

סורא

מאסף למחקר ולעיון בבעיות ישראל והעולם בעבר ובהווה

כרך ד

בעריכת

שמואל ק. מירסקי



יוצא לאור על ידי

המכון למחקר ולהוצאת ספרים סורא ירושלים
ישיבה אוניברסיטה, ניויורק
והמחלקה לחנוך ותרבות תורניים בגולה של הנהלת
ההסתדרות הציונית העולמית

תשכ"ד

ירושלים

הכתובת בישראל : סורא, רחוב הרב קוק 8, ירושלים

הכתובת בארצות הברית :

Sura, Yeshiva University, Amsterdam Avenue & 185th St New York 33, N. Y.

57300265

נדפס בישראל
דפוס סלומן ירושלים

„סורא“ מכון למחקר ולהוצאת ספרים
ירושלים — ניו-יורק

ישיבה אוניברסיטה
וישיבת ר' יצחק אלחנן
ניו-יורק
הנשיא וראש הישיבה
ד"ר שמואל בלקין

סורא
נשיא הכבוד :
מע"כ ש. ז. שזר
נשיא מדינת ישראל
מע"כ ד"ר שמואל בלקין
נשיא ישיבה אוניברסיטה
נשיא : פרופ' שמואל ק. מירסקי
ניו-יורק

מכון סורא על הרי ירושלים

כשיסדתי בע"ה בשלהי שנת תשי"ג את מכון סורא בירושלים
כתב אלי נשיא המדינה המנוח את המכתב שאת צילומו אני מביא בזה
כעדות לחשיבות שייחס למכון זה וכנר נשמה לזכרו הברוך:



נשיא מדינת ישראל

ירושלים, כ"ה באב תשי"ג
6.8.53

לכבוד
הרב פרופ' ס.ק. מירסקי
יו"ר מכון "סורא"
ירושלים

הרב מירסקי נכבד,

פניחך ופניית חברי ועד מכון "סורא" אלי לקבל
על עצמי את נשיאות הכבוד של ועדכם עוררה בלבי הרהורים
אם אכנס ראוי הדבר שאקבל על עצמי כשרת כבוד זאת. אבל
ראיתי שהסעה צריכה למוסד שיבשר בין מדינת ישראל ובין
הגולה היהודית הגדולה ביותר על פני תבל – גולת אמריקה.
לא רק קשרים מסחריים וכלכליים נחוצים לנו. המגע הרוחני
הוא חשוב לא פחות מכן ובאפשרותו להרק ולחזק גם את הקשרים
האחרים.

הוצאת שנתון למחקרה של היהדות, ספר יבואו דבריהם
של חכמי ישראל וחכמי אמריקה, זהו אחד הצעדים בכיוון זה, ואם
השחפוחי בקובץ וקבלת כשרת הכבוד עלי תועיל לרעיון זה, אינני
יכול להשתחרר מלסחף עצמי לו.

אאחל לכם איפוא, רבותי, הצלחה רבה במעשה ידיכם ותזכו
לראות בכינונה של מדינת ישראל כמבצר הרוח של ישראל ומרכזו.

בכבוד רב
יצחק גולדצקי
נשיא מדינת ישראל

בעשור הראשון לקיומו הוציא מכון סורא את המאסף "סורא"
שהופיע בירושלים ואת המאסף "תלפיות" שיסדתי בשנת תש"ד בניו
יורק בישיבה אוניברסיטה וסונף אליו, וכמה עשרות ספרים ומחקרים

שנדפסו בירושלם ובניו יורק על ידי אישי מדע מובהקים מכל הארצות ועל ידי חוקרים צעירים שפירסמו את עבודות המחקר שלהם בהזרכת מוריהם שזיכום לקבלת התואר דוקטור באוניברסיטות שונות וביחוד ישיבה אוניברסיטה.

לפני שנתים חידש מכון סורא את לימוד המשנה על פי שיטת מסכת כלה, שהונהגה בראשונה על ידי ישיבת סורא הקדומה, מסכת מסכת לזמן החל ממסכת ברכות וכינוסי תורה עם סיום המסכת בירחי הכלה אלול ואדר.

בכלה דאדר תשכ"ד, עם סיום מסכת כלאים והתחלת מסכת שביעית, נערכו כינוסי תורה בחמשה מרכזים גדולים בחמשת המחוזות של ניו יורק רבתי, בשיתוף עם המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה של הסוכנות היהודית; והוכנו לדפוס מבוא כולל למשנה וספרים בודדים לכל מסכת עם מבוא קצר ומבחר פירושים שינתנו ביד כל אחד מלומדי מסכת הכלה בחברותא או ביחידות.

עם הופעת הכרך הזה, הרביעי בסידרת כרכי „סורא“, נכנס מכון סורא לשלב חדש. הוא רכש חלקת אדמה בת שלשה דונמים מן הקהק"ל על גבעה יפה הנשקפת על פני קרית האוניברסיטה ובניני האומה ב, גבעת מרדכי" דרומית מערבית של ירושלם ת"ו שעליה יוקמו בניני מכון סורא.

השם סורא הקשור בזכרון האומה עם הישיבה הראשונה של גולה, שנוסדה לאחר שגלתה הסנהדרין שנשתלשלה לישיבה, עשר גליות ממקומה, שב ונעשה מעתה דבר שבהווה ומקום מסויים בירושלם בירת ישראל.

השם סורא המספר באין אומר ודברים כיצד הפך מקום נידח בבבל העתיקה לעיר ישיבה אוניברסיטה עממית משמש גם אות ודגם, תבנית ותכנית למכון סורא. כמתוקנים שבאומות הרואים את הפער ההולך ומתרחב בין אנשי מדע מזה והעם מזה כמסוכן ומבקשים לסתמו על ידי ייסוד מוסדות וחברות כדוגמת „גרייט בוקס פונדיישון" שנוסדה באמריקה בשנת 1947 וכדומה, שואף מכון סורא על פי דרכו להביא ממיטב הספרות הישראלית לעם — עם הספר. עובדה תכנית של חמש שנים, לפי הכלל כל שאינו רואה סימן ברכה בלימודו חמש שנים שוב אינו רואה, ובמרכזה הועמד נושא לכל אחת מחמש השנים כדלקמן: (1) האדם והמשפחה (2) האדם והחברה (3) האדם והמדינה (4) האדם

והעולם 5) האדם וקונו. לחמשת הנושאים האלה יוקדשו חמשת כרכי סורא הבאים. יופיעו גם ספרים וחברות ממבחר ספרות הדורות שיש בה ענין לבן דורנו על כל אחד מן הנושאים ללימוד בחברות ובחוגים שיתארגנו ע"י כל השואפים להשתלמות עצמית. תוכננו גם עבודות מדעיות גדולות שייעשו מתוך שיתוף אנשי מדע ותיקים וצעירים שבישראל ושבאמריקה.

כמוסד מגשר בין ישראל והתפוצה הוקם ראש הגשר הראשון בתחומו של הגדול שבמוסדות החנוך היהודי באמריקה — ישיבה אוניברסיטה. מעתה יוקם ראש הגשר השני על הרי ירושלים ויוסיף לעיר רבת מוסדות התורה והמדע עוד מוסד אחד שמטרתו לסייע לאחדות העם שבמדינה ושבתפוצה ללא הבדל זרם ופלג על יסוד לימוד התורה המאחדת ככתוב „ויחן שם ישראל נגד ההר" ועוד נדבך לבנינה הרוחני של העיר שחברה לה יחדו ועושה כל ישראל חברים.

שמואל ק. מירסקי

תוכן הענינים:

מדרש ותלמוד

- 1 מדרשי פילון האלכסנדרוני לאור מדרשי ארץ ישראל . שמואל בלקין
(נשיא ישיבה אוניברסיטה)
- 69 מדרשי הבאורים על התורה שמואל ק. מירסקי
(ישיבה אוניברסיטה)
- 105 שיטת רי"א הלוי בחקר המשנה יחיאל י. וינברג
(מונטרי, שחיצריה)
- 137 המושגים מדאורייתא ורבנן בנימין דה־פריס
(אוניברסיטת תל־אביב)
- 156 יחסו של הרמב"ם אל הגאונים א. שווארץ ז"ל
(תרגום מגרמנית — מ. חבצלת
מכללת שטרן ישיבה אוניברסיטה)
- 192 יחס היהודים לנכרים ח. ז. ריינס
(ניו יורק)

ארץ ישראל וקהלות הגולה

- 223 נוספות לספר שלוחי ארץ ישראל אברהם יערי
(ספריית האוניברסיטה העברית)
- 250 על שלוחי א"י בגרמניה דוב ברילינג
(גרמניה)
- 276 תולדות פאס ומשפחת אבן דגאן רושמי קורותיה נחום סלושץ
(ירושלים)
- 307 העתון "חבצלת" למלאת מאה שנים להווסדו א. ר. מלאכי
(ניו יורק)
- 333 צבי גרשוני מחלוצי הספרות העברית באמריקה ואגרותיו
(קליבלנד, אהיו)

374 על מגידים באמריקה ח. ה. רבינוביץ (ירושלים)

379 התגובות להסתרת פנים בשירת השואה נח ח. רוזנבלום (מכללת שטרן, ישיבה אוניברסיטה)

פיוט

467 מקורות ופירוש לקרובות יני מאיר צבי רבינוביץ (אוניברסיטת בר אילן רמת-גן)

447 אל תדינני כמעלי" ליצחק אבן שאול חיים חמיאל (ירושלים)

478 קרובה של פורים לר' אליעזר הקליר שמעון ברנשטיין (ז"ל) (ניו יורק)

מדרשי פילון האלכסנדרוני לאור מדרשי ארץ ישראל

מאת שמואל בלקין

א. מדרש מיוסד על המקרא במקורו ולא מובן על פי תרגומו בע'

וברכתי אתה וגם נתתי ממנה לך בן.

הפסוק: "וברכתי אתה וגם נתתי ממנה לך בן" (בראשית יז, טז) תורגם בע' בלשון עתיד: ואברך אותה וגם אתן לך ממנה בן. ועל זה כותב פילון:
אנו צריכים להסביר מובן המלה "ממנה" — יש מבינים מלה זו שפירושה תיכף ומיד, מהר. הם אומרים שהמלה "ממנה" דומה כרגע, היינו מיד בלי איחור ובלי היסוס, וזוהי הדרך שבה עלולות מתנות האלהים להינתן, במהירות גדולה מרגעי הזמן¹). — והמלה בן, רוצה לומר שהילד אינו זר ולא מוחלף, אינו בן מאומץ ולא בן זנונים. כי אם זרע אמתי ושל נשמה בת חורין מלידה²).
הקורא דברי פילון אלה יכיר מיד ששמע מבעלי המדרש הארץ-ישראלי דברים המיוסדים על דיוק המלים במקרא, והוא מנסה להכניסם בתוך הפסוק כתרגומו בע', אבל כשלעצמם אינם מובנים כלל. אך הנה לשון המדרש:
"וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן וברכתיה וגו', ר' יהודה אומר, וברכתי אותה ליתן לה בן, וברכתיה לברכה בחלב, אמר ליה ר' נחמיה וכי כבר נתבשרה בחלב, אלא מלמד שהחזירה הקב"ה לנערותה. ר' אבהו בשם ר' יוסי בר' חנינא, נותן אני יראתה על כל אומות העולם דלא יהוון צווחין לה עקרתא. ר' יוחן בשם ריש לקיש, עיקר מיטרין לא היה לה וגלף לה הקב"ה עיקר מיטרין"³).
הרי מדרשי חז"ל, שראו בלשון המקרא במקורו "וברכתי" (בל' עבר) "וגם נתתי", ו"ברכתיה", הדגשה המלמדת, שמיד עם בשורת הלידה כבר ברכה ה' שתהא ראויה ללידת בן. היינו שבה בשעה חזרה לימי נעוריה, ונתן לה הקב"ה "עיקר מיטרין", שלא תהא עוד עקרה: וזהו בעצם המדרש שהביא פילון, שתיכף ומיד, בלי שום איחור והיסוס היתה ראויה לילד, וכי זו ברכת ה' המתמלאת כרגע, אלא שמאחר והע' תירגם "וברכתי" "וגם נתתי" בל' עתיד, תלה הוא את המדרש במלה "ממנה".

1. על שינוי השמות, קמא.

2. שם, קמז.

3. ב"ר פמ"ו, ב: שם פנ"ג, ה.

והוא הדין בפירוש המלה "בן". פילון בודאי שמע מדורשי המקרא לפי המסורת המדרשית שהיתה מקיבלת בא"י, ש"היו כל אומות העולם מרננים ואימרים ראיתם זקן וזקנה שהביאו אסופי מן השוק ואומרים בנינו היא — מיד נהפך קלסתר פנים של יצחק ונדמה לאברהם, פתחו כולם ואמרו, אברהם היליד את יצחק" (4). וכן: ותהר ותלד שרה לאברהם, מלמד שלא גינבה זרע ממקום אחר, בן לזקינו מלמד שהיה איקונין שלו דומה לו" (5). וכן: ושמא שפחתה היא" (6). "היו אומות העולם אומרים בנה של שפחה היא" (7). וזהו שפילון כתב, שהילד אינו זר, ולא מוחלק, אינו בן מאומץ ולא בן זנונים אלא שהוא תולה דרשות אלו במלה "בן", שאינו מובן כ"כ, ורז"ל דרשו כן על המלים: ואברהם היליד את יצחק, וכיוצא באלה הביטויים המקראיים במקורם, שאומרים דרשינו.

המתהלך את האלקים.

הפסוקים בתורה: "ויתהלך חנוך את האלהים" (בראשית ה, כב) "את האלהים התהלך נח" (שם ו, ט) "אני אל שדי התהלך לפני" (שם יז, א) "האלהים אשר התהלכו אבותי לפניו" (שם מח, טו) תורגמו בע' לא כצורתם וכלשונם במקורם. ברם מדרשי א"י דייקו הרבה באבחנה שבין כל אחד מן הביטויים האלה, כך אמרו:

"את האלהים התהלך נח, ר' יודה אמר, למלך שהיו לו שני בנים אחד קטון, אמר לקטון הלך עימי, ולגדול הלך לפניי, כך אברהם שהיה כוחו יפה, התהלך לפני, נח שכוחו רע את האלהים התהלך נח, ר' נחמיה אמר, לאוהבו של מלך שהיה משתקע במבואות [הציץ המלך יראה אותו משתקע, אמר לו עד שאתה משתקע במבואות אפילים, בא והלך עימי, אבל אברהם למלך שהיה משתקע במבואות אפילים] הציץ אוהבו והתחיל מאיר לו דרך החלון, אמר לו עד שאתה מאיר לי דרך החלון בא והאיר לי בפניי, כך אמר הקב"ה לאברהם אבינו, עד שאתה מאיר לי ממסופוטמיה ומחברותיה בוא והאיר לפניי בארץ ישראל, הה"ד ויברך את יוסף ויאמר האלהים אשר התהלכו אבותי לפניו" (8).

וכעין זה בתנחומא: "כתיב בנח, את האלהים התהלך נח, וכתוב באברהם,

4. ב"מ טז, א.

5. ב"ר פנ"ג, ה, ור' במ"י סם, צ"מ 561: ולפי הירסא ז"ו איקונין דרשו לזקוניו נוטריקון וכו'.

6. תנחומא מהדו"ב, וירא, ל"ז.

7. פס"ר פמ"ג (הוצ' רמא"ש, דף ק"פ ע"א).

8. ב"ר סוף פ' ל.

התהלך לפני מי שהוא קורא סבור שהיה נח גדול מאברהם. ואינו כן. ר' יוחנן וריש לקיש, ר' יוחנן אמר משל למה הדבר דומה? למלך שהיו לו שני בנים אחד גדול ואחד קטן. הקטן היה איחז בו שלא יפול, והגדול היה הולך לפניו, כך כתיב בנח. את האלהים התהלך נח. שלא ישתקע בדור המבול, אבל אברהם שהיה יחידו של עולם והיה צדיק, א"ל הקב"ה התהלך לפני והיה תמים⁹).

ובמדרש "לקח טוב", לבראשית ה. כד: "שלשה מדות נאמרו בצדיקים את האלהים התהלך, האלהים אשר התהלכו אבותי לפניו, אחרי ה' אלהיכם תלכו (דברים יג. ה) משל לאחד שהיו לו שלשה בנים, הגדול הולך לפניו, לכך נאמר באבות, אשר התהלכו אבותי לפניו, שהיו גדולים במצות. והבינוני הולך אחריו, לכך נאמר בישראל, אחרי ה' אלהיכם תלכו, אחרי ענותנותו, אחרי אריכת אפים שלו, אחרי חסידותו. והקטן הולך בצד אביו, שלא יתעה בדרכים, לפיכך נאמר בדורות הראשונים, את האלהים, ויתהלך חנוך את האלהים, את האלהים התהלך נח". לפי זה הביטוי "לפני האלהים" מעיד על הדרגא העליונה בחיי הצדיק. "אחרי ה'", על הדרגא הבינונית, ו"את האלהים", על הדרגא התחתונה.

והנה מדרשו של פילון:

האנשים האלה הם שהתהלכו בדרך שגיונית (כמו חנוך). ברם ישנם אחרים שנמשכו אחרי החכמה המאלפת והמעדנת, אנשים אלה דגולים בעבודת יראת השם, וגם אינם מבטלים ענינים אנישיים. כתבי הקדש מעידים על זה. במה שנאמר לאברהם מאת האלהים: "התהלך לפני", פירוש הדבר¹⁰: "היה רצוי לא רק אלי כי אם גם לעבודתי, כי אני בתור שופט, מביט ומשגיח בך"; אם אתם מכבדים את ההורים, או מראים רחמים לעניים, או עושים חסד עם ידידכם, או מגינים על ארצכם, או שומרים בדייקנות את חובותיכם כלפי כל אדם, בודאי תהיו רצויים לכל אלה שאתם עוסקים עמהם, ותהיו רצויים גם לפני האלהים, מפני שהוא צופה בעין שאינה משתנה לעולם על הכל, וכל מה שהוא טיב, הריהו מזמין לפניו ומאשר בחן מיוחד. ובכן, המתרגל (יעקב) בתפלתו, מראה לנו על אותה האמת באמרו: "האלהים אשר התרצו אבותי", ורפי המסורה "האלהים אשר התהלכו אבותי, ומוסיף: לפני (ἐνώπιον αὐτοῦ) האחרון יכול להראות לנו את ההבדל בין היות רצוי את, או עם, אלהים. בין היות רצוי לפניו. זה האחרון כולל שני סוגים של היות רצוי (בין אדם למקום

9. תנחומא מהדו"ב, לך, כו, והשוה כל הורשה שם לב"ד סוף פ"ל, וחילוף שמות התנאים ר"י ור"ג לאמוראים ר"י ור"ל, ור' בהע' ותיקונים שם, והשוה תנחומא, נח, ה

וסנה' קח, א.

10. פילון מצטט כאן את תרגום הע' על הפסוק הזה: εὐαρεστοὶ ἐνώπιον ἐμοῦ

ובין אדם לחבירו) ואילו הראשון מוגבל לסוג הראשון בלבד (בין אדם למקום). משה בזירוזין וזה בדברים מיעץ להם כי יעשו הדבר הרצוי בפני ה' אלהים¹¹ והכוונה לעשות דברים כאלה שיהיו ראויים להיראות ולהיות מאושרים לפני האלהים, ומעשים כאלה מתפשטים בדרך כלל, גם לבין אדם לחבירו¹². כאן דורש פילון ומדייק את ההבדל בין "את האלהים" ובין "לפני האלהים", שחנוך התהלך את האלהים, ולפי מדרשו, זו דרגא שניה המתיחסת רק ליראת האלהים בדברים שבין האדם למקום, ואילו האבות התהלכו לפני האלהים. היינו שהיו צדיקים בדברים שבין אדם לחבירו כבדברים שבין אדם למקום. ומדרשו על הפסוק: "כי תעשה הטוב והישר בעיני ה' אלהיך" (דברים יב, כח) שאינו מביאו ככתבו ומפרשו על מצוות שבין אדם למקום ושבין אדם לחברו גם יחד, עולה כאחד עם שני אבות המדרש הארץ-ישראלי על אותו פסוק: "הטוב בעיני שמים, והישר בעיני אדם, דברי ר' עקיבא, ר' ישמעאל אומר, הישר בעיני שמים והטוב בעיני אדם, וכן הוא אומר (משלי ג) ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם"¹³.

ב. מדרש מטעים את המקרא כפי המסור והמקובל אצל בעלי האגדה בא"י.

עצת בלעם.

פילון כותב על עצת בלעם בדבר בנות מואב כדלקמן:

מדעתו הדרך היחידה לנצח את העברים היא להעבירם על החוקים, הכין את עצמו להנהיגם בפריצות ובהפקרות, ומחטא לחטא גדול יותר, ומה לחילול השם, ולמען שים לפניהם את מוקש התאוות הוא אומר (לבלק): יש בין נשי ארצך, מלך, נשים המצויינות ביופיהן, ואין לך דבר שגבר עלול להילכד בו בקלות יותר מאשר בייפיה של האשה, הרשה נא איפוא ליפות שביניהן לזנות תמורת אתנן, והן הפתינה את הצעירים שבין אויביהם. ברם, מוכרח אתה לצוות עליהן, שלא ימסרו את עצמן מיד, כי מראהו החיצוני של אי-רצון מגרה את החושים ומשלהב את התאוות, וכאשר תתקפם התשוקה, אין לך דבר שירתעו מלעשותו, ואין לך יסורים שלא יקבלו על עצמם. וכאשר ימצא המאהב במצב כזה, תאמרנה לו בעזות, אסור לך ליהנות מן המשכב, עמוד עד שתעזוב דרכי אבותיך ותמיר את דתך.

11. המקרא לפי המסורת במקורו: כי תעשה הטוב והישר בעיני ה' אלהיך (דברים יב, כח) ופילון לפי תרגום העי: *το εὐδοκῶν ποιῆσαι ἐνώπιον κυρίου του Θεούσου*.
 12. על שינוי השמות, לסימב.
 13. ספרי ראה, סוף פי עט.

ותכבד את מה שאני מכבדת, וכדי שהמרת דתך לדתי תתגלה בדבר של קיימא. עליך להסכים להשתתף בנסכים ובקרבנות שאנו מקריבים לאילי אבן ועץ ושאר פסילים⁽¹⁴⁾.

אגדה מדרשית זו של פילון בנויה על יסוד המקראות: «ויחל העם לזנות אל בנות מואב. ותקראן לעם לזבחי אלהיהן ויאכל העם וישתחוו לאלהיהן» (במדבר כה, א"ב), ושב לעם היה באותה עצה, מרומז בתורה: «הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למסר מעל בה' על דבר פעור» (שם לא, טז) ואין בה כדי להוציא מקרא כפשוטו, אלא כדי להטעימו ולהוסיף בו ביאור. אף שהמדרשים הארץ-ישראליים דורשים כל אחד בסגנונו, כולם לדבר אחד מתכוונים. שבנות מיאב השתמשו בשעה שהכניסו תאוה בלב הזונים אחריהם להסיר את לבם מתורת משה ולהטותם לעבודה זרה. אבל יש מדרשים, שדרשו ממש כפילון, עד שיש לשער שממקור אחד שאבו. כך אמרו על הפסוק «לכה איעצך» וגו': — — — אמרה רצונך שתשתה כוכ של יין. כיון ששתה בער בו, אמר לה, השמיעי לי, הוציאה יראתה מתיך חיקה, אמרה לו עבוד לזה. אמר לה, הלא יהודי אני, אמרה לו, ומה איכפת לך, כלום מבקשים ממך פיעור [והוא אינו יודע שעבודתה בכך] ולא עוד אלא שאיני מניחתך עד שתכפור בתורת משה רבך⁽¹⁵⁾. ובלשון הירושלמי: ⁽¹⁶⁾ «בלעם הרשע נתן עצה לבלק בן צפור להפיל את ישראל בחרב. אמר לו, אלוה של אומה זו שונא את הזנות, אלא העמידו בנותיכם בזימה ואתם שילטינן בהם — — והוא אימר לה השמיעי לי, והיא אומרת לו, רצונך שאשמע לך? והיא אימר: הין, מיד היתה מוציאה לו טפוס של פעור מתוך חיקה שלה, והיתה אומרת לו, השתחוה לזה ואני נשמעת לך» וכו'. ובנוסח אחר: «וכיון שהיה תובעה, היתה אומרת לו, איני שומעת לך עד שתשחוט לפעור — — ושחוט תרנגול לפעור ואוכל עמה, ונצמדים זה לזו»⁽¹⁷⁾.

על היצרים שבאדם.

על יסוד הפסוק: «כי יצר לב האדם רע מנעריו (בראשית ח, כא) נחלקו חכמים על טיבו של היצר הרע שבאדם, אם הוא מטבע ברייתו, כשהוא עדיין במעי אמו, או שנכנס בו מתוך סביבתו לאחר שנולד. כך אמרו: «שאל אנטונינוס את רבינו, מאימתי יצר הרע נתון באדם? אמר לו, משעה שנוצר. אמר לו, אם כן היה

14. חיי משה, א, רצה-רצח.

15. סנה' קו, א.

16. שם פ"י, ה"ב, והשוחה ספרי, בלק, קלא.

17. הנחומא מהדו"ב, בלק סי' כז.

הוטט בני מיציה ויוצא, אלא משיצא, והודה לו רבי שהשווה לדעת המקרא, כי יצר לב האדם רע מנעוריו. ר' יודן אמר, מנעוריו כתיב, משעה שניעור לעולם" (18). כנגד דעה זו שהיצר הרע מונח בטבעו של האדם, אדא שיש להתבונן אם הוא מקיפל בו בעצם הווייתו או שנכנס בו עם צאתו לאויר העולם, היו שאמרו שהיצר הרע אינו יצירת ה' כל עיקר, ואיננו חלק טבעי ובלתי נפרד מן האדם. על הפסוק: "ויאמר ה' אלהים הן האדם היה כאחד ממנו" (בראשית ג, כב) דרשו: "זה שאמר הכתוב (קהלת ז) לבד ראה זה מצאתי אשר עשה האלהים את האדם ישר, לא בראו הקב"ה, שנקרא צדיק וישר, את האדם בצלמו, אלא כדי להיות צדיק וישר כמוהו. ואם תאמר, למה ברא יצר הרע שכתוב בו, כי יצר לב האדם רע מנעוריו? אתה אומר שהוא רע, מי יוכל לעשותו טוב? אמר הקב"ה, אתה עושה אותו רע. למה? תינוק בן חמש, בן שש, ושבע, ושמונה, ותשע, אינם חוטאים, אלא מבן עשר ואילך, ואז מגדל — יצר הרע. ואם תאמר אין אדם יכול לשמור את עצמו, אמר הקב"ה, אתה עשית אותו רע. למה? תינוק היית ולא חטאת, נתגדלת וחטאת" (19).

כמדורש האחרון הזה מפרש פילון את הפסוק "כי יצר לב האדם רע מנעוריו", שקודם שהוא מגיע לגיל שבע שנים אינו חוטא. זו לשונו:

התינוק מיום הולדתו, בשבע השנים הראשונות שהוא גיל הילדות, חלקי הנשמה שבו הם טהורים ביותר. בגיל זה, הנשמה דומה מאד לדונג רך שעדיין לא קיבלה שום צורה של אופי, דברים טובים ורעים, כי רשמים כאלה שהיא מקבלת, כפי הנראה הם חלקלקים ומבלבלים בגלל לחותם. גיל זה הוא מה שאנו יכולים לקרוא, דור ראשון של הנשמה והשני בא בעקבות הילדות ומתחיל להתחבר עם הרע, בין הרע שהנשמה רגילה להוות על ידי עצמה ובין מה שהיא מקבלת ברצון מידי אחרים. כי רבים הם המדריכים לחטוא: מיניקות, מחנכים, הורים, וחוקי הערים כתובים ולא כתובים, המהללים את זה שצריך לחלל, ומלבד הדרכה כזאת הנשמה כמו מלמדת את עצמה בבית ספרו של החטא כך שתהא בכל עת מוכרעת על ידי משא החטא. ומשה אומר: כי יצר לב האדם כפוי בשקידה כלפי הרע מנעוריו" (20).

לפי פילון נוטה איפוא האדם לעשות את הרע בגיל שבע, וזה פירוש המלים "רע מנעוריו", אבל קודם לזה אין נפש האדם נוטה הרע או לטוב, ואין צורך לומר

18. ב"ר פי' לה, ת.

19. תנחומא בראשית, סי' ז.

20. על יורש דבר אלהים, רצדורצו, פילון משתמש כאן בנוסח הע' לפירוש הפסוק

ור' חלפסון, פילון, ח"ב, עמ' 289 והערתו החשובה שם, 39.

יֵצֵר יֵצֶר הָרַע שׁוֹלֵט בְּאָדָם בְּשַׁעַת לִידְתּוֹ, הֵינּוּ כַּמְדָּרֵשׁ תַּנְחוּמָא הַנּוֹכַח לְמַעְלָה. וְאַעֲפִי כֵן לֹא רָאָה פִּילוֹן שׁוֹם סְתִירָה לְדַבְּרֵי אָדָם בְּמָה שֶׁכָּתַב בְּמִקְוִים אַחֵר. כְּפִירוֹשׁ סְמִלֵי לְכָתוּב: "וְהִנֵּה תוֹמֵם בְּבִטְנָה" (בְּרֵאשִׁית כה, כד): "כִּי נִשְׁמַת כָּל אָדָם מִתְחַלֵּת בְּרֵייתָהּ נוֹשָׂאת בְּתוֹכָהּ אֶת הַתְּאוּמוֹת, אֶת הַטוֹב וְאֶת הָרַע, כְּפִי שֶׁאִמְרָתִי, וְדַמוֹת שְׁנֵי אֱלֹהִים לְפָנֶיהָ (אוּ יֵשׁ בָּהּ שְׁנֵי הַיְצָרִים, יֵצֶר טוֹב וְרַע) וְכִשְׁהַאִוֶּשֶׁר וְהַהֲצִלְחָה מִנֵּת גּוֹרְלָהּ, כִּי אִזּוֹ תֵּהֵא נּוֹטָה וְתִכְרִיעַ לְצַד הַטוֹב, וְאַף פַּעַם לֹא חֲתוּנוּעַ לְצַד הָאֲחָדִי וְלֹא תִתְנוּדָד אֶפִּילוֹ אֶל הַנְּקוּדָה הָאֲמֻצְעִית שֶׁבֵּין שְׁנֵיהֶם²¹."

הַיּוֹצֵא מְדַבְּרֵי כַּאֲן שְׁנֵי הַיְצָרִים, הַיְצֵר הַטוֹב וְהַיְצֵר הָרַע מְקִיפִים בְּאָדָם שֵׁעָה שֶׁהוּא עוֹמֵד לְצֵאת מִבֶּטֶן אִמּוֹ, כַּמְדָּרֵשׁוֹ שֶׁל רַבִּי וְרִ' יוֹדָן, "אַעֲפִי כֵן לֹא רָאָה אֶת דַּבְּרֵי כְּסוּתָרִים אֶת דַּבְּרֵי שְׁנוֹכְרוֹ לְמַעְלָה, וְאוּלַּי סָבַר שְׁנֵי הַיְצָרִים גְּלוּמִים בְּאָדָם אֲלֵא שֶׁהֵם רְדוּמִים בִּי עַד שֶׁהוּא מְגִיעַ לְזֶמֶן הַתְּפַתְחוּתוֹ, שֶׁהוּא כִּבֵּן שֶׁבַע אוֹ כִּבֵּן שְׁמוֹנֶה."

עַל הַשְּׁאֵלָה, כִּיצַד יִכּוֹל אָדָם לְכַבּוֹשׁ אֶת יֵצֶרוֹ נוֹתֵן פִּילוֹן תְּשׁוּבָה זוֹ:

מִשְׁמַגִּיעַ לְגִיל אוֹ לְתַקּוּפָה חוֹלָה זוֹ (מִשְׁבַּע שָׁנִים וּמַעְלָה) הָרִי הָיָא זְקוֹק הַטּוֹבִיל עַל עֵרִשׁ דְּוִיו עַל יְדֵי שְׁלִישִׁי, הוּא הַשִּׁימוֹשׁ בְּאַהֲבַת הַחֲכָמָה וּבְאַמְנוֹת הַדִּיכִיכֵי שִׁיָּהּ, תַּחַת הַבְּלִי קֶסֶם, מַחֲשָׁבוֹת בְּרִיאוֹת וְשְׁלִימוֹת, עַל יְדֵי כֵךְ תִּינָתֵן לוֹ הָאֲפְשָׁרוֹת לְבָרוּק אֶת הַמַּשָּׂא הַכְּבֵד שֶׁל חֲטָאִים אִין מְסַפֵּר וְלִמְלֵא אֶת חֲלָל רַעֲבוּנָה שֶׁל נַפְשׁוֹ הַשְּׁמוּמָה מִמַּעֲשִׂים יִשְׂרָאֵל²²). אַהֲבַת הַחֲכָמָה תִּלְמַדְנוּ לְשִׁלוּט עַל הַקִּיבָה עַל שְׁלִמְטָה מִמֶּנָּה, וְכֵן לְשִׁלוּט עַל הַלֶּשֶׁן, כִּיחַוֵּת אֱלֹהִים שֶׁל כִּיבוֹשׁ הַיְצֵר רְצוּיִים הַיְצָנִים, וְעוֹד יִרְאוּ בְּדֶרֶגָה קְדוּשָׁה יוֹתֵר לְכַשִּׁיעֶשׁוּ לְמַעַן כְּבוֹדוֹ וּמִילוּי רְצוֹנוֹ שֶׁל הָאֱלֹהִים, שֵׁעָה שֶׁאֵנּוּ עוֹמְדִים לְחֹזֵר אַחֵר הַשְּׁפָחוֹת, צְרִיכִים אֲנִי לְזַכֵּר אֶת הָאֲדוֹן²³). זֶהוּ מְדָרְשׁוֹ הַסְּמִלֵי שֶׁל פִּילוֹן עַל הַגֵּר וְשָׂרָה, הַפִּילוֹסוֹפִיָּה צְרִיכָה לְהִיוֹת בְּגֵדֵר שְׁפָחָה לְגִבְרַת, שֶׁהוּא הַחֲכָמָה הָאֱלֹהִית, וְמֵה שְׁפִילוֹן קוֹרָא בְּשֵׁם פִּילוֹסוֹפִיָּה אוֹ שְׁכִלְיוֹת, קִירָאִים חֲז"ל בְּשֵׁם תִּירָה, וּמַעֲיִן עֲצָתוֹ שֶׁל פִּילוֹן לְכַבִּישׁת הַיְצֵר הָרַע, הוּא מְאֵמֵר: בְּרֵאשִׁית לָכֶם יֵצֶר הָרַע, בְּרֵאשִׁית לָכֶם תּוֹרָה תְּבַלִּין, כָּל זֶמֶן שֶׁאַתֶּם עוֹסְקִים בָּהּ אֵינּוּ שׁוֹרֵט בְּכֶם, שֶׁנֶּאֱמַר הֲלֹא אִם תְּטִיב שֶׁאַתָּה, וְאִם אֵינְךָ אַתָּה עוֹסְקִים בְּתוֹרָה הָרִי אַתֶּם נִמְסָרִים בִּידוֹ²⁴).

אֶת הַמְדָּרֵשׁ הַזֶּה עַל "יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְעוּרָיו", שֶׁעַם לִידְתּוֹ שֶׁל אָדָם, יֵצֵרוֹ רְדוּמִים בּוֹ לֹא עֲשִׂית כָּל רוּשָׁם בְּנִשְׁמָתוֹ, וּבְגִיל הַנְּעוּרוֹת נִיעוּר רֵאשׁוֹנָה

21. עַל שְׂכַר וְעוֹנֶשׁ, ס"ג.

22. מִי הוּא הַיּוֹרֵשׁ, רְצוֹ.

23. עַל כִּינוּס הַחֲכָמָה, פ.

24. כְּפִרֵי עֵקֶב, מֵה, קִדּוּשִׁין ל. ב.

היצר הרע כחלק מהותי של הנשמה שבו ועל ידי השפעה שמבחוץ, הוא ממשיך במקום אחר ואומר כי מבחינת הזמן, היצר הרע זקן מן היצר הטוב, כמו שעשו הוא הבכור, מבחינת הזמן ליעקב וכן קין רחוק. ברם מבחינת המעלה היצר הטוב הוא הבכור. זו לשונו:

ברור שמנקודת הזמן, הרע הוא הבכור לגבי הטוב, ברם מנקודת הערך והכבוד, ההיפך מזה היא האמת. לפיכך, כשאנו דנים על לידתם (של קין והבל) לקין משפט הבכורה, אבל בהשוותינו התעסקותם של השנים, על הבל לעמוד בראש כי חיי אדם מתחילים מעריסתו עד בגרותו, ורק גיל זה הוא המביא בו את השינוי הגדול ומכבה את אש הכבשן של תאוותיו: טפשות, פריצות, אי-צדק — הם מרעיו שאינם פורשים ממנו וכל אחד מהם גיוזן וגדל על ידי אומנותיו, מחנכיו, ועל ידי פעולת המנהגים והחוקים המטילים את מרותם עליו ומגרשים את יראת השם — כך שהחטא נושא את יקר הבכורה מבחינת הזמן, והמדה הנעלה נושאת את זכות הבכורה ביחס לחשיבות, לכבוד ולשם הטוב. עד נאמן לאמת זו הוא גותן-התורה עצמו המראה לפנינו את עשו נושא שם זה בעבור היותו הבכור מבחינת הזמן, ואילו אחיו הצעיר, הנקרא כן על שם הציות וההרגל בדברים טובים שעוקב אחריהם, יעקב, זכה לפרס הבכורה²⁵).

מזה נראה כי גם השיטתו של פילון נכנסים שני היצרים, היצר הטוב והיצר הרע, באדם מלידה, ואף שהיצר הרע אינו משפיע על האדם, כאמור במעלה, עד הגיעו לגיל של שבע שנים, היצר הרע הוא הבכור, ומסגנונו²⁶ ניכר שהוא ממשיך בזה את דבריו בפירושו על הפסוק "כי יצר לב האדם רע מנעוריו". נמצאו דברי פילון מכוונים למדרש הסמלי של רז"ל על הפסוק: "עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול וסבב אותה ובנה עליה מצודים גדולים" (קוהלת ט, יד-טו): עיר קטנה, זה הגוף, ואנשים בה מעט, אלו איבריו, ובא אליה מלך גדול, זה יצר הרע, ולמה הוא קורא ליצר הרע גדול? שהוא גדול מיצר טוב י"ג שנה — ומצא בה איש מסכן וחכם, זה יצר טוב²⁷).

והרמב"ם שבנה את דבריו על יסוד מדרש זה, וכותב שהיצר הרע הוא בכור בשנים, אינו מזכיר את דברי המדרש שהוא גדול מיצר הטוב י"ג שנה, ודבריו קרובים הרבה יותר לשל פילון, זו לשונו: "ועל הענין ההוא גם כן נאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו, וכבר ידעת פרוסום זה הדעת בתורתנו, ר"ל יצר

25. על קין והבל, ידיו.

26. ר' כלסון על האתר.

27. קוה"ר פ' ט והשוה נדרים לב, ב.

טוב ויצר רע, ואומרם בשני יצריה, וכבר אמרו שיצר הרע יתחדש בבן אדם בעת לידתו, "לפתח חטאת רובץ, וכמו שאמרה התורה: מנעוריו, ושיצר הטוב אמנם ימצא לו אחר שלימות שכלו, ולזה אמרו, נקרא יצר רע מלך גדול, ונקרא יצר טוב ילד מסכן וחכם, כמשל הנשוא לגוף בן אדם והתחלף כחותיו"²⁸).

אין מטרתנו כאן ליישב סתירות אצל פילון, אבל עיקר מטרתנו להוכיח כי רובי המדרשים הארץ-ישראליים על היצר הטוב והרע ועל זמן לידתם בגופו של אדם, היו ידועים לפילון ושהשתמש בהם בפירושו על המקרא. בנידון שלנו, שהיו חילוקי דעות במדרשים הארץ-ישראליים, הכניס פילון בכתביו את שתי הדעות במקומות שונים, אם מפני שלא ראה את הסתירה שבין השיטות או שחשב כי אלה ואלה דברי אלקים חיים

ג. מדרש בנוי על יסוד מדה שהתורה נדרשת בה כמקובל בבתי המדרש הארץ-ישראליים.

רציפת האוון.

מדה כ"ז מן המדות שהתורה נדרשת בהן באגדה, היא מדת מנגד²⁹, ביסודה הונח הכלל: מדה כנגד מדה. מצויים מדרשים כאלה בשם "דורשי חמורות". למה עבד נרצע באונו? "רבן יוחנן בן זכאי היה דורש את המקרא הזה כמין חומר. מה נשתנה אוון מכל אברים שבגוף? אמר הקב"ה, אוון ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי כי לי בני ישראל עבדים, ולא עבדים לעבדים. והלך זה וקנה אדון העצמו ירצע"³⁰). ובנוסף קרוב יותר לרעיון מדה כנגד מדה: "מה ראתה אוון יירצע יותר מכל האיברים כולן? לפי ששמעה מהר סיני כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם, פרקה ממנה עול שמים והמליכה עליה עול בשר ודם, לפיכך אמר הכתוב תבוא אוון ותרציע שלא שמרה את מה ששמעה"³¹). כעין פירוש זה נמצא גם בכתבי פילון³², ועיקר מדרשו הוא מפני שבאוון עבר עבירה ולכך על ידי אוון נענש.

ככת דם.

אביא עוד דוגמאות אחדות למדרש כזה בכתבי פילון. על המכות במצרים

הוא כותב:

28. מו"ג ח"ג, פכ"ב.
 29. הדוגמות למדה זו, עיי' ס' כריתות ו-מדרש תנאים-למהרו"ו, חילגא תקצט, דף ל"ב, ג.
 30. קידושין כ"ב, ב.
 31. תוספתא בבא קמא פ"ז, ב (צוקרמנדל 358) ור' מכלתא, משפטים פ"ב.
 32. ר' על הכרובים, עב, פג"ק.

התחיל בהביאו לידי פעולה בראשונה את מכת המים מאחר שהמצרים כיבדו במיוחד את המים בהאמינם שהוא המקור הראשון של הוויית הכל, ולפיכך היא חשב לנכון לקרוא למים תחלה כדי להוכיח ולהעניש את הסוגדים להם⁽³³⁾. כוונת פילון היא שהמצרים הטאי בנילוס. שעשו את היאור לאלוה, ולפיכך נענשו בראשונה באמצעות מי הנילוס שנהפכו לדם. וכן הוא המדרש הארץ־ישראלי: "למה לקו המים תחלה בדם? מפני שפרעה והמצריים עובדים ליאור, אמר הקב"ה אכה אלוהו תחלה ואח"כ עמו"⁽³⁴⁾.

מנחת סוטה.

על הטעם. מפני מה סוטה מביאה קרבן של קמח שעורים. כותב פילון: המנחה באה מקמח שעורים. אולי מפני שמדה מסויימת זו, אוכל בעל ערך מסופק, מתאים לבהמות שאינן מחוינות בשכל ולאנשים שהם במצב לא מאושר, וזה כסמל לסוטה שהשוותה לחיות פרא המזדווגות בלי הבחנה⁽³⁵⁾.

וכזה הוא הדרש של רבן שמעון בן גמליאל: "הניחו לי סופרים ואומר כמין הומר, כשם שמעשיה מעשה בהמה כך קרבנה מאכל בהמה"⁽³⁶⁾.

ועל טעם העונש: "וצבתה בטנה ונפל יריכה" (במדבר ה, כז) כיתב שם

פילון:

אם אשמה היא, יכולה להיות בטוחה שגורלה, צבית הבטן, מתנפחת ומתלקחת מיסורים איומים סביב לרחמה, כי לא שמרה בטהרה לבעלה שנישאה לו לפי מנהג אבות. וגם זה מלשון המשנה: "במדה שאדם מודד בה מודדין לו" — בירך התחילה בעבירה תחלה, ואחר כך הבטן, לפיכך תלקה הירך תחלה יאחר כך הבטן"⁽³⁷⁾.

כן מצאנו את פילון דורש במדה זו את הפסוק: "ויבא אחר איש ישראל אל הקבה וידקר את שניהם, את איש ישראל ואת האשה אל קבתה" (במדבר כה, ח): הוא (פנחס) נתמלא מרירות וחמה צודקת, והתקיף את שניהם בשעת שכיבה ביחד, והרג את המאהב ואת זוגתו בדקרו אותם בקבה ובבקעו את אבר המין שקיבל את הזרע הפסול⁽³⁸⁾.

33. חיי משה, א, צח.

34. שמו"ר פ"ט, ח.

35. על החוקים המיוחדים ג, נו.

36. ספרי, נשא, ח, ובמשנה, סוטה פ"ב, א: רבן גמליאל אומר כשם שמעשיה וכזו.

37. משנה סוטה פ"א, ה, והשוה ספרי, נשא, שם.

38. על חיי משה א, רב.

כל דברי פילון אינם יוצאים ממשמעות המקרא. הע' תירגם "ואת האשה אל קבתה" *Kai yuvaiaka dia tēs μητρὸς αὐτῆς* וזהו לפי פשוטו של מקרא, שדקר אותה בבטנה, אבל דברי פילון שזה בשעת שכיבה של איסור, ושדקר איתה בתוך ערוותה, יסודם במסורה המדרשית הארץ-ישראלית: "דקר את שניהם זה על גב זה לתוך טומאת שניהם"³⁹). לפי מדרשו של פילון זה נעשה בתור מדה כנגד מדה, מפני שאותו מקום קיבל זרע החטא ולפיכך נענש שם. מדרש רז"ל "שלא יהיו ישראל אומרים לא היתה שם טומאה", שלא יאשימו את פנחס. היא-הוא.

במדרשי חז"ל מצאנו כללים שאינם כלולים ומנויים בין המדות שהתורה נדרשת בהן בברייתות של ר' ישמעאל ושל ר"א בנו של ריה"ג. למשל, הם דרשו שבכל מקום בתורה שכתוב שם הגוף ביחד עם שם העצם, שם הגוף נכתב ללמדנו על מהותו של האיש. הוא אחשוורוש, הוא ברשעו מתחלתו ועד סופו, הם דתן ואבירם, הם ברשעים מתחלתם ועד סופם, הוא המלך אחז, הוא ברשעו מתחלתו ועד סופו, אברם הוא אברהם, הוא בצדקתו מתחלתו ועד סופו, הם אהרן ומשה, הם בצדקתם מתחלתם ועד סופם⁴⁰).

בננו זה.

פילון משתמש במדה זו, אבל הדרש שלו שונה בתכונתו מן המדרש הארץ-ישראלי. היא כותב:

ההורים המאשימים את בנם בשכרות יין⁴¹ משתמשים בשם הגוף, הם אומרים "בננו זה סורר" (דברים כא, כ) ובכך, בהוספת המלה: זה, הם מראים עיניו להם עוד בנים בעלי רצון חזק, הכובשים את יצרם, המציייתים לצווי התבונה הישרה, ללמד כי שנים אלה הם הורי הנשמה שאינם יכולים לשקר לעולם, ולהיאשר על ידם הריהי הכלימה הגדולה ביותר, כמו שלהשתבח על ידם, הרי זה הכבוד הגדול ביותר, קה דוגמא אחרת: הוא משה ואהרן⁴²). הם המדברים אל פרעה מלך מצרים, אין להניח, אף על אחד מן הפסוקים הללו שנאמר מתוך אי זהירות, והכינויים משמשים לא לתפקיד אחר, אלא להצביע על השמות, וען כי משה הוא השכל הטהור ביותר ואהרן היה לו לפה⁴³), ושניהם חוננו לדברים קדושים — — המתחכמים (הסופיסטים) מחקים ומשפילים את הטבע האמתי — —

39. תנחומא מהדו"ב, בלק סי' ל והשוה ספרי בלק, קלא, וסנהי פב, ב וירוי סנהי פ"י ה"ב.

40. מגילה יא, א, ור' ב"ר פל"ז.

41. ר' ספרי דברים, ר"ט.

42. פילון שינה את הסדר, הוא אהרן ומשה, ר"י תרגום הע'.

43. שמות ד, טז.

ובהיות שהכזב מוצג על ידי האמת, ולמען לא נשגה בגלל דימויי החותם (שביניהם) הוא נתן לנו אבן בוחן שנוכל להבחין ביניהם. ומהו סימן ההיכר? זה שהוציא מארץ הגוף (ממצרים) את השכל (בני ישראל) שיכול לראות ולאהוב חכמה וחזון. הוא זה שיכול לעשות זאת, הוא משה, אבל זה שאינו יכול לעשות זאת, שהיה לו רק השם בלבד — והתלבש בהמון תיארים המצלצלים יפה, נעשה להעג ולקלס⁴⁴).

מסגנון כל המאמר הזה של פילון אנו רואים, שהוא לא נתכוון לאיזה דרש שחידש בעצמו על "בננו זה" ועל "הוא משה ואהרן", זה שהוא מביא כדי להדגים את פירושו, אלא שהשתמש כאן במדרש מקובל באלכסנדריה עפ"י מדה שהתורה נדרשת, ולפי פילון "בננו זה", פי' זה ולא בנים אחרים, ומכאן שדין בן סורר לא יהא נוהג אלא ביש לו בנים אחרים השומעים ומצייתים לו. במדרשי רז"ל לא מצאנו דין זה, אף שגם הם דרשו על "בננו זה", שלקה בפניכם, מלמד שאם מת אחד מהם אינו נסקל⁴⁵). פילון שהרבה לכתוב בדיני בן סורר ומורה, ורובי דבריו הם לפי ההלכה המסורה והמקובלת מביא כאן הלכה, שכמוה לא נמצא במדרשי ההלכה הארץ-ישראלים. במדרשו על "הוא משה ואהרן" נראה שכיוון פילון יגדולתו של משה, ולא אחרים היינו ולא החרטומים, ובזה שווה מדרשו למדרשי רז"ל על "הוא משה ואהרן".

ד. מדרש דומה בתכנו כבצורתו לזה שבא"י.

שבועת הפקדון.

לפעמים שוים המדרש הארץ-ישראלי והמדרש הפילוני זה לזה, בין בתוכנם ובין בסגנונם, עד שכמעט לא נשתנה המדרש הארץ-ישראלי בדרך המחשבה הפילוסופית של פילון ולא כלום. דברים שנאמרו בשם ר' עקיבא נמצאים אצל פילון שחי כמה זמן לפניו. לדוגמא, על הפסוק: "נפש כי תחטא ומעלה מעל בה" וכחש בעמיתו בפקדון או בתשומת יד או בגזל או עשק את עמיתו" (ויקרא ה, כא) דרש ר' עקיבא: "מה תלמוד לומר ומעלה מעל בה? לפי שהמלוה ולוה, והנושא והנותן, אינו מלוה ואינו לוה, ואינו נושא ואינו נותן, אלא בשטר ובעדים, לפיכך בזמן שהוא מכחיש, מכחיש בעדים ובשטר, אבל המפקיד אצל חבירו אינו רוצה שתדע בו נשמה, אלא שלישי שביניהם, בזמן שמכחיש מכחיש בשלישי שביניהם"⁴⁶).

44. על שינוי השמות, ר' רוס.

45. ספרי, דברים יט, ר' סנה' עא, א.

46. ספרא, ויקרא, מ"ב, פכ"ב.

וכבלשוננו של ר' עקיבא דורש פילון על הפסוק הזה. זו לשוננו:
 הקדוש ביותר במשא ובמתן שבין אדם לחבירו היא הפקדון. לפי שהוא
 מבוסס על נאמנותו של המקבל. הלואות רשמיות מובטחות על ידי חוזים ותעודות
 כהויבם. ובדברים המושאלים בלי שטר יש עדי ראייה על כך. מה שאין כן בהפקדת
 פקדון. כאן מוסר האיש בידיו את הפקדון בסתר ומביט לראות אם אין איש רואה.
 ואינו שולח את פקדונו אפילו ביד עבד נאמן. מפני שרצינו שלא יודע לאיש דבר
 זה. המפקיד אינו רוצה שאיש יראה כשהוא ניתן. והמקבל אינו רוצה שאיש
 יראה את שהוא מקבל. במשא ובמתן שבסתר זה האלהים הבלתי נראה הוא העד
 ועליו בוטחים שניהם לקיים את ההסכם. שהנפקד יחזיר את הפקדון לעת שיבוקש
 והמפקיד יקבלו באותו זמן. ולפיכך המכחיש בפקדון אינו מחשיב את השנים.
 את האנושי ואת האלהי וכופר במי שנתן אימונו בו ובנאמן שבעדים הרואה ושומע
 את הכל (47).

די מחסורו.

על הפסוק: "כי פתוח תפתח את ירך לו והעבט תעביטנו די מחסורו אשר
 יחסר לו" (דברים טו, ח) כותב פילון: "די מחסורו אשר יחסר לו" מלמד שאין
 אנו צריכים למלא כל בקשותיו של אדם, אלא כהתאמה לצרכיו בלבד. כי סכלות
 היא לתת עוגן או משוט לאכר ומחרשה או מעדר לספן — יחד עם מהות
 העזרה הניתנת נצטוה גם על מדת הנתינה — המדה הנכונה אימרת: אל תתן
 מה שביכולתך אלא עד כמה שהנצרך ראוי לקבל (48). מדרש זה הוא במהותו
 כמדרש ההלכה על אותו פסוק: "די מחסורו אתה מצווה עליו לפרנסו ואי אתה
 מצווה עליו לעשרו" (49). ובלשון הרמב"ם: "מצווה אתה להשלים חסרונו" (50).

קללת הנחש.

לפעמים בולט הקו המדרשי בפירושי פילון על התורה. אף יותר מבמדרשי
 א"י. לדוגמא, על הפסוק: "ויאמר ה' אלהים אל הנחש כי עשית זאת ארור אתה

47. החוקים המיוחדים, ה, ל-לב. השוה, יוסיפוס, קדמוניות, ה, ח, רפה: "המקבל
 פקדון יחשוב אותו ראוי לשמירה כאילו זה דבר קדוש ואהוי, ושום איש, לא גבר ולא אשה,
 לא יעז להונות את זה שהאמין בו, גם לא אם ירויח זהב עצום. בדעתו כי אין שיוכח
 לו מעשהו" וכ"ו. ור' ברנרד ריטער, פילון וההלכה, עמ' 62. הע' א, וספרי פילון והתורה
 שבעל פה.

48. על צאצאי קין, קמביקמג.

49. כתובות סו, ב.

50. מתנות עניים פ"ז ה"ג.

מכל הבהמה ומכל חיות השדה (בראשית ג, ד) שואל פילון שאלה מדרשית: מהי הטובה שהי קילל את הנחש מבלי לתת לו הזדמנות להגן על עצמו, אעפ"י שהי צווה במקום אחר, כפי שראוי להיות, ועמדו שני האנשים אשר להם הריב" (דברים יט, יז) כדי שלא יצדק האחד לפני שתישמע טענת השני. הלא הנך רואה שלא זיכה אדם וחיוב חיה קודם שנתן לה הזדמנות להגן על עצמה. הוא שאל אדם, "ויאמר ה' אלהים מה זאת עשית?" (בראשית ג, יג) וחיה הודתה שנכשלה בגלל ערמומי תו של ההולל הנחש, וזאת היתה הגנתה: "הנחש השיאני ואוכל" (שם) מה נמנע איפוא מאת ה' לדרוש את הנחש אם הטעה אותה, ולמה נתחייב ונתקלל הנחש עוד קודם שנשמעה הגנתו? תשובתו של פילון היא, שהנחש הוא סמל התאוה וההוללות, ועיקרו רע, ולכך אין הקב"ה בא עליו בטענה ובזכות. אלא מחייבו מיד, הואיל ואין בו שום צד זכות⁵¹.

שאלתו זו של פילון בסגנונה ובתוכנה כתשיבתו הסמלית מיוסדות על מדרשי חז"ל. אף שבשאלתו מטביע פילון את דבריו בצורה מדרשית יותר מן המדרש עצמו, במדרשי א"י נשאלת שאלה זו, ותשובתם היא כעין זו של פילון, זו לשונם:

כי לא אל הפך רשע אתה לא יגורך רע (תהלים ה, ה) — — ויאמר האדם האשה וגו' הניח אדם והתחיל מסיח עם האשה שנאמר ויאמר ה' אלהים אל האשה מה זאת עשית וגו' (בראשית ג, יא) אבל כשבא אצל הנחש לא הסיח עמו כמו שהסיח עם האשה, אלא מיד נתן לו אפוסין שנאמר (שם) ויאמר ה' אלהים אל הנחש וגו' ואיבה אשית בינך וגו'⁵², ובנוסף אחר: עם אדם נשא ונתן, עם חיה נשא ונתן, ועם נחש לא נשא ונתן. אלא אמר הקב"ה נחש זה רשע בעל תשובות — — אלא קפץ עליו ופסק לו את דינו⁵³. וכן שאלו ודרשו בסגנון שאלתו ודרשתו של פילון: "מנין שאין טוענין למסית? מנחש הקדמוני"⁵⁴.

וכן מצאנו את פילון הולך בשיטה אחת עם מדרשי חז"ל, שאין הקב"ה מחיל שמו על הרע, ובכל זאת הזכיר שמו על קללת הנחש. "אין שמו של הקב"ה נזכר על הרעה אלא על הטובה — — ואם תאמר הרי על הנחש הזכיר שמו בשעה שקללו, דכתיב ויאמר ה' אלהים אל הנחש כי עשית זאת ארור אתה, כך שנו רבותינו על ג' דברים הזכיר שמו עליהם ואע"פ שהן לרעה, על המסית זה הנחש שהסית

51. דרשות על התורה סה"סח.

52. תנחומא, תוריע, ט.

53. ב"ר פ"ב.

54. סנה" כט, א.

את האשה⁵⁵). הרי שמדרשי חז"ל עילים בקנה אחד בסגנון מדרשי פילון שכל כללי המשפט לא נשמרו לגבי הנחש מפני טבעו הרע. לפי פילון, הנחש טבעו רע שהוא סמל תאוה, ולפי מדרשי חז"ל הנחש רשע שאין בו שום צד זכות על שהסית את האשה לנטות מדרך ה'. אין ספק שהמדרש האלכסנדרוני של פילון בנוי על מדרשי חז"ל שהיו ידועים לו.

ראו כי ה' נתן לכם את השבת.

יש בכתבי פילון גם דרשות על המקרא שביסודן הונה מדרש ארץ ישראלי אלא שהיו לו בודאי גם קבלות ומסורות מדרשיות שקיבל מפי זקנים ואינם נמצאים במדרשים שבידינו. פילון כותב על ירידת המן:

הכרה מיוחדת ניתנה ליום השביעי, היום הקדוש. מתוך שלא הותר לעשות שום דבר ביום הזה ויש להימנע בו מכל מאכה בין גדולה בין קטנה, נאמר בפירוש שמתוך שלא יכלו ללקט ביום השביעי עבור הצטרכותם המטיר האלהים לחם משנה ביום השישי וציווה להם ללקט כדי שני ימים. ואת אשר לקטו נשמר בשלימות ולא נבאש. ויש דבר מופלא עוד יותר שקרה אז, וכן הצורך לספרו. בכל אותה תקופה ארוכה של ארבעים שנה שבהן נדדו סופק להם המזון הדרוש לפי המדה שהזכרנו. כמו מנות מדודות המספקות את הנצרך לכל אחד. איתו זמן למדו לחשב את היום, שזה זמן כביר בקשו לדעתו, היום שבו נולד העולם, היום שבו נשלם העולם. שאלה זאת שעברה ללא פתרון מאבות ומדורות הראשונים, מצאה עתה לבסוף את המענה. הם למדו זאת לא בלבד על ידי הכרזה אלהית, אלא על ידי אות מאוד ודאי. הלא אמרנו, שעודף המן נבאש בימים האחרונים, ורק ביום שלפני השבת לא בלבד שלא נבאש ולא נשתנה אלא ירד בננה כפולה⁵⁶).

ובמקום אחר פילון ממשיך את דבריו בענין זה:

ובכן גודל הנס נראה לא רק בלחם המשנה ובוה שנשאר שלם בניגוד לרגיל, אלא בצירוף השנים (נס כפול) שקרה ביום הששי לספירתם מן היום שהמזון סופק להם בראשונה מן האויר, ומאותו יום (הששי) יצא לאור המספר השביעי המקודש ביותר, וכשיתבונן כל אדם ימצא שנתנית המזון מן השמים דומה לבריאת העולם. כי האלהים התחיל לברוא את העולם ביום הראשון מששת הימים. וכמו כן התחיל, כאמור למעלה, להמטיר את המזון ביום הראשון מששת הימים. נמצא דיוקנם

55. תנחומא תזריע ט, ומהדו"ב יב.

56. חיי משה, א, רה"רו.

שוה, כי כשם שהוציא לאור את פעולתו המושלמת ביותר, את העולם מאי-הוויה להוויה, כן ברא שפע מזון במדבר ושינה את היסודות. מחמת ההכרח הרב בצורך (המזון) הספיק האויר להם מזון במקום האדמה בלי כל צמל וצער⁵⁷.)

ראשית דבריו של פילון ופירושו את הפסוק "והיה ביום הששי והכינו את אשר הביאו" (שמות טז, ה) שהכוונה ליום ששי לירידת המן, ושהמן התחיל לירד ביום הראשון לשבוע, מיוסדים על המסורה על הפסוק: "ויסעו מאלים ויבואו כל עדת בני ישראל וגו' בחמשה עשר יום לחדש השני (שם, שם, א): אותו יום שבת היה, דכתיב (שם, שם, ז) ובקר וראיתם את כבוד ה', וכתיב (שם, שם, כו) ששת ימים תלקטוהו, ומדחמיסר באייר שבתא, ריש ירחא דסיון חד כשבתא⁵⁸). לפי מסורה זו התלונן העם על משה ביום השבת והמן ירד בבוקר שאחר השבת, היינו ביום הראשון, והיום הששי היה ששי לירידת המן וששי לבריאת העולם. על זה מיוסדת המסורה שנמצאת בכתבי פילון, שלא היו יודעים באיזה יום נופל השבת מאחר שלא ידעו איזהו היום השביעי לבריאת העולם, וכיון שהתחיל המן לרדת ביום הראשון, נמצאו למדים מן היום הששי לירידתו איזהו יום השבת, ואולם אם פירוש הפסוק "והיה ביום הששי והכינו את אשר הביאו" הוא שהיה ששי ליצירה הרי ידעו כבר איזהו יום השבת אף קודם לירידת המן. ברם לפי המסורה שב"סדר עולם" (פרק ה): "בחמשה עשר יום לחדש השני — ואחד בשבת היה", אין שום סמך במקרא, שהמן התחיל לירד ביום ראשון. ה"לקח-טוב" ההולך בשיטת "סדר עולם", כותב על הפסוק: "והיה ביום הששי הששי הנקרא מששת ימי בראשית", שאין זה יום הששי לירידת המן אלא יום הששי ליצירה בלבד, והמן התחיל לירד ביום שני⁵⁹). המסורה של פילון שעל ידי ירידת המן למדו לדעת באיזה יום שבת, לא נמצא במדרש ארץ-ישראל; אך יתכן שלדברי פילון נתכוון המדרש על הפסוק "ויאמר אליהם הוא אשר דבר ה' שבתון שבת קדש לה' מחר": אמרו לו אימתי? אמר להם מחר"⁶⁰).

פילון רואה בירידת המן נס בתוך נס. ראשית, שניתן להם לחם בלי כל מלאכה, מאחר שלא יכלו להשיג מזון באופן אחר, ושנית, ששינה ה' מעשי בראשית, שהלחם ירד במדבר מן השמים, כשבדרך הטבע מוציאים הלחם מן הארץ. וכן דרשו חז"ל על הפסוק: הנני ממטיר לכם לחם מן השמים (שמות טז, ד):

57. שם, ב, רסורסו.

58. שבת טז, ב.

59. לק"ס לשמות טז, ה, כג, וכט.

60. מכילתא לשמות טז, כג, ור' שבת בראשית סיני לר"מ כשר, תלפיות שנה א.

רבן שמעון בן גמליאל אומר, בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני מי שאמר והיה העולם, ולפי שהם חביבין עליו שינה מעשי בראשית. עשה להם עליונים תחתונים ותחתונים עליונים. לשעבר היה הלחם עולה מן הארץ והטל יורד מן השמים. שנאמר (דברים לג, נח) ארץ דגן ותירוש אף שמיו יערפו טל⁶¹.

פילון כותב על הפסוקים: ויאמר משה איש אל יותר ממנו עד בקר, ילא שמעו אל משה ויותרו אנשים ממנו עד בקר וירם תולעים ויבאש ויקצף עליהם משה" (שמות טז, יט"כ):

כאשר ראה משה את המן צוה להם ללקוט אותה, ואמר להם בשעה ששרה עליו רוח אלהים: חיביים אנחנו להאמין באלהים כי מנוסים אנו בחסדיו, במעשים גדולים יותר משקוינו להם, אל תאצרו ואל תצברו את המזון שהוא שולח, אל תיתירו ממנו עד בקר. אבל אלה שלא היו חזקים באמונתם חשבו אולי לא היה זה דבר אלהים אלא דבר זירוז של המנהיג, והשאירו מן המן ליום הבא — וכשראה משה את זאת כעס בהכרח על אי ציותם — הם לא היו רק מסופקים אלא שבאי יכולתם הגמורה ללמוד, היו מחוסרי אמנה⁶².

זה לשון מדרשם של תנאי ארץ ישראל על הפסוק: "ויצא העם ולקטו דבר יום ביומו" (שמות טז, ד): רבי יהושע אומר כדי שילקט אדם מהיום למחר, כעין מערב שבת לשבת, רבי אליעזר המודעי אומר כדי שלא ילקט אדם מהיום למחר, כעין מערב שבת לשבת, שנא' דבר יום ביומו, מי שברא היום ברא פרנסתו⁶³. וביתר ביאור לדברי רבי אליעזר המודעי במכילתא דרשב"י: "וכן היה רבי אליעזר אומר שלא ילקט אדם מן היום למחר, וכן היה רבי אליעזר אומר, מי שיש לו מה שיאכל היום ויאמר מה אני אוכל למחר, הרי זה ממחוסרי אמנה, שנא' דבר יום ביומו, מי שברא יום ברא פרנסתו⁶⁴."

מדרש זה של ר' אליעזר המודעי נמצא בעיקרו אצל פילון, כך כותב פילון בטעם "דבר יום ביומו" בהרחבת הלשון כדרכו:

ראשית, בני אדם אינם יכולים להכיל בבת אחת את שפע העושר שבא להם מאת האלהים, ושנית, יותר טוב הוא המן הניתן לנו במנה, בקבלנו את הדברים הטובים המספיקים כפי שנמדד לנו, שנחשוב על האלהים כמחלק את הדברים הטובים שעדיין נשארו להבא, והרוצה לקבל את הכל בבת אחת מעיד על

61. מכילתא שם.

62. חיי משה, ב, רס"רסא.

63. מכילתא על האתר.

64. מכילתא דרשב"י שם (הופמן עמ' 75, אפשטיין עמ' 106).

עצמו שהוא חסר תקוה. חסר אמונה וגם חסר שכל. הוא חסר תקוה, שהיא מצפה להווה בלבד ואינו מקוה שגם בעתיד יוריד לו האלהים את הטוב. היא חסר אמונה, שאינו מאמין כי גם בהווה וגם בתדירות יחלק האלהים את הסדיו ביד רחבה לראויים לכך. והיא מחוסר שכל, שהוא חושב כי בלי רצון האלהים יוכל לשמור כראוי על הדברים שהכניס לרשותו⁶⁵).

ירושין — שילוחין.

על הפסוק „ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמר את דרך עץ החיים“ (בראשית ג, כד) כותב פילון:
 שים לב למלה „ויגרש“ במקום המלה „וישלחהו“ שנאמרה מקודם (וישלחהו ה' אלהים מגן עדן לעבד את האדמה אשר לקח משם — בראשית ג, כג). המלים לא נאמרו במקרה אלא מידיעת הענינים שאליהם הן מתיחסות, במובנן הנכון והמדויק. זה שנשלח לא ימנע מלחזור, אבל זה המגורש על ידי אלהים צפוי לגירוש עולם. כי לפני מי שעוד לא נאחו בידי העבירה הדרך פתוחה לתשובה וחזרה למדה הטובה שממנה גורש, כגולה החוזר לארץ מולדתו, ואילו זה שהוכרע ונשתעבד בידי מחלה איומה שאינה יכולה להירפא, הפחד מפני העתיד הוא הא עובר, ונצחי. הוא מגורש למקום מחוסרי אמונה, שם יסבול יסורים מתמידים בלתי פוסקים⁶⁶). וכן מצאנו אמוראי ארץ ישראל נחלקו בדבר, אם ויגרש „כבת כהן שנתגרשה ואינה יכולה לחזור“, כדעת ר' יוחנן, או „כבת ישראל שנתגרשה והיא יכולה לחזור“, כדעת ר' שמעון בן לקיש⁶⁷).

הקרויים בחייהם מתים והקרואים במיתתם חיים.

על הפסוק „מכה איש ומת מות יומת“ (שמות כא, יב) כותב פילון:
 בדעתי שהתורה אינה מוסיפה אף מלה אחת מיותרת⁶⁸, כי כל חפצה לדבר בפשטות ובבהירות התחלתי שואל את עצמי, מפני מה אמרה תורה שהורג נפש בשוגג לא רק יומת כי אם במיתה יומת⁶⁹, וכי באיזו דרך אחרת מת אדם אם לא במיתה? לשם כך ביקרתי את שיעוריה של אשה חכמה ושמה הסתכלות

65. דרשות אליגוריות, ג; קסרקסד.

66. על הכרובים א, ג.

67. ביר פכ"א.

68. בשיטת ר' עקיבא הדורש לשונות כפולים וריבויים.

69. שמות כא, יב"ג: „מכה איש ומת מות יומת, ואשר לא צדה והאלהים אנה לידו ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה“, כן תורגם בשבעים

ושאלותי נפתרו. היא לימדתני שישנם אנשים הנחשבים למתים בעודם חיים, ויש שחיים אף לאחר שמתו. היא אמרה לי שאנשים רעים, אף אם יאריכו ימים עד לזקנה מופלגת הם מתים בהיותם מחוסרי החיים המחזירים אל המדה הטובה, בעוד שאנשים טובים, אף אם נפסק חיבורם אל הגוף, חיים לעולם וזוכים לנצחיות — — ההסתכלות אישרה את דבריה בדברי אלהים, ככתוב: «ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום» (דברים ה, ד.) — — ובכן היום, פירוש חיים נצחיים ללא קצבה שאינם מגיעים לעולם לקצם. כי תקופות של חדשים ושנים ומדות זמן בכלל הם מושגים של בני אדם שבאו להם מתוך החשיבות הרבה שהם מיחסים למספר, ואולם השם האמתי לחיי נצח הוא «היום», מפני שהשמש אינה משתנית, ומהלכה מסביב לארץ הוא תדיר, ולפי זה נבדלים היום והלילה שהן הן מדות הזמן הבלתי נגמר⁷⁰).

וזהו שאמרו רבי חייא ורבי יונתן: «כי החיים יודעים שימותו, אלו צדיקים שבמיתתן נקראו חיים, שנאמר (שמואל ב, כג, כ) ובניהו בן יהודע בן איש חי רב פעלים מקבצאל הוא הכה את שני אריאל מואב — — בן איש חי אטו כולי עלמא בני מתי נינהו? אלא בן איש חי שאפילו במיתתו קרוי חי — — והמתים אינם יודעים מאומה, אלו רשעים שבחיהן קרויין מתים, שנאמר (יחזקאל כא, ל) ואתה חלל רשע נשיא ישראל, ואי בעית אימא מהכא, על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת (דברים יז, ו) חי הוא אלא המת מעיקרא»⁷¹).

וכיוצא באמור על בן איש חי וכו'⁷², כותב פילון: אני מעריך את הסוד הנגלה בספרי מלכים, שאין אנו נרתעים כשאנו מוצאים מתוארים כבניו של דויד המשורר האלהי אלה שחיו ושגשגו הרבה דורות אחריו כמו: «ויעש אסא הישר בעיני ה' כדוד אביו» (מלכים א טו, יא): «ויעש הישר בעיני ה' ככל אשר עשה דוד אביו» (מלכים ב, יח, יג) אף על פי שבזמן חיי דויד אפילו אבות זקניהם לא נולדו עדיין, כי האבהות המיוחסת לנושאי דגל חיים אציליים שאנו חושבים איתם לאבות מולדינו, היא האבהות של נשמות שגדלו על ידי המדה הטובה לחיי נצח ולא האבהות של גופות נפסדים⁷³).

70. על המנוסה, נוינו.

71. ברכות יח, א וב'.

72. שם, ובתוד"ה שני אריאל מואב, על שם דויד ושלמה שבנו את הבית ובאו

מרות המואביה.

73. בלבול הלשונית, קמס.

ה רמזי מדרשיו של פילון בספרי המדרשים הארץ־ישראליים.

תיאור האבות.

על האבות כותב פילון:

כיצד כל אחד מאלה שהיו שונים האחד מן השני התקדמו יחד למטרה משותפת יתיאר לאחר מכאן בפרוטרוט. ברם משהו צריך להיאמר על כולם יחד, ואין לדלג על כך. מצאנו שהשלישה הם מבית אחד, ממשפחה אחת, האחרון הוא בנו של השני ונכדו של הראשון, כולם יחד הם איהבי אלהים ואהובי אלהים, ועל אהבתם לאל האמת נגמל להם שהואיל האל בחסדו, כפי שדבריו מוכיחים, להכיר את מדותיהם הנעלות במשך כל ימי חייהם, לעשותם שותפים בתואר השם שלקח לעצמו ולאחדם בחברו את שמו המיוחד לזה שעליהם, והוא אמרו: "וזה שמי לעולם", אלהי אברהם, אלהי יצחק ואלהי יעקב (שמות ב, ט"ז) שם ייחוסי במקום שם מוחלט, ואמנם זה טבעי, כי בעצם איננו זקוק לשום שם, ואף על פי כן הואיל בחסדו להודיע לבני האדם את שמו הראוי להם כדי שיוכלו למצוא בו מפלט בתפלותיהם ובתחנוניהם וכדי שלא יחסרו תקוות מעודדות, מלים אלו נראות כמופנות לאנשי קודש, ברם הן הצהרות על טבעם של דברים שאינם נראים ובכל זאת הנם טיבים בהרבה מן הדברים הנתפסים על ידי החושים. נראה שהמימרא דקדושה חפש בין טיפוסים הנשמות שכולם יקרי ערך אחד הרודף אחרי הטוב על ידי הלימוד, אחד על ידי הטבע, ואחד על ידי התירגול. הראשון הוא אברהם, השני יצחק והשלישי יעקב. סמלים הם למדה הטובה שקנו כל אחד לעצמו על ידי לימוד, טבע ותרגיל. אכן עלינו לא לשכח מלציין שכל אחד מהם זכה בכל שלש התכונות, אלא שכל אחד מהם נקרא על שם התכונה השולטת בו בעיקר. כי הלימוד אינו שלם בלא טבע ובלא תרגיל, וכן הטבע אינו מוכשר להגיע לפסגתו בלא לימוד ובלא תרגיל, וכמו כן התרגיל בלא יסוד הטבע והלימוד. לפיכך נכון הדבר שמשה מצרף שלשה אלה לשמות אנשים, ברם לאמתו של דבר, הם כמו שאמרתי מדות: לימוד, טבע ותרגיל יז).

והמדרש הארץ־ישראלי מדבר גם הוא על זה "שעתידין ישראל לילך אל אברהם ואומרים לו למדנו תורה, והוא אומר לכו אל יצחק שלמד יותר ממני, ויצחק אומר לכו אצל יעקב ששימש יותר ממני, ויעקב אומר להם לכו אל משה שלמדה מפי הקב"ה יז).

74. על אברהם, מטינד.

75. שמו"ד סיב ו.

סמל המטה.

על הפסוקים „ויאמר אליו ה' מזה בידך ויאמר מטה. ויאמר השליכהו ארצה וישלכהו ארצה ויהי לנחש וינס משה מפניו. ויאמר ה' אל משה שלח ידך ואחו בזנבו וישלח ידו ויחזק בו ויהי למטה בכפו“ (שמות ד, ביד) כותב פילון:

יפה היתה התשובה של משה אהוב האלהים. כי באמת התנהגותו של איש המדות נשענת על המוסר (משמעת) כמו על המטה המיישב ומרגיע את המבוכה ואת הסער שבנשמה. וכאשר המטה מושלך הוא נעשה לנחש. ברגע שהנשמה משליכה את המשמעת היא נעשית מיד לאוהבת התאוה במקום המדה הטובה. משה היה בורח מזה כי אוהב המדה הטובה בורח מן התאוה והתענוגות. אבל שים לבך לזה שהאלהים לא שיבח את בריחתו כאומר: בעוד שזה מתאים לך, כל שעדיין לא הגעת למדרגת המושלם, עליך לא לחדול מהלחם כנגדן אלא להתנגד להן ולהלחם בהן עד סוף הנצחון. אחרת, אם הן (התאוה והתענוגות) לא תמצאנה שום דבר שיפחידן או יעצרון, הן תתקדמנה בדרכן עד עצם מבצר הנשמה וירעישה וישדדנה כירה כדרכו של שליט מופקר. לפיכך אמר לו האלהים: „שלח ידך ואחו בזנבו“, פירושו, אל תתן לפראותה של התאוה להמס את לבך. עשה זאת איפוא העיקר מטרתך, אחוז בו בתיקף והכרע אותו, כדי שיהיה שוב הנחש למטה, זאת אומרת שתהיה בידך המשמעת במקום התאוה, העיקר „בידך“ — במעשהו של איש חכם יעשה הדבר הזה למציאות. אכן אמת הדבר כי אי אפשר לאחוז בתאוה ולשלוט בה אלא אם כן היד נטויה, כלומר אם הנשמה לא תודה שכל הישגיה והצלחותיה הן בזכות כח האל ושאינן ליחס שום דבר לעצמה. האיש שעניו פקוחות יחליט לברוח מן הנחש וייצר לו נחש אחר, משמעת עצמית שהוא נחש הנחשת. כדי שהנשוך על ידי התאוה ירפא בראותו את המשמעת ויחיה חיי אמת⁷⁶.

וכן מצאנו גם במדרשי ארץ ישראל שדרשו את סמל הנחש לגנאי: „תפס נישה מעשה הנחש שהוציא לשון הרע על בוראו“⁷⁷: „אתם גרמתם למרות פי אמר לו הקב"ה משה לא אמרת ליך מה זה בידך וגו' השליכהו ארצה והשלכתו“⁷⁸. לרמוז שאפילו המעולה שבנביאים צריך לעמוד תמיד במלחמה נגד הנחש, זה היצר הרע ולהטותו לטוב.

חנוך בן קין.

על הפסוק: „וידע קין את אשתו ותהר ותלד את חנוך ויהי בונה עיר

76. דרשות אליגוריות ב, צ"ג.

77. שמו"ר פ"ג, טו.

78. ספרי, האזינו פ"ס ש"מ.

ויקרא שם העיר כשם בנו חנוך" (בראשית ד, יז) כיתב פילון: ההשחתה הגוועת תמיד לעולם אינה מתה ושמה קין. האם לא היה זה קין, שכשנולד לו בן קראו בשם חנוך? וקין מתואר כבונה עיר, ששמה כשם בנו. במובן ידוע הוא מקים בנין של עצמים נבראים ובני תמותה כדי להטעות את אלה שבחלקם נפל הכבוד להיות היצירה של האדריכל האלהי ביותר, כי חנוך פירושו כמשמעו חנוך. וכל אחד מבני-בלי-קדושים אלה חושב שהבנתו נתנה לו את כח תפיסתו ומחשבתו; עיניו נתנו לו את הראיה. אזניו את השמיעה, אפו את הריח, ושאר חישיו את הפעולות המיוחדות להם ככלי הדיבור את הדיבור, ולא עולה במחשבתו שהאל הוא המסבב (הראשון 79).

דבר זה נרמז, במדרש הארץ-ישראלי: וידע קין את אשתו וגו', קרבם בתימו לעולם וגו' (תהלים מט, יב) רבי יודן ורבי פנחס, רבי יודן אמר מה סבורים הרשעים? שקרבם בתימו לעולם קראו בשמותם עלי אדמות, טבריה על שם טבריאוס, אלכסנדריה על שם אלכסדרוס, אנטוכיא על שם אנטיוכוס, ורבי פנחס אמר קרבם בתימו לעולם, למחר בתיהם נעשים קבריהם" (80).

עיר ומגדל.

על הפסוק "ויאמרו הבה ונבנה לנו עיר ומגדל" (בראשית יא, ד) כותב

פילון:

בעצם יסודו של המגדל הוא יש לא רק מעשי רשעות כנגד בני אדם, אלא שאיפה לעלות השמימה בטענות של אי-יראת-שמים וכפירה בעיקר, ואלו הן טענותיהם: או שהאלהים אינו נמצא או שהוא נמצא אלא שאיננו משגיח, אי כי לעולם אין ראשית שנברא בה (81). הפסוק "וזה החלם לעשות מבטא תלונה בלי סוף, פירוש שבקלות ראשם לא הסתפקו בהריסת הצדק לבני שבטם בלבד, אלא שהעיוז להרים רגל כנגד השמים, ומתוך שזרעו אי צדק קצרו אי יראת השם. לעלובים אלה לא היתה כל תועלת, כי בעשותם אי צדק איש לאחיו השיגו הרבה ממה שחשקו ומעשיהם קיימו מה שתחבולתם הבלתי שכלית זממה, לא כן ביחס לאי יראתם את השם, היאיל ודברים אלהיים אינם עלולים להיפגע ולהנוק, וכשאלה הלא-מטוהרים שיוו חטאיהם לנגדם הגיעו רק אל ההתחלה ולא אל התכלית והסוף. לפיכך נאמר: "וזה החלם לעשות". הם לא הסתפקו במעשיהם הרעים שמילאו את גופם חטאים נגד כל מה שבאדמה, שבים ושבאוויר, שטבעם לכלות.

79. על בבלול הלשונית, קכ"קכג.

80. ב"ר פכג, א.

81. על בבלול הלשונית, קיד.

כי זכמו להפנות את מעשיהם הרעים כנגד העצמים האלהיים אשר בשמים אמנם כל דבר שנתהווה (ארצי) אינו יכול בדרך כלל לעשות שום רושם על אלה (הדברים השמימיים) חוץ מלשון הרע, ואף זה הגידוף בלשון אינו מביא שום נזק למי שנתכוונו לו מפני שטבעו אינו משתנה לעולם, ורק מביא אסון ללא מרפא על המגדפים. ואולם אף שרק התחילו ולא הגיעו לסף מטרת כפירתם אין סבה שלא יאשמו כאילו הוציאו לפועל את כל מזמותיהם. לפיכך הוא מדבר עליהם כאילו כבר כילו לעשות את המגדל, אף על פי שעדיין לא גמרוהו. "וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל אשר בנו (בראשית י"א, ה) אשר בנו כבר, נאמר, ולא אשר זממו לבנות — — שבנין המגדל לא נגמר, מרומז במלים: "ויחדלו לבנות העיר [ואת המגדל] לא שכבר גמרו לבנות, אלא שנמנעו מהשלמת הבנין על ידי הבלבול שנפל עליהם. אבל מכיון שלא רק זממו אלא כבר התחילו בבנין לא נפטרו מן העונש ונתחייבו כאילו גמרו את מעשיהם⁸²."

וכמעט באותו סגנון דרשו במדרשי ארץ ישראל: "ויאמרו הבה נבנה לנו עיר ומגדל, אמר ר' יודן מגדל בנו, עיר לא בנו, אתיבון ליה והכתיב וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל, אמר להם קרון דבתריה ויחדלו לבנות המגדל אין כתיב כאן אלא ויחדלו לבנות העיר — — ונעשה לנו שם, אין שם אלא ע"ז⁸³". וכן: אמר ר' אליעזר אי זו קשה, זה שאומר למלך אי אני או אתה בפלטיין, או זה שאומר אני בפלטיין ולא אתה? בודאי זו קשה שאומר למלך אני בפלטיין ולא אתה⁸⁴".

פילון מבאר בדרך סמלית את הבטחתו של גדעון לאנשי פנואל: "בשובי בשלום אתן את המגדל הזה" (שופטים ח, ט). השם פנואל ענינו פנוי מאלהים, והשם גדעון מרמז אל הנושא בחובו רצח כנגד אי הצדק⁸⁵. ויש לשמוע הד לה במאמרו של ר' יהושע בן לוי: "גידועי עבודת כוכבים קודמין לכיבוש ארץ ישראל"⁸⁶.

היבט משה.

השכל הקרוא משה, אומר פילון, הנטע הטוב הזה שנקרא טוב מראשית לידתו (שמות ב, ב) בוכה מרה בהיותו כלוא בתיבת הגוף המחומרת בחמר ובזפת

82. שם קנטי־סג.

83. ב"ר פל"ח.

84. השוה סנה' קט, א : א"ר ירמיה ב"ר אלעזר נחלקו לג כתות וכו'.

85. על בלבול הלשונות, קכח, ואילך.

86. ע"ז, מה, ב וכל הסוגיא שם.

(שם) האזמרת לקבל ולהכיל כמו במלט את הרשמים מכל שיוחש על ידי החושים. הוא בוכה על שביו, מעונה על ידי תשוקתו לבלתי גופני, הוא בוכה גם על השכל של ההמון התועה כה, מלא הבל ועלוב, השכל הדבוק לדעה כוזבת, הסובר שלי לעצמו או לכל נברא בכלל, יש איזה דבר יציב וחזק במלט — בעוד שכל המתוקן והנצחי — נחקק כמו על המצבה (רק באזקים בלבדו) (87).

אזן מלין תבחן תרגיש שפילון מפרש כאן אגדות חז"ל בדרך הרמז. גם חז"ל אמרו: "והנה נער בוכה ילד היה ומנהגו כנער" (88). ופילון אומר שוב על הפסוק וישימו עליו שרי מסים למען ענתו בסבלותם ויבן ערי מסכנות לפרעה את פתם ואת רעמסס" (שמות א, יא): העין היחידה הרשאית להסתכל באלהים, זו העין ששמה ישראל, אחוזה בכל זאת ברשתית הגשמיות של מצרים, משועבדים הם לעשות את הצוי האכזרי, לעבוד בלי הרף בחומר ובלבנים ובכל עבודה קשה. אין זה אלא מדרך הטבע שבני ישראל יאנחו ויועקו מן העבודה. הדבר היחיד שהעריכו כאבן יקרה ביסוריהם היתה היכולת לבכות מרה על מצבם. יש מן ההכמה הושרה בפסוק "ויאנחו בני ישראל מן העבידה (שמות ב, כג). מי מחממי המחשבה הרואה את הנטה שאנשים רבים נושאים ואת גדישת פאת היגיעה שהם יגיעים כדי לזכות בכסף או בכבוד או בשעשועים גורמי הנאה, ולבו לא יצעק מרה אל האלהים המושיע היחיד שיקל את סבלם ויגאל את נשמתם מעבדות לחירות? וכמי החירות הבטוחה והיציבה? אין זאת כי אם עבודת ה' המחוכמת, כעדות הפסוק: "שלח את העם [עמי] ויחגו לי" (שמות ה, א) (89).

על אותו פסוק אמר רבי יהושע בן לוי: היתה הקב"ה מתאוה לתפלתן — למה הדבר דומה? למלך שהיה בא בדרך והיתה בת מלכים צועקת לו בבקשה ממך הצילני מיד הלסטים, שמע המלך והצילה, לאחר ימים ביקש לישא אותה לאשה היתה מתאוה שתדבר עמו ולא היתה רוצה. מה עשה המלך? גירה בה הלסטים כדי שתצעק וישמע המלך. כיון שבאו הלסטים התחילה צועקת למלך, אמר לה המלך לכך הייתי מתאוה לשמוע קולך" (90).

אל תרד מצרימה.

פילון אומר על הפסוק "וירא אליו ה' ייאמר אל תרד מצרימה שכן בארץ הזאת אשר אמר אליך גור בארץ הזאת" (בראשית כו, ב'ג): גם ליצחק הלומד

87. על בלבול הלשונות, קו.

88. שמו"ר פ"א, כח.

89. על בלבול הלשונות, צב"צד.

90. שמו"ר פכ"א, ה.

מעצמו היה דבר אלהים: "אל תרד מצרימה", סמל התציה, שכן בארץ אשר אמר אליך", היינו שכון בחכמה שאין לה גוף, "גור בארץ הזאת", זו צורת הויה היכולה ליראות ולהיתפס על ידי החושים. המטרה. להראות לו שהאיש החכם אינו גר בגוף זה שחושינו מרגישים בו כמו בארץ נכרית, כי אם בארץ אבותיו, היינו המדות הטובות הנתפסות על ידי השכל⁹¹). וכעין זה במדרש הגדול⁹² לאותו פסוק: "מפני מה אברהם יצא לחוצה לארץ ויעקב יצא לחוצה לארץ אבל יצחק לא ניתן לו רשות לצאת, לפי שהועלה עולה תמימה ונתקדש קדושת עולם לפי כך לא יצא לחוצה לארץ. גור בארץ הזאת. לימדך הכתוב שישבתן של צדיקים בעולם הזה גירות היא להם".

נער וזקן.

על זקנה ונוער כותב פילון: משה בתורתו נותן לעתים קרובות את השם 'נער' למי שכבר בא בימים, ומאידך את השם 'זקנים' לאלה שלא הגיעו עדיין לזקנה, כי אינו שם לב, אם לאיש שנים רבות או מועטות ואם מדת הזמן של חייו קצרה או ארוכה, אלא הוא מסתכל במערכת הנשמה אם תהלכותיה טובות או רעות, ולפיכך כשישמעאל היה, כנראה, בן עשרים שנה משה קוראו נער בהשוואה ליצחק שהיה גדול ממנו במדות טובות. זהו שאנו קוראים בתורה כשאברהם שלח מביתו את הגר: "ויקח לחם וחמת מים ויתן אל הגר שם על שכמה ואת הילד, ועוד: "ותשלך את הילד תחת אחד השיחים", ועוד: "כי אמרה אל אראה במות הילד" (בראשית כא, יד-טז). ישמעאל היה בן י"ג שנה בהמולו לפני שנולד יצחק, ויצחק היה בן שבע שנים כשנגמל, ואז גורש ישמעאל עם אמו — ובכל זאת אף שהוא כבר גדול הוא נקרא עוד ילד, כאן לימדנו את ההבדל בין האיש הסופיסטי והחכם⁹³).

גם במדרשי ארץ ישראל אנו מוצאים אותה השאלה על הפסוק: "שם על שכמה ואת הילד": "בן כ"ז שנים ואת אמרת שם על שכמה"⁹⁴ והתשובה אחרת מזו של פילון, אבל על הפסוק "ויקח את שני נעריו אתו" (בראשית כב, ג)

91. על בלבול הלשונות, פא.

92. על הפסוק, ז"ט.

93. ב"ר פנ"ג, ובהע' מ"י (עמ' 570): כי שיסת ר' הושעיא רבה על הפסוק ויגדל הילד ויגמל, שנגמל מיצר הרע כלו' כשהיה בן י"ג שנה וישמעאל היה בן י"ג שנה כשנימול ולשנה אחרת נולד יצחק, הרי שהיה ישמעאל בן כ"ז שנה כשעשה אברהם משתה גדול ביום הגבל את יצחק ואמרה לו שרה גרש את האמה הזאת ואת בנה — ובילקום הגי' בן י"ז שנה. והשוה פרדר"א פל"א.

שאלו: ומי היו? ישמעאל ואליעזר⁹⁴, ועל הפסוק "וירא את המקום מרחוק (בראשית כב, ד): "אמר לשני נעריו רואים אתם מה שאני רואה, אמרו לו לאן, אמר הואיל ואינכם רואים שבו לכם פה עם החמור שאתם דומים לחמור"⁹⁵). ברור שפילון ידע על פירוש החכמים את המלה זקנה בדרך נוטריקון זה קנה חכמה, והשתמש בו בפירושו למקראות הנזכרים.

ו. דרשות שלימות ברוח המדרש הארץ ישראלי ובטעמו. השיבותם של כתבי פילון כחלק ניכר בספרות המדרש כפי שנמסרה בעל פה מדור לדור ומצאה את ביטוייה בכתב במדרשים הארץ ישראלים אינה רק במקומות שהוא מפרש פסוק או מפתח רעיון מוסרי שכמותם נמצא במדרשי חז"ל אלא גם בדרשותיו הבנויות ברוחם ובטעמם של מדרשי חז"ל. לפעמים פותח פילון בדרשה על פסוק או מלה במקרא ומאריך בדרשה מוסרית שאין כל צורך להפשט השוואות למדרשים ארץ-ישראלים הואיל והיא טבועה כולה בחותם היהדות המסורתית ואנו רואים בה את פילון הדרשן השואב מלוא הפניו מאוצר האגדה הארץ-ישראלית שהיתה ידועה לו. למשל, על בראשית יב, ג: ונברכו בך כל משפחות האדמה דרשו רז"ל: "הגשמים והטללים בזכותך"⁹⁶ וכן דרשו על "כל משפחות האדמה": אפילו משפחות הדרות באדמה אין מתברכות אלא בשביל ישראל⁹⁷. כמו כן דרשו על פסוק זה: "שבזכותו (של אברהם) לא פרע הקב"ה מעשרה דורות שהיו כולם רשעים מנח עד אברהם"⁹⁸, ועיקר המדרש הזה שכל העולם כולו מתקיים בשביל הצדיק, כדרך שאמרו: כל העולם כולו ניזונן בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת"⁹⁹. וכן אמר ר' חייא בר אבא בשם ר' יוחנן: "אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים שנאמר (משלי י, כה) וצדיק יסוד עולם"¹⁰⁰, וכן אמר ר' אדעזר בן שמוע על עמוד אחד העולם עומד וצדיק שמו, שנאמר וצדיק יסוד עולם¹⁰¹). הרעיון שבשביל הצדיקים הברכה באה לעולם נמצא באריכות בספרי דברים¹⁰²: וכשם

94. ויקרא בכ"ו, ז.

95. ב"ר פנ"ו, ור' במ"י שם עמ' 596.

96. ב"ר פל"ט.

97. יבמות סג, א.

98. "מדרש אגדה" לפסוק זה.

99. ברכות יז, ב.

100. יומא לח, ב.

101. חגיגה יב, ב.

102. ספרי עקב, לח.

שהאמינו שבזכות הצדיק העולם עומד כך האמינו שאין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו, שנאמר זורח השמש ובא השמש. עד שלא כבתה שמשו של עלי זרחה שמשו של שמואל הרמתי¹⁰³).

צדיק יסוד עולם.

פילון בפירושו לבראשית יב, ג: "ונברכוּ בך כל משפחות האדמה" כותב על זכותו של האיש הצדיק בלשון ובתוכן שאין בהם שום הבדל ממדרשי ארץ ישראל, פרט לסגנון המיוחד לו ולהם. זו לשונו:

יש ויקרה שבית עיר ומדינה, גוים וארצות נהנים בשפע רב מזכותו של איש אחד שהקדיש את מחשבתו לאצילות שבאופי, ביחוד כשהאלהים העניק לו תוספת טובה לתכלית זו גם כח שאין לעמוד נגדו — — כי באמת האיש הצדיק הוא הבסיס שעליו נשען המין האנושי. כל מה שיש לו הוא מכניס לאוצר משותף ונותן רשות לכול ליהנות מהשפע הזה, ומה שלא נמצא באוצרו הוא מבקש מאלהיו ייפתח את אוצרותיו הבלתי מוגבלים, והוא פותח את אוצר השמים ושולח את טובו כמו ששולח שלג וגשם עד בלי די כדי שכל הבקעות והשדות שבארץ תתמלאנה משפחות אדם. הוא רוצה להעניק מתנות כאלו כתשובה על התפלה, שאינו איטם אזנו ממנה, כמו שנאמר במקום אחר, בשעה שמשם התפלל לאלהים ענה לו: "ויאמר ה' סלחתי כדברך" (במדבר יד, כ). "זהו מה שנאמר: "ונברכו בך כל משפחות האדמה". גם אברהם החכם, כשניסה את מדת הרחמים התמידית של האלהים, האמין שאף אם יאבד הכל כמעט ותישאר רק שארית קטנה של המעלה הטובה, כגחלת להדליק ממנה את השאר, בגלל המעט הזה ירחם על האחרים לסמוך נופלים ולהפיח רוח חיים בבני תמותה. כשם שהניצוץ גם הקטן ביותר, כשמנפחים בו הוא מדליק מדורה גדולה, כן החלק המעולה ביותר של המדה הטובה, כשמתחמם על ידי תקוות טובות ידלק ויאיר ויפקח עינים סתומות שהיו מקודם עוורות, יצמיח את היבש ויביא לידי פריון מה שהיה עקר ובלתי זרע, וכך ברצות ה' מתרבה ומתפשט מעט הטוב, ומשווה את השאר אליו. הבן איפוא ונתפלל, שכמו עמוד תיכון בבית יהיה השכל בנשמה, והאיש הצדיק בתוך המין האנושי, כדי שיגן ויציל מן המחלות, כי כל עוד שהאיש הצדיק בריא ושלם אין להתיאש מן התקוות ומתשועה שלימה, כי האל המושיע מושיט את סם המרפא היעיל ביותר, מדת חסדו, ליד עבדו (הצדיק) המתחנן לפניו להשתמש בו ולתת תשועה לחולים¹⁰⁴).

103. יומא לח, ב, קדושין עב, ב ורי ב"ר פנ"ח, א.

104. על הגירת אברהם, קכ"כר.

כל איש צדיק הוא כופר לרשע. הלזה לא היה מתקיים אף זמן קצר לולא הצדיק היה רואג ברחמיו ובתבונתו לקיומו — — הצדיק הוא כמו רופא הנלחם בחולשת החולה, הוא מקל את יסוריו או מרפאו לגמרי. סדום נשמדה מפני שלא נמצאו שם מעשים טובים שהיו יכולים להכריע את כף המאזנים נגד ההמון הגדול לאין שיעור של הרעים — — כשלעצמי, כשאני רואה אחד הצדיקים גר בבית אי בעיר, אני חושב את הבית ואת העיר למבורכים ומאמין כי הנאת הטובות בהוה מובטחת להם והתקפה לבאות תתקיים להם. מפני שהאלהים נותן את עשרו שאין לו גבול ותכלית בגלל הראייה גם לשאינם ראיים. ואף שאי אפשר להם (לצדיקים) להימלט מזקנה, הריני מתפלל לאריכות ימיהם במידת האפשר, הואיל ואני מאמין שתתקיימנה כל הטובות לבני אדם כל עוד שהצדיקים חיים. ולפיכך כשאני שומע שאחד מהם מת, לבי עצוב וכבד עלי, לא כל כך על הנפטרים כי אם על החיים, כי להם (לצדיקים) בא הקץ ההכרחי בהתאם לטבע אחרי שחיו חיי אושר ונפטרו בשם טוב, אני בוכה לנשארים שנעזבו מן היד החזקה שבזכותה היו ניצלים — — ומהרה ירגישו את הרעות אם לא ישוב הטבע ויגדל להם מגינים חדשים, בדומה לעץ פרי המשיר את פירותיו הבשלים וחוזר ומגדל פירות לאכילה ולהנאה בשיביל אלה שילקטו אותם¹⁰⁵).

אחר ה' אלהיכם תלכו.

האלהים אימר שאברהם קיים «את כל תורתו»¹⁰⁶. התורה אינה אלא דבר אלהים. היא מזהירה אותנו על מצוות עשה ועל מצוות לא תעשה. משה מעיד על זה באמרו: «ישא התורה מדברותיו»¹⁰⁷. ובכן, אם התורה היא דבר אלהים. הרי האיש החשוב המקיים את התורה מקיים דבר אלהים, וזהו שאמרתי, מעשי האיש החכם הם קיום דבר אלהים. ולפי משה, האיש הקדוש ביותר, מטרתנו ותפקידנו ללכת בדרכי האלהים, כמו שהוא אומר במקום אחר: «אחר ה' אלהיכם תלכו» (דברים יג. ה). הוא אינו מדבר על ההליכה ברגלינו — — הוא מדבר בדרך האליגורית, לבאר איך תמלא הנשמה את יסודות האלהות, והמדרגה העליונה של היסודות האלה היא כיבוד האלהים המסבב קיומם של כל הדברים, וכיטיי התשוקה הבלתי כבושה להשגת הטוב. היא קורא להם להידבק בו באמרו: את ה' אלהיך תירא אותו תעבוד ובו תדבק (דברים י, כ). ומה היא מציאות ההידבקות?

105. על קרבנות קץ והבל, קכאקכו.

106. בראשית כו, ה ותרגום השבעים והערת כלסון על האתר.

107. המלה תורה אינה נמצאת בתרגום השבעים לדברים לג, ג: «ישא מדברתיך», אבל הנוסח שם: מדברותיו, במקום מדברותיך, לפי המסורה.

אתה שואל מה? בודאי יראת ה' ואמונה בו, כי המדות הנעלות האלו מחברות ומיחדות את מחשבת הלב לטבע הנצחי¹⁰⁸.

על אותו פסוק אמר ר' חמא ב"ר חנינא: "מאי דכתיב אחרי ה' אלהיכם תלכו, וכי אפשר לו לאדם להלך אחרי השכינה, והלא כבר נאמר כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא (דברים ד, כד) אלא להלך אחר מדותיו של הקב"ה וכי¹⁰⁹".

ואנכי הולך ערירי.

במאמר הקודם דיברנו בזהירות האפשרית על שאלת השכר, ותחקור מי הוא היורש לדברי אלהים? כאשר הצדיק שמע את דבר ההבטחה האלהית על הענין הנה: "שכרך הרבה מאד" (בראשית טו, א) ענה בשאלה: "אדני א' מה התן לי ואנכי הולך ערירי וכן משק ביתי הוא דמשק אליעזר" (שם, שם ב) ועוד הוא אומר: "הן לי לא נתת זרע והנה בן ביתי יורש אותי (שם, שם ג). עלינו לצפות שיותקף בשיתוק ובאלם בגלל התמהון על כבוד המלכות והגדלות של נותן הנבואה (האלהים) אם לא מפחד, הרי מכל מקום מתוך שמחה מרובה, וכך דרכו של עולם, שאנשים נעשים כבדי פה בין מתוך שפע של שמחה ובין מתוך אבל כבוד, זהו שגרם למשה שנודע לו שנעשה כבוד פה וכבוד לשון מאז התחיל האלהים לדבר אתו, ועדית הנביא ודאי נכונה היא, כי בעת כזאת טבעי הדבר, שאבר הדיבור ימצא במעצורים כשלשון השכל תתחיל לדבר צחות ולזרום כמעין היתגבר, כי מדרך החכמה להיות קולחת גלי יופי אחר יופי, לא יופי של דיבור אלא של מחשבות. אולם אומץ וגילוי לב כלפי אלה שממעל לנו, אף הן מדות נעלות — — — מתי מדבר העבד בהתגלות לב אל אדונו? שעה שלבו אומר לו שיהא הרע עמו ושכל דבריו ומעשיו הם כולם לטובת האדון, ואימתי יפתח עבד האלהים את פיו בהתגלות לב אל האדון והמנהיג שלו ושל כל העולם, אם לא בזמן שהוא נקי מחטא ומצפונו נאמן עם אדונו, כשהוא מרגיש שמחה יתירה להיות עבד אלהים מלהיות מלך על כל המין האנושי ולתפוש אף בלי כל מלחמה את המלוכה על היבשה והים, אהבה לאדון הכל, מטרתו הקדושה של אברהם, נראית בדברי הסיום שבפסוק הנאמר לבנו: "ונתתי לזרעך את כל הארצות והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמתי מצותי חקותי ותורתי". (בראשית כו, ה). זהו השבח הנעלה ביותר היכול להינתן לעבד שלא הזניח אף אחת ממצוות אדונו, שלא פיקפק אף פעם בעבודתו מתוך אהבה, ועבד

108. על הגירת אברהם, קליקלב.

109. סוטה יד, א, ומקבילות.

יותר מכוחו בחרו לדרך ישרה כדי להביא את כל עניניו לידי הצלחה (110).
 וכך דרשו רז"ל בקוצר האומר: "כתיב גיל יגיל אבי צדיק ויולד חכם
 ישמה בו (משלי כג, כד) חכם זה אברהם. בשעה שנתבשר לא יירשך זה כי אם
 אשר יצא ממעיך הוא יירשך, באה שמחה וגילה בלבו, ומיד ויפל אברהם על פניו
 (בראשית יז, ג) ויאמר בלבו, שהיה שמח ועלז בלבו על שהבטיחו הקדוש ברוך
 היא לעשות לו נס כזה (111).

המתחטא לפני קונו.

דרשה אחרת ארוכה על טיבו של הצדיק הראוי להתחטא לפני קונו ולפגוע
 בו בתפלתו בשעה שלאחרים נאה השתיקה. כתיבה כולה בסגנון השירה והמחשבה
 המיוחד לפילון. אבל כבין שורותיה יצהירו המדרשים הארץ-ישראלים שעמדו
 לפניו בשעת כתיבתו. זו לשונו: יש כאלה שיאה להם לשמוע אך לא לדבר. לאלה
 נכוונות המלים: "הסכת ושמע" (דברים כז, ט) הזהרה מצויינת, כי הבורות מגדילה
 את העזות יאת החלקקות של הלשון. התקנה הראשונה היא השתיקה, והשניה
 להטות את האוזן לאלה האומרים דבר שראוי לשמוע. המלים "הסכת ושמע"
 מצוות איתנו לא רק על השתיקה ועל השמיעה כי אם גם על השקט ועל ההקשבה
 של הנשמה. רבים מהבאים לשמוע הרצאה אינם מתיחדים עם תבונתם אלא תועים
 במחשבותיהם מסביב לענינים רבים, על משפחותיהם, על עסקים פרטיים וציבוריים
 שמיטב היה לשכחם ברגע ההוא — — אם יחליט השכל שלא לעסוק בשום דבר
 הבא עליו מבחוץ אלא לשמור על השקט והשלוח, ולהתקין את עצמו לשמוע אל
 המרצה, להיות בבחינת "הסכת" כמו שציווה משה, כי אז יוכל לשמוע בכל כח
 ההקשבה. אחרת, לא יהיה לו הכח הזה — — חזו שאנו קוראים בספר שמות:
 ה' ילחם לכם ואתם תחרישון (שמות יד, יד), ומיד לאחר דברי משה אלה בא
 דבר ה': "ויאמר ה' אל משה מה תצעק אלי" (שם, שם טו). כוונת הפסוק היא:
 אלה שאין להם מה לומר, מוטב שישתקו, וידברו אלה ששמו את מבטחם בחכמת
 האלהים. הללו לא רק ידברו אלא יצעקו, כי צעקה זאת לא תבוא מן הפה שמתוכו
 אנו מדברים אלא מן הנשמה שאין בו תמותה יכול לשומעה כי אם הבלתי-נוצר
 והבלתי-כלה בלבד — — וזה שנראה כבד פה וערל שפתים נמצא הדבר. אכן
 הוא מתואר בפסוק לא כמדבר אלא כצועק.

במקום אחר, דבריו כאילו זורמים ממעין, בלי הפוגה ובלי הפסק ככתוב:

110. על יורש דבר אלהים, אי.

111. מבראשית רבא, מובא בשבט"ל סי' קכו, ובמח"ו קט, ולפנינו בב"ר אינו.

„משה ידבר והאלהים יעננו בקול“, לא כתוב משה דיבר והאלהים ענהו בקול אלא: „משה ידבר והאלהים יעננו בקול“, צורת פעילות נמשכת, וגם האלהים ענהו תדיר וללא הפסק. האיש השלם ליקח תמיד את האלהים למנהיג ולמורה, ואילו הפחות ממנו, לו החכם הוא למנהיג. לכך אמרו בני ישראל למשה: „דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות“ (שמות כ. יט).

האיש הצדיק, לו העזו לדבר, ולא רק שהוא מדבר אלא קורא בקול, ציעק, כי אצלו יוצאת הצעקה מתוך קריאת מחאה הבאה מתוך בטחה פנימית ומבטאת את רגשותיו הכנים. לדוגמא, קח פסוקים אלה: „ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת“ (שמות לב, לב) או „האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי ילידתיהו כי תאמר שאהו בחיקך כאשר ישא האימן את היונק על האדמה אשר נשבעת לאבותיו“ (במדבר יא, יב) ועוד: „מאין לי בשר לתת לכל העם הזה כי יבכו עלי לאמר תנה לנו בשר ונאכלה“ (שם, שם יג) וכן: הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם אם את כל דגי הים יאסף להם ומצא להם“ (שם, שם כב) וכן: „וישב משה אל ה' ויאמר אדני למה הרעתה לעם הזה למה זה שלחתני, ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך“ (שמות ה, כב-כג). כל אדם היה מתירא לומר מליכ כאלו גם אל אחד המלכים, ולו היה האומץ לומר זאת אל האלהים. הוא הגיע לתחום זה מתוך אומץ רוחו. כל הצדיקים הם ידידי ה' ובמיוחד נותן התורה, האיש הקדוש ביותר (משה), שיחה גלוית לב מראה על יחס של ידידות, כי למי ידבר אדם בגילוי לב אם לא לידידו? ומפורש נאמר בתורה: „וידבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו“ (שמות לג, יא) — — — עוז רוח שבפזיזות שייך לחוצפה ואילו עוז רוח שבאומץ ושבבטחון, לידידות.

— — המלים „מה תתן לי“ (בראשית טו, ב) אינן מבטאות ספק, כי אם הודיה על המון הברכות שהוא נהנה מהן. „מה תתן לי?“ הוא אומר, היש עוד משהו שאצפה לו? מליאות ומשופעות הן מתנות חסדך, בלי סוף ובלי גבול, כמו מעין הנובע תמיד יותר ממה ששואבים ממנו. ברם, שא נא, נסתכל תמיד לא רק בשפע הזורם מתוך חסדיו, כי אם נשגיח נא על השדות, על עצינו המושקים מהן, שאילו היה הזרם נשפך בשפע רב כי אז יתמלא השדה ביצות ואגמים במקום להפרות את האדמה. רצוני שהשפע הממשע עלי יהיה במדה הדרושה להפריח ולא בלי מדה, ולפיכך אני שואל: מה תתן לי, שמתנותיך הן ללא מספר — — רצוני לדעת מי יהיה ראוי אחרי לרשת את כל הברכות ואני הולך עירי — — תפלתי לשי לימים רבים ולשנים — — עדות לאלמוות, להניח זרע שירחיב את

הטרשים שיבטיחו צמח נאמן — כי אין ממדת האדם להלך על פני האדמה בלבד, אלא להתקדם כלפי מעלה. אל השמים כדי שיהנה מן הדברים הבלתי־נפסדים וישאר שם מבלי הזיק לעולמות. יודע אני שאתה הנותן עצמיות למה שאין בו; הבורא את הכל, ושונא את הנשמה העקרה בלי בנים. הואיל ונתת ברכה מיוחדת לגזע החוזים שלא ישארו עקרים בלי בנים, ואני חבר לאותו גזע המשתוקק בצדק ליורש — אהיה לבו אם בקשתי הראויה תשוב ריקם. לפיכך אני מתפלל ומתחנן. הנכשלים בזה מתחלקים לשלש מחלקות: הראשונים הם אלה ששכחו את הברכה שניתנה להם ואבדו את הסגולה הנפלאה של אסירי תודה, השניים הם אלה שבגלל גאוותם הנפרזה הם חושבים שהם בעצמם הסבה לדברים הטובים שנפלו בחלקם, ולא אלהים היא העיקה האמתית. ואילו השלישיים שוגים פחות מן האחרונים אך יותר מן הראשונים. הללו מקבלים את השכל המושל (האלהים) לגורם לכל הטוב שהגיע להם, ובכל זאת הם אומרים שהדברים הטובים האלה הם נהלתם הטבעית. הם רואים את עצמם כחכמים, כאמיצים, כובשים את יצרם וצדיקים ובשביל זה הם מוצאים חן בעיני ה' וראויים לחסדיו. על כל אחד מבני שלש הדרגות הללו ישנם פסוקים בכתבי הקודש. על הראשונים שזכרונם מת, והשכחה חזקה עליהם הוא אומר: «יפן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת יבקר וצאנך ירביון וכסף וזהב ירבה לך וכל אשר לך ירבה ורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך» (דברים ח, יב'ד). מתי לא תשכח את ה' כשלא תשכח את עצמך. שעה שתזכור את אפסותך או תזכור את עליונותו של האלהים בכל. ולזה המאמין שהוא בעצם ידו גרם הכל הטוב שנפל בחלקו הוא מזכיר בחכמה: «ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי עשו לי את החיל הזה, וזכרת את ה' אלהיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל (דברים ח, יז'ח) והאדם בן הסוג השלישי, החושב את עצמו ראוי לכל הרכוש ולהנאה מכל טוב, ילמד לקח טוב יותר מן הכתוב: «לא בצדקתך וביושר דבבך אתה בא לרשת את ארצם. כי ברשעת הגוים האלה (שם ט, ה) 112».

המאמר המוסרי הזה של פירון על שלשת סוגי האנשים, ופרשנותו החשובה על המקראית, אף שלא מצאנו כצורתו במדרשי חז"ל, מסתמך בתוכנו ובסגנונו על המסורת המדרשית הארץ־ישראלית. הרעיון שאדם צריך להשפיל את עצמו ונתון כך יכיר את כל הטוב שעשה לו הקב"ה מובע בתלמוד: אמר ר' יוחנן משום ר' אלעזר בר' שמעון כל מקום שאתה מוצא דבריו של רבי אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי בהגדה עשה אזניך כאפרכסת, לא מרובכם מכל העמים תשק ה' בכם וגו' אמר לו הקב"ה לישראל חושקני בכם שאפילו בשעה שאני משפיע

לכם גדולה אתם ממעטין עצמכם לפני, נתתי גדולה לאברהם אמר לפני ואנכי עפר ואפר (בראשית יח, כז) למשה ואהרן אמר ונחננו מיה (שמות טו, ח) לדוד אמר ואנכי תולעת ולא איש (תהלים כב, ו) אבל עובדי כוכבים אינן כן וכי' (113).

כאד מאד הוי שפל רוח.

בדברו על ביטול היש שבאדם מתבטא פילון שאדם מגיע לידי הכרה בגדלות הבורא רק כשהוא מעלה לפניו שאינו אלא עפר ואפר, ומתוך כך היא בא לידי אמונה בה' ובהשגחתו הפרטית. וכך הוא מבאר בדרך סמלית את הטעם שבאפר פרה אדומה הבא לטהר את טמאי המתים: רצה משה שאלה הבאים לעבוד אותו, את הראשון (הבורא) ידעו קודם כל את עצמם ואת החומר שממנו קורצו. כי איך יוכל מי שאינו מכיר את עצמו להשיג את כחו של האלהים שהוא מעל לכל ונעלה מכל? החומר שממנו מורכב גופנו מכיל עפר ומים. ואותו בא דין הטהרה ההזכירנו. הצורה התועלתית ביותר של טהרה היא זו שידע האדם את עצמו ואת טבע היסודות שמהם הורכב, אפר ומים שערכם כה פחות. בזכרו זאת יפנה עורף מיד לאורבו — היהירות, וישפיל גאוותו, וירצה לאלהים — כשמוזים עליהם מי הטאת אלה יתרגשו וכמעט ישמעו את קול היסודות עצמם אדמה ומים. המדברים אליהם בפשטות: אנחנו החמרים שמהם מורכב גופכם. אנחנו הננו אלה שהטבע חיברם. ובאמנות אלהית ניתנה לנו צורה אנושית, מאתנו נוצרתם כשבאתם לעולם ובנו תתערבו כשתמותו, כי אין דבר נברא שיתעלם תוך איי יטות, מהיסוד שממנו בא שמה ישוב (114).

כדאי לציין שפילון מזכיר במקום אחר (115) מדרש סמלי מיוחד שדרש על הפסוק "עץ ארז ואזוב ושני תולעת" (במדבר יט, ו) 'אין ספק שגם במדרש זה שאבד מכתביו שבידינו הוא דן באותו האופן על רמזי גאוה וענוה שבאדם. וכעין דבריו מצאנו במדרשי חז"ל לפסוק ואנכי עפר ואפר (בראשית יח, כז). כך דרשו: "אמר לו הקב"ה, אתה אמרת ואנכי עפר ואפר, חייך אני ניתן לבניך כפרה בהם, אפר חטאת ואפר שרפת ההטאת, דכתיב ואסף איש טהור את אפר הפרה (במדבר יט, ט) וכתיב ולקחו לטמא מעפר שריפת החטאת (שם, שם יז) (116). במקום אחר כותב פילון בסגנון מדרשי חז"ל על הפסוק "ואנכי עפר ואפר", זו לשונו: אלה המתקרבים אל האלהים במחשבה טהורה מכירים במיוחד את

113. חולין פט, א.

114. התוקים המיוחדים א, רסג'רסו.

115. שם א, רסט.

116. מדרש לקח טוב על האתר, השוה חולין פה, א.

חולשותיהם בערך לגדולתו של מי שהם ניגשים אליו, כי ענוותנותו של אוהב האלהים תוכר במעשיו. עלינו להחשיב את תפלתנו המזכירה עפר ואפר כקדושת אפר הקרבנות — כי שניהם סמך לנשמה. כשם שהאדמה טובה ופוריה, כן מחשבת האדם החכם פוריה¹¹⁷).

וכך דרשו חכמים בדרך הסמל לפרשת פרה אדומה. הארז הוא הגבוה מכל האילנות והאזוב הנמוך מכולם לסימן שמי שהגביה את עצמו ונתגאה וחטא, יפיל את עצמו כאזוב וכתולעת ויתכפר לו¹¹⁸). וב"מדרש תדשא" שבו ישנם. כמו שהראינו, הרבה מדרשים העולים כאחד עם מדרשי פילון, נמצא דרש על נגז הצרעת הנגרם על ידי גובה לבב, וכנגד הגאווה: "וקרא עצמו טמא"¹¹⁹). מכל המובא למעלה ברור שהיו ידועים לו לפילון מדרשים עתיקים. שעקבותיהם נשארו במדרשים הארץ-ישראליים שבידינו, על דיני פרה אדומה המתפרשים ככפרה על גאוות האדם.

שני לוחות הכרית.

אחת הדרשות החשובות ביותר בכתבי פילון היא זו המסבירה מפני מה ניתנו עשרת הדברות בשני לוחות, זו לשונו: האם לא נחלקו עשרת הדברות שעל הלוחות לשנים, מספר שווה למה שנוגע לחלקים השכליים של הנשמה ולחלקים הבלתי שכליים הזקוקים להדרכה ולזיכוכ — ועוד. עשר הדברות שבלוחות, ציוויי האלהות במלוא המובן ככתוב "והלוחות מעשה אלהים המה והמכתב מכתב חרות על הלוחות (שמות לב, טו) נחלקו במדה שווה לשתי קבוצות. חמש הדברות הראשונות מכילות חובות האדם למקום, והשאר חובות האדם לחבירו¹²⁰). וכן כותב פילון בספרו על "הדברות, ששני לוחות היו, אחד כנגד המצוות שבין האדם למקום ואחד כנגד המצוות שבין האדם לחבירו.

דברי פילון אלה נמצאים מכוונים כאחד עם דרש ארץ ישראל: "שני לוחות העדות, מהו שני לוחות? כנגד שמים וארץ — כנגד העולם הזה והעולם הבא"¹²¹). "שמים" ו"עולם הבא" הם הדברים שבין האדם למקום ו"ארץ" ו"עולם הזה" הם הדברים שבין אדם לחבירו כפי פילון.

פילון שואל: למה נכתבה מצות כיבוד אב ואם בסוף ה' הדברות הראשונות.

117. שו"ת בראשית ד, כח.

118. במד"ר פי"ט, ורש"י על האתר.

119. מדרש תושא, סז.

120. היורש דבר אלהים, קסו.

121. שמו"ר פמ"א.

שהן המצוות שבין אדם למקום, ומשיב: דברה זאת מקומה על גבול שתי הקבוצות של הדברות, אחרונה לראשונות שבהן מצוות האזהרות הקדושות ביותר, והיא מקשרת אותן עם האחרונות המכילות את המצוות שבין אדם לחברו. טעם הדבר הוא לפי שנראה לי, כי ההורים עומדים על פי מהותם על קו הגבול שבין התמותה והאלמוות שבקיום. פעולת הלידה מקרבת אותם לשאר בעלי החיים שגופם כלה, והיא גם משווה אותם לאלהים בורא הכל — ידעו נא אלה (שאינם מכבדים את הוריהם) שיעמדו לפני שני בתי משפט. האחד הוא משפט האלהים על חוסר יראת שמים שלא כיבדו את אלה שהביאום מאי מציאות למציאות, והשני משפט הבריות על אי היותם אנושיים¹²²). וכיוצא בזה הוא כותב במקום אחר: הדברה החמישית מצווה על כבוד הורים, והיא מן הקבוצה הקדושה (הלוח הראשון) מאחר שמצוה זאת אינה מתיחסת לאנשים כי אם אליו (אל האלהים) העילה הראשונה לזרע המביאם אל הישות, שאם האב והאם הולידו אותו הרי הם אינם באמת אלא מכשירי היצירה. דברה זו נחקקה על הגבול שבין ה' הדברות המצוות על דברים שבין אדם למקום ואלו המכילות אזהרות כנגד מעשים בלתי צודקים כלפי בני אדם¹²³).

אף שמדרשו של פילון על מקומה של מצוות כיבוד אב ואם על הגבול שבין הלוח הראשון והשני לא נמצא בלשונו במדרשי חז"ל, הרי בדומה לזה נמצא ברוב המדרשים הארץ-ישראליים: "כבד את אביך ואת אמך, רבי אומר חביב כבוד אב ואם לפני מי שאמר והיה העולם ששקל כבודו ככבודו ומוראן כמוראו יקללתן כקללתו; כתוב כבד את אביך ואת אמך וכנגדו כתוב (משלי ג, ט) כבד את ה' מהונך, הקיש כבוד אב ואם לכבוד המקום; כתוב איש אמו ואביו תיראו (ויקרא יט, ג) וכנגדו כתוב את ה' אלהיך תירא (דברים ו, יג) הקיש מורא אב ואם למורא המקום; כתוב ומקלל אביו ואמו (שמות כא, יז) וכנגדו כתוב איש כי יקלל אלהיו (ויקרא כד, טו) הקיש קללת אב ואם לקללת המקום" וכו'¹²⁴).

במאמריו אלה על יחס הבנים לאבותיהם הולך פילון בלי ספק בשיטת המסורה המדרשית הארץ-ישראלית, שמצוות כבוד אב ואם הוקשה לכבוד המקום.

122. על עשרת הדברות, קו.

123. הירוש דבר אלהים, קעא-קעב.

124. מכילתא ומכילתא דרשב"י לשמות כ, יב, והשוה קדושין ל, ב, ובפ"י הרמב"ן לשמות כ, יב: "כבד את אביך, הנה השלים כל מה שאינו חייבין בדברי הבורא בעצמו וככבודו, וחזר לצוות אותנו בעניני הנבראים והתחיל מן האב שהוא לתולדותיו כענין בורא משתתף ביצירה, כי השם אבינו הראשון והמוליד אבינו האחרון, ולכן אמר כאשר צויתך בכבודי כן אנכי מצוין בכבודו וכבר אמרו שהוקש לכבוד המקום, וכאשר המצוה הזאת היא בתחוננים כן נתן שכרה באריכות ימים בארץ אשר יתן לנו".

כדרכו להשתמש כמה פעמים בפירושו לתורה בכלי מחשבה שאולים מן הספרות היוונית הוא מביא גם כאן מאמר מחכמת יוון על יחס הבנים להוריהם כיחס האדם לאלהיו. אבל סגנונו במאמר זה שונה מן הכאמרים שהבאנו למעלה, ומסופקני אב יש להסיק מסגנונו זה שהסכים לדבריהם. זו לשונו: ישנם אמיצי רוח הכפארים הורים באמרם שלאמתו של דבר, האב והאם הם התגלותו של האלהים לעין כל — — הם אימרים שהאלהים הוא בורא העולם, והם (ההורים) הנם האלהים לגבי תולדותיהם, ואיך יכולים לכבד את האל הבלתי נראה כשמחללים כבוד האלהים הקרובים והנראים לעין¹²⁵). ניכר שהמאמר האחרון הזה אינו בנוי על יסודות המסורה ואינו שאוב ממקורה, "יש אומרים" שפילון מביא כאן הם חכמי הסטואה¹²⁶).

ויש גם לציין שפעמים אנו רואים את חכמי המקרא מימי הביניים הנותנים פירוש למקרא הדומה כמעט בלשונו ובתכנו לשל פילון בעוד שאין ספק שלא ראו מעולם את כתבי פילון. אין זה דבר שבמקרה ששניהם לדבר אחד נתכוונו. הם מגלים בזה מחשבה היוצאת בעקבי המסורה, שהיא אם לשניהם. לדוגמא, רבנו בחיי כותב על הטעם שמצות כיבוד אב ואם היא הדברה האחרונה בלוח הראשון של י' הדברות, ממש כבלשונו של פילון. זו לשון רבנו בחיי: "כבוד את אביך ואת אמך, הוהירו עד עתה בכבוד האב הראשון, העליון יתברך, ועתה רצה להתום הלוח בכבוד האב האחרון התחתון, ואמר כשם שצויתך בכבודי כן אני מצוה היום בכבוד אביך ואמך שהם שותפין עמי ביצירתך, וסתם הכתוב ולא פירש הכבוד הזה כי יש ללמוד אותו מכבוד האב הראשון יתעלה, וכשם שהזכיר באב הראשון ית' שמו שיוודה בו ובמציאותו שהוא אלהיו כן יתחייב שיוודה במולידיו שהם אביו ואמו — — הרי לך ה' דברות הראשונות אלו שהיו בלוח אחד וקשורים זו בזו"¹²⁷).

לפי מדרשו של פילון כלולות כל מצוות התורה שבין אדם למקום ושבין אדם לחבירו בשני לוחות הברית, ובעקבותיו הלך אחר כך גם רס"ג באזהרותיו השבועות. זו לשונו: "אנכי אש אוכלה וניחרת מכל הנהרות, ודברו כאש הניצוצותיה הרבה מצאתי בכל דבור וזהרות, בחכמתו כוללת בעשרת הדברות הרי"ג מצוות להורות"¹²⁸).

125. על עשרת הדברות, קיטיקב.

126. ר' כלסון בהערותיו שם עמ' ריב, ומה שמביא שם בשם ר' יצחק היינעמאן.

127. רבנו בחיי עה"ת, לשמות כ, יב. והשוה רמב"ן הנזכר בהערה לעיל.

128. ר' מנחם שטיין, פילון האלכסנדרוני, עמ' 126, והע' ג, ור"מ גוסמן, בחינת המצוות, עמ' 60, ותו"ש, כרך טז, מילואים, א.

במדרש אחר של פילון על שני הלוחות, הכוללים את המצוות שבין אדם למקום ובין אדם להבירו הוא מראה את הבנתו הגדולה במוסר היהדות. לפי העתו, האדם השלם הוא זה שמקיים את הכלול בשני הלוחות, אבל הוא בעצמו הכיר אנשים ששמרו את המצוות הכלולות בלוח הראשון והזניחו את אלו שבשני, ועליהם הוא כותב: הם שתו מן היין הבלתי מהול של השראת רוח החסידות ופנו עורף לכל הענינים האחרים בהקדישם את כל חייהם לעבודת האלהים". כנגד זה הוא כותב על המחזיקים בלוח השני ומזניחים את הראשון: אחרים החזיקו בדעה, שאין טוב מעשות צדק לבני אדם, ואין בלבם אלא דבר אחד, ההידבקות בחברת בני אדם. מתוך התשוקה להשתתפות עם בני אדם הם מנדבים את כל הדברים הטובים במדה שווה לכל בני האדם, לפי הצרכותם, וחושבים הם החובתם לעשות כל מה שבכוחם כדי להקל סבלות בני אדם. אנשים אלה יכולים באמת להיקרא אהבי בריות, ואילו בני הסוג הראשון יכולים להיקרא אהבי אלהים. אבל שניהם הגיעו רק למחצית הדרך של המדה הטובה, ורק אלה שזכו לשם טוב בשתי המדרגות הם השלימים. ואולם אלה שאינם נוטלים חלק הגון במשא ובמתן עם בני אדם, שאינם משתתפים לא בשמחתם ולא בצערם של אחרים, וגם אינם דבקים ביראת ה' ובשמירת כל הדברים שבקדושה משנים את טבעם לטבע שר חיות¹²⁹).

ושוב כותב פילון: הסברנו את העינישין המוטלים על העוברים על ה' הדברות הראשונות, אבל השכר הניתן לשומריהן אינו נזכר במפורש בצדן מפני שהיא מונח ביסודן. הנמנע מלהכיר באלהים אחרים ומלקרוא אלוה למעשי ידיו ייחשבע בשקר אינו זקוק לשום שכר אחר מפני שעצם הריחוק מדברים אלה היא השכר הטוב והשלם ביותר. כי איפה ימצא אהב אמת תענוג גדול מעצם הקדשת עצמו לאל היחיד וההידבקות בעבודתו מתוך תמימות וטהרה? אני קורא ייחיד על כך לא את אלה העיבדים להבל אלא את אלה המלאים רוח התלהבות שאינה משגה, ושהאמת בעיניהם נכבדה, כי שכר החכמה חכמה, הצדק וכל אחת מן המדות הטובות הן הן שכרן — השומרים את השבת מקבלים שכרם בשנים: הגוף נשכר בהתחדשיתו על ידי המנוחה מעמל ממושך ומיגע, והנשמה נשכרת במושגים הנעלים שהיא משיגה את האלהים כבורא עולם ומשגיח על כל מה שברא, כי היא הביא את הכל לידי שכלול ביום השביעי. דברים אלה מראים ברור,

129. על עשרת הדברות, קחיקי, השוה גם על אברהם, רנג, שהוא פכאר כי אברהם קח את הגר על פי עצת שרה ומיד כשנתעברה הגר פרש ממנה, מפני נטיתו לקדושה ולפרישות ומפני יחס הכבוד לאשתו, ואף זה כדרש ארץ-ישראלי על "ותענה שרי" (בראשית סו, ו) "ו' אבא בר כהנא אמר מנעתה מתשמיש המטה" (ב"ר פמ"ה).

שהמוקיר את יום השבת זוכה להוקרת עצמו. ולכן גם המכבד את הוריו או יחפש שכר נוסף כי ימצא שכר בפעולה גופה ואף על פי כן דברה זאת מאחר שהיא עוסקת בדברים הנוגעים לבני תמותה ערכה פחות מארבע הדברות שלפניה שאופקן קרוב יותר לאלהות, ובא עמה העידוד במלים אלו: «כבד את אביך ואת אמך כאשר צוך ה' אלהיך למען ייטב לך ולמען יאריכון ימיך (דברים ה, טו) לפי חרגום הע'». כאן נוקב שכר כפול. ראשית, קניית המדה הטובה גופה, שזו כוונת המלה ייטב, או כי הטוב לא יהא לו קיום מבלי המדה הטובה. והשנית, היינו השכר של אלמות, על ידי אריכות ימים ועל ידי חיים נצחיים¹³⁰).

דרשה זאת כמו שהיא אין לה מקבילה במדרשים הארץ-ישראליים, אבל בריחה ובטעמה היא מלאה רמזים למדרשים כאלה. הביטוי שכר חכמה חכמה כמקביל לשכר מצוה מצוה, והדיבור על השבת ככליל הבריאה, מלשון «ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה» ועל מצות כיבוד אב ואם כמצוה שמתן שכרה בצדה, והפירוש למען יאריכון ימיך לעולם שכולו ארוך, הם בתוכנם ובלשונם מדרשים ידועים בני רז"ה. גם ממוקם אחר מתפרש שפילון נתכוון בפירושו את הפסוק «למען ייטב לך ולמען יאריכון ימיך» לשכר כפול בעולם הזה ובעולם הבא. לכסוק: «וישמע יעקב אל אביו ואל אמו וילך פדנה ארם» (בראשית כח, ז) הוא כותב: פירוש הפסוק כמשמעו שנשתבה הבן על שבנסיעתו שמע בקול אביו ואמו, מפני שיש הממלאים רצונו של אחד ההורים בלבד ובוה הם מראים על מדה בלתי מישלמת, ויש שאינם משביעים רצון כלל, אפילו אחד מהם לאלה קבע נתון התורה עונש מיתה, וברור שהתורה מצהירה חיים וחי נצח האלה הנותנים להוריהם כבוד שלם¹³¹).

מכל האמור ברור שלא רק בפירושו למקראות בודדים יצא בעקבות המסורת המדרשית הארץ-ישראלית אלא שבדרשותיו השלימות רמז למטבעות מדרשיות מהלכות בבתי המדרש שבא"י.

ז. דרשות שנמסרו על ידי תנאים ואמוראים מאוחרים ומקורן קדום לפי היוצא ממדרשי פילון.

ישנם כמה מאמרים בכתבי פילון הנובעים ממקורות מדרשיים קדומים. ורק מתוך מה שעלה בידינו מפי תנאים ואמוראים שחיו אחרי החורבן יעלה אור חדש עליהם ויובנו כל צרכם. נביא דוגמאות אחדות.

130. על החקים המיוחדים, ב, רנ"ז-רס"ב.

131. שו"ת, בראשית, ה, רמ"ד.

על הפסוק "ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים (בראשית ג, כד) אנו קוראים בפתיחת ספרו של פילון "על הכרובים": התבונן במלה "ויגרשהו" במקום "וישלחהו" שלפני זה. המלים לא הובאו כאן במקרה, אך נבחרו מידיעת הוראתן המדוייקת. המשולח אינו נמנע בהחלט מלחזור, אבל המגורש מאת האלהים נענש לחלוטין. מי שלא נאחו עדיין בידי החטא, הדרך פתוחה לפניו להתחרט ולשוב אל המדה הטובה שנטרד ממנה כגולה השב למולדתו. אבל למי שהוכרע ונשתעבד על ידי מחלה שאינה יכולה להירפא, בלהות העתיד הן בהכרח ללא שינוי תמידיות: הוא נתקע למקום הרשעים על מנת לסבול יסורי עולם. הרי לפי פילון פירוש המלים "ויגרש את האדם", גירושין שאין להן חזרה, חוהי דעתו של ר' יוחנן שנחלק עליה עם ריש לקיש במדרש הארץ־ישראלי: "ר' יוחנן אמר כבת כהן שנתגרשה ואינה יכולה לחזור, ורשב"ל אמר כבת ישראל שנתגרשה והיא יכולה לחזור"¹³²).

בגדי קודש.

על הפסוק: "ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת" (שמות כח, ב) כותב פילון שהכהן הגדול לבש בגדים אלה בשבתו במקדש ולא בקודש הקדשים נזכנס אליו ביום הכפורים בלבד. שם לבש מכנסי בד כשאר כהנים הדיוטים את שמות הבגדים לבש כשהיה משמש לעיני בני אדם, לכבוד ולתפארת, אבל בקדש הקדשים, כשהיה משמש לפני אביו שבשמים ואדם לא היה שם, לא הוצרך לכבוד ולתפארת, מפני שהאלהים אינו מכבד דברים שאינם להידור וליופי חיצוני, כי אם יופי טבעי¹³³).

עיקר דברי פילון הם ברוח המסורה שהכהן הגדול שימש בקדש הקדשים בבגדי לבן בלבד¹³⁴, בבבלי ניתן טעם אחר לזה שלא לבש הכהן הגדול בגדי זהב לפני ולפנים: לפי שאין קטיגור נעשה סניגור¹³⁵. אבל בירושלמי נמצא כעין טעמי של פילון: "מפני מה אינו משמש בבגדי זהב? מפני הגאווה. א"ר כימון משום אל תתהדר לפני מלך"¹³⁶), פילון מסיים את דבריו בפירוש המלים "לכבוד ולתפארת" בלשון זו:

132. ב"ר פכ"א.

133. שו"ת בראשית ב, קז.

134. יומא לב, א.

135. ר"ה כו, א.

136. ירו' יומא פ"ז ה"א.

כלום לא אפשר שיש חילוק בין כביד ותפארת? התפארת מהוללת אצל בני אדם ואילו הכבוד מתקבל אצל המכובדים ביותר. ולאמתו של דבר הדברים המכובדים ביותר הם אלהיים. ולפיכך כשהכהן הגדול משמש בשמונה בגדים יש בו סמל של השתתפות בשני דברים: גאון לפני האלהים ונשיאת חן לפני בני אדם¹³⁷. וכפירושו של פילון כותב רבנו בחיי על התורה: «וע"ד הקבלה לכבוד ולתפארת וכפירושו של פילון קדש לאהרן אחיך שיהא משמש בהם לכבוד ולתפארת. כלומר יאמר ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך שיהא משמש בהם לכבוד ולתפארת. כלומר לכבוד ה' השוכן בתוכם ולתפארת ישראל»¹³⁸. אין ספק שרבנו בחיי לא ידע ואזי אף לא שמע מכתבי פילון. דבר זה אינו משמש אלא לאית שפילון יצא בעקבות הקבלה המדרשית.

איש אמו ואביו תיראו.

על הפסוק: «איש אמו ואביו תיראו» (ויקרא יט, ג) שואל פילון: למה צוותה התורה על מירא ולא על אהבה ונותן שתי תשובות: כאן הקדים מורא לרגש. לא מפני שזה טוב יותר אלא שזה מועיל ביותר בנידון שלפנינו. מפני שתי סיבות. ראשית, הצפויים לפקודות ולעונשין הנם בעצם לקויי הכרה, והליקוי בהכרה אינו נרפא רק על ידי יראה. ושנית, לא נחוץ לכלול בצווי נותן התורה רגש כלפי הורים. שכן הטבע נטע רגש זה בהכרח באדם מילדותו בהתחברותו אליהם בקשרי משפחה. משים כך לא הזכיר את האהבה אל ההורים. דבר הנקבע בחושים ואין לו צורך באזהרה. אבל צווה על היראה לאלה הנוטים להזניח את היבوتיהם¹³⁹.

בדומה לפילון עמדו חכמי א"י על שינוי הלשון: שנאמר "כבד את אביך ואת אמך" (שמות כ, יב) ונאמר «איש אמו ואביו תיראו» (ויקרא יט, ג) דרש ר' אליעזר: «גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאדם מתיירא מאביו יותר מאמו לפי שהוא מלמדו תורה לפיכך הקדים אם לאב למורא»¹⁴⁰ וכו'. כשם שר' אליעזר דורש על יסוד שינוי הלשון בפסוקים, שהתורה ירדה לסוף דעתו של אדם שטבעו לכבד את אמו יותר מאביו ולירא מאביו יותר מאמו, ולכך צוותה התורה על היראה בהקדמת האם לאב ועל הכיבוד בהקדמת האב לאם. היינו שהתירה צוותה על מה שהאדם אינו רגיל בו בדרך הטבע. כך דרש פילון לפי

137. שו"ת שמות ב, קז.

138. רבנו בחיי עה"ת, שמות כח, ב.

139. על החוקים המיוחדים, ב, רל"ט-רמ.

140. מכילתא יתרו פ"ח.

דרכו, שבאורח טבעי אוהבים הבנים את הוריהם ואין לצוותם על כך, כי אם על היראה.

הזרוע הלחיים והקיבה.

פילון דרש בטעמן של מתנות הזרוע הלחיים והקיבה לכהן (דברים יח, ג) ואמר שיש כאן רעיון מוסרי הבא ללמד על שליטת היצר. הזרוע הוא סמל הכח ואימץ הלב, שתי הלחיים הן מראשי האיברים לשלמות הדיבור והתנויעותם מאפשרת את הדיבור, והקיבה היא מקום המאכל הבא למילוי התאוה הבהמית שבאדם. וכדי שיתרגל האדם לכבוש את יצרו ולבלום את תאוותיו החובה עליו להתאמן בזה ולתת מתנות אלו לכהן¹⁴¹).

כיוצא בזה: "דורשי חמורות היו אומרים, הזרוע כנגד היד, וכן הוא אומר ויקח רומח בידו (במדבר כה, ח) ולחיים כנגד תפלה, וכן הוא אומר ויעמוד פנחס ויפלל (תהלים קו, ל) קבה כמשמעה, וכן הוא אומר ואת האשה אל קבתה (במדבר כה, ט)¹⁴²". מדרש זה דומה לשל פילון, שהזרוע הוא סמל הכח ואימץ הלב שבאו לידי ביטוי במעשה פנחס, שתי הלחיים הן סמל שלימות הדיבור, ולפי חז"ל התפלה, שבאה לידי ביטוי פנחס, והקבה כמשמעה המזכירה שוב את מעשה פנחס. וכמו שנתפרש למעלה (גם לפי חז"ל וגם לפי פילון) שדקר את הרומח במקור התאוה, וכל זה סמל לכיבוש היצר. דורשי חמורות ומדרשו של פילון שופכים אור, זה על זה ומסייעים להבנת המדרש הזה הסתום במקומו ומתפרש ממקום אחר.

הכופר בהשגחה.

על הפסוק "ויאמר פרעה מי ה' אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח" (שמות ה, ב) כותב פילון: פרעה מלך מצרים העיז להגיד, לא ידעתי את ה', את האלהים הוא יודע בגלל שהוא מתגלה בטבע, בזה הכיר והודה שהוא נברא על ידי הבורא אלא שהכחיש דעת ה', היינו שהעולם ומה שבתוכו הם בלי השגחתו וחסותו¹⁴³).

לפי מדרשו זה של פילון השם אלהים מרמז לבריאה וה' להשגחה פרטית, ופרעה הכיר בראשון וכפר באחרון, וכזה נמצא בזהר: ר' אבא אמר תא חזי בההוא רשע דפרעה דאיהו אמר לא ידעתי את ה', ופרעה חכים הוא מכל חרשו י אלא ודאי שמא דאלהים היה ידע, דהא כתיב הנמצא כזה איש אשר רוח אלהים

141. על החוקים המיוחדים י, קמח"קמט.

142. חולין קלד, ב, והשוה ספר דברים, קסה.

143. שו"ת בראשית, ד, כז.

בו. ובגין דמשה לא אתא לגביה אלא בשמא דיי' ולא בשמא דאלהים, ודא הוה קשיא קמיה מכולא. דאיהו הוה ידע דהא שמא דא איהו שליט בארעא, ובשמא דיי' לא הוה ידע¹⁴⁴).

הסב למקומו.
פילון כותב: מי שנולד ונתהוה, אין רוח אלהים שורה עליו בתמידות. לאחר שנחה עליו ההאצלה האלהית לזמן מה הוא שב וחוזר לעצמו — וזוהי כוונת הסולם השמימי. לא רק עליה המלאכים נזכרת שם כי אם גם ירידתם. וזהו שנאמר על הנביא שעליתו וירידתו מגלים מהירות החזרה וההשתנות במחשבותיו — כשאין עוד לנשמה השראה אלהית, אחר שעובתה האצילות האלהית היא שבה לעצמה, מתבוננת לעניניה, לכל הדברים המתאימים לה, כי הדברים שבין האדם למקום שבין האדם לחבירו הם בעצם קרובים זה לזה — כשהאלהים עומד נשאר גם הוא שם, וכשנפרד גם הוא (אברהם) נפרד. האב (שבשמים) נפרד (מאברהם) מפני הסגחתו והתענינותו במין האנושי, מידיעתו שבטבע הריהו קשור ועסוק בהצטרפותו (האנושיות)¹⁴⁵. וב"מדרש הגדול" מובע אותו רעיון במלים מעטות: "ואברהם שב למקומו, מגיד הכתוב שכל הנביאים כשהנבואה מסתלקת מהן חוזרין לאהלן הראשון שהוא צרכי הגיף כשאר כל אדם. חוץ ממשה רבינו שלא חזר לאהלן הראשון לעולם". הלשון קרובה ללשון הרמב"ם ה' יסודי התורה פ"ו ה"ו, אבל מלשון: "מגיד הכתוב", יש לשמוע כי מדרש חכמים היה לפניו.

בני בכורי ישראל.

פילון כותב: לפיכך הוא קורא לישראל, אף שהוא צעיר. "בני בכורי ישראל" (שמות ד, כב) בכורי בחשיבות, ומראה בזה כי מי שרואה את האלהים כמסבב הראשון של ההויה ראוי לכבוד להיקרא היציר הראשון של הלא-נברא. המדה הטובה הפרתה איתו והשניאתו על בני תמותה, ולו ניתן החק כמו לבכור פי שנים (דברים כא, כז) לו זכות הבכורה¹⁴⁷. ובמדרש: "ולא נברא העולם אלא בזכות ישראל שנאמר ראשית תבואתה וכתוב בראשית ברא אלהים¹⁴⁸". ובזוהר:

144. זוהר ח"א, רצה ע"א. ור' "ניצוצי זוהר", שציין לבשלח נב, ב, ולכזורי מאמר

ד סו.

145. על צאצאי קין, סג.

146. מה"ג לבראשית סוף פ"ח, וע"י בהע"י שם.

147. על צאצאי קין, סג.

148. ילקוט לירמיה ב, רמז רסד.

והאי בן איקרי בוכרא דכתיב בני בכורי ישראל, ובגין דאיקרי בוכרא נטיל תרין הילקינן¹⁴⁹).

הדרך הממוצעת.

פילון כותב על הדרך הממוצעת שאדם צריך להלך בה: ללא כל איחור עלינו לנסות ולצעוד בדרך המלך, אנו שמן ההכרח עלינו לעבור על גבי דברים ארציים. זו דרך המלך שבה תשכון אדנות — — הדרך הזאת היא כפי שאמרתי החכמה, שרק על ידה עלולות נשמות מתפללות למצוא מקלט אצל הלא נברא. אנו יכולים להאמין שההולך בלי כשול בדרך המלך לא ילאה ולא יחלש עד שיגיע לפני המלך. אל יסורו מדרך המלך הצידה, לא לימין ולא לשמאל כי אם יתקדמו בשביל האמצעי. כי סטיה לכיוון זה או זה, להרחבה או לצימצום, להתאמצות או לרפיון, הימין אינו פחות מגונה מהשמאל. לאלה הנוהגים לחיות בלא מתינות, אבירות הלב היא הימין ורכות הלב היא השמאל. לקמצנים בעניני ממון, החיסכון הוא הימין והבזבז הוא השמאל — לפיכך, כדי שלא נהיה אנוסים לסור הצידה ולעסוק בעוונות הנאבקים עמנו, נתפלל נא שנלך ישר באמצע הדרך¹⁵⁰).

וידועים בענין זה המדרשים הארץ-ישראליים: «התורה הזו דומה לשני שבילים, אחד של אור ואחד של שלג. היטה בזה, מת באור; היטה בזה, מת בשלג. מה יעשה? יהלך באמצע¹⁵¹». «הרמב"ם שהרחיב את הדיבור בזה בפ"ד משמונת הפרקים ובכ"מ, יותר משיצא, כפי המקובל, בעקבות הפילוסוף היווני אריסטו, יצא בעקבות חז"ל וקלע לאיתם הדברים שבמדרשי פילון.

ככוכבי השמים.

על אברהם כותב פילון: כאשר הוציא אותו החוצה אמר לו, הבט נא השמימה וספר הכוכבים אם תוכל לספור אותם כה יהיה זרעך (בראשית טו, ה). נאמר כה יהיה, אבל לא נאמר שיהיו שוים במספר ככוכבים, כי אין ברצונו לרמוז ימספר סתם, כי אם להרבה דברים אחרים המביאים לידי אושר מלא ושלם. הזרע יהיה כדמות הכוכבים ערוך במערכת מסודרת בסדר שאינו מתחלף ואינו כשתנה לעולם. ברצונו לתאר את נשמת החכם כדמות השמים, ואם מותר לומר כך, להעלות אותו לדרגה גבוהה יותר, כעין שמים מעל לארץ — — ואם למעלה

149. זוהר ח"ג, רצא"עא.

150. על ה' שאינו כשתנה, קכטיקסד.

151. ירו' חגיגה פ"א ה"א, הושה תוספתא חגיגה פ"ב.

מכוחנו לספור את הכוכבים הנראים לחושים. הרי שעל אחת כמה וכמה אפשר לומר כן על אלה שאינם נראים אלא לשכל¹⁵².
 ובמדרשי ארץ ישראל: „ויוצא אותו החיצה, ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי, כי מחוץ לעולם הוציאו. שאמר הכתוב ויוצא אותו החיצה — א"ר יהודה בשם ר' יוחנן העלה אותו למעלה מכפת הרקיע, הוא דאמר ליה הבט גא השמימה, אין הבטה אלא מלמעלה למטה¹⁵³”. „כשם שבשמים שנים עשר מזלות הללו שהעולם מתנהג בהם כך אני מעמיד ממך שנים עשר שבטים שיהא העולם מתנהג בהם שני כה יהיה זרעך וכו'”¹⁵⁴.

וישלח ה' בעם את הנחשים.

על הפסוק „וישלח ה' בעם את הנחשים וינשכו את העם וימת עם רב מִיִּשְׂרָאֵל” (במדבר כא, ו) כותב פילון: באמת אין שום דבר המביא מוות ודאי לגשמה כמו ההתמכרות לתאוות נפרדות. זה החלק המת שבתוכנו אינו שולט בנו אלא שהוא מתחת לשלטון — ועוגש מיתה זה מוטל עליו כל זמן שאין האדם החר בתשובה ומתודה על מפלתו. הם באו אל משה ואמרו לו: חטאנו כי דברנו בה' ובך התפלל אל ה' ויסר מעלינו את הנחש (שם, שם, ז). יפה שלא אמרו: כי דברנו כנגד (ה' ומשה) חטאנו, אלא: מפני שחטאנו דברנו, כי בזמן שיהטכל הוטא, יחדל מהידבק במדה הנעלה הריחו עלול לגנות את צרכי האלהים ולהטיל על ה' את חטאו¹⁵⁵). ובמדרשי הארץ ישראל: „ויבא העם אל משה ויאמרו חטאנו, ידעו שדברו במשה ונשתתחו לפניו ואמרו התפלל אל ה' ויסר מעלינו” וכו'¹⁵⁶.
 ושנו במשנה, ר"ה: וכי נחש ממית וכו'.

כלך החושים.

בדרך האליגורית הנודעת לפילון הוא כותב על הפסוק „ויקם מלך חדש אשר לא ידע את יוסף” (שמות א, ח): כלומר הטוב הניתן על ידי החושים. האחרון והצעיר בשיקול המדה הטובה, זהו אותי מלך שהיה הורס לא רק כל שיכלול אלא אף כל התקדמות, לא רק כל חזון בהיר הבא מראיה אלא אף כל לימוד טוב הבא משמיעה, אותו מלך הוא כאומר: „לכה ארה לי יעקב ולכה זעמה

152. מי היוורש דבר אלהים, פויפו.

153. ב"ר פמ"ד.

154. אגדת בראשית פצ"ב.

155. דרשות אליגוריות, כ, עח.

156. במדבר פייט.

ישראל" (במדבר כג, ז) העושה קץ לשניהם. לראיית הנשמה ולשמיעתה. שלא יראו ולא ישמעו כל דבר אמת וכל הצטיינות באמת, כי ישראל מרמוז אל הראיה ויעקב אל השמיעה¹⁵⁷). ובמדרשי א"י: "אל תקרי ישראל אלא איש ראה אל, שכל מעשיו מכוונין לפניו"¹⁵⁸). ועל יעקב מרובות המסורות המדרשיות ששימש בבית מדרשם של שם ועבר, ומכוונים הדיוקים על הפסוק: "וישמע אל אביו ואל אמו"¹⁵⁹).

ח. דרשות על תורה וישראל העולות בידינו ממקומות שונים
בכתבי פילון וטבועות בחותם המדרש הארץ-ישראלי בכללותן.

למה פתחה התורה בבראשית.

כתבי הקודש מחוברים משני חלקים. האחד הוא היסטורי, והשני עוסק במצוות עשה ולא תעשה — הפרשה הראשונה של החלק ההיסטורי מכילה סיפור על בריאת העולם והשניה תולדות אנשים מיוחדים. החלק הזה הן בעונשם של הרשעים ובכבודם של הצדיקים. עלינו להסביר עתה, למה מתחילה התורה בחלק התולדות, ואילו את המצוות, עשה ולא תעשה, היא מניחה לחלק השני. התורה רוצה להראות על שני הדברים העיקריים ביותר: ראשית, שהאב ובורא העולם הוא נותן התורה, ושנית, מי שיקיים את התורה יקבל בחבה את החובה ולכת בדרכי הטבע ולהיות לפי סדר העולם, שמעשיו יתאימו לדבריו ודבריו למעשיו¹⁶⁰).

וכך כותב פילון גם בפתח ספרו על בריאת העולם: ראשית זו (של התורה) כפי שאמרתי, היא נפלאה ביותר מפני שהיא מכילה בריאת העולם. ללמד כי העולם מתאים לתורה והתורה לעולם. וכי כל אדם השומר את התורה נעשה מיד לאזרח העולם, מפני שהוא מושל על מעשיו לפי רצונו של הטבע (האלהים) שעל פיו מתנהג כל העולם¹⁶¹).

שני השעירים.

נתעוררתי לחשוב, אומר פילון, על אודות ההבדלים במעשי שני השעירים הקרבים לכיפור על העוונות, והגורלות השונים שנועדו להם. אף על פי שהחלוקה

157. על בלבול הלשונות, עב.

158. סדר אליהו רבה (פכ"ז) פכ"ח.

159. ב"ר פס"ח ועוד.

160. על חיי משה, ב, מר"מ.

161. על בריאת העולם, ד.

נעשית על ידי משהו לא נראה ומפוקפק. אנו רואים בהם שני דרכי מחשבה. האחד שייך לעניני מדות. והשני למזלה הרע של האנושיות, ונועד לבריאה הנקראת גלות, כי דברי הנבואה קוראים לגורל שנפל על הבריאה: המשתלח. עולם הבריאה נודד בלי בית ונפרץ ומגורש למקום רחוק מן החכמה¹⁶²).

ובמקום אחר כותב פילון: השעיר שעלה עליו הגורל לה' הוא סמל האדם המהלל את המסבב של כל הסבות (האלהים) והשעיר המשתלח הוא סמל האדם המשבח את הנברא במקום לשבח את הבורא¹⁶³).

ושוב בלשון אחרת: השעיר המשתלח הוא סמל היצר הרע, התאוות, סמל למה שאנו צריכים למגר ולהכניע בכל לב — להתודות. אף שעדיין חיות הן (התאוות) בנפשנו לא נחדל מהתנגד להן ומהדפן בכח רב עד שנתיה בטוחים בעקירתן¹⁶⁴).

המצפון שבאדם.

הם אמרו פן נפוץ על פני האדמה" (בראשית יא. ד) הבו ונחשוב על שמנו ותהלתנו. היודעים אתם, הייתי אומר אליהם. שאתם עומדים להתפור, ובכן למה תחטאו? אכן, זה מראה על דרך הטפשים שאינם נמנעים מלעשות דברים רעים אף כי אורבים להם פעמים רבות העונשים הכבדים ביותר הגלויים ולא נסתרים. העונשים הבאים על ידי האלהים על היורדים למטה, אף שהם נחשבים כנסתרים, ידועים הם לכל, ואפילו החוטאים ביותר יודעים בדרך כלל שחטאיהם לא יעלמו מאת האלהים, ושהא יוכלו להימלט מעמידה לדין. אחרת, מניין ידעו שיפוזרו, שהרי כך הם אומרים: פן נפוץ. אין זאת אלא המצפון הפנימי המחייבם ודוקרם למרות מעשי כפירתם הגדולה באלהים. ככה הם נמשכים נגד רצונם להסכים שכח נעלה יותר משגיח על כל מעשי בני האדם, ושצפוי להם הנוקם שאינו משוחד, זה הצדק השונא את המעשים הבלתי צודקים של נעדרי יראת השם ואת הטענות הבאות להגן על מעשים כאלה¹⁶⁵).

אם בחקירתכם (בחכמה) אינכם משיגים בקלות את המטרה הנדרשת, המשיכו ללא הזנחה, כי דרושות שתי ידיים כדי לתפוש בה, ורק על ידי יגיעה ומאמץ רב אפשר לגלותה. מטעם זה, התישב אוהב-הלימוד (אברהם) במקום הנקרא שכם, שם שהיראתו להטות שכם, סמל לעמל, מאחר שזה חלק הגוף הרגיל

162. הירש דבר אלהים, קצט.

163. על נסיעת כרם, סא.

164. על צאצאי קין, עב.

165. על בלבול הלשונות, קטז-קכח.

שיטענו עליו משא, כמו שמשא עצמו מזכיר זה במקום אחר בדברו על מי שעמל והתאמץ "ויט שכמו לסבול ויהי למס עובד" (בראשית מט, טו). הוי שכלי! לעולם אל תראה חולשה ורפיון, ואם משהו יראה לך לקשה הבנה, הרחב החושים שבך, הרואים¹⁶⁶).

והראיות לכך בכתבי הקדש, שלעולם לא יואשמו בעדות שקר. הם מגלים שלאחר שבכה אברהם מעט על הגוף (של שרה) קם מהר מעל גיף המת. נראה שהוא סבר שאבילות מופרות היא זרה לחכמה שלימדתו כי מוות איננו כליין הנשמה אלא פרישתה ופרידתה מן הגוף, וחזרתה למקום שממנו באה — האלהים. כמו שנתפרש בסיפור בריאת העולם. וכמו ששים אדם בר שכל בינוני לא יתמרמר בעת פריעת חוב או החזרת פקדון כנגד מי שנתן לו (המלוה או הפקדון) כך איננו צריך להתאונן בשעה שהטבע לוקח ממנו בחזרה את שלו אלא עליו לקבל את ההכרחי בשלוה¹⁶⁷).

יש בכך כוונה מחושבת, שכשהוא מבטיח הוא מגדיר את זמן הקיום לא בהווה אלא בעתיד. אין הוא אומר: אל הארץ אשר אני מראך, אלא "אשר אראך" (בראשית יא, ב). כזה הוא מעיד על הבטחון ששמה נשמת אברהם באלהים — לא כפי שמתבטא על ידי דברים שכבר נתגשמו אלא בצפיה לדברים שיתקיימו בעתיד. ומתוך שנשמתו דבקה ותלתה עצמה בשלימות בתקוה הטובה וחשבה דברים שאינם עדיין במציאות כאילו הם כבר בלי ספק במציאות, בגלל איתנות האלהים שהבטיחם, הוא זכה בשכר האמונה לטוב השלם. כאמור להלן (שם טו, ו) "והאמין בה"¹⁶⁸, וגם למשה הוא אומר בדומה לזה, כאשר הראה לו את כל הארץ: "הראיתך בעיניך ושמה לא תעבור" (דברים לד, ד). כשנגזר עליו בדבר האלהים לעזוב את ארצו ובני משפחתו, ולהגר למקום חדש, היה מהיר לצוית. לא כמי שעזוב את מקום מושבו ללכת לארץ נכריה, אלא כמי שחוזר למקום מושבו מארץ נכריה, בחשבו כי הזריוות למלא את הציווי שקולה בחשיבותה כהוצאת הציווי מן הכיח אל הפועל. כלום היה אדם אחר איתן כל כך בדעתו שלא לסור ממטרתו עד כדי שלא יתפתה ולא יושפע מאהבה לקרובים ולארץ מולדת? התשוקה (להישאר בארץ מולדת) נולדה בעצם וגדלה אצל כל אחד מאתנו, כדבר שבטבע. וראיה לדבר מן המחוקקים שהעמידו את הגלות כעונש ממדרגה שניה למיתה לאלה שונאשמו על עבירות חמורות, אף שלדעתי אין הגלות עונש במדרגה שניה למיתה אלא גדולה ממנה¹⁶⁸).

166. על גירות אברהם, רכא.

167. על חיי אברהם, רנארנט.

168. על חיי אברהם סג, סד.

מצחת שבין אדם למקום ושבין אדם לחבירו.
 על הפסוק "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר את משמרת מצותי
 חקותי ותורת" (בראשית כו, ה) כותב פילון: מארבעת השמות הנזכרים, השנים
 הראשונים (משמרת ומצות) מוקדשים לדברים שבין אדם למקום כי הוא מפקד
 כשליט לאלה שאינם נשמעים לו בלי יראה ומצוה כמו לידידים. לאלה המתפללים
 אליו ומאמינים בו, והשנים (חקותי ותורת) מכוונים למידות שבין אדם לחבירו —
 — החקים מתקיימים בטבע, אבל תורות קיימות בתקנות. ברם הדברים הקיימים

בטבע קודמים לאלה הקיימים בתקנות, וחוקים קודמים לתורות¹⁶⁹.
 במצרים היו הנוגשים (שמות ה, ו) שיעוררו באחרים את התאוה, זהו
 שציווה משה לאכול את הפסח ולהג את היציאה מן התאיה בחפזון. כך גם יהודה
 באומרו: "כי לולא התמהמהנו כי עתה שבנו זה פעמים (בראשית מג, י) אין
 כוונתו לומר שיכלו באותו זמן ללכת פעמים למצרים, אלא שמאו יכלו לחזור
 מטם בשלום¹⁷⁰."

בעיד שקילות בני תמותה נשמעים, הרי הקול הקדוש של דבר האלהים
 נראה, כמי שהאור נראה, הלא כך נאמר: וכל העם רואים את הקולות (שמות כ, טו)
 לא שהם שמעו אותו — — יגם זה נזכר במקום אחר: "אתם ראיתם כי מן השמים
 דברתי עמכם" (שם, שם כב) לא שמעתם קול דברים כי אם ראיתם¹⁷¹."

מצחת עשה ולא תעשה.

הבו וניתן את הטעם, למה ביטא האלהים את עשרת הדברות או עשרת
 המשפטים בצורה של מצוות עשה ומצוות לא תעשה מבלי לקבוע את העונשים
 נגד העבריינים העתידים, כמנהג שאר המחוקקים (הקובעים את העונשים). הלא
 זה הוא האלהים (שנתן עשרת הדברות) — — והוא הטוב ועילת הטוב בלבד
 מבלי שום יחס לרע, לכן חשב שיהיה בהתאם גמור לטבעו, להצהיר את עשרת
 הדברות המושיעות, נקיות מכל תערובת של עונש, כדי לאפשר לבני אדם שלא
 לקחת את היראה מתוך חוסר דעת ובלי רצונם, אלא שיבחרו בטוב ביותר ובכוונה
 מחושבת כיועצם. הוא חשב לנכון שלא לחבר את העונש עם דברותיו, אף כי
 לא נתן בזה מקלט לעושי רע, שכן הדין, בית דינו, המשגיה על מעשי בני אדם
 מהמת שנאתו הטבעית לרע, לא ישקוט עד שימלא את התפקיד המוטל עליו,
 לענוש את החוטאים — — ברם זה ממדות המלך הגדול השלם, כלל הכל, שישמור

169. שו"ת בראשית, ד, קפה.

170. כי הוא היורש דבר אלהים, ונה.

171. על גירות אברהם, מז"מח.

על השלום וימלא בעושר ובשפע את ברכות השלום לכל בני האדם בכל מקום
ובכל עת¹⁷²).

צנעא ופרהסיא.

הם אומרים: "ונעשה לנו שם" (בראשית יא, ד). איזה בני בלי בושת!
מהו זה שאתם אומרים? עליכם היה להסתיר את מעשיכם הרעים בלילה ובשעת
אפלה, ואם לא לשאת בושה אמתית, כי אז להעמיד לפחות פנים של בושה. אם
כדי לשמור על רצונם הטוב של אנשים מהוגנים יותר או כדי להינצל מן העונשים
הבאים על עבירות הנעשות בפרהסיא, ובמקום זה ירדתם למדרגת החוצפה הנמוכה
ביותר. לא רק שאתם נותנים את השמש במלואה לזרוח עליכם אלא שאין אתם
יראים מאימת האנשים החושבים ולא מדיני שמים שאי אפשר לכם להימלט מהם
והעומדים בפני מתכנני מעשי חטא כאלה. ולא עוד אלא שבכוונה אתם מפריחים
שמועות כדי להודיע על המעשים הרעים שאתם אשמים בהם. שכל אחד ידע
וישמע את סיפור פשעיכם. הוי, נבזים בני בליעל, לאיזה שם אתם משתוקקים?
האם לשם ההולם את מעשיכם. וכלום שם אחד הוא זה? אולי שם כולל הוא. אבל
אלף שמות מפורטים תשמעו מפי אחרים. אף אם אתם תשתקו: עזות ואלימות.
שיד רצח ואונס — אלה וכיוצא באלה הם השמות למעשים שאתם עושים. אכן,
זה ניכוק לגאווה ולהתפארות, כשאתם רודפים בהתלהבות אחרי הפירסום ששמות
כאלה נותנים לכם. שמות שלפי כל הדעות הייתם צריכים בגללם להסתיר ראשיכם
מחרפה.

התבונן, לא כתוב: ויבואו אל בקעה וישבו שם, אלא וימצאו בקעה, אחרי
היפוישים מרובים הם מצאו את המקום שהתאים לחטא. כל שוטה אינו מסתפק
במה שנותנים לו, אלא מחפש את הרע ומוצא אותו. יש והוא נמצא בין חיטאים
זמן מועט ואז הוא משנה את מקומו, אבל הם החליטו להשאיר שם. כמו שכתוב:
"וימצאו בקעה בארץ שנער וישבו שם" (בראשית יא, ב). הם התישבו שם כאילו
היתה זו ארץ אבותיהם. הם לא גרו שם כורים — התישבתם במקום היתה
עדות לשיבת קבע¹⁷³).

פיזור וכינוס.

ואלה המפוזרים כעת ביוון ובכל התפוצות ובאיי הים וביבשות יתעוררו
ויקומו מכל המקומות ברגש אחד, וילכו למקום המיועד, ובעלייתם יהיו מונהגים

172. על עשרת הדברות, קעורקעח.

173. על בבלול הלשונות, עז"ס.

בידי חזון אלהי, יותר ממה שנראה בטבע האנושי, דבר שאינו נראה לאחרים רק יתגלה לאלה החוזרים מן הגלות למקום מושבם. שלשה מליצים יש להם המבקשים עליהם זכות לפני אביהם שבשמים. האחד היא מדת החסד והרחמים של האלהים החינן לכל אשר יוחן ואשר נוטה תמיד אל הסליחה יותר מאשר אל העונש. השני, היא קדושת האבות של גזעם מפני שנשמותיהם מיטוהרות מגופותיהם, הם מראים בתמימותם את מסירותם לאדון הכל, ואינם הרהים מהתפלל על בניהם ובנותיהם, ותפלותיהם אינם לשוא. כי אביהם שבשמים מזכה אותם שתפלותיהם תהיינה נשמעות. והשלישי, החשוב מכולם, היא החזרה למוטב, בין אלה הבאים לכרות ברית שלום ובין אלה שאחרי עמל רב הוכשרו לעבור משממה לדרך שאין לה מטרה אחרת בלתי אם למצוא חן בעיני אלהים כיהם בנים אל אביהם (174).

דרשות אלו מקובצות, אבל יש לכל אחד מן הקטעים מקבילים במדרשים הארץ-ישראלים, ובכללותן מרחפת עליהן רוח המדרש הארץ-ישראלי. שאלת ר' יצחק שעטר בה רש"י את פירושו לתורה "לא היה צריך לכתוב את התורה אלא מהחדש הזה לכם" וכו', שהיא מצוה ראשונה (174), מעמידה אותה שאלה גופה ששאל פילון: למה מתחילה התורה בחלק התורה, ואילו את המצוות היא מניחה לחלק השני. ביאורו הסמליים על שני השעירים עולים כאחד עם מדרש שמחזאי ועזאל (175). פירושו לפרשת דור ההפלה נמצא מכון הב"ר פל"ת. דרשת השם שכם מרומזת במשנה סוטה פ"ז מ"ה. דרשתו על אברהם, שבכה רק מעט על גוף המת של שרה, מרומזת לפי כמה מדרשים בכף הזעירה, שהיא לבבות על המת יותר מדאי, והמשל לפקדון שיש להחזירו לבעליו הוא במדרש משלי על בני ר' מאיר שמתו בשבת. דברי פיהן על הארץ המיבטחה בעתיד מבארים את ה"נסיון בתוך נסיון" שנדרש יפה. בתנחומא (מהדו"ב סי' ד) בהגדרת משמרת מצוות חוקים ותורות נאמרו כמה מאמרים במדרשים שם. והשוה קידושין פב. א. שהם בעיקרם כדברי פילון. לענין החפזון של יוצאי מצרים, השוה מכללתא השמית יב. לפירושו על הפסוק "וכל העם רואים את הקילות", השוה מחלוקת ר' ישמעאל זר' עקיבא במכירתא שם. לענין הטעם למה אין עונשים נזכרים בעשרת הדברות ר' מכללתא ותו"ש לשמות כ. יג. אות שכ"ד. לענין הוצפתם של בני דור ההפלה לפי פילון השוה ב"ר פל"ת. סנה' קט. א. וכיניס הנפוצים הריהו

174. על שכן ועונש, קסה'קסז.

175. תנחומא, מהדו"ב, יא. והשוה לשון רש"י.

176. ביהמ"ד לר"א יעלינעק ח"ד, עמ' 127-128, ועי' יומא סז, ב, ורש"י שם ד"ה

טבוע לא רק בחותמם של מדרשי א"י כי אם גם בחותמה של הארץ המובטחה לאבות שבזכותם עתידים בניהם לחזור אליה.

ט. מדרשי פילון על נושאים מיוחדים ברוחם של מדרשי א"י.

גוף ונשמה.

על הפסוק "ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה" (בראשית ב. ז) כותב פילון: כל עוד שנשמת חיים אמיתית לא נופחה בו, והיה בלי נסיון במדה הנעלה, שיענש על החטאים שחטא. יוכל לאמר שיענש שלא כדין מפני שלא היה מניסה בידיעת הטוב ומתוך כך נכשל בזה והאשמה היא בו (באלהים) שלא נפח בו שום בינה, ואפשר שהיה יכול לאמר שרא הטא כהל לפי איה האומרים ששגגות, מעשים הנעשים מתוך חסרון ידיעה. אינם נחשבים כעבירות (177).

לפי מדרשו זה של פילון נפח ה' באדם נשמת חיים כדי שלא תהיה לו אמתלא לטעון בשעה שהוא עובר עבירה ששגגה היא זו, מפני שאין לו הכרה והבנה במהותו של החטא. נפח ה' בו את הנשמה שהיא חלק אלהים ממעל, כדי רתת לו את ההכרה בין טוב ורע ולחייבו על מעשיו הרעים. מדרש זה בין בתוכנו בין בסגנונו נמצא במדרשי חז"ל. הם דרשוהו על ידי משל והיא נתן את הנמשל ברבד. על הפסוק "ונפש כי תחטא בשגגה" (ויקרא א. יא) אמרו: למה הדבר דומה? השני בני אדם שחטאו על המלך, אחד קרתני ואחד בן פלטיין. ראה ששניהם חטאו חטא אחד. פנה לקרתני ונתן לבן פלטיין איפוססין, אמרו לו בני פלטיין שלו, שניהם חטאו חטא אחד, לקרתני פנית ולבן פלטיין נתת אפוססין. אמר להם: לקרתני פניתו שאינו יודע נמוסי מלכות, אבל בן פלטיין בכך יום הוא עמי, ויודע נמוסי מלכות מה הן, והחוטא אצלי איזה דין יצא עליו, אף כך הגוף קרתני, "וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה", והנפש בן פלטיין מלמעלה, "ויפח באפיו נשמת חיים", ושניהם חוטאים כי לכך הכתוב מתמיה "נפש כי תחטא בשגגה", כאילו עובר על מצות ה' (178).

הרי מדרש זה הוא ממש מדרשו של פילון, שאם לנפש האדם לא היה חלק אלהים ממעל כי אז היה כל אדם יכול לטעון שהוא שוגג בעבירתו ולא עשה דבר רע כלל, ומכיון "שנפח" בו נשמת חיים ניתנה לאדם הכרה של טוב ורע, וטענתו על יסוד חוסר ידיעה בטילה. חז"ל דרשו מדרש זה בדרך

177. דרשות אליגוריות א, לגילה.

178. תנחומא מהדו"ב ויקרא, יא.

משל, ובפילון המשל חסר, אבל עצם המדרש הוא מדרש ארץ-ישראלי, ונכתב בסגנון מדרשי.

מה שהמדרש הארץ-ישראלי קירא בדרך משל "קרתני", פילון קירא אינו-מנוסה, וכחז"ל כן פילון כותב שאם הנשמה לא היתה חלק אלהים ממעל כי אז הא היה יכול שום אדם להיענש על עבירותיו מפני שהיה יכול לטעון שאין לו הבנה בחומר החטא, ומעשיו אינם אלא שגגות ונעשו על ידי חוסר ידיעה וכל זה מיוסד על הפסוק "ויפח באפיו נשמת חיים" ולפי דברי פילון מובנים ביותר דברי המדרש: "הכתוב מתמיה נפש כי תחטא בשגגה, מקום הצדק שם הרשע", כי נשמת אלהים ממעל היא המבחנת בין טוב לרע.

אדם אחרון נברא.

פילון אינו מזכיר בכתביו ובפירושו על התורה חכמים ארץ-ישראליים בשם, אף לא חכמי אלכסנדריה, ובכל זאת אין שום ספק שפילון נתכוון לחכמים אלה בכמה מקומות, וכמה פעמים נראה שהוא מבקר אותם, אף כי ביראת הכבוד, מפני שאינם משתמשים גם בדרך הנסתר בפירושים על התורה ודורשים רק בדרך הנגלה לפי פשוטו של מקרא. לחכמים כאלה נתכוון פילון במאמרו על בריאת העולם, ומה שאומר בשם נמצא במדרשי חז"ל. זה לשונו:

אולם יכול מי שהוא לדרוש את הסבה מפני מה האדם הוא האחרון ביצירת העולם, כמו שכתבי הקודש מראים, הבורא והאב יצר אותו אחר כל הדברים, והנה אימרים אלה היורדים לעומקה של תורה ביותר והוקרים בתכנה עד כמה שאפשר בכל מיני דרישה: כיון שאלהים חלק לאדם מחכמתו שהיא המתנה הטובה ביותר, לא עצר ממנו את המתנות האחרות, והתקין לו מקודם את כל הדברים שבעולם, ככריה הקרובה והחביבה לו ביותר, מפני שזה היה רצונו שבזמן שיברא האדם לא יחסר לו כלום מהדברים הנצרכים לחיים — ואפילו לחיים טובים — — כשם שבעלי משתה אינם מזמינים מקודם לסעודה עד שהכינו את כל הדברים השייכים למשתה בדרך זה ממש נהג גם מנהיג הכל (אלהים, 179).

המדרש שפילון מביא בשם החכמים "היורדים לעומקה של תורה ביותר וחוקרים בתכנה עד כמה שאפשר בכל מיני דרישה" הוא מדרש חז"ל: "ת"ר אדם נברא בערב שבת ומפני מה וכו' דבר אחר כדי שיכנס לסעודה מיד משל למלך בודד שבנה פלטרין ושיכללן והתקין סעודה ואחר כך הכניס אורחין, שנא' חכמות בנתה ביתה הצבה עמודה שבעה וגו' חכמות בנתה ביתה זו מידתו של הקב"ה

179. על בריאת העולם, עז"ת.

שברא את כל העולם כולה בחכמה, חצבה עמודיה שבעה, אלו שבעה ימי בראשית. טבחה, טבחה מסכה יינה אף ערכה שולחנה, אלו ימים ונהרות וכל צרכי עולם. שלחה נערותיה תקרא, זה אדם וחיה¹⁸⁰).

נגד הסגפנות.

כמו שכתבנו השתמש פילון הרבה בדרשת כפל לשון, שהיא אחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן. לפעמים מדרשו בתוכנו הוא ברוח מדרשי חז"ל, ומתוך דבריו אנו רואים אגב את השקפת החיים של פילון. על הפסוק "צדק צדק תרדף" (דברים טז, ב) שהשבעים תרגמו כמו צדק בצדק תרדוף, גותן פילון על זה שני פירושים. וזה לשונו:

התורה מצוה אותנו, שעלינו לרדוף צדק וכל מדה טובה על ידי עשית מעשים הדומים לצדק אבל לא לרדוף אחרי אלה שהם בניגוד לו, ולכן אם אתה רואה שאינו אוכל ושותה בזמן שהוא צריך, או מסרב להשתמש ברחיצה ובסיכה או מתרשל בבגדיו, או ישן על הארץ וגר בדירה עלובה, ובעשותו כל זאת הוא כיבר שהוא מתרגל בהתאפקות עצמית, הצטער על מעשה התעיה שלו, והראה לו את דרך ההתאפקות האמתית כי מה שהוא עושה הוא מחוסר פרי ומלא עמל בדכאו את הנשמה והגוף על ידי הרעבה ועל ידי עינויים אחרים¹⁸¹). פילון ראה את המלחמה התמידית בין הגוף והנשמה, כפי שהוא כותב: כל הגופניות הוסמת את דרך הטובה המובילה לאלהים ולענינים הנצחיים שאין ההפסד חל עליהם. דע, כי הדרך הזאת היא דרך החכמה: היא דרך המלך הישרה, ואם ילך בה היכול יגיע למחוז הפצו. מטרת הדרך הזאת היא דעת אלהים והכרתו. את המסלה הזאת ישנא ויתעב ויחתור לערער אותה כל חובב גופני, כי בין הדעת ובין חמדת בשרים קיים ניגוד עצום שאין למעלה ממנו¹⁸²). אף על פי כן הוא לא רואה שום מטרה בסגפנות הגוף והנשמה ללא צורך, פילון מתנגד לתאות הגוף העימד במהחמה עם הנשמה השיכלית, אבל בסגפנות עצמה הוא אינו רואה שום תועלת לגוף ולנשמה, כמו שאינו רואה שום תועלת בקרבנות אם המביאן אינו מכוון לבו לשם שמים. אנשים כאלה אינם נכתבים בספרי הצדיקים¹⁸³).

והנה כעין מדרשו של פילון בגמרא: ר' יוסי אומר אין היחיד רשאי לסגף

180. סנה' לא, א.

181. על הרע האורב לטוב, יס.

182. על שה' אינו כשתנה, קמב, וראה שטיין, פילון האלכסנדרוני, רנו.

183. על הרע האורב לטוב, כא.

את עצמו בתענית. אמר ר' יהודה אמר רב מ"ס דר' יוסי דכתיב ויהי האדם
לנפש חיה (בראשית ב. ז) נשמה שנתתי לך החיה¹⁸⁴).
לפירושו של פילון אין האדם רשאי לסגף את עצמו. אף שהסגוף בעצמו
הוא דבר של צדק, אבל "צדק צדק תרדוף". וזה אינו "צדק בצדק". הרמב"ם שהלך
בדרך פילון סמך דבריו על משלי ז. טז "אל תהי צדיק הרבה" (ואולי זו כוונת
פילון, צדק צדק תרדף, אבל לא תצדק יותר מדאי).
זה לשון הרמב"ם :

שמא יאמר אדם היאיל והקנאה והתאוה והכבוד וכיוצא בהן דרך רעה
הן מוציאים את האדם מן העולם אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון עד
שלא יאכל בשר ולא ישתה יין ולא ישא אשה ולא ישב בדירה נאה ולא ילבוש
מלבוש נאה אלא השק והצמר הקשה וכיוצא בהן כמו כימרי עכו"ם גם זו דרך
מדברים רעה היא ואסור לירך בה — לפיכך צוו חכמים שלא ימנע אדם
עצמו אלא מדברים שמנעתו התורה בלבד ואל יהא איסור בעצמו בנדרים ובשבועות
על דברים המותרים. כך אמרו חכמים¹⁸⁵ : לא דייך מה שאסרה תורה אדא שאתה
איסר עליך דברים אחרים. ובכלל הזה אלו שמתענין תמיד אינן בדרך טובה.
ואמרו חכמים שיהא אדם מסגף עצמו בתענית ועל כל הדברים האלו וכיוצא בהן
זוה שלמה ואמר "אל תהי צדיק הרבה"¹⁸⁶. הרמב"ם בעצמו כותב שיחיד רשאי
לסגף את עצמו בתענית בשעת צרתו¹⁸⁷ אבל הוא מתנגד לאלו "שמתענין תמיד"
והושבין שעל ידי סגופים הם עושים דבר שהוא צדק¹⁸⁸. וכנגד אלה גם פילון
קילע בדבריו מפני שאין עושין דבר צדק בצדק — וזהו אל תהי צדיק הרבה.

על האדם הנופל בזרועות החסא.

פילון השתמש הרבה בדרשת הסמוכים ובמדה זו קלע דכמה דרשות
במדרשים הארץ-ישראלים.

על הפסוק "לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו ולא תשבעו
בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך" (ויקרא יט. יא-יב) דרשו חז"ל בדרך סמיכות
אם גנבת סופך לכחשו, סופך לשקר סופך לישבע בשמי לשקר¹⁸⁹) וכמדרש הזה
דרש פילון :

184. תענית כב, א.

185. ירושלמי נדרים ספ"ט, מא ע"ב.

186. רב"ם ה' דעות פ"ג ה"א.

187. ה' תענית פ"א ה"ט.

188. ראה "עבודת המלך" מאת ר' מנחם קראקאזסקי על האתר.

189. ספרא קדושים על האתר.

נותן התורה שאין דומה לכח ההתבוננות שלו במהלך הדברים. מראה שורה רצופה של מצוות לא תעשה במטרה להראות על הקשר השכלי ולעשות צרוף הרמוני בין המאוחר והמוקדם. הוא אומר שההרמוניה הזאת שולטת בין הדברים שכבר נאמרו ובין הדברים שיאמרו. הנה הוכרח על ידי אלהים עצמו בנוסח זה: לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו ולא תשבעו בשמי לאי־צדק ולא תחללו את שמי לשקר (זה לפי תרגום השבעים). אכן מצויין ומלא לקח הוא דבר זה, כי הגנב שנתחייב על ידי מצפונו מכחיש את המעשה ומשקר מתוך פחד העונש שיגרום לו הוידוי שלו ואז הוא מכחיש את מעללו כי הוא להוט לתלות את האשמה במישהו אחר. הוא מביא אשמה כוזבת ובודה מזימות כדי לעשות את האשמה כמתקבלת. וכל מאשים כזה הוא בהכרח נשבע לשקר כדי נטיה ליראת־ימים. מפני חסרון טענות ישרות הוא מיצא מקלטו בשביעה¹⁹⁰).

לפילון אין זה רק מדרש על הפסוק. הוא רואה בסמיכות האזהרות כוונה מיוחדת, שעבירה על לאו אחד גורמת לעבירה על הלאו השני והשלישי.

ע"י האדם העולה במעלות החכמה.

בקוראנו את כתבי פילון נראה לנו לפעמים שפילון לא ידע על חלוקת התורה לסדרות ולפרשיות מפני שהוא דורש על סוף פרשה אחת והתחלתה של פרשה השנייה כאילו הן ענין אחד¹⁹¹). על הפסוק "כי תשמע בקול ה' אלהיך ושמרת את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום לעשות הישר בעיני ה' אלהיך (דברים יג, יט) ופרשה י"ד, ה' המתחילה בפסוק: "בנים אתם לה' אלהיכם" כותב פילון:

ברם מה שנוגע לקרבה, אלה שאנו מכנים צאצאי אבותינו, דבר המיוסד על קרבת־דם, או את אלה שהסתפחו על ידי התחתנות או מקרים דומים. יהיו כיהם נישלכים ההיצה אם אינם שוחרים בתם־לב אותה התכלית, דהיינו כבוד אלהים שהוא הקשר שאינו ניתק והמאחד אותנו לאחד, כי רק אלה החושבים כך ישיגו כתמורה אותה קריבות של התרוממות וקדושה. הבטחה זאת הובטחה בתורה כי אלה העושים הישר והטוב הם בני אלהים. כמו שנאמר "בנים אתם לה' אלהיכם" ומובנו הברור הוא שהוא אומר להגן עליכם ולספק צרכיכם¹⁹²). אין ספק שמדרשו של פילון אינו בנוי על חוסר ידיעתו שהן שתי פרשיות נפרדות

190. על החוקים המיוחדים ה' לסימ.

191. ראה כלסוף בהערותיו על חוקים המיוחדים, א. ש.ח.

192. על החוקים המיוחדים א. שיושיח.

אלא שכך מחייבת מדת הסמוכים. שרק בשעה שהם שומרים מצוות ה' ועושים הישר בעיניו אז הם נקראים בנים.
 וכדברי פילון דרשי גם תנאי ארץ-ישראל: בנים אתם לה' אלהיכם, ויהודה אומר אם נוהגים אתם כבנים הרי אתם בנים ואם לאו אין אתם בנים.
 ר' מאיר אומר בין כך ובין כך בנים אתם לה' אלהיכם¹⁹³. ודברי ר' מאיר נאמרו במקום אחר בלשון שעולה כמו כן עם דברי פילון: ר' מאיר אומר חביבין ישראל בין שעושים רצונו של מקום ובין שאין עושים רצונו של מקום הרי הן קרואין בנים, שנאמר (דברים לב, יט) וירא ה' וינאץ מכעס בניו ובנותיו ויאמר אסתירה פני מהם. אלא שהפרש בין עושים רצונו של מקום ובין שאין עושים רצונו, שכשהן עושים רצונו של מקום הרי הוא מיחד שמו עליהן וקורא אותן בנים, שנא' בנים אתם לה' אלהיכם¹⁹⁴.

על השתלמות הנבואים.

פילון השתמש במדת הסמוכים, בין סמיכות הפרשיות ובין סמיכות הפסוקים, ובנה על זה ששני דברים מענינים שונים שקרבה התורה בפסוק זה אחר זה בודאי עשתה כן כדי להראות על הקשר שביניהם. בכתבי פילון נמצא מדרש חשוב על מדת הסמוכים בפירושו לבראשית ב, א. וזה לשונו:
 מטעם זה גם היום השביעי, אף שלפי הסדר הוא מספר הבא אחרי שש, מכל מקום בחשיבות היא עדיף מכל מספר, ובשום דבר אינו שונה ממספר אחד. יבזה מתברר שבסיום למעשה היצירה הוא אומר: «וישבת ביום השביעי מכל מהאכתו אשר התחיל (מסורה: ברא) לעשות» (בראשית ב, ב-ג). ואחרי זה הוא ממשיך: «אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות (ה') אלהים ארץ ושמים. דברים אלה נבראו ביום הראשון כך שהיום השביעי מתיחס חזרה לאחד — הראשון שהיא נקודת ההתחלה לכל¹⁹⁵».

לפי מדרשו זה של פילון, פרשת «אלה תולדות השמים והארץ» נסמכה לפרשת השבת ללמד שהשבת חשובה כיצירת השמים והארץ שנבראו ביום ראשון. וישנם מדרשי חז"ל הדרשים אף הם את סמיכות הפסוקים כאן, אעפ"י שמדרשם אינו ניתן להזדהות עם מדרשו זה של פילון כי אם עם מדרשים אחרים שלו. זו לשון המדרש: אלה תולדות. ר' עזריה אמר על הא דר' שמעון בן לקיש

193. ספרי ראה יג, והשנה קידושין לו, א.

194. מדרש תנאים לדברים יד, א.

195. על צאצאי קין, סדיסה.

ויכלו השמים והארץ כו' ויברך אלהים את יום השביעי, מה כתיב בתריה, אלה תולדות השמים, וכי מה ענין זה אצל זה, אלא יום נכנס ויום יוצא, שבת נכנס ושבת יוצא, חדש נכנס וחדש יוצא, שנה נכנסת שנה יוצאת, וכתיב אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים¹⁹⁶). הרי הירושלמי השתמש גם כן במדת סמוכים בפסיקים אלה, אבל פילון דרש מדרש אחר על השיבותה של השבת, ותורתו של פילון עילה כאחת עם מדרשי חז"ל אחרים, שהשבת שקולה כנגד כל מעשה בראשית¹⁹⁷).

כמו שראינו, מתרגם השבעים «אשר ברא אלהים לעשות» — אשר התחיל אלהים לעשות: מזה נראה כי מלשון המקרא «לעשות», נשמע שעדין לא נגמרה מלאכתו, ועל זה דורש פילון:

כי בעוד שדברי אמנות שונים הנוצרים על ידי בן-אדם נשארים אחרי גמירתם דוממים, הרי ביצירות של אמנות אלהית, בהשלמתן הן מתחילות שוב לניע, כי אחריתן הן ראשית דברים אחרים, כי קץ היום הוא התחלת הלילה, ופתיחת חדש או שנה צריכה להיחשב למהווה את הגבילים הסוגרים את אלה שחלפו, ולידה חדשה נעשית על ידי דבר אחר שנשחת, ואחרית דבר לפני בריאה חדשה¹⁹⁸).

לפי מדרשו של פילון, פירוש «אשר ברא אלהים לעשות» הוא שיצירת האלהות לעולם אינה פוסקת, ה' ברא «לעשות», הרי לשונו של פילון דומה ללשון הירושלמי שהבאנו: «יום נכנס יום יוצא חדש נכנס וחדש יוצא שנה נכנסת שנה יוצאת וכתיב אלה תולדות השמים והארץ».

ע"י שאלת פילון עמדו רוב מדרשי חז"ל: אשר ברא אלהים ועשה אין כתיב כאן אלא אשר ברא אלהים לעשות כל מה שהיה הקב"ה עתיד לבראות בשביעי הקדים וברא אותו בשישי¹⁹⁹).

לפי מדרש זה פירוש המלה «לעשות» הוא, כל מה שהיה צריך לעשות בשביעי עשה בשישי, אבל מדרשו של פילון נמצא כמו כן במדרשי חז"ל: אשר ברא אלהים לעשות, כל מה שברא אלהים במעשי בראשית הוא לעשות פרי, אדם ובהמה חיה ועוף וכל בריה להוליד לאחרים — וזהו לעשות²⁰⁰, וב«מדרש אנדה» על האתר: «יעשה אין כתוב כאן אלא לעשות שהניח כח בהם לעשות».

196. ירושלמי ברכות פ"א ה"א.

197. מכילתא יתרו פ"ו.

198. דרשות על התורה א, ו.

199. ב"ר י"א.

200. ר"י כבוא ר"ש בובר לתנחומא דף ע"ז ע"ב.

ודברי „המדרש הנעלם“ על „לעשות“ הם דומים יותר לדברי פילון : א”ר יצחק כשסיימו המלאכות כלם בראם (ג”ר : ראם או ברכם) הקב”ה והכינם בעולם וצוה כל אחד ואחד שלא ישנה הכנתו מאותו ענין שעשהו, וכל אחד ואחד יוציא הולדותיו מכאן ולעולם, הה”ד אשר ברא אלהים לעשות. מאי לעשות, להוליד ולהוציא כל דבר כמותו²⁰¹).

הרי המדרשים האלה דורשים כפילון „אשר ברא אלהים לעשות“, או לפי השבעים „אשר התחיל אלהים לעשות“ פירוש שהיצירה לא נשארה דומם ואינה פוסקת מלייד ומלהוציא דברים כמותם.

כדה סיבה ומדת פורעניות.

הוא מעמיד אנשים שונים על הברכות עבור מעשים טובים ועל הקללות עבור מעשים רעים. ברם אף כי אלה העומדים על הברכות כאלה העומדים על הקללות זוכים להודיה, מכל מקום לאלה שזכו לברכה יש דין קדימה, היאיל והם מתיחסים לתשבחות, בעוד שהעומדים על הקללות עבור הרשעים תופסים מקום בדרגה שניה, ומשום כך אלה שנתמנו למטרה זאת, ראשי הגזע שמספרים שנים עשר, אלה שאנו רגילים לקרוא ראשי השבטים, ששת השבטים הטובים ביותר מהם העמיד על הברכות : שמעון ולוי, יהודה ויששכר, יוסף ובנימין. שאר הששה עומדים על הקללות. הראשון והאחרון מהם, ראובן וזבולון בני לאה, וארבעת הפגומים בני השפחות, ראשי השבטים של מלכות ושל כהונה נמצאים במערכה הראשונה : יהודה ולוי, וזה נכון, שהרי מצאנו שהוא מוסר לידי אחרים לענוש את שעשו מעשה שמחויבים עליו מיתה. בזה הוא רוצה ללמד שתכינת הרע צריכה להיות מרוחקת למקום רחוק מהחברה האלהית עד כדי כך שאפילו הדבר הטוב שהוא מעין הרע, היינו העונש, מתקיים על ידי אחרים²⁰²).

לפי מדרש זה של פילון, כשם שהקב”ה בעצמו נותן את הברכות ואת המתנות הטובות לאדם, ואילו את העונשין הוא שולח על ידי שלוחיו-מלאכיו, כן בשעה שהעמיד את י”ב השבטים על הברכות והקללות, אם כי שניהם חשובים לקיום העולם, בחר בכל זאת את השבטים הנבחרים ביותר, בני הגבירות, להעמידם על הברכות, ואת בני השפחות העמיד על הקללות, מתוך שהברכות הן חשובות

201. מדרש הנעלם דף טו ע”ג.

202. על המנוסה והפגישה, עיבוד.

ביותר לפני ה', מקור הרחמים, מן הקללות הנחיצות אף הן לעונש. פילון רואה בזה גם כן אות ששמעון ולוי היו במדרגה עליונה יותר מראובן וזבולון, אף שראובן היה בכור מלידה, וכמו שהוא כותב במקומות אחרים. ומדרשי חז"ל מסכימים עם דבריו. יעקב נטל את הכהונה מראובן ונתנה ללוי, והמלכות ניטלה מראובן וניתנה ליהודה. ובנות השפחות לא היו ביחוסם בדרגה אחת עם בני רחל ולא. לכך עמדו רובם על הקללות.

אבל יש מדרשי חז"ל שהתנגדו כנראה למדרשו של פילון: אמר ר' יהושע הסכנין בשם ר' לוי למה אין שמותם של שבטים שווים בכל מקום אלא שזה מקדים לזה וזה מקדים לזה שלא יאמרו בני הגבירות תחלה ובני השפחות אחרונה. ילמדך שלא היו גדולים אלו מאלו²⁰³). וכן דרשו שראובן נמנה על הקללה תחלה ללמדך שמה שאמר הכתוב (בראשית לה) וילך ראובן וישכב את בלהה לא היתה שכיבה ממש, שהרי עתיד היה שבטו לעמוד ולומר, ארור שוכב עם אשת אביו²⁰⁴). וכמדרשו של פילון נמצא ב"צרור המור", שכנראה בנה את דבריו על מדרש חז"ל. וזה לשונו: וזה שאמר אלה יעמדו לברך את העם שמעון ולוי ויהודה ויששכר ויוסף ובנימין. לפי שהיו כולם בני גבירה וראויים לברכה יותר מאחרים. ואעפ"י שיהיה ראוי שיהיה ראובן לצד ברכה אחר שהוא בכיר וראשון לכל הדברים. ולא רצה לעשות כן לסבה ידועה שנפרש בעז"ה משים מעשה ב"הה והעמיד על הקללה ראובן גד ואשר וזבולון דן ונפתלי לפי שהיו ד' בני השפחות רצה לתת גבירה יחד עם ב' בני שפחות²⁰⁵).

כעין מדרשו זה של פילון. שהשבטים שעמדו על הברכה היו חשובים יותר מאלה שעמדו על הקללה ולפיכך נמנו לעמוד על הברכה. נמצא במדרש אחר, וזו לשונו: ולמה אילו ששה שבטים (שפטים) עמדו לברך את יש' שמעון ולוי שקנאו על הזנות בשכם — ויהודה שהציל את יוסף מן ההריגה — — יששכר שמעבר שנים וקובע חדשים — — יוסף שברח מן ה[עבירה] — — בנימין שבית המקדש בחלקו, שנא' ובין כתפיו שכן. לפיכך עמדו אירו על הברכה בהר [גריזים]. ואלה יעמדו על הקללה בהר עיבל ראובן וגוי. ולמה אילו על הקללה? ראובן וגד שנטלו חלק בעבר הירדן ולא בקשו בארץ יש' לפיכך עמדו על הקללה כדי שלא יעברו על התורה — — אשר וזבולון ונפתלי שעברו על והורשתם את יושבי הארץ וכו'²⁰⁶).

203. שמו"ר פ"א, ור' תנחומא בוכר שמות, ה.

204. לק"ט פ' תבא, פ"ט ואלה יעמדו.

205. צרור המור דברים כב, עמ' גד.

206. גנו"ש, א, עמ' קס, וראה הע' ר"ל גינצבורג שם שכנראה "צרור המור" היה

לפי מדרש זה, כמו לפי מדרשו של פילון, היו השבטים שעמדו על הברכה בדרגה עליונה מששת השבטים שעמדו על הקללה. ואף שלדברי פילון היו אלה שעמדו על הברכות חשובים יותר. מכל מקום אין לקללות לכשעצמן ערך פחות מהברכות, מפני שכמו שצריך לברך את הטוב כן יש לענוש את הרע. וכן הוא כותב במקום אחר:

ושוב משה לוקח שני הרים המסמלים שני דברים ושוב הוא מפריד ביניהם לפי היקף השויון וקובע אחד לאלה המברכים והשני לאלה המקללים. יאז הוא מעמיד עליהם שנים עשר שבטים כדי להראות לאלה הזקוקים לתוכחה שהקללות שוות במספרן למספר הברכות, ואם מותר לנו לומר כך גם שוות בערכן. כי השבחים הניתנים לטובים בדברי תוכחה לרעים שווים בתועלתם, מאחר שלפי שיפוטם של נבונים סור מרע ובחירת הטוב שווים בדרגה. ואחד הם (207).

לדברי פילון שווה מדת הפרעניות למדת הטובה ומכל מקום יש אצל פילון מדרש חשוב מאד על השכר והעונש, שאם כי לא מצאתי מקביל לו במדרש ארץ-ישראלי הוא מדרש דומה למדרש ארץ ישראל, וזה לשונו:

הבה נביא תפילה אצילה מתאימה שמשה התפלל: "יפתח ה' לך את אוצרו הטיב" (דברים כה. יב) ויסגור את אוצרות הרע, יען כי כשם שיש אצל אלהים אוצרות של דברים טובים יש עמו גם אוצרות של דברים רעים. כאמרו בשירה הגדולה הלא הם כמוסים עמדי חתומים באצרותי (דברים לב. לד) — אתם רואים שיש אוצרות הרבה של דברים רעים. אבל איצר הדברים הטובים אחד הוא מאחר שהאלהים הוא אחד, כך גם האיצר של דברים טובים אחד הוא. אבל לדברים רעים יש הרבה אוצרות כי בלי מספר הם החוטאים. וגם בזה שים לב למידת הטוב של ה', את אוצר הדברים הטובים הוא פותח ואת אוצרות הרע הוא חותם, כי זוהי תכונת האלהים להושיט דברים טובים, ולמהר להעניקם אך לא להביא את הרע (העונש) במהירות. ברם משה ברוממו את אהבת האלהים — אימר, שאוצרות הרע חתומים הם גם בשעה שהנשמה נכשלת בדרכה בשמירת המימרא הישרה, ושבאותו זמן היתה ראויה הנשמה בצדק לעונשין. באמרו, שאוצרות הרע חתומים ליום נקם. מראה המימרא הקדושה שאפילו נגד אלה החוטאים. לא יתחיל האלהים במשפט מיד, אלא נותן זמן לתשובה ומקים שוב על רגליו את זה שנכשל (208).

כמה מדרשי חז"ל דורשים כפילון, שמדת הטובה של הקב"ה מרובה ממדת

לו מקור קרוב לקטע המדרש הזה.
207. מי הוא היושר דבר אלהים, קעו-קעה.

הפרעניות²⁰⁹) כן המדרש על התוכחה: ר' הונא בשם ר' אחא אמר חשבתי מתן שכרן של מצות והפסידן של עבירות, ואשיבה רגלי אל עדותיך (תהלים קיט. גט). ר' מנחם חתנא דר' אלעזר בר אבינא אמר חשבתי מה שכתבת לנו בתורה אם בחוקותי תלכו, ומה כתיב תמן? ונתתי שלום בארץ ואם לא תשמעו לי, מה כתיב תמן? ויספתי ליסרה אתכם. ר' אבא בריה דר' חייא בשם ר' יונתן אמר השבתי ברכות, השבתי קללות, ברכות מאל"ף ועד תי"ו, וקללית מן וי"ו ועד ה"א, ולא עוד שהן הפוכות, א"ר אבון אם זכיתם הריני הופך לכם הקללות לברכות. אימתי? כשתשמרו את תורתי, הה"ד אם בחוקתי תלכו²¹⁰) עיקר הרעיון פה, שה' משתמש יותר בברכות בעד עשיית הטוב מאשר בעונשין בעד עשיית הרע, ומחכה להפוך את הקללה לברכה על ידי תשובה. וכן לשון המכילתא: וכי איזו מדה מרובה? מדת הטוב או מדת הפורענות. הוי אומר מדת הטוב מרובה²¹¹).

ממש כעין פילון דורש הספרי: "הלא הוא כמוס עמדי חתום באוצרותי" שרק "טיפה" אחת שתו הרשעים מאוצרות של נקמה²¹²). דברי פילון על "חתום באוצרותי", שיש אוצרות של פורעניות בשמים, הוא מדרשו של ר' שמעון בן לקיש: "ויפתח ה' לך אוצרו הטוב", מכיון שיש לו אוצרות אחרים. וזה בניגוד לדברי ר' חנינה בן פזי, שאין דבר רע יורד מלמעלה²¹³). ברם המדרש החשוב אצל פילון על שני הפסוקים "יפתח ה' לך את אוצרו הטוב" וגם על "הלא היא כנוס עמדי חתום באוצרותי" כלשונו של פילון, לא מצאתי במדרשי חז"ל.

י מדרש "פסיקתא" של פילון על יסורין הממרקין עוונותיו של אדם. מדרשו של פילון על מטרת היסורין והפורעניות שהם לטובת האנושיות ובאים ליסר ולחנך את האדם שיבוא בקשר של ברית עם הקב"ה, הוא מדרש בפני עצמו, שפילון מכנה אותו מדרש "דבר מתוך דבר" וחושש שהוא מלאה את הקוראים בדבריו, ובאמת אינו אלא אחד המאמרים האחדותיים שפילון אינו דולג בו מענין לענין. הוא מבאר כמה פסוקים בתורה בין בדרך הסמלית ובין בדרך של מקרא כפשוטו, ומביא ראיה לדבריו מכמה מקורות בתורה ובכתובים.

208. דרשות אליגוריות ג, קד"קו.

209. ר' ספרי עקב מ.

210. ויק"ר פ' לה.

211. מכילתא דרשב"י לבשלח יד, ה, והשחה למכילתא דר"י שם

212. ספרי האוינו, שכד.

213. ב"ר פ' נא.

במאמר זה אין אנו רואים שום השפעה מן הספרות היוונית, והוא דומה למדרשי הדרשות מעין "פסיקתא", שאינו פירוש על איזה פסוק בתורה בלבד כי אם בנוי מסביב לרעיון מוסרי ונסמך על מקורות המקרא לשם הסברה ופירושו. בתוכנו הוא כמדרשי חז"ל שדורשים על היסודות ומעלותיהם ועל יחס היסודות להתקרבות האדם לבורא, על העינוי המותר ועל העינוי האסור ועל התקלות שבאות על ידי מאכל ומשתה ושלוה נפרזה ועל הערך המוסרי של תוכחה וקבלת הרע שהיא הטובתו של האדם, ובתוך דבריו של פילון נכללים כמה מדרשי חז"ל.

פילון הולך לשיטתו שה אינו מקור הרע וסיבתו, והוא מביא בתוך כתביו מדרש קצר על מטרת היסורים שהקב"ה מביא על בני אדם, ובפרט על עם ישראל, ואף שמדרשו של פילון על היסורים הוא בחלקו מדרש סמלי מכך מקום דבריו הם כל כך קרובים בסגנונם המדרשי חז"ל, שלפי דעתי הוא מדרש בפני עצמו הבנוי על מדרשי ארץ-ישראל שפירין הכנים בתוך כתביו, וכן אנו יכולים לכנות את מדרשו "מדרש פילון על מטרת היסורים" שהוא בתוכנו זו לשונו: לאלה הזקיקים לתוכחה בגלל עונותיהם, התורה הקדושה מכנה את התוכחה בשם "עינוי". משום כך כתוב "ותענה" (בראשית ט"ו, ו) הפירוש: היא הוכיחה ויסרה אותה, כי דרבן חד ומועיר הוא לאלה ההיים בלי פחד ובשלוה, כמו שהיא תיעזת לסוסים שקשה לרסנם, מאחר שקשה להתגבר עליהם בשוט גרידה או ביד נוהגת, האינכם רואים את הצפוי לארה שאינם מקבלים תוכחה? הם גדלים נוכלים ושמנים הם מתפטמים, ונשמת רוחם היא התאוה והכה, ואז למרות רוחם ומזלם הרע הם זוכים בגמול המעציב של חוסר יראת שמים, הם מוכרזים ומוכתרים כמנצחים בהתחרות של כפירה בעיקר, יען כי בגלל זרם השפע שלהם הם חושבים את עצמם לאלהי כסף וזהב, המטבע, הפסולה, ושוכחים את ההווה האמתית, ומשה מעיד על זה בדבריו: "שמנת עבית כשית ויטש אלוה עשהו" (דברים לב, טו) (211).

מזה למדנו שרוב הרווחה, היא מקור הרע הגדול ביותר והוא חוסר יראת אלהים, ההיפך מזה, העינוי על פי התורה המוהיד את הטוב, השלום הדבר המצוין ביותר, התוכחה (212), לפי אותו העקרון היא קורא למצות, הסמל של החג הראשון,

ויבעט, יעני סמכו חז"ל את דבריהם שכרוב טובה אדם חוטא.

הרגום העי אינו בנוסח המסורה בהתחלת הפסוק אף שתוכנו אחד.

215. השחה חגיגה ט, ב: א"ל אליהו לבר הי הי וא"ל לרי אלעזר מאי דכתיב הנה

ובסגנונו מדרש ארץ-ישראלי, מטעם זה אביא דבריו במילואם ובלי שום קיצור, 214. ר' ספרו על האתר, פילון אינו מביא את התחלת הפסוק: "וישמן ישורון

„לחם עוני“ (דברים טז, ג). אף שכולנו יודעים שהחגים והימים הטובים גורמים לשמחה ולחדוה ולא לעינוי, ברור שהוא מרחיב את משמעות המלה שפירושה כעין מוכיח — כי רוב הדברים הטובים, החשובים ביותר, רגילים לביא כתוצאה מההתחרות התמידית ועבודה נמרצת. וחג הנשמה היא התשוקה לדבר הטוב ביותר ושלימות העבודה. וזהו שנצטוונו: מצות על מרורים יאכלו (שמות יב, ח) לא כתבלין, אלא מפני שההמון סובר שבזמן שהם אינם מלאים ותוססים בתאוות אלא גדורים ומצומצמים, הם נמצאים במצב של צער, שהשכחת התאוות היא המרירות, הוא מודיע שלשכל המקדם את ההתאמציות נהפוך הוא איתו דבר היא ענין של שמחה וחג.

ומטעם זה נראה לי שהחוקים ניתנו במקום שנקרא „מרה“, כי האי־צדק הוא נעים ומשא ומתן בצדק ובמשפט עבודה קשה היא. וזהו החק והמשפט האמתי. כאשר יצאו מתאוות מצרים אומר הכתוב „ויבאו מרתה ולא יכלו לשתת מים ממרה כי מרים הם, על כן קרא שמה מרה, וילונו העם על משה לאמר מה נשתה? ויצעק אל ה' ויורהו ה' עץ וישלך אל המים וימתקו המים שם שם לו חק ומשפט“ (שמות טו, כג-כה). „ושם נסהו“ ממשיך הפסוק, כי המסה ובחינת הנפש, הבלתי מבוררת תלויה בעבודה ובמרירות הנפש, כי קשה להחליט לאיזה צד יכריע כף המאזנים²¹⁶).

יש שמתעלפים ונופלים לאחור לפני שהקרב מתחיל, בחשבם שהעבודה היא קטיגור, ושאי אפשר לעמוד לפניו, וכמו יגיעים הם שומטים את ידיהם מתוך חילשה, ומחליטים למהר חזרה למצרים ולהתעלם בתאוות. ברם ישנם אחרים המתיצבים נוכח הפחדים והסכנות של המדבר עם כל הסבלנות ואומץ הלב, הם נוספים ללכת במלחמת החיים ושומרים על עצמם לבלתי להכשל ולהינצח. הללו תופסים עמדה חזקה נגד הכוחות הכופים שבטבע כדי שהרעב, והצמאון, הקור והחום, וכל אלה אשר על פי הרוב הם משעבדים את האחרים על ידי כוחם הרב, נעשים משועבדים להם.

ברם זו התוצאה באה לא על ידי עמל ובלתי עזר — הא על ידי עמל סתם אלא על ידי עמל ממותק, כמו שנאמר „וימתקו המים“. שם אחר לעמל שהוא מתוק ונעים הוא „עבודה מאהבה“ ושם אחר לעבודה שהיא מתוקה הוא געגועים. התשוקה והתמדה ואהבת הטוב ומתוך כך אל יפנה אף אחד עורף לעינוי כזה ולא

צרפתיך ולא בכסף בחרתיך בכור עוני מלמד שחזר הקב"ה על כל מדות טובות ליתן לישראל ולא מצא אלא עניות.

216. פילון מדמה בכמה מקומות את מדות האדם למאזנים.

יחשוב שים איש שמאחר ששולחן החג והשמחה נקרא בתורה "להם עוני" הכוונה לרע. ולא לתיעלת. לא כן. כי הנשמה המיוסדת ניוזנת על ידי חינוך בעיקרי (האמונה) וכל כך קדוש הוא לחם המצות. שהתורה צותה ששנים עשר לחמים בלתי נחמצים. וזה לחם הפנים כנגד שנים עשר שבטים. ישימו על שולחן הזהב שבמקדש. גם אסרה להביא שאור או דבש אל המזבח (ויקרא ב. יא) כי דבר קשה הוא (דבר שאינו נכון) להקריב קרבן כדבר קדוש עשוי מדברים של תענוגות גופניים או מזכירים גאית הנשמה הדומה להתעלות והתנשאות. לשאר שבעיסה כי לפי עצם טבעם הם חילוניים ובלתי מסוגלים לקדושה. והאם לא בלי כוונה מדבר הנביא הנקרא בשם משה ואמר: "וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך ה' אלהים (ארבעים שנה" לא נמצא בשבעים) במדבר למען ענתך לנסותך לדעת את אשר בלבבך התשמור מצותו אם לא ויענך וירעיבך ויאכילך את המן אשר לא ידעת ורא ידעון אבתיך למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם" וגו' (דברים יח. ח ביג).

מי הוא זה מחלל השם הסובר שהאלהים מביא את העינוי, או מבקש רע וגם שולח רעב — על אלה שאינם יכולים לחיות בלי מזון? כי האלהים הוא הטוב והוא סיבת הטוב. הוא המטיב, המושיע, המפרנס המביא הצלחה, הנותן ביד רחבה. והוא גרש את הרע מתוך הגבולות הקדושים, כי הגלה אדם וחיה מגן עדן²¹⁷ — המיטא הכבד של האדמה. נראה נא את הפירוש האליגורי, "ויענך", פירושו כאילו אמר "ויסרך" וכן תרגם השבעים "מוסר ה'" (משהי ג. יא) "ויוכיח אותך" "ויכנע אותך" ומעיד על זה מה שנכתב אחר כך: "ויאכילך את המן". אלהים אשר סיפק את המזון לא בדרך הרגיל מן האדמה, אלא בלי עמל ויסורים, בלי שימת עין של בני אדם. שלח הפעם מן השמים במעשה נס לטובת אזה הנצרכים לזה, ואיך יכולים אנו לומר שהוא האלהים. סבת הרעב והעינוי? ... ברם ההמון, העדר הפשוט שמעולם לא טעמו טעם חכמה, האוכל היחידי הטוב מכל טעמי מאכל, חושבים שאלה הניזונים על דברי אלהות חיים בסבל וביסורים, ומכירים מעט מאד שאלהים (הניזונים בדברי אלהות) מבליים את ימיהם באושר ובשמחה.

ועד כדי כך הוא דבר תועלת העינוי, שאפילו צורתו המשפילה ביותר — העבודת — נחשבת לטובה רבה. וזה תמצא בכתבי הקודש, כאשר יצחק המצטיין בדרך אה בנו עשו הכסיל, כתוב שם "ועל חרבך תחיה ואת אחיך תעבד" (בראשית

217. השווה תנחומא בראשית אות ו: כנגד ששה דברים שחיסר הקב"ה מאדם הראשון לאחר שחטא ואלו הן: זיו פניו וקומתו וחייו ופירות הארץ ונטרד מגן עדן וחמה ולבנה.

כז. ג) הוא פסק שזאת תועלת מרובה לזה הבוחר במלחמה במקום שלום. זה שלפי מבוכתו הפנימית וההתמרדות, מזוין כמו בכלי מלחמה. שישתעבד ויעשה לעבד וימלא את כל הפקודות שאיבה כובש עצמו יטיל עליו.

ומשום כך חושבני, אמר אחד מתלמידי משה ששמו איש שלום, ונקרא בלשון אבותינו "שלמה": מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו כי את אשר יאהב ה' יוכיח וכאב את כל בן ירצה (משלי ג, יא-יב) 217.

ובכן רואים אנו שהתוכחה והמוסר נחשבים לדבר טוב שעל ידי כך נתהוותה הברית של קרבות עם אלהים וכי יש יחוס יותר קרוב מקרבת האב לבן או של הבן לאב?

ברם כדי שלא יהא נראה שאנו מאריכים ביותר (במדרשנו) המאחד דבר בתוך דבר לכך אוסיף רק ראיה אחת ברורה ביותר מבין אלו שנזכרו מקודם כדי להראות שיש עינוי שהוא מעשה המדה הטובה מפני שיש לנו אזהרה כזאת: "כל אלמנה ויתום לא תענון, אם ענה תענה אתו" (שמות כב, כא-כב) ומה מובן הפסוק? האם מישוהו יכול להתענות מדבר אחר מאשר בעינוי? אם העינויים הם רק מעשים של רע ולא של דבר אחר. מיותר הוא לכתוב בתורה "ענה", דבר המוסכם שאף בלי שום תוספת (המלה) יהיה מובן לכל. אין ספק שכוונתו לומר: יודע אני שמותר להוכיח מישוהו על ידי מדה טובה וליסרו על ידי חכמה ומתוך כך אין אני סובר לגנות כל מיני עינויים. אם זה מעשה צדק ודין המיסר ומוכיח, אז אני מלא התלהבות לזה. ברם בשעה שהעינוי הוא מעשה כסילות ורע ולפיכך מזיק, אז אני פונה עורף אליו, ומאשים אותו כפי שראוי לו 218.

ראינו בסוף דבריו כשהוא מביא ראיה לעינוי המותר והמחייב כלקח חינוכי המיסר את האדם כדי להדריכו בדרכי החכמה הוא דורש מעין מדרש הלכי על שמות כב, כב "אם ענה תענה אתו", הבנוי על כפל הלשון בתרגום השבעים וכלסון בהערותיו על האתר כותב: ההוכחה בפסקות הללו תלויה, כפי שאנו מוצאים לעתים קרובות, על אי הבנתו של פילון את הביטויים המקראיים. והאמת שאין מדרשו של פילון תלוי בחסרון ידיעתו של הביטויים המקראיים. כי אם להיפך. המדרשים הארץ-ישראליים בשיטת ר' עקיבא לא פסחו על כפל הלשון כמקור לדרוש, מפני שכל מלה שנאמרה בתורה שאינה צריכה להבנת הענין לא ריקה היא אלא נכתבה כדי ללמוד ממנה. על "שלח תשלח את האם" (דברים כב, ז) אמרו במשנה 220): שלח תשלח את האם. שלחה וחזרה אפילו ארבע וחמש פעמים

218. לפי המסורה: וכאב את בן ירצה, וכנראה שהע' תרגם במובן שה' יכאב כל

בן שירצה. 219. על כנוס לשם חכמה, קנתיקסט.

הייב, שנאמר שלח תשלח את האם. על השב תשיבם (שם שם א) אמרו: החזירה וברחה החזירה וברחה אפילו ד' יה' פעמים חייב להחזירה. שנאמר השב תשיבם²²¹). וכן על "הוכיח תוכיח את עמיתך" (ויקרא יט, יז) דרשו: ומנין שאם הוכחתו ד' וה' פעמים חוזר והוכיח תלמיד לומר הוכיח תוכיח²²²). והרבה מאד כיוצא באלה. ופילון, שידע כי אכל תאכל (בראשית ב, טז) תורגם בשבעים כירישה שרא יבלע את מאכלו אלא שילעוס ויכסוס את האוכל, לא כאדם רגילה, אלא כאתליט. כדי להחליף כח, כי ידוע שהמאמנים את האתליטים מצווים עליהם שלא לבלוע במהירות את מזונם אלא ללעסו לאט כדי שיתמלאו כח²²³). דרש גם כאן לשון כפול: "אם ענה תענה": אם תענה את הארמנה בלי שום תכלית של תוכחה או ליסרה בעד דבר צודק, כי אם לענות אותה השם עינוי, זהו העינוי האסור. הרי שלפילון כפל הלשון מלמד על העינוי המותר. וכמדדשו של פילון נמצא במכילתא דרשב"י: "ענה תענה אחד המענה גופן במלאכה או לבן בדברים. או יכול אפילו ללמדן תורה וללמדן אימנות ת"ל תענה²²⁴). וכן פירש הרמב"ם: כל המקניטן או מכעיסן או הכאיב לבן או רדה בהן או אבד ממונן הרי זה עובר בלא תעשה וכל שכן המכה אותם או המקללן במה דברים אמורים בזמן שעינה אותן לצורך עצמו אבל עינה אותם הרב כדי ללמדן תורה או אומנות או להוליכן בדרך ישרה הרי זה מותר²²⁵). ודברי ר"ע ספורנו על האתר קרובים עוד יותר לדברי פילון. היינו שלא רק מותר לענות כדי לחנך אלא שזו מצוה: "אם כשתענה את היתום תהיה כוונתך לענותו בלבד, אבל אם תענהו ליסרו ולהטיב לו, אין זה אלא גמילת חסדים".

דברי פילון במאמרו על העינוי שבא לאדם כדי ליסרו ולחנכו ולקרבו אל ה' כיוס אב לבן, ושהאדם הוא בברית עם הקב"ה, הם בסגנון מדרשי ארץ ישראל. גם שם מדובר על ברית בין ה' וישראל שנעשה על ידי יסורין: נאמר ברית במלח ונאמר ברית ביסורין, מה ברית האמור במלח ממתקת כל הקרבן אף ברית האמור ביסורין ממרקין גופו של אדם²²⁶). וכן: אר"א בן יעקב צריך אדם להחזיק טובה להקב"ה בזמן שיסורין באים עליו. למה? שיסורין מושכין את האדם להקב"ה. שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח וכאב את בן ירצה²²⁷).

220. חולין פ"ב מג.

221. ב"מ פ"ב מט, וכל הסוגיא בגמ' שם ל ע"א וב'.

222. ספרא קדושים פ"ד.

223. דרשות אליגוריות א, צח.

224. מכרשב"י לשמות כב, כב.

225. ה' דעות פ"ו ה"י.

226. ברכות ה, א וראה ילקו"ש עקב, תת"נ. 227. תנחומא כי תצא, ב.

ובנוסח אחר: יהא אדם שמח ביטורים יתר מן הטובה, שאלו אדם בטובה כל ימיו אין נמחל לו מעון שבידו כלום, ובמה נמחל לו? ביסורין. ר' אליעזר בן יעקב אומר הרי הוא אומר (משלי ג, יב) כי את אשר יאהב ה' יוכיח וכאב את בן ירצה, מי גרם לבן שיתרצה לאב? הוי אומר זה יסורין²²⁸.

כשם שפילון דורש על "וישמן ישורון ויבעט", שמתוך אכילה ושתיה הם מורדים בה, כן דרש הספרי באריכות "לפי שבען הן מורדין", וזה היה הטעם של המרידה בדור המבול, בדור ההפלגה ובאנשי סדום, ובדור המדבר ובעשרת השבטים²²⁹. וכן דרש הספרי באריכות על דברים ה, יא "השמרו לכם פן יפתה לבבכם": אמר להן הזהירו שלא תמרדו בהקב"ה, שאין אדם מורד בהקב"ה אלא מתוך שביעה שנאמר פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת, ובקרך וצאנך ירביון וכסף וזהב ירבה לך, מהו אומר אחריו? ורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך (דברים ח יב'יד)²³⁰. ופילון כותב שאלה האנשים החיים בשלוח ובשובע עושים את הכסף ואת הזהב לאלים, הם חושבים שהם בעצמם אלים, וכשבא עליהם רע הם אומרים שה' הוא סיבת הרע, ואינם מכינים שכל מה שעושה ה' הוא כדי ליסרם, לחנכם ולקרובם לאביהם שבשמים, ואנשים כאלה הם הם הרוצים לחזור התאות מצרים, דבריו הם בתוכנם מדרש חז"ל על שמות כ, כ "לא תעשן אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם". כלסן על האתר²³¹ כותב שפילון כיוון הפסיק זה, אבל דברי פילון מכוונים יותר למדרש על הפסוק הזה: "לא תעשן אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשן כדרך שבני אדם נוהגין ליראותיהן, כשטובה באה עליהם מכבדין ליראותיהן שנאמר (חבקוק א) על כן יזבח לחרמי ויקטר למזמרתו כי בהמה שמן חלקו ומאכלו בריאה, וכשהפורענות באה עליהן מקללין ליראותיהן, שנאמר (ישעיה ח) והיה כי ירעב והתקצף וקלל במלכו ובאלהיו ופנה למעלה, אבל אתם תהיו נותנים הודיה על הטובה ועל הרעה, שכן דוד אומר (תהלים קטז) כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא, צרה ויגון, אמצא ושם ה' אקרא, וכן איוב אומר ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך (איוב ב) על מדה טובה ועל מדת פורענות — — וצריך אדם להיות שמח ביסורין יותר מן הטובה שאפילו אדם בטובה כל ימיו לא נמחל לו עבירות שבידו, ובמה נמחל לו? ביסורין. ר' אליעזר בן יעקב אומר הרי הוא אומר מוסר ה' בני אל תמאס ולא תקוץ בתוכחתו כי את אשר יאהב ה' יוכיח וכאב את בן ירצה (משלי ג) מי גרם לבן זה לרצות את אביו? הוי אומר זה יסורין²³².

228. מדרש תנאים לדברים ה, ה.

229. ספרי האזינו, ש"ח.

230. ספרי עקב, סג.

231. על כנוס לשם חכמה, קס.

הרי מדרש זה כולל כל דברי פילון, שיש בני אדם שעושים את הכסף ואת הזהב כאלהים ומתאוונים כשפורעניות באה עליהם. ואינם יודעים שה' אינו סיבת הרע, רק שהחלק המר הבא עליהם הוא כדי ליסרם ולרצותם לה'. כעין מדרש זה על "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב" דרש פילון בעצמו במקום אחר. שבדרך סמל הוא משמש אזהרה שלא לעשות את הכסף והזהב לאלהות²³². פילון שואל: איך יבא האדם למדרגה זו, שהחלק המר שבחיים ימתק, כמו שנאמר בדרך סמלי "ויווררו ה' עץ וישלך אל המים וימתקי המים" (שמות טו, כה). ותשובתו: על ידי עבודה מאהבה. וממש כשם שפילון קורא את המדרגה העליונה עבודה מאהבה, היינו שהאדם מקבל את התוכחה והייסור מה' באהבה. כך משתמשים מדרשי חז"ל בבטוי "יסורין מאהבה": אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנאמר נחפשה דרכינו (איכה ד) פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה. שנאמר (תהלים צד) אשרי הגבר אשר תיסרנו יה'. תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם. שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח²³³.

המדרש הסמלי של פילון על "לחם עוני" ועל "ומצות על מררים יאכלתו" מובנים ביותר על פי פירושי בדרך סמלי שמות יב, ח²³⁴. לפי דבריו, שאור זה סמל של גאות, ומצה של ענות, ומפני זה המצות עוני לפילון, זהו הלחם של האיש העובד את ה' מאהבה. דברי פילון בענין זה מזכירים לנו את דברי חז"ל: "גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאיר שבעיסה²³⁵". ולפי הוזהר מצה היא, סמל היצר הטוב, וחמץ סמל היצר הרע²³⁶.

חשיבות מדרשו של פילון על העינוי והתוכחה, אינה כל כך בזה שכמה מפירושו על פסוקי התורה נמצאים במדרשים הארץ ישראלים. עיקר חשיבותו היא שהרעיון בדברי פילון, וגם הדרך שבה הוא מקשר את הפסוקים בתורה מעידים על מדרש אלכסנדרוני שנדרש כעין מדרשי חז"ל. אף הוא מפרש, כאמור, את השאור והמצות בדרך סמלי ואומר: ומן הראוי לציין זאת, שהשאור והחמץ מתרומם, בזמן שהבלתי חמץ הוא נמוך. כל אחד מאלה הוא סמל של מיני נשמות, אחד יהיר ומלא שחצנות, והשני הוא בלתי משתנה ומתון.

232. תנחומא יתרו, טז וראה גם מכילתא יתרו, י.

233. על החוקים המיוחדים א, כב.

234. ברכות ה, א וראה ילקוט ש עקב ח, תח"ג.

235. שו"ת, שמות א, טו, וכן בחוקים המיוחדים א, רצב.

236. ברכות יז, א.

237. זוהר שמות א ע"א.

מדרשי הביאורים על התורה

מאת שמואל ק. מירסקי

א. ההבדל בין מדרשי ביאורים למדרשי דרשות

הספרות המדרשית בכללותה מתחלקת לשני סוגים ראשיים: (א) מדרשי הביאורים (ב) מדרשי הדרשות. על הסוג הראשון נמנים: בראשית רבה על הספר בראשית, מכילתא על הספר שמות, ספרא על הספר ויקרא, ספרי על הספר במדבר וספרי על הספר דברים. ועל הסוג השני נמנים בעיקר: מדרש תנחומא והפסיקתא. המדרשים שמות רבה בחלקו, במדבר רבה בחלקו, ודברים רבה הם מסוג תנחומא.

בית היוצר של מדרשי הדרשות היה בית-הכנסת, בו דרשו בשבתות ובימים טובים מיד לאחר קריאת ההפטורה. הדרשות היו בעיקרון משני סוגים: (א) דרשות הפתיחה היינו שהדורש פתח בפסוק לקוח על פי הרוב מן הכתובים, פירשו ופיתח את דרשתו על נושא מסוים, שאנו יכולים לעמוד עליו רק לאחר קריאת הדרשה בשלימותה בעיון, ובסופה הגיע לפסוק שהיה ראש הסדר.

מבחינת הצורה הספרותית לא קשה איפוא לעמוד על כל דרשה ודרשה מסוג זה כיחידה בפני עצמה. הפסוק שהוא ראש הסדר, ועל פי הרוב רק תחילתו, נכתב בתור שם הסדר, ומיד אחרי זה בא הפסוק ששימש פתיחה לדורש בלשון: "זה שאמר הכתוב" (בראשי תיבות: "זה"כ) או בארמית: "הדא הוא דכתיב" (בראשי תיבות: "הה"ד) או במלה אחת: כתיב. בסופה של הדרשה חוזר הפסוק שהוא ראש הסדר, לעיתים קרובות בלשון: הוי וכו', היינו הוה אומר. מכיוון שרק בסופה של הדרשה יש להבין את המחשבה בתחילתה.

הסוג השני של הדרשה מתחיל במלים: "ילמדנו רבינו" או: "הלכה". דרשה זאת פותחת בהלכה בצורת שאלה ותשובה ועוברת לנימוקה האגדי של ההלכה ומפתחת אותו מענין לענין באותו ענין, היינו הנושא הלקוח מענין הקריאה. אילו היתה נשמרת צורה זאת בספרי המדרש בכ"י ובנדפסים כי אז אפשר היה להבחין בין מדרש של דרשות, שאין בו ביאורים על פסוקי התורה כסדרם, כי אם דרשות על הפסוקים ששימשו ראשי הסדרים, במקומות שהיה נהוג בהם המחזור בן שלש שנים, או שלש שנים ומחצה, בקריאת התורה, לבין מדרש של ביאורים הנותן פירושים הלכתיים או אגדתיים לפי עניניו של הספר שעליו בנוי המדרש, על פי סדר הפסוקים. עכשיו שלא נשמרה צורה זאת בשלימותה בכ"י

ובעיקר לא בספרים הנדפסים קשה לאדם למצוא את ידיו ורגליו במדרשים. ודרושה הבחנה דקה כדי לעמוד על ראשי וסופי הדרשות ולהבחין בין הסדרים, שעליהם בנויות הדרשות ופרשיות השבוע כפי שנסדרו בדפוס, וביחוד בין מדרש כל הדרשות לבין מדרש של ביאורים.

הקדמונים שהבחינו יפה בין סוגי המדרשים כתבו על כך במפורש אבה פירושיהם צריכים פירוש. כלשון הראב"ד סמוך לראש פירושו לספרא: "כל מקום שמנו חכמים מנין צריך מנין למניניהם וכל שיעוריהם צריך שיעור לשיעוריהם" וכו'. בעל ה"ג מונה סמוך לסוף ספרא, לאחר שהוא מזכיר את כל ספרי המקרא וספרי המיטנה והתוספתא, את ספרי המדרש: "ותשעה דבורים תורת כהנים וארבעה מדרש סופרים ספרא וספרי שהן ארבעה ספרי ואלו הן בראשית רבה ומכילתא דואלה שמות וספר וידבר ואלה הדברים וכולהו פירושם בתורת כהנים" (ו. ר"ג אפשטיין-) כתב: "מה"ג אי אפשר ללמוד כלום, מפני שנוספו בו כניה דברים מן הגליון", ואני תמה, וכי מפני שהלשון קשה ודורשת בירור ואולי תיקון אי אפשר ללמוד מכאן כלום? מפיסקא זו המופיעה בשני הנוסחאות של ה"ג אנו שומעים ידעתי הרבה דברים. ראשית אנו שומעים שבעל ה"ג כלל בראשית רבה עם מכילתא וספרי כמדרשי ביאורים על התורה. שנית אנו שומעים שבעל ה"ג קורא למדרשי הביאורים בשם "מדרשי סופרים", ובשם הזה יש גם משום תיאור תכנם וענינם וגם משום תיאור בית היוצר שלהם והמקומות שנשתמשו בהם לאחר שנוצרו. בה"ג פותח בתורת כהנים הנחלק לתשעה דבורים. וכך מחולק הספר גם לפנינו. אין צורך להסביר מפני מה פתח בו תחילה שכן כך היה סדר הלימוד כמפורש במדרש תנחומא המובא ב"אפא ביתא דאור זרוע": "ובתר כן מה? שניה סדרים, ואחרי כן תורת כהנים". ואח"כ הוא מזכיר ארבעה מדרשי סופרים, וכנראה כדי להסביר את השם מדרש סופרים הוא כותב: ספרא וספרי, ביטוי המצוי בש"ס. נמצאנו למדים מכאן דבר חשוב והוא שהשם ספרא וספרי נטבע על יסוד השם סופרים (ו). ואחרי כן הוא מפרש את המונח ספרי (ברבים) שכולל ארבעה ספרים ומונה אותם "בראשית רבה ומכילתא דואלה שמות וספר וידבר ואלה הדברים". אין לדעת בבירור גמור אם כוונתו במלים: "ומכילתא דואלה שמות" למכילתא שלנו, היינו שהוא משתמש כבר בשם מכילתא כשם

1. ה"ג ד"ה, קמ"ב ע"ב וד"ב 633—634.

2. מביאות לספרות התנאים, 546.

3. ולזה יש להשוות את דבריו הידועים של רש"י באגרתו (מהדו' לוינ' 39): "וספרא וספרי דראשי דקרא" וכו' השם ספרא וספרי יובן מתוך כך כנסמך למדרש סופרים וכשם נדף לו. הכפר הראשון שפתחו את הלימוד בו נקרא ספרא ושאר ספרי המדרש, ספרי (ברבים).

פרטי למדרש על שמות או שכוונתו למכילתא (ל' קמוצה) בל' רבים ומוסב על כל הספרים: היינו גם על במדבר ודברים. לפי האפשרות הראשונה כוונתי במלים „וספר וידבר“ לספרי על במדבר. ולפי האפשרות השניה כוונתי לספר החומש וידבר (במדבר). שתי האפשרויות שקולות אף שהשניה נראית לי יותר. את המלים: „וכלהו פירושם בתורת כהנים“ נראה לי שיש לקרוא: וכלהו פירושים כתורת כהנים. (זוהי גם השערת גריץ מובאה במאמרו של ר' ישראל לוי, קטעים ממשנת אבא שאול, מסלות לתורת התנאים, עמ' 96). בה"ג ד"ב כתוב: „פירושין“. יאם נכונה השערה זו רצונו לומר שכל אלה הספרים הם מדרשי פירושים כמו תורת כהנים שהזכיר בראשונה.

הרמב"ם בהקדמתו ל„משנה תורה“, האחר שהוא מכאר את טיבה של הגמרא, כותב: „יחברו חכמי המשנה חיבורים אחרים לפרש דברי התורה. רבי הושעיא תלמידו של רבינו הקדוש חיבר ביאור ספר בראשית ורבי ישמעאל פירש מאלה יבמות עד סוף התורה והוא הנקרא מכילתא. וכן ר' עקיבא חיבר מכילתא, וחכמים אחרים אחריהם חיברו מדרשות. והכל הובר קודם הגמרא הבבליית“. כנראה שדברי בה"ג היו לו לעינים ולפיכך כתב: „רבי הושעיא תלמידו של רבינו הקדוש חיבר ביאור ספר בראשית“, היינו בראשית רבה, ולכל שאר מדרשי הביאורים על התורה קרא מכילתא. אולי יש בזה חיזוק לאפשרות השניה שהזכרתי למעיה. עד ימתי השיטות של רבי ישמעאל ורבי עקיבא ועד כמה שהן משתקפות במדרשי ההלכה שבידינו ידובר להלן ואילו כאן אין לנו אלא לראות שהרמב"ם יצא בעקבות בה"ג יכלול בראשית רבה ביחד עם שאר מדרשי ההלכה שהם ביאורים על התורה וקראם: מכילתא, ובמלים: „וחכמים אחרים אחריהם חיברו מדרשות“, נתכוון כנראה, למדרשי הדרשות.

ב. בעיות

הרבה שארות נשארו תלויות בבית מדרשם של חוקרי מדרשי ההלכה בימינו. אמנה את העיקריות שבהן:

א. האם מדרשי ההלכה שבידינו (מכילתא ספרא וספרי) הם הם מדרשי ההלכה הנזכרים בשמות ספרא וספרי בגמרא. (שכן מכילתא כסם מדרש ההלכה ער שמות אינו נזכר בגמרא)?

ב. האם שתי השיטות של רבי ישמעאל ורבי עקיבא במדרש התורה נישתקפות במדרשי ההלכה שבידינו עד כדי שנוכל להחליט על כל ספר מבית מדרשו של מי יצא, והאם סני המדרשים על שמות (מכילתא דרבי ישמעאל

ומכילתא דרשב"י) והספרי וספרי זוטא מעידים על שני בתי מדרש אלה.
 ג. מי היו עורכיהם האחרונים של מדרשי ההלכה שבידינו?
 ד. מהי כוונת הרמב"ם בספרא ובספרי ובמכילתא?
 רמ"ש (י) ורד"צ הופמאן⁴) הראו על המקימות שבהם נזכרות בבבלי
 ובירושלמי דרשות בשם תני ר' ישמעאל ותני דבי ר' ישמעאל, בין אלה שיש
 למצוא להם מקבילים במדרשי ההלכה שבידינו ובין אלה שאין להם מקבילים
 באלה הספרים והסיקו ששיטותיהם של ר' ישמעאל ורבי עקיבא במדרש התורה,
 השונות זו מזו בכמה דברים. משתקפות במדרשי ההלכה שבידינו, והאחרון הגדיל
 בסביעת ייחוסם של הספרא והספרי על דברים לבית מדרשו של ר' עקיבא ואין
 צריך לומר את המכילתא דרשב"י (שכן רשב"י תלמידו של ר' עקיבא היה) וכן
 ספרי זוטא. ואת הספרי רבמדבר לבית מדרשו של רבי ישמעאל, ואין צריך לומר
 את המכילתא על שמות הנקראת על שמו. מכילתא דרבי ישמעאל. מסקנות אילו
 מיוסדות בעיקרן על הסתמות שבמדרשים אלה המתאימות מבחינת ההלכה והסיגנון,
 לבית המדרש שאריו הוא מיוחס. ועל שמות התנאים הנזכרים במדרשים אלה, אם
 הב תלמידו רבי ישמעאל (דבי רבי ישמעאל) או תלמידו ר' עקיבא, אשר לעריכתו
 הסופית של הספרא קיבל הופמן את דעתו של מלבי"ם, שר' חייא הוא עורכו.
 מסקנה זו מיוסדת, כפי שהתחיל המלבי"ם בהקדמתו לספרא להוכיח, והמשיך הופמן
 בתוספת ראיות. שסתמות ספרא נזכרות במקומות אחרים בשם תני ר' חייא. ר"ח
 אלבעק במחקרו על מדרשי ההלכה⁵) בא לידי מסקנות הפוכות מאילו של רד"צ
 היפמן. לדעתו לא נודעו מדרשי ההלכה שבידינו, כצורתם וכהיותם הבבלי
 ולירושלמי, ואין לתת סימנים במדרשי ההלכה שבידינו, איזה יצא מבית מדרשו
 של רבי ישמעאל ואיזה מבית מדרשו של רבי עקיבא, אף על פי שניתן להכיר
 בהם הבדלי שיטה בתוכן ובצורה. רי"נ אפשטיין⁶) נקט בשיטתו של רד"צ הופמן
 והוסיף ראיות לראיותיו. יש לציין גם מחקרו של ר"א עפשטיק⁷) ואת מחקריו
 שר' רא"א פינקלשטיק⁸).

4. מבוא למכילתא.

5. מסלות לתורת התנאים, לחקר מדרשי התנאים (תרגום מגרמנית לעברית מאת או"ר) תל-אביב תרפ"ח.

6. אונטערזוכונגען איבער די הלכישן מדרשים, אקדמיה פארלאג, ברלין 1927.

7. מביאות לספרות התנאים (הופיע לאחר פטירתו ע"י תלמידו רע"צ מלמד), הוצ' ספרים ע"ש י"ל מאגנס ירושלים, חברת דביר תל-אביב, 1957, ח"ג, עמ' 501—746.

8. ר"א עפשטיין נגע בשאלת הספרא והתלמוד הבבלי הספרי והתלמוד הירושלמי בספרו "מקדמוניות היהודים" חיצן תרמ"ז, עמ' 50—56.

9. סטודיעס אין די תנאים מדרשים, פרוסידינגס אמריקען אקאדעמי פור דשזואיש

הואיל, וכאמור, השאלות הינן עדיין בגדר תלויות ועומדות. אכונן במיוחד את מחקרי זה לשתי המכילות שבידינו, ואגע רק לפי הצורך בשאר מדרשי הביאורים על התורה.

ג. מכילתא דרבי ישמעאל והתנחומא על שמות

ר"ג אפשטיין כותב שהראשון שקרא למכילתא שלנו בשם מכילתא דרבי ישמעאל הוא רב שמואל בן חפני, חותנו של רב האי גאון⁽¹⁰⁾. הציון: "מכילתא דרבי ישמעאל" המופיע בתנחומא בא (בנדפס סי' ה), אף על פי שידוע ונוכר על ידי חוקרי מדרשי ההלכה, לא נחשב למקור חשוב שיש לעמוד עליו ולחקור על זמן הופעתו בתנחומא. ולדעתי יש בציון זה לא רק חשיבות מיוחדת לגבי יחוס המכילתא שלנו לרבי ישמעאל אלא גם לחקר המכילתא גופה. ציון זה מופיע לא רק בתנחומא הנדפס⁽¹¹⁾ כי אם גם בכה"י. אציין בזה את כל שינויי הנוסח החשובים במבוא מן המכילתא דרבי ישמעאל בתנחומא לשמות לפי כ"י קמבריג', שבובר לא השתמש בו ורק הזכיר את מציאותו במבואו⁽¹²⁾.

כבר העיר ר"ש בובר שהתנחומא לשמות בנדפס הוא ה"למדנו" לשמות שהיה לפני בעל "הערוך" כמו שהוא לפנינו. התנחומא לשמות במהדורתו אינו כילל דרשית "הלמדנו", וברור שהוא מאוחר לתנחומא על שמות שבנדפס. על עצם התיאור: "הקדום והישן" שכתב בובר על שער התנחומא במהדורתו כבר ערערו בשעתו⁽¹³⁾. ואני הוכחתי⁽¹⁴⁾ ששתי המהדורות (זו שבנדפס וזו של בובר) אינן

ריכורטש, כרך 6 (1904—1905 עמ' 189—228); פרולוגומינא טו ען עדישון אוף די ספרי אן דיוטירונומי, פרוסידינגס (1931—1932) עמ' 3—42; אימפרוד רידינגס אין די ספרי, פרוסידינגס (1932—1933) עמ' 43—51; מכילתא ענד איטס טעקסט, פרוסידינגס (1933—1934) עמ' 3—54.
10. ב"מרכל אלי אלתלמוד שלו, בקטע שפירסם קרלי, זכרון לאברהם אליהו (הרכבי) 163, שו' 18—20; [ואלבר] יתא וכו' [כמא] משנה ר' חייא ומשנה ר' הושעיה ומשנה ר' אליעזר בן יעקב ומכילתא דר' ישמעאל" וכו', ראה "מכילתא וספרי בספרי הרמב"ם", תרביץ שנה ה, עמ' 112.

11. ר"ש בובר, מבוא לתנחומא, עמ' 14 הע' ה, מציין שבשתי ההוצאות הראשונות של התנחומא הנדפס, וכן בכה"י, הופיע לא רק הציון: ממכילתא דרבי ישמעאל אלא גם מספר הפרשה וההלכות שבאותה פרשה במכילתא, ורק מן ההוצאה השלישית של התנחומא, נפס מנטובה נשמט כל זה.

12. מבוא, דף פ. תיאור כה"י הוא מוסר שם לפי מה שקיבל מאת "שלמה בן מאיר."

המכונה פראפעסטאר Dr. S. M. Schillen Szipessey

13. ר"א עפשטיין, קדמות התנחומא, בית תלמוד, ה, עמ' 7—23, הוספות למאמר קדמות התנחומא שם, עמ' 53—55; רא"ה וייס, "מדרש תנחומא", שם עמ' 37—46; שם עמ' 71—78; ר"ש בובר, מענה רך, שם, עמ' 153—158.

14. סורא, כרך ג, עמ' 93—119.

ענין לקדימה ולאחר בזמן כהלך כי אם לשינויי מקום. היינו שהמהדורה שבנדפס נסדרה בבבל וזו של בובר נסדרה בארץ ישראל. ומכל מקום חייב היה אף בובר להודות שהתנחומא לשמות בנדפס קדומה לזו שבמהדורתו. כל המובא מן המכילתא דרבי ישמעאל בתנחומא במהדורה שבנדפס (היינו הבבלית) אינו מועתק מן המכילתא שלנו כי אם מנוסח קדום של המכילתא המיוחסת לרבי ישמעאל. המעתיק מן המכילתא לתוך התנחומא נתכוון לתת חומר מתוך מדרשי-הלכה זה לדורש, ומתוך השוואה עם המכילתא שבידינו יש לעמוד על גופי נוסח המכילתא כפי שהובאו שם מן המקור הקדום.

כך כתוב בכ"י קמבריג':

"ממכילתא דר' ישמעאל. וידבר יי אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר. לא היה הדבר אלא למשה בלבד ומת'ל אל משה ואל אהרן כשם שהיה משה כלול לדברות כך אהרן. ומנין שלא דבר עם אהרן דכתו' ייהי ביים דבר יי אל משה בארץ מצרים. למשה ולא לאהרן. אף כאן למשה ולא לאהרן. ומפני מה לא דבר עם אהרן בשב' כבודו של משה. א"כ נמצאת ממעט כבוד אהרן. לא שניהם שוים. וכן אתה מוצא כל מקום ששנים במקום א' שניהם שוים שני' ביום עשות יי אלהים ארץ ושמים שניהם שוים. כבוד את אביך ואת אמך שניהם שוים. ויהושע בן נון וכלב בן יפנה שניהם שוים. ימשה ואהרן שוים".

בנדפס: "וכי לא היה הדבור", וכבר נתקשו בפירוש המלים הללו. עי' גם "עץ יוסף", ובכ"י: "לא היה הדבר". במכילתא 15: "ששם שהיה משה כלל לדברות ינתקשו בזה ובכ"י: "כשם שהיה משה כלול לדברות", וכן בתנחומא הנדפס. בתנחומא הנדפס: "לא ששניהם שוים ובכ"י: "לא שניהם שוים", וזו גרסא מיושרת. בנדפס: "כל מקום ששניהם במקום אחד שניהם שוים", ואין לזה מובן שהריהו מדבר על כל המקומות ששנים במקום אחד ולא על משה ואהרן. ובכ"י: "כל מקום ששנים במקום אחד שניהם שוים". בסיף הפיסקא בנדפס: "ומשה ואהרן שניהם שוים", ובכ"י: "ומשה ואהרן שוים". כל הפיסקא מקוצרת מן המכילתא. ויתכן גם שהמכילתא שבידינו נתארכה מניסח מקוצר יותר.

המשך

"בארץ מצרים. חוץ לכרך. וכן אתה מוצא שהא נמצאת שכינה במצרים שני' יאמר אליו משה כצאתי את העיר אפרש כפי אל יי' למה שהיתה ארץ מצרים מליאה גילולים וכך כתב בארץ מצרים ילא בתוך מצרים. ולמה נמצאת שכינה במצרים, לדמדך עד שלא נבחרה ארץ ישראל היו כל הארצות כשירות לדביר

15. אני מעתיק לפי מהד' הרביץ הבין. ומציין את מספר העמ' לפי מהד' זו עמ' 1.

משנבחרה ארץ ישראל נפסלו כל הארצות. עד שלא נבחרה ירושלים היתה כל ארץ ישראל כשרה לדבור, משנבחרה ירושלים נסתלק הדבור מארץ ישראל. עד שלא נבחר בית העולמים היתה ירושלים ראויה לשכינה, משנבחר בית העולמים יצתה ירושלים דכתיב כי בחר יי' בציון איויה למושב לו. ואומ' זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי איויתה. עד שלא נבחר אהרן היו כל ישראל ראויין לכהונה שנאמ' ברית מלח עולם הוא. משנבחר אהרן נפסלו ישראל שנא' היתה לו ולזרעו אחריו וגו'. עד שלא נבחר דוד היו כל ישראל ראויין למלכות משנבחר דוד יצאו כל ישראל שני' הלא לכם לדעת כי יי' אלהי ישראל נתן הממלכה לדוד על ישראל לעולם לו ולבניו ברית מלח. ולמה נדבר עם הנביאים בחוצה לארץ. בזכות אבות שני' כה אמר יי' קול ברמה נשמע וכתיב מנעי קולך מבכי, ואף בחוצה לארץ לא נדבר עם הנביאים אלא במקום טהור, שכן אתה מוצא בדניאל ואני הייתי על איבל אילני. וכן ואני הייתי על יד נהר הגדול הוא חידקל. וכן יחזקאל אומ' ואני בתוך הגולה על נהר כבר זה חידקל. משנדבר עמו בחוצה לארץ היה מדבר עמו בארץ שני' קום צא אל הבקעה ושם אדבר איתך.

בנדפס: "משנבחר דוד יצאו כל ישראל שנאמר לא לכם ולנו לבנות בית האלהינו כי אנחנו יחד נבנה לה' אלהי ישראל". פסוק זה אינו מן הענין, וגירסת הכ"י נכונה. וכן במכילתא ובילקוט. ר"ל גינצבורג השווה פתיחה זו של המכילתא למשנה במאמרו "על היחס שבין המשנה והמכילתא" (16) וקיבל דעת בעל "זית רענן" לירקוט שמעוני על התורה (רמז קפז) הרואה את המכילתא כחולקת על המשנה סוף זבחים. בניגוד לדעת רמא"ש ב"מאיר עין" למכילתא. בגמרא (ז) הובאה ברייתא שבה חלקו ר' יהודה ור' שמעון בפירוש המלים "מנוחה" ו"נחלה" דשנויה בספרי (17), ותנא דבי ר' ישמעאל ור' שמעון בן יוחאי השונים אחרת מאשר בברייתא שבספרי, ושוב מביאה הגמרא (שם ע"ב) תנא דבי ר' ישמעאל כר' שמעון בן יוחאי, ונותנת סימן לדבר: "משכי גברא לגברי", ובצדק העיר ר"ל גינצבורג: "ואולי מה שאמרו שם בגמרא תנא דבי ר' ישמעאל בדבי ר' שמעון" — — כווננו לדברי המכילתא (=תנא דבי ר' ישמעאל) שלפנינו שיש מהתנאים של בית מדרשו של ר' שמעון ששנו משנתם בהסכם למכילתא שלפנינו — — ויש מהם שאמרו שהמכילתא היא בהסכם למשנה". אבל הגירסא שהוא

16. קובץ מדעי לזכר משה שיר, ניו יורק תש"ה, מעמ' 57 ואילך.

17. זבחים קיט, א.

18. ספרי לדברים פ"ס, טו.

19. והראה על דעת רד"צ הופמן במאמרו "מדרשי הלכה" (ראה לעיל) שהעיר על כמה מקומות בבבלי שנוכר בהם תנא דבי ר' ישמעאל בדבי ר' שמעון, והוסיף חילוק נס' א

מציע שם במכילתא אין לה לדעתי כל יסוד ואין לה שום סיוע מן הגירסות השונות ולפיכך נראה לי שהגירסא שלנו היא הנכונה והיא המאושרת ומקוימת גם מן התנחומא. וזו היא ששימשה מקור להרמב"ם בפרק ה' מהלכות בית הבחירה. הלכות טו"ט. ועוד נראה לי שהשם "מכילתא דארץ ישראל" שניתן לה למכילתא זו, כידוע לנו מתשובת רב האי גאון²⁰), בא לה גם מהמת פתיחתה בענין ארץ ישראל, ולא רק מפני שהיתה מצויה בארץ ישראל.

המשך

"החדש הזה ראש חדשים. ר' ישמעאל אומ' הראה לו את הירח בלילה ואמ' לו כזה אתם רואים וקובעים בו הלכה לדורות ולמד להם מולד לבנה ואמ' יתם עד עכשו הייתי מעבר את השנים והרי כבר מסרתי לכם. מעכשו התחילו למנות. הזה. זה ניסן ואין אחר. מתשרי. כתו' בו חג האסיף תקופת השנה, ללמדך חדש שיש בו חג וקריו אסיף ותקופת השנה יוצאה בו יקריו שביעי, ותשרי הוא שביעי. החודש הזה. זה ניסן. זכר לדבר בחדש הראשון הוא חדש ניסן. והוא ראש לשנה וראש הרגלים דכתבו בתחילה חג הסוכות וחג השבועות וחג הסוכות".

בנדפס: "וקובעים כן" "הלכה לדורות" ובכ"י: "וקובעים בו הלכה לדורות".

בנדפס: "החדש הזה זה ניסן ואין אחר ניסן", ואין לזה מובן אלא לענין עיבור ניסן בניסן²¹). ובכ"י: "זה ניסן ואין אחר" היינו, זה ניסן. שהוא ראש חדשים ולא חדש אחר. בנדפס: "מתשרי, וזו לא לשון המכילתא. ובכ"י: "מתשרי", היינו שלומדים את זה מתשרי. ר"ח אלבעק-- מציון שבראשי השנה ז. א. דנים אמוראים בענין זה ולא הביאו את המכילתא. אבל מזה אין להוכיח על קדמות או איחור המכילתא שכן גם על ספרא וספרי²²) כותב רש"ג: "וספרא וספרי נמי לאו מתחילה פשטי ברבנן. כותיה דמשנתינו. דמשעת תקנוה פשטא, אלא קלי קלי²³".

מכאן ועד סוף ההעתק מן המכילתא בתנחומא אציין רק את ראשי הפיסקות שבתנחומא בהשוואה למכילתא ואעיר על שינויי הגירסא החשובים בכ"י מבנדפס. הפיסקא: "ויהי בהצי הליהה" במכילתא. מסכת דפסחא. פרשה יג. מובאת בתנחומא סתם המכילתא: "וצרו חלקו. הפיסקא: "ויי' הכה כל בכור" נתקצרה מן המכילתא. הפיסקא: "מבכור פרעה" הובאה בתנחומא הנדפס בזה"ל: "מבכור פרעה הוא גשתייר מכל הבכורות לקיים מה שנאמר בעבור זאת העמדתך ובעל

20. תה"ג סי' רכט.

21. סנהדרין יב. ב; ברכות י. ב.

22. אונסערזוכונגען עמ' 92.

23. להלן ידובר על מה שנכלל באלה.

24. אנרש"ג (ניסח צרפתי) עמ' 41—42.

צפון נשאר מכל אליליהן להטעותן בו לקיים מה שני משגיא לגויים ויאבדם".
 ובכ"י: "מבכור פרעה הוא נשאר מכל הבכורים לקיים מה שני משגיא לגויים
 ויאבדם". זהו קצור מן המכילתא. השוה עמ' 3. בפסקא: "ויקם פרעה" (מכילתא
 עמ' 44) נפלה בהוצאות המאוחדות של התנחומא טעות: "יכול על ידי שדה ושדות"
 ובכ"י, וכן במכילתא ובדפוס"ר של התנחומא: "יכול על ידי שרים ושרות".

בראש הפיסקא: "ויסעו בני ישראל מרעמסס" כתוב בכ"י "פרשתא יד, כו
 הלכות". בדפוס"ר: "פרשתא יד, הלכות כו". ובכל ההוצאות שמדפוס מנטובא ואילך
 נשמטו מלים אלו, והכוונה שהפיסקא דלקמן הועתקה מן המכילתא (מסכת דפסחא)
 פרשה יד. במכילתא שלנו אין חלוקת הפרשה להלכות, אף זו עדות להעתק ממכילתא
 קדום.

בראש הפיסקא: "ויאמר ה' אל משה" כתוב בכ"י: "פרשתא טו, הלכות כה".
 וכן בדפוס"ר ונשמט מכל ההוצאות האחרות, כדלעיל. בנדפס נפלו בפסקא זאת
 טעויות אחדות. שם: "זאת חקת התורה ויקחו אליך פרה כלל, אדומה פרט". בדפוס"ר
 נשמטה בטעות המלה כלל אחרי זאת חקת התורה, וכך כתיב שם: "זאת חקת התורה
 וגומ' ויקחו אליך פרה פרט", ובכ"י נשמטה ג"כ המלה כלל אך נוספה בין השורות, וכך
 כתוב שם: "זאת חוקת התורה כלל ויקחו אליך פרה פרט". ובמכילתא (עמ' 25): "זאת
 חקת התורה כלל ויקחו אליך פרה אדומה פרט". כנראה שמאחר שנשמטה המלה כלל
 בדפוס"ר עשו המגיהים בדפוסים מאוחרים גירסא חדשה משלהם, זו הגירסא שלנו.
 בנדפס: "כל בן נכר אחד ישראל רשע ואחד נכרי במשמע". בדפוס"ר: "כל בן נכר
 אחד ישראל משומד ואחר גוי במשמע" וכן במכילתא (עמ' 53) שינוי זה הוא בודאי
 מחמת הצנזורה. ובכ"י: "כל בן נכר אחד ישראל משומד ואחד גוי במשמע".
 בנדפס: "כל עבד איש מקנת כסף, עבד איש ולא עבד אשה וקטן (הכוונה: בסימן
 השאלה) תלמוד לומר מקנת כסף מכל מקום". במכילתא: "וכל עבד איש, אין לי
 אלא עבד איש, עבד אשה וקטן מניין ת"ל מקנת כסף מכל מקום". ובכ"י הורכבו
 כנראה שתי הגירסות, וכך כתוב שם: "וכל עבד איש מקנת כסף, עבד איש
 ולא עבד אשה וקטן מניין ת"ל מקנת כסף מכל מקום".

סתם המכילתא לפי שהועתק לפנינו בתנחומא: "מה תושב ושכיר האמור
 בפרשת פסח פסל בו את הערל אף תושב ושכיר האמור בתרומה פסל בו את
 הערל", הוא כדעת ר' ישמעאל בספרא אמור פ"ד (מהדו' ראה"י דף צו, ע"א)
 ור' עקיבא חולק עליו. בעל מה"ג הביא גזירה שווה זו של רבי ישמעאל כדוגמא
 למידת גזירה שווה בברייתא דרבי ישמעאל סמוך לראש ויקרא, ובלשון שונה

מזו שהיא בעצמו מביא. כנראה, ממכילתא דרשב"י, בשמות יב, מה. בירושלמי יבמות פ"ח ה"א הובאה מחלוקת זו בלשון: "עד כדון כרבי עקיבא" ודעת רבי ישמעאל בשם "תני רבי ישמעאל". בבבלי (יבמות פ"ח א) הובאה ברייתא שלפיה החולק עם רבי עקיבא הוא רבי אליעזר. וכן במכילתא שלפנינו נזכר רבי אליעזר בנוקם רבי ישמעאל לפי הספרא.

בנדפס נשמטו שורות אחדות מן המלים: "בבית אחד" עד המלים "בבית אחד", שגיאה מצויה מפני הדומות. זו לשון הנדפס: "הא למדנו שנאכל פסח בשני מקומות ומה אני מקיים בבית אחד בחבורה אחת". וכן בדפו"ר. ובכ"י: "הא למדנו שנאכל פסח בשני מקומות ומה אני מקיים בבית אחד יאכל והכתיב על הבתים אשר יאכלו איתו בהם הא למדנו שנאכל פסח בשני מקומות ומה אני מקיים בבית אחד בחבורה אחת".

לפני הפיסקא "קדש לי כה בכור" וכו', כתוב בכ"י: "פרשתא יו. הלכה מ"ד", וכן בדפו"ר: "פרשה יו הלכות מ"ד", ובשאר הדפוסים נשמטו. כדלעיל. בנדפס: "עד שיהא זכר פותח רחם", ובכ"י: "עד שיצא זכר פותח רחם". בנדפס: "וכי ביום מזכירין ובלילה לאו", ובכ"י: "וכי ביום מזכירין ובלילה אין מזכירין לאו". בנדפס: "לא יאכל הוא ולא דמיו" ובכ"י: "לא יאכל לא הוא ולא דמיו".

לפני הפיסקא: "והיה כי יביאך", כתוב בכ"י: "פר' יז הל' מ"ג", וכן בדפו"ר. ובכל ההוצאות שאחר כן נשמטו. כדלעיל. ובסופה (סוף פ' בא) כתוב: "י"ח פרשיות של פסח וסימניהון מצריא הדין לא מנטרא למינטר למינסב מכלתא לשבעה יומי קדם ל"ד קרי ניעול בלידיא מיכל פיסחא ותקדש מעליא חוקן. פרש' קמיית' הלכו' י"ח".

הסימנים "מסורתיים" האלה על סדר הפרשיות (וכן מספר ההלכות) בכל מסכת מן המכילתא המופיעים בתנחומא מעידים על קדמות ההעתק הזה. ר"א ילינק (3) עמד על סימני קדמות אלה רק על יסוד ההוצאות הראשונות של התנחומא, ואילו בכ"י שלפנינו ניתן גם סימן "מסורתי" שאינו מופיע בהוצאות הראשונות (שבדפוס 4). ההלכות בענין תפילין (5) הכלולות בסוף יד שבתנחומא הנדפס, ולפי הכ"י הן כאילו סוף מסכתא דפסחא במכילתא. הן כמו יוצאות דופן במלים הארמיות שבהן ובהזכרת שמות אמוראים. אילו הן כנראה הלכות עתיקות שצורפו למכילתא ומשם הועתקו בתנחומא. ועל זה יש ליחיד את הדבור.

25. בית המדרש, ח"ה הקדמות (בגרמנית) פרק vii.

26. השחה הסימן שלפנינו עם המובא ע"י ר"ש בוכר מביא לתנחומא ע"י 14 הע' ו.

27. ע"י בעל העיסור ח"ב, ר' למברג כד ע"ד, את הביטויים: "ובהלכות תפילין עתיק

עתיקא", ובשמושא עתיקא דילן ובהלכות תפילין כן" וע"י בכיארונים והערות שלי לשאלות פי בא.

מסכתא דויהי בשלח מן המכילתא מועתקת אף היא בקוצר בתנחומא ובסופה בכ"י: "חסלת מסכת ויהי בשלח שבעה (הכוונה: שבע פרשיות) סי' והוה ומליל נרדף ואמר חוטרא איתא בידך הלכתא קצ"ב" (-). ומיד לאחר זה: "שירתא פרשיתא קמיתא". לפני פ' ב שבמכלתא כתוב בכ"י שבתנחומא: "ל"ד פרשה. נראה שהכוונה: "ל"ד הלכות, וכן בדפו"ר: "הלכות ל"ד פרשת כי גאה גאה". בפרשה זו יש הרבה שינויים בכ"י מבנדפס, אציון רק אחדים לדוגמא. בנדפס (אות כב): "והכית בצור על הצור אינו אומר" וכ"י: "והכית בצור מכאן אמר ר' יוסי בן זמרא שהמטה של סמפירינון היה שנא' והכית בצור על הצור אינו אומר אלא בצור". בנדפס (אות כג): "ארז"ל" ובכ"י: "וכבר אמרו רביתינו" (מכאן שאין להוכיח מלשון: "רז"ל" על איחור שכן זו הוספה מאוחרת של מדפיסים) וכן בדפו"ר אין המלה: "ז"ל".

הכתובת: "אז ישיר מספרא" לפני "ילמדנו רבינו" אין לה מובן אלא שדרשת "ילמדנו רבינו" זו על "אז ישיר" לקוחה מן הספר. היינו מן המכילתא, שכן ההעתק מן המכילתא לא נגמר עוד, והוא נמשך גם אחרי דרשת "ילמדנו רבינו", ודרשה זו גופה בנויה על יסוד הכתוב במכילתא (-). מכאן נראה שהשם ספרא במקום הזה מזוהה עם השם מכילתא, ויובן מפני מה נכלל המדרש הידוע לנו בשם מכילתא בספרי, וכן להיפך. אף יובן כיצד נוצרו הדרשות "ילמדנו" הכוללות הלכות. בכה"י של התנחומא שלפני, רשם המעתיק בראש הדף נושאי דרשות. בפ' בא רשם: "הלוק כבוד למלכות" ובפרשת בשלח: "מעלת האמונה", כל המעלות בקב"ה", "דופי הגאווה", "עונש עזיבת התורה", חכמי בבל היו משתדלים שלא להוציא דרשתם בלא אולפן (לימוד הלכה)²⁸, ומדרשי ההלכה שמשו להם מקור להתאמת הלכה לקריאה מענין היום ולשילובה בדרשה. התנחומא במהדורתו הישנה (לא זו של ר"ש בובר) נסדרה (אם כי לא נתחברה בעיקרה) בבבל, על זה מעידות השאלות המרובות במהדורה זו שעיקר חיבורן בבבל, והדרשה בשבח הישיבות בבבל (בפ' נח), ולפיכך כל ההעתק הרב מן המכילתא דרבי ישמעאל בספר התנחומא לשמות ששימש יסוד הדרשות אורפן בהלכה ובאגדה. מכיון שהתנחומא לשמות הוא קובץ עתיק שהשתמש בו בעל הערוך וקראו ילמדנו, הרי השם "מכילתא דרבי ישמעאל" הרשום בראש העתק רב זה שבתנחומא מעיד שהשם הזה היה מקובל בפי יהודי בבל.

28. השוה ילינק "בית המדרש" שם ובובר מבוא שם.

29. ע"י ר"ל גינצבורג "מאמר על הילמדנו", גנו"ש, א' עמ' 469 אות כב.

30. ע"י ירושלמי ר"ה פ"ד ה"א והשוה ירו' סנהדרין פ"ב ה"ג.

ד. השם מכילתא דרבי ישמעאל

שני טעמים הם לקריאת השם "מכילתא דרבי ישמעאל" למדרש זה על שמות שבידינו: א) מפני שמיד לאחר הפתיחה מתחיל המדרש הזה: "החדש הזה לכם" וגו' "רבי ישמעאל אמר" וכו' ב) מפני שביסודו הונח "תני דבי רבי ישמעאל". והואיל והטעם השני יסודי גדון בו בעיקר.

ישנן כמה סתמות במכילתא דרבי ישמעאל שבידינו הנזכרות בשם "תני ר' ישמעאל" או "תני דבי ר' ישמעאל" בתלמוד ובמדרשים³¹. ואולם לאחר העיון נראים לי רק אחדים מהם מוכיחים על זיהוי "תני רבי ישמעאל" עם המכילתא. לדוגמא, קוהלת רבה, א. יא: "ודכוותיה תני רבי ישמעאל אמר אייב ארדוף אשיג" וכו'. זהו העתק של סתם מכילתא. מסכתא דויהי בשלח פ"ז (עמ' 139). ואולם זה שבמכילתא כתובים דברים על שם תנא מאחר לר' ישמעאל. כמו רבי נתן. ובמקום אחר בשם תני רבי ישמעאל, לדוגמא. מסכתא דבחדש פ"ט (ע"מ 236): "רבי נתן אומר מניין אתה אומר שהראה המקום לאברהם אבינו גהינום ומתן תורה וקריעת ים סוף שנא' ויהי השמש באה ועלטה היה והנה תנור עשן. גהינום שנא' ותנור לו בירושלים", ובעירובין יט. א: "ואמר רבי ירמיה בן אלעזר שלשה פתחים יש לגיהנום אחד במדבר ואחד בים ואחד בירושלים — בירושלים דכתיב נאום ה' אשר איר לו בציון ותנור לו בירושלים ותנא דבי רבי ישמעאל אשר איר לו בציון זו גהינום ותנור לו בירושלים זו פתחה של גהינום", מזה וכיוצא בזה אין הוכחה על סתם המכילתא שנקראה במקום אחר תני רבי ישמעאל.

ברור שהיה קיים בי (=בית) רבי ישמעאל כמו בי רשב"י וכמה בתי מדרש אחרים הנזכרים בכמה מקומות בתלמוד ובמדרשים, שדרשו בהם את התורה בהלכה ובאגדה. והיו שיצאו ונכנסו מבית לבית. כגון "תנא רבי ישמעאל בדבי רשב"י". אבל עורכי המדרשים כבר צירפו כמה שיטות ביחד. אם שהניחו את האחת בסתם והשניה בלשון "דבר אחר" או שהביאו את הדברים כשנויים במחלוקת. השאלה שלפנינו אינה אלא על המכילתא הספרא והספרי שבידינו וזיהויים עם הספרים הנזכרים בשמות אלה בגמ'.

המימרא הידועה של ר' יוחנן (סנהדרין פו. א) "סתם ספרא רבי יהודה סתם ספרי ר' שמעון וכולהו אליבא דרבי עקיבא" נתפרשה על ידי כל הראשונים כמתכוונת לספרא וספרי שבידינו. כך פירש רש"י על אתר: "ספרא, תורת

31. רמא"ש במבואו פ"א; רד"צ, מסלות, עמ' 18—19; 43—44 רי"ג אפשטיין, מבואות עמ' 550—555.

כהנים: ספרי, ספר וידבר ומשנה תורה. אמנם הברייתא שהובאה בגמרא שם על הפסוק "כי ימצא איש גונב נפש מאחיו" (דברים כד, ז) אינה בספרי שלנו אבל אין בזה מן המתמיה כלל³²). ומכמה מקומות שמקשים בגמרא: "והא סתם ספרא רבי יהודה" ורובם נמצאים בספרא שלנו, יש לראות שהכוונה לספרא וספרי שלנו. לעומת זה ידוע מה שאמר ר' יוחנן לריש לקיש: "ראיתי לבן פדת שיושב ודורש כמשה מפי הגבורה, א"ל ריש לקיש דידיה היא? מתניתין היא. היכא תנא ליה? בתורת כהנים. נפק תנייה בתלתא יומי וסברה בתלתא ירחי"³³). הרי שלא ידע ר' יוחנן את הספרא שלנו³⁴). ברם מזה רק משמע שהיו נוסחות שונים של ספרא וספרי כשם שהיו נוסחות שונים של משנה עד שסודרה משנתנו זו של רבי. בדבר אחד נבדלו, כנראה, הנוסחות השונים של המשנה מאילו של הספרא והספרי והוא שבמשנה תפס כל אחד בדרכו המיוחדת לו. היו אלה שסידרו את משנתם על פי ענינים "הלכתא דדיני" והיו שסידרו מחרוזת הלכות פסוקות "הלכתא פסיקתא"³⁵) כדי להקל על שינונן מתוך הזכרון, בעוד שצורת הספרא והספרי היתה קבועה מעצם טבעה כמדרש סופרים על סדר התורה, ונבדלו רק בענינם ובתכנם. וכשבא רבי לערוך את המשנה תפס את דרך לימודו של ר' מאיר בצורת המשנה, כלשון רש"ג באגרתו: "ההוא אורחא דגמרה רבי מר' מאיר דהוה מתני ר' מאיר לתלמידיה, אותה אחז רבי וקבעה לאתנויי לכולי ערמא, יר' מאיר אחז אותה הדרך מר' עקיבה"³⁶). ורש"ג מפרש בזה את המימרא של ר' יוחנן, ואילו כשבאו עורכי הספרא והספרי לערוך ספרים אלה בצורתם הכופית, לא הוצרכו לאחוז באחת הצורות ולהניח את האחרות, שכן כולן כאחת היו בסדר אחד של התורה, הם לא הוצרכו אלא לצרף את הדעות השונות ביחד. וכאן אנו באים לשם מכילתא. בגמרא הונח שם זה "למגילת סתרים" או "כתיבת יחידים" כלשון הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה³⁷). "מגילת סתרים" זו היא המכילתא (=מגילתא) שבגמרא, כמו שאמר לו ר' ירמיה לרבי

32. רמא"ש, מבוא פרק א', עמ' אוא.

33. יבמות, עב, ב.

34. השוה ספרא תוריע, פ"א א.

35. בבא קמא קב, א; עבודה זרה ו, ב; סנהדרין לד, ב.

36. אגרש"ג לוי (נוסח צרפתי) עמ' 26—27.

37. "וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כוחו מביאר התורה ומהלכותיה כמו ששמע ומדברים שנתחדשו ככל דור דור בדינים שלא למדום מפי השמועה אלא במידה משלש עשרה מידות והסכימו עליהם בית דין הגדול".

זריקא: "פוק עייך במכילתיך"³⁸). וזהו שכתב "בעל הערוך" בע' מכל: "ר' ניסים זצ"ל פירש מכילתא מגילתא. ג' בכ' מתחלפין. כמו מכורותיך (יחזקאל כא. לה) מגורותיך". ר' ניסים שכבר ידע, לכל הדעות, על הספר מכילתא דרבי ישמעאל שלנו, וכותב בספר המפתח שלו לשבת קו. ב. (נדפס בש"ס דפוס ווילנא) על הברייתא שבסוף המכילתא שלנו, בענין לא תבערו אש: "ועיקר זו הברייתא בכוף מכילתא דר' ישמעאל", נותן פירוש המלה מכילתא כפי שהובא בערוך, והפירוש האחר המובא שם הוא: "מכילתא. מידה, כדמתרגמינן משורה מכילתא". בשם מידות נשתמשו, כנראה, התנאים לתלמוד שלהם, כמו שאמר ר' שמעון התלמידיו: "בניי שנו מידותי שמידותי תרומות מתרומות מידותיו של רבי עקיבא"³⁹). והרי זה עולה כאחד עם מה שאמר ר' יוחנן על סתם ספרי שהוא ר' שמעון ואליבא דר' עקיבא. נמצאת המלה מידות זיהה עם ספרי. וכן מצאנו במדרשים הידועים על סדר הלימוד שבימיהם, שאדם היה שונה מתחילה הלכות ואח"כ מידות⁴⁰). היינו "הלכתא ספרא וספרי" שבש"ס⁴¹). וכן מעיד הביטוי: "והוא דגמירי אבות ומידות" שבנוסח השאילתות, ראש פ' מקץ, ר' שלמה בר' שבתי ענו בפירושו לשאילתות כותב: "אבות זו משנה, משום שהיא אבי כל התלמוד, מידות זו מדרשות ומכילתות"⁴²).

נתייחד השם מידות (ובארמית מכילתא) למסכת התנאים של תנא ידוע, מידות דר' פלוני, או מכילתא דר' פלוני, וכשנשאל רב האי גאון על פירוש המלה מכילתא במימרא של ר' ירמיה לר' זריקא, השיב: "כך פירוש מכילתא, הלכות ברורות שמקובצות מכל התלמוד ונעשות כמסיכתא, שכשם שממדה אחת לקמח אינו יוצא אלא שתות אחת של סולת, שמכילתא שתות של מידה היא, כך מכילתא של ר' זריקא מסיכתא אחת מכל התלמוד כולו ונעשה כמותו מסיכתא

38. גיטין מד. א. השוה גם פסחים מח. א: "אימור שתיק ליה במתניתין ואהדר ליה במכילתא אחריתי", וכן תמורה לג, א "ממכילתא אחריתי".

39. גיטין סז, א. ור' ערוך ע' מד.

40. ויקרא רבה ראש פ"ג; תנחומא פ' נצבים המובא ב"אלפא ביתא דאור זרוע".

41. חגיגה ג, א: "דתנו הלכתא וספרא וספרי וכולה הש"ס"; קדושין מט, ב: "אמר לה תנא אנא עד דתני הלכתא ספרא וספרי ותוספתא"; מגילה כה, ב: "דהא אנא ורב ששת דתנינא הלכתא וסיפרא וסיפרי ותוספתא וכולי הגמרא".

42. ע"י בפירושי לשאילתות עמ' רה. ר"ג אפשטיין (תרביץ שנה ה, עמ' 466) כותב: "כלומר משנת אבות וברייתות שלה", ומראה למה שכתב שם בעמ' 102 שכונתו "בברייתות שלה" לאבות דר' נתן ודרך ארץ. אבל הוא לא ראה את פירוש הר"ש שהיה עדיין בכ"י, ובודאי שאילו ראהו היה חוזר בו מפירושו הדחוק.

אחת שהיה שונה ר' זריקא. וכך הלכה⁴³). ורב צמח גאון פירש מכילתא דר' זריקא כמו רה"ג אלא שהוסיף: «וכן מכילתא דר' עקיבא ודר' ישמעאל»⁴⁴). והרבה יש ללמוד מתוספת זו, שכן ממנה יש להוציא שכשם שאין לפנינו מכילתא דר' זריקא (ולא היתה לפני הגאון בשעה שכתב את דבריו) כך אין לפנינו (ולא היתה לפניהם) מכילתא דרבי עקיבא ודרבי ישמעאל. אף אין לשער שהיו לפני הרמב"ם ספרים כתובים הנקראים מכילתא דר' עקיבא ודרבי ישמעאל כשכתב את דבריו בהקדמתו ל"משנה תורה": «ורבי ישמעאל פירש מאלה שמות ועד סוף התורה וכן רבי עקיבא חיבר מכילתא». מקורו הוא כנראה פירוש זה של רב צמח גאון.

הספרא והספרי הנמצאים בידינו כוללים לפי זה את המכילתא דר' עקיבא ודר' ישמעאל. היינו הביאורים על התורה. ביחד עם תלמוד התנאים השונים שנערכו על ידי רב. וזהו שכתב הרמב"ם במקום אחר בהקדמתו למשנה תורה: «רב חיבר ספרא וספרי לבאר ולהודיע עקרי המשנה». ואין כל סתירה מזה למה שכתב על המכילתות דר' ישמעאל ור' עקיבא (והדבר יבורר עוד להלן).

הרבה נתקשו במאמר הגמ' בברכות יא. ב: «דאמר רב חייא בר אשי זמנין סגי אין הוה קאימנא קמיה דרב לתנויי פרקין בספרא דבי רב». לכאורה נזכר פה מפורש «ספרא דבי רב» שלנו אבל מענין הסוגיא, לפי גירסתנו שם, אנו למדים שהספרא שעליו מדובר שם הוא בגדר תלמוד ולא בגדר מדרש. וכבר רבו חילופי הגירסות בסוגיא זו ובמקבילה לה (שם יד. ב) עד שאמרו חוקרי ימינו כי בודאי אין הכוונה לספרא שבידינו⁴⁵). אבל מה נעשה ורב עמרם גאון כתב מפורש על פסקא זו שבגמרא: «בספרא דבי רב הוא תורת כהנים»⁴⁶). ועוד, שעל יסוד זה הונהג לקרוא בתפילת שחרית את הברייתא דרבי ישמעאל שהוא המבוא לתורת כהנים. הגאון מבאר שם שמנהג זה מיוסד בעיקרו על מה שאמרו בקדושין ל. א לשלש את היום במקרא, במשנה ובתלמוד «ותיקנו מדרש חלוף תלמוד» על יסוד אותה מימרא בברכות יא. ב. אין זאת אלא שהספרא שבידינו כולל את המכילתות דר' ישמעאל ודר' עקיבא. היינו ביאורי התורה ותלמוד התנאים וגם מה שקרא הרמב"ם «עיקרי המשנה». ואלה השנים הם הם אחד. שכן המשנה הכתובה בלשון הלכות נפרדות ומנותקות ממקוריהן במקרא ואינן אלא המשך לו

43. גאוןיקא עמ' 39 ; נספחים לאגרש"ג סי' י. ומובא באוצה"ג לגיטין עמ' 88.

44. אוצה"ג שם.

45. רמא"ש, מבוא. ס"א עמ' xvi ר"ח אלבעק, אונטערזוכונגען עמ' 87.

46. סדרע"ג ב ; ע"א ; השלם נה ע"א. והשוה גאוןיקא עמ' 116. ומשם יוצא ברור

שהכוונה למדרש.

(«תנא אקרא קאי») חזרו ונתחברו אל המקרא על ידי הספרא והספרי. וכן האמוראים שואלים תמיד אחרי כל משנה: «מנהני מילי?» ומביאים כתשובה לשאלה זו בריתא מדרשית בלשון: «דתנו רבנן».

אשר לשם «ספרא דבי רב» יתכן כמו שכתב בעל «לקח טוב»: «לכך נקראת תורת כהנים ספרא דבי רב»⁴⁷. היינו שהשם הזה ניתן לו מתוך שהתחילו את הלימוד לתינוקות בחומש ויקרא שיש בו גופי תורה וכולו הלכות⁴⁸. וכן לגדולים ב«תורת כהנים» לאחר שלמדו משנה כדי ללמוד בי את «עיקרי המשנה» והלומד בו נקרא «בר מכילאן»⁴⁹. והרי השם «בר מכילאן» למי שמתחיל ללמוד ספרא וספרי מוכיח ג"כ שהשמות מכילתא וספרא וספרי הם שנים שהם אחד כי כאמור כולות המכילתות של ר' ישמעאל ור' עקיבא יחד עם «עיקרי המשנה». אבל מכיון שרק ב«ספרא דבי רב» נכללו שתי המכילתות של ר' ישמעאל ור' עקיבא ואין בידינו אלא ספרא אחד. ואילו מדרשי ההלכה על שאר הספרים (שמות במדבר ודברים) נמשכו לפי שיטות שינוי כבתחילה. נשמרו והגיעו לידינו שתי מכילתות על שמות, ושני «ספרי» על שאר הספרים. ספרים אלה נקראו בשם הכולל «ספרי» (רבים מלשון ספר) או מכילתא (רבים מלשון מכילתא)⁵⁰.

דבר זה שהספרא שבידינו כולל את המכילתות של רבי ישמעאל ורבי עקיבא ואת תלמוד התנאים. כאמור לעיל. יוצא מגוף הספרא שבידינו המתחיל בברייתא דרבי ישמעאל על המידות שהתורה נדרשת בהן וממשיך בביאור הספר ויקרא על פי הסדר, ומעיר על ההלכות השנויות במשנתנו בלשון «מכאן אמרו» או בהשונות אחרות. היינו ביאור «עיקרי המשנה» לפי ר' ישמעאל ור' עקיבא ותלמידיהם. וכבר העירו גם על האמור בגמרא (חולין סו. א): «במאי קמיפלגי תנא דבי רב ותנא דבי רבי ישמעאל» וכו' ששניהם כלולים בספרא שבידינו ישמיני פ"ג⁵¹). ספר זה הוא הארי שבמדרשי ההלכה בפירושו ובשלימותו, וזהו שאמרו על המקרא בבניהו בן יהוידע «והוא ירד והכה את האריה» (שמואל ב. כג. כ): «איכא דאמרי דתנא ספרא דבי רב»⁵² והתוספות פירשו: «מהארי

47. לקח טוב לפי צו (נג ע"ב).

48. השחה ב"ר פ"ג וגיטין ס. א.

49. ויקרא רבה פ"ג; ותנחומא ב. אלפא ביתא דאור זרועי.

50. לויטראן במאמרו די סו מכילתא, פרוסידינגס, כרך רביעי (1932—1933)

עמוד 113—123 ציין כמה מן הראשונים שנשתמשו בשם מכילתא לספרי וספרי למכילתא ויש להוסיף עליהם.

51. מהדו' ראה"ו נ ע"ב ובפירושו הראב"ד שם. ורמא"ש, מבוא פ"א.

52. ברכות יח. ב.

דריש שהוא חמור שבספרים" (היינו בקולין ובחומרין ובפלפול שבו). ויש להבין יפה דרשה זאת של ה"איכא דאמרי" באיר האמור במקום אחר: "בניהו בן יהודע זה סנהדרין"⁵³ ודרשת כל הפרק הוא (שמואל ב כג) על הגבורים אשר לדוד ששאבו מים מבאר בית לחם אשר בשער, על הלכות⁵⁴. ובספרא סוף כ"י רזמי כתוב: "סליקו תשע מגילי הארי"⁵⁵. כל שאר הספרים נקראו בשם הכולל ספרי, או בהשוואה לשם ספרא עם כינוי הלוי: דבי רב, ושאר ספרי דבי רב, כד כתב רש"י: "שאר ספרי [דבי רב] דלאו תורת כהנים, ספר וידבר ואלה הדברים"⁵⁶. והרשב"ם כלל מכילתא עמהם. זו לשונו: "ספרא דבי רב היינו תורת כהנים, ברייתא של ספר ויקרא. שאר ספרי דבי רב קרי למדרש של ספר במדבר מיישלחו מן המחנה עד סוף הספר אלה הדברים כו' ומכילתא דהיינו מדרש אלה שמות מהחדש הזה לכם עד סוף הספר, כולהו איקרי שאר ספרי דבי רב"⁵⁷.

הרשב"ם המתאר את המכילתא על ספר שמות, זו שאנו קוראים מכילתא דרבי ישמעאל, באופן שאין להטיל ספק שאליה הוא מכוון. סובר איפוא שהיא כולה בשם ספרי הנזכר בתלמוד בסנהדרין פו א⁵⁸. ולא רק התלמוד אלא גם גאונים כללו את המכילתא על שמות בשם ספרי. רב עמרם גאון כתב: "וששאל" תוספתא מהוא לסמוך עליהן: לא דבר קצוב הוא ולא מסויים הוא מפני שתוספתא ותורת כהנים וסיפרי שמן בתלמוד בראיתא יש מהן שהן הלכה ויש מהן שאין הלכה"⁵⁹. ובעל "סדר תנאים ואמוראים"⁶⁰ המביא פסקא זו כולל במלה ספרי את המדרש לשמות. זו לשונו: "תוספתא לא דבר מסויים הוא ולא דבר קצוב היא

53. סנהדרין טו, ב.

54. בבא קמא ס, ב. השווה הדרשה בב"ר פ"ע עה"פ "והנה באר בשדה".

55. העיר ע"ז רי"ג אפשטיין, מבואות עמ' 646 הע' 22. אפשר שגם השם יהודה שכיבנו אריה (סתם ספרא ר' יהודה) גרם.

56. יומא עד א.

57. בבא בתרא קכד, נ. הרשב"ם ממשך שם להראות על המימרא בסנהדרין פו, א: "והיינו דאמרי בעלמא סתם מתני' ר' מאיר סתם ספרא ר' יהודה סתם ספרי ר' שכעין סתם סדר עולם ר' יוסי (בגירסת הגמרא שלנו בסנה' חסר: "סתם סדר עולם ר' יוסי" אבל כן היה בגירסתו) סתם תוספתא ר' נחמיה וכולן אליבא דר' עקיבא" מזה נראה שהרשב"ם מזהה "ספרי" הנזכר בסנהדרין עם "שאר ספרי דבי רב" ואין לתמוה על כך שהרי ספרי הנזכר בסנהדרין מזהה לדעת הכל עם השם ספרי דבי רב השגור בפי הראשונים, והוא הוא שאר ספרי דבי רב' לגבי ספרא שהוא העיקר, הארי שבין מדרשי ההלכה.

58. ע"י בהערה שלפני זו.

59. גאוניקה עמ' 328.

60. א. מארכס תפארת ישראל (ספר היובל לישראל לוי) ברעסלוי תרע"א. חלק עברי.

ע"י 150, והשווה נוסח סדר תנאים ואמוראים בס' יוחסין השלם (פיליפאוסקי) עמ' 253.

מפני שתוספתא ותורת כהנים, שהיא סיפרא דבי רב, וסיפרי שהן חומש ואלה שמות וחומש הפיקודים וחומש משנה תורה, ששמות מדרשים הללו נקראים בתלמוד ברייתא יש בהן הלכה ויש בהן שאין הלכה.

בנוסח סדר 'תנאים ואמוראים' שב'שם הגדולים' ח"ב, אות ס, סי' כו, הדברים משובשים. וכך כתוב שם: 'תוספתא אינו אלא דבר קצוב ולא דבר מסויים. וכן תורת כהנים שהוא ספרא דבי רב, ולא מכילתא שהוא ספר ואלה שמות מן החדש הזה לכם עד סוף ספרא ולא ספרי שהוא ספר במדבר מן וישלחו מן המחנה עד סוף משנה תורה, ושמן של אילו מדרש ונקראים בל' התלמוד ברייתא. יש מהן שהן הלכה ויש מהן שאין הלכה'⁶¹) אך ברור שהנוסח בשה"ג משובש (רי"ג אפשטיין מבואית עמ' 104, קורא לזה מעובד).

במדרשים קראו להופך את כל מדרשי התנאים, פרט לספרא, מכילתא, כמו שראינו במדרש תנחומא המובא ב'אלפא ביתא דאור זרוע' 'ואח"כ תורת כהנים ואח"כ מה מכילתא'. אולי נשתמשו בשם הזה מפני התאמתו לספרים המיוחסים לאחד התנאים בעוד שהשמות סיפרא וסיפרי מתאימים לספרים המקובלים בכל בתי המדרשות. והואיל וסיפרי המדרש על שמות, במדבר ודברים נשמרו, כאמור, בשתי צורות מצאו את השם מכילתא להולמם ביותר. מדרש האגדה על בראשית, שאיחד את כל השיטות, נודע בשם 'אגדתא דבי רב'⁶²) וספרא על ויקרא נודע גם הוא בשם 'ספרא דבי רב', בעוד ששאר הספרים נקראו ספרי, או שאר ספרי דבי רב, או מכילתא, ונראה שבספרא עסקו האמוראים בפירושם את המשנה ודייקו בו ובנוסחאותיו ולפיכך שאלו הרבה פעמים: 'והא סתם סיפרא רבי יהודה'. ויש גם שדייקו בו מבלי להזכירו בשמו. לדוגמא, אחת מרבות, חולין מט, ב, שהפכו את סדר התנאים בברייתא אחת על פי מה ששלח רבין משמו של ר' יוחנן, וכששאלו: מה ראית שהפכת את הראשונה הפוך את האחרונה, השיבו: 'שאני הכא כיון דקתני מה, דוקא' וזו ברייתא בספרא'⁶³). לא כן במכילתא ובספרי שלא הרבו האמוראים לדייק בהם ויש גם שלא ידעום. מכיון שהיו שני מדרשים מקבילים לשמות ולבמדבר ולדברים הוכרחו להבחין בין האחד לשני בהוספת שם לוואי לכל אחד. קרא רב האי גאון לאחד

61. ע"י בהע" על שה"ג, מהדו' קרענגיל.

62. סנהדרין נו, ב: 'אשכח רבי יעקב בר אחא דהוה כתיב בספר אגדתא דבי רב', ולדעת מ. לרנר בספרו אנלאגע אינד קחעלען דעס בראשית רבה, ברלין 1882, ור"ח אלבעק במבואו לבראשית רבה, זה מזוהה עם בראשית רבה שלנו.

63. מהדו' ראה"ו יד, ע"א.

„מכילתא דארץ ישראל“ ולשני „ספרי דבי רב“⁶⁴. על הברייתא שהוא מביא מ„ספרי דבי רב“ הוא כותב: „והכין תנו כולהו תנאי ואין ביניהן חילוף“. ואת הנוסח השני הוא מביא בשם „מכילתא דארץ ישראל“. הברייתא לפי הנוסח הראשון מובאה על ידי הרמב"ן בפירושו לתורה (שמות כב. יב) בזה"ל: „וכן ראיתי במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי“, ונמצאת בקטע הכ"י מן המכילתא דרשב"י⁶⁵ וב„מדרש הגדול“ לשמות (שם) שזוהה כמכילתא דרשב"י⁶⁶. אמנם יש שינוי לשון בין כל המובאים⁶⁷ אבל על כגון זה יש לכאורה לקרוא: „נמצאו דבריהם מכוונים“. אך במכילתא שלנו (הנקראת מכילתא דרבי ישמעאל) מובא גם הפסוק הנזכר בתשובת רה"ג בשם ספרי דבי רב. זו לשון המכילתא⁶⁸ „זה עדר דברי ר' יאשיהו אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר, שנא' כה אמר יי כאשר יציל הרועה מפי הארי שני כרעים או בדל אוזן וגו'“, היינו כל הלשון שהובאה במה"ג ונחשבה לפי השערת רד"צ הופמן כמכילתא דרשב"י. אמור מעתה שלא הנוסחאות השונים הנמצאים בשתי המכילתות שבידינו גורמים להחלטה על זיהוי שתי המכילתות הללו, רק העובדא שרה"ג מזכיר את שתיהן היא הגורמת⁶⁹. והעובדא שרב שרירא גאון קורא למכילתא „שאר ספרי בי רב“ אף היא אינה מחזקת אלא אדרבא. מחלישה את ההשערה שבנו רב האי גאון יקרא לשתי המכילתות שבידינו לשמות „ספרי דבי רב“ ו„מכילתא דארץ ישראל“. כך כותב רש"ג על השאלה ששאלוהו בדבר עשר שירות שהזכיר רב סעדיה גאון והשיב: „אין אנו יודעים אלא דברי רבותינו ששנו בשאר ספרי בי רב עשר שירות הן“ וכו'. וענין זה שנוי גם במכילתא שלנו (הנקראת מכילתא דרבי ישמעאל)⁷⁰, ומשם בתנחומא⁷¹

64. תה"ג הרכבי סי' רכט.

65. מכילתא דרשב"י מהדו' רי"ג אפשטיין — רע"צ מלמד, עמ' 206.

66. רד"ץ הופמן מכילתא דרשב"י עמ' 147.

67. לפי הכ"י: „אבא שאול אומ' יביא עדידה שנא' כה אמר יי כאשר יציל הרועה וגו'“. לפי מה"ג: „זה עדר דברי ר' יאשיהו אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר כה אמר ה' כאשר יציל הרועה מפי הארי שני כרעים או בדל אוזן“. והרמב"ן כותב: „וכן ראיתי במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי אבא שאול אימר יביא עדים, שנא' כה אמר ה' כאשר יציל הרועה מפי הארי שני כרעים וגו'“.

68. מהדו' הו"ר עמ' 305.

69. רי"ג אפשטיין במאמרו „מכילתא וסיפרי בספרי הרמב"ם“, תרכ"ז שנה ה, ספר ג, עמ' 104—105 דוחה דעת לויטערבאך שסבר שרב האי גאון אינו מדבר אלא על שני נוסחאות של מכילתא, ושלאחר הוא קורא „מכילתא דארץ ישראל“ ולשני „דבי רב“, ומחליט שרב האי גאון מדבר על שני ספרים כתובים לפניו הנקראים בשמות שונים. אבל עדיין יש מקום לדון בענין זה ועדיין הדבר צריך הכרע.

70. מהדו' הו"ר עמ' 116.

71. ר' למעלה בפרק הדין על המכילתא והתנחומא.

וגם במכילתא דרשב"י⁷²). נמצינו למדים מפי רש"ג שהמכילתות נקראו בשם "שאר ספרי בי רב", כמו שהסברנו למעלה שם זה, ומניין ההוכחה הגמורה שרש"ג

אינו מדבר על שני נוסחאות כי אם על שני ספרים שונים?

גם השם "מכילתא דארץ ישראל" דורש הסבר. שתי המכילתות וכל מדרשי התנאים חוברו בארץ ישראל, וההסבר שנותן רי"ג אפשטיין: "וקורא אותה מכילתא דארץ ישראל, מפני שהוא לא נשנית בישיבה (לפחות לא בישיבת פומפדיתא)"⁷³ אינו מסביר. גם הראיה שהוא מביא שם אחרי כן ממה ש"רש"י" לדברי הימים א. ה. לו. כותב "מפורש בסיפרי ירושלמי" וזה נמצא בסיפרי זוטא, אינה ראייה. הרי לדעת רד"צ הופמן⁷⁴ ספרי זוטא הוא מדבי ר' עקיבא, ואם כן היא מסוג מכילתא דרשב"י וצריך היה להקרא ספרי דבי רב ולא ספרי ירושלמי, ואף לדעת רי"ג אפשטיין⁷⁵ שהסיפרי זוטא אינו דומה למדרש הלכה של דבי ר' עקיבא סתם "שיטת מדרשו היא שיטת דבי ר' עקיבא". וכבר ידענו שהרמב"ם

קורא בספר המצוות שלו כמה פעמים ספרי זוטא בשם מכילתא⁷⁶.

לפיכך נראה לי שרש"ג קורא למכילתא שלנו בשם "מכילתא דארץ ישראל" מפני שהיא מתחילה בפתיחתה בעניני ארץ ישראל: "ועד שלא נבחרה ארץ ישראל היו כל הארצות כשרות לדברות משנבחרה ארץ ישראל יצאו כל הארצות וכו'. כאמור למעלה לא נערכו השיטות של דבי ר' ישמעאל ודבי ר' עקיבא לספר אחד אלא בסיפרא (על ויקרא) לבד, ואילו על שאר הספרים (שמות, במדבר ודברים) היו מדרשים מקבילים, וכשבאו הגאונים והראשונים להזכירם היוצרכו להוסיף שמות לוואי כדי לכנותם. ומהם שלא הקפידו על כך וקראו לכלם בשם הכולל מכילתא, כמו בה"ג: "ומכילתא דואלה שמות וספר וידבר ואלה הדברים", וכמו הרמב"ם בספר המצוות, והיו שקראו לכלם בשם הכולל סיפרי כבתלמוד, כמו רש"ג.

ורש"ג השתמש כנראה בשם מכילתא כפי שהשתמשו בו בתלמוד הבבלי בספרים המיוחדים המיוחדים ליחידים, כפי שהסברנו למעלה, וכשנשאל לפרש את המימרא של עולא: "לשתמש איניש במאן דתני ארבעה ולא לשתמש במאן דמתני ארבעה"⁷⁷ השיב: "כי מי שהוא יודע מכילתא ודראשי דארבעה סידרו

72. מהדו' א מעמוד 71.

73. תרביץ שם עמ' 104. בימי כה"ג כבר היו שתי הישיבות, כורא ופומפדיתא במקום אחד, כנגוד, ואם נשנית באחת מדוע לא תהיה נשנית בשניה?

74. מסילות, עמ' 63.

75. מבואות, עמ' 742.

76. לדוגמא, מ"ע עג: "ולשון מכילתא", ובילקוט מובא בשם סיפרי זוטא, והרבה כאלה.

77. מגילה כח. ב.

זהו דמתני האמור כ[א]ן, ודתאני מתניאתא. כגון משנת חכם זה, אי חכם זה, כי דתניא דבי ר' ישמעאל ודומיהן⁷⁸). אין צורך לשבש את המלה "סדרי" ולהחליפה במלה "ספרי"⁷⁹). הכוונה כאן ברורה. דתני הוא זה השונה משנתו של חכם זה או חכם זה כמו דבי ר' ישמעאל ואחרים. ודמתני הוא זה היודע את כל המכילות והדרשות השייכות לארבעת סדרי המשנה שהיו נלמדים בעיקר בימי האמוראים. פירוש ביטויים אלה בפי רה"ג עולה כאחד עם האמור בגמרא: "והוא דמתנו הלכתא אבל תנו לא"⁸⁰). והגאון פירש באותה תשובה גם את ההבדל בין תלמידינו המסודר בסדר המשנה ובין התלמוד שלפני חיבור תלמידינו שעסק במכילות השונות. וכך הוא כותב: "דמתני הוא כעין התלמוד, שלא תלמידינו זה הוא, כי תלמידינו זה על ההלכות (=משנה) נאמר". והו גם מה שכתוב בנוסח השאלות: "ואמר מר זוטרא והוא דגמירי אבות ומידות"⁸¹).

לפיכך הוצרך רה"ג לתאר את המכילתא שנתכוון אליה במיוחד. בשם "מכירתא דארץ ישראל", על שם פתיחתה כאמור בניגוד לשם הכולל המצוי בפי אביו רש"ג ושאר הגאונים על מדרשי התנאים לשמות ולבמדבר ולדברים "ספרי דבי רב". והיו גאונים שתיארו את המכילתא על הספר שמות, כדי להבחינה משאר המכילות, פשוט בשם "מכילתא דואלה שמות"⁸²). רה"ג נתכוון בשם "ספרי דבי רב" כמקביל למכילתא דארץ ישראל, לא במיוחד למכילתא דרשב"י אלא לכל שאר ספרי דבי רב הכוללים גם מכילתא דרשב"י. ובוה יתורצו כל הקשיים שזכרו למערה, כגון זה שקורא רש"ג אביו בשם "שאר ספרי דבי רב" אף את המכילתא דרשב"י.

ה. מכילתא דרבי ישמעאל ומכילתא דרשב"י

המכירתא על ספר שמות שבידינו נדפסה בראשונה בקושטא בשנת רע"ה (1515). בשנת ש"ה (1545) נדפסה בשניה בויניציאה בשינויים ובהגהות. כך יוצא ברור ממה שכתוב בשער הספר⁸³). ההגהות נעשו, כפי שרשום במפורש

78. תה"ג הרכבי סי' רסב (עמ', 135).

79. תרביץ שם עמ' 106.

80. נדרים ת, א, וזו הגירסא הנכונה, ע"ש בר"ן.

81. שאילתא לא, ועי' בפירוש ר"ש מכ"י: "אבות זו משנה משום שהוא אבי כל

התלמיד מידות מדרשות ומכילות". כנראה שהיתה תשובה זו של רה"ג לפני הר"ש.

82. רס"ג בתשובתו לאבן סקויה, מובא בתרביץ שם עמ' 106.

83. זו לשון השער: "מדרש המכילתא אלפיים בת לא יכיל פלפולו חבר רבי

ישמעאל, בכדות מבא התלמוד מוכלל מבואר לנגיד רבי שמואל, ובדור ר' עקיבא היה נכנס לפרדס עם קדושים נאמן ורד עם אל: הגיה אותו איש תבונה עם קצת הרבות והתנחומא בעזר האל הוא מהר"י יוחנן י"ץ מיוחס לבית טריווש: נדפס בבית דניאל בומבירגי בשנת הש"ה ליצירה פה ויניציאה".

בשער, על פי מדרשי הרבות ותנחומא. כנראה שהמגיה השווה את נוסח המכילתא עם המקביל בתנחומא⁸⁴). ולא היה לפניו כ"י אחר מזה שנשתמש בו הדפוס הראשון. בשנת תע"ב (1712) נדפסה באמסטרדם בשלישית עם פירוש "זה ינחמנו" מאת ר' משה ב"ר שמעון פראנקפורט⁸⁵. בשנת תקס"א (1801) הופיעה בליוורנו עם פירוש "שבות יהודה" מר' יהודה נגאר⁸⁶ ובשנת תר"ה (1844) הופיעה בוויילנא ע"י ר' יצחק אליהו לנדא עם ביאור "ברורי המדות" ו"מצוי המדות" עם הגהות. "איפת צדק".

הוצאה זו שונה מן הקודמות לה בדברים אהדים. בסוף הספר נדפס דף גדול של קטע כ"י שנמצא ברשותו של אדם אחד ושמו ר' אברהם הלחמי. ועל אדות הקטע הזה כותב ר' יצחק לנדא בהקדמתו: "ראיתי מכילתא כתובה עם הגהות הגאון האלוהי מוה"ר אליהו ז"ל מוויילנא ונמצא כתוב שמה גם על שמות וארא אשר מצא בכתובים כ"י מר' אברהם הלחמי, והעתקתים בסוף המחברת". רמ"ש חזר והדפיס קטע זה בסוף המכילתא במהדורתו ושיער שהוא ממכילתא דרשב"י. מפני שהוא מתחיל במלים: "ומשה היה רועה וגו' וירא אליו מלאך ה' וגו' ר' שמעון בן יוחאי אומר מפני מה נגלה הקב"ה משמי מרום והיה מדבר עם משה מתיך הסנה" וכו'. וכנראה שגם ר' יצחק לנדא נתכוון לזה אף כי לא הזכיר זה במפורש. הוא דן בהקדמתו על ייחוס המכילתא לרבי ישמעאל או לרבי עקיבא וכותב: "והנה המכילתא אשר אנחנו עוסקים בביאורה, תחילתה בפרשת בא וסיפה בפרשת ויקהל. נבוכו רעיוני לדעת. אם היא המיוחסת לר' "

84. ר' לעיל פ"ג על המכילתא והתנחומא, ומבוא לב"ר לר"ח אלבעק, על המכילתא

בבקר לב"ר, ור' גם רמ"ש מבוא עמוד ח"א.

85. רמ"ש פ"ג על המכילתא ע"ד איטס טעקסט, פרוסדינגס, כרך ה', (1934)

86. ר' לעיל פ"ג על המכילתא ע"ד איטס טעקסט, פרוסדינגס, כרך ה', (1934)
 87. ר' לעיל פ"ג על המכילתא ע"ד איטס טעקסט, פרוסדינגס, כרך ה', (1934)
 88. ר' לעיל פ"ג על המכילתא ע"ד איטס טעקסט, פרוסדינגס, כרך ה', (1934)
 89. ר' לעיל פ"ג על המכילתא ע"ד איטס טעקסט, פרוסדינגס, כרך ה', (1934)
 90. ר' לעיל פ"ג על המכילתא ע"ד איטס טעקסט, פרוסדינגס, כרך ה', (1934)
 91. ר' לעיל פ"ג על המכילתא ע"ד איטס טעקסט, פרוסדינגס, כרך ה', (1934)
 92. ר' לעיל פ"ג על המכילתא ע"ד איטס טעקסט, פרוסדינגס, כרך ה', (1934)
 93. ר' לעיל פ"ג על המכילתא ע"ד איטס טעקסט, פרוסדינגס, כרך ה', (1934)
 94. ר' לעיל פ"ג על המכילתא ע"ד איטס טעקסט, פרוסדינגס, כרך ה', (1934)
 95. ר' לעיל פ"ג על המכילתא ע"ד איטס טעקסט, פרוסדינגס, כרך ה', (1934)
 96. ר' לעיל פ"ג על המכילתא ע"ד איטס טעקסט, פרוסדינגס, כרך ה', (1934)
 97. ר' לעיל פ"ג על המכילתא ע"ד איטס טעקסט, פרוסדינגס, כרך ה', (1934)
 98. ר' לעיל פ"ג על המכילתא ע"ד איטס טעקסט, פרוסדינגס, כרך ה', (1934)
 99. ר' לעיל פ"ג על המכילתא ע"ד איטס טעקסט, פרוסדינגס, כרך ה', (1934)
 100. ר' לעיל פ"ג על המכילתא ע"ד איטס טעקסט, פרוסדינגס, כרך ה', (1934)

88. ר' לעיל פ"ג על המכילתא ע"ד איטס טעקסט, פרוסדינגס, כרך ה', (1934)

ישמעאל או לר' עקיבא. ואם היא מתיחסת לר' עקיבא, עולים דברי הרמב"ם ז"ל במה שכתב עד סוף התורה, עפ"י מה דאיתא במס' סנהדרין, סתם סיפרא ר' יהודה סתם סיפרי ר' שמעון וכולהו אליבא דר' עקיבא, יעוין שם. לכן מיחס הרמב"ם ז"ל עד סוף התורה לר' עקיבא גם כן. ואשר היא מתחלת רק בפ' בא, ראיתי מכילתא כתובה עם הגהות הגאון האלוהי מהר"א מווילנא ונמצא כתוב שמה גם על שמות וארא אשר מצא בכתובים כ"י מר' אברהם הלחמי והעתקתים בסוף המחברת" וכו'. ובשער להוצאה זו נטה מן הנוסח המקובל בהוצאות שקדמו לו, שעל פיהן מתיחסת המכילתא לר' ישמעאל, וכתב: "מכילתא מאת גיבורי כח עושי דברו התנא ר' ישמעאל ור' עקיבא חברו" (ז).

משנמצא הקטע של המדרש המתחיל בגילוי ה' למשה מתוך הסנה ראו בו זיהוי עם "מכילתא דסיניא" (דסנייא) (84) המובא בספר "אשכול הכופר" ליהודה הדסי הקראי. השם מכילתא דסנייא (בלי ספק על שם תחילתו בפרשת הסנה) נזכר גם אצל אחדים מן הראשונים. כמו רבינו הלל ב"ר אליקים בפירושו לסיפרא, על פי ר"א פריימן בספר היובל לר"ש פוזננסקי (ורשה תרפ"ז עמ' קעח): "וממאי דתני בסנייא והיה לכם למשמרת וג' ר' עקיבא אומר" וכו' (85). וכן שם: "דתנן בסנייא" (ורצו לקרוא בסנייא) (86) ובפירוש מסכת משקין לר' שלמה בן היתום (87). ועם הוצאת ה"מדרש הגדול" לאור ראה בו ר' ישראל לוי (88) מקור לשחזור המכילתא דרשב"י שאבדה לנו ונזכרה אצל הראשונים, יכן עשה רד"צ הופמן (89).

87. ר' אברהם בן הגר"א הזכיר בספרו "רב פעלים", אות מ (עמ' 82—84) זה בצד זה את המכילתא דרבי ישמעאל ואת המכילתא דרשב"י. את הראשונה הוא מזהה לפי דפוס ויניציאה, ע"ש בהערות נוספות מאת ר' שמעון משה חאנעס, אות ד, על שאר ההוצאות עד זמנו, ואת השניה הוא מציין ע"פ ליקוטים ממדרשים ומן הרמב"ן ומן "המסורה הקטנה" ועוד. הוא גם מציין אחרי זה עוד מכילתות של תנאים אחרים הנזכרים במקומות שונים. אף היא כנראה תפס את השם מכילתא להולם את המדרשים שנתייחסו על שם יחידים.

88. תרביץ ג, עמ' 377 ומובא גם בתרביץ ה, שם עמ' 107.

89. אבל בפירוש רבינו הלל על הספרא שיצאה מקרוב בירושלים ע"י ש"ב ר"ש כולודיצקי (ירושלים תשכ"א) עמ' ז, כתוב: "דתני בספרי" ולא "דתני בסנייא".

90. לויטערבאך, פרוסדינגס, כרך ד, (1933) עמ' 117, הע' 16. אבל בפירוש רבינו

הלל הנדפס (שם) כתוב: "דתני בספרא".

91. לויטערבאך שם עמ' 115.

92. "איין ווארט איבער די מכילתא דעו רבי שמעון", שנתון בית המדרש לרבנים

בברסלוי, תרמ"ט (1889).

93. מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי על ספר שמות מלוקטת מתוך מדרש הגדול

כ"י בית עקד הספרים אשר למלך יר"ה בבערלין הבירה וזעיר שם זעיר שם מתוך ספרים וכ"י אחרים, עכ הערות ומראה מקומות ופתיחה קצרה מאת דוד צבי האפפמאנן פראנקפורט א. מ. תרס"ה.

ועם גילוי קטעים אחדים מן הגניזה ובעיקר הקטעים הגדולים של הספריה בלינינגרד הוציאו רי"נ אפשטיין ז"ל ותלמידו יב"ח רע"צ מלכד את מהדורתם למכילתא דרשב"י⁹⁴). המכילתא דרבי ישמעאל הופיעה עוד בארבע הוצאות ביקורתיות משובחות האחת מחברתה⁹⁵). עם פירוש תורני גדול מאת רמ"ל מלבי"ם "התורה והמצוה".

והנה בעוד שהמכילתא דרבי ישמעאל הגיעה לידינו כמו שהיתה לפני הגאונים והראשונים. שכן בס' המפתח לרב ניסים גאון כתיב על הברייתא "משום ר' ישמעאל אמר תלמיד אחד לפי שנא' וכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת שומע אני בין בחול בין בשבת. ומה אני מקיים מחלליה מות יומת. בשאר מלאכות חוץ ממיתת בית דין ת"ל לא תבערו איש בכל מושבותיכם": "ועיקר זו הברייתא בסוף מכילתא דר' ישמעאל⁹⁶) ובעל הערוך כותב על מה שנמצא לפנינו סמוך לראש המכילתא⁹⁷): "בריש מכילתא הואיל וטומאה מעכבת ואביב

94. מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי עפ"י כתבי יד מן הגניזה ומדרש הגדול עם מבוא חלופי גרסאות והערות, הוכן וסודר בידי יעקב נחום הלוי אפשטיין, ולאחר פטירתו נערך והשלם בידי תלמידו צורא ציון מלכד, הוצאת מיקצי נרדמים, ירושלים תשס"ו.

95. א. "מכילתא, והיא חלק מן שאר ספרי דבי רב עניינה מדרשי רביתינו התנאים ז"ל לספר שמות, ומכונה ביחוד לר' ישמעאל ע"ה, עם פירוש מדות סופרים — אשר הכינותי בכחינה רבה אייזיק הירש באאמ"ו הר"ר מאיר חיים, ויין תרכ"ה (1865)". המהדיר נהג כמנהג המהדירים שלפניו שרשמו על השער מסקנות הגידונות בכבוא ומהן מסופקות. ב. "ספר מכילתא דרבי ישמעאל על ספר שמות עם תוספות מאיר עין א' להאיר על הבבלי והירושלמי תוספתא ספרא וספרי מדרשים והתרגומים ב' להגיה ע"י הנוסחאות יהודסאות ולהעיר על התקונים שבפנים הספר ג' להפיץ אור ע"י המאמרים הקשים והזרים ולפרש אותם בדרך קצרה. הכל עפ"י דפוסים שונים וישנים והקשת דברי מחברים רבים כמבואר בהקדמת הספר, ועם מבוא גדול בביאור שם הספר ומחברו ועניניו ומחלקותיו ובצירוף אילו הענינים ידובר על הרבות ספרא וספרי בכלל ומכילתא דרשב"י בפרט ונתוספו לו עוד הוספות שונות וכפרט מפתח לפסוקי תנ"ך, סדרתיו וערכתיו הגהתיו ופרשתיו אני מאיר איש שלום בבית המדרש פה חינא תר"ל (1870)". עם ריבוי הדברים בתיאור טיב הערותיו שקרא בשם מאיר עין ומבואי הגדול, לא תואר הספר גופו אלא בשם המקובל: מכילתא דרבי ישמעאל, ע"י כפר שמות, דבר שאין להסתפק בו. ג) מכילתא בתרגום אנגלי מאת יעקב צ. לויטערבאך פילדלפיה חרצ"ד (1933). המהדיר השתמש בכ"י, ומפני שהוציא את ספרו בהוצאה עממית (גויאיש פובליקיישון סוסייעטי) הוכרח להוציא את מאמרו על השם מכילתא (באנגלית) ברבעין היהודי (באנגלית) ובתדפיס מיוחד. ד) "מכילתא דרבי ישמעאל עם חלופי גרסאות והערות מאת חיים שאול האראמיס; ואחרי פטירתו נערכו והשלמו על ידי ישראל אברהם רבין, פראנקפורט א. מ. בהוצאת החברה לקדום מדעי היהדות, ברלין ע"י בי"מ"ס. קויפמן, תרצ"א (1931)". עם הופעת שתי ההוצאות הללו הרצה רא"א פינקלשטיין באסיפת האקדמיה האמריקאית למחקר היהדות, שנערכה בינו מרץ, 1934, הרצאה שנדפסה בשם "די מכילתא ענד איטס טעקסט" ב"פרוסידינגס", כרך ה' (1934).

96. מכילתא מהדו' הו"ר עמ' 347.

97. מהדו' הו"ר עמ' 8.

מעכב מה טומאה אין פחות משלושים יום אף אביב אין פחות מל' יום⁹⁸ נמצא שהיתה לפנייהם המכילתא מראשה לסופה כפי שהיא לפנינו. הרי המכילתא דרשב"י המשוחזרת תלויה בשיקול דעת המשחזרים וכל מה שהוכנס ע"י אחד והוצא ע"י שני טעון בדיקה וצריך עיון. רד"צ הופמן חזר בו בהקדמתו מכמה דברים שהכניס בגוף ספרו כמכילתא דרשב"י על יסוד "מדרש הגדול"⁹⁹, ובמאמרו על המכילתא דרשב"י שקרא בשם סיפרי דבי רב לשמות כתב רד"צ הופמן בקשר עם המובא שם (תה"ג הרכבי סי' רכט): "יחס שכזה בין המדרש שבתלמוד ובין המכילתא נמצא עוד בהרבה מקומות. וגם בהם נצטרך לומר שהתלמוד שאב מהסיפרי לשמות", ונתן דוגמאות לכך¹⁰⁰. וב"פתח דבר" למכילתא דרשב"י כתב: "במאמרי שם ע"ד המכילתא דרשב"י שיערתי שמדרש הלכה הלזה הוא הסיפרי דבי רב לספר שמות דהיינו מדרש הלכה לספר זה אשר יסדו תלמידי ר' עקיבא — — כעת נתרועעה השערה זאת, אצלי, ואני אומר שאין להחליט שספרי דבי רב של הגאונים הוא מכילתא דרשב"י שלפנינו. ולכל הפחות נתברר אצלי עכשיו שסיפרי דבי רב לספר שמות שנשתמשו בהן האמוראים בש"ס בבלי היה מטונה ממכילתא דרשב"י שלפנינו"¹⁰¹. מכל זה ניתן לראות בכמה זהירות עלינו לשנות מכילתא דרשב"י המשוחזרת. אביא רק שתי דוגמאות לדברים שיש בהם כדי להטעות במהדורת המכילתא דרשב"י השניה. עירכי מהדורה זו סמכו בעיקר על קטעי כה"י והוציאו דברים שרד"צ הופמן כלה במהדורתו על פי מה"ג, וטעו בשיקול דעתם.

בעמ' 160—161 כתוב: "ובשביעית יצא לחפשי חנם מיכלל שנא' וכי תשלחנו חפשי מעמך וגומ' (דב' טו, יג) [מ]למד שמצווה [לו]מר לו צא יכול אם אמ' לו צא הרי הוא יוצא ואם לאו אינו יוצא ת"ל ובשביעית יצא לחופשי חנם. נאמ' כאן חפשי ונאמ' להלן חפשי (שמ' כא כו) מה חפשי האמ' להלן שטר אף חפשי האמ' כאן שטר". בחילופי הנוסחאות הראו על הנוסח במה"ג ועל ההשוואה

98. הערוך ע' סמא.

99. כך הוא כותב בפתח דבר עמ' א': "אודה ולא אבוש שבכמה מקומות טעיתי. כי סביר הייתי שבמדרשב"י יסודתם, וזה אינו כי אם ממקור אחד יצאו". הוא מעיר שם דרך משל על ה"ג מידות בראש פ' משפטים במדרש הגדול, שחשב כי זה ממכילתא דרשב"י, ואח"כ גודע לו שממקור אחר שאבם בעל מה"ג. אבל האמת היא שלא שאבם ממקור אחר כי אם מן הברייתא בראש סיפרא כפי שכתוב מפורש במה"ג כ"י שלא היה לפני רד"צ הופמן. ר' מאמרי "י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן ופרשנות המקרא", פרקים, כרך ג, עמ' 13.

100. מסילות, עמ' 51.

101. פתח דבר למכילתא דרשב"י פרק ג.

עם מכילתא דרבי ישמעאל מהדו' הו"ר עמ' 249. ובהערות כתבו: "שלא כמכילתא דרבי ישמעאל שם". פסקא זו היא מתוך קטע כ"י אדלר שהוציא לאור רא"א פינקלשטיין¹⁰²) וכתב בהערה שם: "גראה שזה רק לפי דעת ר' שמעון ואסכולת ר' עקיבא כמבואר בהע' הקודמת, אמנם אסכ"ת ר' ישמעאל סוברת כי יוצא בשש אין צריך גט שחרור כמבואר במכילתא דר' ישמעאל". וכבר העיר ר"מ בשר¹⁰³) שדברים אלה אינם ניתנים להאמר. הרי לפי זה יוצא שהמדרש סותר ראשו לסופו, שכן בראשו נאמר: "יכול אם אמ' לו צא הרי הוא יוצא ואם לאו אינו יוצא ת"ל ובשביעית יצא לחפשי חנם", היינו שאפילו אם לא אמר לו צא הוא משוחרר, ובסופו היא אומר שאינו יוצא לחפשי; אלא בשטר שחרור. הא כיצד? והרמב"ם¹⁰⁴) שבוודאי שימש לו מכילתא דרשב"י זה מקור, כותב מפורש כמעט בלשון המכילתא דרשב"י: "מצוה לומר לו צא בשעת יציאתו. אף על פי שלא אמר לו הרי הוא יוצא בחנם ואינו צריך שטר". גם ההמשך של הרמב"ם באותה הלכה הוא לפי ההמשך של המכילתא דרשב"י. וברור שהכ"י הלכוי ודורש תיקון. גם לפי מה שכתב המוציאו לאור בספר הזכרון לקאהוט, אינו יכול לשמש לו למהדורי המכילתא דרשב"י. ופלא שהמהדורה הזאת שהופיעה בשנת תשט"ו, הוציאה את הנוסח של המכילתא דרשב"י העושה אותו כחילק על המכילתא דרבי ישמעאל ומחדש הלכה שלא שמענו עליה ומופרכת ממנה ובה ולא העירו על מי שהראה על טעות זו. האמת היא שההבדל בין המכילתא דרבי ישמעאל וזו של רשב"י אינו אלא הבדל שבסגנון ובשיטת הדרש. היינו משמעות דורשין יש ביניהם ולא הבדל בהלכה. זו לשון המכילתא דרבי ישמעאל על הפסוק ובשביעית יצא לחפשי חנם: "יצא לחפשי למה נאמר? לפי שהוא אומר (דברים טו, יג) וכי תשלחנו חפשי וגו', שומע אני שיכתוב לו גט שחרור (ממשמעות המלה תשלחנו אפשר לחשוב שעליו לכתוב גט שחרור) תלמוד לומר יצא לחפשי (חנם)". וזו לשון המכילתא דרשב"י (לפי מה"ג והופמן): "יצא לחפשי חנם. מכלל שנאמר (דברים טו, יג) וכי תשלחנו חפשי מעמך, מלמד שמצוה לומר לו צא. יכל אם אמר לו צא הרי הוא יוצא, ואם לאו אינו יוצא, ת"ל יצא לחפשי חנם. לפי שנאמר כאן חפשי ונאמר להלן (ביציאת עבד כנעני בשן ועין לחפשי ישלחנו) חפשי, יכל מה חפשי שנאמר להלן שטר (דעת ר' עקיבא, קדושין כד, ב, וגיטין מב, ב) אף חפשי האמור כאן שטר, ת"ל חנם. אינו צריך גט שחרור". המכילתא דרשב"י

102. אליעזר אריה פינקלשטיין, קטעים ממכילתא דרשב"י, מחקרים לזכרון ר' עמרם

קאהוט, ניו יורק התרצ"ו, עמ' קב—קכ.

103. הרמב"ם והמכילתא דרשב"י, ניו יארק תשי"ג עמ' קצ.

104. הלכות עבדים פ"כ ה"ב.

היוצאת בשיטת רבי עקיבא. והיא כנראה מאוחרת בעריכתה הסופית למכילתא דרבי ישמעאל. מרחיבה את הדבור ודורשת כל מלה בפסוק עד שיוצא שצריך האדון לומר לעבד העברי היוצא בשש: צא. אבל אינה חולקת בעצם ההלכה על המכילתא דרבי ישמעאל שעבד עברי צריך שטר שחרור. והרמב"ם תפס את לשון המכילתא דרשב"י להלכה.

והנה דוגמא שניה. בעמ' 9 כתוב: "ויקחו מלמד שכל אחד ואחד לוקח לעצמו" ובהע': "מתנגד למכילתא דרבי ישמעאל שם 11; והשווה סוכה מא. ב — לענין לולב". במכילתא דרשב"י מהדו' הופמן (על פי מה"ג עמ' 8) כתוב: "ויקחו. מלמד שכל אחד ואחד לוקח לעצמו. ויקחו להם מלמד שיחיד לוקח לכל בני חבורה. מכאן אמרו שלוחו של אדם כמותו". לעורכי המהדורה השניה לא היה כאן שום כ"י שסמכו עליו. הם הוציאו את הפיסקא האחרונה רק על יסוד שיקול דעתם ועל יסוד ההערה שהעיר רד"צ הופמן במהדורתו: "וכן דרשו בסוכה מא. עמ' ב ולקחתם שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד". העיר בצדק תלמידי הנעלה הרב צבי יהודה בעבודת מחקר (בכ"י) שכתב בהדרכתו בביהמ"ד למוסמכים ע"ש הרב דב רבל ז"ל, שאולי לא נתכוון רד"צ הופמן בהערתו הנ"ל אלא להראות על הדימוי בדרשה אבל לא לומר שאין דין שליחות נוהג בפסח כבלילה. דבר שלא שמענו עליו בשום מקום. במכילתא דרבי ישמעאל (עמ' 11) כתוב: "ויקחו להם. וכי כלן היו לוקחין אלא לעשות שלוחו של אדם כמותו ומכאן אמרו שלוחו של אדם כמותו". ושוב (שם עמ' 17) ושחטו אותו. וכי כלן שוחטין אותו אלא לעשות שלוחו של אדם כמותו ומכאן אמרו שלוחו של אדם כמותו". שתי דרשות אלו הובאו בירושלמי קדושין פ"ב ה"א, השניה בשם רבי לעזר והראשונה בלשון "ויידא אמר דא" ועי"ש. בבבלי (קדושין מא. ב — מב. א) הובאה הדרשה השניה בשם רבי יהושע בן קרחה. והראשונה מכלל דברי רבי יונתן (שליח בקדשים מנא ליה? מיניה) ומשתלבת שם כעין צריכותא («אם כן תרי קראי למה ליי») ומתוכה מובאה המימרא של רבי יצחק: איש זוכה ולא הקטן זוכה. שהוא המשך המכילתא דרשב"י: "ויקחו להם איש מכאן אמרו אין מקח לקטן". לא ברור אם היו שתי המכילתות לפני הבבלי והירושלמי. שכן השמות שונים אף על פי שהענין אחד. אבל אם היו לפניהם. נראה יותר שהמכילתא דרשב"י היתה לפני הבבלי וזו של ר' ישמעאל לפני הירושלמי. מכל מקום מי שמפרש את המילים: "ויקחו מלמד שכל אחד ואחד לוקח לעצמו" שהכוונה שאין דין שליחות נוהג בפסח. עושה את ההמשך: "ויקחו להם. מלמד שיחיד לוקח לכל בני חבורה מכאן אמרו שלוחו של אדם כמותו" סותר את הרישא. והואיל ובעל מה"ג כתב

את הרישא והסיפא ביחד הרי אין לשער שרא ראה את הסתירה שביניהן, וגם רד"צ הופמן. אף על פי שהראה בהערתו על הדימוי לדולב הרי העתיק גם הוא כמכילתא דרשב"י את הרישא והסיפא, וזהו שאמרתי שתלמידי הנ"ל העיר בצדק מה שהעיר, ותמיהני על החכמים המיבהקים עורכי המהדורה השניה של המכילתא דרשב"י, שלא היה לפניהם בנידון זה שום כ"י מלבד מה"ג ששימש יסוד למהדורת רד"צ הופמן, מה ראו להוציא את מה שהיא הכניס כגוף המכילתא דרשב"י.

ר"מ כשר מפרש את הרישא במכילתא דרשב"י "כלומר שיש בקרבן פסח מצות לקיחה על כל אחד, ומי שיש לו בעדרו צריך שיפריש שה לקרבן כדרשת המכילתא לקמן פסוק כא, מישכו מי שיש לו וקחו מי שאין לו" (25). אבל גם זה פירוש חדש שיוצא ממנו דין שאין לו חבר במקום אחר, ונראה יותר שדרשה זו שנאמרה בקיצור במכילתא דרבי ישמעאל (עמ' 36) נתפרשה במכילתא דרשב"י (עמ' 25). זו לשונה: "ר' ישמעאל אומ' יכול לא יהא פסח דורות כשר אלא אם כן היה לקוח אל תתמה שהרי תודה כשרה להביא מן הנלקח בכסף מעשר ורא כשרה להביא מן המעשר ת"ל משכו מי שיש לו וקחו מי שאין לו". שם מובאת גם הדרשה בקיצורה במכילתא דרבי ישמעאל: "משכו מי שיש לו וקחו מי שאין לו". בשם ר' עקיבה. מזה יש ללמוד גם כן, שהמכילתא דרשב"י מאוחרת לזו של רבי ישמעאל ומפרשת אותה. ועוד שהסתם הזה במכילתא דרבי ישמעאל הוא כר' עקיבא. אולי שניהם אמרו באותה הלשון אבל בפירוש שונה, ולפיכך נתפרשו דברי ר' ישמעאל הקצרים (שהם ממש כדברי ר' עקיבא) ביתר פירוש במכילתא דרשב"י.

כבר העיר רי"ג אפשטיין בסוף הקדמתו למכילתא דרשב"י ש"היא דבי ר"ע מאוחר לכולם" וד"ר בנימין דהפריס במאמרו "שימוש של עורך מכילתא דרשב"י במכילתא דר"י" (סיני אביאלול תשכ"ב) האיר בכמה דוגמאות מאלפות ענין זה. אוסיף שכנראה הרגיש בזה כבר הרמב"ם שהיו לפניו שתי המכילתות ופסק בכמה מקומות כמכילתא דרשב"י מפני שראה בה בודאי פירוש מבאר ומרחיב ומאוחר למקביה במכילתא דרבי ישמעאל, ואביא גם לזה רק שתי דוגמאות.

במכילתא דרבי ישמעאל (עמ' 35) כתוב: "כל מחמצת לא תאכלו, למה נאמר, לפי שנאמר, כי כל אכל חמץ ונכרתה, כי כל אכל מחמצת ונכרתה, אין לי אלא אילו, תערובתן מניק? ת"ל כל מחמצת לא תאכלו, ובמכילתא דרשב"י

(עמ' 24) כתוב: "כל מחמצת לא תאכלו. לרבות כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי. יכול יהא חייב עליהן? ת"ל חמץ. מה חמץ מיוחד שהוא מין גמור, יצאו אילו שאינן מין גמור. למה באו? ליתן עליהן לא תעס" (106). לשון המכילתא דרבי ישמעאל היא קצרה ולא ברורה. לכאורה יש להסיק ממנה שתערובת חמץ היא בכרת כחמץ גמור, אבל זה לא יתכן. שלא מצאנו דעה כזאת בשום מקום. ורק שנינו בברייתא (107) מחלוקת רבי אליעזר וחכמים אם עובר על תערובת חמץ בלאו או בלא כלום. לשון המכילתא דרבי ישמעאל, לעומת זה ברורה. והיא קרובה ללשון הברייתא שהובאה בגמ' (שם) אם כי לא בדיוק בלשונה. הרמב"ם (108) קובע להלכה כמעט את לשון המכילתא דרשב"י ובס' המצוות הזכיר במפורש שהוא לשון מכילתא (109). ובוודאי שכוונתו למכילתא דרשב"י. הרמב"ן בהשגותיו ל"סה"מ והראב"ד בהשגותיו ל"מ"ת עמדו על לשון הרמב"ם: "במה דברים אמורים בשאכל כזית חמץ בתוך התערובת בכדי אכילת שלש ביצים הוא שלוקה מן התורה, אבל אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת שלש ביצים אף על פי שאסור לו לאכול אם אכל אינו לוקה". שהיא בניגוד למסקנת הרי"ף, והאריכו בזה כל נ"כ הרמב"ם. וכבר הראה בעל "מגדל עוז" (110) שמקור הרמב"ם היא המכילתא. וכוונתו למכילתא דרשב"י (111). יש סוברים שהחולקים על הרמב"ם סומכים על המכילתא דרבי ישמעאל ולא על המכילתא דרשב"י (112). אבל באמת נראה שהמכילתא דרשב"י המאוחרת למכילתא דרבי ישמעאל רק הרחיבה וביארה אותה. ומן הירושלמי (113) נראה שהיתה לפניה המכילתא דרשב"י. שהקשו מפני מה שונה תערובת חמץ אף שרובה חמץ, ממצה שאין בה אלא רוב דגן ויוצאין בה (114). ונראה שהמכילתא דרשב"י לא רק ביארה את המקראות כמכילתא דרבי ישמעאל אלא שכללה גם את תלמוד התנאים על המשנה בפסחים ראש פ"ג, ואפשר לראות מסדר הדברים במשנה המקשרת ענין תערובת חמץ

106. העתקתי לפי מהדו' אפשטיין-מלמד, שהוא מכ"י פירקבין, ויש להשחת למהדו' הופמן, עמ' 19, שהוא ממה"ג, וברור שיש לקרוא את המלים האחרונות: "יא תעשה".
 107. פסחים צג, א.
 108. ה' חמץ ומצה פ"א ה"ו.
 109. סה"מ ל"ת קצח, מהדו' ר"ח העליר, הע' 16.
 110. ה' חמץ ומצה פ"ד ה"ח.
 111. רד"צ הופמן הע' ת.
 112. ר"מ כשר, הרמב"ם והמכילתא דרשב"י: "ושיטת הראשונים החולקים על הרמב"ם יש להביא ראיה לדבריהם מהמכילתא דרבי ישמעאל" וכ"ו.
 113. פסחים פ"ג ה"א.
 114. ע"י רידב"ז ה"א.

בכלל: "כל שהוא ממין דגן" ומסדר הדברים במכילתא דרשב"י, שהיא בנויה על יסוד המשנה והסמכתה למקרא, עצם תפקידו של מדרש ההלכה. כשנתכנסו חכמים ביבנה, לאחר שנידחתה שיטתו של רבן גמליאל שתהא זו ישיבה בצורת כנהדרין (יו) והתחיל סידורה של המשנה שנגמרה עריכתה הסופית ע"י רבי, הונח יסודם גם של הסיפרא והסיפרי שהם הצד השני של מטבע ההלכה לגבי המשנה, וכל זה על פי תכניתו ושיטתו של ר' עקיבא כמפורש בסנהדרין פו, א. והמכילתא דרשב"י נושאת עליה חותם הסיפרא והסיפרי, שהיא כוללת את ביאורי התורה במכילתא דרבי ישמעאל ובמכילתא דר' עקיבא עם תלמוד התנאים על המשנה, דוגמא שניה:

הרבה עסקו מפרשי התורה והתלמוד בפירוש הפסיק "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" (שמות יב, יט) ובהלכה המיוסדת עליו. זו לשון המכילתא (עמ' 34): "בבתיכם למה נא', לפי שני' בכל גבולך שומע אני כמשמעה ת"ל בבתיכם, מה בבתיכם ברשותכם אף גבולך ברשותך, יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי, אף על פי שיכול לבערו אבל אינו ברשותו, יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל, וחמץ שנפדה עליו מפלת אף על פי שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו". ובמכילתא דרשב"י: "מכלל שנא' לא יראה לך שאור, יכול יטמין ויקבל פקדון, ת"ל שאור לא ימצא בבתיכם, או לא ימצא, יכול אי אתה רואה לאחרים, ת"ל לך, לך אי אתה רואה, רואה אתה לאחרים, יכול לא דיבר הכתוב אלא בגוי שלא כיבשתו אבל גוי שכיבשתו והשכרתה לו ביתך ושרוי עמך בחצר שלך מניין? תלמוד לומר שאור לא ימצא בבתיכם, ועדיין אני אומ' שבבית אסור בכל יראה ובכל ימצא ושל אחרים מותר, שבשדות מותר להטמין ולקבל פקדון ושל אחרים יהא אסור, ת"ל שאור שאור לגזירה שווה, מה שאור האמור להלן לך ולא לאחרים אף שאיר האמור כאן לך ולא לאחרים: ומה שאור האמור להלן הרי הוא בכלל בל יראה ובל ימצא אף שאור האמור כאן הרי הוא בכלל בל יראה ובל ימצא, רבן שמעון בן גמליאל אומר והלא בכלל בל יראה בל ימצא היה מה ת"ל לא ימצא? את שמצוי לך אתה זקוק לבערו את שאין מצוי לך אי אתה זקוק לבערו, מיכאן אתה אומר, חמץ שנפלה עליו מפולת או שנפל לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטוס אם יכולין כלבים וחזירין לחפש אחריו ולהוציאו אתה חייב זקוק לבער אותו ואם לאו אי אתה זקוק לבערו. נכרי שבא לביתו של ישראל וחמץ בידו אין זקוק לו, הפקידו לו, חייב לבערו

שנא' לא יראה לך שאור, ייחד לו בית ונתנו בתוכו אין זקוק לו". ובמשנה: (116) "נכרי שהלוה את ישראל על חמצו, אחר הפסח מותר בהנאה, וישראל שהלוה את נכרי על חמצו אחר הפסח אסור בהנאה. חמץ שנפלה עליו מפילת הרי הוא כמבוער. רבן שמעון בן גמליאל אומר כל שאין הכלב יכול לחפש אחריו".

המכילתא דרבי ישמעאל קצרה ולא ברורה ונותנת מקום לחשוב כאילו אינה עולה עם המשנה, ויש שניסו לתרצה כדי שתעלה עם המשנה (117). גם פסק ההלכה ברמב"ם (118), שלא נודע מקורו (119) כבר נתברר לפי המכילתא דרשב"י (120). וקרוב לרישא של המכילתא דרשב"י הובאה בגמ' פסחים ה. ב. ונתפרשה שם. מכל מקום ברור מתוך השוואת המכילתא דר' ישמעאל והמכילתא דרשב"י והמשנה, שהמכילתא דרשב"י עוסקת בעיקר בביאור הכתוב ואילו המכילתא דרשב"י מרחיקה וכוללת גם את ביאור שרשי המשנה בתורה. ומה וכיוצא בזה יעלה איר על ההבחנה שהבחין הרמב"ם בהקדמתו ל"משנה תורה" בין ספרא וספרי, שענינם ביאור "עיקרי המשנה" למכילתא, שענינה ביאור התורה, ויובן גם למה נקרא מכילתא דרשב"י ע"י רה"ג "ספרי דבי רב".

ו. חלוקת מדרשי ההלכה לשלשה

חלוקת מדרשי ההלכה שבידינו לשלשה: מכילתא ספרא וספרי, דורשת עיון. חלוקת חמשת חומשי התורה מבחינת ההלכה והאגדה (121) לשנים: א) בראשית ב) שמית ויקרא במדבר דברים, היא עניינית ומובנת. מטעם זה נקרא מדרש הביאורים על ספר בראשית, לעומת מדרשי הביאורים על שאר הספרים. "אגדתא דבי רב" (ע"י לעיל). גם ברור שהיו קיימים שני בתים שנבדלו זה מזה בשיטותיהם בביאור התורה. בהלכה ובאגדה, בית רבי ישמעאל ובית רבי עקיבא, ורבותיהם ר' נחוניא בן הקנה ונחים איש גמון (122). וכבר עמדו על החילוקים שבין רבי

116. פסחים פ"ב ב"ג.

117. רא"ם על רש"י לשמות יב, יט, רא"ש לפסחים פ"א סי' ד, והאריך בזה בהע"ש לשאלות סי' עח, ורן בזה תלמידי הנעלה ד"ר חיים יצחק לויין בדיסרטציה שלו (בכ"י) על היחס שבין המכילתא והמשנה.

118. ה' חמץ ומצה פ"ד ה"א.

119. ר"ן על הרי"ף פסחים פ"א (ד' ווילנא דף ב ע"ב) ד"ה ומיהו: "אבל הרי"ף במז"ל כתב — — ולא ידעתי מניין לו".

120. רד"צ הופמן עמ' 18 הע' ה.

121. ואין בשימוש במונחים אלה משום קריאה למפרע שכן אכרו על ספר ויקרא

וכן על ספר דברים, "שהוא מלא הלכות רבות" (ב"ר פ"ג).

122. שבועות כו, א (רבי ישמעאל ששימש את רבי נחוניא בן הקנה שהיה דורש

את כל התורה כולה בכלל ופרט איהו נמי דורש בכלל ופרט. ר' עקיבא ששימש את נחום איש

ישמעאל ורבי עקיבא בשיטות הדרש ובלשונות השימוש בהן, כפי שזכרו במפורש בתלמוד ובמדרש¹²³). אמנם צריך לציין שאין למתוח קו מבדיל בהחלט בין שתי השיטות. הנה איתו "את" בראשית התורה, ר' עקיבא לא דרש. מפני שאמר: "אילו נאמר בראשית ברא אלהים שמים וארץ היינו אומרים השמים והארץ אלהות הן". ואילו רבי ישמעאל דוקא דרש: "את השמים לרבות חמה ולבנה ומזלות ואת הארץ לרבות אילנות ודשאין וגן עדן". כאן מצא ר' ישמעאל את הריבוי שבמלה "את" קרוב לפשוטו של מקרא וקרא על דרש זה את המקרא "כי לא דבר רק הוא מכס, ואם רק הוא, מכס. למה? שאין אתם יודעים לדרוש". וכבר העירו התוס' שגם האומר "דברה תורה כלשון בני אדם", דורש כמה פעמים לשונות כפולים¹²⁴). מכל מקום היו קיימות שתי שיטות שונות בדרש ומטעם זה צריכות להיות שתי סידרות של מדרשי התורה, והרי ישנן בידינו שתי המכילתות על שמות וסיפרי וסיפרי זוטא. אבל השלישייה (מכילתא סיפרא וסיפרי) כיצד נתהוותה?

גם דברי הרמב"ם בהקדמתו ל"משנה תורה" צריכים עיון. בדברו על סיפרא וסיפרי כתב: "רב חיבר סיפרא וסיפרי לבאר ולהודיע עיקרי המשנה". ובדברו על המכילתות כתב: "ורבי ישמעאל פירש מאלה שמות עד סוף התורה והוא הנקרא מכילתא וכן ר' עקיבא חיבר מכילתא". כיצד נפרנס את שני המאמרים האלה? מה הם הספרים שהיו לפניו שעל פיהם כתב מה שכתב? ברור שהיו לפניו מכילתא דרבי ישמעאל (כמו שהיא לפנינו) אף ברור שהיו לפניו מכילתא דרשב"י על שמות, וסיפרא וסיפרי. כמו כן ברור שקרא מכילתא למה שהילקוט קרא ואנו קוראים: סיפרי זוטא. והלא כל אלה הם מדרשי התורה, ומפני מה כתב על "סיפרא וסיפרי" שהם באים לבאר עיקרי המשנה ועל המכילתות שהן באות לפרש את דברי התורה?

גם זו שהיה דורש את כל התורה כולה בכלל ופרט איהו נמי דורש בכלל ופרט, ר' עקיבא ששימש את נחום איש גם זו שהיה דורש את כל התורה כולה כריבה ומיעט איהו נמי דורש ריבה ומיעט) חניגה יב, א, והשחה ב"ר פ"א (שאל רבי ישמעאל את ר' עקיבא כשהיו מהלכין בדרך אמר לו אתה ששימשת את נחום איש גם זו כ"ב שנה שהיה דורש כל אתין שבתורה, את השמים ואת הארץ מה היה דורש בהן) פסחים כב, ב (שמעון העמסוני ואמרי לה נחמיה העמסוני (=נחום איש גמזו) היה דורש כל אתים שבתורה — — עד שבא ר' עקיבא ודרש).

123. רי"ג אפשטיין, מבואות, בפרק ה' על מדרשי ר' ישמעאל ור' עקיבא (עמ')

536—521) מנה י"ב חילוקים כאלה.

124. ב"ר פ"א.

125. ב"מ לא, ב, ד"ה דברה תורה כלשון בני אדם; כתובות סז, ב, ד"ה וחכמים אומרים; סוטה כז, א ד"ה ורבי נתן, מנחות יז, ד"ה מאי ועי' מ"מ, פ"ו ה' דעות ה"ו. המרחיב את הדבור בענין זה בשיטות רבי ישמעאל ור' עקיבא.

כדי לעמוד על הדברים האלה עלינו לרדת למחלוקת הידועה שבין ר' ישמעאל ור' עקיבא על מדות התורה מבחינת ספרי החוקים שבה: "רבי ישמעאל אימר כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד רבי עקיבא אומר כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מאב" (126). זאת התורה אשר עם משה לפני בני ישראל על פי ה' כוללת שלשה ספרי חוקים: ספר שמות הכולל את החוקים והמשפטים שנצטוו במרה ובסיני, ונקרא בתורה גופה "ספר הברית" וזהו שאמר הכתוב (שמות כד, ז): "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם", ופירש רש"י זה "ספר הברית מבראשית ועד מתן תורה ומצוות שנצטוו במרה" (127). כבר ויקרא שהוא כולו הלכות, וספר דברים שהוא משנה תורה (128). ממחלוקת זו, נראה לי, שנובעים רובי החילוקים בשיטות הדרש שבין ר' ישמעאל ור' עקיבא. הכלל שנקבע בבית רבי ישמעאל: "כל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנחדש בה" (129) הוא לא רק כלל יסודי בשיטת הדרש של רבי ישמעאל (130) אלא (דבר שלא הושם אליו לב) נובע מן ההנחה של רבי ישמעאל, שכללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד, והוא הדין בנוגע לר' עקיבא. הכלל שאלו שכל פסוק, מלה ואות בכל אחד מספרי החוקים שבתורה צריך להידרש בפני עצמו נובע מהנחתו היסודית ש"כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מאב", היינו שכל אחד משלשת ספרי החוקים האלה שבתורה עומד בפני עצמו.

מחלוקת רש"י והרמב"ן בפירושיהם לתורה (ויקרא כה, א) על כוונת הברייתא בסיפרא, "מה שמיטה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני אף כולן נאמרו כללותיהן ודיקדוקיהן מסיני", תלויה אף היא בהבנת הקשר שבין מחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא בענין זה לבין שיטותיהם במדרש התורה. רש"י שנתקשה בהבנת ברייתא זו שבסיפרא כתב: "ונראה לי שכך פירושה לפי שלא מצינו שמיטת קרקעות שנשנית בערבות מיאב במשנה תורה למדנו שכללותיה ופרטותיה כולן נאמרו מסיני ובא הכתוב ולמד כאן על כל דיבור שנדבר למשה

126. זבחים קטו, ב.

127. עיי"ג גיטין ס"א תוד"ה תורה.

128. רמא"ש, מבוא פ"ו רוצה לפרש את הביטוי אורין הלייתי (שבת פח, א) במובן

זה ולא כפירוש רש"י ורבינו ניסים שפירשו תורה נביאים וכתובים.

129. סוטה ג, א, וש"נ. השוה סיפרי נשא פ"י סד.

130. כפי שכותב רי"ג אפשטיין, שם עמ' 533: "מידה זו שינתה את כל פני מדרשו

של רבי ישמעאל, שהרי לפיה כל הפרשיות המיותרות לא נשנו אלא בשביל דבר אחד שנחדש בהן, ואין צורך איפוא לדרוש בכפולה כל מלה ומלה".

שמסיני היו כולן כללותיהן ודקדוקיהן וחזרו ונשנו בערבות מואב". הרמב"ן מעתיק לשון רש"י וכותב: "ואינו נכון בעיני כדל שהרבה מצוות ישנן כשמיטה שלא נשנו בערבות מואב ונדע בהן שנאמרו כללותיהן ופירטיהן מסיני או באהל מועד". והוא מרבה להקשות שם על פירוש רש"י, ולדעתו: "הברייתא בתורת כהנים פירושה ברור שהמיטה נאמרו כללותיה מסיני דכתיב בפרשת ואלה המשפטים, והשביעית תשמטנה ונטטתה ואכלו אביוני עמך וגו' ואלו דיני השמיטה בדרך כלל, ובכאן חזר ואמר כי בהר סיני עיד נאמרו כל פרטיה שעל כולם נזכרו בפרשה הזאת". הרמב"ן מאריך בפירוש ענין זה ומתוך דבריו אנו שומעים שעמד על כך שסתם הסיפרא גם בראש בהר וגם בסוף הספר ויקרא כולו הוא כשיטת ר' עקיבא, שהתורה מורכבת משלשה ספרי חוקים: ספר הברית, ספר ויקרא וספר משנה תורה שהוא בעצם השלישי, ואולי עמד הרמב"ן על כך מפני שהיו לפניו שתי המכילות דרבי ישמעאל ודרשב"י, כשתי הפנים של הסיפרי על במדבר (סיפרי וסיפרי זוטא).

השוואה בין שתי המכילות, מכילתא דרבי ישמעאל ומכילתא דרשב"י, כאמור לעיל, מעמידתנו לא רק על זה, שבראשין הינחה שיטתו של רבי ישמעאל ביסודו ובשני זו של ר' עקיבא, אלא שהשני מאוחר ומורחב לגבי הראשון. כל שתי פסקות מקבילות משתי המכילות הללו מוכיחות ברור, שהראשון הוא בעיקרו ביאור התורה, ואילו בשני נוספו מה שהרמב"ם קורא "עיקרי המשנה", היינו שרשי המשנה בתורה הכתובה, והוא תלמוד התנאים, והואיל וראינו שרה"ג קורא למכילתא זו "ספרי דבי רב" הרי שהשם "סיפרי" נתייחד (כפי שהסברנו למעלה) לספר הכולל "עיקרי המשנה" במובנו של מונח זה בפי הרמב"ם. וזהו בעצם הוראת "סיפרא וסיפרי" במאמרו של ר' יוחנן בסנהדרין פ"א, שכן שם מדובר על ספרים אלה בקשר עם המשנה והתוספתא. והו שאמר הרמב"ם בלשון הברורה: "רב חיבר סיפרא וסיפרי לבאר ולהודיע עיקרי המשנה ור' חייא חיבר התוספתא לבאר עניני המשנה, וכן ר' הושעיה ובר קפרא חיברו ברייתות לבאר דברי המשנה". כשם שהתוספתא באה לדעתו לבאר את הענינים שהמשנה קיצרה בהם ודורשים ביאור רחב יותר, והברייתות השונות, מהן באו לבאר את דברי המשנה, כך הסיפרא והסיפרי באו בעיקרן לבאר ולהודיע את עיקרי המשנה, שרשיה ואסמכתותיה בתורה שבכתב. וכאמור, שתי המכילות שבידינו מעידות על כך, המכילתא דרבי ישמעאל נשארה ביסודה ביאור התורה, לעומתה, במכילתא דרשב"י קבלה צורת "ספרי דבי רב" וכללה את "עיקרי המשנה".

התבוננות בשתי המכילות שבידינו מעמידה אותנו גם על עובדא זו,

שמכילתא דרבי ישמעאל פותחת ב"פתיחה" שיש בה מחותם ראשיתו של ספר. מעין הפתיחה שבסיפרא. לא כן מכילתא דרשב"י. ראשיתה של המכילתא הזאת, שהיא בידינו, היא כאילו המשך של הסיפרא. היינו שהלומד יודע כבר טבעו של מדרש הלכה על התורה. ולפיכך נראה, כדעת הרמב"ם, שר' ישמעאל ור' עקיבא אמנם חברו (ולאו דוקא בצורה ספרותית) מכילתות שהן ביאורי התורה מואלה שמות עד סוף כל התורה. אבל מכיון שנהגו להתחיל אחרי לימוד המקרא והמשנה בלימוד תלמוד התנאים, היינו ביאורי המשנה והמקרא כאחד. בספר ויקרא. כולל ה"סיפרא" שבידינו גם את המכילתות של רבי ישמעאל ור' עקיבא וגם את תלמוד התנאים על המשנה. והוא הוא "סיפרא דבי רב". תחילתו של ספר זה היא הברייתא דרבי ישמעאל ושבע המידות של הלל. ביסודה הונחה המכילתא דרבי עקיבא. וצירפו אליה. אם בלשון "דבר אחר" או בהוספת מכילתות שלימות, כגון מכילתא דעריות (13) את המכילתא דרבי ישמעאל. ואחרי הסיפרא נהגו ללמוד, כאמור בתנחומא המובא ב"אלפא ביתא דאור זרוע", את המכילתית על שאר החומשים של התורה. נמצאת המכילתא דרבי ישמעאל סלפנינו בצורתה הראשונה עם הפתיחה שלה. ואילו המכילתא דר' עקיבא. כפי שסידרה רשב"י מתרומת מידותיו של ר' עקיבא. עם ההוספות המאוחרות. היתה כעין המשך לסיפרא ולא נתחברה אליה שום פתיחה. אלא שפתחה בר' שמעון בן יוחאי על הפסוק ומשה היה רועה וגו'. הסיפרי שבידינו על במדבר הרי הוא המשך של המכילתא דר' ישמעאל ולפיכך אין לו פתיחה מיוחדת. והסיפרי זוטא לבמדבר והסיפרי שבידינו לדברים הם המשך המכילתא דרשב"י. והם הם "ספרי דבי רב".

מה שאירע לרבות, ש"בראשית רבה" שהוא מדרש ביאורים על התורה (אגדתא דבי רב) צורף ע"י מעתיקים, ומהם על ידי מדפיסים. לשאר הרבות. שמהם מדרשי דרשות מסוג תנחומא. בכולם או במקצתם. כאמור למעלה. אירע למכילתא ולסיפרא ולסיפרי. אילו נשמרה צורת המדרשים האלה אצל המעתיקים והמדפיסים כמו שהיו בהיותם הראשונה היה בא הסיפרא בראש עם פתיחתו על המידות שהתורה נדרשת בהן, ואחריה המכילתא דרבי ישמעאל והמשכה בסיפרי זוטא לבמדבר וסיפרי לדברים. עכשיו שלא נשמרה צורה זאת אבדה מכילתא דרשב"י (בודאי מפני שראו בה כפילות למכילתא דרבי ישמעאל וללא צורך) וכן סיפרי זוטא.

הגורם להתהוות השלישייה שבידינו : מכילתא סיפרא וסיפרי יסודו אולי איפוא בשיטת רבי עקיבא (שהלכה כמותו מחברו) על שלשת ספרי החוקים שבתורה, כאמור למעלה. רבי ישמעאל, שראה בספר הברית שבסיני כללות, ובוה שבאהל מועד פרטות, ושבערבות מואב, משנה תורה, דרש לפי דרכו את ההשוואות שבין ספרי החוקים האלה, כהוספת פרטים וכהשלמות, והלשון השגורה במכילתא דרבי ישמעאל ובסיפרי לבמדבר : דבר זה וזה למה נאמר? "לפי שהוא אומר" (היינו במקום אחר המקביל לו) מעידה על כך¹³²). ואילו ר' עקיבא שראה בספר הברית שבסיני כללות ופרטות, יבוה שבאהל מועד ספר משנה, ובוה שבערבות מואב ספר משולש, דרש כל דיבור ודיבור שבהם בפני עצמו ולא כפרטים וכהשלמות, והואיל וב"סיפרא" כבר נכללו שתי השיטות, בחרו במכילתא דרבי ישמעאל לשמות ולבמדבר ובזו של ר' עקיבא לדברים וצרפום יחד.

התביינות הרמב"ם במדרשי ההלכה שלפניו ובלשון הגמרא : "סיפרא וסיפרי", הביאה אותו להגדרותיו הקולעות למהות הסיפרא והסיפרי ולמהותן של המכילות ביסודן, ירק בלבול המעתיקים ובעיקבותם המדפיסים, שלא פתחו בסיפרא והמשיכו בספרי, כסדר הגמרא (ספרא וספרי) וכסדר שנלמדו הספרים האלה מעיקרם, גם לקוצר הבנתנו את דבריו, יכשם שמדרשי הרבות סודרו על פי סדר התורה מבלי שימת לב למהותם של המדרשים אם הם מדרשי ביאורים או מדרשי דרשות (ובמקום שנמצאו המדרשים חסרים, כגון בשמות רבה שתחילת כספר דרשות לא בתחילתו, יכן במדבר רבה¹³³) שתחילתו מדרש ביאורים והמשכי מדרש דרשות) כן סודרו מדרשי ההלכה ע"פ סדר התורה כמשלימים זה את זה : מכילתא לשמות, סיפרא לויקרא, סיפרי לבמדבר ולדברים, מבלי שימת לב יצירת הסיפרא כמדרש הלכה ראשון וכולל, ולמכילתא ולסיפרי כספרים שניים לסיפרא ומיוחדים בייחוסם לבית המדרש ששימש להם מוצא.

132. ר' בענין זה מאמרו של ה. קליין ברבעון היהודי (באנגלית) ס"ח כרך לה.

(אפריל 1945) עמ' 421—434.

133. ר' "המדרשים לספר שמות" ובמדבר רבה", "מקדמוניות היהודים" מאת ר"א

נפשטיין, עמ' 67—76.

שיטת רי"א הלוי בחקר המשנה

מאת: יחיאל יעקב וויינברג

א.

בחקר המשנה הלך הלוי בעקבותיו של רד"צ הופמן, כמוהו הוא מבחין בין משנה קדומה ששימשה יסוד למשנתנו (אלא שהלוי מקדימה לתקופת הסופרים ואנשי כנסת הגדולה, ואילו רד"צ הופמן מאחרה לתקופה שלפני חרבן הבית השני: הופמן קורא למשנה קדומה זו: משנה ראשונה, והלוי — יסוד המשנה). אף על פי כן לא הלך בדרך המחקר שלו, בהבחנת המקורות ובבדיקת הנוסחאות והגרסאות. אין אצל הלוי אותה המתינות, שיקול הדעת ואף לא הדיוק המדעי שאצל הופמן. הופמן היה חרד לקיומה של המסורת העתיקה שלנו לא פחות מאשר הלוי. כל עמלו הספרותי והמדעי במשך ימי חייו היו קודש למטרה זו. הוא השתדל להוכיח בדרכי המדע את אמיתת המסורת הזאת כנגד כל המבקרים שרצו לערער עליה בהשערות נלוזות. אבל יחד עם זה היה הופמן זהיר מאד. שיטת המחקר שלו לא נפגעה ע"י המצאות חריפות, שכוחן יפה לסנוור לשעה אבל לא לשכנע את המתנגד. הוא חוקר ובודק, מודד ושוקל כל מלה היוצאת מפיו, אומר דבר בשם אימרו, חולק כבוד לחבריו ולא לה שיקדמוהו בעינינו אלה, מקיים את דבריהם בכל מקום שהם ראויים לכך, ואינו פוגע בכבוד בן אדם אפילו בכבודם של מתנגדיו. אלה שרצו לקעקע את יסודות המסורת הזאת, אדרבה, הוא מתיחס אליהם בענות חן, מיכיח אותם בנחת ובלשון חכמה עד שהחזירם למוטב והודו על האמת. ע"י כך לא זו בלבד שכבוד המסורת לא נפגמה ולא הועם זיוה ע"י קנאות יתירה, אלא להיפך, כבודה עלה ונתבסס יסודה לאור המדע האמתי.

הופמן היה בתוך תוכו איש האמת ועבודתו המדעית היתה לשם בירור האמת וגילויה, לפיכך זכה ודעותיו נתקבלו בעולם המדעי, וספריו היו לאבני פינה של המדע התלמודי. רד"צ הופמן מופיע לפנינו קודם כל, כאיש המוסר, מסוגם של חכמי ישראל הקדמונים. מכאן השפעתו הגדולה על האינטליגנציא היהודית שלא נחלשה גם לאחר פטירתו. ויש לקוות שגם במדע התלמודי במרכז החדש לחכמת ישראל בא"י, ישמש שמו של הופמן גורם חינוכי גדול וספריו יהיו לפנס מאיר לחוקרי התלמוד שם.

הלוי, לצערנו הרב, לא הלך בדרך זו. גאון תורנו זה עמד כל ימי חייו בקשרי מלחמה עם החשודים בעיניו כאויבי היהדות, והיא משתקפת גם במחקריו

הגדולים רבי המעיף וההיקף. הוא היה מטבעו איש מלחמה. לבו היה לב סוער וגועש אשר לא ידע רחמים וסליחה. בכל דעה שלא היתה כדעתו, הריח ריח מינות, ובכל שיטה שלא היתה כשיטתו ראה כפירה וזלזול בקדושת המסורת ונלחם כנגדה בחמת זעם. הוא היה חשדן מטבעו וראה בכל סטייה מן הדרך הכבושה שלו כוונות זדון והרס של בנין-היהדות כולה, אשר היה לו יקר מכל יקר. ומכיון שעלה בלבו חשד כזה כנגד מי שהוא מיד נתגבר כארי ולא ידע שום רחמים או פשרה במלחמתו. הוא התנפל על אויביו המדומים או האמתיים והמטיר עליהם אש וגפרית ובעטו החד עשאם ללעג וקלס. חבל על גאון זה שלא ידע מעצור ברוחו ולא נזהר גם בכבודם של חכמים גדולים שכולנו, ואף הלוי בכלל, שותים את מימיהם, והטיח כנגדם דברים קשים כגידים, שלא שמעתם אוזן מעולם בחיגי התורה והמדע, בשביל זה קיפח הלוי כמו ידיו את כבודו שהיה ראוי לו בשל גאוניותו ובשל הזכות שקנה במה שפתח אפקים חדשים למחקר התלמודי.

בעצם, שיטתו של הלוי בדבר קדמות המשנה, יסודה, התפתחותה ועריכתה המאוחרות, אינה מקורית. קדמהו רב שרירא גאון באגרתו המפורסמת. אעפ"כ אין זה ממעט את דמותו. כרכיו "דורות הראשונים" ישמשו ספרי יסוד במחקר התלמוד וספרות הגאונים, ושום חוקר לא יפסח עליהם גם אם לא יסכים לדעותיו ולמסקנותיו השונות, שכן בהם אוצרות גדולים של מחשבה, הערות שונות, בקורות חריפות, רעיונות המפירים את המחשבה ומעשירים את המדע, ובעיקר בשל הדרך שגילה לחומר התלמודי הרב, שבכוחו להאיר על מחשכי העבר שלנו, אנו רואים ותמהים מה גדול החומר הגלמי השקוע בספרות התלמודית, שעדיין לא נוצל, ומה גדולת האפשרויות הגנוזות בה, לא רק באגדה ובמימרות של אישים ידועים, אלא בעיקר בספרות ההלכה הכלולה במשנה, בכרייתות ומדרשי ההלכה.

ב.

כאמור הלך הלוי, בעקבותיו של רד"צ הופמן ובדרך חקירתו, דרך ההוכחה מן המשנה, בנינה, סגנון לשונה והשוואתה ליתר מקורות ההלכה, נוסף למחקריו התלמודיים היה הלוי גם הסטוריון גדול, ובשטח זה חידש הרבה והוסיף פרקים חדשים לתולדותנו בתקופות התנאים, האמוראים והגאונים, ואף האיר כמה פרשיות עמומות בדברי ימי עמנו בא"י ובבבל בתקופה שלפני החרבן ואחריו.

בעצם, שילב הלוי במחקריו שתי רשויות קרובות ורחוקות: חקר המשנה ותולדותיה, וחקר ההיסטוריה היהודית בתקופת המשנה ואחריה. ממחקר המשנה הוא מפליג למרחבי ההיסטוריה, ומן ההיסטוריה הוא חוזר למשנה, ויש שהוא

מצדב פרשיות אלו גם יחד והיו לאחדים בידו. לפיכך קשה לעמוד לפעמים על עיקרי דעותיו בחקר המשנה ולסקור הישגיו בשטח זה בסקירה אחת על שרשיהם ונופיהם. נוסף לזה פוזרים דבריו בחקר המשנה על פני שלשת כרכי ספרו הגדול ויש לכנסם ולרכזם בצורה ברורה ובלשון קצרה, שכן גם על דבריו ניתן לומר שהם עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר.

את רד"צ הופמן, שקדם לו בדרך החקירה שהוא הוסיף ללכת בה, אין הלוי מזכיר אלא במקום שהוא חולק על דבריו, ואף זה ברמז ובלא הזכרת שמו המפורש. אולי, אם ללמד עליו זכות, מפני שחשב את שיטתו בחקר המשנה לבלתי מקורית, שכן קדם לו בדעה זו רב שרירא גאון באגרתו, המקדים את המשנה לתקופת הבית. אם הנחה זו נכונה, הרי נימוק זה פוגע גם במקוריותה של שיטתו של הלוי, שכן דברי רש"ג ניתנים להתפרש גם לראשית תקופת הבית, כלומר לתקופת הסופרים ואנשי כנסת הגדולה, אבל יש להודות שהלוי הרחיב שיטה זו, הגדילה במחקריו הרבים ושכללה בראיות חדשות, ולמרות גדולתו בתורה, במונח המקובל בישיבות שהיו באירופה המזרחית, ולמרות תמימותו הבלתי מסתייגת בקבלת האבות שעליה הגן בכל כחו, לא נחלש כוחו בקרבו העצום, ולא כהתה עינו החדה.

בספריו של הלוי יש בקיאות מופלאה יוצאת מן הרגיל, זוהי בקיאות חיה ורעננה, פורה ותוססת, לא זו הנקנית ע"פ מסורת הש"ס או מילונים שונים וספרי עזר אחרים, ואף לא זו המרוכזת בכרטיסיות באלפי פתקאות הסדורות במגירותיו של החוקר, להלוי שלטון מלא בחומר העשיר של שני התלמודים, וברגע הדרוש עומד חימר זה לשימוש, לא פחות מזה מפליאה אותנו חריפותו הגדולה, תפיסתו המהירה והמקיפה, הבנתו הבהירה והחודרת לעמקי עמקים בחומר ההלכתי והאגדי ובמימרות ובביטויים שונים, כל אלה שנאמרו דרך אגב ללא כוונה מיוחדת, או שנבלעו בהרצאת גופי הלכות, או שבאו בתיאורים ידועים של מקום זמן ומאורעות שונים, משמשים להלוי אבני בנין להיכל ההיסטוריה שלו, אפשר לומר שהלוי העלה בכיח גדול את מקורות ההלכה ועשאם למקורות הסטוריים ראשונים במעלה, מבחינה זו יחשב הלוי לאחד מאבות המדע התלמודי, וכל שמתכוונן לעבוד בשטח זה, מן ההכרח שיתעסק בשקידה ובעיון בספריו הגדולים של הלוי, גם ההשגות שיש להשיג על תפיסתו ההסטורית של הלוי ולדרכי עבודתו, יהיו מעין ההשגות שנכתבו ע"י קדמונינו לספרי הרמב"ם, הם יעמיקו את הדברים ויפרו את המחשבה ויכניסו בהם רוח חיים, ויחדיו יהיו גלמדים ע"י הדורות הבאים.

כאן נדון בפרט אחד אבל מענין בשיטת הלוי הקובע, כידוע, את סידור

המשנה ככתבה וכלשונה לתקופת הסופרים ואנשי כנסת הגדולה. בניגוד להופמן הקיבץ סידורה לתקופה שלפני החרבן¹).

לדעת הופמן משמש הביטוי הידוע "זו משנת ר"ע. אבר משנה ראשונה" (סנהדרין פ"ג מ"ד: תוס' מע"ט פ"ב הי"ב ועוד), מונח קבוע לעריכת המשנה וסידורה. הן זו שנערכה ע"י ר"ע והן זו שנערכה עוד לפניו. כמוכן שהופמן הסיק מסקנה זו לא ע"פ פירושה של תיבה זו, שכן במקומות רבים, כמו שהעיר רו"פ, מציינת תיבה זו משנה או הלכה בידדת. הוא בא למסקנה זו ע"פ ניתוח הסטורי בלשני של המשנה כילה (ראה פ"ה של "המשנה הראשונה"). משנה ראשונה זו היא השכבה הקדומה ביותר של התורה שבעל פה, שנבלעה אח"כ במסנה ר"ע. רבי מאיר ורבי. להנחה זו על דבר סידור המשנה לפני החרבן, יש ראיות ברורות אבל אין ראיות מגוף המשנה לסידורה של המשנה עוד לפני הזמן הזה. היינו לראשית תקופת הבית השני כדעת הלוי. על מימרות בודדות הנמצאות במדרשים ובתשובות הגאונים אין להסתמך, שכן הן ניתנות לפירושים שונים.

וכאן יש להזכיר את הרב ד"ר מ. לרנר, שביקר את שיטת הופמן עיד לפני הייז. במאמר גדול שהופיע במאגזין ברלינר — הופמן (שנת י"ג 1886) הוא מראה על תשובת גאון אחד בשע"ת סי' ב', שאף הופמן הביאה, ושם נזכרו שמאי והלל בקשר לעריכת ששה סדרי משנה, פרט המראה שהם היו סדורים כבר בתקופה זאת. וכן מסתמך לרנר על משנה סוטה (פ"ז מ"ח) המשמשת יסוד גם לדבריו של הופמן, שכן נזכר בה "אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד ושבחהו חכמים". אבל לרנר מוכיח מכאן שמשנה זו היתה מסודרת עוד לפני אגריפס המלך, שכן פסקא זו אינה מקורית כאן; היא מפסיקה את הקשר בין מה שנאמר הפניה "והמלך עומד ומקבל וקורא יושב" לבין המשך הדברים "וקורא מתחלת אלה הדברים עד שמע" הבא לאחריה. אין זאת אלא שפסקא זו ע"ד אגריפס היכנסה לשם ע"י מסדר שחי אילי בזמן אגריפס כפי ששיער הופמן. ההוא רצה להנציח את שמו הטוב של אגריפס זאת מעשהו היפה, שהיה לשיחת היום בפי העם. אע"פ שע"י זה נפסק הקשר הלשוני והעניני במשנה. מכאן שגוף המשנה היתה מסודרת כבר אז. הופמן משיב על השגה זו בהערת מערכת. שאין פסקא

1. הופמן אינו קובע מסמרות בשיטה זו, אין הוא מאחר סידור המשנה הראשונה לזמן זה דוקא ולא לפניו, אלא הוא רוצה להוכיח שמשנה הראשונה נסדרה לא מאוחר לזמן זה, כלומר לא בימיו של רבי עקיבא כדרך שחשבו רו"פ ואחרים. לדעתו השתמשו כבר ראשונים התנאים רבי אליעזר, ר' עקיבא, ר' יהושע במשנה מסודרת.

זו עושה רושם של הוספה מאוחרת, ואפילו אם נאמר כך אין זאת אלא הוכחה. שבזמן זה כבר חלה עבודת הסידור. "שהרי — מוסיף הופמן — לא רציתי להכחיש שהרבה הלכות שבמשנה מוצאן מזמן קדום יותר".

על ראיתו הראשונה של ל. מתשובת הגאונים שע"ת סי' ב' אין הופמן משיב דבר, יש להניח ששמאי והלל כאן מציינים. לדעתו, את בית שמאי ובית הלל בכללם ויש דוגמא נוספת לכך⁽²⁾. באופן שאין ראייה מכאן על קדמות המשנה עוד לפני שמאי והלל. ואף לשון התשובה "ולא תקנו מהלל שמאי אלא ו' סדרים בלבד והם אותם שתקנו היו אנשי משנה" וכו' אינה ברורה. ואין להסיק מכאן שום מסקנות⁽³⁾. עכ"פ מבחין הופמן בין הלכות קדומות שהיו מקיבלות בעם בתקופות קדומות, ובין משנה מסודרת שעריכתה חלה בזמן מאוחר בערך. אבל הלוי מחזיק בכל תוקף בדעה שיסוד המשנה היה מסודר וערוך כבר בתקופת אנשי כנסת הגדולה.

אם נבחון את ראיותיו המרובות המשתרעות על עשרות דפים. נוכח שאינן עומדות בפני רוח בקורת מצויה, ולכל היותר הן מראית על סידור המשנה בתקיפה שלפני החרבן. כדעתו של הופמן, אבל לא על תקופת אנשי כנסת הגדולה כדעתו של הלוי⁽⁴⁾. יש לומר שאצל הלוי היתה קדמות המשנה לתקופת אנשי כנסת הגדולה ענין של אמונה והוא נלחם לקיום אמונה זו. ואלה מ"חכמי אשכנז" שלא החזיקו באמונה זו, נחשדו אצלו ברוח של מינות; ברם אין שום פגיעה באמונה אם נצמצם אותה להלכות קדומות בלבד (כגון אלו שבכלל הלכה למשה מסיני), ואילו סידורן של ההלכות, ניסוחן הלשוני, וקביעתן במטבע של משנתנו (למסכתות ופרקים) חל בזמן מאוחר. והרי גם בעית כתיבת המשנה, אם נכתבה ע"י רבי או אחר כך, עדיין לא נפתרה. רש"י, כידוע, סביר שהיא לא נכתבה בימיו, אלא נסדרה למסכתות ופרקים בלבד⁽⁵⁾. עכ"פ היה רבי הראשון שסידר

(2) אבות פ"ה מ"ז: איזו היא מחלוקת שהיא לשם שמים זו מחלוקת הלל ושמאי.

הכונה לבית הלל ובית שמאי. הוזה דורות הראשונים חלק ראשון כרך ג דף רעה.

(3) הלשון "מהלל ושמאי" קשה. הרב ל. רצה למחוק את המי"ם של מהלל או להוסיף נון לתקנו, באופן שיתפרש לא על התאריך אלא על הקבלות הנובעות מהם. אבל לשון זו מראה על הזמן. הוזה ללשון זו תוס' עדיות פ"א ה"א: "נתחיל מהלל ושמאי" כיומר כזמן הלל ושמאי לפירוש תואם לשון הגאון. והם אותם שתקנו היו אנשי משנה. כיומר מתקני המשנה ומסדריה היו החכמים שאמרו הלל ושמאי.

(4) נדמה שאף הלוי לא היה בטוח באיתנותן של ראיותיו, לפיכך הוא מדבר לפעמים "על דבר עיקר סידור המשנה, שכל המשנה ביסודה היתה סדורה ועובדת עוד מקודם חירבן הבית" (דורות הראשונים ח"ש דף כא ע"ב ע). פרט שהעיר עליו ר"ח אלבק במחקריו ע"ב 99.

(5) ב"מ לג ב, ד"ה בימי רבי: שם פו א, ד"ה רבי ור' נתן.

את המשנה, כפי שכבר הראו על זה חוקרי המשנה, ורק ר"ש גאון באגרתו, בעלי התוספות ור"ש מקינון והמאירי סוברים שהסידור נעשה לפני רבי. בודאי שאין מקום לגנות את אלה מחכמי אשכנז המאחרים אותה לתקופה שלפני החרבן. וכאן נאמן עלינו כללו של רבי עקיבא האומר: «לא כל הקיפץ משתבח אלא בנותן טעם» (תוספתא זבים פ"א ה"ה). אילו היו «הדברים פשוטים וברורים ומבארים את עצמן» כדעת הלוי ז"ל, לא היו דברים איה נעלמים גם מרש"י ז"ל. שכתב לפי תומו שקודם לרבי «התלמידים גורסים שמועה שמועה לבדה ולא היו מסכתות סדורות» (ב"מ פ"ו א'). ואם על רש"י וסיעתו יכול היה הלוי לומר «שלא היה חקר המשנה מעין מלאכתם» מה יאמר לרש"י הראשון בחוקרי המשנה שהשתדל בדבר ולא מצא אלא ראיות מעטות לדעתו, שהביאן באגרתו הנ"ל.

ודאי שיש יסוד לדבריו של הלוי על קדמותו של יסוד המשנה. שהרי במשנה שקועות הלכות עתיקות עוד מתקופת אנשי כנסת הגדולה בלשונן המקורית. ויש כמה שיטות בסידור ההלכות שבמשנה וצירופן ע"פ סימן היצוני, כגון המשניות הפותחות ב"אין בין" וכיוצא בהן. והלכות שנתלו בפסוקים ידועים בתורה ומשמשות להן כפירוש. אלה ואלה שימשו להקל על הזכרון במסירת דברים שבעל פה. אם כן יתכן מאד שהלכות מסוימות ישנן גם מאנשי כנסת הגדולה, ונשתמרו כלשונן הקדום ונכנסו אח"כ במשנת ר"ע, ר"מ ורבי. ברם השאלה: כיצד לגלות את עקבותיהן של ההלכות או משניות אלה? מהן סימניהם החיצוניים או הפנימיים? על רעיון יסודי זה פסח הלוי לגמרי, ועי"כ חסם לעצמו את הדרך להבחנה בקורתית של המשנה ופתרון בעיותיה. מגרעת נוספת במשנתו של הלוי, שלא טרח לבדוק בשינוי נוסחאות וגרסאות בדפיסים שונים ובכתיב, ואף לא במקורות מקבילים בספרות ההלכה, המדרש והגאונים. לפעמים בונה הלוי מצודות גדולות על תיבה אחת ואפילו על אות אחת, וכשאתה בודק בנוסחאות אחרות, מתברר שלפנינו טעות סופר או טעות מעתיק. ואם היסוד מתערער ממילא נופל כל הבנין. בנידון זה יש אמנם לדונו לכף זכות. הוא גלה מארצו לגרמניה, ארץ זרה לו ולרוחו. שם סבל גם מחסור בספרים (ראה הקדמתו לח"ג) ונקלע לשם בשעת הסיסת הרוחות ומלחמת הדעות שבין החרדים והמתקנים. כל זה השפיע על דרך כתיבתו. הוא ראה בכל דעה הסוטה מתפיסתו רצון לתיקונים בדת, שנגדם נלחם בכל להט נפשו. ואעפ"כ אין ליקויים אלה גורעים מערכם הרב של ספריו. הם בטלים לעומת גאוניותו בתורה.

ג.

אחת הראיות החזקות לשיטתו של הלוי בדבר יסוד המשנה שקדם למשנתו

היא משנת ביצה פ"ה מ"ב, שהוא קורא לה 'משנה סתומה וחתומה ונפלאה מאוד' (דוה"ר חלק ראשון כרך ג' דף קכ"ו ע"א). זו לשון המשנה: „כל שחייבין עליו משום שבות, משום רשות, משום מצוה בשבת, חייבין עליו ביום טוב, ואלו הן משום שבות: לא עולין באילן, ולא רוכבין על גבי בהמה, ולא שטין על פני המים, ולא מטפחין, ולא מספקין, ולא מרקדין, ואלו הן משום רשות: לא דנין, ולא מקדשין, ולא חולצין, ולא מיבמין, ואלו הן משום מצוה: לא מקדישין, ולא מעריכין, ולא מחרימין, ולא מגביהין תרומות ומעשרות. כל אלה ביום טוב אמרו קל וחומר בשבת. אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד“.

במשנה זו יש קושי סינטקטי. היא פותחת בשבת: „כל שחייבין עליו משום... בשבת“, ומסיימת ביום טוב: „ביום טוב אמרו קל וחומר בשבת“. מן הרישא יוצא שמשנה זו נאמרה בעיקרה בהלכות שבת, והלכות יום טוב לומדים מהלכות שבת, ואילו מן הסיפא יוצא להיפך. שמשנה זו נאמרה בראשונה לענין יום טוב, והלכות שבת למדים ממנו בקל וחומר.

על קושי זה עמד כבר בעל תויו"ט ז"ל והציע פירוש המתקבל על הדעת, כפי שנראה אחר כך. ברם הלוי לא נחה דעתו מזה והסתער עליו בכעס עצור על שרצה לישב משנה זו „בדברים שאין האוון יכולה לשמוע ואין להם שחר כלל“ (שם דף קכ"ו עמ' ב'). אבל הלומד הרציני ימצא את פירושי של בעל תויו"ט כמתקבל על הדעת, ועלינו להרחיב את דבריו הקצרים. הוא מבחין במשנה זו שתי בבית שונות שנצטרפו בזמן מן הזמנים והיו לאחדים. בבא ראשונה: „כל שחייבין עליו משום שבות, משום רשות, משום מצוה, בשבת, חייבין עליו ביו"ט“. זהו כלל בהלכות שבות, הבא ללמדנו על סוגי השבות שישנם ושאינן ביניהם הבדל בין שבת ליו"ט. כלל זה, לשונו קצרה כיתר הכללים בהלכות שבת, כגון: יציאות הישבת שתיים שהן ארבע; אבות מלאכות ארבעים חסר אחת וכדומה. ובבא שניה עיסקת בפירוט סוגי השבות ובמיוניהם: „לא עולין באילן וכו' עד ולא מגביהין תרומות ומעשרות“. בבא שניה זו לא נשנתה לכתחילה בקשר לבבא ראשונה, אלא נשנתה לגבי יום טוב. „כי איתנו בי מדרשא לענין יו"ט מיתנו“ (תויו"ט שם). המסדר האחרון (אולי רבי?) ראה צורך להוסיף לבבא זו את הפסקא „כל אלה ביו"ט אמרו קל וחומר בשבת“, לאמור, שהלכות אלה נוהגות גם בשבת. לשונה של פסקא זו מראה על איחורה, וכן מאוחרת הפסקא האחרונה: „אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד“ ולקוחה מן הקובץ שהלכותיו פותחות ב-„אין בין“ (מגילה פ"א מ"ה — י"א). שתי בבות אלו נצטרפו, כאמור, בזמן מאוחר על שם

ענינים המשותף: דיני שבות, או שהוכנסה לכאן הבבא הראשונה כאנטיתזה למשנה הקודמת (ביצה ה' א')⁶.
 ברם הלוי לא נחה דעתו מפירוש זה, והוא מקשה עליו בדברים בוטים וכותב: "ולא שם הרב ז"ל לב שגם עיקר הדבר אי אפשר" (שם דף קכ"ו עמ' ב').
 הוא מוצא הצדקה לדבריו רק בזה שסוד חיבור המשנה לא היה ידוע בימיו: "הדבריו ז"ל יורו לנו רק זאת עד כמה היה חסר עיד דבר הבנת סידור המשנה עד שבכל רוחב דעתו כתב הרב ז"ל דברים כאלו שלא ניתנו להאמר כלל" (שם, שם). הקושי העיקרי של הלוי בדברי בעל תויו"ט הוא שכתב: "כי איתני כי מדרשא לענין יום טוב מיתני", בעוד שהמשנה פותחת בשבת "כל שחייבין וכו' בשבת חייבין עליו ביו"ט ואלו הן משום שבות לא עולין", והוא תמיה: "ואיזה מקום יש לאמר על דברים מפורשים כאלה שהכוונה עד דברים אחרים שלא הוזכרו במשנתנו" (שם, שם). ברם הלוי ז"ל במחכ"ת לא דקדק בדברי התויו"ט, שאינו מדבר על הבבא הראשונה אלא על הבבא השניה (לא עולין באילן וכו') שנסתה לדעתו בהלכות יום טוב. על הבבא הראשונה הוא כותב, שהיא כלל שאינו מתייחס לפרטים האמורים אחר כך, אלא היא כוללת עניני שבות סתם בכל מקום שהם: "וברישא דקתני כל שחייבין וכו' בשבת חייבים עליו ביו"ט, ר"ל אחרים שלא הוזכרו במשנתנו זאת, ודקתני ואלו הן אסיפא קאי כל אלו ביו"ט וכו' דאלו הן שאמרו משום שבות וכו'". הרי שהוא מבחין במפורש בשתי בבית של משנתנו, שהיו בראשיתן נפרדות זו מזו, ואפשר שהתכוון לומר שהבבא הראשונה היא המשנה הראשונה, אח"כ צירפו לה את הבבא השניה כפירוש למשנה ראשונה זו, ואחריה באה המשנה האחרונה, התוספת של מסדר המשנה: "כל אלו ביום טוב אמרו קל וחומר בשבת וכו'". המגלה לנו סדר התהוותה של משנה זו, עכ"פ אין מקום להאשמה שלבעל התויו"ט לא היתה הבנה בסידור המשנה.

על יסוד קושיות אלו מסיק הלוי כי משנתנו היא מ"יסוד המשנה", שנסדרה כבר בימי אנשי כנסת הגדולה, אלא שבזמן היתה המשנה מסודרת בששה סדרים ולא במסכתות כמו עכשו, בסדר מועד נשנו דיני שבת ויום טוב ביחד, ורק אח"כ כשהחומר ההלכתי נתרבה ע"י "פירושי התנאים וחקירותיהם ביסוד המשנה" ראו צורך לחלק חומר זה למסכתות נפרדות, ומאחר שמסכת

6 השוה "חולדות יעקב" על ביצה (ירושלים תרכ"ה), שפירש מקומה של בבא זו כניגוד למשנה הראשונה בפרק ה' השונה דברים שיש בהם הבדל בין שבת ויו"ט (משילין פירות דרך ארובה ביו"ט אבל לא בשבת) משום כך שגה אחריה במשנה ב, דברים שאין הבדל בהם בין יום טוב לשבת, וכן פירש הר"ח אלבק בפירושו לביצה שם.

שבת גדלה בכמותה ולא יכלה לאצור חימר רב יותר. נאלצו מסדרי המשנה המאוחרים להכניס דיני שבות ורשות ומצוה לתוך מסכת ביצה הקטנה, אבל לא שינו את לשון יסוד המשנה „ולא יכלו לשנות מפני שבאמת כן היה התקן לשבת וליו"ט עמה" (שם דף קכ"ז א'), אלא שהעירו בסוף „כל אלו ביום טוב אמרו ק"ו בשבת".

באמת לא חידש הלוי בביאור משנה זו ולא כלים ביחס לתיו"ט, אלא שהוסיף אריכות דברים יתירה בעוד שהתיו"ט הביע אותו הרעיון במלים קצרות. אף אין לדבריו יסוד. התיבה „בשבת" שנאמרה בראש המשנה המהוה אבן פינה לשיטתו זו, חסרה במשנה שבירושלמי ובכ"י (ראה דקדוקי סופרים למקום). מובן שהלוי דוחה נוסח זה שבירושלמי, „שהרי אין להדברים פירוש בלא זה" (שם דף קכ"ו ע"א הערה נ"ה). גם בזה הקדימו התיו"ט וכתב: „ואף שבמשנה שבסדר ירושלמי הגירסא כל שהוא משום שבות משום רשות משום מצוה חייבים עליה ביו"ט, אפ"ה וודאי דר"ל בשבת, דאלת"ה מאי שבות רשות ומצוה איכא אהיכא קאי". אלא שדברי התיו"ט נאמרו בנחת ודבריו מובנים איך שהוא, רא כן דבריו של הלוי, שהרי לנוסח הירושלמי חסרה גם התיבה „שחייבין", שם הנוסח: „כל שהוא משום שבות משום רשות משום מצוה חייבין עליה ביו"ט", וגירסא זו נכופה יותר מבחינת הסגנון ויש לה פירוש ומובן בלא זה, על כל פנים אין לדחות גרסת הירושלמי מכל וכל.

יאף לדיוקו של התיו"ט: „דאי לא תימא הכי מאי שבות רשות ומצוה איכא", אין ראייה ברורה שמונחים אלה של דיני שבות נקבעו בראשונה בהלכות שבת ומכאן שמם, ומהלכות שבת העברו להלכות יום טוב כפי שמוכיח התיו"ט. שכן מונחים אלה מלמדים אך ורק על מלאכה ידועה שהיא מדרבנן בלי הבדל אם זה בשבת או ביו"ט, וכך כתב הרמב"ם ז"ל בפירושו: „אמרם משום שבות משום רשות ומשום מצוה רוצה בו כי מה שאמר ה' תשבות נכנס תחתיו השביתה מן הדברים שהוא מספר והם הנקראים שבות, ועוד מן הדברים שברשות לאדם לעשותן ושלא לעשותן" וכו'. וצווי זה של שביתה נאמר גם ביו"ט, אף המונח שבות מצוי במשנה ביחס ליו"ט, הוה פסחים פ"ו מ"ב: יו"ט יוכיח שהתירו בו משום מלאכה ואסרו בו משום שבות, וכן בערובין פ"ו מ"ג; ר"ה פ"ד מ"ח ועוד. אם כן אין להוכיח ממשעותם של מונחים אלה, שנאמרו רק בשבת וממילא אין סתירה, לפי נוסח הירושלמי, בין הרישא לסיפא, שתיהן עוסקות

בהלכות יום טוב, ונתערער יסודו של הלוח ונפל בנינו⁽⁷⁾.
 על השאלה, למה לא נשנו דיני שבות במסכת שבת הקודמת למסכת
 יום טוב, אין עדיין תשובה. לפי שעדיין לא ידועים לנו כללי הסידור והעקרונות
 שהשפיעו בעריכת המשנה. אין לנו תשובה אפילו על השאלה הגלויה והמפורסמת.
 למה לא נשנו דיני ציצית תפילין ומוזהה במשנה ורק בדרך אגב נזכרו (מנחות
 פ"ד מ"א). סברתו של הרמב"ם, הואיל ומצוות אלו ידועות לכול לפיכך לא

(7) וכאן מן הראוי להביא כמה מן הפירושים של החוקרים החדשים. לפי הפירוש
 המקובל יש במשנה זו שלש חלוקות של דיני שבות: א) מיני שבות שאין בהם לחלוחית
 של מצוה, כפי ביטויים של רש"י ר"ן ואחרים (כגון לא עולין באילן לא רוכבין לא שטין
 וכו') אלא נאסרו משום "שבות" סתם; ב) מיני שבות שיש בהם קצת מצוה בעשייתם
 (כגון לא דנין לא מקדשין ולא מייבמין). אלה כלולים בשבות "משום רשות"; ג) מיני שבות
 שיש מצוה בעשייתן אלא שנאסרו ביו"ט, הם הנקראים "משום מצוה". משנתנו זו נשנתה
 על פי הכלל לא זו אף זו. כך פירש הבבלי (ביצה לד א) ובדרך זו הלכו כל מפרשי המשנה
 הראשונים (רש"י הרמב"ם ר"ח הר"ן ריב"ב המאירי) וגדולי האחרונים. הרב דינר נתקשה
 בפירוש זה בהנהגתו לביצה לו ב, שכן המונחים "שבות" "רשות" וההבדל שביניהם אינם
 ברורים ולא מוגדרים לפי פירוש זה. ואף הסיום: "כל אלה ביו"ט אמרו ק"ו בשבת"
 מוקשה: מדוע נאמרו דינים אלה ביו"ט בראשונה ולא בשבת? לפיכך פירש הרב דינר
 משנה זו בצורה חדשה: "משום שבות" הוא שם הכולל לכל מיני שבות אשר נחלקים לשני
 סוגים: א) "משום רשות" והם המנויים במשנה: לא עולין באילן לא רוכבין עד לא מרקדין;
 ב) "משום מצוה" והם המנויים מן לא דנין — לא מגביהין תרומות ומעשרות. והוא מגיה
 את הוא"ו וגורס: אלה הן משום רשות וזה מוסב על המנויים למעלה: לא עולין באילן וכו',
 וכן "אלה הן משום מצוה", מוסב על המנויים למעלה: לא דנין וכו' (במקום שהגדרות אלו
 הן אצלינו בראש המנויים, אצל דינר הן בסוף המנויים) אלא שהוא מעתיקן בסוף כל המלאכות,
 אחר ולא מגביהין תרומות ומעשרות אלה הן משום מצוה. את המונח "שבות" הוא מפרש
 ע"פ דרשת הספרא (אחרי פ"ו ט) שבתון — שבות. בדרך זו הלך גם הר"ן אפשטיין ז"ל
 במאמר שפרסם בתרכיץ ש"ז עמ' 152, אלא שהוא סבור ששני תנאים שנו משנה זו. התנא
 הראשון לא שנה את הפסקא: לא דנין וכו' אלא שנה: ואלו הן משום שבות (הנחלקים
 לרשות ומצוה) לא עולין באילן עד ולא מרקדין — אלו הן משום רשות, ואלו הן משום
 מצוה לא מקדשין וכו'. בא תנא אחר והכניס ביניהם לא דנין ולא מקדשין וכו' ועיי"כ
 נפסק הקשר הטבעי בטוסה המשנה הקדום. הר"ח אלבק בספרו מחקרים בברייתא ותוספתא
 עמ' 166 דחה פירושים אלה בנימוקים צודקים ומכריעים. ובהזדמנות אחרת נשוב לדברים אלה.
 (אין חוברת התרכיץ מצויה בידי ולכן אין אני יכול לדון על דרכי אפשטיין אלא עפ"י
 הדברים המובאים אצל אלבק).

וכאן אצטט את דברי הירושלמי למשנה זו: שבות שהוא רשות ורשות שהיא מצוה.
 איזו היא שבות שהיא רשות לא עולין וכו' עד ולא מרקדין. איזוהי רשות (= שבות) שהיא
 מצוה לא דנין וכו' עד ולא מייבמין. וע"י במפרשים שנדחקו בפירוש דברים אלה ופירשו
 כדרך שפירשו הראשונים משנתנו, שלפנינו שני מונחים שונים. מינח שבות למלאכות שאין
 בהם שום מצוה. ומונח רשות למלאכות שיש בהם קצת מצוה. אבל לשון הירושלמי אינו
 הולם פירוש זה. ברם הגר"א מגיה שצ"ל: ושבות שהיא מצוה. וזו הגהה אמיתית. ומכאן
 ראה לפירושו של דינר שהמלה שבות אינו מונח קבוע לסוג מלאכות ידוע אלא הוא שם
 כולל לכל המלאכות שאינן אסורות מן התורה, ותימה שהוא לא הביא ירושלמי זה.

ראה עורך המשנה צורך בהזכרתן אינה מספקת מפני שבמצוות אלו ישנם פרטים ודקדוקים שלא היו ידועים לרבים כאז וכהיום. יתכן בשל הפחד מפני בלשי הרומיים, שבלשו אחרי המקיימים מצוות אלו (שבת מ"ט א' ובמקבילות).

ד.

ראיה אחרת מביא הלוי לשיטתו זו, שמשכת שבת נערכה בזמנו של רבי בצורה אחרת מאשר היתה לפני זה, והיא ממשנה שבת פ"ב מ"א. שנינו שם: «במה מדליקין ובמה אין מדליקין, אין מדליקין לא בהכש וכו' ולא בחלב. נהום המדי אומר מדליקין בחלב מבושל וחכ"א אחד מבישל ואחד שאינו מבושל אין מדליקין בו». בראשונה קובע הלוי שנחום המדי וחכמים חולקים בפירוש «ולא בחלב» שבמשנה הקדומה, אם הכוונה דוקא לחלב בלתי מבושל, או גם מבושל. נחום המדי סבור שהכוונה דוקא לחלב בלתי מבושל. בחלב זה אסור להדליק נרות בערב שבת ולא בחלב מבושל. וחכמים סבורים שאין הבדל ביניהם. «חלב» כולל את הכל, מבושל ובלתי מבושל (שם דף קכ"ז ע"ב). ומכאן מסקנה חשובה לעניננו. הואיל ונחום המדי היה עוד בזמן הבית (השוה נזיר פ"ה מ"ד; בבלי כתובות ק"ה ע"א) והוא נחלק בפירוש המשנה, שמע מזה שמשנתנו קדומה מאד.

אבל הלוי ממשיך לשיטתו וקובע שמשנתנו זו היתה סדורה בראשונה בצורה אחרת. בנוסח המקורי של המשנה הובאו רק אלה החמרים שאין מדליקין בהם בשבת וביו"ט. משנה ב' אף היא מתחילה בצורה זו: אין מדליקין בשמן טרפה ביו"ט. ומכאן סמך לדבריו של הלוי שבמשנה הקדומה נכללו דיני שבת ויו"ט ודיני עירובין במסכת אחת ורק אח"כ נפרדו למסכתות מיוחדות. יאחר כך הוסיף רבי למשנה הקדומה מחלוקת התנאים המאוחרים כגון ר' ישמעאל, ר' טרפון, ששנו במשנתם גם חמרים שמדליקין בהם (שם מ"ב). זה מבאר לנו את השם הכפול של פרק זה: «במה מדליקין ובמה אין מדליקין» שניתן לו ע"י רבי לאחר שהוסיף לו מה שהוסיף.

את השערתו זו הוא תומך בדברי הברייתא «ר' טרפון אומר אין מדליקין אלא בשמן זית. עמד ר' יוחנן בן גורי על רגליו ואמר מה יעשו אנשי בבל וכו' אלא מה שאמרו חכמים אין מדליקין» (שבת כ"ו א'). הלשון מוקשה, אם ר"י בן גורי סובר שמותר להדליק בכל השמנים, היה לו להביא דברי חכמים במשנה «וחכמים מתירין בכל השמנים» (פ"ב מ"ב) ולמה מביא ראיה שאינה ראיה ברורה לדבריו. מכאן שביסוד המשנה שהיה לפני התנאים האלה נמנו רק החמרים שאין מדליקין בהם, ורק רבי הוא שהוסיף ליסוד המשנה דברי התנאים

החולקים ואף את דברי החכמים המתירים להדליק בכל השמנים. ברם הלוי התעלם ממקורות מפורשים הסותרים את דבריו. על מחלוקת נחום המדי וחכמים בחלב (שם פ"ב מ"א) שואלת הגמרא (שם כ"ד ע"ב): חכמים היינו ת"ק (רש"י): דאמר ולא בחלב. כל חלב במשמע? יעונה: איכא בינייהו דרב ברונא אמר רב ולא מסיימי. ולשיטתו של הלוי אין כאן קושיא. חכמים היינו ת"ק, שהרי נחום המדי וחכמים נחלקו בפירוש דבריו של ת"ק ולא הוסיפו מסורות חדשות או הלכות חדשות. ורק פשוט דבריהם של הקדמונים, אלא בודאי שחכמי הגמרא לא הכירו בעקרון זה, ולדעתם לא נחלקו התנאים המאוחרים בפירוש המלה "חלב" שבפי הת"ק. היאיל ואין שום ספק במשמעותו. חלב כל חלב במשמע, ולפיכך הקשו מה שהקשו: חכמים היינו ת"ק! ואף מתשובת הגמרא "איכא בינייהו דרב ברונא אמר רב" יוצא שחלב סתם כולל גם תערובת של חלב בשמן. ולדעה אחת אסור להדליק גם בתערובת זו. עכ"פ אין כל ספק שהוא כולל חלב מהותך או מבושל, ולא נסתפקו חכמים בזה כל עיקר.

ברם עצם הנחתו של הלוי שהמשנה הקדומה מנתה רק את הדברים שאין מדליקין בהם, ורבי הוא שהוסיף את הדברים שמדליקין בהם, נסתרת לכאורה מן הגמרא בראש נדרים. הגמרא קובעת שם כלל: "ההוא דסליק מיניה מפרש ברישא". ומביא ראיה ממשנתנו זו: "במה מדליקין ובמה אין מדליקין" וכו' "במה טומנין ובמה אין טומנין" — אין טומנין; "במה אשה יוצאת ובמה אינה יוצאת — לא תצא אשה" (נדרים ב ב). ולפי דבריו של הלוי, שהמשנה הקדומה כללה רק דברים שאין מדליקין בהם ושם הפרק שבראש המשנה מרבי בא לאחר שהוסיף מה שהוסיף. הרי אין כל ראיה מכאן לכלל שקבעה הגמרא, שכן הניסח המקורי של המשנה פתח באין מדליקין בלבד⁸).

קושי אחר לשיטה זו הן הפתיחות לפרק ד' "במה טומנין ובמה אין טומנין". לפרק ה' "במה בהמה יוצאה ובמה אינה יוצאה", שהן ע"פ המטבע של פתיחת פ"ב הנ"ל, וכי כאן אפשר להניח על שני סידורים או עריכות שחלו בזמנים שונים? הלוי הלוחם הקנאי גגד כל אלה הסוטים מדברי חז"ל אסור היה לו להתעלם ממקורות הגמרא האלה, ואחרון אחרון, יסודו של הלוי רעוע, שכן הוא מתבסס על לשון הברייתא "אלא אין לך מה שמנו אין מדליקין" (שבת כ"ו א') ובתוספתא הניסח "אלא אין לך אלא מה שאמרו (תוספתא שבת

(8) הלוי אף הוא הרגיש בקושי זה ומסביר שבברי הגמרא בראש נדרים מסתמכים על הסידור האחרון של רבי (שם הערה נ"ח), ברם סגנון דומה נמצא גם בראש הפרקים ד' ה' ו' ואין שם מקום להנחה על דבר שתי עריכות.

ב' ג') ובירושלמי (שם ב' ב'): "אלא אין לך מה שהתירו ראשונים בלבד". זו לשונו המקורית של ר' יוחנן בן נורי, אלא שבבבלי הרחיבו אותה כרגיל, ולפי זה שם הפרק "אין מדליקין" לא נזכר לגמרי בדברי ר"י בן נורי.

אף משנה פסחים פרק א' משנה א', משמשת להלוי ראייה ברורה לשיטתו בדבר קדמותה של המשנה המסודרת עיד מלפני תקופת בית שמאי ובית הלל. שם שנינו: "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר. כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה. ולמה אמרו שתי שורות במרתף מקום שמכניסין בו חמץ. בית שמאי אומרים שתי שורות על פני כל המרתף ובית הלל אומרים שתי שורות החיצונות שהן העליונות". שאלת המשנה: "ולמה אמרו" קשה. היכן אמרו זאת? דין זה של בדיקת המרתף. נאמר רק אחר כך בדברי בית שמאי ובית הלל! על קושי זה עמדו כבר חכמי התלמוד ושאלו: "מרתף מאן דכר שמיה?" אבל בתירוצם "הכי קאמר כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה ואוצרות יין ושמן נמי אין צריך בדיקה. ובמה אמרו שתי שורות במרתף — מקום שמכניסין בו חמץ ובמסתפק" (שם מ' ב'). אין עדיין ישוב לקושי זה. שהרי גם לאחר תיקון המשנה והרחבתם ב"הכי קאמר וכו'" אין המרתף נזכר במשנתנו לפני המחלוקת של בית שמאי ובית הלל! ושאלת הגמרא "מרתף מאן דכר שמיה" במקומה עומדת. אמנם רש"י הרגיש בקושי זה ופירש (שם ה' ב' ד"ה הכי קאמר): "יאמרינן לעיל כל מקום לאיתווי מאי — לאיתווי אוצרות יין ושמן ומשום הכי אמרינן ובמה אמרו". כוונתו לסוגית הגמרא שם ח' א'): "כל מקום לאתרי מאי? — לאתווי הא דת"ר חורי הבית העליונים וכו' ואוצרות יין ואוצרות שמן אין צריכין בדיקה... והתניא אוצרות יין צריך אוצרות שמן אין צריך בדיקה? הכא במאי עסקינן במסתפק" לפי זה נכללו אוצרות יין כלומר המרתף ב"כל מקום" שברישא. שאין צריך בדיקה. ומכאן מובנת שאלת המשנה: ולמה אמרו שתי שורות במרתף שצריך בדיקה? והתשובה מקום שמכניסין בו חמץ. כלומר במסתפק כקושית הגמרא וכתירוצה לפני זה. בסתירה שבין הבריות. ולפי זה אפשר אולי להסיק שהפסקא "ולמה אמרו שתי שורות במרתף מקום שמכניסין בו חמץ" שבמשנתנו היא כולה הוספת רבי בלשון עצמו. ז. א. קושיא ותירוצ בהדה".

יש אפוא להניח שבקובץ המשניות שלפני רבי היה כתוב במקום "אוצרות של יין" מרתף של יין. וכך היא הלשון בברייתא שבירושלמי (שם): "מרתף של

19) כך פירש בעל חו"ט שם. פירוש זה מתאים היטב לגירסה במשנה "ולמה אמרו".

יין צריך בדיקה. מרתף של שמן אין צריך בדיקה וכו' איזהו מרתף כל שנתון עם הלחם בהצר וכו', ויתכן גם שבברייתא זו היה כתוב גם "שתי שורות במרתף" ורבי סגנן ברייתא זו וקיצרה וכתב במקומה כל מקום וכו' כדרכו של רבי במקומה אחרים. וכוונת הדברים ולמה אמרו? — היינו החכמים הקדמונים בקיבוץ המשניות העתיק. דעה זו מקובלת גם אצל חוקרי המשנה המסורתיים, בעל ספר הקנה ובעל ספר הכריתות. כך היא דעתו של בעל הקנה שכתב: "...ולכן כ"מ שקיצר רבנו הקדוש את הלשון בכל המשנה כולה ואין התלמוד יכול לתרץ המשנה מקיצר הלשון שבה, חוזרים ומתרצים אותה מן המשנה שהשיב את שמה תוספתא, וראה אתה בעיניך אור לארבעה עשר בודקים וכו' ולמה אמרו שתי שורות במרתף, וכשאתה מדקדק את המשנה מתחלתה נמצא שהמרתף לא נזכר כאן, וזהו שאמרו: מרתף מאן דכר שמיה, חסורי מתסרה וה"ק. וכן בכ"מ שקיצר רבנו הקדוש את לשון המשנה ולא הביאה, חוזרים האמוראים ואומרים ה"מ וה"ק כלומר מחוסרת היא המשנה שלפניה הקרויה תוספתא ומתרצים כל המשנה כולה שסידר רבנו הקדוש הקרויה מתניתא". הרי שבעל ספר הקנה סבר אף היא ששאלת המשנה "ולמה אמרו וכו'" מובן על יסוד זה שלפנינו משנה מקוצרת כנראה ע"י עורכה רבנו הקדוש.

וכן הובא בתוספות רע"א למשניות "ובספר הכריתות כתב שקודם רבי היו סדרי משנה ושם היו שונים ב' שורות במרתף", כוונתו כנראה שלשון זו היה במקום "כל מקום" אלא שרבי קצרה וכללה בנוסח המשנה שלפנינו, כנ"ל, ויתכן גם שכוונתו שהלשון "ב' שורות במרתף" הוא הנוסח המקורי של המשנה כפי שהיתה מונחת לפני רבי, ואף שלשון זו היא מתמיתה, וערפלית. שכן לשון קצרה וסמלית כזו רגילה במשניות עתיקות, כפי שהעיר על כך רנ"ק במונה"ז שער י"ג. ורבנו הקדוש הוא שהאריך בלשונה ופירשה.

ברם יתכן גם לשער כי הפסקה ולמה אמרו היא מלשונו של רבי והיא מוסבת למה שנאמר אח"כ: "ב"ש אומרים שתי שורות על פני כל המרתף". — ולמה שנאמר לפני זה: "כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה" ומשמשה אבר מקשר ביניהם. כלומר, רבי בא לפרש את המשנה שבאה אחרי כן שבה נאמרו דברי ב"ש וב"ה שצריך לבדוק שתי שורות במרתף. וכוונת הדברים ולמה אמרו היינו למה אמרו ב"ש וב"ה. ואפשר שזו גם כוונת הגמרא שהבאנו למעלה. וכן דעתו של הרע"ב בפירוש המשנה. וכן דעתו של הרז"פ (דרכי המשנה כלל כא¹⁰). ראה גם מחקרים במשנה עמ' 106 לר"ח אלבק.

(10) רז"ס מביא שם המון מקומות שבהם נמצאו מאמרים המפרשים איזה מאמר

אבל הלוי (דורות הראשונים חלק ראשון כרך ג דף קט עמ' א) דוחה דעתם של בעל ספר כריתות והגרע"א ז"ל בדברים בוטים: "ודבריהם תמוהים ושלא בדקדוק" (שם שם) תוך הסחת הדעת מדברי הגמרא הנ"ל, ומסיק שביסוד המשנה היה כתוב: "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ ושתי שורות במרתף" ותו לא. וכדי לפרש הלכה פתגמית זו, סידרה רבי אי מי שהיה לפניי עוד ביבנה בצורה כזו... "ולמה אמרו — שתי שורות במרתף — מקום שמכניסין בו חמץ" (סימני ההבאה הם של הלוי). בודאי שהשערה זו מתקבלת על הדעת, כמו שראינו למעלה. יש לה ידים בלשון משניות העתיקות. אלא שכבר קדמו בהשערה זו רנ"ק (מגנה"ו שער יג, דף מח וקיב בהערה). והוא הראשון שהראה על הצורה הפתגמית של לשון המשניות העתיקות¹¹) עכ"פ אין מקום ללשון חריפה כזו נגד דבריהם של הגרע"א ובעל ספר כריתות "ודבריהם תמוהים ושלא בדקדוק" כמו שכתב הלוי (שם שם).

ראיה אחרת מביא הלוי לשיטתו זו מזבחים פרק ד משנה א. שנינו שם: "בית שמאי אומרים כל הניתנים על מזבח החיצון שאם נתנם מתנה אחת כיפר ובחטאת שתי מתנות ובית הלל אומרים אף חטאת שנתנה מתנה אחת כיפר לפיכך אם נתן את הראשונה כתיקונה ואת השניה חוץ לזמנה כיפר". השין של "שאם" שלא במקומו היא, הרע"ב גורס "אם" (שם משנה ב') ובעל תוספות יום טוב מקיים גירסא זו וכן הוא בשנויי נוסחאות למקום. אבל הלוי אומר, ובצדק, שנוסחאות אלה בלי שי"ן תיקונים הם ולא נוסח מקורי, שכן יתכן להשמיט אית כדי להחליק את הסגנון, אבל קשה להניח שמי שהוא יוסיף את מיותרת וע"י כך יקלקל את הסגנון ויקשה על הבנת המשנה.

לפיכך מסיק הלוי (דורות הראשונים שם דף קי ע"א) שהנוסח ביסוד המשנה היה כזה: "כל הניתנין על מזבח החיצון, שאם נתנו מתנה אחת כפר לפיכך אם נתן את הראשונה כתקנה ואת השניה חוץ לזמנה כפר". זה גם סגנון

אי מלה שבמשנתנו, מאמרי-פירוש אלו הם מחכמים מאוחרים בזמן ואעפ"י שבמשנה נכתבו לפני הדברים המפורשים, וכדאי להעיר שיש גורסים במשנתנו "ובמה" אמרו, וגירסא זו מתאימה יותר להשערה שהפיסקא הזאת היא פירוש ולא קושיא — כדעת התו"ס.

11 אפשר שגם בעל ספר-כריתות התכוון, כמו שאמרנו בפנים, להשערה זו, אלא שהלוי תפס אותו בלשונו שכתב "שקודם רבי היו סדרי משנה ושם היו שונים שתי שורות במרתף" בעוד שנה היה לפי דעת הלוי קודם לבית שמאי ובית הלל החולקים בדין זה במשנה זו, ומחלוקתם היא בפירוש ההלכה הקדומה בצורתה הפתגמית. אבל בעל ספר כריתות היה זהיר בלשונו, ואילו השערתו של הלוי עם כל הברק שלה אינה אלא השערה ויש מקום להשערות אחרות כמו שהראינו בפנים. ועכ"פ לא היה מן הראוי לגעור במפרשים קדמונים בשביל שלא קבלו את השערתו זו.

המשנה השניה (שם): "כל הניתנין על מזבח הפנימי שאם חסר אחת מן המתנות לא כפר לפיכך אם נתן כלו כתקנו ואחת שלא כתקנה פסול ואין בו כרת" וא"י ביש וביה המיבאים במשנה א' חלוקים כבר בפרטי הדין ובביאור של יסוד המשנה. מכאן ראייה לדעתו שיסוד המשנה היה מסודר כבר לפני בית שמאי ובית הלל.

וכאן יש להעיר: ראשית גם לפי הנחתו זו של הלוי אין השי"ן ב"שאם" מתישב כהוגן ואף לא ה"לפיכך" שאחריו. הלוי הרגיש בקישי זה ולפיכך הוא מוסיף וכותב שעיקר הדין של מתנות דם אין מקומו בפרק זה הדין בדניני מחשבת פיגול וחזק למקומי, אלא בפרק הבא. לפיכך משפט זה הוא מעין ציטאט מפרק אחר, ומובנו של "שאם" כאן הוא כמו היאיל "שכל הניתנין על מזבח החיצון הואיל יהדיו בהם שאם נתנו במתנה אחת כפר לפיכך וכו'" (שם שם). ברם ציטאט זה לא נמצא במקום אחר; ואין לומר שהובא מאי שם לכאן. ובעיקר כבר עמד על משנה זו רד"צ הופמן, והוא הראשון שפטר את הקשיים שבה. לדעתו מעידה שי"ן זו שהלכה זו נסמכה לפסוקי התורה כדרך בעלי המדרש העתיקים, והיה כתוב שם: ללמד... שאם... ומשם הובאה לשון זו למשנתנו. שריד של דרשה זו נמצא עוד בספרא ויקרא ד ב: מה ת"ל לכפול את ההזיות ללמד שאם חסר אחת מן המתנות לא עשה כלום. וזה כמעט סגנון משנתנו (שם ד ב). וכן נמצא בספרי דברים יב כו: מניין [לכל הקדשים] שאם נתנו במתנה אחת שכיפר שנאמר וכו' והוא כמעט כסגנון משנתנו (שם ד א).

מכאן מביא הופמן ראייה לשיטתו, שהמדרש לפסוקי התורה היא הצורה הקדומה של ההלכה. במדרשים אלה, שבחלקם עברו למדרשי ההלכה המאחרים, כאלו שישנם בידנו, היה השי"ן מקשר את ההלכה לפסוק שלפניו. ואף שחלקים מן המדרשים האלה הועברו אח"כ למשנה, לא החסירו את השי"ן המקשר. אע"פ שעל ידי כך נתקלקל הסגנון של המשנה ונפגם טעמה.

סגנון דומה נמצא גם במסכת פרה פ"ה מ"ה: "שאין מצילין מיד כלי חרס אלא כלים". גם כאן השי"ן מיותרת. הרע"ב פירש שי"ן זו כמו וא"ו, וצ"ן לביצה פרק א משנה ב: "שאפר כירה מוכן היא", וכבר בגמרא נתפרשה שי"ן זו כמובן וא"ו כמו ואפר כירה¹²: אבל בעל התוספות יום טוב ביאר כי קטע זה

12) הוזה ביצה ה א: אפר כירה מאן דכר שמייה? אמר רבה הכי קאמר ואפר כירה מוכן הוא, כלומר הדין פירושה כאן כמו וא"ו החיבור. הוזה תוספות חולין פ"ה ע"ב ד"ה מצונו, ובתוספות ביצה ח ע"א ד"ה הכי קאמר, ושם לא כתבו התיספות דחסורי מחסרא כמי שכתבו בחולין. וכבר העירו שם בגליון הש"ס. אבל הגר"א מ"אן בפירושו זה וכתב

„שאינ מצילין מיד כלי חרס אלא כלים“, הוא ציטט מכלים פ"ח מ"ג. שם השיין במקומו: „אוכלין שבתוכה טמאין שאין מצילין מיד כלי חרס אלא כלים“ והועבר בלי שינוי למסכת פרה הנ"ל. ואף הרב דינר בהגהותיו למסכת ביצה הראה על כמה משניות כאלו, כגון עירובין מ"ד פ"ג; פ"ז מ"א; עדיות פ"א מ"ה; ובכמה משניות בהוריות, זבחים פ"ד מ"ו, שבהן השיין המיותרת מלמדת שעורך המשנה דרכו להביא בבות מקיטעות ממקומות אחרים. אנו רואים איפוא כי סברתו של הופמן פשוטה וברורה, ואין להסיק מכאן על סידור המשנה עוד לפני בית שמאי ובית הלל (13).

בפרק „סוף ימי התנאים והמשנה“ (דוה"ר ח"ש דף מז ע"ב) מצטט הלוי את המשנה בנדרים פ"ה מ"ה (בבלי שם מ"ז ע"ב): „הריני עליך חרם המודר אסור. הרי את עלי חרם הנודר אסור. הריני עליך ואת עלי שניהם אסורים ושניהם מותרים בדבר של עולי בבל ואסורים בדבר של אותה העיר. ואיוו דבר על עולי בבל כגון הר הבית והעזרות וההבור שבאמצע הדרך. ואיוו דבר שה אתה העיר כגון הרחבה וכו', והכותב חלקו לנשיא. ר' יהודה אומר אחד כותב לנשיא ואחד כותב להדיוט. מה בין כותב לנשיא לבין כותב להדיוט שהכותב לנשיא אין צריך לזכות להדיוט צריך לזכות וחכמים אומרים אחד זה ואחד זה צריכין לזכות לא דברו בנשיא אלא בהוה. ר' יהודה אומר אין אנשי גליל צריכין לכתוב שכבר כתבו אבותיהם על ידיהם“.

על יסוד הלשון „לא דברו בנשיא אלא בהוה“ בונה הלוי את שיטתו הידועה. שהמשנה היתה סדורה כבר לפני ר"י וחכמים בצורה קבועה. ושפירושה נחלקו התנאים. ר' יהודה סבור שלכך נזכר במשנתנו זו הנשיא ללמדך שיש הבדל בין הכותב לנשיא ובין הכותב להדיוט. וחכמים סבורים שאין ביניהם הבדל. והלוי מסיים בדברים אלה: „והוא מחלוקת בענין דברי המשנה שלפנינו ככל מחלוקתן

שהשיין של „אפר כירה“ קאי על ומודים שלמעלה הימנו, כלומר ב"ש וב"ה מודים שאפר כירה מוכן הוא. ואת הסתירה ממשנה זו לחולין פ"ח ב' שבית שמאי אומרים שאין מכסין אלא בעפר ולא באפר כירה, תרצו כבר בתוספות (שם), שיש הבדל בין אפר הבא משריפת עצים, ובין אפר הבא מאוכלין או כלים. אפר הבא משריפת עצים דינו גם לב"ש כעפר. (13) ועכשיו ראיתי בספרו של הרי"ג אפשטיין ז"ל, מבוא לנוסח המשנה מעמוד 652 ואילך שהביא את ציוניו של הרי"צ דינר בהגהותיו הנ"ל ועוד הוסיף עליהם ציונים רבים המקיימים סברתו של התו"ט האומר ששיין זו מראה על ציטט ממקור אחר בו השיין במקומה, והשאירו אותה גם כשהקשר נותק, ובהערה הוא מביא דעת השל"ה (דף שצו סוף ע"ב דפוס פיורדאן), הכותב: „ונראה שבת"ר סדרי משנה שהיו קודם רבי גשנה בשיין ושם היה שיין לומר“. ומכאן אנו רואים שרבי לא שינה לשון המשנה הראשונה במקום שלא הוזק כן, אפילו במקום שנגרם קושי בסגנון, וכבר הראיתי על כך במקום אחר.

של האמוראים בענין דברי המשנה" (שם שם).

הלוי הסתמך על נוסח המשנה שבדפוסים. שם הגירסא מה בין הכותב לנשיא וכו' כדלעיל. מזה יוצא שר"י מחלק בין נשיא להדיוט ומבדיר בדיניהם. ואפשר לכאורה להסיק שכאן מחלוקת ר"י וחכמים בפירוש המשנה העתיקה הקרויה אצל הלוי יסוד המשנה. אולם הב"ח מחק את השאלה "מה בין כותב לנשיא לבין כותב להדיוט". במשנה שבירושלמי ובכת"י ובמשנה שבמשניות חסר גם "להדיוט צריך לזכות" שיש בנוסח המשנה שבגמרא. לפי זה יש ליחס את הפסקא "לא דברו בנשיא אלא בהוה" גם לדברי ר' יהודה.

נניח שהנוסח המקורי היה: רי"א אחד כותב לנשיא ואחד כותב להדיוט. לא דברו בנשיא אלא בהוה... הכותב (בלי שי"ן ראה ש"נ) לנשיא אין צריך לזכות וחכמים אימרים אחד זה ואחד זה צריכים לזכות". — נוסח כזה היה מובן מבחינה לשונית וענינית כאחד. ואם כי אין שים בטחון שבאמת היה זה הנוסח הקדום של משנה זו. ברם נוסח המשנה שלפנינו מוקשה מכל הבחינות ואף מבחינה סגנונית. שהרי הוא פותח ב"אחד ואחד" ועובר מיד לשאלה ריטורית "מה בין". זה סותר את מגמת הרישא שפתח בה תחלה ואת הבטחון המורגש בדבריו. וגם לפי נוסח המשנה שלנו אי אפשר לפרש שהפסקא "והכותב חלקי לנשיא" משמש רקע למחלוקת של ר"י וחכמים כדעת הלוי. שכן פסוק זה קטע הוא ללא קשר למה שנאמר לפניו ולא למה שנאמר אחריו ואין לומר שר"י וחכמים נחלקו בפסוק קטוע כזה מבלי לפרשו תחלה. בע"כ עלינו לומר שפסוק זה ניתוסף הרישא של משנה זו: "ואיזהו דבר של עולי בבל וכו' והכותב חלקו לנשיא" כלומר אף הכותב חלקו לנשיא הוא בכלל דבר של עולי בבל ומותר (14). ורבינו הקדוש הוא שהוסיפה לבבא הראשונה. מבלי לחשוש להפסקה ע"י הבבא השניה: "איזהו דבר של אותה העיר וכו'" הפסיקה ביניהם.

(14) בבבלי וירושלמי צרפו פסוק זה לבבא הסמוכה: ואיזהו דבר של אותה העיר [שאסור]. לפיכך הקשו: אמאי מיתסר? והשיב רב ששת: הכי קתני: ומאי תקנתן יכתבו חלקו לנשיא. וכן בירושלמי כינו מתניתין צריך לכתוב חלקו של נשיא. ברם אין בתשובה זו של רב ששת משמעות של חסורי מחסרה. שכן היה צריך לנסח פסוק זה בצורה חדשה לגמרי ולא ע"י הוספת מלים אחדות. יש פירוש כאן אבל פירוש זה סתום והוא עצמו זקוק לפירוש. וצ"ל שרב ששת לא רצה אלא לקבוע שאין לפנינו איסור אלא תקנה להיתר, ובע"כ שהמיסקא: והכותב חלקו לנשיא מוסבת לבבא הקודמת: ואיזהו דבר של עולי בבל, אבל הוא דוחק ומפחש כפירוש הרמב"ם וצ"ל בפירוש המשנה: הכותב חלקו לנשיא וכו', שהרי לא הוזכר נוסח זה לכותב חלקו לאחר, לפני זה. ואף פירושו של מלאכ"ש בשם ר"י אשכנזי: "דה"ק על הכותב חלקו לנשיא נחלקו בו ר"י וחכמים רי"א וכו'" אינו מחויב בלשון. ועכשיו ראינו שגם הרי"ג אפשריין במבואו לנוסח המשנה פירש כמו שכתבנו בפנים.

אפשר גם להניח שבקובץ המשניות שממנו לקח רבי ציטאט זה היה כתוב: והכותב הלכו לנשיא המודר מותר, ורבי הוא שקיצר את לשונה מפני שסמך על משנה ו שאחריה¹⁵) וכבר הראה רד"צ הופמן ז"ל על כמה חסרות במשנתנו שלא העירו עליהם בגמרא ב"חסורי מחסרא והכי קתני". אין זאת אלא שידוע היה ומקובל הדבר שרבי נהג לקצר את לשון המשנה שלפניו וסמך על התלמידים והחכמים המכירים את המשנה הראשונה שיעמדו על כוונת הדברים. כך נהג במשנה זו. הוא הביא ציטאט מן המשנה הראשונה כדי להסמך לו מחלוקת ר"י וחכמים והיה בטוח שבני דורו יעמדו על כוונתו. בין כך ובין כך מאמר קטוע זה הוא תוספת מאוחרת של עורך המשנה, ואינו יסוד המנשה הקדומה כפי שחשב הלוי ז"ל, ומובן שאין להסיק ע"פ זה מסקנות בנוגע לזמן חיבור המשנה הראשונה וסידורה.

ואם נקיים את הנוסח שהצענו למעלה (בלא השאלה "מה בין וכו'") ובלא שי"ן ב"הכותב"), אפשר לומר שהפסקא "הכותב לנשיא אינו צריך לזכות" היא בבא חדשה ואינה שייכת לדברי ר"י שלפניה. דבריו של ר"י הם בערך כזה: רי"א אחר כותב לנשיא ואחד להדיוט¹⁶) לא דברו בנשיא אלא בהוה. הכותב לנשיא אין צריך לזכות וחכ"א אחד זה ואחד זה צריכין לזכות. וכשמתבוננים בבבא שאחריה: רי"א אין אנשי גליל צריכין לכתוב נוטים לומר כך¹⁷) לפי זה אין כאן מחלוקת בין ר"י וחכמים בדין הכותב לנשיא.

בעיה זו אינה בודדת. היא קשורה לבעיה הכללית שעליה התוכחו רבים: מה חלקו של רבי במשנה? הכל מודים שרבי הוסיף דברים משלו. כן רש"ג באגרתו במפורסמת, ואף הלוי הוכיח דברים אלה והראה על תוספות רבות של רבי. ועל השאלה מה הוסיף רבי? וכיצד יש להכיר את התוספות שלו, ומה היה במשנה שלפניה, אין עדיין תשובה וכל מה שאנו מחדשים בנידון זה, אינו אלא בגדר השערות בלבד. מובן שעל יסוד השערות אין לפתור בעיות הסטיריות חמורות כמו בעית סדור המשנה בראשונה. כאן מחויב החוקר להקפיד היטב ולבנות על יסודות ברורים ומבוררים. לפיכך תמיהתו של הלוי על ר"ש גאון הכותב באגרתו המפורסמת שהפסקא: "וכל אדם אלא שדברו חכמים בהוה" (שבת פ"ו מ"ט) היא תוספת של רבינו הקדוש: "ויש לתמוה על הגאון שלא הביא הרבה יותר מזה שכבר יש לנו במשנתנו משנה ביסודה שהיא בכל לשונה

(15) הוה הערות הר"ן ותוסיו"ט.

(16) הוה שינויי נוסחאות למקום.

(17) אבל יש נוסח: אין אנשי גליל צריכין לזכות, ראה רע"ב וש"נ.

מימים רבים לפני חירבן הבית ועל זה חלקו ר' יהודה וחכמים בפירושה" (שם שם). תמיה זו אינה תמיה. רש"ג היה מתון ביותר וזהיר בדבריו ומשנתו סולת נקייה והנחותיו מוצקות מברזל. כפי שראינו זה עכשו נוהג הלוי כביד בדבריו לגבי ר' שרירא גאון. אבל ברז"פ שהביא דברי ר' שרירא אלה בכללי המשנה שלו, נזף הלוי וכתב: "ופרנקל בדברי המשנה בעמ' 260 הביא דברי ר' שרירא אלו לכללי המשנה. אבל לא ידע שזה נמצא כן גם בפי בית שמאי וכמו שנתבאר הדברים בפנים וכבר נתבאר לנו בחלק ב עמוד 92 מעין משנה אשר באי עליה דברי ר' יהודה וחכמי דירו בלשונות אלה" (הכוונה לענין שנדון למעלה). (דוה"ר ח"א כ"ג דף קז ע"ב הערה לא) ¹⁸

והנה משנה אחרת שהלוי מביא כראיה להנחתו זו: "בה"א לא שמענו אלא בבאה מן הקציר ובאיתה מדינה ובמעשה שהיה אמרו להם בית שמאי אחת הבאה מן הקציר ואחת הבאה מן הזיתים וכו' לא דברו חכמים בקציר אלא בהוה. חזרו ב"ה להורות כב"ש" (יבמות פט"ז מ"ב). הלשון "לא דברו חכמים אלא בהוה מוקשה. היכן דברו חכמים מקודם בזה? ב"ה הסתמכו על מעשה ידוע בימיהם ורצו לקבוע הלכה על פיו אבל מה שייך לומר על זה "לא דברו חכמים"? על יסוד זה מבסס הלוי את שיטתו הידועה. שהמשנה נסדרה קודם לזמנם של ב"ש ובי"ה (שם). ברם דבריו אינם מוכרחים מי יערוב לנו שלשון זה "לא דברו חכמים וכו'" היא לשונם של בית שמאי? אולי היא תוספת לשון של רבי? ¹⁹

הלוי מרמז בהערה (שם שם) למה שכתב בפ"ט. הוא מצטט שם משנה. עירובין פ"א מ"ו: "בשיירא דברו דברי ר' יהודה וחכמים אומרים לא דברו בשיירא אלא בהוה". והוא מעיר על זה: שהמלה שיירא לא נזכרה לא במשנה י ולא במשנה ט כי אם במשנה ח (שיירא שחנתה בבקעה) לפיכך הוא מניח כי שלש המשניות האלה היו סדורות וקבוצות יחד זו אחר זו כמו שהן לפנינו. ומשום כך יכול היה ר"י לומר בשיירא דברו כלומר שלש המשניות האלו. וחכ"א לא דברו בשיירא אלא בהוה. אולם דוקא כאן ישנן ידים מוכיחות שלשון זו אינו של ר"י אלא של המסדר. שכן לשון זו "בשיירא דברו" סתומה מאד ולא ידוע אם זה מוסב על משנה ח (שיירא שחנתה בבקעה) או על משנה י (בה נזכרו דברי ר"י).

לפי סוגית הגמרא בבבלי וירושלמי. נאמרו דבריו של ר"י יחכמים על המשניות הקודמות: "מקיפין בקנים" (משנה י) "מקיפין שלש החבלים" (משנה ט)

¹⁸ והשוה מ"ש הר"ח אלביך בספרו מחקרים על המשנה (גרמניה) עמ' 101 הערה 1.
¹⁹ השיה גם עדיין פ"א מ"ב והיא של רבי כמו שהורה רש"ג על תוספת דומה במשנה שכת הנ"ל.

עליהן אומר ר"י שלא התירו מחיצות גרועות כאלה אלא בשיירא אבל לא ליחיד, והכמים מתירים בין לשיירא ובין ליחיד "לא דברו בשיירא אלא בהיה". ולפי זה אפשר להניח שר"י אינו חולק על משנה ח (הקף של כרי בהמה) ומודה בה שלא דוקא בשיירא נאמרה הלכה זו, אלא גם ביחיד מותר לעשות מחיצה של כלי בהמה, שכן ר' יוסי בר' יהודה המחמיר ביותר ואומר: "כל מחיצה שאינה של שתי ושל ערב אינה מחיצה" (שם משנה י) מודה שהקף כלי בהמה הוא מחיצה אסורה אע"פ שאינה של שתי ושל ערב (ראה ירושלמי). לפי זה יש לצמצם דברי ר"י "בשיירא דברו" רק למשנה ט וי' אבל לא למשנה ח, אע"פ שדוקא היא פתחת בשיירא (שיירא שחנתה בבקעה).

ואף לשון המשנה ודרך סידורה לא ברורים לנו. המשנה ח פותחת בלשון "שיירא שחנתה בבקעה"; משנה ט וי' בלשון: מקיפין וכו'. לשון זו כוללת אין הכל ולא דיקא שיירא. סתמית היא לשונו של ר"י במשנה י ולא ידוע אם הגבלתו "בשיירא דברו" ליותר מבית סאתים דוקא, אבל לבית סאתים מתרת מחיצה של שתי או ערב גם ליחיד, או לא שנא.

בתלמיד הירושלמי נסתפקו בזה ונסתייעו בפתרון בעיה זו מן הדא דמר אחא תנא ר' חנינו ר' יוסה בשם רב ששת כשם שחלוקין כאן כך חלוקין בכלאים, וכראים לא אפילי היא בית רובע! לפי זה אומר ר"י מחיצה חלקית ליחיד אפילו בפחות מסאתים, אבל בבבלי הביאו ברייתא מפורשת ובה נאמר: "ר' יהודה אימר כל מחיצות שבת לא התירו ליחיד יותר מבית סאתים". ברייתא זו נמצאת גם בתוספתא עירובין מ"ט ה"ה בשינוי לשון: אחד שיירא ואחד היחיד עושין להם מחיצה. ר' יהודה אומר לא ירבה ליחיד יותר מבית סאתים. הרי שר"י לא הגביל את כוחה של מחיצה גרועה זו לגבי יחיד אלא ליותר מבית סאתים, אבל בפחות מזה מחיצה זו מועילה גם ליחיד, אבל במשנה הדברים סתומים ואפשר לפרשה כמו הבבלי או כהירושלמי.

יכאן עולה השאלה: למה סתם רבי ולא פירש את הדברים? גם דברי ר' יוסי בר' יהודה "כל מחיצה שאינה של שתי ושל ערב אינה מחיצה" (שם משנה י) לא ברורים, אם הוא חולק על עצם הדין של מחיצה גרועה של שתי או של ערב, ופוסל אותה בין ליחיד ובין לשיירא, לבית סאתים או ליותר מבית סאתים, אבל בברייתא שהובאה בבבלי (עירובין סז ב) נאמר במפורש שאף ר"י בר' יהודה מתיר מחיצה גרועה ליחיד בבית סאתים ולא אמר אלא ליותר מבית סאתים, ואף כאן השאלה: למה סתם רבי את הדברים ולא ביאר אותם? לכאורה דברי ר"י בר' יהודה אלה מיותרים שהרי הם כלולים בדברי

ר' יהודה אביו וממילא אם נאמר שר' יוסי בר' יהודה מחמיר יותר מאביו ופוסל מחיצה גרועה זו גם בשיירא⁽²⁰⁾ אבל דברי חכמים "אחד משני דברים" בודאי מיותרים וכן הקשו בבבלי עליהם: "היינו ת"ק". הגמרא מתרצת שיש ביניהם הבדל "איכא בנייהו יחיד בשייב" (שם יז א). עכ"פ השאלה במקומה עומדת למה סתמה המשנה מה כוונתה ולא פירשה?

ואולם אם נשוה את המשנה לתוספתא נראה אור גם בסידורן של משניות סתומות אלו. שנינו בתוספתא: "שיירא ששבתה בבקעה והקיפיה בגמלים ובעביטין ובאוכפות ובסקים ובקנים ובקולחות אפילו שלשה חבלים זו למעלה מזו מטלטלין לתוכן ובלבד שלא יהא בין גמל לגמל כמלא גמל, בין איכף לאיכף כמלא אוכף ובין קנה לחבירו שלשה טפחים כדי שיכנס הגדי" (עירובין ג' ב'). ושם היה שנינו: "אחד שיירא ואחד היחיד עושין להם מחיצה ר' יהודה אימר לא ירבה ליחיד יותר מבית סאתים".

כשנשווה את משנתנו לברייתות אלו, נראה שמשנה ח' שיירא שחנתה בבקעה וכו' לקוחה כמעט כולה מהברייתא הקודמת (עירובין ג' ב"ה) תוך שינויים מיעטים ואפייניים. הגמלים נשמטו במשנה כדי לסתום את המשנה אליבא דר"מ האיסור לעשות מחיצה בבעלי חיים⁽²¹⁾, והעביטים האוכפות השקים שבתוספתא (שם) נכללו ב"בבלי בהמה" שבמשנה. אף משנות ט' וי' מקורן בתוספתא הנ"ל. כך מראה הדמיון בלשון שבשני המקורות האלה, כמובן תוך שינויים קלים מטעמים מובנים. במקום "והקיפיה" שבתוספתא, שנה עורך המשנה "מקיפין" סתם לאמר שאין דין זה נוהג בשיירא דוקא כמו שיוצא מן התוספתא אלא גם ביחיד. אח"כ מביא מסדר המשנה מחלוקת ר' יהודה וחכמים לאסור שאין זו הלכה מוסמכת אלא היא שנויה במחלוקת: ר"א בשיירא דברו, וחכ"א לא דברו בשיירא אלא בהוה.

מחלוקת זו סוגגנה ע"י עורך המשנה ע"פ התוספתא, ואין זו לשון ר"י בעצמו. שכן הוא פירש את דבריו בתוספתא בבחירות והבדיל בין בית סאתים לבין יותר מבית סאתים. עורך המשנה הוא שצמצם את דבריו בהסתמכו על המקור הידוע לכולם. הבבא "כל מחיצה שאינה של שתי ושל ערב אינה מחיצה דברי ר' יוסי בר' יהודה" (שם משנה י') אם נפרשה כפשוטה, מלמדת אותנו כי ר' יוסי בר' יהודה חולק על ההקלה שהקילו במחיצה לשיירא וליחיד, כמו

(20) כן היא דעת הירושלמי והבבלי.

(21) השוה משנה עירובין א ז: בכל עושין לחיין אפילו בדבר שיש בו רוח חיים ור' מאר אוסר. זה הנוסח שבמשנה בבבלי (שם סו א) ובמשנה שבירושלמי: ור' יוסי אוסר.

שראינו למעלה. אבל דבר זה אי אפשר לאמרו כלל. שהרי תקנה זו של מחיצה גרועה היא עתיקה מאוד, והיא כמו התקנה של פסי ביראות שהקילו בה לעוברי דרכים ועולי רגלים עוד בזמן הבית, וכבר נחלקו בפרטיהם התנאים הראשונים. כגון ר"ע ר"י בן בבא וכן ר"מ ור' יהודה שבאו אחריהם. על כרחנו אנו אומרים, שר' יוסי בר' יהודה לא בא לחלוק על תקנה זו. אלא בא להגדיר את המושג „מחיצה" מהי, מבלי לנגוע בתקנה זו שתקנו חכמים לטובת היחיד הבא בדרך וכן לטובת השיירא. אבל חכמים החולקים עליו סוברים שמחיצה פירושה אחד מן השנים: או שתי או ערב, וזה מספיק לא רק לשיירא הבאה בדרך, אלא לכל אדם בין בדרך ובין בישוב. אין כאן שום הקלה במקרה זה או אחר, אלא זוהי אליבא דהלכתא. כך הובנו הדברים ע"י בעלי התלמוד וכן דעתם של כל החודרים לגופן של הלכות אלה באופן אוביקטיבי.

אפשר גם לומר שר"י בר' יהודה לא בא לחלוק אלא לפרש את דברי ר"י אביו המצמצם תקנה זו לשיירא בלבד „בשיירא דברו" והוא מסביר איתם. הזאיל ומחיצה של שתי או של ערב אינה מחיצה לדעתו לפיכך הוא מתיר אותה בשיירא בלבד, וחכמים של ריבר"י סוברים כחכמים של ר' יהודה שאף מחיצה של שתי או של ערב בלבד היא מחיצה כהלכתה. ברם חכמים התלמוד הבינו, מזה שרבי הביא את דבריהם של ריבר"י וחכמים במשנה זו בצורת מחלוקת נפרדת, שהם באו לחלוק על דברי ר' יהודה ולא לפרשם. וכך הדעת נוטה, דברי ר"י הם ברורים ופשוטים ואינם זקוקים לפירוש, וכך יוצא מן הברייתא (שם ט"ז ב'): „אחד יחיד ואחד שיירא לחבלים (מותר בהיקף חבלים אע"פ שאין כאן אלא ערב. רש"י). ומה בין יחיד לשיירא, יחיד נותנין לו בית סאתים, שנים ניתנין להם בית סאתים, ג' נעשו שיירא ונותנין להם בית שש דברי ר"י בר' יהודה וחכמים אומרים אחד יחיד ואחד שיירא נותנין להן כל צרכן ובלבד שלא יהא בית סאתים פנוי".

מכאן ברור ומפורש שריבר"י אינו חולק על עיקר התקנה להתיר מחיצה של שתי או של ערב לשיירא או ליחיד, ולא זו בלבד, אלא שאף ר"י בר' יהודה מודה שיש הבדל בין שיירא ובין יחיד אם כי במידה מצומצמת. ברייתא זו מובאת גם בירושלמי (עירובין פ"א מ"י) אלא שנמסרה שם בשמן של רבי בא בשם רב הונא (= חונה): „אחד או שנים נותנין להן בית סאתים, ג' נותנין להן בית ששת סאין, מיכן והילך לפי חשבון". כי זאת היא ברייתא ולא מאמר אמוראי, יוצא מו הסוגיא שלאחריה: „רבי אחא בשם רב חסדיי אתיירא דר' יוסי בי ר' יהודה בשיטת אביו, וחלוק על אביו, בשיטת אביו ביחיד יתר מבית

סאתים וחלוק על אביו בשיירא פחית (יותר) מבית סאתים" (ראה מפרשים). שיטה זו של ריבריי אינה נמצאת במשנתנו ושמו של ריבריי לא נזכר כלל בדברי רב הונא הנ"ל, אלא ע"כ שדברי רבי בא בשם רב הונא הם ברייתא ובתור ברייתא היו דברים אלה ידועים בירושלמי⁽²²⁾.

לפי גרסת הגר"א נמצאת ברייתא זו גם בתוספתא (פ"ב מ"ד), ואילו הדין שלא יהיו בית סאתים פנוי" מיבא בתוספתא (שם פ"ב מ"ג) אם כי לא בהזכרת שמו של ריבריי, עכ"פ זוהי ברייתא מקורית, ואין להעלות על הדעת שזוהי ברייתא מפרשת את המשנה, שכמה מהן נסדרו ע"י אמוראי בכל⁽²³⁾ שהרי ברייתא זו אינה מפרשת כלל וכלל את המשנה, אלא מוסרת את דעתו של ריבריי בצורה אחרת לגמרי מאשר במשנה, ולא רק בשינוי סגנון או בחילוף שמות כרגיל בברייתות ידועות בתוספתא, אלא אף בניגוד ידוע לדבריו במשנתנו. בעלי התלמוד עמדו על סתירה זו (עירובין ט"ז ב) והקשו: "ומי אמר ריבריי הכי והתניא אחד יחיד ואחד שיירא לחבלים וכו'" ופירשו את דבריו שבמשנה ע"פ דבריו שבברייתא. כלומר שר' יוסי בר' יהודה לא אמר כללו במשנתנו "כל מחיצה שאינה של שתי ושל ערב אינה מחיצה" אלא ביותר מבית סאתים, אבל בבית סאתים מספיקה מחיצה של שתי או של ערב בלבד, והיא חולק על אביו באחת ומודה לו באחרת כדעת הירושלמי.

ברם אם נקבל פירוש זה של הבבלי עולה השאלה: למה סתם ריבריי את דבריו במשנתנו ולא פירש אותם? בע"כ עלינו לומר שדברי ר"י בר' יהודה אלה אינם לשונו ממש, אלא רבי עורך המשנה הוא שסגנון אותם וקיצרם. מכאן אנו לומדים על דרכו של רבי לקצר בלשון חכמים, דבר שהראה עליו רש"ג באגרתו הידועה.

וכל זה בא ללמדנו שאין לשער השערות על זמן סידור המשנה ע"פ פתגמים בודדים שבמשנתנו בלבד, כל זמן שלא עמדנו על בנינה הפנימי של כל משנה ומשנה, על צורתה המקורית, על השתלשלותה, ודרכי סידורה האחרון. בכל משנה בודדת ישנם צדופים, הרכבות, הבלעות שרק עין בוחנת יודעת להפרידם ולעמוד על תכונתם היסודית. לקורא ולומד השיטחי נראית המשנה כחטיבה אחת ובעלת סגנון אחיד של מחבר יחיד, אבל לבקי ולחוקר מגלה

⁽²²⁾ ידוע כי דרכם של אמוראים הראשונים להביא ברייתות בלי מילת הפתיחה תניא או תיר.

⁽²³⁾ כמו ברייתא דרב אשי במחלוקת של ר"י ור"ע בפירוש מיטב (ב"ק ז א). ועיי' מחקרים בתלמוד.

המשנה היסטוריה של דורות של לימוד עריכה וסידור ובתי מדרשות שינים הדרך שעברה מהתחלות צנועות עד שהגיעה לחתימתה ע"י רבי וחבריו יודע אני שכל מה שאמרתי בביאור משנת עירובין פ"א אינו אלא השערה שאין ראיות לביסוסה מלבד חוש הבקורת והבחנת לשון המקורית. וכמובן שחוש זה יכול להטעות ולהתעות, והשערתי זו יכולה להדחות ע"י היקרים אחרים אעפ"כ מחויבים אנו לחקור ולדרוש עד מקום שידנו מגעת. תוך זהירות בקביעת זמנים בהסטוריה הקדומה של ספרותנו העתיקה. חקירת המשנה היא סבוכה ומסובכה הרבה יותר מכפי שרגילים לחשוב כמה מחוקרינו החדשים.

בפרקים "המשנה ביסודה ותקופת התנאים עליה" (חלק ראשון כרך ג') כבר הלוי והולך את שיטתו על יסוד המשנה אשר, לדעתו, נסדר ונקבע במטבע קבועה בלשונה, כמו שהיא לפנינו כבר בתקופת אנשי כנסת הגדולה, וחכמי יבנה לא באו אלא לקבוע לשון אחידה למשניות שנשנו בבתי מדרש שינים בסגנונים שונים, או לפרש את גדרי ההלכות שבמשניות עתיקות אלה, או לפתור שאלות מעשיות שבאו לפניהם ע"פ דיני המשנה הקבועה וידועה לכל (ראה פרקים י"ד וכ"ז).

כפי שכבר אמרנו למעלה, הקדים אותו רד"צ הופמן בעיקרי הדברים האלה בספרו "המשנה הראשונה" פרק ה', אלא שהלוי הרבה בראיות מכל פינות הש"ס, ולמרות חשיבותן כשהן לעצמן, לא נוכל לדון כאן אלא באחדות מהן בלבד. הטיפול ברובן של הראיות היה מצריך חיבור גדול גם בכמות. שאנו מוכרחים לדחותו לע"ע לזמן אחר. כאן נסתפק בכמה דוגמאות בלבד ומהן יקיש הקורא על השאר.

הוריות פרק א' מ"ב: "הורו בית דין וידעו שטעו וחזרו בהן בין שהביאו כפרתן ובין שלא הביאו כפרתן והלך ועשה על פיהן ר"ש פוטר ור' אליעזר אימר ספק. איזהו ספק ישב לו בתוך ביתו חייב הלך לו למדינת הים פטור. אמר רבי עקיבא מודה אני בזה שהוא קרוב לפטור מן החובה. אמר לו בן עזאי מ"ש זה מן היושב בביתו שהיושב בביתו אפשר היה לו שישמע וזה לא היה אפשר לו שישמע". הרא"ש בתוספותיו כותב (שם ג' ב'): "על כרחך ר' אליעזר גרסיןן שהיא בר פלוגתא דר"ש ובגמרא נמי נחלקו בברייתא ר"ש ור"מ ור' אליעזר וסומכוס (24) ותימה היכי קתני אמר רבי עקיבא מודה אני בזה וכי ר"ע על דברי תלמידו אמר מודה אני בזה". הלוי מביא דברי הרא"ש אלה וכותב:

24) לכאורה מסתבר יותר הנוסח: רבי אליעזר (בלי יו"ד) שבן ר"א סובר בכריתות י"א אלא בעינן חתיכה אחת משתי חתיכות ואילו ר' אליעזר סובר מתנוד אדם אשם חלוי

והנה נשאר רבני בקישיא. אבל הדבר מתבאר מעצמו שזה רק נאמר על שם ר"ש ור' אלעזר מפני שמהם קבלו רבי וסיעתו את הדברים אבל הדברים אינם מהם כי אם דברי הראשונים ועל כן ילכו על זה בפשיטות דברי רבי עקיבא (שם שם דף קמ"ג ע"א א').

והלוי מסתייע בפירושו זה מירושלמי (שקלים פ"ג ה"א; ר"ה פ"א ה"א):
 "תמן תנינן ר"מ אימר באחד באלול ר"ה למעשר בהמה. ורבי אלעזר ר"ש אומרים באחד בתשרי. אמר ר"ש בן עזאי הו"א ואלו אומרים באחד באלול ואלו אומרים באחד בתשרי יהיו האלולים מתעשרין לעצמן (תוספתא ר"ה פ"א ה"ו).
 וכן עזאי מכריע על דברי תלמידיו? אתא ר' ירמיה ור' מיאשא בשם ר' שמיאל בר' יצחק שכן נחלקו עליה אבות העולם. ומאן ניגהו אבות העולם תנא ר' יונה קומי ר' ירמיה: ר' ישמעאל ור' עקיבא". הרי שדברי התלמידים ר"ה רבי אלעזר ור"ש הם למעשה דברי אבות העולם ר' ישמעאל ור' עקיבא. הם לא אמרו הרכות אלו מפיהם אלא מסורות קדמוניות הן. ארא שנמסרו בשם חכמים אלה. מכיון שראיה זו טיפוסית היא לדרך חקירתו של הלוי. ראויה היא שנאריך בבירורה ובניתוח יסודותיה. כדי להעמיד את הדברים על מכונם. ואנו מבדילים בין הרעיונות של הלוי ובין דרכי ההוכחות שלו בהם הוא מבסס את רעיונותיו ומסיק את מסקנותיו.

הדעה שהשמות של החכמים אינם מוכיחים על זמן חיבורן של המימרות או ההלכות, וכי מחלוקות של תנאים אחרונים במשנתנו, הן לפעמים קדימות מאד ונמצאות ב"משנה הראשונה" שקדמה מאות בשנים לזמנם של חכמים אלה — היא נכונה ואמיתית ללא ספק. רד"צ הופמן ז"ל מצטט בספרו הרבה פלוגתות של תנאים אחרונים שמוצאן מזמן קדום מאד ואין ליחסן בשום פנים לזמנם של החכמים נושאייהן של פלוגתות אלה.

הנה הפלוגתא בענין מוקצה הנזכרת תמיד בשמותיהם של רבי יהודה ור' שמעון היא קדומה מאד ונחלקו עליה בית שמאי ובית הלל (ראה ראש מסכת ביצה ובמקבילות); הפלוגתא של ר"ע וחכמים בענין גדר שהותר מקצתו אם הותר כולו, נחלקו בה בית שמאי ובית הלל (גדרים כ"ה ע"ב); מחלוקת של תנאים אחרונים בענין אם שינוי קונה היא מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל (ראה ב"ק ס"ה ב). לפעמים אומר תנא מאוחר הלכה שנאמרה כבר לפניו ע"י תנא קדום (ראה פסחים ה' ע"ב. ושם פ"ב מ"א). כמו כן מוצאים אנו הרבה

בכל יום. וכבר הקדימני בזה הראהו במסורת התלמוד לספרא ועיי"ש מה שכתב בזה. אבל אפילו אם נגרוס ר' אלעזר אתי שפיר דהכא משמע שהוא חיוב ולא נדחה.

פעמים בש"ס שורה ארוכה של תנאים שכולם הלכו בשיטה אחת. השיה למשל בבא בתרא (ע"ח ב') ותנאים אלה שייכים לדורות שונים. ובכל זאת נחלקי בהלכה זו התנאים בכל הדורות האלה כאילו היתה היא מחלוקת חדשה. וכאילו בכל דור ודור פתחו בה בראשונה (השוה למשל סיכה ז' ע"ב יבמות נ"א ע"ב; סנהדרין ד' ע"א).

הופמן מסביר גם את הסבות לתופעה זו הנראית לנו כמתמיהה¹²; וספק גדול אם כדאי היה להוסיף ראיות חדשות רבות כל כך הטויה זו. ראיות שבחלקן הגדול הן מפוקפקות. בו בזמן שראיותיו של הופמן ז"ל הן איתנות וברורות. ואף בישוב תמיהתו של הרא"ש ז"ל כיצד מודה ר"ע לדברי תלמידו הנ"ל, כבר הקדימו בעל "מלאכת שלמה", וכן בהגהות "חק נתן" למקום. בראשונה נוטה אמנם בעל "מלאכת שלמה" לקיים את הגירסא רבי אליעזר, שהיה רבו של ר"ע ולו מודה רבי עקיבא, אבל לבסוף הוא מכריע לגירסא רבי אלעזר. שהיה הברם של ר"ש, ר"מ ור' יהודה (הנזכרים במשנה ובברייתא).

ומן הראוי להעתיק בזה את לשונו של בעל מלא"ש שהוא מאלפת מאד ומעידה על חכמתו העמוקה והבנתו החודרת היכולה לשמש דוגמא לחכמים רבים שכל מלאכתם היא חקירת המשנה. זו לשונו: "אכן היותר נכון דר' אלעזר בלי יוד גרסינן והוא ר"א בן שמוע הכהן חברם של ר"ש ור"מ ור"י. ואע"ג דר' עקיבא לאמר אמילתיה מודה אני, אפשר לומר דלא קאי רבי עקיבא אמילתיה דר' אלעזר תלמידו, אלא מחלוקת זו עצמה משמיעני התנא שהיתה ג"כ בתחילה בין התנאים הראשונים שהם ר' עקיבא ובן עזאי, ומודה לאו דווקא, ואשכחן ליה ומי דקאמר האי לישנא דמודה אני במתניתין דבספ"ט דב"ב. אחר זמן רב ראיתי שהגיה הר"ר יהוסף ז"ס הלך לו למדינת הים פטור. בכל הספרים לא מצאתי דגרסינן מלת פטור עכ"ל. הוא מוסיף שם גירסא חדשה במשנתנו ז"ל: מודה אני בזה. ס"א רואה אני בזה. ע"כ.

מתוך דבריו אלה למדנו שני כללים חשובים לחקר המשנה והם:
 (א) במשנה זו (הוריות א' ב') שתי משניות נפרדות. המקבילות לשתי הבבות שבה. בבא א' המכילה מחלוקת רבי שמעון ור"א היא המשנה האחרונה; ובבא ב' המכילה מחלוקת רבי עקיבא ובן עזאי היא המשנה הראשונה. בסדר זה של משנתנו זו הודיענו המסדר של מסכת זו כי מחלוקת זו של ר"ש ור"א היא קדימה ונחלקו בה עוד ר"ע ובן עזאי בזמנם.

(25) הוה ספרו "המשנה הראשונה", חרום ד"ר גרינברג.

(ב) הלשון "מודה אני בזה" אין פירושה כאן הודאה לדברי החולק וויתור על דברי עצמו כמו במקומות אחרים אלא פירושה כמו רואה אני. וכן הגירסא במשנה שבירושלמי: רואה אני (בגמרא דבני מערבא הנדפס בבבלי דפ"ד): או פירושו כמו מורה אני (בחק נתן מגיה המחבר כך מדעתו). מידה אני" במוכן "מורה אני" שכיח במשניות במיוחד אצל רבי עקיבא (השוה ב"ב ט' י'; נגעים ה' ג' ועוד.²⁶). לפי זה אין דברי רבי עקיבא במשנה זו מוסכים לבבא הראשונה למחלוקת ר"ש ור"א. אלא הם בבא בפני עצמה, וכוח עם בן עזאי בשאלה חדשה אם הלך למדינת הים וכו'. מסקנה זו עולה גם מנוסח הבא: הלך לו למדינת הים אר"ע וכו' (בלי מלת פטור). (דפו"י וכת"י למשנה שבירושלמי, ראה שינויי נוסחאות למקום). לפי נוסח זה הצעת שאלה זו היא דברי המסדר, ועליה הוא מביא דברי ר"ע ומה שהשיב לו ב"ע ומה שהשיב ר"ע, וכל זה ללא קשר למחלוקת ר"ש ור"א שלפני זה. ויש לשחזר את המשנה בצורה כזאת: "הלך לו למדינת הים אמר ר"ע מודה אני בזה שהוא קרוב לפטור מן החובה שהיושב בביתו אפשר היה לו שישמע וזה לא היה אפשר לי שישמע"²⁷ אלא שהוכנסו דברי ב"ע באמצע: "אמר לו בן עזאי מה שנה זה מן היושב בביתו- ולפי הנוסח שברש"י: "אמר לו ר"ע שהיושב בביתו וכו'.

אבל במשנה שבירושלמי ובבלי חסר משפט זה "אמר לו ר"י". זה מראה שאין כאן תשובה לשאלה, אלא המשך ישיר מן הקודם, שנפסק באמצע הענין והוכנסו בו דברי בן עזאי, ובנסחאות ידועות יצרו מזה שאלה ותשובה, כפי שזה היה לפני רש"י²⁸).

והנה המחלוקת של ר"ש ור"א בדין אם יחיד שעשה בהוראת בי"ד לאחר שחזרו בהן מהוראתן המוטעית, וכן הייכות שבין ר"ע ובן עזאי במי שהלך למדינת הים ועשה שם כהוראת בי"ד המוטעית ולא ידע שחזרו בהם, שניהם כעידים לכאורה על ההלכה שיחיד שעשה בהוראת בי"ד פטור, שהיא מקובלת על דעת הכול ולית מאן דפליג, אלא שנחלקו באם היחיד שעשה לאחר שהבי"ד חזרו מהוראתן, יושב בביתו אי הלך למדינת הים, אבל כברירתא יש בזה מחלוקת התנאים: "אמר רב יהודה אמר שמואל זו דברי ר' יהודה אבל חכמים אומרים

(26) ראה אוצר לשון המשנה של קוסובסקי בערכו.

(27) בכ"ק חסר משפט זה.

(28) ברם מלשון הגמרא (הוריות ד, א) שפיר קאמר ליה ר"ע לכן עזאי משמע שלפני האמוראים היה נוסח המשנה של רש"י, אלא שאין זה מעיד על הנוסח המקורי של רבינו הקדוש ואף השוין ב"שהיושב" בביתו אינה במקומה לפי נוסח זה.

יחיד שעשה בהוראת בי"ד חייב"²⁹. רבינו הקדוש השמיט משים מה במשנתנו דעת החכמים וסתם כר' יהודה, בעוד שכל הפוסקים הראשונים פוסקים כחכמים אשר לפי דעתם אין למחלוקתם של ר"ש ור"א. ר"ע וב"ע שום ענין לא להלכה ירא למעשה. וכן כתב הר"ח בפירושו, ומכאן התימה על רבינו הקדוש על דרכו בעריכת המשנה למה ראה לעשות כך. כמו כן תמוה למה השמיט רבינו במשנה ב' דעת ר"מ הסובר שאם עשה היחיד לאחר שחזרו בי"ד מהוראתן חייב וחולק על ר"ש ור"א (בברייתא³⁰), האם יש בזה הכרעה שהכריע רבי במחלוקת זו שבין תנאים ראשונים ואחרונים. או סיבה אחרת כאן? בעיה זו היא אחת הבעיות החמורות בחקר המשנה, שאין בידינו לע"ע לפתרה. כל זמן שלא ידועים לנו דרכי עריכת המשנה של רבי והעקרונות שהשפיעו בסידורה. אבל דבר אחד יפחות נתברר לנו, שבמשניות במסכת הוריות שעפ"ר עתיקות הן מאד, כפי עכבר אמרו חוקרי המשנה, נתוספו גם משניות חדשות מזמנם של התנאים האחרונים. המשניות העתיקות והחדשות נבלעו אלה באלה ואין להכריע מהו ישן ומהו חדש אלא על פי ראיות ברורות וסימנים מובהקים.

על כל פנים, לפי סברתו של בעל מלא"ש הנ"ל, אין מכאן שום ראיה לדעתי של הלוי ע"ד סידורה הקדום של משנתנו זו עוד מלפני ר"ע. הביטוי "מודה אני" אינו מיכוח כלום, כמו שראינו למעלה. ואפילו אם נסכים לפירושן שזה לשון של הודאה לדברי אחרים שר"ע מידה להם, אין זו הודאה לדברי ר"ש ור"א השניים בבבא ראשונה שכן הם לא עוסקים במי שהלך למדינת הים אלא כאן הודאה לדברי בן עזאי או חכמים אחרים, שנחלקו בדין אם יחיד שעשה יאחר שחזרו בי"ד מהוראתם והוא יושב בביתו אם הוא חייב או פטור. מחלוקת זו שהיתה אילי במשנתו של ר"ע או של ר"מ הושמטה ע"י רבי, לפי שכבר הביא מחלוקתם של תנאים מאוחרים בשאלה זו. השמטה מעין זו אינה מתמיהה כלל, כי דרכו של רבי להשמיט או לקצר כפי הצורך לדעתו, כמו שהוכחנו במקום אחר.

לפנינו איפוא אחת המשניות המקוצרות שכמוהן רבות במשנת רבי, ולגוף הענין, אין בין סברתו של בעל מלא"ש ולזו של הלוי אלא הבדל קטן בלבד. שניהם אומרים דבר אחד, אלא שהלוי מוסיף עליו, שכל המשנה מראשה ועד כיפה היתה סדורה כמו שהיא לפנינו כבר לפני ר"ע, ורבי הוא שהכניס שמות תנאים מאוחרים שמהם קיבל את המשנה הנידונה, אבל לא שהם המציאו מדעת

(29) שם ב, ב; ג, א.

(30) שם ג, סע"ב.

עצמם את מה שאמרו, אלא תורת הקדמונים בפייהם. זוהי השערה מענינת, אבל לא יותר מהשערה, ועל יסוד השערות אין לבנות בנינים ולהסיק מסקנות בעלות משקל גדול כמו אלה הבאות להכריע בבעיה חמורה זו של סידור המשנה ועריכתה. ומחוץ לכל אלה, לא הצליח הלוי לפרש בהשערותו הנ"ל את הביטוי "מודה אני", שאף הרא"ש ז"ל נתקשה בו. אפילו אם נניח שמוכנו הודאה לדברי החולק, שר"ע מודה לדבריו כפירושו של הלוי, עדיין לא ידוע מכאן מי הוא החולק הזה. ודאי שאין לחשוב על ר"ש ור"א שבבבא הראשונה, שכן הם לא דנים בבעיה זו של מי שהלך למדינת הים או ישב בביתו ועשה שם כהוראת בי"ד המוטעית; מהלשון "מודה אני בזה" משמע שבעיקר הדין סובר הוא כר"א. אבל דעתו זו לא נאמרה בפירוש במשנה. בבבא השנייה הדנה בשאלה שבה הורה ר"ע לא נמצא שום חולק. הת"ק אומר שהוא פטור ור"ע אף הוא מודה, אלא שהוא חוכך בזה ואומר רק "שהוא קרוב לפטור מן החובה" ואילו לת"ק זה פטור ללא צל של ספק. ולפי הנוסח: הלך לו למדינת הים אמר רבי עקיבא (בלי פטור באמצע) יוצא ששאלה זו הועלתה בראשונה לפני ר"ע והוא הורה בה בתחלה ודעתו דעת יחיד בלי חולק, ורק ב"ע שאלו: מה שנה וכו' לפי זה בע"כ לפרש "מודה אני" במוכנו: מורה אני, כדעתו של בעל מלאכת שלמה הנ"ל.

ובכלל יש לתמוה על הלוי ז"ל מאחר שלדעתו גם הבבא הראשונה מכח קודמין היא והשמות של התנאים הוכנסו ע"י רבי, אם כן למה דחה בשתי ידיים הניסוח רבי אליעזר (ביו"ד) הנמצא בכמה כת"י, במשנה שבירושלמי ובספרא. את מסקנתו זו יכול היה להסיק גם ע"פ השם ר"ש בלבד שנתוסף אח"כ ע"י רבי בתור חולק על רבי אליעזר?

ואולם להלוי ראייה יותר חזקה להשערותו, שרבי יחס משניות עתיקות לתנאים מאוחרים שמהם קבל אותן, מן הירושלמי (ר"ה פ"א ה"א; שקלים פ"ג ה"א): תמן תנינן ר"מ באחד באלול ר"ה למעשר בהמה ור"א ור"ש אומרים באחד בתשרי. אמר ר"ש בן עזאי הואיל ואלו אומרים באחד באלול, ואלו אומרים באחד בתשרי יהיו האלוליים מתעשרין לעצמן (= תוספתא ר"ה פ"א ה"ו). ושואל הירושלמי: ובן עזאי מכריע על דברי תלמידיו? והתשובה: ר' ירמיה ר' מיאשה בשם ר' שמואל בר' יצחק שכן נחלקו עליה אבות העולם. ומאן נינהו אבות העולם? תנא ר' יונה קומי ר' ירמיה: ר' ישמעאל ורבי עקיבא. ובכן ראייה ברורה לכאורה מכאן שדברים שנחלקו בהם רבי ישמעאל ור' עקיבא נאמרו במשנה (בכורות נ"ו ע"ב) בשם תנאים מאוחרים.

ברם ראייה זו מתמיהה קצת. הלוי מצטט לשון התוספתא בה נמצאה

הלשון: הואיל ואלו אומרים כך וכו', אבל במשנה, שנסדרה ע"י רבי, הלשון אחרת קצת: בן עזאי אומר האלולים מתעשרים בפני עצמן. לפי נוסח זה אין בן עזאי נסמך על הדעות החולקות שלפניו אלא מביע בזה דעת עצמו, בלי כל קשר למה שנאמר לפניו. עלינו להניח אחת משתים: א) הלשון "הואיל ואלו וכו'" הוא של מסדר התוספתא ואינו של בן עזאי; ב) שרבינו הקדוש השמיטה בכוונה מן המשנה הואיל ואין היא מתאימה לשמות התנאים המאוחרים שקדמו לו במשנה זי. אמנם הלוי יכול היה להוכיח מן הירושלמי שלשון זו היא של בן עזאי, שכן הירושלמי אומר (בפסקא הסמוכה): זאת אומרת בן עזאי תלמיד וחבר היה לר"ע. אין תימר רביה, אית בר נש אמר לרביה הואיל ואלו אמרו כן ואלו אמרו כן. הירושלמי הילך כאן לשיטתו (בפסקא הנ"ל) שבהלכה זו נחלקו אבות העולם ר"י ור"ע וסבור הירושלמי שבלשון זו אמר ב"ע לפני ר"י ור"ע, מ"מ אין להוכיח מן הירושלמי זה, אלא שבמחלוקת זו של ר"מ ור"א ור"ש בדבר ראש השנה לאילנות, נחלקו כבר אבות העולם ר"י ור"ע.

ודבר זה הוכיח כבר רד"צ הופמן כנ"ל, אבל הופמן לא הסיק מזה מסקנות על סידור המשנה וזמנו. הלכות ישנות לחוד ומשניות סדורות קבועות במטבע ספרותית — לחוד!

השאלה על דבר סידור המשנה היא שאלה ספרותית-היסטורית ולא שאלה של אמונות ודעות בדבר המסורה ההלכתית, הכוללת את התורה שבע"פ שנמסרה למשה מסיני, אשר היא אחד מעקרי הדת ואינה זקוקה להוכחות מן החוץ. על צתיקותה של מחלוקת זו בדין ר"ה לאילנות, לא היה צריך הלוי ז"ל להביא את הירושלמי, שהרי זו סוגיא ערוכה גם בבבלי בכורות נ"ח א', לאחר שהגמרא מצטטת את הברייתא המובאת גם בירושלמי, היא שואלת: וליחזי טעמא דמאן ניסתבר (אמאי לא הכריע בן עזאי כדעת אחד החולקים) וכי תימא לא מצא קאי אטעמייהו והתניא בן עזאי אומר כל חכמי ישראל דומין עלי כקליפת השום חוץ מר הקרח הזה. א"ר יוחנן מפי השמועה אמרוה מפי חגי זכריה ומלאכי (רש"י: דבין ר"מ ור"א ור"ש אמרי מילתייהו מפי השמועה מפי חגי זכריה ומלאכי ולכן לא היה רוצה ר"ע לסמוך על מעשיו ולקבוע הלכה בהכרעתו³¹).

31) ויש הבדל בין הבבלי והירושלמי. לדעת הבבלי לא נחלקו בזה ר"י ור"ע, והגמרא שואלת למה לא הכריע בן עזאי כאחד החולקים במשנה בענין אלה שנולו באלול. לו היה כוח וסמכות להכריע בנידון זה. והגמרא עונה שאין כאן מחלוקת בין חכמי המשנה בלבד, אלא כולם הסתמכו על מסורות עתיקות מפי חגי זכריה ומלאכי. לפיכך לא הכריע בן עזאי כאן. ולפי הירושלמי נחלקו בדבר זה ר' ישמעאל ור"ע ובי"ע הכריע ביניהם ומשום כן שואל הירושלמי: ובי"ע מכריע על דברי תלמידיו וכו'. לפי הבבלי לא הכריע בן עזאי

לשון זו: א"ר יוחנן מפי שמועה אמרה מפי חגי זכריה ומלאכי, נמצא גם בחולין קל"ז ב', האם אפשר להוכיח מזה שמשנתנו בצורתה הזאת נסדרה כבר ע"י חגי זכריה ומלאכי? הכוונה ללא ספק ליסודות ההלכה שנמסרו לנו ע"י חגי זכריה ומלאכי ולא למשנה סדורה, שכאלו נסדרה כבר בימים ההם.

הארכנו בדוגמא אחת מראיותיו של הלוי ז"ל כדי להראות שאין בעית סידור המשנה ניתנת להיפתר במאמרים או ביטויים בודדים הנמצאים במשנה או בברייתא או בתלמוד. בעיה זו בכללותה קשורה בבעית סידורה של כל משנה ומשנה לשכבותיה השונות. כל משנה ומשנה מצורפת מעבודת דורות ושל חכמים רבים, ורק החקירה בכל משנה ומשנה לחוד ושלבי התפתחותה וציון שכבותיה השונות תעזור לנו בפתרון הבעיה הכללית של סידור המשנה, ראשיתה וזחתימתה הסופית.

אלא החמיר משום ספיקא. משום כך אין התלמוד מקשה כאן את הקושיא הרגילה „והאמר מר אין הכרעה שלישית מכרעת“ כמו במקומות אחרים (למשל חולין קלו א ; גזיר נג א). ועוד יש להעיר על מה שכתב הלוי (שם עמ' 288) „וכבר נראה כן לר' יהושע על ראשוני התנאים בית שמאי ובית הלל בנוגע לזה עצמו לאמר ישכל מחלקותם רק מתוך שינוי סגנון קבלתם בגדר דברי המשנה אבל בעצמו של דבריהם אמת הם“. והוא מסתמך על דברי ר' יהושע (גזיר נב ב) שאמר „יכולני לעשות דברי בי"ש ודברי בי"ה כאחד וכו"ו. מכאן ראייה לכאורה לדבריו של הלוי, אבל דברים אלה נסתרים מקושית הגמרא (שם נג א) : מכדי אין הכרעה שלישית מכרעת (ר' הש"י שם) ומתרץ : מפי השמועה אמרו מפי חגי זכריה ומלאכי. ע"ש. מכאן שהוא הכריע ביניהם אלא שהכרעה זו היתה לו בקבלה מפי חגי זכריה ומלאכי.

המושגים „מדאורייתא“ ו„מדרבנן“ בהתפתחותם

מאת בני מין דה-פריס

המושגים „מדאורייתא“ (מן התורה, דבר תורה, „באורייתא כתיבא“) ו„מדרבנן“ (מדברי סופרים, מדבריהם) מופיעים בתלמוד, ביחוד בבבלי, כמושגים קבועים ועומדים, הבאים לחלק את תחום ההלכה לשני חלקים מבחינת תקפה ומהותה. אמנם מצויות מחלוקות על נושאים מסוימים אם הם מדאורייתא או מדרבנן, ולעתים קרובות דנים האמוראים בכך, מהי דעתם של התנאים על נושא מסוים. אבל המושגים כשהם לעצמם, ברורים ומתוחמים וישנן גם תוצאות למעשה, המתגלות בעונש החל על העבירה ובשקול הדעת (ספיקא דאורייתא וספיקא דרבנן וכדומה). אבחנה זו בין שני המושגים נובעת גם משאיפתם של האמוראים ליצור הכללות ומושגים מופשטים.

לעומת זה במקורות התנאים, האבחנה פחות שקופה וברורה. דבר זה תלוי בראש ובראשונה בדרך הקואיסיטית, בה נוקטים התנאים. אין הם רגילים ליצור הכללות או לפתח מושגים מופשטים. מתוך המקרה הפרטי או הדין המיוחד יש להסיק את המסקנה, לאיזה קטיגוריה שייכת ההלכה. אם אין הענין מתבטא כתוצאות מעשיות ברורות, קשה לעמוד על הדבר, לא בשטח איסור והיתר ולא בשטח המשפטי, ולעתים נדירות משתמשים התנאים במושג „מדברי סופרים“ וגם לא בכל המקרים באותה משמעות. הרי למשל המשנה בערלה פ"ג ט' השונה: „כלאים בחו"ל מדברי סופרים“, מתפרשת על ידי הבבלי, קידושין ל"ט א', כ„מדרבנן“ ממש, אבל לפי הירושלמי נראה שר' יוחנן סובר ש„דברי סופרים“ כאן פירושו „דרש סופרים, וכן יוצא מדבריו בבבלי שם „לוקין על הכלאים דבר תורה“ לפי פשוטם. כעין זה מצינו גם בסנהדרין פי"א ג': „חמש טוטפות לעבור על דברי סופרים חייב“, שאינו אלא פירוש סופרים (ירושלמי שם: „התורה אמרה ארבע טוטפות על ארבע פרשיות“ ודברי תנאים ואמוראים, בשני התלמודים, „אינו חייב עד שיכפור ויורה בדבר שעקרו מן התורה ופירושו מדברי סופרים“ וכדומה. ר' יהודה שם בבבלי פ"א א, ר' יוחנן שם בירושלמי ור' אלעזר שם בבבלי פ"ח ב'. והוא הדין לענין שיעור מקוה, בתוספתא מקואות פ"ה. ד'.

רב המקומות שבהם נזכר הניגוד „דברי תורה — דברי סופרים“ במקורות התנאים הם בשטח הטימאה⁽¹⁾, בענין „שניות לעריות⁽²⁾“, ולענין מגלת תענית

(1) משנה פרה א ד'ו; טהרות ד יא; ידים ג, כ; תוספתא טבול יום א, י; פרה יא, ה; גדה ט, יד; ספרא שמיני פרשה ה, ה; בבלי גדה סט, ב.

(2) משנה יבמות ב, ד; ט, ג; תוספתא יבמות ב, ד; ג, א.

(תוספתא תענית ב, ו והמקבילות). כולם מקומות. שישנן ידיעות ברורות שקיימות כאן גזרות חכמים. שאין להן אחיזה בתורה. אף מוזכר הניגוד בידיעה ההסטורית בראש תוספתא עדיות: "עתידה לבא שעה. שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוצא מדברי סופרים ואינו מוצא".

פעם אחת הוזכר הניגוד בענין התקיעות של ראש השנה (ר"ה לד, א; ספרי במדבר פ' ע"ג) ולפי פשוטה של ברייתא המכוון שם באמת לתקנות סופרים. כך הבינו גם רש"י באותו המקום («סופרים אמרוהו כדי להשוות מלכיות זכרונות ושופרות לתקיעותיהן») והרז"ה בס' המאור שם. פעם אחת בענין אנינות לילה (ברייתא בבבלי זבחים צט ב). גם התנא איסי בן יהודה (עקיבה) אומר בברייתא בענין מעשרות «מעשרות לירקות מדבריהם (ירושלמי מעשרות מזח, ג; חלה ס, ב) בחולין פ"ד ד אומר ר' עקיבא «חיה ועוף אינו מן התורה», ובברייתא מאוחרת בחולין כח א בשם ר"א הקפר: «עוף אין לו שחיטה מדברי תורה אלא מדברי סופרים וחולק על רבי שם».

מבחינה פורמלית מובא הניגוד עוד פעמים אחדות.

א) תוספתא עדיות א, ו; בבלי ע"ז ז, א: היו שנים אחד אוסר ואחד מתיר אחד מטמא ואחד מטהר, אם יש חכם אחד נשאלין לו ואם לאו הולכין אחר המחמיר. ר' יהושע בן קרחה אומר דבר מדברי תורה הולכין אחר המחמיר מדברי סופרים הולכין אחר המקיל.

ב) ספרי דברים קנד: על פי התורה אשר — — על דברי תורה חייבין מיתה ואין חייבין מיתה על דברי סופרים (כל שאין להם עקר מן התורה).

ג) תוספתא מכות סוף פ"ד (ג): «נכנס לבית הפרס או למדוד את ארץ העמים או שיצא לחוצא לארץ מלקין אותו מכת מרדות אינו כן אלא מכין אותו עד שיקבל או עד שתצא נפשו» (ואגב: שוב בקשר לענין טומאה מסוימת, שידוע עליו מבחינה הסטורית שהיא גזרת חכמים — בבלי שבת טו, א; ירושלמי שם ג, ד).

מכת מרדות נזכרת גם במשנה נזיר פ"ד ג וגם בירושלמי שם. אבל אין כאן ענין של אבחנה בין מדאורייתא למדרבנן, אלא המדובר הוא בעונש. שר' יהודה חפץ להטיל על אשה, שהתכוונה לאיסור, אף על פי שלמעשה לא חטאה. גם האבחנות על ידי הקטיגוריות חייב־פטור בשטחים שונים אינן קובעות עדיין את התחומים בין דברי תורה לדברי סופרים אלא רק בין תחולת העונש הקבוע בתורה או לא. אמנם רגילים לפרש למשל לענין שבת «פטור אבל אסור» כאסור

מדרבנן, אבל דבר זה עדיין טעון בדיקה. בדיקה כזו תלמדנו שאין דיעותיהם של תנאים ואמוראים חופפות זו או זו תמיד בענין זה, וש אפשר לעקוב גם אחרי התפתחות מסוימת. לשם כך נעבור על נושאים שונים משטחי ההלכה, שבהם נתעוררה בעית "מדאורייתא או מדרבנן" בתלמוד עצמו או אצל המפרשים הראשונים.

1) חלוצה לכהן הדיוט

המשנה מצרפת בכל מקום חלוצה לגרושה לענין אסורי קדושה³. לכאורה יוצא מרוב המקומות שאף דין חלוצה דאורייתא לענין קדושין ולענין כתובה וכן יוצא מתוספתא יבמות פ"ב ד', ששם מוסבר ההבדל בין אסורי קדושה שיש להן כתובה, לשניות מדברי סופרים, שאין להן כתובה. ומסביר ר' מאיר: "זו מדברי תורה ואין דברי תורה צריכין חזוק, וזו מדברי סופרים ודברי סופרים צריכין חזוק". (וראה ביבמות פ"ה א ששם נאמר "רבי" במקום ר' מאיר). וכך יוצא גם בפרוש מהבביתא בספרא פר' אמור פ"א ט: "גרושה אין לי אלא גרושה חלוצה מנין? ודין הוא ומה אם גרושה, שהיא מותרת למגרש, פסולה מן הכהונה, חלוצה היא אסורה לחזור לחולץ אינו דין שתהא פסולה מן הכהונה. צרה תוכיח, שהיא אסורה לחזור לחולץ, וכשירה לכהונה. הפרש: גרושה עשה בה מעשה חלוצה עשה בה מעשה ואל יוכיח צרה שלא עשה בה מעשה, ואם נפשך לומר: ואשה, לרבות את החלוצה, יכול אף הצרה תהי (חלוצה ו — כי"ר ליתא) פסולה מן הכהונה ת"ל ואשה גרושה מאישה, שגירושה ביד איש (ה. כי"ר ליתא) ולא שגירושה ביד אשה".

למדים איפוא דין חלוצה בדרך קו"ח ובדרך ריבוי, והדרשה נראית כדרשה אמיתית, ברם המשנה במכות שונה פ"ג א: "גרושה וחלוצה (כלו) גרושה שהיא גם חלוצה) אינו חייב אלא אחת" ופירש רש"י, שהחלוצה אינה כתובה, "אלא מרבייא מייתינן לה דתניא בקדושין גרושה אין לי אלא גרושה חלוצה מנין ת"ל ואשה". מכאן מסיקים בעלי התוספות בצדק, שלפי דעת רש"י, בחלוצה לחודה איכא מלקות דאורייתא אבל הם בעצמם חולקים על זה ומוכיחים מבבלי יבמות כד, א וקדושין עח, א, שחלוצה דרבנן. הגמרא ביבמות דנה לענין המשנה "לזה שנים ולזה שנים וכו' קדמו וכנסו אין מוציאים". ומובא שם בגמרא: "תני שילא ואפילו שניהם כוהנים מ"ט דחלוצה דרבנן היא וספק חלוצה לא גורו בה רבנן. וחלוצה דרבנן היא? והתניא גרושה, אין לי אלא גרושה, חלוצה מנין ת"ל ואשה, מדרבנן

3) מכות פ"ג א, יבמות פ"ב ד, ו, ביג, ז, א, ט, ג; כתובות פ"א ו; סוטה פ"ד א, ח, ג, ח; גיטין פ"ט ב; קדושין פ"ג יא.

היא וקרא אסמכתא בעלמא". אך בירושלמי שם על המשנה: "הדא דאת אמר בישראל אבל בכוהנים אסור". שילא שונה כנראה ברייתא בבבלי. הגמרא בקדושין הדנה בענין איסור חל על איסור ממשכה ואומרת: «מתיב רבא אלמנה וגרושה לוקה משום שני שמות. מאי לאו שני שמות ותו לא, לא שני שמות על זה ושני שמות על זה, אי הכי אימא סיפא גרושה וחלוצה אינו חייב אלא משום אחת? ה"ק אינו חייב אלא אחת ולעולם שני שמות וחלוצה דרבנן והתניא גרושה אין לי אלא גרושה, חלוצה מניין ת"ל ואשה, מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא".

על סמך גמרות אלו מפרשים מפרשי המשנה את רוב המקומות, שבהם מופיע הצירוף גרושה-חלוצה כאשגרת לשון. לפי הברייתא, בצורה בה היא מובאת בבבלי, קל יותר לפרש את הרבוי כאסמכתא, וכן היה סבור כנראה גם שילא. אבל לפי נוסח הספרא, עצם הבאת ה"דין" מכביד קצת על סברא זו. מותר איפוא להניח שבבבלי נתחדש המושג "חלוצה מדרבנן" ואילו המקורות הקדומים הארץ-ישראליים עדין לא הבחינו איסור, חלוצה לכהן הלכה עתיקה היתה ודינה כדין גרושה.

(2) דין מים שאובים

הבבלי אומר במפורש בב"ק סז א וב"ב סה א, ששאיבה מדרבנן היא. אמנם רש"י, ובעיקבותיו רשב"ם ור"ת מסבירים, כי הכונה היא לשלשה לוגים מים שאובים, שפוסלים מקוה חסרה, ולא למקוה שהיא שאובה כולה. הסבר זה מתקבל על הדעת בקשר לענין בו נאמר: "צנור שחקקו ולבסוף קבעו פוסל את המקוה", אבל אין זה במשמע הבטוים שהגמרא משתמשת בהם: "שאני שאיבה מדרבנן היא" או "מכלל דשאיבה דאורייתא" (ב"ב, ההמשך "והא קי"ל דרבנן" אינו בכ"י). כאן צודקים בודאי דברי הראשונים שהולכים בעקבות הר"י⁴). אלה האחרונים מפרשים את הברייתא בספרא שמיני פרשה ט כאסמכתא, וזה לשון הברייתא: "אילו אמר מקוה מים יהיה טהור, יכול אפילו מלא מים בכתפו ועשה מקוה בתחילה יהיה טהור ת"ל מעין, מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים". פשוטה של ברייתא שוב מראה, שמקוה שאובה כולה פסולה מן התורה⁵).

4) ראה בתוספות שם בב"ב ובפסחים יז ב ד"ה "אלא דהוי", בחידושי הרמב"ן שם בב"ב בראש הלכות מקואות פ"א, וברמב"ם הלכות מקואות פ"ד ב וז"ל: "מדבר סופרים שהמים השאובים פסולים לטבילה אף על פי שפסול מים שאובים מדברי סופרים למדוהו בהיקש".
5) הראב"ד, מובא גם בחידושי הרמב"ן בב"ב שם, מבחין בין מלא בכתף ממש לבין שאיבה ע"י כלים מאליהם כגון בצנור, שאין בו חפיסת יד אדם, שהוא מדרבנן.

שני הצדדים מביאים ראיות ממקורות תנאיים ומפרשים כל אחד לפי שיטתו:

1. מקואות פ"ב ד: „ר' אליעזר אומר רביעית מים שאובים בתחילה פוסלין את המקוה ושלשה לוגים על פני המים וכו'” מכאן יוצא שלפי ר' אליעזר יש להחמיר בתחילה, כלו' במקוה ריקה, יותר מאשר במקוה חסירה. הדוגלים בשיטת „שאובים מדאורייתא” רואים בזה סיוע לדבריהם.

2. תוספתא מקואות ריש פרק ב: „מקוה שהניחו ריקן ובא ומצאו מלא כשר מפני ספק מים שאובים למקוה וחזקת למקואות כשרות”. אמנם ספק מים שאובים שכשרים, מראה לכאורה על מושג שהוא דרבנן (טהרות פ"ד ז) אבל מאידך גיסא מוכיח הנימוק „חזקת למקואות כשרות” שטעם הכשרות מפני החזקה, ואם כן הגענו שוב לענין שהוא דאורייתא, וכן מוכח אולי גם מן הבטוי שם בתוספתא ט „תלויות”, שכן שונה התנא: „שני מקואות של ארבעים ארבעים אחד שאוב ואחד כשר וטבל באחד מהם מטומאה חמורה ועשה טהרות תלויות”. כאן יש ספק ואין מכשירים.

נראה איפוא שבמקורות התנאיים לא היתה עוד קיימת אבחנה ברורה בענין שאובים, ואפשר שהיתה שוררת הדעה ששאובים במקוה ריקן ומלא בכתף מדאורייתא, אלא שהאמוראים הבבליים כסבורים היו, שאובים בכלל דרבנן.

(3) ענין קריאת שמע

לכאורה ברור ופשוט, שמצות קריאת שמע מדאורייתא, וכך שנויה גם ברייתא בתוספתא ברכות פ"ג א: „כשם שנתנה תורה (כ"א: ; ניתנה) קבע לקריאת שמע, כך נתנו חכמים זמן לתפילה”. כך סבורים עוד ר' חייא וה"תנא" שלו ר' אחי בבבלי ברכות יד ב: „בעא מיניה אחי תנא ד(בי) ר' חייא מרבי חייא בהלל ובמגילה מהו שיפסיק, מי אמרינן קו"ח ק"ש דאורייתא פוסק הלל דרבנן מיבעיא, או דילמא פרסומי ניסא עדיף א"ל פוסק ואין בכך כלום”.

כך נראית גם דעת אמוראי א"י, כי כן מובא בירושלמי ברכות ב, א „רבי זעירא בשם רבי ירמיה ספק ברך על מזונו ספק לא ברך צריך לברך דכתיב ואכלת ושבעת וברכת ספק התפלל ספק לא התפלל אל יתפלל, ודלא כר' יוחנן דאמר ר' יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, למה שאין תפילה מפסדת, ספק קרא ספק לא קרא נישמענה מן הדא הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו וקודם לכן לא ספק הוא ואם אמר צריך לקרות”⁶). אילו היו סבורים שק"ש

(6) ראה בפרושים על הירושלמי המקובלים, שיש שמכניסים לכאן דברי הבבלי ובפירושו של ר"ל גינצבורג, שאף הוא דחוק.

דרבנן, לא היו מעמידים את השאלה, אלא שכמובן יש הבדל בין ברכת המזון הכתובה בפירוש בתורה לבין ק"ש שכתובה רק בכללותה והיא בעצם תמצית מצות תלמוד תורה. כך יוצא גם מן הירושלמי שם ג א מדברי ר' אחא: "ק"ש דבר תורה, תפילה אינה דבר תורה". אף בעלי התוספות בסוטה לב ה, ד"ה "ורבי" מניחים, שגם רבי וחכמים שם סבורים שק"ש דאורייתא, וכן משמע מן הסוגיא בבבלי ברכות טו א ("עד כאן לא קאמר ר' יוסי לא יצא אלא גבי ק"ש דאורייתא") וכך יוצא גם מן המחלוקת בין ב"ש לב"ה במשנה פ"א ג ואף מדברי התנאים השונים הדנים בכונה בק"ש בדף יג א"ב שם, וביניהם גם תנאים בבליים כגון ר' אחא ר' זוטרא ור' יאשיה שכולם למדים מן הכתוב ומניחים איפוא כיסוד, שעיקר ק"ש דאורייתא, אף פוטרים חתן ועוסק במצוה מק"ש מתוך דיוק בכתוב שם (יא א, טו א). בעלי התוספות קובעים שם בסוטה בצדק, שקשה לומר, שכל הפסוקים הם רק בגדר אסמכתא. אף הספרי דברים פ"ד לד משמיע לנו: "ושגנתם לבניך אלו בשנון ואין קדש לי כל בכור והיה אם יביאך בשנון וכו'", ועוד שם: "ובשכבך יכול אפילו שכב בחצי היום ת"ל ובקומך יכול אפילו עמד בחצי הלילה ת"ל בשכבך". כך גם בבבלי לענין בעל קרי לפי לשון אחת: "ק"ש וברכת המזון דאורייתא" (ז). אולם להלן שם נאמר: "אמר רב יהודה [אמר: שמואל, עיין בד"ס] ספק קרא ק"ש ספק לא קרא ק"ש אינו חוזר וקורא ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר ואומר אמת ויציב, מאי טעמא, ק"ש דרבנן, אמת ויציב דאורייתא, מתיב רב יוסף בשכבך ובקומך אמר ליה אביי, ההוא בדברי תורה כתיב". שמואל ותלמידיו רב יהודה, ובעקבותיו גם אביי, הבבליים, סבורים איפוא, שק"ש דרבנן (ז).

4) מזונות האשה

המשנה בכתובות פ"ד ד שונה: "יתר עליו הבעל שהוא אוכל פירות בחייה וחייב במזונותיה ובפרקונה ובקבורתה". על משנה זו נמצאת בדף מז ב ברייתא המפרשת: "תנו רבנן תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה וקבורתה תחת כתובתה לפיכך בעל אוכל פירות". הגמרא שואלת ומתקנת: "פירות מאן דכר שמיה? חיסורא מיחסרא והכי קתני תיקנו מזונותיה תחת מעשי ידיה ופרקונה תחת פירות וקבורתה תחת כתובתה לפיכך בעל אוכל פירות". לפי ברייתא אנונימית זו מזונות הם איפוא תקנת חכמים, והשקפה זו נתקבלה גם במקומות אחרים שבבבלי כגון כתובות נח ב, ובמקבילות המובאות שם: "יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניוזנית ואיני עושה".

(7) וראה ברש"י בתוספות ובדק"ס שם.

(8) ראה מה שכתב על נושא זה י. גילת בסיני שנה כא, חוברת יא"ב "בינה במשנה ע' ת"ב הערה ו, בין האחרונים דן על הענין מבחינה ההלכה בעל "שאגת אריה", סי' א.

ברם רבא מעיר שם מזו ב: „האי תנא סבר מזונות מדאורייתא דתניא שארה אלו מזונות וכו' רבי אליעזר אומר שארה זו עונה וכו' כסותה כמשמעה עונתה אלו מזונות רבי אליעזר בן יעקב אומר שארה כסותה, לפום שארה תן כסותה וכו' תני רב יוסף שארה זו קירוב בשר וכו'”. לפי ברייתא זו נלמדו מזונות מן התורה בזמנו של ר' אליעזר. אותה ברייתא מופיעה בשנוי לשון בירושלמי כתובות ל, ד: „העונה האמורה בתורה אית תניי שאר זה דרך ארץ, עונה זה המזון, אית תניי עונה זה דרך ארץ, שאר זה המזון”. במכילתא דרשב"י, הוצאת אפשטיין-מלמד עמוד 167—168 אמרו שתי הדעות סתם: „שארה זו פרנסתה, כסותה זו כסות, עונה זו העונה האמורה בתורה ד"א (ראה בהערות שם) שארה זו קרובת בשר וכו' כסותה זו כסות, עונתה זו פרנסתה. ר' אליעזר בן יעקב אומר וכו'”, במכילתא דר"י נמסרו שתי הדעות בשם ר' יאשיה (שארה אלו מזונותיה) ורבי (עונתה אלו מזונות). ההשקפה שלמדים מזונות מן הכתוב, נתקיימה איפוא עד סוף דורות התנאים. כשזה מופיע בשורה אחת עם „העונה האמורה בתורה”.

כך משמע גם מברייתא בבבלי במקומות אחדים כגון ב"מ נא א: „האומר הרי את מקודשת עלי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה הרי זו מקודשת ותנאו בטל דברי ר' מאיר (המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל) ר' יהודה אומר בדבר שבממון תנאו קיים, ובבבלי כתובות נו א מדייקים „הא דרבנן קיים”. וכן נמצא בתוספתא קידושין פ"ג, ז: „על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה הרי זו מקודשת ותנאו קיים (צ"ל בטל כבכ"ו — וסתמא כר' מאיר, או אולי יש למחוק מלת „עונה” ואז סתמא כר' יהודה וזה מתאים למה ששנוי מיד לאחר מכן: „זה הכלל כל המתנה על מה שכתוב בתורה, דבר שהוא של ממון תנאו קיים, דבר שאינו של ממון תנאו בטל” וראה גם ירושלמי ב"מ יא, ג). כך מצינו גם בירושלמי קידושין פ"א נט, ג: „והא תני נושא אדם אשה ומתנה עמה על מנת שלא יהא לה עליו לא שאר ולא כסות ולא עונה, ניחא שאר כסות ועונה לא תניי גוף היא? אמר רבי חייא בר אבין תיפתר בקטנה”.

אבל כנראה היתה דעתו של ר' יוסי אחרת, שכן הוא אומר בברייתא בכתובות נו, ב וז"ל: ר' מאיר אומר כל הפוחת לכתולה ממאתים ולאמנה ממנה הרי זו בעילת זנות ר' יוסי אומר רשאי, ר' יהודה אומר רצה כתוב לכתולה שטר על מאתים והיא כותבת לו התקבלתי ממך מנה, ולאמנה מנה והיא כותבת לו התקבלתי ממך חמישים וזו", ר' יוסי מקל בכתובה ואפשר אפוא גם לגבי מזונות, שהם מתנאי הכתובה, צודק מי שטוען⁹) שהברייתא בתוספתא כתובות פ"ד ו:

(9) ר"צ דינר בהגהותיו על בבלי כתובות נג, א ד"ה מוחל.

„נושא אדם אשה ופוסק עמה על מנת שלא לזון על מנת שלא לפרנסם וכו״
 היא דעת ר' יוסי, ולדעתו מתכוין גם רב יהודה בשם רב בירושלמי כתובות כט
 ד: זו דברי ר' מאיר ורבי יהודה אבל דברי חכמים נושא אדם ומתנה עמה
 על מנת שלא לזון ולא לפרנס¹⁰ וכן גם שם בירושלמי ל, ב: „הגע בעצמך
 שהתנה עמה לא שאר ולא כסות ולא עונה הרי אינו חייב לה ולא כלום״.
 המחלוקת בין ר״מ לר״י בענין התנאי בשעת קידושין מקבילה במקצת
 למחלוקת בענין כסף הכתובה, ואילו ר' יוסי מרחיק עוד לכת. לפי הבבלי חולקים
 ר״מ ור״י על הכתובה אם היא מדאורייתא או מדרבנן, אך מודים שמוזנות
 מדאורייתא כמו עונה, ואילו ר' יוסי סבור כנראה שאף מוזנות מדרבנן, ואפשר
 לשאת אשה ולהתנות עמה שלא לזון (ר' יהודה התיר רק בשעת קידושין, משום
 שזה תנאי של ממון אבל עצם המוזנות מדאורייתא ונראה שלדעתו לא יוכל
 להתנות אחר כך). כך נתקבלה כנראה הלכה למעשה בתקופת האמוראים ונחשבו
 מוזנות כתקנת חכמים. (וראה גם בפירוש הרמב״ן שמות כא, י. הרמב״ם בהלכות
 אישות סובר, כי מוזנות דאורייתא פ״ו כט פ״ב ב, וכן דעת הרשב״א מובאה
 במגיד משנה שם על הרמב״ם).

5) משוך הערלה

בתוספתא שבת פט״ו ט שנויה ברייתא: „המשוך צריך למול ר' יהודה
 אומר אינו צריך למול אם המשיך מפני שהוא מסוכן, אמרו הרבה מלו בימי
 בן כוזיבא והיו להם בנים ולא מתו שנאמר המול ימול אפילו מאה פעמים ואומר
 את בריתי הפר לרבות את המשוך וכו״. חלק מברייתא זו נמצא גם בירושלמי
 שבת יז, א¹¹). נראה מכאן, שהמשוך עובר על חיוב מן התורה כערל. אבל לא כך
 סבור רב הונא בבבלי, שהרי הוא אומר ביבמות עב, א: „דבר תורה משוך אוכל
 בתרומה ומדבריהם גזרו עליו מפני שנראה כערל״. הגמרא ממשיכה: „מיתבי
 משוך צריך שימול. מדרבנן! ודקארי מאי קארי ליה? הא צריך קתני! קטעי
 בסיפא ר' יהודה אומר לא ימול מפני שסכנה היא לו, אמרו לו והלא הרבה מלו
 בימי בן כוזיבא והולידו בנים ובנות שנאמר המול ימול אפילו מאה פעמים
 ואומר את בריתי הפר לרבות את המשוך וכו״ הוא סבר מדנקט ליה תלמודא
 קרא מדאורייתא היא, ולא היא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא״. אף הברייתא

10) בבבלי כתובות נו, א, נמצא „רב יהודה בשם שמואל״ ומסורת אחרת לגבוי
 אותה משנה.

11) וראה גם בתוספתא הוריות פ״א, י: „המחלל את השבת והמשוך״, והשווה ספרי
 במדבר ס' קיב.

המובאת אחר כך בגמרא מרשה למשוך ולנולד כשהוא מהול לאכול, אבל בירושלמי שם יבמות ה. ד: „המשוך והנולד מהול והמל עד שלא נתגייר לא יאכלו בתרומה“, דבר המתפרש על ידי ר' יוחנן משום קנס ואילו על ידי רב משום גזרה גזרו. אפשר אפוא שבנידון זה חלה התפתחות, ושבראשונה הביטו על המשוך כעל ערל מן התורה, ואחר כך נטו להקל וראו בזה רק חיוב דרבנן.

6 קטן המגיע לחינוך לענין עליה לרגל

המשנה הראשונה במסכת חגיגה מביאה מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל על קטן שאינו מחויב לעלות; „ואיזהו קטן, כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית דברי בית שמאי, ובית הלל אומרים כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית שנאמר שלש רגלים“.

בירושלמי שם עו א מפרשים את המחלוקת כך: „ר' יוחנן בשם ר' ינאי ב"ש וב"ה מקרא אחד דורשין ב"ש אומרים כתוב אחד אומר זכורך וכתוב אחד אומר רגלים טול בינתיים את שהוא יכול לרכוב על כתפיו של אביו ואפילו קטן יכול הוא לרכוב יצא (ראה במפרשי הירושלמי) אלא את שהוא רואה כתפיו של אביו ומפסיע. וב"ה דורשין, כתוב אחד אומר זכורך וכתוב אחד אומר רגלים טול בינתיים את שהוא יכול לאחוז בידו של אביו“.

לכאורה יוצא, כי קטן שיכול לרכוב על כתפיו של אביו לדברי ב"ש, או לאחוז בידו לדברי ב"ה, חייב מדאורייתא לעלות ואפילו נניח, שהכוונה רק לחינוך, וכן משמע גם מברייתא אחרת, המובאת גם בבבלי ד א ובירושלמי עו א, ספרי דברים פ' קמג ומכילתא דרשב"י הוצאת אפשטיין-מלמד ע' 218 (מן המה"ג ושם הוא קשור למחלוקת ב"ש וב"ה): „כל זכורך, לרבות את הקטנים“, בירושלמי מביאים ברייתא זו בקשר לחדש, ונשמע מתוך הדיון, שהיא דרשה גמורה.

ברם בבבלי מהלך הסוגיא כך היא: „אמר מר כל זכורך לרבות את הקטנים והתנן חוץ מחרש שוטה וקטן אמר אביי לא קשיא כאן בקטן שהגיע לחינוך, כאן בקטן שלא הגיע לחינוך. קטן שהגיע לחינוך דרבנן היא! אין הכי נמי וקרא אסמכתא בעלמא“. מכאן יוצא אפוא שאותו קטן, המחויב לעלות, מחויב רק מדרבנן, וכן נראה מתוך דבריו של אביי שם ט, א: „כל היכא דגדול מחויב מדאורייתא, קטן נמי מחנכין ליה מדרבנן, כל היכא דגדול פטור מדאורייתא, מדרבנן נמי קטן פטור“. דומה, שאף כאן, כפי דעת התנאים ואמוראי ארץ ישראל, קטן, שיכול לעלות חייב מן התורה. לפי הירושלמי: מתניתא בראית קרבן, אבל

בראית פנים קטן חייב מן הדא הקהל את העם האנשים והנשים והטף ואין קטן גדול מטף.

בבבלי נכלל דין קטן זה בתוך שאר כל דיני קטן, וחיובו נעשה משום חינוך מדרבנן, וכן נפסקה ההלכה. (ראה רמב"ם הלכות חגיגה פ"ה ה"ג ובתוספות שם ב, א ד"ה איזהו, סמ"ק מ"ע רכ"ז).

(7) ענין חצי שיעור (לגבי יום הכפורים)

המשנה בפ"ח דיומא (עג, ב) שונה: «יום הכפורים אסור באכילה וכו'» על זה שואלים בבבלי: «אסור, ענוש כרת הוא!» ובאה תשובת רבי אילא ואיתימא רבי ירמיה, «לא נצרכה אלא לחצי שיעור» (פרש"י: כרת ליכא, איסורא איכא). לפי רבי אילא קיים אפוא אסור מן התורה לחצי שיעור, אמנם הגמרא ממשיכה ואומרת שזה אפשרי רק לפי שיטת ר' יוחנן, האומר שחצי שיעור אסור מן התורה, אבל לפי ריש לקיש, שסבור, שחצי שיעור מותר מן התורה, אין המשנה מתפרשת, וזכן מוכרחה הגמרא לפרש: «מודה ריש לקיש שאסור מדרבנן». אחר כך מביאה הגמרא עוד הפעם את המחלוקת בין ר"י לריש לקיש: «גופא חצי שיעור ר' יוחנן אמר אסור מן התורה וריש לקיש אמר מותר מן התורה, ר' יוחנן אמר אסור מן התורה, כיון דחזי לאיצטופי אסורא קאכיל, ריש לקיש אמר מותר מן התורה אכילה אמר רחמנא וליכא. איתיביה ר' יוחנן לריש לקיש, אין לי אלא כל שישנו בעונש, ישנו באזהרה (לענין חלב) כוי וחצי שיעור הואיל ואינו בעונש יכול אינו באזהרה תלמוד לומר כל חלב, מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא». (הברייתא נמצאת גם בספרא צו פרשה י ד).

השאלה, שנתעוררה בקשר למשנה ותשובת ר' אילא נמצאות גם בירושלמי וכנראה הועברו הדברים מארץ ישראל לבבל. לשון הירושלמי כך היא: «ענוש כרת ואת אמר הכין? אמר רבי הילא לפחות מכשיעורין נצרכה». כאן לא נמצא רמז לחצי שיעור מדרבנן ואילו בירושלמי תרומות פ"ו מד. א נמצא אחר דיון על חצי זית «דר' שמעון בן לקיש אמר אכל חצי זית בהעלם אחד פטור וכו'» מודי ר"ש בן לקיש באיסורי הנאה ומודה ר"ש בן לקיש ביום כפור ומודה ר"ש בן לקיש בעתיד להשלים. מפשוטה של לשון הגמרא משמע, שמודה ר"ש בן לקיש שאפילו חייב בחצי שיעור בשלשת המקרים וביניהם יום כפור, אלא שקשה להלום את הפירוש הזה לסוגיא דלעיל בירושלמי¹²) שמניחה שבחצי שיעור אין אלא איסור, אבל גם אז קשה לפרנס את המחלוקת בין ר"י לריש לקיש, כי אף ר' יוחנן אינו סבור שלוקין על חצי שיעור ואף הברייתא אינה סבורה שיש

[12] וראה ביפה עינים על הבבלי שם.

עונש. אם לא שנניה, ששתי הסוגיות חולקות, יש לפרש שריש לקיש סבור, שבדרך כלל חצי שעור פטור ואף אין אסור מן התורה ואילו בשלשת המקרים יש איסור ולכך נוטים מפרשי הירושלמי שם. אבל גם אז מסתבר ש„אסור“ פירושו מן התורה. מכל מקום אין בירושלמי משום הוכחה, שחצי שעור לפי ריש לקיש מדבריהם. ועוד: הירושלמי מבחין בין חצי שעור בכלל לבין חצי שעור ביום כפור ובשני מקרים אחרים. נמצאנו למדים, שלפי ר' יוחנן חצי שעור מדאורייתא בדרך כלל ואילו לפי ריש לקיש חצי שעור כנראה מדרבנן לפי המסורת הבבלית ואולי גם לפי הירושלמי, אבל לגבי יום הכפור זהו מן התורה ואפשר אפוא שהברייתא, שהביא ר' יוחנן מתורת כהנים, היא דרשה גמורה.

(8) ענין פירות האילן לגבי תרומות ומעשרות

ידועה המחלוקת בין הרמב"ם ושאר הפוסקים (רש"י, תוספות, ראב"ד, רמב"ן) בענין פירות האילן. הרמב"ם בהלכות תרומות פ"ב ה"א סבור כנראה, שכל אוכל שנשמר ושגדולו מן הארץ חייב בתרומה מן התורה ואילו רש"י חולין קכ, בד"ה „אף תרומה“, תוספות בר"ה יב, א ד"ה „תנא דרבנן“, הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם פ"א דמעשרות ה"י, והרמב"ן בפירושו על התורה דברים יד כב סבורים שפירות האילן מדרבנן¹³).

הסוגיות הבבליות מוכיחות לפי פשוטן באמת כי לפי דעת אמוראי בכל פירות האילן מדבריהם פרט לסוגיא בר"ה יב, ד, אלא שסוגיא זו מוכרחת מתוך הברייתא המובאת שם: „תנא לירקות ולמעשרות ולנדרים“ (גמ': לירקות מאי נינהו? מעשר ירק היינו מעשרות?! תני דרבנן וקתני דאורייתא) בר"ה טו, ב נאמר בפירוש „מעשר חרובין דרבנן“ והמדובר בחרובים רגילים, וכן בברכות לו, א: גבי מעשר אילן דבארץ גופא דרבנן“ (המדובר בצלף) ובפסחים מד, א „תרומת תבלין דרבנן“ וביתר בהירות בבכורות נד, א, שלפי הסוגיא יוצא שרק דגן ותירוש דאורייתא והיתר דרבנן, וכן משמע מסוגיא בביצה ג, א, שתרומת קציעות דרבנן. אמנם סבור הרמב"ם, שחרובין אינם מאכל רוב בני אדם, וכן כנראה דעתו גם לגבי יתר הדברים הנזכרים¹⁴. אפשר להבין שיטה זו, ביחוד כשהמקורות התנאים מראים כך. בספרי דברים פ' קה נשנית ברייתא, שהיא אמנם מסורה בשנויי גירסאות אבל הכוונה ברורה. (הוצאת פינקלשטיין עמ' 164):

13 ראה על נושא זה רי"א הלוי ב„דורות הראשונים“, חלק ראשון, כרך שלישי ע' 503 ואילן בפרק „הרמב"ם והרמב"ן ושיטת כל הראשונים“.

14 ראה על כל זה ב„אור שמח“ הלכות תרומות פ"ב.

„ניכלל שנאמר ואכלת לפני ה' וכו' מעשר דגנך תירושך ויצהרך יכול אין לחייב אלא דגן תירוש ויצהר מנין לרבות שאר פירות תלמוד לומר תבואת הארץ יאמר זה שאילו כן הייתי אומר מה תבואה מיוחדת שמכניסה לקיום ודרכה להאכל כמות שהיא אף אני איני מרבה אלא כיוצא בה הא מה אני מרבה את האורז ואת הדוחן ואת הפרגים והשומשומים מנין לרבות שאר קטניות תלמוד לומר עשר תעשר מרבה אני את הקטניות שדרכן לאכול כמות שהן ועדיין לא ארבה את התורמוס ואת החרדל שאין דרכן לאכול כמות שהן תלמוד לומר עשר תעשר יכול אף על פי שלא השרישו תלמוד לומר ואכלת. מנין לרבות ירקות למעשרות תלמוד לומר וכל מעשר הארץ, מזרע הארץ לרבות שום ושחלים וגרגיר, יכול שאני מרבה לפת וצנונות וזרעוני גנה שאין נאכלים תלמוד לומר מזרע הארץ ולא כל זרע הארץ. מפרי העץ לרבות פירות האילן, יכול שאני מרבה חרובי שקמה וחרובי צלמונה וחרובי גדורה שאין נאכלים תלמוד לומר מפרי העץ ולא כל פרי העץ“.

מעין ברייתא זו, שבחלקה הועברה ממדרש על ויקרא, נמצאת גם בספרא בחוקתי פרק יב, ה וכן בירושלמי פ"א דמעשרות מה, ג ובכולן למדים מן המלים „פרי הארץ“ (ויקרא כז, ל) כפי פשוטו של מקרא: „לרבות פירות האילן“.

אמנם, בנוגע לירקות מסתמן הבדל בין הברייתות. בירושלמי שם ובחלה ט, ב אומר איסי בן יהודה (עקביה): „המעשרות לירקות מדבריהן“, ואילו בספרא וספרי למדים גם ירקות מן הכתוב. לפיכך אפשר היה לטעון, שגם הדרשות על פירות האילן אינן דרשות גמורות. אבל נראה יותר, שדוקא משום כך יש להסתכל על יתר הדרשות כעל דרשות גמורות, ואולי היתה קיימת על ירקות מחלוקת. דבריהם של בעלי התוספות בראש השנה, שכוונתו של התנא איסי בן יהודה, שלירקות אין אפילו בכלל אסמכתא בפסוק, אינם מסתברים. איסי הוא תנא בבלי מאוחר ונראה, שאז כבר התחילה להסתמן מגמה להעביר שטחים לתחום דרבנן והרי ירקות אין מכניסים לקיום ואינם בגדר תבואה, ולפיכך הם הראשונים הבאים בחשבון להעברה כזו. ובאמת גם פשוטן של הברייתות, המובאות על ידי בעלי התוספות, מראה על חיוב דאורייתא, כגון זו שבמסכת מכות יט, ב „כהן שעלתה בידו תאנה של טבל ואכלה לוקה אחת וזר שאכלה לוקה שתיים“. כן משמע גם מן הסוגיא ביבמות פא, א שעגול בעגולים אינו עולה, אם תרומה בזמן הזה דאורייתא וכך יוצא גם ממקומות אחרים.

לפיכך ניתן לומר, שבתקופת התנאים חשבו פירות האילן כמחויבים בתרומות ומעשרות מן התורה ורק בבבל התזילו ליחס גם אותם לגזרת חכמים כמו ירקות.

(9) ביעור חמץ

על נושא זה כבר עמדו בפרוטרוט ר"ח אלבק במבוא לפירושו למסכת פסחים ורי"ן אפשטיין במבוא למסכת פסחים בספרו "מבואות לספרות התנאים". חכמים אלה הוכיחו, שפירוש הפסוק בשמות יב, י "תשביתו שאור מבתים" לפי פשוטו, לפי התרגומים השונים (שבעים, אונקלוס ויונתן) ולפי התנאים במכילתות ובברייתות שבבבלי ובירושלמי הוא ביעור ממש, אלא שלפי הספרי דברים פ' קלא: "לא יראה לך שאור, בטל בלבך, מכאן אמרו ההולך לשחוט את פסחו וכו' ואם לאו מבטלו בלבו" (משנה פסחים פ"ג, ו) למדו מן הפסוק "לא יראה לך" שבמקרה של חוסר אפשרות במקום מצוה יכולים להסתפק בביטול בלב. (על הטיב ההלכתי של הבטול ראה בראשונים) אבל אין מי שמפקפק בחיוב הביעור. אולם בבבל נתקבל הכלל, ש"בבטול בלב סגי", כגון בבבלי י, ד, ב, י, א. אף כאן אפוא אותה תופעה, שדבר שנחשב בתקופת התנאים מדאורייתא, ורק במקרה מסוים מצאו לימוד, שמותר לסטות מן הדין, נהפך בתקופת האמוראים בבבל ימדרבנן.

(10) טוין טוונט

המשנה בכלאים פ"ט, ח שונה: "אין אסור משום כלאים אלא טווי וארוג שנאמר לא תלבש שעטנז דבר שהוא שוע טווי ונוז רשב"א אומר נלוז ומליז הוא את אביו שבשמים עליו. לבדים אסורים מפני שהם שועים, פיו של צמר בשל פשתן אסור מפני שהם חוזרים באריג". כן נמצאת ברייתא בספרא קדושים פרק ד, י"ח: "אין לי אלא בגד מנין לרבות את הלבדים תלמוד לומר שעטנז דבר שהוא שוע טווי ונוז רשב"א אומר נלוז ומליז הוא אביו שבשמים עליו".

מבלי להכנס לבעיה המסובכת, מה פירושו של נוז (לפי פשוטו נראה שהוא אריג וכן משמע מן הירושלמי שם) והאם כל שלשתם "שוע, טווי, נוז" בכל מין לחוד ואח"כ אריגה או תכיפה או קשר, או שני המינים ביחד "שוע וטווי" ונוז" או "שוע וטווי" לכל אחד לחוד ו"נוז" ביחד¹⁵, הרי נראה כי לפי התורה מספיק כל אחד מן השלשה בפני עצמו, כדי לאסור משום כלאים ולפיכך הלבדים אסורים אף על פי שהם רק שועים, חלקים דהיינו מטורפים ומסורקים. אבל מתוך הבבלי יוצא, שהיתה לאמוראי בכל תפיסה אחרת. הם פירשו את המשנה בצורה זו "עד שיהא שוע טווי ונוז" (יבמות ה, א; נדה סא, ב):

(15) ראה במפרשי המשנה, תוספות יבמות ה, א ורש"י ותוספות נדה סא, ב המיוחס לר"ש על הספרא שם, תשה"ג הרכבי מט ועוד ועוד.

„מדאורייתא שעטנו כתיב עד שיהא שוע טווי ונוז ורבנן הוא דגזרו ביה“). כך היא דעת מר זוטרא בנדה ודעת סתם הגמרא ביבמות. אמנם „מתקיף רב אשי ואימא או שוע או טווי או נוז“ אך „והלכתא כמר זוטרא מדאפיקינהו רחמנא בחדא לישנא“. רב אשי עדיין מכיר בתפיסה הישנה המחמירה, אבל נראה שדעת נר זוטרא היא הדעה הכללית. ה„הלכתא“ וכו' אולי מפוקפקת קצת לפי עדות בעל „מלאכת שלמה“ על המשנה, אבל נמצא בכל הראשונים. אפשר שהיתה לאמוראי בכל ברייתא, ששנתה בלשון „עד שתהא“ ודבר זה גרם לתפיסה החדשה, אך אפשר שכך פירשו את המשנה בכלאים לפי השקפתם הם ובמגמתם להקל, וכך ירדה הברייתא בספרא לדרגת אסמכתא (ראה בפירוש הראב"ד שם ובפירוש הרמב"ן על התורה, על הפסוק „לא תלבש שעטנו“ המפרש את הברייתא בדרך מיוחדת).

11 תחומין בשבת

מקובל בתלמוד בבלי, כי איסור תחומין בשבת דרבנן, ורק רבי עקיבא הוא הסובר שתחום אלפים אמה מדאורייתא, כפי שיוצא ממשנת סוטה פ"ה, ג: „בו ביום דרש ר' עקיבא ומדותם מחויף לעיר את פאת קדמה אלפים באמה וכו' ומקרא אחר אומר מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב אי אפשר לומר אלף אמה שכבר נאמר אלפים אמה ואי אפשר לומר אלפים אמה שכבר נאמר אלף אמה, הא כיצד אלף אמה מגרש ואלפים אמה תחום שבת“¹⁶).

אבל בבבלי עירובין יז, ב על המשנה „ארבעה דברים פטורים במחנה, מביאים עצים מכל מקום ופטורים מרחיצת ידים ומדמאי ומלערב“ אומרת הגמרא: „אמרי דבי ר' ינאי לא שנו אלא עירובי חצרות אבל עירובי תחומין חייבין דתני ר' חייא לוקין על עירובי תחומין דבר תורה. מתקיף לה ר' יונתן וכי לוקין על לאו שבאל? מתקיף רב אחא בר יעקב אלא מעתה דכתיב אל תפנו אל האובות ואל הידעונים הכא נמי דלא לקי? יונתן הכי קשיא ליה, לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין הוא וכל לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין אין לוקין עליו. אמר רב אשי מי כתיב אל יוציא, אל יצא כתיב“ (ראה בפירוש רש"י).

מכאן יוצא, שעירוב תחומין נחשב לפי ר' חייא ור' ינאי מן התורה ואין זה מסתבר, שהם מתכוונים רק לשיטת ר' עקיבא, כדעת בעלי התוספות שם. כך יוצא גם מברייתא בעירובין נא, א שלמדים אלפים אמה מן הפסוק: „אל יצא

16) ראה בבלי שבת סט א, ע ב, עג א, קג ב; עירובין לו ב מו א, עט ב, קג א; ביצה לה ב.

איש ממקומו אלו אלפים אמות" וכך נמצא גם במכילתא דר"י ומכילתא דרשב"י על הכתוב.

דעה זו של ר' חייא ור' ינאי בני ארץ ישראל נמצא גם בירושלמי על משנה זו וכן בירושלמי שבת פ' במה מדליקין ה, ג על המשנה האחרונה „ומערבין וטומנין את החמין“: אמרי דבי רב חייא בר אשי הדא דתימר בעירובי חצירות, אבל בעירובי תחומין דבר תורה הן“.

דבר זה מקבל תוספת חזק מן הסוגיא בירושלמי עירובין כא, א, המובאת גם על ידי הרבה ראשונים¹⁷). „ועירוב דבר תורה וספק דבר תורה להחמיר ועירוב דבר תורה? ר' יונתן אמר קומי ר' חייא רובא בשם ר' שמעון בירבי יוסי בן לקוניא לוקין על תחומי שבת דבר תורה. א"ל רבי חייא רובא והלא אין בשבת אלא סקילה וכתת, אמר ליה והכתיב שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי אמר ליה מי כתיב לא אל כתיב אמר ליה והכתיב אל תאכלו ממנו נא א"ל מי כתיב לא אל כתיב (כצ"ל כלומר ר' חייא נשאר בשלו) אמר רבי יוסי בירבי בון אף על פי כן זה עומד בשמועתו וזה עומד בשמועתו, אמר רבי שמואל בר סוסטרא עירוב עשו אותו ספק חרש (ראה ב„ירושלמי כפשוטו“). רבי ירמיה בעי עד כדון קיים, אפילו בנשרף? אמר רבי יונה קיימתיה כיי דמר ר' הושעיה הגיעוך סוף תחומי שבת שאינן מחזורין מדברי תורה, רבי מנא בעי ניחא אלפים אמה אינו מחזור, ארבעת אלפים אמה מחזור הוא ר' שמעון בר ביסנא בשם רבי אחא אין לך מחזור מכולם תחום שנים עשר מיל מחנה ישראל!¹⁸).

לעצם פירוש הסוגיא ניתנו עוד הערות מאלפות על ידי ר"ש ליברמן ובעל „שערי תורה ארץ ישראל“, אבל לעניננו ברורות הנקודות הבאות. א) סוגיא זו היא המקבילה לסוגיא שבבבלי יז, א ואפשר לשער, שכאן הצורה המקורית יותר. ב) מן הסוגיא הזאת יוצא, שהיתה קיימת דעה, שלוקין על תחומין דבר תורה, לפי הפירוש המקובל הכוונה למקרה שהתרו בו למלקות, אבל לפי פשוטו נראה, שבעלי דעה זו היו סבורים, שאמנם איסור תחומין מן התורה, כדעת הירושלמי בכלל, אלא שאין עליה איסור כרת, מעין „ללא יוצאת“, כהבערה לדעת ר' יוסי בבבלי יבמות ה, ב, וכפי שנראה עוד להלן, ג) שאם היתה אמנם הדעה הכללית בין חכמי ארץ-ישראל שתחומין דאורייתא, הרי אף על פי כן נסתמן קו לצמצם את האסור עד לארבעת אלפים אמה ולכסוף עד שנים עשר מיל מחנה

17) כגון הרי"ף סוף פ"ק דעירובין, תוספות חגיגה יז, ד וראה גם ב„ירושלמי כפשוטו“ להר"ש ליברמן שם.

18) דברי ר' הושעיה וכו' נמצאים גם שם בפ"ה כב, ד.

ישראל. דעה זו יכולה היתה להסתייע במשנה פ"ה, ה: «שלא אמרו חכמים את הדבר להחמיר אלא להקל».

בסיכום אפשר לומר, שכנראה היתה רווחת השקפה, בתקופת התנאים וכן בתקופת אמוראי ארץ־ישראל, שאיסור תחומין בעיקרו הוא מדאורייתא, אם גם אין הוא בגדר מלאכה גמורה, ולפי זה אפשר להבין גם את מחבר ספר היובלות, שגזור אפילו מיתה על יציאה מן התחום (יובלות פ"ן), בעוד שבקרב התנאים היתה עוד סברה שלכל הפחות מלקות. בבבל נטו בכלל לדעה, שהכל מדרבנן ויחסו את הדעה שהאיסור מדאורייתא רק לר' עקיבא.

12) איסור שבות

כל איסורי שבות בשבת נחשבים לסייגי חכמים והם כלולים במשנה ביצה פ"ה ב: «כל שחייבין עליו משום שבות משום רשות משום מצוה בשבת חייבין עליו ביום טוב»¹⁹). המשנה מונה: לא עולין באילן לא רוכבין על גבי בהמה, לא שטין על פני המים, לא מטפחין, לא מספקין, לא מרקדין, לא דנין, לא מקדשין, לא חולצין, לא מיבמין, לא מקדישין, לא מעריכין, לא מחריםין, לא מגביהין תרומות ומעשרות. דעה זו משתקפת גם מדברי רבי שמעון בסוף מסכת עירובין לענין שבות במקדש: «ר"ש אומר מקום שהתירו לך חכמים, משלך נתנו לך שלא התירו לך אלא משום שבות».

אבל במדרשי הלכה דורשים כל הפעולות האלה מן הכתוב וכך שנויה ברייתא בספרא אחרי־מות פ"ז ו"ט (על פי הוצאת ווייס, כ"ר וילקוט): «או מה מלאכה האמורה במלאכת המשכן מלאכה גמורה, אין לי אלא מלאכה גמורה, שלא יכתוב כל הספר ולא יארוג את הבגד ולא יעשה כל הנפה, מנין שלא יכתוב שתי אותיות ולא יארוג שני חוטין וכו' תלמוד לומר מלאכה וכל מלאכה רבה, אין לי אלא מלאכת רשות מלאכת מצוה מנין שלא יכתוב שתי אותיות בספרים תפלין ומזוזות וכו' תלמוד לומר מלאכה וכל מלאכה רבה, אין לי אלא מלאכה שחייבין עליה כרת, מלאכה שאין חייבין עליה כרת מנין שלא יכתוב אות אחת ולא יארוג חוט אחד וכו' תלמוד לומר מלאכה כל מלאכה רבה, אין לי אלא מלאכה שחייבין על מינה כרת מלאכה שאין חייבין על מינה כרת מנין שלא יעלה באילן ושלא

19) על משנה זו מבחינה ספרותית־הסטורית ראה ר"י לוי «משנת אבא שאול» ע' 7 הערה 11 בעברית ב«מסלות לתורת התנאים» עמ' 97 הערה 2, בהגהות לביצה לר"צ דינור, ר"ש ליברמן בתרביץ ש"ח 98, ר"ג אלון שם 137, ר"ן אפשטיין שם 150, ר"מ אוסטרובסקי סיגי חסא־חסד ור"ח אלבק בהשלמותיו למשנה זו.

ירכב על גבי בהמה, שלא יספוק ולא יטפח ולא ירקד תלמוד לומר שבתון שבות. אין לי אלא שבייתת רשות, שבייתת מצוה מנין לא יקדיש יעריך ולא יתרים ולא יגביה ולא יתרום ולא יעשר ולא יקדש ולא ימאן ולא יחלוץ ולא ייבם ולא יפדה נטע רבעי ומעשר שני תלמוד לומר שבתון שבות.”

כעין אותה ברייתא שנויה גם במכילתא דרשב”י הוצאת אפשטיין-מלמד עמ’ 19, מובא על ידי הרמב”ן בפ’ אמור כג, בקשר לכתוב בשמות יב, טז (ביום הראשון מקרא קודש כל מלאכה לא יעשה בהם): „אין לי אלא מלאכה שחייבין על מינה חטאת, שאין חייבין על מינה חטאת מנין לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה ולא שטין על פני המים, לא מספקים לא מרקדים ולא מטפחים תלמוד לומר כל מלאכה, אין לי ברשות, במצוה מנין אין מקדישין ואין מגביהין ואין מתרימין תרומות ומעשרות תלמוד לומר שבתון שבת קדש.”

ברייתא כזאת נמצאת גם במכילתא דר”י על הפסוק בשמות יב, יז: „ושמרתם את היום הזה, למה נאמר והלא כבר נאמר כל מלאכה לא יעשה בהם. אין לי אלא דברים שהם משום מלאכה, דברים שהם משום שבות מנין תלמוד לומר ושמרתם את היום הזה, להביא דברים שהן משום שבות.”

וכבר תמהו הראשונים על ברייתות כעין אלה ופירשו אותן כאסמכתות, ביחוד כשהמדובר בשבות, שאין חולק עליו שהוא מדרבנן²⁰, עד כי הרמב”ן רואה אפילו אפשרות לומר, על יסוד המכילתא דר”י, שיש מעין צו מן התורה הכלול במלת שבתון, שתהא מנוחה אפילו בדברים שאינם מלאכה. אף בירושלמי ביצה פ”ה סג, א יש סברה, שאיסור רכיבה יסודו בתורה: ‘תנא ר’ אחא בר פפא קומי רב שניא היא, שהוא מצווה על שבייתת בהמה כמוהו למען ינוח שורך וחמורך כמוך.”

בתוספתא ביצה פ”ד, ד, נמצא אותו ענין ושם כפי הנוסחה בדפוס וכ”ו: „האורג חוט אחד בין בבגדי הקודש ובין בבגדי הדיוט והכותב אות אחת בין בכתבי הקודש בין בכתב הדיוט שבת חייב חטאת ובי”ט לוקה ארבעים דברי ר’ אליעזר וחכמים אומרים בין בשבת בין ביום טוב ואינו חייב אלא משום שבות.” מכאן יוצא אפוא, שר’ אליעזר המחזיק בדרך כלל במסורות קדומות, לא הבדיל עדיין בין מלאכה גמורה בין השיעור המלא לבין חצי השיעור וכסבור היה, ששניהם מן התורה, ואילו חכמים רואים בחצי שיעור שבות. (וראה גם תוספתא שבת פ”ט יג). המושג שבות היה אפוא מושג רחב למדי והיה כולל כל אותן הפעולות, שאין

(20) ראה רמב”ן ויקרא כג, כד’ ר”ש בפירושו של הספרא, תוספות בכמה מקומות כגון ב”ב סו, א ד”ה מכלל.

הייבין עליהן חטאת וקיימות כאן מלאכה גמורה, מלאכת הקודש, מלאכת הדיוט. מלאכה שאין חייבין עליה כרת אבל יש במינה ומלאכה שאין במינה כרת. אבל לא כללו בתוך זה כל איסורי שבת, שהם בבחינת גזרות. מתקבל הרושם שחזו"ל עוד הבחינו בין גזרות ממש לבין פעולות אלו, שיש להן יסוד במושג "שבות" בפני עצמן וראו אותן עוד כנתונות מן התורה, אף על פי שהיתה להם קבלה שלא הז' עליהן עונש, ואפשר אולי לראות בזה עוד שריד מן תקופה קדומה יותר, שלא הבחינו כלל בין הסוגים השונים⁽²¹⁾.

סמך פורתא להשערה זו יש בדברי פילון, שכולל בנשימה אחת מלאכות גמורות ושבות כגון דון דין, הידיינות בבית המשפט, נטילת משא, טעינת עפר, הבערת אש החזרת הלואות ופקדונות, (Migratio 91. Ed. Loeb p. 185) וכן בברית דמשק 17 × הוצאת רבין עמ' 53: "אל ידבר איש דבר גבל ורק, אל ישא ברעה כל, אל ישפוטו על הון ובצע".

והד לכך אפשר אולי למצוא עוד במה שנמצא ב"מדרש הגדול" ושייך כנראה למכילתא דרשב"י על שמות לה, ב (הוצאת אפשטיין-מלמד עמ' 224): "שבת שבתון וכו' אין לי אלא מלאכות ותולדות שהן אסורין מנין לאסור שבות תלמוד לומר כל מלאכה, יכול יהוא חייבין חטאת על אסור שבות תלמוד לומר מלאכה, מלאכה המיוחדת חייבין עליה ואין חייבין על אסור שבות. מנין למקח וממכר והלואה ופקדונות שנקראו מלאכה תלמוד לומר אם לא שלח ידו במלאכת רעהו. מנין לדינים ולטענות ולערעורין ולכל מעשה בית דין, שנקראו מלאכה תלמוד לומר ויבא הביתה לעשות מלאכתו". בקטע זה אם גם לשונו בראיית מאוחרת, כלשון המכילתא דרשב"י בכלל, חוזרות כל אותן פעולות שהן משום שבות כחטיבה מיוחדת, יחד עם מלאכה גמורה, ונקראים בשם מלאכה.

ובסיכום אפשר לקבוע:

1. בתקופת התנאים היתה אמנם קיימת האבחנה בין מדאורייתא ומדרבנן, אבל היא לא היתה מתוחמת ומוגדרת בכל השטחים. היקף התחום של מדאורייתא הוא כנראה רחב יותר מאשר בתקופת האמוראים והמושג היה כולל גם קבלות ומסורות עתיקות, שהן קשורות למצוות המפורשות בתורה, כל עוד שלא נמסר להם בפירוש, שחכמים גזרו עליהן בתקופה הסטורית. נראה, שגם פילון כבר ידע על ההבדל בין דברי תורה לבין דברי זקנים (מיגראציו 90 שם), כי הוא מדבר על

(21) ראה מה ישכתב רמ"ש בענין שבות בהערותיו על המכילתא דלעיל ודברי ג. אלון במאמרו "לחקר ההלכה אצל פילון" במחקרים ח"א עמ' 194.

המנהגים שנקבעו על ידי אנשים בעלי השראה אלהית גדולה מאלה שבזמננו. הוא יודע, שלא הכל קבלה מסיני.

2. לעומת זאת גיזון לשער, שבתקופה טרום־תנאית עדיין לא הוגדרו המושגים כל עיקר וידעו רק על תורה ועל מסורת כללית, שכללה גם דברי תורה שבעל פה ממש וגם דברי חכמים. מכאן אפשר אולי לפרש גם כמה מן ההחמרות בעונשין כענין שבת בספרות החיצונית כגון בס' היובלות.

3. בתקופת האמוראים, וביחוד בבבל, מסתמנת מגמה להרחיב את תחום „דרבנן“. אפשר שהסבה נעוצה בשאיפה להקל בדרך כלל, כשם שבהרבה שטחים אפשר להבחין בנטיה להקלה במשך הדורות על אף הסתעפות ההלכה ורבוי פרטיה.

יחסו של הרמב"ם אל הגאונים *

מאת: א. שווארץ ז"ל

האופק מעל פני מישור רם או שפל, אף אם יהיה גדול ורחב, לא יתן לנו לעולם מעין אותה ההנאה שאנו מקבלים מהאופק כשאנו עומדים על שיא הר גבוה מהררי האלפים. וזה לא לבד מפני שאנו נושמים שם אויר שונה, ועם מבטנו הולך ורחב חזינו, אף לא מפני שמשם נשקפים לעינינו השמים כאילו נטויים על עמודים איתנים בעוד שלמטה הם נראים כנוגעים על פני הארץ השטוחה, אלא בעיקר מפני שאנו חשים את עצמנו מרוממים על ידי אותו שיא ומוכשרים להביט על נקלה אל מעבר לכמה הרים הנראים בעינינו כענקים בשעה שרגלינו עומדות בעמק. וממש כך, אם לא למעלה מן ההנאה שהטבע משפיע עלינו בעולם ההרים, היא ההנאה הגדולה שהרוח שופע עלינו בעולם המחשבה. כי גם אופקנו הרוחני בא מן הרוממות שאנו שואפים אל תוכנו; גם בממלכת הרוח יש הרים ועמקים, גבעות וגיאות, רוכסי הרים שאינם רק מגיעים לשמים אלא שהם תומכים ונושאים על עצמם את השמים במלוא מובנן של מלים אלו.

כל המתנשא בעולם המחשבה לשיא נעלה, הוא בעל ראייה רחוקה שכל נקודת שיא על פני האדמה לא תשוה לה, מתוך שהוא זוכה שם, למעלה, בצפיה לתוך האינסוף ובהשקפה על פני הנצח. ודאי מעטים מאד הם הזוכים לעלות במסלה הרמה המוליכה לרום-שמש כזה; ודאי לא רבים הם בעלי כח המחשבה המעפילה לגובה כזה, אבל לכל אחד מאתנו ניתן לפתח ולחדד את כח המחשבה שחונן בו מרומ, כדי להפקיד את עצמו בידי מנהיג נאמן ועל ידו לעלות באותו אורח עולה למעלה.

המחשבה הנעלה ביותר שרוח האדם מוכשר לה, תישאר, עם כל ההפכים שבין פילוסופיה ודת מרחוק למחשבת האלהים, אלא שאין אנו צריכים לתת את עצמנו להתנשא לאותו גובה של מחשבה זאת מתוך אמונה עיוורת, כי אם בדרך שצוינה מתוך הכרה. אף אין מן הצורך להוכיח למי שיודע את התורה, שדתו של

*) Das Verhältnis Maimuni's zu den Gaonen, von Adolf Schwartz (Sonderabdruck aus Moses Ben Maimon 1, Leipzig 1908.

הערה. המכון למחקר „סורא“ אומר להשיב לגבולם מאמרים ומחקרים האובדים והנידחים במאספים לועזיים, ובתוספת על העיקר, הערות ותיקונים הצריכים לגופם של דברים בלבושם העברי. מסוג זה הוא המחקר החשוב „תקנות הגאונים“ מאת ח. טיקוצינסקי, שהופיע בספר מיוחד, ירושלים תשי"ב. החיבור השני שתורגם הוא של אחד החכמים החשובים ד"ר א. שווארץ ז"ל. הוספתי לתרגום הערות ומראי מקומות. תיקונים קלים שאין בהם כדי לשנות את כוונת הענין נכנסו לגוף דברי המחבר. מאיר חבצלת.

העם היהודי מיוסדת על דעת אלהים טהורה, ושאלהינו נתגלה אלינו כמחוקק וכסבה הראשית למוסר. ואולם שאותה דעת אלהים נשארה במרוצת שנות אלפים אבן היסוד והפנה של אמונתנו לא הוכיח אדם בבהירות כזאת כהרמב"ם ב"משנה תורה" שלו, ולפיכך הריהו, מבין המדריכים הרוחניים על ההרים, שהיו לנו, הנאמן והראוי לסמוך עליו ביותר.

לא על ידי ספרו הפילוסופי מעשה האמן "המורה" בלבד, נעשה הרמב"ם למורה דרך, הוא כבר היה זמן רב קודם לכך על ידי "משנה תורה" שלו למדריך, ולא של גבוכים, כי אם של מבקשי הדעת השואפים אל על. ועד לאיזה גובה נוכל להגיע על ידי מורה דרך זה, זה מראה לנו ביחוד יחסו אל הגאונים.

הגאונים, כפי שראשי הישיבות הבבליות נקראו, ושחשיבותם להרחבת יריעת התלמוד היא ממש כזו של עזרא ודורו להרחבת התורה, אותם אישים שאנו חייבים להם תודה לנצחון הרבנות על הקראות, נראים בעינינו מתוך העמק שאנו נמצאים בו כענקי-הרים, כבעלי סמכא ממדרגה ראשונה, שאנו נושאים עינינו אליהם בהתפלאות, אבל מאותו השיא שהרמב"ם בתפיסתו את התלמוד מעלה אותנו עליו אנו יכולים, לפרקים לפחות, לראות מעל ומעבר לאחדים מאותם גאונים.

גם הרמב"ם יודע שלא היה לנו תלמוד מבלי אותם אישים, שבפירושיהם ובהבנתם מסרו לנו את התלמוד¹. אבל מכיון שהרמב"ם עוסק בתלמוד בדרך מדעית יש לו האומץ לדחות את פירושי הגאונים במקום שהם בנויים על יסוד ניסח בלתי מדויק. כל שיטת החקים של התורה והתלמוד שב"משנה תורה" מיוסדת, כמו שהרמב"ם עצמו אומר בהקדמתו לספר זה, על פירושי הגאונים, אבל כמרחיבי התלמוד אין הרמב"ם יכול לקבלם, הואיל והתלמוד, כפי שנחתם, נתקבל על ידי כל העם היהודי, בעוד שתקנות הגאונים לא נתקבלו לחובה תמיד ובכל מקום²). ואף על פי כן בהתנגדותו לגאונים במקומות בודדים נראה יחסו לתלמוד במלוא אורו. בקורת התלמוד של הרמב"ם מצמצמת בכיסוס ההלכה,

1) על חשיבות הגאונים כמפרשי התלמוד אין טוב מאשר לציין מה שהרמב"ן בספרו מלחמת ה', בבא בתרא מה, ב, אומר כנגד בעל המאור: "ועוד שהוא הופך דברי אלהים חיים, מה שאין ראוי לעשות כן בדברי האמוראים שבתלמוד וכל שכן בדברי הגאונים המפרשים ז"ל שא"כ לא תניח מקום ללשון, ובדוחק אמרו כדברים האלו במקצת מקומות בתלמוד בלשון הבריות שנשתבשו להם".

2) [ועי' עכשיו במאמרי "יחס הרמב"ם אל הגאונים" סיני כרך ג, מעמ' קכ"ב; ובמאמרי "יחס הרמב"ם לתקנות הגאונים", תלפיות" כרך ז חוב' א' מעמ' 99 מ. ח.].

הזו של הגאונים מתפשטת על נסיון הרחבתם את ההלכה²). כדי להוכיח דבר זה נאיר את כל המקומות שבהם מזכיר הרמב"ם ב"משנה תורה" את הגאונים לפי הסדר³).

בספר הראשון של "משנה תורה", ספר מדע, אין הרמב"ם מוצא הזדמנות להזכיר את הגאונים כאנשי המשמרת [של המסורת התלמודית] או להלחם בהשקפותיהם⁴). לזאת לא יתפלא כל מי שמשוה לנגד עיניו, מצד אחד, את מהותו הפילוסופית המיוחדת של הספר הזה בעיקרו, ומן הצד השני את ספרות הגאונים העוסקת ביחוד בחלק המעשי של הדת. אמנם ניסו לחלק לספרים את הספר הראשון, או נכון יותר את הספר שנדפס ראשונה מקובצי הגאונים, "הלכות פסוקות מן הגאונים", לפי דוגמת "משנה תורה", ומשש עשרה תשובות (?) לבנות

2) עבודתי הנוכחית מתאחדת עם ספרי שהופיע מקרוב "משנה תורה — שיטת חוקי התורה והתלמוד", ובונה את החלק הרביעי מאותו ספר. אני משתמש איפוא בהודמנות זו להוסיף על ההנחה היסודית שם בעמ' 229 על ששת המקורות שב"משנה תורה" כדלקמן: הביטוי "מפי השמועה" נזכר גם בה' תלמוד תורה א, ב, עכ"ם ב, ד, תפילה יד, יא, מעשר א, ג, ד, ב, הביטוי "הלכה מפי הקבלה" יבוס א, טז, (אישות יא, ג), עמ' 109 מס' 12, צ"ל ברה"י במקום ברה"ר, ולהיפך ברה"ר במקום רה"י.

3) לא ימלט בשום פנים שלא יעלם ממני מקום זה או אחר, [נציין כאן שניים כאלה שמצאנו: ה' אישות פרק טו ה"ח וה"ט, ועלה מספר המקומות שהרמב"ם מציין במפורש את הגאונים לשבעים, במקום ששים ושמונה שהראה עליהם המחבר — מ. ח.].

4) [גבולות החיבור הזה הוא יחסו המפורש של הרמב"ם אל הגאונים בכל מקום שהוא מזכירם, אבל לא בכל המקומות שהוא מביא את דבריהם, אבל אינו מזכירם, שהם עולים במספרם פי כמה על המקומות המפורשים, או יחסו אליהם כבעלי סמכות, שביטא אותו בעיקר ומתוך כונה בעקיפין ולא בפירוש. בסי' המדע לא הזכיר הרמב"ם בפירוש את הגאונים אבל שאב מבורותיהם. והרי שתי דוגמאות שמצאתי: א. הלי' ת"ת ז, ב: "וכיצד הוא הנידוי: פלוני יהא בשמתא". טי"ד סי' שלד מביא לשון הרמב"ם וכותב שהראב"ד חולק (כונתו לראב"ד המובא ברא"ש מ"ק פ"ג, ו), והבי' ניסה להוכיח צדקת הרמב"ם מהגמרא (ע"ש) ודחוק. אבל הרמב"ם יוצא בעקבות תשובה"ג שע"צ ד' עה, ע"א: "שמחא — היא נידוי" (ועי' רד"ל במבואו לפרקי דר"א ד' ב, ג, ות"י דברים ז, ב). ב. שם.

ב. בה' ת"ת ז, יב, כתב הרמב"ם למי שנידוהו בחלום, צריך י' שוגי הלכה שיתירוהו, לא מצא טורח אחריהם עד פרסה; לא מצאם — מתירים לו י' ששונים משנה; לא מצא את אלו — יתירוהו י' שיודעים לקרות בתורה, לא מצאם — יתירוהו י' שאינם יודעים לקרות לא מצא — יתירוהו אפילו ג'. בעל "תועפות ראם" ובעל "שאלת שלום" מפרשי השאלות גילו את מקור הוראת הרמב"ם שטורח עד פרסה וכן שמתירין לו אפילו ג, בשאלות דרב אחאי סי' כט, אבל לא הדגישו מקורו משם שמתירין לו אפילו י' שאינם יודעים לקרות. וכנראה שפירש הרמב"ם לשון השאלות שם "בי עשרה בעלמא" עפ"י מאמר הגמרא בסוטה מט, א: "עלמא אמאי קא מקים — אקידושא דסידרא", היינו פשוטי העם. הרי"ף במ"ק פ"ג מביא לשון הגמרא בנדרים ה, א כלשונה ולא כשאלות, משמע שמקור הרמב"ם לא מהרי"ף (ר' בשאלות במהדורת מ"ח הגאון מהרש"ק מירסקי ירושלים תשכ"א, על אתר וב"ביאורים והערות" שם) — מ. ח.].

גם ספר מדע⁵), אבל מלבד שכמעט כל אלו התשובות עוסקות, במובן הטוב ביותר, בחומר שממנו נבנה החלק הרביעי של ספר המדע, הלכות ע"ו, הרי מצטמצמים הגאונים לפי דרכם במה שנמצא בתלמוד, ותפיסתם הם את הדברים אינה באה כלל לידי ביטוי, ובמקום שהנידון הוא מסירת דברי התלמוד, הרי לא יוכלו להיות, כמובן, חילוקי דעות בין הרמב"ם והגאונים. כאלה יוכלו לבוא רק במקום שישנן דעות והשקפות מתנגדות.

א. המקום הראשון שבו מזכיר הרמב"ם את הגאונים נמצא רק בספר השני של "משנה תורה", ה' קריאת שמע, פ"ג הי"א: היתה נטישת⁶ צואה על בשרו או ידיו מטונפות מבית הכסא ולא היה להן ריח רע כלל מפני (קוטנן או יבישותן) [קטנותה או יבישותה]⁷ מותר לקרות, לפי שאין להן ריח רע וכו'. וכמה גאונים הורו שאסור לו לקרות אם היו ידיו מטונפות, וכך ראוי לעשות.

הגאונים שהרמב"ם מתכוון אליהם כאן הם ס' הלכות גדולות, ה' קריאת שמע, המביא את מאמרו של רב חסדא מברכות כה, א בתוספת המלים: וכן הלכה, וכמו כן רב האי גאון שעליו נסמך ר' זרחיה הלוי כנגד הרי"ף⁸ ורבנו חננאל⁹, להלכה, סובר הרמב"ם, צודקת הכרעת הרי"ף לפי רב הונא, אבל יש להבדיל בין הלכה, למעשה, ולפיכך מצטרף הרמב"ם למעשה לדעת הגאונים¹⁰.

ב. תפילה, פ"א הי": אין הצבור מתפללין תפלת נדבה לפי שאין הצבור מביאין קרבן נדבה, ולא יתפלל אפילו יחיד מוסף שתיים, אחת חובה ואחת נדבה, לפי שאין מתנדבין קרבן מוסף. ויש מן הגאונים שהורה¹¹ שאסור להתפלל תפלת

(5) ר' הלכות פסוקות מן הגאונים מהרו' ר' יואל מיללער, [מהרו' צילום, ניירורק תשי"ט עמ' 1-4 וב"מפתח לתשובות הגאונים מהנ"ל עמ' 4-6 — מ. ח.].

(6) בדפוס ראשון כמו ב"כסף משנה": טיפת, אבל הרי"ק עצמו נוטה יותר לגירסת: נטישת [פירוש: לא טיפה ממש, אלא פיזור, לכלוך — מ. ח.]. השוה ביחוד פי' רבנו יונה להרי"ף, אשר לגירסא: ידיו מטונפות, העולה כאחד עם זו שברי"ף, כבר העיר בעל המאור שלא מצאה בכל כה"י הידועים לו. ואמנם הרמב"ן ציין גירסא זו של הרי"ף והרמב"ם כגירסת כה"י הספרדיים. הואיל ובה"ג הגירסא: או שהיו ידיו בבית הכסא, עלינו להניח או שהרמב"ם מצא גם בה"ג שלפניו הגירסא: אם היו ידיו מטונפות, ובמשך הזמן נשתתה גירסא זו בידי מעתיקים, או שהרמב"ם הבין בה: או שהיו ידיו בבה"כ — וכן היא הגירסא ביומא ל, א — היינו שורה עוד על הידים מרוח המקום שנמצאו בו מקודם — בבה"כ.

(7) לא מצאתי כל מקור לחיקון זה בלשון הרמב"ם — מ. ח.].

(8) השוה רבנו יונה בפי' על הרי"ף [ברכות פ"ג — מ. ח.].

(9) ראה האשכול, א, עמ' 15 [ר' כל המקורות באוצה"ג ברכות עמ' 31 והערות — מ. ח.].

(10) ר"ל שמצד הדין דעת הרמב"ם שאין לאסור כלל לקרוא שמע בידים מטונפות,

אבל זה מגונה לעשות כן — מ. ח.].

(11) בדפוס: ויש מן הגאונים מי שהורה, וכן בב"י או"ח סי' קנ. גם הראב"ד יודע רק על גאון אחד שהורה כן, וז"ל: וכן מה שאמר גאון וכו' [ור' אוצה"ג שם, הפירושים, עמ'

26 והערות — מ. ח.].

נדבה בשבתות ובימים טובים, לפי שאין מקריבין בהן נדבה אלא חובת היום בלבד.

הדעה הראשונה מתאימה להכרעת הרי"ף, ברכות פ"ג ג"א), ואולם הרמב"ם אינו משאיר שום ספק אצלינו שכוונתו ב"תפלת נדבה" לתפלה הבאה מחמת צירך דתי ולא מחמת פקפוק או ספק אם כבר התפלל, ולפיכך לא מובנת הערת הכ"מ: "וכתב עוד ולא יתפלל יחיד אפי' מוסף שתיים, שאם נסתפק אם התפלל מוסף אינו חוזר ומתפלל ואפי' בנדבה", שהרי אין לדבר על תפלה שניה קודם שנקבעה תפלה ראשונה. מה שנוגע לדעה השניה, דעת גאון יחיד¹⁵) לא נתברר מיהו הגאון הזה שהשווה הרמב"ם השואה מליאה. הרמב"ם אינו מסכים, כמובן, לדעת יחיד זו, שכן אין להשתמש במאמר, תפלות כמנין קרבנות, לגבי קרבנות השבת, כהערתו הקולעת של אבודרהם¹³).

ג. שם, ג: נהגו אנשים הרבה להתפלל גדולה וקטנה והאחת רשות. והורו מקצת הגאונים, שאין ראוי להתפלל רשות אלא הגדולה, וכן הדין נותן, מפני שהיא כנגד דבר שאינו תדיר בכל יום. ואם התפלל הגדולה חובה, לא יתפלל קטנה אלא רשות¹⁴).

מנהג זה, אף אם לא נפוץ, להתפלל שתי פעמים מנחה, שהרמב"ם מזכיר, איננו בודאי מתוך שאיפת-יתר בלבד אלא גם מכלל טעות. בודאי המסכות שכבר המקורות התנאיים הכירו בשני זמנים לתפלה זו, הראשונה משתיים עשרה ומחצה עד שלש ומחצה והשניה משלש ומחצה עד ארבעה ושלוש רבעי שעה¹⁵), הביאו כמה מן הוותיקים להתפלל פעמיים ביום מנחה, אעפ"י שאין כל ספק שהתארים גדולה וקטנה מתיחסים למספר גדול או קטן של שעות¹⁶), ולפיכך ראו לתפוס

11א) [היינו שלא יתפלל היחיד דוקא מוסף של שבת ויו"ט, שעיקרו נתקן כנגד קרבן מוסף הבא בשל ציבור ולא כשאר תפילות שאבות תיקנון ורק זמנו נקבע לפי הקרבנות — מ. ח.].

12) ד"ר יואל מילער לא דייק איפוא באמרו ב"מפתח" עמ' 267 פ"י יד, בפרק הדין בתשובות גאונים לא ידועים: "הורו קצת גאונים שאסור להתפלל תפלת נדבה בשבת", והראה בזה על הרמב"ם כמקור.

13) [אבודרהם עמ' 12 דפ' ווארשא עמוד ב ואילך. אבל ר' גם תשו' הרא"ש כלל ד, ושו"ע או"ח סי' קז ס"ק ד, — מ. ח.].

14) [אוצה"ג שם סי' קיח, והע' — מ. ח.].

15) [= משש שעות וחצי עד תשע וחצי, ומתשע וחצי עד עשר שעות ושלושה רבעים — מ. ח.]. ברכות כו, ב, השוה את פירושי לתוספתא ברכות ד, כ. ר' גם שו"ת הרי"ף סי' שכ.

16) מפני מה לקחו לגבי מנחה קטנה את תחלת זמן ההקרבה ולגבי מנחה גדולה את

את שתי המלים הללו במובן האיכותי, ומנחה גדולה כחובה ומנחה קטנה כרשות. מקצת גאונים התנגדו, לפי הרמב"ם, לתפיסה זו, והרמב"ם מסכים עמהם מפני שכל עיקר תפלת מנחה גדולה נשען על העובדא שתמיד של בין הערביים במקרים נדירים, כגון אם חל ערב פסח בערב שבת¹⁷), היה נשחט בשתיים עשרה ומחצה, בעוד שלזמן תפלת מנחה קטנה נקבע הנהוג תדיר בכל יום.

ד. ברכות, ה. ה: הקנים המתוקים שסוחטין אותן ומבשלין מימיהן עד שיקפא וידמה למלה, כל הגאונים אומרים שמברכין עליו בורא פרי האדמה, ומקצתם אמרו בורא פרי העץ, מכאן^{17א}) אמרו שהמוצץ אותם קנים מברך בורא פרי האדמה, ואני אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל, שלא יהיה דבר אלו הקנים שנשתנה על ידי אור, גדול מדבש תמרים שלא נשתנה ע"י האור ומברכין עליו שהכל.

אין ספק שהרמב"ם משתמש כאן בהלכות גדולות כמקור, אבל שם בדף יד ע"ב (הוצ' ווארשא): סכר קנה דילי' ודאי עץ הוא, וכי נטעי לי' אינשי נמי אדעתא דסכר נטעי לי' ומברכין עליה בפה"ע ועל סכר נמי בפה"ע, ואית רבנן דאמרי דסכר בפה"א, ולא משום דס"ל דקנה לאו עץ הוא, אלא הכין סבירא להון אע"ג דעץ הוא, כיון דלאו פירא קא מפיק ולא פירא קא אכלינן, לא מתאמר לן בפה"ע, אלא בפה"א מידי דהוה אשיתא דפרחא¹⁸).

הרא"ש¹⁹) מביא רק את הדעה הראשונה, הנוסח בה"ג הוא בכ"ז מפוקפק, שכן בהוצ' הילדסהיימר אנו קוראים להיפך: והא שכר והאי קניא דשכר גופיה בפה"א, מידי דהוה אשיתא דפרחא, ואית רבנן דאמרי קניא דשכר ושכר תרוויהו בפה"ע²⁰). הרמב"ם, כמו שהרי"ק ב"בית יוסף", או"ח סי' רד [צ"ל: רב] מציין, מתנגד לדעת הגאונים בנוגע למציצה מקני הסוכר כמו בנוגע לחומר הסוכר המוכן. הטור²¹) טוען נגד הכרעת הרמב"ם²²), אבל הרי"ק דוחה את טענתו, אם כי בב"י באופן אחר

החלת זמן השחיטה, ניסו לפרש בזה שהקרבה היתה צריכה להיות בשלש ומחצה בעוד שהשחיטה יכלה להיות שלש שעות ומחצה קודם. [הפירוש מנחה „גדולה“ על שגדולה בומנה מן המנחה „הקטנה“ היא של רבנו חננאל, ר' אוצה"ג ברכות עמ' 31 בפיר"ח — מ. ח.].
17) אינני יודע איזה מקרים נוספים רואה המחבר מתוך לער"ש שהיו צריכים לשחוט את התמיד בשתיים עשרה ומחצה — מ. ח.].

18א) [צ"ל: „וכן“, והדברים חוזרים לגאונים שאומרים כי הקנים הם פרי אדמה מ. ח.].

18) [ר' אוצה"ג ברכות הפירושים, סי' קג, והע' — מ. ח.].

19) [ברכות לח, א — מ. ח.].

20) המו"ל מראה על האשכול א, סז, אבל מניח לנו לומר שה"ג, כפי שכבר העיר אויערבאך, מביא את הה"ג מלה במלה, ושהדעות באות שם בסדר הפוך.

21) [שם סי' רב — מ. ח.].

מבכ"מ. בב"י הוא כותב: "ומ"ש רבנו ואיפשר להשיב על דבריו וגו' דברי טעם הם, ואעפ"כ כיון דפלוגתא היא, לברך שהכל עדיף, דעל כולם אם אמר שהכל יצא"ו בכ"מ, לעומת זה, הוא משיב כענין על דברי הטור: "ואני אומר שאילו היו קנים הללו נמצאים בארצו של הטור לא היה טוען כן, שבמקום שנמצאים מוכרים מהם לאלפים ולרבבות למצוץ אותם והיו המים היוצאים מהם כשאר מי פירות". בין זמן חיבור הב"י והשלמת כ"מ למד הרי"ק את דרך השימוש בקני סוכר.

ה. שבת, ו, טז: (23) הנותן מעות לעכו"ם להתעסק בהן, אעפ"י שהעכו"ם נושא ונותן בשבת, חולק עמו בשכר בשוה, וכן הורו כל הגאונים.

החלטת הגאונים ברורה לכל היודע להבחין בין שותפות לעסק (24) עד שאין לומר כלום כדי לבססה. די להראות על תשוה"ג, ליק, סי' סח כדי להוכיח שצדק הרמב"ם באמרו: וכן הורו כל הגאונים, שכן משיב רב שרירא: "הכין חזינן דהאי דאמור רבנן משמא דהראשונים דשרי, אף אנחנא הכין שמיע לנא מן רבוותא דילנא, דכד הוה הנן זוזי מעיקרא בידא דגוי דעבד בהו כדחזי הוא לבדו ולא שקיל ישראל וטרי בהדי' לא אשכחינן בכי הא מילתא צד איסור' וכו'. כאותה תשובה ממש היא התשובה סי' מג בתשוה"ג קושטא, שיותר מן התשובה המסומנת בסי' סח באה לידי שימוש זו שלפניה בסי' סז (25).

ו. אישות, ו, יד: יש מקצת גאונים אחרונים שאמרו, שאין צריך אדם לכפול תנאו אלא בגיטין וקדושין בלבד אבל בדיני ממון אינו צריך לכפול. ואין ראוי לסמוך על דבר זה, שכפילת התנאי עם שאר (26) הד' דברים מתנאי בני גד ובני ראובן למדו אותם חכמים: אם יעברו בני גד ובני ראובן וכו' ואם לא

(22) [השגת הטור היא שאין להשוות את הסוכר לדבש תמרים, שהם גוף הפרי ומטרת נטיעתן לאכלן כמו שהן וכשנשתנו גם ברכתן משתנית כשאר המשקים שנסחטים מהפירות, מה שאין כן הקנים שאינם ראויים לאכילה כמות שהן ונוטעים אותם בשביל דבשם וא"כ הוא גוף הפרי ולכן יש לברך בפה"ע מ. ח.].

(23) [צ"ל: יח — מ. ח.].

(24) [בשותפות חייב הישראל להתעסק כשותפו הגוי, וכן הגוי עוסק כשלוחו, ואף יודעים שהישראל שותף. לא כן כשכל העסק של הגוי, שאין הישראל חייב להתעסק בו, אין הנכרי עושה שליחותו וכן אין רואים את העסק כשלו — מ. ח.].

(25) בובר בהערותיו מראה על סי' יג בהוצ' מנטואה. זו טעות דפוס דמוכה, וצ"ל: מג.

(26) הואיל ולפי הרמב"ם (שם ו, ב) יש רק ארבעה דברים שיש לשמור בכל תנאי, המדובר כאן אינו אלא על שאר ארבעת הדברים האלה (השוה ספרי, "משנה תורה", עמ' 207 הע' 2).

יעברו, ותנאי זה לא היה לא בגיטין ולא בקידושין, וכזה הורו גדולי הגאונים הראשונים, וכן ראוי לעשות.⁽²⁷⁾

הרמב"ם סובר איפוא שדעת ר' מאיר, קידושין ג, ד, היא המקובלת. סברא זו נראית לו שאין עליה תשובה, וכשחזר לענין זה בהלכות זכיה ומתנה, ג, ה, ואמר: «ורבותי הורו שא"צ לכפול התנאי ולהקדים הן ללאו אלא בגיטין וקידושין בלבד, ואין לדבר זה ראייה», אין להניח שהרמב"ם הרגיש בצורך להטיל ספק בוודאותו או בלשון הלח"מ לבקר את ביטוי⁽²⁸⁾, מפני שהמלים «ואין לדבר זה ראייה» מתכוונות רק לומר שדעתם המיוסדת על העובדא המקראית היא ללא ראייה. כדאי גם לציין שהראב"ד אינו משיג על הרמב"ם כאן בה' אישות כי אם בה' זכיה. כאן שהרמב"ם מזכיר את גדולי הגאונים הראשונים לצדו, אין הראב"ד מעיר יותר מזה: «כבר כתבנו הטעם בספר הקנין בדברי האחרונים», אבל שם, שהרמב"ם מעמיד עצמו רק מנגד לרבותיו מוצא הראב"ד מקום להתקיפו. ודאי יש להצדיק את הדעה המבדילה בין אישות לדיני ממונות; ודאי שגם המשיג על הרמב"ם ראה הבדלה זו⁽²⁹⁾, אבל הרמב"ם לא רק הזכיר את הגאונים הראשונים, אלא גם, מה שחשוב יותר, את הכתוב, שמשא רבנו הורה לנו שכדי לתפוס את התנאי ברצינות הוא צריך להיאמר בדרך השלילה והחיוב. אחרת, כמובן היא ההתנאה המפורשת, שכן בביטוי כגון, «על מנת' יש לשמוע תנאי ברור, מה שאין כן בלשון אם/», שקשה לעמוד על כוונתה.

אין עלינו כאן לפתח את דיני התנאי, אף לא את הדעות השונות על משפטו, כי אם רק במדה האפשרית לגלות את בעלי הדעות השונות. נוכל מעתה להסתפק רק בהבאת דברי המרדכי לסוכה מא (סי' תשנח): «לא החזירו לא יצא, פי' הרשב"ם דלא בעינן תנאי כפול אלא בגט וקידושין לרווחא דמילתא, אבל גבי ד"מ לא בעינן תנאי כפול. וכן פסק רבינו שמואל בר חפני הכהן וכן

(27) [ר' אוצ"ה קדושין סי' טו, טז, יז, שלה, שלו והערות — מ. ח.].

(28) אין הרמב"ם אומר גם כאן שהחלטת אחרוני הגאונים אינה אפשרית, ולפיכך תמוה מה שכותב הלח"מ בה' זכיה: «אע"ג דבפ"ו מה' אישות דחה סברא זו וכאן כתב שאין לדבר דאיה במשמע דאפשר לאמר, אבל אין להם ראייה, אין הלשון מדוקדק». [ור' בהערה הכאה]. הרמב"ם הוא כאן רק אדיב יותר לגבי רבותיו [יחס מיוחד זה להם כתלמידים השונה מיחסו לגאונים מתבטא בכמה מקומות. לדוג' ר' תשובות הרמב"ם מהדו' פריימן סי' מג, והערה 1 בעמוד 44, שם סוע"מ 65 וסוע"מ 364, שם עמ' 80 והע' 1, אגרותיו לר' יוסף בן יהודה מהדורת פרוץ ב. צ. בנעט, חוברת ראשונה ירושלים תש"ו עמ' 58 והע' 6, ובמ"ת ה' שלוחין א, ה ובכ"מ — מ. ח.].

(29) י. מילר בהמפתח, עמ' 173 מביא כמקור את האגור, אף שזה מביא כל סוף דיני אתרוג במפורש מן המרדכי.

עמא דבר, ובסה"מ כתב, דכל התנאים שבעולם בין בקדושין בין בגירושין בין בכל ד"מ צריך שיהא בתנאי ארבעה דברים, ת"כ [תנאי כפול]. הן קודם ללאו, תנאי קודם למעשה, ותנאי שאפשר לקיימו בסופו וכו', וכן פסק בשאלתות ובה"ג, וכן כתב המיימון פ"ד דאשות וכו' ³⁰. הכרעת הרשב"ם הוא בב"ב קלו, ב ד"ה ואם לאו, דעת רב אחא גאון היא בשאלתות סי' קלח על אתר בבמדבר, וזו של בה"ג בה' גיטין וקידושין ³¹).

ז. שם יא, יג: יש גאונים שהורו שהבוגרת אין לה טענת דמים ויש לה טענת פתח פתוח, ואין דרך הגמ' מראה דבר זה, וטעות הי' בנוסחאות שלהם וכבר בדקתי על ספרים רבים וקדמונים ומצאתי שהדבר כמו שבארנו שאין לבוגרת אלא טענת דמים בלבד.

הסוגיא התלמודית בענין הנידון היא: כתובות לו, ב. בברייתא המובאת שם נמנית הבוגרת בין הבתולות שאין כנגדן טענת בתולים. כנגד זה מראה הגמ' על המימרא של רב: בוגרת נותנין לה לילה הראשון, ומשיבה על זה: אי דקא טעין טענת דמים הכי נמי, הב"ע דקא טעין טענת פתח פתוח, ובכך אין סתירה מן הברייתא למימרא של רב, שזה מדבר בפתח פתוח וזה בטענת [דס] בתולים. והכל מודים איפוא שטענת דם בתולים בכל אופן טענה היא. הרמב"ם מציין גירסא זו למדויקת לא רק מבחינה פיזיולוגית כרופא ³², אלא על יסוד בדיקתו את הנוסחאות השונות שמצא. עוד תהא לנו הזדמנות לעמוד על עבודתו המפליאה

30) אינו יכול לבלי להראות על השאלתות בזה"ל: „דאילו מאן דזבין זבנתא לחבר"י ורמי תנאה אי נמי קדיש איתתא ורמי תנאה בקידושי, א"נ גריש אתתא ורמי תנאה בגירושי, תנאה תנאה" ולעומת זה בה"ג ה' גיטין: „והיכא דיהיב לה גיטא", ה' קידושין „והיכא דקדיש בתנאה א"נ גריש בתנאה". אלפסי שייך, כמו שידענו כבר מפי הרמב"ם, לאלה הדורשים תנאי כפול רק בעניני אישות. השהו תשובותיו סי' לא, ור"ן לקידושין סא, ושבועות לו, א.

31) [ר' הראב"ד על אתר שם ורשב"ם המוזכר להלן שדעתם כגאונים האחרונים, שאין הלכה כר' מאיר במשנה קידושין סא, א שצריכים תנאי כפול בכל ענין, אלא כחכמים שדעתם אין לומדים כלל מתנאי בני גד ובני ראובן, אבל התמירו בקידושין וגיטין, גזירה שמא לא יכפול תנאו ובי"ד שם יסבור שהלכה כר' מאיר, ויאמר שהמעשה קיים והתנאי בטל, כי לא הכפילו, ויכשיר את הגט שבתל בלי קיום התנאי לדעת החכמים, ולכן החמירו והסכימו לדעת ר' מאיר באישות ואם לא יכפול תנאו מתמירים בה' זכיה גם משום שינוי בדעתו: בה' אישות קבע „ואין ראוי אולי יש בשינוי לשון הרמב"ם בה' זכיה גם משום שינוי בדעתו: בה' אישות קבע „ואין ראוי לסמוך" על הסוברים כחכמים שאין למדים מהכתוב ורק באישות מחמירים, והדגיש הרמב"ם כי יש ללמוד מהכתוב כר' מאיר שצריך לכפול התנאי בכל מקום, אבל בה' זכיה לא הביא את הכתוב, אלא כתב „ואין לדבר זה ראייה", היינו שאין ראייה מהכתוב — מ.ח.].

32) [שטענת פתח פתוח לבוגרת אינה טענה משום ש"בוגרת כחבית פתוחה" כלשון הירושלמי שמזכיר להלן היינו רחמה מתרחבת ונדמה לו שפתח פתוח, ר' במ"מ בשם הרמב"ן על אתר ובתוספות שמזכיר להלן — מ.ח.].

של הרמב"ם בהשוואת הגירסאות; כאן לא נעיר אלא שהראב"ד בשתיקתו מודה להרמב"ם הסומך על הנוסחאות הנוטות מן הרגילה ואינו משיג עליו כדרכו. הגירסא המוטעת של הגאונים³³ היתה, כמו שהתוס' כתובות ט, א, ד"ה האומר, הביא: «אי דקא טעין טענת פ"פ הכי נמי, הב"ע דקא טעין טענת דמים». אני אומר: מוטעת, מפני שאין להעלות על הדעת שרב יאמר את הביטוי הנדון בהתחשבות עם העובדא «דאיכא בוגרת דאית לה דם בתולים» ולא עם העובדא «דליכא בוגרת דלית לה דם בתולים». עוד יותר דחוק יראה הביאור הזה כשמשוים את התוספות עם הערוך ע' פתח. הרי"ף, כתובות י, א, יודע אף הוא להתגבר על הקושי הזה ואומר: «והא דרב אוקימנא פרק תינוקות בבוגרת שעדיין לא ראתה דם, אבל בוגרת שראתה ועודה בבית אביה אין לה אלא בעילת מצוה ופורש, וכן הלכה וכו'». על הירושלמי, כתובות א, א מראים כבר התוספות.

ח. שם יא, טז: הורו כל הגאונים, שזה שאמרו חכמים שהוא נאמן אם הכחישתו אשתו — להפסידה עיקר הכתובה, אבל התוספות יש לה; אלא אם כן נודע בראיה ברורה שהיתה בעולה או שהודה לו שהיא בעולה קודם שתתארס והטעתו, לפיכך יש לו להשביעה בנקיטת חפץ כדין כל הנשבעין ונוטלין וכו'.

כל הפיסקא הזאת³⁴ נשענת על הוראת הגאונים. רק בנוגע לרישא מדבר הרמב"ם על כל הגאונים, והאלפסי מוסר רק על גאון³⁵ (בלשון יחיד). הוא מביא את המימרא של שמואל, כתובות ט, א, האומר פתח פתוח מצאתי נאמן להפסיד

33 בתשובת רב האי גאון, שערי צדק, ד, ד, סי' ל, דנף ס, ע"ב): «ואשר שאלת בכלל השאלות כשהבעל טוען שבעל ולא מצא בתולים והיא אומרת בעל ומצא, מה הדין בזה, דע כי מצאנו בדברי חכמים (כתובות ד"ט וד"י) נאמנות לבעל כשאומר פתח פתוח מצאתי, ודוקא שלא נתיחד עמה קודם הנשואין, בין לשום חופה בין שלא לשום חופה, בשאיפשר לבעול כמ"ש (שם ד"י) וכו', ומזה נלמד שלא האמינוהו חכמים אלא בשיעור התקנה שתקנו, והוא מנה מאתים, אבל בשאר מה שכתב לה על עצמו ברצונו לא האמינוהו חכמים, ודינה כדין איילונית שאמרו אין לה כתובה, ואם מתחלה נשאה לשום איילונית יש לה כתובה, כגון ממאנת וחברותיה וכו' צריך אתה לדעת שיש בין טענת דמים לבין טענת פתח פתוח הפרש גדול, כמ"ש (כתובות דל"ו) החרשת והשוטה והבוגרת ומוכת עץ אין לה טענת בתולים והאמר רב בוגרת נותנין לה לילה אחת, והשיבו אי דקא טעין טענת בתולים. ובטענת דמים אין אוסרין האשה על בעלה ואוסרין אותה בטענת פ"פ. יש לשים לב שרב האי גאון אינו מוסר את דברי התלמוד כצורתם כי אם בתכנם. השוה רש"י כתובת לו, ב ד"ה ה"ג אי דקא טעין. העתקתי גם את התחלת הפסקא הזו מפני שיש בה ענין לתשובה הבאה. [ר' אוצה"ג כתובות סי' קטז רצב — רצב, הפירושים סי' יז, וליקוטי פיר"ח שם סי' כו — כח (עמ' 36) והערות — מ.ח.].

34 מה שנוגע לסוף הפסקא השוה הלאה סי' נו, מלוה יז, ג. [ר' אוצה"ג כתובות סי' קיג — קטז — מ.ח.].

35 הגאון שמכוון אליו הרי"ף הוא, כמו שהעיר ר' מאיר הכהן בעל הגהות מיימוניות, ברכות ה, ז, הע' ו, רב האי. ואולם השוה הסימן הבא.

כתובתה, ומעיר בקשר עם זה: „וחזינא לגאון דקאמר הנ”מ לענין מנה ומאתים אבל לענין תוספות לא מהימן, וטעמא דמסתבר הוא, דלא תקינו רבנן אלא מנה ומאתים, אבל תוספות איהו כתב אנפשיה הלכך לא מהימן”³⁶). התשובה ב”שערי צדק” ד, ד, סי’ ו’ שאינה מזכירה את ההבדל הזה בין כתובה לתוספות כתובה, אינה יכולה להיראות כסותרת את התשובה בסי’ ל, מפני שזו אינה מתכוונת אלא לעמוד על ההבדל בין טענת דמים לטענת פ”פ כדי לקבוע שדינו של שמואל מתיחס רק לראשונה ולא לשניה. בניגוד ברור לתשובה סי’ ו’ היא דעת הרשב”א שמזכיר גם המ”מ, ושלפיה בטענת דמים יש גם תוספות כתובה ובטענת פ”פ כתובה בלבד. הרא”ש אינו רוצה להתנגד לרי”ף למעשה, אבל להלכה אין הוא רואה את ההבדל בין כתובה לתוספות כתובה.

ט. שם יב, יח: יש מן הגאונים שהורה שאין פוסקין מזונות לאשה שהלך בעלה למדה”י או שמת בעלה, עד שיהא שטר כתובה יוצא מתחת ידה, ואם לא תוציא שטר כתובה אין לה מזונות, שמא נטלה כתובתה מבעלה או מחלה לו כתובתה וכו’, ויש מי שהורה שפוסקין לה מזונות בחזקת שלא נטלה ולא מחלה לו, ואין מצריכין אותה להביא כתובה, ודעתי נוטה לזה במי שהלך בעלה, הואיל ויש לה מזונות מן התורה, אבל אם מת בעלה אין לה מזונות עד שתביא כתובה מפני שהיא אוכלת בתקנת חכמים, ועוד שניזונת מנכסי יורשים ולעולם טוענין ליתומים³⁷).

אע”פ שמנקודת מבט ההלכה התלמודית זכאית האלמנה, כל זמן שאינה תובעת כתובתה, למזונות, בלא כל ראיות מצדה, אנו שומעים מפי הרמב”ם שלדעת כמה גאונים לא רק אשה שהלך בעלה למדינת הים אלא גם האלמנה צריכה להביא שטר כתובתה קודם לקבלתה מזונות³⁸). ההבדל שהרמב”ם עושה כאן מיוסד על ההגיון למרות טענת הרא”ש נגדו, אבל דעת אותם גאונים שהאשה נאמרת בכל האופנים היא ג”כ מסתברת, הואיל וקשה להניח שהאלמנה תמחול כתובתה³⁹).

36 [ונראה שהגרא (אה”ע ס”ח: ס”ק י), כיוון לדברי הגאון בביאורו המאיר, שהפרש בין עיקר הכתובה לתוספת הוא שהכתובה הוא נותן מתקנת החכמים אבל התוספת שנתן מרצונו מתנה והיא מדאורייתא, אין בכוח החכמים להפקיעה ממנה, והוא אינו נאמן להוציא ממנה אלא בראיה וכדין כל המוציא מחבירו — מ.ח.].

37 [ר’ אוציה”ג שם סי’ תתיג והערות — מ.ח.].

38 [ואינה נאמנת אפילו בשבועה שמא מחלה כתובתה (ר’ הרמב”ם אישות יז, יט,

ו”בקרבן נתנאל” לרא”ש כתובות פ”ג ס”ו, כ) — מ.ח.].

39 [אבל היא ניוזנית ג”כ מחזקת שלא נטלה. יפה מזה כיוון המחבר להגיונו של הרמב”ם שמבדיל בין הלך למדה”י ששעבודה עליו מדאורייתא ולפיכך מאמינים אותה על חזקתה שלא נטלה, אבל מת בעלה, שעבודה מדרבנן, ועוד שטוענים ליורשים ולכן אינה ניוזנית בחזקה שלא נטלה אלא ב”ד אומרים שמא מחלה בלי שהם ידעו — מ.ח.].

השוה הלאה את יחס הרמב"ם לרבתי, אישות יח, יט.

י. שם יד, יד: ואמרו הגאונים שיש להם בבבל מנהגות אחרות במורדת ולא פשטו אותן המנהגות ברוב ישראל, ורבים וגדולים חולקין עליהם ברוב המקומות וכדין הגמ' ראוי לתפוס (מורדת)⁴⁰.

השם (מורדת)⁴¹ ניתן לפי התלמוד, כתובות סג, א, לאשה הממאנת לחיות עם בעלה כדי להקניטו. כבר בימי התנאים עברו כמה גלגולין על התפתחות התקנות כנגד המורדת⁴². בימי האמוראים נתקבלה ההלכה שלאחר י"ב חודש בעלה נותן לה גט. אבל בתחלת תקופת הגאונים בא עם שינוי התנאים הצורך בשינוי בתקנה. ולפיכך התקינו, כעדות רב נטרונאי ורב שרירא⁴³ שני הגאונים מר רבה ומר הונאי⁴⁴, שכופין את הבעל להוציאה מיד ושעליו לתת לה רק מה שהכניסה עמה. רק הגאונים המאוחרים מצאו תקנה שלא למנוע את הכתובה מן המורדת. הלכות גדולות אינן יודעות עדין מתקנה זו; בדף קלו ע"ב נאמר

(40) המילה אינה במקור, ושמתיה בסוגרים — מ. ח.].

(41) תקנת המורדת נידונה בכל פרטיה בספר "תקנות הגאונים" לח. טיקוצינסקי שחרגמתי לעברית, ירושלים תש"כ, פרק א. — מ. ח.].

(42) תוספתא, ה, ז: המורדת על בעלה, פוחתין לה מכתובתה שבעה דינרין וכו' זו משנה ראשונה, רבתינו התקינו שמתרין בה ארבע שבתות זו אחר זו, וזו אחר זו, פעם אחת בשבת, יותר על כן אפי' כתובתה מאה מנה איבדה את הכל. הברייתא בבבלי גורסת מכריון במקום מתרין. רמב"ם יד, ט, תופס לשון הברייתא, אבל מניין לקח, "בכל יום"? האם היתה לפניו גירסא אחרת? השוה הגהות מיימוניות לפסקא זו סי' ז. מהסמ"ג נעלם כנראה שהרמב"ם נשען על הברייתא.

(43) השוה חמדה גנוזה, סי' פט. רב נטרונאי מספר על תקנת מורדת ומסיים בזה"ל: "וכך דבר, ואין לזוז מינה ומפקינן ממורדת עיקר כתובה ותוספת אפי' מנה אפי' מאתים אבל נדוניא שלה נוטלת וכו'. רב שרירא המזכיר תקנה זו כבר באגרתו לאנשי קירואן, שונה מרב נטרונאי בזה, שאינו יודע על עיכוב הכתובה. בתשובות הגאונים הוצאת ר"ד קסל, סי' צא, לרב הילאי גאון, אין דבר זה נזכר, אבל ב"שערי צדק", סי' טו ובח"ג סי' קמ כתוב: "ואחרי כן [אחרי] רבנן סבוראי כשראו שבנות ישראל הולכות וניחלות לגוים ליטול מהן גיטין באונס מבעליהן, ויש כותבין גיטין באונס ומסתפק גט מעושה כדין או שלא כדין וקא נפיק מיניה חורבא, תקינו בימי מר [רב] רבא (בר) [ו]מר רב הונא נ"ע למורדת ותובעת גירושין שכל נכסי צאן ברזל שהכניסה לו משלה משלם ואפי' מה שכלה או שאבדו ישלם לה תחתיה, ומה שכתב לה על עצמו מה שאינו מצוי לא ישלם לה, ומה שהוא מצוי נמי אע"ג דתפישא לה מפקינן מינה ומהדרינן ליה לבעלה וכופין אותו וכותב לה גט לאלתר, ויש לה מנה ומאתים, וכזאת מתנהגים היום כשלא מאות שנה וי"ת". בשו"ת הגאונים ד' קושטא סי' רעג, מובאות שתי הדעות. מכל מקום יוצא מתשובות שונות אלו, כמו שהרמב"ם כותב, שלא היה מנהג שזה. (43) השוה א. נויבאווער, סדר החכמים וקורות הזמנים, עמ' 35: ואחריו מר רב רבה שתקנו בימיו לתת גט לאלתר לאשה דלא כשמעתא דכלתיה דר' זביד ובימיו (היו) [היה] בסורא מר רב הונא גאון. בעיטור, דף קב ע"ד נזכרת שנת 962 לשטרות, היינו 651 למנין הנוהג כשנה שבה הוציאו את התקנה.

מפורש שהאשה צריכה להוציא מידה כל מה שיש לה: «והאידנא בתרתין מתיבתא הכין פוסקין במורדת, דאע"ג דתפישא מדעם מכתובתה קא מפקין ליה מינה ויהבין ליה לבעל ויהבין לה גיטא לאלתר, והני מילי במאי דכתב לה בעל אבל במאי דאייתית היא מבית נשא, בין תפישא ליה ובין לא תפישא ליה כל נדעם דאייתה בעיניה דידה הוא ויהבין לה». ממש כן מצאנו בהלכות ראו עמ' פח על אתר, את התקנה השניה, שלפיה המורדת מקבלת כתובתה יחד עם הנכסים שהכניסה בשעת נישואיה. גם הרי"ף מבחין בין התקנה הראשונה לתת לה גט לאלתר בלא כתובה והשניה שאינה נותנת לה מטעמים מוסריים לצאת ריקם. וכמו הרי"ף המתנגד לתשלום הכתובה ומדבר רק על מנהג שתי הישיבות, כך הרמב"ם נמנע מלהזכיר תקנה; הוא אינו רוצה לא את הראשונה ולא את השניה, ורק מזכיר את דעת האמוראים בענין זה⁴⁴). אם הגאון שהרי"ף מזכיר כאן, הוא רב האי מוטל בספק, השהה הגהות ר' ישראל קרמס' להרא"ש.

יא. שם טז, ז: תקנו הגאונים⁴⁵ בכל הישיבות שתהיה האשה גובה כתובתה אחרי מות בעלה אף מן המטלטלין כדרך שהתקינו לבעל חוב לגבות מן המטלטלין, ופשטה תקנה זו ברוב ישראל. וכן שאר תנאי כתובה כולן ככתובה הן, וישנן במטלטלין כבמקרקע חוץ מכתובת בנין דכרין, שלא מצאנו מנהג ירושתן פשוט בכל הישיבות. לפיכך אני אומר מעמידין אותה על דין הגמ' שאין יורשין כתובת אמן אלא מן הקרקע.

גם על תקנה זו מספר רב שרירא באגרתו. אחרי שהוא מספר (נויבאווער עמ' לו) שהגאון רב חנינאי כהנא סולק ממשרתו ע"י הראש גלותא הוא כותב: «וקם בתריה מר רב הונא בר מר הלוי בר מר יצחק בשנת צ"ו וביומיה תקינו למגבי בעלי חובות וכתובה מן יתמי ממטלטלי». אנו יודעים שתקנה זו הובאה לידיעת הקהלות בפומביות רבה, לא רק מדברי הרא"ש, קידושין פ"ג סי' יד אלא גם מדברי העיטור דף עז עמ' ד, וזו לשונו: «וכתב⁴⁶) הנגיד בתשובה למר רב שלום ורב נטרונאי דמן תמנין ותרתין שין דשני (?) ריש גלותא ותרתי מתיבתא ודייני' בבל ורישי מתיבתא כולהו נהגי למיגבי בעלי חובות וכתובה ומזונות שהן תנאי כתובה ממטלטלין, וכתבי' בכל אתרותא דישראל (כגון שפנק ורוש) [בגושפנק

44) ר' זרחיה הלוי מרחיק ללכת עד כדי להזכיר את תקנת שני הגאונים כהוראת שעה, [אבל הרמב"ם חזר בו והסכים בפרוש בתשובה לתקנת גאונים, ר' תשובותיו מהדו' פריימן סי' רג והע' וכבר דנתי ע"ז במ"א — מ.ח.], ולעומת זה הרמב"ן דן אותה לגניזה. השהה רבנו תם בספר הישר דף ט, ע"א.

45) [גם על תקנה זו ראה טיקוצינסקי בתרגומי, פרק ב, עמ' 30 ואילך — מ.ח.].

46) [השהה עם הנוסח המובא אצל טיקוצינסקי שם עמ' 31, סעי' 2 והערות — מ.ח.].

דרישן גלותא ובארבע חומרי דרישותא דכל דיינא דלא מגבי ממטלטלין מסלקין ליה".

מלשון הרמב"ם עולה על הדעת לכאורה שהגאונים כבר מצאו את תקנת הגביה לבעל חוב, אבל לא רק מאגרת רש"ג, והתשובה המובאת בשם הגאונים בעיטור, אלא גם מתשובת ר' משה גאון ב"הלכות גדולות" יוצא ברור שהתקנה מראשיתה היתה על השנים. ב"ח וכתובה⁴⁷). הרי"ף, כתובות סט. ב מדבר רק על כתובה.

ומה שנוגע לכתובת בנין דכרין מבאר רב מתתיה גאון, מובא ברא"ש קידושין פ"ד סי' כד, שכשבטל היסוד בטלה התקנה. כמו כן נזכר באחת מתשובות חנינא ברבי יהודה המובאת מן העיטור באותה פסקא של הרא"ש, שתנאי כתובה זה כבר בטל מכמה שנים בישיבות הבבליות. רב האי גאון רצה לחזור ולהנהיג את המנהג הישן, אבל רק בנוגע לנכסים דלא נידי⁴⁸).

יב. 49) שם יז, ו: וכיון שתקנו הגאונים שתגבה האשה ובעל חוב מן המטלטלין, והדבר ידוע שאין דין קדימה במטלטלין, אם לא הניח מטלטלין כדי ליתן לשניהם נותנין לבעל חוב כל חובו תחלה, ואם נשאר לאשה מה שתטול בכתובתה תטול ואם לאו תידחה.

מסקנא זו הוציאו הגאונים עצמם מתקנתם, שכן כותב הרי"ף, כתובות סט (פו, א): "שמעינן מהא דאמימר דכל היכא דכי הדדי נינהו וליכא דינה דקדימה לחד מינייהו כגון מטלטלי בזה"ז וליכא אלא שיעורא דחד מינייהו לב"ח יהבינן לאשה לא יהבינן, דיותר ממה שהאיש רוצה לישא, אשה רוצה להנשא, והכין שדר רב האי גאון לר' אברהם קבס⁵⁰ זצ"ל.

47) סי' סה, בסוף: תקינו רבנן למגבי כתובת אשה ובע"ח אפי' ממטלטלי משום דהכא ריבא דעלמא לית להון מקרקעי ועבדו רבנן בתראי תקנתא שלא לנעול דלת לפני לוי ולמסמך אשה בכתובתה וגמורה להאד תקנתא מתקנות ראשונות דתקינן חכמים ראשונים בכל דרא ודרא ואסמיכין על כמה טעמי דלא אפשר לפרשינן, אבל בשאר מקומות דרובא דאינשי אית להון מקרקעי, אי לא מפרשינן מטלטלין בחיי ובמותי לא גביין כתובת אשה וב"ח אלא ממקרקעי, ואי כתב ואתני כי היכי דמפרש בשאלתא ממטלטלי בחיי ובמותו גבי לאחר מותה אפי' ממטלטלין [ר'] גם בפייה"מ לרמב"ם מס' בכוחות פ"ח, מ"ט, רש"י כתובות סז, א. ומ"מ שם על אתר — מ. ח.].

48) השוה שלטי הגבורים, כתובות, פ"ד בסוף, מה שמובא שם בשם ר"י על תקנה זו מביא בעל הגהות מיימוניות בשם ר"ת. [ור' תקנה זו בתרגומי שבעמ' 28-14 — מ. ח.].

49) [ר' בתרגומי שם עמ' 40-41 — מ. ח.].

50) בתשובות הגאונים, הרכבי, עמ' קסז כתוב בזה"ל: ואתה יקירנו אהובנו החביב עלינו מ' ר' אברהם התי בר מר רב משה שאילתא אילן ששדר מ' ר' אברהם בר רב משה

יג. 51) שם יט, יח: ...הואיל ובתקנת הגאונים הוא שיוזנו הבנות מן המטלטלין הרי הבנים והבנות נזונות כאחד מן הנכסים באלו המועטין, שלא תקנו להם במטלטלין אלא שיהיו כבנים, וכזה הורו הגאונים.

הרמב"ם מוסר כאן בלשונו העברית המצומצמת את דברי הרי"ף בב"ב ט, א (קמ, א): אבל במטלטלי דבתקנתא דבתראי הוא דמיתזני אע"ג דמועטין ניהו ניוזנין מהן אלו ואלו, דלא תקינו להו רבנן אלא למהוי כבנים אבל למהוי תירי מבנים ולמשקל הכל לא, והכי שדר גאון כדכתיבנן.

תשובת רב האי מובאת בהרא"ש, בבא בתרא על אתר עם השייכות התלמודית אל הענין, "ורב האי ז"ל כתב בתשובה אהיא דיתומים שקדמו ומכרו בנכסים מועטים מה שמכרו מכרו, והאידינא כיון דתקינו מזונות לבנות ממטלטלי, מה לי קרקע כדהוי, מה לי שקלי דמים דיליה, אי שקלי דמים יהבו מזונות לבנות". הרמב"ן חושב שהרי"ף בהנחתו שגם במטלטלין תופסת ההבדלה שהמשנה עושה בין נכסים מרובין לנכסים מועטין, נוטה מדעת רב האי גאון, אבל הרא"ש דוחה סברא זו. אני חושב ללכת עוד צעד אחד, ומלשון הרמב"ם "וכזה הורו הגאונים" להסיק שהרמב"ם לא ידע כל תשובה אחרת של הגאונים ושלדעתו הרי"ף הסיק מדברי רב האי גאון שלבנות אין שום דין קדימה במטלטלין מועטין. יד. 52) שם כב, ו: הורו הגאונים שהאשה שחלתה ובקשה מבעלה שיגרשנה ותצא בלא כתובה, כדי שלא יירשנה, אין שומעין לה, ואפילו אמרה אני שונאה אותו ואיני רוצה לעמוד עמו, אין שומעין לה, ואין דנין אותה כדין מורדת, ודין יפה הוא זה.

המקור לרמב"ם הוא גם כאן הרי"ף שהביא את מסקנותיו על דין המורדת, כתובות סג כלשון זה: "אבל היכא דאתמרעא או היכא דאיכא עלה חשש מותא ובעיא למיפק מבעלה, כי היכא דלא לירות לה, ליתא לההיא תקנתא ולא עבדינן בה עובדא, ובכי האי מילתא איכא למימר, היכא דמעיקרא נחלה דאורייתא לא תקין רבנן, ואע"ג דחזינן בהאי מלתא פלוגתא ביני רבוותא, מסתברא כמ"ד לא עבדינן תקנתא בכי האי מלתא". על זה, שהרמב"ם אינו נוגע במחלוקת שהרי"ף מזכיר, אין להתפלג; וכן אין לציין כמו בתמיהה כדרך שעשה ר' וידל די טולוזה, שלאחר שהרמב"ם דחה את תקנת הגאונים בענין מורדת הביא דין חלתה, הואיל

בר גאמע ממדינת קאבס. והמו"ל המלומד מעיר בצדק שהתשובות הן לרב האי גאון, ושרי אברהם מקאבס זה הוא הוא ר' אברהם קבס הנזכר ברי"ף.

(51) [ר' בתרגומי שם עמ' 41 — מ.ח.].

(52) [ר' בתרגומי שם עמ' 19 ואילך — מ.ח.].

ועל ידי מחלה ממושכה האשה יכולה גם לפי דין התלמוד למנוע את ירושתה מן הבעל.

טו. ⁵³ כב, יג: הניח פירות תלושין מן הקרקע, וכן אם הניח מעות ומטלטלין הכל של יבם ומשתמש בהן כמו שירצה ואינה יכולה לעכב, שהמטלטלין אין הכתובה נגבית מהן אלא בתקנת הגאונים, ואין כח בתקנה זו למנועו מנכסי אחיו ולאוסרן עליו באחריות זו שלא ישא ויתן בהם.

הרמב"ם נוקט כאן בשטתו שכבר תפס בפירושו המשניות שלו לכתובות ח. ז ⁵⁴). שזכות האשה לגבות את כתובתה מן המטלטלין אינה מגעת עד כדי ביטול כח היבם להשתמש בהם. הרי"ף, כפי שוידל די טולוזה והטור ציינו, הוא נגד דעה זו. בכלל תופס כאן הרמב"ם דעה, כפי שיוצא מן העיטור ⁵⁵) העולה כאחת עם דעת הגאונים.

טז. ⁵⁶) שם כב, לה: הורו הגאונים שונכסי צאן ברזל אעפ"י שפחיתתן על הבעל אם היו הבלאות קיימין והיו עושין מעין מלאכתן נוטלת כליה כמה שהם; ואם לא היו עושין מעין מלאכתן, הרי הן כמו שנגנבו או אבדו, שהוא חייב לשלם בדמיהם ששמו אותן עליו בשעת נישואין, ומנהג פשוט הוא זה, וכל הנושא, על מנהג זה קבל עליו אחריות הנדוניא, וכשם שאינו משלם הפחת כך אינו נוטל את השבח. אם הותירו דמיהן לפי מנהג זה.

מה שהרמב"ם אומר כאן על פחיתת נכסי צאן ברזל קיבל רק במשך הזמן ע"י שימוש את השיבותו המקובלת. כמו שהרי"ף, יבמות פ"ז בראשו (סו, א) כותב, היו עוד הגאונים הראשונים בדעה, שהבעל מקבל אחריות ורק על ההפסד המלא של נכסי צאן ברזל ולא על הבילוי והפחת שלהם. דעה זו נסמכת על לשון המשנה שלא נזכרו בה לפי הגירסא שלפניהם המלים "ואם פחתו". הרי"ף יודע יפה שאין דעה זו עולה עם מה שיוצא מן התלמוד הואיל והאמוראים עצמם הבחינו בין

[שם עמ' 40—41 — מ. ח.].

(54) כך הוא כותב שם: "ואע"ג דרבנן בתראי כבר תקנו לגבות כתובה מן המטלטלין הכלית כח האחרונים לגבות, אבל שיהיו המטלטלין מונחין ולא יהיה כח לאח, שהוא היבם, להשתמש בהן אחר היבום זהו אצלי בלתי אמת, ואין דעתי בזה ואינה נוטה לזה דעת התוריי בשום פנים".

(55) דף עז, "כתובה דמירכסא" בזה"ל: כתב עלה גאון נהי דאחר גרושה או חלוצה היכא דלא בעי לייבם תקינו מטלטלין משום חינא, אבל ליבמה דקא מייבם לה יבם מי יימר דתקינן למגבא מטלטלין דשבק בעלה משום שיעבוד כתובה הלכך לא עבדינן לה עובדא אלא וודאי היכא דלא ניחא ליה לייבם יבומי וליכא בנכסים שיעור כתובה וחלוף ליה, מפקינן מיניה ויהבינן לה בשבועה כמנהגא דאלמנה, ואי מייבם לה, שקיל לכולהו מטלטלין זוכי לנפשיה, ולא אמרינן יקח בהן קרקע.

(56) [ר' בתקנות נוספות" שהוספתי לתרגומי שם, תקנה ה', עמ' 135 ואילך — מ. ח.].

אהריות השוכר על הבהמה לזה של הבעל בבהמת צאן ברזל, שהראשון חייב רק על גניבה ואבידה ואילו השני גם על כחישה ופחיתה. אין שום ספק בדבר שהצדק עם הרי"ף, אלא שלא הוציא מתוך הוכחתו את המסקנה הנכונה. הוא היה צריך ללכת עוד צעד אחד ולהכיר שלגאונים הראשונים היה נוסח אחר מזה שהיה לפני האמוראים, שלא היה כתוב לפניהם „אם מתו מתו לו“ אלא „אם פחתו פחתו לו“⁵⁷). אם מתו ואם הותירו אינם ביטויים מנוגדים זה לזה, אבל כן הוא בביטויים: אם פחתו ואם הותירו. ובמלים לא פחות מאלו הוא מסיים את התנגדותו לגאונים: „ושמעת מינה דליתא להאי דיוקא דדקו קמאי ז"ל אלא מיהו אע"ג דדינא בגמרא הכי לא מחייבינן ליה לבעל השתא בכחישה (וביתרת) [ובפחיתות]⁵⁸ דמים דכיון דלא נהגי עלמא הכי כל מאן דמקבל נכסי צאן ברזל וכתב להו [אחריות] עלי' אדעתא דמנהגא הוא דמקבל עלי' הלכך לא מחייב אלא לפום מנהגא“. על זה שלא עלה על דעת שום אדם לטפל בענין זה מבחינת בקורת הנוסח של המשנה, אין לתמוה.

יז. שם כה, ג: הורו מקצת הגאונים שזה שאמרו חכמים מפני שהוא בודק בקרבותיו אינו⁵⁹) קרובותיו בלבד — אלא אפילו מיודעיו, ואפילו היה גר בעיר שאין לו קרוב כלל אם יש שם מרחץ אינו יכול לטעון, שא"א שלא יהיו לו רעים ואומר לאחד מריעיו שתבדוק לו אשתו או אחותו על פלוגית ולפיכך חזקתו ששמע ונתפייס. ולא יראה לי דין זה, שאין כל אדם מוציא מה שיש בלבו מדברים אלו לכל אלא לקרוביו, ועוד שאין דעתו סומכת אלא לדברי קרוביו ביותר⁶⁰).

הרמב"ם איננו מגיח כאן את הביטוי „שהוא בודק בקרובותיו“; הוא אינו אלא מציע סברא פסיכולוגית כנגד הגאונים שאין אדם בודק דברים כאלה המסורים לנשים ע"י מיודעיו, ראוי לתשומת לב הוא גם הביטוי „מקצת הגאונים“, כיון שאין הרמב"ם חושב להתנגד לדעה מאוחדת של הגאונים הרי הוא מעמיד דעה זו שהוא מתנגד לה כדעת המיעוט. ולפיכך מתמיה שהרא"ש לכתובות, עה [פ"ז סי' טו. אוצה"ג שם הפירושים סי' רכ"ב והע' — מ. ח.] משמיט את המלה

57) צריך רק לעיין בתוספתא כדי להוכיח שגם במשנה יש לקרוא „אם פחתו“ במקום „אם מתו“. זוהי טעות עתיקה של מעתיקים, שגם הגאונים לא הכירו בה. אחרי שנשמטה הפ"א הראו המעתיקים את החז"ת כמ"ם.

58) כך קורא וידל די טולוזה ברי"ף. וכך תיקן ר' שכנא, כעדות נ. שפירא את הגירסא המוטעת ברא"ש.

59) [בכ"י התימנים: „אינן“ — מ. ח.].

[והש' דברי ר"י, מישרים נתיב כג ח"ב, מובא באוצה"ג כתובות עמ' 227 הע' ג — מ. ח.].

„מקצת“ ומדבר על גאונים בכלל. ודאי שהוא עצמו סובר כדעת הגאונים ואינו מזכיר אף במלה את הדעה המתנגדת של הרמב"ם⁶¹).

יח. גירושין א. טז: חתמו בו שנים ועבר ונתנו לה בינו לבינה, או שנמצאו עידי מסירה פסולין, הרי זה כשר, הואיל ועדים שבו כשרין והרי הגט יוצא מתחת ידה. ויש שהורה מן הגאונים שהוא פסול⁶²).

בראשונה יש להעיר שהרמב"ם מיסד את דבריו גם כאן על הרי"ף, אבל כדי להראות על הסגנון המופתי שבו הוא מוסר את דבריו לגיטין לו, א. הריני נותן את כל דבריו בזה: מהא שמעינן דלא צריכינן לעידי מסירה אלא היכא דליכא עידי חתימה, אבל היכא דאיכא עידי חתימה סגי בלא עידי מסירה, והוא דנפיק גיטא מתותי ידא, וא"ת הא איתמר בפני כמה נותנו לה ר' יוחנן ור' חנינא, ח"א בפני שנים, וח"א בפני שלשה, התם משום דבעינן לקיימו ועוד לכתחלה בעינן עידי מסירה, וכי קאמרינן אנן דיעבד.

גם בנוגע לדעה מחמירה זו של הגאונים שימש הרי"ף, אני אומר, לא כמקור אלא כמצע, לרמב"ם. אין כמעט שום ספק שבכל תשובות הגאונים שהשתמש בהן הרי"ף, יכול היה הרמב"ם להסתכל, אבל במקרה הנידון הרי"ף עצמו נוטה מדעה זו של הגאונים. בפרק האחרון של מסכת גיטין, הרי"ף חוזר לשאלה אם עדי חתימה מספיקים, ובא למעשה להחליטה שרב אומר מצד אחד הלכה כר"א בגיטין ומן הצד השני, אם נשאת בע"א וכתב ידי סופר הולד ממזר, ראייה חדשה שגט הנחתם בידי עדים ולא נמסר בידי עדים כשר. אם ראייה זו היא ללא תשובה, או שהשגת הראב"ד מיוסדת, אין מתפקידנו לבדוק כאן; עלינו רק להוכיח שהרי"ף ידע שאפשר לתפוס את המימרא של רב גם לשיטת ר' אלעזר. הוא מסיים את דבריו בזה"ל: „וחזינא לגאון⁶³“ דאמר הווי ידעין דהאי דא"ר אלעזר כתב סופר ועד הולד ממזר משום דהוי' לה הא מלתא לר"א כמזויף מתוכו שהולד ממזר, ואע"ג דהאי מילי דגאון סתרי למילי דידן, חזינא למכתבינהו משום דמלאכת שמים היא“.

61) השוה שלטי הגבורים, שאינו מביא רק דעת הרא"ש אלא גם הערת ר' ישעיה די טראני: 'אם היה מרחץ באותה העיר, אף במומין שבסתר אינו יכול לטעון, לפי שכל הנושא אשה בודקה ע"י שכנותיו או ע"י מיודעיו, כמו שנאמר טוב שכן קרוב מאח רחוק, כמבואר בקונטרס הראיות'. קל להכיר שהפסוק ממשלי כו, י מכון כנגד הרמב"ם.

62) [אוצה"ג גיטין סי' תעז והע' — מ.ח.].

63) [אוצה"ג שם סי' תעה — מ.ח.]. ב"משנה תורה", הוצאת ווין, משנת 1837 נמצאת במ"מ ההגהה דלקמן: „ג"ל שצ"ל מן האמוראים“. מחבר הגהה זו לא ראה את האלפסי ולא את האשרי.

הרמב"ם כלל את דברי הרי"ף בפרק הרביעי והתשיעי של מסכת גיטין בהלכה אהת. מלשון הרמב"ם יוצא ברור שהוא הולך בשיטת הרי"ף⁶⁴.

יט. שם י, יט: הורו מקצת⁶⁵ הגאונים שכל אשה שתבעל בפני עדים צריכה גט, חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות והוסיפו בדבר זה, שעלה על דעתם עד שהורו שמי שיש לו בן משפחתו חוששין לו ולא תתיבם אשתו, שמא שיחרר שפחתו ואח"כ בא עליה, ויש מי שהורה שודאי שחררה, שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. וכל הדברים אלה רחוקים הם בעיני עד מאד מדרכי ההוראה, ואין ראוי לסמך עליהן וכו'⁶⁶.

זו אמת, שגאונים אחדים מתחו יותר מדאי את החזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות עד כדי חתירה תחת יסוד המוסר, מכיון שאם מונעים את היבום על יסוד ולד הנולד מן השפחה הרי כל נשואין לא חוקיים עלולים על נקלה להיעשות חוקיים⁶⁷.

ומה שנוגע לשתי הדעות של הגאונים אנו מוצאים אותן כבר אצל הרי"ף יבמות, ז, א⁶⁷): הא דתנן ובנו הוא לכל דבר חוץ ממי שיש לו מן השפחה ומן העכו"ם, אמרי רבואתא ה"מ שפחה דאחרים דומיא דעכו"ם, דלית ליה קנין בגוה אבל שפחה דידיה לא, דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ואיתמר משמיה דרב נטרונאי גאון הכי וכו' וחזינא לגאון אחר דמספקא ליה מלתא ומתוך דבריו נקטינן בהא מלתא לחומרא לגבי איסורא, דהיכא דאית ליה איתתא ומית ולית ליה זרעא אלא האי דאוליד מן השפחה, נקטינן לחומרא וחולצת האי איתתא ולא מתיבמת, ולענין ממונא נקטינן לקולא ולא ירית ליה, אבל איהו גופיה לא מזבני ליה יורשין ואי בעי למיסב בת ישראל מצריכין גט שחרור וכו' ואי בעי למיסב שפחה לא שבקינן ליה.

בעוד שהרי"ף מקבל את הדעה האחרונה הזו של הגאונים, הרמב"ם מביע דעתו ברור מבלי להכנס להבדלה שבין שפחתו הוא לשפחת אחרים: „שאין

64 וכן הוא הרי"ף. הרא"ש לעומת זה הולך בשיטת הגאון. [יר' גם תוד"ה דקיימא לך, גיטין ד, ע"א — מ. ח.].

65 בטור אה"ע סי' קמט: הורו הגאונים, ואעפ"י שהוא מצטט את הרמב"ם הוא כותב: שאפי' הבא על אשה בעלמא בעדים שצריכה ממנו גט שאין אדם עושה וכו'.

66 [אוצה"ג גיטין סי' תמג: להע' — מ. ח.].

67 הרמב"ם כבר תפס עמדה ברורה לשאלה זו בפני המשניות שלו למסכת עדיות ר, ז, ואמר שחזקה זו עלולה לפתוח דלתות נעולות. כך אמר שם: „וענין אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות שיבעל אדם בפני עדים בעילה לשם זנות והוא יכול שתהי' שלא לשם זנות, והוי יודע ענין זה כי הוא נפלא מאד ונפתחין בו מנעלים", השהו תוי"ט שרצה לתת למלים אלו יובן אחר לגמרי.

67א) פ"ב לר' כב.]

חוששים כלל⁶⁸).

כ. איסורי ביאה יא, ה"ו: 69) ומנהג פשוט בשנער ובארץ הצבי וכו' שאם ראתה דם בתוך ימי מלאת, אעפ"י שראתה אחר שספרה ז' ימי נקיים וטבלה הרי זו סופרת ז' ימי נקיים אחר שיפסוק הדם וכו' ודין זה בימי הגאונים נתחדש, והם גזרו⁷⁰) שלא יהיה שם דם טוהר כלל. שזה שהחמירו על עצמן בימי חכמי הגמ' אינו אלא ברואה דם שהוא טמא שיושבת עליו ז' נקיים אבל דם שתראה בימי טהר אחר ספירה וטבילה אין לחוש לו וכו'.

הוראה זו של הגאונים היא מתחלת המאה התשיעית וכפי שיוצא מן התשובה ב"חמדה גנוזה" סי' סח היה הגאון שחדשה ר' צדוק, אעפ"י כן לא פשטה בכל תקופת הגאונים, מפני שלא רק שלא מצאנו את עקבותיה לא בשאלות ולא בה"ג, גם ר' סעדיה גאון לא הזכירה. את זה אפשר לראות לא רק מן התוספות, נדה לו, א, ד"ה אנא כי אם גם מספר האשכול⁷¹). הרי"ף⁷², הלכות נדה אינו מזכיר את הגאונים. הוא אומר: ונהגו בנות ישראל למיעבד כר' זירא וכו' והכי נמי עבדינן בימי טוהר דיולדת ואע"ג דקיי"ל כרב וכו' בימי טהר עבדינן נמי הרחקה יתירא כר' זירא וכל דם דחזיא בימי טוהר יתבה עליה שבעה נקיים ובתר הכי טבלה במי מקוה ומשתרי' לבעלה ואע"ג דלא נפקי ימי טוהר כיון דיתבה ז' נקיים ותו לא חזיא שריא.

כמעט כל הראשונים תופסים את דברי הרי"ף האלה לחומרא. כך הרשב"א בתורת הבית ז, ו הר"ן, שבועות פב והרא"ש נדה פ"ג, ד⁷³).

כא. שם יא, יד"ט: זה שתמצא במקצת המקומות שהנדה יושבת ז' ימים בנדתה ואעפ"י שלא ראתה דם אלא יום אחד, ואחר שבעה תשב ז' נקיים, אין זה מנהג, אלא טעות הוא ממי שהורה להם כך וכו'. וכן זה שתמצא במקצת

68) בנוגע לדעת ר' נטרנאי הוה תשובת רב שרירא ב"שערי צדק" דף כה ע"ב, סי' טו; על בוסתנאי תשובת רב האי גאון, שם דף ב ע"ב, סי' יז, וסעדינא לשכטר [ור' מאמרו המצויין של ח. טיקוצינסקי "בוסתנאי ראש הגולה" ב"דביר", ספר ראשון, ניסן-סיון תרס"ג, עמ' 145-179 — מ. ח.].

69) [לשון הרמב"ם הועתקה כאן משובשת ומעורבת ותקנתיה — מ. ח.].

70) [בכ"י תימן: "שגורו" — מ. ח.].

71) עמ' צ: ומדברי רב אחא משבחה ובעל הלכות נראה דמותר לבעול על דם טוהר וכן נמצא כתוב מרב סעדיה גאון, ברם שמעתי מהרב ר' יהודה שהגאונים החרימו על דם טוהר לנהוג בו איסור, וכן בתשובה לרב צדוק גאון וכל בני ישיבה קיימי באיסור.

72) שבועות פ"ב.

73) הוה בכל זאת חידושי אנשי שם, שדברים אלה של הרי"ף מתבארים באופן

אחר לגמרי.

מקומות ותמצא תשובות למקצת הגאונים שיוולדת זכר לא תשמש מטתה עד סוף ארבעים ויולדת נקבה אחר שמונים, ואעפ"י, שלא ראתה דם אלא בתוך השבעה, אין זה מנהג אלא טעות הוא באותן התשובות ודרך אפקרסות⁷⁴ באותן המקומות, ומן הצדוקין למדו דבר זה, ומצוה לכופן כדי להוציא מלבן ולהחזירן לדברי החכמים שתספור זו נקיים בלבד.

לצערנו אין בידינו, אף אחרי הערת וידל די טולוזו שהרמב"ם מדבר כאן על הגלוי וידוע, להראות על גאונים מסוימים. לא הגיעו לידינו תשובות מתקופת הגאונים בתוכן זה. אף איננו יכולים להראות עם כל רצוננו על הברייתא דמס' גדה כמקור להרמב"ם⁷⁵. יתכן שעוד יתגלו דברי תשובות כאלו מן הגניזה⁷⁶. אבל צריך להעיר שכנגד האפקרסות, כפי שהרמב"ם מכנה את הקראות, בענין זה, לא יצא למלחמה חוץ ממנו אף אחד. שהקראים יצאו בעקבות הצדוקים והשומרונים, טען כבר אברהם גייגר, אבל איש לא הוכיח, כפי שאמרתי⁷⁷ שגם בנקודה זו עשו כן. יהא משום הוצאת זמן לבטלה לחזור אל הענין הזה עוד, אבל איני יכול להימנע מלהעיר שבמדה שאני מתעמק בחקר מקורות ההלכה יותר

(74) [בדפוס רומי ובכ"י תימן: "מינות" — מ. ח.].

(75) כל מאצוי החכמים כמו זה של ח. מ. הורוביץ ב"תוספתא עתיקתא" ה, פ"ג 127 — 128 להראות על המלים הטעונות תיקון גם לפי דעתו "בכל קדש לא תגע, אין לה חשות לעלות למטתו של בעלה ואין קדש אלא מטת בעלה" כמקור להרמב"ם מתנפצים אל העובדא שלא מדובר כאן אף במלה על לא ראתה דם. רש"י, פרדס, סי' רעד, אומר רק על המלים "דמים שהיא רואה בימי טוהר" אלא הפרשה עושין לעצמן ומנהגם אינו נראה למה בני אדם לחוש שמא תטעה והירושלמי [!] אומר בכל קדש לא תגע זה (אשה) [אישה] שנא' קדש ישראל [לה']". בנוגע לשר"ת בנימין זאב אגביל את עצמי רק להביא בזה מס' קמד, את הפסקא הראשונה דף רלג ע"ב. המחבר מזכיר את הפסקא שב"משנה תורה" שלפנינו ומעיר לזה: "וקצת אנשים אשר לא הבינו דבריו רוצים להביא ראייה מכאן שהרב סובר דבועלין על דם טוהר, וטעות היא בידם, הרב ז"ל לא דבר כאן אלא על המחמירין שלא תטבול ותהיה מותרת לבעלה עד מ' לזכר ועד פ' לנקבה ואפילו לא ראתה וחשבו להוציא דין זה מקרא דבכל קדש לא תגע ודורשין הפסוק בכל קדש לא תגע שרומזו לבעלה שנא' קדש ישראל לה, ולזה כתב הרב ז"ל שטעו בזאת המחשבה כי האי קרא אינו מזהיר שתהא טמאה אלא בענין נגיעת הדברים הקדושים והם דורשין אותו בדרך הצדוקין אבל לבעלה מותרת" וכו'. באיזו רשות תופס מחבר זה את כוונת הצדוקים במובן הרבה יותר רחב משתפס רש"י, קשה לראות. אם חייבת האשה לפרוש מבעלה, כיצד באה לשם "טבולת יום ארוך"? אבל אף אילו אפשר למצוא דין זה בברייתא דמס' גדה, הרי הרמב"ם מדבר על תשובות למקצת הגאונים. השוה גם י. מילר, מפתח עמ' 280.

(76) מחקרי הגניזה לגינצבורג ב. J. Q. R. משנת 1905, מעמ' 263 אינם מכילים כלום בענין זה.

(77) קונטרסברסן — מעמ' 92 משום רק ויקרא יב עם ויקרא טו, יטכד וא"א לכלי להוכח שהמובן הפשוט מדבר נגד המנהג הקראי.

מפוקפקת ונועזה נראית לי תורת גייגר על ניגוד בין ההלכה העתיקה והחדשה. בשלשים שנות חקירתו בשדה תולדות ההלכה מצאתי תמיד התפתחות ולא מהפכה (איבולוציה ולא ריבולוציה).

כב. מאכלות אסורות א. יט: אמרו הגאונים שמסורת היא בידיהם שאין מורין להתיר עוף הבא בסימן אחד אלא אם היה אותו סימן שיקלף קרקבנו ביד, אבל אם אינו נקלף ביד, אעפ"י שיש לו זפק או אצבע יתירה מעולם לא התירוהו. דעת הרמב"ם בשאלה זו נתבארה היטב על ידו בהלכה [טז] יז. ברוח התלמוד, דורס ואוכל הוא סימן מובהק ללא-טהור. לעומת זה, אינו דורס ואוכל איננו כשלעצמו סימן מובהק לטהור. רק אם יתוספו על סימן זה — אם רשאי אני להתבטא כך — סימן שלילי של אי טהרה, סימן חיובי של טהרה, יש להתיר עוף זה. סימנים חיוביים כאלה של טהרה שלשה הם: אצבע יתירה, זפק, קורקבנו נקלף ביד. כשיצטרף, איפוא, אחד מן הסימנים האלה לסימן אינו דורס ואוכל, העוף טהור, הואיל ושני העופות היוצאים מן הכלל הזה, הפרס והאזניה אינם מצויים בישוב.

ואולם לפי הגאונים יש רק סימן אחד שצריך להצטרף לסימן אינו דורס ואוכל, והוא שיקלף קורקבנו ביד. הרי"ק, יו"ד סי' פ"ב מגיה את המלים "מעולם לא התירוהו" ומסיק שלהלכה הגאונים והרמב"ם אינם חולקים, ורק למעשה הם שונים. אבל אין ספק ששלש מלים אלו שייכות כאן, ושלפי הרמב"ם מסורת היא בידי הגאונים, ושהרמב"ם, כמו שהעיר בצדק המ"מ, מסכים למסורת זו. המוסר מסורת זו של הגאונים הוא כפי שיוצא מספר האשכול⁷⁸ רבנו חננאל.

כג. שם ג, יד: גבינה שמעמידין אותה העכו"ם בעשבים או במי פירות, כגון שרף התאנים, והרי הן נכרין בגבינה, הורו מקצת הגאונים שהיא אסורה, שכבר גזרו על כל גבינות העכו"ם, בין שהעמידוהו בדבר אסור, בין שהעמידוהו בדבר המותר, גזרה משום⁷⁹ שמעמידין אותו בדבר האסור.

ברור שלפני הרמב"ם היתה התשובה הקצרה של רב צמח גאון, שערי תשובה סי' רמ"ז, מפני שגם שם כתוב: וכבר נמנו וגמרו על גבינת הגוים שהוא אסור כלל, אם גם היו לפניו תשובות אחרות מקילות יש להסתפק, אך הסיק בצדק

78) האשכול ח"ב, סה: ובתשובות מצאנו שקיבל ר"ח סי' אחד שאינו בכל העופות טמאים אלא בפרס או בעזניה הוא קורקבנו נקלף, וכיון דפרס ועזניה לא שכיחי בישוב, עוף שקורקבנו נקלף ודאי טהור, ואנחנו קבלנו מזקננו, עוף שיש לו חרטום רחב או כף רגל רחבה כאווזין אינו דורס, ואם יש לו ג' סימני טהרה אין לחוש למידיו.

79) [בכ"י ובהגה"מ הגירסא: "משום שהעמידוהו בדבר האסור" — מ.ח.].

מן העובדא שבמקומות שונים לא ידעו כלל מן האיסור הזה, שלא היה זה איסור כללי⁸⁰).

כד. שם ג, טו: החמאה של עכו"ם מקצת הגאונים התירוה, שהרי לא גזרו על החמאה וחלב הטמאה אינו עומד. ומקצת הגאונים אסרוה מפני צחצוחי הלב שישאר בה שהרי הקום⁸¹ שבחמאה אינו מעורב עם החמאה כדי שיבטל במיעוטו וכל חלב שלהן חוששין לו שמא ערכו בו חלב בהמה טמאה.

הענין הנידון שייך לחילופי המנהגים שבין בבל וא"י, והוא סימן י, "חילוף מנהגים"⁸²). בהלכות פסוקות מן הגאונים, סי' כ מובא בשם רב הילאי: "אנשי מזרח מתירין את החמאה של גוים ואומרים אינו מקבל טומאה ובני א"י אוסרין אותה מפני שחלבו גוי ואין ישראל רואהו אסור". ב"שערי תשובה", סי' קפח נמצאת לעומת זה, התשובה המזורה ביותר: "וששאלתם חמאה של גוים אסור או מותר, כיון דקים להו לרבנן דחלב טהור עומד טמא אינו עומד מותר אלא שאין הדעת מקבלת, ומי שיפה דעתו ואכל מותר". הרמב"ם מעמיד את עצמו כאן על צד המחמירים של בני א"י.

כה. שם ז, ט: חלב הלב וחלב המעים והן הדקים המלופפין כולן מותרין, והרי הם כשומן שהוא מותר, חוץ מראש המעי שסמוך לקיבה שהוא תחלת בני מעים, שצריך לגרור החלב שעליו, וזהו חלב שעל הדקין שאסור. ויש מן הגאונים שאומר שראש המעי שצריך לגררו הוא המעי שיצא בו הרעי שהוא סוף המעים. המקור לדעה זו של הגאונים הוא רבנו חננאל המוסר אותה "בשם אחרים". הרמב"ם אינו מכריע איזו מן הדעות צודקת, ווידל די טולוזו חושב שיש להתחשב עם שתיהן⁸³). הרשב"א מסכים עם הראשונה והראב"ד עם השניה⁸⁴). כידוע דקדק הרא"ש שהלכה זו, ט, שאינה מזכירה אורך ראש המעי כבחולין צג, א מעידה

80) השהו ב"י, טור י"ד סי' קטו, שנאמר מפורש: "גם גאוןי גרבונא התירו אותם במקומם מפני שמעמידין אותם בפרחים". גם למפרונטי מספר שבפלורנץ אסרו בשנת 1675 גבינת כרוב אע"פ שהיה מוחזק להיתר משנים קדמוניות. [ור' בל"מ כאן — מ. ח.].

81) השהו ספרי "משנה תורה" עמ' 90 סי' 33. [ור' ביאור הכ"מ על אתר — מ. ח.].
82) השהו הוצאת יואל מילר, עמ' 16. אצל רש"ל: בא"י אוסרין חמאה של גוים מפני ג' דברים, מפני חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו למשום בישולי גוים ומשום חלב טמא. ב"ב מתירין וכו' שאומרים שאינו מקבל טומאה. השהו גם ס' העיטור, הכשר הבשר, בסוף.
83) [היינו שהרמב"ם התחשב בשתיהן ומשו"כ הביאן. וקשה כי בה' שחיטה ג, י, מונה הרמב"ם בפירוש את החלב של המעי האחרון בחלבים המותרים — מ. ח.].

84) בהוצאותינו, השגת הראב"ד בין שתי מלים: "וזה עיקר" שייכת כפי שיש לראות ממ"מ והר"ן, למלים: "ויש מן הגאונים", מפני שלה"ח (שתי פתילות), אין לה כל שייכות, ונשתרבה לשם.

שהרמב"ם פירש את המלה אמתא בגמרא, בני מעים. אבל לא הוא ולא האחרונים שהזכירוהו, חשו בקושי הלשוני שהביטוי ראש מעיא באמתא גורר עמו לפי פירוש זה, בעוד שראש אמתא היה בודאי פשוט יותר. אולי מוטב להניח שהיתה גירסא אחרת לפני הרמב"ם.

כו. שם י, טו: יראה לי שאין דין נטע רבעי נוהג בחו"ל אלא אוכל פירות שנה רביעית בלא פדיון כלל, שלא אמרו אלא הערלה, וקו"ח הדברים וכו' אבל בא"י נוהג בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, והורו מקצת הגאונים שכרם רבעי לבדו פודין אותו בחו"ל, ואח"כ יהיה מותר באכילה ואין לדבר זה עיקר.

אין ספק שדעת הרמב"ם היא עקבית, מפני שאם מקובלת הגזירה שוה בין מעשר שני לכרם רבעי — וכן נטע רבעי — על יסוד המלה קדש⁸⁵ צריך לומר שבאותן הארצות שאין מעשר נוהג ואפילו מדרבנן⁸⁶ אין כרם רבעי נוהג. שבא"י נוהג נטע רבעי ובהו"ל כרם רבעי בלבד, כדעת הגאונים⁸⁷, הוא, לפחות, לא עקבי, והכלל "כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל" אינו שייך לכאן מפני שדוקא הנוהג העקבי יהא לקולא. וחוץ מזה יוצא מירושלמי סוטה, ח, ה: "יכול הנוטע כרם בחו"ל יהא חוזר, ת"ל ולא חללו, את שמצווה לחללו יצא זה שאין מצווה לחללו", באופן שאינו משתמע לשני פנים שהרמב"ם באמרו לדעת הגאונים "ואין לדבר זה, עיקר" צודק, ולא לגמרי לבסוף, יש להזכיר את שתיקתו של הראב"ד, שהיא כדיבור וזוקקת תמיד תשומת לב מלאה במקום שראשונים אחרים יוצאים לחלוק על הרמב"ם⁸⁸.

איני יכול להניח הזדמנות זו מבלי להעיר על הסתירה שבין הגהת הגירסא כרם רבעי ולשון התורה עץ מאכל, ויקרא יט, כג, וכאן אני צריך קודם כל לציין את העובדא שלא מדובר במשנה בשום מקום על פדיון פירות השנה הרביעית בין של כרם ובין שאר עצי פרי. המשנה כמו מניחה שדבר הפדיון מובן וידוע. מחלוקת בית שמאי ובית הלל, פאה ז, ו (השווה רע"ב ותוי"ט), מע"ש א, ג, עדויות ד, ה מצטמצמת על חומש וביעור; שצריך להיות פדיון מודים גם בית שמאי. השאלה היא מעתה: לאיזו משנה מתיחסת המחלוקת המובאת בברכות לה, א בין ר' חייא ור"ש ברבי בנוגע לקריאת כרם או נטע? היא אינה יכולה

(85) קידושין נד, ו "קונטרבסון" שלי מעמ' 45 [ור' כ"מ בשם הרשב"א על אחר — מ. ח.].

(86) ראה ידים, ד, ג.

(87) השהו שאלתות לקדושים סי' ק, ה"ג ה' ערלה, תוספות לברכות לה, א ד"ה ולמאן,

רשב"א לב"ק ורא"ש לברכות פ"ו, א.

(88) השהו קהלת יעקב לברכות, מובא בהעמק שאלה על השאלתות שם.

להתיחס למשנה, מע"ש ה, ג הנידונה שם, מכיון ששם צריך להחזיק בגירסא: כרם, הואיל והמחלוקת שם דנה גם בפרט ועוללות. ואם נפרש שהיא מתיחסת לשתי המשניות הבאות אחריה, שמדובר בהן על נטע רבעי ורוצים לתקן: כרם רבעי, גם זה לא יושיענו, מכיון שבנוגע לכרם הרי אי אפשר לומר: כל הנלקט מזה, ואי אפשר לדבר על שכר לקיטה, כי אם על שכר בצירה. במלים אחרות כל סגנון המשניות ה, ד—ה במסכת מע"ש הוא נגד הנסיון לפרש את הפסוק בויקרא יט, כד על כרם בלבד⁸⁹).

האמת היא חותמו של הקב"ה, וכל מבקש אמת וחוקר אחריה אינו יכול להיות רגיש מדאי, ולעתים הוא מוכרח גם לפגוע ברגשות של אחרים כדי להביא לנצחון האמת. אנו מביטים בודאי ביראת הכבוד ובתודה נובעת ממעמקים לחכמי התלמוד, לאמוראים מאורינג, אבל למעלה מכל זה עומדת האמת. ולפיכך אני צריך לומר אף כי כבד עלי מאד הדבר שתפיסת האמוראים הבבליים את הענין הזה מיוסדת על איזו אי הבנה, כפי שיכול להזכר כל מעיין בירושלמי. שם אנו קוראים בתחלת הפרק החמישי של מע"ש: "זונא שאל לרבי מה ניתני כרם רבעי או נטע רבעי, אמר לון פוקון שאלון לרבי יצחק רובא, דבחנת ליה כל מתניתא, נפקון ושאלון ליה, אמר לון קדמיא כרם רבעי ותינינא נטע רבעי". אפשר להבין את המלים קדמיא ותינינא כמו הר"מ (ה' מע"ש ט, ה) וה"פני משה" כמכוונות למשנה הראשונה והשניה או כמו התו"ט כמכוונות לראשונים ואחרונים אבל בשום פנים לא חשבו כנראה בא"י על הגבלת איסור רבעי לכרם בלבד. והואיל וכמו שהוכחתי, אם לא נרצה לתת פנים חדשות למשניות, צריך לקרוא במשנה ה, ג כרם רבעי ובמשנה ה, ד—ה נטע רבעי, לא יוכל להיות שום ספק שהשאלה ששאל זונא לרבי מתיחסת לשתי המשניות הראשונות, ובעיקר לשניה. האם יש לציין רק את הכרם בשנה הרביעית או גם עצים אחרים? האם צריך להביא רק את הענבים, או גם את שאר הפירות שגדלו בגבולות המצויינים, להעלות לירושלים? ואם השאלה היא כזאת כי אז התשובה של ר' יצחק רובא, קדמיא כרם רבעי ותינינא נטע רבעי, צריכה להיתפס רק במובן זה שהראשונה צריכה להיקרא: כרם רבעי, והשניה: נטע רבעי. בראשונה נהגו להביא רק את

89) רש"י, ברכות על אתר ד"ה "חד תני כרם רבעי", אומר: בכל מקום שיש במשנה נטע רבעי תני איהו כרם. מזה יוצא שהשני שונה בכל מקום שנאמר במשנה כרם, נטע. אין ספק שרש"י חשב על אלו המשניות הנידונות אף שלא דיבר עליהן במפורש, אף הוא ידע שבמלה יחידה זו בלבד עוד לא יקרה הכל. רש"י מפחש את הגמרא הבבליה, וזו נוקטת שישנה מחלוקת אם דין רבעי נוהג בכל העצים או רק בכרם.

פרי עץ הגפן לירושלים, ואחרי כן הרחיבו את זה גם לשאר הפירות, כמו שיוצא ברור גם מנתינת הטעם של ר' יוחנן בביצה ה, א: מה טעם, כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות. ועל ענין זה נחלקו ר' חייא ור"ש ברבי. וכאן יש לנו גם להוכיח עפ"י התוספתא שר' שמעון הוא זה שקיבל את הגירסא של האחרונים, מפני שר' חייא שנה את דינו בתוספתא. כתוספת למשנה מע"ש ה, א נאמר: בד"א בכרם שיש בו חמש גפנים, אבל כרם שאין בו חמש גפנים ושאר כל האילן הרי זה נפדה סמוך לחומה⁹⁰). האם אפשר לומר ברור מזה שגם מי ששונה במשנה כרם רבעי דורש פדיון נטע רבעי? עורך התוספתא קורא במשנה: כרם רבעי, וגם כשר' שמעון ברבי ור' יוחנן על סמך ר' יצחק רובא, קבלו את הגירסא נטע רבעי לנכונה יותר, נשארה בכ"ז, מפני שלא היה נפקא מינה למעשה, הגירסא הקודמת שנתקבלה ע"י רבי עורך המשנה. כיצד ובאיזה אופן נתהווה אי ההבנה בבבל, ועד כמה האגדה⁹¹) גרמה לכך, צריך להיחקר ואין כאן המקום לזה. כיצד תפס הרמב"ם את המחלוקת שבין עורך התוספתא ובנו של רבי, כיצד הבין את מסקנות האמוראים בברכות, יוצא מגדר דיונו; אבל שצדק במשפטו על דעת הגאונים, ושהכלל כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל אינו ענין לכאן, הם דברים שאין להתוכח עליהם לפי כל האמור למעלה⁹²).

כו. שם י, יח: הורו מקצת הגאונים שאעפ"י שפדה פירות שנה רביעית או הללן — אסור לאכלן, עד שתכנס שנה חמישית, ודבר זה אין לו עיקר. ויראה לי שזו שגגת הוראה. והטעם לפי שכתוב ובשנה החמישית תאכלו את פרי⁹³), ואין ענין הכתוב אלא שבשנה החמישית תאכלו פריו בלא פדיון ככל חולין שבעולם, ואין ראוי לחוש להוראה זו.

בהלכות גדולות שלנו, הלכות ערלה, בסוף, נמצאת פסקא זו: ופירי דשנת ארבעי בתר (דנפיק) [דפריק] להו אסיר למיכל מיניה עד דנפקא רביעית ואתיא חמישית⁹⁴). וכן נמצאת פסקא זו בשאלתות סי' ק. יפה העירו כבר התוספות,

90) לפירוש מלים אלו ראה פירושי לתוספתא מע"ש ה, יג.

91) השוה פרקי דר' אליעזר כט: ר' זריקא אומר אין עץ האמור כאן אלא עץ הגפן אם אינן כורחין את עץ ערלתו כל הפירות שהוא עושה עוללות קטופין וכו'.

92) השוה ר' יאיר בכרך לתשובה קצב, שהעירני עליה רש"א ורטהימר מירושלם ששם נמצאת השאלה שהצעת, אף כי לא פתרונה המלא.

93) [ויקרא יט, כה].

94) בה"ג שבהוצאתנו נמצאת פסקא זו כהוספה מאוחרת בידי אחרים, מכיון שבאותו העמוד בקשר עם חדש נאמר דבר זה עצמו שעל ערלה, מה שמצאו התוספות בראש השנה רק בה"ג של אספמיא. השוה הר"ש למע"ש ה, א.

ראש השנה, י. א ד"ה «ופירות נטיעה זו», וגם הרא"ש בהלכות קטנות שלו, בסוף הלכות ערלה, שהוראה זו שבהרבה ה"ג מוטעת. והתוספות כותבים בפירוש: «ובה"ג של אספמיא כתוב ופירא דפרדסא דשנה ארבע אסירי עד דפריק להו»⁹⁴). אבל מלשון הרמב"ם משמע שהיו גאונים אחדים, לפחות מחברי השאלות וה"ג שנתפסו לטעות זו. המלים «ובשנה החמישית תאכלו את פריו» הטעו לא רק בעלי הלכה אלא גם פרשנים, ולא פחות חשוב מר' אברהם אבן עזרא שסבר שהתורה התירה לישראל לאכול רק את פרי השנה החמישית כי אלה של הרביעית שייכים לכהן. גם הרמב"ם קורע דלתות פתוחות כשהוא אומר שהתורה התירה ליהנות מפרי השנה החמישית בלא פדיון, הואיל ודבר זה היתה עושה לו שתיקה מזה כל עיקר. לפי עניות דעתי בינה פסקא זו בת חמש מלים מאמר מוסגר, כי המלים, להוסיף לכם תבואתו, הן המשך מן המלים, קדש הלולים לה' — בזה לא יסתפק אף אחד, וכמאמר מוסגר הוא מעמיד בקרן אורה את המלים, כל פריו קדש הלולים לה': בשנה החמישית תוכלו ליהנות מפריו, אבל בשנה הרביעית כל פריו קדש הלולים לה'; בשנה החמישית תוכלו להניח חלק מן הפרי על העץ, אבל בשנה הרביעית צריך כל פריו, מפני שאינו שלכם, להילקט או להיקטף⁹⁵). מי שתופס איפוא את שני הפסוקים, ויקרא יט, כד"כה, כהוגן בסמיכותם ההדדית, לא יתרגם: בשנה החמישית אתם צריכים, כי אם אתם יכולים ליהנות מפריו⁹⁶).

כת. שם יא, ז: גר תושב והוא שקבל עליו שבע מצוות, כמו שבארנו⁹⁷ א), יינו אסור בשתייה ומותר בהנאה וכו' וכן כל עכו"ם שאינו עובד עכו"ם כגון אלו הישמעאלים, יינן אסור בשתייה ומותר בהנייה⁹⁸), וכן הורו כל הגאונים, אבל אותם העובדים עכו"ם, סתם יינם אסור בהנייה.

הרמב"ם מדבר על המושלמים של זמנו, אבל סבלנות זו לא היתה קיימת תמיד, כמו ש«תשובה ישנה» הנמצאת באשכול ח"ג עמ' 140 מעידה. גם ר' יהודאי גאון התיחס לשאלה זו בהסתייגות; רק כשהאיסור לשותת יין נתקבל ע"י

94) השוה ה"ג, הוצ' הילדסהיימר עמ' 643.

95) בספרא על אתר, הנסמך על המשנה נאמר: יהיה כל פריו להביא את הפרט ואת העוללות כדברי ב"ה. בש"א, יש לו פרט ויש לו עוללות והעניים פודים לעצמן ובה"א כולו לגת'.

96) חידה היא כיצד יכלו לחשוב שהנאת הפרי שצריך להפדות בשנה הרביעית תותר רק בשנה החמישית, באור המשנה המצריכה לשאת את כרם הרבעי בשנה הרביעית לירושלים. מטעם זה צריך פירוש «פני משה», ירו' סוטה, ח, ד להידחות.

96א) [ה' א"ב יד, ז].

97) [היינו כשכל אומתו אינה עובדת ע"ז אינו אוסר במגעו בהנאה אפילו לא קיבל ע"ז שלא לעבוד ע"ז ולא צריך קבלה בפני ג' חברים (ר' בכ"מ) — מ. ח.].

הערבים נשתנה היחס, אבל הגאונים בחסידותם נהגו לאסור בשתיה גם את היין שנגע בו מושלמי⁹⁸). מן התשובה של הגאונים המובאת במרדכי עבודה זרה, נו, ב (סי' תתמו) „דעובדי כוכבים בזה"ו אין בקיאין בטיב עבודת כוכבים ומשמשיה עמגען אינו אסור אפי' לדברי רב", אין הרמב"ם יודע, או נכון יותר, אינו רוצה לדעת. כט. שם יא. י: הורו גאוני המערב שאם נתערב ביין ישראל מעט דבש או מעט שאור, הואיל ואינו ראוי למזבח הרי הוא כמבושל או כשכר ומותר לשתותו עם הגוי.

לא ידוע לנו מי הם גאוני המערב הללו⁹⁹). כנראה שנתכוון הרמב"ם לחכמי קירואן, מפני שציטטה אחת מן „האור זרוע" בהגהות הרא"ש לעבודה זרה ל, א מורה על כך: „שבארץ ישמעאל ובארץ מצרים רגילין ליתן מעט דבש ביין ותו אין נוהגין יין נסך". מפני שע"י עירוב דבש היין מאבד את זהותו, הרמב"ם אינו מתנגד להוראה זו, אבל כל הראשונים, הרמב"ם, הרשב"א¹⁰⁰), רבנו נסים והרא"ש על אתר חולקים ע"ז¹⁰⁰).

ל. שביעות יא. יד: הדיינין שהשביעו את הנשבע בכל לשון שהוא מכיר, הרי זו כמצותה, וכן הורו הגאונים¹) אבל רבותי²) הורו שאין משביעין אלא בלשון הקדש, ואין ראוי לסמוך על הוראה זו, ואעפ"י שנהגו בכל בתי דינין להשבע בלשון הקדש, צריך להודיע את הנשבע עד שיהא מכיר לשון השבועה, ששבועת הדינים היא שבועת הפקדון בעצמה, ואף שבועת היסת נהגו כל העם להשביע אותה בלשון הקדש.

התוספתא, סוטה ז, א אינה מניחה אף לרגע בספק ששבועת הדיינין היא בכל לשון, וצריך להניח בודאות שעורך התוספתא קרא במשנה, סוטה ז, א: שבועת העדים ושבועת הדיינין, במקום: שבועת העדות ושבועת הפקדון. אבל אם לא כן,

98) ראה התשובה, סי' כה, ב„הלכות פסוקות מן הגאונים" המיוחסת לגאון כהן צדק, וסי' עו, „מתשובות גאונים קדמונים", הוצ' קסל, שבסופו נמצאת תשובה ארוכה משר שלום, וסי' קיד ב„חמדה גנוזה" המיוחסת למר צמח גאון.

99) כוונת הרמב"ם לחכמי ספרד. בתשובה שכנראה נעלמה מעיני המחבר וכתבה הרמב"ם כמשוער לפני שהופיע החיבור, כותב הרמב"ם: „והלכה למעשה בפני כל גאוני המערב... וכשנזרמן שנכנס גוי או ישמעאל אצל אנשים בשעה שהם שותים עמם... כך הורה רבינו יוסף הלוי זצ"ל וכך עשה כמה פעמים הלכה למעשה הוא וכל גדולי ספרד" (תשובות הרמב"ם מהדורת פריימן סי' שפב, וע"ש בהערות עמ' 350 — 351) — מ. ח.].

100) ראה שו"ת הרשב"א סי' תשיז ותתיג. השוה כל הדעות המובאות בכ"מ על אתר [ור' בס' הגיר מהדור ד"ר ג. אפעל ה' י"ג מעמוד רי — מ. ח.].

1) [זו דעת רה"ג בס' משפטי שבועות (ד' המבורג י"ז ע"ב). בשבועות לה, ב בברייתא: שבועת הדיינים אף היא בלשונה נאמרה, ופירשו בגמרא שם לט, א, היינו שנאמרת בכל לשון, כשבועת הפקדון, בסוטה לג, א — מ. ח.].

2) כך בדפוס ראשון, בדפוס ויין: רבותינו.

ואין בידנו אלא נוסח המשנה, צריך רק לשאול תינוק שלמד שבועות מהי שבועות הפקדון והוא יענה מיד ששבועות הפקדון היא שבועות הדיינים³. דבר זה מדגיש הרמב"ם באמרו: *ששבועות הדיינים היא שבועות הפקדון בעצמה*. ואין לתמוה שהברייתא, שבועות לה, ב, מדברת ביחוד על שבועות הדיינים למרות זהותה, ואמרת: *בלשונה נאמרה, מפני שהשבועה שהדיינים משיעין כוללת מלבד שבועות הפקדון גם שבועות אחרות*. שבועות הפקדון היא שבועות הדיינים אבל שבועות הדיינים אינה שבועות הפקדון, הברייתא אינה אלא פירוש למשנה⁴ (א), סוטה ז. א, היא רוצה לומר ששבועות הפקדון *pars pro dato* מסמנת כל שבועות הדיינים. דבר זה איננו אומר אני, כי אם התלמוד גופו, שכן על השאלה: *מי אי אף היא בלשונה נאמרה? באה התשובה בציטטה מן המשנה הראשונה של הפרק השביעי בסוטה, בתוספת: וקאמר גמי שבועות הדיינים אף היא בלשונה נאמרה*⁵. היינו שהתנא של הברייתא מעיר ששבועות הפקדון מסומנת אף היא בשבועות הדיינים⁶.

בנוגע למלה: רבותי, שהרמב"ם כבר משתמש בה בהלכה ח'⁷, יש להראות⁸ על כלל י"ג מכללי הרמב"ם שבהוצאותינו, שלפיו משתמש בו הרמב"ם גם נשכונתו לאחזר מרבותיו. הרי"ף מסכים לדעת הגאונים. הוא אומר בפירוש: *בלשונה פי' בכל לשון*. אבל תלמידו ר' יוסף אבן מיגש חולק עליו כפי שהעיר הר"ן, ולדעתו, בלשונה, הפירוש הוא בלה"ק. כיצד יפרנס לפי הנחה זו את התשובה בתלמוד, נשאר לחידה⁹.

לא. נדרים ב, ד"ו: מי שהתנה קודם שידור ואמר כל נדר שאדור מכאן ועד עשר שנים הריני חוזר בהן, או הרי הן בטלים, וכיוצא בדברים אלו ואח"כ נדר, אם היה זוכר התנאי בשעה שנדר, הרי נדרו קיים, שהרי בטל התנאי בנדר

³ ראה תוספות שבועות לט, א, ד"ה ואלו נאמרינן, ששאלתם, לא רק עד כמה שהיא נוגעת לשבועות הדיינים, נראית ללא יסוד, וכן נראה כחידה כל דרך המו"מ בתו"ט סוטה, שם, ששבועות ביטוי שנשבע גם לא בלה"ק מחייבת, ולמיותר לומר דבר זה, שכן צריכים יהודי חו"ל להשתמש בלשון המדינה.

⁴ (כל דברי המחבר הנכבד עד סוף לשונו הם כדברי רב האי גאון במשפטי שבועות [למעלה הע' 1] השווה לשון הגאון ד' המבורג י"ז ע"ב — מ. ח.).

⁵ מברייתא זו יוצא שהנוסח העיקרי במשנה בסוטה היא לא: בכל לשון, כי אם: בלשונם. השווה דקדוקי סופרים על אתר.

⁶ לשון המשנה היא כזאת שכדי לאמרה בעברית צריך היה לומר כך: שבועות הדיינים אף היא בלשונה נאמרה שנאמרה בלשונה.

⁷ [יש להעיר שבכ"י תימן בה"ח חסרות המלים: "והורו רבותי" ובמקומן: "ואין משיעין" — מ. ח.].

⁸ ראה ספרי "משנה תורה" עמ' 137.

⁹ [עיטור סוף ערך חב. הרמב"ן לשבועות שם קכע: "ובאן טעה הרב הלוי ז"ל" — מ. ח.].

זה, ואם לא זכר התנאי אלא אחר שנדר, אעפ"י שקבל התנאי בלבו וקיימו, הרי הנדר בטל וכו'. ויש שמורה להחמיר ואומר, והוא שיזכור התנאי אחר שנדר בתוך כדי דבור וכו'. יש מהגאונים שאומרים אין כל אילו הדברים נוהגין אלא בנדרים בלבד לא בשבועות ויש מי שמורה שדין הנדרים והשבועות בעניינות אלו אחד הם, וכי יש לו להקדים תנאי לשבועתו כדרך שאמרו בנדרים.

הדעות השונות שהרמב"ם מביא כאן, והמתיחסות לאמירת "כל נדרי" בליל יום הכפורים, שרשן במסקנות האמוראים הבבליים, שהעמידו כידוע את המשנה, נדרים ג, א, כצריכה השלמה. יסוד חילוקי הדעות הוא, כידוע לכל מבין, בשאלה אם אביי ורבא, נדרים כג, ב, חולקים זה על זה, או מר אמר חדא ומר אמר חדא ושניהם משלימים זה את זה. לכאורה נראה שהרמב"ם מציין את חילוקי הדעות שבין הגאונים רק בנוגע להיקף ענין זה בכללו ולא בנוגע ל"כל נדרי", אבל אסור לשכוח שהרמב"ם כבר הזכיר מקודם את המנהג המקובל הזה לחובה. הואיל ומנהג אמירת כל נדרי כבר פשט בימיו, רצה להזכיר אותם הגאונים שהתנגדו למנהג זה מתחלתו⁹). ראשי הישיבות התנגדו כמה שיכלו, ולבסוף נכנעו לדעת הקהל, וכך יש בתולדות "כל נדרי" סיפור המאבק שבין החכמים ההמוני, ואימתי התחיל מאבק זה של החכמים כנגד ההמוני? לא, כמו שרבים חושבים, בימי הגאונים, אלא עוד בימי האמוראים, שכן הנסיון לפרש את המשנה בהכרח כדי להתאימה אל הנוהג, היא הוכחה חדשה שהחיים היו מעולם חזקים יותר מן התיאוריה. לפי עניות דעתי אין כל יסוד למחוק במשנה יותר ממה שעשה הב"ח, את המלה לו, ולקרוא ויאמר במקום יאמר. ראב"י רוצה למצוא עוד דוגמא ל"נדרי זירוויין"¹⁰), אבל הוא סובר שגם נדרים ממין זה אינם בטלים מאליהם, וצריך לדאוג מראש לביטולם. הירושלמי הסובר שנדרים כאלה בטלים מאליהם, אינו מוצא צורך לתקן את המשנה, אבל הוא מתיר דבר זה בנדרים

9) רב גטרוני גאון כבר השיב על השאלה ששאלוהו אם מותר לבטל למפרע נדרים ברה"א או ביה"כ שזה כמאה שנים מקודם שלא למדו מסכת נדרים בישיבות הבבליות, והוא כותב בשם ר' יהודאי גאון: "ואנן לא גרסינן נדרים ולא ידיענן לאסר ולהתיר בה לא נדר ולא שבועה, ואין נוהגין לא בשיבה ולא בכל מקום להתיר נדרים לא בראש השנה ולא ביה"כ אלא שמענו שבשאר ארצות אומרים כל נדרי ואסרי, אבל אנו לא ראינו ולא שמענו מרבתינו". השוה "הלכות פסוקות מן הגאונים" סי' קכב, וגם קיז וקכ; שיערי תשובה סי' לח, וקמג, וחמדה גנוזה סי' מד. שהתשובות ב"שיערי תשובה" הן לרב האי כבר הוכיח בעל איי הים. כדי לעמוד על התפתחות אמירת כל נדרי צריך לא רק לקרוא שבה"ל סי' שיו, אלא גם די לקרוא את נוסח כל נדרי בסדר רב עמרם ולהשוותו לאבודרהם.

10) הדבר יוצא ברור יותר מן התוספתא, נדרים ב, א: ראב"י אומר אף הרוצה לדור את חברו שיאכל אצלו והלה נדר שלא יאכל אצלו, אעפ"י ששניהם נודרים זה כנגד זה, הרי אלו נדרי זירוויין.

בלבד ולא בשבועות: תניי בנדרים ואין תניי בשבועות¹¹). מן המלים בירושלמי: כיני מתניתא כל נדר שאני עתיד לידור הרי הוא בטל, ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר בשלא התנה, אבל אם התנה אעפ"י שאינו זכור, יוצא ברור שהצהרת ביטול למפרע זו מתיחסת רק לנדרי זירוזין. רק באלה יש להבין את ההבדל בין לא התנה והתנה. אם לא אמר בפירוש בשעת הביטול למפרע שהיא ללא תנאי, וכן במקרה שלא נזכר בה בשעת הנדר, יש לה חלות, אך חלות זו היא רק בתנאים הנתונים במשנה. מתוך התנאת ביטול למפרע בנדרי זירוזין בלבד יצא כל מנהג אמירת כל נדרי. וכשלמרות ההגבלה שבירושלמי¹² לא עשו גאונים אחדים כל הבדל בין נדרים לשבועות — ושדעה זו גברה מוכיח „כל נדרי“ שלנו — נשענו על השויון שבביטול לאתר הנדר.

לב. שם ו, יח: מי שנשבע או נדר שלא ידבר עם חבירו הרי זה מותר לו לכתב בכתב¹³) ולדבר עם אחר והוא שומע הענין שירצה להשמיעו, וכזה הורו הגאונים.

בתשובות הגאונים¹⁴) הוצ' ליק נמצאת בסי' ה' תשובה קצרה של ר' דוסא בנו של רב סעדיה גאון שאני מביא כאן בשלימות כדי להראות כמה דייק הרמב"ם בלשונו. וז"ל התשובה: מי שנשבע שלא לדבר עם חברו, מותר לשגר לו פתקא¹⁵) או (כתב) דברים (או) [עם] שליח, או לא? דבר זה מחזור הוא ומעשים בכל יום נעשה ולא שמענו שמיחה אדם בדבר זה מעולם¹⁶). מזה שמותר לדבר עם אחר כשהמודר שומע לא נזכר דבר בתשובה זו. ולפיכך אין הרמב"ם אומר: כן הורו הגאונים, אלא: וכזה הורו הגאונים¹⁷). השוה גם תשו' גאונים מזרח ומערב סי' ד'.
לג. מעשר שני ב, ב: מדת חסידות שפודין מעשר שני בזמן הזה בשויו.

11) לפי"ז צריך לקרוא שם מקודם: בנדרים אבל לא בשבועות.

12) השוה הגהות מיימוניות על אתר המזכיר ישגם הסמ"ג הראה על הירושלמי.

13) [בכ"י התימנים סדר המלים: „מותר לכתב לו בכתב“, היינו לא רק על הקיר וכדומה (כדעת הבאר הגולה יו"ד סי' רכ"א אות סב), אלא לשגר לו ממש. וכלשון תשוה"ג להלן וכנוסח בשו"ע שם סעי' י, — מ. ח.].

14) [התשו' באוצה"ג נדרים עמ' 9, השוה לנוסח שם — מ. ח.].

15) אין צריך להוכיח שפתקא כאן פירושה: כתב.

16) ב„הלכות פסוקות מן הגאונים“ סי' קיז, נמצאת בסופו תשובה של ר' חנוך, ב„תורתן של ראשונים“ א, סי' ט, בסוף תשובה בערבית מרב האיי גאון כתוב: מי שנשבע שלא לדבר עם חברו מותר לשגר לו פתקא או דברים עם שליח.

17) לא כ"כ מדויק הוא מחבר מגדל עוז הכותב: „מ"ש בסוף דבריו וכן הורו הגאונים מוכיח שמתשובתם היתה לו והוא האמת, שכן הורו ז"ל, וגם לדורות הבאים אחריהם גדולים וחכמים נ"ע הסכימו כן בחבוריהם“. ראשית כתוב בהוצאותינו כזה, ושנית, לא כל מה שהרמב"ם כותב כאן נמצא בתשובה.

כדרך שפודין אותו בפני הבית. והורו הגאונים שאם רצה לפדות שוה מנה בפרוטה ככתחלה בזה"ז, פודה, לא יהיה זה חמור מן הקודש, ומשליך הפרוטה לים הגדול. מכיון שמעשר שני וכרם רבעי שוים בכל דבר בנוגע לפדיונם, לפחות לפי בית הלל, חלים על מעשר שני כל הדינים המובאים בשאלתות סי' ק, ובה"ג סוף ערלה בענין פדיון: וכמה שיעור פורקניה אפי' פירא דשוה מאה זוזי פריק להו בשוה פרוטה ושפיר דמי, דאמר שמואל שוה מנה שחללו על שוה פרוטה נחולל, כגון המקדיש נכסים וכגון כרם רבעי דכתיב ביה קדש הלולים¹⁸ ואע"ג דכי אמר שמואל דיעבד אין לכתחלה לא, ה"מ בזמן שבית המקדש קיים אבל האידנא אפילו לכתחלה¹⁹). על השגת הראב"ד, על אתר, שהיא מיוסדת על טעות²⁰ א) כבר העיר הכ"מ, שמה שאומר הרמב"ם בהלכה ג, אינו מדברי הגאונים.

לד, שם ט, יב: נטע הנטיעה מר"ח תשרי עד ט"ו בשבט מונה לה ג' שנים מיום ליום כו' לרבעי. וראיתי לגאונים דברים שחשבון ערלה ורבעי, אין ראוי להאריך ולהשיב עליהן, ובודאי טעות סופרים הם, והאמת כבר בארנו דרכה. בחישוב ג' השנים לערלה ולרביעית לנטע רבעי, יש שני מיני ראש השנה, זה של נטיעות וזה של אילנות, הראשון הוא אחד בתשרי, והשני ט"ו בשבט. אחד אילן שניטע בתחלת תשרי ואחד אילן שניטע בט"ו באב, מכיון שנשרש האילן — וזו נמשכת חמשה עשר יום — שלשים יום בשנה חשובים שנה, ולפיכך בשני האופנים הנזכרים, השנה הראשונה נגמרת בסוף אלול. ואעפ"כ אין פירות האילן בתשרי נחשבים לשנה שניה, מפני שאין זה ר"ה לאילנות כי אם ט"ו בשבט. לפיכך הזמן הקיצוני שמן האחד בתשרי והזמן הקיצוני שעד י"ד בשבט של השנה הרביעית לנטע רבעי הוא י"ד בשבט של השנה החמישית. כיצד אפשר לחשב אחרת, לא ידוע, ואם נמצא אצל הגאונים חישוב אחר, הרי צריך ליחס את זה, כמו שהרמב"ם עושה, לטעות סופרים. אבל לאיזה גאונים נתכוון? איני יודע, אבל יודע אני כי לא נתכוון כמו שחושב הכ"מ, לבה"ג, שכמו רב אחא משבחא, מתיר רק בשנה החמישית לאכול את הפירות שנפדו. הואיל וראשית, לא ההנאה כי אם פדיון הפירות תלוי בזה אם ניחס את הפירות לשנה השלישית או לרביעית, ושנית, הרמב"ם כבר דיבר על טעות זו בה' מאכלות אסורות י, יח, ולא כטעות סופרים כי אם כשגגת הוראה. השוה למעלה סי' כז.

לה, שמיטה ויובל י, ב"ו: ומאימתי התחילו למנות, מאחר ארבע עשרה שנה משנכנסו לארץ וכו'. נמצאת אומר בשנת שלש וחמש מאות ואלפים ליצירה

18 יותר ראוי היה לומר: וכגון מ"ש דכתיב ב' קדש לה'.

19 כך הוא הנוסח בשאלתות, ובה"ג הוא מקוצר.

20 א) [וכך נשמע מראשיח דיבורו בה"ג: "וכן אם" וכו' שהוא המשך — מ. ח.].

נר"ה מאחר מולד אדם הראשון, שהיא שנה שניה ליצירה, התחילו למנות וכו'. ולפי חשבון זה שנה זו שהיא שנת אלף ומאה ושבע לחורבן, שהיא שנת שמונים ושבעה ואלף וארבע מאות למנין שטרות, שהיא שנת שש ושלושים ותשע מאות וארבעת אלפים ליצירה, היא שנת שמיטה, והיא שנת אחת ועשרים מן היובל, אבל כל הגאונים אמרו שמסורת היא בידיהם, איש מפי איש, שלא מנו באותן הע' שנה שבין חרבן בית א' ובנין בית ב', אלא שמטות בלבד בלא יובל וכו' וכן עולה בגמ' ע"ז חשבון זה, שהיא קבלה וכו', וכפי חשבון זה אנו מורים לענין מעשרות ושביעית והשמטת כספים שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות²⁰.

היובל הראשון התחיל בשנה החמש עשרה לכניסה לארץ המובטחה, בשנת החמשים וחמש ליציאת מצרים, בשנת ב' אלפים חמש מאות וארבע²⁰ (א) לבריאת עולם; השמיטה הראשונה היתה לפי זה בשנת ב' אלפים חמש מאות ועשר, והיובל הראשון בשנת ב' אלפים חמש מאות וחמשים ושלוש. הואיל ועברו מאז²⁰ (ב) ד' מאות ועשרים ושש עד לבנין בית המקדש ע"י שלמה והבית עמד ד' מאות ועשר, חל החורבן בשנה הראשונה לשמיטה הששית, ליובל השבעה עשר: $1636 = 836:50 = 51$; $36:7 = 51$. בין חורבן הבית הראשונה להכנות השני עברו שבעים שנה; אעפ"י כן התחיל מנין היובלות רק בשנה השביעית לבנינו, עם שיבת עזרא מבבל, לפי זה היתה השנה השלוש-עשרה אחרי בנין הבית השמיטה הראשונה, ומפני שהבית השני (היינו שני הבתים, של זרובבל ושל הורדוס) עמד ד' מאות ועשרים, צריך איפוא לדעת קודם כל כדי לחשב את שנת החורבן לפי יובלות ושמיטות, אם תקופת היובל, למרות ששנת היובל לא הוחזקה, היא חמשים או ארבעים ותשע שנים. באופן הראשון נמנה $814 = 50 : (6 - 420)$ היינו שהחורבן חל בשמיטה השנייה של היובל התשיעי, או נאריך באופן מלאכותי את חורבן הבית בשני חדשים, בשנה הראשונה של השמיטה השלישית ליובל התשיעי. כך מחשב הרמב"ם, ולפי חישוב זה היתה השנה שבה עמד וחבר את ספרו משנה תורה, אלף מאה ושבע לאחר החורבן $3021 = 50 : (1107 + 414)$, השנה העשרים ואחת, ביתר דיוק השמיטה השלישית של היובל השלושים ואחד. בשיטתו זאת הרמב"ם

(20) [ר' אוצה"ג גיטין ס"י קפג'קפד; באור הגר"א חו"מ ס"י ס"ג, א'. עי"ג, התורה והמדינה תשי"ט, עמ' שי"ח — מ. ח.].

(20א) [ומש"כ הרמב"ם למעלה, בשנת שלש וכו' התחילו למנות ר"ל בסופה, והיינו בראשית שנת ארבע — מ. ח.].

(20ב) [לאחר שכבשו וחילקו כשנוריד ת"פ שנה מיצ"מ מ' שנה במדבר וי"ד של כיבוש וחלוקה — מ. ח.].

עומד בניגוד לגאונים שהיתה להם מסורת מפה לפה, שעם חורבן הבית בראשונה היתה תקופת היובל לארבעים ותשע שנים, ושנת החמישים, כמו שמניח ר' יהודה, נדרים סא, א, היתה גם שנה ראשונה לשמיטה. לפי זה, שנת החורבן $100 = 49 : (70 + 420)$ היא השמיטה השביעית ליובל העשירי, או אם מתחילים כפי שנכון יותר, חשוב היובלות החדש מעזרא — $822 = 49 : 414$, השנה העשרים ושתיים, או ביתר דיוק, השנה הראשונה של השמיטה הרביעית ליובל התשיעי ושהשנה אלף מאה ושבע לפי זה, היא השנה השניה ליובל השלשים ושנים, וכשמונים מחורבן הבית בראשונה $3229 = 49 : 1597$, השנה העשרים ותשע היא השנה הראשונה של השמיטה החמישית ליובל השלשים ושלשה, או מזמן עזרא, השנה השניה ליובל השלשים ושנים. הגאונים התחילו תקופת הארבעים ותשע שנים מזמן בנין הבית ע"י שלמה, ומכיון שהמסורת והמעשה היו לצדם קיבל הרמב"ם את מנינם.

עתה נראה באיזו מדה עולות הידיעות הבאות לנו מן התלמוד עם מסורת זו של הגאונים, בערכין יא, ב (תענית כט, ב) מודיע רושם המאורעות והזמנים של הספרות התנאית, ר' יוסי בברייתא: כשתרב הבית בראשונה אותו פעם ט' באב היה ומוצאי שבת היה, ומוצאי שביעית היתה וכו' וכן בשנייה. הכוונה, שט' באב שבו חרב הבית בראשונה ובשניה היה של שנה ראשונה לשמיטה. זה עולה עם חישוב תקופת חמשים שנה ליובל, כמו שראינו לגבי הבית הראשון; שכן $1663 = 50 : 836 ; 51 = 7 : 36$ היתה השנה השלשים ושש של היובל השבעה עשר, שכדי שימלא היו צריכות להיות עוד ארבע עשרה שנה. חשבון זה עולה גם מיחזקאל מ, א שבו מדובר על ראש השנה המתחיל בתשרי, היינו שמדובר על שנה שהיתה בשנה החמש עשרה לחורבן²¹).

אגב נעיר על העובדא שלפי יחזקאל תקופת היובל לזמן הבית הראשון היא של חמשים שנה. אבל כיצד יתיחס זה, כדי לשוב אל הענין העיקרי, לזמן חורבן הבית השני לפי שנמסר על ידי ר' יוסי? כבר הראינו למעלה שאם נתחיל את תקופת היובל החדשה של ארבעים ותשע שנים עם עזרא, תהא שנת החורבן כמו שמסר ר' יוסי ($822 = 49 : 414$) של היובל התשיעי, היינו ($31 = 7 : 22$) שנה ראשונה בשמיטה הרביעית, או בלשון התלמוד מוצאי שביעית. התלמוד, שם יב, ב אינו מחשב את התקופה החדשה מעזרא כי אם משני

(21) המקרא אינו מניח ספק לפירוש אחר. במלים: בארבע עשרה שנה אחר אשר הוכתה העיר, הכוונה י"ד שנה אחרי כיבוש העיר. יחזקאל מונה לנכון את ראש שנת היובל ביום כפור.

בנין הבית. נוקט בתחלה כדי להתאים למסורת ר' יוסי, שהבית לא חרב בשנת הארבע מאות ועשרים לבנינו אלא שעמד ארבע מאות ועשרים שנה שלימות, ורק בשנת הארבע מאות ועשרים ואחת חרב, ולבסוף בא רב אשי למסקנא אחרת ואומר: „הנך שית שני עד דסליק עזרא ומקדיש לא קא חשיב להו“.

חישוב הרמב"ם אינו עולה כאחד עם המסקנא שבמסכת ערכין, מפני שלפני שנת חורבן הבית השני היתה מוצאי שביעית, כששני חדשים לאחר כך עם התחלת השנה אנו רואים אותה לשנת החורבן (814 = 50 : 414) אבל לא המסקנא שבערכין ולא הישובו של הרמב"ם עולים כאחד עם האמור בעבודה זרה ט, ב לקביעת כללי השמיטה: „האי מאן דלא ידע כמה שני בשבוע (הוא עומד) ניטפי חד שתא ונחשוב כללי כיובלי, ופרטי כשבוע, ונשקל ממאה תרי, ונשדי אפרטי, ונחשביניה לפרטי בשבועי, וידע כמה שני בשבוע, וסימנך כי זה שנתים הרעבי.“ כשנחשב את השנה שציין הרמב"ם, אלף מאה ושבע לאחר החורבן, תצא לנו 2230 = 49 : 1103 השנה השניה²²) של השמיטה החמשית ליובל העשרים ושלשה, בעוד שלהרמב"ם היא שנת השמיטה ולגאונים השנה הראשונה לאחר השמיטה. והנה בנוגע לחישובו אומר הרמב"ם בעצמו שאינו עולה כאחד עם התלמוד, אבל כיצד נבין את הדבר שגם חישוב הגאונים שהרמב"ם אומר עליו שהוא עולה כאחד עם התלמוד במס' ע"ז אינו מתאים אל הכלל הנקבע שם? הוה אומר שגירסא אחרת מזו שלפנינו היתה לו בגמרא. מן התוס', על אתר ד"ה האי מאן דלא ידע, אנו יודעים שלפי רבנו חננאל קראו הגאונים כך: „האי מאן דלא ידע בכמה שני בשבוע, נבצר תרתין שנין כו' ונחשוב כללי ביובלי, ופרטי בשבועי, וסימנך כי זה שנתים הרעבי כו' ועוד חמש שנים וכו'“. מעתה יואר לנו הכל, ונבין מפני מה חשב הרמב"ם גם את השנה אלף ארבע מאות ושמונים ושבע למנין השטרות^{22א}) 2121 = 7 : 1485. מעתה יתאים חישוב הגאונים לכלל התלמודי. אבל לפי גירסת הגאונים עלינו עוד לפתור את שאלת הסתירה שבין ע"ז לערכין יב, ב, ואת זה לא נוכל לעשות אלא אם נקבל את השנה הארבע מאות ועשרים ואחת לחורבן

22) לאותה התוצאה נגיע אם נחשב במקום מנין השטרות את המנין לבריאת העולם. לפי ד"ס צריך לקרוא: ליחשוב כולהו שני משנברא העולם ונטפי חדא שתא (52 = 7 : 37 ; 100 = 49 + 1) (4936).

22א) [ר"ל פירוט לשון הרמב"ם בהלכה ד' שנראית מזורה — מ. ה.].

הבית. הרמב"ם נזהר רק להתאים את מסורת הגאונים עם התלמוד בע"ז, אך לא עם התלמוד בערכין²³).

(המשך יבוא)

23) הראב"ד תופס עמדה מיוחדת בשאלה זו. מבלי לשים לב שמצד אחד הוא מסכים לדעת הרמב"ם ובה בשעה הוא עומד בדעתו שגם בימי הבית השני תקופת היובל היתה בת חמשים שנה, הוא מנסה לתת למלים „נשקול מכל מאה תרתי ונשדי אפרטי“ מובן אחר, אבל כיצד נוכל לבוא ליידי כלל, לפי תפיסתו, קשה לראות.

על יחס היהודים לנכרים

מאת: ד"ר ח. ז. ריינס

במשך מאות שנים האשימו שונאי ישראל את היהדות באיבה לנכרים. כמך להאשמה זו מצאו במאמרים ידועים באגדה נגד הגוים, וביחוד בזה שלפי ההלכה, מכוונת המצוות שבין אדם לחבירו בעיקרן רק כלפי ישראל. בימי הביניים יצאו האשמות מפי מומרים, שרצו להתנקם מאחייהם לשעבר והלשינו לפני השלטונות על התלמוד שהוא מכיל דברים נגד הנצרות והנוצרים. והכנסיה הנוצרית, שבמשך כל הזמן לא חדלה להלחם נגד היהדות בין בכלי זיין חמריים ובין בכלי זיין רוחניים, השתמשה בהאשמות אלו לשם החרמת התלמוד וכדי להסית את המלוכה ואת ההמונים נגד היהודים, ובפולמוס התיאולוגי כדי להוריד את המוסר היהודי. בזמן החדש השתמשו שונאי ישראל בהאשמות אלו, כדי להציק ליהודים ולהלחם נגד הזכויות האזרחיות שלהם בתוך המדינה.

במשך תקופה ארוכה זו קמה ספרות אפולוגיטית יהודית, שכוונה לבטל טענות אלה שהיהדות כאילו מליאה איבה לנכרים, ואין לזלזל בערכה של ספרות אפולוגיטית זו לשעתה. אולם בהיות שמטרתם העיקרית היתה לדחות טענות האנטישמיים, לא הגיעו האפולוגיסטים היהודים — שהיו ביניהם מלומדים בעלי שם — להצעה הסטורית שלימה של יחס היהדות לנכרים⁽¹⁾. עפ"י רוב הסתפקו בזה שהורו, שהמאמרים שבתלמוד מכוונים נגד עובדי אלילים ולא נגד הנוצרים, שליקטו מכל רחבי ספרותנו אותם מאמרים שמורים על האהבה לאדם באשר הוא אדם. ולפעמים הציעו ביאורים דחוקים ומזורים לאיזה מן

(1) אציין מתוך הספרות (היהודית) הרחבה של הזמן החדש בענין זה את הספרים האלה: י. ב. לעונוואן „אפס דמים“, D. Chwolson „Judaism and Christianity“. D. Hoffmann „O Njekotorich Srednjevekovich Obvinjenjach Protiv Jevrejev“. D. Bloch „Israel und die Nationen“. M. Guedemann „Juedische Apologetik“. J. M. Guttman „Das Judentum und Seine Umwelt“. A. Guttman „Enthuelte Talmudzitate“. E. Munk „Der Nichtjude in Juedischen Recht“. D. Farbstein „Stellung des Judentums zur Rassen und Fremdenfrage“.

המאמרים התלמודיים, שמביעים באופן קיצוני את היחס השלילי לגוים. היו מבין החוקרים היהודים, כמו ר' זכריה פרנקל, שמיאנו לעסוק באפולוגיטיקה, והסתפקו בזה שהסבירו את היחס של היהדות לנכרים מתוך האי-סבלנות הדתית ששררה באותה תקופה והרדיפות שסבלה או היהדות². אולם דברים אלה לא יצאו מגדר דברים שאין בהם כדי להאיר באור הסטורי את יחס היהדות לנכרים. ויש לעמוד בפרטות על הגורמים שהשפיעו על יחס זה, כגון המלחמה נגד האלילות והשאיפה להתפשטות היהדות בין הגוים, המצב הסוציאלי והפוליטי של היהודים אחר החורבן, ועוד. ואשר להלכה ביחס לנכרים, יש לברר את השתלשלותם של החוקרים בתקופת המקרא, בתקופה התלמודית ובתקופה המאוחרת. כי אף שהעמדה של ההלכה לגבי הנכרים נוסדה בדרך כלל על דברי התורה, כבר בתקופה הקדומה הוסיפו חומרות לגבי העכו"ם כדי להגן על היהדות נגד הסכנה של האלילות (כגזירות י"ח דבר), ויש להיפך שמחמת נימוקים מוסריים וסוציאליים הטעימו את החובות לגבי הנכרים יותר ממה שמצוי לפי דין התורה וההלכה המקובלת, והשוו אותם עם ישראל באיזה דברים («מפני דרכי שלום»). יש גם לברר את המניעים לטענות על יחס היהדות לנכרים. הפולמוס התיאולוגי הנוצרי של הזמן החדש מוסב בעיקר נגד ה«התייחדות» של היהדות, ויש לפיכך להאיר את המקור והבסיס ההסטורי של טענה זו. לשם כך אנו מקדימים סקירה כללית על תולדות ענין זה.

ההאשמות נגד היהודים שהם שונאים את הגויים הופיעו כידוע בעולם העתיק, מעת שהיהדות באה — ע"י הפיזור בארצות הנכריות ובשאר אופנים — במגע קרוב עם העולם האלילי. התכונה השונה של דת ישראל, שהעירו עליה הסופרים הרומאים (טציטוס הסטוריה v.4), והגורל ההסטורי המיוחד של עם ישראל בתור עם לבדד ישכון, הסבו את השנאה לישראל בעולם העתיק. מקור פסיכולוגי זה של שנאת ישראל מובע בבהירות בדברי המן (אסתר ג, ח): «ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך ודתיים שונות מכל עם ואת דתי המלך אינם עושים». והאגדה (מגילה י"ג, ב) מוסיפה כאן את הדברים האלה: «דלא אכלי מינן ולא נסבי מינן ולא מנסבי לן... דאכלו ושתו ומבזו ייה למלכות. — ואפילו נופל זבוב בכוסו של אחד מהן זורקו ושותהו ואם אדוני המלך נוגע בכוסו של אחד מהן חובטו בקרקע ואינו שותהו». האגדה, כמובן, שאבה טענה זו מתוך דבריהם של שונאי ישראל בזמנה. שטענו ביחוד נגד

התבדלות היהודים מהנכרים. האנטישמיים היוונים אמרו לפיכך שהיהודים נשבעים לשנוא את הגוים (יוסיפוס נגד אפיון 11, 2). פילון (על המידות 4, iv), שמזכיר טענה זו של שונאי ישראל, שהחוקים שלהם מחייבים אותם להתבדל מהגוים ולשנוא אותם, מורה כנגד זה שהתורה מליאה אהבה לכל יצור.

חלק גדול של הספרות היהודית-הלניסטית מוקדש לדחיית טענה זו ולהורות את הבסיס האוניברסלי של היהדות. לאגדה הארץ-ישראלית, כנגד זה, אין כוונה אפולוגיטית, אבל גם היא הכירה את הטענות של הגוים. נגד היחס של היהדות לנכרים. לפי סיפור תלמודי אחד, שבנאמנות ההיסטורית שלו אין לפקפק (בבא קמא לח, א; ירוש' בבא קמא ד, ג; ספרי דברים פי' שמד), שלחה המלכות שני סרדיוטות לחקור את דיני ישראל. ואחר שלמדו תורה לפני החכמים אמרו להם כל תורתכם אמת חוץ ממה שאתם אומרים שבת ישראל לא תיילד לנכרית וגזל גוי מותר ושור של ישראל שנגח שור של עכו"ם פטור, לפי נוסח הבבלי הוסיפו: ודבר זה אין אנו מודיעים למלכות, ולפי נוסח הירושלמי קרה נס שהם שכחו בדרך מה שלמדו, נראה מתוך דברים אלה שחז"ל הכירו שיש בזה סכנה לישראל כשהשלטונות הרומאים יכירו שדיני ישראל מבחינים, בנוגע לחובות המשפטיות והמוסריות, בין ישראל וגוי.

לכנסיה הנוצרית לא היה שום טעם לטעון על יחס היהדות לעובדי אלילים, שהרי היא עצמה נלחמה בעובדי אלילים והוציאה נגדם גזירות יותר חמורות מאשר היהדות. אולם אבות הכנסיה טענו שהיהודים שונאים את הנוצרים יותר מאשר את עובדי האלילים³. טענה זו שהיהודים שונאים את הנוצרים — שבאמת אינה אלא גלגול הטענה הישנה של האנטישמיים היוונים והרומאים העתיקים, שהיהודים הם "שונאי המין האנושי" — נשמעה תכופות בימי הביניים ובזמן החדש, והיא שמונחת גם ביסוד העלילה הידועה על הרעלת הבארות. כשגברו הרדיפות על היהודים מצד הכנסיה טענו האפיפיורים שהיהודים מתנכלים להמית את הנוצרים⁴. אולם העלילות על היהדות מבחינה זו קשורות עם המלחמה של הכנסיה נגד התלמוד. כי הכנסיה הכירה שהתורה שבעל פה היא שנותנת ליהדות את הכוח להתקיים למרות הרדיפות וההסתות שלה. הראשון שבא בעלילה כזו היה המומר ניקולאוס דונין, שכפר בתורה שבעל פה עוד

3 אוריגנס בפירוש שלו לתהלים לו. ראה Lukas "Die Stellung des Judentums im Vierten Jahrhundert" 79.

4 S. Grayzel "The Church and the Jews" 75, 109 (4)

ביהדותו, ומחמת שהחרימו אותו הרבנים התנצר והלשין לפני האפיפיור על התלמוד שהוא מלא «אמונות תפלות», גידופים על הנצרות ושנאה לגויים, ודבריו היו הגורם לשריפת התלמוד בפריס. הוא סידר את טענותיו נגד התלמוד בויכוחו עם ר' יחיאל מפריס, שנערך במעמד המלך והשרים⁵. הוא הורה על המאמרים התלמודיים נגד הגויים, שמתוכם אפשר ללמוד כאילו חיי הגויים ורכושם הם הפקר בעיני היהודים; כגון (מכילתא בשלח; סופרים פ' טו) טוב שבגויים הרוג; (בבא קמא לח, א) כיון שראה שבע מצוות שקבלו ולא קיימו עמד והתיר ממונם לישראל. אמנם הוא לא טען שמאמרים אלה מכוונים ביחוד נגד הנוצרים — כפי שטענו בודון איזה מומרים בזמן החדש — אבל הוא הניח שהנוצרים נכללים בדברי התלמוד נגד הגויים.

בתשובתו הורה ר' יחיאל מפריס שהמאמר הנזכר («טוב שבגויים הרוג») מכוון לשעת מלחמה (השוה תוספות עבודה זרה כו, ב ד"ה מורידין) ואסור להרוג גוי, כי הלאו לא תרצח נאמר באופן כללי בין לישראל בין לגוי⁶. וכן גזל גוי אסור לפי התלמוד. ובדברי התלמוד נגד הגויים המכוון לשבעת העממים ולא להנוצרים. וכ"ש שהיהודים נזהרים שלא להזיק את בני העם שהם יושבים בתוכם, לא בגופם ולא בממונם. וכנגד טענת המומר שאנו מתפללים על חורבן המלכות, השיב ר' יחיאל שזה מכוון על הקדומים «אמנם המלכות הזו והפיפור אשר מצווה בכל כוחו לשמור אותנו ולהחיותנו ולתת לנו מחיה ושארית בארצם שלא כדיון כי אין לנו חלק ונחלה עמם בארץ הזאת ועל ידן אנו חיים אחר הבורא ומי ישמע לזאת שנגמול רעה תחת טובה ואם צר ואויב הרע לנו הכי נקצוף על כל העם? לא יהיה הדבר ולא יעלה על לב ישראל לשלם רעה תחת טובה אלא על זה המלכות נאמר הוי מתפלל בשלומה של מלכות».

אנו מכירים בדברים אלה את הנוסח והנימוקים היסודיים של האפולו-גיטיקה היהודית בגלות במשך כל ימי הביניים והזמן החדש. מצד אחד הטעימו שהיהודים אינם כפויי טובה לארץ שנתנה להם הרשות לשבת בה, ודורשים את טובתה ולא את רעתה⁷. ומהצד השני הורו שהמאמרים שבתלמוד נגד הגויים מכוונים אל העמים הקדמונים עובדי אלילים, ולא אל העמים הנוצרים הנוכחיים

(5) ויכוח ר' יחיאל מפריס הוצ. טהארן.

(6) כונתו שכאן לא נאמר רעך, שנלמוד מזה למעט עכו"ם.

(7) כיוצא בזה כתב מאות שנים אח"כ ר' משה חאגיז (אלה המצוות 111, 112), «שהמלכים נותנים לנו לא רק חירות הגוף אלא גם חירות הנפש — שראוי לנו להתחזק להם טובה — כי צדיק ה' בכל דרכיו והוא ותורתו מדריכים את ישראל בדרך הישרה ובאהבתו אותנו לא היה לו לצוות לנו דברים זרים כאלו להבאיש את ריחנו ביושבי הארץ». ובתשובה

(השוה דברי המאירי שהובאו ב"שיטה מקובצת" לבבא קמא ק"ג). בתור ראיה לכך מסתייע ר' יחיאל מפריס בזה שהיהודים נושאים ונותנים עם הנוצרים בחגאות שלהם, ועושים עמהם שותפות, ומלמדים להם תורה⁸, אף שכל זה אסור לפי ההלכה ביחס לעכו"ם. אמנם בזה לא מכוון שהדינים שבתלמוד נגד עבודה זרה אינם חלים בכלל על הנוצרים, כי ההיפך מזה יוצא מדברי הפוסקים⁹, ואף שאמנם התיירו לשאת אתם בחגאות, משום שאינם אדוקים כ"כ בע"ז (תשובות הריב"ש סי' קיט), ולעשות אתם שותפות (תוספות סנהדרין סג, ב ד"ה אסור) וקבעו עוד כמה קולות לגבם, זה בא בעיקר מטעמים כלכליים.

אולם אף שהפולחן הנוצרי נחשב בעיני הפוסקים לעבודה זרה — בעמדה הידועה של היהדות כלפי העיקרון הנוצרי היסודי — לא העמידו את הנצרות בדרגה שוה עם האלילות. כך אנו מוצאים שהרמב"ם, שהחמיר כ"כ בהלכה נגד העכו"ם, וגם ניהל (ביחוד ב"אגרת תימן") פולמוס חריף נגד הנצרות והאישולם, הכיר אעפ"כ את הזכות של שתיהן שהן מיישרות את הדרך למלך המשיח, ועל ידן נתפרסמו כתבי הקודש בכל העולם (הל' מלכים יא, ד).

חסידי אשכנז וצרפת לא נמנעו אפילו להציג למופת את הכשרים שבאומות (ספר חסידים סי' קעט ושם סי' שנח); "נכרי הזהיר בשבע מצוות הזהר בטעותו שטעותו אסורה ואל תזלזלוהו אלא תכבדהו יותר מישראל שאינו עוסק בתורה". דברים אלה נאמרו בלי ספק בהשפעת מאמרי חז"ל על חסידי אומות העולם, ובתקופה כשהקנאות הדתית מהמין הגרוע שלטה בעולם ולמרות הרדיפות האיזמות שסבלה אז היהדות, ולא נכון, כפי שטענו מן אנטישמיים בזמן החדש, שדברים אלה היו מכוונים כלפי חוץ כדי להסיר את התלונות של הגוים, כי הם נאמרו באמת ובתמים ומתוך הכרה מוסרית צרופה¹⁰). אולם התלונות התכופות של הנכרים (שבאו ביחוד מצד הכנסייה) שהיהודים מרמים את הנוצרים וגונבים את ממונם גרמו שבגלל זה קבעו הקהילות תקנות חמורות שלא לשקר להגוים

שניתנה פעם להצנזורה באיטליה (שטיינשטיידר Zeitschrift fuer Hebraeische Bibliographie 1864, p. 69) "שכשם שדוד והנביאים היו מקללים להאומות שמציקים לישראל

כן גם אנו עושים, אך האומות המטיבים לנו ובצלם נחיה הרי אנו מצווים להתפלל עליהם".

8 גם לדעת הרמב"ם (תשו' הרמב"ם הוצ. פריימן שסד) מותר ללמוד תורה לנוצרים.

9 השוה רמב"ם הל' עכו"ם ט, ד; ספר התרומה (דפוס וויניציה) סי' קלח; סמ"ג ל"ה מה, ועוד. ובוכוח ר' יצחק לאפוס הספרדי (איינשטיין אוצר הויכוחים 219) "ואתם לפי דבריכם אינכם עובדי אלילים ופסילים".

10 השוה ז. יעבץ תולדות ישראל כ' יא, 196.

והא לגנוב את דעתם, ולא לסחור בחפצים הגנובים מהם וכדומה¹⁰. גדולי הרבנים של ימי הביניים הזהירו שגזל גוי חמור מגזל ישראל מפני חילול השם (כד הקמח ערך גזל). דברים קשים הובעו בזמנים שונים נגד אלה שמתירים לעצמם לנהוג ברמאות עם נכרים (השוה פירוש המשניות להרמב"ם כלים יב, ז). והסמ"ג (מ"ע עד) כתב על זה כדברים האלה: «כבר דרשתי לגלות סכרד אשר בירושלים ולשאר גלויות אדום כי עתה שהאריך הגלות יותר מדאי יש לישראל להיבדל מהבלי העולם ולאחוז בחותמו של הקב"ה שהוא אמת ושלא לשקר לא לישראל ולא לגוים ולא להטעותם בשום ענין ולקדש עצמם אף במותר להם... וכשיבוא הקב"ה להושיעם יאמרו הגוים בדין עשה כי הם אנשי אמת ותורת אמת בפיהם. אבל אם יתנהגו עם הגוים ברמאות יאמרו ראו מה עשה הקב"ה שבחר לחלקו גנבים ורמאים»¹¹.

ב.

הטענות על יחס היהדות לנכרים היו מכוונות נגד התלמוד, מטעם מובן כי כתבי הקודש היו קדושים גם לנצרות. אולם לא נעלם מהכנסייה שאיזה מהדינים שבתלמוד בנוגע להגוים, כגון ההיתר לקחת מהם רבית — ובאמת, כפי שיתבאר עוד גם שאר דינים — נוסדו על דברי התורה. וכבר בימי הביניים השתמש הפולמוס הנוצרי בנושא זה, כדי להוכיח את היתרון המוסרי של «הברית החדשה» על «הברית הישנה» (אף שגם בברית החדשה מצויים דברים קשים על הגוים)¹². בתחילת הזמן החדש נתרבו ההתקפות הגלויות על פסוקים ידועים שבמקרא נגד הגוים, כגון (ירמיה י, כה; תהלים עט, ז) «שפוך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך»; (דברים כ, טז) «לא תחיה כל נשמה»¹³. בפסוק האחרון

10) תקנות שפייער, ווירמיוא, מגינצא (Graetz Geschichte VII, 22); תקנות קנדיאה היצ: קסטו 12 יא; ר"מ רבקש באר הגולה, חו"מ שפח.

11) דברים חריפים ביותר הובעו בענין זה בשלהי הגירוש מספרד מר' שלמה אלעמי (אגרת מוסר) «רוב הגויות והצרות אשר נתחדשו עלינו היו בסיבת פריצי עמנו אשר גילו מסתרינו ורוע הנהגותינו עם העכו"ם... כי הלכנו אתם באונאה ובמרמה... עד אשר מאסונו והחזיקונו בגנבים ורמאים». ובאגדות מהרש"א לכתובות סו, א «ורבים בדור הזה שמקבצין עושר שלהם שלא באמונה ובחילול השם כגוילת עכו"ם ואח"כ מתנדבים מאותו ממון להיות להם לכבוד». וראה גם ר' פנחס בן אליהו, ספר הברית (וורשא תרל"ו) 305 ואילך.

12) הרשב"ץ קשת ומגן י, א.

13) השוה ר' משה חאגיו שם.

השתמשו הרבה האנטישמיים בזמן האחרון, כדי להוכיח כאילו את האכזריות של ישראל לגבי הגוים. ואיזה מהמפרשים נאלצו להוציא פסוק זה מפשוטו, ולפרש אותו באופן דחוק¹⁴). אולם באמת כאן, כמו במקום אחר, ביאורים דחוקים כאלה מיותרים לגמרי, כי דברים אלה נאמרו בנוגע לשבעת העממים ומהטעם "למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבותם". ואדרבה שאר חוקי המלחמה של התורה (שם ואילך), מצטיינים ברוח הומניסטי שאין כדוגמתו אצל שאר העמים הקדמונים.

במאה השמונה עשרה יצא החיבור של המלומד הפרוטסטנטי אוינמנגר על ה"יהדות הנגלית", שנעשה לספר היסוד של האנטישמיות בזמן החדש. בפרק המסומן "שנאת היהודים לכל העמים" ליקט את המאמרים נגד הגוים שמצויים בספרות היהודית, וביחוד ספרי קבלה שאינם ידועים הרבה, והוסיף פירושים כוזבים משלו לדברים אלה וגם לא נמנע מזיזים פשוטים, כדרך האנטישמיים תמיד. הוא אומר שם שהיות שהיהודים חושבים את הגוים לרשעים, לא יפלא שהם שונאים אותם ואינם רואים אותם בכלל אדם אלא בכלל בהמה¹⁵). ואף ששנאה זו מוסבת על הגוים בכלל, הם שונאים ביותר את הנוצרים¹⁶). אייזנמנגר מכיר את התשובות שניתנו כמה פעמים ע"י היהודים, שהמאמרים שבתלמוד נגד הגוים מכוונים לעובדי האלילים הקדמונים, אבל הוא מעלים עצמו מזה ומניח שב"עכו"ם" נכללו גם הנוצרים¹⁷). הוא מניח גם שבכנויים "עשו" ו"אדום" הכוונה בספרות הרבנית הנוצרים (מה שנכון לכל היותר רק לאיזה ספרים של ימי הביניים, וגם כאן מפני שראו במלכות הנוצרית את היורשת של מלכות רימא). והוא אומר שדברי האגדה על המלחמה עם הגוים בימות המשיח מורים שהיהודים מאמינים שהם ישמידו את הנוצרים¹⁸). וכך סיגלו להם האנטישמיים הנוצרים את הטענה של האנטישמיים העתיקים, שספרי היהודים מורים להם לשנוא את הגוים. וכ"כ נתפשטה דעה זו בעולם הנוצרי, עד שבתקופת האמנסיפציה נידונה השאלה אם בגלל העמדה העוינת של היהודים לגבי הנכרים הם מסוגלים למלא את החובות של האזרחים כלפי המדינה ושאר התושבים.

14 ר' צבי מקלנבורג, "הכתב והקבלה" לדברים שם.

15 J. Eisenmenger "Entdecktes Judentum" (1893) 294, 306

16 שם 302 ואילך.

17 שם 298.

18 שם 96, 304.

בסנהדרין שקרא נפוליאון הוצעה בין השאר השאלה אם היהודים רואים את הצרפתים כאחים. ובתשובה שניתנה ע"י חברי הסנהדרין לשאלה זו הביעו את דעתם שהמצוה «ואהבת לרעך כמוך» מוסבת גם על נכרים, ובתור סיוע לכך הורו על דברי התלמוד על החובות לגבי גר תושב¹⁹). אולם בגרמניה נשמעו טענות נגד מתן הזכות של אזרחים ליהודים באשר הם מהווים אומה נבדלת. וטענות אלו באו ביחוד מצד התיאולוגים הנוצרים. התיאולוג הפרוטסטנטי הרציונליסטי פאולוס הוציא ספר, שבו כוון להוכיח שהיהודים אינם ראויים להתקבל בתור אזרחים של המדינה כל זמן שהם מחזיקים במצוות המעשיות ובהוקים הרבניים שמבדילים בינם ובין העמים²⁰). הוא תולה את המשך הקיום של היהדות בחזון המשיחי, שבניגוד להאמונה ה«משיחית» של הנצרות מכיל יעודים ארציים ומבטיח ליהודים שלטון על שאר האומות²¹). דברים אלה, שבהם הניסח האנטישמי המובהק, מורים על המקור האמיתי של הטענה נגד ה«התייחדות הלאומית» של היהדות, שהובעה תכופות בזמן החדש ע"י תיאולוגים פילוסופים נוצרים²²). כי מאחר שהנצרות רואה את עצמה מראשית התהוותה כיורשת היהדות, היא מניחה שאין ליהדות זכות קיום בתור דת. ולפיכך נלחמה הכנסיה במשך כל ימי הביניים נגד היהדות, כי היא רואה בעצם הקיום של זו סתירה להדוגמתיקה שלה. ומאחר שבזמן החדש לא יכלה כבר הכנסיה להמשיך מלחמה זו באמצעים הישנים, כוונה התיאולוגיה הנוצרית את הפולמוס שלה נגד ה«התייחדות הלאומית» של היהדות, וייחסה קיומה לגורם הלאומי בלבד.

הזמן החדש הטעים את הרעיון של הדת האוניברסלית, בניגוד לה«פרטי-קולריות» הדתית, ולפיכך תלתה עצמה האפולוגיטיקה הנוצרית ברעיון זה והטעימה את הבסיס האוניברסלי של הנצרות בניגוד לצמצום הלאומי של היהדות, ובוזה ראתה גם את מקור הניגוד של היהדות לנכרים. גם האנטישמיים ה«נאוריים», שלא מהמחנה התיאולוגי, כמו הפילוסוף י. ג. פכטה, טענו בסגנון שמוכיר את דברי המן שהיהדות היא «מדינה אוניברסלית» ששונאת לשאר המדינות²³).

“Transactions of the Paris Sanhedrin” translated by F. D. Kirkwan (19
(London 1807), 176, 178
.II. G. Paulus “Die Juedische Nationalabsonderung” 75,80,86 (20
שם 61, 57, 46, 22.

(F. W. Hegel “Philosophie der Weltgeschichte” (1919) 456 — 58) מונה זאת היהדות בהטעמת היסוד הלאומי (58 — 456) וההייהרות כלפי הגוים. הוא מזכיר את ה«אכזריות» בהשמדת הכנעניים, ניצול מצרים, עיוות הדין והצדק (כלפי הגוים) ושאר טענות אנטישמיות ממין זה.
J. G. Fichte “Beitraege zur Berichtigung der Urteile ueber die (23
Franzoesische Revolution” 186, 191.

גבריאל ריססר, הלוחם העז לזכויות היהודים, ענה בעוז ובגאון על טענות אלו של האנטישמיים, שעד שהם מטילים דופי ברעיון הבחירה של היהדות — שמציין, כפי שהוא אומר, לא אושר ארצי אלא קבלת יסורים ורדיפות לשם הפצת תורת היהדות בעולם — ישימו לב לעקרון ה"בחירה" ממין אחר של הכנסיה הנוצרית. ובעוד שהם מבקרים את היהדות על שהיא מחזיקה כאילו בהשקפה שמצוות האהבה אינה מוסבת על נכרים, יסתכלו בעדות ההסטוריה על נחלי הדם שנשפכו ע"י הנוצרים, שמחזיקים בהשקפה שלבלתי-מאמינים אין זכות לחיים, חופש ורכוש, ואעפ"כ הם מציינים את הנצרות בתור "הדת של האהבה", ומורים על אי אלה מאמרים תלמודיים נגד הגוים. הטענות על הליקויים של המוסר היהודי (ביחס לנכרים) אומר ריססער, נובעות מתוך אותו המקור העכור של קנאות דתית, שמתוכו באה בימי הביניים ההאשמה של הרעלת הבארות ע"י היהודים²⁴). זו דעת ריססר, אולם שאר המנהיגים והאידיאולוגים של היהדות הגרמנית באותה תקופה קבלו, במדה זו או אחרת, את ההשקפה שעל היהדות לוותר על ה"התייחדות הלאומית", ולהטעים, כנגד זה, את היסוד האוניברסליסטי שבה.

שמואל הולדהיים, מנהיג האגף הקיצוני של התנועה הריפורמית, שהביע השקפה זו בצורה חריפה ביותר ולא נמנע גם מלהתקיף את התלמוד, יצא גם בדברים קשים על העמדה של ההלכה כלפי הנכרי. הוא מסביר עמדה זו ע"י זה שהתלמוד הוציא את המסקנה הקיצונית מרעיון ה"התייחדות"²⁵). הולדהיים נתכוון בדברים אלה לגנות את התלמוד בעיני אלה מהיהודים שעדיין נאמנים לו. אבל דבריו, כפי שהיה אפשר לצפות, עשו את הרושם הראוי על שונאי ישראל שהשתמשו בהם לצרכם.

ברונא באוער, שהיה שייך להאגף השמאלי של האסכולה ההיגליינית, יצא בדברי שיטנה אימים נגד היהדות, שעוררו רעש בעולם היהודי מפני שהם באו הפעם לא מצד תיאולוג קנאי וחשוך אלא מצד פלוסוף רדיקלי. בסמכו על דברי איזונגנר והולדהיים, הוא אומר שלפי היהדות חסרים הגוים כל זכויות

Gabr. Riesser Gesammelte Schriften (1831) II 176, 177 (24)

S. Holdheim "Das Religioese und Politische in Judentum" 52, 53 (25)

היא מניח, בין השאר, שההלכה (סנהדרין נב, ב) שהבא על אשת עכו"ם פטור נוסדה בזה שלפי השקפת התלמוד נראית האשה כקנין הבעל, ולנכרי אין קנין ביחס לישראל. הנחה זו כוזבת משני טעמים. כי בראשונה לא נכון הוא, כפי שיתבאר להלן, שלפי התלמוד אין לנכרי קנין לגבי ישראל. ושנית לא נכון הוא שהאשה נראית בהלכה כקנין הבעל (היהוה גיטין עז, ב). וראה להלן.

כלפי העם הנבחר. את התכונה היסודית של היהדות הוא רואה בהתייחדות הלאומית הנצחית שבגלל זה התמורות ההסטוריות עוברות עליה בלי רושם. אמנם הוא מכיר שהיהדות הביעה גם רעיונות אוניברסליסטיים בחזון המשיחי, אבל הוא רואה בזה ניגוד פנימי הואיל ובה בשעה היא מחזיקה למעשה בהתייחדות הלאומית²⁶). דבריו של באוער, שיוכל להיחשב לאחד מאבות האנטי-שמיות הגזעית (שהחזיקו בה אח"כ הנאצים), חשובים מפאת זה שהם מורים על המקור הנצחי של שנאת ישראל (הוא מתייחס גם לדברי האנטישמיים העתיקים), ועל כל הטענות על יחס היהדות לנכרים.

שמואל הירש, הפילוסוף הדתי היהודי, השיב על דברים אלה של באוער, ודבריו מכילים רעיונות חשובים על היחס שבין ישראל והעמים. התעודה של ישראל כלפי האנושות, כפי שהיא מובעת בתורה (שמות יט, ה) «ואתם תהיו לי ממלכת כהנים», כוללת ממילא את ההכרה בזכות קיומם של העמים בצד ישראל. לנצרות ולהאישלם חסר הבטחון בכזה המושך של דתן, ומש"כ ניהלו מלחמות השמדה נגד ה"כופרים", אבל היהדות בוטחת שההסטוריה פועלת לטובתה והעמים יכירו מאליהם את הגובה המוסרי שלה, ולפיכך מנעה ממלחמות לשם האמונה ומתעמולה קנאית והשתדלה למלא את התעודה המוסרית שלה כדי לקדש את שם ה' בעמים²⁷).

בשנות השבעים והשמונים של המאה ה-19, כשגדלה התנועה האנטישמית בארצות גרמניה, אוסטריה ורוסיה, נתרבו כתבי השטנה על יחס היהדות לנכרים, שבאו ממומרים (ברנפמן, יוסטוס ועוד) ומאיזה כמרים. התיאולוג הקתולי רוהלינג, פרופיסור לעברית ולמקרא באוניברסיטה של פראג, הוציא ספר נגד התלמוד, ששמו מעיד שמתכוון להראות את הקלקולים המוסריים של היהודי הנוהג ע"פ התלמוד²⁸). היהודים שואפים לשלטון אוניברסלי על העמים, ומש"כ לפי התלמוד הרכוש של הגוים שייך להם²⁹). בתור ראיה לכך הוא מביא שלפי הרמב"ם גניבת גוי מותרת, בעוד שהרמב"ם (הל' גניבה א, א) אומר ממש ההפך

26) Bruno Bauer Zur Judenfrage des Judentums in der Fremde. וא"י 19 וא"י 30.

27) Sam. Hirsch "Brief ueber das Judentum" הרעיון שהיהדות אינה צריכה לתעמולה דתית בין הגוים מובע אגב גם בפירוש רש"י לישעיה מב, ב. לא יצטרך להוכיח ולהתנבאות אל הגוים שהם מעצמם יבואו ללמוד מהם כענין שנאמר (זכריה ח, כג) נלכה עמכם. יהשוה במאמרי "תעודת ישראל בעולם" (סורא כרך ב 170 וא"י).

28) Der Talmudjude... Von Prof. Dr. A. Rohling Muenster 1871

29) שם 31, 24.

(בודאי הוא סמך בזה על איזה מומר מעוזריו, שרימה אותו). בזיופים מכוערים אחרים, „הוכיח“ שהתלמוד מתיר כאילו פריצות מוסרית, ביחוד עם נכריות (גם שאר האנטישמיים של הזמן החדש, ובכלל זה הנאצים, חזרו תכופות על עלילה נבזית זו)³⁰. בכל זה אין חידוש כלפי האנטישמיים הקודמים, שאת דבריו אסף. אבל המעניין הוא שרוהלינג, שחזר על כל העלילות נגד היהודים של ימי הביניים (ובכלל זה הרעלת הבארות ועלילת הדם) ומביע שנאה גזעית לישראל, פונה לא רק לנוצרים אלא גם ל„ישראלים הגונים“³¹. לכתבים האנטישמיים נגד התלמוד היתה כוונה כפולה: להסית את ההמון ואת השלטונות כיהודים, ולפתות את היהודים לשמד³². ואמנם דברי רוהלינג ושאר שונאי ישראל עשו בשעתם רושם גם על סוג ידוע של יהודים מתבוללים ועמי הארץ שלא הכירו כלום מהתלמוד³³.

גרץ הדגיש שההתקפות על התלמוד נתרבו בזמן האחרון, והן באות אפילו מצד „רבנים“ (מהסוג של הולדהיים). הוא הציע לפיכך להורות לפני הקהל הרחב את המוסר הנעלה של התלמוד, ובפרט להפיץ אור על אותם מאמרים תלמודיים שניתלו בהם שונאי ישראל³⁴. ואמנם מתפלאים אנו על ההסטוריון היהודי הגדול שלא הכיר שלא די בביאורים דחוקים למאמרים בודדים, אלא צריך להאיר באופן כללי את יחס היהדות לנכרים. החוקר התלמודי המובהק ר' דוד צבי הופמן הוציא ספר על יחס ההלכה לנכרים, שבא בתור תשובה על העלילות של המומר יוסטוס ושאר שונאי ישראל³⁵. גם הוא לא נמלט מביאורים אפולוגיטיים דחוקים, אבל דבריו בכללם מצטיינים בגישה הסטורית אובייקטיבית. הוא מורה על זה שבעולם העתיק היו אצל כל העמים מצויים חוקים מיוחדים לגבי נכרים. ביאור זה אינו מספיק, כי החוקים שבתורה ובתלמוד אינם מכוונים לנכרי במובן המדיני-לאומי אלא לעכו"ם. אבל כנגד זה שההתקפות על יחס היהדות לנכרים מכוונות עפ"י רוב על התלמוד, הוא הורה נכון שהתלמוד אדרבה הכיר, שדברי התורה על ההתנהגות עם העמים מכוונים רק לאותה תקופה ולא

(30) שם 29, 28.

(31) שם הקדמה עמ' 4.

(32) גם המומר פפרקורן נתכוון בכתב השיטנה שלו נגד התלמוד להסית את היהודים לשמד (L. Geiger Joh. Reuchlin 211).

(33) Jos. Bloch Erinnerungen 63 השיה

(34) Monatschrift 1870 481 וא"י 1885 540.

(35) D. Hoffmann "Der Schulehan Aruch und die Beziehung der (35 Rabbinen zu Fremden".

להווה³⁶), בו גם תקנות מיוחדות (מפני דרכי שלום ומשום קידוש השם) שהשוו באופנים ידועים את הנכרי לישראל. בזה לא סרו אמנם כל ההבדלים החוקיים בין ישראל לנכרים, אבל בדברים אלה כלולים הנימוקים שהשפיעו על היחס לנכרים בתקופה התלמודית והמאוחרת. המומחה הנוצרי הידוע לספרות היהודית העתיקה גוסטוו דלמן — שהיתה לו גם הבנה בדברי התלמוד והפוסקים שאינה מצויה כ"כ אצל חוקרים נכרים — הוציא (בשם הבדוי ג. מרכס) ספר על דיני ישראל ביחס לנכרים³⁷). בחלק הראשון של הספר הוא מגלה את עמדת הארצות והזיוף בדברי המומר יוסטוס ושאר ה"מומחים" האנטישמיים. אבל בחלק השני הוא מתווכח גם עם האפולוגיסטים היהודים.

כנגד ההחלטה של ועידת הרבנים בגרמניה שהמצוה "ואהבת לרעך כמוך" מוסבת על כלל האנושות, הוא מורה שלפי דברי הפוסקים (חנוך סג, סד, תלא) אפילו גר תושב אינו בכלל "רעך"³⁸). היהודי, לפי דבריו, אינו יכול להשוות את הנכרי לעצמו בנוגע לחובות המוסריות והזכויות המשפטיות, כי חוק התורה, לפי הביאור שניתן לו מהתלמוד, מתנגד לכך³⁹). וכנגד דברי הופמן שבועלם העתיק הבחינו החוקים של כל העמים בין האזרח והנכרי, הוא טוען שכאן כלול החסרון העיקרי של היהדות, שבמקום להתרומם מהצמצום של המוסר הלאומי להמוסר הכלל-אנושי, הלכה בכוון הפוך והטעימה עוד יותר את הצמצום הלאומי ודחתה משו"כ את המגמה האוניברסליסטית של הנצרות⁴⁰).

אולם דברים אלה, המתכוונים להורות את היתרון המדומה של המוסר הנוצרי לגבי המוסר היהודי בנקודה זו, נוסדו על אחיזת עינים. כי ההבחנה בין ישראל לנכרי בנויה לא על היסוד הגזעני-לאומי (כי גר הלא הושווה לישראל), אלא על היסוד הדתי בלבד. וגם הבחנה זו (מבחינה דתית אינה מצויה לגמרי

36) שם 160 וא"י ; 167, 118. השוה את המאמר של רב הונא (בבא קמא ק"ג, ב) "ואכלת את כל העמים אשר ה' אלהיך נתן לך" (דברים ז, טו) — בזמן שהם מסורים בידך ולא בזמן שאינם מסורים בידך. מהרש"ל (ים של שלמה לבבא קמא שם) פירש שאין הכוונה בזמן שהם כבושים תחת ידך (כלומר שיד ישראל תקיפה) שהרי למדו (שם) מדברי התורה (ויקרא בה, ז) "וחשב עם קוניהו" — שגול נכרי אסור, ושם מדובר בנכרי שישנו תחת ידך (השוה קידושין טז, א). אבל הכוונה היא בזמן שהקב"ה צוה להלחם בהם (בשבעת העממים), וזומה לזה פירש גם הראב"ד (חידושי הראב"ד לבבא קמא מהדו' ש. אטלס) בזמן שהם מסורים במלחמה. והשוה דברי ר' יחיאל מפריס שהובאו למעלה, וראה להלן בדברינו.

37) (G. Marx Juedisches Fremdenrecht (Karlsruhe 1886) 37)

38) שם 30.

39) שם 49.

40) שם 7.)

ביהדות, כי למעשה הטעימו התלמוד והפוסקים גם את החובות המוסריות ביחס לגר תושב, אף שהוא אינו ישראל מבחינה דתית (השוה רמב"ם הל' מלכים י, יב), מה שידוע לדלמן, אבל הוא מעלים עצמו מזה. ומצד אחר, הנצרות מניחה שמצוות האהבה — ז"א החובות המוסריות התלויות בו — חלה רק לגבי ה"מאמינים"⁴¹). ואדרבה, בעת שהיהדות הטעימה גם ביחס להעכו"ם את הנימוק המוסרי של דרכי שלום, לא חשה, כידוע, הכנסיה לבזות את היהודים באופן הכי גס ולא התחשבה בשום נימוקים מוסריים לגבם. אולם דלמן לא ניגש לענין זה כאיש המדע, אלא מתוך כוונה פולמוסית, וגם אצלו לא חסרה המגמה הנייסיונרית (הספר הופיע גם בתחלה במהדורה המיסיונרית של שטראק⁴²). כי לגלי המשבר הרוחני שעבר אז על היהדות הגרמנית, והתגברות ההתבוללות בתוך זו, דימו אז גם התיאולוגים הליברלים מסוג דלמן שבאה השעה לקרוא ליהדות לעשות את חשבונה"⁴³). מהד השיבו על ההאשמות הבדויות של האנטישמיים, ומאידך כוונו גם הם להראות בנקודה זו את הפגם של המוסר היהודי. קיהנען — אחד מאבות בקירת המקרא של הזמן החדש — חיבר ספר שבו היא משתדל לבסס את ההשקפה שההתייחדות הלאומית של היהדות (שאתה גלות בכל) הפריעה את הגילוי של המגמה האוניברסליסטית, שהתחילה עם הנביאים ובאה לגמר בנצרות, אחר שזו הסירה את המחיצה הלאומית⁴⁴). ברוח השקפה זו כתב בערטאלעט ספר מקיף על יחס היהדות לנכרים. הוא מניח שרעיון ה"התייחדות", שהובע בתחלה בהושע, בא לביטוי בספר דברים, שמוחה את הדת עם האומה ומטעים את ההבדל שבין ישראל לעמים, ומש"כ גם הוא מבחין בנוגע למצוות המוסריות בין ישראל ונכרי. בערטאלעט מבקש גם להוכיח שההתייחדות הלאומית והמצוות המעשיות הפריעו בעד התפשטות היהדות בין הגוים. הוא ממעט לפיכך את המגמה האוניברסלית של היהדות המאוחרת, וסבור שאף החוקו הפרושים בעמדה שלילית לגבי הגירות⁴⁵). אולם ציור זה מוכחש מהמציאות ההסטורית, שמורה שבאמת השפיעה היהדות הרבה על הגוים בזמן בית שני ובמאות הראשונות לאחר החירבן, והיא השתדלה — עד כמה שאפשר היה לפי התנאים — לקרב גרים. הרדיפות של הכנסיה על היהדות בתקופה זו

(41) השוה יוחנן ב, טו; טז; ג, י.

(42) דלמן שם 21.

(43) Kuenen "National Religions and Universal Religion" 110, 137, 182.

(44) A. Bertholet "Stellung der Israeliten und Juden zu Fremden"

:303; Kulturgeschichte Israels 206.

הוסבו ע"י זה שהיא יראה מההשפעה של היהדות על הגוים⁴⁵). ההשקפה על הניגוד המדומה שבין המגמה האוניברסלית וההתייחדות הלאומית של היהדות נתקבלה בזמן החדש ע"י רוב החוקרים הנוצרים ידועי שם, ואיזה מהם (ביחוד הגרמנים) מדברים ברוח אנטישמי על השאיפה של היהדות לשלטון אוניברסלי⁴⁶). הסקירה ההסטורית, שהקדמנו, על הפולמוס נגד יחס היהדות לנכרים, מורה שפולמוס זה יסודו בטענות, שהיו מצויות אצל אנטישמיים העתיקים, על ה"התבדלות" של היהודים והשנאה שלהם לגוים, אלא שבזמן החדש נתגלגלה טענה זו כנגד "ההתייחדות הלאומית" של היהדות, רעיון שנוצר בתיאולוגיה הנוצרית מתוך כוונה להורות שהמגמה האוניברסליסטית כאילו באה לביטוי רק בנצרות. אולם ציור זה שכאילו יש ניגוד בין היסוד האוניברסליסטי והיסוד הפרטיקולריסטי שביהדות עומד על הנחות רעועות והוא מופרך מתוכו. כי בחינה קלה מירה שלא רק שאין כאן ניגוד, אלא שהיסוד הפרטיקולריסטי ונציגו במובן המסורתי, הרעיון של הבהירה, מדגיש את הרעיון האוניברסליסטי, ולפיכך במקום שמובע במקרא רעיון הבחירה מובע יחד עם זה שה' הוא אלהי כל הארץ ושמות יט, ה; דברים יד, טו; ישעיה מב, ה; נד, ה)⁴⁷.

קשר זה שבין הרעיון האוניברסליסטי והרעיון של "התייחדות" ישראל מובע במאמר חז"ל (מכילתא דר' שמעון בן יוחאי, יתרו; שמות רבה כט, ג) אלה אני על כל באי עולם אבל לא יחדתי שמי אלא עליכם. ישראל בתור עם מיוחד הוא הנושא של חוג אידיאות דתיות-מוסריות, שמיועדות ביסודן בשביל כלל האנושות. היסוד הלאומי שביהדות אינו גורם בפני עצמו, שהפריע כביכול את ההתפתחות המלאה של המגמה האוניברסליסטית שבתוכה — כפי שמצוייר באופן טנדנציוזי בתיאולוגיה הנוצרית — אלא שהוא מקבל את עצם מובנו מהרעיון האוניברסליסטי, כי הוא מציין את התעודה המיוחדת של ישראל כלפי האנושות כולה⁴⁸). רעיון זה של התייחדות לאומית מבחינה סוציולוגית ואוניברסלית,

45) השוה "Stellung des Judentums im Vierten Jahrhundert" Luckas

42 ואיל'.

46) השוה "Schuerer Geschichte des Volkes Israel" III, 114 Harnack "Mission und Ausbreitung des Christentums 12 262; Strack-Billerbeck "Commentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash" I 359 ואי Eicken "System der Mittelalterlichen Weltanschauung" 9; Ed. Hartmann "Phaenomenologie des Religioesen Bewusstseins" 439; "Gegenwart und Zukunft der Juden" 42: 188 ואי

47) השוה ד. ניימרק תולדות העיקרים א, 65.

48) באותה טעות עצמה, שהיסוד הלאומי הוא גורם בפני עצמו בהסטוריה הישראלית,

מבחינת האידיאה, הוא המפתח להסטוריה הישראלית בכלל, וליחס של היהדות לנכרים בפרט. האידיאה האוניברסליסטית מצאה את מקומה בספורי התורה על ראשית האנושות ובחזון המשיחי של הנביאים, שמציין את האמונה כי לעתיד לבוא יכירו כל העמים את ה' ותורתו ויתחברו עם ישראל (אבל לא שיהיו מובלעים בתוכו).

חזון הנביאים על תעודת ישראל כלפי העמים הוא גם המקור והבסיס לעמדת היהדות כלפי הגירות. חזון תשובת העמים נדחה להעתיד הרחוק, והיהדות ממלאת לעת עתה את התעודה שלה כלפי הגוים ע"י הכנסת גרים יחידים. מצד אחר מצא ישראל את עצמו מוקף מהעולם האלילי. וכל כמה שבעולם העתיק גבר הרוח הקוסמופוליטי — שנוסד במיזוג התרבויות והדתות השונות — כך גברה יותר הסכנה מצד האלילות, והיה צריך לפיכך להטעים את ההתייחדות של ישראל לגבי הגוים. לניגוד הדתי להעמים נצטרף השעבוד הפוליטי של ישראל: העמים היו לעת עתה המנצחים והעושקים וישראל המנוצח והעשוק⁴⁹). הכשלון הפוליטי והלחץ הכלכלי של ישראל נראה בעיני הגוים כראיה חותכת של כשלון דתו⁵⁰).

באור הסטורי זה נבין את התכונה הכללית של מאמרי האגדה, שמטעימים את היתרון של ישראל על העמים⁵¹). במאמרים אלה המכוון עידוד רוח האומה, לקיים בה את האמונה בתעודה הנצחית והעתיד שלה, ולהביע את היחס המיוחד לנלוה לה'. האגדה מרגישה גם מה שיש לטעון נגד זה — כפי שטענו באמת שונאי ישראל למיניהם — שבהשקפת היהדות הקב"ה קירב את ישראל והרחיק את האומות, כאילו יש משא פנים לפניו (השוה חגיגה טו, א, שטענה מעין זו מיוחסת לאלישע בן אבויה). ולפיכך מוטעם שה' נתגלה ודאג גם לאומות, אלא שהן לא פנו אליו, כמו ישראל, וניאצו אותו ע"י מעשי הרשע כלפי ישראל, ומשוי"כ הרחיק

נכשלו גם האידיאולוגים של הלאומיות ה"חילונית" בימינו. ראה בספרי יחיד וצבור ביהדות 127, ובמאמרי ב"סורא", מעמוד 170 וא"י.

49) ירושלמי גיטין ספ"ה: לא דייכם שכל הברכות שבאות לעולם בזכותנו הן באות ואין אתם אומרים לנו בואו וטלו מן הברכות הללו ולא עוד אלא שאתם מגלגלים עלינו פסים וזימוניות וגולגליות.

50) חגיגה ה, ב ועוד. והשוה את המאמר של ר' אלעזר המודעי (בבא בתרא י, ב) כל צדקה וחסד שעב"ם עושים חטא הוא להם שאין עושים אלא לחרף אותנו בו. בזה מבואר מה שאסרו לקחת צדקה מעב"ם (השוה שאילתות סי' סב ושם ב"העמק שאלה" אות ה, ופלא שלא העיר על מאמר ר' אלעזר המודעי).

51) מדרש תהלים (בובר) קיט אפילו אחד מכם חביב לפני הקב"ה יותר מכל האומות וכן ישעיה אומר (ישעי' מ, יז) כל הגוים כאין נגדו. ירושלמי ברכות סוף פ"ט שלא עשני גוי שאין הגוים כלום, כל הגוים כאין נגדו.

אותן. (במדבר רבה ב, כא) "לא הניח הקב"ה לאומות העולם פתחון פה לעתיד לבוא לומר אתה ריחקתנו. מה עשה הקב"ה כשם שהעמיד מלכים ונביאים לישראל כך העמיד לאומות העולם: העמיד שלמה מלך על ישראל ועל כל הארץ וכן עשה לנבוכדנצר, זה בנה בית המקדש ואמר כמה רננות ותחנונים וזה החריבו והירף וגידף... העמיד משה לישראל ובלעם לאומות העולם ראה מה בין נביאי ישראל לנביאי אומות העולם... ולא עיד אלא שכל הנביאים היו במדת רחמים על ישראל ועל האומות". בדברים האחרונים נרמז שגם אחר שהגויים ניאצו את הקב"ה לא הורחקו לחלוטין ממנו, והנביאים הורו רחמים עליהם כשם שהורו רחמים על ישראל אחר שחטאו. בכמה מאמרים נאמר אמנם שהגויים נחלקו לגיהנום (ספרי האזינו שיא; פסיקתא רבתי פ"י), אבל כזה הלא נאמר גם על רשעי ישראל.

ויש גם שלמרות הדברים הקשים שאמרו על הגויים, לא שכחו גם את ייעודי הנביאים שהם עתידים לשוב. (ברכות נו, ב) ובחז"ל אין צריך לומר והשב לב עובדיהם לעבדך מפני שרובה עכו"ם. ר' שמעון בן אלעזר אומר אף בחז"ל צריך לומר כן מפני שעתידים להתגייר, שנאמר (צפניה ג, ט) כי או אהפוך אל העמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ה'. אנו מכירים מתוך דברים אלה — כפי שאפשר להכיר גם מתוך כמה דברים אחרים (ראה להלן) שהחכמים לא היו שווים בדעתם על הגויים. כי היו כאלה שמחמת ההתמרמרות הגדולה על הגויים נתיאשו מהם והטעימו את ההתייחדות של ישראל, ואחרים כנגד זה, שגם בעת מצוקה זו הטעימו יחד עם רעיון ההתייחדות גם את הרעיון האוניברסליסטי. אולם בגלל זה אין להניח — כפי שקבלו גם איזה חוקרים יהודים — שביהדות היו קיימים שני זרמים: אוניברסליסטי ו"פרטיקולריסטי". כי הרעיון של התייחדות ישראל קשור, כאמור, עם הרעיון האוניברסליסטי, וההבדל הוא רק באופן ההטעמה של שני יסודות אלה. כשגבר הלחץ החיצוני — בתקופה הרומאית ועוד יותר בימי הביניים — הוטעם היסוד של ההתייחדות. אולם גם היסוד האוניברסליסטי נשמר תמיד בתוך היהדות.

הרעיון האוניברסליסטי מובע בהשקפה התלמודית על שבע מצוות שנצטוו בהם בני נח (סנהדרין נו וא"י, בראשית רבה טו, ט). השקפה זו נוסדה על התיאור של התורה שה' נתגלה לכל האנושות והזהיר על מצוות עוד קודם שניתנה התורה לישראל. אבל אין להחליף השקפה הפלוסופית — שנוסדה אצל היוונים והרומאים והשפיעה הרבה גם בזמן החדש — על המשפט ה"טבעי" הבינ-לאומי בניגוד להמשפט הלאומי. כי המשפט ה"טבעי" מציין אצל חכמי המשפט הרומאים את

עיקרי המשפט המיוסדים על ההכרה השכלית והמוסרית, והוא יותר משוכלל מהמשפט הלאומי. משא"כ בתוך היהדות. בה אין מקום להבדל כזה, כי גם המצוות של בני נח בה נוסדו לפי ההשקפה התלמודית על התגלות ה', ומתן תורה לישראל הוא, לפי השקפה זו, הגמר והשכלול של ההתגלות שהתחילה עם אדם הראשון⁵²). המצוות של בני נח מביעות את היסודות הכלליים של הדת והמוסר, ואפשר להשיג אותן במובן רחב או במובן יותר מצומצם.

ההלכה המאוחרת צמצמה מאד את המצוות שנכרים מחוייבים בהן, עד שהיא מניחה, שלא רק שאין נזירות, טומאה, תרומה ומעשר, ושאר המצוות הריטואליות, נוהגות אצלם (נזיר סא, ב'; זבחים מה, א), אלא שאין הם מחוייבים אפילו במצוות מוסריות כאלו כמו כיבוד אב ואם (נזיר שם; סנהדרין נו, ב) ופריה ורביה (סנהדרין נט, ב). לא מדוייק הוא גם, בנוגע להשקפה הכללית של הכפרות התלמודית והמדרשית, שהיהדות מחלקת בין אוניברסליות מבחינה מוסרית ו"התייחדות" מבחינה פולחנית⁵³). כי לפי ההשקפה המקובלת יש להתורה בכללה תכלית מוסרית וגם המצוות המוסריות מיועדות לצרף את הבריות (בראשית רבה מד, א). אף שנרמזה גם ההשקפה שהמצוות ניתנו לישראל לשם תוספת קדושה (כפרי במדבר פ' קטו), וז"א כדי לסמן את התעודה המיוחדת של ישראל בתור גוי קדוש. לפי זה אפשר לומר שהמצוות של בני נח מכילות את המצוות המוסריות, המיועדות בשביל כלל האנושות.

אולם ההשקפה האחרת, שמצמצמת את התחום של מצוות בני נח, שולטת בספרות התלמודית והמדרשית לא רק בעקב זה שגברה הנטיה להטעים את ההתייחדות של ישראל, אלא שהיתה כאן המגמה להטעים שרק בסיני ניתנו כל המצוות (המוסריות) בצורה המשוכללת, והתורה בכללה נועדה לפיכך בשביל כל האנושות⁵⁴). ומשוי"כ לפי האגדה, הגויים נענשים על שסירבו לקבל את התורה

52) השהו שמונת רבה ל, ו לא נתן להאומות אלא מקצת אבל כשעמדו ישראל אמר להם הרי כל התורה כולה לכם, שנאמר (תהלים קמו, כ) לא עשה כן לכל גוים... נתן אלהים לעכו"ם מצוות גולמות שיעזו בהן ולא הפריש בהן בין טומאה וטהרה, באו ישראל ופירש להם המצוות כל אחת ואחת ועונשה ומתן שכרה, לפיכך נאמר (תהלים שם) חוקיו ומשפטיו לישראל.
53) כפי שמניח גוטמן (Das Judentum und seine Umwelt 121). דומה

לזה אומר י. ב. לעווענזאן (תעודת ישראל 128) שמצוות בני נח כוללות את המצוות הנופלות תחת הדת ה"טבעית" והנימוסית, חוץ ממצוות זכרון שנקבעו לזכר יציאת מצרים והנסים שנעשו לישראל. אולם לשבת יש גם מובן אוניברסלי, כי היא מסמנת את רעיון הבריאה. וגם לשאר החגים, שנמשרו עם יציאת מצרים ומתן תורה, בעקב זה, מובן אוניברסלי במדה שהם מסמנים את התגלות ה' בהסטוריה.

54) ח. טשרנוביץ (תולדות ההלכה א 320, 319) מניח שהתורה שבכתב היא אוניברסלסטית.

(מכילתא יתרו פ"ה; מדרש תהלים מזמור מב; פסיקתא דר"כ מ, ב; סה, א; כ, א; פסיקתא רבתי כא; שבת פט, ב). ציור אגדי זה, שהתורה נועדה מתחלה בשביל כלל האנושות נוסד ודאי מתוך הכוונה להביע את היחס החיובי של היהדות לגירות⁵⁵).

לפי ההשגה התלמודית, שמצויה בין בהלכה ובין באגדה, הגוים בכללם אינם מקיימים את שבע המצוות שלהם. עד שלמעשה נתייחד ישראל מבין האומות לא רק מבחינה דתית, אלא גם מבחינה מוסרית. אולם למושג של שבע מצוות בני נח יש לכה"פ מובן עיוני, כדי להביע שגם בהווה, הגוים מחוייבים במצוות אלו ונענשים על שעוברים עליהן. וחשוב ביותר שבמצוות בני נח כללו עם המצוות המוסריות (דינים, גזל, עריות) את האיסור של עבודה זרה. אף שרעיון זה, שהפולחן האילי אסור גם להגוים, לא נזכר בפירוש בתורה, ואיזה פסוקים מורים אפילו את ההיפך⁵⁶). אולם חז"ל נמשכו בזה אחר הנביאים, שניבאו לסוף האלילות אצל הגוים (ירמיה י, יא ועוד), וע"י זה הראו על הבסיס האוניברסליסטי של היהדות שעומדת על רעיון היחוד, עד שאמרו (מגילה יג, א) שכל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי, ואת המושג גר תושב הגדירו כמי שקיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה ואת שאר המצוות של בני נח (עבודה זרה סד, ב).

אולם גר תושב אינו גר במובן הדתי, כי ביהדות אין מקום לסוגים שונים של גירות. תהלכה אינה משווה איתו לגמרי עם ישראל מבחינה משפטית (כגון לענין רציחה, מכות ט, א), ובנוגע לאיזו מהמצוות הסוציאליות (כגון לענין רבית בבא מציעא ע"א, א), חוץ ממקום שגר נזכר בתורה בצד ישראל (דברים כד, יד; בבא מציעא ק"א, ב). אבל ההלכה מניחה שישראל מוזהרים על הגר-תושב להחיותו (עבודה זרה סה, א). ואת החובה הזו יש לתפוס במובן רחב, שכולל מה שמכונה

אבל התורה שבעל פה היא „תורה לאומית שנתפתחה ממנהגים ונימוסים המיוחדים לעם ישראל דוקא“. אולם גם החוקים שבתורה שבכתב, כפי שטשרנוביץ עצמו הטעים, התפתחו מנימוסים לאומיים. ואדרבה הספרות התלמודית היא שהטעימה את הייעוד האוניברסלי של התורה יותר ממה שמצוי בתורה שבכתב. ומה שההלכה הוציאה את הנכרים מרוב המצוות (הדתיות), מיוסד בזה שבתורה נאמר שמצוות אלה נאמרו לבני ישראל.

55) השהיה סיני כ' לח ע' שסו.

56) ולפיכך נחקשו חז"ל בפסוק (דברים ה, יט) אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים. והוציאו פסוק זה ממשוטו (ספרי דברים פי' עח; עבודה זרה נה, א; ירושלמי מגילה א, ט). וראה Geiger Urschrift 445 אבל במדרש תמוה אחד מצוי (שמות רבה טו, כג): איני מזהיר עכו"ם על עבודה זרה אלא לכם שנאמר (ויקרא כו, א) לא תעשו לכם אלילים. הד לדעה זו שהגוים לא הוזהרו לגמרי על עבודה זרה, כמו ישראל, אפשר גם אולי למצוא בדעת הפוסקים (תוספות סנהדרין סג, ב) שהשיתוף לא נאסר לעכו"ם.

גמילות חסדים (רמב"ם הל' מלכים, י, יב). וכך מובע בזה שמבחינה מוסרית היהדות אינה מתחשבת עם השייכות הדתית, והיא מרחיבה את החובות ההומניטריות גם על מי שאינו ישראלי.

יותר מאשר במושג גר תושב מובע הבסיס האוניברסליסטי של היהדות במושג חסידי אומות העולם. כי המושג "חסיד" מציין את הדרגה העליונה של שלימות מוסרית ויראת שמים, וגם גוי יכול להגיע לדרגה גבוהה כזו, כמאמר ר' מאיר (סנהדרין נט, א) שאפילו גוי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, ולפי דברי התלמוד (שם) הכוונה היא בזה שעוסק בשבע מצוות של בני נח. וכן לפי הגדרת הרמב"ם (הל' מלכים, י, ח) מי שמקיים שבע מצוות בני נח הוא מחסידי אומות העולם. ובזה נגלה גם שהמצוות של בני נח ניתנו להתפרש במובן הכי רחב, עד שעל ידן אפשר להגיע אפילו לחסידות. ובענין זה, אם בין הגוים מצויים חסידים, נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע (סנהדרין קה, א; תוספתא סנהדרין יג), ר' אליעזר אומר כל גוים אין להם חלק לעולם הבא שנאמר (תהלים ט, יח) "ישובו רשעים לשאולה כל גוים שכחי אלהים", ישובו רשעים לשאולה אלה רשעי ישראל כל גוים שכחי אלהים אלה רשעי גוים. א"ל ר' יהושע אילו אמר הכתוב ישובו רשעים לשאולה כל גוים ושתיק הייתי אומר כדבריו, עכשו שאמר הכתוב שכחי אלהים הא יש צדיקים ביניהם. ר' אליעזר נמשך אחר ההשקפה ה"קול-קטיוויסטית", שמצויה בכלל במקרא, בספרים חיצונים ובספרות האגדה, ומניחה שהגוים בכללם הם רשעים. אבל הוא מניח יחד עם זה שבכנוי "רשעים" מכון לרשעי ישראל, שהם נידונים לגיהנום בצד הגוים. וכך גם לפי דבריו אין הבחנה מוחלטת בין ישראל לאומות על יסוד המוצא הגזעי בלבד, אלא שבישראל הכלל עומד על דרגה מוסרית גבוהה, אף שיש בו גם יחידים רשעים, בעוד שבגוים הכלל הוא מקולקל. בשים לב למה שנאמר גם ע"י חוקרים חדשים על הקלקול המוסרי הכללי של העולם העתיק — לרבות גם המעולים שבהם, כמו סיניקה ואחרים — דעה זו של ר' אליעזר מובנת גם מתוך המצב ההסטורי. אבל ר' יהושע נמשך אחר ההשקפה — שמובעת במקומות שונים במקרא ובאגדה — שגם אצל הגוים היו וישנם יחידים חסידים⁵⁶.

בהמשך זה יש גם לעמוד על יחס היהדות לשאלה הסבלנות הדתית. שאלה זו נתעוררה בזמן החדש בקשר עם הרדיפות הדתיות של הכנסיה. אצל הטובים

56) וראה עוד על הרשמים של מחלוקת זו באגדה במאמרי יראי ה' בין הגוים (סיני כ' לח שעה ואילך).

שבין הוגי הדעות מתקופת ההשכלה הרעיון של סבלנות דתית קשור עם ההשקפה שלהם על הבסיס המוסרי של הדת, בהבדל מהבסיס הדוגמתי של הנצרות שהוא שגרם את הרדיפות הדתיות⁵⁷). רעיון זה מצא את בטויו המזוהר במתזה „נתן החכם” של המשורר הגרמני לסינג. אם הפטריארך הנוצרי משמש כאן בתור הטיפוס של רשעות ושנאה דתית חשוכה, הרי זה בהתאם עם האמת ההסטורית. ומה שהיהודי נתן, כנגד זה, נבחר ע"י המשורר להציג את הרעיון של סבלנות דתית, מתבאר ודאי בשורה הראשונה ע"י זה שהוא רצה להביע בזה את הסמפתיה שלו ליהודים הנרדפים, שגם באי"כ ההשכלה של תקופה זו הביטו עליהם בגנות. בודאי היתה לנגד עיניו הדמות האצילה של מנדלסון, שהטיפף לרעיונות אלה. אף שבעצם המחזה הביע גם לסינג את ההשקפה — שהיתה מקובלת בדרך כלל אצל הוגי הדעות של תקופת ההשכלה — שהיהדות עומדת על הרעיון של „הדת ייחודית”. אולם העובדה שליהודי נחלק כאן הכבוד להציג רעיון הסבלנות הדתית שמתקופת ההשכלה נחל „נצחון” והוכר באופן רשמי ע"י המדינות, עורר את חמתם של האנטישמיים הגרמנים⁵⁸). והפילוסוף קונא פישר לימד זכות על לסינג שרצה בזה להורות שגם אם היהדות מצטיינת באי-סבלנות דתית יותר משאר הדתות, והיהודים היו נרדפים ומלאים רגשות של שנאה ונקמה כלפי הנכרים (!), אעפ"כ יכול לצאת מהם בעל נפש אצילה כמו נתן החכם שהטיפף לאהבה לאדם באשר הוא אדם⁵⁹).

בניגוד לדעה טנדנציוזית זו, שמבלי התחשב עם העובדות ההסטוריות היא מגוללת על היהדות את האשם של אי-סבלנות דתית, הובע לפעמים ע"י אפולוגיטים יהודים להיפך, שהיהדות אינה מכירה כלל את התופעה של שנאה דתית, שבאה עם הנצרות, כי הניגוד להגוים הוסב כאן לא ע"י הנימוק הדתי, אלא בגלל זה שהגוים היו אויבי האומה והחריבו את המדינה⁶⁰). אולם דברים אלה אינם מדויקים, כי אף אם אמנם הניגוד לגוים נעשה יותר חריף בעקב השעבוד הפוליטי וחורבן המדינה — רומא משמשת לפיכך באגדה בתור הטיפוס של רשעות העכו"ם — ניגוד זה נוסד, כאמור, בעצם העובדה שהם עובדי אלילים

57. E. Cassirer "Philosophie der Aufklärung". השוה

58. Bartels "Lessing und Juden" (Frankf. 1934) y 136 וא"י. המחבר

האנטישמי אסף כל מה שנאמר בענין זה מקודמיו, אבל הוא הביא (שם 140) גם הדברים המלאים יותר הבנה של הסופר הגרמני גוטצקאו.

59. K. Fischer "Nathan der Weise" 104 (59)

60. Benamozegh "Judaism and Christianity" 83 (60)

ואינם מקיימים את שאר המצוות של בני נח. ולדעת איזה מבעלי האגדה גם משום שלא קבלו את התורה (בבא קמא לה, א ושם ברש"י ד"ה פארן), ולפי שאינם חוזרים למוטב ע"י ההתגיירות (השוה פסיקתא דר"כ קז, א; ויקרא רבה ב, ח⁶¹), אולם לעצם השאלה של סבלנות דתית, יש לשים לב לכך שרעיון זה נוסד, כאמור, למעלה, מהבסיס המוסרי של הדת, בניגוד להבסיס הדוגמתי. בזמן החדש הורו תכופות שהאלילות אינה מכירה את התופעה של אי-סבלנות כלפי דתות אחרות, ושהופיעה בראשונה בדת ישראל. וגם איזה מנציגי תקופת ההשכלה, שהיו רחוקים משנאת ישראל (כפי שהיה הדבר עם וולטער ואחרים), ביקרו את המקרא בגלל זה שהוא הכריז חרם על הכנעניים⁶². אולם הבדל זה שבין האלילות ודת ישראל מובן מאליו. כי באלילות, כל האלים שווים (אף שיש הבדל במעלות ביניהם), והעמים העתיקים קבלו בפנתיאון שלהם אלים זרים. (אולם הדת הפרסית, שמציגה את הדרגה העליונה של האלילות, הצטיינה ברוח קנאית). משא"כ הדת הישראלית, שעומדת על רעיון הייחוד, שנשקפה לו אז סכנה מהפולחן האלילי של העמים.

היהדות ראתה באלילות לא רק דעה מוטעת, אלא סטייה מדרך הישר של האנושות ומקור הקלקולים המוסריים, אבל בה בשעה חז"ל לא רק התייחסו בסבלנות לנכרים הגונים שמקיימים את המצוות המוסריות, אלא שהעלו אותם לדרגה הגבוהה של חסידים. כי היהדות, בהתאם עם הבסיס המוסרי שלה, עומדת על המעשה כפי שיוצא מתוך דברי התורה (ויקרא יח, ה) «אשר יעשה אותם האדם וחי בהם», ומכאן דרשו (סנהדרין נט, א) כהנים לויים וישראלים לא נאמר אלא האדם. ובמקור אחד (תנא דבי אליהו פ"ח): בין ישראל בין גוי, בין איש בין אשה, בין עבד בין שפחה, הכל לפי מעשה שעושה רוח הקודש שורה עליו. בעוד שהנצרות עומדת על ה"אמונה" המסתורית ב"גואל", והכנסייה מניחה לפיכך שכל הבלתי-מאמינים עומדים תחת החטא הקדמון ונידונים לגיהנום⁶³.

61) הנימוק המוסרי, כמו גם הפוליטי, של הניגוד לרומא (שממששת, כאמור, בתור הטיפוס של רשעות העכו"ם בכלל — מובע יפה במאמר (מגילה ו, א) אכר יצחק לפני הקב"ה רבש"ע יוחן עשו א"ל רשע הוא א"ל בל למד צדק א"ל בארץ נכוחות יעוול (ראה הביאור של מאמר זה בחי"א מהרש"א).

62) השוה 230, (London 1900) "Characteristics" J. Shaftesbury.

63) השוה קורינתיים 22 : 16. וגלתיים 28 : 3 «כאן אין הבדל בין יהודי ליוני, בין איש לאשה, כי אתם כולכם מאוחדים באמונה ב"משיח". מתוך מאמר זה, שדומה בצורתו החיצונית להמאמר הנזכר של תנא דבי אליהו, יוצא הבדל היסודי שבין היהדות והנצרות בנוגע להרעיון האוניברסליסטי. האוניברסליות של הנצרות נוסדה על האחדות של ה"מאמינים" בתוך הכנסייה, אבל לא מעבר לגבול של זו. פאולוס דחה את ההבדל שבין יהודי ויוני, אבל

כדי להוכיח עד כמה שהיהדות מגנה את הנכרים, הראו האנטישמיים תכופות על המאמר (יבמות סא, א) אתם קרויין אדם ולא אחרים קרויין אדם. האפולוגיסטים היהודים, כנגד זה, ביארו שדברים אלה נאמרו רק בשייכות עם ההלכה שקברי עכו"ם אינם מטמאים באהל, והכוונה אף שבתורה נאמר "אדם כי ימות באהל" הכינוי "אדם" מכוון כאן על ישראל בלבד, כפי שנאמר (יחזקאל לד, לא) ואתם צאני צאן מרעיתי אדם אתם⁶⁴. ביאור זה אולי אינו מדויק לגמרי. אולי המכוון שהכנוי "אדם", המורה על כבוד וחיבה מלפני המקום, מיוחד לישראל⁶⁵ שמקיימים את היעוד המוסרי של האדם, משא"כ העכו"ם שהורחקו מהבורא בגלל מעשיהם⁶⁶. ורעיון זה מתאים להלכה הנזכרת (שקברי עכו"ם אינם מטמאים באהל) מפני שחומרה זו (של טומאת אהל באדם) היא משום כבוד האדם⁶⁷, ולפיכך הגבילו אותה רק לישראל, כשם ששאר טומאות אינן ניהגות אלא בישראל (נדה לד, א). אבל ודאי שגם העכו"ם, בהיותו בר דעת, נחשב מבחינה משפטית ודתית לאדם, כגון לעניני עריות ועוד (סוטה כו, ב). וגם בכמה מהמצוות המוסריות, שמכוונות כלפי האדם באשר הוא בר דעת, יש שחז"ל הזכירו בפירוש שגם העכו"ם הוא בכלל, כמו במאמר שמואל (חולין צד, א) אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת עכו"ם.

בזמן החדש הוטעם תכופות שהמצוה של אהבת הבריות מוסבת ביהדות גם על נכרים⁶⁸. וזה נכון ודאי מבחינת הנימוק הדתי-מוסרי של מצוה זו, באשר

הוא קבע במקומו הכול אחר בין "מאמינים" ו"בלתי מאמינים". בעוד שביהדות הרעיון האוניברסליסטי נוסד על המוסר, והוא מסיר (מבחינה זו) את המחיצה שבין ישראל וגוי. (64) הופמן שם 125, 124. גוטמאן שם 110.

(65) השה ספרי דברים פ"ו טו, בני אברהם יצחק ויעקב בני אדם שנקראו אחים ורעים חבל נחלתו צאן מרעיתו וכל לשון של חיבה. וסנהדרין נח, ב, הסוטר לועז של ישראל כאילו סוטר לועז של שכניה, שנאמר (משלי כ, כה) מוקש אדם ילע קודש (רש"י — היינו ישראל שקרויין אדם. והשה גם ברש"י לדברים כא, כב, שאדם עשוי בדמות דיוקנו וישראל הם בניו).

(66) השה מכילתא יתרו שעושים את עובדיהם לאחרים. והשה בתוספות יום טוב לאבות ג, יד שהעיר, שרוב המפרשים מניחים שהמאמר של ר' עקיבא חביב האדם שנברא בצלם מכוון לישראל בלבד. אבל הוא מניח שזה מוסב גם על האומות שנצטוו על המצוות של בני נח, והיתה הכוונה להמשיך את לבם לרצון קונם אלא שלא ידעו ולא יבינו.

(67) E. Hartmann "Phaenomenologie des Religiösen Bewusstseins" 248.

(68) השה את החלטת הסנהדרין בפריס שהובאה למעלה. ובספר הברית לר' פנחס אליהו ב"ר מאיר (וורשא תרל"ו 310), ושם גם מביא את דברי ר' חיים וויטאל (שערי הקדושה שער ה') ויאהב את כל הבריות אפילו נכרי. הוא מסתייע עוד במאמר חז"ל (ברכות יו, א) לעולם יהא אדם מרבה שלום לכל אדם אפילו לנכרי בשוק. "הרי כי חז"ל קירבו גוים וכללו אותם באהבת רעים". אולם במאמר זה מובע מה שנכנס בגדר דרכי שלום (ראה להלן בדברינו).

האדם הוא היצור של הבורא. כפי שביארו חז"ל (אבות דר' נתן נו"א, טז) "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יח, יט) מה טעם כי אני ה' בראתינו. אולם האפולוגיטים היהודיים לא צדקו בזה שהכחישו, שבדברי התורה "ואהבת לרעך כמוך" הכוונה ב"רעך" לישראל⁶⁶). כי כך יוצא בבירור מתוך הדברים הקודמים "לא תשנא את אחיך בלבבך ולא תקום ולא תטור את בני עמך". אף שהביטוי "רעך" אינו מסמן את השייכות הלאומית (כפי שתפסו התיאולוגים הנוצרים) הכוונה בזה, כפי שתפסה ההלכה, ל"רעך בתורה ובמצוות" (סמ"ג מע"ט). ולפי חז"ל גם ישראל שאינו נוהג כשורה אינו בכלל מצוות האהבה, ומותר לשנאתו (פסחים קג, ב), ומכ"ש עכו"ם. הגבלת מצוות האהבה לרעך לישראל בלבד מובנת, כמו שאר הדברים שנאמרו נגד הגוים, מתוך המצב ההסטורי, לפי שהגוים נחשבו לפורצי גדר המוסר. אמנם, לפי ההלכה גם גר תושב אינו בכלל "רעך". ומבחינה פורמלית, בנוגע לכוונת הכתוב, זה גם נכון. המושג של גר תושב, במובן הדתי-מוסרי שמושג זה קבל בהלכה, הוא בעיקר מושג עיוני ששייך לתקופה המאוחרת. כי במקרא יש למושג זה מובן משפטי-פוליטי של נכרי שיושב בארץ וקבל במידת מה את גימוסי העם שבתוכו הוא יושב. ההלכה מניחה לפיכך שאין הגר תושב בכלל המצוות הסוציאליות, אלא אם כן נאמר כך בתורה בפירוש. כך הניחו (בבא מציעא קיא, ב) שבגר תושב עוברים משום (דברים כד, יד) לא תעשק שכיר עני ואביון אבל לא משום (ויקרא יט, יג) "לא תעשק את רעך", אף שאותה המצוה נאמרה בשני הפסוקים. ומכאן נלמד שאף כי מבחינה פורמלית, לפי פירוש ההלכה, הגר-תושב אינו נכלל במצוות התורה "ואהבת לרעך כמוך", עצם החובה המוסרית של האהבה לזולת (במובן שיש להיטיב עמו) עומדת גם לגבי גר תושב, כפי שהביע הרמב"ם (הל' מלכים י, יב). וכשהזירו חז"ל על אהבת הבריות וכבודם (דרך ארץ זוטא א, כד) הביטוי "בריות" מורה שכוונו בזה לא רק לישראל⁷⁰).

יחס ההלכה לנכרי נוסד מצד אחד על ציור היסודות הכלל-אנושיים של המשפט והמוסר — כפי שיסודות אלה מובעים במצוות של בני נח — ומהצד השני על חוקי התורה ביחס לנכרים, כפי שהוציאו מדברים אלה בדרשותיהם על ההבדל המשפטי שבין ישראל ונכרי. אולם למרות הבדל זה, ודאי שגם הנכרי

69) שד"ל (מחקרי היהדות לא), וכן Herm. Cohen "Juedische Schriften" I, 149.

70) וכן יוצא גם מלשון הרמב"ם (הל' סנהדרין כד, י) ואל יהי כבוד הבריות קל

בעינינו... ומכ"ש כבוד בני אברהם יצחק ויעקב שמחזיקים בתורת האמת.

נחשב לאישיות חפשית בעלת זכויות משפטיות, ובהבדל מהעבד יש לו יחס⁷¹)
 (יבמות כג, א ועוד, והשוה שם מח, א : עבד איש אתה מל בעל כרחו ואי אתה
 מל בן איש בעל כרחו). רש"י אמנם פירש (סנהדרין נב, ב ד"ה אשת אחרים ;
 שם פב, א ד"ה אשה) שלנכרים אין אישות. אבל כבר העירו התוספות (שם ; סוטה
 כו, ב ד"ה עכו"ם) שמוזה שהוצרכו להתיר יפת תואר אשת איש (קידושין כא, ב)
 יוצא שגם בנכרית יש איסור משום אשת איש, אף שאין ישראל נענש על כך
 ע"י בית דין. חז"ל דרשו (קידושין יח, א) שנכרי יורש את אביו דבר תורה,
 שנאמר (דברים ב, ה) כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר. בפסוק זה נרמז הרעיון
 שכשם שנקבעה נחלה לישראל, כך נקבעה גם נחלה להגויים (השוה דברים לב, ח
 יצב גבלת עמים), ואף שההלכה קבעה (עבודה זרה כ, א) שאין משכירים בתים
 וקרקעות לנכרים בארץ ישראל, וסמכו הלכה זו על הדרשה "לא תחנם" (דברים
 ז, ב) לא תתן להם הניה בקרקע⁷²), אעפ"כ לדעה אחת (גיטין מז, א) יש קנין
 לנכרי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר (ולדעה אחרת לחפור בה בורות
 ושיחין) משום שנאמר (תהלים קטו, טז) "והארץ נתן לבני אדם", בדברים אלה
 מובע הרעיון האוניברסלי שהארץ ניתנה מה' לכל בני אדם, ואפילו בתוך ארץ
 ישראל יש קנין לנכרי (להפקיע מקדושתה)⁷³).

אמנם אמרו (גיטין לח, א) שנכרי אינו יכול לקנות עבד, לא רק עבד
 עברי אלא גם עבד כנעני, מפני שנאמר (ויקרא כה, מז) "וגם מבני התושבים
 הגרים עמכם מהם תקנו", אתם קונים מהם ולא הם קונים מכם, ולא הם קונים
 זה מזה. אבל הגמרא ביארה את הכוונה שנכרי אינו יכול לקנות עבד לגופו, אבל
 הוא יכול לקנות אפילו ישראל למעשה ידיו מפני שנאמר (ויקרא שם מז) "ומך
 אחיך עמו ונמכר לגר תושב עמך או לעקר משפחת גר". וההלכה פירשה (ספרא
 בהר : קידושין טז, א) שזה מוסב על נמכר לעובד כיכבים שישנו תחת ירך
 (כלומר שעומד תחת שלטון ישראל, ואעפ"כ אם לא ייגאל צריך לעבוד עד היובל.

71) ומה שאמרו (יבמות צז, א ועוד) רחמנא אפקריה לזרעיהו הכוונה היא לגר שאינו
 נאסר בקרובותיו מצד אביו.

72) מבחינה היסטורית הלכה זו נקבעה מפני שחז"ל רצו למנוע את ההאחזות של
 הנכרים בארץ. ראה ג. אלון תולדות היהודים בתקופת המשנה והתלמוד 179.

73) הדעה שכנגד (של ר' מאיר) שאין קנין לנכרי להפקיע מידי מעשר מבוארת (ירושלמי
 גיטין ד, ט) ע"י הטעם שנאמר (ויקרא כה, מז) והתנחלתם אותם לבניכם אחרים לרשת אחוזה,
 הקיש עבדים לאחווה מה עבדים אתם קונים מהם ואין הם קונים מכם אף אחווה אתם קונים
 מהם והם אינם קונים מכם. אולם שם מבואר שר' מאיר מודה שיש לנכרים קנין נכסים בארץ
 (לפירות, ראה במפרשים).

ראה שם ברש"י ובתוספות⁷⁴). בעוד שההלכה מכירה את הזכויות המשפטיות של הנכרי, היא פוטרת ישראל מעונש בעד ההיזק שנגרם לנכרי בגופו או בממונו, מפני שבהוקים אלה נאמר בתורה "רעהו" (מכילתא משפטים; רמב"ם הל' רוצח ב, א; מכות ט, א; סנהדרין נב, ב). אולם כאן העיר איסי בן עקביא (מכילתא שם): קודם מתן תורה הוזהרנו על שפיכות דמים, לאחר מתן תורה כשהוחרנו הוקלנו, באמת אמרו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. נראה מתוך דברי התנא שמצד הסברה היה ראוי לענוש מיתה גם בעד רציחת נכרי, אלא שמפני שבתורה נאמר "רעהו" הניחו שפטור מדיני אדם. ועל דברי המשנה (בבא קמא לו, ב) שור של ישראל שנגח לשור של עכו"ם פטור ושל עכו"ם שנגח לשור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם, נתקשו האמוראים (בבא קמא לח, א) שבעוד שפטרו ישראל מלשלם הנזק לנכרי, מפני שבתורה נאמר "רעהו", לא פטרו מטעם זה את הנכרי לגבי ישראל. וביארו הלכה זו ע"י הדרשה: "עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים" (הבקוק ג, ה), כיון שראה שבע מצוות שקבלו ולא קיימו עמד והתיר ממונם לישראל. בדברים אלה מובע הטעם הכללי מפני מה ההלכה מבחינה (בנוגע להתחייבויות המשפטיות והמוסריות) בין ישראל לנכרים, כי התורה קנסה אותם על שאין הם מקיימים את שבע המצוות שלהם, שבכלל זה נכנסה (בענין הנידון) הזהירות בגופו וממונו של חברו⁷⁵).

אף שההלכה סמכה בזה על דברי התורה — אם שהבחנה זו בין ישראל

לנכרי נאמרה בפירוש בתורה, כמו לענין רבית⁷⁶), או שהוציאו ע"י דרש (מפני שנאמר "רעהו") — נראה שהחכמים נתחזקו בדעה זו מפני שהנכרים של זמנם היו אלמים ומצייקים לישראל⁷⁷). אולם בכלל היו בענין זה (בנוגע לממון של

74) וכן אמרו (גיטין שם) שנכרי קונה בחזקה, והתוספות פירשו שהכוונה היא בכיבוש מלחמה (השקפה זו שע"י כיבוש מלחמה הרכוש עובר באופן חוקי להכובש, מצוי אגב גם במשפט הרומי).

75) הרמב"ם (הל' גזירה ואבידה ח, ה) ביאר את הטעם, לפי שאין העכו"ם מחייבים את האדם על בהמתו שהזיקה והרי אנו דנים להם כדיניהם, ושור של עכו"ם שנגח שור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם, קנס זה הוא לעכו"ם לפי שאינם זהירים במצוות ואינם מסלקים ההיזק. הראב"ד השיג על טעם זה, לפי שבאמת הנכרים מחייבים המזיק (ומה שכתב ה"מגדל עז"ו" שהרמב"ם נמשך אחר דברי הירושלמי "כדיניהם", דברים אלה מוסכים על סוף ההלכה שנכרי משלם נזק שלם). אולם הטעם של הרמב"ם כלול בדברי התלמוד (ראה ב"שיטה מקובצת" על אתר).

76) בראשית רבה נה, ג: אני אומר לך אל תלוה רבית לישראל אבל תלוה רבית לעכו"ם דכתיב (דברים כג, כא) לנכרי תשיך.

77) השוה בבא קמא ק"ו, א: אבות דר' נתן נה, א יא; בבא מציעא קח, ב; בבא

בתרא מה, א.

עכו"ם) דעות שונות בין החכמים. לפי דעה אחת (בבא מציעא קיא, ב; סנהדרין נו, א) אף גזל עכו"ם מותר מהתורה⁷⁸. ונראה שכפי דעה זו היה מקובל בתחלה, ור' גמליאל אסר גזל עכו"ם מפני חילול השם (ירושלמי בבא קמא ד, ג). אבל ר' עקיבא סבר שגזל עכו"ם אסור מפני שנאמר בנמכר לעכו"ם (ויקרא כה, מח) „אחרי נמכר גאולה תהיה לו“ (בבא קמא קיג, ב ושם בתוספות ד"ה ימשכנו)⁷⁹. בענין זה היו גם חילוקי דעות מעשיים. דבר זה יש ללמוד מהמחלוקת שבין ר' ישמעאל ור' עקיבא (בבא קמא שם; ספרי דברים פי' טז). ר' ישמעאל סובר שישראל ועכו"ם שבאו לדין, באים (בית דין) על העכו"ם בעקיפין (פירש רש"י בחכמה עד שפוטרים אותו), אבל ר' עקיבא חולק על זה. והאמוראים קבעו להלכה (בבא קמא שם) שהפקעת הלוואתו וטעותו של עכו"ם מותרת (לדעת הרמב"ם הל' גניבה ז, ח; גזילה ואבידה יא, ד, דוקא אם טעה מעצמו אבל להטעותו אסור).

ובנוגע להשבת אבידה לעכו"ם אמרו (שם) „לכל אבידת אחיך“ (דברים כב, ג) לאחיד אתה מחזיר ואי אתה מחזיר לעכו"ם. גם כאן יש חולקים על דעה זו, ור' יאשיה אומר (מכילתא משפטים) „כי תפגע שור אויבך או חמורו תועה השב תשיבנו לו“ (שמות כג, ג) בנכרי הכתוב מדבר שנקראו אויבים לישראל. אולם לפי הדעה המקובלת בהלכה לא רק שאין מחוייבים להחזיר אבידה לעכו"ם אלא שלא ראוי לעשות כך, ורב אמר (סנהדרין עו, ב) המחזיר אבידה לנכרי עליו הכתוב אומר (דברים כט, יח) „למען ספות הרוה את הצמאה“⁸⁰. והרמב"ם (הל' גזילה ואבידה יא, ג) ביאר את הטעם מפני שמחזיק ידי רשעי אומות העולם, וגם לישראל-פושע אסור להחזיר מטעם זה. בזה מבואר גם מה שלדעת הרמב"ם

78) ויקרא רבה יג, ב: רב אמר דמס התיר שנאמר (דברים כ, טז) לא תחיה כל נשמה ממונם התיר שנאמר (שם ז, טז) ואכלת את כל העמים. והשוה מאמר רב הונא (בבא קמא קיג, ב) ואכלת את כל העמים בזמן שהם מסורים בידך ולא בזמן שאינם מסורים בידך (ראה למעלה הערה 36).

79) מהרש"ל (ים של שלמה לבבא קמא שם) מניח שהדרשה של ר' עקיבא אינה אלא אסמכתא וגזל עכו"ם אסור רק מדרבנן. ואין נראה כן, כי ר' עקיבא הביא הוכחה ברורה לדבריו מלשון הכתוב, וראה בתשו' חכם צבי סי' כו שהביא גם ראייה מבכורות יג, ב שגזל גוי אסור מהתורה. ונראה שכך הוא לפי דעת ר' עקיבא, אבל לדעה אחרת (של ר' גמליאל בירושלמי ואולי גם של ר' הונא) אסור זה מדרבנן מפני חילול השם.

80) רש"י פירש „השוה וחייב עכו"ם לישראל ומראה בעצמו שהשבת אבידה אינה חשובה לו מצות בוראו... רוה אותם ששבעים ואינם צמאים ליוצרם, צמאה זו כנסת ישראל שצמיאה ותאבה ליראת יוצרה ולקיים מצותיו“. הוא פירש כך כדי לבאר את הדרשה על הפסוק, וגם מפני מה חיבר רב במאמרו המחזיר אבידה לעכו"ם עם המשיא בתו לזקן והמשיא אשה לבנו קטן. אבל לפי הפשט יש לפרש שבכל ענינים אלה סובר לעשות מצוה ועושה עבירה.

(ספר המצוות מ"ע קצ"ח; הל' מלוה ולוה א. ב) מצות עשה לקחת רבית מנכרי⁸¹), כי כשמלוה לעכו"ם בלא רבית הוא מחזק את ידיו⁸²). וגם כאן יש חולקים על דעה זו. כי במקום אחד מצאנו (מכות כד, א) כספו לא נתן בנשך (תהלים טו, ה) אפילו לנכרי. וכן מבואר בזה מה שאמרו (עבודה זרה כ, א) שאסור לתת מתנת חנם לעכו"ם⁸³). כי בזה ודאי מחזק ידי עכו"ם⁸⁴). וגם משום שמתנה מורה על חיבה והתקרבות לעכו"ם, וחז"ל רצו למנוע מזה כדי שלא יהיו ישראל מושפעים מהם, כפי שיוצא מתוך המאמר (שם) לא תחנם (דברים ז, ב) לא תתן להם חן (השוה רמב"ם הל' עכו"ם י, ד; חינוך סי' תכו). במאמר זה נרמז הטעם ההסטורי של אותה דעה שהטעימה ביותר שהמצוות הסוציאליות אינן שייכות לגבי עכו"ם. לפי שסכנת ההתבוללות נשקפה אז ביחוד מצד הכיוון הקוסמופוליטי של התרבות ההלניסטית-רומית, שבעקבותיה באה אז גם התקרבות חברתית בין ישראל ונכרים באיזו מידה, ולפי שהלהדות ניהלה אז פולמוס חריף נגד האלילות, הטעימו חז"ל את הגנות של העכו"ם לפי התורה. ומש"כ התנגדו לאלה שסברו שהנכרי נכלל עם ישראל באיזו מהמצוות הסוציאליות (השבת אבידה), דעה זו, שהטעימה ביותר את ההבדל החוקי בין ישראל ונכרי, מוסברת מבחינה פסיכולוגית גם מתוך זה שהיהדות נאבקה אז קשה על קיומה נגד ההתקפות מצד מלכות רומא (ואח"כ גם מצד הנצרות), וזה גרם להבלטת הניגוד שבין ישראל ונכרים⁸⁵). על יסוד הדברים האמורים אפשר להגדיר את העמדה של ההלכה לגבי הנכרי (עכו"ם) באופן זה שיש לגביו רק מצוות שליליות — ז"א שאסור להזיק

81) הרמב"ם הוציא כן מהספרי (כי תצא ט"ג). הרמב"ן ושאר פוסקים חולקים עליו, אבל משט הדברים מורה כדעתו.

82) בנוגע להיתר של רבית עכו"ם נאמרו בזמן החדש טעמים דחוקים. כך מבאר שמואל הירש (S. Hirsch "Humanität als Religion" 173) שבתקופת המקרא היו הישראלים ברגיל אכרים עניים, בעוד שהנכרים היו סוחרים עשירים. טעם זה אינו עומד בפני הבקורת, כי הרבית נאסרה בתורה בין מעני ובין מעשיר. ונראה שהטעם המקורי לכן, מפני שהלוואה בלא רבית היתה נהוגה בזמן הקדום רק בין קרובים, והתורה הנהירה כזה ביחס לכל בני ברית אבל לא ביחס לנכרים (J. Lippert "Evolution of Culture" 632).

83) אין שום סמך להנחה של הופמן (שם 164, 54) שהלכה זו שייכת לסוף ימי בית שני והיא הייתה מכוונת נגד יידי הרומאים מבית הורדוס שבזכו את אוצרות ישראל במתנות להם. כפי שיוצא מהתלמוד (שם) היו גם בזה דעות חלוקות.

84) והשוה עוד כתובות יא, א; יהיבין לה קנס ואולה ואכלה בגויותה, ותוספות שם כט, א ד"ה אלו נערות.

85) רוב המאמרים החריפים ביותר נגד הנכרים שייכים לתכמי ארץ ישראל. רב, בעל המאמרים הנזכרים למעלה, היה בארץ ישראל, אף שמקום מושבו היה בבבל.

בידיים לו ולממונו, אבל לא חיוביות⁸⁶). השקפה זו מובעת במאמר היהודי (עבודה זרה כו, ב) שעכו"ם ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורדין⁸⁷). הפירוש הוא שלא ראוי להעלות אותם מהבור כדי להציל את חייהם, אבל אסור גם להוריד אותם אל הבור ולהרוג אותם בידיים (רמב"ם הל' רוצח ד, יא). מאמר זה גרם בזמן החדש הרבה קושי להאפולוגיסטים היהודיים, עד שהיו חכמים שלא גרתעו אפילו לומר שהאמוראים לא הבינו כראוי את כוונת הברייתא, והם הציעו למאמר זה פירושים אחרים, דחוקים למד⁸⁸). אבל בזה לא הרוויחו כלום, כי כאן לא מובע אלא מה שנאמר גם בשאר מקומות בתלמוד (יומא פד, ב; כתובות טו, ב) שאין מחוייבים להציל עכו"ם בשבת על יסוד פיקוח נפש, וגם ההנחה שלא רק שאין מחוייבים בזה אלא שלא ראוי לעשות כך, כלולה בכמה מאמרים אחרים. כך אמרו (עבודה זרה כו, א) בת ישראל לא תניק בנה של עובדת כוכבים מפני שמגדלת בן לעבודה זרה. וכמו כן אמרו (ירושלמי עבודה זרה ב, א) שאין מלמדים אותם אומנות כדי שלא לתת להם חיים. כי בהיות שהעכו"ם עוברים על האיסור של עבודה זרה, שנצטוו בה גם בני גת, הם חייבים מיתה מצד הדין, אבל אעפ"כ אסור להרוג אותם בידיים (השוה תוספות עבודה זרה כו, ב ד"ה מורדין).

בעוד שמצד אחד הטעימו חז"ל שהמצוות המוסריות והסוציאליות אינן מכוונות לגבי העכו"ם, הכירו מצד אחר שמטעמים חברתיים ומוסריים יש לפעמים לנהוג אתם לפנים משורת הדין ולהשוותם לישראל. כך מסופר על כמה חסידים (ירושלמי בבא מציעא ב, ח) שהחזירו אבידה לנכרים, ומבאר התלמוד את הטעם, שאף שאבידת נכרי מותרת מצד הדין, הם נהגו כך משום קידוש השם. כי אינם „ברברים“ (שיהו להוטים אחר הממון של עכו"ם), ונוח להם יותר לשמוע מפיהם את הדברים: „ברוך אלהיהון דיהודאין“. בדברים אלה של הירושלמי הד של תוכחה כלפי אלה שמתירים לעצמם ממון עכו"ם, כשם שתוכחות אלה נשמעו

86) החכם צבי (ס' כו) העיר שמצאנו שתי הזהרות בתורה על העכו"ם, ביפת תואר (דברים כא, יד) לא תתעמר בה, ובמלחמה (שם כ, י) וקראת אליה לשלום, שההלכה הוציאה מכאן (רמב"ם הל' מלכים ו, ז) שצריך להניח רוח למי שירצה להימלט. גם הלכה הומניטרית זו נכנסת בגדר המצוות השליליות, למעט שפיכות דמים (של עכו"ם).

87) וראוי להעיר שגם כאן הושווה העכו"ם לישראל רשע (בנידון זה רועה בהמה דקה שגורם היוק להישוב בא"י, והשוה "Juedische Schriften" I, 153, Herm. Cohen), כמו בנוגע להחזרת אבידה (למעלה) ובמאמר ר' אליעזר (סנהדרין קה, א) שהגויים ורשעי ישראל אין להם חלק לעוה"ב.

88) גרץ (Monatschrift 1870, 489) פירש שאין מעלים עכו"ם לפקודה בעיר. שווארץ (הצופה. להכמת ישראל 1911, 79), שדחה פירוש זה, פירש באופן יותר דחוק, שאין מניחים אותם לעלות על אבן לתת סימנים של אבידה.

תכופות גם בימי הביניים. ובזה כלול שיש להחזיר אבידה לנכרי לא רק משום הטעם השלילי של חילול השם (ז"א כשהלז יודע שהאבידה שלו היא בידי ישראל), אלא גם משום הטעם החיובי של קידוש השם כדי שהנכרים ידעו שישראל הם בעלי אמנה ויתקדש שם ה' ביניהם.

ועוד צעד גדול יותר עשו בהרחבת המידה הישראלית של גמילות חסדים גם לגבי העכו"ם בזה שקבעו (גיטין סא) שמפרנסים עניי עכו"ם עם עניי ישראל (ושאר דברים) מפני דרכי שלום. תקנה זו נאמרה בין שאר תקנות (ביחס לישראלים) וזה מורה שלא קבעו כך מפני שיראו מהנכרים ורצו להיראות אוהבים להם, כפי שטענו האנטישמיים, אלא מטעם מוסרי בעצם המובן. כי הנימוק "מפני דרכי שלום" מציין, לפי חז"ל, רעיון מוסרי יסודי (השוה גיטין נט, ב). וכן מה שהתירו לעשות איזה דברים לעכו"ם "מפני איבה" (עבודה זרה כו, א) נוסד על נימוק מוסרי, ובנימוק זה השתמשו גם ביחס לישראל (יומא יב, ב; יבמות צ, ב ועוד). מכאן יש ללמוד, כפי שהעירונו למעלה, שחז"ל לא הוציאו לגמרי את העכו"ם מכלל החובות המוסריות, המכוונות לגבי כל אדם באשר הוא יצור בר דעת. הם תפסו שמכיון שישראל חיים בצוותא אחת עם העכו"ם הם צריכים להתהלך אתם בשלום ולא לתת מקום לתרעומות מצדם. מצד אחר אין גם להפריז את החשיבות של הנימוק "מפני דרכי שלום" כאילו על ידי זה בטלו ממילא את החוקים המבדילים שבין ישראל ונכרי (כפי שהניח במקצת ר' דוד צבי הופמן). נימוק זה מכוון רק שלא להפלות בפומבי בין ישראל לנכרי (בעניני צדקה ועוד), כדי שלא להפריע את השלום החברתי, אבל לא שיש לעשות טובות להעכו"ם מצד עצמו. ולפיכך אין בזה משום סתירה למה שאמרו, לא תחנם לא תתן להם מתנת חנם (השוה תוספות עבודה זרה כ, א ד"ה ר' יהודה). וחז"ל אמרו שאין כופלים שלום לעכו"ם (גיטין סב, א ושם ברש"י ובתוספות ד"ה אשרתא)⁸⁹.

ואולי הנימוקים המוסריים וההסטוריים לתקנות שמפרנסים עניי עכו"ם עם עניי ישראל וכו' מפני דרכי שלום (ושאר דברים שתוקנו ביחס לעכו"ם מפני הטעמים של חילול השם וקידוש השם) מרומזים באגדה מעניינת אחת (קהלת רבה יא, ב), שמפיצה אור על כל הענין של יחס היהדות לנכרים. ר' אלעזר בן

(89) גם הלכה זו הוצע בזמן החדש טעם דחוק (Loew Lebensalter 274). שלפי אמונת הפרסיים כפילת שלום מורה הודאה בשתי רשויות. אבל אם כן היו אוסרים זה גם ביחס לישראל.

שמוע טייל פעם על שפת הים וראה שספינה טבעה ואיש אחד ניצל ממנה והגיע ערום ליבשה. קרה הדבר שבשעה זו עלו ישראל לרגל לירושלים, וניגש האיש אליהם ואמר להם: מן בני עשו אחיכון אנא הבו לי זעיר כסות ואיכסי בה, אמרין ליה כן יתערערן כל אומתך. ראה הנכרי את ר' אלעזר בן שמוע מטייל ביניהם, ואמר לו מסתכל אנא דאת גבר סב ויקר מאומתך ואת חכים ביקירו דברייתא אלא זכי בי והב לי תכסית דאכסי בה — ונתן לו ר' אלעזר בן שמוע בגד יקר מבגדיו וגם שתי מאות דינר, והעלה אותו בכבוד גדול לביתו. אח"כ קרה שאותו נכרי נתמנה למלך והוציא גזירה רעה על ישראל. ובחרו בר' אלעזר בן שמוע ונתנו בידו ארבעת אלפים דינר שילך אל המלך לבטל את הגזרה. כשהכיר המלך את ר' אלעזר בן שמוע וזה אמר לו את בקשתו, נזכר אותו מעשה ואמר לו: כתוב בתורתכם לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' למה? על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים וכתיב לא תתעב אדומי כי אחיך הוא, ואנא לאו בר עשו אחיכון אנא ולא גמלין לי חסד, ומאן דעבר אדאורייתא חייב לקטלא. א"ל ר' אלעזר בן שמוע אע"פ דאינון חייבין לך תישבוק ותרחם עליהון. והמלך נענה לו וביטל את הגזרה בשבילו, וגם סירב לקחת את המעות שהביא לו. אגדה זו מכוונת לגנות את דרך ההמון, שבגלל ההתמרמרות המרובה על הרומאים ושאר הנכרים שבאותה תקופה שהציקו לישראל, תיעבו אותם וסירבו לסייע להם בעת דחקם כשפנו אליהם (כשם שגם בימי הביניים נאמרו מטעם דומה דברים חריפים נגד אלה שאינם נוהגים כראוי עם הנכרים).

המאמרים הפולמוסיים נגד הגוים באגדה, והחוקים שקבעו נגדם בהלכה, היו תוצאה של המצב המיוחד של ישראל בעולם העתיק, בתור נושא רעיון הייחוד והתורה, שבה ראו חז"ל את ביטוי המוסר הכלל-אנושי. והחוקים שקבעו נגד הנכרים היו מיועדים בפירוש רק נגד עובדי עבודה זרה, שחשבו אותם לנשחתי מידות, אבל לא נגד הנכרי שפירש מעבודה זרה (גר תושב לפי מושג ההלכה) שקבעו כי לגביו עומדות המצוות המוסריות החיוביות. וגם לגבי העכו"ם קבעו רק שאינם מחוייבים במצוות המוסריות החיוביות, אבל אסרו להזיק לו בגופו ובממונו, או להציק לו באיזה אופן שהוא ולפגוע ברגשותיו האנושיים. יחס היהדות לנכרים אינו מורה על קנאות דתית וחוסר השקפה אוניברסליסטי כפי שטענו האנטישמיים והתיאולוגים הנוצרים, אלא דוקא בו מוכר הבסיס האוניברסלי יהכון ההומני של היהדות.

(1) The first part of the document
 contains a list of names and
 addresses of the members of the
 committee. The names are listed
 in alphabetical order and the
 addresses are given in full.
 (2) The second part of the document
 contains a list of the names and
 addresses of the members of the
 committee who have been elected
 to the office of Chairman and
 Secretary. The names are listed
 in alphabetical order and the
 addresses are given in full.
 (3) The third part of the document
 contains a list of the names and
 addresses of the members of the
 committee who have been elected
 to the office of Treasurer and
 Secretary. The names are listed
 in alphabetical order and the
 addresses are given in full.
 (4) The fourth part of the document
 contains a list of the names and
 addresses of the members of the
 committee who have been elected
 to the office of Chairman and
 Secretary. The names are listed
 in alphabetical order and the
 addresses are given in full.
 (5) The fifth part of the document
 contains a list of the names and
 addresses of the members of the
 committee who have been elected
 to the office of Treasurer and
 Secretary. The names are listed
 in alphabetical order and the
 addresses are given in full.
 (6) The sixth part of the document
 contains a list of the names and
 addresses of the members of the
 committee who have been elected
 to the office of Chairman and
 Secretary. The names are listed
 in alphabetical order and the
 addresses are given in full.
 (7) The seventh part of the document
 contains a list of the names and
 addresses of the members of the
 committee who have been elected
 to the office of Treasurer and
 Secretary. The names are listed
 in alphabetical order and the
 addresses are given in full.
 (8) The eighth part of the document
 contains a list of the names and
 addresses of the members of the
 committee who have been elected
 to the office of Chairman and
 Secretary. The names are listed
 in alphabetical order and the
 addresses are given in full.
 (9) The ninth part of the document
 contains a list of the names and
 addresses of the members of the
 committee who have been elected
 to the office of Treasurer and
 Secretary. The names are listed
 in alphabetical order and the
 addresses are given in full.
 (10) The tenth part of the document
 contains a list of the names and
 addresses of the members of the
 committee who have been elected
 to the office of Chairman and
 Secretary. The names are listed
 in alphabetical order and the
 addresses are given in full.

ארץ ישראל וקהלות הגולה

נוספות לספר „שלוחי ארץ ישראל“

מאת: אברהם יערי

א. שלוחי ארץ-ישראל בפיטיליאנו

בין תעודות שונות של קהלת ישראל בפיטיליאנו הסמוכה לסיינה באיטליה, שהגיעו למכון לתצלומי כתבי-יד של משרד החנוך והתרבות של מדינת ישראל בירושלים, כלולים חמש-עשרה אגרות של שלוחי ארץ-ישראל לקהילה זו. האגרות נכתבו בידי אחד-עשר שלוחים, או בקשר לשליחותם של אלה. עשרה מהם ידועים ממקורות אחרים, וכבר תיארתי את פרשת שליחותם בפרוטרוט בספרי „שלוחי ארץ-ישראל“ (ירושלים, מוסד הרב קוק, תשי"א). אולם אף לגבי אלה מוסיפות התעודות שנמצאו בפיטיליאנו פרטים חשובים, בין לתולדות השלוחים ופעולתם ובין לתולדות הישוב בארץ-ישראל בימים ההם. אחד השלוחים הללו לא נודע כלל ממקור אחר. ראוי איפוא לפרסם כאן את האגרות הללו בשלימותן.

אולם תחילה אמנה כאן את השלוחים שאגרותיהם נכללו בתעודות פוטיליאנו. לפי סדר זמן שליחותן, ואתאר בקיצור את פרשת שליחותם, ומה נודע לנו עליהם מהתעודות החדשות.

1. ר' חיים אברהם ישראל זאבי. הוא היה מחכמי חברון, ונשלח בשליחות הברון לחוף-לארץ שלש פעמים: בפעם הראשונה סיבב בשליחות חברון באשכנז ובהולנד בשנות תקל"ד-תקל"ח (1774-1778). בפעם השניה סיבב בשליחות חברון באיטליה ובאירופה המערבית בשנות תקמ"ב-תקמ"ט (1782-1789). ובפעם השלישית סיבב באותה שליחות בארצות ערב בשנת תק"ס (1800), ואף עמד להפליג מארם-נהרים להודו, אבל מחמת זקנתו נמנע הדבר ממנו, ויהודי הודו נתבקשו להעביר את תרומתם לבצרה¹).

התעודה שבפיטיליאנו היא מימי שליחותו השניה, והיא שטר-קבלה שנתן ביום ו' תמוז תקמ"ד (1784) על הסכומים שקיבל שם. (האגרת נדפסה במקום אחר).

1 א. יערי, שלוחי ארץ-ישראל, עמ' 595-596.

ב. ר' יעקב משה עייאש. הוא היה מחכמי ירושלים. בנו של ר' יהודה עייאש שעלה מאלג'יר לירושלים בשנת תקט"ז (1756). הוא יצא מירושלים למרוקו בשליחות ישיבת "כנסת ישראל" שנוסדה בשנת תק"ג (1743) בירושלים ע"י ר' חיים נ' עטר בעל "אור החיים" על התורה. בשנת תקל"ט (1779) אנו מוצאים אותו במרוקו, ומשם יצא לאיטליה, והדפיס בליוורנו בשנת תקמ"ג (1783) את ספרו של אביו "מטה יהודה" על שלחן-ערוך או"ת. הוא נשתקע באיטליה לשנים רבות ושימש ברבנות בקהילת סיינה ואח"כ בקהילת פירארה ורק בשנת תקס"ג (1803) חזר לירושלים. ובשנת תקס"ו (1806) נתמנה שם לרב ראשון-לציון. ובכהונה זו שימש עד פטירתו בשנת תקע"ז (1817).²

אגרתו לפיטלייאנו נכתבה בסיינה ביום כ"ח לספירת-העומר (י"ג באייר) תקמ"ד (1884). ובה הוא מבקש שקהילת פיטלייאנו תשתתף בהוצאות הדפוס של ספרו של אביו שהדפיס בליוורנו וגם תתרום לישיבת "כנסת ישראל" שבירושלים. הוא מזכיר, שקהילת סיינה תרמה בעין יפה. האגרת נכתבה איפוא לפני שנתמנה לרב בקהילת סיינה. (עיין להלן, סימן ב').

2. ר' אברהם אריה. שמו במילואו ר' רפאל אברהם לב-אריה. מחכמי ירושלים. הוא יצא שלש פעמים בשליחות ארץ-ישראל. בפעם הראשונה סיבב בשליחות ירושלים בארצות-ערב בשנות תקל"ז-תקל"ח (1777-1778). בפעם השניה סיבב בשליחות טבריה באירופה המערבית בשנות תקמ"ה-תקנ"א (1785-1791). בפעם השלישית סיבב שוב בשליחות ירושלים באירופה המערבית בשנות תקנ"ט-תקס"ב (1795-1802).³

האגרת שלפנינו (עיין להלן, סימן ג') היא אגרת חכמי טבריה השולחים משנת תקמ"ד (1784) אל ראשי קהל פיטלייאנו בדבר שליחותו של ר' אברהם אריה. באגרת מתוארות בצבעים בהירים הצרות שבאו על יהודי טבריה; מושל העיר רוצה להרחיב את תחום-מושבם והם אינם יכולים ליהנות מהרחבה זו, מחמת האיסור שאסר את הדבר ר' חיים אבואלעפיה מחדש הישוב בטבריה בשנת ת"ק (1740); המושל הכביד את עול המסים; מכת בצורת; עול החובות שמגיע עד המשע עשר אלף גרוש.⁴

וכן יש כאן אגרת שכתב השליח ר' אברהם אריה בשנת תקמ"ז מהעיר

(2) שם, עמ' 544-545.

(3) שם, עמ' 564-566, 631-632.

(4) אגרת דומה, שנשלחה לנדיבים, פרסם י. ריבקינד במאסף "ציון", ספר חמישי (תרצ"ג),

עמ' ק"ס-קס"א.

סיינה אל ראשי קהל פיטיליאנו. באגרת הוא מודיע להם שבא לסיינה ושם אמרו לו שאנשי פיטיליאנו רגילים לשלוח את נדבתם לסיינה ולהכפיל את תרומתם לעומת מה שנתנו לשליח הקודם. באגרת הוא מזרזם לשלוח את תרומתם בהקדם ומספר להם מה שאירע לקהל מונטי שהשהו את נדבתם. (עיין להלן, סימן ד').

4. ר' יוסף יעקב מיוחס. הוא היה מחכמי ירושלים. בנו של ר' אברהם שמואל מיוחס, מחבר ספר "שדה הארץ" בשלשה כרכים. בשנת תקמ"ו (1786) יצא מירושלים בשליחות הברון למרוקו. אבל בהגיעו למרסיליה ושמע שם על מצבם הקשה של יהודי מרוקו, שינה את דרכו והלך לאיטליה כדי לפעול שם בשליחות הברון. בדרך שליחותו הדפיס בליוורנו תקמ"ח את ספרו של אביו "שדה הארץ", חלק שלישי. שליחותו זו היתה השניה, כי לפני כן סיבב בארצות הברון בשליחות הברון, ולאחר מכן סיבב בערי תורכיה בשנות תקנ"ח-תקס"ג.⁵

האגרת שלפנינו נכתבה על ידו בשליחותו השניה הנ"ל מסיינה לפיטיליאנו ביום א' כסליו תקמ"ח (1787). ובו הוא מספר שעמד להפליג בים מליוורנו לא"י, אבל אנשי ליוורנו מנעוהו מכך, מחמת סכנה בים, והוא התחיל לסובב בערי איטליה והגיע לסיינה ועמד לצאת לפיטיליאנו, אבל רב העיר מנעהו, ולכן הוא פונה אליהם בכתב ומבקש שישלחו לו לסיינה את תרומתם לטובת הברון. (עיין להלן, סימן ה').

5. ר' יהודה ליאון. הוא היה אחד משני השלוחים שנשלחו בשליחות הברון לאירופה המערבית בשנת תקנ"ב (1792). הם סובבו בשליחות זו כארבע שנים, ובגמר השליחות נבחר ר' יהודה ליאון לרב ברומא במקום ר' שלמה עמרון שישב על כסא הרבנות רק שבעה חדשים ונפטר. הוא ישב על כסא הרבנות ברומא עשרים ושמונה שנה ונפטר שם ביום ו' אדר שני תקפ"ד (1824).⁶

האגרת שלפנינו נכתבה על ידו בפיטיליאנו בחורף תקנ"ב (1792), בשעה ששהה שם בשליחות הברון ז'. באגרת הוא ממליץ בפני קהל פיטיליאנו על ר' אברהם סירווי שיירד מנכסיו ונצרך לתמיכה. (עיין להלן סימן ו').

6. ר' מרדכי הלוי. הוא היה מגדולי חכמי ירושלים בזמנו ונודע בכינויו

5. א. יערי, שלוחי ארץ-ישראל, עמ' 598.

6. שם, עמ' 601-602.

7. באגרת עצמה אמנם כתוב וניחמתים לפ"ק, עולה תקס"ב, אבל ברור שצ"ל וניחמתים בלי י', כלשון הכתוב, וגם משום שבשנת תקס"ב כבר ישב על כסא הרבנות ברומא ולא חיבב בשליחות.

„הרב המליץ“. בשנות תקנ"ג-תקנ"ה (1793-1795) סיבב בשליחות ירושלים באיטליה. בדרך-שליחותו הביא לדפוס בליוורנו בשנת תקנ"ה את ספר „בית הבחירה“ לר' מנחם המאירי על מסכתות נדרים נזיר סיטה ואת הלכות הרמב"ן וחידושי הריטב"א על מסכת נדרים בצירוף „נמוקי יוסף“ למסכתות כתובות ונדרים, בשם „אשי ה'“.

שתי האגרות שלפנינו, שתיהן בלי תאריך, נכתבו על ידו לקהל פוטיליאנו, האחת מרומא, ובה הוא מבקש שישלחו לו את התרומה לטובת ירושלים. (עיין להלן, סימן ז'). באגרת השניה לא נזכר מקום כתיבתה. בה הוא מביע צער על השמועה שפרצה מגפת דבר בפוטיליאנו, מודיע שהוא שולח להם תפלה מיוחדת ומייעץ להם לבדוק את המוזות והתפילין, ולחפש אם אין בעיר עוון עריות (עיין להלן, סימן ח'). האגרות נכתבו בימי שליחותו באיטליה, קרוב לודאי בשנת תקנ"ד.

7. ר' ברוך פארדו. איש זה לא נודע ממקור אחר. מהתעודה שלפנינו ברור שהיה שליח לעצמו מארץ-ישראל וסיבב בשנת תקנ"ח (1798) באיטליה. התעודה שלפנינו היא שטר-קבלה שנכתב בסיינה ביום י"ח תמוז תקנ"ח, ובו הוא מאשר שקיבל סכום ששלחה לו קהילת פוטיליאנו לסיינה. בשולי שטר-הקבלה מאשר ר' יעקב משה עייאש, שהיה מעיקרו שליח ישיבת „כנסת ישראל“ בירושלים, ובימים ההם היה רב בסיינה (עיין עליו לעיל סעיף 21) שהשליח היה בדעתו לילך לפוטיליאנו אבל היה לו עיכוב, ואף הוא מאשר את קבלת הסכום. (עיין להלן, סימן ט'). יש להניח שר' ברוך פארדו היה איש ירושלים.

8. ר' רחמים יעקב ב"ר ראובן, הוא היה מחכמי צפת ונשלח ביחד עם ר' חיים ברוך מאיסטרו בשליחות צפת לאירופה המערבית בשנת תקס"ס (1800). שני השלוחים סיבבו, כל אחד לחוד, באיטליה, באשכנז ובהולנד עד שנת תקס"ה (1805).⁸

האגרת שלפנינו הוא שטר-קבלה, ובה מאשר השליח בסיינה ביום י"ט מנחם-אב תקס"ב (1802), שקיבל את התרומה לצפת ששלחה קהילת פוטיליאנו לסיינה לידי ר' יעקב משה עייאש, שהיה מעיקרו שליח ירושלים ובימים ההם היה רב בסיינה. (עיין עליו לעיל סעיף א). בשולי האגרת מאשר ר' יעקב משה עייאש את חתימתו של השליח. (עיין להלן, סימן י').

9. ר' אברהם שלמה זלמן המכונה צורף, הוא היה מטובי העסקנים של

עדת הפרושים בארץ-ישראל. עלה בחודש אייר תקע"א לא"י והתישב בצפת, ובשנת תקע"ג עבר לירושלים. יצא פעמיים בשליחות א"י. בפעם הראשונה יצא בשליחות עדת-הפרושים יחד עם ר' בנימין מלונדון לאשכנז בשנת תקע"ט (1811), ובשליחותו זו סיבב חמש שנים. בפעם השנייה נשלח בחודש אלול תקפ"ט (1829) לאיטליה בשליחות משותפת של הספרדים והאשכנזים שבירושלים. בשליחות זו סיבב באיטליה למעלה משלש שנים⁹.

האגרת שלפנינו נכתבה בימי שליחותו השנייה, בליוורנו תקצ"א (1831) לפיטלייאנו. הוא מודיע להם שהיה בדעתו לילך לפיטלייאנו, אבל שליח צפת שנודמן אתו בוניציאה אמר לו שההוצאות מרובות, ולפיכך הוא מבקש שישלחו לו את תרומת הקהילה לליוורנו לידי הגביר אליהו מודינא. (עיין להלן, סימן י"א).

10. ר' משה ן' סמחון. הוא היה מחכמי מרוקו. עלה לא"י והשתקע בטבריה. שתי פעמים יצא בשליחות טבריה, בפעם הראשונה בשנת תק"פ (1820) בתורכיה, ובפעם השנייה בשנת תק"ץ (1830) לערך במרוקו. בפעם השלישית נשלח בשליחות צפת לאיטליה בשנת תקצ"ז (1835). ידיעה בודדת על שליחותו זו כבר היתה בידנו עד עתה¹⁰.

שלש האגרות שלפנינו נשלחו מצפת בשנת תקצ"ה בדבר שליחותו של ר' משה ן' סמחון לאיטליה. שתיים מהן נכתבו למנהיגי קהל פיטלייאנו, והשלישית לר' מרדכי סעדון מנדיבי פיטלייאנו. באגרות הללו מתוארת התנפלות הפלחים מסביבות צפת, שמרדו באבראהם פחה השליט המצרי בא"י, על יהודי צפת התנפלות שהתחילה ביום ח' סיון תקצ"ד (1834) ונמשכה במשך שלשים ושלשה ימים¹¹. (עיין להלן, סימן י"ב-י"ד).

11. ר' נתן עמרם. אביו ר' חיים עמרם היה מחכמי צפת. ר' נתן עמרם נשלח בשנת תקצ"ד (1834) בשליחות משותפת מטעם עדת הספרדים ועדת חסידי חב"ד בחברון לכל מדינות אירופה המערבית, לאזור אסון שאירע להם שהתנפלו היילי אבראהם פחה, לאחר שניצחו את ערביי חברון שמרדו בפחה, על יהודי חברון, הרגו בהם ובזזו את רכושם. בשליחותו זו סיבב ר' נתן עמרם כעשר שנים¹².

9 שם, עמ' 761-762, 777-774.

10 שם, עמ' 673.

11 פרטי המאורע תאר ר' מנחם מנדל מקמיניץ בספרו "קורות העתים", שנדפס בפעם הראשונה בוילנה בשנת ת"ר, ובפעם השלישית ע"י ג. קרסל בירושלים בשנת תר"ו. ועיין: א. יערי, זכרונות ארץ-ישראל, ירושלים תש"ז, עמ' 129-143.

12 א. יערי, שלוחי ארץ-ישראל, עמ' 686-690.

האגרת שלפנינו כתב השליח מפירינצי לפיטלייאנו ביום כ"ה חשוון תקצ"ו (1835), לאחר שאמר לו הרב של סיינה, שלא נוח להם שהשליח יבוא בעצמו לפיטלייאנו, ולפיכך הוא מבקש שישלחו את תרומתם לידי הגביר שמואל פינצי. (עיין להלן, סימן ט"ו).

מתוך האגרות הנ"ל רואים אנו איפוא שרבים משלוחי ארץ-ישראל לא הגיעו כלל ליעירה ההררית הנידחת פיטלייאנו, אם בגלל הוצאות-הדרך המרובות ואם מחמת סכנה ואם משום שאנשי פיטלייאנו עצמם לא היו מעונינים שהשלוחים יבואו אליהם, מפני עינם הרעה של שכניהם. השלוחים הסתפקו בזה ששלחו להם את אגרות השליחות מארץ-ישראל ובפנותם אליהם בכתב מפירינצי, מרומא, מליוורנו או מסיינה, וקהל פיטלייאנו נענה להם תמיד ושלה את תרומתו הקבועה ואף הכפיל אותה לעומת מה שניתן לשלוח הקודם¹³).

ג. אגרת ר' יעקב משה עייאש, שליח ישיבת „כנסת ישראל” בירושלים, מסיינה לפיטלייאנו

ב"ה כ"ח למ"ט מונים¹⁴) שנת ונחלתן לעולם תהיה לפק¹⁵).

אנשי חייל השרידים אשר ה' קורא להם אנשים שלמים רודפי צדק ומחזיקי כל בדק הגבירים המעולים היקרים ומעולים על כל ברכה ותהלה החשובים ונחמדים ראשי עם קדש גזברים וממונים ופרנסים אשר בעיר תהלה פאטלייאנו יע"א ובתוכם כעין החשמל החכם השלם הדיין המצויין כמה"ר יעקב אליקים ישצ"ו¹⁶, יחד כולם יחיו לעד כ"ר.

בטרם תחיל האר"ש¹⁷) תכון תפלתי לפני אבינו אב הרחמן ירבה שלומכם וטובתכם ברבות הטובה בברכה המשולשת בתורה בשובע שמחות על מי מנוחות כ"ר נס"ו¹⁸.

האותות אשר תבאנה הם המדברים להגיד למעלתכם כי הן אנכי צ'עיר למדבר' דרכתי ובאתי לפה עיר תהלה סיינא יע"א בדרך הילוכי בשליחות מצוה מעיר

13) על שלוחי א"י אחרים שבאו במגע עם קהל פיטלייאנו, עיין בספרי הנ"ל, עמ' 447, 641.

14) כ"ח לספירת העומר, הוא י"ג באייר.

15) עולה: תקמ"ד (1784).

16) ישמרהו צורו וקונו.

17) כלומר, בטרם אתחיל לדבר בארשת שפתים.

18) כן יהי רצון, נצח סלה ועד.

קדשינו ותפארתינו ירושלם תוב"ב בעד המדרש הקדוש כנסת ישראל שיסוד הרבנים המופלאים הגאונים כמוהר"ר חיים בן עטר זלה"ה וכמוה"ר יאודה עייאש מר אבי עטרת ראשי זלה"ה. וגם לרבות בעבור ספר מטה יאודה חיבור מורי אבי הגו' זלה"ה על ש"ע אורה חיים וי"ד שהדפסתי בליוורנו יע"א¹⁹ והוצרכתי לקחת בהלואה עליו מפני הוצאות הדפוס כי רב הוא. ובכן חשבתי דרכי להלוך אצל מעלתכם למען תזכו במצות אלו. אמנם הק"ק ישצ"ו, ובראשם הרב מוריניו ישצ"ו, עיכבו על ידי שלא לילך אצל מעלתכם. יען שמנהג טוב לכם לשלוח תמיד הנדבת ידיכם מהתם להכא כיד ה' הטובה עליכם. ובכן באתי בשורותיים אלו לחלות פניכם למען תחזקו לכבוד הישיבה הקדושה הגו' שיש בה כמה חכמים וחסידים קדושים עוסקים על התורה ועל העבודה וגם לסייעני בהדפסת הספר הקדוש הזה ותעשו נדבה טובה ראויה והגונה ותקיימו בה מצות שלוח ליד הגביר המשכיל סיניור שמואל גאליקו ישצ"ו.

ומן המודיעים ולפנים שכאן בעיר תהלה סינא יע"א הפליאו חסדם וטובם ועשו חתימה קצובה עשרה פייסאס בכל שנה ושנה למשך עשרה שנים²⁰. חוץ ממה שהפרישו מממונם נדבה מן הכלל ומן הפרט בעין יפה ובמדה טובה מרובה, ה' ישלם את גמולכם הטוב כ"ר. ובכן אם רצונכם לזכות בעסק ולימוד התורה שבירושלם ת"ו ובישיבה הגו', תקבלו עליכם איזה דבר קצוב בשנה למשך עשר שנים בחתימת ידיכם כאשר עשו הקהילות ישצ"ו. ובין הכי והכי אני מחלה פני מעלתכם שהעשו הטוב בעיניכם ותפרשו תרומה נדבת ידיכם במדה טובה ובעין יפה ותשלחו ביד סיניור שמואל הגו'. וה' יריק לכם ברכה והצלחה בכל מעשה ידיכם ותזכו לראות בבנין בית קדשינו ותפארתנו בקרוב כ"ר. נאום החותם פה סינא יע"א שליח מעה"ק ירושלם ת"ו כנז"ל.

ג. אגרת חכמי טבריה לראשי קהל פיטיליאנו
על שליחותו של ר' אברהם אריה. תקמ"ד

(בה"ת 1).

אצילי בני ישראל העמודים והמכונות מלאכי חסד והרחמים. אנשי אמת שפעולתם אמת וצדק מהדרין מן המהדרין הנאהבים והנעמים. אשר אורחותיהם

(19) יכוננה עליון אמן. — הספר נדפס בליוורנו בשנת תקמ"ג.

(20) לטובת ישיבת „כנסת ישראל“ בירושלים.

(21) בעזרת ה' יתברך.

דרכם ומהלליהם להחיות רוח שפלים ועניים מרודים לקרא לשבויים דרוור האנשים האלה שלמים. המה הגבורים מטע ה' להתפאר הגבירים הרמים פרנסים גזברים השרים והסגנים וכל העוסקים עם הצבור לש"ש²² אשר בעיר המהוללה כלילת יופי פטייליאנו יע"א מלאכי ארץ וכל לאומים. ועל ראשיהם מלמעלה מלכי רבנן ראשי עם קדש זהרורי דעלמא הרבנים המובהקים גדולים ועצומים. יחד כולם כקטן כגדול יחיו דגן ויפרחו כגפן ברבות הטובה אלו הן הנשבעין בטוב ימיהם ושנותיהם בנעימים כיר"א²³).

קדמה אל אר"ש נשא לבבנו אל כפים מול האלוקים שוכן בערבות האל המים. יצו ה' אתם את הברכה ברכות שמים מעל ירויון מדשן והנה תואמים שלש אלה חיי אריכי ומזוני רויחי עותרא סגייא ובני סמיכי ולא יזח החסן לעד לעולם יהיו תמים. וזכות קדושים אשר בארץ המה קדושי עליון ובפרט אדונינו רבי עקיבא זלה"ה²⁴) יהי עליהם סתרה מגן וצנה כל הימים.

הלא קול האר"ש מתמר ועולה ואד יעלה בר מיחס הספרא הי גנוחי הי ילולי מפני היד שנשתלחה על ארצינו הזאת העיר שיאמרו כלילת יופי זו טבריה ולמה שמה רקת שאפילו ריקנין שבה מלאים מצות כרמון. והנה בעתה נהפכו עליה ציריה באו בנים עד משבר נפשם בהם תתעטף והמה חונים בין צוקות ובין צרתן דבקו צערים זה לזה אין די באר יכלו ימים מחמסן של עוברי עבירה המון רשעים צ'רי אלפים וצ'רי האוכלים למעדנים דמן של ישראל התירו לעצמן אף השמלה בגדי ערומים. סבונו גם סבונו צ'רים וצ'רות רבו משערות ויותר הוא כי השר השורר עלינו הוא סבר לטפוי אתא מוסיפין על העיר ועל העזרות גזר אימר ויחנו העם בהצירות בתי החצרים שנים קרובים ויותר מהמה ויהיו תואמים²⁵). ונוספה נחתינו נחלה זו נחלה מצרים והיו תוצאותיו יצא לידון בדבר חדש להתעולל עלילות ברשע לאפקועי ממונא ממון של ישראל אל שאול ואל בית הדמים. חוץ לאכילתו משפטו וחקו הקצוב לו מידי שנה בשנה המה ירדו חדרי בטן נתונים נתונים המה לו לפני זמנו זה ימים נפשו לשאול הגיע תשלומי כפל חק הקבוע חטאת מיר"י²⁶ אמור בכפילא מעות מדודים לעלוקה שתי בנות הב הב

(22) לשם שמים.

(23) כן יהי רצון אמן.

(24) שנקבר בטבריה.

(25) כלומר, מושל העיר רצה להרחיב את תחום מושב היהודים בטבריה.

(26) שם מס קבוע.

הבה תמים. ובראות צרת נפשינו משני צדדין קשיי"א, הן מפני הסכמת מורינו ורבינו מאריה דאתרא הרב המופלא שבסנהדרין עץ החיים זלה"ה²⁷ כי קדמה ידיעה לכל יושבי ארץ אשר מימים. האי תנא סבר אין מוסיפין על העיר ועל העזרות מאשר הן הנה היו וכמה גאוני עולם בהסכמה עלו כמו כן ולחישתן לחישת שרף יקראו להם אימים. ואם אמרנו נבא העיר ע"ד הבצרות מכת בצורת לו היתה כזה מאשתקד וימנעו רביבים ומלקוש לא היה והן היום בעונותינו כמעט עברו ימות החורף ומטר קומץ משביע לא נתך ארצה כי עצר עצר ה' עצירת גשמים. ויקר אלוקים כל מידי דמיון וכמו השער' עלה על חד כמו שש ושבע כל אשר יאכל לכל נפש בתוכחות על עון אבל אשמים. יראה ורעד יבא בנו כי מראשית השנה הטו ושעורה והכוסמת בבל יראה ובל ימצא ואפי' בשער הגבוה והוא מרומים²⁸). ואם כן ק"ו²⁹) מה תהיה באחרית השנה אמרנו אל לבנו לא עת לחשות וחכינו ובכן עת לעשות לה' לקנות חטים לצורך עניים ולהחיות עם רב צדיקים יושבים ועוסקים בתורה גער וקון ושבע ימים. והן בעון תרתי לריעותא הנמצא בזה הסרון כיס קשה מכולם מדלית איסר והחטים בארץ מרחקים אורחין רחיקא בארץ חרן דרך שבעת ימים. ואנו בענייותינו הוצרכנו לצאת ממחיצתינו ללות בנשך ובמרבית סך עצום להביא טרף לנפש הענים העטופים ברעב ויחנו במרה באפס דמים. ודין גרמא עלו עול החובות על צוארינו ועבר בסך חמשה עשר אלף אריות ורבית אוכלת בהם עד אשר יתעשת אלוקים לנו יפן אלינו ברחמים. ובשבתנו על ציר הבציר מתגוללים בדם עינב אשכולות מרורות רעות רבות וצרות כאשר למחצה לשליש ולרביע גלינו באגרת הכוללת מגוללת בדמים נתוועדנו יחד בנזקה מפי חבורה להגיד צערינו ברבים מצדיקי הרבים אולי יחיינו ונחיה ולא נמות והאדמה לא תשם. וימן ה' לנו ציר אמונים שפתותיו שושנים מיקירי ירושלם הרב הכולל חן ערכו מי ימלל כמה"ר אברהם אריה כי עלה להשתטח על קברי הצדיקים³⁰ והוא עד ועיניו ל'ו ראו את כל הקורות אותנו ומראות ברע נדבה רוחו ללכת בשליחות מצוה ולדבר על לב נדיבי עמים ומאת ה' היתה זאת לשונו תהגה מה צרה היתה במחנה העברים זה ברוח חן ותחנונים ולשון חכמים. אולי תעלה ארוכה למחלתינו מחלה יומה והיתה הרוחה במדת החסד והרחמים.

27) הכוונה לר' חיים אבואלעפיא, מחדש הישוב בטבריא, שקבע תקנה שאין להרחיב את שכונת היהודים בטבריא.

28) כלומר, אפילו ביוקר רב.

29) קל וחומר.

30) עלה מירושלים להשתטח על קברי הצדיקים בטבריה.

איכו השתא קומו השרים גדיבי עם אלודי אברהם איש אשר כברכתו רוח נדיבה תסמכם כן תרימו תרומה לה' למגדול ועד קטן מאלמים אלומים. הימנותא דידן דא דרונא דשדר ליהו קב"ה כי עת לחננה לדבר הזה בשם יקרא מצות פדיון שבויים³¹) ולחם רעבים באמת ובתמים. בטחנו בחסדיהם הנאמנים יוסיפו לעשות יותר ממה שכתוב כאן ומאת ה' תהיה משכורתם שלימה עוד כל ימי הארץ ישבו שרים משובצים זהב מלאים כל טוב ההלל והשמחה לאורך ימים כיר"א. כאות גפשמ הרמה וכנפש העניים והאביונים החותמים פעה"ק טבריה ת"ו בסדר איש אשר יתן לכהן לו יהיה³² שנת למלכי יאודה לשרי"ה לכוהניה ולעם הארץ לפ"ק³³) והיה מעשה הצדקה שלום.

הצעיר חיים שלום בכר דוד עמאר ס"ט. 34) הצעיר אברהם בכמה"ר יוסף וכהן ס"ט. הצעיר דוד אבואלעפיא ס"ט. 35) הצעיר יעקב גואקיל ס"ט. 36) מאיר אללקעי ס"ט. הצעיר חיים יוסף נחמד ס"ט. 37) הצעיר אלחנן ווילנא ס"ט. 38)

ד. אגרת ר' אברהם אריה שליח טבריה, מסיינה לפיטילייאנו, תקמ"ז
 עדת אבירים ואהל ישרים עושים רצון קונם באונם והונם ויראת ה' היא
 אוצרם, עוסקים בתורה ובמשפטים ישרים, אחינו בית ישראל אשר בק"ק פי-
 טילייאנו נר"ו, ועל ראשיהם ממעלה וראשי עם קודש מהדרין מן המהדרין עוסקים
 עם הצבור לש"ש פרנסים ממונים גזברים רוזנים וקצינים כל מרים, ולעילא מכל
 ברכתא כתר תורה החכם בחכמתו המורה לצדקה החכם השלם אשר מעל השרים
 ד"ש יחדיו יהיו הנמים עוד רבות בשנים ורעננים יחד כל הדרים נס"ו.
 לפנים האר"ש תכון תפילתי למען ירבו ימיכם וימי בניכם ברוב עושר

31) השולחים מדגישים דבר זה, כדי שהקהלות יתנו לא רק מקופת א"י אלא גם מקופת פדיון שבויים.

32) כלומר בפרשת נשא שבו נכלל פסוק זה (במדבר ה' י'), בחודש סיון.

33) עולה : תקמ"ה (1785).

34) הוא עצמו יצא בשליחות טבריה בשנת תקכ"ט (1769). (עיין : א. יערי, שלוחי ארץ ישראל, עמ' 518).

35) היה מחכמי טבריה וצפת (עיין שם, עמ' 664, 668).

36) חתם על כמה אגרות-שליחות מטבריה. (עיין שם, עמ' 637, 641).

37) היה בשליחות טבריה בטריפולי בשנת תקל"ד (1774) ונפטר בטבריה בשנת תקמ"ז (1787). (שם, עמ' 518).

38) בתעודה שפרסם ריבקינד (עיין לעיל הערה 4) כתוב : אלחנן בורליגר. באחד ההעתיקים נפלה איפוא טעות.

וכבור ברוב בנים ששון ושמחה בבנים ובני בנים יחד עשיר ואביון ושרים אכיר. ויבוא אברהם מן המודיעין ולפנים כי באתי אל העיר נעמי³⁸) סינא יע"א בשליחות עה"ק טבריא ת"ו לאסוף כסף הקדשים קופות ונדרים. ודעתי לרוץ וללכת למחנה קדשכם יע"א. ברם רב המורה לצדקה ידיד ה' נשיא נשיאי הלוי יצ"ו יעצני לומר הנני מודיע כי כל העדה כלם קדושים וחפצם ורצונם לעשות רצון קונם אבינו שבשמים וללכת בדרכיו, מה הוא חיבתו בארץ ונעשה הוא השליט עליה, אף הם דבוקים בה' וכל דעתם הוא בחיבת הארץ. ובכן אם ישלח לכם זה כתב ידו, באהבתם וחמדתם במצות הצדקה, אף שאינם עשירים, וברוב חיבת ואהבת בני"ת הארץ⁴¹ הם שולחים יותר מכפי יכולתם ואינם מניחים אותו לדלג על ההרים, כי זה דרכם כל הימים להתנדב יותר מכדי יכולתם, כי אנשי חייל יראי אלדי"ם הם וחפצים ורודפים אחר קיום המצוות, ובפרט בענין ארץ הקדושה. אלו דבריו.

וכשאני לעצמי חששתי למאמר שלמה הע"ה⁴¹), ושומע לעצה חכם⁴²), לכן לשמוע דברי חכמים שהוא מצוה, באתי בזאת האר"ש וחנ"ה היא מדברת⁴³), למען ישלחו הצדיקים, יפה שעה אחת קודם, כל הנמצא איתם בקופת עה"ק טבריא ת"ו. ואף גם זאת הנדבה והצ"ל⁴⁴) ונדבת היחידים, ונוסף גם הוא מצוות היום בקרבן מוסף לפי צורך השעה. ובכן בכל מקום אשר דרך כף רגלי לקחתי פי שנים ממה שלקח שליח הראשון, לפי רוב הצער ודוחק השעה, ג' שנים רעב שנה אחר שנה, ודבר בעיר, כאשר עיניכם תחזינה מישרים באגרת הכולל מרבני טבריא ת"ו, וגם לרבות מפקידי ומשגיחי אשר בקושטא יע"א⁴⁵), וגם אלה לחכמים הרבנים אשר בקרבם, והרי נתונים נתונים ואתיא תוך תוך. ובכן כתוב בפנקסי⁴⁶) דרך כלל ק"ק פיטיליאנו קופה וצ"ל ונדבה מן הכו"ר⁴⁷) ומן הפרט שלשים פייסא. כך מצאתי כתוב. א"כ לא תהיו אחרונים, ואתם גם אתם, כמו שעשו כל ק"ק שיש ישראל לשלם כפליים, כמו כן אתם. ובכן צריך שתשלחו לי סך ששים פייסא. אחלי יכונן אם יש את רצונכם למהר לשלוח הסך הנז', יהיה הדבר נחוץ

39) על דרך הכתוב (רות א' י"ט), וכוונתו לומר: העיר הנעימה.

40) כלומר, בנין ארץ-ישראל.

41) המלך עליו השלום.

42) משלי י"ב ט"ו.

43) כלומר, באתי בארשת שפתים לדבר בלשון תחינה.

44) והצידה לדרך.

45) כלומר, גבאי קופת טבריה שבקושטא.

46) שהעתיק מפנקסי שלוחי-טבריה הקודמים מה נוהגת קהלת פיטיליאנו ליתן.

47) הכוללות, כלומר, הקהלה.

ובמהרה, כי אני ממתין כאן לתשובה. ואם רצונכם לראות פני, כן אעשה והריני מוכן ומזומן להיות רוכב ומנהיג את הסוס בלי עגלה, כי בזה יש לי יותר נחת רוח, שאין אני מלומד בעגלה. ובעה"י אלדי'ם חשבה לטובה, שעל הרוב אצא מאתכם טעון ברכה, שאתם קדושים ורחמנים וביישנים, וכשתשמעו מפי רוב הצרות ופני אדם פני אריה⁴⁸, אזי יכמרו רחמיכם, והחלש יאמר גבור אני. ובכן אחר שאגמור את הכולל והפרט אין מידי מציל כתיב, אפי' העני המתפרנס מן הצדקה, העשיר בשורו והעני בשיו, אחלה פניכם שעם הראשון תשלחו לו' איזהו דרך ישרה בעיניכם, וכן אעשה. ותשלחו התשובה ע"י המורה שלכם⁴⁹, שישלחנה ע"י רבי אבא הי"ו. ולא תשלחו מעות כי אם ליטרה די קאמיו⁵⁰ על שם איש נאמן. ודעו שאני מתעכב בעיר הזאת ואני יושב ובטל, שאין לי שום עסק בעיר הזאת, שכבר בירכתי על המוגמר⁵¹, ואני מצפה לתשובתכם הרמה. לכן אל תעכבו אותי, וה' הצליח דרכי שלחוני ואלכה.

גם אל יעלה בדעתכם לומר לשלוח לי איזה כתב של חיוב, לומר שמכאן ועד מספר ירחים נתנה פריע'ה לאברהם⁵², אל תטרחו בכך, שאיני שומע ואיני מקבל, מכמה טעמי: חדא, שאין השעה צריכה לכך, כי הם בצרה וצוקה ברעב ובצמא ובחוסר כל, ולפי דוחק השעה להחיות עם רב צריך לזרוזי ולאקדומי, יפה שעה א' קודם, למהר לשלוח ליקר פדיון נפשם ולהשתדל שיבוא לידם ותזכו שיאכלו מצה בחג הקדוש הבא עלינו לט'. ועוד, בלאו האי טעמא, כי אין אני מאמין דמאן דחמא חמא, הרי בק"ק מונטי מסרו שטר חיוב בשבועה לשליח הקודם לשלוח עד מלאת השנה לק"ק ליוורנו יע"א ביד הפקיד, ועברו על השבועה זה תשעה שנים ולא גדלו פרע חיובם⁵³, והיום הנה אני ממתין מהם התשובה שישלחו פרי נדבתם של השליחות פי שנים, וגם מה שהם חייבים ואז אתיר להם שבועתם כמ"ש מרן בש"ע⁵⁴, והביטו וראו מה נעשה להם כדי שיתעוררו וידעו משעם ויעשו תשובה: מן השמים הקרו להם, שביום ש"ק⁵⁵ שעבר הן בעון נפל להם הס"ת והתענו כל הק"ק ביום ב', ולמה לא אירע להם זה המאורע כי אם

(48) רמו לכינויו של השליח הכותב.

(49) רב קהלת פיטלייאנו.

(50) אגרת-המחאה, וזה לשם בטחון.

(51) כלומר, גמרותי כאן את כל עסקי השליחות.

(52) כלומר, נשלם לשליח ששמו אברהם.

(53) לא שלמו בהתאם להתחייבותם.

(54) הרב ר' יוסף קארו בשלחן ערוך.

(55) שבת קודש.

בשבת זו ששלחתי להוכיחם. באופן שאבדה אמונה⁵⁶, כ"ש וק"ו⁵⁷ שהדבר צריך לחיי שעה. כספכם יבוא אלי לידי דוקא, וע"כ⁵⁸ פרוטה ופרוטה הקב"ה יריק לכם ברכה עד בלי די ותזכו לראות בנחמת ציון, כמאמר הנביא: שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה⁵⁹, אמן.

הלא כה דברי אני המדבר בצדקה החו' פה סיינה ביום ראשון סדר ועבדתם את השם אלדיכם וברך את לחמך ואת מימך שנת ואספ"ת את תבואת, היא שנת עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאוש"ר לפ"ק, והיה מעשה הצדקה ש' ש'⁶⁰. איש ירושלם צ'עיר המשתלח מעה"ק טבריה ת"ו והוא. אברהם אריה ס"ט

ה. אגרת ר' יוסף יעקב מיוחס שליח חברון מסיינה לפיטיליאנו, תקמ"ח

ב"ה, א' לח' כסליו שנת וצדקה ת'צ'מ'י'ח' יחד⁶¹.

אנשי חייל יראי אלדיים הנחמדים מזהב ומפזו ההנאהבים. אנשי אמת שפעולתם אמת וצדק מצדיקי הרבים. אנשי מידות מהדרין מן המהדרין במצות ובמעשים טובים. אנשי רצון וימין צדקתם פשוטה לעוברים ושבים. ה"ה אחינו אנשי גאולתינו יחידי סגולה בעיר התהילה פאטיליאן יע"א נערים ושבים. ועל צבאם הגבירים הרמים שרי צבאות ישראל רוזנים וקצינים ממונים פרנסים גבאים גזברים עם נדיבים. ה' עליהם יחיו וירבו ויעצמו במאוד מאוד שלמים וכן רבים. אנס"ל⁶².

ראשית בכורי ארשת שפתי צלותין ובעותין קמיה מרן דבשמיא יביע אומר כי יתן ה' את הברכה עליהם ועל זרעם להניח ברכה בכל משלח ידיהם הללו נכתבים ואבא היום בדברות שתיים והא להודועי לידך אנכי בדרך נחני ה' לדרכי דרך הקדש בשליחותיהו דרבנן תקיפי ארעא קדישא חברון ת"ו לערי מערב⁶³.

56 כלומר, אין אני מאמין עוד בהתחיבויות.

57 כל שכן וקל וחומר.

58 ועל כל.

59 ישעיה ס"ו י'.

60 שלום, ומשום שלום שמו של הקב"ה הוא מקפיד שלא לכתבו במלואו.

61 תצמיח עולה תקמ"ח.

62 אמן נצח סלה ועד.

63 כלומר, לצפון אפריקה.

ועד כה עורני ה' עיר התהילה ליוורנו יע"א למצא דרך אניה בלב ים, ויבקש יוסף מאנשי המקום הגבירים הרמים שרי צבאות ישראל ראשי עם קדש, והם אמרו לא עת האסף בזמן הזה ספינות הולכות ובאות, לכמה סיבות, אי לזאת הן אני נשארתי לבדי, וכמו צער בנפשי על אידות אנשי ביתי מה יעשו בזמן הזה ובמה הם מתפרנסים, ובפרט בזמנים הללו אשר נודע בשער בת רבים בצעריך ירושלם כפנא ומותנא, המקום יאמר לצרותינו די, וחשבתי דרכי לדלג על הערים הללו הקרובים עיר וכל הסמוך לו על פתחי נדיבי עם המתנדבים. ומודה ומשבה אנא לעם אשר אלה לו הגבורים הרמים רוזנים וקצינים ראשי עם קדש שרי צבאות ישראל אשר בעיר התהילה ליוורנו יע"א, אשר הפלו חסדם וטובתם לעשות לי סמוכים בגופם ובממונם יחיד ורבים כלל ופרט וכלל, סיוע שיש בו ממש, ה' ישלם להם גמולם הטוב, וכן עשו לי עיר וכל הסמוך לה מידי עוברי כל מקום אשר דרך בו כף רגלי ה' עליהם יחיו, ועתה באתי פה העירה עיר התהילה סינה יע"א, אשר נודע בשערים שמה כלילת יופי רודפי צדק ועיני ראו את מעשיהם הטובים הוסיפו על השמועה, בעל הגמול ישלם להם גמולם הטוב כאשר בלבבם, ורצוני היה לעלות וליראות למחנה קדשם מחנה אלד'ים זה עיר התהלתם יע"א וה' העיר את רוחו לרהימא דנפשאי את האור כי טוב מאריה דאתרא הדין נר"ו ההוא אמר כי לא יניח אותי לילך ברגלי מחמת כמה סיבות ועל רוב ההוצאות, וכן עשו לי הנחמדים מפז הגבירים הרמים רבים ונכבדים יחידי סגולה פה העירה, ובפרט אחיי ורעיי ראשי עם קדש הגבירים הרמים ממונים וטובי העיר הזאת, ואנכי הרואה כי כולם קדושים וכל כונתם על שם שמים המה ראו רוב חולשתך כן תמהו, וכך עלה במחשבתם כאשר המה יעידון יגידון מפיהם ומפי כתבם.

אי לזאת אתיא אח'ל אח'ל אח'ל ואוח'ל יאורו כגבר חלציו כקטון כגדול יחיד ורבים, מן הכלל ומן הפרט, יפרישו מממונם נדבה, עשר בשביל שתתעשר, כמנהגם הטוב והמטיב העשיר לו ירבה כברכת ה' אשר נתן לו, ומה שיעלה בן הכל יקימו מצות שילוח, אשר לכסף ואשר לזהב, פה העירה ליד השרים הסיניורים ממונים ה' עליהם יחיו, ואני על משמרת אעמודה, תכף לנטילה ברכה, ואקרא לפנייהם אבר'ך, יצו ה' אתם את הברכה עד בלי די ונצ'ל'ח להם ברכת ה' היא העשיר וימים על ימיהם יוסיפו, דמוסיף מוסיפין ליה חיים עד העולם כהני תלת מילי דשנו רבנן ח'א ב'ר ר'ב⁶⁴) אמן, ולתשובתם הרמתה אני מצפה ובטחתי כי כה יעשו וכה יוסיפו לא נצרכא אלא להעדפא ומן שמיא מיהב יחבי להו אחת

(64) כלומר, חיים בנים ועושר.

ושש אחת ושבע כנפשמ הרמה וכנפש משרת בקדש שליח ומורשה עה"ק חברון ת"ו
שועל בן שחץ באתי מגזע היחס יוסף יעקב בכר אברהם מיוחס ס"ט.

ו. אגרת ר' יהודא ליאון שליח חברון, להמליץ על ר' אברהם סירוי, פיטיליאנו תקנ"ב

בע"ה⁶⁵.

הפעם אודה איך דברתי עם מע' פרנסי הזמן אשר פה העיר פיטיליאנו יע"א
על היקר נכבד ונעלה כה"ר אברהם סירוי הי"ו שהיום מטה ידו וצריך שירחמו
עליו מהק"ק הזה כמשפט בני ישראל הכשרים שהם רחמנים בני רחמנים ויעמדו
על הברכה ולמען תהיה לעדה ולראיה בידו שבעד שני חדשים יעשו עמו הסד
ומתנת חנם באתי על החתום פה פיטיליאנו יע"א בס' ויקחו לי תרומה⁶⁶)
מש' וניחמתי"ם לפ"ק⁶⁷.

שד"ר מעה"ק חברון תובכ"א הצעיר יאודה ליאון ס"ט.

ז. אגרת ר' מרדכי הלוי שליח ירושלים מרומא לפיטיליאנו, תקנ"ד לערך

ב"ה.

ראשי עם קדש עם ה' אלה צאן קדשים המתנדבים בעם ומצדיקי הרבים
גומלי חסדים מלאים מצות כרמון הלא המה יחידי סגולה לשם טוב ולתהלה אשר
בק"ק פיטיליאנו יע"א ראשיה כהניה יחד כלם קטנים עם הגדולים ישאו ברכה
מאת ה' ברכות שמים וברכת ירושלים נס"ו.

אחרי דרישת שלומם וטובתם ידרשהו אלוק ממעל. אנכי אנכי שליח עיר
הקדש ירושלים העומד פה רומא יע"א מחלה פניהם למען לא ישלחו הצדיקים
המצוי בקופה לשם עיר קדשנו ירושלים דדא'בה⁶⁸) מני עוני, מלבד מסת נדבת
ידיהם אשר יעשו בקהלם למקטון ועד גדול טף ונשים לפי צוק העתים מחמת

65 בעזרת ה'.

66 פרשת תרומה (ראשית אדר).

67 עולה תקס"ב, אבל אין ספק שצ"ל: ונחמתי"ם (כלי י'), כלשון הכתוב (ירמיה
ל"א י"ב), וגם משום שבשנת תקס"ב לא היה הכותב עוד שליח חברון אלא רב ברומא. (עיינ
לעיל במבוא, סימן 5).

68 ירושלים הכואבת, על דרך הלשון "ירושלם דדהבא", ירושלים של זהב.

המציק צ'ער עלי קרת פטיש מכה בצ'עריך ירושלם, ואם בפעם האחרת זה עשר שנים שלחו מתם ט"ו גייליאט"י בפעם הזאת צריך שיוסיפו כזה וכזה על שלשים ועל רבעים לפום צערא, ועת צרה היא ליעקב, ואין לנו להשען כי אם על אחינו שבגולה. חנונו חנונו אתם בית ישראל רחמנים בני רחמנים והיה שכרם מאת אבינו שבשמים. בני אברהם יצחק ויעקב זכרו את ירושלם מרחוק ושימו אל לבכם מקום מקדשנו החרב וקדושה ראשונה לא זזה ממקומה. למען ציון ולמען ירושלם חושו עשו איש איש כברכתו, והאלקים בשמים ישלם לכם שבעתים על כל פרוטה ופרוטה נוטלין שכרם משקלם זהב פרוים, גם בניהם עדי עד בני אפרים, ככל אות נפשם הרמה וכנפש אנא זעירא מאנשי ירושלם הכותב והחותם בדמע לב עפעפי יזלו מים. הן תוי הצעיר מרדכי הלוי ס"ט.

ה. אגרת ר' מרדכי הלוי שליח ירושלים לפיטיליאנו, תקנ"ד לערך ב"ה.

את שיראת חטאו קודמת מזכה את הרבים זה חסדו ואמתו. חכם לב ומבין מדעתו. הירא את דבר ה' מיום היותו. הלא הוא מתעסק בקדשים עושה מלאכת ה' מחזיק בתומתו. תמים צדיק גרו יאיר כצאת השמש בגבורתו. אכ"ר.

מאמר מרדכי אנחה עושה ובא הלוי בשמו ובחניכתו מדאגה בדבר למען דעת מצערן של אחינו בית ישראל את אשר ישנו כמו חלאים דבר בעיר יגון בלבבי, ואחשבה לדעת כי יען שדי שומר דלתות ישראל ירא אנכי כן, ואל יהיו המזוזות פסולות וכן התפילין, שאם יש סופר בעירכם נכון היה הדבר לבדוקן. ואם אין סופר יותר טוב להניחן בחזקתן. ומ"מ צריך לראות בדקי העיר פן ח"ו המצא ימצא דבר שבערוה ושם בסת"ר. כי על כן עליכם אישים מצוה מוטלת לעשות חפוש מחפוש ולתקן את המעוות. וה' יאמר לצרותם ולצרותינו די ויסקל חרון אפו מעליכם ומעל כל עמו ישראל.

יען בימים האלה נחליתי ונהייתי ואין בי כח לצאת ולרכוב, על כן אמרתי אקדמה פניכם בסדר אחד של תפלה אחת שהיא מסוגלת עד מאד, היא ההולכת תוך זאת ⁹⁹, מקבלתה הודיעני, יען היא תפלה יקרת הערך והיה בעבור כבודכם אני שולח אותה לכם, ומובטחני שאם כה יעשו סדר הכתוב בלב שלם שלשה פעמים, הן אל כביר לא ימאס והקב"ה בזכות ירושלם עיר קדשנו ותפארתנו וזכות רבניה וחסידיה יכולה היא שתגן בעדם ונסו יגון ואנחה ולא יתן המשחית לבא

אל בתיכם, ומכאן ולהבא לא ישמע עוד שוד ושבר בגבולכם, כי אם ההלל והשמחה במעונכם, בכל אות נפשכם וכנפש אחיכם אנא זעירא מאנשי ירושלים עליח ומורשה המתפלל בעדכם לאלקינו זה השוכן בציון ובחר בירושלים עשה יעשה עמכם אות לטובה למען ציון ולמען ירושלים הן תוי.
הצעיר מרדכי הלוי ס"ט.

ט. שטר-קבלה של ר' ברוך פארדו, שליח לעצמו מא"י, נשלח מסיינה לפיטיליאנו תקנ"ח

ב"ה. מודה אני החתוב מטה איך קבלתי מיד היקר המעולה כמ"ר מרדכי יוסף סעדון ישצ"ן⁷⁰ סך עשרים פאולי ובאו לידי ורשותי במושלם והם בעד נדבת ק"ק פיטיליאנו לי לשמי. ותכף לקבלה ברכה ישאו ברכה המשולשת בתורה כ"ר.

כה דברי החותם פה עיר סיינה ביום י"ח תמוז שנת התקנ"ח ליצירה. והיה מעשה הצדקה שלום השקט ובטח עד עולם. הצעיר ברוך פארדו ס"ט.
זאת לעד שהחכם הנ"ל חפץ היה ללכת לעיר פיטיליאנו ועכ"ב היתה לו על ידי ועל יד כמ"ר מרדכי יוסף הנ"ל במתן דמים הסך הנ"ל ולשלום אין קץ. מאתי הצעיר יעקב משה עיאש ס"ט זי).

י. שטר-קבלה של ר' רחמים יעקב ב"ר ראובן שליח צפת, נשלח מסיינה לפיטיליאנו תקס"ב

ב"ה.

מודה אני החתום מטה שליח ומורשה מכוללות עה"ק צפת ת"ו ומפקידים עה"ק הנז' אשר בקושטאנדינא יע"א⁷¹ איך קבלתי מיד כמה"ר יעקב משה עייאש נר"ו סך חמשה ועשרים ציקיני מעות כסף. והם ששלחו ק"ק פיטיליאנו ע"י הנז' לשם עה"ק צפת ת"ו, דהיינו סך חמשה עשר ציקיני אשר נמצא בקופה לזכות עה"ק הנז', וסך שבעה ציקיני וחצי נדבה מיחידיים שבק"ק הנז' לשם עה"ק הנז'. וסך שני ציקיני וחצי צידה לדרך לי לשמי. סך הכל כ"ה ציקיני כנ"ל. וכולם באו לידי ורשותי משלם לזכות עה"ק הנז'. ובכח המסור בידי מעה"ק

70) ישמרהו צורו וקונו.

71) היה אז רב בסיינה (עיין עליו לעיל במבוא, סימן 2).

72) הממונים על קופת צפת בקושטא.

הנ"ל הריני פוטר את ק"ק פיטילייאנו הנ"ל משליחות הנהוג. ואפי' שלסוף ב' או ג' שנים יבוא שליח מעה"ק צפת כנהוג בכל עשרה שנים, הרי מעכשיו ומהיום פטורים הק"ק הנז' מלתת אפי' פרוטה לשום שליח של עה"ק צפת ת"ו זולת מה שיהיה מצוי ומזומן בקופה הנהוגה, שאזי ישלחו ליד השליח של עה"ק צפת את חלק עה"ק צפת את שיעלה מהיום עד אותו זמן. וקבלתי על אחריות של השליח שיבוא בתשלום העשרה שנים, דהיינו לסוף ג' שנים בקירוב מהיום, שלא יתבע מהק"ק שום נדבה מן הכלל ומן הפרט כי אם דוקא הקופה הנז"ל. ותכף לקבלה ברכתי את שמם הטוב ברכה המשולשת בתורה לראשים תהיה נה'דרת תמיד כ"ר. גם קבלת ציקינו א' ששלחו משם לשם המשרת שלי, ולדבר אמת והצדק חתמתי שמי פה סיינה היום י"ט לחדש מנחם ש' התקס"ב ליצירה ושריר וקיים. רחמים יעקב ב' ראובן ס"ט.

זאת תהיה לעדה שזאת החתימה היא מיד שליח עה"ק צפת הנז' ולראיה חתמתי שמי. הצעיר יעקב משה עייאש ס"ט ז"ל.

יא. אגרת ר' אברהם שלמה זלמן צורף.

שליח ירושלים, מליוורנו לפיטילייאנו, תקצ"א

ב"ה, יום שהוכפל בו כי טוב לסדר לך ואספת את זקני ישראל י"ז שנת תקצ"א לפ"ק פה ליוורנו יע"א. למען בית ה' ולמען אחי ורעי אדברה נא שלום רב ליראי ה' ולחושבי שמו ה"ה כבוד מעלת הגבירים הרמים שרים וסגנים חכמים ונבונים פרנסי ומנהיגי עדת ישורון בק"ק פיטילייאנו יע"א, הי"ו וכצינה רצון העטרם כיר"א.

אחר דשו"ט⁷¹ כראוי לאוהב שמם.

הנה לוטה פה מכתב קדוש לכבודם הרמה מאת משלחי חכמי ורבני וגאוני עה"ק ירושלם ת"ו, ומשם באר"ה צרת הבת ציון ומקצת תלאות הזמן אשר נתונים בה עם ה' אלה דלי ציון היא דורש אין לה מכלל דבעי דרישה, ועד כה עזרונני רחמי ה' וחסדיו להיות קובץ על יד כל כסף הקדשים בכל מקום מדרוך כף רגלי מטרייסטי עד כאן הק"ק הנז' יע"א וגם בכל מדינת פייאמונטי יע"א, וחשבתי

(71) עיין לעיל הערה 71.

(74) פרשת שמות, שבה נכלל פסוק זה (שמות, ג' ט"ז), היינו בחודש טבת.

(75) דרישת שלומכם וטובכם.

דרכי לנסוע מכאן לעיר רומי דרך מח"ק⁷⁶) ואהובי ידי"ן⁷⁷) דכאן יעצוני לבל אסע בדרך הנה מחמת הוצאות הדרכים כי רב הוא. וכמו כן אמר לי ידי"ן רב רחימאי כמוהר"ן מורגי⁷⁸) נ"י שד"ר דעה"ק צפת ת"ו. בהיותנו יחד בווייניציא יע"א בקייץ העבר שהוא בכבודו ובעצמו נסע בדרך הנה זיודע ההוצאות ההוה [מלה חסרה] וחזרה, והדרך היותר נכון הוא להודיעם שישלחו כל כסף הקדשים לכאן. וגם [אמר לי] שכן עשה כעת ידי"ן הרב הכולל כמוהרי"א נ"י שד"ר דעה"ק טבריא ת"ו⁷⁹) [והמנהיגים] שלהו לו הנוגע לטובת משלחיו בעין יפה כיד ה' הטובה עליהם.

אשר ע"כ באתי בשורות שתים לשחר פ"ק⁸⁰) שיבאו חשבון מכל הנמצא בקופה ונדורים ונדבות והקדשות קבוע ובלתי קבוע מכל השנים שעברו הנעשה בסתם לשם אה"ק ת"ו, ונחלק לשמונה ועשרים חלקים, היינו י"א חלקים לירושלם, שבעה לצפת, ששה לחברון וארבעה לטבריא, כפי התקנה הקדומה הנהוגה מימות עולם⁸¹), וישלחו אחד עשר חלקים הנז' הנוגעים לטובת עה"ק ירושלם ת"ו בצירוף נדבת הק"ק יע"א כנהוג. וגם לרבות לקבץ על יד נדבת יחידי סגולה מאת כל איש ואיש אשר ידבנו לבו, העשיר ל'ו ירבה והדל לא ימעיט מלתת תרומת ה' בעין יפה קומץ של ברכה להיות להם לזכרון בהיכל ה' להזכירם ולברכם בשמם הטוב. את כל הנ"ל ישלחו הצדיקים לידי אהובי וידי"ן הגביר המרומם חו"נ כמר ס' אליהו מודינא וחביריו נ"י. ויודיעני חשבון צדק בפרטות מכל הנז' במכתבם המהיר למען דעת לרשום בפנקס עה"ק פרי צדקתם מכל דבר לעצמו כנהוג. חסיי נפשי שכה יעשו לרחם על הארץ והדורים עליה ברחמי ה' ומתפללים עבור אחיהם שבגולה ויוסיפו אומץ להרים קומץ של ברכה מלא וגדוש כפי הברכה אשר ברכם ה'. גלל כן קצרתי ואומר ש"ר⁸²) יקבלו מאת אדון השלום ומאתי הצעיר המשתלח מעה"ק ירוש' ת"ו המצפה לתשובתם נכונה בהבי דואר הראשון על שם הגביר הנ"ל והוא ימסור לידי.

76) מחנה קדשם, כלומר, דרך פיטיליאנו.

77) ידידי נפשי.

78) ר' נתן מראגי, שסיבב בשנות תקפ"ט-תקצ"ה (1835-1829) באיטליה בשליחות צפת. (עיין: א. יערי, שלוחי ארץ-ישראל, עמ' 672-673).

79) ר' יחזקאל אבואלעפיה, שסיבב בשנות תקפ"ו-תקצ"ה (1835-1827) באיטליה בשליחות טבריה. (עיין בספרי הנ"ל, עמ' 647-648).

80) פני קדשכם.

81) עיין בספרי הנ"ל, עמ' 60.

82) שלום רב.

הנה דברי המברכם ברכת אברהם שלמה זלמן ס"ט.
 וש"ר לכבוד ידי"ן החכם השלם והכו' מו"ץ דק"ק הנו' כמה"ר יהודה חיים
 גאליקו הי"ו. גם אליו בקשתי להיות נטפל למצוה רבה זו פקוה נפשות דרבים
 הנעשה ע"י גדולי ישראל ושיבני מלא דבר על כל הנו'. ומחמת שבטוח אני
 במידת טובו שכה יעשה, קצרתי ואומר ש"ר יקבל מאה"ש⁽⁸³⁾ ומאתי ידירו לנצח
 אברהם שלמה זלמן ס"ט הנ"ל.

יב. אגרת מצפת לראשי קהל פיטילייאנו על שליחותו של ר' משה ן' סמחון, תקצ"ה

ב"ה

אנשי שם קראו בשמותם בחצריהם ובטירותם באהלים נטע ה' נטיעה
 של מצוה. גבורי כח עושי דברו הביטו אליו ונהרו לשמור ולעשות התורה והמצוה.
 הנה הנם הגבירים החכמים הרמים מלכי ארץ ורוזנים שרים וטפסרים פרנסים
 גזברים ממונים הרועים בשושנים לתור להם מנוחה השקט ושלוה. ועילא מנהון
 החכמים השלמים הדינים המצוינים הרבנים המובהקים מלאים זיו ומפיקים
 להורות את בני ישראל את החקים ואת התורות על דבר אמת וענוה. ואחריהם
 כל ישרי לב העוסקים עם הצבור לש"ש⁽⁸⁴⁾ אשר אור להם בעי"ת⁽⁸⁵⁾ פיטילייאנו
 יחד כלם יחיו דגן ויפרחו כגפן עד כי יבא שילה תוככי ירוש' כי שם צוה כיר"א.
 לפנים הדב"ר ותעל השל'ו בהעלות הים לגליו ביומא דסתוא. וליה עינינו
 תכון תפלינו בהר ציון אדונינו התנא האלק'י רבי שמעון בן יוחאי זיע"א מאריה
 דארעא הוא הודה הוא זיוה. למען חייהם הם ובניהם יבלו בטוב ימיהם ושנותיהם
 בנעימים ה' צבאות יגן עליהם ובתים מלאים אבני שוהם ואבני מילואים לישרים
 נאווה. כיר"א.

אותותינו אלה בבכי יבואו מפני הרעה אשר מצאתנו בקום עלינו הגוים אשר
 בקרבנו בני ישמעאל פתע פתאום ואנחנו יושבים לבטח אתם עדת מרעים הקיפוני
 ושללו וזבזו את כל ממונינו מחוט ועד שרוך נעל ואפי' מידי דמיון שללו להם
 מלבד מה שקלקלו והחריבו ושרפו בתים. על זאת תאבל הארץ על הרג נפשות
 יקרות וכל בית ישראל יבכו את השריפה על שרפת התורה ועל חרבן בתי אלקיינו

(83) מאדון השלום.

(84) לשם שמים.

(85) בעיר תהלה.

כי כמה וכמה ספרים וספרי תורה ותפלין ומזוזות מהם קרעו ומהם שרפו באש וכמה בתי כנסיות ובתי מדרשות מהם שרפו ומהם החריבו וכזאת וכזאת השחיתו והתעיבו בנחלת ה' מעין חרבן בית המקדש מה שאין הפה יכולה לספר ולא האזן יכולה לשמוע ולולא ה' שהיה לנו כמעט אבדנו ברוך ה' שלא נתננו טרף לשיניהם⁸⁶). ואם באנו לספר גופא דעובדא תצלנה אזנים משמוע. ואולם עיניהם תחונה מצ'רים מעין המאורע באגרתי הכוללת ולגומרם לא יכילון ספרים ומגילות והא ודאי הקול נשמע מקצות הארץ ומאציליה אף כי באמת אמרו מה בין תא חזי לת"ש⁸⁷). ולעתות כאל אנחנו בקד'ש רעבים גם צמאים בערום ובחוסר כל ואין לאל ידינו משגת להחיות נפשינו ולהלביש עבדינו כי כל אשר היה לנו חלף הלך לו בקרב גוי עז פנים ותשאר העדה יחד עשיר ואכילון כל אפיא שוין עניים מרודים. ולפי גודל צערינו עלתה הסכמתנו לשלוח שליח מיוחד כי אנה נפנה לעזרה אם לא אל אחינו בית ישראל. ואולם תמנ'ע היתה פן נהיה למשא בהצטרפות ההוצאה כי רבה היא ולפי גודל עניותנו כל פרוטה ופרוטה חשיב גבן לאלפי זהב וכסף. כי כן בהסכמה עלינו ה'ן מלאך עושה שתי שליחויות הדר הוא האמור בתורה מע' הרב הכולל ענותן כהלל סוב'ר הרז'ים כמהר"ר משה בן סמחון גר"ו הוא ההולך קדמת אשור שליח נהוג והנה צורף שליח מצוה על המאורע אשר נעשה בעיר האלק'ים תו"ב להודיע לבני ישראל במה אנן קיימין והמה בצדקתם אם יחיונו נחיה. אי לזאת מפילים תחינתנו ביום הראות השדר"ן עד פניהם כבוד. יתועדו יחד שרים וסגנים חכמים ונבונים נדיבי עמים איש את רעהו יעזורו ולאחיו יאמר חזק ונתחזק בעד עמינו ובעד ערי אלד'ינו בזו כסף, בזו זהב הליפות שמלות להולכים בתמים כי רבה היא מצות הלבשת ערומים ופיקוח נפשות רבות מישראל, כי שתי מצות הללו אין חקר למתן שכרם, יש קונה עולמו בשעה אחת, כי כל המקים נפש אחת מישראל כאילו קים עולם מלא, ק"ו הדברים עיר מלאה של חכמים ושל סופרים העטופים ברעב ובצמא בעירום ובחוסר כל מקימים את התורה מעוני על אדמת הק' ת"ו בשם כל ישראל, ולא עת לחשות כי עת צרה היא סכנת נפשות ממש מפני זלעפות רעב, ובאלו זריזין ומקדימין להחיות עם רב מישראל. ועוד בה קומו השרים לעזרת ה' בגבורים לעטר ולפאר בתי כנסיות ובתי מדרשות בספרי דבי רב וספרי התורה וכלי הקדש תפוחי זהב במשכיות כסף ופרוכיות ומפות הנעשים לכבוד ולתפארת התורה והקדושה, כי הן בעון כל אשר היה מימי קדם שללו ובזו גוים אכורים ואין לאל ידינו לחדש

86) עיין לעיל הערה 11.

87) לתא שמע, כלומר, אין להשוות שמיעה לראיה.

דבר מעתה. בה' בטחנו וברב צדקתם כה יעשו וכה יוסיפו בתוספת מרובה מדה טובה וה' אלקינו ישלם שבעתים ע"כ⁸⁸) פרוטה ופרוטה לאלפי רבבה מזהב שיבה כנה"ר⁸⁹) כנפשו' אביונים החו' בדמע פעה"ק צפת ת"ו בח' אלול ש' וקראו להם ט) ס הקדש גאול ה' לפ"ק⁹⁰) ברב עז ושלום.

ע"י אברהם אנהורי ס"ט⁹¹). חיים יוסף צרפתי ס"ט⁹²). יעקב ו' שמעון ס"ט⁹³). אברהם ו' חסון ס"ט⁹⁴). חיים שלמה פראנקו ס"ט⁹⁵). אברהם בכר רחמים ס"ט. אברהם ו' חסון ס"ט⁹⁴). חיים שלמה פראנקו ס"ט⁹⁵). אברהם בכר רחמים ס"ט. נסים זרחיה אזולאי ס"ט⁹⁶).

יג. אגרת מצפת לראשי קהל פיטיליאנו על שליחותו של ר' משה ו' סמוחון, תקצ"ה

ראשי עם קדש הנאהבים והנעימים נדיבי עמים לעשות צדקה ותהלה. רודפי צדק לזוזק את בדק ארץ ישראל מקודשת מאד געלה. המה הגבורים הגבירים החכמים הרמים שרים וטפסרים רוזנים וקצינים פרנסים גוברים ממונים נטעי נעמנים לשם ולתהלה. ועילא מנהון התכמים השלמים הדיינים המצויינים הרבנים המובהקים מלאים זיו ומפיקים וכמו השחר עלה. ואחריהם כל ישרי לב אשר

(88) על כל.

(89) כנפשמ הרמה.

(90) שם הוי"ה מלא, ועולה תקצ"ז, ואילו באגרת הבאה (סימן י"ג), עולה הפרט תקצ"ה, ואין ספק שהתאריך הנכון הוא תקצ"ה, היינו שנה לאחר המאורע ולא שלש שנים לאחוריו. תאריך זה מהאשר גם מתאריך אגרתו של השליח עצמו (להלן, סימן י"ד), ועוד, אילו נכתבה האגרת באלול תקצ"ה, היו הכותבים מזכירים את המאורע השני שהתריב את צפת עד היסוד, והוא הרעש ביום כ"ד בטבת תקצ"ז.

(91) אב"ד ור"מ דצפת. נהרג ברעש צפת ביום כ"ד בטבת תקצ"ז. ("ירושלים" של לונץ, כרך ט', הרע"א, עמ' 160).

(92) חתם על אגרות והסכמות שונות בצפת משנת תק"ע ואילך, נהרג ברעש צפת ביום כ"ד טבת תקצ"ז (שם).

(93) כבר בשנת תקפ"ה חתם בצפת על שטר-פשר בין האשכנזים והספרדים בעניני שליחות. אף הוא נהרג ברעש צפת ביום כ"ד בטבת תקצ"ז (שם).

(94) משאלוניקי, ועלה לצפת, ובשנת תק"ע נשלח בשליחות צפת לאירופה המערבית. (א. יערי, שלוחי ארץ-ישראל, עמ' 609-610).

(95) בשנת תקצ"ב נשלח בשליחות צפת למרוקו. (שב, עמ' 674, 856). ניצל מהרעש בשנת תקצ"ז.

(96) הסכים בצפת בשנות תקצ"ב-תקצ"ו על כמה ספרים שנויפסו או בצפת. נהרג ברעש צפת ביום כ"ד טבת תקצ"ז. (א. יערי, אגרות ארץ-ישראל, עמ' 361).

אור להם בעיית⁹⁷) פטייליאנו יע"א אתה ה' תשמרם עד כי יבא שילה ונבנתה העיר על תלה. כיר"א.

לפנים האר'ש שלמים מרובים והמה בכתובים אמור רבנן בכפילא. ותפלתנו קבע על טהרת מצבת קבורת התנא האלהי רבי שמעון בן יוחאי זיע"א⁹⁸) יסוד המעלה. למען יאריכו ימים ושנים בטוב ובנעימים מרב הו"נים ותפארת בנים לישויים גאון תהלה. כיר"א.

אותותינו אלה לשבח לפאר מדתם הטובה כאשר שמענו מפי שלוחי דרחמנא הן בפרט מפי מע' השד"ר הן גביר החכם השלם והכולל סי' נתן מראגי נר"ו⁹⁹). בשעת מתן מעות מפורש יוצא שם המתנדבים בעם מכלל ופרט ותקף לנטילה ברכה ברכנו אתכם בכל חותמי ברכות שבתורה. והן היום מה נדבר ומה נצטדק כי הן בעון מכמה מאורעות קשות השתרגו עלו על צוארי ק"ק הספרדים הי"ו סך חמש מאות וחמשים אלף גרוש בהכשר וברבית. חוץ מחובות ק"ק אשכנזים הי"ה. ואנחנו לא נדע מה תהיה באחריתנו ומאין יבא עורנו לשלם את נשינו ולהחיות נפשנו ועינינו רואות וכלות אין יום שאין קללתו מרובה ולא ימיש מרחובה צרות תכופות ורוח זלעפות מזי רעב ויוקר השערים אשר לא היה לעולמים. ואם באנו לספר תקף הצרות אין די בא"ר וחוששנו פן נהיה למשא והרואה יראה קצת צרותינו באגרת הכוללת. כי ע"כ אלין שולח מאתנו ציר נאמן נטע נעמן מע' הרב הכולל כאן ה'לל סוב"ר הרזים כמהר"ר משה ו' סמחון נר"ו לפני מלכים יתיצב משה ידבר אחד ממאה מכל הבא עלינו. ואתם הרי ישראל חוסו ורחמו על גאולתנו ועל פדות נפשנו פדיון שבויים כי בצרה גדולה אנחנו מעולי החובות ותקף צרות רבות מה שאין הפה יכולה לספר ולא הלב לבד בקולמוסו ולא דמי שמיעה לראיה. ונוסף על מכאובינו כי הן כל יקר ראתה עינינו ולא לחכמים יחס ואין לאל ידינו להושיע זולת בצפיתנו צפינו צדקת ישרים לחיותנו כהיום הזה פיקוח נפשות רבות מישראל העטופים ברעב. כי כן איש את רעהו יעזור ולאחיו יאמר חזק בעד עמינו ובעד ערי אלדינו כי עת צרה היא בתכלית האחרון וההכרח לא יגונה לחדש דבר מעתה לקבוע קבע קופות חדשות כי כל הנידר והנידב לשנים שעברו אין הקומץ משביע לשליש ולרביע רק אין דבר סמוכים על רחמי אחינו בית ישראל רחמנים בני רחמנים. בה' בטחנו וברב צדקתם

97 בעיר תהלה.

98 זכותו יגן עלינו אמן.

99 הוא שליח צפת שקדם לר' משה ו' סמחון באיטליה. סיבב שם בשנות תקפ"ט

הקצ"ה. (א. יערי, שלוחי ארץ-ישראל, עמ' 672-673).

כה יעשו וכה יוסיפו וה' אלדינו משלם על יתר ע"כ פרוטה ופרוטה לאלפי רבבה מזהב שבא כנה"ר ונפש"ו נא"ה¹⁰⁰) החו' פעה"ק צפת ת"ו בחדש רחמים שנת אשר יש לה"ס שכ"ר טוב בעמלם טוב בעמלם לפ"ק¹⁰¹) ברב עז ושלוים. ע"י אברהם אנהורי ס"ט. חיים יוסף צרפתי ס"ט. יעקב ו' שמעון ס"ט. אברהם ו' חסון ס"ט. חיים שלמה פראנקו ס"ט. אברהם בכר רחמים ס"ט. נסים זרחיה אזולאי ס"ט¹⁰²).

יד. אגרת מצפת לנדיב ר' מרדכי סעדון בפיטלייאנו, על שלמותו של ר' משה ו' סמחון. תקצ"ה

אדם מה טוב ומה נעים תמים דעים עושה צדקות בכל עת הדור הוא לפני קונו הדור הוא מ' הגביר ומרומם רצ"ו כהה"ר סי' מרדכי סעדון יצ"ו אכ"ר. מקדמי אר"ש יעבור שלום על שלשים ועל רבעים לשבעה וגם לשמונה. ותפלתנו קבע על טהרת מצבת קבורת התנא האלד"י רבי שמעון בן יוחאי זיע"א וסיעת מרחמוהי מחנה שכינה. למען יאריך ימים ושנות עולמים בטוב ובנעימים מרב הוניהם ותפארת בנים תשיתמו לשרים שרי עם מדינה ומדינה כיר"א. ובא האו"ת את פני האדון לשמע און ממע' שלוחי דרחמנא הי"ו משבחים ומפארים לשמו כי נעים מה יופיו ומה טובו אוהב התורה ולומדיה הן בפרט להעומדים בבית ה' על אדמת הקדש ידיו רב לו וזרועו מושלה לו לתת מנה אחת אפים כפלי כפלים מפני סיבת ארץ ישראל מקודשת עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה. ק"ו הדברים ביום שמעו כל הבא עלינו כי באו בנים עד משבר מכמה הרפתקי ואנפי דחיקי דעדו עלן, השתרגו עלו על צוארנו עולי החובות מאליפות מדובבות סך עצום ורב חמש מאות וחמשים אלף גרוש בהכשר ויש מהם רבית אוכלת בהם, ואנחנו לא נדע מה תהיה באחריתנו ומאין יבא עזרנו לשלם את נשינו כי לשלם הרבית מדי שנה בשנה תשש כחינו מצרות ומה גם לעתות בצרה כי דלוננו מאד בקום עלינו הגוים אשר בקרבנו ויבוזו העיר מחוט ועד שרוך נעל עד בלי השאיר אף השמלה מלבד מה שהשחיתו והתעיבו בנחלת ה' כי כל ספרי הקדש מבתי מדרשות וספרי תורה מבתי כנסיות מהם שרפו ומהם קרעו. ואם באנו לספר במכתב למ"ר גופא דעובדא לא יכילון ספרים ומגילות

100) כנפשמ הרמה וכנפש אנחנו החותמים.

101) בחודש אלול תקצ"ה.

102) על חכמי צפת אלה עיין לעיל הערות 96-91.

אפס קצהו תראה באגרת הכוללת, אחד ממאה מעין המאורע. והנה אנחנו בקד'ש ברעב ובצמא בעירום ובתוסר כל שואלים ללחם דבר שהנשמה תלויה, כמעט סכנ'ה לה נפשנו סכנת נפשות ממש, ואין חונן ואין מרחם, כי הן בעון כל אפיא שוין עניים מרודים. כי ע"כ קמנו ונתעודד מעבר בשל'ח ציר אמונים שפתותיו שושנים מע' הרב הכולל ח"ק לישראל סוב'ר הרזיים זר"ק¹⁰³) כמהר"ר משה ׀ סמחון גר"ו ברוך מפיו יקרא את כל הרעה אשר מצאתנו אשר תצלנה אזנים משמוע. והיה כשמעו קצת צרותינו יתגבר כארי על גאולתנו ועל פדות נפשנו פדיון שבויים כי בצרה גדולה אנחנו מעולי החובות. כי ע"כ אלין עליו המצוה ויבו בעיניו כספו וזהבו ולהיות רוח שפלים פיקוח נפשות רבות מישראל העטופים ברעב ומשום מצות הלבשת ערומים, כי שתי מצות הללו אין חקר למתן שכרן יש קונה עולמו בשעה אחת, אשר ע"כ עיני כל ישראל עליך להיות זרוע המיומן למע' הרב השדר"ן בכל מאמצי כחו ולהיות עושה ומעשה ומלבד כל הנידר והנידב מצוה להביא מן החדש תרומת ה' אחד האיש ואחד האשה נדבה חדשה במדה גדושה להחיות עם רב מישראל כי עת צרה היא בתכלית האחרון ולא דמי שמיעה לראיה. אי לזאת ההכרח לא יגונה לחדש דבר מעתה בעין יפה לא נצרכה אלא להעדפה וממנו יראו וכן יעשו וזכות הרבים תלוי בו. בה' בטחנו וברב צדקתו כה יעשה וכה יוסיף וה' אלדינו משלם על יתר ע"כ פרוטה ופרוטה לאלפי רבבה מזהב שבא כנה"ר ונפשות אביונים החו' בדמע פעה"ק צפת ת"ו בחדש רחמים שנת צדקת"ו עומדת לעד לפ"ג¹⁰⁴ ברב עז ושלום.

ע"י אברהם אנהורי ס"ט. חיים יוסף צרפתי ס"ט. הצעיר יוסף מינדיש לינדו ס"ט. אברהם ׀ חסון ס"ט. חיים שלמה פראנקו ס"ט. אברהם בכר רחמים ס"ט. נסים זרחיה אזולאי ס"ט¹⁰⁵).

טו. אגרת ר' נתן עמרם, שליח חברון, מפירינצי לפיטיליאנו, חשון תקצ"ו

ב"ה, מפירינצי יע"א כ"ה תברכו חשון אתן שנת ונועדתי ל"ך שם לפק¹⁰⁶).
ראשי עם קודש אשר ה' קורא חבל נחלתו זרוע תפאר"ו שרים ויועצי ארץ

(103) זרע קודש.

(104) בחודש אלול תקצ"ה.

(105) על חכמי צפת אלה עיין לעיל הערות 96'91.

(106) כ"ה חשון תקצ"ו.

גבורים לעמוד בפרץ שרים יחוקקו צדק מחזיקי כל בדק חצרות בית אלהינו הלא המה הגבורים צבאות קדושים אראלים ותרשישים פרנסים גזברים וממונים הגבירים הרמים הוועד הקדוש שבק"ק פיטיאלייאנו יע"א ומתוכם כעין החשמאל רב נהורא"י הרואה אומר ברקא"י מעלת הרב המובהק ואח לברק כמהר"ר יאודה חיים גאליקי יחד כולם השומר אמת ישמרם וינטלם וינשאם כל ימי עולם כיר"א.

לקול האות הראשון נתן בקולו אמור יאמר העבד שלמי חובה ושלמי שמחה ואני תפלה מול שוכני מערה לקדושים אשר בארץ החיים אברהם יצחק ויעקב זיע"א למען חיייהם אור נוגה עליהם בעושר וכבוד ונכסים מרובים ובתים מלאים אבני שוהם ואבני מלואים בבנים ובבני נטעי נעמנים סביב לשולחני תמיד כל הימים אנס"ו.

מכאן מודעא רבה כי כן ליום עברו"ת לשבוע שעברה הוגד לי מפי עליון מעלת הרב המורה צדק בק"ק סיינא יע"א, שתפארת רו"מ לא ניחא להו למיקי לעלות ולהראות במחנה תהלתם, כי להיותם בין אילי הארץ כל חשקם ומגמתם להביא הדבר לידי גמר טוב. ולכשאני לעצמי האף שאני מצווה ועומד מפי מעלת חכמי ורבני וגאוני עיר עז לנו קריית מועדנו חברון תוב"ב ללכת אל כל המקומות הרחוקות והקרובות וכל שכן מכמה צרות שעברו על ראשינו להודיע צערינו לרבים אל אחינו בית ישראל המתנדבים בעם את כל תוקף הצרות, ולמפורסמות אין צריך ראייה כי כל צער הגבוה שחל להיות בחשבונינו הלא המה כתובים על ספר דברי הימים למלכי חסד שאנחנו שרויים ביניהם בכל הגאוזיטאס. ומכל מקום, האף שחזקת שליח עושה שליחותו, אני אמרתי לעשות רצונם חפצתי. והיה הטוב את כל הקופה הנמצאת במחנה קודשים, וגם הנדבה שתהיה בעין יפה, ודבר מה בתורת מוקדם, כנהוג, על סמך הקופה הטהורה, הכל כאשר לכל יקריבון אותו לידה"ק מעלת ציץ נזר הקדש מעלת הגביר החכם המרום הרב השלם עכמרו"ו כמהר"ר סי' שמואל פינצי הי"ו, כי לבעבור היות שמעלת השר סי' שמואל הנז' תמיד עיניו פקוחות לכונן את בית חיינו, אי לזאת מסרתי בידו מפתח בית איצר ה' למען תפארת רו"מ ישתו עמו באופן נאות, לפי דוחק השעה וצוק העתים ותהפוכות הזמן, ואני הנני מצפה ומיחל לאור תשובתם ויופי השגחתם עלינו בצדק ובמשרים שישיבוני דבר ופשא"ק ע"י מעלת השר סי' שמואל הנז', ברוב צדקתם בטחתי שיחזיקו במעון הקדש לשלא יצריכוני לעשות נגד רצון קצת אנשים אוהבי שמי, ובאם שחס ושלום לא עשו דבר כנימוס הראוי לפי גודל חקר כבודם, מוכרה אני לכתת רגלי וללכת למחנה קדשם, כי בטחתי בעז והדר גאוני כי יכמרו רחמייהם יתר שאת עז ותעצומות כאשר אודיע להם

עיצם המכאובות המעיקים אותנו, ואם יתיונו נחיה בצל קורתם ובחוסן ישועות
תפארתם. דברי נאה תמיד מתפלל עבור כסא הצלחתם צעיר המשתלח מעמק
חברון ת"ו הבוטח בחסד אל ואשר הוא רם. זה שמי לעולם נתן עמרם הי"ו וזה
זכרי וחתמת ידי [מסולסלת] הצעיר נתן עמרם ס"ט.

על שלוחי א"י בגרמניה במאה הי"ח

מאת: דב ב. ברילינג

אחרי שפרסמתי את מאמרי „קהלת היידינגספלד ויחסה לא"י" בקבץ „ירושלים" (תשי"ג), עלה בידי למצוא חומר חדש נוסף משל פנקסי קהלת היידינגספלד. אני מביא כאן את התעודות בדבר השדרי"ם ובדבר גבאי א"י שנמצאות בפנקס הזה, שהן חשובות מאד, כי הן מוסיפות ידיעות על פעולותיו של השד"ר ר' חיים אהרן קידובר (קיטובר) במלחמתו נגד המשולחים הספרדיים בבאואריה. גם הנוסח השלם של מכתבו של הרב יחזקאל לנדא הלוי מפראג (שממנו היו ידועים רק קטעים בודדים) ששם קץ לתעמולתו של הרב ח"א קידובר, נשמר כאן¹).

1. מסע התעמולה של השד"ר ר' חיים אהרן קידובר בבאואריה בשנים 1770—1771. בראשית שנת תקכ"ו (סוף שנת 1765)² נשלח המשולח ר' חיים אהרן קידובר על ידי פרנסי הקהלה האשכנזית בירושלים לארצות הגולה לשם מילוי תפקיד מיוחד. שוב היעלתה או שאלת „קפוח העניים האשכנזים", שהיתה בעצם בעית ה„עדיפות" בחלוקת הכספים שנאספו בקהלות הגולה לטובת היישוב היהודי בא"י³).

פרנסי קהלת הספרדים בירושלים, שלידיהם זרמו רב הכספים שנתרמו בכל ארצות הגולה, השתמשו בכספים האלה שבאו גם מקהלות אשכנזיות וגם מקהלות ספרדיות, לשתי מטרות: ראשית—כל לשם תשלום המסים לשלטונות, ולפרעון החובות והרבית שהיו רובצים על קהלת ירושלים, ושנית לשם תמיכה בעניים של שתי העדות, הספרדית והאשכנזית. כנראה, לא נשאר בידי הפרנסים הספרדיים אחרי ניכוי התשלומים עבור המסים והחובות, סכומים מספיקים כדי חלוקתם בין הנוזקים. ובעיני העניים נראה היחס בין סכומי הכסף שהגיעו לידי הפרנסים הספרדיים לבין הסכומים הפעוטים, כביכול, שנחלקו ביניהם בלתי

1) מ. סמיד ז"ל השתמש בחלק של החומר הזה במאמרו „מעשי אבות" (גליונות, כרך י"א, ניסן תש"א, 258—260) ממנו נשאבו הציטטות בספרו של יערי, שלוחי א"י (עיין שם 531—532) ובמאמרי ב„ירושלים" מחקרי א"י, תשי"ג עמ' רכה.

2) המשולח ר' חיים אהרן קידובר נשלח למסעו בארצות אירופא בסוף שנת 1765 (עיין תעודה בנספחות). לפי יערי, 530, נשלח השד"ר בשנת 1768 (בהתאם לתאריך המכתב שנשלח אל קהלת מיץ), אולם כנראה נשלח המכתב למיץ על המשולח בימי שהותו בחו"ל.

3) יערי, 404, 520, 534.

מוצדק. ביותר נראה מתמיה היחס הזה בעיני העניים האשכנזיים (ובעיני האשכנזים בחו"ל) שידעו על הסכומים הנכרים שנאספו דוקא בקהלות האשכנזיות, ונוכחו לדעת (או שמעו) שלא כל הכסף שנשלח לעניי א"י נמסר לידי העניים. יושבי חו"ל שלא הכירו את המציאות בא"י ולא הרגישו את היד החזקה של השלטונות בדבר המסים והחובות, ראו בזה אי־צדק וקפוח וניסו לשנות את המצב בדרכים שונות. יש להזכיר למשל את החכם צבי שניסה בשבתו בהמבורג-אלטונא בתחלת המאה הי"ח, להקים ארגון חדש לאיסוף כספים שיהיו נועדים רק לתמיכה בעניים⁴).

רבות מספר העניים האשכנזיים בירושלים במאה הי"ח החריף את הבעיה הזאת. פרנסי הקהלה האשכנזית, שחיפשו תרופה למצב הזה החליטו לנקוט הפעם את היזמה בידיהם. בהסתמך על פסקי־דין ו"תקדימים" כביכול ניסו לפתור את בעיית "קיפוח האשכנזים" על ידי הנהגת הפרדה עדתית של אזורי הגביה לפי הסיסמה: הכסף של הקהלות האשכנזיות לעניים האשכנזיים באמצעות משולחים אשכנזים⁵).

ביצוע התכנית הזאת שעמד בניגוד למנהג המקובל בכל הקהלות, שמסרו את כספי א"י לידיהם של כל השדרים ללא הבדל השתייכותם העדתית, הוטל על ר' חיים אהרן קידובר, שאביו ר' אברהם גרשון קידובר, גיסו של הבעש"ט, עלה לירושלים בשנת 1746⁶).

בתחלת שנת תקכ"ו (1765) יצא ר' ח"א קידובר לדרכו כשבידיו כתב מינוי מטעם פרנסי הקהלה האשכנזית בירושלים ומטעם רבניה ביחד עם מסמכים שונים שימשו כאסמכתא לשינויים שהיה עליו להציע בדבר חלוקתם של מעות א"י. אחרי עברו את איזנשטאדט בשנת (1769) תקכ"ט⁷, פנה הרב ח"א קידובר לגרמניה המערבית לשם ניהול תעמולה לרעיון החדש. הוא ביקר עד כמה שידוע לנו עד עכשיו בקהלות הגדולות האשכנזיות, בפראנקפורט ע"נ מיין ובמיץ⁸ והשיג שם את מבוקשו. ז. א. הסכמת מנהיגי הקהלות לשינוי תקנות החלוקה של מעות א"י שיישלוח מעכשיו אך ורק לעניים אשכנזיים בא"י, באמצעות משולחים אשכנזיים. אין בידנו חומר תעודתי על פעולותיו בקהלות הנ"ל, רק על מעשיו

(4) יערי שם עמ' 331.

(5) יערי, 312/3, 318. נזכרת הסכמת קהלות פולין ואשכנז בענין הזה.

(6) שם 520.

(7) שם 531. וצ"ל שם שנת 1769, כי באדר 1770 נמצא בבאוריה.

(8) שמות הקהלות ההן נזכרים בהסכמת קהלת פירט (נספחות תעודה מס. 1). כנראה

היו בידיו של המשולח מכתבים של הקהלות האלה שהוא הציגם לפני פרנסי קהלת פירט ולפני דייגיה.

והשיגו בקהלה הגדולה פירט, ובקהלות שבסביבות בגרמניה הדרומית, נמסרו לנו ידיעות מפורטות המאפשרות לנו לעקוב אחרי פעולותיו.

בהכירו את קהלת פירט והשפעתה על הקהלות בגרמניה הדרומית, ניסה ר' ח"א קידובר להשיג את הסכמת פרנסי הקהלה ובית הדין שבה לתכניותיו. הוא קיבל מאת קופת א"י של הקהלה את הסכום של אלף רייכסטאלר עבור עניי ירושלים האשכנזים, ביום י"ז באדר תק"ל (1770) הודות להפצרותיו התחייבה קהלת פירט לשלוח מעכשיו מדי שנה או שנתיים את כל הסכומים המצטברים בקופת א"י, ביחד עם הסכומים המועברים לקופה הזאת מאת הקהלות הסמוכות, אך ורק לקהלה האשכנזית בירושלים, שמתפקדה יהיה לחלק את הכסף הזה בין העניים האשכנזיים בא"י⁹.

ר"ח קידובר לא הסתפק בהחלטה הזאת. יותר חשוב היה בעיניו להשיג אח הסכמת בית הדין בפירט לשינויים המוצעים על ידי שולחיו. לכן פנה אל בית הדין (שבראשו עמד אז ר' יוסף שטיינהארט)¹⁰ וביקש ממנו לאשר את הצעת שולחיו, שמכאן ולהבא יימסרו מעות א"י שייאספו בקהלת פירט אך ורק לידי המשולחים של עדת האשכנזים בירושלים. לשם חיזוק טענותיו הגיש פסקי דין בדפוס ובכתב בדבר חלוקת הכספים, ומכתבים של פרנסי הקהלות בפ"פ מיין ובמיץ שכבר הסכימו להצעותיו וכבר אישרו אותן¹¹. בכתבים אלה נכללה גם הצעת פשרה שלפיה „חלק כחלק יאכלו מכל המעות אשר יתקבץ אליהם מכל המדינות, הן ממדינות הספרדים והן משאר המדינות“. אבל ר' ח"א קידובר טען ש„אין הספרדים נותנים כלום, אפילו פרוטה אחת ממה שיכנס להם מכל המקומות — לקהל האשכנזים“. הברי בית הדין בפירט שוכנעו כנראה על ידי הוכחות המשולח מירושלים והסכימו להצעותיו, ובהסתמכם על פסקי הדין של „גאונים קדמונים“ בדבר חלוקת מעות א"י הוציאו ביום כ"ג בתמוז תק"ל (1770) פסק דין ובו שלשה סעיפים¹².

ראשית־כל קבעו ש„מהיום והלאה לא יותן משום נדבות ומקופת מעות א"י, יהיה מה שיהיה, אך ורק למשולחי ק"ק אשכנזים בירושלים לבד ולא לזולתם משולחי ק"ק ספרדיים“. תקנה זאת תבוטל רק אז, כשהמשולחים הספרדיים

9) תעודה בנספחות.

10) הרב יוסף שטיינהארט שימש כאב"ד דק"ק פירט 1764—1776. עיין לונשטיין ב: Jahrbuch der jüdisch — literarischen Gesellschaft (=JdJlG) (פפד"מיינ)

כ' 6 (1908/5569), 190—199.

11) עיין לעיל הערה 8.

12) נספחות תעודה ד'.

יזכירו במכתב התום על ידי ראשי האשכנזים בירושלים, שהם מסכימים שחלק ממעות א"י יימסר גם למשולחים הספרדיים. שנית, נאמר בפסק הדין, שהאשכנזים בירושלים מחויבים למסור חלק מהמעות הנ"ל לאשכנזים הגרים בערים האחרות של א"י. שלישית, נקבע שכאן מדובר רק על מעות "מחצית השקל" "מתנת יד" (13) שהכנסותיהם יזכנסו לקופת א"י. אבל הסכומים שנועדו מאז ומתמיד במיוחד ליהודים הספרדיים בחברון ובערים אחרות, יועברו גם להבא לתעודתם, ז. א. יימסרו למשולחים הספרדיים.

הזהלת בית הדין ביהד עם הסכמת פרנסי הקהלה בפירט איפשרו למשולח רח"א קידובר להתחיל במסעו על פני באוואריה לשם הנהגת תקנות לפי דוגמת קהלת פירט. במסעו הזה בשנות 1770/71 השיג שלשה דברים: הוא הצליח לעורר מחדש התענינות יהודי באוואריה בישוב א"י ולהזכיר להם את קשריהם עם ארץ אבותיהם. שנית בא לגבות את הסכומים שהיו צבורים מזמן בקופות א"י ללא גואל. שלישית ניהל מו"מ מוצלח עם הפרנסים של הקהלות על הנהגת תקנות הדשות בדבר מעות א"י.

מפירט נסע לבורג-קונשטאדט (14), שם התאטפו נציגי קהלות וישובים של הגליל באמברג, ושם נמסרו לו מעות א"י של הקהלות: פריסן (15) (5 זהובים), רעדוויץ (16) (י"ג זהובים), קיפס (17) (ח"י זהובים), ליכטענפעלס (18) (כ"ו זהובים), מידוויץ (19) (יוד זהובים). מקופת הקהלה בבורג-קונשטאדט קיבל את הסך של שבעים זהובים רייניש. באלטן-קונשטאדט (20) שבה לא נראו שדרי"ם מאז שנת 1753 — נתנו לו ששה זהובים רייניש. פרנסי הקהלה הזאת הבטיחו להעביר מעכשיו את הקלפי של א"י בכל ערב שבת בכל הבתים ולשלוח את הכספים האלה מדי שנה בשנה לבאמברג (21).

בהגיע השד"ר לבייארסדורף, מקום מושבו של רב מדינת ביירוויט, התקשר

13 נדבות, "מתנת יד" נקראו הנדבות שנידבו בשעת תפילת "זכור" בשלש רגלים.

14 Burg Kunstadt עיין A. Eckstein: Geschichte der Juden (באמברג, 1898), 129-131. in ehemaligem Fürstentum Bamberg

15 Friesen עיין שם 134/5.

16 Redwitz עיין שם 133/4.

17 Kips עיין שם 131/3.

18 Lichtenfels עיין שם 136.

19 Midwitz עיין לונשטיין ב JdJG כ' 8 (1910), 130 הערה 4.

20 Alten-Kunstadt

21 נספחות תעודה ה'.

עם פרנסי הקהלה ובקש אותם לאשר מחדש את ההחלטה משנת תקי"ג (1743) שעליה היה חתום רב המדינה מוהר"ר משה ז"ל²² שיש למסור מעות א"י לידי העניים האשכנזים. ההחלטה הזאת נתאשרה לפי בקשתו שנית ביום ז' באב תקל"ל (1770) בהוספת סעיף שקבע שיש לשלוח מעות א"י מדי שנה בשנה לפירט לשם העברתם לא"י. על התקנה הזאת חתם רב מדינת ביירוט מו' שמשון ב"ר זעקלי²³. הסכום שנמסר הפעם לידי השד"ר מתוך קופת א"י (שכלל הסכומים שהצטברו משנים קודמות) היה מאה ושלוש עשרה זהובים רייניש — וזה מחוץ לנדבות שהשד"ר קיבל בשעת ביקורו בבתי בעלי הבתים²⁴).

משם נסע המשולח לעיר באמברג, שבה כיהן כרב מדינת באמברג הרב יהודה יידל הכהן²⁵. גם כאן נתקבלה (ביום כ"ב באב תקל"ל (1770) החלטה על ידי בית הדין בהסכמת פרנסי הקהלה, שמעכשיו תהינה כל הכנסות "מחצית השקל" (פרט לאותם הסכומים שניתנים בפורים לטובת החזן והשמש) קדש לעניי א"י האשכנזים. בזה בוטל המנהג שהיה קיים שם עד אז, למסור מעות "מחצית השקל" לקופת הצדקה. לפי ההחלטה הנ"ל יועברו מעות א"י מדי שנה בשנה לפירט ומשם לירושלים נגד קבלה חתומה על ידי חכמי הדור האשכנזים בעיר הקדש. בהחלטה הובעה גם המשאלה, שיתר הקהלות והישובים במדינה יתקנו תקנות דומות בדבר מעות א"י. השד"ר קיבל מקפת א"י באמברג מאה זהובים רייניש עבור עניי א"י²⁶).

אחרי השיגו את מבוקשו נסע השד"ר לכפר בורגפרעפאך²⁷, מרכז מדינת קראפפעלד, שם נתקבלה ביום ג' מרחשון תקל"א (נובמבר 1770) תקנה ברוב התקנות הקודמות בבאמברג ובפירט. פרנסי הקהלה הבטיחו לשד"ר שיגישו בישיבה הבאה של מדינת קראפפעלד²⁸ הצעת תקנה בדבר העברת כספי א"י

(22) הוא כנראה הרב משה גולדשמידהאמלן (בנה של מרת גליקל מהאמלן הידועה) שכהן כרב מדינת ביירוט מ' 1728—1746 (או 1756). ראה אשכל — אניציקלופדיה (גרמנית) כ' 980,3.

(23) הוא כנראה הרב שמשון, שהרב טיאה וייל מקארלסרוה הספידו בשנת 1773. (ל' לונשטיין: Nathanael Weil (פ"דמיין, 1898), 67.

(24) נספחות תעודה ה. (25) הרב יהודה יידל בן יוסף הכהן שימש כרב מדינת באמברג 1770—1788. עיין:

Eckstein כנ"ל דף 175/6.

(26) נספחות תעודה ו'.

Burg preppach (27)

(28) מדינת "קראפפעלד" הוא מחוז באאוריה (grabfeld) ע"י קניקסהופן והופהיים). מושב רב מדינת קראפפעלד היא בכפר בורגפרעפאך. עיין מ. ויינברג; Die Memorbücher der jued. gemeinden in Bayern

חוב' 1 (פ"דמיין 1937), 121. מדינת ק. נזכרת גם ב' ZGJ) כ' 1 (1887), 171 הערה 6.

לעניים האשכנזים בא"י. כאן נמסרו לידי השד"ר שבעים וחמשה זהובים רייניש. מכאן עבר למדינת וירצבורג, וביקר בדרכו קהלת היידינגספלד, מושב רב המדינה, ובמספר קהלות קטנות. בקהלת לענדרשהויזן²⁹ (ע"י הופהיים) קיבל עישים זהובים, בישוב הקטן קליין־שטיינאך³⁰ נמסרו לו ארבעים זהובים, באובר־לאורינגן³¹ ניתנו לו שנים עשר זהובים, במעמלשדורף³² שבעים וחמשה זהובים, במערצבאך³³ ששים זהובים, וביישוב הסמוך קלייסדורף³⁴ 18 זהובים. בהיידנס־פלד פנה השד"ר כדרכו אל פרנסי הקהלה בדרישה לתקן תקנה לפי דוגמת יתר הקהלות והציג לפנייהם את פנקסו שבו היו רשומות התקנות שתוקנו בהשפעתו. בערים השונות בבאוואריה פרנסי הקהלה נתנו הוראה להעתיק לפנקס הקהלה את כל ההחלטות והתקנות האלה מפנקס השד"ר, וקבלו ואישרו ביום כ"ה חשון תק"ל (סוף 1770) תקנה לפי דוגמת התקנה שנתקבלה בפירט. נוסף לזה הבטיחו לשד"ר להביא את הענין לפני ישיבת הועד הבאה של מדינת וירצבורג, ולדאג לזה שגם שם תתקבל החלטה בהתאם לדרישותיו של השד"ר. רח"א קידובר קיבל כאן מקופת א"י שבעים זהובים רייניש³⁵).

ג. התערבותו של ה"נודע ביהודה".

מסעו של ר' חיים אהרן קידובר בקהלות גרמניה הדרומית (וכנראה גם באזורים אחרים שאין לנו ידיעות עליהם) נגמר כנראה בהצלחה. בכל הקהלות שביקר בהן נמסרו לידי מעות א"י, שהיו שמורים משנים קודמות בקופות א"י — ולפעמים בסכומים ניכרים. נוסף לזה נתקבלו בקהלות ההן החלטות ברוח שולחיו, שלפיהן יימסרו מעכשיו כספי א"י אך ורק למשולחים האשכנזיים לשם חלוקתם בין העניים האשכנזיים בא"י באמצעות הקהלה האשכנזית בעה"ק. תוצאות המסע הזה הורגשו מהר על ידי השד"רים הספרדיים, שבאו כנהוג לקבץ כספים באותן הקהלות שבהן ביקר לפנייהם רח"א קידובר. הם מצאו קופות ריקות, או סגורות בפניהם, בהתאם לתקנות החדשות שהונהגו בהשפעת רח"א קידובר. פרנסי

Lendershausen (29)

Klein-Steinach (30)

כאן נקבר הרב שמואל בן דוד הלוי, בעהמ"ח של "נחלת שבעה" בשנתתמ"א 1681. A. Heppner H. Herzberg : Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden in den Posener Landen דף 624 הערה 4.

Ober-Lauringen (31)

Memlsdorf (32)

Maerzbach (33)

Kleisdorf (34)

(35) נספחות תעודה ט', קטע מההחלטה הזאת פורסם ע"י סמיד במאמרו הנ"ל (עיי' למעלה הערה 1) וצוטט אצל יערי (531) ואצל ברילינג (רכ"ה).

קהלת הספרדים בירושלים שקבלו ידיעות על המצב הזה היו מודאגים. המשכת המצב הזה היתה יכולה לגרום לירידת ההכנסות שבהן היו חיייהם תלויים, והיתה ניסכנת את קיום הישוב בא"י ובמיוחד בירושלים ששם היו פרנסי עדת הספרדים אחראים עבור תשלום המסים ועבור פרעון חובות הקהלה.

הראשונים שנפגעו מתוצאות התעמולה של הרב קידובר היו כנראה שליחי קהלת חברון, ר' היים רחמים באגאיו ור' יצחק זאבי, שיצאו לשליחותם באירופא המערבית כבר בשנת 1763³⁶). בהשתדלם להסיר את המכשול של התקנות החדשות, התחילו להפש אמצעים לשם ביטול התקנות בטרם שייגרם נזק רציני. בהכירם שהם זקוקים להתערבות אישיות בעלת שם והשפעה בין יהודי גרמניה, החליטו לפנות אל האיש שהיה מוכר בימים ההם בעולם ההלכה בין יהודי אשכנז, הוא הרב ר' יחזקאל הלוי לנדא, ה"נודע ביהודה". אחרי שמשו כדיין בבראדי (1734—1746) וכרב ביאמפולי (1746—1755) נבחר לאבד"ק פראג, שנחשבה לאחת הקהלות החשובות ביותר בעיני היהודים האשכנזיים. ר' יחזקאל לנדא, שנמנה על מנהיגיה הרוחניים של היהדות האשכנזית של זמנו, התעניין בישוב א"י כבר בזמן כהונתו כרב ביאמפולי³⁷). בשנת 1750 נבחר ביחד עם הרב יצחק לנדא (אב"ד דגליל לבוב) לגבאי הכוללים של ד' הארצות בפולין ולנשיא א"י³⁸). בימי שבתו בפראג נהגו כל המשולחים, שדרך שליחותם הובילה אותם שמה, לבקר אצלו³⁹).

אליו פנו השדרים הספרדיים הנ"ל מחברון בשנת תקל"א (1771) והגישו לפניו את תלונתם בדבר השינויים שהוכנסו בהשפעת רח"א קידובר בתקנות מעות א"י לרעתם של הספרדים. הרב ר' יחזקאל לנדא התנגד ל"תיקונים" האלה והחליט לעמיד לימין המשולחים הספרדים. הוא נימק את עמדתו ב"קול קורא"⁴⁰) שמסר בתור תשובה, ובמקום מכתב המלצה לידי השד"רים הנ"ל. באגרת הזאת המיועדת לקהלות האשכנזים, בארץ פולניא אשכנז פעהם ומיהרין וכל יתר בני אשכנז פסק שיש לבטל את התקנות החדשות ולהחזיר את המצב לקדמותו, משלשה טעמים. ראשית הדגיש את רעיון אחדות עם ישראל שכולם "בני אברהם

(36) יערי 532, 566.

(37) י. קמלהאר: מופת הדור (תולדות ר' יחזקאל הלוי לנדא) מונקאטש, תרס"ג, דף 66.

(38) י. היילפרין, פנסק ועד ארבע הארצות 338; יערי 526.

(39) נוסף על המשולחים הנזכרים כאן ביקרו בודאי כל המשולחים שבאו אז דרך פראג

אצל ר' יחזקאל לנדא. יערי מזכיר בין המבקרים את המשולחים ר' יעקב אשכנזי די קורונא, משולח כוללות ירושלים (397), ר' חיים מודעי, משולח צפת (414/5), אברהם צפיג משולח ירושלים (557).

(40) רק קטעים בודדים מהמכתב הזה היו ידועים עד עכשיו שצוטטו במאמרו הנ"ל של כמיד ומשם אצל יערי (532) ואצל ברילינג (רכ"ה).

יצחק ויעקב" הם. שנית סתר את טענותיו של ר' חיים אהרן קידובר בדבר קיפוחם של היהודים האשכנזים על ידי הפרנסים הספרדיים, בהוסיפו, כנראה על סמך ידיעותיו האישיות, שאפילו אביו של רח"א קידובר נהנה מתמיכת הספרדים (שניתנה לו מקופת א"י בקושטא). שלישית הזכיר את "טובת הכלל", כי קיום הישוב היהודי בא"י תלוי בתשלומים לשלטונות ולנושים בירושלים, ששולמו על ידי הפרנסים הספרדיים בירושלים. הפסקת התשלומים האלה בגלל הקטנת ההכנסות של המשולחים הספרדיים היתה עלולה לגרור אחריה חורבן הישוב בירושלים.

על סמך הטעמים האלה פסק הרב ר' יחזקאל לנדא, שיש לבטל את תקנות ההפליה החדשות שהונהגו בהשפעת הרב ח"א קידובר, ולקיים את התקנות כפי שהיו נהוגות ומקובלות מקודם לכן. ז. א. שהכסף מקופות א"י יימסר להבא לכל השד"רים שיבואו ללא הבדל השתייכותם העדתית. ואפילו בקהלות ההן, שבהן נוסדו קופות א"י חדשות ביזמת רח"א קידובר ולפי התקנות שהוצא הציע יש לנהוג לפי המנהג העתיק המקובל בכל קופות א"י. פסק הדין הזה חל גם על נדבות שנידבו לטובת א"י, ושיעודן נשתנה בהשפעת רח"א קידובר: השינויים יבוטלו. רק במקרים ההם שהנדבות ניתנו בהשפעת ר' חיים אהרן קידובר על ידי אנשים פרטיים לטובת קהלות ספרדיות מסוימות — יש לקיים את הנדבות לפי המוסכם עם רח"א קידובר.

גם משולחים אחרים שסובבו באותו הזמן בארצות אירופא נתקלו בתקנותיו החדשות של רח"א קידובר. ביניהם היו משולח קהלת צפת, ר' אברהם ב"ר יצחק מאימראן⁽⁴¹⁾, ושליחי כוללות הספרדים בירושלים, ר' יומטוב אלגזי ור' יעקב חזן⁽⁴²⁾. הם הודיעו על המכשול של התקנות למוסד "פקידי קושטא" שהיה ידוע גם בין קהלות אשכנז כמרכז לקבלת מעות א"י ולחלוקתם, ובקשו את התערבותם. בתשרי תקל"ב (סוף שנת 1771) הדפיסו "פקידי קושטא" אגרת מחאה חריפה שהיתה מיועדת לסתור את טענותיו של רח"א קידובר בדבר קיפוחם של האשכנזים⁽⁴³⁾.

אבל הואיל וידעו שדברי פקידי קושטא טעונים אישור מטעם אחד מגדולי היהדות האשכנזית, החליטו גם המשולחים הנ"ל לפנות אל הרב ר' יחזקאל לנדא לבקש את עזרתו, והוא מילא גם אחרי בקשתם שהיתה מוצדקת בעיניו. בכ"א חשוון תקל"ב (סוף שנת 1771) קיבל ר' אברהם מאימראן הנ"ל, שליח עדת

(41) יערי 459—460.

(42) שם 535—540.

(43) שם 539.

הספרדים בצפת, מכתב המלצה מאת ר' יחזקאל לנדא בפראג, בצירוף העתקת המכתב שנתן לפני זה לשני המשולחים מחברון.

ג. שדר"ס ספרדיים בהידינגספלד אחרי ביטול התקנות החדשות.

מציוד במכתבי המלצה מאת "פקידי קושטא" ומאת ה"נודע ביהודה" התחיל המשולח הספרדי ר' אברהם מאימראן שליח צפת שנשלח לסיבובו בשנת 1771, במסעו בקהלות גרמניה. כנראה שהצליח בעזרת המסמכים האלה להתגבר על המכשולים שעמדו בדרך המשולחים הספרדיים בגלל התקנות החדשות ולהשפיע על ביטולן, וע"י זה לסלל את הדרך למשולחים הספרדיים שבאו אחריו. על ביטול כזה אנו למדים מתוך פרטיכל ישיבת פרנסי קהלת הידינגספלד שהתקיימה בזמן ביקורו של הרב אברהם מאימראן בשנת תקל"ב (1772)⁴⁴.

הרב מאימראן לא היה הראשון לשליחי צפת בקהלה הזאת. לפניו ביקר שם בשנת תקכ"ו (1766) המשולח ר' חיים מודעי מצפת⁴⁵, וגם שמעון מגעלדרן שכינה את עצמו "שליח צפת" הופיע בימי נדודיו שלש פעמים בהידינגספלד⁴⁶. למניעת קשיים הראה ר' אברהם מאימראן בישיבת הפרנסים מיום כ"ה שבט תקל"ב (התחלת שנת 1772) את מכתבו של הרב ר' יחזקאל לנדא. בהתאם לפסק הדין הכלול במכתב הזה החליטו הפרנסים לבטל את התקנה החדשה. בסוף הישיבה הזאת ניתנו לרב מאימראן עשרה זהובים עבור קהלת צפת⁴⁷.

אחרי ביקורו היתה הדרך פתוחה לפני יתר השד"רים הספרדיים. זמן קצר אחריו בקרו שם שליחי חברון. שליחי הקהלה הזאת פקדו את הידינגספלד כבר כמה פעמים לפני זה. בשנת תק"ז (1747) ביקר שם השליח ר' אברהם גדיליאי⁴⁸ (בזמן שליחותו השלישית בקהלות האשכנזים בשנים 1744—1754). בשנת 1754 הופיע שם המשולח הנודע ר' חיים יוסף דוד אזולאי בימי שליחותו הראשונה (1753—1758)⁴⁹. בשנת 1758 בא לשם ר' חיים יצחק קאריגאל⁵⁰

(44) נספחות תעודה מס' י"א.

(45) יערי 451—454. בהחלטת פרנסי קהלת הידינגספלד מכ"ה שבט תקל"ב נספחות העודה י"א נזכר ביקורו בה"פ בשנת תקכ"ו. אחרי ביקורו בפראג בשנת תקכ"ו (יערי 454) נסע כנראה לבאואריה.

(46) עיין ברילינג שם רכ"ב.

(47) נספחות תעודה מס' י"א.

(48) יערי 499—500. אמנם שמו אינו נזכר בפרטיכל (נספחות תעודה י"ב) אבל יש להניח שהוא היה השליח שביקר בשנת 1747 בהידינגספלד, כי בשנים האלה הסתובב בגרמניה בתור משולח.

(49) ראה מאמרי הנ"ל ב"ירושלים" כנ"ל.

(50) יערי 580—583. גם שמו אינו נזכר בפרטיכל הנ"ל. אבל יש להניח שהוא היה

שיצא לסיבובו הראשון באירופא המערבית בשנת תקי"ז (1757). בפעם השניה סר לשם בשנת תקכ"ו (1766) אחרי חזרו מביקורו באי קוראסאו (בהודו ההולנדית) דרך הולנד וגרמניה המערבית. בינתיים ביקר שם השד"ר ר' חיים אברהם ישראל זאבי⁵¹) בשנת תקכ"א (1761) ובפעם השניה בשנת תקל"ב (1772) ובפעם השלישית בשנת תקל"ט (1779). אחריהם הגיעו להיידנינגספלד שני המשולחים מו"ה אברהם רוביו ומו"ה רפאל שבתי הכהן⁵²) שנשלחו בשנת תקכ"ח (1768) מחברון לסיבוב בקהלות האשכנזיות. הם לא נתקלו בקשיים וקבלו כסף מקופת א"י בלי עכובים. בהודמנות זו הוצא כל הכסף אשר בקופת א"י בסך של 22.18 גולדן רייניש. והסך הזה חולק כדלקמן: לקהלת חברון הספרדיים והאשכנזיים 15.00 גולדן ר'; למשולחים 2.00 גולדן ר'; למשרתם 0.30 גולדן ר'; לכיסוי הוצאות האישפוז 4.48 גולדן ר' בס"ה 22.18 גולדן ר'. נוסף לזה, שולמו דמי הסעת המשולחים לקהלה הקרובה מתוך קופת הקהלה.

ד. גבאי א"י והקלפי דא"י.

מתוך הפרטיכלים המתפרסמים כאן, אנו למדים, שבחשוון תקכ"ו (סוף 1766) נפטר הפרנס פייס סג"ל שהוא גבאי א"י הראשון הידוע בהיידנינגספלד⁵³). במותו השאיר אחריו שק של מעות א"י שנסגר בחותם האב"ד ונפתח בישיבת פרנסי הקהלה מיום י"ב אייר תקכ"ח (1768). בשק הזה נמצאו מטבעות שונות שערכם עשרים זהובים רייניש וחמשה צלמים. נוסף לזה נמצא בו שטר התחייבות ע"ס של חמשים וארבעה רייכסטאלר וארבעים ושניים צלמים, שפייס סג"ל הנ"ל לקח בתור הלואה מתוך קופת א"י ושנפרע עכשיו על ידי חתנו הפרנס ליור שמלקלדן במזומנים. בתוך הקלפי עצמה נמצא באותו היום הסכום של תשעה עשר זהובים רייניש וחמשים ושמונה צלמים. סה"כ של כל מעות א"י היה ביום ההוא תשעים וארבעה זהובים רייניש וארבעים וחמשה צלמים⁵⁴).

אחרי מינויו של ליור שמלקלדן הנ"ל לגבאי א"י במקום חותנו הנ"ל בישיבה הזאת, נמסר כל הסכום הזה לידיו. בהודמנות זו אנו למדים שמינויו של

המשולח שביקר בהיידנינגספלד בשנים 1758 ו-1766, כי לפי יערי (581) נסע גם בשנת 1757 וגם בשנת 1764 דרך גירנברג ואוגסבורג (ערי באוואריה) ובודאי לא דילג על קהלת היידנינגספלד ועל קהלות אחרות במסעו.

(51) ברילינג שם רכב/ג.

(52) נספחות תעודה י"ב, יערי 590.

(53) שם תעודה ב'.

(54) שם תעודה ב'.

גבאי א"י היה טעון אישורו של האב"ד. גם תפקידו של גבאי א"י מוגדרים כאן: עליו להשיג על קופת א"י ז. א. לדאג להכנסות, ועליו לשלם למשולחים. מקופת א"י לפי פקודת הפרנסים ובייחוד של הפרנס יהושע שהיה כנראה הממונה על כספי הקהלה⁵⁵).

ליזר שמלקלדן שימש בתפקידו עד ה' בתמוז תקמ"ד (1784). או נבחר במקומו ר' משה לוי, שהמשיך לכהן בתפקיד הזה גם אחרי (1800)⁵⁶. לפי התעודות המובאות כאן היו הכנסות קופת א"י נובעות בעיקרן משלשה מקורות: מהמטבעות שהוכנסו לתוך הקלפי דא"י בשעה שהשמש היה סובב אתה בערבי שבתות בבתי בעלי הבתים, מגדבות של "מחצית השקל" ו"מתנת יד" ומתרומות יחידים בהזדמנויות שונות. בין אלה יש להזכיר במיוחד את הצוואות שבהן נקבעו לפעמים גם תרומות לטובת עניי א"י. שני מקרים כאלה ידועים מהידינגספלד: פרנס הקהלה וגובה המדינה אשר ב"ך שמואל, שהשאר בעובונו תרומה לטובת עניי א"י ושמו הזכר בגלל זה ב"מזכיר-בוך"⁵⁷). ואברהם שוסטר כ"ץ⁵⁸).

תעודות.

א. פרטיכל: ישיבת וועד הקהל דהידינגספלד, ר"ח כסלו תקכ"ח (סוף 1767).

(מתוך פנקס קהלת הידינגספלד דף 224 ב-225 א.)

היום יום א' ר"ח כסלו תקכ"ח והתאספו ראשי העם בבית הגאון אב"ד גר"י להתוכח בעסקי הקהלה. והיינו פ"מ והקהלה כ"ה יעקב סג"ל. פו"מ כ' יהושע בחצר. ט"ה ה' יוסף פיורדא. ט"ה ה' אברהם זונטא. פו' כ' יהושע ש"י איברבריינגט ליושבי קהל ש"י שק קטן ומחותם גוועזין בחתימה של האלוף התורני ט"ה הר"ר אברהם ג"ה ובחתימת שלו מיט פרגבונג⁵⁹ וויא דש בשעת אינפענטוהר⁶⁰ העזבון דהמנוח ה' פייס סג"ל מהגאון אב"ד גר"י שק הלז מחותם בחותם של אב"ד גר"י איהם פו' יהושע ווערי בהענדיגט ווארדן. זא אבר בקיץ העבר תקכ"ז כ' זנווילמן פו' כ' יהושע דען שליסל צו דער ארץ ישראל קלפי אן פרלאנגט, אלזו האט פו' כ' יהושע ט"ה ה' אברהם זונטא אצלו קומן לאזין, אומב צו צייגין דש

(55) שם תעודה א'.

(56) "ירושלים" כנ"ל, רכ"א.

(57) מ. ויינברג בספרו: Die Memorbücher der jüd. Gemeinden in Bayern I. Lieferung

(פפד"מייך, 1937) דף 51 והלאה ברשימת ה"מזכיר-בוך" מס. 44 אמנם תאריך מותו אינו נזכר שם.

(58) הוא נזכר בתעודה י"ב.

(59) (בטענו) "mit Vorgebung"

(60) (נמסר) Inventur

השק הנ"ל עדין אונטר החותם של אב"ד פרוואהרט ובמעמד ה' אברהם זונטא הנ"ל שק הלז געפענט, אונט וויילן פרשעדניש מעות וגם חשבונות בכ"י של המנוח ה' פייס סג"ל גפונדין, איין ארדענטליכע שפעציפיקאציון דרייבר פרפרטיגט אינד ווידראויב את כל ונוכחת היניין גטוהן. ואח"כ בחותם שלו ה"ה פ"ו כ' יהושע ובחותם של ט"ה ה' אברהם פרחתמנת. אונד ויילין דיויש זמן רב אצלו ליגט, אהנידעם דש יושבי קהל זולכש גפארדרט, אומב צו זעהן, אוב המנוח ה' פייס סג"ל זייני חשבונות בגין גבאות הנ"ל זיינר פולקומני ריכטיגקייט הבי, אלזא מיינט ער פ"ו כ' יהושע דש יושבי קהל זולכש שק מטעם הנ"ל עפנין זולטיין. צייגיט אויך זאגלייך פר אן ה' אברהם זונטא זייני חתימה צו ערקענן.

ה' אברהם ט"ה ערקענט זיינע חתימה פר ריכטיג אונד ווארטע אויך מיושבי קהל זא גלייך געפענט, ווארין גפינדען ווארדן דש כפי החשבון מכ"י של המנוח ה' פייס זעלבשטיין, ער איינעם צימליכן רעסט פרבליבן.

בגין זה הבן יושבי קהל ש"י לה"ק ב"מ ה' ליזר שמ"ק ברופן לאזין ע"י שמש ה' יואל ויילין אבר השמש ה' יואל איהם הק' כ' ליזר הנ"ל בביתו גיט אנגטראפן, אלזו האט פ"ו כ' יהושע פרלאנגט דש שק הלז ווידראומב פרחתמנת ווירדן זאל, ולאב"ד נר"י איין צו הענדיגן.

יושבי קהל הבן מסכים לדבריו גוועזין, ושק הלז בחותם פו"מ וקהלה ה' יעקב סג"ל פרחתמנת ותיכף לאב"ד נר"י עקסטראדירט⁶¹).

ב. פרטיכל ישיבת פרנסי קהלה בדבר קופת א"י ומנוי גבאי א"י.

י"ב אייר תקק"ח (1768).

(מפנקס קהלת היידינגספלד, עמ' 229 א-230 א).

יום א' י' אייר תקכ"ה באסיפת קהלה המבוארים בבית אמ"ה הגאון אב"ד נר"י ה"ה. פו"מ וקהלה ה' יעקב סג"ל. פו"מ כ' יהושע בחצר. ט"ה ה' יוסף פיורדא. ט"ה ה' אברהם זונטא. ט"ה כ' אברהם ב"ה שמואל כ"ץ בחצר.

... במעמד ב"מ הק' ליזר שמ"ק ווירט דיא ארץ ישראל קלפי אויז געצלט אונד אייני נאטא דרייבר פרפרטריגט, היינו מזמן אחר פטירת ט"ה כ"ה פייס סג"ל שהוא לערך ר"ח מרחשון תקכ"ז עד היום הנ"ל, האט זיך בתוכו לויט למטה שטעהנדי שפעציפיקאציון בפונדן, אחר גיכוי ג' ק"ש⁶² זא כ' זנוויל מהק' כ' ליזר הנ"ל

"extradiert" (61)

"Kreuzerstück" (?) (62)

שונט עמבפאנגן אלש 19.58 אלש 2.30 אן גרש'לר⁽⁶³⁾ ... 1 אן קטן מעות 1.20 אן א'קיסר גולדן⁽⁶⁴⁾ ..30 אן אנשבאכר זעקס פעצנר⁽⁶⁵⁾ ..20 דמי שווי אן קאפף ז'למר⁽⁶⁶⁾ ..8 אן העלר⁽⁶⁷⁾ ..10 אן א'קיסרליכר ז'צל'שטיק⁽⁶⁸⁾ וגם מינצל ס"ה 19.58 ס"ה וועלכש לה"ק כ' ליזר הנ"ל בהענדיגט וכהנה איהם הק' כ' ליזר הנ"ל מיושבי קהל בהענדיגט ווארדן דיא זעלביגי געלדר זא תחת יד חמיו המנוח כ"ה פייס סג"ל אלש גבאי דקלפי ארץ ישראל גלעגן וכה"ג וואש חמיו כפי אייגנר ח"מ שלו לקלפי חייב גוועזין, נאך לויט שפעציפיקאציאן זא איהם דריכר בהענדיגט, ולמטה צו זעהן.

19.58

- 2 ½ " 6 אן דינרי'וטאלר ופשיטין⁽⁶⁹⁾
 - 55 " 5 אן קונפענסיאנס מינץ לנד מינץ וגם גוטי צלי⁽⁷⁰⁾
 - ½ 33 " 2 אן פעטר מעדליך⁽⁷¹⁾
 - 24 " 1 אן אלטי צלי⁽⁷²⁾
 - 4 " 1 אן פפורטר פשיטין⁽⁷³⁾
 - 27 " . אן בומבורגשי דריי העליכיר⁽⁷⁴⁾
 - ½ 18 אן ווירצבורגשי קופפר העלר⁽⁷⁵⁾
 - 29 אן חצי פעטר מעדליך⁽⁷⁶⁾
 - 52 " 1 אן קיסרש קוראנד דהיינ'א'ג'צל'שטיק און גרעשליך⁽⁷⁷⁾
20. 5. ½
-
- 20" 5 ½

- Gröschel (63)
- kaiserliche gulden (64)
- Ansbacher Sechs-Batzen (65)
- Kopfkreuzer (?) (מטבע שחוק שאי אפשר להכיר את הכתוב עליה). (66)
- Heller (67)
- kaiserliches 7-Kreuzer-Stück (68)
- Denare, Taler und Pfennige (69)
- Conventionsmüze, Landmünze und auch gute Kreuzer (70)
- Peter-Medaille (?) (71)
- alte Kreuzer (72)
- Frakfurter Pfennige (73)
- Bambergische Drei Heller (74)
- Würzburgische Kupferheller (75)
- Halbe Peter-Medaillen (?) (76)
- Kaiserl. Courant d. i. ein Dreikreuzersstück und Groschen (77)

ונוסף לזה איין אוהן אוישגעבליכיש⁷⁸) אין פרשליפניש⁷⁹ וגם זאפיס (?) געלטער זא ניט אנדרש אלש גשמאלצן ווירדן מוז, וגם עטוואש אויסלענדישע קופפר מעות זה כפי חתימת יד המנוח ה'פייס הנ"ל בתורת הלואה ממצות ארץ ישראל תחת ידו גהבט. 54.42

וביום הנ"ל חתמנו הק' כ' ליזר הנ"ל באספת יושבי קהל הכל באהר בצלט ווארדן. וחתימת יד של חמיו המנוח ה'פייס הנ"ל קוויטירטר⁸⁰) מפו"מ וקהלה הק' יעקב סג"ל ופ"ו כ' יהושע איז (אויז) גהענדיגט.

ס"ה תשעים וארבעה זהובים רייניש מ"ה צל' וחצי זא לידו ממש עמפאנגן, מלבד הנוכר לעיל זא אוהן אויז געבליך.

94.45. 4

ובעצם היום הזה איזט ער ב"מ הק' כ' ליזר הנ"ל במוסכם אמ"ה הגאון אב"ד נר"י באסיפת הקהל הנזכרים לעיל פר אין גבאי דמעות ארץ ישראל ערקענד אונד אן גנומן⁸¹) ווארדן, וועלכר השגחה פרטיות (!) על מעות הנ"ל כדבעי הבן זאל. וכמו כן על פקודת פו"מ והקהלה ופ"ו כ' יהושע למשולחים דארץ ישראל אויז צו צאלן גהאלטן זיין זאל. איין וועלכש ליתר תוקף ועוז בפנקס הקהל איין גשריבן ווירט.

וזאת לדעת דש השק מחותם ממצות ארץ ישראל זא אצל חמיו ה' פייס סג"ל גלעגן ומיושבי קהל שי' ליד אמ"ה הגאון אב"ד נר"י מחותם בהענדיגט ווארדן, זעלביגן יום הנ"ל מאב"ד נר"י ליושבי קהל אוישגעענדיגט ומיושבי קהל כנ"ל לב"מ הק' כ' ליזר שמ"ק איין גליוורט ווארדן. ג החלטת הקהלה פירט מיום י"ז אדר תק"ל (1770). (מפנקס קהלת היידינגספעלד עמוד 273 א"ב).

העתק בקצרה רק תוכן דברי ק"ק פיורדא ממה שנאמר ונכתב באריכות בפנקס א"י אשר ביד הירושלמי מהו' חיים אהרן נר"י. גם פה קהלתנו יצ"ו עבר האי גברא וכו' וחבילות כתבים וגם פנקסאות וכו' שנשלח לקבץ כל הנדרים והנדבות לפני עניי ארץ הקדושה אשכנזיים אשר יושבים בתוכי' ולהגיד קושט יושר דברי אמת שקיבל מקהלתנו יצ"ו סך אלף

(78) "unausgeblich" (מטבע שאי אפשר להשתמש בו לשם תשלום).

(79) "verschliffenes" (מטבע שחוק שאי אפשר להכיר את הכתוב עליה).

(80) "quittierter" (אחר קבלת קבלה).

(81) "erkannt und angenommen" (נמנה ונתקבל).

ר"ט מעות א"י וכו', ומזה יותן לשאר הקהלות כפי ערכם ומנהגם דהיינו לאשכנזיים הדרים בתוכו כאשר ראינו פסקים מכמה גאוני ארץ זמנינו (?) שפקודתם ליתן המעות של נדרים ונדבות במדינתנו לקהל אשכנזים, ועוד קבלנו עלינו להבא לשלוח כל שנה ושנה או שנתיים הנדרים והנדבות ממעות א"י בלי עיכוב כלל לירושלים עה"ק, ומאתנו יראו וכן יעשו הקהלות והישובים הסמוכים לרחם על יושבי עה"ק ירושלים ולצרף חשבונם מן המעות א"י למוסרם ליד האי שלוחא דרחמנא ולהבא לשלוח לכאן הנדרים והנדבות שלהם מדי שנה בשנה כדי לשלוח כל שנה או שנתיים דבר חשוב וכדי חלוקה לאחינו ב"י האשכנזים היושבי בארץ הקדושה ולחוס על הוצאות הכרוכות וטרחם ויגיעות וכו', ואף גם נתנו לשלוח הנ"ל וכו' סך ששה הגרים ספעציעס, ולמשרתו א. הגר.

לראי באנו על החתום בפקודת הפה"ח⁸² מוהרר"ד דישפעק⁸³ נר"י

יום י"ז אדר שנת תקלמד ל'

נאם הק' שמעון בראנדיס סג"ל נאמן דק"ק פיורדא⁸⁴

נאם דוד הקטן קאפיל סופר ונאמן דק"ק פיורדא

ד. פסק-דין של בית-הדין בפירט, כ"ג תמוז תק"ל (1770).

(מפנקס קהלת היידינגספעלד עמ' 272 א. העתק מגוף הכתב מבי דינא

דק"ק פיורדא).

בעצם היום הזה בא לפנינו ה"ה הרב המופלא מו"ה חיים אהרן נר"י בן הרב החסיד המפורסם כמהור"ר אברהם גרשון קוידבר זצ"ל שהוא ציר נאמן לשולחיו אחינו קהל אשכנזים אשר בירושלים תוב"ב כאשר נתברר לנו מן [ה]פנקסאות אשר בידו וכתב מיוחד בחתי' הגאון מו"ה נסים חיים ירוחם מווילנא נר"י אב"ד דק"ק אשכנזים שם, ובחתי' ראשי הקהל והאלופים הדיינים שם מן פ' ויצא שנת תקכ"ו⁸⁵ ל', ומן שארי כתבים ומכתבים שונים שבאו אלינו מאיזה קהילות גדולות במדינות אשכנז, אשר שם נאמר ונישנית שקבלו כתבים עם קוויתונגן מן קהל ירושלים על המעות שנשלחו, לידם בהשתדלות הרב מו"ה חיים אהרן נר"י הנ"ל, והוא הציע לפנינו כמה וכמה פסקי דינים מן גאונים

(82) פה"ח = פרנס החדש.

(83) מו' דוד בן יוסף דישפעק שימש כדיין בפירט ואח"כ כרב במירינגן ובמדינת ביירוט

(ל. לונשטיין JdJIG כ' 8 (1910), 83—82.

(84) לונשטיין שם 105 נאמן הקהלה 313 יעקב המכונה קאפל בן גומפלן; שם 80

(ש. ברנדיס).

(85) המכתב אל קהלת מיץ מר"ח אייר תקכ"ח (יערי 530) נכתב כנראה אחרי המכתב

הנזכר כאן ונשלח לידי המשולח כבר בשעת מסעו לשם מסירתו בקהלת מיץ.

קדמונים מן שנת תנ"ב ל' 86) ותפ"ט ל', שבאו בדפוס הראשון פה ק"ק פיורדא בהסכמת האלופים הפרנסים זצ"ל, אשר היו בימים ההם ואשר שם מבואר בפס"ד אחד מן גאוני מצרים בשנת עושה"ה חס"ד לפ"ק ומשארי גאונים במקומות אחרים, שכל הנדרים והנדבות והצוואות וההקדשות אשר יקדישו עם בני ישראל אשר בכל גלילות פולוגיא ואשכנז: הכל כאשר לכל יהי לשם הק"ק אשכנזים אשר בירושלים דיקא, ואין חלק לשום זר אתם וכו', וכן נאמר בדפוס השני וכל פסקי הגאונים בצירוף ב"ד אשר הי' בימים ההם בראשי קהילות מדינות אשכנז, וגם הקיצור מכל פסקים הנ"ל נדפס בק"ק אמשטרדם תקט"ז לפ"ק, וכן נזכר בהעתק פס"ד שיצא מק"ק פ"פ דמיין שנעשה בפקודת האלופים הפרנסים שם, וכה"ג פס"ד מק"ק מיץ יע"א, וכל הנביאים מתנבאי' בסגנון אחד, שכל הנדבות לעניי ארץ ישראל, הן ממחצית השקל והן שארי נדרים ונדבות יתן הכל לקהל אשכנזים אשר בירושלים תוב"ב לבד, ואף שבמקצת פס"ד נאמר שקהל ספרדיים יתפשרו עם קהל אשכנזים על אופן כי כיס אחד יהי' לכולם, וחלק כחלק יאכלו מכל הממון אשר יתקבץ אליהם מכל המדינות, הן ממדינות ספרדיים והן משארי מדינות. אמנם הרב מו"ה חיים הנ"ל צועק ככרוכי' שאין הספרדים נותנים כלום אפי' פרוטה אחת ממה שיוכנס להם מכל המקומות לקהל אשכנזים, וכאשר שמענו ממנו, כן ראינו בכתב מן חכמי אשכנזים בירושלים הנ"ל משנת תקכ"ו לפ"ק, ובעו"ה אין לאחינו הענייים אשר בירושלים תוב"ב מקהל אשכנזים להשען, כי אם על אבינו שבשמים ועל סיועות ועזרת עדת ה' בגבורים המתנדבים בעם בני הגולה אשר בתפוצות ערי אשכנז ופולין, ואשר ע"כ חילה את פנינו להחזיק את כל פס"ד מן הגאונים הנ"ל חדשים עם ישנים בכל תוקף ועוז.

ואחרי שראינו כי כנים דברי הרב הנ"ל ויפה דיבר שלזמנו דיבר, הזדקקנו לבקשתו, וכן אנחנו ב"ד בחתימתנו לתתא מאשרים ומחזקים בכל תוקף ועוז את פסקי הגאונים הנ"ל וגזירותיהם בגזירות עירין פתגמא ובמאמר קדישין כמבואר שם באר היטב, שמהיום והלאה לא יתן משום נדבות ומקופות מעות א"י יהי' מה שיהי' רק למשולחי ק"ק אשכנזים אשר בירושלים לבד, ולא לזולתם משולחי ק"ק ספרדים, אם לא שיבררו השלוחים של ספרדים בבירור גמור ע"י חתימת קהל אשכנזים אשר בירושלים הניכר לרבים, שהמה מרוצים בריצוי גמור, שיותן מן [ה]מעות הנ"ל גם לספרדים, וקהל אשכנזים יצ"ו שבירושלים מחויבים ליתן חלק מן [ה]מעות הנ"ל לענייים אשכנזיים הדרים בשארי קהלות של א"י כמנהגם ע"ע, ובלי ספק שמאתנו יראו וכן יעשו שארי בתי דיני' אשר בערי אשכנז יע"א.

והחכם יבין מדעתו שכל זה לא נאמר רק במעות מחצית השקל ומתנת יד לקופת א"י סתם, ולא במה שנידר ונידב בפירוש ליושבי ק"ק חברון הספרדי' ושאר קהלות ספרדים אשר בא"י, כי מה שנידר ונידב בפירוש בפה מלא, אין רשאים לשנות, וכל הנ"ל יקוים ויאושר בכח מעשה ב"ד יפה, ולמען ציון לא נחשה ולמען ירושלים לא שקטנו עד הוציאנו כנוגה צדקה וכלפיד יבעיר ישועתה, וה' יגמור בעדנו ויזכנו לראות מהרה ירושלים בשמחתה, ולנצח ישועתה.

ולראיה כל הנ"ל באנו עה"ח פה ק"ק פיורדא יום ב' כ"ג תמוז תקלמ"ד לפ"ק.

נאם הק' יוסף משטיינהרט⁸⁷ חפ"ק הנ"ל ואגפי'

הק' בנימין וואלף פ"פ⁸⁸

יהודא ליב פארן באך⁸⁹

הק' יוסף העס⁹⁰

הק' יהודה ליב מפרידברג⁹¹

הק' חיים הירש בן מוהר"ר מאיר ברלין שליט"א⁹²

כל הנ"ל העתקתי מגוף הכתב אות באות, ולראי' באתי על החתום בחצות

לילה אור ליום ג' כ"ה מרחשון תקל"א ל' פה ק"ק הייצפעלד.

כ"ד הק' יואל שמש ונאמן דק"ק הייצפעלד.

ה. דו"ח על פעולות השד"ר ו' ח"א קידובר בגליל באמבורג ובבייארשדורף
ז' אביתק"ל (1770).

(מפנקס קהלת היידינגספעלד עמ' 273 ב).

ק"ק בורג קונשטאט

על אלו הקדשין השלוחי' יוצאין ומשמיעין על השקלים וקלבונה בכל הגליל זה שנקרא גליל גהעריג במדינות באמבערג, שלחנו השליח בגליל שיבוא לכאן א' או שנים מכל אתר ואתר בכמה... וכן עשו ובאו מכל הקהלות והישובים ואלו המה: פריסן ח' זהו, הארפ ג' זהוב' ט"ו צ"ל, רעדוויץ י"ג זהו' ריינש, קיפס ח"י זהו', ליכטן פעלס עשרים וששה זהו' י"ג צ"ל ריינש, מידוויץ יוד זהו', ס"ה יק"ח זהו' כ"ח צ"ל, ומכאן ולהבא יהי' נגבית ע"י גבאי' המעות מחצית

87) לונשטיין ב JdJlG כ' 6 (1908), 190—191.

88) לונשטיין ב JdJlG כ' 8 (1910), 98 (פ"פ פרנקפורטר).

89) שם 89/88.

90) שם 113.

91) שם 100/99.

92) שם 72. — אותם הריינים חתמו בשנת תקכ"ו / 1767 על ההסכמה לספר "המנהגים

דקהלתנו" פירט (לוינשטיין ב' JdJlG כ' 10 (1912), 101 מס. 201).

השקל מדי שנה בשנה ולשלוח כנ"ל. ק"ק בורג קונסטאט בעצמו ממעות שהי' מונחי' וצבורים פה קהלתנו עולה לסך שבעים זהו' ריינש מלבד מה שנתנו למשולח, ומעתה קבלנו עלינו לשלוח מדי שנה בשנה כנ"ל.

אלטן קונשטאדט מהמעות א"י משנת תקי"ג עד עתה ששים זהו' ריינש גם קבלנו עלינו לגבות מה"ש ומ"י של ג'רגלים גם לסובב עם קלפי בכל ע"ש לזכות קהל ק"ק אשכנזי' בירושלים תוב"ב וכל שנה ושנה לשלוח כנ"ל לק"ק באמבערג.

ק"ק פייארשדארף כן עלינו ליתן לו עפ"י פשר ממעות המונחין וצבורין וממה שלא נגבה עדיין סך הכל מאה ושלושה עשר זהו' ריינש, וגם נדבת יחידים, ולמשולח חצי זאפריין⁹³ ולמשרתו פייארטן ר"ט⁹⁴. ועל העתיד עלינו לקיים ככתוב בתורת משה ליתן כסף המבואר כפי הפנקס הנעשה בשנת תקי"ג ע"י הרב המנוח מהור"ר משה זצ"ל⁹⁵ ליתן מדי שנה בשנה מה"ט וגם מ"י לעניי אשכנזי' שבירושלים ולא נאמרה ונשנית אלא בשביל דבר שנתחדש חדשים מקרוב לשלוח בכל שנה מעות הנ"ל לק"ק פיורדא וכל... .

הק' שמשון במהר"ר זעקלי זצ"ל⁹⁶ חבק"ק הנ"ל והמדינה ברייט נעשה היום יום א' זין אב לפרט קטן כי ביתי בית התפילה פה פייארשדארף.

ו. והחלטת קהלת באמברג בענין מעות א"י, כ"ב אב תק"ל (1770).

(מפנקס קהלת היידינגספעלד עמ' 273 א).

העתק בקצרה, רק תוכן וטופס דברי ק"ק באמבורג כנ"ל.

איש קדוש עובר אלינו וכו', גלל כן ניתן מאת האלופים קפומ' דקהלתנו יצו ממעות א"י ומה שהוסיפו ע"ז סך הכל מאה זהו' ריינש לס'ועת פרנסת עדת ישרון קהלא קדישא דאשכנזים יצ"ו אשר בירושלים, וספרו לו לעצמו סך עשרה זהו' ריינש ולהשליח אשר אתו שלשה זהו' ריינש, כל הנ"ל נעשה מקהלתנו פה יצ"ו וכו' גם נתתקן פה קהלתנו יצ"ו בהסכמת האלופים קפומ' יצ"ו שמהיום הזה ולמעלה יהי' כל פעם המעות מחצית השקל כולו לקופת א"י חוץ מעות פורים יהי' לחזן ושמש פה, ולקופת הצדקה לא יהי' ולא יבואו כלום מזה וכו' ומהם יראו ויעשו כל הקהלות והישובי' יצ"ו אשר במדינה זו, שכל מעות של א"י אשר צבורי' ומונחי' תחת ידם, ימטרו יפה יפה להחכם המופלא מהור"ר חיים אהרן

93 Halber Sovereign (מטבע)

94 Bayrischer Reichstaler (מטבע)

95 עיין הערה 22.

96 עיין הערה 23.

ש"י הנ"ל וכו' וכל אתר ואתר ישלחו לפה לגבאי דא"י מדי שנה בשנה המעות א"י אשר יגבו, ומפה ישולח המעות הכסף המתוכן לק"ק פיורדא, ומשם ישלחו המעות לקרתא קדישא דירושלים תוב"ב הנ"ל נגד קוויטונג מחכמי הדור דאשכנזים יצ"ו וכו' פה באמבערג, יום ב' כ"ב מנחם אב תקלמד ל'.
הק' יהודא יידל כהן ז" (87) היושב על מדין פה ק"ק הנ"ל והמדינה יע"א.

ז. החלטת הקבלה בענין מעות א"י. בורגפרעפאך, ג' מרחשון תקל"א (1770) (מפנקס קה' ה"פ כנ"ל).

העתק בקצרה, רק תוכן וטופס דברי ק"ק בורגפרעפיך כנ"ל.
קול שאון מעיר וכו' ובכך גם אנחנו פה יצאנו בעקבותיהם ונתנו ליד מוהרר"א הנ"ל מעות א"י שהי' מונח פה בערך העולה לסך שבעים וחמשה זהו ריינש, ועוד ידינו נטויו' וכו' על העתיד לבוא בקרב ימים להתוועדות הקצינים פו"מ המדינה יצ"ו לפקח בעיני' פקוחו' ממוצא דבר לתקנא מלתא דשוויי לן יהו בדבר שאפשר להתקיים ולעמוד בו וכו' בענין מהצית השקל ומעות מתנת יד להעמיד עליהם גבאי' מיוחדים ולגבות ולשלחם מדי שנה בשנה להאלופי' וקציני' פו"מ דק"ק פיורדא נגד קוויטונג כדי להעלותם ולהביאם לקהל אשכנזים אשר בעיה"ק ירושלים תוב"ב, והאשכנזי' אשר דרים בסביבותם למקומותם במושבותם, הלא מאתנו יראי וכן יעשו כל בני מדינתנו יצ"ו ליתן להמשולח ציר נאמן הנ"ל את כל המעות השייך לא"י המונח אצלם וכו'. גם להמשולח הנ"ל ניתן לדורון מהנ"ל יצ"ו פה חמשה זהו ריינש ולשליחו שני זהו ריינש וכו'.
נעשה פה בורגפרעפיך היו' יום א' ג' מרחשון תקל"א ל'.

אשר ענזיל⁸⁸ חונה מדינו' קראפפעלד⁸⁹.

מענדל בן הר"ר יצחק אברה' זצ"ל מבורגפרעפיך.

ה. דו"ח על מעות א"י מקהלות שונות. ג' חשון תקל"א (1770).

(מפנקס קהלת היידינגספעלד עמ' 273 א"ב).

אף גם זאת לדעת ששלחנו שליח מיוחד לכל הישובים שסביבותינו הסמוכי' ושייכים לגליל זה, ובאו שנים שנים מכל ישוב ונתפשרו עם המשולח הנ"ל על

(97) עיין הערה 25.

(98) הרב אשר ענזיל רב מדינת "קראפפעלד" נזכר בספרו של מ. ויינברג :

Die Memorbücher der jüd. Gemeinden in Bayern חוב' א' (פד"מייך, 1937), דף 121. לפי זה כיהן שם כרב משנת 1758.

(99) עיין הערה 28.

העבר כמבואר לקמן: קהל אוטן הויזן¹⁰⁰) נתנו אחר עשר זהו' ריינש, יושבי קהל נארליצווייסיקי) עשרה זהו' ריינש, קהל ארמיץ הויזן²) ט"ו זהו' ריינש, קהל זילצדארף³) עשרים זהו' ריינש, קהל שווינסהויבטן⁴) ט"ו זהו' [ריינש]. ומכאן ולהבא יתוקן הכל על אופן הנזכר למעלה וכו'.

יום הנ"ל פה בורגפרעפיך.

אשר ענזיל הנ"ל.

העתק בקצרה דקצרה מן הקהלות והישובי' שמה.

לענדרשהויזן ע"פ פשר משנים שעברו בעד מחצית השקל ומתנת יד ששים זהו' ריינש ולמשולח ה' זהו' למשרתו שני זהו'.

יושבי קליין שטייניך עבור פשר בעד המעות הנ"ל ארבעים זהו' ריינש, ומכאן ולהבא קבלנו עלינו פה ק"ק לענדרשהויזן וגם יושבי קליין שטייניך לגבות מדי שנה בשנה את כל מחצית השקל, וגם כל המעות של מתנת יד לק"ק אשכנזים אשר בע"ה ירושלים תוב"ב, ולשולחם מדי שנה בשנה עם שאר מעות במדינה זאת אשר ישלחו מבורגפרעפיך ושאר גלילות להאלופים קהל דק"ק פיורדא נגד קוויטונג.

יושבי אובר לויארנינגן י"ב זהו' ריינש.

גם פה קהלתנו מאמלשדארף ע"פ פשר בעד מחצית השקל ומתנת יד שלא נגבה עד עתה בשביל א"י, נתנו לו סך שבעים וחמשה זהו' ריינש, ולהמשולח שני הגרים, ולמשרתו ויו זהו' ריינש, וגם קבלנו עלינו מכאן ולהבא לגבות מדי שנה בשנה מחצית השקל ומתנת יד לשם ק"ק אשכנזי' הנ"ל וגם לסבב הקלפי שעה אחת קודם הנ"כ בכל עש"ק על שם ק"ק אשכנזי' ולשלוח ככל הנ"ל.

מערצבאך נתנו לו מעות א"י דהיינו מחצית השקל ומ"י שהיה עולה בסך הכל ששים זהו' ריינש לקהל אשכנזי' הנ"ל ולמשולח שני קונפענציאן ר"ט⁵) ולשליח מתנה, ומכאן ולהבא קבלנו עלינו לשלוח מחה"ש ומ"י לק"ק פיורדא או לבורגפרעפיך נגד קוויטונג מדי שנה בשנה.

יושבי קלייטדארף מ' מה"ש ומ"י באשר שלא נמצא מאומה בתוך הקופה שלהם, נתנו לו ח"י זהו' ריינש, ומכאן ולהבא קבלו עליהם מעות מה"ש ומ"י לשלוח מדי שנה בשנה למערצבאך.

Autenhausen (100)

Maroldswesach (1)

Ermershausen (2)

Sulzdorf (3)

Schweinshaupten בכל המקומות הנ"ל היו קהלות קיימות עד המאה העשרים.

(5) (מטבע). Conventions-Reichstaler

ט. החלטת פרנסי ק"ק היידינגספלד, כ"ה חשוון תקל"א (1770).

(מפנקס קהלת היידינגספלד עמ' 275) א.

העתק מגוף המכתב מק"ק הייצפעלד שנכתב בפנקס המשולח מעה"ק ירושלים. גם פה ק"ק הייצפעלד עבר המשולח הנ"ל ה"ה הרב המופלא חכם חרשים ונבון לחש, כש"ת כמהור"ר חיים אהרן קויטבר משולח מעה"ק ירושלים תוב"ב, וראינו בידו הפסקים מכל גאוני ארץ שפקודתם ליתן כל מעות א"י רק לקהל אשכנזי אשר בארץ ישראל. בגלל כן מקבלים אנחנו פה קהלתנו עלינו מכאן ולהבא שלא ליתן ממעות א"י לא לשום משולח מספרדים רק שהמעות אשר יעלו מדי שנה בשנה ממעות א"י ישלחו להאלופי הקצינים קהל ק"ק פיורדא נגד קוויטונג, וכעת ניתן להמשולח הנ"ל לצרכי קהל אשכנזיים אשר בארץ ישראל מקהלתנו לבד ולא שום סיוע מן המדינה סך שבעים זהו ריינש, ולהמשולח לו לכבודו שמנה זהו ריינש, ולמשרתו שני זהו ריינש, והיות שהזמן קצר לאסוף את כל הישובים שבמדינה, לכן אי"ה כשיאספו הפרנסים בזמן האסיפה נראה להשתדל בכל מאמצי כחנו לגבות הן על העבר וגם לתקן פה קהלתנו ובמדינתנו נחמת מחצית השקל ומעות מתנת יד ושאר יד נדרים ונדבות לטובת עניי אשכנזים שבארץ ישראל.

ולראיה מהימנא באנו על החתום פה ק"ק הייצפעלד

היום יום ג' כ"ה מרחשוון תקל"א לפ"ק.

נאם ארי' ליב כהנא רפפורא חונה מדינו' זוירצבורג והגליל יע"א *

נאם יעקב בן שמשון יוסף סג"ל זצ"ל בהייצעלד *

הקטן דוד בן יעקב משה ז"ל מהענא בה"פ *

הקטן יהודא ליב בן ר' איצק שמלקלדן ז"ל *

והערה בעמוד 275 ב.

העתק ביום ג' כ"ה מרחשוון תקל"א ל' ע"י השמש דקהלתנו. מהכתבים ומהפנקסים של המשולח דירושלים אשר נקרא בשמו מוהר"ר חיים אהרן בן הרב כמוהר"ר אברהם גרשון קויטווער נעבשט קוויטונג מהמשולח הנ"ל.

(6 הרב א. ל. רפפורט הכהן כיהן שם תק"א—תק"מ.

(7 ברשימה גרמנית של יהודי היידינגספלד משנת 1771 (בערך) שבה גרשמו היהודים כשמותיהם „הלועזיים“ נקרא שמו Jacob Samson (יעקב שמשון). שם מס. 4.

(8 שם מס. 5: David Hanauer (דוד הגואר).

(9 שם מס. 37. לפי דעתי יש לזהות אותו עם: Löb Bamberger (ליב במברגר).

בני משפחת ש"ק (שמלקלדן) מופיעים ברשימה הגרמנית בשם המשפחה „במברגר“.

י. מכתב הרב יחזקאל לנדא, אב"ד ק"ק פראג, פראג, כ"א חשוון תקל"ב (1771).
(מפנקס קהלת היידינגספעלד, עמ' 308 א).

פולגט אויך ההעתק מגוף הכתב של אב"ד מו"ה יחזקאל דק"ק פראג. שלומכם יסגא לחדא כבוד אחינו בני בריתנו הקהלות הקדושות אשר בארץ פולניא אשכנז פעהם ומערהיק, וכל יתר אחינו אשר בשם אשכנזים מכונים יצ"ו. הנה הקרה ה' לפנינו הני תרי גברי רברבי וממקום קדוש יהלכון, ובאו לכאן משולחי עה"ק חברון עיר קברות אבותינו הקדושים, ובאו לפנינו ובבכי יבואו ובתחנונים כי יצאו מארצם לסבב במדינות הללו לטובת עה"ק הנ"ל כפי המנהג מעולם ומשנים קדמוני' שכל ארבע קהלות הק' אשר בארץ הקדושה והם ירושלים חברון צפת טבריא תוב"ב כל קהלה שולחים משולחים להגולה, הכל מעלים נדרים ונדבות שמה איש כפי נדבת לבו וכרצונו לנדב לבו נוה (?) קהלה שירצה, ואמנם מעולם קופה קבוע' סובבת בבתי כנסיות או על פתחי נדיבים לכללות ארץ הקדושה, ובבוא איזה משולח מאיזה קהלה משם, יתנן כפי הנמצא בהקופה ולפעמים לפי ערך, ועתה צועקים הני שלוחי דרחמנא החכמים השלמים הנ"ל כי עברו בכמה קהלות ויצאו בפחי נפש, לפי דבריהם כבר הקדימם המשולח הנחמד אהוב לשמים ולבריות מוהר"ר חיים אהרן קויטבר, ובכל מקום עברו קבע קופות מרבים ומיחידים, ובפירוש הותנה שלא לתת עוד לשום משולח ספרדי, וכל הקופות ונדרים ונדבות הכל יהי' מכאן ולהבא רק לעניים אשכנזיים שבירושלים, ומשם יושלח כל ארבע קהלות לכל אשכנזים לאיש חלקו, ולהרחיק משולחים ספרדיים בשתי ידיים, הנה הגם המשולח מו"ה חיים אהרן הנ"ל הוא משולח נאמן בר אוריין ובר אבהן ואם הדבר הזה עשה כפי דברי המשולחים הנ"ל שיסד יסוד להרחיק הספרדיים לגמרי במחילה מכבודו ילדות היתה בו, ולא כן נכון הדבר, הלא אב אחד לכולנו, בני אברהם יצחק ויעקב אנחנו, ובבירור יודע אני שהספרדיים מטיבים גם עם האשכנזים ומעיד אני שהחסיד המפורסם המנוח מו"ה גרשון קויטבר בעצמו כל ימי היותו בארץ הקדושה קיבל פרס מהספרדים אשר בקונסטנטינא ומשאר מקומות ספרדים. בשפע רב, וכמו כן הדבר ידוע שרוב מעות המקובץ ע"י משולחי ארץ הקדושה הבא ליד ספרדים, דובו מוציאים בפרעם מס הכללי וברבית מחובת הקהלות אשר בארץ הקדושה, ואם כן הרי הדבר טובת הכלל כולו ספרדים ואשכנזים, כי לולא זה לא היה קיום לשום איש ישראל בארץ הקדושה, לכן לא תתנו לב לכל הדברים הנעשים ע"י משולח ר' חיים אהרן הנ"ל,

(10) המכתב הזה בא במקום הקטעים שהבאתי בזמנו במאמרי הראשון, ב"ירושלים" כ' ג, רכ"ה תעודה מס. ג'.

וכל מה שנעשה הוא בטעות, וכי הייתם סבורים שאין שום טובה ומתנה מספרדים לאשכנזים, ולא כן הדבר.

ולכן אהוביי אחיי כה יקום להבא: כל הקופות שהוא קיבץ על יד מרבים הן בבתי כנסיות הן על פתחי נדיבים שכל אחד נותן דבר מועט כרצונו, זה שייך לכללות בני ארץ ישראל, יהי' ספרדי' או אשכנזי' ובבוא משולחים שמה, יתנו להם מהקופה ואפילו במקום שלא הי' שום קופה קבוע (!) עד עת בוא המשולה מו"ה חיים אהרן ויסדה, אפילו הכי כל הנותן על דעת חכמי הדור הוא נותן, ויקום לכל ארבע הקהלות שבא"י, ובפרט לפי דברי משולחים יצ"ו שמוהר"ר חיים אהרן אמר בפירוש שמירושלים ישלחו להאשכנזים שבכל המקומות בארץ הקדושה, ויפה דיבר בזמנו בשליחות שלו יכול הוא לקיים הבטחתו, אבל אין בידו להבטיח להבא, ואיך מעט האשכנזים שבירושלים יקבלו כל המעות לעצמם. לכן אין ביסודו של ר' חיים אהרן ממש, אבל במקום שיסד מו"ה חיים אהרן מיחידים איזה התחייבות כן יקום, כפי אשר פירשו נדבותם, אמנם יחידים אשר כבר נדרו בפקסאות הראשונים לכללות ארץ ישראל, ועתה על ידי הסתה של מו"ה חיים אהרן שינו וכתבו דווקא לירושלים הוא ג"כ הסתה בטעות וחזור לראשונים. ויהי' לכללות ארץ הקדושה, אבל אותם היחידים אשר הדשים מקרוב באו על החתום על פי בקשת המשולח הנחמד מו"ה חיים אהרן התנדבו ראשית נדבתם, כה יהי' וכה יקום כפי אשר התנדבו, ואין משנים מצדקה לצדקה וכו'.

עד כאן העתקתי מה שנתתי אשתקד ביד משולחי חברון, ועתה בא לגבולינו גברא רבא עמית בתורה ומופלג החכם השלם מו"ה אברהם מאיימארן משולח מעה"ק צפת תוב"ב קהלא קדישא עיר רבתי עם, ורבתי בדעות חכמים מופלגים וישישים, גם אשכנזים מופלגי' ולכן שימו לב לכל הנדבות אשר שייכים לכללות ארץ הקדושה ליתן לו ביד מליאה, וגם נדרים ונדבות לשעה יעשו לצורך עה"ק צפת כדי ליתן ביד המשולח הנחמד הנ"ל וחלילה לשלוח חנם, וידעתי כי העם קשה והשפע מתמעט, ואעפ"י כן יכולה היא זכות ארץ הקדושה שתרחם ובגלל הרבר הזה ישלח ה' שפע ברכה בכל משלח ידכם והמרבה להטיב ייטיבו עמו מן השמים דברי אלה היום יו' ג' כ"א חשון תקלמד בית.

פה פראג

המדבר בצדקה הק' יחזקאל....

יא. החלטת הקהלה על ביטול ההחלטה הקודמת בענין המשולחים הספרדיים.
פ"ח שבט תקל"ב ל' (1772).

(מכנס קהלת ה"פ, דף 307 ב — 308 א.)

היום יום א' כ"ח שבט תקל"ב ל' בבית אב"ד נר"י התוועדו פו"מ וטובי הקהלה המבוארים. פו"מ וקהלה ה' יעקב סגל. פו"מ כ"ה דוד הענא. פו"מ כ' יהושע שמ"ק בחצר. ט"ה כ"ה אברהם זונטא. ט"ה ר' אברהם כ"ץ בחצר. מיום ג' חשוון תק"ל לפ"ק.

המשולח מעיר הקדש צפת ונקרא בשמו מוהר"ר אברהם בכמ"ה יצחק נר"י ממשפחת מאימאראני⁽¹¹⁾ בא לגבולנו אונ' פראדאצירט אין גטרוקטיס שרייבן וויא דש ער מק"ק הנ"ל אלש איין משולח משמה אבגשיקט לגבות מעות א"י, לעגט אויך פר שני פנקסאות ובחזא פנקס פינדט זיך פסק דין מהגאון אב"ד מו"ה יחזקאל דק"ק פראג שם נאמר אוב וואהל אייניגע קהלות מאשכנזים זיך הבן איין גשריבן בפנקס המשולח כמוהר"ר חיים אהרן קויטבר משולח מעה"ק ירושלים, דש מעות דארץ ישראל זא במדינת אשכנז נגבה ווירא, נור לאשכנזים אשר בארץ ישראל פערווענט ווירדן זאל, אלזא האט ער אב"ד דק"ק פראג הנ"ל אחר עיונו היטב פר רעכט בפונדן ועל דרך פסק ערקענט, דש זעלביגיש שרייבן בטעות גשעהן ודש כל המעות א"י שנגבית במדינת אשכנז לארץ ישראל דרך כלל צו קומט, ובאשר יום ג' כ"ה מרחשוון תקל"א כמו כן מקהל הייצפעלד לפנקס דמוהר"ר חיים אהרן קויטבר איין גשריבן ווארדן כמו בפנקס הקהל שלנו מן כ"ה מרחשוון תקל"א לויטיט דש מעות א"י נור לאשכנזים דארץ ישראל צו גהערט, ובכן זאלטין וויר אונז אויך פיגין אחר הפסק מאב"ד דק"ק פראג, נאך לויט קאפיע המבואר, יעדאך אבר באשר וויר אונז כ"ה חשוון תקל"א בפנקס מוה"ר חיים אהרן קויטבר שונט הבן משעבד גוועזין כנ"ל. ובעת ההיא אויך הקלפי דא"י גאנץ אונ' גאהר איין גלעהרט ולמוה"ר חיים הנ"ל בהענדיגט דש אלזא כעת ממעות א"י ניקש פעהנגדן, רק וואש בשנה חזא זו לקלפי גקומן, ונוסף לזה איזט בשנת ר"ח סיון תקכ"ו לפ"ק המשולח מו"ה חיים מוד' ⁽¹²⁾ מעה"ק צפת בקהלתנו הייצפעלד גוועזין, כמבואר בפנקס זא המשולח מו"ה אברהם כהיום לקהל אין אוריגינאל פר גצייגט, ושמה נאמר דש מו"ה חיים מודעי הנ"ל ממעות א"י בקומן חמשה הגריי שפעציעס ולפני משולח א' הגר שפעציעס ולמשרתו א' זהו' ריינש, בכך ווירט איהם משולח מו"ה אברהם הנ"ל מקלפי דמעות א"י גגעבן עשרה זהו' ריינש והיינו לפני עה"ק צפת חמשה ר"ט מלפני משולח הנ"ל שני זהו' ריינש ולפני משותו חצי זהו' ריינש אבר באם שבא יבוא המשולח מוה"ר חיים קויטבר או משולח אחר תחתיו ויערער על זה, אזי זאלי למו"ה חיים קויטבר הנ"ל הפסק מממו"ה יחזקאל אב"ד דק"ק פראג פרגצייגט ווערדן. ובאם בכל זאת הדין לפני הדת והיושר עם מו"ה חיים

(11) יערי 459/60.

(12) יערי 451—455.

הנ"ל זיין זאלטי, אזי מחויב קהל הייפצפעלט יוד זהו הנ"ל ווידראומב לקלפי דא"י צו ערזעצין, ונוסף לזה איזט מקהלתנו איהם משולח הנ"ל איין עגלה גגעבן ווארדן להלוך (!) אותו להיכברג.

יב. קבלת השד"רים אברהם רוביו ורפאל שבתי כהן מחברוניי, ב' ניסן תקל"ב (1772).
פרטיכל משיבת פרנסי קהל וטובי הקהל.

יום א' ב' ניסן תקל"ב בבית הגאון אב"ד נר"י התאספו יחד ראשי שבטי ישראל להתווכח בעסקי קהלה וה"ה פו"מ וקהלה כה"ר יעקב סג"ל. פו"מ כ"ה יוד הענא. פו"מ כ' ילושע שמ"ק בחצר. ט"ה ר' אברהם זונטא. ט"ה אברהם כ"ץ בחצר. בצרוף ג"ה כ"ה ליב שמ"ק.

בעצם היום הזה באו הנהו שלוחי דרחמנא מק"ק חברון, ה"ה מו"ה אברהם רוביו ומו"ה רפאל שבתי כהן, אשר באים דרך האתרים¹⁴ לכאן הייפפעלט והציעו [ו] דבריהם ולראי' ואות אמת לעגן זיא פר פנקסאות שלהם, ומצאנו וראינו שאותיות (?) מתאמת ומחוכמת שדבריהם ככתובים באשר ששלשה ספרי' אשר בידיהם שמצאנו כתוב משבעה טובי העיר ומיחידי סגולה בקהלתנו ודהיינו משנת תק"ז ומשנת תקי"ח וגם משנת תקכ"ו לפ"ק¹⁵ וכעת בקשתם בסיוע שיש בו ממש זיא ווידראומב אבצופערטיגן.

קהל יצ"ו הבן משרת כ'זנוויל גשיקט לכ' ליזר שמ"ק אלש גבאי דארץ ישראל בקהלתנו, ער זאלי בריכטין וואש זיך בקילפי דארץ ישראל בפנינדיט. כ' ליזר שמ"ק הנ"ל שיקט אלזוגלייך 17.30 ריינש אשר מצא בקלפי, ואף גם 4.48 אשר בידו, זא מעזבון דהמנוח כ' אברהם שוסטר כ"ץ¹⁶ שהיה מונח תוך שאכטיל¹⁷) אלש מעות ארץ ישראל איהם בהענדיגט ווארדן העולה בסך הכל 22:18 ריינש.

קהל יצ"ו הבן מלעיל די איין גויכט גנומן ומצאו דש כעת מעט מזעיר ממעות ארץ ישראל זיך פרפינדט, אלזא איזט בשלאסין ווארדן, להנהו שלוחי דרחמנא הנ"ל כמבואר אב צו פרטיגן אלש : 15 לפני ק"ק חברון דהיינו ספרדים ואשכנזים, 2 להננו תרי שלוחים הנ"ל, 0.30 למשרת שלהם שעולה בסך 17.30

(13) שם 590.

(14) במדבר כ"א, א.

(15) עיין הערות 48—50.

(16) גם בקהלת פפ"דמיין נזכרת משפחת שוסטר-כץ במאה ה-18, אבל אין בידי ידיעות

על הקשרים המשפחתיים בין שתי המשפחות האלה.

(17) "Schachtel" (קופסה).

4.48 המותרת ווירט בצאלט לאושפיו בית אין דער שוואני¹⁸, ושמש ה' יואל
 זא אצלו משני שלוחים הנ"ל שני ימים שלמים גצעהרט הבן. לבעל עגלה אבר זא
 הנהו שלוחים הנ"ל מכאן ווייטרש פיהרן ווירט מקהלתנו בצאהלט.
 וכמו כן לראי' ואות אמת בפנקס שלהם איין גשריבן ומיושבי קהל
 אונטרשריבן ווארדן.

מילואים ותיקונים למאמרי על "קהלת היידינגספלד ויחסה אל א"י"
 שנדפס ב"ירושלים" (תשי"ג):

דף רכ: יש למחוק את ההערה 2 ובמקומה צ"ל כ' 2 (1898, 91 הערה 1).

שם הערה 4: ראה עכשיו מה שכתבתי בהקדמתי למאמרי כאן.

דף רכז: הערה 44: יש למחוק את המלה: = אלם.

דף רלא: תעודה יוד שורה 14 (מלמעלה) בסוף צ"ל: שמ"ק (במקום שב"ק).

תולדות פאס ומשפחת אבן-דנאן רושמי קורותיה

מאת: נחום סלונשץ

ח. כבר הראינו כי יש יסוד נאמן לדעת ר"מ טולידאנו כי ר' סעדיה אבן דנאן היה בעצמו בן ונכד לאחד קדוש וגדול מחכמי פאס — הרמב"ם אלפאסי. הישן בשנת הקצ"ח, ולפי זה נחשבו בני המשפחה ליוצאי קהילת העיר הזאת. כמו כן יש להוציא מידיעותיו של ר' סעדיה הראשון על חכמי פאס הקדמונים. שהוא מדגיש את מוצאם בכל הזדמנות, כי קרוב היה האיש ליהודי המערב. והנה, בהתבונני אל פסקות אחדות שהעתיק ר' אליהו מנסאנו בשם ר' שמואל שאול אבן דנאן הנוגעות לתקופה הקדומה של קיום המלאח החדש מראשיתו ועד לאחר התישבותם של מגורשי ספרד, הוברר לי כי הן לוקחו מספר "דברי הימים" ותורגמו מערבית לעברית. ויש סימן מובהק לדבר. הספרדים שנוסדו לקהילה מיוחדת בשם קהל "מגורשים" או קהל קאשטיליה ונבדלו מקהל "התושבים" כבר בשנות רנ"ב-רנ"ד כלומר: תיכף ומיד אחרי גירוש ספרד, היו כותבים את עניניהם ופסקיהם בלשון קאשטילאנית¹⁾, בעוד גולי מלכות גרנדה שגלו בשנת 1171 וביניהם משפחת אבן דנאן, שמסיבות שונות אחרו להגיע לפאס, נספחו מראשית בואם שמה אל קהל "התושבים" — אולי בבית הכנסת שהיה מיוחד להם — והם דברו וכתבו את עניני הקודש והחול בלשון ערבית, כי ההבדל בין הניב היהודי במוגראב ובגרנדה לא היה גדול, ובאמת אנו מוצאים, כי כאשר התחילו הדורות הראשונים של בני אבן דנאן לכתוב את ה"קונטרסים" שלהם, כתבו אותם ערבית ולא עברית. להלן אני מביא ראיה כי כבר מר' מימון בנו של ר' סעדיה — שגלה בדרך אלג'יר והגיע לפאס בשנות הששים למאה השלישית ליצירה, יש סיפור על רעש שאירע בימיו, בלשון ערבית, ושגם הוא לקח במקור שלפניו מספר דבה"י שלפני. אבל דבר אחד ברור: ר' סעדיה השני נכדו שהקונטרס שלו משמש אב-מקור לידיעותיו של המחבר, כתב את דבריו בלשון ערבית, אף על פי שהוא דאג מאוד להמשכת רישום המאורעות, וצווה לבנו ר' שמואל השני לעשות כן, ורק זה האחרון בחר לכתוב עברית אם גם שיש ממנו שיירי כתובים בערבית, ואולם הדורות הבאים שלא הושפעו עוד מהסביבה

¹⁾ סוף מסורא ג' 164 — 191.

(1) כלו' ספרדית חדשה ולא לאדינו שבה מדברים הספרדים במזרח.

הערבית הקפידו לכתוב רק עברית.

הידיעה על מאורעות שנת הקצ"ח הכתובה בעברית בראש הספר נשארה במקורות אחרים בלשונה הערבית כמו שיצאה מידי ר' סעדיה השני.
ר' אליהו מנסאנו רושם:

«מ"כ (מצאתי כתוב) כותב הח' הדו"מ (הדיין ומורה) כמה"ר שמואל שאול אבן דנאן יע"א וז"ל בכתב הר' זקנינו כמה"ר סעדיה אבן דנאן זלה"ה בכמה"ר שמואל זלה"ה, שהגירוש שהיה בפאס אל באלי היה בשנת קצ"ח לפ"ק וסימנו כמפיק קצה וכמון. והגירוש שבאלמלאח היה בשנת הרכ"ה, וסימנו: הרכה בך והענוגה וגירוש קהל קשטיליא היה בשנת נז"ר והסימן בוא יבא ברנה. וכדי שלא ישתכח כתבתי זה».

ויש ראיה לדבר כי נוסח זה בתוספות ובשינויים היה לעיני המחבר בערבית, ואולי הוא שתרגם את הפיסקה לעברית והיו שם פרטים אחרים. ר' עובד בן עטר, מחכמי המאה הששית, העתיק בשנת התק"א מקונטרס שנכתב בשנת התפ"א — בעצם הזמן שבו הרבה ר' שמואל השלישי לתת רובי המאורעות שאירעו בימיו ולפני זה את הרשימה הקצרה הזאת:

«שנה ג' לגלות פאס²) שעלו התושבים על האלמלאח שנת הקצ"ח ליצירה והיה זה בסבת היין שמצאו בקערות של בתי התפילה».

ב"נר המערבי" מובאה רשימה אחרת ביחס לשנת קצ"ח וז"ל:

«ומצאתי בסוף חומש על קלף כ"י וז"ל: בימינו (?) נגרשו קהל פאס בעונותינו הרבים והרעים שנת קצ"ח לפ"ק. והיה גלות מר ונמהר לישראל ונגרשו מן אל-מדינה הנקראה פאס אל באלי ועלו מקצת משפחות ובנו האלמלאח».

זהו מה שנמצא כתוב במקורות עבריים על המאורע שאירע בשנת הקצ"ח, ולא הוברר אם זה היה במלכות עבד אלחאק או בימי יורשו איבן סעיד, ששניהם היו טובים לישראל. אבל העובדה העיקרית במקומה עומדת, והיא מקוימת גם על ידי מקור לועזי, ליאון האפריקאי³), בהיותו בפאס בראשית המאה הט"ז. הוא כותב על זה:

«היהודים ישבו בראשונה בעיר הישנה. אבל אך נתגלה ברבים דבר מות אחד המלכים, לא אחרו המכרים מלהתנפל עליהם ולשימם לבו ולשלל. כדי לקדם את פני הסכנה נזקקו המלכים להוציאם מפאס הישנה ולהושיבם בעיר החדשה,

(2) פאס הישנה.

(3) ע"י לעיל סופר ערבי מתוצר כתב לטינית ספרו Description וזה לקוח מתרגומו

הצרפתי עמ' 435 Iv.

בשימם עליהם מס (מיוחד) על הצלתם מסכנה זו. וכך הושיבו אותם במקום שהם בטוחים בו, והוא (בונה) ככר ארוכה ורחבה שעליה בנויים בתי הכנסת, הבתים והחנייות".

ליאון אינו נותן את השנה ולא את שמות המלכים, כי הדבר היה מן המפורסמות בימיו, אבל מלבד הידיעות הקצרות בכתב שהבאנו נשאר בידי היהודים דברים שבמסורה ובאגדה יסודתם. ויש בהם גם חומר לפרש את הרמזים הסתומים ביחס לעלילה על יין שגילו ולשאלת קהל קשטיליה.

ב"שם הגדולים" מסופר על הרמב"ם מפאס — אל נכון ממקור כתוב — כי חכם זה נמלט מפאס בסיבת וויכוח שהיה לו עם מלומדים מוסלמים. הוא שאל איך זה יתכן כי לפי דין ישראל יין שנפל בו עכבר מותר בשתיה בעוד אם נגע בו גוי הוא יין נסך ואסור. וכשלא עלה בידו להשיב על שאלה זו תשובה משביעה רצון בקשו לשרפו, אבל הוא הספיק להמלט מידי מבקשי נפשו בדרך נס ונעלם מן העיר. אגדה זו נתפרסמה גם במקום אחר⁴, ובכל אופן היא מראה, כי זכר המאורע נשאר בפאס בקשר עם זמן בנינו של המלאח החדש. ואולם נשגה אם נקבל את דברי ליאון — אשר סוף סוף היה ערבי מלידה, ראשיתו מוסלמי ולאחר שחי כנוצרי כמה שנים שב לדת מוחמד — כי השנוי הגדול כעזיבת עיר פאס בא חסד המלכים. הנכון הוא כדברי הידיעה העברית האחרונה. בשנת קצ"ח היה שמד גדול בפאס כמו שנאמר בפיסקה שהבאנו: "גלות מר ונמהר" ורק מקצת משפחות עלו לפאס החדשה ובנו האלמלאח. ואנו יודעים ממקורות ערביים, ומן המציאות שהיא נמשכת עד ימינו, כי רובע היהודים הישן שנבנה לפניו מן החומה לא נעזב מחלק גדול מיושביו. עד היום יושבים בבתיו משפחות ששמותיהם יהודים (כהן, שודרון, תאזי וכו') והם יודעים ומעידים כי מישאל מוצאם. מקור ערבי אומר, כי אבותיהם של אלה התאשלמו כדי להשאר בבתיהם, אבל ממה שאנו שומעים ממקור ישראל בעברית, וכמו שנראה אפילו בערבית, יוצא כי אמנם היתה גזירה — אולי בעקבות עלילה — אשר בגללה ברחו יהודים רבים ובראשם הרב והדין רמב"ם אלפאסי⁵, ומוכן שבתור מערבי דובר ערבית בקש מפלט לו בגרנדה שהיתה מלכות מוסלמית.

אנו רואים ממה שהביא ר"א מנסאנו בשם ר' שמואל שאול בן דנאן, כי גם גזרת הרכ"ה (1465) נרשמה לזכרון באותה הרשימה, אבל בפיסקה היא אנו

(4) עי"ש ערך ר' משה בן מימון (רמב"ם אלפסי).

(5) בס' מעשה שעשועים ליבורנו הת"ר.

(6) בעל יחש פאס סובר כי לגזירה זו מרומז גם בס' שבט יהודה.

מוצאים רק את הידיעה כי היה גירוש מהאלמלאח החדש, ויש גם שערבבו את גירוש קצ"ח בזה של רנ"ה. והנה במקורות ערביים⁷ אנו מוצאים את פרטי המאורע:

במאה הי"ד והט"ו הגיעה קהילת פאס למצב של פריחה ועושר שלא היה כמוהו מאז המאה העשירית. הגיאוגרף הערבי יעקובי מספר כי היהודים היו רוב התושבים בעיר. השולטאן המריני אבו יוסוף אבן יעקוב עבד אלחאק⁸, הוא כקודמיו קרב את היהודים ובכר אותם על הנוצרים והם היו יועציו ואנשי פקודתו. שר זמסים וסוכן המלוכה שלו היה יהודי בשם אהרן, אשר בידו נמסרו כל עניני הרכוש, והוא ברצותו להגדיל את מכסת ההכנסות של הממשלה הטיל את עול המסים גם על השריפים (בני משפחת הנביא) והמרבוטים (נזירים אחים קדושים), אשר בזה עורר עליו ועל מלכו יחד את חמת הקנאים. ההמון, אשר הסירו אותו, התפרץ מפאס הישנה לתוך העיר החדשה, הגיע עד מצודת המלך ורצח אותו ואת השר היהודי גם יחד, ואחר התנפל על המלאח. בספר רוד אל כרטאס לא נזכר רצח המושל אבל נאמר שם כי 14 יהודים נרצחו לפני שהמלך — ואולי יורשו המולך תחתיו — נכנס למלאח והציל את יושביו מחרב הפורעים.

גם הסיפור על הגירוש הזה אינו אלא קצור מהקונטרס של ר' סעדיה השני אשר כתבו בערך שנת הש"ך בערבית. בעברית יש העתקה ב"יחס פאס" בפ' התלאות זו"ל:

„שנת רכ"ה היתה גזירה קשה על סיבת שמצאו גוי אחד הרוג ועלו הגוים מפאס אל באלי והרגו ביהודים כרצונם, והיו בהאלמלאח ק"ק שכלא ומתו על קידוש ה' ונמלטו מהם ערך ד' אנשים ודבר מועט קטנים ונשים לתפ"ץ, וההרוגים הנזכרים המה קבורים במקום שאצל פתח באב"אל-מלאח, והשער ההוא סגור מפני הכהנים"⁹.

שמו של השר אהרן לא נזכר בספרם, אבל זכרו של קהל שכל"א נמצא במקומות אחרים ובספרי על דברו¹⁰ כבר הראיתי שצריך לקרוא שבליה (סעבילא) ובקהל פליטים מגזירת קנ"א וספרד הכתוב מדבר, ואכהמ"ל.

מה שחשוב לעניננו הוא כי שתי הידיעות — שסוכמו ברשימתו של ר"א מנסאנו, שתיהן מידו של ר' סעדיה השני יצאו ואפילו נשמר סגנונו בהן כמו

(7) כס' רוד אל כרטס וכן בספרו של Acouf, עמ' 36, ועי' ספרי Les Juifs de
Debdou 149.

(8) שם.

(9) שלא יטמאו במקום למתים.

(10) ר' הע' 7.

שהיה רגיל לכתוב „טלטלה, טלטלו יהודי אלמלאח שנת הקצ"ח מן דארב פאס אל באלי ועלו מקצת משפחות ובנו האלמלאח החדש". והנה הוברר¹¹ כי רשימה זו נכתבה ע"י ר' סעדיה מקונדריס שנמצא בכתב יד ישן". באותו מקום נמצא גם המשכו במקור הערבי בשם ר' סעדיה:

„ובשנת הרכ"ה כך והענוגה כאנת אל גזירה פי אלמלאח, אל נקמות ה', וכאנן פי אלמלאח ק"ק שבלא וקתלוהום על קידוש השם ונג'מו מנהום בד עשר רג'אל מזוזיין ושי קלילאן לאל ג'ירו נסע לתפ"ץ"¹².

ט. ר' מימון הראשון הקדוש

ר' מימון בנו של ר' סעדיה מגרנדה הוא הראשון ממשפחת אבן דנאן, שבא לשבת בהברת שמואל בנו בעיר פאס. כבר אמרנו, כי ר' סעדיה עזב את גרנדה בזמן הגירוש והלך עם בנו לאפריקה בדרך נמל אוראן (ואהראן) במערבה של אלג'יריה. מה שאירע לו באוראן אין אנו יודעים, אבל שתי ידיעות מעידות, כי לא ארכו ימי שבתו בעיר הזאת. באחת מספר ר' אברהם גבשון, אשר כנראה גלה יחד עם בית ר' סעדיה לאפריקה, על אחד בשם ר' מימון אבן דנאן שפגש אותו בתלמיסאן, והיא עיר חשובה בדרומה מערבה של אוראן.

מצד אחד כתוב ב"יחש פאס" שר' שמואל אבן דנאן היה מבאי קסטינא לפאס, זאת אומרת כי הוא ואביו, שכעבור זמן מוצאים אותם בפאס, ישבו בעיר קונסטנטינא אשר במזרחה של אלג'יריה, ומשם באו להשתקע בפאס.

אין אנו יודעים את השנה שבה הגיעו האב והבן לבירת מרוקו, ובמה נגלתה פעולתו בעיר הזאת, כי לא מצאנו כל ידיעה ברורה בזה. אם תתאמת השערתך כי ר' מימון שמר את מצות אביו, שהיה קורא הדורות ורושם מאורעות זמנו, ולו אנו חיבים את הידיעה על הרעש, שהועתקה מיד ליד, יתכן להניח כי חלה בה שגיאה בתאריך¹, נוכל להניח כי ר' מימון היה הראשון בפאס אשר כתב את רשומיו על המאורעות בקונטרס, ובזה הראה את הדרך לבניו וצאצאיו אחריו.

מה שאנו יודעים הוא, כי ר' מימון השאיר אחריו שם של תלמיד חכם מובהק ואיש קדוש יאמר לו, במגילת היחש „של הזכירה" ובסוף „פאר הדור" כתוב

11 כמו שמעיד מונסאנו בשם ר' שמואל שאול ע"ז.

12 תרגומו... היתה גזרה של המלאח אל נקמות והיתה במלאח קהלת קודש שוולא (שווליא) והרגו אותם על קידוש ה' ונצולו מהם כעשרים איש וקצת ילדים.

1 שם כתוב שנת שס"ד אבל אין זכר למימון אחר בשלשלת היוחסין חוץ ממנו וכן אין הגימטריא של השנה בטופס מתאימה לשנת שס"ד ולמאה הרביעית בכלל.

בר' מימון: "הרב המובהק ראוי לברך, המאור הגדול, גדול מרבן שמו, פום ממלל רברבן, מוהר"ר מימון זצוקל"ה".

ובספר "יחש פאס" אשר גם הוא העתיק מנוסח הכתוב ב"הזכירה או יחוס המשפחות" נאמר בחכם הזה: "הצבי ישראל, זבח השלמים אשר לה' קדוש יאמר לו, אבי התעודה כמוהר"ר סימון ז"ל, בן הרב הגדול, מעוז ומגדול, הרב המפורסם הגאון הדו"מ² מוה"ר סעדיה בר' מימון זצ"ל".

התואר "זבח השלמים אשר לה' וקדוש יאמר לו", מראה כי בקדוש ממש, אשר קדש את שם ה', הכתוב מדבר, וכן גורסת המסורת שבידי יהודי פאס. והרב ר' שלמה אבן דנאן הראב"ד האחרון בפאס אשר הכרתי אותו בדור העבר, כותב בספרו "שו"ת אשר לשלמה"³ ומקיים אותה בדבריו:

"הרב... המקדש שמו ית[ברך] ברבים כמוהר"ר מימון זצוק"ל היי"ג"⁴.
ואף על פי כן היה מי שהטיל ספק בעדיות האלו. רי"מ טולדאנו כותב בספרו הנ"ל⁵: "הוא — ר' מימון — נהרג על קידוש השם, אכן לא נודע אם בספרד, לאמר בעת הגירוש הומת או אחרי כן. אולי בא יחד עם בנו ר' שמואל לפאס ושם נהרג".

ואולם בכתב-יד "דברי הימים" שלפנינו הובאה ידיעה ברורה כי ר' מימון קידש את השם בפאס והיו הולכים בשעת צרה וצוקה להתפלל על קברו. כי מי לנו גדול ונאמן מר' שאול סירירו — שהיה נינו מצד אמו — שהוא מספר לתומו בקונטרסים שלו, כי הוא ושאר חכמי פאס בדורו עלו בשעת צרה להתפלל על קברו של "אבינו זקננו ר' מימון המקדש שם שמים ברבים"⁶.

כאמור, לא נמצאו ידיעות אחרות מחיי ר' מימון וכבר שיער קייזרלינג כי הוא נהרג בזמן מהומות ופרעות בפאס. בכל אופן אין לקבוע את זמן מותו, מלבד מה שאנו יודעים כי הוא עלה לפאס אחרי מות אביו ר' סעדיה — ששמו זכרו לא נזכרו בשום מקום בקשר עם ישיבה בעיר הזאת, וזה לא היה קודם לשנת הרס"ה ולא מאוחר משנת הרפ"ו, כי בשנה ההיא חתם ר' שמואל בנו

(2) הדיין והמורה.

(3) נדפס בירושלים תר"ס.

(4) ה' ינקום נקמתו.

(5) גר המערבי עמ' 85.

(6) נ"ה שם.

בהסכמת מעמד הקהלה על שאלת הנפיחה?⁷ : שמואל ברכ"ה מימון זלה"ה אבן דנאן⁸.

וזה העתק סיפור המאורע שהמעתיק ר' אליהו מנסאנו מיחסו לר' מימון אבן דנאן :

„עוד העתקת מכתב החכם הנזכר⁹ וז"ל :

העתק מכתב כמוהר"ר מימון אבן דנאן¹⁰ זלה"ה אביו של זקיננו¹¹ כמוהר"ר שמואל זלה"ה וז"ל : אור לז' למב"י¹² ש[נת] ואתם עבדי נאם ה' ואני אל לפמ"ה והיא ש' השס"ד ליצירה עש"ק¹³ ב"ך יברך לחדש אייר, אירע נס עצום וגדול, לא היה כמוהו בדורנו — שהפליא ה' בין ישראל ובין אוה"ע¹⁴ — רעשה הארץ רעש גדול וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים, ונשאר הרעש קרוב לשעה גדולה קרוב לשחר כשעמוד השחר עולה. וה' הוא ובית דינו הסכימו, ונהרסו בתים ועליות מרווחות מחוטבות תבנית היכל ונעשו תל עולם. ומתו בפאס אל באלי אלפים ומחצה¹⁵, ועוד קטנים אין מספר ונעשו בתיהם קבריהם, ומבני ישראל וממקניהם לא מת א[חד]. ברוך אשר הפליא חסדו, ה' יגמור בעדינו בביאת הגואל והי"ז¹⁶ בש[נת] וזכרתי את בריתי יעקב וכו'. ולפי שהיה נס עצום רשמתיו. נאום מימון אבן דנאן עכ"ל¹⁷.

העתקתיו יום ו' בשבת ז' ימים לחדש אדר א' ש[נת] וגם נמוגו כל יושבי הארץ מפנינו¹⁸ ליצירה.

-
- 7) ההסכמים של רבני פאס באו להלן וראה תקנות פאס כרם חמו, ח"ב.
 8) ברכ"ה — ר"ת : בן רבי (רבנו) כבוד החכם.
 9) כוונתו לר' שמואל שאול אבן דנאן אשר מן הקונטרוס שלו העתיק ר"א מונסאנו הלז את הידיעות הקדומות ביותר על שנת קצ"ח והרכ"ה.
 10) אין זכר למימון כאיש ידוע בשנת השס"ד.
 11) המעתיק ר' שמואל שאול כותב מפורש כי המדובר בו הוא אבי זקיננו ר' שמואל השני ולפי זה הוא ר' מימון ב"ר סעדיה.
 12) אולי למב"י — למספר בני ישראל וצ"ע. הגימטריא של הפסוק „עבדי נאום ה' ואני אל" נותנת ר"פ, ואז יכול ר' מימון עוד להיות בחיים. לפי מספר היצירה?
 13) שנת השס"ד — יתכן כי שגיאה היא שיצאה מר"א מנסאנו המעתיק שלא חשב כראוי, ואולי ערבב רעידת אדמה שהיתה בשס"ד בו. עש"ק — ערב שבת קודש.
 14) אומות העולם.
 15) ומחצה האלף.
 16) והיה זה.
 17) עד כאן לשונו.

18) ר"א מנסאנו העתיק את הכתב בשנת התקל"ב. בזמן מאוחר והיה יכול לערבב את הדורות, מאחר שאין זכר לר' מימון ובפרט שר' שמואל השני שחי בשנת השס"ד (ע"ע להלן) היה כבר דור רביעי לו. היוצא מזה יכול להיות כי ר' שמואל שאול, שהוא גם העתיק ידיעות

י. ר' שמואל הראשון

ר' שמואל זה הגיע עם אביו ר' מימון מקונסטנטינא (באלג'יריה) לפאס. לא נודע אם נולד בגרנדה, אבל ברור כי בשנת הרפ"ו כבר תפש מקום בראש רבני פאס, ולפי זה כבר עברו עליו שנות הנעורים. אבל גם מחייו כמו מחיי אביו לא נודעו לנו הפרטים. את שמו פוגשים ראשונה בקשר עם מחלוקת בדבר היתר אכילת ריאה מבלי נפוח שפרצה בין קהל "התושבים" ובין המגורשים ושכל פרטיה נתפרסמו ב"ג' המערבי" (1). בתעודות מופיעים בפאס שתי קהלות או גם שלוש: קהל התושבים והם ילידי פאס מאז; קהל שבילין "צאצא" סביליה בדרום ספרד, אשר כנראה ממקורות אחרים היו צאצאי הפליטים משנת קנ"א או קע"ב, וכבר הזכרנו אותם למעלה בקשר עם גזירת שנת הרכ"ה (2). יוצאי סביליה אלה נחשבו לקהלה מיוחדת בשם, ג'מאת יהודי פאס אל שביליאן. וכותבים עליהם "הסכימו הקהל הקדוש והטהור קהל יהודי פאס צאצאי שבליא ובראשם הנגיד ר' שם טוב בר הר"ר אברהם ג'ע". והנה על ההסכמה (3) של הקהלה הזאת חתום ר' שמואל אבן דנאן בראש הרבנים וגם בהמשך הפרטים הוא מופיע בין העדים. על פי שמות החתומים רואים כי ראשי הקהילה וחכמיהם דברו ערבית ובהיות סיביליה עיר בדרום ספרד נהגו מנהגי יהודי המערב ועל כן התייחסו לתושבים, בעוד שהמגורשים משנת רנ"ב נודעו בשם הקאשטיליאנוש כלומר יוצאי קסטיליה מספרד הנוצרית אשר דברו ספרדית וגם הסכמותיהם כתובות בלשון זו. ר' שמואל ומשפחתו נחשבו על קהל התושבים, אבל היתה לו השפעה — מפאת יחסו ומוצאו מספרד — גם על קהל קסטיליה, ומסופר בתעודה שעליה חתומים חכמי צפונה של ספרד — כמו שיעידו עליהם רוב שמותיהם — אנו קוראים (4):

"נתקבצו התושבים ואירע בשביל שאירע מחלוקת בינינו ובין אחינו הקאשטיליאנו יצ"ו הסכמנו לדעת אחת ונתננו רשות גמורה לה"ר שמואל ב"ר מימון בן דנאן וה"ר שאול בר סאלם בן דאנש שילכו שניהם למכנאס" (5).
בכתב ההסכם מופיע ר' שמואל, כאמור, כחותם הראשון. לפני חבורה של

קדימות מר' סעדיה השני היה בידו קונטרס כתוב בידו ר' מימון, אשר הוא התחיל ומלא אחריו אביו ר' סעדיה לרשום בספר את מאורעות הזמן וצאצאיו הלכו בדרכו זה.

(1) מעמ' 58 ואילך.

(2) ע"י לעיל.

(3) "כי מהיום והלאה לא יאכל אדם מבלי נפוח".

(4) ג"ה עמ' 63.

(5) לשם שתדלנות בחצר המלך שגם שם היו מעורבים כשאלת המחלוקת.

חכמים ודיינים ובין ראשי הקהילה שנקראים בשם "עדים" אנו מוצאים את התימתו בתור השני אחרי הנגיד ר' שם טוב. ובסופו הוא מקיים את דברי ההסכם יחידי ח"ל:

«ואני החותם למטה צעיר החברים מסכים שאני מכניס עצמי בכל ההסכמה. נאם הכותב שמואל ברכ"ה⁶) מימון ן' דאנאן זלה"ה.

מכל זה אנו למדים על רוב ערכו והשפעתו של ר' שמואל בעניני הקהלות. ויש לראותו, כמוהו ככמה מצאצאיו, אנשי השם כברית התיכון שאחד וחיבר את חלקי הישוב שאנשיו באו מארצות שונות ולשונות שונות בניהם.

את פעולתו זאת המשיך ר' שמואל, אשר האריך ימים גם בשנים הבאות. בספר התקנות של המגורשים⁷) — כגון בתקנת שנת שו"ה כותבים עליו, כי הוא התלוה אל התושבים וקבל עליו את פרסום הסכמים של בית דין על ידי קריאה בבתי הכנסיות של התושבים והמגורשים גם יחד⁸). וכן התום שמו על תקנות אחרות משנות ש—ש"א על ידי ר' יעקב בן דנאן אחד מבני משפחתו. שאל נכון היה סופר בית הדין.

נראה שבימי ר' שמואל הונח היסוד לבית הכנסת של ה"תושבים" שאחד בקרבם את כל היהודים דוברי ערבית (אשר כעבור זמן גם נעשית ללשון הדבור היחידה). בית הכנסת הזה נחשב לאחוות בני משפחת אבן דנאן בדורות הבאים, ומהם גם רבו בניניהם על משרות הציבור של (חזן וסופר) או גם על זכויות על הבית והקרקע, ככתוב במאורעות ונזכר בספר "אהבת הקדמונים"⁹) שהוא כולל סידור התפילה ומנהגים מיוחדים לתושבים וגם פיוטים שכתבו בני משפחת אבן דנאן, אבל על זה נדון במקום מיוחד.

יתר דברי ימי ר' שמואל לא הגיעו לידינו, וכן לא נשאר ממנו כתבים, אם כי גדול היה כבודו בעיני צאצאיו. במגילת היוחסין ביחס פאס" גומרים עליו את ההלל בסגנון המופרז הידוע לכותבי כתובות וכדומה, וזה לשונו:

«מקור מים חיים עטרת זקנים הרב הכולל מוהר"ר שמואל זצ"ל בלא"ץ¹⁰)
הצבי ישראל זבח השלמים אשר לה' קדוש יאמר לו «אבי התעודה כמוהר"ר
מימון ז"ל»...

(6) ב"ר כבוד החכם.

(7) נתפרסמו ב"כרם חמד" ב.

(8) יחס פאס כ"י דף כ"ז.

(9) נדפס בירושלים תרמ"ט.

10 בן לאיש צדיק.

התואר עטרת זקנים מראה כי האריך ימים. אבל לא נודע מתי נפטר. הידיעה האחרונה שיש לנו עליו היא התקנה הנ"ל משנת שו"ה או ה'שי"א שהוא התום עליה. בכל אופן לא היה כבר בחיים בשנת ה'שכ"ג, וכן מספר נכדו ר' שמואל השני בדבר הזה:

„בשנת שכ"ו בא אבי הה"ר סעדיה לבדוק שם ואמרו לו שבימי אביו הר"ר שמואל אירע (כך וכך) ... ויש גם רמז לכתבים בדברי הלכה שנשארו מידי יורשיו¹¹). ואולם אין ספק, כי ר' שמואל כתב או הכתיב לבניו את המאורעות שאירעו בדורו שהם מתחילים בשנות ש"ג. ר' שמואל השלישי מביא בספר דברי הימים¹²) שהיו בידו כתבים בעצם ידו של אבי זקנו זה והוא כותב שם:

„חקרתי ודרשתי והכרתי עליידי חתימה שהיא כתב יד החכם השלם כמה"ר שמואל אבן דנאן הנזכר“.

יא. ר' סעדיה השני אבן דנאן

ר' סעדיה היה בנו של ר' שמואל הראשון ודור רביעי לר' סעדיה מגרנדה. גם עליו אין לנו ידיעות מדברי ימי חייו. בכתב יד ספר דרושים דף 14 אנו מוצאים שמועה על לידתו של ר' סעדיה וז"ל: „אמר הכותב (ר' שמואל השלישי): לכאורה נראה שזה החכם (ר' סעדיה) הוא בעצמו שכתבתי בשמו למעלה, ושהוא אביו של החכם כמה"ר שמואל (השני) זצ"ל. והוא (ר"ס) נקרא על שם אביו שמת והניח אמו מעוברת בו. וזכור אני שבימי קטנותי הייתי שומע זקנה אחת, והיא מספרת לגבירתי ואדונתי אמי נצב"ה מעשה שהיה: שהוא היה התן ובליל הטבילה הנקרא בלשון לע"ז טורנא בודייא לן בביתו עם כלתו. והשכים בבוקר וקם והלך לפאס לבאלי, ומת מאותה הליכה, ולא ידעתי אם נהרג או מת על מטתו באיזה חולי. בענין שהמכוון לעינינו הוא שמאותה הלילה לא יסף עוד לדעתה. ונתעברה מאותה הלילה ונולד החכם הנז' ונקרא (סעדיה) על שם אביו. כך אני זכור שהיו מספרים לפי. נאום הצעיר הכותב בס' נחשתי ויברכני ה' בגללך. אם יש נכונה בסיפור זה יוצא כי ר' סעדיה השני היה בן לאחד סעדיה בנו של ר' שמואל הראשון אשר מת בהיותו צעיר ובנו הוא איפוא נכדו של ר' שמואל. בין החתומים על התקנות של קהלת פאס הוא נזכר בשנות ש"י—ש"ל. ב„גר המערבי“¹) הוא קובע את זמן פעולתו בשנות ש"י—ש"ה. בכתב יד של

(11) עיי' מאמרו של א. ש. מזרח ומערב כרך ד'.

(12) דף 11 שורה 7.

(1) עמ' 101 שם.

«ספר דרושים» כותבים עליו: מרנא ורבנא ר' סעדיה אבן דנאן ז"ל, ובמגילת היוחסין מפליגים בשבחיו. וכן מדובר עליו בספר «אהבת הקדמונים» בדבר זכות משפחת אבן דנאן על בית הכנסת של התושבים אשר קיימו אותו בידיו. ר' סעדיה נזכר כדיין ואחר גם כראש בית דין, ובזמן שהוא היה בנו ר' שמואל סופר בית דין²). ואולם זכות יתירה גודעה לר"ס זה על שהוא שם דעתו לאסוף את הידיעות על המאורעות שאירעו בדורות הקודמים לו ולהעתיקן בקונטרסים שנשארו אחריו, אם כי כתב את רוב דבריו ערבית-מערבית ולא עברית. בסידור ספר דברי הימים הובאו רשימות ר' סעדיה בפרק מיוחד, אבל קודם שהכניס אותן ר' שמואל השלישי בחיבורו היו הקונטרסים מפוזרים, ונראה שלא כולן נכנסו לתוך הספר, משום שאנו מוצאים כי ר"א מנסיאנו ור' שמואל שאל אבן דנאן מביאים ידיעות שמצאו בכתב היד שנכתבו ע"י ר' סעדיה עצמו.

בנו ר' שמואל השני מעיד על ר' סעדיה³) (במאורעות שנת של"ה) כי אביו בקש ממנו כמה פעמים לכתוב על המאורעות שאירעו בימיו ולאן דווקא על קהלת פאס ועל ישראל, אלא גם על קורות הזמן שחי בו בכלל. אבל ר' סעדיה לא הסתפק במה שרשם את המאורעות שאירעו בדורו ובדור אביו. וזה הכלל: כמעט כל מה שנמצא כתוב בלשון ערבית מלבד המעט שנשאר מר' שלמה אבן דנאן ופיסקאות אחדות, חזקה שיצאו מתחת עטו של ר' סעדיה השני.

כבר ראינו כי הידיעות הקדומות על שלשת הגירושים משנות קצ"ח — רכ"ה ורנ"ז נכתבו בתחילה ערבית ונעתקו בתרגום העברי בס' דברי הימים ע"י ר' שמואל השלישי בס' דברי הימים, אבל הם חסרים מן הספר, והראיה כי היו בידו כתבו ר' סעדיה (כ"י דף 12, 24) וכן הוא כותב «עוד מצאתי כתוב בקונטרס אחר בכ"י ישן (בערבית) והוא גומר בזה: «ונתברר כי היא (הידיעה) מאת ר' סעדיה אבן דנאן».

בתאריך שנת שי"ג שהוא ראשית הידיעות בזמן כתב היד שלפנינו (דף 16) הוא כותב כי מצא את הידיעה בכתב ר' סעדיה. וכן כותב בנו בתאריך שנת השי"ד. בתאריך שנת השכ"ב (כ"י עמ' 18-19) כותב ר' שמואל בנו שקורא לו בשם אבא מארי בשמו בערבית. וכן בתאריך שנת השכ"ג (בג' שבטי יה) כתוב בערבית ואין ספק שהוא מר' סעדיה.

2) נכדו (כ"י עמ' 36) מזכיר אותו בזה"ל: החכם השלם הדין המצוין מר קשישא נר ישראל כה"ר סעדיה אבן דנאן ז"ל.

3) וז"ל בנו ר' שמואל השני בפיסקה לשנת השל"ח: «וכתבתי כל זה אני שמואל לעשות רצון אבא מארי שהיה מבקש ממני כמה פעמים לכתוב זה וכו'».

מכל זה למדנו עד כמה היה ר' סעדיה ער למצוות רישום המאורעות שהיתה מעין קבלה בידי בני המשפחה, ואף הוא צווה על זה לבניו אחריו.

יב. ר' שמואל השני בר סעדיה

ר' שמואל אבן דנאן, נולד לאביו ר' סעדיה (השני) בסוף המאה השלישית לפ"ק. שנת לידתו אינה ידועה¹. הוא בעצמו מביא באחת מתשובותיו² משנת שנ"ד ז"ל: „ומזה כחמשים שנה בהיותי נער לומד בישיבת הרב ר' שמואל האגני ז"ל זכורני וכו'” ומאחר שיש ידיעה ממותו משנת שפ"ב נמצא שהאריך ימים עד קרוב לתשעים שנה.

ר' שמואל השני הוא אחד המצוינים מבני אבן דנאן, רב ואב"ד גדול בתורה ובמעשים אשר שמו מפארים בני דורו ונחשב ל„מאור הגולה” בדורו. במגילת היוחסין מפליגים בשבחיו ובגדולתו. נכדו (או חתנו) ר' שאול סרירו כותב בהספדו על מותו שבו הוא מדייק להביא את יום מותו בדברים האלה³: „והיום יום פורים — שפ"ב — בעונותינו הרבים נפטר מבינינו מאור עינינו החכם השלם הדיין המצויין העניו המאושר בכל ענייניו כמה"ר שמואל אבן דנאן זצ"ל. ודרשתי עליו: ולא מת שאול אלא לשמואל⁴ בבית הכנסת של התושבים הגדול והנושא⁵: קול העם ברעה ומאמר: שמואל מת” וכו'.

בנו ר' סעדיה השלישי מזכירו בשנת הש"ף בזה"ל: „אדוני אבי מאור הגולה ז"ל. נינו ר' שמואל השלישי מחבר הס' דברי הימים כותב עליו (כ"י דף 10): „החכם אדונינו מורנו כת"ר ועטרה על ראשנו החכם השלם הדין המצויין העניו והמאושר בכל ענייניו⁶ נודע בשערים שמו כמ"ר שמואל אבן דנאן אביו של החכם זקיני הוא כמ"ר סעדיה בשנת הוש"ע” (בענין עצרות גשמים).

ר' שמואל השני היה גדול בתורה ונשאר ממנו כתב-יד „חידושי דינים” שנכתבו בשנות הש"ע — השע"ה. בעל נ"ה⁷ כותב עליו כי היה בקי במנהגי

1) ב„אוצר ישראל” (ע' שמואל אבן דנאן) הוא כותב לפי אומדנא שחי בין 1542 — 1621 ולא דק. ובכלל יש שם ערבוב שמות גדול.

2) נ"ה עמ' 103.

3) נמצא בכ"י בדף 24 ונעלם מעיני הכותבים לפני זה.

4) מאמר בגמרא.

5) נושא דרושו.

6) רואים כי המחבר לקח דברים מר' שאול סרירו שקדם לו.

7) ע' 109.

הספרדים והמערבים גם יחד, ואמנם יש זכר לתשובות ששלח לקהלות אחרות שבקשו תורה מפיו. בימי אביו ר' סעדיה היה סופר בית דין, ואחד מרבני הב"ד בפאס ואחר כך נתמנה לאב בית דין עד סוף ימיו. עוד בשנת ש"ס שלח תשובה בהלכה כדן יחידי לרבני מראכיש⁽⁸⁾. ושמעתי שנמצא מר' שמואל תשובות וכתבים בידי יחידים ובספריות הג"ל באנגליה.

לכאורה יש לחשוב שרוב ימיו של ר"ש עברו עליו בלי פגע רע פרטי מאחר ששנים מבני משפחתו כותבים עליו את התארים "העניו והמאוסר", ואולם כמו שאנו קוראים ברשימות שרשם בעצמו או שרשמו בניו ותלמידיו בשמו רבו המהומות בארץ וקמו מלחמות בין מושלי מרוכו ומלכי ספרד ופורטוגל אשר הביאו בסכנה את חיי היהודים כמה פעמים, ואין מן הצורך להאריך בפרטי מכות הרעב, המגפות, עול המסים והשוד והשלל שאירעו בדורות חיי הרב הארוכים. אותיות מחכימות: גם זה השולטן מולאי ישמעאל, אשר מלך, אחרי תקופה איומה של צרות ורדיפות נוראות, אשר מטעמים שלא זכיתי להבינם יצא לו שם כאחד ממלכי חסד לאומים. הנה יוצא מהמסופר בחיבור זה כמה רבו הצרות, הלחץ, הענויים וגם הקרבנות בנפש שהציפו את ישראל. אוי לה לגלות ולמראותיה העגומות, שהיא מסלפת גם את האמת ההיסטורית!

גם לר' שמואל נודעה הזכות הגדולה שקבל מאביו להמשיך את רישומם של המאורעות שאירעו בימיו ברוב ענין ופרטים, שיש ללמוד מהם גם על פרשיות החסרות בהיסטוריה הכללית של המערב וביחס בין ארצות חצי אי ספרד וגלילות אפריקה.

בערך שנת שלום"מ כותב ר' שמואל בכתב היד שלפנינו:

"וכתבתי כל זה אני שמואל לעשות רצון אבא מארי⁽⁹⁾ שהיה מבקש ממני כמה פעמים לכתוב זה שיש בו מפלאי האל יתברך והנך רואה בעיניך מה עמקו מהזשבותיו".

והנה צריך להבדיל בין מה שכתב ר' סעדיה שכולו בערבית ובין ר' שמואל בנו שדבריו הם — מלבד בפסקא אחת⁽¹⁰⁾ — תמיד בעברית. אמנם בחיי ר' שמואל כתבו והמשיכו את עבודת הקונטרסים גם אחיו ר' שלמה, אשר דברי המאורעות שלו (משנות ש"ד-שנ"ה) עוד נכתבו ערבית, אבל חתנו או בן אחותו ותלמידו

(8) ש.ב.

(9) ר' סעדיה (כ"י דף 20 — 21 ע"י לעיל).

(10) ר' שמואל היה נוהג לחתום בנוסח זה: יעבד רחמן וחנן שמואל בן דנאן ס"ט וזה נשנה לפעמים בשנויים ע"י נכדו ר' סעדיה השלישי ונינו ר' שמואל השלישי.

ר' שאול סירירו כתב כל רשימותיו בעברית וזכה להיות מקור נפתח לסידור החומר שנכנס בכתב היד.

בזמנו של ר' שמואל אירע מאורע של סכנת שמד, בעלות צבא הפורטוגזים עם מלכם סבסטיאן בראשם על ארץ המערב, וסופם היה שנכשלו ואבדו באורח רע. הפרטים ידועים מספרי ההיסטוריה הכללית, אבל ר' שמואל מודיע עליהם דברים שלא נודעו בקהל כעד ראייה נאמן.

יג. על פורים שבאשטיאן בפאס

בסידור אהבת הקדמונים¹ מובא דבר הפורים אשר תקנו רבני פאס ביום השני לראש חודש אלול שבו אומרים אחר קריאת הלל פסוקים של שבח והודיה על הנס שנעשה ביום ההוא². בכ"י שלפנינו מסופר המעשה שהיה בשנת של"ה שנכתב ע"י ר' שמואל השני וזה לשונו:

מצאתי כתוב³ בכתב יד החכם השלם והכולל כמוהר"ר שמואל בר שאול שמצא כתוב בכתב יד זקנינו הרב הגדול מורנו ורבנו נר המערבי כמו"ר שמואל אבן דנאן שנת של"ה בארמנותיך. יוצא גם מזה כי ר' שמואל השלישי המחבר העתיק את המסופר על שנת של"ה מדבריו של ר' שמואל השני. ובס' אהבת הקדמונים כתוב על תיקון המועד הזה: שהיו היהודים בסכנה גדולה, אשר עליה מדובר ב"כסא המלכים"⁴ ואז תיקנו חכמי פאס לעשות יום פורים ומתנת.

הפרטים על עלות מלך פורטוגל ועל מפלתו והיעלמו בכלל, עד שנעשה לגבור האגדה בארצו, ידועים בספרים הלועזים, אבל בשום מקום לא מצאתי את הברור של הסיבות שהביא לידי המאורע הזה עד שבא לידי ספר זה, והפרשה לשנת של"ה הנ"ל וכדאי לתת רשימה מדויקת מהן:

שנת שכ"א: הרשימה נכתבה בערבית בעוד ר' סעדיה אביו והראב"ד חי, היה סופר בית דין.

שכ"ו: בס' חידושי דינים כותב ר' שמואל על מעשה שהיה אז בחיי ר' שמואל.

(1) דף י"ח.

(2) יום פורים זה נזכר בלוח אחיאסף תרנ"ז ע"י שפ"ר.

(3) בכ"י שלנו. בס' אהבת הקדמונים יש הוספות על פי מגילת היוחסין שהעתיק ר' רפאל בן שמעון מו"ל הסידור: לאחר השם שמואל (השלישי) הוא מוסיף על תארי אביו ר' שאול: בן לאותו צדיק זקנינו הרב המובהק הרו"מ כמו' שאול אבן דנאן זצ"ל.

(4) ע"י ההוספות ממנו; ג"ה 44—45.

ש"ל: — ר' סעדיה אביו היה עוד בחיים בשנה זו.
 ש"ס: תשובת ר' שמואל למראכש.
 שח"א: שנת שלוח. סיפור המאורעות בדבר עלות סבסטיאן ומלחמותיו.
 שח"ד: מתחיל: אמר שמואל, כתב היד עמ' 15.
 כאן באה הפסקה ברשימות ר' שמואל ואולי מפני חולשה או שמסר את
 הכתיבה לאחיו ר' שלמה ולתלמידו וקרובו ר' שמואל סרירו.
 שנג — שח"ד: רשימותיו של ר' שלמה אבן דנאן.
 ש"ס — ש"ס"ו: רשימותיו של ר' שאול סרירו (עי' להלן).
 סדר הרשימות שנכתבו בידי ר' שמואל מתחדש.

יד. ר' שלמה אבן דאנאן

ר' שלמה אבן דאנאן היה אחיו של ר' שמואל השני. מדברי ימי חייו נודע
 לנו אך מעט ממה שרשם המחבר ואסף לתוך ס' דברי הימים. בכ"י דף 16 הוא
 כותב עליו:

«אמר הכותב: ¹ זה החכם הוא אחי החכם כמוהו ר' שמואל הנז[כר] והוא
 זקינה של אדונתי גבירתי אמי נצב"ה. והוא היה חכם גדול גם כן ובקי בחכמת
 הרפואה וחכמת השירטוט. והוא היה בריא ועומד על רגליו. ויאמר לאנשי ביתו
 שלמחר בשעה פ' (פלוגית) ימות. וכן היה. כך יש לנו קבלה מהראשונים. וכן הוא
 נזכר שם במקום אחר (דף כ"ב).

נראה שבחיי אחיו ר' שמואל היה דיין או סופר בי"ד והיה חבר וקרוב
 לר' שאול סרירו. בכל אופן נתן אף הוא חלקו בתפקיד רושם המאורעות על יד
 אחיו אשר כנראה מלא את תפקידו בזה, בזמן שר' שמואל הפסיק את פעולתו זאת
 ואולי מסרו הוא לו. בכ"י נכנסו ממנו שלוש רשימות: משנות גש"ן, שג"ד שג"ה,
 אבל הוא המשיך לכתוב בלשון ערבית ובזה הלך בעקבות אביו ר' סעדיה.
 אחרי מותו של ר' שמואל אחיו נתמנה ר' שלמה יחד עם ר' שאול סרירו
 כרב ודיין במעמד הקהלה בשנת יסוע"ה (שצ"א): ויש ממנו תשובה משנת שפ"ו
 שעליה חתמו שניהם².

בן דודם של שני האחים שמואל ושלמה היה יעקב אבן דנאן ונזכר כסופר
 בית דין בשנת שס"ו ובסוף המאה היה אחד מדייני בית דין. הוא חבר ספר פסקים.

יד

(1) סתם, «אמר הכותב» בספר זה הוא ר' שמואל השלישי.

(2) ג"ה עמ' 102, 108.

אבל לא בא זכרו בכתב היד שלפנינו. ולפי ידיעה³) אחת שנשתבשה היה זקנו של ר' שמואל שאול — שרשימותיו נמצאות בס' דברי הימים.

טו. ר' שאול סירירו

ר' שאול סירירו נמנה אף הוא עם כותבי הרשימות שנכנסו לתוך החיבור ס' דברי הימים. הוא היה בן למשפחה מיוחסת מקשטיליה. אשר התיחסה „על גלות ירושלים אשר בספרד“. מצד אמו היה הוא, או אביו, נין ונכד לבני אבן דנאן, כמו שהוא מזכיר בקונטרסים שלו שהמחבר העתיקם בחיבורו. במקום אחד (כ"י דף י"א) מספר ר' שאול:

„אמר הכותב 1): בעליתנו לבית הקברות של התושבים יצ"ו עשינו סליחות הרבה בקבר [איש] האלהים בפתח בית הקברות... ואחר כך על קבר זקנו של אבי מארי זצ"ל החכם השלם המקדש שמו ברבים כמה"ר מימון אבן דנאן זלה"ה. מזה רואים כי ר' שאול התיחס על בית אבן דנאן, והזכרנו כבר כי הוא היה חבירו של ר' שלמה אבן דנאן וקרוב לר' שמואל השני.

ר' שאול היה בן לר' מתתיהו מחכמי הדור, אבל זמן לידתו לא נודע, מלבד מה שהוא נזכר בשנת השס"ב בין רבני המעמד ואחרי מותו של ר' שמואל ירש את מקומו כראש הרבנים ועמד במשרה זו כשלושים שנה עד שנת התט"ו. הוא היה חכם גדול בתורה וראש המדברים בדורו בארצות המערב, בהקדמה לס' תוספות הרא"ש על יבמות (ליורנו תקל"ו) הוא מתואר במעלות: „האדם הגדול בענקים, בעל נסים ובעל מעשים הדיין המורה“ וכו'. ר' שלמה צרור רבה של אלג'יר כותב עליו (בסוף ס' התשב"ץ):

„ר' שאול סירירו יחיד בדורו, ודבריו הלכה בכל מקום. ומי כמוהו מורה בזמן הזה בכל גלילות המערב, ומי זה שימלאו לבו לבוא אחריו? והוא היה גם אחד מעמודי הפוסקים בעלי תקנות פאס בעת ההיא. כבר בתקנות שנת הש"ס נזכר בין הדיינים. ביחס פאס (דף ט) נזכר ר' שאול כאחד הדיינים שבתקנה בשנת ש"ס. הוא כתב ספרים שרובם לא ראו אור הדפוס. דעתו היתה רחבה ועסק גם בחקרי מדע ופרשנות, כמו שרואים ממאמרו הנדפס²) בשם „פרק השיעורים על

(3) שם.

טו

(1) כבר הבאתי פיסקה זו, אבל בשביל לקבוע כי חיבור דברי הימים הלז הוא באמת מגילת משפחה אחת אני נותנו בקשר אל ר"ש סירירו שמצד אביו לא היה ממשפחת אבן דנאן.
(2) ג"ה 106. בס' זכות אבות, פיסא תקע"ב.

המשקלים והמטבעות שבמקרא ובתלמוד". הוא חיבר ספר „אורים ותומים" והוא „מפתח לכל דיני השלחן ערוך והראשונים" ובו ד' חלקים ונשאר בכ"י. בראש הספר בשנת השס"ח הוא מספר כי מטעם שאינו מפרשו הוסיף את השם שמואל על שמו³). ונראה שזו נעשה בסיבת מחלה.

זכות מיוחדת נודעת בחיבור הזה לר' שאול סירירו שהוא המשיך בהתמדה את מעשה רשימת המאורעות שאירעו בימיו, ומלבד מה שהעתיק מן הראשונים כתב בעט סופרים מהיר את הקונטרס שלו שממנו העתיק המחבר את הפסקות המתחילות מהפרשה מה שאירע בשנות שס"ד-שס"ו⁴). וכך הוא מוסיף והולך עד קרוב לזמן מותו בשנת התט"ו. ר' שאול מתגלה בפרקים האלה לא כרושם יבש ופרוטוקולי אלא הוא כותב ברגש ופעמים בדם לבו הכואב ויודע לתאר את הפרטים בבהירות נאמנה. למשל בפתח דבריו הוא אומר: הם לבי בקרבי. את הגות לבו המרגיש בצרות הכלל הוא מביע במאמרו: „אם אמרתי אספרה". במקום אחר (דף ז') הוא אומר כתגובה על מעשה הרצח: „ואני שאול צעקתי צעקה גדולה".

המחבר העתיק מקונטרסו של ר' שאול את רובי המאורעות שסיפר שם. פעמים הוא מצטט אותו כגון (דף י"ב): „עוד מצאתי בכתיבת החכם הדיין וכו' ר' שאול סירירו".

טז. ר' סעדיה השלישי אבן דנאן

ר' סעדיה זה היה בנו או נכדו של ר' שמואל השני ואביהם של ר' שאול אבן דנאן ואחיו ר' אברהם¹). זמן לידתו לאביו ר' שמואל השני אינו ידוע, אבל נראה שהאריך ימים, כי אנו מוצאים את שמו בשנת שפ"ז, ונוכרה פטירתו בשנת תם²). בסידור „אהבת הקדמונים" מסופר עליו, כי הוא ירש מזקנו (ר' סעדיה השני) את משרת הש"ץ בבית הכנסת של התושבים אשר בגללה בא בריב עם אחיו. ובית הדין קיים את זכותו על בית הכנסת בזה"ל:

„לעד ולאות ביד מוחזקי הנאות הבה"כ הי"ז אשר הם חיים, מהם תצא תורה: רבנים ויועצי ארץ רע' פרי צדיק הראשון הוא הרב הגדול ומפורסם

(3) אני שאול סירירו ראיתי (ז) אחר שנקרא שמואל לעשות מפתח.

(4) פרשה זו נמצאת בכריכה מחוץ למספר עמודי כה"י ואל נכון נעתקה קודם שאבדו העלים מהספר.

כמהר"ר סעדיה ן' דנאן זלה"ה שנתעטר בחזקת הרבנות ושירות בהכ"נ הנו' והנחילה לבנו משפחת היוחסין לדורות עולם".

ר' סעדיה נתמנה לדיין בפאס בשנת הש"ף ואחר עמד בראש בית הדין וחכמי העיר עד שנת התל"ט. נשאר ממנו תשובות ופיוטים בכתב-יד. קובץ שיריו נמצא בארכיון מס' 1189 ונויבויער הזכיר אותם במאמריו, ונראה שנכתבו בימי נעוריו כי נזכרת שם שנת אתשיע או שפ"ז. וכן באים ממנו פסקי דין בתקנות פאס ובשו"ת אשר לשלמה סי' ד'. בתשובה אחת משנת ת"ל הוא מחרים את המלשינים ומוסרי ישראל בידי הגוים באופן חמור מאוד.

בהסכם על מנוי ר' יצחק הצרפתי להשיג על המסים של הקהילה בשנת ה"ט חתום ר' סעדיה בראש הרבנים. וכן נזכר שם תשובה אחרת מאותו הזמן ובסוף העמוד חתום עליה גם בנו ר' שאול.

בכתב יד שלפני נכנסו כמה רשימות ממנו ומהן רואים כי אף הוא המשיך את כתיבת קונטרסי המאורעות בערבית ובעברית.

המאורעות המתחילים משנת חיים שא"ל (שצ"ט) וכן שנת אהבתי (התי"ח) נכתבו כנראה על ידו. נכדו ר' שמואל השלישי (כ"י דף 36-37). המחבר מעתיק בעברית סיפור פרטי הדבר, עצירות הגשמים שאירעו בשנות רל"ח — ת"ם מאת םהדיין ר' סעדיה אבן דנאן והוא ר' סעדיה זה. ובאותו מקום הוא כותב: בחיי ובחיי אבי זקני כה"ר סעדיה אבן דנאן. בעמ' 38 הוא מביא כי ר' סעדיה נפטר בשנת התמ"ב.

יז. ר' שאול בר סעדיה אבן דנאן

ר' שאול היה בנו של ר' סעדיה השלישי. יום לידתו לא נודע אבל כבר בראשית המאה החמישית נזכר בסוף תקנות פאס הדיין ר' שאול אבן דנאן (1), וכן נמצא רשום זמן פטירתו: כ"ז אלול התמ"ט. וכן מוצאים אותו בתקנות בשנת תט"ח ובשנת תרל"א (2).

בדורו של ר' שאול אירעו מהפכות ומלחמות גדולות בארץ המערב, ואחרי צרות ומהומות שנמשכו כארבעים שנה התחזקה שושלת השריפים לבית עלי

(עלואיים). בעל „כסא המלכים“³) מביא את הפרטים משנת התכ"ה והלאה ובהם ידיעות על סבלות היהודים במדינה. עד שעלה סי'⁴) ארשיד מתפאלת במדבר והתמלך בפאס וגם אז לא שבה המנוחה לרגלי מלחמות בין אחים עד שעלה על הכסא סי' ישמעאל, הוא מלך חזק אשר הכניע את רוב גלילות המדינה ושמעו יצא בעולם. במשך המאורעות האלה נמצאו היהודים בכל רע ורבו השוד והשבר והרציחות. אבל באותו זמן לקחו יהודים חבל בחיי המדינה ואפילו במהפכותיה⁵). מקור אחד מספר כי השריפים מן הדרום עלו לגדולה בעצתו של יהודי אחד מדרעא, אשר ניבא להם גדולות ונצורות, במקור שני שאנו מביאים כאן מקוים המעשה ביהודי מעיר תאזא בשם אבן משעאל אשר שבטי הברברים על הגבול המליכו אותו עליהם, והוא יושב במצודה אשר בנה לעצמו עשר שנים עד שבא סי' ארשיד עם חייליו ורצחו נפש בערמה. בידיעות האלו יש עובדות כלליות שהן חסרות מדברי הימים בלשון ערב ולועז בכלל וערכן ההיסטורי חשוב מאד. והנה ר' שמואל בנו של ר' שאול כותב כי לקח את טופס המאורעות מפנקס שהיה מפנקס⁶) אביו (ז"ל הדף ל"ב): „כך מצאתי בכתב יד אדוני אבי החכם השלם הדיין המצויין כמוה"ר שאול אבן דנאן בפנקס שלו ומפנקס כל המלות". והובא מר' שאול כמה ענינים אחרים בס' דברי הימים של בנו כגון המאורע של שנת תל"ח שבא בשמו ביחש פאס, אבל מהם אבד וחסרים בכ"י.

ר' שאול אבן דנאן השאיר אחריו, לפי גירסא אחת שני בנים. האחד היה ר' שמואל מחבר ס' דברי הימים הלז, והשני היה ר' אברהם שהיה דיין בבית דין והוא חתום על פסקי בית דין בס' שו"ת משפט וצדקה ביעקב, ששם כתוב שמו אברהם בר שאול, ולא הוברר לי אם היה בזמן מן הזמנים ראש הרבנים כמו שכותב נ"ה, בדור שלפני שנת התפ"ז⁷). בכל אופן אין זכר לר' אברהם זה בס' דברי הימים, וברור שלא השתתף ברישום המאורעות שהובאו בספר דברי הימים⁸). בס' „יחש פאס“ נזכר חכם אחר מזמן המאה החמישית בשם ר' שמואל בר מיומן אבן דנאן שנשלח בשעת גזירה שנגזרה בשנת תפ"ז למאכנס לשם השתדלות

3) ראה סי' תלואות ומאורעות.

4) סידי (אדוני, רבי).

5) ראה ספרי הצרפתי על מרוכו ח' 4.

6) במקום קונטרס שכתבו לפניו הוא כותב פנקס.

7) נ"ה 135 138 והערה לעמ' 145.

8) במגילת היוחסין כתוב שמו: אברהם בר שמואל בר שאול ולפי זה היה בנו של ר' שמואל השלישי. ושם נאמר כי ר"א היה זקנו של ענף מיוחד מעץ אבן דנאן שהתחיל ממנשה ואילך.

אצל המושל, אבל הוא לא נזכר במקום אחר. והנה שני החכמים האלה היו ופעלו בזמנו של מחבר ומלקט ס' דברי הימים ראה ר' שמואל בר שאול, הוא שמואל השלישי במערכת יחס המשפחה ובמידה מסוימת גם בעבודת רישום החומר שאסף בחיבורו.

יח. ר' שמואל השלישי אבן דנאן

מחבר ספר „דברי הימים“ אשר כתב־ידו הגיע לידי במקורו הראשון¹, הוא ר' שמואל בר שאול אבן דנאן. הוא נולד לאביו ר' שאול ראש הרבנים בפאס בשנת התכ"ח ונפטר קרוב לשנת הת"ץ². אף על פי שבפרי עטו מתגלה נטיה להרחיב את דיבורו בכמה פרשיות, והוא נוטה לספר פרטים מלבבים על חיי קרוביו ובני משפחתו, אנו יכולים להוציא מכתביו מעט מזער מקורות חיו הפרטיים, וגם לאחר מותו לא קם לו גואל ויורש אשר יספר לדורות מפעולותיו ודרכו בחיי קהלתו, אם גם כותבי רשומות שבאו אחריו מזכירים בשמו ומבארו שתו כולם.

מה שאנו למדים מתוך רשומותיו הוא (כ"י דף 37) כי אשתו הראשונה מתה עליו בשנת התס"א וכי בה בשנה נשא אשה אחרת, אבל לא נזכרו לו בנים ובנות בשום מקום. כמו שהוא מספר (דף ל"ז) היה עוד בשנת תע"ו שוחט תרנגולות יחידי בפאס ועוסק בצרכי עניי העיר וז"ל (כתוב בשנת תפ"א): „קרוב לחמש שנים לפני זה היה שוחט התרנגולים אני לבדי במדינת פאס וע"ד והייתי גובה שני³ פרוטות לכל תרנגול והייתי מקבץ שנים עשר אוריות ויותר בכל שבוע לזכות העניים“. ואולם באותו זמן נחשב גם לאחד מרבני הקהילה, ואנו מוצאים את חתימתו על שתי הסכמות בית דין בשנות תנ"ח-תנ"ט.

ברשומות שהעתיק ר' שמואל לשימך בספרו אנו מוצאים פה ושם לפני הפיסקה או אחריה פרטים מענינים על אבותיו וקרוביו שלא נודעו ממקור אחר. במקום אחד (כ"י דף יט) הוא מספר את השמועה שהבאנו על אביו זקנו ר' סעדיה⁴, כי נולד אחרי חתונתו של אביו, שאף הוא נקרא סעדיה, וכן הוא מזכיר את ר' סעדיה (כ"י דף ל"ז) בנוסח: בחיי ובחיי אדוני זקני החכם השלם הר' סעדיה“.

יח

- 1) על ידי בע"ב חשוב ממשפחת טולידאנו במאכנס.
- 2) ע"י פסק דין בסוף סידור אהבת הקדמונים.
- 3) כך. בשנת תנ"ט — הוחלט"י היתה רדיפה, ור' שמואל שנחשב לגרול החכמים נתפס למלכות ונאסר.
- 4) ואולי השני.

והוא המודיע כי ר' סעדיה נפטר בשנת ת"ם ואביו ר' שאול הספידו. הוא השתמש בפנקסו של אביו ר' שאול⁵, ובהזדמנות זו הוא גם מחדש פעל פנקס (ע"מ קטרג וכדומה). הוא העתיק מפנקסו של ר' שלמה אבן דנאן ומזכיר אותו בזה"ל: «זה החכם הוא אחי החכם כמה"ר שמואל הגו' והוא זקנו של אדונתי גבירתי אמי נצב"ה"⁶.

הוא היחידי המזכיר חכם מופלא בשם ר' יונה אבן דנאן שהיה בן דודו וגיטו (שם דף ל"ו).

דורו של ר' שמואל המחבר הוא אחד ממלאי המאורעות בדברי ימי מדינת מרוכו. מחוץ לגזירות ולרדיפות על ישראל רבו בארץ מהומות ומהפכות, מגפות וחרפות רעב שפסקות הכותב השאירו את זכרם לדורות הבאים. מכאן הערך ההיסטורי הכללי שיש לרשימות שכמה מהן באו ברוב ענין. בכה"י «כסא המלכים» ו"יחש פאס" הובאו מספרו רוב הידיעות ומהם כמה שאבדו מפני שדפים שלמים חסרים ממנו.

מנקודת הראות ההיסטורית יש ענין רב בכל מה שר"ש מספר על המאורעות שאירעו בימיו ביחס לעלית משפחת השריפים העליים על כסא המלוכה ולדברי ימי השושלת המושלת בארץ עד היום. ויש גם חוליא יהודית בשלשלת המאורעות שהביאו לזה והיא הידיעה שמביאים ספרי הערביים וזוכרת גם במקור צרפתי מהמאה הי"ח, כי על חבל תאזא בהר הריף בצפון מלך יהודי באמצע המאה הי"ז במשך עשר שנים וכי מיסד השושלת העלואית ארשיד עלה על המצודה אשר בנה בהר והידועה עד היום בשם דאר אבן משעאל ורצח את המושל היהודי במרמה ביום השבת. זכר המאורע הזה נשאר חי בעיר פאס ובכל שנה עורכים תלמידי בית המדרש המוסלמי «אל קירואן» מעין חגיגת קרנבל (פורים) לכבוד הריגת היהודי ביום מסוים בשנה. והנה נמצאו חקרנים שבקשו להכחיש את העובדה הזאת⁷ ולבאר כי אך לצון חומדים להם זאטוטי האיסלאם להתלוצץ ביהודים עם חרמם. למזלה של האמת ההיסטורית נמצאים, מלבד המסורת שנשארה חיה בידי יהודי תאזא, וששמעתי אותה מפי זקניהם בראשית המאה, בכתב ידו של ר' שמואל, פרטים על פעולות ההרס והגלות שעשה מולאי ארשיד הלז נגד היהודים, אם מרוב קנאה דתית ואם מפני שמהם עמדו לשטן על דרך כיבוש המלכות ששאף לה.

(5) עי' לעיל.

(6) נשמתה צרורה בצרור החיים.

(7) עי' ספרי הנ"ל ח' iv ועי' מחקרי Deb dou Les Juifs de

במקום אחד מספר המחבר על ראשית השריפה מתאפלאלת (סג'למאסה במדבר) אשר בעצת אחד היהודים נשאם לבכם להתנשא ולכבוש את המלוכה מאפס מושל חזק בראשה ומרוב המריבות בין המושלים המקומיים, הוא מביא כדברים האלה. „ואחרי שלש שנים הלך מולאי ארשיד לערי אזאוויא והכניע להאי־דלאי⁸) והגלה הפלשתים⁹) שהיו שם ונתן כל האלוויא, והיהודים שהיו שם נתן להם זמן שלשה ימים לצאת מן העיר ונטלו כל מה שיכלו שאת מכסף וזהב, כי היו עשירים גדולים ובאו כל היהודים ההם לפאס שלש עשרה מאות בעלי בתים בר"ח אב שנת תכ"ח, ויש מהן באו לצפרו¹⁰) ולשאר מקומות"...

המאורע הזה מקוים בתוספת פרטים אחרים בספר דברי הימים של ר' שמואל בצירוף ידיעות נוספות על השנויים שבאו או במלכות מרוכו, כאשר השתלטו מולאי ארשיד (א־ראשיד) ואחיו ישמעאל על הארץ ביד חזקה ובורוע נטויה.

ואלה דברי המחבר היכול להיחשב כבן הדור ההוא, מאחר שנולד בשנת התכ"ח (1668).

... „ומקודם נתעורר מולאי ארשיד... שבא מתפילאלת לתאזא והרג את אהרן בן משעאל היהודי שהיה מולך שם, בערמה ביום השבת, ומלך במקומו ובא אחר כך לפאס ופתחו לו באב לבזו את¹¹) ולן אותה הלילה באל מלאח בחצר יהודה מונסאנא שהוא רישפיטור של הקהל"...

הידיעה עם כל קיצורה היא ברורה: מולאי ארשיד היה בנו של השריף סי'מוחמד שהתנשא למשול על גלילות הנגב וניצח את השליטים מדרעה שהתחרה בהם. ובמותו נשאו לבו של ארשיד בנו להסב אליו את המלוכה, אם לא כל המדינה לכל הפחות על חבל תלאזא ולתכלית זו עלה עם גדודיו על המצודה שבנה אבן משעאל, אשר שבטי הברברים בהרי הריף שדעתם המוסלומית אינה מיושבת עליהם ואינם מבדילים בין יהודי לברברי, ובלבד שיהיה נחשב על שבטם ועל כן בחרו בו למלך על חבל ההר¹²). פרטים אחרים מוסיפים על האותנטיות של

8) מושל על שבטי ההר שנוכר קודם.

9) כך קוראים היהודים לשבטי הברברים בהרים.

10) עיר בהר ממזרח לפאס ויש שם קהילה חשובה. בניה יש ערבוב בין אל זאווא מקום וחבל של מנורים (זאוויא בערבית) ובין אל שארוא — מלשון שה או שבסי רועים שכן נקרא המישור ממזרח לקובלאנקה.

11) שער בשערי חומת פאס.

12) בידי הכותב נמצאת תעודה אחרת המעידה כי מקרה שני של המלכת יהודי על ההר

אירע גם במאה הי"ח.

הכתוב: "אנו למדיים מהסיפור הזה כי המתנשא למלוך הפתיע את המלך היהודי בערמה בשבת בשבתו לבטח, וכמו כן הוא מספר כי ארשיד בהגיעו לפאס הסתתר בבית ממונה הקהל יהודה מונסאנו ומשם עלה — כנראה בעזרת שבטי הר תאזא — על העיר הישנה ותפשה והתמלך בה, מצד אחר יש ידיעה כי אביו זקנו של ארשיד שישב בתפילאלת כבר ניבא לו יהודי אחר כי הוא וביתו עומדים למלוך על המערב ואמנם בנו או אחיו מוחמד הוכרו למלך בפאס ולא ארכו ימי מלכותו אבל בן אחיו ארשיד חשב כי לו משפט הירושה על כסא המלכות. ובהגיעו לפאס היה ראש הקהל לעזר לו מן העיר. בכל אופן היתה יד ישראל באמצע. כל הפרטים מסופרים בדיוק בספר דברי הימים, אבל כדאי להוסיף כי ר' יהודה מונסאנא הוא אב אבותיו של ר' אליהו מונסאנא ויתכן שהיה גם מחותנו של ר' שאול אבן דנאן שהאחרון מתיחס על משפחתו.

ואשר לעצם העובדה של מלוכת אהרן אבן משעאל, אשר הקדשתי לה את הפרק הרביעי של ספרי *Les Juifs ds Debdou* הריהי מקוימת גם בספרי הזכרונות שנכתבו קרוב לזמן ההוא בערבית, מלבד מה שאנו מוצאים אצל הצרפתי שנייא מסוף המאה הי"ח. בחיבורו של מוחמד אל-עופראני "נוצחט אלהארי" (13) מסופר המאורע בדברים האלה:

מולאי ארשיד ברח מסגלמיסה (14) ונדד מעיר לעיר בהתאמצו להגיע למלכות. בתגרת נדודיו הגיע עד הקסבה (15) אבן משעאל, ושם מצא יהודי (שלכאורה הוא צריך להיות) משועבד למס הגלגולת (והנה) היה לו רכוש עצום ואוצרות יקרי ערך. והיה האיש הזה לוחץ את המוסלמים ושם לצחוק את האיסלאם והמאמינים בו. זמן רב ביקש מולאי ארשיד עצות באיזה אמצעים יעלה בידו להפיל את היהודי הזה בתוך מלכותו. לבסוף הזמין לו אללה שעת כושר בעקבות מאורעות שיארכו מדי אם נספרם. וכך הרג מולאי ארשיד את היהודי הזה, תפש את כל אוצרותיו ורוב עשרו אשר חלק אותם בין ההולכים אחריו או הנותנים לו ידם. ובה נתרבו כוחותיו (בלחמים) פי כמה ועשה לו שם טוב אשר האורחות נשאו אותו למרחקים".

הידיעה הזאת הובאה גם במקומות אחרים (16), והיא בונה פרק בתולדות

(13) בהוצאה צרפתית מאת O. Hondas

(14) השם ההיסטורי שנמצא גם בתשובות גאוני בבל, ובדורות האחרונים שם החבל הזה במדבר הנגב הוא תפילאלת.

(15) או הקצבה, פירוש מצודה.

(16) כגון בכרוניקה של אבולקסיס עצציאני (תרגום הונדאס הנ"ל). על מרוכו משנת

קהלת דבדו, אשר בזמן שלטונו של אבן משעאל באה לגור בדאר אל משעאל עד שנתגרשה ממנה במלכות ישמעאל אחיו של ארשיד. ונמצא זכר הישיבה בדאר אל משעאל גם בתשובות „משפט וצדקה ביעקב“. ושוב נודעה זכות לר' שמואל מחבר ספר זה, שאלמלא הוא לא היינו יודעים את שמו של אבן משעאל זה, אשר הסיפור הערבי מתאר אותו כאיש „גבור חיל“, ולא היינו מוצאים זכר לו במקור עברי, וחבל על שנפקד מקומו בדברי ימי עמנו במערב ואין אנו יודעים את פרטי חייו ופעולתו מלבד מה שמביאים סופרי ערב, ושאגדת העם שתה עליהם נוספות שקשה לקבלן כמו שהן.

ר' שמואל נולד בשנת שכ"ח — כלומר בעצם שנות המאורעות האלה, ואף על פי שהוא מספר את המאורעות מפי השמועה בלבד הנה נאמנים עליו דברי עדי הראיה וביחוד התאמצותו לחקור ולדרוש כל דבר ודבר ששמע מאחרים. וביושר לב ובבקשת האמת כזאת גם העתיק כצורתם את כל מה שמצא בכתבי הקודמים לו. במלאכת לקוט החומר מתוך הפינקסים שהשאירו בני משפחתו נהג המעתיק בדיוק ובוהירות יתירה. היו לפני העתקות מקונטרסי בני המשפחה שקדמו לר"ש ונוכחתי עד כמה נזהר שלא לשנות מדבריהם ומנוסח כתיבתם. ואולם זכות יתירה נודעת לו מה שטרח ועמל בכל עת לקרוא את שם הכותב על הכתוב שהניח אחריו וכן הוא כותב כמה פעמים (כגון דף י"ד): „חקרתי ודרשתי והכרתי חתימה שהיא כתב יד החכם השלם ר' שמואל אבן דנאן. הכוונה היא לר' שמואל השני. אגב, גם במליצת חתימתו היה מחקה את הנוסח המיוחד לזקנו זה ואף הוא חותם (שם ועוד):

נאום עבד רחמן ונאמן ובצל שדי יתלונן שמואל אבן דנאן סיל"ט¹⁷).

במקום אחר :

נאום שלו ושקט ושאנן ובצל שדי יתלונן.

המחבר בכתבתו הולך בעקבות זקנו ור' שאול סירירו במה שנוגע לסגנון, אבל לפעמים הוא מרחיב דיבורו, מפתח את הצעתו ומתבלה בסיפורי פרטים מההוי המדיני והחברתי שהיה שורר בדורו במערב, ומנקודת ראות זאת הוא פותח לפני חוקרי ההיסטוריה של המערב בכלל ודברי ימי היהודים בארץ ההיא בפרט שערים שהם אטומים וסגורים בפני כותבים בזמן מאוחר. כרוניקה של משפחה זו ראויה להתרגם ללשונות אחרות לא פחות מאשר רשמי נסיעתו וישיבתו של

ע'י ספרי עמ' 38 — 39.

17) ר' שמואל השני היה חותם ס"ט — ר"ל סימן טוב, אבל סיל"ט הוא ר"ת מן : סימן יהי לימים טובים (?) גם זה מראה כי אין לקרוא אותיות ס"ט : ספרדי טהור.

המשכיל האיטלקי ש. רומנלי, אשר עיניו ראו אפס קצתם של סבלות יהודי מרוכו בקץ המאה הי"ט, ואשר תאר אותם בצבעים חיים בספרו „מסע בערב“.

צרות הגלות והשעבוד שעברו על ישראל אינן מיוחדות לה ולא לחנם גם השם ראוי לארץ זאת: ערב — אל ג'רב — זה שמה של המדינה הזאת בספרות ערב ולא לחנם שמשה בספרותנו החדשה סמל ליצרת הגלות בארצות ערב בכלל.

אין להסיח מן הדעת, כי ר' שמואל השלישי היה עד ראייה לתקופה החדשה של דברי ימי מרוכו מאז הגיעה השושלת המלואית לשלטון ומולאי ארשיד, שעליו מדובר הרבה בספר, ועד שהתמלך אחיו ישמעאל (בשנת 1679) הגדול והמפורסם משליטי המערב אשר בימיו באה במגע עם ממלכות אירופה ולרוב על ידי צירים ומורשים יהודים. והנה מולאי ישמעאל מת בשנת הצפ"ח כמעט בזמן מותו של ר' שמואל שחל לפני שנת ת"ץ. כאמור בכל הכתבים שהיו לפני, לא נמצא זכר לבנים מר' שמואל, ובמה שנוגע לס' דברי הימים עסק בו בן דורו ודודו ר' שמואל שאול, אשר כבר רשם ממאורעות הזמן חיי ר' שמואל.

יט. ר' שמואל שאול אבן דנאן

בכתב היד שלפני חסרים כמה דפים וביניהם באמצע החיבור ובסופו מה שאירע ליהודי מרוכו בשנים שלפני התפ"א, שבה מתחיל המחבר לספר את פרטי הקורות בפרשה מלאה מרורים וזעם¹). ואולם הוא לא היה היחידי בדור ההוא שמצא חפץ ברישום המאורעות שאירעו. כבר בכתב היד עצמו אנו מוצאים את שמו של אחד מקרוביו ר' שמואל שאול אבן דנאן שהוא קורא לר' סעדיה השני בשם זקנינו, ויתכן שהוא אשר לקט את הידיעות הראשונות על גירושי פאס וספרד ואחרות, ור"ש אספן בסוף ימיו לתוך חיבורו. על ר' שמואל שאול זה יש לנו ידיעות ממקורות שונים. שמו השני מעיד עליו כי אם מצד אביו היה נכד ר' סעדיה הנה מצד אמו היה מצאצאי ר' שאול סירירו, והוא היה הראשון שמסיבה לא ידועה לנו הוסיף את השם שמואל על שמו²). רי"מ טולידאנו מסיק מפסק הדין, אשר בסוף סידור „אהבת הקדמונים“ כי רש"ש נולד בשנת ת"ס, אבל לא ידע את שנת מותו. והנה אנו מוצאים ידיעה ברורה מזו מאת ר' אליהו סירירו וז"ל: „נתבקש הר' החכם ושלם כמוהר"ר שאול אבן דנאן בשבת קודש

יט

(1) כ"י דף י"ג.

(2) ואולי כסגולה נגד מחלה כאמור לעיל. שנוי השם למטרה זו הוא נהוג גם במ"א.

כ"ג לחודש כסלו בשנת התקכ"ו ליצירה. אחרי תפילת שחרית, ונקבר יום א' בשבת ודרשו עליו בבית הכנסת שהיה מתפלל בה. והיו ימיו שבעים ושבע שנה, על מה שהוא נולד בשנת התנ"ב ליצירה". לפי זה היה רש"ש איפוא בן דורו הצעיר וכנראה תלמידו של ר' שמואל השלישי ויתכן שהוא גם העתיק בשבילו את הרשימות הקדומות אשר ר"א מזכירן בשמו ומהן שבאו בהוספה לכ"י.

הרשימה על הגירוסים הקדמונים אינה היחידה שר"א מנסאנו נותן. כהעתק מדברי ר' סעדיה שנעשה על ידי ר' שמואל בתוספות באו עוד ידיעות מהדורות הקדומים שר' אליהו מנסאנו מביא בשמם, ונראה שהוא אשר המשיך את מסורת המשפחה, שהיה קשור אליה מצד אמו או אחד מאבותיו.

כ. ר' אליהו מנסאנו

עם פטירתו של ר' שמואל שאול אבן דנאן בשנת התקכ"ט לא נפסק החוט של מסורת "הפנקס" המשפחתי איש מפי איש, אם כי השם אבן דנאן לא נקרא עוד על הכותבים שנדבם לבם להמשיכה. את התפקיד הזה לקח עליו אחד מחכמי הדור הוא ר' אליהו מנסאנו⁽¹⁾. הוא היה בן למשפחה ספרדית מיוחסת שאביה הראשון שנזכר בדברי הימים היה ר' יהודה ה"רישפיטר" — כלומר הממונה של הקהל — בקשר עם מאורעות שנת הת"ז⁽²⁾. לר' אליהו היו עוד שלושה אחים כולם ת"ח והם: ר' עמנואל — סופר בית דין בראשית המאה הששית⁽³⁾, ר' אברהם שחבר ספרים בתורה ובאורים למקרא ור' חיים אשר המשיך מצדו את מסורת רישום המאורעות בימיו. כל האחים נזכרים באגרות מהזמן ההיא ובשו"ת. ואולם ר' אליהו היה קרוב למשפחת אבן דנאן, כנראה מצד אמו, וכן הוא מזכיר את ר' סעדיה (השלישי) בשם "זקנינו ר' סעדיה בר שמואל", ובמקום אחר הוא חוזר וכותב כי העתיק דבריו ממכתב יד ר' מימון אביו של זקנינו ר' שמואל". זאת אומרת כי נחשב על בני המשפחה כמוהו כר' שאול סירירו בזמנו.

בכל אופן היה קרוב לר' שמואל שאול אשר הספיד אותו במותו בשנת התקכ"ט כנ"ל, והוא מעתיק ממנו רשימות שמוצאים אותן בתוספות לס' דברי הימים שהעתיק ר' יוסף בן נאיים וכן צריך ליחס לו את הפיסקות הכוללות ידיעות שאירעו מהשנה ההיא ועד קרוב לשנת התק"ן שאז לא היה כבר בחיים. אבל

כ

(1) כן כותב נ"ה בכ"י כותבים גם מנסאנו.

(2) כ"י. ע"י לעיל.

(3) נ"ה עמ' 186.

ר' אליהו, אשר קונטרסי המשפחה היו פתוחים לפניו, לא הסתפק במעט שרשם ממה שאירע בימיו, אלא הוא גם מעתיק דברים מכל הקונטרסים שהיו בידיו, ויגהם קדומים שהוא קורא שמו עליהם וקשה לברר, אם הם היו חסרים בתחלה ס' דברי הימים ור' אליהו מצא לנכון להשלימם או אם נעתקו מארבעת הדפים שהם חסרים בראש כתב היד של ר"ש השלישי.

אם נכונה השערת כי ר' אליהו טעה מפני שיבוש בכ"י בתאריך היה בידו כתב-יד שנכתב בידי ר' מימון בר סעדיה אבי המשפחה הראשון שהגיע לפאס⁴). וכן נקרא שמו על העתק מכתב-יד ר' סעדיה השני. הפיסקה הראשונה בס' דברי הימים על שלושת הגירוסים: בשנת הקצ"ח, הרכ"ה והרנ"ז⁵).

כנראה מהספרים „כסא המלכים“ ו„יחש פאס“ שכמה דברים העתיקו מן החסר בס' דברי הימים מכתב ידו של ר' אליהו מנסאנו, אחד מאלה הוא סיפור מאורעות הרעב והגזירות שאירעו בשנת תע"ז. ואולם חכם זה כבר לא היה בחיים בשנות הגזירות והרדיפות תקן — תקנ"ב. את התפקיד להמשיך את רישום המאורעות קיבל עליו אחיו ר' חיים מנסאנו ויש ממנו קונטרס בכתב יד על נושא זה⁶). ואולם מלאכה זו נעשית ברוב ענין ובנין על ידי סופר אחר שהיה אולי עד הראייה היחידי מבני דורו מכל מה שנעשה בפאס בזמן הרדיפה והוא: ר' יהודה בר' עובד אבן עטר.

ר' יהודה זה היה נכדו של הרב והמקובל המפורסם ר' חיים בן עטר מחבר „אור החיים“ שהגיע לירושלים בשנת תק"א ונפטר בש' תק"מ. בשנת התק"ן, כאשר פרצו מהומות הפרעות והגירוש בפאס מטעם יורש העצר מולאי זיז (המזו"ד בכתב ישראל) בעלותו על כסא אביו נפזרו חכמי העיר ונכבדיה לכל עבר אבל ר' יהודה מאן לעזוב את עיר מולדת אבותיו והתחבא במערה כל הימים עד שנשברה זרוע העריץ וקמה הרווחה לישראל. והוא שכתב את סיפור המאורעות בעט סופר מסתכל ומקשיב אל כל הנעשה אשר קרא לו בשם „ספר זכרון לבית ישראל“.

בכתב היד אשר העתיק ר' יוסף בן נאיים ושרכשתי אותו בהשתדלות החכם הצעיר ר' שאול בר שלמה אבן דנאן⁷) ז"ל — הוא היושב בימים האלה על כסא

4) לעיל בארתי כי התאריך בספור הרעש (שס"ד) שהוא או מעתיק אחר גותנים שם אינו מתאים לחשבון הגמטריא שהוא מביא שם. וזה הנוסח: „עוד העתקתי מהנ"ל (ר' סעדיה השני) העתק מכתב ר' מימון אביו של זקננו ר' שמואל“...

5) (כ"י דף י"ג) תוס' X.3.

6) ג"ה עמ' 186.

7) אני הכותב העתיקתי אותו לפני כמה שנים ובינתיים אבדה ההעתקה הנ"ל באחת כנסיעותי, אבל יש העתקות אחרות ממנו בידי יחידיים ובני"ה באו ממנו כמה קטעים.

הרבנות בעיר פאס — נסתפחה בצדק מגילת תענית זו אל ס' דברי הימים, ובאמת יש לראותו, יחד עם התוספות של ר"א מונסאנו ומחברה ר"י בן עטר, כממשיכי המסורת. לא הזדמן לי להוודע אם גם משפחת בן עטר היא קשורה בחבלי משפחה אל שושלת בית אבן דנאן ולפי זה יש לאמר גם עליהם כי מעשה אבותיהם בידיהם.

בכל אופן משלים הפרק הזה תקופה ארוכה של דברי ימי ישראל — ובמידה חשובה גם של המדינה בכלל — במשך כשלוש מאות וחמשים שנה — מאז התחיל ר' שמואל השני לרשום בקונטרסו ועד חיבור ספרי "כסא המלכים" ו"יחש פאס" — שעורכיהם מסכמים את החומר הנמצא בו ומוסיפים על הראשונים עד שנת התרל"ט.

כ"א. מגילת היוחסין של משפחת אבן דנאן

מגילה זאת יש לה נוסחאות שונות והטעם, שבמשך הדורות הסתעפה המשפחה, ולכל אחד היו בנים אחדים שכולם התייחסו על דור הגולה מספרד משנת רנ"ב שאז גלה ר' סעדיה מגרנדה יחד עם בנו ר' מימון והם הלכו לעיר ואהרן (אוראן) ואחר כך לקונסטנטינא, משם הגיע ר' מימון עם ר' שמואל הראשון בנו לפאס מספר שנים אחרי הגירוש ולא נודע בדיוק אימתי. אבל בשים אל לב כי ר' סעדיה, אבי המשפחה, נפטר סמוך לשנת ה'רס"ה, יש להניח, כי ביאתו של בנו לפאס היתה סמוך לפטירתו. בגלל מנהג המשפחות המיוחסות מקרב המגורשים להזכיר בכתובה את יחוסם של כל הדורות שחיו מזמן החתן ועד דור הגולה זכינו לשלשלות יוחסין של כמה מהן ובראשן משפחת אבן דנאן.

ר' אבנר הצרפתי מביא בספר "יחש פאס" (כ"י) כי ברצותו להכניס בחיבורו את מגילות היוחסין — שנראו לו חשובות ביותר שלח סיפר מיוחד להעתיק מספר "זכירה" מיוחד (שהיה מונח אצל בית הדין לתועלת הסופרים כותבי הכתובה) את יחס המשפחות שכולן מן המגורשים (כלומר מגולי ספרד)¹. ועל יסוד זה הוא מונה תשע משפחות — יותר נכון בתי אב — כאלו והן:

כא

(1) אולי לא רק בזה לפי הנודע לי היו שם מגילות כאלו גם אצל משפחות מיוחסות שאינן מגולי ספרד, כגון סדר הדורות של כהני הדלת בגרבה שפרסמתי, ויחוסם מונה יותר משלושים דור, והוא הדין במשפחת אל אורע מתפלאלת, אלא שהללו אינם נותנים לרשום את כל הדורות בכתובה ולקרוא אותם במעמד הקהל.

א. — משפחת אבן צור; ב. — אבן דנאן; ג. — סירירו (עד ר' שאול במאה ה"ט¹); ד. — הצרפתי; ה. — כהן אל כלאץ; ו. — אבן זמרא; ז. — אבן עט; ח. — אלבאז; ט. — אלמושנינו.

כמו שאנו מוצאים בספר דברי הימים ובשאר מקומות רוב בני המשפחות האלו התחתנו ביניהן, משום שיוצאי ספרד הקפידו על טהרת המשפחה²: וכן אנו רואים כי משפחות סירירו ומונסאנו נחשבו על בני משפחת אבן דנאן והמשיכו את מסורתיה אשר ביניהן הכי חשובה לפנינו ההשתתפות ברישום סדר הדורות. ההעתק מספר הזכירה הנ"ל שנעשה באמצע המאה בזמן חיבור ס' יחש פאס הוא בא בסוף הספר אבל כאן אני מתכוון לעמוד על מה שאנו יכולים ללמוד מהמקור הזה ביחס למשפחת סופרים זו ביחוד.

מה שמרשה לנו לקבוע את סדר הדורות בדיוק היא העובדה שכבר התפרסמה לפני כמה דורות בספר "פאר הדור" לרמב"ם בסופו ובנוסח זה באה גם ב"זכירה", שבה נזכרים הדורות רק עד המאה הששית ליצירה. כנגד זה רבו השנויים בנוסחאות הכתובות מה שמתבאר בזה, שלכל אחד מבני המשפחה היתה שלשלת אבות שונים, ומובן שהכותב מזכיר רק את אבותיו בקו ישר בלי להזקק לענפי המשפחה האחרים. ועוד קושי אחד יש בהערכה הרוחנית שהכותבים נותנים לאבות הנזכרים. הסופר והקורא נוהגים להכתיר כל אב ואם בתארים לרוב גפרזים, המספרים בשבח, בנדבתו ובצדקתו, ואם תופש תורה ופרנס הוא, גם בגדולתו וכבודו. היוצא מזה הוא כי לא לבד שאין לקבל את התוארים כהויותם ולאמיתותם — ויש בזה הרבה משום קיום מצוות יקרא דשכבי וכיבוד אב — אלא שכמה פעמים מגיעים לידי טעות בסדר הדורות. וביחוד אם נשים לב שבמשפחות שהן מונות אנשי שם או אנשי יחוס עצמם הולכים אותם השמות וחוזרים לרוב מאב לנכד ונין, ויש שבדור אחד נפגשים שנים או שלושה אנשי שם שמוצאם מאב זקן אחד. בתנאים כאלה הנקל לערבב את האישים זה בזה ומה גם כי חסר ספר דברי הימים של המערב מסודר ומנופה בכלל³). וכבר ישב על מדוכה זו הרב המחבר

(2) בפרשה על ר' שאול סירירו.

(3) ויש מדיגשים כי ה"ק"ק היא טהורה" כגון בהזכרת קהלת שביליה.

(4) ביחוד זה מורגש בקריאת הספר החשוב "גר המערב" להר"ם טולידאנו, אשר מתוחר

סקירה נאמנה על דברי הימים בכלל וערבוב הכתובים שהיו לפניו כבר כתב א. ש. במזרח ומערב כרך ד' ע' 259 וכו': "אמנם בכל מה שנוגע לקדמוניות היהודים בפאס יש להתחסס לכל הנאמר בו בזהירות כי הכותב שפך לתוכו כל מה שמצא במקומות שונים מבלי שבדק אחריו ובחן את אמיתותם אבל יש בו דיעות רבות".

ס' „גר המערב“. השנויים של שמות האבות דור אחר דור והחשק להגדיל את כבוד האבות הם שעושים את האמור בכתובה למקור הטעון בדיקה, והרבה עמל ויגיעת רוח עלו לי עד שבררתי את הקו הישר של החוט המקשר את המשתתפים בספר דברי הימים מרבי סעדיה ועד המלקט והמחבר שהוא נזכר אחרון בספר ה„זכירה“ של הבית דין בפאס.

הערה. ר' יצחק אבן דנאן ששלח את הסופר להעתיק את היחש מספר הזכירה הוא שחיבר ספר שו"ת ליצחק ריח (ירושלים תרס"ב) ולדברי „גר המערב“ נפטר כ"ד אלול תר"ס, ומי שסותב בשמו מוסיף „יחש פאס“ „כי מה שלא כתוב ברשימה זו — „מכאן ואילך קבלה היא בידם“. ונראה שהכותבים אינם בטוחים בעצמם בדיוק הידיעות.

לפי שלשלת היוחסין בספר „הזכירה“ ו„יחש פאס“ אנו מוצאים ארבעה עשר דורות מר' סעדיה הראשון ועד ר' שלמה אבן דנאן, ואיני בטוח כי זהו ר' שלמה שהכרתיו בשנות מלחמת העולם הראשונה שנוולד בשנת תר"ח והוא המחבר שו"ת „אשר לשלמה“. בכל אופן הנה הרשימה:

שלמה, משה, שמואל, מנשה, שמואל, מנשה, אברהם, שאול, סעדיה, שמואל, סעדיה, שמואל, מימון (בר סעדיה הראשון מגרנדה).

לפי זה מתיחסים בני המשפחה בדורות האחרונים על ר' אברהם בר שאול, וקבלה בידם שהוא אחיו של ר' שמואל, השלישי המחבר.

נזכיר כי ר' סעדיה עצמו מביא ⁵ את שמות קודמיו עד הדור הששי והם: סעדיה בר מימון בר משה בר מימון בן כה"ר החכם הדין רבי משה בר מימון.

השנות השמות מהשב אל הנכד אפילו אם הראשון הוא בחיים הוא רגיל בשלשלת ונראה שהיה נהוג בספרד. כגון ר' יהודה הלוי בהזכירו בשירו את בן בתו אומר: ואיך ישכח יהודה את יהודה ואלם השמות החוזרים משה בן מימון נתנו מקום לבני המשפחה להתיחס על הרמב"ם עצמו, מה שאינו מתאים לא לפרטים הידועים מחייו ולא לסדר הזמנים. וכמו שכתבתי בפרק על גזרת קצ"ח אפשר לקבל את השערתו של רימ"ט כי מקור המשפחה בראשיתה היה בפאס וכי הגדול בבניה ר' משה בן מימון הנקרא הרמב"ם אלפסי ברח בקשר עם עלילה שגרמה לחורבן הרובע היהודי בפאס הישנה בשנת הקצ"ח לספרד וממנו יצא ר' סעדיה מגרנדה אבי משפחת אבן דנאן. זה מתקבל על הדעת משום שר' משה האחרון הוא היחיד מאבותיו שר' סעדיה מכתיר אותו בתואר החכם, הדין — כלומר שהיה

דיין בפאס, ואולי המשיך גם במלכות פרנדה.

אולם מלבד סדר דורות המשפחה כדאי לתת כאן על פי הסדר הכרונולוגי את הרשימה של רושמי רשומות, אשר כתבו על קונטרס, או פנקס, איש אחר איש את התלאות והמאורעות שאירעו בחייהם, ומפרי עטם הורכב ספר דברי הימים ואלה הם: ר' סעדיה מגרנדה⁶; ר' מימון בנו⁷; ר' שמואל הראשון בנו; ר' סעדיה השני; ר' שמואל השני בנו; ר' שלמה אחיו; ר' שאול סירירו (חתנו או בן דודו); ר' סעדיה השלישי; ר' שאול בנו; ר' שמואל השלישי⁸ בנו; ר' שמואל שאול (בן אחיו או דודו?); ר' אליהו מונסאנו, מבני המשפחה ור' יהודה בן עטר (קרוב או תלמיד ר' שמואל שאול).

6) הוא שחבר מגילות סדר הדורות בעצמו והזהיר על כתיבתם.

7) שגלה עם אביו בשנת נז"ר.

8) מחבר ס' דברי הימים.

עתון ה"חבצלת" של ר' ישראל ב"ק

(מאת שנה להופעתו)

מאת: א. ר. מלאכי

א.

ידיעות ראשונות על ה"חבצלת" של ר' ישראל ב"ק אנו מוצאים בקונטרס "אמת ומשפט", הוא הקונטרס שיצא בשנת תרכ"ג מטעם הרבנים וממוני כוללות הפרושים בירושלים נגד ר' מנחם מנדל ירושלימסקי וחבריו. הקונטרס נדפס בבית דפוסם של ר' יחיאל ברי"ל, ר' מיכל הכהן ור' יואל משה סאלומאן, שהוקם באותה שנה, ובו גם הדפיסו את "הלבנון".

יסוד בית הדפוס החדש היה לרצון מנהיגי עדת הפרושים, כי הוא הוציא את המונופולין על עניני דפוס מר' ישראל ב"ק, המדפיס הראשון ובעל בית-הדפוס היחיד בירושלים, מפני שהוא ובנו ר' ניסן עמדו בראש עדת החסידים, ולא היו כפופים למרותם של ראשי הפרושים. בית הדפוס של ברי"ל וחבריו היה מוסד של "פרושים" וראשי העדה תמכו בידיהם. ובעת שר' ישראל ערער על בעלי בית הדפוס החדש טען שמשיגים את גבולו, והוכיח את צדקתו בהסכמות ותעודות, גזרות ואיסורים מחכמי אה"ק על הקמת בית דפוס שני בארץ-ישראל. לא התחשבו רבני הפרושים בזה, והוציאו פסק-דין לטובת בעלי בית הדפוס החדש.

בימי הריב עם ר' מנחם מנדל ירושלימסקי וסיעתו מצאו מנהיגי הפרושים עוז בדפוס זה. גם את "הלבנון" העמידו לרשותם, והעתון נעשה כלי-מבטא שלהם. ר' מנחם מנדל ואנשיו, שגם הם היו זקוקים לבית-דפוס, התקרבו לר' ישראל ב"ק, שפתח את דלתות בית-דפוסו לפניהם, ואף עלה בדעתם לייסד להם כלי-מבטא בהוצאת עתון, מה שעורר את התענינותו של ר' ישראל ב"ק. הוא ראה בזה הזדמנות להכות את מתחריו, ולהתחרות עמם בהוצאת עתון, דבר שמנהיגי הפרושים לא היו כלל מרוצים בו.

בהוספה למכתבם מן ט"ז סיון תרכ"ג, שנדפס בראש "אמת ומשפט" הודיעו על "דבר חילול השם הנפרץ בעוה"ר על-ידי איש אחד בשמו נודע במעשיו שמואל מנחם מנדל יאנווער המכונה ירושלימסקי" ועל החרם שהוכרז

עליו. בהרצאת מעללי רש"מ ירושלימסקי וחבריו, יספרו גם „ולמען תפוש לבות אחינו שבחו"ל התנכל ראש הפריצים הנו' (1) ומשנהו ראש המשחית (2) והי' להם הכהן ההדיוט ליבוש וואלקוויסקער (3) לחבר, ושלשתם התאחדו עם ר' ישראל ב"ק מדפיס להדפיס מכתב עמל אשר ישראל יכנהו בשם חבצלת כי מבין קוצים סילונו מכאבות יצמיח, מפיה כזבים מיפה פחזותם ונכלותם, ובלבבם יחשבו כי עתה בלשונם יגבירו ותכחד האמת מהארץ אכן אתה אל אמת שעה שועת עם דל, ראה ה' והביטה כי הגדיל המתפרץ ואין מי שיעמוד בפרץ פרץ רחב בחומת העיר אשר בה בחר ה'".

כמתריעין על הרעה וכאזהרה שהיהודים בחוץ לארץ לא ילכדו בפה, היו הדברים האלה. היה בהם גם משום תריס נגד „דעת הקהל" שהעתון יוצר לטובת ר' מנחם מנדל ירושלימסקי, ולרעתם. בפרט שדבר הריב עבר ל„הכרמל" ו„המגיד", והיו מצדדים בזכות הסיעה המתנגדת כי כחו של ר' מנחם מנדל היה רב בתעמולה ובארגון, והיה צורך לקדם את פני הרעה. אולם מכתבת ידיעה זו עד הופעת ה„חבצלת" עברו כשני חדשים. בי"ב באב תרכ"ג יצא הגליון הראשון, ועליו יספרו מנהיגי הפרושים בסוף מכתבם אל רבני ווילנה וקובנה באותו קונטרס:

„היום נודע לנו אשר זה מנדל יאניווער ומשנהו שמואל שלמה מהוראדנא (מקאוונא) והזקן ר' ליב יעב"ץ (4) (הנפתה) ובן משק ביתו ליבוש כהן הדיוט מוואלקאוויסק (פולין) המה התחברו והשתתפו עם המדפיס ר' ישראל ב"ק מכולל חסידים וואלינער — להדפיס מ"ע בשם חבצלת ולהפיץ שמה כתבי עמל ואין, מרמה ושקר, והיום הוציאו נומר הראשון. ואף שבמחשך כל מעשיהם כדרכם ומנהגם, בכל זה נודע לנו שמץ מנהו אשר הדפיסו שהיה אסיפה בביהמ"ד שערי ציון מפרושים וחסידים וחב"ד ובהסכם כולם מינו דיינים. כל זה הוא שקר וגלוי לכל, כי לא היה שום אסיפה מראשי העדה, זולת איזה פריצים מכת דלהון מנוזי פניס שבדור (והזקן הנפתה ר"ל יעב"ץ ועוד אחד נפתה להם רק המה היו מהבב"ע) והמה לבדם מינו להם דיינים שאינם מהוגנים כרצונם וכאמור לעיל, וקצבו להם שכר לכל שבוע מקופת הוראדנא. וכל אחד מהדיינים שלהם ידוע במקומו וגם פה כאמור לעיל. אולם כל העדה הק' צעקו מרה על כל מעשיהם

(1) הנזכר, כלומר: ר' שמואל מנחם מנדל ירושלימסקי.
 (2) ר' שמואל שלמה בווארסקי, מחבר הספר „דמעת העשוקים" נגד הקונטרס „אמת ומשפט".

(3) הוא אבי אפרים כהן, מנהל בתי הספר של „עזרא" בארץ-ישראל.

(4) סבו של ר' זאב יעב"ץ.

ותעלוליהם, כי תה"ל יש ויש בכולל פרושים ת"ח גדולים ומובהקים ויראי ה' אמיתים הראויים לדון ולהורות. אולם המדפיס ר"י ב"ק הנ"ל מרוח קנאה מכמה ענינים אשר לא נתמלא רצונו מהרבנים הג' שי' (וגם תקות שכר מכת הנ"ל אשר כסף לא יחשבו לפזר על כל העולה על רוחם) התחבר להם ומצא בעל תל כו'. ודרך כלל ידעו נא שרוב דבריו שהדפיס ושדפיס אין ללמוד מהם להרע או להיטיב. כי על אדני שקר ויסודות רעועים נבנו. יבוא בעל הכרם ויכלה את הקוצים מכרמו".

זו היתה התגובה על ה"חבצלת" וממנה רואים שאמנם החריד העתון החדש את מנהיגי הפרושים, עד שמצאו לנחוץ לצאת באזהרה שניה ובדברים יותר חמורים, לבלי להתחשב עם ה"חבצלת".

הידיעה על דבר האסיפה בבית המדרש „שערי ציון“ שבאה בגליון הראשון של ה"חבצלת" חשובה מאד, וגם כפי שנמסרה במכתב חו"ד הפרושים, מראה בעליל על קרע בעדה, ושד ה"אופוזיציה" מסיעת ר' מנחם מנדל היתה רוממה, כי הצליחה לאחד את כל מתנגדי ההנהלה הרשמית של הפרושים ולמשוך אליה את חסידי וואלין וחב"ד, ואף כלי-המבטא ייסד להם, ליצור דעת-קהל לטובתם ולהלחם בו באויביהם.

תוכן הגליון במלואו לא נמסר ב"אמת ומשפט" אבל בידיעה ב"המגיד" (5) על הופעת ה"חבצלת", הובאו קצת פרטים על העתון. מלבד הידיעה על דבר האספה בבית המדרש „שערי ציון“ הזכיר גם ידיעות אחרות שהובאו באותו גליון ואף מסר שבמאמר התכנית מודיע המו"ל „על מה אדני מכתבו יוטבעו ומבטיח כי האמת יהיה לו נר לרגלו והשלום אור לנתיבתו“.

על הגליון הראשון של ה"חבצלת" ישנה סקירה ב"אלגעמיינע צייטונג דעס יודענטומס" (6) מאחד לואיס ווייל מפראנקפורט דאדר, שכתב סקירה על „הלבנון“, באותו עתון (7) והוא אומר: „עוד עתון עברי חדש, העתון „הלבנון“ אשר על אודותיו כתבנו בגליון 18 של עתון זה, איננו יותר העתון היחיד שמופיע בירושלים בעברית. זה כשלושה שבועות התחיל להופיע שם עתון שני שנקרא בשם „חבצלת“ ויוצא על ידי אחד בשם ישראל ב"ק. הוא יליד ברדיטשוב וחי לפי דבריו במאמר הראשי בגליון שיצא בי"ד באב תרכ"ג — ל"ז שנה בארץ הקדושה

(5) שנה ז', גליון 34 (י"א אלול, תרכ"ג).

(6) שנה כ"ז, גליון 39 (22 בספטמבר, 1863).

(7) גליון 18, (28 באפריל, 1863).

ובנסיונותיו אלה הוא רוצה להשתמש בעתונו להאיר על המצב בעינים פקוחות, ועל יסוד זה הוא חושב את עצמו מוכשר יותר מאחרים להאיר על העבר ועל ההווה ולהשביע את רצון אחיו בחוץ-לארץ הצמאים לדעת על חיי יושבי הארץ הקדושה. הוא גם מזכיר שבית דפוסו נתמך מאת משה מונטיפיורי. במלים „יבשר, יגיד ומשמיע“⁸) ציין ה' ב"ק את תכנית עתונו. מדברי הסוקר יוצא שמתכנית ה"חבצלת" להגיב על עניני השעה, ושהמאמרים יהיו מ"ריח הזמן"⁹). גם פרחים ופירות. הוא מזכיר עוד סעיפים מהתכנית להביא ידיעות ברורות על המצב הנכחי בירושלים ולהעיר על התיקונים שש צורך להנהיג: „לשים לב גם לעבר, ולתת מאמרים לתולדות ארץ הקדושה ולהעיר את החיבה לארץ הקדושה“.

הוא מוסר בפרוטרוט את תוכן המאמרים שבאו אחר מאמר התכנית, ומגיב עליהם בפנים ובהערות, אולם מאמרים אלה, חזר ר' יוסף כהן צדק והדפיסם ב„הנשר“ ואעמוד עליהם להלן. אבל אני מציין את המאמר „עץ חיים“ על הישיבה שייסד ר' שאול בנימין הכהן הרב דראדושקביץ מסיעת ר' מנחם מנדל, והיא הישיבה, גרמה להגדיל את אש המריבה. הסופר מציין שבאותו מאמר ידובר על יסוד ישיבה ללימוד תורה, ומוסדות אחרים שנוסדו בירושלים, ומעיד: „ישנה שם משפחה אחת בשם יעב"ץ ומוסד חינוך (הוא בית תלמוד התורה — א. ר. מ) שנמצא בבית (כלומר בחצר — א. ר. מ.) רבי יהודה החסיד“. השם יעבץ העברי והנדיר נראה לסופר כקוריוז, עד שמצא צורך להדגיש במיוחד, בלי לדעת שמקור מחצבת משפחה זו היא בפולין, ושר' אברהם זוסמאן, בנו של ר' יהודה ליב זה, היה מו"ל ומוכר-ספרים ידוע בווארשה, והוא שגם פרסם באותו זמן מכתב ב„המגיד“ להגן על כבוד אביו, שחולל בריב זה של העדה. הסוקר מביא שבגליון ישנה ידיעה על אספה גדולה של רבנים שהתקיימה ב"ב באב בבית המדרש „שערי ציון“ זו האספה שהזכרנו למעלה, אבל הסופר מעיר: „מהנאספים ידועים לנו ששה רבנים שעלו לארץ מרוסיה ופולין“, על חוק חדש של עבודת-צבא שבא מקושטא, על פטירת הרב ר' יוסף יוסיל מקוידנוב¹⁰) והספד על ר' מרדכי איטינגא¹¹) שבו נתבאר מקום קשה במדרש רבה“. מעניין שהסופר מעדיף את

8) מהנאמר בכותרת העתון. גם עורך „המגיד“ שמסר את הכותרת במלואה, אומר שבה כלולה תכנית העתון.

9) כך מביא הסופר בעברית: מריח.

10) הוא היה מאנשי רמ"מ ירושלימסקי, ואמרו למנות אותו דיין בוד"צ של סיעת הרמ"מ. כפי שכתוב בקונטרס „אמת ומשפט“, „אך לעת עתה לא רצה לקבל כי הוא מוזהר מבנו הגביר שלא יתערב במחלוקת“.

11) בעל „מפרשי היס“ מלבוב, שהיה נשיא כוללות גאליציה.

ה„חבצלת“ על „הלבנון“. הוא מעיר: שסגנונו עולה על זה של „הלבנון“ ומוסיף לומר: „אבל אין להעמידה במדרגה אחת עם „המגיד“ ו„הכרמל“. בעיר שהעברית צריכה להיות חיה, לפעמים נדירות אנו משיגים לקרוא דבר טוב בעברית משם.“ גם על הגליון השני שיצא בי"ב באלול תרכ"ג באה ב„אלגעמיינע צייטונג דעס יודענטומס“¹²) סקירה מאתו סופר, בשם „עוד פעם אחת על החבצלת“, הוא מטעים שבגליון באו דברים מענינים ו„אין אנחנו יכולים להתאפק מבלי להביא לכל הפחות ידיעות קצרות אחדות“ ממנו. הוא מוסר תמצית מן מאמר בשם „נוה שאנן“ על פעולותיהם של משה ויהודית מונטיפיורי בארץ ישראל, המוסדות שייסדו בשביל עניי הספרדים ועניי עדת האשכנזים וגם מוסר פרטים על תושבי בתי יהודה טורא, שהובאו באותו מאמר. הוא מדגיש שבמאמר „נוה שאנן“ תוארו מעשיו של האיש רב המעשים והפעלים לטובת ה„יהודים במזרח בצבעים היותר בהירים“. מאמר שני בשם „מחסה לעניים“, מוקדש לפעולות הנדיב והעסקן לטובת עניי ארץ-ישראל יוסף בלומנטאל בפאריז ומזכיר הבתים „שער יוסף“ שנבנו על שמו בבתי מחסה. גם בא בגליון זה מכתב מיפו על ענינים שונים, וגם על רצח מזרחן צרפתי צעיר בידי צרפתי שני, ושנה אחרי הרצח נתפס בעונו ונענש לשש שנות מאסר בלימאן, מבצר-מאסר לפושעים פליליים — ארץ גזרה בארץ ישראל בימי שלטון הטורקים — סיפור מעשה ארוך ומעניין, ולואיס ווייל, מסר אותו בפרוטרוט כסנסאציה.

בהיות שהגליונות אינם במציאות, אנו מקבלים מסקירותיו של ווייל וכהידיעות על הופעת ה„חבצלת ב„המגיד“ וב„המבשר“, מושג מהחומר בגליונות אלו. ר' יוסף כהן צדק גם הביא ב„המבשר“¹³) ידיעה לקוחה מהגליון הראשון של ה„חבצלת“, זו הידיעה על החוק החדש של עבודת הצבא ובוא שר-אלפים מקושטא לגייס את תושבי ירושלים. גיוס זה לא חל על היהודים, אבל בוא השר הווה מאורע בירושלים וכתבו על זה גם ב„הלבנון“. כפי הנראה עניינה ידיעה זו גם את העתונות בחוץ-לארץ, כי בעל המאמר ב„אלגעמיינע צייטונג“ הזכירה כחומר אקטואלי בעתון הירושלמי, וגם ב„המגיד“ נזכרה בקיצור. עורך „המבשר“ מסר אותה בלשונה, ואני מביא אותה מתוך „המבשר“ כדוגמה מהכרוניקה ב„חבצלת“.

„ירושלים (דבר מלך שלטון) ביום ג' בשבוע זאת (פ' ואתחנן) בא לפעה"ק

12) של אותה שנה, גליון 47 (17 בנובמבר, 1863).

13) שנה ג' גליון 33 (ו' אלול, תרכ"ג).

14) „המבשר“ שנה ג', גליון 12 (כ"ט אדר, תרכ"ג).

שר החיל שר אלפים אשר שלחה אותו הממשלה מקונסטאנטינאפל להרים אנשים לצבא מהעיר ירושלים ובנותיה, חברון וכפריה, שכם וסביבותיה ומכל הערים והכפרים, אשר בכל התבל, ולא נשא פני איש ולא הדר פני עשיר ונכבד, רק כל הבא בשנים ואשר לו כח לשאת עבודת הצבא על שכמו אלה יאספו ויבואו, ועליהם ידו גורל, ואת אשר יצא לו הגורל הוא יהיה עבד".

רק ידיעה זו הביא "המבשר" מ"חבצלת", בעת שמ"הלבנון" היה יוסף כהן צדק מעתיק ידיעות וגם מאמרים. הוא גם בישר את הופעת "הלבנון" במאמר "מבשרת ציון וירושלים", וחזר והזכירו במאמר ראשי "ישראל, ארצו, שפתו והזמנים"¹⁵, וגם נתן מקום לכרוז על הופעת העתון בשם "הר הלבנון"¹⁶. היה לו, לכהן-צדק ייחס ל"הלבנון", ונתן לו פרסום בעתונו וגם היה סוכנו שלא עמלק"פ. אולם לא מנע טוב מקוראיו לחזר ולהדפיס ב"הנשר", ההוספה הספרותית של "המבשר"¹⁷, את המאמרים שנדפסו בגליון הראשון של "חבצלת", והם: "מקום העיר ירושלים ותכונתה", "מבשרת ירושלים" ו"בית אל". ראשון, שהוצב לו מוטו: "ירושלים הרים סביב לה", הוא תיאור קצר מהר הזיתים והסביבה, הר המוריה והר ציון ותיאור יותר ארוך ממקום המקדש. היה בו משום ענין לקוראים בחוץ לארץ, ובעל המאמר ב"אלגעמיינע צייטונג דעס יודענטומס" מציינו לשבח ואומר עליו שהוא מעניין מאד, אבל הוא לקוח מ"תבואות הארץ" לר' יוסף שווארץ, פרק ז', "החצר הפנימית" שנדפס ט"ז שנה לפני הופעת "חבצלת" בבית דפוסו של ר' ישראל ב"ק, ברם טרח הסופר ב"אלגעמיינע צייטונג" למסור תמצית מן המאמר הזה מבלי לדעת שהוא ישן נושן, ולא ידע הוא וגם ר' כהן-צדק את מקור המאמר, אם כי הספר "תבואות הארץ" לא היה זר לו, כי בשנת 1865 הוציאו במהדורה חדשה. בכל אופן לפי תכניתו של ר' ישראל ב"ק התאים מאמר זה ל"חבצלת", ואם כי הדפיסו בהעלם שם מחברו, אין שום ספק שעשה זאת בהסכמת ר' יהוסף שווארץ. אף כי השתתף ב"הלבנון", לא התרחק מר' ישראל ב"ק, ואולי גם עודד איתו להוצאת "חבצלת". בריב העדה הראה ר' יהוסף שווארץ יחס של אהדה לאופוזיציה, ובעת שמנהיגי העדה נאחזו במלה "בילדונג" שבתעודת הקונסול הפרוסי על בית תלמוד התורה והישיבה והרעישו שהמוסד יהפך ל"שקאלע" יצא ר' יהוסף שווארץ ב"ספר גלוי" לר' אליהו גוטמאכר¹⁸ להגן

15) שם, גליון 13 (ז ניסן, תרכ"ג).

16) בהוספה הספרותית "הנשר", גליון 14 (י"ד ניסן, תרכ"ג).

17) שנה ג' גליונות 33, 35, 37 (י' כ"ז אלול, תרכ"ג; ג' מרתשון תרכ"ד).

18) "המגיד" שנה ז' גליון 21 (ט' סיון, תרכ"ג).

על רי"ל יעבץ וחבריו. וגבאי בית תלמוד התורה והישיבה, שהיו מאנשי רמ"מ ירושלימסקי¹⁹).

במאמר השני „מבשרת ירושלים“, היה באמת משום בשורה טובה על תחית ירושלים משוממותה. יכול היה הישוב לעניין את הקוראים בחוץ-לארץ שהשתוקקו לשמוע חדשות מירושלים עיר הקודש ולדעת משלום יושביה, וכהן צדק ידע לכוון לרוח הקוראים, ופרסמו בעתוננו. הסופר כותב: „כי גם כל ימי השנה רוח קדושה מרחפת עליה. ארצה אבנה עפרה קודש לה' המה, ועליהם ינוח לב ישראל והנקל להם עזבם הון ורכוש ונחלת שדה וכרם הצריהם וטירותם, לעלות להסתפח בעיר עז לנו ולישב עליה“. והוא מוסיף לספר: „והנה זה בערך ששים שנה מאז כוננו עיר מושב למקהלות אשכנזים, אשר אז ציון מדבר היתה וירושלים שממה. כי בהלוך איש בין השוקים והרחובות מלבד האשפתות המשופכים בראש כל חוצות מבלי שום על לב, גם סביב לכל בית בנוי, מוקפים בתים רבים, גשמות ונהרסות, גלי אבנים מנופצות וסוללות עפר כעל עיר נצורה, לא ניכר בית בכל המון החרבות, מי מילל אז לירושלים כי בעוד ששים שנה תהיה עיר כלילת יופי? מי זה אמר כי הארץ הלזו הנשמה אשר גם המרחק יבדיל בינה לבין כל קריות ה'צות, עם חומתה כי היא היום תכיל בקרבה שלשים אלף גברים תושבים מלבד גרים הרבה מאד. והבאים מכל לשונות הגוים להשתחוות בהר הקדש שנה אין ספורות למו, איפה עיר בכל ירכתי תבל אשר כל אלה היו לה ואשר אחר שממותה אלף ושמונה עשר מאות שנה ורחקו מעליה בניה ויצאווה, עוד תרחיב, מקום אהלה, ומשכנות לזרע יעקב יהיו בתוכה“.

נצני תחיה אנו רואים במאמר זה, וגם בהופעת עתוננים כשלעצמה היה

19) ראה גם „בדמעת העשוקים“ לרש"מ בייארסקי הנ"ל, חלק „עושק משפט“, סעיף י"ט: „וגם הרש"ש (אני הח"מ) היה נקרא לאסיפתם ואמר להם בזה"ל: הלא וכו'. במאמרו „לתולדות עתונות הספרדית לאדינו בא"י“, ב„קובץ לדברי ימי העתונות בארץ ישראל“, (תל-אביב, ניסן תרצ"ה). עמ' 31 רשם גאון ז"ל את תכנון של הגליון (שיצא בתשרי, תרכ"ד): ברכת השנה מאת האברך המופלג וי"א סופר מהיר וכו' מו"ה יוסף ריבלין נ"י; דובר שלום, מאת הרב בכור אליהו חזן (נכד הראש"ל רח"ד חזן — א. ר. מ.); ישוב הארץ מאת ר' ישעיהו גוטליב; בית חורין דברים שבקדושה, קול תורה, זעקת אשה עגונה עצובת רוח; גליל העליון והתחתון מאת „המסובל בעבודה רבה הכותב בתפון רב, דוד זאב סופר הכולל בצפת תובכ"א“. בהפסק דין (של י"ב חתימות שקול) כתבתם למסור הפלאנען בשביל תיבת בילדונג שיפקחו בדבר אם יש איזה חשש בזה או לאו. למה לכם לפקח בדבר? הלא ה"ג הנ"ל ישרופו תיכף בלי שום פיקוח ורק למען השלום אף שאין שום חשש שקאלעס בזה אך אתם תבטלו ותערערו הפס"ד ולא לשלוח חוצה ויהי' שלום בארץ. ולאמת הרבר מספרו הפלאנען להרה"ג המפורסם בתו"י החכם השלם מוה"ר"י שוארץ הי"ו שיהיו בטח שלא יוצא חוצה ולא שמעו לכל זה" וכו'.

מאותות התחיה, והעתון אמנם היה מעורר ומבשר ליהודי הגולה על פעמי תחיה, ועד כמה שדרכי ציון עוד אבלות היו בימים ההם והחיים בירושלים דלים וכהים, אנו פוגשים בגליונות העתון ידיעות על איזו תסיסה צבורית, בנין ויסוד מוסדות. כזה הוא המאמר "בית אל", והוא האקטואלי ביותר בגליון זה. אם אין בו משום "ריח הזמן", תגובה לשאלות השעה, אבל יש בו מן ההווה, סקירה על בתי כנסיות הספרדים ועל ישיבת בית אל אשר שם מתפללים ויושבים ולומדים. חכמי הקבלה ונקראו בשם קהל חסידים.

מספר היהודים הספרדים נזכר במאמר זה, כארבעת אלפים איש, ושלו האשכנזים כאלפים איש²⁰) מתפרנסים מן החלוקה (בלשון הכותב: "אוכלים לחם חוקם איש איש ממדינתו") ובעל המאמר מביע בשמחה: "ותחת אשר גם מקום אחוזה לתורה ולתפלה לא הורשה ליהודים להיות להם בה כי עד היום כשנים עשר בתי כנסיות ובתי מדרשות לאשכנזים בתוכה. מהם אחוזת נחלה, כי חצר רבינו יהודה החסיד ז"ל מקום אחוז לכוללות הפרושים הוא להם בנחלה לצמיתות לדורות עולם. שמה בתי מדרשות כלולי מכלול הדרת קודש ובית הכנסת גדולה וירוממה מפוארה, גדולה בהוד והדרת קודש אין ערוך אליה, שמה בית ועד לחכמים ולמושב בית דין, ובתים רבים לת"ת של תשב"ר וכל הנצרך לצרכי צבור שם נמצא דים". הסופר מספר על בית המדרש "סוכת שלום" בהצרו של ר' עקיבא להרן, ועל המגרש שקנו "מקהלות החסידים" לבנין בית הכנסת (במאמר נאמר: ובנו שם בית הכנסת מפוארה גדולה וקדושה, ועל זה המקום הנ"ל למטה בית המרחץ וטבילה ועל גביהם בתים לתלמוד תורה, ומצד דרום וצפון עזרת נשים ובנויה על תלה בכלילת יופי משוש כל הארץ מכוון כנגד הר הבית ונקרא בשם תפארת ישראל²¹); על החצרות ובתי מדרשות לתורה ולתפלה, שקנו בני כולל ווארשה, ובית הכנסת "בית הלל" של כולל הוראדנא, שקנו הגבירים ר' משה פינקלשטיין מבריסק ור' אליהו זלדוביץ מברז'ין; החצר שקנו בני כולל חב"ד וייסדו שם בית מדרש ומקוה מים, ובנין בתי מחסה על-ידי כוללות הו"ד והונגריה וכבר בנו ששה עשר בתים תחתיים ושניים ודעתם לבנות שלישים עליהם". היה מאמר זה בסיס נחמה לדורשי ציון ושלום ירושלים, וחשיבות לו כחומר לתולדות הישוב הירושלמי בראשית שנות הששים, והכותב ב"אלגעמיינע צייטונג דעס יודענטומס" אמנם הדגיש שתחת השם "בית אל" באות רשימות מענינות על

(20) הסופר ב"אלגעמיינע צייטונג דעס יודענטומס" חושב מספרים אלה לגוּמא.

(21) בנין בית הכנסת נגמר בשנת תרל"ב.

המוסדות הצבוריים בירושלים וגם העיר את תמהונו שאין זכר במאמר זה למוסדות שייסדו מונטיפיורי, רוטשילד ואלברט כהן. אולם בגליונות הבאים צוינו מפעלים אלה, וכפי שהבאתי למעלה הזכיר הסופר בסקירתו על הגליון השני, את המאמר על פעולות מונטיפיורי באותו גליון.

ב.

ה„חבצלת“ לא הוציאה את שנתה כ„הלבנון“. יצאו מן העתון הזה ששה או שבעה גליונות, והם אינם במציאות, בעת שי"ב גליונות „הלבנון“ נמצאים בכמה ספריות. משבעת הגליונות, נמצא אחד, השלישי, בידי המנוח מ. ד. גאון, והוא פרסם תצלום מהעמוד הראשון באחד מקונטרסיו של רפ"מ גרייבסקי ז"ל. שני גליונות, הרביעי והחמישי, נמצאים בספרית בית המדרש לרבנים באמריקה. ומהם ומהסקירות עליו ב„אלגעמיינע צייטונג דעס יודענטומס“, אנו מקבלים מושג מנסיונו הראשון של ר' ישראל ב"ק בשדה העתונות הירושלמית.

תבנית ה„חבצלת“ היתה בגודל פאליא, וקצת יותר קטן מ„הלבנון“. הכותרת „חבצלת Habazeleth על מכבש הדפוס משאת אדונינו השר משה סער מונטיפיורי הי"ו ואשתו הגבירה שרתי יהודית תנצב"ה ישמיע חדשות מערי יהודא וחוצות ירושלים: יודיע גדולות מבית תוגרמה בכללה: יגיד ויבשר כל הנעשה והנשמע בכל ירכתי התבל: לרוות נפש כל קוראיו דשן: ואשר אליו ינהו כל זרע ישראל כי ידעו את שלום ירושלם וזכרה לא יסוף מלבבם נצח! מאתי ישראל ב"ק מדפיסו. הרימי בכח קולך מבשרת ירושלם (ישעיה מ). ובצד האחד של הכותרת כתוב באותיות רש"י: יוצא לאור (לע"ע) פעם אחת בחדש וכל איש אשר יחפץ לאספו אל תוך ביתו יוכל להשיגו על ידי כל פאסטאמט; כל איש החפץ להודיע דבר מה ברבים לטובתו עליו לשלם בעד כל שורה 1 גראש ט[ורקי] וכל החפץ למלא את ידו להיות סוכן בכל מדינה ומדינה יהי שכר לפעולתו עשרה למאה. בצד השני: „מחירו לשנה בארץ טורקי 44 פיאסטר או 11 לרבע שנה: בממשלת עסטרייך 4 פלארין עו"ל לשנה או פ[לארין] לרבע שנה: בארץ פרייסין וכל ארץ אשכנז 2 טהאלער 16 ז"ג²²) לשנה או 1 ז"ג לרבע שנה: בממשלת רוסלאנד ובאלען 4 רו"כ לשנה או 1 רו"כ לרבע שנה: בממשלת צרפת ענגלאנד האלאנד וואלחיי 12 פראנק לשנה, או 3 פראנק לרבע שנה עם הפאסט“.

מחיר החתימה היה כאותו של „הלבנון“, וגם רשימת הארצות היא לפי

רשימת המדינות ב"הלבנון", אבל חסרות ב"חבצלת" אמריקה ואוסטרליה, שמגליון 6 ואילך נוספו ב"הלבנון", וכפי הנראה היו לו שם חותמים. באוסטרליה, אולי בזכות ר' יעקב ספיר, חותנו של ברי"ל שבראשית שנות השישים עלה שם כשד"ר. גם כותרת ה"חבצלת" דומה קצת לזו שבכותרת "הלבנון" אולם מליצותיו של ר' ישראל ב"ק ביטאו גם את מגמת העתון.

הגליונות שהיו לפני הם הרביעי והחמישי במספר גליונות העתון, ותארי-כיהם ט' מרחשון, ט"ו כסלו, תרכ"ה. הגליון מתחיל במאמר קטן, בשם "הגיוני המו"ל". בשורות ספורות יביע ר' ישראל ב"ק את אמריו, יספר על מצב ה"חבצלת" וגם יבטיח: "אחת דברתי ולא אשנה. הבטחתי הבטחה נאמנה, אמת מארץ תצמח פרוח תפרח החבצלת אמרות טהורות. נאמנו דבריה לבית ישראל, ולא אחת לקול משטימה ורב קשת חיצונית בליסטראות וכאפס ואין נחשבו לה דוברי הוות. וריב לאמת עם ההפכם והאמת אהוב מדבר שקר" (מ"ע בתוה"ק 23) "שפת אמת תכון". היו בדבריו אלה משום תגובה למאמר "הרחק ממך עקשות פה ב"הלבנון" (24), בחתימת "גבאי ומשגיחי בתי-מחסה" (25) גילוי דעת "כי מה שנדפס פה ת"ו ביום י"ב לחודש הזה, דברים מאתנו וחתום עליהם שמותינו ידעו כי הדברים האלה לא יצאו מאתנו. על הדברים האלה לא חתמנו שמותינו". הם לא הזכירו את שם ה"חבצלת", ואולי עורכי "הלבנון" השמיטו, מטעמי התחרות את השם, כדי שלא לפרסם את העתון החדש שהיה להם למתחרה, אבל מדבריהם "מה שנדפס ביום י"ב לחדש הזה", רואים בעליל שכיוונו ל"חבצלת", שגליונה השני יצא ב"ב באלול, ולמלה "שנדפס" הוסיפו הערה: "מהנודעים בקונטרס אמת ומשפט", כלומר: ר' ישראל ב"ק ור' שמואל שלמה ביארסקי ר' ליב יעבץ ור' ליב כהן, שהזכרתי למעלה. באותו גילוי דעת יודו שאמנם נתנו לו (26) "דברים בחתימת ידם" אבל רק על דבר הנחת היסוד לבנין הבתים "שער יוסף" נדבת ר' יוסף בלומנטאל מפאריז, שלשם זה עלה לירושלים, כפי שהובא במאמר "נוה שאנן", שהזכרתי למעלה.

המאמר הראשי בגליון הרביעי, בשם "מבשר טוב", מכיל סקירה על מעשי

(23) מצות עשה בתורתנו הקדושה.

(24) שנה א', גליון 8 (י"ט אלול, תרכ"ג).

(25) והם: ר' צבי הירש ברלינר בהרב הגאון מו"ה שלמה זצ"ל אבד"ק לונדון, ר' נתן

יוסף גולדברגר, ר' אהרן בר מאונגוואר, ר' יוחנן הירש בהר"מ שלאנק, ר' עזריאל זליג הויזנר ור' שלמה עלב.

(26) לר' ישראל ב"ק.

הצדקה של משפחת רוטשילד בירושלים בית החולים, תמיכה ליולדות עניות, התמיכה לילדי עניים ויתומים ללמדם מלאכה, וחלוקת הלחם לעניים, שנוסדו על ידי אלברט כהן. בהתחלת המאמר אנו קוראים: „גדול ה' ומהולל מאד, דור לדור ישבח מעשיך ועוזו נוראותיך יאמרו כאמור לדוד משיח צדקינו — — כן בעליל נוראות נראתה לנו בהר ה' אם כי עזובה היינו שכוחה, בחורבנה לא זו מחבבה והוקם על צופיה הליכות ביתה, בהר ה' יראה נודע בשערים ישיבת אה"ק בכלל בפרט ישוב ירושלם עיה"ק ת"ו המקודשת בעשר קדושות לקדוש ישיבת כרכים קשה. צופים ומצפים לברכת נדבת אחיהם שבחול"ל (ונודע מאמרם²⁷) המצפה לשלחן חבירו ממש חייהם אינם חיים. ועל כלנה סיבת עילות כל העילות חולאים המתרגשים פה בארץ, אם מסיבת הטבע שינוי אויר מאקלים הלזה; ואם מפאת הלחץ זו הדחק. מעורר ישנים ומקיץ נרדמים חולאת ישן נושן. ודין גרמא בנזקין. אם כה ואם כה — קונן המקונן איכה²⁸) כה, — חסדי ה' כי לא תמנו כי לא כלו רחמיו לבית ישראל המתגוררים והמסתפחים בהררי אל ונאמנים דבריהם כי לא אלמן ישראל. בדורנו זה הצמיח קרן ישועה הכהן הגדול מאחיו מלא חכמה ודעת, יראת ה' אוצרו, גבר חכם בעוז הישר באדם, הדר הוא לכל חסידיו, דורש טוב לעמו ולאחיו בית ישראל המפורסם בשם טוב ותהלות מוהר"כ אברהם הכהן מכונה ס' אלברט כהן יע"א. עיניו הבדולח משוטטת על כל פני תבל ועל שוכני ארץ החריבה והשוממה לטובת אחינו בני ישראל“.

במאמר „קול מהיכל“ לר' יהודא בהרב הנ' מהור"ר יעקב מראמאן וצלה"ה, חתן ר' ישראל ב"ק, יסופר על יסוד חברת בקור חולים וחברה לינת הצדק לעדת חסידי וואהלין. גם הוא מהלל ומשבח את בית החולים של רוטשילד שהוא לתשועה לעניי ירושלים, ומרים על נס את „מעשה התייר הגדול כהן הגדול, גביר מאחיו, אדם הגדול בענקים בהשפעת נסיכי באראנען דע רוטשילד יר"ה“. אולם בהיות שצר המקום בבית החולים של רוטשילד, לכן נתייסד „חברה בקור חולים“ לא רק לבקר את החולה, כי אם גם „להשגיח בעינא פקיא“ עליו. והכותב מספר: „איש עני כי יחלה ונפל למשכב בביתו להעניקהו בכל הצורך. מרק של תבשיל ומגדנות ולהעמיד לו לשרתו ולהושיט לו כל צרכו. וגם חברה לינת הצדק ללון אתו לשמרו ולשרתו. ועמנו לדבר מצו[ה] רבה הזאת כל מקהילות כוללינו ק"ק חסידים אשכנזים וואלינר“. הוא מזכיר את שמות גבאי החברה „הנגיד המופלא כ"ו מו"ה

(27) ביצה ל"ב, ע"ב.

(28) הפסוק הוא באיכה ג', כב. כה לא מובן ואולי אייכה — איכה.

שמואל ב"ק הי"ו וה"ה המופלג מו"ה אברהם מב"ד הי"ו, וה"ה הנגיד כמוה"ר אהרן בר' ישע"י הלוי הי"ו, וה"ה הנגיד המופלא מו"ה יעקב בהרי"צ".

מטרת המאמר היתה להודיע שגבאי החברה שלחו שד"ר לשם זה, וגם הבעת תודה "ליחידי תושבי מארסעלי" ותושבי טריעסט כי נתנו ברכת נדבת לבם ביד השד"ר ההוא". גם יספר הכותב: "וכן בשבוע העבר הגיע דרך יד רוזני ופקידי ואמרכלי אמשטרדאם נדבת הגביר מו' מרדכי בן עטר סך מאה פראנק ליד הגבאים הנ"ז". גם הראש"ל ר' חיים דוד חזן העיד בתעודה "מעשה רב" על חשיבות החברה שתיקנו וייסדו "מע[לת] גבאי החסידים הי"ו מזה זמן וימים אחדים, והוא הולך על קו היושר והאמת כמדתם הטובה של כוללות האשכנזים] חסידי וואלין הי"ו". וגם המו"ל מילא אחרי דברי "איש אלקים חיים דוד מלך ירושלים! מאן מלכי רבנן; רב האי גאון ראשון לציון וכו'; שלח לי ע"י איש בביתו המכתב הנוכחי בחתימת ידו הגדולה ובגושפנקא דמלכא יר"ה. דרש ומבקש מאתי להציג דבריו הטובים בעלי החבצלת, שמחתי לקראת דברו הטוב".

במאמר קצר "קול רינה וישועה" מבשר הכותב את בחירת ר' יצחק אהרן סגל איטינגא ל"גבאי הכולל במקהלות קיר"ה⁽²⁹⁾ במקום אביו ר' מרדכי זאב בעל "מפרשי הים" ומסופר שביום ה', ב' מרחשון, "נשלח לו לשמו פאלמאכטס⁽³⁰⁾ בכתב ולשון לועזי⁽³¹⁾ וגם מכתב להפריזידיא⁽³²⁾ בכל תוקף ועוז ומקיים בחותמת האדון גענעראל קאנסול⁽³³⁾ פאן לונק יר"ה". החתום על המאמר "זה שמי לעלם ופרצת ימ"ה בטוב ובנעימים".

החדשות בגליון הרביעי הצטמצמו בידיעה, בשם "רוח המושל". על קבלת הפנים שנערכה לפחה הגדול מושר ראשידי "שר אסקער, ראש לכל צבאות חיל המלך ממחוז ארבאסט" שבא לירושלים בליית "וואלא באשא הנקרא בלשון טורקי פארר באשע" בידיעה נמסר שגם הראשון לציון רח"ד חזן השתתף בקבלת פנים זו בשם עדת היהודים בירושלים. הכותב מוסר בפרוטרוט על פגישת הראש"ל עם שר הצבא, והכבוד שחלקו לראש היהודים. הוא מספר: "וילט החכם-באשי — באדרתו אדר יקר (נעשאן) הנתונה לו למנה מאת פני המלך האדיר סולטאן עבד אל עויז יר"ה לאות ומופת לברכס בבוא לשלום והפחה הגדול מישעם שר אסקער הנז' יר"ה, בראותו את יקר זיו תפארת הרב ראשון לציון הי"ו

(29) קיסר ירום הוודו כך כונתה אוסטריה בפי ההמון.

(30) אישור.

(31) כלומר: אשכנזית.

(32) הנשיאות של הכוללות בגאליציה.

(33) של אוסטריה.

פיו ממלל רברבן בלשון צח, דברי פי חכם חן, זקן ונשוא פנים, הושיט לו יד ברב ידידות ורצה לירד ממרכבו על הארץ לכבוד רב האי גאון הי"ו. והרב החזיק בו לבלי לירד. והפחה הגדול הנו' במתק שפתיו אמר חן על טרחת כבודך כי רב הוא. המושיר בא בג' מרחשון תרכ"ד מבירות עם צבא רוכבים כדי להביא סדרים בארץ ולדכא את המורדים שהשתמטו מעבודת הצבא, להעניש את השודדים שרבו אז ולגבות את המס.

ב„הלבנון“ (גליון 10 שיצא ח' מרחשון תרכ"ד) נמסרה הידיעה בלשון פשוטה: „שר הצבא מושיר פאשא מבירות שבוע העברה בא הנה עם צבא רוכבים לבקר ולתור את הארץ ולהפיל אימתה ופחד על יושביה ועל הכפרים סביבות חברון אשר נתנו כתף סוררת למסור מאתם אנשים לצבא“ וכו'. ואילו ב„חבצלת“ עשו את הידיעה כענין מדיני חשוב (34): „ותוכן חרדה הגדול[ה] הזאת כל מה ולמה עדין לא יצא לאור כי מי יערב לבבו לשאול. אך כפי השערת בעלי מדע מטרת הפץ המלוכה[ת] והממשלה להראות את ידו הגדולה והחזקה ולכוף כאגמון ראש המציקים והמורדים ההם, לבל יהי' עולם של הפקר (כאשר הסכינו עד כה משנים קדמוניות) ולא ישמע עוד שוד וחמס בגבולם ולקחת מהם אנשי צבא ומסים וארנונות כחק ומשפט דבר המלך ודתו. ימים ידברנו. הגיע עת דודים, שקט ושלזה בארץ ככל מדינת אירופא באין מחריד. ואמנם בית ישראל המסתפחים בהר ה' יראה כפינו פרושות לשם יפה וברגשת לבבינו מתפללים אנחנו ברכת הנותן תשועה למלכים, כמצוה עלינו במוסר אבות אמרי נועם רז"ל: הוי מתפלל בשלומה של מלכות אלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו.“

הכותב גם מכניס נעימה יהודית בידיעה זו, הכבוד שחולק לראש"ל בקבלו את פני המושיר: „עוד רגע אדבר לבשר כי לא אלמן ישראל ולא נפל מתנת חלק כבודם!. התחיל ולא סיים. כתוב: „המשך יבוא אי"ה“. אבל בגליון החמישי לא בא ההמשך.

גם במאמר „משא בערב“ שלאחרי הידיעה מאת א"ב (אברהם ב"ק) מטבריה, יסופר על בוא מושיר לצורך זה, לטבריה. והכותב מספר באריכות על הצלחתו להכניע את נשיאי הערבים ולהכניסם תחת עול הממשלה לראות שהערבים והפלחים יתגייסו לצבא, לשלם מסים וארנוניות, ולהשקיט את שאון המורדים והמתקוממים. והכותב מסיים: לה' הישועה שיהי' חופש ודרור בארץ הזאת ככל ערי אירופא.“

ידיעות אלו בעתון ירושלמי חשובות מאד להבנת המצב בארץ ישראל, בעת שנשיאי הערבים עוד משלו בארץ, והרבו חמס ושוד, והממשלה ניגשה ביד חזקה לבער את השוד ולהבטיח, פחות או יותר, את חיי בני היישוב ולהשכין שלום, שקט ושלוה בארץ כבכל "מדינות אירופה", כפי שכותבי ה"חבצלת" הביעו את תקוותם, ואז בימי התעוררות לאהבת ציון וירושלים התנועה לייסוד מושבות הקלאיות, היו בדברי ה"חבצלת" משום תעמולה לרעיון "דרישת ציון לחברת ארץ נושבת" של ר' צבי הירש קאלישר, וה"חבצלת" אמנם הראה יחס חיובי לרעיון זה.

המאמר "דמעת העשוקים" אשר בו יאנחו גבאי בית תלמוד התורה וישיבת "עץ חיים" מרה, ויתאוננו על הלחץ שראשי עדת הפרושים לוחצים ורודפים אותם, הוא היחיד בענין הריב עם ר' מנחם מנדל ירושלימסקי. אין שם חתום על מאמר זה, ונראה שמחברו הוא ר' שמואל שלמה בווארסקי, כי בספרו "דמעת העשוקים", מאמר "עושק אהב" סימן ד', אנו מוצאים שמץ מהרדיפות שנזכרו ב"דמעת העשוקים" שאביא אותו להלן במילואו.

ג.

המאמר היותר חשוב בגליונות ד' זה, הוא ה"קול קורא" של ר' חיים צבי שניאורסון, דמות ידועה בישוב בשנות הששים והשבעים, שליח ציון וחולם ציון, שעוד בימי עשותו כשד"ר באוסטרליה עורר תנועה בין יהודים ונכרים לשבות ציון, והוסיף להטיף בעטו ולהלהיב נפשות לרעיון היישוב באמריקה ובארצות אחרות. במאמרו זה הוא פונה בדברים נלהבים לאחיו בארץ ובחון לארץ לשם ייסוד יישוב הקלאי בארץ. כותרת המאמר: "קול קורא לאחינו בני ישראל מידידנו הרב ר' חיים צבי שנירשאן הי"ו, נכד הגאון האלקי אדמו"ר (ק"ש³⁵) שניאור זלמן נבג"מ³⁶) ע"ד חברת יישוב ארץ ישראל". מוטו למאמר, הפסוק "והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאד"³⁷ והתחלתו מכתב לר' ישראל ב"ק: "ירושלם זיין מרחשון לפרט בא העת הגיע היום³⁸) לפ"ק. ברכות שמים מעל לראש הרב השלם החכם המפורסם ירא ה' כק"ש ישראל ב"ק מדפיס המו"ל

35) אדונינו מורינו ורבינו כבוד קדושת שמו.

36) נשמתו בגנוי מרומים.

37) איוב ח', ח'.

38) תרכ"ד.

החבצלת יהי כזית רענן, פריו יתן בעתו ועליהו לא יבול כיר"א³⁹). ידיד יקר יהי נא חסדך לתת מקום לדברי אלה בכתובי מועדך, למען ישמחו בהם קוראיך הנכבדים, ולמען יתעורר נדיבי עם אלהי אברהם לתת לנו שארית ופליטה ונידחים כצאן אשר אין להם רועה צועקים ואינם נעניין".

בראשית מאמרו יספר בקצרה על דבר יסוד "החברה הנכבדה בעיר פראנק-פורט דאדר" לשם ישוב ארץ ישראל על ידי הד"ר חיים לוריא ותעמולת ר' צבי הירש קאלישער לרעיון ישוב ארץ ישראל בספרו "דרישת ציון" שבו העיר לבות כמה אלפים מישראל לדבר הגדול הזה, ואף הראש"ל ר' חיים דוד חזן הושפע ממנו, והוא — הראש"ל — גם הוא בצדקתו אור כגבור חלציו, והצדק איזור מתניו והגיד בקהל רב כי יש את נפשו לתמוך בימין בעלי החברה ולהחזיק יסודותיה בהררי קודש; מזכיר את מכתבו של רח"ד חזן לרצ"ה קאלישר שבו "יחווה דעתו ויאמר ישועה גדולה נשקפה ליושבי אדמת הקודש כאשר יוציאו בעלי החברה לאור כוונתך הטובה". אולם שניארסון מציין את העובדה שהתנועה שנתעוררה על ידי יסוד החברה נשתתקה, והרעיון עוד לא התגשם למעשה. עוד לא זכינו — הוא כותב ברגש — אף לכברת ארץ קטנה לעבוד אותה ולשבוע מטובה. עוד היום עניים מרודים מזרע ישראל מחורים על הפתחים בבוקר בבוקר לבקש חתיכת פת חריבה להשיב נפשם. עוד היום משבטי ישורון נושא משא וסבל, מוציאים אשפתות וזבל בעד אשפר אחת הה! עד מתי יהיו עם ה' דויים וסחופים נחלת שדה וכרם בארץ החיים".

הוא מזכיר בראשית מאמרו, כי בהיותו בשליחות באוסטרליה נודע לו מהעתונים על יסוד החברה "ויפג לבי בקרבי, דמיתי ואמרתי ללבי הנה נבואת ירמיה באה ונהיית הרה ויולדת יחדיו? — כרגע תתעוררו אחב"י לחנן עפר אדמת קודש ולרחם אבניה ויבנו להם בתים על מכוני הר ציון ועוד המה בונים ויעלו על החומה לגדור גדר בעד איש ישראל הצועק אל הלחם. אמרתי ארוצה נא ואראה את שלום אחי את כל עבודתם בשדה ואת מצבם הטוב ההוא, ובבואי אל הקודש נודע לי כי עוד החברה על אדני הדבור בנויה ולידי מעשה לא הגיעה — זה שנתיים ימים חלפו ועברו ועוד לא נעשה מאומה".

בהמשך מאמרו הוא מבאר את הסבות שגרמו לאי-התגשמות הרעיון ועכוב הגאולה. הוא אומר בנידון זה: "הן אמת כי לא בנקל יצא לפועל ענין כללי ונכבד טוב ומועיל כחברת ישוב א"י, וכעל כל דבר חדש היוצא לאור ירבו בו

דיעות חלוקות וציצין המעכבין, כן הדבר הזה! וכן גזרה חכמת הבורא יתברך להרים קרן ישראל לאט לאט וכשורש מארץ ציה — אכן כהיום בא העת הגיע היום לקיים מצות התלויים בארץ — הבה נא אחיי קומה נא לעזרת המשתוקקים לעבוד האדמה בזיעת אפם וליהנות מיגיע כפם ואל ירך לבבכם מקול ענות חלושה האומרים לרואים לא תיראו וכו' הקשיבו נא לקול אחיכם הצועקים אליכם מן האדמה אדמת הקודש דעו נא וראו כי בא העת הגיע היום אשר ישובו בני ישראל להרים תרומת ומעשרות מפרי תבואתם בארץ אבותם בא העת הגיע היום לבנות ולנטוע, לחרוש ולזרוע וללקט לקט שכחה ופאה עתה העת לעשות ולא עת לחשות".

בהמיית נפש ובדברים מלאי רגש והתלהבות, הוא פונה לר' ישראל ב"ק, מעורר אותו שיקדיש את עתונו לרעיון הישוב ולהביאו לידי מעשה. מזכיר גם את נסיונותיו של ישראל ב"ק בייסוד ישוב חקלאי בכפר ג'רמאק אשר בגליל העליון. ומה נמרצים הם דבריו: "אתה ישראל אשר בך אתפאר מוצא שפתך תשמור ועשית כאשר נדרת בגליון הראשון ממכתבי עתך לרדוף הצדק והאמת ולהטיב לעניי עמך. עליך חובה להרים כשופר קולך ולהודיע במקלות בכל עת מוצא מדי חודש בחדשו ממצב ארצנו קודש ויושביה. ואין חכם כבעל הנסיון הנ"ל. עמדת על ראש הגבעה בגליל העליון זה ימים מקדם ויהי לך שדות וכרמים. ובעוד הפראים השתררו בארץ, הבקר היו חורשת והאתונות רועות על ידיהן ולוא היה אז אתך עוד אנשים ישרי לבי גבורי חיל כמוך, בלי ספק היית עולה מעלה מעלה גם בעת ההיא, ומה גם עתה כי הרחיב ה' לנו ויפתח לנו שערי אורה וכמו שהראית לדעת הרב הגאון ראשון לציון ה"י, ועיניך הרואות כל הכתוב בספר הישר על לוח החגיד המלמד לאדם דעת המעתיק המאמר הנכבד אשר יצא לאור בדברי הימים לישראל בלונדון⁽⁴⁰⁾ №455 המעורר לבות אחינו הנדכאים שיעמדו על המשמר ויתחזקו מאליהם ובמרוצת דבריו יעיר לאזן כל קוראיו לשבח ולפאר חברה היקרה! ומדוע לא תעשה כמעשיהם להציע מאמר מיוחד פעם ושתים כאשר עשה הרב בעל המגיד בהגיונו בשובה ובנחת⁽⁴¹⁾ הלא לך לדעת כי בא העת הגיע היום להאיר נתיב לאחב"י ולהראותם הדרך ילכו בה והמעשה אשר יעשו".

בהמשך המאמר בגליון החמישי, הוא מונה וסופר את מכות הארץ ותחלור אותיה, וגם שבחיה, מעלותיה ויתרונותיה עד שגם בחורבנה לא יחסר כל בה "כאשר היתה מלפנים. מבורכת בתבואה, פירותיה רבים, בניניה חזקים, מימיה

(40) "דושיאש כרוניקל".

(41) כוונתו למאמרו של ר' דוד גורדון "בשובה ונחת תושעון" "המגיד" שנה ז' גליונות

מתוקים, אוריה טוב צח ונקי” ומטעים: „טובה הארץ ורחבה מרכולת ובתי מסחר ועוד היום יוליכו למרחקים משבעת המינין שנשתבחה בהן ארץ־ישראל“. את „השפלות ומקור העניות ודלות החולי הרעה אשר מצאם לאחב”י מיום ישיבתם על אדמת הקודש“ הוא רואה באי־האחדות בין העדות, ובוזה שעניי התושבים והבאים מחדש צופיות „רק על החלוקה“, והוא תולה את כל תקוותו ביסוד ישוב חקלאי ובביסוס הכלכלה בישוב. הוא מציע להביא סדרים בכסף החלוקה, באמרו: „אולי יואילו אחב”י הישרים בלבותם לשים עין פקיא, עין חמלה וחנינה על נוטרי כרם ה' צבאות, לשים ריוח בין עדר לעדר, להבדיל בין עם לכהן, בין רב לתלמיד, בין נער וזקן, בין קטן לגדול. להחזיק בידי עובדי ה' לומדי התורה, לתת להם די סיפוקם בריוח ולא בצער ולעמוד בעזר העניים והאביונים המקבלים עליהם עול העבודה ומלאכה או המסחר והפרנסה. או אז רק עצת שלום תהיה בין שניהם וברכת ה' עליהם תבוא. התורה תבהיק בניוה והדרה מעבר מזה, ולא ישמע עוד זעקה ויללה ברחובות קריה“. הוא מוכיח שמצב היהודים בארץ־ישראל הוטב הרבה. שמש הדרור והחופש תנור בארצנו הולך ואור כבכל ארצות אירופה כי לא נגרע כהיום חלק היהודים מיתר העמים השוכנים באדמת הקודש“. והיהודים יכולים עתה לעסוק במסחר ולהצליח. אולם „אין ביכולת איש ירושלים להתפרנס בעשר אצבעותיו כי הכיס ריקן ואין בו אפילו לחי שעה. ואיככה יעשה ובמה! אם לא שיקומו נדיבי לב לעזרתו לתמוך בימינו, רק אז על רגליו יעמוד, יקום ממשכבו וירפא“.

כסניגור ליהודי ירושלים הוא בדבריו אלה, הוא רצה להראות שלא נרפים הם ואינם מוכשרים למסחר ולעבודה כפי שהלעיוז עליהם, בימים ההם, כי אם תנאי חייהם והעוני גורמים ומעכבים בהתפתחותם החמרית. בחברת „ישוב ארץ ישראל“. הוא רואה פסיעה לגאולה ופתרון לשאלת תיקון מצב היהודים בארץ ישראל, ובדברים נלכבים יפנה גם ליהודי הארץ וגם להנדיבים בחוץ־לארץ, מעתיר ומתחנן לפניהם ללכת „באור ה' במסילה הישרה לעלות בפועל חברת ישוב ארץ ישראל בחרו לכם אנשים חכמים מקרב אחיכם אשר ישימו עין פקיא בכלל על מצב ערי קדשינו ויושביה ואז חפץ ה' יצליח בידכם. ואם ראשיתה מצער אחריתה ישגא מאד. ואנכי כל עוד רוח חיים באפי, כל עוד נשמתי בקרבי הנני שואג בקול קורא לאחב”י לאמר הבו לכם דבר ועצה הלום, תחזקנה ידיכם השומעים בימים האלה כי בא העת, הגיע היום אשר תשובו לחון עפר ארץ אבותיכם. באו ורשו, שובו וסחרוהו והאחזו בה כטוב בעיניכם“. והוא מסיים: „ימעטה אהובי, הטו נא אזניכם לאמרי פי ובחנו דברי, דעו נא וראו כי לא אנכי

לבדי שואג בקול כזה: רבים המה אשר אתי הממאסים במתנת בשר ודם ומשתוקקים להתפרנס מיגיע כפם ואין לי ולהם להשען רק על אבינו שבשמים. הוא לבדו יעיר לבות כל יציר כפיו לקול הקורא מציון וירושלים.

ידע רח"ד שניאורסון שדבריו עלולים לעורר התנגדותם של אלה החושבים שעיקרו של ישובה של ארץ ישראל הוא לשבת על התורה, ולא לשם עבודה או לעסוק במסחר באו להסתופף בארץ הקודש, והוא משיב לאלה השואלים: «מה יתרון תהי לבני ציון בכל עמלם אם יניחו חיי עולם ועוסקים בחיי שעה, מה בצע בישיבתם על אדמה טהורה, הלא מוטב להם לשבת בחו"ל מלחלל את הקודש». הוא משיב: אין כוונתנו חלילה להטיל עול דרך ארץ על עובדי ה' מנעוריהם אשר באו להסתפח בנחלת אלהים, וחלילה לנו לפרוק עול תורה ח"ו וכאשר הגדתי מראש: הזקנים והישישים החולים ותשושי כח ותלמידי חכמים הגאונים אשר באר[ץ], המה ככהנים והלויים יהיו, ולהם ניתנה האר[ץ] לעבדה ולשמרה בקדושה וטהרה, להרבות תורה ולהאדירה, חלקם והספקתם ינתן להם כפי מכסת נפשם לכל אחד לפי כבודו הראוי לו הצטרכותו ברוחה. אכן את הנערים וילדים הקטנים העניים והדלים מהמון ישראל, על אלה אנחנו דואגים וכל ישענו וחפצנו להסיר מאתנו אלה עקשות פה ולזות שפתים להטיב מצב האומללים האלה ולרחם עליהם ולא יהיו עוד לבזו ולכלימה כאשר היו עד עתה». בודד היה מאמר זה בפובליציסטיקה הירושלמית בראשית שנות הששים. הוא החווה בו קו גם לכוונה של ה"חבצלת" כעתון ירושלמי. מהקטעים שהבאתי, רואים שניאורסון קלט את השקפותיו הציוניות של רצ"ה קאלישר ור' דוד גורדון, והיה פה לרעיון רוחם בירושלים, ובעת שב"הלבנון" התפלפלו עם רצ"ה קאלישר בדבר הקרבת קרבנות בזמן הזה, ולעצם רעיונו כאל חברת ישוב ארץ ישראל התייחסו בקרירות, נשמע קול הקורא של שניאורסון ברמה, ודבריו החמים חדרו ללבבות ואם לא הציתו אש, עוררו למחשבה. הוכחה לזה: ההתנגדות לשניאורסון והרדיפות שסבל בירושלים, גם הטיף במאמרו זה לחיים פרודוקטיביים בארץ ישראל ודרש להנהיג תיקונים ב"חלוקה". אמנם לא ראשון היה בזה אבל היה בדבריו לפה לצעירי ירושלים שהשתוקקו לחיי דרך ארץ ועבודה. מאמרו זה הוא בחיר מאמרו שכתב על עניני הישוב בשנות הששים, והוא נעלם מכותבי תולדותיו. גם הד"ר ישראל קלוזנר לא הזכירו במחברתו על שניאורסון (42).

(42) «רבי חיים צבי שניאורסון ירושלים», תש"ג. אגב, קלוזנר טעה בכתבו במחברתו זו, עמוד 34, שה"ראשון לציון" ביטל והכחיש «כל המכתבים שנתפרסמו ב"המגיד" וב"חבצלת" נגד שניאורסאן". רח"צ שניאורסון, כאחיו ר' שניאור זלמן, היו מאנשי ר' ישראל ב"ק, ואם גם

ד.

ה„חבצלת“ היה כלי־מבטא של סיעת רמ"מ ירושלימסקי, ונעשה גם כלי־מבטא של רח"ד חזן, שסיעה זו מצאה חסות בו, והיו משבחים ומקלסים אותו ורבים את ריבו. עם המאמר הקטן „שיר ציון“, בדבר המאסר של בכור מיוחס, אחד מעדת הספרדים שהתנגד לחזן, יחד עם הידיעה על מאסר זה, אנו קוראים גם „שיר מזמור“ כזה: „ירושלים תתן קולה, שישי ושמחי בת ציון, ביום ראותך, כי נקם ה' נקמתך והעיר לב הגאון הגדול המפורסם ראשון לציון מאור גלותך לעשות כדת לבכור מיוחס הרע מעללים המחריב חומתך, ועונותיו ילכדהו שהכה לאנשי חיל השולטאן יר"ה והנה הוא בבית האסורים בכבלי ברזל, כן יאבד, וכל שונאיך ה', ויתמו חטאים ולא יוסיפו בני עולה לענותך“. ביחד עם זה מתקיף הכותב את האשכנזים על התערבם בענין ואומר: „וחכמי האשכנז' הי"ו נכנסו בתחום שאינו שלהם באתרא דמארי דביתא, אלקפתא וריש גלותא, וכתבו אגרת להרב הגאון ראשון לציון נר"ו וטענו למסית להוציאו מבית כלא, יקבלו תשובתם מרבני הספרדים הי"ו בתיכחות מוסר דברים המצדיקים, וכל העם ישמעו ויראו וידעו כי יש אלקים שופטים בארץ“. ר' ישראל ב"ק גם מצא עזר בחכם־באשי שהדפיס את ספרו „גדיב לב“ בבית דפוסו, אם כי בראשונה הסביר פנים לבעלי הדפוס החדש והסכים על ספר תהילים שהוציאו, אבל בגלל המחלוקת עבר לצד רמ"מ ירושלימסקי וב"ק והוציא את ספרו „גדיב לב“ מידם וב„הלבנון“ כתבו נגד חזן, כך נסתבר הראש"ל גם בריב בין המדפיסים שאוכיר להלן.

כראש עדת החסידים העמיד ר' ישראל ב"ק את עתונו לרשות בני עדתו, וכך היה ה„חבצלת“ גם כלי־מבטא לחסידים, כבר הבאתי למעלה, את מאמרו של ר' יהודה מראמאן על יסוד חברת „בקור חולים“ לעדת חסידי וואלין, ובמאמר „מודעה רבא“ בסוף הגליון יוספר שהרב המפורסם מה"ו ניסן ראש ממונה ומנהל מקהלות חסידים אשכנזי[ם] כולל וואלין בתוככי ירושלים עה"ק ת"ו,

השתתף ב„חבצלת בוודאי שב"ק לא היה מפרסם בעתונו מכתבים נגד שניאורסון, אמנם ריב היה לבעלי „הלבנון“ עמו, כי ר' יעקב ספיר היה חותנו של ברי"ל, והאחרון גם התקיף את שניאורסון ב„הלבנון“. ברשימת מסעותיו „מסע בארץ נוד“ ב„הלבנון“ שנה ב', גליון 8 (כ"ו בניסן, תרכ"ה) יספר ברי"ל על פגישתו באניה לקושטא עם שניאורסון: „וכחץ הבא בלב איש מבלי חשב עליו, ככה התעוררתי והתפרפרתי ושארית כחי אורתי בראותי פני האיש הזה, כי רק זאת חשבתי אז כי שולח הוא מעדת הפריצים לרדת באניה אשר אנכי בה למען ישליכני הימה באין רואה; כי בטרם נגש אלי זכרתי בנשף חרדתי עת מצאתי, כי הפריצים שמו מי רעל בהמים אשר היה בבית דפוסינו להמית אותי ורעי (והמה בהתפשם הודו לפניי ביי"ד הגדול שבירושלים), ועל כן עלה על לבי לחשוב כי לקחת את נפשי בא האיש הנז' וכו' וכו'.

בחסד עליון שב ממרחצאות המין לביתו נאוה קודש בריא אולם, ויסופר גם שבהיותו בחו"ל, השתדל לעזור בנין ביה"כ "תפארת ישראל" ובהשגחת האדמו"ר ר' אברהם יעקב מסאדיגורה "נתאסף ברכות ונדבות לגדול כבוד הבית הקדוש והנורא הלז", וכבר ניגשו לעבודה, "לעשות בור מסויד לאסיפת מי הגשמיים] קצבו שכר לבעל המלאכה] מאה וחמשים רענדליך קיר"ה"⁴³). י"ב שורות באותיות רש"י מכיל מאמר זה, והמשכו בא בגליון החמישי, בו באו עשרים ושלוש שורות, גם הן באותיות רש"י ו"המשך יבוא אי"ה", ויש בשורות אלו משום חומר לתולדות בית הכנסת (אם המאמר כולו נגמר בגליונות הבאים).

כבעלי "הלבנון" שמגליון הרביעי ואילך, היו נוהגים להקדים לפני המאמר הראשי, בשבח "הלבנון" במכתבי תעודה מרבני ירושלים ובחו"ל, או בגילויי-דעת על מצב העתון, כתובים בידי העורכים, כך נהג גם ר' ישראל ב"ק. בראש הגליון החמישי בא מאמר "מודע לבינה" שבו יביע את תהלות ה"חבצלת" ויספר על המכשולים שפגש בדרכו, וגם רמזי עקיצות כלפי "הלבנון". רוצה הוא לשתף את הקוראים בפעולותיו, בשמחתו בהוצאת העתון, ובדאגתו ובתקוותיו. בדברי המליצה שלו, ענין לתולדות ה"חבצלת", ואני מביאם בזה במלואם:

"אחינו דורשי ציון וירושלים, המתאבקים בעפרות זהב תנובתה, כל תשוקתם פשו על כל מחמדיה, השופכים אותם נפשם עלי מצוקי הררי קודש, ועל חרבות שוממותיה זכר רב טובה אשר הופיע מאז על פניה, תחת החרולים אשר כסוהו לא יסוף מלבבם נצח, ומחרצובות לבבם ישקיפו בעד החלון אשר תקות חוט החמלה קשור בו, ודלו עיניהם למרום לשוש אתה משוש בחיש עתה, המה יביטו יראו את עמלי ואת יגיעי כפי עושה חיל, לתת מהלכים לרגלי המבשר מערי יהודה וחוצות ירושלים לאשר החלה רוח האהבה לפעמה בקרב לבבינו, לרוות צמאון המתאווים נפש תאות לשמה ולזכרה, ולדבר הזה נשאתי את נפשי, זרבת שבעה לה נפשי אשכלות התלאות, וענבי ראש ולענה אין ספורות למו, וגם הרשות פועל ידינו לא תרצה, ותסגור דלתיים לפנינו, להיותנו מגידי בעלטה, כמעט רגע עד יעבור זעמם. ותהי לנו לפוקה ולצור מכשול דברינו משתול על פלגי מי מנוחות דבר בעתו, כאשר היתה באמנה אתנו, כאשר יעדנו לאחינו. תקוותינו כי לא נוסף לדאבה עוד, וחפץ ה' בידינו יצליח, וזוהר זיו ה"חבצלת" יהודה יעלה מעלה מעלה, למשיבת אחינו ידידי "נחלא"ל" ונשיב שבעתיים אל חיק אהבתם, ונזכה לבשר טוב להשמיע ישועה "אומר לציון מלך אלהיך" — וכאשר

(43) אדומי קיסר ירום הודו, כלומר: מטבעות זהב של אוסטריה.

ימשינו ממים האדירים אשר סביב שתו עלינו נדרי לה' אשלם נגדה נא לכל עמו בחצרות בית ה' בתוככי ירושלים, אספרה לאחי בתוך קהל אהללה את ה' אלהי ישראל!...⁴⁴) המו"ל". יש להעיר ש"מצוקי הררי קודש", רמז לכותרת „הלבנון", אשר מגליון השני ואילך נוסף: „וחדושי תורה מהיושבים לפני ה' בהררי קודש"; וגם „הרשות" — רמז לתוסר רשיון הממשלה להוצאת העתון.

בגליון החמישי באו במדור „גליל עליון" ניקרולוגים על שני אנשים חשובים שנפטרו בצפת. „אבל גדול", על רח"א, אב"ד דק"ק בוטשאן, שנפטר פהאום ביום א' דסוכות „בישיבתו בסוכה על שולחנו שש ושמח בזמן שמחתינו", וקול בוכים — אבל יחיד", על „הרב החסיד היקר רודף צדקה וחסד כו' מ"י מיכל מפרומסלאן". בניקרולוג כתוב שנפטר „ביום" אבל התאריך חסר. כפי הנראה נכתבו ההספדים בידי ר' דוד רוזנטאל, סופר הכולל בצפת. ההספדים כתובים בסגנון מליצי, ואני מביא את השני: „אהה דמים בדמים נגעו. הוי חרב זוללה, בשר אוכלת אדם משכלת גויות נקיים המריטה השנונה פיה לערוץ עריצים גבורי כח, ותאכל גם את ידידינו הרב החסיד היקר רודף צדקה וחסד כו' מ' מיכל מפרומסלאן — הוי חרב נוקמת סובאת דם אנשים אשר לא במחתרת מצאת, המעט לך עד כה ממועד מועדים רצחת גם ירשת כולם יעברו תחת שבט עברתך. כי חרבך הנפת עליהם ולא נתת ירושת פליטת למו. עד מתי תמרקי ותשטפי במי דמעות אנשי חלד, אחרי תאסף אל תערך תרגיע ודומי, דומי ולא תלך עוד ברצח. ובלע המות לנצח" — מליצות כתובות בידי מי שבסוף שנות הששים הרים את דגל ההשכלה בצפת ואף נרדף והוחרם מרבני צפת.

במדור „בגליל העליון" באו גם שלש ידיעות. ידיעה על תולדות החינוך בצפת. מסופר בה על יסוד „חברת מרימי דגל התורה" בצפת, שייסדה בית תלמוד תורה ונשכרו מלמדים מיוחדים ללמד לבני היהודים תורה ויראת ה' ונתמנו גבאים ומשגיחים לפקוח עינים על כל פרטי ענינים וסדר הלימודים כל היטב". משיר על דבר החברה והתעוררות לתמיכתה, שהתחלתו „צדק צדק תרדפו ובמדת הפזור תאחזו לא תשמאלו ותיה' מימינים", אני משער שגם ידיעה זו יצאה מעטו של ר' דוד רוזנטאל, שהיה גם חרוץ.

שאר החומר בגליון החמישי הוא „קול מהיכל" מגבאי חברת בקור חולים של כולל וואלין, שהזכרתי למעלה, לקבל דבר השד"ר שלהם, ר' מנחם נחום במוהר"י נכד המהרש"א; „עולם התיקון" מר"י בהרב מראמאן, שורות-הוספה

למאמרו בגליון הרביעי ומודעה „דברים יקרים“, על הופעת ספרים חדשים בבית דפוס ב"ק (מספרי האר"י, „שער החצר“ לר' דוד ן' שמעון, „כסא אליהו“ למחבר נעלם ו„חמדה גנוזה“. זה האחרון — בהוצאת ר' זאב וואלף וואלפניזון ורש"ז שניאורזון⁴⁵) בצרוף אזהרה בשם הרבנים המסכימים על הספרים „אשר לא ירים איש את ידו להדפיס אחת מהנה עד תום ממכר כולם“.

ה„חבצלת“ של ב"ק היתה במובן ידוע עתון משפחתי. ר' יהודה בהרב מראמאן היה חתנו; ניסן ושמואל ב"ק — בניו; אברהם ב"ק מטבריא היה קרובו. כפי הנראה גם ר' אברהם מב"ד (מברדיטשוב) היה ממשפחתו. אופיינית היא פניית הסופרים אל המו"ל וחתמתם. ר' יהודה בהרב מראמאן פונה בראש מאמרו „עולם התיקון“: „שלום רב לחותני בעל ה„חבצלת הרב מהר"י ב"ק הי"ו. אברהם ב"ק כותב בראש „משא בערב“: „יצו ה' את הברכה וחיים עד העולם למע' אהובינו דובר אמת, מוהר"י ב"ק מדפיס בעלי החבצלת, יהי ה' אלוקיו עמו“; „ראה ראיתי נצני החבצלת מודע לבינה פרשת העבר משא בערב הננו להודיעהו מצבם בעת הזאת, ותושיט ידו בעלי החבצלת רנו ליעקב שמחה שוד וחמס לא ישמע בגבולינו, חתמתי שמי ר"ח מרחשון שנת ואתה על במותימו תדרך⁴⁶ לפ"ק, גליל התחנות ת"ו, זו טברי' א"ב“; „הכ"ד⁴⁷“ זעירא דמן חבריא הדורש שלום אחיו, חיים צבי שניאור שאן איש ירושלים ת"ו“; „זה שמי לעלם ופרצת ימ"ה בטוב ובנעימים“.

לשלמות התמונה יש להוסיף על היחסים בין „הלבנון“ ו„חבצלת“. בירושלים לא היה אז מקום לשני עתונים, וההתחרות בין המולי"ם היתה טבעית. אולם עיקר ההתחרות היתה בעניני בית הדפוס. ר' ישראל ב"ק ערער על יסוד הדפוס החדש וטען שבעלי „הלבנון“ משיגים את גבולו. הוא הרגיו את התבל. רב את ריבו ב„חבצלת“ והזמין אותם לדין תורה. הראש"ל וסיעת ר' מנדל ירושלימסקי עמדו לימינו אבל בעלי „הלבנון“ נתמכו ממנהיגי עדת הפרושים, שבמלחמתם עם ר' מנדל מצאו עזר בבית הדפוס, ו„הלבנון“ נעשה כלי-מבטאם. על ידי המחלוקת והסכסוכים בדבר בית הדפוס וההתחרות העתונית שביניהם נעשו בעלי „הלבנון“ וה„חבצלת“ אויבים, וצררו איש את רעהו, ועקצו אחד את השני. המליצה „משל חידה“ ב„הלבנון“ גליון 7 (כ"א באב, תרכ"ג) מכוונת ל„חבצלת“.

45) בעל „נמוקי שז"בני“, הוא אחיו הבכור של ר' חיים צבי שניאורסון, הנזכר למעלה.

46) תרכ"ד.

47) הכה דברי.

„ציץ השדה“ — ה„חבצלת“ שאמרה אל הארז בלבנון כי כל בהמות יער אך אלי ישחו ראשם ועל נאות שדי ירביצו, ואל גובה קומתך ולשיא חסנך לא ישאו עין“ — כך קידמו את הופעת העתון החדש, שבא להתחרות עם „הארז בלבנון“ וכך ביטלו אותו. גם את הראשון לציון הרב חזן היו מדי פעם בפעם פוגעים ב„הלבנון“. וה„חבצלת“ לא עברה בשתיקה על עקיצות „הלבנון“ והשיבה בעקיפות. חרוזי ר' דוד זאב רוזנטאל, סופר הכולל בצפת, שבהם סיים את מאמרו בגליון השלישי של ה„חבצלת“ אשר המנוח מ. ד. גאון הביא במאמרו הנזכר: „שושן החבצלת למי אדמה ומי יערוך לך, תדהר ותאשור יחדיו לא יבואו גבולה, לבנון ועציו כאין וכאפס למולה, כי קוץ ודרדר יצמיח וחוח עלה, אף כי היא בפרי עץ הדר במעלה, כי נשאה נוף ועשתה פרי ישוה לה“. חרוזים אלה אם כי אין בהם ממיטב השיר, אבל היו בהם משום חצים קולעים ל„הלבנון“. ה„חבצלת“ גם הזיקה ל„הלבנון“. מנחם מנדל ירושלימסקי, ואנשיו עשו תעמולה ברוסיה נגדו. בגליון 10 של „הלבנון“ (ח' חשון, תרכ"ד) יצאו עורכי „הלבנון“ בגלוי במאמר „והייתם נקיים מה' ומישראל“, ובו התווכחו עם ר"י ב"ק והוכיחו שלא השיגו את גבולו, ולאות הביאו את מכתבו של ר' ישעיה בארדאקי, שבו יכחיש שנתן הסכמה לר' ישראל ב"ק על בית דפוסו ואזהרה לבלי להשיג את גבולו. ב„פתח הלבנון“ בגליון 12 (ח' טבת, תרכ"ד), והוא האחרון להופעת העתון בירושלים, התאוננו על „עושקי אדם הבוכים בדמעת העשוקים“⁽⁴⁸⁾ ויום ולילה חורשים עלינו מזמות ופורשים רשתות ללכדנו וכחוטבי עצים יבואו בקרדומות להכרית מטעי הלבנון נותני ריח ניחוח, ועל גבול הלבנון קוץ ודרדר שתלו. הם מוסיפים לספר: „כן מחוץ יצאו מהם נצבים רהבים ושטי כזב אנשים צבועים אשר כח פיהם לבוא במחותרת לחדרי לבבות התמימים. ואלה יסובבו מעיר לעיר במדינות רוסיא ויהמון לפני הרבנים התמימים לאמר, לא עת לחשות, הבה נתחכמה להפיל הלבנון באדיר בטרם יגדל ויגבה קומתו ושלוחותיו יעברו ימים, הן טובת ירושלים כי הגדות מבהילות תכסנה אותה, וכבודה באמת הסתר דבר. ואלה נוטעי בהר הלבנון יודעי כל הנעשה בירושלים ואדמת הקודש“⁽⁴⁹⁾.

(48) רמז לספרו של רש"ש בויארסקי ולמאמר בשם זה ב„חבצלת“, שהזכרתי למעלה.

(49) אלה דברי רש"ש בויארסקי ב„דמעת העשוקים“, פרק „שערי דמעות“ סעיף י': „גם הגאזעטיס לבנון אשר תקנו במקום אשר יאמר כי מציון תצא תורה תצא צייטונג ולירות זיקים על ישרי דרך. ועל דבר דברי תורה שמדפיסים שם כבר אמר הקב"ה לדוד המלך עליו השלום, זמירות אתה קורא לדברי תורה כו' וכל שכן צייטונג. ולא מצאו דבר טוב לתקן בירושלים רק להתגדר בצייטונג“. במכתב מירושלים משנת תרכ"ג לר' זלמן ריבלין, ר' נחום טריווס ור'

מכאב לב נאנחו וצעקו מרה. כי מצב בית הדפוס ו"הלבנון" היה בכל רע. בעת שביית־דפוסו של ר' ישראל ב"ק היה מבוסס וגם "חבצלת" לא הפסיד. מסיעת ר' מנדל ירושלימסקי בלבד קיבל שלשת אלפים גרוש להדפסת העתון⁵⁰.

אמנם "הלבנון" קימה מעולה יותר מה"חבצלת" אם כי גם הוא היה רחוק משלמות אבל פחות או יותר היתה לו איזו צורה של עתון. עוד לפני הוצאת "הלבנון" ניסה ברי"ל את כחו כעתונאי בכתבות מירושלים ב"המגיד" והוא גם היה חס־המוג, רגיש וער למאורעות השעה. ולרי"מ סאלומאן כבר היה איזה נסיון בעריכה. שנה לפני הופעת "הלבנון" הוציא את "תורת ציון", ירחון או רבעון תורני, מוקדש לחידושי תורה, דוגמת "כבוד הלבנון", החלק התורני ב"הלבנון". "תורת ציון" יצא בשנת תרכ"ב ונדפס בדפוס אבן שרי"מ סאלומאן ור' מיכל הכהן ייסדו בשנת תרכ"ב, והוא היה יסוד בית־הדפוס שהקימו בשנת תרכ"ג. גם מיכל הכהן הראה בימים ההם נטייה לכתיבה. ואולי היה רי"מ סאלומאן, יוזם הוצאת העתון. בכל אופן, היה בית הדפוס גורם להוצאת העתון, כי לא היתה להם עבודה, ובהיות ששלשת השותפים היו "משכילים" החליטו להוציא את "הלבנון" להבנות ממנו. ברי"ל היה הספרותי ביותר ביניהם, והוא גם ידע ערבית ושמע לשונות אירופאיות, והיה מוכשר לעריכת העתון. ובראש הגליון אמנם מתנוסס שמו לפני שמות חבריו־שותפיו. המאמרים, הראשיים "שלום ירושלים" נכתבו בידי ברי"ל, אבל ייתכן שגם לר' מיכל הכהן ולרי"מ סאלומאן היתה יד בכתיבת מאמרים אלה.

ל"הלבנון" היה כח ספרותי כר' יעקב ספיר, חותנו של ברי"ל, שפירסם פרקים ממסעותיו בתימן ובהודו, ואף העניק לעתון משירי ר' יהודה הלוי, ר' שלמה בן גבירול ומשוררים אחרים, שהעתיק מדיואנים שהיו בידו בכתב־יד. ר' יהוסף שווארץ היה כותב הערות מדעיות, ורבני ירושלים ומחוקר־לארץ היו מתפלפלים ומתדיינים להלכה ולמעשה בענין הקרבת קרבנות בזמן הזה, והיו כותבים חידושי תורה בענינים אחרים. גם נגעו בענין ישוב ארץ־ישראל, שהעלה ר' צבי הירש קאלישר במאמריו ב"הלבנון", אבל לא הרבנים הכותבים (ר' מאיר אוירבך ואחרים) ולא העורכים נקטו עמדה יציבה בשאלה זו. גם בכמותו עלה "הלבנון"

אלהו לוריא, בחתימת ר' מנחם מנדל ירושלימסקי ורש"ש בווארסקי, נמצאים דברים מעין אלה על "הלבנון" וביתר חריפות.

50) זה מובא במכתב משלהי תמוז, תרכ"ה, בדבר ריב בין ר' שאול בנימין הכהן ור' אריה ליב הכהן, בחתימת ר' מאיר אוירבך, ר' שמואל סאלאנט ור' משה נחמיה כהנוב שנמצא בידי,

על ה„חבצלת“, כי מהגליון הרביעי ואילך הכיל שמונה עמודים, ומחציתו בשם „כבוד הלבנון“ היה מוקדש לחידושי תורה ולהערות תורניות, דוגמת „הצופה“ ב„המגיד“, מה שנעדר ב„חבצלת“. שלשה עורכים היו ל„הלבנון“ והם צעירים לימים, אף אחד מהם עוד לא הגיע לשנות הכה, ור' ישראל ב"ק כבר היה בן ס"ו בגשתו להוציא את ה„חבצלת“, והוא לבדו עומד על המלאכה ונושא את סבל העתון, והוא תוסס ומלא מרץ. ה„חבצלת“ היה כאמור אפוזיציוני ולוחם, עורר „דעת הקהל“ ויצר „דעת קהל“ בציבור הירושלמי, והיה לפה לסיעת ר' מנחם מנדל יאנובר והרים את הפרסטיז'ה של החסידים ונלחם בעד כבוד הספרדים. ובוזה עלה „הלבנון“ שהיה בטאון חצי-רשמי של מנהיגי עדת הפרושים, ורשתם היתה פרושה על העתון והעורכים כפופים למרותם.

ר' ישראל ב"ק לא נמנה על ה„משכילים“. הוא היה מדפיס, ראש וראשון למדפיסים בארץ ישראל; חלוץ במקצוע זה והלחץ בחקלאות, עסקן צבורי ומנהיג עדת החסידים; איש מדיני, שבחכמתו הציל לא פעם את הישוב מרעה, וגם בעלילת-הדם בדמשק מילא תפקיד גדול. נסע לדמשק, לאלכסנדריה ולקושטא, והיה לעזר למונטיפיורי בעמלו ושתדלנותו לקרוא דרור לאסירים החפים מפשע. הוא לא חיבר ספרים אבל לכמה ספרים שנדפסו בבית דפוסו הוסיף הקדמות והערות כתובות בסגנון תורני. היתה לו נטיה לספרות — ספרות תורנית וחסידית. הוא הוציא בדפוסו כמה ספרים, והיה בזה מחלוצי המוציאים בירושלים, ובהוציאו את ה„חבצלת“ היה יחד עם ברי"ל, מיכל הכהן ורי"מ סאלומאן חלוץ העתונות הארצי-ישראלית. בעריכת ה„חבצלת“ טיפל בעצמו, אבל עזר לו בסדור הגליון חתנו רי"ד פרומקין, כפי שכותבים בוודאיות רמ"ד גאון ורח"מ מיכלין⁵¹, שהיה אז בן י"ג שנה ומחצה, ור' יוסף ריבלין שבימים ההם עסק בבית דפוסו של ב"ק כמגיה. משום זה נשא ברי"ל ימים רבים טינא על ריבלין, וב„הלבנון“ הפריזאי נתן מקום להתקפות עליו.

באמצע הריב בין בעלי „הלבנון“ וב"ק נפסקו שני העתונים על ידי הממשלה בהודע לה שאין להם רשיון לא לבתי-הדפוס שלהם ולא להוצאת עתוניהם. בחודש ניסן תרכ"ד פנה יוסף ריבלין (בחתימת אדי"ר⁵²) לעורך ה„מגיד“⁵³:

51 במאמריהם ב„קובץ לדברי ימי העתונות בארץ ישראל“, של הראשון „לתולדות עתונות הספרדים „לאזינו בא““ קובץ א', ושל השני על „האריאל“, שהוציא חותנו ר' מיכל הכהן, בקובץ ב'.

52 „אלה דברי יוסף ריבלין“.

53 „המגיד“ שנה ח', גליון 18 (ה' אייר, תרכ"ד).

„אם חפץ בי בעל „המגיד“ כי אודיע חדשות ונצורות הנעשות פה בכל עת אחרי כי מכתב העתי „הלבנון“ באדיר נפל ולא יוסיף קום, וגם מכה“ע ה„חבצלת“ נבולו עליה ויבש קצירה, כי נשבתו מטעם הממשלה הרוממה יר“ה או ישמעני דברו ואודיעהו כל הנדרש לדעת“. במכתב שני מן כ' ניסן תרכ"ד, ב„המגיד“⁵⁴) יודע אדיר שזה ארבעה חדשים שבריי"ל נמצא בקושטא להשיג רשיון לפתוח את בית דפוסו ולהוצאת „הלבנון“, וגם ר' ישראל ב"ק נסע לקושטא „להשיג רשיון גם הוא לבית דפוסו שסוגר ביום פקודה“. ומסיים את מכתבו: „יתן ד' וישיגו שניהם רשיון לבתי דפוסיהם למען יודפסו ספרי קודש בירושלים ויביאו המה טרף לביתם באומנותם“. לבריי"ל, שהעלה עליו חמת הממשלה כי פגע ב„הלבנון“ בכבוד הפחה, לא ניתן הרשיון, ונסע לפאריז וחידש שם את הוצאת „הלבנון“, אבל עלה בידי ר' ישראל ב"ק להשיג את הרשיון. ובשנת תר"ל חידש את הוצאת העתון בחברת חתנו ר' ישראל דוב פרומקין ור' מיכל הכהן, ובעריכתו של פרומקין הופיע למעלה מארבעים שנה.

ייתכן שבשוב ר' ישראל ב"ק עם הרשיון מקושטא הוציא שוב גליונות אחדים. זה נראה מדבריו של נפתלי קלר בסקירתו על הספרות העברית בשנת תרכ"ד, ב„בכורים“ שנה ב' (תרכ"ה) עמוד 188: „החבצלת“ על ידי הח' ר' ישראל ב"ק בירושלים החלה לצאת שנית בשנה זו אחרי בטלה מטעם הממשלה“. ומזה שקלר הזכיר את הופעת „חבצלת“ יחד עם „הלבנון“, שיוצא „על ידי הח' ר' יחיאל בריי"ל בפאריז“, משמע שאמנם חודש שוב „מדי חודש בחדשו“, כפי שנאמר שם. אני חושב שב"ק היה מוכרח להוציא גליון אחד או שנים, כדי שלא להפסיד את הרשיון, שלפי החוק היה הכרח להוציא את העתון לכל הפחות גליון אחד בכל שנה ולשלחו אל לשכת פקידות ההשכלה, כדי שלא להפקיע את זכות הרשיון.

צבי גרשוני ואגרותיו

(מחלוצי הספרות העברית באמריקה)

מאת: יעקב קב קוב

א. הרקע

שנות ה-70 מציינות את השלב החשוב הראשון בתולדות היצירה העברית על אדמת אמריקה. עד שנים אלו ניראו רק גילויים מועטים של פעולה ספרותית ראוייה לשמה. מספר המשכילים ה"מושכים בשבט סופר" היה מצומצם עדיין. ביחוד מבין הרבנים שבאו מעבר-לים היו כאלה שטיפחו את העברית ופירסמו בה את דבריהם¹.

לציון מיוחד ראוי יצחק ליסר, שהראה יחס מופלא לעברית ושבעתוננו "אוכסני-דנט" שיסדו בשנת 1844 ושהוציאו במשך למעלה מ-20 שנה, נתן מקום לא רק לתרגומים מן הספרות העברית ולמחקרים עליה אלא גם לדברי-מקור עבריים בשאלות דתיות שונות ואף לדברי-שיר. בין אלה שפירסמו את חרוזיהם ב"אוכסידנט" היו הרבנים יששכר דוב אילאווי ואיזידור קאליש וביחוד שבתי מוראיס, שהיה מסור לעברית בכל נימי נפשו.

מחוסר כלי-מבטא מקומי שלחו המשכילים את דבריהם לעתונים שמעבר-לים. אנו מוצאים מכתבותיהם ואף מחרוזיהם של משכילים אלה בעתונים שונים, כגון "המגיד", "המליץ", "הכרמל" ו"חבצלת". לעתים נתפרסמו דברים עבריים אף בעתונות האנגלו-יהודית, כגון "ז'ואיש מסנג'ר" ו"היברו לידר". בין הסופרים שהדפיסו את דבריהם בשנות ה-60 היו אייזיק הלוי גולדשטיין והרבנים ח"ג הלוי וידובר ואברהם היבש"יפה.

עד שנות ה-70 היתה המלה העברית הנדפסת באמריקה תופעה נדירה בכלל. פרט לסדרית-פילה וכדומיהם הופיעו עד אז רק שני חיבורים עבריים: "אבני יהושע"

1) על ראשית הספרות העברית באמריקה עמדתי ביתר הרחבה במאמרי Hebrew Culture and Creativity in America, בקובץ, Jewish Life in America N.Y., 1955, ובמאמרי "לדמותה של הספרות העברית באמריקה", ב"שנתון הספר היהודי", כרך י"ג, חשט"ו-חשט"ז, עמ' 19'9.

(תר"ך) על פרקי אבות, מאת יהושע פאלק הכהן, שזכה להיות מחברו של הספר העברי הנדפס הראשון באמריקה ו"עמק רפאים" (תרכ"ה), חוברת נגד הריפורמה מאת אליהו האלצמאן. אולם בשנת תרל"א נוסד השבועון "הצופה בארץ החדשה", שנחשב לעתון העברי הראשון באמריקה ושימש מעין תלפיות למשכילים העברים באותו זמן. העתון, שנוסד על-ידי צבי הירש ברנשטיין, מילא תפקיד מחנך בהיי המהגרים קוראי עברית במשך פרקי-זמן של קרוב לחמש שנים. ברנשטיין לא יכול היה לבצע את מפעלו לולא האווירה הספרותית שנוצרה על-ידי הסופרים והמשכילים שקדמו לו. בין אלה תפס מקום חשוב בראש צבי גרשוני, שהגיע לארצות הברית ב-27 ביוני, 1869.

גרשוני, שהיה סופר ועיתונאי רב-צדדים, היה פעיל ביחוד בשנות ה-70. אולם אעפ"י שהשתתף לעתים גם בעתונות האידית ופנה לעבודה ספרותית ועיתונאית רחבה באנגלית, שמר אמונים ללשון ולספרות העברית עד יום מותו. בשנת תרנ"ז, גרשוני עלה הרבה על אחיו המשכילים העברים בדיעותיו במקצועות היהדות ונתייחד מהם גם בהשכלתו הכללית הרחבה. כשהגיע לכאן היה יכול תיכף לפרסם את פרי-עטו בלשון האנגלית. מחונן היה בכשרון עיתונאי ובעין חדה, וסגולות אלו איפשרו לו להאיר את החיים היהודיים באמריקה במאמריו המרובים ששלח לעתונות העברית מעבר-לים, ואף לערוך עתונים משלו.

כיליד וילנה (בשנת 1844) נתחנך שם בישיבה ואצל מורים פרטיים. מתוך מכתב באוסף אגרותיו של גרשוני להרב ברוך (ברנהארד) פלזנטהאל, שנעמוד עליו בפרטות אחר-כך, יוצא שגרשוני למד בבית-מדרשו של מתתיהו שטראשון. עוד בעלומיו נתבלטה נטייתו להשכלה וכפי שמסר במכתבו לפלזנטהאל למד גם אצל אד"ם הכהן לבנסון, שקירב אותו². כמו-כן מסר שהיה בן-משפחה של הביבליוגראף יצחק אייזיק בן יעקב.

אביו של גרשוני רצה להכינו לרבנות. ג. נכנס לבית-המדרש לרבנים בוויילנה ובגמרו ב-1864 את המדור הפדגוגי באותו מוסד עבר לפטרבורג, מקום שעסק בלימודי פילוסופיה. על-פי המלצת פרופ' דניאל חבולסון התחיל נותן שיעורים פרטיים בבתי-בית. בהיותו בן 22 התאהב בתלמידה נוצרית והשתמד³.

2) בסיפורו האוטוביוגרפי "Metamorphosis of a Lithuanian Boy", שנפצל בספרו "Sketches of Jewish Life and History" מקבל גיבור הסיפור, נער שנתפש להשכלה, תנ"ך במתנה מאת משורר בוויילנה. כאן רמז ג. אל אד"ם הכהן.
3) באוטוביוגרפיה שפירסם בהמשכים בעתונו "זואיש אוואנס" (כרך ב': גל' 82-97, 2 ביאנואר 16 באפריל, 1880) תחת השם "A Leaf From My Own History", הובלע הפרט הזה. ג. הותקף אז כמשומד וכתב את האוטוביוגרפיה שלו כדי להגן על עצמו.

ג. נסע לברלין ולמד שם באוניברסיטה. ללונדון הגיע דרך האמבורג בספטמבר 1886. שם מצא מחסה בבית מיסיון ועבד בו כמגיה. בלונדון למד גם את מלאכת הסדרות וקנה לו ידיעה בלשון האנגלית. הוא נפגש עם בן-עירו חזא"ל (חיים זלמן אליאשביץ, שהיה חותנו של הרמן שפירא⁴). שעוררו לפרסם וידוי רבים כדי שיוודע כבעלת-שובה, חזא"ל הציג את ג. לפני ד"ר נתן אדלר, רבה הראשי של אנגליה, שיעץ לו לג. לצאת לפאריז ונתן לו מכתבי-המלצה למשכילי העיר.

בפאריז נפגש ג. בהתנגדות מפאת השתמדו ומשם שלח את וידויו ל"המגיד". הוידויו נתפרסם בשלשה המשכים תחת השם "ומודה ועוזב ירוחם"⁵. לאחר שסיפר איך שהמיר "שם אלהי האמת בשם אל אחר" ומסר על גלגוליו בלונדון, פנה אל קוראיו מעל עמודי העתון במלים אלו: "תנו יד לפושע ורחמו את המודה ועוזב דרכי הרעים וד' אלהיכם ירחמיכם גם אתם"... למאמר-הוידויו צורפה המלצה מאת שניאור זק"ש, שג. הכירו בפאריז. באותה עיר נפגש גם עם הסופר ב"ג (בעריש גולדברג), עם יחיאל ברי"ל, עורך "הלבנון", ועוד משכילים. ג. ביקר בסורבונה והתפרנס בקושי על-ידי כתיבת מכתבים עברים בשכר ומעבודת צלמות.

לפי דבריו יוצא, שעזב את רוסיה לנסוע לברלין ביחד עם סטודנט אחר בשם אייוקסון מפני שנתשדו בניהיליזם. אמנם ג. תיאר את חייו בלונדון בין המשומדים ואת פגישתו עם חזא"ל שעוררו לפרסם את וידויו ב"המגיד", אבל הוא אומר שכתב את הוידויו לא מפני שהשתמד אלא מפני שרצה להשקיט את רוחם של בני-משפחתו.

אציין כאן את המקורות הביוגראפיים הראשיים על ג. שבהם השתמשתי לצורך מאמר זה:
א. ר. מלאכי, "אגרות סופרים", ניו-יורק, תרצ"ב, עמ' קל"ג-קמ"א; משה חזקוני (שטרקמאן), "עברים כחלוצי יידיש באמריקה", ב"מצודה" ז', תשי"ד, עמ' 510; ש. ל. ציטראן, "משומדים" (יידיש), חלק ב', וארשה, תרפ"ג. הפרק "צבי גרשוני", עמ' 117-72; קלמן מרמר, "דער אנהויב פון דער יידישער ליטעראטור אין אמעריקא", ניו-יארק, 1944, וכן ארכיונו בספריית "יו"א, שבו שמורים כמה ממכתבי ג.; ב. צ. אייושטאדט, הערך "צבי גרשוני" ב"חכמי ישראל באמריקה"; י. ד. אייושטיין, ב"אוצר זכרונותי", עמ' 27; מ. ג. גלן, "יהודים בעתונות האמריקאית", ב"ספר השנה ליהודי אמריקה", תרצ"ט. עמ' 429-430; Hyman L. Meites ed., *History of the Jews of Chicago, 1924*, pp. 140 ff.; Morris A. Gutstein, *A Priceless Heritage, 1953*, pp. 108 ff.; Morton M. Berman, *Our First Century 1852 — 1952*, Temple Isaiah Israel, Chicago, p. 28; Herman Eliassof, "The Jews of Illinois", in *The Reform Advocate*, May 4, 1901, pp. 300-301; *Jewish Encyclopedia*, vol. VI. Article by Peter Wiernik.

4 ג. התיידד עם הרמן שפירא בוילנה. עיין מכתבו של שפירא אליו במאמר, "הרמן שפירא ואמריקה", מאת א. ר. מלאכי, ב"הדואר", שנה י"ט: גל' י"ט, ת"ש. במכתב שנשלח בספטמבר 1880, שאל שפירא אם כדאי לו לנסוע לאמריקה. המכתב נשתמר בארכיון קלמן מרמר ב"יו"א.

5) תרכ"ט (1868), גל' 38-40.

ג. חלה וסבל קשות בפאריז. ביטוי למצב־רוחו באותם הימים אנו מוצאים במאמר שנתפרסם מעזבונו על־ידי יהודה בוכהאלטר ב"העברי" ⁶. במאמר זה, שנקרא בשם "זאת לא זאת", תיאר ג. את קשי־יומם של המהגרים בני ארץ רוסיה בפאריז וביקר קשה את הקהילה היהודית ואת סדריה. בין השאר כתב גם על בית־האוכל על שם גיימס רוטשילד ועל בית החולים היהודי בעיר. כדרכם של הסופרים המשכילים באותם הימים היה ג. לפעמים משלב חרוזים במאמריו והוא סיכם את דבריו בחרוזים אלה:

„בארץ החפש פאריז ההומיה

אחי כי קוו למצא תושיה

בושו כי בטחו ועינם בוכיה

כי שערי האמת פה יכת שאיה“.

מחברת „כל ישראל חברים“ קיבל ג. עזרה כספית לנסוע לאמריקה. הוא חזר קודם ללונדון ונפגש עם פרופ' דוד מארכס, שהיה רב לעדה הריפורמית ונתן לו מכתב־המלצה לד"ר שמואל אדלר בניו־יורק. ג. הגיע לניו־יורק ביום 27 ביוני, 1869, בגיל של 25. לג. נכזבו באמריקה 26 שנות פעולה כסופר וכעתונאי וכפרשנם של חזיונות שונים בחיים היהודיים כאן.

ג. נתגלה עוד בצעירותו כבעל־סגנון עברי וכבר בהיותו בלונדון ובפאריז התחיל להשתתף בעתונות העברית, ביחוד ב"המליץ". בין המאמרים ששלח לעתון מפאריז היה אחד בשם „הכבד ושב בביתך“ (י"ב בכסלו, תרכ"ט), שבו סיפר על מצב המהגרים בעיר והתריע על סכנת המיסיונרים.

בדפי „המליץ“ אנו מוצאים תיאור חי מנסיעתו לאמריקה וביטוי לרגשותיו בעמדו בפעם הראשונה על אדמת ארץ־החופש. ברשימתו „המסע על הים“ (שנה ט': גל' 36, י"ד בתשרי, תר"ל) הוא מעלה את חוויותיו מן הנסיעה מליורפול עד ניו־יורק, מספר על הטיפוסים השונים של הנוסעים ועל קבלת־הפנים ב"קסל גארדן". הוא מסיים: „ביום כ"ז יולי באתי לניו־יארק שלו ובלב שמח כי חסדי ד' לא עזבוני ותהי לי נסיעתי לענג, ואחד עשר יום כאחד עשר (צ"ל אחת עשרה) שעות היו לי“.

ב. תגובות ראשונות

שבועות אחדים לאחר מכן שלח ג. ל"המליץ" (גל' 42-46, י"ח וכ"ה בכסלו,

(6 שנה ח': גל' 10-9, ח' בכסלו־ט"ו כסלו, תרנ"ח (1897).

תר"ל) מאמר שנדפס כ"מכתב ראשי" מניו-יורק ושבּו הביע את רגשות התודה שלו לאלהים על שהביאו לכאן. מתוך השתפכות-הנפש סיפר איך ש"קנאת הדת העיבה שמי חיי עלומי" ומנעה בעדו מלתת ביטוי לכשרונותיו. הוא הצהיר: "עברי אנכי ואל אחי העברים בארץ מולדתי הנעימה אדבר בשפת קדושינו ומחוקקינו". כבר במכתב ראשון זה התחיל להעלות את רשמיו מחיי בית ישראל באמריקה, כשם שהמשיך לעשות זאת אחר-כך במאמריו הקבועים תחת השם "מצב היהודים באמעריקא ומפעליהם". הוא מסר ש"כשלושים בתי תפלות לעברים בעיר הזאת" והעלה על נס את ד"ר שמואל אדלר, רבו של היכל "עמנואל". מאידך, שלח את חציו השנונים באנשים בלתי-ראויים לאיצטלא, שבאים ונוטלים את השם רב, וביקר קשה ביחוד את ח"ג וידובר, הסופר העברי ורב "בני ישרון". הוא נגע גם בגורל יהודי רוסיה וקבע שתקווה נשקפת למהגרים היהודים לא מן המסחר הזעיר אלא מן המלאכה ומעבודת-האדמה.

כבר במכתבו הראשון הזה, אפוא, הביע ג. את אמונתו באמריקה כארץ של אפשרויות למהגרים מאירופה המזרחית. יש לזכור ששנות ה-60 היו שנים קשות והרות-סבל שהגבירו בקרב יהודי רוסיה את הרצון להגירה לאמריקה. יהודי רוסיה נתנסו אז בנסיגנות קשים. בשנים אלו נראתה ריאקציה פוליטית ברוסיה ונתערער עוד יותר מעמדם הכלכלי של היהודים. בשנת 1868 פרצה מחלת חלי-רע ונראו בליטה ובזאמט האותות הראשונים של רעב, שגבר והלך גם בשנה שלאחריה. שאלת ההגירה עמדה אז על הפרק אצל רבים ויש לשער שקוראיו של ג. ליוו את דבריו בהתעניינות מרובה והתחשבו בחוות-דעתו.

במכתבו השני ל"המליץ" (שנה י': גל' 1-2, תר"ל-תרל"א) הרחיב ג. את הדיבור על "חברות הריפורמים" ותיאר את התיקונים השונים שהכניסו רבני הריפורמה, ובראשם דוד איינהורן, בתפילות ובסדרי גיטין וקידושין. במכתביו הבאים מסר כמה ידיעות מפורטות מעניינות. במכתבו השלישי (שנה י': גל' 12-13) סיפר על יסוד חברת בחורים עברים שבחברה לה לסיסמה את המלה "אכסלסור", בהשפעת שירו של לונגפלו. ג. הוסיף: "ואני נדרשתי לתרגם את השיר הזה לשפ"ק ועשיתי ואכנהו, קדימה". כנראה, שג. היה מן המעוררים ליסוד חברה זו של חובבי שפת-עבר. הוא שלח את השיר ל"המליץ" וביקש להדפיסו ואמנם השיר נדפס אחר-כך⁷.

7) בשנת 1871. באמריקה חזר ג. והדפיס את השיר בירחון האנגלי "המכבי", חוברת 5-4 (אפריל-מאי) לשנת 1882. באותה חוברת בא ממנו מאמר למותו של לונגפלו ובאותה הזדמנות נתן את תרגומו ל"קדימה". הוא אומר ששלח את תרגום השיר למורו אד"ם והשיר

ג. היה משורר „לעת מצוא“. בדברו במכתב הנזכר בשבחם של יהודי מזרח אירופה הביא קטע מתרגומו של לעאפולד קומפרט על לב היהודי⁸). דוגמא אחרת לכת־שירתו של ג. אנו רואים בשיר בן 6 הבתים ששילב במאמרו „חזיונות שונים“, שהדפיס ב„הסניגור“, עתונו של מ. ל. רודקינסון, בשנת 1890. בשיר זה נתן ביטוי לרגשותיו לרגל שובו לכתיבה עברית לאחר שפרש ממנה לכמה שנים. זהו סך־הכל של שירת ג. — שני תרגומים וחרוזים לעת מצוא. שאם כי יש בהם רגש פיוטי אינם מצטרפים לידי יצירה שלמה ומיוחדת.

על קשיי הסתגלותו של המהגר החדש ג. לחיים בניו־יורק אנו למדים ממכתבו הרביעי ב„המליץ“ (שנה י': גל' 22-23), שהוקדש ליובלה הכ"ה של עדת עמנואל, שבראשה עמד ד"ר שמואל אדלר. ג. פנה לד"ר אדלר עם מכתב־ההמלצה שקיבל אליו מפרופ' מארכס בלונדון. אולם לתמהון לבו מצא שפרופ' מארכס לא דק להזכיר את שמו במכתב ולכן לא יכול להשתמש בו. הוא ניסה לכתוב בשבועון האנגלו־יהודי „היברו לידר“, שיצא בעריכתו של ד"ר יונאס בונדי. אולם האחרון לא קיים את הבטחתו לשלם לו 5 דולאר לטור. ד"ר בונדי הפנה את ג. לח"ג וידובר, רבה של עדת „בני ישורון“ בניו־יורק, שדחה אותו ושלחו להיות שומר במעון־קיץ של ידיד. למזלו של ג. כתב פרופ' מארכס לד"ר אדלר ושאל על ג. וד"ר אדלר קיבל או את ג. כמורה בעדת עמנואל. באותו זמן לא משך ג. את ידיו גם מעבודה עתונאית והשתתף בשבועון האנגלו־יהודי „ז'ואיש טיימס“. בין מאמריו באותו עתון יש להזכיר את רשימתו על אר"ו, שבה עמד על

מצא חן בעיניו. אחר־כך שלח את השיר ללונגפלו, שהודה לו על כך במכתב מיום 2 בספטמבר, 1871. לונגפלו כתב: „I am sorry and ashamed to say that my ignorance of the grand old Hebrew tongue makes it impossible for me to read your translation and to judge of its merits. I rest satisfied with the opinion of your teacher and with the retranslation of the stanzas you gave me in English prose.“

באותה שנה נבחר ג. חבר־כבוד של Longfellow Literary Society. הוא מוסר שלא התכוון לפרסם את שיריו ואלה שנדפסו הופיעו בזכות חבריו ששלחו אותם לעתונים. לאחר מות ג. נדפס תרגום השיר „קדימה“ מחדש ב„העברי“, שנה ח': גל' 58, א' כסלו, תרנ"ח. השיר יצא גם כתדפיס מיוחד עם שער אנגלי Longfellow's "Excelsior" translated into Hebrew by HENRY GERSON. ר. מלאכי הטעים את ערכו ההיסטורי כנסיון הראשון להכניס את השירה האמריקאנית לספרות. עיין מאמרו, „לראשית השירה העברית באמריקה“, ב„ספר השנה ליהודי אמריקה“, תרצ"ה, עמ' 300 — 301.

8) תרגום השיר בשם „לב אמון“ נדפס בשלמותו ב„גר המערבי“, שנה א': חוב' ז' (1896), עמ' 17-15. השיר נדפס מחדש גם ב„ילקוט אמריקא“, אספת מאמרי מדע שונים כתובים בידי סופרי ישראל בארץ החדשה, מסודרים בידי אפרים דינארד, ניו־יורק, 1900.

תרומותיו לעתונות ולספרות העברית⁹).

ג. המשיך לעמוד בריב עם ח"ג וידובר¹⁰ ולא חשבו ראוי לאיצטלה שלו. במכתבו החמישי ב"המליץ" (שנה י': גל' 40-43), שבו עמד על ההתנגדות להגירתם של יהודי רוס"פ, מנה את וידובר בין אלה שניהלו תעמולה ב"המגיד" נגד ההגירה. ג. ייעץ לקוראיו לקרוא את מאמרו של דוד בלומבערג (שם-בדוי של ג.) בשם "תולדות ח"ג וידובר הלוי", שנדפס ב"הלבנון" (שנה ז': גל' כ"ב, כ"ד סיון, תר"ל), במאמרו זה האשים את ג. וידובר בהמרת-הדת והתקיפו על חוסר כנותו. פולמוס ג. עם וידובר עורר עליו את חמתם של חברי וידובר בניו-יורק, שלא טמנו יד ושלחו מאמרים ל"המגיד" נגד גרשוני. אליעזר זילברמאן, עורך העתון, נתן מקום לדבריהם כי וידובר היה חברו ומסופרי עתונו. כל אותו פולמוס הדאיג כנראה את אחיו של ג. וכדי להשקיט את רוחו הדפיס ג. פיליטון בשם "מענה לשון" ב"המליץ", גל' 36, שבו הסביר למה קשר מלחמה על וידובר. הוא הטעים, שאם הוא עומד בריב עם מישהו, הרי זה רק מאהבת היושר.

בשני מכתבים מאותה תקופה, שעוד לא ראו אור, כתב ג. על יריבו שרדפוהו¹¹. הראשון, שלא בא עליו תאריך ושנושא עליו את השם "גל-עד", נשלח לעורך "המגיד" לאחר שנתן מקום בעתונו לדברי-ההתקפה על ג. במכתבו תיאר ג. את אפיו של וידובר והודיע על ההוכחות בידו שהאחרון נשתמד. הוא ביטל את ה"דברי נאצות וחרפה" שנתפרסמו כנגדו ב"המגיד" על-ידי נחום שטיינאנד, א. ל. הורוביץ (איל"ה) וישראל לינדנר והעיד עליו את הרב משה אהרנזון ואת הרב שמואל אדלר כעדים על ישרו ונאמנותו.

במכתבו השני, שנשלח לשניאור זק"ש באוגוסט תר"ל, הזהירו ג. שלא ייכשל בתמיכה בוידובר ב"המגיד". ג. כתב: "ובלי כל חנף אמר כי לבי עלי דוי אם אראה את שמך, אדוני, בין העומדים לימין חג"ו" ... לאחר שהודה לו לזק"ש

Cheering News From Russia, The Jewish Times, vol III: no. 5, (9

10) ח"ג (הגרי) וידובר (1832-1883) היה מראשוני המשכילים העברים באמריקה. הוא פירסם מאמרים היסטוריים פופולאריים וכן שירים בעתונים שונים, בהם "המגיד", "הכרמל" ו"חבצלת". בפעם הראשונה בא לאמריקה בשנת 1859 ושימש רב בפילאדלפיה. הוא שב לאירופה ב-1861. אולם שנתיים לאחר מכן חזר לאמריקה וכיהן כרב בסט. לואיס. משם עבר לניו-יורק ונתקבל כרבה של עדת "בני ישרון" ב-1868. וידובר נטה לריפורמה והתפטר בשנת 1874 מפני חילוקי-דעות. הוא עבר לסאן פראנציסקו, ששם נפטר. עיין: א. ר. מלאכי, "ראשית השירה העברית באמריקה", כנ"ל, עמ' 299.

Israel Goldstein, A Century of; 299 עמ' 299, "כנ"ל, עמ' 299. Judaism in America. 1930, pp. 147 ff.

11) המכתבים, שנשתמרו בארכיון קלמן מרמר שבספרית י"ו"א, ניתנים במלואם בנספחות.

על החדש שעשה עמו בפאריז הודיע גם לו על ההוכחות בידו שווידובר היה משומד ועל מעשיו המרגיזים. אשר למצבו הפרטי הוסיף ג. שהוא שמח בחלקו: "ותודות אשיב לאלהי חסדי אשר הביאני עד כה ויראני מקום להביא את לחמי בעמל כפי, גם להוציא מעט כשרונותי לפועל אדם". יש ענין במכתבו של ג. אל זק"ש גם מן הצד הסגנוני כי הוא מדגים את כוחו של הכותב בחריות חרוזים. הנה, למשל, חלק מחרוזיו ששילבם לתוך אחד מסעיפי המכתב:

„ואף כי דתנו הטהורה לה המלחמה פנים ואחור,
 בנים לא אמונים יתנו בה דופי,
 ויוצרי דת אחרת יכחישו בה כל יופי.
 ואם יעמדו הרועים האוילים (רופאים אלילים)
 ויחללו בחלילים, מבלי דעת מילים,
 יתנו מקום למלעיגים בשוקים”...

מקור חשוב לתולדות ג. ולחומר על התלבטויותיו בימיו הראשונים באמריקה יש לראות גם בשתי אגרות אחרות שלו — לפרץ סמולנסקין וליחיאל בריי"ל¹². במכתבו לפר"ס, שנכתב כנראה בתחילת שנת תר"ל, הציג ג. את שרותו לעורך „השחר”. הוא הודיעו שלא יכול לסבול את צביעות „המגיד” ושהתחיל שולח מכתבים לה„מליץ”, למרות אי־שביעות רצונו בעתון, מפני הפצרותיו של שניאור זק"ש. לאחר שמסר את פרשת תלאתיו בפאריז ובלונדון הוסיף: „תודות לד' כי מצאתי לי פה מקום לעשות מלאכה את מו"ל מכ"ע בשפת אנגליש גם להיות מורה בב"ס ואמצא חית ידי”¹³... הוא הטעים שכעת חפשי הוא מ„מוסרות עדה ומשפחה” ושמוכן הוא להרים כשופר קולי לצעוק מרה נגד כל מכשלה ומכשול”. אולם אעפ"י שג. הביע את נכונותו להשתתף ב„השחר” לא נענה לו רפ"ס. ג. המשיך להשמיע את קולו מעל דפי „המליץ” ומעל דפי העתונים שיסד בארצות־הברית.

במכתבו של ג. ליחיאל בריי"ל, מיום 27 בדצמבר, 1871, באה תשובתו השלילית על הזמנתו של עורך „הלבנון” להשתתף בקביעות בעתונו. ג. נתבקש על־ידי בריי"ל להודיע לו על „מקרים מפליאים” וג. דחה בהיתול ובשאט־נפש את ההצעה הזאת לכתוב על סנסאציות. וכך לשונו: „אי לזאת, יקירי, אל נא תפן אל כותבים כמוני, כי אנכי לא אחלל ידיעותי בשפ"ק ולעשות בה מטעמים אל

12 אגרות אלו נמסרו על־ידי מרמר לא. ר. מלאכי, שפרסמן בספרו „אגרות סופרים”, כנ"ל. האגרות נשתמרו במקורן בארכיון מרמר בייו"א.

13 הכוונה לעתון „זואיש טיימס” ולבית־הספר שליך היכל עמנואל בניו־יורק.

חסרי לב". הוא קבע שעליידי מאמרים כאלה יוסיף "הלבנון" עוד יותר להשחית את נפש הדור הצעיר וישים את "שם בני ארצנו לקלס לבני ארצות אחרות". גם במכתבו זה מתגלה יחסו המיוחד של ג. אל העתונות בימיו. הוא רצה לראות בה בעתונות מכשיר מחנך ומעצב את דמותו של הדור. ולפי דעתו, רחוקים היו העתונים ממילוי תפקיד זה.

ג. ליד ערש העתונות העברית-האידיית באמריקה

זכות ראשוניות שמורה לו לג. לא רק כאחד העודרים הראשונים בכרם הספרות העברית באמריקה אלא גם כחלוץ העתונות האידיית בארץ זו. באוגוסט 1870 ייסד ביחד עם צבי הירש ברנשטיין את השבועון האידי הראשון באמריקה "דיא פאסט", שמצא לו קהל קוראים מפאת ההתעניינות במהלך המלחמה בין צרפת ורוסיה. אעפ"י שלא נשתמר בידינו שום גליון מעתון זה ידוע לנו מרשימה שנדפסה עליו ב"המגיד" שבאו בו גם מאמרים עבריים. ברנשטיין היה מוציא-לאור של העתון וג. שימש עורכו וגם סדרו, שהרי למד את מלאכת הסדרות בלונדון. על שותפות זו סיפר ברנשטיין בזכרונותיו בשם "דברים אחדים על דבר היהודים והיהדות לפני שלשים וארבע שנה בנוי יורק"¹³¹ (א) הוא אומר שלא מצא אז "מסדר אותיות. ושהוכרח לפנות אל "הסופר הנודע ה' גרשוני". בהמשך דבריו הוא כותב שג. הסכים לעבוד כשותף בהוצאתו אולם... "טרם עברו כחמשה שבועות התרתי החרצבות עם שותפי, התפשרתי עמו ויצא בשלום". אעפ"י שאין ברנשטיין מסביר למה פרש ג. מן העתון, יש לשער שמאורע השמד שליווה את ג. כצל היה בעוכריו גם במקרה זה. נוסף לכך, הרי היתה תהום בין השקפותיהם של שני הסופרים. עיניו של ברנשטיין היו נשואות תמיד לרווחים, בשעה שג. היה איש הספרות והמחקר. כמו-כן נחלקו בדעותיהם על ההגירה. ברנשטיין הביע את דעתו כמה פעמים נגד ההגירה של יהודי מזרח-אירופה לאמריקה. אולם ג. צידד בהגירה אעפ"י שהכיר את תנאי חייהם הקשים של המהגרים.

ברנשטיין משך את ידיו גם הוא מהוצאת "דיא פאסט" וייסד בניסן תרל"א עתון חדש בשם "העברעו נויעס". העתון, שבהוצאתו השתתף הפוליטיקאי יעקב כהן, הופיע בארבע לשונות: עברית, יידיש, גרמנית ואנגלית. ברנשטיין קיווה שהעתון יכניס רווחים גדולים אולם לאחר כשלונו של כהן בבחירות פסק האחרון

131 (א) "ילקוט מערבי", בעריכתם של הרמן רוונטאל וא. מ. ראדין, ניו-יורק, תרס"ה, עמ' 131.

להתעניין עוד במפעל. עם הגליון השלשה-עשר, שהופיע ב-14 ביולי, 1871, נפסקה הוצאת העתון. עוד כחודש לפני הפסקתו התחיל ברנשטיין בהוצאת השבועון העברי הראשון באמריקה, "הציפה בארץ החדשה", שהגליון הראשון ממנו יצא בכ"ב סיון, תרל"א — 11 ביוני, 1871. ברנשטיין מנה את ג. בין משתתפי השבועון החדש¹⁴). אולם בגליונות הנמצאים בידינו אין למצוא מפרי-עטו של ג. מסביב לברנשטיין נתרכזו אז משכילים כח"ג וידובר, איל"ה וישראל לינדנר, שג. עמד עמם כריב ויש לשער שלא רצה לבוא בקהלם.

תולדותיו של ג. לאחר עזבו את "דיא פאסט" עוד לא נחקרו כראוי. כאמור, התחיל להשתתף בעתונות האנגלו-יהודית ושימש גם מורה בבית-הספר של עדת עמנואל. שג. התמסר אז בעיקר לעבודה ספרותית אנגלית, ושקיווה להבנות ממנה, יש לראות מקובץ-הסיפורים האנגלי שלו "תיאורים מן החיים וההיסטוריה היהודיים" (Sketches of Jewish Life and History) שהופיע בניו-יורק בשנת 1873.

שני הסיפורים הראשונים בקובץ הם מן החיים היהודיים בליטה. הסיפור "נקמת המשורר" נכתב בעקבות "תקון לבן הארמי" למרדכי אהרן גינזבורג. מן הנספח לסיפור מתברר שג. נתעורר לכתבו משום מעשה שהיה: שני משולחים מארה"ק שהקימו חברה לאיסוף-כספים ושהיו חשודים על נאמנותם. ערך אוטר-ביוגראפי יש לסיפור השני, "גלגולו של נער ליטאי", שמתאר את חייו של בחור-ישיבה שנתפש להשכלה. שאר הסיפורים, "רבי אלחנן", "נפילת ביתר ועשרת הרוגי מלכות" ו"גר הצדק" הם היסטוריים¹⁵). ג. נשאר בניו-יורק כנראה עד 1874, שאז קיבל משרת רבנות בדרום. לפי ש. ל. ציטרון¹⁶, קיבל ג. הודעה לבוא למשטרה ולשלם את חובותיו לבית המיסיון שבו שהה בלונדון. הוא היה לרב בעיר מייקון, במדינת ג'אורג'יה, ובפרעון שקיבל מקהילתו יכול היה לסלק את חובותיו. במייקון היה ג. רק כחצי שנה ומשם עבר לשבת על כסא הרבנות באטלאנטה.

14) עיין רשימתו, "באו זרים נחלתי", ב"העברי", שנה ח' גל' 48, ו' באולול, תרנ"ז.
 15) רובם של הסיפורים נדפסו מחדש בעתונים שהוציא ג. אחר-כך בשיקאגו. מעניינת העובדה ש"סיפור רבי אלחנן" נותרגם עברית על-ידי י. ד. אייזנשטיין. התרגום נדפס לכתחילה ב"אירועליטישע פרעסע", שיקאגו, כרך י"א, גל' 101, 1881. והוכנס לתוך חלק ב' של "אוצר זכרונות" לאייזנשטיין, עמ' 211-212.

16) "צבי גערשוני", בספרו "משומדים", חלק ב', וארשה, תרפ"ג, עמ' 117-92.

ד. תקופת שיקאגו

כשהשתקע בשיקאגו בשנת 1877 פתח ג. שוב בעבודה עתונאית ענפה. הוא נתקבל בחודש מאי של אותה שנה כרבה של עדת בני שלום והמשיך בתפקידו זה עד שנת 1880. בעדת בני שלום היה נאמן לתורת הריפורמה, תיקן וסידר את התפלות וקיבל את המנהג לסיים בקריאת התורה אחת לשלוש שנים. אולם ג. הוכרח לעזוב את משרתו. לא רק ההתקפות עליו הצרו את צעדיו אלא גם יחסו הנפשי לרבנות היה בעוכריו. הוא התחיל לפקפק בדרך הריפורמה וראה צורך בגישה יסודית יותר לבעיות היהדות באמריקה. נוסף לכך גם מוצאו הרוסי נחשב לו לעוון ורבים ראו בזה חסרון לגבי עמדתו בתנועה הריפורמית.

ג. המשיך לדרוש בהיכלים ריפורמיים בשיקאגו ובסביבותיה אולם מעתה התמסר בעיקר לעבודתו העתונאית. עוד ב־14 ביוני, 1878, הקים את הבמה *The Jewish Advance*, שבועון אנגלי-גרמני שהיה מוקדש לשאלות הזמן וליהדות המתקדמת. ג. בחר לו לסיסמה את הפסוק „אמת ומשפט שלום שפטו בשעריהם“ (זכריה ח': י"ב) ולא חת מלהביע את דעותיו החריפות והבקרתיות במאמריו הראשיים¹⁷).

מתוך גליונות עתונו של ג. אנו עומדים על כמה מדעותיו בעניני השעה ובענינים שהעסיקו אז את העולם היהודי. הוא ניצל כל הזדמנות להגן על כבודם של יהודי רוסיה¹⁸). במאמר פרוגרמאטי מיוחד, שנדפס אחר-כך גם בצורת חוברת, בשם „יהודי נגד יהודי“¹⁹), ניסה ג. לעקור את הדעות הקדומות נגד יהודי רוסיה. הוא ביקר קשה את גרץ על יחסו ליהודי מזרח אירופה והטעים שאין לנו רשות לדרוש מאחרים שיכבדונו בשעה שאנו מבזים איש את רעהו. לאחר תגבורת ההגירה מאירופה כתוצאה מן הפוגרומים של שנת 1881 הקדיש ג. מאמר ראשי לשאלת ה„רוסיפיקציה“²⁰), ולעג לאלה שחששו מפני „השפעה“ רוסית. הוא קבע שאין לחשוש לתוצאות שליליות מן ההגירה. יהודי רוסיה צריכים לבוא הנה אם רק יש באפשרותם להתפרנס מיגיע כפיהם.

17) עלה בידי להשיג רק 26 גליונות של כרך א', בספרית בית-המדרש לרבנים בניו-יורק, וכרכים ד'ו', בספרית היברו יוניון קולג'. יש להצטער שלא נשתמר קומפלט שלם מן העתון. ג. הודיע באוקטובר 1878 (כרך א': גל' 22), שהוא עומד לפרסם רומאן חדש מן החיים היהודיים באמריקה החל עם כרך ב' של העתון, וחבל שלא בא כרך זה לידינו.

18) עיין, למשל, המאמר הראשי, *Patriotism of the Russian Jews*, כרך א': 17.

19) כרך ו': גל' 135-136, 7, 14 ביאנואר, 1881.

20) כרך ז': גל' 108, 12 באוגוסט, 1881.

בעניני דת דחה ג. את הריפורמה הקיצונית. עוד בכרך הראשון של עתונו הצהיר שיש צורך ב"שיטה חדשה של פעולה דתית... שתהא נוטה לדרך בינונית בין הריפורמה בימינו, שעומדת אין אונים, ובין האורתודוכסיה, שנושאת באלם את יגונה"²¹) אחר־כך נעשה תוקפני עוד יותר ביחס לריפורמה והתקיף תכופות את יצחק מאיר וייז ואת ה"היברו יוניון קוליג". הוא חיווה דעתו על הזרמים השונים ביהדות וטיפל בענינים כגיור ונשואי־תערובת, שאלת התיקונים וסדר־התפילות. ברוב שאלות־הדת נקט עמדה של מתקן מתון. אם כי תמך בדעתו של ד"ר ב. פלונטהאל שיש להתיר קבלת גרים בלי מילה, התנגד בכל תוקף לנשואי־תערובת, שראה בהם אסון לאומי.

כבן־בית בספרות ובעתונות העברית העיר ג. את תשומת־לב קוראיו תמיד ליצירות מן הספרות העברית החדשה. באחד מגליונות עתונו (כרך א': גל' 7) נתן מקום למכתב עברי מאת אחד הקוראים בקשר עם מאמר של פלונטהאל על "גרמאניזמים בעברית". לעתים היה מצטט מתוך שירים עבריים לצורך מאמריו הראשיים.

כשבא ג. להרצות את דעותיו בענין "תחית המתים" (כרך א': 23) העלה לפני קוראיו מספר דוגמאות של החיאת דמויות תנכיות בספרות העברית החדשה. הוא הזכיר במיוחד את "מלכות שאול" ליוסף אפרתי, "אהבת דוד ומיכל" ליל"ג ו"אהבת ציון" ו"אשמת שומרון" לאברהם מאפו. באותם הימים היה הרב חיים פיריה מנדיס עורך מדור מיוחד לילדים בשבועון "אמריקן היברו" ומזמן לזמן היה מפרסם גם תרגומים של פזמוני־ערש אמריקאניים²²). בעקבות תרגום הפזמון "הומפטי דומפטי", שהופיע אז, הציע ג. מתוך לעג תרגום לפזמון "גוסי, גוסי גנדר" כדלקמן:

אווה אוזה אוז רע

אנה אסע חוו דע?

אעלה ארד בשלבים שמה

יפגשני זקן לא ידע תפלה

אחזו ברגלו השמאלית ואפילה

אותו מעל השלבים לאדמה.

(כרך ד': 82, 2 ביאנואר, 1880)

21) כרך א': גל' 24, 29 בנובמבר, 1878.

22) עיין, משה דייזיס, בפרק על ח. פ. מנדיס, ב"יהדות אמריקה בהתפתחותה", תשי"א.

בתחילת שנת 1882 פתח ג. בהוצאת הירחון *The Maccabean*, שהיה צריך למלא את מקום שבועונו שנפסק. חוברות הירחון מלאות כמעט כולן במאמרי של העורך על הספרות וההיסטוריה היהודית ובתרגומיו. בחוברת הראשונה עמד ג. על רדיפות היהודים ברוסיה ומתח גם בקורת קשה על ה"היברו יוניון קוליג". הירחון לא האריך ימים ונפסק עם חוברת מספר 4-5, מאפריל מאי, 1882, שבה הופיע מאמרו של ג. על מות לונגפלו בצירוף תרגומו לשיר "קדימה" של המשורר. באותה שנה פירסם ג. מכתב עברי משיקאגו ב"יידישע גאזטן" (כרך ח': 23, כ"ב סיון, תרמ"ב), שבו הכחיש את ההאשמה שהמאמר נגד מאכס לילינטאל שהופיע בעתון זה נכתב על ידו. הוא נאשם בהאשמה זו בעתון הריפורמי "דער איזראעליט", וגם הרב הריפורמי ליבמאן אדלר משיקאגו התקיפו בעתון "צייטגיטט", שיצא במילווקי.

ג. העיד: "לא כתבתי דבר ב"ג" ("יידישע גאזטן" — י. ק.), למן אז הדפסתי את מאמרי ע"ד חברי ב"ב (בני ברית — י. ק.) זה כשנתיים ימים". בסוף מכתבו הוסיף: "...ואם מאמרים בש"ק (בשפת קודש — י. ק.) ירצו לפני קוראיך (כי בשפת הזשארגאן לא אוכל לכתוב) אבוא בכתובים לפניכם ואודיעם מתכונת ומעללי רבני הרעפארמער וכל אשר ידעתי למן אז בחברתם הייתי". מהערתו של ג' בדבר הלשון היידיית מוכח, שכמשכילים אחרים בזמנו ראה אותה כ"זשארגאן" ושכמוהם נטפל אליה רק בדלית ברירה.

כאמור, השנים שבילה ג. בשיקאגו לא היו קלות. ביחוד הציק לו על מעשה השמד בחייו זוליוס סילברסמית, מוציא-לאור של השבועון "אוכסדינט" בשיקאגו. מטעם זה ראה ג. לנכון לפרסם גילוי-דעת בעתונו, שבו הגן על עצמו כנגד האשמה זו ושבזו הזכיר בשמות ידידים בארצות-הברית ובאירופה שהיה בידם להעיד על נאמנותו ליהדות²³ שההתקפות על ג. לא פסקו, יש לראות מן המכתב שערך ב-29 בדצמבר 1879, לד"ר היבש יפה²⁴ בניו-יורק. במכתב, שמובא מתוך ארכיון יו"א בנספחות למאמר זה, פונה ג. להיבש-יפה, שיאסוף כמה מחשובי הרבנים בניו-יורק כדי להוציא את משפטו לאור ולהגן על כבודו. ג. מציע לפניו את שמותיהם של ד"ר שמואל אדלר, שעמד לימינו בימיו הראשונים

23 לשם הטכסט של גילוי-הדעת, עיין גוטשטיין, כנ"ל, עמ' 354, הערה 59.

24 אברהם (אדולף) היבש-יפה (1830-1884) בא לאמריקה בשנת 1866 וכיהן כרב בעדת "אהבת חסד" בניו-יורק. הוא הוציא ספר בגרמנית על תרגום הפשיטתא והיה מפרסם גם שירים עבריים. השתתף בעתונות העברית בגאליציה. כמה מחרוזיו נכללו בקובץ שיצא לזכרו: עיין א. רי. מלאכי, "ראשית 1885", *Rev. Dr. Adalph Heubsch, A Memorial*, N. Y., 1885.

השירה העברית באמריקה", כנ"ל, עמ' 298.

בניו-יורק, פרידריך דייסולה מנדים וגוסטאו גוטהייל. בכרך הרביעי של שבועונו „זואיש אדוואנס“ משנת 1890 פירסם ג. שורת רשימת אוטוביוגרפיות תחת השם „דף מתולדות-חיי“ (A leaf From My Own History) כדי לענות למחפיו. הוא הסביר שעל אף היותו רק בן 37 הוא מוצא לנחוץ לפרסם את תולדותיו ברבים כדי לשים לאל את ההאשמה שבגד בעמו ובדתו. אולם כל הטענות והמענות לא הועילו לו ובשנת 1883 הוכרח לשוב לניו-יורק.

ה. מכתבים נוספים על יהדות אמריקה

בשיקאגו חידש ג. את מנהגו לשלוח ל„המליץ“ את מכתביו על יהדות אמריקה. בשנה י"ד : גל' 17 של העתון, מיום י' בחשוון, תרל"ט, נתפרסם מכתבו הראשון משם על „מצב היהודים באמעריקא ומפעליהם“. בפתיחה למאמרו הביע את שמחתו על חידוש מכתביו והתלונן לפני קוראיו על רודפיו (וישטינוני בעלי חצים). במכתב אנו מוצאים תיאור כללי של פרצוף יהדות אמריקה, שעוסקת ברובה במסחר ובמיעוטה במלאכה וש'הידיעה הרוחנית" בה היא מועטת. ג. ציין את ריבוי החברות והארגונים ואף את מעשי-הצדקה הגדולים. לעומת זאת הבליט את רפיונם של מוסדות הדת וקבע: „במשך תשע השנים שאני מתגורר כאן ראיתי כי אין אמונה ואין דעת את ה' ברוב אחינו ועיני העדות והקהילות אך מסובכים המה“. על אף נעימה בקרתית זו אין המכתב חדור יאוש כולו כי ג. מטעים שארץ חופש היא אמריקה וסבלנית ביחס למיעוטים דתיים, ואולי יש „פתח תקוה לדור הצעיר“.

בהערה למכתבו זה של ג. כתב העורך : „הואילה להחיש מאמריך ונקבלם ברצון ובתודה“. ג. המשיך במשלוח מכתביו המעניינים. במכתבו השני (שנה י"ד : גל' 25, ה' בטבת, תרל"ט) תיאר את תהליך העליה והגידול של הקהילות היהודיות. קודם פותחים היהודים חנויות בכפרים, שהופכים מרכז לסביבה, ואחר-כך נוצרות עדות ומתייסדים בתי-כנסת. ג. מתח בקורת על הרבנים, שרבים מהם היו חסרים השכלה עברית, והראה על התהום בין מייסדי בתי-הכנסת, שרובם היו באים בימים, ובין הדור הצעיר, שקיבל את חינוכו בבתי-הספר הכלליים.

במעמד הרבנות ובמצב החינוך נגע ג. במכתבו השלישי (שנה ט"ו : גל' 21, י"ט וכ"ו בטבת, תרל"ט). הוא מנה שלושה גורמים שמנעו בעד קידומה של היהדות האמריקאנית : מצב הרבנות, שאלת שמירת יום השבת ונשואי-התערובת. בקורת על תנועת „אתיקל קולטור“ ותיאור הפעולות לתקנת החינוך הריפורמי

אנו מוצאים במכתבו הרביעי של ג. (שם: גל' 7, 9, ב' וט"ז באדר, תרל"ט). במכתבו עמד ג. על חולשותיה הארגוניות של האורתודוקסיה וסיפר על ביקוריו בבתי-כנסת ריפורמיים ואורתודוקסיים. גם כאן ידע לתבל את מאמרו בתיאורים חיים מן המציאות.

את מכתבו החמישי (שם: גל' 11, 15, א' וכ"ד ניסן, תרל"ט) הקדיש ג. לדיון מפורט בפעולותיו המסועפות של מיסדר „בני ברית” ובזרמים הדתיים ביהדות אמריקה. הוא מוטר ידיעות מעניינות על ה„ראדיקאלען” (פליכס אדלר וסייעתו), ה„רעפארמער”, ה„בינונים” וה„אורתודוקסען”. מהערה של המו"ל אנו למדים שמכתבו הששי של ג. אבד. מכתבו השביעי (שם: גל' 37, כ"ח אלול, תרל"ט) מוקדש לוועידת האיגוד של העדות היהודיות האמריקאניות מטעם הריפורמים.

ערך מיוחד יש למאמרו של ג' בשם „מסה ומריבה”, שנתפרסם ב„המליץ” (שנה י"ח: גל' 23, י"ב בתמוז, תרמ"ב) ושנוגע בשאלת „אמריקה וארץ-ישראל”. שהיתה אז מן השאלות הבעורות בפובליציסטיקה העברית. „המליץ”, בעריכתו של אר"ז, היה בין אלה שהחזיקו ברעיון ישוב ארץ-ישראל נגד „הצפירה” ועוד. במחנה הסופרים העברים קמו שתי סיעות — „תומכי פאלעסטינא” ו„תומכי אמעריקה” — לאחר ימי-המנוסה של 1881-1882, שבהם התחילו עליית ביל"ו הצנועה מצד אחד וההגירה ההמונית לאמריקה מצד שני. ג. לא חת מלהביע את דעתו בפולמוס אמריקה-א"י, אעפ"י שחלק על עורך „המליץ”. הוא קבע ש„כל איש שיבא הנה יבא סוף סוף אל המנוחה ואל הנחלה. תקוה נשקפת לבניו כי יגדלו בני חורין, כאמעריקנים נאמנים. יסעו חובבי-ציון הסטודענטען ואנשי ההזיה לארץ ישראל... אבל כל איש המוקיר פעולה ודעת ישרה, החפץ ליהנות מיגיע כפיו, יבא אל ארץ אמעריקא וימצא את מבוקשו”.

ג. היה נאמן לקו שהתווה לו כשהתחיל להשתתף בעתונות האנגלו-יהודית, שיצא בה לטובת ההגירה לאמריקה עוד קודם לפוגרומים. הוא האמין שההיסטוריה הכינה להם לבני רוסיה באמריקה תעודה רוחנית מיוחדת ושניתן להם לעמוד בפרץ נגד הריפורמה.

ראויים הם דבריו של ג. שיש בהם ראית הנולד להשמע בימינו:

„אך זאת אדע ואמונתי חקוקה על לוח לבי, כי אם יבאו הנה רבים מבני ארצי ארץ רוסיא הנאורים בדעת ובמדות ובמעלליהם (לא בפטוטי מלין בלבד) ילחמו נגד הצר הצורר לאמונתנו, הלא אז טובה רבה נשקפה ליהדות בארץ הזאת. וזאת היא המטרה

הרוחנית אשר אליה יכוננו מעשיהם בעלי הרוח ונפש הבאים מרוסיא הנה. חי האמת! לא דבר ריק הוא לאובדים ונדחים בארץ מכורחם כי ישאו מעלת רוח דת קדש לבנות הריסות אמונתם בארץ חופש ודרור. ובדבר הזה צדקה יעשה ד' לעם ישראל יושבי רוסיא שפזרן בארצות הברית באמעריקא.

„ודבר לאט עמי, אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב. עוד יבא יום הצלה ופדות לדת קדשנו בארץ אמעריקא על ידי אחי בני ארץ רוסיא אשר יבאו הנה ותורתם בידם וידיעת שפתנו הקדושה אתם“.

למאמר זה הוסיף אר"ז הערה ארוכה, שבה הביע את ספקותיו בנוגע למסקנותיו של ג. הוא לא היה יכול להצטרף לדעתו של ג. שהפליטים יביאו תרופה ליהדות אמריקה הפרוצה, שהרי יצטרכו לפרוץ את גדר הדת. כמו־כן חלק על ג. בענין החלוצים. לפי דעתו לא צדק ג. במשפטו עליהם. החלוצים „לא נופלים המה במאומה מאלה הנסים לאמריקה“. אולם אין ספק, שהרבה מן האמת היה בדברי ג. וביחוד צדק בנוגע לניתוח המצב באמריקה.

בימי שהותו בשיקאגו הספיק ג. לשלוח עוד שורה של חמישה מכתבים ל„המליץ“, שנה י"ט, תרמ"ג, שוב בשם „מצב היהודים באמעריקא ומפעליהם“²⁵. גם במכתבים אלה עמד על בעיות היהדות כאן בכנות וללא משוא־פנים. אנו מוצאים במכתבים אלה ניתוח של שאלות דת וחינוך ותיאור חי של קהילות שיקאגו וס"ט לואיס, שג. ביקר אז. הוא העלה את חילוקי־הדעות בין הריפורמים ובין האורתודוקסים ובין היהודים הרוסים לבין היהודים האשכנזים. כמו־כן נגע בגורלם המר של המהגרים ממזרח אירופה והשמיע דברי בקורת שנונים נגד חברות הצדקה שהיו צריכות להקל את מצוקתם. מכתבו הרביעי הוקדש כולו לבחינת יסודות החינוך העברי ולתיאור מגרעותיו. כאז כן עתה נגמר חינוך הילד לרוב בגיל הבר־מצוה ו„אין מי שיפצה פה“. במכתבו החמישי נקט ג. עמדה נגד בעלי־הריפורמה והתקיפם על תיקוניהם. את עמדתו הסביר בדברים אלה:

„והנה לא אשים אל התרמית פני להתחפש במסוה האורתודוקסין. מיום עמדי על דעתי הייתי להולכים קדימה, גם במכתבי גם במעללי.“

25) מכתב א' — גל' 5'4 ; מכתב ב' — גליון 9'8 ; מכתב ג' — גליון 24, 26 ; מכתב ד' — 31'32 ; מכתב ה' גל' 35'37.

אבל אם בעקבות הרעפארמער הראשונים הלכתי ואלך, לא יאמר איש עלי כי תמים לבי עם הרעפארמער אשר באו מחדש" . . . (גל' 36, י"ח אייר, תרמ"ג).

ג. הביע שוב את דעתו שמבני רוסיה תבוא הרמת קרן דתנו באמריקה. את קולר האשמה לאי-הסדרים בקהילות תלה בצווארם של הרבנים. מצד אחד הליל את הרבנים ברוך פלזנטהאל, שבתי מוראס, אברהם היבשיפה ומשה מילצינר ומצד שני גינה את האחים מנדיס בניו-יורק, יצחק מאיר ויזי בסינסיאטי ושלמה זוננשיין בס"ט לואיס.

שורת מכתבים זו היתה האחרונה ששלח ג. אל "המליץ". כשעבר בשנת 1883 לניו-יורק השתקע ראשו ורובו בעבודה ספרותית ועתונאית, רובה בלשון האנגלית. אולם הוא המשיך לטפל בנושאים עבריים ויהודיים אף כשפירסם דבריו בבמות אמריקאניות מכובדות.

1. אגרותיו לפלזנטהאל.

בארכיון החברה היהודית-האמריקאנית להיסטוריה נשתמרו 25 אגרות מג. אל הרב פלזנטהאל²⁶, שנכתבו בשנות 1883-1896, ז.א. עד שנה לפני מות ג.

26) אגרות אלו הן חלק מ"אוסף פלזנטהאל", שמכיל חומר עשיר על החיים הדתיים-התרבותיים של יהודי אמריקה, ביתור במאה הי"ט. פלזנטהאל עמד בקשר עם החכמים החשובים באמריקה ומעבר-לים ותמך בפעולותיהם. בין החכמים היו זאב בכר, דניאל חבולסון, יוסף דרנבורג, לאופולד צונץ, גייגר יהושע השל שור ורמש"ש. על האוסף עיין מאמריו של אדולף קובר: "Jewish Religious and Cultural Life in America as Reflected in the Felsenthal Collection", *Proceedings of the American Jewish Historical Society*, vol. XLV, no. 2, Dec. 1955: "Aspects of the Influence of Jews from Germany on American Spiritual Life of the 19th Century", in *Jews From Germany in the United States*, N. Y., 1955. פירסם קובר בנספחות לשני המאמרים פירסם קובר בנספחות מאוסף האגרות.

ברוך (ברנהארד) פלזנטהאל (1822-1904), ששימש רב בשיקאגו במשך רוב ימיו באמריקה, פעל רבות לטובת הציונות והראה יחס חיובי לעברית. הוא השתתף בעתונות העברית באמריקה, החל עם "הצפה בארץ החדשה", "היכל העבריה" ו"קרן אור" עד "הפסגה", "העברי" ו"הלאם". בשנות 1866-1876 כתב שורה של "מכתבים מאמריקה" ב"המגיד", שבהם תיאר את תנאי-החופש כאן וצייד בהגירה. הוא יעץ לקוראיו לבוא הנה רק אם הם יכולים להסתגל לתנאים החדשים ותמך ברעיון עבודת-האדמה במדינות המערב לעומת ריכוז ההמונים בכרכים. כמו-כן נגע במכתביו בתנועת הריפורמה באמריקה. פ. האריך ימים ויובלתיו ה'70, ה'75 וה'80 צוינו בעתונות העברית של אותם הימים.

לשם חומר נוסף על פ. עיין: Emma Felsenthal, Bernhard Felsenthal Teacher in Israel, N. Y., 1924; A. Soviv, "Bernhard Felsenthal, A Great

מכתבים אלה מקיפים, אפוא, את התקופה האחרונה בחיי ג. שמעטות הן ידיעותינו עליה. האגרות, שנכתבו אנגלית, מהוות מקור ראשוני להשלמת הביוגרפיה של ג. ולידיעות על פעולתו הספרותית.

קשרי הידידות בין ג. ובין פלזנטהאל התחילו עם בואו של ג. לשיקאגו ונמשכו עד סוף ימיו. על ידידות זו עמדה אמה פלזנטהאל בספר הביוגרפיה שכתבה על אביה²⁶). אעפ"י שאינה פורשת בשם ג. ברור מתוך דבריה שהמדובר הוא בו. היא מזכירה שד"ר פ. הציע לו לג. לכתוב ספר על תולדות היהודים ברוסיה ודבר זה נזכר על-ידי ג. במכתב אל ד"ר פ. אמה פלזנטהאל כותבת: „אבי הכיר את חולשותיו של מר ואף התחנן לפניו שיתקן את דרכו למען עתידו: בו בזמן כיבדו על מידותיו הטובות והיה לו רע נאמן במשך שנים קשות מרובות“.

ג. נתקרב לד"ר פ. לאחר שהשתקע בשיקאגו בשנת 1877. כעבור זמן קצר הראה לו את ידידותו בזה שתמך בדעתו של פ. בענין הגיור. בשנת 1878 פירסם ד"ר פ. חוברת בגרמנית בשם „לשאלה הגיור ביהדות“ (Zur Proselytenfrage In Judenthum) שבה דרש להקל בענין מילה לגרים ולהסתפק רק בטבילה. מסביב לשאלה זו נתעורר פולמוס חריף בעתונות של אותם הימים. משכילי שיקאגו התקיפו את ד"ר פ. ב„היכל העבריה“, המוסף העברי של ה„איזראעליטישע פרעסע“, וד"ר פ. השיב על דבריהם בעברית. שמואל הלוי אייזקס, אחד ממשכילי שיקאגו שלקח חלק בווכוח, הוציא אף הוא חוברת בשאלה זו בשם „מילת גרים“ (שיקאגו, 1878). ד"ר פ. הותקף לא רק על-ידי האורתודוקסים אלא גם ממחנה הריפורמה. יריבו החזק ביותר היה ד"ר קופמאן קוהלר, שפירסם בקורת שלילית על החוברת של ד"ר פ. ב„אילינוי שטאטצייטונג“. ג. תמך בד"ר פ. בעתונו „ז'ואיש אדוואנס“ וכשהאחרון ענה לד"ר קופמאן קוהלר ב"אילינוי שטאטצייטונג" מיהר ג. להדפיס את דבריו מחדש בעתונו²⁷).

דעותיו של ד"ר פ. עוררו ענין גם מעבר-לים ותמך בהן הסופר יהושע השיל שור, בעל „החלוץ“, שהתכתב עם ד"ר פלזנטהאל. המחברת של ד"ר פ. נדפסה מחדש בהשמטות בעתון „די נויצייט“, שיצא בווינה²⁸). באוסף פלזנטהאל נשתמרה טיוטה של מכתב עברי מיום 11 בנובמבר, 1878, שנשלח על-ידי ג. לעורך „די נויצייט“. במכתב זה, שמובא בנספחות למאמר זה, צידד ג. בד"ר פ.

Jewish Educator", Jewish Education, vol. 25: 1, Summer 1954; Abraham Karp. "The Father of American Reform Judaism", Judaism, vol. 7:4, Fall 1958.

26) אמה פלזנטהאל, בספרה הנ"ל, עמ' 62.

27) כרך א': גל' 15, 20 בספטמבר, 1878.

28) כרך י"ח, מ"ח בפברואר עד 28 ביוני.

נגד ד"ר קופמאן קוהלר. הוא הביע את דעתו לפני עורך "די נויציטיט", שכדאי הוא ד"ר פ. ש"גדולי אירופא" יתמכו בו ושלח לו את מאמרי ד"ר פ. שנעתקו בעתונו.

ג. נהג לכתוב לד"ר פ. בפרוטרוט על עבודתו הספרותית ועל תכניותיו להבא. במכתבו הראשון אליו (מיום 4 בספטמבר, 1883) הודה ג. לד"ר פ. על שהוא מעריך את עבודתו העיתונאית בידיש²⁹. הוא כתב שישתדל להמשיך בעבודה זו אם כי יש בה קשיים מרובים ואין היא משתלמת אלא מעט, הוא הודיע שהוא כותב בקביעות בשבועון האנגלו-יהודי "היברו סטנדארד"³⁰ לשם שכר על אף שאינו שבע-רצון מן העתון. כמו-כן הודיע שמסר לשבועון האמריקאני החשוב "אינדפנדנט" את מאמרו "צער בעלי חיים", שהופיע קודם ב"זואיש אדוואנס". במכתב אחר (מיום 13 בספטמבר, אותה שנה) הגיב ג. על דברי ד"ר פ., שיעץ לו כנראה להרגע ברוחו וללכת בדרך סלולה יותר. הוא אמר, שייתכן ועבודתו אינה לרצון לאנשים בעלי "רגשות עדינים" אולם האמת שימשה תמיד נר לרגליו. בקטע שהובא גם על-ידי אמה פלונטהאל בספרה הנזכר³¹, כתב ג. בגילוי-לב:

...הגד לי מה הם חסרונותי. אקבל את עצותיך הנדיבות והנני

מאמין ביחסך הטוב ובכוונותיך אלי. אולם למעלה מכל לא הייתי רוצה שלא תבין לרוחי או שתדונני לכף חובה יותר מן הראוי.

כבר ראינו שג. פרש מן הריפורמה הקיצונית התחיל נוטה אחר דרך מתונה יותר. במכתב הנ"ל הוא גם מוסר לד"ר פ. שהוא משתדל לעזור ביצירת "אגף שמרני", שישמש אפוזיציה לי. מ. ויין וסיעתו. ג. האמין שאם גם האורתודוכסיה תתחזק על-ידי בחירת רב ראשי (הוא תמך במלבי"ם כמועמד לרבנות הראשית) לא יוכלו ויין ותומכיו להחזיק מעמד.

כאמור הודיע ג. במכתביו על עבודתו הספרותית. במכתב מיום 25 באפריל,

29) ג. השתתף אז ב"ידישע גאזטן", שיצא על-ידי כתריאל צבי שרהוון. בשבועון זה הופיע מדור עברי קבוע, שבמשך זמן ידוע נדפס בכתב רש"י. לפי כמה מקורות השתתף ג. גם בעתונו היומי של שרהוון, ה"ידישעס טאגעבלאט", שהתחיל להופיע בשנת 1885. מרמר הביע את ההשערה בספרו הנ"ל, שזה היה במדור האנגלי של העתון.

30) עתון שמרני זה נערך על-ידי י. פ. סאלומאן החל עם 1883. העתון לקח את מקומו של ה"היברו לידר", שנערך על-ידי יונאס בונדי. מרמר מביא בספרו מה שסאלומאן אמר פעם על גרשוני: "הוא נוטל עט גן עדן, טובלו במרה וכותב".

31) בעמוד 62, המצוטט למעלה.

1884, בישר לד"ר פ. שההוצאה הראשונה מתרגומו האנגלי לטורגניב נמכרה כולה ושגמר לכתוב הקדמה להוצאה השנית שנמצאת בדפוס, הוא מוצא את פרנסתו מהכנת כרך שני של כתבי הסופר הרוסי. כמו-כן הוא ממשיך להשתתף באופן קבוע ב"היברו סטנדארד", אם כי אינו מסכים לקו העתון. באותו מכתב הציע ג. לד"ר פ. להתכתב בעברית ולטפל בענינים הקרובים לשניהם.

פ. לא קיבל את הצעתו של ג. כי עם כל חיבתו לעברית התקשה לכתוב בה. ג. הביע את צערו על כך (במכתבו מיום 19 ביוני, 1884) והודיע שפסק לכתוב ב"היברו סטנדארד" מטעמים כספיים. אין הוא שבע-רצון מעבודה עתונאית גרידא ועל כן התחיל בעיבוד סיפוריו ההיסטוריים של יוהאנס שר, מחבר הספר *Menschliche Tragikomedie*.

ממכתבו מ'4 בנובמבר, אותה שנה. יוצא שג. הכין 4 מאמרים על ספר איוב ומאמר על האורתודוכסיה והריפורמה בשביל השבועון "אינדפנדנט"³². הוא הקדיש 3 חדשים לעיבוד מחזה רוסי לאנגלית אבל עוד לא הצליח למצוא לו שוק. המוליים מעוניינים ברומאן האנגלי שלו *The Manikin*, שמטפל בחיים היהודיים בליטא³³, אולם אין בדעתו למכרו אלא אם יוכרח לעשות זאת כי אין הוא בטוח אם הקוראים יבינו אותו כראוי. לבסוף הוא שואל את ד"ר פ. אם יהא מעוניין לעזור בעיבוד הכרך השני של ה"ריאל-אינציקלופדי". להאמבורגר. אולי יעלה בידו לעניין את מיכאל היילפרין להיות העורך. במכתבו זה דרש גם בשלום חיים אליסיף³⁴ בשיקאגו, והביע את תקוותו שהאחרון כבר השלים עם עזבו את מערכת השבועון "אוכסידנט" באותה עיר.

32 על השתתפותו בעתון זה ראה להלן. עד כמה שידוע לי לא נדפסו מאמריו על ספר איוב, כנראה מפני אריכותם.

33 על השלמת כתביהידי של רומאן זה הודיע ג' עוד בירחון "המכבי", חוב' ב', פברואר 1882.

34 חיים (הרמאן) אליסף (1849-1871) בא לאמריקה בשנת 1871. היה בין המשתתפים הקבועים ב"הצופה בארץ החדשה" וכתב פובליציסטיקה ומאמרי מדע. בשנת 1872 שימש מורה באוגונסבורג, נ. י. וכשעבר לשיקאגו ב'1873 הצטרף לחברת המשכילים שם. הוא המשיך לכתוב מומן לזמן בעתונות העברית — ב"קרבן אור" של דורשי ספרות עברית בשיקאגו וב"הפסגה". נוסף על עבודתו כרב וכמורה עסק גם בעבודה עתונאית באנגלית ובגרמנית. בשנת 1844 ערך את השבועון "האוכסידנט" בשיקאגו. ידועה עבודתו החלוצית בכתיבת תולדות יהודי שיקאגו ואילינוי. ב'1892 שימש מזכיר החברה לעזרת פליטי רוסיה בשיקאגו. במאמרו הנ"ל על יהודי אילינוי, שנדפס ב"ריפורם אדווקאט", מסר את תולדותיו של ג. והגן עליו מפני האשמה שנטפלה עליו. אליסף טען שג. לא השתמד אלא בילה זמן ידוע אצל המיסיון בלונדון.

מכתבי ג. משנת 1885 מעידים שמצבו החמרי המשיך להיות דחוק. הוא השתתף אז ב"סונדי סקול טיימס", שיצא בפילאדלפיה, ובעתוני ניו-יורק. נוסף למאמריו ב"אינדפנדנט" פירסם מאמרים בגליונות יום ראשון של העתונים הכלליים, ביחוד "ניו יורק סון". בין העתונים האחרים שהתחיל לכתוב בהם היו אז גם ה"אמריקאן היברו" בניו-יורק וה"זואיש פרי פרס" הריפורמי בסט. לואיס. באחד ממכתביו שאל את פ. אם ידוע לו אם כבר יצא פירושו העברי של בנימין סזולד לספר איוב ואם כבר ראהו. הוא נגע גם בפולמוס שהתנהל אז בין קופמאן קוהלר ובין קוהוט בשאלת הריפורמה וביקש מפ. שישלח לו את מאמריו בענין זה שנדפסו ב"שיקאגו איזראעליט".

שאר מכתביו לד"ר פ. הם משנות ה-90. פ. הציע לג. לחבר ספר על תולדות יהודי רוסיה מפני שראה בו את האדם המתאים לתפקיד זה וברובם הגדול המכתבים מוקדשים לענין זה. כנראה, שבתחילת שנות ה-90 עבד ג. כעתונאי קבוע ב"ניו-יורק סון", שהרי במכתבו מיום 11 במארס, 1892, מסר שעבודתו בעתון נפסקה ושמצבו הכלכלי הורע שוב. הוא ביקש מפ. שימליץ עליו לפני עורך ה"שיקאגו טיימס" כי מעוניין הוא להשתתף בעתון זה במאמרים על שאלות מדיניות. בסוף השנה הודיע לפ. שמצא כתיב"ד של הספר "תיקון מדות הנפש" לרשב"ג ושהוא מתכוון לתרגמו לאנגלית.

בתכנית להכנת ספר על תולדות יהודי רוסיה, שהוצעה לו עלידי פ., נגע ג. בפעם הראשונה במכתב מיום 29 ביאנואר, 1893. הוא כתב שהנו מוכן להקדיש מזמנו וממצרו לעבודה זו אבל לדאבונו שאלת הפרנסה היא בעוכריו. אשר להצעת פ. שיפנה בענין זה ל"זואיש פובליקישון סוסייטי" ענה ג. שישלח לשם דוגמא למאיר סולצברגר, שהיה מפעילי החברה בפילאדלפיה, טופס של ה"אינדפנדנט" בו נדפס מאמרו על החיים הדתיים והחברתיים של יהודי רוסיה.

מתוך המכתבים הבאים מתברר שפ. הציע לסולצברגר שג. יכין ספר על תולדות יהודי רוסיה בשביל החברה בפילאדלפיה. ג. הודה לפ. על השתדלותו (במכתבו מיום 19 מארס, אותה שנה) ושלה לו ראשי-פרקים של הספר, שייקרא בשם *Leaves From the History of the Jews in Russia* ושיכלול גם פרקים על הספרות היידיש והעברית. הוא הוסיף פרטים על תכניותיו לספר במכתבו הבא (27 מארס, אותה שנה), שבו מסר לפ. שאד"ם הכהן היה מורו ושבו יעקב היה קרובו. בין הסופרים שיטפל בהם הוא מונה את ריב"ל, מיכ"ל, קלמן שולמאן, אברהם מאפו, צדרבוים, סמולנסקין ומ. שטראשון, שבבית-מדרשו למד. כמו-כן יעמוד הספר על מרדכי פלאנגיאן, יצחק מאיר דיק, הירש קצנלנבויגן, יודל שרשבסקי ועוד.

בין אלה שיוקדש להם מקום נזכרו גם פרופ' דניאל חבולסון, א. א. הרכבי, יהושע שטיינברג ומארק אנטאקולסקי. ג. לא תלה תקוות מרובות ב'פובליקיישון סוסייטי' והביע את ספקותיו בדבר קבלת תמיכה מראש כדי שיוכל להתמסר כולו להכנת הספר. לפי חשבונו, היה זקוק לסכום של 60 דולאר לחודש לערך במשך 18 חדשים והיה רוצה בתשלום נוסף של 300 דולאר בהגמר הספר.

לאחר שבועות מספר (19 באפריל, אותה שנה) הודיע ג. לפ. שעוד לא שמע מן החברה בענין הספר. בינתיים הרשה לו ד"ר קוהוט להשתמש בספריתו הפרטית לצורך מחקרו. הוא שלח לפ. העתק של מכתב מסולצברגר, שהציע לו לטפל בנושא אחר. ג. כתב שאולי יש בידו לאסוף את מאמריו ומסותיו לתוך קובץ אחד שיוכל להקרא בשם "מסות על נושאים דתיים ומוסריים". ממכתב מ-26 במאי, אותה שנה, אנו שומעים שג. נפגש עם סולצברגר, שהציע לפניו לתרגם את הספר "דור דור ודורשיו", לאייזיק הירש ווייס. ג. אומר שהסכים להצעה בתנאי שירשו לו לעבד את הספר בשביל הקורא האנגלי. ההצעה נמסרה לדיון לוועדה של החברה. ג. הטעים שעדיין לא פגה התעניינותו בחיבור הספר על יהודי רוסיה³⁵).

רעיון הספר העסיק את ג. במיוחד. את זה אנו רואים מן המאמרים על יהודי רוסיה שפירסם באותם הימים ב"אינדפנדנט". הוא הודיע לפ. על הדפסת מאמרו על "הרב הראשי האחרון בליטא" והביע את תקוותו שימצא בו ענין לא פחות מבמאמרו על "הספרות העברית החדשה", שהופיע קודם באותו עתון. המאמר הראשון היה צריך לשמש לפי תכניתו פרק שני בספרו על יהודי רוסיה. במכתבו מ-4 ביאנואר, 1894, מסר ג. שגמר מאמר על "ר' אליהו גאון וזמנו" ושהוא רוצה לפרסמו. כשהודיע לפ. לאחר חדשים מספר (17 בספטמבר, 1892) על הופעת מאמרו "התחיה בקרב יהודי ליטא" הודה לו שוב על שעוררו לטפל בחומר זה. הוא סיפר שבדעתו להוסיף חלק שני למאמר שיטפל בלילינטאל, ריב"ל ועוד. אולם כעבור זמן הודיע שה"אינדפנדנט" לא הסכים לקבל את החלק הזה לדפוס מפני שהיה בו ענין רק לקהל קוראים מצומצם. את מכתבו זה סיים במלים חמות אלו בעברית:

35) ממכתב אנגלי בשם "השופט סולצברגר ושבת שני", שפירסם ג. שנים אחדות לאחר מכן ב"ידישע גאזטן" (כרך כ"ג: 22, כ"ו אייר, תרנ"ז), יוצא שהכין ספר אנגלי בשם "הלכות ומנהגים" למען ה"זואיש פובליקיישון סוסייטי". הוא מסר, שכתב'היד אף סודר בדפוס לפני שנתיים אבל הספר לא ראה אור. במכתבו יצא ג. נגד הצעת סולצברגר להנהיג את יום א' כ"שבת שני", על פי דוגמת יום טוב שני. לפי דבריו, נגע בענין זה בספרו הנזכר. אין ההצעה מעשית לפי דעתו ולא עוד, אלא שעלולה לגרום לניתוק יהודי אמריקה מעל שאר יהודי העולם. הוא קבע, שסולצברגר לא הבין לרוחם של יהודי רוסיה והביע את בטחונו שיהודים אלה יעזו לכלכל את חייהם בארץ החדשה באופן שיוכלו לשמור את השבת.

„ולבי סמוך ובטוח כי האלהים הרועה אותי מעודי לא יזניחני.
כן לא יזניחך גם אתה ויחזיק בידך לארך ימים. והיה נאוך שלום וכל
אשר לך שלום כתפלת עבדך הצעיר“.

באותו זמן יצא ד"ר פ. בשורת מאמרים חריפים נגד „מ. ל. רודקינסון
ותלמודו“³⁶. ג. מסר שקרא את דברי פ. בענין והוסיף מצדו על נסיונו הוא עם
רודקינסון. הוא סיפר שמפני דוחק בכספים („על פת לחם יפשע גבר“) הוצרך
לעבוד בשבילו ותירגם לאנגלית 40 דף ממסכת שבת. אולם רודקינסון השמיט
ותיקן כרצונו³⁷. ג. לא יכול היה להמשיך בעבודת התרגום מפני חוסר —
אחריותו של רודקינסון ודחה כל הצעה לסייע לו.

מכתביו האחרונים של ג. לד"ר פ. מטפלים ביחוד ברעיונו־טיפוחו — ספרו
על יהודי רוסיה. באחד ממכתביו אלה (26 בפברואר, 1896) סיפר שפירסם
ב„אינדפנדנט“ את החלק השלישי ממאמרו על פעולותיו של מאכס לילינטאל. ג.
נפגש עם לילינטאל במילווקי בשנת 1878 אבל האחרון לא אבה לשוחח אתו
בנוכחותם של אחרים. מפני שסבל עדיין מהחסרון־כיס כתב ג. ליעקב שיף וביקש
ממנו תמיכה, אבל מישוהו קלקל את השורה בהודיעו לשיף שג. היה פעם משומד.
הוא הביע את התמרמרותו לפני פ. על שאין מי שירצה לתמוך בו כדי שיוכל
לגמור את ספרו על תולדות יהודי רוסיה, שהנם החלק הנכבד ביותר של העם
היהודי. צורך השעה הוא לתקן מה שעיוות גרץ בפרשה חשובה זו.
מכתבו של ג. מ־24 במאָרס, 1896, מכיל פרטים נוספים על פעולותיו של
לילינטאל ברוסיה. הוא מסר שמחוסר אמצעים כספיים הוכרח לפי שעה לדחות את
סיום ספרו על יהודי רוסיה. במיוחד רצה אז לטפל בתולדות ה„קהל“. בפעם
האחרונה כתב ג. לפ. ב־11 באוקטובר, 1896. בגלויה אישר את קבלת החוברת
של ד"ר פ.³⁸, והוסיף שאף על פי שהוא כותב את המאמרים הראשיים ב„היברו
ז'ורנאל“³⁹ אין הוא אחראי בעד השקפות העתון.

36) המאמרים נדפסו ב„רפורם אדווקאט“. פ. פירסם מאמרים כענין זה גם בעתון
„אמריקאן איזראעליטי“. לשם תאריכי המאמרים עיין הביבליוגראפיה של פ. בספר הביוגרפיה
של בתו.

37) בהשקפה השבועית ב„העברי“ (כרך ו': גל' 49, אלול תרנ"ו) באה הערה על
„רודקינסון והתלמוד“, שבה מסופר שג. תירגם דפים אחדים ממסכת שבת ולא נמסרו לו
לתיקון על־ידי רודקינסון. מאמרי בקורת חריפים נגד תרגומו של רודקינסון פירסם גם י. ד.
איינשטיין ב„גור המערבי“. המאמרים נדפסו מחדש ב„אוצר זכרונותי“ שלו, עמ' 285-303.

38) באותה שנה הוציא פ. חוברת בשם Juedische Fragen, שמכילה שתי מסות
על היהדות.

39) עתון זה, שהיה שמרני ברוחו, התחיל לצאת ב־1885 על־ידי יוסף דיוויס.

עדות נוספת להתעסקותו של ג. ברעיון הוצאת ספר מקיף על תולדות יהודי רוסיה אנו מוצאים בשני מכתבים שכתב בשנת 1896 לאפרים דיינארד⁴⁰). במכתבו הראשון (17 במארס, אותה שנה) כתב ג. שקרא בענין את ספרו של דיינארד בשם "משא קרים", שבו נזכרו הקרימצאקים והוא ביקש ממנו חומר נוסף עליהם. כמו-כן שאל לידיעות על כמה ענינים אחרים בקשר עם "קדמוניות ישראל ברוסיה". במכתבו זה הטעים ג. שוב את מטרתו בכתיבת הספר: "כי חטא חטאו לנו דורשי קורות עם ישראל האשכנזים ובראשם הד"ר גראטץ יען כי לא שמו לבותם אלינו ויצייגונו לפני קוראי ספריהם ככלי ריק".

במכתבו השני אל דיינארד (15 ביולי, אותה שנה) דיבר ג. בשבח פעולתו של דיינארד בגילוי "תעלומות קורות בני ארצנו". הוא אמר שהוא מייחס חשיבות מיוחדת להארת תרומתם של יהודי רוסיה והדגיש שאין הם גופלים במאומה מיהודי גרמניה בהתפתחותם הרוחנית ובגדולי ישראל שהוציאו. יש צורך לגלות את קלונם של בני-העוולה שהוציאו לעז על יהודי רוסיה. לאחר שנגע בפעולתו של ר' ברוך משקלאוו ביקש מדינארד להודיעו מתי יצא ספרו הביבליוגרפי "אור מאיר"⁴¹) כי אולי הוא מכיל ידיעות על ספרים הנחוצים לו לעבודתו.

ז. פעולתו העתונאית האנגלית

קשה להתחקות על פעולתו העתונאית האנגלית המסועפת של ג. מושג ברור מפעולה זו, שברובה היה בה משום מאמץ לפרש את היהדות, אפשר לקבל מגליונות השבועון "אינדפנדנט", שבו התחיל ג. להשתתף לאחר שובו לניו-יורק משיקאגו ושבו פירסם ממיטב מאמריו. עתון מכובד זה, שהיה במה נוצרית בלתי-תלויה ובעלת השפעה, שימשה אכסניה למאמריו של ג. על הספרות העברית ועל יהדות רוסיה, לסקירותיו על תופעות שונות בעולם היהודי ולמחקריו הפופולאריים במקצועות התנ"ך והספרות הרבנית.

מאמרו החשוב ביותר של ג. היה "הספרות העברית החדשה — סקירה היסטורית-תרבותית" (בגליון 12 ביאנואר, 1893). המאמר פותח בדברי הערכה על יל"ג, שמתו חל ב-16 בספטמבר, אותה שנה, ומסביר את ההבדלים בין

40) מכתבים אלה, שמתפרסמים בנספחות, נמצאו על ידי באוסף דיינארד בספריית בית המדרש לרבנים.

41) הספר, המכיל ביבליוגראפיה של ספרית מאיר סולצברגר, יצא באותה שנה — הרנ"ז (1896).

השירה החדשה, שמטפלת גם בנושאים כלליים, ובין שירת ימי הבינים. אנו מוצאים במאמר זה פרטים מעניינים על המרכז הספרותי בוויילנה, שג. הכיר אותו מקרוב, ועל פעולתם של אד"ם הכהן ובני חוגו. ג. עומד בין השאר על „אהבת ציון” למאפו ומזכיר את הפרט שהעלילה בספר Uarda לסופר אברס (Ebers) הישאלה מרומאן עברי ראשון זה. המאמר מבליט את היקפה הרחב של הספרות העברית החדשה, שהוציאה סופרים כרפ"ס, אר"ז, מל"ל ועוד, ומנסה לענות על השאלה מדוע לא נתנו הסופרים העברים יד למתקנים הגרמנים. כאדם ראה את עצמו חבר לאסכולת המשכילים ברוסיה הסביר ג. שסופרינו העברים לא יכלו ללכת בדרך התיקונים בדת כי הבינו תמיד שלשם כך דרושה הסכמתם של כל בני האומה. הרבה מסופרינו, כיל"ג ואד"ם, ביקרו קשה את דת ישראל אולם לא ילחמו בה כל זמן שהאומה מחזיקה במסורת אבות.

מתוך חקירותיו בתולדות יהודי רוסיה העלה ג. את המאמרים הבאים, שחשב לכללם כפרקים בספרו: „הרב הראשי האחרון בליטא” (9 בנובמבר, 1893), שסקר את פעולתו של רבי שמואל בן אביגדור ואת השתלשלות משרת הרבנות הראשית שנפסקה אתו: „רבי אליהו גאון וזמנו” (22 בפברואר, 1 במארס, 1894), שנותן תיאור מפעולותיו ומחיבוריו; „התחיה אצל יהודי רוסיה” (19 בספטמבר, 1895, 20 בפברואר ו־12 במארס, 1896), שמקיף את ההשכלה בחוגו של ר' אליהו גאון, פעולתם של ריב"ל ורמא"ג, השפעת ההשכלה הברלינית ופעולות הממשלה, מאכס לילינטאל ועוד. יש ערך עד היום לכמה מן הדברים שהדגיש ג. בעבודתו החלוצית הזאת.

כשבא לכתוב על שאלות היהדות ניתח ג. את „היהדות האורתודוקסית והריפורמית” (8 ביאנואר, 1885). אגב הסבירו את ההבדלים בין שני הזרמים מתח בקורת חריפה על שיטת הריפורמה בתיקון הדת. הוא נקט במאמר זה עמדה תקיפה נגד ביטול המילה, נשואי־ערובת והחלפת שבת ביום א', הצעות שבהן תמכו ראשי המתקנים. מסוג מאמריו על היהדות הם „השבועה אצל היהודים” (23 במאי, 1895), שבו נתן סקירה על השבועה בחוק היהודי, ו„כיצד שומר היהודי האורתודוקסי את השבת” (7 בנובמבר, 1895), בו פירט את המנהגים המסורתיים הקשורים בשמירת השבת.

למדור „מחקר הנכ"י” שב„אינדפנדנט” תרם ג. מאמרים על „צער בעלי

(42) ג'אורג' מוריץ אברס (1837-1898) היה אגיפטולוג ומחבר רומאנים היסטוריים בגרמנית. ספרו הנזכר יצא בשנת 1877 ותורגם לאנגלית.

חיים לפי התנ"ך" (20 בספטמבר, 1883) ועל "צער בעלי חיים באגדה ובחוק היהודיים"⁴³ (8 בנובמבר, 1888); מחקר על "חילופי סמ"ך ועי"ן" בתנ"ך, שבו הראה ידיעה פילולוגית והבנה בלשון הסורית; וסקירה על "ערכי קנין לפי חז"ל" (22 באוקטובר, 1896). ג. טיפל בנושאים אלה מתוך מומחיות ושימוש רחב במקורות.

ח. השתתפותו בעתונות העברית

בשנות ה־80 התמסר ג. ראשו ורובו לעבודה עיתונאית אנגלית וקולו העברי כמעט שנדם. אם כי כתב על נושאים עבריים פירסם רק מעט בעברית. יש לזכור שבאותן השנים חסרו גם כלי־מבטא עבריים ורק בשנת 1889 התחילו להופיע העיתונים "הפסגה", "הלאומי" ו"הקול". כשיסד מ. ל. רודקינסון את עתונו "הסניגור" בשנת 1890 פנה אל ג. שיהא בין משתתפי העתון. ג. תרם מאמר בשם "חזיונות שונים"⁴⁴, שבו ניתח כמה מן הבעיות של יהודי אמריקה. הוא הביע את שמחתו על שחזר ל"אהבתו הראשונה" והתנצל על שהוכרח להוניח את הכתיבה בעברית. הוא נתן ביטוי לרגשותיו בשיר בן 6 בתים שפותח כך:

נבלי על כתל החדר תליתי

לבלי עוד המיתו תעיר אזנים

וביד בו לגעת עוד לא אביתי

כי למה זה הבל איגע ידיים?

מה אשיר אני לא הושר עדינה?

למה זה הבל לי ידי תרפינה?

ג. התעכב ביחוד על עמדתם של יהודי רוסיה באמריקה ונתן סקירה היסטורית על התפתחותם. ראשוני המתיישבים מבין יהודי רוסיה לא יכלו לעצור בעד זרם הריפורמה, שלצדה עמדו מיטב הכוחות האינטלקטואליים מבין הרבנים. היהודים האשכנזים, שנטו ברובם לריפורמה, הביטו בבוז על אחיהם ילידי רוסיה. ג. נגע גם במעשה הצדקה של יהודי אמריקה, שבו נראתה חזית מאוחדת. אלא שגם

(43) שני ההמשכים של מאמר זה פורסמו מחדש עלידי ג. מתוך עתונו "זיואש" אדוואנס", שבו הופיעו בשנת 1879.

(44) המאמר נדפס בגל' 4:2, אוקטובר־נובמבר, 1890. בספריה העירונית בניו־יורק נשתמרו רק 5 גליונות (א', ב', ה', ו', ז'). מטעם זה הביע מלאכי את ההשערה במאמרו על "הסניגור" ב"הדואר", שנה י"ג, שלא הופיעו יותר משבעה גליונות. אולם נודע לי שלספריה בית אחר־העם בתל־אביב הגיעו 9 גליונות וקבלתי מקרופילם מהם.

בנידון זה נגרם סבל לעניים מבני רוסיה שהופלו לרעה. יהודי מזרח אירופה תמכו בעניים ללא הפליה אולם „בעיני אחינו הנאורים נהיתה הצדקה לחנינה ולדבר הרשות“. לפי חשבון שערך ג. מצא שרק אחד ממאה מבין היהודים האשכנזים היו מפזרים מממונם לצדקה. הוא הוקיע את הקלוקלים שבשיטת החלוקה של חברות הצדקה ותבע את עלבונם של העניים הנתמכים. את האשמה לפירור הלבבות והדעות בקרב יהדות אמריקה תלה ג. בעיקר בריפורמה.

בשנות ה־90 נזכר ג. בין חברי אגודת „אהלי שם“⁴⁵, שמשכה אליה את מיטב המשכילים והסופרים בניו־יורק, והשתתף גם ב„גר המערבי“ במאמר על בקורת המקרא. יצא אז „תנ״ך הקשת“ של פאול האופט וג. ראה לנכון להודיע לקוראים העברים על טיב המפעל הזה. במאמר בשם „הבקרת הנעלה“ (כלומר העליונה), שנדפס ב„גר המערבי“, שנה א': חוב' ב', תרנ"ה, התחיל ג. לתת השקפה על המפעל התנכ"י החדש. אולם הפרופ' האופט בעצמו כתב מאמר מיוחד לביאור שיטתו בשם „תולדות מקורי מקרא“, שתורגם על־ידי אחד מתלמידיו ונתפרסם ב„גר המערבי“, שנה א': חוב' ז'. ג. הקדים מבוא למאמר זה בהטעימו ש„אם נחקרה לדעת שיטותיהם ותלמודם, הלא או נוכל להרים ראש ולהורות כי אין דבר למורשת אבותינו ולטענותיהם“. ג. הדגיש שמן הצורך להכיר את טענותיהם של מבקרי המקרא משום „ודע מה שתשיב“.

בשנת חייו האחרונה של ג. נתעורר בו שוב הרצון לבוא בכתובים ולפרסם את דברי ההערכה שלו על יהדות אמריקה בבמה עברית מכובדת. הוא פנה בהצעה לאחד־העם לפרסם את מכתביו ב„השלוח“, שהתחיל אז לצאת לאור. במכתב מיום 12 באפריל, 1897, ענה לו אחד־העם: „בחפץ לב אקבל מכתבים מאמריקא, הכתובים בטוב טעם, ע"ד החיים הפנימיים של אחינו שם וע"ד חזיונות ספרותיים נכבדים... ובכן יוכל כ' לשלוח מכתב אחד לדוגמא, ואם יכשר לי, אוכל לקבל מכתב בעל 12-8 עמודים אחת לשני חדשים“⁴⁶.

מכתבו של ג. „שנקרא בשם „היהודים והיהדות באמריקא. א"“, הופיע בכרך ב', חוב' ב', של „השלוח“ (תמוז תרנ"ז, יולי 1897). אולם ג. לא זכה לראות את המאמר בדפוס. הוא שבק חיים לכל חי ב־28 ביוני, אותה שנה, וגם לא זכה לראות את מכתבו של אחד־העם מיום 25 ביוני, שבו בישר אותו על הדפסת

(45) עיין „ספר הזכרונות של אגודת „אהלי שם“ בניו־ארק“, עמ' 4, ב„גר המערבי“, שנה א': גל' ז', דצמבר 1895.

(46) „אגרות אחד־העם“, כרך ראשון, 1896-1898, עמ' 77.

המאמר בשינויים שונים⁴⁷).

מאמרו של ג. ב"השלח" הוא מעניין מכמה בחינות. לאחר שהוא עומד על החופש השורר באמריקה והמאפשר למהגרים עניים לעלות בסולם ההצלחה, הוא עובר לתיאור החיים הדתיים-הרוחניים. כיד המליצה הטובה עליו הביע את דעתו על יהדות אמריקה במלים אלו: "...בנין היהדות בארצות הברית, בנין נפלא מאד, בעל קצוות וקרנות, אבני מסד ואבני פנות, אבני גזית ולבנים משולבות בעצי שקמה וארו וגם בקש וגבבה בין הדבקים".

כדרכו במכתביו הראשונים מאמריקה נתן ג. מושג חי מן החיים הדתיים בתארו את פולחן התפילה בבית-כנסת ריפורמי מפואר בפילאדלפיה. כאן הגיעה הריפורמה לקיצוניותה. המטיפים הרסו את יסודות הדת על-ידי חזרה על תורת גראף-ולהויזן ועכשוו משנתערעה תורה זו אין להם שומעים. מצד שני, תיאר ג. סוג אחר של ריפורמה מתונה יותר, שאליה משתייכים יהודים מבני אירופה המזרחית שעלו ושעומדים בתווך בין המתקנים הקיצונים והאורתודוקסים. כאן התכוון ג. לאגף השמרני והוא התעכב על בית-כנסת מסוג זה בניו-יורק.

את הריפורמה, שהורתה ולידתה בארץ אשכנז, ראה ג. בסוף ימיו, כמכה בגופה של יהדות אמריקה. אולם הוא קיווה שהרפואה קרובה לבוא "כוח ההשכלה אשר הצמיחה ותעש פרי בארץ רוסיא". הוא תלה את תקוותו בבני רוסיה שבאו הנה ותורתם בידם ושיסדו בכל עיר חברות להפצת השכלת ישראל וידיעת לשון הקודש ואף הקימו בתי-כנסת ובתי-מדרש אורתודוקסיים. לפי ראות עיניו של ג. כבר הגיעה הריפורמה למרום קצה וכעת התחילה האורתודוקסיה להרים ראש. הוא מנה את בני רוסיה בחוסר-סדרים והראה על הצלחתם של ילידי אשכנז בארגון ובעבודה פילאנתרופית וחברתית.

את הערכתו על יהדות אמריקה סיכם כך: "כללו של דבר, החלק הגדול במנין מאחינו פה גדול הוא באידיאליזמוס ולאמונה ודת יגבר בארץ, וחלקו השני יגדל ביחס אל המעשה והפעולה. וכל אשר יתאחדו שני החלקים וידבקו איש ברעהו, כן יתחזק בנין היהדות בארצנו והיה ברכה לכל ישראל".

ג. סיים בדבריי-אמונה אלה את פרשת עבודתו הספרותית באמריקה כדרך שפתח בה — בהערכה על חיי-הרוח ובבדיקת יסודותיהם של הזרמים החשובים שפעלו בהם.

(47) כ"ל, עמ' 108-109.

ט. מותו

על מותו של ג. בכ"ח בסיון, תרנ"ז (28 ביוני, 1897) הודיע "העברי"⁴⁸

בלשון זו:

"ביום ב' העבר גוע ונאסף אל עמיו פה עירנו החכם והסופר המפורסם ד"ר גרשוני, בשנת החמשים (צ"ל החמשים-ושלש) לימי חייו. המנוח הגה כל ימיו בחכמת ישראל ויהי מליץ טוב בכתב עמים על עמו וספרותו. אף נלחם תמיד מלחמת תנופה עם המתקנים על מנת לקלקל את דתנו. תנצב"ה"⁴⁹.

כעבור שבועיים בא במדור "השקפה כללית" של "העברי" (כרך ז': גל' 42, כ"ג בתמוז, תרנ"ז) רשימה מאת יהודה בוכהאלטער⁵⁰ שבה הגן הכותב על ג. מפני התקפת ד"ר י. מ. וייז עליו לאחר מותו ב"אמריקאן איזרעאליט". בציינו את יחסו הבלתי-הוגן של וייז לג., הוסיף בוכהאלטער דברי הערכה אלה:

"...כשאנחנו לעצמנו הננו יודעים שהד"ר גרשוני לא הניח אחריו כמותו באמעריקא בידיעתו הרחבה בספרות העברית הישנה והחדשה, מלבד ידיעתו הרבה בשפות שונות ובפרט בשפת אנגלית שהיה מבחירי סופריה בכתבי-העתים היותר מפורסמים באמעריקא, במכה"ע "סאן" וה"אינדעפענדענט". אף הצטין מאד באהבתו לאחינו ילידי ארצו רו"פ ובעדם השליך נפשו מנגד לצדד בזכותם ולהראות לכול כי במדות ובמוסר עוד לא הגיעו אחינו הרעפארמער עד קרסוליהם, שבגלל הדבר הזה רדפוהו הרבנים הרעפארמער והדריכוהו מנוחה עד יומו האחרון"⁵¹...

48) כרך ז': גל' 40, ט' בתמוז, תרנ"ה, 9 ביולי, 1897.

49) ב"ידישע גאזטן", כרך ל"ב: 27, מיום ב' תמוז, תרנ"ה, הוספד ג. כ"אחו המלומדים הגדולים ביותר בארץ זו", שביקש תמיד להגן על יהודי רו"פ ושניהל מלחמה במתקנים. נקרולוגים קצרים על ג. באו גם במדור "הזכרת נשמות" ב"לוח אחיאסף", כרך ו', יארשה, תרנ"ה, עמ' 344, וב"המגיד לישראל", כרך ו': גל' ל"ב, 1897.

50) הוא שפירסם ב"העברי" מעזבונו של ג. את המאמר "זאת לא זאת", שעמדנו עליו למעלה. יהודה בוכהאלטר היה סופר תמידי ב"הצפירה" (1886-1887) והשתתף גם ב"המליץ" וב"האסיף". הוא בא לניו-יורק בתרמ"א אך שב לאירופה והמשיך לעבוד שם ב"הצפירה". בחורף תרמ"ז השתקע בניו-יורק ובתרמ"ח שימש סופר ואחר-כך מזכיר של "אגודת הקהלות האורתודוקסיות היהודיות בארצות-הברית וקאנאדה". בוכהאלטר, שהיה גם מורה עברי, השתתף ב"העברי" וכנראה שבמשך זמן ידוע עזר במערכת.

51) כאמור, סבל ג. כל ימיו מההתקפותיהם של מתנגדיו, שהזכירו לו את חטאת נעוריו ושהאשימוהו בבגידה ביהדות. תמיד השיב להם מלחמה שערה ושפתותיו המשיכו להיות

הערכה קולעת זו מציבה מקום של כבוד לצבי גרשוני בין חלוצי ספרותנו העברית באמריקה. על אף עבודתו העתונאית המסועפת בלשונות אחרות נשאר נאמן למקורו העברי ולרקע ההשכלה הרוסית שלו. מאמריו ומכתביו, שבהם ליווה את צמיחתו של המרכז היהודי באמריקה ואת עלייתם של יהודי מזרח אירופה, משמשים מקור ראשוני להבנת התמורות והנפתולים בחיי-הרוח באמריקה, בימי ההגירה הגדולה ולאחריהם.

אגרות גרשוני

— א —

לאליעזר זילברמאן

(גל-עד¹)

להמו"ל את "המגיד" שלום.

אף כי ידעתי כי לא תטה און קשבת גם לדברי מכתבי זה כאשר לא נתת לבך למכתבי אשר כתבתי אליך בקיץ העבר. עכ"ז אמרתי אנסה עוד דבר אליך אולי תדע ובחנת כי העוית מאוד כי קמת לאויב לי על אשר דברתי קבל ביושר וצדק על דברת האיש חג"ו².

בלוית המכתב הזה הנני שולח אליך העתקה נאמנה ממאמר אשר נדפס זה לפני ארבעה שנים במ"ע אשר יצא לאור בלאנדאן. ואף כי לא על דברי המאמר הזה תמכתי יסודות המאמרים אשר כתבתי נגד ידידך ורעך, כי אם יש בידי עדות אנשים אשר חיו את האיש חג"ו ביחד במשכנות עול, גם אנשים ישרים אשר ידעוהו בנבלותו בארץ ענגלאנד ושאטלאנד, בכל זאת עמלתי לקבל את

דובבות אף בקבר. חדשים אחדים לאחר מותו נתפרסם ב"העברי" (כרך ח' : 9, י"ד חשוון, תרנ"ח) מאמר מעזבונו, שאפשר לראותו כמעין צוואה רוחנית. המאמר, שנקרא בשם "השכל, האמונה וכה"ק", הופיע תחת הכותרת "גל-עד". לפי דברי ג. בהקדמתו למאמר התחיל לכתוב את הדברים עוד בשנת תרל"ד בהיותו בעיר סינסינאטי. כוונתו המפורשת היתה שיפרסמו את דבריו רק לאחר מותו כעדות חותכת לנאמנותו הדתית. ג. קבע, שהאמונה בבורא עולם ובעקרון שכל ועונש היא המייחדת את דמותו של האדם. נוסף על כך, האמונה יש בכוחה לחזק את הקשר בין השכל והחיים ולפשר ביניהם. ג., שנאבק קשה על אמונתו בחייו, הביע את דעתו על יתרון האמונה אף במותו.

1) על מכתב זה לא בא תאריך. הוא נכתב כנראה בשנת תר"ל, זמן קצר לאחר שהגיע הכותב לארצות-הברית. מוציא-אלאור של "המגיד" היה אליעזר זילברמן.
2) ח"ג וידובר. עיין עליו למעלה, בהערה 10 לגוף המאמר.

המאמר הזה ומכתבים כ"י האנשים הנוגעים בדבר הזה למען יהיו תחת ידי ראיות ברורות על כל דברי אשר דברתי עד כה.

ואני טרם אוציא את כל הדברים האלה לאור בשפתות עמי הארץ למען הצדיק את נפשי (ועדי בשחק נאמן כי לא למען הכבד בקלון עשיתי את כל אשר עשיתי) אמרתי אדברה עוד הפעם על לבך אולי תשוב תראה שראוי ונכון לך לתקן את שעוית. ואם כה תעשה לא אאלץ אני להוציא לאור דברים אשר כבוד כל רבותינו (האחרונים) יוכלו להשית לכלימה.

הן לא נכחד ממך את ערך האנשים אשר מלאו את גליונות "המגיד" בדברי נאצות וחרפה עלי: את האיש שטרייזאנד³) אשר בעצם ידו כתב אליך המכתב בלויית מכתבי בקיץ העבר. והנער הורוויץ⁴) אשר איננו שוה אשר אדבר עליו אות. גם את ההדיוט הקופץ בראש לינדנער⁵) את כלם הלא ידעת היטיב יותר מאשר אדע אותם אני ולמה זה הבל איגע להראותך כי נקל לי מאוד לענות מריים בפניהם אם לוא חפצתי לקום לעד בהם. הראשון הן אלצני לדבר משפטים אותך והרב ר' יוסף משה נ"י אהרנזאהן⁶) עד נאמן בדבר הזה (כי גם הוא כתב ידו על המכתב הנ"ל). גם אלופי ומיודעי הרב הד"ר שמואל אדלער⁷) נ"י ידע דבר המכתב

3) נחום שטרייזאנד (1819-1879), שנודע בכינוי "אבק פורח", בא לאמריקה בשנת 1869 ונתקבל כרב בעדת "שערי צדק" בניו-יורק. שנתיים לאחר מכן עבר לסאן פראנציסקו, ששימש בה כרב. בשנת 1872 פירסם את החוברת "ללמד לתועים בינה", נגד "המתירים שירת אנשים והארגעל בבהכ"נ בעת התפלה". היה ממשתתפי "הצופה בארץ החדשה" והמדור העברי של "ידישע גאזעטן".

4) אריה יהודה ליב הורוביץ (איל"ה) (1847-1926), סופר ונוסע ומורה בניו-יורק. השתתף ב"הצופה בארץ החדשה" ובעתונות העברית באירופה — "הלבנון", "הכרמל", "המגיד" ועוד. פעל לטובת יהודי רומניה וצידד בהגירתם לאמריקה. ספרו "רומניה ואמריקה", שטיפל בנושא זה, יצא בברלין בשנת 1874. זכרונותיו על שנות ה'70 בניו-יורק ועוד נתפרסמו תחת השם "מזכרונותי", ב"הדואר", שנה ד': גל' י"ח, י"ט, כ"א. במכתב ב"נר המערבי", שנה ב': חוברת ד', סיפר על תקותו להוציא עתון עברי בניו-יורק בתחילת שנות ה'70 בעזרתם של ח"ג וידובר וצבי גרשוני. עיין עליו: "ספר זכרון לטופרי ישראל החיים אתנו כיום", בעריכת נחום סקולוב, 1899, עמ' 30-31; מ. ח. טויזנר, "אבידתנו", "הדואר" כרך ו': Loyd P. Gartner, "Rumania and America", 1873; Leon Horowitz' Rumanian Tour and its background", PAJHS, vol XLV : 2, Dec., 1955.

גל' 38 (1926); א. ר. מלאכי, "איל"ה — חלוץ העתונות העברית באמריקה" "ספר הדואר", תש"ז; 5) ישראל לינדנר, ממשכילי ניו-יורק וממשתתפי "המגיד".

6) הרב יוסף משה בן אהרן אהרנסון (1805-1875), בא לניו-יורק בשנת 1865. היה דרשן נוסע ונשתקע בניו-יורק, ששם היה ממתנגדי הרב אברהם יוסף אש. נודע כבעל "ספר הפרדס", שנדפס באירופא. ספרו "מטעי משה" נדפס בירושלים.

7) שמואל אדלר (1809-1891), רבה של עדת עמנואל בניו-יורק משנת 1857.

ועוד אנשים נודעים לא כחשכים האלה אשר יעמדו לימין ידיך ורעך חג"ו. ואיכה תעשו בנפשכם שקר לאמר: על דברתנו כן יהי. והתאפק לא אוכל. נהפכו מעי בקרבי עת קראתי את דברי לינדנער "חי ה' אשר עשה לו את נפשו" להשבע ח"י על מרי וכחש כזה ולמצא מקום במ"ע אשר מו"ל ידע את תכונת השקר הזה יותר מאחרים הלא נבלה היא אין כמוה.

— ב —

לשניאור זק"ש

בעז"ה פה נוי-יארק ד' לסדר "ולא תחמול ולא תכסה עליו" (8) תר"ל

לאלופי ומיודעי הרב החוקר הגדול דגול מרבבה
מרנא ורבנא גדול שמו בישראל שניאור זק"ש, נ"י
עם שלום גות-ביתו התמה והנדיבה
ובניו ובתו הנחמדים, שלום, שלום!

שמעתי, אדוני, כי חפץ אתה לתת דברים בפי "המגיד" על דבר האיש ויודאער, להעיד על ישרו ותומתו בקהל אחב"י ע"כ באתי היום להגיד לך לבלתי תעשה כדבר הזה, כי יראתי לכבוד שמך הגדול פן יחולל ח"ו על ידי הדבר הזה. ואת אשר הטיבות עמדי בימי נודי בפאריז לא נשכח (ולא ישכח) מלבי כל הימים. כל הדברים אשר נכתבו ב"הלבנון" גליון כ"ב (9) על קורות האיש חג"ו אמת המה, כי ישנם בזה אנשים אשר ידעו מוצאיו ומובאיו בענגלאנד ושאטלאנד ועל פי עדות האנשים ההם גם על פי עדות כהנים נוצרים מערי עדינבורג ולאנדאן אשר בקהלם אחד חג"ו כבודו, ומכתבים כ"י אנשי שם מעמנו בבערלין העיר אשר שחת חג"ו דרכו גם שמה, על פי כל העדות האלה נכתב המאמר "תולדות חג"ו" — ועצת עבדך הח"מ (10) היה אשר יכתב המאמר בש"ק (12) וינתן במ"ע עברי, כי יגורתי פן תרב חמת משנאי חג"ו ויוציאו הדברים לאור במ"ע אשר לא לעמנו ושפתנו ויחולל שם הרבנות בכלל בפיות אחב"י. ובזאת דמיתי לשכך חמת משנאי ולהסיר חרפה מעל עמנו. ואם יחזקו דברי תובעי עלבון האיש על אלה אשר בעד

(8) סדרת "ראה".

(9) הכוונה למאמר "תולדות ח"ג ויידובר הלוי", מאת דוד בלומבערג (שם-כרדי של ג).

שנדפס ב"הלבנון", שנה ז': גל' כ"ב, כ"ד בסיון, תר"ל.

(10) החתום מטה.

(11) בשפת קודש.

האמת יצאו להלחם בו, הלא אז יאלצו אלה להוציא לאור את המכתבים והעדות למען הצדק. ובלי כל חנף אמר כי לבי עלי דוי אם אראה את שמך, אדוני, בין העומדים לימין חג"ו" — ואף כי בהתגלות הריב תושם חרפה על ישראל ח"ו.

ואני לא אחפוץ להגיד פה את כל מפעלי ותהלוכות חג"ו, אשר ירגיזו יום יום לבבות רבים משלומי אמונת ישראל ויעוררו אותם לצאת למערכה נגדו, אולם הלא בחכמתך תבינה כי לא יקום איש על רעהו על לא דבר. גם אם לוא יכשר חג"ו למשמרתו ויטיב דרכיו כעת מי הקשיח לבו להזכירני ראשונות ומי לא יחפוץ לשכוח את מעלו אשר מעל לפני ימים ושנים!?

ואת הנוגע לי אני עבדך בדו"ד¹² האלה, הנני להגיד לך כי אך ידי היא הכותבת דברים ודעות אנשים גדולים בערכם ממני ולא אמנע מעשות כזאת כל עוד אראה כי ליושר וצדק דברי, ואת אשר ידברו עלי בשער עדת מרעים, וישאגו כצפרדעים לא ירעו ולא ישחיתו לי באשר לא חפצתי להלוך בגדולות ולא להתפאר בשם כבוד אשר אינני שוה לו. ואם המגיד יגיד והצופה יאפה כהנה וכהנה דברי בוז וקלס עלי, בשתם יקחו אתם, כי אשא אל שמים ידי אם לא כל דברי בעד האמת דברתי (ויש בדעתי לדבר עוד) לכבוד ד' ועמו, וב"ב¹³ אם ישמעו ואם יחדלו.

ואת אשר ירעו לדתנו עדת רבנים כחג"ו בארץ הזאת לא אוכל להגיד לך. אך נכון לבי בטוח כי כל משכיל המתבונן עליהם (ואף אם יהי רע נאמן כר' אליעזר זילבערמאן בעצמו) לא יוכל התאפק מדבר עליהם בקהל עם. הן חופש הדפוס והדעות בזה ישים את מלחמת הדת חזקה מאוד בכל. ואף כי דתנו הטהורה לה המלחמה פנים ואחור, בנים לא אמונים יתנו בה דופי, ויוצרי דת אחרת יכחישו בה כל יופי. ואם יעמדו הרועים האוילים (רופאים אלילים) ויחללו בחלילים, לדבר באל אלים, מבלי דעת מילים, יתנו מקום, למלעיגים בשוקים, ללעגם הקשה, ולא להאשה אשר תורה אחרת למו מורשה, בדעתם החלושה, יהליטו דברי הרבנים אי-דעת, וירחיבו דבריהם לתת מגרעת, בדת קדש ובכל דבר צדק, והיה טובת הרבנים כחזק, כי יפרצו תחת תקנם כל בדק.

ובכתבי את המכתב הזה אליך אלופי ומיודעי היה לי גם להודיעך מכל המוצאות אותי כאשר הואלת לבקש אותי ואני הבטחתי למלא בקשתך. אכן כבר

(12) בדין ודברים.

(13) ובני בריתנו.

הגדתי קבל עם את כל אשר בלבבי וב"המליץ" גליון כ"ג ש"ז 14) בלי תפונה קראת גם אתה, אדוני, ולמה לי להלאותך בהמה עוד? אך זאת אוסיף בזה, בדעתי כי לבבך הטוב ישמח עליו, והוא כי שמח אני בחלקי ותודות אשיב לאלהי חסדי אשר הביאני עד כה ויראני מקום להביא את לחמי בעמל כפי, גם להוציא מעט כשרונותי לפועל אדם. ולוא לא באתי לנזי"ארק בלתי אם לגלות את תרמית המשתמשים בתגא ולהזהיר את יתר ב"ב על אודותם דיני.

האמינה לי כי מקרב ולב אוהב אותך כאב לו ומכבדך כיאות לאיש רם המעלה וגדול הערך כמוך יקרו דברי מכתבי זה. והיה שלום כתפלת עבדך מוקירך בקהל אחב"י, אוהבך בלא לב ולב.

צבי ה' גרשוני

Henry Gersoni

No. 246 E. 10th St.

New York, Aug. 24/70

הואילה נא, אדוני, להראות את המכתב הזה להרב הנדיב ר' אברהם הכהן (Albert Cohen) 15) כי האיש חג"ו התפאר לפני הרב ר' נחום שטרייזאנד 16), אשר גם ר' א"כ נ"י יצא חוצץ עם הנלחמים עברו. ואולי יועילו דברי אלה להסך בעד כבוד האיש המרומם הזה, והיה זה שכרי כי אשיב לו מעט מהרבה הטובות אשר עשה עמדי.

ד"ש להרב החוקר ב"ג 17) נ"י ולהמשכילים המפוארים הח' דערענבורג 18) נ"י והח' בראנדייס 19) נ"י. להרב המו"ל את הלבנון 20) ולכל המכירים אותי ואשר היטיבו עמדי שלום, שלום יקרא מרחוק.

צבי בן-טובי' ה' גרשוני

14) הכוונה למכתבו הרביעי על יהדות אמריקה, ב"המליץ", שנה י': גל' 22-23. בהערה לאותו מאמר עמד על קשריו הראשונים עם וידובר וסיפר כיצד האחרון דחה אותו.

15) אלברט כהן (1814-1877), נדבן וחוקר יהודי-צרפתי. מפני קשריו עם משפחת הבארון רוטשילד, ששימש מורה פרטי לילדיו, נתמנה על עניני הצדקה שלו.

16) עיין למעלה, בהערה 3.

17) בריש גולדברג (1799-1884), סופר וחוקר שנולד בסולודנה ליד וארשה ומת בפאריז.

פירסם שורה ארוכה של ספרים והשתתף בעתונות של ימיו, לרבות את "הצופה בארץ החדשה".

18) יוסף דרנבורג (1811-1895), מזרחן יהודי-צרפתי ובעל מחקרים חשובים.

19) לא עלה בידי לזהותו.

20) יחיאל ברי"ל (1836-1886).

— ג —

לעורך „די נויציטיט“

Chicago, Nov. 11 1878

לכבוד הח' המו"ל²¹ את מכה"ע שלום.

הרשני נא אדוני לדבר אליך עברית. בהנוציטיט 41 ראיתי כי שמת עינך על ראשית המדון אשר היה היו הרב הד"ר פעלוענטהאל ובין הרב הד"ר קאהלער²² בדבר משפט הגיורת בזמננו, וסוף דבר נעלם מעיניך כי (בלי ספק) אך את האילינאאיז שטאטזצייטונג ראית ואת מכה"ע Jewish Advance וכו' לא ראית בכתבך הערותיך בענין הזה.

ועתה דע לך אדוני כי מן אז החל הרב הד"ר לדבר בענין זה קפצו עליו אריות המה התורנים והרבנים בארץ הזאת, לא בקנאת סופרים אשר תרבה חכמה, כי אם בקנאת איש מרעהו אשר תענן ענן על אור הדעת סלה. הד"ר פעלוענטהאל הואיל ודבר פעמים ושלוש בדבר הגיורת במה"ע שלי בשפת ענגליש (Nos. ?)²³ וכל מאמריו באו בראשם שני כוכבים * * כזה) ופעמים ושלוש השיב הד"ק²⁴ אמרים לו כדרכו בקדש. ואף כי לא התנגד בתחילה לעצם דעת הד"פ²⁵ עכ"ז ירה חיצו מאמרים קשים וזיקי ספרות מוזרות עד למכביר לשים את דברי מתנגדו לאל שלא במשפט וצדק כי דבר עצמיות (פערזאנליך) לאט עמו.

והרבה כעס המו"ל את האילינאאיז שטאטזצייטונג על דרכי הד"ק, כי אוהב הוא את בני עמנו באמת. גם הד"פ יקר בעיניו על ענו רוחו ותמים דרכיו, ויכתוב המחאה Frisher Blut אשר מענת הד"ק באה עליה וממנה תראה כי נגע בכבוד הד"פ וימשכהו בעבותות החוצפה לענות גם הוא אחריו. והמכתבים והמענות האריכו למעניתם עד כי קצו בהם גם המו"ל גם המון קוראי מכ"ע. ובכן בא „החלוץ העברי“ Jewish Advance בין הלוחמים ויאסוף אליו את כל הדו"ד²⁶ בעלה אחת ועוד נוספות עליהם כי אמר: הן בדבר הנוגע לעברים יתקוטטו אלה, ולפני קוראים עברים אשימה דבריהם. ועם הארץ מה הוא כי יגישו עצמותיהם לפניו.

והנה ענין הגיורות נהיה לשאלת החי בארצנו זאת והרב הד"ר פעלוענטהאל

21 מוציאור-לאור ומייסדו של העתון היה שמעון סאנטו (Simon Szanto).

22 קופמאן קוהלר (1843-1926), שעמד בראש ההיברו יוניון קוליג' לאחר י. מ. ויין

והוציא ספרים ומחקרים שונים.

23 המספרים של העתונים לא צוינו במכתב.

24 הד"ר קוהלר.

25 הד"ר פלונטהאל.

26 הדין ודברים.

הוא הראשון אשר חגר עז לחוות דעת הזמן הדורש לקולא ודבריו על אודות תורת חז"ל נוסדו כאשר ידעת. וכאשר העיד עוד הרב שור מבראדי²⁷) ועוד תורנים ורבנים אחרים. ואף כי ישנם באמריקא רבנים אחרים וגדולים בתורה והלכה אשר דעתם מתאמת לדעת הד"ר פלו"ט איש מהם אל ירב ואל ירהב לחות דעתו בפומבי כי מן האוכלים ואינם עושים המה, ויראו מנוחה כי טובה, ועצמיותם כי יקרה בעיניהם ויטו שכמם לסבול אולת ותהי חכמתם למט עבד להנאת עצמם. והנגע יפשה יום יום בקרב אחינו בזה, כי כמעט אין משפחה אשר לא נתנה בן או בת להתחבר עם ילוד עם אחר בנשואין, וכל אלה כעלים נבולים אבדו לאומתנו, החת אשר, אם הרחיבו רבנינו את הגדרים (הרעועים) גם המה גם בניהם לעם ישראל יחשבו. ורוח הקנאות אשר ישתורר בין מעט הרבנים המלומדים בארץ הזאת (כי רוב המשתמשים בתגא הרבנות בזה אף קרא עברית לא ידעו) הוא יהי' בעוכרינו כי בדברי נרגן יבואו, ותנואות הבל יתנפלו על הולכי תום ודורשי צדק עדי כי יקוץ העם בתורתם על רוע לבבם. וכדאי הוא הרב הד"ר פלו"ט אשר באמת רוחו יקרה ותמימה ועניו ועלוב הנהו, כאשר תראה ממכתביו, וכדאי הוא גם הענין הנכבד אשר למענו יקריב את מנוחת נפשו, למען תתמכו אתם, גדולי אירופא, בימין צדקו כי מפיכם אנו חיים. ולראיה על תורת ההזוי אשר להד"ק, הנני שולח אליך את מחברתו שה"ש²⁸) ביחד עם הנו' Jewish Advance אשר רשמתי במ בעופרת אדומה את מאמרי הד"פ וכל הנוגע לענין הזה למען תשים עינך עליהם. ופעלך יראה לטוב עלינו. ובש"ק²⁹) אדבר אליך כי לא אחפוץ להביא את דברי בדפוס פן יבולע לי.

ועתה שלום כחפץ עבדך,

צבי הגרשוני המכונה

Henry Gersoni

(27) יהושע השל שור (1874-1895).

(28) קהלת הוציא חוברת בשם The Song of Songs.

(29) ובשפת קודש.

— ד —

לאברהם היבשייפה

Chicago, Dec. 29, 1879

The Jewish Advance, נודע בשער,
 לזקן ונער, נכבד בעמו, ואלהיו עמו
 84 & 86 Fith Avenue כש"ת אברהם נ"י יפה, המכונה ד"ר היב"ש³⁰.
 הן לא אפונה כי ראית את אשר עשה לי זה זאננעשיין³¹ האיש במה"ע
 "הדבורה"³², כי לא כדבורה, כי אם כאשר ישוך הנחש בלי לחש הפיץ השמועה
 עלי לאמר: משומד אני.

ואם לבי לא יפחד לקול השמועה הזאת באשר ידעתי היטיב מאוד כי אחינו
 הארתודוקסים יצגו את הבע"ת³³ מעל לצדיק גמור, ואחינו הליבעראלים, אך
 למעשי איש וכשרונותיו ישימו עין ולב, ואת אשר עות וסכל לעשות בעלומי
 ימיו אחת היא להם, כי כמו חלפה השחרות עברה גם אולתו ואשמתו לנצח, —
 עם כל זה גם זאת יודעת נפשי כי רבים המה המון העם אשר לא ישימו לב גם
 לאלה ולאלה, ודברי מלשיני יבואו כמים בקרבם וכשמן בעצמותם להבאיש את
 ריחי לפנייהם.

וע"כ אחלה פניך כמשפט ישר וצדק לאסוף את רבני העיר נוי-יארק למעני
 הן המה: הרב הד"ר שמואל אדלער, פ. דע סאלא מענדעס³⁴, ג' גאטטהייל³⁵
 ועוד אחד מן האורתודוקסים והיית אתה אדוני כמכריע ביניהם. ולמשפט צדק
 איחל מפניכם אם ליהודי תחשבוני או לא, ומשפטכם כי יאתוני אשימו קבל עם
 ויכפר בעדי נגד זעף מלשיני ויריבי חמס.

הן מעללי למן אז דרכה רגלי על אדמת הארץ הזאת לא נעלמו מאתכם.
 גם בפי הודיתי קבל עם במה"ע "המגיד" את אשר עשיתי ונשאתי לפני בואי אל

30 על ד"ר היבשייפה עיין למעלה בהערה 24 לגוף המאמר,
 31 סולומון ה. זוננשיין (1839-1908), רב ריפורמי שהשתתף בעתונות האנגלו-יהודית
 והאנגלו-גרמנית. שימש רב בדה מוין ובסוף ימיו בסט. לואיס.
 32 Die Deborah, שבועון אנגלו-גרמני, שיצא בעריכתו של י. מ. וייו, שהתקף
 את גרשוני.

33 הבעל-תשובה.
 34 פרידריך דה סולה מנדס (1850-1927), בא לאמריקה בשנת 1874 והיה רב ב"שערי
 תפילה" בניו-יורק. ערך עתונים שונים ופירסם מאמרים רבים.
 35 גוסטאו גוטהייל (1827-1903), רב ריפורמי, שמילא את מקומו של ד"ר שמואל אדלר
 בהיכל עמנואל בניו-יורק.

הארץ הזאת. הרב הפרופיסאר מארקס³⁶) אשר הציגני במכתב שלומים לפני הרב ה"ד שמואל אדלער מנוי-יארק כתב עלי כדברי ההעתיקה אשר אשימה בזה. וגם הרב המו"ל את "המגיד" העיד במכתב כדברים הנעתיקים על העלה הלוטה פה. ולפי הדברים האלה, וגם לפי מעללי אשר ידעתם תשמיעוני משפטכם צדק. כי אך משפט וצדק, ראה, אבקש מידכם. ולמה אהי כצבי מודה לפני רודפי אם צדקתי, או למה אשים בנפשי שקר לאמור ליהודים אני ובעד היהדות אעמול אם לא ישרה נפשי בעיניכם?

תקותי בה' ובכם כי תוציאו משפטי לאור, ולא תעשו עול במשפט. גם לא תהי תוחלתי ממושכה כי למענתך אדוני אצפה. ומגלגלין זכות ע"י זכי. עבדך ועבד לכל הולכי תום ויושר צבי ה' גרשוני

ה

לאפרים דינארד

לכבוד הח' התיר המפורסם בן ארץ מולדתי היקר כמ"ר אפרים נ"י לבית דינארד³⁷).

זה עתה כליתי ספרך היקר "משא קרים"³⁸) ח"א אשר כבדתי בו זה 3 שנים או יותר, ובלי כל חנף ופניה אמר כי שבעתי נחת בדברייך הנעימים ובעזוז רוחך הטהור אשר יצאת ללחום מלחמת האמת נגד הקראי הנודע³⁹) ולגלות קלונו על פניו. וביותר הרהיבוני דברייך על אודות אחינו הקרימצאקים, כי גלית נסתרות לא נודע ותסול דרך לפני דורשי קורות וספרות עמנו לבא עד תכונת המשפחה היקרה הזאת בישראל אשר התיחשה למן העת אשר עמד פאר מקדשנו השני על תלו, ואולי גם מימים האחרונים למקדש הראשון מקדש מלכי בית דוד הקדמונים.

36) דוד חלף מארכס (1811-1909), רב לעדה הריפורמית בלונדון וממנהיגי הריפורמה באנגליה.

37) אפרים דינארד (1846-1930), סופר, נוסע, עסקן, מוכר ספרים וביבליוגראף. חיבר קרוב לחמשים ספרים וקונטרסים. לאחר בואו לאמריקה ערך בתרמ"ט את השבועון "הלאומי". דינארד עשה הרבה למען בנין ספריות עבריות באמריקה. עיין עליו: ישראל שפירא, "אפרים דינארד", "הדואר", שנה ט': גל' ל"ו, כ"ט בתמוז, תר"ץ; Ephraim Deinard, PAJHS, vol. 34, 1937.

38) "משא קרים", שיצא בשנת תרל"ה.

39) אברהם בן שמואל פירקוביץ (1785-1874), חוקר קראי, שנודע בשם אבן רשף. דינארד נסע לקרים בשנת 1873 והתוודע אליו.

ואתה אדוניי אולי ידעת כי יש את לבבי לחבר ספר ב"ל⁴⁰) ענגליש ע"ד קורות היהודים ברוסיה, וזה לי כשתים או שלש שנים אשר עוסק אני במלאכה הזאת ולה אקדיש כל זמני הנותר לי ממלאכת ידי אשר אעשה להביא טרף ביתי. וכבר הדפסתי בהעתון Independent כמה פרקים מספרי זה וימצאו חן בעיניי חכמי לב. ומאוד מאוד נחוץ לנו ילידי רוסיה הליטוואקים להודיע בשער קורות ימי בני ארצנו. כי חטא חטאו לנו דורשי קורות עם ישראל האשכנזים ובראשם הד"ר גראטץ יען כי לא שמו לבותם אלינו ויצייגונו לפני קוראי ספריהם ככלי ריק. את כל הדבר הקטן אשר נקרה ויאתא בגרמאניא הקדושה הרימו על נס ויהיו כלא יודעים כל המעללים הגדולים אשר קרו בין בנין ישראל בארץ רוסיה. וכבר התאונן על הדבר הזה הרב ר"צ⁴¹) הירש ווייס מוויען ועוד אנשים כערכו היודעים לכבד את האמת ואת הצדק.

ובקצה העט המופז הנה נגעת בקדמות קורות עמנו ברוסיה בדברך על אודות אחינו הקרימצשאקים בספרך "משא קרים" ותבטיח להביא עוד דברים נכבדים בענין הזה בחלק השני. ועתה, אדוניי ובן-ארץ מולדתי: היקר, אם יש החלק השני הזה תחת ידך, הואל נא וכבדי בתתך אותו על ידי להגות בו או מכור תמכור קאפי אחת אלי בכסף מלא. וגם אנכי בכתבי על הדבר הזה לא אחדל לתת כבוד לספרך על כל הדברים אשר אמצא בו דרושים לחפץ מלאכתי, כי לא זה דרכי להשתמש בתגא של אחרים ולהתפאר במלאכתם ולשלול את כבודם חלילה. ואם תבוא לניו-יארק העיר והשעה לא ידחק לך הואל נא וכבדני לבא בצל קירתי כי צמאה נפשי לחוות פיך על קדמוניות ישראל ברוסיה אם ידעת. מתי באו היהודים לליטא? ההיו קהלות לבני" בנאווגאראד הישן טרם שמו מלכי רוסיה אכפם על הרעפובליק הזאת? קורות היהודים בקיוב טרם מלך מלך רוסיה עליהם מה היו? וכו' וכו'. היתכן שלא היו יהודים בצבאות הפיננים וההוננים הקדמונים אם לא כחלוצים למלחמה עכ"פ כסוחרים בדברים הנצרכים לאנשי החיל? כבר ידעתי כי מלכי פרס הסאסינידען התחברו עם הפיננים באוראל ועם עם ההוננים כמה פעמים. ואין כל ספק כי בצבאות המלכים האלה היו גם אנשים מבני" (ראלינסאן) וא"כ הלא קרוב אל האמת כי היהודים הפרסים האלה מצאו נתיבות למו בין שבטי הסלאווים והליטאים.

(40) בלשון.

(41) צ"ל ר' איזיק.

והיה אם תטיב לבא לביתי הואל נא והודיעני כיום או יומיים לפני בואך
למען אחכה עליך ואמצא לך לקדמך. בברכת השלום.

עבדך מכבדך

צבי ה' גרשוני

— 1 —

New York, July 15th 1896

לכבוד ידידי הסופר המהיר והחוקר הבהיר בקדמות ב"י יושבי רוסי'
בן-ארצי היקר כמ"ר אפרים נ"י לבית דיינארד.
מכתבך היקר הגיעני בשבוע העבר, וטרדותי הרבות מנעוני מבא בדברים
עמך עד כה. ועתה קח נא מידי תודותי על אשר לא שכחתי ותפקדני בדבריך
הנעימים וגם תמונת האשה הקרימצאקית שלחת אלי כאשר הבטחת. והאמינה נא לי
כי אותות יקר וידידות כאלה מידי אוהב נכבד כמוך יקרים בעיני עד מאוד.
ומה מאוד שמחתי לשמוע מפיך כי עוסק אתה במלאכת הקודש להדפיס
רשימות ומאמרים יקרים ולהוציא לאור תעלומות קורות בני ארצנו ארץ רוסי'.
וה' יהי' בעזרך ויחזק ידיך למלאות כל אשר בלבבך בענין הזה כי נכבד הוא
למאוד ומן הדברים העומדים ברומו של עולם ההשכלה היא להפיץ אור יקרות
על דה"י לאחב"י עדת רוסי' למען ידעו הבאים אחרינו כי לא כאשר דמו חוקרי
ארץ אשכנז כן הוא, וכי יהודי רוסי' השכילו והיטיבו לעשות בהתפתחות רוחנית
וגם בחיי העדתית כל ימי היותם טרם האיר השחר בעיר בערלין להעיר ולעורר
לבות יהודי אשכנז נוכח ההשכלה האמתית. כי לא נגרע חלק אדוננו מאור הגולה
הגאון ר' אליהו ז"ל מוויילנא מחלק הרבנים הגדולים אשר ארצות אשכנז וצרפת
מוצאם במאה העברה, וגם המשכילים אשר הזהירו על ידו בכל ארץ ליטהוען
כ"ר יהושוע צייטלין, ר' ברוך משקלאוו, ר' מנשה איליער וחבריהם ז"ל לא
נופלים היו מר"מ מענדעלסזאהן, ר' נפתלי הירץ וויזעל וכל יתר משכילי אשכנז
בימים ההם אשר על תורת רבני רוסי' היו ומי חכמתם היו שותים.
שמוע שמעתי אפרים מתנוודד לאמר „קמו אנשים ריקים מכל תורה ומדע
ויתיצבו לעיני השמש כאנשי מעלה ויאמרו לכתוב הסטוריות טרם למדו לשונם
לדבר עברית וטרם שמו לבם לתור בחכמת ישראל". ומה לך כי נזעקת ידידי?
הלא ידעת ידידי, כי אין בכח האנשים להרשיע עוד? הן כבר גורש השטן למדבר,
ואי-הדעת אל חרולים ועקרבים משכנו. אם יעשו בני עולה כאלה שם להם, הלא
יהי' שםם זה לחרפות אם יופיע לעיני שמש באולתם. כי יש ויש אתנו ב"ה יודעי

מדע למאות לגלות קלונם ומזימות לבבם. ולא אלמן ישראל גם בארץ הדרור הזאת הנותנת דרור וחיים לכל הבא לכאן ותרמילו בידו, והי' אם יתהה איש דעת על קנקנם וימצא כי ריק הוא, צא בליעל יאמר להם ודבריהם ומפעליהם יהיו לאין. אין בידי כל ספר המספר על דברת ר' ברוך משקלאוו כי הלך לבקש את היהודים בני משה. הוא הוא ר' ברוך אשר הוציא לאור הספר יסוד עולם ר' יצחק הישראלי ז"ל (בן זמנו של ר' סעדיה גאון ז"ל) ואשר העתיק את הספר אייקלידעס לפני הגר"א ז"ל. ואתה תעיין אודותיו בס' שפה לנאמנים לרש"י פין ז"ל, וזכרו בא גם בס' קריה נאמנה להח' הנ"ל ואולי תמצא שמה את אשר תבקש. וכמדומה לי כי ראיתי מאמר על דברת ר' ברוך בס' כנסת ישראל לרש"י פין הנ"ל אשר אך חלק הראשון יצא לאור (מן אות א' עד אות יו"ד). אולם אין הספר הזה תחת ידי כעת.

ועתה ידידי שאלה אחת קטנה לי אליך והיא להודיעני עת יצא ספרך „אור מאיר“ מתחת מכבש הדפוס בשלמותו. כי הגד הוגד לי כי ספרים יקרים וטובים נמצאים באוצר הח' היודע דת ר"מ סולצברגער⁴²) נ"י. ואנכי אף כי הכרתי את האיש הנכבד הזה, לא זכיתי לראות ספריו. והי' אם יגיעוני דבריך (ואולי גם קאפי אחת מן הס' אשר אמרת) אראה אולי ימצאו באוצרותיו ספרים הנדרשים לחפצי בחקירותי בדברי ימי עדת ישראל ברוסי'.

ושלום וברכה לך ולכל אשר לך ותעלה ותצליח במפעליך כחפץ עבדך מכבדך.
צבי ה' גרשוני

42) מאיר סולצברגר (1842-1923), שופט בבית-הדין העירוני בפילאדלפיה, עסקן וחוקר יהודי שהיה פעיל בחיים היהודיים. הוא אסף ספריה של ספרים יקרים והאוסף הונח ביסוד ספריית בית המדרש לרבנים בניו-יורק. כפי שזכר למעלה, הוציא דיינארד באותו. שנה (1896) את הספר „אור מאיר“, שמכיל ביבליוגרפיה של ספרי סולצברגר. על סולצברגר עיין הפרק „מאיר סולצברגר“, בספרו של משה דייזיס, „יהדות אמריקה בהתפתחותה“, עמ' 70-61.

על מגידים באמריקה

מאת חיים ראובן רבינוביץ

שלשה מגידים כבשו את הבימה בניו יורק לפני חמשים שנה. הם היו „הלוייתנים“ בים הדרוש. הרב לזרוב, היה המפורסם שביניהם, שני לו היה הרב הורביץ, ואחריו הרב רבינוביץ. שני הראשונים השאירו הרבה ספרי דרוש אחריהם. האחרון לא התעניין בהוצאת דרשותיו. אך קובץ אחד דל נשאר ממנו, ואין דבריו שבדפוס מספיקים לתאר את דמותו הרוחנית.

הרב ר' משה צבי רבינוביץ הסתיג מחבריו בזה שהיה „מטיף“ יותר מ„מגיד“. חבריו היו דרשנים והשתמשו בפסוקים ובמאמרים. הרב רבינוביץ המעיט בסממנים אלה. אם הביא מאמר כי אז המאמר היה רק כעין אסמכתא לדבריו, ולא היסוד שעליו בנה את דרשותיו. חבריו נהנו מהמצאות וחדודים ולהטי מחשבה, והוא התרחק מן „הקסמים“ האלה. הוא דיבר בלשון איש ואיש. חיתוך דיבורו היה מצוין, ונוסף לזה היה מסביר נפלא. דבריו היו נאמרים בנחת. לא רקע ברגל ולא הכה על „העמוד“ כמו לזרוב, ובכל זאת היו דבריו נשמעים. שמעתיו דורש מעל בימת בית הכנסת „עדת ישורון“ ברחוב עלדרידזש, ואחרי כן בבית הכנסת „זכרו תורת משה“ בברוקלין במשך כמה שנים, ונהייתי מדבריו הברורים.

הוא היה שונה מחבריו המגידים ביחסו אל מנהגים. הוא היה נוטה להקל במקום שהם החמירו. זקנו היה גזוז וקצר, אופן תלבושתו היה מודרני. רננו אחריו שלא היה מן החרדים. שמעתיו מלגלג על „תשליך“ ו„כפרות“. בשעה שלזרוב הרעיש עולמות על מכירת כרטיסים בערב שבת סמוך להדלקת הנרות, לא שם רבינוביץ לב לדברים אלה. ובמשך השנים ששימש שם החזן מרדכי הירשמון, נמכרו כרטיסים אפילו אחרי קבלת שבת.

הוא התרחק מדברי מוסר על זלזול במצוות המעשיות. לא היה רמו בדרשותיו למצב ההפקרות ששרר אז ברחוב היהודים. בה בשעה שלזרוב והורביץ היו מתנגחים באפקורסים, כמו פייגנבוים וסיעתו, העלים הוא עין מכל הענין. לא היה פולמסן. דבריו זרמו כמו מי השלח ההולכים לאט. מעולם לא קרא תגר על מצב הכשרות שהיה במצב שפל אז. גם בענין הציוניות היה פושר. לא דיבר חלילה נגד הציוניות כמו לזרוב, אך לא הגיץ עליה כמו הורביץ. דבריו היו נוטים יותר לעניני דרך ארץ. אצלו קדמה דרך ארץ לתורה באופן בולט. הוא דיבר כנגד אהבת הכסף והזהב המעבירה את האדם על דעתו. הוא ייחד את דבריו על הקנאה והשנאה, על השקר המהלך בחצות. בדרשה אחת שנאמרה לרגלי

חגיגת "חתונת הכסף", הוא נאנח על שאנו מדמים את האושר לכסף וזהב. אין הכסף העיקר בחיי נשואין, אמר, טוב השלום והאהבה. בבנין המשכן נאמר זהב וכסף, אך העיקר היה: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", אם הבית הוא מקדש זה' שוכן בבית, אז יש טעם לנשואין וראוי לחגיגה.

בדרשה על "מושב זקנים" דן בחידה זו: הרי אנו מתפללים לחיים ארוכים, כולנו מתגעגעים לזקנה, וכשהזקנה מגיעה, אנו עצבים כאילו היא שעת צרה ואסון לנו. אנו בוכים ומתפללים, "אל תשליכנו לעת זקנה". והוא ביאר כי יש שני אופנים לקבלת מתנה. אדם אחד נותן מתנה לידי אדם שני, המקבל מרגיש שמחה בקבלת המתנה, יש קשר בין המקבל והנותן. אך אם אדם זורק את המתנה, מרגיש המקבל מעין עלבון. כך, כשהזקנה באה בדרך הטבע, אז האדם שמח. אצל אברהם אבינו נאמר: "ואברהם זקן, בא בימים" — זקנה כזו היא מתנה יפה, אך אם הזקנה קופצת על אדם, זוהי מתנה הבאה מתוך זריקה — ויש צער במתנה זו. ומפני זה אנו מתפללים: "אל תשליכנו לעת זקנה" — אל תזרוק עלינו את הזקנה בטרם עתה". "המגיד" בלט אצלו יותר מן הדרשן.

מצב היהדות באמריקה לא הפיק את רצונו. גם הוא הרגיש את הסכנה הצפויה ליהדות מפאת הבערות ועם הארצות. היחס הקלוקל כלפי הדת הכאבי את רוחו. הוא קבל על השנוי הגדול שבא כאן ביחס לראש השנה ויום הכפורים. הוא ביאר את המאמר במדרש: "שאלו מלאכי השרת את הקב"ה מתי ר"ה?" אמר: "אני ואתם נרד לבית דין של מטה". ביאר המגיד: לפנינו היה הקב"ה שופט את האדם, עכשיו אנו שופטים כביכול את השם ואת מלאכיו. הוא קבל על שאנו עוזבים את המצות המשובחות של אבותינו. הם היו גומלי חסדים, מכניסי אורחים, חומלי דלים, ואילו עכשיו כולנו לבצע פנינו. בדרשה "לברית מילה" הוא ביאר כי הכוונה "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" היא לא אך כריתת הערלה, כי אם ביחוד, להכניסו בדרך חייו של אברהם ביחסו אל הבריות. והוא הביא את המאמר ב"מדרש איכה": "כשהחריב הקב"ה את בית המקדש, בא אברהם ושאל: בני היכן הם? השיב השם: "בניך חטאו וגלו", ואמר אברהם: "היה לך להסתכל בברית מילה שבבשרם", אמר הקב"ה: "חייך, כפרו בה". הקשה המגיד: היכן מצינו כי כפרו בברית מילה, הלא אין זכר להפרת ברית בכל ספרי הנביאים. ועוד, מהו המובן של המלה "חייך", הלא אברהם כבר נפטר כמה מאות שנה. והוא ביאר כי כוונת המדרש הוא, "חייך" — אופן חייך. דרכי חייך, בנה כפרו בניך, הם אינם גומלי חסדים, ומשתתפים בצערם של הבריות. ואז הוסיף ואנו מתפללים שהאב יכניס את בנו בבריתו של אברהם אבינו, כלומר שיהיה גומל

חסדים ואוהב את הבריות.

הוא הרבה לדבר על שנאת חנם האוכלת את היהודים בכל פה, והתריע על פירוד הלבבות ופילוגי הדעות השולטים בתחומנו. בימיו היו ניגודים עזים בין יושבי מעלה העיר ויושבי מורד העיר, בין „היהודים“ והמהגרים, חלוקי דעות בין האדוקים והחפשים, והוא התחנן: נשכח את הטפל ונתחבר יחד להיות עוד פעם גוי גדול ונבון. הוא חזר כמה פעמים על הצורך ב„חברים כל ישראל“. ביחוד היה מתריע על קלקול המדות. הירידה המוסרית של דורו עגמה את רוחו. אין הדור נקי מתועבות ומזמות. נתרופפו עמודי הדת ויחד אתם ירד מצב המוסר. הוא דימה את דורנו לדורות שקדמו, וטען כי דורנו הוא כבד עוון. הוא השתמש במשל זה בדרשה ליום הכפורים: היתה תינוקת חכמה שמתה עליה אמה. אביה לקח לו אשה חדשה. האם החורגת התנהגה באכזריות כלפי היתומה. לא נתנה לה להחליף את שמלתה שהיתה קרועה ומטולאת. פעם שמעה האם החורגת כי דוד עשיר של היתומה עומד לבא ולבקר את בן אחותו. אז הפצירה ביתומה שתחליף את שמלתה ותסרוק את שערותיה. הילדה נאותה אך על תנאי אחד שתוכל לבכות, כי בחשבה על מצבה הירוד אי אפשר לה לעצור בעד זרם דמעותיה. כך אמר המגיד: אנחנו היום לבושים בגדי יום טוב, ר"ה הוא חג לנו, אך נבכה על מה שהיה לנו. איך ירדנו פלאים ממצב הימים הראשונים.

בשאלת החנוך תפס הרב רבינוביץ עמדה שונה מחבריו המגידים. לזרוב למשל התגעגע על „החדר“ מטיפוס ליטא ופולין. הוא המטיר גפרית על ראש המורים המודרניים ששימשו בבתי הספר העבריים. הרב רבינוביץ הבין כי התנאים בארץ זו אינם מתאימים לטיפוס מלמד מן הדור הישן, המורה זקוק להבר בשפת המדינה ולהיות בקי בנימוסי המדינה. כאשר הילד לומד במשך היום מפי מורה מודרני אי אפשר לו להתיחס בכבוד אל מלמד שדיבורו לקוי ויחסו אל אמריקה הוא שלילי. החדרים צריכים להיות מרווחים ומלאי אור ונקיון. בשעה שחבריו התיאשו מיהדות אמריקה הדגיש הוא כי יש ברכה ותקוה בילדי אמריקה אם ילמדו מפי מורים מומחים בפדגוגיה יוכלו „לדבר את אויביהם בשער“. הצעירים לא יתביישו ביהדותם, ויחבבו את המאור שבה.

גם יחסו אל אמריקה בכלל היה שונה מזה של חבריו. לזרוב תלה את כל הקולר בצוואר קולומבוס. בעיניו היתה אמריקה מכשלה ליהדות. אין קרקע זו מסוגלת למטעי היהדות, טען. ארץ אוכלת את היהדות — היתה בעיני לזרוב. הרב רבינוביץ, להפך, ראה כי אמריקה היא מקור ברכה ליהדות. הוא הקדיש דרשה לחג החירות של אמריקה והילל ושיבח את אמריקה. כל יהודי מחויב לומר

בכל יום: „אודך כי עניתני ותהי לי לישועה“. יום הרביעי ליולי הוא הג לישראל כמו לכל העמים היושבים פה. כל יהודי מחוייב להסביר לילדיו את עקרי החופש שעליהם אמריקה מיוסדת. ילמד היהודי את ספר החוקים, ואת ההיסטוריה של המדינה, וידבר על לב ילדיו, שגם אצלנו היו גבורים לאומיים כמו ושינגטון, ויספר להם על אודות ההשמונאים, ומלחמתם בעד חרות עמם. ידבר אליהם על אודות בר כוכבא, ור' עקיבא, וירומם את רוחם בספרו להם כי גם כמלחמת החרות של ארצות הברית השתתפו הרבה יהודים אפילו כשמספרם היה קטן לעומת יתר התושבים. שום מגיד אורתודוכסי לא ייחד דרשה ליום החרות כמו הרב רבינוביץ.

רוב דרשותיו סובבו על ציר המשפחה ומקריה. הוא נתבקש לדרוש לחתונות, לחגיגות משפחתיות כמו ברית מילה, בר מצוה, תנאים ועוד.

בדרשותיו לחופה היה מדגיש את העיקר, שנפש תהיה קשורה בנפש. חיי נשואין הם מקור שמחה וישון. אף על פי שיש אחריות בצעד זה, הסוף מוכיח כי היה הדבר כדאי. אין אום שלם מבלי אשה. הוא היה מבקש מאת הזוג שירגישו את הקדושה המרחפת תחת החופה. כמו שיום הכפורים הוא קדוש מפני שהוא בא אך פעם אחת בשנה, כך צריך להיות יום החופה קדוש, שבא אך פעם אחת בחיי אדם. הוא היה מביא את הסיפור על דבר ר' מאיר שעשה שלום בין איש ואשתו ושמע את קול השטן באמרו: „הוא הוציאני מבירה זו“ (גיטין נ"ב). בהספדים היתה ידו על העליונה. הוא היה קולע אל המטרה. הדברים היו הולמים את הנפטרים. הוא הספיד רבנים, משכילים, וצעירים. כאן השתמש במאמרי חז"ל. בהספידו אשה נכבדה, הביא את המאמר: „באהל שרה היה נר דלוק מערב שבת לערב שבת וברכה מצויה בעיסה, וענן קשור על האהל“. הדרשן שילב שני התיאורים ביחד ואמר — נר היה דלוק — האשה היתה שמחה בחלקה, כי „אורת ושמחה“ הן צמודות יחד כנר היו פניה מאירתה. ובין שהיתה הפרנסה בשפע (ברכה מצויה בעיסה) ובין כשהפרנסה היתה לקויה (ענן קשור) היא היתה תמיד שמחה.

בהספידו את אחד הרבנים השתמש במאמר חז"ל, „אם בארזים נפלה שלהבת“. והדרשן אמר: אם עץ נכרת על ידי גרון, אז השורש נשאר, ועץ אחר יעלה במקומו. אך אם נפלה דלקה, והעץ נשרף, אז גם השורש כלה ואבד, ואין תקוה לעץ אחר שיצמח תחתיו. כך, בדורות הראשונים, אם רב גדול נפטר, אז השורש נשאר, וזהו מה שאמר ר' ב"ם שנפטר ר' עקיבא נולד רבי". אך בדורותינו כשגדול בתורה מסתלק אז אין שורש נשאר, שתלמיד חכם אחר יירש את מקומו.

וזהו שאמרו: שלהבת נפלה בארזים.

המשל היה חביב עליו. הוא שאב מלא חפניו ממשלי המגיד מדובנא, אך לא היה אומרם בשמו. שמעתי ממנו את המשל שמשה אמר, מה לתורה אצל מלאכים, היש בהם הנאה? והוא סיפר כי רוכל אחד הציג כפות-עץ על שולחן באחד הרחובות של העיר שבה ישבו נגידים, אך לא מכר אף כף אחת. עבר פיקח אחד ואמר: ר' קרוב, כאן דרים עשירים מופלגים, והם משתמשים בכפות של כסף, רד נא לרחוב ששם יושבים עניים ותמצא קונים לסחורתך. כך אמר משה — בתורה כתוב לא תגנוב — לא תחמוד — אין דברים כאלה מצויים אצלכם, מלאכים, אני אוריד את התורה לארץ, ושם יהיו הרבה קונים. המשל הזה לקוח מספר „אהל יעקב“.

לפעמים חידש משל בעצמו. פעם דרש על הפסוק „זכור את היום אשר יצאתם ממצרים“ ושאל: מדוע חזרת התורה על הצווי הזה? והמשיל משל לזה: סוחר אחד קבע את דירתו בעיר גדולה אחת מפני עסקיו, אך אשתו וילדיו נשארו בעיר מולדתו. געגעועי עצמו עד למאד ובדידותו העיקה עליו. פעם מצא בן עיר ושמח עליו מאד. כעבור שבוע קבל מכתב מאשתו כי ביתו של בן עירו עלה באש. בן עירו לא קיבל ידיעה מבני ביתו כמה זמן, והחליט לשוב לעירו כדי להודיע את סיבת השתיקה. אמר לו הסוחר בבקשה למסור דרישת שלום לאשתו, וחזר על הבקשה פעם אחרי פעם. כשבא בן העיר אל ביתו ומצא גל של אפר הבין מדוע הכפיל הסוחר את בקשתו, כי בודאי לא ישים לב לבקשה זו בראותו את האסון הגדול שקרה לו. כך אמר המגיד. לא רק פסח יפול בגורלנו אך גם תשעה באב, ומפני הצרות נשכח לגמרי את הפסח — לכן חזרת התורה פעם אחרי פעם, למען תזכרו את יום צאתכם ממצרים.

לפעמים היה מבדח את הקהל בספורים הומוריסטיים. הוא נתקבל לדרשן בבית כנסת אחד ששם ישב רב זקן. התמרמר הרב כי חשב את ההתמנות להסגת גבול. רצה הרב רבינוביץ לפייס את דעתו של הרב הזקן בספור זה. פעם קנה אכר אחד תרנגול, כשהביאו אל החצר התרעמו התרנגולות כי גם הוא יחטוף גרגרים אחרים. המתיק התרנגול את המרירות ואמר, לי יש קול, ואני ארים את קולי מדי בקר ובקר, ואז יזכור בעל הבית להאכילכן, אך אם אני לא ארים את קולי תגעוניה ברעב. כך אמר הדרשן: לי יש קול, אני אדרוש מעל הבימה ובעלי הבתים יזכרו לתמוך בהרב.

הוא נפטר בימי העמידה. אף על פי שלא השאיר ספרים אחריו, היתה השפעתו עזה. בית הכנסת היה מלא מפה אל פה בשעה שדרש. זכרו ברוך.

התגובות ל"הסתרת פנים" בשירת השואה

מאת ד"ר נח ה. רוזנבלום

יזכור אלהים את נשמת
אבי מרי ר' מיכאל ב"ר
יחזקאל ז"ל ואת נשמת
אמי מורתי שרה לאה בת
ר' אברהם ז"ל.

א.

השאלה עתיקת היום: «אי אלוהימו צור חסיו בו»⁽¹⁾ היתה מטרידה את מוחותיהם של טובי האומה והוגיה מדור דור. בשנים כתקונן היה תחומה של הבעיה הזאת ברשות היחיד הנענה והמתיסר לבדו בקרן זוית אפלה, ולכן גם התשובות עליה היו טבועות בחותם היחיד. אולם בעת שממשלת הרשע פרשה את אברותיה על כל האומה כולה הועמדה בעיה זו בכל חריפותה ותבעה את פתרונה בריש גלי.

תדהמת היהודי המאמין נבעה לא מעוצם הפורענות שניתכה עליו אלא מהעובדה שנבצר ממנו לתאם את אמונתו בצדקת אלהים ועוזו עם מציאות כח הרשע ושלטונו. «טהור עינים מראות ברע והביט אל עמל לא תוכל למה תביט בוגדים, תחריש בבלע רשע צדיק ממנו»⁽²⁾. עד הרגע האחרון חיכה וציפה לנס שיתרחש, והרשעה כולה כעשן תכלה והזדים ימוגרו לעד. אולם תוחלתו נכזבה ותקותו נתבדתה. לא קם אלהים בחרבו השנונה וידו לא אחזה במשפט.

לבעיה זו של הסתרת-פנים, בזמן שחיי ישראל היו תלואים מנגד, לא היתה תשובה אחידה. כל אחד ואחד מהרהורי לבו, מעוצם חויותיו ומהשקפת עולמו.

התגובות השונות לשאלה זו משתקפות בספרות העברית המסורתית לזרמיה וסוגיה, החל מכתבי הקודש עד ימינו אנו. אין לך דור שלא טיפל בבעית חתחתים

(1) דברים ל"ב : 37.

(2) חבקוק א' : 13.

זו, ואין לך הוגה דעות, משורר או מושך בעט שלא הוסיף איזה גופך משלו או איזו נימה מיוחדת.

מתוך הספרות גדושת-הדוגמאות מתבלטות ארבע תגובות יסודיות, הנבדלות בתכנן המהותי הרעיוני-פילוסופי, ואלו הן: תהיה, סניגוריה, קטיגוריה והתקלעות. תגובות ראשיות אלו מסתעפות ומתפצלות לצורות שונות, להלכי-רוח מרובים ולמצבי נפש אין ספור בהתאם לרגישותו הפסיכולוגית של היחיד ולסגנון ביטוי של הדור. בספרות העברית החדשה נתוספה תגובה חדשה — תגובת הגידוף והשלילה.

1) תגובת ותהיה: התהיה היא תגובה פשוטה וישירה הנובעת מהודעזעות פסיכולוגית הפורצת ספונטאנית; מבוכה, בדידות ואכזבה כאחת: „למה ה' תעמוד מרחוק תעלים לעתות בצרה“⁽³⁾. „למה אלהים זנחת לנצח יעשן אפך בצאן מרעיתך“⁽⁴⁾. „עד מה ה' תאנף לנצח תבער כמו אש קנאתך“⁽⁵⁾. „למה ה' תזנח בפשי תסתיר פניך ממני“⁽⁶⁾.

שאלות אלו אינן באות מתוך סקרנות או לשם חקירה וחיטוט. התוהה איננו בולש מאחורי הקלעים ואיננו עורג לפענה את הצפונות המשתזרות מאחורי הפרגוד. תמים הוא עם אלוהיו ואין לו חפץ בנסתרות. שאלותיו נובעות רק ממבוכה ובעתה. אין התוהה דורש מענה מאלהים, ואין הוא מבקש ממנו שיצדיק את מעשיו על מה ולמה הפגיע בו את חיצו בלסטראותיו. צנועה בקשתו ותמימה תשועת אלהים.

2) תגובת הסניגוריה: הגישה הסניגורית מבוססת על אמונה אדירה בצדקתו של אלהים ובעוצם יכלתו. „הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא“⁽⁷⁾. אמנם המאמין איננו זקוק לסניגוריה, כי עצם רעיון ההצדקה מכיל בקרבו גרעין של הרהור וצל של ספק. היהודי שלבו שלם עם אלוהיו לא נרתע מביעותי הזמן ומפגעי השעה. „הן יקטלני לו איחל“⁽⁸⁾. גינוני האפולוגיטיקה באו רק כדי לחשל את הנחשלים ולעודד את הכושלים שבדור, העייפים, היגעים והמאוכזבים. ושונים ומגוונים האמצעים, שבהם משתמשת הסניגוריה

(3) תהלים י' : 1.

(4) שם ע"ד : 1.

(5) שם ע"ט : 5.

(6) שם פ"ח : 15.

(7) דברים ל"ב : 4.

(8) איוב י"ג : 15.

בכדי לשבר את האוזן ולהסביר לרפה־אוניס את אילמותו של אלהים בעידן של אלימות האויב.

פעמים היא משתמשת ברציונאליזציה על דבר גדולת ה': היקף מהותו האינסופית מחד, ומאידיך על קטנותו של האדם ותבונתו המוגבלת: «גדול אדונינו ורב כח, לתבונתו אין מספר»⁹. חכמתו «ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים»¹⁰. ולכן איך יהין אדם בן־חלוף להרהר אחרי מדות אלהים ולהתאונן על דרכיו.

החקר אלוה תמצא ?

אם עד־תכלית שדי תמצא ?

גבהי שמים — מה־תפעל ?

עמוקה משאול — מה־תדע ?¹¹.

ויש והסניגוריה בטפלת לאקסיומה העתיקה של תורת הגמול והעונש. אין פורענות בלא חטא. הצדק האלהי הנצחי השולט בעולם ריאלי הוא כחוקי הטבע, והעברייני נענש אבטומטי. על הנענש איפוא לפשפש במעשיו, ואם פשפש ולא מצא יתלה את הקולר בחטא.

האל יעות משפט ?

ואם־שדי יעות־צדק ?¹².

משום כך מרובים הוידויים שנכתבו במשך הדורות, בהם מתופפים הנלחצים על לבותיהם החלולים בנאקת: «אשמנו מכל עם בושנו מכל דור», «לך ה' הצדקה ולנו בושת הפנים», למרות שלא היה ברור להם במה חטאו ובמה פשעו. בין האמצעים המרובים והשונים של צדוק־הדין, שהסניגוריה השתמשה בהם, ראוי להזכיר במיוחד את רעיון הסבל בשביל הזולת. כנסת ישראל נענשת לא על עוונותיה היא אלא על פשעי האנושיות כי רבו. שקטה היא וסובלת סבלה בדממה «כשה טבחה יובל וכרחל לפני גוזזיה נאלמה»¹³.

כלנו כצאן תעינו. איש לדרכו פנינו

וה' הפגיע בו את עוון כלנו¹⁴.

3) תגובת הקטיגוריה: תגובת הקטיגוריה גם היא יסודה באמונה בכוחו של אלהים ובשלטונו הבלתי־מוגבל, אולם היא מטיחה דברים כלפי מעלה על

9) תהלים קמ"ז : 5.

10) איוב י"א : 9.

11) שם י"א : 8-7.

12) שם ח' : 3.

13) ישעיהו נ"ג : 7.

14) שם, שם, 1.

אי-הצדק השולט. דווקא מפני שהקטיגוריה רואה באלהים את עילת העילות וש"אין אדם נוקף את אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה" (15) הרי הוא אחראי בעד כל דבר המתרחש. מכיון שהקטיגור המונותאיסטי יודע בוודאות בלתי-מפוקפקת, שאי אפשר ש"תהיה רעה בעיר וה' לא עשה" (16), ושאינן לוקוף את התגברות ממשלת הרשע על חשבון שתי רשויות. כי "עושה שלום ובורא רע, אני ה' עושה כל אלה" (17) אם כן הוא מוחה בחריפות על שאלהים לא הטה את מדותיו כלפי חסד, ומיצה את עומק הדין.

התגובה הקטיגורית תופסת את חלק הארי שבין הגישות השונות לבעית סבל האומה. העברי הראשון, שהכיר את בוראו ופירסם תהלתו בתבל, היה גם הראשון להטח דברים כלפיו: "השופט כל הארץ לא יעשה משפט?" (18). המחוקק האלוהי, שהיה עניו וצנוע בהליכותיו עם בני אדם, לא נכנע למשפט עליון ולא קבל בהרכנת ראש וביאוש את שלטונה של מדת הדין, אלא התעטף כשליח צבור והכריז אולטימטיבית: "ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת" (19). גם הנביאים ומשוררי התהלים, שהדגישו את קדושת אלהים ועוזו לא כפפו ראשם לגור דין השמימי בפאטאליות אין-אונים ובריוזגנציה של לית-ברירה. ירמיהו מחה נגד עוות המשפט בהכריו: "צדיק אתה ה' כי אריב אליך אך משפטים אדבר אותך, מדוע דרך רשעים צלחה שלו כל בגדי בגד? (20). חבוקק טען וקבל: "עד אנה ה' שועתי אליך ולא תשמע, אזעק אליך חמס ולא תושיע" (21). בדברים קשים כגידיים שח המשורר עם אלוהיו ודבר אתו משפטים על שהפיר את בריתו, חלל שבועתו ומסרהו בידי אויביו ומשנאו "ואתה זנחת ותמאס — — נארתה ברית עבדך, — — פרצת כל גדרותיו, — — הרימות ימין צריה, — — העטית עליו בושח סלה" (22).

עד כמה שהקטיגוריה היתה מקובלת על כל שכבות האומה ושדרותיה אפשר להסיק מהעובדה שהיצירה היהודית העממית קשרה כתרים ועינדה עטרות לשליח צבור של כנסת ישראל, רבי לוי יצחק מברדיצ'וב, שהעז וההיזן להעמיד

(15) חולין ו' ע"ב.

(16) עמוס ג' : 6.

(17) ישעיהו מ"ה : 7.

(18) בראשית י"ח : 25.

(19) שמות ל"ב : 32.

(20) ירמיהו י"ב : 1.

(21) חבוקק א' : 2.

(22) תהלים פ"ט : 47-39.

את מלך המשפט לפני כס המשפט ולזכות כנגדו בדין.

כפי שהודגש, הרי הקטיגוריה האמינה בכוחו הבלתי מוגבל של האלהים ובשלטונו המוחלט, לפיכך היתה טרונייתה מופנית ומכוונת נגד תופעת אי הצדק שהשתלבה והשתזרה כאילו במסכת הנהגת העולם. הרעיון של אפשרות "צדיק ורע לו רשע וטוב לו" הביא לפעמים לידי השקפה קיצונית מחרידה, לראות בתלאותיהם של ישראל תוצאה ישירה מהתגברותם של דיגין תקיפין "ויש נספה בלא משפט". אלהים תואר לא כאב רחמן ושופט צדק אלא כרודף את עמו באפו. הוא נהפך מאוהב לאויב, וכגודל האהבה לפנים גדלה המשטמה בהווה. "ממרום שלח אש בעצמותי וירדנה, פרש רשת לרגלי" (23). "קרא עלי מועד לשבר בחורני. גת דרך ה' לבתולת בת יהודה" (24). "היה ה' כאויב" (25) "דב אורב הוא לי ארי במסתרים" (26). "דרך קשתו ויציבני כמטרה לחץ" (27).

הקטיגוריה נמשכה לאורך נתיב היסורים של הגלות. ראשיתה בברית בין הבתרים ואחריתה מי ישרונה. גדול היה ערכה מבחינה פסיכולוגית לאומית ואינדיבידואלית. היא הקלה את נטל הסבל. היהודי הכלוא בגיטו, שפחד להוציא הגה של מחאה כלשהי נגד ממשל בשר ודם רודני, פתח את לבבו הפצוע והצטעק כלפי מלך מלכי המלכים, בוראו, קונו ואביו.

4) תגובת ההתקלעות : תגובת ההתקלעות דומה במהותה ובתכונתה לתהיה. כמוה היא נובעת מן המתיחות הפסיכולוגית של המאמין, שנבוכו עשתונותיו מבלהות המאורעות. התגובה הזאת היא ספונטאנית ובלתי מחושבת. היא איננה תיאולוגית, ואיננה מתכוונת לשם תיאודיציה או האשמה. אולם מבחינת הצורה, פעמים שמתעטפת בגלימת הסניגוריה ופעמים באדר הקטיגוריה. רוגשת נפשו של המשורר הנתון במצב נפשי סוער זה. אין לו משלוות האמונה של הסניגור ולא מן הסיפוק הנפשי של הקטיגור המתפרק. מתיסר הוא ברותחין ובקרירין, קופץ הוא מציר אחד למשנהו, ומנוחתו נעדרת בשניהם. פעמים הוא מלא התמרמרות וזעם ופעמים הוא מתרפק כתינוק על אביו ; עתים הוא מצדיק את הדין ועתים הוא מתקומם נגדו. סערת נפשו מטלטלת אותו מאמונה לכפירה ומכפירה לאמונה. בנשימה אחת הוא קובל : "השביעני במרורים הרוני לענה" (28) וגם מתנחם :

(23) איכה א' : 13.

(24) שם א' : 15.

(25) שם ב' : 5'4.

(26) שם ג' : 10.

(27) שם ג' : 12.

(28) שם ג' : 15.

«חסדי ה' כי לא תמנו כי לא כלו רחמיו»⁽²⁹⁾. זועק הוא חמס: «גדר דרכי בגזית נתיבותי עזה»⁽³⁰⁾ ומשתעשע בתקוה: «טוב ה' לקויו לנפש תדרשנו»⁽³¹⁾. רגע מכביד עליו היאוש והפאטאליות: «אותי נהג ויולך חושך ולא אור, אך בי ישוב יהפוך ידו כל היום»⁽³²⁾ ובמשנהו הוא חדור אמונה עזה ושלהבתיה: «חסדי ה' כי לא תמנו»⁽³³⁾.

רבים מבין הנביאים ומשוררי התהלים נמצאו במצב של מתיחות נפשית זו. הושע ראה את אלהים כמעניש את האומה, שך את דרכה בסירים, ונתיבותיה לא תמצא⁽³⁴⁾. הוא עושה את ארצה לשמה, והופכה «ליער ואכלתם חית השדה»⁽³⁵⁾, אולם מיד מופיע אלהים בתור אוהב רחמן המטייל כמו בחינגא עם אומתו־אהובתו, מדבר על לבה, משיב את כרמיה, משכיבה לבטח ומארשה לעולם «בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים»⁽³⁶⁾. פעם מופיע אלוהים «כשחל לאפרים וככפיר לבית יהודה», הזועם בקולו: «אני אני אטרוף ואלך אשא ואין מציל»⁽³⁷⁾ וכעבור זמן מה בא כמושיע: «כי הוא טרף וירפאנו יך ויתבשנו»⁽³⁸⁾. עמוס רואה אלהים עוין את עמו ורודפו בשצף קצף, «אם יחתרו בשאול משם ידי תקחם ואם יעלו השמים משם אורידם», אבל ברגע הוא מתאר את אלהים שיקים את סוכת דוד הנופלת, «ונטעיתם על אדמתם ולא ינטשו עוד מעל אדמתם»⁽⁴⁰⁾. גם ישעיהו שחזה את «חתף הפורענות: «ארצכם שממה, עריכם שרופות אש אדמתכם לנגדכם זרים אוכלים אותה»⁽⁴¹⁾ ראה גם את חזון אחרית הימים עת «נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים»⁽⁴²⁾.

משורר התהלים, המשוע מנהמת לבו על אלוהיו שעזבו: «אלי אלי למה

(29) שם ג': 22.

(30) שם ג': 9.

(31) שם ג': 25.

(32) שם ג': 2.

(33) שם ג': 22.

(34) הושע ב': 8.

(35) שם ב': 14.

(36) שם ב': 21.

(37) שם ה': 14.

(38) שם ו': 1.

(39) עמוס ט': 2-3.

(40) שם ט': 15.

(41) ישעיהו א': 7.

(42) שם ב': 2.

עזבתני, רחוק מישועתי דברי שאגתי" (43) בטוח בו בזמן שאלוהיו ירחמהו ויחנהו "כי לא בזה ולא שקץ ענות עני ולא הסתיר פניו ממנו ובשוועו אליו שמע" (44). רגע הוא קובל: "למה אלהים זנחת לנצח יעשן אפך בצאן מרעיתך" (45) ומשנהו הוא בוטה, שאלהים לא יתן "לחית נפש תורך חית עניך אל תשכח לנצח" (46). ברגע הוא מטיל ספק בחסד אלהים "הלעולמים יזנח ה' ולא יוסיף לרצות עוד? האפס לנצח חסדו גמר אומר לדור ודור? השכח חנות אל אם קפץ באף רחמיו סלה? (47) ובמשנהו הוא מצהיר חגיגית שאלהים שוב יחולל נפלאות כבימי קדם. על אף ההבדלים המהותיים העקרוניים בתגובות הללו, הצד השווה שבהן הוא שכולן תמימות דעה בכוחו האדיר של האלהים וביכלתו הבלתי מוגבלת למגר את שלטון הרשע. חלוקות הדעות על מה ולמה אין אלהים משתמש בכוחו לעצור בעד השתלטות הרע בעולם. הללו מחייבים* והללו מזכים, אבל בנוגע לעצם יכלתו לית מאן דפליג.

5) תגובת הגידוף והשלילה. ערעור על הנחה ראשונית ויסודית זו התעורר רק בספרות העברית החדשה בתקופת התחיה הלאומית החילונית. במה שהיה ברור ומחורר לפייטני הדורות נסתפקו משוררי דורנו.

בפעם הראשונה בספרותנו מופיע אלהי ישראל לא כאלהי צבאות, רב אונים ואמיץ כח, אלא כעני ואביון שנתדלדל וירד מנכסיו. פניו מורדים מבושת וידיו פשוטות לחנינה. השגה איומה כזאת לא חווה לכאורה אף המגדפים הכי נוראים המחרפים את מערכות אלהים חיים.

לידי גלוי שכינה מבהיל זה הגיע ביאליק אחרי הפרעות בקישינוב, אחר שהתדפק על שערי שמים וחפש באינסוף הקוסמי את האלהים ונתיבו. לפתע הופיע אלהים לפניו בבבואת מעריציו, קרוע ומדולדל כמוהם, מתחנן לפני יצוריו, מתופף על לבו ומבקש את סליחתם:

(43) תהלים כ"ב: 2.

(44) שם כ"ב: 25.

(45) שם ע"ד: 1.

(46) שם ע"ד: 19.

(47) שם ע"ז: 10-8.

* ר' בסליחה של רבנו מנחם ב"ר יעקב במאה ה"ב: "מי כמוך באלים אלי" ("קובץ על יד" ג' עמ' 9' ומובא ע"י ד"ר י. צינברג ב"תולדות ספרות ישראל", ת"א 1955, כרך א' עמ' 243) וכן ב"יוצר" של מחבר בשם יצחק הפותח: "אין כמוך באלים" (צינברג שם עמ' 245) ורך ארוכה עברה מ"אין כמוך באלים ה' בשירת הים עד הפיוט האיובי המאשים במסעי הצלב — המעי'.

סלחו לי, עלובי עולם, אלוהיכם עני כמותכם,
 עני הוא בחייכם וקל־חומר במותכם.
 כי תבואו מחר על שכרכם ודפקתם על־דלתי —
 אפתחה לכם, בואו וראו: ירדתי מנכסי!
 וצר לי עליכם, בני, ולבי לבי עליכם:
 חלליכם — חללי חנם, וגם־אני וגם־אתם
 לא־ידענו למה מתם ועל־מי מתם,
 ואין טעם למותכם כמו אין טעם לחייכם.
 ושכינה מה אומרת? — היא תכבוש בענן ראשה
 ומעוצר כאב וכלימה פורשת ובוכה...⁴⁸).

מעתה מוזר להאזין לדברי ההתלהבות ש"ביאליק נאמן תמיד עם אלוהיו:
 אפילו כשהוא לוחם, כביכול, עם הכביכול, דבוק הוא בו, אפילו כשהוא מורד
 נכנע הוא לפניו, ובשעה שהוא מוחה ומאגרף את ידיו בשעה זו הוא מאמין,
 מאמין גדול..."⁴⁹). איך אפשר לקרא לדברי גידוף ונאצה בשם אמונה? ואמנם אין
 להבין על איזה מרד, התקוממות ולחימה עם אלהים מדבר ביאליק? המצדיק
 הוא את אלוהיו בהצדקה שאין למעלה הימנה, כי מה אפשר לדרוש מאלהים שפשט
 את הרגל, ומה יכולים לתבוע מיוצר שירד מנכסיו?
 המעבר מתגובת הגידוף לידי השקפה ניהיליסטית גמורה קצר וקרוב.
 ולפיכך אין אנו תוהים על הבת־קול המכריזה על אפסות קוסמית אפורה ומצהירה
 בריש גלי, לית דין ולית דין.

אין אלהים, גם עברי גם נוצרי!
 אין אלהים, כי איננו — אכן!
 המאלהים יבצר מענות?
 היבצר מאלהים מחנות?
 המהפליא יבצר מאלהים?

— — — — —
 — — — — —

אין אלהים בעולם, ואפשר
 אין גם שטן ויש... יש בעולם.

48 ביאליק ח. נ. "בעיר ההרגה".

49 ריבקינד יצחק, אלהי ביאליק, ברלין תרפ"ג, הוצאה מיוחדת מ"עין הקורא".

אוי לי — השקר, אך הוא הגדול,
 אין בו אך שקר אדם ותו לא,
 לעולמים...⁵⁰).

לפעמים נדמה שצדקה עשה טשרניחובסקי בשומו את הדברים הנוראים הללו בפי קדוש מעונה, שיסוריו העבירוהו על דעתו ועל דעת קונו. ולא זאת אלא שקשה גידופו של ביאליק, הגוזל הרך הסוכך תחת כנפי השכינה, שדילדל את אלוהיו והציגהו לראווה, מאיונו של טשרניחובסקי הסוגד מול פסל אפולו ומסתחרר במחול התמוז.

כדאי לבחון לאור הסקירה דלעיל את התגובות השונות בשירת השואה של דורנו, זו המשקפת והמתארת את סיוט הבלהות הכי איום והכי אכזרי בהיסטוריה האנושית. אבחנה זהירה חושפת לפנינו, שגם גישת הסניגוריה וגם גישת הקטיגוריה חיוורניות ודהות הן בשירתנו. אין קפיצת אגרופים כלפי מעלה, אין הרעשת שחקים, ואין תביעת עלבונות. חסרות על פי רוב הטענות והטרוניות שבספרות הפיוטית המסורתית, ונעדרות המחאות והקובלנות. על רובו של היבול הספרותי רובץ איזה שקט של בית-עלמין גויי, כאילו „הס כי לא להזכיר בשם ה'“⁵¹).

הסיבה פשוטה למדי. הנביאים, משוררי התהלים, המקוננים והפייטנים שבכל דור ודור, היו חדורי אמונה עזה ולוהטת במציאות ה', בעוזו נוראותיו, בשלטונו המוחלט והמקיף. וגם בהיותם מוכים, ודוויים האמינו „כי הוא יכאיב וידבש, ימחץ וידו תרפינה“⁵², עד זבולא בתרייתא⁵³, אפילו ברגעים הכי נוראים לא התיאשו מן הרחמים, והמשיכו להאמין בנס הגאולה שטבעי הוא לגבי אלהים. השתחוו יהודים מאמינים אלה לפני אביהם שבשמים וחתרו חתירה מתחת לכסא כבודו, וקבלו לפניו כבן המתחטא לפני אביו על שלא התנהג בחסידות, שלא מחל עוונות, ולא זכר לעמו ברית שלש-עשרה.

אמונה אדירה זו רפתה בימינו ואיננה מקנת עוד ברוב משוררי זמננו. הדור הוא „דור הקיבה שאינו מתפלל לשמים ואין לו עסק עם אל נאפד נקמה“⁵⁴. יש אפסות אינסופית איומה ומחרידה בריקנותה, אין עין רואה, אין אוזן שומעת, ושום דבר לא נכתב ולא נזכר. ואם כן, כלפי מי יש להטיח דברים, ולקבול, ועל

50 טשרניחובסקי שאול, „הרוגי טירמוניה“.

51 עמוס ו' : 10.

52 איוב ה' : 18.

53 ברכות ה, א.

54 גרינברג אורי צבי, ספר הקטרוג והאמונה, ירושלים—תל-אביב תרצ"ז עמוד ק"כ.

מי יש לגולל אשמה? חבקוק שהעמיד את עולמו על אחת «וצדיק באמונתו יחיה»⁵⁵) היה יכול להתאונן על התופעה הדיסוננסית של רשע בעולם של הרמוניה אלהית⁵⁶). אולם בדור חילוני דהאידינא, שניהליזם לגלגני רודה בו עד שגם תינקות של בית רבן חונכו לדעת ש«אלהים — זה פגום, זה מעדר, תנ"ך זהו איפוס דתי וספרות הנבואה; בית כנסת — זה בית זקנים, זה בנין של גולה»⁵⁷). בדור שהתרוקן מנכסי עבר קדושים, והפעוטות יודעים «שזה שקר נורא, שאומרים: אלהים»⁵⁸) מה יכולים פייטניו לאמור ולא להיות כמתעתעים. ירושלים של מטה אינה מכוונת כנגד ירושלים של מעלה, ואיננה מוארת בנגהה. ניהיליזם מאוים אופף את הכל בלי אל קנא וגוקם ובלא אל רחום וחנון.

אולם למרות הדממה האפורה המרחפת על פני ספרותנו החדשה, מפציעה זעיר פה וזעיר שם נימה של תגובה על אילמותו של אלהים בעת שואת השואות ועל הסתרת פנים בימי הזעם. אכן רבדים רבדים של חילוניות ומטריאליזם הועלו על צעקת בראשית זו, אנגוסטיות ומינות, מרכסזם ופרודיאניות, נערמו עליה, אבל גם לא יכלו להדעיך את הזעקה הטבעית הזאת הפורצת ספונטאנית מלב אדם מישראל הסובל. כקול מאוב עולה זעקתה למרומים. עתים היא רעולה וצעופה בגלימות ורות. וממללת בלשון בנים שונה ונבדלת מלשון אבות. בסקירה דלהלן נסקור את התגובות השונות לשאלה העתיקה של «אי אלוהימו צור חסיו בו», מהן ברוח ספרות הדורות ומהן ברוח ספרות דורנו.

ב.

גישתו של ש. שלום אל מוראות השואה מסתכמת בארבע מלים:

והבן,

חרוק שן —

אמן¹).

שירה השואה שלו זוקקו בכבשן הלב המתפלך, וצוננו בצלילת הכרת אין

55) חבקוק ב' : 4.

56) שם א' : 13.

57) גרינברג אורי צבי, ספר הקטרוג והאמונה ק"ז.

58) שם.

1) שלום ש. שירים, הוצאת «בנה» תל-אביב, תש"ט עמוד שני"ט.

אונים טרם שהסתננו דרך השינים החורקות וההדוקות והועלו על הניר בקולמוסו. אולם מתחת לשכבה העליונה של ההבלגה המרוסנת מורגשת תהיה משותקת ומחאה שקטה בחלל הלב המתפקע מעצמת הכאב.

שלום איננו מדבר את תוכחתו עם אלוהיו, שגדר שחקיו בעדו והעלים את עיניו מצאן מרעיתו ביום טבחה. הוא משאיר את השמים לה, וכל הגיגו הוא בבני אדם שנשארו צמודים לה' ורתוקים אליו גם מול המאכלת המרוטה. גם על שערי המשרפות לא עבר במוחם אף ברק של מינות ולא ניצוץ של טרוניה.

התיאורים הללו של פשטות ותום, של אמונה עד כלות הנפש ולמעלה הימנה, בלי תוספת דברי קטרוג ותוכחה, מגדילים בנו יותר את הכאב ומגבירים את הצער, והלב קובל מבלי משים על האי שופרא דבלי בארעא על לא און ולא עול. דבקות עליונה כזאת באלהים ומסירות לקדושתו מתוארת בשיר 'ר' מנדל, אחיו של הרבי מגור'. ר' מנדל עומד בין המון יהודים נידונים למות, מוקף גרמנים טוענים הכדור, ברובים נטויים מכל עבר, כצד אסירים יהודים טור וטור, חופרים כמצווה הקבר²). נפשו של ר' מנדל עגומה לא על המות הורדאי הנשקף לו מלועי המקלעים הנאציים ולהמונים היהודים החופרים את קברם. אמונתו באלהים עוברת את גבולות המוחש והנראה, ולפיכך איננו שואל שאלות וחוקר תעלומות. אם נחרץ הגור מאת שמו יתברך ליהרג מה לו לר' מנדל להגות במופלא. עגמת רוחו של ר' מנדל נובעת מהדכאון הנפשי, שהשתלט בין היהודים העומדים על סף המות. כר' עקיבא בדורות שלפניו, הצטער ר' מנדל מתי תגיע שעה זו לידו ויקיימנה באהבה עזה, בהתלהבות אדירה, באמונת אומן ותום, ויעלה כליל על העקדה בלי נדנוד כלשהו שלא תפגם חס ושלום השחיטה. והנה הגיעה שעה קדושה ונשגבה זו של עליה על המוקד ב"אחד", ובמקום עליצות דקדושה וחדוות ההתעלות עומדים סביבו יהודים עצובים, בעיניהם דעך שביב האמונה, ובנשמתם כבה זיק אלוה.

רעיון של קדוש-השם-פגום מחריד אותו ומבהילו יותר מן המות הקרוב והמידי. בשארית כוחותיו הוא מחליט להלהיב את חופרי הקבר ברגעם האחרון, לשלח את הנצוץ היהודי-האלהי בתוך נשמתם ולהעלותם ממצולות היאוש. ר' מנדל מכריז על נכונותו לתת מחצית חלקו בעולם הבא לאיש, שיהין לסכן את רגעיו האחרונים והמעטים בעולם הזה ויביא לו כוס מים, לקדש את שם

שמים לעיני הגרמנים ולהתקדש על ידו.

אך איש לא ינוע ואיש לא ישמע;
אבדן ואכזב בעינים.

לרגע נדמה שאכן הצליח האויב לא רק לשבור את הגוף אלא גם להשמיד
ולכלות את הנשמה היהודית עם שביב האלהי שבה. אולם לפתע פתאום,
אסיר שם הבקיע וחיש
עבר בין לועות כלי הרצח.
היה זה חיט יהודי, איש תמים,
שרץ למעין בנחשתיים.
כוס מים הביא, לשלם בדמים...
ר' מגדל נטל הידים,
ופתח ב"ודוי" לבורא עולמים.
"אמן" לו ענו מאפסים.
ובתת הקצין האכזר צו־האש,
ר' מגדל חיך אל גבוה,
במדור היאוש האחרון כי עוד יש
יהודי המקדש שם אלוה,
יהודי האוהב את אחיו וחולש
עוד במות על רשע ורוע³).

ר' מגדל חיך ברגע האחרון לא חיך של נקמה, לא של התנשאות והתפארות,
ולא של גבורה, אלא של נחת־רוח לבוראו וקונו, שעלה בידו וביד עדהו להוציא
את נשמתם בטהרה מתוך שמחה של מצוה.
לכאורה אין כאן שום מחאה, אבל בשורות השקטות הללו הניגרות לאט,
כמה כאב עצור כבוש בהן, ואיזו קובלנה איומה ספוגה בהן על האי שופרא דבלי
בעפרא!

לפעמים מסתננת גם מבעד השינים החורקות וההדוקות של שלום מחאה
מפורשת ותוכחה גלויה. בסגנון של הנביא עובדיה, שהכה בשבט פיו את אדום
ששחת רחמיו ולא זכר ברית אחים, מוכיח המשורר את העולם האדיש שהסתכל
בשלות־נפש עת הוגרה אומה שלמה למות. אולם אבחנה זהירה מגלה כלפי מי,
באמת הדברים מכוונים: ריבונו של עולם.

כי עמדת שפי מרחוק,
 עת אחי הובלו למות,
 פיך כי אטמת מלזעוק,
 עת הוגשו אל המערכת.
 כי יכלת יד בחיק לחבוק,
 באחוז בם השלהבת
 ובשמך קרא-אחרית קולם —
 איכה תנקה, עולם ?⁴).

המלה „עולם” נראית כאנטיקלימאקטית ושלא במקומה. מורגש כאלו על שפתי המשורר רפרף הבטוי „אלהים”, אולם כאבות אבותיו הקדושים נרתע ולא ההין להגות את השם באותיותיו. ביחוד נשמעים דברי ההטחה בשורות האחרונות.

אן אשא בכי נפשי המר,
 וכל חי עמך במעל ?
 מגבוה עד רמים אלם
 לא נקם ולא שלם⁵).

שתי השורות הללו המדברות על העדר נקם ושלם הן חיוורות כשהן מופנות אך ורק כלפי העולם.

המחאה האילמת והקובלנה החרישית עוברת כחוט השני גם בשיר „התהלוכה”. רוח של תמימות ילדותית עם תוספת אמונה טהורה נסוכה על כל ההולכים לקדש את השם. הדודה פייגלה אמנם בוכה „דמעה על דמעה על לחיה מקלחת”, והיא אפילו מפחדת, אבל זהו פחד של תינוק המקרטע על יד הדלת של רופא שיניים, אולם הוא מודרך ביד אבהית מבטחת ומרגיעה, ויודע הוא בלבו פנימה שמאומה לא יזיק לו. ולכן :

צעף חלומות על פחדה היא פורשת,
 כמו לחופה הכלה היא נכנסת⁶).

הלב של דודה פייגלה הלם על סף המות, ברם לא מיאוש ואבדן אלא מפני האי-יודע, הטמיר והסתום, כשם שבהולה הכלה ביום חופתה. לזר המלמד, הרש מנדל השמש ומלך הגבאי לא נרתעו לגמרי בצעדם בגי

(4) שם של"ח.

(5) שם.

(6) שם שנ"ד. שנ"ו.

צלמות. באמונה עזה שחושלה בכור החסידות, בטחונם באלוהים לא ידע גבולות.

... ולחוש, לא כדאי —

מאי נפקא מינה ארעא או רקיע ?

פה וגם שם יש האל המושיע ! ?

בבטחון עצום כזה הלכו גם קילה הצדקת, פרל הפנינית וחיניה הישישה. גם אם גונב קורטוב של שאלה לרגע קט במוחם על מה ולמה, הרי נעלמה מיד ונופצה לרסיסים.

ושאר הדברים ? — לא עסקה של אשה

הן מלאכיו לדרכיו לא יבינו,

ואנו, מה אנו, כי נפתחה פינו ?⁷

אם אנו רואים סימני מרידה בטבל הנפח, שרגא הסבל, וואלף הנגר הנסחבים כשוררים לשחיטה, הרי התמרדות זו איננה כלפי מרום אלא כלפי האויב ששם אותם באזיקים, «כבל ברזל על ידם, ומשקלת סד לרגלם, והפה בסוגר». הם העדיפו למות מות גבורים בקרב עם האויב במקום לפשוט את צווארם כיונים תמות. יציאה של «מהיכי תיתי» זו מארעא לרקיע חסרה קצת אצל הרב דמתא. הלז אמנם מקבל באהבה את גזר-דינו של אלוהים ואינו מהרהר אחרי מדת משפטו ודינו. אולם הוא לא יכול לגרש לגמרי מלבו את הקושיא החמורה והנוקבת. הן הוא האמין בהחלט ללא צל של ספק, שיש תירוץ לקושיא זו, אבל הוא החריף והבקי, הרגיל לטחון ולפרק בשאלות וסברות כל דו"ק וק"ל ו«צריך עיון» עורג גם לפרק את הבעיה המזורה הזאת בעודו בחיים, כשם שעשה בתלמוד ובנושאי כליו. חוסר תשובה לשאלה הקוסמית לא הדאיגה אותו, כי לבו סמוך ובטוח שיש מענה עליה, אלא אי ידיעת התשובה שלא הושגה בחריפות שכלו טירדתו :

הרב דמתא איך הלך לקראת מות ?

איך לקראת מות רבנו הלך ?

קמט חבוי בזיוו של המצח,

ספר תורה בימינו מסוכך.

קושיה חמורה בו תפעם כמקבת,

אולם התרוץ — התרוץ הוא שכת... .

האמנם אין תרוץ לקושיה זו לנצח ?

7 שם.

8 שם.

הרב דמתא כך הלך לקראת מות.

כך לקראת מות רבנו הלך⁹).

כך הלכו ששה מליונים יהודים לקראת המות, ובמוחם נקרה השאלה
ובלבבם התהיה הגדולה.

ג

השואה הדהימה את השוקטים על שמריהם, והרעידה את שלוות האמונים
עלי תורות פסידו-הומניסטיות וחומרניות שחזו את עתידו של עם ישראל דרך
שפופרת של נסיבות הסטוריות, חברתיות, לאומיות וכלכליות. הללו האמינו
באפשרות של שינוי ערכין ושדוד מערכות, בנורמליזציה של ההסטוריה היהודית,
ונטיחה לאפיקי ההסטוריה הכללית, בקידמת האנושיות ובישפורה של החברה.
לפיכך בהציף גלי המשטמה את כדור העולם, ובהתפרץ החיה הטיבטונית מהסוגר
בגרמניה המתורבתת, הועמדו בפני חידה סתומה בלתי-נפתרת לפי חוקי המדע
והסוציולוגיה. לא כן יצחק למדן, שראה את עמו אחוז בסבך הגורל, נתון בצבת
מסתורית-פלאית, רתום ברמתה המשולשת, ועמוס נטל דורות ויעוד נעלם. עתיר
נסיגות וגדוש הוויות ידע לצפות אל הבלתי-צפוי ולעמוד הכן לקראת הבאות.
מחושל הוא מפני הפתעות פתאומיות, כי האפשרי והבלתי-אפשרי הגיוניים כאחד
בידי הגורל המתעתע. מלוהט בכבשן הדורות, עקוד על עקדות אינ-ספור למד
לברך על הרעה כשם שמברכים על הטובה, ולפיכך בבוא השתוללות איתנים
והתפרצות טיטאנית גועשת לא הוחרד ולא זועזע למדן כיתר בני דורו.

כבר למדתי לשתות מקבעת-יגוננו

ללא כל רטט-עוית בפנים ;

מנסה ורגיל אני גומע ומחיד

כמתענג על משקה עדנים¹).

אמנם בשר ודם הוא המשורר, וכשלבנו מתחמץ בו הרי הוא נכשל ב„הרהורי
עברה“, ו„אנחה סוררה“ נפלטת מתוך פיו למרות נסיון הדורות הצבור בנפשו
העומד כמתרס על סף הכרתו. הסערה האינטלקטואלית הסואנת במערבולת התת-
הכרתית עולה על גדוהיה ומתפרצת החוצה.

9 שם.

1) למדן יצחק, במעלה עקרבים, תל-אביב, מוסד ביאליק, ה'תש"ה, עמוד ק.

אך בכלל הן מרות אקבל ומצית
ולעשות רצון קוני אמהר,
אקרא רצון להכרה, ויין — למי־רוש,
ולעול צוארי — ענק־פאר².)

הטון הזה של רזיגנציה באי־אונים, של פטאליות מדבירה מורגש בכל שירי למדן, גם כשהשנים כתקונן, ולכן גם כשעלו נחשולי הדמים ומשברי הדמע, ושטפו את יבשת אירופה לא היה המשורר צריך לשנות את ניבו ואת הגיגו שינוי רדיקאלי. מאורע זה שימש רק חוליה נוספת בשרשרת התופעות שנקלעו ונשתזרו ביד הגורל הסתום, ולכן שירי השואה שלו מוארים בנוגה היעוד הנצחי. טפלות התיאוריות ובטלות הפילוסופיות על דבר עם החולש על עתידו, הבורח אל מסדה ומבצרה, ומסתופף בצלה מכל התנאים והמסיבות. רק הווי שוא וסהרורים יכולים לדבר על זה. המשורר יודע שעמו נגרף על גלי גורל נעלם וטמיר, המוליכו אלי יעוד לא־נודע וסתום ואין לאל ידו להתקומם לו. מאז ומעולם שר הוא עם אלוהיו, ברם בניגוד לספור בראשית הרי האל המנצח, והוא — המנוצח.

עוד מקדמת דנא בשחריתה של האומה חזה אבי הגזע בברית בין הבתרים את השילוש האיום הנצחי „אלהים — ישראל — עיט“. לכו פחד ורעד בראותו את העוף שחור־הנוצה ורחב־הכנף טס באפקיו ותר את הפגרים שלמחר. „ועל בתרי מי, אלהי, ירד במרחקי עתים?“ שאל אברהם במחזה אחוז חרדה.

„על בתריך שוב, אברם, על בתריך תמיד, תמיד!

באשר קרבנך יעקד, לאשר ערגונך תצמיד —

יטיל שחור־הכנף את צל הבעותים“³.)

אמנם אלוהי ישראל, מצוה את העיט הטורף בשר החללים לשמור את צעדיו, ברם איננו מפקירו לגמרי בידי העיט. הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו עומד על צדו, ובצר לו ובהגיעו עד שערי מות, אלהי האומה מתגלה אליו בחשכת הליל, הוא ולא מלאך, הוא ולא שרף, הוא ולא השליח, ומצילו מהשינים הטורפות. על השאלה המחרידה: „ואלהי אברם, כורת הברית, אתה אלי, אתה?“ באה התשובה הגורלית וההחלטית: „אני תמיד אגלה אליך עם לילה ועלטה“⁴.)

נקלע העם העברי, מימי ברית בין הבתרים עד סוף לא תשורנו עין, בין אלהים ועיט, ברוך או ארור הנצחיות. יודע המשורר, שעמו בן אלמות, אולם חייו

(2) ש.ם.

(3) ש.ם י"ד ט"ו.

(4) ש.ם.

הם שלשלת ארוכה של יסורים ותלאות ודרך חתחתים עקובה מדם. מעיק העול, ולוחץ המוט, אבל רתום הוא בו לנצח ללא-תנאי וללא-רצון.

„...וזאת הברית אתי כרת? זאת היא, זאת כלה?”

„זאת הברית, אברם! קום, צא ושא עלה!”⁵.

מוטיב הגורליות, והיד האלהית המחזיקה בו ועושה בו כיוצר בחומר, בוקע ועולה מכל תג ותג, ניב וניד משירת למדן. אכן יש אלהים ועינו פקוחה ומשגחת עליו, זרועו נטויה וידו הגדולה אוחת בו ומוליכה אותו. הוא שומרהו ונוצרהו כאישון עינו, ולא יתן לנפשו לראות שחת, ברם את כל מוראותיו יראהו ואת כל חיציו ישלח בו. בשנת תרצ"ו גילם למדן את הריזיגנציה הפטאלית הזאת בדמות בחיר האבות, יעקב. הלז לא הבין את הקשיים והמעצורים שנתקל בהם בנעוריו. חשב הוא, שעל נקלה יוכל להתגבר עליהם. כדי להחליק מאיבת אחיו גמר בדעתו לברוח ממנו ולהתרחק ממולדתו ויצא בדרכו לחרן. למרות הגעגועים על הוריו וכיסופי מולדת הריהו מאושר כי סוף סוף מרגיש הוא את עצמו חפשי ובטוח. יד עשיו לא תשיגנו בשטחים הרחבים של המדבר. ולפתע נבקעו שמינו, וכוכב גורלו התנוצץ לנגד עיניו בכל מוראיו ופחדיו. לא עצמאי ושליו הוא במרחביה, אלא צמוד אל יעוד נעלם ונרדף על ידו. חשך עולמו והתענגו שחקיו שרימוזו לו חסד, שלווה ובטחון עד כה.

ונוף זה שתמול לטפני בחסדי דרכיו,

הה שוב אינו עתה קן-אושר לאדם —

שער הוא לשמים, סולם למלאכי פחדם,

פח-אל טמון הוא לי ומארב-מרחב⁶.

יעקב נבהל מאד לעת קץ, חזו ויירא אכן יש אלהים במקום הזה השומר צעדיו ודרכיו. אכן נודע לו כי „אסיר יעוד רודה וכבול דבר-אלהים” הוא, ולא פה ולא שם יוכל להמלט ממנו. אין כל הבדל לאן יברח ולאן ימלט, כי בכל מקום תשיגהו יד הגורל ולעולמי עד יהיה נתון למרותו. נצטמצם עולמו ונתקפלה כל הארץ תחתיו, וכנטול-חפץ ונעדר-רצון יטולטל באשר יטהו יעודו הטמיר.

יראתיך, סולם-אלוה! עלה-ירד בכל עת,

ובלי חדל תמיד בכף-קלע זו גדולה

בין ארץ ושמים, בין פה ושם להקלע,

5 שם ט"ו.

6 שם כ"ו.

משניהם להדחות ועול שניהם לשאת! ז).

כמה נכסף העם להשתחרר מכבלי הגורל האיום הזה. נסתר ממנו, מדוע בחר בו אלהיו מכל העמים ונצמד אליו מבלי להרפות ממנו אף רגע. למה הוא דולק אחריו, מדביקו ומדבירו. מתאונן המשורר על ידי פרוטוטיפ הפאטאליות שלו המדכאה, יונה הבורח מפני אלוהיו, והלז מדביקהו בין משברי האוקינוס הגועש, מושה אותו ממצולות ים וממעי הדגה.

הה, אלי, אלהי-לבי רודפי, מה שת כה עלי ?

ענה בי, מה עמי לקחתי ויעדר אחרי ברחי ?

מה תתאנה לי ? המפתח כל היקום גנוב אתי ?

האם בלעדי מועד צאתה ובואה לא תשמור השמש,

וקולות-עולם היאלמו כלם בהאלם דברי ?

התחדל את תנובתה הארץ ועצים לא ישאו פרים

אם לא אשא אני את משאי ?

מה תרדף אחרי ? (8...)

יונה מתמרד, שואף הוא לנתק את כבליו ולהשתחרר ממוראותיו. מסרב

הוא להקלע בלי-קץ ובלי-סוף, רדוף-גורל זעום-עפעפים.

לא אבה היות עוד אשר אין חפץ בו על אדמותיך

על אדמות מהן לוקחתי, על אדמות אותן אהבתי.

הרפני ! אם נקלותי בעיניך בלכתי עמך בקרי —

מי אנכי כי בשלי הסער הזה ? ומה סורר כערכי

כי תהומות-ים עליו תרגיזה ונהם צבא-גליו ?

ואם יקרתי לך מאד — מדוע לא תתנני, אלהי, חפשי

בן בלי עולך אשר יכף חיי וימשכם בכבדו

למצולות הבעותים ? (9)

אבל למרות „הרהורי עברה“ אלו ומלים סרבניות ממללות רברבן, הריהו

יודע שלא יעלה בידו להנתק מצפרני הגורל ומתלעותיו. חוליה הוא בשלשלת

הגדולה מני לילות... עדי לילות, ולעולם לא תנתק השלשלת.

כפי שהודגש כבר לא הוצרך למדן לשנות אף קוצו של יוד משירתו לתנות

את אימת האימים. שירתו שטפה בערוציה הגורליים והיעודיים של האומה

(7) שם כ"א.

(8) שם כ"ב-כ"ד.

(9) שם כ"ד.

שנתמזגו יחד. בכל זאת כשהתקדרו שמי העולם בשנת תרצ"ט והמשורר האזין „מרחובות הגוים כחשרת עופות טרף צלצול פעמונים שוב עולה מאים", הוא פונה אל אלוהיו בסגנון של תפלה עתיקה, שנלחשה על ידי אמהות כשרות ותמימות בישראל בשעות בין השמשות בשקוע קרני-אור האחרונה ואפלת הליל המתקרב עטפה תבל ומלואה :

אלהי אברהם, יצחק ויעקב,
אורלוגין — העולם יעבט מהלכו,
נשאל במחוגיו — והם בנו משטים.
עננו אתה מה השעה, שעתנו,
בעולם זה מדומדם ומעוגן העתים,
אלהי אברהם, יצחק ויעקב! (10).

מאופלים השמים, והוא עודנו עומד ומצפה לנר אלהים שיודלק אי-שם בפאתי הרקיע ויראה לו את שביל הפדות ונתיב הגאולה. מרחוק מאזין הוא להמיית קולו של האלהים באישון לילה, ודמותו נעלמה ממנו, והוא „הנתעה בעתים" מושיט את זרועותיו ומגשש במאפליית העולם.

היכן אתה, רועי, ידיד לבי ומליכו ?
רק חלילך, אשמע, לי אי-מזה יקרא ;
ארוץ אחרי הקול — ואינך. אינך ! האם
אזני אותי מטעה או ידידותך שקרה ? (11).

לא הודלק נר במחשכי העולם ולא הועלה פנס בשבעת הרקיעים. להפך העננים התקדרו עוד יותר והתעבה החושך עד לעביו של דינר. יודע המשורר עתיר-הנסיונות, שלא במקרה שקע גלגל חמה שלא בעונתה, אלא בשבילו כובו הנרות ולמענו חושכו הפנסים, שוב עומד להתרחש מפגש היסטורי בינו לבין אלוהיו. נורא הוא יעוד גורלי זה ורוצה הוא להשתמט ממנו, ברם גרוף הוא בכח איתנים ומובל הוא בכורח על-אנוש אל ראיון-עקדה זה.

אין זאת כי תקראני לבוא שוב בסודך,
והוא נכבד מאד, והוא נעלה ואלהי,
על כן הכל כבית, להעלים צאתי, בואי,
על כן ירך לרגלי טוי-בלהות שוטחה

(10) שם ר.

(11) שם ר"ב.

ולילה מסביב לי יקים את חיץ פחדיו.
 למען לא נראה בהמתקנו סוד יחדיו — —
 ראה, כל ציון — מעט מעל פני דרכי נמחה!
 לא נר אי-שם יבליח, לא נצנוץ קל מאשנב.
 עקרתני מלב עולם, מכל חליפות גוניו,
 למען אהיה לך בלבד ורק עמך, עמך!
 הרפני! לא אבה להסחב עוד על כרחי
 אל גרדום אהבתך, אוהבי ומדיחי!¹²

ברם כל הנסיונות וכל התחוננים עלו בתוהו. ברצון או באונס עלה בכבש
 המזבח ולא נמלט בקרנותיו.
 ביודעים ובלא יודעים מלמל כעקוד הראשון: הנני.

ד.

אחרי הפרעות באוקראינה בשנת תרפ"ב כתב דוד שמעוני סידרה של
 שירים תחת הכותרת "לו", על יסוד מוטו של הפסוק בתהלים "שירו לו, זמרו לו",
 אבל בשירים הללו אין שיר ואין זמר, ספוגים הם צער איום שהפך לרעל מפעפע
 וארס מחלחל החודר ונוקב מעמקי שאול ובוקע ודוקר שמי רום. צורת הנסתר
 "לו" המופיעה ככותרת לסידרה זו, רומזת על החיץ המבדיל בין המשורר לאלוהיו.
 אין בשירים הללו מרוח הכפירה במציאות אלהים, או מהכשת יכלתו
 ועזוהו. נעדרים בהם הצלילים הסרקאסטיים הניהיליסטיים כלפי מעלה, שהיו
 אפייניים בתקופה היא של "לא אל, לא מלך ולא גבור". בכל השירים מורגשת לא
 רק ישותו של האלהים אלא גם אדנותו וכח שלטונו הבלתי-מוגבל, אלא שדווקא
 ידיעה זו, שיש דיין אבל אין דין, מרעימה את נפש המשורר ומסעירה אותו על
 אלהיו, שנתן רשות למשחית לבלע ושיחת רחמיו.
 הרעיון הזה שאכן יש אלהים, אולם הפקיר את עמו לבז ולמשיסה, מעבירה
 את המשורר על דעתו ועל דעת קונו. הוא מסרב להתעמק בנסתרות, לחדור מבעד
 למסך הנגלות ולהבין פשר הסבל. אין לו עסק בנסתרות, ולו היה גם בהן בכדי
 להסביר את סיבת היסורים לא היה בכחן להצדיק אותם. מוזעזע מפגעי הזמן
 ומבולבל מיחסו האדיש של האלהים.

אשר רק נגלותיו אראה

ונסתרותיו לא אדע...⁽¹⁾.

מנתק המשורר את כל קשריו עם אלוהיו. מאוכזב הוא מאלהים, שמאז ומתמיד חשב עליו שהוא „אל אמונה ואין עול, צדיק וישר הוא“⁽²⁾. הוא איננו רציונאליסט קר־המוג ובהיר הדעת, לפיכך ברגע שמגיע הכאב לשיאו המדכא כל ניצוץ של תבונה, מכריז שמעוני על שנאתו לאלהים.

הה, לא אדע דבר, לא אדע...

בראשי עופרת.

ולבבי כחיה מטורפת מכאב.

הה, איך אביט אל צחוקך הבהיר, הקדוש

וביני איבה ובין האלהים...⁽³⁾.

השנאה הזאת היא כל כך חריפה עד שהיא מקבלת צורה פאטולוגית. רוצה הוא לברוח מכל וכל שמזכיר לו, ולו גם ברמו, את אלוהיו. מתעלם הוא מצחוק עוללו, ומסתיר את פניו מילד טיפוחיו כיון שחיוך ילדותי תמים זה הוא מאת אלהים. מסיבה זו צלם אלהים הטבוע באדם חדל מלסמל למשורר את הדרגה הנעלה והנכספת, את צדק העליון ואת החמלה האינסופית. הרצח והמשטמה האינמיים מחיתו טרף, שנשקפו מעיני המרצחים שגם הם נבראו בצלם ודמות, הגיעו אותו לבחול במתנת אלהים זו. מתחנן המשורר לפני בוראו:

שימני אשר תשימני: זאב, חזיר מיער,

ברדלס חופר קברים, שפיפון עלי אורח,

עקרב, נמר או תולע, או צפרדע בבצה —

רק אל בדמותך כצלמך!

רק אל בדמותך כצלמך!⁽⁴⁾.

איבה זו יסודה באכזבה נוראה. דווקא מכיון שהמשורר נכסף מנעוריו לאלהים

כצפור לדרור,

כפרח אל אור,

כציה אל עב⁽⁵⁾

(1) שמעוני דוד, שירים, ספר שני, הוצאת מסדה, תל־אביב תש״ט, עמוד ש״ד.

(2) דברים ל״ב: 4.

(3) שמעוני דוד, שירים, עמוד ש״ד.

(4) שם ש״.

(5) שם.

וכיון שמאז הוסער בכל נימי נפשו ומאודו בשאתו את שמו
מתודה בלי ניב
בעד כל קרן זיו,
בעד כל רוח קל⁶)

לכן גדלה השנאה כגודל האהבה מלפנים, ועצמה האכזבה כעוצם הבטחון מאז. איבה בלתי-נורמאלית זו הרעילה את כל ישותו ונפשו והתפשטה בכל עורקיו וגידיו. כל כך הקשיחה את לבבו עד שסתמה כל נקב וסדק להרשות לקרנור של חסד וסליחה להסתנן פנימה. שנאה זו הגבירה את יסוריו הגופניים והנפשיים. הוא הסתגר כולו בתחומיה של מדת הדין ושרוי בצלה, ברם הוא איננו יכול להשתחרר ממנה. גם כשאמו המתה מופיעה בלילה על משכבו, ובפניה החיזוריים המקומטים מתחננת לפניו לומר קדיש אחריה, מסרב המשורר. הוא מכביד את לבו הכאוב ומגרש ממנו כל זיק של חמלה ואהבה להורתו. הוא מתגבר על רגשותיו ההומיים והסואנים כי חרונו על אלהים קשה שבעתים מאהבתו לאמו. בשארית כוחותיו הוא שר עם נצוצי החסד, שטרם שורשו מלבבו, וצועק בחמת רוחו כלביאה פצועה:

הוא רצח,

הוא ענה,

הוא נתן מאכל לכלבים ילדים אשר לא חטאו,

ואיך אומר: יתגדל ויתקדש?⁷

השירים הללו על קדושי אוקראינה ספוגי הרעל מבליטים את כנותו של המשורר ואת עקביותו. פיו ולבו שווים גם באהבה וגם בשנאה, ואיננו מדבר אחת בפה ואחת בלב. הם מזכירים מבלי משים את תובענותו של המקונן המתמרמר: „דוב אורב הוא לי ארי במסתרים“⁸.)

המוטיב האחרון מודגש פעמים רבות. חוזר הוא על הוודאות האיומה של ישותו של האלהים ומציאותו הלועג לצרות עמו ושולח בהם את חיצו זעמו.

הוא ישנו, הוא יש —

אך לא בשמי רום...

הוא פקח את עיני ואראנו בתהום,

ואשמע את לעגו בדם ובאש...⁹.)

(6 שם.

(7 שירים, ש"א.

(8 איכה ג' : 10.

(9 שירים ש"ה.

הרגעים הספורים המעטים בהם נושמת כנסת ישראל לרוחה וחובשת את פצעיה, מקורם באיזה משחק בלהות שטני. דומות שעות שלווה אלו לספוגי צמר הניתנים על לבו של העקוד על מוקדי להבות, לא לשם הקלת מכאוביו, אלא לשם הגברתם והמשכתם של יסורי המות והארכתם של פרפורי הגסיסה.

כל תשועותיך וכל חסדיך

ונפלאותיך

הלא הם רק ספוגי צמר,

אשר תשים על גויות מעוניך,

על גויותנו אחוזות השלהבה,

להשיבנו כל רגע לתחיה,

למען הרבות ענותנו פי שבעה...¹⁰.

כשאנו מקבילים את השירים שיצאו מתחת עטו של שמעוני מימי מגור המגורים ושואת השואות לשירי הפרעות באוקראינה, אנו עומדים משתאים ותמהים על ההבדל הענקי והרדיקאלי בחריפות הבטוי, בדרך ההבעה ובמהות התאניה, ההגה וההי.

נעדר הטון החריף וזעקת הזעם, נדמה שוועת החמס והומך קול המחאה, הוקהה חריפות הבטוי והושח הראש המתמרד. אופני הבעת הצער ויליל היגון עומדים בייחס הפוך לגודל השבר ושיא האסון.

אולם אין לראות בשינוי הרדיקאלי הזה סימן להתפייסות המשורר עם אביו שבשמים, או כקבלת גזר הדין והצדקתו. לא מניה ולא מקצתיה. המוראות של הפרעות באוקראינה חבלו את הגוף ופצעו את הנשמה, אבל השאירו עוד די כח לשאוג ולמחות. אך הממדים הענקיים של אסון השואה הדהימו את המשורר והממו אותו כליל. הלום רעם עומד הוא בעינים קמות ותוהות, בפה פעור ואילם, וכמשותק הוא מביט בעינים-לא-עינים לתוך אימת האימים „כי מזאת האימה, לא היתה כמוה.

כל קול, כל צליל נחנק בלוע,

כל הגה, כל ניב נמוג ויעלם,

כל בכי, כל מספד נהפך לאלם

מבעית מכל הי, אך אותו אין לשמוע...¹¹.

המשורר לא השלים עם אלוהיו, ברם השתקוּתו נובעת מרפיון כח וחוסר

(10) שם ש"ג.

(11) ש"ב.

אונים. הלב שכאב ותבע בפרעות אוקראינה נידם בימי המגור הללו, כיון «שנשרף לאפר מאפס דמע מאפס נח...».

כמו אז כן עתה אין המשורר מטיל ספק במציאותו של אלהים. הוא ישנו, אבל בעולם הזה אפוף חושך ובלהות צלמות אי אפשר להצביע עליו. הקשר הגורדי מצטנף ומתהדק מסביב לצוואר, ועלטת האימה הדחוסה מחניקה יותר ויותר. מתוך עביו של חושך חיצוני ופנימי כאחד גונח שמעוני מעוצם הכאב וממוראות הפחדים:

אימה אימה אי שם, אימה אימה אי פה...
בורא כל הנשמות! איפה אתה, איפה? (12).

שאלה פשוטה שאין עליה תשובה.

היות וניטל משירי השואה של שמעוני חוד הזעם וטיפת המרורים אופשרה שיחה תמימה בינו לבין קונו על נושא ישן נושן. ידועה למשורר זכות הנצחיות שנתגלגלה לישראל הבוער כמו סנה ואינו אוכל כמוהו. בתקוה משעשעת זו מרדימים מנעימי מלל את העם האומלל ומשתדלים להשקיט את יסוריו. שמעוני איננו כופר ברעיון הנצח, ואיננו מבטל את חשיבותו. טוען הוא רק לפני רבון העולמים על דבר המחיר האיום בדם ובדמע שבו נרכשת זכות זו:

«הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל»...

ודי, זה גס הנסים, ודי, זה פלא פלאות,

אבל את יסורי מי מנה ומי שקל?

«אסורה נא ואראה את המראה הגדול הזה»...

ודי, המראה גדול, אולי גדול-המראות,

אבל את כאבי מי יראה ומי יחזה? (13).

אם יש גם אחרית ושכר תגמול ושבר לכל התלאות והמרורים, בכל זאת קשה להתיסר ולהמצא תמיד בין הפטיש והסדן בימי עברה וזעם. בשורת העתיד על אף זהרה והדרה אין בכחה להשתיק את עוצם הדוי, המחלחל בגוו הפצוע.

ודי, זאת זכות נעלה, כי אל כביר, נאור,

דוקא מתוכי, סנה דל, נראה בלהבה...

אבל לבעור בלי סוף — — בלי סוף לבעור, לבעור — —

ודי, קטנתי מאד מזה חסד-סגלה,

כי דוקא מתוכי, ערער בערבה.

(12) שם ש"ח.

(13) שם ר"ו.

הריע דבר הדרור, בשורת הגאולה... (14).

יפים ונהדרים הם חיי עולם, אולם כדי להגיע אליהם צריכים לחיי שעה, ולפעמים יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הזה מכל חיי עולם הבא.

אבל מדוע עלי רק לבעור הוטל ?

הן לא רק באש אתה, לא רק באש אדוני !

מדוע עלי לא תגל גם בגשם וטל ? (15).

לא הן ולא שרכן. נצחיות זו שפירושה עקדה תמידית, שלשלת ארוכה של הריגות וטביחות, ודרך עקשת ונפתלת עקובה מדם קרבנות, היא מחיר מאמיר ובלתי-כדאי ! קורט של שלזה פשוטה וקורטוב של מנוחה אנושית הם שאיפות העם ומאויו.

אמנם אינני אוכל, אבל העל זאת אשיש ?

והן לעלה רענן נכסף גם אני הסנה,

ולגיל חדות פריחה ולפרי מלא עסיס... (16).

בכל שירי השואה של שמעוני עובר מוטיב אחד, השתיקה והאילמות האיומה בגיא עולם-צלמות אפל ומחריד. כל שאלה ופניה למרומים נשאת תלויה באויר המורעל והדחוס ולא ימריאה אל על.

הקשבתי לבכי הסנה באופל ליל סוער,

אך מן הסערה אין פונה ואין עונה,

האפל הולך וסוער, והסנה באש בוער (17).

מוטיב האילמות והאימה הודגש כבר לעיל בקראו :

אימה אימה, אי שם, אימה אימה אי פה...

בורא כל הנשמות ! איפה אתה, איפה ? (18).

אבל למרות השקט המאויים, ולמרות השאלות הבלתי נענות מסרב המשורר להשתתק. מתוננות השאלות ואינן מלוות כבשנים הקודמות דם, אש ותמרות עשן, ברם צורבות הן בלחישתן ובצלילן החנוק והגמוך.

אמנם הוכה המשורר, אולם הוא החלש והמדוכא לא יצדיק את האלהים השליט על מה שעולל, ובאצבעותיו הגרומות לא יתופף על לבו : חטאנו, העוינו

14 ש.ם.

15 ש.ם.

16 שם ר"ר"ז.

17 שם ר"ז.

18 שם ש"ח.

ופשענו, בידעו נאמנה כי חף הוא ועמו מפשע, ובשום אופן לא הגיע להם עונש מבהיל כזה.

וכל עוד בי ידפק לבי
 וכל עוד לא אדע על מה ולמה
 עוללת כל אשר עוללת —
 לשכח לא אוכל, לשכח לא ארצה...¹⁹.

עמוקים ונוקבים הם הדברים „מספורי נער חולה“ של ילד, שדעתו נטרפה עליו אחרי שאביו דחף אותו מקרונות המות, והוא עצמו המשיך את דרכו לתוך לוע המשרפות. יומם וליילה טען בלי הרף אל אלהים „והוא כלא שומע“²⁰. הוא קרא אליו בגיטו, ביערות, בקרונות המות:
 הה, איך צעקתי אליו, איך צעקתי אליו,
 אל אדני.

על אף הסכנות הנשקפות ועל אף הקור, הרעבון והצמאון הביט אל הכוכבים וצעק אל אלהים. וכשחשו לו הכוכבים:
 אל תצעק אל אדני.
 דבר בלחש, בלחש, כמונו —
 אדני אוהב, כשמדברים אליו בלחש...²¹
 דבר אליו בלחש.

על אודות השדות הועים לחשתי
 ועל אודות קרונות המות.
 ועל אודות הכבשנים —
 ועל הכל ועל הכל...

 והוא לא ענה²².

ולמרות כל זה מדגיש הילד הבלתי־שפוי בדעתו כמשורר, שהוא לא יחדל מלשאול ועת הוא ימצא את אלהים לא ירפה ממנו ויתבע:
 רבונו של עולם!
 הן לי היתה עליך רחמנות —

19 שם שי"ח.

20 שם שכ"ט.

21 שם של"א.

22 שם של"א־ש"ב.

מדוע זה לך אין רחמנות עלינו: ...²³

שאלת השאלות שהמשורר לא יחדל מלשאול ושום הצדקה בעולם לא תספיק לה היא גורלם האיום של הילדים הרכים ועוללי טפוחים שהומתו, רוטשו ורוסקו ללא-עוול וללא-משפט.

השמדת יונקי שדים שלא חטאו וגמולי חלב שלא פשעו, אין כל דין בעולם שיוכל להצדיק את האלהים על כך, ושום כפרה לא תועיל. רבוני! לא בדקתי פנקס השלהבת, חשבונך, בו חותם-האמת הזורח, הפנקס פתוח והיד כותבת, ולא לי, בן חלוף, הכתוב לפענח... אף לו גם לפתור הצפונות לי הואלת, ועל מה לעמך ישראל כך עוללת, לקלוט לא יכלתי את שגב פשרך במחי המסונור מבלהות מכותיך. אך בטרם לעד עלטה תכסני אחת מני אלף ענני, ענני: ילדי שחונקו, שרוסקו, שטובעו — אמר נא: ואלה הצאן מה חטאו? ²⁴).

תהיה נוקבת וחודרת זו נשארה קפואה בחללו של עולם. סגר אלהים את שמיו בעדו ולא הופיע למשורר כשם שהופיע לפנים לאיוב מן הסערה. ובשעת הסתרת פנים נוראה זו ממשיך שמעוני לשאול ולשאול כגבורו הסובל, אוד, המוצל מאש התבערה הגדולה, האיוב החדש: ואוד קורא תגר, בלי קול, אבל באון אולם איום מכל, שאין אל מי לטעון... ²⁵).

ה.

עוד בשנת תרע"ג, לפני שנורתה היריה ההיסטורית בסרייבו, והעיט טרם רד על פגרי החללים של מלחמת העולם הראשונה, כבר חזו זלמן שניאור את

(23) שם של"ד.

(24) שם ש"ט.

(25) שמעוני דוד, ואלה תולדות אוד... שנתון "דבר" תש"ז, עמוד 237.

העלטה המתקרבת ואת השואה שעמדה להתחולל. הדור נאה היה אז זיו העולם, ונפשות משוררי הדור היו חולות אהבה. שקטו להם השאננים על שמריהם, וערבה להם שנתם, ורק שניאור בחושו הגזעי והאינטואיטיבי החד חש
את רחש האבק הזוחל, את ריח־הגפרית הרחוק? —
ואותה מועקה נעלמה באויר, בלב ובארץ,
כמו בשעת לקוי־החמה... (1).

הוא הרגיש בנשימה העצורה הלהטת של החיה האירופאית, העומדת בן־רגע לחרוג מהסוגר ולזנק בכל מראה וכוחותיה על טרפה. בלילות השלמים והמכוכבים, עת פיזזה רוח קלילה בצמרות האילנות, הקשיבה אנו הדרוכה את גירודו של «תנין ימי הבינים מתהפך לנשל קליפתו», קליפת התרבות. הציביליזציה המערבית, המטרופולין רבתי־עם לא רימוהו, וברק התפארת של קריות הומיות ומפורכסות לא סינוורו את עיניו שחדרו מבעד כל התפאורה המבהיקה והנוצצת והבחינו ברקבון ועש המכרסמים את היסודות. במבט נוקב בלש את שתות התרבות המתגדרת, ובדק את אשיותיה הרעועות ונתחוויר לו שדוגליה ודגוליה גולשים למדרון התהוו.

למרות המשטר היציב המדומה והקרצע המוצקה תחת כפות רגליו בתקופה של טרום־המלחמה העולמית הראשונה חש המשורר, כאילו דרכו רגליו, רגלי אדם מישראל, על לוע הר געש העלול להתפרץ ולהציץ בלבתו את סביבותיו. התרבות האירופאית קרום דק ועדין, שרק הגליד על פניו, ומתחתיו ישן «תנין ימי הבינים» שנת מרמיטה. אולם עוד מעט יתעורר התנין, יפשט וימתח את אבריו הנרדמים, יפרוץ את קרום התרבות, ושכבת האבק של הציביליזציה שרבץ עליו בשנתו ינער מעליו. הוא יפוצץ את «הקליפה שעלו בה גנים וכרכים», ואז תניד היבשת ועמודיה יתפלצו כבימי רעידת אדמה נוראה. תנין ארסי ומבהיל זה יקיץ מתרדמתו, מרוענן ומחושל, חזק ופראי משהיה בחשכת ימי הבינים. כל יצורי גוו ישאגו לטרף. חמוש יהיה מראשו עד קדקדו בציוד הכי חדיש ובנשק הכי יעיל, ופלאי הטכניקה המודרנית יעמדו לשרותו.

ויצא מבין החרבות ענק־ימי־הבינים הזעום
והוא גדול ועז משהיה! אש־חשמל בתהומות עפעפיו
ועורו מסומר כידונים וקיטור מפעפע בגרונו
ובת־חרשת עשנים מנחיריו הנפוחים ברצח

(1) שניאור זלמן, שירים, ח"א עמוד קס"ג.

ונשימה לו קטועה וריחה כריח הנפט המתלקח.
ואיפה תבקע ביצתו הגדולה ככדור־הארץ —
לא נדע, לא נחקר...²).

בימי זועה אלה רע ומר יהיה גורל אחיו בני עמו. הם ישחקו תחת גלגלי
ההסטוריה הזועפים והטוחנים, והתנין האיום יעלעל בדמם. ראה שניאור וידע מה
ראה. הוא חז יום כליון וקרץ שלא ראו אחיו המומתים גם בעמדם על סף המשרפות
ותאי הגזים. יום הרס ואבדון יהיה היום הזה בו „נגזרה עליה על הכל :
ולא יאיר האור אחרי שקעו וגרפכם הגלגל האכזר
לטחנכם בשניו לנצח ולהשמין את צירו מדמכם”³).

השואה ההיטלראית לא באה איפוא כחתף למשורר. היא עתידה לבא כתוצאה
ישירה מתהליך הסטורי, אכזרי, עקבי ומתמיד. הכל היה ברור ומפורש, ופס יד
כתבה בריש גלי ובאותיות ענקיות של דם ואש : מנה, מנה, תקל ופרסין.

לאור פרוצס היסטורי, טבעי והגיוני זה, היה שניאור צריך להחניק בקרבו
כל המיה של תאניה ואניה, כל ניד של קובלנה ומחאה. הלא אiolת היא לזקוף
תופעה דיטירמיניסטית גלויה על חשבון סבה קוסמית סמויה, או לעטף מאורע
ריאלי המשמש חוליה בשרשרת היסטורית ארוכה באיצטלה מטפיסטית ולהסבירו
על יסוד רקע על־טבעי.

ובכל זאת, בפרוע פרעות בישראל על אדמת אוקראינה, חרג שניאור
ממסגרות פכחונו הריאלי ועזב את קרקע המציאות ההיסטורית והדיטירמיניסטית
וצווח כלפי אלהים זועם וקפדני שהעמים על עמו הררים התלויים בשערה, ובעת
משבר ושוד הסגירו בידי צר.

ומלא אותיות פורחות את תרמילו —
צידה לחיי־עולם.

כמלא נאדות בקועים רוח.
וצה לשמור אותן מכל משמר
באש, במים, בחרב ובדבר⁴).

מזורים בטויים אלה בפי משורר, שמזמן „נשרו כנפי אמונתו”⁵, הצמוד אל
קרקע עולמו, ושרשיו יונקים ממעמקי האדמה. הטחה כלפי שמים כוחה יפה בפי

(2) שם קס"ד־קס"ה.

(3) שם קס"ח.

(4) שם רס"ג.

(5) ה"ב קפ"ז.

אדם תמים ומאמין, שנתאכזב בצדקת אלוהיו, אבל לא כפי משורר השייך ל"דור הכופרים ונואשים" "אובדי דרך", שהעמיקו את הדרבן במצפוני האדמה. ונמצא את האל הגדול שירשנו והנה מת זה כבר משבע ומזקנה, אכלו סס עד תומו ואיננו ⁶).

כנראה, שלמרות כפירתו האינטלקטואלית לא השתחרר שניאור ממורשת אבות, ולכל הפחות מהרגש האטוויסטי המרדני שבה. לכן עת השתוחחה נפשו חזר וניעור בו הוי הדורות, ידו הורמה אל על באופן אינסטינקטיבי ודפק באגרופיו על רקיעים ריקים ושוממים מאפס אלוה. כשהיו השנים כתקונן, דבר המשורר בשאט נפש ניהיליסטי על "אליל נחמד ושותק", אולם כשנבקעו מעיינות תהום רבה, וגלי השטפון הגיעו עדינו, לא יכול היה להשלים עם הדממה המחניקה והמשגעת "בלי תקות-עד, בלי אל וכלי תפארת" ⁷). למרות העובדה שלוחותיו נשברו והתפוררו, גיילי תורתו נעשו מרבץ לעכברים, יינו המשומר נחמץ ולויתנו הסריח ⁸) המשיך להתרעם ולהתיפה, ופרץ בקדיש של כופר-מאמין על אלוהיו,

אשר ברא אבות לעם הזה לבכות
ונתן בנות נאוות לו, לבושת,
בנים — לשכול, ועיני-אש לנקר,
לשון חדה לעקר, וידיים יוצרות
לקצץ בקרדומים...
ולב באמצע גוף — לפרפר
על כל מוקד ובכל צרה ובהלה —
יתגדל ויתקדש ⁹).

כשפגעה השואה ביהודי אירופה נדמה לכאורה כאלו פג רגש אטוויסטי מרדני זה מלבו של שניאור. הורגשה איוז נימה של התפייסות עם אלוהי אבותיו, למרות השקפותיו הניהיליסטיות ועל אף הכרתו האינטלקטואלית הכופרת. לרגע נדמה כאילו ההשמדה האכזרית קירבה אליו את אלהי ישראל קירבה משפחתית וגזעית, מעין "עמו אנכי בצרה".

אחרית זו חז שניאור עוד בשנת תרע"ב. הוא צפה אז, שאלוהיו יודקן

6 שם.

7 שם קפ"ח.

8 שם.

9 ח"א רס"ד.

ויתיאש מכבוד המעמסה ומעוצם המלחמה. רפה־אונים ותשוש־כח יבקש להכנע לאויביו. ברם אז יקום דור הכופרים, וימשיך בגאון ועזו את מלחמת אלהים, וילחמו על קדושת שמו הגדול והקדוש שזדים חללוהו.

ואם ה' עצמו יבוא שב ודואב ומתיאש
לאמר „כבר זקנתי, לא אוכל ללחם מלחמתך
קרע התעודה האחרונה, שבור חותמי,

הכנע!" —

לא אכנע.

נקשיתי אף נעליתי גם ממנו ¹⁰.

מתחת לדברי „חביבה" אלו מפעפע ארס סטירי נוקב. הוא הושיט את זרועותיו לאלוהיו ופרש עליו כף מלטפת כדי לקלוע בו את חציו השנונים והמורעלים. יותר נוראים דברי אהבתו מאבני הבליסטראות שנזרקו כלפי מעלה על ידי יל"ג קודמו.

נראה קדושת השם הזאת, וגרועה היא פי כמה מחילולו. עלבון צורב ישנו ביחס הסנטימנטלי הזה המתגלע בין היצור וקונו, כי הוא מוריד את אלוהיו מכסא כבודו, ובמקום שרחמיו יהיה על כל מעשיו, הרי כאילו מעשיו מרחמים עליו. גישה לגלגנית־סטירית זו בולטת ביחוד בשיר „דין תורה חדש לרב לוי יצחק מברדיטשוב" ¹¹ בו מציע המליץ המושבע של האומה לגמור בשנת השואה של תש"ג את הויכוח בינו לבין יוצרו, שהתחיל בו בשנת תק"ן. ר' לוי יצחק סוקר בטון ילגי את היחסים בין ישראל לאלוהיו במשך הדורות. היהודים התמימים קיימו את כל המוטל עליהם, את כל תרי"ג המצוות המעיקות לכל פרטיהן, דקדוקיהן וכוונותיהן, לכל סעיפיהן וסעיפיי־סעיפיהן „תמיד בעולם הזה", ואלהים הבטיח והבטיח את מתן שכרן „תמיד תמיד לעולם הבא". תמים היה העם עם אלוהיו, והאמין ב„שטרי הכבוד" של חמשה חומשי תורה ולא דרשו עבט גם בעבור תזר הפרעון. על אף הדחיות המרובות לא התאכזב העם בהבטחות אלוהיו, אלא בסבלנות ובענוה העתיקו את ה„שטרות" הישנים לגוילים חדשים

10 ח"ב ר"ב.

11 ח"א תכ"ד — תל"א.

של גמרא, פוסקים, ספרי ראשונים ואחרונים, וחיכו וציפו והאמינו שבוא יבוא היום המובטח אף על פי שיתמהמה. אולם הגיעו עתים אחרות „גזרות תש"ג", באו מים עד נפש ודם ישראל שותת, שוטף ומציף את יבשת אירופה. לפיכך ר' לוי יצחק, שליח צבור של האומה הסחופה והדווייה, מעמיד את האלהים בפני אלטרנטיבה רדיקאלית:

שלם לבניך מיד!
או מודה היה בפרהסיה,
לפני כל הקהל הקדוש, —
כי ירד ירדת, כביכול,
מנכסיך הגדולים:
פשטת רגל-הכבוד
ותחבא בענן⁽¹²⁾.

וכאן שוזר שניאור את רעיון הנאמנות האכזרית לאלוהיו הזקן. למרות פשיטת רגל אלוהית זו, ולמרות האכזבה הנוראה של צפית הדורות במשך אלפים בשנה לא יעזוב העם את אלוהיו. מוכנים היהודים המסכנים והמרומים למחול ולסלוח לאלהיהם שנתדלדל בשחקיו, והם ימשיכו את מסירותם אליו שלא על מנת לקבל פרס. ולא עוד אלא שהם בעצמם יסלקו את חובות אלהיהם כדי שלא ילעיזו עליו המלעיוזים, ויקדשו שמו הנערץ המחולל בעמים.

מודה היה בערב זה,
לאור נרות-הנשמה הרבים,
את האמת אמר!... ואנחנו
חובותיך נסלק.
אני לוי-יצחק בן שרה,
מקהלת ברדיטשוב הקדושה
אסלק ראשונה.
את עטרת טליתי הבלה, —
כסף משזר עם זהב דהה,
אקרע מעלי ואשלם.
וכל הקהל הקדוש,
העומד חרד מאחרי,

יעשה, כאיש אחד, כמוני.
 ואם מעט לך — נקום ונוסיף
 כהנה וכהנה :
 טבעות־קדושין משוקדות,
 כוסות־הבדלה עתיקות,
 דם־התמצית אהבנוך,
 יען אהב אהבנוך,
 ככתוב „ובכל מאדך”.
 ובלבד שלא יפל, חלילה,
 צל־שפק על שמך, החתום
 בתורתך חמש פעמים¹³).

שניאור דורש מאלוהיו שיצהיר בהבים ולעיני מעריציו ומאמיניו על אי־
 יכולתו ואפסותו. מסכים הוא להאכיל את אלהים פסיוני, ושואף הוא על ידי כך
 להטרידו משני עולמותיו.

איזה רגש של נקמה פטאלוגית מחלחל בשניאור, בפרשו את ידיו הרחמניות
 על אלוהיו הדל והמסכן. מציג הוא לראווה את אלהיו שגתרושש, מערטלהו
 ומעמידו במערומיו לעיני כל.

נראה היא התהלכה האחרונה שעומד הוא לסדר לקונו. דומה היא
 להלויה, או למרש מוקיונים וליצנים לועגים ואורחי פורחי לגלגנים שולחי לשון
 הרוקדים אחוזי עוית בחוכא וטלולא מסביב לאלהים שנתמסכן. בראש להקה
 פרועה, מסתחררת ומטרפת זו, עומד המשורר בגלגולו של ר' לוי יצחק הקדוש
 וצווח בהנאה סדיסטית איקונוקלאסטית פרועה בנסוע הארון עם אלוהיו החלש :

„... יהודים רחמנים !

עזרוני־נא להציל

את כבוד הרחמן הגדול,

הנחבא בענן ובוכה”...

דמעות האש מעיניך :

אשימך בארון־הקדש,

השבור במפץ שוסינו :

על כתפי הפרוקה אעמיסך

וכל בית-ישראל — מאחרי.
 אל מושב-עראי נשאך
 אל הקדש בקצה-שמים,
 מקום מוטלים כל הקצין אשר כלו,
 וכל המשיחים אשר השברו
 מימי בר-כוכבא עד היום הזה¹⁴).

איומה היא נקמתו של שניאור באלהיו, שבמציאותו הוא כופר, ועל יחודו הוגרה אומתו לטבח מאור כשדים עד אור גרמניה.

ו.

עמידתו של אביגדור המאירי. כלפי אלהים היא כולה מרדנית ותוקפנית. צעקתו בוקעת ועולה מלב יחף, שוגע ועגום, פולט כל כאב, כל יאוש וחרון, כל זעוה מסמרת... " ערום הוא מקדושת הדורות וממורשת אבות, ולכן אין הוא מהסס להבקיע לפני ולפנים בסנדליו המסומרים ובנשקו הממורט. יחפה לשונו ופראית ללא מתג ורסן, וממללת בנהם זועף ללא גדר וסייג :

אל תצעק, אל תדמע, עצר-נא את הדם
 ודבר אל אלהיך כדבר אל בן-אדם¹).

אמרותיו שחצניות ותובעניות ללא קישוטים וחיפויים. עומד הוא כגלית מגומד, ומפיו שופע מטר חירופים וגידופים כלפי מעלה. מריק הוא את מרירותו קיתונים קיתונים ואינו אומר די.

ברם רק קלי הדעת יוכלו לידות אבנים בהמאירי על נקבו שם. בעיטותיו לא מרוב שמן הן, וגידופיו אינם נובעים ממעקשי לבב. יחד עם אחיו החיילים היהודים האילמים והנענים נתיסר בכל המדורים של "גהינום של מטה", במערכות נכר ללא גקם ושילם. הוא ראה את בחיר היצירה רסוק וטרופ "בין שיני אדם", וגבו הוצלף במגלבים "בשם רבי ישו מנצרת". לעיני המאירי נסתחפו כל ערכי האנושיות במערבולת הדמים, וכל היקר, הנעלה והטהור נגרף בגלי הרפש ובמשברי הזוהמה שהציפו תבל ומלואה.

מני אז הוא רואה את העולם בניונו ובטירופו, את האדם בחלאתו ובהס-

(14) שם.

(1) המאירי, אביגדור, המוקד הרן, קמ"ג.

תאבותו, ואת אלהים באדישותו ובאילמותו, ולפיכך לא נשאר לו כל עוגן של אמונה וכל מגדלור של תקוה. נכתמה תומת ילדותו. דוי ועלבון יהודי מחלחלים בעורקיו וגידיו. תפוש ברוב שרעפיו על גיא ההריגה של בית ישראל באירופה נקלע המאירי מני קוטב אלי קוטב. היש לבירה פרועה ומשתוללת זו מנהיג? ואם יש מנהיג, הנהוג הוא או נוהג? עומד המאירי בפני דיילימה פלאית ומתמיהה, או שבעל הבירה הוא צמא דמים ואכזר, או שהוא בעצמו מובל בידי גורל טמיר עריץ, הפכפך ומתעתע. יש פנים לכאן ולכאן ואין פשר לתעלומה.

יש והמשורר נתפס לרעיון של "כולו חייב". אכן אכזרי אלוהיו מעביר הוא את בניו בלהבות התופת של עולמו המשוקק לצחוקו ולשעשועיו. לועג הוא לאמונתם התמיהה של מיחדיו הנושאים בעולו באהבה, ואינם שואלים לנתיבותיו והוא משסה באודי-נצח אלה את כלביו משולח-ירסן, ומביט ממכון שבתו על משחק-דמים זה עלי אדמות.

כשמעוני קורא הוא תגר על שעשועים סדיסטיים אלה. יקר בעיני ה' המותה לחסידיו.

ובינתיים הטית לנו את חסדיך

ותקר נפשנו לתפילת-הצילה:

ספוגין של צמר על לבנו הגווע,

לבל נמות חלילה

עם טפת דם חי שלא נשרפה עוד?²

לא למדה לשונו של המשורר לפלל בצקן-לחש, וקודש וחול משמשים אצלו בערבוביה, ולפיכך ללא מורא שמים וללא אצילות שבקדושה, מצטעק הוא בפשטות ערטיילאית, שראשיתה וסופה גידוף.

התשמע קול-אשמת במקום אשמנו

מבשרנו המרטט מאלפי הבמות?

התוציא את חרבך הנעוצה במוחנו,

אלהינו, אל נקמות,

להציל מעונך המתרוקן לדורות?!³

בקי המאירי בכרכורי האפולוגיטיקה ובפיוזוי התיאודיציה לסוג'הם, המצדיקים את פעולות אלהים ומעשיו בתיאוריות פסידו-פילוסופיות, ובשיטות

(2) שם קס"ב.

(3) שם.

אסכולסטיות-תיאולוגיות נפסדות. הללו מתעלמים ממצויאות הרע השולט בעולם ושוללים את עצם ישותו. הרע ההורס והמכלה, מדומה הוא לדעתם, ואיננו קיים כלל וכלל. לא כמחשבות בשר ודם מחשבותיו של אלהים ולא דרכיהם דרכיו, ולפיכך לא מובנים מעשיו לבני תמותה, יען כי נשגבים הם מבינתם. לועג המשורר לחכמת מסכנים בזויה זו ורוטן:

לא כן, אלי ?

אנחנו לנצח לא נבינך

האת אשר תעשה ?

ולכן אינך, אלי, מה שהנך,

לכן הזאב אינו זאב

והשה איננו שה ?⁽⁴⁾.

בו הוא גם לפילוסופי ההבל ולחוקרי התוהו, הרואים את האדם כעומד עודנו על מפתן היצירה ודורך על סף הראשית. טרם בגר האדם ועוד לא נתעדנו חושיו. נמצא הוא בסטדיה של "יצוריות-קדם, פרחי תנינים לזהטים". מנקודת השקפה זו יוצא "שאינן תופת פה וגם לא עדן, לכן הכאב אינו כאב, רק קדחת סיוטים". מפוכח הוא המשורר מלהאמין בבדיה הנושנה, שנחשולי הפורענות מביאים ברכה בעקבותם ולא לשם סבל ויסורים הם באים אלא לשם חיוק וחיסון "בסערת-טרף, ביסורי הלידה". לשם הגשמת משימה זו עוקד אלהים את עמו "בלב אוהב על גבי העקדה".

באותו הטון הסרקסטי, משטה המאירי במחזיקים ברצינונאליזציה העתיקה של אלהים המשתתף בצרות ישראל בחינת "עמו אנכי בצרה" ו"בצרתם לו צר".

לא כן, אלי ?

אתה בצרה אתנו ביחד,

בכלימה, בחלי ?

ולכן —

ולכן אל שבר ואל-נא כל פחד :

אנו רק אתך גאסף,

לא כן, אלי ?⁽⁵⁾.

אך לא תמיד נמנה המאירי על כת המחייבים. יש והוא נתפס לרעיון "כולו

(4) שם קס"ה.

(5) שם קס"ה-קס"ו.

זכאי". לפעמים עולה על דעתו שאולי כל הסיוט המבהיל הלזה הוא תוצאה של משחק אל-תינוק בלתי-אחראי המשתעשע. אולי אין אלהים "זד מלהלה" אלא, ארץ נתונה בידי יניק ולא חכים. יש ורעיון יותר מפחיד ויותר נורא עולה על לבו ומנקר במוחו בלי-הרף :

שמא גם אתה בסד אתנו ?
אולי, לא שעשועים, כי אי-יכולת,
כי גם אותך סחפה המערבולת ?
ומכיון שכך, הרי איומה המחשבה ועגומים הסיכויים, יען
אם גם אתה בסד, למי נשווע ? ? !.

יש והמאירי מתעיף מההתקלעות הנצחית בין קטבי הברי והשמא והחייב והזכאי, ואז הוא בא להסתופף בצל האין האפור. נוף הוא במאמינים המרומים הסובלים על לא דבר וללא תועלת. מכריז הוא פומבית על בשורת האיון הגדולה, וגולל קבל עם את מגילת הדווי בחצרות המקדש של תוהו ובוהו.

אין קודש בסבל. בואו נא, בואו
אל מקדש האפס, אלי תוהו ובוהו,
שם אלכם נח הפעם לעד ⁶.

ברם קשה הוא לכהן במקדש האפס, ולכרוע ברך לפניו אין מקודש, ולפיכך אין פלא שהננו רואים את המאירי סוגד לפני אלהים חדש, שהופיע בשחקיו האדומים, בקולות וברקים ובדרדורי רעמים : אלהי סטלינגרד. גילוי זה מרעיד את נימי נשמתו ומעמקי ישותו. בכל חומו ומאודו נצמד הוא לאל כביר זה, ונקדש לנביאו :

כי דע-נא גם דע והכר, יהודי בן-אדם :
תפלת ותיקיך מזמן פגומה, פסולה,
כי אל-ישראל מכסאו בידינו הורד
ויהי לשמש ומשגיח לשבט, לפרט,
מגומד, מגוץ, מסונוור ונפחד להמלה —
ובפלוץ המפלצת להרוס אל סודנו הרם,
לא פחד-יצחק פה מצא, כי חמלת בן-אדם.
אשר יחד אתנו כורע לפניו בתפלה. —

6 שם קנ"ו.
7 שם קנ"ט.
8 שם קס"ד.

אך בליל זוועות אחרון התנער ויחרד,
ויצו לצבאות האדם ויהום : סטלינגרד !⁹.

ז.

אהרן צייטלין הוא אוד השואה ועדה. על גבו חרשו חורשים. במקלו ובתרמילו
עבר אוקינוסים עקור משרשיו ומקרע גידולו «ואין בית ואין ילד ואין אשה»¹.
אולם למרות שגופו לא נשרף בלהב הכבשנות, הרי הצלתו היתה מעין שרפת
נשמה וגוף קיים. «במצולה הרותחת» של האוואנה הלאטינית, מרגיש הוא כי אחריו
«דוהר, דולק... אל» וגוער בו :

«מה לך פה ומי ?

בקצה עולם שני

עולמך ועולמי

העלו עלי מזבח»².

ואפעלפי שעלה בידו אחרי טלטולים מרובים להגיע לחוף מבטחים של
ניו-יורק, נשמתו עודנה נודדת במעגלי וורשה השרופה. הוא «פותח דלת אשר לא
תהיה עוד, מגשש קיר אין ממש, שוהה נוכח תמונות עוטות-אופל... ומתגודד
בינות למטות לא ישכב איש בהן»³. רק שלדו מתהלך כסהרורי ברחובות גיו-
יורק ובשדרותיה ההומיות, אבל צלו ונפשו בולשים כל חור וכל סדק בין החרבות
של הבירה היהודית-הפולנית.

אדם אני בניו-יורק

ודמות-צל בורשה,

צל נצח בבית אשר איננו.

לא, לא אוכל צאת מפה,

מן הבית אשר איננו,

בורשה אשר היתה ולא תהיה⁴.

(9) שם קס"ט-ק"ע.

(1) צייטלין אהרן, שירים ופואימות, מוסד ביאליק, תש"י ירושלים, עמוד 267.

(2) שם 242.

(3) שם 254.

(4) שם 255.

במצב של תמהון הנפש ודכאון הרוח, עידן ש"פתוחה שאול ונעול השחק" (5)
 נוקב היאוש וחודר למעמקי הנפש מבפנים, ובולם וחוסם הוא את הפה הממלל
 מבחוץ, כי

על אפר אומה שנשרפה
 לו עתה ישב בן-חלקיה —
 ולא פרצה מתוך פיו תאניה...
 לו אל בעצמו נסה
 לגזול מפיו שועה — ולא יכל.
 כשתוק לעד מליוני הנכחדים
 היה שותק בן-חלקיה מול כביכול... (6).

נוגים הם שיריו של צייטלין, לבו מתפלץ מצער, שאי אפשר לפרש בשפתים.
 מתרוצצות במוחו דמויות קדושות ונאצלות מורשה היהודית המעטירה, בה ישבו
 יהודים כמו "רב בריש מתפלל תפלת ותיקין", יהודי שהקדים לתקן לא רק את
 פגימות האדם, אלא גם "לאילן שבחצר, לרוח משכימה הומה, לעגנת שחרית
 דלוקה מעל לכתלי החומה" (7). וגניחה חרישית מסתננת דרך פיו הקמוץ לא לשם
 טרוניה ולא לשם קובלנה:

תפלתו איה ותקונו איו?
 אפר העם היה אפר עם כלו.
 רב בריש לא יקום.
 תפלתו שלו, ורשה, והוא גופו, הזקן —
 מעבר לזמן ומעבר למקום.
 איננו — אכלתהו אש עכו"ם עד-תם.
 ואין מי שיתקין טעם ושחר
 לאילת השחר,
 ואין מי שינדב אלהים ליום (8).

הקטל והטבח לא הרחיקוהו מבוראו, אלא להפך קרבוהו אליו קרבת יתום ושכול,
 באלם הצער שלו מבין הוא לאילמותו של אלוהיו המצטער וכואב כמוהו.
 קרבת יגון ועצב. בשובו בדד אל חדרו האפל והצר בניירורק:

(5) שם 267.

(6) שם 251.

(7) שם 247.

(8) שם 248.

עתה מהרהר אני בו, ביוצרי,
 הרהורי־אחרית.
 אולי אף הוא,
 הבודד בין גלגליו ושרפיו,
 מנוצח שב כעת, לעת ערב,
 וצל עולמותיו אותו אפף,
 ובי מהרהר הוא, בבן־חלוף,
 באיש כל הקצים לו כלו.
 אני והוא
 כל אחד בבדידותו יושב כלוא.
 יושב נחבא אל האפס,
 וברוח קשה
 שנינו מצפים לבראשית —
 בראשית חדשה⁹).

ברגעי יאוש ורחמים אלה מוריד אלהים את דמעותיו על חורבנה של
 כנסת ישראל ועל חורבנו הוא. גלמוד הוא בשמיו כשם שגלמוד המשורר באמריקה
 „היא עולם־התוהו שלו“¹⁰). ולכן בראותו את אלהים דואה על כנפי הסופה לא
 נבעת צייטלין ולא התפלא וגם לא שאל „אנה פניו מועדות?“.

ידעתי, אהה אדני,
 פניך מועדות אלי.
 אנכי, גלמוד גלמודים,
 מאחרוני פלטת־היהודים,
 אני כתל־מקדשך ההרוס,
 הכתל האחרון שלך.
 משחור עגנה רדה־נא,
 רדה והתפלל לפני.
 בכה בכיך לפני אבני,
 בכה בכיך יה! ¹¹).

אבל מצב של יאוש מכרסם ומרעיל זה לא נמשך זמן רב אצל צייטלין. בן

9 שם 257.

10 שם.

11 שם 256.

הוא ל„איש משורש נביא“, והלז הקשיב כל ימיו לפעמי המשיח ואזנו היתה דרוכה לצעדי.

ימות משיח הזה
 ושואת ימי-קץ לו גלתה רזה.
 שני פנים לקץ : פני גאולה ופני הרג גם יחד.
 ורחב לבבו ופחד,
 רחב ופחד¹²).

יודע המשורר כשם שידע אביו הקדוש מה שאמר המהר"ל ומה שאמרו דורות של חכמים ונבונים, קדושי עליון על דבר המשיח וחבלי המשיח, שיבואו בעקבותיו. רבים וכן שלמים צפו בכל לבבם ומאודם לביאת הגואל וחרדו לשלוש השעות האחרונות הנוראות ולבלהותיהן טרם בואו. גם כבירי-כח ואדירי-הרוח אמרו „ייתי ולא אחמיניה“.

הגאולה היא הכרחית — אמר המהר"ל.
 האמן האמין בהכרח-הגאולה כמוהו.
 אך אהה לחבלים! גאולה הולכה — ולפניה
 דוהרת שואה הופכה כל לתהו¹³).

נזכר צייטלין בגישה קוסמית-מיסתורית זו, ושירתו משתנה מצער אנוש צר האופק להמנון נצחי וחובק זרועות-עולם.

במפנה החדש שבא בשירתו של צייטלין, מעולפת השואה מעטה סוד, ומוארת באור עילאי-מיסתורי נעלם ומקסים. מתגבר הוא על יגונו האישי, הלאומי והאנושי, ומוציא את שירתו ממערבולת היאוש והאימים. כבן ל„איש משורש נביא“ נלחם הוא בשארית כוחותיו עם גלי החושך והמשטמה ונצמד אל גזע רב-פארות זה. מבעד לענני התבערה האופפים את עולמו הוא משתדל להתעלות לחיבוני הרו, להציץ מבעד לחרכים של פרגוד התעלומות מקום מסתרי ההוויה הקוסמית מפוענחים.

משוררים אחרים, שלא טיילו בפרדס ושהעולם הזה הוא בשבילם גם הפרוזודור וגם הטרקלין, הולכים קדורנית, מוכי יאוש וטרופי הדעת. אבל צייטלין, שנהירין לו רחשי הקבלה והגיניה מתחזק ומטפס בסולם הנצח. צופה הוא ומביט בגנוה, בסתום ובטמיר, ומאזין לדומית שרפים בסוד עליון.

12) שם 264.

13) שם.

לאט לאט עולה בידו להשתחרר מההרגשות הארציות המוגבלות של בדידות, יתמות; ואז שירה חדשה מתחילה להתנגן מכנורו בקול דממה דקה, בקצב אראלים קליל, חרישי ומתון.

רק קצרי-ראות פזיזים וקדחניים, רואים באנדרלמוסיה המשתוללת התעלמות אלהים, או הענשה בלתי-צודקת. אלו המחוננים במבט החודר לפני ולפנים, באורייתא שבה הסתכל הקדוש-ברוך-הוא וברא עלמא, יודעים שפגעי הזמן הם שלב הכרחי בהתקדמות ההוויה. תקופת הרת עולמית זו עתידה היתה לבוא מששת ימי בראשית, וכבר חוזה וגם נבאו לה נביאי חזוּתא. ההסטוריה האנושית מתקרבת בצעדי ענק לסיומה. עוד מעט ויתקיים הקרב האחרון בין האלהים והשטן. לבסוף תוכרע ממשלת הזדון והרשעה תמוגר לעד. הקץ יבוא למאבק הנצחי, לסבל האנושי ולרע הקוסמי, לירידות ולעליות התדיריות, ולזעזועים הקונבולסיביים הנמשכים מקדמת דנא.

הנה ליל-הדין, ליל דין עולמים
 רגע עוד — ושם, על שיאי-גלמים,
 גלמים אשר כבו ונשגבו,
 שדי ומנגדו בכור-השטן
 לריב-שנים אחרת יתיצבו:
 עוד מעט, רק עוד מעט — — (14).

גדול הוא הקרב על פני האדמות, אולם גדול ממנו שבעתים הדו-קרב בשמי השמים. שם הסתער שרו של עשיו על מיכאל, כהן גדול שר ישראל, וכחות הטומאה מתמודדים עם כוחות הקדושה. יודע איפא המשורר, שמועקת הדור איננה מקרית ועיוורת אלא היא פרי הרעידה הקוסמית ותוצאתה.

אל שר-ישראל במרום רב
 ריב בכורה שר שקץ הטומאה,
 על כן ארצות יערץ הקרב
 ואדמה מדמים אדומה.
 כי על מיכאל חניתו בעוז
 עורר שר עשיו ויטל —
 על כן פני תבל סוערה זאת
 נטשו השוד והקטל (15).

(14) שם 250.

(15) שם 281.

גדול הכאב ועצומים היסורים, ברם יש הרגעה נפשית בידיעה שהחללים הנופלים בארץ אינם מתים חנם, הם חללי מלחמת הנצח שהשתתפו בקרב הקרבות עם צבאות השטן. מתוך יאוש ומגור מזעיק השטן את חילו הניגף ובשארית כוחותיו רוגם וסוקל הוא ומשחית על ימין ושמאל. רוצה הוא לעכב את פעמי הגאולה המתקדמת בבטחה ובצעדי עוז, אולם בכל זאת ימין ה' נאדרי בכח, ימין ה' תרעץ אויב.

חילים יגבר שר-און, שר שוא,

להדביר שר-שרים מיכאל.

והגדיל צר-עולם ועצום ורב,

אך עמי מידו יגאל.

דור אחרון, גוי שריד, כל פליטי-השאר —

יום קץ, מות טומאה ישורון.

אל שר ישראל שוא ישור הצר:

אדיר במרום ישורון¹⁶).

איום היה הטבח האחרון. עוד טרם הוכרעה ממשלת סמאל עד היסוד. כלביאה פצועה נלחמה הטומאה, ורבים ועצומים חלליה. בין הרוגיה-שרופיה נמנה גם משיח בן יוסף.

יצא שטן לקרב,

שרף עמי שורף,

ואת עמי נשרף

משיח בן-יוסף¹⁷).

ידע הוא כי מלחמה לו מפנים ומאחור, ובדמי חייו ישלם ובכל זאת לא נסוג אחרונית. אולם גם כשיכול לו האויב, וחנקוהו בתאי הגזים ושרפוהו במשרפות היקוד, לא נשתק משיח בן יוסף. אמנם לא יצלח לקרב יותר כי

אין גו לבן יוסף

אבל נשמתו קובלת מול כסא הכבוד ותדבר משפטים עם אלוהיה.

מפולין אני בא,

שמים אפוצץ.

לתבוע באתי, יה,

16 שם.

17 שם 273.

לתבוע את הקץ¹⁸).

מיליונים ניספו בקרב האחרון, ובכבשני העזאזל להטו בחירי ישראל וקדושו בני שעשועיו של אלהים, שעל ראשם התנוססה עטרת משיח בן יוסף. אולם גם זה היה שלב הכרחי בתהליך הגאולה, ובעקבותיו העקבות מדם יבוא המשיח הגואל הסופי משושלת בית דוד. שכינת ישראל דומעת בייגונה ובשכולה של כנסת ישראל וכואבת את כאבם. אולם היא אינה מתערבת ואינה עוצרת בעד הנגף, כי יודעת היא שיש כורח של יעוד קוסמי והיסטורי המתגלם לפי חוקים קבועים ובלתי משתנים. עגומה שכינת ישראל על בנה בחירה, משיח בן יוסף המפרפר ביסורי גסיסה לעיניה.

שכינה חולה,

שכולת-הבנים,

קופאה בשכולה

על גל אבנים.

גוסס ממולה, מתבוסס בדמיו,

משיח בן-יוסף דקור-קמיו¹⁹).

ברם הגאולה מפציעה מבעד למחרכי משרפות האימה, ומעתר מעשנות המות נשור מרבד הוד שעליו ידרך המשיח הגואל האמיתי והנצחי.

נשמות עולות-עפות

מעשן משרפות.

צנורות נפתחים

ואורות נמשכים

טפות-טפות

אל מעבה הקליפות.

מהיכלי-עליונים

דרך נמתחת

אל גיא-היגונים

אשר מתחת :

משיח בן-דוד, מלך ומורד,

כבסלם בה יורד²⁰).

(18) שם 274*273.

(19) שם 271.

(20) שם.

מכיון שצייטלין רואה בשואה תופעה עראית וחולפת במערכה הקוסמית, והכרחית למטרת הגאולה, מובן "שיר העקדה" שלו, המתחיל בסגנון דומה לזה של ביאליק, אולם בניגוד מוחלט אליו. "תפילת-זעקתו של זה, משורר הפרעות, נהפכת לתפילה-הודאה בפי משורר השואה"²¹). ביאליק, שלא הראה לו "אלהים לא שד ולא מלאך ואף לא את הבא" אחריו²²) נדהם למראה עיניו וצעק חמס על ההשגחה העליונה. הוא קרא תגר יען כי לא מצא את נתיב האלהים בשמים, אולם צייטלין שהליכות עולם הן הלכות קוסמיות בעיניו, איננו מבקש לעצור בעד המגפה שפירושה איחור הגאולה ועיכובו של המשיח. אין משיח בלי חבלי משיח, ורק קטני מוחין וואטוטי לב יכולים לבקש: ייתי ולא אחמיניה.

לפיכך, בין עיי החרבות ותלי האפר, שירה חדשה ועזה ממלאה את כל חדרי לבבו של המשורר, מציפה את כל הוויתו וישותו, ובוקעת מגרונו בצורת המנון נצחון אדיר.

שמים אל תבקשו רחמים עלי !

ידעתי : יש אל בכם, הוא יקטלני —

ואני לו השה והשי.

הוא את בן-יוסף ההרוג ישק דמי, זה ייני,

ישקנו — וחי,

מחלב כליותי יצמיח

את המשיח —

ותהי זאת נקמתי מיקום ומאדם,

כי יפרץ מדמי הגואל וגאלם,

ככפיר יעל ופדם.

שמים, שאו רנה עלי !

אם להיות העולה נולדתי

אם כהעקד שה-צח

נעקדתי —

אשרי ! להם הרצח

ואני לאדני.

אל אוי אל אוי ואללי —

(21) ריבולוב מנחם, אהרן צייטלין משורר הנסתר, מבוע, ב', עמוד 153, ניו-יורק.

(22) שירים ופואימות, עמוד 235.

לו היה גרינברג יכול להצטרף למחנה הכופרים ולהכריז בריש גלי "לית דין ולית דיין" היה אולי מתנחם בזה. יתכן שהיה או מרכיז את ראשו תחת שבט הגורל האכזרי ומקבל עליו את הגור של "כל דאלים גבר". אבל הוא האמין באלוהיו לכן גדל הכאב שבעתים. בטוח הוא ש"אלהי ישראל הרואה-הרועה"⁽¹¹⁾ היה עם צאנו במחנות הריכוז ובכבשונות האש. רק דעת אלהים יכלה לתפוס את הטררגדיה. בכל מוראותיה, ולמצות את כוס התרעלה עד תומה מבלי שראשו יסתחרר עליו ודעתו תיטרף כי עצביו אינם עצבי אדם חלשים אלא עצבים אלהיים חזקים שאינם מתפקעים ו"אין לאלהים שתי עינים יהודיות לבכיה"⁽¹²⁾ ברור לו לגרינברג בוודאות גמורה ומוחלטת שאלהים ליווה את בני עמו בגיא ההרגה הענקי.

ודאי היית במעמדם של עדרך

באשויץ ומידנק

בבלז'יץ וטרבלנקי

בפונר וברגן-בלזן

ובכל שדה הרג אחר ובכל מחנה מגור בין הריץ והדניסטר,

בין חוף ים שחור וים בלט וחוף ים אדיר,

בין אמסטרדם ושלוניקי,

אתה יודע לתאר מחזה זה, בכל תג בכל אוי בכל מבט.

לך דמיון, לך עצבי אלהות חזקים⁽¹³⁾.

באחד משירי המחרידים "מיבשת וים מחזה לאלהים"⁽¹⁴⁾ המזועזע בתיאורי הזועה והמשמש מעין "בעיר ההרגה" מחודש, חוזר גרינברג ומדגיש את הרעיון של מציאות אלהים בכל מקומות הסיוט, והוא מטעים שאלהים היה עד ראייה לכל מגורי הבלהות. מתפרצת מפי המשורר מדי פעם שוועת מחאה כלפי בוראו על אדישותו האיומה, שגם ענויי תופת אלו לא הרעידו את מצפוננו ולא פקעו את סבלנותו אריך-האנפין.

ביער מושלג אם חולצת את שדה לעולל טיפוחה וגוועת, והתינוק ממשך למצוץ את חלב אמו המתה "ואתה אלהים המציץ במחזה העיר הזה!" חבורה של יהודים נמלטים וצונחים בנהר לחצות את מימיו כדי לחתור לחוף מבטחים, וברגע האחרון בזמן שהם מגיעים לעוגן ההצלה נפגשים הם בסרדיוט המאיים

(11) שם רל"ט.

(12) שם ר"מ.

(13) שם רמ"ט.

(14) שם רנ"ג-רס"ד.

עליהם בכידונו ומפקד עליהם לחזור המימה. אחדים נטבעים מעייפות ואחדים שבים אל לוע האויב הפרוע. והנורא מכל הוא שמעשי אכזריות אלו לא נעלמו מעיני שדי. «אתה שומע, אלהים? פכפוך ובעבוע וזריחה...». עיניך אלהים פקוחות לכל מפעלי האוון והשוד ורואה ממעון קדשך איך יהודים «עומדים אסופים ליריה אצל קיר כנישת נוצרים אדירה ולמולנו — עולמך הרחוק במלא אור ושמיד... ומתחתם חילות גרמן במלוא חגור! אתה רואה בצניחת גופנו-עמרי-קציר בקו פחד אחד שאין ניב לו».

המשורר בטוח שאלהים עקב אחרי המצעד האחרון של יהודים התופרים קבר אחים למענם, ואיש קובר את רעהו והוא לא שותק באדישות, אלא כאילו רוצה עוד להתגרות במעוגים המומתים ולהעליבם גם אחרי מותם, ומוריד גשמים משמיו ובורות הארץ נתמלאו מים והיהודים המתים צפו על פניהם. אלוהים רואה את תעלולי האויב שהתאכזר ליהודים האומללים טרם מותם, האכילם שברי זכוכית וצוה עליהם לרקוד בלעסם את הרסיסים, «והם רוקדים ודם בפיותם — — — אתה אלהים הרואה!» אלהים ראה איך הוביל האויב יהודים לבית המקולין, עקדם ושחטם כדרך ששחט השוחט היהודי את הבהמות לכבוד שבת וכמוהו תלם עלי אונקולים, «ואתה אלהים היחיד האחרון השומע».

לבו הומה על מה ולמה עזב אלהים את מקדישיו במצוקתם והפקירם לעברת הגויים והרוגם:

איך אוכל עוד לעמוד לאלהים בתפלי
ולא ירדה השכינה לכסות בצלה
כל קהלה וקהלה, כל מנעים בה תפלה;
איך מלאך לא הכיר בסולם הקולות
את נאקת היפים בבעלי התפלות?¹⁵

צערו של גרינברג עמוק מצערם של אבותיו, הללו בהתגבר עליהם רגש הדוי מצאו סיפוק לרוחם הנכאה בצידוק הדין. הם ידעו נאמנה שנקיים הם מכל אשמה ועוון בכל זאת תופפו על לבותיהם «אשמנו מכל עם בושנו מכל דור». יען «שחת לו לא בניו מומם דור עקש ופתלתל»¹⁶. גרינברג חי בדורו של ביאליק שמאס בהתרפסות הקלוקלה. «היחטא עצב גפוך ואם שברי חרש יאשמו?»¹⁷.

15) שם נ"ט"ס.

16) דברים ל"ב : 4.

17) ביאליק ת. ג. בעיר ההריגה.

יודע הוא ברורות „כי טובו מכל משפחות הגויים — היהודים!“⁽¹⁸⁾. יודע הוא שזיינו טובים-מכלם: יהודי ש"ס ותהלים, בגופים טהורים, במ מסוד כנורות וחלילים; ביופי מכל המינים ומכל הגילים; היחידים בעולם הגויים שהיו אצילים⁽¹⁹⁾. לב היהודים היה סמוך ובטוח באלהים והמשיכו לחיות ככבשה בין שבעים זאבים.

ביתנו עמד שם הפקר, בו הרבה-מאד-אל ותפלה ונגון ורחמים-בלי-מגן... גוף עם צל, כביתם של גולים יהודים המצפים לגואל ובינתים פורץ בו הגוי כברזל ולפיד — —⁽²⁰⁾. היו „נאמנים עד כלות נפש ודם-כל-גויה“⁽²¹⁾. טובים מהם „לאלקים לא יחיו לאלוקים עוד“⁽²²⁾.

ויהי כי גודה: כי אכן אשמנו... ואולם — לא אשמנו מכל הגויים!

והם בנופם שתולים: כיצורם, כגני הפירות, כהריהם הגבוהים⁽²³⁾.

מכאובו של גרינברג שורף את הגוף ומכלה את הנפש, ואלהיו עולה על זה של ביאליק, אלהי ביאליק החלש מנוקה מעוון. אשמים היהודים שלא חלשו על גורלם והמשיכו לסמוך על אל בלי-יכול-להושיע. אבל אלהי גרינברג לא ירד מנכסיו. הזק הוא ושליט, חולש בעים רוחו על גויים ולאומים. היסורים שבהם נתיסרו היהודים לא היו פרי המקרה העיור, אלא שאלהים עומד מאחורי הקלעים של כל התופעות האיומות והאכזריות הללו. השקפה זו גורמת להתקלעות משגעת בשירתו של גרינברג ובחיפוש פתרון לבעית הבעיות הזאת. לשוא נבקש עקביות במהלך המחשבות של המשורר. הברקות רגעיות של רעיונות ושברי רעיונות מתנוצצים וכבים, מבלי שיצטרפו לתפיסת-עולם אחידה ומובנת. בכף קלע זה מתיסר המשורר. עתים הוא מחזיק בשולי אל אדיר ומוצא לו מפלס בחביון עוזו ועתים הוא נמצא במתלעות הכפירה והיאוש.

לפעמים נדמה לו שאלהים רודף את עמו באכזריות סדיסטית עוד מקדמת

(18) רחובות הנהר עמוד קפ"ז.

(19) שם קי"ח.

(20) שם ק"ד.

(21) שם רע"ב.

(22) שם רע"ג.

(23) שם רנ"ג.

דנא, מימי חורבן המולדת. בעידן זה מזדהה גרינברג עם המקונן הקדום²⁴) וממשיך את המוטיב המבהיל הזה:

ואתה אלהים את טיטוס הדרכת על דביר מלכותנו בהר
איש עם רומי, שחטאה גדול עד אין שיעור
מאשמת שומרון וחטאת יהודה²⁵).

אלהים אינו רודף רק את עמו בתור צבור אלא זועם הוא כל פרט ופרט מישראל. לרעיון היסטוריוסופי נורא זה הוא מוצא סמוכין מאפיה המיוחד ותכונתה הנבדלת של צרת ישראל. עמים אחדים הסובלים מכבוש עם זה, ממשיך היחיד לחיות את חייו הפרטיים והפשי הוא לנפשו. יכול היחיד עם בניו ונכדיו להתבולל בעם הנכרי ולהשאר שלוו ומאושר. לא כן הגורל האיום של היחיד היהודי. הלה איננו יכול להמלט ממועקת הפורעניות, מהכיסופים שהמו בלב סב, מצער ניגונו או מזעמו הקדוש. כל יהודי ויהודי עקוד על מזבחה של איזו גורליות מיסטורית ומסותרת המהדקת את עניבת החנק מסביב לצווארו.

אפשר להיות גוי חי בנכר תחת כל דגל נכרי,

אבל רעיון הרדיפה והאיבה של אלהי ישראל איננו מתאזרח אצל גרינברג. שביב מחשבה הוא בסחרחורת המוח ובהתקלצות האימוציונאלית. כשברי רעיונות אחרים החולפים במוחו הלוהט ובלבו ההומה גז גם הוא ונעלם חיש מאפקי שירתו. במקומו נבזקת מחשבה חדשה שונה מן הקצה אל הקצה. לא! אין האשמה תלויה באלהים. היהודים אמנם לא חטאו חטא דתי, מוסרי, אבל הם חטאו חטא לאומי. חטאם איננו נגד אלהים אלא כלפי עצמם, וזהו העוון הפלילי ביותר. פשטו את צווארם לשחיטה פסיביים ושקטים, ולכן סר אלהים מעליהם וצורם מכרם, יען ביחל הוא בעם שאיננו יכול להתגונן וללחום את מלחמתו הוא. אין אלהי ישראל רודף את עמו, סבלות האומה נובעים מחולשתם ורפיונם.

ודאי אל מברך לאום-חי על אתו ותרבו
ובקום עליו צר, נעוריו לוגמים אש ממרדים
ואינם נמקים עם זקנים בעגול הפחדים;
וחסדי-הוד אבות-גבורים אל זוכר לנכדים
ההולכים בדרך אבות ומקדשי שמם בקרבות.
הוא השם שיש ערפם ומלבה לבבות...

(24) איכה ג' : 10.

(25) רחובות הנהר עמוד רנ"ג.

אל מסתיר את פניו זה אלפים שנה ממחזות
 שבעים-גלויות-ישראל בשבעים-מיני-פחד :
 תפלה על תפלה מתגבהת ואדמת העולם לו
 מרחקי-בנות-כסופים ומזבח-גם-יחד⁽²⁷⁾.

הנימה הזאת היא בעצם ביאליקאית ומצאה את בטייה החרף ביותר בספרו של גרינברג „הקטרוג והאמונה“, בו הוכיח את הישוב על חטא ההבלגה. אולם בזמן ששם היו לדבריו טון משכנע הרי ביחס לשואה הרעיון הזה הוא מרגיז ומעליב כאחד. בספרו „הקטרוג והאמונה“ הבדיל גרינברג בעצמו בין תנאי הארץ ותנאי חוץ-לארץ, בין האפשרות להתקומם נגד השלטון המנדטורי ופראי ערב הבלתי מאורגנים ובין חוסר הישע של כבשה מוקפת זאבים באירופה האנטישמית. אפשר להבין את תוכחתו שהיתה מכוונת כלפי הנוער היהודי בארץ אבותיו בזמן שהרעים בקולו :

היתה אפשרות וישנם התנאים,
 ורגש אדנות אלו רן בלבכם :
 — כאן בית-דוד ולא פשיטיק העיר!⁽²⁸⁾

אבל גרתעים אנו בעידן שהוא משתמש בסגנון זה כלפי הקדושים הכלואים בגיטאות ההשמדה. גרינברג מודה בעצמו שבפשיטיק לא יכלו היהודים להתגונן נגד אספסוף הפורעים הפולניים יען כי התנאים היו שם אחרים ואי-אפשר היה לדרוש גבורה ומלחמה מן היהודים הבלתי מזוינים והמועטים בעמדם מול אויב פרוע ופורע. ואם כן נשאלת השאלה, איך יכול המשורר לדרוש מעשי גבורה מיהודים מוקפים אויב עריץ שלשירותו עמד המנגנון הצבאי והתחמושתי הכי עצום והכי משוכלל בעולם. אולם כפי שהודגש כבר אין לחפש אחרי עקביות או הגיון בשורות אלו, שבקעו ועלו מלב פצוע ודואב ואין אדם נתפס על צערו.

לפעמים נקלע המשורר מאפולוגיה ותיאודיציה לתיאומות הכפירה והני-היליזם. מתאר הוא איך היהודים, שבמשך כל ימי חייהם עלי אדמות האמינו באלהים, וגם ברגע האחרון בעמדם לפני התליינים הנאציים שהתעללו בגופם ובנפשם לא חדלו מלהאמין ש„אולי נס יתרחש ויבא אליהו במרכבת האש וישא את כלם ועמוד האש מאחור ומולם“⁽²⁹⁾, יבשהאומללים הללו נגאלו על ידי המות

(26) שם.

(27) שם ע"ב.

(28) גרינברג, אורי צבי, ספר הקטרוג והאמונה, ירושלים—תל-אביב, תרצ"ז עמוד קמ"א.

(29) רחובות הנהר נ"ג.

והגיעו למרומים חפצו להשתטח שם לפני הדום אלהיהם, לתנות לפניו את כל קורותיהם ולמצוא נוחם תחת כנפי השכינה. לדאבונם הגדול מצאו היהודים את השמים ריקים ושוממים, והמות והעינויים שקדמו לו היו כקליפת השום לעומת אכזבת האכזבות הזאת.

אבל אי אלהים ואי הם מלאכיו?
יהודים — הרוגים רוצים לספר ממעשי הגויים
ומאד הם רוצים בשמים לבכות:
לא הספיקו לבכות כל בכים על הארץ!
ולשאלו הם רוצים: אי נמצאת תפלתם
מימות חול ושבת ומועד ומצום,
ההגיעה לשם בסולם הקולות?
אי ראשו של סולם הקולות בשמים?
הם הולכים... ואין משק כנף של מלאך
ואין היכל משיש אדום מזדקף
במישור הכחול: בו יושב אל נוקם³⁰.

עדת היהודים האומללים צועדים וטופפים ב"שדות השמים", ממשיכים בתפילותיהם, בזמרתם ובחינונם כדרך שהיו רגילים בחייהם. הם מסלסלים בקולותיהם ושרים את "ברכו" למען ישמע מטטרון על דבר בואם, אולם "אין רון מלאכים עונה להם: יהי שם ה' מבורך בשמים".

הזעם והיתמות מביאים את המשורר לידי הכחשה וכפירה. המציאות הנוראה של הטבח, גבעות הגויות והרי החללים הרקבים באדמת הגויים מעוררים אותו ממחשבותיו על דבר שיחם ושיגם של הקדושים בעולם הנשמות: עולם כזה איננו קיים.

— — — זה דמיון... לא הגיעו אל על. הם בבור...³¹.

היהודים המאמינים שנהרגו ושוכבים ערמות ערמות, תלי תלים של הרוגים, שחוטים, שרופים וטבוחים ונרקבים בעפר הזדים היו מרומים. הם הלכו שולל אחרי הבטחות־שוא ולשונות רמיה.

... מרומים מדת — אשם בהר סיני,
מהבטחות אבות קדומים ונביאי צדק בוערים,

30 שם קכ"ח-קכ"ט.

31 שם קמ"ב.

מרומים מדברי אלהים בפי בחיריו ונאצליו,
 מרומים מספרי פיוט הוגי דעות ובעלי מוסר,
 מרומים מקסמי אמנות גאוני גויים ומנהיגי דור,
 מלהג הרהב על גאולת עולם ויסוד הטוב באנושות...⁽³²⁾.

המשורר תמה אם חלף ברק־רעיון של כפירה איומה זו במוחותיהם של
 הקדושים המעונים ברגעיהם האחרונים. מתפלל הוא אם הרגישו התמימים
 המומתים בפרפורי הגסיסה שלהם את הריקנות והשממון שבכחול האינסופי ואת
 הרמיה הנוראה שבחייהם.

הידעו הרוגי ושרופי, בעמדם בפני גוי לפני מות,
 שכל חייהם עדי אז בין דמדומים לדמדומים
 היו בתכלית מרומים
 בגין דמיון אמונה, שהוא עז מדעת יודעים,
 שבו התענפו התכנפו והכו שורש אדיר
 כסופים לעומק ולרוחב גופים?
 הידעו אז יקירי, שאין ליהודים אב מגן בשמים,
 כבלי מגן צבאות ומבצרים על הארץ?
 שבכדי היה הכוסף הטוב,
 בכדי התפלה הנעלה,
 הדמעה החמה,
 בכדי צרוף אותיות יקרות בטעמי נגינה
 באביב בקיץ ובחורף
 כל ימיהם בעולם? — — —⁽³³⁾.

אך גם רגעי כפירה אלה אינם נמשכים. יסודם בהתקלעות הפסיכית ובמתח
 הרגשני ולא כתוצאה של תפיסת עולם אתיאיסטית מחושבת. נקלע המשורר מקוטב
 אל קוטב ומרעיון למשנהו. נעדר כל צל של יציבות פסיכולוגית ואינטלקטואלית
 מגיע פעמים המשורר בסחרחורת רגשותיו לידי אידיאה מוזרה: יש אלהים
 בעולם אבל אין אלהים לישראל.

היה מרגש — שיש אלהים — והוא של גויים.
 יש אלהים בעולם אבל אין אלהים לישראל⁽³⁴⁾.

(32) שם קנ"ד.

(33) שם רמ"ה.

(34) שם ק"ב.

כל מערכות הטבע השתנו וקבלו פרצוף גויי. "השמים שמי-צלם... כלא קדשו יהודים במ את סהר"³⁵). "השמים אינם עוד שמי אלקים של אתמול, שעניי אמהות נצנצו במ: במ חסד לכל... הם כשטחי גויים גם ממעל... לשוא תפלת קול"³⁶). גם השלג שכיסה את שלדי ההרוגים הם שלד גויי. "את הכל כסה שלג צלמות נוצרי, חרישי"³⁷).

הנורא שבדבר הוא שאלהים בכבודו ובעצמו נעשה לאלהי הגויים. גרינברג מרחיב את המוטיב הביאליקאי שמצא את בטויו בשיר "בעיר ההרגה": "כי קרא אדני לאביב ולטבח גם יחד: השמש זרחה, השטה פרחה והשוחט שחט". אלהים מברך את שדמות הגויים ואת תנובתם. גדוש היכול שעלה ושגשג על השדות שנתדשנו מדמיהם ומעצמותיהם של היהודים החללים.

אבל אביב הוא אביב — והקיץ אחריו מדושן.

דשנים גם עצי — ירکتני — הדרכים כבגנים.

מימיהם לא היו אדומים הפרות כאשר הם

אחרי שאינם היהודים — — —³⁸).

באין יהודים בעולם יאזין אלהים לתפלות הגויים, יקשיב לפיזום כמריהם וללחן הגמוניהם. אלהים יברך את חזירי הגויים וזוגיהם "גבורה חרבם, אגרוף ידם מחץ קרדומם".

אלהים הגויים תקרא בפיהם של גויים,

כי אין יהודים בארצם

הם נוכחו לדעת: שאתה שלהם — — —³⁹).

בשנינה סרקסטית שיש בה מן הלענה והרוש, הממרמרת ומרעילה את נפש המשורר הוא קורא כלפי מעלה בלעג תמרורים שעל אלהי ישראל ללמוד כעת לעז הגויים כדי להבין את מבוקשיהם.

שומה עליך ללמוד לטין ולשון פולסקי

אוקרינסקי, רומשקי, מדירסקי, סרבסקו-הרוסקי

צ'סקי-סלובנסקי, לשון יון ואלבן

לטבית וליטית, לשון אנגליש ופרנס

(35) שם ע'.

(36) שם צ"ח.

(37) שם ר"מ.

(38) שם רע"ט.

(39) שם רנ"ב.

וגרמן... לשון גרמן — — ולשון רוס רבה! (40).

ברם גם דברי הכפירה וגם דברי השנינה חולפים ונעלמים. ברגעים של התפכחות נוכח הוא לדעת שגישה שלילית זו אין בכוחה לחבוש את הפצע העמוק בגוף האומה הדוויה ולא לנחם את שארית הפלטה המשוועת ביגונה. יודע המשורר שבהצטרפו למקהלת הכופרים יתרבה רק היאוש והניהיליזם וגם השרידים המעטים ירדו לטמיון. מחשל הוא את רוחו הנכאה ומעלה מבאר הדורות שביב תקוה וגץ תוחלת.

אף-על-פי שבלב מהלכות גחלי אש,
מצווה הנאמן פצעי לב לחבוש —
יש לרחוץ פי בוכים ובגדם במי מור
כמו לפני חג עליה אל הדביר.
ולהביא מנגנים לנגן על כלי שיר
את כל נגוני בית עמי מסיני
ואת מר היאוש אגרס בשיני,
אפלטנו בדם קרוש מן הפה;
ומטוהר, כאחרי ערפל אומר
(אף על פי שלבי בקרבי משתבר) (41).

עדים אנו למפנה חדש בשירתו של גרינברג, לא של כפירה ואף לא של הצדקה, לא של התרפסות ולא של הסתערות, מתגבר הוא על המית הלב וגעש הדם ונוקט במסורת אבות. מזמין הוא את אלהיו

אל אברהם, לבוא אל הניר של הרוגי:
לחדש אתי את הברית על הבתרים!

אינני אברהם, אבל תרח אביו לא היה כה יפה כאבי
שחרית בטלית ותפילין ונגונו של הגוף... וכך סבי (42).

ולמרות הזוועה האיומה לא פסח אמונת המשורר בצדקת אלהים. יש רק לקבול ולטעון ואז הצדק יופיע ואורו כשחר יבקע. גרינברג פונה איפא לאלהיו בצומת הדרכים בדמותו של רבי לוי יצחק מברדיטשוב:

או שאתה מכריז ומודיע: אתם מושבעי הר-סיני!

אתכם הצדקה, ולי תוגת-פנים — — —

(40) שם ר"נרדני"א.

(41) שם.

(42) שם קס"ו.

הייתם נאמנים עד כלות נפש ודם-כל-גויה ;
טובים מכם לאלוקים, לא יהיו לאלקים עוד! (43).

למרות שדברי גרינברג חריפים וחדים אינם בכל זאת יהירים ושחצניים כדברי שניאור המשתמש גם הוא במוטיב הזה ובדמות עילאה זו. המלים כדרבנות היוצאות מפיו הן רק לשם עמו המפרפר בגיא צלמות. מיותר להדגיש ש"רבי לוי יצחק" של גרינברג מדבר לאלהים כלייכול, חזק ורב להושיע ולא לשלד אלוהים שדוף, צנום ותשוש כח.

אמנם מנוסה העם ביסורים, אולם הצרות הגיעו לשיאן וכשל כח הסבל. העם איננו רוצה לסבול יותר. מזהיר הוא באלוהיו על התמורה הגדולה בלבבות היהודים הדווים המתמרדים נגד הפרעות הנצחיות והתמידיות. אל יחשוב אלהי ישראל ש"כשם שבאו יהודי גלויות באש ובמים ועלו וירדו בסולם האימה למרומיה תהומיה ולא המירו דתם — מסיני הבוערת — בוערת ולא עלה בעשנם השמימה גידוף מפיהם ולא בדם מבשרם הקיאוך ולא שאלו כצבא בצרה: אי-אי המצביא? כלל וכלל אין זה אות וסימן, שכן הלאה יהיו הם" (44). אם לא הגיעו לקץ הימין הרי הגיעו "לקץ הדרכים". אם אלהים איננו רוצה לעזור לבנין הרי "ילמדו מאומות העולם את הטוב ואת הרע".

וכך הוא האולטימאטום שגרינברג מוסר לאלהים:

לכאן או לכאן, רבוננו-של-עולם!

אתה לא רגיל שיהודי קם ותובע.

אתה רגיל לשבחיו. לסלסול נגוניו.

אתה רגיל לראותו שופך שיח בדמע, בטיף דם.

בלב קרוע ומורתח, בפיק ברכים ביום צום,

אבל עכשו — לא יסב הגלגל, רבוני!

לא אתן.

לא — לא!

לכאן או לכאן!

אני לוי יצחק מברדיטשוב, דורש תשובת רם (45).

על אף הקטרוג המרובה של המשורר ועל אף נימי הספקנות והדי הכפירה הנשמעים פה ושם בשירתו הרי בכל זאת גוברת בו האמונה העתיקה. כאבות

(43) שם רע"ב-רע"ג.

(44) שם רע"א.

(45) שם רע"ג.

אבותיו הוא מתגבר על העש המכרסם את לבו והמרעיל את ישותו. מרכינ הוא ראשו לצדק הקוסמי החבוי והטמיר ממנו, כי בלי ספק יש סבה וטעם לכל סיוט הבלהות המתגלע לעיניו בגיא הביעותים.

כאבי אבותיו על הפרת וכאביו על הבוג כך מכריז המשורר

שבודאי — בודאי יש טעם לכל המגור

ויש דלת פלאית אשר תפתח אל הפרת — (46).

תקוה זו מעודדת ומשעשעת אותו ואת השרידים המוצלים מהתבערה האיומה

יען "גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי".

ט.

שירתו של יעקב כהן טבועה בגושפנקה של הרמוניה אוניברסאלית. הדור נאה זיו העולם ונפש המשורר חולת אהבה ושכורת יופי מתמזגת עם כל היצירה ומתנגנת מאליה ככנורו של דוד. כהן רואה את כל ההויה באספקלריה המאירה, ולפיכך לבו שלם עם אלוהיו ועם קדושי נאמן הוא. אין בשירת כהן מן הדיאלוג המבדיל בינו לבין קונו. אחדות שלמה מציפה את כל התבל המלכדת והמחשלת את המשולש: אלהים, עולם, אדם לחטיבה אחת בלתי מחולקת ובלתי נפרדת.

בהתגבר עליו עוז מאווי ולהט תשוקתו מתפלל הוא עם אדון הנביאים

אדוני! הוי רק רגע כל אורך לי האר

אפלה — בו בצפורת ואהי לבער...

בעולם אצילי זה של יופי, זוך וטוהר, בו שמיא וארעא נשקי אהדדי אין מקום להטחה כלפי מעלה ולטענות וטרוניות על אלהים. הרע, הרשע והחושך אינם תופסים מקום מרכזי. גם אם אי־פה ואי־שם מופיע עב קליל וענן קט בשמיו הם גזים חיש ואין בכוחם להאפיל על אור השמש, להעכיר את זהרו ולהכתים את זיוו.

גם צרות ישראל ופגעיו שמופיעים לכאורה כדיסוננס צורם בתזמורת האלהית־ הקוסמית המושלמת אינם מטרידים את "זמירו של עולם" ואינם פוגמים את השקפתו ההרמונית. סבל עמו איננו תוצאה מסדר או אי־סדר של הבריאה ואיננו נובע מכוחות זידוניים שטניים שליטים. יכול העם להתגבר על מעבידיו ומשעבדיו אם רק יתגבר על חולשתו הלאומית ועל רפיון כחו. הליאות הגלותית

נתפשטה באברי האומה, שריריו התרופפו, גידיו נסתיידו וכל גופו נתגמד. יש לעורר את העם מתרדמת המרמיטה שלו, להדליק באישונו את יקוד הקנאים, להזריק בעורקיו את הדם המרדני של דורות ראשונים ואז כל אויביו יחילו מפניו ולא יוסיפו להתגרות בו עוד. הלא ככה התפלל ב"תפילות" שלו: "הנה אני מקים בישראל דור ברזל ונחושה, אשר לא ידע דמעה ולא ידע אנחה, דור סער, יליד מדבר, גא ומופקר ואכזרי ובחביון כנפיו גאולה. וחרדו מפניו כל זוחל ומעופף ובאו במסתור, וכל ענני מעלה יחרדו עליו מלהשחיתו, ועבר בארץ בזמרת-ישועה ובמחול פריצים והקיצו כל מתי-עולם...⁽¹⁾).

שוגים איפא הרואים בשירתו של כהן שני קטבים סותרים, אוניברסאליות וקוסמיות מצד זה ולאומיות ושובניזם מצד זה, שלום והרמוניה מחד והתקוממות ומלחמה מאידך. אבחנה מעמיקה מחשיפה את האחדות ואת הרציפות בשירתו של כהן השופעת בערוציה האופטימיים.

אולם אם הפתרון של צרות ישראל בשנים כתקונן היה קל ופשוט ואולי גם הגיוני במקצת והיתה אפשרות לפטרו ב"שיר הבריונים" ולשוב למסלול הרגיל ולחלל במקהלת היצירה השלוח תחת שמים מכוכבים או על שדות פז מוצפים בנגוהות קרני-שמש, הרי לא התאים לחשכת השואה הנוראה. אי אפשר היה להתמוגג עוד בשגב שבהרמוניה השוררת בתבל וצליל המיתרים במנגינת העולם. הסיסמאות הקנאיות הבריוניות של

בדם ואש יהודה נפלה

ובדם ואש יהודה תקום

והחרוזים הריטמיים על מלחמה ונקמה, פג טעמם ונס ליחסם. גבורות שמשון ואון ובריונים לא היה בכוחם לעצור בעד כוחות סמאל הסוערים. לפתע פתאום הועמד "זמירו של עולם" ששירתו היתה "שירה קלת כנף" בפני חידה של דיסהרמוניה בעולם זר ומזור. התכווץ כהן גדהם ונבוך

הלמונו רעמי השואה, אימי הזועות הממונו

ונאלם

לא עצרנו כח להגות, ואף-כי להרגיש, ולו שמץ

מן היסורים ההם,

יסורי תפתה, ובידי בני-אדם, ולעיני השמש,

ומן הטבח הרב, טבח-עם — —

(1) שיר הבריונים.

רק השחנו ראשנו, אבלנו, ואש טמירה כרסמתנו :
חרפת האדם⁽²⁾.

נתערערו אשיות עולמו הבהיר והסדיר של כהן, גשתנו עליו סדרי בראשית
הלום רעם ומבולבל ממראה עיניו מלמל כתינוק מאוכזב שאלות תמות וטענות
נאיביות.

אכן בושנו מן האדם, מאלהים נבוכונו.
העל-כן נבראה תבל
ובינה נתנה לאדם, כי יפליא זדון על רשע
ואח באח יתעלל ?
ומה הם כל-התנחומים וכל חלומות-הזוהר
על עולם העתיד ?
על-מה נהרגו הנביאים, הקדושים על-מה סוגפו,
הארכנו אנחנו נפשנו תמיד ?⁽³⁾

בפי אדם מפוכח וריאליסטי, הדברים הללו נראים כמגוחכים. אבל שרי
ליה ליעקב כהן להתלונן בתמימות כזאת כיון שהוא מיחידי הסגולה שההינו
להשתעשע במאה זו, עתירת המוראות והפחדים, בנר נאה ובאילן מלבלב.
האכזבה הגדולה העבירה את המשורר על דעתו ועל דעת קונו. ענוג ורך
הוא יותר מדי לגפץ את שמשותיו ולהחליף את מנגינת הקסם שלו בחליל מקוננים.
בשנת תר"ץ עוד חיבר כהן "תפילות" בהן מהדהדת הרגשתו הדתית ועריגתו
לאלהים. מן המחשכים הוא קורא אליו. אמנם שמו נעלם ממנו ומקומו נסתר, לשונו
קצרה מהגות בו ולדמיונו אין כח לדאות אחריו, ובכל זאת ברורה לו מציאותו.
סתר היקום ותעלומותיו — ארץ ושחקים⁽⁴⁾.

הוודאות הזאת של מציאות אלהים גוברת על סיוט הבלהות המתגלה לעיניו
ולכן למרות המועקה בלב הפצוע איננו מתמרד ואיננו מרעים כנגד שבעת
הרקיעים. מתוך מערבולת הענויים וסבל המדוים הוא פונה לאלוהיו

מנבכי צרותינו שאול נקרא לך, אלהים,

התשמע קולנו ?

מכלאי-מחנקים, השלכנו בם, שדודים ודרוסיים,

משדות-הפקר בין גבולות, ככלבי-הפקר ננוד בם

(2) יעקב כהן, כתבי יעקב כהן, כרך ג', תל-אביב תשי" עמוד רל"ח-רל"ט.

(3) שם.

(4) שם ס"ב.

ואין מאסף,

מטחב־סתו יערות, מפלט נבקש, לא נמצא שם,
מאלם ספינות שחורות, גולשות במחשך לאין־חוף,
ממוקדי בתי כנסיות, בידי נבלים חוללו,
מחבלי קרבנות תחת שוט הנוגש, מול כדור המרצח,
מעלבון ישישים, מחרדת עוללים, מענות נשים עדינות,
לך, אלהים, אבי כל־היצור ותומכו, נשוע —
הלריק נשוע ?⁵.)

שועה זו רק קריאה לאלהים מתהומות מחשכים רווית אמונה אדירה בקרבתה של יד אבהית מדריכה. דרכי אלהים שגיאים ונפלאים מני דעת בן־תמותה. כהן אינו רב עם אלוהיו ואיננו מתדיין אתו יען כי שיפוט כזה משמעו שוויון בין התבונה האלהית והאנושית, בין מושגי הצדק העילאיים ומושגי הצדק התתאיים. ובכל זאת מחפש הוא אחרי רצינואליוציה מסוימת, לא לשם תיאודיצייה וצידוק־הדין אלא לשם הרגעה פסיכולוגית סוביקטיבית המקילה את הלך רוחו הוא. גישה זו ביטא המשורר שנים רבות טרם שירדו ענני השואה על עמו. ידעתי, אך לשוא אדון עמך, כי תקיף אתה ממני, ואולם הפצתי כי תצדק. כי איך אחיה ואשא סבלי, אם לא תצדק־אתה ?
ואם אמנם לא כמחשבותי מחשבותיך ודרכיך לא כדרכי אדם המה,
הנה שקט לא ישקוט רוחי ושבע ימר הרעל לפי,
כי לא אדע צדקה לו⁶.)

לשוא ישאל האדם לנתיבות האלהים והוא נתון במעגל סגור, הוא הנו רק גרגיר קט במרחבי אינסוף ולכן כל חישוב וחיטוט ספקולאטיבי מגוחך וילדותי. חייו נובעים מהמיווג המוחלט עם אלהים ועולמו, וכל נטיה להתבודדות והרהורי עצמאות מטרידים אותו מארץ החיים, עוקרים אותו משרשי נשמתו ונפשו קמלה. אולם הרגש האנושי שבו לא בוטל לגמרי והשביב האינדיבידואלי האחרון מבקש מענה למרות הכל. זיק אישי זה שטרם כבה תובע ביאור מרגוע על האנדרלמוסיה השטנית שהשתוללה בעולם כה סדיר ונהדר. על אף ההכרה של מיעוט השגתו

(5) שם רכ"ו־כ"ז.

(6) שם ס"ג.

וקוצר ביתו שואל המשורר

ואם לנתיבות פעלך אשאל ונבוך מבטי ואבד
בערבות אין־סוף נצחך.
ואיכה אשפוך מרי־שיחי לפניך ורוחי סגור במעגל,
סובב הולך ושב על עקבו ואין מוצא לו ? !
ומה אזעק חמס ומשפט מידך אדרש ואני לא אדע
מה חמס לך ומה צדק לפניך ?⁽⁷⁾.

עדים אנו לחיפוש סיבות ולגישוש אחרי עילות שברובן שטחיות, קלושות ומחוחות. לפעמים עולה בדעתו שסיבת הצרות תלויה באשמת העם שהחריש על העוול והשלים עם השעבוד ולא נקף אצבע כדי «לקרב את הקץ ולפרוץ שערים לגאולה, ניחל לה ולמלכות שדי»⁽⁸⁾. אולי הסתיר אלהי ישראל את פניו מעמו על חולשתו ורפיונו «ותסגירנו ביד מעוולים לרדות ולהנקם בנו נקמת חולשתנו?»⁽⁹⁾. עתים הוא חושב שאלהים נואש מכל האנושיות כולה

ואל רבבות אלפי עולמי־זהרך געלית
ותונח את־האדמה הזאת הקטנה לנפשה,

בעין זעם ובזו בעטת בה
והיא מתגלגלת,

צנפת־דומן, רוות־דם, בסופות שגעון ושנאה מטולטלת
משבר אל שבר,
מתהום אל תהום,

על תעתועיה ועל שרירות לבבה אין־קץ שוקעת.

ועל חלומות־גאונה, כענני־פז עטרוה,

אל חיק הכליון ? !⁽¹⁰⁾.

בגישושו לפתרונות אפשריים חוזר כהן על מוטיב ישן נושן של רעיון הבחירה שנחשב על נביאי ישראל, מטיפיהם ומנחמיהם במשך הדורות. סבלות ישראל, מקור בסגולתם המיוחדת וביעודם הנשגב. ככל דור ודור ירד פטיש אלהים בהלמות איתנו על העם ונפלו ממנו רסיסים וניצוצות, אולם לא נגדע ישראל ומזמר אלהים לא נכחד מפיהו.

(7) שם ס"ד.

(8) שם רל"ט.

(9) שם רכ"ורכ"ו.

(10) שם רכ"ו.

על אף הצרות המתרגשות ובאות, לב המשורר מלא תקווה נבואית על
העתיד המזהיר הנשקף לעמו באחרית הימים. יום גדול נכון בו יצאו בני ישראל
חסונים ומחושלים מכור היסורים.

ימוטו מוסדי ארצות,
ממלכות תעקרנה,
עמים ירדו מגדולתם —
אנחנו,
חשולי פטיש אלהים,
אנחנו,
חשולי פטיש אלהים,
צרופי להבות אלהים,
על אדמת ציון נעמוד
ומזמרנו בפינו
וענו שחקים, כל־קצוי עולם,
מזמור אלהים,
ועמים כלם יענונו (11).

למרות רגש האופטימיות העובר כחוט השני בשירתו של כהן גרמה השואה
בכל זאת לאי־אלו פליטות קולמוס של בטויי מחאה. עוד ב"תפלות" שלו השמיע
כהן מהלך רוח נכאים זה בהתעטף עליו נפשו מעוצם יסוריו ודוי פצעיו:
אך כאב יכאב עלי לבי וכבד יגוני מנשא ואין
פתרון לסבלי.

ועל־כן אשפך שיחי, לנפשי אשפכנו ואזעק, המסי
לחלל העולם וצדק אדרוש, צדקי אני, מידך אדרשנו.
הלא אתה האלהים! ולא לשחק־בי שחוק אכזר
בראתני אף נטעת את־הרגש בי ואת־חפץ התבונה
והצדקה (12).

אם צער היחיד היה יכול לדובב את המשורר לאנחות שבר כאלו הרי אסון
אומה שלמה המפרפרת בדמיה והמוגרת להריגה על אחת כמה וכמה. לפיכך
רואים אנו את יעקב כהן המשורר צמא־אלהים וכמה־אהבתו יוצא הפעם מגדרו

(11) שם רל"ה.

(12) שם ס"דס"ה.

ושיר השרפים בפני תקף הזעקה יחור...¹⁵).

הפואימה איפוא מסתיימת בהרכנת ראשו של רבי לוי יצחק המקטרג והווכח הגדול. בדבקות עזו ובהתלהבות עצומה הוא קורא: "יתגדל ויתקדש שמייה רבה". כאמור אין זה סיום אנטיקלימאקטי, כי כל הטענות שהושמעו על ידי רבי לוי יצחק לא נבעו מלב ספקן, כופר או תוהה, הוא צעק מנהמת לבו ומעוצם מכאוביו, ברם בלבו פנימה ידע שישרים דרכי ה' וצודקים מעגלותיו. חתימת אומן זו אפיינית היא לכהן. גם בפואימה הדראמטית "קדושים", על דבר חללי הפרעות, ישנו סיום כזה. על אף המרד של הסטודנט המתקומם הרי לבסוף גם הלז משתתק, והגזר מתקבל כדין אמת וצדק.

התקוממותו של יעקב כהן נגד אלוהיו נובעת מתוך אהבה בוערת כמו שהוא הביע פעם: "וגם כי אתקומם לך, מאהבה אתקומם ומכאב קנאתי וגעגועי לבבי היוקדים אליך"¹⁶ מכור היסורים ומחתחתי שאול בוטח המשורר באלוהיו ועורג אליו ממעמקיו. רק באלהים משענו ועליו ישליך יהבו.

ואני מעודי למדתי לתת אמון בך ולבטוח בצדק
ובחסדך הנעלם, ואף עתה, כי הפלאת מכותי, אבקש
מפלט ומשען בך, רק בך.

ראה, הנה הבאתי את-לבי בכף-ידי, והוא פצוע
ומעונה ומפרפר בדמו, והוא חורג אליך —

קצה-רנא, רפאה-רנא, הרעף עליו כל-אורותיך, טל-
תחיה ושב והחלים וחזק באמונתו בך!¹⁷).

עד כמה מגיעה התבטלות-היש אצל כהן אפשר לראות מהקטע דלהלן, המפיץ אור על השקפתו הדתית העמוקה שכל תחלואי ופורענות התבל לא יפריעו את נשמתו מלערוג למזיגה שלמה ומוחלטת ולהשרף בסוד שיח שרפי קודש: "וואת תפילתי: כי לא תדחק עלי השעה ותמיד יעמדו בי אוני לאהבה אותך באמת ובלב שלם, כאשר איותה נפשי,

ולא ימנע ממני לשיר לך את-כל-שירת חיי עד תומה, בטהרה ובאומן-לב אשירנה, להיות כל-ימי כאספי פרחים יקרי-דמות ואצילי-רוח נושרים אחד אחד לרגליך, ולהיות נפשי כנהרות יונקת פלגי-קדומים,

15) שם רע"ג.

16) כרך ג' ע'.

17) שם ס"ח.

שוטפת בעוז ונושאת חיים וירק־תגובות על פני תבל רבה ונופלת
 בהמון־רגנות אל חיקך.
 כי אתה מקור־כל־מקורות השיר והים הגדול אתה, אליו ירוצו ויבואו
 במערות אהבה וגעגועי־עולם כל־נהרי נחלי החיים"¹⁸).

(18) שם ע"ו.

הערת העורך:

אין למדין מן הכללות, ובכללן הפתגם: ההיסטוריה חוזרת על עצמה. כל פרשה היסטורית החוזרת ונשנית אינה נשנית אלא מפני החידוש שבה. אף על פי כן השוואה בין פרשיות דומות נדרשת. ולפיכך אין להתעלם עם סקירה על התגובות ל"הסתרת פנים" בשירת השואה ממה שאמרו חז"ל בעלי האגדה במאמרם הקצר על תגובת נביאי החורבן והגולה ועל אנשי כנסת הגדולה בשב ה' את שיבת ציון. כך אמר ר' יהושע בן לוי: למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה? שהחזירו עטרה ליושנה. בא משה אמר: האל הגדול הגבור והנורא. בא ירמיה ואמר: עכו"ם כקרקרין בהיכלו, איה נוראותיו? ! לא אמר גבור. באו הם ואמרו: אדרבה, זו היא גבורתו שכובש את כעסו שנותן ארך אפים לרשעים ואלו הן נוראותיו שאלמלא מוראו של הקב"ה היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין העכו"ם. ועל השאלה על אותם נביאים שעקרו תקנת משה, משיב רבי אלעזר: מתוך שידועין בהקב"ה שאמתי הוא לפיכך לא כיובו בו (יומא ס"ט, ב).
 הרואה את תקומתה של מדינת ישראל לאחר השואה, נצחון המעטים כנגד הרבים, גידולה המפליא על אף שכניה הרעים, ואת בית המחוקקים שלה שנטל לעצמו את השם "כנסת" וקבע מספר חבריו לפי המסורה על אנשי "כנסת הגדולה", מאה ועשרים, אינו יכול שלא לעמוד בתפלה בלחש: מי יתן ותדע להחזיר עטרה ליושנה ולזכות לתואר: גדולה.



פירוש

מקורות ופירוש לקרובת יניי לסדר „ושרי אשת אברם”

(בראשית טז, א)

צבי מאיר רבינוביץ

במאמר שלפנינו הנני נותן פירוש ומקורות לקרובת יניי לסדר „ושרי אשת אברם” (בראשית טז, א). מהקרובה נשארו רק שבעה חלקים ושמו של הפייטן חתום עליה (בחלק ג'¹). בשבעת חלקי הקרובה נשארו לנו מקבילות רבות למדרש בראשית רבה פרשה מה, סעיפים: א, ב, ג, ד לדרשות על הפסוק „ושרה אשת אברם לא ילדה לו”. לפרשה מד, סעיפים ב, י, יב על הפסוקים: „ויאמר אברם ה' אלהים מה תתן לי ואנכי הולך עירי” (בראשית טו, ב) ולפרשה נג סעיפים ג, ה, ו, על הפסוק: „וה' פקד את שרה כאשר אמר” (שם כא, א). הפייטן בנה את הקרובה שלו על הדרשות הנזכרות, הדנות בעקרונות של שרה ובהולדת יצחק. גם הפסוקים מנביאים וכתובים, שהובאו בין חלקי הקרובה, נדרשו רובם במדרשים הנזכרים. כמה הקבלות ישנן גם לדרשות בתנחומא², לפסיקתא דרב כהנא פיסקא כ. „רני עקרה לא ילדה”³ ולפסיקתא רבתי⁴. ההקבלות למדרשים הנזכרים מעידות על קדמות המדרשים ובעיקר באשר לבראשית רבה ולפסיקתא דרב כהנא⁵.

תוכן הקרובה: תיאור סבלה של שרה כשהיתה עקרה, בטחונה בה' ותפלתה שתיפקד בבן. הפייטן שבח את מעלותיה של שרה שלא קינאה בהגר ומסרה אותה לאברהם באמרה „אולי אבנה ממנה”. הפייטן רואה בעקרונות של שרה ואברהם נסיון אם יעמדו בצדקתם ובאמונתם וכשעמדו בניסיון ריחם ה' עליהם ושמע לתפלתם. הבן ניתן להם כשכר על מעשיהם הטובים ובעיקר על „הנפש אשר עשו בחרן” — הגרים שהכניסו תחת כנפי השכינה. ה' מתאוה לשמוע תפלתם של צדיקים וביחוד של האבות והאמהות. בפיוט שבחתימת שמו משווה

1) הקרובה נדפסה ב„פיוטי יניי” מהדורת מ. זולאי, ברלין תח”ץ, עמ' כחלב; ובינוד ארץ ישראל בספרו של „Murtonen Material for a non-masoretic Hebrew Grammar” (Helsinki 1958) עמ' 48.

2) עיין להלן במאמר הערות 25, 32, 34, 58.

3) להלן הערות 10, 28, 23, 47.

4) הערות 36, 38, 42.

5) בספרי (כת”י): „מדרשי ההלכה והאגדה בפיוטי יניי”.

הפייטן את ציון לשרה אמנו. כשם ששרה העקרה נפקדה בבנים, כך גם ציון הנעקרת מבניה תזכה לשיבת בניה לגבולם. מובן שכל דברי הפייטן הם עיבוד של דרשות חז"ל. הפייטן חרוז עשרות מדרשים ומעבדם עיבוד פיוטי. הדברים נראים כסתומים, אבל הם נעשים בהירים ופשוטים על-ידי הדרשות מבראשית רבה ותנחומא לאותו סדר. מדרשי התנאים והאמוראים ניתנו בצורה פיוטית, בשורות מחורזות ובסגנון פיוטי-מקראי. דרך אגב מתבררים גם שינויי נוסחאות במדרשים⁶ וביטויים מלשון חכמים⁷.

6 עיין להלן הערות 28, 40.
7 עיין בהערות 16, 32, 34, 51, 56.

ושרי אשת אברם

י / בראשית טז א

א אִם כִּי־וְנָה בְחַגֵּי סֶלַע / בְּיַטְנָה בְּהִיּוֹת חֶסֶם כְּסֶלַע 1

וגו... ודה וסלע / דלתי רחמה לפתוח בסלח 2

היתה כמו בן נעול / וחתומה וכגל נעול 3

זעקה ודפקה פפות המנעול / חנון לחוננה מבעלה עול 4

טוהר וקודש מולקה לו / ימוזת שנות עשר מילאה לו

בחקמות נשים פעלה לו / להצדיק פי לא ילדה לו 5

1. שרה אמנו, שעליה נדרש הפסוק "וינתי בחגוי הסלע" (עי' להלן בהערה 9), בהיותה עקרה ובטנה חסום וסתום ואינו עושה פרי כסלע הזה שאינו מוציא פירות.

2. זכתה לפרי בטן על ידי תפלתה (= סלח), משום שהקב"ה "מתאוה לתפילתן" של אימהות. עי' להלן הערה 9.

3. הפסוק "גן נעול" נדרש על שרה אמנו עי' להלן בהערה 10; אולי צריך להשלים: וחתומה כגל נעול (מ. זולאי).

4. שרה התפללה לה' שיפתח לה "כפות המנעול", הוא מפתח הרחם, ויחנן את בעלה שיוולד להם "עול" ו"ולד (מלשון: "התשכח אשה עולה מרחם בן בטנה" — ישעיה מט, טו). עיין בראשית רבה עג, ד מהדורת תיאודור אלבק עמ' 848 "ויפתח את רחמה, ר' מנחמה משום ר' ביבי ג' מפתחות ביד הקב"ה: מפתח קבורה וגשמים ורחם וכו'". הדרשה הובאה ע"י הפייטן בקרובה שנדפסה על ידי ישעיה סונה An unknown Keroba בשנתון H.U.C.A. לשנת 1949 עמ' 205.

5. הפייטן נוקט כאן במליצה מן התורה על הקטורת: "ממלח טהור קודש (שמות ל, לה)". שרה נהגה בחכמה ובקדושה ואחרי שמלאו לה עשר שנים שלא ילדה, מסרה לידי בעלה את הגר כדי להצדיק את עצמה שלא ילדה לו עד עכשיו, שהרי לפי בראשית רבה מה, ג עמ' 449: "מקץ עשר שנים לשבת אברם וגו' — ר' אמי בש"ר לקיש מניין, תנינן נשא אשה וטהה עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשוי ליבטל. מן הכא, מקץ עשר שנים". עיין עוד ב"ר מה, ג שם: "ותקח שרי אשת אברם וגו' לקחתה בדברים, אמרה לה אשריך שאת מידבקת בגוף קדוש", ובב"ר מה, ב עמ' 449: "וישמע אברם לקול שרי, ר' יוסי אומר לקול רוח הקודש המ"ד ועתה שמע לקול דברי ה'". והם הם דברי

ככי ושרי אשת אברם לא ילדה לו ולה שפחה מצרית ושמה הגר 6
 וני חכמות נשים / בנתה ביתה ואולת בידה תהרסנו 7
 וני בנות מלכים / ביקרותיך נצבה שגל לימינך בכתם אופיר 8
 וני יונתי בחגוי / הסלע בסתר המדדגה הראיני את מראיך
 השמיעיני את קולך כי קולך ערב ומראך נאוה 9
 וני גן נעול אחותי / כלה גל נעול מעין חתום 10

הפייטן, ששרה מסרה את הגר לאברהם מתוך קדושה וטהרה ולא קינאה בה.
 6. בראשית טז, א; הפסוק הוא התחלת הסדר לפי סדר-הקריאה התלת-
 שנתי שהיה נהוג בארץ-ישראל, עיין מאן בספרו The Bible as read and
 preached in the old synagoge, Cincinnati 1940 עמ' 122; הפסוק נדרש בתחלת
 מדרש בראשית רבה פרשה מה וכל הפסוקים שנדרשו בסעיף זה ותכנם נרמזו
 בדברי הפייטן עיין להלן הערות 8, 9, 18, 19, 32, 42, 53, 61.
 7. משלי יד, א. הפסוק הובא כאן על שרה והפייטן רומז לו בדבריו
 «כחכמות נשים פעלה לו» עיין בהערה 5. הפסוק נדרש במדרש משלי כאן על
 חכמתן של נשים צדקניות; עי' גם סדא"ר פ"ח, מהדורת רמא"ש, עמ' 48-49.
 8. תהלים מה, י; הפסוק נדרש בבראשית רבה מה, א עמ' 448 על
 שרה: «אמר ר' שמעון בר יוחי הגר בת פרעה היתה, כיון שראה פרעה מעשים
 שנישו לשרה בביתו, נטל בתו ונתן לה, אמר מוטב תהא בתי שפחה בבית זה
 ולא מטרונה בבית אחר, הה"ד ולה שפחה מצרית ושמה הגר. אמר הא אנריך, אף
 אבימלך כיון שראה נסים שנעשו לשרה בביתו נטל בתו ונתן לה... הה"ד בנוח
 מלכים בקרותיך נצבה שגל לימינך בכתם אופיר — זו שרי».
 9. שיר השירים ב, יד; גם פסוק זה נדרש בבראשית רבה מה, ד עמ'
 450: «ולמה נתעקרו אמהות, ר' לוי (אמר) בשם ר' שילא ור' חלבו מש'
 ר' יוחנן שהקב"ה מתאוה לתפילתו ולסיחתו יונתי בחגוי הסלע (שה"ש ב, יד),
 למה עיקרתי אתכם, בשביל הראיני את מראיך השמיעיני את קולך» (שם שם).
 תוכן הדרשה הובא בדברי הפייטן כמה פעמים «אם כיונה בחגוי סלע / ביטנה
 בהיות חסום כסלע... דלתי רחמה לפתוח בסלח» עיין למעלה בהערות 2, 1 ולהלן
 בהערות 39, 40. הדרשה הובאה גם בשיר השירים רבה ב, יד; עי' תנחומא
 תולדות, ט; בבלי יבמות סד, א.

10. שיר השירים ד, יב; הפסוק נדרש על שרה אמנו בויקרא רבה
 לב, ה מהדורת מרגליות עמ' תשמ"ה: «גן נעול אחותי כלה... ר' חונא בשם ר' חייא

וְחָתוּם) עַל לֵב / לֹא תִשְׁכַּח מִלֵּב / לְמַגֵּן בְּגֵי בְרִי לֵב 11

(מגן)

ברוך

ב מִמְשַׁפְּחָתִי אֵין לִי בּוֹנָה / נָא מִיִּשְׁפָּחְתִּי אוּלַי אֵיבְנָה

סָחָה וְסָפְהוּ לְאֵב בְּמַעֲנָה / עַד גַּם אֲנִי אֵיבֵן בְּמַחְנָה 12

פְּקוּדַת שְׁלוֹם וְשִׁלְיוֹ / צְדִיק עֵימִי לֹאִי שׁוֹלוּ 13

קָץ קִינָאִתִּי עַד יִשְׁלַם / רְצוֹן פְּוַעֲלִי עַד יִשְׁלַם 14

שָׁמַע אֵב לְתַחֲלֻלָּת 15 / שְׁמָה לְמִצּוֹא תּוֹחֲלֻת 16

בר אבא שרה ירדה למצרים וגדרה עצמה מן הערוה ונגדרו כל הנשים בזכותה".
הדרשה הובאה גם בשיר השירים רבה ד, יב ובפסיקתא דרב כהנא, פסקא י, דף פג, א"ב. הדרשה נרמזה בדברי הפייטן "היתה כמו גן נעול" עיין למעלה בהערה 3.
11. בית משולש הפותח במה שסיים אחרון הפסוקים שלפניו וחותר ברמו לברכת "מגן" אברהם (מ. זולאי). שרה היא סמל לכנסת ישראל וכשם שהיא נפקדה ולא נשכחה מלב, כך תגן זכותה וזכות אברהם לטובת בניהם ברי הלבב.
12. הפיוט שלפנינו לברכה השניה (מחיה מתים) דומה במבנהו לקודמו, ממשיך את סימן הא"ב מאות מ ואילך ומסיים ברמו לפסוק שני של הסדר. תוכן דברי הפייטן: שרה מוסרת את הגר שפחתה לאברם כדי להנות ממנה, מכיון שממשפחתה אין לה בונה (בן). מ. זולאי השלים "יסכה" — שמה של שרה במדרשים. עיין בראשית רבה לח, יד 364 במנחת יהודה שם; ספרי במדבר, פסקא צט, מהדורת הורביץ, עמ' 98; בבלי סנהדרין; סט, ב; סדר עולם רבה פ"ב, מהדורת רטנר, עמ' 13, איבן — אבן, אבנה.

13. שרה מתפללת שה' יפקוד אותה "פקודת שלום" (ישעיה ס, יז). שתי המלים האחרונות קשות ואולי צ"ל לא־ישלו (מ. זולאי) ורוצה לומר שאברהם הצדיק, או ה' הצדיק, לא ישלו לא ינוח ולא ישקוט עד...
14. שה' ישלם — יגמור את קנאתה בנשים היולדות וישלם לה שכר מעשיה הטובים ותלד בן.

15. שרה נקראת בלשון הפייטנים "תחוללת" על שם הפסוק: "הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם" (ישעיה נא, ב).
16. אברהם שמע לקול שרה לקחת את הגר לאשה, שמא (= שמה) על־די זה תימצא תוחלת ותקוה לשרה. או: אברהם שמח (= שמה, שמח) לשמוע

תְּנוּתָהּ לֹא עֵת לְלֶחֶת / פָּחַת פִּי בַעֲצָתִי מְלֶדֶת 17
 כִּי וּתְאִמְרֵה שְׂרָה / אֵל אֲבָרֶם הִנֵּה נָא עֲצָרְנִי יִי מִלֶּדֶת בָּא נָא אֵל
 שִׁפְחָתִי אוֹלֵי אֲבֵנָה מִמֶּנָּה וַיִּשְׁמַע אֲבָרֶם לְקוֹל שְׂרָה 18
 וְנִי אֲשֶׁת חֵיל / מִי יִמְצָא וּרְחוֹק מִפְּנִינִים מִכְרָה 19
 וְנִי וְהֵן / יֵהְרוּס / וְלֹא יִבְנֶה יִסְגּוֹר עַל אִישׁ וְלֹא יִפְתַּח 20
 וְנִי אֲבָן מֵאִסּוֹ הַבּוֹנִים הֵיטָה לְרֹאשׁ פִּנָּה 21
 פִּינָה מְעוֹלָה / תְּשִׁימֵנִי עַד לְמַעְלָה / וְנִיחִיָּיה בְּטַל זֵילַת מְעָלָה 22

לקול שרה ולהמציא לה תוחלת. שמה — לדעת מ. זולאי כמו שמא וכך גם בספרות הגאונים עי' ח. ילון „נימוקים למשניות מנוקדות“ בלשונונו כ"ד חוב' א"ב עמ' 32; רי"נ אפשטיין מבוא לנוסח המשנה עמ' 1247, מ. זולאי מוסיף שאולי צ"ל שמח למצוא תוחלת, כפי שפירשתי.

17. שרה אמרה (= תנות) לאברהם כי הגיעה העת ללדת בנים ולהבנות על ידי הגר תחת כי נעצרה עד עכשיו מלדת.

18. בראשית טז, ב; הפסוק נדרש בבראשית רבה מה, ב 448: „ותאמר שרי אל אברם הנה נא עצרני וגו' אמרה יודעת אני מהיכן היא מכתי... הנה נא עצרני ה' מלדת. [אולי אבנה ממנה]. תני כל מי שאין לו בן כאילו הוא מת כאילו הרוס... אולי אבנה ממנה ואין בונין אלא ההרוס“. תוכן הדרשה גרמו בפיוט כמה פעמים. בקטע ה: „לבנות שוממותם“ עי' להלן הערה 42, ובקטע ז: „הנה נא גותצתי מוולד“, עיין להלן הערה 67.

19. משלי לא, י. הפסוק נדרש בבראשית רבה מה, א עמ' 447 על שרה: „ושרי אשת אברם [לא ילדה לו] וגו' אשת חיל מי ימצא ורחוק מפנינים מכרה (משלי לא י). מהו מכרה, ר' אבא בר כהנא אמר עיבורה“. בתנחומא חיי שרה, ד ובתנחומא בובר שם ג ובאגדת בראשית פרק לד נדרש כל הפרק „אשת חיל“ על שרה ואברהם וקורות חייהם; עיין גם ילקוט מכירי למשלי לא, י.

20. איוב יב, יד הפסוק רומז לכינוי העקרה כ„הרוסה“ והיולדת כ„בנויה“, ע"ש הפסוק „אולי אבנה ממנה“ ופקידת העקרה תלויה ביד ה'. עיין בדרשה בכ"ר מה, א שהובאה בהערה 18.

21. תהלים קיח, כב; רמו לשרה שהיתה עקרה ולבסוף היתה לראש פנה.

22. בקשה שה' ישימנו לפנה מעולה ויחינו בטל הנחל (= זילת, נוילת) מלמעלה, בטל של תחייה, בקשר לברכת מחיה מתים.

ברוך
 ג יה ולאשות איתן ציון הישנויתה 23 / בְּנִי־סוּי וּמָסָה אֲשֶׁר עָלְיָה
 שְׁנוּיָתָה 24
 נֶאֱמַר עַל שָׁרָה לֹא יֵלְדָה / וְנֶאֱמַר עַל שָׁרְתִי לֹא יֵלְדָה 25
 יוֹשֶׁבֶת עֶקְרָת הַבְּיָיִת / יֹשְׁבָה בְּעֵיקַר בַּיִת / וּפָן תּוֹשִׁיב בְּיִירְכָתִי
 בְּיָיִת / נַעֲקֶרֶת מִבְּיָיִת 26
 יִפָּה נֹף הַיֵּיקְרָא / אֲשֶׁר פִּיךָ אִם קְנֹזָא / וְנָנִי עֶקְרָה / עַל בְּנִיךָ
 יִקְרָא 27

23. הפיוט בחתימת שם הפייטן רומז להפטרות הסדר "רני עקרה" עיין הערה 28. הפייטן משווה את ציון לשרה אשת אברהם, וכשם ששרה נפקדה בבנים כך ציון תפקד בשיבת בניה לתוכה, עיין בראשית רבה לה, יד עמ' 365: "ותהי שרה עקרה אין לה ולד, אמר ר' לוי בכל מקום שנאמר אין לה הוה לה, ותהי שרה עקרה אין לה הוה לה, וה' פקד את שרה (בראשית כא, א)... ציון היא דירש אין לה (ירמיה ל, יו) והוה לה, ובא לציון גואל וגו' (ישעי' נט, כ); עיין גם אגדת בראשית פכ"ט, א; פסיקתא דרב כהנא ית, קלה, א; איכה רבה א, ב; פסיקתא רבתי לב, קמח א.

24. שתיהן — ציון ושרה נתנסו בנסיונות ובזכותן יזכו בבנים ובקיבוץ גלויות, עיין פסיקתא רבתי, פיסקא מג, דף קפא, א (מהדורת רמא"ש): "זש"ה מצרף לכסף זכור לזהב" (משלי כז)... אלא כשם שהצורף הזה מכניס את הכסף לאש... כך הקדוש ב"ה צורף את הצדיקים... וכן אתה מוצא שרה צירפה הקב"ה עשרים וחמש שנים משבאת לארץ ישראל".

25. "שרתי" כינוי לירושלים "שרתי במדינות" (איכה א, א); עיין תנחומא וירא, טז: "וה' פקד את שרה האומר לירושלים תושב ולערי יהודה תבנינה. ומה ענין זה לכאן, אלא כשם שנתיאשו ממנה האומות שלא נבנית והיא תבנה, שנאמר האומר לירושלים תושב... וכשם שעשיתי לאברהם ושרה כך אעשה לירושלים".

26. שוב מדמה הפייטן את "עקרת הבית" שהיא שרה (עיין בדרשה בהערה 28) לציון "הנעקרת מבית", ומבקש שגם ציון תשוב לביתה (בירכתי בית — תהלים קכח, ג), כשם ששרה הושבה כעקרת בית. ויש כאן משחק מלים — שרה העקרה — שנעשתה עיקר, וציון הנעקרת (מארצה) תחזור לשבת בירכתי בית. 27. יפה נוף היא ירושלים "יפה נוף משוש כל הארץ" (תהלים מח, ג)

ככ' רוני עקרה/לא ילדה פצחירנה וצהלי לא חלה כי רבים בני שוממה
מבני בעולה 28

וני מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה הללויה 29
וואתה קדוש יושב תהלות ישראל אלן נא

ד מתיר אַסוּרִים נְתַר אַסוּרִי וְרַפָּא יִסוּרִי / צַעֲקָה שְׁרִי 30
לו לא [נו]צְרָתִי / פִּי נַעֲצָרְתִּי 31 / מָה נַחֲקָרְתִּי / פִּי נַעֲקָרְתִּי

הנקרא גם „אם” — „אם הבנים שמחה” (עיין הערה 29 ועיין בסידור רב סעדיה
גאון עמ' של; מ. זולאי סליחות לרס"ג בתרביץ כג. ב עמ' כט). במהרה ישובו
בניה לתוכה; „הייקרא” בנוסח אחר: „יפה נוף היקרה אשר פיך אל קרא” ולפי זה
רוצה לומר שה' קרא לירושלים „יפה נוף” (עיין: מ. זולאי פיוטי יניי עמ' שצי
בנוספות לח"א) ועוד מעט יקרא „רני עקרה” על בני ישראל.

28. ישעיה נד, א. בפסוק שלפנינו מתחילה הפטרת הסדר, עיין מאן
The Bible וכו' עמ' 122. הפסוק נדרש על שרה בכ"ר לח, יד בנוסחאות
שבדפוס וכ"י תימן עי' במנחת יהודה שם עמ' 365; להפטרה שלפנינו מוקדשת
פיסקא מיוחדת (כ) בפסיקתא דרב כהנא, דף קמא: „רני עקרה לא ילדה מושיבי
עקרת הבית אם הבנים שמחה (תהלים קיג, ט) שבע עקרות הן: שרה, רבקה,
רחל... וציון. דבר אחר מושיבי עקרת הבית זו אמנו שרה ותהי שרה עקרה
(בראשית יא, ל). אם הבנים שמחה, הניקה בנים שרה (בראשית כא, ז)... דבר
אחר מושיבי עקרת הבית זו ציון „רני עקרה לא ילדה”, אם הבנים שמחה.
ואמרת בלבבך מי ילד לי את אלה (ישעיה יט, כא). שרה הושוותה לציון. עי'
למעלה הערה 23; עיין עוד: אגדת בראשית פנ"ג, ג; מדרש שמואל סי' ד',
מהדורת בובר; פסיקתא רבתי, פיסקא מג, דף קפ, א.

29. תהלים קיג, ט. הפסוק נדרש בבראשית רבה נג, ה עמ' 559:
„מושיבי עקרת הבית — זו שרה, אם הבנים שמחה, שנאמר היניקה בנים שרה
וגו'” עיין בדרשות שהובאו למעלה בהערה 28.

30. הפיוט מכיל תפילת שרה לפי המדרשים וסיום שה' ירחם עלינו, כשם
שריחם על שרה שהתפללה במר נפשה שיוולד לה בן וכן בכ"ר מה, ד עמ' 450:
„ולמה נתעקרו אמהות, ר' לוי מש' ר' יוחנן „שהקב"ה מתאוה לתפלתן ולסיחתן”;
עיין עוד: ב"ר נג, ג עמ' 556; להלן הערה 39 לדברי הפייטן.
31. הלואי ולא נבראתי אם נגזר עלי להשאר עקרה.

אם מִמְּנֵי הַיָּא כִּי לֹא אֹלֵיד / וְאִם וּמֵאִישֵׁי הַיָּא כִּי לֹא מוֹלֵיד
 יְבוֹא כֹּא אֶל אִמְתִּי וְאִידַע מִי מוֹלֵיד 32 / וְעַתָּה בָּא – מְוִיֵּד מְמֻזָּה
 הוֹלֵיד 33
 בְּטַחָה בְּתַפְיֵלָה / וְלֹא טוֹחָהוּ תִּפְלָה / שֶׁם קָץ לְכָל תְּפִלָּה / רַחֲמֵיךָ

32. בפירוש הפועל "חקר" נכתב הרבה. דר. קלאר (ב"קריית ספר" טו עמ' 290) רמז לפסוקים "הכינה וגם חקרה" (איוב כח, כז), "אזן וחקר תקן משלים הרבה" (קהלת יב יט) כלומר, מכאן אנו רואים שיש בשרש חקר ממשמעות העשייה והיצירה. ולפי זה אומרת שרה: למה נולדתי ונבראתי אם נגזר עלי להיות עקרה. פרופ' ח. שירמן העיר על "חקר" הערבי שפירושו: להעליב ולבוזת וגם בתרגום הארמי למשלי כח, יא: "חכם בעיניו איש עשיר ודל מבין יחקרנו" מתורגם: "גברא עתירא חכים בעיניו ומסכנא סוכלתנא בסר ליה". כלומר הדל המבין בוזה לעשיר החכם בעיניו. לפי זה יתכן ששרה אומרת מה נחקרתי, כלומר כמה נבזיתי והושפלתי כי נעקרתי (מ. זולאי "עיוני לשון בפיוטי יבני" עמ' קצד). אולם חנוך ילון פירש (ב"לשוננו" כ"א תשיז עמ' 143) "חקר" ממש והפייטן רוצה לומר: כלום נחקרתי והוברר שאני עקרה שמא אברהם עקר, יבוא אל אמתו ויחקר. ובמדרש הגדול בראשית מהדורת מרגליות עמ' רסב: "ותאמר שרה אל אברם הנה נא עצרני ה' אמר ר' אבהו מכאן שהאשה מבחנת אם ממנה אם ממנו נמנע הולד. שכן אמינו שרה אומרת הנה נא עצרני, לי עצר ולך לא עצר" והמהדיר כתב בהערה: מקורו נעלם. אבל הם הם דברי הפייטן כאן "אם ממני היא כי לא אוליד ואם מאישי היא כי לא מוליד". בבראשית רבה מד ב עמ' 425 מובא שאברהם נסתפק אם סבת העקרות הוא ממנו או ממנה: "אל תהי חכם בעיניך ירא את ה' (משלי ג, ז), אל תהי חכם במה שאתה רואה בעיניך. תאמר שאני מוליד או שאין אני מוליד. ירא את ה', אל תירא אברם אנכי מגן לך". עיין גם ב"ר מה, א. ובקונדריס אחרון ממדרש ילמדנו: "בא וראה שרי היתה עקרה שנאמר ותהי שרה עקרה ולא אמרה לו שהיא עקרה, אלא עצרני ה' מלדת. ולמה שמע לה, שהיה רוצה לבדוק את עצמו אם הוא עקר או שרה עקרה" (בית המדרש לילינג ח"ו עמ' 79). עי' תנחומא בובר וירא, לא בהערה 22.

33. אם נכונה השלמת מ. זולאי "מיד ממנה הוליד", מקבילים דברי הפייטן לדרשה בבראשית רבה מה, ד 449: "ויבא אל הגר ותהר. ר' לוי בר חיתא אמר חביאה הראשונה עיברה" וכן בפסיקתא ערבית, פיסקא מב, קעו א.

לא תקלָא מְמַנֵי קְדוֹשׁ 34

ה אַבְרָהָם וְשָׂרָי בְּהַבְטָחָה חָסוּ / כָּכֵל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר בְּחָרָן עָשׂוּ 35
 בְּיוֹצֵר פֶּלַ גְּלוֹ / וּמְאַרְצֵם גְּלוֹ / כִּי שָׂכַר נַפְשׁוֹת / אֶתְנַן נַפְשׁוֹת 36
 גְּדוּלוֹת נְיֻסוֹ / וּגְבוּרוֹת לֹא נְיֻסוֹ / נִצֵּת אֲשֶׁר אֵיחָרוֹ / וְלֵהוֹלִיד לֹא
 מִיָּהָרָו 37

34. שרה בטחה בה', וה"שם קץ לכל תכלה" (תהלים קיט, צו) לא כלא רחמיו ממנה ולא יכלא רחמיו מהצבור ומשליחו. עיין בראשית רבה נג, ג עמ' 556: "חזרה שרה ואמרה מה אנא מובדה סברי מן בריי (מה אני מאבידה תקוית מן בוראי), אלא ואני בה' אעלוזה אגילה באלהי ישעי (חבקוק ג, יח). אמר לה הקב"ה את לא אובדת סברך אף אנא לית אנא מובד סבריך, אלא וה' פקד את שרה" וכתחומא בובר וירא, לא: "אמרה אמנו שרה אעפ"י כן ואני בה' אעלוזה, אלו אומרים אין שרה יולדת ואלו אומרים אין אברהם מוליד, אעפ"י כ בה' בוטחה. אמר לה הקב"ה ועלי את נבטחת, חייך אני פוקד אותך שנאמר וה' פקד את שרה". דברי התנחומא הם עבוד עברי של הדרשה בבראשית רבה ומתאימים שניהם לדברי הפייטן. הקבלת הפייטן "בטחה בתפילה ולא טחה תיפלה" מתאימה לתוספתא ברכות פ"ו, ז, מהדורת ליברמן, עמ' 35: "יש דברים שהן תפילת תיפלה" ועיין תוספתא כפשוטה שם ח"א עמ' 111.

35. הפיוט שלפנינו נקרא "עשיריה" על שום שהוא עשוי עשרה בתים בסימן א"ב ותכנו עיבוד פיוטי של המדרשים על פקידת שרה והולדת יצחק. אברהם ושרה האמינו בהבטחה שיוולד להם בן, בזכות הגרים — הנפש אשר עשו בחרן; עיין בהערה הבאה.

36. אברהם ושרה גלוֹ־שמחו (מלשון גיל ושמחה) ומארצם גלו, נדדו כי בשכר נפשות שגיירו, קבלו אתנן נפשות — מתנת נפשות, שניולד להם בן לימי זקנתם. דברי הפייטן מקורם בדרשה בפסיקתא רבתי כה, קכו, ב: "כך אתה מוצא אברהם הפקיד אצל הקדוש ברוך הוא נפשות, דכתיב ויקח אברם את שרי אשתו ואת לוט בן אחיו וגו' ואת הנפש אשר עשו בחרן (בראשית יב, ה), וכי אברהם עשה נפשות... אלא שהיה אברהם מגייר אנשים ושרה מגיירת הנשים... והיו מביאים את הבריות תחת כנפי השכינה, אמר להם הקב"ה חייכם נפשות פקדתם אצלי, נפשות אני פורע לכם וה' פקד את שרה... ותהר ותלד שרה לאברהם בן", הדרשה נמצאת רק בפסיקתא רבתי ומקבילה לדברי הפייטן.

37. קטע קשה ואולי פירושו: אברהם ושרה נוסו בנסינות גדולים,

דָּרְכָם לְבָדוֹן וְלִבְדוּקָה / וּפְעֻלָּם לְצָרוֹף וְלִנְסוֹת / אִם עָמְדוּ בְּמִימֵיהֶם
 עַד זִיקְנַת יְמֵיהֶם 38
 הִיָּה פְעֻלָּם / שְׁמִית בְּמַפְעָלָם / מִיתְאָוָה לְפִילָלָם / וְלִתְחֻכּוּגֵי מִילָלָם 39
 וּפֶן עַל בְּעֻלָּה תִּתְרַפֵּק / נִחְשָׁב כִּי לֹא תִּתְאַפֵּק / וּפֶן תִּיתְפַּנֵּק /
 עֲיַפְכָּה מִיֹּנֵק 40

אבל הם לא ניסו את ה' (= גבורה, גבורות) בזמן שאיחרו מלהוליד ועמדו
 בבטחונם ובאמונתם; עיין בהערה הבאה.

38. ה' בחן ובדק את דרכיהם ומעשיהם אם יעמדו באמונתם ובצדקתם,
 ומשום כך נולד להם בן רק לימי זקנתם. מקור הדברים בפסיקתא רבתי מג. דף
 קפא. א: „דבר אחר כי פקד ה' את חנה זש"ה מצרף לכסף וכור לזהב ואיש לפי
 מהללו (משלי כו, כא). מהו מצרף לכסף וכור לזהב. אלא כשם שהצורף הזה
 מכניס את הכסף לאש ואת הזהב לכור ואיגו משהם בהם, כך הקב"ה צורף את
 הצדיקים כל אחד ואחד מהם לפי כבודו... מהו ואיש לפי מהללו, הקב"ה צורף
 את הצדיק לפי מעלליו. וכן אתה מוצא שרה צירפה הקדוש ברוך הוא עשרים
 וחמש שנים משבאת לארץ ישראל... והולידה בת תשעים שנה שהיה אברהם
 בן מאה שנה כשנולד יצחק... הרי נמצאת למד שצירפה הקב"ה לפי כחה". הביטוי
 „אם עמדו במימיהם” פירושו לפי דעת מ. זולאי אם עמדו באמונתם ומצוי במדרשים
 שונים בכת"י עיין ברור הענין מ. זולאי „עיוני לשון בפיוטי יניי” עמ' רכ"ז
 ודברי ר"ש ליברמן שם.

39. הקדוש ב"ה שמח במעשי אברהם ושרה ומתאוה לשמוע את תפלתם,
 מקור הדברים בבראשית רבה מה, ד עמ' 450: „ולמה נתעקרו אמהות ר' לוי
 (אמר) בשם ר' שילא ר' חלבו מש' ר' יוחנן שהקב"ה מתאוה לתפילתן ולסיחתן
 יונתי בחגוי הסלע (שה"ש ב, יד), למה עיקרתי אתכם, בשביל הראיני את מראיך
 השמיעיני את קולך (שה"ש שם שם). דברי הפייטן „מיתאוה לפיללם ולתחנוני
 מיללם” מתאימים כמעט בלשונם לדרשה המקבילה. הדרשה הובאה גם בשיר
 השירים רבה ב, יד; תנחומא תולדות ט; בבלי יבמות סד, א. לשון הפייטן
 מתאים לבראשית רבה.

40. דברי הפייטן יובנו לפי בראשית רבה מד, ד שם: „ולמה נתעקרו
 אמהות ... ר' עזריא מש' ר' חנניא כדי שתהיינה מתפרקות על בעליהן בנוייהן
 (גשענות על בעליהן בגעגועים — מנחת יהודה שם בנוסחאות אחרות: מתפרקות,
 מתרפקות)... ר' הונא ר' אידי ר' אבין מש' ר' מאיר כדי שייחנו בעליהן מהו,

זאת היתה שרה שריי ואברהם אברם / ומזלנסו מעפכם עד חפץ

אל רם 41

חילף שמותם / וחדש נישמותם וכיפר אשמונתם / לבנות שוממותם 42

טעם פה יהיה / הובטח היו יהיה / בליבו ככש / ועוצבו נחורבש 43

שכל זמן שהאשה מקבלת עוברים היא מיתכרת ומיתאזבת, שכל צ' שנה שלא ילדה שרה היתה ככלה בחופה". מ. זולאי משער שתיבת "לא" צריכה להיות לפני "תיתרפק" (וגם לפני תתפנק) ופירוש הדברים ופן על בעלה לא תתרפק — מחשש שמא לא תתרפק על בעלה, נחשב כי תתאפק" — רצוי שתהיה עקרה (עצורה). אבל הנוסח במדרש שיר השירים רבה ב, יד (לפי דפוס פיזרו רע"ט): "ר' עזריה בשם ר' חנניה בר פפא אמר מפני מה נתעקרו אמהות כדי שלא יהו מתרפקות על בעליהן בנויין". עיין ערוך וערוך השלם ערך פרקד.

41. המזל עיכב את אברם ושרי מלהוליד עד שנשתנו שמותיהם לאברהם ולשרה ואז הושיעם ה'. מקור הדברים בבראשית רבה מד, י עמ' 432: "ויאמר אברם הן לי לא נתתה זרע. אמר ר' שמואל בר יצחק המזל דוחקני ואומר אברם אינו מוליד. אמר לו הקב"ה הן כדברך. אברם ושרי אין מולידים, אברהם ושרה מולידים". הדרשה הובאה גם בתנחומא שופטים, יא; פסיקתא רבתי מג, דף קעט, א; עי' גם בבלי שבת קנו, א. נוסח הפייטן מתאים למדרשי א"י.

42. על ידי שינוי השם חודשו נשמותיהם וזכו לבנים, עיין בדרשה שהובאה בהערה הקודמת. בפסיקתא רבתי שם הנוסח: "חייך אברם אינו מוליד. ומה אני עושה לך אני מחליף את שמך ואתה מוליד שנאמר לא יקרא עוד שמך אברם והיה שמך אברהם (בראשית יז, ה)". "לבנות שוממותם" (ישעיה סא, ד) מליצה להולדת הבנים, עיין בראשית רבה מה, ב, עמ' 448: "אולי אבנה ממנה, תני כל מי שאין לו בן כאילו הוא מת כאילו הרוס... אולי אבנה ממנה ואין בונין אלא ההרוס". דברי הפייטן "וכיפר אשמותם" מקורם בבראשית רבה מד, יב: "ר' יודן בשם ר' לעזר שלשה דברים מבטלים את הגזירה ואלו הן תפלה וצדקה ותשובה... ר' הונא בשם ר' יוסף אף שינוי השם ומעשה טוב, שינוי השם מאברהם ושרה". שינוי השם היה בו לדעת הפייטן והמדרש משום כפרה על עוון. הדרשה הובאה גם בפסיקתא דרב כהנא ל, קצא, א; תנחומא נח, ה; תנחומא בובר, שם יג; פסיקתא רבתי הוספה ר, ב.

43. אברהם אבינו כבש בלבו וזכר את ההבטחות שניתנו לו "כה יהיה זרעך" (בראשית טו, ה) וגם: "ואברהם היו יהיה לגוי גדול" (שם יח, יח). בכוחן

יען כי שרי / לא ניתבשרה / עצרני סיפרה / ולישע סיפרה 44
לעולם

ושרי

ו אשר נמשלה בערימת בטן / ויבשה בבטן / וצמקה בעטן 45
בעת שהרה מילצבות בטן / נחננה שכר פרי הבטן 46
גורל עלתה לאברם חבל / עוודם בימעי אימם הבל 47

של שתי הבטחות אלו "עצבו חובש" עדה"כ "מחבש לעצבותם" (תהלים קמז, ג).
44. ההבטחות הראשונות על דבר הבנים היו לאברהם (עיין בראשית
טו, ה, שם יז, ט"ו, שם יח, י) ורק בהבטחה האחרונה שרה היתה "שומעת פתח
האהל" — אבל קודם אמרה: "הנה נא עצרני ה' מלדת" (שם טו, ב) וקיוותה
לישועת ה'.

45. הפייטן משווה את שרה ל"ערימת בטן" ע"ש הפסוק "בטנד ערמת חטים
סוגה בשושנים", שנדרש בשיר השירים רבה ז, ג על הנשים הצנועות, ועל עליפי
שיבשה בטנה ו"צמקה בעטן" זכתה לבנים בגלל צניעותה.

46. דברי הפייטן יובנו לפי בראשית רבה נג, ו עמ' 560: "אמר ר' יצחק
כתיב ואם לא נטמאה האשה וטהורה היא ונקתה ונזרעה זרע (במדבר ה, כח)
וזו נכנסה לבית פרעה ויצתה וטהורה, לאבימלך ויצתה וטהורה אינו דין שתפקד".
ורוצה לומר: כשהוכחה טהרתה של שרה ויצתה בטהרה מפרעה ומאבימלך זכתה
לבנים, כדינה של סוטה שיבאו בה "המים המאררים לצבות בטן ולנפול ירך...
..ואם לא נטמאה האשה וטהורה היא ונקתה ונזרעה זרע" (במדבר ה, כב, כח).
הפסוק האחרון נדרש בספרי גשא, פיסקא יט, מהדורת הורביץ עמ' 23: "ונזרעה
זרע, שאם היתה עקרה נפקדת דברי ר' עקיבא... שאם היתה יולדת בצער יולדת
בריוח, נקבות יולדת זכרים".

47. שרה אמנו עלתה בגורלו ונפלה בחלקו של אברהם עוד ממעי אמה.
מקור הדברים בדרשה שהובאה במקורות שונים. בפסיקתא דרב כהנא, פיסקא כג,
קנג, ב: "ר' חייא בר מריא בש"ר לוי פתח אך הבל בני אדם כוב בני איש
(תהלים סב, י) בנוהג שבעולם הבריות אומרים פלוני ישא פלונית, אך הבל בני
אדם, פלונית תשא פלוני, כוב בני איש, במאזנים לעלות המה מהבל יחד (שם)
א"ר חייא בר מויא עד שהן עשוין הבל ממעי אמותיהן". הדרשה הובאה גם
בויקרא רבה כט, ח, מהדורת מרגליות, עמ' תרעח, ובקיצור בירושלמי ביצה

48 די יגיעם לא הִיה לְהִיבֵל / פִּי הַיְלָדוֹת וְהַשְּׁחָרוֹת הַבָּל

49 הִיְתָה נְחֻלַּת אָבוֹת בְּהוֹן וְבֵיית / וְשִׁתּוּלָה בְּיַרְכְּתֵי הַבַּיִת

וְהִיא הִיְתָה עֵיקַר הַבַּיִת / וְיִוֹשְׁבַת עֶקְרַת הַבַּיִת 50

וְנִחָה מִיּוֹאֶשָׁה הִיְתָה מִבְּנֵי / וְשִׁוְשָׁה כָּאֵם עַל בְּנֵי בְּלֵי בְּנֵי

חֻלַּב בְּסוּף הַיְנִיקָה בְּנֵי / פִּי נְחֻלַּת יֵי בְּנֵי 51

פ"ה ה"ב סג, א; תענית ספ"א סד, ד; כתובות ריש פ"א; מסכת כלה רבתי, מהדורת היגר, עמ' 284, 285.

48. יגיעת של אברהם ושרה לא היה לריק (עדה"כ ישעיה מט, ד). לא יירש אותם בן משק ביתם (בראשית טו, ג) כי בן יולד להם הוא יצחק, לעת זקנתם, כי "הילדות והשחרות הבל" (קהלת יא, י) ולמה שלא זכו בימי הילדות והשחרות זכו לימי זקנתם.

49. עדה"כ "בית והון נחלת אבות ומה' אשה משכלת" (משלי יט, יד) "אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך" (תהלים קכח, ג). שני הפסוקים נדרשו על אברהם ושרה. עיין מדרש משלי, מהדורת בובר, פרשה יט, א, יד; בראשית רבה נג, ג עמ' 856: "ואין יבול בגפנים (חבקוק ג, יז) זו שרה היך דאתמר אשתך כגפן פוריה", ועי' ילקוט שמעוני לתהלים קכח בשם ילמדנו.

50. שרה היתה עיקר הבית ועקרת הבית, וכן למעלה פיוט ג: "יושבת אשתך כגפן פוריה, ועי' ילקוט שמעוני לתהלים קכח בשם ילמדנו. עקרת הבית ישבה בעיקר בית" עיין בהערות 26, 29 ובבראשית רבה מ, ד עמ' 384: "ר' פנחס בש"ר ראובן שני בני אדם היו עיקר ועשו עצמן טפילה: אברהם וברק... אברהם היה עיקר ויקח אברם את שרי אשתו וגו' (בראשית יב, ה), עשה עצמו טפילה אמרי נא אחותי את ונעשה טפילה ולאברם היטיב בעבורה (שם טו)". והם הם דברי הפייטן ששרה היתה עיקר הבית, עיין עוד בבראשית רבה נב, ה עמ' 547: "והיא בעולת בעל. אמר ר' אחא בעלה נתעטר בה והיא לא נתעטרה בבעלה" וכי'.

51. שרה היתה נוחה ומיואשה ולבסוף הניקה בנים. "מיואשה" — בהנחומא וירא, יג: "רבתינו אמרו שנתיאשה מן הבנים, שכן היא תומהה ואומרת אחרי בלותי היתה לי עדנה": מ. זולאי (ענייני לשון בעריכת חנוך ילין ח"א עמ' 5) העיר על השמוש בדבור יאש בפיוטי ארץ ישראל הקדומים שהוא לשון מניעה והתרפות ואולי גם כאן: נמנעת מבנים. עיין תוספתא כפשוטה לר"ש ליברמן לברכות עמ' 3 שורה 14: "רטושה כאם על בנים" — עדה"כ הושע י, יד "אם

טוב פּוֹעֵלָה כְּבַעֲלָה זָרַח / וְזָרְעָה לְצָדִיקָה כְּמוֹ זָרַע
 יַעַן טָהְרָה מְזוֹרֹת זָרַע / צָדִיקָה וְנִיקָתָה וְנִיזְרְעָה זָרַע 52

כְּבוֹדָה הִיְתָה וּמִיּוֹקֶרֶת / טְעוּנָה עַל גְּפֵי מְרוֹמֵי קֶרֶת 53
 לְמַעַן לְסַנֵּין הִיְתָה מְעוֹקֶבֶת / אֲבָל לְהוֹלִיד נְזֻקָה בְּמַקְבַּת 54

מְוֹלָדֶת נְזוּמָה הִנֵּה נָא עֲצָרְנִי / לוֹ לֹא בְּמַעְי יוֹלְדֶת יִצְרָנִי
 נָא מְנַעֲוִרֵי רַבַּת צָרְרוּנִי / וּכְפֹצֹר הַנּוֹמֹר צָרְרָנִי 55

על בנים רטשה". הפייטן מפרש כנראה "רטש" במובן נטוש עזוב, נכסי רטושין, עיין בבלי בבא מציעא לט, א, ערוך וערוך השלם ערך רטש; חלב בסוף הניקה — עדה"כ "היניקה בנים שרה" (בראשית כא, ז). עיין בראשית רבה מז, ב עמ' 472: "וברכתי אותה... ר' יהודה אומר וברכתי אותה ליתן לה בן, וברכתי — לברכה לחלב". עיין עוד: שם נג, ה עמ' 559; שם ט עמ' 564; תנחומא בובר וירא, לו. נחלת ה' בנים" — תהלים קכו, ג.

52. מעשיה הטובים של שרה ובעלה וצדקתם זרחו כשמש. ואחרי שנוכחו שיצחק אינו זרע זר, וכי שרה יצאה בטהרה מבית פרעה ומאבימלך, זכתה לבן; עיין באור הענין למעלה בהערה 46; וזרעה לצדקה — עדה"כ הושע י, יב.

53. שרה היתה מכובדת מיוקרת "על גפי מרומי קרת" (משלי ח, ג), עיין בראשית רבה מה, ד עמ' 451 "שכל תשעים שנה שלא ילדה שרה היתה ככלה בחופה ובאות מטרונות לשאול בשלומה וכו'".

54. שרה נתעכבה מללדת (מעוקבת, כמו מעוכבת) כדי שתתפלל לה (עיין למעלה בהערות 39, 4) וכדי להוליד "נוקרה במקבת" עדה"כ בישעיה נא, א-ב: "הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נקרתם, הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם" ובראשית רבה מז, ב עמ' 472: "ר' יודן בשם ריש לקיש עיקר מיטריין לא היה לה וגלף לה הקב"ה עיקר מיטריין"; עי' בבלי יבמות סד, א. 55. שרה אמרה: "הנה נא עצרני ה' מלדת" (בראשית טו, ב) והלואי לא

נוצרתי במעי אם, עי' בדברי הפייטן למעלה בהערה 31; רבות סבלה מנעוריה עדה"כ "רבת צררוני מנעורי" (תהלים קכט, א-ב); כצורר המור צררני — השלמת מ. זולאי, לפי שה"ש א, יג. קשה לבאר, ואולי שרה אומרת שלמרות עקרותה, כבודה ושמורה היתה כצורר המור ו"צררני" השני מלשון "צורר" — קשירה ושמירה.

שרת היתה על כל בריה / ולא סרת בכל דבר ערייה 56
 עצינה היתה ופרייה וריבייה / ער פרחה כגפן פוריה 57

פיה פתחה בחוכמתה / אשר לבינין ביתה היתה כמיתה
 צרה אימצה וכבשה חמתה / ולא רצה עינה באמתה 58

קינאה אכלה ליבה מעוצב / והיה לה מותר בכל עיצב 59

56. שרה היתה שרה על כל העולם, בהתאם לבראשית רבה מז, א עמ' 471: "אמר ר' מנא לשעבר היתה שרי לעמה, עכשיו היא שרה לכל באי העולם". הדרשה הובאה גם בתוספתא ברכות פ"א, יג מהדורת ליברמן עמ' 5; "ולא סרת בכל דבר ערייה" — לא יצא עליה שם רע וחשד של ערווה, עיין למעלה בהערה 46; סרת — בניקוד א"י סרת על משקל סרי, סרת, הבאישי (מ. זולאי) ואולי מלשון סור — לא סרה מהדרך הטובה.

57. אחרי שילדה נקראה שרה גפן פוריה עיין למעלה בהערה 49; תנחומא בובר וירא, לא: "בגפן זו שרה, שנאמר אשתך כגפן פוריה" (תהלים קכת, ב).

58. הפייטן רוצה לומר ששרה הנכספת וכמהה לבנות ביתה («אולי אבנה ממנה» — בראשית טז, יב), פתחה בחכמה פיה והציעה לאברהם להכניס את הגר צרתה ועודדה אותה ולא קינאה בה. מקור הדברים במדרש תנחומא וירא, ד: «פיה פתחה בחכמה (משלי לא), אימתי בשעה שאמרה לו בא נא אל שפחתי». הדרשה נמצאת רק בתנחומא דפוס מנטובה שכ"ג דף יג, א ואינה בדפוס וויניציא קושטא; עי' בהערת בובר לתנחומא שלו חיי שרה, ג הערה כז. חכמתה של שרה נתגלתה בזה שלא קינאה תחילה בהגר. הענין מפורש יותר במדרש הגדול לבראשית עמ' רס"ב: «בא נא אל שפחתי וכו' להודיעך. כח אמינו שרה שלא קנאה בשפחתי אלא נתכוונה לשם שמים». ר"מ מרגליות העיר שם מקורו נעלם ועי' בראשית רבה עא, ז עמ' 831 על שרה ש«הכניסה צרה לתוך ביתה».

59. קינאת שרה בהגר אכלה לבה עדה"כ «בכל עצב יהיה מותר» (משלי יד, כג) שנתפרש בדברי חז"ל שמעצבות וצער יוצא לבסוף יתרון עי' בראשית רבה פט, ב עמ' 1087, וגם כאן סוף סוף נולד לה בן לשרה, דברי הפייטן נראים כסותרים זה את זה, שהרי בשורה שלמעלה כתב ששרה לא קינאה בה, ואולי כוונתו לקינאת שרה בישמעאל עיין תוספתא סוטה ה, יב מהדורת צוקרמנדל עמ' 302.

רוחה קפדה מקוצר / עד לתשעים ניתן לה קצב 60
 שמעה הונית ושתקה / איפה צרקה ונפשה שחקה 61
 תמה לה איתנו על אשר נעשקה / ובאחרית ותיקוה נחשקה 62

ובכן הנה נא עצרני

66	הנה נא נדחיתי מדגל	63	הנה נא נאלמתי מאומן
	הנה נא נהממתי מהוד	64	הנה נא נבליתי מבן
67	הנה נא נותצתי מוולד	65	הנה נא נגרעתי מגזע

60. רוחה של שרה קפדה מצער עד הזמן הקצוב, תשעים שנה, שילדה בן (בראשית יז, יז). קפדה, קפידת רוח כמו קוצר רוח ובתרגום לשמות ו, ט "מקוצר רוח" — מקפידות רוחא (מ. זולאי עיוני לשון לפיטי יגיי עמ' רל).

61. שרה שמעה את דברי הלעג והעלבון של הגר ושתקה. "איפה צדקה" — הגר היתה מונה אותה היכן צדקתה של שרה שלא ילדה. מקור הדברים בבראשית רבה מה, ד עמ' 451: "ותקל גברתה בעיניה... והיתה הגר אומרת להן שרי גברתי אין סתרה כגלויה, נראית צדקת ואינה, אלו היתה צדקת ראו כמה שנים לא עוברה ואני בלילה עברתי". "נפשה שחקה" — שרה שתקה מתוך נפש מדוכאה, שחיקות נפש כמו דכאון וצער, ובתרגום למשלי לא, ז: "ועמלו לא יזכור עוד — ותחקהו לא נזכרון טוב" ובתנא דבי אליהו (סדר אליהו רבה עמ' 8): "אשרי אדם שמשחק עצמו בדברי תורה". עי' מ. זולאי "עיוני לשון עמ' רלא, רלד. בהערות לפיטי יגיי מציע מ. זולאי לפרש "איפה צדקה" — שרה צידקה את מדת הדין וקיבלה הכל באהבה.

62. נתת לה מתנה על סבלה ולבסוף נתחזקה; "נחשקה" מלשון "וחשק אותם" — שמות לה, כה.

63. בקטע זה מראה הפייטן את כחו בנויי פיוט על נושא הקרובה בסימן א"ב בפועל ובשם. שרה מתאוננת שהיא נאלמה מאומן — שאינו אומנת ילד עדה"ב ויהי אמן את הדסה (אסתר ב, ז) כאשר ישא האומן את היונק (במדבר יא, יב).
 64. עדה"כ אחרי בלתי היתה לי עדנה (בראשית יח, יב).

65. מגזעי ייגרע בן עדה"כ חטר מגזע ישי (ישעיה יא, א).

66. דגל במובן בנים עדה"כ איש על מחנהו ואיש על דגלו לצבאותם (במדבר א, נב).

67. כאן אין הפועל — נתן מתאים לשם — וולד, הפייטן מציין את

העקרה כבנין נתון והרוס עיין למעלה הערה 18, 42.

הָגָה נָא נְזִירִיתִי מִזֶּרַע הָגָה נָא נִיִּיִּיאֲשָׁתִי מִיּוֹגֵק 69
הָגָה נָא נְחֻדְלָתִי מִחוּתֶל 68 הָגָה נָא נְכָרְתִי מִכָּאן
הָגָה נָא נְטָרְפָתִי מִטָּרֶף הָגָה נָא נִלְחָצְתִי מִיֵּלֶח

68. עדה"כ ומולדותיך ביום הולדתך אותך... והחתל לא החתלת (יחזקאל

טז, ד).

69. עיין למעלה הערה 51.

נספח

יגיי

אם כיונה בחגוי סלע / ביטנה בהיות חסוס כסלע
ג... זוה וסלע / דלתי רחמה לפתוח בסלח^{1, 9, 40}
היתה כמו גן נעול וחתומה כגל נעול³

זעקה ודפקה כפות המנעול / חנון לחוננה מבעלה
עול⁴

בראשית רבה

ולמה נתעקרו אמהות, ר' לוי (אמר) בשם ר' שילא
ר' חלבו מש' ר' יוחנן שהקב"ה מתאוה לתפלתן
ולסיתתן, יונתי בחגוי הסלע (שה"ש ב, יד). למה
עיקרתי אתכם, בשביל הראיני את מראיך השמיעני
את קולך (שם) ר' עזריה משם ר' חננא כדי
שתהיינה מתפרקות על בעליהן בנוייהן". (ב"ר
מה, ד עמ' 450)

מקץ עשר שנים לשבת אברם וגוי' ר' אמי בשם
ריש לקיש מגיין, תנינן נשא אשה ושהה עמה
עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי ליבטל מן הכא
מקץ עשר שנים, הדא אמרה ישיבתו בחוץ לארץ
אינה עולה מן המיניין. (שם מה, ג עמ' 449)

ושרי אשת אברם לא ילדה לו וגוי' אשת חיל מי
ימצא ורחוק מפנינים מכרה (משלי לא, י) מהו
מכרה, עיבורה היך דאת אמר מכורותיך ומולדותיך
(יחזקאל טז, ג). (שם מה, א 447)

טוהר וקודש מולחה לו / ימות שנות עשר
מילאה לו

כחכמות נשים פעלה לו / להצדיק כי לא ילדה
לו / ⁵

ככ' ושרי אשת אברם לא ילדה לו ולה שפחה
מצרית ושמה הגר וני' אשת חיל מי ימצא ורחוק
מפנינים מכרה^{6, 10}

אמר ר' שמעון בן יוחי הגר בת פרעה היתה,
כיון שראה פרעה מעשים שנעשו לשרה בביתו
נטל בתו ונתן לה, אמר מוטב תהא בתי שפחה
בבית זה ולא מטרוונה בבית אחרי... הה"ד בנות
מלכים בקרותיך (תהלים מה, י) בנותן של מלכים

וני' בנות מלכים בקרותיך נצבה שגל לימינך
בכתם אופיר⁸

וני' יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה הראיני את
מראיך השמיעני את קולך כי קולך ערב ומראך
נאוה⁹

בראשית רבה

יג"י

נצבה שגל לימינך בכתם אופיר (שם) זו שרה
(שם עמ' 448)

אמר ר' לוי בכל מקום שנאמר אין לה הוה לה,
ותהי שרה עקרה אין לה, הוה לה — וה' פקד
את שרה (בראשית כא, א) ציון הוא דורש אין לה
והוה לה ובא לציון גואל ולשבי וגוי' (ישעיה
נט, ב), רני עקרה לא ילדה פצחי רנה וכו' (ב"ר
לח, יד 365)

מושיבי עקרת הבית (תהלים קיג, ט), זו שרה;
אם הבנים שמחה (תהלים שם) שנאמר הניקה
בנים שרה וגוי' (ב"ר נג, ה עמ' 559)

אל תהי חכם בעיניך ירא את ה' (משלי ג, ז),
אל תהי חכם במה שאתה רואה בעיניך, תאמר
שאני מוליד או שאין אני מוליד ירא את ה',
אל תירא עבדי אברם אנכי מגן לך (ב"ר מד, ב
425)

ויבא אל הגר ותהר, ר' לוי בר חיתא אמר מביאה
הראשונה עיברה (ב"ר מה, ד 449)

ולמה נתעקרו אמהות ר' לוי בשם ר' שילא
ר' חלבו משם ר' יוחנן שהקב"ה מתאוה לתפילתן
ולסיחתן... ר' עזריה מש' ר' חננא כדי שתהיינה
מתפרקות על בעליהן בנוייהן (שם מה, ד 450)

יה לאשת איתן ציון הישוויתה / בניסוי ומסה
אשר עליה שויותה²³

נאמר על שרה לא ילדה / ונאמר על שרתי לא
ילדה

ככ' רוני עקרה / לא ילדה פצחי רנה וצהלי לא
חלה כי רבים בני שוממה מבני בעולה אמר ה'²⁸

יושבת עקרת הביית / ישבה בעיקר בית / כן
תושיב ביירכתי ביית / נעקרת מבית^{29, 26}

יפה נוף הייקרא אשר פיך אם קרא / רוני עקרה /
על בניך יקרא²⁶

ונא' מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה²⁹

יבוא נא אל אמתו אידע מי מוליד / ועת בא —
מיד ממנה הוליד³³

בטחה בתפילה / ולא טחה תיפלה שם קץ לכל
תכלה / רחמיך לא תכלא ממני קדוש...³⁴

היה פועלם / שמיח במפעלם / מיתאוה לפילם /
ולתחנוני מיללם³⁹

ופן על בעלה תיתרפק / נתשב כי לא תתאפק /
ופןתיתפנק / עוככה מיונק⁴⁰

יניי

לו לא נוצרתי / כי נעצרתי / מה נחקרתי / כי נעקרתי / אם ממני הוא כי לא אוליד / ואם מאישי היא כי לא מוליד³²

בראשית רבה

ויאמר אברם הן לי לא נתתה זרע אמר ר' שמואל בר יצחק המזל דזוקני ואומר אברם אינו מוליד, אמר לו הקב"ה הן כדברך, אברם ושרי אין מולידים, אברהם ושרה מולידים (ב"ר מד, י עמ' 432)

זאת הית שרה שריי ואברהם אברם / ומזלם מעכבט עד חפץ אל רם⁴¹
חילף שמותם / וחידש נישמותם / וכיפר אש' מותם / לבנות שוממותם...

ר' יודן בשם ר' לעזר שלשה דברים מבטלים את הגזירה ואילו הן תפילה צדקה ותשובה... ר' הונא בשם ר' יוסף אף שינוי השם ומעשה טוב, שינה השם מאברהם ושרה" (ב"ר מד, יב עמ' 434)

אשר נימשלה בערימת בטן / ויבשה בבטן / ועצמה בעטן
בעת טהרה מילצבות בטן / נחננה שכר פרי הבטן...⁴⁶

אמר ר' יצחק כתיב ואם לא נטמאה האשה וטהורה היא ונקתה ונזרעה זרע (במדבר ה, כח), וזו נכנסה לבית פרעה ויצתה טהורה, לאבימלך ויצתה טהורה אינו דין שתפקד (ב"ר נג, ו עמ' 560)

טוב פועלה ככעלה זרע / וזרעה לצדקה כמו זרע יען טהרה מזרות זרע / צדקה וניקתה וניזרעה זרע⁵²
היתה נחלת אבות בהון ובייית / ושתולה בירכתי הבית⁴⁹
והיא היתה עיקר הבית / ויושבת עקרת הבית...⁵⁰

ר' פינחס בשם ר' ראובן שני בני אדם היו עיקר ועשו עצמן טפילה — אברהם וברק... אברהם היה עיקר ויקח אברם את שרי אשתו וגו' (בראשית יב, ה) עשה עצמו טפילה אמרי נא אחותי את ונעשה טפילה ולאברם היטיב בעבורה (שם טז) (שם מ, ד עמ' 384)

שכל תשעים שנה שלא ילדה שרה היתה ככלה בחופה ובאות מטרונות לשאול בשלומה (ב"ר מה, ד עמ' 451)

כבודה היתה ומיוקרת / טעונה על גפי מרומי קרת⁵³

ותקל גברתה בעיניה והיתה הגר אומרת להן שרי גברתי אין סתרה כגלויה, נראת צדקת ואינה אלו היתה צדקת ראו כמה שנים לא עוברה ואני בלילה עברתי (שם)

שמעה הונית ושתקה / א'יפה בדקה ונפשה שחקה⁶¹

„אלהי אל תדינני כמעלי“ ליצחק אבן מר שאול

מאת: חיים חמיאל

יצחק בן לוי אבן מר שאול שייך לדור המשוררים שקם אחרי דונש בן לבראט*. הוא שייך איפוא למשוררים הראשונים ששקלו את שיריהם במשקלי ערב. הוא נולד וחי בעיר לוסינה, הנמצאת צפונית מזרחית לקורדובה, בשנים שבין 970 — 1090 לערך. העיר לוסינה היתה ידועה כעיר מלאה יהודים כמאה שנה לפני חסדאי. היהודים יישבוה ומילאוה ודחקו את המוסלמים מתוך חומותיה. מושל גרנדה שניסה במ. ה' 11 לסחוט מהם מסים נאלץ להתפשר אתם. יצחק בן לוי היה מורהו של יונה אבן ג'נאח המדקדק, שבא מקורדובה ללוסינה ללמוד תורה. אבן ג'נאח מזכיר את רבו בספרו „הרקמה“ בענין קריאת שיריו והפצתם. שיריו נפוצו והגיעו גם למצרים. נשאלו ממנו כמה סליחות, „תוכחה“ — על נושא המחלוקת בין הגוף לנשמה לפני כסא הכבוד, כוחו גילה בשיר „אלהי אל תדינני כמעלי“, שנכנס למחזור התפילות של ספרד ונאמר במערב ובמזרח.

„אלהי אל תדינני כמעלי ואל תמד אלי חיקי כפעלי“ סוגו: — בקשה שקולה, שייך לשירי הקודש מסוג הסליחות. הבקשות השקולות אינן גדולות בהיקפן ובכמה מהן הסיום דומה לפתיחה, כלומר הסוגר של הטור האחרון הוא הדלת של הטור הראשון.

הצורה: בתים שווי חרוז עם אקרוסטיכון של א"ב בראשי הבתים, הצליל עשיר ע"י הריבוי בחרוזים פנימיים ואליטרציות. המשקל: המרובה; יתד שתי תנועות, יתד שתי תנועות, יתד תנועה. הלשון מקראית שוטפת וקלה וברך כלל בנייים הבתים מהקבלות של סוגר מול דלת.

תוכן הבקשה: אימת הדין. האדם החוטא — עומד לפני קונו שפל ונכנע, ומבקש מפלט ביום הדין. מעשיו הרעים מעידים נגדו, לבו הטעהו ועתה עיניו נשואות לה' שיקבל תחנוניו, יסלח לו וינחהו בדרך הישרה. יש בה בבקשה הכרה והודאה בחטא. הכרת אפסותו ושפלותו של המתחנן, והתרפסות לפני כל-יכול. החוטא אינו יכול לברוח מחטאיו ועליו לשאת באחריות למעשיו, רק ה' (רחמים 12) החומל, נוטה און לאנחת יצורו; הוא הסולח, העונה לפונה, פודה מעון, מכפר וסועד את האדם בשארית ימיו.

* י. נ. שמחוני „התקופה“ י' 156 — 158; ח. שירמן: יצחק בן מר שאול המשורר מלוסינה, ספר אסף 496 — 541 תשי"ג.

הרעיונות אינם מקוריים, הם מצויים בנ"ך, ביחוד בתהלים ובתפילות עתיקות, לעתים פוגעת השפעה זו בהבעה שאינה נמרצת ביותר: "ואקרע במכאובי לבבי לא מעילי", ואעפ"כ מרתקים הרעיון והביטוי, צלילי הלשון והחריוז הפנימית. "דוה לבב אני נצב ונעצב עלי פשעי ורוב רשעי ושכלי" יש בזה מחופש הצורה שבפיוטים. הדרך בה מביע המשורר את הרעיונות חדשה היא ומעלה אותם לרמה שאליה לא הגיעו עד כה, ומראה כיוון להתפתחות השירה בעתיד. הציור היפה "חטאי לו יריחון בה שכני, אזי ברחו ורחקו מגבולי", מצא חן בעיני סופרים בדורות מאוחרים ובחיי אבן פקודה הביאו בספרו חובות הלבבות (שער ההכנעה ז') כמאמרו של אחד המשוררים.

הבקשה היא פנייה ישירה לאלקים, הבית הראשון מכיל תמצית כל השיר: את "החטאנו" ואת ה"אין בנו מעשים" ואת ה"חננו ועננו". כולה נאמרת כבקשה אישית המיוסדת על חויה דתית אישית עמוקה, אעפ"כ נתקבלה כתפילת הציבור.

1. אֱלֹהֵי! אֵל תְּדִינֵנִי כְּמַעְלִי / וְאֵל תִּמְדֵּנִי אֱלֹהֵי חֵיקִי כְּפִעְלִי

1. אל תשפטני אלקים לפי מעלי, ואל תמדוד לי כמעשי. חלקו השני של הבית (הסוגר) מקביל לחלק הראשון (הדלת), ובא לחזק את הבעת התחינה. ההדגשה על המלה «אל», היא גם מחוברת מבחינת המשקל למלה «אלהי», והיא חוזרת פעמים בבית ושוב בסוגר של הבית השני ובסוגר של הבית האחרון, החותם את הבקשה כולה. צורת השלילה מראה על מצב רוחו ומעמדו הנפשי של המתפלל, המוצא עצמו עומד לפני השופט העליון כשהוא שקוע בחטא, מוכתם עונות, בלא אפשרות להשתחרר מהם. במצב זה הוא נושא כפיו אל ה' בבקשה ובתחינה. האימה הנופלת על החוטא בהבינו לפני מי הוא עומד ואיך הוא נראה, באה לידי ביטוי במלים שהוא משמיע, באותיותיהן ובתנועותיהן.

המשורר המודרני (י. צ. רמון) שר: «אגז נזרי פאר ראשי ואמר לאֱלֹהֵי / לא אבוא עוד בהרים / לא אעלה על שיאייהם / בקש הדרך שמה» ההדגשה על ההברה האחרונה (החיריק) «נזרי, ראשי» מראה את ההתרחקות מהסובב ואת ההתכנסות האישית, את ההתבודדות על מנת להפנות עצמו אל אלקיו. ההברה האחרונה (הפתח) ב«אל־הי» מציינת את היציאה מההסתגרות למרחב וסילוק הבדידות: «לא אבוא עוד בהרים וכו'». פתיחה זו נאה לשיר הגות, לשיר של חשבון נפש כשהמשורר מבטא את הצלחתו להשתחרר מדרך מחשבתו הכובלת ולהגיע לדרך חדשה המוציאתו למרחב. לשם זה הוא צריך תחילה להביע את ההתעצמות, את החזרה אל עצמו, את ההתרכזות הפנימית ואיסוף הגיגיו כדי לצאת מעצמו אל ה'. ניתן לציין את כיוונה של ההגות וההבעה השירית הזאת בדרך התנועה הצנטריפוגלית — התנועה מן המרכז אל ההיקף.

אולם כאן הפתיחה הפוכה; היא מתחילה בפנייה לה'; המתפלל רואה עצמו נצב לפני ה' ללא כל הכנות מוקדמות. זו קונפרונטציה פתאומית עם ה' בהתקרב יום הדין. כאן מתחילה הבקשה בפנייה לה'; מעין התפרצות של קריאה ללא הקדמה והכנה, מתוך חרדה ותקוה כאחת. אלקי — השופט והחומל! ומיד הוא עומד על מלוא המשמעות של פגישתו כביכול עם ה'. הוא נזכר במצבו ומרגיש במעמדו העלוב, חושש לגילוי קלונו, מעלו וחטאו, ולכן באה הכניעה וההתרפסות — אל תדינני כפי שאני מתגלה לפניך. כיוונה של דרך הגות זו הוא יותר צנטריפטלי, שהרי בכל השיר הוא חוזר מן ה' אל עצמו כמרכז.

ציור הפנייה הזאת מזכירה את התנהגותו של ילד, הנתפס לפתע במעשהו הרע ע"י אביו; רגע עומד הילד נדהם לפני אביו וצועק א־בא, אך תוך כדי השמעת המלה הופכת הצעקה תחינה. הילד מכיר ברע שעשה וחושש לעונש שיבוא

בְּחִמְלַתְךָ גָּמַל עָלַי וְאַחִיָּה, / וְאַל נָא, אֵל, תִּשְׁלַם לִי גְמוּלָי.
גָּאוֹן בִּפְשֵׁי לִךְ אֲשְׁפִיל, וְאַקְרַע בְּמַכְאוּבַי לִבִּבִי, לֹא מַעֲלִילִי.

בעקבותיו. הוא רוצה איפוא לסלק תחילה את האפשרות הזאת בכוח הפנייה — לא! לא! אבא הן לא תענשני!; ורק לאחר שנדמה לו, כי הצליח לסלק את הרושם הראשון, שמראהו ומעמדו היה יכול לעורר — הוא נרגע ומביע בקשתו בדרך החיוב:

„בחמלתך גמל עלי ואחיה / ואל נא אל תשלם לי גמולי.“ סיום הבתים ולעתים גם הדלתות בגוף ראשון, המעידיים על חזרת המתפלל להתבוננות עצמית פנימית — מקיף את השיר במסגרת, שכן זוהי צורת החריזה כולה. שני הבתים הראשונים הם הפתיחה לשיר, ופתיחה זו מקפלת בתוכה את תוכנו של השיר כולו, השלילה והחיוב — השלילה לא למדוד לחוטא כמעשיו, והחיוב — למהול לו ולהשאירו בחיים. מקומו של הציור „ואל תמד אלי חיקי כפעלי“ הוא בישעי' סה, ז: „ומדתי פעולתם ראשונה אל (על) חיקם“.

2. הבית השני משלים את הפניה לה' שבפתיחה. אף הוא בנוי בצורת הקבלה, אלא שהקבלה היא ניגודית: גמול — ואל תגמול; „גמול עלי ואחיה / ואל נא תשלם לי גמולי“. המשורר מבקש גמול, אך מיד הוא תופס שהמלה גמול עלולה לעורר אסוציאציה בלתי רצויה, וכדי להבהיר כוונתו הוא משתמש בהקבלה הניגודית, על-ידי-כך הוא מקוה להבליט את פניתו החיובית. הפנייה השלילית חוזרת על „האל“ „אל נא“, אבל היא מכניסה שינוי בצירופי המלים, כדי להבליט את שינוי ההוראה של „גמול“ במשפט החיובי;

לא לי — „אל תשלם לי גמולי“, אלא עלי — „גמול עלי“. ואכן הביטוי „גמל עלי קשור בחסד ה' „אשירה לה' כי גמל עלי“ (תה' יג, ו) וכן (תה' קיב, ח): „כי גמל עלי“, ויותר מזה מזכיר הצירוף „גמל עלי ואחיה“ בחמלת ה' עליו את הפסוק „גמול על עבדך אחיה“ (תה' קיט, יז).

3. בית בודד, נמשך כהד לשני הבתים שקדמו לו, בצינו את פעילותו של המתחנן מול הפעילות שביקש מה' שיגלה כלפיו. הפעילות היא באחד משלבי התשובה — הכנעת הגאווה, המונעת את הקרבה לה' ושבירת הלב. הוידוי האישי וההכאה על חטא מתוך כניעה והתרפסות — נשמעים כאן בחריזה הפנימית „במכאובי לבבי“ ובצליל הרך שבהברה האחרונה (בי), החוזרת פעמיים.

הציור „ואקרע במאוּבִי לבבי לא מעילי“ לקוח מיואל ב, יג: „קרעו לבבכם

ואל בגדיכם“.

דָּוָה לִבִּי אֲנִי נֶצֶב וְנֶעֱצָב / עָלַי פְּשָׁעֵי דָוָה רִשְׁעֵי וְסִכְלִי.
5. הַלּוֹם יִגּוֹן בְּלִי יְיָ, כְּאֵין / אֲשׁוּרֵי מִנְתִּיבָה מָט וְרָגְלִי

4. הבתים הבאים מציינים את מצבו ומעמדו של החוטא כפי שהוא רואה עצמו בעמדו לפני כס המשפט ביום הפקודה, או סמוך לו, בידעו שאין מנוס מיום הדין. הרהורי תשובה אלה כוללים הודאה בחטא, חרטה והכרה בנזק החמור שנגרם לחוטא בגלל חטאו; וכן בקשה לסיעתא דשמיא, לסליחה, לכפרה ולקבלת שירה, בזכות הניצוץ האלקי, המאיר בלב וקיים במחשבה. ולסוף באה בקשה לזיכוי בדין ביום הדין.

הבית השלישי מזכיר את הנפש והלב, נציגיהן של הרוח החיה וכוח המחשבה שבאדם.

הנפש מציינת את האדם כמות שהוא — האישיות הבאה לידי ביטוי בהופעתה החיצונית, באופיה ובהתנהגותה. הנפש היא דמות האדם המעוצבת ע"י מעשיו והיא נראית כאן בגאונה. המתפלל השב ומתחרט על מעשיו, החש בעלבון שבמעשיו הרעים מחליט להכניע אישיותו זו, להשפילה, ועי"כ לבטלה למען לא תחצוץ בינו ובין ה', ולא תעמוד עוד למכשול בחיים החדשים המנוקים מכל חטא, שבהם הוא רוצה להתחיל ושל א ייתכנו בלא סילוק הגאווה האישית. הלב מצייץ כאן את המתהווה בפנימיותו של האדם. אף היא עוותה ע"י המעשים הרעים (9) הלב היה נתון בידם, ידע אותם וראם סביבו, סבל מהם ולא היה בכוחו להשתחרר מהם. רק חסד ה' יוכל להחזיר לו את שווי משקלו ולעזור לו להשתחרר מן החטא. לא יקשה לו לשוב אם חסד ה' יסעדהו, הואיל וגם בימי החטא לא נתלש הלב לגמרי מהשורש האלקי שבקרבו (20).

האליטרציה של הב' הרכה חוזרת גם בבית 4 ומוסיפה לציור הכניעה וההתרפסות, להבלטת החולשה והמעמד הרופף אליו הגיע החוטא אחרי שהכיר במצבו העלוב. אולם הצליל נשמע גם כעין הב הב — הד ליבבה חנוקה העולה מדברי המתודה:

דוה לבב אני נצב ונעצב.

«דוה לבב» ע"ד איכה ה, יז: «על זה היה דוה לבנו». דוי זה צריך להביע את רגשות החרטה המתעוררים בלב המתפלל; הלב הכואב ועצבותו על המעשים הרעים עתידים להרחיקו מן הרע ולקרבו אל הטוב.

5. עי' ישעי' כח, א; נא, כא «ושכורת ולא מיין». החוטא המום יגון על המעשים הרעים שעשה, שהרי כמעט וסר מדרך ה'. כאין-כמעט, והמשך הבית לפי תה' עג, ב: «ואני כמעט נטיו רגלי כאין שפכו אשורי».

ומה אַענָה וְאֵן אַפְנָה / לְעֹרָה / בְּיוֹם מִשְׁפָּט ? לְמִי אָנוֹס וּמִי לִי ?
 וְרוֹנוֹתֵי לְמוֹל פְּנֵי וְעֵינַי, / פְּלִימְתִי — לְעַמְתִּי וְאַצְלִי.
 חֲטָאֵי לוֹ יְרִיחוֹן בָּם שְׂכַנִּי / אֲזִי בְּרַחוּ וְרַחֲקוּ מִגְּבוּלֵי.
 טָמֵא לִכְב אֲשֶׁר שׁוֹכֵב, וְסוֹבֵב / לְכַבִּי בִי עֲלֵי כָל חֲטָא פְּלִילִי.

8 — 6. האדם החוטא והחברה. עד כה דיבר האדם מתוך עמידתו מול אלקים, מתוך יחס ישר וגלוי, אני — אתה. בבתים 6 — 10 באה שיחת החוטא עם עצמו, שיחה עם האני תוך בדיקת מקומו והמשך קיומו בתוך החברה, עד להכרה שהחטא מוטט את יציבותו, נטל את שלותו ומסכן את קיומו, ועתה אין הוא מוצא אחיזה בעולם הסובב אותו ובחברה בה הוא מתהלך.

6. הקבלה והשלמה, ועיקר עניינו של הבית — השאלה: ומה, ואן, למי ומי לי? שאלה שאין עליה תשובה. החריזה הפנימית — אענה — אפנה מדגישה אף היא את חוסר האונים של האדם החוטא-המתודה, שהסתבך בחטא, ועתה הוא תוהה ובוהה על מעשיו ועל גורלו שאין ממנו מנוס. יום הדין הוא יום חשבון וגזר. במה יוכל להצדיק מעשיו ומי יעמוד לו בדין? למי אנוס — ישע'י, ג: „על מי תנוסו לעזרה“; ומי לי — בעקבות אבות א, יד: „אם אין אני לי מי לי“.

7. הכלימה תוצאת הזדונות. כיון שהחטא נצב מולו לכן הכלימה אתו. חריזה פנימית נבדלת לדלת ולסוגר והיא מתאימה בצלילה לתיאור המצב (פתח וחיריק). הזדונות אינם נסתרים הם גלויים ועומדים לפניו. משעשה אותם, אינם עוד אתו, אלא עומדים מולו להעיד. אפשר שגם אחרים יבחינו בהם, שהרי אלו הם מעשים שנעשו, ואילו הכלימה היא אישית, פנימית, מוסתרת, באה מתוכו וחוזרת כל אימת שהוא רואה את החטא או נזכר בו; אין היא פוגעת איפוא אלא בו. הכלימה — ב„סוגר“ — מסבירה את המתואר לפני כן על השפלת גאונו, את עמידתו „דוה לבב ונעצב“, „הלום יגון“ — כשמדובר ביחסים שבין אדם למקום. וה„דלת“ (הזדונות) מסבירה את מצב יאושו וחוסר האונים שלו כשאין הוא יכול לפנות לעזרה. בית זה עומד איפוא כמקשר בין הבתים הקודמים ובין זה שבא אחריו.

„לעמתי ואצלי“ — שניהם במובן אצל; ובוזה שונה מצב הזדונות, שהם אינם עוד נסתרים ומחוכרים באדם אלא עומדים מולו ואילו הכלימה היא אצלו. (עי' בן־יהודה כרך ט' עמ' 4573 עמת ובהערה 1 שם).

9. כאמור אין החטא דבר שניתן להסתירו, עומד הוא מול פניו ועיניו של החוטא, וזה מזהירו להתרחק מן החברה, שכן עשוי הוא החטא להכשילו בעיניהם. אליטרציה של ח' (חטא). הצליל של החריזה הפנימית ברחור-רחקו מסייע

10. יִדְעָתִים בְּעֵלוֹתָם עַל לִבִּי, / רְאִיתִים עַל יְמִינֵי גַם שְׂמָאֲלִי.
בְּקֶשׁ נִדְף אֲנִי נִדְרָף וְנִהְרָף / וְלֹא נִמְנַע וְלֹא נִכְנַע עֲמָלִי.

להבליט את ההסתלקות האפשרית של החברים. השוה תה' לא, יב. נראה שהשיר כולו מושפע מפרק זה שבספר תהלים.

10. המשך תיאור חטאיו שהרחיקו אותו מה' ומאדם ושללו ממנו את המנוחה. הציור „טמא לבב אשר שובב“ הוא עפ"י ישעי', ז, יז: „וילך שובב בדרך לבו“. הלב הוא שסר מן הדרך הנכונה והוא שפונה לכל חטא. הוא ידע את החטאים כשעלו על לבו והקיפוהו מכל צד. בעלותם על לבבי — עליה על לב, ציור לקוח מירמ' ג, טז; ז, לא; יט, ה; לב, לה; יש' סה, יז; „ולא תעלינה על לב“; יחז' לה, י; „יעלו דברים על לבבך“. „כקש נדף“ — עפ"י ישעי' מא, ב ועי' איוב יג, כה: „העלה נדף תערוץ ואת קש יבש תרדף?“ החוטא מתסר ביסוריים ואעפ"כ התמיד בחטאו וברשעו; עמלי — עפ"י תה' י, ז. החריזה הפנימית נדף-נדרף-נהדף מדגישה בצלילה את טלטוליו.

11. מחשבון הנפש עם עצמו הנמשך מבית 6 עד כה, חוזר הוא אל שיחו עם ה'; להמשך התפילה. עתה לאחר שהוברר לו שלא יוכל למצוא מנוח, מנוס ועזרה, ואין לו אל מי לפנות, הוא חוזר אל ה', ה' אינו השופט במובן המקובל. התארים המרובים, שהמבקש מיחס לו, מעידים, שהוא גם כל מבטחו ועונו. ואכן אין החוטא נדחה מפני ה'; רשאי הוא לפנות אליו ללא תיווך ומיצוע; תחנוניו ואנחתו, המעידים על החרטה — הם המזכים אותו לפנות אל ה'.

צליל החריזה הפנימית שבדלת מדגיש אף הוא את הפניה, ואילו בסוגר באה שוב ההצצה פנימה, והחילוץ בסופי ההברות בין „בהאנחי“ ל„שמע“ והחזרה ל„שיחי וקולי“ מבליטה את הקריאה ממעמקי הנפש.

הבית כולו מכיל רמזים לפסוקים בתנ"ך המדברים על תפילה ופנייה לה'. לך עיני — „כי לה' עין אדם“ (זכ' ט, א); „עיני תמיד אל ה' — תה' כה, טו; „כן עינינו אל ה' — תה' קכג, ב; „כי אליך עינינו“ דבהי"ב כ, יב. — „בהאנחי שמע שיחי“ — עפ"י איכה א, כא; „שמעו כי נאנחה אני“, ועי' יחזקאל כא, יא; „ואתה בן אדם האנח“, תה' לה, י; „ואנחתי ממך לא נסתרה“; — שמע שיחי — עפ"י תה' מד, ב; „שמע אלי קולי בשיחי“.

כאן יש להעיר, כי המשורר משתמש בכל השיר באליטרציות, בצימודים, בלשון נופל על לשון, במלים בעלות צליל דומה שע"י שינוי הרכב האותיות או תוספת אות משתנית הוראת המלים; נצב-נעצב (4); יין-כאין (1); שובב-

לָךְ עֵינֵי בְּתַחֲנוּנֵי, אֲדָנִי, / בְּהֶאֱנַחִי שְׁמַע שִׁיחֵי וְקוֹלֵי
 מִנֶּת חֲלָקֵי וְצוּר חֲזָקֵי וְחֲשָׁקֵי / וּמִבְטַחֵי וְגַם כּוֹחֵי וְחִילֵי.
 נַחֲנֵי נָא בְּאֶרֶץ נִבְכּוֹנָה / לְפָנֶיךָ וְהִבֵּן אֶת שְׁבִילֵי.
 15. סֶלַח חוֹבֵי וַיִּשָּׁר אֶת לִבְבִי / אֲשֶׁר תּוֹעָה כְּמוֹ רוּעָה אֲוִילִי.

וסובב (9); נדף-נדרף (11); בתחנוני-בהאנחי (12); נחני-הנכונה-יהכן (14); צורי-
 צירי (16); חלדי-חדלי (22). בשיר נמצאים צימודים שוני תנועה, שוני אות,
 צימוד נוסף, כשבמלה המקבילה נוספת אות אחת או יותר; או צימוד הפוך —
 כשיש שינוי בסדר האותיות; או צימוד גזרי, כשכמה אותיות בשתי המלים דומות
 בבחינת לשון נופל על לשון (על הצימוד בכללו עי' תורת השירה הספרדית לד.
 ילין עמ' 216 — 242).

12. בית זה מסביר סיבת פנייתו אל ה' לאחר שהוכיח כי במצבו לא
 יוכל לצפות לעזרה מצד אחר. ישועתו לא תוכל לבוא אלא מה' ואין כוח
 אלא ה'.

התארים הניתנים לה' קשורים כולם ביהסיו אל האדם, וביחוד כפי שהם
 מצטיירים אצל האדם המאמין. ההדגשה היא על ה"שלי" — חלקי, חזקי, חשקי,
 מבטחי כוחי, חילי. ומרובים הרמזים לפסוקים המדברים על כוחו של ה' לעזור
 לפונה אליו או לאדם שה' נוטה אליו חסדו. מנת חלקי — עפ"י תה' טז, ה: "מנת
 חלקי"; — וצור חזקי — עפ"י תה' יח, ב: "ה' חזקי". גם שאר התיאורים נרדפים
 לתיאורים הבאים בתה' יח בפסוקים ג-ד; "ה' סלעי ומצודתי ומפלטי אלי צורי
 אחסה בו מגני וקרן ישעי' משגבי"; מבטחי — תה' עא, ה: "ה' אלקים מבטחי
 מנעורי"; חילי — חב' ג, יח: "לקים וכו' חילי".

14 — 17. ארבעת הבתים הבאים 14 — 17 מכילים את תוכן הבקשה
 מאת ה'. הוא פותח בבקשה כללית, שה' ידריך אותו בדרך הנכונה. וגם זה עפ"י
 תה' כז, יא: "הורני ה' דרכך ונחני באורח מישור". מן הבקשה הכללית להדרכת
 ה' הוא חוזר לבקשת הסליחה וליישור הלב.

15. עם סילוק החטא ניתן ליישר את הלב לקראת העתיד. הפנייה אל
 ה' יש לה על מה לסמוך וזה עפ"י משלי ג, ה-ז: "בטח אל ה' בכל לבך ואל בינתך
 אל תשען; בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך". השוה לזה גם בית 13;
 רעה אוילי — זכריה יא, טו; כרועה אוילי שאינו יודע לטפל בצאנו כן לא ידע
 רבו לכונו ולהוליכו בדרך הישרה; השוה בית 9.

ענה נאִקִי, דְּלִתִּיךָ בְּדַפְקִי / רָאָה צוּרִי, רְפָא צִירִי וְחִילִי
 פְּדִנִי מֵעוֹנִי, צוּר גְּאוּנִי, / אֲיִלוֹתַי בְּגִלוֹתַי וְחֲשָׁלִי.
 צִירִי עֲצָבִי, מְשׁוֹשׁ לְבִי בְּקִרְבִי / וְשִׁמְחַתִּי בְּאַנְחַתִּי וְאֲבָלִי.
 קְדוּרַנִּית לְךָ אֵלֶךְ שְׁחוּחַ, / בְּלִי כֹחַ, סְלִיחָתְךָ בְּשִׂאֲלִי.
 20. רָאָה, פִּי זְכָרְךָ, יְהֵ, תוֹךְ לְבָבִי / וּבְזִמְמִי בָּמוֹ יוֹמֵי וְלִילֵי.
 שְׁעֵנִי נָא רְצֹנִי, אֵל אֲמוּנָה, / וְתִיטֵב לְךָ תְּשׁוּרַת מְהֻלְלִי.
 ענה נאִקִי דְּלִתִּיךָ בְּדַפְקִי, / רָאָה, צוּרִי, רְפָא צִירִי וְחִילִי.

16. ענה צעקתי ואנחתי בדפקי דלתיך לשוב אליך; רפא־כאבי ורפא (רפה־החלש) פחדִי.

17. פדני מעוני — עפ"י תה' קל, ח: «והוא יפדה את ישראל מכל עונותיו». צור גאוני — האל בו יחפש מחסה ועל ידיו תוחזר לו גדולתו; אילותי — ה' הנותן בי עצמה בגלותי ובחולשתי; עי' תהלים כב ב: «אילותי לעזרתי חושה». «אילותי» בקשר עם הסבל בגלות נמצא בסידור רב עמרם סלי' ב: «טובך על אילותי יחלתי בגלותי», וכן בפיוט אחר: «משלו בנו עבדים ואנחנו בגלות הושיע ה' כי בך אילות», וכן שר רשב"ג: «כי בך שברם / ואתה אילותם» (שמרון קול תתן); חשלי — השל במובן של חולשה ורפיות נמצא בפיוט ומקורו: «כל לנחשלים אחרִיך» (דב' כה, יח).

18. חוזר לתוכנם של הבתים 10 — 11, אלא שהפעם הוא פותח בתארי ה' כפי שהם מתייחסים אל האדם המתחרט על מעשיו, חוזר בתשובה ומבקש חסדי ה'. החריזה הפנימית «בי» מדגישה את היהוס. בהתקרב השיר לסיומו מורגשת התקרבות יתר של המבקש לה'; וגדל גם בטחונו בה'. בטחון זה בא לידי ביטוי בתארי ה'; — משוש הלב — עפ"י איכה ה, טו.

19. תוכן השיר מכאן ועד לסיום מקביל לשלשת הבתים הראשונים בצורה כיאסטית. בית זה מקביל לבית 3: גאון נפשי לך אשפיל — קדורנית לך אלך שחוח; בתים 21 — 23 מקבילים לבית 2 ובית אחרון לבית 1. קדורנית לך אלך — ע"ד «הלכנו קדורנית מפני ה'» (מלאכי ג, יד); שחוח — יש' ס, יד; מבליט חוסר אונים, כניעתו, התרפסותו והתאפסותו בעמדו לפני ה' וזה מקביל להשפלת גאון הנפש הנזכר בבית 3.

20. בית זה הוא מעין אינטרמצו, המסביר זכותו לפנות לה' ולבקש חסדו; אמנם הוא חטא, ולבו לא עמד בנסיונות החיים, אבל אין החטא צמוד לו עד שלא יוכל להרחיקו, שהרי ביסודו הנפשי נשאר קשור בה'. הפעם הוא מכוין דבריו כלפי הלב הנזכר בבתים 9, 10, 15.

תְּנַהֲלֵנִי יְמֵי מִדַּת צָבָאִי / וְתִרְעַנֵּי יְמֵי חֲלָדִי וְחֲדָלִי.
 חָמַל עָלַי וְכַפֵּר מַעֲלָלִי / וְשׁוּר שִׁירֵי כְּשִׁיר מוֹשֵׁי וּמַחְלִי
 וְעַת תְּבִיא צְוֹרֵךְ בְּמִשְׁפָּט, / אֱלֹהֵי, אֵל תְּדַיְנֵנִי כְּמַעֲלִי!

21. שעני נא — פנה אלי (צורה בלתי מצויה); רצני — התרצה לי («ותרצני» בר' לג, י) או רצה מעשי (קהל' ט, ז: «כי כבר רצה האל' את מעשיך»), אל אמונה — דב' לב, ד-נאמן; ותיטב — השוה תה' סט, לב: «ותיטב לה' משור פר»; תשורת מהללי / מתנת ההלל, הכונה לשיר זה.
22. תנהלני — ע"ד תה' לא, ד: «ולמען שמך תנחני ותנהלני», השוה בית 14. ימי מדת צבאי — ע"ד תה' לט, ה'ז: «הודיעני ה' קצי ומדת ימי מה היא אדעה מה חדל אני»; «הנה טפחות נתת ימי וחלדי (בתבל) כאין נגדך»; ישעי' לח, יא: «עם יושבי חדל» (תבל). ובאיוב ז, א: «הלא צבא לאנוש עלי ארץ»; הבית והדלת מקבילים — תנהלני-תרעני; ימי מידת צבאיי-ימי חלדי וחדלי, ופירושם: ימי חיי עמלי בעולם. בית זה מסיים את האקרוסטיכון.
23. חזור לבית 2. כאומר ראוי אני לחמלה זו אותה ביקשתי בזכות אותה שיר שהוא כשיר הלוויים בבית המקדש. אליטרציה של האותיות ל' (גם בבתיים א-ג) וש' להטעמת הדברים. מושי ומחלי — מבני הלוויים (דבה"א כג, כא).
24. חזור לבית 1, וכאן אנו שומעים מה שנרמז בבית 6, שהבקשה נשמעת ביום הדין, וכן אנו אומרים בפיוט של ר"ה: «היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים» (היום הרת עולם); המבקש פונה לרחמים שלא יידון לפי מעשיו. השיבה ההדרגתית בצורה הכיאסטית אל הפתיחה מטעימה את כניעתו של המתפלל, את נעימת הרוך וההתרפסות בקולו של המתפלל וכאישור לעצמו שתפילתו מתקבלת.
- בית 24 מקביל ל-1 ויש בו השלמה, המסבירה את אופיה של הבקשה — כבקשה ביום הדין.
- הבתיים 21 — 23 מקבילים לבית 2, שהוא תמציתם;
- בתיים 19 — 20 מקבילים לבית 3, כמוהו מתארים הם את הכניעה הגמורה לה, השפלת גאון הנפש וקריעת הלב במכאוב בבית 3, הן המעידות שזכר ה' תוך לבבו וזממו.
- המסגרת הכיאסטית היא תמציתם של שאר 15 הבתיים, המתארים את ההכרה בחטא, ואת הידיעה שאין מנוס ממנו (4 — 11), את החרטה ובקשת הסליחה ואת התקוה לסיעתא דשמיא (12 — 18).

בקונפרונטציה שבין ה' ובין האדם בשיר זה, מופיע ה' — כדין, משלם
גמול, מקבל תחנונים, כל תקותו של האדם (13 — 18), מדריכו ומכוונו, העונה
ומרפא, הפודה מעון, שומע תפלה, חומל ומכפר.
ואילו האדם — מועל, פושע, רשע, סכל, דוה־לב, טמא־לב, נעצב, הלום
יגון, נדף נרדף ונהדף, תלוי בחסדי ה', בהדרכתו ובסליחתו.

קרובה של פורים לר' אלעזר הקליר

מאת: שמעון ברנשטיין [ז"ל]

(פיוטים חדשים ועתיקים מתוך כ"י המחזור כמנהג קורפו לשלש רגלים מאוסף ענעלאו, מספר 615, ומאוסף סולצברגר מספר 515 הנמצאים בספרייה של בית המדרש לרבנים בניו יורק).

«רבי אליעזר ברבי קליר — כותב שד"ל¹ — החל להיות גבור בארשת שפתיו, כי חכמתו ובקיאותו בכל חלקי המדע הישראלי היתה רחבה מני ים, וכחו וגבורתו היו בלי קץ וגבול לחדש מליצות ומלות דרך משל וחידה ולבנות תיבות חמורות ובלתי נהוגות אשר אמנם יש להן דוגמא במקרא, לא במלות ההן, אבל במלות אחרות. הפייטן הזה היו בו כל המדות והכוחות הצריכות למשורר גדול ותקיף, אבל היו בו בשיעור מופלג יותר מן הראוי, או שירצה להראות עוצם כחו, או כי בני דורו אהבו כן». את ההשערה שהקליר חי ופעל «בשנת תשכ"ח (968 למנינם) שד"ל דוחה בתור «שבוש». ולפי דעתו הפייטן חי הרבה קודם לפני השנה הנקובה.

«והנה מלאכת הפיוטים — ממשיך שד"ל — התחילה במזרח, בא"י ובבבל, ופיוטי הקליר וחבריו (שהיו לפניו ואחריו) נתפשטו באירופה ומהם למדו גם חכמי אירופה ועשו להם פיוטים חדשים, אם להוסיפם על הראשונים, ואם לאמרם תמורתם וישן מפני חדש תוציאו, כי כמו שמתחלתם לא היו הפיוטים חובה אלא רשות, כן היתה הרשות נתונה ביד חכמי כל מדינה ומדינה לקבל קצת מן הפיוטים ולעזוב קצתם, או לתת חדשים תחתיהם, ומכאן נמשך חלוף המחזורים במדינה ומדינה». ישראל דוידזון ב«אוצר-השירה והפיוט» כרך רביעי, ב«לוח הפיטנים», עמוד 367, רשם כ-180 פיוטים לקליר ואפילו אם ננכה נעשרים פיוטים שהמו"ל חושב ל«מסופקים» (בציון סימן שאלה (?)) הרי רשומים לפנינו לפחות כמאה וששים פיוטים וודאים.

והרי כאן לפנינו «קוריוו היסטורי» מפליא שאין להשתחרר ממנו. גאון זה של הפיוט הדתי אין לנו ידיעה פחות או יותר בטוחה מתי נולד ובאיזו מדינה היה חי ויצר והריהו לפנינו עד היום בבחינת «אישיות אגדית», למרות המאמרים והמחקרים החשובים שנתפרסמו על ידי חוקרי ספרותנו העתיקה

אין לנו עד היום אוסף פחות או יותר שלם של יצירותיו בהוצאה אחידה. הדעה המקובלת אצלנו היא שהקליר חיבר את פיוטיו בלשון של „חידות סתומות“ עד כדי כך שקשה להבינן ואפילו לשערן. מצב זה השפיע במידה מרובה שגם בקרב קהילות המתפללים שלנו הקליר היה נחשב מעין פייטן בבחינת „אץ קוצץ בן קוצץ“ או דומה לזה שעיקר כוונתו היה לדבר אל בני ישראל בלשון חידות וסתם פלאים חריפים שהם למעלה משכלו והבנתו של היהודי ההמוני הבא לחצרות בית ה' לרננה ולתפילה להשתפכות נפשו הסובלת.

שתי „טענות“ מובעות אפוא בנוגע לפיוטיו של הקליר : א) שהוא משתמש בלשון קשה ובלתי-בהירה למתפלל ההמוני. ב) שברוב פיוטיו הוא משתמש בדרך הידיות סתומות שהן למעלה מהבנת הקורא או המתפלל בתוך הציבור הישראלי.

והנה מה שנוגע ל„טענה“ הראשונה, נדמה לי שדי להראות בתור משל ומופת על הפיוטים מסימן ה' עד י"ג המצטיינים בעברית עממית קלה ונעימה המובאים במאמר הנוכחי. כל מליצה ומליצה בנויה על לשון הקדש של התנ"ך, ממש עברית חומשית חביבה וחמודה. כל שורה ושורה היוצאת מעטו ורוחו של הקליר בפיוטיו מתחילתה ועד סופה תנ"כי בהחלט, והריהו הפייטן העממי המלמד ומשפיע ללב כל יהודי קטן וגדול הפונה לאביו שבשמים.

שפתו של הקליר היא כולה ברורה ויסודית. כדאי לצטט כאן קטעים אחדים מפיוטיו שחיבר אולי באביב חייו ותקופת יצירותיו שמספר די-הגון מהם נתפרסמו ע"י פ. פ. פרנקל בספר היובל לכבוד הד"ר ל. צונץ להג יום הולדתו התשעים, ברלין שנת 1884, מבוא בלשון גרמנית עמ' 171 — 160 ופרק ארוך של פיוטיו עמ' 201 — 216 :

זְכוֹר פְּקוּד מְבַחֵר מְשַׁבְּעָה לְנַפְשׁוֹ. וְתִרְנַע בְּמַחְסֵה
וְתִצֵּל מִטִּיט וְרַפְּשׁ / לְהַשִּׁיג לְנוֹצְרִיָּה מְעַבֹּד חֶפְשׁ :
תּוֹרַת יְיָ תְּמַיְמָה מְשִׁיבַת נַפְשׁ (עמ' 206).

סב לְסוֹף עֲשָׂרִים צָץ אִישׁ עֲצָתִי :

סְלָה לְמוֹלוֹ שְׁשָׁתִי וְעֲלֵצָתִי :

שָׁרְף פְּסִילִים וְעֲלִי הַצְּצָתִי

סְבָלְיוֹ עֲזַב לְהַפְגֵּס בְּמַחְצָתִי :

שָׂרְפַת כְּבָשָׁן מְנַה אוֹתוֹ הַצְּלָתִי :

סגב בעשורה אשר אותו צרפתי :

סים בברית אשר אתו ברתי ונרציתי :

שמחתי בו וששתי ודצתי :

ספר תורה מצאתי : (עמ' 213)

וידבר מלך חיות ושרפים / וינעו אמות הספים :

וידבר סדרי סוד לבעלי חק / ויעמידה ליעקב לחוק :

וידבר פקודי אל / ויצום אל בני ישראל :

וידבר קולו על המים / ויראו אפיקי מים :

וידבר שדי אל עם מזהר / ויתצבו בתחתית ההר :

ההר בער כנגלתי להגביה / להאירך / ולהגיהך.

אנכי יי אלהיך : (עמ' 215)

זכור את יום השבת לקדשו :

זכור מקדש מימים באלץ / נחה שקטה כל הארץ :

זכור סעודות משלשות בשבת / על בן ברך יי את יום השבת :

זכור פיסוק טובות רבות / צפוני בין הרסי ישבת :

זכור קדוש יום השבת / ראו כי יי נתן לכם השבת : (עמ' 217)

קלות הלשון ופשטות הסגנון שבהם מצטיינים במספר גדול פיוטיו ושירותיו של הקליר אליבא דאמת גרמו לכך, שכמה וכמה מהם שהם אנונימיים הנכללים במחזורי רומניא וגם בכ"י המחזור כמנהג קורפו שלנו (ולא ברור אם המחזור הקורפואי היה לפני עיניו) מצא שד"ל לנכון לייחסם לקליר, בזהירות כמובן בהוספת "נראים" שזה לקליר, או "אולי" זה לקליר, וכדומה אך ורק על סמך קלותם ופשטותם של לשונו וסגנונו. בבטיחות אפשר לומר שהדעה "המקובלת" משום מה שהקליר חיבר את רוב פיוטיו בלשון סתומה ובלתי מובנת אין לה כל יסוד.

אחרת היא לגמרי הדעה שהיא גם יכן בבחינת "מקובלת" שהקליר היה מחבר את פיוטיו בלשון חידות ודברים סתומים שהם למעלה מ"הבנתם" של קהל המתפללים, ומן הדין הוא שכדאי לברר את הענין.

כבר הורה לנו שד"ל שהמנהג להשתמש בדברי חידות ורמזים הוא קדמוני ועתיק יומין בפיוט העברי והוא נותן לנו כמה וכמה בטויים מעין אלה למשל: „מי שעל (על שם מי מדד בשעלו מים; שני עפרים (משה ואהרן); חלק (יעקב); ידיים שעירות (אדום); גר צדק (אברהם); ארמי (לבן); נגיד חרושת (בלשאצר); מחרף (סנחריב); איש חמודות (דניאל); משתכר בכלי קדש (בלשאצר); אווי (ציון) ובית המקדש על שם אוה למושב לו). על ביטויים ורמזים כמו אלה אומר שד"ל: „הם לדעתי מאוחרים [וכמה מהם] קודמים לינאי ולאליעזר בר' קליר". רוב השמות הנרמזים ברור שהשתמשו בהם מפני פחד, כדי שלא להזכיר בקללה בפירוש ובגלוי את שמותיהם של שונאי ישראל ורודפיו. ומפני טעמים וסיבות אלה עלינו לגשת ולהבין את דבר החידות והפיוטים הסתומים שהם נמצאים בכמה וכמה מפיוטיו שר' אלעזר הקליר. ומנקודת-השקפה זאת עלינו להבין ביחוד את שלושת הפיוטים הראשונים א. ב. ג. במאמרי הנוכחי (אמתך וחסדך אל תרחק, אספרה אל חוק, אמל ורבך חמישי והונבך). השאלה היא איפוא מה היה כיוונו ולאיוזו מטרה יצר הקליר את הפיוטים היסודיים והסודיים האלה?

וזה הפתרון: בפיוטים האלה, שכאילו הם ערוכים אך ורק נגד המן ואחשורש שזממו להשמיד ולהרוג את כל היהודים — יצא הקליר לשפוך זעמו ומרירותו נגד אלה מרשעי מלכי האומות באותן התקופות שאסרו על ישראל את לימוד התלמוד. התירו להם את הרנה והתפלה בבתי כנסיות אבל התלמוד לא ייזכר ולא יפקד. כאן בא הקליר לקדש שם שמים ברבים בפיוטים הנאמרים בשירה וזמרה, בדברי חידה ורמזים נסתרים ממש, כאילו בלתי מובנים. אבל המתפללים ידעו והבינו שבתוכם נכללים ומצוטטים דברי חז"ל כמעט בכל שורה ושורה. וכשיעיין הקורא בחלק ההערות לאותם שלשת הפיוטים שהם רק לפורים במאמר הנוכחי, ויספור וידייק במלים ובמליצות המובאות דרך אגב וסתם דיבורים — אז יכיר וידע ששמע ולמד דברי משנה וגמרא ויברך על דברי החידה והביטויים הסתומים, ויאמר הבו גודל לקליר. מי יודע, אולי מפני כך נעשה הקליר „אישיות אגדית" בחיי הרוח של קדמוניות ישראל

א

סימן : א"ב ; כל מחרוזת מכילה חמשה בתים (שורות) בדלת ובסוגר ומתחילה בשש אותיות מן הא"ב כ"י קורפו אוסף ענעלאו, דף פ, עמוד ב'.

אַמְתָּךְ וְחֶסְדְּךָ אֶל תְּרַחֵק / אֵימַתְךָ הִפֵּל וְחֲנִית הָרַק (תהלים לה, ג)
 אוֹיְבֶיךָ כִּרְגַע לְחֶזֶק / אַמּוֹנִיָּה יְשׁוּעָה לְהַעֲבֹק (דברים טו, יד)
 אֵת שֵׁם צַר צְוִיַת לְמַחֹת וְלְמַחֹק / אֵמַת מְלַחְמָה לִי? בְּעַמְלָק
 (שמות יז, טז)
 עַמְלָק אֲשֶׁר בָּא עַל בְּנֵים לְשַׁחֵטם / שָׁקַל אֶל מִדְּרוֹ לְמַלְטָם (איוב ו, כג)
 5. אוֹרָה וְשִׁמְחָה לְהַעֲטֵם / וַיַּעֲזֹרם יי וַיִּפְלְטֵם (תהלים לו, מ)

בּוֹ בְּעֵינָיו לְמוֹלִי / בְּכֶסֶפוֹ לְאַבֵּד אֵת קְהֵלִי (אסתר ב, כ"א)
 בְּשִׁטְמַת וְקִנּוּ לְשָׂכְלִי / בְּחֶנֶק שִׁינָיו לְאַכְלִי (תהלים נו, ה)
 בְּהַקְדַּמְתָּ כֶּסֶף שָׂקְלִי / בְּנֶתְ כִּי גֵאִים טָמְנוּ פַח לִי (שם קכ, ו)
 לִי לְסֹפֵר כָּל נִפְלְאוֹתֶיךָ / וְצָרְךָ כּוֹרְאוֹתֶיךָ (שם קמה, ה – ז)
 10. בְּהִזְלִיקָךְ גָּשַׁם עַל אֲדַמְתְּךָ / לְעַד יַחֲיוּ מִתֶּיךָ (ישעיה כו, יט)

גְּבַה לְבוֹ לְהִרְעֵ / גָּאָה וּבִדְרֹךְ תַּעֲתַע
 גְּמוּלוֹ לְנִינְיוֹ הוֹפְרֵעֵ / גִּזְעוּ בְּחָרֵב הוֹכְבַע
 גְּעַשׂ וְעַל עֲצוֹ הוֹכְרַע / גָּחַל, כִּי מִיִּשְׂרָאֵל נֶחֱשׂ יֵצֵא צָפַע (ישעיה יד, כב)

א.

(7) בשיטמת זקנו-עמלק, נאמר במדרש רבה פרשה ה' : אמר המן לאחשורש ועוד מה עשו (היהודים) לאגג זקני שחמלו עליו תחילה ולסוף בא אדם אחד ושמו שמואל חתכו ונתן בשרו לעוף השמים (כדכתיב ש"א, טו וישסף שמואל את אגג). ואיני יודע במה הרגו מיתה משונה כזאת ששמעתם.

(10—9) מצוה עלי לספר כל נפלאותיך וצדקת גוראותיך.

(11) תעתע, לשון ומתעתעים בנביאי (דה"י ב לו, טז) וכן בילקוט שמעוני סימן תתקמ"ו : א"ר אלכסנדר ת"ח שהוא עוזב דברי תורה כאלו מתעתע.

(13) גחלאש שלהבת, לשון הוה זהיר בגחלתו, אבות ב' י.

4. שקל אל — רומני :

6. את קהלי — רומני : כל קהלי.

12. בחרב הוכנע — רומני : בחרב הכרע.

13. ועל עצו הוכרע — רומני : ועל עצו הכנע.

צָפַע יְנַשֵּׁף לְהוֹלְכֵי מַעֲקָשִׁים / הַמְטַהְרִים וְהַמְתַּקְדָּשִׁים (שם סו, יז)
 15. וַיִּקְדָּשׁ בְּמוֹקְדָּשִׁים / אֶל נַעֲרָץ בְּסוּר קְדוּשִׁים: (תהלים פט, ח)

דִּמְהָ בְּשׁוּפוֹ / דְּבִקֵּי לְהַדְלִיק בְּאֵשׁ רִשְׁפוֹ (שה"ש ח, ו)
 דְּבַר לְשִׁקּוּל כְּסָפוֹ / דַּעַת לֹא יָדַע מֶה יִהְיֶה בְּסוּפוֹ (אסתר ד, ז)
 דוֹקֵר בְּעֵץ סָפוֹ עִם טָפוֹ / דְּבַר הוֹקֵם יִשְׁלַח בָּם חֲרוֹן אַפּוֹ (איוב כ', כג)
 אָפוֹ יִשְׁלַח בְּמַכְעִיסִים / הָאוֹזְכָּלִים וּמְדַקֵּים וְרוֹפְסִים
 20. וַיִּלְמְדוּ דַּעַת חוֹסִים / פְּמִים לֵים מְכַפְסִים: (ישעיהו יא, ט)

הִכִּין רִשְׁתּוֹ וּפְעַל בּוֹלְקֵיו / הַכּוֹת בְּנֵי תָם עָקֵב עָקֵב (בראשית כז, לו)
 הוֹבִישׁ וְכַעַץ רָקֵב / הַתְּלוֹת עִם עֲשֶׂרֶת חֲלוּקֵיו (אסתר ט, יב)
 הַכְּתִיב אֶל בְּכַתֵּב חוּקֵיו / הַגּוֹת שֵׁם רִשְׁעִים יִרְקֵב (משלי, יז)
 יִרְקֵב שֵׁם רַע חוֹשְׁבִים / וַיְהִי פְמוֹץ לְפָנָי רוּחַ נְשָׁבִים (ישעיהו יז, יג)
 25. וַיִּקְשִׁיבוּ מִדְּרַפְיָהֶם שָׁבִים / שׁוֹכְבִים: (ירמיה ג, יד ; כב)

וְעָקַל נְתִיב מַעֲקָשׁוֹ / וְהִלְשִׁין לְשׁוֹף בְּלַחְשׁוֹ (קהלת י, יא)
 וְהִבְעִיר לְהַב אֲשׁוֹ / וְהוֹצִיט אֹר בְּגִדִישׁוֹ (שופטים טו, ה)

וּמֹר וְהִדַּס חֲלָשׁוֹ / וְלוֹ נֶאֱמַר יָשׁוּב עֲמָלוֹ בְּרֵאשׁוֹ (תהלים ז, יז)

16) בשופו (בראשית ג, טו) ויאמר ה' אלהים אל הנחש... הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב.

18) ספו, לשון בתם ספם את ספי (יחזקאל מג, ח). כלומר העץ עמד על יד דלת ביתו.
 19) ורופסים, לשון ברגליכם תרפשו (יחזקאל לה, יח) : וכן במדרש רבה שמואל פרשה כט : כמה רפשים עשיתה... עד שלא רפשתיו בידך. ומדיקים, לשון כטיט חוצות אדיקם ארקעם (שמואל ב' כב, מג).

22) עשרת חלוקיו (= בני המן) במובן שותפיו שלקחו חלק במזימותיו של אביהם הרשע.
 26) קהלת י, יא : אם יישך הנחש בלוא לחש.

28) ומור זה שמו של מרדכי (מגילה י, ב : מד"ר אסתר פרשה יח) : מה מור ראש לכל הבשמים אף מרדכי ראש לצדיקים ; והדס אסתר, קרי לה הדסה וקרי לה אסתר ולמה

14. להולכי מעקשים — רומני : הולכי מעקשים.

16. דימה בשופו — רומני. דומה כנחש בשופו ; דבקי להדליק — רומני. דבקיו להדליק.

22. הרבש וכעץ רקב — רומני. הוביש כעש רקב.

23. בכתב חוקיו — רומני. בדת חוקיו.

24. זהיה כמוץ לפני רוח נשבים רומני : יהיו כמוץ לפני רוח נצב.

21. והוצת אור — רומני. אורו.

28. ולו נאמר — רומני. ולא נאמר.

- בראשו חֶשׁ לְעֹנֹתֵינוּ / וּבְסוֹפוֹ נֶחֱלֵשׁ עַל אֲדוֹתֵינוּ (איוב יד, י)
30. מֵאֵל הֵיטָה יִשׁוּעַתֵנוּ / יָשׁוּב יְרַחֲמֵנוּ כִּבְלוֹשׁ עֲוֹנוֹתֵינוּ: (מיכה ז, יט)
- זָמַם מַחְשְׁבוֹת אָוֶן לְחֵרוֹשׁ / וְיָד לְמַד רַע לְאַחַשְׁנֵרוֹשׁ
32. זָמַן כְּתִיבָה בַּחֲרָשׁ / לְחֲרָשִׁים רֹאשׁ (אסתר ג, ז)
- זֵיף לְאָבָד אֹם דָּלַת רֹאשׁ / זַעַק מֹר בְּשָׁמַיִם רֹאשׁ (שמות ל, כג)
- זָעַם רָשָׁע בְּגֹבַהּ אָפוֹ / בַּל יִדְרוֹשׁ (תהלים י, ב)
35. בַּל יִדְרוֹשׁ אֱלוֹהַּ לְהַפְיֵרוֹ / בּוֹר כְּרָה וַיִּחְפְּרוּ (תהלים ז, טז)
- יִרְאִי יְיָ הַלְלוּהוּ / גְּאוּלַיִם וַיִּוְשַׁע יְיָ בַּיּוֹם הַהוּא: (שמות יב, ל)
- חֶשֶׁב לְבַצּוֹר כָּרַם וּלְעוֹלָלוֹ / חֲתוּף לְפָנָיו פָּרְחֵי גִדּוּלוֹ (איוב לא, יח)
- חִיתֵי יְתוֹשׁ וְאֵשׁ חֲתָה לוֹ / חֶשׁ וְהַפִּיל פִּיר הוּא גִוְרָלוֹ (אסתר ג, ז)

נקרא שמה הדסה על שם הצדיקים שנקראו הדסים ולמה נקראת אסתר שהיו אומות העולם קורין לה כוכב נוגה-אסטהר (מגילה יג, א) ומד"ר אסתר מנסח שהיו עובדי אלילים קורין אותה (כך); חולשו (של המן) לשון חולש על גוים. היה מפיל פור זה הגורל לאבד את ישראל. 32) זמן כתיבה בחדש לחדשים ראש, הפיל פור הוא הגורל, לכתחילה התחיל באיזה יום מימות השבוע יתחיל את הריגת היהודים וכשהכיר שטעה ביום גיסה מזלו בחדשים — בראשי חודשים.

33) זיף, לשון זעף-איים; דלת ראש כנוי לישראל; זעק מור — זה מרדכי (ראה הערה לשורה 28).

34) בל ידרוש, אולי הכיוון לשם האליל בל-בעל.

37) חשב לבצור כרם ולעוללו (לשון וכרמך לא תעולל (ויקרא יט, י) וכן נאמר בילקוט שמעוני (א, סימן תתרמד): המן הרשע ביקש לשרש את הגפנים להשמיד להרוג ולאבד, והשליך גורלות על הגפן ולא עלה בידו אמר הקב"ה נמשלו ישראל לגפן שנאמר (שמות ב) גפן ממצרים תסיע; וכן השליך גורלו על הזית, על הרמון, על התמרה ולא עלה בידו שבה נמשלו חנניה מישראל ועזריה שנאמר (שה"ש ה) אמרתי אעלה בתמר, וכן השליך גורלו על הרמון, על האגוז, על ההדס, הערבה והאתרוג ולא עלה בידו שהם פרקליטין לישראל ומבקשים עליהם רחמים ולבוסף השליך על הקנה אמר ליה הקב"ה שוטה נמשלו ישראל לקנה שהוא עומד במים והולך על כל רוח ורוח, אף על פי שהמים קשים הקנה עומד במקומו ולא נמשל לארו שהרוח שוברתו ועובדי אלילים נמשלו בו שנאמר (יחזקאל לא) הנה אשור ארו בלבנון ובישראל כתיב כקנה אשר יגוד במים הנה הארוז מוכן לך מששת ימי בראשית על העץ אשר הכין לו. 38) חיתי יתוש, בגמרא ובמדרשים היתוש נכנס בחוטמו של טיטוס הרשע ואפשר שהקליר הכיר שהמן הנקרא נחש ג"כ היה ראוי לאותו עונש לפי שבת עז. ב: הקב"ה ברא זבוב לצירעה יתוש לנחש. פרחי גידולו, אלה תיגוקות של ישראל.

32. כתיבה בחדש — רומני. כתיבה חדש לחדשים.

33. זיף לאבד — רומני. זימן לאבד.

34. זעם רשע — רומני. זעוף רשע.

38. חיתי יתוש ואש — רומני: חתיית אש; פור הוא גורלו — רומני: פור גורלו.

40. חפר ונפל בשחת מפעלו / חלל וגם קבורה לא היתה לו (קהלת ו, ג)
 לו ולזרעו השמדתי בעבורך / להזריח בחשך אורך תהלים קיג, ב)
 מי כמוך שורדך / רפאות תהי לשרך: (משלי ג, ח)
- טמן רשחו לשחתם / טלטל לטבתם ולהכותם (תהלים לא, ה)
 טבע חרותים בחותם / טרוף אבותם ואמותם וטף תולדותם (אסתר ג, יג)
 טוב ראה בצרתם / בשמעו את רנתם (תהלים קו, מד)
45. טאטות נאותם / והמטים עקלקלותם (שם קכה, ה)
 עקלקלותם מטים או להם / לא נותר מהם ולא מהמהם (יחזקאל ז, יא)
 ותמימים יתברכו באלוהיהם / בגשם יכלו פטוב ימיהם ושניהם
 ושנותיהם] (איוב לו, יא)
- יקשם צר הקריבם / יופי פניהם שיחר והקדירם (יחזקאל לב, ח)
 ישנו פץ להבעירם / יעץ להבעירם (אסתר ג, ט)
50. ימחה שמו ושם ורעו מלהזפירם / יושמד ויבכרת מארץ וקרם
 (תהלים קט, טו)
- יכרם ומלכותם יי יקרים / יגון ואנחה מנו להגס (ישעיהו נא, י)
 מי הים כגד פוגס / נדחי ישראל יכנס: (תהלים קמו, ב)
 כפר נפש פנתנו ליי / פעם השבית ונרצה ליי (ויקרא א, ד)
 כנס צר לשקול כסף ביראי יי / פלטה בו חמת אל אלהים יי
 (מלכים ב כב, יג)

44—47) אבל האל הטוב ראה בצרתם של ישראל ושמע לרנתם תפילותיהם וזעקותיהם והכתי לבבל שם ושאר ונין ונכד... וטאטאתיה במטאטא השמד נאום ה' צבאות (ישעיהו יד, כא-כג); (תהלים קכה, ה); והמטים עקלקלותם יולכים ה' את פועלי האון שלום על ישראל (יחזקאל ז, יא); (החמס קם למטה רשע לא מהם ולא מהמהם ולא נוה בהם.
 48—49) יופי פניהם שיחר והקדירם (מגילה טו, א); וכן במד"ר אסתר פרשה א' וילקוט שמעוני; ויהי בימי אחשוורוש שהשחיר פניהם של ישראל כשולי קדירה.

41. שורר — רומני, ישוררך.

44. בשמעו את רנתם — רומני: בשמעו רנתם.

45. רומני מנסח טאטות והמטים עקלקלותם.

49. השורה בנוסח רומני: ישנו פץ להבאירם יעץ באודו להבעירם.

50. ושם זרעו — רומני, ושם זכרו.

54. כנס — רומני: כנאם; ביראי ה' — רומני: ליראי ה'.

55. כִּי הִנֵּה אוֹיְבֶיךָ יִי / כִּן יֵאָבְדוּ כָּל אוֹיְבֶיךָ יִי (שופטים ה, לא)
 יִי יְהִי שְׁמִךְ שְׁלָם בְּקִרְיָאָה / וְכִסְאֶךָ בְּאֶבְדֶּךָ שָׁם רְשָׁעִים מִנְּשִׂיָה
 (תהלים פח, יג)

בְּעֲשׂוֹת בְּהֶם מִשְׁפָּט כְּתוּב הַלְלוּיָהּ / וַיֹּאמֶר כִּי יָד עַל כֶּסֶף יָהּ:
 (שמות יז, טז)

לְעוֹרֵר רִיב וּמְדוֹן / לְחַשׁ כְּהוֹלֵךְ עַל גָּחוֹן (בראשית ג, יד ; ויקרא א, מב)
 לְקַנּוֹת עִם וְלִטְחוֹן / לְכַנְּאֵלּוּ בְּלֹא כֶסֶף וְהוֹן (ישעיהו נב, ג)
 60. לֹו כָאֵמֶר בָּא זָדוֹן / וַיָּבֵא קָלוֹן לְפָנַי שָׁבֵר גָּאוֹן (משלי טו, יח)
 גָּאוֹן וְגֵאָה תִשְׁפִּיל מִגְּאוֹנָם לְהַשְׁתִּיק פִּיהֶם וּלְהַחְרִישׁ אָזְנָם (שם ח, יב)
 בְּפִקְדֶךָ עֲלֵיהֶם עֲזָנָם / יִתְמוּ חֲטָאִים מִן הָאָרֶץ וּרְשָׁעִים עוֹד אֵינָם:
 (תהלים קב, לה)

ב

(א"ב)

כ"י ענעלאו, דף פב, עמוד ב'

אֶסְפְּרָה אֶל חוֹק פְּלֹאוֹת לְחוֹק / אֲשֶׁא דְעֵי לְמַרְחוֹק
 בְּכַצּוֹר לְדְחוֹק:

ב

(1) אספירה אל חוק (תהלים ב, ז), פלאות לחוק (דניאל ב ו), אשא דעי למרחוק (איוב
 לז, ג) — עיין מסי' סוכה נב, א : אספירה אל חוק וגוי' אני היום ילדיתיך שאל ממני ואתנה
 גוים נחלתך וכי'.

(2) בניצור לדחוק, בניצור לשון עיר מצור (תהלים ס, י) : מי יובילני עיר מצור ;
 (ושם קח, א : מי יובילני עיר מצור) ; ומדרש דברים רבה, פרשה א' (טו) אומר זה שאמר
 הכתוב מי יובילני עיר מצור זו רומי ולמה דוד קורא אותה מצור עיר שמצירה ומבצרה לישראל ;
 ד"א עיר מצור שמבוצרת מ"מ שאין אדם יכול לכבוש אותה ; ד"א עיר מצור שהכל מבצרין
 אותה, א"ר יוחנן היה דוד מתאווה ואומר מי יובילני עיר מצור מי יתן שאפרע ממנה.
 ובעל "מתנות כהונה" לאותו מדרש גורס : "מצאתי דה"ג עיר שמצירה ומבצרה לישראל
 ויש לומר שממעטת ומחלשת את ישראל מעט תרגום אונקלוס בציר או י"ל מחזקת אותו
 לשני ימות המשיח ויהיה מלשון ערים בצורות".

56. שלם בקריאה רומני : שלם בקריה ; וכסאך — חסר ברומני.

57. בעשות בהם משפט כתובה — רומני. בעשותך הם משפט כתוב.

בְּקוּם עָלֵי צָפַע מְשׁוֹרֵשׁ אָפַע / הוֹן פִּלְס בְּשָׁפַע

וְהוֹקַע בְּעֵץ שׁוֹפָע :

5. גֵּשׁ וְהִפִּיל פּוּר מְיוֹם לְיוֹם סְפוּר / וַיֵּצֵא חֲפוּר

בְּהִבְעוּ סְפוּר :

דְּרַשׁ יְמֵי שְׁבוּעַ לְשׁוֹט קְבוּעַ / וְאִיזָה חֲדָשׁ טְבוּעַ

קוֹב סֶפֶר רְבוּעַ :

הֵן יוֹם רְאִשׁוֹן הַנֵּיב לְחֶשׁוֹן / וּמִי זֶה בָּא לְלִשׁוֹן

נְצוּרֵי כְּאִישׁוֹן :

10.

וַיָּבֵא וְדוֹק נִבְרָאוּ וְלִשְׁמֵם נִקְרָאוּ / וְאֵם יִמְדוּ וַיִּחְקְרוּ

אֶז אֱלֹהֵי יַעֲקֹב :

(3) פילס, לשון חמס ידיכם תפלוסון (תהלים נח, ג).

(4) עץ שופע. לשון קורה שופעת (בראשית רבה, פרשה יד).

5-6) בהביעו ספורימספר, המן התחיל לחשוב ולספור באיזה יום ובאיזה חודש יצליח להרוג ולהשמיד את היהודים; מגילה יג, ב; עד שנתברר לו שהוא טועה בחשבונו משום שאלה הימים, השבועות והחדשים נראו שהב נגד מזלו כפי שמסופר באריכות במסכת מגלה, במדרש רבה מגלת אסתר פרשה ז' וכן בילקוט שמעוני אסתר ג' תתעב ובמגלת אסתר מד"ר שם נאמר כשאמר המן הרשע לאבד את ישראל אמר איך אני שולט בהן הריני מפיל גורלות א"ל הקב"ה, רשע בן רשע גורלך עולה להצלב, חייך רישך מתורם חלץ רישיון דאינון לשיובא ואת לצליבא. גש והפיל פור, וילקוט שמעוני אסתר ג' שם אומר הפיל פור הוא הגורל אמר רבי חמא בר תנינא תנא כיון שנפל לו בירח אדר שמח שמחה גדולה אמר גפל לי פור בירח שמת משה רבם, והוא אינו יודע שבשבעה באדר מת משה ובשבעה באדר נולד (מגילה יג, ב); ובמד"ר אסתר פרשה ה' נאמר: והוא (המן) לא ידע שבאחד באדר מת משה ובא' באדר נולד משה. הפיל פור הוא הגורל אמר רבי חמא בר תנינא (ילקוט שמעוני, שם) אתה הוא גורלן של בני, הפיל גורלות לימים ולא עלתה בידו.

(7) לשוט — להריגת ישראל; קבוע, לשון יקבע את קבעיהם נפש (משלי כב, כג)

(8) קוב ספר רבוע, לפי גירסתי מליצה זו אינה שייכת להמן אלא לשרו של ישראל הטוען נגד הרשע, ופירושו: קוב-קבה-ארור המן שלפי ויקרא רבה כ"ח היה יושב וגוזז את שערות ראשו של מרדכי (ספר— גוזז שערות) בפקודת המלך כדי להרכיבו על הסוס והמן נהג נגדו בחוצפה והטילו לזוהמא עד שמרדכי הוכנס למרחץ כדי להטהר ומפני כך התרעם שרו של ישראל שקרא ארור הספר המן המנוול והמזוהם והרובע (לשון רובע ונרבע).

9-12) מכאן ואילך עד סוף סימן ב' (חלק שני) שרו של ישראל המדבר, לחשון-נחש מנחש (נשכו הנחש זה המן שהיה נושף עמא כנחש, מדרש רבה מגלת אסתר עמ' ב); ללשון-להלשין; שם, פרשה ג' עמד שטן והלשין עליהם; נצורי כאישון-ישראל. דברים לב, י; יצרנהו כאישון עינו.

6. בהביעו ספור — רומני: בהכינו סיפור.

8. ספר — רומני: ספר רבוע.

10. נצורי כאישון — רומני. בעד נצורי כאישון.

- וְעַיִן יוֹם שְׁנִי לְהַצְדִּיק שְׁפַת שְׁנִי / וְאֵלֶם מְלוֹשְׁנֵי
מְלֵהֶלְשֵׁינִי :
15. חֵי בֵי הַרְקִיעַ וְהַבְדִּיל רְקִיעַ / וּמִי זֶה בָּא לְהַשְׁקִיעַ
זוֹהַר הַרְקִיעַ :
- טַס יוֹם שְׁלִישִׁי וְהִטִּיל חֲלָשִׁי / בְּמַעוֹן פְּלָשִׁי
חַיִּילִי וְשְׁלִישִׁי :
- יֹשֶׁר עֵץ וְדָגָן בֵּי נִטְעוּי בְּגֵן / וְאֵם כְּדַבְּרֵי נֶרְגָן
לְמָה נִבְרָאת הַגֵּן : 20.

11—1) שרו של ישראל טוען הלא בראשית ברא אלהים את השמים והארץ (= ג, א דוק) והלא בשביל ישראל (לשמים) נבראו ומפני כך הרגיש המן שאין מזל לו ביום ראשון כדי לאבד את ישראל.

מד"ר אסתר פרשה ז : הפיל פור ביום אחד בשבת שעמד שרו לפני הקב"ה ואמר רבש"ע בי נבראו שמים וארץ ואמרת (ירמיה לג, כה) אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי דכתיב בראשית י"ז, ט ואתה את בריתי תשמור והיתה בריתי בבשרכם. ויש ברית בפיהם זו תורה דכתיב (יהושע א, ח) לא ימוש ספר התורה הזו מפיו, ואמרת (ירמיה לא, לו) אם ימדו שמים מלמעלה ויחקרו מוסדי ארץ למטה וגו' וכתיב (שם, לה) גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים ורשע זה מבקש לאבדן עקור שמים וארץ תחלה ואח"כ אתה מכלה אותן.

13—16) ומפני אותו טעם שרו של ישראל מנחם את עם ה' שעצת המן לא תתקיים גם ביום שני שהלא הקב"ה הבטיח לעמו אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו (ישעיהו א, יח) ; מלשני (המן) בסתר רעהו אותו אצמית (תהלים קא, ה) ; חי, כנוי לאלהים.

הפיל פור ביום שני ועמד שרו לפני הקב"ה ואמר רבש"ע ביום שני הבדלת בין מים העליונים למים התחתונים. וכן ישראל מובדלים הם מן האומות הה"ד (ויקרא כ) ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי, ורשע זה רוצה לאבדן הפוך עליונים ותחתונים ואח"כ כלה אותם (וילקוט שמעוני פ' ג' סימן תתנ"ב טוען הלא נאמר בדניאל יב, יג והמשכילים יזהירו כוונה הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד).

17—20) שרו של ישראל ממשיך : כשגודע לו מה שהמן מתכונן לעשות ביום השלישי טס ועף ומיהר להתפלל לה', במעון פלשי, לשון התדע על מפלשי עב (איוב לו, טז) : וחיילי ושלישי אלו ישראל שנקראו שלישין שהם משלשין כל מעשי תורה נביאים וכתובים (בראשית רבה, פרשה א, טו).

יום שלישי הפיל המן פור ועמד שרו לפני הקב"ה ואמר רבש"ע יום שלישי בו נבראו זרעים וישראל מפרישין מהם תרומות ומעשרות ובו נבראו אילנות וישראל מקלסין לפניך בהן הה"ד (ויקרא כב) ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר וגו' ובו נקוו המים לים ולישראל נגזר י"ב גזרים בים ועכשיו אם ישראל בטלים אנו איך קיימין. (ילקוט שמעוני שם תתענ"ד. אומר בשלישי הלא נברא גן עדן)

- כֶּהפִּיל מְרַעֵי פּוּר עָלֵי רְבִיעֵי / מוּל פְּנֵי רוּעֵי
 אֲוֹמְצָה זְרוּעֵי:
 לְמֵאוּרוֹת דְּיָמָם בְּכוֹר שׁוֹר כְּשָׁמֶם / וְצָר בִּי זָמָם
 לְאַבְדָּם וּלְאָמִים:
 25. מִהֵר חֲמִישִׁי בְּפוּרוֹ לְהַמְשִׁי / וְהִגִּיהָ אֲמִשִּׁי
 בְּהֶעָרִיב שְׁמִשִּׁי:
 נוּצָה וְזִזוֹ וְנָשָׁב בִּיעוֹפְפוֹ בִּיּוֹשֵׁר / וּמִי יוֹבִיל תְּשׁוּר
 אִם עָפּוֹ נְשׂוּאֵי נָשָׁר:
 30. סִבֵּר לְרוּשְׁשִׁי צָר בְּפוּר שְׁשִׁי / וְעֵלָה וְאֲשִׁשִּׁי
 וְהִזְהִיר עֲשִׂשִׁי:
 עָרַךְ בְּהֵמוֹת מוֹכֵן לְנִחְמוֹת / שֶׁאֵג בְּעַדֵי חוֹמוֹת
 וְשִׁיכַךְ חִימוֹת:
 פֶּאֶר שִׁיר שְׁחַת חַל פְּנֵי מְשִׁיבַת / אִם זֶה יוֹשְׁבַת

בו נברא אדם הראשון וקראת לבניך בשמו הה"ד (יחזקאל לב) ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם אתם ואם אתה מבקש לעקור עקור כל האדם ואח"כ ישלוט בהם (וילקוט שמעוני שם) אומר בששי ערך בהמות בהררי אלף.

21—24) יום רביעי הפיל פור ועמד שרו לפני הקב"ה ואמר לפניו רבש"ע יום ד' נבראו המאורות להשתמש לאורן של ישראל. הה"ד (ישעיה ט) והלכו גוים לאורך ומלכים לנגד זרחת. ובו נבראו הכוכבים ובניך נמשלו לכוכבים. אם תאבדם איך אנו קיימין. (וילקוט שמעוני שם) אימר (יהושע י, יב) אז ידבר יהושע לה' ביום תת ה' את האמרי. לפני בני ישראל ויאמר לעיני ישראל שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון וידם השמש וירח עמד עד ויקם גוי איביו. 25—28) הפיל פור יום חמישי עמד שרו לפני הקב"ה ואמר לפניו רבש"ע יום חמישי בו נבראו עופות ובהמות ומהם צוית להקריב קרבנות ובהם אתה מכפר ומתרצה לבריות ואם הם בטלים מי מקריב קרבן. (וילקוט שמעוני שם) אומר בחמישי נברא זיו שדי.

תשר — תשורה: קרבן. להמשי. לשון וימש חשך (שמות י, כא) ולהעריב: להחשיך שמשו אבל לא השיג את מטרותו, בסוף הגיה והאיר את אמשי: את חשכי.

33—34) ביום שבת הפיל פור עמד שרו לפני הקב"ה ואמר לפניו רבש"ע יום שבת בו ביני ובין ישראל אות היא לעולם ואם אתה מבקש לעקור אותם עקור השבת ובטל אותה נגמר כל מעשיך ונשתכללו הה"ד (בראשית ב) ויכל אלהים ביום השביעי וכתוב (שמות לא) ואחר כך אתה מכלה אותם כיון שראה אותו רשע שאין הגורל נופל בו בימים חזר לחדשים. (וילקוט שמעוני שם) אומר בשבת ישראל שומרי שבת וניסה לחדשים.

- 29—32) הפיל פור ביום ששי עמד שרו לפני הקב"ה ואמר לפניו רבש"ע יום ששי
 23. בי זמם — רומני: מה זמם.
 25. חמישי — רומני: יום חמישי.
 30. והצעיר עששי — רומני: והזהיר עששי.

- מי בי ישבת
35. צפה עלי חרשים והטיל חלשים / ומזלות חרשים
להכחיד קדושים:
- קדם ועלה ראשי חרשים למעלה / טלה חלב העלה
פסוח למי זאת עולה:
- רץ שני כאומן ובידו זכות מן / ורץ או שור וזמן
ויתלג את המן: 40.
- 41-42. שלישי שמר מתן דת במשמר / ובתאומי תמר
הדס ומזר בזמר:
- 43-44. תמוז חן לשמים בלי תקום צרה פעמים / וסרטן גדול במים
העיר משוי ממים:

38—35) התחיל בחדש ניסן ועלה בו זכות פסח (וילקוט שם בניסן טלה בפסח). [ניסן = מזל טלה].

באייר זכות פסח קטן וזכות המן שניתן להם לישראל בט"ו בו.

39—40) שני — החדש השני אייר; ורץ אל שור; שור נמצא בו זכות יוסף שנקרא שור הה"ד (דברים לג) בכור שורו הדר לו [אייר = מזל שור].

41—42) שלישי = חדש סיון בו נתנה התורה; וכתאומי תמר, תאומים נמצא בו זכות פרץ וזרת שנקראו תאומים הה"ד (בראשית לח) והנה תאומים בבטנה. [סיון = מזל תאומים].
הדס ומזר, כשמותיהם של אסתר ומרדכי (ראה הערה 28 בסיון א' חלק ראשון); תמר, סוכות מה, א: רבי לוי אומר כתמר, מה תמר זה אין לו אלא לב אחד אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים.

43—44) תמוז החדש הרביעי שבו שבר משה את הלוחות ושכמה וכמה צרות אירעו בו בישראל; חן = התחנן שרו של ישראל לפני הקב"ה שישים קץ לצרות לבל תקום צרה פעמים (נחום א, ט) ותפלתו נשמעה; סרטן זה שמו של כוכב לפי "ערוך-השלם" (ויאסטרוב גורס זה סימן רביעי של הכוכב Zodiac שהוא המתאים לחדש תמוז העברי); ואומר "הערוך": בפסיקתא פ' כ"ז ברביעי עמדה זכותו של משה אמר רבון העולמים הסרטן הזה אינו חי אלא מן המים ואני נמלטתי מן המים; והערוך מעיר: "עין בתפלת גשם לשמיני עצרת, כסרטן גדול במים חיים"; משוי ממים זה משה. ומדרש רבה אסתר אומר שם: בתמוז זכות הארץ ועוד למה לא עלה הגורל בתמוז ואב שאמרו לפני הקב"ה רבש"ע דייגו פורענות שאירעו בנו לבניך בתמוז חמשה ובאב חמשה. [תמוז = מזל סרטן].

34. כי בי ישבת — רומני. מי בי ישבת.

43—44. וסרטן גדול — רומני. וסרטן געל.

ג

כ"י ענעלאו פד, א

- סימן : אלעזר ברבי קליר
 אמל ורבך חמישי והנבך די בי מסובך
 כאריה מסובך :
 — לעיטור בהמה שישי המה ומבתולה הומה
 ושיכך חימה :
 5 — עלצו עלות בסגל רע וכפור ורגל ונוסף מנוח רגל
 למרבועי דגל :
 — זכות סר מרע במאוזני צדק הוכרע הוזכר להפרע
 מהמן הרע :
 — ראה בירח בול כי בו רד מבול ולא ידע כי קץ זבול
 10 באבו סבול :

ג

(—) אמל ורבך. אמל, לשון אמולה לבתי ; ורבך לשון מבולבל (ויקרא ו, יד) : מרכת תביאנה = חליטה ברותחין, והערוך השלם סימן רבך אומר : להחם חמין לרבוכה ; ובמגילת איכה : למה בלילה שלא היה קולן הולך ביום מקול תרבוכות היום ; והונבך, לשון/ והעיר שושן נבוכה ; חמישי = חדש אב.
 כאריה מסובך, מדרש מגילת אסתר פרשה ז' גורס אריה זכות דניאל שהיה משבט יהודה הנקרא אריה שנאמר (בראשית לח) גור אריה יהודה. [אב = מזל אריה].
 3—4) לעיטור בהמה = מצות מעשר בהמה שהיו מעטרין אותה בפירות לכבוד המצוה ובשמחה המונית ; שישי = בחדש אלול ; והמדרש אומר עלה אלול זכות השלמת החומה של ירושלים שבו נשלמה הה"ד (נחמיה ו, טו) ותשלם החומה בעשרים וחמשה לאלול. גם זכות מעשר בהמה כההיא דתנינן תמן באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה.
 ומבתולה הומה, בתולה זכות חנניה מישראל ועזריה שהן דומין לבתולה שלא ידעה איש זילתי בעלה כך הם לא שינו אלהיהם ודתותיהם והחזיקו ביהדותן ; הומה (כלומר, בשירה וזמרה) ; ושיכך חימה, נשמעה תפילתן של ישראל. [אלול = מזל בתולה].
 5—6) עלות בסגל לשון עם סגולה ברנה ותפילה ; רע, לשון תרועה (מיכה ד, ה) : למה תריע, רע) ; מנוח רגל = מנוחת יו"ט והמדרש כולל : עלה תשרי זכות שופר וכפור ורגלים ; למרבועי דגל — נושאי דגלים בשורות מרובעות. לשון ואיש על דגלו לצבאותם (במדבר א, נב).
 7—8) במאוזני צדק, במד"ר אסתר מאוזנים זה איוב שנוא (איוב ו) לו שקול ישקל כעשי וחייתי במאזנים ישאו יחד. [תשרי = מזל מאזנים].
 9—10) ראה בירח בול = החדש השמיני מרחשון ; המד"ר אסתר גורס זכות שרה

1. די כי מסובך — רומני די כי בי סובך.

6. למרבועי דגל — רומני : למרבועי דגל.

7. צדק הוכרע — רומני : צדק מוכרע.

- בו תר לקרב לעורר ביום קרב ויושב על עקרב
עקצו כעקרב :
- ייסוד היכל קודש וחנוך מנורת קדש תשיעי החדש
הוזכר לאנשי קדש :
- 15 רע פרש רשתו ונהיתה לבושתו כי באיתן קשתו
נשברה קשיותו :
- בחדש אשר בל סמך תר היות מוסמך ושבת הרשע תמך
ובעץ חמישים נסמך :
- 20 — יושר עורות גדיים וזילת ימי דליים ידעו פלאים
בירח דודאים :
- קוץ ודרדר יזם בפור אדר ובגבולו בר
כי לא מצא בו הדר :

אמנו שבו מתה ; אלא הילקוט שמעוני סימן תתנ"ד אומר : מרחשון נבנה הבית בירח בול. קץ זבול באבו סבול — אב, לשון רבים אביים, כשראה המן בירח בול = מרחשון את מזלו על המבול שיחריב את כל צרכי האדם החל להאמין בהצלחתו, אבל רשע זה לא ידע שבלי מים רבים המרעננים את האדמה וכל גידול של צמחים ופירות אין אפשרות לפריחה ולחיים ; הקליר מתכוון כאן לפסוקים באיוב יא — יג : היגאה גמא בלא בצה ישגה אחו בלי מים : עורנו באבו לא יקטף ולפני כל חציר ייבש : כן ארחות כל שוכחי אל ותקות חנף תאבד.

11—12) בו = בירח בול ; עקרב זה יחזקאל שנאמר (יחזקאל ב) ואל עקרבים אתה יושב. [תשון = מזל עקרב].

13—14) תשיעי החדש = כסלו, מד"ר זכות חנוכה ; ילקוט : חנוכה ונגמרה מלאכת המשכן. [כסלו = מזל קשת].

15—16) עלה טבת, מד"ר זכות עזרא. הה"ד (עזרא י) ויעשו כן בני הגולה ויבדלו עזרא הכהן וגוי ויכלו בכל אנשים ההושיבו נשים נכריות וגוי ; ילקוט גורס : טבת מזלו גדי וזכר ואת עורות גדיי העזים ; קשת זה יוסף שג' בו (בראשית מט) ותשב באיתן קשתו [טבת = מזל גדי].

17—28) עלה שבט זכות אנשי כנסת הגדולה בכ"ג בו נתקבצו בו כל ישראל על פילגש בגבעה ועל צלם מיכה (מד"ר אסתר) ; ילקוט : שבט מזלו דלי, זכות משה דלה דלה (שמות ב). — בחדש אשר בל סמך בל = הע"ז שלו שתמכה בו אלא שהועלה ונתלה בעץ חמישים. [שבט = מזלו דלי].

19—20) מד"ר אסתר : גדי זה יעקב שנא' (בראשית כו) ואת עורות גדיי העזים ; דלי זה משה שנאמר (שמות ב) וגם דלה דלה לנו ; בירח דודאים (בראשית ל, יד).

21—24) המן החל להאמין שהצלחתו קרובה, פור גורלו אמר לו ישעתו באה (מדרש

11. לעובד ביום קרב — רומני : לעלות ביום קרב.

17. היות מוסמך — רומני : היות מטומך.

21. יום בפור — רומני, יום בפור.

22. לא מצא בו — רומני : לא נמצא בו.

— לאחוז כדגים קראו לדיגים ובציר דיגים

נבלע כדגים :

25 — יום ליום יביע אמר דרוש קל וחומר ובקצירת העמר

חילו ליוצר חומר :

— ראשי קומתו לקצור ואשכולותיו לבצור יומו לעד לעצור

מיום ליום ינצור :

ד

כ"י ענעלאו פה, א.

(א"ב)

— אתה הוא מבין עתידות ורואה נולדות

רבה אסתר) משום שבא לו להמן מזל דגים שהוא משמש בחדש אדר ולא נמצא לישראל זכות, ישמח מיד ואמר אדר אין לו זכות ולא נמצא לו זכות ולמזלו אין זכות, ולא עוד אלא שבאדר מת משה רבן והוא לא ידע ובא באדר נולד משה ואמר כשם שהדגים בולעין כך אני בולע אותן א"ל הקב"ה רשע דיגים פעמים נבלעין ופעמים בולעין ועכשיו אותו האיש נבלע מן הבולעין א"ר חנן הה"ד ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם ; א"ר תנחומא (מ"ב יד) ולא דבר למחות את שם ישראל, אלא כך דבר (שמות יז) כי מחה אמתה את זכר עמלק ; לאחוז כדגים, קהלת ט יב : כי גם לא ידע האדם את עתו כדגים שנאחזים במצודה רעה. וילקוט שמעוני סימן תתנ"ד גורס : הפיל (המן) גורלות לימים ולא עלתה בידו והפיל לגולות ועלתה בידו מזל דגים אמר תפושים הם בידי כהדין נונא [תרגום של דג נינא] אמר לו רשע הם אינם בידך אתה בידיהם, מה הדג הזה פעם הוא בולע פעם נבלע כך אתה בידיהם. ונהפוך הוא וכו'. [אדר = מזל דגים].

25—28) יום ליום יביע אמר (תהלים יט, ג) : מד"ר אסתר פרשה י : ויקח המן את הלבוש ואת הסוס הלך לו אצל מרדכי כיון שהגידו למרדכי שהוא בא נתירא עד מאד והיה יושב ותלמידיו אמרו להם לתלמידיו, בני רוצו והבדלו מכאן שלא תכחו בגחלתי שהרי המן הרשע בא להרגני, אמרו אם תמות נמות עמך, אמר להם אם כן נעמוד בתפלה ונפטר מתוך התפלה, וחסילין צלותהון יתבוון ועסקין בהלכות מצות העומר שהרי אותו היום ט"ז בניסן היה, ובאותו היום היו מקריבין עומר בזמן שבהמ"ק היה קיים, אתא המן לגביהון אמר להם במה אתון עסקין אמרו לו במצות העומר ; (ואותו מאורע מוסר גם הילקוט שמעוני, אסתר ו, סימן תתנ"ח). חילו = הודו וברכו ליוצר חומר [אחרי הויכוח בין המן ומרדכי והתלמידיו המובא באותה דרשה הג"ל במז"ר אסתר] ; חומר במובן המובא בחולין מד, א : מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל, אי כבית שמאי כקוליהן וכחומריהון אי כבית הלל כקוליהן וכחומריהן.

1—2) אסתר ה, יז : ורבים מעמי הארץ מתיהדים.

23. לאחוז כדגים — רומני : לאחוז לנרגים ; קראו לדיגים — רומני : וקרא לדייגים ;
ובציר דיגים — רומני : ובסיר דווגים.
26. חילו ליוצר — רומני : חילו פני יוצר.
27. ראשי קומתו — רומני : ראשי קמותיו.
28. ינצור — רומני : לנצור.
(הערה : החלקים ד, ו, ח, לפורים אינם נמצאים במחזור רומניא).

- לקצם מתייהדות :
- בן הימיני כנאשם קו עליו נרשם
כנם ולא תצא משם :
- 5 — גדור לך גדרה ובנה בית לך לתורה
עד יציץ לך צמח בשושן הבירה :
- עד לא צרה רוחה ועד לא אנחה ששון ושמחה :
- דת למדת למקהלים להקדים שקלים
לכיכרים הנשקלים :
- 10 — המדה נסגרה לעשיר ולכל נמסרה
לא יפחתו מעשרה :
- ואני שותף עמם בכל צרות עמם
לילה ויומם :
- (עד לא צרה רוחה וכו')
- זדים במסלה כרו לי מסלה
ונפלו בתוכה סלה :
- 15 — חבלים פרשו ומוקשים עשו ומיד נהרסו :
— טמנו פח לי ומצאתי במעגלי
דוב אורב הוא לי :

3—7) בן הימיני [מרדכי] מגילה יב, ב : קרי ליה יהודי אלמא מיהודה קאתי וקרי ליה ימיני אלמא מבנימין קאתי. אר"ג מוכתר בנימוסו היה ומתקבל על הבריות ; ומד"ר אסתר פרשה ו' אומר : ולפי שייחד שמו של הקב"ה נקרא יהודי יחידי, וי"א שהיה שקול כאברהם ; מרדכי היהודי למה נקרא שמו יהודי והלא ימיני הוא לפי שייחד שמו של הקב"ה כנגד כל באי עולם ; כנאשם ע"י המן (אסתר ג, ג"ד). מלכים א, ב לו) : בנה לך בית בירושלים וישבת שם ולא תצא משם אנה ואנה ; ישעיהו נא, יא : ששון ושמחה ישגיגון ונסו יגון ואנחה. 8—9) מגילה יג, ב : אמר ריש לקיש גלוי וידוע לפני מי שברא והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל לפיכך הקדים שקליהן לשקליו והייגו דתגן באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך. 10—11) שמות ל, טו : העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט ממחצית השקל. 12—13) שבת קיט ב : דאמר רב המנונא כל המתפלל בע"ש ואומר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית ; סנהדרין לח, א : אדם נברא בערב שבת ומפני מה שלא יהו צדוקים אומרים שותף היה לו להקב"ה במעשה בראשית. 14—15) תהלים קיט, פה : כרו לי זדים שיחות אשר לא כתורתך ; שם, נו, ז : כרו לפני שיחה נפלו בתוכה סלה.

16—18) טמנו פח לי תהלים קמב, ד ; הפייטן מתכוון לנוסח במס' מגילה טו, ב פחים טמנה לו [אסתר] (לקמן) ומד"ר אסתר גורס פחים טמנה לו זו אסתר והפייטן מבכר את הנוסח של תהלים המתאים לחרוז לי — במעגלי.

- (עד לא צרה רוחה וכו')
- ידעת שבתם וגם קימתם על כל מחשבותם : 20
- כל אלה מראש הכינות לדרוש
- מה יהיה בימי אחשורוש
- להשטין לבו ביין הליכה על ושתי המלכה
- עבור יתומה להמליכה :
- (עד לא צרה רוחה וכו')
- מפחד יהודים המיוחדים
- רבים מתיחדים 25
- נפל פחדם על מפחידים
- בקרב יום אידם :
- סוערו שונאים מלכים ונשיאים
- היות ליהודים מנשאים :
- (עד לא צרה רוחה וכו')
- עדת עריצים עלי מתלוצצים 30
- כגלים נצים
- פיהם פערו ובלבם בערו
- ונמו ערו ערו :
- צור משביח שאון ימים הזידונים ואמים
- והמון לאמים 35
- (עד לא צרה רוחה וכו')
- קילוס יוסף בהערך בנוף להתברך

22—23) הליכה, סוטה יב, כ : ונערותיה הולכות וגו' (שמות ב, ה) א"ר יוחנן אין הליכה זו אלא לשון מיתה וכן הוא אומר (בראשית כה) הנה אנכי הולך למות ; להשטין = להערים.
 24—25) המיוחדים = ישראל עם הנבחר, לשון שם המיוחד (סנהדרין ס, א).
 28—29) אסתר ט, ב"ג.
 28—29) אסתר ט, ב"ג.
 30—31) עבודה זרה יח, ב : א"ר אלעזר כל המתלוצץ ייסורין באין עליו ; ישעיה לו, כו : להשאות גלים נצים.
 32—33) תהלים קלז, ז : ערו ערו עד היסוד בה.
 34—35) תהלים סה, ח : משביח שאון ימים שאון גליהם והמון לאמים ; שם, קכד, ה : אז עבר על נפשנו המים הידיונים ; ואמים, שם פה, טז : נשאתי אימך אפונה ; אמים, שם של אלילים (ירמיה ג, לח : כי יסף פסלים היא (בבל) ובאימים יתהללו.
 36—39) מד"ר אסתר דרשה ז' אומר : בבראשית מ"א כתיב ויסר פרעה את טבעתו

- ויקרא לפניו אברך :
- קילוס מרדכי החיש מפי צר מבאיש
ככה יעשה לאיש :
- 40 — קול נשמע בגוים על משפחות גוים
הפיר עצת גוים :
(עד לא צרה רוחה וכו')
- רצוי לרוב ברוכי בנועם ערכי
ברוך מרדכי :
- רכה בהסתר בחן וחסד להכתב
ברוכה אסתר : 45
- רמה קרן ישראל בשם אלהי ישראל
ברוכים כל ישראל :
- ברוכים ורבים ופריים פאורים פאורים
בימי הפורים :
(עד לא צרה רוחה וכו')
- 50 — שורש אגג נתימן לאבד זרע נאמן
ארור המן :

מעל ידו ויתן אותה על יד יוסף וילבש אותו בגדי שש וכאן כתיב ויסר המלך את טבעתו אשר העביר מהמן ויתנה למרדכי ; להלן כתיב וירכב אותו במרכבת המשנה אשר לו ויקראו לפניו אברך, וכאן כתיב ונתון הלבוש והסוס וקראו לפניו ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו, מה אמר להם מרדכי לפי שאומר לו מדוע אתה עובר את מצות המלך אמר להם מרדכי משה רבנו הזהיר לנו בתורה (דברים כז) ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה ורשע זה עושה עצמו ע"י. 40—41) וככה נתפרסם בעולם ה' הפיר עצת גוים הניא מחשבות עמים (תהלים לג, י).

42—43) אסתר י, ג : כי מרדכי היהודי וכו' ורצוי לרוב אחיו. ומד"ר אסתר פרשה י' גורס אחד מאחיו יגאלנו (ויקרא כה, מת) זה מרדכי דכתיב ביה ורצוי לרוב אחיו. 44—45) ילקוט שמעוני סימן תתנ"ג : ר' יהודה אמר הדסה שמה ולמה נקרא שמה אסתר שמסתרת את דבריה ; רבה (אסתר) בהסתר, ומד"ר אסתר פרשה ו' גורס לזה אין אסתר מודת מולדתה ואת עמה מלמד שתפשה שתיקה בעצמה כרחל זקנתה שתפשה פלך שתיקה עמו כל גדולי זרעה בשתיקה וכו'.

46—49) רמה קרן ישראל, מד"ר אסתר פרשה ז' א"ר חייא בר' ינאי פורפירא דמלכא [בגד מלכות] מזדבגא בשוקא וי ליה למיזבגיה וי לו לזבוגיה כך ישראל הן פורפירא שתקב"ה מתפאר בהן הה"ד (ישעיה מט) ישראל אשר בך אתפאר.

פאורים פאורים = מנקטא פארי תכשיט הצואר המגיע עד החזה (שבת נט, ב) ; והערון השלם מנקטא פירושו אריכות ; פאר = תכשיטין, לשון רבים פארות או פאורים. 50—51) נתימן, משורש מנה, לשון וימן אלהים תולעת (יונה ב, ד). כלומר, שורש האגני = עמלק מנה את עצמו לאבד את ישראל.

— שנונה לשונה כארס והלשינה בפרש

ארורה זרש :

— תימחון כל גוים כי כאין כל גוים

ארורים כל גוים :

55

(עד לא צרה רוחה וכו')

כאשר נפרעת מן הראשונים כן תפרע ותכחיד את האחרונים

ככתוב על יד נביאך כן יאבדו כל אויביך יי

ואוהביו כצאת השמש בגבורתו ותשקוט הארץ ארבעים שנה.

(שופטים ה, לא)

ה

כ"י ענעלאו פז, א

א"ב (בחוסר אותיות ג', פ')

— אז בקומם עלי אויבי ושונאי

בכל עת ועונה שמעת עניני

על כן נאמר ברוך יי :

— בשער המלך היה יושב מרדכי

דת שבעים לשונות היה יודע מרדכי

5

על כן נאמר ברוך מרדכי :

הן מכל הבתולות נשאה חן אסתר

וניתן בראשה מלכות וגם כתר

על כן נאמר ברוכה אסתר :

52—53) בפרש = בלשון של טומאה וגללים ; מד"ר אסתר ז : ואמר רב צריך לומר ארור המן ארורים בניו ארורה זרש אשתו כדכתיב (משלי י) ושם רשעים ירקב.

54—55) תימחון, לשון תמחה את זכר עמלק (דברים כה, יט).

58) ותשקוט הארץ וגו' (שופטים ה, לא).

ה

5) דת שבעים לשונות היה יודע מרדכי, לפי מגילה יג, ב (וכן במד"ר וילקוט שמעוני)

ויודע הדבר למרדכי שבגתן ותרש בקשו לשלוח יד במלך אחשוורוש (אסתר כא-כב) ; אמר

רבי יוחנן בגתן ותרש שני טרסיים הו והיו מספרין בלשון טורסי ואומרים מיום שבאת זו

לא ראינו שיגה בעינינו בא ונטיל ארס בספל כדי שימות והן לא היו יודעין כי מרדכי

מיושבי לשכת הגזית היה והיה יודע בשבעים לשון.

3. בכל עת ועונה שמעת — רומני : בכל עת שמעת.

4. בשער המלך — רומני : גם בשער המלך.

- 10 — זמם לאבד כל בך הואמן
 — חפר גומץ ובו נתימן בחרמן
 על כן נאמר ארור המן :
 — טפשו אוהביו ואשתו זרש
 — יעצוהו בבושת ונפל ונשבר כחרש
 על כן נאמר ארורה זרש : 15
 — כתב לאבד כל זרע אמוני
 — לכן כעבדים נשאתי את עיני
 על כן נאמר ברוך יי :
 — מלפני המלך אז יצא מרדכי
 — נם לא יבושו קווי וברוכי 20
 על כן נאמר ברוך מרדכי :
 — ספרים כתב ליהודים לחתר
 — עתר שיח תפלת אסתר
 על כן נאמר ברוכה אסתר :
 — קהלות היהודים אויביהם לחורש 25
 — רעוץ רשע עצתו לגרש
 על כן נאמר ארורה זרש :

11—10) קהלת י, ח : חפר גומץ בו יפול ופרץ גדר ישכנו נחש ; ובו נתימן נעשה כמין חורמין = פתן חרש (תהלים נח, ה) חמת למו כדמות חמת כמו פתן חרש ; והערוך השלם רושם פתן חרש = חורמנא חרשא ; כמו נחש עלי דרך (בראשית מט, יז) מתרגם בבלי כח : חורמן ישרי על אורחא ; שם נחש צפעוני וגם רש"י לבראשית מט, יז פירש חורמן שם מין נחש שאין רפואה לנשיכתו והוא צפעוני. והערוך מוסיף : "ודותר קרוב כי נקרא כן שם השד הרע אהרימן והוא סמאל אשר רכב על הנחש, ילקוט בראשית רמז כה.
 17—18) לשון אל ההרים אשא עיני, תהלים קכא, א.
 19—21) ילקוט שמעוני סימן תתרגג : משה היה מתוקן לגאול, מרדכי היה מתוקן לגאולה ; אברהם מסר שמו על קדושת השם אף מרדכי כן.
 22—24) דה"י ב, לג, יג ; הערוך השלם סוף חלק שלישי עמוד תקכ"ב גורס ויתפלל אליו ויעתר לו וכן דרש בדברי"ר פ"ב ויחתור לו מלמד וכו' מה עשה הקב"ה חתר את הרקיע מתחת כסא הכבוד וקבל תפלתו.

14. שורה זו רומני מנסח : "יעצו בבושת נפל והחרש.
 15. כתב לאבד — רומני : כתב אגרות לאבד זרע אמוני.
 17. לכן כעבדים — רומני : לכן כעבד.
 20. גם — רומני : נאם.
 22. ספרים כתב — רומני. ספרים שלח ; לחתור — רומ. להתר.

— שבח והודיה אתנה לשוכן מעוני
 — תקפו אדבר בנועם עניני
 על כן נאמר ברוך יי :

30

ו

(א"ב)

כ"י ענעלאו פו, ב

אחשורוש והמן הרע / שניהם יועצים עצות רע
 ושניהם לבבם למרע / כלב זה לב זה בעצות מרע
 ואתה מפיר מחשבות רע / ולא יגורו במגורך רע : (תהלים נה, טז)
 אמר המן לאחשורוש :

5 — אום אחד מכל אום / ואין חסרון באיבודם
 אם על המלך טוב / יכתב לאבדם : (אסתר ג, ט)
 אמר אחשורוש להמן :

— בס בחר אלהיהם / והם סגולה מכל אדם
 ומה תאמר בן אגגי / והם קרואים צאן אדם : (יחזקאל לו, לה)
 אמר המן לאחשורוש :

10

— גנוזים הם בין כל גוי / ומטולטלים מגוי אל גוי
 אם על המלך טוב נכחידם מגוי : (תהלים פג, ה)

ו

יריכוח ארוך בין המן ואחשורוש בנוגע להשמדת היהודים. המן משתדל להשפיע על המלך שיסכים לדרישתו אבל אחשורוש אינו מאמין בהצלחת כיוונו של הרשע. הפייסן מיסד את היריכוח לפי המסופר במד"ר אסתר פרשה ז : אמר ריש לקיש בשעה שאמר המן הרשע לאחשורוש בא ונאבד את ישראל מן העולם א"ל אחשורוש לא יכולת להון בדיל דאלהתון לא שביק כל עיקר, תא חזי מה עביד לון למלכין קמאי דהון קומינן דהון פשטין ידיהון עליהון דהון מלכא רברבי וגובריא טפי מינן וכל מאן דאתי עליהון למיבדינה מן עלמא ודיעץ עליהון מיבטל מן עלמא והוה למתל לכל דרי עלמא. זאנן דלא מעלינן כוותיהו עאכ"ו שביק לך מלמלא תוב בפתגמא דנא. ואעפ"כ היה המן הרשע מטרד על אחשורוש על פתגמא דנא כל שעתא ושעתא ומיעצו עצות רעות על ישראל, א"ל אחשורוש הואיל וכך נמלך בחכמים ובחרטומים (ואותה גירסא בניסוח שונה בילקוט שמעוני סימן תתנ"ד).

טענותיו „האוביקטיביות“ של אחשורוש נגד מזימותיו של המן אפשר אולי לבאר ע"י מה שמסופר במד"ר אסתר פרשה א : ר"י אמר אחשורוש שבאו כל הצרות בימיו שנאמר אבל גדול ליהודים, הוא אחשורוש שבאו כל הטובות בימיו שנא' שמחה וששון ליהודים משתה ויום טוב.

אמר אחשורוש להמן :

— דרוש והבן ראשית גוי / אלהיהם אוהבם מכל גוי

15 ומה תאמר בן אגגי / והוא לקחם מקרב גוי : (דברים ד, לב)

אמר המן לאחשורוש :

— השמו את נוהו / ופניו מהם הסתיר הוא

אם על המלך טוב / ולמלך אין שוה הוא : (אסתר ג, ח)

אמר אחשורוש להמן :

20 — ואיך נוכל לגרשהו / וגואלם חזק הוא

ומה תאמר בן אגגי / אלהיהם גבור הוא : (ישעיהו י, כא)

אמר המן לאחשורוש :

— זכור אדוני המלך / כשנמאסו ממלך

אם על המלך טוב / תנם לבז ולהלך : (שמואל ב יב, ד)

אמר אחשורוש להמן :

25

— חובלו כל מלכים / שלהם פורכים

ומה תאמר בן אגגי / והם כולם בני מלכים : (כנוי לישראל)

אמר המן לאחשורוש :

— טרודים הם לעבדים / ובגוים הם נודדים

30 אם על המלך טוב / ימסרו לשדדים . (ירמיה יב, יב)

אמר אחשורוש להמן :

— ים בעבורם ברוח קדים / קרע ובתוכו נער מעבידים

ומה תאמר בן אגגי / והוציאם מבית עבדים : (ירמיה לב, יג)

אמר המן לאחשורוש :

35 — כתפצנו נעשה בס / כי נסתלק אל מקרבם

אם על המלך טוב / אויביהם ישלטו בס : (אסתר ט, א)

אמר אחשורוש להמן :

— לא נוכל להחריבם / כי מי יוכל שלוח יד בס

ומה תאמר בן אגגי / והוא יריב ריבם : (ירמיהו ג, לד)

ואמר המן לאחשורוש :

40

— מיום החריב היכלו / לא היה בו כח להצילו

26. רומני : מנסח שורה זו : בעון רשע עת נתן לגרש על כן נאמר ארורה ורש.

28. שורה זו רומני. מנסח : שבח והודאה לשוכן מעוני.

- אם על המלך טוב / אפס עצור עזוב לו : (דברים לב, לו)
 אמר אחשורוש להמן :
 — נבוכדנצר עמד למולו / אלהיהם הפילו
 45 ומה תאמר בן אגגי / אלהי ישראל וגואלו : (תהלים יט, טו)
 אמר המן לאחשורוש :
 — שרף ביתו והיכלו / ולא עמד למולו
 אם על המלך טוב / אין ישועתה לו : (שם ג, ג)
 — עת שח לו כרצונו ולשונו / ורגל על לשונו (שם טו, ג)
 50 — ספרים כתב כצווי / אל עם ועם כלשונו : (אסתר א, כב)
 — פתשגן כתב להשמידם / מנער ועד זקן לשודדם (שם ג, יד)
 הפיל פור הוא הגורל / להמם ולאבדם : (שם ט, כד)
 — צום ובכי למרום / וצעקה עלתה למרום (שם ד, ג)
 וצעקו מלאכי מרום / לפני אדיר במרום : (תהלים צג, ד)
 55 — קדוש השגיח ממרומו / וישועה הצמיח לעמו (שם קב, כ)
 ועל אגגי שפך זעמו / ואז פדות שלח לעמו : (שם קיא, ט)
 — רחום השקיף ממעונתו / מחרב הציל יונתו (שם כב, כא)
 ברחמיו הושיעה סגולתו / זכר חסדו ואמונתו (שם צה, ג)
 — שבטים שמחו מיגונם / והודו לאל מגינם (שם קטו, ט ; י ; יא)
 60 שני ימים כתיקונם / ככתבם וכזמנם : (אסתר ט, כז)
 — תקיף שומר שבועה / לעמו שמר את השבועה (ירמיה יא, ה)
 וברחמיו הושיעה / כי ליי ישועה : (תהלים ג, ט)

כ"י ענעלאו צ, א

ז

(א"ב ; שש אותיות של הא"ב בכל מחרוזת)
 — ממזר כנתלה על קורה / מול בניו להדקרה

(הערה : בנוסח כ"י מחזור קורפו חסרות שתי שורות בהתחלות האותיות פ' צ' ; השורות החסרות מובאות בנוסח רומניא : — פורים להורות מזומן צור ישע עליהם הואמן על כן נאמר ארור המן :

ז.

(1) זכריה ט, ז : וישב ממזר באשדוד והכרתו גאון פלשתים. הציון "ממזר" להמן לא מצאתי במדרשים והפייטן כנראה מציינו בשם זה מתוך הכרה שאותו רשע לידתו ממקור טמא.

— מען אשר פץ אותו קרה / מלאו בור אשר כרה
 — מרדכי יצא בלבוש מלכות ועטרה
 מאוד מאוד היתה ליהודים אורה :
 5 אורה לחוקרי שנון דת והוגיו / ומהללים במינים ועוגב
 מגדל עז שם יי / בו ירוץ צדיק ונשגב :

— נצלב צר ושמו נמחה / נוטרה בשק ואפר במי שק נפתחה
 — נהפך מיגון לשמחה / נבוכה צהלה ושמחה
 — נשמחה כאם הבנים שמחה — נאמר זה היום עשה יי
 10 נגילה ונשמחה :
 ונשמחה ביופי מכלולו / בכבוד אומר כלו

בתנ"ך הוצאת לונדון „מדויק על פי המסורה“ על ידי „החכם המובהק מהו“ מאיר הלוי לעטעריס“ וכן בתנ"ך בהוצאת החברה האנגלו-יהודית בפילדלפיה אותו כנוי מתורגם Bastard (2) תהלים ז, טז : בור כרה ויחפרה ויפל בשחת יפעל ; מען — לשון מענה, למעניתי = מה שהוא יעץ לאחשורוש בנוגע ליהודים, בסוף קרה לו ולעשרת בניו, כמו שם, יז : ישוב עמלו בראשו ועל קדקדו חמסו ירד.

4—6) מאד מאד היתה ליהודים אורה, הפייטן מבאר שאורה כיוונה אור תורה שתלמידי חכמים היו הוגים בה בשמחה וששון וזה לפי ילקוט שמעוני סימן תתרגט: ליהודים היתה אורה אמר רב אורה זו תורה וכן הוא אומר כי גר מצוה ותורה אור ; וכן הוא אומר שש אנכי על אמרתך ובה ששו ושמחו „חוקרי שנון דת והוגיו“.

6) מגדל עז — פסוק שלם משלי יח, י.

7—8) נוטרה בשק ואפר = אסתר ; כמו שק = בדמעות של תינוקות ישראל ; נפתחה = נבאלה. מ"ר מגלת אסתר פרשה ה : מה עשה מרדכי קבץ את התינוקות וענה אותם מלחם ומים והלבישם שק והושיבם באפר והיו צועקין ובוכין ועוסקין בתורה. ובעת ההיא היתה אסתר מפחדת מאד מפני הרעה אשר צמחה בישראל ותפשוט בגדי מלכותה ואת תפארתה ותלבש שק ותפרע שער ראשה ותמלא אותן עפר ואפר ותענה גפשה בצום ותפול על פניה לפני ה' ותתפלל ותאמר ה' אלהי ישראל עזור נא אמתך אשר נשארתי בלי אב ואם ומשולה לעניה שואלת מבית לבית. כן אנכי שואלת מתלון לחלון בבית אחשורוש, ועתה הצליחה נא לאמתך העניה הזאת והצילה את צאן מרעיתך מן האויבים האלו אשר קמו עלינו, כי אין לך מעצור להושיע ברב או במעט ואתה אבי יתומים עמוד נא לימין היתומה הזאת אשר בחסרך בטחתי ותנה אותי לרחמים לפני האיש הזה כי יראתי, והשפילהו לפני כי אתה משפיל גאים.

9—10) אם הבנים (תהלים קיג, ט) ; זה היום — (שם קיח, כד).

11—12) ונשמחה ביופי מכלולו = תהלים נ, ב ; מציון מכלל יפי אלהים הופיע ;

3. מלכות ועטרה — רומני : מלכות תכלת ועטרה.
4. היתה ליהודים — רומני : ליהודים היתה.
5. שם ה' — רומני : שם ה' ומשגב.
7. נוטרה בשק — רומני : מנסח את השורה : נוטרה משק ואפר נפתחה.
9. כאם הבנים שמחה — רומני : כאם על הבנים.

כקול מים רבים נשמע קולו / פתאום יבוא אל היכלו :
 סועפו מזנבים / ובברית כופרים
 סוררים שונאים / וגומץ חופרים
 15 סדר אגרות ספרים / סגולים בשמחה מספרים
 שמחים יושבי כרכים ועירות וכפרים / לקיים את ימי הפורים :
 הפורים לקיים בהמוני / כי נהפך לששון יגוני
 עשה אלהים משפטי ודיני / בצרתה לי קראתי ויענני יי :

כ"י ענעלאו צ. ב

ח

(א"ב משולש)

— אסתר ומרדכי לבם נתך, על דברי התך
 — אמרה אסתר אני עגומה, מאבי ומאמי יתומה

שם כט, ט : ומהיכלו כלו אמר כבוד ; כקול מים רבים והארץ האירה מכבודו — יחזקאל
 מג, ב ; מלאכי ג. א : הנני שולח מלאכי ופנה דרך ופתאם יבוא אל היכלו האדון אשר אתם
 מבקשים.

13—14) סועפו מזנבים, לשון סעפים שנאתי ותורתך אהבתי (תהלים קיט, ק"ג) ; מזנבים.
 לשון זכור את אשר עשה לך עמלק בצאתכם ממצרים אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים
 אחריך (דברים כה, יז"ח) ; וגומץ חופרים, לשון חופר גומץ בו יפול ופורץ גדר ישכנו נחש
 (קהלת י, ח) המן נקרא נחש).

15—16) סגולים, כנוי לישראל, שהיו מספרים בשמחה על האגרות והספרים ששלח
 מרדכי לערי הכרך, לעירות ולכפרים לקיים את ימי הפורים לדורות עולם.
 17—18) אסתר ט, כב : כימים אשר נחו בהם היהודים.. אשר נהפך להם מיגון לשמחה
 ומאכל ליום טוב ; תהלים קכ, א : בצרתה לי ויענני.

ח

1) אסתר ומרדכי לבם נתך על דברי התך, וזו גירסת המד"ר אסתר דרשה ח' (ושל הילקוט
 סימן תתנ"ו) : ותקרא אסתר להתך רבנן דתמן אמרין התך זה דניאל ולפי שחתכוהו מגדולתו
 נקרא התך ורבנן דהכא אמרין שחתך את הדברים, לדעת מה זה ועל מה זה. אמרה לו לך אמור
 לו (למרדכי) מימיהם של ישראל לא באו לצרה כזאת... ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו אמר
 להתך לך אמור לה בן בנן של קרהו בא עליכם (שאיין קרהו אלא עמלק שנאמר אשר קרך
 בדרך). ויגידו למרדכי את דברי אסתר ואילו איהו לא אול, אמר רבי אבא בר כהנא מכאן שאין
 משיבין על הקלקלה, ויש אומרים כשראה המן להתך נכנס ויוצא בעטו והרגו שאינו נזכר עוד,
 אמר הקב"ה הואיל והרגו תהא (אסתר) משמשת ברוח הקודש, כי אם החרש תחרישי, אם את
 שותקת עכשיו סופך שהקב"ה שותק לך. ובמסכת מגילה טו, א אמר ר' שמואל על התך שכל
 דברי מלכות נחתבין על פיו לדעת מה זה ועל מה זה.

15. לקיים — רומני : ששו.

18. ויענני ה' — רומני : ויענני.

- אף לזאת למי הוכאב, כי נשארנו מבית שאב
 כיתומים ואין אב :
- 5 אני ואתם נבקש תפלה משומע תפלה
 (אני ואתם נבקש תפלה וכו')
 ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר :
- במות אביך ואמך הזהירוני אזהרה
 הזהר בנחלתינו הנשארה
- בת לקחתיך וכבני חשבתך ופנימה הושבתך
 10 — בת אהובת נפשי עליך רחשי למה תחרישי
 יתומה על יתומים שאי עיניך במרומים
 אולי ימלא רחמים :
 (יתומה על יתומים שאי עיניך וכו')
 ותאמר אסתר להשיב אל מרדכי :
- גזרה שוה ביני ובינך משובה
- 15 — גזע מולדתי ומאין מולדי נמתה אל תגידי
 — גושו פני אלהים חיים ואבואה אל המלך בחיים
 אם למות אם לחיים :
 (אני ואתם נבקש תפלה וכו')
 ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר :
- דעי כי גולה, בצרה גדולה נבוכה ומלילה
- 20 — דומיה ודומי, עליך אם תדומי, בנפשך אתדמי
 — דין יש לנו עליך, כי כל קהליך, שותפים בגדולך :
 (אני ואתם נבקש תפלה וכו')
 ותאמר אסתר להשיב אל מרדכי :
- השיבה לו עסקו, מאבל לסלקו, ולהסיר שקו

(3) שאב, כן בכה"י ומובנה של אותה מלה אינו ברור לי, אולי צ"ל מבית "של אב".
 (6) כל השורות שע"י כתוב "שורה זו בלי ניקוד" הן "זמירות" של הקהל בבתי
 כנסיות העונה לחזן.

(9) ופנימה הושבתך, לשון כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה (תהלים
 מה. יד).

(14) משובה, לשון ועמי תלואים למשובתי (הושע יא. ז).

(19) ומלילה, משרש מלל ופירושו נטעים מרוחים. כלומר מדוכאים ומושפלים.

(23—25) השיבה לו עסקו = במה שהיה מעונין בכדי להפיג צערו ; בראש חבל לפי

- השלחתי זה, לדעת מה זה, ועל מה זה
 25 — הנני בראש חבל, מפני מחבל, עד שיחנני ויקבל :
 (יתומה על יתומים שאי עיניך וכו')
 ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר :
 — וזכר לשלשה, אום משולשה, צומו עלי ימים שלשה
 — והזכירו לנקוב, לישר עקוב, אברהם יצחק ויעקב
 — ובכן אבואה בשלישי, על שם שלישי, לבקש משולשי :
 (יתומה על יתומים שאי עיניך וכו')
 30 ותאמר אסתר להשיב אל מרדכי :
 כל עבדי המלך וכל דל והלך ועם מדינות המלך
 — אשר יבוא לו אל החצר הפנימית אשר לא יקרא לו
 — אחת דתו להמית לו, לבד מאשר יושיט לו
 — את שרביט זהבו, ואני לא נקראתי לבוא לו :
 (אני ואתם נבקש תפלה וכו')
 35 ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר :
 זעקנו בכל זאת, ולא חשבנו לזאת, ומי יודע אם לעת כזאת
 זר ממלכה, הגעת למלוכה, להקדים ארוכה למכה
 זעקי עתירה, ובואי אל המלך מהרה, שאין להתרפות ביום צרה.
 (יתומה על יתומים שאי עיניך וכו')
 ותאמר אסתר להשיב אל מרדכי :
 40 חנון בקשו, ובעדי דרשו, ואל נא תחרישו
 חן נשאתי, ובו נתנשאתי, וכזונה לערל נעשיתי.
 חלחלה במתני, דמעה בעיני, אעמוד על תנאי

משלי כג. לד : כשוכב בלב ים וכשוכב בראש חבל. כלומר שהיא נמצאת במצב מסוכן ומפחדת מפני המחבל = אחשורוש אלא שתתאמץ כדי שיקבלה.

27—29) הפייטן מתכוון כאן למה שנאמר במדרש דברים רבה פרשה ב : והשלישית יותר בה אלו ישראל שנקראו שלישיין שהם משולשין כהנים לויים וישראלים שהן מג' אבות אברהם יצחק ויעקב, ד"א שהן מקלסין להקב"ה בשלש קדושות קדוש קדוש קדוש ; ויש נוסחא אחרת שבמשולשין הכיוון לתורה נביאים וכתובים.

42—46) חלחלה במתני = ותתחלחל המלכה מאד (אסתר ד. ד) ; מד"ר אסתר פרשה ח : (אמר מרדכי לאסתר ע"י שליח) ועתה קומי ובקשי רחמים מאת הקב"ה ובואי לפני המלך והתחנני על עמך ועל מולדתך, כי אם החרישי תחרישי, אם תשתקי עכשיו שלא ללמד סניגוריא על אומתך סופך לשתוק לע"ל ואין לך פתחון פה למה שאת יכולה לעשות טובה בימך ולא עשית, ומה את סבורה שהקב"ה מגינת את ישראל, מכל מקום מעמיד להם גואל הה"ד רוח

- (אני ואתם נבקש תפלה וכו')
- ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר :
- טוסי וחושי, ואם החרש תחרישי, מיד תכחשי
טובה והצלה, יעמוד לסגולה 45
- טבחא ביד צר, נחשב כמו צר, יותר מנבוכדנצר.
(יתומה על יתומים שאי עיניך וכו')
- ותאמר אסתר להשיב אל מרדכי :
- יעצו אישים, און חורשים, ימים שלושים
יודעי תרמית, אשר יבוא אל החצר הפנימית, אחת דתו להמית.
יום אם באתי, אשליך יחידתי, וכאשר אבדתי אבדתי, 50
(יתומה על יתומים שאי עיניך וכו')
- ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר :
- כבודה שאי עיניך, וזכרי בענייניך, מה נעשה בזקניך.
כסף הגביע, באמתחת כהפגיע, בגדיהם תפשו לקרוע
כמו כן קרעי לבך כבגד, ותשליכי נפשך מנגד,
עד שיפול הצר הבוגד. 55
(יתומה על יתומים שאי עיניך וכו')
- ותאמר אסתר להשיב אל מרדכי :
- לך כנוס יהודים, כנסת יחידים, עדת יחידים
לצום ולהתענות, ולשפוך תחינות, שלש עונות
לב להכין, וצום לתכן, גם אני ונערותי אצום כן.
(אני ואתם נבקש תפלה וכו')
- ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר : 60
- מהרה הועדי, ושיתי ידך עם יחידי, בתי ובת דודי.
מולדתך אשר אמת, אל נא תגידי, עתה תגידי.
מלך אם שאלך, מה מולדתך, שאלי לו על מולדתך.
(יתומה על יתומים שאי עיניך וכו')
- ותאמר אסתר להשיב אל מרדכי :

והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ; לסגולה, כגוי לישראל ; טבחא = משה) ביד צר והפיטון
מדגיש (מד"ר אסתר פרשה ב) נחשב כמו צר יותר מנבוכדנצר.

(50) יחידתי = נשמתי.

52—55) רמו למעשה יוסף ואחיו במצרים ; קרע' לבך כבגד, לשון קרעו בגדיכם וחגרו
שקים וספרו (שמואל ב, ג, לא).

(58) שלש עונות = עבודה זרה, עריות ושפיכות דמים שהשונא מתכוון להביא על ישראל.

- 65 נערות בהתחשקה, בהקבץ לתשוקה, אני הייתי עשוקה.
נהם לבי ורגז, תור נערה ונערה בגז, על יד שעשגז
נא מעת לקחי, להערל בהלקחי, נלקחתי על כרחי.
(אני ואתם נבקש תפלה וכו')
- ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר :
- שיחי בארש, אמרי למלך בפרש, על בגתנא ותרש.
שמו יד ליד, וגררו מיד, לשלוח יד. 70
סימן כתב־יד, אמרי מיד, עד שתבוא לנו יד.
(יתומה על יתומים שאי עיניך וכו')
- ותאמר אסתר להשיב אל מרדכי :
- עשיתי נואמך, ואמרתי למלך בשמך, ונכתב על שמך
על אשר נאמר, הכתב מאליו, צוח ואמר,
עליך העיד והואמן, בלילה ההוא נתימן, עד לא בא המן. 75
(אני ואתם נבקש תפלה וכו')
- ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר :
- פלגי מים לב מלך, ביד ממליך מלך, בואי אל המלך.
פתי אותו בין, והשכירהו יין, ואת אל תטעמי יין.
פתחי חכך אשר כיון, ואל תעלימי יין, כשכורה ולא מיין.
(יתומה על יתומים שאי עיניך וכו')
- ותאמר אסתר להשיב אל מרדכי : 80
- צוה בתעודה, לאבות והעידה, עמלק להכחידה.
צוה לקדמונים, אם תותירו משוטנים, והיו לצנינים.
צר אשר הקיש, לנו כנושה הנקיש, וכל זאת באתנו משאול בן קיש.
(אני ואתם נבקש תפלה וכו')
- ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר :
- קשט שונאינו ואזן לא הטינו, ועל זאת חטאנו. 85
קם בן קיש ושגג, וברעה זו נתמוגג, בחמלו על אגג.

(66) בגז (?) (לא מצאתי באור למלה זו).

(71) משלי כא. א : פלגי מים לב מלך ביד ה' על כל אשר יחפוץ יטנו ; ממליך מלך —

הקב"ה.

(81) עמלק להכחידה (דברים כה. יט).

(82) ציה לקדמונים אם תותירו (במדבר לג, נה).

- קינה נושאים למענם, אבותינו חטאו ואינם, ואנחנו סבלנו עונם.
(יתומה על יתומים שאי עיניך וכו')
- ותאמר אסתר להשיב אל מרדכי :
- ראה מה שעשית, כאשר הסכלת, עתה הסכלת.
- 90 ראית פושעים, בשלומו שואלים, ולו כורעים, כי מחנפים לרשעים.
רעה זאת מאתנו, ועל כי לא הביננו, כל זאת באתנו.
(אני ואתם נבקש תפלה וכו')
- ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר :
- שמעי זאת שעשועים, שנאמר במושעים, שאין שלום לרשעים.
שמי ספרא, כתב שטנא, ושטן בו נתמרה.
- 95 שיתי עמי ידך, ויי יסעדך, והוא יהיה בסעדך.
(יתומה על יתומים וכו')
- ותאמר אסתר להשיב אל מרדכי :
- תהלה בלחשם, תחנה ברחשם, בכל לבבם ובכל נפשם.
תפלתם הסכית, ועמם הסכמת, וביניהם נצבת.
- תחנוניהם שעת, אנקתם שמעת, דברי הצומות וזעקתם שמעת
- 100 תשועתם החשת, גאולים הצמחת, כן תצמיח לנו גם עתה,
אני ואתם נבקש תפלה משומע תפלה.

87) איכה ה. ז : אבותינו חטאו ואינם ואנחנו עונותיהם סבלנו.

89—91) מדרש מגלת אסתר (בהתחלה) ר' שמעון בן לקיש אמר נוח להן לבריות להגדיל להן כנפים ולפרוח באויר ואל ימסרו וישעבדו תחת יד מלך חנף, ד"א ממלוך אדם חנף (איוב לד) זה אחשוורוש שהיה חנף שהרג את אשתו מכני אהבו פעם אחרת הרג את אהבו מפני אשתו. ר' ברכיה (ישעיה מא) פתח מי כעל ועשה קורא הדורות מראש וגו' מתחילת ברייתו של עולם התקין הקב"ה לכל אחד ואחד מה שראוי לו... נבוכדנצר ראש למחריבים, אחשוורוש ראש למוסקים המן ראש לקוגים. אחשוורוש ראש למוכרים שמכר את היהודים להמן שקנה אותם בעד בצע כסף ומפני כך מיללת אסתר: ראית פושעים בשלומו שואלים ולו כורעים כי מחנפים לרשעים.

94—95) מגילה טז. א : שמי ספרא היה סופרו של המן : אמר אחשוורוש דילמא איכא איניש דעביד ביי טיבותא ולא פרעתיה משום הכי מימנעי אינשי ולא מגלו לי מיד ויאמר להביא את ספר הזכרונות דברי הימים ויהיו נקראים מלמד שנקראים מאליהם [על מעשה בגתן ותרש שזממו להרוג את אחשוורוש ואסתר ומרדכי הצילו אותן] וימצא כתוב כתב מיבעי ליה מלמד ששמי מוחק וגבריא (המלאך) כתב א"ר אסי דרש רבי שילא איש כפר תמרתא ונהו כתב שלמטה של זכותן של ישראל אינו נמחק כתב של מעלה לא כל שכן (ומשום הכי אמר שהדברים שבספר הזכרונות דברי הימים היו נקראים מעליהם בקולו של המלאך גבריאלי).

ט

כ"י ענעלאו צה, ב

(א"ב מרובע ומחומש וכן שש אותיות)

סימן : אלעזר חזק

- עיר שושן, בראשונה נבוכה, עוד שניה בחדוה הברוכה.
 עת צרה, לרוחה נהפכה, עלות למכה ארוכה.
 עדות מגלה, לעמה התמיכה, עצה, ותכתוב אסתר המלכה.
 המלכה ומרדכי כתבו ללמדה, את ימי הפורים להעמידה.
 כאחת ישראל ויהודה, עבדו את יי וגילו ברעדה. 5
 פורע פרעות, כהפיל קמיהם, פחדם נפל על אויביהם.
 פרזים היושבים בעריהם, פורים עושים בזמניהם.
 פרשת תוקף, כנכתבה עליהם, פתאום קיימו וקיבלו
 היהודים עליהם,
 עליהם ועל זרעם טוב, שמחה ומשתה ויום טוב,
 וימיהם יבלו בטוב, הודו ליי כי טוב. 10
 צור צמת צר, צלוב צלמו, קשוב קול, קדושי קהל קנוית קדומו.

ט

- (1) עוד שניה, כלומר תיכף אחרי זה.
 (2) ירמיה לג, ו: הנני מעלה לה ארוכה ומרפא וגליתי להם עתרת שלום ואמת.
 (5) כאחת, את שני ימי הפורים כיום אחד ; תהלים ב, יא : עבדו את ה' ביראה וגילו ברעיה.
 (6-7) ילקוט סימן תתרט : שנו רבותינו מגילה נקראת ב"א ב"ב בי"ג בי"ד וט"ו
 לא פחות ולא יותר, כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון קורין בחמשה עשר, ועיירות
 גדולות בארבעה עשר. אלא שכפרים מקדימים ליום הכניסה חכמים הקילו עליהם כדי שיספקו
 מים ומזון לאחיהם שבכרכים, והיכא רמיזא, אמר רב שמן בר אבא אמר רבי יוחנן אמר קרא
 לקיים את ימי הפורים באלה בזמניהם זמנים הרבה תקנו להם, האי מיבעי ליה זמנו של זה
 לא כזמנו של זה, אם כן לימא קרא זמנם מאי זמניהם, ש"מ תרתי, ואיזה זמנים טובא,
 זמניהם דומיא דזמנם מה זמנם תרתי אף זמניהם תרתי.
 (8-10) ילקוט, שם : שמחה ומשתה ויו"ט, תני רב יוסף שמחה מלמד שאסור בהספד,
 משתה מלמד שאסור בתענית, ויום טוב מלמד שאסור בעשית מלאכה ; רבה בריה דרב אמר

1. בחדוה הברוכה — רומנ. בחדוה הברוכה.
3. לעמה התמיכה — רומנ. לעמה המליכה.
4. את ימי הפורים — רומנ. את אגרת הפורים.
5. עבדו את ה' רומנ. עבו את ה' ביראה.
7. עושים בזמניהם — רומנ. עשו בזמניהם.
10. וימיהם יבלו — רומנ. ותמימים יבלו ימיהם.
11. צלוב צלמו — רומנ. צלוב צורת צלמו.

רם רצה רחש, רעים רנן רוצי דוממו.
 שקד שמעם שפר שינון, שעשועי שיר שלומו.
 תומך תוכן תוחלת, תולדות תוצאות תמימו.
 15 אשכן לחש ערך זמר, רנן דורש טוב לעמו,
 לעם חילץ חי מיד מרעו, זכר בריתו והושיעו.
 קינמון מור, בכל מדינות הולך שמעו,
 ודובר שלום לכל זרעו.

כ"י ענעלאו רכ, ב

כ"י סולצברגר קכג, ב

יוצר ליום א' וב' מסוכות

(א"ב; לקליר.

1 אכתיר זר תחלה, לנורא עלילה,

למי זאת עולה.

באדר רננים אעלצה, כנף רננים נעלסה,

למלך רם ונשא.

5 גדתי ארבע, במספר רובע,

לחן על ארבע.

הספד ותעניות קבילו עליהו מלאכה לא קבילו עליהו דמעיקרא כתיב שמחה ומשחה ויום
 טוב ולבסוף כתיב לעשות אותם ימי משחה ושמחה, ואלו יום טוב לא כתיב.

וימיהם יבלו בטוב (איוב כא, יג); הודו לה' כי טוב (דה"י א, טז, לד).

11—12) צמת, לשון צמתו בבור חיי; צלוב צלמו, ולזה גורם המדרש בראשית רבה
 פרשה ל: אתמול (איוב טז, יג) ישפוך לארץ מררתי ועכשיו (שם מב, י) ויסף ה' את כל
 אשר לאיוב למשנה, אלא שראה עולם חדש: מרדכי אתמול היה מתוקן לצליבה ועכשיו הוא
 צולב את צולביו אלא שראה עולם חדש. (וכן מד"ר אסתר סוף אמרו לאלהים מה נורא מעשיך...
 הנהרגים הורגים את הורגיהם והנצלבים צולבין את צולביהן; ובאסתר רבה פרשה א, ח
 והשתיה כדת: את מרומם לזה וצולב לזה. קהל קניית קדומו = ישראל.

17—18) קנמון, לשון מור אהלים וקנמון (משלי ז, יז); ומדרש רבה בראשית פרשה
 מו: אמר הקב"ה לאברהם קנמון אני מעמיד בעולם מה קנמון הזה כ"ז שאתה מזבלו ומעדרו
 הוא עושה פירות אמר הקב"ה אברהם דיך שאני אלהיך; מור. כנוי למרדכי (השווה לעיל
 פייט סימן א (חלק ראשון) שורה 28), והפייטן מצרף לשמו של מרדכי קינמון.

13. שינון — חסר בכ"י קורפו.

16. לעם חלץ — רומנ. לעמו חלץ.

3. אעלצה — רומנ. אעלסה.

- אסלד בשבח ותודה, לפני קהל ועדה,
בלקחי לולב ואגודה. קדוש,
דרוש במו צדק, לשופטם בצדק,
דינם להוציא בצדק. 10
הלל כם אפצה, ומליצי ירצה,
וכזהב אצא.
ורובץ בפתח יבוש, וחט בצול תכבש,
קראתיך אל אבוש. 15
זכר סיכוך לדורות, להם להורות,
לסכך ולקרורות.
חסות בצל סוכה, כחוק נסוכה,
שבעה להסתוככה.
טילול עננים אזכרה, בכל דור ודור אזכירה,
חסדי דוד זכרה. 20
יה הקם סוכתו, ותכון מלכותו,
ותרב גדולתו,
כימי עולם, ומלכותו עד עולם,
לדוד ולזרעו עד עולם.
לדור ודור ימלוך, והוא עדי עד ימלוך, 25
מלך ממליך ימלוך.
מהרה להצמיח ישעו, על עם משועו,
ולעבור על פשעו.
נחזה בעוזך, בשובך לגן אגוזך,
עין בעין לחזותך. 30
סוכה הנופלת תמתח, ובצל לקוחיך ימתח,
ולא יכם מורתח.

20. חסדי דוד — רומנ. לחסדי דוד.

25. ודור ימלוך — רומנ. תמלוך.

26. ממליך ימלוך — רומנ. ממליך מלוך.

27. להצמיח ישעו — רומנ. להצמיח זרעו.

30. לחזק — רומנ. להתזק.

31. סוכה הנופלת — רומנ. סוכת.

- עצים בנטלם ארבעה, למזוזות ארבעה,
 לזוכר ברית ושבועה.
 פרי עץ הדר, אקח לנאדר, 35
 כי לבושו הוד והדר.
 צמח תומר, אשא להאמר,
 לכלו כבוד אומר.
 קיחת ענף עץ עבות, אאסר בעבות,
 למביט ברית אבות. 40
 רענני ערבה, כצמחי רבה,
 לדגול מרבבה.
 שתולים בחצרות, במ יופדו מצרות,
 לזכר חצוצרות.
 תכונים לכפרה, לסוררה כפרה, 45
 בלי צאת חפורה,
 מפי קדוש.

יא

זולת ליום ראשון של סוכות
 (א"ב); לקליר

כ"י ענעלאו רפב, א
 כ"י סולצברגר קכו, א

- אנא הושיעה נא, בני עפר מי מנה.
 גואל הצליחה נא, דורשיך בכל עונה.
 הקם סוכה הנופלת, ואל תהי משפלת.
 זכור איומה הנקהלת, חופפה כי בסוכה נאהלת.
 טוב הצמיח שמחתם, יה כפר אשמתם. 5
 כלה עתה אנחתם, למענך חיש פדותם.
 מלא משאלות לבם, נואקים אליך בכל לבבם.

33. למזוזות ארבעה — רומנ. למזוזות רבועה.

36. כי לבושו — רומנ. כי כבודו.

41. בצמחי רבה — רומנ. וצמחי.

43. יפדו צרות — רומנ. יופדו.

סמכס וריב ריבס, אתה תשכן בקרבס.
 פנה תפנה לפארס, צור אמור לעזרס.
 קומס בית הדרס, ראותס פתאום סברס. 10
 שלם מהרה תבנה, שלמיך בכך תענה.
 תכה אויבינו, כמכת בכורים ותענה.
 תקרעס כקריעת ים סוף, ונקרא ותענה.

יב

אופן ליום ראשון של סוכות
 (א"ב); לקליר

כ"י ענעלאו קכא, א

כ"י סולצברגר קכה, ב

אאמיר אותך סלה, בהוד והדר ותהלה.
 גואל הצמיח לנו ישועה, דרוש איומתך לשם ולתהלה.
 הצגים היום בשמחה, ובלולביהם אותך לשמחה,
 זועקים לפניך שיחה, חמול עליהם הושיעה והצליחה. 5
 טוב, ברחמיך הרבים, יקר עדת אהובים,
 כורעים ומשתחויים ומודים, לשער בת רבים.
 מחמדם תן להם, נא שמח עמהם.
 שא נא חטאתיהם, עבור על פשעיהם.
 פוצחים הלל ותודות, צור היודע עתידות,
 קול להשמיע אותם לחדות, רחמם בנשאם אגודות. 10
 שוקדים ואותך מקדישים, שבחך בפייהם רוחשים.
 תובעים ברוך ולוחשים, תומכים באילי תרשישים.

יב.

אאמיר אותך סלה בהוד והדר ותהלה.

על י"ג הפיוטים הנ"ל רושם שד"ל ב"מחזור רומא" חלק ב, במבואו עמוד ט"ו: "אכתיר
 זר תחלה, אאמיר אותך סלה, אנא הושיעה נא, שלשתם בא"ב והם חלק מפיוטי הקלירי הנמצאים
 במנהג אשכנז ופולין ביום א' דסוכות ושם חתום שמו אלעזר ברבי קלירי".

יא.

11. שלם = ירושלים; שלמיך = ישראל.

6. לשער בת רבים (שה"ש ז, ה).

יג

כ"י ענעלאו רמח, ב

כ"י סולצברגר קמט, א

(א"ב); לקליר

אלהינו ואלהי אבותינו

מיס.	(בראשית כד, יז)	איום זכור נא לשואלי	
במיס.	(שם יח, ד)	ברית קח להרחיץ אלים	
מיס.	(מ"א יח, ה)	גמול לשופכי שיה עלי	
כמיס.	(איכה ב, יט)	דרוש לנעקד ושפך לב	
מיס.	(בראשית כד, מג)	הזכר למפגיעים בעד	5
המיס.	(שם ל, לח)	וידוי פצל רהט בשקתות	
מיס.	(מ"א יח, מד)	זכור לנעצרים היום עדי	
מיס.	(שמות ב, יט)	חבר דלה דלה להשקות צאן	
מיס.	(איוב כט, כג)	טוב זכרה לטובה מיחלים עלי	10
מיס.	(שמות יד, טו)	יום אשר נבקע במטה	
מיס.	(במדבר כא, יח)	כרית נדיבים חוקקי באר	
מיס.	(שמות יז, ב)	למחנניך זכור בזכירה	
מיס.	(מ"ב ב, כ)	מנסכי שבעה בצלוחית	
מיס.	(שם, שם ח)	נהל בצדק פלאי ירדן	15
מיס.	(בראשית ב, י)	סגב כמהים למטר	
מיס.	(דה"י א יא, יז)	עבור תאב ופץ מי ישקני	
מיס.	(תהלים סה, י)	פקוד פקידים ונפקדים עלי	
		צור צדקם בצדק נם מלאו	

יג.

הפיוט הושווה עם נוסחו של מחזור רומניא (דפוס 1525) עמוד תי"ח.

4. לנעקד, רומנ. נעקד.
7. עדי מיס, רומנ. בעד מיס.
8. חבר = 'משה.
9. מיחלים, רומנ. מייחליך.
10. נבקע, רומנ. נבקעו.
12. כרית = כרו.
13. בזכירה, רומנ. בזכירת.
18. ונפקדים עלי מיס, רומנ. משמיט עלי.
19. ארבעה כדים, רומנ. ארבעת כדים.

	ארבעה כדים	מי.ס.	(מ"א יח. לד)
20	קבל ברצון שועת שואלי	מי.ס.	(שמות יז, ב)
	רצויה בחן ציר מרפא	מי.ס.	(מ"ב ב, ח)
	שכננו בחצרות בית מוצא	מי.ס.	(בראשית כו, לב)
	תרוינו מנחל עדניך	מי.ס.	(תהלים לו, ט)
	תנהל רחומיך כבישימון עלי	מי.ס.	(ישעיהו מג, יט)
25	תם ברכה לישורון על	המי.ס.	(נחמיה ט, כ)

23. אחרי השורה רומנ. מסיים את הפיוט: תכנינם במפתח מקור מים (מליצה שאינה נמצאת בפיוט שלנו).

24—25. שתי השורות האלו חסרות במחזור רומניא.

אצל ישראל דוידוון ב„אוצר השירה והפיוט“ כרך ראשון שנדפס בשנת תרפ"ה (1924) פיוט זה רשום בעמוד 126 (מספר 2675) אלא שבין מקורותיו אינו מזכיר שהפיוט הוא לקליר. ומפני כך תוקן בכרך רביעי שנדפס בשנת תרצ"ג (933) בעמוד 367 תחת אותו המספר (2675) ברשימת הפיוטים של „אלעזר קליר“ ומוסיף את הסימן „איום זכור“.

פיוט זה הוא מעין „חידון“ תנ"כי. נושא שהיה רגיל ביצירותיהם של כמה וכמה מפייתנינו של תקופת ימי הבינים. והלא נושא זה נעשה בזמן האחרון למנהג פופולארי במדינת ישראל. וקרוב לשער שחידון תנ"כי זה היה מן הראשונים בתקופתו הקדמונית של הקליר. המקורות התנ"כיים הרשומים בסוגריים אינם נמצאים בכה"י ורשמתים לתועלת הקורא.

נספח

השוואות ושינויי-נוסחאות לפי ספרו של יוסף מרקוס

„גנזי שירה ופיוט“ מראשי הפייטנים והמשוררים הקדמונים בניוירק תרצ"ג (1933) המכיל כמה קטעים מהפיוטים שלנו ששאב מקטע כ"י אדלר מספר 2425 בספרייה של ביהמ"ד לרבנים בניוירק. אני מצייין להלן את שינויי-הנוסחאות שבין הפיוטים שלנו ובין נוסחו של מרקוס לפי הקטעים המובאים אצלו.

לסימן ד (אצלנו) אתה הוא מבין עתידות

אצל מרקוס (להלן ג"מ) עמ' 58.

(השורות ממספר 1 עד מספר 38 חסרות בקטע ג"מ).

38. ג"מ: ...החיש מפצר (?) מאיש.

40. ג"מ: קול נשמע בגוים בכל ממלכות גוים, ה' הפיר עצת גוים.

44. ג"מ: רבה להסתר חן וחסד להכתר ברוכה אסתר.

46. ג"מ: רמה קרן ישראל באלהי ישראל.

52. ג"מ: שונה לשונה בארש.

54. ג"מ: תמהון קמו גוים וכל משפחות גוים ארורים גוים.

לסימן ו (אצלנו) אחשוורוש והמן הרע שניהם יועצים עצות רע

נוסח מרקוס = להלן ג"מ (עמ' 59)

2—3. ג"מ: כלב זה כן זה בעצת רע ואתה מפיר מחשבות רע ולא יגור במגורך רע.

- 4—5. נ"מ : אום אחת.
 8. נ"מ : בחר במ אלהי אדם בכך הם סגולה מכל אדם.
 14. נ"מ : דרש ראשית גוי כי אלהיהם.
 17. נ"מ : השמו את נויהם ופניו מהם הסתיר הוא.
 18. נ"מ : אין שוה להניחם.
 23. נ"מ : כי נמאסו ממלך.
 24. נ"מ : יתנם לבו ולהלך.
 26. נ"מ : חובלו כל מלכים שבהם היו מפריכים.
 29. נ"מ : אמר המן טהורים הם לעבדים ובגוים הם נרדפים.
 32. נ"מ : ים קרע ברוח קדים ונער פרעה וכל מעבידים.
 36. נ"מ : אם על המלך טוב...
 מכאן עד שורה 62 חסר בנ"מ.

לסימן ח

- לקטעים מספרו של יוסף מרקוס עמוד 553 (השווה הפיוטים למעלה סימן ד' וה').
 שורה 1. אחרי „על דברי התך” נ"מ : וחכו לישועתך.
 2. נ"מ : אמרה אסתר בנאימה אני עגומה.
 3. למי הוכאב, נ"מ : לבי יכאב ; כי נשארנו מבית [של] אב, נ"מ : כי נשארנו בכאב.
 5. נ"מ : אני ואתם בחילה נבקש מחילה [מחל נורא עליה].
 מכאן עד שורה 77 חסר בנ"מ.
 78. נ"מ : ואת [אל תט] עמו יין.
 79. נ"מ : כמו הנוסחא שלנו.
 81. נ"מ : צווי בתעודה אבות להעידה עמלק להכחידה.
 82. נ"מ : אם תותירו מסטינים יהיו לכם לצנינים.
 83. נ"מ : כל זה באה עלינו משאול בן קיש.
 85. נ"מ : לכן בכל זאת חטאנו.
 87. נ"מ : ואנחנו [סבלנו עונם].
 89. חסר בנ"מ.
 90. נ"מ : כי מחרפים לרשעים.
 91. נ"מ : רעה זאת מאתנו... ולא היבנו. לכן כל זאת באתנו.
 93. נ"מ : שמעו דת שעשועים. שאמריהם משמיעים. שאין שלום לרשעים.
 94—96. נ"מ : כמו הנוסחא שלנו.
 98. נ"מ : תפלתם שמעתה.
 99. נ"מ : תחנונם שעתה בצרתם ראית דברי [הקשבתה].
 100. נ"מ : (וחסר אצלנו) : תפלתנו תערב ולגאלנו תקרב כעל...
 תשמע נאקנו ותשמיד דוחקינו כהמן ובניו.
 ונ"מ גומר (מה שלא נמצא אצלנו) :

Sura, Jerusalem — New York

Hon. Pres.: Sh. Z. Shazar
(President, State of Israel)

Pres.: Prof. Samuel K. Mirsky
(New York)

Yeshiva University, New York

Pres.: Dr. Samuel Belkin

Printed in Israel
Salomon's Press Jerusalem

Israel Address: Sura, Harav Kook St. 8, Jerusalem.

U. S. A. Address: Sura, Yeshiva University, Amsterdam Avenue & 185th St.
New York 33, N. Y.

TABLE OF CONTENTS :

Midrash and Talmud

The Philonic Exposition of the Torah in Light
of the Ancient Rabbinic Midrash Dr. Samuel Belkin 1
(President, Yeshiva University)

The Expositonal Midrashim on the Pentateuch
Dr. Samuel K. Mirsky 69
(Yeshiva University)

R. Isaac Halevi's Method in the Study of the
Mishnah Dr. Yechiel J. Weinberg 105
(Monteroux, Switzerland)

The Concepts **Deorayata** and **Derabanan**
Dr. Benjamin de Vries 137
(University of Tel Aviv)

Maimonides' Attitude towards the Babylonian
Geonim Dr. A. Schwartz 156
(translation and additional Notes : Dr. M. Havazelet
Stern College, Yeshiva University)

On the Non-Jow in Jewish Law and Lore Dr. H. Z. Reines 192
(New York)

The Land of Israel and the Diaspora

Addenda to the Book "Emissaries from the Land
of Israel" Abraham Yaari 223
(Librarian, Hebrew University)

On the Emissaries from the Land of Israel to
Germany Dr. Dov Brillling 250
(Germany)

The History of Fez and its Chroniclers The
Ibn Danan Family Dr. Nahum Sluscz 276
(Jerusalem)

SURA

ISRAELI - AMERICAN BOOK

FOR STUDY AND RESEARCH IN PROBLEMS RELATING TO
ISRAEL AND THE WORLD IN THE PAST AND PRESENT

Vol. IV

edited by

SAMUEL K. MIRSKY



Published by

SURA INSTITUTE FOR RESEARCH & PUBLICATION, JERUSALEM
YESHIVA UNIVERSITY, NEW YORK
THE DEPARTMENT FOR TORAH AND CULTURE OF THE WORLD
ZIONIST ORGANIZATION

1964

JERUSALEM