הוכחנו כבר לעיל שתקנה זו עתיקה, ומלפני זמנו של רבן גמליאל הזקן. ואינו מתקבל על הדעת שחולקים עליה.

בירור התקנה "העדים חותמין..."

על הפיסקא: והעדים חותמין על הגט מפני תקון העולם, איתא בסוגית הבבלי" (ע). שם: מפני תקון העולם דאורייתא הוא דכתיב" (ע) וכתוב בספר וחתום אמר רבה" (ע). לא צריכא לרבי אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי תקינו רבנן עדי חתימה מפני תקון העולם" (ע) דזמנין דמיתו סהדי אי גמי דאזלי למדינת הים. רב יוסף אמר אפי' תימא לר' מאיר התקינו שיהא עדים מפרשים שמותיהן בגיטין מפני תקון העולם כדתניא בראשונה היה כתב אני פלוני" (ע) חתמתי עד אם כתב ידו יוצא ממקום אחר כשר ואם לאו פסול

(53) בתוס' ד, א, ד"ה דקיימא, ובר"ן לדה"ה, ב, כתוב: "אלא שבירושלמי אמרו דאפילו לר' מאיר צריך ליתנו בפני שנים כדי להחזיקה בתורת גרושה, וכן דעת ר"ת ז"ל, ע"ש בירושלמי פ"א ה"א. וכנראה שיש הבדל בין: להחזיקה בתורת גרושה, שזה לראיה, לע"מ כרתי או אפילו משום דבר שבערוה שבלי העדים הגירושין לאו כלום (54) לו, א.

(55) בכ"י רומה: דכתיב שדות בכסף וכתוב בספר והעד עדים אמר רבה... המכחז כנראה לירמיה לב, מד: שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום והעד עדים.

(56) בכ"י ובדפוסים הראשונים: "רבא".

(57) "מפני תה"ע" ליתא בכ"י וכ"י.

(58) בכ"י וכ"י: אני עד חתמתי עד.

אמר רבן גמליאל⁵⁹ תקנה גדולה התקינו שיהיו מפרשין שמותיהן בגיטין מפני תקון העולם.

פה לכאורה, שרבה רוב יוסף סוברים שלר' מאיר העדים חותמין בגט מדאורייתא. אבל סוגיא זו עוד צריכה לפני ולפנים. עצם הביטוי "דאורייתא הוא" על יסוד פסוק בירמי' הוא קצת מוזר. ועוד, אם הקושיא היא: "דאורייתא הוא דכתיב...". אז מה הרווחנו בתירוצו של רבה: "לא צריכא אלא לר"א דאמר ע"מ כרתי". סוף סוף דאורייתא הוא. ור"א לא יחלוק על דאורייתא. ברש"י כבר: "והא קרא עצה טובה קמ"ל", אבל לפי"ז העיקר חסר מן הספר. והנה עוד עצם ההוכחה: "דכתיב וכתוב בספר וחתום". שם כתיב: "שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום והעד עדים", ברור שהחתום והעד עדים הם שני ענינים נפרדים. הביטוי "והעד עדים" סובל את הפירוש שהמעשה נעשה בפני עדים. כמו שמוצאים במעשה של בועז, ובקניית המערה ע"י אברהם בפני בני חת. גם בירמיה ל"ב י' כתוב: "ואכתב בספר ואחתם ואעד עדים ואשקל הכסף במאזנים", וגם בו הרושם שה"ואחתם" לחוד ו"אעד עדים" לחוד. קצת מן ההוכחה לחתימת עדים בשטר יש למצוא בפסוק י"ב שם: "ואתן את ספר המקנה... ולעיני העדים הכתבים בספר המקנה...". אבל גם כאן לא נזכר שהעדים בעצמם חתמו בשטר. כי יתכן שהמכוון לסופר שמזכיר שהוא כותב את השטר על פי ציווי הבעל ועל פי פלוני ופלוני עדים. נוסח סופרים כזה נמצא בפפירוסים הארמיים⁶⁰. ובכמה מהם מוצאים ששמות העדים נזכרו רק על ידי הסופר, אבל הם עצמם לא חתמו על השטר. מכל זה הרושם, שההערות מרבה ורב יוסף היו מכוונות מעיקרא סתם למשנה. והקושיא נסדרה אח"כ⁶¹. ועיקר הדברים איפוא ה"פ: רבה העיר שמשנה זו ר"א היא. כי לשונה: "והעדים חותמין... מפני תקון העולם", ולא התקינו שיחתמו עדים בגט. אומר שזו תקנה לאשה אם היא רוצה בזה, אבל אם לא חתמו עדים ג"כ הגט כשר. ומכאן: כר"א. שהרי לר' מאיר התקנה בכל אופן מחייבת, ואם לא חתמו העדים בגט הולד ממזר, או שהגט פסול לכה"פ לכתחילה. ורב יוסף אמר שגם לר' מאיר יש בתקנת חתימת עדים צד שהוא רק לכתחילה, מפני תקון העולם, והוא: שמפרשין שמותיהן בגיטין.

59) בכ"מ וכ"ר ובספר המפתח לר' נסים: אמר רשב"ג.

60) ראה פפירוס מספר ז' של הפפירוסים הארמיים של המזואום בברוקלין, קרעילינג (באנגלית).

61) התופעה מצויה שהקושיא נסדרה אח"כ כביאור להערות האמוראים.

בתוספתא סוף גיטין איתא במקום "שיהיו מפרשין שמותיהן בגיטין" "שיהו העדים משמיין (גי' הדפוס וכ"ו) את שמן בגיטין". ומקום אולי להשערה שבגירסא זו מעין עקבות שיטה יסודית, והוא שאף לר' מאיר ע"ח (כרתי) אין פירושו עדים שחותמים בגט, אלא כמו שע"מ (כרתי) פירושו העדים שבפניהם מוסרים את הגט, כן ע"ח (כרתי) פירושו העדים שבפניהם נכתב ונעשה תורף הגט ושמותיהם נזכרים בו, והוא שהסופר כותב שפלוני מגרש פלונית ופלוני עדים. והתקנה היתה שהעדים חותמין על הגט מפני תקון העולם. פירוש, שהעדים בעצמן יחתמו בגט "שיהו העדים משימין שמן בגיטין". ומענין שעוד בראשונים⁶² מעין שיטה כזו, שלר' מאיר המצריך ע"ח מן התורה אם העדים בעצמם לא חתמו אלא שהסופר חתמם הגט כשר.

לאור הנ"ל מקום להגיד ששיטת ר' יוחנן בשם ר' ינאי אליבא דחכמים בירושלמי היא, שגט בלי ע"ח שנמסר בפני עדים פסול ואין בו ריח הגט. והחסרון אינו בזה שהעדים לא חתמו בגט, אלא בזה, שכל הגט בעשה, נכתב ונחתם בלי עדים ורק נמסר בפני עדים. גט כזה לדעתם אינו פוסל אפילו לכהונה ור' יהושע בן לוי חולק וסובר שבע"מ הגט כשר לכ"ע.

כבר הזכרתי ששיטה זו של ריב"ל היא קיצונית, ואינה ידועה כלל בבבלי. אבל על יסוד פירושו של ר' זירא למשנה אחרת בגיטין המובא בשני התלמודים מקום לומר, ששיטת ר' יהושע בן לוי נעוצה בשיטת ר' שמעון.

למשנת ערכאות איתא בבבלי⁶³: "רבי שמעון אומר אף אלו כשרין וכו': והא לאו בני כריתות בינהו, אמר ר' זירא ירד ר' שמעון לשיטתו של ר' אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי".

ולכן לא איכפת לי אם החתימות הן של גוים. בדברי ר' זירא כבר הביטוי "עדי מסירה כרתי", אבל לשון דברי ר' זירא בירושלמי⁶⁴ הוא: "ר' בא בשם ר' זעירא אתייה דרבי שמעון כר' אלעזר כמה דר' לעזר אמר אע"פ שאין עליו עדים כשר כן ר' שמעון אמר אע"פ שאין עליו עדים

62) בשלטי הגבורים על הרי"ף (פ"ב למשנת בכל כותבין) "השיב ר' שמחה גט שלא חתמו העדים בכתב ידן אלא שהסופר חתמו כשר אפילו לר' מאיר דאמר עדי חתימה כרתי".

63) י' ב.

64) ס"א ה"ד.

כשר, ותו לא. לפי ברייתת התוספתא⁶⁵ המובאת גם בבבלי⁶⁶ סובר ר' שמעון שבערכאות כולם מודים שכשר, ור' עקיבא מכשיר אפילו בהדיוט, א"כ לפי פירושו של ר' זירא, ר' שמעון סובר שלכ"ע עדי מסירה כרתי. ברייתא זו שנויה בשינוי גירסאות⁶⁷, אבל מכל הגירסאות יוצא, שלר' שמעון גט בע"מ כשר לכ"ע.

על המשנה (פ"ט מ"ה): שנים ששלחו שני גיטין שוין ונתערבו נותן שניהם לזו ושניהם לזו, איתא בסוגית הבבלי פ"ו ב': מאן תנא אמר ר' ירמיה דלא כר' אלעזר, דאי ר' אלעזר כיון דאמר ע"מ כרתי הא לא ידעי בהי מינייהו קא מגרשה, אביי אמר אפי' תימא ר' אלעזר אימא דבעי ר' אלעזר כתיבה לשמה, נתיגה לשמה מי בעי.

מן הנימוק: כיון דאמר ע"מ כרתי, לכאורה, שלר"א, אליבא דר' ירמיה ואביי, ע"ח בלי ע"מ לא מהני, אחרת למה, דלא כר"א, נאמר שיש ע"ח על גיטין אלו וכמו שמהני לר"מ מהני גם לר"א. איברא מלשון דברי אביי נראה ששיטת ר' ירמיה יסודה בעיקר בהנחה, שר"א מצריך נתיגה לשמה כמו שהוא מצריך כתיבה לשמה, ונראה שפירוש הביטוי "הא לא ידעי בהי מינייהו קא מיגרשה" איננו שעדי מסירה אינם יודעים, אלא שהמגרשים אינם יודעים במאי קא מגרשה, ועוד, יתכן שבמימרתו המקורית של ר' ירמיה היה רק: דלא כר' אלעזר דאי כר' אלעזר הא לא ידעי בהי מינייהו קא מיגרשה. מ"מ אין להסיק מכאן כלום על הבעיא אם ע"ח מהני לר"א או לא⁶⁸.

בקידושין מ"ה, א' איתא: "נימא כתנאי התקדשי לי בשטר, ר' מאיר אומר אינה מקודשת ור' אלעזר אומר מקודשת, וחכ"א שמין את הנייר...". אמר רב נחמן בר יצחק הכא במאי עסקינן כגון שקדשה בשטר שאין עליו עדים ור' מאיר לטעמיה דאמר עדי חתימה כרתי, ור' אלעזר לטעמיה דאמר עדי מסירה כרתי, ורבנן מספקא להו אי כר' מאיר או כר' אלעזר וכו'". באוקימתת רב נחמן בר יצחק כנראה המקור הקדום ביותר לשיטה

(65) פ"א ה"ט.

(66) י"א, א.

(67) ראה תוספתא הוצ' צוקרמנדל ובש"ג שם, ובחי' הרמב"ן כתוב שהספרים שלנו הוגהו ע"פ רש"י.

(68) אבל כמה מהראשונים מביאין מכאן ראה שלר"א ע"מ דוקא, ראה בה"מ על משנת ג' גיטין, ובתוספות ד, א, ד"ה דקיימא. סתירת הראיה מכאן באופן אחר, ראה חידושי הרמב"ן, ובמלחמות לדף פו, א.

שלר' מאיר שטר בלי ע"ח פסול מן התורה, שהרי שטר קידושין שאין עליו עדים איננו כלום.

ב"ב ק"ע, א': ת"ר הבא לידון בשטר ובחזקה נידון בשטר דברי רבי רשב"ג אומר בחזקה, במאי קמפלגי... אלא אמר אביי הכא במאי עסקינן כגון שנמצא אחד מהן קרוב או פסול ובפלוגתא דר"מ ור"א קמפלגי, רבי סבר לה כר"א דאמר ע"מ כרתי ורשב"ג ס"ל כר' מאיר דאמר ע"ח כרתי. והא אמר ר' אבא מודה ר"א במזוייף מתוכו שהוא פסול. אלא אמר רבינא... לא נחלקו אלא בשטר שין עליו עדים כלל, דרבי סבר לה כר"א דאמר ע"מ כרתי ורשב"ג סבר לה כר"מ דאמר ע"ח כרתי.

פה כבר בפי אביי ורבינא כשיטה רווחת שר"א ור"מ חולקים בע"ח או ע"מ כרתי, ונ"ק שכל יסודה של שיטה זו הוא בסוגית גיטין על המשנה. העדים חותמין על הגט מפני תקון העולם. שם בשם רבה שהמשנה ר"א היא, כי העיקר הוא הנתינה בפני עדים. ומזה נובע הביטוי עדי מסירה כרתי. ושיטת רב יוסף דמוקי מתניתין גם לפי השיטה שעדי מסירה לחוד לא מהני, אלא שצריכים עדים על החתימה, אומרת עדי חתימה כרתי. ומרב יוסף ואילך אנו מוצאים כבר את שני הביטויים: ע"מ כרתי — ע"ח כרתי.

בעית כתיבה לשמה וע"ח"ע"מ כרתי

בגיטין פ"ב מ"ה איתא: "הכל כשרין לכתוב את הגט אפילו חרש שוטה וקטן, האשה כותבת את גיטה והאיש כותב את שוברו שאין קיום הגט אלא בחותמיו".

במשנתנו כנראה המקור התנאי היחידי שבו לשון הקרוב במדת מה לביטוי עדי חתימה כרתי: "שאין קיום הגט אלא בחותמיו". בבבלי אמנם על משנה זו אוקימתא האומרת שמשנה זו היא בשיטת ר"א דאמר ע"מ כרתי, אכן אוקימתא זו מכוונת בעיקר לבבא הראשונה שם שחרש שוטה וקטן כותבים את הגט. ומאידך נובע כנראה כה"ע: האשה כותבת... בחותמיו, מעדיות פ"ב מ"ג. שם איתא: "אף הוא⁶⁹ העיד על כפר קטן שהיה בצד ירושלים והיה בו זקן אחד והיה מלוה לכל בני הכפר, וכותב בכתב ידו ואחרים חותמים, ובא מעשה לפני חכמים והתירו. לפי דרכך אתה למד שהאשה כותבת את גיטה והאיש כותב את שוברו שאין קיום הגט אלא

(69) ר' חנינא סגן הכהנים.

בחזותמיו. ונ"ק, שהלפי דרכך אתה למד הוא מיסודו של ר' עקיבא המעיר גם על העדיות של ר' חנינא סגן הכהנים שבמשנות הקודמות שם. אף בתוספתא גיטין נזכר ר' מאיר בשם ר' עקיבא⁽⁷⁰⁾ כבעל השיטה שגט בעד אחד תצא וי"ג דבר בה. ובבא זו העברה כנראה מעדיות הנה כנימוק לדין שחשו"ק כשרין לכתוב את הגט. ברם הקושי במשנה עדיין בתוקפו עומד הרי חשו"ק אינם בקיאים בדקדוקי גיטין ואינם בני ציווי. אולם על זה כבר בסוגיא שם מכ"ג סע"ב, וז"ל:

והא לאו בני דעה ניהו אמר רב הונא והוא שהיה גדול עומד על גביו וכו', אמר רב נחמן אומר היה ר' מאיר אפי' מצאו באשפה חתמו ונתנו לה כשר. איתיביה רבא לרב נחמן וכתב לה לשמה מאי לאו כתיבת הגט לא חתימת עדים⁽⁷¹⁾ איתיביה רבא כל גט שנכתב שלא לשום אשה פסול אימא שנחתם שלא לשום אשה פסול. איתיביה כשהוא כותבו כאילו כותבו לשמה מאי לאו כשהוא כותבו לתורף לשמה כאילו כותבו לטופס לשמה לא כשהוא חותמו לשמה כאילו כותבו לשמה. ואיבעית אימא⁽⁷²⁾ הני מתני' מני ר"א היא דאמר עדי מסירה כרתי, ורב יהודה אמר שמואל⁽⁷³⁾ והוא ששייר מקום התורף וכן א"ר חגא משמיה דעולא והוא ששייר מקום התורף ור"א⁽⁷⁴⁾ היא. ורבי זריקא אמר רבי יוחנן אינה תורה, מאי אינה תורה אמר ר' אבא כאן הודיעך שאין כח⁽⁷⁵⁾ לשמה ור"מ היא דאמר עדי חתימה כרתי והאמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן ר"א היא אמוראי גינהו ואלביא דר' יוחנן. המקור היסודי שלר' מאיר לא צריכים כתיבה לשמה הוא מימרת רב נחמן שבסוגיא זו. ולפי הסוגיא גם ר' יוחנן סובר שלר' מאיר אין כח לשמה. ומכאן השיטה הרווחת שר' מאיר אינו מצריך כתיבה לשמה. ועל האוקימתא: והוא ששייר מקום התורף, אבל התורף צריך להכתב לשמה, נוסף⁽⁷⁶⁾ הסיום:

(70) גיטין ח (ו) ה"ט, לפי גי' הדפוס וכי"ת.

(71) בכ"ר: חתימת עדי הגט.

(72) הא"א הוא כנראה מסתמא דגמרא.

(73) מימרת ר"י בשם שמואל מוסב כנראה ישר למשנה או למימרת רב הונא, אכן מימרתו זו של שמואל נמצאת גם על משנת מחובר, ע"ש כא, ב, וממקומה של המימרה כאן, אחר כל השו"ט בין רבא ורב נחמן ועוד חומר מאוחר להם ה"י נראה שהמימרה של שמואל העברה משם, אבל מאידך מימרה זו של שמואל נמצאת גם בירושלמי ורק על משנה זו ולא למשנת מחובר, כמו כן נסדרה כאן אח"כ מימרתו של ר' יוחנן שהיא כנראה מקורית כאן.

(74) ור"א היא ליתא בכ"מ ובכ"ר.

(75) בכ"מ: שאין כח כתיבה לשמה. בכ"ר: אין צריך כתיבה לשמה.

(76) השוה את מקום סיום זה כאן וגם שם כא, ב, וע"ע הערה 74.

ור' אלעזר היא. וביתר הסוגיות הבבליות הסיום הוא ברגיל: ור' אלעזר היא דאמר עדי מסירה כרתי.

גם בסוגית הירושלמי על משנה זו יש לנו ההערות מרב הונא, ר' יוחנן ושמואל, אלא שהסיום: ור' מאיר היא, או ור' אלעזר היא לית מאן דכר שמיה. וז"ל הירושלמי: רב הונא אמר והוא שהיה פיקח עומד על גביו. רבי יוחנן אמר והכתיב וכתב לה לשמה. שמואל אמר צריך שיניח תרפו של גט עמו. אתיאיא כ"י דמר ר"ש בן לקיש כתב תרפו בטופס פסול⁽⁷⁷⁾.

שיטת ר' יוחנן בסוגיא זו סתומה היא. אכן מימרתו מובאת גם בירושלמי ריש תרומות ובמסגרת יותר רחבה. על המשנה: חמשה לא יתרומו ואם תרמו אין תרומתן תרומה החרש והשוטה והקטן... איתא שם: ...ויוכיח מעשה שלהן על מחשבתן... בשם ר' יוחנן... ונחשב לכם תרומתכם את שכתוב בו מחשבה אין מעשה שלו מוכיח על מחשבתו ואת שאין כתוב בו מחשבה מעשה שלו מוכיח על מחשבתו... הרי גיטין הרי אין כתוב בהן מחשבה ואין מעשה שלו מוכיח על מחשבתו דתנינן הכל כשרין לכתוב את הגט חוץ (צ"ל ואפילו) מחרש שוטה וקטן אמר רב הונא והוא שיהא פיקח עומד על גביו רבי יוחנן בעי והיינו וכתב לה לשמה... מהו כדון אתאי דרבי יוחנן דתרומות כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה דקידושין ודר' יוחנן בגיטין כרבנן דקידושין. דתניא חרש שוטה וקטן שקידשו (המכוון הוא לקידוש אפר פרה) אין קידושיהן קידושין רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר בינן לבין עצמן אין קידושיהן קידושין בינן לבין אחרים קידושיהן קידושין⁽⁷⁸⁾.

הסוגיא כשלעצמה היא מסובכת, ואיך שלא נפרשה מ"מ ברור ששיטת ר' יוחנן היא, שבמקום שאין כתוב בו מחשבה מעשה שלו מוכיח על מחשבתו. כמור"כ שם: ודר' יוחנן בגיטין כרבנן דקידושין. לפי"ז נראה ששיטת ר' יוחנן היא שכשם שבאפר פרה אין בעית גדול עומד על גביו כן אין מקום להבחנה זו בגיטין. ומהו אפ"א שטעם המשנה שגט שכתבו חשו"ק כשר, מפני שבכתיבת הגט אין בעית מחשבה. וזה מקביל למימרתו בבבלי: אינה תורה וכפירושה של ר' אבא: שאין כח לשמה. ועל פי זה יש להבין את דבריו: והיינו וכתב לה לשמה, פירוש, ואפילו גדול עומד ע"ג לא מהני, וכשיטת הרבנן דקידושין, אבל משנת גיטין חולקת ומכשרת אפילו בלי

(77) פירוש הסוגיא נראה כביאור הגד"א שם, וע"ש ביתר המפרשים.

גדול עומד ע"ג⁷⁸). ברם מאידך אין עדיין מכאן, שאלבא דר' יוחנן אינה סוברת משנה זו "לה לשמה". סו"ס מקום להגיד, שלגבי "מחשבה" שבתורה אין מעשה שלו מוכיח על מחשבתו, אבל לגבי "לה לשמה" הוא מוכיח. ומעין עד והד לדבר פירושו של ר' אבא לדברי ר' יוחנן "אינה תורה"⁷⁹; שאין כח לשמה. והנה המושג

"כתיבה לשמה" הגדרתו ובירורו

בפ"ג מ"ב איתא: "הכותב טופסי גיטין צריך שיגיה מקום האיש ומקום האשה ומקום הזמן. שטרי מלוה צריך שיגיה... שטרי מקח צריך שיגיה... מפני התקנה. ר' יודה פוסל בכולן. ר' אבא אלעזר מכשיר בכולן חוץ מגיטי נשים שנאמר⁸⁰ וכתב לה לשמה"⁸¹.

מלשון הת"ק: "הכותב טופסי גיטין צריך שיגיה... מפני התקנה". נראה שמצד הדין יכול לכתוב גם את התורף כי אין דין של לשמה, או שסתמא נקרא ג"כ לשמה, אלא שמניח השמות מפני התקנה, אבל מתיר הוא לכתוב את הטופסים.

על משנה זו איתא בבבלי שם כ"ו, א"ב: אמר רב יהודה אמר שמואל צריך שיגיה אף מקום הרי את מותרת לכל אדם ור' אלעזר היא דאמר עדי מסירה כרתי ובעינן כתיבה לשמה וכו', מפני התקנה. מאי תקנה אמר ר' יוחנן מפני תקנת סופר ור"א דאמר עדי מסירה כרתי ובדין הוא דאפי' טופס נמי לא לכתוב ומשום תקנת סופרים שרו רבנן. ר' יהודה פוסל בכולן גזר טופס אטו תורף גזר שטרות אטו גיטין ור"א מכשיר בכולן חוץ מגיטי נשים טופס אטו תורף גזר שטרות אטו גיטין לא גזר שנאמר וכתב לה. והא כי כתיב לה אתורף הוא דכתיב אלא אימא משום שנאמר וכתב לה לשמה קשיא דר' אלעזר אדר' אלעזר תרי תנאי ואלבא דר"א ר' שבתי אמר חזקיה משום קטטה ור' מאיר היא דאמר עדי חתימה כרתי... רב חסדא אמר אבימי משום תקנת עגונות אמרי לה ר' מאיר ואמרי לה ר"א וכו'.

78) ע' בביאור הגר"א שם.

79) ע"ע להלן ע"י הערה 91.

80) בכ"מ: ור', יתכן שר"י ור"א מוסבים למקור קדום וחולקים אם בדיעבד השטר פסול כשלא הגיח השמות, ת. אלבק בהשלמות לט' נשים עמ' 398 וע"ש יתר דבריו, ולעצם התופעה ראה את מאמרו של מו"ר א. חייס "לחקר הספרותי של המשנה" בשנתון של ביה"מ שבסינינוטי כרך טו.

81) "שנאמר" ליתא בכ"מ.

82) "לשמה" ליתא בפרוסים הראשונים: שונצינו, פיזרו, וויניציאה.

פה יש ב' פירושים ל"מפני התקנה": א) זה של ר' יוחנן, שמפני תקנת הסופר התיירו לכתוב טופס, והשיטה שחיוב כתיבה לשמה קשור בשיטה שעדי מסירה כרתי. ב) זה של חזקיה, שמשום קטטה אסרו לכתוב תורף, ושיטה זו קשורה בשיטה שעדי חתימה כרתי. גם בהערתו של שמואל, שצריך להניח מקום הרי את מותרת לכל אדם, הסיוס הוא⁸³: ור' אלעזר היא דאמר ע"מ כרתי ובעינן כתיבה לשמה.

שיטת שמואל וב' הפירושים ל"מפני התקנה" נשנים גם בירושלמי פ"ג ה"ב וז"ל שם: ר' יוחנן אמר כתב תרפו בטופס (פי' שהסופר לא הניח את תורף הגט המכוון כנראה רק ל"הרי את מותרת לכל אדם") כשר, ר"ל אמר כתב תרפו בטופס פסול וכו' מהו מפני התקנה רבי שבתי בשם חזקיה מפני תקנת בנות ישראל שלא יהו מצויות להתגרש. רבי שמואל בר רב יצחק שאל לר' חייא בר בא כשר ואת אמר אכן⁸⁴. אין תימר פסול ויאות. מאי כדון אמר ר' אבין מפני תקנת הליבלר כדי שיהו חייו מצוין לו.

בירוש' לא תלו את שני הפירושים ל"מפני התקנה" במחלוקת ע"ח או ע"מ כרתי. האמוראים חולקים בשיטת הת"ק (ר' מאיר?) אם הוא סובר דין של לשמה או לא. לחזקיה מצד הדין מותר לכתוב אפילו את השמות אלא שמניח מפני התקנה. ור' אבין כנראה סובר שצריך להניח את התורף מצד הדין והתקנה היא שהתירו לו לכתוב את הטופס.

ומעין זה היא גם המחלוקת של ר' יוחנן וריש לקיש. שיטת ר' יוחנן היא, שאין דין של לשמה ומניח את השמות מפני התקנה, ולפיכך אין לו להניח את "הרי את מותרת לכל אדם". לריש לקיש הוא מניח "הרי את מותרת לכל אדם", כשיטת שמואל בבבלי. אלא שבירוש' אין גם כאן הסיוס: ור"א היא דאמר עדי מסירה כרתי⁸⁵.

שיטת ר' יוחנן שאין צריך לשמה או שסתמא נקרא לשמה מפורשת בסוגיית הירושלמי גיטין פ"ז ה"ב. למשנה: אמרו לו נכתוב גט לאשתך... עד שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומה. איתא שם: "ניחא לעדים וחתמו לסופר וכתב לית הדה פליגי על דר' יוחנן דר' יוחנן אמר כתב תרפו בטופס

83) אבל בנבחים ג, א, הביאו את המשנה ומימרת שמואל בלי הסיוס: ור"א היא

דאמר ע"מ כרתי וצריך כתיבה לשמה.

84) ע' במפרשים שם, איברא לשון המשנה אומר כחזקיה: הכותב... מגיח מפני

התקנה.

85) ראה את הנועם ירושלמי על סוגיא, ואת דברי ת. אלבק בהשלמות ותוספות לסדר

נשים עמ' 398.

כשר. פתר לה כרבי יהודה דרבי יהודה פוסל בטופסין". מסוגיא זו ברור, שלר' יוחנן אפילו כתב הסופר כל הגט וגם השמות בלי ציווי הבעל הגט אינו בטל, אחרת אין מקום להקשות עליו, הלא הסופר כתב כאן גם השמות בלי ציווי ישר מהבעל.

את שיטת ר' יוחנן זו יש לזהות לכאורה עם שיטת רב נחמן שר' מאיר אינו מצריך כתיבה לשמה, והיא השיטה המקובלת בכל סוגיות הבבלי שר' מאיר אינו מצריך כתיבה לשמה.

אכן נראה ששיטת רב הונא שמפרש משנת חשוק בגדול עומד על גביו, ושמואל המפרשה בהוא ששייר מקום התורף היא אפילו אליבא דר' מאיר. כמו"כ סוברים כנראה ריש לקיש, האומר שכתב תרפו בטופס פסול, ושמואל, המצריך להניח מקום "הרי את מותרת לכ"א", שלכ"ע יש דין של לשמה.

בכלל קשה לומר שישנה שיטה הסוברת שאין דין של לשמה כלל, לא מדאורייתא ולא מדרבנן. הלא כמה משנות סתמות ותקנות עתיקות מיוסדות במושג של לשמה. המשנה הראשונה בפ"ג ומקבילתה בספרי מצריכים כתיבה לשמה. במשנת גיטין פ"ז מ"ב כמקבילתה בתוספתא מודגשת כתיבת הגט על פי ציווי הבעל. (וכדאי להעיר שאביי (רבא) בסוגית הבבלי ע"א, ב' על משנה זו מוקי משנה זו אליבא דר' מאיר). התקנה העתיקה⁸⁶ של בפני נכתב ובפני נחתם יסודה כבר בהנחה שצריכים כתיבה לשמה⁸⁷). מכל זה שהאומר שר' מאיר אינו מצריך כתיבה לשמה כלל צריך להביא הוכחות ברורות⁸⁸.

המקור היחידי שעליו נוסדה שיטת רב נחמן שר' מאיר אינו מצריך כתיבה לשמה הוא: "אומר היה ר' מאיר אפילו מצאו באשפה חתמו ונתנו לה כשר". אבל הביטוי "חתם" פירושו ג"כ גמר, ולפי"ז מקום לפרש את

86 רבי אליעזר ורבנן גמליאל כבר חולקים בפירושה. ראה את מאמרו של מ"ר א. וייס בספר היובל לר' א. קמינקא, יונא, תרצ"ו. ור"מ בעצמו אומר (ה, ב) שאם לא אמר בפני נכתב ובפני יוציא והולד ממזר.

87 וא"ת שבפני נכתב הוא משום איחלופי, כמו שמצינו סברא זו בבבלי ג, א, לשיטת רבא, אכן סברא כזו יתכן רק אם יש דין של לשמה או אפילו אין חוששין שמא כתבוהו שלא לשמה בכל זאת מצריכין לומר משום איחלופי, אבל אם אין דין של לשמה כלל, אז אין מקום להצריכו משום איחלופי.

88 וע' בתוספות כב, ב, ד"ה והא, שרוצים לפרש שאוקימתת רב הונא היא אליבא דר' מאיר ולדעתו ר' מאיר מצריך כתיבה לשמה מדאורייתא. וכן משמע מקושיותיו של רבא לרב נחמן שם כג, א. וע'ע' תוספות ג, ב, ד"ח דתנן.

הלשון: חתמו ונתנו, במובן גמר וסובל את הפירוש שגומר את כתיבת התורף ונתנו. ו"חתמו" במובן גומרו יש כבר במשנה לפי סוגית הבבלי כ"א, ב' על המשנה: אין כותבין במחובר לקרקע כתבו במחובר תלשו וחתמו ונתנו לה כשר, איתא שם: "אמר רב יהודה אמר שמואל והוא ששייר מקום התורף... ור"א היא דאמר ע"מ כרתי". א"כ "וחתמו" פירושו שגומר את התורף והשמות. (תוס' ריד: האי דקתני חתמו לאו דוקא חתימת עדים אלא כמו סיימו שסיים התורף, מאירי: וחתמו השלימו על הדרך שאתה קורא לסוף הברכה חתימה.) לפי"ז אין אפילו בדברי ר"מ הנמסרים ע"י ר"ג, שר' מאיר אינו מצריך כתיבת התורף לשמה.

איברא עצם המושג של לשמה צריך בירור והגדרה. במושג לשמה מקום להבחנת ג' דרגות: א) שהסופר יכתוב את הגט לשם כריתות ולא להתלמד, ב) שיכתוב אותו לשם זוג זה, ג) שיכתבו לשם כריתות ולשם זוג זה ורק בציווי הבעל.

הרעיון העיקרי "לשמה" יסודו בפסוק וכתב לה — לשמה, זה הולך ונשנה במשנה בתוספתא ובספרי.

בספרי דברים פי' רס"ט איתא: וכתב לה לשמה מכאן אמרו כל גט שנכתב שלא לשום אשה פסול, כיצד היה עובר בשוק ושמע קול הסופר מקרא איש פלוני מגרש את אשתו פלונית ממקום פלוני ואומר זה שמי וזה אשתי כשם אשתו פסול לגרש בו כתב לגרש את אשתו ונמלך מצא בן עירו... פסול לגרש בו, יתר מיכאן אמרו יש לו שתי נשים ששמותם שוים כתב לגרש בו את הגדולה לא יגרש בו את הקטנה, יתר מיכאן אמר לבלר כתוב ואיזו שארצה אגרש פסול לגרש בו.

בברייתא זו לכאורה בהדיא שמן הפסוק אני לומד אף דרגא ג' והיא: שהגט יכתב לשם כריתות ולשם זוג זה ובציווי הבעל.

במשנה פ"ג מ"ב ר' יהודה ור' אלעזר אוסרין לכתוב אפילו טופסי גיטין על פי הדרשה: שנאמר וכתב לה לשמה.

ובתוספתא ב' ז' איתא: גט אשה שכתבו שלא לשמה פסול שנא' וכתב לה לשמה... כתב סופר לשמה וחתמו עדים לשמה אע"פ שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו ונתנו לה פסול עד שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתמו, ולא עוד אלא אפילו כתב בכתב ידו לסופר כתב ולעדים חתמו אע"פ שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו ונתנו לה פסול עד שישמעו קולו אומ' לסופר כתוב ולעדים חתמו.

אכן עדיין מקום לשאלה, אם הדרשה היתה מעיקרא מכוונת להגדרה זו של "לשמה", או אולי היה עיקר הדרשה רק שהגט יכתב לשם כריתות, ותו לא. כל ברייתת הספרי בשנית גם במשנה פ"ג מ"א אבל לא בקשר עם הדרשה: וכתב לה — לשמה, אלא במסגרת כזאת: "כל גט שנכתב שלא לשום אשה פסול כיצד... יתר מכן: כתב לגרש את אשתו ונמלך... יתר מכן: היו לו שתי נשים... יתר מכן אמר לבלר... ועליה בבבלי כ"ד, ב' שם: "אמר רב כולן פסולין בכהונה חוץ מן הראשון, ושמאל אומר אפילו ראשון נמי פסול... זעירי אמר כולן אין פוסלין חוץ מן האחרון וכן אמר רב אסי כולן אין פוסלין חוץ מן האחרון, ור' יוחנן אמר אף אחרון אינו פוסל ואודא ר' יוחנן לטעמיה...". ובירושלמי שם: "רב אמר כולהם אינן פסולין חוץ מן האחרון שהוא פוסל, איסי אמר כולן פסולין חוץ מן הראשון שאינו פוסל, ר' בא בר' חיינא אמר כולן פסולין, מילתא דריש לקיש אמר כולן אינן פסולין, דריש לקיש אמר כתב תרפו בטופס פסול, מילתא דר' יוחנן אמר כולן פסולין, דר"י אמר כתב תרפו בטופס כשר...".⁸⁹

נראה שהאמוראים חולקים בזה, אם כל ההגדרה הרחבה של המשנה יסודה מעיקרא בפסוק וכתב לה — לשמה וכל חסרון שהוא ב"לשמה" אינו פוסל אפילו לכהונה, או שכוונת דרשה זו היא רק שצריך להכתב לשם כריתות, ולא דוקא לשם כריתות דידיה ודידה, ולפיכך אם רק נכתב לשם כריתות יפסול כבר לכהונה.

מעניין שרב ושמאל פוסקים כאן בבבלי שאפילו כשלא כתב לשם כריתות של זוג זה פוסל הוא לכהונה, ושמאל עוד מרחיק לכת באמרו שאפילו ראשון (בכתבו שלא לשום אשה) נמי פוסל⁹⁰, וכמו"כ פוסקים הם כר' אלעזר שע"מ כרתי, מזה, שהקשר בין ע"מ כרתי וכתובה לשמה הוא לאו דוקא⁹¹. ואם נאמר שמשנה זו ר' מאיר היא, אז ברור שר' מאיר מצריך

89) ומכיון שזוהי את שמואל עם ריש לקיש שכתב תרפו בטופס פסול (פ"ב ה"ב) א"כ שמואל יסבור שכולן אינן פסולין, לפנינו כאן שיטות הפוכות בין שני התלמודים. אף שזו תופעה מצויה אבל כאן זה כבר יותר מן הרגיל. אבל ע' ברידב"ז שם.

90) ויתכן ששמואל לא יפרש את המשנה כרב פפא שהסופר כתבו להתלמד, אלא יפרש שהסופר כתבו סתמא לשם גירושין.

91) ובכלל קשה להבין למה לי "ור"א דאמר ע"מ כרתי" כראיה שהוא מצריך כתיבה לשמה, הלא יותר פשוט להביא משנה מפורשת פ"ג מ"ב: רבי אלעזר מכשיר בכולן חוץ מגיטי נשים שנאמר וכתב לה לשמה, ובאמת מצאתי קטע מהגניזה (אוקספורד) לר' ג, ב, ושם איתא: "אי ר' אלעזר כתיבה בעי חתימה לא בעי דתנן ר' אלעזר מכשיר בכולן חוץ מגיטי נשים שגאי וכתב לה לשמה...". ועוד מקום לעיון אם הרי' אלעזר של כתיבה לשמה

כתיבה לשמה, ורק הבעיה: מהו ה"לשמה" של הפסוק ומהו הרחבתו של המושג, שנויה במחלוקת.

היוצא מכל זה, שאין שום מקור תנאי שבו מפורש או מרומז שר' מאיר אינו מצריך כתיבה לשמה כלל, אדרבה הרושם הוא שר' מאיר אינו חולק על המקורות שבהם על החיוב של כתיבת גט לשמה, ואפילו לר' יוחנן, הסובר שלא צריך לשמה, יתכן שסתמא הוי לשמה, כי העיקר שיכתב לשם כריתות, אבל אם כתבו לשם זוג אחר יודה גם הוא שפסול, גם מימרתו של ר' יוחנן ופירושו של ר' אבא בבבלי, שמצורתם, שהם לפנינו בלשונם המקורי: "אמר ר' יוחנן אינה תורה מאי אינה תורה אמר ר' אבא כאן הודיעך שאין כח לשמה", אינם אומרים שאין דין של לשמה כלל אלא שאין הכח של לשמה לפסול כתיבת חשו"ק, כי מעשיהם מוכיח על מחשבתם כנ"ל, ואפשר רק לומר שהם אינם בגי ציווי, ומזה לכל היותר להסיק, שגט שנכתב לשם כריתות בלי ציווי הבעל כשר. ורק תשובה שנתנה כנראה ע"י רב נחמן לרבא שוכתב לה — לשמה, אינו מכוון לכתיבת הגט אלא לחתימת עדים⁹², יסודה בשיטה, שר' מאיר אינו מצריך כתיבה לשמה כלל, שיטה זו נתקבלה בסוגיות הבבלי, והסיומים בכמה סוגיות: ור"א היא דאמר עדי מסירה כרתי, או: ור"מ היא דאמר ע"ח כרתי, יסודם כנראה בשיטה זו.

פ י כ ו ם

התקנה הנוכרת במשנה שהעדים חותמין על הגט מפני תקן העולם היא מאד עתיקה. היא כנראה עוד מלפני זמנו של רבן גמליאל הזקן, ואין הכרח לומר שיש תנא החולק עליה. ישנה כנראה רק מחלוקת בפירוש התקנה ותוקפה. בספרות התנאית אין ידים מוכיחות לשיטה הרווחת שר' מאיר

הוא אותו ר' אלעזר שאמר ע"מ כרתי. במשנת ג' גיטין פסולין גירסתנו, ר' אליעזר ב"ר, וכ"ה בכ"מ ושאר כ"י של הגמ', וכ"ה בכל הדפוסים הראשונים, ואף שכולם מגיחים שצ"ל ר' אלעזר מכיון שהוא הבר פלוגתיה דר' מאיר, וגם מסוגית הבבלי ד, א, מוכח שצריך לגרוס ר' אלעזר מ"מ עוד נשאר מקום לספק, כי בתוספתא (דפוס פ"ו ובכ"י) שיטת ר' מאיר מובאת שהיא: שאמר משום ר' עקיבה, וכנראה גם מעדות פ"ב מ"ג ר' עקיבה הוא בעל השיטה, שאין קיום הגט אלא בחותמיו" (ראה לעיל ע"י הערה 70), ולפי"ז יתכן שבעל השיטה עדי מסירה כרתי הוא רבי אליעזר.

92) אבל בכ"מ מספר 140 הגי' היא: חתימת עדי הגט (ר' ה' 70). ייתכן שזוהי זכר מגי' יסודית: חתימת הגט במובן השלמת התורף, אבל מכיון שהבינו שהחתימה מכוונת לחתימת עדים ניתוסף חתימת עדי הגט, ומלשון אינו רגיל כזה כבר הלשון הרגיל: חתימת עדים. לפי השערה זו לא ימצא שום אמורא נקוב בשם שסובר שר' מאיר אינו מצריך כתיבה לשמה כלל.

מצריך עדי חתימה מן התורה. בדברי ר' ינאי ור' יוחנן בירושלמי הוא איפא המקור הכי קדום לשיטה, שלחכמים גט בעדי מסירה בלי עדי חתימה אין בו אפילו ריח הגט. ובבבלי נכנסת לגדר זה האוקימתא של רב נחמן בר יצחק, ששטר קידושין בע"מ בלי ע"ח אינה מקודשת כלל לר' מאיר.

מאידך גיסא ישנה שיטת ר' יהושע בן לוי בירושלמי שגט בעדי מסירה אפילו בלי עדי חתימה מהני לכ"ע. שיטה כזאת נשמעת גם מר' שמעון במשנה, כפי שנתפרשה שיטתו ע"י ר' זירא בבבלי ובירושלמי.

ונראה שאפילו לר' ינאי, ר' יוחנן ורב נחמן בר יצחק אין הכרח לתמר שלר' מאיר העדים חותמין על הגט מן התורה ושהוא חולק על המשנה שהעדים חותמין מפני תקון העולם, כי הביטוי עדי החתימה סובל בכל אופן גם את הפירוש: עדים שמעידים על החתימה. וחתימה במוכן של סיום וגמר, ולא חתימת העדים עצמן. ולפי"ז פה הקבלה לביטוי: עדי מסירה, שפירושו שהעדים מעידים על המסירה, ולא שהם מוסרים את הגט. ועדי חתימה הם העדים שבפניהם נחתם הגט. ויתכן גם כן שפה השפעת העובדא שלפנים לכה"פ הסופר היה מזכיר את שמות העדים בגט, כבפירוסיים הנ"ל.

מבירור משנת ג' גיטין פסולין על הסוגיות שעליה נראה, ששיטת הת"ק היא, שגט בעדי חתימה כשר אפילו אם לא נמסר בפני עדים, ושיטת ר' אלעזר היא שגם ע"מ בלי ע"ח מהני, ואם לא נמסר בפני עדים אז גם ר"א מודה בדין של ג' גיטין פסולין. בנוגע למשנה עצמה נראה שהיא מורכבת משני מקורות שונים.

השיטה הרווחת שר' מאיר מצריך כתיבה לשמה לא נמצאת לא במשנה ולא בבבלי, ועצם הבעיא שנויה כנראה במחלוקת בין ראשוני האמוראים: שמואל, ריש לקיש ורב הונא סוברים כנראה, שצריכים כתיבת הגט לשמה לכ"ע. ואפילו ר' יוחנן המכשיר לכאורה בשלא לשמה, יתכן שזה בשנכתב לשם כריתות סתם, אבל אם נכתב להתלמד, או לשם זוג אחר גם הוא יודה שפסול לכ"ע. רב נחמן הוא היחידי הסובר שר' מאיר אינו מצריך כתיבה לשמה כלל⁹³. אולם המקור המשמש יסוד לשיטה זו: מצאו באשפה חתמו ונתנו לה כשר, אינו אומר זאת בהכרח. כי את לשון "חתמו" מקום לפרש גם במוכן סיום וגמר והמכוון הוא כתיבת התורף.

(93) ברם גם זה לא ברור. עי' הערה הקודמת.

השיטה הרווחת שהסובר ע"מ כרתי מצריך כתיבה לשמה, ולהפך הסובר ע"ח כרתי אינו מצריך, אינה מוכרחת ממירות האמוראים. מבירור החומר שבו על כתיבה לשמה ומבירור המושג של לשמה נראה ששיטה זו אינה הכרחית.

הלשונות: ע"ח כרתי לר"מ וע"מ כרתי לר"א, הם כנראה מרבה ורב יוסף ויסודן איפא בפירוש התקנה: העדים חותמין על הגט מפני תקון העולם. אלא מאביי ואילך ביטויים אלה כבר רווחים בסוגיות הש"ס. ומכאן לשונות אלה גם במירות ראשוני האמוראים.

— להתאחד לשם קבלת אישור מהממשלה לייסוד חברת חובבי ציון חרדית או להשפיע מרוחם על הועד הקיים ולראות שתרומות כספם יגיעו אל מוסדות ומפעלים הרצויים בעיניהם ולא לפי נטיית-רוחם של ראשי ועד התמיכה המאושר.

בהמשך דבריו נטה פינס קו בקורת גם על בני הישוב הישן בירושלים על שהם עומדים מנגד לתנועת חבת ציון ואינם משתתפים במפעל התחיה ובנין הארץ. בשעה שהם היו הראשונים לעורר את רעיון חבת ציון בעם וגם להוציאו אל הפועל בייסוד המושבה הראשונה בארץ-ישראל. ובעת שגם כיום היו הם צריכים להיות ראשונים למעשה, הם מתגדרים בדבור וחבת ציון שלהם היא שלילית ולא חיובית. הוא כותב: „אעזבה נא את אנשי רוסיה לנפשם לחפש תשובה מספקת לשאלתי, ואפנה לי עתה אל בני עירי, אל בני ירושלים שליט"א, וביחוד ראשי ועד הכללי הי"ו, ואשאל גם אותם: מדוע אתם מתגדרים רק בדבור ולא במעשה. הן כמה פעמים קיימתם בחותמת את חבתכם לציון במובנה החומרי, ואף גם לא לחנם הראיתם באצבע על פעולות גדולות ונכבדות אשר יצאו על ידי בני ירושלים להפרכת הישוב. אבל כל הפעולות הללו מעידות רק כי נמצאו בירושלים בני אדם רבים החובבים את הישוב, אבל אינן מעידות, כי כלל ירושלים, לאמר „ההנהגה הצבורית“ העומדת בראשה, גם היא בלועה בפועל וקלוטה מהתכה הזאת בדרך חיובית, ולכן הנני שואל אתכם: עד מתי תסתפקו בחבה שלילית, מדוע לא תעשו מעשה אשר תתגשם בה חבתכם בחיוב? ובמלים קצרים: מדוע לא תכוננו אתם איזו מושבה?”

הכתובת שפינס פנה אליה אולי לא היתה מדוייקת כל כך. הישוב החקלאי לא על ברכי ה"ועד הכללי" נוסד וייסוד מושבות לא היה מעולם בתכניתו. ואם כי בשנות השבעים הסביר קצת פנים לזה וב"יהודה וירושלים", עתונו של י. מ. סאלומאן, שהיה בטאון חצי רשמי של ועד הכללי, הטיפו גם לישוב חקלאי ויסוד מושבות, היה או צורך השעה — להוציא את רעיון הישוב מידי אפטרופסיו בחוף-לארץ. בכל אופן, אם גם בין מנהלי ה"ועד הכללי" ומנהיגי הישוב הישן נמצאו גם הוגי רעיון הישוב החקלאי ואף נמנו על מיסודי פתח תקוה, אבל על דעת עצמם עשו ומחוץ לכתלי הועד הכללי רקמו את מחשבותיהם, ובהווסד המושבות החדשות בשנות השמונים אף הראו את התנגדותם לעצם רעיון הישוב. אולם פינס, שבימים ההם התקרב לחוגי הישוב הישן, ראה שעת כושר לעורר את ראשי ה"ועד הכללי" שהיה המוסד המרכזי

חברת ישוב ארץ הקודש

(לתולדות הישוב החקלאי בארץ ישראל)

מ א ת

א. ר. מלאכי

א.

באמצע החכוכים והריבות בין הישוב הישן והישוב החדש בשנות התשעים למאה שעברה ורי"מ פינס עומד בראש המערכה ונלחם כגבור באחד העם ו"בני משה", חובבי ציון ו"הלאומיים הטבעיים", „המליץ“ של ליאון רבינוביץ ו"הצבי" של בן-יהודה, הפליט עטו באחד ממאמריו¹) משפטים אחדים שחוללו מהפכה בלבות כמה מצעירי הישוב הישן בירושלים — לחשוב על עתידם ומטרה בחיים, וגם עוררו את התעניינותם של העומדים בראש אותו ישוב לשים לב לתיקון מצבם של בני הדור החדש בישוב הישן.

ממאמרו זה שתכנו היה פולמוס עם עורך „המליץ“ שבאחד ממאמריו²) הוכיח את היהודים החרדים ברוסיה, מתנגדי חבת ציון והישוב החדש, על שבמקום להיות פעילים ואנשי מעשה וגם הם ייסדו חברות וקרנות לשם תמיכה בעובדי אדמה ובעלי מלאכה, הם מתגדרים בדבור ובבקורת על מעשה חובבי ציון. במאמר זה שבכללו היה ערוך כלפי יהודי רוסיה, אבל הסופר ביקר בו קשה גם את מוסדות הישוב הישן בירושלים. פינס שחלק על רוב דבריו וסתר את כל הנחותיו של עורך „המליץ“, נאחז בדבריו להוכיח גם הוא את החרדים שבין חובבי ציון על שהם „מתגדרים רק בדבור ולא במעשה“ — מתאוננים ומתלוננים על הנהגת ועד התמיכה של חובבי ציון באודיסה, המאושר מטעם הממשלה הרוסית לאסוף כסף לשם עניני חבת ציון ותמיכת הישוב, חושבים לצאת ידי חובתם בדברי בקורת, ואינם באים לידי מעשה

(1) „מעיקרא דדינא פירכא“, „חבצלת“ שנה כ"ה, גליונות 42, 43 (ה), י"ב מנחם אב, תרנ"ה).

(1*) „קנאת איש מרעהו“, „המליץ“ שנה ל"ה, גליון 137 (י"ג תמוז, תרנ"ה).

של הישוב הישן ואשר שימש בימים ההם מטרה לחצי חובבי ציון ומתנגדי הישוב הישן, שייבנו לרוח הזמן ויתחילו גם הם בעבודה מעשית להרחבת הישוב ולסתום את פיות שוטניהם וחורפיהם וגם להחזיר את העטרה לישנה — גאולת הארץ על ידי בני ציון. בידעו מראש שב"בית-גנוזי" הועד ערוכים תשובות ודברי-התנצלות על אי-יכולת וקשיים בטפול מפעל זה וטפוחו, ולכן הציע להתחיל בקטנות — ייסוד מושבה ברמה ליד קבר שמואל הנביא. בגאולת אדמתה טפלו עוד בראשית שנות התשעים, אחדים מטובי בני ירושלים ואף גם נוסד עליה ישוב קטן בשביל יהודי תימן, ופינס מסכם את הצעתו: "הנה מקום נתבצר לכם להקל פעולתכם בענין זה במושבת "רמה". הן בשלשת אלפים פראנק משך חמש שנים יש יכולת בידכם להקים המושבה הזאת על תלה, ולמה תעזבו את המקרה הזה מידכם?"

החרה החזיק אחרי דבריו גיסו ר' זאב יעבץ, זה שבדעותיו היה קרוב לדעות פינס ואשר ב"הארץ" ובשאר הקבצים שהוציא בימים ההם הטיף ללאומיות דתית ושאל לייסוד ישוב חקלאי על טהרת הקודש, — ראה בהצעת פינס חזיון להגיונותיו, בלב מלא שמחה וגיל הוא פונה לפינס "אחיו ורעו" במכתב מעל עמודי ה"חבצלת" (2), אשר מתוך שורותיו פועמת אהבתו העזה לירושלים. בדברים חדורי אמונה בעתיד עיר הקודש כמרכזה של האומה, שרגש ומחשבה כלולים בהם יחד, יביע את אמריו: "מהיות כל משא נפשי, לראות בכבודה ובתפארתה את ירושלים הקדושה, אשר כרבות חורבנה מבית ועלבונה מחוץ כן גדלה אליה אהבתי העזה וחבתי העמוקה. הנני מתאווה ליום אשר תהיה למרכז אשר ממנו תצא תורה ואורה, תהלה וצדקה לכל תפוצות ישראל, ולבי ימריצני להחזיק, כי תאוותי זאת פרי דעת וחשבון הוא, לא רק פרי געגועים וכליון נפש. כי אדמת עיר הקודש, אשר כל גפשי נדיבה תשא אליה לב אל כפים, נוחה היא לקלוט וקלה להבשיל כל נטיעה יפה הנשתלת בה בידי אמונה. על כן שמחתי בקראי את דבריך, אחי, שדברת בהחבצלת על לב זקני עדתינו הנכבדים לקחת בידם את דבר ישוב אחינו התימנים באחוזה הקטנה "רמה". נאה לירושלים ליטול חלק בכל דבר שבכלל ואף כי בישוב הארץ הקרוב אליה ביותר. נאה לזקני עיר הקודש להקים ולקיים ישוב אחד למופת לישוב, שכל מעשיו נעשים על טהרת הקודש. ונאה לעדה הנענה והנעלבה מכל קהלות יעקב, לתמוך בידי העניה והמדוכאה שבכל גליות

(2) גליון 43 מאותה שנה (י"ב מנחם אב, תרנ"ה).

ישראל הנתלשות ממקומן ובאות אליה, היא גלות אחינו העניים והמדוכאים בני תימן המתפרנסים בדחק ולומדים תורה מתוך הדחק.

גם יעבץ לא תפס מרובה. הוא שבספורו "שוט בארץ", תיאר ברוך אידילי את חלוצי פתח תקוה, אלה אשר מתוך חומות ירושלים יצאו לכבוש את אדמת אבותינו, להתנחל עליה ולהיות מופת לאחיהם בארץ ובגולה. — בעת כתבו את מכתבו זה לא שם את תקוותו בבני ירושלים, כי אם ראה בתימנים את החומר החלוצי שהוא יבנה את המושבה למופת של יהודים חרדים פשוטים — לעומת קוסטינה המושבה למופת מייסוד "בני משה". בעצם העובדה שסופרי ירושלים מחוג החרדים יצאו לדון בשאלה זו ועוררו את דעת הקהל ליצירת ישוב חקלאי ראה יעבץ אות לטובה, ומהר לתת את ידו ואת "גדבת לבו לענין היקר הזה", לעודד את צעירי ירושלים ולעזור בעצה ותושיה להגשמת הרעיון. תמים-דעה היה עם פינס שהיזמה לזה צריכה לבוא מ"ועד הכללי", והוא גם הסכים לדבריו שההוצאות על זה יכוסו מקרן מיוחדת ולא מהכנסות הקבועות של ה"ועד הכללי" שנועדו אך ורק לתמיכת עניים וצרכי-צבור. הוא אומר בנדון זה: "ויפה דברת כי חלילה לך להשיא עצה שאינה הוגנת, לגעת בקופה של צדקה המוקדשת לצדקה אחרת, כי מלבד שאין משנין מצדקה לצדקה ויש איסור בדבר, עוד רב כבוד ראשי עדת ירושלים על פני כל ישראל, ואם רק ישמעו שלומי אמוני ישראל אוהבי הישוב כי התייצבו המה בראש הישוב הרמתי ונקבצו בידם בנחת ובשופי שלשת אלפים פראנק לשנה ויותר ויותר".

כ"כתוב שלישי" היה המאמר "הא לאו פירכא היא" (3) ליצחק אייזיק בן טובים. הסופר, חברו של פינס בגבאות בית מושב זקנים הירושלמי ובמלחמתו באחד העם ו"בני משה", ראה בשאלת פינס את הפתרון. הוא הסכים לדעתו שהיזמה ליצירת ישוב חקלאי על טהרת הקודש צריכה לבוא מאנשי הישוב הישן בירושלים, בהצהירו: "עתה הנה הגיעה השעה הרצויה כי יקחו יקירי ירושלים את ענין הישוב בידיהם באשר הדבר לא חדש להם, בהיותם בוני הישוב הישן ומחזיקיו מאז, וגם מייסדי מושבת פתח תקוה אשר בדמים מרובים (לפי שתי משמעות אותם המלים) עלה להם מפעלם, הלא מקרב עם ציון יצא. עתה היא השעה הרצויה בהיות נפש העם מרה על מחליפי המרכז. ביתר שאת יתנו לכם להחזיק בידי ישוב הנעשה על טהרת הקודש, ולעזור

(3) "חבצלת" מאותה שנה, גליון 45 (כ"ו מנחם אב, תרנ"ה).

שעת הכושר מבלי להשתמש בה הוא מן האבודות שאין להם תמורה, וחרטה אינה מועלת בה כאשר אינה מועלת לרובה קשת אחרי שלחו חצו למטרה שאינה הגונה, ולמרבית דברים אשר הוציא מפני דבר שאינו הגון. לכן גם אנכי קורא ליקירי ירושלים שיחיו ואומר: "נגידו פרולא כד רתיח כי מי יודע מה ילד יום!"

רובו של מאמר זה מוקדש לשאלת יחס החרדים ברוסיה לועד התמיכה של חובבי ציון, ובשאלות שהעלה פינס ראה בן-טובים את הפתרון גם לשאלה זו וגם לשאלת השתתפות הירושלמים מבני הישוב הישן בעבודה החקלאית. בנוגע לשאלה הראשונה הוא מודה במקצת לפינס, שיש צורך להגביר את השפעת החובבים הדתיים והיהודים החרדים בכלל בועד התמיכה של חובבי ציון, אבל חלק על הצעתו בדבר ייסוד ועד שני מאושר מטעם הממשלה, בהראותו על חוסר-היכולת של העסקנים הדתיים גם בהשגת האישור הרשמי של ממשלת רוסיה לייסוד הועד וגם בהקמת המנגנון וביסוסו, כי במקום "להציל את ענין הישוב הקדוש מידי הלאומיים" יאלצו מנהיגיו להשקיע כחות להתחרות עם הועד הקודם ולהלחם בו. — דבר אשר "אחדים מגדולי היראים המסורים בכל לבם, בנפשם ומאדם לעמם" וחובבי-ציון דתיים ובלתי חובבי-ציון עושים גם עתה, בניגוד לפינס, שבלבו הבהב שביב תקוה שאפשר לתקן את מעשי ועד התמיכה, היה בן-טובים מלא יאוש ומלא פקוקים. לפי דעתו, נתון הועד כולו בידי "בני משה" והשפעת אחד העם עד שאי-אפשר כלל לחרדים לחדור אליו ולהשפיע עליו מרוחם. ביאושו הנוקב הוא בא לידי מסקנה עצובה: "לא! — אפסה כל תקווה!". יש להעיר, שבן-טובים היה במלחמה זו יותר קיצוני מפינס. בשעה שמלחמתו של האחרון היתה פחות או יותר טבועה בחותם אידיאולוגי ומבוססת בהגיון, בצבצו במאמרי הראשון חשבונות פרטיים, וגם במאמרו זה הוא תובע מידי ועד התמיכה והלאומיים את עלבון בית תלמוד התורה "שערי תורה" ביפו שנהלה על ידו.

לעומת זה האמין בן-טובים באפשרות התגשמות הצעתו השניה של פינס — התיישבות חקלאית של בני הישוב הישן. הוא אומר בנדון זה: "וכל יתר דבריו בפנותך אל בני ירושלים טובים ונכוחים מאד והלאי תהיינה אזנים קשובות לך, ודבריו יהיו כזורע לא על צחיח סלע". בניגוד לפינס ויעבץ

(4) בנדון זה, ראה מאמרו של אהרן יהונתן שפירא: "הא לאו פירכא היא" (תשובה ללידני הרה"ח הסופר המצוין מר יחיאל פינס הי"ו) לאהרן יהונתן שפירא, ב"חבצלת" של אותה שנה, גליון 45 (כ"ו מנחם אב, תרנ"ה).

לא הסתפק במועט ולא ראה את הפתרון בתמיכת רמה ומוצא, זו האחרונה — ישוב זעיר של אכרים אחדים מבני ירושלים, ואשר חברי "בני ברית" בירושלים ניגשו או להרחיבו, בדרישותיו היה בן טובים מתופסי המרובה. בעת שפינס ויעבץ כיוונו ל"אתחלתא דגאולה" — להקיץ נרדמים, לעורר בין צעירי ירושלים תנועת התיישבות וגם להכניס את ה"ועד הכללי" בעול ובנטל-האחריות של התיישבות זו, העיר הוא על הצורך ביצירת ישוב חקלאי רב-ממדים ולייסד רשת של מושבות כדי להעמיד את רוב צעירי ירושלים על הקרקע. הוא אומר: "הן לא בתמיכת ידי מספר להתיישב על האדמה נצא ידי חובת רעיון הישוב החדש כי אם בהשתדלות נמרצה לתת להישוב הזה צורה של יהדות נאמנה לפי רוח תורתנו הקדושה וכדי להשיג את המטרה הזאת דרוש שדה מפעל רחב ידים ולא חוג צר, כשתי המושבות האלה". לא גרס בן טובים גם שהיזמה תצא מהועד הכללי ושהוא יטפל בהגשמת המפעל הזה. אף-על-פי שאינו מכחיש את חשיבותו של הועד הכללי בנסיונותיו בהנהלת הישוב הישן ובאהבתו לישוב החדש, אבל עם זה יודע הוא את מצבו הכספי הקשה של הועד, דחקו הרב ודאגותיו הרבות לכלכל את העניים ולתמוך במוסדות הישוב, בדבריו קנא גם את קנאת הועד הכללי, נאחו בהודמנות לשלוח חץ למחנה הלאומיים צרי הישוב הישן, ובפנייתו אל ידידו פינס, יאמר: "אבל הגה תדע כי קופת הועד ריקה וקופת הועד שקועה תמיד כתיבת נח בחובות רבים ולחצה ודחקה תגבר מיום ליום כי בקקוה בוקקים אשר שמו להם מטרה להכרית אוכל מפי אלפי עניים וחולים בירושלים ושועים גמורים הקדישו כל האמצעים לזה, והרבנים ראשי הועד גטרדים תמיד בשאלות היום איך להמציא עזר לכל הפושטים יד הרבים, ואיך יוכלו עתה בעמדם במסכת עניים לעסוק גם במסכת הישוב?" אין בן טובים רוצה לשלול לגמרי את הזכות מהועד הכללי לעמוד בראש מפעל התיישבות, והוא מטעים: "לוא היה יכול הועד הכללי להוציא מקופתו על ענין הישוב איזו עשרת אלפים פראנק לשנה, כי אז היו הכל מודים כי לו נאה וזו יאה לעמוד בראש התנועה הזאת", אבל במצבו זה אין תקווה להתגשמות הרעיון מהועד הכללי, ולטובת הענין יצא בן טובים בהצעה לייסד בירושלים חברה מיוחדת אשר מטרתה העיקרית תהי, חבת ציון על טהרת הקודש' היא תכניס בהקף גבול פעולתה את הפרטים הנכללים במושג המורחב של הישוב". והוא מוסיף לומר: "הן לא אלמנה ירושלים מאנשים גדולים, חכמים ונבונים חובבי הישוב באמת, יהיו המה המתחילים לירות אבן פנה לייסוד האגודה.

מהם תצא ההנהגה והפעולה העיקרית, והועד הכללי יהיה רק המפקח הראשי להאגודה בהוליכו אותה בעצותיו ודיעותיו הרבות במקצוע ענין הישוב, ובהיותו לעזר לה ובהעמידו למשמעתה ופקודתה את בית הועד, סופריו ועושי רצונו. אם כזאת יעשו יקירי ירושלים וצוה ה' ויכלו עמוד והמפעל הגדול שיחלו הם, ישתכלל ויפרח לגאון ותפארת ואחריתו ישגא מאד, ונספחו על דגלו גם רבים וכן שלמים מיראי ד' מאחינו שבגולה החפצים בהפרחת ישוב של תורה וקיום הדת".

גם "ועד הכללי" נענה לשאלה זו, ואחד מחבריו יצא במאמר "יסוד ושורש העבודה", שהכיל תשובה למאמרי פינס ויעבץ ודברי התנצלות על "תוכחתם המגולה" של שני סופרים אלה על שאין הועד נזקק לרעיון הישוב החקלאי הכותב מעיר: "אמנם יכולנו לפטור את עצמנו בתשובה מספקת: אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, ואין בית חסד זה מתגדר במלאכתו של בית חסד אחר, ולא כל המרבה בעבודה מחכים, אבל גם אנו גשיב בעצמנו, כי הועד הכללי שמעשיו מרובים אינו בית חסד פרטי, כי שרשיו מרובים וענפיו מרובים, והוא כרכא דכולא ביה, וכל מה שיש בפרט בכל בית חסד, יש בכלל הוה, ועל כן חל עליו חובת הקמת בית עבודה לאדמה, שהוא יסוד ושורש העבודה, והדין עמכם על התעוררותכם ותוכחתכם".

בתוך דבריו מרים הכותב על נס את פעולות הועד הכללי והמפעלים שכונו ידיו מאז הווסדו, אם כי מעשיו נעשים "בעוני ובצמצום רב", בלי התהדרות והתפארות; "בלי כחל ובלי שרק ובלי פרקוס", ואף רעיון עבודת האדמה, שהוא "יסוד ושורש העבודה", ה"ועד הכללי" חולל אותו. הוא מזכיר את מושבת פתח תקוה, שנוסדה על ידי בני ציון, ומתאר את שמחת אנשי הישוב הישן בעת שנתעוררה תנועת חבת ציון בגולה, ותקוותם שהם ימשיכו

5) "חבצלת" שנה כ"ה, גליון 44 (י"ט מגחם אב, תרנ"ה). מזה שבעל המאמר מבליט את היחס החיובי של "ועד הכללי" לישוב החקלאי ומזכיר את "אדמת פתח תקוה שקנו אנשי ירושלים", יש לייחס את המאמר לר' יוסף ריבלין, מזכיר "ועד הכללי". ריבלין התיימר כאחד ממייסדי פתח תקוה, ובסוף מאמרו "איכה יועם זהב", ב"חבצלת" שנה כ"ה, גליון 24 (ח' אדר ב', תרנ"ד), שבו התקיף את מתנגדי הישוב הישן וממוני הכוללות, יאמר: "דברי איש אשר בעזה"י רבות פעל ועשה בבנין הישוב, והיה גם ממיסדיה הראשונים של פתח תקוה ומושב יהוד". על מאמרו חתם בכינוי "הצעיר". זה נתן מקום לחשד שר"מ סאלומאן הוא בעל המאמר, והלו פרסם גילוי דעת ב"חבצלת" (גליון 25; י"ד אדר ב', תרנ"ד) כי המאמר לא יצא מעטו ולפני פרסומו ב"חבצלת". לא היתה לו ידיעה ממנו, וביקש את העורך שלא יכבש את עדותו על זה, ובהערה לגילוי דעת אמנם יעיד פרומקין: "כן אמנם, החותם בשם הצעיר אחר הנה ולפי דבריו גם לו חלק ביסוד פתח תקוה".

בעבודת בנין הישוב ו"עזבנו המלאכה להם בשמחה, ונהי ימים רבים כחולמים חלומות נעימים וטובים; חלמנו והנה אנחנו מאלמים אלומים בתוך השדה וקמה אלומתנו וגם נצבה".

בדברי-מליצה וגם בדברים מפורשים יודה בעל המאמר כי בני הישוב הישן חפצו ש"מלאכתם תעשה על ידי אחרים", ותלו את תקוותם בחוכבי ציון שהם יבנו את הארץ. לא הרגיש הכותב, אשר בשורות אחדות לפני זה, תיאר את בני ציון וירושלים ש"המה עושים ואינם אוכלים, כי כל עשייתם בריבוי הישוב והרחבתו, הוא במיעוט אכילה, במיעוט תענוג, ובמיעוט שנה, ובמיעוט שיחה בכתבי העתים", עד כמה העליב בדבריו אלה אותם בני ציון, אלה שהגו את רעיון הישוב החקלאי והחלוצים הראשונים להגשמתו, הניחו ברכון ובהפץ לב את מחרשותיהם וכתתו את אתיהם, הניחו לבני הגולה, שבי בצרון, לשדד את אדמת מולדתם והם שבו להתפרנס שוב מה"חלוקה". ליד פתח תקוה, המושבה היחידה שנוסדה על-ידי אנשי הישוב הישן, שבראשית שנות השמונים עבר עליה משבר ותושביה עזבו וחזרו לירושלים, פרחו מושבות ביהודה, שומרון והגליל וחלוצי ביל"ו הרטיבו בזעת אפם את אדמת מקוה ישראל, מדברי הכותב יוצא שאנשי הישוב הישן, וממוני ה"ועד הכללי" בראשם, ישנו כל הזמן שנת תמימים והשתעשעו בחלומות נעימים בלי לנקוף אף באצבע קלה, עד שבבוקר אחד הקיצו משנתם ונתעוררו מתרדמתם, פקחו את עיניהם ונוכחו לדעת "כי הרבים מאלה אשר גם עליהם השלכנו יחינו לא מחשבותינו מחשבותיהם ולא צרכיהם צרכינו", והם חפצים עתה לתקן מה שקלקלו חובבי ציון ולבנות את הישוב החקלאי על יסוד הדת והתורה, ולהכניסו בתחום הישוב הישן. פונים הם בני ירושלים אל אחיהם בגולה: "מי יתן וגמצא ידים עזרות בין אחינו שלומי אמוני ישראל, כי בכל חשק לב ונפש נושיט ידים ונקריבה כל אילותינו להוציא הדבר אל הפועל".

וכפירוש לדבריו הן שורות אלו, שיש בהן משום רמז למצב הדחוק של הירושלמים מבני הישוב הישן: "כי אלפי ידים פשוטות לעבודה בירושלים וכל עריה, ואלפי עינים כלות ומיחלות לראות חיי עבודה כי לכך נוצר הישוב מתחילתו, והחלוקה איננה אלא כפרוזדור לטרקלין, ואם ארוכה עת הפרוזדור הוה לא בנו האשם, אבל סוף סוף גם הטרקלין יבנח כי הוא יסודו ושרשו של הישוב, אשר לכך נוצר, שיהיה הראוי לביתן לביתן לגנת ולגנת".

הסופר סיים את דבריו ב"עצה הוגנת" לסופרי ה"חבצלת" שישבתו מריב

וייתחילו לעסוק בבנין — כלומר: להטיף לרעיון הישוב. עצם הפולמוס היה

ניחא לפרנסי הישוב הישן, כי הסופרים סתמו את פיות שוטני הישוב הישן ואף הוציאו מוניטין ל"ועד הכללי", אבל אם הצעת פינס בכללה מצאה מסלות בלב אנשי ה"ועד" ודנו בה, לא הראו לה התלהבות יתירה ולא ניגשו לטפל בה, בידעם היטב את מצבם ואולטיידם בהגשמתה. הבלויט זאת בן טובים במאמרו הנזכר, ומתוך צעירי ירושלים בקע ועלה קול: "הבו מעשים!" — מאמר בשם זה ב"חבצלת" (בחתימת יש"ר, כינויו של ישעיה רפאלוביץ, חתנו של רי"ד פרומקין בעל ה"חבצלת", אשר במאוחר שימש ככהונת מטיף בליברפול שבאנגליה ובמשרת רב הכולל בבראזיליה, ובימים ההם אחד מצעירי הסופרים בירושלים שהתאמן בעסקנות צבורית. במאמרו הקצר נגע בכמה ענינים מסביב לשאלה זו. תבע את עלבון הירושלמים שבחוגים מסויימים בגולה נתנו אותם לנרפים ועצלים, הוכיח שבני הישוב הישן אינם שונאים לישוב החדש, כפי שהלעיוז עליהם. "לא את הישוב החדש הם שונאים, כ"א את הדרכים החדשים אשר לא שערו אבותיהם ולא הסכינו בהם" — הצהיר, והוסיף להדגיש: "כל איש אשר עודנו מחזיק בהאמת יודה כי יושבי ירושלים בכלל אהבים את העבודה בכלל, ואת עבודת אדמת קודש בפרט". אבל עם זה הוא קובל על מנהיגי הישוב הישן, הם ממוני ה"ועד הכללי", על שלא ישימו לב לדברי פינס ואינם זריזים להביא את מחשבתו הטובה לידי מעשה. ביסוד מושבות חקלאיות לבני ירושלים הוא רואה לא רק שיפור מצבם הכלכלי הקשה של יהודי ירושלים, כ"אם תיקון המצב הדתי של הישוב החקלאי בארץ בכלל. הוא אומר בנדון זה: "לו הטו מנהלי ה"ועד הכללי" אוזן לדבריו [של פינס] וישתדלו להביא את ההצעה אל הפועל, או לא לבד כי יועילו הרבה להטבת מצב בני עיר קדשנו הטובעים בים של צרות וצועקים אליהם לחוש לעזרתם, כי גם מצב היהדות בין אחיהם יטוב: עתה הקולוניסטים באים בעקיפין על רבני ירושלים על כי אין מתירין להם דברים שאסרה להם התורה באמרם כי ישביתו אותם מעבודתם, אך בהיות מושבות מבני עיר הקודש אשר בטח יתנהגו על-פי כל דיני תורתנו הקדושה, ואשר הצלחתם נכונה כי מסתפקים הם במועט, ממילא יפלו טענותיהם".

כך עוררה הצעת פינס איזו תנועה בצבור הירושלמי. יש"ר בפתחת מאמרו הנזכר ידגיש זאת: "מלים אחדות יצאו מעטו של הרה"ח הרי"מ פינס

(6) שנה כ"ה, גליון 49 (כ"ד אלול, תרנ"ה).

והטילו סערה בין יושבי עיה"ק". מאמרו של פינס עורר תסיסה ביתוד בין תלמידי הישיבות, אברכים שהתורה היתה אומנתם אבל לא היו נטולי-דגש ופחות או יותר הבינו לרוח הזמן, והשאיפה לחגור מד' אמותיהם ולהיטיב את מצבם החומרי על ידי עבודה ומלאכת-כפים מלאה את לבותיהם, והם שהתלהבו מהצעת פינס, באחוזה בה וראו בהתגשמותה גם התגשמות שאיפותיהם הם, ויצאו להודות לפינס בפומבי, לשבח ולהלל אותו על עצתו הטובה. ראשונה הופיעו על הבמה חבל תלמידי-חכמים מלומדי ישיבת "עץ חיים", במספר י"א איש. בשורות "הכרת תודה" (יאמרו: "אנחנו הח"מ משיבים תודה להחכמים הנכבדים הר"ר יחיאל מיכל פינס נ"י, וגיסו הרה"ח מו"ה זאב יעבץ ג"י, אשר כתבו בטוב טעם ודעת והראו לדעת כי טוב ויפה כי בית ועד הכללי יתחיל לעסוק בענין ישוב ארץ הקודש ע"י עבודת האדמה על טהרת הקודש מאנשי ירושלים. ומי יתן ויתעוררו זקני ונכבדי בית ועד הכללי להקול קורא מהסופרים הנעלים האלו הקוראים בצדק כי רק אז יש תקוה שעה"ק ירושלים תתחיל להתנער מעפר שפלותה! ועתה סופרים יקרים בל תרפו עטכם מידכם לכתוב בדבר הנשגב הזה, וה' יהיה בעוזכם!"

החרו החזיקו אחריהם ב"הכרת תודה" עוד חמשה אנשים מ"יושבי שבת תחכמוני ישיבת עץ חיים אשר בחצר ר' יהודה החסיד ז"ל". וקצירי מריעי אלה היו חלוצים ומורי-דרך לכמה מבני ירושלים שלא נמנו על תופשי התורה, אבל גם הם הרגישו צורך בשינוי חייהם, להתחיל בעבודה פרודוקטיבית ולא להיות תלויים בחסדי ה"חלוקה" תמיכת אחיהם בגולה, וחתמו על מכתב "הכרת טובה". ומכתבים כאלה, בחתימה קוליקטיבית ומאנשים יחידים, נמצאים בכמה גליונות ה"חבצלת" לשנות תרנ"ה-תרנ"ו. כמעט ששפה אחת ודברים אחדים לכל המכתבים, דברים פשוטים יוצאים מן הלב, ושאיפה אחת לכולם — לצאת למרחב, לתקן עד כמה שאפשר את חייהם העלובים ולקומם את ירושלים עיר-הקודש "מעפר שפלותה".

לא כל החתומים (על המכתבים היו מוכשרים לעבודה חקלאית, אבל

(7) שם, גליונות 44, 45, 47 (י"ט, כ"ו מנחם אב; י" אלול, תרנ"ה).

(8) אני מוכיר אחדים מהם: ר' שמעון צבי הורוויץ, זה השד"ר לעשרת השבטים, מחבר ספרי קבלה ומייסד ישיבת "שער השמים" ללמוד קבלה; ר' נתן נטע ווייס, שהיה ידוע בירושלים כמטיף עממי; ר' ישראל וויינשטיין, משכיל תורני שפרסם חדושי תורה ב"אור תורה" ונתמנה מלמד בבית תלמוד התורה "שערי תורה" ביפו; ר' הלל רייכסמאן, קנאי דתי, מאנשי ר' זרח בראורמאן, ועל פיו נתמנה מפקח על בית תלמוד התורה של "שומרי תורה" בפתח תקוה; ר' איסר הירשנזון, נכדו של הדיין ר' זבולון, שעוב את

עצם העובדה שחובשי ספסלי הישיבה נענו להצעת פינס, עוררה ענין. הגיב על זה ראשונה יעקב גולדמאן, אחד מוותיקי הסופרים, יליד ירושלים, שבנעוריו היה גם הוא מתלמידי ישיבת עץ חיים, ובהתיישבו ביפו נתמנה מזכיר הקהילה שם. במאמר קטן "מכאן תשובה" (9) הביע את שמחתו על שצעירים תופשי התורה התחילו להבין לזרמי הזמן והחלו להתבונן אל צרכי העדה ואל ענייניה, וראה בצעד זה אות להתפתחות רגש דאגת הכלל בלב תלמידי הישיבות, אות "כי תורתם איננה פורחת באויר לבד כי אם תורה שלמה, הלכה למעשה".

על עצם הצעת פינס והמהפכה שהביאה בלבות תופשי התורה, עד שהם אומרים לשנות את סדרי חייהם, עבר הסופר בשתיקה. חשובה היתה לו בעיקר העירות הצבורית של אברכי הישיבות, כפי שרצה ללמוד ממכתביהם. הוא מוסיף להטעים את זה ש"דאגת הכלל מצאה לה מקום בלבות תלמידי חכמים שבשבת תחכמוני, כי שמים הם לב לאשר ידובר בעניני העדה", אם כי צד זה לא הובלט כלל במכתביהם. אולם הוא מעודד אותם ומביע את משאלתו שלא יצאו ידי חובתם "בדברים שבכתב" בלבד, כי אם גם בדברים שיש בהם ממש, והוא מסביר: "ולא יסתפקו בהבאת קרבן תודה לבד כי אם גם יחיבו אחרים להכיר לנו תודה ועל ידם ילכשו כל עניני העדה פנים חדשות". היה גולדמאן הסופר הראשון להגיב על מכתבי "הכרת טובה" של בני הישיבה, אולם הוא לא דן בעצם השאלה, וגם לא ניסה לפתור אותה. וכשם שהוא אומר על מכתבי בני הישיבה שקרא אותם כפשוטם וגם בין השיטין, כך אפשר לומר גם על מאמרו. הוא תבע בו מעשים. אולם את דבריו יש לקרוא גם בין השיטין, כי לא ברור לאיזו מעשים כיוון, ואפשר ללמוד מהם שרצונו שבני הישיבה יתפסו את הגה הנהגת העדה בידם, ולהביא שינויים באורח החיים לפי רוח הזמן. הוא אומר בנדון זה: "והאמת הוא כי מרבית השינויים בכל מקום שיש הנהגה אינם באים אלא על ידי שחורי הראש, ובמקום שאין אנשים ישתדלו הבלתי אנשים להיות איש גבורתם, ואין הקולר תלוי אלא בצואר הגורמים לזה". ייתכן שבדבריו אלה רמז כלפי ממוני כוללות וגבאי מוסדות, שבמשפט קודם יקרא אותם בשם "כפות בוחשות" ו"פשוטי כלי עץ".

הישיבה ונעשה כורך ספרים. בימי פולמוס אוגדה התייצב הירשזון זה במערכות האוגודאים בארץ ישראל והיה בין מייסדי אגודה טריטוריאליה בירושלים.
(9) "חבצלת" שנה כ"ה, גליון 45 (כ"ו מנחם אב, תרנ"ה).

אם כי גולדמאן לא הגיב על עצם ההצעה, בכל זאת נתן מקום לסופר ירושלמי שני, מרדכי גרשון וויינברג, להכנס עמו בפולמוס. וויינברג, יליד ירושלים גם הוא וחבר-נעוריו של יעקב גולדמאן בישיבת "עץ חיים", שיחד נתפסו להשכלה והתחילו בזמן אחד (סוף שנות השבעים) למשוך בשבט סופרים, עזבו את כתלי הישיבה ונכנסו ל"עולם המעשה". ב"מכתב גלוי" (10) יוכיח הכותב את גולדמאן על שדבריו במאמרו אינם ברורים כל צרכם, ובמקום לדון בשאלה עצמה, להביע את השקפתו ולחוות את דעתו, יצא את ידי חובתו ברפרוף קל בלי לרדת לעומק הרעיון, בשעה ש"הצעירים הללו אשר טרם ראו את החיים המעשיים מצאו עוז ובפשם לדון בגוף השאלה הזאת", והוא הסופר "המומחה והמנוסה" אשר "מבית הישיבה" יצא "לעולם המעשה ומלחמת הקיום שגנה את שכלו וברר את השקפותיו היה מחובתו לתפוש עט ולבאר כל אשר יהיה לבו באותה שאלה בדברים ברורים ונמרצים". ברי לו, לוויינברג, שגולדמאן הוא הסופר היותר מוכשר ויותר מומחה להאיר נתיב בשאלה זו, מפני שהוא "יליד ציון, אחד מן העם היודע את מחסוריו לא מפי השמועה ולא מתוך קריאה בספרים, כי אם מתוך הנסיון המר" וכו', ואם אתה תדבר דברך והיו הדברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב" — יפנה אליו ויעורר אותו לצאת שנית אל המערכה.

בהמשך מאמרו מזכיר וויינברג נשכחות מימי למדו בישיבה יחד עם גולדמאן, ואז כבש את לבותיהם, כלבות כל צעירי ירושלים בימים ההם, אותו הרעיון אשר צעירי הישיבות דוגלים בו כיום — ישוב הארץ ועבודת האדמה. "כמה חלומות — יספר — חלמנו בדבר יריחו וככר הירדן ועמק חברון ופתח תקוה". החלומות אמנם נתאכזבו, אבל עוררו החולמים תנועה לגאולת הארץ בעת שהרעיון הזה עוד היה זר ליהודי הגולה. הסופר מוסיף לומר: "ואם סוף סוף לא היתה קנית, פתח תקוה" התחלת פתרון חלומנו בהקיק? מתוך השתפכות נפש ואנחת-לב יפנה גולדמאן רעו וחברו לדעה: "הן עוד תזכור כי גם אז אך צעד אחד היה לנו, כי בכל היות הרעיון הזה חביב לאנשי ירושלים לא הואילו ראשינו להכניסו במחיצה אחת עם כלל המפעלים הטובים אשר כוננו ידם לטובת הצבור, אך היה עומד ובודד לנפשו כענין פרטי. וזו גרמה לו שלא מצאה ידו לצאת אל הפועל כאשר קוינו". מדבריו אלה עולה הד כיסופיהם של צעירי ירושלים בשנות השבעים לעבודת האדמה, ונשמעת תלונה חרישית על מנהיגי הצבור הירושלמי באותו דור

(10) שם, גליון 49 (כ"ד אלול, תרנ"ה).

שלא ידעו להעריך את התסיסה שרעיון הישוב חולל בין הצעירים ולהכשירם לגאולת הארץ ובנינה. אין הסופר ובא להאשים את קברניטי הישוב באותו זמן — ממוני הכוללות וגבאי המוסדות על אי-התעניינותם בהגשמת הרעיון. אלא מראה על ההבדל בין הרכב ההנהגה הצבורית בחוץ לארץ ובין ההנהגה בירושלים להוכיח עד כמה אין צעירי ירושלים עצמאים בדעותיהם ובני-חורין לסדר את חייהם כרצונם, ומשום זה אם מורגשת איוו תסיסה בין הצעירים ומתעוררת איוו תנועה צבורית היא ללא יסוד ממשי והתעוררות היא «של פרכוס וכל רוח חיים אין בה».

בניגוד לפינס ויעבץ, אין וויינברג רואה ב"ועד הכללי" את המוסד להגשמת הרעיון הזה. תמים דעה הוא בזה עם וכן טובים, אבל לא מטעמו, כי אם מפני שה"ועד הכללי" הוא — לפי הסברתו — בעצם איננו כללי כלל וכלל, מורכב הוא מגבאים וממוני כוללות שונים שכל אחד ואחד מהם הוא "בריה בפני עצמו" ולכל אחד ואחד מהם דעה קבועה משלו ולא יותר עליה אפילו בדבר שנוגע לטובת הכלל, אם הוא יוצא מגדר עבודת ה"ועד הכללי" — תמיכה לעניים ומוסדות הצבור הקבועים. לפיכך אין ביכולת ה"ועד הכללי" להתחיל בדבר חדש שאין עליו הסכמת כל הממונים. הצעתו היא לפנות אל ממוני הכוללות הפרטיים ולהשפיע עליהם שהם יתחילו בהגשמת הרעיון הזה. כל ממונה וממונה יכול לעשות בכוללו כפי ראות עיניו, ואם הרעיון ימצא מסלות בלבד אז יקצוב מהכנסות הכולל סכום לצורך זה. מלבד זה עומדים הממונים בקשר ישיר עם תומכי הכוללים בחוץ לארץ, ואפשר להם להשפיע על גבאי החלוקה, שכמה מהם נוטים לרעיון הישוב, ולהשפיע עליהם בכיוון זה. כל כך שפרה עליו הצעתו, עד שהוא רואה בה את הפתרון היחיד לשאלה זו. בלב סמוך ובטוח יאמר: "כי רק בידי ממוני הכוללות איש איש בכוללו מוטל גורל הרעיון הזה אם לשבט ואם לחסד".

עד כמה לא היתה הצעה זו מעשית, שכחו בעת שניגשו להגשמת הרעיון. אף אחד מן הממונים לא הושיט יד-עזרה. אולם וויינברג מהרהורי לבו ראה, הוא עצמו היה סופר ומזכיר כולל הורודנא, ובמשך שמשו במשרה זו נמנו בין ממוני הכולל אחדים שהגו ברעיון הישוב. הם גם עסקו בבנין בתים לטובת עניי הכולל, והקימו שכונה מיוחדת שהכנסותיה היו לטובת הכולל. במעשה ממוני כולל זה אחזו גם ממוני כולל ווילנא, ואף הם יסדו חברה מיוחדת לבנין בתים לבני הכולל. וויינברג רצה להביא מזה אסמכתא לדבריו בדבר ייסוד מושבות אם הממונים יאמצו את הרעיון ויכנסו בעובי העבודה.

אבל רעיון בנין בתים והקמת שכונות לא היה זר לבני ירושלים ולא חדש לממוני הכוללות. עסק בזה ה"ועד הכללי", עסקו בו ממוני כוללות גם של ה"פרושים" וגם של ה"חסידים" ועסקו בו חברות ואנשים יחידים, עד שהשכונות הראשונות ב"ירושלים החדשה" גבנו על-ידי אנשי הישוב הישן על חשבון "דמי חלוקתם" ובסיוע הממונים. ארבע-חמש שנים לפני כתוב וויינברג את מאמרו זה, התנהלה עבודה קדחתנית של בנין בתים שיד ה"ועד הכללי" היתה באמצע. לבנין בתים לא התנגדו ממוני הכוללות מעולם. במובן ידוע היה זה בתכניתם, ואף בתמכו בזה ע"י גבאי החלוקה בחוץ לארץ, ואילו רעיון ישוב חקלאי וייסוד מושבות לבני ירושלים, נתקל בהתנגדות והפרעות מצד הממונים. בשנות התשעים עוד לא נמחה זכר התלאה שמצא את ר' עקיבא יהוסף שלוינגר, והרדיפות הנוראות שסבל בשנות השבעים מראשי כולל הונגריה על דרישתו שבני הכולל יעסקו בישוב הארץ ולקנות בכסף ה"חלוקה" שדות וכרמים, לייסד מושבות ולחנך את הצעירים להיות אכרים ויוגבים. אני משער שהצעת וויינברג נאמרה בהסכמת ראשי ה"ועד הכללי", כחפצם להחליץ מן האחריות להגשמת הרעיון, ועם זה נתן פרסום ל"ועד הכללי" בהזכירו את פעולותיו וכויותיו אגב הטעמה: "והנה שקוע בחובותיו ממעל לצוארו, ואך לחנם נבקש ממנו להכניס ראשו בחדשות, כי די לו להפקיע עצמו בישנות".

בסמיכות למאמרו של וויינברג בדפס המאמר "הבו מעשים" ליש"ר, שנזכר למעלה. מדבריו ראינו שייחסו של סופר זה ל"ועד הכללי" הוא שלילי. כצעיר מתקדם, קרוב לחוגי המתונים שבישוב החדש, והוא גם נער את כפיו מאבק ה"חלוקה", יצא לזמן מה לחוץ לארץ לשם לימוד אומנות, השתלם במלאכת הציילום וחזר לירושלים ופתח צלמניה שממנה קיווה למצוא את לחמו; רצה לשמש במעשהו מופת לצעירי ירושלים, והתחיל להטיף לפנייהם שילמדו גם הם מלאכה ולהתפרנס מעבודה ויגיעת כפיים, — לא רצה לראות את גורל הרעיון נתון בידי פרנסי "ועד הכללי" וממוני הכוללות, כי אם בידי הצעירים עצמם. בדברי כבושין יזרו אותם ובדברים יוצאים מן הלב יעודד אותם לגשת לעבודה בכחות עצמם ולהתחיל בפעולות: "אם תאמרו, אחי, לחכות עד אשר יבוא מנהלי ועד הכללי ויאמרו לכם: הא לכם שדות וכרמים, צאו ועבדו כי אז יעלו עשבים בלחינו וגאולתנו לא באה, עלינו לעשות בפועל וראשינו מוכרחים יהיו לבוא לעזרתנו. זאת עשו: התאחדו והיו לאגודה אחת, הכניסו איש איש כפי יכלתו כי יהיה לאל ידכם לקנות

אדמה כדי הצורך, ואז אם תראו בפועל כי באמת בעבודה נפשכם חפצה, רבים המה אנשי שם הנכונים להורות לכם הדרך אשר תלכו בה ואת המעשה אשר תעשו".

הכותב מוסיף להעיר, שכבר הרבה לדבר, להתווכח על הענין הזה, עם כמה מצעירי ירושלים ולהשפיע עליהם שייטיבו את מצבם בדרך שהציע לפניו, אבל שומע לא היה לדבריו, את אי-הצלחתו יוקוף על זה שהשעה לא היתה כשרה לזה, ולא איכשרא דרא, אבל גראה לו שעתה היא עת רצון וחשק לגאולה, "שעת הכושר" כפי שיאמר. והוא מתחנן לאחיו הצעירים, משביע אותם: "עשו את הצעד הראשון וקוו לה' כי נצליח בכך יתר מאלה המתמימרים לבעלי הישוב החדש". הוא מעדיף אותם על האחרונים בהסבירו: "את אשר יוציאו הראשונים או הזכרונים" על תלבושת נשיתם ובנותיהם יספיק לנו על כלכלת השנה; המחסור וחיי צער לא ישליכו חתיתם עלינו, כי ידידינו מאז ומקדם המה; מדת הסבלנות גדולה היא אצלנו וגם עובדינו חרוצים הננו ככל המון אכרי ישראל". הרים על נס את המעלות והמדות הטובות שאנשי ירושלים הצטיינו בהן ויש בהן משום יתרון לחיי עובד אדמה. בפעם הראשונה אנו שומעים בפולמוס סופרים זה הצעת ארגון, אם כי יש"ר לא ציין את תכנית הארגון. במאמרו זה הוכיח שפחות או יותר הבין לצרכי הזמן, יודע לעשות תעמולה, לדרוש ולתבוע "הבו מעשים", אבל דרכי המעשה לא היו נהירים גם לו. וכדי לסיים את דבריו בכי טוב, יצא בעקבות קודמיו, ובסוף מאמרו עורר את הסופרים שיוסיפו לטפל בשאלה זו, להעיר ולעורר את "בני עירנו כי בשבתם בחיבוק ידיים לא יוטב מצבם אף במעט, עליהם לעשות דבר להיטיב מצבם".

לא ניסו הסופרים להזקק שוב לשאלה זו, אך יעקב גולדמאן יצא באגרת-תשובה¹⁰ למרדכי גרשון וויינברג, שבה התנצל על שלא דן במאמרו על עצם השאלה ונטפל לענינים צדדיים. גם במכתבו זה לא בירר את נימוקיו, אבל הבטיח להרחיב את הדיבור על הצעת פינס ולהאיר עליה מנקודת מבטו הוא. ואמנם מילא גולדמאן את הבטחתו ביצאו בשורת מאמרים בשם "ע"ד ההצעה לכונן מושבות בעד בני ציון"¹¹, בהם סיפר על ענינים ומרודם של

¹⁰ כלומר: אכרי המושבות ראשון לציון וזכרון יעקב.

¹¹ שם, גליון 50 (כ"ט אלול, תרנ"ה).

¹² "חבצלת" שנה כ"ו, גליונות 2, 3, 4, 5, 6 (י"ד תשרי; אדר"ה, ז', י"ד מרחשוון

תרנ"ו).

הירושלמים, ביחוד תלמידי החכמים שבהם, דלות ועוני שקשה לתארם בדברים, אם כי "עשירה היא שפתנו הקדושים במלים מצעירות את העוני". הוא גם עשה מעין חשבון ממה שנעשה בענפי המסחר, חרושת המעשה וחקלאות כדי להיטיב את מצב תושבי הארץ, מה שלא נעשה ומה שיש לעשות. חדשות לא גילה גולדמאן בפרקים הראשונים של מאמרו זה, הוא חזר בהם על כמה מרעיונותיו שהביע במאמריו ב"חבצלת" באמצע שנות השמונים, אבל הוא הרצה אותם מחדש בתקווה שמסקנותיו והצעותיו ימצאו אזנים קשובות בחוץ לארץ ויהודי הגולה ישימו לב לתקן את מצב אחיהם בארץ ישראל. על ייסוד מושבות והתיישבות דן בפרק האחרון. הוא ניסה לרדת ל"עומקא דדינא", לנתח את דעות המתווכחים, אבל לא הציע שום הצעה משלו וגם לא בא לא לידי הכרעה ולא לידי פשרה. הודה במקצת וכפר בכלל בעצם האפשרות של התגשמות רעיון עבודת האדמה לבני ירושלים. במקום לבוא לידי איזון מסקנא, עבר לבנין בתים — הצעת הלוואי של וויינברג, ודן עליה בכובד ראש. יש להעיר שגולדמאן לא הראה בכלל יחס חיובי לישוב החקלאי כפתרון לתקנת מצב בני ירושלים, ובמאמריו בשנות השמונים הטיף לביסוס ענפי-מסחר ויסוד תעשיה בארץ. גם במאמרו זה הקדיש את הפרק השלישי ל"חרושת המעשה", הרבה לדבר על הצורך והיכולת של יסוד תעשיה והרחבת המלאכה בארץ; יצא בכמה הצעות מעשיות איך לחנך את הנוער לעבודה ומלאכה, וגם להפצת תוצרת הארץ בגולה. גם בהצעות אלו, עוד בשנות השבעים דן בהן ישראל דוב פרומקין בעתונו "חבצלת", ובשנות השמונים והתשעים העלו אותן למעשה רא"מ לונץ, רי"מ פינס, יהושע ברזלי, דוד יודילביץ ושאר פובליציסטיים מבני הארץ. אך מעניינת היתה זיקתו של גולדמאן לשאלה זו באמצע שנות התשעים ואופן ניתוחו את הבעיה. אולם גם בענין ייסוד תעשיה ראה שחורות, והוא בא לידי מסקנא עצובה: "כי לא מה-פבריקאציאן תוושע הבת ירושלים". בכלל מרחף רוח יאוש על כל פרקי מאמרו. לעומת האופטימיות של ישעיה רפאלוביץ ועוז הבטחון הפועם מטורי מאמרו, תנשב רוח צינה בדברי גולדמאן רב הנסיונות במלחמת החיים, שרוב חלומותיו — שהיו גם חלומותיהם של בני ציון משנות השבעים ואילך, צעירים תופשי תורה ומחונני כשרון ששאפו למרחב וחרגו לצאת מד' אמותיהם — נתאכזבו. "בעל בטחון גדול", קרא על רפאלוביץ, אבל אין הוא חושב שהצעתו היא מעשית ואיננו מסכים לדבריו, כי בני ארץ ישראל יחלו מעצמם לעשות דבר מה".

אולם לא מפני שאיננו מאמין ברצונם ובכושדי-יכלתם, אלא חוסר יכלתם — הדחקות והעניות מעכבות את גאולתם. בפרק הראשון ממאמרו זה הוא נותן את משפט הבכורה להתיישבות חקלאית לבני הארץ, ויתר שאת להם על בני הגולה שכאו להתאחו בארץ. הוא מאשים את החובכים על שמבזבזים כסף רב על דברים שהישוב אינו זקוק להם כלל, במקום לבוא לעזרת יהודי ירושלים המשתוקקים לעבודה. "הגעו בעצמכם, — יאמר בהתמרמרות — לו היו מוציאים אחד אחוז מאלף — בלי הגזמה — לכוונן מושבות לבני ציון מהכספים הרבים והסכומים הנוראים שיצאו עד כה לרעיון — רק לרעיון — המושבות, האם לא היינו רואים ברכה בעמלנו?" וכו' וכו'. את היחס השלילי והולזול של בני הגולה לבני ארץ ישראל הוא רואה "בשנאתם לירושלים" — האשמה שהיתה אז רווחת בישוב הישן.

כאמור, לא נגע גולדמאן בעצם השאלה, ובמקום לבררה ולהתיר את הספקות, עוד הרחיק את הפתרון ומדבריו נתקבל רושם להסיר את השאלה מעל הפרק. וויינברג ורפאלוביץ יצאו להשיב על דבריו, לחזק את דעותיהם ולתת תוקף להצעותיהם בנימוקים חדשים. הראשון, הביא¹³ ראיות מהעבר, מימי ראשית יסוד הישוב האשכנזי והראה לדעת שכונת מייסדי הישוב בארץ ותומכיו בגולה, היתה לא שירושלים תשמש מרכז רוחני בלבד, כי אם ישוב ארצי שיכלול חקלאות, אומנות ומסחר. על מנת כן נוסד הישוב ובקו זה הוא צריך להתקיים והחובה על ממוני הכוללות לטפל בהגשמת רעיון ההתיישבות החקלאית לצעירי ירושלים "השואפים לעבודה ודרך ארץ". בנעימת נצחון יטעים: "הלא צדקתי מאד בעוררי את הממונים להביא את ענין עבודת האדמה במערכת מפעליהם, לבל יאשמו בנפש בני כוללם השואפים ארץ לעבודה ולשמרה".

השני, אם כי בכלל היה מרוצה מתגובת גולדמאן על שאלה זו, ובכמה נקודות שנגע בהן מצא שקלע אל המטרה, אבל הפליאה אותו זה שגולדמאן רואה את הצעתו לאי מעשית, אחרי שהוא עצמו יבליט במאמרו את חריצותם של בני ירושלים ויתרונם על אנשי חוץ לארץ. בהשגותיו על גולדמאן הוכיח "ש"ר"¹⁴ שוב את האפשרות להתגשמות הצעתו, אם בני ירושלים עצמם יעשו

(13) דברות שניות ע"ד עבודת האדמה לבני ירושלים, "חבצלת" שנה כ"ו, גליון 4 (ז' מרחשון, תרנ"ו).

(14) במאמר "ירושלים", שם גליון 7 (כ"ח מרחשון, תרנ"ו). וראה גם את הפיליון "ברכה במעשה" ל"איש יהודי", באותו גליון.

את הצעד הראשון ויאספו את הכסף לקניית האדמה, ואם יעשו מעשה, יקנו אדמה ויתכוננו להתנחל עליה, בוודאי ימצאו עוזרים ותומכים גם מקופות הכוללים וגם ממקורות אחרים בארץ ובחוץ לארץ. "לא נוכל לבקש עזרת אחינו שבגולה, אם אנחנו בעצמו לא נעשה דבר", הוא חוזר שוב על דבריו במאמרו הקודם, וממשיך בהצעה חדשה — לייסד את המושבה בעבר הירדן, אשר אדמתה היא ברוכה ופוריה יותר מאשר ביהודה ובגליל, המחיר הוא יותר זל וגם את רשיון הממשלה למקנה האדמה וייסוד המושבה אפשר להשיג יותר בנקל מאשר במחוזות אחרים. הוא מעיר: "לא צריך לזה כסף רב". וגם תשובה בפיו לגולדמאן "אם יש את נפשו להשיבני כי גם מחיר האדמה אין לבני ציון", — דבריו הם שהוא כיוון ביחוד לאותם הצעירים והאברכים שזה לא כבר באו בברית הנשואין, ועדיין הם סמוכים על שלחן חותניהם או הוריהם, ובמקום לבזבז את כספם על דברים של מה בכך או להשקיע ב"עסקים רעים", מוטב ש"יקנו להם אחוזה, ונדיבי עמנו, אשר גם עתה ימטירו גשמי נדבות על עירנו הקדושה לא יעזבונו ויבואו לעזרתנו". לקורא בימינו אולי יראו דבריו האחרונים תמימים במקצת — לאסוף אברכים עולי ימים בלי נסיונות בחיים, סמוכים על שלחן הוריהם וחיים ללא שאיפות ומטרות, וליצור מחומר כזה התיישבות חקלאית ולקנות אדמה ולייסד מושבות בדינרי הנדוניא המעטים שלהם. אולם הסופר עצמו היה אברך ירושלמי, מי שהיה חובש ספסל הישיבה, שעברו עליו כמה גלגולים ונוסה בכמה נסיונות ועדיין לא הגיע למטרה רצויה, ידע שהכנסות החלוקה הולכות ומתמעטות משנה לשנה והמצב הכלכלי של הישוב הישן בעשה חמור מיום ליום, רצה לפקוח את עיני הצעירים על מצבם ולעוררם שיתחילו "לדאוג בעצמם ללחם" בעוד מועד; יזהיר אותם בדברים נמרצים שאם לא "ידאגו דאגת מחר, כי העת אשר הוריהם ימלאו מחסוריהם, מהר תחלוף ואז לא טוב יהיה מצבם ממצבנו אנו, ואולי עוד יותר רע". יותר משהטרידה אותו שאלת ההתיישבות החקלאית עניינה אותו הטבת מצבם החמרי של צעירי ירושלים בכלל, ובאין מקורות כלכלה בישוב הישן בימים ההם, נאחו בהצעת ההתיישבות והתלהב ממנה, וראה את הפתרון בבני ירושלים עצמם. "בנו תשועתנו", — זו סיסמת ר' יואל משה סאלומאן בעת ייסודו את פתח תקוה, היתה במדה ידועה גם סיסמתו הוא. הצעתו לאברכי ירושלים שישקיעו את כסף הנדוניא שלהם בקניית האדמה, היתה מעשית. כי כך היתה דרכם של בני ירושלים מאז ומעולם. ביסוד רוב השכונות ב"ירושלים החדשה"

השתתפו יהודים עניים ששעבדו לצורך קניית האדמה את חלקם ב"חלוקה", ואדמת פתח תקוה נגאלה בזכות כסף הנדוניא של כמה מהמתנחלים. אמנם רב היה ההבדל בין חלוצי פתח תקוה בשנות השבעים ובין צעירי ירושלים בשנות התשעים. מלבד זה, גם אנשי פתח תקוה לא יכלו, אחרי יסוד המושבה, להתקיים בלי תמיכה ועזרת נדיבים, וכשעזרה זו בוששה לבוא, אחזה רוח יאוש רבים מהם ועזבו את המושבה וחזרו לירושלים. היה יסוד לפקפוקי גולדמאן בקושי ביצוע המפעל, כי דרך עיניו עברו מרבית התנועות להתיישבות בירושלים בשנות השבעים והשמונים, וידע את כשלונותיהן. היה גם יסוד לחששו שאם התיישבות זו תהיה זקוקה לתמיכה ותלויה בחסדי נדיבים, תעורר עליה את קטרוגם של אנשי "הכתה המיוחדת המבקשים תמיד עלילות על כל מעשי בני ארץ ישראל" ויאמרו "הנה מכונה חדשה לקבצנות". אולם רפאלוביץ הניח את רוחו בזה שאם נוכיח שהעבודה היא מטרתנו באמת, אז נאכזב במעשינו את כל העלילות והקטרוגים.

על מאמרו של גולדמאן הוגב גם בעתון הירושלמי השני — "הצבי" של בני-יהודה. מהללו של גולדמאן את בני ירושלים וזה שמתוך שבחם בא לגנות יהודי חוץ לארץ, הביאו לפולמוס בין אחד מבני הישוב החדש עולי הגולה שחתם בכנוי "אחד מהם" ודוד ילין, בדבר מי עדיף יותר — בני ירושלים או בני חוץ לארץ? "אחד מהם" יצא ב"שאלה קטנה"¹⁵, שבה תבע את עלבון בני הגולה והוכיח את ההיפך מדברי גולדמאן. כהוכחה לדבריו, הבלית את העובדה שבמושבה קטנה סמוכה לירושלים, שנוסדה ע"י "בני ברית" לשם התאכרות בני ציון, ואשר רק שנים מילידי הארץ הושיבו על האדמה, ולא הצליחו בעבודתם, והמייסדים הוכרחו להביא אכרים מהמושבות ילידי חוץ לארץ. בעל השאלה, שבכלל התייחס בזלזול לישוב הישן, לא קרא את המושבה בשם, אבל מזה שהזכיר את "בני ברית" ראו בעליל שהוא מכון למוצא המושבה הקטנה, אשר בימים אלה ניסו לחדש את ישובה, כפי הנראה היה "אחד מהם" חדש מקרוב בא לארץ, כי הטיל חשד על גולדמאן שהוא כאחד מ"בני ברית" ורוח הנהלת המסדר דוברת מתוך גרונו ובדבריו יכוון לעשות תעמולה למעשיו, בלי שידע הכותב שגולדמאן לא עמד ביחסים טובים עם "בני ברית", כי עוד בסוף שנות השמונים הוצא מ"לשכת ירושלים" שהשתייך אליה, וילין, איש "בני ברית", אמנם העירו על טעותו.

15) "הצבי" שנה י"ב, גליון ד' (ר"ח חשון, א' תכ"ז).

זה שהשואל פגע בכבוד אנשי ירושלים והישוב הישן בהאשימו אותם בהתנגדות לישוב החדש ועבודת האדמה, והתקפתו את מוצא — בת שעשועיהם של "בני ברית", הביא את דוד ילין להתחמש ולצאת לקרב על הכותב המסתתר¹⁶. הוא יליד ירושלים שרגלו האחת עמדה בתחום הישוב הישן והיה תמיד מהפך בזכותו, קנא את קנאת אחיו הירושלמים וראה חובה לנפשו להגן עליהם וגם להציל את כבוד הישוב הישן מידי חורפיו ושוטניו. יקרה היתה לו גם מוצא, כי אביו ודודיו היו הראשונים לגאול את אדמתה בראשית שנות הששים, ומאז התנחלה בה המשפחה לא עזבוה ולא נטשוה. ככל בני ירושלים ראה גם ילין את מוצא כהכשרה חקלאית לצעירי הדור, ובדברי "אחד מהם" ("האם לא הראו בזה בני ציון בעצמם, מייסדי זכר המושב הקטן, כי הגרועים שבבני חוץ לארץ יותר ראויים לעבודה מכל בני ציון יחד וכי לאכרים יצלחו אך ורק בני חוץ לארץ"), ראה רק קטרוג, השמצת מוצא והוצאת לעז על בני ירושלים, בכוונה להקטין את ערך פעולות בני הישוב הישן ולהרוס את אשר בונים. בראשית מאמרו כבר הוכיח ילין שבהתקפת "אחד מהם" את מוצא לא הוכיח שגולדמאן טעה במשפטו על חריצות בני ירושלים ויתרונם על בני הגולה. הוא גם סתם את טענותיו שהישוב הישן מתנגד לישוב החקלאי, בהזכירו את העובדה שעוד בשנות הששים והשבעים היו בני ירושלים מלאים כיסופים לעבודת האדמה והם הם היו ראשונים לייסד את הישוב החקלאי במושבת פתח תקוה שכוננו ידיהם. ואם מורגשת קצת התנגדות לישוב החדש הרי זה מפני שיהודי ירושלים החרדים לדת לא יוכלו לראות את אכרי המושבות בראשית הווסדן מזלזלים בדת ובמנהגי ישראל ולחשות. ההתנהגות הדתית של אנשי הישוב הישן "בכל הדקדוקים" מזה, והרוח החפשית של בני המושבות ואנשי הישוב החדש מזה, הביאו לידי קרע בין שני הישובים.

בנימה הדתית שילין הכניס בפולמוסו לא היה משום חידוש, כי דברי התנצלות כאלה על הישוב הישן נשמעו עוד בראשית החיכוכים בין הישוב הישן והחדש, ולא בזה היה יכול להכריע את מתנגדו או לשכנע את הקוראים. רושם דבריו היה בעיקר בזה שהעמיד את עצמו כסניגור לישוב הישן בכלל, הסברתו והוכחתו שהישוב החדש עויין את הישוב הישן; בלי משיב, גולל פרשה בלבטי הישוב הישן, והוא גם ניסה לסתום את פיותיהם של משטינים ומשמיצי כבוד ירושלים ובניית.

16) במאמר "תשובה גדולה לשאלה קטנה", שם גליון ח' (י"ד חשון, א' תכ"ז).

היה בפולמוס זה לא רק הבדלי השקפות כי אם גם התאבקות של שני עולמות שבאותו זמן צרר אחד את השני. „אחד מהם“ תבע את עלבון בני חוץ לארץ וילין — את עלבונם של בני ירושלים. וילין לא רק תבע, כי אם יצא להגן על הישוב הישן והתאזר בגבורה לשים קץ לכל הטענות שנצברו במשך השנים על ישוב זה. וזה שילין העמיד את הישוב הישן כראשון במעלה, נתן הודמנות לבן יהודה להגיב על דבריו בהערה בשולי מאמרו. בה ניסה להאיר על שאלה זו מנקודת השקפתו הוא ומנסיונותיו עם הישוב הישן, שבראשית בואו לירושלים היה קרוב אליו. כפי שהסביר, השנאה של הישן לחדש מקורה בסיבה חמרית. לפי דבריו, הראה הישוב הישן בראשונה יחס חיובי לעולים החדשים ויהודי ירושלים שמחו מאד ליסוד המושבות והישוב החדש, בתקוותם שבגללם יוטב מצבם החמרי. אבל באכזבת תקוותם זו, התחילו ראשי הישוב הישן עויינים את הישוב החדש ולהתנגד לו ולא מטעמים דתיים, כפי שחושב ילין, כי אם מפני טעמים חמריים. ואז בטשה המלחמה בין שני הישובים. בן יהודה מצהיר שאת כל ידיעותיו על התנגדות הישוב הישן לישוב החדש שאב מריי"מ פינס, זה שכיום הוא אחד ממצדדיו של ראשי אותו ישוב. בן יהודה מוסיף להרצות על החוכים בין שני הישובים בשנות השמונים, ורואים מדבריו שהוא נוטה את הכף לזכות הישוב החדש. בנוגע לילין, סניגורו של הישוב הישן, העיר בן יהודה שהוא „היה אז צעיר תלמיד בית הספר ולא התערב בעניני הכלל ולא ידע על ההתאבקות בין שני הישובים“.

לא כיוון בן יהודה לסתור את דברי ילין, הוא רק רצה להבהיר את המצב ולהראות על שרשי הריב בין שני הישובים, וזה שהזכיר את ילין כתלמיד בית הספר היה רק משום אמירה בעלמא, בלי שום כוונה לקנטר. אבל ילין ראה בזה כפגיעה בכבודו, גם „אחד מהם“ השיב לו⁽¹⁷⁾ בחריפות, בביטול ובעקיצות. ולשניהם ענה ילין במאמר אחד⁽¹⁸⁾ כתוב בהתרגזות ובדברי כבושין, גם על מאמרו זה הגיב בן יהודה, אולם לא כהערה בשולי המאמר, כי אם בראש הגליון⁽¹⁹⁾. בדברים רכים יתנצל לפני ילין, מפייס אותו ומוכיח שבמשפט תלמיד בית הספר אין משום זלזול ופגיעה בכבוד. בדבר

(17) במאמר „תשובה לשאלות קטנות ולתשובה גדולה“, שם גליון ד' (כ"א חשוון, א' תתכ"ז).

(18) שם, גליון י' (י"ד כסלו, א' תתכ"ז).

(19) „דברי ימי השבוע“, שם באותו גליון.

הפולמוס בין „אחד מהם“ וילין, התאמץ בן יהודה לנקוט עמדה נייטרלית בלי להכריע למי הצדק. הוא אומר כי כדי שלא יחשדוהו „בפניה לאחד מן הצדדים“ נתן את דברי שניהם כהויתם. אולם יש בדבריו, הצודקים במדה ידועה, משום הסברת פנים ל„אחד מהם“. כך הוא כותב בדבר העקיצות והקנטור בין שני היריבים: „אך שאל נשאל: גם הפעם, כמו בכל פעם, מי היה המתחיל בעקיצות? מגרון מי דברו בראשונה רגשות השנאה וההתנגדות, אם מצד „אחד מהם“, מבני חוץ לארץ, או מצד „אחד מהם“, מבני ירושלים?“ בעצם הוויכוח מי היו הראשונים, בני חוץ לארץ או בני ירושלים, רואה בן יהודה „שאלה נצחקה“. ומסביר, כי לבני ירושלים לא היה ועד מסודר וכסף לייסד מושבות, ובני חוץ לארץ — רובם נאלצו לעזוב את מקומות מגוריהם ולבוא לארץ מפני „מעמד הנורא“ ולחץ גזרות הממשלה, וכמה מהם — מפני התלהבותם וחבתם לארץ, עזבו את עסקיהם, את למודיהם בבתי הספר ויעלו לארץ, הביאו עמם את צרור כספם וייסדו את המושבות, „הביאו חיים חדשים, ומעשיהם היו צריכים להביא את יהודי הארץ לידי רגשי קודש“. בדבר הפולמוס שהתלקח בדבר ההתיישבות החקלאית לייסוד מושבות לצעירי ירושלים, יאמר בן יהודה: „האדון גולדמאן חפץ כי ייסדו מושבות לבני ירושלים, מה טוב ומה נעים! מי לא חפץ בזה? האם לא הוא, או אפילו הריי"מ פינס, והר"ז יעבץ וכל אלה הטוענים שבני הישיבה היו הראשונים אשר העירו בה את „הרעיון הגדול“ הזה? האם לא טענו אנו וכל חברינו הטענות האלה כל הימים, השכם וטען? ושמת נשמח כולנו, ולא רק „אחד מהם“, כי אם „הם“ כולם אם יבקשו בני ירושלים, והאדון גולדמאן ביניהם, כי ייסדו להם מושבות, אך איזה צורך היה לתקוע צפורן בבני המושבות מ„הם“ מבני חוץ לארץ“.

הפולמוס בין „אחד מהם“ וילין ובן יהודה נמשכו עוד בגליונות ה„צבי“, אבל זה לא היה פולמוס אידיאולוגי, כי אם קנטרני ועקצני וקיבל צורה אישית. ואפילו ילין השלוו והמתון פלט עטו עקיצות והאשמות. במאמרים אלה נחתם הפולמוס, העיון והדיון בהצעת פינס והתחילו ימי המעשה — ההתכוננות להגשמתה וייסוד „חברת ישוב ארץ הקודש“.

ב

כששה חדשים ארכו ירחי הלידה של האגודה, לא ידוע אם חבלי הלידה היו באמת קשים, או מפני העיון והדיון הרב נתמזמה ההצעה וכל ענין

ההתיישבות נתבטל, ואמנם, אם על פי העתונים נשפוט, נדמה שעם הפסקת הוויכוחים בא קרץ על התנועה. לא ב"חבצלת", לא ב"הצבי" ולא בעתוני חוץ-לארץ נמצא זכר לכל ההתעוררות וההתלהבות שקרוב לשנה פעמו בלבות בני ירושלים. אולם אם הסופרים נלאו לטפל בשאלה זו והיא ירדה מעל הפרק בחיי הישוב הירושלמי, הצעירים עצמם הוסיפו להפוך בה, לחפש דרכים להגיע למטרותם ולמצוא את האמצעים להגשמת רעיון ההתיישבות שבו ראו גם את הפתרון לשאלת פרנסתם וקיומם בירושלים. באותם הימים הורע המצב הכלכלי בירושלים בכלל. מקורות החלוקה נדלדלו, בני ציון בקשו עבודה — ואין, כמה מהם לא ראו מוצא אחר מאשר לצאת לחוץ-לארץ. התחיל אז זרם-הגירה בין כמה מבני הישוב הישן לארצות אשר מעבר לים. נגע בשאלה כאובה זו יש"ר במאמרו "שאלת היציאה בירושלים" (20). בדבריו יש משום קובלנה על חובבי ציון, אלה השואפים להעלות את יהודי הגולה לארץ ואינם שמים לב להתרוקנות הארץ מתושביה הותיקים, ילידי הארץ וגידוליה — "כחותיה היותר טובים". אולם אין הוא רוצה להכנס — לפי דבריו — בפולמוס עם חובבי ציון, אלה ששמו — לפי הערתו — את דבר יל"ג למו לקו: "לטהר את הארץ מיושביה הראשונים" (21). הוא קולע בדבריו ביחוד לאנשי הישוב הישן ומוכיח קשה את ראשיו ומנהיגיו על שהם עוצמים את עיניהם מראות ברעת הבת ירושלים ואינם חרדים לתקנת המצב ולמצוא עצה לצעור בעד זרם היציאה מירושלים. הוא מוכיח ומייסר, דורש ושואל: "האם גם פעם נאספתם לטכס עצה איך ובמה להטיב את מצב בני עירנו החומרי?"

כבמאמריו הקודמים, חדור גם מאמרו זה אמונה ביכולת מנהיגי הישוב הישן, הם ממוני הכוללות, לתקן את המצב, אם רק יהיה להם הרצון לכך. אם לא יסירו מעליהם את האחריות "לחקור ולדרוש אחרי אמצעים בהם יוכלו להטיב מצבנו". הסופר לא בא בהצעות חדשות, אלא העלה שוב את הצעת פינס הנשכחה, חוזר עליה ומטעים שהתיישבות חקלאית היא הפתרון היחיד לשאלה זו. בדברים נמרצים אומר: "כמה דיו נשפך וכמה קולמוסים נשברו על שאלת ייסוד מושבות לבני ציון. האם התעוררתם לדברי הרה"ח

(20) "חבצלת" שנה כ"ו, גליון י"ד (ג' סיון, תרנ"ו).

(21) דברי יל"ג במכתבו לברנפלד: "אבל תנאי אחד קודם למעשה התניתי עמכם (ראשי מזכרת משה מונטיפיורי בלונדון — א.ר.מ.): קודם כל יגרשו מירושלים ומשאר ערי הקודש את כל היהודים היושבים שם ולא תשאר פרסה, למען אשר נוכל לקרוע לנו חלונות ולהעביר את הרחות הרעות והמעפשים ולהשיב אורא דארעא ישראל המחכים".

הרי"מ פינס הי"ו והצעותיו בענין זה? כמעט קט ראינו התעוררות בין סופרים אחדים ויפללו בדבר, אך כל פלפוליהם לא הביאו שום פעולה ממשית יען מה? יען כי אותם האנשים אשר בכחם לעשות עומדים מנגד כאילו לא להם נוגע הדבר, ולא ישימו לבם כי בקרב בני ירושלים יש גוועים ברעב ממש". ובדברי תחנונים ממש יפנה אל ממוני הכוללות: "ראשינו ומנהיגינו! אל תחרישו לעת כזאת, האספו וטכסו עצה ובלי תפונה תמצאו דרך להקל לכל הפחות במעט את העוני הנורא השורר בינינו; עוד לא פסו אמונים בעמנו, עוד ימצאו נדיבים בבני עמנו אשר יושיטו לנו יד עזרה להוציאנו ממצוקתינו, אם אך תורו להם הדרך".

במאמרו זה היה יש"ר לפה לצעירי ירושלים האובדים בעניים, ובדבריו אלה יש משום אועקה של אחד טובע במים עזים, נאחז בשבולת וצועק להושיט לו יד להציל את נפשו.

כפי הנראה עשו דבריו איזה רושם, ודעת הקהל נתעוררה לעשות דבר — מה לתקנתה של ירושלים בכיוון זה, כי לא עברו שלשה שבועות מיום שפירסם את מאמרו, ושוב התראה יש"ר ב"חבצלת" (22). והפעם לא יעיר קינה ונהי, כי-אם בשורה טובה בעטו — ייסוד "חברת ישוב ארץ הקודש". בדברים קצרים יודיע על אספת הייסוד של החברה שהתקיימה באותו שבוע, ומסביר: "שם החברה יעיד על מטרתה, לאמר: להשתדל להושיב על אדמת קדשנו מבני-עירנו אותם הראויים לעבודה זו. התשלומין המה אך מאג'ידי" (23) לשנה. מייסדי החברה אינם מתפארים כי בהמאג'ידיות די עזו למו להביא מחשבתם לפעולה. חפצם לעת עתה אך לאחד את כל אלה החולים על שבר בת עמם ויהיו לאגודה אחת ואז יטכסו עצה מה לעשות ובמה להגיע למטרותם. האגודה נוסדה לא על-ידי הועד הכללי, לא בעזרת ממוני הכוללות (24)

(22) שנה כ"ו, גליון 34 (כ"ד סיון, תרנ"ו).

(23) מטבע טורקית, בערך ארבעים סנט.

(24) בדבר ייחס השלילי של ממוני הכוללות לעצם השאלה ואי-התעניינותם בהצעות הסופרים לתקנת המצב בירושלים מעניינים דברי "המב"ט", הוא ר' יחיאל מיכל טוקא-צ'נסקי, שר' יוסף ריבלין היה דודו, במאמרו "עת לעשות" (ב"חבצלת" של אותה שנה, גליון 36; ח' תמוז, תרנ"ו); "ואם אמנם אוהב אנכי לראשי ומנהלי עירנו אין חנף בפי לומר שיש לקוות מהם גדולות, בתחלת הישוב צעדו אמנם צעד וסללו לנו דרך — ישר חילם — אך זה מכבר עומדים על מעמדם לשמור חומות ירושלים ואינם מוסיפין לעשות בהישוב, ואף שלדעתי היו יכולים לעשות הרבה, ואף שלדעתי יבואו ימים שיתחרטו על שגגתם זו, אך מה בצע? למי נטיף מילין, כבר דברתי הרבה בזה ועוד בשבוע העבר הגרתי כחי לנסות דבר את אחד הראשים באופנים שונים מענין זה ואחר הדברים האלה אני אומר, לדעתי, אין כדאי לספל בזה עוד".

וגם לא בסיועם של מנהיגי הישוב החדש, אלא על-ידי „אנשים נכבדים דואגים לטובת בני עמם ודבוקים ברעיון הישוב“, כפי שישׁר מספר במאמרו זה. הוא לא פירש בשמותם, אבל ידוע לי שהיוזם הראשי היה ר' יצחק צבי ריבלין, שהיה דבוק באמת ברעיון הישוב, מסור לו בלב ונפש, ומיום בואו לירושלים הטיף ועורר את העם לגאולת הארץ. הוא, גואל אדמת רמה, שעוד בשנת תרמ"ה ייסד בירושלים אגודה להתיישבות חקלאית בשם „בני ציון“²⁴). מיום שפינס יצא בהצעתו, לא נז ולא שקט, לא נתן דמי לגפשו עד שיסוד האגודה הוצא אל הפועל. הדחיפה ליסוד האגודה באה מחברי „אחזה“, זו אגודת-סתר חברתית לעזרת הדדית, חמרית ומוסרית, שנוסדה באלה הימים בירושלים על-ידי צעירי הישוב הישן וישעיה רפאלוביץ ב"י ניהם²⁵). אגודה זו שמתקיימת עד היום הזה בירושלים וסניפים לה באמריקה — בהווסדה לא היתה לרצון לכמה מחרדי ירושלים. ביחוד עוררה התנגדות הקנאים מחוגי הרב דבריסק, ר' יהושע ליב דיסקין, ועל-פיו גם פנו לר' שמואל סאלאנט שיבטל את האגודה. אבל הוא לא נענה להם, ועוד עודד את החברים ללכת במסילה שסללו להם. גם אל עורך ה„חבצלת“ פנה אחד הקוראים בשם שמואל מיכל גולדשטיין, (בשאלה²⁶) להודיעו על טיב האגודה ומטרתה, ותשו" בת פרומקין היתה: „את האגודה הזאת יסדו אחדים מצעירי אחינו פה לפני שנתים, ויקראו לה שם אחזה הראוי למטרתה שהיא: לאגד את כל חבריה באגודת אחזה, להיות כולם כאחים ואיש את רעהו יעזורו, במשך הימים נספחו אל האגודה רבים מצעירי עמנו בעירנו, ומהם גם בני טובים ונכבדים אשר נדע בשם, והם תמימים וישרים, בנים נאמנים לדתם ועושים מעשי עמם. פעולות האגודה מוגבלות אמנם אך לחבריה, אך בכל זאת תועלתה לא מעטה, כי יש בחבריה עניים מרודים ובאחוות האגודה הם חיים, כי יתמכרם חבריהם מנהלי האגודה, וימציאו להם מקור למחייתם בכבוד“. יחסו החיובי של ר' שמואל סאלאנט לאגודה ודברי עורך ה„חבצלת“ על מטרת „אחזה“, מראה בעליל שבראשית היווסדה כבר היתה ברכה לירושלים, כי חבריה שקדו באמת לתקנת עיר הקודש, וכמה פעולות שנעשו אז בירושלים יש

24) ראה מכתבו ב„הצבי“, שנה א', גליון ל"ט (י"ט מנחם אב, תרמ"ה) והערת בן יהודה על זה בשולי מכתבו. ותשובת ר"צ ריבלין להערתו. שם, גליון מ"א (ג' אלול, תרמ"ה).
25) על ייסוד האגודה ראה „ציונים ותמרורים“ לישעיהו רפאלוביץ, תל-אביב, תשי"ב, עמודים 63-65. לפי דבריו, הגה הוא את רעיון ייסוד אגודה כזו, עזר לארגן את החברים וגם השם „אחזה“ ממנו ניתן לאגודה.

26) „חבצלת“ שנה כ"ו, גליון 35 (ר"ח תמוז, תרנ"ו).

לוקוף על חשבונה. וידה היתה גם בייסוד „חברת ישוב ארץ הקודש“. היא ארגנה את אספת-היסוד של החברה, וחברי „אחזה“ היו הראשונים להספח לחברים. והם משכו לחברים גם לא „אחזאים“, עד שבאספת-היסוד נרשמו כמאתים חברים.

בשם הפשוט „ישוב ארץ הקודש“ שנקראה האגודה אמנם לא הובעה היטב מגמתה העיקרית — התיישבות חקלאית על-ידי בני ארץ-ישראל. מהשם אפשר ללמוד שהכוונה היא ישוב ארץ-ישראל סתם בלי מטרה מיוחדת. אולם במאמרים השונים שנכתבו אחרי היווסד האגודה הוסבר היטב מטרתה, וגם בסעיף הראשון של תקנותיה נאמר: „תעודות החברה, לחדש רוח נכון בקרב בני ציון היקרים ביחוס לאהבתם את ארצנו הקדושה וכבדם אותה, בהעירה אותם לאהבה את עבודת אדמתה לשם מצוות הישוב בחריצות וכשרון ותום דרך על פי התורה והמצווה“.

אולי היה בשם „ישוב ארץ הקודש“ כולל גם רמז והוא ביטא איזו סטייה מדרך חובבי ציון הלאומיים, אלה שרעיון הישוב נעשה אצלם חילוני בלי צל של קדושת העבר, ומדברי הפולמוס בדבר יסוד האגודה שהובאו בפרק הקודם, רואים שעצם רעיון ייסוד האגודה היה משום החזרת העטרה ליושנה — ישוב חקלאי על טהרת הקודש. בשם ארץ הקודש היה גם משום חזרה למושג הקדום על הארץ, בעת שארץ-ישראל היתה קדושה בעיני העם — ארץ קודש כפי שנקבעה ונחרתה בלב כל איש יהודי ואשה יהודית מדורי דורות, וממטרת האגודה להמשיך בבנין הארץ לפי מסורת הישוב הישן ולטפח את רעיון הישוב כפי שהורו והגו אותו גאוני ישראל ודברי האומה כה„חתם סופר“, ר' צבי הירש קאלישר ור' אליהו גוטמאכר, אלה ששמותיהם נזכרו כסמל ומופת במבוא לספר התקנות של האגודה שאיזן ותיקן ר' יחיאל מיכל פינס²⁷).

פינס היה האידיאולוג של האגודה, מראשי מייסדיה ואחד מחברי ועד הפועל שלה. במבוא הנזכר, ונקרא בשם „קשה עתיקתא מחדתא“, שימסר להלן במילואו בצרוף תקנות האגודה, והוא בכלל מאמר מצויין ככל דבר שיצא מעט פינס וחשוב לתולדות התפתחות רעיון הישוב, הרחבתו וקליטתו בעם והשפעת הגומלין שבין בני הארץ על אנשי הגולה ושל האחרונים על הראשונים

27) ראה מכתבו לי. מ. סאלומאן שפרסמתי ב„תלפיות“ כרך ו'.

28) אני נותן את שמותיהם לפי הסדר כפי שבאו בעמוד האחרון של ספר תקנות האגודה.

להתגשמותו בחיים — סימן גם את דרך־הרוח ודרך־העבודה של האגודה. בנדון טיב חברי האגודה ומהותם כחומר להתיישבות חקלאית יסביר: „אין לכחד כי לא כל החברים הנוהים אליה יבינו את ענינה היטב, ויש בהם אשר יחשבו כי בהסותם בצלה ימהרו לבוא אל מנוחה ונחלה ויהיו אכזרים או כורמים משוכללים. ולמען פקוח עיניהם להבין את אשר לפניהם הננו אומרים מפורש כי לא זו הדרך ולא זו העיר! חלילה למי שהוא מהחברים בהמנותו למצות זו להתכונן להבנות ממנה, כי אך לזאת נבראה האגודה לחבב על אלה מצעירינו, שאין תורתם אומנתם את העבודה הגופנית שיש בה משום ישוב ולעורר בקרבם התשוקה להעביר את השממה מן הארץ“. ואת הפירוש לדברים אלה אנו מוצאים בתקנות, כפי שנראה להלן.

מלבד פינס ובחרו לחברי הועד הכללי והפועל של האגודה, אנשים אלה⁽²⁹⁾: יהודה בלומנפלד⁽³⁰⁾, זאב יעבץ, יצחק צבי ריבלין, אברהם אלקנה זאקס⁽³¹⁾, שמואל ברוך כהנא⁽³²⁾, ישראל דובער פרומקין, ליב ליפשיץ⁽³³⁾, ישעיהו רפאלוביץ, אליהו אהרן כהנא⁽³⁴⁾, משה אליהו זאקס, נחום נתנון⁽³⁵⁾, אברהם בלומנפלד. כולם מוותיקי הישוב הירושלמי, תפסו עמדה בחיים הציבוריים ואחדים מהם — פינס, יעבץ ופרומקין — היו מפורסמים בתפוצות הגולה כחכמים וסופרים ומניעי דעת הקהל בירושלים. כמה מהם לא רעיון הישוב ותיקן מצב ירושלים בלבד אחדם ביסוד האגודה, היתה להם גם קרבת משפחה. אבות ובנים כר' יהודה בלומנפלד ובנו אברהם, ר' אברהם אלקנה זאקס ובנו משה אליהו; פינס ויעבץ היו גיסים, ישעיהו רפאלוביץ היה חתנו של רי"ד פרומקין והלו היה גיסו של ר' יהודה בלומנפלד. אולם אם רוב חברי הועד נימנו על אנשי השם והיו מסובלים בעבודות רבות ובכמה משרות בהנהלת הישוב, היה ר' יצחק צבי ריבלין הרוח החיה באגודה, והצעירים ה„אתוואים“ אליהו אהרן כהנא, משה אליהו זאקס, אברהם בלומנפלד, ליב ליפשיץ ונחום נתנון — השאור שבעיסה. ביחוד היה פעיל ישעיהו רפאלוביץ.

(29) היה חתנו של המדפיס ר' ישראל ב"ק, ונחשב בין גדולי תלמידי־החכמים בירושלים.
 (30) מעסקני הישוב הישן, בנו של ר' משה זאקס, מעולי גרמניה הראשונים ומייסד כולל הו"ד, סופר בעתונים והוגה ברעיון הישוב, ועוד לפני מאה שנה ערך תכניות של התיישבות חקלאית. לודוויג אבנוסט פראנקל תיאר אותו ב„ירושלימה“, עמודים 162—163.
 (31) ממלמדי בית תלמוד התורה „עץ חיים“ בירושלים. השתתף לפעמים ב„חבצלת“.
 (32) סוחר יין מפורסם ומפיץ תוצרת ארץ־ישראל באירופה ואמריקה.
 (33) נתפרסם אחר־כך כעסקן מעולה בישוב היפואי.
 (34) סוחר, מו"ל ועסקן צבורי ממייסדי „בית חינוך עורים“ בירושלים. הוא נסטר בנירירוק. החזן והזמר משה נתנון הוא בנו.

כמוכיר האגודה הטיל על עצמו את עבודת הארגון, תעמולה בין צעירי ירושלים שיספחו לאגודה ותעמולה בעתונות. במאמריו השונים שפרסם ב„חבצלת“, „הצבי“, „המליץ“ חזר כמעט על דבריו במאמריו שנכתבו לפני הווסד האגודה — נהי וקינה על חייהם העלובים, חיי עוני דלות של הירו־שלמים, ותשוקתם העזה של הצעירים לצאת מיוון־המצולה ולעזוב את חיי השעמום והבטלה ולעשות כל עבודה ואף הקשה והמפרכת ביותר, אם תנתן להם. הוא הציג את יהודי ירושלים בדלותם וקוצר־ידם לצורך ושלא לצורך, עד שמתקבל רושם שהוא הבליט בכוונה את עניותם כדי לעורר את רחמי הנדיבים עליהם וגם לשים את חגנם בעיניהם שיבואו לעזרתם על ידי חברת „ישוב ארץ הקודש“. ובאחד ממאמריו⁽³⁶⁾ אמנם ידבר ברורות: „אמנם עתידות טובות נשקפות לחברה אם אחינו יתנו ידם לנו, כל איש הדואג לטובת אחיו האומללים בציון וחפץ כי יצאו מתוך ד' אמותיהם של הבטלנות, עליו החובה לתת ידו לחברתנו, כי באמת אחינו בני ציון אינם נרפים ועצלים כאשר רבים חושבים אותם. האם עצלים המה רוב אחינו בירושלים אשר כל המלאכות בידיהם הן? האם נרפים הם כל אלה המבקשים עבודה ואין? לא עצלים המה, כי אם דלותם הנורא וחינוכם הרע בעוכם, ואם ימצאו מספר אנשים אשר השנוררות מלאכתם אשר על זה דוה לב כל איש אשר בעיר הקודש הלא בכל ערי אירופה ימצאו כאלה. ידעתי אמנם כי בעיר הקודש נוהגת השנוררות במדה גדולה, אך בשימנו אל לבנו דרכי החינוך בו חונכו בני ציון ואת העניות הגדולה השוררת ביניהם, הנתפלא על הדבר? עלינו להוציאם ממצבם הרע, עלינו להשתדל בכל כוחותינו להמציא עבודה לאלה החפצים בעבודה, עלינו לפתח רוח חיים, רוח של עבודה באף צעירי ירושלים והשנו־ררות תבטל מאליה.“

בדברי תעמולה כאלה ניסה רפאלוביץ להוציא מוניטין לאגודה, לעורר את בני ירושלים שיתחילו לחיות חיי עמל ועובד ולהסב את תשומת־לב היהודים בגולה לתמוך בידם כדי שיגיעו לתכלית הרצויה.

ולא הוא בלבד, כי אם כל אלה שדיברו בשבח האגודה ניבאו כמעט באותו סיגנון, הנה יכתוב ר' יחיאל מיכל טוקאצ'ינסקי⁽³⁷⁾: „ימים רבים נשמע קול גדול לאמר: בני ציון אוכלי חלוקה עצלים הם, פוטרם עצמם בשהי־

(35) ב„הצבי“ שנה י"ג, גליון כ"ב (א' אדר ב', א' תתכ"ח).
 (36) במאמר „עוד ע"ד חברת ישוב אה"ק“, „חבצלת“ שנה כ"ו, גליון 43 (כ"ח מנחם אב, תרנ"ו).

ופה"י, ודתי העבודה אינם עושים וגם שונאים הם להישוב בכלל; ותבוא חברת ישוב ארץ הקודש הנוסדה עתה ותטפח על פני משמיעי הקול". גם טוקאצינסקי מזכיר במאמרו את העניות הירושלמית ומרים על נס את התעוררות בני ירושלים לייסד את החברה הזאת במטרה "להקל העוני הגדול השורר בירושלים על-ידי עבודת האדמה". בהרצאת דבריו נגע טוקאצינסקי גם בענין תמיכת יהודי חוץ-לארץ לחברה, ומביע את דעתו: "ישנם חוששים שאם נגלה דעתנו כי צריכים אנו לעזרה מבחוץ, יאמרו שונאינו כי עוד כמה אחת בנו אוכלי החלוקה לעצמם והיא מכונה חדשה לטובתם. אך שוא חשש זה; מרינון כזה לא נחת, ולא נסוג אחר בשביל שוטים שירגנו לשם ריגון... אלה הרוצים לראות את האמת הלא יראו שאף החברים העניים נותנים רק לשם חבת ציון כאשר שאי-אפשר שיהנו כולם כי אם מעטים מהם וכאשר שהרבה והרבה אינם מוכשרים ליהנות מחברה כזו, ולפני אלה אשר חפצם רק להעלות אבק בעיני רואי האמת — לא נצטדק כי אי אפשר להצטדק, שהם נקיטי כלל גדול בידם, כל המשתף עם שומים בעבודה עבודתו פסולה' ולא יועיל לנו לוא נעבוד לשם חברתנו אף בעבודת פרך, כשם שלא הועיל לאבוי תינו במצרים שמררו את חייהם בעבודה קשה, ופרעה טען בכל זאת: גרפים הם, עצלים הם — ומדוע? כי על כן הם אומרים זבת לה'..."

את היסוד לחשש-חשד זה הביע גם יעקב גולדמאן באחד מפרקי מאמרו שהזכרתי למעלה. אבל הוא נגע בזה בלאחר-יד. אולם טוקאצינסקי שהיה קשור למוסד-ציבור מפורסם בירושלים, הוא בית תלמוד התורה וישיבת עץ חיים, וקרוב ל"ועד הכללי" שתמיד קמו להם מתחרים, ותמיד היתה להם מלחמה במתנגדים, מרננים ומוציאי לעז, ראה צורך להודרו בעצה נגד המרננים ומוציאי העז. מדבריו האחרונים רואים בעליל שהוא כיוון לריגון מצד חובבי ציון, מתנגדי הישוב הישן, אבל באמת היה מקום לחשד שהריגון יצא מבני הישוב הישן בירושלים, כי מכבר הימים ידעו שכל מוסד חדש וכל אגודה שנוסדה בירושלים — לטובת המייסד או המייסדים נוסדו ושמשו כמה חדשה לשנוררות.

כחם של רפאלוביץ וחבריו היה יפה בכתיבת מאמרי-תעמולה, אידיאליסטים מסורים לרעיון הישוב ועסקנים חרוצים שבזמן מועט עלה בידם לשכנע מאות צעירים ולהלהיבם לרעיון זה, אבל בגשתם לעבודה היו חסרי-אמצעים וגם תכניות-עבודה מסויימות לא היו להם. ופנו, דרך העתונות, לקהל שהוא ישתתף עמם בהצעות, לטובת החברה". בתכנית העבודה

הראשונה היתה לחכור את אדמת השולטן ביריחו, או במקום אחר, ולהושיב עליה מתי-מספר צעירים. אבל הכסף המעט בקופת החברה לא הספיק אפילו להתחלת מעשה זה, ונאלצו לחזור פשוט על הפתחים לאסוף נדבות לצורך זה. מטעם "ועד חברת ישוב ארץ הקודש" יצא כרוז לשם זה, ונאמר בו: "ולתכלית זה ילכו מטובי צעירינו לקבץ נדבות ליסוד ההוא. על כן תבקש החברה הנזכרה מאת כל איש מאחינו בעיר הקודש אשר עוני בני עירנו נוגע עד לבו ורעיון הישוב תפעמו, לעזרם ולתמכם ככל אשר יהיה לאל ידם". החכירה לא יצאה אל הפועל, ובינתים התיישבו על אדמה זו ארבע משפחות יהודיות מירושלים שנתמכו לזה מגדבת אשה יהודיה בסכום של חמשים נפוליון. אולם בין כה וכה היתה עצת יצחק אייזיק בן-טובים³⁷ לעזוב את ענין יריחו, בנקו: "כי זה לא לפי כחכם עוד לבד אשר הדבר לא יצליח מפני החום הרב בהקיי שמה אשר האדמה כמו שרופה מאז ומחלות רבות שמה".

ייסוד האגודה היה רעיון-טפוחיו של בן-טובים, ובזכות זו נתכבד מאת הועד הכללי ומנהיגי החברה בתואר חבר נכבד, אבל הוא ויתר על הכבוד הזה³⁸ ובחר להיות "חבר פשוט" משלם מס-חברים, ובמכתבו אליהם שהיה מלא דברי עווד וחיוק וברכה "למפעל הצעיר העולה עתה כיונק מארץ ציה להתפתח ולשלוח שרשיו בארץ", הציע כמה הצעות מעשיות, ואחת מהן לבלי להתחיל בשום "מפעל ממשי" כל זמן שלא ימצא "סכום גדול" בקופת החברה, ונוסף על זה, ייעץ שבשנה הראשונה לקיום האגודה יתרכזו בעיקר בהכנות והתכוננות לעבודה, והאגודה תפעל רק בשטח התעמולה וריכוז חברים.

ייסוד החברה נחשב מאורע בירושלים. העוני והדכאון ששררו אז בעיר הקודש הפיחו רוח תקווה בלב כמה שמאגודה זו יושעו, ורבים באו לחסות בצלה. נרשמו כחברים מכל העמדות: אברכי ישיבות, מלמדים, פועלים וסוחרים. האגודה עוררה בראשיתה תסיסה, ותהי שיחת היום. בכלל הורגשה אז תסיסה וזעזועי-רוח בין צעירי ירושלים, אלה שזרמי הזמן כבר סחפו אותם, פחות או יותר, קלטו דעות חדשות וערכי-תרבות. כך ייסדו צעירים אלה בימים ההם את אגודת "בני ישראל" להלחם במיסיון, וניסו לייסד אגודות שהיה בהן משום עבודת-תרבות. "חברת ישוב ארץ הקודש" היתה הכשרה-חלוצית, ופתחה בהם עירות צבורית ואחריות צבורית. הד התסיסה עולה מתוך המאמרים,

37 במכתבו להנהלת האגודה ב"חבצלת" שנה כ"ו, גליון 42 (כ"א מנחם אב, תרנ"ו).

38 ראה בנדון זה את מאמרו של טוקאצינסקי הנזכר.

הפיליטונים והידיעות ב"חבצלת" ומחלק המודעות בעתון זה וב"הצבי" — ברכות החברים איש לרעהו לרגל שמחה־משפחתית וסכום הכסף שנדבו בהזדמנות זו ל"חברת ישוב ארץ הקודש". והברכות ערוכות בלבביות רבה ובשמחת־נפש ממש על קיום האגודה. ב"הצבי", מלבד הברכות, ששתים מהן כתובות בכוונה לקנטר את אחד מרבני ירושלים ואת רי"א בן־טובים, כמעט שלא הוגב על האגודה בימי היסוד שלה. רק בגליון ל"ו של שנה י"ב (ח' תמוז, א' תתכ"ה) בא מאמר קטן "יצר טוב בציון", בחתימת א. י. דבריי־שבח לר' יצחק צבי ריבלין כמייסד האגודה, והסופר מספר גם על גדולתו של ר' יצחק צבי בתורה והשכלה, אהבתו לארץ־ישראל, חובב־ציון וקנאי לדבור העברי, מייסד חברות לבנין ירושלים וגאולת אדמת ארץ־הקודש.

גם אלתר לאזינסקי, מפרחי המשכילים בירושלים, יצא באותו עתון (גליון מ"ד, ה' אלול, א' תתכ"ה) בדבריי־שבח על דרשת ר' יצחק צבי ריבלין בבית־הועד של החברה על חבת ציון וישוב הארץ. רי"צ ריבלין היה דורש, מטעם החברה, מדי שבוע בשבוע. בהצטיינו בכלל כדרשן, פה מפיק מרגליות ומלא התלהבות, "מטיף הגאולה", כפי שכונה בירושלים, היה בדרשותיו משום תעמולה לחברה והתעוררות הלבבות לרעיון הישוב. אף דוד ילין ציין זאת כאחת הפעולות החשובות של החברה.

אם בחדשים הראשונים לקיום האגודה עוררה באסיפותיה וכרוזיה איוו תנועה, ונדמה היה שהאידיאל של עבודת־אדמה שכבש את לבות בני ציון הכה שרשים עמוקים בנפשם והם מסורים אליו ללא חשבונות ותועלת פרטית. נוכח שכמה וכמה נרשמו כתברים וניאותו להיות עובדי־אדמה לא מתוך הכרה פנימית וגם מטרת החברה לא היתה ברורה להם כל צרכה. כר' ליב המלמד בספור "בימי הרעש" של מנדלי מוכר־ספרים שהגיעה אליו שמועה שמייסדים קולוניות בארץ ישראל, ובהיותו מחוסר־פרנסה, יצא בחברת ר' מנדלי לאודיסה כדי שחובבי ציון ייסדרו אותו כ"קולוניסט" — כאותו ר' ליב היו גם כמה ירושלמים שלא היה להם שום מושג בחקלאות, לא היו מוכשרים להתאכר ורעיון הישוב גם לא הלהיב אותם, אבל מחמת עניינים ודחקם נתלו בהתיישבות וחקלאות — מלים שנעשו, לרגל התעמולה, פופולצ'ריות בירושלים ונישאו אז על שפתי כל איש ואיש. ובהווסד "חברת ישוב ארץ הקודש" נרשמו גם הם לחברים, בתקווה כי המאגידי — מס־החברים חשנתי לאגודה — תחיש את גאולתם, והחברה תביאם בקרוב ומהרז אל

המנוחה ואל הנחלה. ובהתאכזב תוחלתם זו, משכו את ידיהם מהחברה ועזבו אותה.

בהעלות פינס את הצעתו פקפק אם הירושלמים הם כיום חומר מוכשר להתיישבות, אם כי בכלל האמין בכושר־יכולתם, באהבתם לארץ ומסירותם אליה ולנגד עיניו רחפו תמיד חלוצי הישוב הראשונים, מייסדי פתח־תקוה, וגם עכשיו שם את תקוותו ביחידי סגולה, אלה הצעירים שחדרו לרעיון והוא נעשה חלק מישותם, האמין שעוד פועמת רוח חלוצית בלב כמה מבני ירושלים, ובזכות מעלותיהם ויתרוניתיהם, יגיעו אל המטרה הרצויה. יותר מן הצד החומרי עניין את פינס הצד המוסרי והאידיאלי בתנועת ההתיישבות שחוללה "חברת ישוב ארץ הקודש", ואת זה לא מצא לא בחברה ולא בין חבריה. והוא יצא במאמר "מכתבים מירושלים"³⁹, שבו ביקר קשה את החברה ואת צעירי ירושלים בכלל. הוא דרש מהם אידיאליות ומסירות־נפש לרעיון הישוב, חלוציות ואורך־רוח להתגבר על כל המכשולים. את מאמרו זה חזר והדפיס בהוספת־דברים, בחוברת "חבת הארץ" ולהלן אעמוד עליו ועל התגובות שעורר בישוב. אני רוצה להזכיר כאן שבענין הפורשים מן האגודה מפני שלא ירדו לעומק מטרתה, נגע גם ישעיהו רפאלוביץ במאמרו על האגודה ב"המליץ"⁴⁰. ודבריו נישנו בדרשתו לפני החברים באחת האספות של האגודה⁴¹, אבל הוא לא קבל ולא ביקר אלא מסר את הדבר כהויותו וסיפר: "בראשית ימי התייסדות החברה נהרו אמנם רבים אנשים ויתנו ידם לה בתקוותם, אפשר כי על־ידי המאגידי לשנה יהיו קולוניסטים, אך בפרסם החברה את מטרתה ותבאר כי לא בסופה וברעדה דרכה כי־אם לאט־לאט תלך עד הגיעה לתכליתה, היו אנשים אשר משכו ידיהם ממנה, כי תקוותם להיות קולוניסטים בזמן קרוב היה להם למפח נפש, אך אלה אשר ידעו לערוך מעשי החברה נשארו אמונים לה".

על טיב האנשים מסוג זה שנספחו אל האגודה העיר גם רי"מ טוקאצ'ינסקי במאמרו הנזכר למעלה, ובן־טובים במכתבו הנזכר הציע להחמיר בקבלת חברים; דרש שחברי האגודה יהיו בני־עלייה, אנשים רחוקים מ"קטנות המוחין המשחיתים ומכאיבים כל חלקה טובה בכל מעשה ומפעל צבורי". וביחוד הזהיר "כי לא ידרשו החברים גלוסקאות לפני זמנם".

(39) "המליץ" שנה ל"ז, גליון 16 (כ"ט שבט, תרנ"ז). הוא חתום על המאמר בכינוי "מן המודיעים ולחוקי".

(40) של אותה שנה, גליונות 43, 44 (ל' אדר ראשון; א' אדר שני, תרנ"ז).

(41) נדפסה ב"חבת הארץ" חוברת ב'.

לבלי ללכת בגדולות ולנחול אכזבות הצטמצמו פעולות החברה בשנת-קיומה הראשון בתעמולה ובהכשרת צעירים לעבודה חקלאית וסידורם במושבות יהודה.

ממודעה ב"חבצלת" (42) יש לראות שבירושלים נמצאו כמה צעירים שהיו מוכנים לעבוד במושבות ואמרו לפנות לשם זה אל הנהלת האגודה, אבל תרנ"ו היתה שנת-שמיטה ולא היה במושבות צורך בידים עובדות — והעד חברת ישוב ארץ הקודש" הודיע "להאנשים אשר יפנו אליה בבקשתם להמציא להם עבודה בהמושבות, כי שמותיהם יורשמו בהפנקס וכאשר יעברו ימי שנת השבע ישתדל בכל יכלתו לספחו אל העבודה, אם אך "פנויים" (43) המה ומוכשרים לעבודה! ואחר חג האסיף הבע"ל תחל הפעולה בע"ה".

כפי שהובא בדין וחשבון על פעולות האגודה בתקופת השנה הראשונה לקיומה, נרשמו כשבעים וחמשה איש, אשכנזים וספרדים, ועשרים וחמשה מהם נשלחו על חשבון החברה למושבות ראשון-לציון, עקרון, גדרה, פתח-תקוה ורחובות. בנו האחרונה באו לעבוד ששה צעירים. כך כתב אהרן אייזנברג איש-רחובות במכתבו למנהלי האגודה, מן כ"ח שבט, תרנ"ז (44): "והנה המנעלים חלקתי לששה הצעירים העובדים אצלנו כמצותכם". על חריצותם, טיב עבודתם ומשכורתם ועתידם כאכרים ויוגבים, יכתוב אייזנברג: "בנוגע לעבודתם, עלי לברר לכם כי עתה בעבודת הזמירה הם מרויחים את משכורתם באמונה, למדו והורגלו בחכמת המלאכה הזאת ויהיו מזמרים טובים. לפי התרגולתם אצלנו בעבודות שונות הנגי בטוח אשר בשנה הבאה יקבל כל אחד מהם עד שני פראנק ליום ויותר, ואז לא יצטרכו כלל לעזרת האגודה ויעלה אז בידכם להוסיף עוד מספר צעירים לפועלים, ובשנים אחרות יתוסף עוד ענף אחד לפרנסת חלק מעניי ירושלים, וגם בזה תביאו תועלת כללית לעתידות הישוב".

זו היתה הפעולה הממשית היחידה של החברה, והצעירים — החלוצים הראשונים בנסיון-הכשרה זה, שמותיהם לא נזכרו, ולי ידועים רק שנים מהם; שמואל שמואלזון ומשה בן-יעקב. האחרון הוא דודי, וחי כיום בתל-אביב. הוא היה חבר-נעורים של ר' ישעיהו רפאלוביץ, ומפיו שמעתי כמה פעמים בשבח חריצותו של דודי זה. הוא עבד בכרמי א. מ. פריימאן בראשון-לציון (45).

(42) שנה כ"ו, גליון 45 (י"ב אלול, תרנ"ו).

(42*) אחר-כך קבלו גם נשואים.

(43) "חבצלת" שנה כ"ו, גליון 21 (י' אדר ראשון, תרנ"ז).

(44) ממיסדי המושבה וההיסטוריון הראשון שלה.

ואחרי כלות עונת העבודה עזב את המושבה על מנת לשוב אליה לעונה החדשה. זכר לעבודתו כאכר עשה בברכת-תודה לפריימאן שנדפסה ב"הצבי" (46), ולחתימת שמו הוסיף: "אחד מפועלי חברת ישוב ארץ הקודש". שמואלזון, שבנעוריו הראה סימני כשרון ספרותי, נשלח מאת החברה לפתח-תקוה והצטיין בעבודתו, אבל כבן-יעקב נאלץ גם הוא לחזור ירושלימה בכלות עונת העבודה. בשובו לירושלים עורר עליו חשד שנפשו בחלה בעבודת-החדשה ומתנגדי "חברת ישוב ארץ הקודש" לעגו לה על שלחה צעירים כמותו להתחנך בעבודת האדמה. לשם ברור, הסרת הלעז מעליו וגם להצלת כבוד האגודה, פרסם שמואלזון רשימה מלבבת ב"הצבי" (47) בשם "דברים שבלב". בדברים יוצאים מן הלב יספר על עבודתו במושבה, ייחס האכרים אליו ואל יתר הצעירים פועלי ירושלים, ויביע את רחשי-תודתו ל"חברת ישוב ארץ הקודש" שהציתה בלבו ולב יתר צעירי ירושלים אש-אהבה לארץ ולעבודת האדמה, זו "העבודה הקדושה" כפי שיקרא אותה; הוכיח שהוא לא ערק ולא נס מן המערכה, כי-אם רוצה הוא להקדיש את חייו לאכרות משאת-נפשו. אני מוסר בזה את דבריו שיש בהם משום תעודה לפעולות האגודה וגם להבנת נפשם של הצעירים הירושלמים באותו זמן בדרכם החדשה להתכונן לחיי עמל ועבודה, וכיסופיהם לחיות חיי אכר עובד אדמתו:

"אחד מפועלי בני ציון הנשלחים מ"חברת ישוב ארץ הקודש" להמושבות לעבוד שמה עבודת שדה וכרם אנכי, עתה כאשר כלתה העבודה אצל האכר אשר אצלו עבדתי, הוכרחתי לשוב הנה ולהתמהמה עד אחר החג. וכאשר שמעתי רבים המה, הרואים אותי פה, אשר יחשדוני בדבר שאין בי, ואומרים: כי כבר השלכתי את העבודה הקדושה הזאת אחרי גוי, ולא אוסיף לשוב אליה עוד, ונמצאים גם אחדים אשר יתלוצצו בחברתנו הנשגבה באמרם: הא לכם פועלים!"

"לכן באתי בדברי אלה להשיב לחושי; העולה על רוחכם היו לא תהיה! כל עוד נפשנו ורוחנו אתנו לא נסוג אחר מעבודת האדמה היקרה מפנינו בעינינו; אנכי — ככל חברי פועלי ירושלים העובדים בהמושבות, השבענו עונג ורצון מאלה החדשים אשר עבדנו הן מצד העבודה בעצמה אשר שם הנעימה עלינו, והן מצד האכרים והפקידים, כי קרבו אותנו וילמדו אותנו את העבודה לכל פרטיה ודקדוקיה, כאשר ילמד איש את בנו.

(45) שנה י"ג, גליון כ"ח (י"ד ניסן, א' תתכ"ח).

(46) של אותה שנה, גליון כ"ג (ח' אדר ב', א' תתכ"ח).

«לבבנו ירחש תודה רבה ל„חברת ישוב ארץ הקודש“ הנשגבה במטרתה כי לולא היא, על רעיון מי מאתנו עלה לצאת מבית אביו, מעיר מולדתו ולהתפשט במושבות, לעבוד שם את עבודת האדמה? היא הציתה בלבבינו את אהבת ארץ אבותינו, והיא הביאה את רעיון ישוב הארץ בקרב עירנו».

מספורו של שמואלזון „הבציר והקציר“ שנדפס ב„לוח ארץ-ישראל“⁽⁴⁷⁾ של לונץ לשנת תרס"א, רואים כי אמנם שב לפתח-תקוה והמשיך שם בעבודת האדמה והתמחה לפועל חרוץ, מבין בחקלאות ומאהב בה. הספור נכתב בשנת תרנ"ט, והוא „תמונה מחיי האכרים בארץ-ישראל“, ביתר דיוק: אכרי פתח-תקוה, אין ערך אמנותי לספור זה. הוא הושפע בו משהו מספורי זאב יעבץ מחיי אכרי פתח-תקוה ותיאור חלוציה, ובכללו יצא בו בעקבות לונץ בספוריו ב„לוח ארץ-ישראל“, שהם יותר תאור ארצי-חיים ומנהגים, שלוב מאורעות היסטוריים וזכרונות מתוך סיפורי „הגיבורים“ עצמם ושיחור-תיהם, ביאורי מקראות ומאמרי חז"ל, שירי ציון ושיירי-עם, תיאור חיי שכנינו הערבים, מנהגיהם ואגדותיהם, ושאר סיפורים וציורים מ„זשאנר“ ירושלמי זה ומעין זה בשנות השמונים והתשעים (של יעקב גולדמאן, דוד ילין, שמואל רפאלי ואחרים), שיש בהם פולקלור, תיאורי-טיפוסים וציורי-נוף, ובכללם פועמת בהם אהבה לארץ ובמגמתם שמשו חומרת-תעמולה לחובבי ציון לחבב את הארץ על יהודי הגולה, לתור אותה ולהשתתף בכספם בבנינה וגם להתיישב בה.

בסיפורו העביר שמואלזון כמה טפוסים מבני פתח-תקוה. כך אנו מכירים בבן-נון את יהושע שטאמפר, מייסד המושבה, ובשומר אבי-יצחק את הגבור אברהם שפירא. מספורו רואים שהכיר היטב את פתח-תקוה ואת חיי אכריה, ידע לספר על תולדותיה והוא מלא הערצה למייסדיה וחלוציה, אוהב את המושבה עד שנעשה חלק ממנה. מספורו עולה הד הטיפפו של העבודה בכרמי המושבה בעונת הבציר במלוא-קדחתה. הוא מסר תמונה חיה מהאכרים ונשותיהם ובניהם, השומרים והגוטרם, הפועלים היהודים והערבים בעמדם על עבודת בציר הענבים, והסופר עצמו בתוכם כאחד מהם. שמואלזון הוא-הוא בנימין הצעיר הירושלמי, פועל בכרם יהונתן, אשר בעליו מפליג בשבחו כחרוץ בעבודתו ומספר עליו לחברו האכר חנוך, שהוא „אחד מבני הנעורים אשר שלחה „חברת ישוב ארץ הקודש“ למושבתנו להתחנך בעבודה. הצעיר

(47) שמואלזון השתתף גם ב„ירושלים“ של לונץ, בכרך ו' חוברת א' (תרס"ב), נדפס מאמרו „מצפה“ (תמצית מהמאמר הגדול של החכם הנוצרי „le Pere Heidet“).

הזה יטפח על פני המשפט הקדום שנתפשט בין אחינו בחוץ-לארץ, כי בני ציון אינם מוכשרים ואינם הפצים בעבודה, הנה זה אך שנה מעת עזבו את ספסל בית-המדרש, כבר יודע הנהו את כל העבודות הקשות והדקות שבשדה וכרם; יחרוש, יזמור, ירכיב וגם יעמוס את העמרים על העגלה — שהדבר הזה הוא אחת מהעבודות הדורשת חריצות יתירה».

ולא היה בדבריי-שבח אלה מן הגוזמה, כי רוב האכרים הללו את צעירי ירושלים כפועלים חרוצים, וכה הם דברי חנוך בר-שיחתו של יהונתן בספור זה: „גם בראשון-לציון ושאר המושבות שמעתי מספרים תהלת פועלי ירר-שלים, כי מוכשרים והפצים המה בעבודה“, וכך מקדם מישאל, גבור הספור „חמשה עשר באב“⁽⁴⁸⁾ לשמואל רפאלוביץ (רפאלי במאוחר), את פני בן-ציון, צעיר שהחברה שלחה אותו לעקרון: „שלום עליכם, חביבי לי מאד פועל ירושלמי, והביבה עלי החברה ישוב ארץ הקודש על מנהגה הטוב הזה. ברוכים יהיו העוסקים בהענין הגדול הזה. יודע אני ומכיר את חריצות ידי הפועלים הירושלמים, ובנימין העובד אצל אבירם יוכיח“.

העבודה במושבות תחת השגחת אכרים ותיקים ומנוסים, חלוצים וכובשים, היתה להם בית-ספר טוב ו„חות הכשרה“ מצויינה להתחנך כחקלאים. גם המעבר מירושלים של הישוב הישן, מאוירת עצב ודכאון אל הכפר כבר פעל עליהם לטובה, יש לציין שייחס האכרים לפועליהם-חניכיהם היה יחס-אבהי, ראו אותם כבני משפחתם, ויש גם שאחת הבנות נשאה את עיניה לבחור ירושלמי, ובנה את ביתו במושבה, נצני-אהבה בין בת ראשון-לציון ופועל ירושלמי רואים גם בספורו של רפאלוביץ ולא בלי „מוסר השכל“ לעזוב את חיי העיר ולחיות חיי אכר בכפר. בהן ובשובבות-נעורים תתרפק פנינה על אביה אבירם, תבקש אותו ותתחנן לפניו לספר לפני בנימין את קורות עלייתו לארץ אחרי הפרעות ברוסיה בשנות השמונים, קניית אדמת ראשון-לציון וסבלות החלוצים בימים הראשונים לייסוד המושבה. „ספר גא אבי, ספר אבי“, תאמר, „הנה בא גם בנימין מידוענו, וגם הוא הלא חפץ לשמוע את ספורך, והיה גם לו ללקח טוב ולמוסר השכל, הלא ירושלמי גם הוא, וחפצה אני מאד ללמדהו הלקח הזה כי ימאס בחיי העיר ויטה שכמו לסבול עוד מעט, עד כי יזכה גם הוא לחיי הכפרים“.

יש גם להדגיש שבישוב כולו, במושבות ובערים, התייחסו באהדה ל„חברת ישוב ארץ הקודש“, אנשי הישוב החדש, וגם „בני משה“, הרגישו

(48) „חבת הארץ“ חוברת ב' (תרנ"ח), עמוד 11.

שחטאו בעזבם את ירושלים, וחפצו לתקן במדת־מה את אשר עוותו, ונכנסו כחברים. "הנני לעזור למפעלכם תמיד במה שיהיה לאל ידי בתור חוב כאחד מחברי אגודתכם הנכבדה כמצוה ועושה. הנני מוקיר את הרעיון הגדול אשר יצרתם לכבוד ירושלים ואת עבודתכם עד היום, והשוכן בציון יעזור לכם גם לעתיד להרחיב את חוג פעולתכם לכבוד עמנו וארצנו" — יכתוב אהרן אייזנברג איש רחובות וחבר "בני משה", במכתבו הנזכר למעלה. הבטיחו את תמיכתם לאגודה חברי "בני ברית" ביפו וחובבי ציון בקראקא. ובעבור ר' יצחק צבי ריבלין ושלמה וויינשטיין, מטעם האגודה, לפקח על הפועלים ולעשות חברים לאגודה, נתקבלו בכבוד גדול. העידוד המוסרי והבטחות־התמיכה הביאו לראשי האגודה להתאזר ולגשת למפעל ההתיישבות — גאולת אדמת רמה, מקנה אדמה בכפר סבא לשם יסוד מושבה, לייסד ישוב יהודי בקיר־מואב אשר מעבר לירדן, אבל התמיכות הגיעו במדה זעומה ולא הספיקו לביצוע מפעלים אלה. קופת האגודה היתה ריקה, וכדי למצוא מקורות־הכנסה, חזרו על ההצעות הקודמות — לפנות לכוללים לתמוך באגודה ו"להשתדל בדבר החלוקת הקטנות כי תנתנה מאת הכוללים לקופת החברה". היו גם הצעות לפנות ליהודי ירושלים עצמם שיתמכו בחברה; "להדפיס קול קריאה לאחינו ובחוי־לארץ לתאר את רוע מצב צעירי ציון, ובמה יוכלו להושיע. לעורר את אחינו בגולה לדאוג לעתידותם ולשלוח את קולות הקריאה לכל כתבי העת וליחידים סגולה; להוציא שטרי־גורל והכנסתו תהיה להחברה; לקבוע שופרות של צדקה". זו האחרונה היתה אולי הממשית ביותר, כי מ"שופרות" אלו ניוונו רוב מוסדות הישוב הישן ועברו תמיד קטנות וריבות ביניהם על זכות זו.

בינתיים חלו חילופי גברא בהנהגת האגודה. בבחירות החדשות שהתקיימו ב"ב אייר תרנ"ח יצאו פינס, יעבץ ופרומקין⁴⁸ ובמקומם נבחרו בוועד הכללי ר' אליעזר זלמן גרייבסקי, דוד ילין ואליהו הוניג. בוועד הפועל נוספו שני חברים חדשים: אברהם סולומיאק וליפא פרוש. למזכיר נבחר שלמה וויינשטיין. סולומיאק ופרוש היו שני עולמות רחוקים זה מזה. האחרון ממשפחת פרוש הקנאית ומעסקני הישוב הישן, והראשון — מעסקני הישוב החדש, בן־ביל"ו, חבר ל"בני משה", פקיד בקונסוליה הרוסית ומנהל בית־הדואר הרוסי בירושלים, אבל שניהם דגלו ברעיון הישוב ומטרה אחת אצלם. ילין והוניג

⁴⁸ יעבץ עזב אז את הארץ והתיישב בחילנה. ר"מ פינס עשה באותה שנה ברוסיה, אבל פעל שם לטובת האגודה. פרומקין הסתלק מהנהלת האגודה, מפני טרדותיו הרבות באותו זמן.

היו ידועים למדי בישוב הירושלמי, ור' אליעזר זלמן גרייבסקי, מחבר ספרים תורניים ("גנת אגוז", "קדיש לעלם" ועוד), משכיל חובב ציון מנעוריו ועוד בשנות השבעים ביקר את הארץ ובשנות התשעים התיישב ישיבת קבע בירושלים, מטיף ודורש לציון דוגמת ר' יצחק צבי ריבלין, אף המזכיר שלמה וויינשטיין, היה חובב ציון ובנו של חובב ציון שעלה בנעוריו לארץ; משורר ומחבר שירי ציון ומן הראשונים לכנס בספר ("נגינות ציון") את שירי ציון שבשנות התשעים היו מושרים בעם. התעניינו באגודה גם ר' אברהם משה לונק, אפרים כהן, מנהל בית־הספר למל, ונסים בכר, מנהל בית־הספר של "חברת כל ישראל חברים". זה האחרון הציע שהחברה לא תתרכז אך ורק בישוב חקלאי, כי אם לדאוג גם למצב אומנים ובעלי־מלאכה מחוסרי־עבודה ולהמציא להם עבודה במושבות.

ג

לשם תעמולה התחילה החברה להוציא לפרקים חוברות בשם "חבת הארץ". תעודת החוברות היתה, כפי שצויין בשער: "א) לבאר מהות מצב היהודים בארצנו כמו שהוא, ומהות מחסוריהם ומשאלותיהם; ב) לבאר נחיצות חינוך בני ציון היקרים לעבודת האדמה אשר רק בה תקותם להחליץ מעוני וריש ולהושע תשועת עולמים; ג) לבאר נחיצות חברת "ישוב ארץ הקודש" ולקנות לה לבות בעלי היכולת שיספחו אליה ויתמכו; ד) לתת כפעם בפעם ציורים נכונים ונאמנים של החיים הירושלמיים למען תפקחנה עיני בני חו"ל לראות נכוחה ולא יוסיפו לבזות את בני ירושלים לתתם לעצלים ולבטלנים".

והמערכת הוסיפה לאמר: "והיא מבקשת את כל חכם לב אשר עט סופר בידו לעמוד במערכה ולהמציא חומר לבנין החוברת, אשר איש כפי כוחו ויכולתו יעשו כולם אגודה אחת לשאת ולתת בהלכות ארץ־ישראל המעשיות. רק: כי השמר ישמרו ולא יהרסו לפגוע בכבוד אנשים פרטים, מוסדות הצדקה ובתי החסד אשר בארצנו".

אזהרה זו נראית כיום זרה ומשונה. מערכת בטאון של אגודה שיש בה משום תנועת התיישבות, עומדת בפתחי שערים מזהירה ומתנה תנאים עם הסופרים שלא לפגוע במוסדות ואישים, אולם בשים לב למצב הפובליציסטיקה הירושלמית באותם הימים היתה מרוכזת מסביב ל"פז־ליטיקה" של מוסדות וכוללים, גבאים וממונים, וסופרי העתונים שימשו גם סופרים לכוללים ולמוסדות שהיו מתחרים אחד בשני, ובעידנא דריתחא

של מחלוקת ופולמוס לא היו הסופרים גוהרים בלשונם, מתקיפים את המוס"דות ופוגעים בכבוד הגבאים והממונים. האזהרה בשער החוברת היתה סייג ומשמרת למשמרת שלא יכניסו הסופרים בדבריהם חשבונות פרטיים ואישיים. יעקב גולדמאן נתלה באזהרה זו לבקר את תכנית החוברת בכלל, וב"מכתבו לעורכים" הוא עומד בפרוטרוט על כל סעיף וסעיף, מנתח אותם לפרטי-פרטיהם וסותר בהגיונו את הנחותיהם של עורכי "חבת הארץ" על מגמת הבטאון של האגודה. הוא מתפלפל, מקשה ומפרק, טוען ושולל. התכנית כפי שסומנה בארבעת סעיפיה היא פשוטה וברורה למדי, אבל גולדמאן הסיק ממנה כמה מסקנות בנוגע לכמה בעיות בישוב הירושלמי, כלומר: הישוב הישן, והביע כמה רעיונות חשובים שהיה בהם משום הארה לפתרון הבעיות. כך הוא דן בשאלת חסרון פרנסה ליהודי ירושלים ומוכיח שלהטבת המצב יש צורך לפתוח את כל "שערי הפרנסות" ולא של חקלאות בלבד, אבל אם נגש לפתרון השאלה ולהציע הצעות מעשיות וממשיות, מן ההכרח לנגוע גם ב"כפתור החלוקה" ואז "ירעשו הספים של שאר מוסדי החסד", והסופר יהיה גאלץ לבקר את מוסדות אלו, "לשבח את הראוי לשבח ולגנות את הראוי לגנאי". כך הוא נושא את משאו על שאלת חינוך יהודי ירושלים לעבודת האדמה, ומוכיח שאת חינוך זה "אין להתחיל בגדולים, אשר תרבותם הילדית כבר קבעה חותמה על תכונתם ותתן לה צורה מסויימת", אלא יש להתחיל מן הקטנים, כי הכשרת "בני הנעורים לעבודת הגוף מושרשה בראשית חינוכם", ולשם זה צריך הסופר "להעביר תחת הבקורת את בתי-החינוך והתרבות הנמצאים מכבר, למצוא את הצד הטוב ואת הצד הרע שבהם, ולהורות את דרכי תיקוניהם".

אין גולדמאן מרוצה גם מדרכי-התעמולה של ראשי האגודה להשפיע על יהודי ירושלים שיספחו אליה. הוא מטעים: "תחינות ובקשות ולהג הרבה לא יועילו מאומה. רק בידי הוכחות הגיוניות וראיות ממשיות האפשרות לעזרכם להשיגה". ומעיר שההסברה צריכה לבוא מהצד השלילי, להוכיח אותם על רעת-החושך מטוב האור.

כירושלמי עצמו היה לא פעם אחת מטרה לחצי בו ולעג, הרגיש ביותר את הצורך להסיר חרפה מעל יהודי ירושלים, אבל לא על-ידי פרסום "ציורים נכונים ונאמנים מחיהם", כי לא יצליחו בזה. הוא תולה את הקולר בבני ירושלים עצמם, ובהתמרמרות יקבול: "טוב מאד! אך מי היו הגורמים לקלקלתו של הציור שעליכם לתקנהו? הן לא מאליה באה הקלקלה הזאת, כי-

אם אנשים, ולא אנשים פרטים, כי-אם קהלות שלמות ומסדים קבועים הריקו את נעריהם להביא את הבלבולים האלה במוח אחינו שבחוץ-לארץ, אם על-ידי שנוררות מאוסה פרטית וכללית, שהתעתועים זורחים במצחה, ואם על-ידי כותבי פלסטר ומגילות עפות מלאות דלטוריא מכוערה הנשואים על כנפי רוח אל קצות תבל, היתכן איפוא להעביר את הקלקלה הזאת מבלי שום בכור המבחן את מחוללי כל הפרעות הללו?

רמז בזה לדבות שהפיצו על הישוב הישן בימי מאסר בן-יהודה וחלול כבוד ירושלים על-ידי סופרי מוסד ספרדי ידוע בירושלים, שלא כאן המקום לעמוד עליהם. דבריו הם בבחינת "אני מאשים" את הסופרים הללו ואחרים כמותם שהשחירו את פני יהודי ירושלים בעיני אחיהם בחוץ-לארץ.

במכתבו אנו מוצאים כמה הערות נכונות, אם כי בכללו הוא מטיל מרה ומלא-ספקות בהצלחת החוברות להשפיע על הקהל בכיוון המערכת, והוא מסכם: "כללו של דבר: הגבול שהגבלתם את עם הסופרים היא גזרה שאינם יכולים לעמוד בה ואין לכם אלא למשוך ידכם מכל המלאכה הזאת, או לפרוץ את הגבול ועלה איש נגדו".

למכתב-מאמר זה באה תגובת העורכים בהסבירם את ההבדל בין בקורת לזלזול ופגיעה בכבוד: "גם אנחנו אמרנו בקבענו את ארבעת העמודים שעליהם תבנה המחברת ידענו מאד, כי תבוא לידינו להביא את המבחן על כל עניני ירושלים ונסתבך בדברים היוצאים לכאורה מחוץ לחוג מטרנתנו, אבל ידענו גם זאת, כי לא יבצר מסופר מנומס להוציא את החמה של האמת מנרתיקה מבלי פגוע בכבוד שום פרט".

מאמר עיוני שיש בו משום תעורת המחשבה ובעתונות גם הגיבו עליו, הוא המאמר "משפט חבת הארץ" ליחיאל מיכל פינס. זה המאמר שהזכרתי למעלה, ואשר כבר עמדתי על מהותו. פינס מתח בו בקורת קשה על צעירי ירושלים ביחסם לרעיון הישוב, הוא הבליט את האידיאליות, מסירות-הנפש והסבלנות שהראו הביל"ויים, אלה שפינס היה להם לאב ומדריך מיום עלותם לארץ, והוא גם הביא אותם אל המנוחה והנחלה בגדרה והיה עד לכל ההרפתקאות והתלאות שעברו עליהם, רעבו ללחם והתענו במקוה-ישראל, סבלו עלבונות, אבל רוחם לא נפל עליהם וידם לא רפה, לא נסוגו אחור עד הגיעם למטרתם, מפני ש"דבר הישוב לא היה להם אמצעי לפרנסה, כי-אם הוא לבדו תכלית", מה שפינס לא מצא בין צעירי ירושלים, אלה שההת-עוררות לרעיון הישוב באה להם "לא מפני שבאו לכלל הדעת כי עליהם

החובה יותר מכל אחיהם ליישב את הארץ ביישוב שיש בו ממש, כי אם מאשר נלאו גשוא את דחקם ואת הריקות הגמורה שבחיהם וינהו אחרי האכרות, אשר שמעו את שמעה, כי נותנת חיים של כבוד לבעליה". הוא שם את הביל"ויים למופת, בהטעמו שמאויינפשו היו תמיד לראות ביל"ויים ירושלמים, חלוצים וחובבים ירושלמים, אידיאליסטים מסורים לרעיון הישוב לשם המטרה עצמה, וכאלה לא מצא גם ב"חברת ישוב ארץ הקודש". לא אל הנער הזה התפללתי, יטעים וידגיש.

את היסוד החלוצי ביקש פינס בצעירים אלה, דרש סבלנות והתמדה גם מבני העניים עמוסי-תלאות ודאגות-פרנסה וגם מבני העשירים. "מדוע לא יבואו לפנינו גם בחורים בני בעלי-בתים ועשירים אשר דאגת הפרנסה לא תציקם?" ישאל ומוסיף לומר: "כמה בנים עדינים כאלה בני עשירים, ובני תורה והשכלה ראינו עולים מחוץ-לארץ, ובהשליכם אחרי גום כל תענוגים ונחת החיים הקדישו נפשם לעבודת פרך, אך ורק לשם רעיון הישוב, ומדוע לא יצרור רוח טהרה כזאת גם את בני ציון היקרים? מדוע אך פרנסה פרנסה אנו שומעים מפיהם ולא שום רמז המרמז לחפץ יותר נשגב מהשבעת החומר? האומנם מת כל רוח בקרבכם בני ירושלים? האומנם שפלה נפש בני הגבירה מנפש בני השפחות? וכו' ואתם בני ציון הנכם רואים זה יותר מעשר שנים את התנועה הנדיבה אשר תקפה את אחיכם בחוץ-לארץ לקנא קנאת ארצנו הקדושה, ואתם, בני הארץ הזאת, עומדים מנגד, וטרם תבינו כלל את טיב התנועה הזאת בטהרתה, היתכן?"

טענות מעין אלו השמיע גם בן-יהודה, ולפי דבריו שהבאתי למעלה, קלט את רשמיו על ייחס הישוב הישן לרעיון הישוב מפינס, אשר בינתיים התקרב לאותו ישוב ושינה את דעתו עליו לטובה, אבל באמת לא שינה פינס את דעותיו. תדיר רואים אותו מבליט את הצדדים החיוביים והשליליים, בלי לסור מן האמת. גם במאמרו זה, עם דברי הקטגוריא הקשים הוא גם מלא סגוריא ומצביע על כמה קוים חיוביים בנוער הירושלמי, כי בלבו פנימה האמין, שבעצם מוכשרים הם צעירי ירושלים ומסוגלים להביא קרבנות ולשמש חומר חלוצי, אם ידריכו אותם בכיוון זה. מפני זה חזר והדפיס את מאמרו שנית ב"חבת הארץ" מפני שתפוצת "המליץ" בירושלים היתה מעטה ולכן היו דבריו כ"קול קורא במדבר" ללא רושם וללא השפעה, וגם חושב הוא שיש לדבר על לב הצעירים "השכם ודבר", להוכיח אותם ולהוסיף להוכיחם עד שהדברים יקלטו בלבם.

המאמר עורר התרגזות בלב כמה מאנשי הישוב ולא נשאר ללא תגובה. ישראל יעקב וויינברג, יליד ירושלים ותושב יפו, יצא במאמר "עוות משפט או חבר יוצא מידי חוקתו" ב"חבצלת" (49) לסתור את הנחת פינס שהתאכרות הירושלמים היא לשם פרנסה ופניה צדדית ולא מתוך אהבה ואידיאל. הוא ערער על פינס בזה שמייחס חשיבות יתרה לחקלאות עד שרואה בה את עיקר בנין הישוב ומעלים עין מיתר הפעולות הנעשות בארץ. הוא גם השיב על פינס בזה שבמקוה-ישראל מתחנכים בחקלאות רבים מילידי הארץ.

כוונתו של וויינברג במאמרו היה להציל את כבוד בני ציון המחולל בידי פינס; אולם לא נזהר בכבוד פינס, לא ירד לעומק דבריו ובחפצו להוציא את פינס המומחה הגדול בעניגי הישוב "מידי חוקתו" בהלכות הישוב, הוציא הוא עצמו משפט מעוות על הסופר שכבודו היה גדול בישוב ועורר עליו את המת קוראי ה"חבצלת". אחד בחתימת בן-מאיר השיב לוויינברג ב"חבצלת" (50), אולם הסופר הודה שלא קרא את מאמרו של פינס ואין לו מושג ממנו. וויינברג זה, שימש לבלר בבית תלמוד התורה, "שערי תורה" ביפו שמנהלו היה יצחק אייזיק בן-טובים, וחשדו כי ידו היתה בכתבי-המאמר, ובנו זלמן פירסם גילוי-דעת ב"חבצלת" שמאמרו של וויינברג היה למורת רוח אביו ועד פרסומו בחבצלת לא היתה לו שום ידיעה עליו.

להמתקת דינו הקשה של פינס בא מאמרו של חתנו דוד ילין, כפול השמות: "טענות ותביעות" או "הירושלמים ועבודת האדמה", שנכתב כתשובה לשאלת תייר יהודי בירושלים: "האזהבים בני ירושלים את עבודת האדמה?" גם במאמרו זה חזר ילין על דברי-הסגוריא שלו במאמרו הקודמים להוכיח שלב יהודי ירושלים היה תמיד ער לרעיון הישוב ומראה באותות שמאז ומעולם השתוקקו לעבוד את האדמה, מזכיר את המושבה הראשונה בארץ-ישראל שידי בני ציון כוננוה ואת החברות השונות שנוסדו למקנה אדמה וייסוד מושבות שהירושלמים נענו לה "ברוב גדול", ומרים על נס את "חברת ישוב ארץ הקודש", זו "אשר עיקר תכליתה היה בראשונה לייסד מושבות לבני ירושלים וכל איש ואיש רץ בשמחה לשלם חלקו, ומה לעשות עוד לחיבת הרעיון ולא עשינו?"

כיוון ילין בעיקר לעקור את ה"משפט הקדום" שנוצר על בני ירושלים שלא יוצלחו לשום עבודה פרודוקטיבית ובפרט לעבודת האדמה. יש במאמרו

(49) שנה כ"ח, גליון 33 (כ"י סיון, תרנ"ח).
(50) של אותה שנה, גליון 34 (כ"ז סיון, תרנ"ח).

גם רמזים לתביעותיו של רי"מ פינס מבני ירושלים, במאמרו הנזכר. הוא אומר: "רואה הנני כי גם בין החובבים בכל לבם את בני ציון ואשר כבודם יקר בעיניהם מאד, ישנם כאלה שאינם מסתפקים עוד בכל הנעשה מצדם עד כה לטובת הרעיון, והתביעות אשר יתבעו מהם עוד רבות הן, ובכל ידקדקו אתם יותר מדקדוקיו כביכול עם צדיקיו". אולם עם אמונתו הרבה בכושר יכלתם של יהודי ירושלים ונכונותם לשאת עמל ותלאה, אין הוא מכחד שלרבים מבני ירושלים אין שום מושג מתנאי עבודת האדמה והאכרות, רחוקים הם מעולם המעשה ובדמיונם ותמימותם חשבו כי "בקנותם להם אחזות שדה, ובהקימם להם גם בית ועליה, ובצאתם לשבת על אדמתם כבר באו אל המנוחה ואל הנחלה", בלי לדעת שעבודת האדמה צריכה לימוד, הסתגלות ונסיונות, רצון והתמדה ובלי לדעת את התלאות שעברו על "אחינו בני המושבות במשך תקופות מתקופות שונות". מאידך גיסא יודע הוא הסופר שרבים מבני ירושלים מוכשרים לעבודת האדמה ועתידיים להיות אכרים טובים "אם אך יצליחו לצעוד על דרך המעשה", והוא מעורר את בני ציון אלה, שיש להם נטיה להקלאות וחפצים להתאכר, שלא יניחו את ההזדמנות; מעיר את חברי "ישוב ארץ הקודש" להעיר את הכחות הנרדמים של בני ציון ואת הנדיבים לתמוך בידם, ואם הירושלמים ילמדו את ידם לאחוז באת ומחרשת ויהיו חקלאים טובים ומנוסים תחל גם "תקופה חדשה ומזהירה לבני ירושלים, ואז תחדלנה כל הטענות והתביעות מעליהם".

בחומר הפובליציסטי ישנו גם מאמר על החינוך והדור הצעיר בארץ ישראל. בו דן כותבו, זלמן בן-טובים, על החינוך החקלאי לצעירי הארץ בכלל ולא צעירי ירושלים בלבד, כדי לקשר אותם אל הארץ ולבסס בה את מעמדם הכלכלי. היה במאמרו גם מעין פתרון לבעיה כאובה ביישוב בימים ההם — עזיבת צעירים את הארץ כדי למצוא את פרנסתם מעבר לים. בתעשייה הדלה, המסחר הזעיר וריבוי האומנים ובעלי-המלאכה שאחד מתחרה ברעהו, לא היה שום תקווה לצעירי הישוב להסתדר בארץ, ונדדו לארצות אירופה ואמריקה. כדי לעצור את זרם הנדידה של הדור הצעיר, רואה בן טובים תרופה אחת — להושיב את הצעירים על הקרקע, והוא מציע ליק"א שהיא תייסד "מושבות בארץ ולהושיב בהן את צעירי בני ציון וילידי הארץ". הוא יעיר: "ומן הראוי כי חברת יק"א תשים את לבה לתמוך בתמיכה ממשית גם את חברת "ישוב ארץ הקודש" בירושלים, כי היא היתה הראשונה לעורר בקרב בני ירושלים רוח אהבת עבודת האדמה". כדי "לגדל בארץ-ישראל

דור של אכרים עברים, שיהיו יהודים נאמנים לתורתם ודתם, וגם משכילים ואנשים מועילים להם ולאחרים", ייעץ ל"חברת כל ישראל חברים" שהיא תנהיג בבתי-הספר שלה בארץ שיעורים ללימוד אכרות להלכת ולמעשה, ובוה יקימו "דור עברי אמתי" בארץ-ישראל לתפארת האומה כולה.

בחוברת זו אנו מוצאים גם דרוש "בשבח הרעיון של מושבות ארץ הקדושה", שהטיף ר' ישראל קראסוצקי בקראקא ופינחס מרדכי גרייבסקי⁵¹ מסרו לדפוס, וחומר לדרוש בעניני הגאולה לר' יצחק צבי ריבלין וקרוניקה "חדשות מהמושבות".

החוברת מתחילה בדברי זמר — שיר בשם "יגון ואושר" לשלמה וויינ-שטיין. במקצת הוא כתוב ברוח השירה הרומאנטית מלאת-הגעגועים לחיי טבע ואכרות, ובמקצת הוא מושפע מהשירה העברית והאידיית בשנות השמונים, תקופת חברת-ציון והאידיאליזציה של עבודת האדמה. פונה הוא המשורר לצעירי ירושלים ששימו לב למצבם העלוב וחיי הבטלה שלהם בעיר, ומעוררם לעבודה ויגיעת כפים:

עד מתי אחינו	נפשו שוממת
צעירי ארצנו	עד אנה נרדמת
תבלו במרר ימיכם	אך תשב בעצלתים
עד מתי תנומו	קומו ותעורר
עורו נא קומו	בל עוד נתבודד
חושו את שפל מצביכם	לא עוד נחבק ידים
יגון אנתה	הלאה בטלה!
דמעה מלוחה	הבו ממשלה
זה אך בחיים חלקכם.	לעבודה ויגיע כפים.

והוא שר ומתאר את חיי עובדי-האדמה:

מה טוב לאכר	מה נעים הערב
בצאתו הככר	אחרי יום שרב
יחרוש יורע שדהו	לנוח מעבודת הגנים
יקת מעדרה	טוהר הרקיע
אחר מזמרה	עינים משביע
יעדור יזמור כרמהו	הלאה כל חשכת עננים
יבוא הגנה	ורוח צח שמה
יקטוף שושנה	ינשב בדממה
יריח אף ישיב נפשהו.	יפוז לו ריח שושנים.

לעומת היגון החודר מבתי-השיר הראשונים מלאים הבתים האחרונים

51 בין חברי הועד הפועל של האגודה שר' אהרן מארכוס הזכיר בעתונו "קראקויער אירישע צייטונג" שאוכיר להלן, נמנה גם גרייבסקי.

רגשות גיל וחדוות-אושר של האכר במושבות יהודה, שומרון והגליל, המשדד את אדמת המולדת, ארצנו החמודה אשר "שירת צפרים מבדים, מהרים יתנו את שלומה". המשורר שר ומתאר ברגש כדי לתבב את עבודת האדמה על צעירי בני ציון ולנטוע את רעיון הישוב בלבם, ומסיים את שירו:

שם על הקמה	נאכל בתאבון כפלים
כי נשב ברמה	נשא כוסנו
נדע נעימת החיים	לחיי אחינו
ואת פרי אדמתנו	בגולה ובירושלים.
ויגיע כפינו	

שיר זה חובר כמעט באותו זמן שברג"ש פרסם ב"הצבי" של בן-יהודה את שיר-העבודה "יה-חי-לי-לי-הה-עמלי". ערכו הפיוטי של השני עולה הרבה על שירו של וויינשטיין, אבל את שניהם יש להעריך לא לפי חשיבותם הפיוטית, כי-אם כשירי עבודה ראשונים. אמנם בשירו של ברג"ש, מראשוני הפועלים החקלאים בארץ, שעבד בחדרה בגן שמואל (על שם ר' שמואל מהליבר) ובמושבות אחרות, מורגש ריתמוס העבודה, והפועל שכיר-היום, קודח ועובד, סובל יסורי-הסתגלות-וקליטה, גובר על כל המכשולים ומתערה בארץ האבות, חורש תלם ושר: "העבודה כל חיינו, מכל צרה תוציאנו" — וויינשטיין רק מעורר לעבודה, וזכות שירו הוא בזה שחובר בירושלים ומחברו ביטא בו את שאיפת כמה מבני הישוב הישן להתחיל בחיים חדשים תחת שמי ציון.

החוברת מתחילה בשיר ומסתיימת ברשימה חצי-בלטריסטית: "הבקור והראיון" מאת יעקב גולדמאן. זוהי רשימת-מסע מיפו לגדרה, כפר הביל"ויים, ויש בה מסגולות שאר רשימותיו ופיליטוניו של גולדמאן שפרסם ב"הצפירה" וב"העולם" הקלני של סוקולוב — תיאורי-נוף, פולקלור, היסטוריה (של הישוב היהודי ברמלה), באורי מקרא ומשניות מתוך מראה-עינים — הסתכלות בנוף, באילן ובניר, בכרמים ובשדות, העומדים בקומתם וקלחי שבולותיהם כים של זהב המסים המכה גלים לרגל הרוח המרחפת עליהם; "בחרמש ומגל ויתר כלי-העבודה; זכרונות ושיחת-חולין של תלמידי-החכמים מתובלות בהומור ירושלמי. יש ברשימה זו כמה תיאורים ריאליים מחיי המושבה ואין היא נעדרת געגועים והמית-נפש ושמחת יליד ירושלים בטיילו להנאתו בין כרמי מושבת-חלוצים, מסתכל על הסביבה היפה ורואה בעיניו הרחבת הישוב והצבת גבול אלמנה. מה נעימה היא התמונה שיעביר לעיני הקורא — גבעת-הכרמים, זו שעשויה סוכה על גבי סוכה ומראיה כ"מגדל הצופים" —

אשר ממנו יביט השומר ויסקור בהרף-עין את כל הנעשה בכרם. הוד שפוך על דבריו, בתארו את שמחתו ושמחת חבריו בהכנסם אל אחד הכרמים לחלל את ענביו מטעמי הרבעי:

"האח! יביאו נא לפנינו מפרינו ונחללם ונאכלם, קראנו פה אחד, כי השם רבעי נסך רוח שירה על הענבים האלה. ויצו הכורם על הנוטרים, והמה מנערי ירושלים אשר שלחתם חברת ישוב ארץ הקודש למושבות להתחנך בעבודה וימהרו ויביאו לפנינו סל מלא אשכולות גדולים, משובצים ענבים אדמונים וירקרקים בהידום אשר מראיהם כפנינים, או כאבני שוהם מבהיקים הקבועים בעטרה אשר עינינו לא הסכינו לראות דוגמתם בארץ הזאת, כי ממבחרי ענבי הודו וצרפת הנמו. וטעם להם וריח להם מעודן ומפונק מאד, ואומר בלבי ארצנו, ארץ לא תחסר כל בה' באמת. לא יבצר ממנה להכין לנו כל מטעמים, לו רק נפקדנו כהוגן".

ברגשי-גיל ממש יספר:

"ואעמוד על רגלי ואומר: הנני מוכן ומוזמן לקיים מצוות, כי תבוא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך לדעת איסי בן יהודה ואחלל את פרי כרם הרבעי על מעה כסף שנמצאה בצלחתי, ואברך ברכת שהחיינו וברכת הנהנין ואוכלה".

"מדוע לא הקדמת ברכת הנהנין לברכת שהחיינו? שאלני אחד מחברי ואען ואומר: יען כי לא רק על הפירות כי אם על המושב כולו, אשר זה לי הפעם הראשונה בימי חיי לראותו ברכתי שהחיינו ואוסיפה ואברך בקול רם ובהתפעלות נעימה ברוך מציב גבול אלמנה, ואלפי רעיונים עלו בלולים במוחי. כי אמנם, רבותי, מודה אני לפניכם, כי בן ירושלים ויליד ירושלים אנכי, ובימי ילדותי לא פללנו כי יבוא יום ועינינו תראינה כמו אלה ואומר בלבי: מי יגלה עפר מעיניכם, אבותינו שבארץ הקדושה אשר כחולמי חלומות היו דורשי הקולוניות בעיניכם. ועתה הנה בן בנכם יושב כחולם בהקיץ באחת הקולוניות הממשיות ואוכל בפיו ממש את פרי החלומות הללו. אכן, בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים".

לא לשם תעמולה נכתבה רשימה זו, אבל היה בה חומר-תעמולה לרעיון הישוב ומטרת "חברת ישוב ארץ הקודש" יותר מעשרת מאמרי-תעמולה. החסיד הציוני ר' אהרן מארכוס התלהב ממנה, תרגם אותה לגרמנית ופרסמה בעתונו ("Krakauer Jüdische Zeitung" ואף הקדים דברי-פתיחה —

טורים מלבבים על מטרת החברה, בהציגו למופת את צעירי ירושלים העניים שחוסכים מלחמם הדל לשלם את המס השנתי לחברה ועורר את חובבי-ציון והציונים לתמוך בידה, ואף פנה אל אגודת הרבנים האורתודוכסים בפראנק-פורט דמיין שתעשה לטובת החברה.

החברת השניה הכילה יותר עמודים מן הראשונה (24 לעומת 18) וגם החומר שלה היה יותר מגוון. חסרו בה מאמרים עיוניים כבקודמת, אבל היתה עשירה בחומר-תעמולה. גם היא מתחילה בשיר מאת שלמה וויינשטיין. "ממחזות ציון" הוא שם השיר, והמשורר ינסה לתאר בו את "שמי ציון היקרים, היפים והנעימים", "שמי התכלת מרהיבי עינים" וכר' וכר' אבל לא ציורי הטבע יקחו את לב המשורר, אלא את "בנות ציון היקרות" היוצאות "כנטות היום" לרחוב ו"פרחי ציון כלהן תשאנה, ומטפחות לבנות אווזות בידיהן", רצה לתאר. פרחי ציון הם הילדים והילדות חולי העינים ואמותיהן על זרועותיהן ישאו אותם אל הרופא ובית-המרקחת. מחלת העינים היתה תדירה בירושלים, אבל בשנת תרנ"ח פגעה במדה קשה עד שרבים נתעוררו ובבתי-השיר יראה המשורר מחזה-עצוב מחיי האם הירושלמית באותה שנה:

מה המטפחות בידיהן צרורות,	לא זו הדרך לבנות עירנו
הלאסוף תוכיהן המון שושנים?	לשוח בגנים בעתותי ערב
ומה השושנים על לבן קשורות,	הן על זרועותיהן אך נושאות ספנו
ההנה בידיהן קטפון מגנים?	דלוקי עינים מרב חום ושרב.

וככה הן הולכות לבית-הרפואות
למשוח עיניהן ברפאות שמים,
הפרחים-הילדות על זרוען נושאות
ומטפחות בידיהן לקשור עינים.

כמזכיר האגודה מסר וויינשטיין בחוברת זו "השקפה" על פעולות האגודה במשך השנה, ודין וחשבון מה "אספה הגדולה" שהתקיימה בחול המועד של פסח ועשתה רושם רב בירושלים. את סקירתו התחיל וויינשטיין במשל מספור-מעשה שקרא בעתונות האידית באמריקה ובדברי-מליצה על "ציון היקרה, משאת נפש כל איש ישראל"; מסר תמצית נאומיהם של אפרים כהן, ישעיה רפאלוביץ, ר' יצחק צבי ריבלין, אברהם משה לונץ, דוד ילין, נסים בכר, יחזקאל סוכובולסקי והפרופ' ישראל אברהמ'ס שעשה אותה שנה בירושלים, נאומים מלאי התלהבות ומעוררים למעשים, שאחדים מהם באו במלואם בחוברת. מלבד מאמרי-דרוש אלה גמצא מאמר "הרהורים", שיסודו

בדרוש, לאשב"ל, הוא ר' אהרן שמחה בלומנטאל החי כיום באמריקה, והוא השריד האחרון לעסקני "חברת ישוב ארץ הקודש". גם מרדכי גרשון וויינברג, ששמו נזכר פעמים אחדות, תרם משהו לחוברת על חשיבות החברה.

מלבד השיר באו בחוברת זו שני ספורים, כתובים מהאחים רפאלוביץ, ולא בלי מגמת-תעמולה. הבכור שמואל, מתאר את חג המשה עשר באב המסורתי בראשון לציון, אשר בו נקנתה אדמת עין הקורא ונוסדה המושבה, הוא הספור שהזכרתי למעלה ואשר הסופר ניסה בו להאזיב את עבודת-האדמה על צעירי ירושלים, וישעיהו מתאר בסיפורו "מחיי בני ציון" צעיר ירושלמי רעב לחם הוא ואשתו ובתו הקטנה, מחפש עבודה ואינו מוצא, פונה אל ממונה כוללו שיתן לו מעט כסף על חשבון חלוקתו, וגם ממנו לא נושע. כוננת רפאלוביץ היתה רצויה, לתאר את בני ירושלים בעניים ולחצם ולהראות שהם מוכשרים לעבודה, אהבים עבודה ונכונים לעשות כל מלאכה בעד מחיר מצער ולהרויח את לחמם בכבוד מיגיע כפם, אבל הציור עצמו הוא קלוש. בסקירה "על הכל" באותה חוברת, כותב זלמן בן-טובים: "גחוצים לנו מספרים בעלי כשרון וחוזי הזיונות הגיטו" כזאנגוויל אשר "לבכות ענות ירושלים יהיו תנים", אשר יתנו לנו ציורים גכונים ואמתים מחיי בני ירושלים, ויתארו את עיר הקודש ויושביה כמו שהיא, למען תת מושג נכון לאחינו בחוץ לארץ ממצב ירושלים וחיי העם היושב בקרבה". רפאלוביץ לא היה כלל מספר ועל-אחת-כמה-יכומה שלא היה מספר-אמן כזאנגוויל, אבל את הדלות הירושלמית הכיר היטב וטיפוס האברך שתיאר ומאורעות חייו שסיפר היה מצוי בירושלים, ומלבד זה מרגישים שהסיפור מיוסד על מעשה שהיה.

מלבד הסקירה "על הכל" של בן-טובים, שהוקדשה בעיקר לעניני החברה, פרסם שמואל רפאלוביץ סקירה פיליטונית "אורות וצללים" על המצב החברתי והתרבותי בירושלים, והגיב בה על "חברת ישוב ארץ הקודש", ייסוד אגודת "בני ישראל" להלחם במיסיון וספרית "בית מדרש אברבנאל", היא הספריה הלאומית בירושלים, שנעשתה "מקום מדרש לתורה לחכמה ולמדעים, על טהרת הקודש" למשכילי ירושלים.

שתי חוברות "חבת הארץ" ששימשו בטאון ל"חברת ישוב ארץ ישראל" יצאו בשנת תרנ"ה, ובהן מסתיימת פעולת האגודה. בעתונות הירושלמית עוד תזכר לפעמים במודעות של ברכות, את עקבותיה בשנת תרנ"ט מצאתי בספר "תקות ציון" לאלכסנדר לוונזון, שיצא באותה שנה ומכיל ארבע דרשות

בעניני חבת ציון ואחת מוקדשת ל"חברת ישוב ארץ הקודש". אולם ייתכן שהדרשה נאמרה לפני הופעת הספר.

בקולייקולות ובהכנות רבות נוסדה החברה, ובחשאי ירדה מעל במת החיים בירושלים. כשתי שנים התקיימה ובהסתלקותה לא השאירה אחריה שום רשמים קיימים. זכותה בזה שניסתה לחדש את פני החיים בירושלים, עוררה תנועה לחקלאות בין צעירי הישוב הישן; וניגשה להנך את הדור הצעיר לאכרות ובסיסמתה היה גם כבוש העבודה, ובוה הקדימה בעשר שנים את "הפועל הצעיר". היא גם הרימה את כבוד ירושלים, תבעה את עלבונה מאת מזניחיה, וחמש-עשרה שנה לפני אוסישקין דנה בתקנת מצבה החמרי של עיר הקודש והחזרת עטרתה כבירת האומה. "חברת ישוב ארץ הקודש" היתה בעצם תבת-ציון ירושלמית מאוחרת בעשרים שנה, כי היא נוסדה בשנת הופעת "מדינת היהודים" של הרצל ופעולותיה חלו בין שני הקונגרסים הציונים הראשונים. הציונות דחתה את חבת ציון וחדלה להתקיים כתנועה ברוסיה, בגאליציה ובארצות אחרות. נצני הציונות המדינית נראו גם בארץ-ישראל, וגם בין צעירי הישוב נשמעו זמירות חדשות.

נספחים

א. ספר התקנות של חברת ישוב ארץ הקודש

כבר כתבתי למעלה שתקנות האגודה חוברו עלידי ר"מ פינס. הן נתקנו בסוף שנת תרנ"ו, כפי שיספר "מן המודיעים" (דוד לין) במכתבו ב"המליץ" לשנת 1896: "הועד כבר נבחר לה עליפי דעות נעלמות, ותהי ראשית מעשה הועד לתקן לה תקנות קבועות ולא תהיה עוד כחומר בלי צורה". בראשית תרנ"ז נדפס ספר תקנות האגודה בדפוס פרומקין. הוא מכיל 16 עמודים בתבנית 32°.

ספר חברת ישוב ארץ הקודש, נוסדה בעה"ק ירושלם תובב"א בשנת תרנ"ו. נדפס פעה"ק ירושלים תובב"א בשנת תרנ"ז לפ"ק, בדפוס הרי"ד פרומקין הי"ו. מעבר לשער: "ביום ההוא יגן ה' בעד יושבי ירושלם" (זכריה, י"ב, ח').

קשה עתיקתא מחדתא

רעיון הישוב במובנו הממשי מהר לפלס לו נתיב בעמנו, וכמהר אש אוחו סביביו כל הקרוב אליו, וכן חש הרעיון להלהיב את כל הלבבות, ואולם בהתבוננו בשום לב אל מהלך ההתלהבות והנה זה פלא: במדה אשר לב האחד יותר יבש מלח היהדות מלב חבירו, בה במדה מהר הרעיון ללהטו, בעוד אשר הלהבה עצמה יצאה לכתחילה דוקא מהעצים הרעניים שבהיהדות, הלא המה גדולי התורה והיראה גאוני הדור כגון הרצ"ה קאלישר ז"ל

וחברו הצדיק החסיד מהר"א גריידיצ'ר ז"ל, והאריות שבחבורה הגאון הרע"ק ז"ל⁵³) והגאון הרמ"ס ז"ל⁵⁴) הסכימו על ידם.

ואולם המאמר אשר שמנו על דגלנו הוא יתן לנו פתרון נאמן לאותה החדה הנפשית. נפש היהודי תערוג מטבעה ליהדות, כי מיום שעמדו נשמותינו על הר סיני הטביע היוצר בכל אחת מהנה את התשוקה להסגולה היקרה הזאת, וכ"ז⁵⁵) שלא רוותה נשמתנו במדה ידועה לא תחול התשוקה ממנה, לפיכך אין לנו אלא לשנות את הציר, כדי להבין את המראה. תחת אשר המשלנו את הרעיון לאש, יש לנו להמשילו למים, ועתה הגע בעצמך, אם השקה תשקה גן צומח עצים, אשר מקצתם הרום משלשום ומקצתם צמאים לגמרי, איוו מהם ימהרו לבלוע המים בתוכם? הרי היבשים! והגע עצמך עוד, אלו היו כל העצים הללו בעלי חיים מחונני דעת אין ספק כי היו נמצאים רבים בין העצים הרטובים שהיו ממאנים בהשקאתם הזאת והיו אומרים: הלא לא נס לח מקרבנו ומה לנו למים חדשים? אבל טענתם זו אין בה ממש, כי עליהם לראות את הגולה, עליהם לדעת כי בהיותם נטועים לא במקומם אשר יסדהן להם הטבע, אין רטיבותם אלא רטיבות שעה ואם לא יראנו לריח מים, אז גם הרטיבות הישנה שבהם סוף תלך ותחלוף לה והיו קוצים יבשים גם המה.

הדברים האלה אשר אמרנו כוללים בקרבם רעיון נכבד ונעלה מאד, אשר לא כל מוח מסוגל ומוכשר להוליד וגם להקיפו ולהבינו כראוי, אך מוחות גדולים כמוחות גאונינו ז"ל אשר זכרונם למעלה המה חוללוהו ויגדלוהו ומתי מספר מאד היו בראשונה אשר קלטוהו ויעשוהו לקנינם. לכן עברו ימים רבים מיום החולד הרעיון עד מצאו לו מהלכים בין העם, גם רבים מגדולינו אשר עם גדלם בתורה לא הצליחו להתנשא ברום רעיונם מעל לגבול ההרגל ולהתבונן מגבוה אל היהדות בהתבוננות מקפת, היה אותו הרעיון בעיניהם כחלום בטל. לב רב האדם לא היה מוכן ומוכשר עדיין לקלוט את הרעיון הזה בקרבו, ורק היד החזקה של המסיבות הנוראות ילדי התופת אשר באו כשואה פתאום על עם ד', המה הצליחו להרגיז את לב הטפש של אנשי המנוחה ולזעזעהו, והזעזועים האלה הם הכשירוהו לקלוט את הרעיון בקרבם, ומאז והלאה הכה שרשים רבים ויפרח וישגשג.

אך לא לב כל בני האדם קלטוהו בנמן אחד, איש איש לפי מדרגת היבושת והריקות שבו מהר לקלטו מחברו הרוה ומלא ממנו, והוא הדבר אשר בני אה"ק פגרו בקליטה זו מחבריהם שבחז"ל, אע"פ⁵⁶) שיחידי סגולה בקרבם הקדימו לשלוח ידם אליו להוציאהו אל הפועל בשעה שבני חז"ל עוד נמו שנתם ולא עלה להם הרעיון הזה אף בחלום, כי אמנם רוב יושבי הארץ חשבו א"ע⁵⁷) כמקיימי מצות הישוב כהלכתה בשבתם בגבולות הארץ אף מבלי ליישבה בפועל ממש.

והנה ברית כרותה לכל רעיון אמת כי יאצל מאדם ומחבורה לחבורה ובהאצלו לא לבד שלא יאבד מכחו מאומה, אלא להיפך עוד יגבר חילים. והוא דומה בתכונה זו לשתייל רך שעוקרים אותו מהמשתלה ושותלים אותו במקום אחר. הרי ראינו, כי יחידי סגולה מבני אה"ק היו הראשונים להוציא דבר הרעיון אל הפועל, רק מחסרון גסיון ואמצעים לא עשו ידיהם תושיה, ויבואו הרעמים אשר לקולם הקיצו בני חז"ל, וישלחו ידם המה אל הרעיון לתת לו קיום. האנשים האלה הצליחו יותר לאשר לא חסרו להם האמצעים, ואף כי גם הם קצרה ידם להביאהו אל השלמות הרצויה מפאת חסרונות

53) הרב עקיבא איגר זכרונו לברכה.

54) הרי משה סופר זכרונו לברכה.

55) וכל זמן.

56) אף-על-פי.

57) את עצמם.

ד) החברים שני מינים: 1) חברים משלמים, הם המביאים תרומתם לקופה לא פחות ממגבידי אחת לשנה. 2) חברים נכבדים, הם אשר יפעלו גדולות לטובת החברה הן בממונם והן בגופם שהועד יכיר את פעלם לטובה ואצל להם את הכבוד הוה.

ה) הנהגת החברה תהיה: 1) על ידי האספה הכללית שיבואו אליה רק אחד מעשרה ממספר כל החברים אשר יבחרו ברוב דעות כל החברים לשם מתעסקים לזמן שלש שנים, והם יכנסו לישיבה פעם אחת בשנה תדיר (בחוק"מ סוכות) ובכל זמן שיקראם הועד הכללי לעת הצורך. 2) ע"י הועד הכללי שלש עשרה איש מתוך המתעסקים ומתוכם למשך שנה אחת, והם יכנסו לישיבה פעם בחודש. 3) על ידי הועד הפועל היוצא מתוך מגויי הועד הכללי ועל פי בחירתם, והם יעסקו בעניני החברה תדיר ויתאספו בכל עת שיקבעו לעצמם.

ו) משלשה עשר חברי הועד הכללי יבחרו הועד עצמו אחד לראש הועד, אחד לסגן, אחד למחשב חשבונות, אחד לגזבר הקופה, אחד לסופר נכבד, והשאר יועצים ומתוך שלשה עשר החברים יבחרו ששה חברים אשר בכללם הסגן, מחשב החשבונות והסופר והיו לועד הפועל.

ז) חובות מגוי הועד: ראש הועד יושב ראש בישיבת הועד הכללי והוא מפקח על הסדרים בישיבה כאמור למטה סעיף ח', והוא חותם על כל המכתבים היוצאים מהחברה אל מחוצה לה. — הסגן הוא ראש ועד הפועל ועליו להשתדל בבנין החברה והרחבת גבולה ושכלולה, עליו לפקח על גבית הכספים ושמירת התקנות במועדן, הוא שומר הפנקס והחותם וספרי הזכרונות וארכי הכתבים והמכתבים השייכים להחברה, עליו לפקח על סדרי החשבונות והוא אחראי בעדם וחותם על יד ראש הועד על כל המכתבים היוצאים מחוץ להחברה וחותם עם מחשב החשבונות על שטרי קבלות והמחאות וחותם עם הסופר על המכתבים היוצאים אל החברים עצמם. — מחשב החשבונות מקבל כל הכספים הנכנסים ונותן קבלה עליהם בצירוף חתימת הסגן ורושםם בספר וכשמתקבץ מאה פראנק תחת ידו הרי הוא מוסרם אל הגזבר בצירוף רשימה של מקורי הכספים, וכל הוצאה שיגורו הועד להוציאה עליו לתת עליה המחאה אל הגזבר אשר יחתום עליה בצירוף עם הסגן ויזכר בתוך המחאה על יסוד מה באה ההוצאה ורשם את ההוצאה ויסודה בספרו. הגזבר מכניס הכספים על פי הרשימה של המחשב, ומוציא אותם על פי מחאותו ורושם הכל בספרו וכשנתקבץ תחת ידו סכום של אלף פראנקים מעות שלא נתנו להוצאה הרי הוא מוסרם לאחד הבנקים שיבחר בו הועד הכללי לרוח היום. כל זמן שהכספים תחת ידו הוא חייב באחריותם. — הסופר מכין כל מעשה הכתב, הפרוטיכלים המכתבים ההזמנות וההודעות והמאמרים בכה"ע והוא חותם עם הסגן על כל המכתבים אך על ההודעות והמאמרים חותם לבדו בשם הועד.

ח) סדרי הישיבות ופעולות הועדים: האספה הכללית הנכנסת לישיבתה הקבועה ראש הועד הכללי יהיה לה לראש; והיא מבקרת ראשונה את פעולות הועד הכללי והפועל ומבקרת את החשבונות ואחרי כן היא נגשת אל הבחירה על פי רוב דעות נעלמות בסדר פתקאות וכשהיא בוחרת עליה לבחור חמשה מבני הועד הכללי הקודם והשאר תוכל לבחור כחודשים לגמרי.

הועד הכללי אינו נכנס לישיבה אלא"כ⁶¹ הוא יודע על מה הוא מתועד, לפיכך על הועד הפועל להכין בראשונה את סדר היום, וראש הועד מסדר את הענינים ראשון ראשון לפי משפט הקדימה אשר ימנה עליו הועד. הציע אחד החברים דבר שמחוק לסדר היום אין מביאין אותה למ"מ⁶² אלא עפ"י⁶³ רוב דעות הגאספים. ראש הועד נותן דעתו שלא

61) אלא אם כן.
62) למשא ומתן.
63) על-פי.

אחרים, אשר לחסרונם הבקיאיות בדרכי הארץ ויושביה מצד אחד, ולחדשנות ורום העינים שמנעו את העולים הראשונים לקחת תורה מפי יושבי הארץ הענוסים והבקיאים מצד השני מקום בראש החסרונות האלה, בכ"ז הועיל המעשה אשר עשו לפקוח עינים רבות ולראות כי יש ממש ברעיון זה ואינו חלום של דברים ריקים. ובכן חזרה ההאצלה מבני חו"ל על בני א"י, וכהיום הנה הרעיון שרשיו עמוק עמוק בלב יושבי הארץ וביחוד בלב הנעורים שבהם. אלא שבכ"ז⁶⁴ עדיין מכלל רעיון לא יצא, וגם לא יוכל לצאת כל זמן שלא יהיה לו מרכז ממשי שבו יתקבצו הנצוצות אחד לאחד.

הדבר הזה העיר את רוח רבים מבני הנעורים רבי המפעלים ולא נחו ולא שקטו עד הקימם את חפץ לבכם לאחד את כל מעריצי הרעיון אשר בעה"ק והיו לאגודה אחת, אשר בשם „אגודת ישוב ארץ הקודש“ קראו לה. כחמש מאות חברים מהרו לתת ידם לה, ומיום ליום הולכים החברים ומתרבים. אין לכחד כי לא כל החברים הגוהרים אליה יבינו את ענינה היטב, ויש בהם אשר יחשבו כי בהחסותם בצלה ימהרו לבוא אל מנוחה ונחלה והיו אכזרים או כורמים משוכללים. ולמען פקוח עיניהם להבין את אשר לפניהם הננו אומרים מפורש, כי לא זו הדרך ולא זו העיר! חלילה למי שהוא מהחברים בהמנותו למצוה זו להתכונן להבנות ממנה, כי אך לזאת נבראה האגודה לחבב על אלה מצעירינו, שאין תורתם אומנתם את העבודה הגופנית שיש בה משום ישוב ולעורר בקרבם התשוקה להעביר מן הארץ.

לכן בחרה האגודה לראשית מטרחה...⁶⁵ הוא חבר עובדים ופועלים בעבודת האדמה ולתכלית זו תשתדל מעתה לקנות הלבבות של צעירי ימים מוכשרים לעבודה זו, כי יקדישו נפשם אליה לשמה, מבלי שים לב לקושי והתלאה הכרוכים בעקבותיה והקב"ה יצוה את הברכה וסוף הכבוד לבוא.

ועתה, שימו גא לבבכם, קוראים יקרים, אל התקנות אשר נתקנו על פי הועד הכללי בכח המסור בידם מאת כל בני החברה.

תקנות חברת ישוב ארץ הקודש

א) תעודות החברה, לחדש רוח נכון בקרב בני ציון היקרים ביחוס לאהבתם את ארצינו הקדושה וכבדם אותה, בהעירם אותם לאהבה את עבודת אומתה לשם מצות הישוב בחריצות וכשרון ותום דרך עפ"י התורה והמצוה.

ב) הדרכים אשר בהן תגיע החברה אל מטרחה הן: 1) להשתדל בביאור מצות הישוב לכל פרטיה כהלכתה. 2) לזרז את בני אה"ק לאהבה את העבודה בהאדמה ולהשתדל לתכלית זו להמציא עבודה לחפצי עבודה לתמכם גם בכספים בהשג יד החברה.

3) לצבור כספים על יד עד שיעלו לסכום הגון כדי לעשות בו פועל מסוים בקניית קרקע לעת מצוא וברישיון ממשלתנו ירה.

הערה) כל מעשי החברה יהיו לא לבד בהסכמה גמורה אל התורה והמצוה על דעת גדולי התורה שבדור, כי גם בכונה מיוחדת לחזק על ידיהם את שמירת התורה והמצוה כהלכתה.

ג) תבואת החברה תהיה, 1) מתרומות החברים הקבועות חוק חודש או שנה וכיו"ב⁶⁶. 2) מנדבות נדיבי לב. 3) מהכנסות שונות הבאות בדרכים שונות לפי קביעת חברי הועד.

58) שבכל זאת.

59) קרע באמצע השורה ולא יכלתי לכונן את המלה החסרה.

60) וכיוצא בזה. כאן באה בשולי העמוד הערה זו: „מלבד מה שעל כל חבר להכניס לא פחות מפראנק אחד ביום שמחת לבו חתונה וכו"מ [ברית מילה] קריאת שם לבת וכל כיו"ב, וגם להשתדל להרבות הכנסות החברה בכל מה דאפשר“.

ידבר איש בטרם נטל רשות ולא יערבב המדבר ענין בענין ולא יצא מחוץ לענין ולא יכנסו איש דברי חברו ולא ידבר המדבר אלא בלשון נקיה שלא יבואו לדברי ריבות ונאצות. אין הועד הכללי עושה מעשה אלא כנכנסו לשיבה לא פחות משבעה חברים וראש הועד מן המניין. וכנסו פחות ממנין הזה קובעים ישיבה אחרת לאותו סדר היום או דוחים אותו לשיבה השנייה ובישיבה זו דנים על אותו סדר שנדחה אפילו על פי שלשה. רשאים בני הועד לספח להם יועצים מתוך המתעסקים בכל אחת משיבותיהם רק בתורת הוראת שעה ואין עושים זה אלא על פי רוב דעות. כל מעשי הועדים נחתכים על פי רוב דעות, ואם היו הדעות שקולות ראש הועד מכריע. אין שבים לדון על דבר שכבר עמדו עליו במנין וגמרוהו אלא על פי תביעתם של רוב המנין שהיה בישיבה הגומרת. הועד הכללי קובע דרך הפעולה להלכה ומוציא אותה למעשה מעצמו אלא אם מוצא לו בית אב בהחלטת הועד הכללי.

ט) מהות פעולות החברה: פעולות ביאור מצות הישוב שאמרנו נעשה על ידי כל אחד החברים כפי כחו, מי שיועד לדרוש דורש, מי שיועד לכתוב כותב ומי שיועד לקנות לבבות בשיח שפתים קונה.

הסכים הועד הכללי להוציא הוצאה לתכלית אותה הפעולה מוציא עד פי עשר הידות מהכספים אשר בקופה. — פעולת זרוו בני אה"ק לעבודה והמצאתה להם ותמיכתם, היא בראשית ימי החברה, הפעולה הנבחרת שעליה לשיב אליה לב, והיא צריכה לסדר מיוחד שהתייחד לו פרק מיוחד בתקנות, ורשות לועד הכללי להוציא עליה לכל הידות עד כדי שלשים הידות למאה מהכספים אשר בקופה.

פעולת צבור הכספים פשוטה מאד, והיא לקחת ששים המדות מהכספים ולעשותם סגולה באחד הבנקים שיבחר בו הועד, והיה שמור שם עד עת מצוא שיהיה אפשר לקנות בו קרקע ברשיון ממשלתנו יר"ה. ההוצאות הכלליות לקיום החברה כגון שכר אנשים הדפסה ודמי פוסטה וכל כיו"ב על פי הועד הכללי מכולל ההכנסה.

י) התקנות האלה קבועות וקיימות ואין לשנות בהן ולהוסיף עליהן או לגרוע מהן אלא על פי רוב של שני שלישים מהאספה הכללית של המתעסקים.

פרק ב'

סדר פעולות הזרוו לאהבת העבודה ע"י המצאתה לחפציה ותמיכתם בכספים.

א) על פי החלטת ועד הכללי משתדל ועד הפועל ע"י שלוחים מיוחדים לנחול לו ידיעות נאמנות על אודות צרכי פועלים במושבות המכוננות ולבוא בברית עם בני המושבות כי בעת צרכם בפועלים יפנו אל הועד הזה לדרשם מיד.

ב) בהוקק הועד אל חפצי העבודה לשלחם אל אחת המושבות עליו לשים לב כי יהיה באיש אשר יסמכו ידיו עליו התנאים האלה: (1) שיהיה איש יתיר כח בעל לב אמין ורצון עז וישר לב הולך תמים ומתנהג כשורה. (2) שיהיה חפצו להקדיש עצמו לעבודה זו לא בתורת בחינה אלא בתורת קבע בסבלנות וארך רוח למשך לא פחות משלש שנים. (3) שיהיה תנאי משפחתו באופן שלא יפריעהו מעבודתו ולפיכך משפט הבכורה לבחורים פנוים. (4) שיהיה מבוגר אה"ק התושבים מכבר ולא מאשר מקרוב באו מחו"ל.

ג) השלוחים לעבודה על פי הועד נקראים חניכי החברה ועליהם להנחיל כבוד החברה על ידי חריצותם וזריזותם בעבודה ועל ידי התנהגותם כשורה בכל דבר על פי התורה והמצוה בין במה שבין אדם למקום ובין במה שבין אדם לחברו באופן שיהיו רצוים

למקום ולבריות ומאד מאד יהיו נזהרים לבלתי יתערבו עם שונים ומבקשי תנאות, ואם יש להם תלונת מה יפנו אל הועד והוא ישתדל להסיר סבת התלונה עד מקום שידו מגעת ובכלל יודיעו להועד כפעם בפעם מכל אשר אתם.

ד) החברה מצדה מחויבת לסוכם על חניכיה המתנהגים כשורה כפי כחה גם לתמכם במקרים היוצאים מן הכלל בכספה כפי כחה, ואחר כלות אחד החניכים את צבא עבודתו במשך שלש שנים בהצטיינות על עדות בני המושבה אשר יעבוד בה, על החברה להשתדל בגופה להביאה אל המנוחה ואל הנחלה ונתנה גם סבולת מצדה לתכלית זה לא פחות מחמש מאות פראנק.

ב. מכתב מאת פינס לאייזנברג

בספר „אהרן אייזנברג“ בעריכת עבר הדני (תל-אביב, תש"ז), נדפס מכתב מאת פינס לאייזנברג בדבר סיורם של ר"צ ריבלין ושלמה חיינשטיין במושבות מטעם „חברת ישוב ארץ הקודש“, ולא למותר יהיה אם נביאו כאן:

טובים השנים המוכ"ז שליחי החברה ישוב ארץ הקודש המה, ההולכים לאחינו שבמושבות לתכלית כפולה א) לתור מקום עבודה לפועלים ב) לקנות נפשות לחברה. ובבטחוני כי אתה מצדך עשה תעשה כל אשר לאל ידך למלא אחר חפץ החברה, הנני רק להציג לפניך את האנשים היקרים האלה לאמר לך כי אנשי צורה המה.

האחד הוא הרב ר' יצחק צבי ריבלין נ"י אשר כבר יצא לו שם בתור חובבי-ציון טהר-לב ונקידעת מאין כמוהו. מלבד גדלו בתורה ובקיאותו הנפלאה בספרות התלמודית, הנהו צדיק תמים ורעיון עבודת האדמה באה"ק מעסיק אותו בלי הרף, ולא ינוח איש ולא ישקוט בדבר הזה והכל לשם שמים.

והשני האברך היקר והמשכיל טהר-לב מו"ה שלמה חיינשטיין נ"י היודע גם פרק בשיר. אף הוא איש-חמודות יקר ונכבד.

ועתה בבוא האנשים האלה לפניך קרבם נא בימין צדקך והיית להם לעינים וליד עוזרת ותברכך נפש ידידך
יחיאל מיכל פינס⁶⁴

ג. מודעת החברה על מקנה כפר סבא

מודעה זו נדבקה בשנת תרנ"ח במקומות פומביים בירושלים בשעת המשאומתן של „חברת ישוב ארץ הקודש“ במקנה האדמה בכפר סבא:

בשורה טובה!

ועד חברת ישוב ארץ הקודש מודיע כי גמר קניית נחלת „כפר סבא“ הסמוכה לה, פתח תקוה וכל אלה אשר כתבו ידם לקחת חלק בהנחלה הנזכרת] ימהרו להביא את כסף הפרעון הראשון כמדובר, וכן אלה החפצים להתנחל על הנחלה היא ימהרו לבוא לבית ועד החברה לשמוע פרטי הדברים, כי עוד מעט ימלא מספר החברים.

64) מכתב מהנהלת „חברת ישוב ארץ הקודש“ לר"מ סאלומאן בחתימת זאב יעבץ, יחיאל מיכל פינס וישעיה רפאלוביץ, פרסמתי במאמרי „לתולדות ר' יואל משה סאלומאן“ בקובץ „ישראל“ (תש"י), עמודים 209—210.

אמנם שיטת פירושים אלה היתה אחרת מזו של פירושי החכמים הספרדים. האחרונים ראו את עולמם ראייה יותר ריאליסטית מחכמי אשכנז זה כמובן התבטא גם בפירושיהם.

מן הראוי להעיר כאן על שני פירושים על רש"י שנכתבו על-ידי שני חכמים ספרדים שחיו במאה ה"ט ואשר עדיין נמצאים בכת"י. אחד מהם מר' יהודה כלץ⁴ והשני של ר' דוסא היווני בר' משה מעיר וידיני⁵. שקרא לספרו בשם „פירוש ותוספות“. ר' דוסא נדד בתחילת המאה ה"ט (תאריכים מדויקים חסרים) מבולגריה לאיטליה ולאוסטריה ללמוד תורה. הוא מספר בפירושו שלמד תורה בישיבת וינה אצל החכם ר' אברהם ובגוישטאט אצל הרב ר' שלום⁶.

לפירושו של ר' דוסא יש כמה קוים משותפים עם הפירוש על רש"י לתורה הנקרא בשם „ביאור על התורה“, שעליו אני עומד להלן. גם הפירוש ביאור על התורה וגם פירושו של ר' דוסא נכתבו באוסטריה במאה ה"ט ושניהם מזכירים חכמים אשכנזים בני אותו השם כגון: ר' יהודה החסיד, ר' שלום מגוישטאט, ר' אהרן אשכנזי, ר' יואל הכהן, ר' שמעון אשכנזי. שניהם מביאים דברים מן הגאונים ר' סעדיה ורב האי⁷. ובכמה מקומות יש פה ושם כאילו אותו הרעיון. אבל הקבלות ממש לא מצאתי. יתר על כן, פה ושם מתבלט בגישה לבעיות מסוימות ההבדל שבין האשכנזי הצנוע היושב בד' אמותיו לבין האיש שנדד וראה ארצות שונות⁸. ר' דוסא מכנה כל חכם מאוסטריה בשם „אשכנזי“ נוסף על שמו הראשון וב„ביאור על

(4) העיר וידין היא בבולגריה ע"י גבול יוגוסלביה ונקראת בדין. הישוב היהודי בוידין דאז היה מוצאו מיוון והם קראו לעצמם יוצאי יוון. על ר' דוסא ראה בלוח לונץ X (1904) ע' 55 ובספרו של ש. קרויס על גזירת וינה (גרמנית) ע' 53 וע' 192 (הערה 258) ובמבוא של הרב י. פריימאן ל„לקט ישרא“ (ברלין תרס"ג) ס"י קכד.

(5) כת"י חיבורו של ר' דוסא נמצא בספריית בודליאן ורשום בקטלוג א. גויבויער במספר 203, וקטעים ממנו הוא פרסם בלעטטערבווע שנה ח' עמוד 37—54.

(6) שניהם מביאים פירושים בשם ר' יוסף בכור שור, ויש לציין שבביאור על התורה יש כמה פירושים בשם ר' יוסף בכור שור שאינם בנדפס.

(7) והנה דוגמא אופינית: על הפסוק בראשית ל"ח, ט"ו. כי כסתה פניה, המחבר האשכנזי מאריך מעט בפירושו של רש"י ומסבירו. אחרת ר' דוסא, הוא מסביר את הפסוק הסבר ריאליסטי, וז"ל: ותימא בשביל שכיסתה פניה חושבה לזונה, ר"ל מנהג היה באותו מקום שכל אשה זונה שתהא מכסה את פניה, שכל מי שרואה אותה שיכירנה שהיא זונה. ואני ראיתי במדינת לומברדיאה בעיר אחת ושמה בולוניאה שכל זונה שהיא באה לשם היא לובשת בגדי פשתן כשעוברת בשוק או במבואות של עיר ומקשקשת בפעמון וכל השומע יודע שהיא זונה. ראה לעטטערבווע, שם, עמוד 40.

ספר „ביאור על התורה“

(כתב יד של פירוש על רש"י לתורה שנכתב במאה ה"ט)

מ א ת

שלמה אידלברג

פירושו של רש"י על התורה זכה למספר ניכר של פירושים. רובם יצאו מידי מחברים אשכנזים, ומיעוטם נכתבו על-ידי ספרדים.

מתוך עיון בפירושים הללו נראה שרובם לא באו כדי להשיג עליו, אלא לבאר ולהסביר את דבריו הסבר יתר. פה ושם גיסו המחברים גם להוסיף תוספות על פירוש רש"י. ד"ר י. שפירא פרסם בבצרון חוברת יא"ב (ניו-יורק ת"ש) רשימה של פירושים על פירוש רש"י שנדפסו¹. ברם ישנם פירושים על פירוש רש"י לתורה שנכתבו על-ידי חכמים אשכנזים וספרדים, שעדיין נמצאים בכת"י. החכם א. גויבויער² העיר על הצורך בהכנת רשימה של פירושים אלה, אבל דומני שעד היום לא יצא הדבר לפועל. בחפשי אחר חומר על תולדות יהודי אשכנז במאה ה"ט נוכחתי לדעת, שבמאה הזאת נכתבו באשכנז (בעיקר באוסטריה) מספר פירושים על התורה וגם על פירוש רש"י על התורה. מזה אנו למדים, שאף שעיקר עיסוקם של חכמי הדור ההוא היה התלמוד, הרי הם מצאו ענין גם בחקר התורה³.

(1) לא נטעה אם נאמר שהפרשנים הספרדים היו יותר ביקורתיים בפירושיהם על רש"י מאשר האשכנזים, ע' ראב"ע במבוא לספרו „שפה ברורה“ (הוצ' ג. ה. ליפמאן, פיורדא תקצ"ט) ה, ע"א; י. שפירא בבצרון שם בהערות על יחסו של ר' אליהו מזרחי לפי רש"י, השווה עוד דברי הקדמתו של ר' יהודה בר' שלמה כלץ מאלג'יר, שכתב פי' על רש"י בסוף המאה ה"ט. קטע מפי' זה פרסם א. גויבויער. ר' בהערה הבאה. גם המפרש של רש"י, ר' דוסא, ביקר בפירושו את רש"י, אמנם בזהירות יתרה. על ר"ד זה להלן ע"י הערה 4.

(2) ראה לעטטערבווע שנה ח' (אמסטרדאם 1882/3) ע' 37, ובהשקפה הצרפתית כרך ה' (פאריס 1882) ע' 47.

(3) בין הידועים הם החכמים ר' יעקב מוינה, ר' יום טוב ליפמן ממילהוין, ר' שלמה רונקל, ר' ישראל איסרלין. על ספרות הפרשנות שבתקופה היא ראה בספרו של ל. צונץ צור גנשיכטע, פרק ג', יש לציין שברשימת העובונות למען ישיבות ובתי כנסת שנדבו יהודי נירנברג במאה הי"ד ט"ו נזכרים ספרים וביניהם „פירושים של חומש“ ו„פירושי חומש“. ע' בספרו של מ. שטרן, על היהודים בנירנברג בימי הביניים (גרמנית) ע' 112 וע' 122.

התורה" הוא נזכר בשמו הראשון בלבד. ועוד מהם שנוכרים אצל ר' דוסא בברכת החיים ובביאור על התורה בברכת המתים.

ה"ביאור על התורה" נתחבר, כאמור, במאה ה"ט, אבל שם המחבר חסר בשער ואינו נזכר גם בכל הכת"י⁹). הכתב"ד הנדון נכתב בעיר לייבאך¹⁰ בשנת ה'רע"ה (1515)¹⁰). לפי דברי המעתיק הוא העתיקו מכ"י שנכתב בשנת ה'קצ"ד¹¹ (1434) וכנראה הוסיף המעתיק גם תוספת נופך משלו. מחבר הספר היה, כנראה, מבית מדרשו של המהרי"ל. הרי הוא מביא דברים ששמע מפי המהרי"ל (המהרי"ל נפטר בשנת 1427).

מהפירוש "ביאור על התורה" כשלעצמו אין להסיק שמחברו היה מגדולי הדור ההוא. כי לפנינו רק לקט של אמרות שכל מהותן הוא חומר לדרשות. בספר נזכרים הרבה מחכמי אשכנז ובתוכם שמות חכמים שאינם ידועים לנו ממקור אחר¹²). מאידך מוצאים אנו בו אמרות ורמזים, דברים שנכתבו כלאחר יד ולפי תומם ואשר מהם עולה הד חיי החברה היהודית בתקופה הזאת. מהם גם דברים הנוגעים בקורות העיר לייבאך, שהם בודאי מן המעתיק.

והנה מספר קטעים מסוגים שונים:

א. ענינים היסטוריים.

כת"י דף נא ע"א: "לזכר שהקיסר מאקסימיליאן עשה כאן ק"ק לייבך

(8) הוא נמצא בספריה המרכזית של העיר והאוניברסיטה של צוריק (שווייץ) וסימנו Heid. 26 (היידנהיים 26). הוא היה שייך לאוסף של מוריץ היידנהיים, יהודי מומר שמת ככומר אנגליקני והוריש את ספרותו לקהילה היהודית בצוריק והיא מכרה (או מסרה) את האוסף לספרית צוריק. כאן ברצוני להודות לד"ר שאול אש על שהואיל בטובו להמציא לידי את העתקים שהיו תחת ידו.

(9) לייבאך היא העיר לובליאנה של היום. היתה שייכת לאוסטריה ומשנת 1918 היא שייכת למדינת יוגוסלביה.

(10) בכתב"ד דף נ"א ע"ב כתוב: "... אבל למנין שאנו מונין עתה כאן עיר לייבך, ה' אלפים ושתי מאות ושבעים וחמש לבריאת העולם".

(11) שם, דף נ"א ע"א: "... נמצא שאנו עכשיו ה' אלפים ומאה ותשעים וארבע לבריאת עולם". וכן שם, בסוף דף רנ"ו ע"ב: "אם שחטו סוף שנתו פ"י כגון שנולד הבכור לערב שנת ראש השנה קצ"ד ושחטו בערב ראש השנה קצ"ה אוכלו אותו היום ויום אחד בשנה האחרת". גם מזה נראה שגוף הפירוש נכתב בשנת ה'קצ"ד — 1434.

(12) כגון: אשר רופא (מייסטר עולין) דף מ"ד ע"א; בינדיט כהן, ס"ד ע"א; בער לוי, קי"ז ע"א; גומפרך מקשלא, ט"ו ע"א; גומברעכט מאנדרנך, מ"ו ע"א; גוצלק גומעגן, ל"ו ע"ב; דוד בורטייל, צ"ו ע"א; דוד וינבין, ס"ו ע"ב; זושמן, קצ"ה ע"א; זושקינד מקולוניא, ע"ו ע"א; זלמן אנדרנך, ל"ד ע"א; זלמן מגוטא, רמ"א ע"א; זלמן וראנקין, ל"ח ע"א; זלמן קיצנינגן, ק"ו ע"א; זמלין לוי, נ"ה ע"א; זנוויל לונשטיין, ס"ג ע"א; זליקמאן טויב, ר"א ע"א; מאיר בונא, י" ע"ב; מאיר בינשהיים, י"ח ע"ב; מאיר כץ, ע"א ע"א; שונמן, ג"ד ע"ב; שמואל לונשטיין, קנ"א ע"א.

גירוש בעו"ה והכתבים באו לכאן ק"ק לייבך מהחצר של הקיסר יום א' י"ג טבת ער"ה לפ"ק ולא נתן לנו זמן יותר אלא [עד] ג' סיון"א¹³).

בכת"י שם: "וזאת לדעת שהיה בכאן עיר לייבך ובכל ארץ קריין ושאר סביבות, וגם כן בעיר ויניזיא, כ"ו אדר השני יום ד' לאחר חצות היום לעת הערב ער"א לפ"ק רעש גדול שקורים בלשון אשכנז ער"ד ביב"ן. מאותו רעש שוברו התיפלות והבריגות שלהם וגם כן הבתים והכנינים שנעשו מאבנים וחומות העיר נפלו... וגם הרבה מבצרים של ההרים נפלו... ומי שלא היה וראה זאת לא ראה ולא ידע שום פלא. כי ראינו נפלאות וגבורות השם יתברך... ועוד לא ניכחד הרעש לגמרי, כי לפעמים מזדעזעים הבתים פעם אחת לחודש... ובר"ח ניסן ער"א לפ"ק היינו בבית הכנסת להתפלל בתוכו וג"כ בא רעש והשם יתברך ישלח לנו לטובה ולכל ישראל אמן"א¹⁴).

ב. עניני חברה.

...למה ברא הק' בכל מינים שבעולם הזכר יותר יפה מן הנקבה חוץ מן האשה שהנקבות רובן הן יפות מן הזכרים. לפי שיש לאדם זוג מיוחד ואם היתה כעורה אז היה פורש ממנה". (דף ה' ע"א)

ויקרא י"ד, ל"ו. בטרם יבא הכהן לראות: "וא"ת יבא הכהן וימתין עד שיוציאו הכלים לחוץ שהרי בלאו הכי אינו טמא עד שיסגור הבית. וי"ל זה היה [נותן מקום] לחניפות ומשוא פנים [כי] על כלי עניים לא היה חושש ולא חס ועל כלי עשירים היה חס... לכן אמרה תורה תעשה דין שוה לעניים ולעשירים". (דף קמ"ז ע"א)

ג. ידיעות כלליות.

שמות ב, כ"ג. וימת מלך מצרים ויאנחו ב"י: "כיון שמת למה נאנחו. אדרבה היה להם לשמוח... עכשיו שמת ודרך העולם שכל מלך שמת ובא

13) יהודי לייבאך גורשו בפקודת הקיסר מאקסימיליאן הראשון בראשון ליאנואר 1515. הקיסר נכנע ללחץ העירונים שטענו שיהודי לייבאך לוקחים מהם שער רבית גבוה מאוד. עיין בספרו של מ. שערער: מצבם החוקי של יהודי אשכנז ואוסטריה (גרמנית), לייפציג 1901, ע' 445 וע' 527. הגירוש נזכר גם בספרו של פ. קלון, ארכיוו פיר די לאנדסגעשיכטע דעס הרצוגטומס קריין (גרמנית), לייבאך 1852, ע' 36.

14) על הרעש שבא על לייבאך בשנת 1511 ראה בספרו של פ. קלון, שם, ע' 35. שם מסופר שבשנת 1511 (במארץ) היתה רעידת אדמה קשה בלייבאך ובסביבה, בתים וטירות ניזוקו קשה.

אחר נעשים כל אסירי המלך הראשון חפשים, ועכשיו שמת זה והניחו שאר אסירי המלך חפשים ולא [את] ישראל מיד ויאנחו". (דף נ"ה ע"ב)

על רש"י שמות כ"א, י"ד, ד"ה וכי יזיד ולא שוגג: "אבל היכא דקא מכיין להכותו כגון שהוא משחק עם חברו בחרבות שקוראים בלשון אשכנז שיר"מ¹⁵) והמיתו אימא יהא חייב". (דף פ"ט ע"ב)

על רש"י שמות י"ד, כ"ד, ד"ה ויהם... ערבבם נטל סגניות שלהם: "סגניות פי' שרים המוליכים דגלים במלחמה, לשון סגן, כשהדגלים נופלים סימן כלייה לחייל".

ד. פולמוס דתי.

בראשית מ"ט, י'. לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו וכו': "יבא שלה ולו ר"ת יש"ו, ותשובתו בצדו: לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבא שלה ולו יקתה עמים, ר"ת לא יש מום רע כישו ישתחקו עצמותיו"¹⁶). (דף קנ"ג ע"א)

על רש"י ויקרא י"ה, ב'. ד"ה גלוי וידוע לפניו שסופן לנתק בעריות בימי עזרא: "שמעתי מאבי מורי קודם שבא עזרא היו פרוצים בעריות ובעבודה זרה ובא עזרא ותפש ביצר הרע של זנות וגם תפש יצר הרע דע"ז. ולכן עוד היום לא תמצא משומדים שיש להם תאוה לע"ז רק להנאתן, אבל היצר דזנות סימא עינו אחת דאם הרגו או נחרב העולם". (שם)

[לענין כשלעצמו ע' יומא ס"ט ע"ב].

במדבר כ"ג, י'. ותהי אחריתי כמהו: "תשובה למינים שאומרים כי כל הנשמות היו הולכים לגיהנם עד שבא ישו, והכא משמע דאינו כן. דאם כדבריהם אמאי אמר מות ישירים הלא גם הישרים הולכים לגיהנם לפי דבריהם וכשבא ישו היו נגאלים, אלא ש"מ כי כל מה שהם אומרים הכל שקר הוא". (דף רי"ט ע"ב)

על רש"י דברים א', י"ב, ד"ה ומשאכם מלמד שהיו אפיקורסין: "יש אומרים אפיקורסין לשון בעל מחשבות ויש אומרים אפיקורסין פי' עזי פנים". (דף רמ"ד ע"א)

15) שירמן בלשון אשכנז מימי הביניים פי' סייף וגם סיוף. עיין במילון של לעקסער (הקצר), ע' 184.

16) קטעים דומים מתוך כתי' בשם הדר זקנים הזכיר ר' ישראל לוי במאמרו בהשקפה הצרפתית כרך 49, ע' 36/37.

דברים ל"ב, י"ז, לשדים לא אלה: "בגוי התלוי, אלה חסר ו' והוא בגי' ל"ו רמז לתלוי שהיה בן ל"ו שנה כשנתלה". (דף רע"א ע"א)
דברים, שם: חדשים מקרב באו מקרב כמו מקרב¹⁷) כגון ישו הנוצרי וכיוצא בו". (דף רס"ט ע"ב)

ה. בין ישראל ועמים.

בראשית מ"ח, י'. ולו יקתה עמים: "יקתה ר"ת יודן קרישטן היידן תתרו". (דף מ"ו ע"א)

על רש"י שמות י"ד, ז. ד"ה וכל רכב מצרים... מכאן היה רבי שמעון אומר טוב שבנחשים רצוץ את מוחו: "ועט"א [ועוד טעם אחר] טוב שבגוים אומר הרוג את היהודי". (דף ע"א ע"ב)

[נראה שלפנינו איפה פי' אפולוגטי למאמרו של רש"י]

דברים כ"ג, כ"א. לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך: "וקשה האיך אנו מלויים ברבית לגוי הא כתיב לא תתעב אדומי כי אחיך הוא. י"ל הא דקרי ליה אחיך מיירי לאחר שנתגייר דאו הוי אחיך במצוות"¹⁸). (דף רס"ה ע"א)
ו. הסברים שונים.

על בראשית כ"ט, ט"ו. הכי אחי אתה ועבדתני חנם, הוא כותב: "וכי לבן צדיק הי' שלא רצה שיעבד לו יעקב בחינם [אלא] לעולם רשע הי' ורצה ליתן שכרו לפי ששומר חינם פטור בגניבה ואבידה אבל שומר שכר חייב בגניבה ואבידה לכן רצה ליתן לו שכר כדי שיהא חייב אם יגנב או נאבד". (דף כ"ג ע"א)

על רש"י שמות כ"ה, ד. ד"ה ותכלת צמר צבוע בדם חלזון וצבעו ירוק, הוא שואל: "על זה קשה והלא אמרינן שהיה הצבע של תכלת כצבע השמים שקו' בלשון אשכנז בל"א ולא ירקרק. והר' שמעון ז"ל תירץ: ירוק לשון כי ירוק הוב [ויקרא ט"ו, ח] הפשט וצבעו ירוק על-ידי שסוחטין חלזון עד שירק דמו ממנו, משירק דמו הי' צבעו תכלת שקו' בל"א". (דף ק"ט ע"א)
דברים כ', ו. אשר נטע כרם ולא חללו: "רגילים היו שעושין מחולות בשעת הבציר". (דף רס"ג ע"א)

[מעין זה בראב"ע וברמב"ן על האתר.]

17) [נ"ק שצ"ל: מקבר, והוא רומז כאן לענין הידוע. והדרוש הוא עפ"י מ"ק ט' ב': אל תקרי קרבם אלא קברם.]

18) ועי' את תשובתו הדומה של ר' יום טוב ליפמן ממילהויוען, שנשאל שאלה זו, ספר הנצחון סי' רע"ב.

ז. דברי תורה בשם אשה מרת קילא ז"ל¹).

על רש"י ריש ויצא: "ומרת קילא ז"ל תירצה על ידי שאמרה רבקה קצתי בחיי ובשביל שהלך עשו אל ישמעאל, ויצא יעקב". (דף כ"ב ע"א)
על רש"י בראשית ל"ג, י. ד"ה ותרצני: "ומרת קילא ז"ל תירצה דדעת רש"י שלא לטעות [ולפרש] ותרצני כמו פייסתי שהוא משמע שעשו פייס את יעקב והוא משמע שעשו חטא כנגד יעקב שרצה לפייסו... משום דלא מצינו בשום מקום שעשה עשו שום דבר ליעקב לכך הביא רש"י [ראיה מהקרבות] כמו הקרבות באים לפייס ולרצות לא שהקב"ה פייסם אלא שהקב"ה נתפייס להם. אף כאן נתפייס עשו ליעקב שהיה עשו כועס עליו ולון פ' רש"י נתפייסת לי ולא פייסתי". (דף כ"ח ע"א)

על רש"י בראשית מ"ה, כד. אל תרגזו בדרך... דבר אחר אל תפסיעו פסיעה גסה: "ומרת קילא ז"ל תירצה אל תפסיעו פסיעה גסה... משום דאמרינן כל מי שפוסע פסיעה גסה נאבד ממנו חלק אחד מת"ק חלקים של ראות עיניו". (דף מ"א ע"א)

[ע' בברכות מ"ג סע"ב וגם בשפתי חכמים על האתר.]

(19) על נשים שלמדו תורה באוסטריה במאה ה־19 ראה בלקט יושר ב', ע' 19 וע' 37.

התנגשויות האורתודוקסים והריפורמים בצרפת*

מ א ת

ז. שייקובסקי

משכילי צרפת

א'

מספר היהודים בצרפת במאה השמונה עשרה היה 40,000 בערך. בתוכם היתה קבוצה קטנה של אינטליגנציה חילונית. רובה של קבוצה זו היה מעדת הספרדים, והכי־נכבדים שבה הם: אברהם פורטאדא (1756—1817), ושיראג־דיסט פעיל ונשיאה של הסנהדרין שנתכנסה מטעם נפוליון I; יעקב ראדריגו פערירא (פרירה) (1715—1780), החלוץ בהוראת הדיבור לאלמים־חרשים; הפולמסן יצחק דה־פינטו (1715—1788); העורך־דין לוי פראנצוא דע באפלערי (1752—1817), המחבר של תולדות יהודי ספרד בצרפת (1799); דוד גראדיס (1742—1811), מחברה של ספרים אחדים בפילוסופיה השטחית פופולרית. אפשר למנות כאן עוד יהודים אחדים מבורדו בעלי ביבליותיקות פרטיות הגונות. ברם, מאידך, עלולה הסתכלות בקרתית לצמצם את הקבוצה הנ"ל. כי יצחק דה־פינטו חי באמשטרדם ובקושי יש לחשבו ליהודי צרפתי. ובאפלערי היה, כנראה, מומר. יש אמנם לפרט עוד ספרדים אחדים מפורסמים בתור אימנים זמרים, ציירים ורופאים וכו'. וכן יש למצוא איג־טליגנטים מתקדמים אחדים גם בתוך העדה האשכנזית². כמה וכמה יהודים השתתפו במאורעות של שנת 1789 ויש לשער שהיו בעלי השכלה חילונית מסוימת. השפה הצרפתית היתה בוודאי שגורה בניהם³. אבל כשנשאל את

* בהערות אשתמש בקיצורים אלה: ביבליוגרפיה — המקורות בדפוס שבנספח שבסוף המאמר; ביהמ"ד לרבנים — אוסף תעודות ומסמכים ע"א האורתודוקסיה והריפורמה שבספרית ביהמ"ד לרבנים בניו־יורק; AN—Archives Nationales; AI—Les Archives israélites; UI—L'Univers israélite.

(1) אכמ"ל אבל אשוב עוד במ"א לענין זה.

(2) לבעיה זו ע"ע במאמרי: "The Sephardic Jews of France during the Revolution of 1789". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXIV

עצמנו מה היה טיבה והשפעתה של אינטליגנציה זו ובמה התבטאה יהדותה? לא נימלט ממסקנה ותשובה שלילית ביחס להרוב הגדול שבהם.⁵

במהפכת 1789—1800 פרסמו יהודי צרפת עשרה ספרים במקצוע הדת, מהם נדפסו ששה בצרפת גופא. בתקופה זו נדפסו ג"כ שלשה ספרים בצרפתית על נושאים יהודיים. שנים מהם כאילו ספרים פילוסופיים, שנתחברו ע"י הגביר והפרנס דקהלת בורדו דוד גראדיס ואשר ערכם היה דל ושום אדם לא התייחס אליהם ברצינות. הספר השלישי, ספר ההיסטוריה של באפלערי, היא התרומה הרצינית היחידה של קבוצה זו. בתקופה הנ"ל פרסמו יהודים גם 48 מסות ועלונים על נושאים כלליים, בלתי יהודיים, אבל הם לא עוררו ענין רב. רבת הערך היו רק החוברות לטובת האמנציפציה של היהודים שנכתבו בעיקר ע"י זלקינד-הורביץ, ישעיה בער בינג ובער יצחק בער. הם כתובים בכשרון, בתבונה ובאומץ רוח. ברם מחוברות אלה נכתבו כ"א ע"י מחברים יהודים וכ"ד ע"י אינם-יהודים, אף שאחדים מהם נחתמו ע"י יהודים. והמחברים הלא-יהודים לא נפלו מחבריהם היהודים לא בכשרון ובידיעת הענין ולא באומץ רוח. מבין אלו ה-45 העלונים דנו 10 של מחברים יהודים ו-16 של אינם-יהודים על נושאים מהמדרגה השניה כחובות הקהלות, חיסול קהלות וכדומה.⁶

מעין זה הוא גם הסיכום בנוגע לתקופה הבאה של האימפריה הראשונה. משנת 1801 עד 1815 פרסמו יהודי צרפת 12 ספרים דתיים בעברית, י"ג בצרפתית על נושאים יהודיים. כמו כן נכתבו על ידם גם 22 חבורים קלי ערך על נושאים לא-יהודיים. רק לאחדות מן החוברות שדנו על זכויות היהודים יש איזה ערך והמשובחה שבהן היא כנראה זו של מישעל בער משנת 1801. כאמור, כתבו אז גם כמה לא-יהודים אי-אלה חוברות מצויינות

(1955), 157; "The Comtadin Jews and the Annexation of the Papal Province by France, 1789-1791." *The Jewish Quarterly Review*, XLVI (1955), 192-93; "French Jewry during the Thermidorian Reaction." *Historia Judaica*, XX (1958), 102-104; "Gli Ebrei nei club dei Giacobini durante la rivoluzione francese del 1789." *La Rassegna Mensile di Israel*, XXIV (1958), 296-304.

3) לדעתי אין למנות על אינטליגנציה יהודית חילונית כל סופר, עורך, רופא וכ"ו שנולד יהודי אף שאין לו שום זיקה שהיא ליהדות. ולפי"ז קבוצת האינטליגנציה תצומצם עוד יותר.

4) Z. Szajkowski, "The Emancipation of Jews during the French Revolution of 1789. A Bibliography of Books, Pamphlets and Printed Documents, 1789-1800." *Studies in Bibliography and Booklore*, IV-V (1958-1959).

לטובת היהודים. המרץ וכח היצירה הספרותית של המחברים היהודים התגלה אז בעיקר בכתיבת שפעת שירים לכבודו של נפוליון הראשון ומשפחתו.⁷

ידועים הם הוויכוחים שהתנהלו בשעת מלחמת האמנציפציה בנוגע לבעיה, אם להמשיך ולהחזיק או לוותר על זכות האוטונומיה של הקהלה היהודית. בפטיציה שלהם מיום 26. 8. 1789 וויתרו יהודי פריז על כל זכות אוטונומיה. לעומת זה הביעו היהודים האשכנזים שבאלזאס, מעץ ולטרינג בפטיציה שלהם מיום 31. 8. 1789 דרישה נוגדת. ורק אחרי שדרישה זו התקפה קשה בוויכוחים שעליה באספה הלאומית שבכ"ג וכ"ד לדצמבר 1789, וויתרו היהודים בפטיציה מיום 28. 1. 1790 על כל דרישה שהיא בנוגע לזכויות כאלה.⁸

הנהנה עוד הבעיה עד כמה השפיעה בנדון זה המחלוקת שבין הארטודוקסים והמשכילים. אין ספק בדבר, שהארטודוקסים היו מהססים מלוותר על כל זכויות הקהלה למען קבלת זכויות אורח מלאות. נציג המהפכה הפריזאית שבמחוז מאזועל, פראנסוא רענע אויגוסטען מאלארמעי, כתב בדו"ח שלו על היהודי הארטודוקסי יוסף גוגענהיים, שנאסר בשעת הטיור, שהוא אדם מסוכן ופנטי והיה מעדיף שהיהודים יוותרו על זכויות אורח אקטיביות כדי שיוכלו להחזיק באורח-חיים הישן.⁹ כדברים אלה כתב אח"כ גם המשכיל הצרפתי, אלרי טערקעם (1782—1862) על סערפבער, פרנסה של קהלת גאנסי.¹⁰ כשהמשכיל והשתדלן בער יצחק בער מנאנסי מסתפק עדיין אם כדאי הוא לוותר על זכות קהלות אוטונומיות לשם קבלת זכויות אורח מלאות.¹¹ הוא הותקף בגלל זה קשה במאמר שנכתב ע"י בן-אחיו, הרופא יעקב בער מנאנסי. בו הוא התקיף את "השלטון הדספוטי" של הקהלות

5) Idem, "Judaica Napoleonica. A Bibliography of Books, Pamphlets and Printed Documents, 1801-1815." *Ibid.*, II (1956), 107-52.

6) [Jacques Godard,] *Adresse... 26 août 1789*. Paris, 1789, pp. 6-7; *Adresse présentée à l'Assemblée Nationale, le 31 août 1789... n.p.*, [1789], p. 13; [Jacques Godard,] *Pétition... le 28 janvier 1790... Paris, 1790*, p. 95.

7) R. Paquet, *Bibliographie analytique de l'histoire de Metz pendant la Révolution 1789-1800*. Paris, 1926, pp. 640, 759, 932, 1090, 1093.

8) *AI*, IV (1843), 725-26.

9) B. I. Berr, *Lettre... à Monseigneur l'évêque de Nancy... Paris, 1790*, pp. 17-19.

היהודיות ודרש את חיסולן¹⁰). היהודי הפולני זאליקנדי-הורביץ (1740—1812), שנלחם עבור אמנציפצית היהודים בצרפת, דרש ב"אפאלאגיה" שלו (1789), שממכות הרבנים תצומצם לתוך כתלי בית-המדרש, ומחוצה להם לא יהיה להם שום שלטון שהוא על חיים היהודים. במכתבו מיום 20. 9. 1789 לועדת הדו"ח של האספה הלאומית הוא מזהיר על הפנטיזם של ראשי הקהלות. "האינקוויזיציה הרבנית", ועל "הכלוך" שבקהלה¹¹). ודווקא יצחק בער מנאנסי, סערפבער מאלזאס ושתדלנים אשכנזים אחרים שהטילו ספק ביעילות הוויתור על זכות אוטונומית הקהלות, היו חלוצי תנועת ההשכלה בצרפת. ברם הם היו משכילים מתונים ושתדלנים בעלי חוש מעשי. לעומת זה התרחקו יעקב בער וסייעתו בכלל מחיי הצבור היהודים האקטיביים¹²).

הפולמס שפרץ בקהלת מיץ בשנת 1789 בנוגע לסילוק חובות הקהלה מפיץ אור מסוים גם על ההתנגשויות שבין האורטודוקסים והריפורמים. החובות ששולמו למלווים נוצרים היו מתקופת השלטון הישן ו"צעירי" קהלת מיץ, שהתחנתו אחרי המהפכה, סירבו להשתתף בסילוקם. וכנראה היה יסוד התנגשות זו יותר מסתם התנגדות למס קהלה. דו"ח של ראשי המשטרה המחוזית מיום שלושים במרץ 1801 מדבר בפירוש על התנגשות שבין ה"פנטיקאים" ובין הצעירים שכבר הצליחו לספוג לתוכם את האידיאות החדשות¹³).

צעדי משכילי צרפת הראשונים נעשו בהשפעתה הישירה של משה מנדלסון וסייעתו שבגרמניה¹⁴). המאמרים הראשונים לטובת היהודים בצרפת

10) *Lettre du Sr. Jacob Berr*... n. p., 1790. 10 pp.

11) Zalkind Hourwitz, *Apologie des Juifs*. Paris, 1790, pp. 38-39; Robert Anchel, in *UI*, XCII, No. 38 (1937).

12) בנוגע לעצם הבעיה של אמנציפציה ואוטונומית הקהלה השתדלתי להעיר, שבעיקר הדבר לא היתה הברירה בידי היהודים. סו"ס הוכרחו לוותר על זכויות אוטונומיות שהיו בנגוד ליסוד העיקרי של שלטון המהפכה — אחידת הריפובליקה. ההיסטוריונים המתוחכמים, אם ויתור זה כדאי היה, לא התחשבו בעובדה, שהיהודים שבתקופה זו לא יכלו להשאר בצרפת של המהפכה אורחים ממדרגה שניה. אכן אף עמדת הממשלה בנדון זה לא היתה עקבית. המהפכה דרשה חיסול הקהלה, אבל למען סילוק החובות דרשה ג"כ להמשיך בהחזקת הקהלה בצורה מסוימת. ע"ע בספרי "עצם חיסול הקהלה, אבל למען סילוק החובות דרשה ג"כ להמשיך בהחזקת *Autonomy and Communal Jewish Debts During the French Revolution of 1789*. New York, 1959, X, 182 pp.

13) *Ibid.*, pp. 84-85.

14) ענין זה שנוי במחלוקת, ע"י Georges Rivals, *Notes sur le Judaïsme libéral* (de 1750 à 1913). Thèse... Montauban, 1913, p. 83: "La France ne suivait l'Allemagne que de très loin et sans enthousiasme." השתדל להסביר את תנועת הריפורמה בצרפת בסיבות מקומיות; אחר שלטון הריסטורציה התעוררה בצרפת

נכתבו בהשפעת מנדלסון. בהצעתו הכניס קריסטיען ווילהעלם דאם לתוך ספרו תזכיר על מצבם של יהודי אלזאס, אשר המנהיג סערפבער שלחו למנדלסון. בשנת 1787 פרסם מירבו את ספרו על מנדלסון¹⁵).

זלקינד-הורביץ ומשה ענשהיים (מ. בריסאק, 1750—1839) היו מידידי מנדלסון. לשלשת הלוחמים בעד האמנציפציה שמתוך היהודים האשכנזיים, סערפבער (1730—1793) משטראסבורג, ישעיה בער בינג (1759—1805) ממיץ ובער יצחק בער בינג (1744—1828) מנאנסי היו יחסים קרובים עם ההשכלה בגרמניה. דרך אגב, מקבוצה זו היה רק בינג בעל ידיעות באמת רחבות. והאחרים היו בעיקר אנשי מעשה ובעלי גסיון במלחמה בעד זכויות היהודים. אף בתוך הספרדים היתה בלי ספק תנועת השכלה שבזמן קדום מאד התחילה להטות לריפורמה. הפרנס והגביר מבורדו דוד גראדיס לא היסס מלהודיע באספת יהודי בורדו ביום 6. 7. 1806: "יהודי בורדו ובאיצן רחוקים מלהכיר את המשנה והתלמוד כיסוד חייהם המאורגנים כדרך היהודים האחרים [האשכנזים]. הם מסלקים מאמונתם את הכל המתנגד להגיון הישר ולרוחו הפשוטי של התנ"ך"¹⁶), בקשר עם נסיונות הראשונים לארגן מחדש

בכלל נטיה אנטיקליריקלית. היהודים נסחפו בורם ועשו מלחמה משלהם, נגד הרבנים ודתם הם". אולם אף הוא מודה שהריפורמה הגרמנית השפיעה במדת מה. לעב הגן על רבני צרפת וכתב שהם היו ליברל וטולרנט. לעומת זה הוא מתאר אלרי טערקעם (צרפתי) וסייעתו כ"כנופיה ליברלית". ע"י בספרו *Biographie d'Albert Cobn*. Paris, 1878, pp. 153-54. איזידור לעב היה עסקן והיסטוריון רציני, ע"י REJ, "Isidore Loeb." Zadoc Kahn, (1892), 161-183; Israël Lévi, "Bibliographie des travaux d'Isidore Loeb." *Ibid.*, 184-195.

מ"מ אין לבטל כלאחר יד את דעת א. לעב אף ששמעון בלוך, המו"ל של ליאוניווער איורשעליט האורטודוקסי כתב בשנת 1844 (1, מעמ' 2) שהקונסטיטוציה משנת 1830 חיזקה באלוס בקולר הסתת הגלחים, ולדעתם היא משמשת בעיקר הדבר רק נשק במלחמה נגד השלטון הליברלי. ע"י במאמרי: "פרעות באלוס בעת המהפכות של 1789, 1830 ו-1848", ציון, XX, מעמ' 92. אכן בתקופה זו העזי רופא יהודי-ריפורמי לכתוב: האמנציפציה של היהודים הוא מעשה אנטיקתולי, ע"י Michel Lévy, *Coup d'oeil historique sur l'état des Juifs israélites en France et particulièrement en Alsace*. Strasbourg, 1836, p. 27.

15) Chr. W. von Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*. Berlin-Stettin, (1781), *De la réforme politique des Juifs*. Dessau, 1782; H. G. Cte de Mirabeau, *Sur Moses Mendelsobn*... Londres, 1787.

16) "... Les Juifs de Bordeaux et de Bayonne, loin de vouloir faire de la Misna & du Talmud, comme les autres juifs, la besse fondamentale de leur discipline, rejetant de leur croyance ce qui s'y trouve contraire ou non conforme au bon sens & au sens littéral de la bible, sur lesquels ils fondent les dogmes qui peuvent les intéresser." הבאה זו היא מתעודה שברשותו של המחבר.

את חיי הקהלה בצרפת פנו יהודי בורדו בשנה זו אל בן-עירם שבפריז ב. ראָדריגֶז, שיודיע להם על תכנית היהודים האשכנזים והשתדלותם להכניע את היהודים "תחת העול הרבני"¹⁷). יתכן, שזאת היתה אחת הסיבות, שהשליחים הספרדים מיהרו כל כך להסכים לדרישות הקיסר, בניגוד לדעת שליחי האורתודוקסים¹⁸).

ב'

על תנועת ההשכלה שבצרפת במובן ההשכלה שבמזרח-אירופה אפשר לדבר רק בתקופה הראשונה, עד בערך 1815. במשך רבע המאה שאחר המהפכה נשתנה בהרבה הרכבו וטיבו של חוג המשכילים בצרפת. מספר רב של יהודי צרפת הקדימו — ובאופן יחסי במדה מרובה יותר מאשר בארצות אחרות — להגיע לעמדות נכבדות וגבוהות בשדה התרבות הכללית מבלי להודקק תחלה להשפעת ה"השכלה". פרוצס זה הלך והתהווה במהירות בעיקר אחר שנת 1815. לדוגמה: בשנות 1820—1850 אנו מוצאים כבר הרבה יהודים מחברי ספרים על נושאים לא-יהודיים. מספר המחברים מגיע למאות וביבליוגרפיה מסודרת תכיל ספר שלם. אכן, לרובם של מחברים הללו אין שום קשר וענין להשכלה. רובם מצאו להם דרכים מחוצה להשכלה, דרכים שהרחיקום לגמרי מחיי היהודיים ושהביאום לגבול שמד, ואפילו לשמד גופא.

אף לפני כן היו משכילים שלא היו שומרי מצוות, אבל הם לא ניתקו את הקשר עם הכלל היהודי. טיפוס אופיוני מסוג זה היה יעקב לאזארד (1759—1840), ידידם של זאלקינד הורביץ ומשה ענשהיים. הוא היה יחד עם בער יצחק בער במשלחת היהודית לאספה הלאומית וגם ציר לסנהדרין. הוא התפקר, ולדעתו היתה מחובת המשכילים בשעת המהפכה להכין בראשונה את היהודים ולסגלם לאמנציפציה מלאה¹⁹). לא ידוע אם לרעיון כזה היה באמת מהלכים בחוגי המשכילים בעת מלחמתם לאמנציפציה, אולם הדעת

17) "Mr. Fonséca écrivait à son gendre Mr. [B.] Rodrigues pour le prier de nous tenir exactement avisés des vues, démarches et travaux de la commission nommé à Paris, des dispositions du Ministère, et de l'influence des dires & projets déjà présentés par les Juifs du Nord, tendants à nous replacer sous le joug Rabbinique..." מפרוטוקול שבארכיון הכללי לתולדות ישראל, ירושלים.

18) Z. Szajkowski, *Agricultural Credit and Napoleon's anti-Jewish Decrees*. New York, 1953, pp. 94-98.

19) *AI*, I (1840), 469.

נותנת שהוא נולד רק אחרי שהוברר שלמרות האמנציפציה המלאה לא נהרו המוני היהודים אחרי ההשכלה. כדאי עוד לציין, שבתקופה זו לא היה בכלל חוג משכילים די גדול שיהיה בכחו למלאות תפקיד כזה. ועוד, הרי עיכוב האמנציפציה עד הכנת היהודים אליה היה בפירוש נגד העקרון הרולוציונרי-האוניברסלי של השלטון החדש.

מ"מ מזה, שגם בלי השפעת ההשכלה נתרופף אצל הרבה יהודים הקשר עם הצבור הדתי. בתקופתה החלוצית של תנועת ההשכלה בצרפת, בשנות 1789—1800, היו מקרי שמד מעטים מאד, אבל הם נתרבו בשנים הבאות. אולם קשה להגיד, שזה היה בעטיה של ההשכלה. מאידך קשה גם להסכים לדעתו של המשכיל גרשון לוי וסייעתו, שההשכלה עצרה חלק של היהודים מן השמד²⁰). כי המהפכה הצרפתית, בניגוד לארצות אחרות, הכניסה גורם חדש לחיים היהודיים. יהודי שרצה להתרחק מן הצבור היה בידו לעשות זאת מבלי להשמד. רק אחרי כן, כשנתחדשו הרבה מרגשיו האנטי-יהודיים של השלטון הישן, נשתנה המצב בנדון זה.

הפדגוג והמשורר אויזשען מאנועל (1825—1901) כותב בשנת 1845 שכשהסיתוהו לשמד לא נודעזע מן הרעיון לעזוב את אמונת אבותיו, שהרי היה עליו רק לעבור מדת אחת שאינו מאמין בה לדת אחרת שגם בה אינו מאמין, להמיר טעות בטעות, שקר בכזב, להטיף לקלות הלב בלי אמתלא אפילו של הכרה ושיכנוע²¹). ברם האנטיסמיטיזם פקה את עינו והוא נעשה אח"כ בשנת 1860 לאחד ממייסדי "חברת כל ישראל חברים". מקרה זה הוא אופיוני לכמה וכמה יהודים מבני דורו.

השתמשנו עד כה בביטויים: משכילים ואורתודוקסים, אבל מן שנת 1830 יותר מקום לכנותם ריפורמים ואורתודוקסים. וכפי שיתברר בהמשך מאמרנו אפשר היה למצוא בצרפת בשני המחנות הרבה מקווי ההשכלה האפיוניים שבארצות אחרות. בשניהם נמצאה אינטליגנציה פרופסיונלית שנשארה ביהדות.

הנהגה לדוגמה אי-אלה שמות אחדים מחוג יהודים עורכי-דין שבצרפת דאו: הרפובליקני אדולף כרמיה היה ריפורמי מובהק, רפובליקני אחר, מישל העמערדינגער, שבתקופת המונרכיה שבחודש יולי, הגן על הרפובליקנים ובעת הפוגרומים באלזאס בשנת 1848 נשלח לשם כקומיסר ממשלתי, היה

20) ביבליוגרפיה, מס' 75, עמ' 3.

21) Eugène Manuel, *Lettres de jeunesse*. Paris, 1900, p. 58.

מנהיג הצבור היהודי המסורתי²²). בשנת 1847 הצהיר הפילוסוף והריפורמי אדולף פראנק (1809—1893) אודות המועמד למשרת הרב הכולל בפריז, הרב שלמה וואלף קליין, שהוא עולה אמנם בידיעותיו החילוניות על המועמדים האחרים, אבל בהשקפותיו האורתודוקסיות הוא כאילו מאתים שנה אחורנית²³). למשה מנדלסון היו מעריצים גם בין המשכילים האורתודוקסיים. תמונתו נדפסה בהוצאתו האורתודוקסית של אלכסנדר בן-ברוך קרעהאנזש (1791—1872). הוא התקומם נגד הרעיון שרק הריפורמים יהיו מעמידי מצבת זכרון למנדלסון היושב בעטרת אלמות בין בחירי המין האנושי המסתופפים בצל שדי²⁴).

בארצות אחרות היתה ההשכלה ברגיל נושאת הדגל של רעיונות פוליטיים — סוציאליים מתקדמים²⁵). אבל אחרת בצרפת. המשכיל אדולף כרמיה היה בפוליטיקה הצרפתית ממנהיגי האופוזיציה הריפובליקנית²⁶). המשכיל אַלְרִי טערקעם (צרפתי) מכנה את המהפכה של שנת 1789 „המהפכה המקודשת שלנו”²⁷). לעומת זה הטיפו המשכילים אדולף פראנק וגרשון לוי (1784—1864) הוקרה ואהבה לשלטון הישן²⁸). וכפי שנראה עוד, היו אפילו ימים שהאורתודוקסים ככח מאורגן תמכו בשלטון הריפובליקני וניצלו את עליתו לשם רכישת עמדות חדשות; היה זה גם בשנת 1848 וגם בשנת 1870. ברם, אין לראות בזה עקרון פוליטי משותף לכולם. בנימין גראדיס (1789—1858), מנהיג אורתודוקסי של הקהלה הספרדית בבורדו, היה מונרכיסט נלהב ומתנגד גועז של השלטון הפרלמנטרי²⁹).

בעית עני ועשיר

אין ספק בדבר, שעניי העם התרכזו בעיקר מסביב להאורתודוקסים שהגנו על עניניהם, כגון מסים, בשר כשר, מצות וכו'. בעית עני-ועשיר

(22) ביבליוגרפיה, מס' 70-71, 125, 196.

(23) ביבליוגרפיה, מס' 125, עמ' 18.

(24) ביבליוגרפיה, מס' 34, עמ' 47.

(25) ע' לדוגמא: ד"ר רפאל מאהלער, דער קאמף צווישן השכלה און חסידות אין גאליציע אין דער ערשטער העלפט פון 19טן יארהונדערט, נירנאָרק, 1942, עמ' 82.

(26) S. Posener, *Adolphe Crémieux*. Paris, 1933, 2 vols.

(27) *AI*, IV (1843), 726.

(28) Z. Szajkowski, *Autonomy...*, p. 17, n. 43.

(29) ז. שייקאָוסקי, „די קאָמפן אַרום דער וואַלטיסטעם אין די יידישע קהילות אין פראַנקרייך, 1850—1880”, ייונג בלעטער, XXXV (1951), 143-145.

היתה קיימת וגרמה על כל צעד ושעל לחיכוכים בקהלות. בקהלות יותר גדולות לא היה בידי העניים להבטיח קבר למת ליותר מחמש שנים³⁰). בשנת 1823 קבלו בקאָלאַמאַר על גבאי ביהכ"נ שקרא יותר מדי עניים לעלות לתורה³¹). בשטראסבורג בטלו את מכירת העליות והתחילו לחלקן עפ"י ערך המס שכל אחד משלם³²). יהודי בורדואי אחד בשם Noé כתב בשנת 1838 בענין הוויכוחים לשיפור תקנות הקונסיסטוריות, שהעשירים „מתקדמים” והעניים נשארים בדתיותם הפאנאטית³³).

לשם פתירת בעית העוני היהודי האיום חיפשו הריפורמים אמצעים קיצוניים, אבל לא פוליטיים-מהפכניים. בי"ג לאוקטובר 1823 הוציאה הקונ-סיסטוריה של מורד-הריין כרוז לעניי-ישראל שיתיישבו טרם יחליטו להתחתן ולהוליד בנים בחיי עוני ודוחק³⁴). הריפורמי גרשון לוי כתב „שסכנת עניות יסודה בראש ובראשונה באמונות תפלות”. הוא הטיף לצמצום מספר חתונות של העניים ולהפסקת „הכנסת-כלה” וכו'. בנדון זה הוא הרחיק לכת עד שחזר על השיטה אנטישמית הישנה, שלרגלי מספר החתונות הגדול של עניי ישראל עלתה האוכלוסיה היהודית שבמיץ ממספר ארבע משפחות בשנת 1567 למספר 480 בימי התחלת האמנציפציה³⁵). יתכן שזה רק מקרה, אבל עובדה היא, שבנימין גראדיס, מנהיג האורתודוקסיה בבורדו, יצא עוד לפני כן נגד התיאוריה המלטווינית של הגבלת התולדה³⁶). ואפשר שלרגלי זה התעורר ריפורמי אחר, אַלְרִי טערקעם (לא המכונה צרפתי) לחבר בשנת 1845 מחקרו הסטטיסטי-איקונומי המצוין על אוכלוסית הרובע היהודי במיץ³⁷). סמוך למאורעות של שנת 1848 יסדה קבוצת יהודים אורתודוקסים בפריז „קלוב דמוקרטי יהודי”, לפי דוגמת הקלובים הפופולרים המרובים שנוסדו בימים ההם. קלוב זה היה רפובליקני בכיוונו הפוליטי ואורתודוקסי בעניני

30) Z. Szajkowski, *Poverty and Social Welfare among French Jews* (1800-1880). New York, 1954, pp. 41-47.

31) בית המדרש לרבנים, מס' 65, עמ' 179-180.

32) בית המדרש לרבנים, מס' 110, עמ' 306-307.

33) בית המדרש לרבנים, מס' 46, עמ' 254-267.

34) *Le Consistoire israélite de la circonscription de Strasbourg. Aux israélites du département du Bas-Rhin*. Strasbourg, 13 octobre 1823. Placard.

35) ביבליוגרפיה, מס' 77, עמ' 8-5.

36) B. Gradis, *Des classes inférieurs et des rapports qui les unissent aux autres classes de la société*. Paris, 1830, pp. 12-13.

37) O. Terquem, *Quelques réflexions à propos d'une lettre*. Metz, [1845], 16 pp.

דת. "לא וועריטע" (האמת), כתבי־העת של קלוב זה, הדפיס בגיליונו הראשון מיום 17. 5. 1848 את הסיסמא: "נאמנות למולדת, נאמנות לריפובליקה, שוויון ואחוזה". היה זה בהתאם לעקרונ שנוסח ע"י המנהיג האורתודוקסי אלכסנדר בן־ברוך קרעהאנזש, ממייסדי הקלוב, עוד בשנת 1846: "מסורת־בעניני דת ומתקדם בחיים הצבוריים"³⁸.

קלוב זה דרש והצליח להנהיג משטר דמוקרטי בשיטת הבחירות לקהלה. הוא השמיע גם דרישות בעניני מס הקהלה, כשרות, קבורת ישראל לעניים, מצות, עליות ומקומות בביהכ"נ (שטעט בלע"ז) וכדומה. ענינים שעליהם נלחמו העניים האורתודוקסים עם הריפורמיים העשירים. בתשיעי לאפריל 1848 הצהיר קרעהאנזש בקלוב בנוגע למכס שעל בשר כשר: "אין אנו רוצים שיתנו צדקה על חשבוננו, שיטילו מסים על שכבת הצבור הבינונית בכדי לתת צדקה לעניים. יודעים אתם יפה, רבותי, שהמכס שעל הבשר הכשר פוגע בעיקר במעמד הבינוני, שהרי אין מכס על הבשר הטוב". הקצבים התחילו באמת למכור בשר כשר במחיר מוזל³⁹. ש. בלאך, המו"ל של האורגן האורתודוקסי "לאוניווער איוראעליט", כתב באוגוסט 1849: "המהפכה [1848] פורצת וכל הריפורמים נדוקים כעפר ונעלמים כע"י מקל־קסמים. מהומה ופחד תוקפת את שורות הניאוי־יהודים, עם כל יריית־רובה ברחוב מתערערת אבן מבנינם... אכן, הזמן עשה חשבון עם השגיאות והגן על זכויותיה של דת עתיקה, יחידה ואחידה ובלתי מחולקת... די היה ביום אחד של מהומה וסערה לחשוף את כל דלות חשבונותיהם ועצומותיהם הם. הפקיד הממשלתי שהקריב ורמס ברגליו חקי דתו הקדושים שלא יעכבוהו בהשגת המשרה ומילוי תפקידה הודח ממשרתו ונעקר ממעמדו, שבעדו שילם במחיר חדות אמונת נעוריו ותקות גאולת נפש נצחית"⁴⁰.

ברם התקוממות אינסטינקטיבית זו מצד כמה מנהיגים אורתודוקסים נגד עושק ולחץ העניים איננו אומר הכרת־מעמדות ברורה. בן־ברוך קרע־האנזש כתב בשנת 1848, שכל צמצום בשעות עבודה צריך לגרור אחריו צמצום בשכר עבודה. אחרת, יבוא לרגלי זה חורבן על המסחר שלא יוכל יותר להתחרות בשוקי חו"ל. האורגן הריפורמי הטיף לפוליטיקה מתונה ומתזכרת בין הסוציאליזם מזה ובין הריאקציה הקטולית מזה. והעורך של

38) *La Paix*, 1946, 24.

39) ז. שייקובסקי, "די רעוועלוציע פון 1848 און די אינעווייניקסטע קאמפן אין פראנצויזישן יינטום", י"ז אין פראנקרייך, ניו־יאָרק, 1942, ו' 235-205.

40) *UI*, V (1849), 3-4.

האורגן האורתודוקסי הג"ל הוציא חוברת קיצונית חריפה נגד סוציאליזם. מאמר זה נדפס לפני כן בכתב־עת שלו. מעין חוברת חריפה כזו נגד הסוציאליזם פירסם אז גם המנהיג הריפורמי, הפילוסוף אדולף פראנק⁴¹. עוד בשנת 1828 מחה המשכיל מישעל בער (1780—1843), בנו של השתדלן בער יצחק בער, נגד זה שהנהלת הקהלות היא בידי "ספקים (ליוורנטים) ובנקירים". המנהיג המסורתי בן־ברוך קרעהאנזש הציע — מתוך לעג והלצה — שהיהודים העשירים ישלחו לקונסיסטוריות נציג אחד משלהם; העניים ג"כ אחד והמעמד הבינוני, היינו רוב היהודים, ישלחו שנים כמנין שני המעמדים הראשונים. "לאוניווער איוראעליט" המסורתי כתב בשנת 1858 נגד הטרדיציה המקובלת והמסוכנת לבחור לקונסיסטוריה יהודים עשירים. ברם בינתיים — בשנת 1849 — כתב ג"כ העתון הריפורמי "ארכיוו איוראעליט" שהגם עד כה התחשבו בבחירת פרנסים עם רכושם, צריכים עכשיו להתחשב יותר עם כשרונותיהם⁴².

מכל זה איפוא שיש להזהר ממסקנות ברורות בנוגע להשתייכות עני ועשיר לשכבת אוזווי במסורת או לזו של הנוהרים אחר הריפורמה.

חינוך ופרודוקטיוויזציה

המשכילים התענינו הרבה ביסוד בתי־ספר מודרניים לילדים, ובעיקר בתי־ספר מקצועיים שיועילו להפיץ בקרב היהודים מקצועות מעשיים פרו־פסיונליים "יעילים". סמוך לייסוד הקונסיסטוריות היהודיות בשנת 1808 נעשו הצעדים הראשונים לארגן בתי־ספר מודרניים לילדי ישראל, אבל הממשלה הפריעה לכתחלה ושמה הרבה מכשולים בדרך מימושה של מגמה זו, ורק בשנת 1819 הצליחו ליצור את בתי־הספר הראשונים⁴³.

41) A. Ben Baruch [Créange], *Des droits et des devoirs du citoyen... Paris*, 1848, pp. 10-11; Is. Cahen, in *AI*, X (1849), 4-10; S. Bloch, *Le judaïsme et le socialisme*. Extrait de l'Univers israélite. Paris, 1850; Ad. Franck, *Le communisme jugé par l'histoire*. Paris, 1849.

42) Michel Berr, *Extrait du Corsaire, du 24 juillet 1828*. Paris, 1828, 4 pp.; *UI*, II (1845), 71, XIV (1858-59), 112; *AI*, X (1849), 112.

43) *AN*, F 19-11028; Le Consistoire des israélites de la circonscription de Wintzenheim. *À Messieurs les commissaires...* Colmar, 20 avril 1812. 15 pp.; Léon Kahn, *Histoire des écoles israélites de Paris*. Paris, 1884, pp. 1-11; S. Posener, "Établissement des écoles israélites sous l'Empire et la Restauration." *UI*, LXXXIV, Nos. 46-48.

לפי אנקיטה ממשלתית התקיימו בשנת 1833 בכל עלזאס ובגליל מאזעל ומיץ בכלל שנים-עשר חדרים וארבעים בתי-ספר מודרניים. מששים ושש קהלות של הריין העליון היו בשנת 1851 בתי-ספר רק בתוך שלשים ושש קהלות ובהם 1,672 ילדים⁴⁴. בתי-ספר למלאכה נוסדו בזמן מאוחר. בפריז נעשו הנסיונות הראשונים לכך בשנת 1810, אבל לא התגשמו עד שנת 1819. בבורדו נעשה נסיון מעין זה בשנת 1817; במיץ — בשנת 1818; בשטראסבורג — בשנת 1823 וכו'⁴⁵.

והנה עוד אי-אלה תופעות מעניינות בנדון זה. המשכילים שנלחמו נגד „צדקה“ והשתדלו להכניס במקומה „פרודוקטיביזציה“, העמידו את תנועת אירגון בתי-ספר מקצועיים מעיקרא על יסודות פילנתרופיים. מלחמת „פרו-דוקטיביזציה“ זו צמצמה מגמת הפצת רעיון המלאכה לילדי ישראל העניים. רעיון זה הודגש בכל הפרויקטים, כרוזים, תחוקות ואפילו בשמות החברות והמוסדות שנתארגנו למטרה זו: זה השפיע על כל מהלך הפעולות. רעיון זה היה מעורה בעצם ההשקפה הסוציאל-פילוסופית של העסקנים היהודים, מסורת אורטודוקסי ומשכילי כאחת. בער יצחק בער הציע תכף אחר הגשמת האמנציפציה לפתוח „צדקה-אטעליעס“, שבהם ילמדו מקצוע לילדי ישראל העניים ולא לה „שלא חוננו מלידה למדרגה גבוהה“⁴⁶.

אפיוני עד מאד להשקפה סוציאל-פילוסופית זו של הפילנתרופים שדאגו לילדי ישראל העניים הוא נימוק החלטת הקונסיסטוריה הפריזאית משנת 1826 לדחות הצעת ייסוד בית-ספר תיכוני עבור המעמד הבינוני: עבור המעמד העשיר השתלמות גבוהה היא הכרחית, אחרת המעמד העני שיתמסר למלאכה, לו די בהשכלה אלמנטרית. הסנדלר, החייט, החרש והמסגר שהשכלתו תהיה מעל לדרגתו הסוציאלית לא ימצא אושר בחיים. הוחלט לתת השכלה נוספת רק לתלמידים בעלי כשרון מיוחד⁴⁷. אפילו העסקן האורטודוקסי בן-ברוך קרעהאנוז הציע בפרויקט שלו משנת 1844 בנוגע ליצירת בית-ספר מרכזי

44) Paul Lévy, „Les Écoles juives d'Alsace et de Lorraine d'il y a un siècle.“ *La Tribune juive*, XV (1933), 519-20.

45) על שאלה זו אדון עוד במחקר מיוחד.

46) D. Tama, *Organisation civile et religieuse des Israélites de France*. Paris, 1808, p. 34.

47) Léon Kahn, *Histoire des écoles communales et consistoriales israélites de Paris*. Paris, 1884, pp. 40-41.

למקצועות ולמסחר, שהתלמידים הלומדים מלאכה יקבלו השכלה אלמנטרית גרידא, ורק התלמידים שיופנו למסחר יקבלו השכלה יותר גבוהה⁴⁸.

ענין הפצת מלאכה העסיקה את שני הצדדים, שהרי בה כרוכות בעיות דתיות וגם סוציאליות. בשנת 1847 דרש האורגן האורטודוקסי של קרעהאנוז לארגן וועדות-מפקחות שידאגו לגורל הנערים השוליות המנוצלים באופן נורא ע"י הבע"ב, יהודים כנוצרים⁴⁹. ובשנת 1848 כותב קרעהאנוז שה- „אטעליע“ הוא לעתים קרובות מקום חטא ופשע לנערים המתלמדים. אין בו התנאים לא לשמירת מצוות ולא להנהגה מוסרית. הוא השווה את ניצול תלמידי ה„אטליות“ למסחר-הקלון בנשים. השוליא מתרוצץ כל היום כולו בסידור עניניו הפרטיים של הבע"ב, סובל רעב וסופג מכות וכו'⁵⁰. אף בתנועת הפצת מלאכה ע"י ייסוד בתי-ספר למקצועות היו סכסוכים בין הריפורמים והאורטודוקסים. היה זה במיוחד בנוגע לשמירת שבת שהיתה הכלליים, הלא-יהודיים⁵¹. נמצא שבעצם התנועה לייסוד בתי-ספר מקצועיים ליהודים היה מנצחון האורטודוקסים שנלחמו על שמירת שבת.

היו גם בעלי בתי-חרושת שקבלו שוליות ושיחררו אותם ליום השבת, כגון תעשיינים ב„טהאן“, שהיו כנראה משומדים⁵². אבל רובם לא היו כה ליברלים. החברה להפצת מלאכה שבעיר ליאון החליטה בשנות החמשים למאה הי"ט לא למסור ילדים לבעלי בתים מפני שאינם יכולים לשמור שם את השבת. והוחלט שמוטב יותר לשלוח בכל שנה שלשה ילדים לבתי-הספר המקצועיים היהודיים שבשטראסבורג ומילהוז⁵³. ענין השבת היה חלק של בעית המצב הדתי הכללי של יהודי צרפת. באלזס, מקומה של האוכלוסיה היהודית הפעילה והערה ביותר, הקפידו על קיום החוק של שמירת יום הראשון משמונה עשר לנובמבר 1814, זמן יותר ארוך מבשאר חלקי המדינה.

48) A. Créhanges, *Projet... pour l'établissement à Paris d'une école de commerce, d'arts et métiers pour les jeunes israélites*. [Paris, 1844.]

49) *La Paix*, 1847, 717.

50) *La Vérité*, No. 1, 17 avril 1848, 7-9.

51) [Léon] Werth, in *La Famille de Jacob*, 1870, 184-86.

52) *AI*, V (1840), 544.

53) *UI*, XI (1855), 118-19.

בשנת 1831 לתת עצי הסקה עבור המשפחות של חמשה שוליות בתנאי שכן יעבדו בשבת. אולם הועד סירב מלקבל את העצים בתנאי ריפורמי כזה⁶². כה נסתבכו ונקשרו זה בזה, תנועת ההשכלה ומלחמת האורתודוקסיה בעד שמירת שבת עם ענין הפצת מקצועות פרודוקטיביים בין היהודים. האורגן המשכילי „ארכיוו איזראעליטי“ כתב בקשר עם הפוגרומים שבאלזאס בשנת 1848, שניונו של בית-הספר לחקלאות במילהו גרם לאי-הטולרנציה של הנוצרים כלפי היהודים. אף בשנים שאחרי כן קשורים באותו הכתב-עת ההתקפות על האורתודוקסיה בדרישה לפרודוקטיביוציה של היהודים ולעוד בתי-ספר מקצועיים⁶³. כבר הדו"ח של ועדה בנוגע ל„רגנרציה“ של יהודי אלזס שנתקבל בקונסיסטוריה בשטראסבורג ביום 6. 26. 1832. האשים את האורתודוקסים והציע לא רק הפצת מלאכה חקלאית בין היהודים ובעיקר בין הנוער אלא עוד שורה שלמה של הצעות שעוררו התמרמרות רבה בחוגים האורתודוקסים⁶⁴. בהזדמנות אחרת טענו הריפורמים שמספרם הגדול של הימים הטובים מעכב את היהודים מלהתעסק בהרבה מן הפרופסיות היעילות⁶⁵. ויש שהגיעו הדברים לידי דילטוריא. המשכיל האלוסי לעאן ווערט התאונן לפני השלטונות שהיהודים החרדים אינם עושים כלום עבור בתי-הספר המקצועיים⁶⁶. בריין העליון קבלו הריפורמים על האורתודוקסים שמפריעים להתפתחות בית-הספר המקצועי במילהו. כנראה לא היו האורתודוקסים מרוצים ביותר מהנהלת בית-הספר שנמצאה בפיקוחה של הקונסיסטוריה הגלילית בקולמאר שנטתה לריפורמה. בין הרב הכולל שלמה וואלף קליין, המנהיג של הצד האורתודוקסי, ובין הקונסיסטוריה התגלעו תכופות חיכוכים, לפעמים גם חריפים מאד. כשהרב קליין נתמנה לרב הכולל בקולמאר בשנת 1850, הוא הבטיח להזכיר ליהודים בכל הזדמנות את ההכרח לפנות לפרופסיות פרודוקטיביות⁶⁷. אח"כ רצה ליסד בית-ספר משלו והוא נסע לקהלות כדי לאסוף כסף למטרה זו. מחשבתו היתה בעיקר לקשר בית-ספר למלאכה עם

62) בדו"ח החברה מיום 10. 7. 1831 שבארכיון הכללי לתולדות ישראל, ירושלים.

63) AI, IX (1848), 469, XVI (1855), 110.

64) עי' להלן ע"י הערה 96.

65) בית המדרש לרבנים, מס' 140, עמ' 589.

66) AI, III (1842), 523-24.

67) *Discours prononcés le 3 juillet 1850, au temple consistorial de Colmar, à l'occasion de l'installation de M. Klein dans ses fonctions de Grand-Rabbin de la circonscription consistoriale de Colmar*. Mulhouse, 1850, p. 9.

וכפי שזה גוסח בכתב-עת יהודי-צרפתי היהודים עסוקים לרגלי „האי-טולרנציה המחזוית“ רק חמשה ימים בשבוע. ביולי 1867 נדון היהודי יצחק פאלק מדופינגהיים על כריתת עצים ביער ביום ראשון⁶⁸. היהודים תמכו כמובן בפרט זה בדרישת הליברלים הלא-יהודיים לבטל את כל שארית החוק בנוגע לחובת שמירת יום ראשון⁶⁹.

כאמור רצו המשכילים שילדי ישראל ישלחו לבתי-ספר מקצועיים לא-יהודיים ושלא יוסדו בתי-ספר מקצועיים מיוחדים. המשכיל הצרפתי (אָלרי טערקעם) כתב שיכניסו את ילדי ישראל רק לפנסיונטים נוצריים ושם ייגמלו מהשפעת המסחר היהודי. הוא ועוד משכילים דרשו שבכלל יחליפו היהודים את השבת ביום ראשון⁷⁰. יהודי אחד רצה לנדב 500 פראנקים לשם הפצת חקלאות בין היהודים בתנאי שהמתלמדים יבקרו בבתי-ספר לא-יהודיים, אבל רבני אלזס טענו, שהילדים לא יוכלו לשמור שם את השבת⁷¹. אכן ילדי ישראל סבלו גם בלי זה צרות רבות מתעמולת-השמד בבתי-הספר הכלליים. בעיירה אחת שבאלזס הסכימו הכומרים לקבל ילדי ישראל לבתי-הספר הקומונליים בתנאי, שבת-הספר ישארו קתולים וילמדו בהם את הברית החדשה⁷². ברם גם בנדון זה יש להצביע על תופעות ליברליות. הסינטור באַרָאן דע העקערען השיג, שבבתי-הספר הנמצאים בסביבת נחלותיו, שבהם התלמידים היהודים היו עשירים אחוז, ילמדו את הקטכזים הקתולי ביום השבת שבו לא באו ילדי ישראל לבתי-ספר⁷³. הרב האורתודוקסי ממיץ ל. מ. לאַמבערט (1781—1863) השתדל למצוא פתרון לבעייה זו ובמודעה מיום 14. 2. 1843 התיר לשלוח את ילדי ישראל בשבת לבתי-הספר החקלאיים, בתנאי שלא יעבדו שם ביום זה⁷⁴. אולם זה לא היה פתרון מעשי ביותר. לעומת זה הקדיש נונעז, יהודי מבאָיאן, בשנות התשעים קרן מיוחדת בשביל שוליות שלא יעבדו בשבת⁷⁵. ברם מאידך רצה ב. פולד, יהודי פריזאי, עוד

54) *Ibid.*, XI (1856), 573; AI, XXVIII (1867), 717.

55) Hippolite Lévy, "De la liberté de conscience." AI, XXVII (1866), 435, XXVIII (1867), 731-36.

56) ביבליוגרפיה, מס' 3, עמ' 28; מס' 56, עמ' 210.

57) AI, XXXI (1870), 48; *La Famille de Jacob*, 1870, 184-86.

58) *L'Ami d'Israël* (Bâle), 1843, 11-19; AI, XXVII (1866), 283.

59) UI, XXI (1866), 385.

60) קול קורא נופס של דף אחד, ובבית המדרש לרבנים.

61) *Société protectrice* ... (Bayonne, 1892), p. 19.

ישיבה אורטודוקסית⁶⁸), שיהיה בה מן הניגוד ל"רבינר-שול" במיץ, שהשתדלו זה מכבר להעבירו לפריז⁶⁹). במשך זמן מסוים התקיימה באמת ישיבה אורטודוקסית, אבל לרגלי קשיים כספיים נאלצה להסגר בינואר 1857. ומחמת הסכסוכים הוכרח גם בית-הספר למלאכה להפסיק את פעולתו⁷⁰).

בעיית הלשון

פרק מיוחד בתולדות יהדות צרפת בתקופה זו מהווים הסכסוכים בבעיית הלשון. ומן הראוי לציין כאן את השינוי שחל במהלך מחשבתו של בער יצחק בער בסוף חייו (מת בשנת 1828). כידוע היתה המלחמה נגד "יידיש" אחת הנקודות בתכנית בעלי ההשכלה ובזה נהר אחריהם גם בער יצחק בער. הוא דרש לעקור לשון זו ולכוף על הדור הצעיר שידברו אך צרפתית. לעת זקנתו נוכח בער יצחק בער שהחל מן האמנציפציה הורחק מן הקהלות לא רק יידיש אלא גם העברית. מזמן ייסוד הקונסיסטוריות ע"י נפוליון ונעשתה צרפתית השפה הרשמית של הקהלה ועם עברית ויידיש הולך ונעלם העבר היהודי. בער יצחק בער התחיל לדרוש שבמשרדי הקהלות ישתמשו לא רק בצרפתית בלבד. בקשר זה הוא דיבר לא רק על עברית כי אם גם על לשון יהודים שנכתב ב"אלף-בית" עברי. ברור שהוא התכוון בזה ליידיש. בתזכיר שלו (בערך משנת 1827) לקהלת ננסי⁷¹), מקום מגוריו, שבו עדיין היה פרנס נכבד, הוא כתב: "כשאך נעשיתי לחבר הקונסיסטוריה נדהמתי לראות שבשום דבר, לא בהצעות ולא בפרטי-כל, במצאות ציתות בעברית. נראה, שחברי הקונסיסטוריה מקיימים את החלטות הסנהדרין כחוק חדש. לרגלי זה הורחק מן האדמיניסטרציה הקונסיסטורית הטכסט הקדוש של התנ"ך הקדוש. ואותו הדבר קרה גם לכתב העברי שנמסר לנו

68 עד שנת 1789 היתה ישיבת עטענדארף (אלזס) החשובה ביותר. בתשיעי לנובמבר 1811 דרשה הקונסיסטוריה המרכזית מן הממשלה עזרה לשם ייסוד בית-ספר לרבנים ובתי-ספר מודרניים לילדים. ובי"ג לפברואר 1811 החליטה הקונסיסטוריה המחוזית של שטרסבורג לחזק את ישיבת עטענדארף. מס בגובה של 1% מכל נדוניה וחצי פראנק מכל נטילת לולב היה צריך לכסות את ההוצאות הדרושות. אבל בכ"ג לדצמבר שנת 1816 הוחלט, שמוטב ליצור שלש ישיבות קטנות, בויענבורג, סאוערן ושטראסבורג. הפרוטוקולים הנדונים מן י"ג לפברואר 1811 ומן כ"ג לדצמבר 1816 נמצאים ברשות המחבר. ו"ע- AN, F 19-11028; Gerson Lévy, Considerations sur l'éducation... Paris, 1852, p. 9.

69 ע' להלן ע"י הערה 100.

70 בית המדרש לרבנים, מס' 229, עמ' 937-8, 944; AN, F 19-11037.

71 ארכיון הכללי לתולדות ישראל, ירושלים.

ע"י אבותינו, ואשר תכופות שימש מקור נחמה ועידוד לאבותינו ולאמהותינו ולבנינו המנותקים זה מזה ומפוזרים במקומות שנים. הם היו מתקשרים ומחליפים מכתבים בעניני סודות משפחתיים בדיאלקט או בכתב שלהם, שהיה בלתי ידוע לעולם מסביב". בער יצחק בער מזכיר שם ג"כ, שמכתבים כתובים ע"י זקנים היודעים רק עברית או יידיש מתגלגלים לידינו של המזכיר-גוי והוא מתעלם מהם, וכשהוא מחה נגד זה השיבו לו: "אם הרב יתרגם מכתבים אלה לצרפתית יענו עליהם בצרפתית"⁷²).

ברם בער יצחק בער היה בנדון זה היוצא מן הכלל. המשכילים המשיכו במלחמה נגד יידיש. בשנת 1839 השווה צרפתי את יידיש לה"ארגא" של בנדיט מפורסם⁷³). בסיפור לילדים של גרשון בן-לוי (גודשא וויל) משנת 1842 על חנוני יהודי בשוק אלזס בשנת 1789, החנוני מתואר במלים אלו: "הוזארגון של אבותיו — זהו שהיה כל רכושו התרבותי מימי נעוריו, כי על מה ולמה לתת לו חינוך ותרבות חילוניים, הלא בכל אופן חומה מפסיקה בינו ובין הצרפתים"⁷⁴).

המשכיל דוד זינגער (1778—1846) הציע עוד בשנת 1820 להתיר לדרוש בביהכ"נ רק צרפתית ועל נושא שיוקבע ע"י החברים החילוניים שבקונסיסטוריות⁷⁵). ובאמת החליטה הקונסיסטוריה הפריזאית בי"ז לדצמבר 1831, שהחל מן ראשון לינואר 1832 אסור בביהכ"נ לדרוש, להספיד ולשאת כל גאום בשום שפה מלבד צרפתית ועברית⁷⁶). חריפה ביותר היתה המלחמה נגד יידיש בבתי-הספר לילדים. דו"ח של בתי-הספר במיץ משנת 1820 מדגיש במיוחד את ההכרח של עקירת יידיש משם כדי להמריץ את המיוזג הפוליטי של היהודים עם הצרפתים. אסרו לדבר יידיש בבתי-הספר. בבית-הספר למלאכת-יד שבשטראסבורג ענשו תלמיד מדבר יידיש בזה שנטלו ממנו ארוחת יום ששי — ארוחת-בשר היחידה שבכל השבוע. בקולמאר השגיהו מפקחים שאפילו בשוק לא ידברו הילדים יידיש⁷⁷).

72 לבעיה זו השווה עוד מאמרי: צו דער געשיכטע פון די פראנצויזישע יידן, דוקא (בויענאט-אייצעס), XXIV, 240-241.

73 ביבליוגרפיה, מס' 14.

74) G. Ben-Lévi, *Les matinées du samedi*. Paris, 1842, II, 111.

75) ביבליוגרפיה, מס' 82, עמ' 41.

76) דו"ח הארכיון של הקונסיסטוריה המרכזית בפריז, 1831, 25, 12.

77) *Distribution des prix faite aux élèves des écoles israélites de Metz, le 11 octobre 1820, Metz, 1820, pp. 18-19; Les membres du comité de surveillance et d'administration des écoles israélites de Paris. Paris, 1819, Art. 54. M. Bloch, L'oeuvre*

אמנם כן, יידיש עיכב במדת-מה את השכבות הרחבות מליהנות תיכף ומיד מן התרבות הצרפתית העשירה. אבל מאידך הועיל "יידיש" לעצור את גוף הצבור של יהודי צרפת מהתבוללות המונית מהירה. לאמתת הדבר לא הביטו גם האורטודוקסים על יידיש באהדה יתירה. קלוב האורטודוקסי שנוסד בעת המהפכה בשנת 1848, התאונן בתבקישו לממשלה מחדש מאי 1848 על זה שמכירת העליות בביהכ"נ היא עדיין ביידיש. קרעהאנזש, חבר-מייסד של הקלוב, קבל על כך עוד בשנת 1840⁸⁷). ברם למעשה נאלצו האורטודוקסים להשתדל שיורשה לכל הפחות לפי שעה לדרוש ולבצע גם שאר פעולות הקהלה ביידיש, כי אחרת תשתלט אנרכיה בכמה וכמה תפקידים. קרעהאנזש בעצמו בקש בשנת 1840 מהקונסיסטוריה הפריזאית להרשות לפי שעה לכל הפחות פעם בחודש לדרוש ביידיש⁸⁸). סמוך למלחמה נגד יידיש מתחילה גם זו נגד לשון הקודש שקיבלה את ביטויה בהרחקתה מן התפלות והכנסתה של הצרפתית יותר ויותר לתוך ביהכ"נ. תרגומים צרפתיים של התפלות ליהודים הספרדיים התקיימו עוד לפני שנת 1789⁸⁹). ויואל אנשפאך הוציא בשנת 1820 תרגום צרפתי של התפלות עבור האשכנזים⁹⁰). הרב לאזאר איזידאר (1814—1888), שהיה בשנת 1847 מוכן לקצר בפיוטים, הצהיר שהוא לא ידרוש בצרפתית מפני שלה"ק היא "לשוננו של משה רבנו, של הקב"ה בכבודו ובעצמו; הלשון העולמית של היהודים בכל העולם כולו"⁹¹). למתנגדי הריפורמה עברית היתה עוד יותר מלשון קדושה. אלכסנדר בן-ברוך קרעהאנזש מסביר את זה באחד מזכרונותיו מימי המלחמה בדרודן בשנת 1813, שבה השתתף כחייל. סביבו היו הרבה פצועים ממחנה השונא והוא לא ידע למי לפנות תחלה. פתאום שמע קול חייל קורא: שמע ישראל. והוא הציל את חייו⁹²). דרך אגב, קרעהאנזש בעצמו תרגם את "צאינה וראינה" ואי-אלו תפלות לצרפתית⁹³). בנדון זה השתדלו לבוא אחריו גם

scolaire des juifs français depuis 1789. REJ, XXVII (1893), XCIX; AN, F 17-125 14.

78) AN, F 19-11030, No. 781; *La Sentinelle Juive*, 1840, XV.

79) ביבליוגרפיה, מס' 34, עמ' 200-201.

80) בעיקר התרגומים של מרדכי ווענטורע.

81) J. Anspach, *Rituel des prières journalières*. Metz, 1820.

82) ביבליוגרפיה, מס' 125, עמ' 22.

83) ביבליוגרפיה, מס' 34, עמ' 14.

84) A. B. B. Créhange, *La Semaine israélite, ou le* צאינה וראינה. Paris, 1846; 1847; *L'Arbre de la vie, prières pour les malades*. Paris, 1853; *Prières*. Paris, 1857;

מנהיגים אורטודוקסים אחרים וביניהם הרב קליין, שביקר קשה את תרגום התנ"ך של פיליפסון⁹⁴).

והנה עוד ענין לשונותיהן של קבוצות יהודים אחרות. בשנת 1817 רשם תייר אחד שבקהלה הספרדית בסען-עספרי-לע-באיאן דורשים ב"ספרדית". אבל הנוער תובע שידרשו בצרפתית⁹⁵). לפי מקור אחד היה בגיטו שבקאר-פענטראס לפני המהפכה אסור ללמוד צרפתית. בכל זאת היו בחורי-הישיבה שבקארפענטראס קוראים ספרים צרפתיים, ובשנת 1769 התקיפו יהודי אחד שמצאוהו קורא ספר צרפתי⁹⁶). ברם, לא ידוע לנו אם גם שם היו במאה ה"ט כמו אצל האשכנזים סכסוכים בנוגע ל"לשון".

סכסוכים שונים

בחיי הקהלה היו כל הזמן סכסוכים בבעיות מבעיות שונות המהווים שלשלת תגרות ארוכה. והנה אי-אלו דוגמאות:

בשנת 1820 התפרצה שערוריה לרגלי זה שמורה אחד ניסה ללמד עברית באופן "מודרני", היינו לעבור מן ההברה האשכנזית לספרדית⁹⁷). היה זה באמת רק חוליה בשלשלת הוויכוחים על איחוד שלשת המנהגים: האשכנזי, הספרדי והקאטאדיני. לפי הצעת הרב שארלעוויל מדיזשאן בתזכירו מי"ט למאי 1846 היה על איחוד זה להכיל גם הברה אחידה⁹⁸).

הסכסוכים הגיעו תכופות עד לבתי הערכאות: בפברואר שנת 1828 נענשו יהודים אחדים מדיזשאן על תגרת-ידיים בביהכ"נ⁹⁹). בית-המשפט של המשטרה דן את השמשים דופקי-הדלתות מטעם בית-הכנסת על מילוי תפקידם מבלי קבלת רשיון מיוחד מטעם וועד הקונסיסטוריה שהיה נוטה לריפורמה¹⁰⁰). בסאווערן רצה רב אחד לגרש יהודים בשמחת תורה מביהכ"נ, כי לדעתו, הוא הריקוד לכבוד התורה עלבון לרות הזמן החדש. ומאידך

La Haggada, 3^e édition. Paris, 1858; *Min'ha 'Hadasba*... Paris, 1865; *Ofrande pure*. Paris, 1865; *Machzor du rite allemand*. Paris, 1869; etc.

85) S. Klein, *M. Philippon et sa traduction de la Bible*... Paris, 1860. 12 pp.; Idem, *Guide du traducteur du Pentateuque*. Colmar, [1852]; etc.

86) G. Cirot, *Recherches sur des Juifs Espagnols et Portugais à Bordeaux*. Bordeaux, 1908, p. 152.

87) ז. שייקאוסקי, דאס לשון פון די יידן אין די ארבע קהילות פון קאטמט ווענטעטען.

88) ויריאק, 1948, עמ' 17-13.

89) ביבליוגרפיה, מס' 82, עמ' 76.

90) ביבליוגרפיה, מס' 111-42; בית המדרש לרבנים, מס' 142, עמ' 593-598.

91) *Journal de Dijon*, 28 février 1828.

92) *Courrier de la Moselle*, 5 janvier 1841.

סירבה החברה קדישא דמיץ לקבר אשה אחת שנשא את שערותיה. בקהלה אלזסית אחת הגיש שמש אורטודוקסי פלוני לרב הריפורמי קופסת-טבק מהולה בסמי-שינה כדי להרדמו⁹². שמואל בלאך, המו"ל של ליאונווער איזראעליט, איבד בשנת 1856 את משרתו בקונסיסטוריה לרגלי עמדתו השלילית נגד הריפורמה⁹³. בשנת 1867 הדפיסה הקהלה הניצאית אזהרה בעתון הלא-יהודי Echos de Nice, שיהודים המזדמנים לעיר לא יטעו להחליף את הסינגוגה של הקהלה ב"מנין" ריפורמי שאין לו שום שייכות לקהלה⁹⁴. הוועדה הקונסיסטורית הנ"ל⁹⁵ מניצה-ריין משנות 1831—1832 להטבת מצב היהודים הטילה בדו"ח שלה את האשמה בעיקר על הפאנאטיזם של חלק הצבור היהודי. הגם היא מצאה ג"כ לנחוצן לציין, כשם שעשתה זאת הסנהדרין, שברעיוני היהדות כשלעצמם אין כלום מן המביא למצב זה. הזכרנו כבר כמה הצעות של ועדה זו, שהאורטודוקסים התמרמרו עליהן ונלחמו בגדן. והנה עוד אי-אלו מהצעותיה מסוג זה: אין לקבר את המת אלא אחר כ"ד שעות; לא לקרוא נער "בר-מצוה" עד שיעמוד בבחינת הקטכיזם הרשמי של הקונסיסטוריה המרכזית; לאסור על רבנים ללמד ולהורות לילדים; לבטל "חבטת-כפרות"; היהודים לא יקדשו בביתם בליל שבת אלא יסתפקו בקידושו של החזן בביהכ"נ; לקצר בתפלות; לבטל יום שני של גלויות (חוץ מראש השנה) וכו'⁹⁶.

גרשון לוי היה הראשון לאחוז בצעדים מעשיים לשם פתיחת בית כנסת ריפורמי. בשנת 1841 הוא הציע לפתוח במיץ בית-כנסת בו יתפללו בשבת פעמיים, פעם בעברית ופעם בצרפתית והדרשות תהיינה רק בצרפתית. רעיונו של שאטאבריאן על דבר תפלה לטינית וצרפתית בבית המסגד שימש לו מקור בנדון זה. הוא הציע גם לקצר את התפלות. באסיפת החברים החלט להשאיר את כל התפלות, אבל רק בשביל החזן בלבד⁹⁷.

מלחמה בלתי-פוסקת התנהלה בענין מינוי רבנים⁹⁸. לכתחלה עמדה על הפרק שאלת הקמת דור רבנים מודרניים שיחונך בבית-ספר לרבנים⁹⁹.

92) AI, IX (1848), 212; 571; La Vérité, 1848, 3.

93) AN, F 19-11028.

94) בית המדרש לרבנים, מס' 320, עמ' 1275.

95) ע' הערה 64.

96) בית המדרש לרבנים, מס' 102, עמ' 293-291.

97) ביבליוגרפיה, מס' 75.

98) ביבליוגרפיה, מס' 141-115.

99) ביבליוגרפיה, מס' 82, עמ' 35-34.

בחמשה עשר לנובמבר 1820 החלט לייסד במיץ בית-ספר לרבנים. ההחלטה בוצעה ב-21 לאוגוסט 1829. חוגי הריפורמה התחילו כמעט תיכף ומיד לדרוש שיעבירו את בית-ספר זה לפריז ובשנת 1859 העבר לשם¹⁰⁰. אכן כעת היו עוד בין רבנים הרבה חניכי ישיבות. ממספר 64 רבנים רשמיים בשנת 1860 רק 39 היו חניכי בית-הספר לרבנים במיץ¹⁰¹.

אף בין הנוהרים אחר הריפורמה היו כאלה שהתנגדו לפעולות רדיקליות. הם נתנו לעצמם דין וחשבון, שההמון לא יקבל תיקונים הנקבעים לא ע"י רבנים אלא ע"י חברים חילוניים של הקונסיסטוריות. ביום 16 לפברואר 1840 הודיעה הקונסיסטוריה של מורד-הריין שצריך לקצר את התפלות וכדומה, אבל שינויים אלה צריכים ליעשות ע"י רבנים, אחרת רק יבהילו בזה את היהודים האדוקים¹⁰².

אדולף כרמיה שנהר אחרי ריפורמה מחה בשנת 1847 בעת בחירת רב-ראשי לפריז נגד זה, שכמה מהפרנסים החילוניים מנסים להורות לרב עקרונים בעניני דת¹⁰³.

אחרי פולמוס ארוך שמשך אחריו כל מיני שינויים בתקנות הקונסיסטוריות הצליחה הקונסיסטוריה המרכזית למנות לרבנים ראשיים בעיקר נוטים לריפורמה ואורטודוקסים משכיליים. וזה היה הנצחון הראשון של הריפורמים. מיום ט"ו עד יום כ"ג למאי 1856 התקיים כינוס הרבנים הראשיים, שנגמר בנצחון ריפורמי: ברוב של 6 נגד 2 (הרב קליין מקולמאן והרב ל. מ. לאמבערט ממיץ) הוחלט לקצר את התפלות בעיקר ע"י הסרת הפיוטים, להנהיג את העוגב בביהכ"נ, להעביר את בית-הספר לרבנים ממיץ האורטודוקסית לפריז וכו' וכו'¹⁰⁴.

מבקשים עזרת השלטונות

האורטודוקסים הראו את הפטריוטיזם שלהם לא פחות מבעלי הריפורמה. הם הצטערו על "הפאנאטיזם הריפורמי" המשתרש "בצרפת היפה שלנו"¹⁰⁵.

100) Jules Bauer, *L'École rabbinique de France* (1830-1930). Paris, 1930, pp. 99-112.

101) ביבליוגרפיה, מס' 133.

102) בית המדרש לרבנים, מס' 116, עמ' 321.

103) ביבליוגרפיה, מס' 125, עמ' 11.

104) ביבליוגרפיה, מס' 148-142.

105) UI, XIV (1859), 239.

ברם, הריפורמה מיהרה לבקש מן השלטונות עזרה במלחמתה נגד האורטו-דוקסיה. היא נסחבה אפילו לתוך המלחמה נגד עסקי רבית, ובהצטרפה לפסול מועמד למשרה בקהלה האשימוהו בעסקי רבית, פשיטת רגל וכדומה¹⁰⁶. בשנת 1819 הובאו בקהלת וויסעמבערג שבאלזס שוטרים לביהכ"נ. וזה לא היה מקרה בודד¹⁰⁷. בעשרים לפברואר 1827 הוזהרה הקונסיסטוריה המרכזית נגד הבולמוס של שליחת תבקישים ונגד-תבקישים לשלטונות, כי זה אינו מנחיל כבוד לשם היהודי¹⁰⁸. המחלוקות בקהלות היו לעתים קרובות כה סוערות, שמן הסופרים שהתביישו לכתוב עליהן בצרפתית, שהכלימה לא תגיע לאזני הנכרים. ברוך וואל האלזאסי פרסם מכתב-גלוי ממילהוז, תר"ל, ע"ד דרישה לבחור פרנסים חדשים, בו הוא מדגיש שמכתבו "כתוב בכתב אידיש כדי שהחרפה הזאת לא תיגלה לצבור הלא-יהודי"¹⁰⁹.

מהיסטוריונים המודרניים שקיבלו את השיטה, שעסקי רבית והפקעת שיערים היו בעיקר מעסק האורטודוקסים¹¹⁰. כמקור לרעיון זה משמשות להם ההאשמות שבחוברות, תבקישים ודילטוריות שנכתבו ע"י משכילים-ריפורמים נגד האורטודוקסים הממאנים להפיק תועלת מן האמנציפציה. האדמיניסטרציה הממשלתית והצבור האי-יהודי קיבל כמובן תיכף ומיד את רעיון זה.

המשכיל דוד זינגער דרש בשנת 1820 שהממשלה תנוף בקונסיסטוריה הגלילית שפעולתה למען ריגינרציה היהודים אינה מספיקה¹¹¹. המשכיל האלוסי ליאון ווערט פנה לפריפקט של מעלה-הריין במלשינות שהיהודים האדוקים משתדלים להחזיק בפילוג האזרחים לבעלי דת שונים" ושהם אינם מבינים את ההכרח של בתי-הספר להפצת מלאכה¹¹². בקשר עם ההאשמה

106) Z. Szajkowski, *Agricultural Credit...*, p. 102.

107) בית המדרש לרבנים, מס' 90, עמ' 237.

108) *Le Consistoire central des israélites à ses co-religionnaires de la circonscription consistorial de Colmar*. Paris, le 20 février 1827. [Colmar, 1827]. 4 pp. בית המדרש לרבנים.

110) "C'est seulement chez quelques vieillards et dans la classe pauvre, soupçonnée de prêter à l'usure et de se livrer au recel, que les vieilles coutumes étaient religieusement respectées." H. Contamine, *Metz et la Moselle de 1814 à 1870*. Nancy, 1932, I, 353.

111) ביבליוגרפיה, מס' 82, עמ' 38.

112) *AI*, III (1842), 523-24.

נגד יהודי אלזס על עסקי רבית כתב הריפורמי צרפתי בשנת 1844 שהאשמות הן לפעמים נכונות¹¹³.

האורגן האורטודוקסי מחה נגד הריפורמים על יחסם ליהודי אלזס כלאנשים "נחותי-דרגה"¹¹⁴. אולם גם המנהיג האורטודוקסי ממיץ, הרב ל. מ. לאמבערט, כתב בשנת 1840 שהאשמת יהודי "הגלילות הגרמניים שבצרפת" [אלזס] נכונה היא¹¹⁵.

עתון אלוסי אחד העתיק מאמר שנדפס באורגן הריפורמי "ארכיוו איוראָעליט" בתוספת הערות האומר, שיהודי אלזס "הם אחורנית מאות בשנים ביחס לשאר האוכלוסיה, וכל עיסוקם הוא מסחר". ועוד, האורטודוקסים מעכבים את ייסודם של בתי-ספר מודרניים וגם עוזרים בהמשכת עסקי רבית¹¹⁶. בשנת 1844 עמד אותו העתון בגלוי לימין בעלי הריפורמה ובקשר עם הבחירות לקהלה כתב שהאורטודוקסים מפחדים מפני כל "התקדמות מוסרית ואינטלקטואלית" ומתאמצים להחזיק בעסקי רבית¹¹⁷. במעלה-הריין היו חושדים, בשנת 1844-5, את המשכיל ליאון ווערט שהוא מחברם של כמה מאמרים אנטי-אורטודוקסיים שנדפסו בעתון אלוסי לא-יהודי¹¹⁸. ב-18 לאוקטובר 1856 שלח פריפקט המשטרה של מעלה-הריין חוזר לראשי-העיריות, שבבחירות לקהלה יתמכו במועמדים האנטי-אורטודוקסיים¹¹⁹. כאמור היו מנהיגי הקונסיסטוריה של מחוז מעלה-הריין נוטים לריפורמה מתונה, אבל הרב קליין היה אורטודוקסי. בשנת 1858 בקשה הקונסיסטוריה

113) צ [Tsarphati], in *AI*, V (1844), 170.

114) *UI*, XIV (1859), 237.

115) "L'accusation était assez fondée." L.-M. Lambert, *Précis de l'histoire des Hébreux, depuis le patriarche Abraham, jusqu'en 1840*. Metz, 1840, p. 414.

116) *Glaneur du Haut-Rhin*, 21 nov. 1841; Szajkowski, *Agricultural Credit...*, p. 102; עמ' 109, 102.

117) "Si le parti du progrès ne veut procéder que lentement et par gradation insensible, cela ne prouve pas de la tiédeur de sa part pour la réforme, cela prouve seulement que le mot de réforme morale et intellectuelle est un épouvantail pour les israélites, cela prouve combien cette secte est encore pervertie et arriérée... Le trafic déloyal, l'usure, c'est leur vie, leur existence, et ils comprennent dans leur haine même ceux de leurs coreligionnaires qui, par un travail honnête, une profession honorable, veulent devenir des citoyens utiles à la société..." *Le Glaneur du Haut Rhin*, 24 Nov. 1844.

118) בית המדרש לרבנים, מס' 215, עמ' 829; ביבליוגרפיה, מס' 86-88.

119) ביבליוגרפיה, מס' 203.

המרכזית מאת הממשלה שהיא תתערב בפולמוס הפנימי שם ויחד עם זה העירו במפורש שהאורטודוקסים אשמים בפוגרום שעל יהודי מחוזה (120).

טיב האופייני של הצדדים

כבר מן האמור, שבהרבה פרטים היו מטושטשים הגבולות שבין האורטודוקסים והמשכילים. לגבי עדה דתית גדולה לא הצליחו הריפורמים ליצור תכנית של התאמת הדת לרשימות הזמן. ומאידך לא הספיקו האורטודוקסים ליצור חזית מאוחדת לשם הדפת התקפת הריפורמים. ולמעשה, היה מזמן יותר קדום מקום לדבר על ארבעה צדדים: אורטודוקסים וקונסרבטיבים מזה ופרוגרסיבים וריפורמים קיצוניים מזה.

מן הריפורמים הקיצוניים צריך להזכיר קודם כל את אלרי טערקעם (צרפתי) שהטיף להחלפת השבת ביום הראשון, לחיסול בתי-הספר המיוחדים וגם מוסדות יהודיים אחדים וכו' (121). מאמריו נגד האורטודוקסים, ידועים בשם מכתבי צרפתי, מלאים עוקץ ושיסוי והם העלו דם רותח. ב"נכליו הקופיים" נגד האורטודוקסים — כותב ההיסטוריון איזידאר לעב (122) — עורר צרפתי נחת-רוח בעתונות האנטי-יהודית. אחד מכתבי פלסתר שלו היה מלווה קאריקטורה מלעיגה ליהודים (123). התגובה על מאמריו אלה היתה כמובן לא פחות חריפה (124). באחד מכתבי פלסתר שלו הוא פגע בזכרונו של מלמד ורב ממיץ. על זה השיבו משה ישראל בדינג וגם האוריינטליסט שלמה מונק הגן

120) "Les israélites du Haut-Rhin, il nous est pénible de le dire, ont jusqu'ici moins bien répondu, que la généralité de leurs frères, au bienfait de l'égalité que nous devons à nos lois et à la loyauté de nos administrations publiques chargées d'en faire l'application, l'agglomération de la population pauvre et déshéritée des bienfaits de l'éducation, les préjugés qui la refoulent, ont sans doute leur grande part à ce regrettable état de choses, mais ce défaut d'énergie et de lumières dans les consistoires locaux ont aussi eu leur part de responsabilité dans la marche trop lente de l'amélioration de leurs administrés." 1118 עמ' 291, ועל צרפתי ע"ע Isidore Loeb, *Biographie d'Albert Cohn*. Paris, 1878, pp. 154-57; E. Prouhet, *Notice sur la vie et les travaux d'Olry Terquem*... Paris, 1862. 11 pp.; M. de Bressolles, *Discours prononcé sur la tombe de M. Olry Terquem*... le 8 mai 1862. Paris, n. d.; Isidore Cahen, in *AI*, XXIII (1862), 313; Hip. Lévy, in *AI*, XLVIII (1887), 222.

121) ע' לעיל ע"י הערה 56. ועל צרפתי ע"ע Isidore Loeb, *Biographie d'Albert Cohn*. Paris, 1878, pp. 154-57; E. Prouhet, *Notice sur la vie et les travaux d'Olry Terquem*... Paris, 1862. 11 pp.; M. de Bressolles, *Discours prononcé sur la tombe de M. Olry Terquem*... le 8 mai 1862. Paris, n. d.; Isidore Cahen, in *AI*, XXIII (1862), 313; Hip. Lévy, in *AI*, XLVIII (1887), 222.

122) I. Loeb, *Biographie*..., p. 157.

123) ביבליוגרפיה, מס' 18.

124) ביבליוגרפיה, מס' 401.

על כבודו המחולל של הרב. צרפתי ענה למשיביו, וכשעתה יצא אלברט כהן להגן על ידידו מונק, התקיף צרפתי גם את כהן (125). אף הריפורמים הפחות קיצוניים ביקרו קשה את חבריהם הקיצוניים באמרו, שהם "יותר פילוסופים משהם יהודים" (126). המשכיל שמעון בלאך, המר"ל של העתון המשכילי האלוסי הראשון "ווידערגבורט" (1836—1837), סירב להדפיס את מאמריו של צרפתי בגלל השקפותיו הקיצוניות ההרסניות (127). חשובה היא העובדה, שבשנת 1844 שינה בלאך עצמו את דעותיו ונעשה למר"ל של "אוניווער איוראעליט", נושא דגל האורטודוקסיה.

אמנם כן, חסר היה האימון בריפורמים הקיצוניים. סופר אורטודוקסי כותב ש"אין להתוכח על עניני דת כעל בניית כביש", והעיקר שעל הריפורמים להיות אנשים שיש בהם אימון. חשדו בהם במינות וכפירה ובנטייה לשמד. אותו הסופר כתב עוד, שזה איננו נורמלי, שהריפורמטור צרפתי "הרוצה לעמוד ברגל אחת בסינגוגה ובשניה בבית מסגד ולאמיתו של דבר אינו עומד בשום מקום, יורנו הלוך". הוא מוסיף עוד לתאר את צרפתי בתור "יהודי עפ"י אבותיו, ונוצרי עפ"י בניו" (128).

עבור הצד הריפורמי המתון אופיינית היא דמותו של המו"ס ממיץ גרשון לוי (129). באחת ממסותיו הוא כותב: "באמת שולטת המפלגה הפרוגרסיבית על המצב... ברם רוח הסבלנות, המתינות האופיינית לבן צרפת, משפיעה שהצד הפרוגרסיבי לא יפליג בכחו לעולם" (130). עוד בשנת 1836 כתב המשכיל ד"ר מישעל לעווי (1809—1872): "דחיפת היהודים לריפורמה בזרוע תטיל בה דופי. השלכת אבנים על אמונות תפלות הנעלמות רק תחיה ותחזק אותן" (131). ברם, אפילו לריפורמים המתונים התייחסו האורטודוקסים וגם המשכילים שבהם באימון קל מאד. המשכיל שמעון בלאך כתב בשנת 1844 על ד"ר מישעל לעווי הנ"ל שהתחיל להכניס עקרונות ריפורמיים לתוך

125) ביבליוגרפיה, מס' 15, 28; 231, 314; *AI*, I (1840), II (1841).

126) H. L., *Extrait du journal de la Meurthe. Nouveau précis élémentaire d'instruction morale et religieuse à l'usage de la jeunesse française israélite*, par M. Michel Berr (Nancy, [183-.....]). 4 pp.

127) Simon Bloch, in *La Régénération—Die Wiedergeburt*, II (1837), 89-90.

128) ביבליוגרפיה, מס' 34, עמ' 18-17.

129) M. Thiel, *Notice biographique sur M. Gerson-Lévy*... Metz, 1865. 16 pp.; *Notice sur la vie de M. Gerson-Lévy*... Metz, 1865. 40 pp.

130) ביבליוגרפיה, מס' 109, עמ' 107.

131) Michel Lévy, *op. cit.*, p. 23.

הקהלה הפריזאית: „כשם שידועות זכויותיו של ה' לעווי כרופא כן ידועים כשלונותיו כיהודי“¹³². יש לציין, שהעסקנים בעלי השפעה שבאו מגרמניה לצרפת היו משכילים אבל לא מן הטיפוס הקיצוני. גרשון לוי הקדיש אחת ממסותיו לאלברט כהן¹³³, שביקר את מגמותיו הקיצוניות של צרפתי לא פחות משלמה מונק¹³⁴.

שינויים בתקנות הקהלות

בפקודתו מיום 3. 17. 1808 הניח נפוליון ו יסוד לארגון הקהלה, שבה דעת חבריה הבעלי בתים מחייבת את הרבנים אף לגבי פעולותיהם כרבנים. הוא השיג בזה, אולי אפילו מבלי משים, יותר מאשר יכול היה להשיג ע"י כפייה גלויה להתרחקות מן היהדות. בדור הראשון שאחר ה"סנהדרין" היהדות בצרפת היתה כה חלשה שהצטרכו כבר לחשוב ולדבר על הצלה פורתא. זיקת המנהיגים החילוניים שבקונסיסטוריות למסורת ולדת היתה קלושה מאד. הדור ההוא היה שכור מיץ החופש והחירות שקיבל והשתדל להשתחרר לגמרי מן העבר. הנזק שנגרם ליהדות צרפת ע"י ה"סנהדרין" היה מעוות לא יוכל לתקן¹³⁵. אכן לא רק האורטודוקסים כי אם גם הריפורמים לא היו שבעי רצון ודרשו תכופות שינויים בתקנות משנת 1808.

רשמית המשכילים אינם מרוצים מתקנות הקונסיסטוריות, מפני שבהן משתקף המשטר האבסולוטי של האימפריה הראשונה. ובזה היה הרבה מן האמת. בראשון למרץ שנת 1821 כתבה קבוצת עסקני הקונסיסטוריה בפריז, עם אלרי טערקעם בראשם, תזכיר בנוגע לנחיצות שינוי התקנות משנת 1808 הטבועות בחותם שלטון משטרי. הן מטילות על הקונסיסטוריות תפקידי משטרה כמו הספקת רשימת העומדים להתגיים, ועוד. וזה הוא נגד רוח האמנציפציה. הם הציעו כמה וכמה שינויים ובתוכם: להוציא מידי הרבנים את הנהלת החינוך הדתי; רוב פרנסים יהיה מאנשים שאינם סוחרים, כדי שדעת האלמנט „הפרודוקטיבי“ תשמע יותר; תשומת-לב יתרה לחינוך;

132) UI, I (1844), 13.

133) ביבליוגרפיה, מס' 109.

134) *La Régénération*, I (1836), 330-31, 346-49.

135) Josué Jéhouda, *Les cinq étapes du Judaïsme émancipé*. Genève, [1938], pp. 20-25.

יותר פיקוח צבורי על הפעולות הכספיות; שינויים בסדר בחירת הפרנסים וכו' וכו'¹³⁶). אדולף כרמיה כתב בדו"ח מיום 4. 28. 1840 ע"ד שינוי התקנות; משנת 1806 התחלפה שלש פעמים גם הדינסטיה וגם השלטון הממשלתי. הייתכן שתקנות הקונסיסטוריות תישארנה ללא כל שינוי? ¹³⁷. ברם, בשנת 1844 הוזהיר בנימין גראדיס האורטודוקסי, שכל המאמצים לשנות את סדר הבחירות לקהלה אינם אלא אמתלא להשגת שינויים בעקרונות דת ¹³⁸. לאמתת הדבר יכול היה סדר בחירת חברי הקונסיסטוריות, הרב הכולל של הקונסיסטוריה המרכזית והרבנים המקומיים להכריע מי ינצח, הצד האורטודוקסי או הריפורמי.

בשנות 1839—1844 התמידו הקונפליקטים בענין זה. המוני היהודים עמדו לימין האורטודוקסים, אבל לריפורמים היו כמה מנהיגים מצויינים שהשפיעו לאט לאט על הממשלה. ההצעה לממשלה הוכנה ע"י אדולף כרמיה שהיה כבר אז עורך-דין מפורסם, ובמכתב פרטי למיניסטר לעניני דת מיום 8. 29. 1842 הוא כותב: בלעדי השינויים שאנו דורשים אין אף לאחד מאתנו האומץ-לב להשאר בקונסיסטוריה ¹³⁹. ביום 25 למאי 1844 אושרה הצעה זו כפקודה ממשלתית. היה זה נצחון הריפורמה הראשון בנוגע לאדמיניסטרציה ציית הקהלות, ברם פרשת מחלוקת זו לא גסתיימה בזה.

מאז היווסד הקונסיסטוריות עפ"י הצו מיום 3. 17. 1808 ועד המהפכה משנת 1848 נבחרו הפרנסים והרבנים ע"י מספר קטן של נוטבלים. בשנת 1845 היה מספר האוכלוסיה 85,910 ובה בסך הכל 910 נוטבלים, ומהם השתתפו בבחירות של שנת 1847 רק 532. במהפכת שנת 1848 השיגו האורטודוקסים והחוגים הריפובליקניים את הפקודה משביעי ליוני 1848 ע"ד העקרון של בחירות כלליות (סופרוז אוניווערסעל) לקהלה. בשנות 1850—1852 נרשמו כבר כבוחרים בערך 15,000, ומהם השתתפו בבחירות 6,381 ¹⁴⁰. אחר שנת 1848 התאמצו האורטודוקסים כריפורמים לנצל את התמורה הפוליטית לשם השגת שינויים בסדר הבחירות. וכשהריפובליקה השנייה נתחלפה באימפריה השנייה, השתדלו מנהיגי הקונסיסטוריה הריפורמים לבטל

136) בית המדרש לרבנים, מס' 84, עמ' 210-219.

137) ביבליוגרפיה, מס' 165.

138) ביבליוגרפיה, מס' 167.

139) AN, F 19-11015.

140) ביבליוגרפיה, מס' 149, 151-175; ו. שייקאחסקי, „די רעוואלוציע פון 1848...“, 205-253.

את השינויים משנת 1848 שהוכנסו בהשפעת האורתודוקסים. עיקר מבוקשם היה שסדר בחירות החדש יוכל לתת לקונסיסטוריה המרכזית רבנות הנוטה לריפורמה, כי בלי הסכמת הרבנות אין אפשרות לעשות שום שינויים בדת. אי-אלה שינויים הונהגו, אבל לא בלי חיכוכים קשים ואפילו למורת רוחו של המיניסטרוני לעניני דת, שהביט בעין רעה על מאמצי הריפורמים לבטל את הבחירות החפשיות.

בשנת 1870—1871 ניצלו החוגים הליברליים את המשטר החדש של הריפובליקה השלישית והשיגו את הדיקרט מי"א לנובמבר 1870 שחזק את העקרון של בחירות כלליות וישירות לקונסיסטוריות. הקונסיסטוריה המרכזית לא נחה ומחתה תכופות נגד דיקרט זה, ובי"ב לספטמבר 1872 הוא בוטל. האופוזיציה אף היא לא שקטה וההתנגשויות מסביבם לבעיית הבחירות הלכו ונמשכו¹⁴¹.

בשנת 1880 בערך היה כבר יציב כח הריפורמים בקונסיסטוריות. האורתודוקסיה התרכזה בעיקר באלזס-לוטרינגן ואחר שהן נלקחו מצרפת כמעט שהיא נעלמה ככח מאורגן. אבל אין מזה עדיין שהמלחמה פסקה. עפ"י רשימה שסודרה בשנת 1886 ע"י הרב האנצל מייס מניצה היו שם בקהלה 127 אורתודוקסים וארבעים ריפורמים. מוצא יהודי הקהלה היו איטליה וקאמטאדיני¹⁴².

החוק מתשיעי לדצמבר 1905 הפריד בין הדת והממשלה. על פיו הורשה לקתולים, לפרוטסטנטים וליהודים להתארגן מחדש בגושים דתיים פרטיים, בהתאם לסדר מסוים ובלי כל תמיכה כספית מצד הממשלה. צעד זה לא בא בבת-אחת. עוד במאה הי"ט התווכחו עליו. לכאורה היו היהודים צריכים להיות בעד צעד שבו מן הנצחון על הריאקציה הקתולית שתמיד היתה אנטישמית. אולם גם מן היהודים שהתנגדו לו. העתון של הריפורמים כתב בשנת המהפכה של 1848 שאם הדת תיפוג מן הממשלה, יהיו האורתודוקסים רשאים למנות להם רבנים משלהם וכח הריפורמה יוחלש וזה יביא אולי לידי פילוג גלוי בקהלות¹⁴³. אולם בינתיים נשתנה הרבה ואחר החוק של שנת 1905 באה הסכנה לשלמות הקהלה לא מטעם הקונסרבטיבים, כי אם

141) ביבליוגרפיה, מס' 192-176; ז. שייקאוסקי, "די קאמפן ארום דער וואל-סיטעם... 1664-139".

142) בית המדרש לרבנים, מס' 330, עמ' 1302.

143) AI, IX (1848), 207.

מצד הריפורמה הקיצונית. הקונסיסטוריות שנתארגנו כחברות פרטיות הצליחו לרכז סביבן אותו מספר יהודים שהיה מרוכז סביב הקונסיסטוריות הקודמות¹⁴⁴ ועכשיו התגבשו שלשה גושים יהודיים: א) החוג הקונסרבטיבי שהתרכז בקונסיסטוריות, ב) האורתודוקסים שהתחזקו הודות הגירת יהודים ממזרח אירופה ושאר מדינות, ג) האולטרא-ריפורמים שהתחילו להתארגן עוד בשנת 1900 ובשנת 1907 יצרו קהלה משלהם בשם "אוניון ליברל איווא" עליט¹⁴⁵.

**
**

כסיכום בירורים הנ"ל אסתפק בהגדרת מחלוקת הללו בציבור היהודי בצרפת לא כהתנגשות בין משכילים ומתנגדיהם, אלא בעיקר, ובפירוש מלחמה בין נוטים אחר ריפורמה ומתנגדיה.

144) ז. שייקאוסקי, "ווי אַווי דאָס אָפטיילן די קירך פון דער מלוכה אין 1905 האָט באַוויקט די יידישע קהילות אין פראַנקרייך", דוּקא, וּא, 392-383.
145) AI, 1900, 889-92, 317, 347-49; 1906, 66-67, 76, 83; Louis-Germain Lévy, *Une religion rationnelle et laïque...* Paris, 1904, 75 pp.; J. Bricourt, "Chez les Israélites français. L'Union libérale israélite." *Revue du Clergé Français*, Nov. 1908; *Dixième anniversaire de la fondation de l'Union libérale israélite* (2 décembre 1917). Paris, n. d. 20 pp.

ב י ב ל י ו ג ר פ י ה

רשימה זו איננה שלמה, אבל היא מכילה את כל המקורות, התעודות והמסמכים ששימשו לי יסוד במאמרי זה. החוברות שצוינו בה נמצאות בספריות אלו: ביהמ"ד לרבנים, ניו-יורק, היברו יוניון קולדזש, סינסינטי, האוניברסיטה העברית, אליאנס איוואעליט אוניורסל, פריז, ביבליוטק נאַציאָנאַל, פריז.

מכתבי צרפתי

1) [Olry Terquem], *Première lettre d'un Israélite français à ses coreligionnaires sur l'urgente nécessité de célébrer l'office en français le jour de dimanche...* [Signé: Tsarphati, 1 janv. 1821.] Paris, [1821]. 15 pp. 8°. [pp. 14-15: "Projet d'établissement d'une Société israélite des Amis de la Religion."]

2) Idem. [Deuxième lettre.] *Projet de Règlement concernant la circoncision, suivi d'observations sur une lettre pastorale du Grand-Rabbin de Metz, et sur un écrit de M. Lazare (Ainé)*. Paris, [1821]. 30 pp. 8°.

3) Idem, *Troisième lettre d'un israélite français à ses coreligionnaires*. Paris, [1822]. 31 pp. 8°.

- 36) Jean-Jean, conscrit réformé, *A. M. Terquem*, Paris, 1840. 8°.
- 37) Jacob Lazare aîné, *Réponse à un écrit intitulé: "Première Lettre d'un israélite français..."* [Paris,] 1821. 8 pp. 8°.
- 38) Ph. J. Oster. V. D. M., *Les conjectures d'un israélite français sur l'origine du culte mosaïque*. Paris-Metz, 1840, 16 pp. 8°. [Cf. No. 20.]
- 39) Godecheaux Baruch-Weill, *Réflexions d'un jeune israélite français, sur les deux brochures de M. Tsarphati*. Paris, 1821. 28 pp. 4°. [Cf. Nos. 1-2, 40.]
- 40) *Sur les deux premières Lettres de Tsarphati, et sur la brochure publiée sous le nom de Gaudechaux [Godechaux] Baruch-Weill*. [Paris,] n. d. 8 pp. [Cf. Nos. 1-2, 39.]

פמפלטים כללים על תנועת הריפורמה

- 41) חוות קשה, ע"י ברוך ל. צייטלין, פאריס, 1846, [נגד הריפורמה והרבנים בצרפת].
- 42) מענה רך, ע"י שלמה קליין, מילהוון, 1846, [נגד צייטלין, ראה מס' 41].
- 43) Joseph Marius Babo, *Vollständige Darstellung der Gebräuche, Vorschriften und Ceremonien der Israeliten und der Meinungen der Rabbiner...* Strassburg, 1824. VIII, 99 pp. 8°.
- 44) C. Bauer, instituteur à Schlestadt, *Extrait de l'Univers israélite. Nos offices*. Paris, [1870]. 7 pp. 8°.
- 45) Michel Berr, *Du Rabbinnisme et des traditions juives...* Paris, 1832. 8°.
- 46) Idem, *Extrait du "Corsaire" du 5 avril 1828*. [Paris, 1828]. 3 pp. 8°.
- 47) Idem, *Extrait du "Corsaire", du 24 juillet 1828*. [Paris, 1828]. 4 pp. 8°.
- 48) Idem, *Extrait du "Corsaire" du 4 août 1828*. Paris, n. d. 4 pp. 8°.
- 49) Idem, *Extrait du "Panorama des nouveautés parisiennes"*, 67^e livraison. [Paris,] n. d. 4 pp. 8°.
- 50) S. Bloch, *La Foi d'Israël, ses dogmes, son culte, sa moral, son avenir*. Paris, 1859.
- 51) Bolviller, A MM. *les notables israélites de la circonscription de Paris*. Paris, 1845. 14 pp. 8°.
- 52) Abraham Cahen, *Culte synagogaal. La Prière*. Paris, 1866. 94 pp. 8°. [Extrait des Archives israélites.]
- 53) *Cbers frères en Israël*. Colmar, 185-. 2 pp. 4°. ["délibérez sur les moyens que vous croyez les plus propres à conjurer le danger qui menace la religion."]
- 54) *Le Consistoire central des Israélites de France à ses co-religionnaires de la circonscription consistoriale de Colmar*. Paris, le 20 février 1827. Colmar, 1827. 4 pp. 4°. ["des divisions... régiment en ce moment parmi les Israélites de plusieurs communes du Haut-Rhin."]
- 55) A. B. B. Créhange, *Discours prononcé dans la réunion préparatoire des Israélites de Paris, le 1^{er} décembre 1844*. Paris, [1845]. 8 pp. 8°.
- 56) L. [Louis] B. [Blanchard], *Du Culte mosaïque au XIX^e siècle*, Colmar, 1835. XVIII, 215 pp. 16°.
- 57) *Des reformes religieuses et du judaïsme*, par un habitant de Metz. Metz, 1842. 19 pp. 8°.

- 4) Idem, *Quatrième lettre d'un israélite français à ses coreligionnaires, sur les changemens importants qu'a subis l'Almanach israélite de 5,584...* [Signé: Tsarphati, 6 septembre, 1823.] Paris, 1823. 14 pp. 8°.
- 5) Idem, *Cinquième lettre d'un israélite français à ses coreligionnaires sur l'article 21, concernant les fonctions rabbiniques, du règlement de 1806*. [Signé: Tsarphati, 1 mars 1824.] Paris, [1824]. 15 pp. 8°.
- 6) Idem, *Sixième lettre d'un israélite français à ses coreligionnaires, sur l'établissement d'une école de théologie à Paris et sur la suppression des écoles talmudiques en province...* Paris, [1824]. 8°. [1 septembre 1824.]
- 7) Idem, *Septième lettre d'un israélite français à ses coreligionnaires sur un ouvrage intitulé: Calcul des mois et des bénédictions pour l'année...* 5586. Paris, septembre 1825. 8°.
- 8) Idem, *Huitième lettre d'un israélite français à ses coreligionnaires, sur la religion des riches au XIX^e siècle...* [Signé: Tsarphati, septembre, 1836.] Paris, 1836. 28 pp. 8°. [Faux titre: *Lettres Tsarphatiques*.]
- 9) Idem, *Neuvième lettre d'un israélite français à ses coreligionnaires sur la tolérance de l'église et sur la tolérance de la synagogue, comparées; et sur le système de M. Munk*. [Signé: Tsarphati, sept. 1837.] Paris, 1837. 36 pp. [Cf. Salomon Munk, in *La Régénération*, I (1836), 330-31.]
- 10) *מכתבי צרפתי אלה נדפסו בכתב עת הלאיהורוי: Courrier de la Moselle*; תחת הכתיבה: Correspondence israélite: של לעב על אלברט כהן שבהערה 14.
- 28) Moïse-Israel Biding, נקמת ישראל, *La vengeance d'Israel. Guerre! Guerre ouverte et à outrance, pour venger les mânes de Rabbi Israel-Cohen-Hbêzir, contre Tsarphati le difamateur, qui l'a outragé dans le Courrier de la Moselle (Numéro du 7 mai 1839). Guerre déclarée par Moïse-Israel Biding, professeur d'Hébreu*. Traduit de l'Hébreu par L.-xxxxx. Metz-Paris, fin d'avril 1840. 74 pp. 8°.
- 29) S. Cahen, *Coup d'oeil sur les dernières Lettres Tsarphatiques. Lettre au rédacteur du "Courrier de la Moselle"*. Paris 1839. 14 pp. 8°. [25 sept. 1839.]
- 30) Calman, de Metz, *Au Pseudonyme Tzarphati malgré lui, israélite français malgré tout le monde*. [Paris, 1824]. 8 pp. 8°.
- 31) A. Créhange, *La Sentinelle juive. Réponse à la XVII^e Lettre de la correspondance dite israélite de Tsarphati*. Paris, 1839. 15 pp. 8°.
- 32) Idem, *La Sentinelle juive, Réponse au "Coup d'oeil", de M. S. Caben, traducteur de la Bible. Mes Adieux aux Tsarphatistes...* 2^e livraison. Paris, 1839. 16 pp. 8°.
- 33) Idem, *LA Sentinelle juive. Lettre aux "Archives israélites de France" sur la réforme, suivie de quelques réflexions sur la XXI^e lettre de la correspondance, dite israélite, de Tsarphati...* 3^e livraison. Paris, 1840. 24 pp. 8°.
- 34) Idem, *La Sentinelle juive. Lettres sur la réforme Tsarphatique, précédées du compte-rendu d'une grande députation au Consistoire israélite de la circonscription de Paris, et suivies d'une dernière lettre aux Archives israélites de France* (Paris, 1840). XXIII, I, 56 pp. 8°. [Réimpression des 3 livraisons. Cf. Nos. 31-33.]
- 35) [D. Drach,] *Réponse de M. Veil...* [Cf. Isidore Loeb, *Biographie d'Albert Cobn*. Paris, 1878, p. 155.]

- 79) *Réfutation, par un israélite du Haut-Rhin, de plusieurs articles calomnieux, publiés contre le consistoire israélite de Colmar*. Strasbourg, 1841. 8°.
- 80) Hippolyte Rodrigues, *Lettre à M. Isidor Caben, rédacteur en chef des "Archives israélites"*. Paris, 1867. 14 pp. 8°. [Extrait des *Archives israélites*.]
- 81) Idem, *L'Idée israélite en France en 1868*. Paris, 1868. 19 pp. 8°. [Extrait des *Archives Israélites*.]
- 82) M. [David] Singer, *Des consistoires israélites de France*. Paris, 1820. 91 pp. 8°.
- 83) Olry Terquem, *Extrait des "Archives israélites de France" numéro de février 1845*. [Paris, 1845]. 8°.
- 84) Benjamin Wahl, *Réponse à la deuxième lettre de M. Samuel Dreyfus, rabbin à Mulhouse, Altkirch*, [1845]. 24 pp. 8°.
- 85) Isidore Weil, *Philosophie religieuse de Lévi-Ben-Gerson*. Paris, 1868.
- 86) Léon Werth, *Monsieur et cher coreligionnaire*. Sainte-Marie-aux-Mines, le 25 avril 1845. 2 pp. 4°. [Cf. Nos. 87-88.]
- 87) [Réponse au circulaire de L. Werth. Signés: Les Membres du consistoire: Mayer-Baer Manheim, Nathan-Lévy Schoengrün. Cf. Nos. 86, 88.]
- 88) L. Werth, *Monsieur et cher coreligionnaire*. Saint-Marie-aux-Mines, le 15 mai, 1845. n. p., n. d. 2 pp. 4°. [Cf. Nos. 86-87.]
- 89) M.-J. Wertheimer, *Les Juifs de l'Occident et le judaïsme moderne*. Genève, 1865.
- 90) Prosper Wittersheim, *Mémoire sur les moyens de biter la régénération des israélites d'Alsace. Ouvrage présenté au Concours ouvert par la Société des Sciences, Agriculture et Arts de Strasbourg...* Metz, 1825. 50 pp. 8°.
- 91) Lazare Wogue, *L'avenir dans le judaïsme*. Paris, 1844.

פמפלטים בנוגע לבעיות ריפורמה שונות

- 92) זענד־שרייבען בתוכחת מגולה ואהבה מוסתרת, ותקנות גדולות קבועות למשמרת... שטראסבורג, תקפ"ג. 8 ד'. 4°.
- 93) *Consistoire central des Israélites. Copie d'une lettre du Consistoire central au Consistoire israélite de Strasbourg*. Paris, le 7 novembre 1816. Strasbourg n. d. Placard.
- 94) *Consistoire israélite de la circonscription de Paris. Arrêté consistorial portant règlement sur la circoncision*. Paris, [1844]. 8 pp. 8°.
- 95) *Consistoire israélite de la circonscription de Paris. Arrêté consistoriale [du 2 juillet 1854] portant règlement sur la circoncision*. Paris, 1855. 8 pp. 8°.
- 96) *Consistoire israélite de la circonscription de Paris. Paris, le 5 juillet 1843. Réforme du système de la vente des מצוות dans les Temples de Paris*. [Paris, 1843]. 4 pp. 4°; 2 pp. 4°. [26 juin 1843.]
- 97) *Le Consistoire israélite de la circonscription de Strasbourg. À MM. les Commissaires surveillans près les Synagogues de la même circonscription*. 27 avril 1824. n. p., n. d. 2 pp. 4°, [Envoi d'une délibération contenant un règlement de la circoncision.]

- 58) Samuel Dreyfuss, rabbin, *Réflexions sur l'état et l'avenir du culte israélite en France*, [Paris, 1844]. 7 pp. 8°. [Extrait de *l'Univers israélite*.]
- 59) Auguste Fabius, *Offrande au Dieu de l'Univers*, Lyon, 1842. 47 pp. 8°. [Pp. 37-43: "Un mot sur la réforme du culte israélite".]
- 60) Dr. Jean Pierre Gallavardin, *Position des juifs dans le monde et particulièrement en France et en Allemagne, dans la société, les lettres, les arts, les sciences et l'enseignement universitaire*. Paris-Lyon, 1860. 30 pp. 8°. [Extrait de la *Revue du Lyonnais*.]
- 61) B[enjam]in Gradis, *À Messieurs les Membres du Consistoire Central Israélite de France*. [Bordeaux, 22 janvier 1856]. 3 pp. 4°.
- 62) Idem, *De la société israélite, des livres moraux et religieux*. Paris, 1854. 8°.
- 63) Idem, *De l'autorité et de la liberté*. Bordeaux, 1857. 8°. [Cf. *Le Lien d'Israël*, II (1857), 393-406.]
- 64) Idem, *Des Discussions religieuses*. Paris, 1856. 8°.
- 65) Idem, *Des innovations et des innovateurs*. Paris, 1853. 8°.
- 66) Idem, *Des Réformateurs et des changements qu'ils proposent d'introduire dans le culte israélite*. Paris, 1846, 16 pp. 8°.
- 67) Idem, *Lettre à un Réformateur, par l'auteur de la brochure contre les Réformateurs*. Paris, 1846, 8°.
- 68) Idem, *Réflexions sur le culte*. Paris, 1847.
- 69) Idem, *Vous et Tu, pour faire suit de quelques traductions...* Paris, 1855.
- 70) Michel Hemerdinger, *La Position des Israélites de l'Alsace appréciée par le Courrier du Haut-Rhin. Réponse par M. Hemerdinger, avocat à la Cour royale de Paris. Extrait des Archives Israélites...* Colmar, 1845. 8 pp. 8°.
- 71) Idem, *Réponse au Courrier du Bas-Rhin. Réimpression demandée par plusieurs Notables Israélites de Colmar*. Extrait des *Archives Israélites de France*. Numéro de Février [1844]. n. p., n. d. 7 pp. 8°.
- 72) S. Klein, grand-rabbin, *À Messieurs les membres de la communauté israélite de Colmar*. Colmar, le 31 août 1857. 2 pp. 4°.
- 73) Lion Mayer Lambert, *À mes coreligionnaires*. Metz, [1852]. 2 pp. 4°.
- 74) Gerson-Lévy, *Extrait des Archives israélites de France*. Numéro de juillet 1841 [Paris, 1841]. 11 pp. 8°. [G.-L. y [Gerson-Lévy], Appréciation des observations de Mr. Ph.-J. Oster, V. D. M., sur le préambule de l'article intitulé: La réforme du culte est-elle possible, inséré dans *Les Archives Israélites*, t. 1^{er}, p. 581.]
- 75) Idem, *Culte israélite. Extrait de l'indépendant de la Moselle du 16 août 1841*. [Metz, 1841]. 12 pp. 16°.
- 76) Idem, *Extrait des "Archives israélites de France", numéro de mars 1845. Un mot réfléchi à propos d'un mot inconsideré*. [Paris, 1845]. 8 pp. 8°.
- 77) Idem, *Du paupérisme chez les Juifs, de ses causes et des moyens d'y remédier*. Paris, 1854. 64 pp. 4°. [Extrait des *Archives Israélites*.]
- 78) M. S. May, *Discours prononcé à l'occasion de la distribution des prix de l'École maternelle israélite de Nancy*. Nancy-Metz, 1841. 10 pp. 8°. P. 5: "on va jusqu'à les accuser même de conspirer la ruine d'une antique croyance... Les imprudents ils ne voyent pas... que le stiannement est plus fatal qu'un mouvement trop précipité..."]

Paris, 1832. 24 pp. 8°. [Extrait du T. III de la Traduction de la Bible par Samuel Cahen.]

על סכסוכים בנוגע לרבנות

115) *Consistoire central des Israélites en France. Paris, le 13 juillet 1847. À Son Excellence Monsieur le Garde des Sceaux, Ministre de la Justice et des Cultes.* Paris, n. d. 15 pp. 8°. [בקשה בדבר תמיכה כספית בשביל הסמנריון לרבנים.]

116) *Compte rendu de la réunion préparatoire israélite qui s'est tenu à Paris le 1^{er} décembre 1844.* [Paris, 1844]. 8°. [Election d'un grand rabbin.]

117) *À Monsieur les Président et Membres du Consistoire Central des Israélites de France, à Paris.* n. p., [juin, 1846]. 2 pp. fol. [Pétition des Israélites du Bas-Rhin sur l'élection du Grand-rabbin du Consistoire central.]

118) [Benjamin Gradis,] *À Messieurs les Délégués appelés à élire le Grand Rabbin du Consistoire Central des Israélites de France.* [Bordeaux, 1846]. 3 pp. 4°.

119) Idem, *Lettre sur l'élection du grand rabbin du Consistoire Central par l'auteur de la brochure contre les Réformateurs.* Paris, 1846. 8°.

120) S. Klein, *Réponses de M. le Rabbin Klein aux questions de la Commission Consistoriale, publiées à la demande d'un grand nombre de notables.* Paris, 1847. 36 pp. 8°. [Dürmenach, 20 juillet 1847.]

121) *À Messieurs les Notables israélites de la circonscription de Paris. Rapport de la Commission consistoriale pour la répartition de l'élection du Grand-rabbin.* [Paris, 1847]. 7 pp. 4°. [4 nov. 1847.]

122) *Aux notables israélites de... la Seine.* Paris, [1847]. 8°. [Au sujet de l'élection du grand rabbin.]

123) Mahir Charleville, rabbin, *Messieurs et chers coreligionnaires.* Paris, n. d., 2 pp. 4°. [Protestation du 9 novembre 1847 contre l'attitude d'Ad. Crémieux à la commission pour la nomination du grand rabbin.]

124) Idem, *Réponses de M. le rabbin Charleville aux questions de la commission consistoriale...* [Paris, 1847]. 16 pp. 8°.

125) *Commission nommée, le 26 octobre 1847, dans la réunion des notables électeurs. Procès-verbaux.* Paris, 1847. 31 pp. [Sur l'élection d'un grand rabbin.]

126) S. Dreyfus, [Candidature à l'élection d'un Grand-rabbin du Haut-Rhin.] Mulhouse, le 18 octobre 1847. 3 pp. 4°.

127) *Élections de Paris. 9 novembre 1847. Grand-Rabbin M. S. Klein candidat des Conservateurs.* [Signé: Des Notables.] Paris, [1847]. 2 pp. 8°.

128) [Benjamin Gradis,] *Mémoire au sujet de l'École Centrale Rabbiniqne de Metz.* [Bordeaux, 31 août 1847]. 4 pp. 4°.

129) Idem, *De la nouvelle école talmudique fondée à Paris.* Bordeaux, 17 mai 1853. 4°.

130) Idem, *De l'élection du grand rabbin du Consistoire central.* Paris, 1853. 8 pp. 8°.

131) *Consistoire israélite de la circonscription de Paris.* Paris, janvier, 1854. 4 pp. 4°. [בדבר הקמת סמנריון לרבנים לפריז.]

132) *Consistoire Central des Israélites de France.* Paris, 15 mars 1858. 1 p. 4°. [כרוז בדבר אוסף כספים בשביל העתקת מושרו של סמנריון בפריז.]

98) *Copie des observations faites par la Commission de surveillance pérytémique sur le règlement délibéré par le Consistoire central concernant l'opération de la circoncision.* [Paris, 1826]. 4 pp. fol.

99) A. B. B. Créhange, *Discours prononcé le 24 juin 1839, dans la séance du consistoire israélite du département de la Seine... en faveur des réunions religieuses des sociétés de secours israélites de Paris...* Paris, 1839. 15 pp. 8°.

100) Benjamin Gradis, *À Messieurs les Membres du Consistoire Central des Israélites de France.* Bordeaux, le 8 avril 1846. 4 pp. 4°. ["pour faire abandonner par le Consistoire de la Seine les poursuites dirigées contre l'israélite qui a pratiqué la Metsitsa contrairement à ses prescriptions."]

101) Idem, *De la musique sacrée.* Paris, 1851. 4 pp. 8°. [Extrait de l'Univers Israélite.]

102) Idem, *Des Fêtes.* Paris, 1853. 8°.

103) Idem, *Mémoire adressé au Consistoire Central, au sujet de la suppression de la Mezizab, ordonnée par le Consistoire de la Seine.* Paris, 1846.

104) Idem, *Mémoire sur quelques réformes qu'on a le projet d'effectuer.* n. p., n. d. 4 pp. 4°. [Bordeaux, 8 octobre 1843. Circoncision.]

105) Idem, *Mémoire sur quelques réformes qu'on se propose d'effectuer.* [Bordeaux, le 27 novembre 1943]. 6 pp. 4°. [Circoncision.]

106) Idem, *Post-scriptum au mémoire adressé à Messieurs les Membres du Consistoire Israélite, au sujet de quelques réformes qu'on se propose d'effectuer.* n. p., n. d. 4 pp. 4°. [Bordeaux, 27 novembre 1843.]

107) Lazare Isidor, *Lettre pastorale adressée par le Grand-rabbin du Consistoire central aux Israélites français.* Paris, juin 1870. 4 pp. 4°. 2^e édition, 2 pp. 8°. [בדבר שינויים בסדר התפילות.]

108) Gerson-Lévy, *Considération sur l'éducation religieuse chez les israélites anciens et modernes.* n. p., n. d. 24 pp. 8°. [Extrait des Archives Israélites, 1851-52.]

109) Idem, *Orgue et Pioutin, appel au simple bon sens sur ces deux questions: l'orgue est-il anti-religieux? La prose rimée du moyen-âge a-t-elle un caractère de stabilité dans la synagogue française?* Nouvelle édition... Paris-Metz, 1859. 174 pp. 8°.

110) M. Nordmann, Rabbin à Hégenheim, *Réponse à la Lettre-circulaire de la Congrégation ה"ת à Paris, Bâle, [1856].* 16 pp. 8°. [Contre la réduction des Piutim.]

111) Prosper Lunel, *Considération sur le culte israélite. Fusion des rites* (Paris, 1866). 18 pp. 8°

112) Hippolyte Rodrigues, *De la Fusion des rites portugals et allemand.* Paris, 1865, 14 pp. 8°.

113) L. Terquem, *Guide du postbétomiste ou מוהל (mohel), avec l'exposé d'un nouveau procédé pour le second acte de l'opération religieuse des israélites, rite circoncision.* Metz-Paris, 1843. 54 pp. 8°. [Édition allemande: *Die Beschneidung...* Magdeburg, 1844.]

114) [Olry Terquem,] *Notice sur le calendrier talmudique encore en usage chez les israélites pour la fixation des solennités religieuses, par un israélite français.*

150) Isaac Uhry, *Recueil des lois, décrets, ordonnances, avis du Conseil d'État, arrêtées et règlements concernant les Israélites depuis 1850...*, Bordeaux, 1878; 2^e édition—1887; 3^e édition—1903.

* * *

151) *Instructions adressées par le Consistoire central des israélites de France à Messieurs des Membres des Consistoires départementaux et à Messieurs les Notables des conscriptions respectives, relativement à l'exécution des dispositions contenues dans l'Ordonnance Royale du 29 juin 1819.* [Paris, 1819]. 11 pp. 4^o. [Aug. 10, 1819.]

152) *Observations du Consistoire central des israélites, sur un imprimé adressé à Messieurs les Députés des Départements, au sujet du Règlement organique, et des taxes établis pour frais du Culte mosaïque.* [Paris, 1819] 11 pp. 4^o. [June 22, 1819.]

153) *Le Consistoire central des israélites de France, à MM. les Membres des Consistoires départementaux et à MM. les Notables des circonscriptions respectives.* [Paris, 1820]. 3 pp. 4^o. [Sept. 5, 1820.]

154) *Règlement pour le Collège des notables israélites de la circonscription de Paris, arrêté... le 17 avril 1826.* Paris, 1826. 8^o.

155) *Consistoire Central. Projet d'Ordonnance contenant organisation du culte israélite.* 1839, Paris, n. d. 22 pp. 4^o.

156) *Consistoire central. Projet d'ordonnance. Nouvelle Organisation du culte israélite,* 1839, Metz, [1839]. 11 pp. 4^o.

157) *Consistoire central. Projet d'ordonnance. Nouvelle organisation du culte israélite.* 1839. [Strasbourg, 1839.]

158) *Monsieur.* [Signé: L.-M. Lambert.] Metz, le 26 novembre 1839. 1 p. 4^o. ["Ce projet, s'il était adopté, serait funeste à notre sainte religion."]

159) *Réflexions générales sur un projet d'ordonnance relatif à une nouvelle organisation du culte israélite,* Metz, n. d. 3 pp. fol. [26 nov. 1839. Signés: L.-M. Lambert, Mayer Lazard, et L. Morhange, grand-rabbins, et 95 "chefs de familles israélites, habitants de Metz".]

160) *Adhésion de 82 communes Bas-Rhin, à la Pétition de la Communauté Israélite de Strasbourg.* Strasbourg, n. d. 34 pp. 8^o. [Cf. Nos. 161-162.]

161) *Suite des adhésions à la protestation de M. le grand rabbin de la circonscription de Metz contre le Projet d'ordonnance relatif à une nouvelle organisation du culte israélite.* Metz, 1839. 16 pp. [Cf. Nos. 160, 162.]

162) *Deuxième Supplément des adhésions à la protestation de M. le grand Rabbin de la circonscription de Metz contre le Projet d'ordonnance relatif à une nouvelle organisation du culte israélite,* Metz, 1839. 8 pp. 8^o. [Cf. Nos. 160-161.]

163) *Réunion dimanche prochain, 13 août... Projet de Règlement.* [Metz, 1839]. 2 pp. 4^o.

164) M.-D. Cohen, *Quelques observations sur un Projet de réorganisation du culte israélite. Réponse à Messieurs les membres du Consistoire central.* Marseille, 1839. 14 pp. 8^o.

165) *Extrait des Archives israélites de France, (juillet et août 1840) Consistoire Central. Rapport lu dans la séance du 28 avril 1840, par M. [Adolphe] Crémieux, vice-président* [Paris, 1840]. 35 pp. 8^o. [Pp. 25-35: "Projet d'ordonnance."]

133) S. Ulmann, *Lettre pastorale adressée par le Grand rabbin du Consistoire central à MM. les Grands rabbins, rabbins communaux et à tous ses coreligionnaires de France.* Paris, 23 octobre 1860. 7 pp. 4^o. [כרוז בדבר אוסף כספים בשביל הסמנריון]. בפריז.]

134) *Règlement général d'administration pour le Séminaire israélite établi à Paris par décret impérial du 1^{er} juillet 1859.* Paris, 1 décembre 1860. 22 pp. 8^o.

135) *À Son Excellence Monsieur de Garde des Sceaux Ministre des Cultes.* n. p., n. d. 1 p. fol. [Élection du Grand Rabbin, 1862?]

136) Isaac Trenel, *Rapport sur la situation morale du Séminaire israélite suivi de Hillel l'ancien...* Paris, 1867. 203 pp. 8^o. [Pp. 3-22: Rapport.]

* * *

137) Ph. J. Oster, *Le Rabbinième français,* Paris, 1841. 8^o.

138) L. Wogue, *Le rabbinat français au dix-neuvième siècle; sermon prononcé dans le Temple israélite de Paris, le 16 mars 1843.* Paris, 1843. 22 pp. 8^o.

139) Benoît Lévy, *Les droits et les devoirs du Grand rabbin du Consistoire central des israélites de France...* Paris, 1865. 8 pp. 8^o. [Extrait des Archives israélites.]

140) Jonas Weyl, *Les rabbins dans les temps modernes. Sermon,* n. p., n. d. 8^o.

141) Michel Aaron Weill, *La Parole de Dieu, ou la Cbaire israélite ancienne et moderne.* Paris, 1880. 6, 386 pp. 8^o.

על ועידת הרבנים (1856) בדבר "תיקונים"

142) *L'Univers israélite.* Paris, 1^{er} juin 1856. *Travaux de la Conférence rabbinique,* Paris, 1856. 12 pp. 8^o.

143) *Compte rendu des résolutions formées par MM. les Grands Rabbins de France réunis en Conférence, du 15 au 23 mai 1856.* Paris, 1856. 4^o.

144) S. Ulmann, *Lettre pastorale adressée aux fidèles du culte israélite au nom de la conférence par son président le grand-rabbin du Consistoire central.* n. p., n. d. 18 pp. 8^o. [25 septembre 1856.] Paris, 1856. 22 pp. 4^o.

145) S. Klein, *Lettre pastorale adressée aux Israélites de la circonscription consistoriale de Colmar...* Colmar, 7 octobre 1856. 18 pp. 4^o.

146) Hamar Cohen, *Conférence des Grands Rabbins de France. Commission des Conservateurs du judaïsme. À nos coreligionnaires de France.* Paris, 14 Tischri 5617—1856. 12 pp. 4^o.

147) *Conférence des Grands rabbins de France. Commission des Observateurs du Judaïsme.* [Paris, 1856]. 22 pp. 4^o.

148) *Les Conférence des grands rabbins à Paris. Extrait du "Jeschurun,"* juin, 1856. Paris, 1856.

תחוקות, הוראות ומאמרים ע"ד תיקונים מטעם הקהלות

149) Achille—Edmond Halphen, *Recueil des Lois, décrets, ordonnances, avis du Conseil d'État, arrêtées et règlements concernant les Israélites depuis la Révolution de 1789...*, Paris, 1851. LI, 511 pp. 8^o.

- 184) Benjamin Gradis, *Réflexions sur le nouveau projet d'organisation consistoriale*, Paris, 1857. 8°.
- 185) *Conseil d'État. No. 56,972. Projet de décret ayant pour objet de modifier l'ordonnance royale du 25 mai 1844, portant règlement pour l'organisation du Culte israélite. No. 1770. Distribution du 26 juillet 1862.* Paris, [1862]. 4°.
- 186) *Ministère de l'instruction publique et des cultes. Décret modifiant l'organisation du culte israélite.* (29 août 1862), [Paris,] Octobre 1862. 6 pp. fol.
- 187) *Consistoire Central des Israélites de France. Ministère de l'instruction Publique des Cultes. Administration des Cultes. Décret* [Paris, 1862]. 7 pp. 4°. [Aug. 29, 1862.]
- 188) *Consistoire Central des Israélites de France. Ministère de l'instruction publique et des cultes. Décret modifiant l'organisation du Culte israélite. Administration des cultes,* (29 août 1862.) Paris, n. d. 4 pp. 4°.
- 189) *Ministère de l'instruction publique et des Cultes. Archives. Enregistré le 13 septembre 1872. No. 62. Administration des Cultes. Décret* [du 12 septembre 1872]. n. p., n. d. 5 pp. fol.
- 190) *Administration des Cultes. Décret.* n. p., n. d. 2 pp. fol. [12 Sept. 1872.]
- 191) *Culte israélite. Projet de règlement des élections.* n. p., n. d. [1873]. 7 pp. fol.
- 192) *Conseil d'État. Section de l'intérieur, des Cultes . . . No. 320. Distribution du 2 février 1880. M. de Villeneuve, Maître des requêtes, Rapporteur. Projet de décret portant règlement d'administration publique, pour les élections du Culte israélite. Première rédaction* n. p., n. d.

על התנגשויות בקשר עם בחירות לקהלות

- 193) *Consistoire central des israélites du Royaume. Circulaire* [du 4 mai 1824] adressée à Messieurs les Notables Israélites des Conscriptions consistoriales, nommés par S. Ex. le Ministre de l'Intérieur à l'occasion du renouvellement intégral des Collèges respectifs, conformément à l'Ordonnance royale du 20 août 1823. [Paris, 1823]. 3 pp. 4°.
- 194) E. Mayer Dalmbert, *La vérité aux israélites français, ou Réponse à un calomniateur anonyme* [Paris, 1825]. 8 pp. 8°.
- 195) *Extrait du procès verbal de la réunion du collège des notables, de la circonscription consistoriale de Metz, à l'effet de pourvoir aux quatre places vacantes dans le consistoire, par suite de la démission collective de MM. Adolphe Worms, Louis-Aron Caben, Auguste Dupont et Isaïe Schwabe, membres laïques dudit Consistoire.* n. p., n. d. 16 pp. 8°. [22 juin 1841. P. 15: "Quant à ce qui concerne la réforme religieuse . . ."]
- 196) [Appel en faveur de la candidature d'Ad. Crémieux au Consistoire central contre Michel Hemerdinger.] Mulhouse, le 24 avril 1850. 1 p. 4°.
- 197) *À Son Excellence le Ministre des Cultes.* Mulhouse, le 8 mai 1850. 5 pp. fol. [Pétition contre le résultat général des élections du Grand Rabbin et du Consistoire du Haut-Rhin, le 28 avril 1850.]

- 166) *Rite et règlement pour le culte israélite français de Metz.* Pont-à-Mousson, 1842. 8°.
- 167) *Observations sur un nouveau projet d'ordonnance relatif à l'organisation du Culte Israélite.* n. p., n. d. 17 pp. fol. [Signé: Bn Gradis. Bordeaux, 10 janvier 1844.]
- 168) *Projet d'ordonnance portant règlement pour l'organisation du culte juif.* [Paris,] Mars 1844. 15 pp. fol.
- 169) *Organisation du culte israélite. Rapport du ministre des cultes au Roi, et ordonnance royale* (25 mai 1844). Extrait du "Moniteur universel", n° du 28 mai 1844, Metz, 1844.
- 170) *Ministère de la Justice et des Cultes. Ordonnance royale portant règlement pour l'organisation du culte israélite.* (25 mai 1844.) Rapport au Roi. Paris, 25 mai 1844. [Paris,] mai 1844. 20 pp. fol.
- 171) *Extrait des "Archives israélites de France", numéro de juin 1844. 5^e année. Réorganisation du culte israélite en France. Rapport au Roi.* [Paris, 1844.] 8°.
- 172) [B. Gradis,] *Bordeaux, le 16 décembre 1851. MM., comme nous avons appris que le Consistoire Central . . .* n. p., n. d. 4°. [Lettre sur les modifications à faire dans l'ordonnance de 1844.]
- 173) *Pétition signée par soixante six membres de la Communauté israélite de Strasbourg et adressée le 18 juillet 1845 aux Membres du Consistoire Israélite de la circonscription du département du Bas-Rhin . . .* Strasbourg, le 10 juillet 1845, n. p., n. d. 7 pp. fol.
- 174) *Citoyens, Membres du Gouvernement Provisoire de la République Française.* [Paris, 1848]. 1 p. fol. [Pétition pour le suffrage universel dans les Consistoires, 16 avril 1848.]
- 175) *Consistoire israélite de la Circonscription de Paris.* 10 juillet 1848, Paris, n. d. 1 p. 4°. [Introduction du suffrage universel dans les Consistoires.]
- 176) B. G. [Benjamin Gradis], *Extrait du journal "L'Univers israélite"*, Paris, [1850]. 8°. [Contre le suffrage universel.]
- 177) *Idem, De la Révision des lois organiques du culte israélite.* [Bordeaux, 1851]. 4°.
- 178) *Idem, Observation sur le projet de loi organique présenté par le consistoire israélite.* Bordeaux, 30 septembre 1851. 4°.
- 179) *Au Consistoire Central.* 15 Décembre 1851. n. p., n. d. 4 pp. 4°. [Lettre du Consistoire de la Gironde sur la réorganisation du culte.]
- 180) B. Gradis, *Deuxième Lettre sur la réforme électorale.* À Messieurs les Membres du Consistoire Central des Israélites de France. Bordeaux, 19 mars 1856. 3 pp. 4°.
- 181) *Ministère de l'instruction publique et des cultes. Culte israélite. Projet de décret. Épreuve.* [Paris,] 1 avril 1857. 18 pp. 4°.
- 182) *Deuxième projet de décret organique du Culte israélite.* n. p., 1857.
- 183) *À Son Excellence Monsieur le Ministre de l'instruction publique et des Cultes.* Mulhouse, juin 1857. 3 pp. fol. ["Observations sur un projet de réorganisation du culte israélite" . . .]

- 198) P., Électeur de la Moselle, *Élection de deux membres du Consistoire de Metz*. 13 août 1850. n. p., n. d. 2 pp. 4^o.
- 199) [Lettre circulaire pour la candidature Javal aux élections consistoriales du Haut-Rhin.] Colmar, 1852. 4^o.
- 200) Pierre Lévy, *À MM. les électeurs de la circonscription israélite de Nancy*. Saint-Nicolas, [1852]. 2 pp. 4^o.
- 201) טהייערע גלויבענדיגע אַססען... [Appel électoral.] Colmar, 1854. 8^o.
- 202) Samuel Cahen, *Élections consistoriales*. 1856. Paris, [1856]. 1 p. 4^o. [En faveur de la candidature de Oulry jeune.]
- 203) *Empire Français. Préfecture du Haut-Rhin. Cabinet*. Colmar, le 18 octobre 1856. 1 p. 4^o. [Appel aux Maires sur les élections consistoriales israélites du 2 novembre 1856 et en faveur "d'hommes éclairés... dans la voie du progrès." Signé: Le Préfet, J. Cambacérès.]
- 204) Benjamin Gradis, *Réflexions adressées à un électeur au sujet de prochaines élections consistoriales qui vont avoir lieu à Lyon*. Bordeaux, 1858. 8^o.
- 205) J. Milliaud, *Appel à ses coreligionnaires*. Paris, [1859]. 1 p. 4^o.
- 206) Samuel Cahen, *Aux Électeurs israélites de la circonscription de la Seine*. Paris, 31 oct. 1860. 4 pp. 8^o.
- 207) [Jules] Carvallo, *À MM. les électeurs de la circonscription consistoriale de la Seine*, Paris, Novembre 1860. 3 pp. 4^o.
- 208) J. Lévylier, président du consistoire de Nancy... *Élections de 1860...* Saint-Nicolas, n. d. 1 p. 4^o.
- 209) Téléphe Astruc, Paris, le 8 janvier 1863. *À Messieurs les électeurs de la circonscription israélite de Paris*. [Paris, 1863]. 4^o.
- 210) [Jules] Carvallo, *Aux israélites de la circonscription électorale du consistoire de Paris*. Paris, 1863. 3 pp. 4^o.
- 211) *Le Consistoire israélite de Metz aux électeurs de la Circonscription*, Metz, [1865]. 1 p. [Appel du 8 décembre 1865 en faveur des candidates du Consistoire.]
- 212) *Documents relatifs au recours formé [par Prosper Lunel] devant le Conseil d'état contre le résultat des élections israélites de la circonscription de Paris*. Paris, 1866. 43 pp. 8^o.
- 213) Jules Carvallo, *Élections consistoriales du 24 février 1867*. Paris, 15 février 1867. 1 p. 4^o.
- 214) Idem, *À Messieurs des électeurs des communautés israélites de la circonscription de Paris*. Paris, le 5 mars 1867. 1 p. 4^o.
- 215) Benoît Lévy, *Élections consistoriales. Circonscription de Paris*. Paris, [1867]. 4 pp. 4^o.
- 216) Idem, *Élections consistoriales. Circonscription de Paris*. Paris, [1868]. 2 pp. 8^o.
- 217) Salomon, Bal Eitza, [Appel électoral.] Paris, [1868]. 1 p. 4^o.
- 218) *Consistoire israélite de la circonscription de Paris*. 25 février 1873. Paris, n. d. 3 pp. 4^o. [Explication au sujet de la démission des anciens membres du consistoire élus le 2 fév. 1873.]
- 219) *Notes et Documents. Protestation contre la validité de l'élection de M. Dupont-Dreyfus comme membre du Consistoire Central des Israélites, circonscription de la Seine*. [Signé Prosper Lunel.] [Paris, 1877]. 18 pp. fol.

HOREB

DEVOTED TO
RESEARCH IN JEWISH HISTORY AND LITERATURE

VOLUME XIV-XV

APRIL, 1960

ABRAHAM WEISS
EDITOR

Published by the Alumni Fund
Teachers Institute of Yeshiva University
Amsterdam Avenue and 186th Street
New York 33, N. Y.



Printed in the U. S. A.