

חורב

Yeshiva University



MENDEL GOTTSCHMAN LIBRARY

חֹרֵב

HOREB

מאסף מוקדש לתולדות ישראל וספרותו

מופיע פעמים בשנה

על ידי קרן בנימין הורביץ ז"ל

אשר על יד בית מדרש למורים של ישיבת רכנו יצחק אלחנן.

התוכן:

- | | | | | | | | | | | |
|----|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | החלופים בין כני ככל וכני ארץ ישראל ומקורות ההלכה של הקראים, הרב דר. דב רעוול ראש ישיבת רי"א | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| 2 | ר' אלעזר כורכי קלוד ופיוטיו החדשים | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| 3 | לחקרי מאורעות בתקופת האמוראים | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| 4 | ספר יהודית | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| 5 | מתם משנה | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| 6 | לתולדות המשחק בישראל | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| 7 | ההלכה כספר היוכלות | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| 8 | פרקי הכוש הקבר | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| 9 | היהודים כהתקוממות הדרוזים | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| 10 | הערות במקרא | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| 11 | בקורת ספרים: | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| | הרב שמואל מ. מירסקי | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| | פ. ח. | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| | ח. מיכאל | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| | מ. | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| | פ. מ. | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| | הרב שמואל ק. מירסקי | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
- (א) אוצר הנאונים
(ב) Untersuchungen
(ג) Legal aspects
(ד) An Historical study
(ה) מפרשי התורה
(ו) הדתות והבין לאומיות

חורב

מוקדש לתולדות ישראל וספרותו. העורך: פ. חורגין

ניו יורק. ניסן תרצ"ד. חוברת א, כרך א.

החלופים בין בני בבל ובין בני ארץ ישראל ומקורות ההלכה של הקראים

מאת

דוב רעוועל

כמחברתי על מקורות ההלכה של הקראים (1) הוכחתי, כי ברוב הדברים שנמנה בהם פילון היהודי בחבוריו השונים וכיחוד כספריו "על החוקים המיוחדים" מדרך ההלכה המקובלת בפירוש מצוות התורה הדתיות והמשפטיות, מוצאים, שדעת הקראים הראשונים מתאמת לדעתו. עוד לא הוברר לנו מקור פירושי המצוות, שפילון חולק בהם על ההלכה המקובלת בימיו בארץ ישראל. מעטה ידיעת פילון כספרי נביאים וכתובים, ואפילו את תורת משה ידע כנראה רק ממקור שני, מתרגום השבעים. אפשר שמשתקפים בדבריו מנהגים, ששלטו בימיו בין יהודי אלכסנדריה ובתי דיניהם אשר הושפעו מהמשפט היווני והרומאי, ואפשר שהושפע גם מדעות האסיים-תרפייםים (כמצרים (2)). ברוב הדברים הירועים לנו, שנחלקו בהם הפרושים והצדוקים, מוצאים אנו את פילון נוטה לדעת הפרושים. ואם, שהוא מחמיר בדיני עונשין יותר מההלכה הנקובלת אז בארץ ישראל, הושפע בזה לא מדעת הצדוקים—שלפי עדות יוסף בן מתתיהו היו מחמירים בעונשין—רק מהאסכולה הסמואית, ובכל אופן דבריו הם רק להלכה ולא למעשה. ההתאמה בין פילון והקראים הראשונים בפירושי מצוות התורה הן יסודיות ורבות כל כך, עד שאי אפשר לייחס אותו למקרה סתם, ועלינו להחליט, שיש איזה קשר בין ספרי פילון ובין דעות הקראים, המתנגדות להלכה המקובלת. אף זה עלינו להחליט שאיזה מספרי פילון היו ידועים בימי הנאונים הראשונים בתרגום (3). ההסטוריון הקראי אבו יוסף יעקוב אלרקמאני, בן דורו הצעיר של רב סעדיה גאון, במאמר הראשון בספרו "כתאב אלגאואר ואלמראקב" נתחבר בשנת 939) בדברו על הכתות בישראל והשתלשלותן מזכיר את כת אלמאגריה. לפי דבריו הם נמראים בשם זה כאשר ספריהם (או הם בעצמם) נמצאים כמערות. כתה זו שקדמה לדת הנוצרית מרחיקה את גשמיות הכורא

(1) ע' נא והלאה Karaité Halakah, Philadelphia, 1913

(2) Hineman, Phile's Griechische und Judische Bildung, Breslaw, 1932

(3) ראה פוזננסקי "פילון כספרות היהודית-ערבית" ברבעון הצרפתי כ"ך נ'; מלצר, רב סעדיה,

ע' רס"ד והמקומות שהביאו שם.

זכרון

בנימין הורביץ ז"ל

נולד בכ"ה ניסן תר"ע למד בבית המדרש למורים של
ישיבת ר' יצחק אלהנן וסיים הלך ללמד תורה
לישיבת חברון. הוא נפל-הלל בין סדושי הישיבה
בחברון ביום המר. יח מנחם אב. תרפ"ט.

נדפס בירושלים כדפוס סלומון

ומיחסת את כל הנמצא בכתבי הקדש אודות פעולות הבורא למלאך, שהוא כרא את העולם ומנהיגה. קרקסאני מחלל את אחד מכני הכת הזאת, אלאסכנדרוני (האלכסנדרוני), שספרו הוא היותר טוב ומפורסם בין ספרי המגאריים) (הוצ' הרכבי צד רפג), וברברו על בניסין אלנחאונדי, אחד ממיסדי הכת הקראית כראשית המאה התשיעית, ואמר קרקסאני, כי דעתו שהעולם נברא ומתנהג על ידי מלאך נוטח לזו של כת אלמנאריה (שם צד שיד, וראה אשכז הכפר ליהודה הדסי אי"ב צ"ח). וכבר שער הח' הרכבי (לקורות הכתות בישראל צד ד' ה' וט"ו), שכת זו היא כת האסמים במצרים וכי האלאסכנדרוני, שספרו חביב עליהם, הוא פילון האלאסכנדרוני שאליז מיוחס ספר על האסמים וכי דעת כתה זו, שמלאך ברא את העולם, מקורה כשיטת פילון על דבר הלוגוס, שהוא המלאך הראשון. ובמחברתי שה"ל שערתי, כי בין ספריו של פילון, שהיו ידועים לכת אלמנאריה ושחשפיעו על דעותיהם של הקראים הראשונים, כמו המלאך הבורא של בניסין נחאונדי, היו גם חבורי פילון המכילים באורים למצוות התורה וכיחוד ספריו על החוקים המיוחדים. ומתם לקחו ראשוני הקראים הרבה דברים, שחלקים בהם על ההלכה המקובלת.

הדבר אשר אני רוצה להסב אליו את לב החוקרים בתולדות ההלכה והתפתחות התנועה הקראית כמאמרי זה הוא כי חלופי הדינים והמנהגים בין בני בכל ובני ארץ ישראל, שמקורם בזמן קדום המסתעפים מחלוקים בין תלמוד בבלי לירושלמי (4) אשר נמשכו בתקופת הגאונים, הם המקור לכמה דברים, שנחלקו בהם הקראים על חרבנים והמנהג המקובל. וזוהו יפתח לנו שער להבין כמה דברים סתומים.

(4) וכבר נזכרו בתלמוד בבלי ובירושלמי חלופי הוראות ומנהגים בין בני בכל ובני ארץ ישראל:

ראה ברכות יד, ב; פסחים לד, ב; נא, א; ביצה ה, א; יד, ב; סוכה לו, א; סח, ב; תענית ה, ב; כת, ב; מגילה כב, א"ב; מו"ק ה, ב; יבמות סח, ב; כתובות כ, ב; קרושין ל, א; בי"ט כ, א; בי"ב מא, ב; עג, א; קס"ח, א; סנהדרין כג, א; כמ, ב; שבעות סח, ב; ע"ז ל, ב; ל"ט, ב; חולין יז, ב; ית, ב; מט, ב; צג, ב; ירושלמי ברכות ב, א; ז, ב; ע"ז ז, א; וע"ל חלופים במסע המקום ומנהגין ראה ברכות נח, א; שבת ט, ב; כתובות יז, ב; קדושין כט, ב; גדרים נג, א; בי"ק לח, ב; בי"ט קג, ב; מנחות יא, א; פרקי דר"א פ' ט"ז.

והרבה יש להוסיף על הע"ג חלופים, שאסף החכם מילער, שפרקו בן באכזי נודעו לנו עתה עוד חלופים שונים מבראשית תקופת הגאונים בין בני בכל ובני ארץ ישראל, ראה גינצברג במפתח לגנוי שכמר ח"ב צד תר"תרא, וכבר הוכיח גינצברג שם, צד תקו והלאה, כי רוב החלופים האלה, מקורם בשני התלמודים. ראה צד תק"ס שם חמשה חלופים כעבוד וכתובת ס"ת. וראה מנהג ס' ה"ל חפ"ין ששמע שפסלו בא"י ס"ת שנעכדה בצואת כלבים וראה שיע"ת ס' שלי"ב והשו"ת"גם את החלופים שהזכיר רב האי גאון בספר האשכול להראב"ד ה"ל ס"ת ח"ב מז; (ומה שכתב שם, צד מח; וכתה דאמר בתלמוד ארץ ישראל, כל משמיע קול בשבת אסור ובתלמודנו לא, ראה מגן אבות להמאירו צד מט והלאה).

והקראי קרקסאני שה"ל מזכיר חלופ אחד, שלא נמצא במקום אחר, והוא: "בני בכל אינם מתירים לישא אשה בשנת חיובל ובני סוריא (אי"ו) מתירים. ואינו מוכן. כנראה צ"ל להשך, שכני בכל מתירים ובני ארץ ישראל אוסרים. והכונה שכני בכל מתירים לקדש אשה בפירות שביעית (ראה קדושין נב, א; ובמפרשים שם) ובירושלמי (מע"ש א, א) אמרו: אמר ר' יוסי: זאת אומרת שאסור

החלופים האלה בין בני בכל ובני ארץ ישראל היו מסודרים בספר מיוחד בימי הגאונים הראשונים בשם "תוספתא" (ספר העטור ע' גט — חליצה צד לג) או "פרקא דחלוקתא" (לקוטי פרדס לרש"י, אמשטרדם, יד, א) ו"ברייתא" (אור זרוע ע"ז נ"ב, ב) "חלוקות שבין אנשי בכל וארץ ישראל" (תה"ג הרכבי ס' ס"ז וראב"ן פראג ע"ד). קרקסאני בספרו שה"ל (ע' ל"א) אומר, שכני בכל ובני ארץ ישראל נחלקו בערך חמשים דברים ולאחר שמפרט ששה עשר חלופים אומר "וכל מה, שהזכרנו לקחנו מהם (מהרבנים) מהמפוזר בכמה ספרים ואחד קבץ כולם בספר אחד וממנו לקחנו אותם". מחלופים אלה מוכיח קרקסאני והקראים, שכאו אחריו, שאין לרבנים קבלה איש מפי איש בפירוש מצוות התורה. שבעים ושלושה חלופים אסף הח' מילער במחברתו "חלוק מנהגים בין בני בכל לבני ארץ ישראל" ועליהם יש להוסיף. ברוב החלופים האלה בני ארץ ישראל הם המחמירים (מילר שם צד ח'; אם שדכרי ווייס בדו"ד ח"ג צד מז; "הלא טרוב חלופי המנהגים אשר בין בני ארץ ישראל ובני בכל נבין כי בני ארץ ישראל הלכו בחסידותו הלאה מנכול התלמוד". הם נוטא וראה שם בהוספות לח"ג). וכעוד שברוב הגולה (וגם בארץ ישראל בתקופת הגאונים) (5) נתקבלה דעת בני בכל (6) כמו

ליקח אשה מרמי שביעית דלא כן מה בין קונה אשה מה בין קונה שפחה וראה ר"ש שביעית ה, ח, ומ"ס אישות ה' ג' וראה תה"ג גינצברג צד עב וע"ז — ח. ואפנשטיין בירחון האשכנזי שנת 1908 ע' תרי"ט ואפנזיבצר שם שנת 1911 צד תר"ח, שכני ארץ ישראל היו נוהגים בכמה מקומות להוסיף בשומת הנדוניה על שויה וגאונים בכל גינזו מאד מנהג זה ואמרו: "ואין מנהג רע ומכוער ממנהג שלכם". וראוי להעיר שהקראים אהזו במנהגי בני ארץ ישראל; ראה גן עדן ע' נשים ס"כ.

ורבו החלופים, שמקורם במצוות ודינים התלויים בארץ ובישוב ארץ ישראל וקדושתה ועניני יוחסין וכח ב"ד של ארץ ישראל; ראה אסף: בתי הרין וסדריהם אחר חתיבת התלמוד צד כו ונד ומלכד החלופים שאזכיר בהמשך מאמרי זה, ראה ח"ט מה"ג ס' פד; שיע"ת ס' עו; תה"ג גינצברג צד נב וגז"ש ב, צד תקי"ז והלאה. ובעניני קבורה ת' רב האי גאון הכיאה רי"צ גיאת ח"ב צד מט ושם צד עב ראה תשובת רב האי בתה"ג אסף, ח"ב ע' קתה. ראה ת' רב סתתיהו גאון באור זרוע לבי"ק ס' שיע"ג וראה אלפסי עירובין ספ"א (ומלחמות שם); שבת פ, יט; כתובות פ"ט ופ' י"ב; תוספות כתובות קב, א, סד"ה אליבא. ויש שנחלופים אלה היה לבכל דין אחר משאר הגולה; ראה ת' גמ"ט ס' ל"ט.

ועל דעת הגאונים על החלופים ומקורם ראה דברי מר צמח גאון בתשובתו לאנשי קירואן. אודות ההלכות של אלדר הרני, שקצתן אינן מסכימות לדעת תלמוד בבלי (אלדר הרני לר"א עפשטיין צד ז ושם צד ת על חשיבות בכל ותלמודה) וראה מחזור ושרי צד שסא וראה קונטרס נר מערבי לר"י שור במהמאסף, ירושלים, כרך מז וגוסטאן, ארץ ישראל במדרש ותלמוד, צד קטב והלאה.

(5) בתקופת התנאים השפיעה בכל על בני ארץ ישראל בגדולי התורה, שעלו ממנה. ראה סוכה ב, א' ו"טו, א; ירושלמי שביעית א, ה; תרין מילין סלקין בירכון וכו'. וראה ב"ר לג, ג; אפר ר' יוסי בר אבין כל אותן ל' יום שהיה ר' חייא רבה נוזף מר בני אליף לרב בר אחתיה כל כללי דאורייתא ואלין אינון כלליא דאורייתא הלכתא דבבליא וראה הל' דורות הראשונים. חלק שני צד קטב והלאה ושם צד רפכ, כי מתחלת ימי האמוראים עד סופם, היו רוב המשפיעים הגדולים בארץ ישראל אלה, שעלו מבבל.

הגאונים כבכל, מתוך שאיפתם לאחדות החיים הפנימיים בצורה המסורתית, היו מתנגדים לאלה, שלא נהגו כבני בכל. לפי עדות בן באבוי, כבר כתב רב יהודאי גאון לבני ארץ ישראל להוכיח אותם על דברים, שהם נוהגים בהם שלא כהלכה, והוא, שלא כמנהג בני בכל, ולא קבלו ממנו

שנתקבל התלמוד בבלי להלכה ולמעשה⁷. הנה הקראים, שהתישבו והתאזרחו בארץ

(ראה גינצברג, ג'ש ח"ב צד תקמ"ד ושם צד תקז והלאה). וגם כן באביו תלמיד תלמידו של רב יהודאי נסה להשפיע על בני ארץ ישראל לאחוז במנהגי בני בבל (שם, צד תקסד והלאה). ודעת רב יהודאי שמנהגי בני ארץ ישראל נשתכשו בדברים אלה. ושמפני השמדות נשתכחו מהם ההלכות. בני בבל, וא"ל שאז מארצות שהיו תחת השפעת הגאונים והישיבות בבבל והתאחו בארץ ישראל, השפיעו על יושבי המקום לאחוז בדרכי בני בבל בדברים שונים. ראה ח"ג גינצברג צד נב ושם צד טח; ומאן כרבעון הצרפתי כרך ע' צד ק"ה (אם שבסוף תקופת הגאונים קבלו רבים מבני בבל באיזה דברים את חומרות בני ארץ ישראל; ראה להלן הערות כ"ה וכ"ו); וביחוד התמרמרו גאוני בבל על אלה, שאחוזו בבבל כמנהג בני ארץ ישראל: ראה סדר רב עמרם ה', ב' ואוצר הגאונים לדיון ברכות צד כה—ז, ח"ג שערי צדק, ד, ד, מ; תשובת רב האי בספר המכריע ס' מ (וראה מאן Texts and Studies ח"א צד סד הערה ב' ואפסוביצר בספר השנה לכה"מ בסניסנאפי כרך ז'—ח' צד שכב ותל). ואפשר, שפעם נוסף על מה שלא היתה דעת רב יהודאי גאון ועוד קצת מגאוני פומבדיתא נוחה מפיומים וביחוד פיוטי הקליר (ראה גינצברג, ג'ש ח"ב צד תקח והלאה ושם צד תק"מ הוא מפני שהקליר ופיוטי ארץ ישראל אחריו הלכו אחריו בני ארץ ישראל במקום שנחלקו עם בני בבל; ראה תוס' חגיגה י"א א' ד"ה ורגלי; חולין ק"פ כ' ד"ה נדה; שבלי הלקט תפלה ס' כ"ח ומילה ס' ז' שהקליר יסר דבריו על פי תלמוד ירושלמי וחולק על תלמודנו; וראה רשב"א ת' א"ף תס"ט; רד"ז דפוס פיורדא ס' תקל"ב.

6) וקמאי דילכוון מן בני ארץ ישראל נקמה להא מילתא ואתון השתא כל מעשיכם כמנהגות שלנו וכתלמוד שלנו הכי מבני לכוון למעבד (רב האי גאון בספר המכריע ס' מ"ב) וראה בפירוש המיוחס לרש"י תענית י, א' ד"ה תתאי ושערי דורא ס' ע"ב וראה ת' הרשב"ש ס' רנא בדעות הראשונים דעניני מנהג לא גרורין אחרי בני בבל וראה ב"ז ויד' ס' ס"ד ד"ה בקיבה.

7) ראה פרקי בן באבוי בג'ש ח"ב צד תק"ג והלאה. ראה הלוי דורות הראשונים ח"ג צד ק"ו והלאה. וביחס שני התלמודים כבר סיכם רב האי גאון את דעת הגאונים: «מיהו כל מה שמצינו בתלמוד ארץ ישראל ואין חולק עליו בתלמודנו או שנותן מעם יפה לדבריו נאחזנו ונסמך עליו ולא גרע מפירושי הראשונים; אבל מה שמצינו שחולק על תלמודנו נעזבנו... ואימעטא חוראה תמן טובא ונחיה מן דהוי תמן לבבל... והני נמי הוי החם ונפיק מיניה תלמודנו; לכך עדיפא מתלמוד ארץ ישראל; ותו קמיהו הוי תלמוד ארץ ישראל וידעו מעמי דקדמאי. והכא דלא ניחא להו נאדו מן מעמי דקדמיהו; וכללא הוא הלכה ככתריא» (ספר האשכול ב' ע' מ"ט וראה ליון, אוצר הגאונים, פסחים, חלק התשובות, ע' ט"ז); וראה שם ע' נ"ג ובתה"ג ליק ס' מ"ו תשובת רב האי לר' נחשון בר ברכיה ותשובתו בתה"ג לר"ש אסף, ח"ב, ע' קכ"ה; בספר רב שירא, המכריע ס' מ"ב; וראה תה"ג הרבני ס' ש"מ ושם ס' ז' ור"ל. ונתקבלה דעה זו להלכה; ראה אלפס וראש סוף עירובין; שו"ת הרא"ש ד', י'; רש"י חולין ב' א' ד"ה כו; מהר"ק שרש פ"ד וק'; ור' ישעיה הזקן בספר המכריע ס' ט"ז (ל"ז ע"א וב); ובתשובתו לר' יצחק ב"ר משה באור זרוע ח"א ס' תשנ"ד כתב עוד דנשתכשו הנרייות והירושלמי ולכן אין לסמוך עליהם נגד הבבלי. ראה ב"י או"ח ס' קצ"ט ד"ה ומ"ש ור"ן שחב"א בברכי יוסף אה"ע ס' י"ז אות י"ב; וראה פוננסקי, ענינים שונים, הנוגעים לתקופת הגאונים, נחקרם ספר א' ובסקורות, שהביא שם. אלפס סוף עירובין, שרבנו הנב"ל פסק כירושלמי (ראה שיר, חולדות ר"ח הערה ב' וראה שם הערה ט"ז); וראה מרדכי עבודה זרה פ"ד ס' תתנ"ד: «במגילת פתחים וברב"י שאר גאונים כתוב דלא סמכינן אהא פוסקא דגמרא דידן אלא סמכינן אמעשה רב דגריסין בירושלמי דתורות... ור"י פירש דתלמודא דידן עיקר» ואפשר, שהשאר גאונים הוא ר"ח וידענו שרבנו נסיו ר"ח השתמשו בהירושלמי וביחוד מצינו לר"ח שמכריע על פי הירושלמי. וראה פירושו לשבת ע"ז ב' ד"ה וא"ע"ש ושם קכ"ז א' וקל"א ב' וראה תוס' ר"ד לכתובות פ"ח ב' וספר

החלופים בין בני בבל ובין בני ארץ ישראל ומקורות ההלכה של הקראים

ישראל וזמן קצר אחר צמיחת הכפירה הקראית, 8) שדרך החומרא והפרישות התאימה לרוחם, אחוזו בדרכי בני ארץ ישראל המחמירים. ובשקר יתהללו הקראים, בני דורו של רב סעדיה והבאים אחריהם, כי בני ארץ ישראל למדו מהם ואחוזו בדרכיהם נגד דעת בני בבל, ונחפזו הוא. הקראים, וביחוד אבילי ציון, שהתישבו בארץ ישראל, אחוזו בחומרות הרבנים שם נגד דעת מתנגדיהם בני בבל והגאונים שם.

גם אחר שנכלה לנו אור הגנוז של הגניזה במצרים ומגילת אחימעץ (ספר פירקי בן באבוי וקטעים מספר המעשים לבני ארץ ישראל (ראה הרביץ שנה א' ספר א' צד עט והלאה; ספר ב' צד לב ור"ק; ספר ג' צד א' והלאה וצד קמ"ג והלאה; שנה שניה, ספר ג' צד ע"ז וק"ט) עוד דלות ומעטות ידיעותינו על החיים בארץ ישראל ומצב התורה שם מחתימת תלמוד ירושלמי עד זמן רב סעדיה גאון. עדיין אנו מגששים כאפלה ברוב הדברים, הנוגעים לתקופה זו. מצער היה הישוב היהודי שם גם לאחר כבוש הארץ על ידי הערבים. בין עולי הגולה היו אבילי ציון (או אבילי ירושלים; על השם הזה ראה ישעיה ס"א, ג וראה תוספתא סוטה טו, יא, בבא קמא נט, ב; דקא מאבילנא אירושלים;

המכריע ס' ט"ז; ודברי ר"ח, שהביא הרמב"ן במלחמות ביצה פ"א סד"ה והרב, וכן שיטת הרמב"ם לאחוז בכמה דברים כהירושלמי; ראה רמב"ם קריאת שמע ג, ו; וי"ט ה, טז; סוכה ה, ט; בכורים ז' ט (והשגות הראב"ד שם) מ"ט וכ"ט שבת יח, ב; הקדמה למשנה תורה ד"ה ודברים; פאר הדור ס' כו (הביאו הכ"מ תפולין ג, ה; ובפירושו לתמיד ח"א) וראה מהר"ק שרש ק' תמת ישרים ס' ק"ע; לח"מ סנהדרין ג, א, וראה חכם צבי ס' קס"ו, ודברי ר' איסר דוד ממאנטוא (כבוד חכמים ע' כ"ו) «שכשרואה הרב (הרמב"ם) מחלוקת בין תלמוד בבלי לירושלמי וראה הדבר מבורר בירושלמי ומבולבל וארוך בבבלי או לעולם פוסק הרב כירושלמי» גוזמא. וביחס הרמב"ם להירושלמי ראה עיר מראה הפנים לירושלמי בבא מציעא ח, ד, ד"ה שאלה; סנהדרין י, ז, ד"ה נשמענה וע"ז ג יא ד"ה איזהו וראה ספר הישר לר"ח, הוצ' מקיני, ע' ר"ח.

8) ועל הקראים אבילי ציון (שושנים, תאנים טובות) בא"י. ראה ל"ק ע' קא וקד ודברי הקראי, שלפי דעת מרמרשטיון הוא דינאל אלקומסי, במאסף «ציון» ח"ג צד לו ולט; פוננסקי במאסף «ירושלים» כרך י ע' צג והלאה ובספר היוכל לר"א שווארץ צד תפא והלאה ומאן בספרו «היהודים תחת שלטון הכלופים הפאמיים» ח"א צד סא והלאה וברבעון האנגלי כרך יב, צד תפ והלאה. כנראה הפתה מששלת ארץ ישראל חסר לקראים בימים הראשונים ועמדה לימינם נגד הרבנים באשר העידו הקראים, כי דתם קרובה לדת האיזלם וביחוד בקה"ח. ראה מאן שם צד נט והלאה וצד קלד וברבעון האנגלי, כרך יב צד קלג ורנח וכרך יג צד קמא ורנז והלאה ופוננסקי בספר היוכל לשווארץ צד תפד. ואפשר התמעטה העליה לרגל מבבל בזמן הגאונים אם, שנמשכה העליה זמן רב אחר החורבן (ראה מ"ק ח, ב; נדרים כג, ב ופירושו הראש שם; חולין סח, ב; שה"ש רבה ח, יא; קהלת רבה יא, א; איכה רבה א' יז והר ב, קכד, א; וראה מגילת יוחסין למשפחת אחימעץ הוצ' גויבוער צד ק"ג תשב"ץ ח"ג ס' רא באותו זמן, שהקראים מסוף המאה התשיעית קראו לכל חבריהם להתישב בארץ ישראל, אין זה, משום שהיתה עין הגאונים צרה, כרי שלא יתמעט למור התורה במקומותיהם (ראה לוח ארץ ישראל ל"נוץ כרך ה ע' כא וירושלים כרך ז ע' כח) רק באשר היתה יד הקראים תקיפה בארץ ישראל השתדלו לצודר נפשות למינות שלהם לא היו הגאונים מזרזים את העם לעלות לארץ ישראל. ואפשר, שלזה כוון הקראי בן דורו של רב סעדיה גאון במכתב מירושלים, שהרפוס מאן ברבעון האנגלי, מה"ח כרך יב ע' רפג, ודע כי הנבלים אשר כיש' מדברים זה לזה אין עלינו לבוא לירושלים עד שיקבצנו כאשר השליכנו».

כבא בתרא ס, כ; פסיקתא רבתי פ' ד', שהקדישו את עצמם לתורה ולתפלה ולאכלות על חרבן הארץ והמקדש, ולקרב את הקץ. הקראים, שהתישבו בארץ ישראל במאה הראשונה לצמיחת התנועה (אין יסוד לדברי הקראים האחרונים, כי ענן התישב בירושלים; ראה הרכבי בהערות לדיו' של גרעין — שפ"ר ח"ג צד קפח; פוזננסקי, כמאסף ירושלים; כרך י' צד פג והלאה ומאמרי "ענן" באוצר ישראל) היו קרובים ברוחם לאכלי ציון אלה, נאנחים ונאנקים על חורבן המקדש ומצפים לבנינו (כי כרוב התנועות בישראל על אדמת ישמעאל מראשית צמיחת דת מחמד, היה גם בתנועה הקראית נצוץ של משיחיות) ואחוזו הקראים הראשונים בארץ ישראל בדרכי הפרישות והחומרא (9). ועליהם יאמר הקראי הקנאי סהל בן מצליח: שעזבו מסחרם ושכחו משפחתם ומאסו ארץ מולדתם.... יצאו מן הערים אל ראשי ההרים ונשאו כלמת מרוכים (אולי צ"ל מרעים; פשטו בגדים נאים ולבשו שקים נאנחים ונאנקים ועל שבר ציון צועקים ובאפר מתפלשים ונאבקים) (לקוטי קדמוניות, נספחים צד לא, וראה אגרת סהל בן מצליח שהדפיס הרכבי בחמליץ 1879 צד תרלט; אשכל הכפר א"ב שס"ד, קלט ע"ג; מאנן; היהודים תחת שלטון הכליפים הפאטימיים, ח"א צד מה והלאה וצד נט וברבעון האנגלי כרך יב, צד רסג, רפא ורתקיש והלאה והמקומות המובאים שם) וחלכו במנהגי בני ארץ ישראל, שהיו מחמירים ברוב מכריע של הדברים, שנחלקו בהם עם בני כבל. וביתוד אחוזו בדרכי בני ארץ ישראל לטבול מטומאת קרי ולהתרחק מטומאת נדה וממאכלי נכרים, כפי שאוכיח להלן. החלופים האלה בין בני כבל ובני ארץ ישראל היו לכלי נשק בידי הקראים כמלחמתם נגד הקבלה והתורה שבעל פה. וכן יאמר הקראי קרקסאני: "הדברים, שהם (בני כבל ובני ארץ ישראל) מחולקים בהם, הם לערך חמשים ואין צורך לנו להזכיר את כולם רק נרצה להזכיר את היותר חשובים הגורמים, כי כל אחת מאלו הכתות מיחסת לכתה האחרת עויבת האמונה, כיון, שהחלוק בין שתי הכתות האלה, איננו שונה מחלוקים בין שתי הכתות האלו וזה יבטל דבריהם, כי קבלה בידם, וכי שיטתם היא מסורת "הנביאים" (שם צד שח

(9) דרך הקראים בכלל לחמיר במצוות התורה ופירושיה; ראה סהל בן מצליח בליק ע' ער, ובנספחים ע' כו, כח, ל' והלאה; סלמון בן ירוחם שם ע' כב; אשכל הכפר א"ב קפ"ז אות נ והלאה; רל"ג אות ל', רל"ט אות ה והלאה; יוסף הרואה הובא כגן עדן הלי מצות פא והלי טומאה פ"ט; אדרת אליהו ע' שבועות פג; וידועות חומרות הקראים הראשונים באיסורי עריות על פי שיטת הרכוב וצעירה שברו מלבם ובדינו שבת, שעשו אותו יום צער ובפחשכים ישבו בו עד המאה הש"ו. ועל אכלי ציון בין הקראים בארץ ישראל ראה גם לקוטי קדמוניות, נספחים צד קד. וכתב כתב הקראי קרקסאני (הוצ' הרכבי ע' רפד), כי בני ארץ ישראל הלכו אחרי בית שמאי ובני כבל אחרי בית הלל, ופוזננסקי במבוא לזכר צדיקים להקראי מרדכי סולטאנסקי (ווארשא תר"פ ע' טו הערה ב') תמה על דברי קרקסאני אלה. אך מה שכוון בדבריו הוא, שבני ארץ ישראל נושם לחמיר כמו בית שמאי ובני כבל דרכם לחקל כמו שהיו בית הלל מקילים ובאשר הקראים דרכם לחמיר לכן אמרו קצת מהקראים אחר תקופת הגאונים, כי שמאי היה רבם של בני מקרא. ראה דברי הקראי יפת הרופא בליק ע' ו ובנספחים ע' קפו וריו' גרשין-שפיר ח"ד ע' שכג והרכבי שם הערה נ.

(שיט) (10). הקראים השתמשו בשעת פזור ללמוד התורה בכבל ודלדול הישיבות שם, מפני העניות, המחלוקות והמגפות בסוף המאה התשיעית (11) לצודד נפשות להמינות הקראית. בקנאות גדולה יצאו למלחמת תנופה נגד התורה שבעל פה והגאונים בכבל, והשתדלו לתפוש את לב העם בדרכי שקר, כי הרבנים בכבל מקילים במצוות התורה, וכי בני ארץ ישראל חולקים על בני כבל ומחזיקים בדרכי הקראים. וכן יאמר סהל בן מצליח באגרת תעמולה, אשר שלח להניא את לב העם מהתורה המסורה, ואם יאמר אדם כי הנה אחינו תלמידי הרבנים בהר הקדש וב(כ)דמלה רחוקים מן המעשים האלה, חייב אתה לדעת באמת, כי הם כדרכי תלמידי התורה וכמעשי בני מקרא עשו וסמם למו; ויש מהם רבנים שלא יאכלו בשר צאן ובקר בירושלים וטהרו את פיהם מכל מאכל אסור.... ולא יגעו אל המתים ולא יטמאו בכל הטמאות וכל זה להם כחסדי האל מלמוד יראי ה' ותוכחותם ואזהרתיהם; ולא זה כלבד, כי אם לא יקחו בת אח ולא בת אחות ולא בת אשת האב" (לקוטי קדמוניות, נספחים צד לג). ודברי שקר אלה נתקבלו אצל אחדים מחכמי ישראל ועל יסוד זה, כי בני ארץ ישראל קבלו מהקראים הלכות המתנגדות אל הקבלה, קבע החכם גרין מסמרות, כי הנקוד הטכריני בא לנו מידי הקראים (ד"י לגרין שפ"ר ח"ג צד תפו והלאה וראה גם גינצברג, נאוניקא, ח"ב, צד רד; מאנן, היהודים תחת שלטון הכליפים הפאטימיים, ח"א צד סא) ופוזננסקי בהמאסף ירושלים כרך עשירי צד ק. ואמת היא, כי שקר ענה סהל בן מצליח ולא מהקראים לסדו בני ארץ ישראל ולא בדרכיהם הלכו, וכי הקראים, שהתישבו בארץ ישראל בראשית צמיחת הקראות, אחוזו בדרכי החומרא של בני ארץ ישראל וביחוד של אכלי ציון. ומן הדוגמאות הבאות נראה את דרך תהפוכות של סהל בן מצליח. דעת חכמי הקראים — בנגוד להלכה המקובלת, — כי דיני טומאה וטהרה

(10) ושגורה מענה זו בפי הקראים במלחמתם נגד קבלת חז"ל; ראה יוסף הרואה (בהערות לתה"ג הרכבי צד שצד); יהודה הדסי (אשכל הכפר א"ב שם ושסד); סהל בן מצליח (ל"ק, נספחים ע' כ—כח—לא ולו); ישר בן חסד (הרכבי, לקורות הכתות בישראל עמ' ט) וראה מכתב אחד הקראי שהדפיס מאנן בספרו Texts and Studies צד הקנה והלאה. ואפשר שנגד מענה זו של הקראים—יא הראב"ד בדבריו (סדר הקבלה הוצ' נייבויער ע' קעד) הואם לחלק אדם שיש בו ריח מיי ביגדיל מפני שיש חילוק בכמה מקומות לפיכך מסופק אני בדבריהם.... ולפי דברי רב סעדיה התחילו הקראים בימיו ובראשם אבן סאקויה לפעון ה ולא (ובית חפשינה עצמה) (הרכבי ברבעון האנגלי כרך יג צד תרסד; הקדם כרך א, צד קכ"ה)... לויקרא יא, ח, (11) בערך שנת 887 מתו רוב החכמים בישיבת סורא ומת רב מלכא... ספתא מו"ק ב, יא כחדש ימים. וגם מהגאונים, שעמדו אחריו בסורא עד רב סעדיה, לא נדו. ואם חיוב טהרה ברגל שלום בר מר רב מישראל גאון אדלדלא מלחא במתא מחסאי טובא ולא שבעה ומי שמזין עליו רב שרירא הוצ' נייבויער צד לפ. ראה שם ע' מ וראה במכתב רב סעד צד קעד, ובגנזי קדם ללוין ס"ב צד לג); וגם ישיבת פומבדיתא ירדה מ מקום הטומאה כרי שלא בין ראש הגולה והישיבה אחרי מות רב יהודאי בר מר רב שמואל ימיות שנתגלו ביב ובסינה של הקראים בארץ ישראל כוסן מלחמת בן מאיר ורב סעדיה (2-921) החיילים היהודים לחיות שחורים עם הקראים שם וראה מלטר, רב סעדיה, ע' קה והלאה. גינת יד, יא, ה,

שיום לדיני איסור והיתר ונוהגים בזמן הזה ומחמירים כטומאת הגוף ובגדה (12). גייגר
קשה מזה סמוכים לדעתו כי הקראים הם המחזיקים בדעות הכהנים הצדוקים ומנהגם
בידיהם להתרחק מכל טומאה (ראה פוזננסקי אברהם גייגר צד שפו) וכבר הזכרתי
בע"ה במחברתי על ההלכה של הקראים, כי אין יסוד לשיטת גייגר, שהקראים הלכו
בדרכי הצדוקים בפירוש מצוות התורה. ביתור שנה בדעתו זו, כי מהצדוקים למדו
הקראים לנהוג כטהרת הגוף. הלא ענין מיסד הכת הקראית ותלמידיו אמרו, שאין
טומאת מת וטומאת מצורע בגלות (ראה קרקסאני שם צד רפט ושיג; סח"מ לענין
הוצאת הרכבי צד קל, והערה יב וניצברג, נניו שכטר, ח"ב ע' תצ"א 13).

גם דעת גרעטץ (די"י תרנ"ט שפ"ר ח"ג צד רל ותנא) (וויזיס, דו"ד ח"ד צד צד),
כי הקראי נסי בן נח הנהיג את דיני טומאה וטהרה בין הקראים, אין לה יסוד. ברור,
כי שינוי זה בחיי יום יום של כל אחד לא נעשה על ידי קראי, שאינו ידוע גם לחכמי
הקראים (ראה רשימת חכמי הקראים לאבן אלהית בהרבוען האנגלי שנה ח' צד תל"ב).
שכמי הנראה אי אפשר להקדים זמנו למאה ה"א (ראה הערות הרכבי לגרמץ שם צד
רל ובהקדמה לסח"מ לענין, ע' ז' והרשפלד בהרבוען האנגלי, מהדורה חדשה, כרך ח צד
קכא), בעוד אשר חכמי הקראים מהמאה התשיעית כבר הורו, כי דיני טומאה וטהרה
נוהגים בזמן הזה.
לפי הקבלה ענין טומאה הוא רק למקדש וקדשים הנאכלים בטהרה (14). (ספרא

12) בדעת בנימין נהאונדי ראה גנזי שכטר גינצברג ח"ב צד תצג ובאגרת קראי קדמון,
שהדפוס מאנן ברבעון האנגלי, מה"ח, כרך יב ע' רפ"ח. ראה סלמון בן ירוחם בלי"ק, נספחים ע' יח
ובספר הזכרון לר"ד קויפמאן ע' קפ"ח; סהל בן מצליח בלי"ק, נספחים, ע' כח ולג; יפת בן עלי באדרת
אליהו ע' טומאה פ' יט; יהודה הדסי באה"כ א"ב קפ"א, קפ"ח, רפ"ב, רפ"ח, רצה ושסד); נכי
בן נח (לי"ק, נספחים, ע' ב וג); שמואל המערבי (בסה"מ שלו כת"י ה"י טומאה ובה"י מאכלות
הוצ' לארדו עמ' ז; ולדעתו אסור לסול את התבוק בבית שמא ימות הנמול ויטמאו הנמצאים כטומאת
מת (!); אהרן בן אליהו (כתר תורה לויקרא לב, ב; גן עדן ע' טומאה וטהרה פ' מז); אליהו
בשייצי (אדרת אליהו בהקדמה לה' טומאה ושם פס); אפריון ע' כא וכה ולבוש מלכות ע' מג.
ונגד דעה זו של הקראים שעניני טומאה שוים לאיסורים יאמר הרמב"ם שענין הטהרה
זה זולת האסור והמותר אצל הרבנים (חסדה גנוזה ה, א) והסכימו לדעת הקבלה קצת קראים;

ובנספחיו ענין האנגלי, מה"ח, כרך יב ע' ת.
ר"ג אות יז החכם גינצברג בגז"ש, ח"א, ע' עב 'ודע שאף הרבה מהקראים מחמירים בעניני
אליהו ע' שבמשתובח של הגאון כגאוניקא, ב' לה שבבבל גם הרבנים נהגו להחמיר' שלא בדיוק
שברו מלבם ובדג'מוצאה מארץ ישראל שהיו מחמירים בה עוד בימי הגאונים בשבילה מטומאת קרי
בין הקראים בארץ י
(הוצ' הרכבי ע' רפד), דעת ענין גן עדן ע' טומאת מת פ' יב ואדרת אליהו ע' טומאה פ' יט וראה
במבוא לזכר צדוקים להקדמסקי בספר היובל לשטיינשניידער ע' רב וברבעון הצרפתי כרך מה צד קצו.
אלה, אך מה שכוון בדברת שירא גאון בת' גמז"ס מ' ט; תה"ג גינצברג ע' מ; מו"ג ג, מ; סח"מ
להקל כמו שהיו בית הלל מ' זיב; ה, י; טומאת אוכלין מ"ז, ח' — יב; כוזרי ג, ס; רמב"ן לויקרא
תקופת הגאונים, כי שמאי היה תורת האסיום מכל טומאה ראה יוסף בן מתתיהו, מלחמות, ב, ה, י;
ע' קפו ודי"י גרש"שפ"ר ח"ד ע' זניס ראה וורעשניקר, סאמאריטאנישע פראדיציאנען, צד סו.

לויקרא ה, ד, ויא, ספרי דברים פ עה) (15) וגם כהן אסור לטמא את עצמו רק לטמא,
ורק בשלש רגלים היו כל עוליי רגלים חייבים לטהר את עצמם מכל טומאה (16) והכהנים,
שהתפרנסו מקדשים ומתנות כהונה היו זהירים מטומאה וביחוד לאחר גזירת יח דבר,

(15) ראה ספרא לויקרא יא, ה; תוספתא מכות ד, יז; גזיר מח א; אבל מיטמא הוא לנגעם
ולזיבתם; רה"ש פז ב ור"ח שם וראה סורי אבן שם ד"ה הלא וסל"מ טומאת אוכלין פז, י; וראה
פסחים ק"ג, א: «אמר ליה רב רב כהנא פשוט נבילתא בשוק ושקיל אגרא ולא תימא כהנא אנא
וגברא רבה אנא» וראה ר"ח ודקדוקי סופרים שם תוס' פסחים מט ב ד"ה אמר.

ואם כהן מוזהר על טומאת ע"ז ראה שו"ת חת"ס או"ח ס' כג וראה רש"י עירובין קה א, ד"ה
ויבאו. ראה ראב"ד סוף תמיד בשם ספר המקצעות «וכי היכי דאסור ליה לכתן למעיל לביתיה, שמונח
ביה מת כך אסור ליה למעיל דאית גדה בביתיה».

אך ראה נתחומא סוף מצורע «שהמת בבית אין כהן גדול נכנס לשם שהוא מיטמא אבל
גדה כהן גדול נכנס עמה לבית ויושב על האיציטבא» וראה לקט יושר ל'י יוסף ב"ר משה או"ח צד
ז, וכבר הוכיח החתם סופר בהדושו לשבת פ"ב שהחומרות שהביא הרמב"ן מבריותא גדה (הוצ'
רח"מ האראוויץ ע' כח) אין להן מקור ויסוד בהלכה וראה שו"ת משיב דברים או"ח ס' מה.

וראה תוספתא כלאים ב, טז: «ישראל שקיים כלאים בתוך שדהו אין הכהנים נכנסים לתוך
שדהו אלא רואין אותה כציון בית הקברות» וראה חסדי דוד שם, ובתוספתא נגעיו ז, א, ובבבלי סנהדרין
ע"א א מצינו שהיו מציינים מקום אבנים מנוגעות אם שאין כהנים מוזהרים על טומאה זו (גזיר מח, א).

וראה ספרא לויקרא יא, ח: אחרים אומרים ובגבלתם לא תגעו: יכול אם נוגע אדם בנבילה
ילקח את הארבעים תלמוד לומר: ולא תטמאו. ותכוחים דבריו ר"א אבן עזרא לויקרא שם: שהנוגע
בדרון בנבלה יש מלקות כי עבר על לא תעשה' שהלא גם כהן ונזיר אינם מצווים אלא על טומאת
מת. ואפשר שכונתו לטומאה בשלש רגלים, שאז תכל חייבים להיות טהורים — ראה הערה הסמוכה —
אם שוראי, שאין לוקין על הטומאה אז, וראה יסוד מורא שער שני עמ' יט, וליות חן שם וראה
פענח רזא לויקרא שם: הקשה ג"ן: הא כתיב לגר אשר בשעריך תתננה דמשמע מיד ליד והרי יש
מגע ע' וגם דבריו תמוהים. וראה רש"י יומא פ' ב ד"ה ולא והגהות רע"א ורש"ש שם תוס' חולין
ל' ב ד"ה והשלישי. וראה גינצברג, כתה שאינה ידועה, צד פס, הערה ד, ביחס לספרא, שהביא שם
מהספרא לא עמדתי על דבריו.

וידועה דעת הראב"ד, שכזמן הזה שכולנו טמאי מת אין כהן מוזהר על טומאת מת (השגות
להרמב"ם גזירות ה, יז; וראה ת' ר' עקיבא איגר החדשות ס' יח שלדעת הראב"ד אפשר שאין איסור
כלל); וגינצברג, גז"ש ב, תצב, כתב שהראב"ד כמעט יחיד בדבר; ואין זה מכוון; ראה מה שהביאו
הרמב"ן בתורת האדם, ענין הכהנים, ותסמיג מ"ע רלא בשם רכנו תם ומה שהארכתי בענין זה ביגדיל
תורה שנה ח' חוברת ד וט; שנה ט' חוברת ב ושנה י' חוברת א.

(16) ספרא לויקרא יא, ה; רה"ש פז ב; וראה רש"י ותוספות ליבמות כס, ב, ד"ה ולא (ובית
שמואל לאהע"ז ס' ג"ה ס"ק י) ורמב"ם, טומאת מושב ומשכב, יא, ט; ודעת הרמב"ן לויקרא יא, ה,
שחיוב טהרה ברגל דרבנן וראה סל"מ טומאת אוכלין פז, י, ולכאורה נראה כן מתוספתא מ"ק ב, יא
והובאה בירושלמי שם ב ב וברמב"ם י"ט ז, יא, ששורפין את הפרה בחוה"מ ואם חיוב טהרה ברגל
מן התורה למה התירו לשרוף את הפרה והלא כל העוסקין בה פמאין שבעה ומי שמזין עליו
הלא לא יטהר ברגל שצריך הזאת ג, וז.

וראה תוספתא שקלים א, ד: שלוחי בית דין יוצאין ומציינין את מקום הטומאה כדי שלא
יהיו הרבים נתקלין בהם והם עוליי רגל; ובאפיריון ו' מאפיריון חרמיות שנתגלו ביב ובסינה של
מצרים העליונה מזמן נחמ"י (מתדורות זאכאו ברלין 1911) נצטוו החיילים היתורים להיות טהורים
מס'ו לגיסן עד כ"א בו וראה מ"בית א, י ויוסף בן מתתיהו, קדמוניות יד, יא, ה.

בעוד, שהישראלים היו נזהרים מטומאה רק בשלש רגלים ובאכילת קדשים, הנאכלים לזרים, ומעשרות ונטע רבעי, הנאכלים במהרת הנוף, אם שהיו גם ביניהם חברים, שהיו אוכלים חולין במהרה ומרחיקים את עצמם מכל טומאה, וטובלים מטומאתם (דמאי ג, ב; ו, יג; תוספתא שם ב, ב וראה ביכלה, עם הארץ שבגליל צד קיג, קנח והלאה). גם לאחר חורבן הבית, אם שאפשר, שהקריבו עוד זמן מה קרבן פסח (17) היו מתנות כחונת, הנאכלות במהרה, והוסיפו הכהנים להחזיק במהרת הנוף, וראה בכורות ל, ב; אלא מיום שחרב בית המקדש, נהגו הכהנים סלסול בעצמן, שאין מוסרין את המהרות לכל אדם ועוד זמן רב אחר החורבן מוצאים אנו ישראלים אוכלים חולין במהרה כמו ר' יהודה הנשיא (מנהדרין ה, ב; ירושלמי שביעית, ז, א); בנו ר' גמליאל (חולין קו, א) זכן כנראה ר' יהודה נשיאה (בכורות כב, א; 18) ור' חייא הזהיר לרב:

ובזמן, שאין בית ואין ראייה ושלמי חגיגה ושמחה אין חיוב מהרה ברגל לדעת כמה מהראשונים. ראה שערי תשובה סי' קעה; גמורים סי' עה; רמב"ם מומתא אובלין, טז, י; סי' חסידים סי' תרס"ט; ראש יומא ה, כד ומרכי סוף ט"ק; מור או"ח סי' תרג וסי' תר"ו ובמפרשים שם ושאת אריה סי' טז, אך ראה רש"י וימות כס, ב, ד"ה ולא; ריטב"א כתובות נג, ב סד"ה קברה; מביט, בית האלהים שער שלישי פרק סג ד"ה ולזר, ולדעת כמה מהפוסקים יש חיוב מהרה גם בראש השנה וביוה"כ, אם שאין בהם חיוב ראייה וקרבנות והוא משום קדושת היום. ראה מנהיג, ראש השנה סי' א, וראה שבלי הל"קט סי' ש"י; תניא סי' ע"ה.

ועל הזאה בזמנה, אם מצווה, ראה ספרי במדבר פ' קכה ויומא ה, א. בדבר ובבילה בזמנה אם מצווה, ראה שבת קכא, א; ולדעת הכה"ג מצוה וראה תוס' יומא ה, א, ד"ה דכו"ע ונדה ל, א, ד"ה ושי"מ וביי או"ח סי' תקנר וי"ד סי' קצז; יראים סי' ש"ב וזהו הרקיע עשין ס"ס צו; ולדעת הרמב"ם בבילה בזמנה אינה מצווה. ראה לח"מ יסודי התורה, ו, ו, (ולא זכר הלח"מ דברי הרמב"ם בס"מ עשין צו וקט); ולדעת הרמב"ם בבילה בזמנה מצווה; ראה תורת האדם שער האבילות וביי או"ח סי' תקנד, (וצ"ע בדברי הרמב"ם לויקרא כג טו). וראה בהשגות הר"ה על ספר בעל הנפש להראב"ד ריש שער המבילה; מהרי"ק שרש לה ות' תח"ס י"ד סי' קע.

(17) ראה קונטרס עבודת המקדש לר"צ חיות; שאלת יעבץ היא סי' פ"ט ומה שכתבתי ביגדיל תורה שנה יא חוברות י יוא.

(18) וכנראה היה להם אפר פרה עוד בתקופת האמוראים; ראה ספרי במדבר פ' קכד; כפתור ופרח פ' יג (הוצ' לונץ צד שמב) והמקומות, שהביא שם; ספר חרדים מצות ל"ה התלויות בארץ סי' שני; אך ראה לקח טוב ר"פ תזריע 'והיינו דאמר ר' יוחנן מיום שחרב בית המקדש אין מהרה ממת ואין טומאה ממצורע' והוסיף בעל לק"ש, אבל טומאה איכא לפי שאין לנו אפר פרה להזות'. ראה ספר חסידים, הוצאת מק"ג, סי' תרס"ט וראה תוספתא דמאי א, י"ד וסוף מקואות; ר"ש חלה ד' ח; ראש חולין ה, ד, וסוף הל' חלה; תשב"ץ ח"ג סי' ר; בי"ו י"ד סוף הל' חלה; ת' מנחם עזריה סי' כה; משנה למלך אב"ג, א; ר"ש סיריליו לירושלמי בכורות ו, א; שאילת יעבץ ח"ב סי' פ"ט; קרבן נתנאל לראש סוף רח"ש; ש"ך י"ד סי' רלב ס"ק כ"ה; קרבן עדה לירושלמי נזיר ז, א, ד"ה איכריו; פאת השולחן הל' ארץ ישראל סי' פכ; שו"ת, שבות יעקב ח"א סי' פה וצג וח"ב סי' צח; תשובה מאהבה ח"ג סי' שס"ט וראה ר"מ איש שלום 'אונקלוס ועיקלים' צד קא ושוארץ בניאורו לתוספתא דמאי א, יד. והפלישים המדקדקים בטומאה ומהרה משתמשים עוד עתה באפר פרה, ראה ר"א עפשטיין אלדר הדני, ע' קעב.

ורבן גמליאל היה אוכל על מהרת חולין כל ימיו והיתה משפחתו מדרם לקורש (תוספתא

אין אתה יכול מיכל כל שתא במהרה אכול ואם לאו תהא אכיל שבעה יומין מן שתא (ירושלמי שבת א, ג וראה אהבת ציון וירושלים שם; סי' מנחם הל' חמין ומצה פ"א ה"א ובלקוטים מהל' אמרכל בההגהה כגליון בחמשה קונטרסים כב, ב; וסי' חסידים הוצ' מק"ן סי' תרס"ט ואפשר שהזהיר את רב כשירד לבבל, שלא היו זהירים שם מטומאה, (ראה להלן) ומצינו לרב, שהיה אוכל חולין במהרה (חולין קו, א וב); וראה חגיגה כה, א; אמר עולא חכריא מדכין בגלילא. והיו מחמירים בארץ ישראל בתקופת האמוראים הראשונים לטבול, עד, שהיו 'מהחכמים, שהתנגדו לזה, מפני כיטול תורה ומלאכה, (ראה ירושלמי בכורות ג, ד, ר' חנינא הוה עבר על תרעי דימוסין בקריצתא ואמר מה מובלי שחרית עושין פה ייזלון ויתנון; כההיא דצפרא אמר מאן דאית ליה עבידא יזל ועבר') (19). ועוד בתקופת הגאונים היו בני ארץ, שמסורת זו של מהרה וטבילה בידם, נוהגים לטבול מטומאת קרי (20) ולהרחיק את הנדה מכל דבר המקבל טומאה.

חגיגה ג, ב) ועליו אמרו 'משמת רבן גמליאל במל מהרה ופרישות' (סוטה ה, ג). ר' שמעון בן אלעזר אמר: 'מהרה נטלה את הטעם והריח' (תוספתא סוטה טו, ב) והוא אמר 'בא וראה עד היכן פרצה מהרה' (תוספתא שבת א, יד); וראה סדר אליהו רבה פ' טו; והתקדשתם והייתם קדושים: מכאן היה רבן גמליאל אוכל חולין במהרה; וראה תוספתא עבודה זרה ג, י; תוס' חולין ב, ב, ד"ה טמא ותוס' פסחים קטז, א, סד"ה כל; פרנקל, צייטשריפט, שנה ג' צד תמ"א; וראה תוספתא עדיות, ב, ב: 'להודיעך שהוא אוכל חולין במהרה'

(19) וראה פירוש ספר חרדים ופ"ט שם; ור' חנינא היה מעולי בבל, שלא היו נוהגים שם בטבילה, אם שר' חנינא עצמו אמי 'גדר גדול גדרו כה' (בכורות כב, א, אף בירושלמי שם — ג, ד — נאמר זה בשם ריב"ל; וראה יומא נז, א; אמר ליה ההוא צדוקי לר' חנינא... השתא בריא טמאין אתון); וראה פירוש ר"ח לבכורות ה — גז"ש, ב, ע' שנש — אהא דאמר ר' יוחנן 'דין גמרא דעשיראה ביר' דר' יוחנן השאר השן משום שאינו טמא בתלוש; וראה לקח טוב ריש תזריע 'והיינו דאמר ר' יוחנן מיום שחרב בית המקדש אין מהרה ממת ואין טומאה ממצורע' (והכא שם אח"כ אינו מדברי ר' יוחנן); ומירושלמי דמאי ב, ג; אמר לון אכא לכון בייתא; עם הארץ אני אצל מהרות' נראה שר' שמעון בן לקיש לא היה מקפיד על אכילת חולין במהרה; אך ראה בהגות יפה עינים לבכורות ל, ב.

(20) וראה סדר אליהו רבה פ' טז (וילקוט שמעוני ויקרא פ' תקס"ט) שנסמכה מבילה בעל קרי לתפלה על הכתוב; וכן למד ר' יהושע בן לוי תפלה זו מן הכתוב (בכורות כא, ב; ובירושלמי בכורות ג, ד נאמר בשם ריב"ל: גדר גדול גדרו בה ומשמע שאין מבילה זו מן התורה; אך בבבלי בכורות כא, ב, נאמר זה בשם רבי חנינא, ראה בהערה שלפני זו). ואפשר, שמשום זה אמר ריב"ל — וימות מה, ב — 'מי לא סבל לקריו'; אך ראה אלפס וימות שם ורמב"ם, אוסורי ביאה יג, ט; וראה רש"י בכורות יח, ב, ד"ה ונחח; וכן כתב ר"א אבן עזרא, יסוד מורא ספ"י, ששבילה קרי לתפלה מה"ת. ראה ראביה בכורות קנא צד קמו ושם צד קנא וכן נראה בדברי רב סעדיה גאון — אמונות ודעות מאמר שלישי, דפוס לייפציג צד סא — 'ומתועלת הטומאה והמהרה, שיכנע האדם מעצמו ומכשרו ושווקר בעיניו התפלה אחר שפסק ממנה ימים'. ששבילה זו היא דין תורה, ששאר סמאים היא מותרים בתפלה; ראה בכורות ג, ז, ושם כב, א, (וראה ראביה סי' סח, מה, א, וצ"ע בשערי תשובה סי' קע, 'וכשי"כ נדה זכ וזכה ומצורע ומצורעות מותרים בכל אל"ו וא"י הים שם). וקשים דברי רב סעדיה; ושיוקר בעיניו התפלה אחר שפסק ממנה ימים' כיון, שטומאת קרי אינה אלא טומאת ערב.

אבל בחוץ לארץ ישראל, שלא היו שם קדשי מזבח מתנות כהונה, הנאכלים כמחרה (21) ואשר עצם הישיבה שם גורמת מומאה חמורה, ששורשין ליה, שנגזרה בימי יוסי בן יועזר (משנה ותוספתא אהלות פ, יח; שבת יד, ב וטו; ב, וירושלמי שם א, ד) לא היו רגילים כאכילת חולין במחרה (23) ולא היו מדקדקים לטבול מומאה וגם לא היו מרחיקים את הנדה מדברים שמקבלים מומאה. וביתוד בכבל, שהיו כנראה נמנעים שם בימי האמוראים הראשונים מטבילה כנהרות גם מפני גזרת המלכות, שהחברים גזרו על שלשה דברים... על המרחצאות מפני המומאה (יבמות סג, ב ורש"י שם: מפני שלא היו זהירים בטבילה. ראה חידושי אנדות שם. אפשר, כי החברים ובעלי דת האש, שיסודי הטבע היו קדושים להם, היו אוסרים לטבול כנהרות, כדי שלא

וראה ברכות כב, ב ובבא קמא פב, א וירושלמי תענית א, ז, ומגילה ד, א, שטבילה זו היא תקנת עזרא; וראה תוס' ב"ק שם ד"ה ואתא וראש שם ודעת הרמב"ם, (תפלה, ד, ד) כי עזרה תקן טבילה לתורה ובית דין שאחריו התקינו אף לתפלה והכ"מ שם תמה. ועוד היכא מצינו גזרה זו דב"ד שאחריהם? (והכ"מ סוף הל' ק"ש לא הזכיר דעת רמב"ם זו). ונראה שהרמב"ם למד זה מירושלמי שבת א, ד, שמונה שם טבילת קרי בין י"ח דבר. ועל כרחך, שתי תקנות היו ועזרא תקן רק לתורה (ועל פי זה צ"ע דברי הפ"ם שם, שתקנת קרי של י"ח היתה לתורה, אם שנראה כן מדברי הירושלמי שמביא על זה הא דר' בא בר אחא: "שונה הלכות ואינו שונה אגדות" וגם הירושלמי יומא ח, א: "תפטר במקום שאין טבילין או קודם שהתקין עזרא" אינו מתבאר יפה על דעת הרמב"ם, ששם נאמר לענין תפלה וראה מה"פ לירושלמי ברכות ג, ד, ד"ה כל) ועל פי הנאמר צריך להשלים דברי ר"ם בלאך, שערי תורת התקנות, ח"א צד קלב והלאה.

ועל מנהג טבילת בעל קרי בזמן הבית ראה יוסף בן מתתיהו, קדמוניות, ג, ב, ג, בטעם שנתן כנגד אפיון ב, כד. וראה אדר"ג הוצ' שכספר נא פ"ב; "ראה קרי רצה טובל רצה אינו טובל"; ומירושלמי ברכות ג, ד. מעשה בשומר כרמים... נראה שהיתה חמורה להם טבילה זו. ואם בעל קרי אסור בתפילין ראה ראביה ס' ע"ט; פסקי ר"י הוקן לסוכה כו. וראה שו"ת בשמים ראש ס' כא, שזוהו נכר מתוכו, ובכפול טבילה לתפלה ראה בה"ג תפלה פ"ג ובעת רב שרירא גאון ראה מנהג ס' הל' ויה"כ והל' תפלה ס' פ, ובאוצר הגאונים לליון לברכות הלך הפירושים ע' כת, ס' פט, וצא ונספחים שם צד כב"כ וגנזו קדם לליון ספר שני צד כא ובמקומות שהביא שם; ראביה ס' סח ופא; וראה רמב"ם ברכות יא, ז (והגמ' שם) ושביחת עשור ג, ג; תוס' ברכות כב, ב, ד"ה ולית; פסחים ז, ב ד"ה, על; חולין קל"ח ד"ה על; אור זרוע ח"א ס' שי"ז ושו"ת הר"י ברונא ס' מ"ט וראה תשבץ ח"ג ס' ר, שאילת יעבץ ח"א ס' קל"ז ומנחת חנוך ס' ק"פ אות ד.

(21) ראה ידים ד, ג ובמפרשים, אדר"ג ס' פ, כ, וירושלמי חלה ד, ד; תה"ג גינצברג רכא — ב ובמה שהביא שם צד ר"ז—ח, וראה עשור פרוובל כ"ט א, ותוס' עז נה, ב ד"ה בצר. וה"פ מה"ג, ב—ד ומגן אבות להמאירי ס' מ"ז.

(22) והארכתיו כות ביגדיל תורה, שנה עשויות צד כח והלאה.

(23) וראה תה"ג גינצברג צד רכא. רבנן ראשונים שאנו אומרים הלכה מפייהו חיו סחמירין על עצמן בכל דבריהם ומצאנו בכל מקומות שהיו סחמירין על עצמן לענין מומאה ושהרה ואעפ"י שהיו שרויין בכבל במקום מומאה היו נוהגין שהרה וקדושה והיו אוכלין חוליות כשהרה... ואין להביא ראיה מחכמים שהיו רוצין להחמיר על עצמן וראה שם ע' מ, וראה עיפור ח"א ערך פרוובל וראה תוס' וי"ד לכתובות סא, א; "ומכאן מוכח שלא היו אוכלין (חוץ לארץ ישראל) חוליות כשהרה והדין נותן שמה שהרה ויכולין לעשות בחוץ לארץ שהיא מסמאה כקברות וראה ערוך ע' גרם ור"י הוקן שהביא הברכי יוסף לאות"ס ס' רמ"ב.

לטמא את המים. וראה בירחון האשכנזי 1900 צד תמד 24), ומפני שבארץ ישראל היו נוהגים כשהרה ולא בכבל אמרו: "הלוקח עבד מן הגוי על מנת לטולו ולא רצה לטול מגלגל עמו עד יב חדש ובארץ ישראל אין משהין אותו מפני הפסד טהרות" (יבמות מח, ב וירושלמי שם ח, א) וממקור עתיק זה נמשכו החלופים בין בני כבל ובני ארץ ישראל עוד בימי הגאונים: "בארץ ישראל רוחצים מתה"ם ומקרי אפילו כיום הכפורים... בני כבל אין רוחצין מתה"ם ולא מקרי, שהן דורשין אנו בארץ מומאה" (חלוף מנהגים למילער ס' ג"ג וראה תה"ג שערי תשובה ס' קעו: אנשי מזרח אין טובלין לא מקרי ולא מתשמיש" וראה שם ס' קע, קעד וקעה מיוחסות לרב נטרונאי, ות' קעה אוננה לו והתשובה, המיוחסת לו כמנהיג, דפוס ברלין, ס' פ ושע"ת ס' ז) ועוד אמרו בימי הגאונים בני מזרח נדה משתמשת בכל צרכי הבית חוץ משני דברים: אינה מוזגת לו כוס ולא מצעת לו את המטה, ובני ארץ ישראל אינה נוגעת לא בכעלה ולא בכלים שכביתה

(24) וראה ירושלמי יומא ח, א ותענית א, ו; "תפטר במקום שאין טבילין, וראה חלוף מנהגים למילער ס' סו: בני ארץ ישראל מקנחין מן המים; הדא הוא דכתיב דור שחור בעיניו כו; בני כבל אין מקנחין במים" ונראה שהכונה שבני כבל סוברים כרב חסדא דל"יש אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא (ברכות כב, א וראה תוס' שם פו א ד"ה אמא ות' גומ"ס מד.

וכבר הראתי במחברתי "תרגום יונתן על התורה", שהתרגום המיוחס ל"יב"ע, שסדרו האחרון בארץ ישראל בראשית תקופת הגאונים מביא דרשות חז"ל הנופות מפשט הכתוב להזהיר על חיוב טבילה ועל חשיבות אכילת חולין בשהרת הגוף, ראה ת"ז לבראשית ל"ח, ב ומט, א; ומפרש לרוב ענין קדושה, הנזכר בתורה, שהוא שהרת הגוף ואכילת חולין בשהרה ותרגם "ואנשי קדש תהיו ל"י" (שמות כב, ז וראה מכללתא שם) "ואנשין קדישין שעמין חולין בדכותא תהון קדמי". וכן תרגם. והתקדשתם והייתם קדושים" (ויקרא כ, ז), "ותתקדשון ותהון קדישין בגופיכו"ן" (ותוסף: מפור דאקבל ברעוא צלותכו"ן על פי דרשה ריב"ל ברכות כא, ב) וראה תרגום זה לדברים ד, י, (אם כי לא פירש הכתוב בויקרא יא, מד שהוא אכילת חולין בשהרה וכמו שמפרש מקרא זה בסדר אליהו רבה פ' טז): וכן במדרשים שמקורם מאי מרבים בשבח אכילת חולין בשהרה. ראה פסיקתא רבתי פ' טו ובראשית רבה פו, ה, ששאלו זכה לנצחון, מפני שהיה אוכל חולין בשהרה ובירושלמי תרוכות ב, א וליף "מכל חלבו את מקדשו ממנו" מול סן המקודש שב"ו והיינו שהור וראה רש"י תמורה ד, ב, דכהנים דרבי בהו קרא קדושה יתירה הוא מה שמוזהרים על הסומאה.

25) ובימי הגאונים האחרונים הורו הגאונים גם בכבל לטבול מקרי משום נקיות ומקום קדוש השם בפני הגויים" (תשובה המיוחסת לרב סעדיה בשע"ת ס' קצח; ושם ס' קעד הביא רק פעם דנקיות). וראה תה"ג לייפציג ס' ק, וראה ס' הפרדס לרש"י ס' קעט והרואה קרי בויה"כ יורד וטובל... וכן שאר ימות השנה טובל משום נקיות ומשום קדוש השם בפני עכו"ם. והכונה כנראה שנכרים אינם נכנסים לבתי ע"ז שלחם כשהם סומאים סומאת קרי: ראה עבודה זרה ג, ד: אם נותנים לך ממון הרבה אי אחת נכנס לע"ז שלך ערום ובעל קרי". ואפשר, שהכונה בפני הסחמדים, שהיו טובלין מ"ש"ק, ואין לנו להניח אומה אחרת להתנהג בקדושה יתרה ממנו. ראה ספרי דברים פ, כו. כי עם קדוש אתה: לא תגרום לעם אחר להיות קדוש" וראה ס' כותים: "כשאתה קדוש לא תעשה עם אחר קדוש למעלה ממך"; וראה רמב"ם (קובץ, ליפסויאה, ס' קמ) "ומעשים תמיד, שיבואו חכמים גדולים ורבנים מעורכם לספרד וכשיראו אותנו רוחצים מקרי שוחקים עלינו ואומרים: למדתם מנקיות הישמעאלים". ולא צדק ר"ל גינצברג, גאוניקא צד רד, שמהקראים למדו יהודי כבל בסוף תקופת הגאונים להזהר מסומאת נדה ולטבול מקרי. וראה תה"ג שם ע' לט ומ וגנזו קדם לליון ספר ב ע' כא,

ומרוחק התיירו שהניק את כנה (26) (הלכות פסוקות מה"נ הוצ' מילר סי' פב ובחערות שם וראה דברי רב שרירא בשע"ת סי' קס"ט ודברי רב האי שם סי' קעב; חלוף מנהנים סי' יט ומחזור יוני, שמוצאו מארץ ישראל, הוצ' דיווידסאן צד כב שורה מה). הקראים, שהתישבו בארץ ישראל ואחוזו בדרכי אבלי ציון בחומרא ובפרישות, הלכו אחר מנהג בני ארץ ישראל גם למבול מטומאה ולהרחיק את הנדה, וכרכם בכלל, הוסיפו גם בזה חומרות והרחקות, תחת אשר מיסד כתתם ענין היה מיקל בטומאה חמורה של מת. ובמלחמתו עם הרבנים וגאוני ככל הפכו את סדר הדברים, כדי להתעות את העם, וחתללו בשקר, שבני ארץ ישראל למדו מהם למבול מטומאה ולהרחיק את הנדה מכל דבר המקבל טומאה. בעוד ששרש החלוק בין בני ארץ ישראל ובני ככל בענין זה מוצאו ומקורו מתקופת הבית והלאה.

בין הדברים, אשר לפי דברי מהל בן מצליח כבדו בהם בני ארץ ישראל את דעת הקראים, המחמירים נגד דעת בני ככל הוא "כי לא יקחו בת אשת האב", גם בזה שקר העיד מהל, ולא מהקראים למדו זאת בני ארץ ישראל. כבר הודיע לנו רב האי גאון, שזו אחת מהמחלוקת שבין בני ככל ובני ארץ ישראל (סי' האשכול להראב"ד ח"ב צד מט), מקור חלוף זה במחלוקת בין תלמוד שלנו לתלמוד דבני מערבא ראה ירושלמי יבמות ב, ד: "שני חורגין שגדלו בבית אחד אסורין להנשא, מפני מראית עיני" ובתלמוד בבלי חורו שמתרין להנשא, (ראה סוטה מג, כ ותוס' יבמות כא, א ד"ה ומותר וראה ספר

26) על הרחקת הנדה בימים הראשונים ראה ספרא מצויע ט, יב; שבת סד, ב וירושלמי גיטין ט, יא; תוספתא שבת א, יד וברייתא דנדה, שהביא הרמב"ן לבראשית ל א, ה (וראה שם לויקרא יב, ד, ויה ים וברייתא דנדה הוצ' האראוויץ ע' טז, כד ו), פירון היהודי, ח"א צד שי"א, ר"ז פרנקל, אינפלסוס צד קס; וראה סדר אליהו רבה פ, טז "גענו בכלים ועשו מה שאתם רוצים". והוא שנדה לא היתה נוגעת בכלים, המקבלים טומאה וטו"ב ג, מו; וראה בת' הרמב"ם שהדפיס סימונסן בספר הזכרון לפוננסקי צד קעה; ועל הרחקת הנדה אצל הפלשים בזמן הזה ראה ר"א אפשטיין אלרד הרני. צד קעב.

וגם בענין נדה אחוז רבים מבני ככל בזמן הגאונים האחרונים בחומרות בני ארץ ישראל, ראה בה"ג של אספמיא צד מג; ולא הוי טומאה אלא אשה לבעלה ומשכבה ומושבה לכות המקדש. אבל לענין תפלה לא אסירין דאנוסין אינון ולא נתנה תורה למלאכי השרת וכל שכן האירנא, דהכל שמאין אינון טומאת מת ומתפללין ושפיר דאמי. (אם שהדברים צ"ע דמה ענין טומאת מת לבעל קרי, שהרי אפילו בזמן שנהגו בטבילה לתפלה מתקנת עזרא לא הצריכו טבילה לשמא מת, ראה ברכות ג, ו וגמרא שם וראה רמב"ם, קריאת שמע, ד, ח). שר שלום פסק, שאין טומאה בבגדי נדה בזמן הזה, "שהכל שמאים טומאה חמורה, שאין לה טהרה עולמית אלא באפר פרה" (ה"פ מה"ג סי' עו). וחלקו עליו רב שרירא ורב האי ואסרו משכב ומושב של נדה. ראה ת' גמ"ס סי' מד; תה"ג גינצברג ע' רון; תה"ג הרכבי סי' סו, ת' ר"י מיגש סי' קס; בעל הנפש להראב"ד סוף שער הפירשה ור"ש נדה י, ב; וכן אנו מוצאים להגאונים רב יהודאי ורב נטרונאי שהתיירו לנדה להכנס לבית הכנסת (ה"פ מה"ג סי' עד וראה הערות שם) ורבים מן הגאונים שאחריהם אסרו; ראה ראביה סי' סח; רוקח סי' שיח; תשב"ץ ח"א סי' מו ותורתן של ראשונים ח"ב צד לו ואפסוביצר בהצופה כרך א, צד פט; וכבר הודיע לנו רב שרירא גאון מעם מה שהחמירו יותר בדורות האחרונים (תה"ג גינצברג ע' רו וראה ה"פ מה"ג סי' ט).

חסידים הוצ' ברלין, סי' תתשמ"ז וים של שלמה ליבמות ב, ה; ופרישה למור אהע"ז סי' טו, אות כה). ומוצאים אנו, שענין מיסדת כת הקראים, אסר בת אשת האב, רק כשיש לאשת האב זרע ממנו (סה"ט לענין מהדורת הרכבי צד ק, וראה שם צד צא, ומהדורת שכטר צד כ, והקראי מהמאה החמש עשרה ישראל המערבי כהל' עריות מסה"ט שלו, הוצ' ווייס ברלין 1912, מזכיר דעת ענין זו כדעת הכופרים). הקראים, שבאו אחרי ענין וחושפנו ממנהגי בני ארץ ישראל אסרו כל בת אשת האב. ראה אשכ"ל הכפר א"כ שמו: שיו ושכה.

ואליהם כוון ר"א אבן עזרא, לויקרא יח, יא ואחרי שהמעתיקים אסרו, כי בת אשת האב מותרת אין צורך להשיב על הכודאים מלכס. וכן כאשת חמיו, שבככלי התיירו (יבמות כא, א וסוטה מג, ב) ובירושלמי יבמות שם אסרוה מפני מראית העין (ב, יד וראה ספר הישר לר"ת סי' קא מהדורת רוזנטאל ע' ר"י, וים של שלמה ליבמות פ"כ סי' ה, וצואת ר' יהודה החסיד סי' כט, והגהות הרצ"ח ומצפה איתן ליבמות כא).

ואפשר, שגם כמה, שאסרו הקראים, שבאו אחרי ענין, לקיחת שתי נשים, אם הם לצרור, והסמיכו זה על הכתוב ויקרא יח, יח אשכ"ל הכפר, א"ב שכא, ב, שכד ושסד; מכחר ויקרא לג, ב; כתר תורה ויקרא מט, א; גן עדן קמו, ג, וקנד, ב; אדרת אליהו ע' נשים פה; אפריון צד טו. ראה אגרת נדחי שמואל להקראי שמואל פיגיש צד קעו) אם כי ענין פירש מקרא זה לאסור אשה ובת אחותה (סה"ט מהדורת הרכבי צד קה וקט וראה קרקסאני שם צד קכט וקצא) הושפעו מדעת בני ארץ ישראל ומנהגם, שכנראה התנגדו יותר מבני ככל, לרכוי נשים. ר' אמי מארץ ישראל הורה: הנושא אשה על אשתו יוציא ויתן כתובה (יבמות מה, א וממשנה סוף פרק שני דיבמות: וכולם שהיו להם נשים ומתו מותרות להנשא להם נראה, שלא היו רגילים כלל בשתי נשים) וראה בראשית רבה כ"ג, ג ותרגום רות, שמקורו מארץ ישראל לרות ד, ו; ואמר פרוקא כי האי גוונא לית אנא יכול למיפרוק ליעל דאית לי אתתא לית לי רשו למיכב אחרינתא על הא דלמא תהיא למצו בכית" וראה כתובות סב, ב; נימכיב איתתא אחריתי כו, בעוד, שכבני ככל מציינו דעת רבא, החולק על ר' אמי ומורה: נושא אדם אשה על אשתו הוא דאית ליה למיזויניהו (יבמות ס"ה, א וראה שם, מד, א "אי הכי אפילו טובא נמו" וירושלמי שם ד, ב וראה פסחים, קיג, א: "ולא תנסיב תרתי: אי נסכית תרתי נסיב תלתי" ובכה"ג הוצ' ה"ד סה"י מער תרכ"ג: ולא ליסב תרתי נשי אלא חדא או תלתא) וראה אדר"נ הוצ' שכטר ה, א; פסיקתא רבתי פ' מג; מדרש שמואל א, ז ותה"ג הרכבי סי' ריא.

ואפשר, שדעת בני ארץ ישראל, שמצות חליצה קודמת, בעוד שבככל נחלקו בזה שתי הישיבות (ראה גינצברג, גנוי שכטר, ח"ב, ע' רעא), מקורה בהתנגדותם לרכוי נשים, ושלא לחלק בין יבם פנוי ליבם נשוי אסרו, שהחליצה קודמת, ולא רק, שהיו בני ארץ ישראל מתנגדים יותר מבני ככל לרכוי נשית רק שהיו נושאים בימי האמוראים, כשהגיעו לשנות כח ואומנתם בידם, בעוד, שבני ככל נשאו קודם כ' שנה; ראה במקומות שהביא גינצברג שם, ח"א צד תע"ח, ערוך רחיים ב, ושיר ערך מליון, ארץ ישראל, אות ב, ואפשר, שזה גרם גם להחלוף "שבני ככל אין כהן מברך את ישראל עד שישא אשה, בני ארץ

ישראל מברך עד שלא נשא אשה" (חלוף מנהגים למילד' ס' ג, וראה שם ס' ע) והוא שכני ארץ ישראל, שהיו מאחרים לשאת אשה לא רצו לבטל מצות ברכת כהנים, עד שישא, וראה או"ח ס' קכח ומנן אברהם שם ס"ק מז.

הקראי סהל בן מצליח באגרת שה"ל אומר, כי בני ארץ ישראל למדו מהקראים להתרחק מבשולי נכרים ולהחמיר במאכליהם, וגם בזה נראה, כי הקראים אחזו בדרכי בני ארץ ישראל, כי כבר בימי התלמוד מצינו, שהחמירו בני א"י יותר מבני בבב' בכישול נכרים (27) כמו תורמסין של נכרים, שמתרים לבני תורה לפי תלמוד שלנו (יבמות מו, א וע"ז נט, א) ואמורים לכל לפי הירושלמי (ע"ז ב, ח).

וכן חמאה של נכרים שרוב בני ארץ ישראל אסרו אותה מפני שלשה דברים וטעם אחד הוא מפני בשולי נכרים. ובני בבב' התירו (ה"פ מה"ג ס' כ' ובמקומות שהביא מילער שם וכן הביא חילוף זה הקראי יוסף הרואה; ראה הרכבי תה"ג, ע' שצה ס' מז ומנהיג הלי' חלב וחמאה של נכרים ס' קלד ושערי דורא ס' עח; ולפי זה תמוהים דברי הח' ר"ל גינצברג, גאוניקא א, ע' לג; וראה אסף במאסף "ציון" ספר א', ירושלים תרפ"ז, ע' כה — ו); וראה הגהות מיימוניות, מאכלות אסורות, פ"ג ס' ל' "כתב בספר העטור בשם הירושלמי בפ"ק דשבת דחמאה מ"ח דבר דאמרו התם תני ר"ש בן יוחאי בו כיום גזרו על פיתן... וחמאותיהן; אמנם בירושלמי שלפנינו אין כתוב חמאותיהן" ובסמ"ג לאוין קל"ב הביא כן מספר העתים בשם הירושלמי; וראה עטור ח"ב סוף שער א; תשב"ץ ח"ג ס' י; מרדכי ע"ז פ"ב ס' תתכו וכ"י יו"ד ס' קטז: וראה בחלופים בין בני בבב' ובני ארץ ישראל בכת"י שהדפוס פינקלשרר בספר היוכל לר"י לוי ע' רנ"ה שנמנה חלב של עכו"ם בזמן שאין דבר טמא בעדרו בין הדברים שכני בבב' מתירין ובני ארץ ישראל אוסרין; וראה תשובת רב האי בתה"ג הוצ' ר"ש אסף, ח"ב ע' קכה, ובפירוש קדמון לירושלמי שפרסם פוזננסקי בהקדם ב' מ"ט "מפני שאמרו חלב גוי שחלבו גוי ואין ישראל רואהו אסור בהניה ר"ל כי החלב אשר יחלבו הגוי בכלי ישראל ולא יהיה עומד על נכיו אסור לעשות בו סחורה" (וראה הערה שם וגינצברג, שרידי הירושלמי ע' רצט; וכי איסור סחורה נקרא במקורות ירושלמיים איסור הנאה ראה ירושלמי שבועית ז, א וב"ק ז, ו; ואחר איסור הנייה" וכן תרגום המיוחס ל"יב"ע לויקרא יא, יא וראה רשב"א ח"א ס' נ) וכן פולין וחגבים ששלקן נכרי שכני בבב' מתירים ובני א"י אוסרים (ת' גאונים קדמונים ס' ל וראה מנהיג דין כלים ופת של נכרים ס' קלא ובחלופים ליוסף הרואה שה"ל 28) ורואים אנו כי גם בזה לא מהקראים למדו בני ארץ ישראל רק מנהג אבותיהם בידיהם בזמן התלמוד להחמיר בכשולי נכרים.

27 ראה תוס' ע"ז ל"ה, ב ד"ה ואתא; רמב"ן שם ורא"ש שם ב, כז לג ומרדכי שם ס' תתלא. וראה תה"ג גינצברג ע' כו וגז"ש, ב, צד תקטב—ג ומאן, היהודים תחת שלטון הכליזים הפסימיים, ב, צד ריא.

28 וראה גינצברג, גז"ש, ב, תקטג ד; ואין דבריו מוכרחים דגם, אם נתכשל בכלי נכרים, אין הכלי אוסרת אם אין איסור בעין, דסתם כלי עכו"ם אינן בני יומן; ראה עבודה זרה ל"ה, ב, ותוס' חולין ה, ב ד"ה השוחט. ומה שהביא גינצברג, שם, שהבבלי חמיר בכשול עכו"ם ובא ישראל והיפך בו והירושלמי (ע"ז ב, ט) מחמיר אין הדבר מוסכם ראה במפרשים ליו"ד ס' קיג.

ותרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל, שמוצאו מארץ ישראל ונסתדר בתקופת הגאונים מזהיר על בשולי נכרים וסומך איסור זה על הכתוב, אם שהוא איסור דרבנן; ראה תרגום זה לדברים ב, ו: עבורא תזבון מנהון חי בכספא והוסיף מלת "חי" אם שלא נמצא זה בכתוב להסמך איסור בישולי נכרים על הכתוב.

כפי שהראתי לעיל היו בני ארץ ישראל עוד בתקופת הגאונים מחמירים בהרבה דברים באסור נדה והרחקתה והוכאו כמה חומרות אלו בשם הירושלמי; ראה ס' הפרדס (הוצ' אהרנרייך ע' יא"יב ושם ע' שנט) בענין יולדת כימי טהרה לבעלה "ויש מבני אדם הפרושים שאינן נוהגין כן. והירושלמי אסר בכל קדש לא תגע זה בעלה" (וראה לקח טוב לתוריע פ' ואם; ובכרייתא דנדה ג, ד לא נזכרה דרשה זו; וראה ר' ירוחם, תולדות אדם וחווה, נתיב כו, ח"ג ומה שהביא בשם הרמב"ן אך ראה אפטכיצר בספר השנה להקלגיוס בסיניסנאטי כרך ז ח ע' שפח) וראה ספר האשכול, להראב"ד "וחיו לן מה שהיא אסורה לעשות לו הוא אסור לעשות לה; ואסור למוגז לה חכום; אפילו לשגר לה כוס של ברכה אסור; וכן כתב בר אחא משבחה ומייתי לה מירושלמי" ואם שאין חכונה לתלמוד ירושלמי (ראה אפטוכיצר ע' שמח ושם ע' תיט הערה קל"ג) נראה שמנהג קצת בני ארץ ישראל הוא המקור לחומרות אלו כמו שנהגו בשאר חומרות כנדה; ראה כרייתא דנדה שמוצאה מא"י בתקופת הגאונים. שהביא הרמב"ן לבראשית לא לה והחומרות שהביא הראב"ד סוף תמיד מס' המקצועות וראה פרי חדש לאו"ח ס' קכח ומה שהאריך בזה בשו"ת חתם סופר או"ח ס' כ"ג והרמב"ם (איסורי ביאה יא טו) הביא חומרא של איסור יולדת לבעלה כימי טהרה ואפילו לא ראתה דם בשם "מקצת גאונים" (29) ואפשר שכונתו לגאוני ארץ ישראל כפי שנראה מאיזה מקומות

29) וכן זה, שתמצא במקצת מקומות ותמצא תשובות למקצת הגאונים, שיוולדת זכר לא תשמש עד סוף ארבעים; ויוולדת נקבה (עד) אחר שמונים, ואף על פי, שלא ראתה דם, אלא בתוך השבעה, אין זה מנהג אלא מעות הוא באותן התשובות ודרך אפיקורסות באותן המקומות; וכן הצדוקים למדו דבר זה. ומצוה לכופן כדי להוציא מלבן ולהחזירן לדברי חכמים שתספור שבעה ימי נקיים כלבד כמו שביארנו. וראה מגיד משנה שם; כרייתא דנדה ג, ד'; שו"ת בנימין זאב ס' קס"ד ומאמר על קדמות ספר הזוהר לר"ד לוריא צד לו. ופלא, שלא העיר אחד מהם ממדרש אגרת בראשית ס' מ', שמפורש שם בשם ר' סימון, שיוולדת כימי טהרה אסורה לבעלה עד שהביא קרבנותיה וראה עץ יוסף שם. ראה תה"ג גינצברג צד קס"ו ורמב"ן, שהביא בתולדות אדם וחווה נתיב כו. ח"ג. ואפשר, שדעת גאוני סורא רב נטרונאי (שע"ת ס' קסד ואיי הים שם והמקומות שהביא שם וגסוים ס' עח) ור' נחשון (תה"ג אסף, ח"ב, צד יב), שנדה צריכה מים חיים שהיא נגד תוספתא מגילת א, ג וזבים ג, א שרק זכ צריך מים חיים (ורב האי גאון — תה"ג אסף שם — כתב: מעות גדולה היא דקא מתייב לה לובה ביאת מים חיים כוב'; וראה מנהיג הלי' נדה ס' קי"ט שכתב על דעה זו שמשוכשת מאד ואינה צריכה לפנים; וראה אפטוכיצר בספר השנה להקאלעניום בסיניסנאטי שנה ז"ח ע' תיח) מארץ ישראל בא להם שהיו מחמירים שם בדיני נדה ואפשר שהצריך מים חיים, כדי להוציא מדעת הקראים שאמרו שטבילה בכלי וענן אסר שאם לא ירחץ בכלי לא יטהר (ראה סה"ס, הוצאת הרמב"ן, צד ק ושם צד מא). ומארץ ישראל באה חומרא זו לגאוני סורא, שהיו מושפעים מבני ארץ ישראל. ראה גינצברג גז"ש, ב, צד תרי"ג אות סורא. וידועים דברי הרמב"ם אודות טבילה, שהחזיקו הרבנים במצרים במנהג הקראים. וראה ספר האשכול מקואות ס' ג.

בספרו שמשמש בשם זה לגאונני ארץ ישראל (30) והקראים למדו מכני ארץ ישראל לאמור אשה לבעלה כימי מהרה ולא מהצדוקים כמו שחשב ניוגר (31).

ומה שאמר סהל בן מצליח באגרת שה"ל שהיו כימיו בין הרבנים בירושלים שלא היו אוכלים בשר וכי למדו זה מהקראים האוסרים אכילת בשר בזמן שאין מקדש והמקומות שהביא נחל אשכול אות יר. וראה מה שהאריך בשאלת יעבץ ח"א ס' פה והחתיים בחידושו לגדרים הוכיח טכמה מקומות דנראה דזכה צריכה מים חיים והצריכו מים חיים בנדה משום ספק זכה.

וכן ה"קצת גאונים" שהביא הסור יוד' ס' ט"ו. וכתב בא"ח בשם קצת גאונים שלא אמרו בן ח' ימים אלא לקרבן אבל לאכילה אפילו ביום מותר ר' (וראה ב"י ופרי"ח שם); ובספר האשכול להראב"ד, ח"ג ס' ה, פירש שכונת הגאונים בירושלם שכלו חדשו ואפשר שהכונה לגאונני ארץ ישראל שלא היו אוסרים ולד ע"ד שמונת ימים לחולין ושיש בהחלופים ס' כג והובא ח"לוק זה גם אצל קרקסאני שם), וח"לוק זה בין בני בבל ובני ארץ ישראל מוצאו מוסן קדום כי יוסף בן מתתיהו בן ארץ ישראל מזכיר דין שמונת ימים רק לענין קרבן (קדמוניות ג ח', יד). פילון שגר באלכסנדריא של מצרים, מזכיר דין שמונת ימים יהיה תחת אמו גם לחולין (הוצ' מאנדזעי, ח"ב צד שצד). ושעם בני ארץ הוא משום דמ"ל כחכמים דרשב"ג נשבת קלה; וראה ירושלמי יבמות יא ז; "תמן אמרין (חיינו בכבל) הלכה כרשב"ג"; ולכן בב"ב אין מתאבלין על תינוק עד שיהא בן שלשים יום ובני בבל מתאבלין אפילו על יום אחד. וראה במקומות שהביא מילר ח"לוק מנהגים סב. וראה ירושלמי שביעית ה, ד: "ואימתי קטני ישראל חיו... חד אמר משילדו". וראה חדושי הר"ן לסנהדרין ב. ואפשר, שלכן מתאבלין עליו, וראה בס' האשכול ח"ב צד מה, שבני ארץ ישראל מתאבלין על ספק נפל, וכונן לזה, שמתאבלין על מת תוך שלשים יום. וראה מילר ח"לוק פו לענין אם מת הולד תוך שלשים יום אם צריכה הליצה, וראה ירושלמי יבמות ד, א.

ואפשר, שהמקצת גאונים, שהביא הרמב"ם (מאכלות אסורות ג, יד) שאוסרים גבינה של נכרים אפילו אם הנכרים מעמידים אותה בעשבים או במי פירות, הם גאונני ארץ ישראל שכפי שהוכחנו, החמירו בחלב וחמאה של נכרים כמו בפת ובישולים שלהם (אם שאפשר, שכונתו לדעת הגאון בשע"ת ס' רמ"ז).

וראה רמב"ם מאכלות אסורות י, יח, הורו. מקצת הגאונים, שאף על פי, שפרה פירות שנה רביעית או חל"ץ אסור לאכלן עד שתכנס שנה חמישית. ודבר זה אין לו עיקר. ויראה לי, שזו שגגת הוראה. והמצ"ע, לפי שכתוב: ובשנת החמישית תאכלו פריה בלא פדיון ככל חולין שבעולם ואין לחוש לדעה זו, ואפשר שהמקצת גאונים" הם קצת מחכמי ארץ ישראל, שסמכו על ירושלמי סוטה ה, ח: "אימתי הוא מחלל כרביעית ובחמישית מסתברא בחמישית". וראה סימ' שם, דלכאורא משמע משם כדעת מקצת הגאונים. וראה מה שכתבתי בזה במחברתי על ההלכה של הקראים צד ס. הלוי דורות הראשונים, ח"ג צד קיב ושיג; גינצברג, תח"ג, צד שנב.

(31) והצדוקים היו מקילים בנדה. ראה גינצברג, כחה שאינה ידועה צד, קיט והערה ג. ואם שכבר מצינו לענין, שאמר אשה לבעלה כימי מהרה (סת"ם הרכבי צד נא) לא מהצדוקים למד. וראה לקח טוב תרועה פ' ואם, בדבריו על חומרא זו של הקראים; "והשושים אשר באו וחדשו דתות מקרוב באו לא שערום אבותינו ז"ל ופעו לאמר בכל קדש לא תגע זה בעל"ה". והוא הדרש, שנזכר בספרי הפוסקים בשם הירושלמי וראה מה שהכתיב בהערה כו מאגרת בראשית.

וכנראה היתה חומרא זו ידועה עוד בזמן קדום ולכן מצינו להתרגום המיוחס ל"ב"ע, שסחרו האחרון בא"י בתקופת הגאונים הראשונים, מוסף במשפט היולדת דברים, שלא נמצאו במקרא, כדי להוציא מרעה מופעת זו, והוסף: "וביומא מינאי תשרי" (ויקרא יב ג). ובחמיסר תשרי" (שם ה) והוא כדי לחק בלב העם את קבלת חז"ל, שיוולדת כימי מהרה מותרת לבעלה.

(וכדעות השונות בין הקראים בענין זה ראה המקומות שהביא מאנן ברכעון האנגלי, מה"ח כרך יב ע' רעא ותפ והלאה וכרך טו ע' שעג) גם זה אינו נכון; אם שאפשר שהיו אז בין הרבנים אבלי ציון בירושלים שפרשו מאכילת בשר ועוד בהמאה השתים עשרה מצינו רבנים אבלי ציון כנגב ערב שלא היו אוכלים בשר (מסעות ר' בנימין מטודילא הוצ' גרינהוט ע' מה וראה מארקס ZfHB כרך יד ע' קלח), וכבר כימי החורבן היו אלה שאמרו שדין שנגזור על עצמנו שלא נאכל בשר (תוספתא סוף סוטה; ב"ב ס' ב') וראה ברייתא חולין פ"ד א; ספר א אחרי פ' יא: ספרי דברים פ' ע"ה; ומתוספתא ערכין ד, כה נראה שיש איסור תורה לאכול בשר שלא לתיאבון; וראה ש"ר, תולדות רב סעדיה, ע' קנא ב על הנמצא בפירוש לדניאל י, ג, המיוחס לרב סעדיה שאסור לאכול בשר בגולה וכן הביא קראי אחד בשם רב סעדיה; ראה לקוטי קדמוניות, נספחים, ע' עד (וכדעת האסיים באכילת בשר ראה Lucius; Der Essenismus ע' נו והלאה).

והקראים אם כי הסמיכו איסור אכילת בשר בגולה (או רק בירושלים על הכתוב בויקרא יו, ג (סת"ם לענין הוצ' הרכבי ע' ד, קמא, קמח וקצג וראה קרקסאני שה"ל ע' שמו ושי"ח למדו זה מהכתות שעמדו בפרם כמאה שנה לפני קרע הקראים כמו אבו עסי הראשון בין מיסדי כתות בתקופת הגאונים, שאסר אכילת כל דבר חי על פי צווי ח' אליו (וראה פרידלנדר ברכעון האנגלי, מה"ח כרך ג ע' רצח והרסי באשכ"ל הכפר אי"ב צז) ויודגאן תלמידו.

והנה לא רק הקראים שכאו אחרי ענין ועלו לארץ ישראל קבלו רבים ממנהגי חסוקם שכאו לשם, וכיחוד בדברים שהחמירו בהם בני ארץ ישראל על בני בבל, אך ענין בעצמו היה כבר מושפע מדעת בני ארץ ישראל ומנהגיהם. והעיד קרקסאני החסטריון חיותר נאמן בין הקראים, שאיזה דברים שנמט בהם ענין מן ההלכה המקובלת נמצא מקורם בחזנות ינאי שהוא מארץ ישראל "וספרו כי ראש הישיבה הא"י ובנו תרגמו את ספרו של ענין מארמית לעברית ולא מצאו בו דבר שלא נודע מקורו בפאמרי הרבנים ורק שני דברים לא ידעו בתחלה את מקורם; במה שאמר אודות הככור ובמה שחלק בין הזרע שנזרע בישראל ובין הזרע שנזרע בין הגוים ולא ידעו שניהם מאין לקח ענין זאת אולם אח"כ מצאו את המקור לדבריו בחזנות ינאי" (ע"פ תרגום הרכבי בדיו... לגרמץ שפ"ר ח"ג ע' תקג) ואם כי ספור זה כדוי (ראה גינצברג גאונקא, ח"א קנח ט ודרוזון, חזנות ינאי, הקדמה ע' מד והלאה) רואים אנו שכבר כימי קרקסאני ידעו שיש איזה יחס בין הדברים שענין חלק בהם על ההלכה המקובלת בכבל ובין דעת בני ארץ ישראל בדברים אלה.

מה שכתב קרקסאני בדעת ענין לחלק בין הזרע שנזרע בישראל ובין הזרע שנזרע בגוים (וראה גם קרקסאני, הובא בזכרון רב סעדיה להרכבי ע' קח, "אולם ענין אמר בזה מה שספרנו כמנו כראש החכור והוא מה שלקח מן חזנות ינאי והוא כי אחד משניהם הוא מי שאמו נתעברה בין הנכרים וילדתו אצלך") כנראה כונתו לדעת ענין שיש שני מיני בכור כחמה: בכור שנתעבר ונולד ברשות ישראל והוא קדוש מעצמו ונתן לכהן (שמות יג ב וויקרא כז כו) וככור כחמה שנתעברה ברשות עכו"ם ונולד ברשות ישראל

והוא צריך קדושת פה ונאכל לבעלים (דברים טו, יט כ'), ראה סה"מ לענן הוצ' שכטר ע' ו, שורות ז יח (כפי שהשלמתי את החסר בהרכעון האנגלי, מה"ח כרך נ ע' שצ וראה שם ע' ה שורות טו וחלפה וע' ט, שורות ט וחלפה, כא וחלפה וסה"מ לענן הוצ' הרכבי ע' ק"ח). וראה בפירוש על התורה לקדמון בחצי מנשה לר"מ גראסכער ע' נה "ובכרות בקרך: והלא הבשר נאכל לבעלים והאי קרא בישראל כתיב? השיב ר' משה ממתא מחסיא: (ר' משה חכהן גאון מחסיא? וראה תה"ג הרכבי ס' שפט) כתלמודנו לא מצא תשובה אבל בספרים חזונים נמצא שהיו רגילים להפריש שני בכורות אחד בכור גמור, פטר רחם, והוא נאכל לכהנים דוקא, וכשלא היה בכור גמור בעדרו מפריש ראשון הנולד בעדרו תחת בכורים... והוא נאכל לכל אדם" ויש להעיר שדעה זו שהביא ר' משה ממתא מחסיא בשם ספרים חזונים היא דעת הקראים שעמדו אחרי ענן; ראה אשכנז הכפר א"ב רד ורה, מכתר דברים יב וטירת כסף שם אות עז וכתר תורה שם ע' יט, ור"א אבן עזרא לדברים יב, יז, הביא דעה זו בשם המכחישים והוסיף "ואין צריך להשיב על הבלוהם" (ועל פי זה צריך לתקן דברי הרכבי בסה"מ לענן ע' קמ"ב הערה טו), ונמצאה דעה דומה לזו של הקראים בתום ריב"א על התורה לדברים יב, יז, מקשים העולם והלא הבכורות לכהנים? וי"ל שאז היו מפרישים כ' בכורות האחד ראשון לפטר רחם והוא אסור לזרים והשני הוא ראשון לנולדים מן העדר והוא מותר לזרים וכזה חתוב אמר בשני ואכלת, וזהו שיסד הפיוט: "פטר שור וחמור בכורי רעתך".

מוקדש

להגברת הנכבדה
מרת נתן י. מילר
בהערצה ותודה

רבי אלעזר בירבי קליר ופיוטיו החדשים

מאת

יוסף מרקום

רבי אלעזר בירבי קליר הוא כלי ספק הפייטן היותר מפורסם ומכובד על מני כל תפוצות ישראל. פיוטיו, הספונים רגש דתי ולאומי, השלובים ואחוזים במדרש וחלכה, נתקבלו ונתאזרחו בספרי התפלה לכל המועדים וימי הצום, והם רוב בנין ומנין של התפלות הפיוטיות הנחוגות אצלנו. אך רבים עוד הפיוטים שיצאו מעטו הפורה של איש המעלה הזה, שנעלמו מאתנו, כי נשארו שפונים ומטונים בכתבי יד. עכשיו, על ידי מחשף אוצרות הנגיזה הקאדירית, הולכים ומתגלים עוד פיוטים נשנים רבים של קליר. השפה של הפיוטים החדשים, המתפרסמים בזה היא שפה ברורה וצחה, לא כל כך משת"חכנה וכבדת-לשון כזו, ששלחו בה חצי-לעגם משכילי עמנו בכל דור ודור, והיא עדינה לשנות את דעתנו על פייטן פלאי זה ויחסנו אל שליח-הבכור הנפלא הזה של עמנו. בדרך חקירתו במשך שנים אחדות באוצר הנגיזה אשר בספריה שעל יד בית-מדרש הרבנים בנויארק עלה בידי לוחות ולהעתיק מכתבי יד בלואים, קדועים וממושטשים, אוצר כלום של פיוטים חדשים, שלמים ומקוטעים, של ר' אלעזר קליר יחד עם נוסחות מנוסחות שונות של פיוטיו הנרפסים.

והנה לאשרנו נגה פתאום אור חדש על זמנו ומקומו של קליר. הפייטן הזה, שלפי דברי ש. י. רפפורט "לא נמצא חכם בעמנו אשר רבו הספיקות כל כך על זמן היותו, על ארין מולדתו, ועל עצמו, מי הוא ואיזה הוא" ושעך היום הזה עמדו חכמינו נבוכים לפני בעיה זו (1) הולכת ונפתרת עתה. מששת מלים ממושטשות, שמצאתי בעלה הנגיזה אפשר לפענח את הסוד הצפון, שהעסיק את חכמי ישראל מאות בשנים. עכשיו, מתוך קביעת זמנו ומקומו, מתבהרים יותר אישיותו ותכונתו ויחסו למאורעות ולהופעות זמנו וזן חרת עולם. מלחמות מלכי מזרח ומערב והנגב, שהשתתפו בהן בני ישראל בתור פועלים ונפעלים, מלחמות, שזעזעו שלשת חלקי תבל ועוררו תקוות משיחיות והתלהבות עצומה לתקומת האומה ולשלטון עצמי בארץ אבות.

בין כתבי היד של הנגיזה אשר בבית-מדרש הרבנים בנויורק ישנה חוברת (2), חפוללת פיוטי קליר אלה: א. פיוט המתחיל: מי יראני ארון התפארת. ב. פיוט, רשום

(1) עיי' אנציקלופדיא יודאיקא, כרך תשיעי, עמ' 816.

(2) כ"י אדלר 2453, ארבעה דפים ניר, בכתב רבני 12 1/2 X 16 ס"מ. הפיוט: "מי יראני"

מתחיל פן: מותר השולחן, וראשיתו מצאתי בכ"י אדלר 1157, קלף קרוע.

עליו: אחר ל', המתחיל: יאמר לשכולה אתיו בניך (3). ג. פיוט, רשום עליו: אחר ל' המתחיל: בימים ההם ובעת ההיא (4). ד. פיוט, רשום עליו: מלוק, המתחיל: אותו היום אשר יבוא משיח בן... (רק שש מלים אלו נשארו).

בספר "גנזי שכמר" ח"א עמ' 310 נתפרסם על ידי פרופ' לוי גינצבורג "שריד חזיון על המלחמה האחרונה העתידה לבוא על העולם, וכיחוד על ארץ ישראל ומכיבותיה, קודם ביאת המשיח", המתחיל: אותו היום יבוא משיח בן דוד אל עם אשר נדחקו. חזיון פיוטי זה, כתוב ע"י משורר העומד כצופה מראש האותיות, הוא אם כן רק חלק מפיוטי הקליר, נחמות לתשעה באב (5), ודומה הוא להם בתכנון, צורתו ומנגונו, מבטאיו וסדר חרוזיו. סח "שלא נזכרו בחקטע אלא עיירות ארץ ישראל, סוריא ופלשתים" מכריע את הראיות, שא"י היתה מולדתו של קליר. אבל כמובן, מכיון שר' אלעזר הקליר הוא מחבר ה"חזיון" אי אפשר לומר "שמחברנו כתב דבריו בימי מסע הצלב הראשון כאשר נלכדה עכו מהנוצרים אחרי מלחמה קשה עם הישמעאלים בשנת 1104... בשנת 1098 נלחמו גם באנטוכיה ועל המלחמה הזאת טרמו המחבר באמרו, ומלכים מארץ אדום יתמו, ויושבי אנטוכיה יסדרו וישלימו".

עלינו לחפש אחרי מאורעות והופעות הסטוריות קרובות יותר לזמנו של קליר שבהן נודעו הערים אנטוכיה, טבריה, שומרון, ערי הגליל, עכו ויתר ערי החוף במלחמות "מלך מערב עם מלך מזרח" עד אשר "מארץ יקמן (ערב) יצא מלך ומחנותיו בארץ יחזקו ויושבי תבל כלם ידוקדקו".

מאורעות אלה אירעו בזמן מלחמת הפרסים עם הרומים, בימי כוזרו השני מלך פרס (6) (590 — 628 למנין הרגיל) שאמר מלחמת נקם על הירקליוס (7) מלך ביזאנץ (610—642). מאות שנים סבלו היהודים מתגרת יד הרומים, ופעמים רבות הרימו את דגל המרד (8). תחת ממשלת גוזל כמא המלוכה פוקאם (602 — 610) התאחדו יהודי אנטוכיה, בירת סוריה והמרכז הממשלתי והצבאי של ארצות המזרח, עם יתר תושבי העיר, והתקוממו נגד חיל הקיסר. זמן ארוך עצרו חיילות היהודים באנטוכיה בעד חיל הרומים. רגשות לאומיות ושאיונות לחירות אמצו את ידיהם. אך חיל חדש של הרומים סוף סוף נצח את היהודים. באף ובחימה ובאכזריות נקם דכא פוקאם את המרד, גזר שמד וכליון על היהודים והחרים את בתי כנסיותיהם (9).

(3) אוצר השירה והפיוט, לפרוס' ישראל ורדון, חיב עמ' 260 גו' 53.
 (4) שם, עמ' 24 גו' 529.
 (5) מחזור רומניא, וויניציאה 1522, עמ' 225—330, רומא שד"ל, וביתר המקורות הרשומים באוצר השירה והפיוט.
 (6) ספר אליהו (בית המדרש ליעללינעק ח"ג עמ' 65): הכסרא שמו מלך אחרון שבפרס.
 (7) שם: באחרית הימים בימיו של מלך העתיד להיות הרמלת שמו (ג' לגרם: הרקלת).
 (8) בשנת 486 מרדו יהודי אנטוכיה נגד הקיסר האכזר ציגון (474 — 491) ותוצאות המרד היתה הרבן העיר, בשנת 507 התנפלו תושבי אנטוכיה (תחת ממשלתו של אנסטאסיוס, 491—518) על היהודים, שרפו בתי כנסיות וחרגו מספר רב מהם ובכזה שלחו את ידם.
 (9) עיין בענין מאורע זה בדבריו ימי ישראל, גראמץ — שפיר ח"ג; קראיס, ש. שמודיען, צור

אין פלא, איפוא, כי בצאת חיל המלך כוזרו השני תחת פקודתו של הנצביא שהכרוז למלחמה באסיה הקטנה, סוריה וארם נהרים, שהיהודים קבלו את פניהם בתרועות שמחה. לשוא התחנן הקיסר הירקליוס וקרא אליהם לשלום. הפרסים היו תבאי קרב ונצחון. ברדת חיל שחרבו ממרומי הגבנון, שטף ועבר על פני סוריה, כנען, וארץ ישראל. ערי ומבצרי רומא החושה נפלו לפני הפרסים, את דמשק וערי הגליל כבשו בשנת 613 ובחדש תמוז שנת 614 נכבשה ירושלים לפניהם (10).

לשמע נצחונות הפרסים נלחבו היהודים בתקוות משיחיות, ויכרתו ברית ואמנה עם הפרסים, כי קוו שבמלך הפרסי כורש לפני אלף שנה שהעיר ה' את רוחו לבנות את ביתו בירושלם כן גם עכשיו תנתן רשות ליהודים לבנות את מקדשם ולכונן ממשלה לאומית כארצם (11). וזלחבו גם רגשי חמה וקצף ממירים כלבות הנענים. במשך ימים אחדים נפלו בירושלם תשעים אלף (12) נוצרים חללי חרב, חללי מלחמה, בהם כמרים, נזירים ונזירות, ובתי סגודיהם ומנזריהם עלו בעשן. נראה שהגיעה השעה לנקום את עלבון כל הדורות מן הרומים, מחריבי בית מקדשם, ומן הנוצרים השנואים. יהודי טבריה, הגליל ונצרת גם הם לקחו חלק רב במלחמותם כד בכד עם הפרסים, שהכמתו לבעלי בריתם שלטון עצמי וממשלה עליונה. חיל של עשרים אלף יהודים מירושלם, טבריה הגליל, דמשק ואי כפתור התנפלו על צור (13), מכבד נוצרי, אשר ארכעת אלפים יהודים גרו בה. כארבע עשרה שנה ישבו היהודים שקטים וחפשים מהשתררות הרומים והנוצרים. אך תקותם שתלו בפרסים היתה למפח-נפש ותוחלתם נכזבה. הפרסים לא שמרו להם את הברית ואת חסדם והכבידו עולם עליהם, רדפו אותם והגלו רבים לפרס.

שכורי נצחון חלנו הפרסים הלאה. את חופי ים התיכון כבשו ובשנת 619 שטפו ועברו על פני מצרים וחתקיפו את קושטנטינא דרך הים. עכשיו התעורר קיסר רומא

ביזאנטיניש-ירישיען געשיכע, ווען 1914; 1913; Cambridge Mediaeval History, vol. II, Cambridge 1913; האנציקלופדיא יודאיקא, גרמנית, מאמר Byzantinisches Reich, עמ' ג"כ מאמרו של ש. קרויס בציון ספר שלישי (ירושלם, תרפ"ט עמ' 17): "לתולדות מרד היהודים בימי הקיסר הרקליוס" ועי' המקורות העבריים והערביים לתולדות הזמן ההוא בספר "תולדות ישראל — ישראל בגולה" מאת בן-ציון דינבורג, כך ראשון, ח"א עמ' 5 והלאה.

(10) אותו היום, לקליר: ומלך מזרח חיילותיו בארץ יתחזקו.
 (11) מדרש איכה, א: ר' שמעון בן יוחאי אומר אם ראית סוס פרסי קשור בא"י צפה לרגלו של משיח.

(12) ספר אליהו: ובאותו היום יורד גבריאל ומשיחית מן העולם תשעים ושנים אלף איש. כרעברו אבולפריג' הסורי; בטר שתא כבשה (שהכרוז) לאורשלם וקפל בה תשעין אלפוא בני נשא, ובקדמא ליודיא שלמא עברו (פרסייא). (עיי' דבריו ימי ישראל, גרץ — שפיר, ח"ג עמ' 401) בימים ההם, לקליר: שבץ יהיה בתשעים ומאה אלף

ובלובשי שריון מאה אלף...

ושם אחד מכם ירדוף אלף...

ודם ערלים יהלך כנהרי מים.

(13) פרקי משיח (בית המדרש ליעללינעק ח"ג, עמ' 71): וישראל הולכים וחונים על צור מ' יום... וחומות המדינה גופלות והמדינה נכבשת מפניהם.

וערך קרב להרוף את הפרסים מנבולות ארצותיו. במערכות המלחמה של שנות 623—627 הוכו הפרסים בארמיניה, חיל רומא חדר אל תוך מדינות גדות חדקל ונגף את שהרכו, בעזרת יהודי טבריה ונצרת. הקיסר הרקליוס בא לירושלם בשנת 628 ונתקבל בתרועות שמחה ונצחון. יהודה שָׁבָה תחת ממשלת ביזאנטיון. כוסרו השני, מלך המלכים, הכרה לכרוח פרסה ושם נהרג על ידי בנו, יורש העצר. חיל הפרסים נפוץ לכל פאה וגבורתם נשתה. בעד כריתם ועזרתם הבטיח כעת קיסר רומא שלטון עצמי ליהודים, אך הנזירים הקנאים הסיתו אותו להפר את כריתו ולכמל הבטחתו. הקיסר, לא די לו שלא שמר הבטחתו אלא גם גזר שמד על היהודים. או הגיעה עת צרה וצוקה ליעקב. בצוק העתים האלה ברחו הרבה יהודים אל המנזרות אשר בהרים, אל היערים והמערות¹⁴, והרכה בקשו מפלט למו בערב וגם במצרים אשר שלט שם עדין שהרכו הפרסי. מספר רב מהם נאנסו לקבל את דת הנוצרים¹⁵.

מלחמות אלו בין שתי הממלכות האדירות התישו את כחות שני הנלחמים ורפו את ידיהם, ואפשרו את מהירות וזריזות השתרעות עם הנכב, שכמו יקטן, מלאי כח עלומים שהתעוררו לתחיה, התאגדו והתלכדו והולחנו על ידי נביאם ואמונתם החדשה לתגר מלחמות. הם נעשו לכה כף כך אדיר שאסיה המערבית, העיפה ויגיעה ממלחמות הביזנטיים והפרסים, לא יכלה להתיצב לפניהם. הערכים, תחת מצבואיהם הכליפיים אבו-בקר ועמר קדשו מלחמה, הבקיעו אל סוריה, ובשנת 637 כבר נוסס חצי-הירח על כל סוריה, א"י, ארם נהרים, אשור, בכל ומצרים¹⁶. הפרסים נוצחו במהירות נפלאה ובמלחמה הנחרצת בעסק ירמוק הכה חיל הערכים מכה נצחת את צבאותיו המרובים של חדקליוס, ונחלו נצחון¹⁷. סוריה, דמשק, חלב הכצורה, אנטוכיה בירת רומא שבאסיה, נכבשו על ידי שכמי ערב, ואחריהן מצרי א"י, לוד, יבנה, שומרון, טבריה, שכם, עזה, יפו, עכו, צור, וגם קסריה, העיר היותר בצורה בא"י¹⁸. ירושלים פתחה את שעריה

14 אותות המשיח (בית המדרש ליעללינעק, ח"ב עמ' 61): מיד יברחו כל ישראל במדברות ספר זרובבל שם עמ' 56 וינוסו בצריחים ומערות ובמדברות.

15 אגדת משיח (שם ח"ג עמ' 141): והוא מכפל זמנים ומועדים וצבתות וראשו חרשים ופסול תורה מישראל... וישאל גולים אחרי כן למרבו אנמות לרעות באלוחים שישו רחמים מיה ויפיו (חשון 'אותו היום', לקליר: ארבעים וחמשה ימים בר לא ישעמו והערת פיופ' גינצבורג גננו שעכשער ח"א עמ' 312).

16 אותו היום, לקליר: ומארץ יקטן יצא מלך ומחנותיו בארץ יחזוקו, ויושבו תבל כלם ידוקרו.

17 ספר אליהו עמ' 66: מלחמה שלישית עושה מקץ קירמלוס (הרקליוס?) וכל המדינות עמין עם גדול טאר מפקעה גדולה עד יפו ועד אשקלון.

18 אותו היום, לקליר: ועזה ובנותיה יורגמו ואשקלון ואשרוד ויהכבו וישראל מקריה יצאו ויקדמו.

כונת המלה 'ויקדמו' כאן היא לפי דעתו, יתקופו, ולא: יצאו אל ארץ המזרח, לר' פיופ' גינצבורג; ע"י בית עקר האגרות, ח"א, עמ' 35: כשהייתי בכיתו וכרשותו לא היה בו כח לעמוד כנגדי עכשו קדמוני ביום; שם עמ' 49: ועכשו קדמוני בכאן.

לפני הכליף עומר האדיר בשנת 637 וחילותיו נתקבלו כנואלים ומושועים. הערכים נתנו לכל עם לחיות על פי דתם והיו סבלנים גם בענינים פוליטיים. תקוות משיחיות הלחיבו את לבות בני ישראל. הם האמינו, שנצחונות שכמי ישמעאל, יביאו להם את הגאולה בארצה¹⁹.

כזמן הרת-עולם זה, בתקופת שנויים מדיניים כבירים, חי ופעל המשורר הלאומי והפייטן רבי אלעזר הקליר. אפשר, שהתגורר בטבריה, עיר רבתי אוכלסי ישראל, קרית סופרים וחכמים, ומרכז השאיפות הלאומיות. בשיריו ובפיוטיו נתן ביטוי לרגשות העם לעזותו ותוגיון נפשו, לתקותיו, לתרועות חשמתה והנצחון וההתלהבות הלאומית. בשיריו הנשנכים, הכתובים בסגנון מקראי, נחם את עמו שלקה בכפלים²⁰:

- א. אנכי אנכי אנחם, מאנה להנחם, אבלים לנחם.
- ב. תריק חנית ורסח, ושם עוצית תימח, כצול לטחון קמח.
- ג. אם הבנים, תשמיע נחומים, בוכה בלילות, שמע נחמות וגילות.
- ד. כימים ההם זבעת החיא בחדש הראשון הוא חדש ניסן. אמנם בארבעה עשר בו, מנחם בן עמיאל פתאם יבא.
- ה. יאמר לשכולה אתיו בניך, אנכי מרביץ כפוך אבניך.
- ו. תאמץ אהל ארמונך, תכנה יסוד ביתך.
- ז. אב ינחם בנים בחביון, בעת ינתן לעקרה הריון.
- ח. אהוב נא שערי ציון, בנה חרכות ירושלם.
- ט. התנחם לרחם ציון, תשיב שכות ירושלים.
- י. אנא רחם ציון, בנים תכנם ירושלם.
- יא. ויכון עולם על מליאתו. מכל חסרותיו למלאותו...

ויטע בו משיחו ועמו עד עולמי עולמים.

השעה דורשת, שיצירי רוחו הכביר של הקליר יאספו ויתלכנו ויופיעו—**בהרצאה עברית**. יש בדעתי בע"ה להוציא בקרוב את כל פיוטי הקליר, אשר בגניה שבספריה שעל יד בית המדרש לרבנים בהשוואה עם אלו שבספריות אחרות. —

19 נמרות דר' שמעון בן יוחאי (ביהמ"ד ליעללינעק ח"ג עמ' 78): אין הקביה מביא מלכות ישמעאל אלא כרי לחושיעכם מוצת הרשעה. והוא מעמיד עליהם נביא (מחמד) כרצונו ויכבוש להם את הארץ ויחזירוה כנדולה שם עמ' 79: המלך השני שיעמוד מישמעאל יהיה אוהב ישראל ויגדור סרצותיהם ופרצות ההיכל והוצב הר המוריה ועושת אותו מישור ובונה לו שם השתחוויה (Mosque) על אבן שתיה.

20 כל הפיוטים האלה נדפסו במחזורי רומניא (ע"י אוצר השירה והפיוט) בכותרת: 'נחמות לתשעה באב'. הנני אומר להוציאם בקרוב, א"ה, בהוצאה מרעית, עם תקונים ושנויי נוסחאות מכתבי יד הגניה.

במאמרי זה הנני מפרסם פיוטי קליר החדשים לתשעה באב, לר"ה, לשחרית, מוסף ונקילה של יום כפור, יוצר לשבת, וקינה על איש נכבד, שר וגדול. "אוצר השירה וחפוט" לפרופ' ישראל דודון היה לי לעינים במחקרי זה.

הנני סביא כאן ציטאטים אחדים מפיוטי הקליר: "כימים ההם ובעת ההיא" ו"אותו היום אשר יבוא משיח בן דוד" לחראות על המקורות בספרי החזיונות, שהיו לעיני הפייטן ושלפעמים העתיק מהם כמעט מלה במלה וחרזם בפיוטיו. העובדא ש"חזיונות" אלו היו לפני עיני הקליר מוכיחה ג"כ על זמנו כמו שכתבתי לעיל, וסותרת את ההשערות, המאחרות את זמנם של החזיונות.

ספר זרובבל: מנחם בן עמיאל יבא פתאום בחדש ניסן ויעמד על בקעת ארכאל...

וילכש בגדי נקם תלבושת.

כימים ההם: בחדש הראשון הוא חרש ניסן

אמנם בארבעה עשר בו

מנחם בן עמיאל פתאום יבא

בבקעת ארכאל יצמת טובו

ובגדי נקם ילכש בחטובו.

ספר זרובבל: ואז תעל עדת קרח ויבואו אצל משה ויחיו מתי מדבר ואסף

דגל הקרחי.

פרקי משיח (בחמ"ד לילדינק ח"ג עמ' 72): מגלה להם גניזת הארון

וצנצנת הסן ושמן המשחה.

כימים ההם: גנזים יגלו בנוצרי שמיטים

תעלה עדת קרח לעין כל שבטים

דגלי אסף יהיו מקושטים...

הם יקומו אשר מתו במדבר.

ספר אליהו: כאותו היום הרים מתרעשים וגבעות מתרקדים וחומות ומגדלים נופלים.

כימים ההם: ורעש גדול בחומות יוגבר...

ותרגז הארץ וסוד רז ידובר.

אותו היום: וסוד רז למלכם ינעומו. (פרקי משיח: הנם הו' יגלה להם הסוד).

ספר זרובבל: וירד חשוי בהר הזיתים וזהר יבקע מגערתו.

כימים ההם: וזה הזיתים יבקע מגערתו.

ספר אליהו: ומשחיתין כל אותו חסון ולא מותירין נשמה.

כימים ההם: ולא ישאירו אחד מאויבי אל.

ספר אליהו: בעשרים במרחשון יודעזע העולם וירעשו שמים וארץ.

כימים ההם: בחדש... חשון סער יהיה.

ספר אליהו: גלות ראשונה יוצאה מכבל.

כימים ההם: סער יהיה בגלות ראשונה

וכו למדבר תצא שושנה.

ספר אליהו: וכאותו היום תרד חרב ותפול באומות העולם.

כימים ההם: פתאום תפול חרב משמים

ודם ערלים יהלך כנחלי מים.

ספר אליהו: ובוכין וצועקין על אחיהם שנהרגו וצועקים במדבר כ"ה

(צ"ל מ"ה) יום ואינן פועמין כלום.

אותות המשיח: ויהיו כל שארית ישראל והקדושים וחטהורים במדבר יהודה

חמשה וארבעים יום ויהיו רועים ואוכלים מלוח ועלה שיח קוטפים

נסתרות דרשב"י: וישאל גולין למדבר אנשים לרעות במלוחים ובשרשי רתמים מ"ה ימים

כימים ההם: קול יתנו שוקדי יום יום

אוי נא לנו כי פנה יום

רעב יהיה ארבעים וחמשה יום.

אותו היום: ארבעים וחמשה ימים בר לא יטעמו.

ספר זרובבל: ויתקבצו בסלע ה' אלף חמש מאות ולכושי שריון מאה אלף.

כימים ההם: שבץ יהיה כתשעים זמאה אלף

ובלזבשי שריון מאה אלף.

ספר זרובבל: ואחרי זאת יבא מנחם בן עמיאל ונחמיהו (עי' מדרש תהלים ס' ג').

ואליהו ויעלו לירושלים.

כימים ההם: תמיד יהיו שלשה בכנויה (ירושלם)

תשבי וכנחם וגם נחמיה.

ספר אליהו: כל אחד מהם נמוק הוא וסוסיו.

אותו היום: עד ישקעו הסוסים כדמים ויהמו.

נחומים

מי יראני ארון התפארת
 ארץ שמים על פפרת
 גיור מזבח תקטרת
 דישון מ . . .

פז שמי נחמות בכפלים
 נחם ציון וירושלם

מי יראני תבית וכו' בעל תבית
 ר
 ז
 ח

מי יראני טוהר השלחן
 יופי סדור עליו מכותן
 כהני משמר בחלקן לשפחן
 לנקות מהן כל צחון שתי

[מי יראני] מקום שני עמודים
 נחנה וכן וכעזו פשני עדים
 שריגי גפן פז עומדים
 על פתח תהיכל מעמדים שתי

מי יראני פרחי כהני קדש
 צוהלים על משמרותם בקדש
 קדוש השם להשמיע בקדש
 ריח פטום תקטורת להריח בקדש שתי

מי יראני שמתת בית השאבה
 שירות לויים מנעימים בחדנה
 תקון גדול וקול זמרה לנזכבה שתי

אותו היום

אותו היום אשר יבא משיח בן דוד אל עם אשר נדחקו
 מראינה האותות האלה בעולם ויפקו
 ארקא ודוק יפקו
 וחפה ולבנה ילקו

5 ויושבי הארץ ישחקו
 ומלך מערב עם מלך מזרח זה לזה ודיקו
 ומלך מערב תלולותיו בארץ יתחזקו
 ומארץ וקמן יצא מלך ומחנותיו בארץ יחזקו
 ויושבי תבל כלם ידקדקו

10 ושחקים על חלד עפר וריקו
 ורוחות בארץ יפקו
 וגוג ומגוג איש את אחיו ידפקו
 ואימה בלב הגוים ידליקו
 וישראל מפל פשעיהם יתנפו

15 ומבית התפלה עוד לא ירחקו
 ברכות ונחמות עליהם יורקו
 ובספר החיים יוחקו
 ומלכים מארץ אדום יתמו
 ויושבי אנטוכיה ימרדו וישלימו

20 ומעונה ושומרון ינקמו
 ועכו ותגליל ירחמו
 ואדומים וישמעאלים כבקעת עכו ילקמו
 עד ישקעו הפוסים בדםים ויחמו
 ועזה ובגולתיה ירגמו

25 ואשקלון ואשדוד יחממו
 וישראל מקריה יצאו ויקדימו
 ארבעים ותמשה ימים בר לא יטעמו
 ויגלה משיחם וינקמו
 וסוד הו למלכם ירוממו

30 וכל רשעים במשפט לא יקומו

א.

תפלה (צלותא בארמית, צלוח בערבית) שלפי תכנה היא לסדר מלכיות בתפלת מוסף של ראש השנה. אפשר לשער מתוך שני הפסוקים הבאים בראשה, שנמצאים גם כן בסוף הפיוט הקדמון: אוחילה לא, שהיא תפלת הש"ץ קודם סדר מלכיות, ונשמטה ממקומה בסדורי התפלה ונשארו רק שני הפסוקים שבראשה. סגנונה הוא פרוזי, לשונה צחה וקלה, וכוללת בתוכה סדר אלפביתי.

ב.

שני חלקים מקרובה לשחרית יום הכפורים. החלק הראשון סובב על הפרשה ב"אחרי מות", והשני, שרק ראשיתו נשארה, על פסוקי תחלים ק"ט.

ג.

שני פיוטים, הרשומים בשם "קיקלר" circulare או קוקליאון ביונית, לדי פרלס) למוסף יום כפור. סוג פיוט כזה סובב על פסוקי תנ"ך, או פסוק סובב וחותרם כל בית. ה"קיקלר" הראשון סובב על פסוקי חמניא אפי של תהלים קי"ט, ומגיע עד אות וי"ו. שמו חתום במלואו בפזמון: "אלעזר בירכי קליר". ב"קיקלר השני חתום השם "אלעזר" לא רק בפזמון, כי אם גם שלש פעמים בגוף הפיוט, ואת "בית" המשלשת בסוף, היא כנראה המשך חתימת שמו, כמנהגו, "בירכי קליר".

אחריהם בא פיוט אלפביתי גם כן למוסף יום כפור, ובו שני חרוזים חזורים שונים, שבשניהם חתום השם "אלעזר". שני פזמונים שונים לפיוט אחד הננו מוצאים גם כן בקרובה לקליר למנחה יום כפור "אודך בקול ערב": 1. את לחש עתרת זכור רם כקטורת; 2. אנקת להק עתרת זך רצה כפמום חקטורת.

ד.

חלקים אחרים משבעתא לנעילה ליום כפור. כבר שער צונץ בליטעראטור געשיכטע צד 58, שקליר, שפייט קרובות לשחרית, למוסף ולמנחה של יום כפור, לא דלג על תפלת נעילה. ר' שלמה יהודה רפפורט, בספרו דברי שלום ואמת (פראג 1861, צד 27) יחס את הקרובה: "אב ידעך מנוער" לקליר, אלו הם דבריו: "גונננו בצדק יושב כחום היום ... והוא מקליר... בשגם נמצא לפני הקדושה חרוז: "שמע נא, אשר נראה רשימתו, שמעון, והוא נתערב שם ממקום אחר". בספר השנתי של היברו יוניון קולג' חלק ד' (1927) פרסם פרופ' יצחק משה אלכונן מכ"י מעמד לנעילה לר' אלעזר בר' קליר. כמעמד זה נכנסו סליחות ופיוטים מפיטנים שונים, מר' סעדיה גאון, יהודה, ושמואל ברכי אברהם. לפי דעתי החלקים, שאני מפרסם כאן שייכים למעמד זה, ומשלימים אותו כחרוזיו ובאקרוסטיקון של הקליר, במקום החרוזים של הפייטנים השונים שלקחו את מקומם של חרוזי קליר.

ה.

יוצר לשכת לר' אלעזר הקליר. אמנם תמוה הדבר שקליר, שפייט לכך המועדות וימי הצום, לא פאר את יום השבת באחת מיצירותיו, "יוצרותיו". עכשיו לפנינו פיוט יפה לשבת, כתוב בשפה צחה וקלה, שדבריו מיוסדים, כמנהגו. על דברי המדרש. פיוט

זה כנוי בתכנית אלפביתית, כל בית ובית משלש שורות חרוזות, שהשלישית היא פסוק מענינא. אחר כל שלשה בתים בא פזמון שחתום בו: "אלעזר". הא"ב הוא פשוט עד אות טי"ת, ומאות יו"ד עד גמירא הוא כפול (מלכד אות כ' הבאה רק פעם אחת. ואת ש"ן, הבאה ארבע פעמים). אחרי זה באה התחלת פזמון אחר, שקטוע בכ"י וחתום בו: אלע[זר].

ו.

קינה על מות חכם גדול בדרך קרובה. הפרופ' י. מ. אלכונן, שפרסם קינה זו בספר "ציונים" לכבוד חמנוח ד"ר שמחוני (ברלין, תרפ"ט, עמ' 82) מעיר ש"עד היום לא שמענו שהקליר חבר קינה ליחיד, אבל אין שום ספק, שאותה קינה נכתבה על ידו, כי סגנונה כלו שלו". הכ"י, שממנו נדפסה קינה זו היה במצב גרוע מאד וחסר בסוף, והמו"ל לא היה ביכולתו לקרא אותו בכמה מקומות ולא הרגיש בחתימת שם הקליר בגוף הקינה. הנני שב ומוציאה לאור מתוך כ"י יותר מתוקן. רואים אנחנו, שקינה זו מיוסדת לא רק על הפסוק מזכריה יב, יב, כי אם גם על הפסוק כישעיה נז, א. בכל חרוז שלישי, ואחרי כל מלה של פסוק זה חתום שם הפייטן במלואו: "אלעזר בירכי קליר" (כ"י אחר הקי*) לפני קינה זו באה קינה המיוסדת על פסוק כישעיה סא, א (חסרה בראשה) וכנראה חתום בו השם "יהושע". הנני משער שהוא הוא הפייטן הקדמון הנזכר על ידי ר' סעדיה גאון בספר האגרון, יחד עם ינאי, אלעזר ופינחס.

(סוף יבא)

(* השם קליר (מלא ו) חתום בפיוטים אלה: אדרת ממלכת, אצילי עם, אדר בתאר נכון אקחה פרי עץ, ויאהב אונן, אדורי משבעים, בארבעה הראשונים רשם הפרופ' ישראל דורזון בפעות ב"אוצר השירה והפיוט" השם "קליר" בלי יוד). צונץ בליטעראטור געשיכטע עמ' 33 הערה 15 מונה חתימת השם קליר רק שלש פעמים, ומצאתי בקטלוג של נויבויער וקוילי, ח"ב, עמ' 121, שהחתימה "אלעזר קליר חזק" נמצאת ג"כ בפיוט בלתי נודע שראשיתו: אין(?)... לבוש בציוו דחוק בלי כיבוש וכעמ' 151 בפיוט: אל תפחדו ותרהו.

ואתא מטרא רב חסדא חיה תשעין ותרתין שנין רבה חיה ארבעין...⁽²⁾. קצור ימיו של רבה מקפח את עדותם של רושמי הרשימות הנדונות. גם המקדים את זמן מותו של רבה וקובעו בשנת תרל"א, כפי נוסח אגרת רב שרירא גאון, על כרחו הוא מאחר את זמן לירתו עד שנת תקצ"א, שנה שלפניה, לדברי הכל, מת רבי יוחנן בארץ ישראל. אבל כל האומר כך מכניס את ראשו כתלי תלים של שאלות וחדות סתומות. איך יבאר את האגרת ששלחו לרבה מארץ ישראל "אף-על-פי שחכם גדול אתה... יש לך רב ומני רבי יוחנן"⁽³⁾. תמוהה היא גם התחברותו של רבה עם רבי זירא כשחאחרון היה עוד בבבל. ידוע הוא שכשעלה רבי זירא לארץ ישראל היה רבי יוחנן חי. רבי זירא עוד ישב לפניו ודן עמו בהלכות⁽⁴⁾. הוא זכה לראות גם את רבי שמעון בן לקיש, שמת כחיי רבי יוחנן,⁽⁵⁾ לוחם במלחמתה של תורה עם הכריו בבית המדרש⁽⁶⁾. כדרך כל סתירה, גם זו אינה מצטמצמת רק במקומה, מרועקה היא גם את הסמוך לה ומתפשטת לצדדים. אם אכזי מת בן ששים בשנת תרמ"ט, הרי נולד בשנת תקפ"ט. זאת אומרת: הוא נולד כשתי שנים קודם שנולד רבה. אבל מקובל הוא כידינו שאכזי נתגדל בתוך ביתו של רבה. מפורש הוא בכמה מקומות בתלמוד שאכזי ישב מתחילת ינקותו לפני רבה ונתחנך על ידו במצוות ויראת שמים⁽⁷⁾.

את השאלות האלה, שעל מקצתן כבר עמדו מחברי ספר יוחסין וספר סדר הרורות, צ. ה. גרץ פותר על פי דרכו. הוא נוהג בהן מנהג אלכסנדר מוקדון בקשר הגרדי. מה שאינו יכול להתיר הוא מתקד. את דברי התלמוד הוא מבטל. את רב שרירא גאון הוא משהו טועה ונוהג טובת עין רק באותיות תרמ"ה, שנת מות רבה בר נחמני לפי אחת מנוסחות ספר סדר תנאים ואמוראים. מן האותיות האלה הוא מקיים שלש ואת הרביעית הוא מחליף. גרץ מחליט שרבה מת בן ששים בשנת תרמ"ב לשטרות. א. ה. זוייס מוחה כנגד החלטה זו שבאה לרחק את העדות הכרורה של רבא ולכרות מספר שנים לחיי רבה שלא נמצא בכל מקור קדמון. בדרך זו — הוא טוען בצדק — נשמט היסוד ונעקר כל חוק בחקירות הנוגעות אל התלמוד. אולם עם טענה זו אין א. ה. מציע כל תקנה והוא מפיק את עצמו מתוך יאוש מכל צמצום שני חיי החכמים, שלפי דבריו, אין לנו בזה אלא השערות⁽⁸⁾.

הנסימן הראשון לכוון את עדויות הראשונים נעשה על ידי הרב י. א. הלוי. הוא מתחיל בהשערה שהמלים "ארבעין שנין" כחשבון חיי רבה ככפרי התלמוד שבידינו הן

(2) מועד קסן, כה, א.

(3) כתובות, קיא, א.

(4) קירושין, נב, א, ועוד.

(5) בבא מציעא, פד, א, ועוד.

(6) קידושין, מד, א.

(7) ברכות, סח, א; פסחים, קסו, ב.

(8) דור דור ודורשיו, ג 191, כהערה: "בענין שני דרכי יש שערורה גדולה וכבר העיר

גרץ במקום הנזכר..."

לחקרי מאורעות בתקופת האמוראים

מאת

יחיאל קפלן

ימי רבה בר נחמני

א.

את החקירה על זמנו של רבה בר נחמני יש עוד לראות כתלויה: כל מה שנאמר ונתחדש בה אינו מניח את הדעת.

חשבונות השנים של בני דור רבה בר נחמני, כפי שהם רשומים בכתבי תקופת הגאונים. אינם מתאימים. במקצתם יש שבושים גלויים. החשבונות באגרת רב שרירא גאון הם, לכאורה, ברורים ומדויקים. רב יהודה מת בשנת תר"י לשטרות, רבה בר נחמני בשנת תרל"א, רב יוסף בשנת תרל"ד, אכזי בשנת תרמ"ט ורבא בשנת תרס"ג — שלשלת של פומבדיתא וראשיה שכל אחת מטבעותיה מוצקת לתוך חברתה וקבועה במקום הראוי לה. החשבונות האלה, המסומנים באותיות, מכוונים אל מספרים מפורשים באגרת. אתה מוצא בהם שתי שנים שהיה רב יהודה אחר מות רב הונא בשנת תר"ח. עשרים ושתים שנה, שתי שנים ומחצה ושלוש עשרה שנה שבהן ישבו רבה בר נחמני, רב יוסף ואכזי זה אחר זה בראש ישיבת פומבדיתא, וארבע עשרה שנה של ראשות רבא במחוזא. אולם את כל החשבונות האלה קשה להשלים עם כמה פרטים הנמצאים בתלמוד ובה"אגרת" גופה. בכתבי היד השונים של ספר סדר תנאים ואמוראים הרשימות של הדור הנדון מכחישות זו את זו.

דברי התלמוד האלה נראים כסותרים את החשבונות של רב שרירא גאון ושל מחבר ספר סדר תנאים ואמוראים: "לכן נשבעתי לכות עלי אם יתכפר עון בית עלי בזכה ובמנחה אמר רבה בזכה ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה ובנמילות חסדים. רבה ואכזי מדבית עלי מאתו רבה דעסיק בתורה חיה ארבעין שנין אכזי דעסק בתורה ובנמילות חסדים חיה שיתין שנין. תנו רבנן משפחה אחת היתה בירושלים שהיו מתיה מתים בני י"ח שנה כאו והודיעו את רבן יוחנן בן זכאי אמר להם שמא משפחת עלי אתם דכתיב ביה וכל מרכית ביתך ימותו אנשים לכו ועסקו בתורה וחיו, והיו קורין אותה משפחת רבן יוחנן בן זכאי עד שמוי⁽¹⁾. אמר רבא חיי בני ומוזני לאו בזכותא תליא מיילתא אלא כמזלא תליא מיילתא דהא רבה ורב חסדא תרווייהו רבנן צדיקי הוו מר מצלי ואתא מטרא ומר מצלי

תולדות מאותיות "מ' שנין". אחר כך הוא גורר את האות "ב" וכותב על הגרר את האות "ס". וכך הוא מוציא מתוך חודם של איזמל וקולמס עשרים שנה שהוא מוסיף לחיי רבה בר נחמני. (9)

כל זה אינו אלא מעשה נואש. השערת הרב הלוי, הרחוקה גם כגופה, גוררת את ההנחה, שגמילות חסדים, שעסק בה אביו, לא הועילה לאריכות ימיו. הוא מניח: "רבה דעסק בתורה היה שתין שנין אביו דעסק בתורה ובגמילות חסדים היה שתין שנין" אבל אילו היינו מוצאים מלים כאלה מפורשות בגמרא, היינו מרגישים, שנפגענו במאמר קשה הזקיק לתקון. כל שכן, שאין להכניס קלקול בידים במקום שהוא מתוקן. קל הוא להרכות בראיות מן המקרא ומן המשנה ומן הגמרא שמצות גמילות חסדים מאריכה ימיו ושנותיו של אדם (10). עריך מראיות אלה הוא עיקר מאמר התלמוד, שהרב הלוי חוזר לכאורו. בזה נאמר בפירוש, שבני עלי זכו לאריכות ימים כשכר מצות תלמוד תורה, ומצוה זו אתה דן גם על גמילות חסדים, השנויה עמה יחד בין הדברים, שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה (11). היקש זה עולה גם מהמלים: "רבה דעסק בתורה חיה... אביו

(9) דורות הראשונים ב, 438.

(10) קידושין, פ"ט, ב.

(11) פאה, א, א. ראה גם קידושין, ס, א. בגמילות חסדים כתיב רודף צדקה וחסד ימצא חיים (משלי, כא, א)... בתלמוד תורה כתיב כי היא חיך ואורך ימך (דברים, פ, ב).

שופת הלוי במקצתה תלויה בהרעה. שכר מצוות בהאי עלמא ליכא, כדי לעמד על יחס חכמינו אל הרעה הזאת, ראוי הוא להעתיק ולברר בזה את דברי התלמוד האלה. כל העושה מצוה אחת מסיבין לו ומאריכין לו ימיו ונוחל את הארץ... ורמינהו אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה... כבוד אב ואם וגמילות חסדים... ותלמוד תורה כנגד כלם אמר רב יהודה הכי קאמר כל העושה מצוה אחת יתירה על זכויותיו משיבום לו... ורמינהו כל שזכויותיו מרובות מעונותיו מויעין לו דומה כמי ששרף את כל התורה ולא שייר ממנה אפילו אות אחת... אמר אביו מתניתין דעבדין ליה יום שב ויום כיש רבא אמר הא מני רבי יעקב היא דאמר שכר מצוות בהאי עלמא ליכא דתניא רבי יעקב אומר... כביבוד אב ואם כתיב למען יאריכון ימך ולמען יושב כלך... לעולם שכלו טוב ולעולם שכלו ארוך... אמר רב יוסף אלמלי דרשיה אחר להאי קרא כרבי יעקב בר ברתיה לא חסא ואחר מאי הוא... לישנא דחוצפית המתורגמן הזי דהוה גריר ליה דבר אחר אמר פה שמפיק מרגליות יתך עפר נפק חמא. רש"י: אלו דברים, הני הוא דאוכל פירות והקין קיימת אבל מצוה אחרית לא והא אנן תנן מסיבין לו — מתניתין, דתני מסיבין דעבדין ליה יום שב מי שעושה מצוה יתירה דהוה רובא זכיות מתקנין לו בעולם הזה יום טוב שנפרעין ממנו עונותיו וזהו תקון יום טוב לו לעולם הבא... "רבא אמר, לעולם כדאמר מעיקרא מסיבין לו בשכר פירות והקין קיימת והכי קאמר מתני' (יש לקרא: "מתניתין") דתני מויעין לו רבי יעקב... — תוספות: "מתניתין דעבדין ליה יום שב ויום כיש... פירש רבנו תם... רוב ימיו של רשע שרוי ברעה... רוב ימיו של צדיק שרוי בטובה. והיינו דלא כרבי יעקב דאמר שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" (קידושין, פ"ט, ב).

מן האמור בזה יש לראות, שהמשנה: אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה... כיבוד אב ואם... ותלמוד תורה... מתנגדת לדעת רב יעקב, הסובר, ששכר כיבוד אב ואם ושל תלמוד תורה — מצוה שעסק בה חוצפית המתורגמן — הוא בעולם הבא בלבד. את המשנה כל העושה מצוה אחת מסיבין לו (קידושין, פ"ט, ב) רב יהודה מכאן כנגד דעת רבי יעקב, וכן אביו (לפי פירוש רבנו תם). רבא מתין את הברייתא "כל שזכויותיו מרובות מעונותיו" לפי דעת רבי יעקב ואת

דעסק בתורה וגמילות חסדים חיה... אות השמוש בהמלה "דעסק" (דעסק במקום עסק) אי אפשר לפרשה אלא כמעיימה סבות, שתולדותיהן כיוצא בהן. זאת אומרת: הוספתו של אביו במעשים טובים הביאה לו הוספה באריכות ימים.

לפי השקפת הלוי, המאמר "רבה עסק בתורה וחיה ארבעין שנין" שכושו מוכח מתוכו. קצור שנים כזה לרבה בר נחמני היה מלמדנו שאין התורה מגינה על בני עלי ואינה מצילתם ממותה. מצד אחר ברור להלוי, שגמילות חסדים אינה מעלה ואינה מורידה לענין אריכות ימים. בני עלי עסקו על פי עצת רבן יוחנן בן זכאי רק בתורה וחיו. בשיטתו זו הוא מסביר את מעמו של האלפסי שהעתיק רק את מאמר רבה "בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה" ולא את סיומו של אביו "אבל מתכפר בתורה וגמילות חסדים".

על אלה יש להשיב: (א) דומה, שכח הלוי, שגם בחיים קצרים של ארבעים שנה כבר הוכפלו שנותיו של איש מכני עלי, שנקנסה עליהם מיתה בשמונה עשרה. (ב) תלמוד ערוך הוא, כי זכות התורה יפה לקריעת גזר דינם של משפחת עלי. וקרוב הוא, שגם אביו, האומר, שבני עלי מתכפרים בתורה ובגמילות חסדים מודה לזה, שהרי אינו מסתכר שהוא, שהיה אמורא, יחלק על דברי ברייתא מפורשת. אביו רק או או אמר, או תורה או גמילות חסדים. הוא לא בא להחמיר על בני עלי ולהמיר עליהם חובה כפולה, שניהם דוקא, כפי באורו ולשונו של הלוי, רק להקל עליהם. מי שאי אפשר לו לעסק בתורה, אביו מראה לו דרך של גמילות חסדים, שהיא מסורה ביד כל אדם, אם כגופו או כממונו (12).

ראיה לכאור זה אתה מוצא במקום אחר בהנוסח "אבל מתכפר הוא בגמילות חסדים" (13). שם אין אביו מזכיר זכות של תורה כלל. ואגב אורחה אתה שומע, שכל אחד משלשת היסודות: תורה, עבודה — זו תפלה — וגמילות חסדים כחו שוה לחברו בענין כפרת בני עלי (14). אולם מצד אחר יש לזכר, ששכר אריכות ימים מובטח לכל מי שעוסק במצוות ובמעשים טובים, וגם בני אחר שנפטרו מידי קללתם אינם יוצאים מן הכלל. קללה

המשנה "כל העושה מצוה אחת מסיבין לו" כנגד דעה זו. לפי פירוש רש"י, אביו מכאן גם את המשנה וגם את הברייתא כדעת רבי יעקב, אבל הוא מחלק בין שאר מצוות ובין מצוות תלמוד תורה וגמילות חסדים, המנויות במשנת אחרת בין הדברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה.

המאמר, בני חיי ומונוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא אינו ענין להמאמר "שכר מצוות בהאי עלמא ליכא". דבר זה עולה משיבת רבא שהוא בעל המאמר והראשון אה"ע-פ"כ אינו מודה בשני. הוא מכאן כפשוטה את המשנה כל העושה מצוה אחת מסיבין לו ומאריכין לו ימיו, ובמחלוקתו עם רב נחמן בר רב חסדא שדרש "אשריתם לצדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים של עולם הבא בעולם הזה", הוא אומר בפירוש: "אמו צדיקי אי אכלי תרי עלמא מי סני להו" (הוריות, י, ב). כדי לקרב את שני הקצוות האלה, יש לבאר שרבא אינו מכוון במאמרו לבטל לגמרי את פעולת הזכויות של מעשים טובים, אלא להביא בחשבון גם את השפעת המזלות שמתם מרובה. ראה הערה דומה לזו בשבת קנו, א, תוספות "אין מזל לישראל".

12 סוכה, ט"ט, ב.

13 יבמות, קה, א.

14 ירושלמי סנהדרין, א, ב. רב כחנא מאריך בצלותיה... אמר אנא מבית עלי קאתינא

דכתיב בהו אם יתכפר עון בית עלי בזבח ומנחה, בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתפלה.

זו, כפי שראינו, גבול יש לה, והוא שנת שמונה עשרה. עברו בני משפחת עלי גבול זה, ואפילו פסיעה אחת, סימן להם שבטלה קללתם, נקרע גזר דינם והרי הם כשאר כל אדם. ככה אין יסוד להערת הלוי על דברי רבנו חננאל בענין מאמר התלמוד "מאי דכתיב כי רבים חללים הפילה זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה... ועד כמה עד ארבעים שנה, והא רבה אורי?" רבנו חננאל מפרש: "כלומר ישב ראש ישיבה ומת בן ארבעים שנה" (15).

"ומשום שלא פירש בפשיטות והרי כל ימיו היו אלא ארבעים שנה ובכל זה הורה", הלוי מחליט שהמלים "ומת בן ארבעים שנה" הן משובשות והוא קורא במקומן "ומת בן ששים שנה" (16). אולם הדברים האלה אינם נראים. קרוב הוא יותר, שרבנו חננאל מתכוון בפירושו רק להבדיל הוראה בפירקא, "הוראה שהיא השמועה, שנתחדשה לחכמים בקהלות ומדרשות בענין מצוה" (17), שהיא נפסקת על פי היושב בראש הישיבה ומתקבלת כהלכה בכל ישראל, ובין הוראה ליחידים בהלכות שכבר נתקבלו. בזה, כנראה, רבנו חננאל מתיר לתלמיד חכם להורות גם כשהוא פחות מכן ארבעים שנה.

ואין צורך להזכיר את גדל כח תורתו של הלוי ועינו החדה בכל מקום, שאין דרכו לטעות בהשערות רחוקות ובראיות שאינן ראיות, רק ללמדך עד כמה הענין הנדון קשה ועד היכן הערכוביה מגיעה.

אמנם באור קל יש בו כדי להמציא מוצא מן כל המכוכה הזאת. רבה שעסק בתורה היה ארבעים שנה בזכות תורתו, כלומר זכות למוד התורה הוסיפה לו ארבעים שנה על שמונה עשרה שהיו קצובות לו, כמו לשאר בני עלי, מתחילה.

כלי גרירות ומחיקות, כלי איזמל וקולמס נוספות מתוך דברי התלמוד עצמם שמונה עשרה שנה לחשבוננו. חיי רבה בר נחמני ארכו לפי זה כחמשים ושמונה שנה.

ב.

כשאנו מאריכים את חיי רבה בר נחמני, מאריכים גם חיי אביו עמהם. אביו היה כשבעים שנה ושמונה שנה. ושתי ההוספות מבטלות זו את זו. הלכה לה תמיהתנו על מעמד רבה בין החכמים בחיי רבי יוחנן, אבל חדת גדלותו בימי קטנותו של אביו במקומה עומדת.

חשבוננו החדש מקדים את זמן לידתו של רבה, שמת בשנת תרל"א לשטרות, לשנת תקע"ג, אבל ככה הוא מקדים גם את זה של אביו. אם, לפי אגרת רב שרירא גאון, אביו מת בשנת תרמ"ט, נמצאת אומר שקדמה לידתו כשנתים לזו של רבה דודו ומחנכו.

פנימה זו אפשר למלא בכאור דחוק. אפשר, ששני חלקי המאמר: "רבה דעסק בתורה היה ארבעין שנין, אביו דעסק בתורה וגמילות חסדים היה שתין שנין" אינם מקבילים זה אל זה. רבה היה בזכות תורתו ארבעים שנה שהוסיפו לו על שנותיו, ואביו כל חייו היו ששים שנה. לפי זה, זכה אביו כשכר גמילות חסדיו לאריכות ימים של שתי שנים. שגם מעלה יתירה היתה בהן, שהוציאוהו מכלל כרת (18). אביו, שמת בשנת תרמ"ט,

(15) עבודה זרה, יט, ב.

16 דורות הראשונים, שם, בהערה

(17) רבי שמואל הנגיד, מבוא התלמוד

(18) מועד קטן, כה, א.

נולד, איפא בשנת תקפ"ט, שנה אחת קודם שמת רבי יוחנן. אבל כל זה עדיין אינו מתקן את החשבונות מצד אחר. איך בא אביו לדון בהלכות עם עולא (19), שמת בחיי רבי אלעזר בן פדת (20). לפי עדותו של רב שרירא גאון, רבי אלעזר לא האריך ימים יותר משנה אחת אחר מות רבי יוחנן.

עיון בלשונם ומגננם של דברי רב שרירא גאון המעתיקים בזה ימציא לנו מפתח לחשבונות האלה שנשארנו סתומים לחוקרים, שטפלו בהם. ובתור רב יהודה דשכיב בשנת תר"ו מלך רב חסדא במורא י' שנים ושכיב בשנת תר"כ שנה. ורבה ורב יוסף דהוו בפומבדיתא בהדיה דרב יהודה כל חד וחד אמר לחבריה מלך את ולא קבילו על נפשיהו רבנות למהיו רישא כדמפרש בסוף מסכת הוריות ובסוף מסכת ברכות... והוה אויל לגבי רב חסדא במורא כמה שנייא ובסוף יומי דרב חסדא כד חזא רבא דאצטריכא ליה מילתא טובא קביל עליה ראשונה ומלך כ"ב שנין ומת בשנת תרל"א ושמענא מן רבוותא דחנחו שני דכתר רב יהודה דלא קביל [רבא] ראשונתא מלך רב חזא בר חייא בפומבדיתא והוה ליה התם מדרש גדול וכד שכיב ואצטריך ליה מילתא לרבא למהיו רישא קביל עליה ראשונתא כי היכי דלא תבטיל תורה כמתיתא דפומבדיתא דרובה דרבנן וישראל הוו התם. ומלך רבה דהוא רבה בר נחמני בפומבדיתא ורבץ שם תורה הרבה ובשמדא דאורייתא נח נפשיה דאכלו ביה קורצא דקא מבטיל תלמוד אלפי גברי ירחא בקימא וירחא כפיתא דאינון תרי ירחי דכלה אדר ואילול וערק... כמו שטפורש בגמרא דהשוכר את חפועלים. ובתור רבה בר נחמני מלך רב יוסף בפומבדיתא תרתין שנין ופלגא ושכיב בשנת תרל"ד (21). שינויי הנוסחאות המרובים בפרשה זו של האגרת מוכיחים על הידים העסקניות, שהיו ממשמשות בה, על מנת לתקן, להוסיף או לגרוע. בדברי רב שרירא גאון הנוגעים לענינו ביחוד — "ומלך כ"ב שני ומת בשנת תרל"א אתה מוצא את המלה "ומת" — במקום "ושכיב" —, שאינה נמצאה בשום מקום אחר בהאגרת. בכללם הדברים נראים כקבועים שלא במקומם. דוק ותמצא, שהמקום הנאה להם הוא למטה, אצל המלין "ומלך רבה דהוא רבה בר נחמני בפומבדיתא ורבץ שם תורה הרבה ובשמדא דאורייתא נח נפשיה".

קרוב הוא, שרב שרירא גאון לא העיד מעולם, שרבה בר נחמני מת בשנת תרל"א, חפרט הזה נוסף על ידי אחד מעתיקי האגרת הראשונים, שחשב ומצאהו על פי חשבון ראשות רב יוסף, שארכה שתי שנים ומחצה ונגמרה, לפי עדות רב שרירא גאון, בשנת תרל"ד. הוא חשב ומעיה: רבה בר נחמני לא מת בשנת תרל"א.

והוא הדין למנין השנים, שאנו מוצאים בספר סדר תנאים ואמוראים: "ונאסף רב חזא בשנת תר"ח ורב חסדא בשנת תר"ב ואחריו רב נחמן בר יעקב בשנת תרל"א ואחריו רבה בר רב חזא בשנת תרל"ג ואחריו רבה בר נחמני בשנת תרמ"ה ואחריו רבה ברביה

(19) פסחים, קר, ב; סנהדרין, ל, ב. ראה גם סדר הדורות ערך עולא, ודורות הראשונים, ב, 476. הלוי אומר שאביו היה בן שלש עשרה שנה בסוף ימי עולא, אבל חשבוננו דחוק מכמה צדדים.

(20) כתובות, קיא, א.

(21) אגרת רב שרירא גאון, הוצאת ד"ר ב. מ. לוין, 87-85.

דרכ יוסף בשנת תרמ"ז ואחריו אביו בשנת תרמ"ח ואחריו רבה בריה דרב יוסף בשנת תרס"ג... (22). מניין זה, הקובע את זמן מות רבה בר נחמני בשנת תרמ"ה, מרחק את האמורא הזה מדורות רבי יוחנן רבו ורבי זירא חברו ועושהו בן גילו של אביו תלמידו. גם ראשות רב יוסף, או זו של אביו, נכלעת כחשבונו. אם כל ימי אביו אחרי מות רבה בר נחמני לא ארכו יותר משלש שנים, איך מלכו בפומבדיתא זה אחר זה רב יוסף, לפי עדות התלמוד, שתי שנים ומחצה, ואביו, לפי עדות רב שרירא גאון, שלש עשרה שנה?

רשימת שמות האמוראים, שהעתקנו בזה מן ספר סדר תנאים ואמוראים נמצאה בכתבי יד קדמונים כשינויים רבים ושבושים ניכרים. השם רבה בר יוסף, שנכפל בה שתי פעמים הוא משובש במקומו הראשון וצריך להקרא רב יוסף בר חמא (23). קרוב הוא שיש להגיה גם את השם רבה בר נחמני ולקרא במקומו רבה בר נחמן (24). אמורא זה הוא בנו של רב נחמן בר יעקב וחברו של רבה בר רב הונא, והוא אחד משורת חכמי נהרדעא המנויים ברשימה הגדולה (25).

ג.

מקובל הוא בידינו, שרבה בר נחמני עמד בראש ישיבת פומבדיתא עשרים ושתיים שנה. לדבר זה יש ראיות וזכר במקומות אחרים בתלמוד:

(א) "אמר רבי אבין הלוי: כל הדוחק את השעה שעה דוחקתו וכל הנדחה מפני השעה, שעה נדחה מפניו מדרכה ורב יוסף דרב יוסף סיני ורבה עוקר הרים אצטריכא ליה שעתא שלחו להתם סיני ועוקר הרים איזה מהם קודם שלחו להו סיני קודם שהכל צריכין למי אמיא אף-על-פי כן לא קבל עליו רב יוסף דאמרי ליה כדאי מלכת תרתין שנין מלך רבה עשרין ותרתין שנין מלך רב יוסף תרתין שנין ופלגא" (26).

(ב) "רב יוסף סיני רבה עוקר הרים שלחו להו סיני קודם שהכל צריכין למי אמר מר הכל צריכין למי אמיא ואפילו הכי לא קבל רב יוסף עליה מלך רבה עשרין ותרתין שנין והדר מלך רב יוסף" (27).

(22) סדר תנאים ואמוראים, מחזור ויפרי, משנה מסכת אבות, הוצאות ראם ווילנא.
 (23) רב יוסף בר חמא הוא אביו של רבא. בנו רבא, נזכר אחר אביו בשם רבה בריה דרב יוסף. ראה הגהות והערות בספר סדר תנאים ואמוראים, שם, ודברי ימי ישראל, ב-465-464. דעת גרץ שבמקום רבה בר יוסף יש לגרס רב יוסף בר חייא מתישה את דברי רב שרירא גאון הקובע את זמן מות רב יוסף בשנת תרל"ד, וגם אינה משאירה כל זמן לראשות אביו בפומבדיתא.
 (24) ראה שבת, קי"ט, א, ועוד.
 (25) מחבר ספר סדר תנאים ואמוראים קורא גם את ישיבת סורא בשם נהרדעא. ראה שם: "וינהג רב שררות בנהרדעא כ"ח שנים... ומתיבתא דרב הונא בנהרדעא ונאסף רב הונא בשנת תר"ח". שורת חכמי נהרדעא מתחילה ברשימת ספר סדר תנאים ואמוראים מימי רבי אבא (אבוח דשמואל ונגמרה בשם רב יוסף בר חמא, שנשתבש לשם רבה בר יוסף. השם רבה בר נחמני, מחכמי פומבדיתא, שנכתב לפניו, מקלקל את השורה הזאת.
 (26) ברכות ס' א'
 (27) הוריות, יד, א. יש גורסים מלך רבה עשרים ותרתין שנין מלך רב יוסף תרתין שנין פלגא. ראה דקדוקי סופרים, ר, נ, רבינוביץ, מסכת הוריות. האגדה יוצאת ארבעה עשרה שנה

(ג) "אמר רבא הא מילתא קשאי בה רבה ורב יוסף עשרים ותרתין שנין עד דיתיב רב יוסף כרישא ופירקה" (28).

(ד) "אמר רבה שינוי קונה כתיבה ותנינא... יאוש אמרי רבנן דנקני מיחו לא ידעינן אי דאורייתא אי דרבנן... ורב יוסף אמר יאוש אינו קונה ואפילו מדרבנן.. איתיביה אביו לרב יוסף עורות... של גנב מחשבה מטמאתן... ושמע מינה יאוש קונה אמר ליה: חכא במאי עסקינן כגון שקצען מתקיף לה רבה בר רב חנן והלא עיצבא שנו כאן ועיצבא אין צריכה קיצוע... אלא אמר רבא האי מילתא קשי בה רבה לרב יוסף עשרין ותרתין שנין עד דיתיב רב יוסף כרישא ופירקה..." (29).

המספר של עשרים ושתיים שנה לרבה בר נחמני בפומבדיתא מצטמצם על פי הדחק של השבון מקצת שנה ככלה בין שנת תר"ו, שבה מת רב יהודה, ובין שנת תרל"א, שנת מינוי רב יוסף. כמה דברים אמורים כשמלכות רב יהודה נוגעת בזו של רבה בלי הפסק. בלי בטול זמן כל שהוא "בין מלכא למלכא". אבל, לפי עדות רב שרירא גאון, רבה סרב זמן רב לקבל את מינויו בפומבדיתא. הוא לא עמד בראשה רק אחר מלכותו של רב הונא בר חייא, שנמשכה כמה שנים אחר מות רב יהודה.

לספור רב שרירא גאון על מלכות רב הונא בר חייא יש סעד בדברי התלמוד האלה: רב הונא בר חייא אצטריכא ליה שעתא הוה עייל נביה רבה ורב יוסף וארבע מאה זוגא דרבנן שמע דאתו קטיר להו ארבע מאה תכתקי לסוף שמעו דנעשה גבאי שלחו ליה זיל להשיבותיה זיל לקדמותיה שלח להו הדרי בי רב יוסף לא אזל רבה אזל..." (30)

וכזה אתה מוצא את טעמו של גרץ, החוזר לאחר את זמן מותו של רבה בר נחמני, ותמיה של חנם מתמה עליו הלוי על שהוא מניח את עדותו של רב שרירא גאון ומקבל את השבון השנים שבספר סדר תנאים ואמוראים בתוך כרי דבורו שהוא משובש (31). ובאמת עד שהלוי מתמה על גרץ יש לו לתמוה על עצמו, שהוא יוצא חוץ לשורת דינו וחשקפתו ואינו משגיח כאן בדברי ה"אגרת" כל עיקר ועושה בהם כרצונו. הוא מתעלם מדברים ברורים ופשוטים ונמפל לסתומים, מעקם את הכתוב ומוצא החלטות הפוכות כנגד מה שנאמר בה. וכל כך הוא בידו, אף-על-פי שדרכו היא בכל מקום לראות את אגרת רב שרירא גאון כמקור שאין נאמן ממנו, ועדותו בדוקה ומדויקה בעיניו.

רב שרירא גאון אומר בפירושו שכמה שנים אחר מות רב יהודה לא קבל רבה את

(28) כתובות, מב, ב.
 (29) בבא קמא, סו א"ב, המלים "קשי בה רבה" אינן מכוונות לרבה בר נחמני, כי אם לרבה בר רב חנן שנזכר קודם.
 (30) בכורות, לא, א, מינויו של רב הונא בר חייא לראש ישיבת פומבדיתא עולה גם מהפרטים האלה: המספר "ארבע מאה זוגא דרבנן" הוא כמספר "תמני מאה רבנן דהוו פיישי בני רב הונא" (כתובות, קי, א), שאחר מותו ישב רב יהודה במקומו. המלים "אצטריכא ליה שעתא" נמצאות גם בספור מינוייהם של רבה ורב יוסף (ברכות, סד, א). ונראה שהשם "שעה" היה משמש ככינוי מיוחד לקבוץ התלמידים בישיבה. ראה, למשל: "ולא הוודו לו כל שעתוי (גישוין, עו, ב) ששע מינה לדירי קיימא לי שעתא" (תענית, כא, א; בבא בתרא, יב, ב).
 (31) דורות הראשונים, ב, 445.

ראשות פומבדיתא ובאותן השנים מלך רב הונא בר חייא. כא הלוי ומוריד את רב הונא בר חייא ממלכותו ועושה אותו ראש של בית מדרש סתם, וזוקף את מנין שנות ראשותו על חשבון מלכותו של רבה בר נחמני⁽³²⁾. הוא דורש כמין חומר לשיטתו זו את דברי רב שרירא גאון "והוה ליה התם מדרש גדול", אבל קרוב הוא שהמלים האלה אינן נכונים שכתב רב שרירא גאון בעצמו, כי הן שיוורים שנשתיירו מאותו המקור המיוחד שהוא משתמש בו ב"שמועתו" זו "מרבנותא", שהיה בעיקרו, או כלו או מקצתו, כלשון ערבית, וכלשון הזאת קוראים גם לשיבה מרכזית "מדרש". ככה אין ראיה ממאמר התלמוד "ההוא שפורה דהוה בי רב יהודה ולבסוף בי רבה ולבסוף בי רב יוסף ולבסוף בי אביו..."⁽³³⁾ ששמו של רב הונא בר חייא לא נזכר בו. מאמר זה אין בו כדי להוכיח שרב הונא בר חייא לא היה ראש ישיבה בפומבדיתא. יש רק להוכיח שה"שפורה" במל בימיו. וטעם גדול יש לבטלו של זה. בימי רב הונא בר חייא, הידוע בעשירותו המופלגת, לא היה צורך בשפורה כשיבת פומבדיתא כמו שלא היה בו צורך בישיבת סורא שבימי רב הונא ורב חסדא, שלפי באורו של גרץ, לא הנהיגו קרן צדקה זו במקומם משום עשירותם ונדיבות לבם⁽³⁴⁾.

ולא ראשות רב הונא בר חייא בלבד אוכלת בשנים שבין מות רב יהודה ומינוי רב יוסף. צא מהן גם ריוח של "בין מלכא למלכא" ושל בטלת הישיבה המרכזית בפומבדיתא, מאורעות שיש להם סימנים בכמה מקומות בתלמוד. הספור הזה הוא אחד מהם: "רב דימי מנהרדקא אייתי גרוגרות בספינה אמר ליה ריש גלותא לרבא פוק חזי אי צורבא מרבנן הוה נקיט ליה שוקא אמר ליה רבא לרבא אדא בר אבא פוק תהי ליה כמקניה נפק אזל בעא מיניה... לא הוה בדיה אמר ליה מר ניהו רבא טפח ליה בסנדליה אמר ליה בין דידי לרבא איכא טובא מיהו על כרחך אנא רבך ורבא רבה דרבך לא נקטו ליה שוקא פסיד ליה גרוגרות דידיה אתא לקמיה דרב יוסף... נח נפשיה דרב אדא בר אבא רב יוסף אמר אנא ענישתיה דאנא לטייתיה... אבוי אמר אנא ענישתיה דאמר להו לרבנן אדמגרמיתו גרמי בי אבוי אכלו כשרא שמינא בי רבא... רב נחמן בר יצחק אמר אנא ענישתיה דרב נחמן בר יצחק ריש כלה הוה... ההוא יומא נקטוה רב פפא ורב הונא בריוה דרב יהושע לרב אדא בר אבא משום דלא הוו בסיומא אמרו לו אימא לן הני שמעתתא דמעשר בהמה היכי אמרינהו רבא..."⁽³⁵⁾ מתוך הספור הזה אנו למדים שעוד בימי רב יוסף היו אבוי ורבא נוהגים ישיבות לכל משפטיהן וסדריהן, עם כלי ורישי כלי ומעמידים תלמידים גדולים כרב אדא בר אבא. ניכר הוא, שבזמן שקרו המקרים האמורים כאן לא היתה ישיבת פומבדיתא הגדולה של רבה ורב יוסף קיימת.

האמור למעלה מביא לידי הוכחה אחת: רבה לא מלך עשרים ושתים שנה

(32) שם, 433.

(33) גפין, ס, ב.

(34) דברי ימי ישראל, ב, 410.

(35) בבא בתרא, כב, א.

בפומבדיתא. ולא נזכרו שנים אלה בתלמוד, כי אם להודיע את אורך הזמן, שבו היתה השעה הולכת ונדחה מפני רב יוסף, שרצו להושיבו כראש מיד אחר מות רב יהודה בשנת תר"י ולא קבל.

כספור התלמוד על מינוייהם של רבה ורב יוסף בפומבדיתא יש להגיה: "מלך רבה ולבית עשרים ותרתין שנין מלך רב יוסף שתי שנים ומחצה".

ד.

נראים דברי גרץ מדברי הלוי במיכו של המאורע, שקרב את מיתתו של רבה בר נחמני⁽³⁶⁾. זה לא היה מאורע תלוש, רוגז קופץ של פקיד עריץ, שנתן עיניו ברכה בר נחמני לברו. אנו עוסקים כאן בגזרה קבועה ומסוימת של מלכות צוררת ומתנקשת בנפשו של ישראל, שנתנה עיניה כלמוד התורה בכלל וכונה לעקרו או להמעיטו.

כך נאמר בתלמוד: "רבה אנכ שמדא נח נפשיה", או, לפי נוסח רב שרירא גאון "אנכ שמדא דאורייתא". ואם אתה קורא לגזירה זו בשם "שמד" שמע ממנו שהיתה כוללת יותר מאיש אחד או גם ישיבה אחת. התלמוד, כדרכו, מקמץ בדברים ועוכר כמעט בשתיקה על פרטי הגזירה. אבל פה ושם יש ללקט קו ושרטוט ולצרף רמז לרמז ולעמד מתוכם על היקפה ומכתה.

רשומיה ניכרים גם חוץ לתחומי של רבה בר נחמני ובית מדרשו. עקבותיה מוליכים גם אל ישיבת סורא. יש זכר לדבר, שגזירת השמד—לפתח גם בעמוד התוך של ישיבה זו ופקעה את יסודה כדרך, שפגעה בפומבדיתא. ולא עוד, אלא, שגם קרבה את מיתתו של הזקן היושב בראשה, כפי שיש לשער, מתוך צער ועגמת לב, כדרך שעשתה לרבה בר נחמני. זה הוא הנרעין ההסתורי שבהאגדה: "רב הסדא הוה יתיב וגרים בני רב ולא הוה קא יבול שליחא דמלאכא דמותא למיקרב דלא הוה שתיק פומיה מגירסא סליק ויתיב אארזא דבי רב פקע ארזא דבי רב ושתיק ויביל ליה"⁽³⁷⁾.

זכרון חורבן סורא בימי רב חסדא נשנה, כנראה, גם במקום זה: "אמר ליה רב עמרם לרבה היכי פשיט מר איסורא ממטונא אמר ליה תרדא שמרי הליצה ומיאונין תנן פקע ארזא דבי רב מר אמר משום לתאי דידי פקע ומר אמר משום לתאי דידי פקע"⁽³⁸⁾. בהמליצה "פקע ארזא דבי רב" יש לראות רמז להתמוטטות יסוד ישיבת סורא ובמלים "משום לתאי דידי פקע", דברי וידי עון קפדנות, שהיה מצוי בין תלמידי חכמים שבבבל. שלא היו נוחים זה לזה בהלכה⁽³⁹⁾. כשראו רבה בר נחמני ורב עמרם גזרות קשות מתחדשות ויסורים של כטול תורה הולכים ובאים עליהם. שפשו במעשיהם ולא מצאו בעצמם רק אותו עון הקפדנות, שעליו כבר אמר רבי יוסי בן קסמא בתוכחתו: תסיה אני אם לא יהיה בית הכנסת זו עבודת כוכבים"⁽⁴⁰⁾.

(36) ראה דורות הראשונים, ב, 451.

(37) מכות, י, א.

(38) בבא מציעא, כ, ב. קרוב הוא שהיכווח של רבה ורב עמרם לא היה סמוך להמשא והסתן

בין רב הונא ורבה, אלא לאחר זמן מרובה, וכן לא היו היכווח ופקיעת ארזא דבי רב תכופים.

(39) סנהדרין, כז, א, ועוד.

(40) יבמות, צו, ב.

סבת גזירת השמד מפורשה בתלמוד: "רבה בר נחמני אנכ שמדא נח נפשיה אכלו ביה קורצא בי מלכא אמרו איכא חד גברא ביהודאי דקא מבטל תריסר אלפי גברי מישראל ירחא בקיטא וירחא בסיתוא מכרגא דמלכא" (41). ספור זה מסתיים מרבירי התלמוד במקום אחר: "רב נחמן בר רב חסדא רמא כרגא ארבנן אמר ליה רב נחמן בר יצחק עברת אדאורייתא דכתיב אף חובב עמים כל קדושיו בידוך אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא רכונגו של עולם אפילו כשעה שאתה מחבק עמים כל קדושיו בידוך והם תכו לרנגליך תני רב יוסף אלו תלמידי חכמים שמכתתים רגליהם מעיר לעיר וממדינה למדינה לצמד תורה ישא מרברותיך לישא וליתן בדבורותיו של מקום אדנכיא דכתיב גם כי יתנו כגוים עתה אקבצם ויחלו מעט ממשא מלך ושרים... ואדכתובי דכתיב מנדה בלו והלך לא שליט למרטא עליהם ואמר רב יהודה מנדה זו מנת המלך בלו זה כסף גלגלתא והלך זו ארנונא" (42).

אין צריך לעין חודרת ביותר כדי להכיר את ארם השנאה לתורת ישראל, המפפעע בתוך עליצת השמד. שנאה זו כמעט שלא פסקה בכל ימי המלכים הססנדיים, שהיו אדוקים מאד בדתם ובאמוגושיה. אבל במקום זה היא כבושה ואינה באה לירי גילוי. פה צף למעלה לא דבר של אמונה ודת המסור ללב, כי אם דבר שבממון הניתן מיד ליד, דבר שלא רב-מני, כי אם נזכר ממונה עליו.

גזירת המלכות באה על הישיבות כטירוניא של הכרגא, אותו המס, שהיה תלוי כריחים בצואריהם של יושבי פרס, אוכל את רוב יגיעם, מרושש ומביאם לירי דלי דלות. הישיבות שמשו כתרים בפני פורענות זו. על פי חק המדינה היו תלמידי חכמים פטורים מכל משא מלך ושרים. פטור זה בא להם משני צדדים: לפנים משורת הדין ובשורת הדין. לפנים משורת הדין, מתוך, שתורתם אמונתם; ומשום חוק מלך קדמון שנהג טובת עין כתורת ישראל ולומדיה; (43). ובשורת הדין, משום שלא היתה להם אומנות אחרת ודינם כדון פרדכת שחקי פרס פוטרים אותם ממסי המלכות. (44) אבל עין השליטים הססנים היתה צרה בתלמידי חכמים, ומתוך שידם קצרה לקפה את זכותם הכפולה. שמו את פניהם כנגד הישיבות עצמן וחזרו לסגר שעריהן בפני לומדי תורה.

- וכזה אתה מוצא את סכתה של רדיפת רבה בר נחמני. (45). התלמידים שבאו אל
- (41) ככא מציעא, פו, א.
 - (42) ככא בתרא, ה, א.
 - (43) פקודת איתחשפתא "ולכם מהודעין די כי כל כתניא ולויא וזמריא ותרעיא נתיניא ופליחי בית דנה מנדה בלו והלך לא שליט למרטוי עליהם (עזרא, ז, כד) התחדשה על פי אנשיוכום הגדול מלך סוריא, שהוסיף על הפטורים ממסי המלכות גם את חברי הסנהדרין והסופרים (ויסופום, קדמוניות, ספר יב, פרק ג, ג).
 - (44) ככא בתרא, נה, א.
 - (45) ראה בכא מציעא פו, א. רש"י: "שנקבצין אליו בניסן ותשרי לשמוע דרשות של פסח ושל חגים ובשמבקשין שלוחי המלך לגבות מס הגולגולת של כל חדש וחדש אינם נמצאים בכתיהם". פירוש זה הוא דחוק. ככמה מקומות משמע שהכרגא היה משתלם בכל שנה ולא בכל חדש. גם אינו מסתבר שסבה כזאת תגרם לשמד ולגזירת מיתה על רבה בר נחמני. אפשר היה לתלמידים לשלם את המס למפרע, או כפומכדיתא. יש גם להעיר שדברי רש"י אינם מכוונים עם דברי רב שיריא גאון האומר ששני החדשים היו של ירחי רכלה, שהם אדר ואלול

פומכדיתא בחדשי הללה או שנפטרו רק מכרגא של שני החדשים האלה, או, כפי שמתקבל על הדעת יותר, משום התמוד, שנקבע להם אז גם לשאר ימי השנה, היו מסולקים מן המס לגמרי. ומשני הצדדים האלה מתפרשת גם השמנה: "איכא חד גברא ביהודאי דקא מבטל תריסר אלפי גברי מישראל ירחא בקייטא וירחא בסיתוא מכרגא דמלכא" זו, או שאומרת שרבה בר נחמני מבטל מכל מלאכה שנים עשר אלף איש חדש בקיץ וחדש בחורף ומתוך כך הם נפטרים — וכדין — משתות של הכרגא המגיע לחלקם, או שמאשימתו שהוא משתמש בעקיפה של ישיבת התלמידים לפניו רק בשני חדשים בשנה, כדי לבטלם ולהפקיעם מתשלומי המס בלו.

יש יד להשערה, שצרת המס, פורענות שהיתה מוכנה לרבה בר נחמני קודם שנתמנה לראש ישיבת פומכדיתא, מהרה לבא עליו אחר מינויו (46). ושזמני בטול ישיבות סורא ופומכדיתא באו תכופים זה אחר זה. קרוב הוא שבטות רב חסדא, בשנת תר"ב לשטרות, המסמנת את תרבן ישיבת סורא, כבר במלה ישיבת רבה בפומכדיתא. ראשות רבה בפומכדיתא ארכה, לפי חשבון זה, רק שנים מעטות מאד (47).

(46) ראה ברכות, סד, א, "אף-על-פי-כן לא קבל רב יוסף דאמרו ליה כלדאי מלכת תרתין שניין... זה הוא אחר מהדברים באגדה אשר א. ה. ווייס הרעיש עליהם את העולם. הוא אומר: אבל מי יאמין לשמועה הזאת, שרב יוסף החסיד בכל מעשיו, יהיה שואל בכלדים למרות פי כל חכמי ישראל, שאמרו אין שואלים בכלדים ולסר ממצות התורה תמים תהיה עם ה' דור דור ודורשו ג, 193. ראה גם דברי ימי ישראל, ב, 408 והערת המתרגם שם.

המאמר אין שואלים בכלדים (פסחים ק"ג, ב), שנוי כנראה במחלוקת, ושלא כעדות א. ה. ווייס, לא כל חכמי ישראל מסכימים לו. מאמר זה נאמר בשם רב, ותואו מכוון לדעתו, המפורשת במקום אחר (שבת קנו א), אין מזל לישראל, והעוסקים באצטגנינות, מכזבים (שם, קנו, ב). אולם רבי חנינא חולק על דעת רב וחכריו (שם, קנו, א. אפשר הוא להאמין, שגם רב יוסף מסכים לשיבת רבי חנינא.

כדאי הוא גם להעיר, שאפשר הוא שהכלדאים, שאמרו לרב יוסף "מלכת תרתי שנין" היו האמגושים, כהני הדת הצורואסטרית, ודבריהם לא היו דברי הבאי של קוסמים, כי אם הזהרה של אנשים, הקרובים למלכות, שידם באמצע כל רדיפה כנגד דת ישראל. שתי שנים כוללות שנה אחת עד בוא זמן חוב הכרגא ועוד שנה להשלט עונש על ראש ישיבה גדולה כפומכדיתא, המפקיע את תלמידיו מתשלומי המס. הכהנים הצורואסטריים שהמלכות הפרסית התנהגה תחת השפעתם, הודיעו לרב יוסף שהממשלה לא תסבל את נישואותו יותר משתי שנים.

בספורי התלמוד על הכלדים בכסכת שבת (קנו, ב) עסקיהם עם נשים: בת רבי עקיבא ואמו של רב נחמן בר יצחק. בכסכת יבמות (כא, ב) מספר רב חסדא "אמרו לי כלדאי מלפניו היות". אבל מתוך הדברים שם ניכר, שנאמרו לו בקשנותו, ורב חסדא מזכירם בגלגול, שדרכם להשיב תשובות המשתמעות לשתי פנים, כדי שלא יאחזו ויתכדו.

(47) אפשר לשער שראשות רבה בפומכדיתא ארכה רק כשתי שנים. ראה הערה 46. את מאמר התלמוד "מלך רבה עשרים ותרתין שנין", הסוגה למעלה, יש אולי לבאר כך: המילים "עשרים ותרתין" נכתבו כתחילה בנושיוקון "כ" וכוונתן היתה שרבה מלך כבית — כלומר כשתי-שנים, והמעתיקים שחשבו שהאות "כ" אינה כ"ף הרמיון, כי אם סימן של מספר, הוציאו מן הנושיוקון את המילים עשרים ותרתין.

בכללם של כל הדברים, האמורים עד כאן, אתה מוצא את הפרטים האלה: אביי מת, כבן שבעים ושמונה, בשנת תרמ"ט לשטרות. אם עולא מת בשנת תקצ"א, היה אפשר לאביי, בהיותו תלמיד חכם קרוב לעשרים שנה, לרדן עמו בהלכות. רבה בר נחמני נולד קרוב לשנת תס"ס לשטרות ומת, בן חמשים ושמונה, קרוב לשנת תר"כ, שנת מות רב חסדא. הוא היה בן דורם של רבי זירא ועולא, והיה אפשר לו גם ללמד תורה מפי רבי יוחנן, שמת, לפי אגרת רב שרירא גאון וספר סדר תנאים ואמוראים ככל נוסחותיהם, בשנת תק"ץ. (48).

ה

כתוב בספר סדר עולם זוטא: "ואחסינו מלכותא פרמאי בשנת מאתים וארבעים וחמשה וגזרו פרמאי שמדא על יהודאי". שמד זה, כפי שזמנו, תרכ"ו לשטרות, מוכיח עליו, הוא השמד הנזכר בתלמוד בשייכות אל מות רבה בר נחמני.

ז. ה. גרין תולה את השמד, שהיה בימי רבה בר נחמני, בשנת שבור מלכא השני לדת ישראל וסוכר, שנגזר יחד עם גזרות המלך הזה כנגד הנוצרים, (49) לדעה כזאת יש מקום רק בשימת גרין, המאחר, על פי נוסחות של ספר סדר תנאים ואמוראים, את זמן מות רבה בר נחמני עד שנת תרמ"ב. אבל גם כזו אינה ניצולה מעירובי מאורעות וזמנים. שבור מלכא השני, שנולד אחר מות אביו בשנת תר"ט, היה בשנת תרמ"ב עלם צעיר, שאך זה מקרוב יצא מאזוטרופסוחה של אמו, איפרא הורמיו, הידועה בחסדיה לישראל ובכבוד שנהגה בחכמיו, (50) ועדיין לא זו מחשפתה. גם הרדיפות כנגד הנוצרים אינן חלות בפרק זה, כשהמלך הצעיר היה טרוד בהשבת נפות ממשלתו מידי שכניו הערבים, שקרעון ממנו בקטנותו. הרדיפות האלה לא התפרצו רק אחר זמן מרובה, במלחמות הארוכות של שבור מלכא עם רומא, וגם אז יותר מתוך כעסו על הנוצרים, שכגדו בארץ מולדתם, ועזרו כסתר להמלכים הרומאים מאשר מתוך שנאה לאמונתם. (51).

קורות הרדיפות כנגד יהודי בב"ב בימי רבה בר נחמני מסתיימים במאמרי התלמוד ומדבריו סדר עולם זוטא.

יש יסוד להשערה ששאלת הכרנא לא נתחדשה בימי רבה בר נחמני. היא המרידה את הישיבות, כנראה, עוד בימי רב יהודה. (52) אולם אם גם מודם היתה עולה, ומעלה ניצוצות לפרקים, לא באה לידי רתיחה רק כשנה או כשנתיים אחר מות רב

(48) הלוי, דורות הראשונים, ב, 310, משבש את הספדר תקיץ וקורא במקומו תקצ"ש. אבל להגתו אין יסוד.

(49) דברי ימי ישראל, ב, 411.

(50) תענית כד, ב; בבא בתרא, ה, א, י, ב; זכחים, קסז, ב; נדה, כ, ב.

(51) כך היא דעת נלדקה, ראה ספירו Geschichte Der Perser Und Araber Zur Zeit

Sasaniden 68.

(52) ראה, למשל, ברכות, כ, א: "רב יהודה כי הוה שליף חד מסאנא... הוה קמאי מסרין

נפשיהו אקרושת השם" בבא בתרא, ה, א, דברי רב יהודה בענין סדור הפסחים.

יהודה. מיד אחר מות חכם זה לא סרכו רב יוסף ורבה בר נחמני למלא את מקומו וככה גם אחרי כן, כאשר חכמי פומבדיתא דנו בשאלת מינוי ראש ישיבה ונמלכו בחבריהם שבארץ ישראל. המצב נשתנה כמות נרשא מלך פרס ובנו, הורמיו השני, הגיע למלכות.

הורמיו השני היה בתחילתו עריץ ואכזר. בזמן שעלה על כסאו המלוכה נתמלאו בני פרס פחד ותלחלה (53) הכיר רב יוסף, שבינתיים עמדה לו שעה ונתמנה לראש ישיבת פומבדיתא, בעריץ זה ובפניעתו העתידה לבא בעטייה של שאלת הכרנא ונרתע לאחוריו. הוא הרגיש, שנשמכה אש לעזרת. האמנושים העידו בו: "מלכת תרתין שנין", והוא ידע שבחולשת גופו לא יוכל לעמוד ולהתקיים הרבה בפני גזרות שלטון תקיף, ורדיפות כמרים קנאים ואכזרים. גם רבה בר נחמני לא רצה לקבל את המשרה, אחר שרב יוסף סלך ידו ממנה מפני חשש סכנת נפשות. רב הונא בר חייא, שקבל את המשרה הזאת, היה אחד מגדולי דורו, וכשבחרו בו תכריו לעמד בראש הישיבה הלכו אחר חכמה (54) אבל רדאי הוא, שגם עשירותו המפולגה עמדה לו כשעת מינויו. בעת צרה ופחד גזירת שמד, ביחוד כשהגזירה התחילה מעסקי ממון ותשלומי מסים, היה משום טובת ישיבת פומבדיתא, שהעומד בראשה יהיה גם חכם וגם עשיר: "חכם דאי מקשי ליה מפרק ועשיר דאי אית ליה לפלוחי לבי מלכא אזיל פלח" (55) לפי ספור ז. ה. גרין, רב הונא בר חייא נתעשר רק מעסק חכירת מסי הממשלה, עסק, שחסמתי מחבריו ולא נתגלה להם רק אחר שמנהו לראש ישיבתם. (56) יש להעיר, שאת הפרטים האלה חדש גרין מדעתו והתלמוד, המקור היחידי, שזמנו שאב את ידיעותיו על רב הונא בר חייא, מכחישם. בתלמוד נאמר: "...לסוף שמעו דנעשה גבאי שלחו ליה זיל לחשיבותיה זיל לקרבותיה..." (57) חכמה "דנעשה" — לא "דהוא" או "דהוה" — ושאר פרטי הספור שבתלמוד אינם מניחים כל ספק, שרב הונא בר חייא ירד לגבאות אחר שנתמנה לראש ישיבת פומבדיתא. וקרוב הוא שעשה כך, לא לשם ריבוי עשרו והנאות עצמו, רק לשם חזוק מעמד הישיבה והצלתה מסכנת השמד. במצב של גבאי, כשכל ערכי המסים מסורים בידיו, היה אפשר לו לחפות על בני הישיבה בדבר מועט ולחסור מהם כל תרעומות מצד המלכות, אמנם הוא עשה שלא כדעת חבריו שלא יכלו להתיר לו את הגבאות אפילו כעבירה לשמה. ואולי לא הסכימו גם לעצם תקנתה, שבעיקרה היא ויתור — אם גם למראית עין — על זכות הפטורים משלומי מסים של תלמידי

(53) נלדקה שם, 51.

(54) א. ה. ווייס, דור דור ודורשיו, ג, 194, מעיר: "כי רב הונא בר חייא זה מנו ומנו בזמן

רבה ורב יוסף... וגם זולתם כמה חכמים גדולים היו בזמן ההוא אשר הוא לא הגיע לקיסוליהם". ראה בבא קמא, קסז, ב: "יתבי רב יוסף אחוריה דרב הונא בר חייא ויתבי רב הונא בר חייא קמיה דרב נחמן... מכאן שרב הונא בר חייא היה חשוב גם מרב יוסף.

(55) ברכות, כז, ב, בענין מינויו של רבי אליעזר בן עזריה.

(56) דברי ימי ישראל, ב, 408.

(57) בכורות, לא, א.

חכמים, שהיתה נוחגת מימים קדמונים, (58) ונמצאה הצלה לשעה מכשילתם לעתיד לבא. גם אחר, שרב הונא בר חייה משך את ידו מגבאות הצליח להציל את ישיבת פומבדיתא מחורבן ולהגן על לומדיה. בהצלחתו זו יש לראות קיום עדות כתבי דברי ימי מלכי פרס שהורמיו השני השתדל, אחר שעלה למלכות, לכבש את מרותיו הרעות. נטית המלך לדרך חסד ודאי הניחה את דעתם של בני הישיבות, והיא היתה סבה לחטות את לב רבה בר נחמני לקבל את משרת ראש ישיבת פומבדיתא כשחבריו שבו והציעוהו לפניו אחר מות רב הונא בר חייה. אולם אחר שישב רבה בראש הישיבה לא היו ימים טועמים עד שעריצות המלך הורמיו חזרה ונעורה ובאה לידי גילוי. בימי המלך הזה מת רב חסדא מעוצר צער ויגון וישיבת סורא חרבה. בפומבדיתא, שגדלה במספר תלמידיה עד שהגיעו כחדשי הכלה עד שנים עשר אלף, לא שהתה הפורענות לבא. יד המלכות, שירדה על ישיבה זו באכזריות יתירה, כודאי שלא פעלה את פעולותיה בזריות פחותה. הדעת נותנת שבזמן בטול ישיבת סורא, סמוך למיתתו של רב חסדא בשנת תר"כ, בטלה גם ישיבת פומבדיתא עמה.

בזמן, שישבות סורא ופומבדיתא היו חרבות, התורה מצאה לה מפלט מעט באכסניות ארעיות, שקבעו לה אביו ורבא. אבל מהרה בא קץ לשיוור למוד התורה ברבים. גזרות הורמיו, שבראשיתן היו תלויות בתואנה של כרנא ומכוונות ביחוד כנגד הישיבות נתרחבו אחר מותו עד שהיו לגזרות שמד כנגד כל היהודים. אז היה זמן התנשאות צוררי ישראל. האמגושים יחד עם האצילים החזיקו במלכות. הם הורידו את אדרנרשא. בן המלך הורמיו ממלכותו והמיתוהו, עורו את עיני אחיו וחכשום בבתי אסורים ונתנו את המלוכה לשבור, כשזה היה עוד עובר במעי אמו. (59) לפי סדר עולם זוטא, נזרו הפרסים שמד על היהודים בשנת תרכ"ו לשטרות בעצם ימי קטנותו של שכור מלכא ותקיפות השרים האפוטרופסים שמשלו בשמו. על מאורעות הימים ההם, כנראה, נשא רבא את הקינה: "בכל יום ויום טרובה קללתו משל חבירו" וקרא את המקרא "ארץ עפתה כמו אופל" — רמו לבבל, שנקראה ארעא דחשוכא — 60 "צלמות ולא סדרים" (61) שינוי לטובה במצב ישראל בא בשנת תרל"א, כשנדל שכור מלכא ונתקרב

(58) ראה סנהדרין, כה, ב. "אכזה דרבי זירא עבד גביותא תליסר שנין כי הוה אתי ריש נהרא למתא כי הוה חזי רבנן אמר להו לך עמי בא בחריך כי הוה חזי אינשי דמתא אמר ריש נהרא אתא למתא והאירנא נכיס אבא לפום ברא וברא לפום אבא ומיגנוזו כולו עלמא כי אתא אמר ליה ממאן נכעוי. רשי מפרש שאביו רבי זירא השיא עצה אחת בשני סגנונים לחכמי הישיבות ולשאר העם: לכלם יעץ שיתחבאו מפני ריש נהרא. אבל פירוש זה אינו מתאים עם משמעות הדברים. נראה שיש כאן שתי עצות. המלים "לך עמי בא בחריך", שנאמרו לרבנן, מכוונות שחכמים יבאו אל אחי התורה שהם מצויים בהם וכאשר ריש נהרא ימצאם שם עוסקים בתורה יפטרם מן המסים לשאר העם השיא אביו רבי זירא עצה ברזו שיברחו או יתחבאו במקופות נסתרים.

(59) נלדקה שם, 51-50.

(60) פסחים, לד, ב, ועוד.

(61) סוטה, טז, א.

לגגרותו והשפעת אמו, איפרא הורמיו, שהיתה נוטה חסד ליהודים, התגברה במדינה, באותה שנה עלה בידי יהודי כבל לקבל רשות מאת המלכות לשוב ולפתח את ישיבת פומבדיתא ורב יוסף נמנה לעסד בראש הישיבה.

חאמור בזה מנלה את מעמו של כמול ישיבת מורא אחר מות רב חסדא, מאורע, שחקרי תולדות ישראל נתלכטו בו ולא העלו באור מספיק. ההשערה, שישבת סורא בטלה את עצמה לדעת, מפני ההכרה שהכירו לומדיה בגדולות חכמי פומבדיתא היא זרה ומשונה ואין לה על מה לסמך. ונאמנה עלינו עדות רב שריא גאון האומר: "באלין שנין רבה בר רב הונא הוה מרכין תורה כסורא". (63) הרי חכם, שזכות עצמו מכשרתו, וגם זכות אביו מסייעתו לעמד בראש הישיבה. פרט זה ועוד הרבה כיוצא בו אינם מניחים כל ספק, שישבת סורא לא נתכמלה מפני, שחכמיה נמצאו מעומי תורה. אין כאן שקיעת חמה, אלא ליקוי חמה. שמש בעצם זריחתה עלה עליה גוש מחשיך, בדמות הורמיו השני, וחתם את מעין אורה. וגם אחרי מות הורמיו ואחרי עבר זעם האמגושים חשתדלות יהודי כבל לא עשתה אלא מחצה. הארת הפנים של מלכות פרס זרחה רק על פומבדיתא וסורא נשארה שרויה בתוך הצל שנפל עליה בימי המושלים הקורמים. העין הרעה של האמגושים היתה שולטת ביותר בישיבת סורא מפני חשיבותה הגדולה וכבודה הרב בעיני ישראל. מפני המעלות שנתעלתה בהן ישיבת סורא על פומבדיתא, מנעה הממשלה, גם בעת רצון, את ההנחות בסדרי הכרנא שנחנה לאחרונה. קרוב הוא שבהמלכת מס הכרנא שהטיל רב נחמן בר רב חסדא על לומדי תורה היה נסיון לחדש את ישיבת אביו כסורא על ידי קבלת גזירת המלכות, אחר, שהכיר שאין לה תקנה אחרת. אבל מפני, שמיחו בו חבריו לא נתקיימה מחשבתו. (64) וכך נשארה ישיבת סורא בשוממותה עד שבא רב אשי, אחר יובל שנים, וחדשה.

(62) גרץ, דברי ימי ישראל, ב, 413.

(63) ראה אגרת רב שריא גאון, 87, נוסח ספרדי: ובאלין שנין רהוה רבה בר נחמני בפומבדיתא רבה בר חייה הוה מרכין תורה כסורא. בנוסח צרפתי שם, חסרות המלים "דהוה רבה בר נחמני בפומבדיתא" ובמקום "רבה בר חייה" נמצא השם "רבה בר רב חונא". ניכר הוא שהנוסח חספדי הוא משוכש כאן.

(64) בבא בתרא, ח, א. ראה למעלה ציון 42.

ספר יהודית

ס א ת

פ. חורגין

החוקרים הראשונים משכו על ספר יהודית רוח של צפונות הם דרשו בו רשומות. אף פולקמר, שיצא למתח במאורע המסופר בו, את מצע המסעות של טרויאנוס לפתחיה, נגד אחרי האליגוריה ודרש את השם יהודית כמין רמז לכנסת ישראל, הסחופה בשעבוד העמים האחרונים, מתוך, שהתיאשו פירש את הסתומות שבספר זה, דנו אותו כספור נאה, רקמת הדמיון החפשי, שאין לבקש בו חשבונות רבים. ככל זאת לא נתישב הדבר כחוגן. אף המספר, האמן, אינו קולט את ציוריו ואת תיאוריו מעולם דמיונו ללא כל בחירה ישרה וללא כל מעט. אפשר לבאר את התמיהה החסתורית הנראית לכאורה סוה, שהמלך בספור הוא נבוכדנצר, והוא המלך אחרי שיבת היהודים מבבל, ודוקא בנינוה, שנחרבה משכבר; אבל אין למצא פשר לטעויותיו בגיאוגרפיה של ארץ ישראל. כנראה, לא ידע גם את מקום ירושלים. לפיכך הוא אומר: ומעבר לירדן עד ירושלים (א' ט) שאין לזה כל מוכן, אלא רק אם חשב, שירושלים היא סמוכה לירדן⁽¹⁾. הוא חשב כנראה שאין להבקייע לתוך סביבת ירושלים, אלא דרך הרי אפרים, לפיכך הוא מוליך את הולופרנשי מקצה הדרום, מאשקלון, שוב אל הצפון, לעמק יזרעאל, במקום לשים את פניו אל ירושלים דרך בית חורון. הוא לא ידע בדיוק את מקום יריחו וחובה ואת מקומותיהם של עמון ומואב⁽²⁾. והעיר, שהיא גיא חזיון,

(1) שולץ (Com., 12), מעיר, שהמחבר הושפע מדברים ג, כה: אעברה נא ואראה את הארץ הסוכה אשר בעבר הירדן, ובכן ארץ זו ממערבו של הירדן, קרואה עבר הירדן. והשוה ג'כ במדבר לב, יט: יהושע א, טו). דעתו של קאולי (Charles Apoc.) שהמחבר פונה לירושלים מצד אשור אינה מספקת, כיון שכבר מנה את יזרעאל ושומרון; משום מה אפוא יעקם את הדרך לירושלים מצד הירדן? כדאי לציין, שגם סמראבו נכשל בפעוה מעין זו: כי ירושלים סמוכה לים אשר... נראית מבית הנשק של יפו... (טו, ב, לר ושם כה) סמראבו לא היה בתחומי ארץ ישראל.

(2) השליחים מטעם ירושלים יצאו לשומרון וכונה (? ובית חורון ובילמון (? ויריחו ולחובה. דומה שהמחבר חשב את יריחו לסמוכה לשומרון וכן בית חורון וחובה. וכן הוא מונה סדר משונה של חלקי הארץ: כרמל, גלעד, גליל העליון ואז — היזרעאל (א, ח) בכניסתו של הולופרנש לתוך ארצות המתפרצים אין הארצות האלה או עריהן נזכרות כלל, משום, כנראה, שלא ידע המחבר לקבוע את תחומיהם. כאן היה אנוס לציין באיזו מדה שהיא את המקום ומחוסר ידיעה החלים להשמיט לגמרי את הארצות האלה מתוך התיאור של חנית המלחמה.

היא בתול, או בתוליה, שם מקום כלתי ידוע בהרי אפרים. יפה העיר על זה לנורמאנט אחד מחוככי הדרש של יהודית, שהולפרנש כבש את סוריה שכדמיון ולכסוף שם מצור לעיר, שאיש אינו יודע את מקומה. אף קליון חושב שהמופוגרפיה של המחבר היא פרו חזיתו של המחבר. יש ידים להשערותם של ווייסמאן קליון וביכלר⁽³⁾ שהמחבר כיון לבתול שבנחלת שמעון (יהושע ט, ד ודה"א, ד, לו). אבל אין כל יסוד לסברת וואהלמאן⁽⁴⁾ שמשכט שמעון התישבו לא רחוק מדותן, ושביכלר נוטה לקבלה — הדעה, שהוכעה מכבר ע"י פראט⁽⁵⁾ כרור הוא שהמחבר טעה. הוא ערכב את הפרשיות של גבולות השכטים. החוקרים מתלבטים בשאלת הגיאוגרפיה שבספר יהודית ומעליט תשובות תמוהות. הכל רואים בכך רק ממדיותיו של המחבר. בכונה עקם את הגבולות של המקומות, בכונה השתמש בהרכבת נבוכדנצר ונינוה ושיבת היהודים מבבל וככונה בחר לו כשם בתול — כדי שלא לתת פתחון פה לדורות, שהדברים הם מעשים שהיו, שחכל יכירו, שכל מה שהוא מספר לא היה ולא נברא וכולו הכאי⁽⁶⁾. מודה אני שמעולם לא יכלתי לעמד על תשובה מופלגת כזו. זוהי חששה רחוקה וחומרה זרה שקשה ליחסה למחבר שמטעו לו נפגם עליו. וכי היתכן שאדם בעל נפש יפה ונקיה יחזר על כל עקמוניות וסירוסיים, כדי להיות מוחזק לבדאי ומסוה שיחות בטלית? נימוק משונה כזה אין הדעת הישרה סובלתו. אבל אין אנו זקוקים להכנס לתוך ביאורים קשים כאלה. אין אנו צריכים למפל על המחבר את הזכות המפוקפקת של עכירה לשמה. הוא כיוון לדבר נאמן כפי שהיה מוחזק בידו. הוא לא ידע את הגיאוגרפיה של ארץ ישראל. אין ראייה לכך, שהמחבר היה רודף עתיקות. הוא היה אנוס לשאוב את ידיעותיו על הארץ מתוך התנ"ך⁽⁷⁾ הוא כיון כאמת לעיר בתול, שבנחלת שמעון

(3) קליון Jüd. Studien, 8 וביכלר REJ, כך 89 עמוד 346 ובהצופה לחכמת ישראל סחברת זכרון לבלי 55, ווייסמאן Das Buch Judith, 21
(4) העולם תרפ"ט גליון מ"ז ומ"ח.
(5) המלון הביבלי של וויגורו ערך יהודית
(6) לומטה היה ראשון לדעה זו. ועיין ספאנלי Hist. of the Jewish Church 3, 327, בכונה בחר שם עיר, שלא היתה ולא נבראה כדי להבליט כי בודתא כא"י. וכן קליון שם.

(7) הוא מונה תחלה את הגלעד ואח"כ הגליל עפ"י הכתוב ואת הגלעד ואת הגליל (מ"ב, טו, כט) מעותו בדבר שומרון — ששומרון שייכת ליהודה — יצאה לו, כנראה, מהכתוב: ויפשטו בערי יהודה משמרון ועד בית חורון דהיי ב כה, יג) דמשק היא אצלו מדינה וכנוי לארץ סוריה שארי הוא מונה אותה פעמים מיד אחרי קליוקיה (א, ז, וי"ב) באחרון, בפסוק יב, הוא מונה את סוריה אחרי דמשק) בהשפעת הכתובים בתנ"ך (ש"ב, ה, ה; מ"א, יא, כד, ד"ה יא, יח, ה, ו; יחזקאל מו, יז), חוץ מזמן אשיוכוס היא (ועד זמן אדרינוס) לא היתה לדמשק מעלה מדינית מיוחדת לאחרי התקופה הפרסית. רק הגיאוגרפים הרומים המאוחרים — לרוב מחוסר ידיעה — נתנו לדמשק ערך של חשיבה גיאוגרפית. בדברו על סוריה מונה פיאפיניוס מילה (Desitia 1, 11) סדר זה של ארצות חיות סוריה, ארם נהרים, דמשק, חריב, בבל, יהודה. ערך כזה לדמשק נותן גם פליניוס הזקן Hist. nat. 13 הלכנון לא היה חשיבה גיאוגרפית מיוחדת בתקופת בית שני, אלא שהמחבר לא ידע עליו, כי אם פה שנאמר עליו בתנ"ך: ארץ הכנעני והלכנון (דברים א, ז, והארץ הגבלי וכל הלכנון (יהושע יג ח), וחחוי ישב הר הלכנון (שופ. ג, ג, ומעין זה דהייב ת, ו), בכתובים האלה הלכנון הוא ארץ מושג עם (ועיין שולץ שם 11) אף מחבר ספר היוכלות מראה כך. בחלק שם נפלו כל ארץ הכשן

אלא קבעה מתוך טעות בשומרון⁸) בהיותו מרחוק שער, כי תחומי השכמים לא נתבטלו לגמרי⁹) רק מחבר, שאינו מילידי הארץ, ואשר פונה בדבריו לאלה, שאינם מבני הארץ, יכול היה להשתמש בתיאור מוגזם כגון: מכוא הרים צר, שרק שני אנשים יכולים לעבור בו (ד, ז) מעבר כזה אומר סטאנלי, אפשר אינו מתקים כדל בחלק זה של ארץ ישראל¹⁰) רק מחבר שחי מפי התיאורים הגיאוגרפים כמתוך היה מקים לתחיה שם, שפסק שמושו גם כתקופות הקודמות — ארץ הַשָּׁשׁוֹן.

לא היה המחבר בקי במצב הארץ. מחבר מא"י מתקופת החשמונאים ולאחריה לא היה משמיט את השומרונים מתוך רקמת המאורעות. דומה לא ידע המחבר ממציאותם של אלה או חשב, שמספרם מועט ומבוטל בין היהודים או ששלום להם עם היהודים. ואולי לא אירעו עד ימי יוחנן הורקנוס מאורעות של איכה מועיקים בין השומרונים והיהודים, שהיו מוצאים להם הד בין היהודים בארצות הרחוקות בכל זאת לא שררה כיניחם ובין היהודים רעות גם אז¹¹) סופר מארץ ישראל לא היה יכול לשוות לעצמו, שהשומרונים ביחד עם היהודים נשמעו לצו הכהן הגדול שבירושלים! ואולם סופר ממרחק אפשר היה לו לבלי לדעת את יחומי הפרוד, שביניהם. ושמה חשב המחבר, שבשומרון ישבו יהודים. סופר מבני הארץ לא היה בא לכלל טעות כזאת

וכל ארץ הלכנון (ח כא, ופ, ד), תרח יצא ללכת לארץ הלכנון לארץ כנען (יב, טו), וכן הושפע מהכתוב בדבר הכרמל. הר הכרמל אינו, מסמן ארץ. לפי יוספוס (מלחמות ג, ג, ב) היה הכרמל גבול הגליל. במלחמות א, יג, ב, הוא אומר אמנם: "מתנה פקודם חסמו את הכרמל; אבל באותו ספור בקדמוניות (יד, יג, ג), הוא משנה את הלשון "וכאשר היהודים אשר גרו מסביב להר הכרמל — אין כאן משמעות של ארץ כרמל וכן במקום אחר: בני יוחנן הורקנוס חתרכו את כל הארץ אשר היתה בהר הכרמל (מלחמות א, ב, ז), ואף הסופרים היונים והרומים אינם יודעים מארץ כרמל או מ"עמי" כרמל. המחבר, אפוא, מצא הלכה גיאוגרפיה זו ביהושע יב, כד: מלך יקנעם לכרמל אחר, גם עמק יזרעאל, היא למחבר מעין מדינה ולא הניע לדעה זו אלא מתוך הפסוקים ביהושע ושופטים. בארץ העמק ולאשר בעמק יזרעאל יהושע יז, טו; ישבו העמק שופ. א. יפ). היהודים רדפו את חילות הולפורנש עד חובה ועד בואם לרמשק (טו, ה) על פי בראשי יר, טו: וירדסם עד חובה אשר משמאל לרמשק.

8) בדה"י שם בתואל ואותו השם כנראה בשי"ל, כו בית אל, כמו שהעירו חוקרים שונים.

9) השוה טו, כא (כה) וכל אחד ישב בנחלתו.

10) Sinai and Palestine, 243. מושגים גיאוגרפיים מופלגים כיוצא בזה היו שגורים בפי סופרים יהודים בחוץ לארץ. לדוגמה: אגרת אריסטאס 200 — 118: "הארץ מוקפת בגדר סבבית וקשה להתנפל עליה ואי אפשר לבא עליה באוכלוסים מרובים משום המעברות הצרים והכפוסים... והתחומות העמוקות ונפתולי רוכסי ההרים הסוככים את הארץ."

11) הספורים של יוספוס (קד, יא, ה, ד) בדברי השתדלות השמרונים אצל "כסנדר הגדול לרעת היהודים או בדבר התנפלותם על היהודים בזמן תלמי השלישי, וגזלת ארמם ולקחת עבדיהם בזרוע (קד, יב, ד, א) שבועים אמנם בחותם השנאה, הנורעת ליוסיפוס אל השומרונים אבל אין יסוד נאמן לדון אותם ככדורות מדעת. הם לא היו מקרים נכבדים, אבל עדות הם על המשפמה של השמרונים אל היהודים גם אז. והשוה לבן סירא נ, כו: וגוי נבל הדר כשכם, השומרונים השתתפו במלחמת אפולוניוס כנגד יהודה המכבי (מ"א ג' י) כנראה, שבין יהודי מצרים חשבו, ששומרון היתה כפופה ליהודה בזמן אלכסנדר הגדול. השוה פרוידנשאהל, הלני שטוד. צד 86 וצד 166. אין הכרעה לדעתי, שהספורים היהודים ההלניסטים רצו בכך להבטיח כלפי השמרונים, אם היו אי-אלה ריבות בין היהודים והשמרונים במצרים, הרי לא מצאו הד בספרות היהודית ההלניסטית.

השומרונים לא נעקרו מעל אדמתם גם אחרי שנכבשה על ידי יוחנן הורקנוס. ואילו גם תיאורו של ישוב היהודים בארץ ישראל מגוון ברשמי חיים אחרים. למחבר היה השם יהודה שם מפשט הניתן לכל ישובי היהודים בארץ ישראל. היהודים שבו מהגולה ליהודה שם ו א) אבל הללו ישבו גם בשמרון וגם בגלעד והגליל. הרי הוא אומר: וישמעו בני ישראל היושבים ביהודה (שם א) אעפ"כ אין יהודה נמנית בין הארצות, שאליהן יצא דבר המלך נבוכדנצר. מצד שני נזכרת שומרון כרשימת הארצות וירושלים. בציוורו של המחבר אין הישוב היהודי בארץ ישראל חטיבה אחת אלא מחולק לקיבוצים אומנומיים שונים. המלך שולח את פקודתו לשמרון לבדה ולגלעד ולגליל. וירושלים היא בין הקבוצים האלה, אלא מעלה מיוחדת לה מפני בית-המקדש. הכהן הגדול נכבד על פני כל העם ולדבריו נשמעים, אבל מועצת זקנים — גורוסיה יש גם לבתול (ו, יד, טו, ו), יא) ז, כג (יב) ה, י) אין הכהן הגדול מרים צבא ושלחו למקומות המעונים, שמירה והגנה, אלא דורש הוא מבני הערים, שהם יסדרו את ענין ההגנה. ולכסוף עוויה מכתול הוא אשר מעורר את היהודים שבכל תחומי ישראל להכות את האויב (טו, ד) ידיעותינו מחיי ישראל בתקופת בית שני אינן מסכימות כלל עם סדר זה. כשעמד הכהן הגדול בראש העם היה שלטונו מכריע בכל הישוב. ישוב יהודי בא"י בזמן בית שני, שהיה כמעט עומד ברשות עצמו הוא ישוב הבבלים כבשן, שמיסדו היה זמרי (זמרים) עפ"י חזרום הגדול שנקרא בשם אקבמנה (קדמוניות היהודים יז, ב, איד, ח' י"א) אפשר נבנה ישוב זה בדמות ישובים יהודים בכבד והללו היו לפני עיני המחבר של ספר יהודית. מדרך החוקרים להראות על רוח הקרב, המפעפעת בספר יהודית. כל עיקרו לא בא, לפי דעת אלה, אלא לזרז את תשוקת המלחמה הנרדמת בלב היהודי שבארץ. הם גלו שאיפות נקם, מעין צמאון לדם. דברים אלו¹²) הולכים ונשנים בספרי הבקרת, לרבות גם באלה, שמחבריהם יהודים. כמוכן, אין כל גלוי בספר למטרות כאלה. מחבר ספר יהודית אינו מראה כל סימן קלוש של תאוות מלחמה. למחבר הזה היו מטרות אחרות, יותר נעלות מוסריות דתיות, מאשר תהלת החרב. אדרבה, אין בספר משום אותה ההתקוממות העזה הפנימית כנגד העמים עובדי אלילים. אין בתפילות יהודיות מאותה השנאה העזה אל הגויים, המכבצת למשל מספר חשמונאים ג. הללו הן בעיקרן רק תחינות שתכנן הצרר של השעה, פדות מאויב זה, שקם להכריעם. מצד שני אין מטעם השנאה הנצחת של העמים ליהודים לא בפקודת נבוכדנצר לא בדברי הולפורנש ואף לא בדברי שריו. הולפורנש אינו מבדיל את היהודים לרעה. אכזר העמוני הוא אוהב ישראל, ואף נגידי מואב ועשו, המתרזים כנגדו אינם אומרים, אלא, שכני ישראל כומחים רק בחסנו הטבעי של המקום ואינם נשענים על גבורתם וחרבם. מהקטרוגים הותיקים על

12) השוה קורניל 217, Binleitung: "רוח המלחמה, השולש בכל ושנאה קנאית ופראית

לכל שבגויים" ואף שיר (תולדות, מתורגמ' ד' (גרמנית) כרך ג, עמוד 232) "הספר הוא ספור חפשי שספרו היחידה לעורר את העם להתקוממות גבורה נגד אויבי דתו". קורניל מוצא את השנאה האכזרית הזאת בדבריה על נקמת שמעון "בנכרים" שפמאו את אחותו (ט, ב) זוהי נקמת הפא. וכן הוא בספר היובלות ובצוואות (צוואת לוי ה, ג"ה) והספרים האלה אינם כתבי צבאיים.

היהודים שכפי העמים מעין אלה שבספר אמתר ובספרי היהודים היונים, אין בדבריהם. שנאת ישראל חסרה' בהם. השלימים של ערי החוף, שיושביהן היו מהאומות שהצמינו בשנאתם לישראל אין קולם נשמע כלל בסערה, שנתעוררה בין ראשי הצבא לרגלי דרשתו של אכור על זכותיו של עם ישראל. ואמנם, ודאי הוא, שהאומות בארץ ישראל גדלה שנאתם אל יהודה והיהודים. אותה שנאת העמים עוררה כלב היהודי הפצוע מעלכונה, רגשי נקם. כשיוסף בן טוביה עלה למצרים על מנת לרכש את חכירת המס של סוריה המצרית, לענו לו מושלי סוריה ופיניקיה, שנודונו לו בדרך. כשזכה ככך נפגש בהתנגדות קשה מצד העמים הנכרים, כשבא לנכות מהם את המס. אשקלון וביה שאן התקוממו כנגדו ובזו לו (קדמוניות היהודים יב, ד, ג-ו) הם כנראה, לא יכלו להסכים אל העובדה, שיהודי רודה בהם. התנגדותם זו ליוסף נבעה משנאתם ליהודים בכלל. אותה שנאת העמים מצאה הד נאמן במשלי בן סירא; אף על פי שכומנו לא היה קשה מצבם של היהודים בארץ. הוא מתפלל על נקמת ה' בעמים האכזרים: "עד ימחץ מתני אכזרי ולגוים ישיב נקם" לה, י. או: "הער אף ושפך חמה והכניע צר והדף אויב" (דו, ז) "ויבא כעם אש ויאכל את הפליט וצוררי עמך יכלו" (שם, ט) הוא מתחנן: "והרים פחדך על כל הגוים אשר אותך לא ידרשו, הניף ירך על עמי נכר ויראו את גבורתך" (דו, ב-ד).

שנאה זו ליהודים נתחדדה ונתבטאה בתסימות עזות במלחמות החופש של בני מתתיהו. כשנתפס יונתן החשמונאי בידי טריפון נאמר: אז בקשו כל הגוים אשר מסביבם להשמידם כי אמרו: "עתה נעשה מלחמה עליהם ונמחה את זכרם מכני אדם" (מכבים א, יב, יג) אלכסנדר ינאי, מספר לנו יומיפוס (מלחמות א, ד, ג) נמנע מלשתמש בכיורי מלחמה סוריים משום שנאתם העזה אל היהודים. שנאת היהודים אל העמים וביחוד לעמי ארץ ישראל מבצבץ גם מתוך הפרקים של ספר היוכלות וצוואות האבות (אב, כד, כח-לג; כט, יא, צואת שמעון, ג, ג). משום מה, איפה, אין כל רושם לשנאה הזאת בספור של תשועה ונצחון בספור יהודית? ויש רק פתרון אחד, המתקבל על הדב. המחבר של ספר יהודית לא היה מכני ארץ ישראל; לא היה כפי ביחסי העמים אל היהודים בארץ. לא ידע מאותה שנאת העמים אל היהודים שם, ואף לא הכחין בה במקום ושיבתו.

עם כל אהבת המחבר למטבעות לשון עתיקות אין המחבר משיט לגמרי מתוך ספורו את המציאות של החיים. בערפלי האגדה, הפרוסים לעי, נמתחים קוים ריאליסטיים. בראש היהודים עומד הכהן הגדול, לא מלך, ויש מועצות-דירוסיות—עובדה היא זו שבמציאות; אין מלכים לעשו מואב ועמון אלא אלופים. שר הצבא הוא הולופרנש ועורו בנה, (בנויאס) הללו הם שמות הסמוריים, שמות שהיו למפגע לכל דורשי הסוד בספור יהודית. וכן שמות הערים אקבמנה ורגי—שמות ממש שבמציאות. קיליקיה—שם ארץ, שאינו מקראי. מכאן אנו עומדים על רצונו של המחבר להיות קרוב אל המציאות. רצון זה מתגלה בתיאורים אחרים שבספור. ואולם, כיון, שבא לתאר מנהגים בחיי היהודים בארץ ישראל הריחו כמנשש באפלה. הנה, למשל, הציור של הצום: "וכל איש ישראל צעק

לח'... הם ונשיהם ומפם ובהמתם והגר השכיר ומקנת כספם לכשו שקים על מתניהם. וכל איש ישראל והנשים והתנוקות, אשר ישבו בירושלים, נפלו לפני בית המקדש. הם פרשו את שקיהם על פני אלהים... ואת המזבח עטפו כשק... ויויקם הכהן הגדול וכל הכהנים העומדים לפני ה' לכשו שקים על מתניהם" (ד, ט-יב) ציור זה אינו נתון במסגרת המציאות של החיים באותם הימים. הנה לפנינו ציור של צם בתקופת החשמונאים: "אז צמו כיום ההוא (צבא יהודה) ולכשו שקים וזרקו אפר על ראשם וקרעו את בגדיהם. הם הכיאו גם כן את בגדי השרד של הכהנים ואת הבכורים ואת המעשרות ועוררו את הנזירים, אשר השלימו את ימי נזרם. ואז צעקו בקול גדול אל השמים: מה נעשה באלה ואנה נשיאם" (מכבים א, ג, מו, מט-נ"ג). כך היו מתנהגים כשעת צום ביהודה בתקופה הזאת, ובעיקרו גם בתקופות שלאחריה. אילו היה מחבר ספר יהודית חי בארץ ישראל ודאי היה מתאר את הצם כפי שהיו נוהגים בזמנו. הוא לא היה מסתבך בתיאורים זרים ללא כל סבה נכונה. אבל, דומה לא ידע המחבר, כיצד עורכים צום בארץ ישראל. הוא היה אנוס לבכס את ציורו על המקרא מכלי, כמובן, לתת את דעתו לשפעת המליצה. זה היה הצום, שהכריזו בנינוה: ויקראו צום וילכשו שקים מגדלים ועד קטנם... ויתכסו בשקים האדם והבהמה (יונה ג, ה, ח) ומקצת למד מיואל: "אספו עם... אספו עוללים ויונקי שדים (ב, טז) חגרו וספרו הכהנים הילילו משרתי מזבח כאו לינו בשקים משרתי אלהי (א, יג) ואילו אם היה הדבר נהוג בארץ ישראל באותם הימים שבשעת צום גם הנשים, כנכרים, חוגרות שק, שאלה היא זו, שאין חסוקרות הידועים לנו משיבום עליה. מתוך הציור הקצר והנאה שמכבים א' — "הבתולות והבחורים התעלפו וזיו הנשים שונה... והיושבת בחופתה נאנחה—(א, כו, כז) — יש להסיק, שהנשים נהגו צניעות כשעת צום. הסופרים היהודים שבמצרים חולקים תפקיד זה לנשים. כמעשה הליודורוס כשרצה להכנס לביהמ"ק אומר מחבר מכבים ב': "הנשים חגורות שק רבו בחוצות" (ב, יט) ומעין זה כמכבים ג': "והעלמות, הכלואות בחרריהן, התפרצו עם אמותיהן כסו את ראשיהן בעפר ואפר... ובאות כהמון לבית המקדש" (א, יח-כ) אפשר שציור זה אינו לקוח מחיי ארץ ישראל אלא מושפע ממנהגי היהודים במצרים. בכל אופן, המנהג לשתף את הנשים וגם את חמף בצום, שרר כמושבה הצבאית היהודית שבייב (באלפנטניה) בזמן הפרסים. כמכתבים הרשמים, שנערכו מטעם ידניה, למושל הפרסי בנהו בדבר חורבן בית המקדש של המושבה הוא מתאר את הצער שתקף את כולם ואומר: "אנחנה עם נשין ובנין שקקן לבשין הוין וצימין" (קוילי מספר 30 שורה ט) ושוכ: אנחנא עם נשין ובנין שקקן לבשין הוין צימין (מספר 31 שורה יד) כלום לא הושפע המחבר ממנהג זה בציורו את הצם?

תיאור שמחת הנצחון שבספר יהודית מעורר תמחון. והחוקרים הפכו בו כרוב שקידה, אבל לא העלו בידיהם כיאור מספיק. כשבאה יהודית לירושלים "נתקללו כל (18) הנה גיכ מכבים ב, כהרכו וקדמוניות היהודים יב, ז, ג. ואילו אין זכר לכך בשום מקום אחר. ש: הכהנים לכשו שקים (גם במכבים ב וגם ב' הכהנים לבושים בגדי השרד עת התפללו על חרוחה בשעת צר) (מכבים ב, ג, טו, יט).

נשי ישראל לראותה ויברכה, ותערכנה לה מחול ותקחנה מקלות-באכוכוס (Qúpôous) כידיה ותתן אל הנשים אשר עמה. והיא הנשים אשר עמה שמו עטרות זית וכל העם יוצאים כמחול לפני כל הנשים וכל איש ישראל אחריהם בעטרות ובתהלות בפייהם (טו, יב-יד). סדר חג כזה — וחגי נצחון היו בישראל — נושא עליו חותם של עם זר. בארץ יהודה לא חגגו ימי שמחה במקלות באכוכוס, בנשים ובגברים מחוללים ובעטרות זית. כך חגגו יהודה ואנשיו את חג נצחונם; הם נכנסו לתוכה... בתודות וענפי תומר וכנורות ובנבלים ובתוף ומזמורים ושירים (מכבים א, יג, נא). ומעין זה גם במכבים ב' יז). כשיצאו היהודים לקבל את פני אלכסנדר מלך מקדון היו לבושים רק לבנים (קדמוניות יא, ה, ה) אגריפס, כשבא לבקר את ירושלים עם הורדוס, יצאו היהודים לקראתו לבושים בגדי חג (קדמוניות טו, א, כ) לא היו עטרות בראשיהם. במקרה אחד היו משתמשים ביהודה בעטרת זית. השור, המובא עם הכיכורים "היו קרניו מצופות זהב ועטרת של זית בראשו (ביכורים ג, ג). אבל אין זכר לכך, שהיו מתעטרים בעלי זית בחנים, ביהודה. דבר זה מוכח גם מהמשנה שבה נאמר: "כפולמוס של אספסינוס גזרו על עטרות חתנים... כפולמוס של טימוס גזרו על עטרות כלה" (סוטה, מט, א). שום דבר לא נאמר שם בנוגע לעטרות של חג (14) ואמנם נאמר בספר היובלות "כי מצוה לער על ישראל, שיחוגו... ולשבת בסוכות ולשים זרי פרחים על ראשיהם ולקחת ענפי עבות" (טו, ט). אבל ברי הוא, שדבריו לא נתקבלו, ולא חגגו את חג הסוכות בעטרות פרחים, כיון שאין זכר לכך לא בספרי היהודים שבאלכסנדריה של מצרים ולא בספרי היונים, שטפלו בסנהני ישראל (15) מצד שני יש זכר לאי אלה דברים שכתבתי יאור חג הנצחון שבספר יהודית בספר מכבים ג'. היהודים, שנושקו מגזירת הפילים, שגזר עליהם תלמי, בדרכם לעריהם, חגגו את הנס במחולות. "ואלה שנשארו נאמנים לה'... יצאו מן העיר מעוטרים בפרחי בושם" (ז, כה) אבל הם לא נשאו מקלות-באכוכוס כידיהם ואין זכר לנשים מחוללות. בכל אופן, תיאור החג של הנצחון של יהודית הוא זר ורחוק לגמרי ממצייאות החיים שבארץ ישראל. אלמלי היה המחבר בקי באיזו מדה שהיא במנהגי היהודים שם לא היה מפקיע את כף התמרים מהתיאור, שהיה מקומו קבוע בחגי השמחה. אם היו בארץ מולדתו של המחבר נוהגים לחוג חג של שמחה בעטרות זית, כמו שכתוב — אם כשנוי, קצת — בספר היובלות ונרמז רמז קלוש גם בצוואות האבות (לוי ו, ח) קשה להחליט, אבל ברור הוא, שהמחבר לא ראה סדר של חג נצחון בדמות חג באכוכוס, שהיה מתועב בישראל בשום קהלה בישראל. אלא, הני ישראל בארץ ישראל. היו כה

(14) קשה, כמובן, למתוח את הקו בין עטרת חתנים וכלות לעטרות שבשעת שמחה אחרת. ואילו באותה שעה שהעשירים היו משתמשים בעטרות מופלגות בנוי היו העניים מסתפקים באחרות, כזו של ענפים או פרחים. ענין סיב העטרות האמורות נשנה במחלקת רב ושמואל ולוי (שם ע"ב) סבריו האמוראים יצא, שלא השתמשו בעטרת של ענפים גם להחנים וכלות. האמורא בארץ ישראל ר' ירמיה לבש עטרה של זית ועורר כנגדו את התמרמרותו של ר' שמואל (ירוש. סוטה ט, מט: קה"ר י. ה) כנראה בשעה חתונתו ואין לזה ערך של שריד מנהג חג קדמון.

מזורים לו, עד כדי כך, שהשתמש בסדרי חג שאולים מעמים נכרים. מקצתם מצא בתנ"ך. אחריו נצחון דוד על גלית יצאו "כל הנשים מכל ערי ישראל לשיר והמחולות לקראת שאול המלך... ותענינה הנשים המשחקות וכו' (ש"א, יח, ורח) ומקצתם ראה באומות. בתהלוכת הנצחון של סירנאס הפרתי השתתפו נשים משוררות. (16) בני ערי החוף יצאו לקבל את פני הולופרנש כזרי פרחים כמחולות ובתופים (יהודית ג, ז ט"ו). החטון, שיצא לקבל את פני קאמו על יד אנטיוכיה היה מעוטר כזרי פרחים ומקלות באכוכוס כידיהם (17). וכך יצא לו מסע הנצחון. הוא חשב, שכך בודאי חגגו גם את חג הנצחון של יהודית.

ענין המעשרות והתרומות, שבספר יהודית, תובע גם כן פתרונים. ביכלר (18) חרבה לשאת ולתת בו. יש בדעת יהודי בתול-לאכל את תרומות הדגן והמעשרות של תירוש ויצהר שהם למשמרת קודש (אשר משומר ונקדש) לכהנים העומדים בירושלים לפני אלהינו, שאסור לאחד מהעם גם לנגוע בהם" — מספרת יהודית להולופרנש (יא יג יב). אין בדעתי להכנס בדקדוקי הלשון, שביכלר עמד עליהם. אפשר לא דיק המחבר כלשונו. וכן ביחס לדבריו, שמגע בתרומות ומעשרות במיתה, יש לבאר שהוא דבר בדרך הפלגה. לשון הפלגה כזו מצויה בתלמוד. ואפשר שמעין הפלגות אלה יש לראות בחייבי מיתות ידועים שבספר היובלות (כמו רוכב על סוס בשבת), ובפילון (מחזיר גרושתו במיתה). אבל תיאור העובדות כאן ראוי לזיכרון. מתוך דברי יהודית יוצא, שהיו נוהגים לאסף את התרומות והמעשרות למקום אחד למען לשלחם לירושלים. כבר הראה ביכלר, שמנהג זה לא היה מצוי בזמן יוסיפוס ואף לא בזמן יוחנן הורקנוס. ארם הפריש תרומה ומעשר ונתן לאיזה כהן, שחפץ בו. הכהנים היו חולקים על הגרנות. קשה להסכים, שהמחבר נשען על תקנת נחמיה, שיביאו את תרומת הדגן אל "הלשכות" לבית האוצר בירושלים (נחמיה, י ח"ט), שכן באותה התקנה נאמר: ומעשר אדמתנו ללויים. וכן נזכרים הלויים במקום אחר בנחמיה: וכל ישראל... נתנים מניות המשוררים והשערים... ומקדישים ללויים והלויים מקדישים לבני אהרן (יב, מז). מחבר יהודית אינו מזכיר כלל את הלויים. ודאי, אם היה המחבר חי בארץ ישראל, לא היה משנה בתיאורו מהסדר הנהוג בענין המעשרות שם. אף את ענין זה דן המחבר לפי מה, שראה וידע במקום שהיה בארץ הגולה. בני ישראל שבגולה, כידוע, היו תורמים את השקלים וגם מתבואתם לשם בית המקדש. הם היו אוספים את כספי הקרשים למקום אחד ומשם מעלים לירושלים. יהודי בכל, מספר יוסיפוס, היו מביאים את כספי השקלים. וכמו כן יתר הדברים המוקדשים" לשם ה' לנהרדעא ונציבין (קדמוניות יח, ט, א). יהודי יונינה

(16) פלוסארך קראסוס טוף. כאשר הורדוס הכה את מאריון ואת אנסינוגוס בא לירושלים והורקנוס והעם יצאו לקראתו ושמו זרי פרחים על ראשו (קד, יד, יב, א) העם והורקנוס לא נשאו עטרות על ראשם. ואפשר שזרי פרחים אלו היו לשם אות שנתחלו בהורקנוס כמו שנראה מהתוכן.

(17) שם, פומפיוס.
(18) ביכלר, הערות והארות על מצב האשה בספר יהודית, הצופה להכמת ישראל ספר הזכרון דליו, 53.

היו אומרים את כספי הקדשים באי קום (קדמוניות יד, ז, ב). יוליוס אנטוניוס שלח פקודה לבנו איפיוס, שלא ימנעו בעד היהודים מלהעלות את תרומתם לירושלים (קדמוניות מז, ז, ז). במילטוס נסו לאסר על היהודים "להתנחג" עם פרי האדמה על פי מנהגם העתיק וגאלבא התערב לטובתם (קדמוניות יד, י, כא). וכך פילון (על המלאכות לא, מ, מדבריו; נשמע שהיו מקהילים קהלות לשם כך). בדברו על יהודי רומא בזמן אונסטוס אומר פילון: והוא (א) ידע גם כן, שהם (היהודים) היו נוהגים לתרם סכומי כסף הקודש מראשית פירותיהם ולשלחם לירושלים בידי אלה, שהיו צריכים להביא את הקרבנות (על המלאכות כג).

דומה, שכל קהלה היתה נוהגת לקבץ את תרומות הקדשים ולשלחן אל העיר המרכזית. לא היתה עיר במצרים, כך מוסר לנו פילון, שלא היתה בה קופה לכספי הקודש (על המלכות, כ, ג). ובכך את המנהג הזה של יהודי הו"ל מצייר לנו המחבר. כנגלות כך בא"י כדרך שאומרים שם את הקדשים בקופה אחת כך גם בכתול. ליהודי שבחוף לארץ היה מנהגו לאמת המרה ולדוגמה המקובלת, גם אם לא היו נוהגים כמותו בארץ ישראל. מעין זה אנהנו מוצאים אצל פילון. אף הוא יוצא לדון על הקדשים לפי דרכי היהודים בהרמתם בחוף לארץ. "כדי שהנותנים לא יכזו לכהנים, המקבלים את המתנות, לפיכך צות, שראשית הפירות יובאו לבית המקדש, ואחר כך צוה שהכהנים יחלקו על בית המקדש" (על כבוד הקודש הוצ. כהן, 152) פילון, כמובן, אינו מכוון לתאר כאן איזה מנהג שהיה ועבר, את תקנת נחמיה, אלא הוא דן מנקודת המציאות השלטת בימיו במצרים. אף על קו אחר שבתיאור זה שבספר יהודית טבוע חותם של חוץ לארץ. בדברי יהודית על הקדשים מתגלות אהבה והררת הקודש למתנות בית המקדש. ולזול כהן גם בשעת סכנה, הוא עון הכבד מנשוא. ככל דבריה אין מטעם זירו או אזחרה, אלא הכעה של רגש איתן שכלב. התלהכות והערצה כזו לנדבות בית המקדש יש למצוא ביהוד בן יהודי הגולה בתקופת בית שני "בני האומה הזאת, אומר פילון, נותנים את תשלומיהם אל הכהן בשמחה ובגיל, מקרימים לתובעים ואינם שוהים עד הזמן, הקבוע לפרעון, וחושבים את עצמם למקבלים יותר מאשר נותנים. וכך בדברי ברכה והודאה, כולם, אנשים ונשים, מכיאים את נדבותיהם במועדי השנה בגיל הפשי ורצון וקנאה. שאין לתאר" (על כבוד הקודש, ב). אונסטוס אומר פילון, צוה שיקריבו בבית המקדש קרבנות עולה בכל יום לשמו מאוצרו "כתור תרומה מאשר ל"ו" (על המלאכות, כג). בארץ ישראל היתה התרשלות בקיום המצוה של המעשר והתרומה. בן סירא, מטעם זה, ראה צורך לעצמו לעורר את העם למלוי חובתו אל הכהן: "בכל מעשיך האר פנים ובששון הקודש מעשר תן לו כמתנתו לך כטוב עין ובהשנת יד" (לה, יט) (19) התרשלות זו של העם גררה אחריה את תקנות יוחנן כהן גדול מפני ש"ראה שאין מפרישין אלא תרומה גדולה לבד ומעשר ראשון ומעשר שני מקצתן מעשרין ומקצתן אינן מעשרין" (סוטה מח). מצב אחר לגמרי משתקף מדברי יהודית. העם

מקיימים את המצוה הזאת ומחמירים בה. לא ישלחו יד בתרומות והמעשרות גם להציל את נפשם ממות, אלא אם יסכימו לכך בירושלים (20). חבת בית המקדש נראה גם מדברים אלה: יהודית מקדישה את אוהל הולופרנש ושהיה בו ואשר נתנו לה בסתנה, חרם לה' (טז, יט) (כג). גם על החשמונאים לא ספרו, שעשו מעשה שכזה. כיכלר (20) האריך במשאו ומתנו על מה שמסופר על יהודית ביחס אל הצומות. היא נמנעה מלהתענות בשבתות ובמועדים וימי הששון ובראשי חדשים לפי הגירסה הסדויקת שבנוסחת "A" ובערכי שבתות ובערכי ראשי חדשים. וכן, כנראה, התנהגה ביחס לערכי החג. הוא הוכיח, שההלכה הידועה לנו אינה מסכימה עם כל פרטי מנהגה זו של יהודית. העובדה הכוללת לפנינו ממה שנאמר כאן על יהודית היא זהירותה וזהירותה בקדושת ימי השבת והמועד, שהם ימי עונג ושמחה. ואם אין לנו עובדות מפורסמות בנוגע להוראת היהודים בארצות הגולה כמשפט הצום בימים ההם, חרי אנו יודעים שרקדקו מאד בשמירתם. דמטריזום השני מודיע ליונתן על הנחה מיוחדת ליהודים: "יתר על כן, הנני מצוה, שכל המועדים והשבתות וראשי החדשים וימי הקודש וג' הימים שלפני חגן ואחריו, יהיו ימי חופש והנחה לכל היהודים שבמלכותי" (מכבים א', י, לד). הדברים אמנם מתומים כאן ביחס לטיב ה"חופש והנחה" וכנראה שחלה גזומה במספר שלשת הימים. אבל ברור יוצא לנו מפקודה זו, שהיהודים כחוף לארץ היו נוהגים להוסיף מהחול על הקודש ונוהגים מעשה מועד ושבת בימים שלפניהם, אם, שבתקופת הרומאים היו מוכרחים, כנראה לשנות חרבה מהמנהג הזה, כיון, שככל הפקודות של נציגי הרומי באסיה וביוון בזמן יוליוס קיסר ואחרי כן בזמן אונסטוס לטובת היהודים נזכר ערב שבת רק פעם אחת (21)

צבינונו של המחבר מתגלה לפנינו גם מהשקפת המחבר על יהודי הארץ. הוא מעריץ אותם. הוא מוצא ביניהם מצב רוחני אידאלי, יהודית לא יכלה לתלות בהם חטא אחר, אלא את חטא המעל בקדשים ומאכל בהמות טמאות — ובשעת סכנה! (יא, יב, יג). אבל היא, בלבה, יודעת, שהעם נקי מפשע ונעלה בחסירות ואליהם לא יקצה עליו ויושיעהו מאויבו. ואולם מצב רוחני אידאלי כזה לא היה בארץ ישראל בתקופת בית שני. לא חסרו שם פורצי גדר. יהודים, שנשאו להם נשים נכריות; בזמן נחמיה, חומאים ומרשיע ברית; בני טוביה המתיונים — בימי התקוממות החשמונאים הצדוקים והביתוסים אחרי כן. יהודית מכריזה, שלכו עובדי אלילים מישראל (ח, יח) וחרי המתיונים מרביצי עבודה זרה. אף במחנה יהודה היו עובדי עבודה זרה (מכבים ב, יב, ט). הספרות האפוקליפטית, שנוצרה בעיקרה על אדמת ארץ ישראל בתקופת החשמונאים ובתקופות שלאחריה. מלאה כתוכחות-זעם כלפי הפושעים והרשעים, יהודים, המכלים את הצדיק ואת הצדק. ולא היתה בכך העלמת עין מרצון מכונה טובה. המחבר לא ידע את המציאות הזאת. הערצת יהודי הגולה של ירושלים ושל בית המקדש

(20) פרקי יוספוס, שבהם הוא מוסר את המאורעות בירושלים בשעת המצור של טיפוס, מלאים

בחילול בית המקדש ומעל בקדשים. השהו מלחמות ה', א, ב, ה; שם, יג, ו.

(21) במסרו בתצופה חמאת ישראל שם 44 ותלאת

עורה את עיניו לפנים ולקוי שבחיי ישראל שם. החכם היהודי שבכנר הביט על ארץ ישראל בעיני חולם. כל צפונות הטוב והנעלה מצא בה. כמה נאים ושלמים ומחוללים החיים בירושלים המתוארים באגרת אריסטיאס. וכן בספר השיבילות. "וכאשר השלום שכן בעיר הקודש והחוקים נשמרו כהלכה בשביל חסידותו של חוני הכהן הגדול ושנאתו לרשע". בציור של מצב אידיאלי זה פותח המחבר של מכבים ב' את דבריו (ג, א) אף שכבר בימיו נתחזקו המתיונים, כהתלהבות גדולה מדבר גם פילון על חסידותם של יהודי ארץ ישראל: והם מתיחסים לכל אחת מהמצוות בהדרת רוממות כזו עד... שמעולם לא יאשמו בעבריות על הקלה שבהן" (על המלאכות, לא). וכן אומר יוסיפוס אשר כתב את ספורי התורה ברות היהודי היווני; "אף עתה אין אף אחד מהגברים שאינו מתנהג כאילו משה היה לפניו. אין אף אחד שאינו שומר את החוקים שהוא צוה גם אם יש בידם להסתיר את עוונם" (קד, ג, טו, ג). כנפש יוקדת באהבה לירושלים צופה גם המחבר של ספר יהודית על חיי ישראל שם. אהבה כזו היתה נודעת גם לחכם בארץ, אבל היא לא הולכה אותו שולל ביחס לנעשים בגוף האומה. הללו לא הכחירו גם את האמת המרה. החכם שבארץ הרגיש בעקת הקלקולים והוא נענה אליהם. ליהודי שכחון לארץ היתה ירושלים סמל מאיר בשלל גונים של דמיון סוער ירושלים זו, עם ירושלים זה, היו מרפרפים לפני עיני המחבר של ספר יהודית.

שרטוטי נפש אחרים של החכם מחוץ לארץ מתגלים בספר יהודית. האפולוגיטיקה רודפת כצל את החכם בן הגולה. מכל דבריו, שהוא משמיע, מגיחות התשוקות להרבות את חנו וחתן תורתו בעיני העמים. החכם, החווה, בארץ ישראל בזמן הבית השני השתעשע בתקות העוד של הנביאים ביחס אל העמים, שכולם יקבלו עליהם את עול מלכותו של אלהי ישראל. ואילו לגיור היחיד לא התעורר לבו. לא כך היה החכם שכחון לארץ. לו היה גיור היחיד חשוב, נכבד, מאורע שנמשך אחריו, כיון שיש בו משום פרסום כבוד ישראל בין העמים הגיאוגרפים, המכזים אותו כלכם. לפיכך הוא נוחן דעתו לשים כפי גוי מאנשי השם דבר תהלה ויקר לעם ישראל או לספר על גוי, בעל בעמיו, שהתיהד, מתוך שהכיר וראה בהשגחת אלהים החופפת עליו. הרי לפנינו דוגמות. המחבר של מכבים א', שהיה מבני ארץ ישראל מתאר כך את הרהורי החרטה של אנטיוכוס אפיפנס, כאשר תקפה עליו מחלתו: "אבל עתה אני זוכר את כל הרעות אשר עשיתי בירושלים. אני לקחתי את כל כלי הזהב והכסף אשר בה וצויתי להשחית את תושבי ירושלים על לא חמס בכפם אמנם אני מכיר, כי מפני הדברים האלה באו עלי כל התלאות האלה" (ו, יב-יד). אבל המחבר היהודי ההלנסטי של מכבים ב' אינו מסתפק בתיאור קצר וצנוע כזה. הוא מרחיבו ומוריק לתוכו מאותם המחשבות והכסופים, הכובשים את לבו של החכם בן הגולה. "האיש הרשע הזה — הוא אומר על אנטיוכוס — נשבע גם כן להי' כי יתן חירות אל העיר הקדושה ולא היהודים הוא ישוה אותם אל האזרחים של אתונה ואף זאת, כי יהיה ליהודי ויעבר בכל העולם ויודיע את עוז אלהים" (ט, יב-יח). לסופר היהודי הזה אי אפשר לחרטה של גוי, שהצר לישראל, למצא ביטוי מתאים אלא בהתייחדות ובהכרת יחוסם הנעלה

(22) כיוצא בנטיה זו אנו מוצאים גם בספר מכבים ג'. קודם כל שם המחבר דברי הכרה בעוז אלהים כפי תלמי פילופטור. הוא קורא ליהודים בני אל נכור וחי שבשמים "אשר מיטות אבותינו ועד עתה נתן עוז בלתי נחלש וכבוד לנחלתנו" (ו, כח) ואילו במכתבו לשירי צבאו הוא מכריז "שאלהי השמים תמיד מגין על היהודים ונלחם על ימינם כאב על בניו". הוא מזכיר: ידע תדעו, שאם נחשב עליהם רע או אם נציק להם כמאום, לא אדם, רק המושל על כל עצמה, אלהי עליון, יעמד לנוראים להנקם על הנעשה להם... ולא נמלט ממנו" (ז, די).

פילון בספרו ההיסטורי על מעשה פלאקוס, שבו הוא מרצה עובדות, קורות, לא נמלט ממסודותה של נטיה זו. בתארו את תלאות פלאקוס בגלותו באי אנדרוס הוא אומר: "מספרים גם כן, שלפרקים בחצות הלילה... היה יוצא מנוחו ונושא את עינו אל השמים ולא הכובכים... ומשווע: "אתה מלך האלים וכני האדם! בכך אינכם מסיחים את דעתכם מהעם היהודי. ומה שהגידו על השגחתכם (על עם ישראל) אינו שקר אבל אותם הכריות, האומרים, שאתם אינכם הלוחמים והמנינים של העם הזה, רחוקים מבינה ישרה. אני הנני עדות ברורה לכך, כי כל אותן מוזימות-השגעון, שחשבתו על היהודים. נתקיימו כי" (בנגד פלאקוס, כ).

אף הולופרנש בספר יהודית מכריז שאם יתקיימו דברי יהודית או "אלהיך יהיה אלהי" (יא, כג, כא). אבל אכיוור, אלוף בני עמון" נמנה על הטפוסים החביבים ביותר, לסופר היהודי בגלות. מקומו של אכיוור בספור יהודית הוא של עד ראייה מאומות העולם חסידיו ה' עם עם ישראל, המתיהד לתפארת ישראל ותורתו. אין פעולותיו מחויבות לעצם האזרעות, ומלכד תפקידו זה לחכב את עם ישראל ואלהיו על הגויים, הוא מיותר לגמרי. סופר מארץ ישראל לא היה נטפל כלל ליצירת נכור כזה. אף בספור יהודית המחבר מטעים, שאותו אכיוור התייחד אחריו התשועה. שנעשתה על ידי יהודית. חותם האפולוגיטיקה המובהקה מכוּע על דברי אכיוור, השנאה לעבודת האלילים. אכיוור מרצה לפני הולופרנש את דבר יציאת אבות ישראל מארץ מולדתם. הם עזבו את ארץ הכשדים משום שהשליכו מעל פניהם את אלילי אבותיהם והתחילו לעבוד לאלהי השמים, אשר ידעו (23) (ה, ח). רבוי האוכלוסים של ישראל, שבה מצוי כפי סופרי ישראל ההלנסטיים. "במצרים היו להמון עצום, אשר איש לא יכול לספר את עמם" (שם, י). ושוב הרעיון הנעוץ בהשקפה על המציאות המוסרית הנעלה שבארץ ישראל והשגחת אלהים הקרובה ליהודים: "ואם אין פשע בעמם, יעזבם נא, אדוני כי אדוניחם יגן עליהם... ויהיה לבז ליהודים" (שם כא) ואף הרבר הזה, שהוא שם כפי הולופרנש: "ומי הוא אל אם לא נכובדנצר" (ז, ב) יש בו מטעמו המיוחד של יהודי הגלות. הנכור הזה, אכיוור, שכספור יהודית הוא יציר דמיונו של סופר יהודי מחוץ לארץ.

(22) פקודת אגוסטוס קיסר שלא להביא את היהודים לרין לא בשבת ולא בהכנתו אחרי השעת

החשיעית (קדמוניות סז, ז, ב).

(23) השוה גם כן מכבים ב' ז, לו; יא, יג. אגרת אריסטיאס 140.

וכבר היו חכמי מספר, שהחליטו, שספר יהודית נכתב על ידי סופר יהודי מהגולה. קאופר היה מהראשונים, שהביע את ההשערה, שספר זה נכתב ביוונית במאה השנייה (אתנאום, 1860, נוב. 24) אף סמיטה (אינצ. כיב. ותיאלוג. מוצא, שיש רגלים לדבר, שספר יהודית נכתב על ידי חכם יהודי מאלכסנדריה ולכסוף ביכר (הצופה לחכמת ישראל שם 50 ו-54) בא לירי מסקנה ודאית "ספר לוקס וספר החזון וגם ספר יהודית לא נכתבו בירושלים וגם לא בני ארץ יהודה המה". הלכוי בדבריהם גלוי הוא, שכן ברור, שהלשון היוונית של ספר יהודית היא לשון של תרגום ומטבעות הלשון המקורית, העברית, חרותת בה. דעתו של ביכר, מצד שני, היא במקצת אפורה. צל השומרונים כרוך אחריה; אבל פרק סתום זה של השומרונים והשומרוניות, אינו יכול לשמש לחוקר מעין אורה לכל ענין קשה, אלא, להיפך, עלול הוא להגיה אף את החוקר המובהק מהדרך הישרה. אבל יש גם נימוקים אחרים, המעונים השבון. אין אנו מוצאים קודם כל, בספר יהודית מאותם חרטומים הספרותיים שבספרי היהודים ההלניסטים. כשהסופר היהודי ההלניסטי מספר על נצחון הריהו מצייר אותו כחזיונות פלאים, כדרך הציור של משוררי היוונים הסטוריונים המובהקים שלהם. ומכל שכן גם לפני המסע השני של אנטיוכוס למצרים (בשנת 171 ל. ה.) נראו בירושלים כמשך ארבעים יום, מספר לנו המחבר של מכבים ב': "פרשים רצים כאויר במלבושי זהב ומזווינים בכידונים... וחבורות פרשים בטכם מתלכטים ומתגוששים איש ברעהו בנפנוף המגינים... וכחרכותיהם השלופות" (ה, ב-ד) כמלחמת טימותיאוס: "נראו מהשמים לאויבים חמשה בני אדם נאים על סוסים מרוסנים זהב ושנים מהם הולכים בראש היהודים, את המכבי שמו כיניהם וכסוהו משני עבריו בנשק-מבטחם, אבל ירו חצים וברקים על האויבים (כט-לא). וכיוצא בכך במלחמת ליוזאש "וכאשר היו בירושלים הופיע לפניהם על סוס אחד פלאי ובגדיו לבנים והוא מנפנף בנשק הזהב שלו (ט. ה.). וכן הלום יהודה לפני מלחמתו עם ניקנור (טו, ג-יז ושם כז). המחבר של מכבים א' אינו משתמש כל עיקר בצורות פיוטיות אלה בהרצאת אותם המאורעות. אותה חרטומה הספרותי אנו מוצאים גם אצל המחבר היהודי ההלניסטי של מכבים ג'. עת הגיחו הפילים על היהודים, הוא מספר לנו, פתח אלהים את שערי הרקיע ושני מלאכי כבוד נראו ומראיהם איום והם מלאו את מחנה האויבים במבוכה ובמורא (ו, יט-כא). בתיאורים של דמויות פלא כאלה השתמש גם המחבר של חכמת שלמה (יז, ד). אלמלי היה המחבר של ספרי יהודית מאלכסנדריה של מצרים, ודאי, שלא היה מותר על הסגולות הספרותיות האלה של בני מקומו. היה רואה אותות ודמויות בשמים עת תפלת העם בירושלים ובעת התפרצות היהודים מכתול לתוך מחנה האויב. ושוב: לא היה סופר יהודי הלניסטי מטפל כך בחומר שלפניו. הנה גוים, הבאים לבלות את ישראל וודאי שנאה לישראל כבושה בלכם. הוא היה פוגע קשה בהם. שנאה זו לישראל, שביחוד העיקה על היהודים במצרים ובארצות היונים, ושמצאה

(24) השוה את אגרת אריסטאים 142-132. הוא מקדיש, שלא לצורך הענין, הרצאה ארוכה לאחדות אלהים ומפיה בה באלימות.

בטוי בספרי מאניטו המצרים ואפיון ואחרים (25) נשמע הדה בספרי היהודים ההלניסטים. במכתב תלמי פילופאטור נאמר, שנתפתה לאי אלה מירידיו להעניש את היהודים "כשביל השנאה, שחם נושאים בלכם לכל העמים" (מכבים ג ז, ד וכן גם ה, ז). בספר יהודית אין בת קול לרבאים אלה. הולופרנש שואל: "מי הוא העם הזה? לא שמע עליו כלל. ואילו לעג ליהודים אין בדברי שרי חילותיו (26). ואף כשהסופר היהודי ההלניסטי דן באויבי ישראל אינו יכול להיות מתון בדבריו. מחבר מכבים ב' קורא לגוים: עמים כוזבי אל (יג, יא) "וכאשר עורר (יהודה) את לבם הוציא את פקודתו וכאר דחם את שקר הגוים ושהם מפירי שבועה (טו, י). המחבר של מכבים ג' קורא לגוים: חנוים המתועבים ופורצי החוק" (ו, ט). היינו מוצאים מסימני שנאה זו גם בספר יהודית אילו היה המחבר יהודי יוני (27).

יש בספר יהודית זכר לאותה האזהרה, שסופרי חו"ל היו מטפלים בה ביותר — האזהרה מפני המאכלות האסורים של הגוים. כמובן, ששאלת מזון הגוים היתה חמורה ביחוד ליהודי חוץ לארץ, כיון שישבו בין העמים וקשורים עמם ביחוסים שונים. מסופרי ארץ ישראל טפל באיסור זה באופן מיוחד מחבר ספר היובלות (כב, טז) אבל יש יסוד ממש להשערה, שאותו המחבר השתמש גם בחומר שמחוץ לארץ. המחבר של אגרת אריסטאים מקדיש לענין המאכלות שיחה ארוכה (128) אף כהוספות לאסתר נאמר: ולא אכלה אמתך ארוחת המזון... ולא שתיתי מיין הנסך (ד, טו). האשה ושבעה בניה וכן אדעור מתנקים "במאכלות אסורות, אכילת חזיר (מכבים ב' ז, ו, יח). היהודים סרכו לעבר כצבא רומא גם כן בשביל המזון (קד, יד, י, יב, יג). תמורת השמן היו היהודים ברוטי מקבלים כסף (פילון על המלאכות כג) אף בספר יהודית כך. בצאתה למחנה הולופרנש לקחה עמה יהודית נאד יין וכד שמן וצמקים ולחם מהור י, ה). הולופרנש שומע מפי יהודית, שאחד החטאים הגדולים, שיכול להביא שואה על עם ישראל, הוא מאכל אסור, אבל הוא אינו תמה על זה, אינו מתרגז ואינו מבקש מעמים לחטא זה. הולופרנש מזמינה לסעודתו, אבל יהודית מסרבת ועומדת על דעתה לאכל רק מהמזון, שהביאה עמה (יב, ב, והלאה). המחבר של מכבים ג' מטעים, שהגוים שנאו את היהודים במצרים, מפני עבודת אלהים המיוחדת ומפני, שהיו בדלים מן הגוים ביחס אל המזון (ג, ד, ז). סופר יהודי מארצות היונים לא היה נותן לגבורי הנכרי לקבל את דברי היהודי (או היהודית) בענין מאכלם מכיל כל הערה של תמיחה או שנאה מצדו או ביאור מצד היהודי. השמות של שרי הצבא וכן הארץ הם גם כן עדות, שהמחבר לא היה יהודי יוני.

(25) השוה ווילריך 8 Die Ent.

(26) ביד, יג ויח, נאמר על היהודים: העברים העיוו לרדת לקראתנו במלחמה וכן בגוים העברים רמונו אבל יפה העיר מוכרם. שנתחלפה כאן ר' בדי' והיה כתיב העברים. כך הוא אומר על יהודית: אשה עבריה — לא שפחה. שם גנאי עבד הוא בכלל מוזר ואינו מצוי. הסורי גורם ביג' גברא.

(27) פסוק טז, יז. "אוי לעמים הקמים על אומתי (גזעתי) שדי יקח נקם מהם כיום המשפט וישים אש ורימה בבשרם והם ידכו ויהושו ככאב לעולם" הוא מוזר אל כל הנאמר מלפניו ודומה שהוא הוספה מאוחרת.

וכי מניין לסופר יהודי יוני או לסופר יהודי מארץ ישראל השמות הולופרנש ובגואם? ואם האחרון נזכר בקדמוניות היהודים של פלוניוס יוסיופוס, הרי אין זכר בספרו לראשון, ואין זכר לשניהם בספרי היהודים ההלניסטים. אם כל הספור של יהודית הוא פרי הרמיון של המחבר למה בחר בנכורים כאלה, ששמותיהם לא היו ידועים כלל, ושאינם קשורים עם מאורעות ידועים בתולדות ישראל?

אם המחבר של ספר יהודית שונה בכמה פרטים בציוריו הגיאוגרפיים הריהו מראה הכנה בגבולות פרס ושכנותיה, שלא היתה למחבר יהודי שבאלכסנדריה או שבארץ ישראל⁽²⁸⁾. רגוי אינו נזכר בשום ספר אחר מלבד ביהודית וספר טוביה. שמות המקומות האלה שבו לתחיה בתקופת הפרתים. כמובן יודע המחבר את הכעת האמון הרשמית של פרס העתיקה. נבוכדנצר מצוה להולופרנש בדבר העמים, שיגישו עפר ומים (ב, ז). זו היתה דרישת מגאביזוס בשם דריוש מאת אמינטאס מלך מקדון (הירוד. ה, יז). רק מחבר של אותה הארץ, שבה תעו זכרונותיה העתיקים, היה יכול לדעת מנהג קדמון זה. כמובן, שאין ליחס גם בקיאות זו בעניני פרס למחבר מהחוג אף בתאר המלך שכספר יהודית יש מקצת של חשיבות ביחס למולדתו של המחבר. הוא קורא לנבוכדנצר: המלך הגדול אדון כל הארץ (ב, ה). התאר המלך הגדול נאמר בנביאים על סנחריב (כה אמר המלך הגדול מלך אשור — מלכים ב' יח, יט, אבל בדה"ב, לב, י חסר התאר הזה). המחבר לא שאב אותו משם, כיון ששם לא נזכר התאר השני — אדון כל הארץ. דומה, שהמחבר כתב ממה ששמע וידע. בתאר המלך הגדול דגלו מלכי אשור ואחריהם השתמשו בו כל מלכי פרס החל מכורש. הם קראו לעצמם גם כן מלך האדן, מלך הארץ הזו. מהם עברו התארים האלה למלכים של הפרתים. התלמים מעולם לא השתמשו בתארים אלה. וכן גם הסליקים מלבד אנטיוכוס הראשון⁽²⁹⁾. ספק גדול בכך, אם סופר יהודי ממצרים (או מארץ ישראל) היה מרדקך וחוזר אחרי התאר הזה, שמלכי ארצם לא השתמשו בו⁽³⁰⁾.

אף בענין סררי הקרב ישנם תיאורים, שאינם מתאימים אל המציאות של ארץ מצרים (או ארץ ישראל) — והמחבר כמובן לא רקם אותם מחוטי דמיון פרוע. קודם כל, כשנבוכדנצר יוצא למלחמה על ארפכשד הוא פונה לעמים שונים "אל כל היושבים בפרס ואל היושבים ביקליקיה ודמשק" וכו' (א, זיא). מזה יוצא, שהיל המלך היה מורכב מחילותיהם של עמים שונים, העומדים ברשות עצמם, ובשעת חירום הם מצווים להרום מכסת צבאם אל המלך. למלכי מצרים וכן למלכי הסיליקים היה, כידוע, צבא קבוע. ואם בני עמים שונים היו משתתפים בחילותיהם, הרי היו בכחינת שכירי מלחמה.

(28) השוה פולקמאר Binleitung צד 178 ועיין מכבים א' ו, א (עילם היא לו וכן ליוסיופוס שם עיר) מ"ב ט, ב"ד (הוא שב פריסופוליס לאקבסאנה — וזו אי אפשר.

(29) השוה וויסאך Keil, Anhang 11 התאר מלך ניתן לכל נסיך ממשפחת המלוכה והאחשרפנים אצל הפריקים הקדמונים.

(30) בהוספות לאסתר (וכן בקדמוניות יא, ו, י, יב) נקרא אחשוורוש המלך הגדול אבל שאלת מולדתו של מחבר ההוספות, שמתן שאב יוסיופוס, לא נתבררה עדיין כל צרכה.

אבל יש אחיזח יפה לתאורים אלה בחיי עמי אסיה, שנבנו מחורבנה של ממלכת הסיליקים וביחוד הפרתים. לאלה, לפרתים, מספר לנו הירודיאן לא היה צבא קבוע, אלא בהתפרץ מלחמה בארצם היה המלך מטיף על הממלכות, הכפופות לו, לגייס את צבאן שיחא מוכן להועד למקום קבוע (ג, א).⁽³¹⁾ סדר זה היה, כנראה, לפני עיני המחבר של ספר יהודית.

צבא הולופרנש היה מרכב מפרשים, רגלים ורכבי ברזל (ב, יט וכ"ב). חלוקה צבאית זו נשנית גם בז, כ; "וישאר מסיבכם כל מחנה אשור הרגלים רכבי הברזל והפרשים". כשגש מחלקות אלה כידוע היה ערוך הצבא של פרס העתיקה. שלשה סוגים נאמרו בו: רכבי ברזל פרשים ורגלים⁽³²⁾ אמנם גם הסיליקים השתמשו ברכבי ברזל, אבל בצבא הסיליקים לא התקיימה לגמרי חלוקה זו. הם כידוע השתמשו בפילים, וגם אחרי שנאסרו מטעם רומי בכרית השלום של מגנסיה. גם המחבר של מכבים א' וגם המחבר של מכבים ב' מזכירים את הפילים שבמחנה הסיליקים בצדם של הרגלים והפרשים ורכבי ברזל (מכ. א. יז, יג, לד; ה, ה; ח, ה, י, יא, נו; טו, נז, מכ. ב. יא, ד; יג, פ). גם התלמים השתמשו בפילים (פוליביוס 5-79-87). אם היה מחבר יהודית חי באותן הארצות ודאי לא היה מקפח את זכרון הפיל, שמלא תפקיד חשוב כל כך במלחמות אסיה בתקופה היוונית של ימי בית שני. ואילו הפרתים, אם, שלא השתמשו ברכבי ברזל למעשה הקרב גופא, הרי היה מצוי במחנה צבאם לשם הובלת משא ומספרם לא היה מועט. כחיל סורנאם, שנלחם בקראסוס, נמצאו מאתים רכבי ברזל (פלוטארך, קראסוס, כא). הם לא השתמשו בפילים. כיוצא בזה מסופר ביהודית, שכין יתר בהמות המשא והמוון לקח הולופרנש גם גמלים. קשה לשער, שהמחבר הושפע מזכרי יד, טו, במקום שנזכר גם הגמל. אף כאן העלה המחבר את רשומיו ממציאות סביבתו. תפקיד הגמל כחור בהמת משא בחילות ארצות אחרות הוא מעורפל. ואילו הפרסים השתמשו לפרקים בגמל, בערכים במחנה אנטיוכוס השלישי, כשדה המערכה. (כורש, הירודוטס א, פ; דריוש — ז, פג, פו פז). רישומו של הגמל כתור בהמת משא היה ניכר ומקומו מסומן ביחוד במחנה הצבא של הפרתים. כחיל סורנאם, מטעימים ההסטוריונים היונים, נמצאו אלף גמלים (פלוטארך קראסוס וכן אפיון פרת 144,33)⁽³³⁾. לעיני המחבר של ספר יהודית, שהואיל להזכיר את הגמל בין בהמות המשא של חילות הולופרנש, היה צבא הפרתים. ויש להזכיר גם כן, שהמחבר מדבר גם על פרשים דורכי קשת (Ímteís Togôtas) (ב, טו) — כנוי, שנמצא רק ביהודית ושדון קאסיוס (מ טו) משתמש בו ביחס לרוכבים, שבצבא הפרתים⁽³⁴⁾ הפרשים הפרתים, כידוע, היו חתת אויביהם. כדי, כנראה להטיל מורא על היהודים הוציא הולופרנש ביום השני את כל פרישיו לפני

(31) השוה ג"כ Rawlinson, The Sixth men, 87

(32) שם, 120.

(33) השוה ג"כ הירודיאן ד, כח 5.

(34) אף פולקמאר התעכב על הכנוי הזה, אלא, נאמן לדעתו בענין ספר יהודית, הוא מצא בו

ישו מובהק לקיסון, שר צבאו של טרויאנוס הערבי, שעל הסוס גאותו (צד 172).

בני ישראל (ז, ו) "שום דבר, קורא הולופרנש, לא יעמד בפני פרשינו" (ו, ג). השרטוטים החטופים האלה הם תוים מבחקים של הארץ, בה קלט המחבר את רשמיו, פרתיה. ומכאן אותה העוכרה, שעמדו עליה החוקרים, שכן בשירת יהודית נזכרים הפרסים והמדים (טז, י, יב). מעין פליטת קולמוס מתגלה כאן של המחבר, אשר בכל הספר הוא מדבר על אשור. אילו היה המחבר ממצרים או מארץ ישראל — כיצד היה בא להפליט מעטו דוקא את השמות של העמים האלה? אין זאת, שהמחבר חי בין העמים האלה; הם שלטו ברוחו. הוא חשב את הפרסים והמדים לעוצם הצבא, שהביא הולופרנש. כשרצה לתנות את גודל הנס הוא שם כפי יהודית דברי הוראה לה, אשר שבר את חוסן זה של הפרסים והמדים. אף גבורתם של אלה לא עמדה לאשורים.

תאור יהודית האלמנה בספר יהודית מרובה בתמיהות. קודם כל יש לציין, שהמחבר מעלה לפנינו דמות אשה אלמנה, שקוי מציאות כוללים ממנה. רשמי הגוומה וההפלגה של יצור דמיון מועטים בה. דמות זו אינה למעלה מן המציאות השכיחה. אבל קשה למצוא את אותותיו של תיאור זה בחיי ארץ ישראל ולא בחיי היהודים ההלניסטים. ובכן יש לבקש את מוצאו בחיי היהודים שבארץ אחרת, במדינות פרתיה-פרס. אין אנו בקיאים הרבה בחיי היהודים שבארץ הגולה העתיקה הזו בתקופות בית שני הראשונות. אם ספר זה נתחבר באותה הארץ הרי גדולה השיבותו גם בתור מקור ידיעות ביחס לחיי היהודים שם. אבל יש לנו להסתיע לכך מהידיעות, שהספיקו לנו הכתובות של יוב וסון של מצרים. המושבה הצבאית היהודית שבמצרים בתקופה הפרסית היתה מרובה מיסודות יהודים, שכאו אליה מהגולה של פרס. אותם שנקראו בכנוי יהודי או ארמי הם, כנראה, צאצאי חילים יהודים פרסים. הללו הביאו אל המושבה מהמנהגים. שהיו קבועים בין יהודי פרס. יש לשער, שמנהגים אלה התמידו לתקיים בין היהודים בפרס גם בתקופות שלאחרי חורבן המושבה הצבאית היהודית הזו. לאורן של ידיעותינו מחיי המושבה הצבאית בייב נפתרות תמיהות קשות בתיאור יהודית, יהודית נשארה אלמנה מבעלה מנשה והיא לא נשאה לאחר. אלא שמה שק במתניה מתחת לכנדי אלמנותה וישכה בצום (ח, ה-ח). שמא, יש כמעשה זה של יהודית משום אמון-אהבה לבעלה המת, אמון משפחתי זה. שמצא כימיו נאמן בספר טוביה. אם אמון-נשואים זה של יהודית הוא מרת יחידות, הרי יש לשער, שמנהג האלמנה להתאבל ימים רבים על מת ולהתלבש בכנדי אבל ולהסתגף (לכלי למוך-כשמן את בשרה) שמומן המקרא (ש"ב יד, ב, וה'), התקיים בין גלות היהודים שבפרס. כמכתב ידניה לכנדי הוא אומר: "ועונה יומא אנחנה שקקן לבשין וצימין נשיא זילן כארמלא עכדין". דומה, שמשמעות דבריו הוא, שנשיחה, הלבושות שקים והצמות, דומות לאלמנות, יוצא, שאלמנות דרכן היה לשים שק ולהתענות.

ושבו מספר המחבר, שמנשה בעלה השאיר ליהודית זהב וכסף עבדים ושפחות ומקנה ושדות (שם ז) מוכה כזה, שהאשה היתה יורשת את בעלה. המחבר מוסר את העוכרה הזו בפשטות ובלי כל הפלגה, כאילו היא מהשכיחות. מנהג כזה אין לו סמך כפי שהעיר כבר ביכלר במאמרו בהצופה, במקרא ובתלמוד ובמקורות אחרים. אבל הוא

היה מקובל במושבה הצבאית היהודית שבייב. מכמה כתובות של המאה החמישית יוצא שהיתה זכות קנין של נכרים לנשים כמדה שזה עם הנכרים. הנשים היו בעלות נכסים. בגלוי דעת כשטרות כנגד ערעור מצד אחרים נזכרים חכן והבת האה והאחות ביחד (35). אף ביחס אל זכות הנכסים של האשה בנשואיה היה, כנראה, קיים מנהג, שכמותו לא נודע לנו משום מקור אחר, ואשר יוצא לנו ממשמעות התואר של יהודית. בשטר הנשואים של מפטחיה בת מחסיה לאסחור (בערך משנת 441 לפנה"ס). מותנה התנאי, שאם הבעל, אסחור, ימות ובנים אין לו ממפטחיה אז כל נכסיו אליה. "מחר או יום א(חרן) ימות אסחור ובר דבר ונקבה לא איתי לה מן (מפטח)יה אנתתה מפטחיה היא שליטה בביתה וי אסחור ונכסוהי וקנינה וכל זי איתו לה על אנפי ארעא כלה" (מספר טו אצל קאולוי שורות 17-19). כשמצדדים לכך את העוכרה, שבין החיילים היהודים בייב, היו לאשה זכויות קנין רחבות יש רגלים להשערה, שתנאי זה, הנקוב בשטרה נשואים של מפטחיה ביחס אל הנכסים של בעלה, לא היה מקרה כודר, אלא תנאי שהכל היו נוהגים בו. בכל אופן, ביהודית נתקיים התנאי הזה. כיון שילדים לא היו לה מבעלה מנשה היא ירשה את כל נכסיו. כן מסתלקת תמיהה קשה אחת שלא נמצאה לה תשובה.

ויש ללמד על מוצאו הגלתי של מחבר ספר יהודית מתוך היחס של ספר זה לספר טוביה. אף על ספר זה נתחלקו הדעות, אבל ההסכם הולך ומתחזק בין החוקרים, שספר טוביה לא נתחבר בארץ ישראל ולא נתחבר בזמן מאוחר. גריין וקאהוט הטעימו יותר מראי את הענין של קבורת המתים, שבספר הזה, ולא העלו על דעתם שכן אין טוביה חוזר על מצוה זו בין האזהרות, שהוא מוסר לבנו. ושוב מנהג זה לבלי להת לאויב הרג לקבורה, היה מקובל גם בין היהודים ובתקופה, שקדמה לגזירות אדריינוס. כך מספר המחבר של מכבים ב', שיוון בקרבות, שערך בירושלים, לא נתן את המתים לקבורה, (ה, י) הקנאים, מספר פלאוויוס יוסיפוס, בשעת מצור ירושלים, לא נתנו לקבר את החללים, שנפלו על ידם מחמת חשד אהבה לרומי, ואילו שנאשמו בקבורת המתים האלה, גם אם היו מקרוביהם, היו עונשים אותם במיתה (מלחמות ד, ז, ג). זמן מאוחר לחבורו של ספר זה דחה באופן מוכרע רינג, כיון שאין להעלות על הדעת, שהכנסיה, הנוצרית היתה מכניסה ספר, שנתחבר אחרי מרד בר כוכבא במנין כה"ק (צד 557 Leglise (מהדורה 1879). הנמוקים, שנאמרו בקביעת מולדתו של הספר הזה בארץ ישראל, הם רפויים. גריין נדחק לקבוע את מקומו של המחבר דוקא בדרום יהודה, משום שהוא מוצא בו, שלא היה בקי בתחומי הארץ בגליל — דעה, שאינה יכולה לעמוד בפני בחינת הבקורת (36).

(35) השוה הכתובות מספר י"ג ו"ג וכי אצל קאולוי Aramaic Inscriptions על הכתובת מספריא מעיר קאולוי בצדק: השמות של השותפים הנם כולם שמות נשים, 55 מד, שבשנת 495 לפני הספירה היו הנשים במושבה זו וזכות בקנין נכסים על שמן ולהשפט עליהם ועיין שם צד 37.

(36) יוהאן מילר מבסס את דעתו שהמחבר היה מא"י, שכן הוא מטעים את ענין המעשרות והחרומה — Beiträge 24 בשעה שגם סופרי הגלות חיו אף הם מדברים בו בהתלהבות. לא נתן את דעתו אל דברי המחבר, שנתן את המעשרות ללוי ולא לכהן, ועיין גריין מונאסט. 1879 צד 400 והלאה.

שירר מסופק אמנם, אם המחבר היה מארץ ישראל או מכני הגולה (תולדות כרך ג' צד 239 מהדורה רביעית), אבל מודה הוא שדרכי הספר מופנים כלפי בני הגולה. באותה שעה יש מהחוקרים, שנוטים לדעה שבמצרים נתחבר הספר הזה. אבל הטעמים הם קלושים. ההשפעה הפרסית היא כה בולטת בספר הזה, שאין להחליש את כח עדותה בהשערה יפה, שספר זה נתחבר בין החיילים היהודים שבויב, אשר הציע סימפסון. הכל מכירים במטבעות האמונה המגזית שכספר זה ובכך שורת ההגיון מחייבת, שנתחבר באותה הארץ, שהשפעה הפרסית על היהודית היתה שליטה ביותר (37).

מתוך הספור על הדג, שראו בו אחרים משום רושם מצרי, יש להוכיח את ההפך. סוכיה שיצא למכור בנהר אינו מהרהר כלל בסכנה של דגים-תנינים-מזויקים. דומה, שמציאות דג כזה בנהר לא היתה רגילה, לפיכך נבעת, אלא שכל עצם המקרה לא היה, אלא לשם שליחות הרפואה, פלא. כמוכן, שהציור היה שונה, אילו היה לעיני המחבר נהר מצרים. אבל מצד שני אין לבאר בשום אופן את הופעת הכלב בתוך הספור, אלא רק על פי הדעה, שהמחבר היה מיהודי הגולה שבמדינת פרס. הכלב אינו משמש כאן תפקיד בלתי רגיל, לשם סגולה, כדעת אחרים. הרושם הכלבי הוא, שהכלב הוכנס כאן בתור קו ריאליסטי. הפרסים חבבו והוקירו את הכלב, כידוע. הדת הצורואסטית מרוממת את הכלב. "המעונות לא יהיו מכווננים בארץ, שברא הורמיו, אילוילי הכלבים של המקנה והכפר" (ווינדידאט יג, קסה) "הממית כלב נפשו יוצאת מכוהלת ומעוררת זועה" (שם כא) חכם פרסי אחד מעיר בצדק (דאהאלה 178, Zoroast. Cibilization) "פרס הצורואסטית כבדה את הכלב במשך כל תקופותיה. הכלב היה חבר הכרחי בכל בית באיראניה". זוהי המשמעות של הופעת הכלב. בספור טוביה. יהודי פרס למדו משכניהם לכבד את הכלב. לפיכך כשטוביה ומלווהו יוצאים לדרך הם לוקחים עמם את הכלב. ואין מהצורך להטעים שהשפעה פרסית זו, לא נתגלתה בין היהודים שבארץ ישראל או במצרים. המחבר היה, כנראה, מאותה הארץ. כנראה, שמצב היהודים בזמן המחבר בארץ זו היה מעולה ביותר, והוא רואה שרק היא נזה שאנן לאחיו לפיכך הוא מצוה לטוביה בנו, שיעזב את נינוה וילך למדי (יד, ד, ח) כי במדי יהיה שלום רב (ובנוסחה א' באת החוספה "ובמדי תהיה תשועה גדולה מאשר באשור ובבבל), ואף שביה"מ היה בנוי בזמן המחבר (שם ה) עודנה הארץ בעיניו בגלותה ועודנה מצפה לגאולתה. כדרך הסופר והחכם מכני הגלות הוא מטיח כנגד עבודת אילים. הוא מקוה ליום, שהעמים ישליכו את עצביהם (אותם התועים אחרי השקר — נוסח א') ויעבדו לאלהי ישראל, ועמים רבים יעלו לירושלים לשם ה' ומנחות

(37) השוה ביכלר צד 55 בכרך Reg 82. קורניל Bin. נוטה למצרים, אבל הוא חושב שנכתב יונית, דעה שאינה מתקבלת על הדעת. והשוה ג'כ הומברס Recherches צד 145 והלאה. קאופש מצד שני נוטה למצרים מתוך היסוס (Die Apok, 136) לדעתו של קוהופ, שהספר הזה נכתב על אדמת פרס צד 17 והלאה (Etwas, 17) מסכים גם ווינאישמאן ואחרים. אף רוזנפלד, המוכיח שספר זה נכתב בא"י ע"י אחד מבית מדרשו של ר' עקיבא, מכיר את רשמי ההשפעה הפרסית (Vier Apok, 120).

בידיהם, מנחות למלך השמים (יג, יא). ואף שהוא רואה באסון של הגלות, הרי הוא מוצא בו נימוק עליון. הוא פונה אל אחיו בנכר: "הללו אותו בני ישראל לפני העמים כי הוא הפיץ אתכם ביניהם, שם הראה את גדולתו" (שם, ג'ד). האממוספירה של הספור היא גלותית כולה. מארץ ישראל אין בה מלבד תקות העוידים. והמחבר היהודי כפרס חי כימים אלה, כפרס שהתרגשו המאורעות העזים בארץ ישראל, שהתחילו עם התקוממות החשמונאים ואשר הדם הגיע לאפסי הגלות.

בין ספר יהודית ובין ספר טוביה יש כמה נקודות מגע. הדמיון שביניהם אינו מתכונת השפעת גומלים ישרה ואין בו משום חומר שאול. הדמיון הוא מקרי, הכא מתוך תנאי יצירה דומים. משום כך יש ערך של עדות לדמיון זה, שבין שניהם, ביחס למולדתו של ספר יהודית.

בשניהם, אשור ומדי הן מקומות מאורעות. בשניהם — הערים נינוה רגו ואקבטאנה. בשניהם נזכר השם גליל העליון (בטוביה א, ב, לפי נוסחה הא') ואין השם הזה מצוי בשום ספר חיצוני אחר. בשניהם נכרת מעלת האשה. דבורה, אם אביו, למדה לטוביה לשמר את מצוות התורה (א, ח). זכר למעלת האשה נמצא גם בספר היוכלות. בני נח בנו ערים על יד הר לזכר וקראו אותן בשם נשיהם (ז, יד-יח). ערך קבורת הבעל והאשה בקבר אחר. טוביה מצוה לבנו שיקבר את אמו, אשתו, בסברו (ד, ד). וכאשר חנה מתה הוא קבר אותה עם אביו (יד, יב). אף ביהודית כך. כשהיא מתה קברו אותה במערת בעלה מנשה (יהודית טז, כג), בשניהם מצוי ענין המבילה. בשעה שהיתה יהודית במחנה הולפרנש, במשך שלשה ימים היתה יוצאת כלילה וטובלת בעין המים (יב, ז). וכך בספר טוביה. אחרי, שקבר טוביה את המת התרחץ במים (ב, ה) בדרכו לרגו, בלידה, ירד טוביה להתרחץ בימי החדקל (ו, ג). לפי גירסת א', התרחץ טוביה לפני הסעודה בבית רעואל (ז, ט). מבלי להכנס במעמי הענין הזה, שנלאו אחרים להסבירו כראוי (38), הרי ברור הדבר, שבשני הספרים האלה ממומן מנהג, שנוהרו בו המחמירים, מבלי לתת בצדו את הטעמים או שרש חיוביו. הגבורים בשני הספרים מאריכים ימים. טוביה חי מאה וחמשים שנה וכן אשתו האריכה ימים (יד, יא-יג). טוביה חי מאה ושבע עשרה לפי נוסחת א. וכן יהודית היתה כמותה בת מאה וחמש שנים (טז, כג). בשני הספרים הזמים רגשי אהבה למצוות התרומה והמעשרות. טוביה מספר בשבח עצמו, שכן לפני יציאתו לגלות, קיים את מצוות התרומה והמעשרות (א, ו-ח). אף יהודית מפליגה במצוות התרומה והמעשרות, שחטא מעילה בהן היא אשמת כרד, שלא יאבה ה' סלוח לעם (יא, יא) (יב). מאכל הגוים תופש מקום בשניהם טוביה משבח את עצמו בנסיון, שבא לידו והוא עמך בו. "וכאשר גלינו לנינוה היו כל אחי ומקרובי אוכלים מלחם העמים אבל אני מנעתי את נפשי מאכל" (מלחם העמים) (א יריב). איסור זה, שהיה בן הגלות כתבלט בו כבנסיון קשה יחדו המחבר כמעשה חסידות. אף בספר יהודית ראה המחבר חובה לעצמו להטעים את הזחירות הזאת. יהודית מכינה מזון כשר (מהור)

(38) ביכלר בהצופה צד 50 והלאה, חיות ואחרים.

בצאתה למחנה הולופרנש. היא מסרבת להנות משולחנו של הולופרנש (יב, ב) ועומדת על דעתה לאכל כל ימי שהותה מהמזון שהביאה עמה (39).

ודומים שני הספרים האלה בערך של נשואי המשפחה. לענין זה ניתן מקום כולו בספר טוביה. טוביה לקח לו לאשה את חנה מורע משפחתו (א, ט). הוא מצוה לבנו טוביה, שישא לו אשה ממשפחתו (ד, יב וכן כז, א לפי נוסחת א). וכן עזריה-דפאל מעורר את טוביה, שישא את שרה לאשה שכן הוא ממשפחתה (ו, יב). דומה, שלא היה בכך משום דקדוק יחיד אלא משום מנהג קבוע, והוא טוביה, מסמיך אותו לקבלה, שכן נה אברהם ויצחק ויעקב נשאו נשים ממשפחתם. קבלה זו נמצאת בספר היוכלות (ד, יג-15) והיא כנראה עתיקה ומוצאה מחוץ לארץ. המחבר של ספר היוכלות, שהיה מארץ ישראל, אף שהשתמש גם בחומר שלא מהארץ, אינו מוציא מקבלה זו כל צווי על ערך נשואי המשפחה. הזכר הקלוש למנהג זה הוא בתלמוד (נשואי בת אחותו או המאמר בירושלמי קדושין ד, י: קנס קנסו חכמים בהן כרי שיהא אדם דבק בשבטו ומשפחתו) שגריץ ואחרים נתבעו אליו, אינו נזקק כלל לעצם העובדה כפי שהיא מהגלות בספר טוביה. אין כל רמז לו בכתבי החכמים שמתקופת בית שני. מנהג הוא זה שהתנהגו בו, כנראה היהודים במדי, ושרשיו נעוצים אפשר במהרה היחוס של המשפחה, שרדקו בה בזמן עזרא (40). ערך זה של נשואי המשפחה נאמר גם בספר יהודית. המחבר מטיפע, שבעל יהודית, מנשה: היה גם בן שבטתו וגם בן משפחתה (ח, ב). והיו, שהכירו בדמיון המטפה הזה שבין שני הספרים (41) מבלי להסיק ממנו את המסקנה ההכרחית. ואילו ביבאר, אחרי שדן בענין נשואי המשפחה בספר יהודית, הוא מוסיף: "מלבד ספר יהודית גם ספר טוביה מתענין בחובת נשואי קרובים ומפליג את המצוה ואם נמצא, שגם בהלכות אחרות עולים (הוא כולל גם את ספר היוכלות) לדעה אחת נדון, שיש קשר בין הספרים המתמיהים ההם והם ממדינה אחת יצאו" (שם 43).

ואילו גם עצם הענין של זכר השבטים שבשני הספרים קובע דמיון מענין. בטוביה שבט נפתלי וביהודית — שבט שמעון. דומה, שבאותן הארצות. שנדחו לשם גם גולי אפרים, במדי ופרם, היו מתכבים את זכר השבטים. ביתר כה"ק נזכר רק שבט בנימין יחד עם יהודה — בספרים, שנושאים עליהם שמות אנשים מהגולה (עזרא א, ה, ד, א נחמיה יא, ד, לו ואסתר ב, ח). כמובן שהיחוס הזה אל השבט אינו מוסיף לעצם המאורע. אף ביהודית הנכורה אמנם מסייעת ממסירת הנקמה של שמעון, אבל אין הדבר נראה,

(39) כמובן, שהכונה כאן לא לפת עמם אלא למזון בכלל. השם לחם בטוביה בתרגום היוני בא ברבים. שמשום כך אין מקום להויותו של גריץ בנוגע לגזירות בעלית בית הנביא (מונאפס. 1879 צד 448 והלאה).

(40) דעתו של גריץ כי דקדוק זה בנשואי משפחה הופיע אגב נשואי התערובות, שנפצו במשפחת הורדוס, (שם 511) היא השערה, שאינה נעוצה בראיות ברורות. כך אין ראיה מעשית להשערות הרפה של רונמאן, שהמחולות בשיו כאב וויכ היו לזכר הרחבת התחומים של הנשואים, לדעתו של קהוט, מנהג זה כרוך במנהג הפרסים לדקדק ביחוס המשפחה. אבל אנו יודעים כמה היו מדקדקים בענין זה בבבל בין היהודים.

(41) עיין מארשאל, הייסטנגס אינסיק ערך טוביה.

שבכונה יחסה המחבר לשמעון לשם כך. זכר השבטים בשני הספרים האלה הוא איפוא קו מיוחד בספרים עממיים של צבור יהודי בארץ הגולה.

הדמיון שביניהם ביחוס האבות של גבורי הספרים האלה ראוי אף הוא לתשומת לב. לרוב בכתבי הקודש וכן בספרים המאוחרים ניתן רק שם האב. כן הוא בספרי החשמונאים וכן הוא במשנה. בשני הספרים האלה שורת האבות היא ארוכה. בטוביה נאמר (א, א) טובית בן טוביאל בן עדואל בן נבאל מורע עשיאל ובאי מוסיף עוד שני דורות בן רפאל בן רעואל — ששה דורות. ביהודית נמנים שני עשר דורות (ח, א) יהודית בת מררי בן עוז בן יוסף בן עזיאל בן חלקיה בן עליה בן חלקיה בן אליאב בן נתנאל בן שלמיאל בן צורישדי בן ישראל. ככה"ק מופיעים במקרים בודדים שלשה דורות ובשני מקומות ארבעה (שמואל א' א, א; ב, א; א), יחוסים ארוכים מופיעים ביחוד בדה"י עזרא ונחמיה. ג' דורות נאמרו ביחוסו של עזרא (עזרא ז, א-ז) לכרוך מסומנים חמשה דורות (אגרת כרוך (א, א) כרוך בן נריה בן מחסיה בן צדקיה בן חסדיה בן חלקה. יחוס של שלשה וארבעה דורות מצוי בשטרות וברשימות של יוב 42), מושב החיילים היהודים הפרסים. הרי שדמיון זה, שבין שני הספרים, יהודית וטוביה, מסמן שרטוט ספרותי, הנעוץ במנהג של בני המקום, ועקרו בדקדוקי היחוס של המשפחה שנשתלשלו וכאו מימים קדמונים.

ועוד דמיון סגנוני קטן אחר ביניהם. אחרי תפלת בני ישראל בשעת הצום פוסק ואומר: ואלהים שמע לקולם וראה את צרתם (יהודית ד, יג). אחרי תפלת שרה בת רעואל מוסיף: באותו זמן נשמעה תפלת שניהם לפני כבוד ה' (טוביה ג, יז). המחבר של ספר יהודית היה במדינת פרתיה-פרם, כמחבר ספר טוביה. יהודי פרם ומדי היו כמשך כל התקופה הפרסית מקוה העוז האומי של עם ישראל. מהם יצאו בוני ארץ ישראל ונוטעי כרם הרוח של עם ישראל. הם היו עשירים בבעלי מרץ ובכשרונות יצירה. מכשרונות אלה לא נחרקו וזהבם לתורתם וארצם לא נתאבנה בהם גם בתקופות, שלאחרי התקופה הפרסית. אלא רק מקצת ממעשיהם ומקצת מיצירותיהם נשתמרו. הרבה אבדו. הרבה נשתקעו בתוך אוצר היצירה הכללי מכלי כל קורטוב של חותם בעלי.

מחבר ספר יהודית השתמש בספור עממי. ספור זה נדרס מסביב למעשה רדיפות, שקרה בזמן המלך ארתחשסתא השלישי, שהולופרנש וכגוהי היו עם צבאו. אם מקום מעשה היה במדינת פרם ושהמחבר הסיעהו לארץ ישראל או שארץ ישראל היה מקום המאורע גם בספור העממי אין לדעת. כל עיקר המעשה חתול בערפל. ואם שנמצא הסטוריון מאוחר שמספר על גזירות כא"י בזמן ארתחשסתא השלישי, הרי לא השאיר המקרה הזה כל רושם בזכרון העם בארץ ישראל.

היהודים לא היו בקיאים בסדר מלכי פרם. בספור העממי נתיחס המעשה הזה

(42) ברשימת הנדבות — קאולו מספר כ"ב נמצא יחס של שלשה דורות ב, ג, ד, כג, כה, כס, ל, עג, עח, עט, פא, פה, פס, צח, קח, קיא, ארבעה: שורה ז, וברשימה מספר כג שורה יד; רשימה כה שורה ב.

לנבוכדנצר מלך אשור. איני חושב, כי המחבר הוא אשר בחר בשם זה משום המשמעות המיוחדת שקבל שם זה בישראל, סמל הרשע; הגבור המסמל את הרשע בספור הוא שר צבאו ודוקא אותו אינו מסתיר בשם כנוי וקורא אותו בשמו ממש. מתוך ספור טוביה (יד, טו) יוצא שהיהודים במדי חשבו את נבוכדנצר למחריב נינוה וממשמע הדברים שהוא ירש את ממלכת אשור, והוא בנה מחדש את העיר נינוה. בארג הספור נכנסו כמה מאורעות מזמנים שונים. כבר הראו החוקרים שכספור יהודית נכרים רשמי המהומות בימי מלכותו הראשונים של דריוש. בין המרידות, שהתפרצו בכל מדינות הממלכה מזכיר דריוש את ההתקוממות במדי.

בראש המורדים עמד פראווארטים. אותו הכה דריוש ברנוי שבמדי, כרת את חטמו, אזניו ולשונו ונקר את עיניו והביאו לאקבטאנה והמיתו שם (43). פראווארטים זה הוא ארפכשד מלך מדי שבספר יהודית. אין זה שם בדוי לגמרי. המחבר של ספר יהודית מראה חבה גדולה לכטויים מקראיים, אבל אין ליחס אליו חבה לעתיקות פנומת טעם. וכי לא היה יכל למצא באוצר השמות הפרטיים שבמקרא שם יותר מתאים למלך מאשר אחד מהדורות שלפני המבול? וכבר נאמר לעיל, שאין המחבר בז לגמרי לשמות שבמציאות. המחבר מצא את השמות הביבליים האלה בספור בצורתו העממית — ולא יותר עליהם. העם הוא אשר נטה לפרס את לשון העתיקות שלו על שמות אנשים ועמים וארצות במקום, שהדמיון היה מגרה אותו לכך. פאראווארטים נעשה כלשונם ארפכשד. וכן השם ארויך (אראכים) שנשתבש למלך עילם, שהרי אינו מזכיר מלכים. ומכאן גם השמות של פוט ולוד בני ישמעאל אשר צפון, הכלדים (ב, כג יג). הרי יפת (כה טו). הללו היו שמות כנוי לעמים, שהיו שגורים בפי היהודים שבמדי (44).

את הספור הזה עכד המחבר בצורה זו, שבה הניע לדינו הוא חי בזמן שארץ זו היתה בידי הפרסים, שבנו את רגו מחדש, ושהרימו את אקבטאנה למעלת מטרפולין. אפשר נתעורר לעבוד בספור הזה משמועות הנצחונות של החשמונאים. בכל אופן הוא קדם לזמן אלכסנדר ינאי, כיון שאין הוא יודע עדיין ממלך בישראל. ואם שהמחבר הזה לא היה בקי בגיאוגרפיה של המקומות הרחוקים ולא בגיאוגרפיה של ארץ ישראל, הרי עמל להוציא מתחת ידו ספור ריאליסטי. הוא תאר את גבוריו בצעקים הלוקחים מהמציאות הידועה לו, במקומו, או מתוך רשמיו הכלליים. אין יסוד אלים להשערה, שבנבוכדנצר כיון לאנטיזיכוס אפיפנוס. הוא אינו מבליט בו את תכונותיו של האחרון. בדרך כלל פרצופו של נבוכדנצר בספור יהודית הוא בלתי מחוור. הוא מתאר אותו במקצת ברמות

(43) ווייסבאך שם, 32.

(44) כבר עורר ניקל 44 Geschichte את תשומת לב החוקרים אל התשערה ביחס אל הדמיון של ארפכשד — פראווארטיש וארויך אראכא ותשוח Vuippens, Darius צד 9 והלאה. הנטיה בכלל של עמים לכנות עמים אחרים בשמות ידועים להם היא מצויה. עין בענין זה, Hel. Forsch., lehmann, צד 506. בנוגע אל היהודים הדוגמאות הן מרובות. השוה קדמוניות א, והשוה את השמות ספר, אשכנז פלשתים וכנענים בפי היהודים בתקופת ימי הביניים. הבבלים קראו ללידיה לראודרו בקדמוניות נאמר שלוד (בראש י, כב) יסד את הלודים הנקראים עתה לידיים. ועיין ג'כ ספר היובלות ז, יד—יח.

פנחריב. הוא אינו מכריז על אלהותו, אלא שר צבאו, הולופרנש. אף יהודי ירושלים ויהודי כתר אינם חוששים לגזירה של עבודה זרה מטעם המלך-האל. הם רואנים לשלום בית המקדש ושלום ירושלים ומתיראים מפני הרג ואכדון וגלות. המחבר כיון לתאר מלך עריץ, ואילו לא רק המלכים הסיליקים, אלא גם הפרתים היו תובעים לעצמם הוד אלהות, האחרונים — אחרי מותם.

* * *

כאותם שרידי הספרות של תקופת בית שני, שנשארו מחוץ לתחום של כתבי הקודש יש לקוטי יצירה מארץ זו, שבה פרחו קהלות יהודים חשובות ותססו חיים יהודים איתנים במשך כל אותם הדורות — ארץ זו, שנקראה כאותה התקופה בשם כבל ומדי (סג, יא. ב) או הארצות העליונות של הלועזים (יוסיפוס הקדמה למלחמות). ודאי לא היו יהודי המקומות ההם חשוכי יצירה. אלא שדברי יצירתם נבלעו בספרות כמדה כזו, שגם החוקרים לא נתעוררו לתהות על חלק היהודים האלה בספרות של אותה התקופה. מחובתנו לכוון את החקירה בספרות התקופה הזאת למול המטרה הזאת, לא רק לשם טעויה הדין של האמת, אלא גם כן לשם הארת דברים בחיי היהודים שבאותה הארץ, שירשה אחרי כן את כתר התורה והגדולה של ארץ ישראל. כיון, שאין פתאומיות בחיסטוריה, ודאי היתה לתורה בבבל משען במסורה ארוכה של מחשבה ויצירה. אף הרבה פרטים סתומים בספרים ידועים בספרות זו מתבהרים לאור דעה זו ביחס למולדתם.

שני, המיטרא חשגורה כפי ר' יוחנן עצמו "בלשון יחיד אני שונה אותה" (חולין נה, ב; עז, א; קכב, ב; קלד, א, פסחים פד, א).

אמנם באנו כאן למחלקת רש"י ותוס' כבאור המיטרא הזאת. בתוס' (חולין נה, ב ד"ח בלשון) נאמר. "שכמשנה עצמה היה שונה דברי רש"י, אבל אין לפרש משום דאחיו כיחידא, דמה בכך? האומר כפי החולץ (יבמות מב, ב) סתם כמתניתין ומחלקת כברייתא, הלכה כסתם. ושוב (שם עז, א תו ד"ה בלשון) "היה שונה במשנה דברי רש"י ולא כמו שפי' בקונטרס משום דאתיא כיחידא (4)

הרי שלשטת רש"י, המתאימה אגב לפשטות הגמ'. הבטוי "כל' יחיד אני שונה אותה", הכא תמיד כצירוף ברייתא, כראיה לדבר, מורה, שהמשנה הנאמרת בסתם אינה אלא דעת יחיד, ואין הלכה כמותה. ולהוספת שם היחיד בגרסת המשנה גופה, הן נמצא באמת בטוי אחר לר' יוחנן, זו אינה משנה" (5) ואשר לכלל שכיול ר' אבהו (יבמות טב, ב) "סתם כמתניתין ומחלקת כברייתא, הלכה כסתם", דעת רש"י היא, כודאי כדעת הרשב"א (טובא בשט"ם ל"ב"ק קב, א) "דהא דאמרינן כפי החולץ סתם כמתניתין ומחלקת כברייתא הלכה כסתם מתניתין, האי כללא ר' אבהו בל תודא הוא דקא כייל ואמוראי אחריני לית להו הכי" (6)

אבל מצאנו לרש"י, שנוטה במקום אחד גם הוא לפירוש התוס'. בשבת (קמז, ב) "ומי א"ר יוחנן הכי והא"ר יוחנן הלכה כסתם משנה ותנן וכו' והיא כבן הכינאי מתני לה". וברש"י בד"ה כבן הכינאי "דברי בן הכינאי מסיים בה, ולא סתמא" (7).

אולם שטת התוס' — מלבד הדוחק, שיש בישוב הבטוי בלי יחיד וכו' כשלעצמו — מחייבת גם הוצאת דברי הגמ' (כ"ק טז ב) ממשומם. שהרי בפירוש נאמר שם "ור' יוחנן כסתם יחידא לא אמר" (עי' שם ע' א' תו ד"ה כסתם) (8).

ולמרכה המכונה, אין מחלקת הראשונים מתיחסת רק לכללו של ר' יוחנן בלבד, אלא גם לכל אוקימתות המשנה אליבא דיחיד, המרובות בש"ס.

כ"ב עט, ב. אמר רבא מתני' יחידא היא. דתניא מכר בור לא מכר מימיו, ר' נחן אוסר מכר בור מכר מימיו. וברשב"ם שם בד"ה מתני' יחידא היא: "סיחו הלכתא כמתני', כדאמר ביבמות, דסתם כמתני' ומחלקת כברייתא, הלכה כסתם דמתני'. ואע"ג דקאמר יחידא היא, לאו למימר דלא סבירא לן כוותיה. אלא לאשמעינן דר' אלעזר ברי שמעון סבירא ליה כרבנן. אבל כשאמורא אומר דבר מדעתו לפסוק הלכתא, היתר

(4) ועי' בס' תהלת חכמה לר"י חאניו ש"ב כלל ס"ג המביא שני פירושים ברש"י.

(5) יבמות מ"ג, א' "דר' יוחנן ורש"י לקיש דאמרי תרווייהו זו אינה משנה וכו' משום דמסיימי בה דווקא זו דברי רש"י. (ולאו סתמא היא—רש"י).

(6) ראה גם שערי חכמה לר' אליעזר פרישש שער ז' ס"ח.

(7) ועי' ברוה"ר ח"ב ע"ב ג"ה שאמר "ורש"י ז"ל דח"ק לפרש כבן הכינאי מתני לה וכו'. ולא חרגיש כלל שווי שטת התוס' בכל מקום, לפרש כן את דברי ר' יוחנן "כל' יחיד אני שונה אותה". ומה שהביא את רש"י לנפות כאן מפירושו בכל מקום היא אולי הלשון "מתני לה".

(8) ועי' פירוש ר"ה פסחים פ"ד, א', המפרש כשטת רש"י גם הוא.

סתם משנה

מאת

שמואל ק. מירסקי

המיתודולוגיה בתלמוד היא כשהדבור לגבי שאר מקצועות התלמוד, שחרשו בהם דור דור ודורשיו. רכותנו הצרפתים, רש"י ובעלי התוספות, ז"ל לא הניחו אמנם כל הורמות, שכאה לידם כדי להעיר על "דרך הש"ס". אך הערותיהם הבאות כמעט דברים ומשולבים אגב פירוש, אינן יוצאות מגדר "פרטים" המשמשים חמר חשוב לבנין המיתודולוגיה התלמודית (1) גם ספר הכריתות לר"ש מקינון (מבעלי התוס') המקדש ברכו למדות הדרש ומעוטו לדרכי הגמ', והספרים האחרים על כללי הגמ' והליכותיה (נכתבו ברבם ע"י חכמי הספרדים (2) אינם מכילים, על פי רוב אלא כללים המפורטים בדברי הראשונים, והבאים להפיץ אור על מקומות קשי הכנה בש"ס. ולפיכך אינם עלולים לתת דרך כים התלמוד ולגלות את עקבות שטת האמוראים בש"ס, לא בסקומות שנפו מן הרגיל, אלא בסוגית הש"ס הרגילה.

חמר רב למיתודולוגיה בתלמוד משוקע בספרים הדנים בתולדות התושבע"פ כוויים, הלזו ואחרים. אבל מעוט העסק בהכנת מכנה התלמוד, צד שזה הוא, בעצם, גם לגבי חוקרי התלמוד מנקודת-ראות הסטורית, כאשר לאלה שעסקו בו מנקודת-ראות הלכתית. היחיד, שראה צורך בחבור ספר לדרכי הגמרא, שיצא בעקבות הראשונים כר"ש הנגיד ר"ש מקינון ודכותיה; ספר בנוי על יסוד השטת האינדוקטיבית, אך ככיול הכללים עצמם ובסדרם עפ"י תכנית ערוכה מראש, היה ר"ז פרנקל ז"ל. אחרי חכרו את ספריו "דרכי המשנה" ומבוא הירושלמי" עלה במחשבתו חבור כמתכנתם גם על התלמוד הבבלי (3). אבל מחשבתו הטובה לא נצטרפה למעשה. ועל דרכי הגמרא עוד טרם עלה האור המכושק שאליו ותפלל כל לומד, הקובל במסתרים, בלשונו של ר' ירמיה "במחשכים הושיבני... זה תלמודה של בכל" (סנה' כ"ד, א').

נקודת המוצא לכל סוגיא מסוגיות הגמרא משמשת, כידוע, המשנה — פירושה, הרחבתה והשלמתה. קביעת מהותה של המשנה כפי שנראית בעיני האמוראים מבאריה, היא, איפוא, אם לדרכי הגמרא בכללם.

יש שאלה יסודית, הדרשת פתרון. מצד אחד, אנו מוצאים את הכלל הידוע של ר' יוחנן, החוזר בש"ס בכמה מקומות "הלכה כסתם משנה" (שבת טו, א, וש"נ). ומצד

(1) ראה 1894 (Die Fosafisten als Methodologen MGW)

(2) דרויד ח"ה עמ' 89.

(3) ראה שפי', זכריה פרנקל — רשימת ספריו ומאמריו. ותמאמר ב—(MGW שנה עשירית.

או איסור, או דין, ומקשי ליה סמתני, ומשני יחידאה היא, לא סבירא לן כי ההיא משנה, דאמורא סמכינן, וכמ"ד האמורא לית הלכתא כמתני דמי".

לדעת הרשכ"ם, איפוא, היו האמוראים שונים את המשנה לאור הברייתות, ופוסקים לפעמים שלא כסתם המשנה אם מצאו, שדעת יחיד היא, אלא, שדברי רבא באותה סוגיא אינם נראים לו כמכוונים לכך. אבל הר"ף והרא"ש, לעמדת זה, סוברים, שרבא בא לחלוק על המשנה מכח הברייתא, המוכיחה כי המשנה יחידאה היא, ולפיכך הם פוסקים שם כרבא כנגוד למשנה. אך אשר לכלל היסודי "סתם כמתניתין ומחלקת בברייתא, הלכה כסתם מתניתין", שהרשכ"ם מביאו בתחלת דבריו, סתם ולא פירש. ואעפ"י שבו פתח, סיים בכ"ז בהפוכו, ש"כשהאמורא אומר דבר מדעתו לפסוק הלכתא חיתר או איסור או דין, ומקשי ליה סמתני ומשני יחידאה היא, לא סבירא לן כי ההיא משנה דאמורא סמכינן".

ומעתה נמושה מחלקת הפוסקים לא בשאלה היסודית, בדבר המשנה, אלא בשקול דעת האמוראים ובמשנתם, שבררו להם, במקום שהורו כנגוד לסתם המשנה. כך נאמר למשל בכ"ם (רמב"ם ה' מע"ש פ"י ה"ג) "ומעם רבנו משום דתניא בפ"ק דביצה וכו', וא"כ מתני רבי היא וחכמים פליגי עליה, והלכתא כוותיהו דרביס ניהו. ואע"ג דבפ' החולץ אמרינן דסתם כמתניתין ומחלקת בברייתא הלכה כסתם, שאני חכא. דבפ"ק דביצה פרחו אמוראי לאוקמי כתניי כחכמים, משמע דסברי דהכי הלכתא ולא כסתם". ובפ' כ"ז מה' מכירה ה"ו כתב לחלק בין הלשון "מתניתין מני" ובין "מתניתין יחידאה". ולדעתו רק הכתוב האחרון מורה, לפי הר"ף והרא"ש, על דהית המשנה מלפני הברייתא (9). וביותר נחלקו בשמוש בכלל "ר' מאיר ור' יהודה — הלכה כר"י", במקום שהמשנה נאמרה כסתם, ובברייתא היא שנויה במחלקת שבין ר"ם ור"י שכת פי"ז מ"ד כר"ף: "ואמר בעל הלכות משמיה דרב צמח גאון דהלכתא כר' יהודה וכו' ומסתברא לן, ה"ם היכא דפליגי בהדיא, אבל היכא דדברי ר"ם סתם, ור"י הוא דפליגי בהדיא, לא אמרינן ר"ם ור"י הלכה כר"י, אלא הלכתא כסתם. ואע"ג דאיפליגו בהדיא בברייתא כיון דסתם לן תנא כר"ם, הלכה כר"ם, ולא חיישינן למחלקת דברייתא".

ומחלקת הפוסקים בשאלה זו גרמה לעתים קרובות לעירוב גרסאות, כי הסובר בדעת הר"ף למשל ש"כיון דסתם לן תנא כר"ם, הלכה כר"ם, ולא חיישינן למחלקת דברייתא", נמה לראות שנוי גרסא במשנה, אם מצא פסק הלכה כר"י דברייתא כנגוד למשנה, ולחלופי נוסחאות בדברי הפוסקים גופם, (10) ובעקר לחלוקי דעות בהכרעת ההלכה. (11)

אם נשוב איפוא ונעמוד עתה שנית את השאלה היסודית בדבר יחס האמוראים

- (9) ע"י יד מלאכי, כלל תלמי החולק ע"י, ושם כלל ת"ו בדבר הלשון "מאן חכמים ר' פלוני", ועוד.
- (10) ע"י בכ"ם על הרמב"ם פ"ח מה' ברכות ה"י, וע"ע בתו"ש זבחים פ"א מ"ט.
- (11) ע"י לרונמא, אחת מני אלף, כתובות פ' ב' כר"ף, וברא"ש "איכא מ"ד הלכה כר"ם משום דסתם מתניי כותיה. ואנן לא סיל הכי וכו'. ור"ח וחראב"ד ז"ל פסקו כר"ם. וכמו שפסק רב אלפס ז"ל נראה דאין סתם משנה [כלום — הגהת הב"ה] כנגד דברי האמוראים".

אל המשנה, לא תהא התשובה, אחרי כל האמור, אלא הן ולא ורפויה בדינו. הכלל הלכה כסתם משנה" דומה להיות ככל הכללות, שאין למדים מהם, (12) והכלל "סתם כמתניתין ומחלקת בברייתא, הלכה כסתם מתניתין", שונה עד כדי הנוסחא דלקמן, כפי' לקט יוסף כלל ה' : 13) "הא דסתם מתניתין ומחלקת דברייתא קיימא לן כסתם מתניתין, חיינו דוקא כשלא נזכר בגמרא מידוי. אוי קיי" כסתם, אפילו דחכמים פליגי בברייתא וכו', מה שאין כן, כשאומר על סתם משנה רבי פלוני היא וכו'. ולא לחנם תמה, איפוא, ר' יעקב חג"ז ז"ל בספרו תחלת חכמה (שער ב' כלל סא) "אמר הצעיר י"ח ובמה יודע אם המשנה יחידאה היא, דלית הלכתא כוותה, או היכא דאיכא למימר מדסתם לן תנא כוותיה, ש"ם הלכתא היא". (14)

אולם כדי לברר את השאלה הזאת מיסודה צריך לשוב אל מקורות הכלל גופו, "הלכה כסתם משנה", בש"ס. כלל זה לא בא בבבלי כמימרא בפני עצמה, אלא תמיד אגב קושיא על מימרא אחרת של ר' יוחנן "והאמר ר' יוחנן הלכה כסתם משנה". בחולין (טו, א) אמר ר' יצחק כרבי יוסף א"ר יוחנן הלכה כדברי האומר כוית. ומי אמר ר' יוחנן חכי, והאמר רב"ח א"ר יוחנן הלכה כסתם משנה ותנן וכו'. אמוראי נינהו ואליבא דר"י, וברש"י שם ב"ה אמוראי: "ור' יצחק סבר דלא כיו"ל ר' יוחנן למימר הלכה כסתם משנה; אלא היכא דסבירא ליה אמר בהדיא, הלכה כמשנה זו. ואמורא אחרת (15) אמר משמיה דר' יוחנן הלכה כסתם משנה.

וכאן המקום להעיר על שאלה אחרת, שיש בה משום הארת הכלל הנדון. אם יש דבר חדוש בעצם הכלל "הלכה כסתם משנה", הרי לא יתיחס, בודאי, אלא למקום, שיש סתירה לאותו "סתם", כגון סתם ומחלקת במשנה גופה, או סתם במשנה ומחלקת בברייתא. אבל ראה זה פלא, שדוקא ביחס לשני המקומות הללו, סוגית הגמ' מביאה את הכלל מבלי קריאת שם ר' יוחנן עליו. ע"ז ו, ב (אותה סוגיא גם בב"ק קכ, ב). יתיב רב יוסף אחוריה דר' אבא, ויתיב ר' אבא קמיה דרב הונא, ויתיב וקאמר הלכתא כר' יהושע בן קרחה, והלכתא כר' יהודה וכו'. אהדרינהו רב יוסף לאפיה, בשלמא הלכה כרבי"ק אצטריך סד"א יחיד ורביים הלכה כרביים, קמ"ל הלכה כחיד, אלא הלכה כר' יהודה ד"ל? פשיטא, דמחלקת ואח"כ סתם הלכתא כסתם. הרי, שסוגית הגמ' תופסת את את הכלל דמחלקת ואח"כ סתם הלכה כסתם כדבר פשוט (16) וכיבמות (מב, ב) הכלל

(12) לפעמים דוחה הגמ' את הכלל כ"אמוראי נינהו ואליבא דר' יוחנן (חולין מ"ג, א' ועוד) וע"י בש"ס זב"ק (ק"ב, א') שכל האמוראים חולקים על ר' יוחנן, אף שלא נתברר מאי בנייהו. והשוה מלא הרועים ע' סתם מאות ש' ואילך

(13) וע"י גם כס' יעיר און לחיר"א ז"ל מערכת ס' אות ד.

(14) וע"י יד מלאכי כלל תניה.

(15) מכאן מוכיח ר"י יאליש בספרו מלא הרועים (ע' סתם) שרש"י לא גרס בגמ' רב"ח, אלא ר' יוחנן בלבד. והוא מציינן ג"כ שבגמ' (פ"א, ב') דוחה הגמ' בתירוץ זה עצמו "אמוראי נינהו ואליבא דר"י", קושיא על מימרא אחרת של רב"ח בשם ר' יוחנן. הרי שרב"ח אינו סובר כי ר"י כיו"ל כלל זה מעולם. וע"י גם הגהות מהר"י לנדה על הגליון.

(16) וע"י שבת פ"א, ב' תו' כר"ה והאמר "דבמחלקת ואח"כ סתם בחדא מסכת לכ"ע הלכת

«סתמא דמתניתין ומחלקת כברייתא הלכה כסתם מתניתין» מנוי בין שאר הכללים שכיור ר' אבהו. (17)

מכל האמור נ"ל כי נתנה הרשות להסיק, שכלל זה המיוחס לר' יוחנן לאו בפירושו איתמר אלא מכללא. ומניין? מכללו של ר' יוחנן בדבר סתם המשנה (סנה' פו א). וסוגית הירושלמי (יבמות ד, יא ונמצאת גם בירוש' תענית ב, יב, ומגילה א, י) לא רק, שכסיעת להשערה הנזכרת, אלא גם מפיצה אור על מהות הכלל «הלכה כסתם משנה», ועל ענין סתם המשנה בכללו.

וז"ל הירושלמי: שמעון בר בא אמר, אתא עובדא קומי ר' יוחנן וחורי כרי יומי (ולא כת"ק שבמשנה) והוה ר' לעזר מצמער. אמר, שבקין סתמא ועבדין כיחידוייא. אשכח תני לה רבי חייה בשם ר' מאיר. (כר"ש) [כד שמע] דתני לה ר' חייה בשם ר' מאיר, אמר, יאות סבא ידע פרקי גיטא. אמר ר' חזקיה, ר' אבהו בשם ר' לעזר, כל מקום ששנה רבי מחלוקת וחזר ושנה סתם, הלכה כסתם משנה, והכא את אמר הכין? אמר ליה לא רבי, דלמא חורן אמר. מן מה הן (ולאו ק"ו הוא), דשנה רבי מתניתין מחלוקת וחזר ושנה סתם, הלכה כסתם, אתאי דלא אשכח רבי מתניתא מחלקת, אלא אחרים שנו מחלקת, ור' שנה סתם, לא כש"כ תהא הלכה כסתם. אתא רבי חזקיה ורבי יעקב בר אחא ור"ש בר אבא בשם ר' לעזר: ואפילו שנו אחרים מחלקת, ורבי שנה סתם, הלכה כסתם (בלשון הבבלי: סתמא דמתניתין ומחלקת כברייתא, הלכה כסתם), ולמה הוא מורי ליה כיחידוייא (כלו' הדרה קושיא לדוכתה). רבי שמואל בר אינויא בשם ר' אחא, הדא דתימר כשאין מחלוקת אצל סתם, אבל אם יש מחלוקת אצל סתם, לא בדא הלכה כסתם וכו'. אמר ר' יוחנן כל מקום ששנה סתם משניות דרבנן עד שיפרש לו רובו. רשכ"ל אומר, כל סתם משניות דרבי מאיר עד שיפרש לו רובו. אמר ר' זעירא קומי ר' יומי לא דרשב"ל פליג, אלא דו חמי רוב סתם משניות דרבי מאיר.

סוגיא זאת, המביאה בתור התימה להשקלא והמריא של האמוראים בדבר הלכה כסתם משנה, את דברי ר' יוחנן וריש לקיש בענין סתם המשנה — בהשוואה לסוגיא המקבילה לה בבבלי (יבמות מב, ב) — מראה, איפוא, כעליל, כי הכלל הלכה כסתם משנה

כסתם, כדפריש בפ"ק דכס' ע"ז וכו' פשימא דמחלקת ואח"כ סתם הוא. אלא שהתוס' מפרצים בדוחק כי «בתרי מסכתות כל אמוראי סבוי דאין הלכה כסתם, ור' יוחנן אית ליה דאפי' בתרי מסכתות הלכה כסתם, או סתם בפתני' ומחלקת כברייתא, דסתמא סתם לכסוף וכו'». וראה שפ"ט לכ"ק ק"ב, א' ד"ה מחלקת, בשם הרשב"א ז"ל, דעה הפוכה לזו שבתוס'.

(17) ועיי' בשפ"ט (שם) בשם הרשב"א ז"ל החותר לפרש כלל זה של ר' אבהו לאור סתמא דש"ס בב"ק (ובע"ז). וכל מעיון שם רואה שבעזרת «סכינא הריפא ומפסקה», דברים שלא נתנו להתיר עפ"י השכל, נסו לצאת מן הסבך שנוצר ע"י הכלל הפשוט «הלכה כסתם משנה» והמיוחס דוקא לר' יוחנן, והכלל «סתם במתניתין ומחלקת כברייתא הלכה כסתם דמתניתין», העומד לכאורה בנגוד לשפת האמוראים ככלל הש"ס.

וראה גם רש"י שבת ק"יב, ב' ד"ה שלא לשבור דבריו של ר' יוחנן «דאמר הלכה כר' יהודה». ולא פירש כי מימרא זו מתיחסת לדברי ר' יוחנן «הלכה כסתם משנה». ועיי' גם בס' יעיר און לחיריא ז"ל מערכת ח' אות ח'.

המיוחס שם לר' יוחנן, לא נאמר אלא מכלל דבריו «סתם משניות דרבנן», או — בלשונו של ריש לקיש, שאינו חולק על ר' יוחנן לדברי ר' זעירא — «סתם משניות דר"מ». (18) ועם הערת יסודו של הכלל הננו רואים, ממי"א, גם את השובר בצדו: «עד שיפרש לך רובו». כי הם גם דברי הבבלי ור' יוחנן כסתם יחידאה לא אמר» (כ"ק ספ. ב).

נמצא, ששתי המימרות של ר' יוחנן «הלכה כסתם משנה» ו«כל' יחיד אני שונה מוחח» אינן סותרות אהדדי, כי שתיהן בדבור אחד נאמרו, «סתם משניות דרבנן עד שיפרש לו רובו [רבו]. ושמת ר' יוחנן ור' אבהו תלמידו — או ר' אבהו בשם ר' לעזר בירושלמי — אינה דעת יחיד, כנגוד לשמת שאר כל האמוראים בש"ס, אלא דעת הכל. אבל עדיין חלה עלינו חובת כאור עצם מהותו של סתם המשנה, ויחס הכלל «סתם משניות דרבנן» או «דרכי מאיר», להלכה כסתם משנה».

המשנה, כפי שכבר הוכח ע"י רי"א הלוי (19) ור"ד האפמאן, ²⁰ מכילה הלכות שנשנו וכו' מדורות קדומים, «משנה» כמובן המצמצם — המשנה הקדומה והאנונימית, והגדרות ופירושים בפרטי ההלכות — זה חלק «התלמוד» שבמשנה, שרבו בו המחלקות — שמהם נמתמו בימי ר"ע ור"מ, ולאחרונה בימי רבי, ומהם נשנו במחלקת ונקבעו כן במשנה שלנו ²¹ נמצא, ששני מיני סתמות הן: כאלה שנעשו לפני רבי, וכאלה שנעשו על ידו וכית הועד שלו. וכל אחד משני המינים הללו התחלק שוב לכמה סוגים כאשר נראה להלן. ²²

וזאת ההבחנה בין סוגי הסתמות, והערכתן במקום שהן סותרות אהדדי «מאי אולטימא דהאי סתמא מהאי סתמא», שמשו נושא לכמה סוגיות בש"ס, אלא שחוסר השוואת הלב הראויה לשאלות סדוריות וחצוניות, גרם לפעמים לעקימת הכתוב בפרוש. כ"ק קב, א (ואותה סוגיא גם בע"ז ו. ב): ואי בעית אימא משום דקתני לה נבי הלכתא פסקתא, כל המשנה ידו על התחונה, וכל החזור בו ידו על התחתונה. וברשיי שם ר"ה ואב"א: הך סתמא ודאי עיקר היא, דקתני לה התם כב"מ גבי הלכתא פסקתא, דהא לא שייכא לה התם, ולא תני, אלא משום פיסוק הלכה, שפסקה התנא עם כל החזור בו, שלא נחלק אדם עליהן».

(18) והלא זוהי גם לשונו של ר' יוחנן בבבלי (סנה' פ"ו, א). ועיי' דרכי המשנה לר"ז פרנקל עמ' 223 הערה ז' ודוה"ר ח"ב פכ"ז.

(19) דוה"ר ח"א ספר ג' «המשנה ביסודה ותקופת התנאים עליה», וח"ב סוף ימי התנאים והמשנה».

(20) «המשנה הראשונה ופולגתא דתנאי» — תרגום עברי שמואל גרינברג ברלין תרע"ד.

(21) ראה אגרת דרש"ג, הוצאות ד"ר ב. מ. לז"ן עמ' 19: «ואיכא דוכתי דהוסף בה רבי וירוש', כגון הא דתנן וכו' רבי תרצינן להלכתא, אית מינייהו דהוה תני להו בלשון הראשון, ואית מינייהו דהוה תני להו כדחזא. וסתם מתניתין ר"מ, ולא אמרן מלכו אלא ההוא אורחיה דגמרה ר' מאיר, הוה גמיר רבי, ובאותו דרך דהוה מתני ר"מ לתלמידיו וכו', ור"מ אחז דרך הגמ' שלו מרי עקיבא רבו וכו' דאמרינן א"ר יוחנן סתם מתניתין ר"מ וכו' וכו' והוא אליבא דר' עקיבא».

(22) עיי' בהקדמת הרמב"ם לפירושו על המשנה פ"ו, שהשיב חלק בין הסוגים השונים, וחבל שחובת סדריהם של בעלי הכללים שבאו אחריו לא בררו את דבריהם בענין מסובך זה.

סתם משנה דגבי הלכתא פסקתא" היא, איפוא, עקר והלכה כמותה. אבל מהו סתם דגבי הלכתא פסקתא" — כזה נחלקו המפרשים. לפי רש"י, אמרו, אם נשנית הלכה במקום דלא שייכא התם" — הרי זה סתם דגבי הלכתא פסקתא". (23) ולפי פירוש הי"ט בתום (כ"ק, קב; א ד"ה גבי) הכטוי "הלכתא פסקתא" אינו מכוון אלא ללשון הלכה פסוקה, כגון כל המשנה וכו'. (24) ויש גם שראו סתירה לפירש"י (ולפי"ז גם לתום קדושין סו, ב) מסוגית הגמ' במנהדרין (לד, ב) "מאי אולטימה דהאי סתמא מהאי סתמא. אי בעית אימא סתמא דרבין עדיף, ואי בעית אימא משום דקתני לה גבי הלכתא דדיני". וברש"י שם כד"ה משום: "הכא במנהדרין תניא רבי גבי דיני ממונות, שמע מינה עיקר היא למליף מינה, דאילו ההיא דכל הכשר במסכת נדה, תניא רבי אנב גררא, דתניא התם כי הני מילי טובא בפ' בא סמן, הלכך לאו אליבא דהלכתא סתם, אלא משום דמצריך ותני הנך דרמו אהרדי כגון כל שחייב וכו'". הרי שסתם משנה הנאמרת במקומה עדיפה.

וכבר עמד ע"ז בעל "מלא הרועים" (ע' סתם אות ד') ותירץ "דהמעין רש"י שם יראה, דהך דהלכתא פסקתא אינו, רק היכא ששונה דבר עם דבר שאינו שייך לזה כלל, ובאותו דבר ליכא פלוגתא כלל; אזי אמרינן דלכך סמך הך מילתא דאית בה פלוגתא להך דאין בה פלוגתא כלל, למיפסק כוותיה". אבל גם בכאור זה לא מצאנו עדיין תשובה המניחה את דעתנו בכוונת "סתם דגבי הלכתא פסקתא". שהרי לפי"ז צריך לומר, כי ככונה בחר רבי בסדור דבר שלא במקומו, כדי ללמדנו, שכן הלכה. ודבר שאינו צריך לפנים הוא, כי אין זה מתקבל על הדעת. (25)

ואמנם יש לתמה על כי דברי רש"י הפשוטים, והנוגעים גם ליסוד המשנה, לא הובנו כאן כהלכה. כי בסוגיא זו הננו מוצאים את ההבדל היסודי, שבין סתם משנה קדום, הכולל הלכות פסוקות, ושרכי מסדר המשנה השאירן כלשונו בלי שנוי, ובין סתמות מאוחרות, שנסתמו בימי ר"ע ור"מ ולבסוף בימי רבי. ודבר הריות הלכות שאינן שייכות עפ"י ענינן זו לזו, הלא משמש אחד הסמנים המובהקים למשנה הקדומה.

וכן כתב ר' בצלאל אשכנזי ז"ל בכלליו: "רבנו הקדוש כשסדר המשנה מצא דברים סדורים ובאים, ופעמים סדרם הוא כפי חכמתו. ואותם שמודרו כבר ע"י הראשונים לא נראה לשנות הסדר, שחייב אדם לומר בל' רבו. ועל כן תמצא פ' ככל מערבין ומשתתפין חוץ מן המים ומן המלח, והכל ניקח בכסף מעשר חוץ וכו' והנודר מן המזון וכו'. ועל כן עקר דין מעשר ונדורים ממקומם הטבעי, והביאם כאן, כשבי"ל התיחסות מה. שזה (23) ואחדים מבעלי הכללים קבעו דבר זה לכלל וממנו את דבריהם על רש"י כאן והתום בקדושין (ס"ו, ב' ד"ה כל מקום) ובעוד מקומה. וראה גם דרכי המשנה, פ' כללי המשנה כלל ח' הערה ב'.

(24) התום לא גרסו "גבי" (ע"ז ז', א' ד"ה הג' משום). והשוה ברכות ל"א, א' והיכי דמי הלכה פסוקה וכו'.

(25) אף שר"ז פורקנץ ז"ל קבל, כנראה, דבר זה בפשוטות. דרכי המשנה, פ' כללי המשנה כלל ח' הערה ב' ולרוב רמז — רבי — איזה סתמא הוא עיקר, כגון בהך דקדושין פ"ג הציגו אצל הלכות פסוקות וכו'.

מסדר הראשונים, שלא היו שונים כסדר המסכתות, אבל היו מחברים דברים הדומים באיזה דמיון כדי שלא ישתכחו, כי דמיון הדברים, הם אוהזים זה לזה, ולכן לא שנה סדרם" (26).

אם נקרא, איפוא, עתה את פירושו של רש"י על "הלכתא פסקתא" לאור דברי הגאון הנ"ל נראה, כי סתמות דגבי הלכתא פסקתא, אינן אלא הלכות קדומות, שהלכו ונשנו בע"פ, לא לפי סדר המסכתות אלא "הדומים באיזה דמיון כדי שלא ישתכחו", וששוקעו במשנה ע"י רבי מבלי שנוי. (27)

ואולם בדבר יחסו של סתם משנה ממין זה, לסתם משנה הבא במקומו וכענינו לא קבעה הגמ' מסמרות, מפני הפנים שיש לכאן ולכאן (28) מצד אחד יש לחשב כי משנה קדומה זו עקר, הואיל ואפשר כי שנויה היא עוד מלפני "שרבו המחלקות בישראל" (סנה' פ"ח, ב'). אולם מצד שני, יתכן שדוקא מפני קביעתה מחוץ למקומה לא הקפידה להשאירה אף כי רחוקה היא. (29)

אבל מלבד הסתמות הקדומות, שעליהן יש בודאי לקרא את דבריו של ר' יוחנן סתם משניות דרבנן עד שיפרש לו רבו" כי יחידאה הן, יש עוד מין אחר של סתמות, שנעשו מדעת עורכי המשנה כדי להורות הלכה, (30) ולפעמים גם מפני, שדברי התנא

(26) נעתק ע"י חיד"א ז"ל בספרו יעיר און מערכת ה' אות פ"ל, ובסופו כתוב: "רבנו בצלאל בכלליו כ"י משם גאון בתשובה, וסיום, וכלל זה מועיל לכמה מקומות וע"י בתשו' מהר"י קולון בתחלת שורש קע"ז עכ"ל. רבי"א ואחר זמן ראיתי שבספר ש"י נתיב המשנה כלל י"ו הביא תשובת הגאון. בכת"י שנדפס ע"י פרופ. א. מארקס בספר היוכל לר"ד האפמאן, ברלין תרע"ד חסר כלל זה. (27) ולא שרבי שנה בכונה את המשנה שלא במקומה כדי "לרמז" שכן הלכה. ראה יעיר הערה 25.

(28) לשון הגמרא היא: "ו אי ב ע י ת א י מ א משום דקתני לה גבי הלכתא פסקתא". וע"י במנהדר"כ למהר"ש"א: "אחר שהגמ' אמרה ואב"א וכו' דתני לה גבי הלכתא פסקתא, אמאי לא מקשה ש"ס ורב הונא וכו' כמו שהקשה לע"ל, אלא ודאי ידוע הש"ס שיש תירוץ לרב הונא לומר שאין זה ידוע לכל וכו'".

ולפיכך בסנה' (לד, ב) "ואב"א משום דקתני לה גבי הלכתא דדיני" תפסה הגמ' את הסברא המעדיפה, מן הצד השני, סתם משנה במקומו וכענינו—וע"י שם פ"י ר"ח "הלכתא דדיני, דהאי פירקין כולחו דיני ניהנה והלכתא ניההו", ובכך, גם הלכות פסוקות וגם במקומן—על סתם משנה קדום הנאמר "גבי הלכתא פסקתא" במסכתא אחרת. ובזה תתורץ ממי"א הקישיא מרש"י דב"ק על רש"י דמנהדרין.

(29) ראה מאמרו של פרופ. ד. גינצברג על שורת המשניות הפותחות במלים "אין בין" (מגלה פ"א) שהשניה, השלישית והרביעית מהן הן הלכות דחיות. ולפי דעתו יש כאן קבץ משניות קדומות שרבי שקען במשנתו מפני קדמותן אף שאין הלכה כמותן.—I. Ginzberg Zur Entstehung der Mischnah, Festschrift zum siebenzigsten Geburtstag David Hoffmann's Berlin 1914, S. 31111. וכדאי להעיר שזוהי דוגמא מצוינה לכלל המובא למעלה בשם רב אשכנזי, ולסתמות דגבי הלכתא פסקתא שאין הלכה כמותן.

(30) בי"מ ל"ג, ב רש"י ד"ה בימי: "וסתם נמי במשנה דברי יחידים, שראה רבי את דבריהם ושנאן סתם כדי לקבע הלכה כמותם". וביצה ב. ב רש"י ד"ה מאן סתם למתני רבי". הוא סדר המשנה וכשראה דברי חכם וישרו בעיניו, שנאן סתם ולא הזכיר שם אומרו עליהן כדי שלא תהא שנויה מפני יחיד וכו'.

המקוריים לא נמסרו בשלמות ולא יכלו לקרא עליהם את שמו. (31) ומשתי צורות הן:
 א. סתם או ס.ס. ומחלקת כמשנה גופה, ב. סתמא בלשון "הכמים". ועל סתמות כגון
 אלו מצאנו לר' יוחנן שאמר "ראה רבי דבריו של ר"מ באותו ואת בנו ושנאו בלשון
 חכמים, ודר' שמעון בכסוי הדם ושנאו בל' חכמים (חולין פ"ה, א) ולרב יוסף "רבי היא
 ונסיב לה אליבא דתנאי (חולין פ"ד, א ועוד בחמשה מקומות בש"ס (32). אבל הכלל
 "סתם משניות דרבנן" ששמש יסוד לכלל "הלכה כסתם משנה", אפשר שלא כוון כלל
 לסתמות ממין זה (33).

ורק אי ההבחנה שבין שני מיני סתם אלה, ונקיטת כלל של ר' יוחנן כמכוון
 לכל הסתמות שכמשנה, הביא לידי העמדת ר' יוחנן כבוד, כנגוד לכל האמוראים
 המבארים "סתמות" ו"חכמים" שכמשנה כיחיד, ולרדי ישוב דחוק של הסתירות במאמרו

(81) ע"י ביצה לא, ב תו' ד"ה ונפחת.

(32) וע"י הלוי, דוה"ר ח"ב צד 86, המשתדל למצא את ההבדל, שבין שני התירוצים בגמ' (מגלה
 ש. ב) "אמר רב חסדא, אין רישא רבנן וסיפא ר' מאיר, רב יוסף אמר, רבי היא ונסיב לה אליבא
 דתנאי". וראה ר"ל גינצברג בספר היוכל להאפמאן צד 335 הערה 3, האומר, כי אמנם אין בין שני
 התירוצים האלה ולא כלום, אלא שהגמ' מביאה דברי רב יוסף מעלמא, מבלי, שנאמרו על סוגיא
 זאת, כדרכה המיר. ואם כי יש, בודאי, לסברא זו על מה שתסמוך, ונכונה היא כשלעצמה, עפ"י הכלל
 הידוע "חדא מכלל חברתה אתמר", אפשר בכ"ז לראות הבדל בין דברי רב יוסף, המכוונים, לפי רב
 כהנא בסוגיא דשבועות (ד', א') לסתימת רבי טעמא דנפשיה — רש"י שם ד"ה אמריתא "אני פירשתי
 שמועה זו של רב יוסף לפני רב כהנא, ואמר דהאי נסיב לה אליבא דתנאי דקאמר רב יוסף, לא תימא
 נסיב ולא ס"ל, אלא ודאי מסתם סתמינהו רבי, והכי קסבר לה וכו' וטעמא דנפשיה קאמר". ואעפ"י
 שלפי מסקנת הגמ' שם (ה', א') בדיעות סתם רבי כטעמא דנפשיה, ובשבועות נסיב לה אליבא דר"ע
 ולזה לא ס"ל, הרי סוגיא הש"ס מביאה בכל מקום את דברי רב יוסף כפירושו של רב כהנא "הכא
 סבר" ולא "הכא נסיב" — ובין המיטרא, רישא רבנן וסיפא ר"מ שאין כוונתה דוקא לסתימת רבי להלכה.
 ומדויק לשון רש"י במגלה (ש' ב') יש ג"כ לשמע דבר זה. ואולם הערתו של הר"ל גינצברג כלפי בעל
 דורות הראשונים צודקת ומאירה.

(33) וראה אגרת דרש"ג (הוצאת ד"ר מ. ב. לוי עמ' 54) שאחרי שהביא הגאון את דבר
 הסתמות במקום מחלקת שסתם רבי כדי להורות הלכה, הוא אומר: "השתא אתו רבנן אמוראי של
 התלמוד ומפרשין הני מילי היכא דחוז כדחוז רבי ומגליא דהלכה כאותו היחיד, והיכא דלא חוז כדחוז
 רבי ולא מיגליא לתו מילתא כהתיא דהמביא במס' יו"ט (ביצה ל"א, א') ארי אמר שמואל וכו'
 ומקשינן והא אנן תנן וכו' ומפריקין מתניתין יחידא היא ואשתכח לה סיעתא מן הברייתא". וראה
 אגרת דרש"ג הוצאת הוימאן (לונדון תרע"א) עמ' 49, פתשגן הכתב אות י"ד "אבל הגוסס האמתי
 נשאר בנוסח ב"ג, וכן צ"ל אילין מילי היכי דחוז כד חוז רבי והלכה כהתיא יחיד מגלינן ליה
 למילתא, והיכי דלא חוז כד חוז רבי מגלינן ליה למילתא כי התיא דהמביא וכו', וכוונת רבנו
 שהאמוראים דקדקו בכל משנה ומשנה ואם מצאו שאף שהסתם משנה יחידא היא, אבל הלכה כמותו
 גילו את הדבר, למה הלכה כאותו יחיד, ובמקום שמצאו שאין הלכה כאותה סתם משנה, ולא הסכימו
 לדעת רבי, אז גילו שהסתם משנה יחידא היא, ואין הלכה כמותה".

וע"י נדה מ"ה, ב/ תו' ד"ה אלו "נראה דהלכה כרבי וכו', ובהגהות הרש"ש שם: "לכאורא
 קשה פשימא, דהא קי"ל סתם כמתניתין וכו' ואולי כאן דרבי סתם על דעתיה לא סמכינן עליה".

של ר' יוחנן גופו, כמיטרא "כל' יחיד אני שונה אותה", ולכסוף, לידי הוצאת דברי הגמ',
 ור' יוחנן כסתם יחידא לא אמר", מפשומם. (34)

ואולם אם שמת ר' יוחנן בדבר סתם המשנה לא נמתה מדעת שאר האמוראים
 בענין זה, מצאנו לר' יוחנן, שהדגיש את הצרך בחזירות יתרה, בבאור סתם משנה כיחיד,
 על יסוד ברייתות. ודבר זה קבל מרבו ר' ינאי. שבת (קמ, א) א"ל — ר' ינאי דר' יוחנן —
 אם כן מה בין לי ולך, מתניתין יחידא היא, כדתניא וכו'. (כל"ז מהו ההבדל שביני
 לבינך אם לא שכחי לכאר סתם משנה כיחיד — השוה: עד שיפרש לו רובו) וגם ר'
 יוחנן השתמש בלשון קרובה לזו ביחס לר"ל "אל תקניטני שכל' יחיד אני שונה אותה
 (חולין גה ב ועוד).

כל הרוצה, איפוא, לעמד על טיבה של המשנה, כפי שנראית בעיני האמוראים
 סבאריה, צריך להכיר בתפקיד המשנה אשר לה. מצד אחד הלכות פסוקות ומצד
 שני הגדרות ופירושים. הראשונות סתמות הן, והשניות, מהן סתמות ומהן שנויות
 במחלקת במשנתנו. ואם החלק הראשון נתן רק להתפרש ולהדרש, השני נתן גם להחקר
 ולהחכר, ואמצעי חקירה ובקרת אלה, הן הברייתות, הקבלה והסברא. (35)

(34) וע"י ר"ז פרנקל, דרכי המשנה עמ' 285, כל"ז ד' הערה ב' בנוספות, שהביא את דברי
 פתרי קארו לבאור "הלכה כסתם משנה" כי "הטעם של ר' יוחנן הוא מפני שרבנו הקדוש ראה דברי
 התנא שהוא נכוחים וטובים, וכתב אותם בסתם כדי שלא יאמרו דברי יחיד הם ואין לסמוך עליהם",
 וספק לזה את דברי רב יוסף "רבי היא ונסיב לה אליבא דתנאי", והשאר בצ"ע את הגמ' דשבועות
 (ח', א') "בשבועות נסיב לה אליבא דר"ע ולזה לא ס"ל. אבל העיון בדברי ר"י ובחלוקת הסתמות
 לסוגיות, מראה שדברי ר"י "ראה רבי דבריו של ר"מ וכו'", ודברי רב יוסף "רבי היא ונסיב לה אליבא
 דתנאי", אינם ענין לכלל "הלכה כסתם משנה", המיוסד על דברי ר"י "סתם משניות דרבנן". כי כלל
 החיון זה מדבר בסתמות שגשגו מדורות קדומים ושנסתמו לכל המאחר בימי ר"מ, כלשונו של ר"ל
 בירוש' שם, ושאינה חולקת על לשונו של ר' יוחנן לפי הירוש'. ובזה תתורץ גם קושית התוס' (שבועות
 ח' א' ד"ה בשבועות) מפני מה אין הגמ' אומרת "תני לה ולא סבר לה" בחולין (פ"ה, ב') וכו'. כי פה
 פירש הגמ' את הסתם אליבא דר"ע — סתם קרום שהשתמש בו רבי גם אם לא סבר כן. וע"י ש'
 פרש"י (ד', א' ד"ה ור"ע).

(35) ראה ירוש' יבמ' פ"ד ה"א, בדבר כחה של הסברא והקבלה לעמת הברייתא, בתור יסוד
 לבאור סתם המשנה כיחיד. וראה דוה"ר ח"ב עמ' 106. והשוה נדה ל"ב "וכי תימא למסתמא רישא
 דרבנן וכו' פשימא. מהו דתימא מסתמא דר' ישמעאל דקמסייעי ליה קראי קמ"ל". וברש"י
 שם ג"ה וכו'. ורא"ש ב"ב פ"א ס"י מ"ב.

שנתפרכמו, לא היו כלתי-שכיחים ויוצאים מן הכלל, אלא שרק מקרים מעטים נודעו בחוץ הקהל והשאר — דוכאו בין כתלי הבית וכלכות הנפגעים, מפני כבוד משפחה ומה יאמרו הכריות, כמו שנהוג בחיים ובחברת-האדם.

ולא מקרה הוא, שעקבות רוב משפטי-משפחה על יסוד משחקי מוכילים לספרד, שחיתה בימי הכינים מפורסמות בין ארצות-אירופה בשטופת-משחק. ויהודי ספרד חושפני-משכניהם והיו שטופי-משחק גם הם, עד כדי ריבות-בית וקטמות, תביעות ודכורי-משפט.

שאלה הוצעה מגירונדן לפני הרשבי"א (1235-1310) על אב שרצה לכמל את האירוסין של בתו, אחרי שנודע לו, כי חתנה הוא קוביוסטום פרופסינולי. אלה התחייבו מתחלה כיניהם והשלישו שמרות, שאם אחד מהם יחזור ויעכב זוכה השני בשלישות, והשאלה היתה, אם הפרת-שדוכין בסכת קוביא מוצדקת היא ומה חובו ותפקידו של השליש במקרה כגון זה. בלשון השאלה גופא: "ראובן שרך את בתו לשמעון וקבעו זמן לנישואין ונתחייבו זה לזה כמך ידוע כחוב גמור ובמעכשו והשלישו השמרות ביד אחר וא"ל [ואמרו לו]: שכל המעכב מהם אחר הזמן שיתן השמרו לחברו המתרצה בנשואין, וחוך הזמן קלקל המשודך את מעשיו ונתפרסם כמשחק בקוביא ואין לו אומנות אלא הוא (3) ומצחק את בגדיו, גם עושה עבירות שכנגדם נתנדה. ובאמת, כי מתחלה היה צוחק ואבי הבת יודע, אלא שלאחר מכאן החזיק בדבר הרבה, עד שאין לו אומנות אחרת (3) וכהגיע זמן הנישואין תבע מאבי הבת שיתן לו את בתו וישאנה ולא רצה וטוען שאינו הגון לה... והמשודך טוען שאפילו כן אין לו לעכב, דאשה רוצה בכל דהו... ועוד שמתחלה היה מכיר בו שהיה צוחק... והרשבי"א שנשאל על עסקי קוביא פעמים רבות ותמיד החמיר עם הקוביוסטומים, כהיות המשחק בעיניו איסור ועבירה, הכריע בפסק-דינו למוכת אבי הארוסה, סבורה לו: "שהדין עם אבי הבת ואין לשליש ליתן לו שטר חובו של אבי הבת מכמה טעמים" (4).

הרי לפנינו אב מאושר, שהציל את בתו, בהפרת שדוכיה בעוד זמן, מחיי משפחה טרופים, ומה תעשה אשה, שאביה נתנה לפני קוביוסטום או שבעלה נהפך ונעשה אחר כך לאחר, המאבד את ימיו ודמיו ואפילו "מצחק את בגדיו", דבר, ששכיח ורגיל בין משחקי בקוביא וקלפים, (4a) כי דרכו של קוביוסטום לשחוק עד, שתכלה פרוטה מן הכיס ואפילו עד שיאבד הגלימא דעל כתפיה ולפעמים גם בגדיו אשתו... אירע פעם שמי

(3) ראה משנה ס:הדרין פ"ג, ג; יד החוקה הלכות עדות פ"י, ד.

(4) תולדות אדם, שו"ת הרשב"א, ח"ב, ליוורנו תי"ז. סימן ל"ח.

(4a) וכבר השילו בעלי המדרש את הישע שמשויבים לו בעולם הזה ומקבל שכר מצותיו מיד, וקוביוסטום שכא להפקיד פקדון אצל אדם נאמן והלה לא נעל את פקדונו כתבה ומגדל לשמרו יפה, כדרך שעושה עם פקדונו אחרים שבעליהם לא מבקשים אותם מיד "אבל זה הוא קוביוסטום עכשו חולך ומשחק ומאבד את כליו הוא בא ומבקש פקדונו (מידך) מיד", ומה לעל הפקדונית לטרוח בשביל זמן מועט שבדאי ישוב ויחזור הקוביוסטום אחרי שעה קלה לבקש את פקדונו כדי לשחק כמנהגו, (ילקוט שמעוני, עקב, תתמ"ז).

לתולדות המשחק בישראל

"שלוס-בית"

מאת

יצחק ריבקינד

פת גם אידי גורם: "שחים הקלפים שונאים אותן — אשה ומפה" (1), כי שתיהן מפריעות בעד המשחק והקוביוסטום. והאשה, שהיא עקרת הבית, אין דעתה נוחה מבעל משחק ואינה סובלת את המשחק, הגורם להפרת שלום-הבית, והגורר אחריו הרם בחיי המשפחה ומטיל בסופו שנאה בינו לכינה.

ולא לחנם מרגלא כפומיהו של הקלפנים: "המצליח בקלפים — מפסיד באהבה" (2) כאלו נחשו, שאהבה ומשחק יש בהם משום סתירה ומשום שני הפכים. המשחק ושאלת השלוס הביתי והמשפחתי סכוכים מאז ומעולם. שלום בית מופר, חרבן משפחה ואשרו הפרטי והחברתי של אדם עקב המשחק — מהוים תמיד מעשים ככל יום. תכופות אנו קוראים עובדות ומקרים טרגיים בחיי המשפחה והחברה, שמכתם היחידה היא — הקוביא כמשמעותה הרחב (gambling). אלא בהיות, שזאת היא מכת-חברה רגילה והופעה שכיחה בחיים, אין אנו מופתעים ונרעשים ואיננו שמים לב לכך.

טבע של הקוביוסטום לא נשתנה. לא טובים הקוביוסטומים האחרונים מן הראשונים. תמיד הם נכרים בכיסם וככעסם ולפעמים גם בכוסם, ה"כף המשולש" המהוה וממלא את חיי המשחק והקלפן והמביאו לעתים לא נדירות גם לפני כס-המשפט.

תעודות משפטיות, חיות ונאמנות, בקשר עם קוביוסטומים יהודים וערעור חייהם המשפחתיים, נשתמרו בספרות הרבנית בחלקה המשפטי, בשאלות ותשובות ובפסקי-דינים, שכחם משתקפים החיים בעצם מערומיהם, מצדם הטרגי והמנוחך כאחד.

אכן רק עובדות מעטות נשתמרו בספרות האמורה על נושא של חרבן משפחת השחקן, אולם הן די מענינות ומאלפות על הזמן והסביבה, על המצב המשפחתי והמסרי והגובה התרבותי והאקונומי של שכבות חברתיות שונות. ברי, שמקרים כמו אלה,

(1) א קארם האם פיינט אוויב אין א טישטארף — באסטאמסקי, ש. ביום קוואל יודישע שפריכווערער... ווילנע 1920, עמוד 9.

(2) אמרה זו נפוצה ורוחת בין כל הקלפנים. מקורה הוא בודאי הפתגם האשכנזי: „Unglück in Spiel, Glück in der Liebe" או „Wer Glück im Spiel hat, hat kein Glück in der Liebe". הפתגם נכנס גם בספרות. כאן אציין רק מקור אחד: ציורו של אפשושו "כמסכאה", המנסח קצת של א בדיוק "אם השעה משחקת בעסקי אהבה, אינה משחקת בקלפים" (לוח אחיעבר, קובץ שני, נוי-יורק חרפ"א, 255).

שהוא "לזה מעות על כסות אשתו ואכרם בקוביא" ופנו להרשב"א, אם מן הדין יש ביד האשה להוציא את לבושה העכוט "מהו שתוכל האשה להוציא כסותה מיד המלוה בלא כלום ולומר שהבעל הוציאו מכיתה שלא מדעתה" (5).

ויש שלפעמים מתעוררות שאלות הנוגעות לא רק בדברים שבינה ובינו, כחיים הכלכליים, המוסריים והאינטימיים שבין איש ואשתו, כי אם גם הנוגעות בשאר יסודות ועקרם של חיי-משפחה, כגון: חנוך בנים ובנות. אשה אחת מיאנה לגור עם בעלה הקוביוסטום ולא הפצה למסור בידו את חנוך בנם הקטן, והגיעו תביעותיה לפני בית-דינו של הרא"ש: "מי שהוא בקטמה עם אשתו ואינו רוצה לגרש, וגם האשה אינה רוצה להיות אצלו כי הוא משחק בקוביא, ויש לו בן קטן פחות משש שנים ורוצה האב שישב הכן אצלו, והאם, שהיא אשתו, רוצה שיהא אצלם — הדין עם מי?" (6).

וההלכה עוקבת את תורת-החיים, וקוב הדין את ההר. "יראה" — טוסק הרא"ש — "שהדין עם האב" היות "בן שהאב חייב ללמדו תורה ולחנכו למצות צריך שיהא אצל אביו" (6) — אף, שמסירת הבן בידי אב קוביוסטום, לא יכול להשפיע לטובה על חנוכו, שיעשה בודאי פלסטר, אבל מכיון שמן התורה על האב ללמדו ולחנכו, הדין מחייב לבקר את האב על האם, משפט-בכורה, שיש במקרה זה דוקא משום חתירה לעצם המטרה ההנוכחית.

דראמה משפחתית עמוקה משתקפת מתוך שורות ספורות בשאלה אחרת, שנשאלה מכנו של הרא"ש, ר' יהודה, שרואים בה את כל הירידה המוסרית של קוביוסטום, שהלך מרחי אל דחי בחייו ובחיי האישות. שאלו על אחד ש"היה שוחק בקוביא ומסתקוט עם אשתו ומכה אותה תמיד עד שברחה לבית אביה. וכאו אנשים לעשות שלום ביניהם. ועשו עמו תקנה בענין זה שאמר ע"ע [על עצמו] הנאת ת'שמיש עליו (7) אם שמתא יצחק לשום צחוק בעולם עד זמן ידוע. ואיסור זה הוציאו בלשון נדר ובל מיני קיום שבעולם. גם (כי) נשבע שאם שמתא יצחק מכאן ועד הזמן הידוע שיגרש את אשתו פלונית בגט כשר מוסף על איסורו. גם התנה שלא תשוה לו שום חתרה בעולם לזאת השבועה... ובעת האיסור והשבועה הודיעוהו, שלא היתה אשתו יכולה לחזור אליו עד עכור ימי מספר, מפני שהיתה צריכה לתקן ענינה בבית אביה. ובתוך אלו הימים נפלה קטמה חדשה ביניהם. ואמר ראובן לחמיו ולאנשים, אשר היו עמו בעת האיסור והשבועה: "מאחר שאשתי אינה חוזרת עמי ולא נתקן ענינינו כראוי, אני מבקש מכם שתחזירו לי אותו הכתב על השבועה והאיסור ושיהא כמל לגמרי. מה עשה חמיו? לקח טופס מהאיסור והשבועה, כמו שהיה כתוב, והחתים עליו עדים כשרים

(5) שם, סימן רפ"ו. בלשון מקוצרת גם "בשוית להרשב"א ז"ל וזוהו מן הרבנים ומן הגאונים וז"ל קוסטמינא רעיו סימן פ"א.

(6) שוית הרא"ש, קונשטמינה, רעיו, כלל פ"ב סימן ב'.

(7) עיין יד חזקה הלכות נדרים פ"ב, ט; שויע יוד הלכות נדרים רל"ד-רל"ה.

ואח"כ החזיר הגוף לראובן וקרע אותו. אחר זה הלך ראובן ושחק או עבר התחום הנז' ואח"כ באה אשתו ומראה אותו טופס וטוענת, כי אביה לא חי יכול לבטל השבועה הנז' והשבועה שנעשית אי-אפשר שאינה נעשית, וע"כ היא רוצה מב"ד שיכופו את ראובן לגרשה כאשר קיבל ונשבע לפי שהיא אמורה עליו. ואינה חוששת אם יראה הוא גוף השבועה והאיסור קרוע, כי בזה לא יתבטלו האיסור והשבועה" (8).

לפנינו כנראה טפוס של בת-ישראל תקיפה בדעתה ושאינה מותרת על זכויותיה; אשה, שלא השלימה כלל עם גורלה העלוב וחייה האומללים בבית בעלה הקוביוסטום, וחתקוסמה אפילו נגד אביה, שכביתו מצאה חסות, שמפני דרכי-שלום, כדי לקרב את הלככות או בכונה להשתחרר מצרת-הכת, ניסה לבטל את שבועת חתנו — ויצאה במלחמה על זכותה ומשפטמה.

הנה במקרה אחר, דומה בכללו אבל לא כפרטיו, ובמקום — משפט אחר — באשכנז, אנו מוצאים, שהאב עמד ליטין בתו בשורה של טענות ותביעות, שהיו לה נגד בעלה, ביניהן גם שיש לה חסרונות בכית חמותה, שחמותה מזלזה בדברים ובגנאיות ועוד דרישות כאלה.

אולם בעיקר הסתובכו הסכסוכים ועריכת-הדברים כלפי אישה "איך שהוא מכזבז את שלו בשחוק ובכית משתאות של גוים ומשתכר ומקיא וטוענת מאים עלי ותובעת כתובתה" אולם הבעל מכחיש בהחלט "שאינו עושה שום שחוק שלא כהוגן רק כחנוכה כמנהג וגם לעתים הוא הולך לאכול ולשתות עם מרעיו כמנהג מדינה". ולפי דבריו אשתו רק תואנות ואמלתאות מבקשת וחמיו מעליל עליו עלילות. והרב ר' יעקב ווייל, שלפניו הוצעה שאלה זו, הפך בזכות חכמה, שבדברים כאלה אינה יכולה לטעון מאים עליה ולכופו, שיתן לה כתובתה. "ואיני צריך להאריך בדברים הכלים האילו, אף גם זאת, הלא כתב שמעון [הכעל] ז"ל: "ועוד חיום אומר שמעון בעלה בפני אב ב"ד ומזכי העיר לא יהא לחמי שום חסרון מצדי וכל אשר יורוני בני אדם המהוגנים אשמע לעצתם ואקבל עליו לכיים ולא יחסר מצדי שום דבר עכ"ל... אם כן מה יכולה אשתו ואביה לערער ולפקפק עליו?... וכל זמן, מסכם מר"ו ווייל, שהיא עומדת במררה ומורדת בבעלה אין בעלה חייב במזונותיה" (9).

אבל סכסוכים ומקרים של גירושין מפני סבת-המשחק היו, כנראה, מצויים. על עובדא אחת שאירעה בשנת 1714 בפיוורא, יודע לספר שורט, הקורא אמנם לזה מקרה

(8) זכרון יהודה, שוית לרבנו יהודה בן הרא"ש, בערלין תר"ו, סימן ע"א. תשובה זו נזכרת עוד קודם בבית יוסף (אבן העזר סימן קנ"ד) הסתייע בה להלכה והשוה גם שוית רש"ם לסור"אבן העזר, שאלוניקי 1802, סימן ע"א.

ור' יהודה בפסק דינו צדד בזכות האשה והכריע לטובתה ורשיטה, בנסקו: "כי השבועה אינה חלי בכתב של השבועה, אם יתו קיים אם לאו. אפי' אם לא נכתב מעולם, אם יש עדים בשבועה ושלא היה בתנאי, קיימת היא. ועוד, אפילו אם היתה במלה השבועה בחזרת הכתב, אין כח ביד האב לחייב לבתו שלא מדעתה. וע"כ השבועה היא קיימת. וכיון ששחק והלך חיץ לתחומו, הרי הוא מושבע ועומד לגרשה ויש לב"ד לכופו לקיים שבועתו".

(9) שוית ר' יעקב ווייל, ויניציאה ש"פ, סימן קל"ה.

בלתי רגיל ושכוח. יהודי אחד שהיה שמוץ מאד במשחק אבד הון רב, כמשך ליל אחד בלבד הפסיד במשחק הקלפים סכום עצום של אלף וששים וארבעה דופלונים, ומוכרחה היה לגרש את אשתו, כדי לשכך על ידו כך את חמת חמו ולחגיג שוב לידו אמצעים (10).

רק מקרים נסיונות-חיים אמתיים כאלה וחסתכלות, מתוך עינים פקוחות, בכל המתהוה ונעשה בסביבה והחברה, הניעו בעל-מוסר חרד כר' משה איש ירושלמי (ר' משה הענוכש) מפראג (מן המאה ה-17), מחבר ספר-המוסר הקלמי בשכיל הנשים בשם "ברנט שפיגל" ("מראה שורף"), שדפיו ספוגים במגמה אחת ויחידה: לחנך ולהקים דור של נשים כשרות, העושות רצון בעליהן — שהם המושלים — אפילו הוא מתפשר עם החיים ומשיא, מפני שלום-בית, עצמה טובה לאשה שהיא בעצמה תשק עם בעלה בקלפים, כדי שלא ישחק מחוץ לביתו.

הוא שם כפי האשה הטובה וההגונה אמרי שדול ופיוס, דברים שיתקבלו על לב הכעל, כדי למשכחו שיהא תמיד בקרבתה ותחת קורות ביתו. אם ברצון הכעל לבלות בחברת מרעים, כדי להעביר שעה מפני השעמום, עליה לדבר על לבו: "האם יש לך חברותה יותר קרובה ונעימה כחברת אשתך, צאצאך ואנשי-ביתך? אין נאמנות בחברותה ויכול אתה להנזק. בביתך הנך מוכמח תמיד שמאחלים לך כל טוב וכונתם רצויה ודורשים טובתך... יש אשר משחקים לפרקים, וכל אחד רוצה להרויח, אבל באמת כולם מפסידים. חוץ בזכו כל שהוא להוצאות צדדיות, למשקה שהם שותים לרויח, תשמישי-קוביא (שאלדר). נרות וקלפים. אם ברצונך לשחק, שחק באמונה ובישרנות עם אשתך ובני-ביתך. אז לעולם לא תפסיד. ואם תפסיד—ישאר כמו כן ברשותך." (11)

אם יש שכר לאשה כשיחה נאה ותמימה זו, כדי להשפיע ולהזיר את הכעל מחברת-משחקים וקוביוסטוסים מחוץ לביתם — קשה להאמין. אבל העצה המעשית כשהיא

Schudt, Jüd. Merck IV Theil, II Conti. S. 220. (10)

(11) מפני הקושי בתרגום הקטע כצורתו, אחשוב לא למותר להביאו כאן גם במקורו: "גיש ער צו איינר חברותה צו ור טרייבן דיא לנג ווייל, שפריכט זיא צו אים: וויא ווילשמו איין נעמרי חברותה האבן אז דיין ווייב אונ' קינד אונ' דיין גיזונד. עש מויכט דיר ועלין דאז דיר דיא חברותה נים אל גיפרייא זיין, אונ' מויכשט צו שארן קומן. דהיימן בישמו פר זיכט דאז מן דיר אלש גושט גוינט אונ' מיינן עש גנץ מיט דיר... קומט אויך דאש זיא צו וויילין שפילין, אימליכר וויל גיוויגן, אונ' גימיינטקליך פר שפילין זיא אל. וואש אויף דיא זייט, גיש פויר עירגן דאש דיא צו זיחר טרינקין, שאלדר, ליכט אונ' קארמיין. ווילשמו שפילין שפיל צינכטיג אונ' ערליך מיט דוינס ווייב אדר גיזונד. דא ווערשט נויטר פר שפילין, פר שפילשמו דען, דו בלייבט עז דער היימט."

ברנט שפיגל פרק י' עמוד כח א"ב [— כט א"ב] האגוי, שפיו המקובלת כהוצאה השלישית ובאמת היא הרביעית. ההוצאה הראשונה היא של דפוס קראקא שנת, שנעלמה מן הביבליוגרפים. שאלדר — Scholder, Scholler, Scholier vorrichtung und veranstaltung zu glücks—oder hazardspielen,... das spielen selbst (Lexer).

אגב אורחא: מלה זו נשתיירה עוד כיום הזה לאותו השמוש בלשון המדוברת. ראה: י. אפאטאשו: מאווער ווערערע, — ארכיוו פאר יודישער שפראכ-וויסענשאפט... (בעריכת פרויצקי—דעמאן) ווארשע 1926—1933, I, 302: שוודער געלט: דאס געלט, וואס מיכעסט אראפ בא קארטנשפיל נאך יעדן קאן פון דער באלבאסטעס וועגן (געוויינטלעך ווען מישפילט אין א שענק)."

לעצמה, שהאשה תהיה חבר גם במשחק, שכודאי היתה גרמא של הזמן והסביבה והכרמית משום צרך-השעה, אופיות היא לספרות-המוסר החמורה והמחמירה. בדרך-כלל אין הפרט של שלום-כית תופס כספרות-המוסר אותו המקום הראוי

בכיוונו (11a) אף שהמשחק בכלל תופס בה, כידוע, ענין דירב וניכר, כי הלא שתיחן הן בכואות החיים, נסיונותיהם והדיהם האמתיים. ספרי המוסר, שדנו על פרובלימת המשחק מנקודות-ראות שונות: דתית ומוסרית, משפטית וחברתית, נגעו בשאלה זו ביחוד משני צדדים מעשיים, האקונומי והמשפחתי. היא מרגישה לכל לראש את דלדולו החמרי של המשחק וערעור יסודות חייו המשפחתיים, סופו של קוביוסטוס — שיעני ויתרושש וימיט חרפת-דרכ על אלה התלויים בו ובאחריותו — אשתו ובניו. ובטובן המוסרי, הרי ביתו מנוגב מכל טובה, בית שתמיד מלא ריב ומדון, קללה וקטטה. וראשונה, חיי צער יחיה, לבו יחיל בקרבו... קול מלחמה צעקה וקטטה בביתו תשכון, עם יולדיו ומחזיקיו בעתים ועם האשה וילדיה אשר חנן ה' לו, כי הר"ם הוא הנפש, וכאשר יהיה הכיס ריק, אין מתום בכשרו מפני זעמו, לבו מחרהר תמיד; שנית, כי אך הפל יחמיון המצחקים, כי יאמינו לתת מרף לביתם מאשר ירויחו, כי בהבל בא וכחשך ילך כל הכסף המוכא ממנו" (12)

אלה הדברים ששם ר' יהודה אריה דמודינה בפי מידד הקלפן הנלהב החוזר בתשובה, חזרו ונשנו מיתר בעלי המוסר בספריהם. כל אחד, כמוכן, בלשונו וסגנונו ולפי מעשי בני-דורו ומסביבתו.

עוד באמצע המאה ה-17 כותב בעל-מוסר כהרב ר' אברהם ענתיבי, המתואר ראש על ארס-צובה, מי שהגיב בספרו על הרכה הופעות שליליות כחיי היהודים בארצות-המזרח ומזכיר גם את אלה המתועדים לחברות "ומצפים לימות החורף הארוכות, שככל ילדה ולילה קובעים עצמם לעבירה מערב עד בקר לשחוק בקוביא הקאת"י וכיוצא ובפונת". ציורו מחיי הקוביוסטוס הלהוט הוא נאמן ולקוח כודאי מן החיים הרואליים

(11 a) דומני, שלא למותר הוא להזכיר כאן גם את המקרה המוכא בשו"ת ר' יוסף מפראני שבוטון כמעט ישר נוגע ושייך לנושא הנדון בפרק זה: אחד "נתן גם לארוסתו על תנאי שאם לא יתראה ביום חג השבעות בתוך ק"ק אשכנזים בפני עדים כשרים יהיה הגש גש. וקודם הזמן הנז' נהפך ביר המושל על שהיה משחק בקוביא כל היום וכל הלילה ושאר דברים רעים שנאמרו למושל עליו ושמו אוהו בכור ומחמת כן לא קיים תנאו להתראות בתוך הקהל ביום חגי יורנו רבינו אם הגש גש והותרה לעלמא". ועל שאלה זו תבאנה שתי תשובות. אחת מן הרב ר' יחיא ל' בא אן (בערך ש"ו—שפ"ה) שמביא ליה, דכשש בו דברים הרעים כניד [כנדון ויין] שמשחק בקוביא לילה ויומם ודברי עונות אחרים וזלת זה, איכ לאיש אשר אלה לו וראי מעותר הוא לנפול ברשת מושל בגוויס... ודבר זה שכיח קרינן ביה" ותשובה שניה מן הרב ר' יוסף מפראני (ש"ס—שצ"ט) שמסכים בכלל לדברי הראשון, אלא שככל זאת הוא מחסס וחושש שמא יר האשה באמצע שרצתה להפטר עצמה ממנו ושחרה את שר בית הסוחר שלא יניחנו לצאת, כי על סגמתה בנתה, שלא יצא ויקיים התנאי". שו"ת ר' יוסף ב"ר משה מפראני ויניציאה, ת"ה ספר שני סימן י' (עמוד יג"ד).

(12) סור טרע, פ"אג ש"עה, בדף האחרון.

של יהודי המזרח. וכה מוסיף הרב ענתיבי לתאר את זה, שאבד את סמונו, וגם ממון אחרים, שלוח לשם משחק והפסידם: "ומתוך שדוחקים אותו הכעלי-חובות ואין בידו לפרוע, מה עושה הולך אצל אשתו ומריב עמה כדי שיקח ממנה מלבושה ותיכשיטיה לפרוע הכ"ח שעליו, גם לפעמים, שרואה שלא נשאר עוד בידו כדי לשחוק ואין מי שילוח אותו גונב תכשיטי אשתו או לוקחם בחזקה ושוחק בהם ומפסידם ומתוך זה יבאו לידי גירושים. ויש מהם מתוך כשתם, שהיה בידם ממון ואבדו אותו בידים ולא נשאר עוד בידם ממון להרויח בו כדי לפרנס בניו ואשתו מה עושה הולך ובורח מהעיר וגולה ממקום למקום ומניח אשתו ברעב ובצמא ובחוסר כל ואין מי שירחם עליהם" (13).

גם בשירי-המשחק מתפרצות אנחות בודדות על חרבן המשפחה של הקביוסטום: "בקוביא מצחק, עצמיו משחק, קרוביו מרחק", "השם יחלל ואביו יקלל" ("מאמר הצחוק") צלילים יגזנים ועצב חרישי אנו מאזינים מתוך שיריהם וחרוזיהם "נגד הצחקנים" של משוררים וחרוזנים עברים מארצות שונות על צער אשת-הקביוסטום ויוצאי הלציה "וגם אשתו תדמע, תככה במסתרים", "ויחן כאיכות עם בנים ובנות". ושירי-המשחק האנונימי הראשון "מצחק בקוביא" מסתיים בחרוזו האחרון הסתירי:

"וכל אנשי ביתו יהיו שונאים אותו
ויעשו יום מותו כשמחה ובשירים".

בנגוד לשירה העברית, שהיא מגידה על שאלה זו בצורה סתמית וכללית, הרי השירה באידית, העממית והספרותית, משמיעה הרי-חיים ממשיים, מוסרת תאורים דיריאליים, תמונות-משפחה טרגיות:

"אזני ווען דיא מאנין פר שפילין טונין זיא דאריבער פר צאנין.
אזני טונין דיא אריסה ווייבר דען רוקין פאל שלאגן:
דען דיא ווייבר זיינין פאשט צו גלייכן גיוונין.
דער מן מאג פר שפילן אודר גיוונין.
צענקין אזני פלוכין דען מן ווען ער קומט נאך הויז.
דאמיט לאשט ער זיין רוגז איבר דז ווייב ארויז. (14)
כשיר עממי שמוצאו מגלילות אונגריה וסלובאקיה מופיעה להפך אשת-הקביוסטום "כאשת-חיל", שחילתה לבעלה והיא מושלת בו:
"דען אנדערן טאג קום איך עהאם צו גיין
גאניץ אָנע געלט און אָנע געוואַנט,
מיין ווייב טוט מיך פון אויבן ביז עראָפּ אָנזען

(13) ספר חכמה ומוסר, ליוורנו תר"ג, דף י"ג ע"ב. הוא מוסיף שם ש"כמה פעמים מחינו בהם בגזירת נחיש [נדרו חרם שמתא] ולא שמעו לקול מורים. ועל מנהיגי ופרנסי הקהל היו רמי חיובא לארזשינהו להני אנשי רשע מאיסור זה באיזה אופן שיהיה ולייסרם על זה ואוי לבית ואוי לבעליו עמו מקום שמתוועדים בו.
(14) ראה מאמרי אלט-אידישע שפיל לידער, די צוקונפט 1930 עמוד 421 בית 6-7.

און כאפט ע אייזערנען טאפ אין דע רעכטע האנט,
זע דערווישט מיך גאר קיין אונטערלייב
און שלוגט מיט מיר ערויס ע שויב" (15)

אולם ברוב המקרים האשה היא הסובלת וקרבת-המצב, הנושאת בדומיה את עלבונה וצער-חיייה. וכאשר סבלנותה פקעה ועברה כל גבול, איננה רואה תקן לחייה העלובים אלא להשתחרר מבעלה הקביוסטום, המחריב את עולמו ועולמה. כשיר עממי אחר מתוארת אשת-קביוסטום, גלמודה ועיובה שבאה לפני הרב בקובלנא על בעלה, חמציק לה, וכל מעינו כל הימים אינו אלא במשחק הקלפים ונותן גם באחרת עינו ואת הצלתה היחידה היא רואה כגט פטורין:

"צים רעבי-לעיבן קימט גילאאפן
איין ווייבעליין אין גרעסטער אייל:
רעבי-לעיבן, עך וויל מאָך שוידן,
ווייל עך האָב ע שלעכטן מאָן

ער טיט ניקס, ווי שפילן דע קארטן
אין דענקן ניט אָן זיי ווייב;
אין דאָום ברענגט מעך צי פארצווייפלונג,
דאָארעם קלאַג איך דיאָר מיי לייד

עזוי ע בעדאָ איז אים ליבער,
ווי זיי זו, דער קראנק אין שוואַך
פאָקן זאל אים געך ע פיבער,
ווען ער האט זע אַ כל אָם" (16)

גם משוררים וחרוזנים עממיים חרוזו על נושא זה של קוביא ושלום המשפחה, אבל ראוי להזכיר ביחוד את שירו של לינעצקי "משחק הקלפים", שממנו נראה עד היכן ההפקרות במשחק מגיעה, עד שבעל קביוסטום מאבד כסופו גם את אשתו בקלפים!
הרי קלפים מלאו מאז ומעולם שני תפקידים: למשחק והגדת-עתידות. הקלפן מכון בהם להצלחה ממונית והמנחש-עתידות — לסימן-טוב. והנה מתאר לינעצקי שהבעל הוא על פי רוב הקלפן והאשה היא הדורשת-עתידות מהקלפים. וכה בשעת,

(15) ראה מאמרי "אזארש שפילען אין אידישען פאלקס לידער", די צוקונפט 1931 ע' 538.
(16) די סמאלעק: מאטעריאלן צום בורגלענדער יודיש, שריפטן פון ייווא II, 6-275; י. ל. כהן, ייווא-בלעטער II, 212-213 נומר 15. השורה האחרונה נמסרה על ידי שניהם בשעות, עד כדי שלילת קשר וטובן הדברים. הראשון גורם "ווען ער קריגט דע נאכל אס" והשני ווען ער האט דע אכלאס", שאין לזה שום טובן. הפתרון האמתי של המלה הוא כמו שכתבתי. דע (או: דען) אכל אס" שמשמעה: אס-טווי, אכל-אייכעל (טויד-אייכעל), תיו הצלב.
מקור זה נוסף לי אחרי שנדפס מאמרי הנזכר בהערה הקודמת.

זכחים קטו ע"ב. התפקיד החשוב, ששמיטין ויובלות ממלאים בספר הזה, נעוץ בכך, שכן דינים אלה נאמרו בסיני (נ, ב).

המחבר מסכים לדעת ר' יוסי (יומא ד ע"א) ששבעת הימים הנזכרים בשמות כ"ד חלו אחרי מתן תורה. מכיון שז' הימים התחילו בטי"ז בסיון. כלו ארבעים היום בסוף תמוז (יום חז', היא תחלה ל' יום; חשיב ט' ימים ל'סיון, כ"ב — ל', יום התקופה, ול' ימי תמוז, נמצא שיום המ' הוא ל' בתמוז). מתן תורה כמוכן השגור, נתינת י' הדברות לכל ישראל, אינו חשוב כ"כ להמחבר, העיקר היא "בריתת הכרית, קבלת ישראל על עצמם לקיים את המצוות הנצחיות. ברית זו היא גולת הכותרת של הבריתות שקדמו לה. בה נתגלו החקים במלואם ונקבעו לעולמים (לג, טז). אבל גם מצוות, שנאמרו לבני נח ולא נשנו בסיני, יש תקף נצחי בין לישראל ובין לבני נח. לכן הוזקק המחבר לכאר מדוע הוצרכה התורה לשנות איסור דם בסיני (עין ו, יב"ט). ישראל יצאו מכלל בני נח — ובגוים לא יתחשבו (טז, יז). (השוה נדרים ל"א ע"א: "כיון דאקדש אברהם איתקרו על שמייה"). הברית שכאו בה, נלוותה עם שבועה (ו' יא). השוה דברי חז"ל: "מושבע ועומד מהר סיני!"

חויז מקבץ החקים נתנו ל'משה דברי הימים מקדמות ימי עולם עד זמנו, ואפשר עד קץ הימים, הלוחות הכילו לא רס את עשרת הדברות, כי אם גם את גורל ישראל דוגמת הלוחות הכבליים "לוחות הגורל", שלקח מרודך מיד תיאמת, לפי האגדה הכבליית. גם ליעקב נתגלו שבעת לוחות השמים ובהם ראה את אשר יקרא את בניו באחרית הימים (לכ, כא). אבל הספורים באו בעקדם לשמש מצע לחקים (ל, יב"ז). המחבר מדייק מהמלה "להורותם", שמשנה קבל ממורת רחבה, ובוזה הוא מסכים לחז"ל (ברכות ה, א. מגלה יט, ב, כ, ב חגיגה א, ה מגלה ד, א).

ד א יסור דם תופס מקום רב בקבץ החקים, מפני שנאמר ומשנה הרבה פעמים, וגם מפני שהיא חותם הברית (ו יא: ותזרוק דם) עליהם ל'ברית לעולם).

אכילת הדם גוררת אחריה השחתת עולם, קלקול המדות ועונשים חמורים. חיה רעה באה לעולם בעקב חטא זה. זהו מוכן דבריו בז' ל"ב, הסתומים קצת והמתורגמים באופן מוטעה ע"י צירלס: "ל מ ע נ א ש ר לא ידרש דמכם". המלים "ל מ ע נ א ש ר" הם תרגום של "בַּמ א" בכושית שנתן להתרגם גם כמוכן של פן: "פן לא ידרש דמכם מיד כל חיה", הקב"ה כרת ברית בין האדם וכל נפש חיה (בראשית ט, ט י'), המכילה חובות הדדיים: האדם אל יאכל דם החי והחי אל ימית נפש אדם. כאשר עובר האדם על מצותו היא נתנה הרשות לחיה לשפוך דמו.

מפני חמר איסור דם מצוה לכסות דם כל חי, כתר גדר כנגד אכילתו, כנראה אף דם בהמה בכלל זה, והמחבר מוציא הלכה זו ממשמעות הכתוב: רק חזק לבלתי אכול הדם (דברים יב, כג). עין כא; ז. גם הדם, שעל הסכין, טעון כסוי (ו, לט). גם דם קדשים טעון כסוי (כ, טז).

הלכה בספר היובלות

מאת

חיים קפלן

ספר היובלים הוא אחד הספרים היותר עתיקים שבספרות האפוקריפית. אופי הספר הרשימות ההיסטוריות, שבספר זה, בדמות ספורי-קדם (מלחמות בני יעקב עם האדומים, רמז למלחמת יוחנן הורקנוס עמהם; מלחמת מלך מצרים עם מלך אשור, המושל בכנען, רמז למלחמת אנטיוכוס — מלך סוריה אשור — עם מצרים) מראות, שהספר נכתב סמוך לזמן המאורעות הנזכרים, בתקופת החשמונאים, קודם להתפשטות שלטון רומי על אשור (סוריה) וגם על מצרים. מפני קדמות הספר יש חשיבות מיוחדת להלכה, התופסת בו מקום נכבד. בנושא זה טפלו חוקרים בספרים ומאמרים מיוחדים. אבל יש אי-אלה דברים; שלא נתבררו על ידם כל צרכם. כמאמר זה יש בדעתי לברר את השקפת המחבר על ערך חקי התורה ומהלך התגלותם, ועל התפקיד, שהספר ממלא — לפי דעתו — כהתפתחות החקים.

המחבר מכנס את דבריו על שמות כ"ד, ז ששם נזכר "ספר הברית". לפי דעתו נכללו בספר ההוא החקים, שנתנו לאבות, שערכם נצחי, המחבר מבחין בין החקים האלה ובין יתר מצוות התורה, שתהיינה בתקפן רק עד ימות המשיח או יחדש הקב"ה את עולמו (א כט). את נצחיות החקים ההם הוא מכנים במשמעות "חקת עולם", "לדורותיכם", "לדורותם" (שבת: ב לג; נדה: ג, יד; דם: ו, יד; מעשר: יג, כו; מילה: טו, כה; יד; סוכות: טז, ל; מצות: יח, יט; מע"ש: לב, י; קרבן פסח: מט, ח). במקומות אחרים כופל המחבר את דבריו (לעולם, "כי היא לעולם"). וצירלס בתרגומו האנגלי נותן את המלים "כי היא לעולם" בחצאי עיגול ככפל מיותר בלי הרגישו, שזוהי אסמכתא מן המקרא.

עדות וברית הברית נכרתה בטי"ז לסיון, החדש, שנכרתו בו כל הבריתות מאז ומעולם. למחרת אותו היום — בטי"ז לסיון — עלה משה ההרה, ובמשך ארבעים היום, ששהה על ההר נתנו לו הלוחות וגם "התורה והמצוה". אותו ספר הברית עצמו מסודר לפי הזמנים והיובלות מימות עולם עד זמן משה. "העדות הראשונה" (כ, כד) איננה ספר התורה, כי אם ספר החקים הקודם לה. ע"י התגלות כפולה זו מכאר המחבר את היחס שבין מתן התורה מסיני ובין נתינתה באהל מועד: החקים הנצחיים, העדות, נתנו מסיני והחקים האחרים נתוספו אחרי כן. ראוי לציין, שר' עקיבא ור' ישמעאל מישבים. כל אחד לפי דרכו את הקושי הזה של נתינת תורה כפולה זו (חגיגה ו ע"ב) סוטה לז ע"ב.

ט"ה
 (ד) גם כאשר יכפרו שאר דהמאים (כך ביאורן של הכלים הסתומות שצירפם מוחקן) כלומר, ביוהכ"פ. השוה מה שאמרו חז"ל בדומה לזה בחמא של מפיר ברית (שכועות יג, א, יומא פה, ע"ב, כריתות ע"א). למילה יש אופי של מסתורין. על הערל אין "אות" שהוא לה' ומזיקים שולטים בו. האות, הנאמר אצל מילה הוא "כאות על הכתים" בקרבן פסח שמירה כנגד שר המשטמה. כל מי אשר לה' יש לו אות זה וע"כ גם המלאכים נמולים (טו, כו).

מילה רוחה שבת. מפני שהיא לעולם וכתובה על לוחות השמים (יג, כה), כלומר. מפני שישנה לפני הדבור! השוה יבמות ה ע"ב "ממילה ותמיד שכן ישנן לפני הדבור, במקום אחר נאמר (ג, י) שקיום כל מצוה דוחה שבה (כדעת ר' אליעזר בשבת קלא א) "כל מלאכה אשר לבני האדם" משמע שלגובה מותר

עירות
 המא עריות המור, לדברי המחבר הוא בכלל מצות בני נח (ז; כח). במז ה נזכר חומר האיסור של "זנות בשאר בשרם", דומה לבטוי חז"ל "פושעי עכו"ם כגופן (ר"ה יז א) ביחוד האונס ראוי לענש. שכם עשה נבלה שענה קטנה בת יב פתוי קטנה אונס היא ראוי להעיר שלפי השבון הספר לא מלאו עוד לדינה י"ב שנים שלמות כי נולדה כאלפים מאה ושלישים וארבע ליצירה (לג, כג) ומעשה שכם היה כאלפים מאה וארבעים ושש מוכה מזה שהמספר יב מציין גבול הילדון, ומכאן ואילך גדולה היא, תרגום צירלם בל' יז: "under torture", כנראה, איננו מדויק. בעברי היה כתוב: "תחת אשר ענה", אנוסת אביו אמורה. מפני מעשה יהודה נאסרה תמר על שלה. זוהי כונת דברי המחבר במא, כ: "וּבְאֵנָהּ אֶתְּחַבֵּטֶם", שהם באור למקרא "על כן לא נתתיה לשלה": והוא גורם לא נתנה במקום לא נתתיה אלֶבֶק מדויק מלג, טו ("אביו עודנו חי"), שאשת אביו מתרת לאחר מיתת אביו, או שאינה במיתה, והו נגד המסורה (ראה מנהדרין גג: בין בחיי אביו בין לאחר מיתת אביו), אבל ראייה זו אינה מוכרחת, כי הלא לפי דברי הספר עצמו לא נחננו אז החקים במלואם (לג, טז). ועל כן אפשר שלא נחשב לו אז חמא אשת אב, כי אם חמא אשת איש כלכד. כרוך היא, שכלה אמורה אף לאחר מיתת הבן. תמר היתה בתולה (לא, כז) וע"כ נקה יהודה מעונש של בא על כלתו. המחבר מסכים לחז"ל (יבמות ד, ע"ב) בענין תמר וגם כזה שאין דין אישות לבני נח ביחס לנכנסה לחופה ולא נבע"ה" (מנהדרין נו ע"ב). בלחה נאסרה על יעקב מפני "ונטמאה" (לג, ז) אף שהיתה שוגגת. המחבר מסכים לחז"ל בדרש מן "ונטמאה", אלא שאינו מבחין בין מידה לשוגגת.

כרת כולל גם הכרתת זרע (ו, יג: שמותיהם זרעם) ראה תוס' יבמות ב, מיתה ועינין
 ד"ה "אשת אחיו מאמו" כנודן זה מלג, י"ז משמע שיש בכלל כרת גם מיתה בידי אדם ("יכירתו מקרב עמם").
 ממאורע ראובן נראה שיש חיוב מיתה גם בלא עדים והתראה. בכלל נוטה המחבר להחמיר בעונשים. לא רק הרוצה, כי אם גם עוזרו וכל מי שיועד ברציחה ואינו מעיד

חייב מיתה (ד, ה). זה יוצא להמחבר מדברים כ"ז, כד: "ארור מכה רעהו כסתר", מכלל שאם רצה בפני אחרים והם לא העידו עליו גם הם בכלל ארור. כמג. טו הוא מורה הלכה, שאף קטנים הם בני עונש: "הקטן לפי קטנו". השוה חז"ל: "קטני (בני) רשעי (העולם) גויים" (מנהדרין קי ע"ב). מופלא סנוך לאיש דכותי (ניזר ס"ב).

כדיני נפשות משמיע לנו המחבר, שכמיהים את הרוצה באותו הכלי שהרג בו (ד, לב). זה יוצא לו ממדבר דה, טז: ואם באבן "ואם בכלי עץ" אשת אב בסקילה (לג, יג). חז"ל למדוהו מאוב וידעוני. (מנהדרין גג, א). הבא על כלתו בשרפה (מא, יד). המחבר למד זה מחמתו, כנראה משתמש הוא פה בהכלל של הקראים "בעל כאשתו" (מא, כה-כו). גם ספר צדוקי אומר בת אחיו דוגמא מדודתו. בת כהן פנויה במיתה (כ, ד). ראה מנהדרין נ"י: "יכול אפילו פנויה". כנראה זוהי הלכה היצונה שנדחתה. חייבי מיתה נידונים לאלתר ואין משהין אותם אפילו יום אחד, לג, יד"ז: "ביום עשותם אותה ימיתום", שלא כדעת חז"ל שיש הלנת דין (מנהדרין לב א).

שבת
 שבת נשמרה בשמים מקדמות ימי עולם. בישראל היא מתיחסת ליעקב: כ"ב מעשי בראשית מהאימים לכ"ב הדורות שעד יעקב ב, כג). אף חכמינו קראו לשבת נחלת יעקב (שבת קיה ע"א). לפי המדרש שטרו אבותינו את השבת במצרים.

המחבר מדייק מהפסוקים "מחלליה טות יומת... כל העושה מלאכה ביום השבת מות יומת"... (שמות לא, יד"ט) שיש שני מיני איסורים בשבת: חלול ומלאכה (מ"ט, ח' י"ב), חלול כולל "עובדן דחול" וכל מה שאסרו חכמים משום שבות: דבור של חול, מוקצה ("לא ראוי") והוצאה מרשות לרשות ("מבית לבית"; ראה עירובין פ"ט: "רשות אחת הן לכלים ששבתו לתוכן ולא לכלים ששבתו בתוך הבית"). איסורים אלו נוהגים בשבת יותר מאשר בשאר המועדים, אף מהיובל (ב, כ"ט). כנראה מכוון המחבר ליוהכ"פ שבו קדש חיובל השוה יומא טו ב "אין עירוב והוצאה ליוהכ"פ, שבת י"א, קט"ו ע"א: חלול שבת גורם לחורבן הארץ, אף חז"ל תלו החורבן כזה (שבת קי"ח).

מדבריו: "בבית או במקום אחר" (ג, יב) הנאמר ביחס להרישה, יש לשער שהוא כוון למה שאמרו חז"ל: "דקעביד בארעא דחבריה" (שבת קג ע"א). או להבדל שבין בית ושדה לענין הופר גומא (בבית משום בונה, בשדה משום חורש). יותר מתקבל על הלב שהמחבר מוציא ממשמעות של "בכל מושבותיכם" (ויקרא כג, ג) לאסור בכ"מ (עין יבמות ג, ע"ב קדושין לו, ע"ב מנהדרין לה, עב בענין מושבות האמורים בשבת).

איסור דבור בשבת על מה שיעשה בחול נזכר במט, ח בקשר עם יציאה מחוץ לחום. כן הוא לפי התרגום של צירלם. הסגנון של המקור הכושני הוא, "בַּמַּ יְגַבֵּר פֶּתַי בְּיַצֵּ" שיש לו שתי הוראות: יציאת לדרך או להשכים קום. בעברית היה כתוב: "לעשות כה למשכים" (במובן של "לכפר", השוה בכורים ג, ב). אסור לומר בשבת שיעשה מלאכה למחר. אף הספר הצדוקי עמוד י"ג שורה ב' משתמש במלה זו, במובן האמור.

"מותר להקריב קרבן בשבת מפני שהוא ככפר תמיד" (מט, י"א). עיין פסחים עז

ע"א: "דאי כתב רחמנא תמיד מפני שהוא תדיר... דאי כתב שאר קרבנות צבור
הבאין לכפר..."

מועדים
אף כמועדים נהגו קודם מתן תורה. האבות תקנו אותם. השמות הכפולים
של מקצת החגים מתבארים ע"י האופי המיוחד שהיה לחג זה או זה בתקופה
קדומה. ראה ו, כא: "כי הוא חג השבועות וחג הכבורים". צירלס תמה, למה היה צריך
המחבר להזכיר פרט זה. אבל כונת המחבר היא, שגם נח וגם אברהם, כל אחד בשעתו,
תקנו חג זה. נח יסד אותו בתור חג שבועות או חג הברית, ואברהם יסדו בתור חג
כבורים (טו, א). אף חג הסוכות מתייחס לשני אבות, אברהם ויעקב. (טז, כ"א; לב, ט'
והלאה). מכאן השם הכפול שלו. יעקב חוסיף שמיני עצרת. ראוי לציין, שאברהם הוא
שקרא לחג, בשם חג ד' (טו, כז). רמז לויקרא כ"ג, ד. אין זמן קבוע לשבועות, בני
נח הוזהרו לחוג אותו פעם בשנה בחדש השלישי (ה' יז) לחודש הברית. אבל ביחס לחג
הכבורים יש קביעת זמן — מ"ז בסיון (טו, יא).
את חשם עצרת הוא מכאר בזה שיעקב חוסיף אותו על ימי חג הסוכות (לב, כז).
ושמיני עצרת היא, לפי זה, חג בפני עצמו (השוה סוכה מדרסח). אבל כפי שחעיר
צירלס, נקבע השם על שהיה יעקב יום אחד נוסף בכית אל.
יוחכ"פ בא לכפר על טכירת יוסף (דד, יז). אפשר שמסורה זו היתה רווחת בעם,
ומפני כן הכניסו את הפיוט של י' הרוגי מלכות בעבודה של יוחכ"פ.
ארבעה ימי זכרון ישנם בשנה: ראש כל תקופה, הוא יום הזכרון. כנראה מונה
אותם המחבר ככלל המועדים הם "ראשי" החדשים. ראה אכן עזרא לכמבר כח, יא
שמביא דעת קראי בענין ראשי החדשים שהם, החשובים יותר, וראש כל חדש וחדש
קרוי "חדש" סתם.
אף פסח דורות נאכל בחפזון (מט, יח) שלא כדעת חז"ל (פסחים צו, א). "בין
הערבים" הוא סוף השליש האחרון של היום. היום וגם הלילה נחלקים כל אחד לשלשה
חלקים. "לפנות ערב" הוא השליש האחרון של היום והערב הוא השליש הראשון של
הלילה, השוה דעת ר' נתן (ברכות ג עא) בשלש המשמרות של הלילה, ראה גם ספר
חנוך המחלק את היום והלילה למ' ט' שעות-מספר המתחלק לשלישיות.
דם הפסח נשפך על היסוד (מט, כ) כדעת חז"ל (זבחים נר"ז). דין זה אינו
מפורש במקרא, וחכמינו למדוהו מגז"ש. הפסח נאכל בחצר הבית (מט, כ), הלכה זו
מתנגדת למסורת וגם אינה יכולה להתקיים. אי אפשר לכל עולי רגל להצפף בחצר
המקדש, ע"כ נראה שהכמוי "חצר" מוסב על מה שבתוך חומת ירושלים (עפ"י ישעיה
סב, זט: "ישתוהו בחצרות קדש").
"לא בכל מקום" (מט, כא) פירושו לא בכל עיר — רמז לדברים יב, יג-יד: בכל
מקום... כי אם אל המקום...
קטנים אינם בכלל המצוה של אכילת פסח. זמן מצוה מתחיל משנת העשרים
ראה נדרים לו ע"א: "שה לכית אבות לאו דאורייתא", רק הנמצאים בקרבת המקדש

בשעת הקרבה רשאים לאכול את הפסח (מט, יז), כך יש לפרש את המלים "כל איש
אשר בא ביומו". אבל אפשר שפירושו הוא כל בא בימים, פרט לקטן.

מקדש וקרבת
הבית השני איננו הבית המיועד ואין לו קדושת עולם. לימות המשיח יבנה
במקומו בית עולמים (א, יז; ראה גם חנוך, צ, כח — צא, יג). "בעלית
משה" נאמר ששבי הגולה לא יכלו לעבוד את ה'" כחק וכמצוה" מפני שלא שבו י'
השבתים, כי קדושה ראשונה בטלה משגלו השבתים (ראה מגלה י ע"ב, שבועות טז
ע"א, ערכין לב ע"ב, בענין מקריבין אע"פ שאין בית). המקדש מתקדש ע"י מחיצות (לב, טז).
כדיני קרבנות יש לציין ההלכות שלהלן. חטאות קודמות לעולות (ז, ד).
נסכים כאים עם הקרבן (כא, ז) שלא כדעת חז"ל שמביא אדם קרבנו היום ונסכיו מכאן
עד י' ימים (מנחות טו ע"ב). אין קרבן קרב בלילה (ג, כ ז טז, לא) אדם מתנדב ומביא
עצים (כא, יד) השוה מנחות קו ע"ב העצים צריכים להיות מהמינים שעשנם מתמר
ועולה לא מתפור כו, ז). ראה תמיד כ"ט; משום דקטירי (רש"י: יש בהם קשרים...
ומעלים עשן" וצריכים להיות בדוקים מסום (ככתמיד כט: כרוו משם) "בחונים". בכא,
יג היה כתוב: אשר נדף ריחו, כי אין בו ריח", ולחנם משמים צירלס את החלק
האחרון של המשפט ככפל. "כי" ואשר" מתורגמים ע"י OTI כיונית ואסם בכושית. מעשר
דגן כהמה שעברה שנתו פסול (לב, יא). זה יוצא להמחבר ממה שנאמר בדברים יד, לב:
"שנה שנה". עין ר"ה ה': אחרים אומרים יכול יהא בכור שעברה שנתו "כפסולי המוקדשין
ויפסלו, שמצותו תוך שנתו שנא' (דברים טו כ) שנה בשנה (רש"י). נדרים ונדבות קרובין
כיו"ט (לב, ה). שלא כדעת חז"ל ביצה יש ע"א. אסור לעשר כיו"ט (לב, ב: יעקב עישר
הכל מעיו"ט). רחיצת ידים ורגלים חובה אף אחרי ההקרבה (כ, טז). נותר כטמא (לב,
יג), השוה גזרת חז"ל שהנותר מטמא את הידים (פסחים קב ע"ב). עגל בן שלש
(יד, טו, פירוש של עגלה משלשת), שלא כדעת חז"ל (פרה, א א) ערל וזכרי פסולים
בכל הקרבנות (טז, כה). בחג מקריבים שלמי חגיגה ושמחה (מט, כ). עולה באה בן
המעשר (לב, ח).

המחבר מכיר בשני מיני מעשר: מעשר ראשון שתקן אברהם (יג, כה):
עֶשֶׂר קַדְמִי, ומעשר שני שתקן יעקב (לב, י: להוסיף לעשר). זמן הבעור
הוא בניסן (ז, ב; לב, יא). משעבר הרגל עובר בכל תאחר (לא, כט: יעקב מה ר'
לעשר קודם הרגל למלא את נדרו). ניסן הוא ר"ה לנטיעה (ז, יא). השוה ירוש. ערלה
א, ב, תוספתא ר"ה א', שביעות כ' בכלי ר"ה י. ב: "ופירות נטיעה זו אסורים עד מ"ז
בשכמ"י. לדעת המחבר אסורים הם עד, שיגיע ניסן של השנה החמישית. וכבר העיר הרב
דר. רעועלל כ"ג מערכי" שנה כ' צד קי"ד הערה נ"ט, שאיסור רבועי עד בא השנה
החמישית נזכר בספרי הגאונים ובתוספות (רמב"ם מ"א י' יח; ר"ש מע"ש ה' א; רא"ש
סוף ערלה, תוס' ר"ה ד"ה פירות). ספר היובלים מיחס חק זה לנח, שלא אכל פירות
רבועי עד, שהקריב בכורים כאחד בניסן. אפשר, שלדעת המחבר הקרבת בכורים טובלתן,
ועל כן נמנע נח מלאכול את הפירות עד, שיביא קרבן מהם. ויין ושמן נזכרים יחד עם

רבעי. מכאן, שרבעי נוחג לא רק ביון, כי אם בכל דבר. עין ברכות ל"ה מחלקת ר"ח ורי"ש אם כרם רבעי או נסע רבעי שנינו, חניטה אינה חשובה להמחבר, כי היא נח בצר את הפירות שחנמו לפני ניסן, ולפי כלל חז"ל (ר"ה ט"ו: אילן שחנמו פירותיו קודם ט"ו בשבט מתעשר לשנה שעברה) היו הפירות צריכים להיות ערלה, לא רבעי. ראה גם ז, א: "וילקט אותם בחדש השביעי", לכ יב: משמע שבתר לקיטת אזלינן. ערלה נוחגת בראוי לאכילה (ז, דג: "כל הנאכל"), כמו שדרשו חז"ל מעין מאכל ומאת פרוי לפטור מערלה את הנמוע לסייג ולקורות ולעצים ושארין ערלה נוחגת אלא בפירות (ספרא, ויקרא כט, כג) אבל כנראה אף המחבר מודה שערלה אסורה בהנאה ומעונה שרפה. צירלם מתקשה בפירוש הדברים כז, דז: "ובשנה החמישית תעשו שמיטה" (לפי תרגומו). כנראה היה כתוב "ועזב" או "ויתר" לכם.

הלכות שונות א ב ו ת . אבלות נוחגת שלשים יום שלמים. זה מוכח מד, ז. אדה"ר התאבל על הכל ארבעה שבועות שנים ועוד שתי שנים, שנה ליום. ככג, ז הוא מזכיר ארבעים ימי אבלות. הוא למד זה מכראשית ג, ג. אפשר שעשרת הימים הנוספים הם בכחינת רשות. יעקב התאבל על בנו שנה שלמה (לד, יז) דיוק של "ימים רבים" (בראשית לז, לד) וימים ככ"ט שנה. אבלות יום ראשון חכורה יותר. ש כ ו ע ה : שבועת אונסין מותרת (כד, כז). תוקף מיוחד יש לשבועה כבי"ד (י, לב), השוה ספר צדוקי י' ו': "שלא בפני השופט". שבועה שאין לה היתר היא בשם (לז, ז). והעובר עליה הוא מחלל את השם הגדול (לג, כא). עשו נשבע ליעקב וחלל שבועתו (רמז לעמוס א, ט: ולא זכר ברית אחים: ברית משמעה שבועה). העונש חל משעה שנשבע, כי לא נשבע בלב שלם ומשיצאה מפיו היתה לבטלה (כך משמע מל"ז, י"ז: "בשעה שנשבעת... גם מל"ז, ט': "דע כי מעתה...") נוסח השבועה שהשביע יצחק את בניו דומה לנוסח "מי שפרע": "כאשר שרף את סדום... (לז, ו).

נ ש ו א י ס . המחבר חושב נשואים למצוה גדולה, ע"כ הוא מורה להצדיק את יעקב על אשר אחר לשאת אשה (כה, ד). זה מוכיח, שהמחבר לא היה נוטה לאיסיות כלל. קטנה מתקדשת ע"י אביה. ע"כ היה שכם צריך לשאול את פי אבי דינה (לג, ג). כפי שהערנו למעלה מצין המספר י"ב את גבול זמן קטנות. מ"ב ואילך אין רשות לאביה עליה. כמ"א, ז' מצדיק המחבר את יהודה על שלא נתן את תמר לשלה: אשתו בת שוע עכבה עליו.

ח נ ו ך כ ה ו נ ה . הכהן מתחנך בכגדים (ל"ב, ג). השוה יומא י"ב: עבודתם מתנכתם.

א כ ו ד ע"ז. מל"א, כ"ט נראה שאופן אכוד אילילים הוא ע"י שרפה, שכירה, וקבורה. השוה ע"ז מג. ב מחלקת ר"י ורבנן.

נ כ ר י ס , אסור לאכול עם הנכרים משום חתון (כב, מ"ב). השוה ע"ז ח, ב: "עכום" שעשה משתה לבנו, הכרת העובר. ממא, ט"ז נראה, שהמחבר מסכים לחז"ל בשעור הכרת העובר. "כאשר כלו שלשת חדשים" ראה יבמות מג. א, "חזין מיום שמת בו

וחזין מיום שנתארסה בו". בנסוך המים. המחבר מודה להפרושים אלא שלדעתו נוחג הוא כפסח (מד, כב), כי ניסן חשוב מתשרי.

הלוח סמלא תפקיד ראשי בספר הזמנים, הימים, השבועות, השנים והיוכלות סדורים ובאים מששת ימי בראשית. כל המוסף עליהם או גורע מהם היהו משכית את הסדר האלהי. כל החוקרים מסכימים, שהמחבר מונה לחמה. זה יוצא להם מפרק ו', שבו מביע המחבר התנגדות "להמתכוננים בלבנה", וקובע את מספר ימי השנה לשמ"ד יום, ככל זאת אי אפשר לקבוע מספרים בשטח זו, ספר חנוך, שלדברי המחבר הוא יסוד הלוח, משוה את שנת החמה של שמ"ד עם שנת הלבנה של שני"ד בעבור שנה אחת לשלש שנים. המחאה כנגד "המתכוננים בלבנה" מכוונת כלפי הקידוש עפ"י הראיה. המחבר רוצה בלוח קבוע ומדויק שימי החדש והשנה ידועה וקצוב מראש, נטיה זו נכרת גם אצל חכמינו: "אחרים אומרים אין בין עצרת לעצרת ואין בין ר"ה לר"ה אלא ד' ימים בלבד" (סוכה נד ב).

קלושה היא השערת החוקרים, שלדעת המחבר חלים כל החגים ביום א', שאם כן חל תמיד היום השביעי בחג בשבת, ומדוע זה התירה בו התורה מלאכת אוכל נפש? אם המחבר מונה לחמה, יותר קרוב לומר שר"ה ניסן חל תמיד ביום ד', שבו נבראו המאורות למעודים. תן ל' ל' יום לניסן ולאיר נמצא שר"ה סיון וגם ט"ז בו חלים ביום א'. ע"ז מתבאר קביעת שבועות בט"ו בסיון. לפי זה מסכים המחבר לצדוקים בפירוש "מסחרת השבת", ומכיון שספירת העמר נזכרת בתורה אחרי פרשת הפסח, "השבת" היא זו שלאחרי החג סמוך לו.

גם אין לנו הוכחות ברורות, ששבועות חל לפי המחבר דוקא בט"ו בסיון. רק אצל משה נאמר, שעלה החרה בט"ו בחדש, ואפשר לדיוק מזה, שכריתת הברית היתה בט"ו בו, אף שאינו מוכרח, בטו, א נזכר, שאברהם חגג את חג בכורים "באמצע החדש", ובטו, יג מסופר, שיצחק נולד לשנה הבאה בחג השבועות "באמצע החדש". לכן השיג את יעקב כ"ג בחדש (כט, יז). כמד, ב נאמר, שיעקב הקריב קרבן בשביעי בסיון ושהחג ככאר שבע ימים אחרים לחג את חג הבכורים, ועדין איננו יודעים באיזה יום חל החג.

על יסוד האמור יש לשער שאין המחבר קובע יום מיוחד לחג זה, העיקר הוא שיהול בסיון, ככט, ז מוכח שהחג נמשך יותר מיום אחד, אפשר שבוע שלם ("של הימים ההם"). השוה "עצרת יש לו תשלומים כל שבועה" (חגיגה ט, א). באחד הימים ההם- בראשון לשבת חל יום הבכורים (השוה "יום טבוח אחר השבת" חגיגה יז א). פעמים שהיא בא בט"ו בחדש, פעמים שהוא קודם לו.

חזין מההשערות האמורות. חושב אני, שהמחבר מונה חדשים ללבנה ושנים לחמה כדעת ספר חנוך, שהוא תומך בו את יסודותיו. חג השבועות אינו תלוי בקביעות הלבנה, כי אם בתקופה ובזמן האביב. בין עצרת לעצרת יש "שנה תמימה" של שמ"ד יום (המחבר משתמש בהכטוי "שנה תמימה" בפרק ו' השוה דעת רבי (ערכין לא) "ליתן לו שנה ועיבורה"). או נ"ב שבועות בדיוק. שבועות משמש אמצעי להשוות את שנות החמה וחלבנה, כשרואים, ששבועות נמשך והולך לאחור סיון, מעברים את השנה.

כל עניני ההלכה הנזכרים הם רק חלק קטן של ההלכה בספר. רוב הדברים מעונים עוד ברור ולבון. אבל הענינים שהזכרתי דים לתת מושג אודות השיבות ההלכה בספר. מחקר ההלכה והמדרש מתעשר ע"י השוואות עם ההלכה הקדומה, שבספר היוכלות ובשאר הספרים הננוזים.

- 6) שכט מוסר לר' אליהו הכהן, סוף פרק יז, צד לח א"ב, דפוס פיעטרקוב תרמ"ט
 7) דיני חיבוט הקבר מהר"ר אברהם גלאנטי" וזשאר לקוטים על חיבוט הקבר
 וקיצור ז' המדורות בזהר פ' בראשית כנראה להנ"ל (כתבי יד בקבלה לגרשום שלום,
 כתב יד 42 צד 105, ירושלים תר"צ).
 8) Zachariae Grapü, Lissertatio de Judoeorum et Muhammedanorum Chibbut Hakkebher, in Blasis Ugolinós
 Theasarus Antiquitatum Sacrarum, vol. 33, Venice 1767.

מחלקה ב'

- 1) מדרש תנחומא. פקודי, ס"ק ג', ווארשא תרל"ג.
 2) אבקת רובל לר' יעקב בן מכיר, ספר שלישי, חלק שני, צד כ"ג ב' — כ"ה א'
 אמשטרדם תע"ו.
 3) מתוק נפש לר' אברהם זקוטו, סוף חלק שלישי, ויניציאה שס"ז.
 4) רב פעלים לר' אברהם בר' הגר"א, אות ח', פרקי חיבוט הקבר, צד ל"א ב' — ל"ב
 א', ווארשא 1894.
 5) מאמרו של אלכסנדר קאהוט, ב' *Jewish Encyclopedia* Ages of Man in Jewish Literature, The Senen.
 ר' סעדיה גאון הוא הראשון שמזכיר "דין הקבר או חיבוט הקבר" (האמונות והדעות,
 מאמר ששי מהות הנפש, פרק ז', צד פ' א', דפוס יוועפאף תרל"ח).
 ורש"י הצרפתי מדבר על צערא דחיבוט הקבר. בתלמוד, סנהדרין מ"ז ב', מוכח
 מאמרו של רב אשי דאכילות מאימתי קא מתחלא מסתימת הגולל וכפרה מאימתי קא
 הוי מכי חזו צערא דקברא פורתא. ועל זה מעיר רש"י שם: "רב אשי אמר לעולם לא
 בעינן עיכול הבשר אלא צערא דחיבוט הקבר פורתא". ואחר רש"י באו חכמי אשכנז, ר'
 יהודה החסיד ותלמידיו ותלמידי תלמידיו, והפליגו כדרךם בעניני צער ואימת חיבוט
 הקבר: אע"פ, שהצדיקים יודעין, שחלקן טוב לעולם הבא, מצטערין הם מן המיתה
 ומאימת מלאך המות וחיבוט הקבר. וכן מלאכים מצטערין שנאמר, הן אראלם צעקו חוצה
 מלאכי שלום מר יכביון וכו' (ספר חסידים, סימן תתשל"ד, הוצ' זיטאמיר תר"ז); וכל
 איש, שאוהב את הצדקות, אוהב את התוכחות, אוהב את גמילות חסדים, מכנים
 אורחים, מתפלל תפלתו בכוונה אפי' דירתו בחוצה לארץ אינו רואה דין חיבוט הקבר
 ואפי' דין של גיהנם אינו רואה וכו' (ספר חסידים, סימן ל"ב, הוצ' הנ"ל). ואנב אורחא
 הנני להעיר שמאמר זה נמצא ג"כ, בשנויים קטנים, בספר חיבוט הקבר (מסכת שמחות,
 צד 259, הוצ' הינער), בפרק ג' דמסכת חיבוט הקבר הנדפסה בכיחמיד ליעלצ'ינעק
 (ח"א, צד 151), ובפ"ב דפרקי חיבוט הקבר הנוכחים. ובכלתי ברור הוא, אם מחברי
 ספר חסידים השתמשו בפרקי חיבוט הקבר, או להיפוך שספר חסידים קדם למחברו של
 פרקי חיבוט הקבר.
 ר' יוחנן טריויש, בעל קמחא דאבישונא, מביא מאמרים אחרים מ"סדר יצירת

פרקי חיבוט הקבר

ס א ח

מיכאל הינר

במסכת שמחות, שהוצאתי לאור בשנה שעברה, הוספתי ספר חיבוט הקבר, שהוצא
 לאור לראשונה ע"י ר' יצחק בן אברהם עקריש כסוף ספרו אגרת אוגרת. וברשימות
 ביבליוגרפיות שם רשמתי את ההוצאות השונות של ספר חיבוט הקבר (רשימה ד',
 צד 93—94).

פרקי חיבוט הקבר, שהנני מוציא לאור כאן, נמצאים בכ"י הלפרין 686, כ"י תימן,
 נייר 2⁰. חלוקת הפרקים וגם הגירסות שונות הן מחלוקת הפרקים והגירסות של פרקי
 חיבוט הקבר, שנתפרסמו בכיחמיד ליעלצ'ינעק (ח"א, צד 150—152). ובראשית חכמה לר'
 אליהו וידאש (שער היראה, סוף פי"ב, קראקא שני"ג).

כדרך כלל יש לחלק את כל החומר של כתבי היד וההוצאות השונות של
 המסכתות ופרקים של חיבוט הקבר לשני סוגים:

- א) בסוג הראשון נמצאים הפרקים, המדברים רק על פטירת האדם מן העולם,
 צער חיבוט הקבר, ושלשה דיני האדם — דין קבר, דין גיהנם ודין שמים, פרקי חיבוט
 הקבר הנוכחים נכללים במחלקה זו.
 ב) בסוג השני ישנם הפרקים, המדברים על פטירת האדם, וגם עניני סדר יצירת
 הולד, ושכעה עולמות, העוברים על האדם.
 לרשימה ד' של רשימות ביבליוגרפיות, שרשמתי במסכת שמחות (צד 93—94),
 יש להוסיף את הספרים האלה, לפי המחלקות הנ"ל:

מחלקה א'

- 1) יורה הטאים, ונקרא ספר הכפרות, לר' אלעזר מגרמייזה, דין חיבוט הקבר.
 צד כא א כב ב, ויניציאה שט"ט.
 2) יסוד תשובה לר' יצחק בן ר' משה עלים, דין חיבוט הקבר, צד י ב,
 שארזניקי שמת.
 3) ילקוט הרועים, מסכת חיבוט הקבר (לקוחה מספר ראשית חכמה לר' אליהו
 וידאש, ומספר התשבי לאלהיו בחור), ווארשא תרמ"ה.
 4) שו"ת הרדב"ז, חלק ד', סימן [קז] [קח], צד כה ב, דפוס סדילקאב תקצ"ו.
 5) קונטרס בענין חיבוט הקבר והעונשים לה"ר יצחק בר"א עקרוש (לפי עדותו של
 בן יעקב באוצר הספרים, צד 524, סימן 250: "נדפס ראשונה בקובץ ענינים שונים,
 והוא לכרו: פראג, חש"ד").

הולד", והם נמצאים, בשנויים, בסדר יצירת הולד שבכית המדרש ליעלדינק (ח"א, צד 153-154, 157), ובספר חיבוט הקבר (מסכת שמחות, צד 254-255, הוצ' הינער):
 (1) כמפורש בסדר יצירת הולד שבהיותו כמעט אסו מלאך הממונה עליו מלמדו כל התורה כלה ומראהו הנן ערן והניהנם ואומר לו, אם תזכה הרי כאן מקומך כגן עדן ואם לאו הרי כאן מקומך בגיהנם (קמחא דאבישונא, ח"ב, שחרית יום כיפור, לפיוט אשר אומתך, נג א, מחזור רומי, בולוניא ש"שא); (2) בסדר יצירת הולד מפורש שבספרו כמעט אסו, הקב"ה מזמין לו שני מלאכים לשמרו ויש אומרים מלאך אחד והמלאך מלמדו כל התורה כלה ומתרה בו בשם ה' לשמור מצות הקב"ה, ושלא ימרה את פיהו, ומראהו מקומו המוכן לו, כג"ע אם יהיה צדיק, ומקומו המוכן לו, בגיהנם אם יהיה רשע (קמחא דאבישונא, שם, לפיוט האומרים אחד יי אלהינו, סד א); (3) על מה שספרו ביצירת הולד שבהיותו כמעט אסו מניחין לו נר דלוק על ראשו וכו' (קמחא דאבישונא, ח"ב, מוסף ליום כיפור, לפיוט אזכר סלה לשם פה לאדם, קט ב).

פרקי חיבוט הקבר

(נוסח חדש של מסכת חיבוט הקבר)

ר' יצחק בן פרנק אומ', כל עונותיו של אדם חקוקין על אחד מאיבריו (1) שני עונותיכם על עצמותיכם וכל זכויותיו שלאדם חקוקין על יד ימינו שני יי שמריך יי צלך על יד ימיניך, אמ' ר' יהושע, אין מעמידין בזכויותיו ובעונותיו שלאדם אלא בשעת פטירתו מן העו' שאפילו שיחה קלה שאין בהם ממש הן מגידין לאדם בשעת מיתתו שני כי הנה יוצר הרים ובורא רוחות, כאיזה צד, כשאדם מת שלשה מלאכים באין עליו מלאך המות והמכה והסופר ואומרים לו קום כבר הגיע קצך לפטר מן העו' והוא אומ' להם עראנה לא הגיע קצבי מיד יושב הסופר ומחשב לו ימיו ושנ[ותיו] באותה שעה פקה עיניו כשר ודם וראה מלאך המות ארכו מסוף העו' ועד סופו סכף רגלו ועד קדקרו מלא עינים ועטיפתו אש והסכין בידו טיפה של מרה תלויה בו ממנה אדם מת וממנה מסריח וממנה פניו מריקות ואינו מת עד שהוא רואה הקב"ה בעצמו, שני כי לא ידאני האדם והי, מיד מעיד כשר ודם על עצמו כל מה, שעשה בעו' הזה פיו מעיד עליו והקב"ה חותם. שני, כי נשבעתי יצא מפי, אם צדיק גמור הוא מוסר את נשמתו לבעליו, ואם רשע גמור הוא מקשה את ערפו ומגבר את יצרו מכאן אמרו חכמים אפילו בשעת מיתתו של רשע יצרו מתגבר עליו. ר' אליעזר אומר כשם שהוא מקשה ערפו בעו' הו' כך

(1) חשונה פסיקתא זוטרתא, פרשת שלח, צד נ' א', הוצ' ויניציאה ש"ו; כלה והבריתא, בחמשה קונטרסים לקורנול, צד ו' א"ב; זוהר, ריש פרשת שופטים, צד רע"ה א', הוצ' מנטובה ש"כ. ובספרי קבלה האחרונים מצינו: עונותיו של אדם רשומים על המצח ויש רשות למוזיקים להזיק הרואים אותם העונות על מצחו של אדם לכן צוה המלאך ללוט ואשתו אל תביט אחריו ואירע לאשתו של לופ שהביטה מאחריה וראה עונות על מצחה והעניש אותה, וכן וישם ה' לקן אות לבתי הכות אותו כל מוצאו הם המוזיקים וכן נרשם בכ"ד של מעלה על המצח כדי להראות להם שהם חייבים מיתה (ילקוט ראובני לר' ראובן האשקי כ"ג, בשם עמק המלך, וירא, צ"ד ב', ווארשא תרס"ב).

מקשין לו בשעה שהוא עומד ברין, שני רשע יראה וכעס... שלש כתות של מלאכי שרת ראשונה אומרת הצדיק... עולמו שלישיית אומרת יבוא שלום ינוח על משכבך... [ש]רשע כאין עליו מלאכי חבלה והן אומרים לו הפסוק הזה ישובו רשעים לשאלה. שאלו תלמידיו של ר' אלעזר, אמרו לו, ר' כאיזה צד חיבוט הקבר, אמ' להם כשאדם מת בא מלאך המות והמכה וישב על צד קברו ואמר לו, הגיד לי מה שמידך כשר ודם, אמר גלוי וידוע לפני מי שאמ' והיה העולם איני יודע מה שמי מיד נותנין רוח ונשמה ומעמידו ומושיכו ברין.

פרקא תניינא

אמ' ר' יהושע בן לוי שלשלת של כרוז מביא בידו חציה אש וחציה ברד מכה אותו פעם ראשונה איבריו מתפרקין פעם שניה גידיו מתפרקין פעם שלישית עצמותיו מתפרדות וכאין עליו מלאכים ומקבצין עצמותיו ומבקשין ממנו דין ודנין אותו על כל מדה ומדה, יום שני דנין אותו יום שלישי דנין אותו ביותר, משתי עיניו, משתי אזניו, משפתותיו, מלשונו, משתי ידיו, משתי רגליו. משתי עיניו למה, מפני, שראה כהן דברי עבירה, משתי אזניו למה, ששמע דברים במלים ודבריו נאצות ולא מיחה. משפתותיו למה, שהוא מדבר דברי תפלות. מלשונו למה, שהוא מעיד בה עדות שקר. משתי ידיו לסה, שנכב כהן. משתי רגליו למה, שרץ כהן לדבר עבירה. מקדימין לו מלאכי חבלה. וכל המלשין על חבירו מיתתו אסכרא, ר' מאיר אומ' משום רבי יהושע, קשה הוא דין הקבר מדין גיהנם, גיהנם דנין אותו מכן י"ג שנה ומעלה ודין הקבר אפילו נפלים ונמולי חלב ויונקי שדים, שהן צדיקים גמורים נידונין בו. אבל הדר בארץ ישר' ומת בערב שבת עד שלא תחשך השמש, אינו רואה דין הקבר וכל שהוא אוהב את הצדקות ואוהב את התוכחות ואוהב את התפלה ונמילות חסדים ואפילו הדר כבבל אינו רואה לא דין הקבר ולא דין גיהנם, (2) שני קראתי מצרה לי כו'. בזמן שדנין את האדם מקיפין אותו שש מאות וחמשים אלפים מלאכי ריעו באין תופסין אותו לדין ושוקלין ספר עונותיו ומסר זכויותיו בשתי כפות של מאזנים, אם הכריע לכף עון מוליכין אותו לשערי גיהנם ומסרין אותו למלאכי חבלה ומלאכי חבלה מוסרין אותו למלאך המות ומלאך המות... לעלוקה של גיהנם... ואם הכריע לכף זכות מוליכין אותו ל... אותו למלאכי שלום ומלאכי שלום מקלסין לפניו ואומרים והלך לפניך צדקך כבוד יי יאספוך, אמ' ר' אבהו מושלין אותו משל לשלשה בני אדם (3) אחד עובד אדמה אחד עוסק בכסף וזהב ואחד עוסק בתורה,

(2) ספר חסידים, סימן ל"ב, הוצ' זיסאמיר תר"ז. ובתשובות מהר"ם ברי' ברוך ז"ל מצינו: ששאלתם אם אדם פסור מחיבוט הקבר שם [בארץ ישראל] לא ידעתי וכו' (תשובות מהר"ם ברי' ברוך, פתח יד מארסא, שער ראשון, סימן ס"ו, צד 5, הוצ' מקיצי נרדמים, ברלין תרנ"א).
 (3) השוה מסכת שמחות, צד 62, 217, 259, הוצ' הינער; מנורת המאור לר' ישראל אלנקאוות פרך ג', צד 120-121, הוצ' ענעלאו, והערות ענעלאו שם; יורה דעה, סוף סימן ס"ה, הוצ' לעמבערג תקע"ח; יסוד תשובה לר' יצחק בן ר' משה עלים, סימן ס"ה, הוצ' ויניציאה תע"ח.

הגיע זמנו של עובד אדמה ליפטר מן העו' ישב צועק וכוכה ואומ' לאנשי ביתו תנו לי מכל עמלי שעמלתי בעוה"ז ואלך ואל אלך לבית עולמי ריקן, אמרו לו שומה שבעו' שהארץ ומלאה של הקב"ה שני' כי הארץ ליי ויושבי בה. הגיע זמנו של עוסק בכסף וזהב ליפטר מן העו' ישב צועק וכוכה ואומר לאנשי ביתו, תנו לי מעמלי שעמלתי בעו' הזה ואשא ואלך לבית עולמי ואל אלך לבית עולמי ריקס, אמרו לו שומה שבעו' אתה לא כבר שמעת, שהכסף והזהב של הקב"ה שני' לי הכסף ולי הזהב. הגיע זמנו של עוסק בתו' ליפטר מן העו' ישב צועק וכוכה ואומר לאנשי ביתו תנו לי מעמלי שעמלתי בעוה"ז ואשא ואלך ואל אלך לבית עולמי ריקס אמרו לו צדיק וישר חסיד ונאמן והיאך ניתן דך מעמלך שעמלת בעו' הזה ותשא ותלך לבית עולמך ואל תלך ריקס והלא עסקת בתו' ותורתך מאירה לפניך והקב"ה מקבלך בסבר פנים יפות, ומלאכי השרת יוצאין לקראתך ואומרים, יבא שלום ינוח על משכבך, שני' אז יבקע כשחר אורחך וארוכתך מהרה תצמח.

פרקא תליתאה

בן עזאי אומ' שלשה הן דנין אותך, ושלתן קשין זה מזה וא"ו הן, דין הקבר ודין גיהנם ודין שמים. ושלתן קשין לפני הקב"ה, אמי' לו ר' עקי' וכי שלשה דינין לפני הקב"ה הן, אלא דין הקבר לבדו ודין שמים לפני הקב"ה, (4) שלשה ימים לדין הקבר ושבעה לדין גיהנם ושבעה ימים לדין שמים, אם יש עליו דין דנין אותו ואם לא פוטרין אותו, ר' יוסי בן משלם אומר בוא וראה מה יש בין אדם וכהמה, שהכהמה שוחטין אותה ומפשיטין את עורה ואין עליה דין אבל כשר ודם, כמה יסורין הוא סובל בעו' כמה עונות הוא סובל יתר מראי. ולאחר מיתתו אם צדיק גמור הוא דנין אותו בכל שנה ושנה מן הפסח עד העצרת שני' והיה מדי חדש בחדשו, ר' יוסי אומ' לידע מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבוא, בוא ולמד מאדם הראשון כשנצטווה על מצוה אחת... עד סוף כל הדורות... מצילין אותו מדין הקבר ומדין גיהנם, דרש... אדם למות סוף בהמה לשחיטה, (5) אף כי אנוש רמה וכן אדם תולעה, כרוך אדונינו שהפיק רצונינו.

ברוך רחמנא דסייען.

(4) השוה מדרש רבי עקיבא בן יוסף, סימן ב', אותיות קטנות (הוצ' פרקליון, ורשה תרפ"ז);

שלשה ימים לאחר מיתה ושלשה ימים בחבוס הקבר.

(5) השוה אותיות דר' עקיבא, נוסח ויניציאה, אות תיו, צד כו א, הוצ' ווארשא תרל"ד.

לידו ד"ר שמואל מילר—מוקדש.

היהודים בהתקוממות הדרוזים

מאת

א. ר. מלאכי:

מחזה-הדמים שיתואר כמאמר זה, הופיע לפני שבעים ושנים על גבול ארץ-ישראל. הדרוזים התקוממו אז והתנפלו על הנוצרים ויושבי הלכנון וסוריה. ההתנפלות התפתחה לפרעות, והפרעות—למכה נורא ורצח אכזרי. אלפי אנשים הכרעו למכת, ערים וכפרים למאות נחרבו. ימים רבים היו נחל"דים שוטפים ועוכרים מקצה הארץ עד קצהו ויורדים אל הים הגדול (1). מכפרי הלכנון וערי סוריה היה עשן כבד מתמר ועולה מהכתים השרופים, ואין מכבה. אלמלי לא מהרו ממשלות טורקיה, אנגליה וצרפת לשלוח את צייהן לשים קץ לשחיטות ולהחיש ישע לאומללים, לא היתה תקומה לנוצרים. הדרוזים היו עושים בהם כלה.

גם היהודים היו אז צפויים לרעה. לא רק בסוריה, כיראם גם בארץ-ישראל היתה אימת-מות טרחת עליהם. שכורי חרב ודם אמרו הדרוזים להתפרץ לארץ ישראל, והערכים כבר התכוננו להתנפל על היהודים להרגם ולשלול את רכושם, ורק בנס נצלו.

א.

הדרוזים הם תושבי הלכנון מאז ומעולם. בשנות המאה הי"ז עוד היתה ידם תקיפה והם היו השליטים היחידים, ויתר העמים היו כפופים למשמעתם. כסוף שנות המאה הי"ח התחילו לרדת מטה, והמרוניתים—הנוצרים הקתולים, אשר רק בחסדי הדרוזים מצאו להם מקום בערי הלכנון, הרימו את ראשם והתחילו לדחוק את הדרוזים וגם לנשל אותם מעל אדמתם. הגיע הדבר לידי כך, שמושל הלכנון העמיר הדרוזי בשיר, המיר את דתו והיה לקתולי והתחיל להאיר פנים לשונאי הדרוזים. מאז נעשה הלכנון צד לדרוזים, ורבים מוקניהם ונכבדיהם הוכרחו לעזוב את כפריהם ולגודד לחורן. בגלל זה פרצו מריבות ודמים רבים נשפכו. בשנת תר"ג ובשנת תר"ה התנפלו הדרוזים על המרוניתים, ועשו בהם הרג רב (2). הממשלה הטורקית לא הפצה להתערב כסכסוכיהם הפנימיים של שני העמים אשר שניהם יחד דוכאו ממה. במדה ידועה נשאה פנים לנוצרים, ואחרי מרד הדרוזים בשנת 1842 הסירה את העמיר הדרוזי ובמקומו העמידה נוצרי-קתולי לנציב בלכנון.

השנאה כלב הדרוזים כערה מאז להמרוניתים ובקנתם העזה לרדם לא יכלו לשכוח את החרפות שהעטו עליהם שנואי-נפשם, וכירעם את חכם העז בקרב, בקשו עליה להתנפל עליהם.

(1) יחיאל ברייל במכתבו על המאורע הזה ב"המגיד" שנת 1860, גליון 35.

(2) ראה "תבואות הארץ" לר' יהוסף שווארץ (תוצאת לונדן). ירושלים תר"ס, ע' ע"ג—פ'.

אבל עיני הממשלה הטורקית היו צופיות על הדרוזים ולא נתנה להם להפיק את זממם. בינתיים קרה מקרה קל-ערך שעטף שוב את הלכנון בלכת-אש ואשר הכיח לפרעות האיומות על הנוצרים.

באחד מימי תמוז רכב דרוזי צעיר בין רוכסי הלכנון. בדרך פגש בנוצרים אחדים שהיו מבוססים ושתוים לשכרה, שהתחילו לריב אתו ולהעליבו. אחד מהם קלל אותו באלויו. הדרוזי לא השיב דבר לחורפיו, אלא קפץ מעל סוסו, נעץ את עיניו היוקדות בעולבו ובלי להוציא הגה מפיו הצליף לו על פניו. הנוצרי נסה להשיב למכהו, אבל כטרם שהספיק להרים את ידו, נחץ לו הדרוזי מכת-לחי שניה בכח כזה שהנוצרי התחיל לפרפר ונפל לרגליו מת כשהוא מתבוסס בדם.

הדרוזי אמר לעלות על סוסו וללכת לדרכו, אבל חברי הנרצח הקיפוהו. אחד מהם ירה עליו באקדחו וגם הוא נפל מת.

כשנודע הרב לגואלי הדם: אכיו, אחיו וקרוביו של הדרוזי הנרצח, נשבעו לא לשקוט ולא לנח עד שינקמו את דמו השפוך. אבל במקום לחקור אחרי הרוצח, התחילו להסית את הדרוזים להתנפל על הנוצרים, וביחוד המורינתים אויבי-נפשם של הדרוזים מעולם. ההסתות הועילו, הדרוזים התחילו ללמוש את חרבותיהם, וזקנים עם נערים התכוננו לקרב.

כעבור ימים אחדים התפרצו פתאום אל כפר קטן, שוקט ובוטח, שאנשיו היו אכרים ויוגבים וחיו בשלום עם הדרוזים, והרגו את כל תושביו סוקן ועד נער, נשים, עוללים ויוגבים ואחרי עשותם את מעשיהם שלחו את הכפר באש.

זה היה כי"ד בתמוז שנת תר"ך.

משם פנו לכפרים אחרים, ובכל מקום כואם הביאו אתם מות ואברון, שמה ושאיה. הדרוזים פשטו בכל חבל הלכנון, ולא פסחו אף על כפר אחד. נכנסו בקריאות ובצעקות: „מות לכל הנוצרים!“ ואספו את כל התושבים, ענו אותם כאכזריות נוראה, לא רחמו על עוללים ויוגבים ובחיק אמותיהם שחטו אותם. אחרי כלותם את מעשיהם החריטו את כל הרכוש, הרהיטם וכל כלי-הבית, ואחר-כך הציחו אש בכתיים.

כמשך שלשה ימים החריבו כמאה כפרים וחמשה אלף נוצרים נרצחו ונפצעו. פחד הדרוזים נפל על הנוצרים, ורבים מהם נסו להמלט, אבל הדרוזים כרתו אותם ולא נתנו להם לצאת ולבוא. אם פגשו נוצרי בדרך, ענו אותו ביסורים קשים, נקרו את עיניו, חתכו את אבריו עד צאת נפשו. הרוגים רבים התגוללו כרחובות. רבים מהם חסרי ידים ורגלים, שדי נשים כרותים והתיכות-התיכות של אכרים.

מהכפרים עברו אל הערים שהיו מלאות נוצרים. העיר הראשונה שצרו עליה היתה גאזינה, עיר גדולה, בצורה וחוקה ותושביה נסו להגן על נפשותיהם והשיבו מלחמה וכמעט שעלה בידם לגרש את האויב. אבל ברגע האחרון השיגו הדרוזים עזרה, ככשו את העיר ואת רוב תושביה הרגו לפי חרב. כאף ומאתים נוצרים נמלטו וברחו הם ונשיהם ומפם לחורשה סמוכה, אבל כשנודע מחבואם לדרוזים מהרו להצית את החורשה באש וכל הנוצרים נשרפו.

נורא ביותר היה מצבי תושבי דיר אלקמר, עיר מסחרית גדולה ומרובת-אוכלוסין⁽³⁾ רוב תושביה היו נוצרים והם נחשבו לעשירים ביותר גדולים בלכנון. שנאת הדרוזים אליהם היתה גדולה, ולכן כלו בהם את כל חמטם בלי רחם. הנוצרים שידעו כי אין להם לקנות לרחמים מהרוצחים האכזרים, פנו יום לפני שנבקעה העיר לפני הדרוזים, אל הפחה כביירות לשלוח צבא להגן עליהם. אבל הפחה, שהיה בעצה אחת עם הרוצחים, סרב למלא את בקשתם, ורק „הבטחות“ לא מנע מהם כהרגיעו את רוחם ששום רעה לא תאונה להם כי החיילים הנמצאים בדיר אלקמר ישמרו על העיר וילחמו בדרוזים אם יהינו לגשת אל דיר אלקמר, ואם תדרש להם עזרה יבואו חיילים מבית-דין הקרובה. מתשובת הפחה הבינו, שאין להם לסמוך על „הבטחותיו“ והתכוננו בפני הדרוזים לכבד את העיר. אבל, כטרם, שהספיקו להודיין כבר עמדו הדרוזים על יד שערי העיר. בעשרה ביוני נכנסו הדרוזים אל דיר אלקמר. החיילים, במקום להלחם עמם ולגרש אותם מהעיר, מהרו להסגר בכתי-הקסקרטין, ונתנו לדרוזים לעשות כרצונם.

הפרעות בדיר אלקמר ארכו כחמשה עשר יום. ציור מחריד מאכזריות הדרוזים מסר אחד הסופרים במכתבו כעתון הצרפתי „מונטר“ (שחורגם בשעתו ב„המגיד“), אשר קטע ממנו אני מוסר בזה: „כזאבי ערב בעדרי צאן התנפלו על התושבים בלי חמלה, בנים רכים ולדי טפוחים נטבחו בחיק אמותם. נשים וכתולות עדינות כחוצות עינו, ואחר כך את בטנן קרעו ועיני בעליהן ואבותיהן רואות. את האנשים נתחו לנתחים ברחובות קריה. נשים רחמניות העלו על הסוקד, אחרי אשר רחצו בשן בדמי עולליהן ויונקי שדיהן. רבו החללים בכל חוצות העיר, פלגו דם שטפו כרחובות“⁽⁴⁾.

„לצאת את ידי חובתו“ שלח הפחה של ביירות כאחרונה חיילים אחדים להלחם בדרוזים, אבל כבואם לדיר אלקמר התאחדו עם הדרוזים ואתם יחד התהוללו, רצחו ושרדו. מכל הנוצרים בדיר אלקמר לא נשאר אף אחד בחיים. כבוא טאהאר-פחה לדיר אלקמר, מצא עיר הפוכה ושוממה, חרבה ומלאה חללים.

הדרוזים כבר עזבו אז את העיר. ונמצאו בבית-דין, בית-דין היתה עיר בצורה, אבל הדרוזים, הזרזים“ הספיקו לכלות את מעשיהם. בימים אחרים הרגו את כל אנשי העיר, ומהרו ללכת לצאיד אלקאדאר.

(3) סמוך לאותו זמן היה מצא אלקמר קיים ישוב יהודי קלאי. בשנת תרמ"ו מצא ד"ר לודוויג אבנוסט פראנקל בדיר אלקמר מאה יהודים. ב„תבואות הארץ“ יכתוב עליהם יהוסף שווארץ: „והם אהובים מאד לאנשי דורסי (הדרוזים—א. ר. מ.), והם אנשים חוקים אנשי חיל ועובדי ארמה כמו גויי ההר. גם בנותיהם רועות צאן עם קשת ורומח בידיהן ללחום עם חית השדה ואורכים. זה עשרים שנה (תקפ"ה) יצאה נערה יהודית בעיר חספיה עם צאנה השדה וקשתה כמתנה והנה בא ישמעאלי אחד לענותה כי כשדה מצאה ואין מושיע לה, ותוהיר אותו לאמר: אל תגע בי כי מות תמות בידו, ולא שמע אליה וגו' ותקם ותשליך עליו בכלי המשחית וימת לעיניה. וכאשר בא הדבר לפני השופטים ויהללו בשערים מעשיה“. יהודי דיר אלקמר נזכרים גם בספרי-מסעותיהם של ר' יוסף סופר וד"ר לוי. מאמר מיוחד על „יהודי דיר אלקמר“ כתב י. בן-צבי במאסף לחקירת ארץ-ישראל „ציון“, ספר ב', תרפ"ו, ע' 76-79.

(4) „המגיד“ לשנת 1860 גליון 23.

שנים-שלשה ימים. עשו בצאיד אלקאדר, שדרו ורצחו. למעלה מאלפים נוצרים נרצחו. את בתי-התפלות הבעירו באש ואת הכתים קרו עד היסוד. כשמונה מאות נוצרים נסו להמלט, אבל הדרוזים רדפו אחריהם והשמירום עד אחר.

אנחות האומללים ויללותיהם בקעו שמים. שוועותיהם הגיעו עד לאירופה. כל הלכות נדעו, והעתונים היו מלאים מאמרים חריפים ומחאות עזות על השוד והרצח הנורא, ודרשו מאת הממשלות האירופיות למהר להציל את הנוצרים. אבל לאסון האומללים לא מהרו הממשלות, בגלל סכסוכים פוליטיים לבוא לעזרתם. הממשלה הטורקית היתה היחידה, שחפצה לשים קץ למחזה הדמים, ועוד בראשית פרוץ המהומות מהרה למלגורף להפחה בכיורות לשלוח עזרה צבאית לנוצרים, אבל ממעשיו ראינו שכינו ובין הדרוזים היתה כעין קנוניא והוא ועוזריו עשו "יד אחת" עמהם ולא רק שלא הפסיק את הפרעות ולא ענש את הרוצחים, כי אם גם העלים עין מפקודת הממשלה הראשית וכוז חזק את לב הדרוזים. כשהצטב נעשה חמור ביותר וסכנת מות התחילה לרחף על כל הנוצרים, אמרה הממשלה בקושטא לשלוח אניות-מלחמה וצבא להכניע את הפורעים ולהשליט סדר בארץ, אבל צרפת, שנשאה אז את עיניה אל הלבנון, דרשה מאת השולטן להסתין עד שהיא תהא נכונה להשתתף במשלחת זו. אולם צרפת הקתולית לא נודרה להושיט יד עזרה לאחים-נוצרים, כי אז היתה מרודה במלחמתה באיטליה. מלבד זה נתהוו סכסוכים קטנים בינה ובין אנגליה. אנגליה לא היתה נוחה לתת לצרפת דריסת רגל במזרח, ועד שבאו לידו הסכמה הדדית, המשיכו הדרוזים את מסע החרב ואש שלהם.

ב.

הדרוזים כלו את מעשיהם בלבנון, אבל חרסם עוד לא רוותה מדם. כחיתו יער רעבים למרף נחפזו לעבור לסוריה וארץ-ישראל. כשהגיעו הדרוזים לעכו, פגשו בחיל גדול אשר בראשו עמד הגבור הנערץ אקילי אגיא, שהתייצב נגדם ולא נתן להם לעבור את הגבול, אקילי אגיא הרים את חרבו וקרא: מי שינסה לנגוע בנוצרי או יהודי, ידקר בחרב זו. ואימו פעל. מהנסיך ידעו, שאקילי אגיא עומד בדבורו. פעמים אחדות נלחם בדרוזים וחמיד יצא כמנצח.

אבל בסוריה לא נמצא גבור אמיץ-לב כאקילי אגיא, שיגין על הנוצרים. הערכים בקשו עילה לריב עם הנוצרים, ולתת כזה הזדמנות לדרוזים להתנפל על הנוצרים. כאחלב היו הערכים נכונים לקבל את הדרוזים, אבל נודע הדבר לפחה בזמן, והוא השתדל לשכך את חמת ההמון, בצר את העיר ואת המסיתים לפרעות בנוצרים העניש קשה. אם כאחלב ידע הפחה לעצור את הערכים ביד חזקה וזמנע אותם מכוא כדמים — היה פחה כדמשק, אחמד אגיא, חדל אונים לדכא את המרירות העזה שתססה בלבות הערכים לנוצרים ושנאתם הכבושה אליהם.

כי שנאת ערכי-דמשק לנוצרים היתה גדולה ועצומה, ולא רק קנאה דתית בלבד הביאה אותם להתנפל על הנוצרים, אלא גם מסכות של התחרות. הנוצרים תפסו כידיהם את כל ענפי המסחר והתעשייה, ובזמן מועט הצליחו ועשו עושר רב. הנוצרים היו חשובים ונכבדים והתנהגו כאצילים. האור מחייהם המרווחים של נוצרי דמשק אנו מוצאים בספר

העממי, שערי ירושלים" (למשה רייזר, לבוב, תרכ"ז; ווארשה, תרל"ט): "הנוצרים הם עשירים מופלגים, סוחרים גדולים, ומושב מלכים מושבם, מעינות מים כתצריהם ובהם אילנות טובים ושושנים חמודות, ובכתייהם רצפת בהט שש מצויר ומוזהב, והם נחמדים לעין הרואה". הנוצרים העירו קנאה בלבות הערכים גם בשחצנותם ובגאותם, כי היו מביטים על הערכים והיהודים מנכוה והתיחסו אליהם כבוז ובשאט-נפש, (את אשר עוללו ליהודים, תלא ידוע מעלילת-הדם בשנת ת"ר) הערכים חרפו שן וחרשו מומות להגס בנוצרים, בקשו תאנות להתגרות בהם, אבל לא הועילו כלום. כי חזקה עליהם יד הנוצרים, שרכים מהם היו בני ארצות אירופה וחמו בצל ממשלות אדירות. כך הכהבה השנאה בלבותיהם שנים רבות עד שפקעה והתפרצה לתבערה נוראה.

המהומות בלבנון הוסיפו לערכים אומץ והתחילו להציק לנוצרים ולהתיחס אליהם כאיבה גלויה. בפגשם איש נוצרי ברחוב ידקו בפניו ונגם הכו אותו לחי. נרגנים ערכיים התחילו להסית את ההמון להתנפל על הנוצרים ולבוז את הונם ורכושם. נקלו הנוצרים גם בעיני הפחה ולא שם לב לתנועותיהם ומחאותיהם. מזה הבינו הערכים שהדרוזים יהיו, אורחים רצויים בעיר, והתכוונו לקבל אותם, בזרועות פתוחות. ואם-כי גם בין הדרוזים והערכים שררה שנאה נצחית, אבל בזה התאחדו — להכחיד את הנוצרים מן הארץ.

הדרוזים נכנסו לדמשק בתשיעי ביולי בכוכך 1860. לטראית עין מלא הפחה את חובתו, ושלח חיילים אחדים לגרש את הדרוזים, אבל גברו הדרוזים על הצבא וכמנצחים נכנסו העירה.

כיום, שנכנסו הדרוזים ערכו הערכים הפגנה נגד הנוצרים. הסחוככו ברחובות וכראש נשאו דמות נוצרי מטונפת בצואה וצלמים שכורים. בנוצרים עוד לא נגעו לרעה, ורק אחדים מהם לא יכלו להתאפק מלכלות את הכתם בהם וכראותם נוצרי הכריחו אותו לדרוך על הצלמים (5). הנוצרים באו להתאונן לפני הפחה, והוא אמנם יסר את המסיתים כזה שצוה עליהם לטאמא את בתי התפלה של הנוצרים. אך פתאום נשמע קול: הדרוזים בעיר! הדרוזים ואתם יחד הקורדים התאחדו עם המפגנים. נספחו אליהם החיילים הטורקים.

ראשי הדרוזים הכריזו, שבאו להלחם, מלחמת מצוה, ועל כל מחסדי נאמן לדתו החובה לעזור להם במלחמת-הקודש בנוצרים והאיש שיעמוד מנגד — מות וימת. והקול נשמע: מות לנוצרים! והמפגנים הסכו את פניהם אל הרובע הנוצרי. בדרכם עברו על בית-תפלה נוצרי היותר יפה בדמשק בימים ההם. אחד מהם זרק עליו לפיד אש. עד מהרה היה הכנין אחוז שלהבת ואכול-אש. את הצלכים הסירו ונתצו אותם, ופיהם מלא קצף ואלה:

— מות לכופרים!

וצמאים לדם, רצו בקולות וצווחות-פרא אל הרובע הנוצרי.

הנוצרים לא פללו, שהערכים יהינו להתנפל עליהם, ולא הודיינו כנשק ולא נסו לעמוד על נפשם.

(5) יחיאל ברייל במכתבו ב.המגיד לשנת 1860, גליון 35.

ברובע הנוצרי נמצאו כשלישים אלף נפש. האספסוף הפורע התפרץ אל הכתים והוציא את הנוצרים הנפתחים החיוזה. אחר-כך הציתו הדרוזים אש בכתים ואת האומללים הכריחו לברוע על ברכיהם או לשכוב על הארץ, ואחרי שקנו אותם ביסודים אכזריים שחטו אותם, ירו בהם או שהשליכו אותם אל מדורת האש ושרפו אותם חיים.

כשמונה ימים נשרפו ששת אלפי כתים וכעשרת אלפים נוצרים הומתו בכל מיני מיתות. רבים מהנוצרים התכצרו בכתי התפלה שלהם, וכיחוד באחד מהם שהיה גדול ונבוה מאד, בנין אבנים חזקי' 6) ודלתות-כרזל. הפורעים השתקרו עליו בכל כחותיהם, ואחרי שנוכחו שלא יוכלו לפתוח את דלתיו, לקחו שמן זית רוב מהשלל וטבלו בגדים וצמר-נפץ, והציתו בהם אש. האש אחזה ושרפה את הבית עד היסוד, ואלפי אנשים היו למאכלת אש 7). פליטים רבים מצאו מפלט בכתי מכריהם הערבים, שרחמו עליהם ואספו אותם, אבל כשנודע דבר-מתכואם לדרוזים קמו עליהם וישחטום. אלמלי מהר המצביא הטורקי עבד אל קאדאר לעמוד בפרץ, לא נשאר שריד לנוצרים שם. נכמרו גם רחמי הפחה על האומללים, ואסף אותם אל תוך מבצר העיר והעמיד חיילים להגן עליהם. במבצר התחבאו גם צירי הממשלות האירופיות, מלבד צירי פרוסיה ואנגליה שבתיהם נמצאו ברובע המושלטי, ושכרו חיילים לשמור עליהם.

גם היהודים היו צפויים אל רעה, וחרב הדרוזים כמעט שננעה בהם. שכור-ינקמה מהנוצרים, אטרו הדרוזים לשלוח יד ביהודים ולכוז את רכושם, אבל בשעה שנמלכו והתיעצו, אם להתנפל על היהודים או לעזבם לנפשם, קם כיניהם שייך זקן ונשוא-יפנים והתחיל לדבר טובות על היהודים. "אחינו הם ועלינו לחום ולרחם עליהם",—המליץ עליהם, והשביע את הדרוזים שלא יגעו ביהודים לרעה, ודבריו פעלו עליהם. האגדה מספרת שבכחותו לדבר נעלם פתאום. הדרוזים והיהודים ראו בזה גם מהשמים 8).

ראשי הדרוזים העבירו קול במתנה:

— לא תפול מיהודים אף שערה אחת, וכל הנוגע ביהודי מות יומת!

הם דרשו מיהודים רק להספיק להם מזון ומים, ואחרים מהם כחרו לנושאי-כליהם, לצחצח את חרבותיהם ולרחוץ את פגיוניהם עקובי-הדם.

ראשי הדרוזים הכריזו שוב:

— לפסוח על כל בית שמוזהה על פתחו.

זה היה האות ששמו הדרוזים להכיר את היהודים.

ועוד סימן נתנו להכריז בין יהודי לנוצרי, בדרשם מאיש יהודי להראות להם אם הוא נושא ציצית בכנפיו.

והתחילו גם הנוצרים להתעמק במליות ולרכים מהם עלה להציל בזה את נפשם.

(6) שערי ירושלים.

(7) שם, כדאי להעיר שבכית-תפלה זה היה חרות על לוח דבר עלילת הדם על היהודים בדמשק בשנת ת"ר, מקוייפת בידי הכופרים שהיהודים עשו את התועבה הזאת.

(8) משה רבינו ב"שערי ירושלים".

אבל נודע לדרוזים שהנוצרים מתחפשים ליהודים, שמו אות שני להכיר את היהודי, בשאלם ממנו להראות להם כי נמול הוא.

בראות הנוצרים שלב הדרוזים והערכים טוב ליהודים כאו להחסות בצלם, ויהודים רבים החביאו בכתייהם פליטים נוצריים. כשנודע הדבר לדרוזים איימו על היהודים להרגם, אם ימצאו בכתייהם נוצרים, אבל היהודים העמידו את חייהם בסכנה והוסיפו להחביא נוצרים בכתייהם.

הפרעות ארכו שבועות אחדים והפרעות בדמשק לא נופלות היו מאז שכלבנון, ואלמלי לא הגיעו אניות-הסלחמה של טורקיה, צרפת ואנגליה, היו הדרוזים משמידים את כל הנוצרים ואחרי כלותם את מעשיהם בדמשק היו פושטים על יתר ערי סוריה.

האניות עגנו כחוף ביירות באמצע אבגוסט שכאותה שנה. לנוצרים היתה הרווחה ושאפו רוח בראותם את המצביא הטורקי פואד פחה עושה נקמות באויביהם. פואד פחה השקיט את הסערה ביד חזקה והשליט סדרים בארץ. את הפחה הוריד מגדולתו, אסר אותו באזיקים, ורן אותו למיתתו. אחרי עשותו סדרים בכירות, עלה על דמשק.

כשעה שפואד פחה וחילו הגיעו לשערי דמשק, עוד היו הדרוזים, במחול הדמים שלהם. אבל מיר, כשנודע להם כי פואד פחה עולה עליהם, מהרו לברוח מהעיר.

פואד פחה עשה בעורכי הפרעות ועוזריהם שפטים. רבים מהם קישר אל זנבות סוסים, העביר אותם ברחובות ככדי להטיל אימה על ההמון, ואחר-כך תלה אותם. כארבע מאות איש וכיניהם גם את הפחה, המית בחרב. כשלישת אלפים מחשובי הערכים ואציליהם, לקח לעבודת הצבא וכשמונה מאות הגלה לקושטה וענש אותם לעבודת פרך לכל ימי חייהם. גם שם מס כבד על הערכים לשלם דמי-פצוי לנוצרים ולבנות את הריסות כתייהם.

ג.

אם דמי היהודים לא נשפכו בפרעות אלה, הרי נגזר עליהם לשחות מ, כום התרעלה", לסבול צרות ותלאות נוראות.

הסמוכות דלדלו מאד את יהודי דמשק. בעלי-המלאכות נשארו בלי עבודה. מלבד זאת, רבים מיהודים הלוו את כספם בנשך לערכים, ובשעת-חרום זאת השתמטו מלשלם להם את חובותיהם. אולם רעה עוד יותר גדולה נשקפה ליהודי דמשק. הנוצרים שכחו את חסדי היהודים אליהם, שהעמידו את נפשם בסכנה והחביאו אותם בכתייהם, הם היו כפויי-טובה למציליהם, והלשינו עליהם, שידם היתה בכיזה ויחד עם הדרוזים והערכים לקחו חלק בשלל.

עליה זו, מלבד שנתנה את שם ישראל לשמצה, ועתונים רבים כאירופה, האשימו את היהודים ברצח 9), עלולה היתה להביא שואה על יהודי דמשק, ועלילת שנת ת"ר כמעט שנתחדשה.

(9) ראה "המגיד" 1860, גליון 39: "כבר החלו מ"ע רבים לתקוע בשופר גדול לתת שם ישראל לגדופים כאמרם שגם היהודים כסוריא היו בין הפראים אשר שפכו דם הנוצרים ושללו שלל וכוזו כד".

עוד לפני שהעלילו הנוצרים עליהם, ראו היהודים, שהנוצרים חורשים רעה עליהם, ובידעם כי איד נכון להם, מהרו לפנות אל הכארוֹן יעקב רוטשילד בפריז ובקשו ממנו להחיש ישע להם, בסכתכיו אליו הם כותבים (10).

דמסק, י"ח רחמים שנת כתר יחב' לה' אלקינו.

תפארת ישראל, עטרת ראשנו, ראש מעוזנו, הודנו והדרנו, עומד בפרץ, שמעו הולך בכל הארץ, ציון ישענו ומשוש תפארתנו, הגביר החכם השר הגדול מעוז ומגדול יצ"ו כמהר"ר סניור יעקב באראן די ראטשילד וכו' בב"א הדר כבודו ירום ונשא עד ביאת הגואל משיח לישראל כיר"א.

אחרי דרישת שלומנו וטובתו אנתו אלה פה ק"ק דמסק יע"א תמיד מתפללים בעד הצלחתו, והש"ת יכוננו וינביה כוכב מערכתו ויתן חנו בעין המלכים האדירים ובעיני השרים יריה ובימי תושע יהודה וישראל ישכון לבטח, אמן, כן יהי רצון.

אותותינו אלה הם המדברים להודיע במרום קדשו כי בוודאי כבר קדמה הידיעה מאשר עשו גויי הארץ עם הנוצרים מזה מי יום, ושללו והרגו ושרפו בתיהם, דברים אשר לא יעשו ולא היו לעולמים. ומאת ה' היה הרבר לכל השוללים גדולים וקטנים, לא נגעו ולא פגעו באומותנו הישראלית לא בטופים ולא בבתים ולא בממון ונעשה לנו נס עצום ורב כמעט יותר מניסי יציאת מצרים, והודאות נתנו לשמו יתברך יתעלה לעד אשר לא יעווב חסדו ואמיתו מאת עמו וצאן מרעיתו. ואחרי ככלות המשוללים ובאו שרים וסגנים מאת אדונינו המלך יריה והתחילו לתקן את אשר עותו ורצחו ושללו גויי הארץ על פני המשפט ויצאו כל הנוצרים מהמחבואות, ראה ראינו ואזינו שמענו עצמת שנאתם וקנאת הנוצרים לעם בני ישראל באמרם למה הגוים לא רצחו ולא שללו ולא שרפו בתי בני ישראל, ודבריהם אלה הם שנאה וקנאה ותחרות והם מקשים קושיא לאלקינו אשר נתן בלב השוללים הרחמנות ולא נגעו ולא פגעו בעם בני ישראל. לא די לנו שנאת הנוצרים הקדומה לבני ישראל ובפרט בעירנו דמסק יע"א כנודע, אלא כעת מתחדש נתחדשה להם שנאה חדשה אשר אין לה שחר, ואנתו ליה עינינו, הוא אלקינו ואין עוד המצילנו מיד הקמים עלינו ותמיד אנתנו מהללים ומשבחים לשמו יתברך, לא עזב ולא יעזוב, והוא יתברך לא השבית לנו גואל, אתה הוא גואלינו.

ובכן מאחר שידוע שלא נמצא ארוכה ומרפא לשנאה אשר היא מחמת קנאה, חוששים אנתנו מרוב דבריהם של נוצרים ועצם קנאתם פן ואל חס ושלוש יתפעלו השרים יריה מדבריהם ומגדופיהם ובכרכת יה דמר ה' אתנו אל תיראו. ואף גם זאת באנו כשורותינו אלה לחלות פני תהלתו שישלח לנו אגרת רקומנדסיון מהשר הגדול יריה שבעיר תהלה פאריס רבתה, למעלת הקומאנדאר אשר שולח עם החיילים למחוז סוריא יע"א, שיהיה בעזרתנו ויסבירו לו שנס אנתנו בני ישראל השוכנים בעיר דמסק מסתופפים בכל עז ויהדבת סניור ראטשילד נר"ו, וכי גם אנתנו חולינו במצוקה הזאת עם הנוצרים, שכל ממונינו הוא אצל גויי הארץ אשר בעת יחדיו למשפט יקרבו, ומי יודע מי מהם יצא נקי ממשפטו, ועיני העיר הזאת ובעלי המלאכות כטלים ומבוטלים ונודדים ללחם. ה' ברחמיו וכרב חסדיו יאמר לצרותינו די. אמן, כן יהי רצון ה'. ואם יכשר בעיני אדונינו לשלוח לנו כתבים רקומנדסיון גם לגניראל ולקאנוולים מלכות האדירה פראנסיו יריה ובעזרתם וסיעת אדונינו ישיחיה, שלום יהיה לנו ובכן לתשובת מעלתו ולתשובתו ולישועתו בעזרת די אנתנו מצפים.

אלה דברי חכמי ורבני וטובי ושועי העיר הזאת לנו דמסק יע"א, החותמים ומברכים לשם גדולתו ככל תאות נפשו הרמה המלאה חכמה ודעת ובנפשות.

(10) בכדי לעזור את "דעת הקהל" פרסם מזכיר הכארוֹן, ד"ר אלברט כהן, את הסכתב בעתונים העבריים והיהודים-לועזיים, כשביל חשיבותו ההיסטורית אני מוסר אותו כזה.

הצעיר היים רומאנו, נחום לונזאנו, יעקב ס"ט, יעקב פרץ, דוד פרחי, רפאל הלוי, אהרן יעקב בנימין ס"ט, יצחק קלוין.

בהגיע ה"שמועה הרעה" הזאת לפאריז, התכונן אלברט כהן לנסוע לדמסק, אבל יום אחד לפני עלותו על האניה כסארסייל, הגיעו אליו, סביורט ומפאריז כתבים ואגרות טראשי הממלכה" שבהם הרגיעו את רוחו וקצצו אותו לחדול מנסיעתו כי "הגזירה לא באה" והם חוששים שבכואו לדמסק, יתעוררו גויי הארץ ועוד יגרום רעה ליהודים.

כהן חזר לפאריז, ושלה להם סיוע כספית—שלוש אלפים פראנק, נדבת הכארונית רוטשילד לחמיכת העניים.

הנוצרים לא חדלו בינתיים להלשין על היהודים ולחדש בכל יום עלילות אחרות עליהם. פואד פחה, שבימי עשותו כדמסק התאכסן בבית היהודי העשיר שמעיה אנגיליו(11) נוכח שהיהודים חפים הם מפשע, ולא שם לב לעלילות הנוצרים, אבל בכל זאת לא הונח להם, כי פואד פחה עזב את העיר להלחם עם הדרוזים בלבנון, והנוצרים התאחדו עם שונאיהם מתמוז שלשום, הערבים להנקם ביהודים. רבים מהם ראו בזה, מוצא לכסף ונכנסו לבתי היהודים ודרשו מהם "שכר שתיקה" באיימם עליהם להעיד עליהם שהשתתפו בפרעות. לאסון היהודים נמצא יהודי אחד, שקנה מדרוזי חפצים שדודים, למרות החרם שהכריזו הרבנים "שכל איש ואשה לא יקנה שום חפץ או אבנים טובות ומרגליות מהישמעאליים או הדרוזים אף מאה בפרוטעה" (12) הנוצרים והערבים לא נתנו מנוחה לפחה להקניט את היהודים, והוא בלי שום חקירה ודרישה, ורק על סמך דבר זה אסר בכבלי כרזל רבים מנכבדי היהודים ביניהם גם את ראשי העדה, ויסר אותם באכזריות, שיוודו על חטאם, הרב יעקב אבולעפאי (כן ה"ראשון לציון" בירושלים, רב חנ"א) שנאשם ברצח שני נוצרים, הוכה, בדרך לבית-האסורים, במכות-רצח עד שחלה מטכאוביו.

אסון נורא רחף אז על היהודים. כמאתים מהם עמדו להתלות (13). האסירים עונו ביסורים קשים ולא נתנו לאיש לבקר אותם. באחרונה שם שמעיה אנגיל את נפשו בכפו, והתחיל לדרוש את שחרורם של הנאסרים. בכל יום ויום היה בא אל בית האסורים, ובדכריו-נחומיו היה מעודד את רוחם ומאמץ את לבותיהם של האומללים. הוא גם כלכלם כמזון ותמכם בכסף (14).

מצב היהודים עורר חמלה בלבותיהם של ערבים ישרים, ובאו להעיד לטובתם (15). עבד אל קאדאר, זה שהיה הראשון להציל את הנוצרים, כתב לחכם-באשי שבימי הפרעות "לא ראיתי ולא שמעתי מאומה משום דבר רע נגד היהודים" (16). המליץ על היהודים הציר הפרוסי דיר ווטצנשטיין והעיר, שהעלילה, אשר גם היהודים פשמו ידם

(11) אברהם אלמאליח במחברתו "היהודים בדמסק".
 (12) "שערי ירושלים".
 (13) אלמאליח, במחברתו חנ"א.
 (14) הניל שם.
 (15) "שערי ירושלים" למשה ריישר.
 (16) המגיד 1860 גליון 46.

בשלל הנוצרים יסודותה בשוא ובשקר, וכפ' איש ישר לא יתן אטון כה'. הוא סתר את דברי המלשינים והעיד, שבימי הפרעות היו היהודים עצמם בסכנה ורוכס נאלצו לעזוב את בתיהם ולהתחבא בבתי הערבים, או שהיו כלואים בבתיהם, * אבל השתדלותם לא עשתה פרי, הפחה לא שם לב לדבריהם, והוסיף לייסר את האסירים ולענותם.

בצרתם פנו היהודים אל אחיהם שכאירופה, שיכואו לעזרתם, על-ידי שליח מיוחד שלחו את הסכתב הזה:

„אחינו כל בית ישראל! הן קמו שונאינו והביאו עלינו דבתם רעה לפני השופטים אשר נתמנו לדרוש ולחקור על אדות הנוצרים אשר נהרגו ברמסק. הנוצרים יושבי העיר הזאת אשר זה הרבם מעולם להתגולל ולהתנפל עלינו, ובפרט עתה מתקנאים בנו על אשר הצילנו ד' מידי הרוצחים, מצאו עתה מקום לכלות המתם בנו. עוד בהיות השר פואד פחה בעיר הזאת התחילו הנוצרים להתעולל עלינו. אבל השר הזה, אשר ידע כי אך שקר בימנם וכי יד אחינו לא שפכה דם נקיים חלילה, בהיות הוא בעצמו ובכבודו המוציא והמביא כל דברי החקירות והדרישות בדבר זה, ע"כ לא הפה און קשבת לדברי המעלילים ותקוותם נשארה מעל. אמנם אחרי יצא פואד פחה מן העיר בראש צבאו לדרוף אחרי הדרונים בהרי הלבנון התאחדו נוצרים וישמעאלים והם בעצה אחת להעיד על אחינו האומללים, כי גם הם ידם היו עם הרוצחים, והשופטים האמינו להם. רבים מאחינו הושמו בבתי בלאים. לשוא יעמיד היהודי עדים המעידים על תומתו, כי שומע אין להם מאת השופטים, וכל נער נוצרי או ישמעאלי הבא לפני השופט, ואומר, כי ראה יהודי הרג איש נוצרי, יאמין בו כאשר ישאל איש באורים ועדות היהודי אינה מתקבלת. ולא זו בלבד כי גם אם יבוא איש נוצרי אחר ויעיד כי בעת המעשה היה נתבא היהודי אתו במקום אחד מחמת הרוצחים, לא יאמינו גם לו. רבים מאחינו אשר הושמו בבית הסוהר מתו אחרי סבל עניים קשים ומרים. ומה יעשו בני המון הנוצרים? באים בבתי היהודים ואומרים להם: אם לא תחנו לנו סכום כסף, נלך ונעיד עליכם, כי רצחתם נפש. אחינו האומללים, היהודים, כי אין מידם מציל בבית המשפט, נותנים להם כל מה שיש להם רק למען הצל נפשם ולפעמים גם זה ללא יועיל.

ביום אתמול תפשו את הרב הנכבד רבי יעקב אבולעפאי והביאוהו לבית המשפט והעידו עליו, כי ראו בעיניהם שבימים... המית שני נוצרים. לשוא העמיד גם הוא עדים נאמנים אשר העידו אנה היה ביום ההוא, לא פנו אל דבריהם והשליכוהו אל הבור. הן אמנם ציר ממלכת פרייסין, הושב בעיר, עשה כל אשר היה לאל ידו להגן על אחינו האומללים, בידעו היטב, כי חפים הם מכל פשע, אבל לא צלחה חפצו בידו. עתה אחינו בית ישראל, חוסו ותמולו עלינו, כי באו מים עד נפש, גם לתנות צרות נפשינו לפניכם לא נוכל, כי שונאינו אורבים על כל מיצא פינו, וקוראים כל המכתבים אשר נכתוב לאירופה ע"י הפאסט. הננו כותבים בחיל ורעדה" (18).

שוועתם טצאה הד חוק. ה'דזשואיש כרוניקל' התחיל לעורר את 'דעת הקהל' ודרש לאחוז באמצעים לשחרר את האומללים. משה סונטיפיורי המציא את מכתב יהודי דמשק אל הפרמיוור האנגלי, לורד רוסל, ובקש ממנו להשפיע על השולטן שיקרא דרור

* ראה סכתבו של הציר להכם כאשי של דמשק שפרסם אלברט כהן ב'ארכיוו איור אליט' 1860, ע' 698-692.

(17) לפי דברי וחיא' ברזיל במכתבו ב'הפגיד' (1860 גליון 45), יהודי אחד מת בבית-האסורים (ראה גם אלמליח-בסתרנו הנ"ל).
(18) המכתב בהפגיד גליון 44 של שנת 1860.

לאסירים. לא נח ולא שקט גם אלברט כהן ופנה בדרישה אל המצביא הצרפתי בכירות, כאופורט, שימחר לדרוש את צדקת הנאשמים. דבריו הועילו. המצביא, אשר סמכתו לכהן יש לראות, שהאטון באשמת היהודים, עתה שנה את דעתו והביע, כי לא כצעקתה הבאה עליהם עשו היהודים, אם כי, 'יוכל היות שנמצאו איזה מהיהודים מדלת העם אשר שלח ידו בשלל הנוצרים, אבל כל הנוצרים רוכס ככולם חפים ונקיים מכל דבר חטא ועון, ואם איש אחד יחטא לא על כל העדה יהי הקצףי 19).

צדקת היהודים הוכחה ובשוב פואד פחה לדמשק מהר לשחרר אהדים מהאסירים, ואחרי ימים מעטים נקרא דרור לכולם.

האסירים מהרו לבשר את גאולתם ופרוץ נפשם, למינים ומצולם דיר אלברט כהן ולהודות לו במכתב זה (20):

בעזה"ה, היום יום ט"ב לחודש חשון שנת ישישו וישמחו לפ"ק. את הנור עדות לישראל, עטרת תפארת לראשנו, הודנו והדרנו, מושיע רוב לבית ישראל, הוא הראש, ראש שבטי ישראל, הרב המפורסם הגביר השר והמפסס ראש העיר בעיר המפוארה פארוס יע"א כמהר"ר סי' אברהם כהן נרו יאיר עד ביאת הנאל משיח לישראל כ"ר"א. בראשית מאמר זה אנהנו כורעים ומשתחיים לפני יקר תפארת גדולתו ומתפללים לפני אלקינו שבשמים, ירום וינבזה כוכב מערכתו כאשר ה' אתו ויתן חינו בעיני המלכים האדירים יר"ה ובעיני השרים והסגנים תמיד כל הימים אמן כ"ר.

מאחר שכבר כתבנו לאדוננו מזמן שבעה תשרי שנתינו מכתב יד החותם ראשון ואח"כ כתבו לאדוננו יחידי העיר הי"ו מכתבים אחרים, כי הנוכל היה חבוש בבית האסורים ודי' חפץ למען צדקו ועל ידי צדיק וזכאי וחסיד כמו אדוננו היתה תשועתנו אנהנו החתומים מטה אשר נפלנו ברשת עלילות ערלי לב וערלי בשר.

ובהגיע מכתבי אדוננו לכל הקונסולים ובפרט לקונסול פראנסה, נתמתקו האדונים וגברה מדת הרחמים והיתה תשועת ישראל ונקיות האומה הקדושה בסיעת מכתבי רוס מעלתך, ד' יאריך ימים ושנותיך ותמיד תהי' לעדת ישראל ליקר ולתפארת אמן.

ולא נכחד מאדוננו דבר ונכתב לרו"מ, אשר עבר עלינו, אשר בעינינו לקינו ושלמנו בהיותנו חבויים, יש ממנו המשים יום ויש שבעים יום בבית הכלא, ולא ראינו שום אדם, כי אם מעלת הגביר החכם השלם השר סי' שמעיה אנגיל נרו"ו, אשר לבש בגדי קנאת ד' צבאות, ומדי יום ביומו היה בא לבקרנו בבית האסורים, והיה מחוקנו ומאמץ רוח לבכנו, והיה נותן ממון להנצרכים ממנו הוצאות אכילה ושתייה, השי"ת יאריך ימיו ושנותיו בטוב ובנעימים. ועל ידו ועזרת וסיעת אתה הוא נואלנו, יצאנו מאפלה לאור גדול. ונקתה האומה הישראלית בסיעת מכתביו ובפרט מכתב קונסול פרנסים יר"ה, כי כל הנוצרים הנכבדים המעלילים על ישראל הם מסתופפים בצלו, ובראותם, שהקונסול נתמתק ולא חפץ עוד בהשחתת ישראל כעבור כבוד מעלתך, גם הם חזרו מדרכם הרעה ונשתתקו ולא העלילו עוד. והננו מבקשים ממכת"כ, שתמיד ישגיח עלינו בעין חמלתו, ויכתוב לקונסול הנזכר כפעם כפעם, שידרוש בשלום האומה הקדושה. החותם הראשון על האגרת הזאת הוא מנכבדי העיר ויקריה, לא מגביריה, הוא בן לאותו צדיק רב ירושלים הי"ו ותן לחכם ויהכם עוד, ודי בזה לאדונינו כי רוח אלהיו קדישין בו.

(19) ראה 'הפגיד' 1860, גליון 44.
(20) שם גליון 46.

ובכן כסא הדרת כבודו ירום ונשא וגבה מאד על כל שכיות החמדה כנפשו הרמה, המלאה חכמה ודעת, וכנפשות אביונים, המתפללים לחיי מלכא והם:

הצעיר יעקב אבו אלעפיא, יצחק נאווי, אליאו כמצני, אריאל אשכנזי, חיים מלכי, יוסף בקראן, יצחק ענתיבי, יוסף בלול, יוסף לוי כושי, אליאו לוי כושי, יוסף מערבי, יעקב סוארטי, מרדכי הכים"ד.

ארץ-ישראל אמנם יצאה בשלום. אבל כאמור למעלה היתה אימת פרעות מרחפת עליה. נצחון הדרוזים בלבנון וסוריה, עורר את הערכים בצפת ובירושלים להתנפל על הנוצרים. בצפת היה המצב יותר חסור, בכפר נוצרי אחד סמוך לצפת הספיקו הערכים להרוג נוצרים אחרים, אבל מטרתם היתה ביהוד לשפוך את חמתם על הנוצרים בצפת. היהודים, הסלומדים בצרות, ידעו, שכיום דין לא ינקו גם הם, פחדו יום ולילה. כל מקרה קל הרגיו אותם ורכים מהרו לטמון את רכושם, לעזוב את בתיהם ולברוח. כלי שבעה-עשר בתמוז נשמע פתאום קול בעיר, שהדרוזים עולים על צפת. בעיר פרצה מהומה נוראה, והיהודים התחילו לנוס ולהחבא. בעל "שערי ירושלים" משה רוישר, נמצא אז בצפת, וכער ראה הוא מתאר את ההבלה:

"עליתי הגנה לשואף רוח, מפני החום הרב שהיה בלילה ההוא, וטרם תתי שנה לעיני ותנומה לעפעפי שמעתי קול רעש גדול לאמר: "הפלשתים (הדרוזים) - א. ר. מ. באו העירה!" חיל ורעדה אחזוני ורעיוני נשתוללו, ולולא המלת ה' החונן לאדם דעת, הייתי נופל מעל הגג, הנבוה שלש קומות, מקום הרעש והפחד, שבאו מנהמת העיר. באותו רגע לא ידעתי איך לרדת מן הגג, כי שכחתי את דרך בואי, אך מיד עלה על רעיוני: אהה! הלא יש מעלות אשר בהן עליתי הנה, ועברתי כמעט כל גרם המעלות כאחת מרוב הפחד והבהלה. ובבואי לרחוב העיר ראיתי אנשים ונשים וטף, וכולם בוכים למשפחותיהם בקול מר צורה. זה בורת הנה וזה הנה, זה חובק ידים וזה אץ ברגלים, וכולם צועקים: "אנה נלך ואנה נברח מפני האויב הבא לטבוח טבחי? אז התאספנו כולנו בבית הכנסת של האר"י וזכרנו לברכה, ואמרנו: "אם הפך ה' להמיתנו, במקום קדוש תצא נשמתנו". ונשאנו את לבבנו אל אבינו שבשמים בתפלה ותחנונים וצעקנו לאמר: "אנא ה'! למה תמסור אותנו ואת טפינו בידו הטמאים האלה? נפלה נא בידך, כי רבים רחמך, וביד ארם אל נפוליה. וכן שפכנו את שיח שפתותינו בלב מר נשבר עד אור הבוקר, וה' שמע קולנו, והפלשתים לא באו העירה." גם בירושלים נסו הערכים לעורר שאון ולהתנפל על הנוצרים. שר גדוד אחד מוסטאפה אבו גאן, שהיה שונא לפחה, סבב בכפרים הסמוכים ועורר את הפלחים למרד, הוא רצה לכבוש את העיר, להרוג את הפחה ואת הקאדי, ואחריהם את הנוצרים. אבל נודע הרבר בזמן לפחה, מוחמד קאמיל (21) שהיה איש נאור וסבלן בדתו, ולא נתן לנגוע לרעה בנוצרים. הוא בצר את העיר והעמיד שומרים שלא יתנו לאיש לצאת ולבוא. בינתים בא לירושלים סגן המצביא פואד פחה ובדבריו הנמרצים השפיע על המסיתים לחדול משאון ומריב (22).

למרות יחסם המגונה של הנוצרים בדמשק ליהודים, לא עמדו היהודים ככל ארצות החבל מנגד לעזרת נגועי הפרעות. על קול-הקורא, שפרסמו משה מונטיפיורי ואברם כהן לאסוף נדבות לטובת הנוצרים, נענו יהודים למאות באנגליה, צרפת ורוסיה ושלחו בגדים וסכומי כסף הגונים. בית רוטשילד בפאריז בלבד נדר כשנים עשר אלף פראנק (23).

21 על-אדותיו ראה "בירושלימה" של פראנקל (168-166). פראנקל כותב עליו: הפחה קיאמיל הגהו איש יקר רוח ומלא רצון, הוללת קנאת הרמון מורה לו.
22 על המהומה בירושלים, ראה "שערי ירושלים" של משה רוישר. אבל דבריו הם מוגזמים ויש בהם יותר משום אגדת מאשר עובדות היסטוריות. יותר נכונים הם דבריו וחיאל כריאל, שנמצא אז בירושלים ותאר את המצב במכתבו ב"המניד".
23 ארכיב אירואיליטי שם.

הערות למקרא

ס א ח

ראובן גורדים

ישעיה מד. יא

הן קל חֲבָרְיו יִבְשׂוּ וְהַרְשִׁים הִקָּה מֵאֲדָם
יִתְקַבְּצוּ בָלֶם יַעֲמָדוּ יִפְחָדוּ ויִבְשׂוּ יַחְדָּו.

קשה לחבר את חרוז ב' אל שאר הפסוק, וידוע שכל התרגומים העתיקים מסכימים כאן אל המסורה; מֵאֲדָם. (1) רש"י מביאר את המשמעות הכללית של המלים האלה: "אותם יוצרים ונוסכים סבני אדם הם ק"ו ליצירתם שהיא הכל" - ופירוש זה נתקבל על ידי רוב המפרשים. (2) אבל הקושי שבו נראה לעין, ראשית פוגם באור זה בהקבלת הפסוק, שנית אין מקום כאן, כשהנביא מציר את סופם המחפיר של יוצרי האלילים, לתאור אפסותם וחולשתם,

על כן יש להציע שנוי קטן - מֵאֲדָם במקום מֵאֲדָם - בינוני פעל של השרש אָדַם. צורה זאת מצויה בשמות כ"ה, ה, וקוד, נחום ב' ד'. במקומות אלה משמשת מלה זו מוכן של "מאדם ע"י צבע או ע"י דם". בפסוק זה יש לה משמעות "מתאדם מתוך בושה". על פי רוב כידוע, מביעים רעיון הבושה ע"י חֲרָב בל' התנ"ך והלִבְיָן בלשון המשנה. ככל זאת נמצא שורש אָדַם בהוראה זו במדרש (3) ובעברית החדשה.

ויש לפרש את "יתקבצו" בחרוז ג' לא כמוכח הרגיל של "התאסף" אלא כצורה קרובה לשרש פִּנְיָן. המצוי בשפה המאוחרת. גם לשורש הערבי قَبَضَ המקביל בדיוק אל קבץ העברי יש ההוראה "התכוץ, התכנס" (4).

באותו חרוז יש לכאר "עמד" בבאור המסתעף (derivative) מן הבאור העיקרי: "עמד מדבר, שהק". השוה במדבר ט, ח, איוב לב, טז.

אין לתמוה על שהנשוא (מאדם) הוא במספר יחיד, בה בשעה שהנושא (הרְשִׁים) הוא ברבים. שמוש זה אנו מוצאים לפרקים תכופים, כגון בראשית כז, כט, במדבר כד, ט' אֲרִיָּה אֲרִיָּה וּמִבְרָכָה בְרָךְ, ישעיה ג, יב, עמי נִגְשׂוּ מְעֹלָל (6).

מֵן האמור למעלה יוצא פשט הפסוק כך
כל חברי האלילים יכלמו וחרשיו יתאדמו מבושה
כלם יתכוצו ויאלמו יפחדו ויבשו יחד.

1 כן הע' הולגשה, הפשוטא, והתרגום.
2 אין ספק, שזוהי, תמצית פירוש התרגומים. אחרי באור זה נגרוו ר"י קרא, רד"ק, רש"י ברפ"ן (אור בהר), תרגומי תנ"ך האנגלים, שש"י, סקינר, דוהם (המשנה את נקודות וחרשיים). עהרליך, הנופה מן הפירוש המקובל, דחוק מאד.
3 כגון שהאדרים את פני דוד - במדבר רבה, פרק ד', החצי השני של הפרק.
4 ראב"ע מרגיש, שהבאור הרגיל של "יתקבצו" אין לו טעם פה, ולכן הוא מפרש: יתקבצו כלם ויכלמו.
5 השוה עוד ישעיה ב, יח; זכריה יא, ה; קהלת י, א, דבריה א' ג' ד', וה א המקור של ר' יוסף מיוחס ב"לשוננו" תשרי, הרפז צד 145 והלאה.

חִבְקוֹק ב, ה

וְאֵף כִּי חִיּוֹן בָּנָה
וְהָאֵשׁ הִרְחִיב כְּשָׂאוֹל נִפְשׁוֹ
גָּבַר יְהוִיר וְלֹא יָנֹחַ
וְהוּא כְּמֹת וְלֹא יִשְׁבַע

על פסוק קשה זה, רבו הפירושים והתיקונים. נראה שתרגום העי גרס: "והגא
והכונד נבר יהיר לא יועיל" — או קרוב לזה, וכן האיטלקי. הולגטה והתרגום הארמי.
מבארים: כשם, שהיון כונד בשותהו כן יבגד האיש היהיר" — והמכסמ המסורתי אינו
סובל פירוש יפה מזה, וְלֹחֲזוֹן גורם יְרוּחַ במקום יְנוּחַ, וא. קרוכמל — יְנוּחַ.
למרות הקושי הרב, יש להכין את הרעיון הכללי של הפסוק. הנביא מתאר את
הגאווה ושאיפת השררה הכלתי מוגבלת של ככל. לכן מציעים אנו לקרוא את "הדלת"
של בָּנָה כ"תויר" בחילוף דלית ותויר בְּנָת. כי באה במובן בף הדמיון. (6) ינוח הוא פעל
נגזר מן השם נוּחַ וכאור "שכן, שקט". (7)
הגת העברית העתיקה הכילה שתי שקתות. "בעליונה, הקרויה נת (במובן צר) או
פורה, היו דורכים את הענבים. והתחתונה, היקב, היתה מקבלת את העסים". (8) יואל
ד, יג, נותן לנו מושג ברור של מכונה עתיקה זו: כִּי מְלֶאכֶת גַּת, הַשִּׁיקוּ הַיְקָבִים.
בפסוק זה נותן חִבְקוֹק שני דמיונות נפלאים. לשאיפת השלטון הנפרזה של
הכשרים. הוא מרמז אותה אל הקבר שאינו אומר די, ואל חיון החומר ועובר על גדות
הגת. ככה מונה המַשִּׁיךְ ארבעת הדברים שלא ישבעו: שאול ועצר רחם, ארץ לא
שבעה מים, ואש לא אמרה חון (משלי 5, טו).

באור הפסוק יוצא כך:
כמו חיון בנת
המרחיב תאוותו כקבר
הוא עם ככל היהיר שלא ישקט
ואינו שבע רצון כמו

(6) עוֹלָד חושב שבה הדמיון נגזרה מן מלת החבור כִּי — ganz כי So wird das Mörtchen
(צד 271 מהדורה, שביעית, Jehigehäude) בן präposition gesprochen (Raudglersen, כרך א, צד 16).
לאורך גיסא, חושב עהרליך שהמלה כִּי התפתחה מן הדמיון, (Raudglersen, כרך א, צד 16).
בכל אופן יש למלה כִּי הוראת "כי" במקומות אחדים בתנ"ך — ישעיה מד, ג; נד, ט; סב, ה, ולעיתים
הכופות בלשון המאוחרת כגון כי סיד סופה לה. ב ועוד. בארמית התלמודית מצוי שמוש זה של "כי"
למאות. ראה המלונים התלמודיים, ביחוד קהוט "ערוך השלם" ערך "כִּי".
(7) כן ברון — דְרִיבֶר, — בְּרִיגֶס — hexien of the O. T. — דף 627 b.
(8) כן סמוס — Dictionary of Bible ערך Winepress. השוה גם כן בְּנַצִּיגֶר:
Hebräesche Archäologie מהדורה ראשונה צד 217.

בְּקוֹרַת סְפָרִים

אוֹצֵר הַגְּאוּנִים—תְּשׁוּבוֹת גְּאוּנֵי כְּבַל וּפִירוּשֵׁיהֶם עַפ"י סֵדֶר הַתְּלִמּוּד. עֵרֶךְ ע"י ד"ר
ב. מ. לוֹיֵן.

הפלפול את המרוחקים, ולהוציא את הדברים
מפשוטם, (ע"ש ברש"י ובתוס').
אבל עורך אוצרה"ג אינו מסתפק רק
בכנוס דברי הגאונים המפורים, אלא גם בפור
המכונסים בספרים שלמים, כשאלות, הלכות
גדולות וכו', וסדורים לפי מסכתות הש"ס. ואף
בירור דברי הגאונים, המשוקעים בספרי הראשונים
כקצורים וכשנויים, עבודה הדורשת לא רק
"חפש חפשי", אלא גם שקול דעת מרובה
והבחנה דקה מן הדקה, העמים על שכמו.
אמנם מרגיש הוא העורך, מפעם לפעם, בסכך
השאלות שהוא אחוז בו, ומנסה להכין את
הקורא לקראת הקצורים וההשמטות וההשגאות
מי יבין, (ראה הקדמתו לאוצרה"ג מס' שבת,
שבה הוא מספר על אוירה של אי בימי הפרעות
וההפרעות שבה נערך הספר). גם על מעוט
ההערות יש שם כעין התנצלות. כרם ע"ז יש
באמת להצטער, כי אף כי אין בכח אנוש להיות
"מלא עינים", ולהעיר בכל מקום הדורש "עי"
וכו", הרי שלמות העבודה מסוג זה שלפנינו,
מחייבת את הדבר. לדוגמא קלה ראה אוצרה"ג
לברכות (עמ' 21) "אמרי דרב פפא היתה לו
וכו". הערה קצרה ע"ד הסתירה מנוסח הגמ'
כאן לדברי רש"י פסחים קי"ב, ב', או לפחות
סמון העורך השלם ע' ארם, היתה מאירה את
עין הקורא.

חומם הארעיות היה טבוע עד כה על
כל הקבצים, שהכילו תשובות גאונים. ראה
למשל דברי המאסף, "תשובות הגאונים, ליק"
בהקדמתו. ספר זה, אומר המאסף, נלקט מקבץ
כת"י אשר בא לידו בהשאלה. "אכן בבאי
להעתיק התשובות מרבנים אחרים והלקוטים",
אומר הוא שם, "הדל מסני הפנאי, כי סבני

אתך מבעלי האסופות הגדולים כדורנו
הוא ד"ר מ. ב. לוין. ועבודתו זאת היא החשובה
שכנוסי דבריהם של הראשונים, שנעשו בימים
האחרונים.
מאז החלו תשובות הגאונים להתפרסם
כדרך שנמצאו, הרגש הצורך בכנוס הדברים
המפורים ובסדרם עפ"י שפה ערוכה. עד עתה
לא הגיעה השעה לאוסף מלא. מיום ליום
הועלו דברים חדשים מעמקי הנשיה. וקמעא
קמעא עלה אור הגניזה על פני ספרות הגאונים,
זו, שאחרי כלותה היתה לה עדנה.
כצעד ראשון לסקירה כללית על פני
ספרות הגאונים הרהבה, היה ס' המפתח לתשובות
הגאונים, ברלן תרנ"א, שנערך בידי ר' יואל
הכהן מיללער ז"ל. ועתה הנה נעשה הצעד
השני לעריכת האוצר הבלום של דברי
הגאונים גופם.
מתוך שתי השפות לסדור תשובות
הגאונים, עפ"י מסכתות הש"ס כספר הלכות
גדולות וכדומה, או עפ"י העינים, כספר שערי
צדק וכדומה, כבר העורך בראשונה. ויפה עשה,
כי פירושי הסתומות, וכירורי הגיוסאות נמרא.
מרוכים בתשובות הגאונים לאין מספר. עריכת
דברי הגאונים, יורשי רבנן סבוראי, לפי סדר
מסכתות הש"ס, יכולה, איפוא, להחשב בהמשך
והשלמה לתלמוד הבבלי גופו, בחינת שיורי
הגמרא.
לדוגמא: אוצרה"ג לברכות (צד 3), במקום
שנדפס הקטע מן "פרקין אלאולין מן סנהדרין",
השייך לברכות, "ומשובשת היא בכל הנוסחאות
ואנו תיקננה מנוסחי הישיבות וכו'". וגירסא
משובשת זו, שבנוסח הגמרא שלנו הכריחה
אמנם את הפשטן הגדול רש"י ז"ל, לקרב כורוע

גם סכנוני עסקים רבים, ורק בעת השבת הספר לבעליו דחקתי עצמי לכתב איזה לקופים מרבני נסים ורבנו חננאל, והנה הלקופים מרבני נסים, להיותם מועטים, כתבתים כולם, ומדברי ר"ח בחרתי שנים שלשה גרגרים וכו". בצורה זו או אחרת נאספו הרבה מדברי הגאונים. אולם עתה כבא עת הכירור והכינוס, הלא השאיפה לשלמות, במדה האפשרית, חובה.

אבל אין לבא בדרישות נפרדות מיהוד, אף מהם וחוקר מובהק כד. לויין. אמנם האינזיכריסטה העברית צרפה את עצמה למפעל, ועזרת חכמים מומחים כפרופ. י. ג. אפשטיין נתונה לעורך, יש איפוא לקוות שהשכלול יגדל מדרך לדרך, והיה מעשה הכנוס שלם.

שמואל ק. מירסקי

Untersuchungen Zur Septuaginta, von Ch. Heller, Berlin, 1932

הגאון והחוקר המובהק הר"ח העל"ר הן במחברתו החשובה הזו, קורטוב של הקורה מקפת על תרגום השבעים, על תורת המראס-קריפציה של פראנץ וואוסן. רוצה הוא החוקר הגרמני הזה להסיר את הסבוכות והעקמומיות הרבות שבתרגום השבעים בהנחה שהשבעים תרגמו את התנ"ך מתוך מקור עברי הכתוב באותיות יוניות. לבוש לועזי זה הוא אשר שבש את דעתם של המתרגמים והוליד את המתיחות הקשות, שהוגו את הפתרון הנכון מדרך העיון, רעיון זה של וואוסן אינו חדש לגמרי, כמו שהראה הגרמ"ה, אבל הספיק לעורר תכונה רבה בין חוקרי התנ"ך, כמובן, שאין דעה זו יפה לפתר את כל הקישוים שבתרגום היווני, היו פעולות שונות שהשביעו את חותמן על התרגום היווני ואשר אין לכרך אותן בכלל אחד. וואוסן כמובן מסיח את דעתו לגמרי מהן וכן אינו סכנים בחשבון את הגלגולים ואת המלטולים שהמעיטו את צורתו המקורית. בכל אופן,

החולשה היסודית שבתורה זו לא נתעלמה מעיני החוקרים. אבל אף אחד מאלה לא הרעיד את היסודות של תורה זו כגרה"ה. מתחלה הוא הולך ומונה טעויות ממש, שנכשל בהן וואוסן, סירוס הכתובים, ואשר לחילופים והכפולים והחילוקים שבתרגום היווני, שוואוסן יוצא לכאדם בדרך שיטתו הוא מראה, שמשמעות הדברים כרוכה בביאורים אחרים שיש להם סמך בדוגמאות רבות. יש מאלה, שמוכח מתוכם, שהם תוצאות שרבוב—תרגום של מלה בפסוק נשתרבה אל המאוחר ממנו, שני קטעי פסוק, הדומים במקצתם, מתרגמים באופן אחד, וכן יש לרון שנצנץ עקום כתיב במקור העברי, שהיה לפני עיני המתרגם, המחבר החשוב מאושש את דבריו כראיות מרובות ומוצקות, בחוברת זו גלה לנו הגרמ"ה מהאור הרב הגנוז בעבודתו החשובה על התרגומים הלועזים, שהוא מטפל בהם זה כמה שנים, לחקירה הסקראית.

פ. ה.

Legal Aspects of Slavery in Babylonia Assyria and Palestine by Isaac Mendelsohn The Bayard Press, 1932

תורת העבדים והעבדות בבבל ואשור הקדומות וירשיה אצל העברים נדונה בספר הזה, מעט חכמות אבל רב האיכות. לעיני המחבר היה חומר חדש, מקסמים כבלים, שהופיעו במשך עשרות השנים האחרונות, והוא הפך בהם בשקידה נמרצה ובעיון חודר ושקול דעת כדי להעמיד את דיני העבדים

הקדומים אצל הכבלים על כירוס. אם שהוא מרשה לעצמו להאיר בין הפרקים הארות מסבירות קצרות, הרי הוא נמנע מלהכנס לתוך ביאורים רחבים ומרתעפים כיון, שלא נתכוון, אלא להוציא ולסדר את העובדות בנוגע לעבדות כפי שהן מתגלות מתוך כתבי היתדות. את תעודתו זו מלא כאופן נעלה והוא הוציא מתחת

ידו עבודה מדעית חשובה. את דיני העבדים של הכבלים והאשורים הוא משהו לדיני העבדים בישראל ולשם כך הוא משתמש רק בתנ"ך, כיון שלא מלא בתקופות הקדומות (עד שנת 500 לערך ל. ה.ס.) מתוך כך הוא נוטה לפרש את הדברים בצורתם. ואם שבדרך כלל הוא קולע אל המשמעות הנכונה הרי יש ששעבודו זה אל הפסוק בצורתו פוגם בהנהגותיו. ראוי היה לו לציין שבתורה אין זכר לעבדות לשם פרעון חוב, אף שראיותיו מסקומות אחרים בתנ"ך הן נכוחות. בתורה מדובר על מכירת עבד (עברי). כן אין לראות ברציעה משום תו עבדות (871) אלא משום עונש ועלבון ודבר זה מוכח מדברי המורבי ניהם לעבד המורד ברבו, שמורחים את אזנו (שם הערה 30) או רציעת האוזן למלוח

שכובש את הלוח לפי חוקי אשור (צד 17) את הדברים: וכן לאמתך תעשה כן (דברים טו, יב) הוא מכאר בצורתם, שכוללים גם דין רציעה ובכן השפחה בכלל רציעה כעבד (70) ביאור המתנגדים לא רק לקבלה, אלא גם לעובדה, שאין האדון יכול לכופ את שפחתו העברית להנשא לעבד כנעני וסוף אין היא חוזרת אחרי הבעל, ואינה יכולה לאמר אהבתי את בעלי וכו'. אף אינה נכונה הנחה כי העבד וכל משפחתו וקניניו הקדומים יוצאים בשנת היובל" (שם). דבריו בדבר הדין של יציאת העבד בשן ועין אינם מוכחים. אבל בכלל הצליח המחבר לבאר את ההלכה הזאת בבחירות ודיקנות.

ה. מיכאל

An Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures by Solomon Zeitlin, Philadelphia, 1933

ידיים זו, לפי דעתו, לא באה אלא לשם סיג מפני הצדוקים, שכופרים בתורה שבעל פה, שהיו מניוים ביהוד בין הכהנים (20—18). בפרק אחר הוא מעיין בשאלת הספרים החיצוניים, משום מה לא הוכנסו בין כה"ק, אבל הוא אינו מתעכב על כל הספרים. כן למשל הוא משמיט מתוך המשא ומתן את הספר צוואות האבות. הטעמים, שהוא נותן לספר היובלים, שושנה טוביה ויהודית אינם מספיקים לכשלעצמם ואף אין בהם יפה לבאר את הוצאתו של ספר זה מתחום כה"ק, אף דבריו על בן סירא, השגורים אצל חוקרי הספרים החיצוניים, מעונים ליבון נוסף. הוא מקדים יותר מראי את זמן הכורו של ספר היובלות, גם אם נאצר בו גם חומר קדום. ואילו רוב החוקרים משערים, שספר טוביה לא נכתב בארץ ישראל ואין הדבר מוכרע גם ביחס לספר שושנה, המחבר השאיר מקום רב להתגדר בשאלות אלה. אבל רבים הם הדברים החדשים, שהוא משמיע לנו, שבלי ספק יעוררו תשומת לב מיוחדת בין החוקרים.

מ.

פרופסור צייטלין חותר למצא פתרונים לכמה שאלות, הכרוכות בסדר כה"ק ואשר נתלבשו בהן חוקרי התנ"ך מאז. הוא מראה ובצדק, שאין כל זכר לכך בספרות התנאים, שרצו להוציא את יהוקאל ממנין כה"ק. הפועל גנו, שנאמר ביחס ליהוקאל (שבת יג, ב) אין משמעותו כמשמעות חיצון-ספרים חיצונים. להפך, יש לו משמעות של שמירה יתירה, של הפלגת קדושה. בנוגע לחתימת כה"ק הוא קובע תקופות. הנביאים נחתמו בתקופה ההלניסטית ובשנת 65—הכתובים ומהם קהלת ביבנה בתחילת המאה השניה ואסתר לאחרי—כאושא (14). ביחס לזמן החתימה של ספרי הנביאים יש, אמנם, מקום לחלוק. יש לשער שאחדים מספרי הנביאים הוכנסו למנין כה"ק לפני התקופה ההלניסטית. יש לעיין גם כן בעמדת היהדות ההלניסטית למנין זה של כה"ק, שנמנו וגמרו עליו בא"י. גם ביחס לסדר הספרים וגם ביחס לספרים (הוספות) שהוצאו ממנין כה"ק בארץ ישראל, היתה דעתם שונה, בשאלה זו אין המחבר דן, רעיון יפה וסקורי משמיע לנו המחבר על המשמעות של כתבי הקודש משמאים את הודים. מומתא

די מפרשים פון דער תורה (מבארי התורה) מאת דוד דרוק, וורשה, תרצ"ג.

לעיון בהן, וכך יוצא ערכו של הספר הזה מהפסגות הצרה של הנושא המרכזי. היה זה דן בתולדות היצירה הישראלית כאותה התקופה רבת הפעולה בתרבות ישראל.

המחבר הנכבד מלא צורך מודגש בספרותנו. מקצוע זה הוזנח מאד. לקורא בשפה המדוברת הרי כל תקופת היצירה של ימי הביניים הוא פרק התום וסתום. מעטים הם בספרות האידית שיצאו לחקור בתולדות הפרשנות המקראית דבר זה מתגלה מהביבליוגרפיה העשירה, שנתן המחבר בסוף הספר. כל כך התרחק הסופר האידי מהספרות המקורית שלנו! אפשר, ספר זה יעורר את תשוקת העיון בפנינת אור זו של העיון, וזהבכה לגדולי רוח ישראל של אותם הימים. בין החוגים האלה, אשר מפעפעת בדברי המחבר, הוא המחבר, שלא את תעודתו כאמונה וככשרון, ספר זה מחויק ברכה לספרותנו.

פ. ס.

ספר זה מכיל את תולדותיהם ויצירתיהם של מפרשי התורה בארצות ככל, ספרד ופרובינציה והוא מסומן כך א. בו באו הערכות על שמונה עשר מחברים, שהיו ופעלו בארצות האלה בתקופת ימי הביניים, אלה, שהטביעו את חותמם על הפרשנות המקראית. הרי הוא ספר פופולארי, שערכו רב ומתמיד. הרצאתו שושפת ומלככת, והיוצר והיצירה מוארים יפה. ניכרים אותות דקדוק וספול מיוחד. לא הסתפק המחבר בקיום כוודים ושרטוטים מנוים. הוא חדר לעמקי החומר הרב, שהיה לפניו שלב קו לקו והוציא משנה מקיפה ומתוקנת.

הכנס המקרא של הימים ההם לא תקע את עצמו רק למקרא. הוא רעה בשדות הכמה ומחשבות אחרים. אבל היו נקודות מגע רבות ביניהם. נצוצות של אותן המחשבות מגוונים גם את יצירתו כפרשנות. לפיכך יפה עשה המחבר הנכבד, שהכניס לתוך כלל הערכותיו גם אותן היצירות של החכם, העומדות מחוץ לתחום הפרשנות, ושהוא לא נחבון

הדרות והבין-לאמיות. מאת נחמן בנשביטש, פרופסור בקתדרא ע"ש חיים ויצמן ליחסים בין-לאמיים באוניברסיטה העברית. ירושלם תרצ"ג.

את הרהיפה הראשונה מן הדת, גובעת בעצם מצרך טבעי איתן, ואין כבד דת אוניברסלית לעקרה. מאידך גיסא גם הדת, כסובן הערצת הכח המוסרי, המקשר את בן האדם עם וולתו, היא נטיה טבעית נצחית; ובהעדר אמונה אחרת, הרי נטייה טבעית להפוך את הלאמיות לדת" (עמ' 151). והעם היהודי שהוא דוגמא עילאה של אומה בין-ארצית, צריך להיות נושא הדגל של תנועה, אשר תסיף ללאמיות עליונה, הדרושת טובת עמים אחרים כמו שהיא דורשת טובתה היא, והמכירה בעליונותה של האנושיות" (עמ' 11).

מן העת, שתנועת השלום יצאה מתחום אנשי החזון ונכנסה לתחום אנשי המעשה, והמדינה פרוחה נשמתה. ותבר הלאומים עם כל המנגנון שלו, חסר הישע, יוביח. המחבר מראה, איפוא, על הצורך וגם על ההתחלות שכבר נעשו פה ושם להחיות את המשפט הבין-לאמי ולתת בו נשמה, ועל הצורך בריכוון בעיר שנועדה ע"י נביאינו למטרה זו, ירושלם. מגיניבה ומירושלם יסתיע רעיון השלום.

שמואל ק. מירסקי.

ספר זה מכיל שורת הרצאות שנקראו ע"י המחבר באוניברסיטה העברית. והעובדא כשלעצמה עוררת לתשומת-לב. בה בשעה שבארי, שנחשבה לפנים למרכז התרבות המערבית נוסדות קתדרות לשנאת העמים והגועים, יוצאת מציון ומסמבלתה הצעירה, תורת האחוה האנושית. אבל יש גם בעצם הגישה למקצוע המשפט הבין-לאמי כספר זה, משום הדוש.

המחבר, שעמד בראש המחלקה המשפטית בא"י למעלה מעשר שנים, ושהמשפט הוא תורתו ואומנתו. וגם במקצע המשפט הבין לאמי כבר יצאו לו מוניטין כמחקריו שזכו "לפרס יארק" בשנת 1906 ו-1910, וכספריו, שלאחד מהם כתב פרופ. ל. אופנהיים הקדמה המגידה תהלתו, נטה כאן מן הדרך הכבושה לרבים, והנהירה גם לו היטב, בהוראת המשפט הבין לאמי. לא לחקים המגובשים והמקובלים במקצע זה הקדיש את הרצאתו, אלא לשרשי המשפט הבין-לאמי, ולמטרתו—השלום. המחבר עובר כסקירה הסמורית על הדתות בתור גורמי השלום והמלחמה בעולם ומתעכב ביהוד על היחס שבין הדת ללאומיות. בשאלה אחרונה זו הוא בא לידי המסקנה כי הלאומיות "אעפ"ו שקבלה