

חורב

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

ה ת ר כ ן :

הרב דר. דוב רעזל ראש ישיבת רי"א	—	—	—	—	(1) סדור העמים
דר. פ. הורגין ישיבת רי"א	—	—	—	—	(2) התולדות השומרונים
רבי יוסף ברקום ניו יורק	—	—	—	—	(3) רבי אלעזר כירכי קליר ופיוטיו החדשים
דר. פנחס רומאנוב ניו יורק	—	—	—	—	(4) תולדות משפחה של אמוראים בא"י
דר. שמעון ברנשטיין ניו יורק	—	—	—	—	(5) יסקאמות"י חדשות לר' יהודה אלחריזי
הרב שמואל ק. מירסקי ישיבת רי"א	—	—	—	—	(6) לשאלה כתיבת התורה שבע"פ
דר. צ. נימאי ודר. יוסף י. שוואריץ מכללת לונג איילאנד	—	—	—	—	(7) פרקי שבת מאלקירקסני
דר. מיכאל היגער ניו יורק	—	—	—	—	(8) תקנות ועיגולים
					(9) מחקרים קצרים
דר. ח. ז. ריינס ניו יורק	—	—	—	—	(א) עבד עברי
חיים ב. גרינשטיין ניו יורק	—	—	—	—	(ב) חיים סלומון וקשריו עם לונדון ואמשטרדם
					(10) בקורת ספרים :
דר. יוסף י. א. א. ר	—	—	—	—	(א) האישים והיהדות
דר. פ. הורגין	—	—	—	—	(ב) חבור התלמוד
דר. יהושע בלוך	—	—	—	—	(ג) לתולדות המחשבה בישראל
דר. אהרן מ. מרגלית	—	—	—	—	(ד) היהודים וזכויות המיעוטים
דר. מיכאל היגער	—	—	—	—	(ה) נסיון חדש
רבי יוסף ברקום	—	—	—	—	(ו) השירה העברית באיטליה

חורב

מוקדש לתולדות ישראל וספרותו. העורך: פ. חורני

ניו יורק. תשרי תרצ"ה. כרך א. חוברת ב.

מדור העמים

מאת

דוב רעוויל

כמשנה והוספתא סוף אהלות נשנו הלכות טומאת ארץ העמים וטומאת מדור עמים, והרבה פרטים בהשתלשלות גזרת טומאת ארץ העמים נזכרים בתלמודים ושמות הגזורים הראשונים⁽¹⁾ וחכמים שאחריהם, שהוסיפו חומרות בטומאה זו⁽²⁾. אם כנראה, היו חסידים נוהגים טומאה בארץ עמים עוד בזמן קדום מפני טומאת עבודה זרה ורציחה⁽³⁾,

(1) יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן. שבת יד. ב; עבודה זרה ח. ב; וראה ירושלמי פסחים א, ו וכתובות ה, יא.

(2) בירושלמי שבת א, ד. נמנית טומאת ארץ העמים בין שמונה עשר דבר. ולפי הירושלמי שם, כך היתה הלכה בידן ושכחיה ועמדו השנים והסכימו על דעת הראשונים. בכלי שבת פו, ב אמרו: שלש גזרות גזרו בארץ העמים, יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן גזרו על גושה לתלות; רבנן דשמונים שנה גזרו גם על אוירה לתלות ובאושא גזרו גם על אוירה לשרוף. אך ראה הגירסא בתוס. שם ד"ה אתו וכרמב"ן ורשב"א שם; והלוי, דורות הראשונים, א. כרך ג, תש"ו והלאה. הארכתי בענין זה בניגוד לתורה שנה י', לח והלאה.

(3) טומאת ארץ העמים, מפני עבודה זרה ושפיכות דמים, שמשמאים גם את ארץ ישראל, ראה ויקרא יח, כד"ה; במדבר לה, ל"ג: דברים ת, יט"ב; יב, ל"ב; וראה מכלתא יתרו כ, י וספרי ל במדבר שם. ראה עמוס ז, יז: "ואתה על אדמה טמאה תמות". וישעיה כב, יט. והוא בניגוד לארץ ישראל, שאהובה לפני המקום. וראה יהושע כב, יט: "ואך אם טמאה ארץ אחותכם עברו לכם אל ארץ אחת ה'" והוא, שעבר הירדן לא נחשב לגמרי לארץ ישראל. ראה ספרי במדבר קל"ד; תנחומא מסות, ה; ראה תשב"ץ, ג, ס ר"ג וברכי יוסף, או"ח ס' תפ"ט; מדרש תנאים לדברים יט, א: "וירשתם וישבת בעריהם ובבתיהם. לפי דרכינו למדנו, שרגלי ארץ ישראל מטהרות ארץ העמים" (הוצ. הופמן, ק"ב). וראה שם מכלתא לדברים יב, ל וילקוט שם ושכפר, ברבעון האנגלי כרך מז. תנא הערה ח'. ראה ספרי זמא לדברים לה, ל"ד; "ולא תטמא את הארץ: היא טהורה מליטמא ואין כל הארצות טהורות מליטמא" (וראה זית רענן לילקוט שם, שהעיר על מחלוקת ר' יוחנן ור' לויש לקיש בנבחים קיג, א). וראה תוספתא פרה ג, ה: "שמעון אומר עפרן ירד עמנו לכבד ועלה. אמרו לו והלא נטמא בארץ העמים אטר להם לא גזרו טומאה בארץ העמים אלא, לאחר שעלו מן הגולה". ולא נזכרו ר' יוסי בן יועזר ויוסף בן יוחנן כגזרי טומאה על ארץ העמים. וכנראה, שנגזרה טומאה זו לפני חזון הראשון. וראה צוואות י"ב שבשמים, בנימין ח, ג וצירלס שם. וראה סנהדרין קו, ב. ארבע מאה בעיי בעו דואג ואחיתופל במגדל הפורח באויר" ורש"י שם ב"א שהוא בטומאת ארץ העמים. ומה ענין טומאה זו כימי דואג ואחיתופל? וראה חידושי חתם סופר לחולין יז, א.

ואם שיכולים אנו לשער את מעם טומאה זו (4), אבל סתמו חכמינו, ואינו ידוע לנו הזמן לקביעת נזורה זו ומעם הטומאה, שגזרו על כל בית בארץ ישראל, שגזרו בה נכרי או נכרית ארבעים יום, אף על פי, שכבר נחלקו בית שמאי ובית הלל בפרטי טומאה זו (5), ומתוספתא (אהלות יח, יח) נראה, שבזמן קבוע נתנו למדור עמים בארץ ישראל דין טומאת ארץ העמים אם שלא נשתנו לגמרי בדיניהם (6).

נראה לי, כי טומאת מדור נכרים, נזורה על ידי החכמים בימי החשמונאים האחרונים, כדי להנן על שלמות האומה ומהרת האמונה, וכדי, שלא יתערבו ישראל בנכרים וילמדו ממעשיהם.

יוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי המשיכו את תכנית החשמונאים שלפניהם, לבער את ערי היונים בארץ ישראל, וביתור בשפלה הפלשתית, כדי לשרש את החלניות מן הארץ ולכבוש מוצא אל הים. יונתן נצח את אשרוד, אשקלון ועזה. שמעון, כשכבש את יפו, גרש ממנה את תושביה (מכבים א, ג, יא). "וכשלכד את גזר גרש את התושבים מן העיר, טהר את הבתים מן האלילים, והושיב בעיר אנשים, השומרים את התורה" (שם מג-מח). הריסת הערים, שיושביה היונים-הסורים היו שונאי האומה, נעשתה למטרה עקרית בתכנית המדינית של החשמונאים.

(4) כנראה נזורה טומאה זו בימי גזרות אנטיוכוס והמלחמות שאחריהן, כדי שלא יתפרו ישראל בין האומות. ועמדו יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, שחיו בפולמוס אנטיוכוס וגזרו טומאה על כל הארצות חוץ לארץ ישראל, שהיתה הטומאה חמורה לעם, וכן כתבו תוס. נזיר נד. ב. ד"ה ארץ, במעם גזרה זו. וראה ירושלמי שביעית י, א, שבמקום, שאין חשש שיצאו לשם, לא גזרו. מפני מה לא גזרו על אותו הרוח שבגדריקו? ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי מפני שנוויה רע (ולא יצאו לשם) עד היאן? ר' חנן בשם ר' שמואל בר רב יצחק עד נחל מצרים, והרי עזה נויה יפה? ראה אהבת ציון לרש"י שם ושירת הרב"ז אלפים י.

ואם, שהסמיכו טומאה זו לחשש קברי נכרים, גזרו אפילו במקום, שאין חשש טומאת מת. ראה אהלות יח, ו ובפתי"ש להרמב"ם שם; משנה למלך, טומאת מת, י"א א ד"ה עוד ותפא"י אות כ"ה. ודומה לזה אנו מוצאים, שגזרו בסוריא, שתהא אסורה בעבודה בשביעית בארץ ישראל, כדי, שלא יניחו את ארץ ישראל וישתקעו בסוריא. ראה ירושלמי שביעית ו, ב.

(5) אהלות יח, ח; וראה בספרי טהרות שם, שיש שאין גורסין ובית הלל אומרים וכו'.

(6) וכן כתב הרמב"ם (טומאת מת יא, ז) .מקום ששכנו בו עכו"ם בארץ ישראל הרי זה טמא בארץ העכו"ם עד שיבדק שמה קברו בו נפלים". וראה מש"ל שם. וכנראה מקור דעת הרמב"ם היא התוספתא אהלות יח, יח: "אמרו לו מה שנהא בה מארץ העמים? אמר להן כשיושאה ארבעים יום" וכן נראה מחגיגה כ"ה, א: "ביתורה אין ובגליל לא מאו מעמא? אמר ריש לקיש מפני שרצועה של כותים מפסקת ביניהן" (ובירושלמי שם ג, ד — "פסיקיא של כותים" ובאיכ"ר על הכתוב: גזר בעדי "משלית של כותים") ורש"י שם פרש "רצועה של ארץ העמים מפסקת". אך ראה ר"ח שם, שהטומאה היא משום מדור נכרים, וכן מוכח מהגמרא שם: "מניחין ולכשיבא אליהו ויטהרנה". וזה שייך רק בטומאת מדור עמים, שמועלת בה בדיקה, אבל לא בטומאת ארץ העמים. וכשה"ל ודברי פתי"ש להרמב"ם חגיגה שם צ"ע. וראה תוספתא מקואות ו, א ור"ש שם ה, א.

וראה תוספתא מכות ד, יז; "נכנס לבית הפרס או למדור את ארץ העמים או שיצא לחו"ל". ארץ העמים, הכונה למדור עמים.

וראה רש"י סו"ת תל" ושירת הראש ראש כלל 5, דל"ר שמעון, דאין נכרים משפאים באהל, אין טומאת מדור עמים וראה תוי"ט אהלות יח, ז.

יוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי, ידעו גם הם—אם שכבר התרחקו מהקנאות הדתית וחשלויות הנפשית של החשמונאים הראשונים — את הסכנה הצפויה לקיום האומה ואמונתה מהתרכות הזרה, שלא היו לה לא פירות ולא פרחים, ושאין מקום במדינה, שהעמידה על יסוד דתי-לאומי, לפשרות עם הלניות, ולערי מצודות של יונים-סורים, שהיו למוקש לישראל בארץ ישראל.

אך באותה שעה, שהחריבו יוחנן הורקנוס וינאי את ערי היונים ומכצריהם, וטיהרו את הארץ מגילוליהם, הכניסו מצד שני יסוד חדש זור כגוף האומה, שנעשה לאבן נגף להתפתחות האומה ושלותה: שכירי צבא; אפססוף של יונים-מצרים ופראים מפסידיה וקיליקיה, כמנהג המלכים התקיפים בימים ההם. יוחנן הורקנוס היה הראשון לשכור חיילים נכרים מחוץ לארץ (קדמוניות יג, ה, ד). וכדי למצא מוצא לכסף לתשלום החיילים האלה, פתח את קברו של דוד, ובזכו מהאוצר הננוז שם (שם). אלכסנדר ינאי, שנולד ונתגדל בסביבה זרה, בגליל, (קדמוניות יג, יב, א) שכר חיילים קבועים מפסידיה וקיליקיה (קדמוניות יג, יג, ה וראה שם יד, א, אם כי לא שכר חיילים סוריים "מפני שנאתם לישראל" מלחמות א, ד, ג). אין ספק בכך, שהחיילים האלה לא הצטיינו באהבתם לישראל. וודאי, שלא היתה דעת העם וביתור דעת החכמים — שלא היו שכירי נצחונות של הורקנוס וינאי — נוחה מהשכירים האלה.

לפי עדות יוסף בן מתתיהו (שם) הרגו החיילים השכירים האלה ביום אחד (שנת 95 לפני המנין הנחוג) 6000 יהודים. ובשנות המרד נגד ינאי (90-85) נהרגו על ידי חיל השכירים האלה לא פחות מחמשים אלף איש (מלחמות א, ד, ד"ה וקדמוניות יג, יב, ה).

ביחוד, לפי המנהג המקובל אז, היו רבים מהחיילים האלה מתאזרחים בארץ אחרי שנות מספר של עבודת צבא. ונט בשעת שלום היו עובדים את האדמה כתור קאמאויקים. מהתלמים במצרים יודעים אנחנו, שהיו נותנים מנשרים לשכירי הצבא להתפרנס מעבודת אדמה בימי שלום. ואפשר, שכן עשו גם החשמונאים האחרונים לשכירי הצבא שלהם. היתה איפוא אפשרות, שיתישבו בארץ וידחקו את רגלי היהודים, בעוד, שכירי, שנים היהודים היו מוכשרים לעבודת צבא. ידועים לנו חיילים יהודים, שעבדו בצבא מלכים נכרים. אנטיוכוס הג' העביר אלפים יהודים מארם נהרים וככל לאסיה הקטנה כתור חיילים (קדמוניות יב, ג, ד, וראה צריקבר, היהודים והיונים, שמה והלאה).

שכר הריסת הערים היוניות בארץ ישראל ובתי מקדשיהם על ידי החשמונאים הראשונים יצא בהפסד של החיילים הנכרים, שכירי יוחנן וינאי. ידע העם, כי סוף מעשה שכירת חיילים נכרים במחשבה תחלה, לשחרר את המושל מהשפעתם ורוחו של העם ולהיות מושל בכח הגדודים הזרים, התלויים בו ואחראים רק לו. אפשר, שבין הדברים, שגרמו לחכמים להתרחק מיוחנן הורקנוס, ולהכעס, שכעס העם עליו, היתה גם העובדה, שהתחיל להשתמש בחיילים נכרים, וראשית מדון היתה בשוכו מן המלחמה, ואולי בראש צבא שכירים, עמור נצחון (קדמוניות יג, ה, ט, כרייתא קדושין סו, א). וכאשר נכבשו ערי הגוים בארץ ישראל על ידי החשמונאים ושכו בנים לנחלת

אבות (יוחנן הורקנוס וינאי הרחיבו את גבולות הארץ ככבוש הערים בעבר הירדן וארץ אדום ואת הנמל החשוב, עכו) והתחילו היהודים להתישב שם ולהתערב עם יתר התושבים היוונים-הסורים, ראו החכמים את הסכנה, שלא ילמדו היהודים מדרכי תושבי הערים⁽⁷⁾ ואת הנחיצות ליהד את המקומות האלה ולהגדיל בהם את השוק היהודי. ולכן נזרו טומאה על כל דירה ומקום, שדרו בהם נכרי או נכרות אפילו דירה ארעית, והשתמשו באמצעי זה, להרחיק את העם מתושבי הערים האלה וגם מהתחילים הזרים שכירי יוחנן הורקנוס וינאי, כאשר היה דין טומאה חמור מאד לעם (ראה ספרי במדבר, קסא; וימא כנ. א וירושלמי שם כ, א; פסחים פה. א ותוס' מנהררין מח, א, ד"ה משמשין). וכל בית, ששכן בו חייל, ⁽⁸⁾ או שאר נכרים, שגורשו מעריהם, נטמאו על ידי גזרה זו, שהוטמאה על חשש קבר נפל.

ואפשר, שזמן גזרה זו של מדור העמים על כימי שלומציון המלכה (76—65 לפני המנין הנהוג), שהיה השלטון אז בידי הפרושים ושכו למסורת החשמונאים הראשונים להתרחק מן הנכרים (צואת מתתיהו, חשמונאים א, כ, מט והלאה⁽⁸⁾). לפי דברי יוסף בן מתתיהו "היא מנתה את הפרושים על כל עניני המדינה וצותה גם על העם להשמע להם; ואת כל מה, שבטל יוחנן הורקנוס חמיה מן החוקים, שהנהיגו הפרושים על פי מסורת אבות, החזירה ליושנו. רק שם המלכות היה לה, אך השלטון היה בידי הפרושים הם החזירו את הפלטימים ושחררו את האסורים ולא היו נבדלים ממושלים בשום דבר" (קדמוניות יג, טז, ב). ובין הפלטימים, ששבו אז, היה שמעון בן שמח. על הזמן ההוא נאמר כברייתא עתיקה "והיה העולם משתומם עד שבא שמעון בן שמח והחזיר התורה ליושנה". אך גם המלכה שלומציון עם כל מסירותה למסורת החשמונאים הראשונים להתרחק מן הנכרים ולתורת הפרושים, הקימה חיל עצום של שכירים נכרים כדי להגדיל את שלמונה (קדמוניות יג, טז, ב; מלחמות א. ה, ג). ואפשר, שאז מצאו לנחון לגזור טומאה על כל מקום בארץ ישראל, שדרים שם נכרים, כדי שלא ישכירו להם בתים, ולא ידורו עמם, ולא ילמדו ממעשיהם, וכדי ליהד את המקומות האלה. וכשם שגזרו בפולמוס אנטיוכס טומאה על ארץ העמים לעצור בעד יציאת יהודי ארץ ישראל לחוץ לארץ והתרוקנות ארץ ישראל, וסמכו טומאה זו על חשש סתים, הקבורים בחוץ לארץ, כן גזרו כימי שמעון בן שמח טומאה על מדור נכרים בארץ ישראל, כדי שלא יתערבו ביניהם, וסמכו גזרה זו על חשש, שהנכרים קוברים שם גפוליהם. ואפשר, שאז נזרו על מכירת בתים וקרקע (ע"ז כא. א.) וגזרו בית דין חשמונאי על ישראל הבא על הנכרית (מנהררין פב. א; ע"ז לו. ב).

(7) וראה עירובין סב. א : "גזרה, שמה ילמד ממעשיו". וראה ספר יראים, שלמדו ח"ל תרחקו זו מן הכתוב לא ישבו בארץ פן יחשאו אותך. וראה רמב"ם בפתי"ש עבודה זרה א, ד.
 (8) וראה תוספתא חולין ת, טז : "מכאן אמרו לגיבון עובר ממקום למקום, המאחיל עליו טמא; אין לך לגיבון שאין בו קרקעלין. ובשנוים בחולין קכג. א.
 וכשבקש אנטיוכוס סירסם להעמיד חיל מצב סורי בירושלים לא הסכים יוחנן הורקנוס, מפני שאסור ליהודים לבוא כנגע עם נכרים" (קדמוניות יג, ח, ג). אם, שאפשר, שהתנגדו לצווים האליילים שבכלי הוין של החיליים; ראה קדמוניות טו, ה, א ומלחמות ב, ט, ב"ג.

התבדלות השומרונים

פ. חורגין

ראשית עדת השומרונים נעוצה בסכך מאורעות שלא נתלכנו כל צרכם. כל העיון העמוק של החוקרים לא הספיק לגרש את הערפל הרב, הרובץ על הפירוד הראשון הזה בעם ישראל. דעות שונות וחלוקות נאמרו בו, ובכולן מנסרות המיהות וסתירות. הסתום במאורע זה מרובה עדיין. ואילו גדולה היא השיבותה של פרשה זו בתולדות ישראל גם ביחס אל הקירת המקרא.

היהודים חשבו את השומרונים לצאצאי העמים, שהושבו מלכי אשור בשומרון. בתלמוד ובאנדה נקראים כמעט תמיד בשם כותים. יוסיפוס, אשר חוזר בספריו על המוצא הנכרי של השומרונים, היה הראשון, שהשתמש בשם זה, כותים, לסמן את השומרונים, שם, אשר היה בלי ספק שגור בזמנו בפי היהודים בארץ ישראל. ואם שבעיקרו אין השם הזה אלא כנוי לעג לשומרונים, שניתן להם כימי שנאה עזה, הרי מתגלה בו הדעה השלטת בין ישראל או ביחס אל מוצא השומרונים. אבל חכמי התלמוד לא קבעו כל זכרון להשתלשלות השומרונים. מה גדול המרחק וכמה עמוקה התהום בין השומרונים הראשונים ובין אלה שבזמן בית שני. הציור של השומרונים הראשונים כמלכים ב' יז, כטלד, אינו מתלכד כלל עם תמונת חייהם של עדת השומרונים שלאחריהם. הראשונים היו עובדי אליילים. כך נאמר עליהם במקרא: "ויהיו עשים גוי נוי אלהיו ויניחו בבית הכמות אשר עשו השומרונים גוי גוי בעריהם אשר הם יושבים שם" (כט). הנוים האלה, נאמר בפסוק מא "היו יראים את ה' ואת פסיליהם היו עבדים. גם בנייהם ובני בנייהם כאשר עשו אבותם הם עשים עד היום הזה". ואילו השומרונים האחרונים היו מאמינים שלמים בתורת משה, רחוקים מכל שמץ עבודה זרה, מדקדקים במצוות, שהחזיקו בהן, ומוסרים את נפשם על אלהי ישראל—גרים גם כדברי החכמים. כיצד נתהווה השנוי הנפלא הזה בשומרונים? האם היתה בכך משום התפתחות, אם כן מה היו הגורמים לה? אם תורת ישראל היה כחה גדול לחולל מהפכה כל כך עמוקה בלב התושבים הנכרים של שמרון, משום מה לא יכלה להגשיר את התהום ולהביא אותם להתמונות שלמה עם היהודים? מה טעם הפירוד בין המקורבים האלה? השומרונים מצדם מיחסים את עצמם לבני יוסף ובני פנחס. הם מתכתשים לחלומים לגנע זר של עמים זרים. הם עומדים על דעתם, שרתם ומנהניהם מוחזקים בדם מטה יהושע ופנחס בן אלעזר. גם את זמן הפירוד, שכיניהם והיהודים, הם

מקדמים לתקופות הראשונות של העם, לזמן עלי. את גאון היחש הזה של השומרונים מזכיר גם יוסיפוס. וכאשר היהודים מצליחים עושים את עצמם, בהזדמנויות שונות, כאילו הם (השומרונים) בעלי בריתם וקוראים להם קרובים כיון שהם מזרע יוסף" (קד. ט, יד, ג). במקום אחר הוא אומר, שהשומרונים חושבים את עצמם "לזרע יוסף אפרים ומנשה" (שם יא, ח, ו). כן היו דבריו של השומרוני ר' מאיר (כ"ד צד, א). ואף על פי, שמסורת השומרונים אפורה, מסורסת ומרובה כחללים וכולה מוטבעת בחותם של התנצלות כלפי היהודים, מכל מקום מצאה לה אחיזה רחבה בין החוקרים. יש מהחוקרים, שקיימו לגמרי את המסורת הזאת של השומרונים. לפי דעתם של אלה הם שרידים מהורים של עשרת השבטים. אלה לא יצאו בגולה ומנהגים ותיקים נשארו בידם, שלא הסכימו לזוהר עליהם⁽¹⁾. רוב החוקרים אמנם אינם נומים אל הדעה הקיצונית הזו, אבל הם מודים במקצתה. שומרונים אלה הם צאצאי בני ישראל, שנתערבו בהם העמים השונים, שהתישבו בשומרון. הללו בקשו טתחילה את קורבתם של היהודים והאחרונים דחו אותם. כיוסיפוס כך הם חושבים, שאותם העמים, שעזרא ונחמיה התקוממו כנגדם והרחיקו אותם מאת היהודים, הם השומרונים. עמי הארץ הנזכרים בעזרא ונחמיה הם השומרונים⁽²⁾. אבל, כידוע, השם הזה ככה"ק, שאחרי החורבן, נשאל לעמים נכרים, גוים. כך נחמיה ט, ז — ותתנם ביד עמי הארצות. וכך דה"א ה, כה: ויזנו אחרי אלהי עמי הארץ; דה"ב ז, לג; מ"א ה, טג. למען ידעו כל עמי הארץ את שמך, מ"א ה, סא. כיוצא בזה דה"ב יג, ט: ותעשו לכם כהנים כעמי הארצות (ושם לב, יג: הלא תדעו מה עשיתי אני ואבותי לכל עמי הארצות—דברי מנחריב ופסוק לט: אלהי עמי הארץ). כלום אפשר להעלות על הדעת, שנחמיה ועזרא היו קוראים בשם זה לאותם הנקראים בשם ישראל? כלום היה קורא להם בשם אשדודים עמונים ומואבים (נחמיה יג, כג) או בני נכר? כל החוקרים מודים, שמתחילה היה היחס בין היהודים ובין השומרונים זה של רעות ואהוה. לפי ערוארד מייער⁽³⁾. נתקבלו בהתלהבות והנביא קרא להם אחים. ובכך, מה עורר את הזעף לפתע פתאום על השומרונים? מה המיר סערה של איבה לתוך הדממה הנעימה, שהיתה שרויה בעולם של היהודים והעם הזה? אפשר משום שלא נטהרו לגמרי מעבודת האלילים—האם משום כך היו ראויים לדין חמור כזה—הוצאה מן הכלל? כלום לא היו גם בני יהודה בימי עזרא ונחמיה חייבים בזלזול התורה? התשוקה להכנסת גרים היתה חזקה גם בימים ההם. על הגרים שיספחו על בית יעקב נבאו הנביאים שכתקופת שיבת ציון. כלום קפאה בלב עזרא ונחמיה התשוקה הזאת, ובמקום למשך את השומרונים, שהתחילו להראות אותות קורבה אל היהדות, הם בחרו לרחף אותם ממחיצתה? וכך

(1) עדי. מייער Die Ent. 124; גאסר, The Sam. 8. הוא מקבל כמעט בשלמותה את מסורת השומרונים. תוסמן The Sam. 84. ליניקה הביע את הדעה, שהשומרונים הם צאצאי בית מדרשם של אליהו, אלישע, הושע ויראי ה' ממשפחת יהו; טוררי Ezra Studies 322.
 (2) שירר Gesch. (הוצאה ד) ב', 19, ויילהוין 188, Israelit.; שטארך Gesch. ב', 116.
 (3) שם 72.

אין לשער, שהיה לשומרונים כבר אז פולחן מיוחד משלהם, על הר גריזים, שהיה למפנע לאהדות (והוא אמנם לא מנע כאותו זמן את השומרונים מלהתקרב אל היהודים!) ושהיה מקור ההתנגדות אל השומרונים⁽⁴⁾. אם זה היה הפשע הגדול של השומרונים לא היו מתנדיהם מכסים עליו. אין אנו מוצאים שום רמז אליו בדברי הנביאים שכתקופת שיבת ציון⁽⁵⁾. אין זכר לגמיון מצד ראשי היהודים כאותם הימים לדכא אותו. אם עזרא ונחמיה כווננו ביחוד להכחיד פולחן מתחרה לבית המקדש בירושלים, ודאי לא היו מסתירים את כוונותיהם ולא היו הולכים בדרך החמורה של איסור התחנות, גזירה, שאין מנוס ממנה.

את הגורם הראשון להתנגדות אל השומרונים מוצאים החוקרים בשנאה העתיקה שבין הצפון והדרום, בין אפרים ויהודה⁽⁶⁾. ובכך בעמיה של קנאה עתיקה יצאו עזרא ונחמיה והוציאו בני אכרם יצחק ויעקב מכלל ישראל והעמידו אותם במחיצת אחת עם עמי הארצות! אבל דומה נכלשו הם ברעיון מוטעה. קנאה זו, שבין אפרים ויהודה, לא התקיימה. הפסוק היחיד, שעליו הם סומכים, —"ומרה קנאת אפרים... אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה לא יצר את אפרים" (ישעיה יא, יג) אינו יוצא להוכיח את מציאותה של שנאה בין השבטים, כשם, שאין עדות לשנאה בין אפרים ומנשה מפסוק ט, כ. הקנאה היתה מדינית, בין המלכים, ואף זו לא התקיימה תמיד. בימי המלכות של משפחת אחאב היתה ברית ידידות בין שני בתי ישראל. אבל מעולם לא נתפשטה השנאה המדינית הזאת בין העם. מעולם לא יצאו המלכים להרביץ שנאה כגון זו. אדוארד מייער, הגוזר ואומר, שבני אפרים היו רחוקים לגמרי מתכיסות הדתיות, שהיו ביהודה, הסיח את דעתו מכמה פרקים במקרא. לא רק היו נביאים בישראל, אשר דבר ה' היה כפיהם, אלא שהיו גם בני נביאים, אויבי עובדי האלילים, והיו גם בזמן אחאב שבעת אלפים איש אשר לא כרעו לבעל. ודאי היו רבים מאפרים, שהיו דבקים בירושלים. לא רק, שאין שנאה בין אפרים ויהודה מוכחת בדברי הנביאים, אלא שקועים הם באהבה עמוקה לבני אפרים. ירמיה קורא לאפרים בן יקר, ילד שעשועים (לא, יט). כמה עז היגון על שכר אפרים, הנחרת בציוור הנביא, על רחל המסכה על בניה (שם יד). אהדות בית ישראל היא משאת נפשו היקרה של הנביא. בנבואות הנחמה לא נפקד זכרון בני אפרים. "ואסף את נדתי ישראל ונפוצות יהודה יקבץ", מנבא ישעיה (יא, יב). "בימים ההמה ובעת ההיא נאם ה' יבאו בני ישראל המה ובני יהודה יחדו" — קורא ירמיה (ג, ד). "הנה אני לקח את עין יוסף אשר ביד

(4) מייער, טוררי, גאסר והלשר Gesch. 138. מחליטים שהקריבו על הר גריזים בזמן נחמיה.
 (5) כבר העירו, שבין כל החסאים, אשר סחבר מלכים ב' מונה בפרק יז, אשר גרמו לחורבן שרון, אינו מזכיר את החטא של פולחן מיוחד בהר גריזים (יוסם Gesch. כ"ד א, 51) ואותו החטא אינו מופלג גם על העמים, שהושיב מלך אשור בשמרון. ואין זכר לחטא זה במקום אחר בכה"ק.
 (6) השוח יוסם (שם 46) שירר שם 22; קאש, בריאל אנצ. אומר, ששנאה זו, אשר התפרצה בין השומרונים והיהודים, מתבארת "בתחית ההתנגדות העתיקה, שבין הדרום והצפון, בין אפרים ויהודה". על עצם מציאותה של שנאה זאת מעיר יעבץ (תולדות ישראל ג, 73): "וביהודה בערה כאש קנאת אפרים". הלשר שם 169; קיסל, Gesch. ג' 682.

אפרים ושכמי ישראל חכרו ונתתי אותם עליו את עין יהודה ועשיתם לעץ אחד זהיו אחד בידו... ועשיתי אותם לגוי אחד כארץ כהרי ישראל ומלך אחד יהיה לכלם למלך ולא יהיה עוד לשני גויים ולא יחצו עוד לשתי ממלכות עור, חוזה יחזקאל (ז, יט, כב). את תחית בית יוסף מכרזו הנביא עובדיה: "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש" (א, יח). עתיד מוכתה גם ליהודה וגם לאפרים כנבואת זכריה: "כי דרכתי לי יהודה קשת מלאתי אפרים.. וגברתי את בית יהודה ואת בית יוסף אושיע" (ט, יג; י, ז). ואותה רוח האהבה לאפרים מלפפת כמה משירי אסף. "רעה ישראל האזינה נהג כצאן יוסף... לפני אפרים ובנימין ומנשה עוררה את נבורתך" (תהלים פ, כד)—קורא המשורר. ובמקום, שהנביאים מחייבים את אפרים, אינם מיחדים אותו לבזו ולאשמה. בלשון זו הם מדברים גם ביחס לירושלים ויהודה (7). ובכן היכן היא הקנאה והשנאה, שכין שני הכתים האלה? נאסטר מודה, שלפני החורבן, היו יותר נוחים לאפרים, אבל היחס אליו נשתנה לרעה אחרי החורבן. הוא אינו מציע כל מעט לשנוי הזה. ואולם אין כל הוכחה לכך. היחס לאפרים לא נתקלקל. אותם אותות האהבה לאפרים נכרים גם בחלקי כה"ק של אחרי החורבן. כשרחבעם אמר להכניע ביד חזקה את השכמים המורדים הזהיר אותו שמעיה איש האלהים, מספר המחבר של מלכים: "לא תעלו ולא תלחמון עם אהיכם בני ישראל (מ"א יב, כג—כה וברח"ב, יא, ד עם אחיכם לבד). לב המחבר הומה בו לצרותיהם של בני אפרים. כשהוא מגיע לפרק של לחץ חזאל הוא מוסיף: "ויהן ה' אותם וירחמם ויפן אליהם למען בריתו את אברהם יצחק ויעקב ולא אבה השחיתם ולא השליכם

(7) במלכים ב, יז, אחרי, שמונה את כל חסאות ישראל ואומר, שה' התאנף. מספר בישראל ויסרם מעל פניו לא נשאר רק שבט יהודה לבדו" הוא מוסיף: "גם יהודה לא שמר את מצות ה' אלהיהם... וימאס ה' בכל זרע ישראל" (שם יט וכו). צדקה נפשה משבה ישראל מנגדה יהודה (ירמיה ג, יא). כי היו בני ישראל ובני יהודה אך עשים הרע בעיני מנעוריהם (שם לב, ל וכך לב). וכיוצא בזה דן יחזקאל קשה גם את שמרון וגם את ירושלים (טו, טו). וכשם, שאין לראות מפעם שנאה עזה בתוכחתו הקשה לירושלים, כך אין לתלות איבה בדבריו על שמרון. וכך גיכ הנבואה של יחזקאל על אלהה ואהליבה (פרק כג). ואילו אין להכניס משמעות של שנאה זו לחזק יהוה. טו, נב: "גם את שאי כלמתך אשר פללת לאחוזתך". אין זכר בשום מקום לשמחת יהודה על מפלת שמרון, אם שבימיה האחרונים היו מלכיה עוינים ליהודה. מכל שכן, שלא היתה שמחה לאיד שמרון בזמן יחזקאל, מאה וחמשים שנה אחרי חורבן שמרון. הנביא משתמש בצירוף של אחיות והקנאה המצויה בין הבנות. וכך אין לגלות את עקבות השנאה הזאת בתהלים עה, טז: "וימאס באהל יוסף ובשבט אפרים לא בחר. ויבחר את שבט יהודה את הר ציון אשר אהב". המפורר מכוון כאן לבחירת ירושלים במקום שלו. והשווה שם פסוקים נט-סא. ואולם אין חכה למלכי ישראל. הללו הם, שהרחיקו את העם. כששב יהושפט מהמלחמה ברמות גלעד התרעם עליו והוא בן הנני החוזה: "הרשע תעזר ולשנאי ה' תאהב" (רח"ב יט, ב). וכן התנגד הנביא להתחברותו עם אחיזה לעשות אניות לזלכת תרשיש" (שם כ, לו). ומשום טעם זה התנגד הנביא לגדוד ישראל, ששכר אמציהו מישאל "כי אין ה' עם ישראל כל בני אפרים" (שם כה, ז). לא משום, שמאס באפרים, אלא משום, שעזרה צבאית זו היתה בעיני הנביא צעד לכריתת בית עם מלך אפרים. והשווה גיכ מונטגומרי שם 46.

מעל פניו עד עתה" (מ"ב יג, כג). וכשהוא מספר בקצרה את נצחונות ירבעם בן יואש הוא אומר: "כי ראה ה' את עני ישראל מרה מאד ואפס עצור ואפס עזוב ואין עוד לישראל ולא דבר ה' למחות את שם ישראל מתחת השמים ויושיעם ביד ירבעם בן יואש" (שם יד, כו-כח). בדברים אלה שוטפת חמלה רכה לאח נענה. ואף ספר דברי הימים, שנתחבר באותם ימי התסיסות, אין בו רושם של שנאה לאפרים. וכבר העיר גיגר (נאכנעל'אס. ד, 169), שמחבר דברי הימים מראה במדה ידועה חכה לאפרים. המחבר מטעים, שרכים מכני השכמים, שנפרדו מעל יהודה, היו כרוכים אחרי ירושלים. אסא קבץ את כל יהודה ובנימין והגרים עמהם מאפרים ומנשה ומשמעון "כי נפלו עליו מישראל לרכ" (רח"ב טו, ט). "אנשים מאשר ומנשה ומזבלון נכנעו ובאו לירושלים" בזמן חזקיה. ואחרי, שתגנו את חג המצות נתצו את חכמות ואת המזבחות "מכל יהודה ובנימין ובאפרים ומנשה עד לכלה" (לא, א). בין אלה, שנדבו לחזק את הבית בזמן יאשיהו, היו נ"כ ממנשה ואפרים "ומכל שארית ישראל" (לד, ט). בכל הפסוקים האלה יוצא המחבר לנקות את בני אפרים מהאשמה, שהיו כולם שקועים בעבודה זרה ובוגדים בה. בקיום בולטים מתאר המחבר את מעשי החסד, שנמלו בני אפרים לשבי, שהביא פקח בן רמליהו מיהודה לשומרון. הנביא עמד עורר את הצבא, שישבו את השביה אשר שכיתם מאחיכם". ויקומו, הוא מספר, אנשים ראשי בני אפרים... ויאמרו להם לא תביאו את השביה הנה" והחלוץ נענה לדבריהם. ואז קמו "האנשים אשר נקבו בשמות ויהזיקו בשביה וכל מערמיהם הלכישו מן השלל וילבשוש וינעלוש ויאכלום וישקום וימכום וינהלום בחמרים לכל כושל ויביאום יריחו עיר התמרים אצל אחיהם" (כה, טו). אין המחבר של דה"י מונע את הכבוד מיוסף. ליוסף ניתן כתר הכבודה: "ובני ראובן כי הוא הכבוד ובהללו יצועי אביו נתנה בכרתו לבני יוסף בן ישראל. כי יהודה גבר באחיו ולנגיד ממנו והכבודה ליוסף" (דהי"א ה, א-ג). גענועי התקוה לגאולת יתר השכמים נשמע הדם גם מהספרים האפוקליפטיים ומספרי יוספוס. מכל זה מתברר, שקנאה זו בין אפרים ויהודה, שתוהים בה החוקרים, אין לה יסוד ממשי. בדרך כלל מעטות הן ידיעותינו על קורות בני אפרים אחרי חורבן שמרון. אבל יש מקום להשערה, שאחרי חורבנם המדיני התחילו השכמים להגרר אחרי יהודה. לבני עשרת השכמים לא היה מהזמן ההוא כל חוסן מדיני. שומרון נהפכה לעיר צבאות של אשור. גולה אחרי גולה של עמים זרים הושבו על אדמתם. ובשפלות מעמדם זו התנוצצה כנגדם ירושלים, היושבת על תלה. הם נמשכו אליה בחבלי הקסם של הירותה בין המדינות. המפלה של מנחריב על יד שערי ירושלים הרימה בלי ספק את מעלת ירושלים בעיניהם והגבירה את המית לכס אליה. כל אותם הימים, שעברו מחורבן שמרון עד חורבן ירושלים, היו ימי התקרבות בין השכמים. יהודה התחילה לשפך את רוחה על אפרים. באותה שעה, שהיו מכני עשרת השכמים, אשר התחברו אל העמים הזרים, היו רבים, שעלו לירושלים ותלו את עצמם ביהודה. האנשים, שכאו משכם משלו ומשמרון "מגלחי זקן וקרעי בגדים ומתנדרים ומנחה ולכנה בידם להביא בית ה'" (ירמיה מא, ה) היו, כנראה, מכני עשרת השכמים אלה, אשר נדבקו ביהודה. מתוך התמורה הזאת

ביחוסים בין השבטים התחילו הנבואים לשאת את המשא על אחדות כל בני ישראל והתלכדותם לחטיבה אחת, שכראשה מלך מכית דוד. "האכדים בארץ אשור והנרחים בארץ מצרים" ושתחוו "בהר הקודש בירושלים" (ישעיה כז, יג). "כי יש יום, מנכא ירמיה, קראו נוצרים כהר אפרים קומו געלה ציון אל ה' אלהינו" (לא, ה). "בימים ההמה ובעת החיא נאם ה' יבאו בני ישראל המה ובני יהודה יחדו... ציון ישאלו דרך הנה פניהם" — קורא הנביא (ג, ד-ו). ואותו חזון האחדות נושא וחזקאל. "כי בהר קדשי כהר מרום ישראל... שם יעבדני כל בית ישראל כלה בארץ" (כ, ט). החכרה נתחזקה, שיהודה נועד להיות ראש השבטים. כולם מקופלים תחתיו. הכרה זו נולדה לא מתוך בקשת גדולה לאותו שבט או משום התחרות קנאה, שאין לה זכר, אלא השקפה היא זו, שהלכה ונצטללה בתוקף המעשים והמאורעות. להכרה זו נתן ביטוי המחבר של דברי הימים: "כי יהודה גבר באחיו ולנגיד ממנו והככורה ליוסף" (דח"א ה, ב) ובדברי דוד: "כי ביהודה בחר לנגיד" (שם כח, ד). מנקודת השקפה זו של נגידות יהודה יצא המחבר של דברי הימים לכתב את תולדות ישראל. הוא דן בקורות המלכות של אפרים כאילו לא היו אלא מקרים ידועים, נוגים, בחיי בני ישראל, המתקמים מסביב למלכי יהודה. ולא משום, שנצנצה בו כונה רעה לחטיה באפרים; ולא משום שרצה להאדיר את בית דוד, שלא היה לכך צורך מיוחד, כיון, שבאותם הימים לא היה חידושה עומד על הפרק, אלא מתוך הערכת המעשים נתעורר לכך. אחרי החורבן התחילו התחומים בין שבטי ישראל אשר באפרים להשמש. בימי שיבת ציון לא נשאר אלא זכרונם (לכד 8). דומה, שאותם מבני ישראל, אשר ישבו במקומותיהם, ואשר לא נטמעו לגמרי בין העמים הנכרים, נתחברו עם אחיהם ביהודה, ששבו מהגולה. עכשיו, כשהמחיצות של השבט הורדו, לא היתה כל סבה הגיונית להתגודדות ומכל שכן להתבדלות. מעשי עזרא ונחמיה לחיזוק שמירת המצוות היו עלולים לחזק יותר את הקשר ביניהם ובין אחיהם ביהודה. לקשר הגזעי נתלוותה הכרה דתית נעורה. אותם היהודים, שגרו בין השומרונים, ואשר באו בדברים עם נחמיה היו, כנראה, מצאצאי השבטים. וכך היו יהודי גלעד והגליל, שפנו ליהודה הסמכי לעזרה, ויהודי בית שאן ויפו ויהודי שלשת הנפות, שנספחו על יהודה משמרון כזמן וינתן, כיון שמרשימות העולים יש לראות, שיהודי הגולה התרכזו רק ביהודה.

כך אינם מסתברים דברי החוקרים ביחס לגורם ההתבדלות מצד השומרונים. במלחמות של עזרא ונחמיה נגד נשואי התערבות הם תולים את הקולר של הקרע. החיובים כאותו הטא נבדלו מהקהל, והמרוחקים אליה התנקטו ממתנגדיהם ביצירת מחיצה דתית לעצמם ביחד עם השומרונים הנפגעים — השומרונים. שגרה לרעה זו נתן יוסיפוס. הריהו חושב את השומרונים לעמי האחצות וצרי יהודה ובנימין, הנזכרים

(8) נחלה השבטים אינן נקראות שוב על שמות השבטים אחרי שיבת ציון, אף השומרונים לא התיחסו אלא על בני יוסף ליתר השבטים לא קבעו גם הם זכר. שפת ישראל נקראת יהודית על שם יהודה (י"ב יח, כו, כח; ישעיה לז, יא, יג; נחמיה יג, כד). אותם שהיו בייב במצרים נקראים יהודאי.

בספרי עזרא ונחמיה, ובכן הם היו, שנפגעו מתנועה זו כנגד נשואי הנשים הנכריות. פירוד השומרונים בא לידי ביטוי במעשה מנשה, שהתחתן עם סנבלט (קד, יא, ז, ב). אם כן אותו הפירוד השתלשל מעיקרו מההתנגדות לנשואי התערבות, שנתעוררה בזמן עזרא ונחמיה⁽⁹⁾. ואף על פי, שאין ספק לסמיכות זו בין איסור ההתחתנות בנכרים ופירוד השומרונים בדברי חז"ל, יש להסיק, שיוסיפוס הביע כאן דעה, שהיתה שלמת בזמנו, כיון שגם סופרי השומרונים מפגינים את עברתם לעזרא כאילו הוא איש חרמם⁽¹⁰⁾. עם כל זה אין אחיזה ממשית למדרש כתובים זה בעצם העובדות. קודם כל אין זכר בהרצאת המאורע הזה בעזרא ונחמיה להבדלת התייבים מן הקהל. האזהרה היחידה של עונש זה — והוא יבדל מקהל העדה — נאמרה רק ביחס לסירוב "להקבץ לירושלים" לשלשה ימים (עזרא י, ח) אם היה עזרא גוזר גזירה כזו על אלה, שיעמדו במרדם ולא יעזבו את נשיהם הנכריות ודאי היתה נאמרת בפירוש. אם היה צבור מאלה החיובים, שפרשו מתוך הקהל, לא היה נמנע מלהודיע לנו מאורע חשוב זה. נזכרים כהנים ברשימת העולים שלא "יכלו להגיד בית אבותם וזרעם אם מושראל הם" והם "נגאלו מן הכהונה". (עזרא ב, נט, סב. נחמיה ז, טא, סד). זכר ויחיד זה להבדלה שהיא בעזרא מראה רק, ששהרת הגזע נקבעה לתנאי הכרחי להכשרת הכהונה. נשואי נכריות פסלו את חכהן לכהונה. דבר זה יוצא גם מספור מנשה של יוסיפוס. הזקנים, אשר ערערו על נשואי מנשה אחי הכה"ג ידוע, לכת סנבלט, אימו עליו, שאם לא יגרש את אשתו הנכרית לא יתנו לו "לגשת אל המזבח". הכהן הגדול בעצמו התחבר עם הקהלה שהתמרמר על אחיו, וגרשוהו מן המזבח" (שם ח, ב). לא נאמר שם, שיצאו להבדילו מן הקהלה. כך לא נאמר גם ברמז, שאותם אשר נגאלו מן הכהונה, יצאו מהקהל. אלמלי קרה מעשה זה אי אפשר שלא היה נזכר. וכן אין זכר "לגירוש" במעשה נחמיה כנגד היהודים ש"הושיבו" נשים נכריות. הוא רב עמהם, הוא קלל אותם, והוא השביע אותם, שלא יתחתנו עם נכרים (נחמיה יג, כג-כח), אבל לא הוציא אותם מחוץ למחנה. את חתן סנבלט מבני יודע הכהן הגדול הכריח מעליו (שם כח), ואין במשמעותה של הכרחה זו גירוש מן המחנה. מצד שני, אם התנועה כנגד נשואי התערבות היא,

(9) כמעט כל החוקרים נמשכו אחרי דעה זו. הכל מודים, שעם הגזירה על ההתחתנות נתהוה הקרע. מנשה, ממשיחת הכה"ג, שגורש בעשיה של אשתו הנכרית, השלים את הפירוד. לא נחלקו ביניהם אלא על זמנו של מנשה. רובם נוטים לקבל את הזמן המאוחר (שיר, פורוי, מונשגוטרי, קירכהיים) שקבע לו יוסיפוס. יש מהם, המקרימים אותו לזמן נחמיה (הפלי ביור, יוספ, שמארה, והרצפדל (שם כרך ב' 553) קובע את הזמן לשנת 375, והשוה יוספ (שם 48).

(10) עיין הכרוניקה השומרנית של אדלר 33. קישר כתרים לסנבלט המחבר של ספר יהושע (פרק מה), אלא, שמחליף את עזרא בזרובבל. סנבלט נזכר גם בכרוניקה של נוביועיר ובדברי הכה"ג יעקב בן אהרן (Barton, History, 44) ובקטע המשיחי, והיהודים אמרו זה נכוא בדתו ארור עזרא ודבריו דכתב בבישתו" (Merx, Die Messias, 29) באותה שעה אין עזרא משתבח בתלמוד על מעשי הסהרה אלה והבדלת השומרונים, ואין בן סירא מונה שבת של מעשים אלה בנחמיה, אף על פי, שכזמנו גברה השנאה אל השומרונים, ואין זכר לכך בדברי האגרת של השמונאים ב'.

שעוררה את השנאה בין השומרונים וגרמה לפירוד, מהדין, שלא היתה צריכה להתקיים שנאה בין השומרונים אל היהודים בימים, שקדמו לתנועה הזאת. אבל לא כך קרה. הכל מודים, לרבות גם מבקרי המקרא, המטילים ספק במציאותם ההיסטורית של ספורי עזרא, שהיחס של השומרונים אל היהודים גם באותו הזמן היה יחס זה של משמטה ורוע לב. הם דחקו את רגלי היהודים. הם לא הביטו בעין יפה על חיוזק מעמדם בארץ. ירושלים לא היתה מוקפת חומה משום מלשינותם של השומרונים. לטוביה היו בעלי ברית ביהודה וסנבלט טרם נעלב מהכרלת "הנכר" כשהתחיל נחמיה לבנות את החומה, משום מה יצאו להשביט אותו מעבודת הבנין ולקנתר אותו בתחבולותיהם? מדברי נחמיה נשמע, שסנבלט וחבריו בקשו לנעץ להם שרמון של השפעה בירושלים. לטוביה היתה "נשכה בחצרי בית האלהים" (נחמיה יג, ז). נחמיה מכריז: "ואנחנו עבדיו נקום ובנינו ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלים" (ב, כ). שאיפות נסתרות אלה להתחזק בירושלים, כיצד הן מתאחדות עם תרעומות על הכרלת הנשים או יציאה הכרחית מהכלל? נחמיה מתאר את השנאה העמוקה של אלה ליהודים. קשה היה להם ש"בא אדם לבקש טובה לבני ישראל" (שם י). לא את נחמיה לבד שמו למטרה ללעגם אלא את היהודים כולם: "כאשר שמע סנבלט, מספר נחמיה, כי אנחנו בונים את החומה ויחר לו ויכעם הרבה וילעג על היהודים... ויאמר מה היהודים האמללים עשים" (ג, לג-לד). לעג זה, שהכאיב את נפשו של נחמיה, מגלה את תהומה של השנאה ליהודים בין העמים השכנים ליהודה. סנבלט וחבריו ידעו יפה את נפשם של אלה, והם השתמשו בדברים, שהיו נוחים להכנסם ללכם.

אם מעשי עזרא ונחמיה כיוסם אל ההתחנתות גרמו לפירוד השומרונים היתה השנאה ליהודים בין השומרונים צריכה להתחזק אחריו הגזירה. התבדלות השומרונים היתה צריכה להיות התרחקות נטורה. אבל לא כך אירע. הם אמנם פרשו מאת היהודים אבל לא נקרעו מעליהם לגמרי. עדיין היו קרובים אליהם. מבקרי המקרא הקיצוניים, המאחרים את חתימת התורה לתקופת עזרא, או לאחריה, נאנסו לאחר גם את מעשה הפירוד של השומרונים. כי כיצד היו אלה נוחים לקבל את ספרו של אויבם זה? יוסיפוס, כידוע, קובע את מעשה הפירוד בזמן בוא אלכסנדר לא"י. רוב החוקרים נוטים לקבל את דעת יוסיפוס. ויש מהם מעבירים את המאורע לתקופה יותר מאוחרת. נמצא שתקופה ארוכה של יותר ממאה שנה עברה מאותו זמן, שבו גזרו על נשואי נכרים. ובמשך כל אותם הימים לא היה פירוד. ובמשך כל אותו הזמן היו השומרונים כפופים עדיין לירושלים ומקבלים את מרותה הרוחנית. אחד מאותם החוקרים מדבר על השעבוד הרוחני של השומרונים לירושלים, שקשה היה גם לראותם, שיצאו מיהודה, מנשה ומיעתו, לעקרו¹¹.

11) בענין זה, שההתקרבות בין השומרונים והיהודים נמשכה גם אחרי הגזירה מסכימים כל החוקרים. השוה שויר (שם 21) תעמולת היהודים קרבה את השומרונים אל היהדות ולא נפרדה, אלא בתחילת התקופה היוונית. אף על פי ששכם היתה קדושה לשומרונים היו אלה עד זמן מנשה מכירים בחשיבותה של ירושלים (סורורי שם 324) ואותו הפירוד לא נרחש ובא אלא בתקופה היוונית (322) השומרונים הושפעו גם אחרי המאורע הזה מתייהודים (מונפגמורי שם 72). יגיעה רבה יגעו

על ידי מעשי עזרא ונחמיה, שהקימה את המחיצה בין השומרונים ובין היהודים? כמה איפה נתכבאה שנאה זו? וכמה איפוא נתגלה גופו של פירוד במשך ימי המעבר האלה?

אף זה מעורר תמיהה. במשך תקופה ארוכה היו השומרונים מתחממים לאורה של ירושלים, כמעט יושבים בצלה, ולכסוף בועטים בה! מדוע לא היה כח ירושלים יפה לכבוש אותם לגמרי? את תורתה קבלו ואתה עובו. אם היה להם כבר אז פולחן כהר גרזים — כלום היה קשה להם יותר לוותר על הר גרזים מאשר אותם הנכרים הרבים, שעזבו את פולחנם הם, ונדבקו ביהדות במשך הימים ההם? כבר אז, כטרם שהתפשטה התורה ביניהם וכטרם שנוצרה השנאה הקדושה לירושלים — הרי מנשה עדיין לא בא — היו כל כך כרוכים אחרי שכם, שכל עצמת הקסם של ירושלים לא היתה יכולה לרחותם מאחריה!?

גזירה זו על ההתחנתות הוא נימוק קלוש לעורר תנועה דתית מטיבה של השומרונים. התמרמרות לברה אין בכחה ליצוק מטבעות של דת חדשה. אותם

הפורשים להרחיק את השומרונים מעל ירושלים, שהיו דבוקים בה וזמן רב עבר עד שבאו על שכם (שסארה שם 191, 189, וכן קוילי Atami Insc., 110) עד ימי מלכות אלכסנדר לא נפרדו מן היהודים, ומהם חגו הגיהם בירושלים (קירכהיים, כרמי שומרון 3, והשוה ג"כ קיסל, שם, 681). בעצם השפעת היהודים על השומרונים אחרי ימי עזרא ונחמיה אין להטיל ספק. על המקור הספרותי של הנוסח השומרוני הראה באופן מוכרע הגר"ח הליר בספרו החשוב "הנוסח השומרוני של התורה העתיקה מתוך נוסח הסמורה". מבין הכמי העטים גלה את הדעה הזאת גניוס בספרו De Pent. הנוסח של הסמורה מבצבץ ביחוד מתוך תיקונים, שהכניסו במטבעות לשון עתיקות שבלשון התורה לשם ביאור. כגון איש ואשתו (בראש. ז, ב) זכר ונקבה (וכן אונ. ויוני. ירוש., העי' והפ.). ופניהם איש אל אחיו (שמות כה, כ; לו, ט) — אחד אל אחד; אשה אל אחתה (כו, ג) — אחת אל אחת (וכן אונ. ויוני. העי' והפ.). מיד עמיתך (ויקרא כה, יד) מאת; בגשתם את (במדבר ד, יט) אל. תחת פסרת כל רחם בכור (במד. ת, טז) תחת כל בכור פטר רחם. התיקונים האלה מוכיחים, שהנוסח שלהם לא עלה מתקופות קדומות. התיקונים האלה הושפעו כפי שיש לראות מהדוגמאות האלה וכיוצא באלה, מתוך הפרשנות ביהודה, המשתקפת בתרגומים. אבל לא את התורה לבד קבלו, אלא גם תקנות, המיוחסות לעזרא, כגון קריאת התורה. לא מעשה זרובבל ולא הגזירה על נשואי תערובות החליש כנראה את תנועת ההתגיירות בין העמים השכנים. עובדה זו מתגלה מעזרא ו, כא "ויאלכו כל בני ישראל השבים מהגולה וכל הנבדל משומאת גויי הארצות", — כל הנבדל כנגד בני ישראל. וכן נחמיה י, כט: "ושאר העם הכהנים הלויים... הנתונים וכל הנבדל מעמי הארצות אל תורת אלהים". בעזרא האפוקריפי ה, נ נאמר, שהיו גם מעמי הארצות, אשר נספחו על היהודים, שעלו עם זרובבל, מסורה המתאימה לזו של עזרא ו, כא, ואשר מבארת את טיבם של הנבדלים "משומאת גויי הארצות". עיין גרץ דיין (שפ"ר) א, 261, 256, וכן נראה, שנחמיה לא היה כל כך שונא גוים. על שלחנו הסבו, כך הוא מספר, גם "מן הגוים אשר סביבתינו" (ה, יז). אותה הגזירה לא קלקלה כנראה את יחס הגוים אל הפחה היהודי. מצד שני יש מן החוקרים, שחושבים כי עמל עזרא לתקנת פהרת הנשואים היה לשוא. הצבור משום לא יכול לעמר בגזרה זו (קוסטרס 99 Die Wieder, והוא מביא שם את הדעות השונות בענין זה). יש לראות, שעד תקופה מאוחרת היתה שאלת נשואים כאלה עומדת על הפרק. ומכאן החומר בעיון זה בספר היוכלות ובדברי פילון (עיון בוסט 192, Die Religion).

שקוררה את השנאה בין השומרונים וגרמה לפירוד, מהדין, שלא היתה צריכה להתקיים שנאה בין השומרונים אל היהודים בימים, שקדמו לתנועה הזאת. אבל לא כך קרה. הכל מודים, לרבות גם מבקרי המקרא, המטילים ספק במציאותם ההיסטורית של ספורי עזרא, שהיחס של השומרונים אל היהודים גם באותו הזמן היה יחס זה של משטמה ורוע לב. הם דחקו את רגלי היהודים. הם לא הכיטו בעין יפה על חיוזק מעמדם בארץ. ירושלים לא היתה מוקפת חומה משום מלשינותם של השומרונים. לטוביה היו בעלי ברית ביהודה וסנבלט מרם נעלב מהבדלת "הנכר" כשהתחיל נחמיה לבנות את החומה, משום מה יצאו להשכית אותו מעבודת הבניין ולקנתר אותו בתחבולותיהם? מדברי נחמיה נשמע, שסנבלט וחבריו בקשו לנעץ להם שרמון של השפעה בירושלים. לטוביה היתה "נשכה בחצרי בית האלהים" (נחמיה יג, ז). נחמיה מכריז: "ואנחנו עבדיו נקום ובנינו ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלים" (ב, כ). שאיפות נסתרות אלה להתחזק בירושלים, כיצד הן מתאחדות עם תרעומות על הבדלת הנשים או יציאה הכרחית מהכלל? נחמיה מתאר את השנאה העמוקה של אלה ליהודים. קשה היה להם ש"בא אדם לבקש טובה לבני ישראל" (שם י). לא את נחמיה לבד שמו למטרה ללעגם אלא את היהודים כולם: "כאשר שמע סנבלט, מספר נחמיה, כי אנחנו בונים את החומה ויחר לו ויכעם הרבה וילעג על היהודים... ויאמר מה היהודים האמללים עשים" (ג, לג-ה). לעג זה, שהכאיב את נפשו של נחמיה, מגלה את תהומה של השנאה ליהודים בין העמים השכנים ליהודה. סנבלט וחבריו ידעו יפה את נפשם של אלה, והם השתמשו בדברים, שהיו נוחים להכנסם ללבם.

אם מעשי עזרא ונחמיה ביחס אל ההתחנתות גרמו לפירוד השומרונים היתה השנאה ליהודים בין השומרונים צריכה להתחזק אחריו הגזירה. התבדלות השומרונים היתה צריכה להיות התרחקות נמורה. אבל לא כך אירע. הם אמנם פרשו מאת היהודים אבל לא נקרעו מעליהם לגמרי. עדיין היו קרובים אליהם. מבקרי המקרא הקיצוניים, המאחרים את חתימת התורה לתקופת עזרא, או לאחריה, נאנסו לאחר גם את מעשה הפירוד של השומרונים. כי כיצד היו אלה נוחים לקבל את ספרו של אויבם זה? יוסיפוס, כידוע, קובע את מעשה הפירוד בזמן בוא אלכסנדר לא"י. רוב החוקרים נימים לקבל את דעת יוסיפוס. ויש מהם מעבירים את המאורע לתקופה יותר מאוחרת. נמצא שתקופה ארוכה של יותר ממאה שנה עברה מאותו זמן, שבו גזרו על נשואי נכרים. ובמשך כל אותם הימים לא היה פירוד. ובמשך כל אותו הזמן היו השומרונים כפופים עדיין לירושלים ומקבלים את מרותה הרוחנית. אחד מאותם החוקרים מדבר על השעבוד הרוחני של השומרונים לירושלים, שקשה היה גם לראותם, שיצאו מיהודה, מנשה ומיעתו, לעקרו¹¹. ובכן היכן היא השנאה, שנתעוררה

11 בענין זה, שההתקרבות בין השומרונים והיהודים נמשכה גם אחרי הגזירה מסכימים כל החוקרים. השנה שירר (שם 21) תעמולת היהודים קרבה את השומרונים אל היהדות ולא נפרדו, אלא בתחילת התקופה היוונית. אף על פי ששכם היתה קרושה לשומרונים היו אלה עד זמן מנשה מכירים בחשיבותה של ירושלים (שורר שם 324) ואותו הפירוד לא נחרחש ונא אלא בתקופה היוונית (322) השומרונים הושפעו גם אחרי המאורע הזה מהיהודים (סונגוטרי שם 72). יגיעה רבה יגעו

על ידי מעשי עזרא ונחמיה, שהקימה את המחיצה בין השומרונים ובין היהודים? כמה איפה נתבטאה שנאה זו? וכמה איפוא נתגלה גופו של פירוד במשך ימי המעבר האלה?

אף זה מעורר תמיהה. במשך תקופה ארוכה היו השומרונים מתחממים לאורה של ירושלים, כמעט ויושבים בצלה, ולכסוף בוועמים בה! מדוע לא היה כח ירושלים יפה לכבוש אותם לגמרי? את תורתה קבלו ואותה עובו. אם היה להם כבר אז פולחן בהר גרזים — כלום היה קשה להם יותר לוותר על הר גרזים מאשר אותם הנכרים הרבים, שעזבו את פולחנם הם, ונדבקו ביהדות במשך הימים ההם? כבר אז, כטרם שהתפשטה התורה ביניהם וכטרם שנוצרה השנאה הקרושה לירושלים — הרי מנשה עדיין לא בא — היו כל כך ברזכים אחרי שכם, שכל עצמת הקסם של ירושלים לא היתה יכולה לרחותם מאחריה!?

גזירה זו על ההתחנתות הוא נימוק קלוש לעורר תנועה דתית מטיבה של השומרונות. התמרמרות לברה אין בכחה ליצוק מטבעות של דת חדשה. אותם

הפורשים להרחיק את השומרונים מעל ירושלים, שהיו דבוקים בה וזמן רב עבר עד שכאו על שכם (שפארה שם 191, 189, וכן קוילי Aram. Insc., 110) עד ימי מלכות אלכסנדר לא נפרדו מן היהודים, ובהם הגו הגיהם בירושלים (קירכהיים, כרמי שומרון 3, והשוה ג"כ קיסל, שם, 681). כעצם השפעת היהודים על השומרונים אחרי ימי עזרא ונחמיה אין להפיל ספק. על המקור הססורתי של הנוסח השומרוני הראה באופן מוכרע הגר"ח הליר בספרו החשוב "הנוסח השומרוני של התורה העתיקה מתוך נוסח הססורה". מכין הכמי העמים גלה את הרעה הזאת גזיזום בספרו De Pent. הנוסח של הססורה מבצבץ ביחוד מחוץ תיקונים. שהכניסו במסבקות לשון עתיקות שבלשון התורה לשם ביאור. כגון איש ואשתו (בראש. ז, ב) זכר ונקבה (וכן אונ. ויונ. ירוש. העי והפ.). ופניהם איש אל אחיו (שמות כה, כ; לו, ט) — אחד אל אחד; אשה אל אחתה (כו, ג) — אחת אל אחת (וכן אונ. ויונ. העי והפ.). מיד עמיתך (ויקרא כה, יד) מאת; בגשתם את (במדבר ד, יט) אל. תחת פשרת כל רחם בכור (במד. ח, פז) תחת כל בכור פשר רחם. התיקונים האלה מוכיחים, שהנוסח שלהם לא עלה מתקופות קדומות. התיקונים האלה הושפעו כפי שיש לראות מהדוגמאות האלה וכיוצא באלה, מתוך הפרשנות ביהודה, המשתקפת בתרגומים. אבל לא את התורה לבד קבלו, אלא גם תקנות, המיוחדות לעזרא, כגון קריאת התורה. לא מעשה זרובבל ולא הגזירה על נשואי תערובות החליש כנראה את תנועת ההתגבירות בין העמים השכנים. עובדה זו מתגלה מעזרא ו, כא "ויאלכו כל בני ישראל השבים מהגולה וכל הנבדל מטומאת גויי הארצות", — כל הנבדל כנגד בני ישראל. וכן נחמיה ו, כט: "ושאר העם הכהנים הלויים... הנתונים וכל הנבדל מעמי הארצות אל תורת אלהים". בעזרא האמפוקריו ה, נ נאמר, שהיו גם מעמי הארצות, אשר נספחו על היהודים, שעלו עם זרובבל, מסורה המתאימה לזו של עזרא ו, כא, ואשר מבארת את טיבם של הנבדלים "מטומאת גויי הארצות". עיין גרץ די"ו (שפ"ר) א, 261, 266, וכן נראה, שנחמיה לא היה כל כך שונא גוים. על שלחנו הסבו, כך הוא מספר, גם "מן הגוים אשר סביבתינו" (ה, יז). אותה הגזירה לא קלקלה כנראה את יחס הגוים אל הפחה היהודי. מצד שני יש מן החוקרים, שחושבים כי עמל עזרא לתקנת סהרת הנשואים היה לשוא. הצבור פשוט לא יוכל לעמד בגזרה זו (קוסטרס 99 Die Wieder, והוא מביא שם את הדעות השונות בענין זה). יש לראות, שעד תקופה מאוחרת היתה שאילת נשואים כאלה עומדת על הפרק. ומכאן החומר בעינין זה בספר הויבולות ובדברי פילון (עיין בוסס 192, Die Religion).

חשומרונים, שהיו רחוקים מהיהדות ועבודה זרה בידהם¹²), כיון, שהעליבו אותם והשפילו אותם, גזרו על החיתון עמם, התעוררו עזבו את דתם ורכבו בתורת ישראל, איזו נקמה משונה היא זו! ואילו מנשה וחזנו סנבלט — כמה היה כחו יפה לחולל פולחן דתי חדש? המד הוא להיות כה"ג, יצא חזנו, סנבלט, וכנה לו בית מקדש כהר גריזים — והנה השומרוניות! אגדה זו של יוסיפוס מעוררת פרכות רבות. מלכר, שאין הדבר מתקבל על הלב שסנבלט שביטי נחמיה הגיע לזקנה מופלגת, שזכה לראות את אלכסנדר הגדול, הרי פלא הוא, שאחי הכה"ג (או נכד הכה"ג לפי נחמיה) יסכים להסתלק מהזכות להיות כהן גדול בירושלים כדי לכהן בבית מקדש חסר כל תפארת ומאמינים. אבל בדרך כלל, כלום יכולה שאיפתו הגדולה של איש לשמש מעין להתלהבות לאמונות חדשות? לא הועיל כל תקפו של חזני בהיכל המלך ולא עמדו לו יחסי אכות להקנות לבית מקדשו במצרים את קדושתו ואת הודו של בית המקדש אשר בירושלים. ואף הוא היה יכול להסתייע מהמקרא. אף לא נוצרה מסביבה כחה דתית חדשה. תנועה של התבדלות דתית אינה מתעוררת אלא אם כן היא מעורה בחלוקים בעניני אמונה. אם היו חלוקי דעות כגון ענין הפולחן בשכב משמשים לסע המחלוקת ודאי לא היו עזרא ונחמיה מעלימים אותם. הסירוב לאדם להפרש מאשתו הנכרית אינו יכול להיות מניע לתסיסה דתית. ואף גם זאת. נחמיה היה הפחה האחרון. מומנו ואילך היה כל השלטון בידי הכהן הגדול. עובדה זו יוצאת גם מהמכתבים של יהודי יוב, שבו פנו אל הכהן הגדול ולא לפחה¹³). והכהנים הגדולים מבית צדוק לא הצטיינו, כידוע, בקנאתם הדתית. הרי סבל הכהן הגדול אלישיב את נכרו, שהיה חתן לסנבלט, והוא עשה לשכנה כחצר בית המקדש לטוביה אחרי צאת נחמיה. יש לשער, שהכהן הגדול לא החמיר אחרי כן עם אלה, שעוון זה של נשואי נכרים היה תלוי בהם. אבל דומה, נזירה זאת נתקיימה כמשך הימים, מבלי שעוררה התקוממות מיוחדת. רבים הוציאו את נשיהם הנכריות, ואילו אלו טרמי היחש, כנכד הכהן הגדול, שלא היו מרוצים לקיים אותה, נשארו במחנה, ובשלטונו המתון של הכהן הגדול פגה המרירות ובמשך הזמן נשתקע כל הענין. ואולם עמי הארצות, שעל הנשואים עמם יצאה הנזירה, היו העמים השכנים שהיו עובדי עבודה זרה. מנחמיה יש לראות, שנזירה זו הלה על הנשים

12) היהודים ששבו מבבל, אומר מיער, קרבו את האחים הנדחים—השומרונים, אבל הללו החזיקו בעבודת האלילים שלהם ולא רצו לוותר על פולחן המיוחד של הכמות וביוחד הכמה שבשכם (שם 124). ובכל זאת הצליח מנשה להסיר את לבם מעבודת האלילים וכו' וכי בזכות זו, שהרים את מעלת שכם? כלום קרה בתולדות הדתות, שקדושת מרכז דתי תהיה גדולה בעיני הפאמינים מקדושת הדת עצמה? אם היו נוחים לעזוב את עבודת האלילים היו מסתלקים מטנה לפני מנשה עת נמשכו אל היהודים בחבלי אהבה; אם יכלו לעזוב את הדת האלילית לא כל שכן שלא היו סהפסים לוותר על המרכז הדתי — שכם.

13) כבר הרגיש בזה רנ"ק מימות נחמיה ואילך לא היה עוד פחה מיוחד על ההנהגה המדינית ושגברה יד הכה"ג לחפש גם המשרה הרוחנית לכל קודש גם הזמנות של פחות יהודה' (מונהי. הוצ. ראבוודוביץ נח).

המאוביות והעמוניות והאשרודיות. הללו הם «צרי יהודה וירושלים». העמים האלה היו עוינים ליהודים. התחנתות טוביה וסנבלט היתה לשם כוונה מדינית. הללו רצו לפרש את השפעתם על ירושלים על ידי התחנתות עם בעלי ההשפעה, השנאה ליהודים היתה ובתכונתה שנאה מדינית. מאורע של הכדלת הנשים הנכריות לא היה ענין לפירוד השומרונים¹⁴). לא עזרא ולא נחמיה הולידו את הופעת השומרוניות¹⁵).

ואילו לא אסרו את החיתון עם עמים חמתיחסים על זרע ישראל בעמין של מסורות שנאה ישנות. הללו לא נתקיימו. לא היו הולכים בדרכים עקלקלות אלה. אם יצאו לפסל את יחוסו הישראלי של איזה קיבוץ. עזרא ונחמיה לא היו מרחיקים בזרוע גם אותם שאינם בני ישראל, שהתחילו להתקרב אל היהדות, אלא היו משתדלים למשך אותם אליה. לא היתה כל סכה לבני עשרת השבטים בארץ להשאר בעקשנות סחוץ למחנה. איסור החיתון לא גרם לפרישת הנדונים מהצבור ולא היה גורם לשנאה מיוחדת ומכל שכן — לקרע. לא מעמי הארצות יצאו השומרונים ולא עזרא ונחמיה דחפו אותם

14) גם פונפגומרי (שם 58 והלאה) גלה את דעתו, שאין הוכחה שצרי יהודה ובנימין היו השומרונים. סנבלט ואחיו היו שרים, רודפי שרה, ושנאחם היתה כרוכה בקנאה מדינית. אין הוא צודק, כשהוא טען שהשומרוניות היתה במדה ידועה פרו מומיה מדינית. אם לא היה בסוס ממש לישומרוניות לא היתה גם השפעתו הגדולה מועילה להולידה. מצד שני אין כל הוכחה לכך, שנפסקו יחוס־הרצון בינו ובין הכה"ג, ואחרי שעזב נחמיה התחתן בו. אין אמנם לתלות השיבות מרעת בעובדה, שיהודי יוב פני גם אל דליה ושלמיה בני סנבלט פחת שומרון" (קוילי 30, 29). יהודי חויל לא היו בקיאים בטיב השומרונים בכלל. אבל בכל אופן יש להוכיח שבין משפחת כה"ג ומשפחת סנבלט התקיימו עדיון אז, קרוב לשלשים שנה אחרי נחמיה, יחוסו ידירות או משפחה. דומה, שאחרי, שלא קבלו יהודי יוב תשובה לבקשתם מאת הכה"ג כתבו אליהם, שטא יגדל כח השפעתם על הכה"ג, שיענה להם. הללו לא היו פקידים, שיכלו להשפיע על בונה. הלשר (37 Palöst).

אף הוא טחלים, שלגירוש חזנו של סנבלט אין קשר עם פירוד השומרונים. החשמונאים הם אבותיו של זה ולא הוכרע הפירוד אלא בזמן פומפיוס (שם 170 והערה יד 172). הוא אינו מכאר את מעם הפירוד בזמן החשמונאים. אף הוא כמופגומרי, מסיח את דעתו מדברי האיכה הגלויה של בן סירא על השומרונים. השהו קיטל שם 681.

15) לעזרא יחסו חכמינו את שניו הכתב (סנ. כא, ב; ירוש. מגלה א, פ; ה, ב). אף השומרונים (הכרוניקה של אדלר שם ודברי הכה"ג יעקב בן אהרן שם) מזכירים אותו לגנאי גם על שם פעולתו זו. כמובן, שאין לתלות את מעם השנוי בחשש משום קלקלת השומרונים, כמו שעלה על דעתם של חוקרי ישראל, שסמכו על מדרש המלים בדברי מר זוטרא: «והניחו להדישות כתב עברית» (ולפי ביאור הגמרא, הדישות — כותאי). ועל ההערה מן הגליון שבאויביוס (עיון יוסס, שם 51 ודעתו של אוהב גר בן שד"ל בהערה 4; לווינוון בית יהודה, ב, 8 הערה 2; יעבן, תולדות ישראל ג, 188 ומוצא דבר 16). וכבר הוכיח שד"ל (כרמי שמרון 110), ששנוי הכתב לא ביטי עזרא סמט נעשה אלא אחריו. הרי המשיכו להשתמש בכתב העברי בין היהודים גם בזמן בר כוכבא. שנוי הכתב לא היה יכול לשמש תריס בפני הזיוף של השומרונים. הכתב האשורי לא היה לגמרי מזור גם להם. כמובן, ששנוי כתב אינו מתהווה בדרך של תקנה, של צו. הוא נולד מתוך התפתחות והכרחים. יש לשער, ששנוי זה נוצר אנכ התפשטות הכתב הארמי (האשורי) בין היהודים בארץ ישראל. אפשר הקדימו בכבל להשתמש בכתב הארמי לצרכי כתבי הקודש, וכא עזרא והחירו את התורה, שהכתב אשורית

למחיצתם. הם היו יהודים על פי מוצאם. הפירוד, שעל פי עצם מהותו לא היה פרי התפרצות פתאומית, אלא הלך והתהווה בדרך המתווה לכל הופעה היסטורית התרגש ובא בין יהודים¹⁶). שכם, אומר יוסיפוס, "מיושבת מפושעי העם היהודי" (קד. יא, ה, ז). הוא מספר על ההתרגשות הגדולה שהיתה בין אנשי ירושלים, כאשר מנשה פרש לבית המקדש על הר גריזים. "כי רבים מהכהנים והלויים נכשלו בהחתנות כזו (של מנשה) כי כולם סרדו ועברו למנשה" (שם ב). וכך הוא אומר ש"אם אחד נאשם על ידי אלה שכירושלים כעוון מאכל לא כשר או הלול שבת או כחטא אחר מעין זה, היה בורח אל השכמים ואומר, שלא שפטו אותו בצדק" (שם ז). יוסיפוס מעלה בדבריו אלה זכרונות עמומים מתהום העבר. מהתיאורים של היחסים בין חשומרונים והיהודים בזמנו, שהגיעו אלינו, יש להסיק, שגם יהודי פושע לא היה מבקש חסות בצד חשומרונים. לא היו יהודים גם פורשים מהצבור מתחברים בהמון עם אותם, שאינם בני ברית. חשומרונים, כנראה, היו בני כתה דתית. תורת חשומרונים כנראה לא התפשטה בין כל עמי שומרון. לא רק העיר שומרון היתה מיושבת מעובדי אלילים ככל תקופת בית שני¹⁷), אלא בשלשה מחוזות של שומרון, אפרים לודיא ורמתים, שנשפחו על יהודה בפקודת דימיטריוס (קד. יג, ב, ג; מכ. א' י, לה; יא, לד) היו מיושבים ביחוד מיהודים; הללו היו כנראה מצאצאי אפרים, אשר היו נאמנים אל ירושלים, מבלי, שהיה כח חשומרונים יפה להעבירם לרשותם. בן סירא קורא להם: "גוי נבל הגר בשכם" (ג, לו). מחבר מכתבים ב' קורא לחשומרונים אנשי גריזים (ה, כג; ו, ב). יוסיפוס מתחבט בשם השמוש לחשומרונים. פעמים הוא קורא אותם שכמים (קד. יא, ה, ז; ז). בפקודת אנטיוכוס הם נקראים: הצדונים היושבים בשכם (שם יב, ה, ד וכן יא, ה, ז). ובכן אותם, שנקראו בשם חשומרונים, היו גרי שכם והמקומות הסמוכים. וצדק מונטנומרי (שם 148) במשפטו, שהחשומרונים התרכזו מסביב לעיר שכם בתוך שטח של שמנה או עשרה מילים. לא רק היו רבים בארץ שומרון, שנשארו נאמנים לעבודת אלילים ואשר מעולם לא נתערבו בין חשומרונים משום רפיונם וגזעם של האחרונים, אלא, דומה, שגם אלה, אשר הספיקו להאציל עליהם מרוחם, לא היו שלמים עם האחרונים, והיו מתיחסים על מוצאם הנכרי. יוסיפוס מאשים את חשומרונים, שהם מתחששים למוצאם הישראלי בימי פורענות ליהודים וקוראים לעצמם צידונים (קד. יא, ה, ז; יב, ה, ה). שם לא דברה כאן רק השנאה מתוך גרונו. הללו מהמתרשלים כאמונתם היו מהנכרים, שהודאתם לא היתה נמורה.

גם בארץ ישראל. עיני זכאים סב, א: ג' נביאים עלו עמם מן הגולה... ואחד שהעיר להם על התורה שכתב אשורית".

16) לדעה זו כוון במרה ירועה גם מונטנומרי (שם 46). אף על פי כן הוא תולה את הפירוד במנשה ובהשתדלותו של סבלש. הרצלר (Ges. א. 85) מיהם את הקרע אל היהודים "המרוחקים" — והם אשר השפיעו על חשומרונים.

17) חשוה ווילהלמן (שם, 188) ושירר שם ב, 18.

אף חשומרונים כעצמם אינם הולכים בגדולות. בנוהג אצל עמים, שמרומים את עמם. הם אורים כל נוגה שכעכרם ומעצימים את זהרו. ואילו עולם העבר של חשומרונים עולם עכור ושומם הוא. לא ירדו עם דורות חשומרונים זכרונות של עליה ונאון מהעבר. שפלות, דלדול, עוני הם רשמי זכרונות העבר שלהם. הללו שקועים בחיי כתה של פורשים מצומצמים, דוממים, משעממים. אין חשומרונים חושבים את עצמם, אלא רק להלק של השכמים. מהיום, שמרד עלי ועזב את הר גריזים וכנה בשילו מזכה היו בני ישראל "שלשה פרקים פרקה עשו כותעבות הגויים ועברו את אלהים אחרים ופרקה הלכו אחרי אילי בין יפני... ופרקה נשארו עם הכהן הגדול עזי בן בחקי" (הכרוניקה חשומרנית של אדלר, 18). בזמן שאול נתגברה השנאה ל"עדת בני ישראל חשומרונים והם מכני פנחס ומכני יוסף ומעט אנשים מכני בנימים" (שם). בזמן ירכעם בן נכט היו "ארבעה פרקים, הפרקה האחת הם עדת חשומרונים הנשארים על האמת והם בני יוסף וכני פנחס ומעט מכני לוי ומכני בנימים" (שם 22). סדר התפוררות זה מרצה גם אבולפתח (הוצאות ווילמאר 39, 53). ובכן הם מעידים בעצמם, שלא היו מעולם אלא חלק קטן של העם. הם נשארו במעמדם זה של הטיבה מוכרלת גם בימי מלכי ישראל. בימי עמרי באו הישמעאלים ונלחמו עם בני ישראל חשומרונים ויהרגו את הכהן הגדול טוביה בהר גריזים" (שם 23); אבול פתח 55 וזכר לכך בכרוניקה של נייבויער (399). ויש קורטוב של השיבות היסטורית בזכרונות האלה, שכן ערות הם להתחלה עלובה וקיום של מועט. מכל מלכי ישראל אינם יודעים ממלך אחד, שהיה כרוך אחריהם. מסורת חשומרנית מאוחרת מספרת רק על דוד, שביטוי הראשונים היה נוטה אל חשומרונים, אלא שלבסוף כגד בהם (הכהן הגדול יעקב בן אהרן שם 28). מחבר הכרוניקה מוצא סמיכות בין חשומרונים והאיסיים. בני ישראל, אומר הוא נתחלקו ל"שלשה פרקים". שנים מהם הפרושים והצדוקים וה"ג' אתקרא שמה החסידים וזאת הפרקה היא עדת חשומרונים והם בני יוסף וכני פנחס ומי יאסף אליהם משאר השכמים" (הכרוניקה של אדלר 39 וכן אבול פתח 102). ובמקום אחר: כלופטריע (קליאופטרה) אהבה את "עדת בני ישראל חשומרונים והם בני יוסף הצדיק המתקראים פרקת החסידים... פרקת הפרושים והם עדת בני יהודה" (שם 40). הוא מעמיד את חשומרונים במקום כתות.

אופי של כתה, המתאמצת לחבליט את ישותה, מתגלה גם בהתהדרות חשומרונים באגדות גדולה, שהעבירו לעצמם מרשות היהודים. הם "עברו" את הספור של שמעון הכה"ג ואלכסנדר הגדול. במקום שמעון שמו את הזיקה כה"ג שלהם. את דמותו ראה אלכסנדר בחלום. את חשומרונים כבד. (ספר יושע מן הכרוניקה של אדלר 37). וכן עשו ביחס אל הספור על דבר תרגום השבעים. הרי יש במעשה התרגום משום נשיאת פנים ליהודים ותורתם—יצאו וזכו בו. המלך צוה לחשומרונים וליהודים להכין את תרגום התורה. ואחרי שהמלך פלטה, (תלמי) מוצא "כי האמת ביד עדת בני ישראל חשומרונים וירם את מקומם ויימכ להם" (הכרוניקה של אדלר 39 ואבול פתח 24). הם השתמשו באגדה של הליוודרוס (מ"ב ג, ז). את אהבתו של אנטונינוס לרבי הם הלכו

בכה"ג שלהם, פנחס (שם 48). את הספור על עליית היהודים מבבל הם שנו. כורש כבר זאת השומרונים וכראש אלה שעלו כרשיון המלך לארץ עמדו עכדאל, הכה"ג ועזי בן שמעון (ספר יושע מה; הכרוניקה 30; אבולפתח 64). הראשון מצרף אליהם גם את סנבלט (הלוי 18). אומה, הרוחשת כבוד לעצמה, או גם כחה, שאינה מתבטלת בפני עצמה, אינה יוצאת להעלות את ערכה בעקומי ספורים של אחרים. שדה הרמיון רחב הוא. תאות ניצוח עלובה זו, המתגלה בנוסחות השומרוניות של ספורי היהודים, היא לא תעודת עניות רוחנית לכד לשומרונים, אלא מדה היא של מעטים, המרגישים בחסרון אחת השמירות היותר מעולות לקיום המיכתם הרוחנית—רבי האוכלוסים.

השומרונים איפוא לא היו קבוצה גדולה. מספרם אמנם התרבה בסוף בית שני וקהלות קטנות של שומרונים נמצאו גם בחוץ לארץ, אבל בדרך כלל נשארו בתחומיהם הצרים. ליהודים לא היתה כל סבה צודקת לחשש להשפעתם של אלה. היהדות לא היתה זקוקה להתירא מפגיעתה של צרתה, השומרוניות. לפיכך יש לערער על אלה החוקרים שגלו סמני פחד מפני השומרוניות בתורה. משום טענת השומרונים, החליטו חוקרים, כמיוער, טוררי הפלי, סלון וגאסטר ואחרים, ששנו בדברים יא, כט וכ"ד, וביהושע ח, ל וכתבו עיבול במקום הר גרזים. טוררי משער, שהוסיפו דברים יא, ל, כדי להסיח את הדעת מהר גרזים זה, המקודש לשומרונים—ופסוק זה נמצא גם בנוסח השומרוני. כן הוא רואה מקום להשערה, ש"גוי נבל" בדברים לב, כא נאמרו על השומרונים—וגם פסוק זה נמצא בתורת השומרונים (19). מצד שני משערים שמאדה וסמאנלי ששנו גם בספור העקידה והשמיטו את שם ההר—הר גרזים—וחסר שם ההר גם בנוסח השומרוני (אם שמקובל אצל השומרונים, שהר העקידה היה הר גרזים) (20). כדי שלא להעלות את כבודה של שכם שנו (כבראש. מה, כב), משער גיגר, וכתבו שכם אחד במקום אחת והוסיפו שלם כבראש. לג; יח, וגם הוספה זו נמצאת בנוסח השומרוני (21). דעות אלה תלויות בסכרות, שאין להן על מה להתקיים. אם היראה מפני סתירת השומרונים היתה כל כך גדולה על פני היהודים עד שהתירו לעצמם לשנות דברים בתורה, לא

18) בספור התרגום מוסף על הכרוניקה של אדלר גם את התיאור מהאגדה, שהארץ חשכה שלשה ימים באותו המאורע, וכן אותו הספור בדבר אהבה שני נזירים שומרונים לבת הכה"ג עמרם, ועדותם כנגדה והכשתם (כרוניקה 47 אבולפתח 112) חקוי הוא, כהערת אדלר, לספור שושנה. ואילו הספור על בת המלך דירוס (דריוש), שנשאה לבן הכה"ג, עמרם השלישי, ושקנאים בשומרון פגעו בו ובאשתו ובניו, ועוררו את שנאת המלך במעשיהם (כרוניקה 34 אבולפתח 79) אינו חקוי לספור בוסתנאי, כדעת אדלר, שאז פסקו היחוסים ביניהם ובין היהודים לגמרי, אלא נוצר, כנראה, על פי הספור של גירוש נכד אלישיב הכהן הגדול, ומכוונה להראות את דקדוקי השומרונים בשהרת הנשואים.

19) מיוער שם 548, 544; טוררי שם 326; הפלי 60, Gesch.; סלון 11, Bin. גאסטר שם.

20) שמאדה שם 191; סמאנלי Sinai 234.

21) Ur. (1928) 80.

חיו מסתפקים בשנויים קלים כאלה. לא רק לא שנו כלום במצוה, שהמברכים יעמדו על הר גרזים, אלא שהשאירו את הפסוקים "המסוכנים" ביהושע, מקום שם נזכר מקדש ה' בשכם (יהושע כד, כה, כו). מלאכת "המתקנים" לא היתה איפוא שלמה. אם פירוד השומרונים החריד כל כך את היהודים, מדוע אינו נזכר השם הזה שומרונים, אלא פעם אחת בכל כתבי הקודש? ואין לשער, שמכוונה עברו עליהם בשתיקה. תכסים זה טרם הכירו במעלתו בימים ההם ומעולם לא השתמשו בנשק של ביטול בשתיקה כנגד אויב בישראל (22). אף המחבר של דברי הימים אינו מזכירם כלל. בעל דברי הימים פשטיט גם את הספור על השומרונים שכספר מלכים, חומר-חפץ במלחמה כנגד השומרונים. מחבר דברי הימים לא יצא להרים את מעלת ירושלים משום חשבונותיו עם שכם, כדעת אחרים. גם לרמוז זה בדרך דרוש אין יסוד. הוא מנשא את בית המקדש, מפליא את קדושתו, את סדרי העבודה. וכן היתה לו השקפה מיוחדת על תולדות ישראל שלאורה כתב את ספרו. רמזים אחרים לשומרונים, שמצאו חוקרים בכח"ק יסודם בפרשנות הנוחה, המאירה פנים לכל סברה נאה.

לא השאירו השומרונים רושם גם בספרות החיצונית. הם נזכרים רק פעם אחת בבן סירא ולא בשמם הותיק. ודאי לא עוררה התבדלותם רעש, כי התפתחה בהדרגה, ולא היו כמשך תקופות רבות מרוכים במספר, כדי לאיים על ירושלים. אלמלי היתה התבדלות השומרונים נולדת מתוך הרפרצות כללית, ודאי שהיתה מושכת רבים אחריה. היו נלווים אליה אותם הכחות, הפועלים על הלככות בשעת פולמוס פנימי, ובפרט פולמוס שכאמונה. ושוב, דומה, שהתבדלות זו לא היו תביעותיה מתחלה מרובות. לא היתה סתירתה גדולה. החידוש שבה לא היה רב. היא לא היתה מרד, המעורר התלהבות. אכן הפנה של השומרוניות הוא האמונה בקדושת הר גרזים. היא סלע המחלקת עם היהודים. מסכיבה מתרכזת ההתנצלות השומרונית. לשם אמונה זו יפס והוסיפו דברה בעשרת הדברות. אבל, דומה, שאמונה זו תלויה בדבר. קדושת מקום לא היתה עיקר כביר של אמונה בישראל ואף לא כדתות אחרות. ושוב בשל מה ההתלהבות למקום מיוחד זה? אי משום, ששכם היתה מושב פולחן עתיק, הרי היו עוד כמותה. הרי גלגל, הרי בית אל — שם, שהעבירו אחרי כן השומרונים להר גרזים — הרי דן, הרי שילון—בשל מה נשתכחה ונתחדה שכם? ואילו הרבה הרים יש, שחופף

22) מיוער, עפ"י דוחם (שם, 72) חושב את החוטאים בישעיה נה, ג'טו; סה, א"יב; סו, ח, יז לשומרונים, שמתחלה קרבום — אבל לא נתקרבו. אף קיפל רואה בתיאורי העונן של ע"ז בישעיה סה ו"טו את השומרונים (שם 90) אבל כיון שמעולם לא נחשבו לבני ישראל ומכיון שהיו עובדי אלילים גם אם היה בדתם משהו מבוטל של תורת ישראל למה יוכיחם הנביא? אין זה מדרך הנביא ליסר עמים נכרים בשל עבודה זרה שלהם. ואילו הכל תלוי בזמן הפרקים האלה. אין הוכחה, שהם נתחברו בתחלת התקופה של שיבת ציון. יתר עם רופהשטיין (וכן גסטר שם 25) חושב (קיפל שם 553) את חגי ב' יא"טו, להפחה כלפי השומרונים, אף על פי שהעם הזה הם אשר אמרו לא עת בא עת בית ה' להבנות (א, ב). כלום התוכח הנביא עם השומרונים? כל זה מדרש הוא. הנביא לא היה זקוק לדבר ברמזים. לא היה מגנה את השומרונים, שלא נחשבו ליהודים, המראים נפיה ליהדות ובאים לבית המקדש, והושבם לסמאים.

עליהם הוד קדושה עתיקה—ומעולם לא נתקדשו בישראל. ולא היתה מסוגלת תקופת בית שני, עת השתחררו היהודים מיצר עבודה זרה, למפח אמונה כזו, שיש בה אבקה של אליזיות. ומשום כך יש לדון, שאמונה זו היתה פרי התפתחות, עיקרה—התנגדות לקדושת ירושלים. היא התרגשה וכאה מתוך אותה ההתנגדות. ההתנגדות לירושלים היתה סבת הפירוד.

כיצד התחוללה ההתנגדות הזאת? מה נרם לה? אי-אלה עובדות, שנשמרו בקבלה של השומרונים ושברו ידיעות ככה"ק שמתחלת בית שני, פותחים פתח לפתרון השאלות האלה. דומה, שלשומרונים לא היה בית מקדש בהר גרזים, בית מקדש מתחרה לבית המקדש שבירושלים. כרי רק, שהיה להם שם מזבח. מלבד בכרוניקה של אבולפתח, אין זכר לבנין בית מקדש על הר גרזים בשום ספר אחר של השומרונים. בספר יושע מספר, שהמלך (בורש) אמר לבני יוסף: "לכו וכונו את מקדש אלהיכם. בני אהרן ובני יוסף הפצירו בבני יהודה, שיעלו עמם ויכונו את המקדש על הר הכרמלה". אבל בספרו את שיבתם לארץ הוא מספר רק, שעשו את כלי הקדש כתבניתם בהיכל (מח). אינו מזכיר בנין בית מקדש. בכרוניקה של נייבויער, שהיא חיותר עתיקה, נאמר: "ובנה עבדאל כהנה רבה מזבח" (401). אין הוא מזכיר בית מקדש. בכרוניקה של אדלר נאמר, שהמלך קצף על זרובבל וצוה "לזבח בהר גרזים וביבוס לא יזבח" (32). מאורע כזה בבנין בית מקדש לא היה נוח להשכח. וכשם, שאין זכר שם לבנינו של בית מקדש השומרונים, כך אין זכר בהם לחורבנו (מלבד בספרו של אבולפתח, שאבא את ידיעותיו, כנראה, מספריו של יוספיפוס). בעל הכרוניקה של אדלר מספר, שבזמן שמעון המלך (יוחנן הורקנוס) היתה שנאה גדולה בין בני יוסף השמרים ובין בני יהודה ימנעו אותם הן יתפנו להמקום המוכתר הר גרזים" (35). אינו מזכיר חורבן בית מקדש על ידו. אין זכר לחורבן בכל תפלות השומרונים. אפשר, לא היו מזכירים כלל מקרה של חורבן בית מקדשם? וכיצד אירע, שלא נעשה כל ניסיון מצדם לבנות את בית מקדשם החרב? פומפיוס לא חשש במעשיו כלל לרגשי היהודים. ספק, אם היהודים היו מתקוממים כנגד רשיון כזה לשומרונים. אם בקשו השומרונים רשות לבנין ובקשתם לא נעשתה, ודאי, שהיה יוספיפוס, אויב השומרונים, זריו להודיע את כשלונם זה של השומרונים (23).

(23) מהומסון (שם 37) חושב, שאין טן הנסע, שהירודם בנה מחדש את המקדש על הר גרזים. ובכן מה קרה למקדש זה? אין זכר לחורבנו. מצד שני ראוי להזכיר, שהשומרונים אינם מעריצים את הורדוס. בעל הכרוניקה של אדלר קורא אותו "איש ממור" אשר שנה את כל שבטי בני ישראל עדת השמרים ועדת היהודים" (41). הורדוס לא היה כלל אוהב השמרים. את שכם לא הדר, אלא את שומרון, שבסחה, עיר של עובדי אלילים. זכן מעות היא, שאדרינוס בנה בית מקדש לשומרונים. בעל אותה הכרוניקה מספר, שבנה "אצל" הר גרזים בית אל "כנישה גדולה" וקראו בשם "כנישת ספיס" (46) וכן אבולפתח (155). ובספר יושע נאמר, שבנה עיר על הר גרזים נקראה על שם אביו סקר (קיסר). ואת דלתי הנחשת אשר היו בבית המקדש בירושלים הציבם בכתחי הדולה עשה גם בכתחום ההר (מ). רובת המבנות שהוזכרו את הארץ החרבו השומרונים את בנינו.

השומרונים מזכירים את חורבן ירושלים (ספר יושע מז; הכרוניקה של אדלר 46, 28), היתכן שלא היו מזכירים את חורבן בית מקדשם? אין השומרונים נמנעים מלענות את צרותיהם וחלול קדשיהם. ואילו בספרו על רדיפות שאול אומר גם אבולפתח, ששאלו התריב את המזבח, לא בית מקדש (שם 44). ומצד שני אין זכר לבנין בית מקדש השומרונים בתלמוד. כן אין זכר שם לחורבן בית מקדש. במגלת תענית נזכר יום הר גרזים (מגילת הוצ. צייטלין 67) הם כווננו לשכם. לעובדה, שקבעו חג לזכרון כבוש זה, אין ליחס השיבות מיוחדת. קבעו חג גם לזכר כבוש מגדל צור או גלות אנשי בית שאן ואנשי בקעתה יזעאל (שם 85). על אלכסנדר מסופר, "כיון שהגיעו להר גרזים הרשוהו וזרעוהו כרשינין" (יומא סט. א). בית מקדש אינו נזכר גם שם. המקור היחיד למציאות בית מקדש על הר גרזים הוא יוספיפוס. מספר הוא, שבחשתדלות סנבלט אצל אלכסנדר, נתקבל הרשיון לבנות בית מקדש על הר גרזים (קד. יא, ח, ד; יג, ט, א). הוא מזכיר את בית המקדש של השומרונים כקשר עם היוכות, שנערך ביניהם ובין היהודים לפני תלכו (שם יב, א, א). ובספור המפורט של אותו המאורע ב"ג ג, ד. שוב הוא נוגע בו בהרצאת דבריו על רדיפות אנטיוכוס. השומרונים, מספר שם, כתפצם להמלט מנזירותיו של זה, יצאו וכפרו ביחוס גזע שלהם אל היהודים, והסכימו לקרא את בית מקדשם בשם ציאוס הללניום (שם יב, ה, ה). כל הספורים האלה מבוססים על אגדות שומרוניות, שנתחברו במצרים—כהערתו הנכונה של הלשר (שם 172 הערה יא ו"ד), שצביון ההתנצלות בולט מהן, ושיוסיפוס תקנן ברוח שנאתו לשומרונים. אותות המקור השומרוני לא נמשמשו לגמרי גם בעבודו של יוספיפוס. כך נאמר בספור זה, שמועני היהודים "חרדו מאד" לתוצאות הריב הזה. מספרו על קלקלת השומרונים בימי הרדיפות של אנטיוכוס יש שיוור כמכבים ב', וכו מתגלים רשמי המקור השומרוני, אותו המחבר לא הגה שנאה לשומרונים ולפיכך לא פגם בספורם. וכך הוא אומר: הוא קרא אותו, את בית מקדשם, בשם דיוס כסניוס "לפי מדת גרי המקום ההוא" (ו, ב). שבה כזה לשומרונים לא היה יוצא ספיו של יהודי, גם אם אינו אויבם. ודאי לקח המחבר את הדברים האלה מהמקור השומרוני. אין מהצורך להכנס בנתוחים מפורטים, כדי להראות את פעולת הדמיון בכל הספורים האלה. הספור על חסרי אלכסנדר לשומרונים, שנזכר גם ביתר הכרוניקות שלהם, חקוי הוא לספור היהודים. שאחר מחסדיו היה הרשיון לבנות בית מקדש אינו נאמר בספרי השומרונים. דומה, "תיקון" הוא מירי יוספיפוס, שיצא לשלב על ידו את הפרקים הפזורים של פרשת הקרע השומרוני (24). ביחס לספור היוכות ניכר מתוכו החקוי לאנת אריסתיאס. שומרונים

והוא שפך עליהם את חמתו. ואף על פי, שנתפיים להם וחרל להשחית, היו השומרונים מזכירים אותו לקללה (שם ספר יושע).
 (24) מלבד הספור על הכבוד, שנחל הכהן מאלכסנדר, מסופר על הנחות שנתן אלכסנדר ליהודים בדבר שמירת המצוות והמס בשמיעית (קד. יא, ח, ה). היקפאיוס מוסיף, שאלכסנדר הרשה ליהודים, להחזיק בשומרון חפשות ממש (כנגד אפיון ב, ד (43)). כיון, שאין זכר לכך, שארץ

עליהם הוד קדושה עתיקה—ומעולם לא נתקדשו בישראל. ולא היתה מסוגלת תקופת בית שני, עת השתחררו היהודים מיצר עבודה זרה, למפח אמנות כזו, שיש בה אבקה של אליזיות. ומשום כך יש לדון, שאמונה זו היתה פרי התפתחות, עיקרה—התנגדות לקדושת ירושלים. היא התרגשה וכאה מתוך אותה ההתנגדות. ההתנגדות לירושלים היתה סבת הפירוד.

כיצד התחוללה ההתנגדות הזאת? מה נרם לה? אי-אלה עובדות, שנשמתרו בקבלה של השומרונים ושברו ידיעות ככה"ק שמתחלת בית שני, פותחים פתח לפתרון השאלות האלה. דומה, שלשומרונים לא היה בית מקדש בהר גרזים, בית מקדש מתחרה לבית המקדש שבירושלים. כרי רק, שהיה להם שם מזכה. מלבד בכרוניקה של אבולפחה, אין זכר לבנין בית מקדש על הר גרזים בשום ספר אחר של השומרונים. בספר יושע מספר, שהמלך (כורש) אמר לבני יוסף: "לכו וכונו את מקדש אלהיכם. בני אהרן ובני יוסף הפצירו בבני יהודה, שיעלו עמם ויכונו את המקדש על הר הברכה". אבל בספרו את שיבתם לארץ הוא מספר רק, שעשו את כלי הקדש כתבניהם בהיכל (מה). אינו מזכיר בנין בית מקדש. בכרוניקה של נייבויער, שהיא חיותר עתיקה, נאמר: "ובנה עבדאל כהנה רכה מזבח" (401). אין הוא מזכיר בית מקדש. בכרוניקה של אדלר נאמר, שהמלך קצף על זרובבל וצוה "לזבח בהר גרזים וביבום לא יזבח" (32). מאורע כזה בבנין בית מקדש לא היה נוח להשכח. וכשם, שאין זכר שם לבנינו של בית מקדש השומרונים, כך אין זכר בהם לחורבנו (מלבד בספרו של אבולפחה, ששאב את ידיעותיו, כנראה, מספריו של יוספוס). בעל הכרוניקה של אדלר מספר, שכונן שמעון המלך (יוחנן הורקנוס) היתה שנאה גדולה בין בני יוסף השמרים ובין בני יהודה ימנעו אותם הן יתפנו להמקום המוכחר הר גרזים" (35). אינו מזכיר חורבן בית מקדש על ידו. אין זכר לחורבן ככל תפלות השומרונים. אפשר, לא היו מזכירים כלל מקרה של חורבן בית מקדשם? וכיצד אירע, שלא נעשה כל נסיון מצדם לבנות את בית מקדשם החרב? פומפיוס לא חשש במעשיו כלל לרגשי היהודים. ספק, אם היהודים היו מתקוממים כנגד רשיון כזה לשומרונים. אם בקשו השומרונים רשות לבנין ובקשתם לא נעשתה, ודאי, שהיה יוספוס, אויב השומרונים, זריו להודיע את כשלונם זה של השומרונים (23).

23) פומפיוס (שם 37) חושב, שאין מן הנמנע, שהורדוס בנה מחדש את המקדש על הר גרזים. ובכן מה קרה למקדש זה? אין זכר לחורבנו. מצד שני ראוי להזכיר, שהשומרונים אינם מעריצים את הורדוס. בעל הכרוניקה של אדלר קורא אותו "איש ממור" אשר שנה את כל שנטי בני ישראל עדת השמרים ועדת היהודים" (41). הורדוס לא היה כלל אוהב השמרים. את שכס לא הרר, אלא את שומרון, סבתה, עיר של עובדי אליילים. וכן מעות היא, שאדרינוס בנה בית מקדש לשומרונים. בעל אותה הכרוניקה מספר, שבנה "אצל" הר גרזים בית אל "כנישה גדולה" וקראו בשם "כנישת ספוס" (46) וכן אבול פתח (155). ובספר יושע נאמר, שבנה עיר על הר גרזים נקראה על שם אביו סקר (קיסר). ואת דלתי הנחשת אשר היו כבית המקדש בירושלים הציבם בפתחי ההיכל אשר בנה בתחתית ההר (מו). כולם מספרים, שבעזכו את הארץ החריבו השומרונים את בנינו,

השומרונים מזכירים את חורבן ירושלים (ספר יושע מו; הכרוניקה של אדלר 46, 28), היתכן שלא היו מזכירים את חורבן בית מקדשם? אין השומרונים נמנעים מלכתנות את צרותיהם והלול קדשיהם. ואילו בספרו על רדיפות שאול אומר גם אבולפחה, ששאול הרכיב את המזבח, לא בית מקדש (שם 44). ומצד שני אין זכר לבנין בית מקדש השומרונים בתלמוד. כן אין זכר שם לחורבן בית מקדש. במגלת תענית נזכר יום הר גרזים (מגילת הוצ. צייטלין 67) הם כוונו לשכס. לעובדה, שקבעו חג לזכרון ככוש זה, אין ליחס השיבות מיוחדת. קבעו חג גם לזכר ככוש מגדל צור או גלות אנשי בית שאן ואנשי בקעתה יזרעאל (שם 85). על אלכסנדר מסופר, "כיון שהגיעו להר גרזים חרשוהו וזרעוהו כרשינין" (יומא סט. א). בית מקדש אינו נזכר גם שם. המקור היחידי למציאות בית מקדש על הר גרזים הוא יוספוס. מספר הוא, שכשהתדלות סנבלט אצל אלכסנדר, נתקבל הרשיון לבנות בית מקדש על הר גרזים (קד. יא, ת, ד; יג, ט, א). הוא מזכיר את בית המקדש של השומרונים בקשר עם הויכוח, שנערך ביניהם ובין היהודים לפני תלמי (שם יב, א, א). ובספר המפורט של אותו המאורע בייג, ג, ד. שוב הוא נוגע בו בהרצאת דבריו על רדיפות אנטיוכוס. השומרונים, מספר שם, בחפצם להמלט מגזרותיו של זה, יצאו וכפרו ביחוסו גזע שלהם אל היהודים, והסכימו לקרא את בית מקדשם בשם ציאוס הללניוס (שם יב, ה, ה). כל הספורים האלה מכוססים על אגדות שומרוניות, שנתחברו כמצרים—כהערתו הנכונה של הלשר (שם 172 הערה יא ו"ד), שצביון ההתנצלות בולט מהן, ושיוספוס תקנן ברוח שנאתו לשומרונים. אותות המקור השומרוני לא נמשמשו לגמרי גם בעבודו של יוספוס. כך נאמר בספור זה, שמועני היהודים "הרדו מאד" לתוצאות הריב הזה. מספרו על קלקלת השומרונים בימי הרדיפות של אנטיוכוס יש שיעור במכבים ב', ובו מתגלים רשמי המקור השומרוני, אותו המחבר לא הגה שנאה לשומרונים ולפיכך לא פגם בספורם. וכך הוא אומר: הוא קרא אותו, את בית מקדשם, בשם דיוס כסניוס "לפי מדת גרי המקום ההוא" (ו, ב). שכת כזה לשומרונים לא היה יוצא ספיו של יהודי, גם אם אינו אויבם. ודאי לקח המחבר את הדברים האלה מהמקור השומרוני. אין מהצורך להכנס בנתוחים מפורטים, כדי להראות את פעולת הדמיון בכל הספורים האלה. הספור על חסדי אלכסנדר לשומרונים, שנזכר גם ביתר הכרוניקות שלהם, תקוי הוא לספור היהודים. שאחר מהסדיו היה הרשיון לבנות בית מקדש אינו נאמר בספרי השומרונים. דומה, "תיקון" הוא מידי יוספוס, שיצא לשלב על ידו את הפרקים הפזורים של פרשת הקרע השומרוני (24). ביחס לספור הויכוח ניכר מתוכו החקוי לאגדת ארוסתיאם. שומרונים

והוא שפך עליהם את חמתו. ואף על פי, שנתפיים להם וחדל להשחית, הרי השומרונים מזכירים אותו לקללה (שם ספר יושע).

24) מלבד הספור על הכבוד, שנהל הכה"ג מאלכסנדר, מסופר על הנחות שנתן אלכסנדר ליהודים בדבר שמירת המצוות ותמם בשביעית (קד. יא, ח, ה). היקפאיוס מוסף, שאלכסנדר הרשה ליהודים, להחזיק בשומרון חפשיה ממש (כנגד אפיון ב, ד (43)). כיון, שאין זכר לכך, שארץ

אחרים נתנו אותו בתקופת כורש. ראש המתווכחים מצד השומרונים היה סנבלט הלוי (ספר ישוע, מה). חלוקי אמונה בין היהודים והשומרונים לא היו ענין רב למלך, והמנוצח בוויכוח כזה לא היה מחייב את ראשו למלך. ושוב אין אנו יודעים באיזו לשון השתמשו השומרונים לסמן את מקדשם על הר גריזים. אפשר כתבו שם את התרגום של בית אל הר גריזים—שם כנוי מקובל בספרי השומרונים, והמסמן רק את המקום, בית ה'—ותרגום זה הטעה את מחבר מ"ב ואת יוסיפוס. באותו הספור של כבוש שכם על ידי שמעון (שם יג, ט, א; ובמלחמות א, ב, ו, ושם אינו מזכיר את חורבן בית המקדש) הוסיף יוסיפוס את חורבן בית המקדש מדעתו, כיון שהיה ברי לו, שבית מקדש כזה היה לשומרונים והוא לא התקיים בשעתו, ולפיכך הכריע, שוודאי נחרב בזמן אותו הכבוש של שכם. דוגמה לכך אנו מוצאים במקום אחר. את המכתב של דימיטריוס ליונתן בדבר הסכמתו להעביר שלשה מחוזים משמרון לרשות היהודים מנסח יוסיפוס כך: "ויהיה כחו של הכה"ג יפה להשגיח שלא יהא לשום יהודי (שבאותם הגלילות) בית מקדש אחר לעבודת ה' מלבד אותו שכירושלים" (שם יג, ב, ג) רמז כאן למקדש השומרונים. אבל רמז זה חסר לגמרי בנוסח המכתב במכבים א' (י, לח). שם נאמר רק, שאותם בני המחוזות לא יהיה כפופים אלא לכה"ג—במשמע של שעבוד מדיני. יוסיפוס הכניס כאן את הרמז לבית המקדש, לשם הרחבת הדברים,

שומרון באותם הימים נמצאה בידי היהודים, וגם יוסיפוס אינו מוצא לנכון לקבוע זכר למאורע חשוב זה בקדמוניות, יש להסביר את דבריו כמובן של הנחה לאותם היהודים שגרו בשמרון, שהיו פטורים מלשלם מס לשומרונים. גם בקדמוניות (שם ד) וגם בתלמוד (יומא שם) מסופר על מלשינות השומרונים על היהודים, ובתלמוד נאמר, שהשומרונים נענשו קשה. מעונש השומרונים באותו הזמן מספרים קורטיוס וסינקלדיוס (שירר 195, 2). אבל דומה, שאותם, שהתחייבו כסדר, היו אנשי שומרון, עובדי האלילים, כיון שאותה העיר נענשה. אלא משום, שגם אלה נקראו בשם שומרונים, יחסו את העונש הזה לשומרונים מאמיני הר גריזים. גנאי זה לעצמם ושבח ליהודים היו קשים לשומרונים שבמצרים וחברו את אגדתם על חסדי אלכסנדר אליהם. מרכס לעקם את הדברים ולבלי לרקק כלל במציאות היסטורית. אפשר, שיחסו לאלכסנדר גם בנין מעין היכל על יד הר גריזים. יוסיפוס השלים את הדברים, ואולם גם סופרי השומרונים אינם מספרים, שאלכסנדר כבד את מקדשם כדרך, שמספר יוסיפוס ביחס אל היהודים (אבולפתח מספר, שהכה"ג הרבה להקריב קרבנות ובחלום הנהירוהו על זאת כיון שבימי הפנותה אין עבודת קרבנות — והוא היחיד אשר מספר על בנין מקדש לשומרונים!). סופרי היהודים ההלניסטים לא נכו משנאת השומרונים ולא ידעו מסיב הפירוה. לא רק השתמש המחבר של מכבים ב' בסופרי השומרונים, אלא חשב אותם ליהודים (ה, ככ"ב). משום כך אין להפקיע את בעלותו של איפולימוס מאותו הקטע, שבו מסופר על בקור אברהם בהר גריזים "הר העליון" כמו שעלה על דעתו של פריירנשהאל (Hell. Studien 85) איפולימוס השתמש גם באגדות השומרונים כמחבר מכבים ב' מבלי לחוש, שהוא נוגע בזה בענין אמונה בלתי מהורי. אף אין יסוד מוצק לדבריו (שם 101), שאיפולימוס כוון בדבריו כנגד השומרונים או שהיתה מעין ספרות-התנצלות כנגדם. פילון אינו נמנע מלהכניס לתוך רשת האליגוריה שלו גם את שכם (על החגירה, 5). ואילו השנוי בע' ליהושע כד, א וכה, ששמו שילו במקום שכם נוצר, לא משום התנגדות לשומרונים כדעת החוקרים, אלא משום ששילו היתה מקום המשכן (יהושע יח, א) והוא היתה מרכז השבטים ושם ישב יהושע (שם, ח, י; כב, יב) וכרך הע' לסלק סתירות בין פסוקים, שגם גם כאן.

משום אותה הוודאות, שהתקיים בית מקדש על הר גריזים. וכיון שאין עדות ממקום אחר לבית מקדש של השומרונים אין לנו לקיים את מציאותו. ברי הוא רק, שהיה מזבח לשומרונים בהר גריזים, שהקריבו עליו קרבנות, ושהיה מקדש לשומרונים. אף אבולפתח, שקבל מיוסיפוס ומיחס ל"שמעון" גם חורבן ההיכל, הוא מיחד את חורבן המזבח" (שם 80). אותו המזבח היה מקום הקודש הנזכר באגדות השומרונים. ואילו בדברה שהוסיפו השומרונים בנוסח תורתם בפרשת עשרת הדברות, לשם קידוש הר גריזים נאמר רק: "ובנית שם (בגריזים) מזבח לה' אלהיך". אלמלי היה לשומרונים בית מקדש והיתה מעלתו קדושה בעיניהם כקדושת בית המקדש בירושלים, היו כותבים מקדש או היכל, וכיוצא בשמות אלה. אם התקיים מעין בית כנסת לרגלי הר גריזים כאותו, שעליו מספרים הנוסעים של ימי הבינים (בנימין ממודילה אוצר המסעות של אייונשטיין 26. ואולם דבריו: "ואזמרים כי הוא בית המקדש" נאמרים על הר גריזים; והנוסע האנגלי מאוד אצל טהומסון 53), הרי לא נתפסה בו קדושה של בית מקדש. השומרונים ממעימים את קדושת ההר. המקום בעצמו הר גריזים, הוא מעין הקדושה. לא רק בתפלותיהם, אלא בעצם אמונתם, הם תולים את הקדושה במקום. אלמלי היה בית מקדש לשומרונים היה הוא מחסיר מקדושת המקום. אבל מזבח לכד היה עלול לטפח אותה קדושה ולהנביר את האמונה בה.

מציאותו של בית מקדש אינה מזווגת עם אחת ההשקפות הדתיות היסודיות של השומרונים—ה"פנותה". היא מסמנת את ימי הירידה, אשר התחילו מעת שהרים עלי יד על המשכן, שעמד בהר גריזים, והקים "אוהל" בשילו. אז הסתיר ה' את המשכן מעיני ישראל" (הכרוניקה של אדר 17). "בשנת כ"ה מן כהונת עזי' הסתיר ה' משכנה קדישה דעשה בצלא" (הכרוניקה של נובוער 398) "בתחלת שנת 361 (261) למלכות הרצון לא ראה הכהן הגדול את אות הרצון במקדש, והושך ואפלה מלא את הקודש. זה היה ביום שני. וכיום חמישי ראה שוב את החושך ואז ידע כי יצא הקצף על עם ישראל והוא אסף את כל בגדי הקודש ואת בלי הזהב והכסף והסתיר אותם בתוך מערה בהר הברכה והיא חתמה את פיה עליהם ושוב לא ידעו את מקומה" (ספר יושע מב ואבולפתח 38). השכינה משכן היתה בישראל 299 שנים. 39 במדבר ו-290 (260) בהר גריזים וכאן נסתרה עד היום הזה (המאליק, גסטר Sam. Oral Law 218). מאותו הזמן מתחילים ימי היגון. בימי הפנותה אין משכן ואין מקדש. הם מעין ימי הגלות. אותם הימים, שקרמו לפנותה הם ימי הרצון—רחותה, ימי הגאולה הם לכשיתחדשו ימי הרצון. כשיבא המשיח — התהב — יתגלי המשכן ותקום יתדותו והשלחן והמנורה וארון העדות ולוחותיו" (מרכם שם 28). אז "לא יתכסי המשכן ולא יכבי מאורו" (שם 10 ושם 77,81). ותקוות גאולה אלה נשמעות מתפלות השומרונים. "ויגלי משכנו לנן על דמע המסגדים והשיב מרי רצונך ואגלי לנא משכנך" (קאולר The Sam. Liturgy 1,282) "והצילנו מן פנותה... והקים לנו רצונך בהר גריזים גבעת עלמה" (שם 283) "ושב אלהן אמן יומי הרצון אליכם". (שם 289).

ובכן תקות הגאולה של השומרונים אינה לבנין בית מקדש, אלא לגלוי המשכן. האסון הדתי לא היה בחורבן בית מקדש אלא בהעלמת המשכן. ציור זה של "הפנותה" שולל כל קיום לבית מקדש. ימי הפנותה שוממים הם ממקדש, שכמותו כמשכן. בתפלה המיוחדת לכה"ג יוסף נאמר: "נבכתי ברמעות דמים על ימי רצון ורחמים, ימי הטבות והברכות וסליחות והכפרות, ימי הארים והתמים, ימי קטרת הסמים, ימי מנורת המאור, ימי השלחן המסור, ימי קדש הקדושים והכהנים הקדושים ועל המשכן ורוממותו וכבוד ה' מלא אותו. אה על כבודו ואדרו ועל ימיו אשר עברו" (קאולוי שם 65). לפיכך אין כספרי השומרונים זכר למעשה חורבן בית מקדש ע"י מלך אשור או נבוכדנאצר. אבל בימי הפנותה התקיים מוצת, שהקריבו עליו קרבנות. רעיון זה של הפנותה נושא עליו חותם של עתיקות. אין בו משרטוטי ההתנצלות וההתנגדות המבריקים בדעות אמונה אחרות של השומרונים. אם מסלקים מתוך הציור הכללי את הר גריזים ואת המחלוקת של עליו, שהם בלי ספק ספוחים מאוחרים, הרי קיים הוא רעיון הפנותה כזכות עצמו, ואינו כרוך אחרי עצם השומרוניות. ושוב יש להעיר, שכתוך אנדה זו של העלמת המשכן, החלק העתיק, שבו, הוא ספור המעשה על גניזת כלי המשכן. בהעלמת כלי המשכן ראו אחרי כן את גניזת המשכן כולו. עתיקותה של אנדת השומרונים הזו מוכחת, כמו שהיה מי שהעיר, מהמאורע על משיח שקר של השומרונים בזמן הנציח הרומאי פילאטוס, שפתה את השומרונים "להקהל על הר גריזים, הנחשב אצלם לקדוש ההרים, והכמית להם שכאשר יתאספו שם הוא יראה להם אותם כלי הקדוש המונחים תחת המקום ההוא, כי משה (טעותו של יוסופוס) שם אותם שם" (קד. יח, ד, א).

שמא יש ביסודות אלה שברעיון ה"פנותה" להפיץ אור על התבדלות השומרונים. נרעונים היסטוריים צפונים בהם. באותה האגדה שקועה התנגדות לקיום בית מקדש. דומה, התנגדות זו הולידה את הקרע. לאותה הצעה יש סמך גם בכה"ק. עולוי כבל הסמו לבנות את בית המקדש. מלבד ההתנגדות של העמים השכנים, אשר הלשינו עליהם, היה אי רצון גם מבפנים. שבי ציון בנו מתחלה את המזבח (עזרא ג, כד) והמתינו לבנין בית המקדש²⁵). למה הקדימו את המזבח?

25) השוה זכחים סב, ב, ג' נביאים עליו עמהם מן הגולה אחד שהעיר להם על המזבח, ואחד שהעיר להם שמקריבו א"פ שאין בית. מבקרי מקרא קיצונים אינם מודים אמנם ביסוד ההיסטורי של הספור הזה. אבל אין דף פירק בדבריהם, שבו רבתה המבוכה, כמו במשנתם בספרי כה"ק של עזרא ונחמיה. השוה קיפל שם 422 והלאה. מורה הוא, שאין יסוד להשיל ספק בספור של בנין המזבח, אלא, שאין לקבל את דבריו (ואחרים כמותו), ששבי ציון מצאו כבר מוצת, שהקריבו עליו קרבנות במשך ימי הגלות, והללו סתרוהו ובנו אחר במקומו. (במקום אחר, שם 99) מביע גם הוא ספק, אם הבבלים היו מרשים יותר מעבודה של תפלה במקום ביה"מ. השוה שפאדה (שם ב, 116). קשה הוא גם דעתו של טוררי (שם 305), שהתקיים גם בית מקדש אלא מעורפל ומדולדל היה, למרות שהמלה "חרב", שבו משתמש חגי ביחס לבית המקדש עוכר לשמן לדעה זו. ושוב: מדוע באמת נעזב כל כך הבית? מכתבי הקודש יש לחוכיה, שנהגו איסור לבנות גם מוצת במקום, שאירע בו

מדוע לא נגשו מיד לבנין בית המקדש? לעבודת הקרבנות נטפלות עבודות אחרות כגון הקטורת, המנורה, לחם הפנים, שאינן אלא בבית. ודאי לא היה בכך משום מקרה סתם. ודאי לא עשו זאת אלא מתוך צרופי חשבונות דתיים. לא חשבו, כנראה, שהגיע זמן בנינו של בית המקדש. שיבת ציון לא הביאה את הגאולה השלמה, המקווה והמובטחה. גם אחרי שיבת ציון המשיכו לקיים את הצומות לזכר החורבן (זכריה ז, נ"ז). גם כספר טוביה (יד, ה) נשתמרה החשקפה, ששיבת ציון בזמן כורש לא הביאה עדיין את הגאולה המקווה²⁶). השקפה זו התמידה גם אחרי בנין הבית השני, ולא פסקה אלא בתקופה הקצרה של נצחונות החשמונאים. המתנגדים אמרו: "לא עת בא עת בית ה' להבנות" (חגי א, ב). ואותו הנביא זרו את המנהיגים לבנין. הגאולה לא תתגשם אלא בכנינו. חגי דן קשה את "העם הזה" "ואשר יקריבו שם טמא הוא" (שם ב, יד). איזה טמא היה בידם? שמא משום ההתנגדות הזאת אל הכנין. דומה, שחמא זה היה גם בידי הכה"ג יהושע בן יהוצדק. וזוהי המשמעות של ה"בגדים הצואים" של יהושע (זכריה ג, ג) אשר נתקשו בה המפרשים. הנביא מדבר על הרעים "היושבים לפניך" (שם ח). דומה, שגם אלה היו עמוסים בחמא זה. הנביא כטהר אותו מהחמא. אין כמשא הזה רמז לאיזו קנאה בין שני ראשי העם. הכה"ג זורובבל. כי במה יוצא הנביא לעקר את הקנאה הזאת, האם בזה שהוא מחלק גדולה לשניהם? מדברי זכריה נראה, שזורובבל הוא אשר התעסק ביחוד בכנינו "ידי זורובבל יסדו את הבית הזה וידיו תבצענה" (זכריה ד, ט ושם ז, ו' וכן ו, יב).

יהושע, כנראה, לא נתלהב גם אז לבנין ביה"מ. הנביא עורר אותו: "ונם אתה תדין את ביתי וגם תשמר את הצרי (ג, ז). כנראה, כוון הנביא כלפי מענת ההתנגדות לבנין הבית. אם משום, שזורובבל, נצר מלכי בית דוד, לא קבל את המלכות עדיין ובכך רחוקה היא הגאולה, הרי: "הנני מביא את עברי צמח" (ג, ח; ז, יב). אם אין לזורובבל עדיין עוז מלכות, הרי אין השלטון בחיל וככה אלא ברוח (ד, ז). ואילו

חורבן. בשילו היה אהל מועד (יהושע יח, א; כב, יב). קדושת שילו היתה גדולה. בשילו שכן ה' את שמו שם בראשונה (ירמיה ז, יב), כיון, שחרב המקום, שוב לא חזרה הקדושה אליו. לפני בנין בית המקדש בירושלים הקריבו בכמה נגבעון. גדליה קבע את מקומו בטצפה (ירמיה ט, ח והלאה) ולא בירושלים. ואילו גם יהודי יוב לא הסתפקו במוצת, אלא בנו גם בית מקדש.

26) שהעבודה בבית שני לא היתה מתוקנת ככראשונה, יוצא ברמז פה ושם מחספרים האפוקליפטיים, "עוד פעם, נאמר בחנוך, התחילו לשים שולחן לפני המגדל, אבל כל הלחם אשר עליו היה פגול ולא פהור" (ספ, עג), לאחריית הימים "יקולו" (או ישקעו) העמודים וכלי הבית הזה ו"בית" חדש יוכן. המחבר סתם ולא גלה משום מה היה הלחם, כלומר הקרבנות, בלתי רצוי. בתיאור על לקיחתו של הבית הזה יש מעין דמיון לגניזת הכלים, שבאגדת ירמיה והשומרונים. אותו הרעיון על פגימת בית שני נמצא גם בעלית משה: "ושני השבטים ימשיכו באמונתם המצווה כעצב ובכבי, כי לא יוכלו להקריב קרבנות לאלהי אבותיהם" (ד, ח). בתארו את בנין בית שני מוסיף המחבר של ברוך הסורי: "אף על פי כן לא כל זאת ככראשונה" (סח, ז). ולא רק משום שעבור מלכויות כדעת צירלס (בהערותיו שם), אלא אפשר גם כן משום שירדי השקפות של ההתנגדות הראשונה לבנין הבית.

ובכן תקות הגאולה של השומרונים אינה לבנין בית מקדש, אלא לגלוי המשכן. האסון הרתי לא היה כחורבן בית מקדש אלא בהעלמת המשכן. ציור זה של "הפנותה" שולל כל קיום לבית מקדש. ימי הפנותה שוטמים הם במקדש, שכמותו כמשכן. בתפלה המיוחדת לכה"ג יוסף נאמר: "נבכיו בדמעות דמים על ימי רצון ורחמים, ימי הטבות והברכות וסליחות והכפרות, ימי הארים והתמים, ימי קטרת הסמים, ימי מנורת המאור, ימי השלחן המהור, ימי קדש הקדושים והכהנים הקדושים ועל המשכן ורוממותו וכבודו מלא אותו. את על כבודו ואדרו ועל ימיו אשר עברו" (קאולו שם 65). לפיכך אין בספרו השומרונים זכר למעשה חורבן בית מקדש ע"י מלך אשור או נבוכדנאצר. אבל בימי הפנותה התקיים מוצח, שהקריבו עליו קרבנות. רעיון זה של הפנותה נושא עליו חותם של עתיקות. אין בו משרטוטי ההתנצלות וההתנגדות המכריקים בדעות אמונה אחרות של השומרונים. אם מסלקים מתוך הציור הכללי את הר גריזים ואת המהלוקת של עליו, שהם בלי ספק ספוחים מאוחרים, הרי קיים הוא רעיון הפנותה בזכות עצמו, ואינו כרוך אחרי עצם השומרוניות. ושוב יש להעיר, שבתוך אנדה זו של העלמת כלי המשכן, החלק העתיק, שבו הוא כפור המעשה על גניזת כלי המשכן. בהעלמת כלי המשכן ראו אחרי כן את גניזת המשכן כולה. עתיקותה של אנדת השומרונים הזו מוכחת, כמו שהיה מי שהעיר, מהמאורע על משיח שקר של השומרונים בזמן הנציב הרומאי פילאטוס, שפתה את השומרונים "להקהל על הר גריזים, הנחשב אצלם לקדוש ההרים, והכתיח להם שכאשר יתאספו שם הוא יראה להם אותם כלי הקודש המונחים תחת המקום ההוא, כי משה (טעותו של יוסיפוס) שם אותם שם" (קד. יח, ד, א).

שמה יש ביסודות אלה שברעיון ה"פנותה" להפיץ אור על התברלות השומרונים. גרעינים היסטוריים צפונים בהם. באותה האגדה שקועה התנגדות לקיומם בית מקדש. דומה, התנגדות זו הולידה את הקרע. לאותה הצעה יש סמך גם בכה"ק. עוליו ככל הססו לבנות את בית המקדש. מלבד ההתנגדות של העמים השכנים, אשר הלשינו עליהם, היה אי רצון גם מבפנים. שבי ציון בנו מתחלה את המזבח (עזרא ג, ב-ד) והמתינו לבנין בית המקדש (25). למה הקדימו את המזבח?

(25) השוה זכחים סב. ב, ג' נביאים עלו עמהם מן הגולה אחד שהעיד להם על המזבח, ואחד שהעיד להם שמקריבו את ע"ש שאין בית. סבכרי מקרא קיצונים אינם מודים אמנם ביסוד ההיסטורי של הספר הזה. אבל אין לך פיק בדבריהם, שבו רבתה המבוכה, כמו במשנתם בספרי כה"ק של עזרא ונחמיה. השוה קיטל שם 422 והלאה. מורה הוא, שאין יסוד להפיל ספק בספור של בנין המזבח, אלא, שאין לקבל את דבריו (ואחרים כמותו), ששבי ציון מצאו כבר מזבח, שהקריבו עליו קרבנות במשך ימי הגלות, והללו סתרוהו ובנו אחר במקומו. (במקום אחר, שם 99) מביע גם הוא ספק, אם הבבלים היו כרשים יותר מעבודה של תפלה במקום ביה"מ. השוה שמארה (שם ב, 116). קשה היא גם דעתו של מורו (שם 305), שהתקיים גם בית מקדש אלא מעורפל ומדולדל היה, למרות שהמלך "חרב", שבו משתמש חגי כיוס לבית המקדש עומד לשמן לדעה זו. ושוב: מדוע באמת נעזב כל כך הבית? מכתבי הקודש יש לחוכה, שנהגו איסור לבנות גם מזבח במקום, שארע בו

מדוע לא נגשו מיד לבנין בית המקדש? לעבודת הקרבנות נמשלות עבודות אחרות כגון הקטורת, המנורה, לחם הפנים, שאינן אלא כבית. ודאי לא היה בכך משום מקרה סתם. ודאי לא עשו זאת אלא מתוך צרופי חשבונות דתיים. לא חשבו, כנראה, שהגיע זמן בנינו של בית המקדש. שיבת ציון לא הביאה את הגאולה השלמה, המקווה והמוכחשת. גם אחרי שיבת ציון המשיכו לקיים את הצומות לזכר החורבן (וזכריה ז, נ"ז). גם בספר טוביה (יד, ה) נשתמרה ההשקפה, ששיבת ציון בזמן כורש לא הביאה עדיין את הגאולה המקווה (26) השקפה זו התמידה גם אחרי בנין הבית דרשני, ולא פסקה אלא בתקופה הקצרה של נצחונות החשמונאים. המתנגדים אמרו: "לא עת בא עת בית ה' להבנות" (חגי א, ב). ואותו הנביא דרו את המנהיגים לבנין. הגאולה לא תתגשם אלא בכנינו. הגי דן קשה את "העם הזה" "ואשר יקריבו שם טמא הוא" (שם ב, יד). איזה טמא היה בידם? שמא משום ההתנגדות הזאת אל הכנין. דומה, שחטא זה היה גם בידי הכה"ג יהושע בן יהוצדק. וזוהי המשמעות של ה"בגדים הצואים" של יהושע (זכריה ג, ג) אשר נתקשו בה המפרשים. הנביא מרבר על הרעים "היושבים לפניך" (שם ח). דומה, שגם אלה היו עמוסים כהטא זה. הנביא מטחר אותו מהחטא. אין כמשא הזה רמו לאיוו קנאה בין שני ראשי העם. הכה"ג זורוכבל. כי במה יוצא הנביא לעקר את הקנאה הזאת, האם בזה שהוא מלך גדולה לשניהם? מדברי זכריה נראה, שזורוכבל הוא אשר התעסק ביחוד בכנינו "ידי זורוכבל יסרו את הבית הזה וידיו תבצענה" (זכריה ד, ט ושם ז, וי' וכן וי, יב).

יהושע, כנראה, לא נתלהב גם אז לבנין ביה"מ. הנביא עורר אותו: "וגם אתה תדין את ביתי וגם תשמר את חצרי (ג, ז). כנראה, כוון הנביא כלפי מענת ההתנגדות לבנין הבית. אם משום, שזורוכבל, נצר מלכי בית דוד, לא קבל את המלכות עדיין ובכן רחוקה היא הגאולה, הרי: "הנני מביא את עברי צמח" (ג, ה; ז, יב). אם אין לזורוכבל עדיין עוז מלכות, הרי אין השלטון בחיל וככה אלא ברוח (ד, ז). ואילו

חורבן, בשילו היה אהל מועד (יהושע יח, א; כב, יב). קדושת שילו היתה גדולה. בשילו שכן ה' את שטו שם בראשונה (ירמיה ז, יב), כיון, שחרב המקום, שוב לא חזרה הקדושה אליו. לפני בנין בית המקדש בירושלים הקריבו בכמה כגבעון. גדליה קבע את מקומו במצפה (ירמיה ט, ח והלאה) ולא בירושלים. ואילו גם יהורי יוב לא הסתפקו במזבח, אלא בנו גם בית מקדש.

(26) שהעבודה בבית שני לא היתה מתוקנת ככראשונה, יוצא ברמו פה ושם מהספרים האפוקליפטיים, "עוד פעם, נאמר בחנוך, התחילו לשים שולחן לפני המגדל, אבל כל הלחם אשר עליו היה פגול ולא פהור" (סט, עג), לאחריית הימים "יקופלו" (או ישקעו) העמודים וכלי הבית הזה ו"בית" חדש יוכן. המחבר סתם ולא גלה משום מה היה הלחם, כלומר הקרבנות, בלתי רצוי. בתיאור על לקיחתו של הבית הזה יש מעין דמיון לגניזת הכלים, שבאגדת ירמיה והשומרונים. אותו הרעיון על פגימת בית שני נמצא גם בעלית משה: "ושני השבטים ומשיכו באמונתם המצווה בעצב ובכבי, כי לא יוכלו להקריב קרבנות לאלהי אבותיהם" (ד, ח). בתארו את בנין בית שני מוסיף המחבר של ברוך הסורי: "אף על פי כן לא זאת ככראשונה" (סח, ז). ולא רק משום שעבוד מלכויות כרעת צירלם (כתערתיו שם), אלא אפשר גם כן משום שירידי השקפות של ההתנגדות הראשונה לבנין הבית.

העמדה העלובה של שכי ציון אינה סימן לזעם ממושך. הגי זוכריה חזקו את לב העם כחזיונות הגאולה. הנביאים הצליחו לעורר את ראשי העם לבנין בית המקדש. הוא נבנה, אבל ההתנגדות הראשונה, כנראה, לא התנדפה לגמרי. התייחסו אל "ההיכל" כביטול. הוא היה "כמוהו כאין" בעיניהם (הגי ב, ג). הם בזו "ליום קמנות" (זכריה ד, י). אפשר, שמיחס ביטול זה אל בית המקדש צמח אותו הזולזל לעבודת בית המקדש בין הכהנים והעם, שהנביא מלאכי מתאר אותו באופן כל כך מטפת. הללו אמרו: "שלחן ה' מגאל הוא וניבו נכזה אכלו" (א, ב). אין הנביא מבאר את טעם הבעיטה הזאת בקודש, אבל כרי הוא, שלא נולד מתוך הפקרות דתית סתם, שלא היתה מצויה אז בין עמים, ולא היתה מופיעה אז בישראל. הזולזל הזה זקוק היה להשתלשל מהכרה דתית. כבוד בית המקדש לא היה גדול גם בזמן עזרא ונחמיה. ושמא שאיפה זו לעקר את יחס הביטול מהלב ולנמץ יחס של קודש בין העם אל בית המקדש ככשה את לבו של מחבר דברי הימים. ללמד יוצאת התמדת היחס הזה לבית המקדש על כחה התקופ של ההתנגדות הראשונה לבנין הבית.

והיו גם סבות אחרות להתנגדות. במקדש שני חסרו דברים שהיו במקדש ראשון (כנמרא מונים ה' דברים — יומא כא. ב) לא כל כלי בית המקדש חזרו מבל. חסר היה הארון וחסרו הארים והתמים. האגדה של השומרונים של גניזת המשכן נוצרה, כנראה, על אדמת יהודה. משכן אהל מועד נזכר בספר המלכים וכד"ה. שלמה וזקני ישראל העלו "את ארון ה' ואת אהל מועד ואת כל כלי המקדש אשר באהל" (מ"א ה, ד). המשכן שעשה משה היה כגבעון ושלמה העלה אותו משם (דהי"א ו, יז; טז, ט; כא, כט; דהי"ב א, ג, יג; ה, ה). מה היה למשכן זה, שכנראה היה שמור במקדש הראשון? ומה היה לארון, שחסר במקדש השני — שלא חזר מבל? כנראה בתחלת ימי בית שני כבר נוצרה האגדה על גניזתם. אגדת הגניזה נשתמרה בספר מלכים ב'. ירמיה צוה למשכן והארון ללכת אחריו ועלה להר, שאליה עלה משה לראות את הארץ, ומצא שם מערה ובה שם את המשכן הארון ומזבח הקטרת והודיע, שלא יתגלה המקום עד שיאסף ה' את העם ויראו רחמי ה' (ב, ד-ט). המחבר לא שאל את האגדה הזו מן השומרונים ועבד אותה. העובדה, שהמחבר בחר את הר העברים, הר נבו, ולא את הר המוריה, עדות היא על המקור היהודי. אגדה זו, שירמיה עכב את הארון והלה לא הורד לבבל נזכרת גם על ידי הסופר ההלניסטי היהודי, איפולימוס (אצל פריינדנאהל שם 230). לאותה האגדה יש הד בתלמוד. "משנבנה בית הראשון, נאמר בתוספתא, נננו אהל מועד... וכיון שכא יאשיה ננו את הארון... שלא יגלה לבבל. ר' אליעזר אומר ארון גלה לבבל... ר' יהודה אומר במקומו נגנו". (סוטה, יג (צוקרמנדל) וברוש. שקלים ו, א שנננו בדיר העצים; ירוש. סוטה ה ג) אגדת הגניזה, אחת האגדות חורבן בית ראשון, נוצרה בתקופת בינים, בשעה שהיו צללי החורבן הראשון תועים עדיין בעולם ישראל. ואילו חסרון אורים ותמים מוטעם ככה"ק (עד עמד כהן לאורים ולתמים". עזרא ב, סג; נחמיה ז, מה). בזמן החשמונאים היו אומרים: עד עמוד נביא, מכ. א, ד, טו; או נביא נאמן, יד, מא — אפשר אין נביא זה אלא ירמיה, שיגלה ג"כ את מקום הכלים הנגזרים. השוה

מתי טז, יד). אפשר התנגדו לבנין הבית גם משום חסרון כלים אלו. הם דרשו להמתין עד יום הגאולה האמתית כאשר יתגלו הכלים הנגזרים.

רשמי התנגדות זו לבנין בית המקדש שכיטי שיבת ציון נכרים בשומרוניות. לא היה בית מקדש לשומרונים, אבל היה להם מזבח, רעיון "הפנותה", הרוך אחרי חסרון בית המקדש, נעוץ באגדת הגניזה. עובדות אלה אינן מתבארות אלא לאורה של התנגדות זו לבנין הבית השני. אין למצא להן מקור אחר. שמא היו אבות השומרונים מהקיצונים שבמתנגדים לבנין הבית. כאשר נבנה הבית הם התקוממו. הם ראו מעין חלול העבודה במקדש שכזה. מתוך כך נפרדו. במדה ידועה דומים היו מעשיהם לאלה של חוני, שראה חילול בית המקדש בירושלים, ויצא ובנה בית מקדש בסצרים. הם הלכו לשכם אפשר, מפני שהיא היתה עיר של ישראלים-יהודים, ובנו מזבח על הר גריזים, מפני שזכה שעליו יעמדו המברכים. הללו היו מעטים כנראה במספר, גם אם עצם ההתנגדות לבית המקדש היתה רווחת ביהודה. הללו לא נבדלו מאתיים אלא ביחוסם לבית המקדש. לא היתה מתחילה שנאה ביניהם. הם לא יצאו לרכש נפשות להם מבין הכהנים ויהודים. עובדה זו יוצאת גם מספור יוספוס. אותם הכהנים והלויים שכרתו אליהם, הופיעו כרצוצי משפט, מענו, שלא שפטו אותם בצדק. זקוקים היו לאמתלה עליונה. מכאן, שלא היה לכם של אלה גם בתכרים חדשים. הם היו שוים אל אחיהם ככל מה שהתרחש בנחלת הרת. במשך הימים נשתקעו הסבות הראשונות. המזבח, שבהר גריזים האציל קדושה על מקומו, על הר גריזים. מדרש הכתובים, שהתחיל לפרח אז ביהודה, היה כלי שמוש בידי המתבדלים האלה לחיזוק רעיון הקדושה של הר גריזים. הם דרשו בתורה. הם מצאו שם רמזים לקדושת הר גריזים. לכשנתחזקה האמונה ביניהם בקדושת הר גריזים, התירו לעצמם לשנות בתורה. בדרך מדרש הדברים בספרי הנביאים הראשונים, שהתפשטו גם ביניהם מתחלה, התחילה גם האגדה של גניזת הכלים, לשנות את פניהם — בהתאם עם אותו רעיון הקדושה של הר גריזים. מתוך כך נתרחב הקרע. ההתנגדות הראשונה מתוך שלילה נעשתה להתנגדות מתוך חיוב, לשם קדושה חדשה. פולחן חדש התהווה מסביב לקדושה של הר גריזים. הבת, הפולחן החדש, קמה באמה. שכם קנאה בירושלים; התחילה לנכל אותה. אם האמונה החדשה לא הצליחה לככש לבבות רבים מהיהודים או לשפך את רוחם על כל העמים הנכרים, אשר ישבו בארץ שמרון והסביבה, הרי הצליחו, במשך הזמנים, למשך אליהם מבין העמים, אשר ישבו בסביבתם. הגרים האלה לא היו אמנם גרים גמורים. עדיין היתה נפשם מרחפת בעולם העבר שלהם של עבודת אלילים. הללו לא כפרו לגמרי בנזעם הנכרי. אבל עם הגרים האלה ספגה השומרוניות גם מהשנאה, שתמסה בלכם אל היהודים. שטאדח (שם 180) השווה את השומרונים בכחיות ידועות אל הנוצרים הראשונים. השנאה של אלה האחרונים ליהודים נתנברה כאותה המדה, שנתעמקה התהום שביניהם ובין היהודים. אף הגרים מבין העמים התיזו מרעל שנאתם אל היהודים לתוכה. כך קרה גם ביחס השומרונים אל היהודים. כל גדולה לירושלים הכאיבה אותם. כל עליה ליהודים פצעה את נפשם. הם לא נכנעו ליוחנן החשמונאי. אבל אויב זה, שעלה על ארצם, לא נכנם, כנראה, לתוך תחום דתם.

אלמלי היו מלכי החשמונאים משתמשים כנגדם כאמצעי כפיה, ודאי, שהיו מצליחים לקרב את קצה של השומרוניות. ככל אופן לשנאתם אל היהודים שלכשעבר נוספה מרירות והחרון של שעבוד.

השומרוניות נשארה נחלת מועט. היא נשארה כתה דתית. היא לא נתעוררה לעולם לאותן תסיסות-רוח הקוות, שנתגלו ביהודה. העילה הראשונה שלה היתה התנגדות לירושלים והיא, אשר צמצמה את הלך נפשה. ושוב לא יכלה להשתחרר ממאסרי אותה השליטה כנגד בית המקדש וירושלים.

רבי אלעזר בורבי קליר ופיוטיו החדשים

מאת

יוסף מרקוס

(סוף)

א.

צלוח לר' אלעזר קליר (2209 ז"ל)

וַיִּשְׁפָּטֵי תַפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהַלְתָּהּ

וְהָיו רִצּוֹן אִמְרֵי פִי וְהִגִּינוֹן לְפִי לְפָנֶיךָ וְיִצְוֵי וְגוֹאֲלֵי

צוֹרֵי בְעוֹלָם תְּנֶה וְגוֹאֲלֵי לְעוֹלָם הַבָּא

כִּן יְהִי רִצּוֹן מִלְּפָנֶיךָ וְיִאֱלֹהֵי וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתַי שְׁתָּהא הַשְּׁעָה הַזֹּאת

שְׁאֵנִי עוֹמֵד וּמְתַפְּלֵל בְּהַ לְפָנֶיךָ שְׁעַת רַחֲמִים שְׁעַת רִצּוֹן שְׁעַת

תְּשׁוּעָה שְׁעַת סְלִיחָה וּמְחִילָה שְׁעַת שְׁמִיעַת תַּפְלָה וְאַבְרָהָה

וְאַיְחָדָה וְאַשְׁבָּחָה וְאַרְוַמְמָה וְאַפְאָרָה וְאַמְלִיכָה עֲלֵי מַלְאָךְ הָעוֹלָם

תְּרַאשׁוֹן וְהַאֲחֲרוֹן תְּחִי וְהַקְּנִים בּוֹרָא כֹּל וְסוֹבֵל כֹּל וְמוֹשֵׁל בְּכֹל

וְרַחֲמֵיךָ עַל כָּל

הָאוֹמֵר וְעוֹשֶׂה אֵין זוֹלָתָהּ

הַבּוֹרָא כֹּל הַבְּרִיּוֹת וְאֵין אֵלֹהִים כְּמוֹךָ

הַגּוֹזֵר וּמְקַנְיִם וּדְבָרָיו קְנִימִים לְנִצְחַת

הַדָּן בְּלֹא עֲדִים וְיִוֹדֵעַ וְגַד

הַהִיטָה וְהִהִיטָה וְהוּא לְנִצְחַת

הַתֵּיק מְרַאשִׁית אַחֲרוֹן וּבְאַחֲרֵית רֵאשׁוֹן

הָזֶן כֹּל הַבְּרִיּוֹת וְאוֹצְרָה לֹא יִחַסֵּר

כ"ו אדער 2752. 16 ס"מ X 12. כתיבה רבנית גדולה. ראשיתה נמצאה ג"כ בכ"ו 2209;

משורה 22 נמצא רק בכ"ו 2841.

* הכתיבה "קליר" (כלי יוד אחר ה') נמצאה ג"כ בחתימה: אגודי לעבוד עבודה בכבוד, בפיוט שנעלה להלן, וג"כ בקטלוג של נויבויער וקולי ח"ב, נ"ו 2847, 5, בפיוט בלתי נודע: אותיות אמן אשר הכין, ס"ו אלעזר בורבי קליר.

1. תהלים נא, יו. 2. שם יט, טו. 3. שוחר טוב, הוצאת באכער, יט, ס"ו; הנוסחה שם: בעולם הבא. 5. בכ"ו אד"ר 2209: שאני מתפלל בה. 11. שם: בריות. 12. השוה כסכת סופרים יג, י. 14. ע"י ירמיה כט, כג. 15. וכאחרית. השוה: נועץ אחרית מראש בפיוט אין ערוך

הַחֲפִיץ לְהַצְדִּיק וְיִדְדֵה פְּשׁוּטָה לְקַבֵּל שְׂבִיבִים
הַטּוֹב לְרַעִים וּמְרַחֵם עַל אֲכֻזָּרִים
הַיּוֹדֵעַ מִחֻקֵּי כְלִיּוֹת וּמִבֵּין סָרְעָפֵי לֵב
20 הַכּוֹתֵב סִפְרֵי זְכָרֹנוֹת וְטוֹמֵן בַּמַּצּוֹלוֹת יַם עֲנוֹת
הַלּוֹבֵשׁ עוֹז וּגְבוּרָה וְסוֹכֵל רוּם וְלַחֲלוֹת
הַמְּעַבִּיר מַלְכִים וּמַלְכוּתוֹ לְנִצְחָה וְנִצְחִים
הַנִּצְבֵּב בַּעֲדַת אֵל וּמְרוֹמֵם עַל פֶּלַע בְּרָכָה וְתַהֲלֵקָה
הַסּוֹכֵל עֲלִיוֹנִים וְתַחְתּוֹנִים וְכֻלָּם תְּלוּיִים בְּזוֹרְעָה
25 הַעֲזוּבָה עֲתִירוֹת וּמִקְשִׁיב-תַּחֲנוּן וּמֵאֲזִין לְהִישׁוּת [וְאִין] וּזְלִתָּהּ
הַפּוֹעֵל יְשׁוּעוֹת וְעִשָׂה [גְּדֻלוֹת] וְשׁוֹמֵר פְּתָאִים וּמְקַרֵּב רַחֻקִים
הַצְּדִיק וְהַפִּיץ לְהַצְדִּיק וּמוֹחֵחַ כְּעַב פִּשְׁעֵי מִתּוֹדִים
הַקְּרוֹב לְכֶל קוֹרְאֵיהָ וְאֲשֶׁרֵי בְּטַח כֶּה בְּכֶל זְמַן וּבְכֶל עֵת
הַרְחוּם וּמְרַחֵם לְכֶל הוֹעֵל וּמְשַׁבֵּחַ פְּעֻסָּה בְּרוֹב רַחֻמָּיָה
30 הַשְּׂמֵעַ תְּפִלַּת בּוֹטְחֵי בְּשִׁמְךָ וְאֲשֶׁרֵי כֶּה נִשְׁעַן בְּרֵב רַחֻמָּיָה
הַתְּקַיֵּם עַל הַשְּׂמִים הַיּוֹדֵה וּמְלֹא כֶּל הָאָרֶץ בְּבוֹדֶה :

לכן מלאכי שמים ואופן וחיה וכרוכ וגלגל וחיות הקודש. ורוח וסופה וסערה [צנה]
ושלג נהר דינור. ושמים וכל צבאם ואשר למעלה מעל השמים. [כלם] ימליכוך עליהם
מלך מלכים. וגם דרי [רין ודרי] מדבר ודרי מים וכל אשר נשמה באפו. [הרום] וגבעות
ועצי פרי ועצי סרק וצמחים וזרעונים וכל יושבי בה. ואשר למעלה מן הארץ ואשר
סביבות הארץ. כלם ימליכוך עליהם [מלך] מלכים :
ובמקלות עמך בית ישראל [בכל] מקומות מושבותיהם ישבחוך יפארוך
יהרודך יזכירוך [ייהדוך] יקבלו עליהם עול מלכותך ויאמרו בכל יום תמיד ערב
[ובקר וצהרים]

אליה, לקליר, ע"כ מגיע כ"ו 2209. 17. השוה הש"מ, האוחז ביד: הצופה לרשע וחפץ
בהצדקו; ותפלת אתה נוחן יד, לנעילה: וימינך פשוטה לקבל שבים. 20. מלאכי ג, טו; מיכה ז,
יט. 21. בר, כב, יט: לעליונים ותחתונים אתה טובל". 22. השוה דניאל ב, כא. 23. תה, פח, א;
נחמי ט, ה. 26. תה, ער, יב; איוב ה, ט; תה, קטז, ו. 27. ישע, מר, כב. 28. תה, קמה, יח; שם
פר, יג. 30. בכ"ו: כל משען. 31. השוה תה, ח, ב; ישע, ו, ג.

ב.

אִידַת קְטוּרָה בְּכַף מַעֲטִיר וְאֵת הַלֵּב הַחַטָּאת יִקְטִיר
אֵת לֶחֶשׁ עֲתִירָתוֹ זְכוֹר רֹצֵחַ אִמְרָתוֹ
הָאֵל קְדוֹשׁ
5 גִּוּיו רַחוּץ דְּפוּק נִזְלֵ וְהַמְשַׁלֵּחַ אֵת הַשְּׁעִיר לְעֹזָאזֵל
הוֹצִיא עוֹר וּפְרָשׁ הַטָּאת וְאֵת פֶּר הַחַטָּאת וְאֵת שְׁעִיר הַחַטָּאת
זְרִיז יִהְיֶה חֶסֶף בְּמִדְּיו וְהַשּׁוֹרֵף אוֹתָם יִכַּסּם בְּגִדָיו
מַעֲמֵי לְעוֹט יִשְׁבִּיתוּ כְלָם וְהַיּוֹתֵה לְכֶם לְחַקַּת עוֹלָם
כַּעַם יִסִּיר לְחַמְצִיא כּוֹפֵר וְעַל הַכְּהֻנִּים וְעַל כֶּל עַם הַתְּקַהֵל יִכַּפֵּר
כַּתְּעִים מִפְּתַבֵּג נַחֲיוֹת נַפְשׁוֹתֵיכֶם שִׁבַת שִׁבְתוֹן הוּא לְכֶם
10 סְרִיחַת סִתֵּר עָרַג לְהִשָּׁח וּכְפָר חֲכֵן אֲשֶׁר יִמְשַׁח
פִּשְׁעֵי לְהַחֲדִיל צִרְף קִרְשׁ וּכְפָר אֵת מִקְדָּשׁ הַתְּנַדֵּשׁ
קְנֻיֵי דָת רְשָׁעִים יִפֵּר וְעַל הַכְּהֻנִּים וְעַל כֶּל עַם הַתְּקַהֵל יִכַּפֵּר
שָׂגַג שְׁלֵמִים יִשְׁלִים בְּנִאֲקַת וְהַיּוֹתֵה זֹאת לְכֶם לְחַקַּת
תְּמִימִים בְּמַחֵל תִּזְרָה יִרְשָׁה תִּזְרָה צְוּהָ יְיָ אֵת מִשְׁחָה

ובכן
אמרו לאלהים
אֵל שׁוֹכֵן שְׁחָקִים בִּיטָה מִשְׁחָקִים
לְעַם כֶּה דְבָקִים בְּתַפְלָה חֵם צוֹעֲקִים שִׁיר הַמַּעֲלֹת מִפְּעֻמְקִים
אמרו לאלהים
בְּאִזְרוֹ הָאֵיר עֵינֵי בְּכַפְרוֹ פִּשְׁעֵי תְּמוֹנֵי
הַאֲזִינָה תְּהַנְּנֵנִי בְּעַד גְּעִרֵי וְזִקְנֵי [קְרָאֲתֵיהָ אֲדֹנָי]

כ"ו אדלר 2122. 17 ס"מ X 12. כתב רבני יפה. ע"י ג"כ קסלוג של נויבויער וקליר, ב, מספר
2861, 10, שם רשום: לחן אכר צ"ר אלעזר ז"ל; מובאים שם שני חרוזים: הלא יצוה סגולה. הביא שני
שעורים בצלה. ואיל אחד לעולה. (מן הפיוט: אולף ראש כהני); תואר פניהם להתאיר. כי אסלח לאשר אשאיר.
1. אידת, כל"ו ענן הקטורה, והשתמש בלשון איד משום הא"ב. בכף מעטיר, מלא חפני כה"ג, ואולי
צ"ל: מעטיר, (השוה: את לחש עתירתו) או מקטיר. עיין יומא נג, א.
4. גויו רחויץ—זורחץ את בשרו במים. דפוק נזל, לא ידעתי פירושו, ונזל אולי רומז למים.
5. 'ושרפו באש את עורותם. . . . ואת פרשם'.
6. חסוף במדיו, כל"ו יפשוט בגדיו.
7. מעמי מאכלים הלעושים בפה.
9. פתבג, דניאל א, טו; נחיות—נחות.
10. סריחת סתר, עיין כריתות כה. ב: 'חמא שאין מכיר בו אלא המקום יוהכ"פ מכפר'. ערג להשח,
הוא מתאוה להכרע ולהשפל.
12—14. קנויי דר, שלמים, תמימים, אלו ישראל. השוה העבודה: אמיץ כח כביר; 'שלמים תמימים
בבור כפיו זכוכו' והעבודה: אזכור גבורות: 'תמימים ישרים לנוהו וינוהו'.
ובפיוט: אבן מעמסה 'שלמים יתישבו בשלום ישבו'. בנאקת, זו תפלת כה"ג.
ראוי להעיר, שאחרי כל פסוק רשום בכ"ו: פיז את לחש.

ג.

קיקלר אחר

אשרי תמימי מסכה	אשרי לא ישוכו לכסכה	אף לא פעלו שולה
אתה מכאובי תחבולש	אחלי עוני תכבולש	אז לא אבוש
אודה מגיד לאדם מה שיהו	את עוני למחלו ולסלחו	בפה יזכה נער את ארחו
פזמ' אשרי ליום עשור זמר	רחשו	
5 בעת 'בוקש לשע בו	רחישו	
קדושו לקדשו רחיש רחשו	קדוש	
בפה הקדמתיה	בכל יום האמתיה	בלבני צפנתי אמרתה
ברוח יי שיברתי	בשפתי גדלה סיפרתי	בדרך עדותיה ששתי
בפקודיה אשיחה ואחיה	בחוקתיה לשעשועי יהיה	גמול על עבדה אחיה
10 גמול לי עומד בפרץ	פזמ' אשרי ליום עשור וג'	גל מעלי תרץ
גרסה נפשי לתרופה	גערת חטאי לתרפה	גל מעלי תרפה
גם עונותי עברו ראשי	גם עינתי בצום נפשי	דבקה לעפר נפשי
15 דבקה יחידתי חניני	פזמ' אשרי ליום וג'	דרכי ספרתי ותעניני
דלפה מתוגה יחידתי	דרכי שקר ספרתי	דרכי אמונת בחרתי
דבקתי בדקדקיה	דרכי צדקיה	הורני יי דרך חוקיה
הורני עצותיה	פזמ' אשרי וג'	הדריכני בנתיב מצותיה
20 המ לבי לתורתה	הבינני מצותיה	העבר מפני עברתה
העבר נא עוני	הנה ערכתני תחנני	הנה ערכתני תחנני
יבואוני חסדיה בנעמת	פזמ' אשרי ליום וג'	ואענה שפתי הננעמת
ואשמרה תורתה	ואתחלקה בציעדותיה	ואתחלקה בציעדותיה
25 ואשתמשע עליה	ואשא קול לעבדה	ואשא קול לעבדה
	פזמ' אשרי ליום וג'	

קיקלר אחר דר' אלעזר זיל

אמנע ביום זה אנפיה	
במוסף יום כפור אבארה	
אליה יי אקרא	
ליבובך מי יוכל לספרה	
5 לבוש תפארה לך לאזרה	
לך יי הגדולה ותגבורה	
עתיבת עדת יונה תפה	
ענה היום וחסיר פלמה	
עזמה אור כשלקמה	
10 פזמ' את לחש עוזרים זכור רוכב לשכעה	
אירותם לעזרה עזרה זכותם רועעה	
חין זרע יי שמעה קדוש	
זכור ברית וקבל תחנני	
זכות בעוררך יעני חמוני	
15 זה היום עשה יי	
רעון בנעמך גוי מדיני	
ראה ושור בעוני עלבוני	
רחום וחנון יי	
באתי היום לעבדה איום	
20 באר שם העיר מיזם	
ברוך יי יום יום	
פזמ' את לחש עוזרים וג'	

3. יואל א, יט. 6. דהוי"א כס, יא. 9. תהלים קד, כ. 11. רועעה, מלשון תרועה; השוה ישעיה שז, י; ובכרמים לא ירנן לא ירענ. ואמר הקליר בפיוט «אמל ורבק»: רוע וכפור ורגל; ריע— כלוי יום תרועה. ובפיוט: אשא דעי למרחוק «צדקו עתה לרועעי». פזמון דומה לזה נמצא בפיוט: אורך בקול ערב: את לחת עתרת זכור רם בקשורת. 15. תהלים קית, כד. 18. שם קג, ח. 20. יחו. מח, 5ה. 21. תהלים סח, כ.

כ"י אדלר 2949. 16 ס"מ X 11. כתב רבני מהיר, קצתו מנוקד.
 1. לכסכה, תהלים פה, ט. 2. תחבוש, איוב ה, יח; תחבוש, מיכה ה, יט. 3. שיהו, עמוס ד, יג.
 7. חקמתיה, מיכה ה, ו. 11. עומד בפרץ, יחזקאל כב, 5. 12. גערת חטאי לתרפה, בגליון כתוב:
 גערת חמה חמאה. 13. עברו ראשי, תהלים לח, ה. בצום נפשי, שם לה, יג.

י' אין ערוך אליך

אֲתָאנוּ לָךְ בְּחִין לְסוּמְתָהּ
גַּבְרָא לָנוּ דְגוּל סְלִיחָה

פּוּמ' אָנָּא לְמַעַנְךָ עֵינֵי וְאִיּוֹם
זְכָה רִוְגְשֵׁי מוֹסְפֵי יוֹם הָאֵל קְדוֹשׁ

5 הַמְתַּעֲנִים בְּעֵשׂוֹר וְיוֹם סְלִיחָה
זְבָדָם יָהּ חֶסֶד וְסְלִיחָה

פּוּמ' אִמּוֹר לְחַתִּיר עֲזֹן עִם נְאֻסָּה
זְכוּדֵי רִנּוֹן וְקָרְבַּן מוֹסֵף נוֹרָא וְקְדוֹשׁ

10 מַעַם תְּשׁוּבָה לְבִיעוּ בְּגִילָה
בְּבוֹדֶךָ אֵל לְסֶדֶד בְּחִילָה פּוּמ' אָנָּא וְג'

מִתְחַלֵּה לְעַד נוֹרָא עֲלִילָה
שֶׁגֶב לָמוֹ עֵשׂוֹר מְחִילָה פּוּמ' אִמּוֹר וְג'

פּוֹצְחֵי בְּחִין לְצִיּוֹן עֲתִיקָה
קַבֵּל תְּחִנָּתָם לְשָׁעַם לְחַפְרָה פּוּמ' אָנָּא וְג'

15 שׂוֹאֲגֵי בְּחִין לְשִׁמְךָ לְסַפְרָה
תְּשִׁיגִים בְּמוֹסֵף סְלִיחָה וְכַפְרָה פּוּמ' אִמּוֹר וְג'

1. בחין—בתפלה. השוה פיוט ארוש רחשון לקליר: «אתחין בחין לחשון, ושם: עין בחין אשא». 8. זכודי רנון, כלו' הנותנים מתנות שבה וקרבו; השוה: הזכודים בזכד. 10. איוב ג, י. 11. נורא עלילה, תחלים סו, ה. 13. בגליון כחוס: צלצל עתירה; צביון, פירושו רצון. 15. שכן. בגליון: שבהך.

ד.

הַקְּשִׁיבָה שְׁוַעַת אוֹם זְנוּחָה תְּמַוֵּר שְׁמַעָה סְלִיחָה
כִּי עֲפָף סְלִיחָה ק'

צִדְקָה עֲמָנוּ עֲשֵׂה וְעַל פִּשְׁעֵינוּ אַתְּבָה תְּכַסֶּה
בְּעֵבֹר תְּמַנְסֶה

5 קָרְבָנוּ כְּיוֹם זֶה אֲוָתָנוּ אֵל תְּבַזֶּה
בְּזָכוֹת הָאֵישׁ חֶלְזָה

רוּחָם כְּמֵאָז שְׁעָרִים וְיִשְׁבוּ בָּהּ מְשׁוֹרְרִים
כִּי שְׁמָךְ מִתִּיר אֲסוּרִים פּוּ'

10 שְׂרֵי תַעֲלֶה אֶהוּבָה לְרֵאשׁ וְתַעֲבֹר כְּמֵרָף בְּרֵאשׁ
אֵל הַמְתַּנְשֵׂא לְכֹל לְרֵאשׁ ק'

ובכן זה השער ליי

זה השער אשר אִיּוֹם יִפֹּד בְּיַסּוּדוֹת הַגֵּן

אשר בו בָּא אָדָם הָרֵאשׁוֹן וְנִתְמַגֵּן

זה השער אשר גִּדַּל לְמוֹחֵל וְסוֹלֵת

15 אשר בו דִּין וְכָא מְתוֹשְׁלָה

זה השער אשר הוֹכֵן לְמַחִילַת כָּל נַשְׁם

אשר בו נכנס וְכָא שֵׁם

זה השער אשר זָמַן לְחִזְקֵי בֵּית הַשְּׁוֹתָם

יש להעיר שבקפלוג נובכוער וקולו ח"ב מספר 2727 כובאים פיוטים לנעילה, וספק, אם הם שייכים לקליר. ואלו הם, הנראים שהם לנעילה: את דלתותיך דפקנו חנון (סי' א"ב); תובעי שכנך בשעריך (תשריק); איום אלהינו שעה בני אילים בעת נעילת שער (ע"י אוצר השירה והפיוט); אשער בשעת נעילה; טרם דמדום חמה; אכן מעמסה אמץ ואל תמאסה מרם נעילת שער (ע"י אוצר השירה והפיוט); היום יפנה; אוחזי שעריך צור אל תבויש; אחלק בעילה. 2. תחלים קל, ד. 3. משלי י, יב. 4. המנוסה, הוא אברהם. 6. יצחק; בראש. כו, סה. 9. מיכה ב, יג. 10. דהיא כס, יא. 12. פיוט זה מיוסד על מדרש שנעלם מאתנו. 13. ונתכנן, הגן את עצמו במגן. 15. דין, קפץ והריע. השוה איוב טא, יד; ופיוט: אז בהר המור דין יונת אלם. «מתושלח צדיק גמור היה», מדרש אבכיר, הוצאת באבער, צד 3. 18. לחזקת בית השוהם, אולי פירושו להאציל זוהר על בית המקדש.

אשר חש וקא בו אברהם
 20 זה השער אשר טפס ולישע החק
 אשר יצא בו לשית יצחק
 זה השער אשר בן בלשם טוב לקוב
 אשר לן בו פי בא השמש יעקב
 זה השער אשר מלא אדון לרחם נכפדי וישוי
 25 אשר נה בו ועמד בפריץ משה
 זה השער אשר לשם אל וצג ברון
 אשר עצה בו לכהונה אהרן
 זה השער אשר בו פתח ציר לכל יקרב כל זר
 אשר צג בו ויכהן אלעזר
 30 זה השער אשר קנא קנא וקרוביו בו יחס
 אשר רץ בו ויעמוד ויפלה פינתם
 זה השער אשר שתי שדי לשוכב עם קרובו
 אשר תמימים וצדיקים יבואו בו

ובכן פתחו שערים ויבוא וגו'
 את קולך עמי שמעתי וקשבת לי להאזינה
 בפתחת שערים פתחת לי בפתחך
 בשתף היום בעת ובעונה
 5 נקבה שברה עלי ואמנה

אתה הכדלתה אנוש טראש ותכירתי לעמוד
 לפניך כי מי יאמר לך מה תפעל ומה יתאונן
 אדם חי גבר על הטאיו . . . [וימי חייהם]
 הכל לפי כפי ומותר וגו' ותתן לנו יי אלה את יום הכפי הזה קץ מהילה לכל דורותינו
 למען נהדר מעושק ירינו ונשוב לעשות רצונך בלבב שלם כפי דרשו יי בהמ' וגו'
 יעזוב רשע וגו' כי אתה סולחן לישראל מן העולם ומהלך לשבטי ישראל ודברך אמת
 וקיים לעד ומבלעדך אין לנו מלך מוחל וסוליה לעוננו ולעונות עמו ישראל באי
 מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכפורים

21. בראש. כד, סג. 22. בשם טוב, כלו' שער השמים; שם כח, יו. 23. שם כח, יא.
 25. נווה, מלשון זה אלי ואנוהו; ועמד בפרץ, תהלים קו, כג. 28. כטר, יו, ד (איש זר). 29. דברים י.
 1. 30. עיין סנהדרין פב. ב. 31. תהלים קו, 5. 32. תהלים קמח, יד. 33. שם קיח, כו. 5. בראש. 5, כח.

אגודי לעבוד עבודה ככבוד בנעילת שער
 זכור זכות רזשים רצוי כבוד
 באי שאותך
 בקר ידידות רגש מועדות בנעילת שער
 ברה דות נאמי הטוב קה להודות
 באי הטוב כהנים
 קבל תמן שוועה לחישת אום נושעה בנעילת שער
 קלחה ושמעה
 רנה וישועה ושלום אשמעה

ככ' אשמעה וגו' ונא' כי בי ירכו לחיים טובים תכתבינו וגו'
 ואתם הדבקים היום תאמצינו והביאותים ושנה טובה וגו'
 באי עושה השלום

אשר חש וקא בו אכרהם
 20 זה השער אשר טפס ולישע החק
 אשר יצא בו לשתח יצחק
 זה השער אשר בן בשם טוב לקוב
 אשר לן בו פי בא השמש יעקב
 זה השער אשר למא אדון לרחם נכפדי ישישי
 25 אשר גוה בו ועמד בפריץ משה
 זה השער אשר שם אל וצג פרון
 אשר עצה בו לכהונה אהרן
 זה השער אשר בו פתח ציר לכל יקרב כל זר
 אשר צג בו ויכתן אלקעזר
 30 זה השער אשר קנא קנא וקרוכיו בו יחס
 אשר רץ בו ויעמוד ויפלא פינתם
 זה השער אשר שתי שדי לשוכב עם קרובו
 אשר תמימים וצדיקים יבואו בו

ובכן פתחו שערים ויבוא וגו'
 את קולך עמי שמעתי וקשבת ליהאזינה
 בפתיחת לשערים כהתחלתה בתחנה
 גשמה היום בעת ובעונה
 נקבה שקרה עלי ואמתה

5

אתה הבדלתה אנוש מראש ותכירתי לעמוד
 לפניך כי מי יאמר לך מה תפעל ומה יתאונן
 אדם חי גבר על הטאיו [וימי חייהם]
 הבל לפ' ככ' ומותר וגו' ותתן לנו יי אלה' את יום חכפ' הוה קץ מהילה לכל דורותינו
 למען נהדר מעושק ידינו ונשוב לעשות רצונך כלכב שלם ככ' דרשו יי בהמ' וגו'
 יעזוב רשע וגו' כי אתה סולחן לישראל מן העולם ומחלן לשבטי ישורון ודברך אמת
 וקיום לעד ומבלעדיך אין לנו מלך מוחל וסוליה לעוננו [ולעונות ע]מו ישראל באי
 מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכפורים

21. בראש. כר, סג. 22. בשם טוב, כלו' שער השמים; שם כה, יו. 23. שם כה, יא.
 25. נווה, מלשון זה אלי ואנוהו; ועמד בפריץ, תהלים קו, כג. 28. במד, יו, ד (איש זר). 29. דכויפ, י.
 30. עיין סנהדרין פב, ב. 31. תהלים קו, 5. 32. תהלים קמח, יד. 33. שם קיה, כ. 5. בראש, 5, כה.

אגודי לעבוד לעבודה ככבוד בנעילת שער
 זכור זכות רגשים רצוי כבוד
 באי שאותך
 בפר ידידות רגש מועדות בנעילת שער
 ברך דות נואמי הטוב קה להודות
 באי הטוב כהנים
 קבל תחן שוועה להישת אום נושעה בנעילת שער
 סלחה ושמעה
 רנה וישועה ושלום אשמעה

ככ' אשמעה וגו' ונא' כי בי ירבו לחיים טובים תכתבינו וגו'
 ואתם הדבקים היום תאמצינו והביאותים ושנה טובה וגו'
 באי עושה השלום

ה.

יוצר דר' אלעזר *

או עד לא בראשית

בן בקניני [ראשית]

תקות שמים וארץ השית

גמר בתבונה שמי ערץ

5 דבר והרקיע על מים ארץ

וי בתכמה יסד ארץ

הבהיק מתוך השנה אור

ועש כל - אדיר ונאור

עומה כשלקמה אור

10 [פזמ'] אשר לו תים והוא עשהו

זה פעל הכל למעניהו

רומם יום שביעי ויברכהו קדוש

זרותים בתנוה הרקיע

חצי למעלה הכקיע

15 והפשיפילים וזחירו כזהר הרקיע

מכם לעמוס חצי מים

יתמו וקראו שמים

מבדיל בין מים למים

כ"י אדלר 3444 16 1/2 ס"מ X 12 1/2. כתוב באותיות מרובעות יפות.

* יש להעיר שבקמלוג נויבויער וקולי חי"ב נז' 2736 G מובאים שני פיוטים הנקראים בשם 'שבעה' לשבת לאלעזר הקליר. 1. ואנחנו אשמים לפניך אשמתינו גדלה. 2. אשרקה אאסוף נדוחים למחוזן.

1. השוה ארבעת חלקי הקרובה 'ששון עמק' לקליר, המתחילים: או מלפני בראשית. 2. בקניני ראשית, השוה ב"ר א, ד. 3. וימיה לג, כה. 4. שם י, יב. 6. משלי ג, יא. 7. ב"ר ג, ד: והכהיק זיו חדרו מסוף העולם ועד סופו. 8. תהלים קד, ב. 10. שם צא, ה. 11. משלי סו, ד. 13. זרותים, עפ"י ישעיה מ, יב: ושמים בורת תכן; ועי' פיוט: אין מספר לגדודי צבא חילו: זרותי זוהר; ובקמלוג נויבויער וקולי ב, ע, 95: בעת גלגלה שוכן זרותים, והושיע עדרו מתוך פותים, במסות באותות וכמפותים; עי' ג"כ צונץ - יובעלשריפט, 208: עד לא זמן זרותים. 14. ב"ר ד, א. 15. דניאל יב, ג. 16. פסם - סידר; השוה המאמר: בירר רקיע לעמוס פלגי מים, בפיוט: אספר גדולות עושה גדולות, ליוסי בן יוסי בספר: שמודיען צור געשוכמע דעס יודישען גאמעסדינסמעס, לאלבוגן, 118. 17. חגיגה יב, א; ב"ר ד, ז. 18. בראש, א, ו.

יושב בשחקיום שאפרה

20 קבודו מי יוכל לספרה

הגיה דמות רקיע פעין תקרה הנזרא אשר לו קדוש

לבש גבורה אלה [אחד]

לתקלות [נזלים אחד]

מתחת השמים אל מקום אחד

25 מי בראשית בשערו הוצברו

מקולות מים רבים שבהו האדירו

ונפשת ידיו יצרו

נמעי איננות וכל מיני זרעים

נותנים לשבת חכם הרזים

30 עין פרי וכל ארזים

אשר לו הים והוא עשהו

זה פעל הכל למעניהו

רומם יום שביעי ויברכהו קדוש

סדר כוכבים ומזלות להעציקה

סלה במספר מוציאם ואין סוף להמה

ועש וכסיל וכיקה

עצם מהם שני מאורות בגדלה

35 עש אחד לממשלת היום ואחד לממשלת הלילה

שמש להעמיד זבלה

פזנים בכל יום ומשתתוים לעמתו

פניהם פחות מזיו שכינתו

לננוה ברק תניתו אשר לו הים ק'

40 צר צורות משנות בפנים

19. איוב כו, יג. 21. עיין יחזקאל א, כב. 24. בראש, א, ט. 25. ישעיה מ, יב. 26. ב"ר ה, א. 27. תהלים צא, ה. 29. חכם הרזים, ברכות נח, א. 30. תהלים קמח, ט. 32. ישעיה מ, כו. לחמה, וימיה יד, טז. 33. איוב ט, ט. 34. חולין ט, ב; ב"ר ו, ג. 36. חבקוק ג, יא. 39. חבקוק ג, יא. 40. ב"ר ז, א.

צור הנזמח שמים

ויאמר אלהים ושרצו המים

קשקשים השריץ והדאה באברה

קולות יתנו אותו לאברה

ותנינים בתחומות ברא 45

רקם וציר בצלם דמותו

רוקמו ועד שמים שת קומתו

בצלם אלהים ברא אותו אשר לו חים ק'

יש מצות צנה אותו

שלושים ויש שעות מנוחתו 50

ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו

שבת כל אורי וישעי

שבת לעד הנחילי מושיעי

ויכל אלהים ביום השביעי

תנו תהלה לא שבת מפלאכתו 55

תולה ארץ על בלימה בעוז גבורתו

לא ייעף ולא ייגע (אין חקר לתבונתו

אשר לו חים ק'

אל נערץ

וכולם מנצחים לנצה נצחים אומ'

וחיות ברוך

ארחות מישרים להסליל לישרים

עת אקבץ פזורים ומירות...

41. עיי ישעיה מ, כב. 42. בראש, א, כ. 43. קשקשים, דגים; והדאה באברה, ברא עופות
הססים בכנפיהם (ישאהו על אברתו). 44. עיין פרק שירה. 46. ברא, א, כז. 47. חגיגה יב, א.
48. בראש, א, כז. 49. ביר מז, ט. 50. שוחר טוב, מזמור צ"ב: אמר ר' לוי בשם ר' נזירא שלשים
ויש שעות היה יום השבת. 51. בראש, ב, ג. 52. תהלים כז, א. 53. סוף משנה תמיד: «ליום שכלו
שבת מנוחה לחיי העולמים». 54. בראש, ב, ב. 55. אלפא ביהא דר' עקיבא (ביהמ"ד ליעללינעק ג, 15).
56. איוב כז, ז. 57. ישעיה מ, כח.

אבלים ועדתם

אבל רעיו גם צור להלום מכשיליו

לאשלים נחומים לו ולאבליו

כאי שוכר

מדוקאים מדכנים להעלות 5

בישועה לבואה בנחץ להגלות

אבלים

אבל שלמור אבלות בחילות

לשבעת ימים עד ליום מלאת

כאי משען

נבואת בן בוזי בכבוד 10

נחמו נחמו עמי בנחום לעמוד

אבלים

אבל עת ערכו לפני והיו ויעמדו עמוד

על רגליהם חיל גדול מאד מאד

כאי בונה

את צמח וג'

סוכה יהי וסועד שאריתם לשבויים

ספד ויגזן להסיר ולהעביר אנתתם

אבלים היום ואנונים ישמע תפלתם

הפוח וצאצאיהם אתם

כאי [שומע]

כזי אדלר 2385 אותיות גדולות.

2. ישעיה נז, יח. 6. ויקרא ח, לג. 8. ישעיה מ, א. 10. יחזקאל לו, ג. 14. ישעיה

15 דָרֹר עַת וְקָרָא בְּאַרְמוֹנָיו

עֲבָדוּהוּ בִּירְאָה קָהֵל תְּמוּנֵי

אֲבָלִים חֹזְקוּ וְהִצְדִּיקוּ

אֲבָל חֹזֵק וְהִצְדִּיק דִּין שׁוֹכֵן מְעוֹנֵי

חַי חַי הוּא יוֹדֵךְ כְּמוֹנֵי

בְּאִי שׁ

מִדִּים וְג'

פְּדוּיִים בְּקוֹמָקוֹ

וְלֵאסוּרִים

פּוֹרְשֵׁי יְדִיתָם לְכַרֵּךְ רְחוּמֶיךָ

20

אֲבָלִים זֹמְנוּ

אֲבָל זֶפֶן לְהוֹדוֹת לְשִׁמְךָ

וְכַרְנֵי יְיָ בְּרִצּוֹן עֲפֹךְ

בְּאִי חֲמוּב כַּהֲנִים

צוֹר צוֹ צָאוּ וְרָאוּ יְשׁוּעַתְכֶם

בְּקַח קוֹחַ

קוֹמוּ רֹמְמוּ שֵׁם בּוֹרְאֵכֶם

אֲבָלִים תִּגְהַמּוּ בְּשֵׁלוֹם וְשֵׁלוֹם יְהִי לְכֶם

25

נִחְמוּ נִחְמוּ עִפּוֹי יֹאמֶר אֱלֹהֵיכֶם

בְּאִי הַמְּבֹרָךְ

אֲחֵרֵת

וְסִפְרָה

אֶרְקָה מִפְּעַל מַעֲלָה

קִינִים וְהִגָּה וְהִי מִכָּאֵב מַחֲלָה

חִצְדִּיק אֶסֶף לְשָׁמַי מַעֲלָה

כִּי לְאֵלֵהִים מִגְּנֵי אֶרֶץ מֵאֵד נִעֲלָה

בְּאִי מִגֵּן

חֵאֲרֵן

בְּרִתָּהּ מִפְּנֵי

כְּנַעֲלָם שָׂר מִתְּמוּנֵי

אֶבֶד לְחִתְּבִיאוֹ בְּאוֹצַר סְפוּנֵי

בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יִקְיַמְנוּ וְנִתְּנָה לְפָנָי

בְּאִי מַחֲוִיחַ

מִשְׁפָּחוֹת

נָעוּ בְּחִילָתְךָ

נִבְּחוּ דְבַר בְּכִלּוֹתְךָ

וְאֵין עוֹד זִוְלָתְךָ

אֵין קְדוֹשׁ כִּיִּי כִי אֵין בְּלָתְךָ

בְּאִי הָאֵל

מִשְׁפָּחוֹת

דְּתִקּוּ בְּכֹוֹנָה

לְנִהוֹת עֲלֵי אֲפִיר בְּדַת נְאֻמָּנָה

אֵישׁ אֵף וְיִשָּׁר יוֹדֵיעַ בֵּינָה

כִּי יִי וְתֵן חֲכָמָה מִפִּי דַעַת וְתִבְוֵנָה

בְּאִי חוֹנֵן

לְקַד

הִצְנֵנוּ רֹאשׁ פְּרוּעִים

כְּמַנְדִּים וְכַמְצוֹרְעִים

שֵׁם רַם רְאשִׁים לְשׁוֹכֵב מְרַעִים

10

שׁוֹבֵי שׁוֹבֵי מִדְּרַכֵּיכֶם הֲרַעִים

בְּאִי הַרוֹצֵה

מִשְׁפָּחַת

וְעִיר סָפְדוּ מִסָּפֵד רַב

כְּמִסְפַּד קָרִית מְלֶךְ רַב

עַל בְּצַעֲי כִּי הִגְוִיעַ שָׂר וְרַב

וְנִקְיִתִי מִפְּשַׁע רַב

בְּאִי חַנוּן

בֵּית

זְכוֹל תְּרַבְּנוּ הַנֶּעַל לִי

וְאֲבָל כְּבֵד זֶה כְּמוֹהוּ נָע לִי

לֵב אִפוֹל וְיִגְאָלֵי

יְיָ צוּרֵי וְגוֹאֲלֵי

בְּאִי גּוֹאֵל

11 דָּוִד

חֲזַנְרַב בְּדַת חֲפַל בְּיַד רָפָה

עַת נִסֵּם לְשִׁבְרָה לְפִי תְּרַפָּה

וְאֲנָשִׁי רִגְלֵי דַת יִתְעִיל בְּדַת תְּרוּפָה

וּמַחֲץ מִכַּתּוֹ יִרְפָּא

בְּאִי רוּפֵא

לְקַד

מְעַנּוּ אֲבָל אֲנָשִׁי מִשְׁפָּנוֹתֶיךָ

וַיִּכְנַעוּ רְאשֵׁי וְשִׁיבוֹתֶיךָ

חֶסֶד בְּגִמְלָם עִם נִחְלָתְךָ

בְּרַכְתָּהּ וְעִפְרָתָה לְשַׁנַּת מוֹבְתָהּ

בְּאִי מְבֹרָךְ

1. ארקא. ירמיה י, יא; ויקרא ה, כא; יחזקאל ב, י. 2. תהלים מז, י. 3. ישעיה נא, ה. 4. חושע ה, ב. 5. שמואל א מז, יח. 6. דהיא יז, כ. שמואל א ב, ב. 8. משלי ב, ה. 9. מועד קמן 10 א. 10. מרעים, אנשו רשע; יחזקאל לג, יא. 11. תהלים מה, ג. 12. בצעי—פצעי; תהלים יט, יד. 13. בראש. כ, יא. 14. תהלים יט, טו. 15. עיין שמואל ב, ה; ואלוי היה שם הנפסר רוד; נס, אנשו לקרוא; נס; תהלים סט, כא. 16. ישעיה ל, כו. 17. אלכוונן מעיר; אם כן המת היה ראש לנחמה ראשו ושיבוהו. 18. תהלים סה, יב.

16. תהלים כ, יא. 18. ישעיה לח, יט. עיכ בכ"י 2385; מכאן מחזיר כ"י 3443. 22. תהלים קו, ד. 23. שמוה יד, יג. 26. ישעיה מ, א.

וְנָשִׂיחַם	יָשְׁבוּ בְּאֶרֶץ גְּדוּל	וְצִעְקוּ כִּי נָפַל שָׂר וְגָדוֹל
20	וְנֹאֲפִים יָחַד קָמוּן וְגָדוֹל	וְיִתְקַע בְּשׁוֹפָר גְּדוֹל
לְכָד	בְּשִׁפְטָה בְּאַרְבַּעַת שְׁלֹשְׁמִידָה	בְּאֵי מִקְבָּץ
	בְּאֵין וְקוֹל מְלִיץ בְּחִשְׁפָּטָה	צַדִּיק אֲמַתָּה יְיָ וְיִשָּׂר מִשְׁלֹפְטָה
מִשְׁפַּחַת	לְמִשְׁפַּחַת יִגִּידוּן אֲחֵרָיו	וּמִשְׁעַר לְשַׁעַר חוּד הַיְדִיו
	מִכִּין יִקְרָה כְּנֹאֲסָף וְיִפְנְעוּ וְדִיו	וְשִׁבְר פּוֹשְׁעִים וְחַטָּאִים יִתְדִיו
25	בְּאֵי שׁוֹבֵר	וּמִקְדָּשֵׁי מְכַלֵּל יוֹפֵי מְשׁוֹשׁ לְכָל הָאָרֶץ
	בְּאֵי מִשְׁעֵן	וְנִחְמָתֵי כְּצַדִּיק יִסּוֹד אָרֶץ
נָתַן	נִפְשׁוֹ עַל יְדִידָה	לְקָרְבָם לְשׁוֹכְבָם עֲדִיה
	מִפְּנֵי יִקְרָה שׁוֹב לְמַעַן עֲבָדֶיהָ	מִקְדָּשׁ יְיָ כּוֹנְנֵי יְדִיה
לְכָד	סְבִיבוֹי כְּכַחַשׁ אֲנָשֵׁי לְצִוֹן	וְיִרְחֲקוּ מִפְּנֵי רֹעֵי צִאֵן
30	תִּרְעָה תִּדְפַתְנִי וְקִרְאתִי מִלְּחֻצוֹן	וְאֲנִי תִפְתָּתִי לָהּ יְיָ עַת רְצוֹן
וְנָשִׂיחַם	עֲלִיו קוֹנְנֵי בְּפִצְעַת וְחִבּוּרָה	תִּפְאֲרָתִי כְּחֹשֶׁלֶכֶה וְנִשְׁבְּרָה
	נֹאֲסָף חֲסִיד וְאַחֲזַתְנִי עֲבָרָה	הַעַת יִרְצֵנִי וְאוֹכִיל שֵׁי לְפִוְרָא
לְכָד	בְּנִרְמֵי מִכָּל גְּבוּלָהּ	כְּפִיר וְעֵצִים תִּיֻלָּהּ
	חֲצִידִיק וְכוֹתוֹ תִּזְכּוֹר לְמִיֻּלָּהּ	וְיִוְדֶיהָ כִּי תִמְיֵב לָהּ
35	בְּצִקַּת צַדִּיקִים וּבְרִיתָם	וּתְפִלָּתָם תַּעֲמֹד לְעֵדָתָם
	קָרֵב קִיץ עֲמִידָתָם וְנִחְמָתָם	יָבוֹא שְׁלֹום יְנַחֲמוּ עַל מִשְׁכְּבוֹתָם
	וְרֹב שְׁלֹום תִּשְׁפּוֹת לְתוֹלְדוֹתָם	בְּאֵי עוֹשָׂה :

19. שמואל ב ג, זח. 20. ישעיה כו, יג. 21. יהוקאל יד, כא. 22. תהלים קיט, קלו.
 23. אחרי, סגולותיו המיוחדות; שמות זב, כו. 24. יקרה—תורה; ישעיה א, כח. 25. תהלים ג, ב;
 איכה ב, טו. משלי י, כח. 26. עיין שמואל ב כב, כ; תהלים סה, ו. 28. ישעיה סג, יז; שמות
 טו, יז. 29. הושע יב, א; ישעיה כח, יד. 30. תהלים סט, יד. 31. ישעיה א, ו. 32. תהלים עז,
 יב. 34. תהלים סט, יט. 36. ישעיה נז, כ. 37. ישעיה כו, יב.

תולדות משפחה של אמוראים בארץ ישראל

מ א ת

פנחס רומאנוב

שאלת מספר האמוראים לא נתכרה עדין די צרכה. מספרם עולה למאות ולא לפים. יש אמוראים שנמנו על ידי החוקרים פעמים או שלש, וישנם אמוראים שעוד לא דנו עליהם כלל. הערכוביה כאה בעיקר (1) מסכות לשוניות: א) הכרלים בין תלמוד בבלי, ירושלמי והסדרשים, ב) שנוי לשון וחלופי אותיות, ג) טעויות סופרים וטעויות דפוס, ד) ראשי תבות. (2) מפני, שהיו אמוראים, שחלכו מהכא להתם ומהתם להכא, וכמה מהם נמנו פעמים. (3) אמורא אחד נזכר פעם בשמו הראשון לכד ופעם גם בשם אביו. (4) לפעמים גם בשם העיר ולפעמים גם בלעדיו. (5) שם האמורא לא נזכר על המאמר. (6) ערכוב מאמרים, שנאמרו ע"י אחד עם אמורא אחר, ששמו דומה לראשון, שחי בזמן אחר. (7) הלכה או אנדה במקום אחד בשם אמורא אחד ובמקום שני בשם אחר, זו פתח.

חשיטה של סודר האמוראים לפי דורות, שבה השתמשו החוקרים, אינה מספיקה בזמן, שבו סחמירים במספרים מדויקים. לכל חוקר יש שיטה שלו בסדר דורות האמוראים. זה חלק לשלשה דורות, אחר לארבעה ושלישי ליותר. מוכן שיטה זו אינה מסוגלה לקבוע את זמנם ומספרם המדויק. בזמן ר' יוחנן והלאה שוררת אידיקנות בסדר האמוראים. מנין הדורות, שבו השתמשו כקנה מדה, אינו קבוע, הוא רק יחסי. ולפי זה יוצא שאמורא נמנה אצל חוקר זה כדור אחד ואצל חוקר שני כדור אחר. ברם האמוראים לא חיו רק 30—40 שנה. אחדים מהם גם האריכו ימים. הם חיו לא רק כדור אחד, אלא כשני דורות או אפילו יותר. ולא רק התקופה, שבה חי אמורא זה או אחר היא עיקר, אלא חשוב גם כן לקבוע את זמנו. דבר זה יועיל לקביעת מקרים היסטוריים והכנתם וגם ברור הלכות ואגדות. כל אמורא היה פעם תלמיד. אחרי כן עמד ברשות עצמו ונתחבר לחכם אחר או מורו של אמורא אחר. ויש עלינו איפוא לדון בשלש תקופות כדורו של אמורא אחד: למוריו, חבריו ותלמידיו.

מזמן רב שרירא גאון עד המאה התשע עשרה לא נחשבה הקירת התנאים והאמוראים למדע מיוחד. לתקופה ההיא שייכים הייחוסין וסדר הדורות. מהמאה התשע עשרה אנו רואים כוון חדש. הגדולים במקצוע זה, פראנקל, ווייס, בכר, ואחרים, העמידו את החקירה הזו על בסיס מדעי. ברוח זה ממשיכים המלומדים של המאה

העשרים: גינצבורג, יצחק הלוי, בלוי, לאומרכך, יעקב, ועוד. המאמרים, שהופיעו באנציקלופדיות והקובצים לזכרו מספרי בני סמכא כפראנקעל, בכר ואחרים. והמעתיק או שקיבל את דעתו של אחד מהם או שאחד אותם ובחר לו מזה ומזה. שמואל קליין נגש אל השאלה הזו מתוך השקפה טופוגרפית. הוא הצליח לפתור פרובלימות בסדר התנאים והאמוראים וגם עלה בידו לגלות משפחות ידועות של כהנים בארץ ישראל. אמנם כר נרחב נשאר עוד בחקירת הגיניאולוגיה של חז"ל. מורגש צורך בעבוד חדש, פרי עבודת מחקר של המקורות, התלמוד והמדרש עצמם.

משפחת ר' יצחק מכפר עכום.

בתלמוד ומדרש נזכרת משפחה של ארבעה דורות של אמוראים בארץ ישראל, וכל החוקרים לא הרגישו בה משפחה זו באה מכפר עכום, כגליל העליון, לא רחוק מכפר עותני (1). בכפר זה (2) היו לכל הפחות חמשת אלפים איש. אחרי החורבן, כמאה השניה, התישבו בו התנאים ר' יהודה ור' שמעון בנו. כמאה השלישית אנו מוצאים את האמורא ר' יצחק מכפר עכום כמכריה. בני משפחת ר' יצחק, שעליה מתיחסים חיה בנו, תנחום בן בנו, ויוסי או יהושע בן נכדו, ישבו כמכריה. הם נקראו על שם עירם, כדי להבחין ביניהם ובין חכמים אחרים בעלי שמות דומים, שחיו זמן מה לפניהם או בזמנם הם (3). אפשר, שמשפחה זו בהיותה ידועה ועשירה (4) נקראה על שם המקום, ששמנו באה.

האמוראים האלה נזכרים בשם עירם וגם בלי שם מקומם — סתם. כרם, מפני שנויי לשון ומעויות סופרים קבל שם המקום צורות שונות. אמנם לא השם הנכון אינו נמצא כלל בין שמות המקומות הנזכרים ביחד עם האמוראים, רק שנוי נוסחאות של מקום זה שממנו באה המשפחה, נמצא בתלמוד ובמדרש. משום כך לא עמדו על המשפחה הזו חוקרי תולדות חז"ל. הם לא ראו בין בני משפחה זו קשר ויחס. ומכיון שחשבו אותם לאנשים שונים, ולא קרובים, וממקומות שונים, גדל בחשבונם מספר האמוראים בארץ ישראל.

יצחק חי בזמנו של ר' יוחנן. הוא אומר בשם יוחנן רבו ובשם ר' ינאי (5), רבו

- 1) ב. תענית כא. א: תנו רבנן, עיר המוציאה חמש מאות ואף רגלי כגון כפר עכו... ועיר המוציאה חמש מאות רגלי כגון כפר עמיקו.
- 2) כפר עכום היה אחר מן הכפרים הגדולים בגליל. הכרייתא מספרת, שהמקום יכול היה להספיק בשעת מלחמה 1500 רגלי. אפשר יש רמז כאן למרד היהודים נגד רומא. יוסיפוס (מלח. ב, כ, ו) מספר, שהוא חוק את המקום הזה ששמש כעין תריס בפני המערב — חוף הים, שנחשב ל"ארץ העמים", עם נמל עכו שהיה בידי הרומאים.
- 3) יצחק, חייא, תנחום, תנחומא, יוסי, יוסה.
- 4) פסיקתא דרב כהנא קצא א, (הוצ' באבער) ויק"ר, לה, ה, קה"ר ז, 5: ר' תנחום בר חייה פתר קרייא בעניים ובעשירים... כך היתה אמו של ר' תנחום עושה, כיום שהיתה לוקחת לישראל אחת של בשר קרייא לוקחת שתיים, אחת לו ואחת לעניים. —
- 5) ר' יצחק לא היה תלמידו של ר' זעירא, כדעת החוקרים. אע"פ שבירושל. גיטין מח, א

של ר' יוחנן. חברו ובן דורו היה זעירא (6). אפשר, שר' יצחק מת כמאה השלישית. חיה בנו חי בסוף המאה השלישית וראשית המאה הרביעית. הוא היה תלמידם של ר' זעירא (7) ור' ירמיה (8).

תנחום, בנו של ר' חיה, חי במחצית השניה של המאה השלישית ובמחצית הראשונה של המאה הרביעית. ממנו נשארו הרבה מאמרים בהלכה ואגדה (9). הוא מסר שמועות בשם ר' יוחנן, ר' יעקב בר אחא, שמלאי, הונא, אמי, יהושע בן לוי, סימון. חבריו היו ר' הנינא בר פפא, כהנא, אחא שר הכירה. בשמו מוסרים: ר' יוסה, ר' יונה, אחא (10), יודן, חנינא בריה דרב אדא.

יוסי או יהושע בנו של ר' תנחום חי במחצית הראשונה של המאה הרביעית וכנראה מת במחצית השניה של המאה הרביעית. רק מאמר אחד, יחד עם שם מקומו, נשאר, והוא. שהפליג לים בין סוכות לחנוכה, וטבע. אכיו ר' תנחום כבר מת באותו הזמן.

יצחק נזכר פעמים בכבלי בשם "איש כפר עכו". כר"ף וכ"י זולצברגר שבספרית בית המדרש לרבנים בנידוירוק, וגם אצל זכות, אותו המאמר נזכר בתור "יצחק איש כפר עיטוש". בירושלמי הוא נזכר לרוב בשם "עטושיא, עטושיח" או "עטישא", ובמדרש "חיפושיח".

חיה בנו, בצירוף שם המקום, "עטושיא", נמצא רק בירושלמי, שלש פעמים. ר' תנחום בר' חיה, עם שם המקום, נזכר בכבלי חמש פעמים בתור "איש כפר עכו", ובמדרש הגדול "איש כפר ענו". בירושלמי נזכר פעם אחת — "תנחום איש כפר גון". במדרש נמצאים שנויים אחרים, כמו: "כפר אנין, כפר חנין, כפר אנגן". כשאר המקומות נקרא "תנחום בר' חיה", סתם.

בנו של ר' תנחום נזכר רק בקשר עם המאורע — שטבע. בירושלמי, פעם אחת, נקרא ר' יוסי, ובמדרש — יהושע. שם הכפר בירושלמי הוא "כפר אנגן" ובמדרש "כפר אנון", "כפר אגוז", "כפר חנון".

השנויים של שם המקום נתקבלו בתור שמות מקומות נבדלים, כגליל ובעבר

נאמר: אייתא ר' זעירא לר' יצחק עטושיא ותנא ליה כגופין כן מתנה, אי אפשר לחשוב, שהוא היה תלמידו. ר' זעירא מסר לו הלכה זו משמו של רב הונא מבבל. עיין גיטין סו ריש ע"א. ר' זעירא בודאי הבוא אתו הלכה זו מבבל לא"י. ואין מהצורך להוציא מזה, שהיה תלמידו של ר' זעירא.

- 6) ירושל' פאה ב, ד: ר' יצחק אמר קומי ר' זעירא בשם דבי ר' ינאי.
- 7) ר' זעירא בא לבקרו — ירושל'. תרומות מז, ב. פראנקעל טעה בחשבו (מבוא הירושלמי פג, ב), שר' זעירא זה הוא ר' זעירא ב'. —
- 8) ירושל' מ"ק א, ד: "... והות ר' חיה בריה דר' יצחק עטושיא יתיב תמן (אצל יעקב בני רבי בון) ואמר ליה שמעתי שאין מנדין זקן (כר' ירמיה). ירושל' מ"ק ב, ב, נזיר נב ג, — ר' ירמיה הורי לר' יצחק עטושיא ואית דאמרי לר' חיה בריה דר' יצחק עטושיא. הגירסה "ואית דאמרי לר' חיה" היא הנכונה. הגרסה הראשונה היא שהטעה את החוקרים, כי חשבו שר' ירמיה היה רבו של ר' יצחק.

- 9) הערכה מפורשת על ר' תנחום בר חייה — ראה בכר, אנ' אמוראים, ג, 336-339
- 10) ככל מקום שר' אחא אומר בשם ר' תנחום (סתם) הוא ר' תנחום בר חייה מכפר עכום.

הירדן המזרחי. כפר עכו, — קצור של "כפר עכוס" — נתקבל בתור שם המקום הנכון וקבעוהו בעיר עכו ממש (11) או על יד עכו (12). את הנוסח "כפר אנין" או "כפר גון" קבלו אחרים בתור נוסח של "כפר נחום" (כפר אחים) (13). אחרים השוו אותו עם הכפר הערבי "אם גוניה", בעבר הירדן, דרומה לים כנרת (14). את "עמושיא" שכירושלמי חשב בכך לשם גנאי (15) ואחרים בשם מקום בגליל התחתון במקומות שונים (16). את הגירסה "חפשיה" או "חיפושית" שכמרש — בתור שם עצם של ח'פ'ש (17) או חיפושית — חרג' (18).

ומפני שנויי שם המקום נחשב היה יצחק מכפר עכו לאחר ולא לר' יצחק עמושיא, מכפר עיטוש. גם ר' יצחק חפשיא נתקבל בתור אמורא אחר. את ר' תנחום דכפר עכו לא השוו עם ר' תנחום בר חייה דכפר גון שכירושלמי. את האחרון השוו עם ר' תנחום דכפר אנין שכרבה, על סמך הדמיון, שבין גון ואגון.

לפתור את שאלת משפחה זו, כמו משפחות אחרות של תנאים ואמוראים, אפשר רק על ידי התבוננות בטופוגרפיה של ארץ ישראל, מוריה ובבל. לאשרנו נזכרים החכמים לפעמים יחד עם שם מקומם. ואע"פ שלפי המקומות נדמה שהם אחרים, גם החכמים וגם המקומות, בכל זאת אחרי חקירה עיונית של המאמרים והשוואות המקורות בכתבי היד והדפוסים הראשונים מתגלה, שלפנינו שנויי לשון או טעויות סופרים.

מוכן, שגם עם שנויי הנוסחאות שלפנינו אי אפשר לדעת את שם המקום הנכון. קשה להחליט איזה נוסח הוא יותר נכון, של הבבלי, הירושלמי או של המדרש. אלא שנוכרת עוד משפחת תנאים של אותו המקום, כפר עכוס, שעלה בידי למצא את יחסם, ושעל תולדותיהם דנתי במאמר מיוחד שיופיע בקרוב ב. J. Q. R. משפחת התנאים היא משפחת חגרא או אגרא שהיו בסוף בית שני (19). במשפחה זו נזכרים שני חכמים,

- (11) כ"ט, קצ, רעט; יאספרוב, ספר מלים, 1078; שווארץ, תבואות הארץ, קלד.
- (12) בן צבין, שאר ישוב, סב — בכפר יסיף; מאאריסאלו, JPOS, כרך ט, כח; כרך י, א Tel el-Fuhhar; נויבוער, שלג; קליין, אנציקלופדיה אשכול, ערך כפר עכו(ם); קהוס, ערוך השלם, ש; הילרסטיימר, בייברגע, יב, הערה צו; קרויס, MGWJ, נא, שלב; העתיד, כרך ג, 5 והלאה.
- (13) קהוס, ערוך השלם, ערך אנין; נויבוער רס; ספיר, הארץ, מספר 1865.
- (14) קליין, גיאוגרפיה של א"י, סה; מייזלר, לשוננו, כרך ד חוברת ד, סב; ספיר, הארץ, 936 וברעאל אנציקלופדיה. (הוצ. האמבורג, 1878, 634) משווים את כפר אנין עם "גיניא דאשקלון", ועין גנים" שבצמק יזרעאל.
- (15) בכר, אג. אמוראים, כרך ג, לו טרדיציון אונד מרד', רסה ותכפ.
- (16) יסרוב, 1063, ערך עמושיא; קליין, MGWJ, 1920, שסא' — כפר עמושיא בגליל התחתון; נויבוער, רעג, — לא קבע את המקום; ספיר, הארץ, מספר 1331 — עמושיא ע"י ימה, דרומית מערבית לים כנרת.
- (17) יסרוב, 491; בראשית רבה, סתנת כהונח.
- (18) קליין, MGWJ, 1933, שסא'.
- (19) סרר היחש של משפחה זו נמשך עד זמן בית ראשון, ומתיחסת למשפחת הסופרים של יעבץ, ולא נכונה דעת החכמים, שמשפחה זו עלתה מבבל.

אחד הוא ח'פתא של צפורי והשני הוא יהודה איש כפר עכוס. ליהודה זה היה בן, שמעון — שמעון בן יהודה איש כפר עכוס או שמעון בן יהודה, סתם. מכיון, שאין מטרתי להתעקב כאן על היחס של משפחת תנאים זו, אסתפק רק בהערות קצרות ביחס למקום של יהודה ושמעון בנו. שם המקום הזה יחיד הוא במספר הגדול של שנויים, ששים וחמשה בערך. על אופן התחוות הגירסאות דנתי במאמר ההוא. בחקירת המקום השתמשתי בכתבי יד שונים, הנמצאים ביחוד בספרות בית המדרש לרבנים בניירודק ופוטוטמטיים של ספריות אחרות, חוץ ממספר של הוצאות מדעיות ודפוסים ראשונים. לדוגמה, אביא כאן רשימה של שנויים, שחלו בשם המקום, והנמצאים בשלשה מאמרים בקשר עם "כפר עכוס". הדוגמה הראשונה היא בתוספתא: (20) "ר' שמעון בן יהודה איש כפר עכו אומ' משום ר' שמע' אין לך כל דבר ודבר שבתורה". תשע נוסחאות של שם המקום מצאתי במאמר זה (21). השניה, גם כן בתוספתא: "וכן היה ר' שמעון בן יהודה איש כפר עכו אומ' משום ר' שמעון אחד עור האליה... (22) שלשה עשר שנויים מצאתי כאן (23). הדוגמה השלישית היא במשנה יבמות: (24) כשהקרא רבי הורקנוס בכפר עיטוש... גם פה מצאתי שלשה עשר שנויים של כפר עכוס (25).

הבאתי רק שלשה מאמרים מארבעה עשר המקומות, שבהם נזכרים התנאים ביחד עם שם המקום כפר עכוס. אבל הם מספיקים להוכיח שהשם "כפר עכו", כמו שמקובל, אינו אלא רק אחד של המון שנויים. הם מורים, שהשם לא היה כפר עכו, הוא רק קצור של שם אחר. נוסח זה התהווה מפני סבות שונות: אפשר, שהסופר, בהעתיקו את שם המקום, כפר עכוס, עם סימן הקיצור (—עכו) חשב, שלפניו צורה משובשת של עכו (העיר), או משום שהיה יותר רגיל אצל העיר עכו, תיקן על דעת עצמו. את ההשערה הזו אנו רואים במאמר השלישי שהבאתי לדוגמה: הצורה העיקרית במקומות אחרים היתה "כפר עכו" ומעתיקים אחדים הוסיפו משלחם, בידעם שסימן הקצור בא לפני האותיות "א', ה', ס', ס', ש"בסוף השם. ובאופן זה נתהוו השנויים כפר עיטא, כפר עיטה, כפר עיטוש. מעתיק אחר בראותו את השם כפר עיטוש חשב שהכפר הזה הוא המקום "עיטוש" שבתנ"ך. והוסיף נקודות — כפר עיטוש. השנויים "עכוס, עכוס" נתהוו מחלופי אותיות דומות. ה"ט" ב"עטוש" או ב"עיטוש" הוא חבור של ה"כ" וה"ו" של עכוס (כ+ו). גם ה"ט" באמצע המלה של "אטום" או "אטום" הוא חבור של ה"כ" וה"ו" ב"עכוס".

- (20) תוס' סופה ה, יא; סופה ז, ב; ירוש' סופה כא' ג' סוף העמוד; מדרש הגדול, תבוא.
- (21) א) כפר עכו, ב) כפר עכוס, ג) כפר עכוס, ד) כפר עיכוס, ה) כפר עכוס, ו) כפר אכוס, ז) כפר אכוס, ח) כפר אכוס, ט) כפר אכוס.
- (22) תוס' זבחים ב, ג; זבחים כה, א; חולין נה, ב; קכב, ב.
- (23) א) כפר עכוס, ב) כפר עיכוס, ג) כפר עיכוס, ד) כפר עיטוש, ה) כפר עיכוס, ו) כפר עכוס, ז) כפר עיכוס, ח) כפר עכו, ט) כפר עכוס, י) כפר אכוס, יא) כפר אינוש, יב) כפר אכוס, יג) עיכוס.
- (24) משנה יבמות יב, ו, בבלי וירושלמי.
- (25) א) כפר עיט', ב) כפר עיטא, ג) כפר עיטה, ד) כפר עיטוש, ה) כפר עיטוש, ו) כפר עיטוש, ז) כפר עכו, ח) כפר אכוס, ט) כפר אכוס, י) כפר עכוס, יא) כפר אקוס, יב) כפר אכוס, יג) כפר אביה.

ה"נון" ב"אינוש" היא צורה מקוצרת של ה"כ" (עכום — ענים — ענוש). השנויים של האותיות "אלף" ו"חית" (עכום, אכום, עיטוש, עטושיא עיטושיה, חיפושיה) — דבר שכיח במבטא של הגליל. והרכה דוגמאות לכך (26).

השם "כפר עכו", כפי שראינו, הוא שם מקוצר של שם אחר (כפר עכו) שבסופו היתה עוד אות נוספת. ברשימת השנויים של המקום שהבאתי, רבים יש להם "סמך" בסוף ולאחרים שמות, המראים שלכתחילה היה "סמך" בסוף השם, ולא "מים", והם: "כפר אקום, כפר עיטוש, כפר אינוש". אילו היו מבטאים את השם ב"מ" "כפר עכום", לא היו יכולים להחליפה ב"שין" בסוף השם.

שם הכפר היה כפי הנראה עפום או עיפום. על החיריק מראה ה"יוד" אחרי ה"עין", כמו: עיכום, עיכום, עיכום, עיכום, עיט, עיטוש, עיטם, איניש, חיפוש. אפשר, שבמשך הזמן בטאו גם ב"פתח" — עפום, כי התנועות הקטנות, חיריק ופתח, מתחלפות.

במקומות אחרים במדרש, אנו מוצאים "כפר עגו" או "עגו" במקום כפר עכו (27) שבבבלי. מהשם כפר אגו (בארץ), שצורתו לא נשתמרה בכתבי היד והדפוסים, שהשתמשתי בהם, התהוו השנויים שרפם נמצאים במדרש. גם כאן היה השם מקוצר (כפר אגו) (28) וסופרים מעתיקים הוסיפו "נון" סופית, כי אפשר שראו אחרי ה"ו" את סמן הקצור (עכו — אגו) חשבו שהאות "נון" חסרה, וכתבו "כפר אגין". השנויים: כפר אגון, כפר אגוז, כפר אגון, כפר חנין (29), כפר חנון, נתהוו מ"כפר אגין".

כדור איפה, שר' יצחק איש כפר עכו הוא גם יצחק ענישיא, הוא גם יצחק איש כפר עיטוש. צורה זו של שם המקום נמצאת גם אצל התנא ר' שמעון בן יהודה. בירושלמי ר' יצחק דר' חייה בנו נזכרים בתור תושבי "עטישא" או "עטושא". בירושלמי השם "כפר" נפל, והנוסח "עיטוש" (30), כמו בבבלי אצל אותו ר' יצחק ואצל ר' שמעון בן יהודה, נשאר. שאר השנויים, כפי שהראיתי נתהוו גם כן מ"כפר עכום", בדרך ההשתנות הרגילה.

כיצד תארו החוקרים את האמוראים האלה?

בעל "ספר יוחסין" מונה שני ר' יצחק: יצחק איש כפר עיטוש, ויצחק איש כפר עכו (31). שני ר' חייה: חייה בריה דרב יצחק, וחייה איש כפר עכו (32). שלשה ר' תנחום: תנחום בריה דר' חייה בר אבא איש כפר עס, תנחום דכפר אגון בר חייה, ותנחומא בר חייה (33).

(26) השווה. ערובין נג. ב; מגילה כד. ב; גינצברג, גאוניקה, חיב, 180. (ה'תש"ח חורבן בית המקדש)

(27) השווה: כוזב — גזיב.

(28) השווה כפר עגו — מדרש הגדול.

(29) כפר חנין (חנון) נמצא גם בתור שם מקוצר של "כפר חניניה".

(30) השווה "עכום" לעיל.

(31) יוחסין, 159. א.

(32) 137. ב.

(33) ר' תנחום בריה דרב חייה לא היה בנו של ר' אבא. הוא ערכב אותו עם ר' חייה בר אבא.

בעל "סדר הדורות" (הוצ. קרלסרוהע):

שלשה ר' יצחק: יצחק איש כפר עכו (34), יצחק איש כפר עטווש (35), יצחק עטישא (36). שלשה ר' חייה: חייה בר יצחק עטישא (37), חייה איש כפר עכו (38), חייה בריה דר' יצחק בזמן רבינא (39). חמשה ר' תנחום תנחום בריה דר' חייה בר אבא, תנחום בר חייה, תנחום בריה דר' חייה איש כפר עכו, תנחום דכפר אגין בר חייה, תנחום דכפר גנן (40). שני ר' יוסי: יהושע בריה דרבי תנחום בר חייה דכפר אגון (41), ויוסי בריה דרבי תנחום דכפר אגון (42).

משכיל לאיתן (סדר הדורות):

שני ר' יצחק: יצחק איש כפר עכו, ויצחק איש כפר עיטוש (43). שלשה ר' חייה: חייה איש כפר עכו, חייה בריה דר' יצחק בזמן רבינא, חייה בר יצחק עטישא (44). חמשה ר' תנחום: תנחום בריה דר' חייה בר אבא, תנחום בר חייה, תנחום בריה דר' חייה איש כפר עכו, תנחום דכפר אגין בר חייה, תנחום מכפר גנן (45). שני ר' יוסי: יהושע בריה דר' תנחום בר חייה דכפר אגון (46), ויוסי בריה דר' תנחום דכפר אגון (47).

פראנקעל (מבוא הירושלמי):

ר' יצחק עטושיא, כדור השלישי (48). ר' חייה בר יצחק עטושיא, כדור הרביעי או כדור החמישי (49). רבי תנחום כי ר' חייה, כדור השלישי וכדור הרביעי (50).

בכר מזכיר:

שני ר' יצחק: יצחק איש כפר עכו (51), יצחק עטושיא (52). שני ר' תנחום: תנחום בר חייה איש כפר עכו (53), תנחום דכפר אגון (54). ור' יוסי בר תנחום דכפר אגין (חנון) (55).

(34) 196. ב. 197. א. 109. א במקום ר' תנחום בר חייה הוא קורא "פנחס" בר חייה איש

כפר עכו. עיין וכמות מה. א. טעויות כאלו, כמו מנחם במקום פנחס, נמצאים בתוך כתבי יד ודפוסים. זכות אינו מזכיר את בנו של ר' תנחום.

(35) קטו. ג. קדר. א. 36. קטו. ג. קדר. א. 37. קדר. א. 38. צד. ד. קנה. ד. 39. צד. ד.

(40) קנה. ד. 41. קיב. ד. 42. קכ. ב. 43. קמ. א.

(44) קלה. א. — ב. בעל משכיל לאיתן כתב שלר' חייה היו שני בנים, ר' פנחס ור' תנחום.

אמנם לא היה לו בן בשם ר' פנחס. השווה יוחסין 109, ר' פנחס בר חייה איש כפר עכו. ראה הערה 34.

(45) שפכ. ב. — שפג. א. 46. קצה. ב. 47. רכה. א. 48. קכ. ב. קו. ב. 49. פג. א.

(50) קל. ב. קנה. א. לפי זה יוצא שר' תנחום חי באותו הזמן עם זקנו ר' יצחק, ועוד, שהוא

חי כדור אחד לפני אביו, ר' חייה.

(51) סדר. אונד. סרדנפן, 374, 124.

(52) אג. אמוראים ג, 36 הערה 4; סדר. אונד. סדר. 439, 245.

בכר אינו מזכיר את חייה, בנו של ר' יצחק.

(53) אג. אמוראים ג, 636. דעת בכר שם בהערה, שבמקורות א"י הוא נזכר רק בשם ר' תנחום

בר חייה. אמנם הוא נמצא בירושלמי בשם תנחום דכפר גון.

(54) אג. אמוראים א, 570. 55. אג. אמוראים א, 636, הערה, שם.

גינצברג סמך:

יצחק איש כפר עיטוש (56). שני חייה בר יצחק (57). שלשה ר' תנחום: תנחום בר חייה, תנחום בר חייה דכפר אגין, תנחום בר חייה דכפר עכו (58). יוסי בר תנחום (59).

בורנשטיין מנה: 60

שלשה ר' יצחק: יצחק עטושיא (דור ג' וד'), יצחק חפשיה, ויצחק דכפר עכו (דור ג'). שני חייה: חייה בר יצחק — אמורא בבלי בדור ששי, וחייה בר יצחק עטושיא, בדור רביעי. שני ר' תנחום: תנחום בר חייה, דור שלישי, ותנחום דכפר גון (גון), דור חמישי. יוסי בר תנחום דכפר אגין (חגון).

היימאן (תולדות תנאים ואמוראים):

שני ר' יצחק: יצחק איש כפר עכו (61), יצחק עטושיא (62). ארבעה ר' חייה: חייה איש כפר עכו (63), חייה בריה דרב יצחק (64), חייה בריה דרב יצחק עטושיא (65), חייה דכפר חנון (66). שלשה ר' תנחום: תנחום בר חייה (67), תנחום בריה דר' חייה איש כפר עכו (68), תנחום דכפר אגון (69). שני ר' יוסי: יהושע בריה דר' תנחום בר חייה דכפר אגון (70), יוסי בריה דר' תנחום מכפר אגון (71).

הללו הם המאמרים בתלמוד וסדרש, שבהם נזכרים האמוראים האלה עם שם מקומם:

I. אמר ר' יצחק איש כפר עכו אמר ר' יוחנן הילכת' כאותו הוגג. ע"ז ה, ב; בכורות לא, א. כפר עכו (72); כפר עיטוש (73).

Jewish Enycl. ערך תנאים ואמוראים.

57 שם, אחד מהם חי במאה החמישית. 58 שם. 59 שם. 60 אנציקלופדיה יודאיקה, הוצ. אשכול, ערך. אמוראים. 61 שם, 784. 62 שם, 802. 63 שם, 434. 64 שם, 446. 65 שם, 449. 66 שם, 1240. 67 שם, 1241. 68 שם, 1243. 69 שם, 650. 70 שם, 737. 71 העובדה, שהחוקרים חשבו, שר' יצחק ובניו חיו בדורות שונים, והיו אנשים שונים, ושנמנעו מלהזכיר אחדים מהם, מראה, שהם לא חשבו אותם לבני משפחה אחת. אברהם בערנשטיין באוצר ישראל, ערך אמורא, כנראה לא חקר היטב את המקורות שבתלמוד. לפי חשבונו יוצא, שר' תנחום, נכרו של ר' יצחק, חי בדור קודם זקנו, ר' יצחק. יוסי, בן נכדו, באותו הזמן עם אביו זקנו. בערנשטיין חשב את זמן ר' יצחק כך: יצחק עטושיא ויצחק איש כפר עכו, שניהם בדור ב'; שלשה ר' חייה: חייה בר יצחק, דור ד', חייה בר יצחק עטושיא, דור ב', וחייה דכפר חנון, דור ב'; שני תנחום: תנחום בר חייה, ותנחום דכפר אגין, שניהם בדור א'; ושני ר' יוסי: יוסי בר תנחום, דור ב', ויהושע בר תנחום, דור ג'. ווייס, דו"ג, 97 הערה 6, מזכיר רק את ר' חייה בר יצחק עטושיא.

72 ע"ז ה, ב — כ"י מינכן, דפוס פיזרו, ויניציאה רפ"א, רא"ש ויניציאה רפ"ב; בכורות לא, א — כ"י מינכן, דפוס ויניציאה רפ"ב. 73 ע"ז ה, ב — כ"י זולצברג, בית המדרש לרבנים, ניוירוק; אלפסי, דפוס ויניציאה, 344, א; ספר יוחסי, 159, א.

II. רבי יצחק עטושיא אמר קומי רבי זעירא בשם רבי ינאי אפונין חיין מערבין כהן מזון שתי סעודות. ירוש. פאה, ג, כ, ד (63); ירוש. ערובין כ, ד (12). עטושיא (74); ענושיא (75); עטושיה (76); עטושיא (77).

III. אייתי רבי זעירא לרבי יצחק עטושיא ותנא ליה וכל מנחה כלולה בשמן. ירוש. סופה ג, יח, ג (60). עטושיא (78).

IV. אייתי דרבי זעירא לרבי יצחק עטושיא ותנון ליה כנימין כן מתנה. ירוש. גיטין, מה, א (52). עטושיא (79); עטושיא (80).

V. אמר יצחק חפשיה יוד עשרה כנגד עשרת הבררות, צדי תשעים, ואם שרה הכת תשעים שנה תלד... בראשית רבה, נג; ילקוט שמעוני, דבחי"א, תרע"ג. חפשיה (81); חפשיה (82); חפשיה (83); חפשיה (84); חפשיה (85); חופשיה (86); חופשיא (87); חפשיה (88); חפושתא (89); חפושית (90); חפושית (91); חופשיא (92).

VI. רבי זעירא (93) סלק מבקרה לרבי חייה בריה דרבי יצחק עטושיה אשכחיה יתיב, אמר לא שנו אלא בלבן חלמון... ירוש. תרומות י, מז, ב (62). עטושיה (94); עטושיא (95).

VII. כיומוי דרבי ירמיה אתא עקא על מיברויאי, שלח בעי מנרתא דכספא גבי ר' יעקב בי רבי בון, שלח א"ל אדיין לא שב ירמיה מדעתו וביקש לנדונו, והוה ר' חייה בריה דר' יצחק עטושיא יתיב תמן, אמר ליה שמעתי שאין מנדין זקן... ירוש. מ"ק ג, פא, ד (57). עטושיא (96).

- 74 ירוש. פאה — דפ' ויניציאה, קראקא. ירוש. ערובין — דפ' ויניציאה.
- 75 ירוש. פאה, כ"י רומה.
- 76 ירוש. פאה, דפ' אמשטרדם 1710, קראמאשין.
- 77 ירוש. ערובין, דפ' קראמאשין. ירוש. פאה, דפ' קראמאשין.
- 78 ירוש. סופה, דפ' ויניציאה, קראקא, אמשטרדם 1755, קראמאשין.
- 79 ירוש. גיטין — דפוס ויניציאה, קראקא, אמשטרדם 1755, קראמאשין.
- 80 ירוש. גיטין — קונסטנצינופל 1754.
- 81 ב"ר נ"ג, הוצ. מהאודור, עמ' 562, מקסס; דפ' קונסטנצ. רע"ב, ושאר הדפוסים.
- 82 ב"ר הוצ. מהאודור, הערה — ו, 83 שם גה, 84 שם כר"י, 85 שם ר"ב, 86 שם א"י.
- 87 שם א"י, 88 שם פ, 89 שם ת, 90 ב"ר — שם מתנת כהונה.
- 91 ילקוט שמעוני, — דפ' סלוניקי רפ"א, ויניציאה שכ"ו.
- 92 על המאמר הזה ראה גם כן במדבר רבה, קרח, יח יז; מדרש תנחומא, ילמדנו, קרח; ילקוט הספורי, תהלים קעז, א.
- 93 פראנקפל, מבוא הירושלמי, פג א, סוכר שרי זעירא זה הוא ר' זעירא ב.
- 94 כ"י רומה, דפ' ויניציאה.
- 95 דפוס — קראקא, אמשטרדם 1710, קראמאשין.
- 96 ירוש. מ"ק — ויניציאה ושאר הדפוסים. דפוס ויניציאה 601.

VIII. רבי ירמיה הורי לר' יצחק עמושייא, ואית דאמרי לרבי חייה בריה דרבי יצחק עמושיא לנלח יום שלשים מן כתניתן... ירוש. מו"ק ג, פג, ב (4-5); ירוש. נזיר ג, נב, ג (15).

עמושייא (97); עמושיא (98).

IX. אמר רבי תנחום בריה דר' חייה איש כפר עכו תדע שהרי אדם קורא ק"ש שחרית וערבית וערב אחד אינו קורא דומה כמי שלא קרא מעולם. ב. ברכות סג, ב; מדרש הגדול, דברים, תבוא.

כפר עכו 99; כפר עגו 100; כפר עגי (101).

X. אמר רבי תנחום בריה דרבי חייה איש כפר עכו אין הגשמים נעצרים אלא אם כן נתחייבו שונאיהן של ישראל כל"ה. ב. תענית ז, ב. כפר עכו (102).

XI. אמר רבי תנחום בריה דרבי חייה איש כפר עכו אמר ר' יעקב בר אחא אמר ר' שמלאי ואמרי לה אמר רבי תנחום אמר רב הונא ואמרי לה אמר רב הונא לחודיא תלמיד שנידה לכבודו נדויו נדויו. ב. מו"ק מז ב; ילקוט המכירי, משלי כא, כה, ב. כפר עכו (103).

XII. רבי אחא שר הכירה ור' תנחום (104) בריה דרבי חייה איש כפר עכו פרוק הנהו שבותייתא דאתו מארמון לטבריא (105) הוה חדא דאיברא מגוי ואתו לקמיה

97) דפ' ויניציאה (פעם ראשונה).

98) ירוש. מו"ק — דפ' ויניציאה (פעם שניה); קראקא, קראטאשין (פעמים). ירוש. נזיר —

דפ' ויניציאה (פעמים); קראקא, קראטאשין (פעמים).

99) ב. ברכות — כ"י מינכן, דפ' פיורו. מדרש הגדול, דברים, כ"י תימן, בבית המדרש לרבנים בניו יורק, כ"י 0288: תנחום איש כפר עכו.

100) מדרש הגדול, דברים, כתבי יד בבית המדרש לרבנים: מספר 48001 עמ' ב 220, 138 עמ' ב 279, 257 עמ' a 176, 142 עמ' ב 231.

101) מדרש הגדול, דברים כ"י 48001, תוקן ע"י סופר אחר על שולי הגליון. מדרש הגדול דברים כ"י 145 עמ' ב 148 במקסט.

102) ב. תענית — כ"י מינכן, פיורו, ויניציאה רפ"א, רצ"ה, ושי"ד.

103) ב. מו"ק — כ"י מינכן, כ"י קולומביה אוניברסיטה, פיורו, ויניציאה רפ"א, רפ"ו, ורצ"ט. ילקוט המכירי.

104) זכות (יוחסין ב 196) ואחריו בעל סדר הדורות (הוצ. קרלסרוהע, צד ד) גורסים ר' תנחום בריה דר' חייה בר אבא. אבל ר' חייה בר אבא הוא אמורא אחר, וכנו של ר' חייה בר אבא היה ר' אבא. אמנם בכל מקום, שנמצא בתלמוד ר' תנחום בריה דר' חייה הוא האמורא מכפר עכו. זכות (יוחסין a 109) גורס: ר' אחא שר הכירה ור' פנחס בריה דר' חייה איש כפר עכו אתו לקמיה דר' אמי. בעל משכיל לאיתן העתיק כנראה מהיוחסין וכתב (ק"ה. א-ב), שלר' חייה היו שני בנים ר' פנחס ור' תנחום. מעתיק-סופר קרא במקום "תנחום" — פנחס, ומכאן "בן נוסף לר' חייה.

105) בהוצאות אחרות כתוב אנטוכיא במקום טבריה.

דר' אמי אמר להו, ר' יוחנן ור' אלעזר ור' חנינא דאמר כותי ועבד הבא על בת ישראל הולד כמזר. יבמות מה, א. כפר עכו (106); כפר עמ (107).

XIII. אמר רבי תנחום בריה דרבי חייה איש כפר עכו כרי שתהא בהמה מצויה לעולי רגלים. בכורות נו, ב; מדרש הגדול, ויקרא, ד. 699. כפר עכו (108); כפר עגי (109).

XIV. רבי תנחום דכפר גון בשם רבי לעזר בי ר' יוסי ארבעה מלקטין עשבים מכל מקום ובלבד שלא ישרשו. ירוש. ביב פה, טו, א (31). כפר גון (110).

XV. ר' חנינא בר פפא אזיל למחזייה אפין לר' תנחום בר חייה דכפר אגין נפק לגביה לביש סנטרוי... (111) בראשית רבה ק, ז, הוצ. שהאדור, 1292. כפר אגין (112); כפר אגון (113); כפר חגין (114); כפר אגנן (115).

XVI. רבי יוסה בריה דר' תנחום דכפר אגין עובדא היה באסיא אתא כעו מיפרוש מן חגא ועד חנוכה... (116) ירוש. שבת פ"ב, ה, ב (26); בראשית רבה ו, ה, הוצ. מה, 45; קהלת רבה ג, ג; ילקוט המכירי, ישעיה מג, טו, 142. כפר אגין (117); כפר אגון (118); כפר אגון (119); כפר אגוז (120); כפר חגין (121); כפר חגון (122).

106) יבמות — כ"י מינכן; דפ' ויניציאה רפ"א, רפ"ב; כ"יפ (הוצ. לונדן) 279;

107) יוחסין ב 196.

108) בכורות — כ"י מינכן, ויניציאה רפ"ב. מדרש הגדול, הוצ. רבינובוין.

109) מדרש הגדול, ויקרא, כ"י 138, ר"ג, א (בית המדרש לרבנים). בירוש. שקלים פ"ג

מו, ב. (14): ר' אחא ר' תנחום בר חייה בשם רבי יהושע בן לוי כדי שתהא בהמה מצויה לעולי רגלים. שם הכפר חסר.

110) דפוס ויניציאה, קראקא, קראטאשין.

111) בירוש. מו"ק פ"ג, טג, ג' (14) נזכר המאמר הזה בלי שם הכפר.

112) ב"ר הוצ' מה' — מקסט; קונסט' רע"ב; ויניציאה ש"ה; אמשטרם ת"א; אמשט' ת"פ.

113) ב"ר — פרנקפורט ע"ג תצ"ב; שטעטין תרכ"ג. (114) ב"ר הוצ' שהאדור — ת' (115) יוחסין ב 196.

116) בילקוט שמעוני, ישעיה מג, תניה — נמצא המאמר הזה, ושם הכפר חסר. בירושלמי הוא

דרבי יוסה בשאר המקורים הוא ר' יהושע.

117) ירוש. שבת — רפ' ויניציאה והוצאות אחרות. ב"ר, הוצ. מה', הערה — ו' ב'.

118) קהלת רבת — פיורו רע"ט; ויניציאה ת"ה, והוצאות אחרות.

119) ב"ר הוצ. מה', הערה — פ.

120) ילקוט המכירי, ישעיה. ב"ר, הוצ' מה', הערה — א' מ'.

121) ב"ר, הוצ. מה', — מקסט.

122) ב"ר — קונסט' רע"ב, והוצאות אחרות.

רשימת בני משפחת ר' יצחק עם שנויי שם הכפר.

ר' יצחק איש כפר עכום:

ר' יצחק איש כפר עכו

ר' יצחק איש כפר עימוש

ר' יצחק עמושיא

ר' יצחק ענושיא

ר' יצחק חפשיא (חפשיה, ועוד).

ר' חיה בר יצחק איש כפר עכום:

ר' חייא בר יצחק (סתם)

ר' חייא בר יצחק איש כפר עכו

ר' חייא בר יצחק איש כפר עימוש

ר' חייא בר יצחק עמושיא

ר' תנחום בר חייא איש כפר עכום:

ר' תנחום בר חייא (סתם)

ר' תנחום בר חייא דכפר אנן

ר' תנחום בר חייא דכפר אנין

ר' תנחום בר חייא דכפר אגוז

ר' תנחום בר חייא איש כפר עכו

ר' תנחום בר חייא דכפר חנון

ר' תנחום דכפר גון

ר' תנחום בר חייא דכפר אגון

ר' תנחום בר חייא דכפר חנין

ר' תנחום בר חייא דכפר אנגן

ר' תנחום בר חייא איש כפר עגו'

ר' תנחום בר חייא איש כפר עני

ר' תנחום בר חייא איש כפר עגו.

ר' יוסי בר תנחום איש כפר עכום:

ר' יוסי בר תנחום דכפר אנין

ר' יוסי בר תנחום דכפר חנין

ר' יהושע בר תנחום דכפר אנון

ר' יהושע בר תנחום (א) דכפר חנון

ר' יהושע בר תנחום דכפר אנין

ר' יהושע בר תנחום דכפר חנין

ר' יהושע בר תנחום דכפר אגוז.

„מקאמות“ חדשות לר' יהודה אלחריזי

מ א ח

שמעון ברנשמיין (ניוירוק)

כשנת תרפ"ד פרסם הפרופיסור ישראל דוידון מאמר בשם „שריד מספר מחברות“¹, הביא שם ארבעה קטעים מכתב-יד הגניזה אשר בספריה הקנטברגית שהכילו שרידים ממליצות וחרוזים מסוג ה"מחברות", או בשם בספרות הערבית מימי הבינים, „מקאמות“. בספרות הערבית מקצוע פיוטי זה אינו נפרץ והיחידים, הידועים בתור משוררים מסוג זה, הם יהודה אלחריזי ועמנואל הרומי. דוידון חלק את החומר לשתי „מחברות“ וקרא להן שמות לפי הנפשות הפועלות בתוכן: „מחברת המימה“ ו"מחברת ימימה". מחברן של ה"מחברות" האלו הולך בדרך הפיטנים הנזכרים, מקדימים „מליצות“ ארוכות עד שמגיעים ל"חרוזים". וטרם, שהם מתחילים להרצות את הפיוטים הקצרים. שהם שמים כפי נכוניהם, הם משתמשים בנוסח הידוע, „וישא משלו ויאמר“. המו"ל, שהכיר בערכם הספרותי של השרידים האלה, הפליג בשבח כשרונם הפיוטי של המחבר הבלתי-ידוע והעמיד את ה"מחברות" האלו, שהוא חושבן לשרידים מספר מחברות גדול, בשורה אחת עם הפיטנים הגדולים שלנו מתקופת ימי הבינים. הלא כה דבריו: „אם כה או כה הדבר, ברור הוא, כי הספר, שממנו נשאר לנו השריד הזה, ספר נכבד היה, והיה ראוי לעמוד בשורה אחת עם התחכמוני של חריזי והמחברות של עמנואל. ואף כי לא ידענו מה היתה כמותו, בכל זאת איכותו ניכרת מן המעט הנותר בידינו. סגנונו החרוזי צה וקל, ושיריו השקולים מעידים על כשרון פיוטי בלתי מצוי.“

והנה בעייני בכתב-יד מספר 2250 מאוסף אדלר, השמור בספריה של בית המדרש לרבנים בניוירוק, כתב-יד מלא וגדוש שהועמד לרשותי על ידי ידידי הנעלה הפרופיסור אלכסנדר סארכס, מצאתי שתים-עשרה חרוזי-מחברות וממעל להן רשימה: „מן מקאמת טוביה ע"ה“². מ"המחברות" האלו ארבע נמצאות גם בפרסומו של דוידון (הסימנים דלמטה ח', מ', י', ו"א) והאחת, המתחילה בבית „שלום לעיר שלם“

(1) „ספר זכרון ליוכל השבעים של אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ“, תל-אביב, תרפ"ד 101—83

(2) פרטים על כתב-היד הזה נמצאים במאמרו של ישראל דוידון „שארית מן ריואן אברהם בן הלפון במאסף „ציונים“ לזכר י. נ. שמחוני ז"ל, ברלין תרפ"ט. וזהו אותו כתב-היד, שממנו העתיק את שירי בן הלפון. מאותו כתב-היד העתיקתי גם את שירי אברהם אבן עזרא, שפרסמתי במאמרי „פיוטים מתוך ריואן בלתי נודע לאברהם אבן עזרא“ ברבעון „תרביץ“ שנה ה' ספר א'.

(סימן י"ב) ידועה לנו לחרוזו של ר' יהודה אלתריו. שבע המחברות הנשארות מתפרסמות כאן בפעם הראשונה. ברור הוא, שגם החרוזים האלה הם שרידים מאלה, שפרסם ד. ושייכים הם לאותו המחבר. למטה אני מביא גם את חמשת החרוזים, שנדפסו כבר, מפני כמה טעמים. בין נוסחו של ד. ובין הנוסח שלי יש כמה שנויים. ומלבד זה כמה שורות ובתים, שהיו מסורסים ולקויים בכה"י הגניזה הקנטברייגית, הם ברורים ושלמים בכתב-היד הניוירקי. גם בשביל ברור הענין המפליא, רואה אני צרך בזה להביא את כל המחברות בשלמותן כפי שהן נמצאות בכתב-היד שלנו.

שתי-עשרה ה"מחברות" בכתב-היד שלנו אין להן שום הקדמות מליצתיות ומזומים פיוטיים בתחילה ובסוף כפי שהם נמצאים בכה"י הקנטברייגי. וזוהו נראה ברור, שהסופר שלנו, שרשם את החרוזים ממקור אחר בעצמו, קיצר את החומר או, ששאב ממקור מקוצר, עובדה המוכיחה שהחרוזים היו נפוצים ונקראים במדה הגונה. מהרשימה "מן מקאמת" נראה גם כן שהחרוזים המועתקים הם רק חלק קטן מאוסף יותר גדול של אותה המחבר. כך דרכו של הסופר להביא מספר מסוים של שירים ופיוטים של משוררים גדולים וידועים ולרשום למעלה "מן דיואן" או סתם "מן" מחבר פלוני (למשל, אבן עזרא, ר' יהודה הלוי, יהודה אלתריו וכדומה) להראות, שזהו רק חלק קטן מיצירותיו של המחבר הנרשם. השערות של דוידסון במאמרו הנזכר, שהחומר הוא שריד מספר גדול מעין ה"תחכמוני", שכנראה אבד לנו, יש לה איפוא על מה להשען ומתקבלת על הדעת. כמו כן יכול כל קורא נכון להסכים לדברי המו"ל אודות ערכם הפיוטי של ה"מחברות". גם מהחרוזים הנדפסים למטה יכיר הקורא שאין כאן לפנינו פייטן מתחיל וסתם חרוזן, שאפשר להם לבני דורו לעבור עליו בשתיקה, אלא משורר מופלג, היודע לחרוז כזקן ורגיל, בשפה יפה ונמלצה ובסגנון חי ושוטף בדרך הגדולים שבמשוררי ספרד. עכשיו מוצאים אנו, שמחבר כל ה"מחברות" האלו, אלו שפרסם דוידסון ואלו הכאות להלן במאמר זה, היה פייטן בשם טוביה.

מי היה טוביה זה? שם כזה בין משוררי ספרד אינו ידוע לנו. צונץ אמנם מזכיר כמה פייטנים בשם זה⁽³⁾ אבל כלם אינם מתאימים לפייטן הספרדי הקלאסי הזה לא מבחינת הישן של יצירותיו ולא מבחינת התקופה, שאליה צריכים ליחסו. עלינו להחליט שחי משורר כזה בשם טוביה, שחבר ספר של מקאמות גדול כמו ה"תחכמוני" או דומה לזה, אלא ששניהם, המחבר ומפרו, נעלמו מאתנו ואכזרו בתהום הנשית. אפשרות של העלמה ואכזר כזה כמובן אין מן הנמנעת בתולדות ספרותנו, אבל צריך להודות שזוהי אפשרות בלתי-רגילה ושקשה מאד לקבלה. יותר מתקבלת על הדעת ההשערה

3 ראה לימערסאור געש. עמוד 665, והשווה לזה "אוצר השירה והפיוט", כרך רביעי, לוח הפייטנים, עמוד 383. מענין לדעת, שאחד מהחרוזים, ככוכבים אנוחנו עלי אדמתי (למטה סימן ה) נזכר ע"י שפיינשניידר ברשימתו הגדולה, חלק א' 78, ולמעלה רשום: "מן מקאמת טוביה זק"ל. על סמך דבריו אלה של שפיינשניידר מעיר בעל "אוצר השירה והפיוט" (כרך ב', עמוד 474 סימן 240), שהמעתיק אולי כוון לר' יוסף בן יהודה אבן עקינן, שחבר ספרות שתחילתה: "גאום טוביה בן צדקיה".

שבשם טוביה יש לנו מעין פסיכדונים ספרותי למשורר גדול, שסמכה זו או אחרת, ניתן לו שם אחר בקהלות שונות. ראוי לשים לב לזה, שכתב-היד שלנו הוא כתב יד תימני והסופר ומקורות, שממנו שאב את החרוזים גם כן היו תימנים. ידוע המנהג שהיה שורר בתימן, לקרוא למשוררים חביבים ופופולריים בכמה שמות שונים⁽⁴⁾. ביחוד היה דבר זה נהוג ביחס למשוררים, שהיו נודדים בארצות וקהלות, או ביחס למשוררים, שהכוריהם היו נפוצים בארצות וקהלות שונות וכני הקהלות לא היו מדויקים בשמו הקבוע והנכון⁽⁵⁾.

ועתה נלכה נא. עוד צעד אחד הלאה בדרך ההשערה. נרמז לי, שכדרך חפושנו למצוא פתרון לחידה נותנת לנו שתיים עשרה ה"מחברות" מפתח חשוב. עלינו להתייבב על נקודת-השקפה שיש לנו הרשות לדחות את ההשערה, שמשורר גדול בלתי-מצוי מימי הבינים יעלה במדה כל כך קיצונית מחיי עמנו, שאפילו שמו לא יהיה ידוע לנו. עלינו איפוא לבקש בשם הזר (טוביה) את שמו האמיתי של המשורר. משורר אנאלוני כזה יכול להיות רק יהודה אלתריו.

והשערה זו בנויה על שתי ראיות אלו:

(א) הסגנון והשפה. קשה וכמעט שאי-אפשר להשתחרר מן הרשם, שאלה הם סגנונו ושפתו של בעל ה"תחכמוני". הדמיון בין ה"מקאמות" של טוביה ביחס אל שימושי הלשון, המלים והמליצות ובין חרוזי ה"תחכמוני" הוא מפליא. דמיון זה מביאנו לידי המסקנא, שמעטו של מחבר אחד יצאו. בהערותי למטה אני מביא כמה דוגמאות של דמיון סגנוני, אף על פי, שבאמת אין צורך גדול בראיות כאלו, מפני שרוחו ושפתו, דרדכי-טויו והלך-נפשו של האלתריו נראים גלוי מכל חרוז וחרוז. אם נתחברו החרוזים האלה על ידי איש אחר, היה זה אמן מפליא לחקות את שפתו ומסגנונו ואפילו את המונאציה של האלתריו.

(ב) ה"מחברת הי"ב" — "שלוש לעיר שלם". ממעל לחרוז זה רושם הסופר "ולח איצא ז"ל" ורשימה כזו נמצאת גם על שאר החרוזים הקודמים. השיר הזה, כאמור, הלא הוא שירו הידוע של האלתריו והסופר שלנו מייחס איפוא לזו גם את שאר אחת עשרת ה"מחברות"! ראוי לשים לב לזה, שהסופר שלנו הוא דייקן וזהיר לתת כמעט על כל שיר ושיר במאות השירים והפיוטים, שהוא מביא את שם המחבר ברשימת שמו או ברשימה הרגילה "ולח איצא ז"ל". הסופר שלנו שחי לפני שנת 1473 — המקור שממנו שאב את שיריו הוא בכל

(4) ראה הקדמה לספרו של א. צ. אידלזון "שירי תימן", סיגנטי תרצ"א: והשווה לזה גם מאמרי "פיוטים תימניים חדשים" ברבעון "תקופתנו", לונדון, תרצ"א, כרך א', חוברת ג—ד.
 (5) במאמרו הנזכר "שירי מספר מחברות" סביב דוידסון את ההשערה שמהברה של מחברת תמיסה"ה הוא ר' אברהם בר שמואל הלוי בר חסדאי, כיון, שמתחת לחרוז בן שני בתים רשום "גאום צעירי עברי האל אברהם הלוי בר שמואל". ובשיר אחד נמצא שמו בראשי החרוזים, אבל המו"ל מרגיש שאי אפשר לסמוך על רשימות אלו, מפני שנזכרים גם שמות אחרים (כנו של שמואל יהוסף) המשילים ספק בדבר, אם האנשים האלה או אפילו אחד מהם הוא מחבר החרוזים. עד כמה שאי-ודאי לייחס פיוטים לאנשים הנזכרים ב"מחברות", אפשר לראות ביחוד במחברות עמנאל הרומי.

אופן מאותו הזמן—העתיק בדיואן שלנו כמה מאות של שירים ופיוטים של ר' יהודה הלוי, בן נכירול, אברהם אבן עזרא ושל שאר גדולי השירה בספרד. וכאמור זריו הוא להזכיר מדי פעם בפעם את שם הפיומן. בדקתי בכל השירים, שכלם ידועים לנו ומצאתי את העתקותיו כמעט בכל המקרים נכונות ומדויקות. אם אפשר לסמוך עליו בנוגע לפייטנים אלה, הרי יש לנו הרשות לסמוך עליו גם בנוגע לאחרים. אם הוא טיחם לטוביה שיר, שאנו יודעים שמחברו האמתי הוא אלהריו, אז מדוע לא נצדק כמשפטנו, שגם אחר עשר החרוזים הקודמים שגם במשקל הם מסוג אחד שייכים לאותו המחבר, האלהריו, שספני סיבה בלתי ידועה לנו שמו כאן ככנוי טוביה? ועתה נתבונן נא אל כמה דוגמאות אפיניות בכטוי-לשון וסגנון הקוראות דרשוני:

(1) "יהוסף אשר כל החמודות מאסף" (כאמרו הנ"ל של דוידזון עמוד 92) — חמודות רמו לשיר, הוא בטוי חכיב של האלהריו, וכו הוא משתמש הרבה פעמים: "אחבר כל פזורי החמודות", תחכמוני (הוצאת קטינקא עמוד 273).

(2) למטה חרוז א': ויהי שמי... עם נעמי. החרוזי רובו הרבה פעמים לשמו בקשר עם תארים שונים, "תחכמוני" עמוד 331: אני חבר וכשמי מעשי; עמוד 340: אולם שמי חבר וליד קיני; נעמי—שירתי ובמוכן זה אלהריו אומר (288): וכאש נעמי אחצוב להכות.

(3) חרוז ג. ימימה אשר למרות יפיה היא מצטיינת גם בחריצותה ועבודתה היא ציור פרללי יפה ומקוצר לשירו של האלהריו "ובת חיל שחרתת" (עמוד 49).

(4) חרוז ד. תמונת היפהפיה שב"רוץ אצבעותיה" (בנגנה בכנור) היא מגלה את תעלומת הלככות (האהבה) נמצאת כמה פעמים כציוריו של אלהריו. עמוד 385: יפת מראה מנגנת בכנור

באצבעות כשרכוימים לבנים
 ותעורר מיתרי כנור לשירי
 ותמשוך לב במשכה היתרים.

והשוה לזה גם עמוד 268.

(5) חרוז ו. ידאה אלי סהר וכו—החרוז היפה הזה מגביל לשירו של הרוזי (עמוד 201) "צבית חן לבנה כלבנה" שורה 5. "והיא תסב לחשקה". (עמוד 402) סוכב חושק על יד היאור.

(6) חרוז ז. "צבי נעים וכו. פרללים מפליאים לשיר זה נמצאים אצל אלהריו עמוד 408 (צבי החן אשר שכן בלבי, שרפהו יקוד צלעי ומעי); עמוד 443 (ואש השקך ירוד תשלח בקרבי והכערת לבבי תוך מדורה, וכן הדין למכעיר הכערה).

(7) חרוז ח. "צבי מערבי" בטוי זה כמובן איש ספרדי הכא מן הסערב בניגוד ליליד ארץ ישראל המזרחית רגיל אצל אלהריו והוא משתמש בו הרבה פעמים, 362 ועוד.

(8) חרוז י. "ראה סהר", עמוד 272 (ראו סהר) ועוד; "ושנים בדלח לח" אלהריו משתמש בכטוי בלתי-רגיל זה פעמים: עמוד 381 (ונמפי נוזלים ידמו ברדתם בדלח לח מפורר ומפורר); עמוד 461 (כשפת צבי חן אשר גופו בדלח לח); "ינאם—מנעים", ככיוון שירה הוא שימוש של אלהריו עמוד 288 (ומאש נעמי—ומצור נאמי). על יסוד הראיות האלו, הבטויים האפיניים בשפה וסגנון והוראתו של סופר כתב-היד שלנו, נוטה אני לשער שיש ליחס את החרוזים המצוינים האלה לר' יהודה בן שלמה אלהריו בעל ה"תחכמוני". הוא גם האחד והמיוחד, הידוע לנו ושטעמו ורוחו יכולות היו להכתב "מקאמות" מצוינות וחריפות כאלו.

כתבי-יד מאוסף אדלר

מספר 2250, דף כ"ה עמוד א.

א.

מן מקאמת טוביה ע"ה

----- ----- -----	----- ----- -----
אוּתִי מֵאֵד מְשַׁפֵּיל וּמְבִין פֶּשֶׁר	מְשַׁפֵּיל קְרָאוּנִי לְמַעַן מְצָאוּ
שְׁוִים לְאִישׁ מְבִין בְּחֵן וּבִישָׁר.	וַיְהִי שְׁמִי עִם תְּאָרִי עִם נַעֲמִי

ב.

וַלֵּה אֵיצֵא ז'ר

----- ----- -----	----- ----- -----
וַיִּרְעוּ פָּנָיו לְחֹד מְקִיו	יָפוּ מֵאֵד פָּנָיו עַדִּי דָבַר
נִגְלָה וְחָטָה חֹד וְחֵן אֵלָיו	כִּי קָטַמְעַט מְרַב תְּבוּנָתוֹ
וּתְעַלָּה שְׁמִשׁ יָפִי עֲלָיו.	גְּלָגַל תְּבוּנָה תוֹךְ לְכַבֹּד חָק

ג.

וַלֵּה אֵיצֵא ז'ר

----- ----- -----	----- ----- -----
עַלִּי שְׁשִׁים מְלָאכֹת הִיא גְבֵרַת	יְמִימָה עַת צָבָא צְבָאוֹת בְּנֹת חֵן
עֲבֹדְתָהּ עַלִּי רֵאשֵׁן עֲמֵרַת	וּכְלָן הוֹמְדוֹת יָפִיה לְמַעַן
לְמִי תִפֵּן שְׁמִי שְׁחַק בְּנֹת	וְרוֹאֶה אֶת הַדָּר יָפִיה וְיִחַלֵּל

חרוז ג.

חוסרות—מקאמות; בנות חן מקאמות בח ספני יפיה. אולם בכל זאת לרגלי הצטוינותה בעבודתה ובחריצותה הן סכירות אותה בתור עשרת ראשן.

ד.

וליה איצא ז"ל

מְשׁוֹרְרוֹת עֲטָרַת חַן וְכֶתֶר	הִדְפָּה עַת תְּשׁוֹרֵר שִׁיר עַלֵי רֹאשׁ
כְּרַב עֵינָיו וְהוּא שְׁכָרוֹן וְפֶתֶר	לְמַעַן שִׁיר בְּפִיהֶן כְּתוֹס כָּא
בְּעוֹמֵתָהּ כְּעַפְכִּישׁ בְּיֶתֶר.	תְּגַלֶּה אֶת עֲלוֹמוֹתָיו כְּרוֹץ אֶצְ-

ה.

וליה איצא ז"ל

וְאֵת סֶחַר וְהַמִּישׁוֹר כְּגִלְגָּל	כְּפִכְבִּים אֲנַחְנוּ עַל אֲדָמָה
אֲנֵל מִלְּחֵינֶיךָ מִסּוּחַ וְיִגַּל	וְשׂוֹאֵל אוֹת לְקַיֵּם אֶת דְּבָרֶיךָ
וְנָה אוֹס וְנָה נֹרָא וְנִדְגָּל.	וְאֶרְאֶהוּ דְמוֹת סֶחַר בְּתוֹמוֹ

ו.

וליה איצא ז"ל

לְסֶחַר אֵיךְ תְּדַמּוּ אֶת יְמִימָה	יְדוּמָה אֲלֵי סֶחַר וְאִמָּה
וְהִיא לְעַד כְּלֵי חֶסְרוֹן תְּמִימָה	וְסֶחַר יִחְסַר פְּעַם וְיוֹסִיף
וְהִיא תְּאִיר בְּבֵית מֶלֶךְ פְּנִימָה	וְסֶחַר עַב תִּכְסְּפוּ וְוַחֲשָׁף
וְעַל לְחֵינָה נְקִימַת מוֹד רְשׁוּמָה	וְסֶחַר יֵשׁ מְעַט אֶפְלָ בְּתוֹכֹ
וְהִיא תִּסּוּב לְחֻשְׁקָה כִּי נִשְׁמָה	וְסֶחַר מַעֲלָה גִלְגָּל יִסּוּבֹ
וְהִיא תִּמְשַׁל אֶכָּל לֹא נַעֲלָמָה	וְסֶחַר מַעֲלָה יִמְשַׁל תְּלִיפּוֹת
כְּגִנְזוֹ חִפְיֵי חַן הִיא תִּתְוַמָּה	וְעֵין כֹּף אִישׁ בְּסֶחַר תִּשְׁלָמָה אֶף
פְּנֵי עֲלָמָה וְאִם פִּימָה וְחֶמָה	וְסֶחַר מַעֲלָה יֵאִיר כְּזוֹחַר
וְהִיא תְּאִיר פְּנֵי כֹף הָאֲדָמָה.	אֲשֶׁר שְׂכָנָה בְּבֵית חוֹמֵד וְתִבְנִית

חרוז ד'

הדסה, נזכרת הרבה פעמים «במחברת—ימימה»; השוה לזה ציון 4 לעיל.

חרוז ו'

שורה ד. מעט אפס כלבנה זהו חסרון, אבל נקודת-היוס השחורה שעל פני ימימה מגדילה את יסיה. שורה ה. סביב הלבנה, יסובב רק גלגל אחר, אבל ימימה לאהבתה סובבים אותה כל בני האדם. שורה ו. הלבנה לפעמים היא נעלמת, אבל ימימה מעולם אינה נעלמת, משום, שיסיה תמיד מושל וכובש את הלבנות; השוה לעיל ציון 5.

ז.

וליה איצא ז"ל

צְבִי נְעִים אֲשֶׁר קָרַע	סְגוֹר לְפִי כְּחֵץ שִׁירָה
וְהַשְׁקֵנֵי וְלֹא שָׁנָה	כְּעֵינֵי כּוֹס מְשֻׁפָּרָה
וְקַרְרֵי קְבֻרוֹת תְּאֵוָה	וְצִלְעֵי שֵׁם כְּתֻבְעָרָה
לְפָנָיו אֲשַׁפְּכָה שִׁיחֵי	כְּנִפְשׁ עַד מֵאֵד מְרָה
וְאֶתְחַלְּלֵי וְאֵדָם לֹ	וּמִפְנֵי אֶקוּ חֶבְרָת.

ח.

וליה איצא ז"ל

אָהָה כָּא וְחִבִּיא בִידוֹ כְּאִבֵי	וְחֶכְעִיר שְׂבִיבֵי צְבִי מְעַרְבֵי
וְהָיוּ לְקַבּוֹת בְּהַשְׁקוֹ מְעוֹנִים	עָדֵי יָבֵא לְכַפְרָם וְעוֹה לְכַבֵּי
חֲלִילוֹ תְּלִיפּוֹת לְעֵנּוֹת לְקַבּוֹת	וְצִבְאוֹת צְבִאוֹת יְרוּצוֹן סְבִיבֵי
רְמָחָיו מְרוֹקִים פְּלֶחֶט בְּרֻקִים	וְחֶצְיוֹ חֲזָקִים וְחֵם נִחְתּוֹ כִּי
וְשָׁכַן תְּרַרִים וְהַחֲפִיר מְאוּרִים	וְלֹ חַן עֲפָרִים וְחֶדֶר כְּלִבִּיא
פְּדִיתֶיךָ בְּנִפְשֵׁי תְּשׁוּרַת אֲמָרִים	אֶרְוָהָה שְׁלֶחַ נָא בְּקַרְאָהּ כְּתִבֵי.

ט.

וליה איצא ז"ל

יְמִימָה תְּפַתִּי כְּגִיבֶךָ לְכַבֵּי	לְכַרֵּר וְלִתְחַלֵּךְ דְּכָרֵי וְנִיבֵי
וְהִלְצֵי לְיִפְרֵךְ תְּשׁוּרַת אֲמָרִים	לְצַבֵּד וְלִמְשֻׁף בְּחֻזְקָה לְכַבֵּי
דְּעֵי כִי מְרֻחוֹת מְסוּבּוֹת בְּצוֹפֵי	וְשִׁירָה עֲלֵי פִי וְיִגְוֵן בְּקַרְבֵי
וְאֲמָנָם אָהָבֵי מֵאֵד נְאֻמִּים	חֲקוּקִים בְּצִלְעֵי טְמוּנִים בְּחָפֵי
וְלֶךְ אֶהְמָה עַת עֲלוֹתֵי וְרִדְתֵי	וְנִסְעֵי וְשִׁבְתֵי וְקוּמֵי וְשִׁכְבֵי
וְחֶק כֶּךָ אֶחֱבֵי וְאוֹלָם בְּבִלְתָּהּ	כְּמִקְטִיר לְבַעַל וְכוֹפֵר בְּנִבִיא.

חרוז ז'

שורה ב. והשקני בכוס משכרה אבל עיני אינה ושנה; השוה לעיל ציון 6.

חרוז ח'

שורה א. צבי מערבי, השוה לעיל ציון 7. שורה ו. פדיתוך כנפשי, אני נכון לסמור את נפשי לפדיון, לכפרה בעד תשורת דברוך.

חרוז ט'

בנידך לבבי, דוידזון מנסח לבבי בנידך; בחזקה, נוסח ד. בחררי לבבי; מסוכות, ד. מנסח מיפות; טמונים, ד. טמונה; ולך אהמה, ד. וכך אהמה, עת עלותי, ד. בעלותי.

ולא איצא ז"ל.

קרב וראח והתענג
 ראח סחר אשר כאם
 ותפוח בלית שש
 ולחי תעלה ורד
 ושור שפח כמו רצפה
 ושנים גדלח לה
 וביד פפון ואם ינאם
 קטמ מנהו יחנה איש
 וצואר לו עדי הסיר
 בנה יאות לשורר שיר
 וקעת שיר תמלא בו
 וכל מריב דתחו גם

בערש חוד והתימר
 זבול שכן בבית חמר
 ורמון בעצי חמר
 ושרף בעדה שומר
 ומפנה מצא חמר
 כמו שלג כמו צמר
 אסף טור מנעים אמר
 ומפן מחיה עמר
 חשבתיו צוארון זמר
 בנה יאות עשות זמר
 היה מתחיל היה גומר
 למוכיח היה חמר.

חרוז י.

כמנהג משוררי ספרד וערב, הוא מתחיל בשיר על היפה, והוא עובר לדברי תהלה להשר או לחגביר „צבי החן“, והכל בדרך הגומא וההפלגה, במינוי המעלות והסירות היפות. כאן המשורר גומר בדבר-תהלה לחיבור השיר.

שורה א. כערש חור, ד. מנסח בערש זאת. היפה שוככת על המטה הנהדרה.

שורה ב. היפה, שהיא כלבנה והיתה צריכה להיות כמרומים, בחרה לשבת למטה בבית (ואולי בית חמר—גוף).

ש' ד. לחיה כשושנה וקוצות-שערותיה, היורדות ומכסות משני עברי פניה כאילו שומרות (אותה את הלחי) כמו שרף.

שורה ה. ראה את פיה הנוער כמו רצפה (ישעיהו ו, ו') ומצא ממנו את הרוק—נשק אותו; מצא, ד. מנסח מצה.

שורה ו. שניה לבנות ולחות מרוק הפה ועל ידו כך חן מזהירות כמו בדלח לה (וראה לעיל ציון י; ד. מנסח בדלח לה), וכמו שלג, המושם בצמר, ומקבל צבע לבן ולח מאד.

שורה ז. קולח ערב ונעים; טור—חרוז בשיר.

שורה ח. טעם מחטן מספיק להחיות איש ועומר ממנו כבר מספיק למחיה (ד. מוצא את המשקל כאן לקוי, מפני שהוא מנקד מחיה).

שורה ט. זמר, חיה יפת בעלת צואר גבוה ויפה (דברים יד, ה) הנקראת בגרמנית Gazelle.

שורה יב. וכל מריב—כל שונא את שירך.

יא.
ולא איצא ז"ל.

כל שר אשר ישיר בלי חושק
 פי בידירות שיר אגוש נבחן
 מפעמק לב יעלה עגון

משיר מבינים נאמו מוסר
 מפתלל כל שר וכל מפסר
 על כן ענק הוא על גרון מוסר.

יב.
ולא איצא ז"ל.

שלום לעיר שלם אשר ופיה
 כל יום אחונן את עפרה פי
 עיני בעת פי ראתה אותה
 האל אשר אזה למושב לו
 בוכה לנוד דודה בשוכו לה

נעלם לרואים יאמרו איה
 היא מחלת נפשי והיא צרנה
 לא נעצרו בה ענני בכנה
 יראה ברב עניה ושכ שכנה
 ימחה דמעות מעלי דתיה.

חרוז יא.

שורה א. חושק, ד. מנסח חשק, ומעיר: אין כל ספק, שזה לקוח משירי הערביים. וכוונת החרוז היא כנראה: כל שיר, שאינו שר על האהבה (שארין בו גבור אוהב) אז כל נאמו (ערכו) מוסר (נשטט) משיר המבינים, כלומר מהשיר הסוב והמצוין, ואין לו חשיבות.

שורה ב. השיר נבחן וניכר ערכו על ידי אהבת האנוש, המוכעת בו, ולא כזה, שהשיר מלא תחלות על כל שר וספסר.

שורה ג. הענין (האהבה) בא ממעמקי הלב ומפני כך שיר, המושר בחושק (שתכנו אוהב ואהבה) מתרומם ונעשה לכת מוסרי.

חרוז יב.
 זהו חרוזו של האלהריו ונמצא בתחכמוני" (חוצאת קמינקא) עמוד 390.
 שורה ג. ראתה אותה, ק. מנסח ראתה אורה.

המשנה והתלמוד נתחברו לפי"ז בהשתלשלות ובהקהל, ונערכו ע"י עורכיהם מתוך קבוצי ההלכה וחאגדה, שקדמו להם. ומצד שני רש"י (8), והחולכים בשמתו, הסוברים, כי התושבע"פ לא נכתבה מעולם, ובשום פנים, עד דורות הסבוראים. ורש"י (9), כבאו לריב את ריב המסורה, כי התורה שבע"פ לא ניתנה להיכתב, עם אברהם גיגר, אשר ערקר ואמר, כי יסודה מימי האמוראים, וכי כל עקרה לא באה אלא מתוך מלחמה כנגד ספרים בלתי רצויים, יצא, כדרכו, גם בחמה שפוכה נגד הרמב"ם, והכריע כרש"י, ששום דבר מן התורה שבע"פ לא נכתב עד לאחרי האמוראים.

אבל כבר שרא הר"ז יעבץ נרגא בעצם ההנחה, כי רש"י חלק על הרמב"ם בשאלת כתיבת התורה שבע"פ (10). דברי רש"י (כ"ם ל"ג) מתפרשים יפה כמכוונים לאיסור הלמוד מתוך הכתב בלבד, ודבריו (עירובין סב) אינם אלא נותנים טעם לשם "מגלת תענית" דברי רש"י עולים לפי"ז כבר אחד עם דברי הרמב"ם ודעומיה.

נשארו איפוא רק שלש אלה, הגמרא—המיסרות הפזורות לארך הגמרא הבבלית והירושלמית, הנוגעות בענין הגרון, הקבלה—זו המסורה לנו ע"י רש"י וסתמ"א. והסברא, כדי לדון על פיהן בשאלה זו. אבל בעוד, שהסברא מחיבת, בלי כל ספק, את הכתיבה, כי משא הרבה יותר גדול מ"תליסר גמלי" (לא גוי"ל) היו צריכים הסבוראים, כותבי התורה שבע"פ, לשאת כמותם, אם נניח, שלא היה לפניהם שום דבר שככתב, מה שאין הדעת סובלתו. וגם הקבלה, זו שנמסרה לנו ע"י רש"י וסתמ"א, ושעליה נוסדו דברי ר"ש הגניז, הרמב"ם והמאירי, מעידה אף היא בכללותה, כי האיסור לא היה מעולם על כתיבת דברים שבע"פ, אלא על אמירתם מתוך הכתב, כדיוק לשון המימרא "דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאמרם ככתב" (11). הגמרא, במימרות הכודדות והסותרות אהרדי, אינה יכולה להוציא את המעיין בה מכלל ספק (12). וככל "כתובים המכחישים זא"ז", מחכים גם דברים סותרים אלה ל"כתוב" השלישי שזכריע ביניהם. אך אם אין למצא "כתוב" זה בין המימרות המעטות הדנות בכתיבת התורה שבע"פ בפירוש, כרי הדבר שיש לבקשו בין השמיין של הגמרא בכללותה.

(8) כ"ם ל"ג, א, ד"ה ואינה מדה, גפין ס. א ד"ה והא, שם עב ד"ה ודברים, ועירובין סב. ב, ד"ה כגון.

(9) אוהב גר, וכרם חמד ג.

(10) תו"י ח"י, מוצא דבר יד.

(11) ע"י תשו' הגאונים, שערי תשובה עם הגהות איי הים מעמ' עו ואילך.

(12) לעמ' דברי הגמ' בתמורה (יד, ב) "ואי הוה לי אגרתא מי אפשר למשלחה והא אמר

רבי אבא בריה דרי' חייא דבר אבא א"ר יוחנן כותבי הלכות כשורפי תורה והלמד מהן אינו נוטל שכר", אנו מוצאים מעשה רב שתלח לרבי בני חפי ושאלו הלכות ככתב (כתובות ס"א) ושמואל ששדר לרי' יוחנן תליסר גמלי (גוי"ל — תוס') ספק' סרפה (חולין צ"ה, א) ורבין ששלח באגרתיה דבר הלכה (כתובות, ט"ז ב) ורב הלל שאמר לרב אשי, לדידי הוויא לי שניות מר בריה דרבנא וכתובין וכי (יבמות כא, ב), ודברי הלכה ואגדה לקוחים ובאים מפנקסיהם של לוי ורבי"ל (שבת קנ"ג, ב). הסתירה בולטת ביותר ביחס לרבי"ל מפני שהוא הוא תפארת כתיבת דברי אגדה (ירוש' שבת כא, א). בדבר ישוב דברי הגמרא הסותרים זא"ז ראה שערי תשובה איי הים, מעמ' עו ואילך, ויעבץ ח"ו מוצא דבר יד.

שאלת כתיבת התורה שבעל פה

מאת

שמואל ק. מירסקי

מאימתי התחילו אבות התושבע"פ לנהג היתר בכתיבת דברים שבע"פ? האם המשנה והתלמוד שבידינו רק מפייהם של מחבריהם ועורכיהם יצאו או גם מפי כתבים? שאלות אלו, שחזרו ונשאלו מימי חכמי קירואן, בשאלתם לרש"י, עד היום, נשאו בלא פתרון.

הקורא את האגרת של רש"י, בשתי נוסחאותיה, הספרדית והצרפתית, ישיב על השאלה כ"אין ולא ורפיא בידיה". כנגד דבריו המפורשים של הגאון: "ורכתבתון כיצד נכתבה המשנה ונכתב התלמוד? תלמוד ומשנה לא אכתובו, אלא תרוצי הווי מתרצי וזהירין רבנן למגרסיהו על פה, אבל לא מנוסחי דכתיבוי", מלאה האגרת בטויים המעידים על כתיבת המשנה בימי רבי, כגון "וביומי דרבי אסתייע מלתא ותרציניהו וכתביניהו", "רבי עיקר הדברים תיקן וכתב", "ולא הוה להון להנך קמאי, עד דאפמר רבי, חכור כתוב", ועוד (1).

ראו האחרונים כרי' חגיז (2) וכרצ"ה חיות (3) מחלקת הראשונים בשאלה זו. מצד אחד ר"ש הגניז (4), הרמב"ם (5), המאירי (6), רבנו ישעיה הראשון דטראני (7) ואחרים, היוצאים כלם בעקבות רש"י, ואומרים, כי לעולם היו דברי התושבע"פ נכתבים, וכי

(1) על הפסקא "תלמוד ומשנה לא אכתובו וכי" מעיר ד"ר ס. ב. לוי, אגרת דרש"י ח"פא תרפ"א, כי חשודה היא בעיניו, שהובאה לכאן ע"י איזה תוספאה, ואינה מעקר האגרת. באגרת דרש"י הוצאת היימאן לונדון תרע"א, הנוסח הוא "אבל מנוסחי דכתיבוי", וכן הוא בדפוס הראשון של האגרת, קושטאנדינו שכ"ו. רצה חיות בספרו מבוא התלמוד (פרק ל"ג) אומר: "בתשובת רש"י יש הרבה סתירות ולישבים צריכים לפרש דהווי בימי רבי המשניות כתובות רק כעין מגלת סתרים ר"מ חון, בעל הגהות איי הים על תשו' הגאונים שערי תשובה, לאורנו תרכ"ט, מכאן באריכות את ההבדלים, שבין שתי הנוסחאות של האגרת, ואמר, כי בנוסח המקורי, שהוא לדעתו הספרדי, חלו ידי המגיהים הצרפתים, שהשתדלו למחות כל זכר לכתיבה מתוך האגרת. ר"ז יעבץ, תו"י ח"י, מוצא דבר יד, מתעלם לגמרי מן הפסקא הנ"ל של האגרת ומביא את רב שרירא כמעיד על כתיבת המשנה בימי רבי, ותו לא. וכך נעשה רש"י לאילן, שבו תולים את עצמם גם מקדימי כתיבת התורה שבע"פ וגם המאחרים. כי ליכא מידי דלא רמיזא באגרת.

(2) תחלת חכמה, מבוא לפי' עץ חיים על המשנה.

(3) מבוא התלמוד, פרק ל"ג.

(4) מבוא התלמוד.

(5) בהקדמתו למשנה תורה.

(6) בהקדמה לפירושו על פרקי אבות.

(7) תוס' ריד גפין ס, א.

נמיון בכיוון זה נעשה באחד הספרים, שהופיעו מקרוב (13). המחבר מנסה להעלות מנככי סוגיות הש"ס עצמן את התשובה על אפן עריכת התלמוד הבבלי וכתובתו. וזוהי המסקנא, שהגיע אליה. תמצית המשא והמתן ההלכותי במנהגיות כבישיבות היתה נכתבת מעולם. ולא עליהן היה איסור הכתיבה. ועל מה היה? על כתיבת עצם המוה"ם, ומפני אותם העמקים גופם, שהונחו באיסור עדות שבכתב, ובאיסור לרין כריני נפשות בערבי שבתות וי"ט (מנה' לה. א). המשנה המרכבת, איפוא, מהלכות קצרות ותמציתיות, וכמו"כ ה"גמרא", שלדעת המחבר הונח רק על מסקנות מגובשות של מו"ם תלמודי בישיבות, כנגוד למונה "תלמוד", נכתבו בלי שום פקפוק של איסור. אבל כל השקלא והטריא התלמודית, וכל הסוגיות העוסקות בכירור המימרות וכפירושן; בקצור כל התלמוד שבידינו לא נכתב כלל עד הסבוראים (14). הסבוראים הנם לפי"ז, לא משכללי התלמוד הבבלי ומשלימיו, כמקובל, אלא יוצריו וכוניו האמתיים.

והנה אשר למונחים "תלמוד" ו"גמרא", פשוט הוא, שהגדרת המחבר קולעת להוראתם היסודית של אלה. אבל ספק גדול הוא אם זוהי, כדברי המחבר, הוראתם היסודית בש"ס. שהרי אם אמת, כי המונח "תלמוד" נגודו הוא ל"גמרא" ונדרף עם סברא, מפני מה מצינו את הכטוי "הסוכר תלמודו" (15), המראה כי תלמוד וגמרא היינו תוך (16). גם הכטוי "פירושא הוא זיל גמור", איננו מעיד כי "גמרא" הונח דוקא על הלכות קצרות ומגובשות, אלא כהגדרת רש"י על "גמרא" (17). כי מלבד ההוראה המשותפת שיש למונה "גמרא" עם המושגים "גמרידין" ו"גמנו

The Redaction of the Babylonian Talmud, by Dr. J. Kaplan New York, 1933. (13) ומה נעשה להטות סוגיות שבש"ס שאינן סוככות על ציר "גמרי" או הלכותי, אלא מכליות הן מו"ם ממושך של כמה אמוראים, הסתמיים עפ"י רב אשי, ועוסק בהסברת דברי האמוראים הראשונים. לדוגמא: שבת צב, ב. מאי שנא וכו' אמר ר' אלעזר תברא מי ששנה זו לא שנה זו. אמר רבא ומאי קושיא וכו' אלא מאי קושיא, דיוקא דסתיתין קא קשיא ליה וכו' אמר רב אשי ומאי קושיא דלמא וכו'. לא שהוקשה כאן דבר מה לאמוראים האחרונים על המשנה, אלא אדרבה הם התרו להבין מה קשה היה לראשונים על משנה זו. וכן הסוגיא, שבת קל, ב. איתמר א"ר זירא אמר רב וכו' אמר אב"י הא מילתא אסרה ר' זורא ולא פירשה עד דאתא רבה בר אבהו ופירשה כו', המכילה ג"כ מו"ם ממושך על המימרא לפני התפרשה ע"י רבה בר אבהו, וגם אחרי התפרשה, יש ללמד כי עבודת ההסברה של דברי האמוראים לא על הסבוראים הופלה, אדרבה, הם מצאו פניהם סוגיות ערוכות ושמורות בכתב ע"י תלמידי רבינא ורב אשי ואחרים, שהכילו את המשא והמתן התלמודי הזה.

(15) ירוש' ברכות פ"ה ה"א.

(16) והתירוץ כי בעקת הגזרות על התלמוד, נתחלפה לעתים המלה תלמוד בגמרא, היא איננו שייך לכאן, שהרי כאן יהא עלינו לומר כי לא "תלמוד" נתחלף ב"גמרא" אלא להיפך — ומאיזה טעם?

(17) ב"ם ל"ו, א בריה שלמדו, סברת טעמי המשנה, ולהבין שלא יהו סותרות זא"ז וטעמי איסור והיתר והחיוב והמפור — והוא נקרא גמרא. ויש לזכר כי הגדרה זו של רש"י לא באה על המלה גמרא שבש"ס, שיש להניח כי נחלפה שם "תלמוד" (ראה ההערה הקודמת) כי אם על הכלים "רב שלמדו חכמה" אשר בברייתא.

וגמרו", יש לו גם הוראת הגדרה והשלמה למשנה (18). ואשר לטעם האיסור לכתב דברים שבט"פ, שלא יתיחס למסקנות ההלכתיות הקצרות, אלא להמשא והמתן החי שבישיבה, בלבד, כודאי צדק המחבר. התנגדות לכתיבת דברים שבט"פ, כפי שהוא מעיר, לא היתה נודעת רק לישראל, אלא גם לעמים אחרים. ואחד הדיאלוגים של אפלטון, המעתיק שם, יוכיח (19). אבל המחבר דבר רק מסוג אחד של כתיבה, זו של ראש הסנהדריה או הישיבה, שנעשתה לזכרון עולם, והתעלם מן הסוג השני של כתיבה, זו הנעשית ע"י יחידים, בלי סמכות כל שהיא, רק לעצמם ולזכרון דברים בעלמא. ואם לנבי הכותבים מן הסוג הראשון יש לומר כי הם לא כתבו אלא את ההלכות הגמורות והקצובות, הרי הכותבים מן הסוג השני כתבו בודאי כל אחד כפי כחו ויכלתו, גם את המשא והמתן שבישיבה, והלא הם הם דברי הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה.

"ומימות משה רבנו ועד רבנו הקדוש לא חכרו חכור שמלמדין אותו כרבים בתורה שבעל פה, אלא בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו וזכרון השמות ששמע מרבותיו, והוא מלמד על פה ברכים. וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו מביאור התורה ומהלכותיה, כמו ששמע ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור כדנינים שלא למדום עפ"י השמועה אלא במדה משלש עשרה מדות והסכימו עליהם בית דין הגדול".

דברים אלה המפורשים, והמיוסדים על קבלת רש"י, כמו שנראה ברור לכך מעיון פה ושם, אינם זקקים באור. מי כהרמב"ם יודע, שלא להאריך במקום, שאפשר לקצר. ואילו לא היתה כוונתו לשני סוגים מיוחדים של כותבי תורה שבט"פ, כי אז לא היה מרחיב את דבורו ומכפיל את לשונו. הרי, ששני מיני כתיבה היו. האחת, זו של ראשי הסנהדריות והישיבות, שהכילה שמועות קצרות לזכרון. כתיבה זו נעשתה בהיתר ובכללי, אך לא כדי ללמד ממנה ברכים, שאם לא כן, הרי כל יסוד המוסד של תורה שבט"פ יבטל. והשנית, זו של יחידים, שהכילה את המשא והמתן התלמודי שבישיבה. כתיבה זו נעשתה בהסתר ולזכרון התלמידים עצמם, והיא היא, שיצרה את מגלות הסתרים 20 והפנקסאות של תלמידים (21).

השם "סגלת סתרים" נסתר היה מבינתם של כמה חכמים שדנו בשאלה זו. ממה

(18) השוה מאמרו של ברייל, "גמרא" בית תלמוד לוויים שנה ב'. בעל המאמר מעיר כי בכל מקום שאתה מוצא את המלה "גמרא" בתלמוד בבלי, אתה מוצא "תלמוד", בירושלמי.

(19) והשוה את דברי ר' חסדאי קרשקש בהקדמת ספרו אור ה': "ואמנם זה מדאגה מרבר פן יסורו מלבבו ויסמוך על הכתב ויביא זה אל השכחה לרבו הענינים... ומתכלית השגחתו בהם ורוב חסרו ונפלאותיו לחדש אהבה וחשק נמרץ לשקוד על דלתותיו תמיד אשר לסבת השקידה והחשק וישגו ענינים... וכמעט שברוך הזה דרכו בה חכמי האומות לפי מה שנמצא בקבוציהם. אמר א סגנה מי שכותב דבריהם. אתה חושד ברעיוניך הזכים ובוסח על עויות הבחמות המתות..."

(20) שבת ו. ב ועוד.

(21) שבת קנו. א, ירוש' מעשרות ב, ד ועוד.

נפשך, טוען שר"ל⁽²²⁾, אם הותרה הכתיבה בימי רבי, משום מה הסתירו מגלות אלו. ואם אסורה היתה עדיין הכתיבה, מפני מה נכתבו. אבל כל זה עלה לו ולאחרים על אי הבחינם בין שני סוגי הכתיבה המפורשים בדברי הרמב"ם שלמעלה⁽²³⁾.

עתה, אחרי שעמדנו על שתי הדרכים, דרך הרבים ודרך היחיד, שבחן הלכה התורה שבע"פ ונתפתחה בהשתלשלותה מתורה שבע"פ לדברים שבכתב, יקל לנו להגיע למחוז הפצנו כמאמר זה, והוא סוד הרכבתו של התלמוד הבבלי.

דבר, שאינו צריך לפנים הוא, כי השערתו של ד"ר י. קפלן שהסבוראים יצרו את התלמוד הבבלי כלו, על קושיותיו ופירווקיו, רמיותיו ובעיותיו, מתוך קמין קמין של מימרות "גמרות", כלשונו, וכי עם מות האמורא האחרון עוד לא נכתבה אף מלה אחת מן התלמוד שבידינו, השערה מופלגת היא. וכי, מפני מה תהא שונה התפתחותו של התלמוד מהתפתחותה של המשנה, שקדמה לו? אם עבודתו של מסדר המשנה לא היתה יצירת רב ממועט, כי אם להיפך, יצירת משנת קב ונקי מת"כ סדרי משנה והסון כרייתות (אין קץ²⁴) מה מחייבנו לאמר, כי לגבי מסדרי התלמוד נהפוך הוא, וכי בגורלם עלה להפוך מימרות גמרות ספורות וקצרות, לים גדול ורחב ידיים, הוא ים התלמוד?

אבל לא רק מן הסברא, אלא מן הגמרא גופה יש להוכיח, כי הגמרא אינה יצירה אחדותית, שיצאה מבית סדרשם של הסבוראים, אלא חבור כמה רשימות ונוסחתי-תלמוד, שהיו לאחדים בידי המסדרים. נציין נא חזיונות אחדים מתושים וקשי הבנה בש"ס, אשר רק בנפול עליהם אור האמת הזאת על חבור התלמוד, יעשו למובנים מאליהם.

חזיון נפרץ הוא דבר הסוגיות החפוכות או המתחלפות בש"ס. בתום⁽²⁵⁾ סנויות י"ג סוגיות כאלו הכאות בחלופי תכן וצורה, אף כי ענינן אחד הוא, במסכתות שונות. הר"ן ומפרשים אחרים מציינים עוד כמה סוגיות מתחלפות נוספות על אלו. והרצ"ה

(22) כרם חסד חי"ג.

(23) ראה רש"י שבת ו. ב בד"ה מגלת סתרים, שהסתירות מפני שלא ניתנה ליכתוב וכששומעין דברי יחיד חדשים שאינן נשנין בכ"ה וכותבין אותן שלא ישתכחו מסתורין את המגילה". ד"ר י. קפלן המביא את דברי רש"י בספרו הנזכר למעלה, צד 277, מעיר עליהם כי פירש"י דחוק הוא מבחינת הלשון ומכמה בחינות אחרות, ואילו גם נניח, כי פירש"י זה על מגלת סתרים נכון הוא, אין הפירוש מחייב את המסקנא, שרש"י הוציא מזה. ואולם השואת דברי רש"י, וכששומעין דברי יחיד חדשים שאינן נשנין בכ"ה וכותבין אותן שלא ישתכחו, לשון הרמב"ם, וכן כאורא כותב לעצמו... כמו ששמעו מדברים שנתחדשו בכל דור ודור, מפני אור על פירוש רש"י זה. דברי רש"י והרמב"ם שאובים, כפי שנראה בעל"פ, ממקור אחד, דברי קבלה. זה מראה, דרך אגב, כי רש"י והרמב"ם אינם חולקים בעצם שאלת הכתיבה של התורה שבע"פ (ראה למעלה), וגם כי המונח "מגילת סתרים" מחוס, כפי ששערתי, לסוג השני של כתיבה, אשר בדברי הרמב"ם.

כנוגע לדוחק הלשוני והדקדקי שבשם מגלת-סתרים, ראה את דבריו הנכוחים של בעל איי חים שערי תשובה מעמ' קיג ואילך.

(24) אגרת רש"י: "אילו בקש רבי לכתוב ולחבר כל מה שהיה שנוי בימיו אריכן מילי ואתערקן, אלא רבי עיקר הדברים תיקן וכתבי.

(25) מנחות נה, ב' בד"ה ואיכא.

חיות⁽²⁶⁾ מעיר על סוגיות מתחלפות, לא דק מעין אלו המסומנות בתום הנ"ל, שהסתירות שבחן הנן עפ"י כנוסח מימרות בודדות ובפירושו, אלא סוגיות שלמות, הכאות כפולות, אבל בשנויים ובחלופים בכל מהלך השקלא והטריא כלה, במסכתות שונות. סוגיות מעין אלו הן. סוגיא דמשרת⁽²⁷⁾, סוגיא דמצוות צריכות כוונה⁽²⁸⁾, סוגיא בעקרו קא מתפיש או בהיתרא קא מתפיש⁽²⁹⁾ ואחרות. מהו, איפוא, פשר החזיון הזה? התום? במנחות אינם, אלא מציינים את העובדא מבלי להציע עם זה פתרון לה. ואולם במקומן של הסוגיות המתחלפות מעירים התום? לפעמים כי "הוי ככל איכא דאמרי שבש"ס"⁽³⁰⁾, לפרקים מעירים התום, כי מיטרא אחת נתפרשה ע"י סתמא דתלמודא בפנים שונים בשתי מסכתות, מחמת חלוף השיטה שכן שתיקה, וחרי זה שוב כ"איכא דאמרי"⁽³¹⁾. רצ"ה חיות מבקש למצא את הפתרון לחזיון הסוגיות המתחלפות בזה, שהמסכתות השונות נערכו ע"י עורכים שונים. ומי שערך זו לא ערך זו. גם ר"ז פרנקל כוון לרעה זו⁽³²⁾. אבל דעה זו מופרכת היא מעקרה, מפני, שסוגיות מתחלפות מצויות גם במסכת אחת⁽³³⁾.

קרוב לחזיון הסוגיות המתחלפות הוא חזיון הסוגיות החוזרות. סוגיות חוזרות— לא מימרות וענינים המשולבים כמו"ס התלמודי, אלא סוגיות שלמות ובלתי תלויות כמה שקדם להן ושלאו-אריהן— מרובות הן בש"ס ער, שאין לפרטן⁽³⁴⁾. אבל יש גם סוגיות כאלו החוזרות באותה מסכת. דבר זה עורר תמיהת

- (26) מבוא התלמוד פרק זג.
- (27) פסחים מד. א ונזיר לו. א.
- (28) פסחים קיד. ב וריה כה. ב.
- (29) גדרים יא. ב ונזיר כב, א.
- (30) נדה כג. ב תו' בד"ה אמר רבא, ועוד.
- (31) קדושין יג. ב.

ב"ב קעו. א.

אמר רב פפא הלכתא מלוה ע"פ גובה מן הירושין ואינו גובה מן הלקוחות גובה מן הירושין כדי שלא תנעול דלת בפני לויין ואינו גובה מן הלקוחות דלית ליה קלא.

ובתו' ב"ב שם בד"ה גובה... ויש לפרש דרב פפא לא אמר אלא מלוה ע"פ גובה מן הירושין ואינו גובה מן הלקוחות וגמרא מפרש לה הכא למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא והתם למאן דאמר שעבודא דאורייתא והו' כמו איכא דאמרי מילתא דהכא ודהתם.

MCWJ 1861. (32)

(33) ראה לדוגמא פסחים טו, א תו' בד"ה מה מועדו. התום? מעירים שם כי סוגיא הגמרא בךף סו מחולקת עם זו של דף עו, א. ושוב בב"ב קעו, א תו' בד"ה גובה: "וכעין זה מצוינו בהמקבל (בי"ס קיב, א) דבעו מיניה מרב ששת קבלן עובר בכל תלין או לא; אוסן קונה בשבח כלי או לא, ובחגול קמא (בי"ק צ"א א) משמע שלא שאלו ממנו אם אוסן קונה בשבח כלי או לא". והלא קי"ל דכולה נזיקין חרא מסכתא היא.

(34) לדוגמא, אחת מני אלף, ברכות ל"ב, ב— שבת קי"ז, ב; שם טו, א— מגלה י"ב, ב; שם י"ז, ב— פסחים נה, ב; שבת י"א, א— עירובין צ"א, א.

התום' 85). כרם מקרה זה איננו כודר עד שנחשבה ליוצא מן הרגיל. כי כיוצא בזה מצינו גם בכרכות שסוגיא שלמה — בלתי משולבת במח"מ התלמודי — חוזרת פעמיים בפ' כיצד מברכין (36) ובפרק שלשה שאכלו (37), ושוכ סוגיא אהרת שם ברך נה, ב' ובנז, ב'.

אין זאת אלא, ששני החזיונות האלה — סוגיות מתחלפות וסוגיות חוזרות, במסכת אחת כבשתי מסכתות — חזיון אחד הם. ופתרון אחד להם. כמו שדבר החזרות במשנה (38) כסתירות המצויות בה, יסודן במקורות השונים, שמהם נתחברה משנתנו, כך גם הסוגיות החוזרות והמתחלפות בתלמוד, יסודן בקבצים התלמודיים השונים שמהם הרכב התלמוד שלנו (39).

חזיון אחר מתום, הוא דבר הסוגיות, שאינן מתאחות בתלמוד. המפרשים והמגיחים השונים עשו כל מה שיכלו כדי לישר את ההדורים. והרכה גם שמוש והרגל עושה, כדי שהקוב יראה למישור. וככל זאת נשאר עוד הרבה סוגיות וקטעי סוגיות שאינן משתלבות, ומעידות כמאה עדים על חסר האחדות הפנימית שביניהן.

פעמים יש שבעיה עולה בתיקן. ומיד נסמכת לה סוגיא שממנה הבעיה הנדונה נפשטת או יכולה להפשט (40). התום' עמדו על הזרות שבדבר, והעירו: (41) "ואע"ג דלקמן פשטינן לה מברייתא וכו' מ"מ עלתה להם בבית המדרש בתיקו ושוב פשטה".

כיוצא בזה הננו מוצאים בסוגיא, שאינה מתקשרת, עפ"י לשונה, עם חברתה, אף כי לכאורה נסמכת היא אליה ונמשכת ממנה. התום' מעירים, למשל (42), "שכן דרך הגמ' דאע"ג שכבר פירש הטעם אומר לימא, דכשנאמר הלימא בבית המדרש עדיין לא נודע להם טעם המפורש וכו'. וכח"ג איכא נמי בפרק החולץ".

לעתים קרובות יש, שהגמרא חוזרת אחרי פתרון לאיוו שאלה, ופתאום הסוגיא כאילו כאמצע נפסקה, והפתרון לא הושג.

לדוגמא: קדושין יד, ב.

ומאן תנא דלא יליף שכיר שכיר האי תנא הוא דתניא וכו' אמר רב טכיומי

(35) ג"ב קנ"ב, ב ב"ד"ה הווא, משום דאיירי הכא בנכסים בחזקת מי הם אייתי החיא עובדא, דמיוירי בה נמי לאוקומה נכסי בחזקת לוקח ובחזקת מוכר. מיהו תימה הוא שמכאיו הגמרא שתי פעמים במסכת אחת כאן ובחזקת הנתנים.

(36) מג, א.

(37) סו, ב.

(38) יש לציין, כי נמצאות חזרות במשנה לא רק בשתי מסכתות אלא גם במסכת אחת. כמו אהלות פ"א מ"ג החזרת בלשונה מסש בפ"ו מ"א ועוד.

(39) ראה מאמרי על סתם המשנה, חורב א, שבו הראיתי על שני סוגי הקבצים ההלכתיים "הלכתא פסיקתא" והלכתא דריגוי, שמהם הרכבה משנתנו, ואשר גרמו לסתמות סותרות אהרדי. הגמ' הכירה בעובדא זאת (ביק קב, א וסנה' לר, א) אך לא הכריעה חי מינייהו אלימה.

(40) נדה כה, א, ורבות כאלה.

(41) ע"ז סח, א תו' ב"ד"ה תיקו.

(42) בי"ט קטו, ב תו' ב"ד"ה ולימא.

משטיה דאבוי דכולי עלמא יליף שכיר שכיר והכא בהאי קרא קמיפלגי וכו' אלא מאן תנא דלא יליף שכיר שכיר האי תנא הוא דתניא וכו' אמר רב נחמן בר יצחק לעולם יליף שכיר שכיר וכו' אלא מאן תנא דלא יליף שכיר שכיר רבי הוא דתניא וכו' אמר רב נחמן בר יצחק לעולם יליף שכיר שכיר ושאיני הכא . . .

סוגיא זו חותרת למצוא את התנא, שאיננו סוכר, או שאיננו מקובל, את הגז"ש של שכיר שכיר. ולמה? מפני, שסוגית הנמרא הקודמת לזו, השתמשה במלים "הניחא למאן דיליף שכיר שכיר, אלא למאן דלא יליף שכיר שכיר, מאי איכא למימר". אבל לא עלה לה לגמרא בסוגיא זו למצוא "מאן דאמר" זה. אף לא השאירה את הענין בקשיא או באחד מן הסיומים הרגילים בסוגיא מעין זו, אלא הלכה ושלכה אותה בסוגיא אחרת המתחילה במלים "ומאן תנא דפליגי עליה דרבי", בעוד, שהלמוד עומד ותוהה אם נשאר הכטוי "הניחא למאן דיליף שכיר שכיר" בקשיא, או לא. הרי לפנינו דוגמא לשתי סוגיות אנונימיות, הכנויה אחת על גבי חברתה. אך השניה נשארה "תלויה" בבית המדרש, ומסדרי הנמרא האחרונים, הסבוראים, שטרחו לסיים סוגיות תלויות כאלו ב"מאי הוי עלה" וכדומה השאירו אותה כאן כמו שהיא.

חזיון אחר, המעיד, כי התלמוד שבידינו, איננו יצירה אורגנית ואחדותית, שנוצרה ע"י הסבוראים כפעם הראשונה, מתוך פסקי הלכות קצרים, הוא דבר כפל הלשון, המצוי בתלמוד, והמתמיה בזרותו הרבה יותר מקוצר הלשון, שהתלמוד רגיל בו. יש מעירים על הכטוי "כדאמר ר' פלוני, דאמר ר' פלוני" הרגיל בש"ס. אבל גדולה מזו הרבה מצינו, במקום שהגמרא מביאה "איכא דאמרי" המכיל רק שני יסודי קטן כגוף המימרא עפ"י הלשון הראשונה, ואין הגמרא חוששת לחזור על כל השקלא והטריא עפ"י הלשון השניה (43). כל, היוודע את אחבת הקצור המופלגת של התלמוד יתפלא על אריכות הלשון המפורזה כאן, במקום, שאפשר היה לקצר בסמון ההבדלים שבין שתי הלשונות בלבד. אבל התשובה היא, שכאן הוכחו שתי סוגיות שונות, כפי שנכתבו מעקרון, וחברו יהוד.

רבות הן הסוגיות בש"ס הפותחות במלים "לישנא אהרינא". רוכן אינן מתיחסות רק לשתי נוסחאות של מימרא, שאפשר לומר עליהן כי מסורות שבע"פ הן, אלא לשתי נוסחאות של שקלא וטריא, השונות האחת מן השניה שנוי תכן וצורה או שנוי צורה בלבד, כאופן, שאין לפקפק, כי שתיהן נשתמרו בכתב והוכחו יחד ע"י מחברי התלמוד. לדוגמא: תמורה ו, א.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי והשתא דשנינן כל הני שנויי, אבוי ורבא במאי פליגי. כרביית קצוצה קמיפלגי וכדרכי אלעזר, דא"ר אלעזר רבית קצוצה יוצאה בדינין, אבך רבית אינה יוצאה בדינין. ור' יוחנן אמר אפ"ו רבית קצוצה

(43) ראה לדוגמא כתובות, ב, ב. אמר רבא ולענין גשין אינו כן אלמא קסבר רבא אין אונס בגשין וכו' עד סוף הסוגיא. ושם ג, א. איכא דאמרי אמר רבא וכן לענין גשין אלמא קסבר רבא יש אונס בגשין וכו'. כל המוח"מ בסוגיא ב' הוא כבסוגיא א' רק בחלוף סיוע לקשיא ולהיפך, וכנהנה רבות.

אינה יוצאה בדיונין. א"ל וכו' ואלא כמאי קמיפלגי אבוי ורבא בשנוי קונה. ל"א. כהני שנויי דשנינן. . . ברבית קצוצה. לאבוי לא מהדר רבית, לרבא מהדר רבית. והא אבוי נמי סבר מפקינן רבית קצוצה בדיונין; דאמר אבוי הדין דמסיק בחבריה ארבע זוזי ברביתא ויהיב ליה למלוה בתנותיה גלימא דשוי חמשא בארבעה כי מפקינן מיניה ד' מפקינן מיניה, והאי זוזא במתנה הוא דיהב ליה. ורבא אמר חמשא מפקינן מיניה. מ"ט כולה בתורת רביתא קאתי לדיה. אלא כי קא מיפלגי אבוי ורבא בשנוי קונה.

רש"י בד"ה ה"ג. . . ובין האי לישנא ללישנא (דשמיע) [דשנייה—ב"ח] ליה בשנוי קונה לייכא מידי אלא זה ירושלמי וזה בכלי.

קשה היה כנראה לרש"י, מה בין הלשון הראשונה לשנייה, שהרי לפי שתייהן חולקים אבוי ורבא ב"הוה אמינא" ברבית קצוצה, ובמסקנא בשנוי קונה — ומאי בינייהו? לפיכך העיר: "אלא זה ירושלמי וזה בכלי". אם קבלה היא זו נקבל. אבל לאמתו של דבר אין בין "לישנא אחרינא" זו, לכל "לישנא אחרינא" שבש"ס ולא כלום, וכבר כתב הרמב"ם בתשובתו לחכמי לונד' (44) על שתי לשונות שבמס' ברכות (45) "ולאו הכין הוא פירוש הני תרי לישני, אלא התרי לישני חד מעמא אית להו, ואין לשם חלוק בענין, אלא בשנוי המימרא בלבד. ויש מקומות כגמרא כזה שמקפיד על נוסח המימרא האיך היתה, אע"פ שאין ביניהם הפרש בענין".

"לישנא אחרינא" איננו אלא סימן טכני להבאת דברי סוגיא, הנוגעים לענין הנידון, ממקור אחר, אמנם אין כאן הכרז בין שתי הלשונות לפי ה"הוה אמינא" והמסקנא, אבל הכרז גדול יש בין שתייהן בעצם המשא והמתן אשר הביא את רב אשי לחזר בז מדבריו הראשונים, ולומר כי אבוי ורבא חולקים בשנוי קונה.

ולכי אומר לי, כי האותיות ל"א — ר"ת ללישנא אחרינא — שהיו משמשות למסדרי הגמרא סימן טכני, כאמור, להבאת סוגיא הנוגעת לענין הנידון, אך שונה במדת מה מן הסוגיא העיקרית, הוגו מן הש"ס ע"י מגיהים שונים שחשבו במקרים רבים, כי לא יכירם מקומן שם. רק מקומות מספר יש עוד בש"ס שהאותיות ל"א נמצאות עדין, אף שאין לישנא אחרינא ניכרת וכולמת שם.

לדוגמא: שבועות לז, א.

רב אחא בר הונא וכו'. תנו שבועות כי רבה פגע כהו רב כהנא אמר להו וכו'. א"ל תנינא וכו'. א"ל רב כהנא בר מינה דההיא וכו'. ל"א ת"ש וכו'. אפשר היה לקרא פה ת"ש כהמשך לסוגיא הקודמת בלי כל ל"א. ואולם האותיות הללו, שנמלטו מידי המגיהים, והמתחמסות כאן, אנכי, לא למימרא כ"א לשקלא וטריא תלמודית, מראות כי מת"ש ואילך, מנוסח אחר הוכאו הדברים לכאן.

לעתים קרובות יש ומתוך סוגית הגמרא אפשר להכיר כי הסוגיא איננה

(44) הובאה בכ"ס ה' ברכות פ"א ה"ב.

(45) מ"ג, א.

אחדותית, וכי מרכבת היא משני מקורות. אך אין ל"א או א"ד לסימן חלוקת המקורות. לדוגמא: חולין פ, א.

אמר ר' זירא אמר ר' ספרא א"ר המנונא. הני עזי דבאלא כשרות לגבי מזבח. סבר לה כי הא דאמר ר' יצחק, עשר בהמות מנה הכתוב ותו לא — והני מדלא קחשיב להו כהדי חיות ש"מ דעזי נינהו. מתקיף לה רב אחא בר יעקב, ואימא איל וצבי פרט כל בחמה — כלל, פרט וכלל נעשה כלל מוסיף על הפרט איכא טובא אם כן כל הני פרטי למה לי. מתקיף לה רב אחא בריה דרב איקא ודילמא מינא דאקו נינהו אמר ליה רב אחא ברי דרבא לרב אשי ואמרי לה רב אחא בריה דרב אשי, לרב אשי, דלמא מינא דתאו או מינא דזמר נינהו. אמר ליה רב חנן לרב אשי, אמימר שרי תרבייהו. בעא מיניה אבא בריה דרב מנימין בר חייוא מרב הונא בר חייוא הני עזי דבאלא מהו לגבי מזבח. א"ל עד כאן לא פליגי ר' יוסי ורבנן אלא בשור הכר דתנן שור הכר מין כהמה הוא. ר' יוסי אומר מין חיה הוא. דרבנן סברי מדמתרגמינן תורבלא מינא דבהמה הוא ור' יוסי סבר מדקא חשיב ליה כהדי חיות מינא דחיה הוא אבל הני דברי הכל מינא דעז נינהו. מתקיף לה רב אחא בריה דרב איקא ודילמא מינא דאקו נינהו אמר ליה רבוינא לרב אשי ודילמא מינא דתאו או מינא דזמר נינהו. א"ל רב נחמן לרב אשי אמימר שרי תרבייהו.

כל מעיין רואה, כי מסדרי הגמרא הביאו פה שתי נוסחאות תלמודיות משני מקורות. שתייהן מדברות באותו ענין, עזי דבאלא, אבל מהות המשא והמתן שונה בזה מכוז. גם האמוראים המשתתפים בוכוח שונים הם. הכ"ה הרגיש בסתירה, שבין הלקי הסוגיא הזאת והציע לגרס רב חנן במקום רב נחמן במימרא האחרונה. אבל בזה עוד לא תמו הנגודים. כי במימרא שלפני האחרונה שונים ג"כ שמות האמוראים בשני הלקי הסוגיא. אין זאת אלא ששתי נוסחאות של משא ומתן תלמודי לפנינו (46).

מתוך כל האמור יצא לאור משפט אחד קשה, "בסדר תנאים ואמוראים" על הסבוראים. שם נאמר כי "לא הוסיפו ולא הפליגו מדעתן כלום אלא תקנו פרקי כל

(46) הפרדת סוגיא מרכבת מיסודות שונים לחלקיה ע"י העברת קו מבדיל בין חלק אחד למשנהו, יכולה לפעמים להעמידנו על הבנת כמה קשיים בתלמוד. לדוגמא: כתובות צז. ב. מאי מעמא, עולא אמר משום חניא ר' יוחנן אמר לפי שאין אדם רוצה שתתבזה אשתו בבי"ד. מאי בינייהו איכא בינייהו גרושה, למען דאמר משום חניא גרושה נמי בעיא חן למיד לפי שאין אדם רוצה שתתבזה אשתו בבי"ד גרושה לא איכפת ליה. תנן וגרושה לא תמכר אלא בבי"ד. בשלמא למאן דאמר לפי שאין אדם רוצה שתתבזה אשתו בבי"ד גרושה לא איכפת ליה אלא למיד משום חניא, גרושה נמי בעיא חן.

אחרי שהגמרא בארה כי גרושה איכא בינייהו לא היתה צריכה עוד אלא לומר: "תנן וגרושה לא תמכר אלא בבי"ד, והקושיא למיד משום חניא ממילא אמורה. וראה בש"מ שם שהקשו: למה ליה לארוכי כוליה האי. אבל כאן יש כנראה, שני קטעים תלמודיים שחברו יחדו. החלק הראשון עד "תנן" באר רק את המחלקת שבין עולא ור' יוחנן, ומאי בינייהו. והחלק השני, "מתנן" ואילך מכיל את הקושיא מן המשנה על אחד מהם. מסדרי הגמרא שהשאירו את שני הסוגיות בלשונן כי לא אהדרי נאמרו.

שהוא כעל החידוש הלשוני הזה (6). עד כמה, שידוע לי, הרי זה חסר היחיד, שבו מיוחס אליו פירוש זה למקור של הפרקים יג' ויד' שבחלק החמישי יש שלשה כתבי יד. (א) הספריה הצבורית הממשלתית, לנינגראד. אוסף פירקוביץ השני, כתב יד 4520 (174) כתב עברי מרובע מצרי, 1318 למנין השטרות, (6-1005 למנין הרגיל) פרק יג הוא שלם והחצי הראשון של פרק יד בחסרות מעטים, עמודים: א. א — סא ב. (ב) אותו האוסף כתיי 4462 (164). כתב קורסיב, ואפשר מצרי, מבלי תאריך (אפשר מהמאה הי"א או הי"ב). הרבע הראשון של פרק יד מבלי שם הפרק, עמודים ט. א — ט. ב. (ג) המוזיאום הבריטי, לונדון כתב יד 2579, כתב ערבי קורסיב נאמכי, ואפשר מצרי, מבלי תאריך (אבל יכול להיות מהמאה הי"א), שני קטעים מפרק יד. (א) השליש האחרון של הפרק: עמודים ז. א — ח. א. (ב) השליש השני של הפרק: עמודים נב. א — נב. ב. המלים והפסוקים בעברית מועתקים באותיות עבריות. א' וג' שייכים לקבוצת כתיי אחת וחוזרים למקור אחד. ג מתקן לפעמים את א אף על פי שבכפל שני כתבי היד הם מכילים מכסת מתוקן עם לקיים מעטים. ב הוא קטע פעוט וקשה ליחסו לקבוצת כתיי מיוחדת. תיאור יותר מפורט של כתבי היד עם שנויי הנוסחאות יותן בהוצאה השלמה של הכתאב אל אנבאר. שנויי הנוסחאות לפרקים אלה אינם חשובים ביותר.

אלכאב אלתאלת עשר

פי קולא

לקרשו

אן הרה אכלאמא אעני אלקרושה מענאהא ומא תקתציה הו אלציאנה ואלנאמאפה 5
ואלטהארה ומא אשבה דלך פלמא כאן אליום אדדי הו זמאן לא יקע דלך עליה
אעני לא ינטף ולא יטהר וגב אן יכון קולא לקרשו יריד בה אלנאם והו אן
יכנווא פיה אקראם אמהאר נטאף מצאנין מן אלתנגם ואלתפלד כשי מן אלאשיא
אלנגסה אלפלדיה אלא מא וקע צרורה כאלחאיין ואלנגאבה ומא אשבה דלך מן
אלנגאסאת אלואקה צרורה אד כאן לים דלך מן פעלה ולא אכתיארה ואנמא
10 יחרם עליה אלנגאסה אלתי יכתסכהא הו לנפסה אכתיארה מן גיר צרורה תונב
דלך ודלך באלגמאע ואלדני באלאשיא אלפלדיה אלנגסה ומא אשבה כל דלך וקד
אמלק אלרבאניין אלגמאע פי יום אלסבת כל אמנכוא פי עדל מן ימתנע מנה חתי
געלוה שביהא באלואנכ פלנקול פי תחרים אלגמאע פי יום אלסבת.

אלכאב אלראבע עשר

פי דלך

15
אנא לו אקתצרנא פי תחרים אלגמאע פי יום אלסבת עלי מא תקרם מן אלקרל
(6) ביאור זה ניתן במלונו של גניוס מבלי לציין את המקור.

פרקי שבת מאלקירקיסני

מ א ת

5. נימוי ויוסף י. שווארץ

חבורו של אלקירקיסני, כתאב אלנאוואר ואלמראקב, הוכר מזמן לספר חשוב, לא רק משום הערך הפנימי של תכנו, אלא גם כן משום, שהוא ספר הדינים המקיף של הקראיות היותר קדום והידוע לנו, כיון, שנכתב במאה העשירית. אף הוא אוצר של שרידי דברים מסופרים קדומים וכניהם ענן, בנימין אלנהוונדי ואחרים, שספריהם, בכלם או ברובם, אכדו לנו (1). ושוב חשוב ספר זה בשל המאמרים, המובאים שם מחכמי ישראל קדומים וביחוד מהגאון רב סעדיה, שאלקירקיסני היה בן דורו הצעיר. הקטע, הנתון כאן מבלי פרקים יג' ויד' מהחלק החמישי, הן כדיני מילה ושבת. פרקים אלה מכילים דברים מענינים, המיוחסים לרב סעדיה, והם יחידים בכל החלק החמישי. איסור ביאה בשבת, שהוא הנושא של הפרקים האלה, הוא אחד מהעיקרים החשובים שבהם נפו הקראים ממסורת הרבנים כדיני שבת (2) — השני הוא האיסור ליהנות מאור האש בשבת. הדעה שאיסור זה, המקובל גם אצל השומרונים, שרשו במסורת צדוקים עתיקה, הובעה ונתבררה על ידי אחרים (3). אלקירקיסני מציג טענות מפורטות להוכחת איסור זה כמדה, שאין למצא דוגמתו בספרי קראים אחרים, ומרבה בראיות לרחות את דעת הרבנים. קראים מאחרים מסתפקים בקיצור מדבריו (מבלי להזכיר את המקור, מנהג רגיל אצל הסופרים הקראים), מבלי להוסיף נימוקים חדשים ביחס לביורד האיסור הזה. (4). אלקירקיסני מציג שלשה טעמים לאיסור ביאה בשבת. ראשית משום טומאה; שנית, משום יגיעה ושלישית משום שהיא מין זרעה. בחלק הראשון (5), שהוא המבוא לכל הספר מזכיר את הטעם השלישי ומסמיכו אל שמות לה, כא: "בחריש ובקציר תשבת". דבר זה לקוח מענן ומובא בפירושו של אבן עזרא (שם). ביאורו של רב סעדיה למלה שדה, שהוא מזכיר, חשוב בכך, שכן מזה יש לראות,

(1) פוזנאנסקי Kohut Sem. Studies, 435

(2) רבל 49, Karaite Halakah והערה 76.

(3) שם השוה גם כן יוגר 289, 3, Nach. ופירסם 11, 1, Gesch.

(4) השוה הדסי אלפנת 179, 180 (עג. א); מבחר, שמות, לה. א; כתב תורה, שמות, סג. א;

אדרת אליהו מה. א"ב.

(5) ערוך ע"י הרבני במאסף הזכרון של המחלקה המזרחית של החברה המסלכתית הרוסית

לארכיאולוגיה ה, 274 השוה את התרגום של גימיו H. A. C. ז, 334. עיין הדסי שם 180 עג. א

וגרויץ (תיי, עברית) ג, 443 ציון יז.

מן איגאב אלתקדים לקד כאן פי דלך סקנע גיר אנא לא נקנע בדלך חתי נסתופי
 גמיע מא פיה ואדא כאן קד צח איצא אן אלתטהר ואלתקדים אנמא יקע עלי אלנאם
 דון אלזמאן יגב אן יתקדם אלזמאן ויתנמף מן כל גנאסה הדא מעמא קד נץ
 20 אלכתאב עלי אלקדוש אנה יקע עלי אלזמאנאע מן אלדני אלי אלנמא לקולה
 וקדשתם היום ומחר תם פמר דלך באן קאן אל תנשו אל אשה והדא איצא וכיד
 גדא וממא יוכד תחרים דלך איצא קול ישעיה אם תשיב משבת רגליך יריר בדלך
 אלפרג אד כאך אלפרג קד אסמי רגל לקולה ולשתות את מימי רגליהם ואיצא
 25 ולא עשה רגליו ועני ולם יחלק עאנתה ומתל דלך כתיר תם אכד דלך איצא
 בקולה עשות חפציך ביום קדשי וכדלך קולה וכברתו מעשות דרכיך ראנע אלי
 אלגמאע ודלך נטיר קול בנאת לומ ואיש אין בארץ לבוא עלינו כדרך כל
 הארץ ואכד תחרים אלגמאע פי הדא אלפסוק פי תלאתה מעאני וממא ידל עלי
 דלך אנה אלקא בזר ואנה לא פרק בין דלך ובין אלזראעה פי יום אלסבת
 תשחר בדלך אלחואם פצלא ען אלקול ואוכד מן גמיע דלך אנה יכון כתעב
 30 וחרכה שרידה וכל תעב וחרכה פי אלסבת לגיר צרורה וגיר חאנה אלסבת פהי
 חראם ענד כל ואחר וקד ועמוא אלרבאניון פי אבות מלאכות אן אחרהא
 אלמככה פאימא אנלט מן ינפך אלנאר בפיה פיטפיהא או מן יגאמע אלדי
 פיה אלתלאתה מעאני אלמזכורה ופי אלנאסה ואלחרכה אלשרידה ואלזראעה
 35 ואלים הדא צד קולחם פי קל וחומר ואענב מן הדא ואוכד פי אלמנאקצה
 אנהם יקתצון אלככר פי יום אלסבת ויכרג דם אלעדרה וחם קד ועמוא אן
 מן צרב צאחכה ביד פכרג דם מן מנכריה או מן אנניה פאן דלך מלאכה ומע
 דלך אנהם חרמוא אלחצפק באידין ואלרקץ באדרגין פאימא אנלט הדא או
 אלגמאע וקד יסאלון פיקולון אלים חרם עמינא אלכתאב אן נמלק אלמגאור
 5 אן יעמל עמלא פי אלסבת פי מחאלנא ופי קראנא פאדא קיד נעם קאלוא פלו
 כאן אלגמאע חראמא פי אלסבת לקד כאן יגב עלינא אן נחול בין אלמגאורין
 ובין נסאיחם פי יום אלסבת לילא יגאמעוהם פי אלסבת והדא מחאל קיל להם
 אן לו וגב מא קלתם לוגב אן לא נדעהם יכלון באנפסהם פיכון נחכסהם
 מענא ונחפטהם הם ונסאיחם ואטפאלהם ובהאימהם לילא יתחרכון חרכה פיהא
 10 אחלאל אלסבת תם ילזמהם מן דלך איצא אן נחכם אפואההם מן אן יתכלמון
 פי אלסבת כמא לא יגוז אן יתכלם בה והדא כלה אנלט ממא אלזמאנא פי
 אלגמאע פאן אוגבתם איצא הדא כלה אוגבתם דלך ואן כאן לכם פיה פצל כאן
 לנא מתלה פי אלגמאע ואלדי יגוז ענדנא פי גואב מא תסאלון ענה הו אן

אלדי חרם עלי אלמגאור אלמלאכה אלתי הו אלצנאיאע אלמערופה ואלמחן אלמשאר
 15 אליהא אלבינה אלמאהרה דון אלעמאל אלתי ליסת בצנאיאע ואלגמאע פלים
 בצנאעה ואנמא הו עמל פלדלך לא ילזמנא אן נפרק בין אלמגאור ובין אמראתה
 לילא יגאמעהא וסנוצה פימא יסתאנף מא קלנא פי אלצנאיאע ואלעמאל ונרי
 אלפרק בינהמא ולחם מסאלה אכרו ... והי קולהם [אן] כאן אלגמאע חראמא פי
 20 אלסבת [פאנה יגב אן נפרק] ... בין אנאת אלכחאים ודכורחם לילא יגוזא
 עליהא ... אלמלאכה פי אלסבת ... איצא אן תשרדוא אלסנאניר יום אלסבת
 לילא יצידוא אלפאר אד כאן אלציד ואלקתל מחרטין פי אלסבת ונואכנא פי הדא
 אלמסאלה כגואכנה פי אלתי קבלהא פאן קאלוא פחב אלגמאע לים בצנאעה ענדכם
 25 ואנמא הו עמל אפלים אלציד צנאעה אלצידא פלם קסתם אלדי הו צנאעה באלגמאע
 אלדי הו עמל קלנא לים צנאעה אלצידא ציד אלפאר ואנמא צנאעה ציד אלזחש
 ואלטיר ואלסמך כמא אן צנאעה אלגמאל ליסת נסל אלקדה ואלגצארה ואנמא
 צנאעה נסל אלתיאב פלדלך גאז נסל אלקדה ולא יגוז נסל אלזחש והדא איצא
 30 טמא סנדכרה פימא בעד ואלרבאניון פי כלאמחם קול יתולד מנה תחרים אלגמאע
 פי אלסבת כל ידל אנה פוק כל קאלוא אן אלסתאב אראד בקולה פי אלעבד
 אלאסראילי [כי משנה] ... שכר שכיר עבדך [שש שנים] הו ... אמראה
 פצארוא אולאדהא ... אד יקול האשה וילדיה תחיה לארונה קאלוא פקולה
 35 כי משנה אי אן הדא אלעבד קד אסתעבד דך ועמל מעך צעף עמל אלגאיר אד
 כאן אלגאיר אנמא יעמל באלנהאר דון אלליל והדא אלעבד קד עמל מעך לילא
 ונחארא אד כאן קד יגאמע אמראתה באלליל פיולדהא פיציר אולאדהא אלדין
 כד פיהם באלציל דך לוגב מן קולחם הדא אן אלגמאע עבודה לא סחאלה
 ואלעבודה פהי פוק כל עמל ואתקל מן כל מלאכה ואדא כאנת אלמלאכה חראמא
 40 פי אלסבת כאנת אלעבודה אלתי הי פוקהא ואתקל מנהא אולי אן תקון חראמא
 ואלענב מן אלפיומי פי אנה יחג לאמלאק אלגמאע פי אלסבת בקולה וקראת
 לשבת עונג ויקול שלמה עשיתי לי שרים ושרות ותענוגות בני אדם שדה ושרות
 ואן הדא משתק מן שדי אלדי תפסירה הדי אלמראה קאל אנהא תענוג ודלך ענדה
 תקצי אלגמאע ואן קולה פי אלסבת עונג מנה [איגאז] אלגמאע פי אלסבת כל
 5 עלי קולה אנה יגב אפתרי מן כס וגה יקף אלסמאע להדא אלקול מן וגהין אמא
 גהל קאילה או ענאדה פלנקתצר מן דלך עלי שי ואחד והו אנא נסלם לה גמיע
 מא קדם ואן כאן גמיע דלך פאסדא פנקול אן אכואב אלעונג אלדי הו אלדלאל
 סחירה פאן כאן קול אלכתאב פי אלסבת אנהא עונג יגוז מנה ויגב פעל אלגמאע

לאנה עונג פכד'ך יגוז ויגב פי אלסכת כל מא כאן דאכלא פי ד'ך פיכון
 10 אשעאל אלנאר פי אלכרד אלשריד גאיז פי אלסכת ל'תל'דר בהא וכד'ך אלככור
 ואתכאר אלמלאהי וצרב אלעידאן ואלטנאכיר וגיר ד'ך מן אלזפן ואלרקץ ומא
 אשבה ד'ך פיכון גמיע ד'ך גאיז כל ואגב וכד'ך אלדכול אלי אלחמאם ואלג'ט
 מן גמיע ד'ך אנה ילום אן יכון אלפסק ואלפגור גאיזאן פי אלסכת ל'מן ליסת
 לה אמראה אד כאן ד'ך עונג פאן קאר אן אלפסק מחרם מן אלצ'ל קלנא פקד
 15 במל אלדליל עלי אלמלאק אד כאן לים כל עונג גאיזא אן יכון איצא גמאע
 אלרג'ל למראתה [גאיזא] ואן כאן עונג בקיאם אלכרהאן עלי תחרים אלגמאע
 ולא פרק.

תרגום

פרק יג.

בענין מאמר התורה לקדשו (7) פירוש מלה זו - קדושה ומה שיש בהכרח במשמעה
 היא השמירה של נקיין, טהרה ודומיהן. וכיון שאין ליחס את המלים האלה אל עצם
 היום, שהרי הזמן אינו יכול להיות טהור או נקי, יש להטי' את המלה הזו על העם,
 זאת אומרת שכיום הזה צריך להיות קדוש, טהור, נקי, להיות נשמר מכל אופן של
 טומאה וזוהמה, מלבד אלה, שהן מן הנמנעות כגון גדה וקרי וכל מיני טומאה
 (שכרין) הנולדים מהטבע מאשר מפעולת האדם ומבחירתו, רק מין טומאה זו אסור,
 שאדם גורם לעצמו מבחירתו, כגון ביאה מגע בדברים טמאים וכדומה, ולא מין זה,
 שאין להמנע ממנו. והנה הרבנים לא רק, מתירים הם דרך ארץ בשבת אלא שמרבים
 להוכיח לאלה אשר נמנעים ממנו ומרבים לעשותו כחובה (8). נמשיך לדון באיסור
 הכיאה בשבת.

פרק יד בענין האמור.

אם כמשא ומתן של איסור דרך ארץ בשבת היינו מצטמצמים אל מה, שנאמר
 בפרק הקודם ביחס לחובת הקדושה היתה בכך משום עדות מספיקה. אולם לא נסתפק
 בזה, אבל נכחן כראוי כל מה, שכרוך בשאלה. ברור, שהמלים "טהרה" וקדושה מתיחסות
 רק לעם ולא לזמן, וזה מחייב את העם לקדש את עצמו ולטהר את עצמו מכל
 טומאה. ויותר מזה, כח"ם גלו לנו באופן ברור, ש"הטהרה" (של שבת) מתיחסת ביחוד
 לפרישות דרך ארץ, כמו, שכתוב: "וקדשתם היום ומהר" וזה מתפרש בדברים: "אל
 תגשו אל אשה" (שמות יט, י, טו). בזה לבדו עדות חזקה. ועוד חיזוק לאיסורו נמצא
 בדברי ישעיה: "אם תשוב משבת רגליך" (נח, יג) ושם רגליך נאמר על זהירות, כיון
 שהזהיר מתואר כרגל בפסוק: ולשתות את מימי רגליהם" (ישעיה לו, יב; מ"ב יח, כו)
 וגם בפסוק: "ולא עשה רגליו" (ש"ב יט, כה) פירושו שלא נגח את שער הסתר
 ובפסוקים אחרים. והלאה מוטעם בפסוק: "ממצא חפציו כיום קדשי" (שם נח, יג)

(7) שמות כ, ה. (8) כתובות סג, א.

וגם בפסוק: "וכברתו מעשות דרכיך" (שם) אשר גם כן מתיחס לדרך ארץ כמו שיוצא
 ברור מדברי בנות לוט: "ואיש אין בארץ לבוא עלינו כדרך כל הארץ" (בראש. יט, לא).
 האיסור של דרך ארץ מוטעם בפסוק זה בשל שלש סבות. ראשית משום שהוא טמא;
 שנית משום שהוא קובע זריעת זרעים, שהרי אין להבדיל בין מעשה זה וזריעה בשדה
 בשבת, ומוכח ברור מהחוש והבינה. ומכולם, מתלזה היא ביניעה והתאמצות, וכל מין
 יניעה והתאמצות, שאינם נחוצים וחשובים לשמירת השבת אסורים לפי כל דעת חכם.
 והנה גם הרבנים אומרים, שבין אבות מלאכות, היא מעשה הכבוי (9). עתה איזו עבירה
 יותר חמורה, לנשב על האש בפה ולכבותה או דרך ארץ, שכולל שלשה דברים, שנוכרו
 לעי: טומאה, התאמצות גדולה וזריעה? האין זה מתנגד לכד'ם של קל וחומר? ומה
 שיותר מתמיה וסותר הוא זה, שמתירים גם בעולת בתולה בשבת ושפיכת דם בתוליים
 בשבת (10). ומכל מקום הם מורים, שהכאת אחד לחברו ביד שגורמת לדם, שיוצא
 מנחיריו או טאוניו, היא מלאכה (11) ויתר על כן, אסור להם להכות על כף ולדקדק
 בשבת (12). והנה איזו הלול חמור יותר, מלאכה זו או דרך ארץ? שואלים הם אותנו:
 האם לא אסרה התורה עלינו להרשות לנר שיעשה מלאכה בכיתנו ובערינו? וכאשר
 אנו משיבים בחיוב, הם משיבים: ואם היה דרך ארץ אסור בשבת היינו צריכים
 להכדיל בין הנרים ונשוהיהם, כדי שנהיה בטוחים, שלא ישמשו את ממותיהם בשבת,
 וזה הכל, על זה אנו משיבים: אם דברכם נכונים, היינו מוכרחים לכלי להרשותם
 לבלות (בשבת) ביניהם, רק להחזיקם עמנו, למען לשמר אותם ונשיהם ומקניהם מלהכשל
 בתנועה, שיש בה חילול שבת. ועוד יותר היינו מוכרחים לחתם את פיהם, שלא יוציאו
 דברים, שאין לדבר בשבת - כל אלה הוא יותר חמור מאשר שאתם רוצים, שנעשה למנועם
 מדרך ארץ. אם הייתם מחייבים כל אלה, אז היינו עושים כך ביחס לדרך ארץ; ואם
 אתם מבדילים, אנו אומרים (ש)הכללה זו נאמרה גם ביחס לדרך ארץ. לפי דעתנו האמת
 כתשובתנו לשאלתכם היא, שרק עשית מלאכה אסורה לנרים, כלומר מעשה מלאכה
 ברורה, ומפני שדרך ארץ אינה מלאכה אלא מין עבודה, לפיכך אין אנו מחייבים להפריש
 את הגר מאשתו, שלא יגש אליה. ונפרש בפרק הבא את דברינו כאן בענין מלאכה
 ועבודה ונראה את ההבדל ביניהם, אולם הם שואלים שאלה אחרת..... והיא, אם דרך
 ארץ אסורה בשבת, היינו צריכים להפריד את הזכרים של המקנה מהנקבות, כדי שנהיה
 בטוחים, שלא יודונו [כיון] שעבודה בשבת (אסורה גם למקנה). ולא זאת, אלא שהיינו
 מחייבים לכלא את החתולים בשבת, שלא יצודו עכברים, כיון שהציד וההריגה אסורים
 בשבת (13). תשובתנו לשאלה זו היא כתשובתנו לקודמת. ואם יאמרו: נניח שדרך
 ארץ אינו בכלל של מלאכות והוא רק מין עבודה, האם, איפוא, אין הציד מלאכת
 הציד? למה אתה מרמז זה, שהיא מלאכה, עם דרך ארץ, שהיא רק מין עבודה? אנו
 נשיב: מלאכת הציד אינה לצוד עכברים, אלא לצוד חיות חבר וצפרים ודגים, כשם
 שמלאכת הכובס אינה הדחת כוסות וקערות, אלא כביסת כנדים. מוטעם זה הדחת כלים

(9) שבת עג, א. (10) כתובות ה, ב. (11) שם. שבת קו, א. (12) ביצה לו, ב. (13) שבת עג, א.

מותרת בשבת 14) אכל כביסת בנדום אסורה. גם על זה נדון יותר להלן.
 אולם גם בספרי הרבנים (עצמם) יש מאמר, שלא רק במשמעו האיסור של דרך
 ארץ בשבת, אלא תראה, שאסור מטעמים יותר מוזרים מאשר איזה מטיני עבודה. כי
 הם מפרשים את הפסוק על העבד הישראלי: "כי משנה שכר שכיר עבדך שש
 שנים" (דברים טו, יח) (בפסוק האומר) שהאשה והילדים יהיו (לאדון) כמו שנאמר:
 "האשה וילדיה תהיה לאדניה" (שמות כא, ד). את המלים, כי משנה שכר שכיר עבדך הם
 מפרשים באמרם, שהעבד עבד משנה העבודה של פועל שכיר רגיל, כי האחרון עובד
 לאדונו רק כיום והראשון עובד לילה ויום כי כאשר מדווג עם אשתו בלילה ומתעברת
 ממנו, הילדים [שללדתם השתדל בלילה] שויכים אל האדון¹⁵). מפסוק זה אנו רואים
 מבלי ספק, כי דרך ארץ נקרא עבודה, החמורה והקשה שבכבודה. וכיון שמלאכה אסורה
 בשבת, עבודה, שיותר קשה וחמורה ודאי שהיא אסורה.

ויש לתמוה, שאם פיומי (סעדיה נאון) נשען להוכחה, שדרך ארץ מותר בשבת, על
 הפסוק: "וקראת לשבת עונג" (ישעיה נח, יג) ולזה הוא מוסיף את דברי שלמה: "עשיתי
 לי שרים ושרות ותענוגות בני אדם שדה ושרות" (קהלת ב, ח). את המלים האחרונות
 הוא מוציא משרי, כמובן שדי אשה. וכך השדים, שהוא מפרש כמשל למעשה ההזדווגות,
 נקרא על ידי שלמה תענוגות; לכך, לפי דבריו, הפסוק, שבו נאמר עונג על השבת,
 ראייה הוא, שדרך ארץ מותר בשבת. ולא עוד, אלא, שדעתו מהויכ הוא. האם לא תראה,
 שהשומע להוכחה כזו אנוס ליחסה לשתי סבות, או בערות אומרה או כפירתו. נצטמצם
 לדבר אחד. נניח, שכל מה שאמר אמת — גם אם הכל הוא כמציאות — חייבים אנו
 לומר, שמיני עונג, שפירושו ששון, הם הרבה, ואם הפסוק במקרא, הקורא לשבת עונג לא רק,
 שמתיר דרך ארץ בשבת, אלא עושה אותו חובה מטעם, שהוא הנאה, הלא הכל, שבכלל
 זה היה צריך להיות מותר ומחויב. כך היה צריך להיות מותר להדליק אש ביום קר
 ביותר, כי הנאה כזה לאדם. באופן זה עישון הקטרת והשימוש בכלי זמר כניגון על
 החליל והכאה בתוף וכל מיני ריקוד והליכה במרחץ לא רק יהיו מותרים אלא יהיו
 חובה בשבת. אבל הכל גדול מזה הוא, שלפי זה ניאוף וכיאה לפני חתונה יהיו מותרים
 בשבת לפנינו, כיון שהם עונג. ואם יאמרו, שניאוף בעיקר אסור, הלא כיון, שלא כל
 תענוג מותר, המעם (להתיר) דרך ארץ בין איש ואשתו, היא במל, גם אם הוא עונג,
 בהשוואת הערות לאיסור דרך ארץ בשבת, כיון שאין להבדיל בין שני אלה.

14) שם ק"ח. א. 15) קידושין טו. א. ושם רש"י.

הקפות ועיגולים

מאח

מיכאל הינער

כמבוא למסכת שמחות, שהוצאתי לאור בשנת תרצ"א, דנתי בקצרה על מנהגי
 ההקפות בישראל (מבוא, פרק ו', צד 75-77) שם הוכחתי, שמנהג ההקפות הוא כאמת
 מנהג עתיק מאד בישראל, ושמנהג ההקפות, או העיגולים, נתפשט בהמשך הזמן בין
 העם, באופנים שונים, ונקבע במקרים ידועים, כגון בלירתו, בנשואיו, ובמיתתו של אדם.
 שם דברתי ביחוד על מנהגים שנתפשטו בישראל, משום היחס שביניהן ובין ההקפות
 או העיגולים. במאמר זה רוצה אני לדון על הקפות ועיגולים בספרות ישראל.

בריאת העולם
 קודם בריאת העולם היתה הארץ תוהו ובהו (בראשית א, ב) "תוהו
 זה קו ירוק פ"י תכלת ירוק ש מ ק י פ את כל העולם כולו שממנו
 יוצא חושך" (מדרש לקח טוב המכונה פסיקתא זוטרתי, פרשת בראשית, 6, הוצ'י
 באבקר; השוה סדר רבה דבראשית דמרכבה דר' ישמעל כהן גדול, בתי מדרשות
 לווערטהיימער, א, י, ירושלם תרנ"ג). הנירסא המקורית ע"ד קו הירוק, שמקיף את
 העולם, נמצאה במדרש תדשא, ושם מתוארים העיגולים של הרקיע והשמש והירח,
 והקפותיהם של השמש והירח סביב העולם: "עשר באמה משפתו אלו עשר ספירות
 בלימה, שעליהם העולם עומד, עגול סביב, שהרקיע עגולה... יסוב אותו סביב... ד"א
 וקו שלשים יסוב אותו, זה קו ירוק, שמקיף את כל העולם. שנאמר: ונטה עליה קו תהו...
 שני מורים הפקעים אלו שמש וירח, שהם סובבים ומנהיגים את העולם. ושפתו כמעשה
 שפתו כוס פרח שושן, שהשמים מסובבים זה בזה" (מדרש תדשא, בראשית, פרשה ב',
 ט"ד י"ז, בסוף "מקדמוניות היהודים" לאברהם עפשטיין, וויען תרמ"ז. השוה פירוש ר'
 משה בוטריל לספר יצירה, פ"א משנה י', נג; א, ופירוש ר' סעדיה נאון לספר יצירה. צג. ב,
 מנמוכה ש"ב). כשנברא העולם סבב הים הגדול את העולם, וכל העולם היה מקיף את
 סנפירי לויתן. ורצה הקב"ה לבראת את העולם בכת אחת וכו' וים הגדול סבב את
 כל העולם כמין כפה של עמוד גדול וכל העולם מוקף על סנפירי לויתן עומד במים
 התחתונים. (מדרש עשרת הדברות ז. ב, ווארשה תרמ"ז) כונת הלשון "רצה לבראות"
 היא, שכבר ברא, כמו, שמוכה מהמאמר, שבא שם אח"כ: "ועוד ברא הקב"ה שבעה
 רקיעים... וכן המאמר של אבא יומי בן יוחנן משום שמואל הקטן בסוף מסכת
 יראת הטא: "העולם הזה דמה הוא דומה לנגיל עינו של בשר ודם, לובן שבו זה
 אוקיינוס שמקיף את כל העולם כולו, שחור זה ישוב" (מסכתות זעירות 81, הוצ'
 הינער; והשוה נוסח ב', שם 87, והערות שם 137, והפירושים לספר יצירה, מנמוכה ש"ב).

התפתחותו של המושג, שכל העולם כולו היקף או עיגול, וכך חלק וחלק שבו מקיף ומסבב את חברו, חלה בעיקר בתקופה מאוחרת: "אורכו של עולם מהלך ת"ק שנה וכו', ויש אומרים עגול הוא זים חוזר לעולם כמין כפה... ואחורי הארץ התחתונה מקיפים אש ומים, ואחורי אש ומים מקיפים רעש ורעדה, אחורי רעש ורעדה מקיפים ברקים ורעמים... דמות חיות מקיפים... ואחורי כל אלו שם חיות הקודש והאופנים וכסא הכבוד ורגלי השכינה מוקפין על גבי ראשיהם... ומקיפים מקום של רגלי השכינה... אחורי י"ח אלף עולמות הללו מקיפים חומות אש ומים, ואחורי אש ומים מקיפים הרים... אחורי כנפי סערה מקיפים כרוכים מעופפים... אחורי כנפי רוח מקיפים אלף אלפים מחנות... אחורי כל אלו מקיפין טיט היון... וחומות חזקות של אש מקיפות לכולם... למעלה מכולם הקב"ה יושב על כסא רם ונשא ומקיפין לו זהב ספיר וזרקת... וים הגדול מוקף סביבות כסאו, ונהרות של להבה מקיפין את ים של אש, ועננים גדולים מקיפין את נהרות של להבה, ועבי קל מקיפין את העננים הגדולים, ואבני אלנביש מקיפין את אבני ברד... ונהרות אש מוקפין" (סדר רבה דבראשית דמרכבה דרי ישמעל כהן גדול, בתי מדרשות לווערטהיימער א, מ-יג, כב, כה, ירושלם תרנ"ג. השוה עמודי כסף ומשכיות כסף לרי יוסף כספי, משכיות כסף א, פרק עב, 75-73, הוצ' ווערבלונג, פראנקפורט דמיין, תר"ח).

ממאמר זה מוכח שלא רק העולמות התחתונים, הארץ ומה שפניה, כסא הכבוד דאהרית, ולמטה ממנה, הם על דרך העיגול וההקפה, כי אם גם העולמות העליונים, ומה שלמעלה מהם, כמו הרקיעים, חיות הקודש, מלאכים והאופנים וכסא הכבוד, כולם באים בעיגולים והקפות. במקור אחר מובא כל המאמר הנ"ל בנוסח אחר, ומסתיים במחנות של המלאכים, המקיפים את כסא הכבוד. עגולה אחת של מלאכים מקיפה את חברתה וחברתה להברתה. (מדרש כונן, 9-10, ווארשא תרנ"ט). וכן חמאמרים האלה: "בכל יום ויום בהגיע תפילת המנחה מלך הדור יושב ומרומים לחיות עד שלא יכלה דבר מפיו. חיות הקודש יוצאות מתחת כסא הכבוד ופיהם כלא רינה וכנפיהם מלא גילה, ודיהם מנגינות ורגליהם מרקדות ומקיפות וסובכות את מלכם אחת מימינו ואחת משמאלו ואחת מלפניו ואחת מאחוריו ומנפפות ומנשקות אותו" (בית המדרש ליעלדינעק, ג, היכלות דכתי, פרק י"א, 92). "במעלה י"ב עומדים ב' שרים מקיפים צדק וקרני הוד בראשם מלאים בינה" (ילקוט ראובני דרי ראובן האשקי כ"ן; בראשית, ד. א. לעמבערג תר"ך); "בשבעה היכלות עומדים ארבע מרכבות שכינה... ובין נהר לנהר מוקפים ערפלי מזהר... ובין עמוד לעמוד מקיפין ועומדן גלגלי שלהבת. ובין גלגל לגלגל מרכבים [מקיפין] שביכי לפיר. ובין שכיב לשכיב מקיפין אוצרי ברקים. אחרי אוצרי ברקים מקיפים כנפי מופה גנוי סערה רוחות קולות רעמים זיקים. אחר זיקים מקיפין זועות" (ביהמ"ד ליעלדינעק, ה, סדר מחנות, 184-183).

בעלי הקבלה הרחיבו רעיון ההקפות של מלאכי כסא הכבוד אבות העולם והכניסו בתחומם את השרים, המקיפים את האבות. "דע כי כל ע' שרים מקיפים סביב אברהם יצחק ויעקב, ומקיפין יעקב עד הכתף, ואותו מקום הוא

מקום גלות, אבל ממקום הכתף למעלה הוא מקום החירות ליעקב ובניו... (ילקוט ראובני דרי ראובן האשקי כ"ן, כי תשא, ריז. א, לעמבערג תר"כ). מוצא עתה "כל (שבעה) [שבעים] שרים מקיפים גדולה ונבורה וכמו שגדולה ונבורה אינם עולים למעלה כך ע' שרים" (ילקוט ראובני, וזאת הברכה, שגא. ב). "לפיכך יצא מסנו ישמעאל וצורך גדול היה הסינים דאברהם כדי שיתאחזו בו השרים המקיפים הוין לפרוכת וכו'. ושרים המקיפים נאחזים בישמעאל... והכן ששבעים שרים הם שרי האומות המקיפים מחוץ לפרוכת ונאחזים בצד ימין הוא אברהם ע"י ישמעאל" (שם, וירא, פג. ב). וצורך גדול היה הסינים ליצחק, כדי לתת אחיזה לשרים המקיפים מחוץ לפרוכת: אמרתי לו ע' שרים הם כולם או ע' מימין או ע' משמאל, אל כלם הם ע' ומקיפים הוין לפרוכת להשליך לא"ה פרנסה" (שם, ריש תולדות, צג. א). "ויאמר שלחני... כן עשה סמאל ברור המכול וברור הפלגה... עד שפגע יעקב שהיה דוגמא של אדה"ר ועשה מלחמה ולא היה יכול לעשות עמו כי היה מקיף מימינו אברהם ומשמאלו יצחק" (שם וישלח, צד קט"ז א). לפי המאמרים האלה יש כחות מיוחדים בהקפות, כה רע וכח טוב. "השרים של הרשעים מקיפים כדי לאחוז בטומאתם; והצדיקים מקיפים כדי לנצח את סמאל וסיעתו" (השוה ג"כ סבוא של דוד קויפמאן לספר עגולות הרעיונות להחכם הערבי אלכטליוסי, העתקת ר' משה אבן חבון, 62-46, בודאפעסט 1880).

גם סדר העתים, וכיחוד המספר שבעה—שהוא מספר שאינו נחלק התיקף בסדר זמנים לשנים—שנבחר בתורה בימים בשבועות ובשנים ובשבועות השנים ובחגים. יסודו ברעיון התיקף והעיגול של הזמנים. לפי עדותו של חרשב"א ז"ל, "קבלה הוא ביד מקצת חכמי ישראל ספי הנביאים ויש להם בזה סוד עמוק מאד. עם חיות בריאת העולם בעשרה מאמרות לא היו ימי המעשה רק ששה והמנוחה בסופם ביום השביעי והוא מכלל ימי ההקף... וכן נבחרו בתורה השביעיות בימים בשבועות ובשנים ובשבועות השנים גם בחגים ובכלים הפנימיים שבמקדש כשבעת נרות המנורה, ופעמים ימנה הכתוב ששה ועושה השביעי בסופן בקודש ומכלל ההקף ופעמים שימנה שבעה ימי הקף... ומפני שהשנה השביעית מכלל מספר ההקף אינה משמטת אלא בסופה... וכן בחגים. בחג הפסח מנה ששה וקדש השביעי, עצרת, והוא מכלל ההקף ואינו חג בפני עצמו. ובחג הסוכות עשה התיקף שלם... וכן בימות העולם ששת אלפים ימי עבודת העולם ומנהג העולם נוהג והאלף השביעי מנוחה והוא מכלל ההקף סוף הזמנים בתחלתו" (שאלות להרשב"א ז"ל על קצת ענינים, גא"כ, קושטא רע"ו; ע"ד המושג של המספרים ביחס אל העגולה במקורות הערבים, השוה ספר העגולות הרעיונות להחכם הערבי אלכטליוסי, העתקת ר' משה אבן תכן, 33-30, 46 הוצ' קויפמאן, בודאפעסט 1880). ויש להוסיף את המספר שבעה מסוג אחר, והוא הנזכר ביהושע ו' ביחס להקפות יהושע וחיל ישראל סביבות עיר יריחו, וגם שבע הקפות המזבח (השוה שמחות, 75, הוצ' היגער; והשוה פירוש ר' משה כוטריל לספר יצירה, פ"ד משנה ד', פג. ב, מנטובה ש"כ; ביהמ"ד ליעלדינעק, ה, סדר מחנות, 183).

ישראל כמדבר

לפי דעת ר' יוסף אבן כספי, "מכות מצרים נשלחו על המצריים בסדר הקפה וכללות פעל דומה לעגולות הרעיונות הנזכרות בספר חידועי. אמנם כמה שהתחיל שב לסיים... עד שהיה בכלל במכות הים שיום לסבוב העגלה למה שהחל ממנו, רצוני שהחל במים וסיים במים... וכזאת ההשכה היה חתימה לחיים רעים להם אויבי השם, והיה גאולה וישועה לנו אוהבי השם ית' וית' פועלים" (משנה כסף לר' יוסף אבן כספי, פרשת בא, 179—180, הוצ' לאסט, קראקא תרס"ו). גם במעשה העגל אבן כספי מפרש את הדברים "ויקמו לצחק: לחול כמחולות..." (שם, כי תשא, 218). וכבר מצינו את רעיון העיגול וההקפה במקורות עתיקים של חז"ל. לפי מאמר אחד בתוספתא כך היתה הכאר של ישראל כמדבר: "דומה לסלע מלא ככרה... נשיאי ישראל סובכין אותה במקלותיהם ואומרין עליה את השירה... וכל אחד ואחד מושך במקלו איש לשכמו ואיש למשפתתו..." (תוספתא סוכה ג, יא, הוצ' צוקערמאנדעל). בעל מדרש תנחומא מזכיר הקפות דגלים סביבות המשכן: "מיד אמר הקב"ה למשה עשה אותם דגלים לשמי וכו' למה שצוואת אביהם בידם היאך לשרות בדגלים. איני מחדש עליהם דבר. כבר יש בידן טכסים אביהן. כשם שהקיפו את מטתו כך יקיפו את המשכן..." (מדרש תנחומא, כמדבר, י"ב, הוצ' באבער).

ההיקף במחן תורה

התואר הזה לפי הרעיון של העיגול וההיקף נמצא בספרי חז"ל ג"כ ביחס אל קבלת התורה על הר סיני: "כשהיה הדיבור יוצא מפי הגבורה היה יוצא דרך ימינו של קודש לשמאלם של ישראל ועוקף את מחנה ישראל ו"ב מיל על ו"ב מיל וחוזר ובא דרך ימינם של ישראל לשמאלו של מקום והקב"ה מקבלו לימינו... (ספרי, וזאת הברכה, פוסקא ש"ג, קמ"א, הוצ' מא"ש). לפי נוסחת מדרש שה"ש רבה יש מחלוקת בין ר' שמעון בן יוחאי ורבנן כדבר דרך הלוחו של הדבור, אבל הכל מודים שהדבור של הקב"ה היה מקיף את ישראל (שה"ש רבה, א', יג, ווארשא תרכ"ז). המקורות המאוחרים מרחיבים את הרעיון הזה ואומרים, שהקול "היה הולך ומתעגל אל אוניהם של ישראל וחוזר מן האוזן ונושקו על פיו ועוד חזר הדיבור מפיו ומתעגל אל האוזן ואומר תקבל עליך את התורה שיש בה שם" מצות לא תעשה..." (מדרש עשרת הדברות, יא, א, ווארשא תרמ"ז).

הקפות יריחו

כבר דברתי בסבוא למסכת שמחות (75) ע"ד שבע ההקפות של יהושע וחיל ישראל מסביב לחומת יריחו כלכרם את העיר, וגם ע"ד היחס, שבין הקפות ההן והקפות, שהקיפו ישראל את המזבח שבע פעמים. רצוני להוסיף דברים אחדים כדבר היחס, שבין הקפות יריחו והקפות המזבח (בנוגע לרמזים ומעמים שונים, שבעלי הקבלה מצאו בהקפות יריחו, השוה ילקוט ראובני, ואתחנן, טו, ב, דפוס ווארשא תרמ"ד; ומדרש תלפיות לר' אליהו הכהן, אות י', ענף יריחו, צד קצ"א, א, לובלין תר"נ). כמבוא הנ"ל הבאתי מאמר אחד מירושלמי, "אותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים א"ר אחא זכר ליריחו" (ירושלמי סוכה, ד, ג, ג). גאוני בכל לכאורה לא הלכו בעקבות ר' אחא, המייחס את הקפות המזבח להקפת יריחו. בהרבה מקומות מדברים הגאונים על טעמי הקפות

המזבח, והקפות לולב וערבות, ומביאים טעמים שונים למנהגים האלה, אבל אינם מזכירים בשום מקום את טעמו של ר' אחא בירושלמי (השוה אוצר הגאונים לריון, ו', מסכת סוכה, הל' התשובות, 62-59; שו"ת הגאונים, שערי תשובה, סימן לא, ג, א, שאלוניקי' תקס"ב; ותשובות רבינו יוסף אבן מיגאש. סימן מג, ה, ב, ווארשא תר"ל). דר. ב. מ. ליון מביא מאמר אחד באוצר הגאונים על הקפות הלוחים, שמכיל ג"כ הטעם זכר ליריחו (כשם ר' חייא, ולא כשם ר' אחא—אוצר הגאונים 58), אבל כסתפק אני בדבר, אם המאמר ההוא יצא ממקורות הגאונים. המאמר איננו מובא בספרות הגאונים, אבל נמצא בשנויים בילקוט תהלים (סוף רמז תש"ג, ווארשא תרל"ז), ומקורו הוא מדרש תהלים (השוה מדרש תהלים, מזמור יו, ה, הוצ' באבער) והירושלמי סוכה ח"ג. בילקוט תהלים נרשם בצדו "ירושלמי דסומה פ"ד, ומעות היא. הגירסא הנכונה היא "ירושלמי דסוכה פ"ד". וראה הקרות באבער למדרש תהלים, שם.

וחכמי ספרד, כמו גאוני ככל, מביאים טעמים שונים להקפות הלולב, ואינם מזכירים טעם ר' אחא המובא בירושלמי (ראה מנורת המאור לר' ישראל אלנקאוה, פרק התפלה, כ', 431, הוצ' ענעלאו; זוהר, סוף כרך ג', תוספות לסימן י"ז רפג. א; ש"ט, א, ווילנא תרע"ב; תולעת יעקב לר' מאיר' גבאי, סוד הקפת המזבח, וסוד שמיני עצרת, מב. א, ווארשא תרל"ז; והשוה ג"כ מדרש תלפיות, אות ה', ענף הושענא רבה, קב. כ', לובלין תר"נ). אבל חכמי אשכנז, ר' מאיר מרוטנבורק, ור' שמשון ב"ר צדוק תלמידו, מייחסים את מנהג ההקפות בכית הכנסת למעשה יריחו: "ומה שאנו מסבכין את הבימה ז' פעמים בחושענא רבה זהו כנגד ז' פעמים שמכבו את יריחו, ומהר"ם ז"ל מביא ראייה מן המסורת וכו', כלומר כנגד שמכבתי את העיר ז' פעמים זהו יריחו אסובכה את מזבחה" (תשב"ץ, דיני לולב, סימן קנ"ו, יג. א—ב, קרימונא שט"ז; השוה ג"כ הערת באבער למדרש תהלים, מזמור י"ז, ה, ומטה משה לר' משה מפרעמסלא, ענין הושענא רבה, קס"ב, ב, קראקא שני"א).

מעשה עין

בקשר עם הקפות חומת יריחו יש להזכיר מאמרו של רש"י כדבר מעשה עין. על המאמר בסנהדרין מד. ב: "ולמה נקרא שמו עין שעובן עונותיהן של ישראל, מעיר רש"י שם: עיבן, גלגל עליהם פקודות עוונותיהם כעכנא זו שמתגלגלת בהיקף עגול" (רש"י סנהדרין שם, ד"ה עיבן).

קדושת ירושלים

בימי עזרא ונחמיה קדשו את העיר ירושלים בהקפות. השוה משנה, שבועות יד. א: "שאיין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך זנבא ואורים ותומים וסנהדרין של שבעים ואחד וכשתי תודות זכשיר ובית דין מהלכין ושתי תודות אחריהן וכל ישראל אחריהם. ורש"י אומר, שם: "זכשתי תודות, מפרש בגמרא שני לחמי תודה והיו נושאין אותה בהיקף סביב" (השוה תוספתא סנהדרין, ג, 4, הוצ' צוקערמאנדעל). יסוד מנהג הקפות חומת העיר נמצא בנחמיה: "ובחנכות חומת ירושלים... ואעלה את שרי יהודה מעל לחומה ואעמידה שתי תודות גדולות ותהלכות לימין מעל לחומה לשער האשפות וילך אחריהם... ועל שער העין

ונגדם עלו על מעלות עיר דויד במעלה לחומה מעל לבית דויד ועד שער המים מזרח, והתורה השנית החולקת למואל ואני אחריה וחצי העם מעל להחומה מעל למגדל התנורים ועד החומה הרחבה ומעל לשער אפרים ועל שער הישנה ועל שער הדגים ומגדל חננאל ומגדל המאה ועד שער הצאן ועמדו בשער המטרה"ם... (נחמיה יב, כז—מו).

וראה רש"י לשבועות טו. א: "ואעמידה שתי תורות, נחמיה קאמר בספר עזרא כשנבנית חומת ירושלים ובא לקדש את העיר ואעמידה שתי תורות גדולות אצל החומה מכוון ותהלכות לימין מעל החומה להקיף את העיר בתהלכות שהלכו דרך ימין כשפניהם לחלל העיר הלכו תמיד לצד ימינם עד שהקיפו את כולה" (רש"י, ד"ה ואעמידה שתי תורות, הגירסא כרש"י שם, "בספר עזרא" היא משובשת, במקום "בספר נחמיה". והשוה אבקת רוכל לר' יוסף קארו, טו. ב—טו. א, לויפציג תרי"ט).

ע"ד השיר הנזכר בנחמיה שם, ובמשנה שבועות יד, א, ששרו ישראל, כשהקיפו את חומת העיר, השוה שבועות טו. ב: "שיר של תורה בכנורות ובנבלים ובצלצלים על כל פינה ופינה ועל כל אבן גדולה שבירושלים ואמר ארומכך ה' כי דילתני... ושיר של פנעים. ויש אומרים שיר של נגעים... ובמהרש"א, שם: שיר של פנעים... וי"א שיר של נגעים... איך שיהיה, ענינו להעביר רוח המומאה, שנתקדש, דפנעים הם בעצמם המזיקים ורוחות המומאה, השולטות במקומות, שלא נתקדשו. וכן הנגעים באים מהם... ובהקיפם בלחמי תורה המקום ההוא, שרצו לקדשו ולהוסיפו על העזרה, היו אומרים זה המזמור, להעביר ממקום ההוא רוחות המומאה. וע"כ היה בשיר ובכלי שירים, שזכר, כמו שמצינו בשאול ובאלישע, שהשיר בא להם לבטל רוח רעה".

עגולה של מנהדרין לפי עדותה של המשנה, מנהדרין היתה כחצי גורן עגולה, כרי שיהו רואין זה את זה (משנה, מנהדרין לו. ב). ובגמרא מובא טעם אחר: דאמר קרא שררך אגן המחר... שררך, שהיא יושבת במיבורו של עולם... המה, שהיא דומה למחר... (מנהדרין לו. א). במאורעות מיוחדים היתה מנהדרין כגורן עגולה שלמה, והם: קדוש החודש, ועבור השנה. על קדוש החודש, ראה מסכת סופרים: "בראש חדש ישבו החבורות של זקנים ושל בלוותין ושל תלמידים... וצריך בברכת היין לומר בא"י אס"ה אשר בעגלה גדולה... וענו העם ואמרו אמן... מקודש החדש מקודש החדש בזמנו... ומקודש בכית הועד... (יט, ט, הוצ' מילצ'ער).

הגירסא הנכונה שם היא "בעגולה". השוה שנויי הנוסחאות של מילצ'ער, שם, צד 272. בנוגע להעגולה של מנהדרין, כשישבו לעבר את השנה, השוה את המאמר בפרקי דר"א: "עד עכשיו אצלי היה סוד העיבור, מכאן ואילך שלכם הוא לעבר את השנה, בשלשה מעברין ר' אליעזר אומר בעשרה... ואם נתמעטו מביאין ספר תורה ופורשין אותו לפניהם ונעשין כמין גורן עגולה... ונותנין פניהם למטה לארץ ופורשין את כפיהן לאביהן שבשמים וראש הישיבה מזכיר את השם" (פרק ח', ווארשא תרי"ב; והשוה שערי תשובה, סימן קצ"ד, כ. א, לויפציג תרי"ח; והרבעון האנגלי, יד, 469).

אמנם נתפשט בהמשך הזמן מנהג החקפות, או העיגולים, בין העם, באופנים שונים, כגון ברכת החודש, תפלות הנשם, מנהג כפרות, וכיוצא בהם. ר' ישראל אלנקאווה מפרש את המאמר במנהדרין מ.כ. א, בענין ברכת החודש: מרימר ומר זוטרא

מכתפי ומברכין... שהיו נממכין ידו של זה על כתיפיו של זה, וידו של זה על כתיפיו של זה, דרך חשיבות, להקביל פני שכניה דרך כבוד" (מנורת המאור לר' ישראל אלנקאווה, פרק התפלה, הלכות ראש חודש, כ, 203, הוצ' ענעלאו).

תפלות במשנה תענית: "מעשה שאמרו לו לחוני המעגל התפלל שיררו גשמים וכו' מה עשה ענ עונה ועמד בתוכה ואמר לפניו רבש"ע..." (תענית יט. א). ולפי פירוש רש"י: "עונה, שורה עגולה כמו עונה שהיא עגולה (רש"י, תענית כג. א, ד"ה עונה). גם הרמב"ם מפרש כן: "ענ עונה אדאר דאירה" (פירוש המשניות להרמב"ם על מסכת תענית, 17, הוצ' ברכיה שיק, כודאפעסט תרס"ב). לפי דעת רש"י במקום אחר, חוני המעגל נקרא כן על שם שעשה עונה. פירוש זה של רש"י ז"ל נמצא במנחות בענין שאלת לחם הפנים. בגמרא מתורצת שם הקושיא, אלא למאן דאמר כמין ספינה רוקרת היכי סמכי ליה סניפין ללחם, דעניל להו מיענד (מנחות צד, ב). ומעיר רש"י שם: "דעניל להו מיענד, אין הסניפין עומדין זקופין אלא עשויים כחצי מענד שקורין צירקל"א ואותו עיגול תחת שיפועו של לחם וסומך את כל הלחם וראש הסניף סומך לראש הלחם מיענד צירקל"א כדקרינן חוני המעגל על שם עונה" (רש"י, שם, ד"ה דעניל). ודרך אנכ, אנו לומדים, שהשתמשו בכית המקדש בעיגולים, בעבודת הקרבנות (והשוה ג"כ שמחות, 76, הוצ' היגער).

כמו כן מצינו בתלמוד בבלי את המנהג, שתלמידים היו מסבכין את המברך על כוס של ברכה: "עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה מעון הדחה... עיטור ועיטוף... עיטור רב יהווה מעטרהו בתלמידים" (ברכות נא. א). וברש"י, שם: "מעטרה בתלמידים, תלמידיו סובכין אותו כשהוא מברך"...

כפרות ע"ד המקורות של מנהגי חקפות שנוהגין העם בכפרות בערב יוהכ"פ, השוה את המאמר באוצר הגאונים לליון: "כעשרים יום או כחמשה עשר יום קודם ר"ה קולעין חותלות הרבה ועושין חותלות אחת על שם כל קטן וקטנה שבכית... וזורעין בהן זרעונין של חטין ושעורים ופול המצרי או מיני קטניות... וכ"ל אחד ואחד טאותן תינוקות לוקח את החותלות ומסבכה על ראשו שבע פעמים ואומר זה תחתי זה תמורתני זה חלופי ומשליכה לנהר" (מסכת יומא, חלק הפירושים, סימן רט"ו, 62; והשוה, שם, 63-64). ומפירוש רש"י בשבת משמע, שעשו כן בימי הגאונים, בערב ר"ה ולא בערב יוהכ"פ (רש"י, שבת פא. ב, ד"ה האי פרפיסא). ואפשר, משום שרמזו על ידי זה את העיגול וההיקף בסדר הזמנים.

לפי עדותו של ר' אהרן הכהן נהגו כל ישראל לסדר כפרה בערב יוהכ"פ באופן שונה מסדר שלנו. הקיפו לראשונה את התרנגול שתי פעמים סביב ראש הסתכפר, ואחר שהיטת התרנגול הסיפו אותו עוד שלש פעמים: "נהגו כל ישראל ערב י"ה לעשות כפרה על זה הסדר, לוקחין תרנגול שנקרא גבר ומביאין אותו לזקן או חסיד ובעל כוונה וקיפנו סביב ראש המתכפר פעמים ויאמר זה תחת זה, זה תמורת זה, זה חלוף זה, יצא תרנגול זה למיתה, ונכנס פלוני בן פלוני זה לחיים ולא למות... ושוחט את התרנגולת ומקיפו על ראש המתכפר ג' פעמים" (ארחות

חיים, דין ערב יום הכיפורים, קג. א, פירוניצי תק"ו). ע"ד סדר הכפרות, שאנו נהגין, השוה רא"ש ליוםא, סימן כ"ג.

המנהגים בעניני הקפות ועיגולים, כמו מנהגים אחרים, נהגו בהם ג"כ אומות העולם. אבל בהמשך הזמן והדרות קבלו המנהגים האלו בין היהודים תכונה ישראלית מיוחדת (השוה שמחות, 78, הוצ' היגער). וראיה לדברינו מהגינת ימי הפורים כבבל ובעלים: "פוריא הם ימי הפורים מנהג כבבל ובעלים הבחורים עושים צורה בדמות המן ותולין אותה על גגותיהן ד' וה' ימים ובימי הפורים עושין מדורה ומשליכין אותה צורה לתוכה ועומדין סביבה ומזמרין ויש להן טבעת תלויה בתוך האש שנתלין וקופצין מצד האש לצד האש, אותה טבעת נקראת משוורתא" (ערוך, ערך שוור, הוצ' קאהוט; השוה גאוניקא לגינצבורג, כ, 3; הרבעון האנגלי, ט"ז, 652).

הטעם להמנהג בהרכה קהלות ישראל, שהכלה והשושבינים הולכים ומקיפים את החתן תחת החופה, נמצא בתשב"ץ: "חתן דומה למלך ונשיא, מה מלך ונשיא אינם הולכים יחידים אף חתן לא ילך יחיד, ונ' אותיות מלך ונ' אותיות חתן, מה מלך חיילין מקיפין אותו אף חתן שושביניו מקיפין אותו..." (תשב"ץ ס. ב, ווארשא תרל"ו); והשוה מטה משה לר' משה מפרעמסלא, חכנסת כלה, קפט. ב, קראקא שנ"א). ואפשר, שמקיפים את החתן ז' פעמים, משום, שהמספר ז' הוא סימן הקפות ועיגולים של סדר זמנים בישראל. והשוה שמחות, 76, הוצ' היגער.

כבר דברתי במבוא למסכת שמחות ע"ד הקפות במיתה ואכלות הקפות בענין מיתה (שמחות 75-77, הוצ' היגער). וכאן רצוני להוסיף דברים אחדים. הקפות במיתה ואכלות נזכרים במקורות שונים בספרי חז"ל. השוה תוספתא כלים ב"ק, סוף פ"א (ס"ק 14, הוצ' צוקערמאנדעל); מסכת שמחות ה"ג, 135-134; חידושי אגודה (הנדפס בסוף שו"ת לר' יעקב ווייל, צו. ב, וויניציאה ש"ט); ומטה משה ה"ג, ענין ר"ה אלול ור"ה (קמא. א). בנוגע לסוד ההקפות לפי בעלי הקבלה, ראה מדרש תלפיות לר' אליהו הכהן, אות ה', ענף הקפות (קלה. א"ב, לובלין תר"נ); שבט מוסר לר' אליהו הכהן, סוף פרק כ"ז (צד. י. א, פיעטערקוב תרמ"ט); מדבר מתנה לר' מתתיה נסים טירני, חלק מדבר הרים (צד. ד. ב--ה. ב, פירוניצי תק"ע).

העיגולים וההקפות מועילים ג"כ לכרוא בריה חדשה לחיים—וגם למיתה. ר' יהודה מוסקאטו בפירושו "קול יהודה" על הכוזרי מביא שני מאמרים, המעידים על זה: "ופליאות עדותיו של רבינו סעדיה על אמרו חוזר הגלגל פנים ואחור, וז"ל: נתן הכ"ה כח לאותיות שאדם בורא מקרקע מגובלת וקוברת בקרקע ועושה עיגול וגלגל סביב לבריאה ואומר בכל היקף אלפא ביתא. וכן תמ"ב פעמים לתמ"ב אלפא ביתות. ואם הולך לפנים הכריא' עולה לחיים על

ידי כח אמירת האלפא ביתות, שנתן בהם הכ"ה. ואם ירצה לסתור מה שברא וחוזר לאחוריו בהלך עוגל באמירת האלפא ביתות ותשקע הכריאה מאליה בקרקע ותמות." (קול יהודה, רלא. ב, וויניציאה שנ"ד. השוה פירוש ר' סעדיה גאון לספר יצירה, צו. א, מנטוכה שכ"ב). ומעין זה כתב הר"י שכתאי בפ"י סי' יצירה וז"ל: "ואתיה אצלו אמן ואהיה שעשועים יום יום, הנה למדת, שאלפים שנה קודם בריאת העולם, היה הכ"ה משעשע אותיו של תורה, והיה מצרפם ומגלגלם ועושה מכלם דבור אחד ומגלגלו פנים ואחור בכל כ"ב אותיות... ומגלגלם פנים ואחור באותיותיהם ובנקודיהם ומנהגם בספר מנינם עד כלה... ולפיכך היה מגלגל האותיות... ועוד היה הכ"ה מגלגל האותיות כדי להוציא מהם כל דברי השונות שכלל הארץ." (קול יהודה, שם, רלא. ב--רלב. א).

העיגול והצלחה לפי אנדה אחת היה איש אחד י"רא אלמים ושומר מצותיו אך ומל טוב מנוחה לא היתה בביתו, כי אשה סוררת היתה לנדרו. בא אליו אליהו הנביא ואמר לו: הנה לך טבעת אחת. כאשר תבוא לביתך תתן הטבעת על הקיר על יתד אחד, ואז לא תשמע עוד קללות מאשתך, כי אשתך תמיב את דרכה ולא תהיה מרשעת כמקודם. ועבור זה אנכי נוהן לך טבעת, כי הטבעת עגול כעגלה והאשה אשר הומיה וסוררת בתוך ביתה הוא הרוח רע, אשר בתוכה. וכאשר תתלה הטבעת על הקיר אז לא ישלש הרוח רע ותהיה שלום והשקט ובטה בביתך לעולמים, ואשתך תכרך אותך טעחה ותהיה לך פרנסה בכבוד וגם יוצאי הלציד תגדלם בנחת" (מעשיות מהנדולים והצדיקים, ת, ווארשא תרפ"ד).

השוה ג"כ את המאמר המובא בגאוניקא לגינצבורג ע"ד מנהגי בעלי הכורת: "כי כשיוולדו דבורים מטנים... וילכו הקטנים וישכו מנגד חוץ והן הנקראין נחיל ויבא בעל הכוארת ויקוף להן בתוף או בנחיל קול נעים ויצביק להן עץ והן באין ונכרכין על אותו העץ ועולין וחוננין עליו... (גאוניקא, כ, 123).

הרעיון של הקפות ועיגולים מצא את מקומו בספרי חז"ל גם בענין גאולת ישראל מאה וארכעים מלכיות יבואו ויקיפו את משיח אפרים כדי לעכב את הגאולה, והקב"ה יאמר למשיח: אפרים משיח צדקי אל תירא מהם" (פסיקתא רבתי ל"ז, שוש איש, קמג. א, הוצ' מא"ש). בעמוד אש היה הקב"ה מנהיג את עמו ישראל, ובהומת אש עתיד לסבכם (מדרש לקח טוב, סוף פקודי, הוצ' באבער). "שבוע שבן דוד בא... וענני כבוד מקיפין אותם... וישראל באין לרומי ובת קול יוצאה שלישיית עשו בה כאשר עשה יהושע ביריחו. והם סובכים את העיר והוקעים בשופרות ובפעם השבועית מריעים תרועה, שמע ישראל... ונפלה חומת העיר, והם נכנסים בתוכה" (בית עקד האגדות להורוויץ, אנדת משיח, 57). סיום הספור, שמוכא בספר חסידים, ע"ד רוצה בעל תשובה אחד בזמן הנאונים, יש בו ענין מיוחד ביחס למושג של הקפות בגאולת ישראל: "ורב היו עולה בכל שנה לירושלים מבבל והיה שם בהג הסוכות, כי היו מקיפין את הר הזיתים בחושענא

רבה ז' פעמים... ואמר לו הרוצה ר' למה היתה הולך לכד כשהייתם מקיפים את חר הזיתים. אמר לו רב היי, מפני שאני עולה בכל שנה מבבל להקיף את חר הזיתים בסוכות... אליהו הולך עמי... ושאלתי לו מתי יבא משיח ואמר לי כשקיפו חר הזיתים עם כהנים. ולקחתי כל הכהנים שמצאתי להקיף... ואמר לי אליהו, ראה כל הכהנים... אין שום אחד מרע אהרן רק אחד... (ספר חסידים, סימן תר"ל הוצ' וויסטינעצקי, ברלין תרנ"א; השוה אוצר הגאונים לליון, מסכת סוכה, סוף ח"ק התשובות, אנדה בענין הקפות, ו' 80). ועל דרך הקבלה, בזכות הסכוב והחיקה בנגלה ובנסתר ישיב הקב"ה שכינתו לציון (ראה פירוש בחיי על התורה, סוף פרשת ויקהל, קארעץ תקנ"ט).

לעתיד לבוא
 כמבוא למסכת שמחות הבאתי את הסאמר של ר' אלעזר בתענית לא. א: "עתיד הכב"ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם כנן עדן וכל אחד ואחד מראה באצבעו..." (שמחות, 76). אמנם יש שנויי נוסחאות לסאמר זה. כמדרש תהלים הגירסא: עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים לעתיד לבא והקב"ה חל עמהם והן מראין אותו באצבעו... (מדרש תהלים, מזמור סח, ה, הוצ' באכער). וכמדרש אנדה: וכל אחד ואחד מן הצדיקים יש לו חופה בפני עצמו... ולצדיקים עושה מחילות והקב"ה יושב באמצע ואומרים זה לזה כי זה אליהם... (מדרש אנדה על חמשה חומשי תורה, סוף צו, י"ח, הוצ' באכער). והשוה את המאמר באגדת שיר השירים: "יכול שמה מנהיגם בעוה"ב כרשעים, אם לא, אלא שהן עתידין לעמוד מחנות מהנות מחילות ומשיבין למקומן" (אגדת שיר השירים 90, הוצ' שעכטער).

מהקרים קצרים

עבד עברי

מ א ה

ח. ז. ר"ינ

משפט עבד עברי נתום הוא בתורה. נאמר הוא בדרך כלל, ולא פורש כיצד בא העברי הזה לעבדות. סתימות זו מפליאה ביותר, לפי שבכלל, המשפטים שבתורה מדויקים בסגנונם ומפורשים בענינם. כך למשל במשפט האמה נאמר מפורש, שאביה מכר אותה לשפחות. העבדים אצל העמים העתיקים הם בני נכרים. בן-חורין יכל להגיע לעבדות רק במקרים יוצאים מן הכלל, אם אין לו לשלם להנושה את חובו או בתור עונש על חטא. כך נאמר בחק המורכי (1) בן חורין מוכר את עצמו או את בנו לעבדות כשהחובות מעיקים עליו ואין לו לשלם לנושיו. במשפט אחר (שמות כב. ב.) נאמר בפירוש, שהנכב נמכר לעבדות, אם אין לו לשלם את נגבתו. על סמך כתוב זה וחוק המורכי משערים חוקרי זמננו, שגם לפי משפטי התורה הותרה עבדות להנושה, מעין עבדות, ששרשיה בתנאים החברותיים של החיים באותן התקופות.

אבל כמה פירכות על השערה זו. אמת, שממלכים ב' ד, א, נחמיה ה, ה, נראה, שגם בישראל היתה נוהגת עבדות של חוב. וכן העבדים, שכרת המלך צדקיהו עליהם ברית עם העם לשלח אותם, (ירמיהו דר, ח) נכבשו. כפי הנראה, לעבדות בשל חובותיהם. אבל בעיקר חייבים אנו לרונ לפי המשפטים עצמם, אם על פייהם יש זכות לנושה למכר את הלזה לעבד. עובדא זו, שעבדות כזו היתה נוהגת בזמן המלכים, אינה ראייה, שהמשפט הישראלי מקיים עבדות זו. וכמה טעמים לפקפק בזה. אילו היה המשפט שלנו טכוון בעיקר לתועלת האכרים העניים, שמשעתעבדים לנושיהם, היה מקומו ראוי להיות אצל הצווי להמלוה (שמות כב, כד) "לא תהיה לו כנושה". גם היה צריך להאמר בפירוש, שהעבד הוא עני, שנמכר ע"י הנושה שלו, כמו שנאמר שם "את העני עמך". אם לא כן הרי העיקר, שמורה על המנחה של המשפט, חסר מן הספר. ועוד: בחוק המורכי נאמר, שהאיש, שהחובות מעיקים עליו, מוכר את בנו, או מוסרים לב ע ה ח ו ב ע צ מ ו לעבדות. בישראל היה, כפי הנראה, רגיל, שהנושה היה לוקח את בני הלזה לעבדים. (מלכים ב' ד, א; נחמיה ה, ה). באופן דומה לזה שבהמורכי, שאיש שנמצא במצב דחוק מוכר את בתו לאמה, מדובר במשפט הסמוך. ואילו במשפט שלנו הלשון "כי תקנה" מורה על עבד בוגר שנקנה בשוק, שיש לו לפעמים גם אשה ובנים, ולא על בן, שנכבש לעבדות להנושה של אביו, משפט האמה מתחיל, ב"וכי" ולא ב"אם" כמו בחלקי משפט אחר (שמות כא, ד, ה, ח, כג, כט, ל, לב; כב, א, ב, ז, יא, יב) מה, שמורה על ענין חדש.

אבל בעיקר העבדות לנושה (או על ידו) מתנגדת בהחלט למצוה: "לא תחיה לו כנושה" (שמות כב, כד). וכי יש לך נושה גדול מזה? (2) אמנם נאמר "ונמכר בגנבתו", אבל אין להוכיח שכמו כן הותרה עבדות חוב. מכירת הגנב לעבדות אינה רק לשם חיוב תשלומין אלא כמעט עונש, שהומלץ עליו בדין (3), שאין כידו לשלם את הכפל, כפי שהטיב הראב"ע לפרש, "בעבור גנבתו". השוה גם ישעיה נב, א, "הן בעוונתיכם נמכרתם". ואדרבה יש להוכיח מלשון המשפט, שרק בתור עונש הותרה העבדות, אבל לא לנושה (4).

וגם זה אינו מתיישב. אותו המשפט עצמו, שמוזכר את המלוה: "אם חבל תחבל שלמת רעך עד בא השמש תשיבנו לו" (שמות כב, כה) ומצווה על המלוה, כיצד עליו להתנהג, כשלוקח את המשכון (דברים כד, י, יא), ואוסר לו למשכן דברים הכרחיים (דברים כד, ז) ועבור בשתיקה על עבדות חוב? צריכים אנו להזהר לבאר את המשפטים עפ"י מנהגים סוציאליים, המתאימים, להתפתחות סוציאלית מאוחרת. האמת היא, שכשם, שאין משפטי התורה יודעים מכבד קרקעות לשם פרעון חוב, שכפי שנראה מהנביאים היה רגיל כ"כ בימי המלכים שהוא אשר גרם לגזלת נחלת העניים ע"י העשירים (ישעיה ה, ח; מיכה ב, ב; נחמיה ה, ג-ה; מלואה כשטר הוא ענין מיוחד), כך אין זכר בתורה לעבדות חוב גם אם זכר לה כנביאים וכתובים. לישראל, שמוכר את עצמו לעבדות בשעת דחק, מכוון הכתוב ויקרא כה, לה. אבל יש להכדיל בין מכירה זו מרצון ובין יפוי-יכח לנושה למכור את הלזה או את בנו לעבדות. אין המשפט מונע את הישראלי ממכור את עצמו, ומכירה זו היא לא בשביל חוב אלא מפני עוני ודינו כעבד. (5)

עבדות זו, שכאה מרצון הנמכר לשם תועלת עצמו, יש לה דוגמא בהכתובות הבבליות של קרקוק, כתובות אלה, ששייכות לזמן אל-אמרנה, מכילות שטרות של אנשים שנקראו "חבירים", (עברים) שמכרו את עצמם לעבדות לאזרחי העיר נוצי. באלה

(2) אמנם "נושה" ניתן להתפרש בשני אופנים: א) מי שמלוה לרעהו, לא כדי לעזור לו בשעת דוחק, אלא כדי לעשות עסק בהלוואה זו לשם ריוח, כמו שנאמר (נחמיה ה, ו) "נעזבה נא את המשא הזה" (ראה גם ייבסן 44, Z. BB. Untersuchungen; או ב) שהנושה הוא בעל חוב, שתובע בחזקה ללוה, ומצר לו על פי הכתוב (ירמיה מ, ו), "לא נשיתו ולא נשו ב"י, או ג) אם בא לקחת בחזקה מנכסי הלוה בחובו על פי כה, שנאמר (תהלים קט, יא) "ינקש נושה לכל אשר לוי-י אבל גם לפי הפירוש הראשון עבדות לנושה מתנגדת לרוח המשפט.

(3) מכירת פושע לעבדות היתה ידועה גם אצל הרומאים, השוה סיהם Institutionen des Röm. Rechtes, 121.

(4) רמב"ם פרק א מהלכות עבדים הלכה א.

(5) בהלכה הוטעם, שהמוכר את עצמו הוא עבד, כדי להכדיל בינו ובין הפועל החפשי. ראה בח"כ; (בהר פ"ח), רמב"ם (פ"א מה' עבדים הל' ז), "לא תרדה בו כפרך בו אין אתה רודה בפרך אבל אתה רודה בכן חרוין בפרך". אבל יש גם בהלכה רשמים, שהמוכר את עצמו הוא כשכיר לאיזה ענינים. ראה בח"כ שם ורמב"ם שם ובבלי קידושין סו. א. שכיר קריה רחמנא ובירושלמי קידושין א, ב לענין גרעון כסף הקשיתו תורה לשכיר.

נאמר בפירוש שה"חבירו" נמכר כרצונו (פיר-אישו או לוי-שנישו) (6). ולא עוד, אלא שגם פריון העבד, שנקרא בהלכה גרעון כסף (7) נמצא בכתובות אלה (8). כמו כן היתה מכירה לעבדות מרצון מצויה גם אצל הרומאים (9).

ואולי הסתום נתפרש בשם "עברי". שם זה בפני עצמו מפתיע במקום זה. בשום מקום אחר במשפטים לא נאמר עברי במקום ישראלי. ובמכילתא עמלו להוכיח, שהעבד העברי הוא ישראלי. ורבי ישמעאל אומר "עברי להביא את הגר" (10). וביותר תמוה הכתוב בדברים טו, ד, ז; כב, א, ב; כג, כא) ובמקום אחד "מאחיו דברים "אחיד" סתם, (דברים טו, ד, ז; כב, א, ב; כג, כא) ובמקום אחד "מאחיו מכני ישראל" (דברים כ"ד, ו). ואם כן מדוע כתוב כאן "עברי"? אין זה, אלא כדי לברר את הסתום "במשפטים" יוצא פסוק זה כאן לגלות שעברי זה הוא אחיד. כמו כן גם בירמיהו לד, ט "לשלח איש את עבדו ואת שפחתו העברי והעכריה חפשים", בא פירושו בצדו: "לבלתי עבד כם ביהודי אחיהו איש" (11).

אין שאלה זו מתיישבת, אלא בכירור החוראה של השם "עברי". לפני איזה זמן היו החוקרים משערים, ש"עברי" נאמר במקרא בשיחה שבין נכרי וישראלי, לפי שהוא שם כולל לכל העמים והשבטים הקרובים לנוע לישראל (12). דעה זו נפרכת מבראשית יד, יג, ששם נקרא אברהם "עברי" כספור עצמו. מצד אחר אין כל רמז במקרא, שעברי הוא שם גזע כולל. ובצדק העיר הראב"ע (שם בשמות) נגד אלה, הסוברים, שעבד עברי אינו ישראלי "שבכל המקרא לא מצאנו עברי כי אם על בני יעקב". לפיכך מתקבל על הלב כאור אחר שעברי הוא שם כנ"י, מהפועל "עבור", "לגרים" כפי התושבים. גם האבות מתוארים כגרים ככנען (בראשית כג, ד; השוה גם בראשית יב, ו "ויעבר" אברהם בארץ). וזוה השם "העברי" בבראשית יד, יג. שבו של אברהם הוא, שאע"פ, שהיה גר בארץ "והוא שוכן באלני ממרא האמורי אחי אשכל ואחי ענר" עזר להם במלחמתם עם המלכים, שהתנפלו עליהם (13). השערה זו מתאשרת מהמקורות החדשים בנוגע לה"חבירו" שבכתובות נוצי. ה"חבירו" שבנוצי אינם קיבוץ אתני, בשם זה נקראים אנשים ממקומות שונים, ביניהם גם אשורים (14). "חבירו"

(6) השוה כיצרא A. JSL, 49, 119-120.

(7) קידושין יד, ב; סו. א.

(8) כיצרא שם.

(9) פוקרובסקי; תולדות המשפט הרומי, 220.

(10) מכילתא משפטים יג, ס"ו.

(11) קשים דבריו של מורגנשטרן (HUCA 6, 39) שלכך נכתב כאן עברי, לפי ששם הסין,

ישראלי, אינו מצוי במקרא. אם כך! למה חש בדברים לחזור על שם זה; היה לו להסתפק "באחיד" בלבד כמו ביתר המקומות.

(12) ראה ביחל Kanaanaer u. Hebraer, 67.

(13) כן מבאר את השם עברי בתור כנוי לנוודים לעווי, OLZ 1927 אלא, שהוא פועה בזה

ש"עברי" אינו נודד, אלא גר. על היסוד ההיסטורי של בראשית שם.

(14) ראה שמייער, AA Sch O R, 34 וכיצרא שם 118, 117.

כנוצי הוא שם כנוי ל"גרים", העוברים ממקום למקום (15). אעפ"י שאינם נודדים כמובן הרגיל אלא הללו שאינם יושבים ושיבת קבע במסום אחד (16). לפי השקפה זו השם "חבירו" מציין "לא את השייכות לעם או מקום אלא ארח חיים ומצב סוציאלי משותף" (17). השקפה זו בנוגע ל"חבירו" — שכפי שמודים עכשו כמעט כל החוקרים הוא השם הבבלי של "עברים" בחלוף "ע" ב"ח" — מפיצה אור על ה"עברי" שבמקרא. הקו האופי בספורי האבות הוא, שהם "גרים" אעפ"י, שאינם "נודדים" כמובן הרגיל ועוברים גם את הארמה, כך נקרא אברהם נר ותושב (בראשית כג, ד). כשאומר יוסף (בראשית מ, ט"ו) "גנב ננבתי מארץ העברים", הרי הוא משתמש בשם, שהיה רגיל בפי המצרים. הוא קורא לארץ כנען "ארץ העברים" להורות על התקופה שבה נתחזקו ה"חבירים" בארץ.

"ישראל" הוא השם הדתי-הלאומי של העם, בה בשעה, שהשם "עברים" הוא המקובל לשבטים בהתאם למצבם וארח חייהם בכנען ומצרים. אבל השם "עברי" לא פסק גם כשנקראו ישראל, זה השם הדתי, בה בשעה שכראשון הוסיפו להשתמש בחיים החילוניים. ביחוד, כל זמן, שהיו עוד בארץ כנען "עברים", נקראו כן בפי האחרים ובפי עצמם. הפלשתים קראו אותם כן (שמואל א ד, ז; ט; יד, יא; כמ, כג). ושאוּל עצמו אומר: (שמואל א יג, ג). "ישמעו העברים". משמואל א יג, ז; יד, כא, נראה, שהעברים היו מהוץ למחנה ישראל. רק לבסוף, כשראו שיר ישראל על העליונה, נתחברו אליהם. ממקום זה רצו החוקרים להוכיח שישנם במקרא עברים שאינם ישראלים (18). לדעתי "עברים" כאן הוא שם כנוי לשכירים צבאיים של הפלשתים, שעלו אתם למלחמה. כמו דוד ואנשיו, שהיו "עוברים באחרונה עם אכיש" ואמרו עליהם שרי הפלשתים "מה העברים האלה" (שמואל א' כמ, ג). גם ה"עברים" שבשמואל א' יג, ז; יד, כא, היו ישראלים, אלא שהיו משועבדים לפלשתים, — אם שהיו שבויים או, שברחו אליהם כמו דוד ואנשיו — כנגוד לישראל אשר עם שאול ויהונתן, כלומר, הישראלים החפשים הנלחמים כנגד הפלשתים. ואולם הפלשתים קראו את הישראלים ככלל "עברים", לפי שראו את עצמם לאדוני הארץ שהישראלים עוברים להם (שמואל א' ד, ט). (19). יש לשער, שבכלל כל זמן, שהישראלים לא היו אדוני הארץ, ולא נכרו על הכנענים ונשתעברו להם (שופטים ג. טו) נקראו "עברים". כלומר "גרים". בזה מובן ג"כ, שאח"כ בימי המלכים נקראו רק ישראל ולא "עברים". על זה מעידים כל הספורים במקרא משאול ואילך. ונח הכרוניקות של האשורים שבהן השם הוא

(15) שפיער שם 36.

(16) שם 41. (17) שם 37.

(18) השערתו של ירקו Die Wanderungen der Hebraer על עם עברי עתיק שנודדו אח"כ עם ישראל, ושרידים ממנו נשארו עד ימי שאול, מופרכת בעצם סכתבות נוצי שמחן רואים, שה"חבירים" היו ממקומות ועמים שונים.

(19) בכתובות הבבליות מהאלף השלישי והשני נזכרים שכירים צבאיים, חביראים. ראה

שויל 12, 114, Rev. d. Assy.

יהודה, ישראל או "בית עברי" אבל לא "עברים". אבל כנחונ בשמות היסטוריים נשאר גם השם "עברי" לזכרון. כששאלו המלחים את יונה "מה ארצך ואי מזה עם אתה" השיב להם "עברי אנכי" (יונה א, ט, 20).

השערה זו ביהם אף השם "עברי" מעמידה אותנו על מהות העבד העברי. "עברי" מורה על עמדת העבד, שעל ידה נפל לעבדות. מקם ועבד מוצא בשם זה זכר לניגוד הישן, שבין ה"פמריציים" העירוניים והאכרים. "עברי" הוא לפי דבריו כנוי לבן השדרות התחתונות (21). דומה לזה אומר הנאון ר' הירש ליב מוואלווין בפירושו לתורה "שהוא אדם זול ביותר ולפיכך נקרא "עברי". אבל היכן מצינו במקרא שיקראו העניים או אפילו פושעים בשם זה? כמו כן אין השערתו של לעווי (22). שהכונה היא על עבד מה"נודדים" מתקבלת על הדעת. וכי למה יבדל העבד ה"נודד" למוכה מהכנעני? נגוד זה בין העם וה"עברים" שהתקיים, לפי דעתו של לעווי, עד זמנו של ירמיהו, אין לו זכר, כי ירמיהו מפרש, שהעבדים, שנשלחו לחפשי בימי צדקיהו היו יהודים (ירמיהו לד ט). לשם זה ראוי להתכונן לעובדות אלה:

(א) ש"עבד עברי" נאמר גם כמעשה יוסף (בראשית לט, יז).

(ב) שבכתובות נוצי נזכרים עבדים "חביראים", כלומר "עברים". עבדים אלה היו מהגרים מאשור, ככל וארצות אחרות. המצב הסוציאלי השפיל של הגרים האלה נרם לזה שהיו נכבשים לעבדים בתואנות שונות. מעין זה נאמר גם כמעשה העבד העברי. למעלה הוכחנו משמואל א יג, ז ו"ד, כא, ש"עברים" נקראו ישראלים שהיו משועבדים לנכרים. מסכות שונות — אם שהיו שבויי מלחמה או מסכה אחרת — נמכרו ע"י הנכרים לעבדות ונקראו כמו בכתובות נוצי "עבדים עברים". יש לשער, שהעבד העברי, האמור כאן נקנה מנכרי כמו כמעשה יוסף. ולפיכך, מפני שהיה טבעו של עבד עברי זה שנקנה מסוחרים נכרים ידוע, נסתם ולא נאמר מי מוכר אותו.

(20) וכן ספר יהודית י. י; יד, יג, יח.

Das Antike Judentum, 64 (21)

(22) שם 830.

בסביבה של שאריהם. אולם בשנת 1782 או 1783, הופיע איש עשיר באמריקה, חיים סלומון, ומיד יצאו לו מוניטין בעולם היהודי הרחב, אבל רק לזמן קצר. בשנת 1785 מת חיים סלומון כחצי ימיו.

אין אנו יודעים, אם מעשיו למוכת המהפכה נודעו באירופה, ואם מטעם זה כבדוהו אחיו מעבר לים. אולי עוד לפני כוואו לאמריקה כבר רכש לו ידידים בלונדון ובאמסטרדם, ואחרי הפסקת המלחמה בין אנגליה ובין אמריקה, רק הגדיל את מכריו שם. כל זה אינו ברור לנו. בכל אופן, עובדה היא, שיהודי אמריקאי זה היה הראשון להיות נודע לרבנים ולסוחרים נכבדים באירופה.

ויש לכך סמך בשני מקורות. מקור אחד הוא מכתב בעברית ובאידיש, שנשלח מחיים סלומון לרב טבילי ש"ף, אב"ד דלונדון ואשר נמצא בסמינריום היהודי בניוירק⁽⁴⁾, והשני פנקס שלם של מכתבים אנגליים, שנמצאים בארכיוב של החברה לחקירת ההיסטוריה היהודית באמריקה⁽⁵⁾.

המכתב אל הרב טבילי נשלח בשנת תקמ"ד (1784). סופר המכתב היה איש תורני בשם יוסף וואלף קרפלס מעיר פראג, שהיה או בפילדלפיה⁽⁶⁾. במכתב הזה עונה סלומון על מכתב של ר' טבילי בענין עזובן של מנוח אחד בשם ר' אפרים. חיים סלומון מבטיח לסדר את הענין למוכת היורש, שגר בליסא, עיר מולדתו של סלומון.

בין יתר דבריו כותב סלומון באופן אינטימי אל הרב טבילי, כדלקמן:

"ואודות א"א [אדוני אבני] ש"י בנין המלבושים ותושב הקהלה

ואחוזת קבר גם מזה אל תנח ידי. וכתבתי להקצין האדיר המפורסם

כמה"ו גומפל וו"ב [וואלפענכיטל] לשלוח לה"אד ש"י חמישים

אדומים להנ"ל, כאשר נרשם בכתב א"א ש"י, והאל ברחמיו ישלם

ל"אד מ"ו הרב נ"י גמולו הטוב אשר נמל עם אבותי ועמדי..."

העתקת המכתב הזה נשלח ליורש בליסא. אותו היורש יצא לדרכו (אחרי מות

סלומון) לתבע את ירושתו. בדרך נתעכב באמסטרדם ושם כתב הרב שאול לאווענשטאם⁽⁷⁾,

אב"ד דקהלת אמסטרדם, מעבר השני של המכתב, דברים על היורש:

"הכתב הזה ראו עיני ומכיר אני את הכותב שהוא... כה"ר יוסף

במורה"ר וואלף קרפלס מפראג שהוא עכשיו בקי פילדלפיה במדינת

אמעריקא ועל ידו נעשה כל המבואר בכתבא דנא בח"י הסנוח

הקצין ונדיב מאד ר' חיים ז"ל מקי ליסא אשר חתימתו ניכרת

היטב להקצין המפורסם פו"מ כה"ר גומפל וו"ב [וואלפענכיטל]

מכאן..."

(4) כתב יד מספר 0570.

(5) Hayim Salomon Letter book, American Jewish Historical Society.

(6) סלומון ידע לקרא אב"ל לא לכתב עברית. אפילו כשכתב להוריו היה מקבש לו סופר.

(7) חתימתו על המכתב הזה מתאימת לחתימתו על כתבתו שנמצאת בסמינריום היהודי בניוירק.

(7) מחבר ספר בנין אריאל.

חיים סלומון ויחוסיו עם לונדון ואמסטרדם

מ א ת

חיים ב. גרינשמיין.

בחוברת האחרונה של החברה לחקירת ההיסטוריה היהודית באמריקה (1) תמה ד"ר יהושע בלאך אם הר"ר חיים מפילדלפיה, הנזכר בתשובה אחת בספר פני אריה (2) הוא חיים סלומון היהודי הפולני, אשר תפס מקום חשוב במהפכה האמריקנית. הר"ר חיים הנזכר בתשובה ההיא שלח נדבה לעני אחד אשר באמסטרדם בידי גומפל וואלפענכיטל, בינתיים נתעשר העני ולא היה זקוק עוד למתנתו של ר' חיים. נתעוררה שאלה בדבר, אם אפשר למקבל להשתמש בכסף הזה, אחרי שכוונת הנדיב היתה לעזור לו רק בעודנו עני. הר"ר בלאך מפפק את דעתו של קולמן, שאותו ר' חיים הוא סלומון הידוע בהיסטוריה האמריקנית ומביא את דעתו של קולמן, שאותו ר' חיים הוא חיים מרקס מפילדלפיה.

מכתב אחד, שעדיין לא ראה אור, של חיים סלומון, מסיר כל ספק, כי אותו הר"ר חיים הוא חיים סלומון מפילדלפיה, ואף ממנו יוצא, כי לסלומון היה קשר מסחרי עם יהודים נכבדים באמסטרדם ובלונדון.

חיים סלומון ידוע בעולם ההיסטורי כתור פטריוט יהודי אמריקני. יודעים אנו פחות או יותר אודות הכסף, שהלוח לממשלה האמריקאית ולאנשים פרטים בשעת המשבר של הריבולוציה, וכי בין מכריו ומוקיריו היו האמריקאים היותר חשובים, ביניהם רוברט מוריס, דשוימו מדיסון ועוד. מתארים אנו תמיד לעצמנו את חיים סלומון בתור יהודי פולני, אשר התישב במדינה הזאת והגביל את עסקיו ופעולותיו אך ורק לאמריקה. אולם עובדה היא, כי סלומון היה ידוע גם בארצות אירופה, והיה מכובד כמותר חשוב ונדיב.

ודבר זה מפתיע אותנו. בימים ההם היו רק כאלפים וחמש מאות יהודים באמריקה. ביניהם לא היה עוד רב או תלמיד חכם. אפילו עד שנת 1840, אחרי שההגירה נתגברה, לא היו פה יהודים שהיו מפורסמים טחון למדינה⁽³⁾. במאה השמונה עשרה כבר ידעו באירופה אודות הקהילות באמריקה ונשלחו משולחים אל הארץ החדשה מארץ ישראל. אבל יהודים מהם לא היו ידועים בחוץ לארץ, בלתי אם

(1) ראה: Publications, American Jewish Historical Society, חוברת 33, שנת 1934 דף 251.

(2) מו. א—מז. א.

(3) עטנאול נח ויצחק ליסר היו ידועים ליהודי אנגליה אחרי 1825 או 1830.

מדברי המכתב הזה באים אנו לידי מסקנה שחיים סלומון היה ידוע לרב טבילי יוף, אב"ד דלונדון, לרב שאול לאענשטאם, אב"ד באמשטרדם, ולעשיר גומפל וואלפענכיטל, שנזכר בספר שו"ת פני אריה, אין כל ספק שהר"ר חיים הנזכר שם בתשובה, הוא חיים סלומון, ומדברי הרב ר' חיים ברעסלא, בעל התשובה, נבר, שגם הוא שמע אודות הנדיב האמריקאי...

בענין קשריו המסחריים עם אירופה משתמשים אנו כפנקס המכתבים האנגליים של חיים סלומון (8). מהם אנו לומדים, שמסלומון מנה באי כח שלו באירופה והם היו: באמשטרדם, גומפל וואלפענכיטל, בלונדון, מתחילה יוחנן פיליפס (יהודי) ואח"כ יוחן שטרטל (כנראה נכרי). כנאנט בצפת היו באי כח שלו האדונים וטסון והושאל, עד שנת 1783 היה סלומון עוסק בחליפת שטרות, בשנה ההיא הרחיב את מסחרו גם לחוץ לאמריקה. כנראה, שהחליט להתקשר עם מכריו באירופה לשם זה.

מתחילה שלח אל באי כחו סחורה למכור ואת הכסף הניח בידיו של וואלפענכיטל לטובת הוריו, בני משפחתו ומכריו, שהיו נצרכים לתמיכה כספית. אבל כעבור זמן התחיל סלומון משא ומתן רחב. הוא הביא אלף חביות יין שרף מהולנדיה ושלח בחזרה פרקמטיה. תקותו, כפי שכתב לבא כחו בלונדון, היתה להעמיד יחוסו מסחר בין אמריקה, הולנדיה ואנגליה, אבל במרם שהספיק להגשים את מחשבתו זו חטפהו המות בחיותו כן ארבעים וחמש שנים.

(8) רוסל בספרו Haiym Salomon and The American Revolution 230 טביא קטעים מן המכתבים האלה.

בקורת ספרים

האי שלם והיהדות The Jewish Foundation of Islam By Charles Cutler Torrey, The Jewish Institute of Religion Press New York, 1933

ספרו זה של פרופ. טוררי אינו רק נסיון חדש לגלות את המקורות הראשונים של קטעים ידועים שבקוראן. חקר זה נעשה במרה מרובה על ידי אחרים. בספר זה אנו מוצאים חקירה עמוקה, נעלה וטקורית בעיקרים היסודיים של האישלם אשר בקוראן ביחוסם אל היהדות.

התבוננות קלה בפרקי הקוראן של כל אחד, היודע את החומש והיודע פרק באגדה, תוכיה לו, שמחמד שאב הרבה מסקורות ישראל, אף-על-פי כן היתה דעת החוקרים, ביחוד מזמן הופעת ספרו של ווילהלמן, שרידי האלילות הערבית בשנת 1887, ששרשי האישלם של מחמד נעוצים בנוצרות, וכל ידיעותיו של מחמד על היהדות שבות אל מקורות נוצרים. נגד השקפה זו מעמיד טוררי ראיות נצחות, ומוכיח, שההשפעה העקרית על מהשבתו הדתית של מחמד היתה יהודית וש-היסודות של המושלמות שקועים עמוק ביהדות ערבית, יהדות מושכלת ובעלת סמכא והאומרת כבוד לאכותיה שבארץ ישראל ובכלי. בחקירתו החשובה עלה בידי הפרופ. טוררי להפיץ אור על זמן התיישבות היהודים בערב הצפונית. בדעתו של המחבר הנכבד, שהיהודים לא התחילו להתיישב באוכלוסים מרובים במקום זה, אלא אחרי חורבן בית המקדש הראשון, על יסוד של תעודות בכליות, שנתגלו לפני זמן, הוא מראה, שהמלך נבונאיד, אשר מלך בשנות 555-538 לפני הספירה, העתיק את

משכנו מכלל לתימה, על הגבול הצפוני של היג'ז. עובדה זו עוררה את בני ממלכתו, וביחוד בני הגולה לשאת את עיניהם לאותה ארץ, כאל מקום, שנתרכו בו האפשרויות, והמונות של יהודים נמשכו לשם. כתימן נתפשמו לתחנות חשובות אחרות על יד דרך השיירות שכיין תימן וארצות הצפון, עד שבימי מחמד נמצאו ישובים יהודים פורחים בתימה, חיבר ויתריב (מדינה). דעה זו מסבירה לנו באופן הגיוני גמור את מציאותן של קהלות יהודים גדולות בחבל זה בזמן קדום — מבלי שהיו נתבעים להשערה, שנראית לי תמיד כמהשיאה את גבולות המציאות, שרוב היהודים האלה היו שבטים ערבים, שנתגוררו בהמון. תנועת ההגירה לא נפסקה על יד שערי מיכה, אשר היתה יסוד חשוב בתנועת המסחר שבהיג'ז, ויש יסוד לעובדה, שבימי מחמד היה ישוב יהודי גם בה, במיכה. דעתו של פרופ. טוררי, כמו שנרמז לעיל, היא, שהתרכות והחיים של של יהודי ערב אלה היו נעלים. ויש סמך לדעה זו בכבוד הרב, שרחש מחמד אל היהודים ואל חכמתם, עד אותו הזמן, שסרבו לקבל אותו לנביא ואת "ספרו" — לתורה נגלית מן השמים כששאה קשה התחילה להפריד ביניהם. כאשר מחמד פונה אל היהודים הוא מזכיר להם תמיד את ידיעתם בכח"ק, והוא, כמו שציין המחבר, "אינו מדבר על עם שבדמיון אלא על שכניו". על גובהם התרבותי הנעלה של יהודי ערב מעידים זכרונם במשנה (שבת, י, ו; אהלות, יח, י) ומספר המלים והמונחים הערביים, שספר תרוכין (גיטין פה, ב) אחד מהם, הנמצאים במשנה וספרים יהודים קדומים אחרים. לדעת פרופ. טוררי, שמעון התימני היה יליד תימא, מאשר יליד תימן שבאדום.

אחד מאותם היהודים המשיכיים אשר במיכה, חושב המחבר, היה רבו של מחמד וממנו קבל את רוב ידיעותיו על היהדות. פרופ. טורי מוצא פסוקים אחדים בקוראן, הנאמרים על אותו המורה. אחד הוא כה, ה: "הכופרים אומרים: כל זה שקר, שבדה מלבנו, ואחרים עזרו לו.. והם אומרים: שיחות עתיקות, שכתב לעצמו, והם ש ת נ נ י מ א ל י ו ב ו ק ר ו ע ר ב י". כאן יש רמז ברור למורה נבדאם, שלאויכיו היו עליו ידיעות ממקור ראשון. הפסוק השני — והחשוב ביניהם — הוא פז, קה ובו אומר גבריאל: "אנו יודעים היטב מה שמדברים; רק בן תמותה הוא אשר למדהו. אבל לשונו של זה, שא ל י ו מ כ ו ו נ י מ היא זרה והרי לשון זו ערבית בהירה". העובדה, ששני הפסוקים האלה נאמרו במיכה, מראה באופן מוחלט, שהוראה זו ניתנה ונתקבלה במיכה, ותיאור זה של הלשון — לשון זרה — (עגמי) משמש הוכחה לפרופ. טורי, שאותו בן אדם היה יהודי, אשר התיישב מקרוב במיכה, ואשר דבר בלעז היהודי-הערבי בקושי. על סמך של עובדות אחרות, כגון הצורות הסוריות המרובות בקוראן ביחוד בשמות פרטים, משער פרופ. טורי, שרבו של מחמד היה יהודי בבלי, שנדר אל ערב באחת מן השיירות, שעברו תמיד בין הנקודות האלה.

ואם אנו שמים לב אל אותן המון הידיעות המפורטות מהחומש והאגדה ושברי דברים גם מספרות ההלכה, שהיו, כנראה, לכחמד, ושוקלים כנגדן את דבריו המקוצרים, שיש להם ענין לכרית החדשה וחומר נוצרי, זקוקים אנו לבא לידי החלטה, כדעת טורי, שאותו המורה היה יהודי. פרופ. טורי מצוין, שמכ"ה הנביאים, הנזכרים בקוראן, רק שלשה מהם — זכריה ויחנן המטביל וישו — הם מהכרית החדשה; שלשה הם מילידי ערב יתרים — מהתניך, משלשת הקטעים, שנלקחו לכאורה מהכרית החדשה, אחד, מסמן טורי, נמצא גם במקור ישראל והשנים הנותרים היה 'כול מחמד לקבל' מפי רבו היהודי. כשמשוים לדוגמה את ידיעותיו המפורטות של מחמד מחיי משה, (שורה כה) הנובעות לא רק מהתנך,

אלא גם מהתלמוד והמדרש, עם ידיעותיו המעטות מחיי ישו, הרי אנוסים להחליט, שמחמד שאב ביחוד ממקורות ישראל. ויפה מצוין פרופיסור טורי: "אין השקפות נוצריות אופיוניות בספר הקדוש". אבל הרבה יש בחלקי הספרים והדינים של הקוראן וכן בהשקפתו היסודיות והדתיות, חומר יהודי ניכר, ידיעות אלה לא היו מגיעות למחמד, אלא על ידי מגע תמידי וממושך עם קהלות היהודים שבסביבתו.

ספר זה מעשיר את החקירה האיטליט ומכניס אור חדש כסתומותיה. מלבד, שהוא מבסס את דעותיו העקרויות ביחס למקורות הישראליים של הקוראן בשורה של הוכחות בדרך העיון הנפלא של החוקר הנעלה הזה, הרי הוא מאיר גם דברים מעורפלים וקשים בקוראן. ספר חשוב זה מרניץ נהרה בחקר האיטליטיות ביחוסיה אל היהדות.

יוסף י. שווארץ

חבור התלמוד
The Redaction of the
Babylonian Talmud By
Julius Kaplan Ph. D., Bloch
Publishing Co. New York, 1933

דר. יחיאל קפלן יוצא בספרו החשוב הזה לפתר שאלה קשה ומסובכה, אשר על מדוכתה ישבו חכמי ישראל מכל הדורות וחוקרי תולדות ישראל: כיצד נתחבר ספר נפלא זה, ארון הרוח והנפש של עם ישראל? התשובות, שניתנו לשאלה זו, לא הניחו את הדעת. פרכות רבות התרוצצו בהן, עובדות לא נתבררו כל צרכן לאורן. דברים נתכנסו לתוך מדור צר של ביאור דחוק. חומר רב, לא נערך כראוי, וכך השאירו ההשקפות השונות את השאלה הזאת במקומה הראשון, שאלה סתומה, פוי השעבוד לנקודת-מוצא מקובלת. החוקר החשוב הזה נכנס לפני ולפנים של התלמוד בעצמו לחשף בו את רשומי יצירתו. בעיון חודר ובעקריכה מדודה וניתוח מתון ונוקב חותר הוא בתוך ים התלמוד ויוצק דמות לעובדות

ומשמעות לעינינו, שמכלום קוים נמתחים לגולת העובדה — חבור התלמוד, ואשר נעלם ערכם מהחוקרים, שקדמוהו. מתוך בירור צורות של לשון, אופני הרצאה, הגלומים בגוף התלמוד, סדרו הישיבות, פעולות החכמים, מאורעות הימים, הולכת ומתרגשת ומסתמנת התשובה המבוקשת לשאלה הזאת.

דר. קפלן דוחה את ההשקפה המקובלת, שלפיה היה רב אשי במחברי התלמוד הבבלי. השקפה זו נשענת ביחוד על המאמר הידוע: רב אשי ורבינא סוף הוראה (בבא מציעא פו. א), שבעיקרו מסמן חתימה של תקופה בלימוד התורה שבעל פה, ואין בו משום רמז לחבור התלמוד. ושוב אין זכר במקורות הראשונים, שרב אשי חבר את התלמוד. ואילו מרובות הן ההוכחות, שרב אשי לא טפל במעשה הגדול הזה. קודם כל לא היה הצורך בזה בזמנו מורגש. הרי היוימי רב אשי ימי עליה נאדרה, שלחבת הגדולה האחרונה, לויבת סורא. ושוב מרובים הם בתלמוד דברי האמוראים של הדורות, שאחרי רב אשי. עובדה זו הפרידה את החוקרים ולא היה שזכר רב לעולם בישובה. בדוגמאות רבות, הברורות במשמעותן ביחס לשאלה הנידונה, סותר דר. קפלן את ההסכרות הדחוקות, שנאמרו לפתרונה.

סחיצת רב אשי היא אמנם קבועה בתלמוד. בו, בתלמוד, נקלם סדר "הגמרא" של רב אשי, כפי שהוכנה ונצטרפה על ידי חכמי ישיבתו הגדולה. דר. קפלן מבדיל בין "תלמוד" ובין "גמרא". "הגמרא" משנתה קצרה, נקיה וסתומה. קרובה היא בצורתה וערכה אל המשנה. קבועה היא. יצוקה היא בדפוס המשנה. וכשם, שנשאו ונתנו בכיור המשנה, כך נשאו ונתנו בכיור "הגמרא". התלמוד הוא המשא ומתן הארוך, המופלג, השופף את הרעיון המקורי הזה, שעליו מבוססת דעתו העקרית על חבור התלמוד, הוא מקיים כראיות רבות, שאינן נוחות להרחות. לא דקדקו בקיצונו של "התלמוד" — ונסידורו. כנגד זה היו מדקדקים בשמירת המסגרת של "הגמרא". ולא עוד, אלא, שה"גמרא" כמשנה נכתבה. כאן נתקל המחבר בשאלת האיסור של כתיבת התורה שבעל פה,

אשר רבו לתלות בה החוקרים. אגב ליבון חקירות הוא בא לידי מסקנה שאיסור זה לא התקיים אלא ביחס לביורוי החלכה המוצקה המסובכות, שעלולות לסבל סירוס ועיקום מתוך כתיבתם. אותו המעט, שנמצא ביסוד האיסור על העדים להעיד מהכתב והסנהדרין להרצות את המשא ומתן של המזכים והמחייבים מתוך הכתב, נעוץ בשרש האיסור של כתיבת התורה שבעל פה. ואם, שאין לחלוק על המחבר הנכבד בדבר הנימוק הזה, הרי יש מקום להחליט, שאיסור זה נעוץ גם בדעות קדומות, שהרי נכרות עקבות איסור מעין זה גם אצל הרומאים והיוונים. ואילו צדק הוא בהנחתו העיקרית, שלא נהגו איסור זה בכל סוגי התורה שבעל פה. לפי דעתו המשניות היו כתובות. כך האגדה והמדרש הקצר, כמשנה, היו כתובים. ובכן רבי, בסדרו את המשניות, לא חידש כלום ביחס לאיסור הכתיבה. לפיכך אין זכר לתקנה חדשה, שאלמלי היתה מתחדשת על ידי רבי, היתה נזכרת בפירושו. וכך מסתלקות תמיהות רבות של אלה, אשר נסמכו על דעת רשעי כנגד רבותיו, שרבי לא כתב את המשנה. אותו האיסור על כתיבת התורה שבעל פה נשאר בתקפו גם אחרי חתימת המשנה, אלא הוא לא חל על "הגמרא", וכיוצא בה, אלא על התלמוד, שלא היו שונים אותו אלא בעל פה.

איסור זה על לימוד "התלמוד" מתוך הכתב לא נתבטל אלא בימי הסבוראים. אז חל זמנו של המאורע הגדול בתולדות ישראל, חיבור התלמוד. הסבוראים, אותם חכמי התורה, שקמו אחרי האמוראים, אשר חבוים בצל ערפל, הם בוני הבנין הנחרד והנפלא הזה. הם אספו את המשא ומתן של חכמי הדורות. התלמוד, צרפו, בררו, הרחיבו, האירו את הדברים, הסמיכו פרק לפרק וקרבו את החוסים הפזורים. מעשיהם היו כמעשה החכמים ביבנה "כל מאי דהוה תלי וקאי פירשות" — שרב שירא השתמש בו לתאר אותם. מהם היו, שזכו להמנות בין תלמידי הישיבה של סורא בימי עלייתה. את המשא ומתן הכיר מתוך כלים ראשונים. ובתוך אותו הארג שקעו

את הגמרא שסדר רב אשי, לא הוספת והארות פה ושם, אלא עצם חבורו של התלמוד יצא מידי הסבוראים. אותו המשא ומתן של העמוד הראשון בקידושין, שלפי קבלת ר' שרירא, הוא מידי הסבוראים, דוגמה היא לפעולות הסבוראים. הם אשר התיירו את האיסור משום הגזירות, שנתרבו ביניהם וירידת הישיבות, מקומות ההוראה, ושוב הופסקה ההוראה.

מהצורך עוד לבאר את תולדות הגמרא; כיצד נתחברה ומו היה רשאי להיות חותמה, וכן היחס שבין הגמרא הבבלי לזו שבירושלמי תובע ליבון, ודאי, שהיה גם חלקי תלמוד כתובים של הישיבות של הדורות השונים, לא היו מספיקים הסבוראים ללמד את כולו רק מפי השמועה, אלא, שלא היו משתמשים בהם בפרק ובסדר. אבל דעתו של המחבר הנכבד בכלל נשענת על יסודות איתנים, לפי דעתו, לא רק הצלוח דר. קפלן להפיץ אור על פרטים רבים שבחקר התלמוד, אלא שסימן לנו את הנתיבות לפתרון הגמור של השאלה הקשה של חיבור התלמוד. הספר עשיר הוא בכיאווי העובדות ההיסטוריות של אותם הימים ודורות הסבוראים ומאמרים סתומים. מצטיין הוא הספר בסגנונו החי, השופף, העשיר והמלכב, ספר זה פותח תקופה חדשה בחקר התלמוד.

פ. חורגין

לתולדות המחשבה בישראל
Die Philosophie des Judenthums
Von Professor Julius Guttman
München, 1933

הצורך בספר על תולדות המחשבה ביהדות מורגש היה מכבר, אמנם ספריהם ומאמריהם של ר' שלמה מונק, דוד קופמאן, מ. אייזר, יעקב גוטמאן, דוד נימרק, ט. וואל, ישראל אפרת, מאיר וכסמן, צבי מלטר, צבי וואלפסאן, צבי דיזנדרוקן, ואחרים גדושים הם בידועות ובחקירות ומתוכם יכול אדם לעמוד על התפתחות המחשבה ביהדות, הרי רובם דנים רק בתקופות ידועות, או בשנות ידועות או בשאלות מסוימות. לפיכך היה צורך בספר מיוחד, שיקיף את

מהלך המחשבה בישראל. מאמרו של שלמה מונק על הפילוסופיה הישראלית הוא רק מעין רשימה ביבליוגרפית; ספרו של שפיגלר עומד למטה מן הבקרת. הספר 'דעת אלהים' של הר"ר שמעון ברנפלד, שהופיע בשנת תרנ"ז, בא למלא את החסרון שמורגש היה אז גם בספרות העברית. ואגב לקוי הוא בכמה חסרונות, שעליהם הראה כבר הר"ר דוד נימרק (במאמרו 'הפילוסופיה הדתית' ב'התשלח' כרך ו). ונימרק בעצמו שבימים נחשב לחוקר הכירחשוב במקצוע זה התעסק בהכנת ספרו 'תולדות הפילוסופיה בישראל', שחשב להוציא לאור בעשרה כרכים, אבל לא הספיק לגמר אלא שנים. נימרק לא הסתפק במועט. מגמתו היתה לא רק לכתוב תולדות המחשבה ביהדות אלא גם ליצור שיטה חדשה בפילוסופיה הדתית של היהדות ומפעם זה מוצאים אנו שדעותיו הוא נכנסו לתוך דעותיהם של יוצרי הפילוסופיה בישראל, שבהם הוא דן. לנימרק היתה נקודת-מבט לאומית מיוחדת ואחרת מזו של רוב חכמי ישראל, שהתעסקו בחקירת המחשבה בישראל. הוא חשב, שעם ישראל הוציא שיטות פילוסופיות מיוחדות משלו. אחרת הן דעותיהם של רוב חכמי ישראל. לרבים מהם מגמת המחשבה העברית היתה רק ליסד את אמונת ישראל על עקרי ההשקפה הפילוסופית הכללית או להתאימה לדעות הפילוסופיות שבכל דור ודור. פרופיסור יוליוס גוטמן בספרו החדש על 'הפילוסופיה של היהדות' נושא אחרי דעת הרבים. הושב הוא שהיהדות לא יצרה פילוסופיה מקורית משלה, ובמשך שנות קיומה הושפעה משמות פילוסופיות זרות. בכל דור ודור קבלה היהדות השפעה מן הרוחות המנשבות בעולם הפילוסופיה והמוסר, והשפעות אלו נכרות במהלך התפתחותה. גם הפרופיסור יצחק הוויק בספרו האנגלי 'תולדות הפילוסופיה היהודית מימי הביניים' השתרל להראות, שהפילוסופים העברים בימי הביניים התאמצו לאחד את הפילוסופיה עם עקרי האמונה הישראלית ובה אמרו לחוק את היהדות. ספרו של הפרופיסור גוטמן חשוב הוא לנו לא רק מפני, שהוא ממלא חסרו מורגש בספרותנו, אלא מפני שהמחבר הצליח

בעבודתו להמציא לקוראיו מושג שלם ממהלך המחשבה ביהדות, מהתהוותה והשתלשלותה של המחשבה בישראל בכל הדורות. בשלשה חלקים גוטמן את ספרו וצרף מבוא, הערות והארות ביבליוגרפיות ומרעיות ומפתחות לענינים ושמות. בחלק הראשון מבאר המחבר את הזרמים הפילוסופיים בתקופה הקדומה, ימי המקרא והתלמוד. בחלק השני הוא מעביר את השיטות השונות של הפילוסופים היוונים והערבים שהשפעתם נכרת ביהדות, ומבחין בין השיטות הבנויות על הפילוסופיה של אריסטו או הדוטות לה. ובין אותן השיטות, ההולכות בעקבות אפלטון או בעקבת שיטת אפלטון-החדשה ממשנתו של פלוטינוס והדוטות לה. כל הזרמים החצוניים, שהועילו לפתח את החקירה הפילוסופית בישראל, מבוארים ומוארים. בעברו על כל הזרמים החשובים במחשבה העברית מימי הביניים הוא מראה את מקורם בפילוסופיה היוונית והעברית. הכללם, האפלטוניות החדשה, הפילוסופיה של אריסטו נכרות כמעט בכל כתבי הפילוסופים העבריים. ברעיונות הפילוסופיים הפוזורים בספרי ההילוניסטים העבריים כמו אגרת אריסטמעס, פילון, אריסטובול, בספרים הגנוזים, בספרות התלמוד והספרות הרבנית ננע רק מעט. הפילוסופים של בית המדרש האלכסנדרוני, של פילון, החכם הראשון שיצא לחקר בשיטה ברורה את תוכן אמונת ישראל בדרך העיון, הסבא והקבלה, כל אלה, מבאר הפרופיסור גוטמן, עומדים במחיצה מיוחדת לעצמם ואינם נכנסים בגבול החקר של התפתחות הפילוסופיה בישראל. כמוכן שרבים לא יסכימו לדעה זו, אבל אין צמצום זה פוגם בעצם השיבותו של ספרו זה.

כאמור מתחלק ספרו של גוטמן לשלשה חלקים ולכל חלק פרקים מיוחדים וכל פרק מוקדש לענין מיוחד. מלבד אלו הוא מקדיש פרקים מיוחדים לכל אחד מהפילוסופים העברים היותר חשובים בימי הביניים כמו ר' סעריה גאון, יצחק ישראל, ר' שלמה בן גבירול, ר' בחיי אבן פקודה, יהודה הלוי, אברהם בן דוד, הרמב"ם, לוי בן גרשם, חסדאי בן אברהם

קרקש, ואחרים. ביחס לאחרים מבעלי המחשבה בישראל כגון שם טוב בן יוסף אכן שם טוב ובנו יוסף, דון יצחק אברבנאל ובנו יהודה, יהודה בן יהיאל מסרליאון, ר' אליהו ויוסף שלמה דיכמדיגו צמצם המחבר. החלק השלישי מספרו של הפרופיסור גוטמן מוקדש לפילוסופיה בישראל בתקופה האחרונה. מתחיל הוא בסקירת דעותיו של ר' משה בן מנחם וגומר בהרמן כהן. הראשון הושפע מרעיונותיהם של וואלף וליבניץ, והשפיע על מהלך המחשבה ביהדות החדשה לא כל-כך ע"י דעותיו הפילוסופיים אלא על ידי שיטת חייו בתור יהודי משכיל. כהן, מתוך דעותיו של עמנואל קנט, יצא להעריך את תעורת הנבואה ותורת הנביאים. חבל, שהמחבר לא הכניס בסקירתו את דעותיהם של נחמן קרוכמל, שר"ל, ועוד.

פרופיסור גוטמן מעביר לפני הקורא את שיטת הפילוסוף וראשי למודיו. הוא מסדר כל שיטה ושיטה ע"פ הוראת מקורה והשתלשלותה. לפעמים הוא מראה גם על היחס שבין שיטת הפילוסופים העבריים ובין שיטת הפילוסופים של אומות אחרות והוא מעמידנו על הכונה הפנימית, המסתתרת בחקר דעותיהם של הפילוסופים העברים. ספרו של הר"ר גוטמן מצטיין בזה, שמחברו לא הכניס בדעות הפילוסופים חקירות והשערות, תחלויות בדעות וסברות עצמו כיון, שלא הרצון לגלות חדשות שלא שערון אבותינו הניעה אותו לחבר את ספרו זה. מבקש הוא רק למנות את החסרון המורגש בספרות הישראלית—ספר שיכיל הרצאה שלמה על תולדות המחשבה ביהדות. כמה מקוראיו בודאי שיצטערו שהמחבר הנכבד לא התאמץ לקרב את השיטות של הפילוסופים העברים אל השכל הפשוט של הקורא, שאינו בקי בנתוחים הפילוסופיים הדקים. לפעמים הוא מרחיב בכוון, במקום, שאין צורך לזה, ופעמים הוא מקצר בענינים, שצריכים הרחבה וכוון. כבר הזכרנו למעלה שחר"ר גוטמן מאמין בדעה שעם ישראל במשך שנות קיומו לא הוליד פילוסופיה משלו. רבים מקוראיו בודאי יתנגדו לדעה זו. מומחים במקצוע הפילוסופיה כהרמן כהן, לודוויג שפיון, דוד נימרק ועוד, הראו כבר כי ליהדות יש

פילוסופיה מקורית משלה ושלא הוצרכה לעזר מן החוק. דעות מן החוק אמנם השפיעו על מהלך המחשבה בישראל, אבל כן השפיעה המחשבה הישראלית על המחשבה הכללית. דעותיו של פילון השפיעו על הנצרות. ר' שלמה בן גבירול שבנה שיטה מקורית על יסוד רעיונות של פלוטינוס מוסד השיטה היודועה בשם אפלטונית החדשה, ידוע היה לחכמי אומות העולם בשם אפיפאנוס או אפיפאנוס ונחשב היה לפילוסוף ערבי עד שקם הרי שלמה טונק והקים שם הפילוסוף הערבי על נחלתו. כמה מרעיונותיו נתקבלו בבית מדרשו של תומס מאקינג, הוגה דעות חשוב בנצרות, שנחשב כיום למיסד הפילוסופיה הדתית של הכנסייה הקטולית. ספרי הרמב"ם, הפילוסוף היהודי היותר חשוב בימי הביניים, נלמדו בבתי מדרשם של פילוסופי האסכולות הנוצריות ודעותיו השפיעו הרבה על דעותיו של אלברטוס הגדול. ברוך שפינוזה, שכלי ספק עסק בכתבי הפילוסופים העברים, הרמב"ם, הראב"ע ור' חסדאי קרשקש ואחרים מימי הביניים, בודאי הושפע מדעותיהם וע"ז הראו כבר יואל, נימרק, וולפסון ואחרים, והיום נחשב הוא לאבן פנתה של הפילוסופיה החדשה. החכם שריינר הוכיח שאפילו האלמנטלר (פרושים) בפילוסופיה המחמדנית כפופה היתה להשפעת חכמי ישראל, שמהם למדו הפילוסופים הערבים.

הושע ברוך

היהודים זכויות המיעוטים
The Jews and minority Rights,
By Oscar J. Janowitz,
The Columbia University
Press, 1933.

כיווע, חוזה השלום של וורסיי נוסד על רעיון הלאומיות. הכונה האידאולוגית של הכריזמים באספת השלום היתה, לתת לכל עם ועם את היכלת החוקית, ליסד שלטון עצמי בארצו ההיסטורית. כך, למשל, במלך את האימפריה האוסטרית מרובת-הגזעים ויצרו ממנה את אוסטריה, הונגריה, משכונ-סלובקיה, וחלקים חשובים ממנה נתנו לפולניה החדשה,

יוגוסלביה ורומניה, נפות, שרובו אוכלסיהם היו פולנים, סלבים או רומנים. אבל האידאול הזה, לחבר כל עם ועם עם ארצו, לא יכול היה להתקיים בשלמותו. נמצאו מחוזות רבים, שתושביהם מתחלקים כמעט שווה בשווה בין עמים שונים. כמו כן דרש המעוט היהודי בארצות מוצר אירופה זכויות אזרחיות ולאומיות בהתאם עם אותן של שאר תושבי הארץ, ואשר גם תאפשרנה אותו לשמור על עצמיותו הדתית והתרבותית. בכדי לפשר בין רעיון הלאומיות ובין דרישות המעוטים הלאומיים, שנמצאו כמעט בכל הארצות החדשות, שנוצרו עקב השלום הוורסיי, קבעה אספת השלום זכויות מיוחדות, המבוססות על החוק של המעוטים הלאומיים, המהות חלק חשוב של ברית השלום. זכויות מיוחדות למעוטים לאומיים הוא דבר חדש בחוק הבינ-לאומי, וכל המדינות החדשות באירופה הוכרחו להבטיח זכויות אלו למעוטיהן מרם הוכרו בתור מדינות עומדות ברשות עצמן.

ד"ר יאנובסקי בספרו: "היהודים וזכויות המעוטים הלאומיים", מתענין בעיקר במיעוט היהודי. יש להעיר, שמצב היהודים בתור מעוט לאומי שונה הוא בזה, שאינם גרים בארצם או בארץ, שהיתה באחד הזמנים נחלתם הלאומית. היהודים שטרו על זהותם הלאומית זה אלפים שנה מבלי כל קשר מדיני עם ארץ-אבותם הרחוקה, ואת זהותם זו רצו להמשיך יחד עם המעוטים האחרים גם להבא.

ספרו של ד"ר יאנובסקי נחלק לשלושה חלקים. בהקדמה לשלושת החלקים דן המחבר באוטונומיה היהודית לפני המאה השמנה-עשרה, והופעת התנועה הלאומית, האסימילציה ומפלגת הלאומים הסוציאליים בחיי היהודים באירופה, בחלק הראשון מסכם ד"ר יאנובסקי את השקפותיהם של דובנוב, זשיפולובסקי, בירנבוים ואחר-העם, ואת יחסם לתנועת האוטונומיה היהודית בגולה. בחלק הזה מסתמך הוא גיבך את ההשתלשלות של התנועה הזאת עד פרוץ המלחמה העולמית, ואת העובדה המעניינת, שמכס נורדוי התנגד למתן זכויות פוליטיות ליהודי רומניה, כל זמן שהאנטי-שמיות שולטת שם.

נסיון חדש

עיני מנחם, אנציקלופדיא תלמודית להלכה ואגדה מאת הרב ר' מנחם מענדיל ראב"ן, אות א', מתורגמה שנית, ירושלים תרצ"ג. כל כמה, שלא עמלו חכמי הדורות להכניס סדרים בעניינים שבספרות התלמוד, לא הצליחו להגיע אל המסורה הרצויה. מקצתם קלקלו במקום שרצו לתקן, כל מחבר בחר לו סדר מיוחד משלו בליקוט הערכים. רוב המסדרים הביאו מאמרי הלכה יחד עם מאמרי אגדה; ויש שהסתפקו רק במאמרי הלכה, או במאמרי אגדה בלבד. אבל רובם ככולם סדרו את המאמרים לפי סדר האל"ף ב"ת.

הספר "שהר יצחק" של ר' יצחק לאמפרונטי מכיל כללי הלכה ומאמרי אגדה שבתלמוד וגם של הראשונים והאחרונים למאות ולאפנים לפי סדר האל"ף ב"ת. אותו המחבר בקש את סדר הכללים עצמם, ולא את ערכי המלים כאשר עשה בעל הערוך. ר' משה בן יוסף פיגו חבר ספר "זכרון תורת משה", המכיל רשימה של מאמרי אגדה בשני התלמודים בסדר א"ב (קושטא ש"ב). וגם ר' שרגא פייבוש פראנקל ערך רשימה אלפא-ביתית להאגדה בשם "ספר ציון דרשי" (קרונושין תר"ח). "מפתח התלמוד" מאת ד"ר יחיאל מיכל הכהן גוטמאן, כולל בסדר האלפא-בית את תוכן הספרות התלמודית לפי מקורותיה בשים בבלי וירושלמי, יחד עם השוואת המקומות, המקבילים לכל ענין וענין, ממכילתא, ספרא ספרי, תוספתא וכו', והשוואת המפרשים והפוסקים. עד עתה נדפסו רק ארבעת הכרכים הראשונים, המכילים אות א'.

הספר הנדון, "עיני מנחם" נחלק לשני חלקים — חלק ההלכה וחלק האגדה. מאמרי הלכה באים בחלק ההלכה, ומאמרי האגדה בחלק האגדה. כל ענין וענין נחלק לכמה ערכים; כל ערך וערך נקרא בשמו המתאים לו. ערכי העניינים נסדרו בזה אחר זה לפי סדר האלפא-בית על פי שלש האותיות הראשונות שבשם הערך. יש עניינים, אשר

ההשתלשלות להשגת זכויות מעוטים לאומיים ליהודים אשר במוצח אירופה מהוה את החלק השני של הספר. העבודה הזאת נעשתה בעיקר ע"י יהודי אנגליה וארצות הברית. מתוך החלק הזה והחלק השלישי, שאלת זכויות הלאומיות של היהודים לפני ועידת השלום, רואים אנו עד כמה עזרה השתלשלות יהודי ארצות אלה להעלות את שאלת היהודים לפני הוועידה ולהביאה לידי פתרון רצוי. אין ספק בדבר, כי מבלעדי השפעת האגודות השונות של יהודי ארצות ההסכמה לא היתה שאלת המעוטים עולה על הפרק. המדינות החדשות נלחמו קשה נגד מתן זכויות אלה, אשר לפי דעתן, פוגעות בשלמות שלטונן. ההתנגדות הכי גדולה באה מאת פולניה, מקום שם נמצאים למעלה משלושה מליונים יהודים. יש להוסיף, שגם עם זכויות מעוטים לאומיים, הרי היהודים וכמו כן יתר המעוטים, הם נתיני הארצות, שבהן הם גרים, למרות היותם מכהינה תרבותית היסטורית בני עם אחר.

החלק השלישי של הספר הוא היותר חשוב, כי בו נאסף חומר רב, שאינו נמצא במקום אחר. עבודה רבה הושקעה בספר הזה. המחבר שאב את ידיעותיו ממקורות רבים ובשפות שונות. בכדי למלא את החסר ולבאר את הסתום בא ד"ר יאנובסקי במשא ומתן עם אנשים, שעמדו במערכה ועזרו מבפנים לפשר בין דרישות היהודים והפולנים.

בכל חלקי הספר מופיע לפנינו ד"ר יאנובסקי כמאסף ומסדר חשוב. דעותיו הפרטיות על כל השאלות השונות, שבהן הוא נוגע, אינן ידועות לנו. גם אינו דן כמה שכבר נעשה עד כה בקשר עם החושים האלה, אם באמת נשתפר מצב היהודים בשל הזכויות הלאומיות, שהם רכשו. הרושם, שהקורא מקבל מתוך ספר זה הוא, שלא נכתב, אלא כעין הקדמה לספר אחר, שיובא אחריו, שבו יעיון בשאלות החמורות האלה.

אהרן מ. מרגלית.

שנוצרו בארץ איטליה במשך אלף ומאתים שנה. שלש מאות ואחד עשר שירים הוכנסו לתוך הקובץ הזה ומהם רואים אור בפעם הראשונה מאה ושנים. — מאה ועשרים ותשעה משוררים; כל אחד ראש בתקופתו, אשר מסמל את האופי של השירה העברית באיטליה שבזמנו, החל משפטיה בר אמתי מחבר הפזמון "ישראל נושע בה" שמת בשנת 886 עד יצחק חיים קסמיליוני, שכתב שיר "על מות מיאודורו הרצל" בשנת 1907.

ולא רק השירה אלא גם הפרוזה החרוזית והדרמה נקבעו בספר זה. קפעים מיוספון, חכמוני, משא גיא חיוון, טחברות עמנואל, מקדש מעט, והמחזות יסוד עולם, תפתח ערוך, הדרמות של רמח"ל, הקולות יחדלון, וגם תרגומים משירי החליפות של אוכיד הרומי נאספו בו. כשאנו מתבוננים בספר זה הננו רואים את השירה העברית באיטליה בעליהת וירידתה, שירי קורש והשתפכות הנפש, שירי כבוד וידידות, שירי מוסר והלצה, שירים על מאורעות הסטוריים ושירי עגבים שאך המשוררים העברים האיטלקים כעמנואל הרומי ויוסף בן שמואל צרפתי נזקקו אליהם, ושירי משוררת עברית, רחל מורפורגו.

השירה הילינית הושפעה הרבה מן השירה האיטלקית ויש כאן צורות סקסטינה, קנצונה, מדריגל וסונמה. בראש כל שיר נותן המו"ל את שם המחבר, יום הולדתו ומותו והערות אשר בהן פעל.

ד"ר שירמן ממשיך את עבודתו של ד"ר בראדי שהתחיל בספרו כמבחר השירה העברית, המסתיים בגלות ישראל מעל ארץ ספרד. רוב החומר, שנאסף כאן הוא, מהתקופה שלאחרי הימים ההם.

וראוי הוא להכרה מרובה, שתקע את עצמו לעבודה החשובה הזאת, גאולת נדחי שירתנו, ומבלי ליאות ומבלי יראת המעקשים, עבד כאמנה והצלית להוציא את אוצר שירים זה. הבה זו לעבודתו ניכרת גם מההידור החיצוני, שנהג המחבר בספרו זה, והדקדוק והזהירות הרבה, הניכרים מעבודתו.

יוסף מרסום

במקורם שם אחד להם, אבל באמת משונים הם בנושאיהם. וכדי, שלא יהיו הענינים מעורבים ושלא ילאו את המעיין, חלק המחבר כל סוג לערך בפני עצמו. כל ערך אשר קשור למאמר חוזר ונזכר בכל מקומות שנועץ בהם.

הספר הזה שהו"ל לראשונה ע"י המחבר ר' מנחם מענדל ראבין (ירושלם תרע"ג), מכיל רק את המאמרים המתחילים באות א'. אבל יש ביד נכדו הרב ר' שמואל אהרן רובין, המו"ל של המהדורה השניה, כתבי יד זקנו על כל המאמרים של התלמוד בבלי מא' ועד ת'. בדעתו להדפיסם בשמונה כרכים, שישמשו בתור אנציקלופדיה תלמודית להלכה ואגדה. יש לקיים קטנים בספר זה, ונזכיר כאן אחרים מהם; ומקיים כי הרב המו"ל ישקד לתקנתם בכרכים הבאים:

א. המחבר איננו מרמז את הערכין המתחיסים זה לזה. למשל, בערך "אשה" (חלק האגדה), עליו לציין: "ראה ערך, אשת איש" וכל כיוצא בהם.

ב. בראש כל ערך וערך מציין למותר [הלכה], או [הגדה], אין שום צורך בציונים האלה, כיון שכל הערכים של חלק ראשון של הספר הם מאמרי הלכה, ושם חלק שני — מאמרי הגדה. ג. שם הספר "עיני מנחם" איננו מדויק ועלול להטעות. מוריד הוא בשם פרטי זה את חשיבותו בעיני חוקרים וסופרים.

אם נשפוט ע"פ הכרך אשר לפנינו בדרך כלל נראה כי קלע המחבר היטב אל המטרה שלו, והצלחה במלאכתו, שיהיה הספר בכחינת "מועט מחזיק את המרובה". המחבר מראה לנו את כחו הנפלא לדלות פנינים מים התלמוד ולהדור לתוך עומק רעיונות חז"ל. "עיני מנחם" יהיה לתועלת רבה לרבנים וחוקרים, דרשנים ומשיפוס. **מיכאל היגער.**

השירה העברית באיטליה

מבחר השירה העברית באיטליה, יוצא לאור על ידי חיים שירמן, הוצאת שוקן, ברלין תרצ"ד. כגנתולוגיה זו אסף המחבר בעיון ובמשפט בחירה את "מיטב השירים העבריים