

# ספרות

כתב-עת לחקר ספרות התורה שבעל-פה



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן



# סנהדרין

כתב-עת לחקר ספרות התורה שבעל-פה

ד

בעריכת

צבי אריה שטיינפלד



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן

## ס י ד ר א

כתב־עת לחקר ספרות התורה שבעל־פה  
יוצא לאור על ידי המחלקה לתלמוד

עורך :

צבי אריה שטיינפלד

מערכת :

שלמה זלמן הבלין  
דניאל שפרבר

כתובת המערכת :

המחלקה לתלמוד  
אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן 52100

יוצא לאור בסיוע :

'קרן אבות' מעובדו של פרופ' שמואל ש' ביאלובלוצקי וצ"ל  
קתדרה ע"ש ליאון גוטפריד  
קרן ע"ש ג' ד' ויילר למחקרים בפילוסופיה של ההלכה

ISSN 0334—6968

©

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר־אילן  
נדפס בישראל תשמ"ח—1988  
דפוס מנחם, ירושלים

## תוכן העניינים

5	על הנימוקים לאמירת תפילת "הביננו" בהלכת הרמב"ם	יעקב בלידשטיין
17	למה הנהיגו הגאונים אמירת "אבות" בשבת	יעקב גרמנר
33	מדרש ארמי אבד אבי	דוד הנשקה
53	האותנטיות של השקלא וטריא במחלוקות בית שמאי ובית הלל	משה זוייס
67	שלושה קטעים חדשים של הלכות פסוקות "הלכות יום טוב" מן הגניזה	יהונתן עזי-חיים
89	מעמד הנולדים מנישואי תערובת במקורות חז"ל	ישראל פרנצוס
111	ספר נמוקי יוסף לר' יוסף חביבא	יעקב ש' שפיגל
163	הערה על שיטת השאילתות בשימור מצות	דניאל שפרבר
V	תקצירים באנגלית	



## **רשימת המשתתפים**

**פרופ' יעקב בלידשטיין, החוג להיסטוריה, אוניברסיטת בן גוריון בנגב**

**ד"ר יעקב גרטנר, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן**

**מר דוד הנשקה, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן**

**ד"ר משה ווייס, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן**

**ד"ר יהונתן עץ-חיים, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן**

**פרופ' ישראל פרנצוס, בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו-יורק**

**ד"ר יעקב ש' שפיגל, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן**

**פרופ' דניאל שפרבר, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן**

# **SIDRA**

**A JOURNAL FOR THE STUDY OF RABBINIC LITERATURE**

**4**

**Editor**

**Zvi Arie Steinfeld**



**BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS**

# **SIDRA**

**A Journal for the Study of Rabbinic Literature**

**Editor :**

**Zvi Arie Steinfeld**

**Editorial Board :**

**Shlomo Zalman Havlin**

**Daniel Sperber**

**Editorial Address :**

**Talmud Department, Bar-Ilan University, Ramat-Gan, 52100, Israel**

**Published with the assistance of :**

***Keren Avot* from the estate of the late Professor Shmuel S. Bialoblocki**

**Leon Gottfried Chair**

**Jack Weiler Chair**

**ISSN 0334—6968**

**©**

**Copyright Bar-Ilan University, Ramat-Gan**

**Printed in Israel, 1988**

**Menahem Press, Jerusalem**

## CONTENTS

G. J. Blidstein	The <i>Havinenu</i> Prayer in Maimonidean Law	5
Yaakov Gartner	Why did the <i>Geonim</i> institute the custom of saying "Avoth" on the Sabbath?	17
David Henshke	The <i>Midrash</i> of the Passover <i>Haggada</i>	33
Moshe Weiss	The authenticity of the explicit discussions In <i>Bet Shammai</i> — <i>Bet Hillel</i> disputes	53
Yehonatan Etz-Chayim	Three New <i>Geniza</i> Fragments of <i>Halakhot Pesukot</i> " <i>Hilkhhot Yom Tov</i> "	67
Israel Francus	The Halakhic Status of Children born from mixed marriages in Talmudic Literature	89
Yaakov S. Spiegel	<i>Nimmuqe Yosef</i> by Rabbi Joseph Haviva	111
Daniel Sperber	A Note on the <i>She'iltot</i> on the 'Shimur' of Matza	163
	English Summaries	V

## על הנימוקים לאמירת תפילת "הבינונו" בהלכת הרמב"ם \*

יעקב בלידשטיין

א

הלכת הרמב"ם ביחס לתפילת "הבינונו" נראית, במבט ראשון, בהירה וחד-משמעית. למעשה, נראה כי הדברים עברו גלגולים מהותיים למדי עד שנקבעו בצורתם הנוכחית. כמו-כן נמצא כי כמה פרטים מרכזיים לעניינו אינם חד-משמעיים לגמרי, או במלים אחרות: הם מועט המחזיק את המרובה. זאת ועוד: למרות הנעימה השלווה והרגועה שנוקטים הפרשנים הקלאסיים, אין זיקת ההלכה המיימונית למקורות התלמודיים פשוטה כלל ועיקר. יש אפוא בהלכה זו לא מעט הראוי לתשומת-לב.

אלה הם דברי הרמב"ם בהלכות תפילה פ"ב, ה"ב—ה"ג:

(ב) בכל תפלה משלוש תפלות שבכל יום מתפלל אדם תשע עשרה ברכות אלו על הסדר. במה דברים אמורים? בשמצא דעתו מכוונת ולשונו תמרה לקרות. אבל אם היה טרוד ודחוק או שקצרה לשונו—מתפלל שלש ראשונות וברכה אחת מעין כל האמצעיות ושלוש אחרונות, ויצא ידי חובתו.  
(ג) וזו היא הברכה שתקנו מעין כל האמצעיות: הבינונו...

העילה הראשונה, ואולי היסודית, הגורמת להמרת העמידה על י"ח ברכותיה בתפילת "הבינונו" המקוצרת, נעוצה בנושא הכוונה. אדם מתפלל י"ח ברכות רק כש"דעתו מכוונת" ולא כשהוא "טרוד ודחוק"; או-אז יקצר ויתפלל שבע ברכות—שלוש ראשונות, תפילת "הבינונו" המסכמת י"ג ברכות אמצעיות ונחתמת ב"שומע תפלה", ושלוש אחרונות. ואכן, המסר הרוחני שבדברים אלה של הרמב"ם הובלט בכתבי ממשיכיו-מפרשיו: "מוטב שיקצר ויכוין משיאריך ולא יכוין" מסכם המאירי<sup>1</sup>, ור' מנחם מנחם ש"ספי עדיף להתפלל מעין י"ח בכוונה משיתפלל כל הברכות כתקנו בלא כוונת הלב"<sup>2</sup>. לפיכך, יש עניין רב בעובדה שזיקת עילה זו לאמירת "הבינונו" למקורה התלמודי רופפת במקצת. המקורות התלמודיים אינם מזכירים את נושא הכוונה במפורש, ואף אינם מחייבים אותנו לפרשם מנקודת ראות זו. לכל

\* מתוך ספר בהכנה, בנושא: התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם.

1 בית הבחירה לברכות כח ע"ב, מהדורת ש' דיקמן, ירושלים, תשכ"ה<sup>2</sup>, עמ' 101.

2 ר' מנחם מנחם, ספר המנוחה על הרמב"ם, על אתר.

היותר נוכל לומר, כי קליטת עמדה זו (ונמצא כי הרמב"ם לא חידש אותה) נגררה מפרשנות מרחיבה של מקורות, תוך יניקה מעמדות מיימוניות בסיסיות בנוגע לכוונה ותפילה. הרמב"ם אף מציין עילה שנייה לאמירת "הביננו": "שקצרה לשונו". ניסוח זה נראה כתקבולת ניגודית לנאמר קודם לכן בהלכה, שאדם מתפלל י"ח אם "לשונו תמהר לקרות". כיצד ומתי תמהר (או תקצר) הלשון לקרות? אין הכרח לומר שעילה זו היא המשכה של העילה הקודמת, כאילו הגורם הוא חוסר כוונה<sup>3</sup>. וכן אין מוזכרת שום תופעה חיצונית כגורמת. אך הביטוי "תקצר לשונו" מופיע גם בפרק הראשון של הלכות תפילה, מקום שהוא מציין אדם שאינו מסוגל לחבר תפילה מנוסחת כדבעי<sup>4</sup>. אמנם, שם נובע החסר האמור מקשיים לשוניים שאפיינו את התקופה שלפני תקנת התפילה הסטאנדארטית ("י"ח ברכות) ואף גרמו לתקנה זו. מסתבר כי גם בהלכתנו מציין הביטוי "קצרה לשונו" קושי דומה באמירת התפילה — קושי בשליטה על נוסח התפילה. ודומה שכך הבין המאירי, שפירש כי תפילת "הביננו" מיועדת לאדם ש"אינו בקי בשמונה עשרה"<sup>5</sup>. מדברי הרמב"ם — "לשונו תמהר לקרות", "קצרה לשונו" — נראה שאין המדובר באדם שכלל אינו יודע את התפילה השלמה, אלא במי שמתקשה בצורה רצינית באמירתה; כאילו תפילה התובעת מאמץ בלתי רגיל בהגייתה, אינה ביטוי נפשי הולם לאדם המתפלל.

הסטאנדארטיזציה של התפילה בנויה אפוא שתי רמות: תפילת העמידה על י"ח ברכות-תיה, אשר נועדה לאדם המוצא ש"דעתו מכוונת" ו"לשונו תמהר לקרות"; ותפילת "הביננו", אשר נועדה לאדם המרגיש שאינו מקיים אחד משני תנאים אלה. ואכן, הלכה זו מנוסחת כל-כולה כהמשך רצוף לתקנת התפילה המקורית, וכנסיון להתמודד עם בעיות הכרוכות בתקנה זו<sup>6</sup>. ברם, דומה שעמדה מיימונית זו — שחכמים תיקנו תפילה מקוצרת לאלה שאינם מצליחים להתכוון כראוי או שאינם שולטים כדבעי בתפילה הארוכה — הוצנעה בספרות הפסיקה שלאחר הרמב"ם. עניין הכוונה נדחק לקרן זוית, והתנאי ש"קצרה לשונו" נעדר לגמרי, ואילו "שעת הדחק" (האובייקטיבית יותר) היא המצב הגורר את תפילת "הביננו"<sup>7</sup>.

3 שהרי הרמב"ם לא כתב: "מצא דעתו מכוונת ולשונו ממהרת לקרות". אך אין בדבריו כדי להוציא את הגורם הנפשי. וראה: משנה ברכות ה, ה; תוספתא ברכות פ"ג ה"ג; ערוך, ערך שגר (ושם שגר = מהר). מהמקורות התנאיים נראה שמדובר במצב משתנה, ולא בבורות סטטית. הלכות תפילה פ"א ה"ד.

5 בית הבחירה, שם. ברם השווה הפאראפראזה של בעל ספר אורחות חיים (הערה 32 להלן) "או קצרה רוחו ולשונו".

6 ענייננו אכן ממוקם בפרק השני של הלכות תפילה, על יד התקנת הברכה הי"ט בתקופה מאוחרת יותר, מכאן, והשינויים ההכרחיים בתבנית י"ח הקלאסית, מכאן. הרושם הוא שתפילת "הביננו" שייכת לקבוצה שנייה זו. ואכן, ההלכה שבאה מיד לאחר ענייננו, עוסקת בהמרת תפילת י"ח בתפילת ז' ברכות בשבת ובחג (הלכה ה ולהלן). קבוצה שנייה זו היא בוודאי יסודית ומקורית לדעת הרמב"ם.

7 השווה לשון שולחן ערוך, אורח חיים, סי' קו, א (על-פי טור, שם): "בשעת הדחק כגון שהוא בדרך או שהוא עומד במקום שהוא טרוד וירא שיפסיקהו או שלא יוכל להתפלל בכוונה תפילה ארוכה...". (כלשון תלמידי רבנו יונה לברכות ג ע"א, ד"ה היה). בעל ערוך השולחן (שם, סעיפים ב—ג) ער למשמעות השונה של דברי הרמב"ם, ואת השמטת "קצרה לשונו" מרשימת השולחן ערוך מנמק הוא ש"בזמן הזה שמתפללין בסידורין" אין הנושא מעשי. אך ייתכן שמדובר במגמה עקרונית יותר, מהגם סידורים מודפסים לא פתרו את בעיית קשיי הקריאה, כידוע. על כל פנים, "שעת הדחק" הוא המושג המעצב את הלכת שולחן ערוך; אף הפרט "שלא יוכל להתפלל בכוונה תפילה ארוכה" קשור לחרדתו של אדם בדרך או במקום שבו הוא "ירא ש...".



בזאת נאמנה, בעצם, ספרות הפסיקה למקורות הקדם-מיימוניים, היונקים ישירות מסוגיית התלמוד. מניין שואב הרמב"ם את תפיסתו-הוא?

## ב

היסודות התלמודיים של ענייננו הנם בהירים, באורח יחסי. המקור המרכזי הוא משנת ברכות ד, ג—ד:

(ג) רבן גמליאל אומר: בכל יום ויום מתפלל אדם שמונה עשרה.

ר' יהושע אומר: מעין שמונה עשרה.

ר' עקיבא אומר: אם שגורה תפלתו בפיו — יתפלל שמונה עשרה, ואם לאו — מעין שמונה עשרה.

(ד) ... ר' יהושע אומר: המהלך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה<sup>8</sup>, ואומר הושע ה' את עמך ישראל... בא"י שומע תפלה.

נושא משנתנו הוא תפילת היחיד. מוסכם על חכמי דור יבנה שי"ח ברכות שלמות נאמרות בציבור, ואילו לגבי תפילת היחיד נפלה מחלוקת. רבן גמליאל חייבו בכל מקרה בי"ח ברכות; ר' יהושע קבע שי"ח ברכות שלמות תוקנו לציבור, ואילו היחיד מתפלל "מעין שמונה עשרה", ואין שום סיבה לחשוב שסייג והתנה קביעתו זו באיזה מצב שהוא ר'. ר' עקיבא

זאת אומרת במצב אובייקטיבי מוגדר הגורם את הבעיה (וראה תר"י שהוא מקור הניסוח). תיאורו של הרמב"ם פתוח יותר. והשווה את ההוראות לאמירת "הבינונו" בסידור אוצר התפילות, א, וילנא, תרע"ד, עמ' 375: "בשעת הדחק כגון שהוא בדרך שירא שיפסיקוהו עוברי דרכים או שירא שיעבור זמן תפילה או חולה...". עם הנאמר בסידור עבודת ישראל, רעדעלהיים, תרכ"ח, עמ' 108: "בשעת הדחק כגון שהוא בדרך או במקום שטרוד וירא שיפסיקוהו, או מי שהוא חולה ואין בו כוח להאריך בתפילה או מי שאין דעתו מיושבת עליו ולא יוכל להתפלל בכוונה תפילה ארוכה, או שהשעה עוברת לו...". ר' וליגמן בער חוזר לנוסח המיימוני ביחס לכוונה, אך גם הוא אינו מדבר על מי שאינו בקי דיו בתפילה ומתקשה בקריאתה; בעל אוצר התפילות, לעומת זאת, משמיט אף את הפסקה המופיעה בשולחן ערוך והמאפשרת (או מחייבת?) לאדם חסר כוונה להתפלל "הבינונו". במקביל קבע בעל משנה ברורה (שם, ביאור הלכה, ד"ה או) כי "היום אין נוהגים להתפלל הבינונו מחמת הטיידה". ואכן ההוראות לאמירת "הבינונו" שבסידור רינת ישראל (ערך ש' טל, נוסח אשכנז, ירושלים, תשל"ב, עמ' 114) מורות על "שעת הדחק" בלבד כעילה לתפילה; לעומת זאת, סידור תפילת ישראל, רמת-גן, תשכ"ט (ערך ד' גולדשמידט, נוסח אשכנז, עמ' 55) משלב את המגמות: "מי שאין דעתו מיושבת ואינו יכול להתפלל בכוונה תפילת י"ח, כגון שהוא בדרך...". תפילת "הבינונו" אכן נדחקה בסידורו של טל לעמודים המוקדשים ל"אמירות", והיא באה מיד אחרי תפילת הדרך, ואילו גולדשמידט ממקמה מיד אחרי תפילת י"ח.

8 אולם בנוסחאות מ"טיפוס ארץ-ישראל": "מתפלל תפילה קצרה מעין שמונה עשרה ואומר וכו'" — ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, א, עמ' 33. תנאים נחלקו לגבי נוסח תפילה קצרה, והרמב"ם פסק (הלכות תפילה פ"ד ה"כ) כדעה שגרסה "צרכי עמך מרובים ודעתם קצרה...". הביטוי "תפילה קצרה" אינו, כמוכח, כינוי אלא שם תואר, וראה לדוגמה תוספתא ברכות פ"ג ה"ז.

9 י"מ אלבונו, התפילה בישראל, תל-אביב, 1972, עמ' 192—193. בימי הביניים קיימת נטייה, על כל פנים, לסייג את עמדת ר' יהושע מתוך ההנחה שהוא התיר אמירת "מעין י"ח" רק בשעת הדחק וכדומה, כפי שמפרש המאירי (שם), ונטייה זו גברה בתקופת האחרונים. אולם סוגיית התלמוד עצמה נוקטת (ברכות טז ע"א): "א"י ר' יהושע מאי איראי פועלים אפילו כל אדם גמי?", כפי

הטיל פשרה בין דעות רבותיו והכריע שיחיד יתפלל י"ח כש"תפלתו שגורה בפיו", ואם לא — יתפלל מעין י"ח. כידוע, נחלקו רב ושמואל (ולפניהם, חכמי הבריתות) בפירוש הביטוי "מעין שמונה עשרה". רב סבור שמדובר בי"ח ברכות מקוצרות, אך בעלות חתימה במטבע ברכה; ואילו לדעת שמואל, מדובר בתפילה בת ז' ברכות, והברכה האמצעית מסכמת את י"ג הברכות, והיא-היא תפילת "הביננו"<sup>10</sup>.

אמוראי בבל נחלקו ביחסם לתבניות אלה. מסופר כי "לייט עלה אביי אמאן דמצלי הביננו"<sup>11</sup>, ומסתבר שביטא בכך העדפה תקיפה לגישת רב (אין זה מסתבר שהכריע כרבן גמליאל נגד ר' עקיבא כאחד). לעומת זאת, המשך הסוגיה (הכוללת אמרותיהם של רבה בר שמואל, רב ביבי בר אבבי, מר זוטרא ורב אשי) מגיח שאומרים "הביננו", ואף תגובתו הבוטה של אבבי מלמדת שכך נהגו גם בימיו. דברי אבבי זכו לתהודה רבה כפי שניזכר, אם כי היו חכמים, דוגמת ר' יצחק מוינא בעל ספר אור זרוע, שראו בעמדתו ביטוי בלתי מחייב ליחסו האישי בלבד<sup>12</sup>. על כל פנים, המתח שבין דברי אבבי אלה לבין ההנחה שרווחה בסוגיה, כי אכן מתפללים "הביננו", הופג בהרבה לפי התוספת<sup>13</sup> (בכ"מ) "לייט אביי אמאן דמצלי הביננו במתא", כלומר בע"ר. מכאן שאדם הנמצא בדרך רשאי, לכל הדעות, לומר "הביננו".

הבחנה זו עולה בקנה אחד עם קטע אנונימי אחר: "מאי איכא בין הביננו לתפלה קצרה? הביננו בעי לצלויי ג' קמייתא וג' בתרייתא וכי מטוי לביתיה לא בעי למהדר צלויי; בתפלה קצרה לא בעי לצלויי לא ג' קמייתא ולא ג' בתרייתא וכי מטוי לביתיה בעי למהדר לצלויי"<sup>14</sup>. "וכי מטוי לביתיה" — מכאן שתפילת "הביננו" נאמרת בדרך (כמו תפילה קצרה שעליה נאמר כבר מפורשות במשנה: "ההולך..."). יתרה מזו: ייתכן כי לפי תפיסת סוגיה זו נאמרת "הביננו" רק בדרך. בכך נתקבלה הלכת שמואל, אך בצורה מתונה ומוגבלת. "הביננו" אינה יורדת מעל הבמה, אך אין אמירתה נקבעת עוד, כדברי ר' עקיבא, על-ידי יחיד שחש כי "אין תפילתו שגורה בפיו", על כל המרחב הסובייקטיבי המשתמע מכך. זאת ועוד: תפילת "הביננו" ותפילה קצרה הן עכשיו נקודות שונות ברצף אחד. נקודות שונות הן בעלות מאפיינים ומעמד שונה; אך שתיהן נועדו לתת פתרון לבעייתיות שביסודו של דבר היא אחת: התפילה בשעת הדחק. ברור, כמו כן, שאין לתפילת "הביננו" ענין לאי-ידיעת נוסח י"ח ברכות.

שהעיר לנכון ל' גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ג, ניו יורק תש"א, עמ' 237—238 (וקשה לפרש "כל אדם" בשעת הדחק). אף מדברי ר"י, תוספות יומא פח ע"א, ד"ה מפני, נראה שפירש לשון אמוראים "כל השנה כולה מתפלל אדם שמדובר בנוהג של קבע.

10 ירושלמי פ"ד ה"ג, ח ע"א; בבלי ברכות כט ע"א, דק"ס אות ב, ורש"י ד"ה מעין; גינצבורג, שם, עמ' 315—317; י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 89—90; ליברמן, תוספתא כפשוטה, א, עמ' 33. וכן ראה: נדה ח ע"ב.

11 ברכות כט ע"א.

12 אור זרוע, א, ס"ז.

13 מסתבר שדברים אלה אינם אלא תוספת מאוחרת. ראה: ה"ג ור"ח (הערות 15, 16, 21 להלן), ר"ף (על יד הע' 20), תוספות ברכות שם, ד"ה לייט; תוספות הרא"ש ברכות ג ע"א; אור זרוע, א, ס"ז.

14 ברכות ל ע"א. כ"מ גורס במקום "מטי לביתיה" — "מטי ליישוב". וראה הע' 20 להלן.

## ג

מגמות אלה באות לידי ביטוי מפורש בתקופת הגאונים וממשיכיהם. כותב בעל הלכות גדולות: "ת"ר המהלך במקום גדודי חיה וליסטים ולא אפשר ליה לצלווי י"ח אי נמי הבינו, מתפלל תפלה קצרה...".<sup>15</sup> תפילת "הבינו" נאמרת אפוא על-ידי אדם המהלך בדרך ואין באפשרותו לומר י"ח ברכות שלמות. ואכן, נראה כי לדעת בה"ג תפילת "הבינו" נאמרת רק במקרה זה, כפי שעולה מפירושו לדברי אביי: "ואע"ג דלייט אביי אמאן דמצלי הבינו, הני מילי מאן דרגיל למשבק י"ח וצלווי כל יומא ובמתא, אבל כדנפיק לאורחא היכא דאיכא דחלתא הבינו עדיפא טפי מן תפלה קצרה".<sup>16</sup> ודבריו אלה מוחלים בהוראתו דלעיל. ברם אין מגמת ה"ג בצמצמו את השימוש ב"הבינו" לעוברי דרכים בלבד, לחייב אדם להתפלל אף כשאין דעתו מיושבת. אדרבא; כך הם דבריו במקום אחר: "ולא מיבעיה שכור דאסור לצלווי אלא אפילו איניש דטרידא דעתיה לא מיבעי ליה לצלווי...".<sup>17</sup> אין זאת אלא שכוונתו היא לשלול מצב ביניים קבוע בין כוונה לחוסר כוונה, קרי: כוונה מוגבלת המאפשרת אמירת תפילת "הבינו" אך לא יותר מזאת.

הלכתו של בעל הלכות גדולות מכירה אפוא בשתי אופציות יסודיות: אמירת י"ח ברכות או אי-אמירתן: האופציה של "הבינו" פתוחה בפני עוברי דרכים בלבד, ואינה מהווה שלב ביניים ממוסד ורחב.

אמנם מצינו שרב שרירא גאון ורב האי גאון מיעצים לציבור הנלחץ להתפלל מנחה של חול בערב שבת באיחור — להתפלל "הבינו".<sup>18</sup> רש"ג ורה"ג אכן רואים ב"הבינו" תפילה לשעת הדחק, אך הם אינם מגבילים מושג זה לדוחקו הפיסי של האדם — גם הזמן (ההלכתי) דוחק. מסתבר שרב נטרונאי נקט גישה דומה ל"הבינו", אבל נראה שגישה זו גררה תגובה נגדית, והתבססה על הבנה דווקנית של דברי בעל הלכות גדולות. וכך התריס בעל ספר העתים: "אלא דמר רב נטרונאי גאון... הא קי"ל דלא מצלי איניש הבינו אלא בשעת הדחק כגון שהיה מהלך בדרך וכיוצא בו...".<sup>19</sup> ואף רי"ף חוזר על דברים אלה: "וקאמרי רבנן הני מילי בשעת הדחק אבל שלא בשעת הדחק אין מתפלל הבינו"; "מיהא שמעינן דלא מצלי איניש הבינו אלא בשעת הדחק כגון מי שהוא מהלך במדבר וכיוצא בו".<sup>20</sup>

15 דפוס ורשא, ד ע"ד.

16 שם, ד ע"ג.

17 שם, ה ע"ג, על פי דברי רב בעירובין סה ע"א. יש לציין כי בעל ה"ג אינו מביא את דבריהם של ר' אלעזר ואבוה דשמואל (שם), הפוטרם אדם הבא מהדרך מן התפילה למשך ג' ימים. לאור דבריו בפנים, לא נראה כי בעל ה"ג נקט גישת הגאונים (ראה אוצר הגאונים, ערובין, א, ע' 51, סי' קצו) שביטלו הלכה זו מכל וכל.

18 תשובת רב שרירא ורב האי באוצר הגאונים, ברכות, חלק התשובות, סי' קפג, עמ' 71–72.

19 ספר העתים (ברלין, 1902), ע' 176. תגובתו השלילית של בעל ספר העתים על דברי רב נטרונאי מובנת יותר, מתוך ההנחה שרב נטרונאי אכן הסתמך על תפילת "הבינו" בעניינו הוא — בעיית מי שלא התפלל עמידה של ליל שבת כלל ורוצה לצאת ידי חובה בשמיעת ברכה אחת מעין שבע מפני שליח ציבור.

20 רי"ף, ברכות, רמזים קב, קה (בעמודי ש"ס וילנא: יט ע"ב, כ ע"ב). רי"ף אינו מתייחס לדברי אביי אלא לסוגיית ברכות ל ע"א (ראה על יד הע' 14 לעיל), שאותה הוא קורא בצורה דווקנית. ואכן רי"ף גרס בסוגיה זו ככ"מ (ראה בהע' 14 לעיל), ועל-כן ידובר ב"הולך במדבר" המגיע ל"ישוב". וראה: מעדני יום טוב על הרא"ש, ברכות, פרק ד, סעיף יח, אות א'.

אמנם הופשטו דברי ה"ג והוכנס המושג "שעת הדחק", אך מאידך גיסא נראה בעליל כי מושג זה מוגבל לדוחק פסי מופר ואובייקטיבי.

דברים אלה מכוונים אולי נגד שימוש זה שעשו רב שריא ורב האי בתפילת "הבינו". ייתכן כי הם מכוונים גם נגד דברים שאמר רבנו חננאל. בהתייחסותו לדברי אביי קולט אף הוא את גישת בעל הלכות גדולות, אך תוך הרחבה שאינה חוזרת בדברי רי"ף: "ואע"ג דלייט אביי אמאן דמצלי הבינו, יש מי שאומר (כך!) לכל מאן דאפשר ליה, אבל מאן דטריד או בדרך — לא לייט אביי"<sup>21</sup>. אף ר"ח מגביל את אמירת "הבינו" (והרי הוא מתייחס לדברי אביי!), אך המרחב שהוענק לתפילה זו רחב בהרבה מהמוקצב לו על-ידי ר' אלפס. לא רק המהלך בדרך, אלא גם מי שטרוד אומר "הבינו"; ואם מכלל לאו נלמד הן, הרי גם מי שאי-אפשר לו להתפלל תפילת י"ח ברכות יאמר "הבינו", וזאת בלי לקבוע גורמות מוגדרות ביותר לעניין זה.

כך או אחרת, ראויים דברי בעל הלכות גדולות והנמשכים אחריו לעיון גם ביחס לנקודה אחרת. הנה, בעוד שהתלמוד מתייחס לתפילת "הבינו" ולתפילה קצרה כאל תפילות שונות לכל דבר, כאן ממוקמות הן ברצף הלכתי אחד, לכל הפחות ביחס למועד אמירתן: שתי התפילות נועדו לאדם בשעת דוחקו<sup>22</sup>. בסעיף הבא נראה פיתוח מקיף יותר של גישה זו.

## ד

נותרה חוליה אחת בשרשרת המוליכה מהמשנה וסוגיית התלמוד ועד לפסיקת הרמב"ם, והיא: דברי אביי ר' מיימון באגרת הנחמה<sup>23</sup>:

והואיל והתפילה חוקה כל כך, הסדירו לנו הראשונים ז"ל... תפילת שמונה עשרה... ומי שאינו יודע את התפילה כולה יתפלל קצרה בשעות התפילה ולא ישאר בלי תפילה ולא יהא ערום ממנה לגמרי. כיון שכל מי שאינו מסדר סדר תפילה הרי הוא והערום מן הדת שווים. ומי שאינו יודע ועומד ומתפלל דבר בעלמא ואינו יודע מה הוא אומר, אין זו תפילה — לבד התפילה שהסדירו הראשונים. והיא תפילת שמונה עשרה למי שיודע, או תפילה

21 דברי ר"ח נמצאים באור זרוע, א, סי' צ. ייתכן שר"ח אף מאמץ בדברים אלה את המינוח של בעל ה"ג שהבאנו על יד הערה 17 לעיל ("איניש דטרידא דעתיה לא מיבעי ליה לצלויי"), אך תוך הסבת הדברים והתאמתם למסגרת תפילת "הבינו", וכן הדבר גם בהלכת הרמב"ם, להלן. בעיית האדם ה"טרוד" עולה כבר בתלמוד, כמובן, הן ביחס לאמירת קריאת שמע (ברכות יא ע"א), הן ביחס לאמירת התפילה (ברכות כד ע"ב).

22 וכן ראה: רש"י ברכות ג ע"א, ד"ה תפילה; יומא פו ע"ב, ד"ה שבע. דברי ה"ג (הע' 15 לעיל) נקלטו בסידור רש"י, עמ' 35.

23 אגרת הנחמה לר' מימון הדיין, תרגם ב' קלאר, ירושלים, תש"ה, עמ' כב—כה. המעיין יראה כי בצורה שנקטתי לציטוט הדברים כבר פירשתי את המובאה. השמטתי את הקטע "אלא שהיא" (עמ' כב) — "שמונה עשרה" (עמ' כג), העוסק באמירת תפילה קצרה = צרכי עמך מרובים, בשעת הסכנה, ושהוא מעין תת-סעיף פנימי. הדיון בתפילת "הבינו", שבו פותח ר' מימון בסיום תת-סעיף זה, אינו תלוי בקודם, ואינו מתייחס לשעת הסכנה. על זיקת הרמב"ם לכתבי אביו ודעותיו, ראה: א"ח פריימן, תשובות ר' מימון הדיין אבי הרמב"ם, תרביץ, ו (תרצ"ה), עמ' 164 ואילך. מסורת בידנו, אגב, כי ר' מימון חיבר ספר בהלכות תפילה (ראה: א' מרמור-שטיין, ספר דיני תפלה ומועדים לר' מימון, אבי הרמב"ם, תרביץ, שם, עמ' 182—184), וייתכן כי הדברים באגרת חזורים, בצורה שיטתית ומקיפה יותר, בספר זה.

קצרה למי שאינו יודע או קצרה שבקצרה<sup>24</sup>... ואת הקצרה במקום אתה חונן, וזה נוסחה לרבותינו ז"ל, ויאמר אחרי אתה קדוש: הביננו... וזה יפטור אותו בשעת הדחק מתפילת אתה חונן.

איגרת הנחמה הופנתה לציבור אנוסים ונועדה לנסוך בהם בטחון-עצמי וכוח עמידה במצבם המדכא. אי-לכך הדגיש ר' מיימון, שגם אדם אשר יעבור עבירות רבות חייב להחזיק בעמוד התפילה, וכי התפילה תעמוד לו בצרתו ותציל את זהותו כיהודי; וכי גם אדם שלא זכה לחינוך שיקנה לו נוסח תפילה שלמה, יכול וחייב להתפלל לקונו תפילה קצרה שתיקנו לו חכמים.

לפי ר' מיימון, תפילת "הביננו" משמשת לא רק בשעת הדחק (על משמעו הרחב ביותר, ראה להלן) אלא גם לאדם שאינו יודע את התפילה הארוכה. נראה שפרט אחרון זה נלמד — בהרחבה ופיתוח מרביים — מדברי ר' עקיבא: "אם תפלתו שגורה בפיו". אולם מההקשר הרחב של דברי ר' מיימון עולה, כי אין מדובר במצבו המשתנה של היחיד, אלא במצבה הקבוע של עדה. בידי ר' מיימון נעשית הלכה זו מפתרון ארצי לבעיה חולפת, לפתרון קבוע לבעיה היסטורית וחברתית. אין ספק שהמצב המתואר באיגרת הוא שלחץ על מחברה לנצל את המסורת ההלכתית עד תום. אבל, מאידך גיסא, נזהר ר' מיימון ביותר שלא לפרוץ את מסגרת מקורותיו כדי להביא מזור לנמעניו. ואכן, יש לציין את המתח הדינאמי המאפיין את הקטע כולו. מצד אחד, לדוגמה, מעוניין ר' מיימון לנצל את מלוא מרחב התמרון שמאפשרת ההלכה כדי שאדם מישראל יתפלל תפילה כלשהי. מאידך גיסא, מקפיד ר' מיימון הקפדה מלאה שידובר בתפילות שתיקנו וניסחו חכמי התלמוד, ולא בתפילה הבאה לידי של כל אחד בצורה ספונטאנית או תפילות שנתחברו ללא גושפנקא סמכותית. איוון זה נשמר גם בהיבטים אחרים של הנושא.

אם כי ר' מיימון מיישם את החלופות — י"ח ברכות, תפילת הביננו ותפילה קצרה — בהקשר היסטורי רחב, הרי הוא גם יונק מהמסורת הפרשנית של בעל הלכות גדולות ורב אלפס. "הביננו" ו"צרכי עמך מרובים" הם נקודות שונות בקשת הלכתית אחת; שתי התפילות נועדו לאדם בשעת דוחקו או בשעת סכנה, ושתייהן גם משמשות את האדם שאינו מכיר את התפילה הארוכה יותר<sup>25</sup>. מבחינה זאת, בונה ר' מיימון את פתורו הנרחב על היסודות ההלכתיים שהניחו קודמיו. ושמה אימץ הרמב"ם מאביו את הרעיון כי תפילת "הביננו" נועדה גם לאדם שאינו מכיר את נוסח התפילה על בוריה.

## ה

כשחומר רקע זה לפנינו, נוכל לעבור לעיון מדוקדק יותר בדברי הרמב"ם. כאן עלינו לפתוח ב"מהדורות" השונות לפירוש המשנה<sup>26</sup>. כפי שרמזתי כבר, לא נשאר הרמב"ם בדעה אחת

24 בקטע שלפנינו, תפילה קצרה = "הביננו"; קצרה מן הקצרה = "צרכי עמך".

25 אפשר להתרשם כי ר' מיימון אף אינו מבחין בין התפילות הקצרות ביחס להלכות אחרות — התנוחה בעת אמירתן, וחובת החזרה על התפילה שנחסרה, ראה הערות יז, יח, יט, בספר הנחמה, (הע' 23 לעיל) שנכתבו ע"י הרב י"ל מימון. האם לא גרס את הסוגיה הסתמית ("מאי איכא בין...") בברכות ל ע"א? ועל כל פנים, הרי הדברים מובאים ברי"ף! אולם ראה סוף הערה יח, שם, ביחס לרמב"ם.

26 דברי מבוססים על הערות הרב קאפח במהדורתו של פירוש המשנה (הערות 13—14 למשנה ברכות ד, ג). וראה גם: ש' ליברמן, הלכות ירושלמי לרמב"ם, ניו-יורק, תש"ח, עמ' ו-ז.

בכל הקשור להלכתנו, ועובדה זו משתקפת יפה בפירוש למשנה. מאידך גיסא, באות לידי ביטוי כבר כאן עמדות היסוד המופיעות, אם כי בצורה שונה במקצת, במשנה תורה.

א. ההלכה לגבי אמירת י"ח ברכות ומעין י"ח, היא כרבי עקיבא, המתנה אמירת י"ח ברכות בכך ש"תפלתו שגורה בפיו". פירוש ביטוי אחרון זה, במהדורה קמא של פירוש המשנה, הוא "קלה לאומרה, כלומר שלא קצרה לשונו", ובמהדורה אחרונה: "סדורה...". בין כך ובין כך מדובר בשליטת המתפלל בנוסח התפילה; ואולי אפשר לומר שמאפיין זה בולט יותר בנוסח האחרון של פירוש המשנה.

ב. מהו "מעין י"ח"? בתשובתו על שאלה זו לא נשאר הרמב"ם בדעה אחת. בצעירותו פסק כרב: מעין י"ח כוללת "סוף כל ברכה וברכה". ואכן, כללי הפסיקה הרגילים מעדיפים את דעת רב משמואל בדיני איסור, וייתכן שהרמב"ם נמשך גם אחרי אביו ששלל מכל-וכל את אמירת "הבינונו". (ואמנם, מעירים חוקרים, נוסחאות שונות של תפילת מעין י"ח הכוללת "סוף כל ברכה וברכה" הגיעו לידנו, ואפשר לראות בכך עדות למסורת מעשית<sup>27</sup>). מאידך גיסא למדים אנו, שהרמב"ם דחה בצעירותו את עמדת הגאונים, ר' חננאל, רי"ף, ואביו ר' מיימון, שקבעו כולם את אמירת "הבינונו" להלכה<sup>28</sup>. לעומת זאת, במהדורה האחרונה של פירוש המשנה פוסק הרמב"ם כשמואל ש"מעין י"ח" הוא תפילת "הבינונו". בכך קבע דעתו כדעה השלטת בפסיקה בעניין זה.

ג. אם שינה הרמב"ם במהדורה אחרונה ופסק כי האומר "מעין י"ח" אומר "הבינונו" ומוותר על "סוף כל ברכה וברכה", הרי הוא מוסיף עתה (כשיטת הרי"ף) שאין תפילה זו נאמרת "אלא בשעת הדחק". ייתכן כי כל עוד שהיה מדובר בתפילה מעין י"ח שכללה י"ח ברכות (אם כי בקיצור), לא ראה הרמב"ם צורך לצמצם את השימוש בה לשעת הדחק דווקא; מצב זה השתנה עם נקיטתו את העמדה כי מעין י"ח היא "הבינונו", המוותרת על מטבע ברכה של ברכות אמצעיות. כך או אחרת, שאלה אחת עדיין נשארת פתוחה: כיצד תואמת הקביעה ש"הבינונו" נאמרת רק בשעת הדחק, לעילת אמירתה לר"ע — שאין תפילתו שגורה בפיו, כפירוש של רמב"ם למצב זה? האם יש לנקוט פירוש דווקני לדברי הרמב"ם, ולומר כי הסיבה "קצרה לשונו" מצדיקה אמירת "הבינונו" רק בשעת הדחק, ואדם שלא למד את התפילה המלאה אינו זכאי כלל להשתמש בנוסח המקוצר? או שמא עלינו לראות את הדברים בצורה פחות דווקנית, כאילו בא הרמב"ם להוסיף: לא זו בלבד שאדם המתקשה בתפילה המלאה יאמר תפילה מעין י"ח, אלא כל אדם הנתון במצב לוחץ יאמר אותה? העובדה שתוספת זו הוכנסה לפירוש המשנה בצירוף ההגמשה המשתמעת מקבלת דעת שמואל לעומת

27 ראה הציונים אצל גינצבורג (הע' 9 לעיל), עמ' 317—318. מעניינים במיוחד דברי רב צמח גאון (המובאים בהלכתא גבראתא לר' שמואל הנגיד [ראה: מרגליות, הלכות הנגיד, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 84]) הסומך את מנהג מקומו על "חזונים" שהתפללו בליל שבת תפילה מעין י"ח אליבא דרב, כשאלה משלשלים את הנוהג שבידם דרך "חזונים הראשונים" ועד לרב יהודאי גאון, אם לא הלאה (ראה הערת אלבעק בספר האשכול, עמ' 104). לפי ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, א, עמ' 33, פסק הרמב"ם במהדורה קמא כרב על-פי קבלה זו.

28 בהלכות ירושלמי (הע' 26 לעיל) ממעט ר"ש ליברמן במשקל דברי רמב"ם אלה ומשער שנאמרו ל"רוחא דמילתא" בלבד, כשביעבד יקבל רמב"ם את דעת שמואל.



דעת רב, מחזקת את האלטרנאטיבה הראשונה; כאילו אומר הרמב"ם: אם רק "הביננו" — אז רק בשעת הדחק (כפי שהסברנו בתחילת סעיף זה).

ד. לעומת זאת, "תפילה קצרה" הנאמרת לפי המשנה "במקום סכנה", נאמרת "בשעת הסכנה או כשאין הדעת מיושבת". כבר בפירוש המשנה סבור הרמב"ם אפוא, שחכמים קבעו נוסח שיתפלל אדם שחסר לו הריכוז הנחוץ לאמירת י"ח ברכות. ואין להתעלם מהחידוש שבדבר. במקרה של אדם המהלך במקום סכנה, מדובר בתנאים פסיים חיצוניים ואובייקטיביים המונעים מהאדם את יישוב הדעת הנחוץ לתפילה. הרמב"ם מרחיב כאן ומכליל לגבי כל אדם שאין דעתו מיושבת עליו, יהיה הגורם אשר יהיה וסובייקטיבי ככל שיהיה. אין זאת אלא שהרמב"ם כבר דבק בעמדתו העקרונית שתבוא לידי ביטוי במשנה תורה, כי כל אדם שאין דעתו מיושבת עליו דייה — אסור להתפלל. במשנה תורה, כמובן, ירוכו נושא זה, מבחינה לשונית, במושג ה"כוונה" — אך דומה שעיקרי הדברים מופיעים כבר כאן. ייתכן שהרמב"ם הושפע כאן מהערת ר' חננאל: "אבל מאן דטריד... לא לייט אביי". אולם עובדה היא שהרמב"ם לא כלל את בעיית יישוב הדעת בדיון בתפילה מעין י"ח ו"הביננו" (אלא אם כן נרחיב את המושג "שעת דחק"), דבר שהיה מקשר אותו לר' חננאל. אם כן, מסתבר יותר שקביעתו, כי אדם "שאינו דעתו מיושבת" אינו מתפלל י"ח ברכות שלמות (ואף לא "הביננו") אלא "תפילה קצרה" דוגמת "צרכי עמך מרובים", נובעת מפרשנות המשקפת את עמדתו הכללית בענייני כוונה ותפילה, מכאן, ומנכונותו להסיק מתפילתו הקצרה של אדם במקום סכנה למצבו של אדם שאין דעתו מיושבת עליו בכל מקום<sup>29</sup>, מכאן.

נחזור עתה ונעיין בדברי הרמב"ם במשנה תורה.

א. לעומת הידוע לנו עד כה, מוסיף הרמב"ם נימוק חדש לאמירת "הביננו" — חוסר כוונה. מתפלל תפילה שלמה רק מי ש"דעתו מכוונת", להוציא מי שהוא "טרוד ודחוק". גם אם אכן נקלטו דברי ר' חננאל עלינו לראות את השימוש שנעשה בהם. מהיותו פתרון לדברי אביי הלוחצים, נעשה נושא הכוונה למוטיב דומיננטי, מוביל ומעצב. הצורך בכוונה אינו רק עילה לאמירת "הביננו", אלא בראש וראשונה תנאי באמירת תפילת העמידה עצמה. אדם שחסרה לו כוונה אינו טוב מאדם המתקשה להוציא מפיו את מלות התפילה עצמן! ברור שיש לפנינו אות לבאות, שהרי הרמב"ם עוד לא הספיק לעסוק, בצורה עקרונית ורחבה, בחינויות ההלכתית והרוחנית של הכוונה<sup>30</sup>. ושוב, העיקר אינו אפוא גילוי המקור

29 וראה על יד הע' 34 להלן. עיקר חידושו של הרמב"ם אינו בפרשו שהסכנה מונעת מאדם כוונה תפילה, אלא בנכונותו להסיק ולהרחיב מכך.

30 ייתכן כי הלכתנו אף השפיעה על פרט אחד בנושא הכוונה בהלכת הרמב"ם. בהלכות תפילה פ"י ה"א ישנו: "ואם כוון את לבו בברכה ראשונה, שוב אינו צריך". זאת אומרת בדיעבד מספיקה כוונה בברכה ראשונה (אולם ראה תשובות ר' אברהם בן הרמב"ם, ירושלים, תרצ"ה, סי' סב, עמ' 63). ברם במקור התלמודי (ברכות לד ע"ב) יש: "... ואם אינו יכול לכיוון בכלל יכוין את לבו באחת". זאת אומרת מותר להתפלל אף לכתחילה בהסתמכות על הכוונה בברכה אחת, ובפירוש התלמודי: ברכה ראשונה. ייתכן, כמובן, שגרמה כאן תפיסת הרמב"ם הכללית כי אסור להתפלל — ולוא ברכה אחת — ללא כוונה (פ"ד ה"טו): או אז תוכל הלכתנו (פ"י ה"א) לבשר רק שהמתכוון בברכה ראשונה יצא, בכל זאת, ידי חובת התפילה. אך בנוסף לגורם זה יש להציע, כי גם התקנת תפילת "הביננו" מבוססת על העובדה שאסור לאדם שאינו דעתו מיושבת להתפלל תפילה שלמה, ואם מותר להתפלל לכתחילה על סמך הכוונה בברכה ראשונה, אין טעם לתקנה זו.

התלמודי שממנו למד הרמב"ם כי אדם חסר כוונה מתפלל "הביננו"<sup>31</sup> — אלא עצם נכוניותו להסיק דין זה (שלא מצאנוהו מפורשות אצל בעל הלכות גדולות ורי"ף), והעובדה כי קלט הלכה זו תוך עיצוב משמעותי של הלכות תפילת י"ח עצמה.

מאידך גיסא, אין הרמב"ם מרחיב באפשרות לומר "הביננו" לרגל דוחק חיצוני כל שהוא, אלא סותם: "טרוד ודחוק"<sup>32</sup>; ואם כי ייתכן מאוד שיכלול כאן כל דוחק, אין הוא נותן יותר מרמז, וזאת משום שעיקר הדגש לגבי "הביננו" הושם בנושא הכוונה. במובן מסוים, מדחיק הרמב"ם את המגמה שהשתררה בסוגיה האנונימית, בתוספת שבכ"מ (על יד הערה 13), ובדברי ה"ג ורי"ף (על יד הערות 15—16, 20), המגמה שזיהתה "הביננו" כתפילה שנועדה לשעת הדחק האובייקטיבית. לעומת זאת, דומה כי חוזרים ונעורים בהלכה המיימונית (בצורה התואמת את הפרספקטיבה המיימונית ואת תרומת ההלכה האמוראית-גאונית) דברי רבי עקיבא שבמשנתנו: "הביננו" נאמרת, ביסודו של דבר, לרגל מצב נפשי המונע את אמירת התפילה בשלמותה.

בכך נוצר ויסות עדין למדי של תפילת היחיד בהתאם למצבו הנפשי, וזאת ללא כל תלות בתנאים חיצוניים יוצאי-דופן. הברירה אינה עוד זו שבין כוונה/חוסר כוונה — להתפלל/לא להתפלל. כאן מיתוסף מצב-ביניים והלכת-ביניים: אדם שדעתו מיושבת, יתפלל י"ח; מי שדעתו לגמרי אינה מיושבת, אל יתפלל כלל ועיקר; ואדם החסר כוונה שתספיק לתפילה שלמה, יתרכז דיו כדי להתפלל "הביננו". מצד אחד, מתבקש האדם לבדוק ולבחון את כשירותו להתפלל, והדבר מוכיר — במישור הרוחני — את תיאורו של יוסף קונראד ביחס לאדם המחזיק את היד על הדופק בקביעות. אך מצד שני, גם אדם שלא יתפלל תפילה שלמה — לא יבטל בשל כך את תפילתו מכל וכל. אדרבא, דווקא אפשרות זו תעודד את האדם לבחון עצמו היטב לפני שיגש לתפילה המלאה.

ב. חלה נסיגה ביחס לשימוש בבקשה "צרכי עמך". בניגוד לפירוש המשנה, מקום שהועיד הרמב"ם בקשה זו לכל אדם שאין דעתו מיושבת עליו, נקבע במשנה תורה שאדם אומר בקשה זו כשנמצא במקום סכנה — ותו לא<sup>33</sup>. כמעט שאפשר לסכם שהרמב"ם סבור שחז"ל הניחו

31 כסף משנה ולחם משנה אינם טורחים כלל לספק מקור לדברי הרמב"ם כאן. לדוגמאות לנסיון בכיוון זה, ראה: ספר המנוחה; מעשה רוקח; פירושו של הרב קאפח לספר אהבה, שם (ירושלים, תשמ"ה). לי נראה כי הרמב"ם פירש את דברי ר' עקיבא "אם שגורה תפלתו בפיו", לשני כיוונים: לכיוון ידיעת הנוסח, ולכיוון הריכוז הנפשי.

32 ראה בית יוסף לאורח חיים, סי' קי, המפרש "דחוק" = שעת הדחק, וזאת בהתאם למגמה שציינו לה בהע' 7 לעיל. אמנם נכון הדבר כי "דחוק" יציין ברמב"ם גם תוצאה של לחץ אובייקטיבי-חיצוני, וראה הלכות מתנות עניים פ"ט הי"ז והלכות מלווה ולווה פ"א הי"ד (וכן הלכות תפילה פ"ה ה"א). אך שים לב כי בהלכות מתנות עניים ומלווה ולווה הופך הרמב"ם את סדר המלים וכותב "דחוק וטרוד", וזאת אומרת טרוד מסיבת הדוחק המוחשי (וכן הוא בהלכות שבת פ"ל הי"ג). וראה לכל זה את לשונו של בעל אורחות חיים (הלכות תפילה, סעיף ק"א): "ומי שהיה ל בו דחוק או טרוד או שקצרה רוחו ולשונו . . .", ודברים אלה הם בוודאי מעין פירוש לדברי הרמב"ם שלפנינו.

33 הלכות תפילה פ"ד ה"כ: "היה מהלך במקום סכנה, במקום גדודי חיה וליסטים, והגיע זמן התפילה, מתפלל ברכה אחת, והיא: 'צרכי עמך ישראל . . .' ומתפלל אותה כשהוא מהלך, ואם יכול לעמוד — עומד. וכשהוא מגיע לשוב ותתקרב דעתו — חוזר ומתפלל תפילה כתקנה י"ט ברכות". וראה בהע' 25 לעיל.

רק תפילה אחת לשירותו של אדם חסר הכוונה — או תפילה קצרה (לפי פירוש המשנה) או תפילת "הבינונו" לפי משנה תורה. ברם, שווים פירוש המשנה ומשנה תורה בכך, שכאן כמו כאן אין הרמב"ם מציג את "הבינונו" ו"צרכי עמך" כאפשרויות שונות ברצף הלכתי אחד, כפי שעשו ה"ג ורי"ף, ולמעשה — כפי שנרמז כבר בסוגיית התלמוד האנונימית. עמדת הרמב"ם, הלכה למעשה, אינה לגמרי ברורה, וייתכן כי אף הוא יציע למי שאינו יכול להתפלל "הבינונו", לומר לכל הפחות את הבקשה "צרכי עמך". אך מגמתו הכללית עולה בבהירות מעריכת הלכות אלה במשנה תורה. מגמה זו בולטת, בראש וראשונה, כשהכריע על מיקומן הנפרד של הלכות אלה: תפילת "הבינונו" ממוקמת בראש פרק ב, אך תפילת "צרכי עמך" ממוקמת בסוף פרק ד. ואמנם, העילה הכללית גם לאמירת "צרכי עמך" נעוצה בבעיית הכוונה: עובדה היא שדיני תפילה זו נספחו להלכות העוסקות בכוונה, ועובדה היא שהרמב"ם יאמר מפורשות: "וכשהוא מגיע לשוב ותתקן דעתו — חוזר ומתפלל תפילה כתקנה"<sup>34</sup>. בכל זאת, לא צירף הרמב"ם את התפילות, והפרדה זו מתבטאת אף בגופי הלכה. אין הרמב"ם אומר כי כל אדם החסר כוונה מתפלל "צרכי עמך"; תפילה זו נועדה לאדם ההולך במקום סכנה בלבד. מי שאין דעתו מיושבת עליו סתם, מתפלל "הבינונו" או אינו מתפלל כלל.

הנה, אין אנו יודעים בוודאות כיצד יורה הרמב"ם במקרים האמורים; ואולי דייקתי יותר מדי מהשתיקה. והרי הרמב"ם, בעיקרו של דבר, סומך על נוסחות התלמוד. אך דבר אחד ברור למעלה מכל ספק, והוא: לא זו בלבד שהרמב"ם לא טרח להדגיש את המשותף לתפילות אלה, אלא אף טרח להפריד ביניהן בעריכת חיבורו; זאת בניגוד לצורת הצעתן במשנה ובתלמוד, בניגוד להלכה המהותית של קודמיו ואביו, ובניגוד לצרכיו המעשיים של האדם המתפלל (או המתקשה להתפלל).

דומה כי אין אלא הסבר אחד לתופעה זו. למרות התועלת הפונקציונאלית שהיה מביא צירוף דינים אלה, עיצב רבנו את הדברים מנקודת ראות הלכתית-מושגית.<sup>35</sup> וכאן קבעו העובדות, כי "הבינונו" נאמרת עם ג' שלפניה וג' שלאחריה, מה שאין כן "צרכי עמך"; וכי המתפלל "הבינונו" יוצא ידי חובתו, מה שאין כן המתפלל "צרכי עמך", שחייב לחזור ולהתפלל. מכל האמור עולה שתפילת "הבינונו" אכן באה להחליף את י"ח ברכות של העמידה, ועל-כן מקומה בפרק ב בהקשר לתפילת העמידה ונוסחותיה השונות. תפילת "צרכי עמך", לעומת זאת, היא בקשה הבאה למלא את החלל שנוצר לאדם במצב שאינו מאפשר לו להתפלל.<sup>36</sup>

34 ראה ההערה הקודמת.

35 ואין כאן אפוא אלא דוגמה נוספת לתופעה שנידונה בהרחבה על-ידי: I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven, 1980, pp. 276–300.

36 וראה הערתו של מו"ר הרב י"ד סולובייצ'יק, שעורים לזכר אבא מרי ז"ל, ב, ירושלים, תשמ"ה, עמ' מ—מא.

## למה הנהיגו הגאונים אמירת "אבות" בשבת ?

יעקב גרטר

א

ידוע ומפורסם המנהג לומר מסכת אבות בשבת בשעת מנחה<sup>1</sup>. "פרקי אבות" נהפכו לחלק כמעט בלתי נפרד מסידורי התפילה. המנהג מובא גם בשולחן ערוך<sup>2</sup>, אבל הוא אינו מוזכר בתלמוד ויש מקום לשאול מה מקורו. התשובה לכאורה פשוטה: הגאונים מתייחסים למנהג, וגם מסבירים את הנהוג לקרוא את המסכת בשבת בשעת מנחה. בדעתנו לבדוק את הנימוק ונעיין היטב בדבריהם.

המקור העיקרי להבנת המנהג הוא תשובתו של רב שר שלום המובאת בסדר רב עמרם גאון<sup>3</sup>:

והכי אמר רב שר שלום גאון: מותר להתעסק בתלמוד במנחה בשבת. ולא עוד אלא שמנהג בית רבינו שבבבל שאחר תפלת מנחה בשבת שונים אבות וקנין תורה. ועוד

1 ראה: ב"צ דינור, מסכת אבות, ירושלים, תשל"ב, מבוא, עמ' 28—33; י' אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל-אביב, תשל"ב, עמ' 90—91; ע"צ מלמד, עיונים בספרות התלמוד, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 246.

2 על-ידי הרמ"א, אורח חיים, סי' רצב, סע' ב. מעניין שר' יוסף קארו אינו מביא את המנהג, אף-על-פי שבעל הטורים מזכיר שהוא נהוג גם בספרד. אבל שלא כיתר הארצות, מציין ר' יעקב: "ובספרד אומרים אותם בשחרית".

3 סדר רב עמרם גאון, מהדורת גולדשמידט, ירושלים, תשל"ב, עמ' פ. בכ"ז מיוחסת התשובה לרב נטרונאי גאון. גם בספר העתים לר' יהודה אלברצלוני, קרקא, תרס"ג, עמ' 289, מיוחסת תשובה, שהיא כנראה התשובה שלנו, לרב נטרונאי. תשובתנו, בשינוי סגנון, נמצאת בתשובות הגאונים שערי תשובה, סי' רכ, בין תשובות המיוחסות לרב נטרונאי. שם בסוף התשובה יש תוספת שאינה שייכת לגוף התשובה. ראה הערות הרד"ל לתשובה. התשובה, או חלקים ממנה, הובאה על-ידי כמה ראשונים, כנראה מתוך סדר רב עמרם. ראה הציונים אצל תשובות רב שר שלום גאון, מהדורת ר"ש הכהן וינברג, ירושלים, תשל"ו, עמ' סט. יש להוסיף לרשימתו: סידור ר' שלמה מגרמיזא, מהדורת ר"מ הרשלה, ירושלים, תשל"ב, עמ' קפד (על סידור זה ראה: י' תא-שמע, "על כמה ענייני מחזור ויטרי", עלי ספר, יא (תשמ"ד), עמ' 82, הע' 2); אור ורוע, ב, עמ' 47, סי' פט; ספר תולדות אדם וחווה לר' ירוחם, ונציה, שי"ג, קב ע"א; ספר המנהיג, מהדורת רפאל, ירושלים, תשל"ח, עמ' קפו. השווה גם: אוצר הגאונים, שבת, עמ' 103, סי' שטו; שערי תשובה, סי' ל; ח"מ הורוויץ, תורתן של ראשונים, ב, פרנקפורט ע"נ מיין, תרמ"ב, עמ' 27, סי' ב; ספר הקבלה לאבן דאוד, מהדורת כהן, פילאדלפיה, תשכ"ז, עמ' 5.

רגילין ישראל שתפלת מנחה בשבת מקדימין אותה. ותפלת ערבית מאחרין אותה, כדאמרינן<sup>4</sup> שאני עיולי יומא מאפוקי יומא. עיולי יומא כמה דאפשר מקדמינן ליה, אפוקי יומא כמה דאפשר מאחרין ליה, דלא נחזי עלן כמשאוי. ובין תפלה לתפלה ישב וידום, מכל מקום להתעסק בתורה טפי עדיף. וזה שאין עוסקין לא מפני שאסור, אלא לכבוד משה רבינו שנפטר באותה שעה. לפיכך אומרים אבות לקיים נשיא שמת כל בתי מדרשות בטלין<sup>5</sup>.

מעיון בתשובה זו אנו עומדים על הנקודות הבאות. ראשית, המנהג בבבל, וגם במקומות שמחוצה לה, היה לא להתעסק בתלמוד במנחה בשבת, והשואל הניח שלימוד התלמוד אסור באותה שעה. בתשובתו מסביר הגאון, שאיסור אין כאן אבל מנהג יש כאן<sup>6</sup>. שנית, הגאון מציין את מקור המנהג. הוא מסביר, וכך נראה לפרש את דבריו, שיש הפסק זמן מרובה בין מנחה לערבית ואין להניח לציבור לשבת בטל. אבל מפני כבודו של משה שנפטר באותה שעה, אין ללמוד אז תורה, כדי לקיים את ההלכה "נשיא שמת כל בתי מדרשות בטלים". ויש לשים לב שאחרי המלים "לכבוד משה רבינו שנפטר באותה שעה" מוסיף הוא "לפיכך אומרים אבות לקיים נשיא שמת כל בתי מדרשות בטלין", ולא ברורה כוונתו באשר לסיבה שאומרים "אבות", למרות ההסתייגות מלימוד תורה באותה שעה. נראה לפרש שהמלה "לפיכך" חוזרת למלים "לכבודו של משה", והכוונה שאמנם אין ללמוד תורה באותה שעה מפני הטעם שנשיא שמת בתי-מדרשות בטלים (וגם זה הוא מפני הכבוד), אבל את "אבות" כן לומדים מפני שלימוד זה הוא לכבודו של משה<sup>7</sup>. שהרי מסכת אבות מתחילה "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע", ומשה הוא המתווך שבין הקב"ה לישראל בקבלת התורה<sup>8</sup>.

4 פסחים קה ע"ב.

5 מועד קטן כב ע"ב.

6 השווה תשובות הגאונים, ליק, סי' ז, תשובה המיוחסת לרב פלטי: "וששאלתם במנחה בשבת מהו למגרס תלמוד ואבות. אבות אין, תלמוד לא; מפני שאמרו במנחה בשבת נפטר משה רבינו, ואבות אנו גורסין, תלמוד לא, חכם שמת כל בתי כנסיות ומדרשות שבעירו בטלים". כאן השואל הכיר את המנהג ללמוד אבות, אבל רצה לדעת אם אפשר ללמוד גם תלמוד. תשובת הגאון אסרה לימוד תלמוד מפני אותו טעם שהזכיר רב שר שלום, אלא שכאן לא ברור אם איסור לפנינו או רק מנהג. ויש לציין, שאצל רב פלטי המקור לביטול לימוד תורה אינה ההלכה "נשיא שמת" וכו', אלא "חכם שמת" וכו' שמקורה גם במועד קטן כב ע"ב. על עמדת הזוהר לזמן מותו של משה ראה להלן הע' 29.

7 כך הביין את התשובה גם בעל ספר הפרדס, המיוחס לרש"י. ראה: ספר הפרדס, מהדורת עהרענ-רייך, בודפשט, תרפ"ד, עמ' שיג—שיד. הוא מביא את תשובת רב שר שלום בשינויים אחדים ומסיים את התשובה כך: "ומכל מקום לעסוק בתלמוד טפי עדיף ואל יעמוד בטל ומה שאין אנו עוסקין לא מפני שאסור אלא לכבוד משה רבינו ע"ה שנפטר באותה שעה ולפיכך הם בטלים לקיים נשיא שמת כל מדרשות בטלים ולכך נהגו לומר פרקי אבות משה קבל תורה מסיני לומר הרי אנו מספרים בכבודו של משה רבינו שנפטר באותה שעה ולכך הם בטלים כי כן מנהג אחרי שמת האדם מספרים בכבודו ובמעשיו הנאים ובכך יהיה לו מנוחה טובה". אבל יש להוסיף שהמלים "לפיכך אומרים אבות", שאנו מוצאים בסדר רב עמרם, חסרות בסידור רש"י, במחזור ויטרי ובתשובות הגאונים שערי תשובה, וקיימת האפשרות שהן הוספה לנוסח המקורי של סדר רב עמרם ובהתאם לפרשנות שבספר הפרדס. הרי גם בספר הפרדס האזכור של אמירת "אבות" בא בסוף התשובה, שלא כבנוסח שבסדר רב עמרם.

8 הסבר זה עולה גם מתוך דברי גאון אחר, עלום שם, שהובאו בספר העתים, עמ' 290: "ויתבין גרסין באבות במשה קבל תורה משום דאמרינן בהיא שעתא נפטר משה רבינו, משום הכי

ברם, כבר בתקופת הראשונים עורר הסבר זה תמיהה. כך כותב ר' יצחק ב"ר משה מוינה<sup>9</sup>:

מיהו אני שמעתי מפי מורי ר' יהודה חסיד דלא איפשר לומר כן דתניא בסדר עולם<sup>10</sup> ואיתא נמי בירושלמי פ' במה מדליקין<sup>11</sup> בשמונה ועשרים בניסן נפלה חומת יריחו ובו ביום שבת וכפי זה יש לך לומר ע"כ שר"ח ניסן היה ביום ראשון שאם תאמר שביום שני היה אם כן כ"ח בניסן ביום ראשון והספר אומר בשבת אלא ודאי ר"ח ביום ראשון ומאחר שר"ח ניסן ביום ראשון ר"ח אדר בשבת. נמצא שבעה בו יום שני ואמרינן בפ"ק דמגילה<sup>12</sup> ב' באדר מת משה רבינו. הא למדת שמשנה רבינו מת בערב שבת ולא בשבת. ואני המחבר מצאתי בפסיקתא בפרשת אתם נצבים<sup>13</sup> דמסיק התם רבני אמרינן כיון שידע משה שהיה לו למות באותו יום כתב י"ג תורות, שנים עשר ל"ב שבטים ואחד הניתן בארון שמא יבקשו לזייף דבר שיהו מוציאים אותו שבארו. אמר מתוך שאני עוסק בתורה שכולה חיים היום שוקע והגזירה מתבטלת. מה עשה הקב"ה רמו לשמש והיה עומד ומתקשה כנגדו. אמר איני שומע<sup>14</sup> ומשה קיים בעולם. לפיכך איוב מפרשה "אם לא בכיתי לקשה יום"<sup>15</sup> שנתקשה היום כנגדו ע"כ לשון פסיקתא ש"מ דלאו בשבת מת דא"כ היכי כתב.

נמצאנו למדים, שר' יהודה החסיד כבר תמה על המסורת שמשנה נפטר בשבת<sup>16</sup>. על דעה זו הקובעת שמשנה נפטר בערב שבת, והמסתמכת על סדר עולם, חזרו כמה וכמה ראשונים<sup>17</sup>.

גרסי לה באידך שעתא ובטלין משאר דברי תורה". השווה לניתוחנו דינו של ש' שרביט, "מנהג הקריאה של אבות בשבת", בר-אילן, יג (תשל"ז), עמ' 170–171. הוא מפרש דברי רב שר שלום כך: "קריאת 'אבות' מתפרשת... בחינת פשרה בין הגזירה להימנע מלימוד (בחינת 'ישב בדד וידום') לבין לימוד רגיל (אבות אין, תלמוד לא)". מן הדין לציין כאן את מסקנתו לגבי היקפה של הקריאה בכל שבת ולגבי התקופה מתקופת השנה שקראו את "אבות". מסתבר מדברי הגאונים, שקראו "אבות" כולה בכל שבת ושבת כל השנה. והסברה כך נותנת, שהרי הקריאה הונהגה לזכר פטירת משה במנחה בשבת ואין מקום להגבילה לתקופה מסוימת. גם באירופה נתקיים המנהג במתכונת זו עד המאה השנים-עשרה. מאז החל תהליך של צמצום תקופת הקריאה. "היו מקומות שבהם נקבעו שבתות התורף לקריאת אבות והיו מקומות ששבתות הקיץ יוחדו לכי. במשך הזמן הועדפו ימות הקיץ, אולי משום שהימים ארוכים, אבל גם צומצמו עוד יותר: מפסח עד י"ז בתמוז, משבועות ועד י"ז בתמוז (או עד ט' באב, או עד ראש השנה) ועוד ואריאציות". ראה שם, עמ' 172–177.

9 אור זרוע, ב, הלכות מוצאי שבת, סי' רפב, עמ' 47.  
10 פרק יא, מהדורת רטנר, עמ' כד. ראה הערת רטנר, שם, סי' כה.  
11 אצלנו: שבת פ"א ה"ח, ד ע"א; מועד קטן פ"ב ה"ד, פא ע"ב.  
12 יג ע"ב. השווה גם: קדושין לח ע"א; תוספתא סוטה פ"א ה"ב; מכילתא דר"י, מהדורת הור" ווייזר-רבין, עמ' 172. במכילתא, שם, מובאת דעתו של ר' אליעזר שמשנה מת בו' בשבט. השווה רד"ק ליהושע ג, ב. ראה פירוש הרלב"ג על התורה (ונציה, ש"ז: דפוס-צילום), חקת, קצח ע"ג, המביא את הדעה שמשנה נפטר בא' באדר. ראה גם: ספר היוחסין השלם, מהדורת פיליפאוסקי, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 6; תוספתא כפשוטה, סוטה פ"א, עמ' 721; ולהלן הע' 17.  
13 ראה: דברים רבה ט, ט. השווה גם: א' יעללינק, בית המדרש, חדר ראשון, "מדרש פטירת משה רבינו ע"ה", עמ' 122.

14 צ"ל: שוקע, וכן הוא בדברים רבה.  
15 ל, כה.

16 ראה: ספר חסידים, מהדורת מרגליות, ירושלים, תש"ל, סי' שנו, עמ' רסד ששם מבואר שמשנה מת בשבת. ראה שם בהערות מקור חסד.

17 תוספות, מנחות ל ע"א, ד"ה מכאן; ר' שלמה מגרמיזא בסידורו (ראה לעיל הע' 3); ר' אברהם



## ב

הספק בקביעת היום בשבוע שבו נפטר משה, גרם קושי גם בנתינת טעם למנהג אחר. רב עמרם בסדר שלו קושר בפטירת משה גם את אמירת שלושת פסוקי "צדקתך" במנחה של שבת: "ואומר אלו פסוקים: צדקתך כהררי אל משפטך תהום רבה אדם ובהמה תושיע ה' (תהלים לו, ז), וצדקתך אלהים עד מרום אשר עשית גדולות אלהים מי כמוך (שם עא, יט), צדקתך צדק לעולם ותורתך אמת (שם קיט, קמב), ומקדש. ודבר זה משום כבודו של משה רבינו זכר לצדיק לברכה שנפטר באותה שעה בשבת"<sup>18</sup>. ואם משה לא נפטר בשבת, אמירת פסוקים אלו למה?

הסברים שונים ניתנו לאמירת "צדקתך" לפי הדעה שמשה לא מת בשבת<sup>19</sup>; אך לא מצאנו במקורות הסברים כאלו לאמירת אבות לדעה זו<sup>20</sup>. ברם, יש גישה המנסה ליישב את

אב"ד, ספר האשכול, מהדורת אויבראך, הלכות מועד קטן, דף קסג; ר' נתן ב"ר יהודה, ספר המחכים, עמ' 26 — ומכאן לארחות חיים לר' אהרן הכהן מלוניל, ירושלים, תשט"ז, עמ' קמו, סי' ו; ר' אלעזר מגרמייא, ספר הרוקח הגדול, ירושלים, תשכ"ז, סי' נו; רבינו ירוחם (לעיל, הע' 3); ר' הרא"ש, פסחים, פ"י, סי' יג; המרדכי, תוספות מערי פסחים, לו ע"א בדפוס וילנא; הנ"ל, יומא, הלכות קטנות, רמז תתקנו; ר' צדקיה ב"ר אברהם הרופא, שבלי הלקט, מהדורת בובר, עמ' 99; מהדורת מירסקי, עמ' 420; ראה גם דברי ר' בנימין במהדורת בובר, עמ' 55, סי' ע; ר' אברהם ב"ר נתן הירחי, ספר המנהיג, עמ' קפח; ר' יעקב בן הרא"ש, טור, אורח חיים, סי' רצב; ר' דוד אבודרהם, ספר אבודרהם השלם, ירושלים, תשכ"ג, עמ' קעט. השווה הערת רטנר, שם, עמ' 42, הע' יא המציין שלפי פרקי דרבי אליעזר ט, ז' באדר שמת בו משה היה ביום ראשון. ראה גם הדיון בסדר הדורות לר' יחיאל הלפרין, דפוס וורשא, עמ' 81—82.

18 מהדורת גולדשמידט, עמ' עט—פ. השווה סדור רב סעדיה גאון, ירושלים, תש"א, עמ' קכב: "ורבים ממנו קוראים אחרי תפלת מנחה בשבת את שלשת הפסוקים האלה: וצדקתך אלהים... צדקתך כהררי אל... צדקתך צדק לעולם... וזה יפה והוא מפני שאומרים כי משה רבנו נפטר באותו זמן". רבנו תם בספר הישר, חלק השו"ת, ברלין, תרנ"ח, עמ' 84—85 (הובאו דבריו באור זרוע, שם [לעיל הע' 9] ובשבלי הלקט, מהדורת בובר, עמ' 99, סי' ככו), מייחס דעה זו לרב שר שלום גאון. השווה גם מנחות ל ע"א, תוספות, ד"ה מכאן. יש דמיון מסוים בין דברי רב שר שלום כפי שהובאו, כנראה בפאראפראזה, על-ידי רבנו תם, לדבריו בסדר רב עמרם גאון, אלא שבסדר רב עמרם זהו רב עמרם עצמו שמנמק את אמירת פסוקי "צדקתך" בפטירת משה, ודברי רב שר שלום מובאים מיד אחרי זה כדי להראות שגם הוא סובר שמשה נפטר בשבת מנחה, אלא ששם ההקשר לפטירת משה הוא מנהג אמירת "אבות". לנו נדמה, שדברי רב שר שלום בספר הישר נובעים מסדר רב עמרם, אלא שבסדר רב עמרם שהיה לפני רבנו תם, הנוסח היה כזה שרבנו תם הבין שגם הנימוק המקשר בין פסוקי "צדקתך" לפטירת משה נאמר גם על-ידי רב שר שלום והם אינם דברי רב עמרם. דבר זה יכול לקרות גם בנוסח שלנו, אם נפרש את המלים "והכי אמר רב שר שלום גאון" כמתייחסות לנאמר לפנינו, ולא דווקא לנאמר בהמשך. ראה גם: אבודרהם, עמ' קעט.

19 ראה ספר אור זרוע (לעיל הע' 9) עבור הסברו של רבינו יהודה החסיד והפרשנות להסבר זה של ר' יצחק ב"ר משה; ר' צדקיה הרופא, שבלי הלקט (לעיל הע' 17); מהדורת מירסקי, עמ' 446; ר' דוד אבודרהם, ספר אבודרהם השלם, עמ' קפ.

20 אבל הסבר שונה למנהג יש במחזור ויטרי, עמ' 461: "ונהגו העם לשנותה בבית הכנסת בין מנחה למעריב בשבת לפי שעמי הארץ נאספים לקרי[א]ת התורה ומשמיעים אותם מידות תרומות השנויות במסכת זו פרק ליום". השווה: שם, עמ' 112. ואולם הסבר זה, וכן הנמסר בטור, סי' רצב, שמנהג ספרד הוא לומר "אבות" בשחרית אינם יכולים לשמש ראיות לגבי הדיון על סיבת אמירת "אבות" כפי שהדברים באים לידי ביטוי במקורות הגאונים שהרי הם מקורות מאוחרים לתקופת הגאונים ואינם יכולים להשליך אור על המצב באותה תקופה. דברי המחזור ויטרי אינם

הסתירה בין סדר עולם רבה, שממנו מוכח שמשה נפטר בערב שבת, לבין המסורת של הגאונים שהוא נפטר בשבת. ר' יואל סירקש כותב<sup>21</sup> :

ואפשר ליישב המדרש<sup>22</sup> דודאי בערב שבת מת משה ובו ביום מלאו ימיו ושנותיו וכתב י"ג ס"ת אבל קבורתו בגיא שקברו הקב"ה כדאיתא "ויקבר אותו בגיא"<sup>23</sup> לא היתה אלא בשבת במנחה ובין מיתה לקבורה היה מונח בכנפי שכינה כדאיתא ספ"ק סוטה<sup>24</sup> תניא א"ר יהודה אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרן, היכן משה מת בחלקו של ראובן וכו' ובמנחה בשבת שאז הוא עת רצון אסתלק מעלמא בהאי זמנא ועל כן מצדיקין הדין באותה שעה דאסתלק מעלמא<sup>25</sup>.

ביסודו של נסיון יישוב זה עומדת ההנחה ששני הימים, ערב שבת ושבת במנחה, תקפים כימי פטירת משה. ברם, דומה שהבעיה במסורת על פטירת משה כנימוק לאמירת "אבות" אינה רק קביעת היום בשבוע שבו נפטר משה, אלא שאלה יותר עניינית: אפילו נניח שמשה נפטר בשבת בשעת מנחה, האם עובדה זו באמת מחייבת ביטול כל בתי-מדרש בישראל ? הרי הלכה זו — נשיא שמת כל בתי מדרשות בטלין<sup>26</sup> — קובעת כלשוננו של בעל הטור<sup>27</sup> : "נשיא שמת כל המדרשות בטלין כי מספידין אותו בכל מקום כל ז'". זאת אומרת, מבטלים בתי המדרש<sup>28</sup> בשעת הפטירה ובימי האבלות בלבד, ותו לא. הבחנה זו בין ימי האבלות הצמודים למות הנשיא לבין יום השנה לפטירתו היתה מובנת לרב שר שלום, ולכן כותב הוא בתשובתו: "וזה שאין עוסקין (בתורה) לא מפני שאסור, אלא לכבוד משה רבינו שנפטר באותה שעה... לקיים נשיא שמת כל בתי מדרשות בטלין". אין בבטילת בתי-מדרשות קיום הלכה מחייבת, אלא מעין הלכה ובעיקר לשם כבודו של משה. אבל השואל חשב, וכן משתמע מתשובת רב פלוטין, שאמנם איסור לימוד תורה לפנינו מפני שמשה נפטר באותה שעה<sup>29</sup>. נראה שדעה זו עלתה רק בתקופת הגאונים, שהרי הידיעות

אלא נסיון לתת הסבר לאמירת "אבות" מבלי להזדקק לנימוק של פטירת משה ואילו אמירת "אבות" בשחרית היא חלק מהשתלשלות הצורות השונות של המנהג כפי שתואר אצל שרביט, שם [לעיל הע' 8], עמ' 172—177. ראה דבריו, שם, עמ' 175 : "אין זכר לטעם של פטירת משה רבינו, ועל כן אין פלא שנמצאו קהילות בספרד ובצפון אפריקה שקראו את אבות בשחרית".  
21 בפירושו על הטורים "בית חדש". ראה : טור, אורח חיים, סי' רצב, ד"ה ומ"ש וכתב רב שר שלום.

22 שמשה כתב י"ג ספרי תורה ביום מותו. ראה הע' 13 לעיל.

23 דברים לג, ו.

24 יג ע"ב.

25 ראה המשך דברי הבית חדש, שבהם מובאת דעה מסייעת של ר' יצחק דרשן דקראקא עפ"י ספר עשרה מאמרות לרמ"ע מפאנו ע"ש.

26 מועד קטן כב ע"ב. יש להניח שהלכה זו מתייחסת למוסד הנשיאות שבתקופה שאחרי חורבן הבית השני.

27 יורה דעה, סי' שמד.

28 יש להעיר שבתשובות הגאונים שערי תשובה, סי' רכ, הלשון שם הוא 'נועלין בתי מדרשות ובטלים', לשון שאינו מתאים למקור הבבלי, וכנראה יש לנו כאן גירסה שהושפעה מהזוהר (ראה להלן הע' 29) ששם אמנם מוזכר שבזמן פטירת משה ננעלו דלתי בית מדרשו. ראה הערותיו של הרד"ל לתשובה זו ומאמרי "הפורס סוכת שלום", סיני, צד (תשד"מ), עמ' רנו והע' 37.

29 מעניין לציין שבעל אור זרוע, ב, עמ' 47, סי' פט אחרי שהביא דברי רב שר שלום "אך אינו אסור אך מנהג בעלמא זכר לפטירתו של משה רבינו ע"ה", מוצא לנכון להוסיף : "וימיהו

בספרות התלמודית מראות שכל השבת הוא זמן של לימוד תורה או דרשה בציבור.<sup>30</sup> נשאלת השאלה: מפני מה ואיך נוצרה בציבור התודעה שלימוד תורה אסור בשבת בשעת מנחה, ואם יש ללמוד, צריך הלימוד להיות רק במסכת אבות? לדעתנו, מסתתר מאחורי הנימוק הפורמאלי "לכבוד משה רבינו שנפטר באותה שעה" העימות הרבני-קראי, שבאותותיו אפשר להבחין בכמה הלכות ומנהגים בתקופת הגאונים.<sup>31</sup> ברם, כדי שהצעתנו תהא מובנת ומקובלת,

כל רבותינו שברינוס נוהגים לדרוש בין מנחה למעריב. הרמב"ם באיגרתו לר' שמואל אבן תבון, קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, ליפסיה, תרי"ט, חלק ב, עמ' 27–28, כותב: "סוף דבר לא יוכל אחד מישאל לדבר לי או להתחבר ולהתבודד עמי זולת יום השבת, או יבואו כל הקהל או רובם אחר התפלה, אנהיג הצבור במה שיעשה כל ימי השבוע, ויקראו קריאה חלושה עד הצהרים וילכו לדרכם וישבו קצתם, ויקראו שנית אחר תפילת המנחה עד עת תפלת מעריב". וכן ראה: אליהו זוטא על הלבוש, סי' רצב, המציין שהמהר"ל מפראג היה דורש בין מנחה למעריב. במחזור ויטרי, עמ' 112, מובא שמאחרים תפילת ערבית "ואיחור הפסקה זו גם היא אינה לבטלה... ועוד שעוסקין בתורה". ראה ר' אלכסנדר הכהן וויסלן, ספר האגודה, שבת, ירושלים תשכ"ו, סי' קמא הכותב: "וגם כתב (הראב"ה) דאין לבטל הדרשה בשביל סעודה שלישית". משפט זה אינו בראב"ה שלפנינו. השווה ראב"ה, א, עמ' 335, הע' 10. אבל ראה ספר הרוקח, ירושלים תשכ"ו, עמ' מג ששם הוא נמצא. ראה הע' 30. אבל בהרבה מקומות המנהג אסר לימוד תורה בין מנחה לערבית. השווה ארחות חיים, עמ' קמא: "ונהגו בהרבה מקומות שלא לעסוק בתורה בין תפילת מנחה לתפילת ערבית לכבוד משה רבן של נביאים שנפטר באותה שעה כמו שאו"ל נשיא שמת כל בתי מדרשות בטילין". וראה גם: צדה לדרך, ורשא, תר"מ, עמ' 174. גם בעל הטורים כותב, סי' רצב: "גם נהגו שלא לקבוע מדרש בין שתי תפלות משום חכם שמת כל בתי מדרשות בטלים". דין זה מובא בשולחן ערוך על-ידי הרמ"א הכותב: "ונהגו שלא לקבוע מדרש בין מנחה למעריב אבל אומרים אבות בקיץ". ומעניין לראות איך הפוסקים השוו את המנהג שלא ללמוד בין מנחה לערבית לדין הנהוג אצל נשיא שמת. ראה: מגן אברהם, סי' רצב, ס"ק ה המעיר: "ובמדרכי כתוב שלא ללמוד כונתו שלא ללמוד בחברותה אבל שנים שנים לומדים בבתיהם כמ"ש ב"ד סי' שד"מ ס"ח ולכן המנהג לדרוש קודם מנחה". ראה גם בעל הפרישה על הטורים בסי' רצב. ביורה דעה, סי' שד"מ ס' יח, כתוב: "נשיא שמת כל בתי מדרשות שבכל מקום שמספידים אותו בטלים ואחר ההספד אין נכנסים לבית המדרש אלא מתחברים שנים שנים ולומדים בבתיהם". הלכה זו מבוססת על ברייתא במועד קטן כב ע"ב, אלא ששם לא מוזכר שהתלמידים לומדים שניים-שניים בבתיהם. דין זה מובא ברא"ש ובנימוקי יוסף בשם הראב"ד. השווה גם זוהר, תרומה, קנו ע"א (בתרגומו של בעל הסולם): "משה נסתלק מן העולם בשעה ההיא של תפלת המנחה של שבת, בשעה שעת הרצון נמצא... מי הם השערים שנעלו. היינו שערי בית המדרש כדי להזכיר את משה רועה נאמן, שהתורה נתבטלה בשבילו. בזמן ההוא נתבטל בית מדרש של משה כל שכן אחרים, מי ראה שערי בית מדרשו של משה שנעלו, ולא נעלו האחרים כולם, התורה של משה אכלה עליו בעת ההיא, מי לא אבל. משום זה כל שערי בית המדרש ננעלו".

30 ראה מדרש משלי, מהדורת בובר, לא, עמ' 108: "מעשה היה ברבי מאיר שהיה יושב ודורש בבית המדרש בשבת במנחה". בסוף הסיפור שם מובאים דבריו של ר' חמא בר חנינא, "מפני מה נתחייבו בניו של ר' מאיר ומתו בבת אחת, מפני שהיו רגילין להניח בית המדרש ויושבין באכילה ובשתיה". אבל ברוקח (לעיל הע' 29) הגירסה: "מפני מה נתחייבו שני בניו של ר' מאיר שמתו שניהם ביחד בשבת במנחה, מפני שהם רגילין להניח בית המדרש במנחה ואוכלים". ושם, עמ' מד, מובא: "יש שקורין מדרשים בין מנחה למעריב ויש שדורשים אגדות או מפרשין". השווה סדר אליהו רבה, מהדורת איש שלום, פרק א, עמ' 4: "אף על פי שאתם עושים מלאכה כל ששת ימים יום השבת יעשה כולו תורה"; פסיקתא רבתי, מהדורת איש שלום, פרק ג, עמ' קכא: "רבי חגי בשם רב שמואל ב"ר נחמן לא ניתנה השבת אלא לתלמוד תורה".

31 ראה הע' 57 להלן.

יש לעמוד קודם על עמדת הקראים כלפי המושג "תורה שבעל-פה", אחד ההבדלים העיקריים שבין הקראים לרבניים, הבדל שגרם לקרע המצער ביהדות העולמית בתקופת הגאונים.

## ג

כידוע, הקראים הכחישו את אמינותה ונחיצותה של התורה שבעל-פה. הם טענו שתורת משה היא יחידה שלמה ואינה זקוקה לשום השלמה<sup>32</sup>. הפסוק בתהלים יט, ח: "תורת ה' תמימה" נהפך בידיהם לסיסמה נגד המושג תורה שבעל-פה המשלימה את תורה שבכתב<sup>33</sup>. פרטי המצוות שאינם מפורשים בתורה ניתנים להוציא מהתורה עצמה, ובלי להזדקק לתורה שבעל-פה, על-ידי שיטת ה"חיפוש" וה"היקש"<sup>34</sup>. את התורה שבעל-פה כינו "מצות אנשים מלומדה" (ישעיה כט, יג), כלומר, כל מה שלא נאמר בפירוש בתורה, אלא ש"אנשים", חכמי התלמוד וגאוני הישיבות, למדו אותם<sup>35</sup>. לפי דעתם, הסיבה לעליית היהדות הרבנית והשל-טתם של נציגי ה"מצות אנשים מלומדה" על רוב העם הוא סילוק הנבואה מישראל שגרם

32 סהל בן מצליח, ליקוטי קדמוניות, נספחים, עמ' 33—34: "... אין חיוב עלינו ללכת אחרי האבות על כל פנים, כי אם חוב עלינו להתבונן בדרכיהם ולערוך מעשיהם ומשפטיהם נגד דברי התורה, אם נראה כי הם כהם בלא חלוק נקבל ונשמע ולא נמיר את דבריהם ונלך אחריהם; ואם יהיו דבריהם בחלוק התורה, נשליך אותם ונדרוש ונחקור ונדמה במצות התורה, כי אשר כתוב בתורת משה ע"ה מן המצוות וזולתם אינו צריך לאות ולעד להודיע אם אמת אם לא, ואשר אמרו האבות צריך לאות נאמן עד שתדע אם אמת הוא אם לא". סלמון בן ירוחם, אחד הלוחמים הקראים הראשונים נגד הרבנים בכלל ונגד רב סעדיה גאון בפרט, שחי בראשית המאה העשירית, מקדיש את שלושת השערים הראשונים של ספרו מלחמות ה' (מהדורת דודון, ניו-יורק, תרצ"ד) לחמש-עשרה טענות נגד התורה שבעל-פה, בכוונה להוכיח שאין היא ממקור אלוהי, שהיא אינה חשובה כתורה שבכתב ושאינו אנו חייבים לקבלה. ראה המבוא של דודון, עמ' 12—14.

33 ראה סלמון בן ירוחם, מלחמות ה', עמ' 43: "כתוב 'תורת ה' תמימה', מה נועיל במשנה רשומה" (דודון, שם: "כלומר, אם תורת משה תמימה היא איזה תועלת תמצא לנו ממה שכתוב במשנה"). וגם דבריו בפירושו לתהלים שקטעים ממנו פרסם J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, II, Philadelphia, 1935, p. 85 משה ע"ה שפי הר סיני שתי תורות ודיס אלא ואדה' כלו תורה צוה לנו משה וג' וקאל 'תורת יוי תמימה' תם תגיייר אל נצוץ". אהרן בן אשר, דקדוקי הטעמים, מהדורת בער ושטארק, לייפציג, תרל"ח, עמ' 53 כותב: "ואם יתן אדם דעתו במקרא ויכון לבו לשמים ויחפש ויחקר ולא יסתרו ממנו דברי תורה... ואילו היו דברי תורה סתומים וחתומים, היו ישראל ערומים מן המצות המקימים, ולא חוטאים ואשמים, אלא הם גלויים, ויודעים אותם החכמים ויראי יי התמימים, כי כן משה אבי הנביאים אמר: 'ולא בשמים היא ולא מעבר לים היא' כי קרוב אליך הדבר מאד בפיד ובלבבך לעשותו' (דברים ל, יב-יד)". הפסוקים האלה מספר דברים נאמרים על-ידי הקראים לפני קריאת התורה. במלים "ויחפש ויחקר" בדברי בן אשר יש רמז לשיטת ההיקש של הקראים. ראה: ב' קלאר, מחקרים ועיונים, תל-אביב, תשי"ד, עמ' 308—309. השווה לכל זה: N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaimism*, London, 1962, pp. 57—62. ראה גם: ב"צ דינור, ישראל בגולה, תל-אביב, תשכ"א, כרך ראשון, ספר שני, עמ' 348—353.

34 ראה: א"ה ווייס, דור דור ודורשיו, ד, עמ' 67—70; נ' וידר, שם, עמ' 76—77; ש' בארון, היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל, ו, רמת-גן, תשל"ג, עמ' 166—167. ראה דברי דניאל אלקומסי, JQR, כרך xii (1921—1922), עמ' 275, 277: "והתורה שם בישראל ויקרא שמה 'מורשה קהילת יעקב' לדעת כי כל העושה מצות אנשים חוץ מתורת יי אינו מקהלת יעקב ואין לו חלק עם ישראל והבדילו יי לרעה... וכל העושה מצות אנשים מלומדה לא כתורת יי הוא כעובד עבודה נכריה".

עוורון רוחני. גלות אינה רק מצב פסי אלא, בעיקר, מצב רוחני וגם יהודי ארץ-ישראל יכולים להיות שרויים בגלות.<sup>36</sup>

נגד מגמות אלו נלחמו גאונים בבל וחכמי ימי הביניים, ובראשם רב סעדיה גאון.<sup>37</sup> יש לציין כאן, במיוחד, את דברי רב סעדיה בפירושו הארוך לספר בראשית, הידועים כ"טופס שבע ראיות"<sup>38</sup>, שבהם רוצה הוא להוכיח נחיצותה של התורה שבעל-פה. דברי רב סעדיה אלו השתמרו על-ידי הקראי יעקב קרקסאני בחיבורו כתאב אל-אנואר ואל-מראקב<sup>39</sup>, ומהם ניתן לעמוד על טיעונו של הגאון. הוא טוען שם, שמהתורה שבכתב אין לדעת שיעורי המצוות כגון ציצית וסוכה, אין לדעת מהותן של המלאכות האסורות בשבת, לא היינו יודעים על התפילה. במלים אחרות: המצוות כפי שהן מופיעות בתורה שבכתב אינן בנות-ביצוע. היסוד שבכל שבע הראיות, שאינן אלא שבע דוגמאות של אותה נקודה<sup>40</sup>, הוא שהתורה שבכתב, בלי הפרשנות של התורה שבעל-פה, היא כספר חסר<sup>41</sup>. רק בעזרת פרשנות, שאינה

36 דניאל אלקומסי, שם, עמ' 279: "כי אספו הנביאים מישראל ועל כן היו ישראל כעורים ככ' ויעצם את עיניהם...". (ישעיה כט, י) ועל כן אבדה דעת מישראל... על כן לא היתה דעת להכמים אשר אחרי הנביאים והם רבנין אשר בבית השני אחרי הנביאים... ולא מן התורה למדו לישראל כי בודו מלבם מצות ככ' 'מצות אנשים מלומדה'". ראה גם דבריו בפתרון שנים עשר, מהדורת מירקין, ירושלים, תשי"ח, עמ' 1 בפירושו להושע א, ט: "קראו שמו לא עמי" — הוא נבואה לאחר גלות ישראל ויהודה עד היום הזה כל ימי גלות למען כי עזבו אנשי גלות את תורת ה' ויתעו אחרי מצות אנשים מלומדה ומועדי שקר ויעזבו טמאה וטהרה כי בודו מלבם... וקללת דברו אשר דבר עלינו 'לא עמי אתם' קשה מכל הקללות כי בדיבור 'יורעאל' ו'לא רוחמה' וגם אחרי מאתים שנה לא מנע את נביאיו מהם והם בבבל בגלותם ונביאים בתוכם וגם השיבם אל נחלתם ובימיהם היו חגי זכריה ומלאכי עד אשר החלו לעשות לא מתורת ה', ובימי מלכות יון שמו ראשיהם רבאנין מכשול לפני ישראל במצות אשר הפרו את דברי אלהים ויאמרו לישראל כי מן התורה אנהנו מלמדים אתכם, ועל כן דבר עליהם 'אתם סרתם מן הדרך הכשלתם רבים בתורה' (מלאכי ב, ח). ועליהם כתיב 'וכשלו במ רבים' (ישעיה ח, יט) ונאמר כי שמו מכשול לפני ישראל ועל כן אמר 'לא עמי' ויקח את נביאיו עד היום הזה". השווה: ע' שוחט, "השקפותיו של דניאל אלקומסי על נבואה, התורה שבעל פה, הגלות והגאולה", ספר היובל לציצק בער, ירושלים, תשכ"א, עמ' 125–133. ראה על מוטיב סילוק הנבואה במחשבה הקראית: N. Wieder, "The Cessation of Prophecy in Karaite Ideology", *op. cit.* (see n. 33), Appendix A, pp. 259–263.

37 ראה: ש' אפנשטיין, עיון וחקר, ירושלים, תשל"ו, עמ' 52–54, 71–76; H. Malter, *Saadia*; 261–267, *Gaon: His Life and Work*, Philadelphia, 1942, pp. 261–267. השווה גם: ב' קלאר, "פתרון שבעים מלות בודדות" (לעיל הע' 33), עמ' 259–266; ש' בארון (לעיל הע' 34), עמ' 211–217.

38 פירושו של רב סעדיה לתורה אבד, אבל קטע מ"טופס שבע ראיות" התגלה ופורסם על-ידי ש' הלקין בספר היובל לגינצבורג, ניו-יורק, תש"ה, החלק העברי, עמ' 143 ואילך. השווה דברי סלמון בן ירוחם, מלחמות ה', עמ' 47: "טופס שבע הראיות הכתובות, אשר ב'פתרון בראשית' לך נכתבות". ראה שם הערותיו של דודון.

39 W. Bacher, "Qirqisani, The Karaite and His Work on Jewish Sects", *JQR*, VII (1894), pp. 687–710. החיבור פורסם לראשונה במקור הערבי על-ידי א' הרכבי ואחר-כך על-ידי ל' נימור, ניו-יורק, 1939–1943. תרגום עברי של שבע הראיות נמצא אצל ב' קלאר (לעיל, הע' 33), עמ' 261–262.

40 כפי שכבר ציינו ש' פוננסקי, *ZfHB*, III (1898), p. 173, n. 8.

41 השווה לזה דברי רב סעדיה בתוך אשא משלי, מהדורת לוין, ירושלים, תש"ג, עמ' מה: "ראו נראה עתה ונחקרה, אם פענוח כל המצות כתוב במקרא, אז נדע כי אין משנה". בהמשך הוא הולך וטוען: איך ניתן להוציא מהתורה פרטי המצוות של סוכה, מעשר, תרומה, ציצית, שחיטה, נידה, לקט, שכחה, פאה וחלה.

בתורה שבכתב, אפשר לקיים את המצוות, ואם הפרשנות אינה חלק של הכתוב, חייבים אנו להניח שהיא ניתנה בעל-פה<sup>42</sup>.  
הגם שבתקופה שלפני רב סעדיה לא ידוע לנו הרבה על פעולה ספרותית נגד הקראים, הגיעו לידנו כמה ידיעות על פעילות מהסוג הזה<sup>43</sup>. נציין כאן שתיים מהן. הראשונה היא בקטע שהתגלגל לתוך מדרש תנחומא<sup>44</sup>:

יתברך שמו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שבחר בישראל משבעים אומות כמו שכתוב "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו" (דברים לב, ט), ונתן לנו את התורה בכתב ברמז צפונות וסתומות ופירשם בתורה שבעל פה וגילה אותה לישראל ולא עוד אלא שתורה שבכתב כללות ותורה שבעל פה פרטות ותורה שבעל פה הרבה ותורה שבכתב מעט ועל תורה שבעל פה נאמר "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" (איוב יא, ט)... לפי שלא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא על התורה שבעל פה... ואף הקב"ה כרת ברית עם ישראל שלא תשכח תורה שבעל פה מפיהם ומפי זרעם עד סוף כל הדורות<sup>45</sup>... ולפיכך קבע הקב"ה שתי ישיבות לישראל שיהיו הוגין בתורה יומם ולילה ומתקבצין שתי פעמים בשנה באדר ובאלול מכל המקומות ונושאים ונותנים במלחמתה של תורה עד שמעמידין דבר על בוריו והלכה לאמתה ומביאין ראיה ומן המקרא ומן המשנה ומן התלמוד כדי שלא יכשלו בדברי תורה...<sup>46</sup>

הידיעה השנייה היא בקטע בחיבורו של פירקוי בן באבוי, תלמיד תלמידו של רב יהודאי גאון, שפעל בראשית המאה התשיעית<sup>47</sup>:

42 על דרך זו מגינים על התורה שבעל-פה חכמים שחיו אחרי רב סעדיה וכנראה שאבו רעיונותיהם ממנו. ראה: כחור, מהדורות אבן-שמואל, תל-אביב, תשל"ג, מאמר שלישי, לה, עמ' כה-קכו; אברהם אבן עזרא, הקדמה לפירוש על התורה, מהדורת וייזר, ירושלים, תשל"ו, עמ' ב-ו. השווה: פ' ויס, "אברהם אבן עזרא והקראים בהלכה", מלילה, א (תש"ד), עמ' 35-53. ראה: וידר (לעיל הע' 33), עמ' 74-77. לתגובה קראית על טיעונים של רב סעדיה ראה: סלמון בן ירוחם, מלחמות ה', עמ' 47-50. השווה: וידר, שם, עמ' 75, הע' 5.

43 ראה: ב' קלאר (לעיל הע' 33), עמ' 329-337; ב"מ לוין, "משרידי הגניזה", תרביץ, ב (תרצ"א), עמ' 386 ואילך; א' אפסטייצר, *HUCA*, IX (1932), p. 416, n. 124; מ' צוקר, על תרגום רב סעדיה גאון לתורה, ניו-יורק, תשי"ט, עמ' 226-228. לדעת ח' טשרנוביץ (רב צעיר), תולדות הפוסקים, א, ניו-יורק, תש"ו, עמ' 64, מגמת רב אחאי משבחא בחברו את השאלות היתה להילחם נגד הקראים. אבל נגד השערה זו ראה: צוקר, שם, עמ' 205, סוף הע' 794; ש' מירסקי, שאלות דרב אחאי גאון, א, ירושלים, תש"ך, מבוא, עמ' 1, הע' 3.

44 הנדפס, פרשת נח, ג.  
45 על הקשר שבין הרעיון "שלא תשכח תורה שבעל פה מפיהם ומפי זרעם עד סוף כל הדורות" לפולמוס הקראי-רבני ראה: נ' וידר, "ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק 'במה מדליקין' מתוך הגניזה", סיני, פב (תשל"ח), עמ' רטז.

46 על קטע זה מהתנחומא ראה: קלאר (לעיל הע' 33), עמ' 332-333. אבל לעומתו ראה: מ' צוקר, "נגד מי כתב רב סעדיה גאון את הפיוט אשא משלי", תרביץ, כו (תשכ"ח), עמ' 70, הע' 53.

47 גנוי שכטר, ב, ניו-יורק, תרפ"ח, עמ' 570-572. השווה: ש' שפיגל, "לפרשת הפולמוס של פירקוי בן באבוי", ספר היובל לצ' וולפסון, ניו-יורק, תשכ"ה, עמ' רמג ואילך.



ופרשו חכמים ז"ל<sup>48</sup> "אשה יפה"<sup>49</sup> זו תורה שבכתב שהוא יפה כזהב ובזמן שאדם אינו מקשיב לחכמים ולדבריהם דומה לחזיר שכך כתוב "אמר נבל בלבו אין אלהים וגו'"<sup>50</sup> ופירשו חכמים<sup>51</sup> אין נבל אלא חזיר שמנבל את עצמו בצואה ובכל סרוחה. ואין חזיר אלא מי שלמד תורה שבכתב וכפר בתורה שבעל פה וכפר בחכמתה<sup>52</sup>, "אשה יפה וסרת טעם" ואין "אלהים" אלא חכם, שכך כתוב "אלהים לא תקלל"<sup>53</sup>. ומי כפר בחכמים אשה יפה וסרת טעם, ופירשו חכמים אשה יפה תורה שבכתב היא יפה, ובזמן שאדם למד תורה שבכתב ואינו לומד תורה שבעל פה, שהיא פירושה שלתורה שבכתב, הוא אשה יפה וסרת טעם, שאינו מבין כלום.

נשאלת השאלה אם היה מאמץ מכוון ומתוכנן, שכלל אמצעים חינוכיים ופעילות מעשית, נגד הקראים מצד חכמי בבל, במגמה לבלום את התפשטותה של התנועה הקראית<sup>54</sup>. וכבר תמחו חכמים שונים על העדר פעולה מצד המוסדות הרבניים במאבק נגד הקראים בתקופה הקדם-סעדינית<sup>55</sup>. אבל ב' קלאר<sup>56</sup> כבר ציין לפעילות ספרותית של הגאונים שקדמו לרב סעדיה, והרב י"ל פישמן (מימון)<sup>57</sup> שיער, שהגאונים הנהיגו מנהגים אחדים בכוונה לחזק

48 ל' גינצבורג, שם, עמ' 570, בהערה לשורה 7 מעיר שפירוש זה הוא לאחד מהגאונים ושהוא מכוון נגד הקראים.

49 משלי יא, כב. כל הפסוק הוא: "נום זהב באף חזיר אשה יפה וסרת טעם".

50 תהלים יד, א.

51 ראה לעיל הע' 48.

52 כך מפענח גינצבורג את הקיצור "חכמ". הוא מציע גם את האפשרות "חכמה". קלאר (לעיל הע' 33), עמ' 333 מפענח "חכמים".

53 שמות כב, כו.

54 ראה: בארון (לעיל הע' 34), עמ' 211–217; דינור (לעיל הע' 33), עמ' 284–285, 322–326; A. Marmorstein, "Spuren Karaischen Einflusses in der Gaonischen Halacha", *Festschrift Adolf Schwarz*, Berlin, 1917, pp. 455–470; L. Ginzberg, *Gaonica*, I, New York, 1909, p. 111, n. 2; לדברי מרמורשטיין וגינצבורג ראה הערותיו של צוקר, תרגום רס"ג (לעיל הע' 43), עמ' 203, הע' 794.

55 ראה: קלאר (לעיל הע' 33), עמ' 329–331. מעניין לציין את דבריו הקיצוניים של מלטר (לעיל הע' 37), עמ' 261: "To what extent the Geonim, the representatives of that Judaism, tried to counteract the spread and influence of the new sect, cannot be ascertained from the existing sources. In all probability they did nothing in this direction; either because they were too busy with the interpretation of the traditional law and the adjustment of the constant quarrels between them and the Exilarchs, as well as between the two rival academies which they represented or — what is more likely — none of them possessed enough general education and literary skill to take up the fight against the very active and energetic propagators of the new doctrine"

56 שם, עמ' 331–337. השווה גם: דינור (לעיל הע' 33), עמ' 330–333; מ' צוקר, "תגובות לתנועת אבלי ציון הקראיים בספרות הרבנית", ספר היובל לרבי חנוך אליבק, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 386–401; הנ"ל, תרגום רס"ג (לעיל הע' 43), עמ' 203–228. וכל זה הוא נגד דעתו של ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים, תשכ"ז, עמ' קנח.

57 במאמר "מנהגי 'הסדר' ומדרש 'הגדה'", סיני, ד (תרצ"ט), עמ' שמד–שנ. הוא מביא את ההשערה שרב אחאי משבחא חיבר את ספר השאלות בכוונה תחילה לחזק את הקשר בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה, נגד הקראים שביקשו להפריד ביניהן (ראה לעיל הע' 43). ומה שר' שמעון מקיירא הכניס במניין המצוות שלו גם מצוות מדברי סופרים, כגון חנוכה ומקרא מגילה,

את אמונת העם בתורה שבעל-פה ובהלכה התלמודית. עליהם יש להוסיף את המנהג לומר משנת "במה מדליקין". הראשון שהעלה את הקשר שבין המנהג לפולמוס הקראי-רבני היה, כנראה, ר' יעקב שור<sup>58</sup>, אבל נפתלי וידר<sup>59</sup> הוא שביסס את ההשערה. הוא הראה, שלא רק הונהגה אמירת פרק "במה מדליקין" כדרך לדחות את הדעה הקראית שפירוש הפסוק "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת" (שמות לה, ג) הוא שיש להשבית כליל את האש בשבת וכאמצעי לחנך את הציבור שאין בהדלקת נר שבת חילול שבת, אלא אף הותקנה ברכה מיוחדת לאמירת המשניות, שתוכנה ציון מקבלי התורה שבעל-פה וסיומה "וצוה אותם בשמירת שבת ובהדלקת הנר של שבת"<sup>60</sup>.

כאן הגענו, לדעתנו, לתשובה על השאלה שהעלינו לעיל: מפני מה ואיך נוצרה בציבור התודעה שלימוד תורה אסור בשבת בשעת מנחה, ואם יש ללמוד, צריך הלימוד להיות רק במסכת אבות. אבל יש להקדים לתשובה תיאור השקפתה של הקראות על המסורת ההלכתית שבידי הרבנים. כבר הזכרנו שלפי דעת הקראים, סילוק הנבואה מישראל גרם עוורון רוחני ועליית היהדות הרבנית<sup>61</sup>. ליתר הבהרה נביא כאן שוב מדברי דניאל אלקומסי<sup>62</sup>:

וגם אחרי מאתים שנה לא מנע את נביאיו מהם והם בבבל בגלותם ונביאים בתוכם וגם השיבים אל נחלתם ובימיהם היו חגי זכריה ומלאכי עד אשר החלו לעשות לא מתורת ה', ובימי מלכות יון שמו ראשיהם רבאנין מכשול לפני ישראל במצות אשר הפכו את דברי אלהים ויאמרו לישראל כי מן התורה אנחנו מלמדים אתכם.

לדבריו אלה נצרף קטע מאגרתו, שבו פונה הוא לאחיו בגולה ומבקש מהם להתיישב בארץ-ישראל<sup>63</sup>:

היה מכוון בעיקר נגד הקראים שניסו להשפיע על הציבור לזלול בדברי סופרים ובמצוותיהם. בין המנהגים, שמגמתם היתה מלחמה ותעמולה נגד הקראים, מונה הוא את הברכה על הדלקת נר של שבת, הטמנת חמין לכבוד שבת, הוספת "בריתא דרבי ישמעאל" על "שלוש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן", בשבת נוספה תפילת "יקום פורקן מן שמיא" "למרנן ורבנן" ו"לכל תלמידיהון ותלמידי תלמידיהון" (ראה לעיל הע' 45) כדי להזכיר שהתורה שבכתב שכעת קראו ממנה עדיין זקוקה לחכמי התורה שבעל-פה. גם ברכת החודש וההכרזה עליו אחרי קריאת התורה באו כדי להוציא מלבם של הקראים ששללו את הלוח הרבני ודרשו קידוש החודש על-פי הראייה. גם בשני מנהגי חג מוצא הוא מגמה אנטי-קראית. הראשון הוא אמירת "כל נדרי" בכניסתו של יום הכיפורים. דווקא ביום קדוש זה, שבו עם ישראל מפשפש במעשיו, עומדים ומכריזים בחרדת קודש על אמונתם בתורה שבעל-פה ויכולתה להפך נדרים, מעשה שהקראים כפרו בו. השני הוא קריאת מגילת רות בחג השבועות. הרי מגילה זו מספרת על שלשלת היוחסין של מלכות בית דוד שמקורה ברות המואביה, ואם אנו מקבלים רק את התורה שבכתב איך הותרה רות לבוא בקהל ה', הרי מקרא מפורש הוא ש"לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'" (דברים כג, ד), אלא שזקוקים אנו לתורה שבעל-פה הדורשת "מואבי ולא מואביה" (יבמות עג ע"א). (הסבר זה מוקשה בעיני, שהרי קריאת מגילת רות היא חלק מקריאת חמש המגילות בומנים מסוימים במשך השנה; ראה מסכת סופרים פ"ד ה"א. לכן, אם רוצים למצוא רקע קראי לקריאת מגילת רות, צריך רקע כזה להיות קיים גם בקריאת יתר המגילות.)

58 ספר העתים, עמ' 177, הע' כו.

59 ראה לעיל הע' 45.

60 שם, עמ' רג-ריז.

61 ראה לעיל עמ' 23-24.

62 ראה לעיל הע' 36.

63 *JQR*, XII (1921-1922), p. 285

ואין לכם פתחון פה לפני ייי אם לא תשובו היום אל תורת ייי ואל מצותיו ככ' בתורתו כי מתחלת גלות היו רבנין שרים ושופטים בימי מלכות יון ובמלכות רומים ומגוסים פרסיים ואל יכלו דורשי תורה לפתוח פיהם במצוות ייי מפתח רבנין כי היו [יראים] עד בוא מלכות ישמעאל כי הם עוזרים תמיד לקראין לשמור כתורת משה.

בדברים אלו אנו מוצאים את התשובה הקראית על השאלה הכבדה נגד ההשקפה הקראית שתורת הרבנים היא "מצות אנשים מלומדה": כיצד מסבירים הם שרוב העם היהודי הלך אחרי הרבנים, ואילו הקראים, שלהם המסורת האמיתית, לדבריהם, הם במיעוט? התשובה היא, שהסתלקות הנבואה מישאל גרמה עוורון רוחני ושיבוש המסורת הנאמנה של תורת משה. ובאותו זמן, באמצע תקופת בית שני, תפסו הרבנים את השלטון ובכוח הפוליטי שבידיהם לא אפשרו לקראים, "דורשי התורה", ללמד את מצוות ה' <sup>64</sup>. רק עם הכיבוש הערבי ניתן לקראים חופש דתי והאפשרות להפיץ בציבור את תורת הקראות. אבל יש לשים לב לביטוי שבו השתמש אלקומסי במשפט "עד בוא מלכות ישמעאל כי הם עוזרים תמיד לקראין לשמור תורת משה". מה שהקראים טוענים הוא שתורתם אינה תורה חדשה, אלא התורה האותנטית, ומי שמקבל על עצמו את אמונת הקראים אינו אלא חוזר למסורת האמיתית והנאמנה; במלים אחרות: חזרה לתורת משה, שמסירתה השתבשה עם סילוק הנבואה ועליית שלטון הרבנים <sup>65</sup>.

לכן נראה, שהגאונים ראו בהנהגת אמירת מסכת אבות בשבת דרך יעילה להילחם נגד התעמולה הקראית <sup>66</sup> ואמצעי חינוכי להשריש בציבור הרחב את האמונה שהתורה שבידיהם, בכתב ושבעל-פה, היא התורה האותנטית והמקורית; תורת הרבנים היא התורה שנמסרה למשה מסיני, ואינה דברים שבדו הרבנים מלבם. וכבר טען וידר <sup>67</sup> בקשר להדלקת נר שבת "נוכח האשמה הכבדה של חילול שבת... יכולים אנו לשוות לעצמנו כי בשורות הרבנים עצמם היו אנשים שלבם נקפם ונתפסו להרהור ספק שמא פירוש הקראים הוא הנכון והדלקת נר לשבת מהווה באמת חילול שבת שהוא בסקילה... במצב כזה ראו מנהיגי היהדות המסורתית את עצמם חייבים להדוף את התקפת הקראים בפומבי ולהסביר בתוך עם ועדה

64 השווה: קלאר (לעיל הע' 33), עמ' 326, הע' 33.

65 המוטיב הזה — הרבנים כעוזבי תורת משה, והקראים כחוזרים לתורת משה — מצוי למדי בתעמולה הקראית. בפתרון שנים עשר לדניאל אלקומסי, עמ' 9: "נדעה נרדפה" (הושע ו, ג) — בתחלה עלינו לדעת ולהבין למה ארכה גלותנו, הלא למען עובנו תורת משה ע"ה לחעות במצות אנשים מלומדה". שם, עמ' 21: "כי תקותכם אל ישועה מבלי שוב אל תורת משה תקות רק הוא". באיגרתו (לעיל הע' 63), עמ' 283: "נמשלתי כעגל לא לומד לשאת עול על כי לא למדוני רועי גלות לשאת עול המצות כתורת משה כי התעוני במצות אנשים מלומדה". יהודה בן קרש, לקוטי קדמוניות, נספחים, עמ' 68: "למה נקבל דברי רבינא ורב אשי ויש בקרבנו תורת משה". הטענה האחת-עשרה של סלמון בן ירוחם, מלחמות ה', עמ' 46, היא: "ואם המשנה היא תורת משה עבדו, למה לא יזכרו בה שם משה לבדו, ולמה יזכרו בכל פרק ופרק שם חכמים בלעדו, ולמה לא יאמרו כה אמר ה' וכה אמר משה בהועדו". השווה: וידר (לעיל הע' 33), עמ' 70–72.

66 על התעמולה הקראית ראה: א"ה ווייס (לעיל הע' 34), עמ' 82–94; מ' צוקר, תרגום רס"ג (לעיל הע' 43), עמ' 143–203; Z. Ankori, *Karaites in Byzantium*, New York–Jerusalem, 1959, pp. 79–83.

67 "ברכה בלתי ידועה" (לעיל הע' 45), עמ' רו–רח.

את צדקת העמדה הרבנית. ההזדמנות המתאימה לכך היתה ערב שבת אחרי תפילת ערבית קודם שהקהל הלך הביתה לסעוד לאור הנר, דבר שיש בו משום חילול שבת לפי הקראים, ודווקא אחר התפילה בשעה שכל הציבור נמצא בבית הכנסת. האמצעי היעיל לכך היה קריאת משנת 'במה מדליקין', והמטרה לא היתה קריאה גרידא, אלא לימוד דיון בראש וראשונה בסוגית נר שבת; קריאת המשנה שימשה הזדמנות למרביצי תורה לברר וללבן את הנושא וללמד סניגוריה על ההיתר להדליק נר שבת. מובן מאליו שהדיון, מעצם טיבו, לא יכול היה להצטמצם בנושא ההדלקה בלבד אלא גלש מאליו אל המוטיב המרכזי של הפולמוס הרבני-קראי: סמכותם של החכמים ומהימנותה של תורה שבעל-פה. וכך הפכה לימוד משנת 'במה מדליקין' למוקד של פולמוס והתנצחות בין שתי העדות, לזירה של מלחמת מגן ותנופה כאחת<sup>68</sup>.

דומה שדבריו של וידר תקפים גם לגבי לימוד מסכת אבות, ואולי יש אף לשער ששני הלימודים, לימוד פרק "במה מדליקין" ולימוד מסכת אבות, הונהגו באותה תקופה. כפי שראו חכמי בבל לנכון להנהיג בתחילת שבת לימוד משניות, המחזק את אמונתו של היהודי הנאמן למסורת התלמודית ובמיוחד הפרשנות הרבנית המתירה הדלקת נר שבת, כך ראו לנכון בסיומה של שבת — בזמן שהיהודי מצוי בבית-הכנסת, בשעות שבין תפילת מנחה לתפילת ערבית — לחזק אמונתו בתורה שבעל-פה. הם עשו זאת על-ידי לימוד מסכת אבות, המתחילה "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים", ומוסיפה לפרט את שלשלת הקבלה עד רבי יהודה הנשיא ובנו. שינון מסכת אבות, הכוללת דברי מוסר וחכמה המושכים את הלב, אפילו של היהודי הפשוט שאינו מצוי בסבך הפלפול התלמודי, גוטע בלב הלומד את האמונה שאמנם התורה שבעל-פה שבידי חכמי בבל אינה אלא חלק של אותה "תורת משה" מסיני ושנמסרה מדור לדור עד דורו הוא<sup>69</sup>.

אולם, כדי להצדיק, בעיני הציבור, אמירת "אבות" בשבת בשעת מנחה, ניתן הטעם שהאמירה היא לכבוד משה שנפטר באותה שעה<sup>70</sup>, וכדי להניע את הציבור מללמוד דברים

68 ראה דבריו בהמשך, בסעיף ה, שבהם מביא הוא ראייה שתפילת ערבית בליל שבת נחשבה להזדמנות לוויכוח והתנצחות בין שתי העדות.

69 מצאתי שא' פינקלשטיין כבר עמד על הקשר שבין הפולמוס הקראי-רבני לאמירת "אבות", אבל לפיו המנהג כבר התחיל בתקופה קדומה יותר והיה מכוון נגד הצדוקים. לדעתו, המנהג הקדום היה לומר "אבות" רק בין פסח לעצרת, בגלל העימות הפרושי-צדוקי על משמעות הפסוק "ממחרת השבת" וקביעת מועד חג השבועות, אלא שהגאונים שינו מהמנהג המקורי וקבעו לומר "אבות" בכל שבתות השנה "מפני שהכירו באותה כת התנגדות למסורתם ותחית הצדוקים". ראה: א' פינקלשטיין, פרושים ואנשי כנסת הגדולה, ניו-יורק, תש"י, עמ' כד, הע' 105. ברם, שרביט (לעיל הע' 8), עמ' 171—172, כבר דחה דבריו בגלל שני נימוקים: האחד, ההנחה שהמנהג הקדום בבבל היה לומר "אבות" בין פסח לשבועות, אין לה על מה שתסמוך; השני, "אין זכר למנהג זה בכל הספרות התלמודית, ומתקופת הגאונים ואילך שומעים אנו רק את ההסבר המקשר את המנהג לפטירת משה רבינו בשבת". דומה שבדברינו שבפנים ניתן להבין, שעל אף הנימוק הפורמאלי בתשובות הגאונים לקשר בין המנהג לפטירת משה, הרקע למנהג הוא אמנם הפולמוס הקראי-רבני.

70 שלא כאמירת "במה מדליקין" שלימודו בליל שבת היה מובן, מפני שאז היה זמן הדלקת הנר, אמירת "אבות" בשעת מנחה לא היתה מובנת מאליה. ייתכן שמציעי הטעם אמנם סברו שמשה נפטר במנחה, אבל ייתכן שהטעם ניתן לא על בסיס מסורת בנידון, אלא הוצע מפני ששימש כהסבר נוח להצדיק אמירת "אבות" בעיני הקהל. הצעה זו היא בניגוד לדעתו של י' וינשטוק, במאמרו "ביטול בית המדרש בשעת מנחה של שבת" שהופיע בתורה שבעל-פה, ט (תשכ"ז),

אחרים נוסף הנימוק ש"חכם שמת כל בתי כנסיות ומדרשות שבעיר בטלים". אבל בהבאת נימוק זה יש משמעות יותר עמוקה. אם אנחנו נמנעים מלימוד בשבת בשעת מנחה מפני "חכם שמת וכו'", זאת אומרת שאנו תלמידי אותו חכם, כלומר תלמידי משה רבנו, שלא כדעת הקראים הטוענים שהרבנים בדו תורה משלהם שאינה תורת משה והם, הקראים, החוזרים לתורת משה המקורית.

מן הראוי להוסיף הערה זו. הנוסח של הברכה, שמצא וידר בגניזה ושנאמרה לפני אמירת "במה מדליקין", הוא <sup>71</sup>:

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר בחר בחכמים ותלמידיהם ונתן להם תורה מהר סיני על ידי משה רבנו וצוה אותם לקרא בתורה במשנה בתלמוד בהלכה לקנות חיי שני עולמים ובחר במשה רבנו מכל הנביאים ודבר עמו פנים בפנים שני פה אל פה אדבר בו וגו' ואחריי בחר ביהושע תלמידו ושבעים זקנים ונביאים ותלמידיהם וצוה אותם בשמירת שבת ובהדלקת הנר של שבת.

כפי שמסביר וידר <sup>72</sup>, אכן מורכבת הברכה משתי ברכות. הראשונה, ברכה על לימוד התורה שבעל-פה; והשנייה, ברכה מיוחדת לאמירת "במה מדליקין". נביא שוב מדבריו: "ברכה ב' בולטת ביחודה: אין לה דומה במערכת הברכות המקובלות ואין דומה לה בין הברכות הידועות לנו מן הגניזה. היא פותחת בשרטוט שלשלת הקבלה הנמשכת ממשנה רבינו עד החכמים ותלמידיהם וקובעת שהם אשר נצטוו גם על שמירת שבת וגם על הדלקת נר שבת. ברור, שברכה מגמתית לפנינו. טיבה ומגמתה יתחווירו לנו על רקע הויכוח הרבני-קראי". אנו רואים אפוא, שכאשר מדובר באמצעי הבא להילחם בקראים, לא נמנעו מלהדגיש את שלשלת הקבלה, מפני שהאמונה במהימנותה של קבלה זו היא היסוד שעליו עומדת היהדות הרבנית. מנהג לימוד מסכת אבות בשבת בשעת מנחה כאמצעי להדוף את המתקפה הקראית נגד התורה שבעל-פה, מתקבל על הדעת לאור מה שידוע לנו כעת על המנהג לומר "במה מדליקין" בליל שבת <sup>72\*</sup>.

עמ' קיט—קצו ואח"כ בספרו במעגלי הנגלה והנסתר, ירושלים, תש"ל, עמ' 271—284. לפי דעתו של וינשטוק היה מנהג קדום עוד מימי התלמוד שאסר את לימוד התורה בשבת בשעת מנחה לזכר פטירת משה. ראייתו העיקרית היא מתשובות הגאונים, כגון זו של רב שר שלום, שנאמר בה "בין תפלה לתפלה ישב וידום". הוא רואה בביטוי זה "עניין של אבילות" ו"בוזו השעה נמנעו אף מלעסוק בתורה, וכל זה למה? — 'לכבוד משה רבינו שנפטר באותה שעה'". ראה שם עמ' 275. לדעתו זוהי כוונת התלמוד בשבת קטן ע"ב ל"זמן שאין בית המדרש", "כי אכן בזמן ההוא לא היו עוסקין בתורה. והיו כל בתי המדרשות בטלין". אלא שאף הוא נאלץ להודות "אלא מה נעשה, ואבות האמוראים הראשונים, רב ושמואל — ומי כמוהם קרובים לזמן חיבור המשנה ולהכרת כוונתה... לא הבינו אותה בדרך זו. ואנחנו מה נענה אחריהם?" (שם, עמ' 276). ראייתו של וינשטוק על זכרון פטירתו של משה בשבת משו"ת הגאונים שערי תשובה, סי' רכ, אינה ראייה לאור הידוע עכשיו על קיבוץ זה ועריכתו המאוחרת. ראה G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem, 1974, p. 231. דיונו של וינשטוק, עמ' 278—283, על שינויו וגלגוליו של המנהג אינו מוכח ומשכנע, ונראה לנו שהמקורות מתפרשים בצורה טובה יותר בהתאם להצעתנו.

71 ראה: וידר, "ברכה בלתי ידועה" (לעיל הע' 45), עמ' רט—רי.

72 שם, עמ' רי—ריב.

\*72 ומה שלא הוזכר במפורש שהסיבה לאמירת "אבות" היא כדי להדוף את התעמולה הקראית נגד התורה שבעל-פה, הוא מפני שלא רצו לתת פומבי שלא לצורך לאידיאולוגיה הקראית הטוענת

דומה שלאור הדברים שנתבארו כאן, ניתן למצוא הסבר מניח את הדעת לצירופו של פרק שישי הקרוי "קניין תורה" — שאינו אלא אוסף ברייתות מסדר אליהו זוטא, פרק יז, וממסכת כלה רבתי, פרק ה' — לחמשת הפרקים של משנת אבות<sup>74</sup>. בעניין זה כותב המאירי<sup>75</sup>: "והטעם שצטרפה לכאן, כדי שיקראו בה לפני יום מתן תורה. ומטעם זה מתחילים פרקי אבות שבת אחר הפסח, כדי להסתגל במדות טובות ובדרך ארץ הקדומה לתורה, כי אין תורה לשמה נמצאת אלא במי שהוא ריק ממדות רעות ומוכתר במדות טובות. ולכן נקרא פרק זה קנין תורה שמעורר על חשק התורה ואהבת עוסקה". אף-על-פי שטעם זה מתקבל על הלב, אין הוא עומד בפני הביקורת. המקורות הקדומים מלמדים שהמנהג המקורי היה לומר "אבות" בכל שבתות השנה, ולכן הסבר הבנוי על אמירת "אבות" רק בין פסח לעצרת אינו יכול להיות הסיבה ההיסטורית לצירוף פרק שישי למסכת אבות<sup>76</sup>.

ר' מרדכי כהן<sup>77</sup> מגיע למסקנה הבאה: "דומה אני שטעם פשוט אחד לכל הנוספות, שהן ברייתות, או קטעים מהן, שהיו מיוחסות למסכת אבות". בנימה קצת שונה כותב ש' שרביט<sup>78</sup>: "נראה לנו שהקירבה שבין אבות לבין פרק דרך ארץ, קירבה שבתוכן ובסגנון, היא שהצ"מ מיחה את המנהג לצרף פרק אחד או יותר (הכל לפי מנהג המקום) למסכת אבות". לנו נראה שאין הסברים אלו מספקים. אבל לאור הדברים שנתבארו כאן, ניתן להבין בפשיטות למה נוסף פרק "קניין תורה" לאמירת מסכת אבות בשבת. זהו מפני שמטרת אמירת "אבות" בשבת היתה להחזיר לתודעת הציבור נאמנותם של חכמי בבל ותורתם לתורת משה רבנו, על-ידי לימוד מסכת קלה ומושכת המוסרת על מסירת התורה ממש עד אחרוני התנאים. אין דרך יותר יעילה לחזק הכרה זו מדברי שבת לאלו הלומדים אותה תורה, כפי שאנו

שלתורה שבעל-פה אין שייכות למשה רבנו. העיקר היה לחזק את אמונת העם בתורה שבעל-פה וממילא לחסן אותו נגד ההשקפה הקראית. וכל זה שונה מלימוד "במה מדיקין", מפני ששם הבעיה היתה הלכתית ולא היה אפשרי להתעלם מטיעוני הקראים. ואמנם כך היתה דרכם של חז"ל כפי שעולה מהספרות התלמודית: התעלמות מהאידיאולוגיה הצדוקית אבל מתקפה נגד פרושנותם ההלכתית.

73 ראה: שרביט (לעיל הע' 8), עמ' 179–182.

74 ראה בפתיחת המאמר תשובת רב שר שלום: "שאחר תפלת מנחה בשבת שוניין אבות וקנין תורה", ודברי רב סעדיה גאון בסידור, עמ' קכב–קכג: "שאומרים כי משה רבנו נפטר באותו זמן ולכן צו חז"ל (!?) שנלמד בו אבות והמתנדב מוסיף קנין תורה ויראת חטא". על דברי רב סעדיה ראה: שרביט (לעיל הע' 8), עמ' 172, הע' 15 ועמ' 181. ומעניין, שמכל המקורות הגאונים ניים שמוכרים אמירת "אבות", רק רב סעדיה, הלוחם הגדול נגד הקראות, משתמש בלשון "צו חז"ל שנלמד אבות". ויש להעיר, כפי שכבר הראה שרביט, שם, עמ' 179–180, שמסכת אבות בעריכתה הסופית החזיקה חמישה פרקים בלבד. פרק שישי, הנדפס כעת בכל המשניות והסידורים, אינו אלא תוספת מאוחרת. "פרק זה צורף לאבות במסגרתה הליטורגית, והמעתיקים הם שהשוו את המצב במשניות לזה שבסידורים".

75 בית הבחירה, אבות, גיו"ורוק, תש"ד, עמ' 197.

76 ראה דינו הממצה בנקודה זו של ר' מרדכי כהן, "פרק ממסכת יראת חטא?", סיני, ספר היובל (תשי"ח), עמ' תכא–תכה. ובזה נדחים גם דברי דינור מסכת אבות (לעיל הע' 1), עמ' 137.

77 עמ' תכה.

78 שם, עמ' 181. ח' אלבק במבוא למסכת אבות (ששה סדרי משנה, ירושלים–תל-אביב, תשי"ג), עמ' 351, כותב מעין זה: "נספח למסכת אבות משום המנהג ללימוד מסכת אבות בשבת לאחר תפילת מנחה והוסיפו גם את הפרק הוזה המדבר בשבת התורה".

מוצאים בפרק "קניין תורה" על נוסחיו השונים<sup>79</sup>. ונדמה שהערה אחרונה זו מוסיפה טיעון משכנע, שאמנם המנהג לומר "אבות" בשבת היה חלק מפעילויות שונות של גאוני בבל במאבקם נגד הקראים והקראות<sup>80</sup>.

79 על נוסחיו השונים של פרק "קניין תורה" ראה: מאמרו של ר"מ כהן (לעיל הע' 76), עמ' תכח—תלח; שרביט (לעיל הע' 8), עמ' 182—186.

80 משתלבת יפה לעמדתנו זו הדעה שסדר דבי אליהו, שבו נמצא פרק "קניין תורה", כולל דברי ויכוח נגד הקראים. הראשונים שהציעו דעה זו היו ב"ז בכר, "Antikaraisches in Einem Jun-geren Midrasch", *MGWJ*, XXIII (1874), pp. 266–274. "מאמר בקרת לספר תנא דבי אליהו", בית תלמוד (תרמ"א), עמ' 304—310. אבל חוקרים שבאו אחריהם דחו דעה זו או התעלמו ממנה. דחו: מ' איש שלום, סדר אליהו רבה, וינא, תרס"ב, מבוא, עמ' 95—98; י"ל צונץ, הדרשות בישראל, בעריכת ח' אלבק, ירושלים, תשי"ד, עמ' 51, עמ' 392, הע' 137. לא התייחסו אליה: J. Mann, "Changes in Divine Service", *HUCA*, IV (1927), pp. 249–251; V. Aptowizer, "Seder Elia", *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*, New York 1935, pp. 5–39; י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 762—764; מ' מרגליות, "לבעיית קדמותו של ספר סדר אליהו", ספר אסף, ירושלים, תשי"ח, עמ' 370—390. אבל מ' צוקר, תרגום רס"ג (לעיל הע' 43), הקדיש דיון ארוך לנושא (ראה עמ' 116, 203—219) ובו מראה הוא, שהרבה מן הדברים שנאמרו בספר מכוונים נגד דעות שונות של הקראים. השווה גם דבריו במאמרו "תגובות לתנועת אבלי ציון הקראיים" (לעיל הע' 56), עמ' 386—401.

## מדרש ארמי אבד אבי

### דוד הנשקה

#### א. מתחיל בגנות

##### הצגת הבעיה

שנינו במשנת פסחים י, ד :

מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו, ואם אין דעת בבן אביו מלמדו : מה נשתנה .. ולפי דעתו של בן אביו מלמדו. מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אבד אבי (דברים כו, ה) עד שיגמור כל הפרשה<sup>1</sup>.

ובגמרא שם קטז ע"א גרסינן<sup>2</sup> :

מאי בגנות ? רב אמר : מתחילה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו, ושמואל אמר : עבדים היינו.

וכבר תמה רד"צ הופמן<sup>3</sup>, מה ראו האמוראים להתלבט בגדר הגנות, והרי כבר פירשה המשנה עצמה את כוונתה. שכן המשפט "ודורש מארמי אבד אבי עד שיגמור כל הפרשה" הוא לפי פשוטו הפירוש ל"מתחיל בגנות ומסיים בשבח" ; ו' ד"דורש" אינה ו' החיבור, כי אם ו' הפירוש, ושיעור הדברים כך הוא : מתחיל בגנות ומסיים בשבח, וכיצד ? על-ידי שדורש מארמי אבד אבי, שהוא ההתחלה בגנות, עד שיגמור כל הפרשה — "ויוצאנו ה' ממצרים" וגו' — שהוא הסיום בשבח. אף הוא כבר הוכיח שם, שאמנם ראו התנאים ב"ארמי אבד אבי" עניין של גנות, שהרי כך שנינו בברייתא, סוטה לב ע"ב :

1 נוסח זה (ללא "כולה") הוא כנראה המקורי ; ראה : ר"מ איש שלום, מאיר עין על סדר והגדה של פסח, וינה, תרנ"ה, עמ' 51 [להלן : רמא"ש] ; ר"י תבורי, "על נוסח ההגדה בזמן הבית", סיני, פב (תשל"ח), עמ' קו והע' 35 [להלן : תבורי]. ויש להוסיף על שני החכמים שכן היא גרסת הרמב"ם, הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ד.

2 לחילופי הנוסחאות בסוגיה זו ראה : רמ"מ כשר, הגדה שלמה, מבוא פרק ב [להלן : רמ"מ כשר]. וראה להלן.

3 דברי רד"צ הופמן נדפסו במקומות שונים, בעברית ובגרמנית ; ראה ציוניהם אצל תבורי, הע' 2. בפעם האחרונה נדפסו הדברים בנוסח עברי חדש בהמעין, ניסן תשל"ב, עמ' 2—3.



ר' שמעון בן יוחאי אומר: אדם אומר שבחו בקול נמוך וגנותו בקול רם, שבחו בקול נמוך — מן וידוי מעשר, גנותו בקול רם — ממקרא בכורים.

הרי מפורש, שבפרשת מקרא ביכורים, היא פרשת ארמי אובד אבי, יש משום גנות — כלשון משנתנו ממש<sup>4</sup>.

#### נסיונות לפתרון

רד"צ הופמן מנסה ליישב את תמיהתו, וכך היא הצעת דבריו: בהגדה שלנו מובאים ונדרשים ארבעת הפסוקים הראשונים שבפרשת ארמי אובד, המסתיימים: "ויוצאנו ד' ממצרים" וגו'. אבל בימי הבית, משער הופמן, נהגו לדרוש אף את הפסוק החמישי: "ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת" וגו'<sup>5</sup>, ובאותם הימים באמת ראו בפרשה זו את הפתיחה בגנות והסיום בשבח. אולם, לאחר החורבן הושמט הפסוק החמישי, מחמת אי-התאמתו לנסיבות שנוצרו, ומתוך כך הוצרכו למצוא שבח אחר לסיים בו. ומתוך הצורך בשבח חדש נולד צורך בגנות חדשה שתתאים לעניינו של השבח, ומכאן הרקע למחלוקת האמוראים. אך כבר

4 ומכאן פירא לדיחיתו של י' בנעט את הצעת הופמן (שלא הזכירה בשמו) בפירושו למשנת פסחים, ברלין, 1927, עמ' 246, הע' 32. על פירוש הגמרא ופירוש רש"י לברייתא זו ראה להלן. מסתבר אמנם כי שיטות האמוראים משקפות מסורות מימים שלפניהם, באופן שאין כאן בהכרח מחלוקת הנובעת מפירוש המשנה; אך הסבר זה לא יפתור את הבעיה מדוע לא נסתפקו בארמי אובד אבי, אלא אם כן נניח שהמסורות שבידי האמוראים לא הכירו במקורן באמירת פרשה זו כלל, ומשום כך הוצרכו לנוסחאותיהן, שהרי לא היה בידן גנות ושבח אחרים, והאמוראים איחדו את מסורתם עם מסורת המשנה. ואמנם כך מציע ד' גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, ירושלים, תש"ך עמ' 14, 30 [להלן: גולדשמידט], ובהסתמך על I. Pfeifer, "A Szeder — Esty Haggádá — Könyv Analysisché", *Jubilee Volume in honour of Bernhard Heller*, Budapest, 1941, pp. 265 ff. אך הנחה זו רחוקה, שכן אין ספק שמדרש ארמי אובד אבי המצוי בעיקרו גם במדרשי ההלכה הוא קדום ביותר, כמוכת מאופיו הספרותי, אשר גם מותאם לאמירתו בליל הסדר (עיין על כך להלן הע' 10), ואילו נוסחאות "מתחילה" ו"עבדים היינו" אינן מצויות כלל במקורות תנאיים, ונעדרות הן עדיין בנוסחאות עתיקות שבגניזה (המצוינות להלן הע' 25). אף זו: קשה לראות במשפט "עבדים היינו לפרעה במצרים ויוצאנו ד' א—לקינו משם ביד חזקה" נוסח שלם של "מתחיל בגנות ומסיים בשבח". שהרי מושא ההתחלה אינו אלא ההגדה בכללה, סיפור יציאת מצרים; שאם לא כן, מה הוא מתחיל? ואם כן, קשה לראות במשפט יחיד זה נוסח שלם של ההגדה. לפיכך מסתבר כשיטה (המובאת להלן), שאף לנוסח "עבדים היינו" הסיום בשבח הוא בפרשת ארמי אובד, המופרת אפוא היטב לשיטה זו, באופן שחזרה קושיה למקומה. (על שיטות נוספות בגדר השבח ראה להלן הע' 20.) אשר לנוסח "מתחילה", אם נדון את המשפט שבראשו כמתחיל בגנות ומסיים בשבח, הרי קשה קיצורו כאמור; אך להלן יתברר, שבמקורו לא היה בו אלא גופה של פרשת "בעבר הנהר", ללא כותרת הפתיחה; ונמצאת אף נוסחה זו וזקוקה לפרשת ארמי אובד כסיום בשבח, שהרי בפרשת בעבר הנהר עצמה אין למצוא את השבח המבוקש. וראה על כך להלן. נראה אפוא שפרשת ארמי אובד קדומה לנוסחאות האמוראים, והללו עדיין זקוקות לה, ונמצאת השאלה עומדת במקומה.

5 על השערה זו, תולדותיה וכל הכרוך בה, ראה תבורי שם. יש לציין כאן להערת רמא"ש, עמ' 11, כי במספר הפסוקים של פרשת ארמי אובד הנדרשת כאן, ארבעה, יש ביטוי למרכזיותו של מספר זה בשאר ענייני ליל הסדר, עיין שם. להשערת הופמן נמצא עניין זה מתקפת, אך דומה שאין בו כדי להכריע, ואף רמא"ש עצמו כנראה סבר כן, שהרי הוא גופו מבעלי השערה זו (שם, עמ' 51). ואמנם ספק הוא אם המספר ארבע שימש מתחילה מספר מרכזי בהגדה, ואכמ"ל.

העיר ר"י תבורי<sup>6</sup>, שלדעת הופמן נמצא שעיקרה של המחלוקת בעניין הגנות הוא מצד מהות השבח, ולא מצינו כל רמז שאכן היתה מחלוקת או ספק בגדר השבח שבמשנה<sup>7</sup>. אך יתרה מזו: לא פירש רד"צ הופמן מדוע הווקעו למצוא שבח חדש. שהרי השמטת הפסוק האחרון לא היתה צריכה להביא אלא לסיום בפסוק השבח שלפניו: "ויוצאנו ה' ממצרים" וגו', ומה צורך בשבח וגנות חדשים? אמנם, לשיטת רב אפשר לבאר כך: "ויבאנו אל המקום הזה" נדרש בספרי שם (פסקא שא): "זה בית המקדש". אפשר אפוא שרב ראה בשבח שבפרשת ארמי אובד בעיקר את הממד הרוחני, ולפיכך השמטת הפסוק האחרון, הדין לפי מדרשו בעבודת בית-המדרש, מצריכה שבח אחר העוסק במישור הרוחני הזה, ולא די אם-כן בפסוק שלפניו, הדין ביציאת מצרים בלבד. הלכך סבור רב שיש למצוא גנות ושבח אחרים, העוסקים ב"תחילה" האלילית כנגד הסיום בעבודת המקום. אבל לשיטת שמואל, שאין לו אלא גנות ושבח לאומיים שביציאת מעבודת לחירות, הרי פרשת ארמי אובד מתאימה בדיוק לצורך העניין—דווקא משהושמט הפסוק האחרון והסיום אינו עוסק אלא ביציאת מצרים. נמצא שהשאלה לא נתיישבה עדיין: מה ראה שמואל, לשיטת רד"צ הופמן, להציע נוסח אחר מזה שנקבע במשנה?

בכיוון שונה לגמרי מנסה ר"ד הלבני<sup>8</sup> לפתור את הבעיה: לדעתו, פשוטה של משנה אכן מוכיח כהנחת הבבלי, שאין "ודורש מארמי אבד אבי" פירוש ל"מתחיל בגנות" וכו', אלא הוא עניין בפני עצמו. זאת משום שהמשפט "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" בא בהמשך לדברי המשנה: "ולפי דעתו של בן אביו מלמדו", והכוונה לבן שאין לו דעת לשאול מעצמו ואביו מלמדו "מה נשתנה", ואף עונה על השאלות באמצעות הגנות והשבח. מעתה, טוען הלבני, ברור שאין "ודורש מארמי" וכו' פירוש לאמור לעיל מיניה. שהרי הפועל "דרש" משמעו הוצאת דברים בלתי מפורשים מן הכתוב, תוך דיוק ועיון בלשונותיו; וברי שאין מקום לדרוש—במובן זה—לאותו בן שאין בו דעת לשאול "מה נשתנה". ברם, שתי תשובות בדבר: חדא, אפשר ש"מתחיל בגנות ומסיים בשבח" הוא עניין חדש, שאינו מוסב ללימודו של האב את הבן שאין בו דעת, אלא לסידור ההגדה בכלל, כמות שסבור אף הלבני במשפט "ודורש מארמי" וכו'. ועוד, הרי מדרשה של פרשת ארמי אובד כדין המשנה מונח לפנינו בהגדה של פסח, ובחלקו הגדול אין בו כל דיוקים מן הכתוב, אלא מקבילות מפסוקים נוספים בלבד<sup>9</sup>, ועל-כרחנו אף זה קרוי דרשה—לפחות בימים קדומים כימי משנה ראשונה

6 תבורי, עמ' צט.

7 הופמן שם מנסה ליישב את הצעתו עם שאלת הסתמא דגמרא "מאי בגנות" (המצביעה על הגנות כמוקר הבעיה, ולא על השבח), בהפנותו לגרסת כ"י מינכן ב: "מאי היא". אבל באמת הנוסח שם (וכן בפירוש ר"ח שם ועוד): "מתחיל בגנות מאי היא", ועדיין מוסבת השאלה לגנות. אלא שאפשר ששאלת הסתמא אינה משקפת נכונה את מוקד הבעיה האמוראית, ועיקר הקשיים בהצעת הופמן הוא כאמור בפנים. תבורי עצמו משער (שם) כך: רב המושפע ממסורת ארץ-ישראל סיים אמנם בפסוק "ויבאנו אל המקום הזה" אשר נדרש בספרי (כמובא בפנים) "זה בית המקדש", ומשום כך סבר שהגנות המתאימה לשבח זה היא "עובדי עבודה זרה היו אבותינו". ואילו שמואל הבבלי כבר נהג כמנהגנו לסיים ב"ויוצאנו ד' ממצרים", ומשום כך הגנות המתאימה לדעתו היא "עבדים היינו". וראה על כך גם להלן. אלא שלפי זה לא נתיישבה הקושיה: מדוע לא נסתפק על-כל-פנים רב בפרשת ארמי אובד עצמה, כמשתמע מן המשנה, שהרי לפחות לשיטת רב לא חל כל שינוי בפרשה, ואין צורך אפוא בגנאי חדש.

8 ד' הלבני, מקורות ומסורות לפסחים קטז ע"א, ירושלים, תשמ"ב, עמ' תקפא—תקפב.

9 עיין להלן פרק ג.

זו<sup>10</sup>. ודרשה שכזו אפשרית גם כלפי הבן שצריך ללמדו — שאם אפשר ללמדו "מה נשתנה", אפשר אף ללמדו פסוקים מפורשים שבתורה. ואמנם, כבר הביא רמ"מ כשר בהגדה שלמה שלו (מבוא, פרק ה) את שיטות הראשונים הסבורים, כי הסיום בשבח שבמשנתנו הוא פרשת ארמי אובד ומדרשה<sup>11</sup>. ונמצא ש"ודורש

10 והרי אילו היה מדובר במדרש במובנו המאוחר לא היה אפשר כלל להטיל חובה שכזו על כל אדם מישראל, לרבות הדיוטות. והשווה: ב' דה פריס, "הגדה ואגדה", הארץ, גליון ערב פסח תשי"ג, עמ' 6. וראה עוד: ר"א אלינר, "דרכי המדרש בהגדה של פסח", מעינות ג — פסח, ירושלים, תשי"ג, עמ' 79 והע' 10; א' אדרת, "ארמי אבד אבי" — מדרש יציאת מצרים בהגדה של פסח", עלי שיח, 12—14 (תשמ"ב), עמ' 72 והע' 19 (למאמר זה הפנני נחם אילן, ותודתי לו). ועיין להלן פרק ג. וראה עוד: נספח בסוף המאמר.

11 רמ"מ כשר קובע כן בשיטת רמ"מ המאירי (לפסחים שם), הרשב"ץ (בפירושו להגדה שם, בתוך: יבין שמועה, ליוורנו, תק"ד, מג ע"א) ור"י אברבנל (בפירושו להגדה — זבח פסח, ד"ה ברוך המקום שנתן תורה). ואף שיש מקום לפקפק בביאורו לדברי המאירי (והשווה: ר"א הילביץ, חקרי זמנים, ב, ירושלים, תשמ"א, עמ' צו—צז), מכל מקום אצל הרשב"ץ הדברים ברורים למדי (ולא כהילביץ שם), ובאברבנל — מפורשים לגמרי (והילביץ שם התעלם מדבריו). ועיין גם פסקי ריא"ו לפסחים פ"י ה"ב אות ו: "ואח"כ מסיים בשבח שלהקב"ה ודורש מארמי אבד אבי עד שגומר כל הפרשה כולה". ודומה שהריא"ו הולך כאן בעקבות הרמב"ם (ולא כסבו הרי"ד בפסקיו ובתוספותיו לפסחים שם ע"ש), הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ד: "וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. כיצד? מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז, ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבנו ליחודו. וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו, ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותנו, וזהו א שידרוש מארמי אבד אבי עד שיגמור כל הפרשה". רמ"מ כשר, מבוא פרק ה, מביא את דברי הרמב"ם בביטוע, בהשמטת התיבות "והוא שידרוש" וכו', ומתוך כך לא פירשו כראוי (והשווה עתה: בירור הלכה לפסחים שם, ירושלים, תשמ"ה, עמ' קלח). ובעקבותיו הלכו באנציקלופדיה לתלמודית, ערך "הגדה", כרך ח, ציון 164, ועוד. אמנם, הסמ"ג, עשין מא, העתיק אף הוא את לשון הרמב"ם בהשמטה זו — אך ואת לפי דרכו להשיג על הרמב"ם באופן סמוי, ואף עלידי השמטת חלק מלשונו (וראה: מו"ר הרב"ז בנדיקט, הרמב"ם ללא סטיה מן התלמוד, ירושלים, תשמ"ה, עמ' רלה). ואף כאן נראה שכוונתו להשיג על פירושו של הרמב"ם למשמעותו של מדרש ארמי אובד אבי. שכן מדברי הרמב"ם בשלמותם עולה, כי פרשת ארמי אובד משמשת כסיום בשבח לשיטת שמואל: "ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותנו, וזהו א שידרוש מארמי" וכו'. ומשום כך מסיים שם הרמב"ם: "וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח", שכן הסיום בשבח של יציאת מצרים הוא סוף סוף תכלית של ההגדה, ובוה יש להוסיף ולהאריך (והשווה: אור שמח, שם; רמ"מ כשר, מבוא סוף פרק ד). וראה גם רמב"ם שם פ"ח ה"ג עיש"ה. אמנם, הילביץ (שם, עמ' צד) סבור שלשון "והוא שידרוש" משמעו תנאי: בין שמתחיל בגנות כשיטת רב ובין שעושה כן כשיטת שמואל — הרי זה חייב על כל פנים לדרוש פרשה זו. אך אין רמז בלשון הרמב"ם שאפשר לוותר על אחת משתי הנוסחאות באופן שיש מקום לתנאי שכזה. אף זו: אם אמנם פרשת ארמי אובד אינה שייכת כלל לעניין הגנות והשבח כדעת הילביץ, מה מקום לתנאי זה, הקושר בין הדברים ללא טעם? ואכן רמא"ש, עמ' 51, עמד כראוי על לשונו זה של הרמב"ם, שמשמעו כי פרשת ארמי אובד היא פירוש לאמור לעיל מיניה, אלא סבור שגם הגנות כלולה לרמב"ם בפרשה זו, בין לשיטת רב ובין לשיטת שמואל. וכן עמדו לאחרונה על לשון זה של הרמב"ם חכמי "בירור הלכה" לפסחים (שם), ואף הם סבורים כי פרשת ארמי אובד כוללת לשיטת הרמב"ם אף את הגנות — אלא שדווקא אליבא דשמואל. שתי ההצעות קשות, שכן הגנות של רב בוודאי אינה כלולה במדרשו של הרמב"ם לפרשת ארמי אובד ("צא ולמד" וכו' כבהגדה),

מארמי אבד" אינו עניין חדש, אלא פירוש לאמור קודם — אף לשיטות האמוראים ולהלכה; אלא שאינו פירוש גם לגנות וגם לשבח כהצעת הופמן, אלא פירוש לשבח בלבד. והרי זו הודאה במקצת פירושו של הופמן, המחזקת את קושייתו: מדוע לא נראה בפרשת ארמי אובד הן את הגנות והן את השבח — כפשוטה של משנתנו. שהרי אם לא נאמר כן, צריכים אנו לייחס למשנה לשון חידות: מתחיל בגנות — ולא פירש כיצד, אף-על-פי שפירש בביורור כיצד מסיים בשבח — בפרשת ארמי אובד. ואם נניח שארמי אובד הוא עניין עצמאי לחלוטין ואינו מפרש את שלמעלה הימנו אפילו לעניין השבח, יש לנו להבין מה מקומה של פרשה זו ומה תכלית מדרשה, לאחר שכבר סיים בשבח.

### ביאור הכתוב ופירוש "גנות"

אם באנו עתה ליישב את הקושיה, דומה שיש למצוא את הפתרון תוך בחינת פירושו של הכתוב "ארמי אבד אבי" מחד גיסא, עם בדיקת המושג "גנות" מאידך גיסא. שהרי מצינו לפסוק ארמי אובד אבי שני פירושים עיקריים: א. לבן הארמי רצה לאבד את אבי יעקב — כפירוש ההגדה של פסח ("צא ולמד" וכו'), תרגום אונקלוס על אתר, ועוד<sup>12</sup>. ב. ארמי אובד היה אבי (אברהם)<sup>13</sup> — כפירוש בעלי הפשט בימי הביניים, שאף נמצא לו מקור בספרי<sup>14</sup>. לפירוש זה "אבד" אינו מתפרש במובן אובד מן העולם, כפי שהוא לפירוש הראשון, אלא אובד היינו תועה, נודד, חסר בית ומולדת<sup>15</sup>.

ועתה למושג "גנות". אף כאן מצויות שתי משמעויות: המשמעות הרחוקה היא גנות סובייקטיבית, גנות שהמגונה אשם בה, כגון: "הקורא את שמע וכופלה הרי זה מגונה" (ברייתא ברכות לג ע"ב). ויש אף גנות אובייקטיבית, תופעה של שפלות ונמיכות, אף שאינה אשמת המגונה, כגון: "לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר... מן הבהמה אשר איננה טהורה" (פסחים ג ע"א). הבהמה הטמאה איננה מגונה סובייקטיבית על טומאתה, אך מכל מקום גנות אובייקטיבית יש כאן. ובכך נחלקו בענייננו רב ושמואל: לרב, הגנות שיש להתחיל בה היא גנות סובייקטיבית: מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו. כנגדו נוקט שמואל את הגנות האובייקטיבית: עבדים היינו לפרעה במצרים.

מעתה ניחזי אנן: לפירושו השני של הפסוק "ארמי אבד אבי", דהיינו ארמי אובד היה אבי, הרי לנו בפרשת ארמי אובד "מתחיל בגנות ומסיים בשבח": אבותיו של עם ישראל לא היו אלא במעמד של ארמי אובד, נודדים חסרי מולדת, ובמסגרת נדודיהם נקלעו לבסוף

ואף לשיטת שמואל הדבר קשה, שכן אילו זו היתה משמעות שיטתו — מדוע הציע את נוסח "עבדים היינו" כמתחיל בגנות, הרי מטבע ההתחלה בגנות מצוי לפנינו בפרשת ארמי אובד. דומה שאין לפרש את דברי הרמב"ם אלא כאמור לעיל, ובעקבותיו הלכו ראשונים נוספים כמצויין לעיל.

12 ראה המקורות אצל תבורי, עמ' קב ואילך, ובספרות שצוינה בהערות שם.

13 כך לפירוש רשב"ם לדברים שם. שאר ראשונים פירשוהו כמוסב ליעקב; ראה: תבורי, עמ' קג ובהערות. ועיין להלן.

14 ראה: תבורי, עמ' קה—קו. ועיין להלן.

15 עיין רשב"ם שם, ובמילונים המקראיים. אך ראה ראב"ע שם, והמצוין אצל תבורי, הע' 25. ועיין להלן. וראה עתה עוד לפירוש כתוב זה: ח' רבין, "אטימולוגיות קתבניות", מחקרי לשון מוגשים לו' בן-חיים, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 483—485.

אף לשעבוד מצרים. אך הנה סופם ישגה מאוד: "ויוצאנו ד' ממצרים וגו' ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת" וגו'. מה שאין כן לפירושו הראשון של הכתוב: בנסינו הכושל של לבן לאבד את יעקב אין משום גנות אלא ללבן עצמו, אך אין כל מקום להחשיב פסוק זה כהתחלה בגנותו של עם ישראל. לא זו בלבד שגנות סובייקטיבית אין כאן, אלא אפילו גנות אובייקטיבית אין למצוא בזה כלל, שאפילו נשקפה ליעקב סכנה ממשית מלבן, אין בכך שפלות וחרפה (כגון הגנות האובייקטיבית שבעבדות, לשיטת שמואל), אלא סכנת אויב בלבד.

וראיה ברורה לדבר יש למצוא בפירוש רש"י לברייתת סוטה שהובאה לעיל. את האמור שם, כי במקרא ביכורים יש משום גנות, מפרש רש"י:

וגנותו — כגון ארמי אבד אבי, היינו גנותו שמתוודין שאביהן לבן הארמי היה רשע.

הפירוש מעניין ביותר: הואיל ונאמר כאן שארמי אובד אבי הוא גנות, לא יכול היה רש"י להסתפק כאן בפירוש המקובל (שאותו מביא רש"י בפירושו לתורה) — לבן הארמי רצה לאבד את אבי. שהרי אם כן, מה גנות בדבר לנו, למביאי הביכורים? מאידך גיסא, פירוש של הרשב"ם נכדו — ארמי אובד היה אבי — לא עלה כלל על דעת רש"י, שסבר וקיבל את פירושה של ההגדה, שאין ארמי אלא לבן. על-כורחו חידש אפוא רש"י לצורך מקומו חידוש גדול: לבן הוא אבינו ואנו בניו, ולכך גנות יש בדבר שאבינו היה רשע. ברי שרעיון ההכרה בלבן כאבינו הוא דבר תימה וזרות, מה גם ששליש עם ישראל (בני השפחות) אינו מתייחס על לבן כלל, אפילו מן הבחינה הביולוגית. וכבר שנינו: "אין קורין אבות אלא לשלושה" (ברייתא ברכות טז ע"ב)<sup>16</sup>. אלא שעל-כורחו פירש כן רש"י, לפי שבזה אפשר את אחיזת החבל בשני קצותיו: אין ארמי אלא לבן, ואף-על-פי-כן גנות יש בדבר. אך הואיל ובאמת אין לבן חשוב אבינו כל עיקר, נמצינו למדים שלפירוש המקובל בכתוב "ארמי אבד אבי" אין למצוא בו כל גנות. ואם באנו לפרש את כוונת ר"ש בר יוחאי הרואה בכאן גנות, על-כורחנו אומרים אנו, שבברייתא זו משתקף להדיא פירוש של הרשב"ם, והרי היא מצטרפת לספרי שהוזכר לעיל, ושניים עדים קמו אפוא מתקופת חז"ל לפירוש זה<sup>17</sup>. ולפירוש זה, אמנם גנות אובייקטיבית ברורה יש בדבר, שאבותיו של עם ישראל לא היו אלא נודדים חסרי מולדת, הנתונים לחסדי אדוני הארץ.

טיעוננו זה, שלפירוש ארמי=לבן אין לראות כתוב זה כהתחלה בגנות, מתאשר לא רק מן הגנות שבדבר, אלא אף מן ה"התחלה" שבדבר. שהרי התחלה זו בגנות הנתבעת במשנתנו

16 והשווה: הגדת הרב ר' מרגליות, ירושלם, תשמ"ה<sup>2</sup>, באר מרים עמ' 33. אמנם ביהושע (כד, ב) נאמר: "בעבר הנהר ישבו אבותי כם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים", ומובא בהגדה. אך אפילו נאמר שאין הכוונה גם לאברהם (והשווה פירוש הריטב"א להגדה שם), ודאי אין להשוות את תרח, שכל עם ישראל מתייחס אליו לפחות ביולוגית, ללבן, שאינו אלא אבי שתיים מנשות יעקב. וראה חוקת הפסח לר"מ פיונטי להגדה שם.

17 אמנם בסוגיית הגמרא שעל ברייתא זו (סוטה לב ע"ב) נאמר: "לא תימא גנותו אלא אימא צער". ופירש רש"י: "צרות שעברו על ישראל, צרת לבן הארמי צרת מצרים". לפירוש זה של הסוגיה הולם "ארמי אבד אבי" אף כפירושו המקובל (ארמי = לבן). אלא שלא מצינו את הביטוי "גנות" במשמעות צער (ראה אוצרותיה של משפחת קוסובסקי לספרות חז"ל, ערך "גנה"). וקושיית הגמרא, שהוליכה לפירושה זה, ניתנת ליישוב מרווח, עיין חידושי הרד"ל שם.

אפשר לה להתפרש באחד משני אופנים: או שיש להתחיל מראשית סבלות מצרים — שהוא הנושא המרכזי בליל הסדר, או שיש לראות את הדברים בהקשרם הרחב ("שלא אחד בלבד" וכו'), ולהתחיל בראשית תולדות האומה. שמואל נוקט את האפשרות הראשונה, ורב — את השנייה. והנה, ארמי אובד אבי לפירושו שבהגדה, "מתחיל" ממאורע צדדי, שאינו ראשית תולדות ישראל ואינו ראשית לסבלות מצרים, וקשה מאוד לראות בו "התחלה"<sup>18</sup>. מה שאין כן ארמי אובד אבי לפירוש הרשב"ם, המכוון לאברהם — בראשית עם ישראל, והוא הדין לפירוש שד"ל בכתוב זה, הרואה לנכון ב"אבי" שם כולל לאבות האומה.

#### פ ת ר ו נ ה ב ע י ה

מעתה כבר נתיישבה קושייתנו מעיקרה: המשנה כשלעצמה מתפרשת אמנם כפשוטה, ש"מתחיל בגנות ומסיים בשבח" אינו אלא על-ידי שדורש את פרשת ארמי אובד עצמה. שכן תנא דמתניתין פירש פסוק זה כרשב"י וכרשב"ם — ארמי אובד היה אבי — ונמצא שהפרשה אכן מתחילה בגנות ומסיימת בשבח. ברם, במשך הזמן נשתגר ונתרווח הפירוש שבהגדה — שאין ארמי אלא לבן, שרצה לאבד את אבי יעקב. פירוש מדרשי זה נשתלט כליל בתודעת הלומדים<sup>19</sup>, ומעתה אי-אפשר לה לפרשה זו להיתפס כהתחלה בגנות, שכן לפירוש זה אין בארמי אובד אבי גנות אלא ללבן. מתוך כך נוצרו השיטות האמוראיות, הפותרות כל אחת כדרכה את הבעיה שנוצרה: מתחיל בגנות מאי היא?

#### ב. מ ס י י מ ב ש ב ח

##### מ ה ו ה ש ב ח ?

כבר הובאה לעיל הדעה, כי "מסיים בשבח" הוא מדרש ארמי אובד אבי. לאמור: אף-על-פי שכבר לא היה אפשר להבין את המשפט "ודורש מארמי אבד אבי" שבמשנה כפירוש ל"מתחיל בגנות", עדיין יש מן הראשונים הרואים בו את הפירוש לאמור לעיל מיניה, אך דווקא לעניין השבח: מתחיל בגנות ומסיים בשבח, וכיצד הוא מסיים בשבח? על-ידי שדורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה. ואמנם, מדרשו המקובל של ארמי אובד אבי אכן תואם למגמת השבח: לבן הארמי ביקש לאבד את אבי, אך אלוקי אביו היה בעזרו ויצילהו; ואין זו אלא חוליה ראשונה בשרשרת, שכן כך הוא בכל דור ודור, שאף-על-פי שקמים עלינו

18 אמנם יש משום ראשית בארמי אובד אבי לפירושו בהגדה, אך מבחינה אחרת שאינה מועילה לענייננו. שהרי פסקת "צא ולמד" (המשמשת הקדמה לארמי אובד אבי במדרשו שבהגדה) מכוונת לומר, שההתנכלות לעם ישראל לא התחילה בימי פרעה, אלא בכל דור ודור עומדים עלינו לנכותנו והקב"ה מצילנו מידם, כמוכח כבר ממשנה לבן. מבחינה זו, לבן היה ראשון המתנכלים לעם ישראל. אך ראשיתיותו זו אינה מועילה לענייננו, שהרי כאן מצוים אנו להתחיל בגנות בלבד ולסיים בשבח בלבד, ואילו לפי כוונת הפסקה "צא ולמד" יש כאן התחלה גם בגנות וגם בשבח — צרת לבן וההצלה הימנה, וסיום גם בגנות וגם בשבח — צרת מצרים וההצלה הימנה. השבח אינו אפוא סיום לגנות, כנדרש, אלא כל אחד הוא חוליה העומדת בפני עצמה באותה שרשרת העוברת "בכל דור ודור". נמצא שלפירוש ההגדה בפסוק ארמי אבד אין לראות בו משום "מתחיל".

19 וראה: ל' גינצבורג, אגדות היהודים, תרגום ר"מ הכהן, ב, רמת-גן, תשכ"ז, עמ' 221, הע' 220: "דעה רווחת מאד היא, כי לבן ביקש לאבד את יעקב", וראה ציוניו שם.

תדיר ללכותנו, הקב"ה מצילנו מידם. ואין לך שבח נאה מזה. נמצא שארמי אובד אבי הפך מהתחלה בגנות — לפירוש רשב"י וסיעתו כדלעיל — לסיום בשבח, כפירושו בהגדה. ברם, כל זה אינו אלא לשיטת שמואל, הנוקט נוסח "עבדים היינו" כהתחלה בגנות. גנות זו אכן ראוי לה להסתיים בשבח המסיים את פרשת ארמי אובד אבי: "ויוצאנו ה' ממצרים ביד חזקה וזרוע נטויה ובמרא גדל ובאתות ובמפתים". שעבוד מצרים, שבו פתחנו בגנות, מסתיים עתה בשבח של יציאת מצרים. אבל לשיטת רב, הפותח בגנות של "עובדי עבודה זרה היו אבותינו", הרי פרשת ארמי אובד וסיומה ביציאת מצרים אינה יכולה לשמש סיום הגון לשבח, שלא מצינו כאן שבח המנוגד לגנות המקבילה<sup>20</sup>. שאלה זו, דומה שיש בה כדי לפרש את השתלשלותה של שיטת רב כדלהלן.

## שיטת רב

בירושלמי פסחים פ"ה ה"ה, לו ע"ד, על משנה ד שם "מתחיל בגנות", גרסינן:

רב אמר: מתחילה צריך להתחיל בעבר הנהר ישבו אבותיכם וגו'.

הלשון "מתחילה צריך להתחיל" קשה<sup>21</sup>. וכבר ישב ר"ש ליברמן על מדוכה זו (מבוא לתוספתא כפשוטה, עמ' כא, הע' 40), ונביא כאן את דבריו כלשונם:

כבר העיר רטנר (אהצו"י, עמ' 133) על גירסת הרשב"ץ ביבין שמועה, מ ע"ב: ב ת ח י ל ה צריך להזכיר בעבר הנהר וכו'. ונ"ל שגירסא זו נכונה בלי ספק בעיקרה<sup>22</sup>, וצ"ל: רב אמר תחילה<sup>23</sup> בעבר הנהר וכו' (והמלים "צריך להתחיל" או "צריך

20 אמנם אפשר לומר שלשיטת רב פרשת ארמי אובד אינה שייכת כלל לעניין "מתחיל בגנות ומסיים בשבח", והסיום בשבח לשיטתו הוא בפסקת "מתחילה" עצמה: "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו". וכך יש אמנם מן הראשונים שפירשו (עיין: רמ"מ כשר, מבוא פרק ה, ויש להוסיף), ולהלן יתברר שכך אמנם נתפסה בבבל שיטת רב. אלא שלהלן נוכיח קיומה של שיטה אחרת, הרואה בפרשת ארמי אובד סיום בשבח אף לשיטת רב. וכבר נתבאר לעיל (הע' 4), שלשון "מתחיל" ו"מסיים" אינה נוחה כמוסבת למשפט "מתחילה" בלבד, מחמת קיצורו. אמנם קיימות שיטות נוספות בראשונים בפירוש השבח, כאילו הוא מכוון לברכת "אשר גאלנו" (עיין רמ"מ כשר, מבוא פרק ה), או להלל (עיין: פסקי רי"ד לפסחים קטז ע"א, וכן תוספותיו שם, מהדורא תליתאה ד"ה עד, וראה גם: פפיפר [לעיל, הע' 4], עמ' 271; י' תבורי, תולדות הלכות ליל הסדר (דיסרטציה), רמת-גן, תשל"ז, עמ' 207). אך דומה שקשה לפרש להצעות אלו את לשון משנתנו "מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מארמי אבד אבי עד שיגמור כל הפרשה". שהרי מדרש ארמי אובד בא כאן או כפירוש לאמור לעיל מיניה, או כשלב נוסף בהגדה: לאחר שסיים בשבח הרי הוא אף דורש פרשה זו. ואילו היה השבח בא לידי ביטוי בברכת הגאולה או בהלל, שמקומם לאחר ארמי אבד, היה לו לומר: מתחיל בגנות ודורש מארמי אבד וכו' ומסיים בשבח. או: מתחיל בגנות ומסיים בשבח ובאמצע דורש מארמי וכו' (והשווה תוספתא ברכות פ"ג, מהדורת ליברמן, עמ' 15: "ומתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת ואומר קדושת היום באמצע"). וראה מה שהגיהו ונדחקו בדבר ר"א לנדסהוט, מגיד מראשית, ברלין, תרס"ז, עמ' x; רמ"מ כשר, מבוא סוף פרק ב; גולדשמידט, עמ' 18, הע' 18. יש לציין שרמ"מ כשר בתוספות למהדורה השנייה של הגדה, תוספת ח אות א, רואה בדברי ליברמן דלהלן בפנים סיוע לפירושו שלו, ובאמת שני ביאורים שונים הם ולא קרב זה אל זה.

22 ויש להוסיף, כי גרסה זו מצויה קודם לרשב"ץ, בפירוש התפלות והברכות לר' יהודה ב"ר יקר (שחיבר כידוע פירוש לירושלמי), כרך ב, ירושלם, תשכ"ט, עמ' כג.

23 על בתחלה=תחלה ראה: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1260 ואילך.

להזכיר" הן הוספת המסדר או הוספת סופרים), ופירושו שמתחיל באותה גנות שנתהג בה קדמונינו בתחלה. וממש כסגנון זה לרב בירושלמי שבועות פ"ב רה"ג, ל"ג סע"ד: [שאינן מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא וכו']. רב אמר בתחילה ויעל דוד בדבר גד, זה מלך ונביא וכו'. וכן מעתיק הר"ח בשבועות ט"ו א': ירושלמי רב אמר בתחילה ויעל דוד וכו' (וכצ"ל במקבילה בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ה, י"ט ע"ב). ואף שם פירושו כמו כאן שנוהגים כשם שנתהג בתחילת בנין הבית הראשון. וכ"ה הסגנון בירושלמי ברכות פ"ג ה"ד, ו' ע"ג (והשוה ירוש' ריש שקלים, מ"ה ע"ד, ודק"ס סנהדרין לט"ז רע"א). וכן להלן שם פ"ד ה"ה, ח' סע"ב: בתחילה אחוריהם אל היכל ד' ופניהם קדמה וכו', ופירושו כלפנינו. ולפ"ז אין ספק שהם דברי רב בירושלמי הם דברי רב בבבלי<sup>24</sup> (שם קט"ז א'), אלא שבירושלמי נותן טעם למה מתחיל בגנות זו, מפני שהיא תחילת גנותם.

כדרכו, הוכיח ר"ש ליברמן את פירושו המפתיע בראיות שאינן אחריהן ולא כלום. ולמדנו אפוא שתיבת "מתחילה" שבדברי רב אינה משמשת כ"דיבור המתחיל" לפסקת ההגדה "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו" וגו', אלא באמת יש לגרוס "כתחילה", ופירושו שמתחיל באותה גנות שנתהג בה קדמונינו בתחילה". ונמצא שלשיטת רב שבירושלמי הפסקה "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו" אינה קיימת כל עיקר. ואמנם, כשיטת רב שבירושלמי מוצאים אנו בהגדות עתיקות שעלו מן הגניזה — המשקפות נוסח ארץ-ישראלי קדום — שבהן מצויים הפסוקים שביהושע ללא כותרתם "מתחילה" וכו'<sup>25</sup>. והרי זו ראיה גמורה לפירושו של ליברמן, אף שהחכם עצמו לא הביאה. וידועים דברי רב נטרונאי גאון, שעמד כבר על הדבר בתשובתו<sup>26</sup>:

וכך אמר רב נטרונאי גאון ריש מתיבתא: מי שאומר בקידוש של פסח אשר קדש את ישראל, וכשגומרין מה נשתנה אין אומר עבדים היינו לפרעה ואינו אומר 'מתחילה', אלא אומר ויאמר יהושע אל כל העם, עד ויעקב ובניו ירדו מצרים.. תימה גדול יש בדבר זה.. וכי עבדים היינו שאמרו חכמים ז"ל לא מן התורה היא: ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה?! ויאמר יהושע אל כל העם — לא 'מתחילה עובדי עבודה זרה'?!<sup>27</sup> שכך שנינו: מתחיל בגנות ומסיים בשבת, ואמרנו: מאי בגנות? רב אמר<sup>28</sup> עבדים היינו. ואילו לא טינא שיש בלבבם וחלוק

24 הדגשה זו — למעט הקודמות — שלי.

25 ראה: רמ"מ כשר, מבוא פרק י פסקה ז, ויש להוסיף לרשימת קטעי הגניזה שנוכרו שם, שאינן בהם כותרת "מתחילה", אף את ההגדה העתיקה ביותר שבידינו, שחזר והדפיסה גולדשמידט, עמ' 78, וראה שם הערה לשורה 7.

26 אוצר הגאונים לפסחים, עמ' 89, על פי סדר רב עמרם גאון, הוצ' פרומקין, ח"ב, דף קג ע"ב.

27 סימני הפיסוק שהוספתו בפסקה זו ("וכי עבדים" וכו') משמיטים את הצורך בתיקוניו ובהשג-למותיו של גולדשמידט, עמ' 73 (וחזר עליהם בסדר ר"ע גאון במהדורתו, ירושלם, תשל"ב, עמ' קיא); ולתלונתו (הגדה, שם, הע' 1), על החכמים שהדפיסו את התשובה ללא תיקונים, אין יסוד; ראה גם: ר"א הילביץ, חקרי זמנים, ב, ירושלם, תשמ"א, עמ' פו.

28 כאן השלים גולדשמידט (שם ושם): רב אמר [מתחלה ושמואל אמר] עבדים היינו. ואף-על-פי שיש גרסאות לפיהן רב הוא הנוקט נוסח עבדים היינו (עיין להלן), ואף-על-פי שאין כל יסוד לייחס לגאון גרסת שמואל דווקא (עיין להלן), מכל מקום מהקשר הדברים נראה שאכן הובאו כאן שתי הדעות בפירוש הגנות, ולא רק שיטת "עבדים היינו".



לבם ואין רוצין לומר דברי משנה ותלמוד, מאי איכפת להם לומר 'מתחילה', אלא הללו מינין ומלעיגין ובוזין דברי חז"ל ותלמידי ענן ירקב שמו וכו'.

וכבר הוכיחו חכמים<sup>29</sup>, שנוסח זה שמתנגד לו הגאון הוא נוסח ארץ-ישראלי קדום, כעולה במפורש מנוסחאות הגניזה, והקראות שבה מנופף הגאון אינה הרקע ליצירת הנוסח, אלא רק נשק במלחמתו של רב נטרונאי. והרי לנו אפוא עדות משולשת, שחלקיה מעידים אלה על אלה, לקיומה של פרשת "בעבר הנהר" בהגדה — ללא הכותרת "מתחילה": רב בירור-שלמי, לפירוש ליברמן; קטעי הגדה מן הגניזה; רב נטרונאי גאון בשם "מי שאומר".  
ברם יש לתמוה על סיום דברי ר"ש ליברמן (המודגש לעיל), כי "לפ"ז אין ספק שהם דברי רב בירושלמי הם דברי רב בבבלי", שפן אדרבא, איפכא מסתברא: דווקא לפירושו אין ספק, שאין דברי רב בירושלמי כדבריו שבבבלי, שהרי בבבלי נאמר בדברי רב לכל הנוסחאות: מתחילה<sup>30</sup>, ולא בתחילה, ומכאן שלפנינו "דיבור המתחיל", לפסקת "מתחילה עובדי עבודה זרה" וכו'. על תמיהה זו שבדברי ליברמן כבר עמד רא"ש רוזנטל<sup>31</sup>, והרי הוא ממשכן נפשו לפרש דברי רבו:

ואעפ"י שבכל<sup>32</sup> כהי"י של הבבלי אנו קוראים לפי שעה: "מתחילה", — שמוכנו יוכל להיות באמת אך ורק: ליממא לציון של "מתחלה עובדי עבודה זרה" וכו' — מי יודע, אם לא דוקא זו היא הגהה קדומה, "תיקון" קל אבל מכריע מאד! ודוקא על פי תוכחת המוסר של הגאונים (רב נטרונאי) כנגד מי ש"אינו אומר מתחלה... וכופר בדברי חכמים ז"ל ובוזה דברי משנה ותלמוד". אבל מתחילה היה אף בבבלי: "כתחלה", ממש כדברי רב בירור... אבל מי יוכל עוד לדעת זאת בוודאות? כל עוד שלא יתגלה נוסח ב' פסחים קט"ז א' משל קודמי קודמין, שיהיה בו באמת: "כתחילה". ואם שמא ואולי יצאתי במקצת מן כוונתם המדויקת והמצומצמת של דברי מהר"ש ליברמן, לישרי לי מרא; שכן זהו מה שהבנתי בהם; ולכך כיוון אותי במה שכתב בהערה זו.

ורצה לומר: כמה גדולים דברי ליברמן, שאפילו במקום שגגתו שם אתה מוצא את המרגלית המסתתרת תחתיה!.. ויש לנו להוסיף על הדברים, כי מעתה אפשר להבין את תולדות גרסתנו בירושלמי "צריך להזכיר", או "צריך להתחיל", שליברמן פטרה כהוספת המסדר או הסופרים. שהרי אפשר ואפשר, שאותו מסדר או סופר כבר הבין את "בתחלה" כ"מתחלה" וראה בו — בעקבות הבבלי וההגדה שהורגל בה — "דיבור המתחיל". לפיכך על-כורחו הניח הוא נקודה או פסיק לאחר אותה תיבה, והוסיף — כתוספת על הקודם — "צריך להתחיל" — או להזכיר — בעבר הנהר" וכו'. אך לגופם שלדברים, כבר הפך ודאו של ליברמן ("אין ספק") לספק ("מי יודע"), שאי אתה יכול לפשטו לחיוב אלא אם כן יימצא לסוגיה זו נוסח

29 ראה: רמ"מ כשר, מבוא פרק ד; גולדשמידט, עמ' 74.

30 בדפוסים מצוי בדברי רב שבבבלי: "מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו", אך אין לזה סמך אלא בכ"י מינכן ובכ"י מינכן ב (ובזה האחרון ללא "היו אבותינו"). בכל שאר כתבי-היד: "מתחלה", ותו לא.

31 A. S. Rosenthal, "המורה", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, xxx (1963), עמ' יט.

32 ההדגשה במקור.

חדש. אך לאמיתו של דבר, אפילו ימצא הנוסח המבוקש ("בתחלה"), עדיין אין בזה משום ראייה גמורה, שכן בירושלמי מצויה הנוסחה המוכיחה את פירושו של ליברמן (בתחלה + פסוק), אך בבבלי הכתוב איננו, ואם כן אפילו היה הנוסח "בתחלה" יכול זה להתפרש כ"דיבור המתחיל" לפסקתנו שבהגדה. ואמנם, בכתב-יד של ההגדה (בודליאנה 56, מצוין ב"הגדה שלמה" במקומו), נמצא: ב ת ח י ל ה עובדי ע"ז היו אבותינו וכו'. אף לא ציין רוזנטל, שאין ודאות כי מימרה זו של הבבלי אכן מיוחסת לרב — כמות שמתבקש מן השערתו. שהרי בכתב-היד ובראשונים יש שיוחסה המימרה לסתמא דגמרא, לרבה, רבא ואביי<sup>33</sup>. ואף מבר הפלוגתא אין להוכיח, שכן מתוך כתב-היד לתלמוד פסחים רק כ"י וטיקן 109 מקיים את גרסת הדפוס: שמואל, וכן הוא בכמה ראשונים; אבל בכל שאר כתב-היד, וכן הוא בכמה ראשונים ודפוסים ישנים, מיוחסת מימרת בר הפלוגתא לאמוראים שונים, מרב (i), דרך רבה ורב יוסף, עד רבין ורבא<sup>34</sup>. לפיכך, ניתן תיאורטית לטעון כאן טענה נוגדת בנוסח "מי יודע": שמא מימרת הבבלי מייצגת מעיקרה את שיטת "מתחילה עובדי ע"ז" וכו', שכן אין לה כל זיקה לשיטת רב; ורק בעקבות הפירוש המוטעה לשיטת רב בירושלמי — כאילו נתכוון לנוסח "מתחלה" — נוצר הזהוי בין מימרת הבבלי לשיטת רב. "אבל מי יוכל עוד לדעת זאת בוודאות?" ונמצא שאף-על-פי שהשערת רוזנטל קרובה ומסתברת, מכל מקום עדיין מרובה ספקה על ודאה.

דרך ודאי למדנו על כל פנים מכל האמור, כי שתי שיטות לפנינו בסדר האמירה של פרשת "בעבר הנהר ישבו אבותיכם": שיטת הירושלמי, המתועדת בקטעי גניזה והמוכחת מדברי גאון, שאין לפרשה זו דברי הקדמה או כותרת כלל; והשיטה הידועה לנו לכל המאוחר מתקופת הגאונים (השערת רוזנטל), כי פרשה זו נפתחת בכותרת: מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו ועכשו קרבנו המקום לעבודתו. מעתה יש לנו לברר, מה הרקע לחילופין אלו בסדר אמירת "בעבר הנהר"?

### הצעת פתרון

נראה, שכך יש לתאר את השתלשלות הדברים: בעקבות השערת רד"צ הופמן (שהובאה לעיל), כי בזמן הבית נהגו לדרוש בפרשת ארמי אובד אף את פסוקה החמישי, "ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת" וגו', כבר שיער ר"י תבורי<sup>35</sup>, שבארץ-ישראל המשיכו במנהג זה אף אחר החורבן, והדבר משתקף בשיטת רב: הסיום בשבח הוא "ויבאנו אל המקום הזה", אשר נדרש בספרי (הובא לעיל): "זה בית המקדש", ובהקבלה לשבח הרוחני הזה מתחיל רב בגנות של "בעבר הנהר ישבו אבותיכם וגו' ויעבדו אלהים אחרים". ויש לנו להוסיף: הסיום בשבח הוא אף "ויתן לנו את הארץ הזאת" — שבח הקביעות במולדת, ובהקבלה לכך מתחיל רב בגנות של "ואקח את אביכם וגו' מעבר הנהר ואולך אתו בכל

33 הדברים צוינו אצל רמ"מ כשר, עמ' 22. ויש להוסיף על המובא שם כי אף בדפוס ונציה המימרה מסתמא דגמרא, וכי בפירוש הראב"ן להגדה (בגני-ברק, תשמ"ה, עמ' לו) גם כן מיוחסת המימרה לרבה.

34 הדברים ברובם צוינו אצל רמ"מ כשר שם. לגרסת רבא יש להוסיף את כ"י וטיקן 134, וכן פירוש הראב"ן שם; פירוש התפלות והברכות לר"י ב"ר יקר, ב, ירושלם, תשכ"ט, עמ' קכב; פסקי רי"ד לפסחים שם.

35 לעיל הערה 6.

ארץ כנען וגו' ויעקב ובניו ירדו מצרים" — גנות הנדודים של חסרי מולדת<sup>36</sup>. נמצא, כי לשיטה זו של רב מצוי לפנינו "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" בגופן של הפרשיות, ואין אנו זקוקים כל עיקר לכותרת: מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו ועכשו קרבנו המקום לעבודתו. וכשם שלשיטת שמואל הגנות היא בעיצומו של הכתוב "עבדים היינו לפרעה במצרים", והשבח הוא בגופה של פרשת ארמי אובד (אף שללא ספק יש אף לדרשה), כן הוא לשיטת רב.

ברם, משהגיעה שיטתו הארץ-ישראלית של רב לבבל, ונשתלבה בסדר ההגדה הבבלי (לכל המאוחר בתקופת הגאונים<sup>37</sup>), לא היה אפשר לה להתקבל כמות שהיא. שהרי בבבל, כדברי תבורי, כבר לא סיימו בכתוב "ויבאנו אל המקום הזה" וגו', אלא בזה שלפניו: "ויוצאנו ה' ממצרים" וגו'. ולסיים בשבח זה, הדין ביציאה לחירות בלבד, מתאימה אמנם הגנות שבה מתחיל שמואל: עבדים היינו. ונמצא שאם באנו לאחוז אף בשיטת רב במסגרת זו ולהתחיל בגנות של "בעבר הנהר ישבו אבותיכם וגו' ויעבדו אלהים אחרים" — לא נמצא לה לאותה גנות שבח הראוי לה. שהרי בגופה של פרשת "בעבר הנהר" אין למצוא כלל סיום בשבח הראוי — קירובנו לעבודת המקום<sup>38</sup>, ואף פרשת ארמי אובד כמות שנסתיימה בבבל אינה דנה בעניין זה כלל. עמדו אפוא מסדרי ההגדה הבבליים והקדימו לה לפרשת "בעבר הנהר" כותרת: מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו ועכשו קרבנו המקום לעבודתו,

36 שני השבחים הללו מצויים בסיומו של הפיוט "דינו": "הכניסנו לארץ ישראל" — במקביל ל"ויתן לנו את הארץ הזאת" (ובניגוד ל"ואקח את אביכם וגו' ויעקב ובניו ירדו מצרים"); "בנה לנו את בית הבחירה" — במקביל ל"ויבאנו אל המקום הזה" — זה בית המקדש (ובניגוד ל"ויעבדו אלהים אחרים"). לא אוכל להימנע מלהעיר כאן על טענת גולדשמידט, עמ' 48 ואילך, שהפיוט "דינו" במקורו אינו כולל אלא את חלקו השני ("כמה מעלות טובות" וכו'), ואילו חלקו הראשון ("אילו... דינו") הוא עיבוד מאוחר יותר, שמחברו "לא נתן דעתו על משמעו". וכל כך למה? לפי שיש בו משפטים "המתנגדים בכלל לשכל הפשוט", כגון: "אילו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה", וכו'. ולא דינו בכך אלא שאחריה בא "היינימן, עיוני תפלה, ירושלם, תשמ"א, עמ' 187, וסבור כי טענות אלו הוכחו "באופן משכנע". לפיכך יש להדגיש שאין יסוד לניתוח זה, המקפח את כל חנו וקסמו של הפיוט, העולים דווקא מצורת הפיוט כמות שהיא לפנינו. הקושיה שהעלה גולדשמידט כנגד כמה מחוליותיו נובעת מאי-הבנת הפיוט: אין כוונת המחבר לומר, שדי היה בקריעת הים, ללא המעבר בתוכו — כדי שייצל עם ישראל; או שדי היה בקירובנו לפני הר סיני, ללא מתן תורה — כדי שתהיה תורה שלמה בידנו, וכל כיו"ב. כוונתו אינה אלא לומר, שדי היה בכל אחת ואחת מן הטובות הללו — כדי שנהא חייבים בשבח והודאה. והדברים פשוטים.

37 רמ"מ כשר, מבוא פרק ד, סבור שהביטוי "והאידנא" הוא סגנון של רבנן סבוראי וראשוני הגאון-נים, ולכך רואה הוא בדברי ר"ח בפסחים שם: "והאידנא דנא עבדינא כתרומיה" ("מתחלה" ו"עבדים היינו") — ביטוי לתקנת סבוראים וראשוני הגאונים. בין שנקבל את דעתו על הביטוי "והאידנא" בכלל ובין שלא נקבל (וראה: י"ש שפיגל, "לשונות פירוש והוספות מאוחרות בתלמוד הבבלי", תעודה ג [תל-אביב, תשמ"ג], עמ' 108), מכל מקום סביר ביותר ש"והאידנא" שבדברי ר"ח לקוח מן הגאונים. ועל כל פנים לרב גטרונאי (בתשובה שהובאה לעיל) כבר פשוט הדבר, שיש לומר בהגדה הן "מתחלה" והן "עבדים היינו".

38 ולעניין זה לא תועיל אף השערת גולדשמידט, עמ' 18: (וראה תבורי, הע' 45), כי בזמן הבית המשיכו לומר עד פסוק יג שביהושע שם — שאף שם אין רמז ל"קרבנו המקום לעבודתו". וראה להלן הע' 40.

שנאמר בעבר הנהר וגו'. בסיפא של הכותרת נמצא אפוא השבח המבוקש<sup>39</sup>. עם זאת, לא נשתמרה כאן במלואה משמעות הגנות והשבח. שכן לבוסח בבלי זה כבר אין ביטוי לשבח של ארץ-ישראל, ולכך גם לעניין הגנות לא מזכירה הכותרת את גדודי האבות הנזכרים בפרשת "בעבר הנהר", אלא רק את הגנות הרוחנית. אלא שהעדר הממד הארצי הזה אין בו כדי להפתיע, אם כנים אנו בהשערותנו על מוצא הנוסח הזה — גלות בבל.

ואמנם, אף עתה ניכר שאין הכותרת משתלבת יפה עם הפרשה שעליה היא נסמכת. שהרי הקורא כותרת זו עם סיומה, "שנאמר" וכו', מצפה למצוא בפסוקים המובאים ראייה לשני חלקי הטענה: הן מקור ל"תחילה" האלילית, והן אישוש לסיום בעבודת המקום. אך תוחלתו זו של הקורא נכזבת, ואין הוא יכול למצוא בפרשה מקור אלא לראשיתה של הכותרת ולא לסיומה<sup>40</sup>. עניין תמוה זה מתיישב עתה מאליו: פרשת "בעבר הנהר" לא שימשה מתחילתה אלא כ"מתחיל בגנות", ולפיכך ודאי אין למצוא בה את השבח; זה האחרון לא היה מצוי אלא בפרשת ארמי אובד — עם סיומה ב"ויבאנו אל המקום הזה" וגו'. אך משהועתקה פרשת "בעבר הנהר" ממקום חיותה המקורי והוכנסה למסגרת הבבלית, שאינה מכרת באמירת "ויבאנו אל המקום הזה", נתקפה השבח לשיטת רב כליל. מעתה הוצרכו להוסיף כותרת שבה כבר ייפלא השבח — אף שכותרת זו אינה יכולה להיסמך על הכתובים התוכפים לה אלא לעניין הגנות.

ונמצינו למדים, כי העתקת שיטת רב לבבל גררה שינוי במבנה הבסיסי של ההגדה:

39 אמנם, ר"א אפרתי, "לברור השימוש בכינוי 'המקום'", בר-אילן, יג (תשל"ו), עמ' 117 ואילך, סבור שפסקתנו קדומה ביותר, לפי שמופיע בה הביטוי "המקום". וזאת בעקבות א"א אורבך, הו"ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים, תשל"ח<sup>4</sup>, עמ' 53 ואילך, הקובע שכינוי זה לד' רוח דווקא בתקופת התנאים והולך ונעלם בתקופת האמוראים. ברם, הואיל ולא מדובר כאן אלא בלשון הליטורגית, הרי חלה כאן המגבלה הגדולה הרובצת לפתחו של המחקר הלשוני בלשון התפילה: "דרושה כמובן זהירות, כי ייתכן שהמטרה הפולחנית מנעה שימוש בתכונות לשון שנחשבו לעממיות מדי, והביאה לידי שימוש בצורות חז"ליות ארכאיות, אשר בזמן כתיבת התפילות כבר הוחלפו בלשון המדוברת באחרות" (ח' רבין, "עיסוק בלשני בלשון התפילה", מחקרים לזכר י' היינמן, ירושלים, תשמ"א, עמ' קסה). לפיכך, אי-אפשר לקבוע את זמנה של פסקתנו על-פי הכינוי הקדום "המקום". ואמנם, כינוי זה רוחח בחיבורים מתקופת הגאונים בה עסקינו, כגון סדר אליהו רבא, שעל לשונו רגיל "ברוך המקום" (ראה: צונץ-אלבק, הדרשות בישראל, ירושלים, תשי"ד, הערה 98 לפרק ז, עמ' 289), ועל יסוד זה היו שקבעו כי דווקא "ברוך המקום ברוך הוא" שבהגדה מוצאו מאוחר (ראה: צונץ-אלבק, שם, הע' 35 לפרק ח, עמ' 300; גולדשמידט, עמ' 22 והע' 2. אך ראה: י' היינמן, התפילה בתקופת הגאונים והאמוראים, ירושלים, תשכ"ו, עמ' 160, הע' 6). בענייננו אפשר שהניסוח "קרבנו המקום לעבודתו" מושפע אף מן הפיוט הקדום "דינו" שבהמשך ההגדה, הנוקט את הלשון "כמה מעלות טובות למקום עלינו", וכן מזכיר ש"ק רבנו לפני הר סיני".

40 אמנם, בפירוש התפילות והברכות לר' יהודה ב"ר יקר, ב, ירושלים, תשכ"ט, עמ' קצו, נאמר: "ואקח את אביכם את אברהם — זה השבח". נראה שהבעיה שהעלינו היא המניע לפירוש, שכן כך נמצא מקור בפרשה ל"קרבנו המקום לעבודתו". אך ספק גדול הוא אם אמנם בכך נתישבה התמיהה, שהרי לקיחה זו אינה אלא — כמבואר בהמשך הכתוב — תחילת הנדודים של אברהם, שאותה הוא עצמו מתאר בלשון: "ויהי כאשר התינו אתי — לקים מבית אבי" (בראשית כ, יג). ואפילו נניח שרמוזה כאן הלקיחה הרוחנית — אין היא כאן אלא בין השיטין. ואמנם, הפרשה ממשיכה ומסיימת בירידה למצרים; ולשיטת ר"ב יקר היה לנו לסיים לכל היותר ב"ואתן לו את יצחק", אך הירידה למצרים ודאי אינה מתאימה כסיום בשבח של קירובנו לעבודת המקום.

מעתה הגנות והשבח גם יחד כלולים לשיטה זו בפרשת "בעבר הנהר" על כותרתה, ופרשת ארמי אובד נתפסת כעת כחוליה העומדת בפני עצמה, שאינה חלק ממערך "מתחיל בגנות ומסיים בשבח". אבל לשיטת שמואל נותרה פרשת ארמי אובד בתפקידה כסיום בשבח, התואם לגנות ד"עבדים היינו" שבה יש להתחיל. והרי לנו אפוא שלושה שלבים: תחילה היתה פרשת ארמי אובד משמשת כגנות וכשבח גם יחד — כשנתפרש הפסוק כפשוטו דלעיל; לאחר מכן הועלו נוסחאות אחרות של "מתחיל בגנות" — שעה שלא היה אפשר עוד לראות את ארמי אובד כגנות, לפירושו המדרשי דלעיל; אלא שעתה משמש ארמי אובד דווקא כסיום בשבח; בשלב האחרון, לשיטת רב בתפיסתה הבבלית, ניתקת פרשת ארמי אובד ממערך הגנות והשבח, והללו מתמצות בפרשת "בעבר הנהר", לאחר שזו הורחבה בכותרת מתאימה.

### ג. להרכב המדרש<sup>41</sup>

עתה, שביררנו עניינה של פרשת ארמי אובד, נפנה לביאור מדרשה שבהגדה שלנו. וכך שנינו:

(א) ארמי אבד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב, וירד מצרימה — אנוס על פי הדיבור.

(2) ויגר שם — מלמד שלא ירד יעקב אבינו להשתקע במצרים אלא לגור שם, שנאמר: ויאמרו אל פרעה לגור בארץ באנו כי אין מרעה לצאן אשר לעבדיך כי כבד הרעב בארץ כנען ועתה ישבו נא עבדיך בארץ גשן (בראשית מז, ד).

(3) במתי מעט — כמה שנאמר: בשבעים נפש ירדו אבתיך מצרימה וגו' (דברים י, כב).

(4) ויהי שם לגוי — מלמד שהיו ישראל מצוינים שם.

(5) גדול ועצום — כמה שנאמר: ובני ישראל פרו וישרצו וירבו וגו' (שמות א, ז).

(6) ורב — כמה שנאמר: רבבה כצמח השדה נתתיך וגו' (יחזקאל טז, ו).

(ב) וירעו אתנו המצרים ויענונו ויתנו עלינו עבדה קשה,

(7) וירעו אתנו המצרים — כמה שנאמר הבה נתחכמה לו פן ירבה וגו' (שמות א, י).

(8) ויענונו — כמה שנאמר: וישימו עליו שרי מסים למען ענתו בסבלתם (שם יא).

(9) ויתנו עלינו עבדה קשה — כמה שנאמר: ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך (שם יג).

41 בעת ההגהה הגיעה לידיעתי ביקורתו של א"א אורבך להגדתו של גולדשמידט, קרית ספר, לו (תשכ"א), עמ' 143 ואילך, ומצאתי שכיווני לדעתו בעניינים מסוימים שבפרק זה; והמעין ימצא את הדומה ואת השונה. ומכל מקום, עיקר תכליתנו בפרק זה הוא בסופו, בשחזור המדרש לקטע "ארמי אבד אבי וירד מצרימה", המתקשר לעניינם של הפרקים הקודמים; ובכך אין אורבך דן שם.

(ג) ונצעק אל ה' א—לקי אבתינו וישמע ה' את קלנו וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו,

(10) ונצעק אל ה' א—לקי אבתינו — כמה שנאמר: ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבדה ויזעקו ותעל שועתם אל הא—לקים מן העבדה (שם ב, כג).

(11) וישמע ה' את קלנו — כמה שנאמר: וישמע א—לקים את נאקתם וגו' (שם כד).

(12) וירא את ענינו — זו פרישות דרך ארץ, כמה שנאמר: וירא א—לקים את בני ישראל וידע א—לקים (שם כה).

(13) ואת עמלנו — אלו הבנים, כמה שנאמר: כל הבן הילוד היארה תשליכהו וכל הבת תחיון (שם א, כב).

(14) ואת לחצנו — זה הדחק, כמה שנאמר: וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לחצים אתם (שם ג, ט).

(ד) ויוצאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרע נטויה ובמרא גדל ובאותות ובמפתים,

(15) ויוצאנו ה' ממצרים — לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו, שנאמר: ועברתי בארץ מצרים וגו' אני ה' (שם יב, וכי).

(16) ביד חזקה — זו הדבר, כמה שנאמר: הגה יד ה' הויה במקנך וגו' דבר כבד מאד (שם ט, ג).

(17) ובזרע נטויה — זו החרב, כמה שנאמר: וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלם (דה"א כא, טז).

(18) ובמרא גדל — זה גלוי שכינה, כמה שנאמר: או הנסה א—לקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסת וגו' ובמוראים גדלים ככל אשר עשה לכם ה' א—לקים במצרים לעיניך (דברים ד, לד).

(19) ובאותות — זה המטה, כמה שנאמר: ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האתת (שמות ד, יז).

(20) ובמפתים — זה הדם, כמה שנאמר: ונתתי מופתים בשמים ובארץ דם ואש ותימרות עשן (יואל ג, ג).

בארבעה קטעי מדרש אלו מצויים שלושה סוגי מדרשים: הסוג האחד, מדרש מקביל — מדרש המסתפק בהבאת כתובים מקבילים, כמדרשים 3, 5 ו-6 בקטע א, כל מדרשי קטע ב (7-9), ומדרשים 10, 11 בקטע ג<sup>42</sup>. הסוג השני, מדרש מפרש — מדרש המפרש ביטויים סתומים שבכתוב, תוך הסתייעות במקראות ממקומות אחרים; כאלה הם מדרשים 12-14 בקטע ג, ומדרשים 16-20 בקטע ד. הסוג השלישי, מדרש מרחיב — מדרש המוסיף לכתוב — תוך דיוק בו — עניינים שונים, כגון מדרשים 1, 2 ו-4 בקטע א, ומדרש 15 בקטע ד<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> לאופיו של סוג מדרש זה ראה מה שצוין לעיל הערה 10.

<sup>43</sup> ר"ד הלבני, "תאימות במדרש ההגדה של פסח", הדואר, ט בניסן תשכ"ט, עמ' 345 (ובתמצות — במקורות ומסורות לשבת נב ע"ב), רואה בכאן שני סוגי מדרש, מקביל ומפרש, ורוצה אף למצוא זהות במספר הדרשות השייכות לכל סוג. ברם, דבר זה אינו עולה לו אלא לאחר שהוציא מן

בסוג הראשון והאחרון של המדרש אין קושי, פרט לאחד שיידון להלן; מדרשי הסוג השני שבקטע ד אף הם נהירים וברורים; ברם, המדרשים המפרשים מסוג זה שבקטע ג קשים ביותר. שהרי במדרש 12 אין למצוא בכתוב "וירא א—לקים" וגו' זכר ברור לפרישות דרך ארץ, ואף קשה מזה: אין מכתוב זה כל ראייה ש"ענינו" מכוון אמנם לפרישות זו<sup>44</sup>. ואמנם, במדרש שכל טוב (שמות א, יא) מוצאים אנו: "וכן דרשו רבותינו: וירא את ענינו — זו פרישות דרך ארץ, דכתיב אם תענה את בנתי (בראשית לא, ג), וכתיב: למען ענתו בסבלתם (שמות א, יא)". הרי שבעל שכל טוב בחר להביא ראייה אחרת מזו המובאת בהגדה, וראיתו אכן מכוונת לעניינה. וכן במדרש 13: הכתוב "כל הבן" וגו' אמנם מכוון לגזירת הבנים, אך אין כל ראייה הימנו ש"עמלנו" רומז לגזירה זו. והוא הדין במדרש 14, שאין הכתוב "וגם ראיתי" וגו' מוסיף דבר לפירוש "זה הדחק". והעניין תמוה, שהרי לא כן הוא במדרשים המפרשים שבקטע ד, שבו הראיות מן הכתובים מכוונות יפה למבוקש מהן<sup>45</sup>.

לפיכך נראה שנתערבו כאן מקורות שונים. המקור האחד הוא זה שממנו לקוחות דרשות 10 ו-11 לקטע זה, והוא מהלך באותה שיטה שבה החל בפסוק זה, שיטת המדרש המקביל. וכך יש לשחזרו:

12) וירא את ענינו — כמה שנאמר ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים (שמות ג, ז).

13) ואת עמלנו — כמה שנאמר: וירא א—לקים את בני ישראל וידע א—לקים<sup>46</sup>.

14) ואת לחצנו — כמה שנאמר: וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לחצים אתם.

מדרש זה לא בא אפוא לפרש את הביטויים הכלליים שבכתוב, אלא כוונתו להקביל לראיית הא—לקים המשולשת שבפסוקנו את הכתובים המאשרים אותה בספר שמות, וכדרכו של המדרש גם בתחילת פסוק זה. עתה מכוונים הכתובים היטב למבוקש מהם.

המדרש את מספר 4 שבקטע א (בהסתמך על גולדשמידט, עמ' 41, אלא שהלה לא הביא אפילו מקצת ראייה להשערתו), ולאחר שקבע כי מדרש 2 שבקטע זה אינו מדרש מפרש אלא מקביל, לפי שלא היתה הדרשה לקויה ללא המשפט "מלמד שלא ירד יעקב" וכו' (ועי' שניסה להסביר על שום מה נוסף משפט זה). אך נראה ש"מלמד שלא ירד יעקב" וכו' מוסיף כאן את עניין הזמניות במגורי יעקב — דבר שלא היה עולה כלל מן הכתוב המקביל בלבד. וראה להלן.

44) בפתרון השאלה הראשונה הוצעו שתי גישות עיקריות: לפי האחת, הדרשה נסמכת על אוכור "א—לקים", שכן דבר זה אינו ידוע אלא לקב"ה; ולפי השנייה, הדרשה מיוסדת על לשון "וידע", הרומזת לעניין דרך ארץ, כמו "וידע אדם את הוה אשתו" (בראשית ד, א), ראה: הגדה שלמה, לקטע זה. הפירוש השני דחוק עד לאחת, שהרי "וידע" מוסב על "א—לקים", בניגוד למבוקש לדרך זו; ועוד, שהכוונה לא לידיעה אלא למניעתה, ואין לכך כל רמז. (על דבריו המוזרים של ד' דאובה בעניין זה, The New Testament and Rabbinic Judaism, ניר-יורק, 1956, עמ' 6 ואילך, כבר עמד אורבך שם [לעיל, הע' 41], הע' 16 עי''). אף הפירוש הראשון אינו מניח את הדעת, שכן הדברים סתומים ומניחים מראש את המבוקש. לשאלתנו השנייה והעיקרית לא מצאתי בפירושי ההגדה מענה כלל.

45) גולדשמידט, עמ' 43 ואילך, ניסה לשחזר את כל המדרש מחדש, והוסיף בו מדעו קטעים שונים, אך קושי זה — הנראה בעינינו עיקרי — לא נתיישב בשחזורו כלל, ואף הוא הרגיש בדבר, שם הע' 58.

46) אם שחזור זה מדויק, הביא כאן הדרשן כתוב זה, אף שאין בו מקבילה ל"עמלנו" דווקא, משום שאין כוונתו אלא להביא מקבילות לשלוש הראיות של הקב"ה.

לעומת זאת, במקור מדרשי אחר נדרשו הביטויים "ענינו" "עמלנו" ו"לחצנו" מדרש מפרש; אלא שמקור זה לא נקט את דרך המדרש המפרש שבקטע ד, המסתייע לפירושו מן הכתובים, אלא הסתפק בפירושים עצמם, ללא אסמכתות מן הכתובים; ואף שיטה זו רווחת במדרשים<sup>47</sup>. במדרש זה נאמר אפוא:

(12) את ענינו — זו פרישות דרך ארץ.

(13) ואת עמלנו — אלו הבנים.

(14) ואת לחצנו — זה הדחק<sup>48</sup>.

ואמנם, חלקו הראשון של המדרש — "זו פרישות דרך ארץ" — מצוי בצורה זו ממש בבבלי יומא עד ע"ב.

במשך הזמן נתערבו, כנראה, המקורות זה בזה וסודרו בצורת מדרש אחד — מדרש מפרש המסתייע בכתובים, כמדרש הנוהג בקטע ד. מתוך כך הושמט הכתוב "ראה ראיתי" וגו', שאינו עניין אף בדוחק לפרישות דרך ארץ, וצורף במקומו מן המדרש המקביל הכתוב "וירא א—לקים" וגו', שנתפרש בדוחק רב כמכוון לפרישות זו. לפירוש "אלו הבנים" חסר היה במדרש המקביל פסוק מתאים, ולכן — כדי להתאים את המדרש לצורת המדרש המפרש האמור — הובא לכאן הכתוב "כל הבן" וגו', שאמנם מוסר את גזירת הבנים, אף שאינו מוכיח כל עיקר שווהי כוונת "עמלנו". ואילו לפירוש "זה הדחק" צורף הכתוב מן המדרש המקביל — כאילו יש בו משום תימוכין לפירוש זה.

אם יש בשחזורנו זה מן האמת, נמצא שמידת המדרש המקביל (המסתפק בהבאת כתובים מקבילים כדרשת הפסוק) היתה מהלכת בעניינינו בכל קטע ב ובכל קטע ג. מעתה נבחן על-פי זה אף את קטע א. שכן מדרש 2 בקטע זה יוצר קושי דומה לקשיים שמצינו לעיל בקטע ג: פירוש "ויגר" כמגורים זמניים אינו מקבל כל חיזוק וראיה מן הפסוק המובא לאישוש. אדרבא, הכתוב מוכיח לכאורה את ההיפך. שהרי בסיפא של הכתוב נאמר "ועתה יש בו נא עבדיך בארץ גשן" — הרי שאין כל משמעות של זמניות ב"לגור", שהרי שוברו בצדו: "יש בו נא". לפיכך נראה שאף כאן מצויה אותה תופעה שבה נתקלנו לעיל. שני מקורות לפנינו, שנתערבו זה בזה. האחד הולך בשיטת המדרש המקביל, כך:

(2) ויגר שם — כמה שנאמר ויאמרו אל פרעה לגור בארץ באנו וגו'.

הואיל ואין המדרש בא ללמדנו מהו "ויגר", אלא רק להקביל את הכתוב שבדברים לרעהו שבבראשית, אין כל קושי בלשון "ישבו" שבסיום. מאידך גיסא, במקור אחר נדרש הכתוב מפרש:

(2) ויגר שם — מלמד שלא ירד יעקב אבינו להשתקע במצרים אלא לגור שם.

47 ועל כך כבר עמד גולדשמידט, הע' 58, ואף הדגים. עי"ש.

48 גולדשמידט שם העיר בצדק, ששני המדרשים הראשונים שונים באופיים מן השלישי, כאשר הראשונים מפרשים את הביטויים הכוללים כמכוונים לגזירות מסוימות, ואילו השלישי גותן את הדברים עניין לתכונת השעבוד באופן כללי. אך מסופקני אם שוני זה בלבד הוא יסוד מספיק לכל הבניין שהקים שם גולדשמידט מדעתו. לעניינינו על-כיל-פנים אין הדבר משמעותי. לעצם הפירוש "ואת לחצנו — זה הדחק" — הרי זה תרגום מלשון מקרא ללשון חכמים; ואף שראייתו של גולדשמידט, שם הע' 57, לתופעה זו ניתנת אולי להיפרך, כפי שהעיר הלבני (הדואר, שם, הע' 3), מכל מקום אין להסתייג מעצם העניין, שהרי זו תופעה רווחת אצל חז"ל. ראה, לדוגמה, א' בנודיד, לשון מקרא ולשון חכמים, א, תל-אביב, תשכ"ז, עמ' 331.



במקור זה לא הובא כלל הכתוב המקביל, שאין בו משום סייעתא לפירושו. ובחלק מנוסחאות ההגדה אמנם מצויה הדרשה ללא הפסוק הבא לאישושה<sup>49</sup>. במשך הזמן נצטרפו המקורות זה לזה, כמות שאירע בקטע ג, ומתוך כך נוצר הקושי. למקור המדרשי שבו היתה דרשת "מלמד שלא ירד יעקב" וכו' מצטרפים אף דרשות 1 ו-4 בקטע זה, שלא היו במדרש המקביל, לפי שאינן מקבילות לפסוקנו כתובים אחרים, אלא מפרשות אותו כדרך שמפרשות.

מעתה יש לנו לשאול: מה היה מדרשו הקדום של הקטע "ארמי אבד אבי"? שהרי כבר נתברר לעיל, כי מדרשנו שבהגדה לקטע זה, "צא ולמד מה ביקש לבן" וכו', אינו המדרש אשר לו נתכוונה משנתנו. שכן משנתנו מפרשת ארמי אובד אבי לגנות, כרשב"ם וסיעתו, ואילו מדרש זה דורשו לשבח, כאונקלוס וסיעתו. מה היה אפוא מדרשו של הקטע, לפי כוונתה המקורית של משנתנו?

דומה שעל דרך ההשערה יש בידנו פתרון מרווח, ופתרון זה מתחלק לשניים. שהרי כבר נתברר שפסוק זה נדרש בשני אופנים: במדרש מקביל ובמדרש מפרש. אם באנו לשער מה היה מדרשו הקדום של קטע זה במדרש המפרש, הרי יש לנו דרשה מן המוכן בספרי (שם): ארמי אבד אבי — מלמד שלא ירד אבינו יעקב לארם אלא על מנת לאבד. ופירושו: יעקב ירד לארם להיות תועה וחסר בית, כדי שיתקיים בו מה שנאמר "גר יהיה זרעך", ויהיה הוא ממשיכה של שושלת אברהם<sup>50</sup>. ומדרש זה מקביל בלשונו ובמגמתו להמשך המדרש המפרש: מלמד שלא ירד יעקב אבינו להשתקע במצרים אלא לגור שם. אך הואיל וביררנו שהיה מדרש מקביל לכל שלושת הפסוקים הראשונים של הפרשה, מסתבר שאף הקטע הראשון שלה נדרש במדרש מקביל. ואם כן הוא, נראה קרוב להניח שהמדרש המקביל אינו אלא פרשת "בעבר הנהר". וכך יש לשחזרו:

ארמי אבד אבי וירד מצרימה — כמה שנאמר: בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים. ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אתו בכל ארץ כנען וארץ את זרעו ואתן לו את יצחק. ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו את הר שער לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרים (יהושע כד, ב—ד).

הואיל והמדרש המקביל אינו דורש בנפרד את "וירד מצרימה", שמדרשו של זה שייך למדרש המפרש כדלעיל, לכך הרי הוא מצרפו ל"ארמי אבד אבי"<sup>51</sup>. ובקטע שהובא כאן מיהושע יש אכן מקבילה מדויקת לתוכן קטע זה של פסוקנו — לפירושה המקורי של המשנה:

49 ראה חילופי הנוסחאות שבהגדה שלמה במקומו. ועיין ספרי דברים, פיסקא שא, שאף שם מצויה הדרשה ללא תימוכה בכתוב, אך ראה מהדורת פינקלשטיין שם, המסיק על-פי חילופי הנוסחאות שם, שאינו מעיקר הספרי, אלא נוסף מתוך ההגדה.

50 תבורי, עמ' קה—קו, ועל-פי ניתוחו של רד"צ הופמן למדרש שם, עי"ש.

51 וכך מסתבר שהיה גם בדרשת "מלמד שהיו ישראל" וכו', הנסמכת ל"ויהי שם לגוי", שאינה שייכת למדרש המקביל אלא למפרש. המדרש המקביל צירף כנראה את "ויהי שם לגוי" ל"גדול עצום", והמקבילה מתייחסת לקטע בשלמותו: "ויהי שם לגוי גדול ועצום — כמה שנאמר ובני ישראל פרו וישרצו וירבו" וגו'. ואמנם, בחלק מנוסחאות ההגדה (ראה הגדה שלמה במקומו, בחילופי הנוסחאות ובציונים) נאמר: "ל ג ו י גדול עצום — כמה שנאמר ובני ישראל" וכו', אף על-פי שקודם לכן כבר נדרש: "ויהי שם לגוי — מלמד שהיו" וכו'.

בעבר הנהר (= מארם נהריים), ישבו אבותיכם (= אבי), ומשם היו תועים<sup>52</sup> ונודדים והול-  
כים בכל ארץ כנען (= אבד), ולסוף ירדו מצרימה (= יורד מצרים).

אם כנים הדברים, נמצאת שיטת רב בדין "מתחיל בגנות" מוארת באור חדש: לא חידש רב את עצם אמירת פרשת "בעבר הנהר" בתוך סדר ההגדה; שהרי זו היתה נהוגה מקדמת דנא — כמדרש לפרשת ארמי אובד אבי, כפירושו הקדום. אך משנתעצם פירושו השני של הכתוב (לבן ביקש לאבד את אבי) ונתבטא במדרשו שבהגדה, והוצרכו למצוא גנות חדשה תחת ארמי אובד אבי, נטלו גנות זו מן המוכן, מפרשת "בעבר הנהר"; אלא שתחת היותה עד כה מדרשו של ארמי אובד אבי, נקבעה היא עתה בפני עצמה כהתחלה בגנות. ואילו ארמי אובד אבי נדרש מעתה במדרש "צא ולמד" וכו', הדורשו לשבת.

### נספח: עוד למשמע 'דרש'

בדין המלך הקורא בתורה במעמד הקהל שנינו בתוספתא סוטה (פ"ז, מהד' ליברמן עמ' 196<sup>7</sup>): "ר' יהודה אומר לא היה צריך להתחיל מראש הספר, אלא שמע והיה אם שמע תשמע עשר תעשר וכי תכלה לעשר ופרשת המלך עד שגומר את כולה ופרשות הנדרשות בה [כ"ה בכ"י וינה; בכ"י ערפורט: ופרשה הנדרשת בה; בדפוסים: ודרשיות נדרשות בה] וגומר עד סוף". מהן "פרשות הנדרשות בה"? בשאלה זו נדחקו המפרשים. בעל "חסדי דוד", וכן בעל "מנחת יצחק", פירשו שהכמים שהיו במעמד זה היו דורשים דרשות על פרשת המלך שהיה הוא קורא. ברם, חכמים מאן דכר שמיהו, ואף אין הפירוש הולם אלא את גירסת הדפוס ("נדרשות" ללא ה' בתחילה). וב"מנחת בכורים" הסב את כל העניין להמשך הדברים, הדין בכהן משוח מלחמה; ואי אפשר לומר כן, שהרי הדברים מחוברים כמבואר למעין שם. וב"תוספתא כפשוטה" (שם עמ' 684) כתב שהעיקר כגירסת כ"י ערפורט: "פרשה הנדרשת בה", והכוונה לפרשת "הקהל את העם" וגו' הכוללת מצות הקהל; שהרי תקנה קבועה היא לקרות בכל מועד מעניינו של יום ולדרשו, וודאי צריך היה מדין זה לקרוא פרשה זו ולדרשה. והדברים תמוהים, שהרי, ראשית, לשון חידות הוא שנקטה התוספתא לפירוש זה, ולמה לא תינקב הפרשה בשמה המפורש? ועוד, שקריאת המלך במעמד הקהל "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה'" (דברים לא, יב) אינה עניין כל עיקר לתקנה הכללית של קריאת התורה בכל ציבור ובכל מקום בעניינו של כל מועד. ועוד, שהרי במשנה לא מצויה הלכה זו, שיש לקרות "פרשה הנדרשת בה", ובפשוטות היינו משום ש"בה" מוסב על פרשת המלך דלעיל מינה, ופרשת המלך לא נזכרה במשנה כחלק מקריאתו (לפי עיקר נוסח המשנה, עי' ליברמן שם). אך לפירוש זה נמצא שאין לפרשה זו כל קשר לפרשת המלך, ובכל עניין יש לקרואה.

לפיכך נראה פשוט, שכשם שמדרשו הקדום של ליל הסדר לא היה אלא הבאת הפסוקים המקבילים, ובתקופה הקדומה לואת ייקרא מדרש, כן הוא משמע 'דרש' אף כאן. והכוונה אפוא לומר שהמלך לא היה קורא את פרשת המלך שבספר דברים בלבד, אלא אף את הפרשיות הנדרשות בה, היינו את הפרשיות המקבילות שבספר שמואל-א (ח, יא ואילך), הדנות במשפט המלך. יצי' ספרי לדברים פסקה קנו. ונתיישבו דברי התוספתא כפשוטם, ומצינו אפוא מקור נוסף למשמעות קדומה זו של 'מדרש'.

52 השווה: "ויהי כאשר התעו אתי א—לקים מבית אבי" (בראשית כ, יג).

## ט ב ל ת ה ש ו ו א ה

מדרש מקביל	מדרש מפרש
ארמי אבד אבי	כמה שנאמר בעבר הנהר וגו' מלמד שלא ירד אבינו יעקב לארם אלא על מנת לאבד.
וירד מצרימה	ויעקב ובניו ירדו מצרים. אנוס על פי הדיבור.
ויגר שם	כמה שנאמר ויאמרו אל פרעה לגור בארץ באנו וגו'. מלמד שלא ירד יעקב אבינו להשתקע במצרים אלא לגור שם.
במתי מעט	כמה שנאמר בשבעים נפש וגו'. ———
ויהי שם לגוי	כמה שנאמר ובני ישראל פרו מלמד שהיו ישראל מצוינים שם.
גדול עצום	וישרצו וירבו וגו'. ———
ורב	כמה שנאמר רבבה כצמח השדה וגו'. ———
וירעו אתנו המצרים	כמה שנאמר הבה נתחכמה וגו'. ———
ויענונו	כמה שנאמר ושימו עליו שרי מסים למען ענתו וגו'. ———
ויתנו עלינו עבדה קשה	כמה שנאמר ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך. ———
ונצעק אל ה' א—לקי	כמה שנאמר ויהי וגו'. אבותינו ויאנחו בני ישראל מן העבדה ויזעקו וגו'. ———
וישמע ד' את קלנו	כמה שנאמר וישמע א—לקים וגו'. ———
וירא את ענינו	כמה שנאמר ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים. זו פרישות דרך ארץ.
ואת עמלנו	כמה שנאמר וירא א—לקים את בני ישראל וידע אל—קים. אלו הבנים.
ואת לחצנו	כמה שנאמר וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לחצים אתם. זה הדחק.

## האותנטיות של השקלא וטריא במחלוקות בית שמאי ובית הלל<sup>1</sup>

משה ווייס

### א

השקלא וטריא (שו"ט) האותנטית היא ביטוי ספרותי לדיון או לוויכוח בין חכמים. ביסוד הדיאלוג המתואר בשו"ט היה אירוע היסטורי ממשי. בסמוך לאירוע זה נקבעה<sup>2</sup> השו"ט, והיא משמרת בה גם מן הטענות שטענו המתדיינים וגם לשונות וביטויים שהם השתמשו בהם.

בדרך-כלל נעלם מאתנו האירוע ההיסטורי שהביא לעולם את השו"ט. ברם, מן המקורות המעטים שנותרו בהם תיאורים של התהוות השו"ט עולה תמונה מגוונת מאוד. יש שהכל התנהל במקום אחד ובפעם אחת<sup>3</sup>. יש שחכמים נשאו ונתנו בשעה שהיו מהלכים בדרך<sup>4</sup>. וכן יש שממרחקים שלחו חכמים שאלות והשיבו תשובות<sup>5</sup>. מקורות כאלו ספורים הם בכלל

1 על נושא זה הרציתי בקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, ירושלים, תשמ"ה. שם נגעת בביקרי הדברים, ואילו הפרטים מובאים כאן.

2 למונח "קביעה ספרותית" ראה מ"ש אמו"ר, לחקר התלמוד, גיורק, תשט"ו, עמ' 64–80.  
3 ראה, למשל: ידיד, ג. יש כאן תיאור של דיון פורמאלי בבית-המדרש. ר' ישמעאל משמש כעין יושב-ראש המחלק את רשות הדיבור. ר' טרפון ור' אלעזר בן עזריה הם החולקים. ר' יהושע משתתף אף הוא בדיון. לבסוף נמנים וגומרים את הדבר. עיין עוד שם בהמשך. אירוע פחות פורמאלי מתואר בתוספתא ברכות פ"ד הט"ז והמקבילות: "מעשה בר"ט שהיה מיסב בצלו של שובך... א' להם לתלמידיו...". במכילתא בשלח פ"ה, מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 106, המעשה הוא בר"ט וזקנים והשובך הוא "של יבנה". במכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 63, יש: "וכבר היה ר"ט ותלמידיו יושבין בכרם ביבנה...".

4 למשל, בעבודה זרה ב, ה מוסר ר' יהודה שו"ט שבין ר' ישמעאל לר' יהושע "כשהיו מהלכין בדרך". בכריתות ג, ז ואילך, מוסר ר"ע את מה ששאל את ר"ג ואת ר' יהושע "באיטליס של אמאוס". עיין עוד נגעים ז, ד.

5 "בני מערבא שלחו שאלה לאבוה דשמואל", בבא מציעא צ ע"א–ע"ב (כגרסת כ"ה, דקדוקי סופרים, אות נ. ועיין שם דברי ר"פ בהמשך ורש"י ד"ה בני מערבא). הוא עצמו שלח לשאול את רבי, ירושלמי ראש השנה פ"ג סוף ה"ו. בבבלי שם כז ע"ב, יש רק התשובה אשר "שלחו ליה לאבוה דשמואל"; עיין עוד שם כח ע"א, יש שם תשובה אחרת ששלחו לו. ראה מ"ש אמו"ר על היצירה הספרותית של האמוראים, גיורק, תשכ"ב, עמ' 224–225; עוד שם, עמ' 232–238.

בכל התקופות של התנאים והאמוראים, קל-וחומר ברובד הקדום ביותר של השו"ט, זה של בית שמאי ובית הלל.<sup>6</sup>

מכל מקום, אפשר להסיק מחומר זה שנתרו בידנו מקורות עם שו"ט אותנטיים. אבל לא כל שו"ט אותנטי היא. יש שחכמי דורות מאוחרים המשיכו את השו"ט של אלו שקדמו להם. יש שהם יצרו אותה בבחינת נסיון לשחזר את מה שאירע בימי החכמים הקדמונים. לפעמים אפשר לעמוד על תופעה זו מתוך לשונות ההצעה.<sup>7</sup> העניין הוא ידוע, ודי יהיה במקור הבא כדי להדגימו ואף להציג את המורכבות שלו. בכל אופן, את שאלת האותנטיות יש לברר קודם שניגשים למחקר דיאכרוני של השו"ט.

בטהרות ב, ב חולקים ר' אליעזר ור' יהושע בדין "האוכל אוכל ראשון" וכו'. לדעת ר' אליעזר, "האוכל אוכל ראשון ראשון אוכל שני שני...". ולדעת ר' יהושע, האוכל אוכל ראשון ושני הוא שני טומאה ואילו האוכל אוכל שלישי הוא "שני לקודש ואין שני לתרומה בחולין שנעשו על טהרת תרומה". בתוספתא שם פ"ב ה"א יש שו"ט קצרה בת שלושה שלבים.<sup>8</sup>

1. "א"ל ר"י לר"א: היכן מצינו טומאה בתורה שהיא עושה טומאה אחרת כיוצא בה שאתה אומר יעשה ראשון ראשון.
2. "א"ל: אף אתה אומר יעשה שני.
3. "א"ל: מצינו שהשני מטמא את המשקין לעשות תחילה והמשקין מטמאין את האוכלין לעשות שניים אבל לא מצינו ראשון שהוא עושה ראשון בכל מקום.

ר"י שואל את ר"א: "היכן מצינו" כדבריד "שאתה אומר יעשה ראשון ראשון"? משיב לו ר"א, שאף ר"י מודה ששני עושה שני. בשלב 3 מחלק ר"י בין "אוכל שני" ל"אוכל ראשון". את השו"ט הפשוטה הזאת יש להשוות למה ששנינו בחולין לד ע"א:

...דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: מאי אהדרי ר"א ור"י להדדי.

א. אמר לו ר"א לר"י: מצינו אוכל חמור מן המאכל \* דאילו נבלת עוף טהור בחוץ לא מטמא ואילו אוכלה מטמא בגדים אבית הבליעה ואנו היאך לא נעשה אוכל כמאכל.

6 בהערות הקודמות ציינו לכמה דוגמאות אשר נבחרו באקראי. הקורא יוכל בוודאי להוסיף עליהן כהנה וכהנה. הרובד המשמעותי הקדום ביותר של שו"ט הוא של ב"ש וב"ה. יש יותר משלוש מאות מחלוקות ביניהם. את רובן המכריע רשם א"ה ווייס, דור דור ודורשיו, חלק א, פרק יט. בכשלושים מחלוקות יש שו"ט.

7 ראה, למשל, חגיגה ו רע"א: "השיב רבי תחת ב"ה לדברי ב"ש". בלשון סוגיות הבבלי ידוע ההבדל שבין "אמר ליה" ל"אמר לך". ראה: יד מלאכי, ס' לה. את ה"סתירה" שבדברי הכסף משנה, שם, אפשר ליישב. לעניין פסיקת הלכה יש להעריך אחרת סתמא דגמרא האומרת "אמר לך רב יוסף" מאשר את דברי האמורא רב פפא האומר "אמר לך בר פדא". בזה האחרון אפשר לטעון "וליה לא סבירא ליה". והנה עוד, לשון ההצעה "איתיביה" מופיע בדרך-כלל כאשר שני החכמים נושאים ונותנים "פנים אל פנים", או לכל הפחות יש אפשרות למשא-ומתן כזה. ב"מתיב" משתמשים כאשר ידוע מי המשיב ולמי הוא השיב אך אין משא ומתן ישיר ביניהם. "מתיב" הוא הרבים הסתמי של סתמא דגמרא, ואכמ"ל.

8 כל אמירה של אחד הצדדים בשו"ט נכנה אותה "שלב". שו"ט בת שלב אחד היא הקצרה ביותר, יש בה רק "שקלא" ולא "טריא". השו"ט הארוכה ביותר במחלוקות ב"ש וב"ה היא בת שבעה שלבים. ראה: ספרא, תוריע פ"ג; בבלי ביצה כ ע"ב, להלן הע' 30.

9 כן הוא בכי"י, ראה דק"ס אות ק.

ב. ור' יהושע — מנבלת עוף טהור לא גמרינן דחידוש הוא אלא מצינו שהמאכל חמור מן האוכל דאילו מאכל בכביצה ואוכל עד דאכיל כחצי פרס ואנו היאך נעשה אוכל כמאכל.

ג. ור' אליעזר — [אמר לך] <sup>10</sup> טומאה משיעורין לא גמרינן. ועוד לדברך שאתה אומר על ראשון שני יפה אתה אומר שני שני למה.

ד. אמר לו: מצינו שהשני עושה שני על ידי משקין.

ה. אמר לו: והא משקין גמי תחילה הוו דתנן... ועוד שלישי שני למה.

ו. אמר לו: אף אני לא אמרתי אלא בתרומה שטהרתה טומאה היא אצל הקדש.

מדברי ר' יוחנן "מאי אהדרי ר"א ור"י להדדי" אפשר להסיק, שיש כאן נסיון לשחזר שו"ט מעין מה שהיה יכול להתהוות במציאות ההיסטורית. ואמנם כן מעיר כבר רש"י על האתר (ד"ה מפני שטהרתה): "האי מהדרי ליה" לא שמיע ליה (= לעולא) דאינו לא במשנה ולא בברייתא מה שהשיבו זה לזה אלא רבה בר בר חנה שמיע ליה מרביה". דהיינו, שו"ט זו לא נמסרה בספרות התנאים הקבועה, המשנה והברייתא. רבב"ח קיבלה בעל-פה מר' יוחנן. ככל הנראה הוא אביה, ואולי אף יוצרה <sup>11</sup>.

ובאמת, אין שו"ט זו עושה רושם של יצירה תנאית. לשונות ההצעה של שלב ב וג הם רגילים בשו"ט האמוראית של הבבלי <sup>12</sup>. כמו כן, המשפטים: "... לא גמרינן דחידוש הוא", "טומאה משיעורין לא גמרינן" ו"הא משקין גמי תחילה הוו" אינם מסוגגנים בלשון תנאים. אפשר לחשוב אפוא שלפנינו יצירה שכולה אמוראית.

ברם, דבריו של ר"א בשלב א, "מצינו אוכל חמור מן המאכל", עושים רושם של תשובה על השאלה מעין שאלת ר"י בשלב 1 של השו"ט שבתוספתא, "היכן מצינו...". האם קיימת זיקה בין המקורות? האם ניסח ר' יוחנן את הדברים שהוא שם בפי ר' אליעזר בהשפעת מקור מעין זה שנמצא בתוספתא? ואולי אין כאן אלא קביעה ספרותית למסורת בעל-פה שנמסרה לר' יוחנן? אין בידנו די נתונים לענות על שאלות אלו, אך קשה יהיה לומר שאין כל יחס חיובי בין המקורות, ולו רק משום ששימוש כזה בביטויים כמו "היכן מצינו" ו"מצינו" איננו שכיח למד.

ועוד, שאלת ר"א בשלב ג, "שני שני למה", שווה לדבריו בשלב ב, "אף אתה אומר יעשה שני" <sup>13</sup>. אף תשובת ר"י: "מצינו שהשני עושה שני על ידי משקה", קרובה לשלב ג, "מצינו

10 כן נוסף בכ"ר ג, ראה דק"ס אות ר. תוספת זו מבליטה שאין מדובר כאן בשו"ט אותנטית. עיין לעיל הע' 7.

11 וכן עולה מההמשך שם, לד ע"ב: "... והא אני לא אמרתי אלא בתרומה" קאמר אמוראי נינהו ואליבא דר' יוחנן. ראה פרש"י על האתר ולהלן הע' 14. והנה עוד, לרוב החומר הארץ-ישראלי שבסוגיות הבבלי שם, לג ע"ב — לה ע"ב, יש חומר מקביל בירושלמי חגיגה פ"ב ה"ב, פרט לשו"ט זו.

12 השווה הע' 10. המדובר כאן בדברי ר' יוחנן הארץ-ישראליים שיצקום ללשונות הבבלי. התופעה היא מוכרת. ראה, למשל, בסוגיה זו (לו ע"א): "בעי ר"ש בן לקיש צריד של מנחות מונים בו ראשון ושני או אין מונים בו ראשון ושני". במקבילה בירושלמי חגיגה פ"ג ה"ב יש: "רשב"ל בעי צריד של מנחות מהו שיעשה מניין".

13 בשלב 1 בתוספתא הסגנון הוא: "היכן מצינו... שאתה אומר...". ור"א משיב לו "אף אתה אומר". והנה בדברי ר' יוחנן יש שלבים אוב: "מצינו... ואנו היאך נעשה...".

שהשני מטמא את המשקין...", אלא שבזה האחרון פורטו הדברים. ואמנם, לדברי ר"י לשלב ו אין מקבילה בשו"ט שבתוספתא, אבל הם הרחבת דבריו שבמשנה: "...בחולין שנעשו על טהרת תרומה"<sup>14</sup>.

הוזה אומר, גם במה שנראה להיות שו"ט לא אותנטית, שו"ט שהיא פרי יצירתו של ר' יוחנן, שקועים יסודות שאפשר לחשוב שמבית מדרשם של ר"א ור"י יצאו. האם תופעה זו מעידה על כשרונות היצירה של ר' יוחנן, או שמא אין הוא אלא הקובע של מסורת שבעל-פה? במצב ידיעותינו היום אי-אפשר לתת תשובה חד-משמעית על שאלה זו. מכל מקום, התופעה כשלעצמה נמצאת אף בשו"ט של בית שמאי ובית הלל<sup>15</sup>.

## ב

במסכת חגיגה א ב חולקים בית שמאי ובית הלל:

בש"א: הראיה שתי כסף והחגיגה מעה כסף  
ובה"א: הראיה מעה כסף והחגיגה שתי כסף.

על משנה זו יש בסוגיית הירושלמי על האתר:

1. ראייה עולות וחגיגה שלמים
2. בש"א מרבם בעולות וממעטים בשלמים ובה"א...
3. ר' תנחום בר אלעי בשם ר' יוסי ב"ר חנינא<sup>16</sup>: ב"ש ילפינן לה מקרבנות עצרת, ובה"ה ילפינן לה מקרבנות נשיאים.
4. א. אמרו ב"ה לבי"ש: לא מוטב ללמד קרבן יחיד מקרבן יחיד ולא ללמד קרבן יחיד מקרבן צבור.
- ב. אמרו להם ב"ש: מוטב ללמוד דבר שנוהג לדורות מדבר שהוא נוהג לדורות ואל תבא לי קרבן נשיאים שאינו לדורות.
5. תני יש בראיה מה שאין בחגיגה... שהראיה כולה לגבוה... חגיגה נוהגת לפני הדבור ולאחר הדבור...

אחר-כך בשלב ג פונה אליו ר"א: "לדברייך... שאתה אומר...". הוזה אומר, שאף בסגנון אין שני המקורות רחוקים זה מזה.

14 דברי ר"י בשלב ו, "אף אני לא אמרתי...". הם המבוקש בסוגיית הבבלי. במשתמע ממנו חולקים אמוראים אליבא דר' יוחנן; ראה לעיל הע' 11.

15 על תופעה זו בשו"ט אמוראית דן אמור, לחקר התלמוד, ניו-יורק, תשט"ו, עמ' 18—32. הוא קבע שם את המונח "סוגיא פיקטיבית". מדבריו עולה שגם אותן סוגיות שבעלי התוספות סברו שהן פיקטיביות, הן אכן אותנטיות. מכל מקום, נשאר גם לי מקום להתגדר בו.

אשר למסורות תנאים שלא נקבעו במסגרות ספרותיות "והכי הוה שמיע ליה ריש לקיש מרבותיו", ראה: בבא בתרא עב סע"ב, פרשב"ם ד"ה חרוב המורכב. יש גם מסורות אשר אינן באות בסגנון הרגיל לתנאים, ראה: מכות יא ע"א. והנה, ר"ח אלבק, מחקרים בברייתא ותוספתא, ירושלים, תש"ך, עמ' 4, דן בהעדר לשונות הצעה כמו "תני" ו"תניא" וכו', וזה עניין אחר לגמרי.

16 יש ר"י בר"ח שהוא בן דורו (הצעיר) של ר' יוחנן. ר' תנחום בר עילאי צעיר ממנו בדור אחד; ראה: ר"ח אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 185, 272. ב"ז בכר, אגדת אמוראי ארץ-ישראל, א, ב, עמ' 197, סבור שיש תנא בשם זה; ראה: ר"ח אלבק, מחקרים בברייתא ותוספתא, עמ' 138.

סתם סוגיית הירושלמי מפרשת את "ראיה" ו"חגיגה" שבלשון המשנה (שורה 1), ומתארת באופן כללי את המחלוקת (ש' 2). בשם ר' יוסי ב"ר חנינא מוסרים את המילף של בית שמאי ובית הלל (ש' 3) ובאופן בלתי אמצעי ממשיכים בשו"ט ביניהם, שו"ט בת שני שלבים (ש' 4, 44). הדברים שהקדים ר' יוסי בר"ח, "...לפינן לה מקרבנות עצרת... מקרבנות נשיאים...", הם הכרחיים להבנת שו"ט זו אשר יש בה "קרבן יחיד/צבור" ו"דבר שנוהג/אינו נוהג לדורות".

הברייתא המוצעת בלשון "תני" (ש' 5) היא מקור בפני עצמו ובו נידונים עניינים חדשים אשר כמותם יש בהמשך ברייתת התוספתא הנ"ל. מכל מקום, אין לראות במקור זה המשך השו"ט. והנה, מתוך הצעת הדברים אפשר לחשוב שהשו"ט היא חלק ממה שנמסר מדר' יוסי ב"ר חנינא. הוא אשר הציע את המילף של בית שמאי ובית הלל והוא אף שחזר מעין שו"ט על יסוד מילף זה. הרושם הזה הולך ומתחזק מתוך מה שיש בסוגיית הירושלמי למשנה הבאה (א, ג). איתא שם: "עולות במועד באות מן החולין ושלמים מן המעשר. ביום טוב ראשון של חג<sup>17</sup> בית שמאי אומרים מן החולין ובית הלל אומרים מן המעשר". ובסוגיית הירושלמי יש: "ר' תנחום בר אילעי בשם ר' יוסי בי ר' חנינא כך משיבים בית שמאי לבית הלל דבר שהוא בא חובה בא מן המעשר. אמרו להם אילו בחול... וכאן מביא אחת מן החולין וטופל למעשר. ומנין שהוא טופל למעשר א"ר יוסי ב"ר חנינא... א"ר לעזר... עולא בר ישמעאל אמר...".

גם פה מסר ר' תנחום בר אילעי בשם ר' יוסי בר"ח ש"כך משיבין בית שמאי לבית הלל... אמרו להם...". לשו"ט זו אין מקבילות<sup>18</sup>. בהשקפה ראשונה נראה שחכם זה שחזר מעין שו"ט לשתי מחלוקות אלו, מחלוקות הנמצאות בשתי משניות רצופות במסכת חגיגה. והנה, לעניין הראשון אשר הצענו, המחלוקת בשיעורי "הראיה" ו"החגיגה", יש חומר מקביל וממנו אפשר גם להעלות הסבר שונה להתהוות הדברים. בתוספתא חגיגה פ"א ה"ד שנינו:

- א. בש"א: מרובה מדת<sup>19</sup> הראיה ממדת החגיגה ראייה כולה לגבוהה מה שאין כן בחגיגה.  
ב. בה"א: מרובה מדת חגיגה ממדת ראייה ראייה נהגת לפני הדבור מה שאין כן בחגיגה.

במקור זה לא צוין במה חולקים שני הבתים. אך, תוכן הדברים ומקומם בתוספתא מעידים שלמשנה הנ"ל הוא אורע. במשנה מצויה המחלוקת הבסיסית, ואילו כאן מציעים החולקים את טעמיהם. אין כאן שו"ט במובן הרגיל, כי חסרה המסגרת של משא-ומתן בין החולקים. כל צד כאן מחווה את דעתו ומנמקה. כך גם שנינו בברייתא שבבבלי, שם ו ע"א:

- 17 כ"ה במשבי"ר. במשנה שבבבלי יש: "יום טוב הראשון של פסח" וכן משמע מן הסוגיה שם ז סע"ב. ראה: י"ב אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 634.  
18 אבל למחלוקת האמוראים ב"טופל למעשר" השווה הבבלי ח רע"א, שם חומר ארץ-ישראל.  
19 הלשון "מרובה מדת...". נמצא גם במשנת בבא קמא ז, א, ובספרא שמיני פרשה ז, ה"ז וה"ח. במקורות אלו המכוון הוא להיקף החלות ההלכתית ("... שמדת תשלומי כפל נהגת בין דבר..."). "מרובה מדה לטמא... שהוא מטמא מאחוריו...". כן עולה גם מדברי ב"ה כאן, "... נהגת לפני הדבור...". מכל מקום, אין "רבינו" זה זהה ל"מרבין" שבדברי הירושלמי הנ"ל (ש' 2): "... מרבין בעולות... מרבין בשלמים...".



- ת"ר — בש"א : 1. הראיה שתי כסף והחגיגה מעה כסף  
 2. שהראיה עולה כולה לגבוה מה שאין כן בחגיגה  
 3. ועוד מצינו בעצרת שריבה בהן הכתוב בעולות יותר מבשלמים  
 בה"א : 1. הראיה מעה כסף וחגיגה שתי כסף  
 2. שחגיגה ישנה לפני הדיבור מה שאין כן בראיה  
 3. ועוד מצינו בנשיאים שריבה בהן הכתוב בשלמים יותר מבעולות.

אף פה יש מעין שתי הרצאות עצמאיות. בשורה הראשונה מציעים את הדין היסודי, כפי שהוא מוצג בלשון המשנה; בשורה השנייה — הנימוק שניתן בברייתת התוספתא; ובשלישית — מעין הרעיון היסודי שהוצע בשו"ט שבסוגיית הירושלמי הנ"ל. בסתם סוגיית הבבלי ממש — כים אחרי הברייתא: "וב"ה מאי טעמא לא אמרו כב"ש...". הסגנון הוא שונה אך הרעיונות הם שווים למה שיש בדברי הירושלמי.

כל האלמנטים אשר בירושלמי הנ"ל נמצאים אף כאן בבבלי. אפשר יהיה לטעון, שאין כל יחס חיובי ביניהם וששניהם נוצרו באופן עצמאי לגמרי. סוף סוף יש מספר מוגבל של פרטי הלכות בעולות ראיה ובשלמי חגיגה אשר באים בחשבון לשו"ט כו. לא פלא הוא שהבירורים שבשני המקומות כה דומים הם. אם כך, אפשר יהיה לטעון, כפי שכבר העלינו, שהשו"ט שבירושלמי איננה אותנטית.

ברם, לא מן הנמנע הוא שביסוד כל המקורות הנ"ל מסורות אותנטיות. חלקן נקבע כבר בתוך ספרות התנאים בברייתת התוספתא ובברייתת הבבלי. במקורות אלו מרצים ב"ש וב"ה, כל אחד בנפרד, את הטעמים והנימוקים לדבריהם. האלמנט של דיאלוג, של שו"ט, חסר במקורות אלו. ייתכן שמסורת אותנטית של שו"ט הגיעה לידי ר"י בר"ח והוא שקבעה. מכל מקום, מכלל ספק לא יצאנו.

## ג

בסעיף הקודם שאלנו אם לפנינו שו"ט אותנטית של ב"ש וב"ה, או שמא חכם מאוחר הוא זה ששם דברים בפי החולקים. והנה, יש מקומות שבהם השאלה תהיה אם זו שו"ט של ב"ש וב"ה או של חכמים אחרים אשר אף הם נחלקו בעניין<sup>20</sup>.

בדין התרומות (חמץ) הנשרפות ב"ג בניסן כאשר ערב פסח חל להיות בשבת, יש שתי מסורות של מחלוקת. בברייתת הירושלמי (פסחים פ"ג ה"ו) שנינו:

תני א"ר יהודה לא נחלקו ב"ש וב"ה על תרומה טהורה שאסור לשורפה ועל תרומה טמאה שמותר לשורפה על מה נחלקו על התלויה שבש"א אין שורפין ובה"א שורפין

- א. אמרו להם ב"ש לב"ה כלום אתם אומרים בטהורה שלא תישרף אלא שאני אומר שמא כהן אחד שבת בתוך התחום והוא בא ואכלה בשבת אף תלויה לא תישרף  
 שמא אליהו שבת בהר הכרמל והוא בא ומעיד עליה שהיא טהורה  
 ב. אמרו להם ב"ה מובטחים אנו שאין אליהו בא לא בשבתות ולא בימים טובים.

20 יש אף תופעה אחרת, חכמים מאוחרים חולקים במחלוקת ב"ש וב"ה, והם נושאים ונותנים זה עם זה. שו"ט זו יכולה להיות של ב"ש וב"ה. למשל, בפסחים ד, ה חולקים ב"ש וב"ה בדין עשיית מלאכה בליל י"ד בניסן בגליל. בתוספתא פ"ג ה"ה, חולקים ר' אליעזר בן יעקב ור' יהודה במעין אותה מחלוקת. יש שם שו"ט שלהם. אין למצוא שו"ט מקבילה של ב"ש וב"ה.

דברי ר' יהודה "לא נחלקו... על... על מה נחלקו..." עושים רושם שהם באים לאפוקי משיטה אחרת במחלוקת זו. ברם, בכל מה שבידנו אין מקור אחר הכולל מחלוקת ב"ש וב"ה בנידון<sup>21</sup>. והנה בבבלי יש (יג ע"א) מקבילת עניין:

דתניא י"ד שחל להיות בשבת מבערין הכל מלפני השבת ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות... דברי ר"א בר' יהודה איש ברתותא שאמר משום ר' יהושע

1. אמרו לו טהורות לא ישרפו שמא ימצאו להן אוכלין
2. אמר להם כבר בקשו ולא מצאו
3. אמרו לו שמא מחוץ לחומה לנו
4. אמר להם לדבריכם אף תלויות לא ישרפו שמא יבוא אליהו ויטהרן
5. אמרו לו כבר מובטח להן לישראל שאין אליהו בא... מפני הטורה.

מי הם אלו אשר "אמרו לו" לראב"י לא ידוע. מכל מקום, בפיהם, בשלב 5, מה שטענו ב"ה בשלב ב הנ"ל. ואמנם כן, שיטתם דומה לשיטת ב"ה. משלב 1 עולה שהם סבורים שאין שורפין טהורות, ומשלב 4 עולה ששורפין תלויות וממילא אין צריך לומר טמאות. אבל ראב"י משום ר' יהושע מתיר לשרוף אף את הטהורות, מה שב"ש אסרו. לכן אין זו בדיוק מחלוקת ב"ש וב"ה הנ"ל<sup>22</sup>. איברא, יש כאן שתי מסורות הן בשמות החולקים והן בשיטותיהם. לשתי המסורות מסורת שו"ט דומה. אפשר להניח שלדידה של כל מסורת ומסורת, כשם שמדובר במסורת הלכתית אותנטית כך מדובר במסורת שו"ט אותנטית. בידנו אין היכולת להכריע של מי שו"ט זו.

## ד

במה שקדם הצענו מקורות אשר בהם אפשר היה לפקפק באותנטיות של השו"ט. בהמשך נציע מקורות שבהם סביר יהיה לומר שהשו"ט היא אותנטית. כאמת-מידה לקביעה זו תשמש העובדה, שתנאים בתקופות שונות התייחסו לשו"ט כאילו אותנטית היא. הם למדו ממנה הלכות חדשות ודייקו בלשונוה אף במקומות שאין בהם נפקא מינה להלכה, כן שנו הם אותה בהתאם לשיטותיהם בהלכה, ואף השתכנעו ממנה וחזרו בהם מדבריהם. על יסוד פרטים אלה אולי אפשר יהיה להכליל שרובה של השו"ט אותנטית היא. ברם, אפשר יהיה לסמוך על כלל זה רק במקומות שבהם לא נמצא גורמים היכולים להביא אותנו לפקפק בו, וכבמקורות דלעיל.

והנה מקור שבו השו"ט מלמדת הלכה חדשה והתנאים חולקים בה. במכשירים א א שנינו:

הנוער אגודה של ירק וירדו מצד העליון לתחתון  
בש"א בכי יותן ובה"א אינם בכי יותן

21 יש אמנם מחלוקות אחרות בשריפת תרומה בערב פסח שחל להיות בשבת; ראה: תוספתא פסחים פ"ג ה"ט וה"י; בבלי שם כ ע"ב, מט ע"א. אך רק במקורות שבפנים דנים בשאלת שריפת תרומה טמאה או תלויה ביי"ג בניסן.

22 זה יהיה פשטני מדי להציע שכאן נשאר רושם של השיטה אשר ממנה בא ר' יהודה להוציא. חכמים ש"אמרו לו" מחמירים ואוסרים לשרוף טהורות כב"ש, ואילו משום ר' יהושע (שהוא מחכמי ב"ה) מסרו מעין שיטת ב"ה המקילים ומתירים לשרוף את הכל. מכל מקום, אין צורך להתפלל על מה שהוצע בפנים, שראב"י איש ברתותא דן בשיטה הקרובה לב"ש. כגון זה יש גם בזבים א, א, עיין להלן ליד הע' 50.

א. אמרו ב"ה לב"ש: והלא הנוער את הקלח חוששין אנו שמא יצאו מן העלה לעלה.  
 ב. אמרו להם ב"ש: שהקלח אחד ואגודה קלחים הרבה.  
 ג. אמרו להם ב"ה: הרי המעלה שק מלא פירות ונתנו על גב<sup>23</sup> הנהר חוששין אנו שמא ירדו מצד העליון לתחתון<sup>24</sup> אבל אם העלה שנים ונתנו זה על גב זה התחתון בכי יותן<sup>25</sup>.  
 ור' יוסי אומר: התחתון טהור.

בית שמאי ובית הלל חולקים בדין הנוער אגודה של ירק. קדמו למחלוקת זו שתיים אחרות הדומות לה: "המרעיד את האילן... להשיר ממנו משקין..." (משנה ב), ו"המרעיד את האילן ונפל על חברו... ותחתיהן זרעים או ירקות המחוברין לקרקע" (ג). רק במחלוקת זו יש שו"ט. בשלבים א וב מתדיינים הם בנושא המחלוקת, ב"הנוער... ירק". בשלב ג טוענים ב"ה מדין אחר, מדין שק פירות שנפל לנהר והוא מעלהו "על גב הנהר" להתייבש. מקבילה לחלק זה של השו"ט יש בתוספתא, פ"א ה"ב:

1. אמרו ב"ה לב"ש: הכל מודים במעלה שק אחד מעורר<sup>26</sup> ונתנו על גב הנהר שאע"פ שהמים יורדים מצד העליון לצד התחתון שאינן בכי יותן  
 2. אמרו להם ב"ש: אי אתם מודים במעלה שני שקים מעורר<sup>26</sup> ונתן זה על גב זה שהמים יורדים מן העליון לתחתון שהתחתון בכי יותן.  
 ר' יוסי אומר אחד שק ואחד שני שקין בש"א בכי יותן ובה"א אינן בכי יותן  
 ר' יהודה א': ר' אליעזר א' זה וזה בכי יותן ר' יהושע א' זה וזה אינן בכי יותן  
 ור"ע א' התחתון בכי יותן והעליון אינו בכי יותן.

ברישא של הברייתא יש שו"ט של הבתים. בית הלל מדמים את דין הנוער אגודה של ירק לדין המעלה שק אחד: כשם ש"הכל מודים" שזה האחרון אינו בכי יותן, אף דין האגודה כן. כך טענו ברישא של שלב ג שבמשנה. בית שמאי מדמים את דין אגודת הירק לדין שני שקים, ושואלים "אי אתם מודים...".<sup>27</sup>  
 בסיפא של הברייתא מוצעות שתי מסורות אחרות בדין מעלה שקים. לר' יוסי לא הודו,

23 בכי"ק יש ג"ף, ובערוך השלם ערך גף 10 (ב, עמ' 336) יש "גיף". בפרוש הגאונים לסדר טהרות, מהדורת י"ג אפשטיין, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 128, יש: "על גף פ' שפת הים תרגום כיף ימא ותרגום ארץ ישראל גף ימא".

24 משפט זה יש לקרוא בתמיהה, וראה גם ההערה הבאה. סגנון כזה איננו נפוץ. השווה את השו"ט בתוספתא להלן בפנים, "הכל מודים...". — "אי אתם מודים". נדירות הסגנון יכולה לשמש אף היא כעדות לאותנטיות. למשל, בתוספתא נדה פ"ה ה"ה, יש: "הוא הדין והוא התשובה"; בבבלי שם עב ע"א: "ועוד מדבריהם אתם נושכים" — ואכמ"ל וא"י"ה נשוב לדון בעניין זה.

25 "... כלומר בהא מודינא", לשון תוספות יום טוב על האתר. ר' יוסי האומר "התחתון טהור" (= אינו בכי יותן) סבור שאף בשני שקים חולקים ב"ה על ב"ש; ראה הע' 27.

26 כ"ה בתוספתא, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 673. בדפוס יש: "מעודד", "מעודדין"; ובפירוש המשניות לר"ש יש: "מעורר", "מעוררין". ראה הערת ר"ש ליברמן ל"חסדי דוד" על התוספתא, הוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, תשל"ז, כרך ג, עמ' קנח.

27 ראה הע' 25. אם נצרף את תנא דמתניתין והתנא כאן לשיטה אחת, אזי יש לפרש את "אי אתם מודים" כשאלה רטורית, וכאילו שנאמר "ודאי שאתם מודים בדין שני שקים". המחלוקת מתבטאת אפוא בשאלה למה יש לדמות את דין האגודה של ירק, לשק אחד או לשני שקים. עיין עוד בחילופי גרסאות לקמן בהע' 42.

לא ב"ש לב"ה בדין שק אחד ולא ב"ה לב"ש בשני שקים. לר' יהודה לא נחלקו בדבר ב"ש וב"ה אלא ר"א, ר"י ור"ע. ר"א סבר כב"ש אליבא דר' יוסי, ור"י כב"ה. ר"ע סבור כב"ש וכב"ה המודים זה לזה, אליבא דת"ק<sup>28</sup>.

בזה שנחלקו תנאים בעניין מחלוקתם של ב"ש וב"ה אין כלום מן החידוש. ברם, כאן אחת השיטות נמסרת כבדרך אגב בתוך שו"ט על דין אחר. מן הסתם, כשם שהשיטה בהלכה אותנטית היא, כך גם השו"ט.

## ה

מתוך השו"ט הנ"ל שבמסכת מכשירים התבררה הלכה אחרת בדברי ב"ש וב"ה, ואמנם כן, תנאים חולקים במסורת הלכה זו. והנה, יש שנחלקו התנאים בלשונה של השו"ט בלי שיהיה בדבר נפקא מינה להלכה. קרוב לוודאי הוא שחולקים אלו סברו שלפניהם שו"ט אותנטית. על המחלוקת בדין הקרבת עולות (ראייה) ביום טוב<sup>29</sup> נמסרה שו"ט ארוכה<sup>30</sup>. בשלב הראשון אומרים להם ב"ה לב"ש:

ומה במקום<sup>31</sup> שאסור להדיוט מותר לגבוה מקום שמותר להדיוט אינו דין שמותר לגבוה.

ב"ה לומדים קל-וחומר יום-טוב משבת: בשבת אין עושין מלאכת אוכל נפש להדיוט, ואף-

28 ראה: י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל-אביב, תשכ"ח, עמ' 29.  
29 כבר הלל עצמו נחלק בדבר עם ב"ש; ראה: תוספתא חגיגה פ"ב הי"א. במחלוקת זו משולבת גם מחלוקת על סמיכת שלמים ביום-טוב והיא נמצאת בחגיגה ב, ג ובביצה ב, ד. בחגיגה היא גשנית בהמשך למחלוקת הווגות על הסמיכה. בביצה היא חלק מקובץ המכיל י"ח (!) מחלוקות ב"ש וב"ה בענייני יום-טוב. לסדרן של י"ג המחלוקות שבפרק א ראה מ"ש ידידי ד"ר יוסף תבורי, "לסדרן של המשניות בפרק א' של מסכת ביצה", בספר מכתם לדוד (ספר זכרון לר' דוד אוקס), בראילון, תשל"ח, עמ' 55-67. והנה, טרם נפתרה שאלת היחס שבין קובץ זה, ואחרים כמותו, ובין קובצי המחלוקות של ב"ש וב"ה שבמסכת עדיות. ראה מ"ש בדיסרטציה שלי, סדר המשנה במסכת פאה, בראילון, תשל"ח, פרק ח, הע' 34. המקור שבריש מסכת ביצה (א, א-ב) זהה לעדיות ד, א-ב. ושם, משניות ג-יב יש מקבילות לחלק מן שאר הי"ח דבר אשר נחלקו בהם בביצה, ואכמ"ל.

30 בתוספתא חגיגה פ"ב הי"א היא נסמכה למקור המקביל למשנה שבהערה הקודמת. בירושלמי היא חלק מסוגיה שנכפלה בסמוך למשניות הנ"ל. בבבלי היא נמצאת רק בביצה כ ע"ב. בירושלמי ובבבלי יש שבעה שלבים לשו"ט, ואילו בתוספתא היא נקטעת אחרי הרביעי. הדבר תמוה, כי טענת ב"ש נשארת ללא מענה ומבחניה פורמאלית תהיה הלכה כמותם. ההבדלים בין המקבילות הם של מקור אחד שהורק מכלי אל כלי. דוגמה אחת לכך יש בהערה הבאה. והנה עוד אחת בעלת עניין מיוחד — בבבלי יש בשלב הרביעי: "א"ל ב"ש אף זו אין קבוע לה זמן דתנן. . . (וכאן משנה ו מפרק א של חגיגה) . . .". גם בתוספתא מובא לשון המשנה ללא מונח ההצעה, האופייני לבבלי, "דתנן". על יסוד כך אפשר היה לחשוב, שמשנה זו היתה מנוסחת כבר בימי החולקים. והנה, מתוך שיקולים אחרים מגיע י"ג אפשיטין למסקנה שמשניות חגיגה קדומות הן; ראה: מבוואת לספרות התנאים, עמ' 46. ובאמת, בירושלמי העניין נמצא בלשון אחר. מתוור יותר יהיה להניח שדווקא בירושלמי נשתמר הגוון הראשוני של לשון השו"ט. בהעברה לתוספתא שינוהו ללשון משנה מפורסמת, ובבבלי אף נוסף עליו המונח "דתנן". קשה יהיה לפרנס תהליך הפוך, שינוי לשון משנה ידועה לפאראפראזה ממנו.

31 כ"ה הלשון בבבלי והוא לשון רגיל לקל וחומר; ראה, למשל: בבא קמא ב, ה. בירושלמי יש: "מה אם בשעה שאני אוסר להדיוט . . . בשעה שהוא מותר להדיוט . . .". קצת נראה שהשתמשו

על-פי-כן מקריבים תמידים ומוספים; יום-טוב ש"מותר להדיוט", לא כל שכן שיקריבו לגבוה עולות ראייה.

והנה, בהמשכה של שו"ט זו יש:

אבא שאול אומרה בלשון אחרת <sup>32</sup> ומה במקום <sup>33</sup> שכירתך סתומה כירת רבך פתוחה במקום <sup>33</sup> שכירתך פתוחה אינו דין שכירת רבך פתוחה. וכן בדין <sup>34</sup> שלא יהא שלחנך מלא ושלחן רבך <sup>35</sup> ריקן.

ברישא של דברי אבא שאול יש הקל-וחומר הנ"ל, אבל בסגנון אחר ויותר ציורי. והנה, במקורות מקבילים לדברי אבא שאול או לדברי ת"ק יש שינויים. אך הבדל רב יש בין אופי שינויים אלו לשינויים שבין דברי אבא שאול ושל ת"ק. אלו הראשונים שווים בסגנונם היסודי וניכר בהם שממקור אחד נבעו. השינויים נוצרו עקב הרקה מכלי אל כלי ותוך כדי מסירה במשך דורות רבים. את רובם אפשר לתלות בהתהוות פילולוגית ולהסבירם על-ידי כלליה <sup>36</sup>.

לא כן הוא המצב בהבדלים שבין דברי אבא שאול ושל ת"ק. יש בידי לשון אחרת לדברי ב"ה והוא מקפיד למוסרה. במקום "שאסור להדיוט" סתם יש לו "כירתך סתומה"; במקום "מותר לגבוה" יש לו "כירת רבך פתוחה", וכו' <sup>37</sup>. דהיינו, בימי אבא שאול <sup>38</sup>, ובאופן יחסי

בלשון "שעה" משום שהאיסור וההיתר תלויים כאן בזמן, בשבת וביום-טוב. איברא, מצאנו גם בעניינים אחרים ש"מקום" ו"זמן" מתחלפים; ראה, למשל: אבות ד, ג ובמפרשים שם. בבבלי הלשון הוא סתמי: "מקום — אסור/מותר — להדיוט/לגבוה". נושא המשפט הוא ה"מקום". בתור ספתא יש "שאתה מותר — שאי אתה מותר" והנושא הוא "אתה", העושה. בירושלמי יש סגנון מעורב: "... שאני אוסר ... מתיר ... שהוא מותר ... שנתיר ...". עיין עוד להלן הע' <sup>33</sup>. בתוספתא צוין במפורש: "בלשון אחרת משום בית הלל". לשון כזה יש גם בתוספתא כלים ב"ק ריש פ"ב: "רשב"א אומר בלשון אחרת", את דברי ב"ש הוא מוסר בסגנון אחר וכך מתבררת שיטתם ב"לטמא כלים אחרים", ראה פירוש המשנה לר"ש שם, ב, א, ד"ה תניא בתוספתא. בירושלמי יש כאן: "אבא שאול אומר טעם אחר". ללשון "טעם" ראה: תוספתא זבים פ"א ה"ה, להלן הע' <sup>54</sup>. במכילתא דרשב"י לשמות יב, טז, מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' <sup>21</sup>, יש: "... [ש]היה אבא שאול דנו דין אחר ...". כל המקורות מכוונים לעניין אחד, ראה להלן בפנים. כן הוא לשון הבבלי, ראה הע' <sup>31</sup>. גם הירושלמי עקיב וגורס כאן "בשעה" ומה שהביא ממנו בדק"ס אות י אינו בדפוס וונציה. אשר לתוספתא, כ"ו הוא עקיב וגורס כירושלמי "בשעה", ואילו כ"ע גורס בדברי ת"ק "שעה" ובדברי אבא שאול "מקום" כבבבלי.

כך הוא לשון הבבלי ועליו הקשו בשיטה מקובצת, על האתר: "אחר שדנו בק"ו מאי יוכן דין' דקאמר". איברא, בתוספתא ובירושלמי יש: "דבר אחר". במכילתא דרשב"י (לעיל הע' <sup>32</sup>), יש רק הקל-וחומר ואף הוא מוצע בשינוי לשון: "ומה אם בשעה שלא נפתחו כירי הדיוט (= כירתך סתומה) נפתחו כירי שמים (= כירת רבך פתוחה) בשעה שנפתחו כירי הדיוט אינו דין שיפתחו כירי שמים".

כ"ה בתוספתא; ובירושלמי יש "קונך", והיא היא. <sup>35</sup>

ראה הערות 30—35. <sup>36</sup>

חזף השינויים הגדולים נראה שלשון הרשב"י (לעיל הע' <sup>34</sup>), הוא לשונו של אבא שאול אלא שפיתחוהו ופירושוהו. <sup>37</sup>

על הקשיים בקביעת זמנו של תנא זה ראה: ר"י לוי, קטעים ממשנת אבא שאול (בתרגום עברי של או"ר, מסילות לתורת התנאים, תל-אביב, תרפ"ח), מעמ' <sup>115</sup>. רי"ף, דרכי המשנה, מהדורת ניסנבוים, עמ' <sup>186</sup>, מונה אותו בין תלמידי ר"ע האחרונים. א' היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' <sup>1106</sup>, סבור שהוא עוד הספיק לראות את הבית.

הוא זמן קרוב לימיהם של ב"ש וב"ה, הקפידו למסור את השו"ט שלהם בלשון מדויקת. בידי אבא שאול היתה "לשון אחרת" לדברי ב"ה<sup>39</sup>. הקפדה כזו יכולה להעיד שהמוסרים העריכו שיש בידיהם שו"ט אותנטית.

# 1

בסעיף הקודם ראינו שהקפידו במסירת לשון השו"ט במקום שאין בו נפקא מינא להלכה. אם כך הדבר, סביר להניח שינהגו כן אף במקומות שבהם יש נפקא מינא כזו. והנה, במקור הבא חולקים תנאים בפרטי המחלוקת של ב"ש וב"ה, וכל אחד מסר את השו"ט בהתאם לשיטתו.

בביצה א, ו נחלקו בדין הולכת מתנות לכהן ביום-טוב: "בש"א אין מוליכים חלה<sup>40</sup> ומתנות לכהן ביו"ט... וב"ה מתירים". בפרטי המחלוקת חולקים ר' יהודה, ר' יוסי ואחרים. במשנה זו יש שו"ט אליבא דר' יהודה, ואילו בתוספתא<sup>41</sup> שנינו:

אמר ר' יהודה מודים <sup>42</sup> ב"ש וב"ה	ר' יוסה או' מודים <sup>42</sup> ב"ש וב"ה
שמוליכין את המתנות שהורמו <sup>43</sup> מעיו"ט	שמוליכין את המתנות
עם המתנות שהורמו ביו"ט	ביו"ט
על מה נחלקו	על מה נחלקו
על המתנות שהורמו מעיו"ט בפני עצמן	על התרומה
שב"ש אוסרים וב"ה מתירים	שב"ש אוסרים וב"ה מתירים
א. אמרו ב"ש גזירה שוה <sup>44</sup>	אמרו ב"ה גזירה שוה <sup>44</sup>
חלה ומתנות מתנה לכהן	חלה ומתנות מתנה לכהן
ותרומה מתנה לכהן	ותרומה מתנה לכהן
כשם שאין מוליכין את התרומה	כשם שמוליכין את המתנות
כך (אין) <sup>45</sup> לא יוליכו את המתנות	כך יוליכו את התרומה

39 עובדה זו הולמת את אופיה של "משנת אבא שאול" כפי שתוארה ר"י לוי, שם, מעמ' 121. לענייננו כאן ראה שם עמ' 126 ובמיוחד הע' 2. סתם סוגיית הבבלי כאן קובעת שאבא שאול ות"ק חולקים אם נדרים ונדבות קרבים ביום-טוב אם לאו. איברא, כבר נחלקו הראשונים בפירוש הדברים, אם ת"ק סבר קרבים או דווקא אבא שאול; ראה: תוספות, ד"ה נדרים ונדבות. ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, ריש עמ' 1303, מצטרף לדוחים את פירושו של רבנו שמואל שם. מכל מקום, נראה שפשוטם של דברים הוא כפי שכתבנו בפנים.

40 ראה: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 955.

41 ביצה א, י. בירושלמי פ"א ה"ז יש רק דברי ר' יהודה. כל הברייתא בשינויים קלים נמצאת בבבלי יב ע"ב. עיין עוד להלן בהערות.

42 בירושלמי ובבבלי יש "לא נחלקו", עיין לעיל הע' 27.

43 בירושלמי נוסף: "שהורמו [ביום טוב ואת המתנות שהורמו] מערב יום טוב". גם בבבלי יש תוספות: "על המתנות שהורמו מערב יום טוב [שנשחטו מעיו"ט] (כן נוסף בכ"מ) שמוליכים עם המתנות שהורמו מהיום (ושנשחטו מהיום) (ל' בכ"מ)", ראה: דק"ס, אות ש, ת. מכל מקום, החומר היסודי הוא מה שישנו בתוספתא.

44 אין זו גזירה שווה במובן המקובל. ראה: ר"ש ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 193-195. שמא בזה יוסבר למה בטופסי הבבלי שבידנו התחלף לשון זה בסתם: "וכן היו ב"ש/ב"ה דנים"; עיין עוד להלן הע' 47.

45 ט"ס דמוכה הוא.

ב. אמרו להם ב"ה — לא  
 אם אמרתם בתרומה שאינו זכאי<sup>46</sup>  
 בהרמתה  
 תאמרו במתנות שהוא זכאי בהרמתה<sup>47</sup>  
 אמרו להם ב"ש — לא  
 אם אמרתם במתנות שהוא זכאי בהרמתן

אחרים אומרים — מודים ב"ש וב"ה  
 שאין מוליכין את התרומה ביום טוב  
 על מה נחלקו על המתנות  
 שב"ש אוסרים וב"ה מתירים.

זה שחולקים ר' יהודה, ר' יוסי ואחרים בפרטי מחלוקת ב"ש וב"ה היא תופעה מצויה ואין בה מן החידוש<sup>48</sup>. ברם, כאן יש בהמשך לדבריו של ר' יהודה ובהמשך דבריו של ר' יוסי שו"ט של החולקים. בעליל נראה שיש כאן אותה שו"ט בשתי מהדורות שונות. הבסיס ל"גזירה שווה" שבשלב א זהה בשתייה, רק שמות האומרים שונים. מדברי ר' יהודה משתמע שהכל מודים שאין מוליכים את התרומה, וזו היא הנקודה שעליה חולק ר' יוסי. כמו כן, מרכיבי הדחייה וה"חילוק" שבשלב ב זהים ומסודרים אצל כל אחד ואחד בהתאם לשיטתו ההלכתית. העובדה שכל החומר נמצא בשני מקומות נפרדים, בתוספתא ובסוגיית הבבלי, מקטינה את הסבירות שהשו"ט היא פרי יצירתם של חכמי דורות מאוחרים. המחונן ביותר יהיה לומר שמידת האותנטיות של השו"ט שווה למידת האותנטיות של עצם השיטות ההלכתיות שמסרו לנו ר' יהודה ור' יוסי. מעין סניף לראיה תשמע העובדה שלדברי אחרים לא צורפה שום שו"ט. אילו היה מדובר בתהליך של שחזור מעין מה שיכלו לטעון ב"ש וב"ה, לא קשה היה להכין אחת אף לשיטת אחרים. אך אם מדובר בשו"ט אותנטית, העולה מכאן הוא שבידי אחרים היתה מסורת הלכה של ב"ש וב"ה אך שו"ט לא נמסרה להם.

## ז

והנה עוד מקור אחד שבו משכנע ר' שמעון את ר' עקיבא שמחלוקת ב"ש וב"ה היא כדבריו, וזאת מתוך שו"ט אשר הוא מצטט. כובים א, א חולקים ת"ק ור' אליעזר בן יהודה במחלוקת ב"ש וב"ה בדין זב שראה בהפסקות :

46 בפרש"י למשנה יש : "שאינו זכאי — רשאי, לא נתנו חכמים לאדם כח וזכות בהפרשתה". כן פירש"י בשבת קנ ע"א (כל שאני זכאי = רשאי באמירתו אני רשאי להחשיך עליו). עיין עוד תוספתא ברכות פ"א ה"א (משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן). המכוון בפנים הוא שאין מפרישין תרומה ביום-טוב, אבל שוחטין ביום-טוב, ולכן מרימים מתנות לכהן וממילא יוליכו לו. 47 כל הקטע, מן "אמרו ב"ש" עד כאן, חסר בכי"ע של התוספתא. קשה לקבל את דעתו של י"ב אפשטיין (לעיל הע' 40 = תרביץ שנה ו', עמ' 472), שהוא נוסף בכי"ו ובדפוסים על-פי המשנה. מהעדר הקטע בשאילתות (קרח קל"ב, מהדורת מירסקי, עמ' 5) קשה להביא ראיה לכך, וודאי שאין להסיק ממנו על "תנאים שבישיבה זו" אשר "לא שנו את הברייתא בלשון הבבלי שלנו". הרי גם את דברי אחרים השמיטו לגמרי בשאילתות, ואין כאן לא ברייתת הבבלי ולא של הירושלמי ואף לא התוספתא כ"ע. מחזור יותר יהיה לחשוב, שהעובדה שפסקו הלכה כר' יוסי גררה את ההשמטות הללו. מכל מקום, גורסים בשאילתות : "אמרו להם ב"ה גזירה שוה", כלשון התוספתא ; ראה הע' 44.

48 ראה את הרשימות אצל רב"ז בכר, Tradition und Tradenten, Leipzig 1914, מעמ' 62.

...ראה אחת ובשני הפסיק ובשלישי ראה שתיים... ב"ש אומרים זב גמור ובה"א מטמא משכב ומושב וצריך ביאת מים חיים ופטור מן הקרבן. א"ר אליעזר בן יהודה<sup>49</sup> מודים ב"ש בזה שאינו זב גמור ועל מה נחלקו על הרואה שתיים... ובשני הפסיק ובשלישי ראה אחת בש"א זב גמור ובה"א מטמא משכב ומושב וצריך ביאת מים חיים ופטור מן הקרבן.

זב זה ראה שלוש ראיות במשך שלושה ימים, אך היתה לו הפסקה באמצע. לב"ה אין הוא זב גמור ופטור מן הקרבן. בשיטת ב"ש<sup>50</sup> נחלקו ת"ק וראב"י. לת"ק רק<sup>51</sup> אם באה ההפסקה אחרי ראייה אחת הרי זה זב גמור, ואילו לראב"י רק אם היא באה אחרי שתי ראיות נהיה הוא זב גמור.

והנה, במקבילה בתוספתא פ"א ה"א—ה"ב שנינו :

1. א"ר עקיבא לא נחלקו ב"ש וב"ה על הרואה שתיים... ובשני הפסיק ובשלישי ראה אחת שאין<sup>52</sup> זה זב גמור על מה נחלקו... (וכאן באה המחלוקת כשיטת ת"ק דמתניתין)...
  2. כשהיה ר"ע מסדר הלכות<sup>53</sup> לתלמידים אמר כל מי ששמע טעם<sup>54</sup> על חברו יבוא ויאמר
  3. אמר לפניו רבי שמעון משום ר"א בר יהודה איש ברתותא (וכאן באה המחלוקת כשיטת ראב"י דמתניתין)...
  4. אמר לו [לא]<sup>55</sup> כל הקופץ משתבח אלא בנותן את הטעם
  5. אמר לפניו ר' שמעון
- א. כך אמרו ב"ה לב"ש מה לי כשראה שתיים בתחילה ואחת בסוף<sup>56</sup>

49 הוא ראב"י איש ברתותא, וכן מפורש בתוספתא להלן בפנים ; ראה : מלאכת שלמה על האתר, ד"ה א"ר אלעזר.

50 תוספות יום טוב, ד"ה אראב"י, מפנה לדבריו בפאה ג, א, ד"ה ומודים, שם הוא רשם עוד מקומות שבהם נושאים ונותנים בדברי ב"ש ; ראה לעיל הע' 22, וההערה הבאה.

51 כן עולה מדברי ר"ע שבתוספתא, להלן בפנים. מפירושו של בעל חסדי דוד, שם, אפשר להתרשם כמה קשה להלום את הדברים. (ראה שתיים בתחילה והפסיק אינו זב גמור אבל ראה אחת בתחילה והפסיק הרי זה זב גמור !). אולי משום כך הגיה הגר"א בדברי ר"ע "לא נחלקו ש ה ו א זב גמור". עיין להלן בטקסט ליד ההערה הבאה. אם כדבריו, נושאים ונותנים הם אף בשיטת ב"ה, ראה ההערה הקודמת.

52 ראה ההערה הקודמת.

53 בפירוש המשנה לר"ש על האתר גרס : "מחבר הלכות". לשני מונחים אלו ראה מ"ש ידידי רש"ו הבלין, "על התתימה הספרותית", בתוך : מחקרים בספרות תלמודית, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 156—158 ובהערות שם.

54 בהר"ש הנ"ל יש : "כל מי ששמע טעם מחברו יבוא ויאמר לי", והוא לשון מתוקן. לביטוי "טעם" השווה לעיל הע' 32. יש לציין שבשני מקומות אלו המכוון הוא, בסופו של דבר, שו"ט של החולקים. עיין עוד להלן בפנים.

55 כ"ה בהר"ש הנ"ל, וכן הגיה בעל חסדי דוד.

56 דברי ב"ה מקוטעים. הרגיש בעל חסדי דוד והוסיף כאן : "[מה לי כשראה אחת בתחילה ושתיים בסוף]". הוא הניח, מן הסתם, שמה שנשמט הוא החלק האחרון שבדבריהם. בהר"ש הנ"ל הדברים נמצאים ובסדר הפוך : "מה לי כשראה אחת בתחילה... מה לי כשראה שתיים בתחילה...". בגרסת הר"ש הוקדם המלמד ללמד, ויאמר.



ב. אמרו להן כשראה אחת בתחילה ושנים בסוף ביטל יום הטהור את הראיה ויש בידו שתי ראיות. כשראה שנים בתחילה ואחת בסוף הואיל ונוקק לספירת שבעה בטלה הראיה את היום הטהור ויש בידו שלש ראיות.  
6. חזר ר"ע להיות שונה כדברי ר' שמעון.

מעיקרא הציע ר"ע את המחלוקת בהתאם לשיטתו, שיטת ת"ק של משנתנו. אחר-כך הוא מבקש מתלמידיו שיציעו את דבריהם. ר' שמעון מציע את המחלוקת כשיטת ראב"י. ר' עקיבא דוחה את דברי ר"ש בלשון חריפה, "לא כל הקופץ משתבח...". למרות התבטאות זו, בסופו של דבר "חזר ר"ע להיות שונה כדברי ר"ש". נתינת הטעם ששכנעה אותו היא השו"ט שהציע ר"ש. אם נגיה שר"ע קיבל שו"ט זו כאוטנטית, אפשר להבין את חזרתו. קשה להעלות על הדעת את החזרה אילו חשש שאין בשו"ט אלא אמצעי ספרותי והיא פרי יצירתו של ר"ש או של ראב"י.

עצם התופעה היא מעניינת. את מה שמסר ר"ש בגוף שיטותיהם של ב"ש וב"ה לא רצה ר"ע לקבל. אולי נהג כך משום שהיתה לו מסורת אחרת לשיטות אלו. אבל את השו"ט הוא למד מדברי ר"ש, ולכן קיבלה כמות שהובאה לפניו, שהרי מסורת אחרת בשו"ט לא היתה לו. ואף ייתכן ש"קבלה היתה בידם שב"ש השיב לב"ה כן"<sup>57</sup>. מי חכם וידע ?<sup>58</sup>

57 לשון הגר"א בביאוריו, על האתר. הוא מנסה למתן את התמיהה על-ידי שחזור השו"ט שהיתה צריכה להיות אליבא דר"ע (לפי הגהתו, ראה הע' 51). על-פי שחזור זה היו ב"ה צריכים לטעון טענה זו בפני ב"ש, בעוד ש"הקבלה בידם" היא שזו טענת ב"ש.

58 ומכל מקום, יש שם בהמשך התוספתא: "ר' אלעזר בר' ינאי אמר משם ר"א חסמא לפני רבי לא נחלקו... שאין זה זב גמור על מה נחלקו...". וזו שיטה שלישית במחלוקת זו. אין לפתור את שאלת קיומה של מסורת אחרת בכך שר' אלעזר חסמא הוא מתלמידי ר' יהושע (ר"ח אלבק, מבוא למשנה, עמ' 226), שהרי גם ראב"י מוסר בשמו של תנא זה (עיין לעיל ליד הע' 21—22; אלבק, שם, עמ' 227). ושם אפשר לומר, דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. ברם, בעל חסדי דוד, על האתר, לא למד כן.

## שלושה קטעים חדשים של הלכות פסוקות "הלכות יום טוב" מן הגניזה

### יהונתן עץ-חיים

עזריאל הילדסהיימר במהדורת הלכות גדולות (להלן: ה"ג) שהוציא לאור<sup>1</sup>, במנותו את כתבי-היד שעמדו לרשותו ב"הלכות יום טוב", מונה גם את כ"י "הגניזה" אוסף שכטר (הנמצא בבריטיש מוזיאום) מספר 7491 ו-10129<sup>2</sup>, הכולל בלשון הארמי המקורי את הכתוב בתרגומו העברי בהלכות ראו עמ' 7 שו' 18 "ושאלו לרבא" עד עמ' 8 שו' 16 "ליום טוב" (עמ' 361). כ"י זה אינו אלא הלכות פסוקות (להלן: ה"פ), מאותו חלק החסר לנו בה"פ הלכות יום טוב מהדורת ס' ששון, ירושלים, תשי"א. הקטע מקביל, כאמור, להלכות ראו (להלן: ה"ר) עמ' 7 שו' 18 "להריח" עד עמ' 8 שו' 16 "ליום טוב (פ"ב)".

לשמחתי התברר כי דף זה אינו אלא תאומו של דף אחר שהיה בידי זה כבר וסימנו T-S F 10.94<sup>3</sup>, וזה האחרון אינו אלא המשכו של הראשון והוא מקביל לה"ר עד לעמ' 9 שו' 9 "מן החנווני". שני דפים אלה, שהם מכ"י אחד, כוללים 21 שורות בכל עמוד. מוצאם, לדעת ידידי ד"ר חיים בנטוב, בצפון אפריקה או ספרד במאה השלוש-עשרה, בגלל התרגום לערבית יהודית של מלים אחדות בטקסט בין השיטין או בגליון.

דף שלישי, שסימנו הוא T-S NS 329.765 והוא מכ"י אחר, חופף בשתי שורותיו הראשונות את השורות האחרונות של T-S F 10.94, ובחמש שורותיו האחרונות הוא חופף את ארבע השורות הראשונות של "הלכות יום טוב" מתוך כ"י ס' ששון עמ' ה שו' 7—10. מוצאו של כ"י זה הוא בביואנט לא יאוחר מן המחצית הראשונה של המאה השלוש-עשרה. בדרך זו השלמנו קטע גדול מה"פ "הלכות יום טוב" החסר לנו, ויחד עם קטע הגניזה אנטונין 306, שפרסמתי בסידרא א<sup>4</sup>, הכולל את ראשיתן של "הלכות יום טוב" מתוך ה"פ

\* העבודה התאפשרה תודות לקרן לתרבות יהודית שבארצות-הברית. אני מודה גם לספרייה שבאוניברסיטת קיימברידג', אנגליה, ולד"ר ש' רייף העומד שם בראש היחידה לחקר הגניזה.

1 חלק א, ירושלים, תשל"ב.

2 שני המספרים 7491 ו-10129 יוצרים רושם כאילו מדובר בכ"י המורכב משני קטעים, אולם למעשה אין זה נכון. שכן, המספר 10129 הוא הסימן המקורי של כתב-היד באוסף גסטר, בעוד המספר 7491 הוא המספר הקטלוגי של אותו הקטע במכון לתצלומי כתבי-יד שבספרייה הלאומית בירושלים.

3 תמוה בעיני שצ' הילדסהיימר לא השגיח בכך.

4 ראה לעיל הע' 2.

עד למקום שבו מתחיל הקטע הראשון שאנו מפרסמים כאן, מ"ב OR 10129.27, הושלמו כל "הלכות יום טוב" של ה"פ החסרות לנו בכ"י ס' ששון. העדפתי את העתקתו של הדף השלישי מראשיתו וקטעתי את העתקתו של הדף השני בשורותיו האחרונות, במקום החיבור שבין שני הדפים, משום שסופו של הדף השני קרוע ואילו הדף השלישי בראשיתו קריא הרבה יותר. החל בדף ב ע"ב שו' 4 "לכל" יש מקבילה בקטע גניזה אחר שסימנו T-S F 10.6 הכולל גם תרגום ערבי. כ"י זה מקביל בתוכנו עד לה"פ כ"י ס' ששון עמ' ה שו' 18 "גופיה", ולפיו השלמתי בדף השני, בטקסט עצמו, את החלקים הקשים לקריאה או החסרים. השלמות אחרות הבאתי בחילופי נוסחאות.

### היחס להלכות ראו

יחס ה"פ לה"ר המתואר כבר במבואו של ס' ששון לה"פ, שהוציא לאור, עמ' 19, קובע: "א. בה"ר חסרים הרבה קטעים או שורות ... ב. לעומת זאת יש בה"ר מה שחסר בה"פ ... ג. חילוקים בסדר. מה שמובא בה"פ תחילה מובא בה"ר בסוף וכן להפך". כל שלוש התופעות באות לידי ביטוי בהשוואה בין שלושת הקטעים שלנו וה"ר.

א. חסרון בה"ר לעומת הקטעים שלנו:

1. א א שו' 20 "ואליבא" עד שו' 21 "הן (פ"ב)" — עמ' 7 שו' 34<sup>5</sup>.
2. א ב שו' 19 "וקא אמרינן" עד ב א שו' 5 "לנהרדעיין" — עמ' 8 שו' 16.
3. ב א שו' 15 "מכ[ריז]" עד שו' 17 "שבת" — עמ' 8 שו' 24.
4. ב א שו' 20 "[א'] רב חייא" עד ב ב שו' 2 "בלישא" — עמ' 8 שו' 27.
5. ג א שו' 4—5 "ומידי דכוליא אסיר" — עמ' 9 שו' 9.

הצד השווה שבכולם<sup>6</sup>, למעט 5, הוא שכל הפסקאות הנמצאות בה"פ נמצאות גם בה"ג<sup>7</sup>. סעיף 5 אין לו זכר גם בפסקה אחרת כלשהי.

ב. תוספת בה"ר לעומת הקטעים שלנו:

1. ג א שו' 21 אחרי "דלא אפשר" — עמ' 9 שו' 21 "הילכך" עד שו' 24 "אל תאסר להן".
2. ג ב שו' 6 אחרי "הכדר" — עמ' 9 שו' 28 "וכוסות" עד שו' 31 "לתוך ביתו".

5 "ואליבא דר' אליעזר דא' שתי קדושות הן" לא נמצא גם בירושלמי ביצה פ"א ה"א, ס ע"א.  
6 יש עוד חסרון אחד בה"ר לעומת הקטעים שלנו: א א שו' 2 "תנו רבנן" עד שו' 5 "מותר" — עמ' 7 שו' 20, אלא שחסרון זה נובע, כנראה, בשל שוויון ההתחלות "ת"ר" עד "ת"ר".  
7 (1) מ עמ' 373 שו' 21—22; ב עמ' 182 שו' 2—4; ו לו ע"ג שו' 44—46. (2) מ עמ' 371 שו' 69—74; ב עמ' 180 שו' 27—33; ו לו ע"ב שו' 23—30. (3) מ עמ' 371 שו' 78—80; ב עמ' 1180 שו' 36—38; ו לו ע"ב שו' 36—39. (4) מ עמ' 374 שו' 30—32; ב עמ' 182 שו' 11—13; ו לו ע"ד שו' 5—9.

המשותף לשתי הפסקאות הללו שאין הן נמצאות בה"ג<sup>8</sup>. אולם בעוד שפסקה 2 היא השלמת המקור על-פי הברייטא הנמצאת בבבלי מועד קטן יג ע"ב, הנה פסקה 1 אין לה הד בפסקי הלכה אחרים כלשהם.

## ג. הבדלים בסדר הפסקאות:

ב א ש' 5 "א' ר' אבה" עד ש' 6 "למאה" נמצא בה"ר בעמ' 8 ש' 5—6 אחרי א ב ש' 7 "שיעור" על-פי הקטע שלנו. יש לציין, שבעוד שבקטע שלנו ובה"ר מופיעה פסקה זו פעם אחת, הרי בה"ג מופיעה פסקה זו בשני המקומות גם יחד<sup>9</sup>.

## היחס להלכות גדולות

מלבד אותה פסקה קצרה שבדף ג א ש' 4—5 "ומידי דכוליא אסיר" החסרה גם בה"ר<sup>10</sup>, לא מצאנו חסרון נוסף בה"ג לעומת הקטעים שלנו. לעומת זאת מצאנו, כצפוי, תוספות אחדות בה"ג לעומת הקטעים שלנו<sup>11</sup>. את התוספות הללו יש לחלק לשני סוגים:

## א. תוספות שיש בהן השלמה על-פי מקורות תלמודיים:

1. א א ש' 1 אחרי "מאלתר" — "א"ל רב אחא בר תחליפא" עד "ושיילוה לרבא":  
מ עמ' 379 ש' 23—25; ב עמ' 184 ש' 27—29;  
ו לו ע"ב ש' 26—29. על-פי בבלי עירובין  
מ ע"א<sup>12</sup>.

2. ג ב ש' 8 אחרי "המועד" — "אבל לא" עד "ביום טוב": מ עמ' 376 ש'  
67—69; ב עמ' 183 ש' 10—12; ו לו ע"א ש'  
6—9<sup>13</sup>. על-פי משנת ביצה א, י.

3. ג ב ש' 9 אחרי "מתי" — "ב"ש אומרים" עד "וב"ה מתירין": מ עמ' 376  
ש' 71—74; ב עמ' 183 ש' 14—16; ו לו ע"א  
ש' 12—16. על-פי משנת ביצה א, ה<sup>14</sup>.

8 בסעיף 2 נמצאת רק התוספת "וכוסות מבית הזוג" בה"ג: מ עמ' 376 ש' 66; ב עמ' 183 ש'  
9; ו לו ע"א ש' 4.

9 מ עמ' 371 ש' 75, עמ' 374 ש' 28—29; ב עמ' 180 ש' 33—34, עמ' 182 ש' 10—11; ו לו  
ע"ב ש' 31—32, לו ע"ד ש' 3—5. ראה לקמן עמ' 70.

10 ראה לעיל.

11 רשמתי רק את התוספות הנמצאות בכל נוסחאות ה"ג, את היוצא מן הכלל ציינתי.

12 ושם נשמטה פסקה זו מן הקטעים שלנו בשל שוויון ההתחלות "אמר ליה" עד "אמר להו".

13 בכ"י ר ח'.

14 ונלע"ד שבנוסח המקורי היו שתי הפסקאות כפי שהן בה"ג בכל הנוסחאות העיקריות. רק כך  
נוכל להבין מדוע בקטע הגניזה כ וה"ר נמצאת רק הפסקה השנייה, כנראה, בגלל השמטה  
בשל שוויון הסופות, כשם שבקטע שלנו חסרה הפסקה השנייה, כנראה, מאותה הסיבה עצמה.

ב. תוספת המבוססת על התלמוד הבבלי, לא ציטוט שלו, אלא הסקת מסקנה ממנו:

ג א שו' 17 אחרי "אוכל נפש" — "והילכתא כר' יהודה" עד "תדרשון משמי":  
 מ עמ' 363 30—36; ב עמ' 176 שו' 24—30;  
 ו לה ע"ג שו' 16—24. על-פי בבלי ביצה כח  
 ע"א.

אולם תוספת זו אינה נמצאת לא ברי"ף ולא ברמב"ם. יתר על כן, דבריו של הרי"ף לבבלי שם וכן דבריו של הרמב"ם בהלכות יום טוב פ"ד ה"ט נתבארו על-ידי המגיד משנה שם כפסיקה נגד דעתו של ר' יהודה. ואם כי הבית יוסף לטור אורח חיים סי' תקט סבור שאין הכרח להסביר את דברי הרי"ף והרמב"ם כעומדים בסתירה לדברי ר' יהודה, מכל מקום אף לא אחד מהם, לא המגיד משנה ולא הב"י, הביאו את פסק דינו של בעל ה"ג בעניין. הראשון המזכיר את פסק ההלכה בה"ג הוא הסמ"ג בחלק הלאווין סי' עה, כה ע"א, ואחריו האור זרוע בח"ב הלכות פסחים סי' רמח. נוסח דברי הרי"ף מתאים דווקא לנוסח הדברים בקטע שלפנינו.

לגדר "תוספות" ניתן להכניס גם את הכפילויות שאנו מוצאים בה"ג לעומת ה"פ. דבר ידוע הוא כי בה"ג מופיעות הלכות לא מעטות פעמיים, במקומות שונים<sup>15</sup>. במקביל לקטעים שלנו רוצה אני להצביע על כפילות המופיעה בסמיכות. כלומר, בה"ג מופיעה אותה הלכה, אם כי בלשון שונה, פעמיים בזה אחר זה.

במקביל לדף א א שו' 8 "א רב יהודה" עד שו' 14 "אוכל הוא", מוצאים אנו את הפסקה בה"ג: מ עמ' 381 שו' 40—42; ב עמ' 185 שו' 4—7; ו לו ע"ב שו' 45—49. אולם מיד בסמוך אחר-כך מופיעה פסקה נוספת, שתוכנה, אם כי לא לשונה, זהה לפסקה הראשונה "ומיחלב עיזא" עד "ואסיר": מ עמ' 381 שו' 42—47; ב עמ' 185 שו' 7—12; ו לו ע"ב שו' 49 — לו ע"ג שו' 4.

הרי"ף לבבלי שבת קמד ע"ב, פיס' תקמג, אומר: "וכן מצינו בעל ה"פ שכתבה ביו"ט וכו'", ונוסח הדברים שם כנוסחם בקטע ה"פ שלפנינו, וכן הרא"ש שם סי' ג ושלטי הגבורים לרי"ף שם. לעומת זאת מביא המרדכי שם סי' תלו בשמו של "בה"ג" רק את הנוסח המופיע בפסקה השנייה, הכפולה, שבה"ג, וכן בעל אור זרוע בח"ב הלכות שבת סי' נח<sup>16</sup>. אין אפוא מנוס מן המסקנה שהתוספות ה"עצמאיות" שבה"ג מקורן דווקא באשכנז<sup>17</sup>.

### הקטע שלנו כפומבדיתא

אחרי ב ב שו' 16 "תבשל[ילן]" נוספה בה"ג (מ עמ' 362 שו' 20 — עמ' 363 שו' 24; ב עמ' 176 שו' 16—19) הפסקה "ישדרו" עד "מקדיח", שממנה משתמע כי הקטע שלנו דווקא כשיבת פומבדיתא, בניגוד לשיבת סורא, במחלוקת הנידונה שם.

15 ראה מאמרו של י"ג אפשטיין, "ה'תוספתא' בס' 'הלכות גדולות'", עכשיו בתרגום עברי בקובץ מחקרים בספרות התלמוד ובלשונו שמיית, א, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 270 ואילך.

16 בספר יראים, דפוס וילנא, סי' רעד, קלג ע"א, מובאים הדברים ב"וכן פי' רב יהודאי גאון", והנוסח הוא כנוסח ה"פ.

17 ראה מש"כ בסידרא א (לעיל הע' 2).

ה"ג

ב ב ש' 12—16

ושדרו ממתיבתא דסורא מותר דכל רב  
ושמואל הילכתא כרב באיסורי וכל שכן  
דקאים תנא דבי שמואל בהדי רב והוה  
ליה יחיד במקום רבים אבל מתיבתא דפום  
בדיא שדרו אסור כשמואל וטעמיהו  
משום דיכול למדוד מערב יום טוב דלאו  
צורך קדירה הוא דנימר שמא יפחת טעמן  
או מקדיח.

[א] רב אשה מודדת קמח לעיסתה כדי  
שתיטול חלתא בעין יפה וש[מוא]ל א  
אסור והלכ[תא] כשמואל ואף על [גב  
ד] אמרינן הלכתא כרב באיסורי בין לקולא  
בין [לחומרא] שאני הכא דהלכה  
ל[מע]שה אבל [נח]תום מודד תבלין ונותן  
ל[תוך הקדירה] כדי שלא יקדיח תבש[ילו].

העתקתי את הקטעים כפי שהם. השלמות של טקסט חסר או בלתי קריא לא הבאתי  
בטקסט עצמו אלא בהערות, בציון המקור שעליו הסתמכתי בהשלמותי, חוץ מן ההשלמות  
שהשלמתי בטקסט עצמו החל בדף ב ב ש' 4 "לכל" <sup>18</sup>.  
התקנתי לקטעים אפארט של חילופי גרסאות בהשוואה עם גרסאות אחרות של ה"פ, ה"ר  
וה"ג <sup>19</sup> שהיו ברשותי (רשימתן לקמן בסמוך), וכן הערתי לגרסאות הספרות התלמודית.  
בראש האפארט הוזה הבאתי את המקבילות של הקטעים בה"ג.  
במקום שהעתקתי את נוסח ה"ג בשלמותו, העתקתי אותו על-פי מ וצירפתי חילופי  
גרסאות עם שאר נוסחי ה"ג.

רשימת כתבי-היד והדפוסים לה"פ, ה"ר וה"ג  
שבהם השתמשתי:

- א = אנטונין 306, לה"פ.  
ב = ה"ג, דפוס ברלין, 1888.  
ה"ר = ה"ר, מהדורת שלאסבערג, ורסאי, 1886.  
ו = ה"ג, דפוס ורשא, תרל"ה, על-פי דפוס ונציה.  
כ = קטע גניזה של ה"ג, אוקספורד 62.59 d.  
מ = ה"ג, כ"י מילאנו אמברוויאנא 14, במהדורתו של ע' הילדסהיימר, ירושלים, תשל"ב.  
מ"ב 1 = 23 M 5558 OR.  
מ"ב 2 = 27 M 5558 OR.  
מ"ב 3 = 26 M 5558 OR.  
ק 1 = 10.6 F, לה"פ.  
ק 2 = 10.90 F, לה"ג.  
ר = ה"ג כ"י וטיקן 304.  
ש = ה"פ מהדורת ס' ששון, ירושלים תשי"א.

- 18 ראה לעיל עמ' 68.  
19 את גרסאות ה"ר מ ב של ה"ג קראתי מתוך כתבי-היד שעליהם הם נשענים, ולא מתוך מהדורתם  
המודפסת, ויש הבדלים.  
20 קטעי גניזה לה"ג שבמוזיאון הבריטי, לונדון.  
21 קטעי גניזה שבספריית האוניברסיטה בקיימברידג', אנגליה, אוסף T-S.

## רשימת קיצורים וראשי תיבות:

בשא"נ = בשאר נוסחאות.

דפ' = דפוסים.

ח' = חסר.

ירר' = ירושלמי.

כי"א = כ"י ארפורט (לתוספתא).

כי"ב = כ"י וינה (לתוספתא).

כי"ו = כ"י וטיקן (לתלמוד הבבלי).

כי"ז = כ"י פאריז (למשנה).

כי"י = כתבי-יד ישנים.

כי"ל = כ"י לונדון (לתוספתא).

כי"מ = כ"י מינכן (לתלמוד הבבלי).

כי"פ = כ"י פירנצה (לתלמוד הבבלי).

כי"ק = כ"י קאופמן (למשנה).

משב"ב = משנה שבבבלי.

משבי"ר = משנה שבירושלמי.

עי"א = על-ידי אחר.

עי"ע = על-ידי עצמו.

ש"ב = שרידי בבלי, שרידי גמרות והלכות הרי"ף שנדפסו ע"י יהודי ספרד ופורטוגל, ח"ו דימיטרובסקי, בית-המדרש לרבנים באמריקה, ניו-יורק, תשל"ט.

תוס' = תוספתא.

## סימני ההדרכה

» « — תוספת בין השיטין.

[ ] — תוספת שלי.

## המקבילות בה"ג:

- א א ש' 1—9, [לאו]רוחיי—תיפחת: מ עמ' 379 ש' 23—עמ' 380 ש' 32; ב עמ' 184 ש' 27—עמ' 185 ש' 2; ו לו ע"ב ש' 25—38.
- א א ש' 9—14, תנו רבנן—אוכל הוא: מ עמ' 380 ש' 38—עמ' 381 ש' 42; ב עמ' 185 ש' 3—7; ו לו ע"ב ש' 43—49.
- א א ש' 14—א ב ש' 7, תנו רבנן—שיעור: מ עמ' 373 ש' 15—עמ' 374 ש' 28; ב עמ' 181 ש' 34—עמ' 182 ש' 10; ו לו ע"ג ש' 36—לו ע"ד ש' 3.
- א ב ש' 7—14, א' רבא—למיפ[ה]: מ עמ' 370 ש' 63—עמ' 371 ש' 69; ב עמ' 180 ש' 21—27; ו לו ע"ב ש' 15—23.
- א ב ש' 15—19, אסור—ליום טוב (פ"ב): מ עמ' 373 ש' 11—15; ב עמ' 181 ש' 29—34; ו לו ע"ג ש' 30—36.
- א ב ש' 19—ב א ש' 9, וקא אמרינן—טבריא: מ עמ' 371 ש' 69—78; ב עמ' 180 ש' 27—36; ו לו ע"ב ש' 23—36.
- ב א ש' 9—15, וערובי—גומר: מ עמ' 371 ש' 84—עמ' 372 ש' 89; ב עמ' 181 ש' 4—9; ו לו ע"ב ש' 44—לו ע"ג ש' 1.
- ב א ש' 15—17, מכ[ריז]—שבת: מ עמ' 371 ש' 78—80; ב עמ' 180 ש' 36—38; ו לו ע"ב ש' 36—39.
- ב א ש' 17—20, [בעו מיני]הה—ו[אי לא אסיר]: מ עמ' 374 ש' 42—עמ' 375 ש' 44; ב עמ' 182 ש' 22—25; ו לו ע"ד ש' 21—25.
- ב א ש' 20—ב ב ש' 11, [א'] רב חייא—לא טרחינן: מ עמ' 374 ש' 30—42; ב עמ' 1182 ש' 11—12; ו לו ע"ד ש' 5—21.
- ב ב ש' 12—16, ביומא טבא—תבש[ילו]: מ עמ' 362 ש' 16—21; ב עמ' 176 ש' 10—16; ו לה ע"ג ש' 1—8.
- ב ב ש' 16—ג א ש' 1, א' רב מתנה—ומ[וריקא]: מ עמ' 375 ש' 44—50; ב עמ' 182 ש' 25—30; ו לו ע"ד ש' 25—36.
- ג א ש' 1—4, והיכא דהוה—ביומא טבא: מ עמ' 369 ש' 37—47; ב עמ' 179 ש' 32—עמ' 180 ש' 8; ו לו ע"א ש' 37—לו ע"ב ש' 2.
- ג א ש' 5—17, תר אין בין—אוכל נפש: מ עמ' 363 ש' 25—30; ב עמ' 176 ש' 19—24; ו לה ע"ג ש' 8—16.
- ג א ש' 17—21, תני ר' חייא—דלא אפשר: מ עמ' 375 ש' 54—57; ב עמ' 182 ש' 34—עמ' 183 ש' 1; ו לו ע"ד ש' 43—45.
- ג א ש' 21—ג ב ש' 21, איביא—אמו: מ עמ' 376 ש' 62—עמ' 377 ש' 81; ב עמ' 183 ש' 5—24; ו לו ע"ד ש' אחרונה—לו ע"א ש' 28.



א א מ"ב 10129.27 OR

- 1 .... רוחי ביה לאורתא מאלתר א' להו כיון דלבני גנאנא גוזה אדעתא .. ולהו רבנן גוזה ובעינן דנטרין בכדי שיעשו. תנו רבנן תנור כ... יים חדשים הרי הן ככל הכלים וניטלין בחצר ואין סכין אותן שמן ... שטין אותן במטלת ואין מְפִיגִין אותן בצונן כדי לחוסמן אם 5 .. ביל לאופות מותר תנו רבנן מולגין את הראש ואת הרגלים . מהבהבין אותן בָּאור ואין טופְלִין אותן לא בחרסית ולא באדמה ואין גוזזין אותן בתְּסַפֹּרֶת וגוזזין את הירק בתְּסַפֹּרֶת שלו ומתקנין את הקורֶנֶס ואת הַעֲכָבִיּוֹת וּמְסִיקִין ואופין בפורני ומחמין חמין בַּאֲטוּכִי ואם היתה פורנא חדשה אסורה גזירה שמא תיפחת. תנו רבנן

- 1 [לאן]רוחיי/ על-פי א. בשא"נ: לאורחי// ביה/ וכן מ, ב, ראה ה"ר, בבלי עירובין מ ע"א בדפ'. ו: מינה. ר: מינה// לאורתא/ וכן ו ראה ה"ר. מ, ב: ח' כאן ונמצא לפני "לאורחי"// מאלתר/ בשא"נ: לאלתר. בה"ג נוסף: אמ' ליה רב אחא בר תחליפא לרבינא וליסר (ו, ר: ליסר) להו מר לפי שאינן בני תורה מתקין לה רב שמעיה טעמ' דאינן בני תורה הא בני תורה שרי והא (ו, ר: הא) בעינן (ב, ר: בענן) בכדי שיעשו (ב, ו, ר: שיעשו) אתו ושייליה (ו, ר: שייליה) לרבא. וכן בבלי שם// א' להו/ וכן מ, ב, ק2, בבלי שם, ראה ה"ר. ר: א'. ו: נוסף: רבא// כיון ... (2) גוזה/ וכן מ, ב, ק2, ראה ה"ר. ו, ר: ח' וכן בבלי שם// גנאנא/ וכן מ, ק2. ב: גנאנא. 2 [דכן]ולהו/ על-פי ה"ג. מ, ב: דכולהו// רבנן/ ב: ישראל. מ: ח'// גוזה/ וכן מ. ב: גוזהו// ובעינן/ וכן מ. ב, ר: בענן, וכן בבלי שם כ"י. ו: בעינן, וכן בבלי כ"י"מ ודפ'// דנטרין/ וכן ש"ב. מ: למישהי. ב: למשהי. ו, ר: ח', וכן בבלי שם בשא"נ// תנו רבנן ... (5) מותר/ וכן בה"ג. ה"ר: ח', ושמא בשל שוויון ההתחלות// תנור/ וכן בתוס' יו"ט פ"ג הט"ו עמ' 297 כ"ב וכ"א, בבלי ביצה לד ע"א כ"י"מ ודפ'. ה"ג: התנור, וכן בתוס' שם כ"ל ובבלי שם כ"י"מ. 3 [וכן]יר/ יים/ על-פי יר' מו"ק פ"א ה"ט, פא רע"א. מ, ב, ו: והכירים, וכן בתוס' שם כ"ב ובבלי שם כ"י"מ. ר: והכירים, ו"י בין השיטין ע"ע// חדשים/ ב: החדשים// וניטלין/ וכן מ, ב, ו, בבלי שם כ"י"מ 109 וכ"י"מ. ר: הנטלין, וכן בבלי שם בדפ'. 4 [ואי]ן/ על-פי ה"ג// שטין/ וכן מ, ב, ק2, בבלי שם כ"י"מ. ו: טשין, וכן בבלי שם כ"י"מ ודפ'// במטלת/ וכן מ, ב, ו, תוס' שם בקטע גניזה, בבלי שם כ"י"מ 109. מ, ק2: במטלית, וכן בתוס' שם כ"ב וכ"א, יר' שם, בבלי שם כ"י"מ 134, כ"י"מ ודפ'// מְפִיגִין/ ק2: מטיילין// בצונן/ ב: בצונין, וכן בבלי שם בכ"י"מ// אם/ וכן בתוס' שם כ"י"מ. ה"ג: ואם, וכן בתוס' שם בשא"נ, בבלי שם וראה יר' שם. 5 לאופות/ וכן מ, ב, ר, בבלי שם כ"י"מ 109. ו: לאפות, וכן תוס' שם, בבלי שם בשא"נ. ונוסף: הרי זה, וכן בתוס' שם כ"י"מ, בבלי שם כ"י"מ 134 ודפ'. ק2: לאפות// מותר/ ק2: הרי זה מותר// 6 [ומהבהבין] על-פי ה"ר וה"ג. וכן מ, ב, ו, ק2, בבלי שם. ר: ומהבהבן. ה"ר: ומהבהבין אותן (פ"ב)/ ה"ר: אתם// לא/ וכן מ, ב, ו, ק2, ה"ר, תוס' שם כ"י"מ, בבלי שם כ"י"מ וכ"י"מ. ר: ח', וכן בתוס' שם כ"י"מ וכ"י"ל, בבלי שם בדפ'// בחרסית/ וכן מ, ב, ו, ק2, תוס' שם, בבלי שם. ר: בחכסית. ה"ר: בחול. 7 גוזזין/ ה"ר: גוזזין// אותן/ מ: ח'// בתְּסַפֹּרֶת (פ"א)/ וכן מ, ב, ק2, ה"ר. ו, ר: במספורת// 8 הקורֶנֶס/ וכן מ. ק2: הקורנס. ב: הקינדס. ו: הקנריס. ר: הקורנס. ה"ר: הקירנסי// ואת הַעֲכָבִיּוֹת/ וכן מ, ב, ו, ר. ק2: והעכביות. ה"ר: ח'// ומחמין/ ק2: ומחמין// באֲטוּכִי/ בשא"נ: באטוכי. 9 פורנא/ בשא"נ: פורני// אסורה/ וכן מ, ב, ו, ה"ר. ר: חוששין// גזירה/ בשא"נ: ח'// תיפחת/ וכן מ, ו, בבלי שם כ"י"מ 109. ב, ר, ק2, ה"ר: תפחת, וכן בבלי שם כ"י"מ 134, כ"י"מ ודפ'. ר: נוסף: ואסורה// תנו רבנן/ ר: ח'.

- 10 אין נופחין במפוח אבל נופחין בשפופרת ואין מחדדין את השפוד ואין מתקנין אתו א רב יהודה א שמואל סחט אדם אשכול שלענבים לתוך קדרה ביום טוב אבל לא לתוך הקערה א רב חסדא מדברי רבינו נלמד חולב אדם עז לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה אלמא קא סבר משקה הבא לאוכל אוכל הוא. תנו רבנן אין אופין מיום טוב לחול באמת אמרו ממלא אדם את קדרו בשר אף על פי שאינו צריך אלא לחתיכה אחת 15 מחים חבית מים אף על פי שאינו צריך אלא לכוס אחד אבל לאופות לא יאפה אלא כדי צורכו ר' שמעון בן אלעזר א' ממלא אשה את התנור פת מפני שהפת יפה כל זמן שהתנור מלא א' רבא הלכה כר' שמעון בן אלעזר וכשם שאין אופין מיום טוב לחול כך אין אופין ומבשלין מיום טוב

- 10 השפוד/ וכן ו, ר, 2, ה"ר, בבלי שם. מ, ב : נוסף : בדפרזלא.  
11 אתו/ בשא"נ : אותו. מ, ב : נוסף : בדחוטרא. ונוסף בגליון מ ע"ע : אין מפציעין את הקנה לצלות בו מליח אבל מפציעין את האגוז במטלית ואין חוששין שמא תיקרע, ראה בבלי שם// א (פ"א)/ וכן בה"ג, בבלי שבת קמד ע"ב. ה"ר : ואמר// אשכול/ וכן מ, ו, 2, בבלי שם בדפ'. ב, ר : אשכול, וכן בבלי שם כ"י. ה"ר : מזומר// שלענבים/ ר : ענבים.  
12 קדרה/ בשא"נ : הקדירה// הקערה/ מ : נוסף בטעות : אלמ' קא, באשגרה מלקמן.  
13 נלמד/ וכן ב, ר, ו, בבלי שם בדפ'. מ, ה"ר : נלמוד, וכן בבלי שם בכ"י. 2 : למדנו// הקדרה/ וכן מ, בבלי שם. ב, ו, 2, ה"ר : הקדירה. ר : ח' "הקדרה" עד "לתוך"// קא סבר/ וכן מ, ב, 2, ו, ר : קסבר, וכן בבלי שם.  
14 הבא/ ו : ח'// לאוכל/ וכן מ, ב, ו, ר. 2 : קאכל. ה"ר : ידי אוכל// אוכל/ ר : אוכלא//

הוא/ ו : ח'.

- 15 ממלא אדם/ וכן ה"ר, ראה תוס' יו"ט פ"ב ה"ה עמ' 287. ב, ו, ר, מ"ב : ממלא אשה, וראה ירו' ביצה פ"ב ה"א, סא ע"ב בדפ'. מ : ממלאה אשה, וכן ירו' חלה פ"א ה"ה, נח ע"ג בבלי ביצה יז ע"א, ראה ירו' ביצה שם כ"י ליידין// את קדרו/ מ, ב : קדרה, וכן תוס' שם בדפ', בבלי שם בש"ב. ו, ר, מ"ב : קדירה, וכן תוס' שם בכ"י, ירו' חלה שם, ירו' ביצה שם בגליון כ"י ליידין, בבלי שם כ"י 134. ה"ר : קדירתו// אף/ וכן מ, ה"ר, ירו' שם ושם, בבלי שם, ראה תוס' שם כ"י. ב, ו, ר : ואף, וראה תוס' שם כ"י// שאינו צריך/ וכן ה"ר. ה"ג : שאינה צריכה, וכן בבלי שם// אלא/ מ"ב : 33 : אילא, וכן לקמן שו' 16, א ב שו' 2, 3, 4.  
16 מחים חבית מים/ ה"ג : ממלא (מ"ב : 33) ונחתום מיתם (ו, ר : נוסף : שם) מים, ראה בבלי שם. ה"ר : מיתם מים// אף/ וכן מ, מ"ב, ה"ר, ירו' שם ושם, בבלי שם, ראה תוס' שם כ"י. ב, ו, ר : ואף, ראה תוס' שם כ"י// שאינו/ ר : אינו// לכוס/ וכן ה"ר, ראה תוס' שם. ה"ג : לקיתון, וכן בבלי שם// אחד/ וכן מ, ו, תוס' שם, ירו' שם ושם, בבלי שם. ב : של מים. ר : אחת. ה"ר : ח'// לאופות/ וכן מ, ב, ירו' חלה שם, בבלי שם כ"י וש"ב. ו, ר : ח'. ה"ר : לאפות, וכן בבלי שם כ"י דפ'// לא יאפה/ וכן מ, ב, ה"ר. ו, ר, מ"ב : אין אופין, וכן בבלי שם בדפ'.  
17 אלא כדי/ וכן מ, ב, ו, מ"ב, ה"ר, תוס' שם, בבלי שם כ"י 109. ר : ח'// צורכו/ וכן מ, ב, מ"ב, תוס' שם כ"י. ו : צרכן. ה"ר : צרכו, וכן תוס' שם כ"י// בן אלעזר/ ר : ח', וכן לקמן בשו' 18// או' וכן תוס' שם, ירו' שם ושם, בבלי שם כ"י 109, כ"י דפ'. ה"ג וה"ר : נוסף : אף, וכן בבלי שם כ"י 134// ממלא/ וכן ב, ו, ה"ר, תוס' שם. מ, ר : ממלאה, וכן ירו' שם ושם, בבלי שם// אשה/ וכן מ, ב, ר, ה"ר, תוס' שם כ"י, בבלי שם. ו : האשה// את התנור/ וכן ה"ג, ירו' שם ושם, תוס' שם כ"י, בבלי שם כ"י. ה"ר : תנורה.  
18 כל זמן/ וכן מ"ב, ה"ר, תוס' שם. מ, ב, ו, ר : בשעה, וכן ירו' שם ושם, בבלי שם כ"י 109// שהתנור/ מ : שתנור// רבא/ וכן מ, ב, ו, ר, ה"ר, בבלי שם כ"י 134, כ"י דפ'. מ"ב : רבא// כ"י : מ : ח'.

19 אופין/ ה"ג וה"ר נוסף : ומבשלין.

20 לחבירו א' רב הלכה כארבעה זקנים ואליאב דר' אליעזר דא' שתי קדושות  
הן ועוד הכי נמי קא אמרינן דכוליה עלמא שתי קדושות הן<sup>22</sup>.

## א ב

- 1 וכשם שאין אופין ומבשלין מיום טוב ל. בירו כך אין אופין ומב. ...  
מיום טוב לשבת אלא אם כן עירב בפת ובתבשיל דתניא בית שמי  
א' אין אופין אלא אם כן עירב בפת אין מבשלין אלא אם כן עירב  
בתבשיל ואין תומנין את החמין אלא אם כן יש לו חמין תמונין מע. .  
5 יום טוב בית הלל א' מניח אדם עירוב תבשיל אחד ועושה בו כל צ. ....  
ותבשיל שאמרו אפילו צלי אפילו שלוק אפילו קוליים האספנן שהיו  
עליו חמין מערב יום טוב ותחילתו וסופו אין לו שיעור. א' רבא מני.

20 א' ה"ג: דאמר, ראה ה"ר // רב/ וכן מ, ב, ו, ר, ה"ר, בבלי ביצה ד ע"ב, בבלי עירובין  
לח ע"ב. מ"ב: רבא // ואליאב ... (21) הן (פ"ב) / וכן ה"ג, ראה בבלי שם ושם. ה"ר: ח' //  
אליעזר: ר' אלעזר.

21 הכי נמי/ וכן מ, ו, ר, ב: כי היכי // קא אמרינן/ וכן מ, ב: דקא אמרינן. ו, ר, מ"ב:  
קאמרינן // דכוליה/ מ, ב, מ"ב: דכולי. ו, ר: לכולי // שתי/ וכן מ, ב, ו, ר: דשתי // הן  
(פ"ב) / ב: נוסף בטעות פעם נוספת: ועוד כי היכי נמי דקא אמרינן דכולי עלמא שתי קדושות הן.

1 ומבשלין/ וכן מ, ב, ו, ר, ה"ר: ר: ח', וכן לקמן בסמוך // [ח]בירו/ וכן מ, ב, ו, ר, ה"ר. מ"ב:  
לחול // כך/ ה"ר: ח' // ומב[שלין]/ על-פי ה"ג וה"ר.

2 כן/ וכן מ, ו, ר, מ"ב, ה"ר: ב: ח' // בפת ובתבשיל/ בשא"נ: בתבשיל // דתניא/ ה"ר:  
תניא. ו, ר, מ"ב, ה"ר: נוסף: חגניה (מ"ב, ה"ר: חגניא) אומר, וכן בבלי ביצה יז ע"ב וכב  
ע"א // שמי/ וכן מ, ב, ו, ר, מ"ב, ה"ר: שמאי, וכן בבלי שם ושם בכ"ז ודפ'.

3 אין (פ"ב) / בשא"נ: ואין.

4 יש/ וכן מ, ב, ו, ר, מ"ב, ה"ר: ר: היו, בבלי שם יז ע"ב כ"מ, כ"י 109 ודפ', בבלי שם כב ע"א //  
תמונין/ מ"ב: נוסף: ומתנין // מערב/ על-פי ה"ג וה"ר.

5 בית/ וכן ה"ר. ה"ג: ובית, וכן בבלי שם יז ע"ב // הלל/ וכן מ, ו, בבלי שם כ"י 109 ודפ'.  
מ"ב: הליל ה"ר: הילל // עירוב/ וכן מ, ב, בבלי שם כ"י 109. ו, ר, ה"ר: ח' // בו/ ה"ר: ח' //  
צ[ורכן] / על-פי ה"ג וה"ר.

6 שאמרו/ וכן מ, ב, ו, ר, ה"ר, תוס' יו"ט פ"ב ה"א עמ' 286, בבלי ביצה טז ע"ב כ"מ. מ"ב:  
נוסף: מחתינ מיניה עירובי תבשילין // אפילו (פ"ב) / מ"ב: ואפילו // שלוק/ וכן מ, ב, ו, ר, ה"ר,  
תוס' שם. ו, ר, מ"ב: נוסף: ואפילו מבושל, וראה בבלי שם // אפילו (פ"ג) / וכן מ, ב, ה"ר, תוס'  
שם, בבלי שם בכ"י. ו, ר, מ"ב: ואפילו // קוליים/ וכן מ, ב, ו, ר, ה"ר, תוס' שם כ"א, בבלי  
שם. מ"ב: קוליס, וכן תוס' שם כ"ב // האספנן/ ב, ה"ר: האיספנין, וכן בבלי שם כ"י 134  
וכ"י. ו, מ"ב: האספנין, וכן בבלי שם בדפ'. מ, ר: האיספנן, וכן תוס' שם כ"י, בבלי שם כ"י  
109 // שהיו/ מ, ב, ו, מ"ב, ה"ר: שנותנין. ר: שנתן, וכן בתוס' שם ובבלי שם כ"י 134 ודפ'.

7 עליו/ וכן מ, ב, ו, ר, מ"ב, ה"ר, תוס' שם, בבלי שם כ"י 134 ודפ'. ו: עליה // ותחילתו/ וכן  
ב, תוס' שם ה"ב כ"א. מ, ו, ר, מ"ב: ותחלתו, וכן תוס' שם כ"ב. ה"ר: תחלתו, וכן תוס' שם  
כ"י ובבלי שם בדפ' // שיעור/ מ, ב, ו, מ"ב, ה"ר: נוסף: מאי אין לו שיעור (ו: מאי לאו.  
מ"ב: נוסף: לאו) אין לו שיעור כלל לא (מ"ב: ח' "לא") אין לו שיעור (ה"ר: ח' "כלל" עד

22 גרסת הקטע שלנו "א' רב" נראית נכונה יותר. דברי רב נמשכים לנאמר לקמן א ב שו' 1  
"וכשם שאין אופין וכו'". שכן עניין "ארבעה זקנים" עוסק, כפי המשתמע מבבלי עירובין  
לח ע"ב וביצה ד ע"א ב"יו"ט הסמוך לשבת" ולא ב"מיו"ט לחול" או ב"מיו"ט לחבירו", ולכן  
הגרסה "דאמר רב" שבה"ג או "שאמר רב" שבה"ר, כביכול להוכחת הנאמר לעיל, קשה.

- אדם עירובי תבשילין מיום טוב לחבירו ומתנה היכי דאמי כגון דאיננדרו<sup>23</sup>  
 להו שני ימים טובים שלגליות חמשא ומעלי שבתא דהוה ליה ארבעה  
 מעלי יומא טבא מתבעי ליה לאותובי עירובי תבשילין ואי אשתלי  
 10 ולא אותיב מותיב בחמשא דהוה יומא טבא וא' הכי אי האידנא יומא  
 טבא למחר חול הוא לא צריכנא ולא מידי ואי למחר יומא טבא האידנא  
 חול הוא הא ערובא קא מתנחנא לאשתרזי למיפה מן יומא טבא לשבת  
 ובשני ימים טובים של ראש השנה לא נעביד הכי ואי עביד אסור ליה למיפ.  
 15 אסיר לאופות מיום טוב לחבירו בין בשני ימים טובים שלראש השנה.  
 בין בשני ימים טובים שלגליות מאי טע' דספיקא דהדדי נינהו דילמא יומא  
 קמא יום טוב דאורייתא הוא ולמחר חול ואשתכח דקא אפי מיום טוב

- "שיעור" למעלה אבל יש לו (ה"ר: ח' "לר") שיעור (ה"ר: שיעור) למטה וכמה עד כוית (מ"ב,  
 ה"ר: במקום "וכמה עד כוית" — ועירובי תבשילין (ה"ר: נוסף: שיעור) כוית בין לאחד בין  
 למאה). תוספת זאת נמצאת בקטעים שלנו לקמן ב א ש' 5—6. ראה לעיל עמ' 2 // א' וכן מ,  
 ב, ר, ה"ר. ו: ואמר // רבא/ וכן מ, ב, ו, ה"ר, בבלי ביצה ו ע"א, בבלי שם יז ע"א ש"ב ובדפ'.  
 ר: רב, וכן בבלי יז ע"א כ"ו 134 וכ"מ // מני[ח] על-פי ה"ג וה"ר.  
 8 אדם/ מ"ב: 2 // ח' היכי דאמי/ וכן מ"ב. מ, ב: והיכי דמי. ו: היכי דמי. ר: ח' // דאיננדרו/  
 מ: דאיתנדור. ב: דאיתנדור. ו, ר: דאי הו. מ"ב: 2 דאיתנדור.  
 9 להו/ וכן מ, ב, ו, מ"ב. ר: ליה // חמשא/ וכן ר. מ, ב, ו, מ"ב: 2 חמשה // שבתא/ וכן  
 מ, ב, ר, מ"ב. ו: שבא // ארבעה/ וכן מ, ב, ו, מ"ב. ר: ארבעא.  
 10 מתבעי/ וכן ו, מ, ב: מתבעי. ר: ומתבעי. מ"ב: 2 מתבאעי // אשתלי/ ה"ג: אשתלי.  
 11 אותיב/ וכן מ, ב, ר. ראה ה"ר. מ"ב: 2 אותיבא. ו: נוסף: בארבעה // בחמשה/ וכן מ, ב,  
 מ"ב. ו, ר: בחמשא // דהוה/ וכן ו, ר, מ"ב, ראה ה"ר. מ, ב: דחל // יומא טבא/ וכן מ, ב, ר,  
 מ"ב. ו: יום טוב // וא' / וכן ו, מ"ב. מ, ב: ויימר. ר: ולימא // האידנא/ וכן ב, ו, ר. מ:  
 האי דנא. מ"ב: 2 הידנא.  
 12 למחר/ וכן מ, מ"ב, ה"ר. ב, ו, ר: ולמחר // חול/ ה"ג: חולא, וכן לקמן ש' 13 // הוא/  
 וכן מ, ב, ו, מ"ב, ה"ר. ר: ח' // לא/ וכן מ, ב, ו, ר. מ"ב: 2 ולא // צריכנא/ וכן מ, ו, ר. מ"ב:  
 אצריכנא. ב: נוסף: ליה // ואי/ וכן מ, ב, ר, מ"ב, ראה ה"ר. ו: אי // האידנא/ ראה ה"ר.  
 מ: והאי דנא. ב, ו, ר: והאידנא. מ"ב: 2 הידנא.  
 13 הא/ מ, ב, ו, ר: האי. מ"ב: 2 והאי // ערובא/ מ, ו, ר, מ"ב: 2 עירובא. ב: טפי עירובא //  
 קא מתנחנא/ וכן ו, מ, ב: דקא מתנחנא. ו: קמתנחנא // לאשתרזי/ ה"ג: לאשתרזי. ו: נוסף:  
 לו // למיפה/ מ, ב, ו: למיפא. ר: מיהא אפויי ובשולי // מן יומא טבא/ וכן מ, ב, ו: מיום טוב.  
 ר: מיומ' טב'.  
 14 נעביד/ וכן ב, ו, ר. מ: ניעביד // ואי עביד אסור/ ה"ג: ואסיר, ראה ה"ר // למיפ[ה] על-פי  
 ש' 13.  
 15 אסיר . . . (19) אמרינן/ וכן מ, ב, ו, ה"ר. ר: ח' // אסיר/ ה"ג: ואסור, ראה ה"ר // לאופות/  
 וכן מ, ב, ו, מ"ב, ה"ר: לאפות // בשני/ וכן מ, ב, ה"ר. ו, מ"ב: 3 שני. וכן לקמן שורה 16 //  
 שלראש השנה[ה], שלגליות/ וכן מ, ב, ו, ה"ר. מ"ב: 3 של גליות, שלראש השנה.  
 16 בין/ ו: ובין // דהדדי/ וכן ו, מ, ב: ח'. מ"ב: 3 הדדי.  
 17 קמא/ וכן מ, ו, מ"ב, ראה ה"ר. ב: ח' // דאורייתא/ וכן ב, מ"ב. מ, ו: דאורייתא // חול/  
 וכן ו, מ, ב: חולא. ה"ג נוסף: הוא // ואשתכח/ מ: ואשתכח.
- 23 המלה באה מן הפועל "הנדו" ועל-פי דברי קוהוט בערוך השלם ערך "הנדו", בהסתמך על  
 דבריו של בעל הערוך כי הפועל הוה בא מן הפרסית, הוראתו היא — "נפל זה לתוך זה פי'  
 מתרמן ושוי". לפי זה ההטיה באתפעל צריכה להיות כגרסת מ — איתנדור. גרסת הקטע שלנו  
 היא אפוא גרסה מרוככת בשל קשיים פונטיים.

לחול וכת' והיה ביום הששי והכינו חול מיכין לשבת חול מיכין ליום טוב  
 .... ום טוב מיכין ליום טוב ואין שבת מכינה ליום טוב וקא אמרינן  
 20 רבינא הוה יתיב קמיה דרב אשי בריש שתא חזייה דעציב א' ליה אמאי  
 עציבִּתְּ א' ליה דלא אתנחית ערובי תבשילין א' ליה וליתנח מר האידנא

ב א 10.94 T-S F

- 1 א' ליה לא סבר לה מר להא דרבה דא' רבה מניח אדם עירובי  
 תבשילין מיום טוב לחבירו ומתנה אימור דא' רבה בשני ימים טובים  
 שלגליות בשני ימים טובים שלראש השנה מי א' א' ליה והא אמרי  
 נהרדעי אף ביצה מותרת א' ליה רב מרדכי בפירוש מר לא סבר לה  
 5 לנהרדעי. א' ר' אבה ערובי תבשילין צריך שיהא ב... זית בין  
 לאחד בין למאה דאי מעריב חד אדעתא דכולה מתא שפיר דאמי.  
 א' רב הוני א' רב ערובי תבשילין צריכין דעת פשיטא דעת מניח בעינן

18 וכת' // וכן מ, ב, ה"ר. ו, מ"ב: דכתיב // מיכין (פ"א) // בשא"נ: מכין. וכן לקמן בסמוך //  
 חול (פ"ב) // וכן ב, ה"ר. מ, ו, מ"ב: וחול.  
 19 [אין] יום טוב מכין ליום טוב / וכן מ, ו, ראה ה"ר. ב: ח'. מ, ו: נוסף: ואין יום טוב מכין  
 לשבת, ראה ה"ר. מ"ב: 3: נוסף משפט זה לפני המשפט שלנו // וקא אמרינן / בשא"נ: ח'.  
 20 רבינא ... (ב א 6) דאמי / וכן ה"ג. ה"ר: ח' // רבינא / וכן מ, ב, ו. ר: דרבינא // דעציב /  
 ה"ג: דהוה עציב, וכן בבלי ביצה ו ע"א בכ"מ ובדפ'.  
 21 אתנחית / מ, ו: אחית. ב: אחותי. ר: אותובי // ערובי / וכן בבלי שם כ"מ. מ, ב, ר: עירובי,  
 וכן בבלי שם כ"ו ודפ'. ו: עירוב.

1 א' ליה / וכן מ, ב, ו, ר: ח' // לא / וכן מ, ב, ו, ר: ולא // להא דרבה / מ, ב, ו, ר: להא דרבה.  
 וכן לקמן בסמוך. מ"ב: לדרבא.  
 2 ומתנה / וכן מ, ב, ו, מ"ב. ר: נוסף: א"ל, וכן בבלי שם // אימור / וכן מ, ב, מ"ב. ו, ר:  
 אימר, וכן בבלי שם.  
 4 נהרדעי / וכן ב, ו, ר, בבלי שם. מ: נהרדעאי. מ"ב: 2: נהרדעאי // אף / וכן בבלי שם. ה"ג:  
 ח' // ביצה / וכן מ, ב, ו, מ"ב, בבלי שם כ"ו 109 ודפ'. ר: בביצה, וכן בבלי שם כ"ו 134 וכ"מ //  
 בפירוש / וכן מ, ב, מ"ב, בבלי שם כ"ו 109. ו, ר: נוסף: אמר, וכן בבלי שם כ"ו 134, כ"מ  
 ודפ'. ר: נוסף עוד: לן // סבר לה / וכן מ, ב, ו, מ"ב, בבלי שם כ"ו. ר: סבירא.  
 5 לנהרדעי / מ, ב: לנהרדעאי. ו: להא דנהרדעי, וכן בבלי שם. ר: לנהרדעי. מ"ב: 2: לנהרדעאי //  
 א' ר' אבה / מ, ב, ו, ר: א"ר אבא, ראה בבלי ביצה טו ע"ב. מ"ב: 2: אמר אבא. בשא"נ נוסף:  
 אמר רב // ערובי / וכן בבלי שם בכ"מ ובדפ'. ה"ג: עירובי, וכן בבלי שם בכ"ו // צריך שיהא  
 בהם כ[ו]ית / על-פי מ, ב, ו, מ"ב, בבלי שם כ"ו 134 וכ"מ. ר: צריך כוית. ראה לעיל עמ' 69.  
 6 דאי / וכן מ, ב, ו, ר: מ"ב. ב: דאמ'. ר: ואי // מעריב / וכן ו, מ"ב. מ, ב, ר: מערב // אדעתא  
 דכולה / וכן מ, ב, ו, ר: כולה. מ"ב: אדעתא דכוליה // מתא / וכן ו, ר. מ, ב: מאתא // דאמי  
 וכן ב, מ"ב. מ, ו, ר: דמי.  
 7 א' / ה"ר: ואמר // הונא / וכן מ, ב, ו, ר, ה"ר, בבלי שם כ"ו 109 ודפ'. מ"ב: 2: חונא, וכן בבלי  
 שם כ"ו 134 // ערובי תבשילין / וכן בבלי שם כ"מ ודפ'. ה"ג: עירובי תבשילין, וכן בבלי שם  
 כ"ו. ה"ר: ח'. צריכין / וכן מ, ב, מ"ב, בבלי שם, ו, ר: צריך. ה"ר: צריכה // מניח / וכן  
 ו, ר, מ"ב, ה"ר, בבלי שם. מ, ב: שהניח // בעינן / וכן מ, ו, בבלי שם כ"מ ודפ'. ב, ר, מ"ב:  
 בענן, וכן בבלי שם כ"ו. מ"ב: 2: נוסף: או.

- דעת שהגניחו לו בענן אילא בענן תא שמע שמואל מעריב אכולה  
נהרדעא ר' אמי ור' אסי מערבין אכולה טבריא. וערובי תבשילין  
צריך לזכות בעל הבית צריך למימר לאתתיה או אחד.... ה וזכי ביה  
10 בהאי ערוב דנשתרי לן למיפא ולבשולי מיומא טב..... היכי עבדי  
שקלי חדא ר... תא ממעלי יומא טבא ומתנח בנו.... סרא או ביעתא  
.... וורא כדמ... ל. ו ואסור למיכליה להווא ערובא עד בי שמישי דתנן  
.... או שאבד לא יבשל עליו בתחילה א' אביי... ינן התחיל בעיסתו  
15 ..... עירובו או שאבד הרי זה גומר<sup>24</sup>. מכ..... עקב בר אידי מי  
..... ילין יבוא ויסמוך על..... עד כמה א' רב נחומי בר  
..... ד. תחום שבת. .... ה מרב הני בני באגא

- 8 לו/ מ"ב: 22: נוסף: מי/ // בענן (פ"א) וכן ב, ר, מ"ב, בבלי שם כ"ו. מ, ו: בעינן, וכן בבלי  
שם בדפ' // בענן (פ"ב) וכן ב, מ"ב, בבלי שם כ"ו. מ, ו: בעינן, וכן בבלי שם בדפ'. ר: ח' //  
שמואל/ ה"ג: דשמואל, וכן בבלי שם כ"ו, ראה ה"ר // מעריב/ וכן ו, מ"ב, ה"ר, בבלי שם  
כ"ו 134. מ, ב, ר: מערב, וכן בבלי שם כ"ו 109, כ"מ דפ' // אכולה/ וכן ו, ר, מ"ב, בבלי  
שם כ"ו 109, כ"מ דפ'. מ, ב: לכולה.  
9 ר' אמי ור' אסי/ וכן ו, ר, בבלי שם כ"ו 109 דפ'. מ: רבמי ורבסי. ב, מ"ב: 22: רב אמי ורב  
אסי, וכן בבלי שם כ"ו. ה"ר: ר' אסי ורב אמי/ // מעריב/ וכן מ, ב, מ"ב, ה"ר. ו, ר: מעריב,  
וכן בבלי שם כ"ו // טבריא/ וכן ב, ו, ה"ר, בבלי שם. מ: טבריא. מ"ב: 22: טבריה/ // וערובי/  
מ, ב, ה"ר: ועירובי. ו, ר: עירובי.  
10 צריך לזכות בעל הבית/ וכן מ, ר, ה"ר. ו: צריך לזכות ובעל הבית. ב: בעל הבית צריך לזכות.  
ה"ר: נוסף: על ידי אחר/ // צריך למימר/ וכן ו, ר, ראה ה"ר. מ: וצריך למימר. ב: ולמימר/  
לאתתיה/ מ, ב, ו: לאתתיה. ר: ח' // או אחד [מבנ]/ על-פי ו. ב: או אחד מן בניה. מ: או אחד  
מן בני. ר: אחד מבני ביתיה/ // ביה/ ראה ה"ר. בשא"ג: ח'.  
11 ערוב/ מ, ב: עירובי. ו, ר: עירוב/ // דנשתרי/ מ, ב: דמשתרי. ו: דנישתרי. ר: דנישתרי/  
מיומא טבא [שבתא ו]היכי/ על-פי ה"ג. ר: מיום טוב וכו'/ // עבדי/ וכן ר, מ, ב, ו: עבדי.  
12 שקלי/ וכן ר. מ, ב, ו: שקלי/ // חדא/ וכן מ, ב, ו, ראה ה"ר. ר: ח' // ריפ[תא]/ על-פי  
ה"ג/ // בגוניה [בי/סרא]/ על-פי ה"ג. ב: בשרא. מ, ו, ר: בישרא.  
13 [או כן] ורוא/ על-פי ה"ג/ // כדמ[בש]ל[ין]/ על-פי מ, ב, ו. ר: כד מבשלי/ // ואסור/ בשא"ג:  
ואסיר/ למיכליה/ וכן מ, ו. ב: למיכלה. ר: למיכל/ // להווא/ וכן מ, ב, ו. ר: הווא/ // ערובא/  
מ, ב: עירובא. ו, ר: עירוב/ // וכן ב, ו, ר, ה"ר. מ: ח' // שמישי/ וכן ב, ר, מ, ו: שימישי.  
מ: נוסף: בשבתא. ב: נוסף: דבשבתא, ראה ה"ר.  
14 [אכלו]/ על-פי ה"ג וה"ר/ // שאבד/ וכן מ, ב, ר, ה"ר, משנת ביצה פ"ב מ"א. ו: נוסף: הרי  
זה/ // [נקט] ינן/ על-פי ה"ג.  
15 [ונאכל]/ על-פי ה"ג/ // גומר/ וכן ו, ר, ה"ר. מ, ב: נוסף: ואם רצה לאכול (ב: לאכל)  
עירובו לאחר שהתחיל בעיסתו הרשות בידו/ // מכ[ריו] ר' י' עקב/ על-פי ה"ג/ // מכ[ריו]... (17)  
שבת/ ה"ר: ח'.  
16 [שלא הניח עירובי תבשילין]/ על-פי ה"ג/ // יבוא/ וכן מ, ב, מ"ב, בבלי ביצה טז ע"ב כ"ו.  
ו, ר: יבא, וכן בבלי שם כ"מ דפ' // ויסמוך/ ר: ויסמוך/ // [שלי ו]עד/ על-פי ה"ג/ // נחומי/  
וכן ב, ו, ר, בבלי שם בדפ'. מ: נחומי, וכן בבלי שם כ"ו 109 וכ"מ. מ"ב: נחומאי.  
17 [זכריה משמיה דאביי ע]/ על-פי ה"ג/ // שבת/ וכן מ, ר, בבלי שם כ"ו 134, כ"מ דפ'.  
ב, ו, מ"ב: 22: השבת, וכן בבלי שם כ"ו 109/ // [בעו מיני]/ וכן מ, ב, ו, כ, בבלי ביצה כא ע"א/ //  
באגא/ וכן ו, ר, בבלי שם כ"ו דפ'. מ, ב, ב: בגא, וכן בבלי שם כ"ו.

- 24 התוספת שבה"ג מ, וב (ראה חילופי הגרסאות למקום) חסרת הגיון, שכן היא סותרת את הנאמר  
שם לעיל "ואסור למיכלה להווא עירובא עד בי שמישי בשבתא".

- ..... יילא מהו ..... טבא א' להו חזינן  
 ..... א למיכל מן ה ..... א קפדי גוים עילויה  
 20 ..... שארי ו ..... רב חייא ב. מה חציה  
 ..... בלא

ב ב

- 1 עיסה חציה שלגוי וחציה שליש' אסור לאופותה ביום טוב דהא איפשר  
 למיפלגה בלישא תנו רבנן אך אשר יאכל לכל נפש שומעאני נפש  
 בהמה במשמע כענין ש' מכה נפש בהמה ישלמנה תל' לר' לכם לכם ולא  
 לגוים לכם ולא לכלבים דברי ר' יוסי הגלילי ר' עקיבא א' לכל נפש ריבה  
 5 ואפילו נ[פ]ש בהמתך במשמע אם כן מה תל' לר' לכם לכם ולא לגוים ומה  
 ראיתה לרבות את הכלבים ולהוציא את הגוים מרבה אני את הכלבים

- 18 [דרמו עילויהו קמחא דבני ח]יילא/ על-פי ה"ג. מ, ו, ר, כ : חילא, וכן בבלי שם. ב : חיילה//  
 מהו/ וכן מ, ו, ר, בבלי שם. ב, כ, ה"ר : מהוא// [למיפיה ביומא/ על-פי ה"ג// טבא/ וכן  
 מ, ב, ו, כ, בבלי שם כ"י 109. ר : טוב, וכן בבלי שם כ"י 134// להו/ וכן מ, ב, ר, כ, בבלי שם  
 כ"י 134, ראה ה"ר. ו : ליה, וכן בבלי שם כ"י 109 ודפ'// חזינן/ וכן מ, ב, ו, ר, בבלי  
 שם כ"י 109. כ : חזינא, וכן בבלי שם כ"י 134 ודפ'.  
 19 [אי כד יהבין ריפתא לינוקא/ על-פי ה"ג// למיכל מן [הוא לחמא ול]א/ וכן מ, ב (מההוא),  
 ראה ה"ר. ו, ר : לא, ראה בבלי שם// קפדי/ וכן ו, ר, בבלי שם. מ, ב, כ : קפדין// גוים עילויה/  
 ראה ה"ר. מ : עליה. ב : עליה בני חיילא. ו, ר, כ : ח', וכן בבלי שם.  
 20 [אמרינן כל ריפתא וריפתא חזיא לישראל ו]שאר/ על-פי ה"ג. בשא"נ : ושרי// ו[אי לא  
 אסיר א']א/ על-פי ה"ג// [א'] רב חייא ... (ב ב 2) בלישא/ ה"ר : ח'.// חייא/ בשא"נ : חסדא//  
 ב[ה]מה/ על-פי ה"ג// חציה/ וכן ב, מ"ב, בבלי שם. מ, ו, ר : חציה. וכן לקמן בסמוך// [לגוי  
 וחציה לישראל מותר לשחטה ביום טוב לפי שאי אפשר לכוזת בשר] בלא/ על-פי ה"ג. ר : ח'  
 "[לפי]" עד "בלא"// בלא/ בשא"נ נוסף : שחיטה. ב, ו, ר : נוסף עוד : אבל.

- 1 שלגוי, שליש'// וכן ו, ר, מ"ב, בבלי שם, מ, ב : לגוי, לישראל// לאופותה/ וכן מ, ר, ב, ו,  
 מ"ב : לאפותה, וכן בבלי שם כ"י 109. דהא איפשר/ וכן מ, ב, ו, בבלי שם כ"י 134. ר :  
 דאיפשר, וכן בבלי שם כ"י 109. מ"ב : דהא אפשר, וכן בבלי שם בדפ'.  
 2 למיפלגה/ מ"ב : דמיפלגה// אשר/ וכן בשא"נ ובשמות יב טז. ה"ר : כאשר// נפש (פ"א)/  
 וכן מ, ר, ב, ו, ה"ר : נוסף : הוא דבדו יעשה לכם, וכן בבלי שם// נפש (פ"ב)/ וכן ר, ה"ר.  
 מ, ב, ו : אפילו נפש, ראה מכדרי' בא מסכתא דפסחא פרשה ט עמ' 32, מכדרשב"י עמ' 21, ירו'  
 ביצה פ"א ה"א. סא ע"א וירי' שם פ"ו ה"א, סב ע"ב. מ"ב : ואפילו נפש.  
 3 כענין/ וכן ב, מכדרשב"י שם. ו, מ"ב : כענין, וכן בבלי שם בדפ'. ר, ה"ר : כעניין. מ :  
 כעניין, וכן בבלי שם כ"י 109 וכ"י מ"מ/ מכה/ וכן ר. בשא"נ : ומכה, וכן בויקרא כד יח// לכם  
 לכם/ וכן מ, ב, ר, מ"ב, ה"ר, בבלי שם כ"י ודפ', ראה מכדרי' שם בדפ'. ו : לכם, וכן בבלי שם  
 כ"י 134, ראה מכדרי' שם בכ"י ומכדרשב"י שם// ולא/ ה"ר : לא, וכן לקמן שו' 4, 5.  
 4 עקיבה/ וכן מ, ב, ה"ר, בבלי שם כא ע"ב כ"י 109. ו, מ"ב : עקיבא, וכן בבלי שם כ"י 134  
 וכ"י מ, מכדרשב"י שם// א' / ר : ח'.  
 5 ואפילו/ 1: אפילו, וכן בבלי שם כ"י מ, כ"י 134 ודפ', ראה מכדרי' שם ומכדרשב"י שם//  
 נ[פ]ש/ 1: לגנש// בהמתך/ וכן 1, מ, ב, ה"ר. ו, ר, מ"ב : בהמה, וכן בבלי שם, מכדרי'  
 שם, מכדרשב"י שם// במשמע/ וכן 1, ו, ר, ה"ר, בבלי שם, מכדרי' שם, מכדרשב"י שם. מ, ב :  
 ח'// ל"ח/ מ : ח'// לגוים/ מ"ב : נוסף : לכם ולא לכלבים, וכן בבלי שם כ"י 109// ומה/  
 1: מה.  
 6 ראיתה/ וכן ה"ר. בשא"נ : ראית// הכלבים (פ"א)/ 1: בטעות : הכלים// את (פ"ג)/ ר :

שמונות עליו כענין שנא' לכלב תשלכון אתו ומוציא אני את הגוים  
 שאין מוונותן עליו מסייעא ליה לר' יהושע בן לוי דא' ר' יהושע בן לוי  
 מזמנין את הגוי בשבת ואין מזמנין את הגוי ביום טוב שמא ירבה  
 10 בשבילו [מרמי]ר ומר זוטרא כי מקלע להו גוי ביומא טבא אמרין ליה  
 אי סגי לך [במאי דטר]חנן לדידך לחיי ואי לא אַמטולתא [ד]ידך לא טרחנין  
 ביומא טבא [אסור] למיכל קמחא דא' ר' ירמיה בר אבה [א'] רב אשה מודדת  
 קמח לעיסתה כדי שתיטול חלתא בעין יפה וש[מוא]ל א אסור והלכ[תא]

ח' // הכלבים (פ"ג) / וכן מ, ב, ו, ר, בבלי שם כ"מ, דפ' וכי"ו 134 בגליון. ק1, מ"ב3, ה"ר :  
 כלביך.

7 שמונותן / וכן בה"ג, בבלי שם כ"ו דפ'. ק1 : שמונותיו. ה"ר : שמונותן // כענין / וכן ב.  
 ק1 : כעניין. מ, ה"ר : כעניין. מ"ב3 : כענין. ו, ר : ח' // תשלכון / וכן בשמות כב ל. בשא"נ :  
 תשליכון // אתו / וכן ה"ר. בשא"נ : אותו.

8 מסייעא ... לוי (פ"א) / ה"ר : ח' // מסייעא / וכן ב. ק1, מ, ו, ר : מסייע // ליה / וכן ק1, מ,  
 ו, ר. ב : ליה ליה // דא' / ה"ר : אמר // ר' יהושע בן לוי / ר : ח'.

9 את הגוי (פ"א) / וכן ק1, מ, ב, ר, בבלי שם. ו, ה"ר : גוי // את הגוי (פ"ב) / מ, ב, ר, בבלי  
 שם. ק1 : אותו. ו, ה"ר : גוי // ביום טוב / וכן ק1, ה"ר. בשא"נ נוסף : גזירה (ב : גזרה) // שמא /  
 ק1 : שמה.

10 כי / וכן ו, ר, בבלי שם כ"ו דפ'. ק1, מ, ב, כ, כד, וכן בבלי שם כ"מ // מקלע / וכן ב. ק1,  
 מ : מיקלע. ו : הו מיתרמי. ר : הו מתרמי // להו / ק1 : להווא // ביומא טבא / ר : ביו' טו', וכן  
 בבלי שם כ"מ // אמרין / ו : אמרו, וכן בבלי שם כ"ו דפ'. מ, ב, ר, כ : אמרי, וכן בבלי שם  
 כ"מ וכי"ו 134.

11 אי סגי / וכן מ, ב, ר. ק1 : אסגי. ו : אי ניחא, וכן בבלי שם // [דטר]חנן / ק1, ב : טרחנין.  
 מ : דטרחנין. ו, ר : דטריח, וכן בבלי שם כ"ו. כ : דטרחנא // לדידך / ק1, מ, ב, כ, ראה ה"ר.  
 ו, ר : לו, וכן בבלי שם // לחיי / ק1 : לחיי // ואי / וכן ק1, מ, ו, כ, בבלי שם. ב, ר : ואם // לא /  
 וכן ק1, מ, בבלי שם כ"ו דפ'. ב, ו, ר : לאו, וכן בבלי שם כ"מ. כ : ח' // אַמטולתא [ד]ידך /  
 וכן מ, ב, ק1 : למיטרח אדעתא דידך, ראה בבלי שם. ונוסף : אסור. ב, ו : משום לחך. ר : אמטור  
 לוותי. ב : אמטולתך דידך // טרחנין / וכן ק1, מ, ו, ר, בבלי שם כ"מ, כי"ו 134 דפ'. ב : מטרחנין.  
 ב : טרחניך.

12 ביומא טבא ... (16) תבשילין // וכן ק1, ה"ר. בה"ג הנוסח : אדבריה רב חסדא לרבנא  
 עוקבא ודרש לא ימדוד אדם שעורים ויתן לפני בהמתו אבל קודר (ר : קודה) הוא קב או קביים  
 ואינו חושש אבל נחתום מודד תבלין ונותן לתוך קדירתו כדי שלא יקדיח תבשילו אמר ר' ירמיה  
 בר אבא אמ' רב מודדת אשה (ר : אשה מודדת) קמח לעיסתה (ר : ונותנת לתוך עיסתה) כדי  
 שתיטול (ו, ר : שתטול) חלתה (ו : חלה) בעין יפה (ר : ח' "בעין יפה") ושמואל אמ' אסור והא  
 תנא (ב : והא תאנא. ר : והתנא) דבי שמואל מותר אמ' אביי השתא דתנא (ב : דתאנא) דבי  
 שמואל מותר ושמואל אמ' אסור (ו, ר : דאמר שמואל אסור ותנא דבי שמואל מותר) שמואל (ר :  
 ח' "שמואל") הלכה למעשה קא משמע לן דאסור (ו : אתא לאשמועינן דאסור. ר : קא'). מ, ב :  
 נוסף : ושדרו ממתבתא (ב : ממתבתא דסורא מותר דכל רב ושמואל הילכתא כרב באיסורי וכל  
 שכן דקאים תנא דבי שמואל בהדי רב והוה ליה יחיד במקום רבים אבל מתיבא דפום בדיתא שדרו  
 אסור כשמואל וטעמייהו (ב : וטעמייהו) משום (ב : משם) דיכול למדוד מערב יום טוב דלאו צורך  
 קדירה הוא דנימר שמא יפחת טעמן או מקדיח. ראה לעיל עמ' 70-71. ה"ר : במקום "ביומא טבא"  
 עד "קמחא" — אסור למוד קמח ביום טוב // ר' / וכן ק1. ה"ר : רב // אבה / ק1, ה"ר : אבא //  
 רב / וכן ה"ר. ק1 : רב אשי // אשה מודדת / וכן ה"ר. ק1 : מודדת אשה.

13 שתיטול / וכן ק1. ה"ר : שתטול // חלתא / וכן ק1. ה"ר : חלתה // והלכ[תא] // ק1 : והילכתא.  
 וכן לקמן שו' 14.



- כשמואל ואף על [גב ד] אמרינן הלכתא כרב באיסורי בין לקולא בין [לחומרא] 15  
 שאני הכא דהלכה ל[מע] שה אבל [נת] תום מודד תבלין וגותן ל[תוך הקדרה]  
 כדי שלא יקדיח תבש[ילין] 25 א' רב מתנה עצים ש[נשרו מן הדקל לתנור]  
 בשבת אסור להסיקן [למחר ביו]ם טוב ועצים ש[נשרו מן הדקל לתנור ביום]  
 טוב מרבה עליהן [עצים מוכנין ומ]סיקן כה[יכין דנבטלו ברובה]  
 כל מידי דצורך ס[עודה שרי למיד]ק ביומא ט[בא לבר מן טיסני וכל]  
 20 מידי ל[א] וכו'

ג א T-S NS 329.765

1 צריך לאצלויה לבר מן מילחא ומ[וריק]א 26 והיכא דהוא

- 14 ואף/ וכן ה"ר. ק: אף// בין (פ"ב)/ וכן ה"ר. ק: ובין.  
 16 יקדיח/ וכן ה"ר. ק: בטעות: ידיח// א' וכן ק, מ, ו, ר, כ, ה"ר. ב: ואמר// רב מתנה/  
 וכן ק, מ, ב, ו, ר, כ: רבא. ה"ר: ר' יוחנן, וכן בבלי ביצה ד ע"ב// [לתנור]/ על-פי ה"ג וה"ר.  
 ק: ח', וכן בבלי שם.  
 17 בשבת/ ב: ח'// להסיקן/ ק: להסיקן וראה בבלי שם ש"ב// ועצים ש[נשרו] וכן  
 ק, מ, ב, ו, ר, ה"ר. ר: עצים שנשרו. ב: ואם נשרו.  
 18 מרבה/ ב: נוסף: אני// [ומ]סיקן/ ק: ומתקנין// כה[יכין] וכן ב, ו. ק: כי היכין. מ:  
 כי כהיכי. ר: כי היכי. ב: כי הכין// [דנבטלו] — על-פי ה"ג. ק: בטעות: דבעלן.  
 19 [למיד]ק על-פי ה"ג וה"ר. ק: למיבדק// ביומא ט[בא] וכן ק, ה"ר. ה"ג: נוסף: כגון  
 חיטי לדייסא (ב, ב: לדיסא. ו, ר, ב: נוסף: שרי [ב: ושרי] למידק) במכתשת קטנה (ו, ד: ביום  
 טוב). דאמ' רב יהודה אמ' שמואל (ב: ח' "אמ' שמואל" ר: נוסף: הלכה) כל הנידוכין כדרכן  
 (ב: ח' "כדרכן" נוסף: בין השיטין ע"א)// [טיסני]/ על-פי ה"ג וה"ר. ק: דייסא.  
 20 מיד/ וכן ק, ראה ה"ר. ה"ג: דמידק ביומא טבא.

1 מן מילחא/ וכן ק. מ: ממילחא. ב: מילחא. ו, ב: מן מלחא. ר: ממלחא// ומ[וריק]א/ ה"ג: נוסף:  
 דא"ל רב לרב אחא בר דלא כי דייקת (ב: דיקת) אצלי ודוק/ והיכא... (4) ביומא טבא/ וכן ק.  
 ב, ה"ר: ח' (3) "וכל מיד" עד (4) "ביומא טבא". מ, ב, ו, ר, מ"ב: ומיפסק (ו: ומפסק) דמי לחיותא  
 (מ"ב: לחוותא) ביומא (ב: ביום) טבא אסיר (ר: אסיר ביום' טב') דתנן אין גימנין (ו, ר: :

- 25 התוספת שבב, ב "ושדרו מן מתיבתא וכו'" מוזכרת לראשונה על-ידי האשכנזים הסמ"ג חלק  
 הלאוין סי' עה, כו ע"ד וכן הגהות המיומניות להלכות יום טוב פ"ד הכ"ב אות ש. וגם הם  
 מביאים את הדברים בשם "תשובת הגאונים בשם ישיבה דפומבדיתא" ולא בשם ה"ג (ראה  
 תשובת שמואל בן חפני תשובות גאוני מזרח ומערב סי' עה, אם כי הוא סוראי דווקא).  
 26 המלה "ומוריקא" הנמצאת הן בה"פ והן בה"ג ושמקורה בפסק הלכותו של רב גטרונאי גאון,  
 על-פי ה"פ מן הגאונים מהדורות מילר תרנ"ג סי' קננ ועל-פי שערי תשובה סי' קפה, אינה  
 ידועה לראשונים, למעט הרמב"ן. יתרה מזו, כבר הר"י בתוספות ביצה יד ע"א ד"ה איכא  
 ביניהן, בעקבותיו הרא"ש שם סי' כא, הר"ן על הרי"ף שם ד"ה וכתבו בתוספות, רבנו ירוחם  
 תולדות אדם וחווה ח"א לא ע"ד והכסף משנה לרמב"ם הלכות יו"ט פ"ג ה"ג, מצביעים על  
 הנפקא מינה שבין שיטת הר"י בתוספות שם ובין שיטת הרי"ף שם ביחס ל"מוריקא", אולם  
 אף אחד מהם אינו מסתייע בדברי ה"פ וה"ג הכוללים את "מוריקא", אף-על-פי שכולם מכירים  
 את דברי ה"פ וה"ג המובאים בר"י ביחס ל"מילחא". היחיד המצטט מתוך ה"ג את הנוסח  
 כפי שהוא לפנינו הוא הרמב"ן במלחמות ה', שם, האומר: "אבל רב שמעון בעל הלכות ז"ל  
 אמר וכל דמידק ביו"ט לא צריך לאצלויה בר ממלחא ומוריקא". אף הריטב"א (מוסד הרב קוק,  
 ירושלים, תשל"ו, עמ' טו—יו) המביא את דברי הרמב"ן, אינו מזכיר את המובאה מתוך ה"ג.  
 גם רבנו נחמן, בנו של הרמב"ן, בחידושו (ירושלים, תשכ"ח, עמ' כב), המביא את דברי בעל  
 ה"ג ביחס למלח, אינו מזכיר דבר ביחס ל"מוריקא".

דרגיל למשקל מחנווני שקיל [ביום] א טבא כל מידי  
ולא חשיב עד [ב] תר יומא טבא שרי וכל מידי  
דמניאנא שרי למשקל ביומא טבא ומדי דכי[ליא]  
5 אסיר. «תר» [אי]ן בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש

נמנין) על הבהמה בתחלה (ב: בתחילה. ר: לכתחלה. מ"ב: כתחלה) ביום טוב ואמרינן מאי אין  
(ר: ח' "אין") נמנין (מ"ב: נמנין) אמ' רב יהודה אמ' שמואל אין פוסקין (ב, ו, ר, מ"ב:  
נוסף: דמים) על הבהמה בתחלה (ב: בתחילה. ר: כתחילה. מ"ב: ח') ביום טוב אבל גיזיל  
(ו: לזיל. מ"ב: אזיל) איניש (מ"ב: לאיניש) לגבי (ר: גבי) טבא (ו: טבח) דרגיל גביה  
ומימר (ר: ונימא) ליה הב לי חד (ר: ח' "חד" עד "הב ליי") סיטרא (ב: סטרא. ו: צדא. מ"ב:  
ליטרא) דבין (ב, ו: מבין) דבישרא (ו: דבשרא) אי נמי חנווני (ב, ו, מ"ב: חנוני. וכן לקמן)  
דרגיל גביה ומימ' ליה הב לי חמשין ביעי או (מ"ב: 13: נוסף: גמי) חמשין (ר: ח' "חמשין") אמגוזי  
(ב: אגוזי) אי נמי (ר, מ"ב: 13: או) פירי (ב, ו, ר, מ"ב: 13: נוסף: אחריני) דמזובנין (ב: דמזובנין.  
ו, ר: דמזובני. מ"ב: 13: דמזובנין) במניינא (ב: במניינא. ו: במנינא. מ"ב: 13: מזכר) ליה סך והוא  
(ב: והא, ונוסף "ו" בין השיטין בין "ה" ל"א") דלא מודכר (ב, ו, ר, מ"ב: 13: ואמ') לו תן לי  
ח' "סך") זבינתיה דתנו רבנן הולך אדם אצל טבח הרגיל אצלו ואומ' (מ"ב: 13: ואמ') לו תן לי  
גב אחד או ירך אחת (ר, מ"ב: 13: אחד) אצל פטם הרגיל אצלו ואומ' לו תן לי תור אחד (ב, ו, ר,  
מ"ב: 13: נוסף: או) תן לי (ב, ו, ר: ח' "תן ליי") גזול אחד אצל נחתום הרגיל אצלו ואומ' (מ"ב:  
13: ואמר) לו תן לי ככר אחד (ו: אחת) או (מ"ב: 13: נוסף: תן לי) גלוסקא אחד (ב, ו: אחת) אצל חנווני  
(מ"ב: 13: חנוני) הרגיל אצלו ואומ' לו תן לי עשרים בצים (ו, מ"ב: 13: ביצים. ר, מ"ב: 13: נוסף: או)  
וחמשין (מ"ב: 13: חמשין. ו, ר: עשרים) אגוזין שכן דרך בעל הבית להיות מונה בתוך ביתו עשרה  
אפרסקין (ר: נוסף: או) וחמשה (ו, ר: עשרה) רמונים (ב, ד: רימונים) ובלבד שלא יזכיר (ר:  
יאמר) לו (ר: נוסף: פטם. וכן לקמן בסמוך) סכום (ר: ח', וכן לקמן בסמוך) מגיין (ב, ר: מגין.  
ו: ח') ר' שמעון בן אלעזר אומ' ובלבד שלא יזכיר לו סכום מקח // והיכא / ק1, ב: היכא.  
2 למשקל / וכן ק1. ב: למשקל // מחנווני / ק1, ב: מחנוני // שקיל / ק1, ב: ח', ראה הי' //  
כל מידי / ק1, ב: ח', ראה הי'.

4 דמניאנא / ק1: דמניינא // ומדי דכי[ליא] אסיר / ק1: דכליא אסיר. הי' והי' ר: ח'.  
5 תר / בין השיטין ע"ע // אוכל נפש / וכן ק1, ראה הי'. ב: נשמר הסדר שלפנינו עד שו' 12  
"יום טוב". ה"ג בשא"ג: מכשירי (ב, ו, ר: ומכשירי) אוכל נפש שאיפשר (ו: שאי אפשר) לעשותן  
מערב יום טוב כגון סכין שנפגמה ושיפוד (ב, ו: ושפוד) שנרצם (ר: שפוד שנרצם וסכין שנפגמה)  
וגריפת התנור (ו, ר: תנור) ביום טוב פלוגתא דר' יהודה ורבנן דתניא אין בין יום טוב לשבת  
אלא אוכל נפש בלבד ור' (ו: ר') יהודה מתיר (ו: אומר) אף במכשירי (ו, ר: מכשירי) אוכל  
נפש ואפילו ר' יהודה לא קא (ר: ח' "קא") שרי אלא מכשירין שאי אפשר (ב, ר: איפשר. וכן  
לקמן בכל הפעמים) לעשותן (ב, ו, ר: נוסף: מערב) יום טוב מאי טעמ' (ו, ר: ח' "מאי טעמא")  
כת' (ו, ר: דכת') הוא וכת' לכם (ב: כת' לכם וכת' הוא) הוא ולא מכשירין במכשירין (ב:  
מכשירין) שאיפשר (ב, ו: שאפשר) לעשותן מערב יום טוב לכם לכל צורכיכם (ו, ר: צרכיכם)  
במכשירין (ר: מכשירין) שאי אפשר (ב: איפשר) לעשותן מערב יום טוב. ה"ג נוסף: והילכתא  
(ו, ר: והלכה) כר' יהודה דאף (ו, ר: ואף) על גב דייחיד ורבים הלכה כרבים וסתם לן תנא  
כרבנן במגלה (ב: במגילה. ר: במס' מגילה) אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד כיון  
דקא רמינן (ר: דקמותבינן. ב: נוסף בין השיטין ע"ע "ממתניתין") משילין (ב: נוסף בין השיטין  
ע"ע "ד" לפני "משילין") פירות (ב, ו: פרות) דרך ארובה ביום טוב שאין (ר: לאין. ב: שאין,  
ונוסף "ל" בין השיטין ע"ע בין "ש" ל"א". ו: אאין) בין יום טוב לשבת אלא (ר: ח' "אלא" עד  
"בלבד") אוכל נפש בלבד וקא מפרך (ב: מפריק) רב פפא הא בית (ב: כבית. וכן בסמוך) שמי  
(ב, ו, ר: שמאי. וכן לקמן) והא (ו, ר: הא) בית הלל (ב, ר: הילל. וכן לקמן) הוה ליה יום טוב  
(ו, ר: אין בין יום טוב לשבת) כבית (ר: בית) שמי (ב: נוסף: והא כבית הילל הוה ליה יום טוב  
כבית שמאי) ור' יהודה כבית הלל ואמ' ליה רבא (ר: ח' "רבא") לרב (ר: ח') חסדא דרשינן

- בלבד ור' יהודה מתיר אף במכשירי אוכל נפש  
מאי טע' דרבנן א' קרא הוא לבדו יע' לכם הוא ולא  
מכשיריו ור' יהוד' מאי טע' א קרא יע' לכם לכל  
שבצרכיכם ורב' נמי אמרי א' הכת' לכם ההוא  
מבעי לי לכם לכם ולא לגוים לכם ולא לכלבים  
10 ור' יהוד' נמי הכ' הוא דא לך הוא כתי' וכ' לכם כאן במכשירין  
שאפשר לעשותן מערב יום טוב כאן במכשירין  
שאי אפשר לעשותן מערב יום טוב : דרש רב  
ואיתימא רב יוסף סכין שנפגמה ושפוד שנירצם  
15 וגריפת התנור באנו למחלוקת ר' יהוד' ורבנן דתניא  
אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נ' בלבד ור' יהוד'  
מתיר אף במכשירי אוכל נפש תני ר' חייא בר  
יוסף קמיה דר' יוח' אין גורפין תנור וכירים אבל  
מכבשין ואם אי אפשר לו אלא אם גרפו הרי זה  
20 מותר רישה רבנן וסיפה ר' יהוד' ולא קשיא הא

- משמך (ב : משמך) הלכה כר' יהודה אמ' ליה (ר : וא' לו) יהא (ב : יהי) רעוא (ר : ח' "יהא  
רעוא") כל (ו : דכל) כי הני מילי מעלייתא תדרשון משמי (ב : משמיד, ו, ר : משמאי) // תר/  
בין השיטין ע"א. ק1 : ח' // [אי]ן/ על-פי ה"ג. ק1 : ואין/ אלא/ וכן ק1, ה"ר. כ : אילא.  
6 בלבד ... נפש/ כ : ח', ונשמט בשל שוויון הסופות/ אף/ ק1 : ח'.  
7-8 הוא ... לכם/ כ : ח', ונשמט בשל שוויון הסופות.  
9 שבצרכיכם/ ק1 : שצורככם, ונתלתה "ש" בין השיטין ע"ע. כ : שבצורככם, ונתלתה "ש" בין  
השיטין ע"ע. ה"ר : שהוא צרכיכם/ אמרי א' ק1, כ, ה"ר : ח'.  
10 מבעי/ וכן ק1. כ : מיבעי/ לכם (פ"ב)/ ק1, כ, ה"ר : ח'.  
11 נמי/ וכן ק1, ראה ה"ר. כ : ח' // הוא/ וכן ק1, כ. ה"ר : נוסף : לבדו/ דא לך/ "ד" תלויה  
בין השיטין ע"ע. ק1, כ, ה"ר : אמר לך. ה"ר : נוסף : רב יהודה/ הוא כתי' בשא"נ : כת' הוא/  
לכם/ וכן ק1, כ. ה"ר : לכל. ק1 : נוסף : לא קשיא/ כאן/ בשא"נ : כן.  
12 שאפשר, (13) שאי אפשר/ ק1 : שאפשר, שאיפשר. ה"ר : שאי אפשר, שאיפשר/ לעשותן/  
וכן, כ, ה"ר. ק1 : לעשות. וכן לקמן שו' 13. כ : ח' "לעשותן" עד "שאי אפשר", ונוסף בגליון ער"ע  
"שאי" על יד "שאפשר" // כאן/ ק1, וכן ה"ר : כן.  
13 רב/ ק1 : רב חסדא, וכן בבלי ביצה כח ע"ב.  
14 ואיתימא/ ק1 : איתמא/ שנפגמה/ ק1 : שניפגם.  
16 בין יום/ ק1 : בטעות : ביום.  
17 תני/ וכן מ, ו, ר, כ, בבלי ביצה לב ע"ב. ק1 : תניא. כ : תאני. ה"ר : תנא/ חייא/ וכן כ.  
בשא"נ : חייא.  
18 יוח' ר : ח' // וכירים/ וכן מ, כ, ה"ר. ק1 : וכריים. ו, ר : וכריים. ה"ג נוסף : ביום טוב.  
19 מכבשין ואם/ ק1 : אמנם הדף קרוע כאן, אולם על-פי המקום נראה כי מלים אלה חסרו שם//  
אפשר/ וכן ק1, מ, ו, כ, בבלי שם כ"מ ודפ'. כ, ר : איפשר, וכן בבלי שם כ"מ // לו/ וכן מ, כ,  
ו, כ, בבלי שם כ"מ. ק1 : לאופות, ר, ה"ר : ח', וכן בבלי שם כ"מ ודפ'. מ, כ, כ : נוסף : לאופות  
(כ : לאפות), וכן בבלי שם// אלא ... זה/ וכן ק1, מ, כ, כ, ה"ר, ראה בבלי שם. ו : ולא בגריפת  
תנור. ר : בלא גריפת התנור/ אם/ ק1, מ, כ, כ, ה"ר : נוסף : כן, וכן בבלי שם// גר'פו/ "ר"  
תלויה בין השיטין ע"ע, וכן ק1, מ, כ, בבלי שם. כ : גרפו. ה"ר : נודמן/ הרי זה/ וכן ק1, ו,  
ה"ר. מ, כ : ח', וכן בבלי שם. כ : נוסף בין השיטין ע"ע.  
20 רישה ... (21) אפשר/ וכן ק1, מ, כ, כ, ראה ה"ר. ו, ר : ח', ראה בבלי שם// רישה, וסיפה/

דאפשר הא דלא אפשר<sup>27</sup>. איביא להו מהו להראות

ג ב

- 1 סכין לחכם [רב מא]רי בריה ד[רב] ביסא שרי ורבנן  
א[סרי] א רב יוס[ף] תלמ[יד חכם] וואה לעצמו ומשאילה  
לאחרים: אבל [אח]רינ לא<sup>28</sup> דאפשר [ר] לזו למיטרח  
ואית[ו]י מן דוכתא אחריתי: ואס[ו]ר לכבות את

וכן כ. ק: רישא, סיפה. מ, ב: רישא, וסיפא // ר' וכן ק, מ, ב, ה"ר. כ: לר' // ולא/ ק, מ, ב, כ: לא, ראה ה"ר.

21 דאפשר, דלא אפשר/ וכן כ. ק, מ, ב: דאיפשר, דלא איפשר. ק: נוסף: גורפין דביתו דר' חייא. ה"ר: נוסף: הילכך תנור שיש בו אפר שראוי לבשל בה ביצה מותר לגורפו ביום טוב ואם יש בו קדירה אסור ואם שאלך אדם מותר לגרופ תנור אל תאמר לו אלא אמור לו לך ואפה יפה ואם ראתה שגורפין אל תאמר להו // איביא/ ק: איבי, ה"ג: איבעיא, וכן בבלי ביצה כח ע"ב // מהו/ וכן מ, ו, ר, ה"ר. ק: מה הוא. ב, כ: מהוא.

1 לחכם/ וכן ר, בבלי שם כ"י. מ, ב, ו, כה"ר: נוסף: ביום טוב, וכן בבלי שם בדפ' // [רב מא]רי/ על-פי ה"ג. ק: ר' מאיר // ביסא/ וכן ק, מ, ו, ר, כ. ב, ה"ר: בוסא // שרי/ וכן ק, ב, ו, ר, בבלי שם. מ, כ: שארי.

2 א[סרי] וכן מ, ו, ר, כ, בבלי שם ק: אסרין. כ: קא אסרי // תלמ[יד] על-פי בבלי שם כ"י/ דפ'. ק: ותלמידי. ה"ג: ותלמידי. ראה ה"ר, וכן בבלי שם כ"י // [ר] וואה/ ה"ר: ראה.

3 לאחרים/ וכן מ, ב, ו, ר, ה"ר. ק: לאחרים. כ: נוסף: מפני שנראה כרואה מומין ביום טוב/ אבל ... (4) אחרית/ וכן ק, מ, ב, כ, ראה ה"ר. ו, ר, כ: ח' // אבל [אח]רינ/ וכן ק (אחירים), כ, ב, ה"ר. מ: ח'. כ: נוסף כן: ותלמ' חכמ' אין יכול לילך. לא/ וכן כ, ה"ר. ק: נוסף: מאי טע'. מ, ב: נוסף: דיילמא אזלין חוץ לתחום לאחוי // דאפשר/ [ר] וואה ה"ר. ק: דאי איפשר. מ, ב: ואיפשר/ לזו/ ק, כ: להו. מ, ב: ח'. ה"ר: להם // למיטרח/ וכן ק, מ, ב. כ: למטרח.

4 ואית[ו]י/ וכן ב, ו. ק: לאיתויי. מ: ואיתויי. כ: איתויי // מן דוכתא/ וכן ק, ראה ה"ר. מ, ב, כ: מדוכתא // ואס[ו]ר/ וכן ב, ו, כ. ק, מ, ה"ר: אסור. ר: אינ // לכבות/ ר: מכבין.

27 המשפט "רישה" עד "אפשר" הוא הגיוני ובמקומו, כפי שהוא מופיע בקטע שלנו, בסמוך לברייתא המביאה את מחלוקת חכמים ור' יהודה. הוא איננו סביר במקום שהוא מופיע בה"ג מ, ב במנותק לגמרי מן המקור למחלוקת רבנן ור' יהודה. ואכן בו ובר המשפט אינו נמצא. אולם נראה לי שהושמט במכוון, שכן גם בלא משפט זה קשה להבין את מיקומו של העניין כולו במקום שבו הוא נמצא בה"ג.

28 התוספת שבה"ג מ, ב "דיילמא אזלין חוץ לתחום לאחוי" מובאת ברי"ף לבבלי שם סי' תתקא בשם ה"ג (בכ"י נ"י בשם "הלכות" בלבד) וכן ברא"ש שם סי' יב (גם שם רק בשם "הלכות"). ומובאים הדברים בשם הרי"ף בהגהות המיומנות לרמב"ם הלכות יו"ט פ"ד ה"ט וכן באור זרוע ח"ב סי' שנו ורבנו ירוחם ל ע"ד). אולם ברמב"ם הלכות יו"ט פ"ד ה"ט, לא זו בלבד שלא הביא את נימוקו של הרי"ף בשם בעל ה"ג, אלא אף הביא נימוק אחר בתכלית. הטור באו"ח סי' תצח אינו מזכיר את דברי אביו בשם "הלכות" ולא מביא גם כל נימוק אחר. הרי"ה, כפי שהובא בר"ן על הרי"ף שם, מביא נימוק שלישי (ראה רש"י שם ד"ה מהו להראות וד"ה רואה לעצמו, המביא נימוק אחר שונה מכל השאר). ראה את הרי"ן שם, במגיד משנה על הרמב"ם שם והב"י לטור שם, שקשה להם פירוש של הרי"ף בשם ה"ג והעדיפו את נימוקו של הרמב"ם הסמ"ג בחלק הלאזין סי' עה, כו ע"ג, הביא את נימוקו של הרמב"ם והזכיר את נימוקו של רש"י, ואת נימוקו של בעל ה"ג לא הביא כלל. נראה כי נוסח מ, ב משקף מסורת ספרדית אשר הוספה לתוך ה"ג והרי"ף אחרי זמנו של הרמב"ם. ראה לכך גם המקומות השונים שבהם מוצבת התוספת בה"ג וברי"ף.

- 5 הנר ביום טוב : ומביאין כלין מבית האומן כגון  
 כדים מבית הכדר : ותנן משלחין כלין בין תפורין  
 בין שאינן תפורין אַעפּ שיש בהן כלאין והן לצורך  
 המועד ב' שמ' או אין נותנין את העלי לקצב עליו  
 בשר וב' הל' מת' תאנא ושויין שאין מולחין עליהן  
 10 את העורות אבל מולחין עליהן בשר לצלי א' אבא  
 דוקא לצלי דלא נפיש מילחיה אבל לקדרה דנפיש  
 מילחיה אסיר למימלח עליהו פשיטא הא קמשמעלן

5 ומביאין/ וכן ב, ראה בבלי מו"ק יג ע"ב כ"מ. בשא"נ : מביאין, וכן בבלי שם כ"ו דפ' וכן  
 בבלי פסחים נה ע"ב // בבית/ ב : מבין.

6 כדים/ וכן ק1, מ, ב, ו, ב, ה"ר. ר : כד, וכן בבלי מו"ק שם ופסחים שם כ"מ // הכדר/ וכן  
 מ, ב, ר, ב, ה"ר, בבלי שם ושם. ו : הקדר. מ, ב, ה"ר : נוסף : וכוסות מבית (ה"ר : מן בית) הוגג,  
 וכן בבלי שם ושם. ה"ר : נוסף עוד : אבל לא צמר מבית הצבע ולא כלים מבית האומן ואם אין  
 לו מה לאכל נותן לו שכרו ומניחין אצלו ואם אינו מאמינו מניחו בבית הסמוך לו ואם חושש שלא  
 יגנבו (ה"ר : יגנבו) מביאין (ה"ר : מביאן) בצינעה לתוך ביתו, וכן בבלי שם ושם // ותנן/ ב :  
 ותניא // כלין/ ק1 : מבית האומן.

7 בין/ וכן מ, ר, ב, ה"ר, משנת ביצה א י הוצ' לו, דפ"ר, במשב"ב כ"מ דפ', במשבי"ר. ק1,  
 ב, ו : ובין, וכן במשנה כ"ק, כ"פ, כ"י, במשב"ב כ"י // שאינן/ וכן ק1, ו, ר, ב, ה"ר, המשנה  
 שם. מ, ב : שאין // אף/ וכן ק1, ו, ר, ב, ה"ר, משנה שם, במשב"ב ברוב כה"י, במשבי"ר. מ, ב :  
 ואף, וכן במשב"ב שם כ"ו דפ' // בהן/ וכן מ, ב, ו, ר, משנה שם. ק1 : עמהם. ב : עמהן. ה"ר :  
 בהן עמהן, ראה משב"ב כ"מ // כלאין/ וכן מ, ב, ו, ר, ה"ר, משנה שם. ק1 : כילאים.

שאינו תפור ר' יהודה אומ' אף לא מנעל לבן מפני שצריך אומן זה הכלל כל שניאותין (ו : שניאותין)  
 8 המועד/ וכן ק1, ר, ב, ה"ר. מ, ב, ו : נוסף : אבל לא סנדל המסומר (ב : מסומר) ולא מנעל  
 בו ביום טוב משלחין אותו ביום טוב, וכן במשנה שם // ב' שמ' או . . . (9) מת' // וכן מ, ב, ו, ר.  
 ק1, ב, ה"ר : ח', ונשמט בשל שוויין הסופות. ראה לעיל ביצה ע"א, בבלי שבת כג ע"א כ"מ.  
 גוטלין, וכן במשנת ביצה א, ה, בבלי ביצה י ע"א, בבלי שבת כג ע"א כ"מ.

9 מת' // ק1, מ, ב, ו, ר, ה"ר : נוסף : בית שמי (ב, ו, ר : שמאי. וכן לקמן) אומ' אין נותנין (ר :  
 גוטלין) את העור לפני בית הדרסה (ק1 : לפני בית הדורסין. ב : לפני הדרסה. ו, ב : לפני בית  
 הדרסה. ר : על פני הדורסין. ה"ר : לפני בית הדורסה) ולא יגביהנו אלא אם (ב, ו, ר, ה"ר : נוסף :  
 כן) יש עליו (ב, ב : עמו) כזית (ב, ו, ר, ב : ח') בשר ובית הלל מתירין. מ, ב, ו : נוסף עוד : בית  
 שמאי אומ' אין מסלקין את התריסין ביום טוב ובית הלל (ב, ו : הלל. וכן לקמן) מתירין אף להחזיר  
 בית שמאי אומ' אין מוציאין לא (ו : ח' "לא") את הקטן ולא את הלולב ולא (ב, ו : נוסף : את)  
 ספר התורה לרשות הרבים ובית הלל מתירין // תאנא/ וכן ב, ו, בבלי ביצה יא ע"א כ"ו 134.  
 ק1 : תניא. מ, ר, ב : תנא, וכן בבלי שם כ"מ, כ"ו 109 דפ'. ה"ר : ותני // ושויין/ וכן ק1, מ, ו,  
 ר, ב, ה"ר, בבלי שם. ב : ושויין // עליהן/ וכן ק1, מ, ה"ר. ב, ו, ר, ב : ח', וכן בתוס' ביצה פ"א  
 ה"א ע"א 282.

10 עליהן/ וכן ק1, מ, ו, ר, ב, ה"ר. ב : ח', ונוסף בין השיטין ע"ע "ועליה" // לצלי/ וכן ק1,  
 ו, ר, ב, ה"ר, תוס' שם, בבלי שם, ירו' ביצה פ"א ה"ו, ס ע"ג. מ, ב : לצלות. וכן לקמן שו' 11/  
 אבא, בשא"נ : אביי, וכן בבלי שם.

11 דוקא/ וכן ו. ק1, מ, ב : דווקא. ר : דווקא. ב : דוקא // מילחיה/ ק1 : מלחיה. וכן לקמן  
 שו' 12 // לקדרה/ וכן ק1, ו, בבלי שם בדפ'. מ, ב, ר, ה"ר : לקדירה, וכן בבלי שם בכ"י. ב :  
 לקדרא.

12 למימלח עליהו/ ק1 : לממלח עליהו. מ : למימלח עילויהו. ב : לממלח עילויהי. ו : למימלח  
 עליהו. ב : לממלח עליה. ר : ח'. ק1, ב : נוסף : אלא עור הדרסה // פשיטא . . . (13) אסור/ וכן  
 ה"ג. ק1, ה"ר : ח' // פשיטא/ וכן מ, ב, ו, ר : נוסף : לצלי תנן, וכן בבלי שם.

דאפילו לצלי כעין קדרה אסור אלא עור הדרסה  
מאי טעמא שרו רב' הואיל וחזי [למיז]גא עליהו דא

- 15 עולא שלשה דב' הותרו סופן משום תחילתן ואלו  
הן עור לפני הדרסה וסילוק תריסין והחזרת רטייה  
במקדש עור הדרסה כדאמרינן סילוק תרי' תריסין  
חגניות. עגל שנולד ביום טוב מותר לשוחטו ביום  
טוב אפרוח שנולד ביום טוב אסור לשוחטו ביום  
20 טוב ומה הפרש בין זה לזה זה מוכן על גב אמו

13 לצלי/ וכן ו, ר, בבלי שם. מ, ב, ב, בצלי // קדרה/ וכן בבלי שם בדפ'. מ, ב, ו, ר : קדירה,  
וכן בבלי שם בכי"י. ב : קידרא // אסור/ וכן ו, בבלי שם. מ, ב, ר, ב : אסיר // אלא עור הדרסה/  
וכן מ, ב, הי"ר. ק : אלא עור בית הדרסה. ו : אלא עור לפני הדרסה, ראה בבלי שם כי"ו 109.  
ר : אלא עור לפני הדורסן. ב : ולא עור לפני בית הדרסה, ונמחק "ולא" ובמקומו נכתב בין השיטין  
ע"י אבותנים.

14 שרו/ ק : שרי // הואיל/ וכן ק, מ, ב, ו. ר : משום, וכן בבלי שם ע"ב פעמיים // וחזי/  
וכן ק, ו. מ, ב : וחזו. ר : דחזו, וכן בבלי ביצה י ע"א כי"מ. ב : וחזו // עליהו/ ק, ו, ב : עליה,  
וכן בבלי שם כי"ו 109. ב : עליהו. מ, ר : עליהו, וכן בבלי שם כי"מ.

15 שלשה/ ק : שלושה // הותרו/ וכן ק, ו, ר, הי"ר. מ, ב, ב : התירו, וכן בבלי שם בגליון כי"ו  
134, ירו' ביצה פ"א ה"א, ס ע"ג, שבת פ"ב ה"א, יג ע"ג בגליון // משום/ וכן ה"ג, בבלי שם  
יא ע"ב. ק, הי"ר : מפני, וכן ירו' שם ושם בגליון // תחילתן/ וכן ק, ב, בבלי שם בכי"י. מ, ו,  
ר, הי"ר : תחלתן, וכן בבלי שם בדפ' // ואלו/ וכן ו, בבלי שם כי"מ ודפ'. ק, מ, ב, ב, הי"ר :  
ואילו, וכן בבלי שם כי"ו 134. ר : אילו.

16 לפני/ וכן ק, ב, ו, ר, בבלי שם. מ, הי"ר : ח' // הדרסה/ וכן מ, ב, הי"ר. ק : הדורסין. ו :  
הדרסה, וכן בבלי שם כי"ו 109. ר : הדורסן, וכן בבלי שם כי"מ, כי"ו 134 ודפ'. ב : בית הדרסה,  
"בית" בין השיטין ע"י // וסילוק/ מכאן ואילך נמצא כבר בכי"י ס' ששון עמ' ה שו' 7/ וסילוק  
תריסין/ ק : ותריס חגניות, ראה בבלי שם // רטייה/ וכן ש, ק, מ, ב, ו, ר, הי"ר, בבלי שם כי"י.  
ב : רטיה, וכן בבלי שם בדפ'.

17 עור ... (18) חגיות/ ק : ח' // עור/ וכן ש, מ, ו, ר, הי"ר. ב : ועור // הדרסה/ וכן ש, מ, ב,  
הי"ר. ו : לפני הדרסה. ר : לפני הדרסן. ב : לפני בית הדרסה, "לפני בית" בין השיטין ע"י //  
כדאמרינן/ וכן מ, ו. ש : כיד אמרינן. ב : כד אמרינן. ר : הא דאמרן. ב : כי דאמרינן // סילוק/  
וכן מ, ב, ו, ר, הי"ר. ב : סילוק.

18 חגיות/ וכן ש, ב, הי"ר. מ, ב, ו : חגיות, וכן בבלי שם. ר : חגיויות // עגל/ וכן הי"ג, הי"ר,  
תוס' ביצה א, א עמ' 279, בבלי ביצה ו ע"ב, בבלי שבת קלו ע"א, בבלי חולין נא ע"ב, ירו' ביצה  
פ"א ה"א, ס ע"א. ק, ש : עיגל // ביום/ ק : בטעות : ביום ביום // מותר/ וכן ש, ק, מ, ב, ו, ר,  
תוס' שם, בבלי שם, שם ושם, ירו' שם. ב : אסור. הי"ר : ח' "מותר לשוחטו ביום טוב" // לשוחטו/  
וכן ש, מ, תוס' שם. ק, ב, ו, ר, ב : לשחטו.

19 ביום טוב (פ"א) // וכן ש, ק, ר. מ, ב, ו, ב : נוסף : והני מילי דכלו לו חדשיו, ראה הי"ר, ראה  
בבלי שבת שם // אפרוח/ וכן ש, ק, מ, ב, ו, ב, הי"ר, תוס' שם, בבלי ביצה שם. ר : ואפרוח,  
ראה משנת עדויות ד ב // שנולד ביום טוב/ וכן ש, ק, מ, ב, ו, ב, הי"ר, תוס' שם, בבלי שם.  
ר : ח' // לשחטו/ וכן ק, ו. ש, מ, ב, ב, הי"ר : לשוחטו, וכן תוס' שם. ר : ח' "לשחטו ביום טוב",  
וכן בבלי שם.

20 הפרש/ וכן מ, ו, ר, ב, הי"ר, בבלי שם. ש, ק, ב : הפריש // זה (פ"ב) / ק : שזה // על גב/  
וכן ש, ק, מ, ו, ב, בבלי שם כי"ו 109. ב, הי"ר : על גבי. ר : אגב, וכן בבלי שם כי"מ, כי"ו 134  
ודפ' // אמו/ ק : אימו.

## מעמד הנולדים מנישואי תערובת במקורות חז"ל

### ישראל פרנצוס

על איסור חיתון עם נכרים מוזהרים אנו כבר בתורה<sup>1</sup>. בספר שמות לד, טז נאמר: "ולקחת מבנתיו לבניך וזנו בנתיו אחרי אלהיהן והזנו את בניך אחרי אלהיהן". ובספר דברים ז, ג—ד כתוב: "ולא תחתן במ בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך. כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו אלהים אחרים וחרה אף ה' בכם והשמידך מהר". בספר שמות האזהרה היא רק לגבי חיתון של בן ישראל עם בת נכרית, ובספר דברים מוזהרים אנו גם על חיתון בת ישראל עם בן נכרי. ברם נראה שאף בספר דברים הטעם שניתן לאיסור מתייחס רק לחיתון של בן ישראל ובת נכרית: זו תשפיע על "בנך" שיעבוד אלוהים אחרים<sup>2</sup>.

וכך באמת מפרשים את הפסוק בספר דברים שני התרגומים<sup>3</sup>. המיוחס ליונתן בן עוזיאל מתרגם: "ארום יטעיין בנתיהון ית בניכון מן בתר פולחני ויפלחון לטעות עממיא". ובדומה לכך מתרגם אונקלוס: "ארי יטעיון ית ברך מבתר פולחני ויפלחון לטעות עממיא"<sup>4</sup>. ברם כידוע, למרות האיסור המפורש בתורה, מסופר בתנ"ך על מקרים של נישואי תערובת<sup>5</sup>. אולם מה הוא מעמדם של הנולדים מנישואים כאלה? האם הם ממזרים? ואם אינם ממזרים, האם הולכים אחר האב או אחר האם? ואולי לפעמים אחר האב ולפעמים אחר האם,

1 אמנם בתורה האזהרה היא רק לגבי שבע אומות, אולם לדעת חז"ל כולל האיסור את כל הנכרים. ראה: קידושין סח ע"ב; שאילתות, וישלח, סי' כה.

2 והתורה אינה נותנת טעם לאיסור חיתון של בת ישראל ובן נכרי, משום שזה מובן מאליה שהוא ישפיע עליה לעבוד את אלוהיו. ובחזקוני לפסוק הנזכר בספר דברים: "וכל שכן בתך שהיא כבושה תחת ידיו". ובמסכת עבודה זרה לו ע"ב: "עובד כוכבים הבא על בת ישראל דמשכה בתריה".

3 למרות הקושי בלשון "כי יסיר", כי אם המסירה היא הבת היה צריך לומר "כי תסיר". ולחז"ל שיטה אחרת בנידון, עיין להלן בפנים בחלק א.

4 ר' אברהם אבן עזרא כותב: "כי יסיר בנך. שב אל בנו הנזכר והוא שלא תתן בתך לבנו או לא תקח הבת הנזכרת". לא ברור לי כיצד מקשר הוא את הפסוק "כי יסיר" עם הפסוק הקודם. הרי נאמר "כי יסיר" בלשון זכר ובלשון יחיד, וכנראה מפרש ראב"ע "כי יסיר" מוסב על כל מה שנאמר בפסוק הקודם. ומן הלשון "שב אל בנו הנזכר" משמע, שהוא מפרש שהמוסר הוא הבן המתחתן עם הנכרית, ולא הבן שנולד מנישואין אלו. והשווה עם דרשת חז"ל להלן חלק א.

5 וראה מה שכתב לאחרונה בנידון פרופ' ישעיה כהן, *AJS Review*, 10 (1985), עמ' 21 ואילך, ובמקומות שצוינו שם.

והקובע הוא אם האב או האם מבני ישראל? על השאלות הללו אין אנו מוצאים תשובה בתנ"ך<sup>6</sup>, ולשם כך עלינו לפנות לספרות חז"ל. כפי שנראה מן הדיונים להלן, יש לחלק את הנושא לשניים – הנולדים מישראל ונכרית, והנולדים מישראלית ונכרי.

## א. הנולדים מישראל ונכרית

המקור העיקרי לדינו של נולד מישראל ונכרית הוא המשנה בקידושין ג, יב: "וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קדושין הולד כמותה, ואיזה זה, זה וולד שפחה ונכרית". וכך יוצא גם משתי משניות נוספות במסכת יבמות, שבכגון זה הולד הולך אחר האם. בפרק ב משנה ה שונים: "מי שיש לו אח מכל מקום וזקק את אשת אחיו ליבום ואחיו לכל דבר, חוץ ממי שיש לו מן השפחה ומן הנכרית. מי שיש לו בן מכל מקום פוטר את אשת אביו מן היבום וחייב על מכתו ועל קללתו ובנו לכל דבר, חוץ ממי שיש לו מן השפחה ומן הנכרית". ובפרק ה משנה ז שונים: "בת ישראל לכהן, בת כהן לישראל, וילדה הימנו בן והלך הבן ונכבש על השפחה וילדה הימנו בן הרי זה עבד"<sup>7</sup>. ובמכילתא דרבי ישמעאל משפטים פרשה ב, מהדורת הורביץ, עמ' 250 ואילך: "רבי נתן אומר אין ת"ל וילדה לו אלא להביא את הרב שבא על שפחתו שולדיה עבדים. האשה וילדיה מה ת"ל מגיד שולדיה כמותה, אין לי אלא שפחה שולדיה כמותה נכרית מניין היה רבי ישמעאל אומר מה שפחה כנענית שאין לה קידושין מכל אדם ולדיה כמותה אף כל שאין לה קידושין מכל אדם ולדיה כמותה, ואיזה זה, זה וולד שפחה ונכרית". ובספרי כי תצא פיסקא רטו, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 249: "יכול אפילו שפחה אפילו נכרית תלמוד לומר כי תהיין לאיש מי שיש לו בהן הויה יצאו אלו שאין בהן הויה. וילדו לו בנים, מי שהולדות שלו יצאו אלו שאין הולדות שלו"<sup>8</sup>, <sup>9</sup>. ורבי שמעון

6 אמנם מעורר י, ה יוצא שאם האם נכרית ולדה כמותה, וראה דברי רבי חגי בירושלמי קידושין פ"ג ה"ד, סד ע"ד, אבל משם אין ללמוד על מעמדו של נולד מאם ישראלית ואב נכרי.

7 אף-על-פי שבמשנה זו נזכרת רק שפחה, הרי ראינו שדין שפחה ונכרית שווה. וכך יוצא גם מן המכילתא המובאת להלן בפנים.

8 ומובא גם בפסיקתא זוטרתא, כי תצא, מהדורת בובר, עמ' 70: "וילדו לו בנים מי שהולדות שלו יצאו שפחה ונכרית שאין הולד הולך אלא אחריהן". וכן מובא טעם זה בבבלי קידושין סח ע"ב לרבנן החולקים על רבי שמעון דדריש טעמא דקרא: "אמר קרא כי תהיין לאיש וילדו לו כל היכא דקרינן ביה כי תהיינה קרינן ביה וילדו לו וכל היכא דלא קרינן ביה כי תהיינה לא קרינן ביה וילדו לו". ואף בשאלות, וישלח, סי' כה, מובא דרש זה, ולא דרשתו של רבי שמעון בן יוחי. ומן הראוי להעיר שלפי הבבלי סנהדרין פה ע"א, סתם ספרי הוא רבי שמעון, ואילו בבבלי הג"ל ר"ש דורש קרא אחר. ואת דרשת הספרי מייחסים שם לרבנן החולקים על ר"ש.

9 לימוד מפסוק אחר מוצאים אנו בפסיקתא זוטרתא, פנחס, מהדורת בובר, עמ' קלב: "והלכתא בנך הבא מישראלית קרוי בנך ואין בנך הבא מן הכנענית קרוי בנך אלא בנה שלה שנאמר וגם את בן האמה" (בראשית כא, יג). וכלשון זה בהלכות גדולות, ברלין עמ' 309, וה"ג, ירושלים, תשמ"ב, ח"ב עמ' קלב, אבל ליתא בה"ג ד"ו. ובמדרש תנחומא הישן, ירושלים, תשל"ג, חוקת, עמ' 78, אחרי שמביא את דרשת רשב"י הג"ל מוסיף הוא: "שנאמר וגם את בן האמה לגוי אשימנו". אולם זה ליתא בדפוסים ראשונים של תנחומא, כפי שהעיר כבר בובר במהדורתו ח"ב, עמ' נז הע' קפב. והסיפור על אודות יעקב איש כפר נבוריאי, שבמסגרתו מובא הדרש הג"ל בתנחומא, מקורו בירושלמי הג"ל, ואף שם לא נמצא הדרש של "בן האמה". ומעניין שבעל תורה תמימה לפסוק הג"ל תמיה למה לא לומדים מפסוק זה שבשפחה הולד הולך אחר האם.



בן יוחי לומד זאת ממקום אחר. בבבלי קידושין סח ע"ב ובירושלמי שם פ"ג הי"ד, סג ע"ד, שונים<sup>10</sup>: "ולדה כמותה מנלן, א"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי דאמר קרא כי יסיר בנך מאחרי בנך הבא מישראלית<sup>11</sup> קרוי בנך ואין בנך הבא מעובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה". ראינו שבכל המקורות התנאים הללו עוסקים בנולד מישראל ונכרית. אולם לא ברור אם זה נכון גם לגבי המשנה הסתמית שבמסכת קידושין. השאלה היא אם היא עוסקת רק בנולד מישראל ונכרית או גם בנולד מנכרי וישראלית<sup>12</sup>. כלומר, האם אין בכלל "וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קדושין הולד כמותה", אלא מה שבפרט "ואיזה זה, זה ולד שפחה ונכרית". ולפי זה "לה" דווקא, והנולד מנכרי וישראלית הוא ממזר כי הוא שייך לקטיגוריה האחרת שבמשנת קידושין הנזכרת: "כל מי שאין לה עליו קדושין אבל יש לה קדושין על אחרים הולד ממזר". הרי ישראלית שנישאת לגוי אין לה עליו קדושין, אבל יש לה קדושין על אחרים — ישראלים<sup>13</sup>. ברם אפשר גם לומר, שהכלל במשנה כולל נולד מנכרי וישראלית, ו"לה" לאו דווקא והוא הדין אם אין לו — הנכרי — קדושין עליה ועל אחרות, שוולדה כמותה. לפי זה התנא תפס בדוגמה של אם נכרית והוא הדין לאם ישראלית.

בשני התלמודים משתמשים במובן של "אין לה לא עליו ולא על אחרים קדושין" גם בקשר לגוי ועבד הבא על בת ישראל<sup>14</sup>. וייתכן שהם פירשו את המלה "אחרים" במשנה — אחרים כמותו, כלומר גוי אחר<sup>15</sup>. ברם אין זה מן הנמנע שאין זו שיטת רבי יוחנן. ראשית יש לציין, שאותו רבי יוחנן המוסר את דרשת רשב"י ל"ולדה כמותה" במשנה, סובר ביבמות מד ע"ב ש"הכל מודים בעבד ועו"כ הבא על בת ישראל הולד ממזר"<sup>16</sup>. ומכאן, שלדעתו המשנה בקידושין ששונה "ולדה כמותה", מתייחסת רק למה שנשנה שם במפורש — "ולד שפחה ונכרית". ושנית, כך יוצא גם מדבריו בירושלמי. במשנת קידושין הנ"ל שנינו: "כל מקום שיש קידושין ואין עבירה הולד הולך אחר הזכר אי זו זו, זו כהנת לוייה וישראלית לכהן ללוי לישראל. וכל מקום שיש קידושין ויש עבירה הולד הולך אחר הפגום ואי זו זו, זו אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט...". ועל כך אמרו שם בירושלמי פ"ג הי"ד, סד ע"ג: "כל מקום שיש קידושין כו'. רשב"ל בעא קומי רבי יוחנן הרי גר שנשא ממזרת הרי יש קידושין ואין עבירה והולד הולך אחר הפגום שבשניהן. אמר ליה בכל מקום ששנה

10 אני מעתיק מן הבבלי.

11 בכ"י מינכן ורוב הראשונים חסרות המלים "הבא מישראלית", וזוהי גם גרסת הרמב"ם, ראה להלן בחלק "שיטת הרמב"ם"; ובירושלמי: "בנך מישראלית קרוי בנך". לפי גרסת כ"מ והירושלמי, הכוונה היא ודאי ל"בנך" שנולד מישראל וישראלית, ולא לבן שנולד מנכרי וישראלית. ועיין להלן בפנים, בדיון בדרשת רשב"י.

12 בחלק ב של המאמר נדון בהרחבה בדיון נולד מנכרי וישראלית, וכאן השאלה מוגבלת לשיטת התנא במשנה זו.

13 מן הראוי להעיר, שמשנה סתמית אחרת ביבמות ז, ה מחלקת בין אם נכרית, שוולדה כמותה, לבין אם ישראלית, שהולד ממזר. ועיין להלן הע' 68.

14 בירושלמי קידושין הנ"ל: "רבי שמעון בן יהודה דריש...". ובבבלי יבמות מה ע"ב: "לאפוקי עו"כ ועבד דלא תפסו בהו קדושין כלל".

15 וזה לשון המאירי למשנת קידושין הנ"ל: "וכל מי שאינו בתורת קדושין כלל לא לזה ולא לאחרים ר"ל שאין קדושין תופסין בה כלל כגון שפחה ונכרית שקדשן ישראל או עבד וגוי שקדשן בת ישראל".

16 וראה לעיל הע' 13, שאף המשנה ביבמות תופסת בשיטה זו, שאם האם נכרית — ולדה כמותה, ואם היא ישראלית — הולד ממזר.

רבי פירש ואי זה זה כהנת ולויה וישראלית שנשאו לכהן וללוי ולישראל. רבי אבון שמע לה מן דבתרה בכל מקום שיש קידושין ואין עבירה וכו' אמר ליה כל מקום ששנה רבי פירש ואי זה זה זה וכו'. הווי אומר, שרבי יוחנן סובר שהפרט, "ואי זה זה זה וכו'", מפרש את הכלל<sup>17</sup>.

בהקשר זה מן הראוי לבאר ולברר את דרשת רשב"י. כבר הערנו שהדרשות במכילתא ובספרי<sup>18</sup> מתייחסות אך ורק לנולד מישראל ונכרית. אולם באשר לדרשת רשב"י<sup>19</sup>, הדבר תלוי בפירוש דבריו, וחולקים בכך רבותינו הראשונים<sup>20</sup>:

# שיטת ר"י

"כי יסיר את בנך. לעיל מיניה כתיב בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך וסמך ליה כי יסיר את בנך מדלא כתיב כי יסיר את בתך משמע דבן הנוול לעובד כוכבים מבתך קאמר שיסירנו העובד כוכבים מאחריו ושמעינן דבן בתך אפילו מן העובד כוכבים קרוי בנך ואין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך. מדלא כתיב נמי כי תסיר את בנך דנשמע מיניה דקפיד נמי קרא בביתו לא תקח לבנך משום כי תסיר את הבן הנוול לה מבנך אלמא בן העובדת כוכבים אינו קרוי בנך אלא בנה"<sup>21</sup>. לפירש"י לומד רשב"י מן הפסוק "כי יסיר בנך" שבשתייהן — בין שהאם נכרית ובין שהיא ישראלית, הוולד הולך אחר האם<sup>22</sup>. ולא זו בלבד אלא שעיקר הלימוד הוא לבן שנולד מאם ישראלית ואב נכרי<sup>23</sup>, שאינו נזכר במפורש במשנה<sup>24</sup>, ואילו הלימוד לנוול מאם נכרית ואב ישראלי, שנשנה במשנה, הוא רק "מדלא כתיב נמי כי תסיר את בנך"<sup>25</sup>. כן יש לציין שלפירש"י אין "בנך" שבפסוק "כי יסיר" אותו "בנך" שבפסוק הקודם "ובתו לא תקח לבנך". בפסוק הראשון מדובר בבנך שמתחתן עם הנכרית, ובפסוק השני — בבן הנוול מנישואין הללו, כלומר בן בתך.

על הקושי העיקרי בפירש"י זה עמדו כבר בעלי התוספות והרשב"א. אחרי מאמרו של רבי יוחנן בשם רשב"י בא המאמר: "אמר רבינא ש"מ בן בתך הבא מן העובד כוכבים קרוי

17 ודוחק לומר שלרבי יוחנן מחלק בין "כל מקום" ל"כל מי".

18 הוא הדין לגבי הדרש מ"בן האמה". ראה לעיל הע' 9.

19 מן הראוי להדגיש שזה הוא לימוד ממש, ולא אסמכתא בעלמא. כך יוצא מן הירושלמי הנ"ל: "א"ל מהיכן את מלקיני . . . א"ל מן הדין אורייתא א"ל מן ההיא דא"ר יוחנן בשם ר' שמעון בן יוחי לא תתחתן בם . . .". וכך יוצא גם מן הבבלי קידושין הנ"ל: "הניחא לר"ש דדריש טעמא דקרא אלא לרבנן מ"ט . . . ולדה כמותה מגלן אמר קרא כי תהיין . . .".

20 וזה לשון הראב"ן בתשובותיו, סי' סו: "תמתי על פתרון זו השמועה שמה שפירשו רבותי על השמועה לא הפירוש דומה לסוגיא ולא הסוגיא דומה לפירוש ואף לא לשיטת המקרא. ג"ל עתה שהסירני (שהעירני?) צורי ברוך שמו, אמר קרא כי יסיר בנך מאחרי וגו' בנך קרוי בנך וכו'".

21 רש"י קידושין סח ע"ב. וכך מפרש הריטב"א בחידושו על אתר.

22 ואמנם זוהי באמת שיטת רבי שמעון, ראה להלן בפנים בחלק ב, אבל אין זאת אומרת שהוא לומד את שתייהן מאותו פסוק. אדרבה, בירושלמי הנ"ל, מקום שמסבירים את מחלוקת רבי מאיר ורבי שמעון בנוול מאם ישראלית ואב נכרי, לא מביאים את הפסוק "כי יסיר". וראה להלן על יד הע' 28, בטקסט.

23 ולפירוש זה, "כי יסיר" אינו מוסב על מה שנאמר לפני כן בסמוך לו, "ובתו לא תקח לבנך", אלא על הרישא של הפסוק הקודם "בתך לא תתן לבנו".

24 ואולי בכלל אינו נזכר במשנה, ראה לעיל בפנים.

25 לפירש"י "בנך הבא מישראלית" מובנו, בדומה ל"בנך הבא מן העובדת כוכבים", שרק האם היא ישראלית. ועיין להלן בפנים.

בנך". ומקשים התוספות שם, ד"ה בנך, לפירש"י: "וא"ת רבינא היינו דברי רבי יוחנן ומה בא לחדש רבינא מה שלא פירש רבי יוחנן דקאמר רבינא שמע מינה". כלומר, מן הלשון "שמע מינה" משמע שלומדים דבר חדש, ואילו לפירש"י כבר למד זאת רבי יוחנן בדרשתו הקודמת. על קושי דומה מעיר הרשב"א בחידושו מן הגמרא יבמות יז ע"א: תחילה מביאים שם את דרשת רבי יוחנן<sup>26</sup> בעניין ישראל הבא על הנכרית, ואחר-כך מביאים את מאמר רבינא בקשר לנכרי שבא על ישראלית; אולם לפירש"י אין צורך לחלק, ודי בדרשת רבי יוחנן שכוללת שני המקרים גם יחד. ועוד, כפי שהערנו כבר, רבי יוחנן המוסר את דרשת רשב"י סובר שהנולד מנכרי וישראלית הולד ממזר<sup>27</sup>. ועוד, בירושלמי קידושין הנזכר מביאים פסוק אחר שממנו לומד רבי שמעון שגוי ועבד הבא על בת ישראל אין הולד ממזר<sup>28</sup>. ואף מהמשך הגמרא בבבלי, מקום שהחכמים לומדים את דין "ולדה כמותה" מפסוק אחר, משמע שהלימוד הוא רק לגבי אם נכרית. ומסתבר שהמחלוקת בין רבי שמעון לחכמים היא רק מאיזה פסוק לומדים את הדין "ולדה כמותה", ולא אם הלימוד הוא רק בקשר לאם נכרית או גם לאם ישראלית<sup>29</sup>.

#### שיטת רבנו תם

"לכך פירש רבינו תם דכי יסיר את בנך קאי אבתו לא תקח לבנך וה"ק כי יסיר החותן את בנך שהוא חתנו מאחרי ומדלא חש הכתוב על בן הבן שמע מינה בנך הנולד לך מאשתך קרוי בנך לפי שהוא מישראל וישראלית ואין אותו הבא מבגד ומן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה ודייק מלישנא דכי יסיר את בנך דמשמע מיעוט וממעט בן בנך מדלא כתיב כי יסירם או כי יסיר את זרעך"<sup>30</sup>.

ההבדלים העיקריים שבין פירש"י לבין פיר"ת הם כדלהלן. לפירש"י, הפסוק "כי יסיר" בא להסביר מה שנאמר ברישא של הפסוק הקודם; ואילו לפיר"ת, הוא המשך ישיר למה שנאמר לעיל מיניה. לפירש"י, דרשת רשב"י היא על שתיהן, אם נכרית ואם ישראלית; ואילו לפיר"ת, הלימוד הוא רק לגבי אם נכרית. לפירש"י, המסיר הוא הבעל הנכרי והמוסר הוא בן בתך; ואילו לשיטת ר"ת, המסיר הוא החותן של בתך והמוסר הוא בנך שהתחתן עם בתו<sup>31</sup>. הקשיים שהזכרנו לעיל בקשר לפירש"י, מסולקים לפיר"ת. וכן יש להעדיף את פירוש ר"ת, משום שלפי פירושו "כי יסיר" נותן טעם לסיפא של הקרא הקודם. אולם גם פיר"ת אינו נקי מקשיים. מדברי רשב"י יוצא שהוא דורש "בנך" כמוסב על הבן שנולד מנישואי

26 שם זה מובא בשם שמואל, אבל אין זה חשוב לענייננו, ועוד נדון בזאת להלן בפנים.

27 ראה לעיל על יד הע' 16. וקשה לומר שרבי יוחנן רק מוסר את דרשתו של רשב"י, וליה לא סבירא ליה.

28 דוחק לומר שצריכים שני פסוקים, משום שמן האחד לומדים אנו שהולד הולך אחר האם הישראלית ומן השני לומדים אנו שאין הוא ממזר. ועיי' קידושין עה ע"ב, תוספות ד"ה ורבי ישמעאל; אור זרוע, ח"א, עמ' 136, סי' תרו. בכל אופן, לפי רש"י לומד רבי שמעון שהולד כשר מן הפסוק "כי יסיר".

29 האמת היא, שאף רש"י בעצמו הרגיש קושי מסוים בפירושו, כפי שיוצא מדבריו שם בד"ה בנך מישראלית קרוי בנך: "לאו מקרא דייק לה אלא ה"ק . . .".

30 תוספות שם, ד"ה בנך. וכך מפרשים הראב"ן (לעיל הע' 20), הרשב"א, המאירי, ועוד. ובתוספות שם מובא פירוש נוסף בשם רבינו תם, שאינו שונה בעיקרו מן הפירוש שהבאנו בפנים. והרא"ש שונים שמצטטים את ר"ת, או מפרשים כמוהו, תופסים את הפירוש הראשון.

31 וזה דומה למה שכתוב בספר שמות, ראה ריש המאמר, אלא ששם הבת היא המסירה ולא אביה.

התערובת, ולא על בנך שנשא את הנכרית<sup>32</sup>. ועוד, לפירוש ר"ת העיקר חסר מן הספר. לדעתו, לומד רבי שמעון מן הפסוק שוולדה כמותה משום "דלא חש הכתוב על בן הבן", ואין לדברים אלה זכר בדברי רבי שמעון<sup>33</sup>.

# שיטת הרמב"ם

בפירוש המשניות שלו ליבמות ב, ה (מהדורת קאפח) כותב הוא: "ואמר עוד כי יסיר את בנך מאחרי הרי פירש שהוא<sup>34</sup> יסור מאחרי ה' ונחשב עם אמו. וכך בא בקבלה האמיתית בנך קרוי בנך ואין בנך הבא מן הגויה קרוי בנך אלא בנה שנאמר כי יסיר בנך מאחרי"<sup>35</sup>. דברים מפורשים יותר מוצאים אנו במשנה תורה הלכות איסורי ביאה פ"ב ה"ז: "והבן מן הכותית אינו בנו שנאמר כי יסיר את בנך מאחרי מסיר אותו מלהיות אחרי ה'"<sup>36</sup>.

מדברים אלה של הרמב"ם למדים אנו על פירוש חדש ומרווח לדרשת רבי יוחנן בשם רשב"י<sup>37</sup>. לדעתו, המסיר הוא "בנך" הישראלי שמתחתן עם הנכרית<sup>38</sup>, והמוסר הוא הבן שנולד מנישואין אלה. בנך מסיר את בנו (= בן בנך) שיוולד לו על-ידי עצם העובדה שהוא מתחתן אִתָּה, משום שוולדה כמותה<sup>39</sup>. הרמב"ם תופס בחלקו בשיטת רשב"י ובחלקו בשיטת רבנו תם. בדומה לרשב"י, המסיר אינו החותן והמוסר הוא בן בנך שנולד מנישואין הללו. אולם הוא הולך בשיטת ר"ת ש"כי יסיר" קשור לסיפא של הקרא הקודם, והלימוד של רשב"י הוא רק למקרה של אם נכרית. ברם הפירוש הוא חדש לגמרי<sup>40</sup>, ומסולקים כל הקשיים שהזכרנו לעיל ביחס לפירושיהם של רשב"י ור"ת.

32 כפי שפירש רשב"י. ואמנם, פשוטו של הפסוק הוא אולי קרוב יותר לפירוש ר"ת, ראה ההערה הקודמת, אבל אנו הרי עוסקים בדרשת רשב"י לפסוק ולא בפסוק עצמו.

33 לשיטת ר"ת אפשר גם להקשות, חותן מאן דכר שמיה. בספר שמות, מובא לעיל בריש המאמר, המסיר הוא אחד מבני הזוג.

34 כלומר, בן בנך כפי שיוצא מהמשך דבריו "ונחשב עם אמו".

35 ובצורה מקוצרת גם בפירוש המשנה לקידושין ג, יד: "ואמר בגויה כי יסיר את בנך מאחרי, בנך קרוי בנך ואין בנך הבא מן הגויה קרוי בנך אלא בנה".

36 בדומה לכך בהלכות יבום וחליצה פ"א ה"ד: "ובגויה הוא אומר כי יסיר מאחרי מסיר אותו מלחשב בקהל".

37 על השוני של פירוש הרמב"ם לדרשת רשב"י כבר עמד בעל מגיד משנה בהלכות יבום וחליצה פ"א ה"ד: "ויש מפרש אותו (= דרשת רשב"י) בדרך אחרת".

38 כך הביין את הרמב"ם בעל מעשה רקח: "רבינו . . . אדסמיד ליה קא מהדר דהיינו בתו לא תקח לבנך וה"ק שאם ישא בנך את הנכרית יסיר את הבן שתלד לו בת הנכרי מאחרי". ור' דוד עראמה בפירושו לרמב"ם, שם, כותב: "וחזור לחמיו הגוי לדעת הרב או לבן הלוקח הגויה ובני בנים וכו' או להתחתנות והוא הנכון". ברם, מלשון הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה הנ"ל, "מסיר אותו" יוצא שהמסיר הוא "לבן הלוקח את הגויה". ועיין היטב במיוחד לתוספות ר"י הזקן, שבגליון הגמרא קידושין סח ע"ב, שעוסק בדברי הרמב"ם הנ"ל (ושם נפלה טעות בציונו לרמב"ם וצ"ל הלכות איסורי ביאה במקום הלכות קידושין).

39 כלומר, וממילא אתה מסיר אותו מאחרי, משום שהוא יעבוד אלוהים אחרים.

40 יש לציין, שלפירוש הרמב"ם יש הבדל עקרוני בין הטעם הניתן בספר שמות לאיסור חיתון של ישראלי ונכרית לזה שניתן בספר דברים. בספר שמות החשש הוא שהיא תשפיע על בעלה הישראלי שיעבוד אלוהיה, ואילו בספר דברים יגרום הבעל הישראלי לבנו לעבוד אלוהיה משום שהנולד מנישואיהם הוא גוי. ברם, כפי שהערנו כבר, המדובר כאן הוא בדרשתו של רשב"י ולא בפשוטו של הפסוק. וראה מה שהבאנו לעיל בפנים, בריש המאמר, בשם התרגומים.

לפירוש רמב"ם (וכן לפיר"ת), רשב"י, בדומה ליתר התנאים במכילתא ובספרי, לומד מן הפסוק את הדין של ולדה כמותה רק לגבי אם נכרית. בכל אופן, ממקורות תנאיים אלו יוצא שלית מאן דפליג שהנולד מישראל ונכרית ולדה כמותה ודינו כנכרי. ויש לברר אם זוהי דעה מוסכמת, או שמא קיימת שיטה אחרת.<sup>41</sup>

ברור שאי-פעם היתה קיימת דעה אחרת, אולם החולק שינה את דעתו אחרי ששמע את דרשת רשב"י. שנינו בירושלמי קידושין פ"ג הי"ד, סד ע"ד: "יעקב איש כפר נבוריא אול לצור אתון שאלון ליה מהו מגזור ברה דארמייתא בשבתא. וסבר למישרי להון מן הדא ויתילדו על משפחתם לבית אבותם. שמע ר' חגיגי אמר ייתי וילקי. א"ל מהיכן את מלקיני. א"ל מן הדין ועתה נכרות ברית להוציא כל הנשים הנכריות והנולד מהם וגומ', א"ל ומן הקבלה את מלקוני. א"ל וכתורה יעשה. א"ל מן הדין אורייתא א"ל מן ההיא דא"ר יוחנן בשם ר' שמעון בן יוחי לא תתחתן בם וכו'. א"ל הבוט הבוטך דהיא טבא בקלטה"<sup>42</sup>.

אשר לבבלי, אף-על-פי שאין אנו מוצאים שם דעה מפורשת שהנולד מישראל ונכרית אינו נכרי<sup>43</sup>, עלינו לבדוק אם אי-אפשר ללמוד זאת מכללא. לשם כך עלינו לעיין בסוגיה שביבמות טז ע"ב — יז ע"א. שנינו שם: "אמר רב יהודה אמר רב אסי<sup>44</sup> עובד כוכבים שקידש בזמן הזה חוששין לקדושין שמא מעשרת השבטים הוא. והא כל דפריש מרובא פריש בדוכתא דקביעי דאמר רבי אבא בר כהנא וינחם בחלח... א"ר יוחנן וכולן לפסול<sup>45</sup>. כי אמריתה קמיה דשמואל א"ל בנך הבא מישראלית קרוי בנך ואין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה. והאיכא בנות ואמר רבינא ש"מ בן בתך הבא מן העובד כוכבים קרוי בנך. גמירי דבנתא דהוא דרא איצטרווי אצטרו. איכא דאמרי כי אמריתה קמיה דשמואל וכו'".

מה היה חששו של רב אסי? מסתבר שהוא לא חשש שמא המקדש נולד מאב ואם ישראלים, כי קשה להניח שבמשך כל הדורות בני עשרת השבטים התחתנו בינם לבין עצמם.<sup>46</sup> השאלה היא אם חשש לחיתון בני עשרת השבטים עם נכריות או לחיתון בנות

41 וכפי שנראה, להלן חלק ב, יש מחלוקת תנאים ואמוראים בדינו של נולד מנכרי וישראלית.

42 הסיפור כולו מובא גם במדרשים שציין להם כבר בעל יפה עינים ליבמות יז ע"א, ד"ה ואין בנך הבא.

43 ואם הוא אינו נכרי, יכול הוא להיות יהודי כשר או ממזר. ראה להלן חלק ב.

44 בכה"י מינכן ורומי 114, בתשובות הרי"ד מהדורת ורטהיימר סי' סד וסי' צט ועוד, ראה דק"ס השלם שם: "אמר רב יהודה אמר רב". ואולי נשמטה המלה "אסי" בטעות, אבל אין זה מן הנמנע שהיא גרסה אחרת. אולם מה שכתב המהדיר בהערה ז לסי' צט: "אולם לפי גרסת רבינו (ר"ב)", קשה, דרב אית ליה לקמן יבמות מ"ה א בעכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר", לא קשה כלל. לפירוש הרי"ד, החשש של רב הוא שהמקדש נולד מאב ישראל ואם נכרית, ואילו ביבמות מדובר בנולד מנכרי וישראלית, וכבר הערנו שאין ללמוד מן האחד על האחר. וראה להלן הע' 68.

45 בתוספות שם, ד"ה עובד כוכבים, מעירים שאם רבי יוחנן סובר כרב אסי, כפי שנאמר בגמרא, הרי הוא סותר את עצמו כי הרי הוא מקבל דרשת שמואל שחולק על רב אסי. ואף רש"י שם, ד"ה כי אמריתה, הרגיש כי הפסקה "והא כל דפריש... וכולן לפסול" מפרידה בין הדבקים, עי"ש. ולי נראה שהפסקה היא הוספה מאוחרת על-פי קידושין עב ע"א, שם נמצא כמעט כל הקטע הנ"ל.

46 בהקשר זה מעניינת הערת רבנו יהונתן הכהן מלוגיל ב"שיטת הקדמונים" לקידושין, מהדורת רמ"י הכהן בלוי, עמ' צ: "לפי כשגלו עשרת השבטים הגלו האנשים לבד והנשים לבד, כדי שימחה שמם מן העולם ולא יפרו ולא ירבו. הילכך לא נשאו האנשים כי אם גויות שנתגירו מקצתן". והשווה עם פירש"י, מובא להלן בפנים.

עשרת השבטים עם נכרים. רש"י מפרש: "מעשרת השבטים הוא. שנשאו עובדות כוכבים וקסבר דעובדת כוכבים שילדה מישראל הולד ממזר וחוששין לקידושי ממזר". הווי אומר, שלדעת רש"י החשש הוא שבני עשרת השבטים נשאו נכריות. וכך באמת יוצא מדברי שמואל, הבר פלוגתא של רב אסי, האומר "ואין בנך הבא מן עובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה"<sup>47</sup>. ברם, אם באם נכרית עסקינן, מוכרחים לומר שרב אסי חולק על כל התנאים הסוברים שוולדה כמותה<sup>48</sup>, וכבר עמדו על כך בתוספות שם<sup>49</sup>. יתר על כן, אם חוששין שנכרי בזמן הזה הוא ממזר, איך מקבלים גרים מהם<sup>50</sup>. ובר מן דין, ממזר מאן דכר שמיה והיה לו לפרש. לכאורה יש לומר, שרב אסי סובר שהוולד הולך אחר האב והוא ישראל, ואילו שמואל סובר שהוא הולך אחר האם ודינו כנכרי. וכך מסביר את שיטת רב אסי רבנו יהונתן מלוגיל<sup>51</sup>: "והולכין אחר הזכר דכתיב למשפחותם"<sup>52</sup> וישראל הוא הלכך קידושי קידושינן"<sup>53</sup>. ובדרך זו הולך גם המאירי: "גוי שקידש בזמן הזה אין חוששין לקדושי לומר שמא ישראל הוא"<sup>54</sup>. וזו כנראה גם דעת הרמב"ם שמשווה את דין קידושי גר שחזר לסורו לשיטת רב אסי בקידושי נכרי בזמן הזה<sup>55</sup>. ולפי פירוש זה הולך רב אסי בשיטת יעקב איש כפר נבורייא לפני שחזר בו<sup>56</sup>. ואם זוהי באמת שיטת רב אסי, יש להניח שהיתה קיימת מסורת קדומה, מזמן התנאים, שדגלה בשיטה זו שהנולד מישראל ונכרית הוולד הולך אחר האב ודינו כישראל<sup>57</sup>.

- 47 כך יוצא גם מן הקושיה "והאיכא בנות" שהן מישראל שהתחתנו עם נכרים, שעד עכשיו חששו לאם נכרית. ואמנם, קושיה זו אינה קדומה לזמנו של רבינא, אבל אפשר ללמוד ממנה אין המקשה הבין את מאמר רב אסי.
- 48 יש לזכור שדרשת שמואל מובאת בשם רשב"י בקשר למשנת קידושינן הנ"ל. ובעל-כורחנו צריך לומר שלשיטת רש"י מפרש רב אסי את המשנה בקידושינן אחרת. ועיין בפסקי רי"ד על אתר, ובהערה הבאה.
- 49 ד"ה עובד כוכבים. ולדעת התוספות שם, המשניות הללו הן בשיטת החכמים, ואילו רב אסי הולך בשיטת רבי עקיבא שהוולד ממזר. ברם, אין אנו מוצאים בשום מקום בתלמוד שר"ע חולק על כל משניות הסתמיות הנ"ל.
- 50 ועיין בערוך לגר ליבמות טז ע"ב, שעמד על כך.
- 51 לעיל הע' 46.
- 52 כלומר "למשפחותם לבית אבותם", והוא אותו פסוק שמשתמש בו יעקב איש כפר נבורייא בירושלמי הנ"ל.
- 53 וכדי לתרץ את הקושיא שזה בניגוד לכל המשניות הנ"ל, מוסיף רבנו: "ואע"ג דתנן שפחה ונכרית ולדן כמותא אפילו הכי חיישינן לאותו מיעוט שנתגייר".
- 54 וקשה לדעת איך מיישב ר"מ המאירי את הקושי שרב אסי חולק על המשניות הנ"ל. והרי ראינו שאפשר לתרצו באופנים שונים. ראה לעיל הערות 48, 49, 53.
- 55 ראה תשובות הרמב"ם, מהדורת שעוועל, סוף סי' ב.
- 56 מן הראוי לציין, שלפירוש זה מובא בשני התלמודים הדרש של "כי יסיר" כניגוד לשיטה שהוולד הולך אחר האב: בבבלי — בשם שמואל בניגוד למאמר רב אסי, ובירושלמי בשם רבי יוחנן בניגוד לשיטת יעקב איש כפר נבורייא.
- 57 כי קשה להניח שאמורא חולק על כל המשניות ששונות שהוולד כמותה. ואמנם, התוספות (לעיל הע' 49) סוברים שרבי עקיבא חולק על המשניות הללו. אולם התוספות אומרים זאת לפירוש רש"י, שרב אסי חשש לקידושי ממזר, ואילו לדעתנו צ"ל שיש מחלוקת תנאים אף לשיטת רבנו יהונתן וסיעתו שרב אסי חשש לקידושי ישראל כשר. ואם הגרסה היא "רב" במקום רב אסי (לעיל, הע' 44) אפשר אולי לומר "רב תנא הוא ופליג" (עירובין נ ע"ב ומקבילות).

ברם, אין זה בטוח כלל שזוהי דעת רב אסי<sup>58</sup>. מסתבר יותר שהוא חשש שהאם של המקדש היא ישראלית והאב נכרי, ולכן דינו כישראל משום שוולדה כמותה<sup>59</sup>. לפי זה המחלוקת של רב אסי ושמואל היא אם "בנתא דהוא דרא אצטרוי אצטרו". אולם כפי שהערנו כבר, הרי מדברי שמואל יוצא שהחשש הוא שהאב הוא מישראל והאם נכרית, והמחלוקת היא אם הוולד כמותו או כמותה<sup>60</sup>.

לכן נ"ל שבסוגיה המקורית היה כתוב רק "כי אמריתה קמיה דשמואל א"ל גמירי דבנתא דהוא דרא אצטרוי אצטרו". הדרש מ"כי יסיר", והקושיה "והאיכא בנות" ומאמר רבינא, הן הוספה מאוחרת<sup>61</sup> על-פי קידושין סח ע"ב או יבמות כג ע"א. יש לציין, שהדרש של "כי יסיר" מובא בכל המקומות האחרים בשם רבי יוחנן משום רשב"י<sup>62</sup>, ורק בסוגיין מיוחס הוא לשמואל<sup>63</sup>. לאור האמור לא עוסקים בסוגיין בדין גולד מישראל ונכרית, ובכגון זה כ"ע סוברים שהוולד נכרי ואין לחשוש לקידושין. וכן אין מחלוקת בין רב אסי לשמואל שהנולד מישראלית ונכרי הוולד כשר<sup>64</sup>. המחלוקת ביניהם היא אם בנות ישראל של אותו הדור היו מסוגלות ללדת. ואם אנו כנים, אין אף רמז בבבלי לשיטה אחרת מזו שבמקורות התנאיים, שהנולד מישראל ונכרית הוולד כמותה ודינו כגוי<sup>65</sup>.

58 ואם דעה זו אינה קיימת בבבלי היא אינה קיימת כלל, שהרי יעקב איש כפר נבוריא בירושלמי חזר בו.

59 ובעצם מפרשים כך את דברי רב אסי התוספות שם ד"ה עובד כוכבים, ובתשובת הרי"ד הנ"ל סי' צט מייחס את הפירוש לרבנו תם. לכאורה נראה מדברי התוספות "ואע"ג דרב יהודה... ", שאף לפירוש זה החשש הוא משום ממזר, אולם נראה יותר שהפסקה הנ"ל מתייחסת למה שמובא לעיל שם בשם רש"י, שרב אסי חשש לאב ישראלי ואם נכרית. ובתוספות הרא"ש ליבמות מובא כל התוספות הנ"ל אבל בסדר אחר, ושם "ואע"ג דרב יהודה... ". מובא בסמוך ובקשר לפירוש רש"י.

60 וכבר עמדו על קושי זה בתשובות הרי"ד הנ"ל, והמהרש"א לתוספות הנ"ל. ועיין גם בתוספות הרא"ש הנ"ל.

61 והרי ראינו שגם בחלק הראשון של הסוגיה יש הוספה מאוחרת על-פי מסכת קידושין, ראה לעיל הע' 45. הדרש של "כי יסיר" ומאמר רבינא נמצאים גם להלן ביבמות כג ע"א, אולם נראה שכאן העברה מקידושין סח ע"ב.

62 המקומות האחרים ציינו ביפה עינים, ראה לעיל הע' 42.

63 ואולי היתה גרסה מעין זו לפני הרשב"ש. בשו"ת שלו, סי' פט, הוא כותב: "וראיה לדבר דאפילו בתר כמה דרי ישראל מתקרי (כשנולד מנכרי וישראלית) מדאמר רב יהודה אמר רב אסי בסוף פ"ק דיבמות גוי שקדש בזמן הזה חוששין לקדושי שמה מעשרת השבטים הוא כי אמריתה קמיה דשמואל אמר ליה בנאתא דהוא דרא אצטרוי אצטרו איכא דאמרי כי אמריתה קמיה דשמואל אמר... משמע דבין ללישנא קמא בין ללישנא בתרא בנה של ישראלית אפילו הבא מגוי אפילו מכמה דרי ישראל הוא וישראל מתקרי". בציטוט שלו מן הגמרא חסר הקטע, שלדעתנו הוא הוספה מאוחרת. מה שנוגע לחלק הראשון של הקטע "והא כל דפריש... א"ר יוחנן וכולן לפסול", אפשר להסביר את חסרונם משום שאינו חשוב לעניין הנידון שם. אולם החסרון של יתר הדברים הרי משנה את תוכן דברי שמואל. לפי גרסת הדפוס, חולקים רב אסי ושמואל בדין גולד מאב ישראלי ואם נכרית, ואילו לפי הרשב"ש עוסקים הם בגולד מנכרי וישראלית והמחלוקת אינה בדין הגולד, אלא אם הבנות של אותו דור ילדו.

64 וזו באמת דעת שמואל ביבמות מה ע"א, אבל מירושלמי קידושין הנ"ל משמע אחרת, ע"ש. ואם גורסים "רב" במקום רב אסי, ראה הע' 44, זוהי גם דעת רב בבבלי ובירושלמי הנ"ל.

65 ורק בירושלמי נזכרת גם דעה שהוולד כמותו, אולם בעל שיטה זו שם חזר בו אחרי ששמע את דרשת רבי יוחנן בשם רשב"י.

## ב. הנוולד מישראלית ונכרי

ראינו שבין התנאים והאמוראים אין חולק על ההלכה, שהנוולד מישראל ונכרית הוולד כמותה ודינו כנכרי<sup>66</sup>. לא כן הדבר בעניין נולד מנכרי וישראלית. המחלוקת מתחילה בזמן התנאים ונמשכת במשך כל הדורות של האמוראים. דיונים ארוכים בנידון מוצאים אנו בשני התלמודים. נעיין תחילה במקורות התנאיים.

### 1. שיטת התנאים

ביבמות ז, ה שונים: "ממזר פוסל ומאכיל כיצד בת ישראל לכהן ובת כהן לישראל וילדה הימנו בת והלכה הבת ונשאת לעבד או לגוי וילדה הימנו בן הרי זה ממזר". משנה זו עוסקת בעניין תרומה, אולם מן הדוגמה שניתן שם לממזר למדים אנו שהתנא סובר שהנוולד מנכרי וישראלית הוא ממזר<sup>67, 68</sup>. מחלוקת מפורשת בנידון מוצאים אנו בברייתא. בתוספתא קידושין פ"ד הט"ז, מהדורת ליברמן, עמ' 292, כתוב: "גוי ועבד, שבאו על בת ישראל והולידה בן, הולד ממזר. ר' שמעון בן יהודה אומר משם ר' שמעון אין ממזר אלא מן האשה שאיסורה איסור ערוה, וחייבין עליה כרת"<sup>69</sup>. התנא קמא של הברייתא הולך בשיטת התנא של המשנה, ואילו רבי שמעון חולק עליו וסובר שהוולד כשר<sup>70</sup>. ברם, מי הוא התנא שרבי שמעון חולק עליו? בירושלמי<sup>71</sup>, כשמסבירים מחלוקת ת"ק ור"ש, נוקטים את הלשון: "רבי מאיר דרש... ר' שמעון בן יהודה דרש". אנו למדים גם מברייתא שזוהי שיטת רבי מאיר<sup>72</sup>. בתוספתא קידושין פ"ה ה"א—י"ב, מהדורת ליברמן, עמ' 297, שונים: "היה ר' מאיר אומר יש איש ואשה שמולדין חמש אומות. כיצד, גוי שיש לו עבד ושפחה ולהם שני בנים, נתגייר אחד מהן, הרי אחד גר ואחד גוי. נתגייר רבן, וגיירן לעבדים, והולידו בן, והולד עבד. נשתחררה

66 לכל היותר קיימת אפשרות, שלא נראית לנו, שרב אסי חולק על זה. ראה לעיל בפנים על יד הע' 51.

67 אמנם בירושלמי יבמות פ"ו ה"ז, ח ע"ג, רוצים להעמיד את המשנה אף כאלו הסוברים שהוולד כשר, אולם אין זה פשוטה של המשנה.

68 וברישא של המשנה, ראה לעיל בפנים ריש חלק א, שונה התנא שהנוולד מישראל ושפחה, והוא הדין מישראל ונכרית, הוולד כמותה. ומכאן שאין האחד תלוי באחר, ואין ללמוד מזה על זה. וראה לעיל הע' 44.

69 הברייתא מובאת גם בבבלי יבמות מה ע"א (ושם חסר "רבי שמעון", אבל יש בכ"י מינכן ועוד, ראה דק"ס השלם שם), ובירושלמי שם פ"ד הט"ו, ו ע"ג, ובמקבילה בקידושין פ"ג ה"ד, סד ע"ג. ומן הבבלי שם "מיתבי" וכו' יוצא, שלדעתם שמעון התימני הולך בשיטת רבי שמעון, אולם אין הכרח לומר כך. ראה להלן בנספח אות א.

70 אמנם המלה "כשר" לא נזכרת בדברי רבי שמעון, אבל ברור שזו כוונתו. כך יוצא מקושיית הירושלמי שם: "התיב רבי שמואל בר אבא על ההיא תנייא קדמיא הרי יבמה שוינת הרי אין לא עליו ולא על אחרים קידושין והולד כשר". כלומר, "הולד כשר" לשיטת רבי שמעון, וקשה לרבי מאיר. ולהלן שם: "אע"ג דר"ש בן יהודה משום ר"ש גוי ועבד שבאו על בת ישראל הולד כשר...". וכך יוצא גם מן הבבלי הסובר שר"ש ושמעון התימני קיימו בחדא שיטה, ראה הע' הקודמת, ושמעון התימני הרי סובר שאין ממזר מחייבי לאווין והוולד כשר. ומכאן שאין לפרש את דברי רבי שמעון במוכן שאין הוולד ממזר, אלא הולך אחר האב ודינו כנכרי.

71 לעיל הע' 69.

72 וזה מתאים לכלל שסתם משנה רבי מאיר.



שפחה, ובא אליה אותו עבד, והולידו בן, הולד משוחרר, נשתחררו שניהם, והולידו בן, הולד עבד משוחרר". ובבבלי יבמות צט ע"א, אחרי שמביאים ברייתא זו, מוסיפים: "קמ"ל עו"כ ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר". ובירושלמי קידושין פ"ג הט"ו, סד ע"ד, מביאים את הברייתא דרבי מאיר וממשיכים: "א"ר זעירא הדא אמרא גוי שבא על השפחה והוליד בן הולד עבד<sup>73</sup>, שיחרר שפחה והוליד בן הולד ממזר". חידושו של ר' זעירא הוא, שדין גוי הבא על השפחה כדין ישראל הבא עליה, וולדה כמותה. יוצא אפוא, שלפי רבי זעירא סובר רבי מאיר שישאל הבא על הנכרית הוולד נכרי, ואילו נכרי הבא על ישראלית הוולד ממזר, וזה חזא בדיוק מה ששונים במשנת יבמות הנזכרת<sup>74</sup>. ובבבלי יבמות ע ע"א, בקשר למשנה זו: "א"ל ר"ל לרבי יוחנן כמאן כר"ע דאמר יש ממזר מחייבי לאוין, אפילו תימא רבנן בעובד כוכבים ועבד מודו". רבנן דרבי עקיבא הם שמעון התימני ורבי יהושע, כפי שיוצא ממשנת יבמות ד, יג. הווי אומר, שלדעת רבי יוחנן, תופסים רבי עקיבא, שמעון התימני, ורבי יהושע<sup>75</sup> את שיטת רבי מאיר שהוולד ממזר. ונראה שלזה התכוון רבי יוחנן במאמרו ביבמות מד ע"ב: "הכל מודים בעבד ועובד כוכבים הבא על בת ישראל שהולד ממזר"<sup>76</sup>.

ויש עוד תנאים הדוגלים בשיטת רבי מאיר. בירושלמי יבמות פ"ז ה"ו, ח ע"ב, מוצאים אנו: "ר' יוחנן בשם רבי ישמעאל<sup>77</sup> גוי ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר". וזוהי גם דעת רב דימי בבבלי קידושין עה ע"א: "כי אתא רב דימי אמר, רבי אלעזר סבר לה כרבי ישמעאל ורבי ישמעאל סבר לה כרבי עקיבה... ורבי ישמעאל סבר לה כרבי עקיבה דאמר עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר"<sup>78</sup>. רב דימי אף מוסר לנו ביבמות מה ע"א בשם "רב יצחק בר אבודימי משום רבינו (= רבי) עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר". וכן בירושלמי קידושין שם: "רבי ינאי בשם רבי גוי ועבד שבאו על בת ישראל הולד ממזר".

לכאורה אין זה בטוח שזוהי שיטת רבי, כי בבבלי יבמות שם מוצאים אנו גם מסורת אחרת בשמו: "א"ל אביי מאי חזית דסמכת אדרב דימי סמוך אדרבין דכי אתא רבין אמר רבי נתן ורבי יהודה הנשיא מורים בה להתירא ומאן רבי יהודה הנשיא רבי". לפי מסורת אביי, לא רק רבי אלא גם רבי נתן סובר שהנולד מנכרי וישראלית הולד כשר. האמת היא שנתחלף לו לאביי הנכד בסבו ורבי יונתן ברבי נתן. כלומר, רבי יהודה הנשיא בדברי רבין אינו רבי, אלא

73 לעניין לימודו של רבי זעירא מדברי רבי מאיר, ראה תוספתא כפשוטה, קידושין, עמ' 481.

74 ראה לעיל הע' 68. ברם, אם משנה סתמית זו היא רבי מאיר, ייתכן שהמשנה הסתמית בקידושין ג, יב אינה בשיטת ר"מ. הדבר תלוי בפירוש משנה זו, ראה לעיל בפנים ריש חלק א.

75 ואם הגהתו של בעל שערי תורת ארץ ישראל, עמ' 351, היא נכונה, נאמר שם במפורש שרבי יהושע סובר כך.

76 ובבבלי יבמות מד ע"ב באמת רוצים לומר שב"הכל מודים" רבי יוחנן מתכוון לשמעון התימני. ואמנם לבסוף דוחים את זה, אבל עיין להלן בנספח אות א.

77 במקבילה בירושלמי גיטין פ"א ה"ה, מג ע"ג, "בשם רבי אלעזר". אמנם רבי יוחנן רגיל למסור בשם תנאים שונים ששם רבי אלעזר (ראה: תולדות תנאים ואמוראים לר"א היימן, ערך רבי יוחנן), אבל מהמשך הסוגיה יוצא שהגרסה הנכונה היא רבי ישמעאל.

78 אמנם בשני התלמודים הנ"ל יש מי שטוען שזו אינה שיטת רבי ישמעאל, משום שנראית כסותרת מאמר אחר של רבי יוחנן בשם רבי ישמעאל. אולם אפשר ליישב את הסתירה, ראה תוספות ד"ה השתא, ואין לדחות מאמר מפורש בשם רבי ישמעאל. ואשר לשיטת רבי אלעזר, שבקשר לדבריו מובאת שיטת רבי ישמעאל, הרי הוא באמת סובר שבכגון זה הוולד ממזר, ראה להלן בחלק "שיטת האמוראים".

נכדו רבי יהודה נשיאה, בן רבן גמליאל בנו של רבי <sup>79</sup>. את זה למדים אנו מן הירושלמי קידושין שם <sup>80</sup>: "רבי יונתן סלק עם ר' יודה נשיא לחמתא דגדר הורי תמן הולד כשר. אמר רבי זעירא ההן וולד כל מה דאזיל הוא מתעלה. רבי עבד[יה פסול] <sup>81</sup>, בריה מזוהם, בר בריה כשר". פירוש הדברים: רבי זעירא — אחרי ששמע שרבי יהודה נשיאה פסק שהוולד כשר — אמר שהוולד הזה של גוי ועבד הבא על בת ישראל, כל מה שהדור הולך הוא מתעלה. רבי אמר שהוולד ממזר, רבן גמליאל בנו אמר שהוולד מזוהם <sup>82</sup>, ורבי יהודה נשיאה בן בנו אמר שהוא כשר <sup>83</sup>. ואם זה לא היה רבי אלא רבי יהודה נשיאה, הרי חברו לא יכול להיות רבי נתן אלא, כפי שנמסר בירושלמי, רבי יונתן.

ואין להוציא מן הכלל שאי-פעם היתה קיימת דעה רביעית, והיא שהגולד מנכרי וישראלית הוולד הולך אחר האב <sup>84</sup> ודינו כנכרי. בתורת כהנים אמור פרשה יד, מהדורת וייס, קד ע"ג, שונים: "ויצא בן אשה ישראלית. מנין יצא מבית דינו של משה <sup>85</sup> שבא ליטע אהלו בתוך מחנה דן. אמרו לו מה טיבך ליטע בתוך מחנה דן. אמר להן מבנות דן אני. אמרו לו הכתוב אומר איש על דגלו באותות לבית אבותם יחנו בני ישראל. נכנס לבית דינו של משה ויצא מחוייב ועמד וגידף <sup>86</sup>. והוא בן איש מצרי. אעפ"י שלא היו ממזרים באותה השעה הוא היה כממזר <sup>87</sup>. בתוך בני ישראל. מלמד שנתגייר" <sup>88</sup>.

הראשונים התלבטו בפירוש הקטע הזה. אם הוא היה ממזר, למה התגייר; הרי ממזר הוא ישראל, ומעמדו אינו משתנה על-ידי גיור. משום כך פירש הראב"ד: "בתוך בני ישראל

79 לפי זה אין מחלוקת בין רב דימי לרבין, כי האחד מסר שיטת רבי והשני את שיטת רבי יהודה נשיאה.

80 כבר העיר על כך בעל שערי תורת ארץ ישראל, על אתר.

81 כפי שזוה מצוטט בספר הזכות להרמב"ן ליבמות מה ע"א, ובצורה דומה הגיהו בעל קרבן העדה ובעל שערי תורת ארץ ישראל.

82 מזוהם היינו פגום לכהונה, עיין להלן בפנים.

83 ושלוש השיטות שמוכרי רבי זעירא מובאות שם לעיל בסמוך. ולעיל שם בטעות "ר' ינאי בר" אבא להלן שם "ר"ג בר", וכ"ה בספר הזכות הנ"ל וכן הגיהו בקרבן העדה ובשערי תורת ארץ ישראל. הדבר חשוב גם מבחינה אחרת, כי אין אנו מוצאים הרבה הלכות בשם רבן גמליאל בנו של רבי; ראה: תולדות תנאים ואמוראים לר"א היימן בערכו.

84 והרי ראינו שהיתה קיימת שיטה כזו, והשתמשו באותו פסוק, לגבי גולד מישראל ונכרית. ראה לעיל בטקסט על יד הע' 42.

85 וכן הוא במדרש הגדול אמור מהדורת שטיינזלץ עמ' תרע"ג, ובפסיקתא זוטרתא אמור עמ' 136. אולם בויקרא רבה לח, ד, מהדורת מרגליות, ח"ד, עמ' תשמב: "תני ר' חייא מפרשת יוחסין יצא שבא ליטע אהלו...". ובמדרש תנחומא, אמור, מהדורת בובר, ח"ב, עמ' 102 (וכן בנדפס, ירושלים, תשל"ג, עמ' 41): "ר' חייא בר אבא (בנדפס: ר' חמא בר אבא) מפרשה של יוחסין יצא". וראה שם בהערת בובר שהנכון הוא ר' חייא, ודרך המדרשים שמביאים ברייתא של תורת כהנים בשם ר' חייא.

86 ובפסיקתא זוטרתא הנ"ל יש כאן המשך: "ללמדך מה גרמה לו גאותו וללמדך שישאלהו כשרין ולא נמצא בהן פסול אלא אחד ונתפרסם מלמד שהרשעים פיהם מכשילים". וראה הערה הבאה.

87 ובמדרש הגדול, שם: "ממזר". ובויקרא רבה, שם: "רבנין ור' לוי. רבנין אמרי אפעלפי שלא היו ממזרים באותה שעה הוא היה כממזר ר' לוי אמר ממזר ברור היה". ובתנחומא, שם, חסרה דעת רבנין, ויש רק: "ר' לוי אמר ממזר היה". ובפסיקתא זוטרתא, שם: "והוא בן איש מצרי. שנבעלה למצרי". ואולי העניין של ממזר נמצא גם בפסיקתא זוטרתא, ראה הערה הקודמת. אבל אין הכרח לומר שב"פסול" שם הכוונה לממזר.

88 הדרש "בתוך בני ישראל מלמד שנתגייר", ליתא בויקרא רבה ותנחומא שם.

מלמד שנתגייר, פירוש על אביו הוא אומר שנתגייר ובא לו עם ישראל למדבר, ומ"מ כשבא עם אמו גוי היה...<sup>89</sup> הרמב"ן לפרשת אמור כד, י כותב: "ומה שאמר בתו"כ בתוך בני ישראל מלמד שנתגייר אינו שיצטרך בגירות אלא ככל בני ישראל שנכנסו לברית מילה...<sup>90</sup> הדוחק שבפירושים הללו, נראה לעין.

לכן נראה לי שבברייתא בתו"כ מובאות דעות חולקות באשר למעמד של הבן מאיש המצרי והאשה הישראלית. לפי הדעה הראשונה, "אמרו לו הכתוב אומר איש על דגלו באותות לבית אבותם יחנו בני ישראל", מתייחס הוא אחר אביו המצרי והוא נכרי<sup>91</sup>. הדעה השנייה שם, "אעפ"י שלא היו ממזרים באותה שעה הוא היה כממזר", חולקת על הדעה הראשונה. ולא זו בלבד, אלא שדעה זו מובאת בויקרא רבה ותנחומא בשם אמוראים<sup>92</sup>. הווי אומר, שהדרש על ממזרות אינו מעיקר תו"כ, אלא הוספה מאוחרת שמפרידה בין הדברים<sup>93</sup>. הדרש של ממזר, שאינו חלק מתו"כ, שנכנס באמצע, הוא שיצר את הבעיה בדרשת הגיור. האמת היא שאף אם הדרש של ממזר היה חלק עיקרי מתו"כ, אפשר היה לומר שהדרש של גיור הוא אליבא דדעה הראשונה שהוא מצרי. בכל אופן, לפי הדרש הראשון שבתו"כ הנולד מנכרי וישראלית הולד הולך אחר האב ודינו כנכרי<sup>94</sup>.

## 2. שיטת האמוראים

אמוראים מכל הדורות, הן בבבל והן בארץ-ישראל, עוסקים בנידון. ראינו שרוב התנאים המחווים את דעתם בעניין, סוברים שהנולד מנכרי וישראלית הוא ממזר<sup>95</sup>. וזוהי גם שיטת רבי יוחנן ביבמות מד ע"ב, האומר שהכל מודים שהוולד ממזר. ובירושלמי קידושין שם: "רבי יוחנן ורשב"ל תריהון אמרין הולד ממזר". ונראה שזו גם דעת רבי ינאי, כפי שיוצא מן הירושלמי שם: "רבי ינאי בשם רבי גוי ועבד שבאו על בת ישראל הולד ממזר". ויש להניח שרבי ינאי מקבל את דעתו של רבי. ובבבלי יבמות מה ע"א בא מעשה לפני רבי אמי ו"אמר להו רבי יוחנן ור' אלעזר ורבי חנינא<sup>96</sup> דאמרו עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר". ומכאן שזוהי גם שיטת רבי אמי.

89 וכך פירש גם המיוחס לר"ש משאנץ.

90 ובאבן עזרא שם, כנראה על סמך הדרש בתורת כהנים: "בן איש מצרי. מתייחד".

91 ובלשון ויקרא רבה ותנחומא שם: "מפרשת יוחסין יצא". ואם היה הולך אחר האם, היה גם שייך לשבטה; ראה מאמר רב ספא בבכורות מז ע"א, מובא להלן בפנים.

92 ראה לעיל הע' 87.

93 וברבנו הלל לתורת כהנים שם, מהדורת קולידצקי, ח"ב, עמ' עז: "אעפ"י שלא היו וכו'. לא איפשיטא ליי". כלומר, הוא ראה את הניגוד בין הדרש של ממזרות לדרש של "לבית אבותם"; ראה שם ד"ה הכתוב אומר.

94 קשה לקבוע מי הוא התנא של הברייתא בתורת כהנים. בויקרא רבה שם, זה נמסר בשם רבי חייא, אולם כבר העיר בובר, הע' 86, שדרך המדרשים להביא ברייתא מתו"כ בשם רבי חייא. ואם התנא הוא רבי יהודה, משום שסתם ספרא הוא רבי יהודה (סנהדרין פו ע"א), יוצא שהוא חולק על רבי מאיר הסובר שהוולד ממזר, ועל רבי שמעון הסובר שהוולד כשר. ראה לעיל בטקסט על יד הע' 69.

95 החולקים הם רבי שמעון ורבן גמליאל בנו של רבי. ולדעת הירושלמי, ר"ש ור"ג קיימו בחדא שיטה שהוולד מזהם; ראה לעיל בטקסט על יד הע' 83.

96 ובירושלמי שם: "רב ביבי אמר קומי רבי זעירא בשם רבי חנינא הוולד כשר". אולם רבי זעירא אומר שם: "אין מן הדא אין למדין מעשה מהברה". ועיין שם בהמשך הירושלמי, שבפירושו נתחבטו המפרשים. מכל מקום, אנו למדים מן הבבלי שהוא פסק הלכה למעשה שהוולד ממזר.

אולם יש אמוראי א"י הסוברים שהולד כשר. כפי שראינו <sup>97</sup>, זוהי שיטת רבי יונתן ורבי יהודה נשיא בירושלמי. ובהמשך שם: "הורי ר' בא בר זבדא במקום כל רבנין הולד כשר" <sup>98</sup>. וכך פוסקים שם רבי יוסי, רבי מנא, ורבי ברכיה <sup>99</sup>. ובבבלי שם אומר רב יוסף: "הא רב ושמואל" <sup>100</sup> בבבלי ורבי יהושע בן לוי ובר קפרא בארץ ישראל, ואמרי לה חלופי בר קפרא ועיילי זקני דרום, דאמרי עו"כ ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר". ושם זוהי גם דעת רב מתנה <sup>101</sup>, רב יהודה, רבה <sup>102</sup>, רב יוסף <sup>103</sup>, אביי, רבא, אממר, רבינא <sup>104</sup> ורבי אשי <sup>105</sup>.

בשני התלמודים מעירים שהמכשירים, או אחדים מהם, סוברים שהולד פגום לכהונה. אולם הדברים נאמרים על-ידי סתם הגמרא <sup>106</sup>, והאמורא היחיד שנקוב בשם שתופס שיטה זו הוא רבי יהושע בן לוי. בבבלי הוא בעל השיטה, אבל בירושלמי הוא רק המוסר שיטה זו בשם רבן גמליאל בנו של רבי <sup>107</sup>. בהקשר זה מן הראוי לעיין במסכת בכורות מז ע"א: "אמר רב אדא בר אהבה לוייה שילדה בנה פטור מה' סלעים דאיעבר ממאן אילימא דאיעבר מכהן ומלוי מאי איריא לוייה אפילו ישראלית נמי אלא דאיעבר מישראל למשפחותם לבית אבותם כתיב. אמר רב פפא דאיעבר מעובד כוכבים ולא תימא אליבא דמאן דאמר אין מזהמין את הולד אלא אפילו למאן דאמר מזהמין את הולד לוי פסול מקרי". רש"י שם מפרש: "אין מזהמין את הולד" שהולד הולך אחר האם, ו"מזהמין את הולד" שהולד הולך אחר האב.

97 ראה לעיל בפנים.

98 והשווה עם פסק ההלכה בבבלי, מובא להלן בפנים.

99 אבל הם מגבילים את הדין למקרה שהאשה היתה פנויה, ועיין בנספח אות ה.

100 אולם מן הירושלמי שם "עד דאתי שמואל ויפסלינג", יוצא ששמואל חולק על רב. ועיין בהערה הבאה.

101 ואם זה רב מתנה הראשון, תלמידו המובהק של שמואל, יש מכאן קצת ראיה לשיטת הבבלי, ראה הערה הקודמת.

102 כפי שיוצא ממשאומתן שלו עם רב יוסף בעניין שאלת "בני מכסי".

103 כפי שיוצא מדברי רב יוסף הנ"ל, ממשאומתן שלו עם רבה, ומדבריו להלן שם מה ע"ב: "יכילנא לאכשורי בה ובברתה".

104 שם, וכן ביבמות כג ע"א.

105 במשאומתן שם עם רבינא. ולפנינו בדפוסים בטעות "רב ששת", אבל בשאילתות סי' כה "רב אשי". ואם זה לא רב אשי, הוא אמורא אחר בן זמנו של רבינא, אבל ודאי לא רב ששת שחי לפניו, ראה דק"ס השלם שם. ואשר לשיטת רב פפא, ראה להלן בסמוך בפנים.

106 ראה בבלי וירושלמי הנ"ל. אשר לרבינא, יש לעיין גם במקומות אחרים. בסוגיין ביבמות נזכר הוא פעמיים, פעם בקשר לשיטת רב גזא ופעם בקשר לאממר, עם אלה הסוברים שהולד כשר. דברים מפורשים יותר מוצאים אנו ביבמות כג ע"א: "אמר רבינא ש"מ בן בתן הבא מן העובד כוכבים קרוי בנך". מלשנו "קרוי בנך" משמע שכוונתו לומר שהוא כשר לגמרי. אבל בגמרא שם מקשים: "לימא קסבר רבינא עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר" (ובמקבילה בקידושין סח ע"ב "הולד ממזר", ודנו בכך רבותינו הראשונים. ראה תוספות ביבמות ד"ה קסבר, חידושי הריטב"א לקידושין, ועוד. וראה גם יבמות עה ע"ב תוספות ד"ה ורבי ישמעאל, ומהרש"א לתוספות זה. והאריך בכך בשער המלך הלכות איסורי ביאה פט"ו ה"ג). ומתרצים "נהי דממזר לא הוי כשר נמי לא הוי ישראל פסול מקרי". לפי מסקנת הגמרא, הולך רבינא בשיטת ריב"ל שהולד פגום לכהונה, אבל כבר העיר הרמב"ן בחידושו ליבמות מה ע"א שזוהי דחייה בעלמא. וראה חידושי הריטב"א הנ"ל בקשר לגרסאות השונות בדחייה זו. כאמור, הקושיה והדחייה הן מסתם הגמרא, ומסתבר שהן הוספה בתראמוראית.

107 ומסתבר שריב"ל רק מוסר את הדברים בשם ר"ג, וליה לא סבירא ליה. ראה להלן בנספח אות ב.

ובתוספות שם פירשו להיפך<sup>108</sup>. ברם נראה יותר כפירוש הרמב"ן<sup>109</sup>, שהכוונה היא לפגום ואינו פגום לכהונה. אנו למדים זאת מן ה"מזהם" וה"מקולקל" שבירושלמי ובבלי הנ"ל. ויש לציין, שהלשון "לוי פסול מקרי" דומה ללשון "ישראל פסול מקרי" שביבמות כג ע"א, ושם הרי הכוונה היא לפגום לכהונה. ומכאן שרב פפא סובר שהגולד מנכרי וישראלית אינו ממזר<sup>110</sup>, אלא שהוא מכיר שתי שיטות בעניין כשרותו: האחת, שהוא כשר אף לכהונה; והשנייה, שהוא כשר רק לישראל<sup>111</sup>.

### סיכום

כל התנאים והאמוראים הדנים בנושא סוברים, שהגולד מישראל ונכרית ולדה כמותה ודינו כנכרי<sup>112</sup>. אולם יש מחלוקת, הן בין התנאים והן בין האמוראים, לגבי נולד מנכרי וישראלית. רוב התנאים סוברים שהולד הוא ממזר, אבל יש גם דעה שהולד כשר, ודעה שלישית שהוא כשר אבל פגום לכהונה<sup>113</sup>. אשר לאמוראים, יש מחלוקת בין אמוראי הדור הראשון אם הוא ממזר או כשר. אולם מזמנו של רב יהודה ואילך בבבלי, ואמוראי ארץ-ישראל מדורות האחרונים, סוברים שהולד כשר<sup>114</sup>. וכן יש מחלוקת בין האמוראים בשני התלמודים אם המכשיר מכשיר רק בפנויה או גם באשת איש. בבבלי נפסקה הלכה בנידון, אולם הפסק הוא בתר אמוראי<sup>115</sup>.

108 ונראה שהמיוחס לרבנו גרשום בפירושו שם הולך בשיטת רש"י. וראה גם אור זרוע, ח"א, הלכות יבום וקידושין, סי' תרו.

109 ליבמות מה ע"א, וספר הזכות שם. וראה גם מהרי"ט אלגזי להלכות בכורות להרמב"ן פ"ח אות סה.

110 בדומה לשיטת רבא, אמיר, רבינא, ורב אשי. ראה לעיל בפנים.

111 ודרך אגב אנו גם למדים שרב פפא עדיין לא הכיר את הנאמר בבבלי יבמות מה ע"א: "דכולהו אמוראי דמכשרי מודו שהולד פגום לכהונה". ועיין בנספח אות ב.

112 אמנם קיימת אפשרות שרב אסי חולק וסובר שהולד הולך אחר האב, אבל אין זה מסתבר. ראה לעיל בטקסט על יד הע' 61.

113 וכנראה היתה גם דעה שהולד הולך אחר האב והוא נכרי. ראה לעיל בפנים על יד הע' 85.

114 אבל לא ברור לגמרי, אם כשרים גם לכהונה.

115 ראה בנספח על יד הע' 38.

נספח

הרכב הסוגיה – יבמות מד ע"ב – מה ע"ב

הסוגיה הבבליה שממנה למדנו על שיטות האמוראים במעמד הנולד מנכרי וישראלית, משתרעת על כמעט שני עמודים ומורכבת מחלקים שונים. בבבלי נקבעה הסוגיה בקשר למשנה יבמות ד, יב: "המחזיר גרושתו והנושא חלוצתו והנושא קרובת חלוצתו, יוציא והולד ממזר דברי רבי עקיבא. וחכמים אומרים אין הולד ממזר". אולם בירושלמי נמצא חלק מן הסוגיה בקשר למשנה קידושין ג, יב: "וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קדושין הולד כמותה. ואיזה זה, זה ולד שפחה ונכרית". חלק קטן ממה שנמצא בקידושין מובא גם בירושלמי יבמות בקשר למשנה יבמות ד, יג: "איזהו ממזר, כל שאר בשר שהוא בלא יבוא דברי רבי עקיבא. שמעון התימני אומר כל שחיבים עליו כרת בידי שמים, והלכה כדבריו. רבי יהושע אומר כל שחיבים עליו מיתת בית דין"<sup>1</sup>.

להלן אני מחלק את הסוגיה לחמש יחידות, ודן בכל אחת מהן בנפרד. הפסקאות שהן לפי מסקנתי הוספות מאוחרות, מודפסות בשורות מוזחות:

א. אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן הכל מודים בעבד ועובד כוכבים הבא על בת ישראל שהולד ממזר. מאן הכל מודים, שמעון התימני, דאע"ג דאמר שמעון התימני אין ממזר מחייבי לאוין, ה"מ מחייבי לאוין דתפסו בהן קדושין אבל הכא עובד כוכבים ועבד כיון דלא תפסי בהו קדושין כחייבי כריתות דמי. מיתבי עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר, רבי שמעון בן יהודה [משום רבי שמעון]<sup>2</sup> אומר אין ממזר אלא ממי שאיסורו איסור ערוה וענוש כרת. אלא אמר רב יוסף מאן הכל מודים רבי,

דכי אתא רב דימי אמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר.

ראינו שמסקנת הגמרא היא שב"הכל מודים" התכוון רבי יוחנן לרבי, אחרי שדחו את הפירוש לפיו הכוונה היא לשמעון התימני. ברם הדחייה אינה דחייה של ממש. העובדה שרבי שמעון הולך בשיטת שמעון התימני, שאין ממזר אלא מחייבי כריתות, אינה מחייבת ששמעון התימני יקבל את שיטת רבי שמעון, שדין עובד כוכבים ועבד כדין שאר חייבי לאווין שהולד אינו ממזר. ייתכן ששמעון התימני סובר, שאף-על-פי שעובד כוכבים ועבד הם מחייבי לאווין, דינם כחייבי כריתות משום שהקידושין לא תופסים. והרי זוהי שיטת הת"ק של רבי שמעון, שהוא רבי מאיר<sup>3</sup>, שהנולד מנכרי וישראלית הולד ממזר, ומגנין לנו שרבי מאיר הולך בשיטת ר"ע ולא בשיטת שמעון התימני או רבי יהושע<sup>4</sup>. ועוד, אף אם נקבל את הדעה

- 1 ברם אין זה מן הנמנע שמאמר רבי יוחנן נאמר בקשר למשנה זו. ראה להלן הע' 5.
- 2 א. לפי כ"י מינכן, וכ"ה בתוספתא וביירושלמי, ונשמט בדפוסים. ראה לעיל הע' 69. ב. ואמנם יש גרסה "רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון התימני", ראה דק"ס השלם שם, אבל זוהי גרסה בודדת.
- 3 ראה לעיל בגוף המאמר על יד הע' 71.
- 4 ראה לעיל בטקסט על יד הע' 1.

ששמעון התימני סובר כרבי שמעון, שהנולד מנכרי וישראלית אין הולד ממזר, הרי אפשר לפרש את "הכל מודים" כמוסב על רבי יהושע, שאף הוא חולק על רבי עקיבא בשאר חייבי לאווין<sup>4</sup>.

מסתבר יותר שדברי רבי יוחנן, שמובאים בקשר למשנת "המחזיר גרושתו", מתייחסים למשנה זו. כלומר, חכמים דר"ע מודים בעבד ועובד כוכבים הבא על בת ישראל שהולד ממזר. את זהותם של חכמים הללו, החולקים על ר"ע במשנה הנ"ל, למדים אנו ממשנה שלאחריה<sup>5</sup> והם שמעון התימני ורבי יהושע<sup>6</sup>. סיוע לכך מוצא אני במאמר אחר של רבי יוחנן. ביבמות ז, ה שונים: "ממזר פוסל ומאכיל, כיצד? בת ישראל לכהן ובת כהן לישראל וילדה הימנו בת והלכה הבת ונישאת לעבד או לעובד כוכבים וילדה הימנו בן הרי זה ממזר". ובגמרא שם ע"א: "א"ל ר"ל לרבי יוחנן כמאן כר"ע דאמר יש ממזר מחייבי לאווין, אפילו תימא רבנן בעובד כוכבים ועבד מודו"<sup>7</sup>. ריש לקיש רצה להעמיד את המשנה כר"ע, הסובר שיש ממזר מחייבי לאווין, ורבי יוחנן אמר שהמשנה היא אף בשיטת רבנן החולקים על ר"ע, משום שהם מודים בעובד כוכבים ועבד<sup>8</sup>.

מה שנוגע לפסקה האחרונה "דכי אתא רב דימי...", נראה לי שמקורה בחלק הבא, להלן אות ב, והועברה לכאן בזמן יותר מאוחר<sup>9</sup>. בקשר ל"הכל מודים" כאן אין צורך להוכיח שהתנא מודה בדבר זה, אלא שהוא חולק על ר"ע בעניין דומה. את זה רב יוסף כבר הוכיח ב"אע"ג דרבי אומר" וכו'. גם כשרצו לומר תחילה שהכוונה היא לשמעון התימני, לא הביאו ראיה שהוא מודה. הם רק אומרים "דאע"ג דאמר שמעון התימני" וכו'.

ב. רבי אחא שר הבירה ור' תנחום בריה דרבי חייא איש כפר עכו פרוק הנהו שבוייתא דאתו מארמון לטבריא, הוה חדא דאיעברא מעובד כוכבים, ואתו לקמיה דר' אמי, אמר להו ר' יוחנן ור' אלעזר ור' חנינא דאמרי עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר. אמר רב יוסף רבותא למחשב גברי, הא רב ושמואל בבבל ורבי יהושע בן לוי ובר קפרא בארץ ישראל, ואמרי לה חלופי בר קפרא ועיילי זקני דרום, דאמרי עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר. אלא אמר רב יוסף רבי היא דכי אתא רב דימי אמר רבי יצחק בר אבודימי משום רבינו אמרו עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר. רבי יהושע בן לוי<sup>10</sup> אמר הולד מקולקל.

למאן אילימא לקהל, הא אמר רבי יהושע הולד כשר, אלא לכהונה, דכולהו אמוראי דמכשרי מודו שהולד פגום לכהונה, מק"ו מאלמנה מה אלמנה לכהן גדול שאין איסורה שוה בכל בנה פגום, זו שאיסורה שוה בכל אינו דין שבנה

- 5 ואולי מאמר רבי יוחנן נאמר בעיקרו בקשר למשנה "איזהו ממזר" וראה לעיל הע' 1.
- 6 ההמשך שם "דכי אתא רב דימי" וכו' (המאמר שבסוגיין), היא הוספה מאוחרת והעברה מסוגיין.
- 7 ממאמר רב דימי אין ראיה לשיטת רבי יוחנן שהחכמים, שהם שמעון התימני ורבי יהושע, מודים דעובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר. וראה להלן הע' 8.
- 8 קשה לדעת אם ריש לקיש קיבל לבסוף את דעת רבי יוחנן. ואמנם בירושלמי קידושין הנ"ל נאמר שר"י ור"ל סוברים שהולד ממזר, אבל ייתכן שר"ל פוסק כסתם משנה שהיא לדעתו בשיטת רבי עקיבא.
- 9 מאמר זה הועבר גם למקום אחר. ראה לעיל הע' 6.
- 10 ובירושלמי קידושין: "ריב"ל בשם רבן גמליאל בר' (כצ"ל, ראה לעיל הע' 83 לגוף המאמר) הולד אינו לא כשר ולא פסול אלא מזוהם".

פגום. מה לאלמנה לכהן גדול שכן היא עצמה מתחללת, הכא נמי כיון שנבעלה פסלה, דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון מנין לעובד כוכבים ועבד הבא על הכהנת ועל הלוייה ועל הישראלית שפסלוה, שנאמר ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה, מי שיש לו אלמנות וגירושים בה יצאו עובד כוכבים ועבד שאין להם אלמנות וגירושים בה.

אמר ליה אביי מאי חזית דסמכת אדרב דימי סמוך אדרבין, דכי אתא רבין אמר רבי נתן ורבי יהודה הנשיא מורים בה להיתירא, ומאן רבי יהודה הנשיא רבי<sup>10</sup>.

חלק זה של הסוגיה, בדומה לחלק הראשון, תחילתו בארץ-ישראל וסופו בבית מדרשו של רב יוסף. אולם בחלק זה יש קטע שלדעתי אינו מעיקר הסוגיה, ומפריד בין הדברים, וגורם קשיים שנתחבטו בהם הראשונים. מסתבר שבסוגיה המקורית היו רק המעשה ב"שבויתא", פסקו של רבי אמי, דברי רב יוסף, ותגובתו של אביי. החלק הסתמי אינו מעיקר הסוגיה, אלא הוספה בתר-אמוראית.

לדעתי, מסתיימים דברי רב יוסף בהבאת מאמר ריב"ל<sup>11</sup>, וההמשך הישיר לדבריו הם דברי אביי. הסתם מתחיל במשא-ומתן בדברי רבי יהושע בן לוי. רב יוסף לא ראה סתירה בין פסקו של ריב"ל שהוולד כשר לבין מאמרו שהוולד מקולקל. הוא ידע שריב"ל סובר שהוולד כשר, ואילו הדעה שהוולד מקולקל הוא מסר בשם רבן גמליאל בנו של רבי<sup>12</sup>. ויש לציין, שרב יוסף מביא את פסקו של ריב"ל שהוולד כשר פעם נוספת, להלן מה ע"ב<sup>13</sup>, בין שורה של "אכשריה" שמובנם כשר לגמרי. הסבוראים, שלא ידעו שרבי יהושע בן לוי אינו בעל המאמר שהוולד מקולקל, רק המוסר בשם רבן גמליאל, ראו סתירה בשיטת ריב"ל ותיצרו שהוא סובר שהוולד פגום לכהונה. אחרי שהגיעו למסקנה זו בקשר לריב"ל, היו מוכרחים לומר שזו גם דעת יתר האמוראים שנמנים אתו בפסק של "כשר", ולכן הוסיפו: "דכולהו אמוראי דמכשרי מודו שהולד פגום לכהונה"<sup>14</sup>.

אשר להמשך הדברים, הלימוד "מק"ו מאלמנה..."<sup>15</sup>, כבר הרגישו רבותינו הראשונים שהלימוד אינו מתאים לכאן<sup>16</sup>. אותו קל וחומר מאלמנה מובא גם לעיל שם מד ע"ב, בקשר

10 ראה מה שכתבנו בעניין דברי רבין, לעיל בגוף המאמר על יד הע' 79.

11 זו גם דעת הרמב"ן, בחידושו על אתר, שרב יוסף המוסר את דברי רב דימי מוסר גם את מאמר ריב"ל. מן הראוי להעיר, שאף בירושלמי הנ"ל מובאים דברי רבי ומאמר ריב"ל בשם ר"ג בסמוך זה לזה.

12 כפי שזה מופיע בירושלמי. ראה לעיל הע' 9.

13 בדפוסים נשמט השם, אבל נשתמר בראשונים. ראה, למשל, ברי"ף על אתר: "בברתה [דאמר ריב"ל] עו"כ ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר".

14 מעניין שאף הרמב"ן מקשר את "דכולהו אמוראי" וכו' עם הפירוש לדברי ריב"ל, וזה לשונו: "דאפילו ריב"ל דמכשר משוי ליה פגום ומינה אף כולו אמוראי דמכשרי פוגמין אותו". ויש להעיר, שכאן המקום היחיד בש"ס (לפי הקונקורדאנציה) שנמצא הלשון "דכולהו אמוראי" . . . מודו" (יש לשון דומה בסוכה מה ע"ב, אבל לא בקשר ל"מודו"). והרי ראינו, הע' 111 לגוף המאמר, שרב פפא לא הכיר את "דכולהו אמוראי" וכו'.

15 רש"י, ד"ה שבנה פגום, מעיר: "בנה פגום לאו דוקא . . . אלא משום בתה נקיט". אולם הרמב"ן טוען שאם למדים מק"ו מאלמנה, אין להבדיל בין בן לבת. אבל מירושלמי הנ"ל למדים אנו שהכוונה היא רק לבת, ראה להלן אות ג. וראה מה שכתב בנידון ר"י וויינברג, שרידי אש, ח"ג, סי' ת.



לדברי רבי יהושע שאין ממזר מחייבי כריתות: "נהי דממזר לא הוי פגום מיהא הוי מק"ו מאלמנה...".<sup>16</sup> הלימוד הועבר לסוגיין, משום שבדומה לשם הוולד פגום. בהמשך השתמשו במאמר רבי יוחנן, שנמצא בכמה מקומות בש"ס, לחזק את התירוץ לפרכא על הקל וחומר.<sup>17</sup> ואם אנו כנים, שהקטע הוא בתר-אמוראי, יוצא שבזמן האמוראים כלל לא הכירו שיטה כזו שלפיה לית מאן דפליג שהוולד פגום לכהונה.<sup>18</sup> והרי ראינו שבירושלמי קידושין הנ"ל קיימת מחלוקת אם הוולד פגום או כשר לגמרי. ואף בבבלי רב פפא, בבכורות מז ע"א, הכיר מחלוקת כזו.<sup>19</sup> ואם אין לימוד מאלמנה, אין שום סיבה לומר, כשיטת הרמב"ן, שבפגום בבבלי הכוונה היא הן לבן הן לבת, ויוצא שהבבלי חולק על הירושלמי, שם נאמר במפורש שזה שייך רק לבת.<sup>20</sup>

ג. ואף רב מורה בה היתירא, דההוא דאתא לקמיה דרב אמר ליה עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל מהו, אמר לו הולד כשר, אמר ליה הב לי ברתך, לא יהיבנא לך. אמר שימי בר חייא לרב אמרי אינשי גמלא במדי אקבא רקדא, הא קבא והא גמלא והא מרי ולא רקדא, א"ל אי נהוי כיהושע בן נון לא יהיבנא ליה ברת, א"ל אי הוה כיהושע בן נון אי מר לא יהיב ליה אחריני יהיב ליה, האי אי מר לא יהיב ליה אחריני לא יהיב ליה. לא הוה קאזיל מקמיה, יהיב ביה עיניה ושכיב. ואף רב מתנה מורה בה להיתירא. ואף רב יהודה מורה בה להיתירא, דכי אתא לקמיה דרב יהודה א"ל זיל איטמר או נסיב בת מינך. וכי אתא לקמיה דרבא א"ל או גלי או נסיב בת מינך.

מכיוון שהחלק הקודם של הסוגיה מסתיים בשיטת אמוראים ש"מורים בה להיתירא", ממשיכים להביא דעתם של עוד אמוראים מדורות שונים, שהראשון בהם הוא רב.<sup>21</sup> והאחרון הוא רבא, הדוגלים בשיטה זו. כמובן, הסגנון "ואף... מורה בה להיתירא" הוא לשון העורך שהכיר את שיטת האמוראים והעובדות שהוא מביא. מן הראוי לציין, שאף בחלק זה<sup>22</sup> אין רמז לדבר שהמורים להיתירא סוברים שהוולד פגום לכהונה. ואמנם בירושלמי קידושין הנ"ל מובא החלק הראשון של מעשה דרב שאמר לו שהוא כשר, ובהמשך שם נאמר: "אע"ג דרב אמר גוי ועבד שבא על בת ישראל הולד כשר מודה שאם היתה נקיבה שפסולה מן הכהונה". אולם משם אין ללמוד שזוהי גם שיטת הבבלי.<sup>23</sup> ומכיוון שבחלק זה של הסוגיה

16 ראה גם נדה סט ע"ב, שם אנשי אלכסנדריא שאלו את רבי יהושע אם לומדים בק"ו מאלמנה שבת גרושה שהחזירה הבעל הראשון אחרי שנישאת לאחר שהיא אסורה לכהן.

17 ואף לעיל שם מד ע"ב אותה הקושיה ואותו התירוץ בקשר לק"ו, אלא ששם לא מובא מאמר רבי יוחנן כסיוע לתירוץ משום שאינו מתאים לשם.

18 ולפי זה, ריב"ל וחבריו הכשירו לגמרי.

19 מובא לעיל בגוף המאמר על יד הע' 111.

20 ראה לעיל הע' 15.

21 ואמנם רב נזכר כבר לעיל שם, אות ב, על-ידי רב יוסף, אולם כאן מובא מעשה שהיה.

22 כמו בחלק הקודם, ראה לעיל אות ב, ולהלן חלק ה.

23 אבל אין גם הכרח לומר שהבבלי חולק על הירושלמי. ומעניין שהרמב"ן סובר שיש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי בשיטת רב. לדעתו, אפשר ללמוד מהחלק השני של המעשה דרב, שנמצא רק בבבלי, שהוא סובר שהוא כשר לגמרי. אחרת, היה נותן הסיבה לסירובו להשיא לו את בתו משום שהוא פגום. אולם לשיטת רש"י, וזוהי גם שיטת הירושלמי, ראה לעיל הע' 15, שרק בת פגומה, אין ראייה, כי הבא לפני רב היה בן. ומטעם זה אין גם ראייה מדברי רב יהודה "זיל איטמר" ומדברי רבא "או גלי" שלא חששו לפגם, משום שבשני המקרים מדובר בבן.

נוכר רבא, יש להניח שהוא בא מבית מדרשם של רבינא ורב אשי הנושאים ונותנים בנידון בחלק ה.

ד. שלחו ליה בני בי מכסי לרבה מי שחציו עבד וחציו בן חורין הבא על בת ישראל מהו, א"ל השתא עבד כולו אמרי' כשר, חציו מיבעיא. אמר רב יוסף מרא דשמעתא מנו רב יהודה, והא אמר רב יהודה מי שחציו עבד וחציו בן חורין הבא על בת ישראל אותו ולד אין לו תקנה. כי איתמר דרב יהודה כגון דקדיש בת ישראל דנמצא צד עבדות שבו משתמש באשת איש. והאמרי' <sup>24</sup> נהרדעי משמיה דרבי יעקב לדברי הפוסל פוסל אפילו בפנויה לדברי המכשיר מכשיר אפילו באשת איש, ושניהם לא למדוה אלא מאשת אב, מאן דפסל סבר... ומאן דמכשר סבר... לאפוקי עובד כוכבים ועבד דלא תפסי בהו קדושין כלל.

אלא כי איתמר דרב יהודה כגון שבא על אשת איש ונמצא צד חירות שבו משתמש באשת איש.

בחלק זה של הסוגיה, הנושאים ונותנים הם רבה ורב יוסף <sup>25</sup>. רבה פוסק הלכה, ורב יוסף מערער עליה. ברם, לא ברור אם גם המשא-ומתן שבהמשך הוא ביניהם, או מסתם הגמרא. העובדה ששמותיהם לא נזכרים בהמשך, אינה הוכחה שזה לא יצא מפיהם <sup>26</sup>. לדעתי, התשובה הראשונה על קושיית רב יוסף, "כי איתמר דרב יהודה..."<sup>27</sup>, ניתנה על-ידי רבה. אין להעלות על הדעת שרבה התעלם מקושיית רב יוסף, שהיא קושיה חזקה, ולא שינה את פסקו. מאידך גיסא, הקושיה הבאה "והאמרי' נהרדעי" <sup>28</sup>... אינה משל רב יוסף, וממילא התשובה אינה של רבה. הקושיה אינה קושיה, משום שאפשר לתרצה ב"גברא אגברא קא רמית". וכי רבה חייב לקבל את דעת רבי יעקב, שהמכשיר מכשיר אף באשת איש? והרי יש מחלוקת אמוראים בכך <sup>27</sup>!

לכן נ"ל שבסוגיה המקורית הובאו דברי נהרדעי בשם רבי יעקב <sup>28</sup> כעניין בפני עצמו, ולא כקושיה על תירוצו של רבה <sup>29</sup>. כלומר, על יד תירוצו של רבה, שממנו יוצא שהמכשיר מכשיר רק בפנויה, הובאה דעה חולקת שהמכשיר מכשיר אף באשת איש <sup>30</sup>. ההמשך הישיר

24 לדעתי, היה כתוב בסוגיה המקורית "אמרי", ראה להלן בטקסט והע' <sup>30</sup>.

25 כפי שראינו, חלק א חתום במאמר רב יוסף וחלק ב מסתיים במשא-ומתן בינו ובין אביי.

26 כידוע, נשמטו הרבה פעמים תיבות "אמר ליה" בהמשך משא-ומתן שבין שני אמוראים.

27 ראה להלן חלק ה. אף לא מסתבר שרב יוסף יצטט את נהרדעי; ראה: דוד גודבלט, Local Traditions in the Babylonian Talmud, HUCA, כרך 48 (1977), עמ' 187 ואילך.

28 ובירושלמי קידושין הנ"ל מובאים אותם הדברים בשם רבי יעקב בר אחא. וכבר העירו, שרבי יעקב סתם בבבלי הוא לעתים קרובות רבי יעקב בר אחא שבירושלמי. ראה: רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 892; ר"ח אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 248 הע' 193. ומעניין שבבבלי המוסרים בשם רבי יעקב הם נהרדעי, ובירושלמי מוסר את זה רבי יעקב בר אחא בשם "תני תמן".

29 ואף בירושלמי הנ"ל מובאים דברי רבי יעקב כעניין בפני עצמו, ויש חולקים עליו. אולם שם הוא מוסר רק את ההלכה, בלי ההסבר של "ושניהם לא למדוהו" וכו'. ברם יש לציין שהסבר זה מובא לעיל שם בירושלמי מסתם הגמרא, למחלוקת ר"מ ור"ש אם הוולד כשר או ממזר. מן הבבלי למדים אנו שהסבר זה ניתן על-ידי רבי יעקב. אני מעדיף לומר שההסבר בבבלי הוא שלו, ולא של סתם הגמרא, כי הוא נמצא גם בירושלמי.

30 ובסוגיה המקורית לא היה כתוב "והאמרי' נהרדעי", אלא "אמרי' נהרדעי".

לדברי רבי יעקב הוא חלק ה הפותח במאמר רבינא שדן באותו עניין. בזמן מאוחר יותר, עת שפסקו שאין הבדל בין פנויה לאשת איש<sup>31</sup>, החליטו להשוות את דעת רבה עם דעת רבי יעקב. הפכו את מאמר נהרדעי בשם ר' יעקב לקושיה על רבה<sup>32</sup> ותירצו אותה ב"אלא כי איתמר דרבי יהודה...". ואם אנו צודקים, רב יוסף קיבל את תירוצו של רבה, וסובר שהמכ"שיר מכשיר בפנויה אבל לא באשת איש.

ה. אמר רבינא אמר לי רב גזא איקלע ר' יוסי בר אבין לאתרין והוה עובדא בפנויה ואכשר, באשת איש ופסיל. א"ר אשי<sup>33</sup> לדידי אמר לי רב גזא לא ר' יוסי בר אבין הוה אלא רבי יוסי ברבי זבידא הוה, ואכשר בין בפנויה בין באשת איש. א"ל רב אחא בריה דרבה לרבינא איקלע אמימר לאתרין ואכשר בין בפנויה בין באשת איש.

הלכתא עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר בין בפנויה בין באשת איש.

בחלק זה של הסוגיה ממשיכים לדון בשאלה אם המכשיר מכשיר רק בפנויה או גם באשת איש. הנושאים ונותנים הם האמוראים מן הדור האחרון – רבינא, רב אשי ואמימר. רבינא ורב אשי חולקים מה אמר אמורא ארץ-ישראלי ומי היה<sup>34</sup>. בהקשר זה מן הראוי לבדוק מה נאמר בירושלמי בנידון. שיטת רבי יעקב בבבלי, שהמכשיר מכשיר אף באשת איש, נמצאת בשמו גם בירושלמי קידושין הג"ל<sup>35</sup>, אלא ששם חולק רבי יוסי<sup>36</sup> ופוסק שבפנויה הולד כשר ובאשת איש הולד ממזר. וכידוע, סתם רבי יוסי בירושלמי הוא ר' יוסי ברבי זבידא שבבבלי<sup>37</sup>. יוצא אפוא, שבקשר לפסק ההלכה, מאשר הירושלמי את דברי רבינא שפסל באשת איש, ואילו בקשר לשם האמורא שפסק כך, מאשר הוא את שיטת רב אשי שזה היה רבי יוסי ברבי זבידא. וייתכן שיש מחלוקת בין רבי יוסי בר אבין לרבי יוסי ברבי זבידא, ובירושלמי נשתמרה לנו רק דעת רבי יוסי ברבי זבידא. אבל אם זה נכון, צ"ל שלבבל הגיעה המחלוקת בצורה הפוכה (וזה די רגיל), שכן בירושלמי רבי יוסי ברבי זבידא סובר שהמכשיר מכשיר רק בפנויה.

אשר לפסק ההלכה, פסקו של רבי יוסי וחבריו בירושלמי נוגד את מסקנת הבבלי "והלכתא עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר בין בפנויה בין באשת איש". אולם כבר העירו, שסתם "והלכתא" בתלמוד היא תוספת סבוראית<sup>38</sup>. ובאמת, פסק זה בבבלי גרם קשיים מסוימים. בהלכות הרי"ף מסופק אם הכוונה היא לכשר לגמרי, או שיש לסמוך על

31 והפסק הוא סבוראי, ראה להלן בדיון בחלק ה.

32 ושינו את ה"אמרי" ל"והאמרי", ראה לעיל הע' 30.

33 כצ"ל, ולא רב ששת, ראה לעיל הע' 105 לגוף המאמר.

34 ויש להניח שאמוראי בבל מקבלים את השיטה הארץ-ישראלית שהם מוסרים. כלומר, רבינא סובר שהמכשיר מכשיר רק בפנויה, ורב אשי סובר שמכשיר גם באשת איש.

35 ראה לעיל הע' 28.

36 ומסכימים אתו ר' מנא ומר עוקבן, ולבסוף גם ר' ברכיה. ולדעתנו זוהי גם שיטת רבה ורב יוסף, ראה לעיל חלק ד.

37 ראה: ר"א היימן, תולדות תנאים ואמוראים, בערכו.

38 ראה: רב"מ לוין, "רבנן סבוראי ותלמודם" (תדפיס מ"אזכרה"), ירושלים, תרצ"ו, עמ' 46 ואילך. וראה גם עבודת הדוקטורט של יעקב ש' שפיגל, "הוספות מאוחרות (סבוראיות) בתלמוד הבבלי", ת"א, תשל"ו, עמ' 163 ואילך.

מה שנאמר לעיל שם "דכולהו אמוראי דמכשרי מודו שהולד פגום לכהונה"<sup>39</sup>. אבל כבר הערנו, לעיל חלק ב, שאף הפסקה "דכולהו אמוראי..." היא בתר-אמוראית. ואם שתיהן — "והלכתא", ו"דכולהו אמוראי" — הן מאותו זמן, אין לראות סתירה ביניהן. ב"כולהו אמוראי"... מלמדים שב"כשר" הכוונה היא כשר לישראל אבל פגום לכהונה. אחרי שהסבירו כבר מהו המובן של "כשר", לא היה צורך להשתמש במלה "פגום" ב"והלכתא" וכו'. עיקר הפסק ב"והלכתא" אינו בכשרות הוולד ופסלותו, אלא שאין הבדל בין פנויה לאשת איש.

# סיכום

התורמים לסוגיה זו הם אמוראים בבליים וארץ-ישראליים מדורות שונים — מן הדור הראשון עד הדור האחרון. אולם באשר להתהוות הסוגיה, מורכבת היא משלוש יחידות. החלק הכי גדול — חלקים א, ב, ד — מקורו בבית מדרשו של רב יוסף. כלומר, שם התהווה המשא-ומתן ושם הסתיים, והדברים הגיעו אלינו כפי שיצאו מבית מדרש זה. היחידה השנייה מקורה בבית מדרשם של רבינא ורב אשי. חלק ה התהווה בבית מדרשם, שכן הם-הם המשתתפים העיקריים במשא-ומתן שם. אולם גם עיצובו של חלק ג, שנזכרות בו דעות של אמוראים קדומים, נעשה בבית מדרשם<sup>40</sup>. היחידה השלישית, היא החלק הבתר-אמוראי. קשה לקבוע את זמנה המדויק של יחידה זו, כי תקופת הדורות שבין האמוראים לגאונים נמשכה כמאתיים שנה.

39 וראה גם : חידושי הרמב"ן, על אתר ; שרידי אש, ח"ג, סי' ח.

40 ראה לעיל סוף חלק ג.

## ספר נמוקי יוסף לר' יוסף חביבא

יעקב ש' שפיגל

הרבה ראשונים פירשו את ספר ההלכות לר"ף<sup>1</sup>, וכאחרון שבהם, עד לזמן המצאת הדפוס, יש לראות את ר' יוסף חביבא<sup>2</sup> הנודע בחיבורו נמוקי יוסף<sup>3</sup>. אמנם, למרות היותו מאוחר יחסית, מועטות בידנו הידיעות על-אודות המחבר ורבותיו. יתר על כן, אף ייחוס חלקים מסוימים מן החיבור לר' יוסף חביבא (מכאן והלאה: ר"ח) לא היה ברור במשך הדורות, ולא אחת החליפוהו באחרים<sup>4</sup>. האחרונים העירו בכמה מקומות על טעויות אלה<sup>5</sup>, אך הניחו מקום לבאים אחריהם.

- 1 רחיד"א בשם הגדולים, ערך ר"ף, כתב: "ודע שהרבה גאוני הדורות עשו פי' להלכות הר"ף כנראה בספרי הראשונים", וציין שלושה-עשר פירושים. וראה גם דברי ש"י פרידמן במבואו לפירוש ר' יהונתן הכהן מלוניל לבבא קמא, תשכ"ט, עמ' ג והלאה.
- 2 כך נדפס שמו בדפ"ר, קושטא, רס"ט. ברם בכ"י דרשות מהר"מ חביב, מועתק על-ידי גכדו, בן בתו, ר' יעקב כולי (כ"י ירושלים 1500 Heb. 8°), נמצא שושלת הייחוס של מהר"מ חביב ובסופה: "קרובו מהר"י ז' חביב זלה"ה בעל עין יעקב ונעשה רב של ברוסה ז' הרב כמוהר"ר שם טוב ז' חביב ספרדי מקסטיליא מבני בניו של הגאון כמוהרר"י ז' חביב זלה"ה בעל נמקי [כך! וראה ההערה הבאה, ולא כמו שהועתק בספר שו"ת מהר"מ בן חביב, אבן העזר, ירושלים, תשמ"ב, הקדמה, עמ' כ] יוסף זצוק"ל תנצב"ה". הוזכר זאת בקצרה גם רחיד"א בשם הגדולים, ערך ר"ח. וראה גם הכותרת על מסכת נדרים שהעתיק לקמן בסקירה על נדרים. וייתכן שאין הבדל בדבר.
- 3 כדאי לציין, כי בספרי דאגדתא על מגילת אסתר, מהדורת בובר, העתיק בפתח דבר עמ' 110 המובא בכ"י קזנטנה, כך: "קניתי אותו מהר"ר יצחק קמחי פה קשטיון [בראש כה"י כתוב בל' רומי Castilione] — ראה: ז' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב, תשכ"ה, עמ' 150] שנת קלח לפרט קטן אני יוסף אבן חביב", ואולי הוא ר"ח. אמנם בפנים כתבנו שמקום מגוריו הוא בברצלונה, וייתכן שהעתיק את מגוריו.
- 3 בדפ"ר כתוב נמקי (וראה ההערה דלעיל); וראה רח"ז דימיטרובסקי, חידושי הרשב"א לראש השנה, ירושלים, תשמ"א, מבוא, עמ' 10—11. ואני נקטתי הכתיב: נמוקי, כיוון שנתקבל יותר. במאמר זה לא אתייחס לטעויות שהן בגדר פליטת קולמוס וכד', ואסתפק בשתי דוגמאות. בפרט יצחק לר"י למפרונטי, ערך בישול אחר בישול ליכא: "... עיין הר"ף ונ"י [כך בדפ"ר, ונציה, תק"י. במהדורת ירושלים, תשל"ז, עמ' רא: ונמוקי יוסף] פכ"א בשבת דף קסג עמ' ב ושלטי הגבורים שם אות ב' דהביא מחלוקת הפוסקים". ברור בעיני שהציון: נ"י, הוא פליטת קולמוס והכוונה לר"ן, ואף-על-פי שאינו מדבר על המחלוקת שהוזכר המחבר, מכל מקום הציון לר"ף

מטרת מאמר זה לרכז את הפרטים על-אודות מחברו, וגם, ובעיקר, לסקור את החיבור על כל מסכת ומסכת ולעמוד, עד כמה שאפשר, על המיוחד שבו, על החיבורים שהשתמש בהם, ולנסות ולקבוע את מחברו. סקירתנו תקיף אך ורק את חלק החיבור שנדפס עד היום. לא נדון במפורט בחלקים שנשארו בכתב-יד<sup>6</sup>, אם כי, כמובן, נסתייע בהם לצורך הדיון.

#### א. מקום מגוריו של ר"ח

בנמוקי יוסף, כ"י אוקספורד, חולין עו ע"א נמצא: "שלש עצמות יש בירך, התחתון הוא הנקרא רגל וארכובה שלו נמכרת עם הראש ובראשו עצם הקטן הנקרא ערקומא ו ב ל ע' [ז] לשוננו ברצלונה ברוקניק והוא המחבר וכו'". אמנם קטע זה יסודו מדברי הרשב"א שהיה מברצלונה, אבל אין הוא העתקה מילולית ממנו, אלא ר"ח שינה מדבריו וכתבו ברוכו בסגנונו הוא והמלים: "לעז לשוננו ברצלונה" הם דברי ר"ח.

וכן מצאנו בנמוקי יוסף, כ"י ברלין-טיבינגן, לכתובות רפ"ב<sup>8</sup>: "דאיכא עדים שיצתה בהינומא שהיא חפה של הדס עשוי כעין תנור, ותרגום אשר אור לו בציון ותנור לו בירו-שלים והנום ליה בירושלים והוא מלשון גיא בן הנום, או צעיף על ראשה משורבב על עיניה כמו שעושין במקומנו בברצלונה, ובשביל שיכולה לנמנם הואיל שאין רואין פניה נקראת הינומה על שם תנומה". מהמלה "צעיף" עד "במקומנו" זוהי העתקה מילולית מדברי רש"י (יו ע"ב), אלא שר"ח הוסיף "בברצלונה", ומשם ואילך שינה קצת את לשון רש"י.

ולר"ן ניתן כדרך אגב והכוונה העיקרית היא לשלטי הגבורים. וכן: ר"י ריישר, שו"ת שבות יעקב, ח"ב, סי' ד, מביא ג"פ הבונה, ברם זו טעות כי הנ"י הסביר דברי התלמוד מפרק הבונה בפירושו להלכות קטנות הלכות ס"ת.

5 כדאי לציין לפרט מעניין שאינו קשור במסכתות שבהן נדון. ר' יהודה ב"ר נתן הלוי בספרו מחנה לוי על הלכות שמחות למהר"מ, ליוורנו, תקע"ט, דף כב ע"ב, כתב: "מה שמצאתי בחי' שבת הנדפס מחדש הוא מכונה לריטב"א וגראה פשוט שאינו מהריטב"א, אני שמעתי שהוא לרב הנמק"י... וזה דעת הנמק"י בחי' שבת". ברור שייחוס זה אינו נכון, וידוע שהוא לר"ן ואין כאן מקומו. מפליאים יותר דברי ר' אברהם ליב ראזען בשו"ת איתן אריה, ירושלים, תשל"ו, סי' קל, הטוען שמחבר ספר כלבו הקדמון הוא ר"ח, ע"ש בדבריו ותראה שאין בהם ממש.

6 כיום נמצאים שני כתב-יד שבעבר היו אחד (כמ"ש רמ"י הכהן כלוי, שיטת הקדמונים על עבודה זרה, תשכ"ט, מבוא, עמ' יד). האחד, כ"י אוקספורד, קטלוג נויבאוואר מס' 459, תצלומו בבית-הספרים בירושלים ס' 18603, הכולל: ברכות, תענית, מגילה, ביצה, ראש השנה, יומא, סוכה, פסחים, שבת, חולין, מועד קטן, הלכות קטנות. השני, כ"י ברלין-טיבינגן 65, ס' 1906, כולל: קידושין, גיטין, יבמות, כתובות, עבודה זרה. וראה בנספח בסוף המאמר.

בדבר הפירוש בכ"י לביצה, ראש השנה, יומא וסוכה, ראה לקמן הערה 229. הפירוש לשבת וחולין הוא של ר"ח, וכפי שנמסר לי יצא לאור בקרוב.

7 כתבי תולדותיו לא העירו על שם עירו, ומשקף זאת ווייס בדור דור ודורשיו, ח"ה, עמ' 164. ואחריו כתב כן ר"מ שטרן במבואו לנמוקי יוסף על גיטין, תשכ"ג: "ידיעות נוספות אודות רבינו יוסף חביבא כמעט ואין בידינו... שם אביו ושם עירו בלתי ידועים". בינתיים נדפס נמוקי יוסף לברכות, בני ברק תשמ"ה, ובמבוא הערה 1, עמדו על מקורות אלו, ע"ש.

8 נמוקי יוסף לכתובות נדפס כבר, ברם השוואה בין הנדפס לכ"י ברלין-טיבינגן מראה כי קטעים שלמים, ולעתים גם קטעים גדולים, הנמצאים בכ"י, לא נדפסו. הקטע שלפנינו הוא דוגמה לכך. וראה לקמן הערות 136, 146.

וכן מצאנו גם בנמוקי יוסף לעבודה זרה י סע"ב, מהדורת בלוי, עמ' קפג: "אמר המחבר בברצלונה ראיתי שהיו שוברין המטה שמביאים בה הרב שמת וקוברין השברים בקבורתו".

## ב. רבותיו

בנמוקי יוסף (מכאן והלאה: נ"י) לברכות כ"י בתחילת פ"ב (יג ע"ב) כתב: "ושמעתי מפי ה"ר נב"ר ז"ל". מכאן משמע כי רי"ח הכיר את הר"ן וכנראה למד אצלו<sup>9</sup>. וכן עולה מנ"י בבא מציעא פרק השואל (דפוס וילנא, ס ע"א), לאחר שהביא את דברי הר"ן כתב: "אמר המחבר ואני תמה על מורי ז"ל<sup>10</sup> למה הוצרך" וכו'.

כן הזכיר כמורו את ר' חסדאי בנ"י לבבא בתרא פ"ב (וילנא, יב ע"א): "ובא מעשה לפני מורי ה"ר חסדאי נ"ר... ואחר שכתבתי הראיתיו אל הרב עצמו נ"ר"<sup>11</sup>. אלא שאין לדעת מיהו ר' חסדאי זה, מכיוון שבאותה תקופה היו לפחות שני חכמים בשם זה<sup>12</sup>. ר' דוד קונפורטי בספר קורא הדורות הצביע על מורה נוסף, ואלו דבריו במהדורת קסל, כז ע"א: "ר' יוסף חביבא... ולא נודע בברור תלמיד של מי הוא אך במ' בתרא פ' גט פשוט אומר ומורי הר"ם נר"ו ולא אתפרש מי הוא", ואחריו נמשך רחיד"א בשם הגדולים<sup>13</sup>.

9 למקום זה ציינו כבר רמ"י הכהן בלוי, נמוקי יוסף על מגילה ופסחים, מהדורה שנייה, תש"מ, בהקדמתו הערה 1, אלא שהוא העתיק (שלא כראוי) רק: "מפי הרנב"ר ז"ל" (ונמשך אחריו ל"א פלדמן, פירוש התורה לר"ן, תשכ"ח, מבוא, עמ' 23, הערה 53), ולשון זה עצמו מצוי בראשונים ואינו מורה בהכרח שהכותב עצמו שמע.

10 יש להעיר כי בנ"י לבבא בתרא (דפוס וילנא, ס ע"ב) כתוב: "וכ"ד מורי הרשב"א והריטב"א ז"ל". והב"ח בתשובותיו הישנות, ס"י פג, כתב: "וצריך להגיה הרנב"ר במקום הרשב"א כאשר נודע דהרנב"ר והריטב"א היו רבותיו של נ"י". ובקונטרס אחרון שם העיר: "ברור שו' של והריטב"א ז"ל הוא ט"ס וצ"ל הריטב"א ז"ל והוא העתק מל' הריטב"א שכתב כן בשם ר"י ומורו הרשב"א וזה ברור לרגיל בלשון הנ"י ומעולם לא נמצא בדבריו שהרנב"ר או הריטב"א יהיו רבותיו של הנ"י". ואף-על-פי שלא צדק בכתבו "מעולם", אבל צדק בהגחתו וכן הוא בדפוס קושטא, וכן מוכח גם מהריטב"א על בבא בתרא שנדפס בדורות (דף קלג ע"ב). בלוי בחידושי הריטב"א לבבא בתרא במהדורתו הערה 601, הגיה כך מנפשיה.

וטעות דומה לזו אירעה לר"מ קרנגל בהגהותיו מנחם ציון לשם הגדולים, ערך ריטב"א, הערה סב, שכתב: "ובנמק"י ב"ב פ"ו כותב על הריטב"א מורי רבינו נר"ו ע"ש". ואכן בדפוס וילנא דף מט ע"א נמצא כן: "ה"ה למי שבא לישא אשה... מפי מורי רבינו [בדפ"ק נוסף: נ"ר, וכאן נשמט] הריטב"א ז"ל". אבל ברור שהנ"י העתיק הכל מהריטב"א וצ"ל: רבינו נ"ר, הריטב"א ז"ל. וכן ניקד מנפשיה בלוי במהדורתו, עמ' קפט הערה 390, וראה ליד הערה 14.

11 גם מקום זה הובא על-ידי בלוי<sup>14</sup> (לעיל הערה 9), הערה 2, 3 (שם העתיק מהנ"י שלא במדויק), ואחריו פלדמן (שם), הערה 55, שהעתיק דברי הנ"י בשיבוש.

12 לדעת בלוי, חידושי הריטב"א לבבא בתרא, ניו-יורק, תשכ"ו, הקדמה עמ' 11, כוונתו לר' חסדאי ב"ר יהודה קרשקש, רבו של הריב"ש, אולם לא הביא ראיה לדבריו. לעומתו, ר' נפתלי יעקב הכהן, אוצר הגדולים, ח"ד, עמ' רפ, מסופק בדבר כי היו "שני ר' חסדאי דור א' בומנו ר' חסדאי בן ר' אברהם בעל אור ה' ור' חסדאי בן שלמה מטולידא וצריך בירור". ונראה לי שבדיון לא הוכיח באוצר הגדולים את ר' חסדאי ב"ר יהודה שהוא זקנו של ר"ח בן ר' אברהם בעל אור ה', שהרי בנ"י מוזכר הר"ן בברכת המתים, ואילו ר' חסדאי מוזכר בברכת החיים, והרי הר"ן נפטר בט' שבט שנת קל"ו (שו"ת הר"ן, מהדורת פלדמן, תשד"מ, מבוא, עמ' 22), ואילו ר"ח ב"ר יהודה נפטר בשנת ק"ח (י' בער, בהע' 2 לעיל, עמ' 240).

13 ואחריהם נמשך ר"מ שטרן במבואו (לעיל הערה 7), ולא ראה, כנראה, הספרים שציניתי בהערה הבאה.

ברם, כבר הוכח שדברים אלו אינם נכונים, מכיוון שבמקומות הללו העתיק רי"ח מדברי הריטב"א, ולכן "מורי" הוא מורו של הריטב"א<sup>14</sup>.

### ג. מטרת החיבור והיחס לרי"ף

עיון בחיבור מלמדנו שלפנינו אוסף של פירושים. מצד אחד, רי"ח מסביר מלים בודדות כדוגמת רש"י, כנראה מפני שספר הרי"ף נלמד כספר בפני עצמו. מצד שני, מאריך הוא בפירוש הסוגיה כדוגמת בעלי התוספות ושאר הראשונים שהיו לפניו, ובדרך-כלל מביא את רוב השיטות השונות. יתר על כן, פירושו חורג מתחום היקף דברי הרי"ף, ופירושו ופולפוליו הם פעמים רבות על-אודות סוגיות שהרי"ף לא הביאן כלל. עם כל זאת מצמצם הוא את דבריו ודן בעיקר בסוגיות שיש להן תוצאה הלכתית מעשית, ומשום כך מדלג הוא על סוגיות שיש בהן משא-ומתן בלא השלכה מעשית. מצויים אפוא בנ"י הכרעות הלכתיות שיצאו מפוסקים בנוסף לרי"ף, ואשר את דבריהם הביא רי"ח לצורך פסק או לצורך השוואה, ופעמים שרי"ח עצמו מכריע ופוסק.

האמור עד כאן נכתב על-פי ההתרשמות המתקבלת מעיון בחיבור. אכן, דומה שאפשר לאשר זאת, ואולי אף להוסיף על כך, על-פי דברי רי"ח עצמו. רצוני לומר, בדברי רי"ח משולבות פה ושם, כבדרך אגב, כמה הערות אשר מהן אפשר ללמוד על מטרתו ודרכו. ארשום הערות אלו ונראה מה נוכל ללמוד מהן.

בנ"י ברכות כז ע"ב כתב: "על כי עיקר כוונתי בכתבי פסקי תלמוד הוא ללקט התועלות האפשריים אלי, אכתוב המעשה הזה הבא בגמ', מפני שנמצא בו תועלות רבות". ואכן פעמים נוספות מדגיש רי"ח כי העיקר הוא הנלמד הלכה למעשה. כגון בבא בתרא דפוס וילנא ג ע"ב: "משום דינים אלו היוצאים מהאי גררא כתבתי", וכן שם מ ע"ב: "לא כתבתי זה אלא משום דין גר היוצא מתוך סוגיא זו", ועוד בכגון אלו<sup>15</sup>. נראה שלא צמצם עצמו להלכה במובנה הצר של המלה, אלא כל מסקנה שהיא בגדר "תועלת" מצדיקה העתקת קטע מהתלמוד. כך אמר במפורש בקטע לעיל מברכות, וכן בבא בתרא ג ע"ב: "כתבתי זה לשני תועלות היוצאים".

מדברי רי"ח הללו אין אנו רואים שהחיבור הוא על הלכות הרי"ף וקשור אליו. אמנם רי"ח הזכיר "בכתבי פסקי תלמוד", אבל אין כאן זכר לרי"ף. אלא שמצאנו בדבריו כמה פעמים שהזכיר את היותו קשור לרי"ף.

בנ"י ברכות ח ע"א כתב: "פירוש כבר הוא כתוב לעיל כי כן סדרו הרי"ף ז"ל אלא בשביל מה שחדשו כאן המפרשים ז"ל חזרתי לכתבו בכאן [על הסדר] שסדרוהו רבינא ורב

14 העיר על כך כבר בדור דור ודורשיו, ח"ה, עמ' 164 הערה 12, ואחריו באוצר הגדולים (לעיל הערה 12), וראה גם הערה 10. בלוי בהקדמתו (לעיל הערה 12) מעיר על דברי קורא הדורות: "ואני הצעיר חפשי בני" פ' ג"פ ולא מצאתי מה שכתב בקורא הדורות בשמו וצ"ע". בפרק גט פשוט נמצא פעמים רבות "ומורי הר"מ", ובלוי עצמו, שם עמ' ה, האריך בנושא זה, וברור שדבריו "ולא מצאתי" פירושה שלא מצא "ומורי הר"מ" יצוין כרבו של ג"י, וכמ"ש כבר בדור דור ודורשיו ובאוצר הגדולים.

15 כתובות לדף כט ע"ב: "וכתבתי זה אע"פ שאין דעתי לכתוב אלא הלכה למעשה"; שם פו ע"ב: "ואני לא אאריך בענין לא של פסק". בבא בתרא סט ע"א: "אמר המחבר לענין מסכתין לא הייתי צריך לכתוב הא דר' ששת אלא ללקוט הפרי נכונות".



אשי". למדנו מדבריו כי החיבור "צמוד" לרי"ף ולסדר הרי"ף ולכן כתבו שם, ברם הצמידות אינה מוחלטת, אלא הכותב מלקט גם מדברי המפרשים ואלה כתבוהו בסדר "שסדרוהו רבינא ורב אשי". ושם לדף נג ספ"ח: "בהלכות רבינו אלפסי ז"ל מביא כאן הלכות נטילת ידיים כדגרסינן להו פרק כל הבשר ואני כבר כתבתים שם פרק כל הבשר בע"ה בארוכה ושם תמצאם". דהיינו, הצורך להודיע שהרי"ף פירשן כאן מורה שהחיבור בנוי, מצד אחד, על סדר הרי"ף, ומצד אחר רוצה הכותב לכתוב בסדר הגמרא<sup>16</sup>. העובדה שהמחבר קשור עם הרי"ף מביאה אותו לעתים להצטדקות לפני הלומד, כגון ביבמות דפוס וילנא א סע"ב: "אמר המחבר כל זה ללא צורך כתבתי אלא שרבינו אלפסי האריך בו לפרש הלכה זו", או בבא בתרא יב סע"ב: "מתני' הא [שכתבה הרי"ף] הלכתא למשיחא וכו'", ברם כיוון שהובאה על-ידי הרי"ף הוכרח רי"ח לפרשה. ולאידך גיסא, פעמים יצטדק בהביאו קטע שאינו ברי"ף, כגון חולין (כ"י) לדף עו ע"א: "זה הלשון הוא בגמ' אלא שרבינו אלפסי ז"ל לא הביאו ואני אכתוב כל הפי' של רש"י ז"ל למען תשכיל".

בעניין היחס לרי"ף, נוסף על דברי רי"ח מתוך עיון בחיבור עצמו. ראינו כי אין החיבור צמוד לרי"ף באופן מוחלט. ואכן רי"ח אינו רואה חובה לעצמו להצדיק את הרי"ף מפני משיגיו. הוא מביא, לעתים, הוכחות לצדקת הרי"ף, אולם הדבר נעשה במסגרת אוסף הפיי' רושים, ולא במסגרת מיוחדת של דיון נפרד בדברי המשיגים. מבחינה זו שונה החיבור, דרך משל, מפירוש המגיד משנה ומגדל עז על הרמב"ם, ומפירוש הר"ן להלכות. שני הראשונים דנים בכל מקום ומקום בהשגת הראב"ד בלא יוצא מן הכלל. הר"ן, כידוע, מרבה להביא את דעת בעל המאור המשיג על דברי הרי"ף ומנסה ליישב את דבריו. ייתכן שמשום כך אין רי"ח מכנה את הרי"ף בלשון "רבינו" וכד', אלא כתב תמיד "הרב אלפסי" וכד'<sup>17</sup>. על נקודה סגנונית נוספת הקשורה לעניין זה, כנראה, ראה להלן בפרק ה "דרכו וסגנונו". אי-אפשר לסיים פרק זה בלי להביא את דברי ר' דוד קונפורטי בקורא הדורות, מהדורת קסל, דף כז רע"א: "ושמעתי אומרי' מפי מגידי אמת שהר"ן עשה פירוש על כל ספר הרי"ף בכללו אלא שהמסכתות שלא נדפסו פירושהם<sup>18</sup> עשה עליהם פירוש בעל נמקי יוסף". מדבריו למדנו על מטרת רי"ח בחיבורו. יצירתו באה להשלים את מפעלו של הר"ן. ובדעה זו החזיק גם א"ה ווייס, בספרו דור דור ודורשיו, ח"ה עמ' 164, אלא שהעלה קצת ספק בכך: "אמנם לעדות קצת מן המחברים נמצא ממנו בכ"י חרושים לגמרא ולהלכות על כל המסכות". ואכן, ברור שלאור המצוי בידנו כיום, אפילו רק בדפוס, אין לומר כן. לפנינו היום פירושי הר"ן וגם חידושי למסכתות שבת, פסחים, ראש השנה, כתובות, גיטין, עבודה זרה, חולין ונידה, ומהם יש בידנו נ"י על שבת (כ"י), פסחים (ראה לקמן), כתובות, גיטין, עבודה זרה, חולין (כ"י). בדרך אגב למדנו, שאין לדעת על אילו מסכתות כתב הרי"ח את חיבורו. נמצא שהיקף הספר כפי שיצא מידי רי"ח אינו ידוע לנו. גם ההפניות של רי"ח ממקום למקום בחיבורו, שנביא

16 כדאי לציין כי בפירוש הרשב"ץ לברכות, מהדורת הילמן, בני-ברק, תשל"א, הלכות נטילת ידיים הן בברכות בסדר הרי"ף, ולא במסכת חולין בסדר התלמוד.

17 וראה מ"ש רב"ז בנדיקט, "שרידים ופירושים וספרי תשלום על הלכות הרי"ף", תרביץ, כא (תשי"ו), עמ' 178 והערה 119 שם.

18 לשון זה אינו מדויק כמו שכתב כבר החיד"א בשם הגדולים והביאו קסל בהגהותיו, שהרי רי"ח חי לפני המצאת הדפוס. בהמשך דבריו כתב בעל קורא הדורות: "ועוד הר"ן חבר שטות וחדושי' על התלמודים", ומדבריו למדנו שלדעתו רי"ח כתב רק פירושים לרי"ף ולא חידושים ושיטות לתלמוד. וראה דיון בזה לקמן פרק ד.

לקמן בדיוננו על כל מסכת ומסכת, אין בהן עדות על מסכתות שאינן ידועות לנו. גם כתבי-היד הנמצאים בידנו כיום, כמצוין בהערה 6, אינם פותרים שאלה זו. הם מלמדים אותנו על היקף החיבור כפי שמצוי בידנו כיום, אבל אין בהם כדי ללמדנו על היקפו המקורי.

#### ד. האם כתב רי"ח חידושים לתלמוד

לאור האמור, סביר לומר שחיבורו של רי"ח הוא על הלכות הרי"ף. גם בדפוס הראשון בו הודפס הג"י, הוא דפוס קושטא (להלן: ד"ק) שנת רס"ט, נכתב: "פי' הלכות לה"ר יוסף חביבא ז"ל הנקרא נמקי ממסכת מועד קטן", וכן ביחס להלכות קטנות: "פי' מהלכות קטנות לה"ר יוסף חביבא ז"ל הנקרא נמקי יוסף"<sup>19</sup>. ברם, כשהדפיסו מאוחר יותר את ג"י על גדרים, הכותרת היא: "חידושי גדרים לרבינו יוסף בן חביבא זצ"ל בעל נמוקי יוסף", ולאחריה: "חידושי כתובות להרב נמקי יוסף". כן הוא גם ביחס לשבועות: "חידושי שבועות להרב נמוקי יוסף זלה"ה". משמע שלפנינו ספר חידושים. ייתכן שהדפיסו כך מכיוון שספרים אלו נדפסו ללא הרי"ף, או ייתכן שיש כאן פשוט טעות. כלומר, ידועים לנו כמה וכמה ספרי פירוש של הראשונים להלכות הרי"ף, שנדפסו בטעות כספרי חידושים<sup>20</sup>, שמא ניתן לומר כן ביחס לג"י על גדרים וכתובות. היינו, אלו הם ספרי פירוש לרי"ף והמדפיסים טעו בדבריהם.

פתרון שונה נשמע מדברי החיד"א בשם הגדולים ערך נמוקי יוסף: "ודע שהרב נמוקי יוסף כתב חידושים על כל הש"ס ומלבד זה עוד הוסיף וביאר כל הלכות הרי"ף". לדעה זו מצטרף גם בלוי (בהקדמתו לג"י על מגילה) וראיותיו שתיים: א. בחידושים מפרש רי"ח כמה עניינים שאינם ברי"ף; ב. בחידושו קיצר רי"ח בעניינים שאינם נוגעים להלכה למעשה, וכהוכחה לכך הביא כמה דוגמאות מדבריו לכתובות שהובאו בהערה 15. אם כן, לדעתם יצירת רי"ח כמה כיצירת בן זמנו הזקן ממנו, ר' נסים ב"ר ראובן (הר"ן), ששניהם כתבו הן ספרי פירוש לרי"ף והן ספרי חידושים. אלא שקביעה זו אומרת דרשני. אכן, מספרי הר"ן יש בידנו לכמה מסכתות גם פירושו וגם חיבורו של רי"ח לא הגיעו אלינו, אף לא במסכת אחת, שני ספרים. יתר על כן, בפירוש הר"ן מצינו פעמים רבות הפניות לחידושו ("ובחידושי הארכת"י וכד'), ואילו ברי"ח לא נמצא דבר זה. כל ההפניות של רי"ח מחיבור אחד למשנהו נמצאות לפנינו. עובדות אלו עומדות בניגוד לדבריהם. זאת ועוד, אם נבדוק את

19 כמובן, יש מקום לדון אם ניתן לסמוך על המדפיסים בכגון זה, או על המעתיקים של כתבי-היד. הנה גם ביחס לר"ן הכותרת אינה אחידה. בראש הספר הודפס: "החבור הגדול מההלכות הנהוגות לרב רבינו יצחק אלפסי עם חידושי הרב רבינו נסים ברבי ראובן", ואילו הכותרת על המסכת היא: "פי' מסכת י"ט לרב רבינו נסים ז"ל".

20 חידושי הריטב"א לתענית הם פירוש הלכות הרי"ף (הגהות ר"א פולד, בסוף שם הגדולים, מהדורת בן יעקב, סי' כז ועוד). וראה: רב"ז בנדיקט (לעיל הערה 17); ומאמרו "ספרים וקטעי ספרים על הלכות הרי"ף ועל דרך הרי"ף", קרית ספר, כח (תשי"ב), עמ' 311; ומאמרו "פירוש תלמיד הרמב"ן ז"ל למסכת תענית", קרית ספר, כט (תשי"ג). (וראה: אור החיים, לר"ח מיכל, ערך רא"ה, עמ' 138, שייחס לרא"ה חידושים על ברכות ותענית, ולא היא אלא הם פירושים להלכות אלפס, וכמו שכבר העיר עליו בזה הגר"י פערלא, כמובא בשמו ב"שרי האלף", מהדורה שנייה, תשל"ט, עמ' תשנו.)

החידושים הללו (ראה לקמן), יקשה עלינו להבדיל בינם לבין הספרים האחרים של ר"ח<sup>21</sup>. מהאמור נוטה אני לומר, כי ר"ח כתב את חיבורו כצמוד לר"ח<sup>22</sup> ותו לא. אלא שדרכו בחיבורו להאריך בעניינים שאינם קשורים במישרין עם דברי הר"ח<sup>23</sup> גרמה למדפיסים, או למעתיקים, שיטעו במהות החיבור ביחס לנדרים ולכתובות.

#### ה. דרכו וסגנונו

דרכו של ר"ח דומה לדרך הר"ן בפירושו להלכות הר"ף. הוא מסביר את המשנה בדרך-כלל על-פי פירוש רש"י, ואחר את דברי התלמוד שהביא הר"ף. כן מסביר הוא קטעי תלמוד שלא הובאו על-ידי הר"ף אם ראה בהם חשיבות. קטעים חדשים אלו צוינו בפתחה "גרסינן בגמרא" וכד'. ברם עיון בכתב-היד שבידנו מגלה תופעה שונה בתכלית. ר"ח מעתיק את כל קטע התלמוד שעליו מוסב פירושו, בדרך-כלל על-פי גרסת הר"ף, ולאחר-מכן פותח במלה "פירוש", ומתחיל לפרש. אם לפנינו קטע שהר"ף שילב בו פרשנות או פלפול ופסק, מדלג ר"ח על דברי הר"ף ואינו מעתיקם. משום כך מוצאים אנו בפירושו תדיר: "וכתב הר"ף" וכד', ובכך הוא מעתיק קטעים מהר"ף. לעתים אלו הם קטעים שהר"ף ציטט ממסכתות אחרות. דרך זו תואמת את מה שכתבנו לעיל (פרק ג), שאין ר"ח "צמוד" לחלוטין לר"ף. יש ביניהם קשר מבחינת הפירוש, הסדר, אבל אין הוא מחייב לגמרי. כאמור, תופעה זו מצויה בכתב-היד ולא בדפוס, וקשה להכריע איזה מהם משקף נכונה את דרך ר"ח. מכיוון שראינו שהדרך שבכתב-היד תואמת את דברינו עד עתה, ומכיוון שכתב-היד נכתב סמוך לתקופת הר"ח<sup>24</sup>, נוטה אני לראות בו כנוסח הנכון<sup>25</sup>.

21 הוכחות בלוי מלשונות ר"ח בכתובות מתבטלות, כי גם בבבא בתרא (ליד הערה 15) השתמש ר"ח באותו סגנון, והחיבור על בבא בתרא גם אליבא דבלוי הוא פירוש ולא חידושים. יש להוסיף כי גם אליבא דבלוי כל הנמצא בכ"י אוקספורד וטיבינגן (לעיל הערה 6) הוא פירוש וביניהם גם נמצא חיבורו לכתובות, ודחוק לומר שהוא יוצא דופן. נראה בעיני שבלוי הסתמך גם על הכותרת שבדפוס: "חידושים", ומשום-מה לא ציין שכתורת זו נדפסה גם בנ"י על נדרים. ולקמן בדיון על כל מסכת ומסכת נראה טעמים נוספים שיצביעו כי לפנינו פירוש לר"ף, ולא חידושים לתלמוד. כאן אציין, כי כללים בנושא זה העלה כבר רב"ז בנדיקט במאמרו "פירוש תלמיד הרמב"ן" (לעיל הערה 20). וראה לעיל הערה 18.

22 וראה לקמן ליד הערה 152. יש לציין לדברי ר' שמואל חיון, בני שמואל, שלוניקי, שע"ג, ח"א, דף סו ע"ב: "שכבר הגיעו לידי חידושי [של ר"ח] מכל תלתא סדרי הר"ף". קצת משמע מכאן, שהחידושים מוסבים למעשה על הלכות הר"ף, אבל ניתן לפרש זאת גם אחרת. לדעת רב"ז בנדיקט, "פירוש תלמיד הרמב"ן" (לעיל הערה 19), עמ' 408 הערה 30, גם פירוש תר"י על ר"ף ברכות דומה לנמוקי יוסף מבחינה זו. וראה גם מאמרו "שרידים" (לעיל הערה 17), עמ' 183.

24 לפי הקולופון בכ"י ברלין-טיבינגן (שהוא המשכו של כ"י אוקספורד כמ"ש לעיל הערה 6) נכתב הספר בשנת מאתיים ליצירה. הקולופון הועתק במלואו בסוף הספר שיטת הקדמונים על עבודה זרה, תשכ"ט, עמ' שכ (ושם נפלה ט"ס מצערת וצ"ל ה' פ פ ז למען וכו'). וראה לקמן בדברינו על מסכת גיטין, שם הועתק חלק ממנו.

25 מצער לראות, שבלוי בספריו שהוציא לאור על-פי כתב-יד זה, לא נהג כן, אלא השמיט את כל ההעתיקות הללו, ויש לדבר חשיבות לפחות מבחינת הנוסח. אולם בלוי השמיט גם דברי קישור וכד', כגון בפסחים י ע"ב (בלוי, עמ' קטו): "מתניתין שעת הביעור אמרינן בירושלמי" וכד'. בכה"י כתוב: "מתני' ר' יהודה וכו' היא המשנה הראשונה שכתבתי למעלה וזה פירו' שעת

כבר כתבנו לעיל שדרך רי"ח היא דרך הליקוט. עם זאת לא נמנע רי"ח מלהוסיף וגם מלחלוק על הפירושים שלקט, ובתוך כך גם לחלוק על רנב"ר<sup>26</sup>. אם כן, לפנינו לא רק חכם מלקט, אלא חכם בעל עמדה עצמאית והערכה עצמית. ואכן, מצאנו בחיבורו גם פסקי הלכה בסוף המשא-ומתן בסוגיה, ובמקום אחד<sup>27</sup> אף מצאנו שהורה הלכה לציבור ומיחה בידם.

בסגנונו של רי"ח יש מן החידוש. הוא משתמש בביטוי "אמר המחבר... עד כאן" או "אמר המחבר... עד כאן לשונו", ולעתים חסר הציון "עד כאן". יש הסוברים<sup>28</sup> שהמחבר משתמש בלשון זה בבואו להציע חידוש משלו, אולם עיון בכל המקומות שבהם בא ביטוי זה מראה כי סברה זו אינה מתאימה לכל מקום<sup>29</sup>. יש גם להוסיף, כי מצאנו מקומות<sup>30</sup> שבהם מצייע המחבר חידוש משלו ולמרות זאת אין הוא פותח בביטוי "אמר המחבר". ויש שסוברים<sup>31</sup> כי רי"ח כתב את ספרו בשתי מהדורות. המהדורה השנייה כוללת בעיקרה הגהות בגליון שצוינו בפתיחה: "אמר המחבר", ובסיום: "עכ"ל", או: "ע"כ". אף-על-פי שהשימוש בביטוי "אמר המחבר" אינו ברור די הצורך, נחשב<sup>32</sup> ביטוי זה כאחד הסימנים החיצוניים המובהקים לייחוס חיבור מסוים לרי"ח. כלומר, אם ביטוי זה בא בחיבור מסוים, הרי ברור כמעט ללא ספק שהמחבר הוא רי"ח. ברם, העדרו של הביטוי אינו מוכיח שהמחבר אינו רי"ח.

נקודה סגנונית נוספת הראויה לציון היא שימוש בביטוי "בפנים" לציון דברים שנכתבו על-ידי. כגון בבא קמא דפוס וילנא כז ע"א (ובדומה לזה שם מג ע"ב): "ולפי מה שכתבתי בפנים". וכן בבא מציעא סה סע"ב: "ועם היות שבמה שכתוב בפנים"; בבא בתרא ב ע"ב: "אמר המחבר פירשנו בפנים", ועוד בכגון אלו<sup>33</sup>. מסגנון זה משמע כי יש דברים שרי"ח כתבם בגליון ולא בפנים, אולם לגבי אילו דברים נהג כן ומדוע נהג כן, לא נתברר לנו. היה נראה לומר כי רי"ח כתב שתי מהדורות והמהדורה השנייה נכתבה מבחוץ, בגליון, ולכן

הביעור. אמריגן בירושלמי וכו'. ועוד בכגון זו. לעומת זאת יש לציין את ר' משה שטרן שבמהדורתו, נ"י לגיטין, העתיק בדייקנות ובלא השמטות, ואף ציין במבואו לתופעה זו, והעתקנו דבריו לקמן בתחילת הדיון על מסכת גיטין.

26 ראה למשל בליקוטים מנ"י על שבת, שהדפיס בלוי בסוף ספרו נ"י על מגילה ופסחים, ולקמן הערה 9. בעבודה זרה ח ע"א חלק על הריטב"א.

27 שבת כ"י לדף כב ע"ב, והובא על-ידי מרן בב"י או"ח סי' תרעה משם מהר"י אבוהב. מהר"י אבוהב השתמש בחיבור הנ"י בפירושו לטור; זאת אנו למדים מההבאות שהביא מרן הב"י כמה פעמים, ראה הערה 209.

28 שו"ת חכם צבי, סי' נב, והביא ביד מלאכי כללי הרמב"ן וכו' אות יב, והבאנוהו לקמן בדיונינו על מסכת בבא קמא ומועד קטן.

29 וכבר העיר על כך ר"מ שטרן במבואו לנ"י על גיטין, והמעין ימצא עוד דוגמאות.

30 המעין בנ"י ימצא בנקל מקומות מסוג זה, ועלי-כן נמנעתי מלצייןם. בדיון לקמן על כל מסכת ציינתי לכמה מקומות מסוג זה.

31 ווייס (לעיל הערה 4). קצת ראייה לדבריו ממה שמצינו, כי הקטעים "אמר המחבר... ע"כ" אינם נמצאים תמיד במקום המתאים, ולעתים גם קוטעים את רצף דברי רי"ח ומקשים את ההבנה. ראה לדוגמה בספר כתונת פסים לרי"מ פדוואה, בבא בתרא רפ"ח (וילנא, נב ע"ב) ד"ה אבל שנים, ובהגהות פעולת שכיר (סוף דפוס וילנא) אכן הגיה ושינה את הסדר, וכן ראה שם הגהות בדף סט ע"א, ויש עוד מקומות מסוג זה ולא ציינתיים.

32 ראה הערה 28.

33 בבא בתרא נג ע"ב, נט ע"ב, סא ע"ב. תענית מהדורת ליכטנשטיין, עמ' עט. בשינוי מסוים בבא בתרא נב ע"ב: "וכדפירשתי לעיל בגליון". וראה עוד לקמן בבא קמא ובבא מציעא, סגנון, מספר 6.

הראשונה מכונה "בפנים"<sup>34</sup>, ובוה תתחזק הדעה שהבאנו לעיל, כי גם הביטוי "אמר המחבר" מעיד על שתי מהדורות. על יסוד האמור נוכל להבין פשר העובדה שבמסכתות כגון ברכות ומכות אין ביטוי זה, משום שלפנינו מהדורה קמא. כן נוכל להבין מדוע יש מסכתות שביטוי זה בא בהן פעמים רבות ואילו באחרות פעמים מעטות.

ר"ח מביא בספרו אוסף גדול של פירושים, החל בדברי הגאונים וכלה במחברים שחיו קרוב לזמנו שהם: הר"ן, הריטב"א, בעל מגיד משנה, ור' יעקב בעל הטורים. לכן, מצאתי לגנון לערוך בסוף כל מסכת ומסכת את רשימת הרבנים והחיבורים הנזכרים, ומרשימה זו נלמד לא רק על דרכו של ר"ח, אלא גם על חיבורים מסוימים והיקפם. לא אאריך כאן בפרטים אלו, כי מקומם, כפי שכתבתי, בסוף המסכת המתאימה. עם זאת, לא אמצע כאן מלהעיר כי יש שאמרו שרוב חיבור נ"י מושתת על דברי הריטב"א<sup>35</sup>. ברם, כפי שנראה בהמשך, הנחה זו אינה מדויקת די צורכה. על כל פנים ברור הוא, שהחיבור מושתת הרבה גם על דברי הר"ן<sup>36</sup>, וברור שיש לבדוק נקודה זו בכל מסכת באופן נפרד.

עוד אעיר, כי פעמים רבות מביא ר"ח פירושים בצורה אנונימית: "ויש מפרשים" וכד'. בדיקה חלקית (ראה לקמן) העלתה, כי בכינויים אלה יביא פירושים גם מרמב"ן, רשב"א, ר"ן ועוד, אף-על-פי שפעמים רבות ובאותה מסכת יזכירם בשמותיהם. לא נתברר מה טעם לא נקט סגנון קבוע.

## ו. דפוסים וכתבי-יד

הדפוס הראשון שבו נדפס הרי"ח, עם פירושים, הוא דפוס קושטא (להלן: ד"ק) שנת רס"ט, דפוס-צילום ירושלים תשל"ג. נראה לי, כי בדפוס שאחריו הוא דפוס ונציה (ד"ו) שנת רפ"א, נדפס הנ"י על-פי ד"ק ולא על-פי כתב-יד<sup>37</sup>, משום שמצאנו טעויות משותפות לשני הדפוסים, וקשה להניח שהן היו מצויות גם בכתב-היד לפני מדפיסי ונציה. לא ערכתי בדיקה מקפת ומדוקדקת ואני רושם כאן כמה דוגמאות, ודומני שיש בהן כדי להעיד על הכלל. אני מעתיק לפי ד"ק.

34 מכל המקומות שבהם נמצא הביטוי "בפנים", רק חלק פותחים ב"אמר המחבר" (בבא קמא כ"ו; בבא מציעא; בבא בתרא ב, סא ראה בנפרד על כל מסכת, ולכאורה יש בזה סתירה להנחה בדבר שתי מהדורות. אם כן צריך לומר, כי לא כל ההוספות במהדורה שנייה פתחו ב"אמר המחבר". בזה ניישב גם האמור בדבריו (לעיל הערה 32): "וכדפירשתי לעיל בגליון", ואילו אצלנו הדברים נמצאים בגוף הפירוש וללא "אמר המחבר". כנראה, ההפניה ל"גליון" והאמור בגליון שייכים למהדורה שנייה, ומשום-מה לא פתחו ב"אמר המחבר", וראה לקמן הערה 240.

35 כך כתב ר' חיים בנבנשת בכנסת הגדולה, חו"מ מהדורה קמא סוף סימן ע"א: "שכבר ידוע שנמקי יוסף רוב חידושיהם מהריטב"א ואפילו בסתם". ר' חיים אלגזי בנתיבות משפט, דף קפא ע"א: "והן הן דברי ה' הנמקי יוסף שרוב דבריו הם מתורתו של הריטב"א". וכן כתב ר"ד ויצנהיים במנחת עני, ח"ב, ירושלים, תשל"ה, ערך גר, דף מז ע"ב. וכאן אעיר כי הרשד"ם בתשובותיו חו"מ, סי' קצו (ונכפלה גם בסי' תנה), כתב: "הרמב"ן הר"ן הריטב"א ורבו הנמקי שהביא דבריו", וכנראה יש כאן ט"ס וצ"ל: והנמקי שהביא דבריו, וזה פשוט.

36 וכבר העיר על כך בקצות החושן חו"מ, סי' ל סק"ג, וראה לקמן הערות 83, 105, 165.

37 בלוי בהקדמתו לנ"י על מגילה הערה 13 כתב: "נ"י דפ"ק אינו דומה תמיד לנ"י דפ"ו ודפוס סביוניטה". סתם דבריו ולא הביא דוגמאות, ולכן קשה להוציא מדבריו מסקנות.

# ב ב א ק מ א

- א. רפ"א, ד"ה והוי תולדה: "אבורו המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה דמכשיו שהניחן." צ"ל: דמעשיו.
- ב. רפ"ב: "מועדת לשבר בשאר גופה או בדבר המחובר לה." צ"ל: בשער גופה.
- ג. שם: "מי" יש חלוק בדניהם דאלו חצי דבעוט כיון דבגופה הוא." צ"ל: חצי נזק דבעוט.
- ד. שם: "א"נ קמ"ל דוימנ" דמשכת לה נזק וחצי נזק בחד מעשה בהדי דידיה." צ"ל: בהדי הדדי.

# ב ב א מ צ י ע א

- א. רפ"א, ד"ה אבל מציאה: "אבל הכא דאיכא ודאי רמאי." צ"ל: אבל היכא.
- ב. שם, ד"ה ודעת ר"מ מרוטנבורק: "אע"ג דבזה אחר זה עד א' בהכחשה לא כלום הוא אא"כ נעשה מעשה עפ"י הראשון כגון שהתירוה להנשא." צ"ל: ואע"ג... אינו אלא אם... כיון...
- ג. רפ"ב, בעו מיניה דר' ששת: "ולאו לישנא דר' ששת הוא דלימא ליה." צ"ל: דמה ליה.
- ד. שם, גמ' על מתני' ואלו חייב להכריז, ד"ה מצא דבר שאין בו סימן: "וה"פ מצא דבר שיש בו סימן בצד דבר שיש בו סימן." צ"ל: שאין.
- ה. שם: "ת"ר אבד סלע בשוק." צ"ל: המוצא.
- ו. שם, בהמשך: "ואיכא למיחש לשכח [ד"ו: לשכחה] לפי שכן דרכם של פועלים שמניחין טלית או גרדום." צ"ל: וליכא.

# ב ב א ב ת ר א

- א. רפ"א: "וטעמא דמילתא דהיזק ראיא דחצר שהוא משו' תשמישו של אדם." צ"ל: מקום.
- ב. רפ"ג: "וכתב ה"ר יונה ז"ל שאפי' נודע לך בודאי שלא שמע המחזיק על המחאה... אפי' הכי הויא חוקתו חזקה." צ"ל: לא הויא.
- ג. שם, ד"ה רמי בר חמא: "לא ס"ד לאיפלוגי בין יש דין חזקה בין אין לו." צ"ל: דין חלוקה.

# ס נ ה ד ר י נ

- א. רפ"א: "ומיהו אפי' קבלוהו אפי' אמרו לו בפ"י שידון להם דין תורה והוא טעה אינו משלם." צ"ל: אפי' לא קבלוהו<sup>38</sup>.
- ב. שם: "שמסייע קצת לפרש"י ז"ל כשאמר לך הרי את מקובל עלינו כג'." צ"ל: כשאמר לו.
- ג. שם: "וישלם מביתו מפני שגיס דעתו." צ"ל: שהגיס דעתו<sup>39</sup>.

38 בהמשך נדפס בד"ו: "והוא טעה ומשלם", ומסתבר שזו טעות דפוס, ובדפוס סביוניטה שנת שי"ד נדפס כראוי, וייתכן שדפוס סביוניטה נדפס על-פי ד"ק. בהקדמה לשו"ת אהלי תם, ונציה, שפ"ב,

שהיא גם ההקדמה לדרך תמים (ראה סוף פרק ז) נאמר: "דפוס סביוניטה מוגה מדפוס ויניציאה כי כמה מההגהות שהעתיק בדפוס ויניציאה מצאתים מתוקנים בדפוס סביוניטה".

39 בדפוס סביוניטה נדפס כראוי.

בד"ק צוין השם נ"י על כמה מסכתות, והן: מועד קטן, יבמות, בבא מציעא וסנהדרין, וכן על הלכות קטנות. ברם על המסכתות: בבא קמא, בבא בתרא ומכות, לא צוין שם הפירוש. בד"ו מוצאים אנו שינוי בדבר, כי ביחס למועד קטן הדפיסו שהפירוש הוא ר"ן, וכן עשו ביחס לבבא קמא, בבא בתרא ומכות. בדיוגנו לקמן נדון בדבר. לענייננו בפרק זה עלינו לומר, כי ברור שהמדפיסים עשו זאת לפי שיקול דעתם, ולא על סמך כ"י שעמד לפניהם<sup>40</sup> ומה עוד שהוספה זו היא מוטעית, כפי שנראה בהמשך הדברים.

הדפוסים שבאו מאוחר יותר לא השתמשו בכ"י והדפיסו את הנ"י על-פי הדפוסים הללו, ובעיקר על-פי ד"ו. רק בדפוס וילנא האלמנה והאחים ראם, מסרו המדפיסים ב"אחרית דבר" דף 8 ע"א, כי היה בידיהם כ"י של הנ"ל על מסכתות גיטין, קידושין, עבודה זרה, יבמות וכתובות<sup>41</sup>. מכיוון שני" על יבמות נדפס כבר בד"ק, ונ"י על כתובות הודפס יותר מאוחר בפני עצמו, הודיעו המדפיסים שידפיסו מכה"י רק את השינויים על יבמות, ואת הנ"י לגיטין, קידושין ועבודה זרה יוציאו בחוברת נפרדת. והנה, ביחס להבטחתם הראשונה מילאו במקצת את דבריהם. הם אכן הדפיסו בכמה מקומות "נוסחאות כ"י", אבל רובן הן על נוסח הרי"ף כפי שהובא בדיבור המתחיל על-ידי הנ"י ומיעוטן על דברי הנ"י עצמם, בשעה שיכלו להעיר הרבה יותר<sup>42</sup>. ואילו את הבטחתם השנייה לא מילאו כלל וכנראה לא נסתייע הדבר בידם<sup>43</sup>. אף-על-פי-כן השביחו מדפיסי וילנא את הרי"ף ומפרשיו, בהוסיפם פירושים והגהות על יסוד הגהותיהם של חכמים וספרים ישנים. לא אתעכב כאן על כל ההגהות, אלא אסביר טיבן של ההגהות שסומנו על-ידם בקיצור: ד"ת. אלו הן הגהות הנקראות "דרך תמים". בשנת שפ"ב נדפס בוונציה ספר תמתי ישרים הכולל כמה חיבורים, והחשובים שבהם, לענייננו, הם שו"ת אהלי תם לר' תם ו' יחיאל והגהות דרך תמים. הגהות אלו הן על הרי"ף ומפרשיו ויצאו מידי ר' תם ובנו ר' גדליה ומעוד חכמים, כמפורט בהקדמה לשו"ת אהלי תם. הגהות אלו מיוסדות בחלקן הגדול על-פי כתבי-יד שונים וכוללות תיקונים והשלמות לנוסח הרי"ף ומפרשיו. יש בהן רק מעט חידושים. ר' תם היה ממגורשי ספרד, ובסופו של דבר הגיע לטורקיה. נמצא שהגהותיו מיוסדות על מסורות וכתבי-יד ספרדיים קדומים, וחשיבותם רבה. הספר יצא לאור כמאה שנה לאחר פטירת ר' תם, על-ידי נכדו ר' תם (השני), שמסר את מלאכת הסידור והעריכה לר' אברהם מוטאל. ר' אברהם הוסיף להגהות אלו גם הגהות על ספר הרי"ף, "מוגה מידי שני המאורות הגדולים הרב הגדול מוה"ר בצלאל אשכנזי זלה"ה והרב האלדי מהר"ר יצחק אשכנזי זלה"ה"<sup>44</sup>, וגם הגהות על ספר הרי"ף שהיה ברשות ר' תם.

40 נוסח הרי"ף שנדפס בד"ו שונה מנוסח ד"ק, וכבר העיר רנ"ב רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד, מהדורת הברמן, ירושלים, תשי"ד, עמ' רנז, כי נודמנו לפנייהם "ספרי הרי"ף שהיו כתובות בהם הגהות מתלמיד חכם אחד ודימה שהן מהרי"ף והכניסן והדפיסן בתוך הספר", כלומר אף בכך לא השתמשו בכ"י.

41 לפי תיאורם עולה, כי כתב-היד שהיה ברשותם הוא כ"י ברלין-טיבינגן, שהוזכר לעיל הערה 6. וכבר העירו על כך בלוי בהקדמתו לנ"י על עבודה זרה, עמ' 41 הערה 22, ור"מ שטרן במבואו לנ"י על גיטין.

42 אסתפק רק בכמה דוגמאות. דף ב ע"ב הגהת ד"ת באות ב מקיימת על-ידי כה"י ולא העירו מאומה. הגהת הב"ח שם אותיות כ, ל אינן מקיימות, אבל ברפ"ב כן מקיימות. ועוד הרבה בכגון אלו.

43 וראה: י' מונדשיין, "כתבי-יד והכנות לדפוס בבית האלמנה והאחים ראם", עלי ספר, ח (תשמ"ב), סוף עמ' 126.

44 וראה עוד על ספר התלמוד של האר"י במבואי לספר גופי הלכות לר' שלמה אלגזי (דפוס צילום תשמ"ב), עמ' 12, הערה 69.

אברהם צרפתי "מבני בניו של הרב בעל ברכת אברהם מגזע רש"י ז"ל והיה מוגה מידי אבותיו ואבות אבותיו הקדושים". אמנם בהדפסת הגהות "דרך תמים" לא היו מדפיסי וילנא החלוצים, וכבר עשו כן בדפוס אמשטרדם שנת ת"פ, כמו שכתב החיד"א בשם הגדולים ערך רי"ח.

אשר לכתב-היד של נ"י, כיום מצויים שני כתב-יד, על מסכתות שונות, כפי שצוין בהערה 6. עד כמה שידוע לי אין בידנו כיום עוד כתב-יד של החיבור, לא על מסכת שלמה ולא על קטעים ממנה. בידי חכמי הדורות היו כתב-יד של חיבור זה, וציינתי לזה בסקירה על כל מסכת ומסכת.

## ז. יחס חכמי הדורות לחיבור נמוקי יוסף

חיבורים מעטים נתחברו על נושאי כליו של הרי"ף. ברובם הם חיבורים קצרים, ועיקרם תיקונים, הגהות והערות פרשניות קצרות. משום כך אין הם ספר בפני עצמו, אלא נספחו לספרי חידושים על הש"ס וכדומה. ביניהם ניתן לכלול גם את ההערות הקצרות שנדפסו בש"ס דפוס וילנא בסוף כל מסכת ומסכת, הדנות בדברי הרי"ף ובמפרשיו. אולם יש גם חיבורים העומדים בפני עצמם. החשוב שבהם הוא "דרך תמים", שתיארתי בסוף הפרק הקודם. אמנם, החיבור החשוב ביותר על נ"י הוא, בלא ספק, הספר כתונת פסים לר' יעקב מאיר פדווא, שנדפס בקניגסברג שנת ת"ר. המחבר היה רב גדול ומפורסם, אב"ד בקהילת בריסק דליטא, וחיבר כמה ספרים ידועים. בספר כתונת פסים מפרש הוא את דברי ר' יונתן על מסכת עירובין, וחיבור זה נקרא בשם חצי יהונתן. החלק הגדול בספר הוא, כאמור, פירוש לנ"י על המסכתות מועד קטן, יבמות ושלש הבבות. בהקדמתו כתב: "ודבריהם (של ר' יהונתן ורי"ח) עמוקים מאד, ונקטו לשון קצרה, גם לפעמים נפל ט"ס בדבריהם וצריך פירוש לפירושם וכמעט דבריהם כספר החתום אין חזון". ואכן, בספרו מתעכב הוא על כל עניין ופרט הדורשים הבהרה בדברי רי"ח, ואף נדחק לא פעם על-מנת לקיים את דבריו. במקום שאין הוא יכול ליישב את דברי רי"ח כפשוטם, מעדיף הוא לומר שני"י קיצר בלשונו יתר על המידה, או שזו שיטת יחידה. כן מציע הוא להגיה את נ"י, ובמקרה מעין זה מסתמך הוא, לעתים, על חיבורי הריטב"א ושאר ראשונים שנדפסו כבר, ואשר, כידוע, חלק מדברי נ"י מבוסס עליהם. כמובן, יש שהוא מגיה מצד הסברה בלבד. כשאין הוא יכול בשום פנים ואופן ליישב את דברי נ"י, הוא משאירם ב"צע"ג". העובר על הספר ימצא מקומות לא מעטים המאפיינים את האמור לעיל, ולכן מיותר לציין לדבריו.

אף-על-פי שמספר המקומות המוקשים בנ"י אינו מועט, אין הדבר פוגם כמלוא הנימה ב"מעמדו" של נ"י אצל ר' יעקב מאיר פדווא, שהרי החיבור הוא מתקופת הראשונים ו"טובה צפרנם של ראשונים מכרסם של אחרונים"<sup>45</sup>. יחס דומה לנ"י מצאנו אצל עוד אחרונים. כך כתב החיד"א: "יש לנו לומר דהרב הנמקי שהיה מבתראי דקמאי כל רז לא אניס ליה"<sup>46</sup>. ר' עקיבא איגר מכנה את דבריו בשם "לשון הזהב"<sup>47</sup>.

45 יומא ט ע"ב.

46 יוסף אומץ, סי' א, ד"ה ואכתי פש.

47 דרוש וחידוש, בבא מציעא, דף לו ע"ב, אות י.



ברם דומה שר"י קארו בחיבורו בית יוסף לא נקט עצמה דומה, ונראים הדברים שלא תמיד התחשב בו די הצורך מבחינה הלכתית. כך מצאנו בב"י יו"ד סוף סימן קנט: "ולענין הקראים נ"ל דלהרמב"ם... ואע"ג דלמ"ש בעל הנ"י וכו' לא שבקי דברי הרמב"ם המפורשים בשביל דברי נ"י". אבל לא רק ביחס לדברי הרמב"ם המפורשים נדחים דברי נ"י, אלא אין הם עומדים מול דברי הר"ן<sup>48</sup>. כך כתב בב"י או"ח סימן יא: "וכתב הר"ן... ובנמוקי יוסף הלכות ציצית כתוב... וכן פסק בעל הלכות עכ"ל וכו' ולענין מעשה להר"ן ז"ל שומעין שהוא רב מובהק אחרון ועוד שאפשר שגם הם" וכו'. יתר על כן, דומה שהב"י דוחה לעתים את דברי הנ"י בלי נימוק ראוי לשמו, או בלי נימוק כלל. כך מצאנו בב"י אהע"ז סימן קא: "ירושלמי פ' חרש היינו דוקא היכא בקדיש בכספא אבל קדיש בביאה קדושו מעשה וגירושיו אינם מעשה וכתבו בעל נ"י אבל לא ראיתי לאחד מהפוסקים שכתב כן". ואכן בשולחן ערוך לא הביא את דבריו. ובדומה לכך בב"י חו"מ סוף סימן כה: "כתב הנ"י בר"פ אחד דיני ממונות וכו' וצ"ע". לא פירש ר"י קארו על מה ולמה צריך עיון, ובשולחן ערוך לא הביאו<sup>49</sup>. וכן מצאנו בב"י יו"ד סימן שלד: "ואין דבריו (של נ"י) נראין", ואף כאן לא פירש מדוע אין נראים דבריו, וכבר תמה על כך הב"ח על אתר: "לא ידעתי מפני מה חלק על דבריו בלי ראיה".

לאור זאת מתיישבת מאליה תמיהת בעל כתונת פסים, בבא בתרא, דפוס וילנא יג ע"א (בדפי כתונת פסים, מ ע"ב): "רע"ק אומר וכו' נראה דהלכתא כר"ע מדשקלינן וטרינן בגמ' אליביה וכו' (עד כאן דברי הנ"י), זה פלא ולא מצאתי לרבינו הנמק"י חבר בזה דכל הפוסקים כולם פה אחד דהלכה כת"ק וכ"פ הרמב"ם פ"י מה' נזקי שכנים ה"ד והטור ח"מ ס' קנ"ה ומרן הב"י כתב שם בפשטות ואע"ג דרע"ק פליג עלה הא ודאי כת"ק קימ"ל ותמהני עליו שלא הזכיר דעת הנמק"י".

## ה. סקירת הפירוש לפי סדר המסכתות

נסקור עתה את המסכתות שפירש רי"ח. בסקירה זו נרשום את כל הנקודות שנראות לנו כמאפיינות את הפירוש בכל מסכת ומסכת. כן נרשום את החכמים והחיבורים המוזכרים בכל מסכת. המסכתות סודרו, בדרך-כלל, לפי מועד הדפסת החיבור נמוקי יוסף.

### א. יבמות

בד"ק נדפס שהפירוש הוא נ"י. למרות זאת היו שטענו וייחסו פירוש זה לר"ן<sup>50</sup>. נסכם עתה את הנקודות המאפיינות את הפירוש למסכת זו.

48 ובענין זה כתב באבני נזר, או"ח, ס' שפח: "ואף דדעת הנמו"י... אבל הר"ן חולק על זה ואין הלכה כתלמיד במקום הרב".

49 אבל הרמ"א שם הביאו, והש"ך במקום חלק על הנ"י ודחה.

50 בשו"ת ר"מ אלשקר, ס' קיג (ירושלים, תשי"ט, דף רפד ע"א): "וטעית בחשבונך שחשבת דברי נמוקי יוסף שהם דברי הר"ן ז"ל... ואיך לא שמת לבך שהר"ן ז"ל לא יכתוב בשם הריטב"א ז"ל". גם בשו"ת זקן אהרן לר' אליהו הלוי, דף ק רע"ג: "ואין ראוי לתלותו להר"ן... גם כי הם דברי נמוקי יוסף". מעניין שגם רש"ל בים של שלמה, יבמות, פ"ב ס"ג, מייחס זאת לר"ן והעיר על כך בשדי חמד, כללי הפוסקים, ס' ד סוף אות ד. וייתכן שאגב שיטפיה כתב כן ולא דק בזה. וראה לקמן סוף הערה 67.

## פירוש המשנה :

1. בדרך-כלל מפרש רק משניות שהביא הרי"ף, ולכן לא פירש המשניות בספ"ד ובספ"ה ועוד. אבל יש גם יוצאים מן הכלל. ראה חידושי ר' אפרים זלמן מרגליות לדף כח ע"ב.
2. מסביר משנה על-ידי הבאת דברי הגמרא ("כדמפרשי בגמ'" וכד').
3. מסתמך הרבה מאוד על פירוש רש"י בלי לנקוב בשמו<sup>51</sup>.
4. פעמים מביא את פירוש רש"י למשנה (בלי לנקוב בשמו), אף-על-פי שהפירוש אינו מתאים למסקנת התלמוד<sup>52</sup>. כך נוהג גם בפירושו לתלמוד, היינו מביא את פירוש רש"י אף-על-פי שאינו מתאים לשיטת הרי"ף<sup>53</sup>.
5. מאריך להביא פירושים ואף פלפולים.
6. לעתים פוסק הלכות<sup>54</sup>.

## פירוש התלמוד :

1. מפרש קטעים רבים מהתלמוד שלא הובאו על-ידי הרי"ף. בדרך-כלל פותח "גרסין בגמ'", אבל יש מקומות שביטוי זה חסר. ייתכן שהביטוי נשמט על-ידי המעתיקים<sup>55</sup>.
2. מפרש קטעי תלמוד שאינם במסכת יבמות, אלא הובאו על-ידי הרי"ף. לא תמיד מציין שהקטעים אינם במסכת זו<sup>56</sup>.
3. מעתיק קטעים גדולים מהרי"ף בלא הסבר, ולעתים בלא לציין שזו העתקה גרידא מדברי הרי"ף<sup>57</sup>.
4. בדרך-כלל מסביר את קטעי התלמוד שהביא הרי"ף, ורק לעתים מדלג בפירושו על קטעים מסוימים<sup>58</sup>, ולא נתבררה לי הסיבה לדבר.
5. פוסק הלכה תוך כדי פירושו<sup>59</sup>.
6. אינו דן באופן מיוחד בהשגות בעל המאור והראב"ד.

- 51 כך דרכם של מפרשי הלכות הרי"ף כמו שכתב רב"ז בנדיקט במאמריו הנ"ל (לעיל הערות 17, 20), ובתרביץ, כא (תשי"י), עמ' 177 הערה 114 ועמ' 183, ובקריית ספר, כח (תשי"ב), עמ' 221 אות ג ; ש"י פרידמן, ר' יהונתן הכהן מלונגל על בבא קמא, ירושלים, תשכ"ט, מבוא, עמ' כט.
- 52 כך היא דרך הר"ן כמ"ש בספר יד מלאכי, כללי הרמב"ן וכו', אות יא. וראה עוד באריכות בשדי חמד, כללי הפוסקים, סימן ד, סוף אות ד. ועל כך אוסיף את דברי ר"ע איגר בתשובותיו, חלק א, סי' רכב, אות ט : "ובאמת יש לי ראיות דכמה פעמים מצינו דנוכח הר"ן והנ"י במתני' בדרך פירושו דמתני' כלשון רש"י אות באות, ומוכח דאין זה מלשון הר"ן והנ"י, ואפשר דלא פרשו כלום על המתני' זו והדפיסו לישנא דרש"י או הם העתיקו לישנא דרש"י ולא דקדקו בזה".
- 53 ראה, לדוגמה : חידושי רא"ז מרגליות לדף יז ע"א, לב ע"א, לד סע"א, לז ע"ב ; ובהגהות בן אריה לדף טו ע"ב.
- 54 לפי דפי דפוס וילנא : דף ג ע"ב, ד ע"א, יב ע"א (מדברי הריטב"א), לא רע"ב, מב רע"א, מז סע"א.
- 55 ראה דברינו לעיל פרק ה. לעניין התופעה במסכת זו ראה דף ב רע"א ; ובהגהות הב"ח, ט רע"א, יא ע"א וסע"ב, טז רע"א ועוד.
- 56 כגון דף ג ע"א, ד רע"ב, כג סע"ב, לט סע"א ועוד.
- 57 כגון דף ח ע"ב, ט ע"ב, י ע"ב, טז רע"ב, יז רע"א, יח רע"א ועוד.
- 58 ראה דף ו ע"ב.
- 59 כגון דף כד ע"ב (ייתכן שלקח מהריטב"א), לא רע"ב (מהריטב"א), לח רע"ב (מהרשב"א), מב רע"א, מז סע"א. אנו רואים כי בחלק מהמקומות פסק על-פי הרשב"א והריטב"א, ובאחרים כנראה מדעת עצמו.

7. מביא בפירושו מן תלמוד ירושלמי. לעתים מובא הירושלמי בפרשנים המצוטטים על-ידי רי"ח<sup>60</sup>.

יש בכל האמור לעיל סימנים מובהקים של פרשן לרי"ח, שהם: א. הסבר משנה על-ידי דברי הגמרא; ב. הסבר קטעי תלמוד שאינם ברי"ח; ג. ביאור לשונות שאינן בגמרא אלא ברי"ח<sup>61</sup>. ברם, שאר הנקודות דלעיל מלמדות שפירוש זה יוצא מגדר תחום הרי"ח. ואכן, תוך כדי פירושו דן רי"ח בדברי הפרשנים האחרים ומפלפל בהם באופן דומה לדיונו בדברי הרי"ח.

חכמים וחיבורים המוזכרים:

הליקוט נערך לפי סדר א"ב, וציון הדפים הוא לפי דפוס וילנא. מכיוון שרי"ח שאב, כידוע, חלק ניכר מדבריו מדברי קדמיו, ארשום בסוגריים את המקור שלדעתי עמד לפני הרי"ח. הואיל ולא תמיד ציין רי"ח למקורותיו, אוסיף את הציון "סתם". כלומר, הדברים נמצאים לפנינו באחד הראשונים, אבל רי"ח לא ציין מאין לקחם, אלא רשםם בשםם כאילו הם דברי עצמו.

חשיבותה של רשימה זו היא רבה, ואין צורך להסביר זאת. במסגרת שלפנינו נזכרים פעמים רבות הרמב"ן, הרשב"א ויותר מהם מוזכר הריטב"א.

ר' אחא בעל השאלות	— יד סע"ב, לב ע"ב.
ראב"ד	— יג ע"ב, יט ע"א (השגות), כט ע"ב (השגות), לא רע"א (על הרי"ח).
רא"ה	— ו סע"א, טז סע"א (מכאן עולה שחיבר חידושים על מסכת זו, ברם הקטע מועתק מהריטב"א בסתם ולפנינו שם: הר"מ), כד ע"ג.
בעל הלכות	— לו רע"א.
בעל המאור	— כט סע"ב (מהרשב"א).
בעל העיטור	— לב ע"ב (ריטב"א בסתם).
גאונים ותשובותיהם	— י ע"ב (ריטב"א בסתם), יד סע"ב (ריטב"א בסתם).
רי"ח	— טז סע"ב, לג ע"א (שניהם מהריטב"א בסתם).
ר' יונתן	— יט סע"א.
רא"ש	— כד סע"א.
רמב"ם	— י ע"ב ועוד.
ר"מ מקוצי בספר המצוות	— לג ע"ב.
תוספות	— ב ע"ב ועוד. וראה לקמן בסגנונו מספר 2.
כן שכחים אצלנו ביטויים אנונימיים בכמות רבה:	
מפרשים	— א ע"א (ריטב"א), ג ע"ב (רשב"א), ד ע"ב (רשב"א), ועוד.
מפרשים אחרונים	— ג ע"ב (רשב"א).
הקשו	— ב ע"ב (רשב"א), ג ע"ב (רמב"ן).

לא ציינתי לכל הביטויים מסוג זה, ודי לנו באלה כדי לראות שאין בדבר אחידות. כדאי לציין כי לדברי הרדב"ז (בתשובותיו סימן אלף קפ"ז, באמצע התשובה): "ומ"ש נ"י וכבר

60 דף ד ע"א וע"ב, ו ע"ב, ז ע"א ועוד.

61 ראה לקמן על דרכו וסגנונו במסכת זו, מספר 5.

הסכימו האחרונים וכו' לא ידעתי מי הם האחרונים אשר הסכימו בזה אבל דרכו לקרוא אחרונים הריטב"א והרנב"ר". דהיינו, אמנם אין אחדות בביטויים שבהם השתמש רי"ח, וגרסה זאת לקמן במסכתות אחרות, אבל הכינוי "אחרונים" מכון לריטב"א ולר"ן<sup>62</sup>.

סגנון ונקודות מיוחדות:

1. הביטוי "אמר המחבר" — א סע"ב, ו ע"א, יב ע"א, ועוד. בדף כ רע"א העתיק תחת ביטוי זה עניין מהריטב"א ותו לא.
2. הביטוי "מצאתי כתוב" — ב ע"ב, והעיר הב"ח שנמצא כן בתוספות. הסגנון "מצאתי כתוב" או "מצאתי" מעיד, בדרך-כלל, שהחיבור הנמצא לא היה בתדירות לפני הכותב<sup>63</sup>, ולכן לכאורה ניתן להוכיח מכאן כי רי"ח לא השתמש בתדירות בתוספות שלנו, אם כי מצאנו שהוכיחן כפי שכתבתי לעיל בפסקה "חכמים מוזכרים". ואכן, כפי שנראה לקמן, השתמש רי"ח באופן ניכר בתוספות הרא"ש. לעניין הביטוי "מצאתי" ראה לקמן: בבא קמא, סגנון, מספר 4; בבא מציעא, סגנון, מספר 5.
- ביטוי זה נמצא גם בדף ו ע"א, לט ע"א ("אמר המחבר... לשון זה מצאתי כתוב ואני הכותב אותו... עד כאן").
3. מכנה את הרי"ף בשם "הרי"ף", ולא הרב או רבינו וכד'. את חיבורו מכנה בשם "הלכות".
4. אינו מציין לפירושו במסכתות אחרות.
5. מזכיר את רבותיו בדף כה ע"ב: "אבל רבותי הסכימו לדברי הריטב"א".
6. כדאי להפנות תשומת-הלב לדבריו בדף א סע"ב: "אמר המחבר כל זה ללא צורך כתבתי אלא רבינו אלפס האריך בו לפרש הלכה זו לענין חלוק קרבנות כמ"ש בהלכותיו".

ב. בבא קמא

בד"ק נדפס הפירוש בלא שם החיבור. בד"ו שנת רפ"ב נקרא על שם רבינו נסים, הוא הר"ן. בעקבות דפוס זה הלכו שאר הדפוסים. ברם בדפוס וילנא (ראם) נקרא בשם נמוקי יוסף, כנראה על-פי "הגהות מאלפס ישן"<sup>64</sup> שנכתב בהן בראש המסכת: "באלפסין הישנים נקרא הפירוש הזה רבינו נסים והב"ח היה הראשון אשר הגיהו לקרותו נמוקי יוסף"<sup>65</sup>. ואכן, העירו עוד כי הפירוש הזה הוא נמוקי יוסף, וביניהם ר' צבי אשכנזי בתשובותיו<sup>66</sup>: "אמנם

62 אמנם כאן כוונתו לרשב"א, אבל ייתכן שגם הריטב"א כתב כן במהדורה שאינה לפנינו. וראה לקמן הערות 89, 96, 114, 203, 207, 235.

63 העניין עוד צריך ביורר. לפי שעה אוסיף כי אף ר"י קארו השתמש בביטוי זה, ובחלק מן המקרים כיוון לתשובות אשכנזיות שהיו לפניו. ראה: צ"י צימלס, ר"י יוסף קארו והתשובות האשכנזיות, ר' יוסף קארו (עורך: יצחק רפאל), ירושלים, תשכ"ט, עמ' קלז—קמט.

64 על הגהות אלה ראה דברי המדפיסים בסוף "אחרית דבר" הנדפס בסוף מסכת נדה דף 8 ע"ב. היות שמוזכר כאן הב"ח, הרי שאלו הן הגהות מאלפס ישן סוג שני המוזכרות שם. צא וראה שבדף כב ע"א אות ג הוזכר בהגהות מא"י שהפירוש הוא לר"ן ע"ש.

65 ועוד זאת עשו בדפוס וילנא שהדפיסו את הגהות מהר"מ טיקטין לנ"י ובצד ציינו: "גי' מהר"מ". אלא שלא תמיד ציינו כן, ולעתים הסתפקו בסוגריים מרובעים בלא הערה. ועוד, חלק מהגהותיו אינו הגהות אלא חידושים והערות על הג"י, ולא יפה עשו שהכניסום לתוך הג"י, אלא היו צריכים להדפיסם בנפרד, כפי שעשו בשאר המסכתות, שהדפיסום שם בשם "חידושי אנשי שם".

66 חכם צבי, ס' גג.

האמת הוא שפי' ב"ק הוא הנ"י ולא הר"ן אף שמצויין עליו בדפ' ר' נסים שקר ענה בעל הדפוס שאינו אלא הנ"י וזה ברור למורגל בדברי הנ"י והר"ן ז"ל שהרי הר"ן ז"ל מעולם אינו מביא לא דברי הרא"ש ולא דברי הריטב"א אבל הנ"י מביאם וכן הוא בפ"י ב"ק וכן דרכו כשהוא מחדש איזה דבר הוא כותב אמר המחבר וכו' אבל אין זה דרך הר"ן ז"ל דוק ותשכח והן הן שפירוש בבא בתרא הוא ג"כ להנ"י ולא להר"ן ונוסף על זה שמביא דברי הרנב"ר בשמו<sup>67</sup>.

הנקודות המאפיינות את הפירוש למסכת יבמות קיימות גם כאן, הן ביחס לפירוש המשנה<sup>68</sup> והן ביחס לפירוש הגמרא<sup>69</sup>, ואין צורך להאריך בדבר.

חכמים וחיבורים המוזכרים :

ראב"ד — ז רע"ב, יא ע"ב, כ ע"ב (מהרשב"א).  
 רא"ה — ח סע"א וי ע"ב (כמה פעמים), סע"ב, יב ע"א, כ ע"ב, כב ע"ב, החל בפרק ו מובא הרבה.

67 גם בדרך תמים הגיה שהפירוש הוא ג"י. כן כתב גם ביד מלאכי, כללי הרמב"ן וכו', אות יד, וציין לעוד מחברים שדנו בזה. אלא שדבריו שם : "אלא דפליאה דעת ממני כיון דהפירוש דתלתא בבי מהנ"י אינון למה הרב"י בח"מ מזכיר תמיד בשטת הר"ן, אינם מובנים לי. הרי הרב"י, ר' יוסף קארו, בפירושו לטור חו"מ מזכיר פעמים רבות את הנ"י על הבבות ולא את הר"ן, ונלאיתי לציין מקומות אלו והמעייין ימצאם בנקל. אכן, לעתים הזכיר את הר"ן על בבא מציעא ובבא בתרא, ובמקומות אלו כוונתו באמת לחידושי הר"ן שהיו לפניו בכ"י (ראה לקמן הערה 72, והקדמת ר"א סופר לחיבורי הר"ן על בבא בתרא, ירושלים, תשכ"ג, עמ' vi), ושמה הוטעה בעל יד מלאכי מאזכורים אלו.

יש להוסיף כי מהר"מ אלשקר בתשובותיו, סי' עה, מביא ג"י וכן הוא לפנינו (דפוס וילנא, דף לט רע"ב), ואילו ר' בנימין זאב בתשובותיו, סי' רצד (ירושלים, חלק ב, דף רו ע"ב), מביא ר"ן על בבא קמא וכן הוא לפנינו בג"י (דף מ ע"ב). הרמ"א בדרכי משה חו"מ, סי' שעח, אות ד [כן הוא גם בדרכי משה השלם, ירושלים, תשמ"ג] ייחס הפירוש לר"ן (כבר העירו על כך מהדירי פתח יצחק לר"י למפרנטי, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ד, חלק א, עמ' תכד, ערך אחד רץ ואחד מהלך), אבל נראה שזו ט"ס או פליטת קולמוס, כי באות שלפניה ייחסו לג"י, וכן בעוד מקומות מספרו כגון סי' קסד, רסד, רפח ועוד רבים, וראה לקמן הערה 72 בסופה והערה 79, והערה 142. לעומתו, מהרש"ל בים של שלמה ייחסו לר"ן, וראה לעיל הערה 50 על-אודות מהרש"ל.

68 על העובדה שדרכו לפרש כפירוש רש"י במשנה, שהוא לפי ה"סלקא דעתך" ולא לפי מסקנת הגמרא, העירו כבר המפרשים. ראה לדוגמה דף ב רע"א ובתוספות אנשי שם אותיות ב, ה שם. דף ט רע"ב ובתוספות אנשי שם אות ב. וראה כתנות פסים לדף מג ע"א ד"ה ביומי, שכתב שהנ"י העתיק מרש"י במקום שאין זו שיטת הרי"ף. יש להוסיף לכאן, כי בפירושו למשנה לדף לב ע"א העתיק את פירוש רש"י שכתב "לשון מורי", ומתקבל הרושם שהכוונה למורו של הנ"י. וראה הערה 52 והערה 176. נקודה יוצאת דופן בדף יא ע"א, שם פירש משנה שלמה ואילו הרי"ף הביא רק חלק ממנה (ראה ב"ח שם אות ה).

69 אציין כמה מראי מקומות לפי סדר הנקודות שמניתי לעיל במסכת יבמות.

- נקודה 1 — דף א ע"ב ותוספות אנשי שם אות ב והגהות הב"ח אות ז, דף ד ע"ב ותואנ"ש אותיות ב ה, ועוד הרבה.
- נקודה 2 — דף ד רע"א, כו סע"א ועוד.
- נקודה 3 — ה סע"א, יח סע"א, כב ע"א, כג ע"ב, כד סע"א, ועוד.
- נקודה 5 — ד רע"א, רע"א וע"ב (מהרמ"ה), ט רע"ב, טו ע"ב, טז סע"א, יח סע"ב ועוד.
- נקודה 7 — טז ע"א, ל סע"א ועוד.

רא"ש	— ג ע"ב, ח ע"ב, ט ע"א. ההגהות הן גם מספרו (יח רע"א ועוד) והן מתוספותיו (כב ע"ג ועוד). וראה בדף לו ע"א הערה בגליון.
בעל העיטור	— כ ע"א, לט ע"ב, השגותיו על הרי"ף מג סע"ב.
בה"ג	— כז ע"א.
ר' גרשון, בתשובה	— כד ע"ב (מפסקי הרא"ש).
רב האי גאון	— מד סע"ב, בדף מג רע"ב מביא: משפטי שבועות.
ר' זרחיה הלוי	— ז ע"ב.
ר"ח	— כב ע"ב, כז ע"א ועוד.
ריטב"א	— ז רע"ב, ח סע"א וע"ב ועוד <sup>70</sup> . מובא הרבה, אבל פחות מאשר הרא"ש.
רמ"ה	— מובא פעמים רבות. החל בפרק ה ממעט להביאו.
מגיד משנה	— מד רע"ב <sup>71</sup> .
רמב"ן	— ז רע"ב.
רמב"ם	— כז ע"א, לט ע"א, מד סע"א. ממעט להזכירו במסכת זו, ותו-פעה זו נראית לי יוצאת דופן מדרכו במסכתות אחרות.
ר"מ מקוצי	— כד ע"ב, כז ע"א וע"ב.
ערוך	— יב סע"א, מ ע"ב.
רשב"א	— טו רע"ב, כ ע"ב, כג ע"א.

מעניין מאוד ששמו של הר"ן נעדר מרשימה זו. נראה שיש להסיק מכאן כי הר"ן לא חיבר פירוש או חידושים למסכת זו. ייתכן לומר, כמובן, שהר"ן חיבר חיבור על מסכת זו, אלא שהוא לא הגיע לידי הנ"ל.

#### סגנון ונקודות מיוחדות:

1. "אמר המחבר" — ח סע"א, ו רע"ב (כאן פסק רי"ח בעניין מסוים והוסיף: "זה נ"ל אלא שלא ראיתי מפורש בא' מן המפרשים ז"ל"), ט ע"א, ע"ב, ועוד. לעתים מחדש בלי לפתוח בביטוי זה, כגון טו ע"א, יח סע"ד, מג רע"ב.
2. את הרי"ף מכנה בשם "הרי"ף". יוצא מהכלל הכינוי "גאון", בדף לו רע"א; והכינוי "רבינו הגדול", בדף מג רע"ב.
3. במקום אחד, יח רע"א, ציין לדבריו במסכת אחרת: "כמו שכתבתי בס"פ אע"פ", וכן הוא לפנינו בני"ל לכתובות (מהדורת בלוי, עמ' רמד).
4. "מצאתי" — מג רע"ב: "וכן מצאתי שכתב הרא"ש", וכן הוא לפנינו בפסקי הרא"ש ובתוספותיו על אתר. לפי זה הלשון "מצאתי" אינה מעידה שהחיבור לא היה לפניו בתדירות, כנראה לעיל, יבמות, סגנון, מספר 2. כן נמצא בדף מ ע"ב: "אח"כ מצאתי במדרש".

70 המובא בדף לט ע"א "וכתב הריטב"א" וכו' נמצא בחידושי הריטב"א בכתובות לד ע"ב. ייתכן שרי"ח העתיק משם בלי לציין את המקור, אבל ייתכן שהעתיק מריטב"א לבבא קמא.

71 ראה מאמרי "ספר מגיד משנה שעל משנה תורה לרמב"ם", קרית ספר, מו (תשל"א), עמ' 554, הערה 3.

5. מג ע"א: "ואכתוב פירוש בסוף שמעתין בע"ה על מקומו מפני שדעתי לחבר ראיות הרי"ף ז"ל על מקומן תחילה".
6. כבר כתבנו, לעיל פרק ה, על שימוש מיוחד בביטוי "בפנים". ביטוי זה נמצא במסכת זו שלוש פעמים. כך מצאנו בדף כז ע"א, מג רע"ב (וכמו שכתוב בפנים, ואחר כ" 15 שורות: "ומה שכתבתי בפנים". על המקום השני העיר בהגהות מא"י שהוא נמצא לקמן). וראה לקמן: בבא מציעא, סגנון, מספר 6; בבא בתרא, סגנון, מספר 10.

## ג. בבא מציעא

בד"ק ציון במפורש כי פירוש זה הוא ג"י<sup>72</sup>. ואכן, הנקודות המאפיינות חיבור זה, כפי שמנינו לעיל, קיימות גם כאן, ומיותר לציין להן.

## חכמים וחיבורים המוזכרים:

- ראב"ד — א ע"ב, ב ע"ב, יב סע"ב (כך כתבו הרשב"א והרנב"ר ז"ל בשם הראב"ד).
- רא"ה — יב ע"ב (כנראה מחידושי הר"ן), כב ע"א (כנראה מחידושי הר"ן), סב ע"א ועוד.
- רא"ש — יא ע"ב, סד ע"ב (וכתבו בשם הרא"ש), סו ע"ב ועוד. מזכיר גם תוספות הרא"ש (וראה מבוא לתוספות הרא"ש על ב"מ, מהדורת ר"מ הרש"ר).
- ר"א משבחה — כד סע"א (מחידושי הר"ן).
- בעל העיטור — מח ע"א (מחידושי הר"ן ושם יש ט"ס), סד ע"ב ועוד.
- גאונים — ב סע"א, ג רע"א, י ע"א (תשובות רה"ג ולקוח מחידושי הר"ן), כא סע"ב (שערים).
- הלכות הנגיד — י ע"ב (מחידושי הר"ן)<sup>73</sup>.

72 אף-על-פי-כן היו שהחליפוהו בר"ן. ראה דברי ר"א הלוי בתשובותיו זקן אהרן, סי' קצח, דף קו רע"ד: "וכן פי' בנמוקי" אצ"פ שבכתבך אתה קורא הר"ן" (וכוונתו לשו"ת בנימין זאב, סי' שני, ירושלים, תשי"ט, חלק ב, דף שני ע"א). יש להעיר כי בבי" חו"מ סי' צד מחודש ה, כתב: "וכ"כ הר"ן והנ"י בריש מציצא וכו' וכתב הר"ן בריש מציצא". והעיר על כך בספר מורה צדק, שלוניקי, שנת תודה, דף יט רע"ג: "כ"כ הנ"י". וכנראה רצונו לומר שיש להגיה ג"י במקום ר"ן. אבל לא דק, שהרי רואים בבירור כי מרן הבדיל בין ר"ן לנ"י במסכת זו, ומרן ציטט מחידושי הר"ן לבבא מציעא שהיו לפניו בכ"י. וכעין זה כתב החיד"א בשם הגדולים, ערך רי"ח, גבי מסכת בבא בתרא, וכן כתב בתשובותיו חיים שאל, חלק א, ראש סי' סד ע"ש. ראה נוספת אביא מאבקת רוכל, סי' קצט (דפוס למברג וצילומי דף קנ ע"ב) שהזכיר ר"ן ונ"י על בבא מציעא. אמנם בסימן קצו מחודש יד, שגם בו הביא מרן את הר"ן מבבא מציעא, כתב במורה צדק: "כ"ה גם בני". ייתכן שגם לעיל כוונתו לומר שכן כתב גם הנ"י, וראה בחיים שאל לענין "מורה צדק". אף ר' יהוסף מליריאה בתשובותיו, סימן כ, עמ' 77 (בדפוס) סבור "כמדומה לי שנתחלף (למרן בבי" חו"מ סי' קע"ו) נמוקי יוסף בהר"ן". דרך אגב למדנו, שהנ"י העתיק הרבה פעמים מחידושי הר"ן בלי להזכיר את שמו, וכן מצאנו בעוד מקומות.

יש לציין שהרמ"א בדרכי משה לטור יו"ד, סי' קנט אות א, הביא ר"ן מפרק איזהו נשך, וזו כנראה טעות מכיוון שבשאר הגהותיו שבאותו סימן ציין לנ"י פרק איזהו נשך. וראה לעיל הערה 67 בכגון זה.

73 ולפנינו בר"ן: "הרב המגיד", וזו טעות ובמגיד משנה אין כלל זאת. טעות דפוס זו גרמה לר"ח מיכל באור חיים, סי' 1132, שכתב כי הר"ן מזכיר את מגיד משנה ונמשכו אחריו רבים, וגם

- ר"ח — יא ע"ב (מחידושי הר"ן), מח ע"ב (מחידושי הר"ן) ועוד.  
ספר הישר — לח ע"ב (מחידושי הר"ן).  
ריטב"א — גו ע"ב, נו ע"ב, נט ע"א וע"ב, ס ע"א. יש לשים לב כי הריטב"א מוזכר רק מדף צח ע"ב (דפי הש"ס) עד קג ע"א, וכנראה היו חידושי לפני רי"ח רק בקטעים אלה.<sup>74</sup>  
ר' יוסף הלוי — ב סע"א (מחידושי הר"ן), ו סע"א, יד ע"א (כך ראיתי בנמוקי ר' יוסף הלוי גירונדי צוק"ל, וכעין זה בדף טו ע"ב), טז סע"א (רי"ח כתב בלשונו בנמוקי) ועוד.  
ר"מ מרוטנבורק — א סע"א (מחידושי הר"ן).  
רמ"ה — לה ע"א, מט ע"ב (מחידושי לקידושין), סה ע"ב (מחידושי הר"ן).  
רמב"ם — הרבה פעמים.  
רנב"ר — א סע"א וע"ב (חידושי), ב רע"א סע"א ועוד הרבה.<sup>75</sup> רי"ח מעתיק ממנו הרבה ובלי לציין זאת, והמעייין ימצא בנקל קטעים רבים מסוג זה.<sup>76</sup>  
רשב"א — ב רע"א וע"ב, ו רע"א, יא ע"ב ועוד הרבה.  
ספר התרומות — סט ע"ב, ע ע"א.

## סגנון ונקודות מיוחדות:

1. "אמר המחבר" — הביטוי שכיח מאוד במסכת זו.
2. פעם אחת ציין לדבריו במקום אחר, דף עב רע"ב: "וכבר כתבתי כן בכתובות בס"ד". כן נמצא בדף פו ע"א (מהדורת בלוי, עמ' רפא—רפב).
3. סגנון יוצא דופן בדף נו ע"א: "אחרון המפרשים הרנב"ר ז"ל". דומני שזו הפעם היחידה שרי"ח מכנה כך את הר"ן.
4. הביטויים "וכתבו המפרשים", "וכתבו אחרונים" וכד' שכיחים מאוד.<sup>77</sup>
5. סד ע"א: "וראיתי כתוב בשם התוספות". וראה לעיל, יבמות, סגנון, מספר 2.
6. "בפנים" — סה סע"ב ("שכתוב בפנים"). וראה לעיל, בבא קמא, סגנון, מספר 6.

אני במאמרי על המגיד משנה (לעיל הערה 71), ויש לתקן הדברים. עתה ראיתי כי במהדורה החדשה של חידושי הר"ן, בני ברק, תשמ"א (הוצאת פרנק) נדפס (דפי הש"ס יז ע"ב, ד"ה אלא): "וכ"כ בה' הגגיד", ויפה עשו, אלא שלא ציינו שלפנינו תיקון כפי שצינו במקומות אחרים במהדורה זו, וכפי שהבטיחו במבוא.

74 והעיר על כך גם ר' אלטר האלפערן, חידושי הריטב"א החדשים על בבא מציעא, מבוא, עמ' 111.  
75 בדף נט ע"ג כתב: "אמר המחבר במה שכתב הריטב"א וכו' ומיהו הרשב"א וכו' ומיהו הרנב"ר ז"ל לא דבר בזה כלל בחידושי ע"כ". מכאן, שהר"ן לא כתב פירוש לרי"ח במסכת זו, או שרי"ח לא ראה פירוש זה, שהרי לא התייחס לעובדה אם הדברים נמצאים בפירוש לרי"ח או לא. וראה עוד דיון בלשון זה של הנ"י בדברי ר"ח בנבנשת, בעי חיי, חו"מ, חלק ב, סי' יב, דף י ע"ד.

76 בספר כתונת פסים העיר על כך בכמה מקומות; ראה בדפי הספר דף כג סע"ד, כח סע"ד ועוד. אכן בדף ל רע"ג כתב: "ועי' בלשון הר"ן בחידושי אשר רוב דברי הנ"י גובעים ממנו ותמצא הלשון מסודר כראוי", וכן בעוד מקומות רמז שדברי הנ"י הועתקו מהר"ן שלא כראוי.

77 וכוונתו ביניהם גם לר"ן כגון דף ב ע"א וע"ב, ג רע"א (ואולי הוא הרא"ה המובא בחידושי הר"ן שם) ועוד. וראה לעיל בסוף רשימת החכמים למסכת יבמות.



## ד. בבא בתרא

בד"ק נדפס הפירוש בלא שם. ברם בד"ו שנת רפ"א נקרא בשם: ר"ן, וכן בדפוסים שאחריו. ברם בדפוס וילנא נקרא בשם: נ"י, כנראה בהסתמך על "הגהות מאלפס ישן": "דע כי בדפוס ריווא די טרינטא ובאלפס ד"ס<sup>78</sup> נקרא הפי' הזה ע"ש הר"ן וגם הב"ח לא הגיה ע"ז כאשר עשה במסכת ב"ק, אף כי מהלשון ומאופני חידושו נראה כי הוא מהנ"י ולא מהר"ן וגם המפרשי' יקראו אותו ג"י". ואכן, כבר העירו בעלי הכללים<sup>79</sup> כי הפירוש הוא נמוקי יוסף.

בפירוש למסכת נבחין בכל הנקודות המאפיינות שמנינו בפירושו למסכתות דלעיל, וברור כי פירוש זה הוא אכן נמוקי יוסף.

## חכמים וחיבורים המוזכרים:

ר' אחא משבחה	— ג ד ע"ב.
רא"ה	— א ע"א, ג סע"א, ח סע"א, כ ע"ב (בכולם מחידושי הר"ן פרט לדף ח ששם לא נדפסו חידושי הר"ן) ועוד.
ראב"ד	— ב ע"א, ג סע"ב, ח סע"א ועוד.
רא"ש	— ו ע"א, יז ע"א, כב ע"א ועוד.
גאונים	— ב ע"א (מחידושי הר"ן), ד ע"א ועוד.
ר"ח	— פעמים רבות. בדף לג ע"א: "אמר המחבר וכן מצאנו בפירושי ר"ח ז"ל".
[טור] חושן משפט	— י ע"א, יא ע"ב, יב ע"א (פעמיים). נדיר שרי"ח מצטט מספר זה.
ר' יונה	— א ע"א, ג ע"ב, ח סע"א ועוד.
ר' יוסף הלוי אבן מיגש	— א ע"א, ד ע"א, ה ע"א ועוד הרבה.
ריטב"א	— ח ע"א, ט ע"א, כו ע"א וע"ב ("מצאתי כתוב לאחר זמן בשם הריטב"א"). בדף עא סע"א: "הריטב"א ז"ל בהל' הרב ז"ל".

78 הכוונה לדפוס סביוניטה שנת שי"ד. אמנם כבר ציינתי שנמצא כן גם בד"ו.

79 כך הגיה גם בדרך תמים, וכן כתב בעל מלאכת שלמה בריש המסכת ("פי' הנ"י המכונה לר"ן"). ראה: יד מלאכי, כללי הרמב"ן וכו', אות יב. אוסיף כי ר' בנימין זאב בתשובותיו, סי' רצו, מביא כמה פעמים ר"ן על בבא בתרא ונמצא כן לפנינו בנ"י. כן בתוספות יום טוב דמאי ב, ד, ד"ה הסיטונות, ובהגהות ראשל"צ תיקן זאת לנ"י. וכן בשו"ת רשד"ם יו"ד סימן קיט, שו"ת מהרי"ט צהלון, סי' רלט, דף קצו ע"ג; ר"ש אלגזי, גופי הלכות, סי' שפא, תקכו; ר"י ריישר, שבות יעקב, חלק ב, סימן קכב ועוד אחרונים. לדעת ר"א סופר, בהערותיו לחידושי הר"ן על בבא בתרא, עמ' 140 הערה יח, מסופק הרמ"א בזהות מחבר הפירוש, ודוגמה נוספת לדבריו נמצאת בדרכי משה לאהע"ז, ריש סי' ב, וראה שם הגהות מהר"ל. וראה עוד: דרכי משה, חו"מ, סי' פב, אות ב, שהביא ר"ן ונ"י על בבא בתרא (וכן הוא גם בדרכי משה השלם, ירושלים, תשל"ט, ובהערה 28 תוקן לנ"י במקום ר"ן). וראה לעיל בסוף הערה 67 ובמצוין שם. שונה גישתו של ר' יעקב ב"ר דוד פרדו, אפי' זוטרי, ונציה, תקנ"ו, סי' כא, אות כ, דף קכג רע"א: "אף כי בנוי אצלו ציון ג"י פרק חזקת הבתים, לעד"נ דאין כן כוונת הר"ן שם (שהנ"י איננו המ' [= המפרש — יש"ש] לב"ב אלא הר"ן הוא)" וכו'. הדברים המוקפים בסוגריים אף הם מדבריו, ולדעתו המחבר הוא הר"ן אף-על-פי שנכתב כי הוא הנ"י, ודבריו תמוהים בעיני. יש לציין כי כ"י של נ"י למסכת זו היה לפני ר' שלמה אמארייליו, המציין זאת בתשובותיו כרם שלמה, שלוניקי, תע"ט, סי' עא, דף קצט רע"ג (בהמשך דבריו כתב: "נ"י המוגה מכ"י").

מכאן עולה כי הריטב"א כתב גם פירוש על הלכות הרי"ף למסכת זו<sup>80</sup>.

— כג סע"ב.	ר' יהודה בן הרא"ש
— יח רע"א, כא רע"א.	ר' יהונתן
— עט סע"א: "וכ"כ הר"ר יצחק הלוי בספר תורת הבית שלו" <sup>81</sup> .	ר' יצחק הלוי
— פעמים רבות <sup>82</sup> .	רמב"ן
— ב ע"ב ועוד.	רמ"ה
— פעמים רבות.	רמב"ם
— ג ע"א וסע"ב, ה רע"א, ו ע"ב ועוד. כן מעתיק קטעים רבים בלי להזכיר את שמו <sup>83</sup> .	רנב"ר
— ז סע"א (מחידושי הר"ן).	הרב הנשיא אלברצלוני
— כז ע"ב (מחידושי הר"ן).	הנגיד
— י ע"א, יד ע"א ועוד.	עיטור
— פעמים רבות <sup>84</sup> .	רשב"א

סגנון ונקודות מיוחדות:

הסגנון דומה מאוד לסגנון הפירוש על המסכתות שהוזכרו לעיל. אכן בולטת במסכת זו נקודה האופיינית לכל הפירוש, והיא: רי"ח כותב על דברים שיש להם משמעות הלכה למעשה. הנה כמה דוגמאות:

1. דף ג ע"ב: "משום דינים אלו היוצאים מהאי גררא כתבתי".
2. יב סע"ב: "מתני' הא [שהעתיק הרי"ף] הלכתא למשיחא" וכו'. ומכיוון שהרי"ף הביאה, לא נמנע רי"ח לפרשה.
3. מ ע"ב: "גרסי' בגמ' וכו'. לא כתבתי זה אלא משום דין גר היוצא מתוך סוגיא זו".
4. גג סע"ב: "כתבתי זה לשני תועלות היוצאים".
5. סט ע"א: "אמר המחבר לענין מסכתין לא הייתי צריך לכתוב הא דר' ששת אלא ללקוט הפרי נתכוונתי".
6. "אמר המחבר" — הביטוי מופיע הרבה. כבר כתבתי שרי"ח השתמש בביטוי זה גם בהעתיקו מדברי פרשנים אחרים בלי שהוסיף משלו<sup>85</sup>, וכן יש שרי"ח כותב את חידושי בלי לפתוח בביטוי זה אלא ב"נראה לי" וכד'<sup>86</sup>.

80 ידוע שהריטב"א כתב פירוש גם על הרי"ף. ראה, לדוגמה: חידושי הריטב"א, עירובין, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ג, במבוא עמ' 14, 18. ברם לא ידוע לנו שכתב על מסכת זו.

81 עיין: יעקב נפתלי הכהן, אוצר הגדולים אלופי יעקב, חלק ה, עמ' קצו.

82 לדעת ר"א סופר בהערותיו לחידושי הר"ן על בבא בתרא, עמ' 49 הערה מג, לא ראה רי"ח את חידושי הרמב"ן אלא כתבם מכלי שני.

83 כך כתב ר"א סופר בהערותיו לחידושי הר"ן על בבא בתרא, עמ' 53 הערה ט, 161 הערה א, 188 הערה ה, 205 הערה ב, 443 הערה לט, ועוד הרבה; וראה לעיל הערה 36.

84 ר"א סופר בהערותיו לחידושי הר"ן על בבא בתרא העיר, כי רי"ח לא ראה את דברי הרשב"א במקור, אלא העתיקם מהר"ן. ראה שם עמ' 40 הערות טו, יט, 132 הערה יח, 156 הערה כז.

85 ראה פרק ה, דרכו וסגנונו.

86 דף כג ע"א, לא ע"ב, לב רע"ב, לג סע"ד, נד ע"א ועוד.

7. "וכתבו המפרשים", "וכתבו האחרונים" וכד' — הביטויים מצויים בפירוש זה.
8. "מצאתי" — הביטוי מופיע כמה פעמים: לו ע"א: "ואח"כ מצאתי לא' ממחברי ספרים שכתב" (נמצא כן בחידושי הר"ן, ותמוה שרי"ח יכנהו בלשון זה); סט ע"ב: "ומצאתי כתוב לאחד מן האחרונים" (בדומה לכך נמצא בר"ן); ע"א: "כך מצאתי בנמוקי האחרונים ז"ל" (במקום זה חסרים בר"ן כמה דפים, ואין לדעת למי היתה כוונתו).
9. פעמיים ציין לדבריו במקום אחר. בדף ד ע"ב: "כתב הרנב"ר ז"ל בב"מ פ' המקבל [דף קד ע"א] וכו' ושם כתבתיו בס"ד". וכן הוא לפנינו בדף סא ע"א. ובדף סו ע"ב: "ושם כתבתי [כתובות פה ע"ב] בס"ד אלו הדינים הראוים לזה". לפנינו נמצא כן בכתובות (מהדורת בליי, עמ' רעט) אבל דומה שרי"ח כתב רק מעט בעניין זה.
10. "בפנים" — הביטוי נמצא כמה פעמים: ב ע"ב: "אמר המחבר פירשנו בפנים"; גג סע"ב: "ולא כתבתי זה בפנים"; גט ע"ב: "כ"כ אחד מחכמי הדור (הר"ן בחידושי) ומ"ש בפנים הוא מהר"ר יונה זצוק"ל"; סא ע"ב: "וכ"ש לפי מה שפירשתי בפנים". וראה לעיל, בבא קמא, סגנון, מספר 6.
- והנה מצאנו כאן ביטוי נוסף השייך לתיאור מקום הכתיבה של המחבר, והוא בדף גב ע"ב: "וכדפירשתי לעיל בגליון דאיכא הגדת בעל דין" וכו'. וענין זה נמצא כמה שורות לפני כן לעיל (ד"ה שלשה בשם הריטב"א), ואין שום סימן חיצוני שהעניין אכן נכתב בגליון, ואף מבחינת תוכנו אין צורך לומר כן. סוף דבר, לא ברור לי פשר הציון "בגליון", ודומני שזו הפעם היחידה שהוא נמצא בני".
11. הביטוי "ד"ת" נמצא במסכת זו. על פענוחו ראה לקמן, גיטין, ובהערה 188, דיון בעניין זה.

#### ה. סנהדרין

בד"ק נדפס הפירוש בשם נ"י. למרות זאת היו כמה אחרונים שייחסוהו לר"ן, וכבר האריך בזה בעל שדה חמד<sup>87</sup>, ולדעתו אכן החיבור הוא נמוקי יוסף. ואמנם קיים דמיון רב באופי הפירוש הזה לפירוש הנידון עד עתה. גם כאן לפנינו אוסף של פירושים שונים ולכן שכיח מאוד הביטוי "וכתבו המפרשים"<sup>88</sup> או "וכתבו האחרונים"<sup>89</sup> וכדומה. כן העתיק כמה פעמים<sup>90</sup> את דברי הרי"ף בלי תוספת פירוש. גם כאן חורג המחבר מתחום הרי"ף ודן ומפלפל בהרחבה בדברים שלא הביא הרי"ף. עם זאת, מסביר גם מלים בודדות בלבד, דוגמת פירוש רש"י. כן הביא פעמים רבות את הירושלמי כהשוואה.

גם סגנונו דומה לסגנון רי"ת. הביטוי "אמר המחבר" מצוי שלוש פעמים<sup>91</sup>, וכן נמצא גם "כך מצאתי כתוב"<sup>92</sup>. כן מנמק הוא מדוע האריך בענין מסוים: "והארכתי בזה אע"פ דקאמר ליה רבא גבי מגדף... כדי לברר מילתא דרבא התם"<sup>93</sup>.

87 כללי הפוסקים, סימן ד, אות ד. על רשימת המייחסים פירוש זה לר"ן יש להוסיף את מהר"מ מלובלין בחידושו לדה"ב ע"ב, ד"ה ר"פ. מאידך גיסא, ר"מ אלשקר בתשובותיו, סי' טז, מביא נ"י לסנהדרין פ"ד (יג ע"א) וכן נמצא לפנינו.

88 לא זיהיתי למי כוונתו.

89 בדרך-כלל כוונתו לר"ן. ראה לעיל במסכת יבמות, סוף רשימת החכמים.

90 א ע"ב, ח ע"א ועוד. 91 י ע"א ספ"ג, יב ע"א, טז ע"א. 92 יב סע"ב.

93 דף טז סע"א. יש לציין שאין זה הנימוק המקובל אצלו, כיוון שבדרך-כלל הנימוק הרגיל הוא שיש להאריך בדברים שיש בהם השלכה הלכתית.

חכמים וחיבורים המוזכרים :

החכמים המוזכרים כאן מעטים הם בהשוואה לנזכרים במסכתות אחרות, והגורם לכך, כנראה, הוא מיעוט המפרשים למסכת זו. חלק מהפירושים הגיע אליו בדרך השמועה מכלי שני.

רא"ה	— ד ע"ב, י ע"א, יב ע"א (וכתבו משם הרא"ה).
ראב"ד	— י ע"א.
רא"ש	— יג ע"ב (על גיטין).
ר' אחא	— טו ע"א.
בעל העיטור	— א ע"א וע"ב, ה ע"ב, י ע"ב ועוד.
בעל מתיבות	— ז ע"א.
בה"ג	— ו ע"א.
בעל המאור, רז"ה	— ח ע"א, ה ע"ב.
רה"ג	— ד ע"א.
ספר דברי הריבות לראב"ד	
ז"ל ולרז"ה ז"ל	— ט ע"א.
חקות הדיינים	— ו ע"א.
ר"ח	— ח ע"א.
ר' יוסף הלוי	— ט ע"ב (על ב"ב).
ר' יעקב ברבי משולם	— ה סע"ב.
ר"י בן גיאת	— טו ע"א ("כתבו משם ר"י בן גיאת").
ר"מ מקוצי	— ו ע"א, יא ע"א.
רמב"ן	— יב סע"ב, יג ע"א, יז ע"א ("כתבו משם הרמב"ן"), ועוד.
רמב"ם	— א ע"ב, ג ע"א וע"ב ועוד.

לאור האמור נראה כי אכן פירוש זה הוא נמוקי יוסף לרי"ח.

# ו. מ כ ו ת

בד"ק נדפס הפירוש ללא שם. בדפוס וילנא נקרא שמו נ"י. באחרונים מצאנו שייחסהו לר"ן או לנ"י<sup>94</sup>.

בהשוואת פירוש זה לפירוש על המסכתות דלעיל יקשה עלינו להגיע למסקנה ברורה. בחיבור שלפנינו מפרש המחבר רק את דברי הרי"ף ולא דן בדברים אחרים ממסכת זו<sup>95</sup>, דבר שאינו מדרכו של הרי"ח. כן אינו משתמש בביטוי "אחרונים" וכד', אלא רק בביטוי

94 ר"מ אלשקר בתשובותיו, סי' טז (דפוס ירושלים, תשי"ט, דף מד ע"א), כתב: "ואולי נתחלף לו [לר"י בי רב] הר"ן ז"ל בנמקי יוסף פ"ק דמכות" (עניין זה הזכיר ברמז בוקן אהרן לר"א הלוי, סוף סי' רכא), ובהמשך העתיק את הנ"י למכות וכלפנינו (ראה תשובות ר"י בי רב, סי' נו, ירושלים, תשי"ח, דף קנג ע"ב). גם הב"י בחו"מ, ראש סי' עג, מכנהו בשם נ"י, וכן ר"ש עדני במלאכת שלמה למסכתנו, כמה פעמים.

ברם בחידושי אנשי שם, אות א, נקרא ר"ן. רי"ד זינצהיים, מנחת עני, חלק ב, ירושלים תשל"ה, דף קט ע"א, חש בדבר וכתב: "אמנם כמדומה פירוש הרי"ף למכות מנמקי ולא מהר"ן". וראה דברי החיד"א בשם הגדולים, ערך רי"ח, שציין לעוד אחרונים.

95 יוצא מהכלל בסוף המסכת, שם הסביר חלק ממשנה שלא הביא הרי"ף, וכמ"ש על כך בגליון.

"יש מפרשים" <sup>96</sup>. גם הביטוי "אמר המחבר" אינו נמצא — שמא בשל העובדה שלפנינו מסכת קטנה. בהעתיקו דברים מספר הרי"ף מציין זאת באמרו "מפורש בהלכות" (א סע"א), "כתוב בהלכות" (ב רע"א) וכד' <sup>97</sup>, ואילו הרי"ח משתמש בדרך-כלל בביטוי "וכתב הרי"ף" או "וכתב בהלכותיו" <sup>98</sup>.

חריגים אלו מקשים את זיהוי פירוש זה כנמוקי יוסף, אם כי אין לשלול אפשרות זאת לחלוטין. מתוך רשימת החכמים נראה שהמחבר הוא בן זמנו של רי"ח, אלא שקצת תמוה ששמו של הריטב"א נעדר.

#### חכמים המוזכרים:

ר"ב	— ג סע"א (הובא ברמב"ן וברא"ש).
רא"ש	— א רע"ב, ג רע"א, ד ע"א וע"ב.
ר' אפרים	— ג ע"א (הובא ברמב"ן וברא"ש).
גאון	— ד סע"ב.
רה"ג בתשובה	— ג ע"א (הובא ברמב"ן וברא"ש).
ר"ח	— ב ע"ב (ברמב"ן), ג ע"א, ד ע"א (שניהם ברא"ש).
ריא"ג	— ב ע"ב. נ"ל שצריך להיות: ריב"א.
הר"י שיעיה	— ד ע"א <sup>99</sup> .
רמ"ה	— ב ע"ב, ג ע"ב, ד ע"א.
רמב"ם	— ד ע"א (פעמיים) וע"ב.
רמב"ן	— ב ע"ב.

יש להוסיף שהמחבר השתמש, כנראה, בפירוש ר' יהונתן הכהן מלוניל, מכיוון שיש בו פירושים דומים לפירושו <sup>100</sup>, אלא שאין הוא נוקב בשמו.

#### ז. מועד קטן

בד"ק נדפס הפירוש בשם נמוקי יוסף, ברם בד"ו יוחס הפירוש לר"ן וכן בדפוסים שאחריו. בדפוס וילנא חזר ונקרא בשם נמוקי יוסף <sup>101</sup>.

ואכן, ביד מלאכי כללי הרמב"ן וכו', אות יב, העיר: "ועוד אני מוסיף שהפירוש מועד קטן על הרי"ף אף שהמדפיסים ציינו עליו הר"ן אינו אלא מהג"י ולמדתי לומר כן וכו' דאשכחנא ליה בר"פ מי שהפך שהזכיר דעת המ"מ ואין זה דרך הר"ן ושם בשלהי הפרק [ו ע"ב] ראיתי שאמר וכתב המחבר וכן בפ' אלו מגלחין [יד ע"ב] ראיתי שאמר וכתב

96 דף א ע"א (מתאים לרמב"ם הלכות עדות פ"כ ה"ח), ב סע"ב (בריטב"א בשם אחרים), ד סע"ב (רא"ש), ד רע"א (רא"ש). העדר הכינוי "אחרונים" מוסבר בכך שאין רי"ח מצטט מהריטב"א ולא מהר"ן. ראה במסכת סוף רשימת החכמים.

97 וראה גם דף ב ע"ב, ג ע"ב, ד ע"א.

98 מאידך גיסא יש להעיר, כי בדף ד ע"א כתב: "ונמצא כתוב ע"ש הרי"ף", וזהו סגנון הקרוב לסגנון רי"ח.

99 ראה לקמן הערה 117.

100 א, ג משלשין בממון, ספ"א ר' יוסי אומר, ועוד.

101 עיני הגהות מאלפס ישן, בריש המסכת ובהערת המדפיסים שם.

המחבר כמו שרגיל לכתוב הנ"י וכו' שוב ראיתי למרן מוהריק"א ז"ל שבב"י או"ח סי' תקל"ו וסי' תקל"ז ותקנ"א הזכירו בשם נ"י<sup>102</sup> ושמה לבי גם אני וכן מצאתי עוד בספר תקוני הרי"ף כ"י להרב דיל ויקייו שגם הוא קרא בשם נ"י, גם בהרי"ף שלי המוגה מכמה רבנים קדמונים מצאתי שהגיהו נ"י במקום הר"ן וכתבו בגליון בזה הלשון כך כתב מוהריק"א בא"ח רס"י תק"ל ודבר הנכר לעין הוא כי לוקח לו לשיטתו מהרא"ש ומהמ"מ כמפורש למעיין בהם עד כאן"<sup>103</sup>.

חזרו ודנו בפירוש זה רש"ב ורנר ורש"פ פרנק בהקדמתם לחידושי הר"ן למסכת זו (מהדורת מכון הרי פישל, ירושלים תרצ"ז). לדעתם, הפירוש "אינו לר"ן כי בהרבה מקומות אנו מוצאים סתירות גדולות ביניהם: בפסקים, בפירושים ובגירסאות"<sup>104</sup> וכו'. "מצד שני אנו מוצאים כי בהרבה סוגיות הוא מביא את לשון הר"ן בחידושים, ובכל זאת אינו מזכירו אף פעם כאשר אנו מוצאים בחידושי נ"י לגדרים שהוא מזכיר תמיד את רבינו בשם הרנב"ר<sup>105</sup>, ואולי יש לשער כי מתוך שהעתיק הרבה מחידושי הר"ן לא מצא לנכון להזכירו כי הדבר היה אולי ידוע בזמנו או מי שהוא מתלמידי הנ"י לקט מחידושי הר"ן והנ"י וחבר מהם פירוש לרב אלפסי ועל כן התיחס הפירוש גם להר"ן וגם להנמו"י. יצא לנו שהפירוש על רי"ף מו"ק אינו לר"ן, ואם הנ"י חפרו או אחר, הדבר עודנו טעון פירור". ואכן, למרות הוכחותיו של בעל יד מלאכי, עדיין יש מקום להרהר אם אכן הפירוש הוא לבעל נ"י, וזאת בשל אופי הפירוש. הפירוש על מסכת זו צמוד, כמעט לחלוטין, לרי"ף. המפרש מסביר את הקטעים שהביא הרי"ף בפירוש קצר, דוגמת פירוש רש"י. לעתים האריך מעט, אבל לא יצא מתחום מסגרת הרי"ף. אין אנו מוצאים, כמעט, שהמפרש מביא קטעי גמרא שלא הביא הרי"ף<sup>106</sup>. כן משתמש המפרש בפירוש ר' יהונתן הכהן מלוגיל, ומעתיק

<sup>102</sup> ייתכן שר"י קארו כתב כן כיוון שהשתמש ברי"ף ד"ק.

<sup>103</sup> עוד אחרונים כתבו כדבריו והובאו בשדי חמד, כללי הפוסקים, סימן ד, אות ד, ע"ש. אוסיף כי בכתונת פסים, בריש מועד קטן, כתב: "באור על הנמוקי יוסף", ובהערה נאמר שם: "כן החליט הגאון המחבר ליחס הפירוש שעל האלפסי מ"ק לרבינו הנמק"י וכ"מ [= וכן מצאתי] בתשובה א' [= אחת]. חיפשתי בספרי תשובותיו ולעת עתה לא מצאתיה — יש"ש] שהעיר בזה והעלה כן מכמה ראיות שאכמ"ל [= שאין כאן מקום להאריך] המ"ל [= המביא לדפוס]. מעניין שר' חיים אברהם גאגין, בפירושו סביב לאוהל, על ספר אהל מועד לר' שמואל גירונדי, חלק ב, ירושלים, תרס"ד, דף סח ע"א כתב: "וכ"כ הב"י משם נמוקי יוסף וע"ש והוא הר"ן ז"ל במ"ק כאשר יראה הרואה", ולא ראה את דברי יד מלאכי. דומה הדבר שזהות מחבר הפירוש היתה מוטלת בספק אצל ר"ש עדני בפירושו מלאכת שלמה בריש מועד קטן, ע"ש.

<sup>104</sup> כן העירו שאין לדחות זיהוי פירוש זה עם הר"ן בנימוק שבפירוש זה מוזכר מ"מ, משום "שהרי מצאנו שהר"ן מצטט את המגיד משנה במקום נוסף והוא בחידושי לב"מ". ברם, כבר הערתי לעיל בהערה 73 שזו טעות, ולא מצאנו שהר"ן מזכיר את המגיד משנה. אם כן, טענתם זו, לפחות, אינה טענה. לכן נראה כי אין מקום לומר שהמחבר הוא הר"ן, ואף הם ידו עתה בזה.

<sup>105</sup> אבל עיין לעיל הערה 36 ובציונים שם, שמצאנו במסכתות נוספות שרי"ח השתמש בר"ן בלי שהזכיר את שמו. אמנם נכון שלא מצאנו ש ת מ י ד (כלומר, לחלוטין) אינו מזכיר את שמו במסכת מסוימת, וכנראה זו היתה כוונתם, אלא שאיני יודע מה טעם היו צריכים לתת דוגמה דווקא ממסכת גדרים.

<sup>106</sup> יוצאים מהכלל מצאנו ברפ"ב דף ה סע"א, ז ע"א, יג ע"א. במקום האחרון זו הפעם היחידה שהשתמש בביטוי "גרסי" בגמ", ברם בכ"י אוקספורד לא נמצא ביטוי זה. וראה לקמן הערה 127. יש להוסיף כי בדף טז ע"ב הביא ופירש כמה הלכות מאבל רבתי שאינן ברי"ף.

את לשונו מלה במלה בלי שמזכיר שמו ולו פעם אחת. עצם השימוש בפירוש ר"י הכהן, אפשר שאינו דבר יוצא דופן<sup>107</sup>, אבל אי-הזכרת שמו בכלל דומה שהיא מקרה חריג<sup>108</sup>. מאידך גיסא, יש נקודות המתאימות לדרכו של ר"י. כן אנו מוצאים הבאות מדברי הרמב"ם כהשוואה<sup>109</sup>, וכן מצאנו הבאות מהירושלמי<sup>110</sup>. כן מצוי שהעתיק קטעים מהר"ף בכותרת "וכתב הר"ף" וכד', ולעתים זו העתקה בלבד ללא פירוש<sup>111</sup>. כן מצינו שפסק הלכה<sup>112</sup>. גם סגנונו מתאים לסגנון ר"י, והוא משתמש בביטויים "וכתבו ז"ל"<sup>113</sup> או "והאחרונים כתבו"<sup>114</sup>. גם רשימת החכמים המוזכרים תואמת את דרך הג"י. סוף דבר, נראה כי אכן הפירוש שלפנינו הוא ג"י, אלא שמשום-מה אופי הפירוש למסכת זו נושא אופי פרשני מובהק, בלי מגמה של איסוף וליקוט חידושים<sup>115</sup>.

### חכמים המוזכרים:

ראב"ד	— פעמים רבות, בעיקר: "והראב"ד בפירושיו" <sup>116</sup> .
בה"ג	— יב ע"א, טו ע"א.
בעל המאור	— יב ע"א.
רה"ג	— יז ע"א (בתשובה), יד ע"ב.
ר"ח	— ג סע"א (מתורת האדם לרמב"ן).
ר"י גאון	— יב סע"א.
ריצ"ג	— ג סע"א (מתורת האדם לרמב"ן).
ר' ישעיה	— ח רע"ב <sup>117</sup> .
ר"מ הלוי	— ו סע"ב ("ובשם ר"מ הלוי כתבו"), ט סע"א ("ובשם ר"מ הלוי תירצו"), ז סע"ב, יז ע"א.

107 מצאנו שהשתמש בר' יהונתן בפירושו למסכתות סנהדרין, עבודה זרה, מגילה וברכות.  
108 ראה לעיל הערה 105. אוסיף כי פירושי ר' יהונתן לכמה מסכתות היו גם לנגד עיני ר"ע מברטנורה ואף השתמש בהם; ראה: ש"י פרידמן, פירוש ר' יהונתן הכהן מלוניל לבבא קמא, תשכ"ט, מבוא, עמ' מט, ובצינוני שם, ואף-על-פי-כן לא הזכירו מעולם בשמו, אלא שביחס לר"ע מברטנורה הדבר מובן, שהרי זו דרכו בכל פירושו, מה שאין כן ברי"ח שאין זו דרכו.

109 רפ"ט ט ע"ב, יא סע"א, יד ע"ב, טו ע"ב, יז ע"א.  
110 ו רע"א וע"ב, י ע"ב (3 פעמים), יג רע"ב, יד רע"א, טו רע"א.  
111 ו ע"ב (פעמיים) בלי לפרש, ז ע"ב, ט סע"א, י ע"א, יא ע"א.  
112 ב סע"א, ג ע"א, ד ע"ב, יא סע"ב, יב ע"ב. 113 ז ע"ב, ח ע"ב (ריטב"א ועוד ראשונים), ועוד.  
114 ג רע"ב, ד ע"א וע"ב ("קצת מן המפרשים" — רא"ש), טז סע"ב ("ויש מפרשים" — רא"ש בשם ראב"ד). יש לציין כי לא הזכיר את הריטב"א ולא את הר"ן, ואף-על-פי-כן השתמש בכינוי "אחרונים". ראה לעיל, מסכת יבמות, בסוף רשימת החכמים. אמנם, לעת עתה, אין ידוע לאילו חכמים התכוון כאן.

115 ר' שמעיה גרינבוים, נטעי בחורים, ניו-יורק, תשכ"ו, גליון ב, עמ' לג, סבור כי הפירוש אינו ג"י, מכיוון שהנדפס שונה מהנמצא בכ"י אוקספורד. נכון הוא שיש שינויים, אולם לדעתי אין הם שינויים משמעותיים ואין בהם כדי לקבוע שמחברים שונים לפנינו.

116 בדף ט ע"א ובדף י ע"א: "וכתבו משמו של הראב"ד", ומכאן לכאורה שלא ראהו במקורו.

117 הפירוש מובא בסתם בחידושי הר"ן. זהותו של ר' ישעיה הנזכר כאן אינה ברורה. כן נזכר גם בג"י למכות, ראה לעיל הערה 99. אולי הוא אותו חכם הנזכר בשיטה מקובצת לבבא קמא בשם ר' ישעיה, שלגביו כבר הוכיח ד' צומבר בהכרמל, שנה ג (תרכ"ג), עמ' 302, שאין הוא ר' ישעיה דטראני, או ר' ישעיה נכדו (ריא"ז). ועיין גם דברי י' תא שמע, "רבינו ישעיה מויל" וכו', סיני, סט (תשל"ל), עמ' קמג—קמד.

מגיד משנה	— ח רע"ב <sup>118</sup> .
רמב"ן	— א סע"א, ג סע"א, ד ע"א ("הרמב"ן בליקוטיו"), יא רע"א, יב ע"א ועוד.
ערוך	— ג סע"ב.
רשב"א	— א סע"א (ממסכת ע"ז).

יש להוסיף את האמור למעלה כי מצוי שרי"ח יעתיק קטעים שלמים מר' יהונתן הכהן, מלה במלה, מבלי שיזכיר את שמו ולו פעם אחת<sup>119</sup>.

#### ח. נדרים

בשנת הר זה קנתה ימינו לפ"ק, נדפס בליוורנו ספר "אשי ה'" בהשתדלות ובהסכמת ר' מרדכי הלוי "שליחא דרחמנא מעיר הקדש ירושלים תוב"ב"<sup>120</sup>. הספר מכיל את "הלכות הרמב"ן וחידושי הריטב"א על מסכת נדרים וגמקי יוסף למסכת כתובות ונדרים". החידושים על נדרים נדפסו, החל מדפוס פרסבורג תקצ"ו, יחד עם הלכות המיוחסות לרי"ף שנדפסו לראשונה בדפוס זה<sup>121</sup>, ויחד עם הלכות הרמב"ן שנדפסו מכבר.

בתוך ספר "אשי ה'", לפני הפירוש על נדרים, נדפס: "בס"ד חידושי נדרים לרבינו יוסף בן חביבא זצ"ל בעל גמקי יוסף". מכותרת זו עולה כי חידושים אלו הם בנוסף לפירוש גמקי יוסף שעל הרי"ף. עיון בחידושים מלמד כי מצד אחד הם קשורים להלכות הרמב"ן, שהרי המחבר מסביר, לעתים, ירושלמי או תוספתא הנמצאים רק ברמב"ן<sup>122</sup>. מאידך, המחבר מסביר קטעים מהתלמוד שלא הובאו ברמב"ן, ואינו דן במקומות שדברי הרמב"ן לכאורה דורשים זאת<sup>123</sup>. לכאורה, דרך זו היא דרכו של רי"ח בעל גמקי יוסף, אלא שנראים הדברים שהקשר בין החיבור לבין הלכות הרמב"ן רופף יתר על המידה מהמקובל אצל רי"ח, ועל כן קשה לקבוע כאן עמדה חד משמעית.

גם ביחס לנקודות האחרות, שהכרנו עד עתה, המאפיינות את החיבור נ"י, קשה לתת תשובה ברורה. אכן מצוי שיעתיק קטעים מהרמב"ן בסתם: וכתבו ז"ל, וכד'<sup>124</sup>. כן מביא ירושלמי, ומביא את דברי הרמב"ם כהשוואה, פוסק הלכות תוך כדי פירוש, מצטט רבות

118 ראה לעיל הערה 71.

119 ראה פירוש ר' יהונתן הכהן מלוניל למגילה ומועד קטן, מהדורת ש"ק מירסקי, תשט"ז, ריש מועד קטן הערה 5, וכן העיר במקומות רבים על הזהות בין הג"י לר' יהונתן. אכן הג"י מביא לעתים בכינויים שונים כגון: "אחרים" — ג רע"ב, יז ע"א; "יש מפרשים" — ח ע"ב, יא ע"ב, יז ע"ב; "וכתבו" — י ע"א; "יש מי שכתב" — יז ע"ב (שם נמצא כן גם בר"ן).

120 ראה עליו: י' שציפאנסקי, ארץ ישראל בספרות התשובות, ירושלים, תשכ"ה, חלק א, עמ' תפב ובהערות שם.

121 הייחוס לרי"ף מוטל בספק, וראה ביבליוגרפיה לנושא זה שצינתי בשרי האלף, מהדורה שניה, ירושלים, תשל"ט, עמ' תריב.

122 דף לא ע"א (דפוס וילנא — יא ע"א. וכן בהמשך אציין לדפוס וילנא בסוגריים), לח ע"ב (יב ע"ב), לט ע"א (יג ע"א).

123 כל מעיין ימצא בנקל מקומות אלו.

124 כאן יש מעט שינוי מדרכו. בני" מעתיק רבות מהרי"ף בלי לציין, אבל מצוי גם שמעתיק בלשון "וכתב הרי"ף" וכד'. ואילו כאן נדיר שמעתיק בביטוי "וכתב הרמב"ן בהלכותיו" וכד'. וראה: ז ע"א (א ע"ב), לג ע"ב (יא ע"א), ס ע"א (כ ע"א).



מדברי הריטב"א<sup>125</sup> והרנב"ר. מציין "ומפרש טעמא בגמ'". משתמש בביטויים "וכתבו המפרשים האחרונים" וכד' וב"אמר המחבר"<sup>126</sup>, אם כי בביטוי זה השתמש רק ארבע פעמים. במקום אחד<sup>127</sup> ציין "וכדכתבנא בב"מ" וכן נמצא לפנינו שם בני".

עם זאת, קשה לומר בוודאות שהמחבר הוא אכן רי"ח<sup>127</sup>. מצויים כאן ביטויים שאינם מצויים בחיבוריו האחרים<sup>128</sup>, כגון: "והרי זה מבואר כדברי"<sup>129</sup>, "ומפרשים אחרים ראיתי האריכו בדעות השונות וזו הדרך היותר יפה והיותר קצר וישר"<sup>130</sup>, "כל זה כ' הריטב"א ז"ל והוא מיסוד שני רבותיו הרא"ה והרשב"א ז"ל וליכא למינדע מינה"<sup>131</sup>, "וצריך לעיין פיסקא דהכא"<sup>132</sup>. כן מכנה את משנה תורה בשם "חבור הרמב"ם"<sup>133</sup> ולא מצאנו ביטוי זה אצלו ביחס לספר זה. בסוף המסכת נמצא סיום מליצי שאינו מצוי בני"<sup>134</sup>. כן מצאנו שציין לדבריו במקום אחר<sup>135</sup>: "יפה אמר חנן וכבר איפסיקא הלכתא כוותיה דחנן כמו שכתבתי בשלהי כתובות", ברם לא נמצא כן בנמוקי יוסף לכתובות<sup>136</sup>.

לאור האמור קשה לי לבוא למסקנה ברורה בדבר המחבר. אין בידנו ראיה ברורה שהמחבר אינו רי"ח. דומני שעל המוציא מחזקה זו להביא ראיה ברורה ומוחלטת<sup>137</sup>.

חכמים וחיבורים המוזכרים:

ראב"ד	— ז ע"א (א ע"ב, בסוגריים ארשום לפי דפי דפוס וילנא. לקוח מהריטב"א), יד ע"ב (ד ע"ב — מהרשב"א).
רא"ה	— ח ע"ב (ב ע"א), לא ע"א (יא ע"א — מהר"ן), לח ע"ב (יב ע"ב), סג ע"ב (כא ע"ב — מהר"ן).
רא"ש	— ח ע"ב (ב ע"א).
הרב ברוך	— פח ע"ב (כו ע"ב).
גאונים	— ז ע"ב (א ע"ב), יד ע"ב (ד ע"ב).

125 על זהות הריטב"א הנוכח כאן ראה: ר"א יפהן, חידושי הריטב"א לנדרים, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ז, מבוא סעיף 1 ובהערות, ועמ' 12—24 ובהערות. וראה לקמן הערה 168.

126 סד ע"א (כא ע"א), עז ע"ב (כד ע"ב פעמיים), פו ע"ב (כא סע"א).

127 יש להעיר, כי כאשר המפרש פירש קטע בתלמוד שלא הביאו הרמב"ן, אין הוא משתמש בלשון "וגרסי' בגמ'" וכד', כפי שמצוי בני". אבל ראה לעיל הערה 106 ולקמן הערה 151.

128 ביטוי שנראה יוצא דופן בדף נב ע"ב (יז ע"א): "והרנב"ר העמיק ופלפל ודלה מים מבארות עמוקות ליישב דברי ר' אלפסי ז"ל", מצאתיו גם בגיטין עח ע"א.

129 דף טז ע"א (ה סע"א).

130 דף מ ע"ב (יג ע"ב).

131 דף ס ע"א (כ ע"א).

132 דף סו ע"א (כב ע"א).

133 דף לח ע"ב (יב ע"ב).

134 רד"צ הילמן העירני, כי ייתכן שרי"ח כתב לראשונה פירוש על הרי"ף, ולאחר זאת המשיך לפרש את הלכות הרמב"ן שהן השלמה לרי"ף; משהשלים זאת, והשלים בזה את כל חיבורו, סיימו במליצה.

135 דף לג ע"ב (יא ע"ב).

136 אבל נמצא כן בכ"י ברלין. ודע שיש שם בראש הפרק האחרון כמה קטעים גדולים שהושמטו על-ידי בלוי. כן נשמטו קטעים בסוף המסכת וגלאיתי לצייןם. וראה לעיל הערה 8.

137 בשו"ת מהריב"ל, חלק ד, סי' כד, כתב: "השאלו לי נמוקי יוסף וכתוב בו" וכו', וכן נמצא לפנינו רפ"ט. קטע זה מובא גם בשו"ת מים עמוקים, חלק ב (ראנ"ח), סוף סי' ס, ד"ה וראיתי בשם: "ראיתי כתוב משם נמקי", וייתכן שראהו במהריב"ל או במקום אחר.

רה"ג	— כב ע"א (ז ע"א — מהר"ן).
רו"ה	— טז ע"א (ה ע"א — מהמאור לשבועות).
ר' חננאל	— נה ע"א (יח ע"ב — ממסכת ב"מ).
ריטב"א	— הרבה מאוד <sup>125</sup> .
הרב החסיד ר' יונה	— כח ע"א (י ע"א — מהרשב"א), נז ע"א (יט ע"ב — מהר"ן).
ר"י אלברצלוני	— כב ע"א (ז ע"א — מהר"ן).
רנב"ר	— הרבה פעמים.
רמב"ם	— ז ע"ב (א ע"ב), יג ע"ב (ג ע"ב), טז ע"א (ה ע"א).
ר' שמשון	— ח ע"ב (ב ע"א — מהר"ן).
רשב"א	— ח ע"ב (ב ע"א), כח ע"א (י ע"א), לג ע"א (יא ע"ב) ועוד.

יש להוסיף כי הזכיר כמה פעמים "ר' אלפסי" <sup>138</sup> וכוונתו להלכות הרמב"ן. לעומת זאת, פעם אחת <sup>139</sup> כתב: "ואין נראה כן דעת הרמב"ן בתשלום הלכותיו" <sup>140</sup>, ובדומה לכך במקור מות אחרים <sup>141</sup>. ייתכן שהמקומות שבהם הזכיר את ר' אלפסי הם טעויות מעתיקים, והדבר צריך בירור.

#### ט. כתובות

"חידושי כתובות להרב נמקי יוסף" נדפסו אף הם בספר אשי ה' הנוצר לעיל, לאחר החידושים לנדרים. למעשה, הודפס כבר חלק קטן מחיבור זה בדפוס קושטא שנת רס"ט. בפרק הכותב (דפוס וילנא, מז ע"א) נמצא: "בכאן השמיט הר"ן ז"ל חמשה דפין וזהו מנמוקי יוסף במקום שהשמיט הר"ן ז"ל" <sup>142</sup>. בד"ק לא צוין המקום שבו מסתיימת ההעתקה מהנ"י, ולאור הביטוי

138 ז ע"א (א ע"ב, 3 פעמים), י ע"ב (ב סע"א) ועוד.

139 ס ע"א (כ ע"א).

140 מקור יחיד בכינוי זה.

141 סג ע"ב (כ ע"א); "כתבו בשם הרמב"ן" — לג ע"ב (יא ע"א); "בשם הרמב"ן" (לא מצאתי לפנינו) — מז ע"ב (יד ע"ב); "וכבר השיגו הרמב"ן בהלכותיו" (ליתא לפנינו).

142 והעיר על כך כבר הב"ח באבן העזר, סי' צה, סוף ס"ט: "ולא קשה דברי הר"ן בתשובה אמה שבפ' הכותב דהלא נודע דהך מילתא אינו מחיבור הר"ן כי נשמטו כמו חמישה דפין מחיבורו ופירשו נמוקי יוסף במקומו". המלה "במקומו" יוצרת רושם שהשמיטה בדברי הר"ן היתה כבר לפני רי"ח, ותפקידו היה רק להשלים את החסר בר"ן. אמנם, את דברי הב"ח ניתן לפרש שהתכוון לתאר את הנדפס בתוך הר"ן, ולא לדייק בזה. ברם, א"ה ווייס, דור דור ודורשיו, חלק ה, עמ' 164, נסתייע מהשלמת הנ"י והבאנו שיטתו לעיל פרק ג, וראה שם ליד הערה 18, ופרכנו שיטה זאת. עוד אוסיף כי כפי שהעיר הב"ח כן העיר בכנסת הגדולה, חו"מ, מהדורה קמא, סי' עא, הגהב"י אות לג: "מה שהעתיק רבנו המחבר ז"ל [הוא הב"י] בשם הר"ן ז"ל הוא נמקי יוסף וכו' ורבינו המחבר ז"ל אגב טרדיה לא דק". אבל בריש אותו סימן העתיק הב"י פעמיים מאותו מקום והקפיד לכתוב כראוי, כלומר שהעניין לקוח מהנ"י.

עוד אעיר כי הרמ"א בדרכי משה, חו"מ, סי' שעה, הביא נ"י על פרק האשה שנפלו (כתובות) והעיר שם בהגהות וחידושי מהר"ח: "הפ"י אשר סביב הרי"ף במסכת כתובות הוא מצוין בשם הר"ן וכבר התעוררתי ע"ז [= על זה] כמה פעמים שמביא בשם הנ"י ולפנינו הוא הר"ן". הערות של מהר"ח במקומות נוספים לא מצאתי, וייתכן שבמאמרו "התעוררתי על זה" התכוון שהעיר על כך בכתב במקום אחר. לעצם העניין דומה עלי שהרמ"א לא תמיד דייק בכגון זה, ואיני יודע אם אלו טעויות סופר או שאכן לא דק בזה ולא ראה מקום לדייק בזה. ראה בדרכי משה חו"מ, סי' צג (השלם — דף קנו ע"ב הערה 11) ובסי' עא (דף קיו ע"א הערה 3) שדייק וכתב "נ"י פ' "

"חמשה דפין" ניתן היה לשער שהעתיקו מהנמוקי יוסף עד סוף הפרק. ברם מהשוואה עם הנדפס באשי ה', וכן מסגנון הדברים, עולה כי ההעתקה מנ"י אינה עולה על דף אחד<sup>143</sup>. כאמור, הודפסו החידושים במלואם זמן רב לאחר ד"ק<sup>144</sup>. לאחר זאת נדפסו בפרסבורג תקצ"ו בסוף רי"ף סדר נשים. לאחר מכן — על-ידי רמ"י הכהן בלוי, ניו-יורק, מהדורה ב, תש"ה<sup>145</sup>. בלוי, במבואו הערה \* 12 כתב: "בדפוס פרסבורג לא נזכר כלל שכבר נדפסו חידושי כתובות לרבינו בליוורנו ואפשר ששוב נדפסו עפ"י כ"י, לכן שמתי עיני על שתי ההוצאות... לברר הגירסא עפ"י שני הדפוסים הנ"ל". חבל מאוד שבלוי לא טרח להשוות שני הדפוסים אלו עם כ"י ברלין, הנזכר לעיל הערה 6, והיה רואה כי בשני הדפוסים יש השמטות ניכרות<sup>146</sup>, ולכן נ"י לכתובות מחכה עדיין לגואל.

מתוך הכותרת בספר אשי ה', שצוינה לעיל, עולה כי לפנינו חידושים על מסכת כתובות. המחבר העתיק קטעים גדולים מדברי הרי"ף בציון "וכתב הרי"ף"<sup>147</sup> וכד', אלא שדרך זו אופיינית לרי"ח גם בדרך פרשנותו, ולכן אין נקודה זו, כשלעצמה, יכולה ללמדנו על אופי החיבור. ברם העובדה שהמחבר נמנע מלהסביר קטעים גדולים ברי"ף<sup>148</sup>, ואף משלב הסברים בניגוד לרי"ף בלי לציין לדעת הרי"ף<sup>149</sup>, מעידה שהחיבור אינו על הרי"ף. מאידך גיסא, יש

הכותב, "אבל בסי' עא בהמשך כתב 'הר"ן', וכן בסי' סא כתב 'נ"י פ' הכותב' וצ"ל ר"ן (וכן הגיה שם בדף צה ע"א הערה 8), וכן בסי' קצו צ"ל ר"ן במקום נ"י פ' הכותב (ח"ב, דף לו ע"א הערה 16). אבל בסוף סי' סב כתב כראוי 'ר"ן פ' הכותב' וכן בראש סי' סד, ובסי' סג 'ר"ן פ' אלו נערות', ועוד בכגון אלו. וראה לעיל סוף הערה 67 ובמצוין שם.

143 בדפוס וילנא (דף מז ע"א) נמצא גם ציון לסוף ההעתקה מדברי נמוקי יוסף, אבל זו הוספה מאוחרת, אם כי נכונה היא.

144 חיבור זה היה בכתב-יד לפני ר' שמואל חיון (ראה לעיל הערה 22) ומזכירו בדף סו ע"ב, סט ע"א, ענ ע"א ובחלק ב דף ס ע"א, פז סע"א. בכל המקומות הללו הציטוט שווה לנדפס. כן היה בכ"י לפני ר' יעקב ששון בחיבורו בני יעקב דף מז סע"ד (לזה ציין גם החיד"א), ר' חיים אלגוני בנתיבות משפט דף ד (צ"ל בדפוס: ג) סע"ב, קעב ע"א, ולא ציין במקומות אלו, כדרכו, שהעתיק מכ"י, ועוד. ר' יעקב בוטון בשו"ת עדות יעקב דף פח סע"ג. בדף קיב ע"ד כתב: "כתב [הריטב"א] בחידושו וכו' וכבר דבריו אלה כתבם בשמו הר' תלמידו בעל נ"י מכ"י". כן היה לפני הרלב"ח המצטט בתשובותיו סי' קלא (דפוס לבוב ותצלומיו דף צא רע"ד) וכן הוא לפנינו (דף כ ע"א) ומהרי"ט בתשובותיו, חלק ב, אהע"ו סוף סי' לו כתב על כך: "אין לנו נמוקי יוסף מס' נשים" (אמנם יש לנו למסכת יבמות, וכנראה לא דק, או שחשב זאת לפירוש הר"ן).

145 למעשה הודפס חיבור זה גם ברי"ף, דפוס מענקיש (לבוב), תרכ"ג. ראה: י' מונדשיין, "כתבי יד והכנות לדפוס בבית האלמנה ראם", עלי ספר, ח (תשמ"מ), עמ' 126 והערה 9.

146 ראה לעיל הערה 8. אציין לעוד כמה דוגמאות. מהדורת בלוי, עמ' קנה, סד"ה לעיל חסר קטע. ככה"י נמצא: "תניא מי שמת לו מת... אבלותא. פירוש פוסקת מעברת וכו' רב חסדא... אומנות. פירוש לפקח" וכו' ועוד ועוד. עמ' קסג, בין דף יא לדף יב יש בכ"י פירוש על שתי משניות: "בתולה כתובתה מאתיים וכו' הגדול שבא על הקטנה", וכן על קטע מהגמרא "אמר רבא מוכת עץ", ושוב על משנה "האוכל אצל חמיו". בסוף פ"א יש השמטה גדולה אצל בלוי. בעמ' קעט, בין ד"ה וכתב הריטב"א לד"ה ההוא שטרא, השמטה גדולה, ועוד ועוד גלאיתי לצינם.

147 דף ב ע"א, ח ע"א (פעמיים), כב ע"א, מד ע"א, נג ע"א, פד ע"א ועוד. לעתים נשמט הציון כגון דף יג ע"א ועוד.

148 כגון דף ד ע"א ועוד הרבה.

149 כגון דף כ ע"א מביא פירוש רב האי גאון (שהובא ברי"ף) ולאחריו פירוש אחר, ולא כתב כי הרי"ף דחה את פירוש רה"ג ופירש אחרת, והוא הפירוש השני שהביא נ"י.

סימנים המעידים שהחיבור הוא על הרי"ף. המחבר השתמש בביטוי "אמרינן בגמרא"<sup>150</sup>, העתיק קטעים מהתלמוד שאינם ברי"ף ופתח בלשון "פיסקא" או "גמרא"<sup>151</sup>. אכן, קשה מאוד לקבוע מהי אמת-המידה של המחבר בבחורו לפרש קטעים מסוימים מן הגמרא. היה סביר להניח שקטעים אלה יהיו בעלי אופי של חידושים ופולפולים או חידושים הלכתיים, ולא אופי פרשני גרידא — ואין הדבר כך. נמצא, כי דרך המחבר בנקודה זו נעלמת מאתנו. אם כן, קשה לקבוע אם לפנינו פירוש לרי"ף או חידושים לתלמוד. לפנינו פירוש לרי"ף שאינו "צמוד" לא לרי"ף ולא לתלמוד. משום כך קשה מאוד לקבל כי רי"ח חיבר שני ספרים שהאחד חידושים והשני פירוש לרי"ף<sup>152</sup>, אלא סביר יותר שחיבר ספר אחד והוא המונח לפנינו, באשר הוא מתאים לאופי הנ"י.

חכמים וחיבורים המוזכרים (לפי דפי הש"ס):

ואכן השוואה בין אופי החיבור למסכת זו עם הנאמר עד עתה, מוכיחה כי קיימת חפיפה, כמעט מלאה, בכל הנקודות המאפיינות חיבורים אלה <sup>153</sup> .	
אלברצלוני	— נד ע"ב (מהריטב"א).
ראב"ד	— ג ע"ב, יט ע"א (מהרשב"א), לג ע"א (מהרשב"א), נח ע"ב (בתשובה. מהרשב"א), ועוד.
רא"ה	— יח ע"ב (מהריטב"א), קז ע"ב (מהריטב"א ע"ש).
ר' אפרים בתשובה	— נח ע"ב (מהרשב"א).
רא"ש (תוס' רא"ש)	— ז ע"א, ח ע"א, כא ע"ב ועוד <sup>154</sup> .
בה"ג	— ח ע"ב (מפסקי הרא"ש).
בעל העיטור	— כ ע"א, כד ע"א, כח ע"א, נד ע"ב (ריטב"א בשם ר"מ ובר"ן בשם העיטור).
גאונים	— כו ע"ב (רשב"א), נד ע"ב (ריטב"א), פז ע"א וע"ב (ריטב"א), ועוד.
רה"ג	— כ ע"א (רי"ף), כח ע"א (תשובה ממנו שלא מצאתיה ברא-שונים ולא באוצר הגאונים).
חכמי גרבונה	— פז ע"א (ריטב"א).
ר"ח	— ג ע"א, כג ע"א, כו ע"ב (כולם מהרשב"א) ועוד.
ר' טוביה	— ח ע"א (תוס' הרא"ש).
ר' יונה	— ח ע"ב (פסקי הרא"ש).
ר' יחיאל	— נו ע"א.
ר' יצחק קרקוש'	
תלמיד הרמב"ן	— עח ע"ב.

150 ז ע"א וע"ב, יא ע"ב ועוד.

151 במסכתות אחרות מציין "גרסי' בגמ'", וכן בסתם: "גמרא", וראה לעיל פרק ה.

152 ראה לעיל פרק ד, דיון בנושא זה.

153 אעיר כי פירושו למשנה כאן אינו "צמוד" לרי"ף, ורי"ח הסביר משניות שלא הביא הרי"ף. כמו כן, בהסבר המשנה מייחד, לעתים, את דבריו בנושא מסוים ומאריך בו. אמנם, כשהסביר את המשנה כפשוטה, היסוד לפירושו הוא, כרגיל, פירוש רש"י.

154 לא כל המובא בשם הרא"ש נמצא לפנינו; ראה: תוספות הרא"ש השלם על כתובות, מהדורת וילמן, תשל"ג, בפתח השער. וראה, לדוגמה: שם, דף קז ע"ב, קח ע"א, קט ע"ב (דפי הש"ס).

— ג ע"א, ז ע"ב, ח ע"א ועוד הרבה. כן מעתיק ממנו בסתם.	ריטב"א
— ג ע"א (רשב"א), יח ע"ב, עח ע"ב.	ר"י מגיש
— כ ע"א, מה ע"ב (רמ"ה), נא ע"א, צז ע"א (ריטב"א. כל העניין הועתק מהריטב"א, אבל הג"י כתב את שמו רק באמצע דבריו).	רמ"ה
— פעמים רבות.	רמב"ם
— ז ע"א, יט ע"א ועוד (פא ע"ב, פו ע"ב — ספר הזכות).	רמב"ן
— ג ע"ב.	ר' נטרונאי
— ז ע"א.	ר"נ בעל הערוך
— ח ע"ב (רא"ש), יט ע"ב (רשב"א) ועוד.	ר' נסים
— ח ע"א (הכוונה לסמ"ג, עשין מח).	ספר המצוות
— נו ע"א (ריטב"א).	ר' פרץ
— ז ע"א (רשב"א).	שאלות
— ה ע"א, ז ע"א (רשב"א).	ר' שמואל הנגיד
— ג ע"א, ח ע"א, י ע"א ועוד. כן העתיק ממנו בסתם.	רשב"א
— מא ע"ב ועוד.	תשובות הגאונים

אנו רואים כי שמו של הרנב"ר נעדר מרשימה זו <sup>155</sup>, וזה מלמד, כנראה, כי פירושו על הרי"ף לא הגיע לידי רי"ח.

גם כאן מצאנו שימוש בכינויים שאינם אחידים. כגון: "יש מי שכתב" (ב ע"ב — תוס' וריטב"א), "יש מי שפירש" (ה ע"א — רשב"א, ר"ן), "יש מפרשים" (ז ע"א — רשב"א, ריטב"א; יט ע"א — ריטב"א), "גדולי אחרוני המפרשים" (כ ע"א — רמב"ן, רשב"א, ר"ן), "פרשו מן המפרשים" (כ ע"א — ריטב"א).

אציין לכמה מהם לשונות וביטויים מיוחדים:

1. "אמר המחבר" — כ ע"א (3 פעמים), כה ע"ב, מא ע"ב, נא ע"א, נב ע"א, נט ע"ב ועוד <sup>156</sup>.
2. "וכתבתי זה אע"פ שאין דעתי לכתוב אלא הלכה למעשה" — כט ע"ב.
3. "ואני לא אאריך בענין לא של פסק" — פו ע"ב <sup>157</sup>.
4. "לא אאריך בפ' דאביי קשישא כבר פסק ר' אלפס כוותיה בפ' הניזקין" — צד ע"א.

#### ט. ש ב ו ע ו ת

בשנת תקנ"ה, שבה נדפס ספר אשי ה', נדפס בליוורנו <sup>158</sup> ספר בית הבחירה על נדרים <sup>159</sup>,

155 מוזכר רק בדף פה ע"ב: "פי' רנב"ר באיזהו נשך".

156 יש חידושים של המפרש הפותחים בלי ציון זה, כגון: כז ע"א (פעמיים), מד ע"א, מו ע"ב, נג ע"א, נד ע"א, נה ע"א, נו ע"ב, פ ע"ב ועוד.

157 בדף לד ע"א מפלפל בפסק הלכה הקשור לשבת.

158 נראה שנדפס לאחר אשי ה', משום שבהתנצלות המגיה נאמר: "וטומס של ברכות להרב שד"ר הגז' [הוא ר' מרדכי הלוי — ראה הערה 120] וכו' אשר עשה לנו את הנפש הזאת להוסיף תוספת דאורייתא על ס' הנחמד אשי ה'".

159 כאן המקום להעיר, כי נראה שכה"י שממנו הודפס המאירי על נדרים אינו כה"י שממנו הודפס

נזיר וסוטה. בסופו נספחו <sup>160</sup> גם "חידושי שבועות להרב נמוקי יוסף זלה"ה" <sup>161</sup>. החידושים הם מפרק שלישי עד סוף המסכת <sup>162</sup>.

עיון קל בחידושים מגלה, כי במקומות רבים פסח המחבר ולא הסביר את דברי הרי"ף והתלמוד, ואין זה מתאים לדרכו של רי"ת. יש לתלות זאת בכתב-היד שהיה בלוי וקרוע וכנראה חסרו בו כמה עניינים <sup>163</sup>, כמוכח מהתנצלות המגיה: "כי הכתב יד היה בלוי ושסוי לבן הוא עד שאין רשומו נכר משנים קדמוניות". ולא זו בלבד, אלא המגיה עצמו השמיט עניינים רבים משום "והוא צוה עלי <sup>164</sup> להשתדל גם כן במלאכה המפוארה הזאת ולהסב מחידושי שבועות את כל דבר אשר עלה בכב"ש על מזבח הדפוס ברש"י והר"ן ז"ל פמליות פמליות וחסר ואתאי כל יתר ולא בא אל שלחן המלך רק ראשי פרקים מן המשנה והגמרא" <sup>165</sup>.

גם מהמעט שנותר ניתן לקבוע שהמחבר הוא רי"ת. הפירוש בנוי בעיקר מליקוטים מדברי הראשונים ובעיקר מהרא"ה ומהר"ן. אין הפירוש "צמוד" לרי"ף, אלא מאריך ומקצר כמעט

על נזיר וסוטה. כך עולה מדברי ר' מרדכי הלוי בהסכמתו: "והן בעודי על אדמת הקדש וה' אנה לידי פסקי נזיר וסוטה וכו' ויהי כאשר התעו אותי ואני בתוך הגולה וכו' רחש לבי מי יתנני פסקי מס' נדרים" וכו', ואח"כ האריך לספר על הנדיב שנתן מכספו להעתיק המאירי על נדרים. נמצא כי זהו כ"י שני; והנה, בדברים אחדים לבית הבחירה על סוטה ונזיר, ירושלים, תשכ"ז, קבע המהדיר ר' אברהם ליס, כי כ"י פרמא של בית הבחירה על נדרים שלפיו נדפס המאירי מחדש, אינו זהה עם הנדפס בליוורנו, ולא רק בגלל הדילוגים והשיבושים והשיטות שביניהם, אלא גם משום שבכ"י פרמא נמצא בסוף סוטה קטע גדול החסר בנדפס, וגם בראש נזיר נמצא קטע החסר בנדפס. ברם, כבר ציינתי שלפני מדפיסי ליוורנו היו שני כ"י, האחד רק על נדרים והשני על נזיר וסוטה, ואין לתלמוד מזה על זה. כמו כן יש לדעת כי בדפוס ליוורנו נדפס בסוף הספר על נדרים לוח טעויות הן מכתב-היד והן מהדפוס, ודומני שהוא נעלם מהמהדיר. כשהשוויתי אותו ברפרוף עם הנדפס על-ידי מכון התלמוד, גיליתי טעויות זהות, כגון: מהדורת המכון דף יט ע"א = ליוורנו דף ד ע"א, מט ע"א = י ע"א, מז ע"א = י ע"ג ועוד. ולא זו בלבד, אלא שגם בדפוס ליוורנו נמצאות הגהות אמנ"ה, כפי שנמצאות בכ"י פרמא, וראה על כך לקמן הערה <sup>164</sup>. נראה שבכ"י של המאירי לנזיר וסוטה כבר נספחו חידושים אלו, וכן עולה מהתנצלות המגיה: "יען כי המעתיק פסקי סוטה ונזיר [ראה הערה קודמת] וחידושי שבועות עוות עלינו את הכתובים בכתב על גבי כתב בין הזויות ונוסף גם הוא כי הכתב יד היה בלוי" וכו', ולכן גם הדפיס יחד. <sup>161</sup> בתשובות רשד"ם, אהע"ז סוף סי' קלו, וחז"מ ראש סי' קנט, העתיק מנ"י פרק כל הנשבעים, וכן הוא לפנינו בשני המקומות בר"ן (דפוס וילנא, לב ע"ב). בשו"ת מהרי"ט, ח"א, סי' ט, מזכיר נ"י על שבועות, ונמצא כן בר"ן (כט ע"א).

<sup>162</sup> אמנם בנדפס צוין הפרק השישי כפרק אחרון, אבל זו טעות מכיוון שהחידושים מוסבים גם על הפרק השביעי.

<sup>163</sup> חסרון גדול במיוחד נמצא בדפים לח—מז שבהם אין כל דיבור מרי"ת. המגיה העיר בסוף דף לח: "ע"כ נמצא וחבל על דאבדין". ברור כי רי"ת פירש דפים אלו כמוכת מדבריו בגיטין נא ע"א: "שמועה זו רבו פירושה וכבר כתבתי בארוכה פרק שבועות הדיינים".

<sup>164</sup> הכוונה לר' מרדכי הלוי, ראה לעיל הערה <sup>120</sup>. אעיר כי בספר מצויות כמה הגהות של ר' מרדכי הלוי בשם "מאמר מרדכי", להבדיל מהגהות (של מאירי לנדרים) בשם "אמנ"ה", שהן לר' מרדכי נתן הלוי מאויגיון שחי כשלוש מאות שנה קודם לכן. נראה שזה היה בהעלם עין מר' אברהם ליס, מהדיר המאירי לנדרים, ירושלים, תשכ"ה, פרק א, הערה <sup>346</sup>. אבל ראה פ"ג הערה <sup>450</sup>, שכאילו חזר בו.

<sup>165</sup> תמוה קצת שבמקומות מסוימים השמיט המגיה ורשם בסוגריים שכך נמצא בר"ן וכד', ובמקומות אחרים העתיק קטעים גדולים הנמצאים בלשונם בר"ן (כבר הערתי שרי"ת מעתיק הרבה מהר"ן בלי להזכיר שמו, ראה לעיל הערה <sup>36</sup>).

ללא קשר עם הרי"ף, וזה מסימני ההיכר של נ"י. גם הביטוי "אמר המחבר", ששכיח מאוד, מאשר זאת.

בקטעי גניזה הנמצאים בספריית כ"ח בפאריס מס' III B 151 (מכון לתצלומים של כתבייד עבריים 916פ, ס' 3357) נמצא קטע פרשני בין שני עמודים לשבועות דף מז. בקטלוג המכון נרשם קטע זה כחידושי ר"י חביבא. רוב קטע זה אינו בנדפס, והמעט שאמור להיות בנדפס אינו שווה לו. נראה לי שאין הוא לרי"ח, וזאת על-פי סגנונו עד כמה שניתן לקבוע מהקטע הקצר. כמו כן הוא כותב: "כדכתב הר"ן בהלכות". דומה שרי"ח כותב תמיד רנב"ר (ולא ר"ן) וגם אינו מצרף אליו את התיאור "בהלכות"<sup>166</sup>.

חכמים המוזכרים (לפי דפי הש"ס):

רא"ה	— הרבה מאוד <sup>167</sup> .
רא"ש פרק המדיר	— כט ע"א.
ר' חננאל	— כ ע"א (מהרמב"ן, מהר"ן).
ריטב"א	— כט ע"א (על נדרים) <sup>168</sup> .
ר' יוסף הלוי	— כ ע"א, ל ע"א.
רי"ף בתשובה	— לה ע"א (מהר"ן), מח סע"ב (מהר"ן), מט ע"א (מהרא"ה).
רמ"ה (השיב לרמב"ן)	— מז ע"א <sup>169</sup> .
רמב"ם	— פעמים לא מעטות.
רמב"ן	— כ ע"א, כז ע"ב (שניהם מהר"ן), לה ע"א ("הקשו בשם הרמב"ן" — מהר"ן) ועוד.
רנב"ר	— הרבה מאוד <sup>170</sup> . כן מעתיק ממנו בסתם ואף בשינוי הסדר, כגון כב ע"ב ועוד. וכבר העיר על כך המגיה הראשון, ר' מרדכי הלוי, בדף מז סע"ב, מח ע"א.

כן השתמש בכינויים אנונימיים: "המפרשים"<sup>171</sup> או "כתבו ז"ל"<sup>172</sup> ושבהם התכוון לרמב"ן או לר"ן, ולעתים לא ידועה כוונתו.

#### י. ג י ט י נ

ר' משה שטרן פרסם, בשנת תשכ"ג, את "נמקי יוסף לרבנו יוסף בן חביבא על מסכת גיטין יוצא לאור בפעם הראשונה מכתב יד עם מבוא והערות ובאורים"<sup>173</sup>. המהדיר ציין במבואו

166 בינתיים פרסמו ר"י ליפשיץ במוריה, יד (תשמ"ה), גליון ג—ד (קנט"ס), ואף הוא סבור שאין ליחס קטע זה לרי"ח מהנימוקים האמורים.

167 בסוף המסכת כתב: "והרא"ה ז"ל הביא תשובה בחידושי", משמע שחיבר חידושים על הרי"ף. ייתכן שחיבור זה הוא בנוסף לחידושי על הש"ס, וייתכן שזהו חיבורו היחיד לשבועות. יש לציין כי בדף מח ע"ב ציין הרא"ה לחידושי על בבא בתרא, וזו ידיעה חדשה על חיבוריו.

168 במיוחס לריטב"א על נדרים דף כה ע"א לא כתב כן, ויש להוסיף זאת על דברי ר' אהרן יפה, עיין לעיל הערה 125.

169 ראה: י' תא שמע, "יצירתו הספרותית של הרמ"ה", קרית ספר, מד (תשכ"ט), עמ' 431, מספר 3. 170 רי"ח השיג עליו בדף כן רד"ה מבטא, ובדף כה ד"ה פיסקא.

171 כ ע"א ונמצא כן ברמב"ן ובר"ן, כב ע"ב נמצא כן בר"ן.

172 כב ע"ב ונמצא כן בר"ן.

173 כבר ציין החיד"א (שם הגדולים, ערך רי"ח) שר' יעקב ששון בספרו בני יעקב, קושטא, תע"ד, דף קכו סע"ב, מצטט נ"י כ"י על גיטין, ואוסיף כי מצטטו גם בדף יב רע"ד, וכן נמצא לפנינו.

לכמה נקודות האופייניות לדרכו של רי"ח, ובין השאר כתב: "דרכו של רבינו להביא את לשון הגמרא במלואה<sup>174</sup>, בסגנון הרי"ף או בלשון הגמ' גופה, במקומות שלא הביאה הרי"ף. מסתבר שזו היתה שיטת רבינו בכל הש"ס אלא שהמדפיסים השמיטו את לשון הגמרא, אולי מטעמי חסכון. במהדורה זו לא דלגנו ולא קצרנו מאומה, כי יש חשיבות לגירסת הגמרא כמות שהיתה בידי רבינו כפי שיוכח המעיין". ביחס לזיהוי המחבר כתב: "דומה שאין כלל להטיל ספק שהקובץ שלפנינו הוא חלק מפירושו של רבינו יוסף חביבא לש"ס, סימנים רבים מאשרים הנחה זו. בסוף מסכת עבודה זרה חותם המעתיק בלשון זו: סליק פרק השוכר וסליקא מסכת עבודה זרה וסליק ספר נמקי יוסף וכו' והיתה השלמתו לפרט מאתים ליצירה במחצית חודש תמוז סימנו ה' חפץ למען צ'ד'ק'י' יגדיל תורה וכו'. נוסף לכך מצויות בקובץ<sup>175</sup> הבאות רבות משל הריטב"א והרא"ש 'אמר המחבר' שהם סימני ההיכר של רבינו שצוין לעיל".

אכן, אין ספק שחיבור זה הוא נמוקי יוסף לרי"ח. קיימות בחיבור זה כל הנקודות שמנינו עד עתה<sup>176</sup>, ואין צורך לכפול הדברים.

יש לציין לדבר מעניין מאוד בהגהות הב"ח על פירוש הר"ן רפ"ה אות ד, כפי שהועתק על-ידי מעתיקי הגהות הב"ח<sup>177</sup>: "הב"ח הגיה כאן שהפ' הזה נמוקי יוסף". לכאורה הדברים תמוהים ואינם מובנים. ברם, כוונתו לומר כי מסוף פ"ד ועד פ"ו הפירוש הנדפס אינו משל הר"ן. והיות שהב"ח לא הכיר פרשן אחר מלבד הר"ן, שיער בדעתו כי לפנינו השלמה שהועתקה מנ"י, כפי שעשו מדפיסי רי"ף דפוס קושטא במסכת כתובות<sup>178</sup>. אכן צדק הב"ח שהפירוש אינו משל הר"ן, אבל אין הוא נ"י, כמוכח הן מלשונו והן מנ"י הנדפס עתה על-ידי ר' משה שטרן. לא ברור מיהו הפרשן, אבל ניתן לקבוע שהוא תלמיד הרשב"א<sup>179</sup>.

חכמים וחיבורים המוזכרים (לפי דפי הש"ס):

ר"א אב"ד	— כו ע"א, לב ע"א (שניהם מהרשב"א) ועוד.
ראב"ד	— ה ע"ב (מהריטב"א), יג ע"א (על ע"ז), לו ע"א (על ע"ז). שני המקומות מהרשב"א, סה ע"ב (השגות על הרמב"ם) ועוד.
רא"ה	— יד ע"א, ל ע"א ("מצאתי כתוב בשם הרא"ה").
ר"א משבחה	— לב ע"ב (רמב"ן), עו ע"א.

<sup>174</sup> ראה לעיל פרק ה והערה 25.

<sup>175</sup> דוק בדבריו "בקובץ" ולא במסכת זו, כיוון שברשימת החכמים, לקמן, לא נזכר הרא"ש וגם ההבאות מהריטב"א הן מעטות באופן יחסי.

<sup>176</sup> כדאי להעיר על פרט מעניין. בדף יט ע"א ובדף נט ע"ב העתיק רי"ח דברי רש"י: "לשון מורי", או: "כך אמר מורי הזקן ומורי ר' יצחק בר יהודה", בלי לציין כי אלו הם דברי רש"י, וכמובן הדברים מטעים מאוד. ומצאנו כן אצלו גם במקום אחר, ראה לעיל הערה 68 וראה גם הערה 52.

<sup>177</sup> עיין: מאמר על הדפסת התלמוד, מהדורת הברמן, ירושלים, תשי"ג, עמ' קעח.

<sup>178</sup> ראה לעיל הערה 142, שהב"ח העיר על השלמת הנ"י במסכת כתובות.

<sup>179</sup> העיר על כך רז"ו רבינוביץ, שערי תורת בבל, עמ' 128 (תודתי לרב א' ליכטנשטיין שהעמידני על כך מפי רד"צ הילמן). בינתיים הוציא לאור הרב א' ליכטנשטיין את חידושי הריטב"א המיוחסים על גיטין, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים, תש"מ, וראה במבואו לחלק א, עמ' 28 על עניין זה (ולא ציין לרז"ו רבינוביץ!).



— סד ע"א (בעל המאור), פו ע"ב (רשב"א).	ר' אפרים
— נב ע"א (ליתא לפנינו).	רא"ש
— ח ע"ב (ריטב"א), סד ע"ב (רשב"א), עה ע"א (רמב"ן), פו ע"ב (רשב"א).	תשובת רה"ג
— יג ע"א, טז ע"א, פה ע"א, פח ע"ב (הכל מהרשב"א).	הלכות גדולות
— כז ע"א, עו ע"ב, פד ע"ב, פו ע"ב.	רו"ה
— י ע"ב, טו ע"ב, יז ע"א וע"ב, יט ע"א וע"ב (הכל מהרשב"א ורמב"ן).	ר' חננאל
— מא ע"א (רשב"א).	ר"י אלברגלוני
— לג ע"א (רשב"א).	ר' יונה
— ה ע"ב, ו ע"א, ח ע"ב, יא ע"א, כד ע"א, לד ע"ב, לה ע"ב, לז ע"א, מח ע"א וע"ב, מט ע"ב. ברוב המקומות ליתא לפנינו כפי שהעיר המהדיר. וראה בהמשך הדברים הדיון בתופעה זו.	ריטב"א (הנדפסים מכבר על שמו)
— עה ע"א וע"ב, עז ע"א וע"ב, פו ע"ב (הכל מהרשב"א).	תשובת הרי"ף
— ה ע"ב, ח ע"ב, י ע"א (הכל מהריטב"א).	רמ"ה
— טז ע"א, יז ע"א וע"ב, יח ע"א וע"ב ועוד הרבה.	רמב"ם
— ח ע"ב (ממסכת מכות), ט ע"א, יא ע"א (שניהם בריטב"א אבל לא נזכרים בשם הרמב"ן), ועוד. וראה בהמשך הדברים דיון בזה.	רמב"ן <sup>180</sup>
— טו ע"א, יט ע"א.	ר"מ מקוצי
— ה ע"ב (ליתא לפנינו).	רנב"ר
— ח ע"ב (רשב"א), יא ע"א, יג ע"ב, סב ע"ב, סד ע"א, פה ע"ב (שלושת האחרונים מהרשב"א).	עיתור
— לד ע"ב (רשב"א).	ערוך
— ה ע"ב (ליתא), יא ע"ב, יג ע"ב, יד ע"א, טו ע"ב, יז ע"ב ועוד הרבה. ס ע"ב (ליתא), עח ע"א ("אכתוב כל דברי הרשב"א שהאיר לנו בזה דברי ר"מ במז"ל הדולה מים מבארות עמוקים"). כן העתיק קטעים גדולים מדבריו בלי לציין זאת. וראה לקמן דיון בזה.	רשב"א
— סג ע"ב (רשב"א).	ר"ש בן חפני
— בתשובתו — ס ע"ב (רש"י).	רב שרירא גאון כתב
— סו ע"ב (רשב"א).	ספר התרומה

עיון ברשימה זו מלמדנו כמה עניינים חשובים :

א. שמו של הרנב"ר נמצא רק פעם אחת, כמציון. אם כן, נמצא שרי"ח לא השתמש בחי-דושיו, או סביר יותר לומר שחידושי הר"ן לא הגיעו לידינו, והמקום היחיד הוא כנראה טעות וצ"ל : הריטב"א.

180 בדף כט ע"א נקרא הפירוש "חידושי", ובדף לד ע"ב נקרא "נמקי הרמב"ן".

כדי לעמוד על העניינים הנוספים הנלמדים, יש להקדים הקדמה קצרה. בשנת תש"מ פרסם הר"א ליכטנשטיין חידושים על גיטין מכ"י ירושלים, המכונים על-ידיו בשם החידושים המיוחדים לריטב"א, וכן פרסם את חידושי ר' קרשקש וידאל למסכת זו. לדעתו, חידושי הריטב"א הנדפסים עד עתה יוחסו לריטב"א בטעות, והם-הם למעשה חידושי ר' קרשקש<sup>181</sup>. החידושים שהוא הדפיס מכ"י כמיוחדים לריטב"א, אף הם, לדעתו, אינם לריטב"א. ברם, גדולי הדורות שראו בכ"י ייחסום לריטב"א ולכן קראם בשם זה. לדעתו, אלו הם חידושים מלוקטים מחיבורים ומחכמים שונים ואף הליקוט אינו אחיד, אלא החיבור מתחלק לשלושה חלקים השונים זה מזה באופיים ובשמות החכמים הנזכרים. והנה, בשנת תשמ"ה פרסם ר"א שושנה את "חידושי הרמ"ה ושיטות הקדמונים על מסכת גיטין", שהוא-הוא אותו כ"י ירושלים שפרסם ליכטנשטיין בשם החידושים המיוחדים. אף שושנה הגיע במבואו לאותן מסקנות על מבנה הספר, כפי שכתב ליכטנשטיין. אין כאן המקום להאריך בזה, ולא הזכרנו זאת אלא מפאת חשיבות החיבור וקשרו לג"י ולרשימת החכמים דלעיל. ועתה למסקנות הנוספות.

ב. לדעת ליכטנשטיין השתמש הג"י בחידושים המיוחדים לריטב"א עד דף יא סע"א והביא דברים משמו במפורש, או שהשתמש בו בלי לציין זאת<sup>182</sup>. רי"ח העתיק, לדבריו, מכ"י זה כמה פעמים אף עם טעויות סופר (!), וזו הוכחה מכרעת להנחתו. מדף יא ואילך לא השתמש רי"ח, לא בחידושים הללו ולא בחידושים הנדפסים, וכל המקורות שהביא מהריטב"א אינם לפנינו<sup>183</sup>. לפני רי"ח היה, כנראה, חיבורו המקורי של הריטב"א, שלא הגיע אלינו.

ג. לדעת ליכטנשטיין לא ראה הג"י את חיבורי הרמב"ן והרשב"א במקורם אלא מדף יא סע"ב והלאה. כל ציטוטיו עד מקום זה אינם מהמקור אלא מהחידושים המיוחדים לריטב"א. מה פשר העניין? לדעת ליכטנשטיין, "ההשערה היא שלפני הג"י היו חסרים הדפים הראשונים של חידושי הרמב"ן והרשב"א<sup>184</sup>, או שהספרים לא היו תחת ידו בזמן שהוא כתב את חיבורו לדפים הראשונים, לכן הוא לקח לו ליסוד את החיבור הזה, ומדף יא ע"ב שהיו בידו חידושי הרשב"א וגם חידושי הרמב"ן הוא נטש את החיבור הזה (כלומר החידושים המיוחדים לריטב"א) וביסס את חיבורו על הרשב"א והרמב"ן". סגנון החיבור מתאים אף הוא לסגנון הרי"ח. מצוי שכותב באופן סתמי "כתבו המפר-

181 וכן סבור גם ל"א פלדמן, חידושי רבנו קרשקש על כתובות, ירושלים, תשמ"ג, מבוא, הערה 14 — בניגוד לשילה רפאל, חידושי הריטב"א על חולין, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 6—8.  
182 הר"א ליכטנשטיין במבואו לחידושים (לעיל הערה 179), עמ' 15. ר"א שושנה במבואו, עמ' 13—14.

183 למרות דבריו אלו מצאנו בנ"י לדף יח ע"א: "אבל הרשב"א ז"ל והריטב"א ז"ל כתבו", ואכן נמצא כן בחידושים המיוחדים, וראה שם הערה 174. אלא שלפנינו בריטב"א חסר ההמשך, ולכן קשה לדעת אם הג"י לקח מהחידושים המיוחדים או ממקור אחר, ועמד על כך גם ר"א שושנה במבואו בעמ' 14. עוד אוסיף כי בנ"י לדף מט ע"ב מובא: "וכתבו הרשב"א ז"ל והריטב"א ז"ל", וכן נמצא בחידושי הריטב"א הנדפסים (ראה שם הערה ר"א ליכטנשטיין הערה 112), ולכן דברי ליכטנשטיין, שמדף יא ואילך לא השתמש רי"ח בחידושים הנדפסים, אינם מדויקים, אלא שעל-פי מובאה אחת קשה לקבוע עמדה, וייתכן שרי"ח ראה זאת בריטב"א המקורי.

184 אמנם ברשימתנו צוין שהג"י מביא גם מדברי הרשב"א לדף ה ע"ב, אבל כבר עמד על כך ליכטנשטיין, עמ' 16 הערה 20, ולדבריו שאב הג"י את דברי הרשב"א מדברי הריטב"א, ע"ש.

שי"ם<sup>185</sup>. כן מצוי בו הביטוי "אמר המחבר"<sup>186</sup>. וכן מצאנו הפניה אחת לחידושי במסכת שבועות, אלא שאין באפשרותנו לבדוק זאת מכיוון שאין בידנו חידושי לשבועות באותו מקום<sup>187</sup>.

יש לציין לסגנון שאינו שכית אצלו. בדף נד ע"ב לאחר הפתיחה "אמר המחבר" מופיעה חתימה: ד"ת. המהדיר פענח זאת: דברי תלמיד, והסביר כי ר"י"ח כתב זאת מכיוון שפירש את דברי הרמב"ן. נראה לי כי קשה לקבל הסבר זה, שהרי בבבא בתרא מצינו כן בדברי הג"י<sup>188</sup>, והביטוי אינו מוסב על הרמב"ן. אמנם אין בידי פתרון אחר לסגנון זה, ושמא הפירוש המוצע נכון, אלא שיש להסביר פשר העניין במסכת בבא בתרא.

#### יא. עבודה זרה

רמ"י הכהן בלוי פרסם בספרו שיטת הקדמונים על עבודה זרה, ניו-יורק, תשכ"ט, את נ"י למסכת זו, על-פי כ"י ברלין-טיבינגן<sup>189</sup>. החיבור מוסב על הרי"ף כמוכח לכל מעיין<sup>190</sup>, אבל אינו צמוד לחלוטין לרי"ף. לעתים מביא ומסביר קטעים שאינם ברי"ף<sup>191</sup>, ולעתים מדלג ואינו מסביר את דברי הרי"ף.

עם זאת יש לציין, כי חלק גדול מהפירוש הוא קצר ביותר, מלה אחת או שתיים ותו לא, כדוגמת פירוש רש"י. רק מפרק רביעי ואילך מתרחב הפירוש, והמחבר מרבה להביא את דברי הראב"ד, הרמב"ן והרשב"א.

דרכו וסגנונו תואמים לדרך רי"ח. הוא מרבה להביא כהשוואה את דברי הירושלמי, ואף את דברי הרמב"ם. העתיק קטעים מדברי הרב אלפסי<sup>192</sup>. אינו עוסק בסוגיות שאין להן תוצאה מעשית, וכדבריו בראש המסכת: "וכיון דלדידן השתא לא קיימא הא מתני' אין אנו צריכין להאריך בפירושה". כן מצוי אצלו הביטוי "אמר המחבר", אם כי רק שלוש פעמים<sup>193</sup> במסכת כה גדולה. אף "מצאתי כתוב" מופיע בדבריו<sup>194</sup>. גם רשימת החכמים והשימוש

185 ו ע"ב (רמב"ן, רשב"א), טו ע"ב (רשב"א), יז ע"א (רמב"ן), יח ע"א (תוס', רשב"א) ועוד. בדף ח סע"ב כתב: "זו שיטת הרמב"ן שדרכו [בה] כל המפרשים האחרונים ז"ל".

186 יד ע"א, טו ע"א, יט ע"א (כאן העתיק מקודמיו וללא חידוש משלו), כד ע"א, לו ע"א ועוד.

187 ראה לעיל הערה 163.

188 בדפוסים שלאחר דפוס קושטא שיבשו ציון זה מפני שלא הבינוהו כנראה; עיין הערת: "עוד על דפוס הרי"ף שהיו לפני ר' שלמה עדני", עלי ספר, ב (תשל"ו), עמ' 235, שם צוינו המקומות הללו לפי הדפוסים הישנים. בדפוס וילנא הדפיסו: "כך פי' ר"ת". ראה, לדוגמה, דף סח סע"א ודף סט ע"א. על כל פנים, שם הבאתי מדברי ר"ש עדני שפתר זאת: דעת תלמיד, ע"ש גם בהערה 2. ואוסף עוד כי ציון זה נמצא גם בתוך: שיטה לא נודע למי, על קידושין, מהדורת זק"ש, ירושלים, תשכ"ח, דף ח ע"א (לפי דפי הש"ס) ד"ה וא"ר אלעזר, ט ע"א ד"ה תגא, י ע"ב ד"ה ק"ו, טו ע"א ד"ה ה"א, יז ע"א ד"ה ועוד, יח ע"א ד"ה מה"ת, ועוד ועוד. מכל זה מוכח לכאורה שהפענוח "דעת תלמיד" הוא הנכון, אלא שצריך בירור השימוש במסכת בבא בתרא. לפענוח אחר (= דוק תשכח) הציע א' שוחטמן, "בנין שלמה לחכמת בצלאל", עלי ספר, ג (תשל"ז), עמ' 75 הערה 38. וראה עתה מ' בניהו, אסופות, א (תשמ"ז), עמ' קג, הערה 252.

189 ראה לעיל הערה 16.

190 משום כך מתחיל פירושו בדף ו, הוא המקום שבו מתחיל הרי"ף. באותו מקום הסביר כמה מלים (קורבנא, דורון) שהן מדף סה, כיוון שהובאו במקום זה ברי"ף.

191 דף י ע"א ד"ה שית, ע"ב ד"ה ההוא, יא ע"ב על המשנה עיר, ועוד הרבה.

192 דף כז ע"ב, כז ע"ב, לא ע"א ועוד. בדף סו ע"ב כינהו "הרב", וזה אינו מצוי בג"י.

193 יא ע"ב, לה ע"א, לח ע"ב. 194 דף כז ע"א.

בכינוי "יש מפרשים" תואם את שיטת הרי"ח. אם נוסיף לכל האמור את העובדה שהחיבור מצוטט על שם רי"ח על-ידי ר' יעקב נ' חביב בפירושו לעין יעקב<sup>195</sup> ועל-ידי מהר"ש חיון<sup>196</sup>, הרי שמסתבר מאוד שאכן חיבור זה הוא ג"ל לר' יוסף חביבא.

חכמים וחיבורים המוזכרים (לפי דפי הש"ס):

ראב"ד	— כב ע"א (מהרמב"ן), לב ע"א ("כתבו בשם הראב"ד" — רשב"א) ועוד הרבה, עב ע"ב (שתי תשובות — מהרשב"א).
רא"ה	— ו ע"ב <sup>197</sup> , סו ע"א (שניהם ליתא לפנינו), ע ע"ב, עא ע"ב, עב ע"ב, עג ע"א.
רא"ש (בדרך-כלל בתוספותיו)	— ב ע"א, ו ע"א וע"ב (גם פסקים), י ע"א, כ ע"ב, כא ע"ב ועוד.
ר' אפרים	— כ ע"ב (רמב"ן), לד ע"א (תוספות), עג ע"א (ספר התרומה).
גאונים	— כא ע"ב, כט ע"ב, לו ע"א (רמב"ן), עג ע"א (תוס' הרא"ש).
רב האי גאון	— טו ע"א (ספר המקח), כא ע"ב ("ובשם רה"ג כתבו" — רמב"ן).
הלכות גדולות	— לא ע"א (תוס').
הלכות שבין בני א"י ובבל	— לח ע"ב (תוס' הרא"ש).
רו"ה	— טו ע"ב (רשב"א), מט ע"ב (מפסחים), עב ע"ב, עג ע"א.
ר"ח	— י ע"ב (תוס'), יט ע"ב (תוס' הרא"ש), כ ע"ב (רמב"ן) ועוד.
ר' יהונתן	— סט ע"ב, ע ע"ב (פעמיים). כן מביא אותו בסתם או בכינוי, ראה לקמן.
ר' יונה	— יב ע"ב (רשב"א).
ר' יצחק בר יהודה (השיב לרש"י)	— לא ע"א.
רמב"ם	— כ ע"ב, כא ע"ב (פעמיים), לא ע"א, לג ע"ב ועוד.
רמב"ן	— טו ע"א, כ ע"א, כא ע"ב, לג ע"ב (כתבו בשם) ועוד.
מתיבות	— כא ע"ב (רמב"ן).
עיטור	— לט ע"ב.
ערוך	— י ע"ב, סו ע"ב.
רבני צרפת	— מט ע"ב, נט ע"ב.
רשב"א	— מ ע"א (תורת הבית), מא ע"א (מחידושי שאינם בידנו), מב ע"ב, מג ע"א, מו ע"ב ועוד הרבה, ומעתיק קטעים גדו- לים ממנו <sup>198</sup> .

195 עמד על כך בלוי בהקדמתו, עמ' יד.

196 בני שמואל, חלק שני, סי' נז, דף ככב ע"א (כן הוא במהדורת בלוי, עמ' ריד).

197 לא ברור מה טעם השתמש בו רק בתחילת המסכת ובסופה.

198 כבר הוכיח אברהם רוזנטל בקריית ספר, מב (תשכ"ז), עמ' 132—139 כי חידושי הרשב"א לעבודה זרה, מהדורת זקס-קלכהיים, ירושלים, תשכ"ו, כוללת את חידושי הרשב"א רק בחלקם, כלומר רק פ"א, פ"ד ופ"ה. ברם פ"ב ופ"ג הם תוספות הרא"ש. וכן כתב גם בלוי בהקדמתו, עמ' יז, בהסתמך על הנ"ל. ראה מאמרי "ספר מגיד משנה על הרמב"ם", קריית ספר, מו (תשל"א), עמ' 577 והערה \* 91. מעניין לראות כי רי"ח השתמש ברשב"א רק מחציה השני ואילך של מסכתו.

- ר' שמעיה — לב ע"ב.  
 ספר תרומות — ב ע"א, כא ע"ב, כג ע"א, ל ע"א, לא ע"א ועוד.  
 תוספות — נראה בעיני שהשתמש רק בתוספות הרא"ש, ואף במקומות שמזכיר תוספות באופן סתמי, כוונתו לתוספות הרא"ש.

כן מצויים אצלו כינויים סתמיים: "מפרשים"<sup>199</sup>, "איכא דכתב"<sup>200</sup>, "יש מי שכתב"<sup>201</sup>, "יש שפירשו"<sup>202</sup>, שאין בהם אחידות ביחס לחכם שאליו הכוונה בביטוי. במקרה דנן חלק מהם מופנה לר' יהונתן הכהן.  
 מהרשימה אנו רואים כי הן שמו של הר"ן והן שמו של הריטב"א נעדרים, והדבר מוכיח כי חיבוריהם לא היו לפני רי"ח<sup>203</sup>.

#### יב. קידושין

נמוקי יוסף על מסכת זו נתפרסם על-ידי רמ"י בלוי בספר שיטת הקדמונים לקדושין, ניו-יורק, תש"ל, על-פי כתב-יד ברלין-טיבינגן דלעיל<sup>204</sup>. אופיו של הפירוש מתאים לדרכו של רי"ח, ומצויות בו הנקודות האופייניות שמנינו עתה<sup>205</sup>, ואין צריך לכפול הדברים. כן מוזכר פירוש זה על שמו של רי"ח בספרי האחרונים<sup>206</sup>.

חכמים וחיבורים המוזכרים (לפי דפי הש"ס):

- ראב"ד — ח ע"א (מהריטב"א), כו ע"א (ריטב"א ב"מ), מא ע"ב (השגות לרי"ף גיטין), וכן מוזכר השגותיו על הרמב"ם בדף כב סע"ב (השגות על הרמב"ם, והוזכרו פעמים נוספות).  
 רא"ה — כז ע"א. בשאר המקומות מביאו מהריטב"א.  
 ר' אחא משבחה — מד ע"ב, נב ע"א (רמב"ן).  
 ר"י אלברצלוני — מא ע"ב (מובא ברשב"א ובריטב"א).

199 דף י ע"א (ראב"ד, רשב"א), י ע"ב (ר' יהונתן), כו ע"ב (ר' יונה), לב ע"א (רמב"ן), לג ע"א (ר' יהונתן).

200 דף כו ע"ב (נמצא כן בר"ן — אולם נראה שלפני הנ"י היה מקור אחר, כי לא השתמש בר"ן).  
 201 דף ל ע"א (ר' יהונתן).

202 דף ל ע"ב (ר' יהונתן).

203 אולי משום כך נעדר הכינוי "אחרונים", שבו השתמש רי"ח לציין את הריטב"א והר"ן. ראה לעיל בסוף רשימת החכמים על מסכת יבמות.

204 המהדיר לא ציין בהקדמתו כי בכתב-היד חסר הפירוש לתחילת המסכת, ולכן מתחיל הפירוש בדף ו ע"א. כן לא ציין כי חסר בספ"ג וברפ"ד. אמנם ציין לזאת בגוף הספר בעמ' רנט.

205 גם הביטוי "אמר המחבר" נמצא בדף יב ע"א (עמ' קלו), ע"ב (קלח), כו ע"ב (קס) ועוד. כמו כן מצוי שהוא פותח בביטוי זה ומביא דברי ראשונים ללא כל חידוש, ומאידך גיסא מחדש דברים בלי לפתוח בביטוי זה כגון בדף ט ע"ב (קלב), יב ע"ב (קלו) ועוד. כן מצוי בדף כז ע"א: "אמר המחבר... עד כאן מצאתי". בדף כב ע"ב העתיק דיבור מהר"ן בפתיחה: "כתב הרנב"ר", והוסיף בתוכו: "כדפירשתי במתני", ברם הר"ן לא פירש זאת במתניתין, אלא הנ"י בלבד, והדברים מטעים.

206 ציינם בלוי בהקדמתו, עמ' יב. ויש להוסיף את ר' יעקב נ' חביב בתשובתו הנדפסת בשו"ת זרע אנשים, הוסיאטין, תרס"ב, סי' מג, דף לו ע"א, וכן נמצא לפנינו (מהדורת בלוי, עמ' ריט) אלא שהסיום חסר ("וכתב שהראב"ד ז"ל כתב להיפך"). כן מוזכר בבני שמואל לר"ש חיון, דף כו סע"ד, אלא שלפנינו חסרים דפים אלו בכתב-היד (דף עד ע"א).

רא"ש	ח ע"א, יב ע"א וע"ב (פעמיים), יט ע"א, כז ע"ב, כט ע"ב (בפסקיו) ועוד.
ר' אשר בר משולם	— מג ע"ב (מהריטב"א).
בעל הלכות	— מג ע"ב (רמב"ן).
בעל הלכות פסוקות	— מד ע"ב (מהרי"ף).
בעל העיטור	— כב ע"ב (ר"ן).
בעל מתיבות	— נט ע"א (רמב"ן).
גאונים	— ט ע"ב, נב ע"א, סא ע"א (הכל מהרמב"ן), סה ע"ב (מהרא"ש).
רו"ה	— ט ע"ב (ר"ן).
ר"ח	— ז ע"א (רמב"ן), ט ע"א (רשב"א), ט ע"ב (רשב"א), לג ע"ב (ר"ן) ועוד.
ריטב"א	— הרבה מאוד.
יראים	— נב ע"א (רשב"א).
רלב"ג	— כט ע"ב.
רמ"ך	— נח ע"ב, סא ע"א (שניהם מהר"ן).
רמב"ם	— הרבה. בדף ו ע"ב מכנהו: "גדולי הקדמונים", כינוי שדומני לא מופיע עוד בנ"י.
רמב"ן	— מוזכר מעט. כגון: יב ע"א, כ ע"ב, כג ע"ב, נט ע"ב ועוד, ועוד כמה פעמים מכלי שני (נח ע"א, סה ע"א ועוד). בדף סד ע"א נזכר ספר מלחמות והלכות נדרים שלו.
רנב"ר	— הרבה מאוד. בדף נח ע"ב נזכר: "הר"ן בחידושיו", ולפנינו נמצא כן בפירושו לרי"ף.
ספר המצוות	— כט ע"ב.
רב עמרם גאון	— כג ע"ב (רמב"ן), סדר רע"ג — מה ע"א (רא"ש).
רשב"א	— מעט. כגון: ח ע"ב, כז ע"א, מב ע"ב, נח ע"ב, נט ע"ב ועוד, ועוד כמה פעמים מכלי שני (יג ע"א, נ ע"א וע"ב ועוד).
תוספות לאחד מן הרבנים	— מב ע"ב.
תוספות	— לעתים כוונתו לתוס' הרא"ש כגון: יב ע"א, לג ע"ב, לו ע"א, מב ע"א; ולעתים כוונתו לתוספות שלפנינו כגון: כג ע"ב, ל ע"א, מה ע"א.

גם כאן מצויים אצלו כינויים סתמיים שאינם בעלי משמעות אחידה, כגון: "יש מפרשים" (ו ע"ב—ר"ת), "מפרשים" (כח ע"ב—ריטב"א, ר"ן), "אחרים" (ח ע"ב—פסקי רא"ש, כג ע"ב—רשב"א), "יש מי שאומר" (כ ע"ב—ריטב"א), "המפרשים האחרונים" <sup>207</sup> (ג ע"א—ר"ן), "אחרונים" (כו ע"א—ריטב"א, ר"ן).

<sup>207</sup> כבר ציינתי בסוף רשימת החכמים למסכת יבמות ובהערה 62 שם, שהכינוי "אחרונים" נראה שמוסב רק על הריטב"א והר"ן.

יג. מגילה

רמ"י בלוי פרסם את הנ"י למסכת זו, בשנת תש"ך על-פי כ"י אוקספורד<sup>208</sup>. במבואו הוכיח בלוי כי החיבור הוא של רי"ח, כיוון שצוטט על-ידי ר"י ו' חביב בפירושו לטור או"ח, וכן ציטוטי ר"י קארו בבית יוסף<sup>209</sup> נמצאים לפנינו.

אין ספק כי עדויות אלו הן בעלות משקל, ובמיוחד עדות הראשון שהוא ממשפחת רי"ח<sup>210</sup>, וכבר מצאנו כמה פעמים כי בני משפחת חביב מצטטים חיבור זה מכ"י<sup>211</sup>. עם זאת אופי הפירוש למסכת זו שונה ממה שראינו עד עתה, ולולא עדויות אלו נראה שיש מקום לפקפק בבעלותו של רי"ח על פירוש זה.

אציין לכמה נקודות שאינן אופייניות לרי"ח הן בדרכו והן בסגנונו:

- א. המחבר אינו מפלפל כמעט בדברי התלמוד שאינם מובאים ברי"ף<sup>212</sup>.
  - ב. המחבר הזכיר מנהגי נרבונא<sup>213</sup>, חכמי נרבונא וספריהם (ראה ברשימה דלקמן).
  - ג. אינו מזכיר לא את הריטב"א ולא את הר"ן, וממעט מאוד בהבאת דברי הרמב"ן והרשב"א.
  - ד. לא רק שהמחבר ממעט בהבאת הרמב"ן והרשב"א, אלא גם אין חיבוריהם משמשים לו כמקור לדבריהם של קודמים. עיון ברשימה דלקמן מראה כי לציטוטים שבה אין מקור מדברי הרמב"ן והרשב"א.
  - ה. מכנה כמה פעמים את הרמב"ם בשם "הרב"<sup>214</sup>.
  - ו. אין מופיע הביטוי "אמר המחבר".
- אין האמור יכול להביאנו לשלילה מוחלטת של הייחוס לרי"ח<sup>215</sup>, אבל יש בזה כדי לעורר ספק<sup>216</sup>.

208 כבר הערנו לעיל הערה 25, כי בלוי לא העתיק בדייקנות מכתב-היד, שהרי דרכו של הנ"י להעתיק גם את הגמרא באריכות טרם שיתחיל לפרשה. בלוי השמיט זאת, אלא העתיק רק את הפירוש.

209 נראה לי כי ר"י קארו לא ציטט את הנ"י מתוך כ"י, אלא מתוך פירושו של ר"י חביב או ר"י אבוהב לטור. כן יוצא במפורש מכמה מקומות שציין בלוי בהקדמתו, וכן עולה מדברי הנ"י או"ח סי' תריעה, המצטט נ"י לשבת מתוך פירוש ר"י אבוהב וכפי שצינתי לעיל בהערה 27. דרך אגב, על ציוני בלוי יש להוסיף המובא בב"י או"ח סי' קמא, ד"ה ומ"ש, וכן נמצא לפנינו במהדורת בלוי, עמ' פט. ציון בלוי לב"י או"ח סי' קמב הוא כנראה טעות וצ"ל: קמא.

210 ראה לעיל הערה 2.

211 ראה לעיל הערה 144 על הרלב"ח. כן ראה מ"ש במסכת קידושין ובהערה 206.

212 יוצא מהכלל עמ' יח (במהדורת בלוי, וכן כל הציונים לקמן לפי העמודים של מהדורות), שם הסביר הנ"י כמה מושגים מהתלמוד. בעמ' כא העתיק מהגמרא ומרש"י. עמ' כב אינו קשור לרי"ף. עמ' נז: "ויש להאריך מעט בענין גמילות חסדים", ופירט שם כמה הלכות. מעניינים דבריו בעמ' טז: "כתבתי זה אע"פ שאינו בהלכות דשמא במקומו כתבו הרב ז"ל [לא ברורה לי כוונתו — יו"ש] דסבירא לי דהכי הלכתא כיון שהביאו התלמוד ואין בו חולק". אגב, כאן המקום היחיד שבו קרא לרי"ף בשם "הרב". בלוי בהערה 89 כתב: "ממה שקורא את הרי"ף בתואר הרב ז"ל סתם, מוכח שספר זה הוא פירוש על הלכות אלפסי". ברם זו אינה ראיה, ראה לעיל פ"ג ליד הערה 17.

213 עמ' ד, י, כא.

214 עמ' נה, נו, עח, פו.

215 עיין בדברי בלוי, עמ' ע הערה 13, משם משמע באופן נוסף שהמחבר הוא רי"ח, אלא שזו מסורת המעתיק עצמו.

216 יש לציין כי ר"ש עדני במלאכת שלמה, מגילה א, ג, מביא קטע מחיבור דנן בשם "חידושי ר"ן

חכמים וחיבורים המוזכרים (הציונים לפי העמודים במהדורת בלוי) :

— ג (כנראה מחידושו לעירובין), יא (השגות), לו (בעלי ראב"ד	הנפש), מב (הוראה), מה, מט (תשובה), עו, פג (גיטין).
— ב (מהרשב"א), יט, כז, צב.	ר"א משבחא
— ח (תוספותיו על כתובות).	רא"ש
— עד, פט.	אשכול
— פט.	גאונים
— צו.	ר' גרשון
— כח, כט.	ר' דוד בר שאול
— סד, עו, קב.	רה"ג
— יב, ע.	הלכות גדולות
— סא, ע, וכן מביא מפירושו בסתם.	ר' יהונתן
— יא.	בעל המאור
— י, יט, עח.	המאורות
— פג, פד (על גיטין).	רמ"ה
— לו.	מחזור ויטרי
— י, יד, כ.	מנהגות
— פג, וראה שם הערה 120.	ספר המצוות
— ד.	ר' משה בר יוסף
— הרבה.	רמב"ם
— כג, סח (מפירושו לתורה).	רמב"ן
— כז, מא, מב, מז, נא, עח.	ר' משולם
— קב.	רב סעדיה
— כז, לב.	בעל העיטור
— פב, צו, ק, קא.	ערוך
— כג, כז.	רשב"א
— עד.	רב שרירא
— כה, לא, לו.	בעל התרומה
— לב.	תשובות רש"י

אף בחיבור שלפנינו יש כינויים שאינם מציינים פרשן מסוים דווקא, כגון: "ויש מן המפרשים" <sup>217</sup> (ט — איני יודע למי כוונתו, י — אורחות חיים בשם הרא"ה, יח — שבלי לקט בשם ר' גרשום), "יש שפירש" (יג — ר"י הכהן), "יש מי שכתב" (כ — בעל המאור בשם ר' אפרים). כן הזכיר את מורו בעמ' סז: "שתי הלשונות שמעתי והראשון לשון מורי".

כ"י, ואם כן לפנינו חילוף בין ר"ן לנ"י או לבין פרשן אחר, והעיר על כך גם בלוי עמ' יג הערה 65\*\*. אמנם ייתכן לומר שהמחבר שלנו העתיק מחידושי הר"ן והכניס זאת לפירושו. <sup>217</sup> לעתים הזכיר זאת בצורה שאינה מצויה בנ"י, כגון עמ' כא: "ובא בפירושים בבלבול", או בעמ' נ: "עכ"ל המפרש ז"ל", עמ' סה: "כתוב בפירושים", עמ' צד: "עד כאן לשון הספר של נמקי הראשונים".



## יד. פסחים

רמ"י בלוי פרסם את הנ"י למסכת זו, באותו ספר שבו פרסם את נ"י למגילה, ועל-פי אותו כ"י. הוכחתו שאכן זהו החיבור נ"י נובעת מהעובדה שהחיבור נמצא באותו כ"י המכיל את הנ"י לכמה וכמה מסכתות. כן ציין בלוי לר' שמואל בן ר' משה חיים שבספרו שמן המשחה, קושטא, ת"ר, ציטט מחיבור זה בשם נ"י. אלא שלפנינו עדויות קדומות יותר, שאינן תואמות זאת.

- א. ר' שלמה אלקבץ בהקדמה לספרו מנות הלוי (דפוס לבוב ותצלומיו דף ז ע"ב) כתב: "ונמוקי יוסף גריס [פסחים נג ע"ב] שהפילו עצמן לתוך כבשן האש".
- ב. רחיד"א, ברכי יוסף, או"ח סימן רצו סוף סק"ז, כתב: "ואחר זמן נודמן לידי נמקי פסחים כ"י וראיתי שכתב פ' מקום שנהגו משם הריטב"א וז"ל ר' חזרון על הכוס" וכו'.
- ג. שם, סימן תלב סק"ג: "ומצאתי בנמקי פסחים כ"י משם הריטב"א דיש מקומות שאומרים זמן ואין לבטל מנהגם". וחזר על כך במחזיק ברכה, שם סק"א.
- ד. שם, סימן תרכב סק"ג: "מצאתי בנמקי פסחים כ"י שכתב שדעת הראב"ד שחייב לחזר אחר האור" וכו'.
- ה. בספרו חיים שאל, חלק א, סימן עה, סעיף ט: "וכ"כ הרב הנמקי בפסחים [נד סע"א] כ"י משם הריטב"א בודאי אשתו בכלל בני ביתו". וחזר על כך גם בספרו עין זוכר, מערכת ב, אות ט\*<sup>217</sup>.

המקומות המצוינים על-ידי החיד"א נמצאים לפנינו בחידושים המיוחדים לריטב"א, ומתוך כך יש שרצו לומר<sup>218</sup> שחיבור זה הוא הנ"י לפסחים. ברם קשה מאוד לקבל זאת<sup>219</sup>. על כל פנים משמע ממבואות אלו, כי החיבור הגדפס על-ידי בלוי אינו נמוקי יוסף. דומה

\*217 במעגל טוב השלם, מהדורת פריימן, ירושלים, תרצ"ד, עמ' 69, הזכיר החיד"א כי ראה בפירנצי כ"י נמקי לפסחים.

218 הגרי"פ פערלא בפירושו לספר המצוות לרב סעדיה גאון, חלק ג, דף רסב (וציין למקומות בברכי יוסף) והעיר אודותיו ר"ש ליברמן בהלכות הירושלמי להרמב"ם, ניר-יורק, תש"ח, עמ' מא הערה 110, ובשרי האלף, תשל"ט, עמ' רה. גם הרב עובדיה יוסף, בחזון עובדיה על הגדה של פסח, ירושלים, תשכ"ז, ציין כמה פעמים לנ"י על פסחים (כגון עמ' כה אות טז, יח ועוד) וכוונתו למיחס לריטב"א. לשאלתי מניין לו שהחיבור הוא נ"י, השיבני במכתב מתאריך כט ניסן תשל"ה, כי סמך בזה על דברי החיד"א והגרי"פ פערלא.

219 ר"מ גולדשטיין, במבואו לחידושי הריטב"א על עירובין, מהדורת הרב קוק, ירושלים, תשל"ה, עמ' 15 הערה 90, העיר שהסגנון שונה מכיוון שחסר בו הביטוי "אמר המחבר". אמנם זו כשלעצמה אינה ראיה לתסור. הוא חזר על דבריו אלו במבואו לחידושי הריטב"א לפסחים, ירושלים, תשד"מ, והוסיף כי "סגנון הרצאת הדברים שונה מאד כנראה לכל מעיין". ובזה נראים דבריו, אף-על-פי שלא הדגים זאת, מכיוון שבמקרים מעין אלו ההדגמה קשה והדברים ניכרים רק בשטף הלימוד. ראיה נוספת הביא שם בעמ' נא הערה 97, ובה נאמר כי הנ"י לסנהדרין סותר דבריו שבפסחים. גם ר' שמואל אליעזר שטרן, במבואו לחידושי תלמיד הרשב"א על פסחים, בני-ברק, תשמ"ב, הערה 3, מערער על דברי בלוי, משום "שאינן הלשון והסגנון דומים לסגנון הרגיל בנמוקי יוסף" וגם משום שאין מביא כלל את חידושי הריטב"א. אמנם העדר חידושי הריטב"א אינו ראיה, שהרי שמו נעדר מחיבור נ"י לשבועות ולעבודה זרה. אכן ברור שיש בכך ובהעדר "אמר המחבר" משום ראיה מסייעת.

שניתן לאשר זאת גם מדרך המחבר, הנראית שונה מדרכו של רי"ח שהכרנו עד עתה, כפי שנוכיח לקמן.

ברור כי החיבור שהדפיס בלוי מוסב על הרי"ף<sup>220</sup>, אלא שפעמים רבות נמנע מחברו מלפרש את דברי הרי"ף, כפי שייזכר בכך כל מעיין. המחבר לקח כבסיס את פירושו של ר' יהונתן הכהן אף במקומות שחלק בהם על רש"י<sup>221</sup>, תופעה שלא הכרנו עד עתה. כן ממעט להביא מדברי הראשונים, אלא רק את דברי הרא"ה ור' יהונתן שהזכרנו<sup>222</sup>. אשר לסגנונו, הרי שהביטוי "אמר המחבר" חסר, אלא שחסרון זה עדיין אינו יכול ללמדנו על זהות המחבר, כפי שכתבתי לעיל בפרק זה. משאר המונחים קשה להוציא מסקנה ברורה. ארשום כמה מהם:

- א. "וראיתי בזה פלוגתא" (מלשון הבדל ולא מלשון מחלוקת) — רפ"ב.
- ב. "לשון הרב" (= רי"ף)<sup>223</sup> — מהדורת בלוי, עמ' קלו.
- ג. "יש הלכות פסוקות בזה שלא הזכירן הרי"ף ז"ל<sup>224</sup> לפי שהם דברים שאין מצוים ומ"מ טוב לברר אותם והם ט' דברים" — עמ' קיד.
- ד. "ומצאתי אני הכותב" — עמ' קכב.

חכמים וחיבורים המוזכרים (העמודים לפי מהדורת בלוי):

ראב"ד	— קז (על המאור).
רא"ה	— קב, קכא, קל ועוד. בעמ' קמד הזכיר את פסקיו.
ר' אפרים	— קו.
בעל העיטור	— קיב.
גאונים	— קי.
רב האי	— קו, קיא.
ריא"ג	— קו, קיד.
ר' יהונתן	— קכב, קכג (פירושו לע"ז), קכט, קלב ועוד.
רמב"ם	— קיב, קכו, קלב.
רמב"ן	— קיא, קיג.
רב עמרם	— קג.
רב שרירא	— קו.

אף כאן מצאנו כינויים, כגון: "יש מפרשים" (קח, קכח — רש"י), "רוב המפרשים" (קז — תוספות), אלא שאין הם תואמים את הכינויים הרגילים בני"י. לאור האמור נוטה אני לומר כי פירוש זה לא יצא מתחת ידי ר' יוסף חביבא.

220 די לציין לעמ' קכא, שם הסביר סוגיה מדף לו לפני דף ל, וזאת על-פי הרי"ף. בעמ' קכב הסביר סוגיה ממסכת עבודה זרה שהביא הרי"ף, ועוד בכגון אלו.

221 ראה פירוש המשנה הראשונה, ועמ' קיא ד"ה בור, פירוש המשנה רפ"ב ועוד.

222 כנראה הרשב"א לא פירש מסכת זו, ראה מאמרי "ספר מגיד משנה שעל משנה תורה לרמב"ם", קרית ספר, מו (תשל"א), עמ' 578 והערה 86. אבל המחבר ממעט להביא אף מדברי הרמב"ם.

223 ראה לעיל ליד הערה 17, אבל ראה הערה 192.

224 גם בעמ' קו נתן טעם להשמטת הרי"ף.

## טו. הלכות קטנות

כבר כתבתי במקום אחר<sup>225</sup>, כי הפירוש הנדפס בשם נמוקי יוסף זהה לפירוש ר' יהונתן הכהן, פרט לפירוש על הלכות ציצית. כתוצאה מכך ומסגנון הפירוש<sup>226</sup> הסקתי, כי מחברו של הפירוש לפנינו אינו רי"ח<sup>227</sup>. רמ"י בלוי<sup>228</sup> טען לעומתי כי אין הדבר נכון, אלא הפירוש הוא לרי"ח<sup>229</sup> "אלא שדרכו (של רי"ח) כדרכם של רוב מפרשי הרי"ף, להביא דברי מפרשים אחרים כלשונם ממש בלי הזכרת שם מחברם". והנה, אף-על-פי שאני מודה לדברי בלוי בזה, אני מודה שיימצא פרשן שיעתיק דברי מפרש (או מפרשים) אחרים בלי להוסיף מאומה משלו. גם רי"ח, אף-על-פי שהוא מלקט, הריהו מוסיף לעתים דברים משלו. ואף אם תאמר שמאיוזו סיבה שהיא לא ראה כאן להוסיף את דעתו האישית, תישאר עדיין התמיהה מדוע הביא וקיצר רק את דברי ר' יהונתן ולא עשה שימוש בראשונים אחרים שבדרך-כלל שגורים אצלו. הן אמנם ר' יהונתן הוא היחיד שכתב פירוש על הלכות קטנות, אבל האם קשה בעיני רי"ח להעתיק מדברי הראשונים הנמצאים במסכתות אחרות על עניינים אלו, ומדוע שינה את טעמו ועשה כן בהלכות ציצית.

225 סיני, עב (תשל"ג), עמ' רכב-רכז.

226 ביחס לסגנון כתבתי, שאין מוזכרים בפירוש שמות של ראשונים כלשהם (פרט לשאלות ולר"מ מקוצי שזכרו פעם אחת וראה לקמן). אין נזכר הביטוי "אמר המחבר" והערתו שם (הערה 8) כי חסרונו אינו מלמד בבטחה שהפירוש אינו לרי"ח, כפי שכתבתי לעיל בפרק ה. הפירוש צמוד לרי"ף לחלוטין, ואינו דן או מפרש בקטעי גמרא שהשמיט הרי"ף. אכן, חוזר אני ממה שכתבתי שם בעניין הסגנון בסעיף 3. כן הראיתי על סתירות בין פירוש זה לנ"י במקום אחר.

227 עתה מצאתי שהעיר על כך (בנוסף לנצי"ב שהעיר על כך, כמצוין במאמרי לעיל הערה 225) גם ר' בנימין יהושע זילבר, בית ברוך, חלק ב, בני ברק, תשכ"ה, קונטרס המוזה, עמ' פא אות קצא: "אך באמת פירוש הנמוקי יוסף להל' מוזה הנדפס הוא קצור פירוש הרי"מ מלונלי". אלא שר' בנימין ניסח דבריו בזהירות, ולא קבע כי המחבר אינו רי"ח. הנושא הנידון הוא הלכות מוזה, ונראה שמשום כך לא חיווה הרב זילבר דעתו ביחס לנ"י הלכות טומאה, תפילין וס"ת.

228 סיני, עג (תשל"ג), עמ' קצ-קצב.

229 בכל דברי בלוי יש חזרה על דברי ולא חידש דבר. אכן שני דברים חידש: האחד — בפירוש זה נזכר ר"מ מקוצי והוא מאוחר לר' יהונתן. בזה צדק ונראה שזו הוספה מאוחרת (ראה מאמרי שם הערה 19). מכל מקום, לשיטתו אשיב שקשה לומר כי בכל הלכות קטנות (עד הלכות ציצית) יזכיר רי"ח רק פירוש של חכם ראשון אחד (וגם את השאלות). והדבר השני — כתב-היד נכתב בשנת מאתיים (ראה בקולופון לעיל הערה 24) וקשה להניח שכה סמוך לכתבת הפירוש על הלכות קטנות נשכח שם מחברו. על כך אשיב כי בכ"ז זה נמצאים גם פירושים לביצה, ראש השנה, יומא וסוכה. עד קרוב לתחילת פ"ב דביצה (דפוס וילנא ח ע"ב ומאן דמערב) הפירוש שונה מהר"ן. במקום שציינתי ציטט מהר"ן בלשון: "זה לשון רבי" נסים בר ראובן וצ"ל בפירו' שיר', וסיים העתקתו: "הרנב"ר וצ"ל". לאחר זאת והלאה (ההוא סמיא וכו', ת"ר יו"ט שחל וכו') עד סוף המסכת הפירוש שווה לר"ן הנדפס. ואכן על הקטע "ת"ר יו"ט", נמצאת הערה בגליון: "עד סוף המסכתא... ההלכות של הרב ר' נסים בר... (בשני המקומות החסרים הגליון תחת) וצ"ל". [הסופר היה צריך לציין זאת כבר על ההוא סמיא]. גם בסוף המסכת נמצאת הערה: "תם ונשלם פירוש הלכות של הר"ב נב"ר ממסכת יו"ט". במסכתות ראש השנה יומא וסוכה אין הערה בגליון, אבל הפירוש שווה לר"ן הנדפס. אלא שבמקום שבנדפס נמצא חידוש עצמי של הר"ן בפירוש שלפנינו נמצא: "זה לשון הרנב"ר... עכ"ל הרנב"ר וצ"ל", וכד'. אולם במסכתות יומא וסוכה לא מצאתי אף לשון זה, אלא מעתיק את חידושי בסתם. מכל מקום, לענייננו למדנו שהמעתיק לא תמיד דייק בהעתקתו ובמסכתות מסוימות כשלא מצא לפניו ג"י השלים את החסר בהעתקה מהר"ן בלי להודיע על כך. וייתכן שנהג כן גם בהלכות קטנות. ודע עוד שבכתב-היד חסר הפירוש להלכות טומאה וייתכן שבו הודיע הסופר כי העתיק מר' יהונתן, אלא שכאמור קטע זה אבד. וראה עוד לקמן בנספח.

לכן סביר בעיני לומר שעד הלכות ציצית לפנינו העתקה, מקוצרת מעט, מר"י הכהן שלא נעשתה על-ידי רי"ח. ביחס להלכות ציצית קשה לקבוע עמדה ברורה. אמנם מרבה הוא להביא מדברי הריטב"א, אבל הסיוע: כל זה מי סוד \*<sup>229</sup> הריטב"א, וכן התייחסותו להוראות עצמו <sup>230</sup>, ואף ההבאה מספר המנהגות, אינם נראים כסגנון רי"ח. אבל עדיין קשה לקבוע עמדה ברורה.

חכמים המוזכרים (לפי דפי דפוס וילנא):

ר' אחא משבחה — ב ע"א.  
 ר' אשר בספר המנהגות — יד ע"א.  
 בעלי קבלה — יב ע"ב.  
 ר' טוביה — יב ע"א.  
 ריטב"א — יא ע"ב, יב ע"א, יג ע"ב. בכל המקומות העתיק קטעים גדולים ממנו, כנראה מחיבור מיוחד ולא מפירוש על מסכת מנחות, שהרי בדף יד ע"א העתיק: "עוד הביא הא דאמרי בגמ'".

ר' משה מקוצי — ח סע"א.  
 רבני צרפת — ו ע"א.  
 רב עמרם — יב ע"א, יג ע"ב (תשובה).  
 ר"ש בעל הלכות — יג ע"א וע"ב.

#### י. תענית

הרב אליהו ליכטנשטיין הוציא לאור בשנת תשל"ח את נ"י למסכת תענית על-פי כ"י אוקס-פורד, עם ציוני מקורות, מקבילות, הערות וביאורים. עיון בחיבור מלמדנו, כי הנקודות שנמנו לעיל בדבר דרכו של רי"ח קיימות אף בחיבור זה, ואין מן הצורך לחזור כאן ולפרט. מכל מקום, כדאי לציין כמה פרטים חשובים:

- א. החיבור בנוי רובו ככולו על חידושי הריטב"א <sup>231</sup> למסכת זו, וכמעט שאין קטע שאינו לקוח מדברי הריטב"א. רק במקומות שבהם לא כתב הריטב"א מאומה, העתיק רי"ח מפירוש רש"י.
- ב. בחלק ניכר מדבריו אין רי"ח מציין שדבריו הועתקו מהריטב"א, אלא מזכירו בכינויים "יש מי שכתב", "וכתבו האחרונים" וכד', ויש שאינו מזכיר כלל. אמנם המעניין הוא שיש קטעים הפותחים באופן סתמי, ורק אחר כמה שורות כתב רי"ח "וכתב הריטב"א"

\*<sup>229</sup> אבל ראה לקמן ברכות, חכמים מוזכרים, רמב"ן.

<sup>230</sup> "וכבר נשאלתי" (יב ע"א — ואולי הכל ציטוט מהריטב"א), "וכבר דרשתי כן לרבים" (יד רע"א).  
<sup>231</sup> בעמ' פ (לפי מהדורת ליכטנשטיין, וכן בהמשך הציגונים לפי מהדורתו) כתב: "כתב הריטב"א ז"ל בחידושו" וכו'. האם מכאן ניתן להסיק שלא ידע כי חידושי הריטב"א אינם חידושים אלא פירוש לרי"ף (ראה חידושי הריטב"א לתענית, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ה, מבואו של ר"א ליכטנשטיין) או שמא לא דייק בלשונו. נראה בעיני, שהואיל וחידושי הריטב"א הם למעשה פירוש לרי"ף, השתמש בהם רי"ח בצורה מקיפה ביותר, ושאינו דומה לה בשאר חיבוריו למסכתות אחרות.

אציין כאן לעמ' עג: "זאת הבריתא לא מצאתיה בגמ' ולא בהלכות וכמדומה לי שלא מצאתיה בספר הר"ם ב"ן ז"ל". ותמוה — שהרי ברייתא זו נמצאת גם בריטב"א שם.

- וכו', והלומד סבור לתומו כי כל הקטע עד למשפט זה אינו משל הריטב"א, ולא הוא — אלא אף הקטע הראשון, הסתמי, לקוח מהריטב"א<sup>232</sup>.
- ג. רוב החכמים הנזכרים אצל רי"ח נזכרים בריטב"א, שהרי כל הקטעים הם העתקה מהריטב"א. לכן לא מצאתי לנכון לערוך רשימת חכמים במסכת זו<sup>233</sup>. יוצא מהכלל הוא המגיד משנה שהזכירו (על-פי מהדורת ליכטנשטיין) בעמ' כ, כך, מה.
- ד. הביטוי "אמר המחבר" אינו מופיע.
- ה. בעמ' עט כתב: "הרי"ף ז"ל הביא בהלכות הא דגרסי' סוף חזקת הבתים וכתבתיה שם", וכן נמצא לפנינו.
- ו. בעמ' עט כתב: "והרמב"ן כתב להפך כמו שכתוב בפנים". על המונח "בפנים" ראה דברינו לעיל פרק ה.

#### יח. ברכות

הרב שמעיה גרינבוים פרסם בשנת תשכ"ו כמה דפים ראשונים של ג"י על מסכת ברכות על-פי כ"י אוקספורד, בקובץ נטעי בחורים, ניו-יורק, גליון ב וגליון ג. תיתי לו לידידי ד"ר אלעזר הורוביץ שטרח והמציא לי תצלומים של פרסום זה. הרב גרינבוים הודיע, כי הוא עתיד לפרסם את כל הג"י למסכת זו בתוספת מבוא, שבו יעמוד על החיבורים האמיתיים של הג"י ועל אלו המיוחסים לו בטעות. לצערנו, מאז ועד היום לא זכינו לפרסום המבוא, ולא להמשך פרסום הג"י. מכיוון שנתפרסמו רק כמה דפים, חשבתי לא לדון בפירושו למסכת זו. אלא שתוך כדי הכנת המחקר לדפוס, נתפרסם זה עתה החיבור ג"י על ברכות, בבני-ברק, תשמ"ה. כללתי אפוא במחקר שלפנינו.

עיון בחיבור מלמדנו כי מצויות בו הנקודות שהעלינו עד עתה במחקרנו, ואין מן הצורך לכפול הדברים. על כמה נקודות עמדו המהדירים במבואם. כן הוכיחו שהחיבור הוא אכן ג"י, מכיוון שהוא נמצא בכתב-היד שבו נמצאו חיבורים נוספים שלו "זולת כמה מסכתות שבכ"י אוקספורד שנרשם עליהן בתחילתן או בסופן שהן להר"ן ז"ל, ובריש פ"ב דביצה כתוב בשולי הגליון: 'מכאן עד סוף המסכתא... בהלכות של הרב ר' נסים ב"ר זצ"ל, ובסוף המסכת: 'תם ונשלם פרוש הלכות של הר' נב"ר ממסכת יו"ט' הא קמן שהסופר דקדק לציין על כל דבר שאינו משל הנמוקי" שהוא להר"ן ז"ל, וכשלא מצא משל הנמוקי" על מסכת ביצה יותר מפ"ק, השלים מהר"ן תוך ציון הדבר". כן ציינו כי בחיבור זה מפנה מחברו שלוש פעמים לפירושו במסכתות אחרות וכן הוא לפנינו בג"י (ונציין זאת לקמן). גם ציינו שר' חיים יעקב בעל שו"ת סמא דחי, אמשטרדם, תצ"ט, מצטט ממנו.

אציין עתה לכמה לשונות ועניינים מיוחדים שבו (לפי דפי הספר):

- א. עמ' יז: "כבר הוא כתוב לעיל כי כן סדרו הריא"ף ז"ל אלא בשביל מה שחדשו אכן המפרשים ז"ל חזרתי לכתבו בכאן [על הסדר] שסדרוהו רבינא ורב אשי".
- כלומר המפרש "צמוד", מחד גיסא, לחיבור הרי"ף ולסידורו, ומאידך גיסא מאריך לפרש גם קטעי גמרא, אף שהובאו ברי"ף, באופן עצמאי.
- ב. המחבר כתב פעמים "בלעז לשוננו" (עמ' קז), "בלעז שלנו" (קו, קח), "נקראים בלשו-

232 אמנם מצאנו בג"י מקום דומה לזה. ראה לעיל מסכת כתובות, חכמים מוזכרים, רמ"ה, דף צז ע"א.

233 המעוניין יכול לראות את הרשימה במהדורת ליכטנשטיין.

גנו" (קי), ולעתים כתב זאת כניגוד ללשון צרפת (עמ' קא) או כניגוד ללשון ישמעאל (עמ' צט).

ג. מציין שלוש פעמים לחיבוריו במסכתות אחרות. בעמ' פה ציין לגיטין. בעמ' קמח ציין לחולין, והעירו המהדירים במבואם כי כן הוא בכתב-יד זה. בעמ' קנד ציין לסנהדרין.

חכמים וחיבורים המוזכרים (לפי דפי הספר):

יש לציין כי רי"ח מעתיק קטעים גדולים מהרשב"א, לעתים בקיצורים ובשינויים ואף בשינוי סדר הדברים. לעתים מעתיק בלי לציין שהדברים נמצאים ברשב"א. מקצת מן החכמים שהוזכרו ברשימה לקמן נראה שהביאם מהרשב"א, ואני רשמתי זאת בסוגריים. אמנם יש לדעת, כי לא תמיד הדברים נמצאים במלואם ברשב"א, וייתכן שהעתיק ממקור אחר, או ממהדורה אחרת של הרשב"א.

ראב"ד	— כג, ל, לג, מא (כולם מהרשב"א), ועוד.
רא"ה	— טו, כו, לג.
רא"ש	— פח (וראה הערת המהדירים שם).
ב"ה (כנראה בעל הלכות)	— ט, טו (וכתבו בשם הרב בעל הלכות), לב, עח (שניהם מהרשב"א).
גאון, גאונים	— לב, לג (שניהם מהרשב"א), ועוד.
רב האי גאון	— כא, לג, עח (כולם מהרשב"א), ועוד.
הלכות גדולות	— קב.
רבינו חננאל	— יב, לג.
רבינו יהונתן	— קיח (ליתא לפנינו. ראה הערת המהדירים שם), קכו, קמו, קס. כן השתמש בפירושו באופן סתמי כמוכח למעין.
רבינו יונה	— טו ("כתבו בשם ה"ר יונה"), לב, מג ("ומעשה אירע אצל הרב ר' יונה... כך מצאתי"). בתר"י מובא מעשה זה על-אודות הרמב"ן).
ריצ"ג	— יח, כא, לא, לג (כולם מהרשב"א. במקום האחרון צ"ל בני"י: ר' יצחק ב"ר יהודה בן גיאת).
מחזור ויטרי	— קג.
רמב"ם	— ל, לא, לה, ועוד הרבה.
רמב"ן	— כז ("כתבו בשם הרמב"ן"), לה ("זה יסוד הרמב"ן"), מה, קח ("בשם הרמב"ן ז"ל כתבו").
ר"מ מקוצי	— פא, פב, פג ועוד.
רנב"ר	— ל ("ושמעתי מפי הרנב"ר ז"ל") <sup>234</sup> .
רב עמרם	— ט.
שאלות	— עח.
רשב"א	— פעמים רבות. בעמ' מד, מז ציין שהעתיקו ממש וכן הוא לפנינו. בעמ' נו: "וכן היה עושה מעשה הרשב"א ז"ל".
תוספות	— לעתים נמצא רק בתוספות הרא"ש (כ, מב, קז ועוד).

יש לציין כי במסכת זו מרבה רי"ח להשתמש בכינויים אנונימיים כגון: "וכתבו ז"ל" (עמ' כא), "יש מפרשים" (שם), "וכתבו מן האחרונים" (כה, מד), "מן המפרשים האחרונים" (כו), "מצאתי כתוב בשם רבוואתא" (מא), "כך מצאתי" (מג), ועוד הרבה. לא הצלחתי לגלות למי הכוונה בכינויים אלו<sup>235</sup>.

עיון ברשימת החכמים מראה לנו כי נעדרים שמות הר"ן והריטב"א. מכאן שהם לא חיברו חידושים למסכת ברכות, או שחידושיהם לא הגיעו לידי רי"ח. מאידך למדנו, כי רי"ח השתמש הרבה מאוד בחידושי הרשב"א. כן השתמש בר' יהונתן.

לסיים סקירתנו על מסכת זו יש לציין לעובדה מפליאה, שעמד עליה רמ"י בלוי בהקדמתו לספר צרור הכסף לר' חיים ב"ר שמואל, ניו-יורק, תדש"ם. בלוי מציין שם<sup>236</sup> כי בספר פירוש על התורה לר' יוסף בן דוד מסרגוסה, מהדורת א"ל פלדמן, ירושלים, תשל"ג, בעמ' רסד נמצא: "הנה יוצאים לנו מזה המעשה (ברכות כח ע"ב) ששה עשר תועלות האחד" וכו', ור' יוסף בן דוד מונה שם את כל התועלות הללו. והנה, כל הקטע נמצא גם בנמוקי יוסף לברכות באותה סוגיה כמעט מלה במלה. אמנם יש לציין, כי בנ"י בתחילת הקטע (בדפוס בעמ' עב) יש הערה בגליון: "זה כתבתי אני מלבי עד פסקא"<sup>237</sup>. נמצא כאילו מעתיק כתב-היד של נ"י הוסיף זאת מדעתו בשנת מאתיים, היא שנת העתקת כתב-יד זה<sup>238</sup>, וכיצד יכול ר' יוסף בן דוד, שהיה תלמיד הר"ן, להעתיק זאת מכאן. כתוצאה משאלה זאת סבור בלוי כי ר' יוסף בן דוד העתיק לעצמו, בצעירותו, את הנ"י והוסיף קטע זה בהעתקה אצלו. לאחר זאת, כשהועתק הנ"י בשנת מאתיים על-ידי סופר מסוים, העתיק אותו סופר את קטע זה, בלי לדעת שאינו לרי"ח, אלא לר"י בן דוד.

אמנם יש קושי בהשערה זו, כיוון שבדברי הנ"י לפני שהעתיק את דברי התלמוד (בדפוס עמ' עא) נאמר: "על כי עיקר כוונתי בכתבי פסקי התלמוד הוא ללקט התועלות האפשריים אלי, אכתוב המעשה הזה הבא בגמ' מפני שנמצאו בו תועלות רבות". לאחר זאת נמצא קטע גדול מאוד מהתלמוד, לאחריו פירוש, ולאחריו "מכאן יש לנו ללמוד דרך" וכו', והוא-הוא הקטע השווה לנמצא אצל ר"י בן דוד. ההערה "זה כתבתי אני מלבי" נמצאת במקום זה על המלים "מכאן יש לנו ללמוד" וכו'. לפי זה דומה כי רי"ח עצמו כתב מדעתו את כל העניין ור' יוסף בן דוד העתיק ממנו<sup>239</sup>. אלא בזה נצטרך להניח שהחיבור נ"י היה כבר לפני ר"י בן דוד, וכן סבור בלוי שכתב שר"י בן דוד העתיקו בצעירותו, וזו הנחה הדורשת עיון, שהרי נראה ששניהם היו באותו זמן. כן נצטרך לומר שההערה בגליון היא מידי רי"ח עצמו<sup>240</sup>.

235 הכינוי "אחרונים" אצלו מציין, בדרך-כלל, את הריטב"א או הר"ן כפי שכתבתי לעיל בהערה 203. אכן, לפנינו לא ציין במפורש, ולו פעם אחת, לר"ן או לריטב"א, ולכן קשה להניח שבכינוי "אחרונים" התכוון אליהם. איני יודע, לעת עתה, למי היתה כוונתו.

236 עמ' 6, הערה 6.

237 בלוי (המצוין בהערה הקודמת) לא העתיק הערה זו כראוי.

238 העתקנו הקולופון בסקירתנו על מסכת גיטין.

239 השוואת שני המקורות מראה כי, מצד אחד, ה"תועלות" עצמן כתובות אצל ר"י בן דוד באורך ובנ"י באו בקיצור, והדברים מטים כי הנ"י העתיק זאת. מצד שני, בנ"י נמצא בתחילה קטע המבדיל בין הרב בצרפת ובאשכנז לבין זה שבספרד, וקטע זה אינו נמצא אצל ר"י בן דוד. אגב, הנ"י פתח בתחילה ב"תועלות", ואילו בהמשך, כשהוא מונה אותן, הוא כותב "מכאן יש לנו ללמוד דרך מן הדרכים", וכן בהמשך קורא לכל עניין בשם דרך.

240 יש בחיבור נ"י על ברכות חמש פעמים הערות בגליון — בעמ' ל, לג, מב, ע, עב. וכבר ידענו כי דרכו של רי"ח היתה לכתוב דברים בגליון — ראה לעיל פרק ה, על דרכו וסגנונו, והערה 33 שם. לכן ייתכן לומר, שכל הערות אלו הן מעשי ידי רי"ח.

אכן ניתן גם לומר כי מעתיק כתב יד נמוקי יוסף העתיק זאת מר"י בן דוד ודבריו "כתבתני אני מלב"י לאו דווקא הם, ואפשר שכוונתו על העתקה. ועדיין צריך בירור, וראה עוד לקמן בנספח.

### סיכום

סקרנו את ספרו של ר' יוסף חביבא נמוקי יוסף, וניסינו להצביע על שיטת עבודתו. נוכחנו לראות כי חלקו הגדול של הספר הוא אוסף וליקוט של פירושי הראשונים. קשה לקבוע אמת-מידה מדויקת לשיטת המחבר בדרך הליקוט. קשה גם לקבוע את דרך עבודתו, שהרי לעתים קיצר ולעתים האריך מאוד. אמנם ניתן להבחין בקווים כלליים משותפים, כפי שהצבעתי עליהם בתחילה, אולם ברור שאין הספר עשוי מקשה אחת. דרכו ושיטתו במסכת אחת אינם עולים תמיד בקנה אחד עם דרכו במסכת אחרת. גם סגנונו אינו אחיד לחלוטין. יש ביטויים ודרכי הבעה שלא חזר עליהם במסכת אחרת, ויש ביטויים חוזרים ומשותפים במקומות שונים. את רבותיו הזכיר לעתים נדירות ביותר. כן לא ציין לפירושו במסכת אחרת אלא לעתים נדירות.

העובדות שמנינו כאן, בצירוף עובדות שהערנו עליהן לעיל, מעמידות אותנו בפני תופעה שאינה מצויה<sup>241</sup> בספרות הרבנית, והיא: ספר שנכתב בידי מחבר אחד, בנוי בצורה בלתי אחידה ביותר. מובן שאין לתלות זאת באופי הספר שהוא ילקוט של פירושים. כן נוכחנו לדעת שבמשך הדורות היתה קיימת, לעתים, אי-בהירות באשר למחבר הפירוש למסכתות מסוימות. לאמר: אם הפירוש הוא של ר"י חביבא, או של חכם אחר. ניסינו לפתור בעיה זו, וכמסקנה זהירה נראה לי כי הפירוש למסכת פסחים ולהלכות קטנות (עד הלכות ציצית) אינו של רי"ח. הפירושים למסכתות נדרים, מכות ומגילה, נראים לי עדיין בחזקת ספק.

### נספח

עם הגהה שניה יצא לאור "אסופות", ספר שנה למדעי היהדות של "יד הרב נסים", ספר א', ירושלים תשמ"ו, ובו מאמר מאת בנימין ריצ'לר "כתבי יד עבריים שנתפצלו". בעמ' קו קבע ריצ'לר כי שני כתבי היד של נמוקי יוסף (לעיל הערה 6) הנם שונים ונכתבו בידי סופרים שונים. קביעה זו, שנעשתה על יסוד בדיקה גרפית מדוקדקת, קשורה למחקרנו. עד עתה סבורים היינו שהקולופון בסוף כ"י ברלין (הערה 24) מתייחס לשני כתבי היד, ואילו עתה למדנו שהוא מתייחס רק לכ"י ברלין. לשון אחר, נ"י למסכתות הנמצאות בכ"י זה נעתק בשנת מאתיים, ואילו כ"י אוקספורד נעתק בזמן אחר, מוקדם או מאוחר לו. עם זאת סבור ריצ'לר שם שכנראה נעתקו בבית מדרש אחד, על-ידי סופר ותלמידו, ומכאן הדמיון ביניהם. היוצא מכאן לאמור במחקרנו לעיל:

- א. עמ' 117 ליד הערות 24, 25. התופעה נמצאת בשני כתבי היד ולכן דברינו שרירים וקיימים.
- ב. עמ' 157 הערה 229 שורה 6 על כך אשיב וכו'. עתה ניתן גם להשיב שכ"י אוקספורד, המכיל את נ"י להלכות קטנות, נעתק מאוחר יותר לשנת מאתיים, ואם כן ייתכן ונשכח שם מחברו.
- ג. עמ' 162 שורה 2 ועדיין צריך בירור. עתה ניתן לומר שכ"י אוקספורד, המכיל את נ"י לברכות, נעתק בזמן קדום יותר, אולי על-ידי ר"י בן דוד, שהוסיף בגליונו את התועלות. (בלוי דחה אפשרות זאת כיון שסבור היה שכתב היד נעתק מאוחר. לשיטתו הוא יכול עתה לומר שכתב היד נכתב מוקדם, לא כמו שהעליתי לפני זה בנקודה ב.)

241 גם חידושי הרמב"ן לש"ס וליקוטי הרמב"ן אינם מקשה אחת.



## הערה על שיטת השאילתות בשימור מצות

### דניאל שפרבר

בשאילתות פרשת צו, שאילתא צ, מהדורת ש"ק מירסקי, עמ' מט–נ, איתא :

ולא נפיק ידי חובתיה אלא במצה דמינטר ליה מחימוץ לשום מצה מכי נפלין מיא עליה. והיכא דאמטינהו לחיטי גוי או חרש שוטה וקטן דלא בני שימור נינהו, אי נמי לשה לעיסה גוי, חרש שוטה וקטן, אע"ג דאפינהו ישראל בר דיעא ועביד ליה שימור בשעת אפייה, לא נפיק ידי חובתיה.

על המלים "והיכא דאמטינהו לחיטי גוי וכו'" נשתברו כמה קולמוסין. א' וייס, בספר אסף (ירושלים, תשי"ג, עמ' 289–290) כתב : "מכל זה ברור שבספרי השאילתות ט"ס ובמקום דאמטינהו בטית, צ"ל דאמטינהו בתיו, מן השורש מתן, שהוראתו גם הרטבה סתם וגם הרטבת פירות ולתיתה, או : דאמטנהו מן השורש טנן–טן, שאף הוראתו היא הרטבה וגם הוא נמצא במובן הרטבת פירות ולתיתה".

שתי הצעות יש לפנינו. הראשונה, ש"טנן" פירושו להרטיב, אינה עומדת בפני הביקורת הפילוגית, שהרי טן–טנן אין פירושו להרטיב, אלא ללחלח. ראה בפירוש הגאונים לספר טהרות, מהדורת מהרי"ן אפשטיין, מכשירין ג, ד (675), עמ' 128. וכן בפירושו של הגר"ש ליברמן לתוספתא שביעית פ"ה הט"ז (עמ' 189, ואף בתוספתא כפשוטה, שביעית, עמ' 558). ואילו באשר למה שכתב על השורש מתן שהיא הליתיה, אכן הוכיח ר"ל גינצבורג<sup>1</sup> כי כן יש לפרש את המובא בירושלמי פסחים פ"ג ה"א, ל ע"א : "ר' אבון הורי לטחוניא מיתן טטרין דמיי גו מודייה ומתנונה ארבעה זמנין (ע"פ הגירסא שבשרי"ר), ופירושו בעיטור ח"ב, ב, מצה ומרור (עמ' 256) : דאיבו אמר מצוה ללתות לקיים מצות שמע וירושלמי מוכח בדבר מועט היא כתרי ותלת בגו מוריאי (צ"ל : מודיא) ומותר"<sup>2</sup>. ואולם על הצעת תיקון זה של וייס כתב מירסקי (שם) : "גירסא כזאת לא מצאתי בכ", אבל ראה ח"נ שבארבעה כ"י (אכרש) כתוב : דאמשינון . . . היינו שהוציאום מן המים, אם מפני שנפלו לשם, כמעשה המובא בגמ' (פסחים מ' רע"ב, וראה אוצה"ג סי' קכ"ב) או שנתנם במים לשם לתיחה" וכו'. אמנם גם גרסה זו של "אמשינון" קשה לקבלה כגרסה מקורית, הגם שהיא נמצאת בארבעה כתבי-יד. ושמא פרי נסיון "תיקון" יש כאן. שהרי אם באמת נפלו החיטים במים, כפירושו הראשון של מירסקי, גם הוצאתן בידי יהודי אין בה כדי להכשירן לפסח, ואין בכך משום שימור (ראה במעשה

1 ב-MGWJ, עח (1934), עמ' 20–21, וציין לו וייס.

2 ראה : הגר"ש ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' 416 ; על הירושלמי, עמ' 41 ; גינצבורג, שם.

שבפסחים מ רע"ב, שהוזכר לעיל). הצעתו השנייה, כי ב"אמשינון" הכוונה לליתיה, רחוקה היא. וכי למה ישתמש הגאון במונח זר ובלתי מדויק זה, בזמן שעומד לרשותו מונח טכני ומדויק, שידוע היה בתקופתו, והיא ליתיה? (ראה: וייס, ספר אסף, שם, עמ' 291).

הדבר שהקשה על חוקרים אלה בפסקה זו הוא, שבסוף הקטע נאמר שאם לש הגוי את העיסה, אף-על-פי שישאל אפה אותה, אינו יוצא ידי חובתו. ומתוך כך אתה למד שצריך שימור של לישא בידי יהודי. ואם כן, אם הביא הגוי את החיטים, ואחר-כך לש אותה היהודי — מה פסול יש כאן?

נראה לי כי התשובה נעוצה בכך שרוב התובלה<sup>3</sup> בבבל<sup>4</sup> היתה בספינות דרך הנהרות. בספינות אלה תמיד היה חשש שנרטבו החיטים באיזה אופן שהוא. ומאחר שבעל השאלות הקדים לומר שצריך לשמור מחמיץ "מכי נפלין מיא עליה", במקום שיש לחשוש מנפילת מים, ואפילו לפני שעת הלישה, הרי שיש לפסול את החיטה משימוש לשם מצת מצווה. ועל-כן, אם "הביא", אמטינהו, הגוי את החיטה, מן הסתם עשה כן בספינה דרך הנהר. ואף-על-פי שיהודי לש ואפה את המצה, לא נפיק ידי חובתיה. לפי דברינו קיימנו את הגרסה "דאמטינהו", ואין צורך בתיקון כלל<sup>5</sup>.

הצעה זו מקבלת משנה תוקף כאשר אנו מוצאים בספר הפרדס מדבי רש"י מהדורת עהרענרייך (בודאפעשט, תרפ"ד), עמ' עא, אות יג: "חיטין הבאות בספינה אסורות בפסח, ואפילו בשמירה עד אחר הפסח, שאי אפשר שלא נישורו בספינה" וכו'. אמנם בעל הלכות גדולות (מהדורת הילדסהיימר, עמ' 141 ועמ' 297), בתשובה מאת רב צמח גאון, סבור כי "חיטין שבאו בספינה בודקין אותן אם לחות הן או נשתנו מראיהן בידוע שהגיע עליהן מים ואסור לאכול מהן בפסח... אבל ודאי אינן לחות וכן קשות ולא נשתנו מראיהן מותר לאכול מהן בפסח ואין חוששין לספק איסורין, ואין אומרים כיון שבאו בספינה שמא נכנס בהן מים, והיתיר גמור הוא" וכו' (וכן פסק בשו"ע אורח, סי' תס, סעיף ג)<sup>6</sup>. מתוך דבריו נשמעת נימת הוויכוח כאילו מתפלמס הוא עם שיטת בעל הפרדס. ואכן שיטה זו שמצאנוה בפרדס כבר נמצאה בפנקס הלכה ארץ-ישראלי שפרסם מ' מרגליות בהלכות ארץ ישראל מן הגניזה (ירושלים, תשל"ד), עמ' מא. שם נאמר: "חיטין אדומיות הבאות [בספינה אסורות] בפסח, ממדבר מותרות"<sup>7</sup>. וכתב המהדיר (שם): "ונראה לפנינו חומרה ארצי-ישראלית". ושם יש לומר כי שיטה מחמירה זו היא שבאה לידי ביטוי אף בשאלות.

- 3 ראה, לדוגמה: פסחים מ רע"ב; תענית כד ע"ב; כתובות צז ע"א; וכן: J. Newman, *The Agri-cultural Life of the Jews in Babylonia*, לונדון, 1932, עמ' 90; מ' בר, אמוראי בבב, רמת-גן, תשל"ה, עמ' 30—31, 63, 92, 113, 162, ועוד. ואכמ"ל.
- 4 אין העניין הזה קשור בשאלת מקום חיבורן של השאלות, בבל או ארץ-ישראל; ראה: וייס, שם, עמ' 290 הערה 46, שהביא את הדעות השונות בסוגיה זו. אמנם לית מאן דפליג כי בעל השאלות בא מבבל, ויש בשאלות הרבה חומר המשקף את שיטת בבל וההווי הבבלי.
- 5 ועדיין קשה לא לקבל את הצעת התיקון המבריק של וייס ל"אמטינהו", שפירושו ליתיה על-פי הירושלמי פסחים, כדלעיל. ואם כן, נאמר כי גרסה זו לא הובנה על-ידי המעתיקים ש"תיקנוה" ל"אמטינהו", ואף גרסה זו נשתבשה (במטרה "לתקנה"? ) ל"דאמשינון".
- 6 שיטה זו מובאת בהרבה ראשונים. ראה: שערי תשובה, סי' רפה; חמדה גנוזה, סי' קנה; שרידים מהגניזה, מהדורת מ"צ וייס, בודאפעשט, תרפ"ד, עמ' 32 שורות 17—18; מעשה הגאונים, סי' לא, עמ' 20; רי"צ גיאת, ח"ב, עמ' צ (= מהדורת ר' דובר צומבר, ברלין, תרכ"ד, בשם הלכות פסחים לרי"ץ גיאת, יא ע"ב); ראבי"ה, ח"ב, עמ' 104; עיטור, ח"ג, קכט, ע"א, ועוד.
- 7 הלכה זו נבארה יפה לאחרונה על-ידי י' רונסון במאמרו המאלף שבקובץ חלמיש, 3 (תורף תשמ"ו, 1985), עמ' 18.

## ENGLISH SUMMARIES

In “The *Havinenu* Prayer in Maimonidean Law”, **G. J. Blidstein** discusses the Talmudic abridgment of, and substitute for, the full 18-benediction *amida*. Though Maimonides’ rulings on the details of this prayer evolved through the years, his basic posture remained constant. *Halakhot Gedolot* and R. Alfasi had restricted the use of *Havinenu* to situations of objective physical difficulty (an attitude also found in post-Talmudic materials incorporated in some Talmud manuscripts); R. Maimon (Maimonides’ father) had recommended this prayer to educationally impoverished communities in times of persecution. But Maimonides sees *Havinenu* in the context of *kavvana* (concentration and intentionality). As such, *Havinenu* provides an institutionalized alternative for the person who cannot muster the *kavvana* required for the full prayer, but is able to maintain the *kavvana* necessary for the briefer *Havinenu*, a mid-point between all or nothing. This position reflects both Maimonides’ insistence that *kavvana* is a necessary condition for all prayer, as well as his relative willingness to let the individual decide on his own level of devotional ability.

**Yaakov Gartner** addresses the question posed in the title of his prayer, “Why did the *Geonim* institute the custom of saying “Avoth” on the Sabbath?” One traditional reason which has been put forth for the popular custom of reading Tractate “Avoth” (“The Ethics of the Fathers”) on the Sabbath relates it to Moses’ death on the Sabbath. Yet this explanation leaves the true historic origins of the custom unclear.

It is suggested here that the custom originated during the intense Rabbanite-Karaite controversy, during the ninth and tenth centuries in Babylon. The Karaites rejected the Oral Law which the Rabbis claimed to be of divine origin, simultaneous with the written Torah. In order to strengthen the Jewish public’s acceptance of the Rabbis’ authority, as stemming from Moses and the divine revelation to him, they introduced the recital of “Avoth” during

\* Thanks to Dr. David Mescheloff for the preparation of the English Summaries.

the intermission between the Sabbath afternoon and the after-Sabbath night-time services in the synagogue. "Avoth" opens with the statement that Moses received the Torah at Sinai, and continues to describe the chain of tradition which led to the Talmudic scholars.

This custom, then, resembles the Friday evening synagogue reading from the *mishna* dealing with candle lighting, a custom which has also been shown to stem from the dispute with the Karaites, who forbade permitting fires to burn on the Sabbath.

**David Henshke** analyzes "The *Midrash* of the Passover *Haggada*". The *Mishna*, in setting the order of the Passover *Haggada*, states: "He begins with degradation and concludes with praise and expounds the *midrash* of 'My father was a wandering Aramean' until the end of the section". The "degradation" and the "praise" have been explained in different ways in the Talmud. Hoffman inquired as to why they were not understood simply as referring to the *midrash* on 'My father was a wandering Aramean', which opens with degradation and concludes with praise.

A solution to this question is proposed here, based on the fact that by Talmudic times an alternative approach to this verse had become common, interpreting it as "An Aramean sought to destroy my father", so that no innate degradation is apparent. The author traces various stages in the development of the introductory passages to this *midrash* in Babylon and in the land of Israel.

An analysis of the text of the *Haggada midrash* on this verse reveals two separate *midrashim* of different characters. One consists of explanations of the words in the source quotations, while the other presents parallel verses from elsewhere in the Bible. In the course of time these two *midrashim* were merged, creating some of the difficulties in the current *midrash*. A proposed reconstruction of the parallel *midrash* to the opening verse, according to its earlier interpretation, reveals what later became part of the introduction, presenting the "degradation", after the reinterpreted verse had lost its degrading meaning.

**Moshe Weiss** examines "The authenticity of the explicit discussions in *Bet Shammai-Bet Hillel* disputes". The earliest stratum of explicit halakhic discussions is found in the disputes of *Bet Shammai* and *Bet Hillel*. A diachronic study of such discussions should start at its earliest stages. In order to found this study on a rigorous basis it is necessary to establish their authenticity.

A definition of authenticity is proposed and several sources are examined. The attitude to these discussions of *Tannaim*, especially those who flourished in the earlier generations, is used as a criterion for authenticity.

In the sources presented, the following phenomena are found: points of *halakhah* were deduced from a discussion; a *Tanna* retracted his opinion upon being presented with such a discussion; *Tannaim* who disagreed upon the subject of a dispute presented different discussions, each according to his opinion. There are also different traditions of one discussion, varying in style but not in halakhic import.

There are some sources that, *prima facie*, seem to be fictitious. However, they, too, contain remnants of authentic elements.

In "Three New *Geniza* Fragments of *Halakhot Pesukot 'Hilkhot Yom Tov'*", **Yehonatan Etz-Chayim** presents three new sections, in continuation of those published in *Sidra*, volume 2. These fragments consist of three pages — two from the manuscript — from the eleventh to the thirteenth centuries. Together they complete the missing parts of "*Hilkhot Yom Tov*" in S. Sasson's edition of *Halakhot Pesukot*.

These fragments are compared with the corresponding works from the Geonic period, *Halakhot Gedolot* and *Halakhot Re'u*. Further indication has been found that where *Halakhot Gedolot* contains additions to *Halakhot Pesukot* which are independent, and not only supplements of Talmudic texts, these additions are not reflected in the works of Alfasi or Maimonides. This suggests that those additions originated in Ashkenaz. This conclusion is reinforced by an observation concerning additions to *Halakhot Gedolot* in the form of consecutive statements of the same *halakhah* in different terms: the formulation common to both *halakhot* is brought by Alfasi and R. Asher in the name of *Halakhot Pesukot*, while the addition in *Halakhot Gedolot* is so attributed by the Mordechai.

In "The Halakhic Status of Children born from mixed marriages in Talmudic Literature", **Israel Francus** surveys the Tannaitic and Aramaic sources concerning the status of the children born of a Jewish–non-Jewish relationship, and examines variant readings and interpretations of *Rishonim* (early commentators).

Concerning children born to a Jewish father and a non-Jewish mother, Talmudic opinion appears unanimous — except for one possible Tannaitic source — that the child is not Jewish. Concerning the child of a non-Jewish father and a Jewish mother opinion is more divided. Many prominent *Tannaim* and early *Amoraim* held such a child to be a *mamzer* (a Jew born of a forbidden union, who may marry a convert or another *mamzer*, but not a regular Jew). Today's practice of accepting such a child as a regular Jew is based on the views reported by later *Amoraim*.

This paper concludes with an investigation of the structure and different layers of a crucial Talmudic section concerning the offspring of a Jewish mother and a non-Jewish father. It is suggested here that some parts of the section are of post-Amoraic origin, and that, in this way, difficulties noted by the *Rishonim* can be resolved.

In “*Nimmuqe Yosef* by Rabbi Joseph Haviva”, **Yaakov S. Spiegel** presents all that is known about Rabbi Joseph Haviva and his writings. He lived in Barcelona, and was a student of Rabbi Nissim and of Rabbi Hisdai.

His book is a collection of commentaries and selections from the *Rishonim* loosely linked to the work of R. Yitzchak Alfasi. The book frequently extends the discussion to the views of other *poskim*. It appears that R. Haviva did not write Talmudic novellae in addition to his *Nimmuqe Yosef*. However, the work’s widely varying character from tractate to tractate often led printers to believe its author had also written novellae. The book was first published in 1509 in Constantinople, restricted to several tractates. The following editions were based on this first one. Over the generations, further tractates were added to the published work. Several distinguishing characteristics of methodology and style are enumerated here. The works and authors Rabbi Haviva mentions are listed as well. These data are used in an attempt to determine the true extent of the original work.

Based on this analysis it appears that the commentaries to *Pesahim* and to *Halakhot K’tanot* (up to *Hilkhhot Tzitzit*) have been incorrectly attributed to R. Haviva. The attributions to him of the published commentaries on *Nedarim*, *Makkot* and *Megilla* are also doubtful. The other tractates seem to be clearly the work of R. Haviva, even though some have doubted the correctness of some of these attributions over the years.

**Daniel Sperber**, in “A Note on the *She’iltot* Attitude Towards the ‘Shimur’ of Matza”, discusses a problematic passage in the *She’iltot* (90, ed. Mirsky 49-50). He explains it as referring to wheat transported by boat as being forbidden for use in the making of “matza shemura” since it may have become wet and thus become leaven.