

ספרות

כתב-עת לחקר ספרות התורה שבעל-פה



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן



סִידְרָא

כתב-עת לחקר ספרות התורה שבעל-פה

א

בעריכת

צבי אריה שטיינפלד



הוצאת אוניברסיטת טורונטו

ס י ד ר א

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

עורך :

צבי אריה שטיינפלד

מערכת :

דניאל שפרבר
יוסף תבורי

כתובת המערכת :

המחלקה לתלמוד
אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן 52100

יוצא לאור בסיוע :

'קרן אבות' מעובדו של פרופ' שמואל ש' ביאלובלוצקי ז"ל
קרן ע"ש ג' ד' ויילר למחקרים בפילוסופיה של ההלכה
הפקולטה למדעי היהדות, אוניברסיטת בר־אילן

ISSN 0334—6986

©

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר־אילן
נדפס בישראל תשמ"ה—1985
דפוס מנחם, ירושלים

תוכן העניינים

5	פתח דבר	
7	לקראת שבת	יצחק דב גילת
33	משניות "ספורות" בראש מסכת	משה ווייס
45	תרגום ירושלמי א ודבי ר' ישמעאל	אפרים יצחקי
59	על מוקדם ומאוחר בלשון בספרות חז"ל	מרדכי עקיבא פרידמן
69	לסוגי הרוב בהוראה	צבי אריה שטיינפלד
91	קטע חדש מילקוט המכירי למשלי	יעקב ש' שפיגל
131	פילולוגיה וריאליה בחקר ספרות חז"ל	דניאל שפרבר
145	מבעיות ההדרה של אסתר רבה	יוסף תבורי
IV	תקצירים באנגלית	

רשימת המשתתפים

פרופ' יצחק דב גילת, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

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

ד"ר אפרים יצחקי, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

פרופ' מרדכי עקיבא פרידמן, החוג לתלמוד, אוניברסיטת תל-אביב

פרופ' צבי אריה שטיינפלד, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

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

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

ד"ר יוסף תבורי, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

מאמרים שיפורסמו ב"סידרא" כרך ב

דניאל בריאריין	לנוסח המקורי של המכילתא דר' ישמעאל
מאיר בריאלין	אבן, כיסא וקתדרא שישב עליהם משה
שלמה זלמן הבלין	תרגום ספר רות — "תרגום של הדיוטות" ?
דוד הנשקה	ממון לזה ונפשות לזה (ניתוח ספרותי של כלל משפטי)
אבינועם כהן	על המיקום הבלתי כרונולוגי של דברי מר בר רב אשי בסוגיות הבבלי, והשלכותיו
צבי מלאכי	"מכין לפניו באצבע צרדה" — נעימה בפה ולא בכינור
יהונתן עין-חיים	שלושה קטעים חדשים של הלכות פסוקות "הלכות שבת" ו"הלכות יום טוב" מן הגניזה
צבי אריה שטיינפלד	למשמעו של האיסור על תבשילי גויים
דניאל שפרבר	הנר, המסרק, הטבעת והשלשלת
יוסף תבורי	"דברי פי חכם חן" — לגלגוליו של מדרש

הכנס השנתי הרביעי
לחקר התלמוד בימינו

הנערך מטעם המחלקה לתלמוד

יוקדש לציון אלף שנה
לחיבור אגרת רב שרירא גאון

הכנס יתקיים אי"ה ביום ג' כ"ח באדר ב' תשמ"ו (8.4.86)
באולם "ארגנטינה" בקמפוס אוניברסיטת בר-אילן

ספרים בנושאי תלמוד וספרות רבנית
בהוצאת אוניברסיטת בראילן

בתי הדין בימי התלמוד / ש' אלבק
156 עמ'. כריכה קשה.

אמוראי בבל — פרקים בחיי הכלכלה / מ' בר
446 עמ' + 2 מפות . כריכה רכה.

עיונים בספרות חז"ל, במקרא ובתולדות ישראל — ספר יובל לפרופ' ע"צ
מלמד / י"ד גילת, ח"י לוי, צ"מ רבינוביץ (עורכים)
397 עמ'. כריכה קשה.

מסורות ונוסחאות בתלמוד — מחקרים / י"צ פיינטוך
198 עמ'. כריכה רכה.

מודה במקצת — מחקר בסוגיות המשפט התלמודי / צ"א שטיינפלד
XII+188 עמ'. כריכה קשה.

D. Gilat / R. Eliezer Ben Hyrcanus — A Scholar Outcast
536 עמ'. כריכה קשה.

D. Sperber / A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature
230 עמ'. כריכה קשה.

SIDRA

A JOURNAL FOR THE STUDY OF RABBINIC LITERATURE

I

Editor

Zvi Arie Steinfeld



BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS

SIDRA

A Journal for the Study of Rabbinic Literature

Editor:

Zvi Arie Steinfeld

Editorial Board:

Daniel Sperber

Joseph Tabory

Published with the assistance of:

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

The Jack D. Weiler Fund for Research into *Halakhic* Philosophy

The Faculty of Jewish Studies, Bar-Ilan University

ISSN 0334—6986

©

Copyright Bar-Ilan University, Ramat-Gan

Printed in Israel, 1985

Menahem Press, Jerusalem

CONTENTS

	Foreword	5
Yitzhak D. Gilat	Preparing for the Sabbath	7
Mosheh Weiss	Mishnah Tractates which Open with Numbered Lists	33
Ephraim Itzhaky	Jerusalem Targum 'A' and the School of Rabbi Ishmael	45
Mordechai Akiva Friedman	On Linguistic Chronology in Rabbinic Literature	59
Zvi Arie Steinfeld	Types of Majority in Erroneous Court Decisions	69
Yaakov S. Spiegel	A New Section of <i>Yalkut HaMakhiri on Proverbs</i>	91
Daniel Sperber	Philology and Daily Life in the Study of Rabbinic Literature	131
Joseph Tabory	Some Problems in Preparing a Scientific Edition of <i>Esther Rabbah</i>	145
	English Summaries	IV

פתח דבר

רבה ההתקדמות שחלה בדורנו בחקר ספרות התורה שבעל-פה. בתחומים שונים של ספרות זו נתפרסמו ספרי יסוד וספרי עזר, ומכוחם של אלו אפשר עתה להמשיך בפעילות המדעית-המחקרית ביתר תנופה.

בדרכים שונות יש בידינו לסייע ולעודד את המחקר. אחת מהן היא מתן אפשרות לחוקר לפרסם את פרי מחקריו. מטעם זה יזמה המחלקה לתלמוד את הוצאת סידרא ככתב-עת, אשר כל כולו יוקדש לחקר ספרות התורה שבעל-פה. בחרנו בשם סידרא על פי משמעו בפי ר' יוחנן, בחולין קלז ע"ב: מקום ללימוד תורה. נאה הוא אפוא שם זה לכתב-עת שישמש כאכסניה למחקרים בספרות התורה שבעל-פה.

העדפנו את תיאורו של סידרא ככתב-עת לחקר ספרות התורה שבעל-פה — ולא נקטנו את השם הרזוח ספרות תלמודית — שכן תיאור זה משקף ביתר נאמנות וביתר דיוק את התחומים שהם נושאי המחקרים: המשנה, התוספתא, התלמודים, מדרשי הלכה ואגדה והפרשנות לספרות זו לדורותיה. המחקרים ידונו בספרות זו מבחינות שונות: פילולוגית וספרותית, הרקע ההיסטורי והריאלי, תולדות ההלכה והתפיסות הפילוסופיות המשתקפות בה.

על הכללת סידרא בפרסומי האוניברסיטה ועל הוצאתו לאור נתונה תודתנו ליו"ר ועדת הספרים — פרופ' אברהם סולטמן, וכן לגב' מרים דרורי, מנהלת היחידה להוצאה לאור. הנהלת 'קרן אבות' וד"ר הלל וייס שסייעו להופעת כתב-העת, בהעמידם לרשותנו קרן מעזבונו של פרופ' שמואל ש' ביאלובלוזקי ז"ל, ראויים להערכה מיוחדת על שקשרו את סידרא לשמו של הגאון, שעמד בראש המחלקה לתלמוד עם כינונה ושימש כיו"ר הסינט של האוניברסיטה.

חובה נעימה לנו להודות לפרופ' עמנואל רקמן, נשיא האוניברסיטה, שעזר במימון ההוצאה באמצעות הקרן ע"ש ויילר.

מודים אנו לפקולטה למדעי היהדות שסייעה בהוצאת החוברת.

בתודה אנו מציינים גם את הקתדרא ע"ש מילן רובן, שהשתתפה אף היא בהוצאה. כן יעמדו על הברכה הדיקנים הקודמים של הפקולטה למדעי היהדות ד"ר מנחם כהן ופרופ' יהודה פרידלנדר שעודדו את רעיון כתב העת מתחילתו.

מודים אנו למר יצחק קרנר, מזכיר הפקולטה, על סיועו, לד"ר דוד מישלוב על הכנת התקצירים באנגלית, וכן לגב' יעל לוין, לגב' יעל בן פורת ולמר משה שפרבר שעסקו בהכנת המאמרים לדפוס, ולבעלי דפוס מנחם שעשו את עבודתם נאמנה.

פרופ' חיים יצחק לוין ז"ל הסכים לשמש כחבר המערכת, אך בטרם החל בעבודתו נתבקש לישיבה של מעלה ביום י' בתמוז תשמ"ג. יהי זכרו ברוך.

צבי אריה שטיינפלד

לקראת שבת

יצחק דב גילת

קדושת יום השבת ואיסוריו הטביעו את חותמם על הליכות יום השישי ואף השפיעו על אורחות יתר ימות השבוע.

איסור כל מלאכה בשבת חייב את הכנתם המוקדמת של כל צורכי אוכל נפש, שהאדם זקוק להם ביום השבת. רמז לכך מצינו כבר בפרשת המן: "והיה ביום הששי, והכינו את אשר יביאו" (שמות טז, ה). אף כינויו של היום השישי במקורות אחדים מן הספרות היהודית-ההלניסטית הוא "יום ההכנה" (*parasceue, παρασκευη*). כך, למשל, באדיקט של אוגוסטוס קיסר (27 לפסה"נ—14 לספה"נ): "ולא יאולצו (= היהודים) לשמש ערבים בשבתות או ביום ההכנה (= בערב שבת) החל מן השעה התשיעית" (קדמוניות טז, ו, ב, 163)¹. וכן באוראנגליונים: "מפני שזה היה [ביום] ההכנה, הוא [היום] שלפני שבת", מרקוס טו, 42, כיוצא בו במתי כו, 62; לוקס כג, 54; יוחנן יט, 31, יט, 42. לעומת זאת במקורות חיצוניים אחרים—כגון: יהודית ח, ו; מכבים ב ח, כו; קדמוניות ג, י, ז, 255—נקרא היום השישי, כמקובל אצלנו, ערב שבת או היום לפני שבת.

על חובת ההכנה לשבת הוזכר כבר גם בעל ספר היובלים ב, כט: "הגד ואמר לבני ישראל את חוק היום הזה... ולא יכינו בו כל אשר יאכל או ישתה". וכן שם ג, ט: "לא תעשו ביום השבת כל מלאכה אשר לא הכינותם לכם ביום הששי" וכו'². וכן אוסר בעל ברית דמשק שלא לאכול ביום השביעי דבר שאינו מן המוכן מלפני יום השבת (י, 22, מהדורת רבין, עמ' 53).

ההכנות לשבת היו מתחילות ביום השישי השכם בבוקר. רב חסדא מזהירנו: לעולם ישכים אדם ["בערב שבת לטרוח ולזמן"] הוצאות שבת, בהשוותו חובה זו ללקיטת המן

* פרק מתוך חיבור על שבת בהוצאת "יד התלמוד".

1 עיין גם בהודעתו של אגריפס, שם, שם ד. כלומר, אין לחייב את היהודים בערבות כדי להבטיח את הופעתם בבית-המשפט בשבת או בערב שבת. יש לשחרר אותם מחובת ההופעה בבתי-המשפט בשבתות ובערבי שבתות. ראה תרגומו של A. Marcus, *The Classical Library*, VIII, pp. 273, 285.

2 וראה שם ג, ח: "והשואב בו מים, אשר לא הכין לו ביום הששי... ומת".

במדבר, שהיתה נעשית בבוקר, ואשר ביום השישי, סמוך ללקיטתו ולהבאתו מן השדה, מיד היו מכינים אותו לשבת (שבת קיז ע"ב) ³.

בין התקנות שתיקן עזרא מונה הבבלי בבבא קמא פב ע"א, שתהא אשה משכמת ואופה. אמנם ייתכן שהכוונה שתהא אשה משכמת בכל יום, כדי שתהא פת מצויה לעניים המ- חזרים על הפתחים. ברם יש מפרשים תקנה זו, כקודמתה שם, בערב שבת. היינו, שתהא אשה משכמת ואופה ביום השישי לכל ימות השבוע ("דמשום כבוד שבת אופים בלאו הכי"), כדי שתהא פת מצויה תמיד לעניים. וכן מפורש בירושלמי מגילה פ"ד ה"א, עה ע"א: "הוא (עזרא) התקין שיהו אופין בערבי שבתות" וכו'. ⁴ וכל-כך גדול ענין ההכנות לשבת עד שאמרו שאליהו הנביא יימנע מלבוא בערב שבת, מפני הטורח בקבלת פניו (פסחים יג ע"א; עירובין מג ע"א).

התלמוד מספר על אשתו של ר' חנינא בן דוסא — מן התנאים-החסידים בסוף ימי הבית השני, שהיה כל ימיו עני מרוד — שהיתה מסיקה את תנורה בערב שבת, אף שלא היה לה קמח לאפות, "משום כיסופה", כדי שיעלה עשן מן הארובה, ושכנותיה תהיינה סבורות שהיא מבשלת ואופה לשבת. פעם החליטה אחת משכנותיה להציץ ולראות מה אשת ר' חנינא מבשלת ומכינה לשבת. דפקה על דלת ביתו של ר' חנינא. נבהלה אשתו, כלימה כיסתה את פניה והסתתרה בחדרה. נעשה לה נס, והתנור נתמלא בכיכרות והערבה בגושי בצק (תענית כד ע"ב—כה ע"א).

גדולי האמוראים היו טורחים בגופם בהכנות לשבת. מהם שהיו מבקעים עצים, מציתים אותם, נופחים באש, מחרכים בשר, מולחים דגים, מחתכים ירקות, מתקינים פתילות, מדליקים נרות ומעבירים על כתפיהם דברי אוכל וכלי תשמיש לצורכי הבית בשבת (שבת קיט ע"א).

לכבוד שבת נהגו לרחוץ פנים, ידיים ורגליים. כך היה כבר מנהגו של ר' יהודה ברי' אלעאי, תנא במאה השנייה, שמסורות ונהגים עתיקים היו בידיו: ערב שבת היו מביאים לו גיגית מלאה מים חמים, ורוחץ בה את פניו, ידיו ורגליו, ומתעטף ויושב בסדינים המצו- יצים ודומה למלאך ה' צבאות (שבת כה ע"ב) ⁵. מהסיפור על האיש שביקש להקניט את הלל הזקן (שבת לא ע"א) אנו למדים שבערב שבת נהג הלל לחפוף את ראשו. ובאגדה מסופר על אבישי בן צרויה, מן הגיבורים אשר לדוד, שחפף את ראשו בארבעה סאים בערב שבת (סנהדרין צה ע"א) וכך נהג רבא בערב יום טוב (וכנראה גם בערב שבת) ⁶. לפי נוסח המובא בשאלתות דרב אחאי גאון, בראשית, א, היה הלל הזקן נוהג לילך בערב שבת לבית-המרחץ. נאמר שם: כך היה מנהגו של הלל הזקן במעלי שבת א. ואמר לו

3 ראה רש"י על אתר. והשווה שבלי הלקט השלם, עמ' 43, ענין שבת, ג"ה, בשם התנחומא: "אין והיה [ביום השישי] אלא מיד". ועיין: ספרי דברים, ב, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 9; נה, עב 122; רצו, עמ' 316; רא"א פינקלשטיין בהערות שם, ור"ח אלבק, *Untersuchungen über die Halakischen Midraschim*, p. 13.

4 נוסח זה מובא גם בשם הבבלי בשבלי הלקט השלם, שם שם. וכן כתב הרמ"א בטור, אורח חיים, סי' תרג. ועיין פירוש רבינו יהונתן לבבא קמא על אתר. וראה: "ל מימון, "תגים ומועדים", עמ' ח, הע' 17.

5 השווה גם שבת נ ע"ב: "רתניא רוחץ אדם פניו, ידיו ורגליו בכל יום בשביל קונו" וכו'. אולם ב"דקדוקי סופרים" שם דף מט, הע' א, מובא שיש גורסים: "רוחץ אדם פניו, ידיו ורגליו בשבת". וראה: "תוספתא כפשוטה", חלק א, עמ' 56.

6 ראה: ביצה כו ע"ב.

אדם: להיכן אתה הולך? אומר לו: לעשות מצווה. ואיזו היא מצווה? לבית-המרחץ, כדי לנקות את הגוף לכבוד שבת.⁷ אמוראים הסיקו ממעשי חכמים אלה, שרחיצה בערב שבת מצווה היא.⁸

יתר על כן, בימי בית שני נהגו להיטהר ולטבול לפני כניסת השבת. כן ניתן להסיק מחשמונאים ב יב, לח: "או אסף יהודה את הצבא ויסיעו אל עיר עדולם. וכאשר הגיע היום השביעי, הטהרו כמנהג, ויעשו שם את יום השבת". לפי ההלכה המובאת בפי ר' יצחק, בראש השנה טז ע"ב, חייב אדם לטהר עצמו ברגל. מקורה של הלכה זו בספרא שמיני, פרק ד, ט (מהדורת ווייס, מט ע"א): "ובנבלתם לא תגעו — ברגל". כלומר, כיוון שישראל מצווים לעלות לרגל לירושלים, להקריב שם קרבנותיהם ולאכול מבשרם, עליהם לטהר עצמם עובר לברואם להיראות לפני ה'.⁹ ברם, דומה שבימים ראשונים, בזמן שבית המקדש היה קיים, ובייחוד בהיות היישוב היהודי קטן ומרוכז בירושלים ובסביבתה, התכנסו רבים מדי שבת בשבתו אל הר הקודש בירושלים, לדרוש את ה' ולשמוח לפניו.¹⁰ לכן נהגו לטבול ולהיטהר בערבי שבתות כבערבי ימים טובים.

נראה כי מנהג זה נמשך גם לאחר החורבן. אף-על-פי שאין ראייה לדבר, זכר לדבר בשאלה שמצינו מתקופת הגאונים. ר' יהודאי גאון נשאל אם יש לברך על הטבילה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים. מכאן שהיו שראו בטבילה זו חובה קדושה שמצווה לברך עליה.¹¹ וכן כותבים רבים מן הפוסקים, שמצווה לטבול ולרחוץ כל גופו בערב שבת. נראה אפוא שטבילה זו איננה קשורה בעלייה למקדש, אלא בעיצומו של יום השבת, קדושתו וכבודו, ולפיכך נצטוו ישראל להתרחץ ולהתקדש בטהרה בערבי (הימים) המקודשים.¹² התנאים במדרשיהם ציוו להתעטף לכבוד שבת בבגדים נקיים. הכתוב "ביום הראשון מקרא קדש" וגו' בויקרא כג, לה (שמות יב, טז במדבר כח, יח) נתפרש: "קדשהו. במה אתה מקדשו? — במאכל ובמשתה ובכסות נקיה".¹³ מדרשי הלכה אלה במקורם אמורים אמנם ביחס לכתובים הדנים בימים טובים (ואף בחולו של מועד, ראה מכילתא

7 השווה: ויקרא רבה לד, ג ובמקבילות. ושם אין "במעלי שבתא" ולא "לכבוד שבת". וראה: א"א אורבך, "חז"ל — פרקי אמונות ודעות", ירושלים, תשכ"ט, עמ' 200.

8 כך אומר רב נחמן בר רבא בשם רב בשבת כה ע"ב. וראה "דקדוקי סופרים" שם באשר לגרסאות. ועיין: רמב"ם, הלכות שבת פ"ל ה"ב; טור, אורח חיים, סי' רס.

9 כך מבאר הראב"ד בפירושו לספרא שם. וראה: רמב"ם, הלכות טומאת אוכלים פט"ז ה"י; רמב"ן בפירושו לתורה, ויקרא יא, ח.

10 ראה, למשל, ישעיה א, יב—יג: "כי תבאו לראות פני מי בקש זאת מידכם רמס חצרי... חדש ושבת קרא מקרא לא אוכל און ועצרה". ועיין: יחזקאל מו, א—ג: ישעיה סו, כג.

11 ראה: שערי תשובה, סי' קעז; "אוצר הגאונים" למסכת ראש השנה, חלק התשובות, סי' יד. אמנם הגאון השיב שמיום שחרב בית-המקדש אין טומאה וטהרה ואין חובה לטבול לא בערב שבת ולא בערב יום טוב וכו'. אך מדבריו אתה למד, שבזמן שבית-המקדש היה קיים היתה חובה לטבול בערבי שבתות.

12 עיין: ג' אלון, "מחקרים בתולדות ישראל", תל-אביב, חלק א, עמ' 157; "אשכול הכופר" ליהודה הדסי, סי' קן, דף נו ע"ד.

13 כך תגרסה בספרא אמור, יב, ד. ובדומה לזה במכילתא דר' ישמעאל, בוא, מהדורת הורוביץ—רבין, עמ' 30; מכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין—מלמד, עמ' 18; ספרי במדבר, פנחס, קמו ועד. אלא שיש גורסים: "ארעם, ארעו, קדשהו כבדהו". עיין בחילופי נוסחאות, ור"ח אלבק (הע' 3 לעיל), עמ' 2.

דרבי ישמעאל, שם), אולם הם הועברו גם לעניין שבת. ראה מכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין—מלמד, עמ' 149¹⁴. על הכתוב "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ח) נאמר שם: "במה אתה מקדשו, במאכל ובמשקה ובכסות נקיה" וכו'. האמוראים לא הסתפקו בבגדים נקיים והמליצו על לבישת בגדים מיוחדים לשבת. הם פירשו את הכתוב ("וכבדתו" (ישעיה נח, יג) כמצווה — "שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול" (שבת קיג ע"א). וכך אומר ר' חנינא, מראשוני אמוראי ארץ-ישראל, תלמיד מובהק לר' יהודה הנשיא: "צריך שיהיו לו לאדם שני עטיפים אחד לחול ואחד לשבת" (ירושלמי פאה פ"ח ה"ז, כא ע"א וע"ב)¹⁵. והירושלמי מספר, כי כאשר דרש רבי שמלאי, הלכה זו בבית-המדרש, פרצו חברי הישיבה בבכי ואמרו: "רבי, כעטיפתנו בחול כן עטיפתנו בשבת", והשיב להם: "אף על פי כן, צריכים אתם לשנות", היינו לעשות לפחות איזה שהוא היכר במלבוש, כדי להבחין בין שבת לחול¹⁶. כיוצא בו מצאנו בבבלי שבת קיג ע"א: "אם יש לו להחליף — יחליף, ואם אין לו להחליף ישלשל בבגדיו". ר' יוחנן היה קורא לבגדיו שהיה לובש בשבת "מכבדותיה", כי בגדי שבת מכבדים את בעליהם¹⁷.

יש להעיר, כי בארץ-ישראל לא היו להם נעלים מיוחדות לשבת, והיו משתמשים באותו זוג נעלים בימות החול ובשבתות כאחד. הירושלמי בשבת פ"ו ה"ב, ח ע"א, בדונו באיסור לצאת בשבת בסנדל המסומר, כותב: "לאו אורחיה דבר נשא דמיהוי ליה תרין סנדלים חד לחולא וחד לשבתא". כלומר, חכמים ברצותם לאסור להתהלך בסנדלים מסומרים, כמנהג חילות רומא, אסרו לצאת בסנדל מסומר בשבת. ומאחר שאין דרכו של אדם שיהיו לו שני זוגות נעלים, אחד לימות החול ואחד לשבת, ממילא לא ייצא בו כלל, גם בחול¹⁸. דומה שבתקופה התלמודית נהגו להכין לכבוד שבת צמחים לנוי ולהריח בהם. לפי מנהגי הסעודה בישראל ובעמים, בתקופה ההלניסטית-רומית, היו מגמרים, בסופה של כל סעודה חגיגית¹⁹. אולם מאחר שבשבת אסור לגמר, היו מכינים פרחים וענפים ריחניים כדי ליהנות מריחם הטוב ולברך עליהם, וכדי לקשט בהם בתי ישראל בשבתות ובחגים. על הכתוב בשיר השירים ב, ב: "כשושנה בין החוחים כן רעיתי בין הבנות" מצינו בשיר השירים רבה, פרשה ב, ובויקרא רבה כג, ו, מהדורת מרגליות, עמ' תקלד: "מה שושנה זו עולה על שולחן מלכים תחלה וסוף, כך ישראל הם לעולם הזה ולעולם הבא... מה שושנה זו מתוקנת לשבת וימים טובים, כך ישראל מתוקנים לגאולת מחר" (ליום שכולו שבת ומנוחה). והבבלי בשבת לג ע"ב מספר: כשיצאו ר' שמעון בן יוחאי ובנו ר' אלעזר מן המערה, ראו

14 ייתכן שבמקורו נדרשה המלה מקרא קודש. קרא=קרה=ארע בארמית. ארעם במאכל, ובמשתה ובכסות נקיה. ולאחר-ימכן הוסט המדרש על המלה "קדש". מכאן גם חילופי הנוסחאות.

15 השווה: מכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין—מלמד, עמ' 148 (= מדרש הגדול, שמות, מהדורת מרגליות, עמ' תג); פסיקתא רבתי, כג, מהדורת איש-שלום, דף קטו ע"ב.

16 השווה: פסיקתא רבתי ובהערות איש שלום שם, הע' טו, רות רבה ה, יב ובמקבילות. זו גרסת בעל השאליות, בראשית, א: "ר' יוחנן היה קורא למאניה דהוה לביש בשבתא מכבדותיה". וראה בהעמק דבר שם. אולם בבבלי שבת קיג ע"א, אין המלים "דהוה לביש בשבתא". לפי זה, הכינוי "מכבדותיה" מוסב על כל בגדיו של אדם. אך מסמיכות העניינים בגמרא שם נראה שהכוונה לבגדי שבת.

18 ראה: ר"ח אלבק, ששה סדרי משנה, מועד, עמ' 410—411.

19 השווה, למשל: משנה ברכות ו, ו; ביצה ב, ו.

בערב שבת, סמוך לבין השמשות, זקן רץ ובידו שתי חבילות הדסים²⁰. שאלוהו: אלה, למה לך? השיב להם: לכבוד שבת (להריח בהם). שאלוהו שוב: למה לא תסתפק באגודה אחת? ענה להם: אחת כנגד זכור (שמות כ, ח) ואחת כנגד שמור (דברים ה, יב). אמר לו ר' שמעון לבנו: ראה, כמה חביבות מצוות על ישראל.

*

כמה מן ההכנות לשבת החלו עוד לפני יום השישי. בין התקנות שהמסורת התלמודית מייחסת לעזרא הסופר נמנית התקנה, שהיו מכבסים בגדיהם ביום החמישי לכבוד שבת (ירושלמי מגילה פ"ד ה"א, עה ע"א; בבלי בבא קמא פב ע"א)²¹. וכן אנשי משמר ואנשי מעמד הותרו להסתפר ולכבס ביום החמישי, מפני כבוד השבת (תענית ב, ז)²². כיוצא בו התירו לכבס ולהסתפר אף ביום חמישי שחל להיות בערב תשעה באב, מפני כבוד השבת (תענית ד, ז). ובימי צרה וצוקה—כאשר התרגשו ובאו דבר, ארבה או בצורת וכיוצא בהם, ובתיהדין היו מכריזים על תעניות ציבור, אוסרים מלאכה ונועלים את החנויות—היו מתירים לפתוח את החנויות כל יום חמישי מפני כבוד השבת, כדי שאפשר יהא לקנות צורכי שבת (תענית).

ולא זו בלבד, שמאי הזקן היה כל השבוע חי מתוך ציפייה והכנות לשבת. אמרו עליו, שלא היה זכרון שבת זו מתוך פיו כל הימים: לקח חפץ טוב אמר: זה לשבת, כלי חדש—אומר: זה לשבת (מכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין—מלמד, עמ' 148). מידה זו של שמאי הזקן מיוסדת על האבחנה שהוא עושה בין זכור ושמור: "זכרה עד שלא תבוא, ושמרה משתבוא" (שם). כלומר, "שמור את יום השבת" בא להזהירנו על הדברים האסורים בעיצומו של יום השבת, ו"זכור את יום השבת" מצווה עלינו, לדעת שמאי, לזכור ולשוות לנגדנו בכל ימות השבוע את יום השבת, ולכוון לקראתו ולמענו את פעולותינו ומחשבותינו בששת ימי המעשה. בשיטת שמאי הזקן נקט גם התנא הקדום אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן גרון, שאביו היה מחכמי הדור שלפני החורבן²³, האומר במכילתא דר"י, יתרו, ז, מהדורת הורוביץ—רבין, עמ' 229: "זכור את יום השבת לקדשו, וזכרהו מאחד בשבת, שאם יתמנה לך מנה יפה, תהא מתקנו לשבת".

זכירתו של יום השבת בכל ימות השבוע והערגה אליו הודגשו בייחוד בבית־מדרשו של שמאי הזקן, כפי שאנו למדים מן הברייתות בבבלי ביצה טז ע"א: "אמרו עליו על שמאי הזקן: כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה, אומר זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה, מניח את השניה, ואוכל את הראשונה" (נמצא אוכלה לזו, כדי שתהא היפה נאכלת

20 ההדס, שהוא צמח ריחני, שימש לגוי ולבשמים כאחד. ממנו היו גם מכינים "עטרות חתנים של הדס ושל ורד (= שושנה?)" (ראה: תוספתא סוטה פט"ו ה"ח; השוה: שבת קי ע"א, כתובות יז ע"א ועוד). ביוון הקלאסית נחשב ההדס כסמל לאהבה ושלוש. אגב, לפי האריי יש לברך לביל שבתות על שתי אגודות הדסים.

21 ראה בית הבחירה למאירי, שם, שאין לכבס ביום השישי, כדי שיניחו ערב שבת כולו לצורכי הכנת שבת. ועיין: מגן אברהם לשולחן ערוך, אורח חיים, סי' רמב, ס"ק ג. וראה: שערי תורת התקנות לרמ"א בלוח, חלק א, סי' לו.

22 גם להם התירו לכבס רק ביום חמישי מפני כבוד השבת. אולם ביום שישי אסור מפני הטורה, כלומר כדי שיטרחו ביום זה לכבוד שבת. ראה שיטה לתלמידו של רבנו יחיאל מפאריס למועד קטן יד ע"א, ובית הבחירה למאירי שם, בכתבי מכון הרי פישל, ירושלים, תרצ"ו.

23 שבת יג ע"ב.

בשבת, דהויא לה אכילתה של הראשונה לכבוד שבת"). אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו, שכל מעשיו לשם שמים, שנאמר ברוך ד' יום יום" ("עמס לנו את צרכינו ועזרתנו"). וכן שם בברייתא סמוכה: בית שמאי אומרים: "מחד שביך לשבתך" ("מאחד בשבת שלך, תן לבך לשבת הבאה") ובית הלל אומרים: "ברוך ד' יום יום (תהלים סח, כ)".

רעיון זה משתקף גם בשמות ימי השבוע: יום ראשון בשבת, יום שני בשבת וכו'.²⁴ בשבת מסתיימת יחידת זמן של שבעה ימים, ובמונח "שבת" מכונה במקורותינו המחזור של שבעת ימות השבוע.²⁵ ימות השבוע כאילו נובעים ממנה, תלויים בה ושואפים אליה. חז"ל העירו על כך במכילתא דר' ישמעאל (שם): "זכור את יום השבת לקדשו. רבי יצחק אומר לא תהא מונה כדרך שאחרים מונים, אלא תהא מונה לשם שבת"²⁶, על-ידי זה הנך מקיים בכל הימים את הכתוב.

תפיסה זו של שמאי הזקן, לפיה השבת היא מוקד בחייו של האדם וגורם דומיננטי על מעשיו בכל ימות השבוע, מצאה לה מהלכים גם בקרב התנאים והאמוראים. גם בפי ר' שמלאי, ר' אבהו ור' תנחומא, מצויות דרשות והוראות הלכה למעשה, בדומה לאלה של שמאי הזקן ואלעזר בן חנניה, הקוראות להתקין כל דבר טוב וחדש מאחד בשבת לשבת.²⁷ גישה זו הטביעה את חותמה על הלכות מספר מבית-מדרשו של שמאי. חובת זכירתה של השבת "עד שלא תבוא", הדריכתם לאסור התחלתן של מלאכות שונות אף בימות החול, מחשש שהמשכן של המלאכות הללו בשבת, אף אם הן נעשות מאליהן, פוגמות בקדושתן, בעונגו ובאופיו של יום השבת. "שבת שמאי אומרים: ששת ימים תעבוד, ועשית כל מלאכתך (שמות כ, ט) — שתהא מלאכתך גמורה מערב שבת" (תוספתא שבת פ"א הכ"א; מכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין—מלמד, עמ' 149), ולא תימשך אפילו מאליה ביום השבת. אולם בית הלל חולקים על דעה זו: "ששת ימים תעבוד — עושה אתה כל ששה, ושאר מלאכתך היא נעשית מאליה בשבת" (מכילתא דרשב"י, שם; תוספתא שם) ²⁸. בהתאם לתפיסות משתנות אלה מצינו מחלוקות אחדות בין בית שמאי לבית הלל בעניין

24 ראה משנה תמיד ז, ד: "השיר שהלויים היו אומרים בבית המקדש: ביום הראשון היו אומרים: לה' הארץ ומלואה וכו' בשני היו אומרים: גדול ה' ומהלל מאד וכו' בשלישי וכו'". אולם עיין ירושלמי ראש השנה פ"א, ה"א, נו ע"א: "לא מצאנו חשבון זה בתורה. והא כתיב: ויהי ערב ויהי בקר יום שני? — אין למדים מבריתו של עולם". חסידים ואנשי מעשה נוהגים עד ימינו לומר בכל יום אחרי התפילה את המלים "זכור את יום השבת לקדשו" לפני השיר של יום. למשל: זכור את יום השבת לקדשו: היום יום ראשון בשבת וכו'.

25 ראה, למשל, ויקרא כג, טו: "שבע שבתות תמימת תהינה". ובמשנת מגילה ג, ד: "ראש חודש שחל להיות בשבת קוראים בפרשת שקלים, חל להיות ב' ו' השבת" וכו'.

26 במכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין—מלמד, עמ' 148—149, הגרסה "ר' יהודה בן בתירא" במקום ר' יצחק. ועיין: רמב"ן לשמות כ, ח; דרשת הרמב"ן לראש השנה, ירושלים, תשכ"ג, עמ' ח; ראב"ע, שם טז, א; מאיר עין למכילתא שם. השווה: פסיקתא רבתי, כג, דף קטו ע"ב.

27 עיין פסיקתא שם שם. רש"י בפירושו לשמות כ, ח מביא את דברי שמאי. והרמב"ן מקשה עליו הרי ההלכה היא כבית הלל. ומתיר, כי גם הלל מודה במדרשו של שמאי, אלא שהיתה בו מידה אחרת בכל מה שנוגע למאכלים, והיה בוטח בה' שיזמין לו לשבת מנה יפה. וראה מה שכתבו בזה ר' אליהו מזרחי על התורה, שם; המהר"ל מפראג בגור אריה, שם; זרע אפרים לפסיקתא רבתי, שם. בפסיקתא רבתי הגרסה: "הלל הזקן היתה בו מדה אחרת יתרה, והיה אומר כל מעשיך לשם שמים". דומה שאפשר למצוא בזה סמך לפירושו של רא"א אורבך את המחלוקת בין שמאי והלל; עיין היטב: "חז"ל — פרקי אמונות ודעות", עמ' 298—299.

28 לגרסאות התוספתא ראה: ר"ש ליברמן, "תוספתא כפשוטה", ג, עמ' 19—20.

מלאכות בערב שבת. במשנת שבת א, ה—ו שנינו: בית שמאי אומרים: "אין שורין דיו וסממנים וכרשינים, אלא כדי שישורו (כדי צורכם) מבעוד יום; ובית הלל מתירין (אפילו לא תיגמר שרייתם אלא משתחשך). בית שמאי אומרים: אין נותנין אונין של פשתן לתוך התנור, אלא כדי שיהבילו מבעוד יום; ולא את הצמר לזורה אלא כדי שיקלוט העין (מבעוד יום); ובית הלל מתירין. בית שמאי אומרים: אין פורשין מצודות חיה ועופות ודגים, אלא כדי שיעזדו מבעוד יום; ובית הלל מתירין (אפילו אם יהיו ניצודים כל השבת כולה)". כיוצא בו "אין צולין בשר, בצל וביצה, אלא כדי שיעזלו מבעוד יום. אין נותנין את הפת לתנור עם חשכה, ולא את החררה על גבי הגחלים (סמוך לחשיכה), אלא כדי שיקרמו פניה מבעוד יום, ובית הלל מתירין" (שם שם, י) ²⁹. לדברי המכילתא דרשב"י, עמ' 149, סוברים בית שמאי גם שאין טוענים בערב שבת קורות בית-הבד, כדי שיוזב מהם שמן בשבת, ולא עיגולי הגת (מעגילה, כעין אבן של ריחיים), כדי שייסחט מהם כל יינם, ובית הלל מתירים ³⁰. אולם משנתנו, שבת א, ט, קובעת שבוה בית שמאי ובית הלל "שזין אלו ואלו, שטוענים קורות בית הבד ועגולי הגת". הואיל, ולדברי התלמודים, הויתם נטחנים עובר לטעינת הקורות, והענבים נדרכים ברגל לפני תליית העיגולים, הרי עם טעינתם של הקורות והעיגולים מבעוד יום נעקרו ממקורן טיפות המשקים מהזיתים והענפים ³¹.

לדברי המכילתא דרשב"י (שם), בית שמאי גם סוברים שאין פותקים מים לגנות, אלא כדי שתתמלא מבעוד יום ³², ובית הלל מתירים בערב שבת עם חשיכה, אף-על-פי שישקו אותה כל יום השבת. וכן חולקים, כנראה, בית שמאי ובית הלל גם בהלכות דלקמן: לבית שמאי אין נותנים קילור לעין ואספלנית למכה בערב שבת עם חשיכה, כדי שיתרפאו כל השבת; אין נותנים גפרית תחת הכלים לפני שבת, כדי שיתגפרו (יקבלו את גון הגפרית) בשבת; אין נותנים מוגמר על גבי גחלים עם חשיכה, כדי לבשם את כלי הבית והבגדים בשבת, ואין נותנים חטים לריחיים של מים, אלא כדי שייטחנו מבעוד יום—ובית הלל מתירים. בתוספתא שבת פ"א הכ"ג (ירושלמי שם פ"א ה"ה, ג ע"ד—ד ע"א; ובבלי שם

29 גם בזה חולקים בית שמאי ובית הלל. כך מפורש במכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין—מלמד, עמ' 149. וכן נאמר בקטע מן הגניזה של משנתנו; הלכות גדולות, הוצאת מקיצי נדרמים, ירושלים, תשל"ב, עמ' 162; ספר העתים, מהדורת שור, עמ' 8 (הע' מו); ראב"ן, ס' שלה. עיין: ר"ש ליברמן, "תוספתא כפשוטה", ג, עמ' 17—18. אולם לדברי התלמודים, שבת יח ע"ב וירושלמי שם פ"א ה"ה, ד ע"א, בית הלל מודים לבית שמאי בהלכות אלה, לזרז את הצלייה או האפייה. לפי זה המלים "ושזין אלו ואלו" שבסוף משנה ט מוסבות גם על משנה י. כשיטת משנתנו מוכח גם מתוספתא שבת פ"א ה"כ. בסוגיית הבבלי יח ע"ב, המאוחרת, ובדברי רב אשי שם, נראית מגמה להקל; מתירים לשים בתוך התנור בשר וכדומה ערב שבת עם חשיכה ולצלותם או לבשם כאשר אין לחשוש משום שמא יחתה בגחלים.

30 גם בכתבים קראיים, המצוטטים בפי הנאון, נאמר שבית שמאי חולקים. ראה: ר"מ צוקר, 'שני קטעים נגד קראיים', pp. 11—12 (1948—1949), PAAJR, vol. 18.

31 גם מן התוספתא שבת פ"א הכ"א, יוצא שבוה מודים בית שמאי לבית הלל. לטעם הדבר עיין בבלי שבת יח ע"א וירושלמי שם פ"א ה"ה, ד ע"א. ואולי זהו מן הדברים שבהם נחלקו בית שמאי ובית הלל ולמחר הושו. ראה: בבלי ט ע"א; ר"ש ליברמן, "תוספתא כפשוטה", עמ' 18.

32 כך, שבית שמאי אוסרים, מפורש במכילתא דרשב"י, עמ' 149. וראה ר"ל גינצבורג בתשובתו-נספחו לספר הראב"ן, חלק ג, מהדורת ר' אריה ליב רשקס, ירושלים, תרע"ה, דף כז ע"ג, המוכיח כי גם התוספתא בשבת פ"א הכ"א, סוברת שלדעת בית שמאי אין פותקין וכו'. כי לולא כן היו אומרים בית הלל לבית שמאי: אי אתם מודים שטוענין וכו' ופותקין מים לגינה וכו'. ע"ש.

יח ע"א) מובאות הלכות אלה בצורה סתמית. מהן ארבע הראשונות (מים, קילור, גפרית ומוגמר) לקולא כבית הלל³³, והאחרונה (חיטים לריחיים) — לחומרא כבית שמאי³⁴. לדעת רבה בבבלי שם, וכן ר' חגיג בירושלמי שם, אף בית הלל מודים בהלכה האחרונה, שאסור לתת חיטים לריחיים בערב שבת, אם הם ממשיכים להיטחן בשבת. והסיבה היא שהריחיים משמיעים קול בטחנם, וגשמע הדבר ברבים, ויש בזה משום זלוול בכבוד שבת.

אמוראים אחדים תולים את מחלוקת בית שמאי ובית הלל בטעם אחר. הכתוב "ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו", האמור בשמות כג, יג — אחרי הפסוק "ששת ימים תעשה מעשיך, וביום השביעי תשפת, למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר" — נדרש בברייתא בשבת יח ע"א: "לרבות שביתת כלים"³⁵. ורב אושעיא ורב אסי קובעים שם: "מאן תנא שביתת כלים דאורייתא? — בית שמאי"³⁶. לדעתם אוסרים בית שמאי להתחיל את הפעולות המנויות לעיל אף בימות החול, מפני ששביתת כלים היא מדאורייתא כמו שביתת שור וחמור. ואילו בית הלל מתירים להתחיל את המלאכות הללו אף סמוך לשקיעה, מפני שהם לומדים "למען ינוח שורך וחמורך, מלמד שאתה מצווה על שביתת בהמה, ואין אתה מצווה על שביתת הכלים"³⁷.

יתר על כן, בית שמאי מרחיבים את חובת שביתת כלים. לא זו בלבד שאנו מצווים שכלינו ומכשירינו ישבתו ולא יעשו מלאכה, אלא אנו אף מוזהרים שלא תיעשה כל מלאכה אפילו על-ידי גוי בכלינו ובבגדינו ביום השבת. כך שנינו בשבת א, ח: "בית שמאי אומרים: אין נותנין עורות לעבדן, ולא כלים לכובס נכרי, אלא כדי שיעשו מבעוד יום. ובכולן בית הלל מתיירין עם השמש". כבית שמאי נהגו גם בני בית הגשאי, שהיו מזרע הלל. אף הם החמירו על עצמם, כאמור במשנה ט שם: "אמר רבן שמעון בן גמליאל³⁸: נוהגין היו בית אבא שהיו נותנין כלי לבן לכובס נכרי שלושה ימים קודם לשבת"³⁹.

33 מן הירושלמי שבת פ"א ה"ה, ד ע"א: נראה שבוז אף בית שמאי מודים לבית הלל להתיר. ועיין: ר"ש ליברמן, "ירושלמי כפשוטו", עמ' 52—53. וכן כנראה דעת רב יוסף בבבלי שם. אולם לרבה, בבבלי שם, ברייתא זו כבית הלל, ובית שמאי חולקים עליה. וראה תוספות שבת יח ע"א, ד"ה והשתא, ובראשונים שדנו בזה. — מאחר שמצינו בפירוש מחלוקת בית שמאי ובית הלל בהלכה ראשונה (באין פותקין וכו') ובהלכה האחרונה (באין נותנים ריחיים וכו') בברייתא, נראה שגם בהלכות האמצעיות, בדבר נתינת קילור, גפרית ומוגמר חולקים שני בתים אלה.

34 כך גם בהלכות גדולות, הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים, תשל"ב, ח"א, עמ' 160: "ואין נותנים חיטים לתוך ריחיים של מים וכו', דברי בית שמאי, ובית הלל מתיירין". וכן במדרש שכל טוב לשמות, מהדורת בובר, ברלין, תרמ"א, עמ' 253: "ולדברי בית הלל וכו' נותנין חיטים לתוך הריחיים של מים אפילו בכדי שלא יטחנו". עיין: ר"ש ליברמן, "תוספתא כפשוטה", עמ' 22—23.

35 מדרש זה מובא גם בילקוט שמעוני, רמז שנה. לפני מדרש קודם מסומן בילקוט כמקור למדרשים אלה המכילתא. אך לפנינו אין מדרש זה. עיין: מכילתא משפטים, כספא, כ, הע' קטט ומהדורת הורוביץ—רבין, עמ' 332. והשווה: חזקוני לשמות כג, יג: "דבר אחר לא בשביתת שור וחמור ובן אמה בלבד אני מזהירך, אלא אף בכל דבר שצריך שביתתה אני מזהירך, כגון כלים".

36 דרש זה, המשמש כנימוק למחלוקת בית שמאי ובית הלל, לא נזכר — עד כמה שידוע לי — לא בתוספתא ולא בירושלמי.

37 ראה: מדרש הגדול לשמות, מהדורת מרגליות, עמ' תקמא.

38 בתוספתא שבת, פ"א הכ"ב, הגרסה: "אמר ר' אלעזר בר' צדוק: של בית רבן גמליאל היו מוליכין כלי לבן וכו'. בבבלי שבת יט ע"א: "אמר ר' צדוק". אולם בכ"י מינכן הגרסה כבתוספתא.

39 בתוספתא ובבבלי ניתוסף: "וצבועים בערב שבת". לפי דרכנו למדנו, שהלכנים קשים לכבסן יותר מן הצבועים.

וכן מצינו בברייתא בירושלמי שבת פ"א ה"ח, ד ע"א: "אין משלחין אגרות ביד עכו"ם לא בערב שבת ולא בחמשי בשבת. בית שמאי אוסרים אפילו ברביעי⁴⁰. ובית הלל מתירים⁴¹. אמרו עליו על ר' יוסי הכהן, שלא נמצא כתבו ביד עכו"ם מעולם". מכאן שמצוות שביתת כלים כוללת, לדעת בית שמאי, ציווי שבכליו של אדם מישראל לא תיעשה כל מלאכה בשבת. לכן אסור, לפיהם, שעורותיו של ישראל יעובדו בידי בורסקי עכו"ם או שבגדיו יכובסו בידי כובס נכרי בשבת, ואסור שאיגרותיו יועברו ברשויות האסורות בטלטול ובהוצאה על-ידי גוי.

לשיטת בית שמאי הובאו סימוכים בברייתא מנוהגו של ר' יוסי הכהן, שרבן יוחנן בן זכאי רבו הכתירו בתואר חסיד (אבות ב, ח) ⁴² ועליו סופר כי כתביו לא נמסרו מעולם לידי גוי. מסתבר שהחסידים החמירו על עצמם כבית שמאי, ואף למעלה מזה, והשתדלו שכליהם לא יימצאו כלל ועיקר בידי נכרים, כדי שלא יבואו לידי מלאכה ושלא תיעשה בהם מלאכה בשבת. אלא שבית שמאי, שלא כחסידים, לא אסרו את הדבר באופן מוחלט. הם הבדילו בין הימים שבסוף השבוע, שבהם יש לחשוש שמא המלאכה המתחילה או הנמסרת בימים אלה לנכרי עלולה להימשך בשבת, לבין הימים הראשונים של השבוע, שבהם אין חשש זה. כן הבחינו במהות העבודה ובסוג החומרים שבהם נעשית המלאכה: בבגדי לבן, הקשים לכביסה, יש להקפיד שלא למסרם לכובס נכרי, אלא ימים אחדים לפני שבת, ואילו בבגדים צבעוניים, שכביסתם קלה, אפשר למסרם אפילו בערב שבת, אם עדיין יש שהות לכבסם בעוד יום ⁴³. אף בעניין משלוח איגרות ביד גוי אינו דומה שיגורן ליעד רחוק לשיגורן ליעד קרוב.

דומה שבעקבות אבחנות אלה מתפרשות המסורות המשתנות בדעת בית שמאי. לפי הברייתא המובאת בירושלמי שבת פ"א ה"ח, ד ע"א, אוסרים בית שמאי לשלוח איגרות ביד גוי מרביעי בשבת, ובית הלל מתירים. ואילו בברייתא שבבבלי שם יט ע"א, בית שמאי סוברים, שאין משלחין איגרות בערב שבת ביד נכרי, אלא כדי שיגיע לבייתו (של מי שנשתלח אליו), ובית הלל אומרים: כדי שיגיע לבית הסמוך לחומה⁴⁴. אין הכרח לומר שלפנינו ברייתות החולקות זו על זו אליבא דבית שמאי, ייתכן שהברייתא שבבבלי דנה במשלוח איגרות לעיר סמוכה. לדעת בית שמאי, אמנם אסור שאיגרותיו של יהודי תטולטלנה ותועברנה בשבת אפילו בידי גוי, אך התירו לשלוח איגרות אם הגוי יכול

40 זה נוסח הברייתא בירושלמי. בתוספתא פ"ג ה"א ובבבלי יט ע"א מובאת ברייתא סתמית: "אין משלחין אגרות בידי גוי בערב שבת, וברביעי ובחמשי מותר", שאיננה לכאורה לא כבית שמאי ולא כבית הלל. ראה ההערה הבאה.

41 בית הלל מתירים אפילו בערב שבת. כך מפורש בספר המנהיג, הלכות שבת, סי' קמו, מהדורת רפאל, חלק א', עמ' קלא; וכן באור זרוע, חלק ב, סי' קמו, לט ע"ג. ועיין: ר"ש ליברמן, "תוספתא כפשוטה", ג, עמ' 214. אולם יש מפרשים שבית הלל מתירין ברביעי ולא בחמישי. ראה הע' 47 להלן.

42 בספר העתים, מהדורת שור, עמ' 12, אכן כתוב: "אמרו עליו על ר' יוסי הכהן החסיד, שלא נמצא כתב ידו וכו'. וראה אור זרוע, חלק ב, סי' ב: "וי"מ דיוסף הכהן ור' יוסי חסיד הכל אחד כדתנן במסכת אבות: יוסי הכהן — חסיד". וכן כתב בחסדי דוד לתוספתא שבת פ"ד ה"י.

43 נראה, כי בבבלי שם, בברייתא הפותחת בת"ר אין משלחין אגרת נצטרפו שתי ברייתות נפרדות. האחת: "אין משלחין אגרות בידי נכרי ערב שבת, אלא אם כן קוצץ לו דמים". ברייתא זו אליבא דבית הלל. אבל לבית שמאי אפילו קצץ אין משלחין. והשנייה [אין משלחין אגרות ביד נכרי ערב שבת] בית שמאי אומרים: עד שיגיע לביתו, ובית הלל אומרים: עד שיגיע לבית הסמוך לחומה". לפי זה מתורצת קושיית הגמרא שם. ע"ש.

להביא את האיגרת בערב שבת בעוד יום לבית הנמען. אולם לבית הלל, מותר לשגר איגרת בידי נכרי אף אם תועבר בשבת. המגבלה היחידה היא, שעל הגוי לצאת בעוד יום מפתח ביתו של הישראל, או, לדעה אחרת אליבא דבית הלל, להגיע לקצה עירו של המשלח, בעל האיגרת⁴⁴, כדי שאנשי מקומו לא יחשדו בו שבשליחתו של ישראל הוא מעביר. ואילו הברייתא שבירושלמי עוסקת במכתבים המיועדים למקומות רחוקים. לפיכך, בשלושת הימים שבסוף השבוע אין משלחין, לדברי בית שמאי, שמא יעבירם בשבת. אולם לפניכן, בימים הראשונים של השבוע, מותר לשלחם, מפני שבשלושה ימים אפשר להגיע כמעט לכל המקומות בארץ-ישראל⁴⁵. ובית הלל מתירים לשגרם אפילו בערב שבת.

חובת הקפדה יתירה לשמירת שבת כהלכתה, המתחילה מיום רביעי בשבוע, מצינו גם בהלכות גוספות מבית-מדרשו של שמאי. בירושלמי שם, בהמשך לברייתא אין משלחין איגרות וכו', שנינו: אין מפרישין לים הגדול לא בערב שבת, ולא בחמשי בשבת. בית שמאי אוסרים אפילו ברביעי⁴⁶, ובית הלל מתירין⁴⁷. אם היה דבר של סכנה⁴⁸, כגון מצור

44 נראה לע"ד שהפסקה "עד שיגיע לבית הסמוך לחומה", שבדברי בית הלל בברייתא שלפנינו, מתפרשת עד שיגיע לבית הסמוך לחומת העיר של המשלח, של הישראל. כי משיוצא הגוי מתחום בתי היישוב אין אדם רואהו ואין מי שיועד שבידו איגרת, ולא יחשדו בו שהוא שלוחו של ישראל. עיין תוספות ר"ד לשבת יח, ד"ה הן הן דברי, ופסקי הרי"ד למסכת שבת, מהדורת ורטהיימר—ליס, עמ' ריד: "פי' בא ר' עקיבא לפרש מילתייהו דבית הלל, דהאי דקאמרי לבית הסמוך לחומה לאו לחומת העיר למיל בה הוא, דהא בית הלל מתירין עם החשיכה, אלא לחומת הבית שעומד בו הוא, דהיינו שיצא מפתח ביתו". נראה שבוה חולקים תנא דברייתא ור' עקיבא אליבא דבית הלל. התנא דברייתא סובר, עד שיגיע לחומת העיר שעומד בו, ור' עקיבא — עד שיצא מפתח ביתו (חומת הבית שעומד בו). אולם ראה רש"י וראשונים שפירשו אחרת. — דברי ר' עקיבא, האומר בסוף דף יח ע"ב "כדי שיצא מפתח ביתו", ומפרש בזה את דברי בית הלל שם "כדי שיגיע לבית הסמוך לחומה" בברייתא של "לא ימכור אדם" וכו' אפשר להעמיס גם על דברי בית הלל בברייתא של "אין משלחין אגרות". ראה ראבי"ה, חלק ראשון, עמ' 259–260: "מדקדמינו אהדידי בברייתות מכירה ושאלה והלוואה ושלוח אגרות, ופירשתי לעיל דתנא דמתניתין פליג אתנא דברייתא... אם כן גם בשלוח אגרות סבירא ליה תנא דמתניתין כדי שיצא מפתח ביתו... לבית הלל".

45 רמז לדבר מצינו במשנת בבא מציעא ב, ו: "עד מתי חייב להכריז וכו' שלש רגלים, ואחר הרגל האחרון שבעה ימים, כדי שילך לביתו של ש, ה, ויחזור שלשה" וכו'.

46 בתוספתא שבת פ"ג ה"ג ובבבלי יט ע"א מובאים דברי בית שמאי בברייתא בס"ת: "אין מפליגים בים הגדול (בבבלי אין "בים הגדול", במקום זה: "בספינה") פחות משלושה ימים קודם לשבת. במי דברים אמורים ביורד לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה אפילו בערב שבת מותר". אך בספרי דברים, שופטים, רג, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 239: "זה אחד משלושה דברים שדרש שמאי הוקן אין מפליגים את הספינה לים הגדול קודם לשבת שלשה ימים. במה דברים אמורים בדרך רחוקה, אבל בדרך קרובה מפליגים אותה". וכן במדרש תנאים לדברים כ, כ, עמ' 123. ועיין: מאיר עין לר' מאיר איש-שלוש, שם, הע' ו; הערות רא"א פינקלשטיין לספרי, שם. מכאן שהלכה זו, ממדרשו של שמאי הוקן היא.

47 הרשב"ם בתוספות בעירובין מג ע"א, ד"ה הלכה, כתב שבית הלל מתירים אפילו בערב שבת. וכן: ספר המנהיג; אור זרוע, ועוד. ראה הע' 41 לעיל. אולם הרשב"א בחידושי לסוגייתנו והרא"ש לפרק א, סי' לח, מפרשים שבית הלל מתירים רק ברביעי. וראה: שו"ת ריב"ש, סי' יז; שו"ת תשב"ץ, ח"א, סי' כא.

48 בתוספתא פ"ג ה"ג ובבבלי יט ע"א חסרות המלים "אם היה דבר של סכנה". יש שהגיהו בירושלמי "אם היה דבר של שכנה", כלומר שהיה מקום קרוב. ראה: ספר העתים, מהדורת שור, עמ' 4, הע' יא; ר"ש ליברמן, "ירושלמי כפשוטו", עמ' 59; "תוספתא כפשוטו" ג, עמ' 217, הע' 52.

לצידו, מותר. דעת בית שמאי, האוסרים להפליג בספינה שלושה ימים לפני שבת, מתבאר בחשש לקיפוחה של השבת. יש המסבירים את טעמם של בית שמאי, כי יורדי הים באניות "יחוגו ינועו כשכור" (תהלים קז, כג, כז). בשלושת הימים הראשונים להפלגתם סובלים הם "מן הצער, הבלבול והקיא", "מעיהם מתהפכים עליהם", ומנועים הם מעונג שבת⁴⁹. אולם לאחר שלושת הימים, משהורגלו בנסיעה בים, דעתם מתיישבת עליהם ואינם מצטערים. לפיכך רשאים להפליג לים רק בראשית השבוע. ויש מפרשים⁵⁰ שבית שמאי סוברים, שאין להפליג לים ברביעי, בחמישי ובשישי מפני חשש חילול שבת. היינו, מאחר שהים הוא מקום סכנה, יוצא שעם ההפלגה לים אדם מכניס את עצמו למצב מסוכן, שבו ייתכן שיצטרך בסופו של דבר לחלל שבת, שהרי אין דבר העומד בפני פיקוח נפש. לכן בשלושת הימים האחרונים שבשבוע, "קמי שבתא"⁵¹, שבהם מצווים ישראל להיכון לשבת, לקבלתה ולשמירתה, אסור להפליג לים, שהרי יש במעשה זה משום הזמנה לחילול שבת. אולם בראשון, בשני ובשלישי בשבוע, "בתר שבתא", איננו חייב להיבטל ממלאכתו בגלל חשש שאיננו לפנינו, ורשאי הוא לעשות מלאכתו כדרכו, ואף להפליג לים לצרכיו⁵². אף-על-פי שהלכה זו על איסור הפלגה ממשנתו של שמאי הוקן היא, ובית הלל, כאמור, חולקים עליה, היא מובאת בתוספתא שבת פ"ג ה"ג ובבבלי יט ע"א בסתם⁵³. נראה שבימים קדמונים אכן רבים נהגו לפיה והקפידו שלא להפליג בספינה שלושה ימים קודם שבת, בייחוד כשיורדיה ומלחיה יהודים, שהרי בימים ראשונים החמירו מאוד בהלכות שבת⁵⁴. אלא שבמשך הזמן הקלו חכמים והתירו להפליג אפילו בערב שבת בדרך קרובה, כגון מצור לצידו, וחזרו והתירו להפליג אפילו בדרך רחוקה בערב שבת לדבר מצווה⁵⁵.

49 גימק זה מובא בשו"ת הרי"ף, סי' שיו ובהלכותיו, וברמב"ם הלכות שבת פ"ה ה"ג, ובתשו-בותיו, מהדורת בלאו, סי' שח.

50 עיין: ספר המאור לר' זרחיה הלוי, לשבת סוף פרק ראשון, ד"ה והא דתגו רבנן.

51 ראה גיטין עז ע"א ופסחים קז ע"א: "מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך וכו' עד רביעי בשבת (ולא עד ככלל) וכו' חזא בשבתא, תרי ותלתא — בתר שבתא. ארבע וחמשא ומעלי יומא — קמי שבתא".

52 הגאונים והראשונים מביאים טעמים נוספים לאיסור הפלגה בים. רבנו חננאל אומר, שהלכה זו נאמרה רק בספינה גוששת, כאשר המים אינם עמוקים עשרה טפחים והספינה נוגעת נגיעה קלה באדמה, והאיסור הוא משום יציאה מחוץ לתחום שבת. אבל במי הים העמוקים התפלגה מותרת. אולם עיין תוספתא הג"ל האוסרת להפריש לים הגדול ובו המים עמוקים. הריצב"א בתוספות עירובין מג ע"א, ד"ה הלכה, ובשבת יט ע"א, ד"ה אין מפליגין, מנמק את האיסור משום שדומה פעולה זו לשט בנהר, האסור משום שבות (משנה ביצה ה, ב). וכן דעת רב האי גאון. ראה: "אוצר הגאונים", עירובין, חלק התשובות, עמ' 34, ובהערות שם. שיטה נוספת בגידון היא שיטת הרמב"ן שהובאה בר"ן על הרי"ף בסוגייתנו. ע"ש.

53 ראה ה'ע' 46 לעיל.

54 ראה, למשל: שבת קכ ע"ב; ספר היובילים ב, כ—לא, ופרק ג; ברית דמשק י 14—יא 18, מהדורת רבין, עמ' 53—59; Ch. Albeck, *Das Buch der Jubiläen, und die Halacha*, Berlin; 1930, pp. 7 f.; L. Ginzberg, *Eine unbekannte Jüdische Sekte*, N.Y. 1922, pp. 71 f.; א"ז אשכולי, 'ההלכה והמנהג בין יהודי חבש', 'תרביץ', תרצ"ו, עמ' 39—46; ח' אלבק, ששה סדרי משנה, מועד, עמ' 9—10.

55 יש להגות, שהמשנה הראשונה שנתה רק את ההלכה "אין מפליגין לים פחות מג' ימים קודם לשבת". בספרי שופטים, ר"ג, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 238, סמכו לה פסקה "במה דברים אמורים בדרך רחוקה, אבל בדרך קרובה מפליגין". בתוספתא, בבבלי ובירושלמי אין פסקה

אולם אף בדורו של ר' יוחנן, במאה השנייה, היו שהחמירו שלא לפרוש בים בערב שבת אפילו בדרך קרובה. בפסחים נ ע"ב ובירושלמי פ"ד ה"א, ל ע"ד מסופר שבני מישא (= מישן), שבצפון-מערב הגליל⁵⁶, נהגו שלא להפליג בערב שבת מצור לצידון (שבה התקיים יום השוק ביום שישי). באו בניהם אצל ר' יוחנן⁵⁷ ואמרו לו: אבותינו היה אפשר להם ("להימנע מן השוק, שעשירים היו"), אולם אנו אי אפשר לנו. השיב להם: כבר קיבלו אבותיכם עליהם את הדבר, ואין אתם רשאים לשנות מנהגם. זכר להלכה זו מצינו בדברי ר' אלעזר בן צדוק, בן דורו של ר' יהודה הנשיא, האומר: אל יהלך אדם בערבי שבתות יותר מג' פרסאות (סוכה מד ע"ב). אמנם מסוגיית התלמוד נראה, כי טעמה של הלכה זו שמא לא ימצא בבית או באכסניה אוכל מוכן בעבורו לצורך שבת, "ויפקיע עונג שבת". ולפי זה, אם בני ביתו או אכסנייתו יודעים שיגיע אליהם לשבת, מותר לילך בערב שבת גם יותר משלוש פרסאות⁵⁸. ברם ייתכן שלפנינו זכר לנוהג עתיק.

הלכה שלישית מבית-מדרשו של שמאי האוסרת פעולות מסוימות שלושה ימים לפני שבת, מצויה בספרי שופטים, רג, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 239 (מדרש תנאים, עמ' 123): "אין צרים על עיר בתחילה בשבת, אלא קודם לשבת שלשה ימים. ואם הקיפוה ואירעה שבת להיות, אין השבת מפסקת מלחמתה. זה אחד משלשה דברים שדרש שמאי הוקן" וכו'⁵⁹. איסור זה אמנם נלמד מן הכתוב בדברים כ, יט: "כי תצור אל עיר ימים רבים: ימים שנים, רבים שלשה, מיכן אמרו אין צרים על עיר של גוים פחות משלשה ימים קודם לשבת". אולם אין זו אלא אסמכתא בעלמא, וטעמו של איסור זה כטעם איסור הפלגה

זאת. בהם באה בסוף הברייתא התוספת: "ומצור לצידון מותר". מסתבר, שתחילה הותר מקום קרוב, שבהפלגה אליו אין לחשוש לא לחילול שבת ולא לביטול עונג שבת. האבחנה בין דבר הרשות לדבר מצווה איננה בספרי ואף לא בירושלמי. בבבלי מעורבים בה, בברייתא, מלים ארמיות ("שפיר דמי"). נראה אפוא, כי היא היתה השנייה במסגרת המגמות להקל בנידון. אכן עם ההיתר להפליג לדבר מצווה נפתח פתח כפתחו של אולם להקל ביציאה לים. ראה הראב"ה, חלק א, עמ' 261, 416, בשם רבנו תם "דכל סחורות שלנו", היינו יציאה לפרקמטיה, "דבר מצוה חשבינן להו". "גם אם הולך להתראות פנים לחברו — חשיב מצוה" ! רק "אם מפליג לטיול הוי דבר הרשות". הראב"ה ואביו חיוקו את דברי רבנו תם. ועיין: טור, אורח חיים, סי' רמח; שולחן ערוך שם, שם, סעיף ד, ברמ"א. ושמא מגמת ההקלה קשורה בתופעת התמעטותם של יהודים יורדיים לאתר התורבן, כאשר רובם של בעלי הספינות והמלחים היו גויים. ראה: רא"א פינקלשטיין ב"ספר אסף", עמ' 417.

56 כך צריך לקרוא על-פי הירושלמי כ"י מינכן ודפוסים ישנים. מישא עמדה במקום קלעת מיש של מינן, צפונית מערבית לצור. ראה: ש' קליין, "ארץ הגליל", ירושלים, תשכ"ז, עמ' 132.

57 בירושלמי נאמר שבאו לשאול את רבי יהודה הנשיא, ושם שינויים נוספים. עיין: ר"ש ליברמן, "ירושלמי כפשוטו", עמ' 58, 484.

58 ראה גם במפרשי השולחן ערוך, אורח חיים, סי' רמט, סע' א: "דכל זה הוא בהולך ברגלי, אבל כשישוב בעגלה או רוכב על סוס יוכל לנסוע יותר מג' פרסאות".

59 בתוספתא עירובין פ"ג ה"ו ובבבלי שבת יט ע"א הנוסח: "אין צרין על עיר של גויים פחות משלשה ימים קודם לשבת. ואם התחילו אפילו בשבת אין מפסיקים. וכן היה שמאי הוקן דורש עד רדתה ואפילו בשבת". ובירושלמי פ"א ה"ח, ד ע"א, תגרסה: "אין מקיפין על עיר של עובדי פחות מג' ימים קודם לשבת. הדא דתימר במלחמת הרשות, אבל במלחמת חובה אפילו בשבת" וכו'.

לים — משום שהוא מכניס את עצמו שלושה ימים לפני שבת לחילול שבת, שהרי אי־אפשר לקיים שבת כהלכתה בשעת מלחמה ופיקוח נפש.⁶⁰

הלכה נוספת המצטרפת להלכות אלו מצינו במסכת שמחות פ"ו ה"י: "אין יוצאין לשיירה קודם לשבת פחות משלושה ימים". נראה שהלכה זו גם היא יסודה בבית־מדרשו של שמאי הזקן בדומה להלכות בית שמאי הנזכרות: אין משלחין איגרות ביד נכרי, ואין מפליגין לים הגדול מיום רביעי ואילך, ואין צרין על עיירות של גויים פחות משלושה ימים קודם לשבת.⁶¹ טעמו של איסור יציאה בשיירה מיום רביעי ואילך הוא משום חשש לחילול שבת,⁶² כטעם איסור ההפלגה לים ואיסור היציאה למלחמה. כי מפני הסכנה שבדרכים⁶³ לא יוכל להתעכב בדרך לבדו בהגיע יום השבת, אלא יצטרך להמשיך בדרכו עם השיירה ואף לחלל שבת לפי הצורך. לכן בשלושת ימי "קמי שבתא", כאשר מצוות השבת הקרובה לשמרה ולהכינה מוטלות כבר עליו, אסור לצאת בשיירה. אולם בשלושת הימים "בתר שבתא", המתייחסים לשבת שעברה, אין לו להימנע מלצאת לדרך בגלל ספק חילול שבת בשבת העתידה לבוא.

גם קיום עסקאות עם נכרים בערב שבת הוגבל מאוד. בתוספתא שבת פ"ג ה"י (בבלי שבת יט ע"א) שנינו: "אין משכירין כלים לגוי בערב שבת, וברביעי ובחמשי מותר". לדעת בית שמאי, הסבורים שאנו מצוים על שביתת כלים בשבת, אסור, כמובן, להשכיר כלים לגוי גם בשאר ימות השבוע, אם עתיד הגוי לעשות בהם מלאכה בשבת.⁶⁴ אלא אפילו לבית הלל, הסבורים שאין שביתת כלים בשבת, אסור להשכיר לגוי כלים בערב שבת, מפני שנראה כאילו משכירם לו לצורך שבת, ונוטל ממנו שכר שבת.⁶⁵ או מפני שהגוי המתחיל לעתים במלאכתו מיד, בשבת, נראה כשלוחו של הישראל, וכאילו עושה את המלאכה בעבורו.

בשבת א, ז שנינו: "בית שמאי אומרים אין מוכרים לנכרי ואין טוענין עמו ואין מגביהין עליו אלא כדי שיגיע (בעוד יום, בערב שבת) למקום קרוב, ובית הלל מתירין". בתוספתא

60 כך בבעל המאור הנ"ל. ולדברי הר"ף והרמב"ם הנ"ל, בשלושת הימים הראשונים של המלחמה רב הפחד בין היוצאים למלחמה וטרודים הם ביותר ומתבטלים ממצוות עונג שבת. אך לאחר שלושת הימים "פרח פחדיהו ומקימי ליה לעונג שבת".

61 ראה ספרי, שופטים, ר"ג: "אין צרים על עיר תחלה בשבת וכו' זה אחד משלושה דברים שדרש שמאי הזקן: אין מפליגין את הספינה" וכו'. אולם רק שני דברים מפורשים כאן מתלמודו של שמאי הזקן. באשר לדבר השלישי ראה: ב"ז באכר, "אגדות התנאים", כרך ראשון, חלק ראשון, עמ' 10, הע' 1; מ"ד הר, "תרביץ", ל (תשכ"א), עמ' 251, הע' 48. ושם אפשר לשער, כי ההלכה השלישית היא "אין משלחין אגרות" וכו' הסמוכה בירושלמי, בתוספתא ובבבלי לאין מפליגין וכו' ולאין צרין וכו', והמתקשרת יפה אתן.

62 ראה: בעל המאור (הקטן) לשבת, סוף פרק ראשון, ד"ה והא דתנו רבנן.
63 היוצאים לשיירה, לרוב הם הולכי מדבריות. מפרשי הים והולכי מדבריות נשנו לעתים סמוכים זה לזה. ראה, למשל, ירושלמי מגילה סוף פרק ד ועוד. על השיירה ועל הסכנות ביציאה לדרך ראה: ש' קראוס, "קדמוניות התלמוד", כרך ראשון, חלק ראשון, הפרקים: הנסיעה ביבשה, השיירה ועוד, מעמ' 116 ואילך.

64 אמנם הרמב"ם הלכות שבת פ"ו הט"ז ובעל המאור (בשיטת הר"ף) בסוף פרק א שבת, ד"ה והא דתנו רבנן, פירשו את הברייתא משום שביתת כלים ואליבא דבית שמאי. אולם ראה: השגות הראב"ד על הרמב"ם שם; הרמב"ן במלחמות שם; תוספות יט ע"א, ד"ה לא ישכיר; ובראשונים.

65 ואסור אפילו בהבלעה. ראה: רש"י, תוספות וראשונים.

שבת פ"א הכ"ב מובאת ההלכה שבמשנתנו⁶⁶, ושם מיוחסת הדעה החולקת על בית שמאי לר' עקיבא האומר: "כדי שיצא (הנכרי עם אותו חפץ) מן הפתח (של בית ישראל) ויקדש עליו היום"⁶⁷. ובברייתא בבבלי שם יח ע"ב: "אמר ר' יוסי בר' יהודה הן הן דברי ר' עקיבא הן הן דברי בית הלל, לא בא ר' עקיבא אלא לפרש דברי בית הלל". כלומר, בית הלל מתירים למכור, לטעון ולהגביה לגוי בערב שבת, ובלבד שיצא מפתח ביתו של ישראל קודם חשיכה, מפני מראית העין, כדי שלא יחשדו בו שמכר לנכרי בשבת. ובית שמאי מחמירים ואוסרים למכור וכו' לגוי בערב שבת, אלא כדי שגיע הגוי למקום קרוב⁶⁸. היינו, מכיוון שהישראלי מסייע לגוי להוליך את המשא, אם יראהו מעביר את המשא בשבת, יחשדו בו שהנכרי הולך בשליחתו של הישראלי.

הברייתא שבבבלי יח ע"ב מוסיפה דברים שאסור לעשות לגוי ומפרשת את השיעורים שבמשנתנו: בית שמאי אומרים: לא ימכור אדם חפצו לנכרי ולא ישאילנו ולא ילונו ולא יתן לו במתנה, אלא כדי שגיע לביתו⁶⁹. ובית הלל אומרים: כדי שגיע לבית הסמוך לחומה⁷⁰. רבי עקיבא אומר: כדי שיצא מפתח ביתו. אמר ר' יוסי בר' יהודה: הן הן דברי ר' עקיבא, הן הן דברי רבי הלל, לא בא רבי עקיבא אלא לפרש דברי בית הלל⁷¹.

דומה, שהלכות הללו של בית שמאי, המגבילות את יחסי הממון, המסחר והמלאכה בין ישראל לנכרים בערבי שבתות ובימים הסמוכים לשבת, ואשר מבוארות בתפיסתן המיוחדת של בית שמאי, המרחיבה את חובת השביתה בשבת, או בחששן שיחשדו בישראל שיש לו

66 עיין: חסדי דוד לר' פרדו על התוספתא, על אתר.

67 כך גם מתפרשים כפשוטם דברי בית הלל במשנתנו. וראה המאירי לשבת, מהדורת י"ש לנגה: "ובית הלל מתירין עם השמש. ר"ל שיצא הגוי מן הבית סמוך לשקיעת החמה".

68 עיין ירושלמי פ"א ה"ח, ד ע"א: "איוהו מקום קרוב . . . אית דבעי מימר עד שהוא מגיע לביתו, ואית דבעי מימר עד שהוא מגיע לעירו". וראה ברייתא שבבבלי המובאת להלן בסמוך. וכן בספר העתים מהדורת שור, עמ' 11: "ומה שאמר במשנה על דעת בית שמאי 'כדי שגיע למקום קרוב', ובחיצונה 'כדי שגיע לביתו', הדבר אחד, בבית שפתחו סמוך לחומה".

69 ראה ההערה הקודמת.

70 נראה לע"ד דהיינו לבית הסמוך לחומת עירו של ישראל. בית הלל חששו רק מפני בני עירו של הישראל, הרואים את הנכרי יוצא מביתו ויחשדו שהנכרי עושה שליחתו של ישראל. ואילו בית שמאי החמירו "ועבדו הרחקה יתרה משום חומרא דשבת" (ספר העתים, עמ' 11), ואסרו עד שגיע הנכרי מבעוד יום לביתו בעיר האחרת, בעיר שהנכרי דר שם. לפי זה אין הבדל גדול בין ר' עקיבא לבית הלל, והן הן דברי ר' עקיבא, הן הן דברי בית הלל, כדעת ר' יוסי בר' יהודה. אולם אם נפרש בדעת בית הלל לבית הסמוך לחומה, היינו לחומה של עיר אחרת שהנכרי דר שם, יוצא שדברי ר' עקיבא קרובים לדברי בית שמאי יותר מאשר לדברי בית הלל. ועוד; מדברי הירושלמי המביא כפירוש לדברי בית שמאי "עד שגיע למקום קרוב" אית דבעי מימר עד שהוא מגיע לביתו, ואית דבעי מימר עד שהוא מגיע לעירו, נראה שכוונת בית הלל בברייתא עד שמגיע לבית הסמוך לחומה, היינו לחומת עירו של הישראל, כי אם נפרש לחומת עירו של הנכרי יוצא, כי לדברי אית דאמר השני שבירושלמי דעת בית שמאי שבמשנה היא למעשה דעת בית הלל שבברייתא. וראה תוספות רי"ד לשבת יח ע"ב, ד"ה הן הן הכותב: "דלא אתי ר"ע לפלוגי את"ק, אלא אתא לפרושי מילתייהו דבית הלל דהא דקאמרי לבית הסמוך לחומה, לא לחומת העיר דבעי למיזל בה הוא . . . אלא לחומת העיר שעומד בו". אולם עיין רש"י וראשונים, שפירשו לבית הסמוך לעיר אחרת שדר בה הנכרי. ולא זכית להבין מה הביאם לפרש כך.

71 השווה ירושלמי פ"א ה"ח, ד ע"א אמר ר' יוחנן זו דברי ר' יוסי, ר' עקיבא בא להכריע על דברי בית הלל.

זיקה למעשה הנעשה על-ידי גוי בשבת — מעוגנות, כרוב הלכות בית שמאי, בהלכה ובנוהג הקדומים. הלכות אלו גרמו בעקיפין להגבלת הפעילות העסקית בערבי שבתות, ואף השפיעו על צמצום היחסים הכלכליים והחברתיים בין יהודים לגויים. מאידך גיסא, הלכות בית הלל, המאפשרות שיתוף מסחרי עם הגויים בכל ימות השבוע, אשר נתקבלו הלכה למעשה, משתלבות עם התמורה שחלה בסמוך לחורבן ולאחרייו. החרבת השטחים החקלאיים בידי לגיונות רומא ונישולם של יהודים מאדמותיהם, הניעה רבים מישראל לעזוב את מגוריהם הכפריים ולנדוד אל המרכזים העירוניים. יהודים אלה התיישבו בערים המעורבות או הנכ-ריות, שבהן מצאו את פרנסתם בהיקלטם בחיי המסחר והמלאכה העירוניים, אשר הגויים היו בהם גורם דומיננטי, ושלא היה אפשר להימנע משיתוף-פעולה כלכלי אִתָּם.

*

חז"ל הקבילו שבחה של מלאכה, מצוותה וחובתה למצוות שביתת שבת, והרבו בגדולתה ובחביבותה⁷². על הכתוב "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, ויום השביעי שבת לה' אלקיך" וגו' (שמות כ, ט-י) מצינו במכילתא דרשב"י, עמ' 149: "רבי אומר, הרי זו גזרה אחרת, שכשם שנצטוו ישראל על מצות עשה של שבת, כך נצטוו על המלאכה". כיוצא בו באבות דר' נתן, נוסח ב, פרק כא, עמ' 44: "ועוד היה ר' אליעזר אומר: גדולה היא מלאכה שכשם שנצטוו ישראל על השבת, כך נצטוו על המלאכה, שנאמר ששת ימים תעבוד" וכו'⁷³. אף-על-פי-כן, בגלל קדושתו של יום השבת וההכנות הדרושות לו צמצמו חז"ל את שעות העבודה והמלאכה ביום השישי.

בברייתא בפסחים נ ע"ב נאמר: "ת"ר העושה מלאכה בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה⁷⁴ אינו רואה סמן ברכה לעולם". מפשרטה של סוגיית הבבלי שם נראה שמנחה, היינו זמן מנחה גדולה, שהוא שש שעות ומחצה מתחילת היום⁷⁵; לפי זה, מחצות היום ואילך אסורה מלאכת עבודה, שאינה לצורך יום השבת. אמנם אין הלכה זו מלווה

72 ראה, למשל: אבות דרבי נתן נר"א פי"א ונר"ב פכ"א; משנת ר' אליעזר, מהדורת ה"ג ענעלאו, פרק כ, עמ' 365—367; מנורת המאור לר"י אלנקאווה, מהדורת ה"ג ענעלאו, ח"ג, עמ' 299—304, ועוד ועוד.

73 שמא יש בזה משום תגובה ותשובה על טענותיהם של הסופרים הנכרים, שראו בשמירת שבת מנהג שיסודו ביצר הבטלה והעצלות שיחסו ליהודים. ראה, למשל, יובנליס (משורר רומי, 60—130) ב"סאטירות" שלו, xiv, 105—106, טאקיטוס (היסטוריון רומי, 56—120) ב"היסטוריה" שלו, v, 2—4, וסנקה (פילוסוף רומי, 4 לפסה"נ—65 לספה"נ) ב"De Superstitione". עיין: M. Stern, *Greek and Roman Authors on Jews and Judaism*, Vol. I, 1974, pp. 429, 431; Vol. II, 1980, pp. 24—26, 37—38, 102.

74 במהר"ם חלאווה מביא גרסת "ספרי דוקאני", שאינם גורסים "מן המנחה ולמעלה".

75 כך פירשו המרדכי לפסחים, סי' תרג; בעל הטורים, אורח חיים, סי' רנא ועוד. ועיין: מהר"ם חלאווה, מהרש"ל ומהרש"א על אתר; ב"ח לטור אורח חיים שם; בגדי ישע למרדכי שם. אולם רש"י ורוב המפרשים כתבו, שהכוונה למנחה קטנה, דהיינו מתשע שעות ומחצה. וראה מה שכתב ר' יחיאל מיכל אפשטיין בערוך השולחן, סי' רנא, ס"ק ד: "יש להתפלא מה שבזמננו אין בעלי המלאכות מבטלים מלאכתן עד קרוב לשקיעה, ומעולם לא שמענו למחות בידם, ואולי זהו מדוחק הפרנסה... ועוד י"ל דהטעם לביטול מלאכה הוא מפני שצריך להכין לשבת, ועכשו הגשים מכינות הכל. כן נלענ"ד ללמד זכות. והירא אלקים יעשה כתקנת חכמים, וטוב לו".

בסאנקציה המסורה לבית-דין: אין מכים אותו מכת מרדות ואין מנדים אותו; ברם "גוערים בו ומבטלים אותו בעל כרחו"⁷⁶. מנגד, גדולה זכותו של המקפיד על ביטול מלאכה בערב שבת. ואף הבטל ממלאכתו ביום שישי מטעמים שאין להם זיקה לשבת, הרי הוא נשכר, והקב"ה משלם לו שכרו⁷⁷. לדברי רבא, אף נשי מחזוא (מקום מושבו) שאינן עושות מלאכה בערב שבת מתוך עידונו ופינוקו, שהרי גם ביתר ימות השבוע בטלות הן מעבודה, אף הן מקבלות שכר על הימנעותן ממלאכה בערב שבת (פסחים שם).

אם כי בברייתא זו נראה, כי איסור מלאכה בערב שבת מחצות ואילך הוא בגדר עצה טובה, הרי סימוכים להלכה זו על חיוב תוספת שבת, זמן ניכר לפני שקיעת החמה, מצויים כבר בדורות ראשונים. במשנה עתיקה, המונה את התקיעות שהיו נהוגות במקדש, נאמר בין היתר, שבערב שבת היו תוקעים שש תקיעות⁷⁸ שלוש להבטיל את העם מן המלאכה ושלוש להבדיל בין קודש לחול (סוכה ה, ו). גם יוספוס (מלחמות ד, ט, יב, 582) מספר שבכל ערב שבת היה אחד הכוהנים עולה על המגדל שבראש לשכות בית-המקדש ותוקע בחצוצרה להשבית את העם מעבודה, וכן היה תוקע במוצאי שבת להודיע לציבור על צאת השבת והיתר מלאכה⁷⁹⁻⁸⁰.

כך נהגו גם בבבל בתקופת התנאים, כפי שאפשר להסיק מן הברייתא הבבליה⁸¹ בשבת לה ע"ב: "אמר רבן שמעון בן גמליאל מה נעשה להם לבבליים שתוקעין ושובתין מתוך מריעין". מנהג זה נמשך בבבל בתקופת האמוראים, כיוצא מן הסיפור מימי רבא על יהודי וגוי שישבו בספינה ושמעו קול השופר של המכריו על כניסת השבת (עבודה זרה ע"א)⁸². בארץ-ישראל המשיכו בתקיעות אלו גם בתקופה הבת-ריתלמודית, אולם בבבל בתקופת הגאונים נתרופף מנהג זה ובטל כליל⁸³.

תפקידה של כל תקיעה מפורט בתוספתא סוכה פ"ד ה"א וה"ב ובברייתות בשבת לה

76 בבלי שם. ועיין: רמב"ם הלכות יום טוב פ"ח ה"ז.

77 ראה: תוספתא יבמות פ"ד ה"ח ופסחים שם.

78 היינו ארבע תקיעות ושתי תרועות. ראה רש"י שם, ד"ה שש תקיעות: "אף התרועות במנין. דסדר שלהן תקיעה, תרועה תקיעה", ותוספתא שם, ד"ה שש.

79 על התקיעות במוצאי שבת ראה: משנה חולין א, ו; תוספתא שם, פ"א הכ"ד; בבלי שבת קיד ע"ב.

80 בחפירות המתקיימות ליד הר הבית נמצאה למרגלות הכותל הדרומי אבן גדולה, המחוטבת בצורה מיוחדת, ובה חקוקה כתובת: לבית התקיעה להכ[ריון]. לדעת החוקרים, נידרדרה האבן מראש החומה בפינה הדרומית-מערבית, שם עמד המגדל, שממנו היה נוהג הכהן לתקוע בחצוצרה, כדי להכריז בחצוצות ירושלים על כניסת השבת. ראה: ב' מזר, 'כתובת עברית מתחום בית המקדש בירושלים', 'קדמוניות', שנה ג (תשל"א, 1970), עמ' 142-144; שם, שנה ה (תשל"ג), עמ' 75.

81 ראה: ר"ן אפשטיין, "מבואות לספרות התנאים", עמ' 169.

82 עיין גם גיטין ס ע"ב: "והא הוא שיפוצא דהוה מעיקרא בי רב יהודה, ולבסוף בי רבה ולבסוף בי רב יוסף ולבסוף בי אבבי ולבסוף בי רבא". לפירוש רש"י שם, היינו השופר שתוקעין בו בערב שבת. אולם רב שריא גאון והתוספות שם פירשו דהיינו קופה של צדקה בצורת שופר. השווה: משנה שקלים ב, א.

83 ראה: "החילוקים שבין אנשי מורח ובני ארץ ישראל", מהדורת מ' מרגליות, עמ' 89, 178. עיין גם: מסכת חבט הקבר, פרק ג, עמ' 151 (בית המדרש לא' ילינק, חדר ראשון): "הדר בארץ-ישראל ומת בערב שבת קודם ששקעה החמה ונקבר בשעת תקיעת שופר בערב שבת אינו רואה דין הקבר".

ע"ב: עם תקיעה ראשונה נמנעו העובדים בשדה מלעדור, מלחרוש, מלזרוע ומלעשות כל מלאכה שבשדות. ואין הקרובים לעיר רשאים להיכנס לתוכה, עד שיבואו רחוקים ויכנסו כולם ביחד, כדי שלא יחשדו ברחוקים שהמשיכו במלאכתם אחרי התקיעה הראשונה. ועדיין חנויות פתוחות בעיר ובעלי-מלאכה עובדים בסדנותיהם. התחיל לתקוע תקיעה שנייה, נגעלו החנויות שבעיר והאומנים הפסיקו את מלאכתם⁸⁴. התחיל לתקוע תקיעה שלישית, סולקו הקדרות מן הכירה, והוטמנו התבשילים במקום שלא יפוג חומם, והדליקו נרות שבת⁸⁵. ושוהה התוקע זמן מועט, כדי צליית דג קטן או כדי הדבקות פת בתנור, ותוקע ומריע ותוקע בבת אחת ושובת. כלומר, משעה זו חלה שבת על כל אדם. ואף התוקע איננו רשאי לטלטל את החצוצרה לביתו, אלא מטמין אותה במקום מוסתר בראש הגג⁸⁶.

מתי תקעו תקיעה ראשונה? הבריייתות סתמו ולא פירשו. נראה שאין קפידא בשיעוריהן, ובלבד שתהא שהות לרחוקים להגיע בעוד מועד העירה ולבטל את העם שבעיר ממלאכה ולנעול את החנויות. אך הרמב"ם בהלכות שבת פ"ה ה"כ כותב: תקיעה ראשונה תוקע אותה במנחה. היינו, כנראה, מנחה גדולה⁸⁷. ותקיעה שלישית קרוב לשקיעת החמה⁸⁸. הקדמתה של מצוות שבת שעות אחדות לפני שקיעת החמה עולה גם מהוראתו של אוגוסטוס קיסר לממונים על האופרכיות (קדמוניות טז, ו, ב, 162) לא לאלץ את היהודים לשמש ערבים (להופיע בבתי-המשפט) בשבתות ובערב שבת החל בשעה השישית. מכאן שאפילו בתודעתם של נכרים כלל המושג שבת את יום השישי מן השעה התשיעית ואילך.

לדעת הפלשים, יורדת השבת לעולם ביום השישי בשעה התשיעית. באותה שעה יורד המלאך מיכאל לשאול ומעלה משם את הרשעים, הווכים למנוחה ביום השבת⁸⁹. אף לדעת בעל ברית דמשק (י, יד) נכנסת השבת זמן ניכר לפני חשיכה⁹⁰. וסמך לדבר מצוי גם

84 ראה תנחומא במדבר, מטות, ב, מהדורת בובר, עמ' 158: "ותוקע שניה, הקרובים נכנסים לעיר". לפי זה התקיעה השנייה שימשה סימן לכניסת העם שבשדה לעיר ולסגירת חנויות כאחד. אולם ראה מאיר, הכותב: "ועדיין חנויות פתוחות וכו' שיוכלו הבאים ליקח תבלין ופירות הצריכים לשבת".

85 בבבלי שם: "שלישית להדליק את הנר. ר' יהודה הנשיא אומר: שלישית לחלוץ תפלין ושוהה כדי" וכו'. לדברי רש"י, ר' יהודה הנשיא סובר שהדלקת הנר ברביעית. ע"ש ברש"י ובתוספות. בגמרא מובאת גם ברייתא השונה: "שניה להדליק את הנר".

86 לעומת זאת מובאת שם שמורה מפי ר' יוסי בר' חנינא האומרת, שגם לאחר התקיעה השישית עדיין מותר להדליק את הנר, שהרי נתנו חכמים שיעור לחזון הכנסת (= התוקע) להולך שופרו לביתו.

87 ראה: ערוך השולחן, שו"ע או"ח, סי' רנו. זמן מנחה גדולה הוא כחצי שעה אחרי חצות היום. לתקיעה שנייה ראה מגן אברהם לשו"ע או"ח, שם, סי' א, הכותב: "תקיעה שניה היתה לבטל העם ממלאכה, והיתה לכל הפחות בזמן מנחה קטנה, שהיא שתי שעות ומחצה קודם הלילה".

88 ראה גם ר"ן על הרי"ף לשבת פרק שני, סי' שיא (י ע"ב): "ונתנו שיעור בין תקיעה שלישית לרביעית, אף על פי שלא נתנו שיעור בין ראשונה לשניה ובין שניה לשלישית, לפי שבתקיעות ראשונות עוד היום גדול ואין קפידא בשיעוריהן, אבל תקיעה שלישית צריכה שתהא סמוך לחשיכה, מפני הדלקת נרות שאסור להקדימו".

89 ראה ספר "תאזן סנבת" (= מצוות השבת), המבא אצל W. Leslau, *Falasha Anthology*, New Haven, 1951, pp. 39, 374, 382.

90 ראה מש"כ ב"בראיתין", א (תשכ"ג), עמ' 116—117.

בנחמיה יג, יט: "ויהי כאשר צל לו שערי ירושלים לפני השבת נאמרה ויסגרו הדלתות ואמרה אשר לא יפתחום עד אחר השבת". כלומר, הציווי על סגירת דלתות עסקיהם ניתן שעה ארוכה לפני שקיעת החמה.⁹¹

אכן, במדרשי ההלכה נידונית מצווה זו של תוספת שבת כדין תורה. בספרא, אמור, יד ה—ו נאמר: "ועיניתם את נפשותיכם" (ויקרא כג, לב) — בתשעה. יכול יתחיל ויתענה בתשעה. תלמוד לומר 'בערב' (שם שם). אי בערב, יכול משתחשך. תלמוד לומר 'ועיניתם את נפשותיכם בתשעה', הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום, שכן מוסיפים מחול על הקודש. אין לי אלא מלפניו, מלאחריו מנין. תלמוד לומר, 'מערב ועד ערב'. אין לי אלא יוהכ"פ, שבת בראשית מנין. תלמוד לומר תשבתו וכו', הא כל שביטה שאתה שובת, אתה מוסיף לה בין מלפניה בין מלאחריה"⁹². וכן במכילתא יתרו, בחודש, ז, מהדורת הורוביץ—רבין, עמ' 229: "זכור ושמור, זכור מלפניו ושמור מלאחריו, מכאן אמרו מוסיפין מחול על הקודש"⁹³.

ברם, כשם שתהליך הגדרתן של מלאכות שבת וקביעתן של אבות המלאכות ותולדותיהם בדורות התנאים הביא בעקבותיו הפקעתם מדין תורה של איסורי שבת קדומים, אשר פעולתם לא יכלה להיכלל באבות המלאכות או בתולדותיהם, ופעולות אלה הוגדרו כדברי סופרים וכאסורים מדרבנן.⁹⁴ כך בא תהליך כזה לידי ביטוי בתקופת התנאים גם בתוספת שבת. עם הברורים על מועד תחילת חלותה של חובת שביטת שבת והעמדתה למשעת השקיעה ואילך⁹⁵ נתפקקה מצוות תוספת שבת, זיקתה לכתובים הופקעה והועמדה על מצווה דרבנן. בירושלמי שביעית פ"א ה"א, לג ע"א נאמר: "ר' אחא בשם ר' יונתן בשעה שאסרו למקרא סמכו, ובשעה שהתירו למקרא סמכו וכו' 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך' (שמות כ, ט), מה ערב שבת בראשית⁹⁶ את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה, אף ערב שבת שנים⁹⁷ את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה". כיוצא בו בבבלי מועד

91 ראה רש"י, אבן עזרא, מלבי"ם ועוד. ועיין י' תא-שמע, "תרביץ" כרך ב (תשמ"ג, עמ' 323: "מאחר שבימים ההם השתמשו בעיקר בשעוני שמש שטוחים, אשר יעילותם מתקפחת בשעות אחרי הצהרים המאוחרות, עם נטיית הצללים להתארך, הרי דבר זה גופו מחייב כבר להניח, שבתקופת נחמיה הוקדמה השבת שעה ארוכה לפני חשיכה".

92 השווה: יומא פא ע"ב, ראש השנה ט ע"א.

93 השווה: מכילתא דרשב"י, מהדורת הופמן, עמ' 107, 161; מהדורת אפשטיין—מלמד, עמ' 148, הע' 30; מדרש תנאים לדברים, עמ' 21. — הר"ף, בעלי התוספות והרא"ש פסקו להלכה שתוספת שבת לעניין איסור מלאכה — דאורייתא. אולם הרמב"ם ואחרים פסקו שתוספת שבת דרבנן. ראה מ"ש במאמרי, "בראילין", א (תשכ"ג), עמ' 117, הע' 49. וראה תשובות מהר"ח אור זרוע, סי' קפה, הכותב: "והרב ר' אברהם בר' עזריאל זצ"ל כתב בספר ערוגת הבושם, שיש בירושלמי שצריך להוסיף שתי שעות, דהיינו אחד מ"ב חלקים דכ"ד שעות ליל שבת ויומו יליף לה משביעית שמוסיפין חודש ל"ב חדשים". לפנינו אין זה לא בערוגת הבושם ולא בירושלמי. אולם עיין: ערוגת הבושם, חלק א, עמ' 185—186, 223—224.

94 עיין לעת עתה מש"כ בתוך (במדור העברי). PAAR, XLIX (1982), pp. 17 f.

95 להגדרות שקיעת החמה, צאת הכוכבים, חשיכה ובין השמשות, עיין: שבת לד ע"ב ואילך; ירושלמי ברכות פ"א ה"א; ר"ל גינצבורג, "פירושים וחידושים בירושלמי", ח"א, עמ' 30 ואילך; רי"מ טוקצינסקי, "בין השמשות", ירושלים תרפ"ט.

96 היינו ערב שבת שנקבעה בתום ששת ימי המעשה בראשית בריאת העולם.

97 היינו ערב שנת השמיטה.

קטן ד ע"א: "גמר שבת שבת מושבת בראשית, מה להלן היא אסורה, לפניה ולאחריה מותרים. אף כאן היא אסורה לפניה ולאחריה מותרים"⁹⁸. אמנם הנוהג שמוסיפין מחול על הקודש נמשך, אך לא נקבע לו שיעור קצוב. הנימוק שניתן עתה לתוספת שבת הוא, העובדה שאין אדם יכול לכוון כהלכה את רגע כניסתה של השבת, כדברי ר' שמעון בן יוחאי בבראשית רבה י, ט, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 85: "בשר ודם שאינו יודע לא רגעיו ולא עתיו ולא שעותיו, הוא מוסיף מחול על הקודש, אבל הקב"ה שידע רגעיו ועתיו ושעותיו נכנס בו כחוט השערה". והמכילתא דר' ישמעאל בחודש, יתרו, ז, עמ' 229, מוסיף נופך משלו: "זכור ושמור, זכור מלפני, ושמור מלאחריו. מכאן אמרו מוסיפין מחול על הקודש. משל לזאב שהוא טורד (גרסת הילקוט: טורף) מלפניו ומלאחריו". ובמכילתא דרשב"י, מהדורת הופמן, עמ' 161, מבוארים הדברים: "מה ארי⁹⁹ שאינו ממית, אלא בעולם הזה, הרי בני אדם נוהרים מלפניו ומאחוריו כמה מילין. קל וחומר לשבת שהיא הורגת חלילה בעולם הזה ובעולם הבא".

כתוצאה מקביעה זו הסתפקו רבים בתוספת שבת מינימאלית ביותר. פועלים היו עושים את מלאכתם עד זמן קצר לפני השקיעה, וסמוך לחשיכה היו מסיימים את הכנותיהם לשבת. כך אפשר להסיק מן הירושלמי בראש פרק השוכר את הפועלים (בבא מציעא פ"ז ה"א, יא ע"ב): "תניי בית דין שתתא השכמה של פועלים והערבה של בעל הבית וכו', ערבית (= ערבי שבתות) בין השכמה ובין הערבה משל בעל הבית. עד איכן? עד כדי למלאות לו חבית מים ולצללות לו דגה ולהדליק נר"¹⁰⁰. כלומר, ביום שישי נחשב זמן הליכתם לעבודה כחלק ממלאכתם ונוקף על חשבון בעל-הבית; ואין הם ממשיכים את עבודתם, כרגיל, עד הערב שמש, אלא מפסיקים אותה עם שקיעת החמה, כדי שהות זמן של מילוי חבית מים, צליית דג והדלקת נרות לשבת, וחוזרים לבתיהם.

אמנם מצאנו תנאים ואמוראים ראשונים שנמנעו מלעשות מלאכה בערב שבת מן המנחה ולמעלה, ואף היו מקבלים עליהם שבת באותה שעה מוקדמת. מסופר על ר' חנינא בן דוסא, תלמידו של רבן יוחנן בן זכאי, שהיה מקדים לקבל שבת בעוד היום גדול: כאשר חָמְרִי ערב (מקום מושבו של ר' חנינא) היו עולים ובאים ביום שישי לצפורי היו אומרים: כבר שבת ר' חנינא בן דוסא בעירנו¹⁰¹. אף ר' יוסי בן חלפתא היה מוסיף הרבה מן החול על הקודש. ר' חנינא מעיד: משכני ר' ישמעאל בר' יוסי אצל פונדק אחד. אמר לי כאן נתפלל אבא של שבת בערב שבת¹⁰². ולפי מסורת המובאת בבבלי ברכות כז ע"ב התפלל ר' ישמעאל בר' יוסי גופו של שבת בערב שבת. וכן מסופר גם על ר' יהודה הנשיא (שם). אף נוהגו של רב היה כך: "רב מצלי של שבת בערב שבת" (שם ע"א וע"ב), כלומר מתפלל

98 על-ידי האבחנה בעמדת התכמים לתקופותיהם ניתן ליישב מה שהתקשו הראשונים על הסוגיה במועד קטן ד ע"א. עיין: תוספות שם, ד"ה מה להלן; תוספות ראש השנה ט ע"א, ד"ה ר' עקיבא; מאירי ותוספות הרא"ש למועד קטן שם, ועוד.

99 שם הגרסה "משל לארי שהוא" וכו', ולכן ההמשך: "מה ארי" וכו'. השווה: מדרש הגדול, שמות, מהדורת מרגליות, עמ' תרעב.

100 לפירוש הקטע עיין במפרשי הירושלמי, ברש"י, בתוספות ובראשונים לבבא מציעא פג ע"ב.

101 ראה: ירושלמי ברכות פ"ד ה"א, ז ע"ג; בראשית רבה י, ח, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 84; פסיקתא רבתי כג, דף קטו ע"א.

102 שם, שם.

ערבית של ליל שבת בעוד היום גדול¹⁰³, ולדברי התלמוד היה גם מקדש באותה שעה על הכוס. ושמואל קובע להלכה: "מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס" (שם).

ברם מעשים אלה, שיסודם במסורת עתיקה מתקופת בית שני, כאמור, נתפקפקו ונשארו נחלתם של יחידים, חסידים ואנשי מעשה. המוני ישראל עסקו במלאכתם עד סמוך לשקיעת החמה. יתר על כן, ר' יוחנן התנגד להקדמת תפילות ליל שבת ליום שישי ולתוספת חול על הקודש גדולה כזו¹⁰⁴. ואף על רב הונא ורבנן נאמר שהקפידו להתפלל ערבית רק עם חשיכה (שם). כן מסופר שאשתו של רב יוסף היתה נוהגת להדליק נר של שבת סמוך לחשיכה. אמר לה בעלה להקדים. ביקשה להדליק בעוד היום גדול. אמר לה ההוא סבא: שונה אני בברייתא "ובלבד שלא יקדים" (משום שלא ניכר שההדלקה היא לכבוד שבת) ולא יאחר". כלומר: "בעת שקיעת החמה, קודם מעט, תהיה ההדלקה" (ר"ח)¹⁰⁵.

אכן, גישה זו, המגבילה ביותר את תוספת שבת, קנתה לה שביתה כהלכה גם בתורתם של הגאונים וחכמי ספרד. אולם היא חזרה וניעורה ביתר שאת בין חכמי אשכנז בימי הביניים בעקבות מסורת חסידי ארץ-ישראל הקדמונים והנסיבות הגיאוגרפיות האקלימיות, לפיהן חלה כניסת השבת בימי הקיץ הארוכים בשעה מאוחרת מאוד¹⁰⁶.

האצלת חגיגותיו של יום השבת על אורח החיים של היום השישי באה לידי ביטוי גם באיסור להתענות בערב שבת; בתוספתא תענית פ"ב ה"ו שנינו: "אבא יוסי בן דוסאי אומר משם ר' יוסי הגלילי¹⁰⁷ הרי שנשבע שיתענה בערב שבת — הרי זו שבועת שוא¹⁰⁸. כלומר, מאחר שנשבע לבטל את המצווה, עובר על לא תשא את שם ד' אלקיך לשוא¹⁰⁹. ברייתא זו מובאת בגמרא של מגילת תענית, פרק יא (מהדורת ליכטנשטיין, עמ' 55), ושם מנומקת

103 לדעת בעל הלכות גדולות, ברכות פרק ד, דפוס וארשא, דף ד ע"א, סובר רב שמואל להתפלל של ליל שבת בערב שבת מן המנחה ואילך. ראה גם מגן אברהם לשו"ע אר"ח, סי' רסז, ס"ק א. אולם כל הראשונים פירשו בשיטת ר' יהודה, שמואל להתפלל ערבית מפלג המנחה ואילך.

104 ראה ירושלמי הנזכר בהערה 101. בבראשית רבה שם הנוסח: "ר' ירמי' ור' אמי, ר' יוחנן מקשי כאן נתפלל אבא של שבת בערב שבת, אתמהא? לפי נוסח זה תמה ר' יוחנן כיצד עשה ר' יוסי כדבר הזה. ע"ש.

105 שבת כג ע"ב. אגב, מאמר זה מובא גם בברכות ח ע"ב בהקשר להשלמת פרשת השבוע שניים מקרא ואחד תרגום. יש כאן העברה ממקום למקום. וספק רב אם נאמרה כלל לעניין איסור הקדמת קבלת שבת.

106 ראה מה שכתב בנדון י' תא-שמע (הע' 91 לעיל), עמ' 317 ואילך. אשר לומני תוספת שבת לדעות הראשונים השונים עיין: רמ"ל זקש, "ומגנים", ירושלים, תש"א ואילך.

107 בתוספתא כ"י לונדון הגרסה: "משום ר' אליעזר".

108 כך במהדורת צוקרמנדל, כ"י ערפורט, בגמרא שבמגילת תענית סוף פרק יא ובראשונים. אולם במהדורת ליברמן, כ"י וינה, ובדפוסים: "שבועת שקר". ראה: ר"ש ליברמן, "תוספתא כפשוטה", חלק ה, תענית שם, עמ' 1089—1090.

109 השווה רמב"ם הלכות שבועות פ"א ה"ד-ה"ז: "שבועת שוא נחלקת לארבע מחלקות... שלישית, שנשבע לבטל את המצוה, כיצד: כגון שנשבע שלא יתעטף בציצית, שלא ילבש תפלין, ושלא ישב בסוכה בחג הסוכות, ולא יאכל מצה בלילי הפסח, או שיתענה בשבתות ובימים טובים וכו', כל הנשבע שבועת שוא מארבע שבועות אלה עובר בלא תעשה וכו'. ואם היה מזיד לוקה". וראה: שו"ת הרשב"א, חלק א, סי' תריד; ומש"כ ב"תרביץ", נב (תשמ"ג), עמ' 2.

ההלכה בזה הלשון: "כל הנשבע להתענות בערבי שבתות ובערבי ימים טובים הרי זו שבועת שוא, שמקצת ערב שבת כשבת ומקצת ערב יום טוב כיום טוב". סימוכים להלכה זו, האוסרת לצום בערבי שבתות, מצויים בספר יהודית ח, ו. מחבר הספר, שנכתב במחצית הראשונה של תקופת בית שני¹¹⁰, כותב שיהודית צמה כל ימי אלמנותה חוץ מערבי שבתות ושבתות, ערבי ראשי חודשים וראשי חודשים, מועדים וימים טובים. מכאן שבימים ראשונים נחשבו ערבי שבתות כימי חג ומועד שאין לצום בהם. אף על אנשי המעמד, שלפי המסורת היו מתענים בשבוע תורנותם, נאמר שלא היו מתענים ביום השישי מפני כבוד השבת¹¹¹. יתר על כן, לדעת ר' יהודה, תשעה באב שחל להיות בערב שבת מותר לאדם לאכול ולשתות בו אפילו כביצה, כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה (תוספתא תענית פ"ז ה"ז). ובעירובין מא ע"א אומר ר' יהודה: פעם אחת היינו יושבים לפני ר' עקיבא ותשעה באב שחל להיות בערב שבת היה והביאו לו ביצה מגולגלת וגמעה¹¹², ולא שהיה תאב לה אלא להראות הלכה לתלמידים. אמנם ר' יוסי חולק על ר' יהודה, וסובר שתשעה באב שחל להיות בערב שבת מתענה ומשלים את תעניתו, וההלכה נפסקה כר' יוסי. אולם המעשה בר' עקיבא מלמד, שההלכה הראשונה החמירה ביותר באיסור צום בערב שבת¹¹³.

בתנחומא הנדפס, בראשית, ג, מצוי טעם נוסף לאיסור תענית בערב שבת: אם חל ארבעה עשר (= פורים) בשבת, אסור להתענות בערב שבת מפני טורח שבת, שעיקר תענית סליחות ורחמים הוא, ואתי לאימנועי מכבוד שבת, וכבוד שבת עדיף מאלף תעניות, דכבוד שבת דאורייתא ותענית דרבנן, ואתי כבוד שבת דאורייתא ודחי תענית דרבנן. מצוות "כבוד שבת" משמשת, מאידך גיסא, נימוק לצמצום מאכלו של אדם בערב שבת. בתוספתא ברכות פ"ה ה"א (בבלי פסחים צט ע"ב וירושלמי שם פ"י ה"א, לו ע"ב) שנינו: "לא יאכל אדם בערב שבת מן המנחה ולמעלה¹¹⁴, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה (לאכול, ותהא חביבה עליו סעודת ליל שבת), דברי ר' יהודה. ר' יוסה אומר: אוכל והולך עד שעה שתחשך".

מאכלו של אדם בערב שבת מותנה אפוא, לר' יהודה, בכבוד שבת ובעונגה. מצד אחד, חכמים התירו לו לאדם לאכול (אפילו בתשעה באב שחל להיות בערב שבת), כדי שלא ייכנס בשבת כשהוא מעונה. אך מצד שני, אסרו עליו את האכילה, כשיש חשש שבגללה ייכנס לשבת כשהוא שבע, ויבטל עונג סעודת ליל שבת. ואילו לר' יוסי אין מזונותיו של אדם ביום שישי "משועבדים" לשבת. אוכל ושותה הוא עד שעה שתחשך, ואיננו מונע את

110 ראה מבואו של י"מ גרינץ לספר יהודית, עמ' 55 ועוד.

111 משנה תענית ד, ג; בבלי שם פו ע"ב; ירושלמי פ"ד ה"ד, סח ע"ב. — פסקה זו איננה במשנה שבירושלמי, במשנה שבכ"י מינכן ועוד. היא ניתוספה במשנתנו על-פי הברייתא שבבבלי ובירושלמי. ראה: "דקדוקי סופרים" לתענית כו ע"א, עמ' 160, הע' ו.

112 בכ"י מינכן בלשון רבים: "בצעים מגולגלות וגמען".

113 המסורת על ר' עקיבא התמיהה מאוד את הראשונים, וכדי ליישבה תירצו, כי קבלה בידיהם, שר' עקיבא מסוכן היה אותה שנה, והביאו הרופאים לר' עקיבא לגמוע ביצה מגולגלת וכו'. ור' יהודה לא דקדק, לפיכך סמך על מה שראה, ולא ידע העיקר על מה עשה. עיין בר"ח ובתוספות שנג' על אתר. ברם הקבלה תמוהה עוד יותר מן המעשה.

114 בברייתא אחרת, מקבילה, בפסחים צט ע"ב: "לא יאכל אדם בערב שבת וימים טובים מתשע שעות ולמעלה". לפי זה הכוונה למנחה קטנה. אבל עיין בראשונים הנזכרים בהערה הבאה.

עצמו משום כבוד שבת. הוא גם רש"י להתענות בשעת הצורך, ואף להשלים את תעניותיו. ר' יוחנן מספר בגיטין לח ע"ב: שתי משפחות היו בירושלים. אחת קבעה סעודתה בשבת, בזמן הדרשה שבבית המדרש, והשניה קבעה סעודתה בערב שבת¹¹⁵, ושתיהן נעקרו מן העולם. הראשונה נענשה בגלל זלזולה בדברי תורה. והשניה — משום שנכנסה לשבת כשהיא שבעה, ולא קיימה מצוות עונג שבת (כפירוש רש"י וריטב"א), או משום שהיו נמנעים מלהתעסק בצורכי שבת בגלל סעודת יום השישי (רשב"א). דומה, שמסורת זו מקיימת את תפיסתו של ר' יהודה, ואף מחמירה למעלה הימנו¹¹⁶.

מחלוקת התנאים בדבר איסור תענית ביום השישי והיחס האמביוואלנטי לגבי אכילה ושתיה ביום השישי לא באו לידי הכרעה אף בדורות הראשונים של האמוראים. רבה, מוסר בעירובין מ ע"ב על שאלה שנשאלה בבית-המדרש: מה דינם של בני הישיבה, שקיבלו על עצמם תענית בערב שבת — האם עליהם להשלימה עד תומה או להפסיקה לפני שבת, כדי שלא ייכנסו לשבת כשהם מעונים? תשובה על כך לא ניתנה לא על-ידי רב הונא ראש ישיבת סורא, ולא על-ידי רב יהודה ראש ישיבת פומבדיתא, שנשאלו על כך. "לא הוה בידיהו". אולם בדורות שלאחריהם הוכרעה ההלכה שמתענים ומשלימים גם בערב שבת (עירובין מא ע"א וע"ב). וכן פסק ר' זעירא בירושלמי תענית פ"ב ה"ט, סו ע"ב: אפילו יחיד שגזר על עצמו תענית בערב שבת מתענה ומשלים.

הרחיק לכת ר' אבין שהיה צם כל ערב שבת (ירושלמי תענית פ"ב ה"ב, סו ע"ב), וכן נהגו חכמים נוספים¹¹⁷. ר' יעקב בר אחא ציווה לסופרים: אם תבוא אשה לשאלכם מה הם הימים שבהם מותר לצום, אמרו לה: בכל יום ויום מותר להתענות חוץ משבתות וימים טובים וראשי חודשים וחולו של מועד וחנוכה ופורים. מכאן שבערב שבת אין כל מניעה להתענות.

היתר זה לצום בערב שבת, שמקורו בקפידה יתירה לשמירת המצוות, הפך לדבר רצוי ביותר בקרב חסידי אשכנז בימי הביניים. ור' יעקב ב"ר אשר בעל הטורים (אורח חיים, סי' רמט) מעיד, כי דרך אנשי מעשה להתענות בכל ערב שבת¹¹⁸.

*

¹¹⁵ מבעוד יום, בבוקר. ראה: חידושי הרשב"א; חידושי הריטב"א הנדפסים וחדושים מכת"י המיוחסים לריטב"א, מהדורת ר"א ליכטנשטיין (מוסד הרב קוק, תשמ"ג); פירוש רבנו חננאל המובא שם.

¹¹⁶ הראשונים התלבטו למה נענשה המשפחה, הרי נפסקה ההלכה כר' יוסי, דאוכל והולך עד הערב. והשיבו, דהני מילי לצורך שעה, אבל לעשות כן תמיד מיחיו כמולול בכבוד השבת. ראה רמב"ם, הלכות שבת פ"ל ה"ד: "אסור לקבוע סעודה ומשחה בערב שבת מפני כבוד השבת" וכו'. ועיין בנושאי כליו שם.

¹¹⁷ תנאים ואמוראים, שקיבלו על עצמם תעניות לתקופות ארוכות, התענו, כנראה, גם בערבי שבתות. ראה: קידושין פ ע"ב; גיטין נח ע"א; ירושלמי תענית פ"ב ה"ג, סו ע"א; ירושלמי כלאים פ"ט ה"ג, לב ע"ב, ועוד. וראה מש"כ ב"תרביץ", נב (תשמ"ג), עמ' 5-6.

¹¹⁸ וכן הובא בשולחן ערוך, אורח חיים, שם. אולם עיין בנושאי כליהם של הטור והשולחן ערוך, שהסכימו דאין להתענות לכתחילה. וראה בערוך השולחן, סי' רמט, ס"ק ו, הכותב: "וראוי לכל ירא אלקים, שבימות החורף שהימים קצרים לא יאכל שום סעודה בערב שבת רק טעימות בעלמא, וגם בימי הקיץ יאכל סעודה קטנה בבוקר וכו'. כללו של דבר תחכם עיניו בראשו, וכבוד שבת גדול מאד מאד".

בסמוך לחורבן מצינו, כי חכמים אסרו בעליית חנניה בן חזקיה (שהיה מראשי בית שמאי) כמה דברים נוספים לעשותם, מפני החשש שמא יבואו לידי חילול שבת בשגגה. הם גזרו על האומנים שלא לצאת בכלי עבודתם, דרך אומנותם, בערב שבת ¹¹⁹: לא יצא החייט במחטו סמוך לחשכה, ולא הסופר בקולמוסו, ולא הגר בקיסם שבאזנו, ולא הצבע בדוגמה שבאזנו, ולא השולחני בדינר שבאזנו, ולא הסורק את הצמר במשיחה שבצוארו — שמא ישכחו ויוציאום משתחשך לרשות הרבים. לדעת ר' יהודה, אומן המוציא את כליו דרך אומנותו בשבת — חייב, אף-על-פי ששאר בני-אדם פטורים על הוצאה כזו, מפני שאין זו הוצאתה כדרך המוציאים ¹²⁰.

הוראה זו הורחבה בפי התנא ר' חנניה: חייב אדם למשמש בגדו ערב שבת עם חשכה ("שמא ישכח ויצא") ¹²¹. ורב יוסף, ראש ישיבת פומבדיתא במאה הרביעית, מביע את התפעלותו מהוראה זו בהגדירו אותה "הלכתא רבנא לשבתא" ¹²².

כן קבעו חכמים, שאין להסתפר בערב שבת סמוך למנחה ¹²³ ולא להיכנס לבית-המרחץ (להזיע) ולא לבורסקי ולא לדון — שמא תימשכנה פעולות אלה עד לאחר חשיכה ¹²⁴. איסור ישיבה בדין בערב שבת ובערב יום-טוב היא הלכה עתיקה ושנויה במשנת סנהדרין פרק ד, שרובו הגדול קדום ¹²⁵. בסוף משנה א שם נאמר: דיני ממונות גומרינן בו ביום בין לזכות ובין לחובה, דיני נפשות גומרינן בו ביום לזכות, וביום שלאחריו לחובה. לפיכך אין דיני לא בערב שבת ולא בערב יום טוב ("שמא יצא חייב בדינו, ולא יוכלו לגמור דינו למחר להמיתו, לפי שאין מיתת בית דין דוחה לא את השבת ולא את יום טוב. ולשהותו אי אפשר, מפני עינוי הדין משנגמר דינו").

ההלכה העתיקה אסרה רק לדון דיני נפשות בערב שבת. אולם עוד לפני החורבן אסרו חכמים — כיוצא ממשנת שבת א, ב — לדון גם דיני ממונות בערב שבת מן המנחה ולמעלה.

119 עיין: משנה שבת א, ג-ד. רבנו חננאל בפירושו שהובא בספר העתים לר' יהודה ברצלוני, מהדורת שור, עמ' 7, והרמב"ם בפירושו למשניות מונים את ההלכות השנויות במשנה ג בין ההלכות שנקבעו בעליית חנניה בן חזקיה בן גוריון. ראה לעניין זה ולשמונה-עשר דברים שגזרו: ר"ח אלבק, סדר מועד, עמ' 406; ר"ש ליברמן, "תוספתא כפשוטה", סדר מועד, חלק ג, עמ' 13-14; ר"א גולדברג, פירוש למשנה, מסכת שבת, עמ' 16.

120 עיין משנה שבת א, ג; תוספתא שם פ"א ה"ח; בבלי שם יא ע"ב; ירושלמי שם פ"א ה"ג, ג ע"ב. לר' מאיר, גם אומן המוציא בשבת כלי תשמישו, דרך אומנותו, פטור ככל אדם. וראה: רמב"ם, הלכות שבת פ"ט ה"כ; שולחן ערוך, אורח חיים, סי' רנב, ס"ק ו.

121 שבת יב ע"א. בטור, אורח חיים, סוף סימן רנב, מובאת הלכה זו בזה הלשון: "מצוה על כל אדם למשמש בכיסיו" וכו', ולא בלשון חייב.

122 שבת יב ע"א וברש"י שם.

123 בירושלמי שבת פ"א ה"ב, ג ע"א: "אנן תגינן סמוך למנחה, תני ר' חייא סמוך לחשכה". הירושלמי מפרש, ששני מקורות אלה משלימים זה את זה. לפי זה סמוך למנחה היינו סמוך למנחה קטנה. אולם הבבלי שבת ט ע"ב מפרש שהכוונה למנחה גדולה. וכן ביארו מפרשי המשנה. ועיין: ר"ח אלבק, סדר מועד, עמ' 405.

124 משנה שבת א, ב. אמנם משנה זו — הסמוכה למשנה ג, הדנה בדברים האסורים בערב שבת — אוסרת פעולות אלה גם בימות החול סמוך למנחה עד שיתפלל. ברם נראה שהלכות אלה הובאו כאן כדי ללמדנו שאין לעשותן גם בערב שבת, שמא ישכח וימשיך בהן עד מאוחר. ראה ר"א גולדברג, פירוש למשנה, מסכת שבת, עמ' 9.

125 ראה: ר"ן אפשטיין, "מבואות לספרות התנאים", עמ' 55-56. — ישיבה בדין בשבת וביום טוב אסורה משום שבות; ראה משנה ביצה ה, ב.

איסור זה מעוגן בנוהג ישן, שהיה רווח בישראל, בארץ ובחוץ-לארץ, שאין להתדיין ביום שישי מזמן סמוך למנחה קטנה ואילך¹²⁶. עדות לנוהג זה מצויה בצו שהוציא אוגוסטוס קיסר — בעקבות תלונותיהם של יהודי קיריני — שאין לאלץ יהודים להופיע לפני בתי-המשפט בשבתות או בערבי שבתות לאחר השעה התשיעית (קדמוניות טז, ו, ב, 163). אך האמוראים לא הסתפקו בזה. הם הוסיפו ואסרו לדון דיני ממונות בערב שבת כל היום כולו, גזירה שמא יימנעו בעלי-הדין והדיינים מלעסוק בהכנות לשבת בגלל טרדתם במשפטים. ר' חזקיה ור' אחא בשם ר' אבהו אוסרים בירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ו, כב ע"ב (ובמקבילות ביצה פ"ה ה"ב, סג ע"א; כתובות פ"א ה"א, כד ע"ד) לדון דיני ממונות בערב שבת. והירושלמי מקשה עליהם: הרי ממשנת סנהדרין ד, א ניתן להסיק שרק דיני נפשות אסור לדון, אבל דיני ממונות מותר לדון ביום השישי; והרי כך גם מפורש בברייתא ששנה ר' חייא, שדנים דיני ממונות בערב שבת. והירושלמי משיב: כאן להלכה וכאן למעשה¹²⁷. כלומר, מעיקר הדין אין איסור לדון דיני ממונות בערב שבת, שנאמר "ושפטו את העם בכל עת" (שמות יח, כב). אבל למעשה קבעו חכמים, שיש להימנע בערב שבת מלדון גם בדיני ממונות מפני כבוד שבת. ולרב יהודה, בבבא קמא ק"ג ע"א, לא זו בלבד שאין מומינים אדם לדון לא בערב שבת (ולא במוצאי שבת), אלא אף אין מודיעים לאדם בערב שבת על קביעת מועד למשפטו לאחר שבת, מפני ש"בעבידתא דשבת טריד" וישכח שהומינוהו לבית-דין.

*

כיוצא בו שנינו בברייתא שבירושלמי כתובות פ"א ה"ד, כד ע"ד, שאין האשה נישאת לא בערב שבת ולא במוצאי שבת. לא בערב שבת — מפני כבוד שבת, שאם ישא אשה בערב שבת חוששים אנו שייעד את הכל לסעודת הנישואין, ולא לסעודת יום השבת. ולא במוצאי שבת — מפני הטורח, מפני הטרדות בענייני הנישואין במוצאי שבת תהא דעתו טרופה עליו בשבת¹²⁸.

בריתא דומה מובאת גם בבבלי כתובות ד ע"ב —ה ע"א: לא יבעול (חתן, ביאה ראשונה) לא בערב שבת ולא במוצאי שבת¹²⁹. אולם הנימוק הניתן בבבלי שם הוא: שמא ישחט בן עוף. חוששים אנו שבהיותו טרוד בסעודת הנישואין עלול הוא מתוך שיכחה לשחוט עוף ולבוא לידי חילול שבת בתיקון סעודתו¹³⁰.

126 זמן מנחה קטנה הוא מתשע שעות ומחצה, וסמוך למנחה היינו כחצי שעה קודם-לכן.

127 בירושלמי ביצה וכתובות הג"ל הגרסה: "כאן להלכה, כאן לדברי תורה".

128 עיין: קרבן העדה; פני משה, ר"ש ליברמן, "תוספתא כפשוטה", נשים, חלק ו, עמ' 85—86. — על איסור קידושי ונישואין בשבת, ראה: משנה ביצה ב, ב; ירושלמי כתובות פ"א ה"א, כד ע"ד.

129 על הדעות בדבר איסור תשמיש המיטה בשבת ראה: L. Finkelstein, *Harvard Theological Review*, 1923, p. 48; Ch. Albeck, *Das Buch der Jubiläen* etc., p. 43.

130 ראה חידושי הריטב"א לכתובות ה ע"א: "להכי נקט ישחט, ולא קאמר יבשל, משום דשחיטה דבר קל, ולא דכיר. ולא תפש בן-עוף, אלא ששחיטתו קלה וישחט קודם שיוכר". ועיין רמב"ם הלכות אישות פ"י ה"ד. אך המאירי בבית הבחירה לכתובות שם (מהדורת תש"ז), עמ' 25, כותב: "שהיה מנהגם להאכיל בן עוף לבני הבית בלילה של ביאה ראשונה לסימן טוב שיפרו ויירבו כתרנגולים, ואם יבעל במוצאי שבת או בערב שבת שמא ישחטנו בספק חשכה".

המקורות התנאיים אמנם אוסרים נישואין וסעודתם בערב שבת. אבל אירוסין היו מקיימים גם בערב שבת¹⁸¹. ברם אמוראים אסרו גם אירוסין בערב שבת. ר' אחא בשם ר' יעקב בר אידי אומר: אסור לארס אשה בערב שבת¹⁸². כנראה משום שכרגיל היו האירוסין מלווים בסעודה. ברם סתם הירושלמי מצמצם את האיסור ואומר: הדא דאת אמר שלא לעשות סעודת אירוסין. הא לאירס יארס. כלומר, רק סעודת אירוסין אסורה בערב שבת, אבל לארס אשה בלי סעודה מותר גם בערב שבת.

אולם לימים, בימי הביניים, נהגו הלכה למעשה לארס ולשאת אשה ואף לקיים סעודותיהם בערב שבת. כך אנו למדים מתורתם של חכמי הדורות: הרמב"ן, המרדכי, הרא"ש, המאירי, ר' וידאל בעל מגיד משנה ועוד. מהם שמסנגרים על נוהג זה ומוצאים לו סימוכים במקורות התלמודיים, ומהם שרואים בו מנהג בורות ומתריעים על חילול השבת הנגרם על ידו¹⁸³. ברם דומה שמנהג זה התפתח בעקבות המצוקה הכלכלית של הימים ההם. החתנים ומשפחותיהם השתדלו לערוך את הנישואין ביום שישי, משום שבערב שבת אין להרבות באכילה ובשתייה ואפשר להסתפק בסעודה צנועה. ולא זו בלבד, אלא שמכוחה של סעודה זו ומאכליה ניזונו בני המשפחה גם בסעודות השבת. ראייה לדבר מצויה בדברי המרדכי בריש מסכת כתובות: "מיהו עתה כונסים ביום ששי וכו', משום תקנת עניים נהגו כן".

181 ראה, למשל, משנה פסחים ג, ז. משם מוכח שסעודות אירוסין היו עושים אפילו בערב פסח, ומכל שכן בערב שבת. ועיין בבלי פסחים צט ע"ב.

182 ירושלמי כתובות פ"א ה"א, כד ע"ד; ביצה פ"ה ה"ב, סג ע"א; תענית פ"א ה"ח, סד ע"ד; שם פ"ד ה"ט, סט ע"א.

183 ראה חידושי הרמב"ן לכתובות ה ע"א (נדפסו בקובץ חידושי הרשב"א): "ומה שנהגו [לכנוס] בששי מנהג בורות הוא, אלא שלא מיחו בידם, וכן כתב הרב יהוסף [מיגש] הלוי ז"ל". ועיין שיטה מקובצת, מהדורת תשט"ז, חלק א, עמ' קו. הרא"ש, בפסקיו לכתובות פרק א, סי' ג, והמאירי בבית הבחירה לכתובות, תש"ז, עמ' 26, כותבים שנהגים לכנוס ביום השישי ומקיימים את המנהג. אולם עיין רמב"ם הלכות אישות פ"י ה"ד. וראה במגיד משנה שם לר' וידל די טולוזה, הכותב ביחס למנהג זה: "ולא ידעתי על מה סמכו בזה, ובודאי טענת התכמים מתקיימת בהם, שהם ראויים לבוא לידי חלול שבת, אם משבות על ידי עצמם, אם ממלאכה על ידי עכור"ם".

משניות "ספורות" בראש מסכת

משה ווייס

בירושלמי שקלים ראש פרק ה שנינו:

א"ר אבהו כתיב "משפחת סופרים יושבי יעבץ" (דברי הימים א' ב, נה) מה ת"ל סופרים אלא שעשו את התורה ספורות ספורות¹ "חמשה לא יתרמו" (תרומות א, א) "חמשה דברים חייבים בחלה" (חלה א, א) "חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן" (יבמות א, א) "שלושים ושש כריתות בתורה" (כריתות א, א) "שלשה עשרה דבר בנבלת העוף הטהור" (טהרות א, א) "ארבעה אבות נזיקין" (בבא קמא א, א) "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת" (שבת ז, ב).

מאמרו של ר' אבהו נמצא גם בילקוט שמעוני², שם מונה הוא את המשניות הבאות: חלה א, א, יבמות א, א, טהרות א, א, בבא קמא א, א, "ארבעה ראשי שנים הם" (ראש השנה א, א), שבת ז, ב ו"חמש חטאות מתות"³. ר' אבהו מונה משניות מכל ששת סדרי משנה. הסדר בירושלמי הוא: זרעים (פעמיים)—נשים—קדשים—טהרות—נזיקין—מועד, ואילו בילקוט שמעוני הסדר הוא: זרעים—נשים—טהרות—נזיקין—מועד (פעמיים)—קדשים. הסדר בשניהם איננו זהה לא לדברי ריש לקיש, והוא הסדר הרגיל אצלנו⁴, ולא

1 בילקוט שמעוני, דברי הימים, תתרכ"ד יש: "ספירות ספירות". ופירש בוית רענן: "שקבצו בחכמתן כל דינים ושמו להם מספר".

2 ראה הערה קודמת.

3 "חמש חטאות מתות" אינה משנה. רשימת החטאות המתות נמצאת בתמורה ד, א וחוזרת ונשנית במעילה ג, א, ובשני המקומות ללא הכותרת "חמש חטאות מתות". בתוספתא מעילה פ"א ה"ג (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 537 שו" 20), יש סתם: "כל החטאות המיתות" ללא ציון הפרטים וללא מספר. ככל הנראה יסודה של כותרת זו בדברי ר"ש שבספרא ויקרא, דבורא דחובה, ו, ט: "מיכן היה ר"ש אומר חמש חטאות הן מיתות..."; עיין עוד שם, שמיני ריש פרק ד ובבלי בכורות טז ע"א. הלשון "חמש חטאות מתות" הורגל בפי הלומדים. בערכין ה סוף ע"ב הוא נמצא בפנים הספר, אבל ראה הערת שיטה מקובצת על האתר, אות ח, והמקבילה במעילה ג ע"א. שמא מסיבה דומה נוספו הדברים בילקוט שמעוני. עיין עוד ליד הע' 71.

4 שבת לא ע"א: זרעים מועד נשים נזיקין קדשים טהרות.

לשל ר' תנחומא⁵. איברא, הצירוף זרעים—נשים—טהרות, שבראש הרשימה שבילקוט שמעוני, נמצא גם בסדר ההלכות שבעדויות פרק ד, ושם אין כאן יד המקרה⁶. בתתו דוגמאות לפועלם של "סופרים" "שעשו את התורה ספורות ספורות" נקט ר' אבהו משניות שנמצאות בתחילת מסכת⁷. אם נתחשב בעובדה שמוזהים את "הסופרים" עם חכמים מן התקופות הקדומות⁸, ונוסיף לכך שתופעה זו, דהיינו משנה "ספורה" בראש המסכת, מצויה בכרבע מהמסכתות שבש"ס, יש מקום לעמוד על פרטי הדברים. נייחד כאן את הדברים ל"תפקידן" של משניות אלו ולמידת השפעתן על החומר שבהמשך המסכת⁹.

המשך בלתי תלוי

בראש הרשימה שבילקוט שמעוני נמצאת המשנה הראשונה במסכת חלה:

חמשה דברים חייבין בחלה: החטים והשעורים והכוסמין ושבילת שועל ושיפון

[1] הרי אלו חייבין בחלה ומצטרפין זה עם זה

[2] ואסורין בחדש מלפני הפסח ומלקצור לפני העומר ואם השרישו קודם לעומר

העומר מתירן...

[3] האוכל מהם כזית מצה בפסח יצא ידי חובתו...

5 מדרש תהלים יט, יד (במדבר רבה יג, טז): נשים זרעים טהרות מועד קדשים נזיקין. ראה: י"ג אפשטיין, "מבוא לנוסח המשנה", עמ' 980.

6 אמנם כן, משניות א—ב דנו בהלכות מועד, אבל: משניות ג—ו — בענייני זרעים, ז—א בענייני נשים, יב — בענייני טהרות. השווה החומר המקביל שבמשנה וראה מ"ש בדיסרטאציה שלי, "לסדר המשנה במסכת פאה ויחסה לתוספתא", אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ח, פרק ח עמ' 242 הע' 34.

7 עיין הע' 3 לעיל, והנה עוד שבת ז, ב. מקובל לחשוב שרשימת ל"ט אבות מלאכות היא מפתח לסדר המשניות הבאות לאחר-מכן. כך עדיין סבור א' גולדברג, "פירוש למשנה מסכת שבת", ירושלים, תשל"ו, עמ' 155, 234 וש"מ. איברא, הנחה זו מעוררת יותר קשיים מאשר היא פותרת, ובראשם — הדיון במלאכות מתחיל רק בפרק הבונה (יב) וגם שם אין הוא דומה מבחינת מבנהו לרשימה שבפרק ז משנה ב. וכבר כתב אמו"ר, 'פירושים והערות לטקסט ולסדר המשנה של מסכת שבת', "חורב", ז (תש"ג) (ונדפס שנית ב"על המשנה", רמת-גן, 1969, עמ' 59—132), שמשנה זו היא בבחינת מאמר מוסגר שהוכנס למקור שלם שהכיל את מ"א ומ"ג שבאותו פרק. בפירוטו של הכלל שבמשנה ג דנות המשניות שבהמשך עד פרק י. כעין זה כתב גם י"ד גילת, "על ל"ט מלאכות שבת", "תרביץ", כט (תש"ד), מעמ' 222 ואילך, וכן ב'להשתלשלותן של המלאכות האסורות בשבת' PAAJR, IL (1982). עיין עוד בביקורת לספרו של גולדברג: צ"א שטיינפלד, "קרית ספר", נה (תשמ"ו), עמ' 578. עיין הע' 31 להלן. תופעה דומה תמצא במשנת "עשרה יוחסין" (קידושין ד, א). אין היא פותחת את הדיון בענייני יוחסין ומה שישנו ממשנה ד ואילך אינו תלוי בה. ראה מ"ש אמו"ר 'לסדר משנת קדושין', "תורה שבעל פה", ג (תשכ"א) עמ' טז—כג.

8 ראה: א"א אורבך, 'הדרשה כיסוד ההלכה ובעיית הסופרים', "תרביץ", כז (תשי"ח), עמ' 166 ואילך. הוא מסכם את דעות החוקרים שקדמוהו ומחווה את זו שלו. לענייננו תספיק הקביעה שבפנים.

9 אשר להתהוותן של משניות ספורות, ורבות הן (כמאה וחמישים), נשוב אי"ה לדון בהודמנות אחרת.

- [4] הנודר מן הפת ומן התבואה אסור בהם דר"מ וחכ"א הנודר מן הדגן אינו אסור אלא מהן
- [5] וחייבין בחלה ובמעשרות

רשימת חמשת מיני דגן בשלמותה נמצאת בפסחים ב, ה. הכותרת היא: "אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח". כמוה יש במשנה שלאחר מכן: "אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח", והכל יחד מקור אחד¹⁰. במנחות י, ז נשנים החלקים הראשונים של משנה זו ללא כותרת: "החטים והשעורים... חייבין בחלה ומצטרפין זה עם זה ואסורין בחדש מלפני הפסח ומלקצור מלפני העומר...". הכותרת המספרית הושמטה שם כי אינה הולמת את המסגרת. לא בענייני חלה קיימינן, ועניין חמשת המינים נזכר כאן דרך אגב. במנחות משמשת משנה זו חוליית מעבר בין הלכות חדש (י, ה—ו) ובין איסור קציר (י, ו—ט) והיא הותאמה למטרה זו¹¹.

המשנה אורעה לעניין חלה¹² ושולבו בה עוד שלושה עניינים שאף בהם רשימת חמשת המינים קובעת. כאמור, ל"חדש" יש מקבילת מקור ול"חמץ" מקבילת עניין. אף לעניין השלישי מקבילה בנדרים ז, ב. ר' מאיר וחכמים שם יודעים את רשימת חמשת המינים¹³, אלא שחולקים הם בפירוש המונחים "דגן" ו"תבואה"¹⁴.

הרגישו כבר מפרשי המשנה על אתר, שהבא האחרונה "וחייבין בחלה ובמעשרות" היא משנה שאינה צריכה, ונשנתה כאן משום ההמשך (משניות ג—ד): "אלו חייבין בחלה ופטורין מן המעשר... אלו חייבין במעשרות ופטורין מן החלה...". המשך זה הוא מקור אחד¹⁵ ולו סימטריה שלמה. הוא מהווה יחידה נפרדת מהמקור שבמשניות א—ב. הם אוחדו

10 וקצת נראה שמה שבהמשך "אלו עוברין בפסח" (ג, א), שייך לו.

11 אך ראה: ר"ח אלבק, Untersuchungen über die Redaktion der Mischna, ברלין, 1923, עמ' 52—54, הטוען כי בחלה יש צירוף של שני מקורות. הכותרת, שהיא ראשונית כאן, וההמשך שראשוני במנחות. על-ידי כך רוצה הוא ליישב את הכפילות: "חמשה דברים חייבין בחלה... הרי אלו חייבין בחלה...". ברם, חזרות כגון אלו מצויות במשנה, ולפעמים מהוות משנה שאינה צריכה, ולא רק בסוג המקומות שציין שם. ראה, למשל: בכורים ב, א—ג, נדרים ג, ג, עוקצין א, ג ועוד. איברא, כנגד הטענה: "Die Stitisierung in unser Mischna aber läßt Sofort erkennen...".

12 מלשון הירושלמי כאן: "ובדקו ומצאו שאין לך בא לידי מצה וחמץ אלא חמשת המינים בלבד" (והשווה: מכילתא, מסכתא דפסחא, ח, מהדורת הורוביץ—רבין, עמ' 22; ספרי במדבר, ק, מהדורת הורוביץ, עמ' 99) אפשר להסיק שהרשימה ראשונית בהלכות חמץ ומצה. דברינו בפנים מכוונים ללשון המשנה. ברם, השווה עוד שם את דרשת ר"ש בן נחמן על ישעיה כח, כה. עיין עוד ספרי זוטא טו, יט, מהדורת הורוביץ, עמ' 283: "אזיהו לחם החטה והשעורה וכו' [ראה תוספת י"ג אפשטיין, (הערה 5 לעיל), עמ' 743] קמחין בצקות ותבואה אסורין בחדש מלפני הפסח מלקצור לפני העומר ואוכל מהן כוית מצה בפסח יצא י"ח...". גם מקור זה, כמשנתנו, אורע לעניין חלה.

13 ייתכן שהרשימה כבר ידועה בימי ר' יוחנן בן נורי. אך מדבריו יש רק: "אף הקרמית חייבת בחלה" (תוספתא חלה פ"א ה"א; ירושלמי שם פ"א ה"א) ו"אורז מין דגן הוא וחייבין על חמוצו כרת...". (פסחים לה ע"א).

14 גם אם נאמץ את חילופי הגרסאות (ראה מלאכת שלמה על אתר) המקרבות את משנת נדרים למשנת חלה, לכדי מקבילת מקור לא נגיע, ואכמ"ל.

15 במשנה ג רשימה של תשעה פרטים. שבעת הראשונים מהווים צירוף קבוע, ראה תרומות א, ה ושם ו, ה. כן הם ארבעת הפרטים שבמשנה ד, ראה שביעית ז, ז. הפרט השמיני שבמשנה ג

בפרק משנה זה. לא הוקדמה לו כותרת מעין "יש חייבין בחלה ובמעשרות ויש חייבין בחלה ופטורין מן המעשרות..."¹⁶. והנה, המשך הבירורים שבמשנה נעוץ בפרטים שבסיפא של משנה ד. העיסה (מ"ה) והמעיסה והחליטה (מ"ו) הן עניין אחד עם הסופגנין והדבשנין והאסקרטין שבמשנה ד¹⁷. במשנה ז דנים בשיעור החלה וכן במשנה ד. מה שיש שם החל במשנה ח, אין לו זיקה לקבצים שבראש הפרק.

הוזה אומר, בראש מסכת חלה נשנה מקור אחד וההמשך "בלתי תלוי" בו. הוא מתחבר למקור שבא אחריו על-ידי משפט הקישור שבסוף משנה ב. למקור השני, או לכל הפחות לחלקו השני, יש המשך ובירור הנמשך עד משנה ח. מתקבל הרושם שבראש המסכת נשנה מקור מן המוכן — מקור אשר אורע להלכות חלה, אך כולל בתוכו עוד שלושה עניינים.

את התופעה הזאת אפשר למצוא במקומות הבאים :

במסכת כריתות א, א מונים "ל"ו כריתות שבתורה"¹⁸. בהמשך לרשימה יש (מ"ב) : "על אלו חייבין על זדונם כרת ועל שגגתם חטאת ועל לא הודע שלהם אשם תלוי חוץ מן המטמא מקדש וקדשיו... דר"מ וחכ"א אף המגדף..."¹⁹. לכל הדעות, יש להוציא מכלל קרבן גם את "הפסח והמילה במצוות עשה"²⁰.

לשתי משניות אלו קשר רופף בלבד למה שבא אחריהן. במשנה ג שונים אנו : "יש מביאות קרבן ונאכל ויש מביאות ואינו נאכל ויש שאינן מביאות". הקרבנות שמדובר בהם כאן אינם מן המין שנזכר למעלה. בהמשך מבררים את כל אחד משלושת הסוגים הללו, ויש שם גם שקלא וטריא של בית שמאי ובית הלל (מ"ו) וגם מעשה ברשב"ג הראשון (מ"ז). הוזה אומר, שהמסגרת שייכת לתקופת התנאים הקדומה יותר. כמו-כן, אין הקרבנות הנזכרים בפרק ב מהמין הנזכר. יש שם : "ארבעה מחסרי כפורים וארבעה מביאים על הזדון כשגגה" (מ"א) ו"חמשה מביאים קרבן אחד על עברות הרבה וחמשה מביאין קרבן עולה ויורד" (מ"ג). רק בפרק ג מתחילים לדון בקרבן חטאת, אך אין למסגרת שם כל זיקה לרשימת ל"ו חייבי כריתות שבראש המסכת²⁰.

בראש מסכת טהרות (א, א—ב) יש : "שלשה עשר דבר בנבלת העוף הטהור". בהמשך, במשנה ג, וללא כותרת מספרית יש רשימת דברים ל"נבלת העוף הטמא". הרשימות מק-

רומז למנחות י, ד (ודלא כר"ע, ראה ירושלמי כאן). הלשון "יותר העומר" נמצא רק כאן. במנחות, משנה ותוספתא, יש : "השאר". שאר הפרטים נמצאים רק כאן. מתוך עובדות אחרונות אלו יש להסיק שאין כאן קובץ שצורף יחד רק כדי לתת תוכן לכותרת, והכל יחד מקור אחד. 16 השווה : בכורים א, א, יבמות ט, א ; בכורים ח, א ; מנחות ה, ג, ה ; אהלות ח, א ועוד. ברוב מקומות כגון אלו מסתבר שהכותרת קדמה לפרטים שלאחריה, אשר אינם אלא פירוט ופירוט לה. אכמ"ל ואי"ה אשוב לדון בעניין.

17 ראה : תוספתא פסחים פ"ב ה"כ ; ועייין : "תוספתא כפשוטה", עמ' 501 הע' 48 ובנשים שם. 18 זה הלשון בו מוצעת הרשימה. הרשימה עצמה שלמה וממצה. עיין היטב בדברי רבי אלעזר משמיה דרב, ג ע"א ותוספות ד"ה לסיומינהו. הפרטים שבה נשנין יחד עם לאווין נוספין ברשימות חייבי סקילה (סנהדרין ז, ב), שריפה (שם ט, א), חנק (שם יא, א) ומלקיות (מכות ג, א—ב). אך אין זה הסדר של ל"ו כריתות.

19 תוספתא פ"א ה"א, והשווה הפירוט שם למקורות שצוינו בהערה הקודמת. 20 סוף פרק ב : "כל העריות... השוגג בחטאת והמזיד בהכרת", בא שם עקב הדין בשפחה חרופה.

בילות ותואמות לפרטיות²¹. במשנה ד יש, לאחר הכותרת "ובבהמה", משנה הוזה לחולין ט, א²².

והנה, עד פרק ג משנה ד במסכת טהרות דנים אמנם בעניין טומאת אוכלין, אך ללא זיקה לרשימות שבראש המסכת. העניין מובלט כאשר משווים את הבידורים השונים למשנה המקבילה שבפרק ט של מסכת חולין²³. זאת ועוד אחרת, בתוספתא טהרות אין חומר מקביל לפרק א, א—ד²⁴.

"קובץ" ואין לו המשך

בראש השנה פרק א שנינו: "ארבעה ראשי שנים הם"²⁵... בארבעה פרקים העולם בנבלת העוף הטהור ובנבלת העוף הטמא. נספחה לו משנה שדנים בה בחולין פרק ט. הכל יחד הוא מעין "קובץ". יש מקומות נוספים שבהם נמצא קובץ בראש המסכת וההמשך אינו תלוי בו:

בראש השנה פרק א שנינו: "ארבעה ראשי שנים הם"²⁶... בארבעה פרקים העולם נדון... על ששה חדשים השלוחין יוצאין... על שני חדשים מחללים את השבת...". המשך המסכת עד פרק ג משנה א דן, בעיקרו של דבר, בעדות החודש. אין לו עניין לנושאים שהוצעו ב"קובץ" הכולל את שתי המשניות הראשונות. אין כל סיבה, לא סגנונית (כותרת משותפת) ולא עניינית (נושא משותף), שתחייב את המסקנה שכל ארבע המשניות הובאו לכאן כקובץ מן המוכן. המסקנה הנראית יותר היא, שבראש המסכת הדנה בענייני ראש השנה בכלל: עדות החודש, שופר והתפילה המיוחדת ליום—שנו מקור מן המוכן, קובץ²⁷, הכולל את ענייני ראש השנה משני פנים: הפן העובדתי—יש ארבעה "ראשים" לשנה, ולא רק אחד בתשרי שלו יוחזר ענייני המסכת; והפן המוסרי והאגדי—יש ארבעה פרקים שבהם העולם נידון. לקובץ זה אין המשך ומה שבא אחריו אינו תלוי בו.

מחציתו הראשונה של פרק א במסכת קידושין היא קובץ הלכות המהווה "פרק קניינים". יש בו: "האשה נקנית בשלש דרכים וקונה עצמה בשתי דרכים... עבד עברי נקנה... אמה עבריה... עבד כנעני... בהמה גסה... נכסים שיש להם אחריות... נכסים שאין

21 בחלוקת הרשימה הראשונה ל"שלושה עשר דבר" נחלקו המפרשים. לפי הר"ש בפירוש המשניות יש אף ברשימה השנייה י"ג דבר, שהרי שחיטה ומליקה חד הוא. עיין עוד פירוש משניות לרמב"ם שם. למה שכתב בתוספות יום טוב בראש משנה א השווה בעל תפארת ישראל אות יב.

22 רשימת חלקי הבהמה שברישא קבועה היא, ראה זבחים ג, ד.

23 על "אלל" דנים שם במשנה א סיפא, על "עור" במשניות ב—ד, על "קולית" במשנה ה, ע"ש.

24 והשווה עוקצין ג, ג ותוספתא שם פ"ג ה"ג (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 689 שו' 3).

25 הכותרת כאן נראית להיות קדומה לפרטים שלאחריה. בראש השנה לאילן נחלקו בית שמאי ובית הלל; לר"א ולר"ש יש כאן רק שלושה, עיין עוד בכורות ט, ו. הסוגיית הבבלי ראש השנה ז ע"ב. לעניין ארבעה "ראשים" בשנה השווה את הלוח הכיתתי אשר חילק את השנה לארבע תקופות בנות שלושה חדשים (= 91 יום = 13 שבועות) כל אחת. ראה ספר היובלים ו, כג: "ימי זכרון הם ימי מועד הם" (מהדורת כהנא, עמ' לח). עיין עוד: "ידיו, מגילת המקדש", א, ירושלים, תשל"ו, עמ' 96.

26 בירור מקיף של קובץ זה מהווה את רובו של פרק א בתוספתא.

להם אחריות... כל הנעשה דמים באחר... רשות הגבוה בכסף ורשות ההדיוט בחזקה...". רק הרישא של פרק זה שייך לעניין המסכת. בו יש על "קנין האשה, הנכס והקנין החשוב ביותר, היא בת ישראל ובת חורין הנקנית לשם אישות חוקית. לקנינה שני פנים צד משפטי פרטי וצד קדושה דתית"²⁷. ביסודו של פרק זה משנה קדומה והוא מקור בפני עצמו²⁸. גם החלק השני של פרק א (משניות ז–י), הדן בהיקף חלות חיוב במצוות, הוא מקור בפני עצמו. הוא הותאם למקומו הנוכחי²⁹ ומהווה כאילו הפן האחר של קידושי אשה. מכל-מקום, הקשר שבין פרק א, או ליתר דיוק החלקים שבו הדנים ב"קידושין", לשאר המסכת הוא רופף ביותר. הווה אומר: בראש המסכת יש "קובץ", והמשך המסכת אינו תלוי בו³⁰.

משניות שיש להן המשך

במה שראינו לעיל מצאנו שיש מקורות "בלתי תלויים" שהונחו בראש המסכת. התייחסנו למשניות "ספורות" בלבד. אפשר שמקורות אלו קדומים הם כשלעצמם, אך אין כל הכרח לומר שהם הונחו בראש המסכת בתקופה קדומה. מסקנה, אחרת נסיק הדבר באותן מסכתות שבהן ממשיכים לדון במשנה שהונחה בראשה.

בראש מסכת שבת יש: "ציאות השבת שתיים שהן ארבע" וכו'. משנה זו "מכילה את הדיון היסודי והכללי של איסור הוצאה". המסגרת הכללית של אחד-עשר הפרקים הראשונים של מסכת זו היא הדיון באיסורי הוצאה והכנסה³¹.

בראש מסכת נגעים יש: "מראות נגעים שנים שהם ארבע"³² בהרת עזה³³ כשלג שניה לה כסיד ההיכל והשאת³⁴ כקרום ביצה שניה לה כצמר לבן דר"מ וחכ"א השאת³⁴ כצמר לבן שניה לה כקרום הביצה". ר' מאיר וחכמים חולקין ברשימה מן המוכן שהיתה לפניהם³⁵, אך הרשימה היתה מונחת כבר בפני דור שקדם להם: ר' אלעזר בן עזריה, ר' אלעזר חסמא ור' עקיבא (ז, ב). זאת ועוד, חכמים שפעלו בימי הבית — ר' חנינה סגן הכהנים, ר' דוסא בן הרכינס ועקיבא בן מהללאל — מונים מניינים נוספים של מראות נגעים (א, ד). מכל

27 לשון אמור"ר, 'הצעת החומר במסכת קדושין', "חורב", יב (תשט"ז), עמ' 82 (נדפס שנית ב"על המשנה", עמ' 209). לאופי "קניין" האשה עיין שם, עמ' 85–92 ("על המשנה", עמ' 212–219). ללשון "קניין" השווה בן סירא לו, כה (מהדורת סגל, עמ' רכט): "קנה אשה ראשית קנין עזר ומבצר ועמוד משען".

28 ראה אמור"ר שם, ליד הע' 36. עיין עוד: י"ג אפשטיין, "מבואות לספרות התנאים", עמ' 52–54. 29 כך מסתבר משינויים בסדר שבין המשנה והמקבילות שבתוספתא. ראה אמור"ר, שם, עמ' 83 ("על המשנה", עמ' 210).

30 עיין אמור"ר שם, עמ' 72 ("על המשנה", עמ' 199). השווה עוד היחס שבין סנהדרין פ"א פ"ג והקובץ השני שבמסכת, פ"ד–פ"ו. למא שבהמשך בסנהדרין ראה נספח ב.

31 ראה מ"ש אמור"ר (הע' 7 לעיל). לפרטים שבפרק יא, פרק "הזורק", ראה מה שכתבתי, 'הערות לסדר המשנה במסכת שבת', ספר היובל לאמור"ר, ניוירוק, תשכ"ד, עמ' שעז–שפז.

32 ליחסה של משנה זו והמשנה שבראש מסכת שבת למשנה שבראש מסכת שבועות ראה מ"ש אמור"ר (הע' 7 לעיל), עמ' 4 ("על המשנה", עמ' 62).

33 ראה: ז' בן-חיים, "ספר זיכרון לחנוך ילון", הוצ' אוני' בראייל, תשל"ד, עמ' 52.

34 בשבועות ה' ע"ב נשמט מ"שאת" עד "שאת", ראה תוספות ד"ה שאת.

35 בעל תפארת ישראל (אות ח) טוען שרק "משמעות דורשין איכא בינייהו", ואכמ"ל.

זה מותר להסיק שהמשנה שבראש המסכת קדומה היא. והנה, פרק א ופרק ב אינם אלא ביאור מורחב, מעין תלמוד, למשנה זו³⁶, שעניינה "מראות נגעים".

במשנה ב חולקים ר' ישמעאל ור' עקיבא בגז' "הפתוך" של אחד מן המראות. במשנה ג יש שהמראות מצטרפין לכשיעור. במשנה ד, כאמור, מניינים שונים למראות נגעים, והמונים הם בני תקופה קדומה. בהמשכה יש עוד הלכה שאמרה ר"ח סגן הכהנים ומחלוקת ר' עקיבא עליה. במשניות ה—ו יש רובד שלישי, פירוש לדברי ר' עקיבא. בפרק ב יש דינים שונים השייכים לעצם ראיית גז' הנגעים. במשנה א יש על "הגרמני" ו"הכוש", שלהם גז' עור לא רגיל; במשנה ב—על האור הנדרש לראיית הנגע; במשנה ג—על מאור עיניו של הכהן הרואה את הנגע; במשנה ד—תנוחת הגוף בשעת ראיית הנגע. משנה ה היא "משנת סיום" שדנה בנושא שלנו אבל לה אופי מיוחד, מוסרי-אגדי³⁷. בהמשך המסכת עדיין דנים בנגעים—נגעי עור בשר (פרקים ג—ח), שחין ומכווה (פ"ט), נתק קרחת וגבחת (פ"י), אבל רק בשני הפרקים הראשונים מוסב הדיון ל"מראות" הנגע. מפרק ג ואילך מכנים את כל ארבעת מראות הנגעים בשם הכללי "בהרת" בבחינת *Pars pro toto*. מכל-מקום, שני הפרקים הראשונים תלויים ישירות במשנה הבאה בראש המסכת.

בתרומות א, א יש: "חמשה לא יתרמו ואם תרמו אין תרומתן תרומה..."; ובמשנה ו: "חמשה לא יתרמו ואם תרמו תרומתן תרומה...". שתי משניות אלו קובעות את המסגרת לשני פרקי משנה הראשונים. בפרק א משניות ב—ג מבררים מי הם החרש והקטן שברשימה "חמשה לא יתרמו...". שבמשנה א. במשניות ד—ה יש עוד עניינים שבהם "אם תרמו אין תרומתן תרומה", והיא ההלכה שבמשנה א³⁸. במה שבא אחרי משנה ו אין מבררים את הפרטים שבה³⁹, אבל ממשיכים לדון בהלכות שבהן לכתחילה לא יתרם ואם תרם תרומתו תרומה, וזו ההלכה שבמשנה ו. להלכות הנמצאות בא, ז—ב, ב יש נוסחא משותפת: "אין תורמין... אבל-תורם / ואם-תרם תרומתו תרומה...". אגב ההלכה האחרונה, מ"ב רישא, שבה מבחינים בין שוגג למזיד, יש עוד חמש בבות (מ"ב סיפא—מ"ג) באותו עניין. במשנה ד פותחים: "אין תורמין ממין על שאינו מינו ואם תרם אין תרומתו תרומה", ודנים בעניין זה. במשנה ו "מסיימים"⁴⁰ בדין "תורם מן היפה על הרע אבל לא מן הרע על היפה...". "משנת סיום" זו מציינת את סופה של חטיבה אחת במסכת זו⁴¹. סניף לראיה יימצא בלשון שבה הוצעו ההלכות. עד כאן מדברים בלשון רבים: "תרמו" ו"תורמין", ואילו החל בפרק ג מדברים בלשון יחיד: "התורם", "האומר", "המקדיש", "המתכוון", "המפריש", "מי שהיו... וכו'⁴².

36 לתופעה זו בכלל ראה מאמרי 'לתלמודם של תנאים', 'פרי הארץ', ה (אדר תשמ"ב), עמ' 37—38. עיין עוד הע' 55 להלן.

37 ראה הדיסטאציה שלי (הע' 6 לעיל), פרק המבוא, עמ' 7 הע' 15 ובנסמן שם. ועיין מ"ש אמרי, "דיונים ובידורים בבבא קמא", ירושלים, תשכ"ו, עמ' 10 הע' 30.

38 במשנה ד מחלוקת בית שמאי ובית הלל, ושיטת בית הלל הולמת את המסגרת.

39 בירור כזה ישנו בתוספתא ריש פרק ג. חמשת הפרטים מוצעים שם בסדר שונה מזה שבמשנה: א) (1), סומא (4), שכור (2), בעל קרי (5) וערום (3). שמא אפשר להסיק מכך שאין הרשימה שבמשנה ו קדומה מאוד.

40 עיין הע' 37 לעיל.

41 סיפא דמשנה ו: "חזו מן הזונין על החטים שאינן אוכל הקשות והמלפפון מין אחד ר' יהודה אומר שני מינים", נוספה כאן על יסוד כלאים א, א—ב.

42 אין בתוספתא מקבילה למשנת הסיום, אך שינוי הסגנון שצוין בפנים יש בה. המעבר הוא ב"פ"ד ה"ו ("תוספתא כפשוטה", עמ' 124 שו" 22).

משניות שחולקין בהן

והנה, יש מסכתות שבראשן משנה "ספורה" ובהמשכה לא סתם "תלמוד" לה, אלא מעין שני "תלמודים" באים עליה ומפרשין אותה בשני אופנים שונים ובהתאם למחלוקת ידועה בפירושה.

בבבא קמא א, א יש: "ארבעה אבות נזיקין השור הבור המבעה וההבער". מן א, ד ועד ג, ז יש פירוש ובירור לארבעה אבות נזיקין על-פי הדעה המפרשת "מבעה" זה "אדם" (ללא הבער), ואילו משם ועד סוף פרק ו חוזרים ודנים בארבעה אבות נזיקין על-פי הדעה המפרשת "מבעה זה שן ורגל"⁴³. בראש המסכת הונח מקור קדום מאוד⁴⁴. למדו מקור זה בשיבות התנאים. מפרי לימודם, על-פי שתי שיטות שונות, נמצא בששת פרקי המסכת הברור הראשון, שהוא על-פי השיטה "מבעה זה אדם", פותח אף הוא במשנה "ספורה" (א, ד): "חמשה תמין וחמשה מועדים...". פרק ב כולו הוא פירוש מורחב למשנה זו⁴⁵. בראש מסכת שבועות יש משנה הכוללת ארבע הלכות ולהן נוסחא משותפת: "... שתיים שהן ארבע". שתיים האחרונות, "יציאות השבת" ו"מראות נגעים", חוזרות ונשנות בראש המסכת שלהן. בפרק ג מבררים את עניין הראשונה, "שבועות שתיים שהן ארבע" וממשיכים אחר-כך לדון בשאר ענייני שבועות. בעניין השני, "ידיעות הטומאה", דנים בפרק הראשון והשני של המסכת. הברור שבפרק הראשון נובע מבית מדרשם של תלמידי ר' עקיבא: ר' יהודה, ר' שמעון ור' מאיר. את "שתיים שהן ארבע" שב"ידיעות הטומאה" מפרשים הם לעניין ידיעה או העלם "בתחילה" או "בסוף". ונראה שבפרק ב, שבראשו חוזרים ושונים "ידיעות הטומאה שתיים שהן ארבע", נובע מבית מדרשו של ר' ישמעאל. את "שתיים שהן ארבע" מפרשים הם לעניין טומאת גופו וזכירת קדושת קודש וקדושת המקדש⁴⁶. התופעה שבשבועות דומה לזו שבבבא קמא.

מעין התופעה הזאת מוצאים אנו בפרקים הראשונים של מסכת יבמות. בראש המסכת נמצאת רשימת "חמש עשרה נשים" ש"פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה..."; וההלכה שאם "מתו... צרותיהן מותרות". בהמשכה יש שלוש הערות פרשניות — לראשונה אופי של גליון ושתי האחרות מוצעות בלשון "כיצד". במשנה ג מעירים שיש "שש עריות חמורות מאלו". משנה ד מלמדת אותנו שכל ההלכה הזאת היא אליבא דבית הלל, כי "ב"ש מתירים הצרות לאחים". אחת מן העריות שנמנו במשנה א היא "אשת אחיו שלא היה בעולמו" ועניינה מתברר בפרק ב, א—ב.

43 ראה מ"ש אמו"ר, הפלוגתא בפירוש מלת 'מבעה' במשנה, בבבלי ובירושלמי, 'הצופה לחכמת ישראל' (1926), עמ' 144—158 (ונדפס שנית ב"על המשנה", עמ' 1—15). וביתר הרחבה בדיונים ובירורים בבבא קמא, פרק שני עמ' 31—54. ליחס שבין הכותרת של משנת ד אבות נזיקין וההמשך "לא הרי...". ראה שם פרק שלישי. לר"ד הלכני, 'פירושים במשנה וברייתא', "תרביץ", כז (תשי"ח), עמ' 17—22, דרך אחרת בפירוש משנה זו. השווה דבריו בספר היובל לפרופ' ע"צ מלמד, 'עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל', רמת-גן, תשמ"ב, עמ' 108—114.

44 ראה הערה קודמת. עיין עוד י"ג אפשטיין (הע' 28 לעיל), עמ' 55.

45 לתופעה זו, משניות ספורות הפותחות עניין באמצע מסכת, ראה נספח ב.

46 לכל זה ראה מ"ש אמו"ר, 'לחקר הספרות של המשנה', HUCA 16 (1941), עמ' כו—ל (נדפס שנית ב"על המשנה", עמ' 51—55).

במשנה ג פותחים פתח נוסף לענייני ייבום הנזכרים⁴⁷. שנינו שם: "כלל אמרו⁴⁸ ביבמה כל שהיא אסור ערוה לא חולצת ולא מתיבמת אסורה אסור מצוה ואסור קדושה חולצת ולא מתיבמת אחותה שהיא יבמתה חולצת או מתיבמת". אין בהלכות שבה מאומה על פטור הצרות, וממילא דברי הכל היא, אפילו כבית שמאי. במשנה ד מפרשים "איסור מצוה" ו"איסור קדושה". אם במשנה ג קבעו פטור מייבום וחליצה משום ערוה, קובעים במשנה ה פטור מסיבה אחרת. הנושא התחבירי הוא האיש: "מי שיש לו אח/בן...". אך ההלכה מנוסחת מנקודת-מבט האשה⁴⁹: "זוקק/פוטר את אשת...". רק במשניות ו—ז עוברים לצד השני של העניין, איסור שתי אחיות, ובמשנה ח חובת האיש לייבם: "מצוה בגדול ליבם ואם קדם הקטן זכה"⁵⁰. בפרק ג⁵¹ דנים, בעיקרו של דבר, במה ששנינו לעיל: "אחותה שהיא יבמתה או חולצת או מתיבמת"⁵². מציגים את העניין על-ידי תיאור מקרים שונים: "ד' אחין שנים מהן נשואין ב' אחיות... ג' אחין שנים מהן נשואין ב' אחיות... ב' אחין נשואין לב' אחיות...". (מ"א—מ"ט). אגב ההלכה האחרונה שונים (מ"י): "שנים שקדשו שתי נשים... החליפו של זה לזה...". ובהמשך (ד, א—ב) עוד שתי הלכות שבאחרונה שבהן ירדנו לאיסור ערוה: "החולץ ליבמתו ונמצאת מעוברת... הכונס ליבמתו ונמצאת מעוברת... וחייבין בקרבן/באשם תלוי" זו משנת "סיום" לחטיבה זו שבמסכת⁵³.

דיון וסיכום

הצענו לעיל אחת-עשרה משניות "ספורות" הבאות בראש י"א מסכתות. שבע מהן מופיעות בדברי ר' אבהו: "... מה ת"ל סופרים אלא שעשו את התורה ספורות ספורות". השתדלנו להראות שבמסכתות שונות הן ממלאות "תפקידים" שונים. על כולן יחד אפשר לומר, שהן קדומות למסגרת הכללית של כל מסכת שהן פותחות. יש שהן עומדות לבד, ויש שהן חלק

47 אך ראה מ"ש אמור"ר, שם, יט—כב ("על המשנה", עמ' 44—47).

48 תן דעתך, רק מסכת מעשרות פותחת בלשון "כלל אמרו...". והנה עוד, בתוספתא פ"ב מן ה"ב, יש חומר מקביל למשנה זו. בסוף הפרק יש מקור נוסף שהיה יכול לשמש פתיחה לעניינים אלו: "יש או חולצות או מתיבמות ולא חולצות...". (השווה בכורים א, א). אף למקור זה אין שייכות ל"צרות" ולמחלוקת ב"ש וב"ה. ברישא של פרק ג, שם, מקור נוסף המפרש את משנה ג, תחילה את ה"שניות"; ואחר-כך מדגימים את "אחותה שהיא יבמתה או חולצת או מתיבמת" בשבע בבות, ובין כולן ט"ו נשים שבראש המסכת. ראה הנוסח שהוצע ב"תוספתא כפשוטה" לשורות 6—9.

49 ולא איסור כרת של אשת אח שלא במקום ייבום החל אף על הגבר.

50 הנוסחא: "קדמו וכנסו אין מוציאין מידם" נמצאת אף בשלוש הבבות שבמשניות ו—ז. גם בפ"ד מ"ה יש: "מצוה בגדול ליבם לא רצה...". אך שם יש מקור אחר. ראה מ"ש אמור"ר, (הע' 46 לעיל), עמ' כא ר"על המשנה", עמ' 45, הערה 49. בתוספתא פ"ד סה"ג יש תמשך שלישי לאותה הלכה: "מצוה בגדול ליבם ולא בגדולה להתייבם".

51 פ"ב מ"ח סיפא עד מ"י הוא Excursus הנמשך ממשנה ח רישא.

52 כך בסוף משנה ג: "זו היא שאמרו אחותה...". זו מעין הערת גליון ויש עוד שתיים כאלה בפרק זה: "זו היא שאמרו אי לו על אשתו ואי לו על אשת אחיו" (משנה ה) ועיי' ג, ז; ו"זו היא שאמרו וכולן שמתו וכו'" (משנה ז) ועיי' א, א. אך ראה מ"ש אמור"ר, (הע' 46 לעיל), עמ' כ' הע' 47.

53 עיין הע' 37 לעיל. בפ"ד מ"ג מתחילים עניין חדש ובראשו מחלוקת ב"ש וב"ה.

מקובץ שבא מן המוכן, ואין במה שבא אחריהן ויקה, לא לשונית ולא עניינית ⁵⁴ למה שבא אחריהן. טול אותן ממקומן ולא נפגמת לא שלמות המסכת ולא הבנתו של מה שבא לאחר-מכן. במקומות אלו אין לא-לידנו לחוות דעה על זמן קביעתן של משניות אלו במקומן. ברם, יש גם תופעה אחרת. מה שבא אחרי משנת הפתיחה תלוי בה. יש בו פירושים לה, הרחבות וגם דיונים בהלכותיה. יש מסכתות שבהן נחלקו תנאים או בתי-מדרש של תנאים בפירושה ומוצעים תחילה דברי אלו ואחר-כך דברי החולקים עליהם. הוזה אומר, למדו את המשנה "הספורה", ניסחו מפרי תלמודם, ו"תלמוד" זה שקוע במשנתו. לשון אחר: כאן לפנינו עדות פנימית נוספת ל"תלמודם של תנאים" ⁵⁵.

מצאנו את התופעה הזאת בחלק מן המשניות "הספורות" הבאות בראש מסכת. ברם, אין הן מיוחדות למשניות מסוג זה בלבד. זאת ועוד אחרת, התופעות הללו מצויות גם במשניות שבאות בראש חטיבות-עניין שבאמצע מסכת. חלק מן החומר הנוסף יוצע בנספחים הבאים.

נספח א

במדות א, א שנינו: "בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש... והלויים בעשרים ואחד מקום...". המשנה כאן מונה את שלושת המקומות: "בבית אבטינס ובבית הניצוץ ובבית המוקד". רישא זה חוזר ונשנה בתמיד א, א. שם מוסיפים: "בית אבטינס ובית הניצוץ היו עליות והרובים שומרים שם בית המוקד כפה... וזקני בית אב יושבים שם ומפתחות העזרה בידם". התיאור הנוסף שבתמיד נחוץ להמשך שם, ב—ג: "הממונה בא ודופק עליהם והם פתחו לו... נטל את המפתח ופתח את הפשפש...".

במסכת מדות ממשיכים לתאר את חלקי הר הבית והמקדש. חלק מן התיאורים מוצע על-די משניות "ספורות": "חמשה שערים היו להר הבית" (מ"ג); "שבעה שערים היו בעזרה" (מ"ד); "ארבע לשכות היו בבית המוקד" (מ"ו); "שנים שערים היו לבית המוקד" (מ"ז) ועוד ⁵⁶. ויש לציין שבתיאורי המקדש יש עוד משניות "ספורות". למשל: "שתי מדות של יבש היו במקדש... שבע מדות של לח...". (מנחות ט, א—ב); "ושלשה דברים היתה אותה הקרן משמשת מלמטן ושלשה מלמעלן" (ובחים ו, ב) ⁵⁷; "א"ר יוסי בחמשה דברים בין האולם ולמזבח שוה להיכל...". (כלים א, ט) ⁵⁸; "ארבע חותמות היו במקדש...". (שקלים ה, ג); "י"ג שופרות י"ג שולחנות י"ג השתחויות היו במקדש" (שם ו, א).

54 פרט לנושא כללי משותף.

55 העניין ידוע. ראה, דרך משל: ר"ז פרנקל, "דרכי המשנה", כללי המשנה כלל ג (עמ' 284); אמ"ר, "על המשנה" במפתחות; דיסרטאציה שלי (הע' 6 לעיל) בפרק המבוא, עמ' 9 הע' 25. עיין עוד הע' 36 לעיל.

56 ראה: ב, ו (השווה שקלים ו, א ולהלן נספח ב); ד, ב—ג; ה, ג. השווה תמיד ה, ה. נאמר שם על הפסכת: "ושלשה דברים היתה משמשת...". כעין זה יש שם, משנה ו, על המגרפה.

57 שני הראשונים ישנם שם בסתם ברישא של משנה ט. הרביעי יוחס בתוספתא פ"א ה"ג (מהדרת צוקרמנדל, עמ' 569, שו" 21), לחכמים ור' מאיר פליג. את החמישי מציין ר' יוסי שם כדבר פשוט וממנו בל למדוד עוד. לשאר משניות פרק זה ראה נספח ג.

נספח ב

בציון האחרון, שקלים ו, א, יש תופעה נוספת. משנה זו, המונה שלושה עניינים שיש בהם "שלושה עשר" (שופרות, שולחנות והשתחויות), קובעת את המסגרת לשלושת פרקי המסכת האחרונים. עד משנה ד מפרשים את עניין ההשתחויות ובמשנה ד את עניין השולחנות⁵⁹. את שלושה-עשר השופרות מונים במשניות ה-ו. בפרק ז משנה א דנים במעות שנמצאו בסמוך לשופרות. במעין אותו עניין דנים במשנה ב, על "מעות שנמצאו בירושלים", במשנה ג על "בשר שנמצא", במשנה ד על "בהמה שנמצאת"⁶⁰, בפרק ה משנה א על "כל הרוקין שנמצאו", במשנה ב על "כל הכלים הנמצאים", במשנה ג על "סכין שנמצא" וכו'⁶¹.

נמצאנו למדין שמשנה "ספורה" עומדת בראש חטיבת עניין גם באמצע מסכת. תופעה זו נמצאת גם במקומות הבאים: סנהדרין פרקים ז-יא, סוכה פרקים ד-ה, בבא קמא א, ד-ב, ו⁶², שם פ"ח, שבועות פ"ח⁶³, אהלות יח, ב-ט, נזיר ו, א-יא⁶⁴, ו⁶⁵.

נספח ג

במקוואות א, א שנינו: "שש מעלות במקוה זו למעלה מזו". בסמוך לכותרת אין מונים את שש המעלות, אך מפרטין אותן ואת הלכותיהן בפרק משנה זה: "מי גבאים" (מ"א—מ"ה), "מי תמצית שלא פסקו" (מ"ו)⁶⁶, "מקוה שיש בו מ' סאה", "מעין שממיו מועטין" (מ"ז), "מים מוכין" (מ"ח), "מים חיים" (שם). בראש מסכת מקוואות מקור, שכלל הנראה

59 להשתחויות השווה מדות ב, ג, ו. שולחנות נזכרים שם ג, ה וכן ה, ב, תמיד ג, ה ומנחות יא, ז. אבל רק כאן יש כל השלושה-עשר יחד.

60 משנה ה עד סוף הפרק הוא Excursus היוצא ממשנה ד.

61 בעניינים האחרונים שדנו בהם לפעמים טימאו ולפעמים לא טימאו. במשנה ד דנים בפרוכת ומבחינים בין נטמאה בוולד הטומאה ובין נטמאה באב הטומאה. במשניות ו-ז דיון כזה בבשר קודשי קודשים. אשר למשנה ח, ראה מ"ש בעל תפארת ישראל אות מא, והיא משנת "סיום", עיין הע' 37 לעיל. אך השוה: ר"ח אלבק (הע' 11 לעיל), עמ' 129.

62 עיין לעיל, ליד הע' 45.

63 השווה בבא מציעא ז, ח. משנת ארבעה שומרים באה שם אחרי "שומרי פירות אוכלין...". בהמשכה מפרשים מה הוא "אונוס". בפרק ח מצויים דיני שואל לעניין הפטור של "בעליו עמו". שני עניינים אלו לא נזכרו באותה המשנה במפורש, אך מגבילים את ההלכות שבה.

64 עיין שם משנה ה. חוזרים בה על הכותרת ופירוטה: "ג' מינים אסורין בנזיר הטומאה ותגלחת והיוצא מן הגפן". שים לב שיש כאן שימוש לא רגיל במלה "מינים".

65 ציינו בפנים חטיבות-עניין במסכת. יש עוד מקומות כמו שקלים ה, ג (לעיל, סוף נספח א), שבהם מפרשים רק את המשנה הספורה. עיין, דרך משל: נדרים ג, א-ג; נדה ב, ו-ז; מכשירין ו, ד-ו. וי"ל שרק במשנה ה שם מוצאים אנו בספר המשנה "תולדות" ל"אבות" (תולדות למים ותולדות לדם); ראה מ"ש אמר"ר (הע' ד לעיל), עמ' 30 ליד הע' 90.

66 משנה זו מקבילה למשניות א-ג על כל בבותיהן. במשנה ד נקבע שמי תמציות שפסקו הן כמי גבאים. ואם כך, הרי כאן השוואה בין מי תמציות ש"פסקו" ל"שלא פסקו". לדברי ר"ש שבסוף משנה ג השווה תוספתא פ"א ה"א (מהדורת צוקרמנדל עמ' 652 שו' 22). מחלוקת בית שמאי ובית הלל שבמשנה ה באה כאילו כתוספת למקור הקדום. ראה ר"ח אלבק בהשלמות לפרק א, א, טהרות, עמ' 576 ומה שציטט מברית דמשק. עיין עוד: ר"ש ליברמן, "יוונית ויוונית בארץ-ישראל", ירושלים, תשכ"ג, עמ' 109 הע' 149.

קדום הוא, והמפתח לסדר שבו הוא "זה למעלה מזה"⁶⁷. מפתח סידורי זה מצוי בעוד מקומות מספר ולא בראש כולם עומדת משנה "ספורה". ראה למשל כלים פרק א. במשניות א—ד יש אחת-עשרה בבות ובהן "אבות הטומאה" והן מסודרות "זו למעלה מזו"⁶⁸. וכן, זהו עקרון הסדר ברוב הרשימה שבמשנה ה: "עשר טומאות פורשות מן האדם"; וכן הוא הסדר שבמשניות ו—ט: "א"י מקודשת מכל הארצות... קדש הקדשין מקודש מהן"⁶⁹. המקורות שבכלים פ"א מלמדים אותנו שלא לכל משנה הסופרת פרטים יש כותרת "ספורה". משניות כאלו אפשר למצוא בראש מסכת פאה⁷⁰, מסכת דמאי ועוד. לפעמים מוצאים אנו כותרת כזו במקורות המקבילים⁷¹. למשל: בחגיגה ב, ב מונים את חמשת הזוגות של חכמים בשם. במקבילה שבתוספתא (פ"ב ה"ח) יש: "...חמשה זוגות הן שלשה מזוגות הראשונים... שנים מזוגות האחרונים...". וכן, בגיטין ב, ז יש: "אף הנשים שאינן נאמנות לומר מת בעלה...", ובתוספתא (פ"ב ה"ו) יש: "...אפילו חמש נשים שאינן נאמנות לומר מת בעלה". איכרא, בזה נגענו כבר בנושא אחר והוא תהליך היווצרות הכותרת "הספורה". ועל זה, בעזרת החונן לאדם דעת, נשוב ונדון בהזדמנות אחרת.

67 כאן יש חשיבות לסדר שבו מציגים את ששת הפרטים. השווה סנהדרין מט ע"ב: "...א"ר הונא כל מקום ששנו חכמים דרך מניין אין מוקדם ומאוחר חוץ מ'ז' סמנים... רב פפא סבא משמיה דרב אמר אף ד' מיתות... ר"פ אמר אף סדר יומא (ואין שם דרך מניין!)... ר"ה בריה דר"י אמר אף סדר תמיד (כנ"ל)..."

68 וראה תמיתה הגאון, ריש "פירוש הגאונים לסדר טהרות" והובא ב"אוצר הגאונים" לבבא קמא, חלק הפירושים, סי' ג.

69 עיין עוד: כלים כז, א; תרומות ד, ו סיפא.

70 לקדמותה של משנה זו ראה בדיסרטאציה שלי (הע' 6 לעיל), פרק שני. גם לסיפא של המשנה אין כותרת ספורה. השווה אבות דרבי נתן נ"א ריש פרק מא: "ד' דברים אדם עושה אותן אוכל פירותיהן...". ושם בדיוק לשון המשנה. בשבת כז ע"א יש: "אמר ר' יוחנן ששה דברים...". והשווה הנוסחאות בסידורים בברכות השחר. על התועלת שבכותרת ספורה אפשר לעמוד גם מעבודה זרה ה, ט. למשנה אין כותרת ספורה אלא סתם: "אלו אסורין ואוסרין בכל שהן". בהמשכה רשימה של עשרה פרטים. בסוגיות התלמודים דנים בשאלת המיוחד שברשימת פרטים זו. בין כך ובין כך, מצאנו שבמשניות שבבבלי נוסף הפרט האחד-עשר: "שעיר המשתלח".

71 עיין הע' 3 לעיל.

תרגום ירושלמי א ודבי ר' ישמעאל

אפרים יצחקי

מוקדש לזכרו המבורך של
מו"ר פרופ' ח"י לוין זצ"ל

על תרגום ירושלמי א (להלן: תי"א) לא נעשו עד התקופה האחרונה עבודות שלמות ומקיפות¹, למרות החומר ההלכתי² והאגדי³ הרב המושקע בו. העדר מחקר כזה הביא חוקרים למסקנות שונות ורחוקות זו מזו, בקשר למהותו וזמן התהוותו של תי"א⁴, בהס-תמכם על פסוקים לא רבים⁵ ובעיקר מתחום האגדה.

משום גודל היקפו ורב-גוניותו של החומר המצוי בתי"א, יש לעסוק בו בזהירות רבה, למיינו לסוגיו ותקופותיו, לדון בנפרד בדרכו של תי"א בהלכה, באגדה, בפרשנותו וכיו"ב, וזאת על כל התורה כולה, תוך השוואה מדוקדקת לדעות חז"ל ודעות המובאות בספרות החיצונית.

המסקנות מהשוואה זו מאלפות מאוד, היות שהן מציגות לנו בצורה ברורה עניינים

1 ראה הדיסרטאציה שלי, 'ההלכה בתרגום ירושלמי א' ודרכו בדרשת המקרא', בראילון, תשמ"ב. דברים הנידונים כאן נידונו בהרחבה ובמפורז בדיסרטאציה.

2 ר' רייפמאן, "בית תלמוד" א (1881) 'הערות על תרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל', עמ' 212–220, 313–316, 347–350, עוסק אך ורק בהלכה שבת"א, אך אלו רק הערות על כמה הלכות בתי"א שאינן זהות לדעות חז"ל, ואין זו עבודה מקיפה ומעמיקה על ההלכה בתי"א.

3 בתחום האגדה, ראה א' שנאן, 'האגדה בתרגומים הארמיים הארץ ישראלים לתורה', דיסרטאציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשל"ח.

4 לדוגמה: הרב מ' כשר, "תורה שלמה", כד, עמ' יא; לה, עמ' א, סובר שהתהוותו של תי"א חלה בזמן הקרוב לתקופת צורא. א' גייגר, "המקרא ותרגומיו", ירושלים, תש"ט, עמ' 314, סובר שתי"א התהווה בזמן כשעוד רחשו אהדה לחשמונאים, בזמן יוחנן הורקנוס החשמונאי. מהר"ץ חיות, "אגרת בקורת", פרעסבורג, תרי"ג, עמ' יח (ובמהדורה החדשה של כל ספריו, ירושלים, תשי"ח, חלק ב, עמ' תקיד), וכן "אמרי בינה", זוליקווא, תר"ט, עמ' טז (ובמהדורה החדשה, עמ' תתקיא); יו"ט ל' צונץ, "הדרשות בישראל", ירושלים, תש"ן, עמ' 39, 261 הע' 59–61 סוברים שזמן התהוותו של תי"א במאה השביעית, בזמן הערבים. ד' רידר, "תעתיק מכ"י לונדון של תי"א", ירושלים, תשל"ד, עמ' 1 סובר שתי"א חובר לאחר תקופת רש"י. סיכום הדעות על תי"א ראה ר' קומלוש, "המקרא באור התרגום", רמת-גן, תשכ"ג, עמ' 38–46; וכן בקצרה בדיסרטאציה שנזכרה בהע' 1 לעיל.

5 כגון: הזכרת השם "יוחנן כהנא רבא" (דברים לג, יא) באה להוכיח שמחבר תי"א הוא בן זמנו של יוחנן הורקנוס החשמונאי. וההפך: הזכרת השמות "עיישא ופטימא" (בראשית כא, כא) באה להוכיח על איחורו של תי"א עד לימי הערבים.

רבים בתי"א, כגון: כמות ההלכות החיצוניות והקדומות בו⁶; שיטתו בדרשת המקרא ופרשנותו⁷; ומהיכן שאב את מקורותיו. מסקנות אלו יביאנו, בהכרח, לעיון מחודש בזמן התהוותו של תי"א ומקורותיו.

אחד הדברים הבולטים מאוד לעין תוך השוואת ההלכות המובאות בתי"א לדעות חז"ל, הוא הדמיון הרב לדבי ר' ישמעאל⁸ של חלק גדול מההלכות והדרשות המובאות בחיבור. כאן מבקשים אנו להראות דמיון זה, תוך השוואת ההלכות המובאות בתי"א למדרשי ההלכה.

א. מכילתא דר"י היא מבית-מדרשו של ר' ישמעאל⁹. בהשוואה מדוקדקת בין ההלכות המובאות בתי"א להלכות במכילתא נגלה דמיון מפתיע בין שני החיבורים, עד כי בפסוקים מסוימים יש רושם ברור שהאחד העתיק ותרגם את האחר. הדמיון אינו רק בקביעת ההלכה, אלא אף בלשון. פעמים מנוסחת ההלכה באותן מלים בתי"א ובמכילתא, וההבדל ביניהן הוא אך בשפה: המכילתא משתמשת במלה העברית ותי"א בתרגומה הארמי¹⁰. לדוגמה:

1. שמות יב, כ: "כל מחמצת לא תאכלו".

תי"א¹¹: "כל ערבו בין דמחמצת לא תיכלון".

מכילתא¹² (עמ' 35): "...תערובתן מנין? ת"ל: 'כל מחמצת לא תאכלו'".

מכילתא דרשב"י¹³ (עמ' 24): ליתא לשון תערובת. (אמנם המכילתא דרשב"י מדברת על "הכותח הבבלי והשכר המדי" שעובר ב"לא תעס" (= לאו), אך לשון "תערובת" לא מובאת. כמו-כן, לפי פשוטה של המכילתא משמע, שגם על תערובת חייב כרת וכנראה כך סובר גם תי"א. ולפי המכילתא דרשב"י על תערובת עובר על לאו. וראה ברייתא בפסחים מג ע"א, ומחלוקת מפרשים על המשנה פסחים ג, א: "אלו עוברין בפסח כותח הבבלי וכו'", אם עוברין בבל ייראה ובל יימצא, או שיש חובה לבערם מן העולם לפני פסח אף-על-פי שאין עוברים עליהם בבל ייראה ובבל יימצא. אך אין זה מענייננו.

2. שמות יב, מז: "כל עדת ישראל יעשו אותו".

תי"א: "כל כנישתא דישראל מתערבין דין עם דין וכו'".

6 על ההלכה החיצונה בתי"א ראה בדיסרטאציה שזכרה בהע' 1 לעיל. מאמר על כך עומד להתפרסם, א"ה.

7 ראה שם.

8 רד"צ הופמן כבר הכיר בדמיון זה וכתב: "התרגום הזה בספר שמות וגם בויקרא הוא עפ"י הרוב נוטה לדעת רי"ש". ראה: "מסילות לתורת התנאים" (תרגום: א"ז רבינוביץ), תל אביב, תרפ"ח, עמ' 74.

9 ראה: רד"צ הופמן, שם, עמ' 37–47; רי"ן אפשטיין, "מבואות לספרות התנאים", ירושלים, תשי"ו, עמ' 550.

10 שבע הדוגמאות שלהלן הן מתוך עשרות פסוקים שהדמיון רב בין תי"א למכילתא. וכן כל הסעיפים הממוספרים להלן מציינים אך ורק דוגמאות.

11 את תי"א אני מצטט מד' רידר, "תרגום יונתן בן עוזיאל על חמישה חומשי תורה, העתק מכ"י לונדון, עם הערות ותיקונים", ירושלים, תשל"ד.

12 מכילתא דר' ישמעאל, מהדורת הורוביץ–רבין, פרנקפורט אומ', תרצ"א.

13 מכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין–מלמד, ירושלים תשט"ו.

- מכילתא (עמ' 56): "...מגיד שפסח דורות בא בערבו ביא".
 מכילתא דרשב"י (עמ' 36, ממדרש הגדול): ליתא ערבוביא.
 3. שמות יב, מח: "וכל ערל לא יאכל בו".
 תי"א: "וכל ערלאי ברישראל".
 אונקלוס: "וכל ערלאי".
 גיאופיטי¹⁴: "וכל בר עממין".
 מכילתא (עמ' 57): "כל ערל לא יאכל בו" למה נאמר? והלא כבר נאמר 'כל בן נכר לא יאכל בו', אבל ישראל ערל שומע אני יהא כשר לאכל הפסח, ת"ל: ערל לא יאכל בו".
 מכילתא דרשב"י (עמ' 37): "...אין אלא ערל גמור, מנין מל ולא פרע... ת"ל: 'וכל ערל לא יאכל בו'".
 4. שמות כא, יא: "...ויצאה חנם אין כסף".
 תי"א: "ודילוט לאבוי ולאמיה בשמא מפרשא וגו'".
 מכילתא (עמ' 259): "...חנם מכסף ולא חנם מגט"¹⁵.
 מכילתא דרשב"י (עמ' 168): ליתא עניין גט.
 שמות כא, יז: "ומקלל אביו ואמו מות יומת".
 5. תי"א: "ודילוט לאבוי ולאמיה בשמא מפרשא וגו'".
 מכילתא (עמ' 268): "ומקלל אביו ואמו בשם המפורש".
 מכילתא דרשב"י (עמ' 173, ממה"ג): "מה להלן בשם אף כאן בשם". ללא התוספת "המפורש".
 6. שמות כא, כט: "השור יסקל וגם בעליו יומת".
 תי"א: "...ואוף מריה יתקטל במיתותא דמשתלחא עלוי מן שמיא".
 אונקלוס וגיאופיטי: "ואף מריה יתקטל", ללא שום תוספת.
 מכילתא (עמ' 285): "וגם בעליו יומת — בידי שמים".
 מכילתא דרשב"י (עמ' 181): הדרשה שאין בעלין נסקלין שונה, ומיתה בידי שמים ליתא.
 7. שמות כג, יב: "...וינפש בן אמתך".
 תי"א: "וישקוט בר אמתך ערלאה וגיורא".
 גיאופיטי: "ויתנח ברא דאמתך יהודייתא¹⁶ וגיורא".
 מכילתא (עמ' 331): "וינפש בן אמתך — זהו עבד ערל"¹⁷.
 מכילתא דרשב"י (עמ' 217, ממה"ג): ליתא עניין עבד ערל.

14 "גיאופיטי 1 תרגום ירושלמי שלם", מהדורת-צלום כת"י וטיקו, הוצאת מקור, ירושלים, תשל"א. מהדורה מדעית: א"ד מאצ'ו, מדריד—ברצלונה, 1968—1978.

15 ראה: צ"מ פינליש, "דרכה של תורה", וינא, 1861, עמ' 117—185, שיוצא נגד דעתו של גייגר ב"המקרא ותרגומו" (הע' 4 לעיל), עמ' 119, שההלכה הקדומה סברה שהמכירה לאמהות היא גם מכירה לאישות ולכן צריכה גט פיטורין.

16 אין משמעות בפסוק זה לבן אמה יהודיה, ייתכן שזו טעות סופר.

17 ראה גם במכילתא, עמ' 53.

- ב. גם ספרי לבמדבר מדבי ר' ישמעאל הוא ¹⁸. כפי שמצאנו קירבה לשונית, דרשנית והלכתית בין המכילתא לתי"א, כך נמצא קירבה דומה בין הספרי לבמדבר לתי"א.
1. במדבר יט, ד: "ולקח אלעזר הכהן מדמה באצבעו וגו'".
תי"א: "ויסב אלעזר בכהוניה מן אדמיה" וגו'".
ספרי ¹⁹ (עמ' 154): "...ומה ת"ל 'הכהן' ? — בכהונו" ²⁰.
 2. במדבר יט, ה: "ושרף את הפרה לעיניו".
תי"א: "ויוקד כהן אוחרן ית תורתא כד חמי אלעזר".
ספרי (עמ' 155): "שיהיה אחר שורף ואלעזר רואה".
 3. במדבר יט, יד: "...כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא שבעת ימים".
תי"א: "כל מאן דעליל משכנא אורח תרעא ולא מן צדדיה כדפתח תרעא".
ספרי (עמ' 166): "כל הבא אל האהל דרך פתחו הוא מטמא ואין מטמא מכל צדדיו כשהוא פתוח".
 4. במדבר כט, לט: "אלה תעשו לה' במועדיכם לבד מנדריכם וגדבותיכם וגו'".
תי"א: "אלין תקרבון קדם ה' בזמן מועדיכון בר מנדריכון דנדרתון בחגא תיתון בחגא וגו'".
ספרי (עמ' 197): "אלה תעשו לה' במועדיכם" — אלו נדרים וגדבות שנודר ברגל שיביאם ברגל".
במדבר לה, כ: "ואם בשנאה יהדפנו או השליך עליו בצדיה וימת".
תי"א: "ואין ביסנא הדף ואתכוון ודחיה או טלק עלוי כלונסן ושרווא וגלגל עלוי כיפין בכוונות ליבא וקטליה".
 5. ספרי (עמ' 218): "או השליך עליו בצדיה" — שצידה לו, שמתכוון לו. ועל פסוק יח אומר הספרי (שם): "השליך עליו קורות וכלונסאות מנין וכו'".
 - ג. לעומת קירבת הלשון, הדרשה וההלכה בין דבי ר' ישמעאל לתי"א, יש זרות לשון, דרשה והלכה בין תי"א למדרשי ההלכה מדבי ר' עקיבא.
 - במכילתא דרשב"י, בהיותה מדבי ר' עקיבא ²¹, נמצא זרות זו.
 1. שמות יב, כד: "ושמרת את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם".
תי"א: "ותטרונו ית פיתגמא הדין לקיים לך ולבנך דכורייא עד עלמא".
מכילתא (עמ' 39): "לחק לך ולבניך' למה נאמר ? ... ת"ל 'לך ולבניך' האנשים ולא הנשים".
מכילתא דרשב"י (עמ' 26): "ת"ל 'זהו לחק לך ולבניך עד עולם' שינהוג הדבר לדורות".

18 רד"צ הופמן, "מסילות לתורת התנאים" (הע' 8 לעיל), עמ' 54—58; רי"ן אפשטיין, "מבואות לספרות התנאים" (הע' 9 לעיל), עמ' 588.

19 ספרי לבמדבר, מהדורת ח"ש הורוויץ, לייפציג, תרע"ו.

20 מפרשי הספרי פירשו: "בכהונו" — המכהן בבגדים, וכן איתא בספרי זוטא (על פסוק ג): "מה ת"ל 'הכהן' זה המכהן בבגדים". בכל אופן, הקירבה הלשונית בולטת בין תי"א לספרי ולא לספרי זוטא.

21 ראה בסוף המבוא של רי"ן אפשטיין למכילתא דרשב"י (הע' 13 לעיל), עמ' כה. וכן: רי"ן אפשטיין, "מבואות לספרות התנאים" (הע' 9 לעיל), עמ' 738.

2. שמות יב, מה: "תושב ושכיר לא יאכל בו".
 תי"א: "דייור תותב ואגירא נוכראה לא ייכול ביה".
 מכילתא (עמ' 54): "'תושב' — זה גר תושב, ו'שכיר' — זה הגוי".
 מכילתא דרשב"י (עמ' 36, ממה"ג): "'תושב' — זה קנז קנז עולם, ו'שכיר' — זה קנז קנז שנים".
3. שמות כא, ח: "אם רעה בעיני אדניה אשר לא (קרי: לו) יעדה והפדה".
 תי"א: "אין לא השכחת חזנא קדם ריבונה דומין יתה²² ויפרוק יתה אבוהא וגו'".
 מכילתא (עמ' 257): "'אשר לא יעדה' — אם לא יעדה אדון זה יפדה אב".
 מכילתא דרשב"י (עמ' 166): "'יעדה והפדה' — מלמד שמצות יעדה קודמת למצות פדייה. 'והפדה' — מלמד שיוצאה בגרעון כסף. 'והפדה' — מלמד שבית דין מפדין אותה בעל כורחו וכו'".
4. שמות כג, א: "לא תשא שמע שוא וגו'".
 תי"א: "עמי בני ישראל לא תקבלון מילי שיקרא מגברא דיכול קורצין בחבריה וגו'".
 מכילתא (עמ' 321): "'לא תשא שמע שוא' הרי הזהרה למקבל לשון הרע וכו'".
 מכילתא דרשב"י (עמ' 214, ממה"ג): "'לא תשא שמע שוא' שלא ידברו סניגורין לפניהן וכו'".
- ד. גם תורת כהנים הוא מדבי ר' עקיבא²³. גם כאן בולטת אי-הקירבה בין תי"א לתו"כ.
1. ויקרא ד, טו: "וסמכו זקני העדה את ידיהם על ראש הפר וגו'".
 תי"א: "ויסמכון תריסר סבי כנישתא דמתמנן אמרכולין על תריסר שיבטיא וגו'".
 תו"כ (חובה ו ב): "...וכמה הן? 'וסמכו' — שנים, 'זקני' — שנים, אין ב"ד שקול, הרי חמישה, דברי ר' יהודה. ר"ש אומר 'וסמכו זקני' — שנים, אין ב"ד שקול הרי שלושה".
2. תו"כ אינו מזכיר כלל את האפשרות של שנים-עשר זקנים²⁴.
 ויקרא טז, כא: "וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר החי וגו'".
 תי"א: "ויסמוך אהרן ית תרתין ידוי בסידרא חדא ידימיניה על שמאליה וגו'".
- 22 ראה מה שכתבתי בדיסרטאציה (הע' 1 לעיל), לגבי הקרי והכתיב של "לא" ו"לו" וכיצד התרגומים גרסו זאת.
- 23 ראה: רד"צ הופמן, "מסילות לתורת התנאים" (הע' 8 לעיל), עמ' 74; רי"ן אפשטיין, "מבואות לספרות התנאים" (הע' 8 לעיל), עמ' 644; ע"צ מלמד, "פרקי מבוא לספרות התלמוד", ירושלים, תשל"ג, עמ' 192.
- 24 שיטתו של תי"א קרובה יותר לפשוטו של מקרא מאשר שיטת חז"ל, "זקני העדה" = שנים-עשר הנשיאים. בירושלמי הוריות פ"א ה"ח יש דעה הדומה במקצת לתי"א, שהסומכים צריכים להיות מכל שבט ושבת, אך לא אחד מכל שבט אלא שלושה מכל שבט: "...דתני שלושה מכל שבט ושבת וראש ב"ד על גביהן סומכין ידיהן על ראש הפר וכו'".

תו"כ (על הפסוק בויקרא א, ד; ויקרא ד, ב): "ידו על ראש ולא על גב ידו". וראה גם בתוספתא מנחות פ"י ה"ב: "...ולא היה מניח ידיו זו על גבי זו וכו'".

3. ויקרא יט, כד: "ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים לה".

תי"א: "ובשנת רביעית יהי כל אינביה קודשי תושבחן קדם ה' מתפרק מן כהנא"²⁵. תו"כ (קדושים פרק ה, פרשה ג ט): "ר' יוסי הגלילי אומר: הרי אתה כמוסיף פירות חמישית על פירות רביעית, מה פירות חמישית לבעלים אף פירות רביעית לבעלים".

לפי תי"א, אין פירות רביעית שייכים לבעלים אלא לכוהנים והבעלים יכולים לפדות אותם מהכהן.

ואילו לפי תו"כ (= חז"ל), הפירות נאכלים לבעלים בירושלים ללא פדיון מהכהן. גם ספר היובלים סובר שפירות רביעית אינם שייכים לבעלים (ז, לו): "שלש שנים לא יאסף פריו לאכול, ובשנה הרביעית יאסף פריו ויעלה ראשית הפרי לפני ה' אלקיננו א—ל עליון אשר ברא שמים וארץ וכל אשר בהם. למען יעלו כליל ראשית התירוש והיצהר ראשית הפרי על מזבח ה' לרצון. והנותר יאכלוהו משרתי בית ה' לרצון לפני המזבח".

וכן דעת השומרונים שנטע רבעי לכוהנים, וכך סוברים חלק מהקראים²⁶.

וראה ירושלמי סוטה פ"ח ה"ה: "אימת הוא מחלל ברביעית או בחמישית? מסתברא בחמישית אבל ברביעית דמים הוא חייב לו. ורבנן דקיסרין אמרין לא מסתברא אלא ברביעית, כדכתיב: ובשנה הרביעית יהיה כל פרי קודש הלולים לה".

וכתב הרידב"ז: "הסוגיא הזאת חמורה ונלאו המפרשים ז"ל לפרשה וכו'".

נראה שהיו דעות שפירות רביעית לכוהנים.

4. ויקרא כ, טו: "ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת ואת הבהמה תהרגו".

תי"א: "...וית בעירא תקטלון בקולפי". (ראה "ערוך השלם" ערך 'קולפא', שפירושו מקל עב.)

תו"כ (קדושים פרק ו א): "...ת"ל ואת הבהמה תהרגו, נאמר כאן הריגה ונאמר להלן הריגה, מה הריגה האמורה להלן סקילה אף כאן סקילה".

ועיין מהר"ץ חיות²⁷: "וקשה דאגן קיי"ל סנהדרין ב' ע"א כמיתת הבעלים כך מיתת השור... וע' רמב"ם פ"ה המשניות וכו' ואיך כותב התרגום 'את בעירא בקולפי'? וצע"ג. ועוד מיתת קולפי היינו ע"י הכאה בשבט, לא שמענו כלל מיתה כזו, ורק ד' מיתות שמענו, סקילה שריפה הרג וחנק, זולת זה לא ידענו עונש אחר".

וראה גם רייפמאן, "בית תלמוד", א (תרמ"א), עמ' 315: "והוא (= תי"א) מתנגד לקבלת רז"ל שגם הבהמה נסקלת".

25 ראה אבן עזרא על התורה על פסוק זה: "קדש הלולים להלל השם והכהן יאכלנו".

26 ראה: גייגר, המקרא ותרגומיו (הע' 4 לעיל), עמ' 116, שמצטט מספר יהושע השומרוני פרק לת, ואת הפרשן אבן סעיד, ויקרא י, יא, עמ' 297. לגבי הקראים טעה גייגר, באומרו שכל הקראים סוברים כך. ראה: אהרן מגניקומדיה, "כתר תורה", מהדורת-צילום, רמלה, תשל"ב, ויקרא נד ע"א; אליהו בשיצי, "אדרת אליהו", גולוו, תקצ"ד, ע ע"א.

27 מהר"ץ חיות, "אמרי בינה" (הע' 4 לעיל), סי' ד, יח סע"א.

- ה. פעמים יש הרושם שתורת כהנים הכיר את הדעה המובאת בתי"א ודוחה אותה.
 1. ויקרא יא, לב: "במים יובא וטמא עד הערב".
 תי"א: "בארבעין סאוו דמוי ייתעל ויהי מסאב לכל צרוך עד רמשא וידכ".
 תו"כ (שמיני פרק ח ט): "וטמא עד הערב, יכול לכל דבר? ת"ל צטהר, אי
 'צטהר' יכול לכל דבר? ת"ל 'וטמא עד הערב' הא כיצד? טהור לחולין מבעוד
 יום ולתרומה משתחשך. נראה בבירור שתו"כ הכיר את התרגום או את הפירוש
 "לכל צרוך", ובא לדחות פירוש זה.
 2. ויקרא ו, יג: "זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו".
 תי"א: "דין קרבנא דאהרן ודבניו די יקרבון קדם ה' ביומא דירבון יתיה למחסן
 כהונתא רבא וכו'".
 תו"כ (צו ב, פרק ג ג): "'בניו'—אלו כהנים הדיוטים, או 'בניו'—הרי כהנים
 גדולים. כשהוא אומר 'הכהן המשיח'—הרי כהן גדול אמור, מה אני מקיים
 'בניו'—אלו כהנים הדיוטים"²⁸.
 לפי תי"א, רק הכוהן הגדול מקריב קרבן זה (גם לדורות, כשאחד הבנים יימשח לכוהן
 גדול²⁹), ולפי תו"כ—גם הדיוטות. אך עצם הוויכוח־השכנוע בתו"כ, שהכוונה
 לכהנים הדיוטים ולא לכוהן הגדול בלבד, משמע שהיתה דעה שהכוונה בפסוק היא
 רק לכהנים גדולים.
 3. ויקרא ז, כו: "כל נפש אשר תאכל כל דם ונכרתה וגו'".
 תי"א: "כל בר נש דייכול כל אדם מן כל דחי וגו'".
 נראה שתי"א סובר שכל דם אסור אפילו דם דגים ודם חגבים וכד'.
 גם הקראים סוברים שדם דגים אסור. ראה: כתר תורה על ויקרא יז, יד (עמ' 88)³⁰:
 "'כי נפש כל בשר דמו הוא, לאסור דם דגים וחגבים וכו'". וכן על הפסוקים ויקרא
 ז, כו—כו: "לעוף ולבהמה", אין הטעם בעבור שהסגיל בהמות ועופות מכלל דם
 דגים וחגבים בהיתר כדעת בעלי הקבלה, שהרי אמר 'כל נפש אשר תאכל כל דם',
 הרי שהכליל וכו'.
 תו"כ (צו פרשה י יא): "'כל דם לא תאכלו, יכול אף דם מהלכי שמים,
 דם שרצים ודם ביצים, דם חגבים ודם דגים הכל בכלל? ת"ל
 'לעוף ולבהמה'... יצא דם מהלכי על שמים שאין בו טומאה קלה, דם שרצים שאין
 בו טומאה חמורה, דם ביצים שאין מין בשר, דם חגבים ודם דגים שכולו מותר".
 גם כאן נראה שהיתה דעה שכל דם אסור. תי"א מיצג דעה זו, ותו"כ מכיר דעה זו
 ודוחה אותה. נוכל להסיק, ללא ספק, שתי"א שאב את מקורותיו מצינור שונה מאשר
 תו"כ.

28 ראה גם מנחות נא ע"ב, עז ע"א ורש"י שם.

29 ראה רשב"ם על התורה, על פסוק זה: "לפי הפשט בני אהרן הכהנים הגדולים העומדים תחתיו.
 וחכמים דרשו על כהן הדיוט וכו'". וראה: י' רייפמאן, "בית תלמוד", א (תרמ"א), עמ' 314;
 ב' שמרלר, "אהבת יונתן", בילגור, תרצ"ג, על פסוק זה; ד' רעוועל, 'תרגום יונתן על
 התורה', נר מערבי, ב, תרפ"ה.

30 אהרן מניקומדיה, "כתר תורה" (הע' 26 לעיל).

ו. גם ספרי לדברים מדבי ר' עקיבא הוא ³¹, וגם כאן בולט חוסר הקירבה ודמיון בין תי"א לספרי דברים.

1. דברים יג, ו: "והנביא ההוא או חלם החלום ההוא יומת וגו'".

תי"א: "ונבי שיקרא ההוא או חלים חילמא זידנא ההוא יתקטל בסייפא וגו'". ספרי ³² (עמ' 151): "...מה הדחה האמורה להלן בסקילה אף הדחה האמורה כאן בסקילה. ר"ש אומר: אין מיתתו של זה אלא בחנק" ³³. וראה סנהדרין סז ע"א, פד ע"ב, ובמכילתא דרשב"י על שמות כא, לו ועוד.

2. דברים יז, טז: "רק לא ירבה לו סוסים וגו'".

תי"א: "לחוד לא יסגי ליה על תרין סוסוון וגו'".

ספרי (עמ' 209): "רק לא ירבה לו סוסים, יכול לא ירבה למרכבתו ולפרשיו? ת"ל 'לו', לו אינו מרבה, אבל מרבה הוא למרכבתו ולפרשיו. אם כן למה נאמר: 'למען הרבות סוס' ? סוסים בטלים. מנין אפילו סוס אחד והוא בטל כדיי הוא שיחזיר את העם למצרים ? ת"ל: 'רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב', והלא דברים ק"ו וכו'". וראה מהר"צ חיות ³⁴ שכתב: "לא ידעתי פרוש, ואנה מציינו כי אסור למלך להחזיק יותר מב' סוסים ? ואולי ידרוש מיעוט 'סוסים' — שנים".

וראה גם רייפמאן, "בית תלמוד", א (תרמ"א), עמ' 348: "אינו מתאים ... וגם בלתי מובן".

3. דברים יח, ג: "וזה יהיה משפט הכהנים ... ונתן לכהן הזרוע והלחיים והקבה".

תי"א: "... ויתנון לכהנא אדרעא דימינא ולוחא ארעיא וליחיא דרקיתא ³⁵ וקיבתא".

ספרי (עמ' 215): "'הזרוע' — זרוע של ימין, 'הלחיים' — זה לחי תחתון ³⁶, 'הקבה' — כמשמעה".

ובמשנה חולין י, ד: "איזהו לחי ? מן הפרק עד פיקה של גרגרת". פירש אלבק: מן הלחי התחתונה ולמטה עד הפקעת העגולה שבגרגרת. וראה "ינחנו" ³⁷: "והה"ג ר"א כהן רפפורט יאמר: הוא לא כתלמודן בפ' הזרוע דא"צ ליתן רק הלחי התחתון. וכבר עמד בזה בשו"ת ה"ק למהר"ו חגיז ד"ב סי' ק"ע, עכ"ל".

גם ניאופיטי מתרגם: "ויתן לכהנה אדרעא ולחייא ארעייה ורקיתה".

4. דברים כ, יט: "כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפסה וגו'".

תי"א: "ארום תקפון על קרתא כל יומי שבעתא קרבא עלה למכבשה בשבתא וגו'".

31 רי"ן אפשטיין, "מבואות לספרות התנאים" (הע' 9 לעיל), עמ' 644.

32 ספרי דברים, מהדורת א"א פינקלשטיין, ברלין, ת"ש.

33 ראה: (= L. =) L. Ginzberg, Eine Unbekannte Judische Sekte, New York, 1922, p. 167. Ginzberg, An Unknown Jewish Sect, New York, 1967, p. 118. וראה: רייפמאן,

"בית תלמוד" (הע' 29 לעיל), עמ' 347.

34 "אמרי בינה" (הע' 4 לעיל), יט ע"א.

35 פירוש: לחי תחתון ולחי עליון (פירוש יונתן).

36 הגר"א הגיה: זה לחי עליון ותחתון (פינקלשטיין, בספרי שם).

37 יוחנן איינברג, "ינחנו", ורשה, תר"ס, על פסוק זה.

ספרי (עמ' 238): "כי תצור... ימים רבים—ימים—שנים, רבים—שלושה. מכאן אמרו אין צרים על עיר של עכו"ם פחות מג' ימים קודם שבת". נראה שתי"א סובר, שרק אם צרו על עיר כל השבוע מותר לכבשה בשבת, ואילו לפי הספרי די בג' ימים³⁸.

ז. במקרים רבים, תי"א קובע הלכה בתרגומו כר' ישמעאל, בניגוד לדעות אחרות.
1. ויקרא יח, כא: "ומזרעך לא תתן להעביר למלך וגו'".
תי"א: "ומן זרעך לא תיתן בתשמישתא לציד בת עממין למעברא לפולחנא נוכראה וגו'".

ספרי דברים, קעא (עמ' 218): "ד"א מעביר בנו ובתו באש זה הבעל ארמית ומעמיד ממנה בן אויב למקום".

במדרש תנאים (עמ' 109) מובאת דעה זו בשם ר' ישמעאל: "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש" (דברים יח, י) זה המעביר מזרעו למלך. ד"א 'לא ימצא בך' למה נאמר? לפי שהוא אומר 'ואל בני ישראל תאמר איש איש כי יתן מזרעו למולך מות יומת' (ויקרא כ, ב). ר' ישמעאל אומר: זה הבעל ארמית ומעמיד ממנה בן אויב למקום. עונש שמענו אזהרה לא שמענו, ת"ל: 'לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש'. ר' יהודה אומר: זה שהוא מעביר בנו ובתו לע"ז וכורת עמה ברית וכו'. וחכ"א זה המעביר בנו ובתו באש ושורפן לע"ז".

גם בירושלמי מגילה פ"ד סה"י מובאת דעה זו בשם ר' ישמעאל: "מזרעך לא תתן להעביר למלך" מזרעך לא תתן לאעברא בארמיותא. תני ר' ישמעאל: זה שהוא נושא ארמית ומוליד בנים, מעמיד אויבים למקום".

וכן בירושלמי סנהדרין פ"ט ה"ז על המשנה "והבעל ארמית קנאין פוגעין בהן"³⁹, אומרת הגמרא: "תני ר' ישמעאל: זה שהוא נושא ארמית ומוליד בנים מעמיד אויבים ממנה למקום".

תי"א סובר כר' ישמעאל ובניגוד למשנה (מגילה ד, ט) האומרת: "האומר: 'מזרעך לא תתן להעביר למלך'—ומזרעך לא תתן לאעברא בארמיותא, משתקין אותו בנויפת"⁴⁰.

גם ספר היובלים בדברו על איסור נישואין עם נכריות (ל, י), אומר: "כי מזרעו נתן למולך ויחטא לטמא".

2. במדבר ו, יא: "ויכפר עליו מאשר חטא על הנפש" (הנזיר שנטמא).
תי"א: "ויכפר עליו ממזן דחב על דאיסתאב למיתא וגו'".
ספרי במדבר, ל (עמ' 36): "ר' אלעזר הקפר אומר על שציער עצמו מן היין. ר' ישמעאל אומר שטמא עצמו".

38 ייתכן שתי"א סובר כאן כבית שמאי; ראה מה שכתבתי בדיסרטאציה (הע' 1 לעיל), עמ' 612–614.

39 כך הגירסה במשנת הירושלמי. ראה גם א' שכטר, "המשנה בבבלי ובירושלמי", ירושלים, תשי"ט, עמ' רס"ח.

40 יש חוקרים שהוכיחו מכאן על קדמותו של תי"א. ראה, לדוגמה: מהר"ץ חיות, "אמרי בינה" (הע' 4 לעיל), סי' ד, שכותב: "ואין להכחיש קדמות התרגום הירושלמי אשר כבר המשנה הזכירה אותו בפ"ב דמגילה".

ת"א סובר כר' ישמעאל. הגמרא אינה מזכירה כלל את דעתו של ר' ישמעאל. ראה בנדרים י ע"א, ובבבא קמא צא ע"ב, ובנוזר יט ע"א. וכן בירושלמי נדרים פ"א סה"א, ונוזר פ"א ה"ה.

רק בתענית יא ע"א מביאה הגמרא תירוץ המשתווה לדעתו של ר' ישמעאל, מה שמוכיח שדעה זו היתה ידועה ולא השתמשו בה ⁴¹.

הגמרא שם אומרת: אמר שמואל כל היושב בתענית נקרא חוטא. סבר לה כי האי תנא דתניא: ר"א הקפר ברבי אומר: מה ת"ל 'וכפר עליו מאשר חטא על הנפש', וכי באיזה נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין. והלא דברים ק"ו ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה. ר' אלעזר אומר: נקרא קדוש... ומה זה שלא ציער עצמו אלא מדבר אחד נקרא קדוש המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה."

שואלת הגמרא: "ולשמואל הא איקרי קדוש?" ומתרגמת: "ההוא אגידול פרע קאי". ועוד שואלת הגמרא: "ולר' אלעזר הא נקרא חוטא?" ומתרגמת: "ההוא דסאיב נפשיה".

3. במדבר ו, יג: "וזאת תורת הנוזר ביום מלאת ימי נזרו יביא אותו אל פתח אהל מועד".

ת"א: "ודא אחוויית אורייתא דניזרא ביום מישלם יומי אפרשותיה ימטי ית גרמיה לתרע משכן זימנא".

ספרי במדבר, לב (עמ' 38): "'יביא אותו' — וכי אחרים מביאים אותו, והלא הוא מביא את עצמו? זו אחת משלוש אחים שהיה ר' ישמעאל דורש בתורה. כיוצא בו אתה אומר וכו', אף כאן אתה אומר 'יביא אותו' — הוא מביא את עצמו ואין אחרים מביאים אותו".

ספרי זוטא: "'יביא' — יביאם על כרחו וכו'".

4. דברים יב, ד: "לא תעשון כן לה' אלקיכם".

ת"א: "לית יכון רשאין למחקה כתב ש מא דה' אלקיכון".

ספרי דברים, ראה סא (עמ' 127): "ר' ישמעאל ⁴² אומר: מנין למוחק אות אחת מן השם שהוא בלא תעשה, שנאמר: 'ואבדתם את שמם... לא תעשון כן לה' אלקיכם'".

ת"א כר' ישמעאל.

41 ראה: גייגר, "המקרא ותרגומו" (הע' 4 לעיל), עמ' 311, המסביר שמכיוון שאחרי החורבן היו שהזירו עצמם מבשר ויין, ניסו חכמים להתדיר בעם את האיסור בנזירות. לכן התקבלה אך ורק דעתו של ר"א הקפר. ואילו בדורות מאוחרים יותר חזרו לקבל גם את דעתו של ר' ישמעאל. וראה: פילון, "על המצוות", א רמז—רמח, שמשבח את הנזיר בניירות, שהיא (לפי לשונם של השבעים) "הנזיר הגדול" שעל ידו האדם מקדיש עצמו לה' ומגלה בזה את יראתו ואהבתו הגדולה ליצורו. וראה מה שכתב ר"ח אלבק בהקדמתו למסכת נוזר, בפירושו למשנה. גם הקראים סוברים שהנזירות היא מצווה; ראה: "כתר תורה" (הע' 26 לעיל), במדבר, כל פרק ו'.

42 עיין בהערות פינקלשטיין, על ספרי דברים, שמביא בשם ד"ר ב"צ הלפר שבקטע מן הגניזה בפילדלפיה, דרשה זו מובאת בשם ר' שמעון בן אליעזר משום ר' מאיר (מובא ב-JQR, new series, Vol. XII (1922—23), p. 39), אבל בתוספתא פ"ה ה"ט גם גורסים ר' ישמעאל, וכן הרמב"ם על התורה גורס ר' ישמעאל.

5. דברים טז, ב: "וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם".

תי"א: "ותיכסון פיסחא קדם ה' אלקכון ביני שימשתא ועאן ותורי למחר בכרן יומא לחדות חגא וכו'".

ספרי דברים, כט (עמ' 187): "'צאן ובקר' — והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים, ולמה נאמר 'צאן ובקר'?" — צאן לפסח ובקר לחגיגה".

מכילתא, פסחא, ד (עמ' 13): "'והיה לכם' — להביא פסח דורות שלא יבוא אלא מן הכבשים ומן העזים, דברי ר' אליעזר. ר' יאשיה אומר: 'תקחו' — למה נאמר? — שנאמר: 'וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר' — צאן לפסח ובקר לחגיגה וכו'. ר' יונתן אומר: צאן לפסח ובקר לחגיגה וכו'. ר' אליעזר אומר צאן לפסח ובקר לחגיגה וכו'. ר' עקיבא אומר... צאן לפסח ולא בקר לפסח. ר' ישמעאל אומר: בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר ⁴³ וכו'. רבי אומר בזבח הבא מן הבקר כמו מן הצאן הכתוב מדבר, ואי זה? זה שלמים וכו'".

בפסחים ע ע"א סובר גם בן תימא שחגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח, באה מן הצאן ולא מן הבקר, באה מן הזוכרים ולא מן הנקבות, בת שנה ולא בת שתי שנים, אלא למנויו ואלא צלי ונאכלת ליום ולילה ⁴⁴.

יוצא אפוא, לפי ר' ישמעאל "בחגיגה הבאה בפסח" ולא עם קרבן הפסח, כלומר למחרת מותר להביא צאן ובקר, אבל בחגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח.

תי"א כר' ישמעאל (ובן תימא) ולא כמשנה בפסחים ו, ד: חגיגה היתה באה מן הצאן ומן הבקר וכו'. ולפי הגמרא (סט ע"ב) מדובר בחגיגה הבאה עם הפסח, ב"ד בניסן. ואילו תי"א קובע שצאן ובקר למחר לחגיגה (= בחגיגה הבאה בפסח).

ועין "מלאכת שלמה" על המשנה, שכותב שנכון יותר שלא להביא "חגיגת ארבעה עשר" אלא מן הבקר, שלא תתערב החגיגה בקרבן פסח.

ועוד נראה שתי"א גורס במקרא (או לפחות מפרש כך): "וזבחת פסח לה' אלקיך, וצאן ובקר וגו'" (בתוספת ו"ו החיבור, וזה משנה את מובן הכתוב).

ח. סיכום יחס תי"א למדרשי ההלכה.

1. מכילתא דר' ישמעאל.

תי"א קובע הלכה בתרגומו כסתמא דמכילתא דר"י ב-69 פסוקים, ובעוד 16 פסוקים כאחד התנאים במכילתא.

מעובדות אלו אפשר להסיק שיש דמיון בין המכילתא לבין תי"א, ואולי שתי"א הכיר את המכילתא והעתיק ממנה, במיוחד אם נשים לב גם ללשון הדומה. אך העובדה שיש בתי"א 12 הלכות בניגוד לדעת המכילתא ⁴⁵ מוכיחה שתי"א לא העתיק מהמכילתא, בכל אופן לא בעריכתה הנוכחית, כפי שהיא נמצאת בידנו. סביר יותר להניח, שתי"א מדבי ר"י הוא ויצא מאותו צינור שהמכילתא יצאה, אך אין כאן העתקה.

43 ראה: "מאיר עין" על המכילתא, שמסביר את ר' ישמעאל שבחגיגת י"ד רק צאן, ובחגיגת ט"ו צאן ובקר (כמו בן תימא להלן).

44 עיין: גייגר, "המקרא ותרגומו" (הע' 4 לעיל), עמ' 313.

45 עיין בדיסרטאציה (הע' 1 לעיל), דיון מפורט על כל הלכה והלכה לפי סדר הפסוקים, ובמפתח עמ' 719. וכן לגבי שאר מדרשי ההלכה.

2. מכילתא דרשב"י.

בהלכה, בניגוד ללשון, אין הבדל מהותי בין היחס של תי"א למכילתא דר' ישמעאל לבין יחסו למכילתא דרשב"י. תי"א שווה לסתמא דמכילתא דרשב"י ב-30 פסוקים, ובעוד 8 פסוקים כאחד התנאים שבמכילתא דרשב"י. אך יש לשים לב שכל ההלכות האלה נמצאות גם במכילתא דר"י. בניגוד לדעת המכילתא דרשב"י, יש בתי"א 11 פסוקים.

3. תורת כהנים.

תי"א קובע הלכה בתרגומו כתו"כ ב-62 פסוקים, ובעוד 12 פסוקים כאחד התנאים בתו"כ. אך ב-42 פסוקים נוקט תי"א הלכה בניגוד לתו"כ, ונוסף לכך ב-46 הלכות, בספר ויקרא, תי"א נוקט שיטה שנוגדת את ההלכה המקובלת⁴⁶. הרי שנוכל להסיק, שתי"א לא הכיר את תו"כ המצוי בידנו.

היות שאין בידנו מדרש הלכה על ספר ויקרא מדבי ר' ישמעאל, לא נוכל להצביע על קירבתו של תי"א למדרש ההלכה האחר. אך ראה רד"צ הופמן, "מסילות לתורת התנאים", עמ' 74 ואילך, שמניח שהיתה מכילתא לויקרא מדבי ר' ישמעאל, ששאריות שלה אנו מוצאים בתי"א.

4. ספרי במדבר.

תי"א קובע הלכה בתרגומו כסתמא דספרי במדבר ב-44 פסוקים, ובעוד 16 פסוקים כאחד התנאים בספרי במדבר. אך ב-16 פסוקים תי"א לא כספרי, כך שאי אפשר לטעון שתי"א העתיק מהספרי המצוי בידנו.

5. ספרי זוטא.

ספרי זוטא מדבי ר"ע הוא, ואמנם אין קירבה לשונית בין תי"א לס"ז. כמו-כן, תי"א פוסק כס"ז רק ב-8 פסוקים וגם אלו מובאים בספרי במדבר, וכאחד התנאים בס"ז בעוד 4 פסוקים. נגד ס"ז פוסק תי"א ב-13 פסוקים.

6. ספרי דברים.

גם ספרי דברים מדבי ר"ע, לכן נצפה שהקירבה בין תי"א לספרי דברים לא תהיה קרובה ביותר. ואמנם היחס בין תי"א לספרי דברים מעניין ביותר:

תי"א כסתמא דספרי דברים רק ב-15 פסוקים, רובם פירושים מילוליים ופשטא דקרא, וכן רובם מובאים גם במדרש תנאים. ב-23 פסוקים תי"א כאחד התנאים בספרי דברים:

6 פסוקים כר' אליעזר, 4 כר' ישמעאל, 1 כר' יונתן (תלמיד ר' ישמעאל), 5 כר' יהודה (המוסר הרבה פעמים מסורות מר' אליעזר⁴⁷), 1 כר' יוסי, 2 כר' שמעון, 2 כר' עקיבא, 2 פסוקים כת"ק. ועוד יש 26 פסוקים שדרשות תי"א אינן כלל בספרי דברים.

נוכל להסיק בוודאות, שתי"א לא הכיר את ספרי דברים ושאינו מאותו בית-מדרש ולא הולך באותה שיטה.

46 מאמר על התלכה החיצונה בתי"א, אפרסם א"ה בקרוב.

47 ר' יהודה היה תלמידו של אביו ר' אלעאי, שהיה תלמידו של ר' אליעזר בן הורקנוס, ושנה לו משנתו של ר' אליעזר (מנחות יח ע"א).

7. מדרש תנאים.

תי"א כמ"ת ב' 35 פסוקים, ולא כמוהו ב' 3 פסוקים בלבד. דבר המוכיח את הקשר הברור בין תי"א למ"ת. ושוב אפשר להסיק שתי"א הולך בשיטת דבי ר' ישמעאל. לסיכום — נראה בבירור שלתי"א יש שיטה בהלכה ובמדרש ההלכה, הקרובה מאוד לשיטתם של דבי ר' ישמעאל, אף-על-פי שלעתים הוא סוטה ממנה. לכן אפשר לומר שתי"א לא העתיק ממדרשי ההלכה — מדבי ר' ישמעאל — שבידנו, אלא כנראה זה תרגום שעבר במסורת בצורה זו מזמנים קדומים. הסטיות הרבות מדבי ר"י ומן ההלכה יכולות להיות שכבה קדומה יותר, כנראה מן התרגום הארץ-ישראלי הקדום⁴⁸, ובו כלולות גם שיטות בית-שמאי, ר' אליעזר, כיתות חיצוניות ועוד. ייתכנו, כמובן, שיבושים והוספות מאוחרות, כמו בכל חומר עתיק שהועתק פעמים רבות במשך מאות בשנים.

48 ראה: צונץ, "הדרשות בישראל", עמ' 38; גייגר, "המקרא ותרגומו", עמ' 293, וראה עוד במבואו של קמלוש, "המקרא באור התרגום", עמ' 44—45.

על מוקדם ומאוחר בלשון בספרות חז"ל

מרדכי עקיבא פרידמן

כל העוסק במקורות של ספרות חז"ל, בין בתוכנם בין בלשונם, חייב להבחין בין מוקדם ומאוחר בלשון. קביעת זמנן של תופעות לשוניות מעניקה ללומד כלי חיוני, המסייע לו לקבוע מתי נתחבר או נערך החיבור, מתי נכתבו השכבות השונות של יחידה ספרותית כלשהי או מתי הועתק כתב־יד מסוים. טעות בדברים הללו עשויה לגרום טעות לא רק לגבי הזמן ולגבי התפתחות הלשון, אלא להביא אף לידי שיבוש בפירוש העניין. כך, למשל, אם הלומד סבור שתופעה לשונית מסוימת זרה בטקסט, עשוי הוא להסיק שהיא תוספת מאוחרת, ולכן ינסה לפרש את המקור בלעדית, או שמא יאמר שהיא איננה אותה תופעה "זרה" בכלל אלא לשון אחר, ויתקן את הגרסה או יאנוס את הפירוש להתאים למה שהוא חושב שצריך להיות שם. והדברים עתיקים וידועים וגרמו לשיבושי המעתיקים של כתב־היד ולטעויות הלומדים. אין ספק שזכינו בדור האחרון להתקדמות חשובה ביותר בעניינים הללו הודות לפועלם של חוקרים דגולים לספרות חז"ל וללשוניה. אך מטבע הדברים, קשה לקבוע אמות־מידה מדויקות להגדרת זמנן ותפוצתן של תופעות לשוניות מסוימות. כך ישנן תופעות לשוניות שחזקתן מאוחרות, מפני שהן שכיחות במקורות מאוחרים, ולפעמים נדמה לנו שאין הן מצויות במקורות קדומים כלל. אבל ברור, שאין אנו יכולים לסמוך על המילונים ועל ספרי העזר הקיימים. וכל זמן שאין בידנו קונקורדאנציות שנעשו על־פי מהדורות מדעיות מדויקות לכל ספרות חז"ל, עלינו לנקוט משנה זהירות לפני שנסיק מסקנות לגבי זמנן של התופעות הללו ותפוצתן. ואין ערובה גם ב"מהדורות מדעיות מדויקות", כי לפעמים כל הגרסאות משובשות, ובסופו של דבר הגרסאות הן כלי בידי הלומד, המשמש אותו בפירוש הכתוב. אחד היה בדורנו, הוא מו"ר הגר"ש ליברמן ז"ל, שיכול היה לומר, למשל, "ביי" בהוראת בית נמצא פעם אחת בירושלמי, אלא שנשתבש שם"¹. עכשיו שהוא איננו, נתייתם הדור. פשיטא שלדידנו, תלמידיו, לא ראינו אינה ראייה כלל (והדברים אמורים בראש ובראשונה כלפי הכותב עצמו). להלן אביא דוגמאות אחדות של לשונות בלתי שכיחים, המופיעים, לכאורה, שלא במקומם המקובל.

1 בהערותיו לויקרא רבה, מהדורת מרגליות, כרך ד, עמ' תתצו. וראה: ש"י פרידמן, 'קווים לדמותו המדעית של פרופ' שאול ליברמן ז"ל', "ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות", 23 (תשמ"ד), עמ' 24–25.

מה ש - / מה ד - לכינוי הזיקה "אשר". הכוונה לביטויים שבהם מה ד - בארמית או מה ש - בעברית מוסב לדבר מסוים, כגון "בשתה חמישתה דשבועה מה דהיא שנת" וכו' (TS NS 99.45, כתובה מצור) או "כתובתה מה שנתן לו השר" (שמות רבה מג, א, דפוס וילנא עב ע"א) וכיו"ב. מו"ר מ' מרגליות ז"ל היה הראשון שזיהה לשון זה בארמית יהודית בשני גטין ובשתי כתובות שנכתבו בארץ-ישראל במאה הי"א, שנמצאו בגניזה (בכולם בנוסחת התאריך כדוגמה הנזכרת).² פרופ' ז' בן-חיים ציין ללשון זה בארמית שומרונית ("דרג מד לית מלך מלו מתב"; מד = מה ד-).² והרא"ש רוזנטל ז"ל הביא אותו מארמית נוצרית של ארץ-ישראל (למשל, "דרתא מא די פליטורין").³ לפני שנים אחדות ציינתי לדוגמאות רבות של מה ד- זו בארמית יהודית משטרות וכתבים ארץ-ישראליים (בעיקר) שמן הגניזה. גם הראיתי שהיא מצויה מאוד בתרגום ניאופיטי לתורה (לפחות בספר דברים, הספר היחיד שבדקתי באופן שיטתי), והיא מופיעה גם בתרגומים ארץ-ישראליים אחרים.⁴ כן ציינתי דוגמאות של מה ש - בעברית המוסבת לדבר מסוים, הן בקטעים מן הגניזה שיוחסו ל"מעשים לבני ארץ-ישראל", והן בשטרות וכתבים אחרים שמן הגניזה, הן במדרשים המאוחרים כגון שמות רבה ופרקי דר' אליעזר, והיא מצויה כנראה גם בכתובות בית-כנסת מחורבת סוסיה.² והשווה תנחומא, בובר, שלח, לט סע"א: "טובה מה שעשיתי עמם". הצד השווה שבמקורות הללו, שהם לכאורה מאוחרים ולקוחים הם מן הספרות (במובנה הרחב) של ארץ-ישראל שאחר התלמוד. (אלא שצריך עיון לגבי שכבות הלשון של התרגומים, וזהו עניין לדיון בפני עצמו!).

וכן ציינתי שמה ש - זאת מצויה גם באשכנז בימי הביניים, כגון "מעשים מה שחפץ שיעשה". החוקרים סברו ששם היא משקפת השפעת הגרמנית, אבל לאור המקורות הנזכרים בעברית ובארמית של ארץ-ישראל אין הכרח לומר כן.² וכבר ציין י' אבינרי ("היכל רש"י", ג, עמ' שלט) לדוגמאות אחדות של "מה יתרה" כזאת בלשוננו של רש"י, כגון "כל ישראל מה שחזרו מעשרת השבטים" (מלכים ב' כג, יט), ואף הוא קבע ש"אולי יש כאן משום השפעת שפת לועז". כן כתב אבינרי ש"מה יתרה תמצא לעתים רחוקות בלשון חז"ל, ויתכן שאך מעשה המדפיסים הוא", והוא ציין לדוגמה אחת בלשון חז"ל: "ותינוק אחד מה ששקעוהו בבנין" (ילקוט שמעוני שמות רמז רמג). ברם מסתבר, שבדוגמה זו "מה" באמת אך מעשה המדפיסים המאוחרים הוא, שהרי בכתב-היד של ילקוט שמעוני וכן בדפוס ראשון איתא: "ותינוק אחד מת ששקעוהו בבנין".⁵

2 ראה את המקורות ואת הדיון אצל M. A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine — A* *Cairo Geniza Study*, I, Tel-Aviv and New York, 1980, I, pp. 66—69 (להלן: פרידמן, "נישואין בא"י"); מ"ע פרידמן, 'הכתובות הארץ ישראליות מתקופת הגאונים', ב"תעודה א — חקרי גניות קהיר", תל-אביב, תש"ם, עמ' 79—81.

3 הציון ניתן שם. אחי, פרופ' ש"י פרידמן, הוא שהפנה לראשונה את תשומת-לבי להערתו של רוזנטל.

4 עיין שם; והשווה, למשל, בתרגום ירושלמי ב (הקטעים) לבראשית כא, ט: "וחמת שרה ית ברה דהגר מצריאת מה דילדת לאברהם" (M. L. Klein, *The Fragment-Targums*, I, Rome, 1980, p. 53). והשווה את ה"מא" המיותרת בקטע גניזה של תרגום ארץ-ישראלי: "ואיי כען עלי מא דלמא דקבלית" (M. L. Klein, "A Genizah Fragment of Palestinian Targum to" (Genesis 15: 1—4", *HUCA*, 49 [1978], p. 78).

5 ראה: ילקוט שמעוני, מהדורת ד' הימן וי' שילוני, ירושלים, תשל"ז, עמ' 314.

לפני זמן מה פרסם מ' מישור מאמר שבו דן בצירוף "מה שלא" בספרות חז"ל במשמעות "יותר ממה ש...", כגון "נאמ' בה (במלאכה) מה שלא נאמ' ביראה", הרי "מה שלא" כהמשך לביטוי סתמי. בין השאר הביא מישור קטע מכתב-יד גניזה לירושלמי מכות פ"ב ה"ז, לא סע"ד (ראה ש' ווידר, 'קטע ירושלמי מבין כתבי הגניזה בבודאפסט', "תרביץ", יז [תש"ו], עמ' 134): "אף הוא נא' לו דבר מה שלא נא' למשה". וכן הוא בירושלמי זה, כפי שהוא מובא ב"ילקוט המכירי" על ישעיהו, עמ' 74 (ראה הגר"ש ליברמן, 'תיקוני ירושלמי', "תרביץ", ה [תרצ"ד], עמ' 109): "אף הוא נאמר בו דבר מה שלא נאמר לו למשה" וכו'. מישור הסביר "מה שלא" בירושלמי זה כשייך, כנראה, לאותו שימוש של "מה שלא" שמשמעותו "יותר ממה ש..."⁶. אך דוגמה זו שונה מן האחרות שברשימתו, שהרי בקטע זה מן הירושלמי מוסב "מה שלא" על דבר מסוים. לכן כתבתי, שאם אין כאן גרסה מורכבת משתי נוסחאות, "דבר שלא נאמר למשה" ו"מה שלא נאמר למשה", ייתכן לומר ש"מה שלא נאמר" כאן שייך לתופעת מה ש-/מה ד-, דהיינו "מה" מיותרת פה, ואין "דבר מה שלא נאמר למשה" אלא "דבר שלא נאמר למשה"⁷. (ואין, לדעת, לפרש "דבר-מה" כמו שאנו רגילים לומר היום, כלומר משהו, כי מסתבר, שזה באמת לשון מאוחר, ראה אבינרי, שם, ג, עמ' שלח). ואמרת "ייתכן" כי חששתי מליחס לירושלמי תופעה לשונית, הידועה בעיקר ממקורות מאוחרים. וכן מישור חזר והעיר, שאין, לדעתו, "להסמך את מה שלא אל מה ש-", המוסב על דבר מסוים... מפני שלשון זה מוחזק מאוחר; אע"פ שאני מודה שלשונות מאוחרים משוקעים גם בכתב-יד של חיבורים עתיקים"⁸.

עכשיו נראה לי שאין לחשוש בגלל איחורו של לשון זה מליחס אותו לירושלמי. מצאתי דוגמה נוספת בירושלמי במקום אחר (ויש להניח, שהבקאים בירושלמי יוכלו להוסיף כהנה וכהנה), ואותו לשון נמצא פעמים רבות במדרשים קדומים, אלא שבכמה מקומות הוא שובש.

בירושלמי גטין פ"ד ה"ו, מו ע"א איתא: "אני פלוני בן פלוני מוכר את עבדי פלוני אנטיוכי יצא לחירות, משהוא בלוד לא יצא לחירות". בברייתא המקבילה בתוספתא עבודה זרה פ"ג(ד) ה"ח מהדורת צוקרמנדל, עמ' 465: "(אם) [צ"ל אני (או: אם אמ' אני)] פלוני בן פלוני מכרני [= מוכרני] עבדי לפל' אנטיוכי יצא בן חורין, לפלוני אנטיוכי שרוי בלוד לא יצא בן חורין". ובבבלי גטין מד ע"ב: "אמר פלוני עבדי מכרתיהו לפלוני אנטיוכי לא יצא, לאנטיוכי שבאנטיוכי יצא, והא תניא מכרתיהו לאנטיוכי

6 מ' מישור, 'מה שלא' — "יותר ממה ש...", "לשונו", מג (תשל"ט), עמ' 302—304.

7 ראה הערתי ב"לשונו", מה (תשמ"א), עמ' 157—158 (ותיקוני לטעויות-דפוס ב"לשונו" מה [תשמ"ב], עמ' 159). עיין ש' אברמסון, 'אגב קריאה', שם, מו (תשמ"ב), עמ' 80 (ולא ברור אם בדוגמאות שציין מוסב "מה שקנה" לדבר מסוים, מפורש). וראה עתה TS NS 193.32 אצל ע' פליישר, "ציון", מט (תשמ"ד), עמ' 395: "פיר' מסכת פסח מה שפירש [רבנן] חננאל". ויש להשוות במדבר רבה א, ב דפוס וילנה ב ע"ב: "שבזכות משה הייתם אוכלים את המן מה שלא ראו אבות הקדושים, שנאמר (דברים ח, ג) ויאכילך את המן אשר אשר לא ידעת ולא ידעון אבותיך". ויש עוד לציין שנמצא כדבר הזה בארמית של גאוני בבל. כן בסוף תשובה מאת רב שרירא גאון ב"אוצר הגאונים", יבמות, חלק התשובות, עמ' 153—154, סימן שנ: "כשיעור מאי דחוי לה".

8 מ' מישור, 'על "מה שלא נאמר"', "לשונו", מו (תשמ"ב), עמ' 159, ושם העיר לדברי אבינרי הנ"ל ("היכל רש"י", ג, עמ' שלט).

יצא, לאנטוכי השרוי בלוד לא יצא". בתקופה קדומה היו רגילים לכתוב בשטרות את שם עירו של אדם ("שממקום פלוני") ולפעמים גם את מקום דירתו. החכמים הכירו את הנוסחאות הללו והיו דורשים אותן לענייני הלכה. וכן מצינו במקום אחר, שדרשו חכמים את הלשונות הללו בשטר הכתובה⁹. וברור, שאף כאן, בשטר מכר של עבד, הם דרשו לשון הדיוט¹⁰. שיעור סוף הברייתא בירושלמי הוא, שאם כתב המוכר בשטר המכר "אני פלוני בן פלוני מוכר את עבדי לפלוני (כך צריך להיות) אנטוכי משה הוא בלוד", לא יצא העבד לחירות. על-פי המקבילות ועל-פי הידוע לנו מנוסחאות הסופרים, קרוב לוודאי שאין "משהוא בלוד" אלא "מה שהוא בלוד" (מש" = מה ש, כתיב מצוי)¹¹, דהיינו "שהוא בלוד", כמו שפירש העניין בפני משה וכיוצא בלשון הבבלי "שבאנטוכיא"¹².

בבראשית רבה סב, ב, מהדורת תיאודור—אלבק, עמ' 670—671: "כל מתן שכרן שלצדיקים מתוקן להם לעתיד לבוא ומראה להן הקב"ה עד שהן בעולם הזה¹³ מתן שכרן מה שהוא עתיד ליתן להם לעתיד לבוא" וכו'. עיין שם בחילופי הנוסחאות (שם, בהמשך המדרש, עמ' 671 שו' 3, מופיע "מתן שכרן מה שהוא עתיד ליתן להם" בעדויות נוספות) ובמקבילות שצוינו שם, שבמקצתן נמצא "מה שהוא" (השווה שמות רבה ל, כא, דפוס וילנא גה ע"ג: "דינן של רשעים מה שמוכן להם"). השווה בראשית

9 עיין: פרידמן, "נישואין בא"י" (הע' 2 לעיל), א, עמ' 110—115. ראה שם, עמ' 112, הע' 17, לגבי "אמר" = "כתב".

10 ולא כמו שפירש בקרבן העדה כאן: "אבל אם התנה בשטר משהוא בלוד". הוא בודאי ניקד את המ"ם בחיריק, וכן עשה י' תמר, "ספר עלי תמר, ירושלמי סדר נשים", גבעתיים, תשמ"ב, עמ' שפב, ש"יש לנקד מלת משהו עם חירק תחת המ"ם וש"א (!) תחת השי"ן", וכן יש אצל מ' קוסובסקי, "אוצר לשון תלמוד ירושלמי", ג, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 107, והוא מפרש "משעה שהוא".

11 עיין: ר"ן אפשטיין, "מבוא לנוסח המשנה", עמ' 1217—1218; והשווה: מ' בראש רב"עודה ג — מחקרים בספרות התלמוד, בלשון חז"ל ובפרשנות המקרא", תל-אביב, תשמ"ג, עמ' 141. 12 הסופרים השתמשו בלשונות שונים כדי לציין שאדם דר במקום פלוני. בכתבי מדבר יהודה כתבו "יתב ב—". אצל חז"ל אנו מוצאים כאן "משהוא ב—", "שב—" ו"שרוי ב—". וכן הוא "ישרי ב—" בכתובה מאנטינו במצרים משנת 417 לספירת הנוצרים, העומדת להתפרסם, וכן כנראה צריך להיות בכתובה שמן הגניזה המובאת בספרי "נישואין בא"י" (הע' 2 לעיל), א, עמ' 111: "דמן מדינת דמשק ושרן..."] (ולא "ושכנן") כמו שסברתי שם). בגטין שנכתבו לפחות מן המאה התשיעית ואילך יש שכתבו "דקאים ב—", "העומד ב—".

13 אשר ללשון "עד שהן בעולם" ראה מה שכתבתי ב"תרביץ", ג (תשמ"א), עמ' 225, הע' 60 ועמ' 241. ושם ציינתי ביטויים כגון "עד שהוא בחיים" ממקורות שאחר התלמוד, ואפשר להוסיף, כך, למשל, בתנחומא, בובר, חיי שרה, נט ע"א: "שעד שהוא בחיים זממה ליטול מערת המכפלה"; השווה אצל ר"ל גינצבורג, "גנוי שמכטער", ב, עמ' 318: "ואם עד שהוא שכיב מרע כתבו", ועוד. אבל ביטוי זה מצוי אף במקורות קדומים. מלבד הדוגמה שלפנינו (הרשומה אצל בן-יהודה במילונ, עמ' 4324; ראה עוד שם !), אציין כאן עוד דוגמאות אחדות מבראשית רבה כח, א, מהדורת תיאודור—אלבק, עמ' 238: "אמר הקב"ה, עד שהוא צדיק אסלקנו"; גו, י, עמ' 608: "עד שהוא שלם"; גו, א, עמ' 612—613: "שעד (הוא) עומד"; פח, ח, עמ' 1041: "כסתה פניה עד שהיא בבית חמיה"; צו, ו, עמ' 1106: "עד שהן יושבין"; צד, ט, עמ' 1181: "עד שהוא במעי אמו"; צו, עמ' 1223: "עד שהוא הולך" ועוד. השווה שם לט, ג, עמ' 366: "עד הוא קטן"; וראה מה שכתבתי ב"תרביץ", גא (תשמ"ב), עמ' 204, הע' 53. ספרי דברים, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 165: "עד שהיא ביקב".

רבה פד, ה, מהדורת תיאודור—אלבק, עמ' 1005: "חבל למדינה מה שנכנס לתוכה". וכן הוא ("מה שנכנס") בכ"י ואטיקאן 60, ועיין בחילופי הנוסחאות. ובפסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, עמ' 47: "חטיא (כנראה צ"ל: חטייו) של בנו מה שעשה בתוך הכרם... חטיין של ישראל מה שעשו ברפידים" וכו'. ושם עמ' 454: "בסוכתה של סדום מה שהב"ה עתיד לחלק אותה לצדיקים".

אציין כאן מקום אחר מבראשית רבה, שאמנם, אין מופיע בו מה ש-, אבל לדעתי מסתבר, שהוא משובע בגרסאות המרובות שנשתמרו שם. בבראשית רבה ע, ז, מהדורת תיאודור—אלבק, עמ' 805: "אמר לו, אשרי אומתך מה בתוכה". זו גרסת כ"ל, וכן הוא ("מה בתוכה") בשני כתב-יד נוספים הרשומים שם. וכן הוא גם בכ"י ואטיקאן 60. שאר הגרסאות הרשומות בחילופי הנוסחאות הן: "מה אית בה", "שאתה בתוכה", "שאתה" (ה) שריו בתוכה", "(אשרי הדור) אשר אתה שריו בו". ב"מנחת יהודה" פירש את גרסת כ"ל, לומר: "מה יש בתוכה כמה תורה וכמה חכמה... והג"י שאת שריו בתוכה כמו באותו המאמר [במכילתא בא פט"ו, תוספתא סוטה פ"ז י"ב] בחגיגה ג' ב' אין דור יתום וכו' שריו בתוכו" וכו'. מסתבר, שהוא פירש את גרסת כ"ל ("מה בתוכה") על-פי הגרסה "מה אית בה" (בכ"י ואטיקאן 30), אבל הלשון מגומגם לפי שתי הגרסאות, והפירוש אינו מחוור. מתקבל על הדעת, שבנוסח קדום של בראשית רבה היתה גרסה מעין "מה שאתה בתוכה" (או: "מה שאת בה"), והיא "תוקנה" על-ידי הסופרים ושובשה בדרכים שונות. וכן בארמית במקבילה בפסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, עמ' 167: "טובי אומתך מה אית בגויה" (ושם תרגם: "אשרי אומתך מה שיש בתוכה"); בשינויי הנוסחאות הרשומים שם: דאת (בה), מה (ומה) דאת (וראה עוד בגרסאות של המקבילות הרשומות ב"מנחת יהודה" לבראשית רבה שם). ויש עוד להשוות ירושלמי שקלים פ"ה סה"ג, מט ע"א: "טוביא דוכת למחמי יתיה"¹⁴, כלומר "אשרי [אמן] שזכתה לראותו". וכן הוא בפירוש ר"ש סיריליאנו: "טובא דאימיה דוכת למחמי יתיה". במקבילה בשמות רבה מה, ד (דפוס וילנא עה ע"א): "א"ר יצחק, אשרי יולדתו מה רואה בו" (במתנות כהונה מפרש: "יולדתו כמה גדולה היא רואה") ושם נא, ו (דפוס וילנא פא ע"ב): "ר' יוחנן אמר, אשרי יולדתו של זה ומה הוא רואה בו, כל ימיו הקב"ה מדבר עמו, כל ימיו הוא מושלם להקב"ה"¹⁵. ומסתבר שצריך להיות "אשרי יולדתו מה שרואה

14 ראה: י' זוסמן, 'מסורת-לימוד ומסורת-נוסח של התלמוד הירושלמי — לברור נוסחאותיה של ירושלמי מסכת שקלים', בתוך 'מחקרים בספרות התלמודית' (יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן), ירושלים תשמ"ג, עמ' 72 [הסוגר המרובע השני נדפס שם שלא במקומו]. (לעניין "טובא", "אשרי" השווה בארמית שומרונית: ז' בן-חיים, 'עברית וארמית נוסח שומרון', כרך ג, ספר ב, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 61, 101, 119).

15 בעניין המדרש ראה: מ' בר, 'עושרו של משה באגדת חז"ל', 'תרביץ', מג (תשל"ד), עמ' 70—87. ראה שם עמ' 71, הע' 3, שינויי הנוסחאות מן המקבילות לתיבה "מושלים" שלפנינו, והם: "משולם", "משלם", "משלים". לא נראה לי שהוא על-פי הפסוק "הן צדיק בארץ ישלם אף כי רשע וחוטא" (משלי יא, לא) שדרשו חז"ל על משה רבנו (ראה בר, שם), כי מסתבר, שבאותו פסוק דרשו "ישולם" לומר "יענש" או כיו"ב (ואפשר שהוא אף פשוטו של מקרא). (למשמעות זו של "שלם" ראה: פרידמן, 'נישואין בא"י' [הע' 2 לעיל], א, עמ' 81 והע' 137; השווה: מ"ע פרידמן, 'תרביץ', נ [תשמ"א], עמ' 240, הע' 144. ויש לציין, לעניין המדרשים על פסוק זה, לתנחומא, בוכר, נח, טו ע"ב: "הן צדיק בארץ ישולם, הן צדיק זה נח... מיד נשתלם... יצא מן התבה גונח מלבו... הצדיקים משתלמין, והרשעים אינן משתלמין" וכו'.

בו, "אשרי יולדתו של זה מה שהיא רואה בו" וכו'. כלומר, אשרי יולדתו שהיא רואה בו (שזכתה לראות בו). (אבל אינו מן הנמנע ש"מה" משמשת כאן כמלת הויקה בלי "ש")¹⁶. בויקרא רבה לו, ב (עמ' תתנט—תתס) איתא: "אמ' ליה מלכא שאל לך שאלילה ואנא עבדי, אמ' ליה שאלנא דיחזור לי מדלי ויפקון כל עמא לקדמותי. עבדון ליה כן. כיון דימטא לההוא למינה נפק כרוזא קודמוי" וכו'. כן היא הגרסה בכ"י לונדון, במהדורתו של מרגליות, והוא מתרגם: "אמר לו המלך, בקש לך בקשה ואעשנה. אמר לו מבקש אני שיחזירו לי רכושי ויצאו כל העם לקראתי. עשו לו כן. כיון שהגיע לאותו גמל, יצא הכרוז לפניו" וכו'. אמנם "מדלי" פירושו "רכושי" (וכעין זה פירש במתנות כהונה), אבל הדברים קשים מצד העניין, שהרי מדובר במעשה זה ביהודי מסכן, שברח למדינת הים ובידו "רכוש" של שקית מלאה אתרוגים, ולקח המלך את האתרוגים לרפואתו וציווה, שימלאו את שקו בדינרין. ואם כן מהו מבקש שיחזירו לו את רכושו? ועוד קשה, שלפי ההקשר היה צריך לבקש, שיחזירו אותו למדינתו, ומן ההמשך אמנם ברור שהוחזר לשם. והנה שינויי הגרסאות שבכתב־היד הרשומים אצל מרגליות לביטוי "דיחזור לי מדלי". בכ"י כ: "דאיתחזיר לי מה דלי"; בכ"י א: "דיחזורון לי בארבע מיל"; בכ"י ב, ש: "דיחזורון לי בד' מילי (מילין, ש)". הרי היהודי מבקש שיחזירו לו (אותו) בארבעה מילין! ברי שכל הגרסאות הללו משובשות, ומשותף לכולן שאין הדברים מובנים. אבל הן עוזרות לנו לשחזר את הגרסה הנכונה. מכ"י כ "דאיתחזיר" בבניין אתפעל, אנו מבינים שהיהודי מבקש "שהוא יוחזר" (למקומו), "שיחזירו אותי". מצירוף הגרסאות של כה"י א, ב, ש אנו מקבלים: "דיחזורון לי בארבע מילי". לדעתי הגרסה המקורית שממנה נבע שיבוש זה היא: "דיחזורון לי בארע' מדלי", דהיינו "שיחזירו אותי לארץ (מה) שלי" (בארעא = לארעא, מדלי = מה דלי). המעתיקים לא הבינו את הדברים הללו, הן בגלל "בארע" עם ביי"ת השימוש במקום למ"ד (חילוף שכיח)¹⁷ והן בגלל "מדלי" המוזר, והם שיבשו אותם בדרכים שונות. סופר כ"ל השמיט "בארע" לגמרי, אך השאיר "מדלי" במקום (ואפשר להניח, שפירש אותו "רכושי" כשם שעשה מרגליות). מעתיקים אחרים "תיקנו" "בארע" ל"בארבע" וקראו "מילי" במקום "מדלי" (חילופי

כלומר בתמיה, אם הצדיקים נענשים, כלום לא ייענשו הרשעים, והוא כלשון הפסוק שהוא; ועיין עוד שם, שם, כא ע"ב: "גזירה היא מלפני שישתלמו שנים עשר חודש, אם אינן משתלמין אין אתה יוצא"; ושם, וארא, י ע"ב: "פרעה חוטא ואנחנו משלמים" [ואולי צ"ל: משתלמים]. והשווה תנחומא, ראה, ג: "בדור הפלגה היו חוטאין, אפילו התינוקות משתלמין" (ועוד). וכן אין קשר לחיבה "משלם" ("מן שלם") אשר דגתי בה ב"לשוננו", לד (תש"ל), עמ' 72—74, 237—238 ובספרי הנ"ל, א, עמ' 74. אלא הוא "מושלם" הוא "משלים" עצמו להקב"ה, כלומר מסור, מוסר עצמו; עיין במילון בן־יהודה, עמ' 7183.

16 וכן באמת הנוסח אצל רא"א אורבך, "שרידי תנחומא־יילמדנו", "קובץ על־יד", ס"ח ו (טז) (תשכ"ו), עמ' 36, אות ז: "אשרי יולדתו מה היא רואה בו". ועיין במהדורתו של א"א הלוי לשמות רבה, עמ' 592, 643. (ובשמות רבה נא, ו: "באלף שבע מאות וה' וע' שקל מה שעשה ויום לעמודים"). והשווה פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, עמ' 198: "טובי מה הוא חלקי בהדין עלמא"; בכ"י כ שם: "טובי מה דהוה חולקי בהדין עלמ" (לעניין הסיימות "וי = יי [טובי = טובי = אשרי], ראה: ש"י פרידמן, "עלי ספר", ט [תשמ"א], עמ' 28—29; השווה במקבידה בקהלת רבה יא, ב).

17 על חילוף זה, ראה: הגר"ש ליברמן, "גנוי קדם", ה (תרצ"ד), עמ' 180 ואילך; רי"ן אפשטיין, "מבוא לנוסח המשנה", עמ' 1110 ואילך.

דל"ת ויו"ד מצויים בכתב-יד¹⁸, ולאחר-מכן העתיקו כבר "בד' מילין" וכיו"ב. במקרה זה אין אנו חייבים להסתמך על הסברה בלבד, אלא יש זכר לגרסה כזאת בשני מיני עדויות. בשורה הבאה של כ"י כ, במקום "כיון דימטא לההוא למינה נפק כרוזא קודמוי" איתא: "נפקת קילוסיס דמלכא דאיתחזר ליה למדינתיה מה דיליה", דהיינו "יצא צו המלך שהוא יחזור (דאיתחזר = דיתחזר) למדינה (מה) שלו". עדות נוספת יש במקורות שהביאו סיפור זה בתרגום לעברית, שצוינו על-ידי מרגליות (עמ' תתנו), שאף בהם אין היהודי מבקש, שיחזירו לו את רכושו אלא שיחזירו אותו למקומו. במדרש והזהיר, בחוקותי, דף קל ע"א: "א"ל איני שואל ממך אלא שתחזירני למקומי" וכו'. במדרש הגדול, בראשית, מהדורת מרגליות, עמ' תכט, בתוספת שבכ"י ל: "אמ' לו אדוני המלך, איני שואל ממך אלא שתחזירני למקומי" וכו'. במנורת המאור לר' ישראל בן יוסף בן אלנקאווה, ניו-יורק, תרפ"ט, עמ' 86—87: "איני שואל אלא שתחזירני למקומי" וכו'. כיצא בזה אצל רבנו נסים, חיבור יפה מהישועה, תרגם ח"ו הירשברג, ירושלים, תשל"ל, עמ' פז: "אמר: מבקש אני מן המלך, שיצווה להחזיר אותי למקומי, ושיכריזו בכפרי, שהכל יצאו לקראתי". וראה עוד את שאר המקורות שציין מרגליות שם. "מדלי" (= מה דלי) הוא כמו "מד" שבארמית שומרנית שצוינה לעיל, ודומה ל"משוא" (= מה שהוא) שבירושלמי הנזכר לעיל.

אם נסכם את המקורות הללו, מוצאים אנו מה ש- (מש-) / מה ד- (מד-) הן במקורות קדומים והן במקורות מאוחרים, ונראה שלשון זה מקובל בלשון חז"ל, וכבר יצא מחזקתו כמאוחר.

נטל אשה. הערתי במקום אחר ללשון "נטל אשה" במשמעות "נשא אשה" וציניתי, שהוא טיפוס למקורות ארץ-ישראליים שאחר התלמוד¹⁹. ואפשר להוסיף דוגמאות לרוב מן המדרשים המאוחרים. כך, למשל, בתנחומא, בובר, חיי שרה, נט ע"א: "ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה... ואמר אימתי יש לי ליטול כיצא בד"; שם, סב ע"א: "א"ר דוסתאי אם נטלת אשה וילדה ומתה, אל תשב לך בוקנותך חוץ מאשה" (על "חוץ מאשה" ראה להלן); ויצא עז ע"ב—עז ע"א: "כדי שיטול עשו את לאה ויעקב רחל... וכשטול את לאה אשתו... אלא עוד נטלת ארוסתי... יש אדם שנטל אשה ומניח את הגדולה ונטל את הקטנה", ועוד הרבה²⁰. ויש לציין, שלפעמים מופיע במקבילה קדומה

18 ראה: הגר"ש ליברמן, "תוספתא כפשוטה", ת, נשים, עמ' 654, הע' 2: "כבר העירותי בכ"מ על שו"ת הרא"ש כלל מ"ה סי' מ"ב: 'וריש כותבין גג שלה קצר עד שנקראת במקום אחר כמין ירד'". עיין: מ"ע פרידמן, "תרביץ", נא (תשמ"א), עמ' 242. (השווה, למשל: ירושלמי כתובות פ"א ה"ב, כה ע"ב "ויתור מעונה"; והרמב"ן בשיטה מקובצת סוף מסכת כתובות גורס "התנאי מעתה". החילוף בין "מעונה" ו"מעטה" פשוט. ואשר לתיבה הראשונה, "התנאי" הוא כתיב אחר ל"התני" (ובחידישי הרמב"ן [שנדפסו בשם הרשב"א]: התניי), וה"א מתחלפת עם וי"ו—י"ד, גון עם וי"ו ויו"ד עם רי"ש, ובירושלמי שם, לפני זה, "וכה חתום", ואצל הרמב"ן "ונחתום" [ובחידישי הרמב"ן הג"ל: ונח חתים], וצ"ל "ונה [= ואנה] חתים". עיין: הגר"ש ליברמן, "על הירושלמי", ירושלים, תרפ"ט, עמ' 31.

19 "לשונוגר", מב (תשל"ח), עמ' 156—157, הע' 2.

20 ראה לפחות תשע דוגמאות ממדרשים מאוחרים המובאים אצל ע' מאיר, 'נושא החתונה במשלי המלכים באגדת חז"ל', "מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ד: פרקים בחקר מנהגי חתונה", בעריכת י' בן-עמי וד' גוי, ירושלים תשל"ד, עמ' לו, מספר טו ויו; עמ' לח, מספר יח; עמ' לט, מספר כ וכא; עמ' מ, מספר כד; עמ' מד, מספר לו; עמ' נ, מספר נח ונט. (בעמ' כז

"נשא" במקום "נטל". כך, למשל, בתנחומא, בובר, בא, כד ע"ב: "למלך שהיה נוטל נשים הרבה" וכו'; במקבילה בפסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבויס, עמ' 101: "שנשא נשים הרבה". וכן תנחומא, בובר, וישב, צא ע"ב; "לאחיותיהם נטלו השבטים"; אבל בבראשית רבה פד, כא, מהדורת תיאודור—אלבק, עמ' 1026: "לאחיותיהם נשאו השבטים". וכן למדרש תנחומא הנזכר: "אם נטלת אשה וילדה" וכו', מוצאים אנו במקבילות הקדומות "נשאת אשה". לכאורה, אלה הן דוגמאות פשוטות של עריכה לשונית מאוחרת של מאמרים קדומים.

אבל כבר בבראשית רבה מצינו דוגמאות מספר של "נטל אשה": בבראשית רבה כב, ז, עמ' 214: "זה א' אני נוטלה וזה אומר אני נוטלה". שם מא, ח, עמ' 413: "והוא יוצא למלחמה ונהרג ואני נוטל את שריו" (השווה כ, ה, עמ' 187: "אתה ביקשתה להרוג את אדם ולישא אשתו"); שם כח, ד, עמ' 772: "זו אומרת אני נוטלת זה, וזה אומר אני נוטל זו" (עיין בשינויי הגרסאות בעמ' 772; במקבילה בויקרא רבה ח, א, מהדורת מרגליות, עמ' קסו: "דין אמ' לית אנא בעי הדא, ודא אמרה לית אנא בעי הדין"); שם סו, ד, עמ' 749 (ובמקבילה צח, ו, עמ' 1258): "שנטל יעקב ארבע... יצחק על ידי שנטל אחת"; שם פ, יא, עמ' 966—967: "עד שנשבע לה שמעון שנוטלה... רבנן אמ' נטלה שמעון" וכו'; שם פט, ב, עמ' 1088: "למה שנטל את בתה" (בחילופי הנוסחאות: "נשאה"). וכן בפסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבויס, עמ' 82: "ר' חייא בר בא פתח... ונוטלה לאחר זמן... שמארש אשה ונוטלה מיד" וכו'. שם, עמ' 289 (ובמקבילות): "דכוס רואה אותי ונוטלי לו לאשה, איפרכוס רואה אותי ונוטלי לו לאשה". "נטל אשה" שכיח יותר בחיבורים המאוחרים, אבל הוא מצוי גם במקורות הקדומים.

ציינתי לעיל את לשון המדרש "אל תשב בזקנותך חוץ מאשה". חוץ מ- במובן "ללא", "בלי" שכיח במדרשים המאוחרים²¹ ובספרות הארץ-ישראלית שאחר התלמוד כמו המעשים לבני ארץ-ישראל, במיוחד בביטוי "חוץ מדעת", כלומר "שלא מדעת"²². ר"ל גינצבורג ציין ללשון זה כלשון מאוחר של מדרש ילמדנו, ושלא כלשון חכמים²³. אבל מו"ר הגר"ש ליברמן ז"ל הראה ב"הירושלמי כפשוטו" שלשון זה רגיל מאוד בירושלמי ובמדרשים²⁴. וכן מצויים צירופים כמו "חוץ מאשה" במדרשים קדומים. בויקרא רבה יא, ח, עמ' רלז—רלח: "אמר ר' עקיבה נמשלו ישראל בעוף, מה עוף הזה אינו יכול

העירה מאיר: "... הפועל 'נטל' מתאים יותר ללקיחת חפץ מאשר לכניסה לברית...". אבל נטל מקביל בדיוק לפעלים האחרים המשמשים לעניין זה: לקח, נשא, ובארמית נסב, נקט [על "נקט" זה, ראה: מ"ע פרידמן, "ריבוי נשים בישראל—מקורות חדשים מן הגניזה" (בדפוס), מבוא, הע' 44א].

21 בן-יהודה במילונ, עמ' 1473, מציין שתי דוגמאות של "חוץ מדעתו", משמות רבה א ולו ודוגמה אחת של "חוץ מרשותו" מפרשה לו שם.

22 ראה: מ"ע פרידמן, "תרביץ", נ (תשמ"א), עמ' 240—241 (ושם בעמ' 240 בציון לבראשית רבה, צריך להיות "שש" במקום "שלוש").

23 ל' גינצבורג, "גנוזי שעכטער", א, ניו-יורק, תרפ"ח, עמ' 31. עיין שם, עמ' 28.

24 ש' ליברמן, "הירושלמי כפשוטו", ירושלים, תרצ"ה, עמ' 497—498. השווה עכשיו: א"ש רוזנטל וש' ליברמן, "ירושלמי נזיקין, יוצא לאור על-פי כתב-יד אסקוריאל", ירושלים, תשמ"ד, עמ' 61, שורה 39 (בבא מציעא פ"ה ה"ג, י"ע"ב): "הדר בחצר חבירו חוץ מדעתו".

לפרח בלא כנפים כך ישראל אינן יכולין לעשות דבר חוץ מזקניהם". השווה שיר השירים רבה ד, א, דפוס וילנה כג ע"א: "כך אין ישראל יכולים לעשות דבר חוץ מסנהדרין שלהם". והשווה גם בראשית רבה צח, כ, עמ' 1271: "עמו שתו, חוץ ממנו לא שתו". (ובדברים רבה יא, ז: "שלא היו יכולים לצאת ממצרים חוץ מ[ארונו של] יוסף"). וראה בראשית רבה צ, ב, עמ' 1100: "שלא יהא אדם נושקני חוץ ממך... שלא יהא אדם נוטל פרוקופי חוץ ממך". וב"מנחת יהודה" פירש "חוץ ממך" כמו "חוץ מדעתך", וציין ל"בר מדעתיה" בירושלמי עירובין סוף פרק ז, עיין עוד שם. אבל ייתכן שיש לפרש כאן "בלעדיך" או "מלבדך" כפשוטו.

ועוד דוגמה: כאשר ציינתי לראשונה את הסופית "יה ככינוי חבר של הנסתר בארמית יהודית, כגון "ליה" (= לה), היו כל ההיקריות שרשמתי ממקורות ארץ-ישראליים מאוחרים (המאות י"א–י"ב). לאחר-מכן רשמתי דוגמאות נוספות של כינוי זה במקורות הארץ-ישראליים שאחר התלמוד וכן דוגמאות מן התרגומים הארץ-ישראליים, במיוחד מכ"י ניאופיטי 1 (ולכאורה היתה ראייה נוספת מכאן לאיחורו). ציינתי גם לדוגמאות רבות המצויות במדרשים הקדומים כגון בראשית רבה וויקרא רבה. ואף לדוגמאות אחדות מן התלמוד הירושלמי, והראיתי שבכמה מן המקורות תוקנה "ליה" ל"לה"²⁵. אני רושם כאן דוגמה נוספת לכך מן התלמוד הירושלמי: יבמות פ"ב ה"ו, יב סע"ד: "אמ' ליה ההין סב לאן ליד", כלומר "אומרים לה, זקן זה למה לך". כך היא הגרסה בכ"י ליידן, ושם נוקד "ליה", מעין תיקון של קרי וכתיב, ובדפוס הראשון נדפס: "אומר לה".

כללו של דבר, בדיקה מדוקדקת במקורות עשויה להעלות היקריות של תופעות לשוניות "מאוחרות" בכתבי-יד של הספרות הקדומה, כולל כתבי-יד הנחשבים לטובים ומהימנים ביותר. ולפעמים הלשון עצמו אבד, אבל נשתקעו רשמיו בגרסאות (כמו שהצענו, למשל, לגבי "מה בתוכה" במדרש בראשית רבה, "מה אית" בפסיקתא דרב כהנא, ו"מדלי" בויקרא רבה), ולא תמיד יודעים אנו אם מעשה מעתיקים מאוחרים כאן, והם שהכניסו את הלשונות הללו, או שמא להיפך — אותן תופעות היו ידועות אף בתקופות קדומות, אך לפעמים נחשבו לשיבושים ובדרך-כלל נדחקו מן הספרים ו"תוקנו"²⁷. ברור שכל דוגמה טעונה בדיקה לגופה.

בסיום אביא דוגמה לתופעה "הפוכה" — לשון קדום במקור מאוחר. בסוף שטר פיצוי, שנכתב בדמשק בשנת 995, ושנמצא בגניזה, קוראים אנו: "וכתבנו בידו שימוש בית דין

25 PAAJR, XXXVII (1969), p. 36, n. 34.

26 ראה: פרידמן, "נישואין בא"י" (הע' 2 לעיל), א, עמ' 61–63. על שימוש זה בארמית בבליית, ראה את מחקרו של אחי רש"י פרידמן, "תרביץ", מג (תשל"ד), עמ' 64–69; ראה בספרי, שם, הע' 65.

27 ויש פעמים שלשון מקורי נשתמר רק בזכות השיבוש. כך בתרגום ירושלמי ב (הקטעים), "תיקן" מעתיק מאוחר באופן שיטתי את "פם" ל"פום". בתרגום לשמות יב, ב: "למשמוע דינומים דחיון מן פסחיא". הגרסה הנכונה היא, בלי ספק: "למשמוע דינומים דחיון מן פם חיא". בגלל השיבוש לא הרגיש ה"מתקן" ב"פם" והניחו. ראה: פרידמן, "נישואין בא"י" (הע' 2 לעיל), א, עמ' 70–71. השווה עתה במהדורת קליין (הע' 4 לעיל), א, עמ' 72, שאף הוא תיקן "פם חיא" (וראה שם, ב, עמ' עמ' 38, הע' 11).

זה להיות לו לזכות ולראיה ולאספליה²⁸. מלה זו, "אספליה", מופיעה בלשון רבים במדרש דברים רבה ז, א: "אמן הזה יש בו שלש אספליאות שבועה וקבלה ואמנה". ש' קרויס ביאר "אספליאות" מן המלה היוונית ἀσφάλεια שפירושה הבטחה, בטחון²⁹. הגר"ש ליברמן ציין כי "צורת הרבים והעובדה שמלה זו נמצאת רק פעם אחת בספרות התלמודית (ההדגשה שלי — מע"פ), אינן מסייעות לביאורו. המלה היוונית המיוצגת ב'אספליאות' היא ἀσφάλεια מונח משפטי (ברומית: cautiones) והוראתו משכון, ערובה. ופירושו של המדרש הוא: "אמן" כולל שלושה מיני ערובות: שבועה, הסכמה ואישור". כך כתב ליברמן במבוא לספרו Greek in Jewish Palestine, שנתפרסם בשנת 1942 (עמ' 8). כעשרים שנה לאחר-מכן נתגלתה במדבר יהודה איגרת מאת "שמעון בר כוסבה הנסי (= הנשיא) על ישראל", ובה מופיעה המלה "באספליא/אספליה" שלוש פעמים³⁰. ליברמן כבר ציין תגלית זו בספרו "יוונית ויוונית בארץ-ישראל" (תשכ"ג), והוא כותב שם (עמ' 6): "ממכתבי בר כוכבא שנתגלו עכשיו אנו למדים שהמלה ἀσφάλεια היתה בשימוש בארמית של ארץ-ישראל".

עכשיו, לאחר שעברו יותר מעשרים שנה נוספות, רואים אנו אותה מלה, "אספליה", בקטע הנזכר מן הגניזה³¹. הרי לפנינו דוגמה מאלפת כיצד נשתמרה מלה נדירה בשימוש של יהודי ארץ-ישראל לתקופה של כמעט תשע-מאות שנה, מאיגרת של בר כוכבא עד לשטר משנת 995, שנכתב מאות שנים לאחר שפסקה לכאורה ידיעת היוונית מארץ-ישראל. אלא שמלה זו היתה בשימוש בעברית ובארמית, ובוודאי הפגינו החכמים שמרנות יתרה לגבי מונחים ופורמולות משפטיים. המלה הגיעה אלינו לעת עתה בדוגמה יחידה בכל אחד משלושה סוגי עדויות ספרותיות, השונים זה מזה בטיבם ובזמנם. תוהה אני מה הן המסקנות שהיינו רוצים להסיק מן השימוש ב"אספליה", אילו מצאנו אותה, למשל, בקטע שמן הגניזה בלבד, ואין צריך לומר אילו היה אותו קטע ללא ציון תאריך (ומקום), כפי שרגיל בקטעים הללו.

28 ספריית אוניברסיטת קיימברידג', אוסף טיילור—שכטר 16.370 (תודתי נתונה למנהלי הספרייה ולד"ר ש"ק רייף). ציון מקום כתיבת השטר לא נשמר. אבל אפשר לקבוע אותו בדמשק מתוך ראיות העולות מגוף השטר. השטר נחתם וכנראה אף נכתב בידי חכם וסופר ארץ-ישראלי ידוע, "אברהם הלוי החבר בסנהדרין גדולה בירב". ראה עליו: פרידמן, "נישואין בא"ר" (הע' 2 לעיל), ב, עמ' 279, וראה שם במפתח, עמ' 481 להפניות נוספות על תעודה זו. בשורה שציטטתי נראית "בידו" שלא במקומה, ואולי היא צריכה לבוא אחרי "לו" או שיש להשלים "ונתננו".

29 S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter*, II, Berlin, 1899, p. 89

30 ראה: י' ידין, 'מחנה ד', "ידיעות החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה", כה (תשכ"א), עמ' 54—55; השווה בספרו, "החיפושים אחר בריכוכבא", ירושלים, תשל"א, עמ' 125.

31 יש כמה משמעויות נוספות למלה זו ביוונית, שנראות כמתאימות לשימוש בשטר משנת 995, והן רשומות אצל H. G. Liddell — R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1940, p. 266.

לסוגי הרוב בהוראה

צבי אריה שטיינפלד

במשנה הוריות א, ה נחלקו תנאים בעניינם של שני קרבנות. האחד מפורש בויקרא ד, יג—כא, והוא על-פי דעת חז"ל פר העלם דבר של ציבור, שיש להביאו בהעלם דבר עם שגגת מעשה באחת מן המצוות האמורות בתורה שזדונה כרת ושגגתה חטאת (להלן: בשאר מצוות). השני מפורש במדבר טו, כב—כו, והוא פר ושעיר המובאים בהעלם דבר עם שגגת מעשה בעבודה זרה (להלן: בעבודה זרה). משנה זו מפרטת את השיטות רק לגבי המקרים ש"הורו בית דין ועשו כל הקהל או רובן על פיהם", או ש"עשו שבעה שבטים או רובן על פיהם". מקרים נוספים, כגון שחטאו פחות משבעה שבטים, ואפילו שבט אחד, והם רובו של קהל או מיעוטו, נידונים בברייתות מקבילות. כדי לעמוד על השיטות במלוא היקפן נדון להלן במשנה ובמקבילותיה, שנעתיקן תוך ציון שינויי הגרסאות הנוגעים לענייננו, ונפתח במשנה:

הורו בית דין¹ ועשו כל הקהל או רובן על פיהן
מביאין פר

ובעבודה זרה מביאין פר ושעיר² דברי רבי מאיר
רבי יהודה אומר שנים עשר שבטים מביאין³ שנים עשר פרים

- 1 בכ"י מינכן (להלן: כ"מ): "הורו ב"ד שוגגי ועשו כל או רובן . . .". וכבר העיר ב"דקדוקי סופרים" (להלן: דק"ס) אות צ: "ובא בשיגרא דלישנא ממשנה הסמוכה", אך לא צוין שם כי בכת"י ליתא "הקהל".
- 2 "ובעבודה זרה מביאין פר ושעיר" ליתא בשני קטעים, על-פי מה שמציין א' שטולברג, 'משניות מסכת הוריות, מהדורה ביקורתית עם חילופי נוסחאות', עבודת גמר לתואר מוסמך, ירושלים, תשל"ח. ולכאורה השמטת הסופרים היא על-פי דברי ר' יהודה ור' שמעון ברישא, הדנים אף בעבודה זרה, וכן דנים ר' שמעון ור' מאיר עצמו בסיפא בדין עבודה זרה. אולם ראה הע' 11 להלן.
- 3 "שנים עשר שבטים מביאין" ליתא בנוסח המשנה שלפני פסקי הרי"ד, משנה ו (כ"י הספרייה הלאומית פאריס, נדפס ב"אוצר הפירושים" על מסכת הוריות, הוצאת מזכרת גיטת, תל-אביב, תשכ"ט). וכן ליתא בדפוס ריווא דטרינטו, ש"ס, כמצוין אצל שטולברג, שם. ובפירוש רבנו ברוך: "רבי יהודה אומר אם חטאו כל הי"ב שבטים מביאין י"ב פרים . . .". וכנראה גם לפניו לא היתה גרסה שונה מזו שלפנינו, אלא על-פי פירושו ל"רובן" ברישא, שיובא להלן בפנים, הדגיש שברישא ר' יהודה אינו דן ב"רובן" אלא ב"אם חטאו כל הי"ב שבטים . . .".

ובעבודה זרה⁴ מביאין שנים עשר פרים ושנים עשר שעירים
 רבי שמעון אומר שלשה עשר פרים⁵
 ובעבודה זרה שלשה עשר פרים ושלשה עשר שעירים
 פר ושעיר לכל שבט ושבט⁶ פר ושעיר לבית דין
 הורו בית דין ועשו שבעה שבטים או רובן⁷ על פיהם
 מביאים פר
 ובעבודה זרה מביאין פר ושעיר דברי רבי מאיר
 רבי יהודה אומר שבעה שבטים שחטאו מביאים שבעה פרים
 ושאר שבטים שלא חטאו מביאין על ידיהן פר⁸
 שאף⁹ אלו שלא חטאו מביאין¹⁰ על ידי החוטאים¹¹

- 4 במשנה בירושלמי: "ובעבודה זרה שנים עשר שבטים מביאין" בסגנון דברי ר' יהודה בפסקה הקודמת. ובהמשך שם: "מביאין שנים עשר שעירים" לוקה בחסר.
- 5 בקטע גניזה Firkowitch II Ebr. 450 מצוי לפי העתקתו של שטולברג (הע' 2 לעיל), עמ' 22: "דתנן ר' שמע' אומ' שלשה עשר פרים פר לכל שבט ושבט ופר לבית דין". וכנראה אין זו "ציטטה מקוצרת מן המשנה" כדנחתו שם, אלא נוסח שונה מזה שלפנינו, ולפיו מצוי בהמשך קביעתו של ר' שמעון, "שלשה עשר פרים", הנימוק: "פר לכל שבט ושבט ופר לבית דין". ולכאורה נימוק זה מקורי, באשר מקביל הוא לנימוק שבדברי ר' שמעון בבבא הדנה בעבודה זרה: "פר ושעיר לכל שבט ושבט פר לבית דין". אולם ראה הע' 11 להלן.
- 6 "ושבט" ליתא בכ"מ ועוד. ושינוי זה מצוי גם בנוסח הירושלמי, וראה הע' 47 להלן.
- 7 בפירוש רבנו ברוך, המיוחס לרבנו חננאל (בדפוס וילנא ו ע"א), הדיבור המתחיל הוא: "הורו ב"ד ועשו ז' שבטים על פיהם", וליתא "או רובן". וראה הע' 24 להלן. ואפשר שגם לפני המאירי לא היה "או רובן". בסופא, ראה ד"ה המשנה הששית. וראה הע' 34 להלן.
- 8 ובעל "מלאכת שלמה", ד"ה ושאר: "פר פר שאף וכו' כך צ"ל וכן הגי' הר"ר יהוסף ז"ל". וכך איתא בכ"י קויפמן, בכ"י קמברידג', בכ"מ, בכ"י פאריס, במשנה בירושלמי, ועוד: "פר פרי". ובדק"ס אות ש: "וכ"ה בדפוס ווינצ'א ג' וברשי"י...". אבל בדפוס ונציה רפ"א ועוד כלפנינו: "פרי". וחילופי גרסאות אלו מצויים גם בבריתא בספרא ובבבלי, ראה הע' 38 להלן, והם משתקפים גם בספרי, ראה הע' 77 להלן. וכן ראה הע' 19.
- 9 "שאף אלו שלא חטאו מביאין על ידי החוטאים" חוזר בעיקרו על השנוי כבר בסמוך לפני-כן: "ושאר שבטים שלא חטאו מביאין על ידיהן פרי". ואכן, כמצוין אצל שטולברג (הע' 2 לעיל), בדפוס ונציה ש"ט ליתא: "על ידיהן פר שאף אלו שלא חטאו מביאין על ידי החוטאים". וכן ליתא בכ"י ששון 2, 76: "מביאין על ידיהן פר שאף אלו שלא חטאו". וכן הוא בנוסח המשנה בפסקי הרי"ד, שם, משנה ז. ואמנם אפשר כי החסר בכתב-יד אלו מקורו בהשמטה, ובמיוחד יש לומר כך לגבי כתב-היד השני, שבו חסר מ"מביאין" עד "מביאין". אולם נראה יותר כי הנוסחאות שבכתב-היד: "ושאר שבטים שלא חטאו מביאין" ו"שאר שבטים שלא חטאו מביאים על ידי החוטאים", שאין בהם אריכות לשון וכפילות, הם המשקפים את הנוסח המקורי של המשנה. יחד עם זה נראה, על-פי המבואר להלן, שבנוסח המקורי נקבע במפורש כי שאר השבטים מביאין "פר" ולא "פר פרי", אך בגלל חילופי גרסאות אלו נוצרו, כנראה, הנוסחאות שבשני כתב-היד לדעיל, שיש בהם רק קביעה כללית לגבי חובתם של שאר השבטים להביא קרבן, וללא כל פירוט אם עליהם להביא "פר" או "פר פרי".
- 10 במשנה בירושלמי נוסף: "על ידיהן פר פרי". ואשגרה היא מן המשפט הקודם.
- 11 בכל הנוסחאות שנידונו אין בסופא פסקה הדנה בעבודה זרה לדעת ר' יהודה. ולכאורה תושמטה פסקה זו, שהרי זו נמצאת אף בדברי ר' יהודה ברישא, ובדברי ר' מאיר ור' שמעון ברישא ובסופא. אף בשים לב לאופיה של הפסקה, ולמקבילה של המשנה, אפשר שאין כאן כל השמטה. בפסקה "ובעבודה זרה..." אין כל חידוש ממש, שכן הכתוב קובע במפורש את

רבי שמעון אומר שמנה פרים
ובעבודה זרה שמנה פרים ושמנה שעירים
פר ושעיר לכל שבט ושבט ופר ושעיר לבית דין
הורו בית דין של אחד מן השבטים ועשה אותו השבט על פיהם
אותו השבט הוא חייב
ושאר כל השבטים פטורים בדברי רבי יהודה
וחכמים אומרים אין חייבים אלא על הוריית בית דין הגדול בלבד
שנאמר ואם כל עדת ישראל ישגו
ולא עדת אותו השבט

למשמעה של "רובן" ברישא

בדרכים שונות התפרשה "רובן" ברישא: "ועשו כל הקהל או רובן" (או "רובו", לפי גרסה אחרת הנמשכת אחר צורת היחיד של השם "קהל". ולהלן נציין רק "רובן"). ר' יהונתן מלוניל מפרש בד"ה משנה ח ("אוצר הפירושים", עמ' א): "הורו ב"ד ועשו כל הקהל או רובו וכו' כלומר רובא דשבטים מביאין פר...". אמנם הצעה זו יכולה להתבסס על האמור בירושלמי הוריות פ"א ה"ו, מו ע"א: "רבי מאיר אומר כל השבטים קרוין קהל". אולם קשה לפרש בדרך זו את משנתנו, שכן זו דנה במפורש בסיפא ב"שבעה שבטים", דהיינו ברוב שבטים, אבל ברישא לא נזכרו כלל שבטים, אלא "ועשו כל הקהל או רובן...".

בעל "מגן גבורים" מציע בד"ה שם במשנה הורו ("אוצר הפירושים", עמ' עא): "רובן פי' רובו של כל שבט ושבט ובהא הוא דקאמר ר"ש מביאין י"ב פרים דאילו ו' שבטים שחטאו דהוי רובן של קהל אשכחן דס"ר"ש לקמן דאותם שבטי' שלא חטאו דאין מביאין כלום". אבל גם פירוש זה אינו הולם את לשון המשנה שאינה מזכירה כלל שבט אלא

הקרבת שיש להביא, פר בשאר מצוות ופר ושעיר בעבודה זרה, וכמפורש גם במשנה דלהלן ב, ו. ואכן בברייתא בספרא, שהובאה גם בבבלי ה' ע"א, והמקבילה לסיפא של המשנה, דנים התנאים רק בשאר מצוות. על-כן אפשר שגם המשנה במקורה עוסקת כמו הברייתא — וכן המשנה שלפניה א, ד, וגם הבבא והאחרונה של משנתנו, הדנה בהוראת בית-דין של השבט — רק בשאר מצוות. בהתאם לכך מובן שבדברי ר' יהודה בסיפא אינה מצויה הפסקה "ובעבודה זרה...". ובכך מתפרש הנוסח שאינו גורס את הפסקה גם בדברי ר' מאיר ברישא (הע' 2 לעיל). אולם מאוחר יותר נוספה למשנה הפסקה "ובעבודה זרה...". מתוך מגמה לפרט את הקרבנות המחייבים גם בעבודה זרה על-פי כל אחת מן השיטות. אך כדרכם של מגיחים ומוסיפים אף זה לא היה עקיב. בדברי ר' שמעון הוא לא הסתפק רק בציון מספר הפרים והשעירים שיש להביא, אלא גם הוסיף ונימק: "פר ושעיר לכל שבט ושבט ופר לבית דין", אף-על-פי שנימוק זה ליתא בפסקה הדנה בשאר מצוות (ורק מאוחר הוא נוסף באחד מכתבי-היד, ראה הע' 5 לעיל). ובדברי ר' יהודה בסיפא הוא לא הוסיף כלל את הפסקה "ובעבודה זרה...". ואפשר שהטעם לכך הוא המחלוקת המצויה לפנינו בספרי במדבר, שלח, קיא (וגידון בברייתא זו להלן) בדיון גרירה. התולקים שם מתבססים על הכתוב הדין בעבודה זרה, אבל דברי ר' יהודה המובאים שם עוסקים רק בשאר מצוות. על-כן אפשר שהמוסיף הסתפק בדבר שיטת ר' יהודה בעבודה זרה לגבי דין גרירה, ומשום כך העדיף שלא להוסיף את הפסקה "ובעבודה זרה...". לדברי ר' יהודה בסיפא, הדנים בענין גרירה.

קהל. ודומה שעל-פי פשוטה של המשנה: "ועשו כל הקהל או רובן...", אין משמעה של "רובן" אלא רובו של קהל, דהיינו רוב אוכלוסין של ישראל, וכדעתו של המאירי¹².

האם מקורי הוא "או רובן" ברישא?

ר' מאיר דן ברישא בשניים: כשעשו כל הקהל או כשעשו רובו של קהל, דהיינו רוב אוכלוסין של כל ישראל. על-פי זה יש להניח, כי גם ר' יהודה ור' שמעון החולקים על ר' מאיר, אף הם דנים הן ב"כל הקהל" והן ב"רובו".

והנה בדברי ר' שמעון מפורש, שבעבודה זרה מביאים "פר ושעיר לכל שבט ושבט פר ושעיר לבית דין". אף אם אין בנוסח שלפנינו הנמקה מפורשת דומה בפסקה הדנה בשאר מצוות, הרי שמדבריו ברישא "שלושה עשר פרים" ובסיפא "שמנה פרים" עולה ברורות שהעקרון זהה. על-כן, בשאר מצוות יש להביא, לדעתו, פר לכל שבט ושבט ופר לבית-דין¹³, וכמפורש באחד מכתבי-היד¹⁴.

אם כן ברישא, שעשו "כל הקהל", מובנים דבריו שיש להביא י"ג פרים בשאר מצוות, או י"ג פרים וי"ג שעירים בעבודה זרה (להלן נציין רק "פרים" בלי לפרט). אבל לא מובן מדוע יש להביא י"ג פרים גם במקרה השני המפורש ברישא, דהיינו שעשו "רובן". אמנם, אפשר שרוב הקהל מורכב מרובן של כל אחד משנים-עשר השבטים, ואם כן יהא עליהם להביא י"ג פרים לדעת ר' שמעון¹⁵, אבל אפשר שרוב הקהל מצטרף לא מכל השבטים אלא רק מחלקם, או אף משבט אחד, ואם כן קשה מדוע מחייבם ר' שמעון להביא י"ג פרים, הרי לפי שיטתו, שמביאין פר לכל שבט ושבט שעשה ופר לבית-דין, היה עליו לחייבם להביא פרים כמספר השבטים, או רוב שבטים שעשו, בנוסף לפר של בית-דין, ובמקרה שעשו רוב הקהל — אין זה בהכרח י"ג פרים דוקא. והשאלה היא אפוא: האם אכן מקורי הוא "או רובן" ברישא?¹⁶ אבל גם אם נניח ונאמר ש"ועשו כל הקהל או רובן"

12 וכעולה מפירושו לשיטת ר' יהודה, המובא בהע' 20 להלן. וראה הע' 30 להלן לגבי שיטת הרמב"ם. ולפירושו של רבנו ברוך ראה להלן בפנים. ואף מדברי ר' אסי בבבלי לעיל ג ע"א: "ובהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל" עולה, ש"רובן" הוא רוב אוכלוסין של ישראל.

13 בסיפא דן אמנם ר' שמעון בשבעה שבטים, למרות זאת מחייב הוא פר לכל שבט ושבט ופר לבית-דין גם אם חטאו פחות משבעה שבטים, ואפילו חטא רק שבט אחד, וכמפורש בסוגיית הירושלמי הוריות פ"א ה"ו, מו ע"א, שנדון בה להלן. וכך גם הסיקה סוגיית תבבלי שם ה ע"ב. ראה הע' 5 לעיל.

14 שהרי "רוב השבט ככל השבט" כמפורש בספרי שם. וכן שנינו בסיפא: "שבעה שבטים או רובן", ו"רובן" לפי פשוטו משמעו רובו של כל אחד מן השבטים שעשו, וכדברי המיוחס לרש"י שם, ד"ה הורו בית דין ועשו שבעה... או רובו: "של כל שבט ושבט דשבעה שבטים". והחיד"א, "שער יוסף", ירושלים, תש"ל, סוף ד"ה עוד נראה, עמ' נא ציין לריטב"א, מועד קטן כו ע"א, ד"ה ואלו קורעין: "... דכל שהוא רוב שבט א' קרי רוב צבור כדאמר בהוריות לענין העלם דבר של צבור".

16 בעצם הצורך ב"או רובן" ברישא דן החיד"א, שם, עמ' מט, ד"ה ובמתני' גופא. ובחזון איש, "אוצר הפירושים" (הע' 3 לעיל), עמ' שח ס"ו כא, ד"ה והא, אכן מסיק לשיטת המיוחס לרש"י: "והא דתני רישא או רובו אגב כל הקהל נקט רובו".

מקורי הוא, ור' מאיר דן בשני המקרים המפורטים, עדיין יש לשאול אם גם דברי ר' שמעון מוסבים במקורם הן על "כל הקהל" והן "על רובן"¹⁷.

שאלה זו מתעוררת גם על-פי בדיקת שיטת ר' יהודה במשנה. על-פי הנוסח של דברי ר' יהודה בסיפא: "שבעה שבטים שחטאו מביאים שבעה פרים ושאר שבטים שלא חטאו מביאין על ידיהן פר" משמע, שכל השבטים שלא חטאו מביאים רק פר אחד בגרירה. על-כן, אם חטאו שבעה שבטים מביאים בסך הכל שמונה פרים, פר לכל שבט ושבט ופר אחד המובא בגרירה על-ידי כל השבטים שלא חטאו. בהתאם לכך, אם חטאו "כל הקהל", דהיינו שנים-עשר שבטים, הם יביאו שנים-עשר פרים, וכמפורש בדברי ר' יהודה ברישא. אבל קשה להבין מדוע יביאו שנים-עשר פרים גם במקרה השני המפורש ברישא כשעשו רק "רובן". אמנם אם רובו של הקהל מצטרף מרובו של כל שבט ושבט, או אפילו מרובן של אחד-עשר שבטים, והשבט השנים-עשר ייגרר — מובן שלדעת ר' יהודה יביאו שנים-עשר פרים. אבל, כאמור, רובו של קהל אפשר שמורכב גם מעשרה שבטים או פחות, ואף משבט אחד — ובמקרים אלה עליהם להביא פרים רק כמספר השבטים שחטאו, בנוסף לפר אחד המובא בגרירה על-ידי השבטים שלא חטאו, אבל לא דווקא שנים-עשר.

קושי זה בדברי ר' יהודה הוא רק לפי הנוסח "מביאין על ידיהן פר". אבל לפי הנוסח "ושאר שבטים שלא חטאו מביאין על ידיהן פר פר"¹⁸, דהיינו שגם כל שבט שלא חטא מביא פר, אין לכאורה כל קושי בדבריו. שכן גם אם רוב הקהל הוא משבט אחד בלבד, עליהם להביא בסך הכל שנים-עשר פרים, פר לשבט שחטא ואחד-עשר פרים לאחד-עשר השבטים בגרירה¹⁹. לפי זה, דברי ר' יהודה ברישא, "מביאין שנים עשר פרים", יכולים

17 ר' שמעון אכן אינו דן ב"או רובן" לדעתו של רבנו ברוך, על אף שבדברי ר' מאיר הוא גורס "או רובו". וראה להלן ובהצ' 3 לעיל.

18 ראה הע' 8 לעיל.

19 אף השבט האחד שחטא ואינו רוב גורר את כל השבטים לדעתו של המיוחס לרש"י, ד"ה רבי יהודה אומר ז' שבטים. אבל הרמב"ם בפירושו למשנה סובר: "לדעת ר' יהודה שבט אחד שעשה בהוראת ב"ד הגדול שאר שבטים מביאין על ידו כשהיה רוב קהל". וכתב המאירי, ד"ה המשנה הששית: "הורו בית דין ועשו שבעה שבטים... רבי יהודה אומר כל השבטים מביאין פר לכל שבט ושבט... שאף אלו שלא חטאו מביאים על ידי אותם שחטאו כאלו היה רוב צבור אחר שיש כאן רוב שבטים...". וגם מדבריו עולה, שהתנאי לגרירה הוא שיהיו החוטאים רוב ציבור, אלא שרוב שבטים גם אם הם מיעוט ציבור, נחשב "כאלו היה רוב צבור". אך כדעת המיוחס לרש"י משמע מפשוטה של הסוגיה בבבלי, להלן ע"ב, המסיקה כי לדעת ר' יהודה אף שבט אחד גורר את כל השבטים ואין הסוגיה מבחינה אם שבט זה הוא רוב ציבור או לא. הרש"ש, ד"ה במשנה, מחדש שכל שבט שלא חטא מביא פר רק אם חטאו שבעה שבטים, אבל אם חטאו פחות משבעה שבטים — מביאין כל השבטים שלא חטאו רק פר אחד. ועל-פי חידושו מסביר הוא: "ולפי א"ש דנקט ז' שבטים דאו נגריין שאר השבטים להביא פר לכאור'א". ואמנם משמיעה המשנה את דין גרירה לגבי "שבעה שבטים", אך הברייטא לפי נוסח הבבלי דנה בדין גרירה לא רק לגבי "שבעה שבטים" אלא גם לגבי "שני שבטים", ועל-פי הנוסח בספרא נקטה הברייטא רק "שני שבטים" ו"שלושה" בעניין דין גרירה, ולא נקטה כלל "שבעה שבטים". הרש"ש מבסס את דבריו גם על הסוגיה בבבלי, להלן ע"א: "בשלמא לרבי יהודה משכחת לה להני שנים עשר חטאות כגון דחטאו שנים עשר שבטים דמייתו שנים עשר שעירים אי נמי דחטאו שבעה שבטים ושאר א'ינך בגרירה". אולם במקום נוסח ה"א'י נמי" בדפוס, הנוסח בכ"פ הוא: "א'י נמי מקצ' ואינך בגרירה". וכן גם הנוסח בפירוש רבנו ברוך: "א'י נמי מקצת ואינך בגרירה" (ובכ"מ הנוסח משובש: "א'י נמי דחט'").

להתייחס לשני המקרים שברישא, הן לזה ש"עשו כל הקהל" והן לזה שעשו רק "רובן"²⁰. אולם הן הפירוש והן הנוסח "פר פר" מעוררים קושי. שהרי דין גרירה מפורש רק בסיפא ולא ברישא, ומשמע בפשטות שהאמור ברישא "שנים עשר שבטים מביאין שנים עשר פרים" אינו מדין גרירה, כפי שיש לומר על-פי הפירוש המוצע, אלא משום ש"עשו כל הקהל".

זאת ועוד, הנוסח "מביאין על ידיהן פר פר" חורג מן המתכונת הסגנונית של כל המשנה²¹, שלפיה כל התנאים נוקבים במספר המדויק של הפרים או הפרים והשעירים שיש להביא. ואם אכן היתה כוונת ר' יהודה לומר, שכל השבטים שלא חטאו מביאים פר בגרירה, מן הראוי היה שיקבע את מספר הפרים שעליהם להביא, ושינסח את דבריו במתכונתה של כל המשנה, כגון: שבעה שבטים שחטאו מביאים שבעה פרים ושאר השבטים — או חמישה שבטים — שלא חטאו מביאים על-ידיהם חמישה פרים. לעומת זאת, אם לדעת ר' יהודה מביאים כל השבטים שלא חטאו רק פר אחד בגרירה, תואם הנוסח "מביאין על ידיהן פר" את הסגנון הכללי של המשנה, שכן גם בבבא זו קובע ר' יהודה, כמו ר' מאיר ור' שמעון, את המספר המדויק של הקרבנות שעל השבטים להביא, דהיינו "פר" אחד²² לכל השבטים שלא עשו, בנוסף לשבעה פרים שעל השבטים שחטאו להביא, ובסך הכל שמונה פרים ולא שנים-עשר. לפי זה, קביעתו של ר' יהודה ברישא, "שנים עשר שבטים מביאין שנים עשר פרים", יכולה להתייחס רק ל"עשו כל הקהל", אבל לא למקרה שעשו "רובן"²³.

שני' עשר שבט' והשאר מייתי בגרירה", וזאת בהשפעת האוקימתא הראשונה). וממילא אין כל מקום להבחין על-פי גרסה זו בין שבעה שבטים שחטאו לבין פחות משבעה. בין כך ובין כך בעל האוקימתא השנייה גרס "פר פר" אם במשנה ואם בברייתא, ועל-כן הניח הוא, שכל אחד מן השבטים שלא חטא מביא פר בגרירה. הנחה זו היא העומדת ביסודם של כל הפירושים דלעיל, ועל-כן גם מגיה הרש"א את נוסח המשנה על-פי הברייתא וגורס במשנה "פר פר". אולם ראה להלן.

20 בדרך זו פירש המאירי, ד"ה המשנה הששית: "ר' יהודה אומר שנים עשר שבטים מביאין שנים עשר פרים שכל שחטאו רוב צבור אפילו היה מעוט מגין השבטים אפילו היה שבט אחד לבד מביאין פר לכל שבט ושבת...". וכן בהמשך שם, בדוגו בסיפא: "הורו בית דין ועשו שבעה שבטים וכו' בא להשמיענו שאם שגגו רוב שבטים אעפ"י שהם מעוט צבור הרי הוא נדון כרוב שכל שיש בו רוב מצד אחד או למגין צבור או למגין שבטים נדון הוא ברוב לענין זה...".

21 הכוונה לרישא ולסיפא. אבל הבבא שלאחריהן: "הורו בית דין של אחד מן השבטים...". שונה באופיה משתי הבבות שלפניה. אמנם מוזכר בה ר' יהודה, אך לא ר' מאיר ור' שמעון, אלא חכמים. וכן אין בבבא זו הפסקה "ובעבודה זרה...". כבמשנה שלפניה (אך ראה הע' 11 לעיל). גם הקביעה: "אותו השבט הוא חייב ושאר כל השבטים פטורים" — אינה בסגנון הבבות שלפניה, שבמתכונתן אפשר היה לנסח את דינו של ר' יהודה בנוסח מעין זה: אותו השבט מביא פר ושאר השבטים שלא חטאו אין מביאין על-ידי החוטאים פר. בבבא זו מצויה גם דרשת הכתוב, אך לא בבבות שלפניה.

22 אפשר שהגרסה "פר פר" נוצרה כדי ליישב את הנוסח "או רובן" ברישא לדעת ר' יהודה שהלכה כמותו, אם כי עדיין נשאר הקושי לדעת ר' שמעון.

23 אבל מתוך אי-התייחסותו של ר' יהודה — וכאמור אף של ר' שמעון — ל"רובן" ברישא, אין להסיק בהכרח ש"או רובן" אינו מקויר אף בדברי ר' מאיר.

משום הקשיים האמורים מפרש, כנראה, רבנו ברוך, את "או רובו" ברישא בדרך אחרת. וזה לשונו בד"ה הורו ב"ד ועשו ז' שבטים²⁴ על פיהם:

פי' פריש רישא כל הקהל השתא מפרש רובו
בשעשו ז' שבטים שהן רוב במספר ...

הרי שלדעתו דנים ר' מאיר, ר' יהודה ור' שמעון ברישא רק בש"עשו כל הקהל", ואילו בסיפא הם דנים ב"רובו", דהיינו "בשעשו ז' שבטים שהן רוב במספר". הוא נאלץ לפרש את "או רובו" שלא לפי פשוטו, משום שכאמור עולה מדבריהם של ר' יהודה ושל ר' שמעון, שהם עוסקים רק ב"עשו כל הקהל", ולא בעשה "רובו"²⁵. אלא שפירושו דחוק ביותר, כי הרי לפיו לא היה התנא צריך לשנות כלל את "או רובו" ברישא²⁶. והנה מסוגיית הבבלי ה"ב יש להסיק, כנראה, שהיא לא גרסה את "או רובו" ברישא. שם נאמר:

תא שמע מה הן מביאין פר אחד
רבי שמעון אומר שני פרים
במאי עסקינן ... אלא דחטא שבת אחד ...
ותנא קמא מני
אי נימא רבי מאיר
הא רובא בעי ...
אמרי הכא במאי עסקינן כגון שחטאו ששה שבטים והן רובן של קהל
ורבי שמעון בן אלעזר היא

הסוגיה²⁷ דוחה את ההצעה לזהות את התנא קמא כר' מאיר, משום הקושי שר' מאיר "רובא בעי", דהיינו שלדעתו רק רוב שבטים²⁸ שחטאו מביאים פר. וקשה להבין מדוע

²⁴ מסתבר שנוסח זה ללא "או רובו" היה לפניו. שכן גם על-פי שיטתו ל"רובו" ברישא יכול היה לגרוס את "או רובו" בסיפא, כי הרי "רובו" בסיפא משמעו רוב של כל שבת ושבת משבעת השבטים.

²⁵ אף רבנו יהונתן, שדבריו הובאו לעיל, פירש, כנראה מטעם זה, את "רובו" שברישא שלא כפשוטה. ובדברי בעל "מגן גבורים" דלעיל אכן מפורש, שמשום הקושי במשנה אליבא דר' שמעון מציע הוא את פירושו ל"רובו".

²⁶ אף אם נתעלם מן הדוחק ש"או רובו" ברישא מתפרש לדבריו בסיפא.

²⁷ בבירורה של סוגיית הבבלי דנתי בנפרד במאמר 'לדינו של שבת שעשה בהוראה', העומד להתפרסם ב"ספר-הזכרון לישעיה וולפסברג-אביעד" בהוצאת מוסד הרב קוק.

²⁸ וכן משמעו של "רובא" ב"איבעיא להו". אבל רבנו ברוך מפרש: "אי ר"מ רוב כל ישראל בעי". דהיינו, שר' מאיר מחייב רוב שבטים רק אם הם גם רוב קהל. וכן לדעתו של המיחס לרש"י ה"ע"א, ד"ה הורו בית דין ועשו שבעה שבטים, ר' מאיר מחייב רק שבעה שבטים, "וכגון דהוי רובן של ישראל" (וזאת, כנראה, כוונתו באמרו שם, ד"ה ר' יהודה, שר' מאיר "בעי רובא ממש"). ופירוש זה ל"שבעה שבטים" בסיפא מבוסס על ההנחה, כי בניגוד לר' שמעון בן אלעזר הסובר בברייתא שם: "חטאו ששה שבטים והן רובו של קהל או ז' אע"פ שאינו רובו של קהל מביאין פר", מחייב ר' מאיר רק בשבעה שבטים שהם רובו של קהל. אבל הנחה זו אינה מבוססת, שכן המשנה דנה בשבעה שבטים סתם, ואינה מבחינה אם הם רובו או מיעוטו של קהל. ואכן, לדעת המאירי (הע' 20 לעיל) עוסקת הסיפא ב"רוב שבטים אע"פ שהם מעוט צבור". ועל היחס שבין ר' מאיר לבין ר' שמעון בן אלעזר — ראה להלן.

נדחקה הסוגיה לזהות את התנא קמא כר' שמעון בן אלעזר, ושהבירייתא דנה ב"ששה שבטים...". הרי בפשטות אפשר היה לפרש שהתנא קמא הוא ר' מאיר והבירייתא עוסקת בשבט אחד, שהוא רוב קהל שחטא. אמנם בסיפא דן ר' מאיר ב"שבעה שבטים", דהיינו ברוב שבטים, אבל מפורש בדבריו ברישא שהוא מחייב גם אם עשו "כל הקהל או רובן", דהיינו רוב קהל, ואף אם רוב זה הוא שבט אחד.

אלא שקושי זה מבוסס על הנוסח שלפנינו במשנה, ש"עשו כל הקהל או רובן...". שלפיו גם אם עשה שבט אחד שהוא רוב קהל מביאים פר, לדעת ר' מאיר. אבל אם נניח שהסוגיה לא גרסה את "או רובן", ממילא מתברר מדוע לא ראתה הסוגיה אפשרות לזהות את התנא קמא כר' מאיר, ולפרש שהבירייתא עוסקת במקרה שעשה שבט אחד שהוא רוב קהל. שהרי מדברי ר' מאיר בסיפא: "הורו בית דין ועשו שבעה שבטים... מביאים פר דברי ר' מאיר" — וללא "או רובן" ברישא — אכן יש מקום לומר שר' מאיר מחייב רק ברוב שבטים²⁹, ואם כן אין לזהות את התנא קמא כר' מאיר, ובלשון הסוגיה: "אי נימא רבי מאיר הא רובא בעי". על-כן לא היה לה אלא להידחק ולקבוע: "הכא במאי עסקינן כגון שחטאו ששה שבטים והן רובן של קהל ורבי שמעון בן אלעזר היא"³⁰.

גם מסוגיית הירושלמי עולה, שכנראה לא גרסה את "או רובן" ברישא. על המשנה בפסחים ז, ו: "נטמא קהל או רובו... יעשה בטומאה", נאמר בסוגיה בירושלמי שם לד ע"ג, וכן הוריות פ"א ה"ו, מו ע"א:

מאן תנא רוב רבי מאיר

דתני רבי מאיר או

היא מחצית כל השבטים היא מחצית כל שבט ושבט

ובלבד רוב...³¹

וקשה, מדוע היה לה לסוגיה להוכיח מן הבירייתא שהתנא במשנה הוא ר' מאיר, הרי אפשר היה להוכיח את הוזהוי על-פי הנוסח שלפנינו במשנה הוריות: "הורו בית דין ועשו כל

29 ואמנם לא מן הנמנע שהסוגיה גרסה את "או רובן", ופירשה שהמשמע הוא רוב שבטים, או שפירשה כי "רובן" משמע רובן של כל שבט ושבט, כפירושם של ר' יהונתן ושל בעל "מגן גבורים", אך הצעות אלו דחוקות ביותר, וכפי שעמדנו על כך לעיל. ומסתבר יותר, כמוצע, שהסוגיה לא גרסה את "או רובן". ולפי זה מובן גם שלא העירו כלל בסוגיה על כך, שדברי ר' יהודה ור' שמעון הם רק על ש"עשו כל הקהל" ולא על "רובן".

30 בדברי הרמב"ם בפירושו למשנה: "ושבעה שבטים הם רוב המנין של שבטים כמו שבארנו בהקדמה ואמרו או רובן ר"ל רוב מנין אנשי ישראל ואע"פ שזה הרוב ממועט מנין השבטים לא מרובן" דנו תאחרונים. לדעת "בית דוד" ("אוצר פירושים" בהע' 3 לעיל, עמ' קנח), ד"ה ר"א: "דזה שכתב הרמב"ם לפירוש או רובן... הוא חוזר על הרישא דתני ועשו כל הקהל או רובן". אבל החד"א ב"שער יוסף" עמ' מט, ד"ה ואחרי, העיר עליו: "לכאורה הוא דוחק בלשון הר"מ ויגיד עליו רעו דמאי דסליק מיניה הוא פי' שבעה שבטים ואי רצה הר"מ ז"ל לחזור על הראשונות לרישא דרישא הר"ל לפ' מאחר דסמוך לו' שבטים דסליק מיניה שם נאמר או רובן". ולדעתו שם, ד"ה ובמתני', הרמב"ם "פי' או רובן דסיפא", ועל-כן מתקשה הוא שם: "אמאי אצט' לומר ברישא או רובן", ולכאורה היה מקום לומר שאכן הרמב"ם לא גרס את "או רובן" ברישא. אלא שקשה לבסס זאת רק על הסדר שבפירושו, שכן אפשר בתחלת ש"הוא חוזר אל הרישא" וכדברי בעל "בית דוד".

31 בבירורה של בירייתא זו נדון להלן.

הקהל או רובן על פיהן מביאין פר... דברי ר' מאיר³². אלא מסתבר, כי גם לפני הסוגיה לא היה "או רובן" ברישא, ומפני כן היא הסתייעה בברייתא לזיהויו של התנא. על-פי האמור לעיל אכן נראה, שהנוסח המקורי ברישא הוא: הורו בית דין ועשו כל הקהל על פיהן, ובכך דנים ר' מאיר ר' יהודה ור' שמעון. על-כן מובנת שיטת ר' יהודה המחייב י"ב פרים, ושיטת ר' שמעון המחייב י"ג פרים. בכך גם מתברר הטעם שהביא את בעל הסתמא בבבלי להניח, ש"רבי מאיר הא רובא בעי", ולהידחק על-ידי כך בפירושה של הברייתא "מה הן מביאין...". וכן לזהות את התנא קמא בברייתא לא כר' מאיר אלא כר' שמעון בן אלעזר. מטעם זה עצמו מסתייעת סוגיית הירושלמי לא במשנה אלא בברייתא לשם זיהויו של התנא במשנה פסחים כר' מאיר. וכנראה "או רובן" נוסף מאוחר יותר לרישא על-פי הברייתא בירושלמי: "היא מחצית כל השבטים היא מחצית כל שבט ושבט ובלבד רוב", או על-פי ספרי במדבר, שלח, קיא (מהדורת הורוביץ, עמ' 118): "רוב השבט ככל השבט רוב הצבור ככל הצבור"³³. מהן אכן עולה, כי ר' מאיר מחייב בהוראה אף ברוב אוכלוסין גם אם הם שבט אחד בלבד. הברייתא הראשונה היא של ר' מאיר וכמפורש בה. ואף השנייה, שהיא סתמית, היא לדעת ר' מאיר. שכן לדעת ר' יהודה ור' שמעון יכול היה התנא לנקוט רק ו"רוב השבט ככל השבט", אבל אליבא דר' מאיר, המתחשב לא רק בשבט, וכגון בשבעה שבטים שחטאו, אלא גם ב"קהל", נקט התנא בספרי גם את הדין "רוב צבור ככל הצבור".

בהתאם להצעתנו דנה אפוא המשנה המקורית בהוריות בשני מקרים בלבד: ברישא כשעשו "כל הקהל", ובסיפא כשעשו "שבעה שבטים"³⁴.

לכאורה היה מקום להשיב, שהסוגיה הניחה שהברייתא אינה דנה בהוראה אלא בפסח, ועל-כן זיהתה על-פיה את התנא שבמשנה, הדנה אף היא בפסח, כר' מאיר. אולם אם נאמר כך, אין מקום לזהות את התנא במשנה כר' מאיר. שהרי המשנה מחייבת להקריב את הפסח בטומאה רק אם נטמאו כל הקהל או רובו, דהיינו רוב אוכלוסין. לעומת זאת סובר ר' מאיר בברייתא — על-פי ההנחה דלעיל — שאת הפסח מביאין בטומאה גם אם נטמאו רוב שבטים אף שהם מיעוט אוכלוסין. ואם בכל זאת זיהתה הסוגיה את התנא של המשנה כר' מאיר, הרי שהניחה כי הברייתא דנה לא בפסח אלא בהוראה. ומשום שלפיה סובר ר' מאיר כי בהוראה חייבים בקרבן הן אם חטאו רוב שבטים והן אם חטאו רוב אוכלוסין, יכלה הסוגיה לזהות כר' מאיר את התנא של המשנה, הסובר שהפסח מובא בטומאה ברוב אוכלוסין. והנה, בסוגיית הירושלמי שם פ"א ה"ו, מו"ב מובאים דברי ר' שמעון בן אלעזר הסובר: "חטאו ששה והן רובו... הרי אילו חייבין", ור' לעזר מדייק שם: "לא מר אלא ששה והן רובו הא חמשה אף על פי שהן רובו הרי אילו פטורין". על כך נאמר שם: "אמ' ר' יוסי בי ר' בון מתניא אמרה כן מחצית שבטים ובלבד רוב אוכלוסין". הרי שלר' יוסי בי ר' בון דנה ברייתא זו בהוראה. ולדעת "פני משה" שם, ד"ה מתניא, היא-היא הברייתא שבסוגייתנו. אולם אף אם נאמר, כמסתבר, ששתי ברייתות הן, הרי על-פי דמיון יכלה סוגייתנו להניח, שהברייתא שלפניה דנה אף היא בהוראה.

תופעה זו רווחת. וראה: ר"ן אפשטיין, "מבוא לנוסח המשנה", עמ' 946 ואילך. וראה דוגמאות נוספות בספרי, "מדה במקצת", רמת-גן, תשל"ט, עמ' 51, 168.

אשר לנוסח "או רובן" בסיפא, שמשמעו הוא כי "רוב השבט ככל השבט", אפשר שאף הוא אינו מקורי, והוא נוסף על-פי הלכה זו בספרי, או שהוא נוסף מאוחר יותר לאחר שהיה כבר ברישא, ובהשפעתה. וכבר ראינו שלפני רבנו ברוך היה "או רובן" ברישא, אך, כנראה, לא בסיפא (ראה הע' 7, 24 לעיל). ואכן בעצם ההלכה אין כל חידוש, שהרי כמפורש בבבלי הוריות ג ע"ב: "בכל התורה כולה קיימא לן רובו ככולו". ואכן אף משנה א, ד דנה ביכל הקהל בלבד, ולא נזכר בה כלל "או רובן", ואין ספק שהוא הדין ל"רובן", דרובו ככולו,

שיטות ר' יהודה ור' שמעון על-פי הברייתא

בברייתא בספרא ויקרא חובה, פרשה ד, יב—יז (מהדורת וייס, יט ע"א—ע"ב), ובבבלי הוריות ה ע"א, בשינויים קלים, שנינו (להלן: הברייתא בספרא):

ידעו³⁵ שהורו וטעו ולא ידעו מה הורו
יכול יהו חייבים
ת"ל ונודעה החטאת לא שיוודעו החוטאים
אשר חטאו והקריבו
חטאו שני שבטים מביאין שני פרים חטאו שלשה מביאין שלשה
או אינו אומר אלא
חטאו שני יחידין מביאין שני פרים חטאו שלשה מביאין שלשה
ת"ל הקהל הקהל חייב וכל קהל וקהל חייבין³⁶
הכיצד חטאו שני שבטים מביאין שני פרים חטאו שלשה מביאין שלשה³⁷
ושאר שבטים שלא חטאו מביאין על ידיהן פר³⁸
שאף אלו שלא חטאו מביאין על ידי החוטאים
לכך נאמר הקהל לחייב על כל קהל וקהל דברי ר' יהודה
ר"ש אומר ז' שבטים שחטאו מביאין ז' פרים
וב"ד מביאין עליהן פר
שנאמר כאן קהל ולהלן נאמר קהל

וכפי שהעיר על כך בעל "באר שבע" ד ע"ב, ד"ה הורו. ואף במקבילה לסיפא בברייתא (שנדון בה להלן) מצויים חילופי הגרסאות בניהן. בנוסח הברייתא בספרא דן ר' מאיר ב"ז שבטים או רובן, אבל בנוסח שבבבלי לא נזכר "או רובן". ואף בדברי ר' יהודה ור' שמעון אינו מצוי "או רובן", לא בספרא ולא בבבלי.

35 בכ"מ מצויה פסקה לפני הברייתא: "הורו ב"ד ת"ר ידעו...". וכן בכ"י פאריס (להלן: כ"פ): "הורו ב"ד ועשו כל הקהל או רובם וכו' ת"ר ידעו ב"ד שהורו ושכחו מה הורו...". אבל בדפוס: "ת"ר ידעו...". ללא הפסקה שלפניה.

36 בהגהות ובאורי הגר"א: "וכל קהל וקהל חייבין ט"ס וצ"ל וכל שבט ושבט מקרי קהל כו'". אבל גם בספרא כ"י רומי 66, מהדורת פינקלשטיין, עמ' פב: "תל' לו' הקהל הקהל חייב כל קהל וקהל חייבין". וכן בכ"י ואטיקאן 31 (הוצאת מקור, ירושלים, תשל"ב, עמ' 35), ובדפוס ונציה ש"ה, עמ' יא א—ב. וכן בבבלי בדפוס שלפנינו. ובכ"מ "תל' קהל הקהל לחייב על כל קהל וקהל". ובדק"ס, אות ד: "אבל א"כ בסמוך הוא כפול ומיותר אך הנוסח ת"ל קהל כ"ה נכון". ובכ"פ: "תל' הקהל הקהל חייב ואין היחיד חייב וכן כל קהל וקהל חייבין". וכן הוא הנוסח בדפוס ונציה ג, שציין לו דק"ס שם: "תל' הקהל הקהל חייב [ואין יחיד חייב וכן] כל קהל וקהל כו'".

37 במקום "חטאו שלשה מביאין שלשה" מצוי בבבלי "חטאו ז' מביאין ז'". אולם בכ"פ מצויות שתי הנוסחאות: "הא כיצד חטאו שני שבטים מביאין שני פרים שלשה מביאין שלשה שבעה מביאין שבעה". ומשום שכבר בתחילת הברייתא הוזכרו "שני שבטים" ו"שלשה", ובהמשכה דנים ר' שמעון ור' מאיר ב"שבעה", מסתברת גרסה זו, שלפיה דן ר' יהודה גם ב"שני שבטים", "שלשה" ו"שבעה".

38 וכן בכ"י ואטיקאן ובדפוס ונציה ש"ה: "פר". אבל בכ"י רומי: "פר פר". וכן בבבלי לפנינו, וכן בכ"מ. אבל בכ"פ: "פר" בלבד. ושינויי הגרסה הם, אפוא, כבמשנה. ראה הע' 8 לעיל (ובכ"פ השינוי בין המשנה לבין הברייתא).

מה קהל אמור להלן ב"ד אף כאן ב"ד
 ר"מ אומר חטאו ו' שבטים או רובן ³⁹ וב"ד מביאין עליהן פר כלם פטורין
 שנאמר כאן קהל ולהלן נאמר קהל
 מה קהל אמור להלן ב"ד אף כאן ב"ד
 רשב"א אומר משמו

חטאו ששה והן רובו ⁴⁰ או שבעה אע"פ שאין רובו הרי אלו חייבין

מן הברייתא למדים אנו, שדעתו של ר' יהודה שכל שבט ושבט שחטא מביא פר, ושהשבטים שחטאו גוררים את השבטים שלא חטאו, אמורה אף בשניים או שלושה שבטים שחטאו, ומה שנקט במשנה "שנים עשר שבטים" או "שבעה שבטים" שחטאו — לאו דווקא. יתירה מזו, מנוסח הברייתא בספרא (ובבבלי לפי כ"פ ³⁷): "הכיצד חטאו שני שבטים מביאין שני פרים חטאו שלושה מביאין שלושה... עולה, כי אכן הגרסה המקורית במשנה ובברייתא היא "פר" ולא "פר". משום שאם אכן כל שבט ושבט שלא עשה מביא פר, מה טעם היה התנא צריך לפרט את דינם של "שני שבטים" ושל "שלושה" ואף "שבעה" לפי כ"פ, הרי בכל מקרה עליהם להביא שנים-עשר פרים. וב"קן אורה" ה ע"א, ד"ה וראיתי בת"כ (אוצר הפירושים, עמ' קצ"ז), כבר עמד על כך, וכתב: "ואי לאו דמיסתפינא הייתי אומר דשבטים שלא חטאו אין מביאין למנין השבטים אלא כולן מביאין פר אחד...". ולעיל כבר עמדנו על כך, שגם מסגנון המשנה יש להסיק שהגרסה המקורית היא "פר". כן מוסרת הברייתא שתי דעות אליבא דר' מאיר: ר' מאיר (דהיינו, התנא קמא המוסר את דעתו של ר' מאיר. ודעה זו נציין להלן: ר' מאיר) מחייב ב"שבעה שבטים", ור' שמעון בן אלעזר המוסר בשמו מחייב "ששה והן רובו או שבעה אע"פ שאין רובו" שחטאו. ומשום שר' מאיר דן ב"שבעה שבטים" סתמא, משמע שגם לדעתו מביאין פר אם חטאו "שבעה אע"פ שאין רובו" ⁴¹. לכן היה מקום לומר לכאורה, שהמחלוקת ביניהם היא רק אם "חטאו ששה והן רובו", שלדעת ר' מאיר אין מביאין פר, ולדעת ר' שמעון בן אלעזר מביאין פר. אולם אין הכרח בהצעה זו. שהרי דברי ר' מאיר מוסבים על דברי ר' שמעון, שדן ב"שבעה שבטים", ועלי-כן אפשר שמפני זה נקט אף הוא "שבעה שבטים", וממילא אין להסיק מכך שר' מאיר מחייב רק ב"שבעה שבטים". תדע שגם ר' יהודה נקט במשנה "שבעה שבטים", אף-על-פי שהוא מחייב גם בשניים או שלושה שבטים שחטאו, וכמפורש בברייתא. ועוד, בהתחשב בכך שהברייתא מבססת על מדרשי הכתובים את דעתם של ר' יהודה ר' שמעון ור' מאיר אבל לא את דעתו של ר' שמעון בן אלעזר, יש מקום לפקפק אם אכן נאמרו דברי ר' שמעון בן אלעזר במקורם על דברי ר' מאיר בברייתא ⁴². הואיל וקשה להסיק את דעת ר' מאיר מתוך הברייתא שלפנינו ⁴³, נעמוד עתה על ברייתא אחרת המצויה בירושלמי, שלפיה תתבאר גם המחלוקת שבין שתי השיטות אליבא דר' מאיר.

39 סגנון דברי ר' מאיר שונה בבבלי: "ו' שבטים שחטאו ב"ד מביאין על ידיהן פר והן פטורין", ובנוסח זה אף לא מוזכר "או רובו", וראה הע' 34 לעיל.

40 בכ"י רומי מצוי מעל "והן רובו" בין השיטין: "או". אבל הגרסה שבפנים מקוימת גם בבבלי וגם בנוסח שבירושלמי פ"א ה"ז, מו ע"ב, וכן שם בדברי ר' לעזר.

41 ראה הע' 28 לעיל.

42 ואמנם בירושלמי הוריות פ"א ה"ז, מו ע"ב שנינו: "תני רבי שמעון בן לעזר אומר משמו חטאו ששה והן רובו...". ולא נזכרו שם דעותיהם של יתר התנאים. בכל זאת יש להנחית כי לא הועתקה הברייתא בשלמותה, שאם לא כן, למי יש לייחס את "אומר משמו".

שיטות התנאים על פי הירושלמי

בסוגיית הירושלמי הוריות פ"א ה"ו, מו ע"א⁴⁴ שאת תחילתה הבאנו לעיל, שנינו :

הורו בית דין ועשו כל הקהל כו'

מאן תנא רוב

רבי מאיר

דתני⁴⁵ היא⁴⁶ מחצית כל השבטים היא מחצית כל שבט ושבט⁴⁷ ובלבד רוב

רבי יודה אומר חצי כל שבט ושבט ובלבד רובי⁴⁸ שבטים שלימים

שבט אחד גורר כל השבטים

רבי מאיר אומר כל השבטים קרוין קהל⁴⁹

רבי יודה אומר כל שבט ושבט קרוי קהל⁵⁰

ואתייא דרבי שמעון כרבי יודה

כמה דרבי יודה אמר כל שבט ושבט קרוי קהל

כן רבי שמעון אומר כל שבט ושבט קרוי קהל

מה ביניהון גרירה

רבי יודה אומר שבט אחד גורר כל השבטים

רבי שמעון אומר אין שבט אחד גורר את כל השבטים ...

אמר ר' חייה בר בא כשם שהן חלוקין כאן כך הן חלוקין בטומאה ...

סוגיה זו דנה במשנה פסחים ז, ו: "נטמא קהל או רובו... יעשה בטומאה", שלפיה יעשו בטומאה אם נטמא רוב קהל, דהיינו רוב אוכלוסין של כל ישראל. הסוגיה קובעת, שהתנא של המשנה הוא ר' מאיר על-פי דבריו בברייתא, העוסקים, כנראה⁵¹, בהוראה :

43 וראה : "שער יוסף", עמ' מט, ד"ה ועל פי' הרמב"ם, שהתלבט בכך.

44 וסוגיה זו בשינויים הובאה גם בירושלמי פסחים פ"ז ה"ו, לד ע"ג.

45 בנוסח הירושלמי הנספח לבבלי ונציה רפ"א (להלן : הנספח) נוסף : "רבי מאיר אומר", וכן בפסחים. אבל בקטע גניזה של הסוגיה בפסחים, שפרסם ד"ש לוינגר במאמרו 'שרידים חדשים' ב"ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס", ניר-יורק, תש"י, עמ' רעא, ללא תוספת זאת.

46 ובנספח : "היה".

47 בקטע גניזה ליתא "ושבט", וראה הע' 6 לעיל.

48 אבל בנספח : "רוב". וכן בפסחים בדפוס ובקטע הגניזה.

49 ר"ש ליברמן, "הירושלמי כפשוטו", עמ' 484 מעיר, ש"ר' מאיר אומ' כל השבטי' ליתא בכי"ל והושלם בגליון. ועיין תו"כ חובה סוף פרק ה". אך הקטע מצוי לא רק בהוריות ואף בנספח, אלא גם בקטע גניזה בפסחים.

50 מכאן ועד "מודה והוא שתהא...". יש שינויים בסוגיה בפסחים, הן בנוסח המאמרים והן בסדרם. ו"קרבן העדה", "פני משה" והרידב"ז הגיהו ופירשו את הסוגיה על-פי הנוסח שבהוריות. וזו גם דעתו של הר"ש ליברמן, שם : "אבל גירסא זו מסורסת ומשובשת וצריך לתקנה ע"פ הוריות פ"א". וכבדפוס מצוי גם בקטע הגניזה, שם, עמ' רעב. וגם לכך מתייחסים, כנראה, דבריו של ר"ש ליברמן, 'שרידים החדשים', "ספר היובל לא' מארכס", ניר-יורק, תש"י, עמ' רפד : "ואנו יכולים לומר כשם שבטלנו את גירסת הדפוס כך לא נקיים אותה אפילו אם היא מאושרת ע"י הכת"י".

51 ראה הע' 32 לעיל.

"היא מחצית כל השבטים היא מחצית כל שבט ושבט ובלבד רוב". כלומר: "בלבד רוב" שחטאו מביאין פר, הן רוב שבטים⁵², ולמעט "מחצית כל השבטים" הן רוב אוכלוסין, ולמעט מחצית כל שבט ושבט⁵³. העולה מכאן, שלדעת ר' מאיר לא זו בלבד, שמביאין פר כש"חטאו ששה והן רובו", אלא אף אם חטאו פחות משישה, ואף שבט אחד שחטא והוא רובו של קהל, מביאין פר.

ואמנם על שיטת ר' שמעון בן אלעזר העיר בעל "באר שבע", הוריות ה' ע"א, ד"ה חטאו ששה שבטים: "לאו דוקא ששה אלא ה"ה חמשה ואפילו ארבעה שבטים והם רובו של קהל", ועל-פי הנחתו זו יוצא ממילא, שדעת ר' מאיר בברייתא בירושלמי "...ובלבד רוב" היא בשיטת ר' שמעון בן אלעזר. אולם דחוק לפרש את דבריו של ר' שמעון בן אלעזר בדרך של "לאו דוקא". ואכן, לדעת ר' לעזר, "ששה" שנקט ר' שמעון הם דווקא שישה ולא פחות. וכך שנינו בירושלמי הוריות פ"א ה"ז, מו ע"ב:

תני רבי שמעון בן לעזר אומר משמו
חטאו ששה והן רובו הא⁵⁴ שבעה אף על פי שאין רובו
הרי אילו חייבין
אמר רבי לעזר לא מר⁵⁵ אלא ששה והן רובו
הא חמשה אף על פי שהן רובו
הרי אילו פטורין
אמ' ר' יוסי בי ר' בון⁵⁶ מתניתא אמרה כן
מחצית שבטים ובלבד רוב אוכלוסין
ודכוותה מחצית אוכלוסין ובלבד רוב השבטים
רבי יוסי בי ר' בון אמר

52 ר' יהודה ור' שמעון סוברים "כל שבט ושבט קרוי קהל" לא רק בהוראה אלא גם בפסח, וכמפורש בבבלי פסחים פ ע"א: "רבי שמעון אומר אפילו שבט אחד טמא ושאר כל השבטים טהורים הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן מאי טעמא דרבי שמעון קסבר שבט אחד איקרי קהל רבי יהודה אומר אפילו שבט אחד טמא ושאר כל השבטים טהורין יעשו בטומאה שאין קרבן צבור חלוק רבי יהודה סבר שבט אחד איקרי קהל והווי להו פלגא ופלגא ואין קרבן צבור חלוק ועבדי כולוהו בטומאה". וצריך עיון, אם גם לדעת ר' מאיר מקריבים את הפסח בטומאה אם היו טמאים שבעה שבטים שאינם רוב אוכלוסין, כשם שהוא סובר שבהוראה חייבים שבעה שבטים שאינם רוב אוכלוסין. וכן צ"ע אם דברי ר' חיייה בר בא "כשם שהן חלוקין כאן כך הן חלוקין בטומאה" מתייחסים גם לר' מאיר. ודן בכך ב"קרן אורה" לתורות ה' ע"א, ד"ה והנה, וד"ה ויש. ולדעתו, מסתבר כי בטומאה "בתר רוב ישראל אזלינן וכדמשמע כולי סוגיא דפסחים שם". וראה גם החזון איש, "אוצר פירוש" (הע' 3 לעיל), עמ' שח, ס" כא.

53 וכך גם פירש "פני משה" בהמשך הסוגיה, ד"ה הטהורין עושין את הראשון: דר"מ לטעמיה דס"ל מחצית השבטים או הקהל אינם כרוב כדאמר לעיל ובלבד רוב". וכאן דייק בפירושו "מחצית... הקהל" ל"כל שבט ושבט", ושלא כד"ה היא מחצית כל השבטים, שפירש: "כל שבט ושבט שעשה דהוי כששה שבטים".

54 בנספח: "אור".

55 אבל בנספח: "אמרר", וכנראה שיבוש הוא.

56 בנספח: "רבי יוסה בר רבי". אך להלן אף בו מצוי: "ר' יוסה בר' בון".

שאלתה דכהן משיח מן ⁵⁷ הדא הוריית בית דין גדול הוריית בית דין קטן

ר' יוסי בי ר' בון מסייע לר' לעזר מן הברייתא: "מחצית שבטים ובלבד רוב אוכלוסין", ולדעת ה"פני משה", ד"ה מתניתא אמרה כן, היא ה"ברייתא דאיתנין בהלכה דלעיל...". אולם הוא מתעלם מתוכנן השונה של הברייתות. מן הברייתא שבסוגייתנו "מחצית שבטים ובלבד רוב אוכלוסין" אכן עולה, שאין מביאין פר כשחטאו מחצית שבטים שאינם רוב אוכלוסין, או רוב אוכלוסין שאינם מחצית שבטים. ברייתא זו היא בשיטת ר' שמעון בן אלעזר, שכן דבריו ברישא "ששה והן רובו" זהים בתוכנם לאמור בברייתא. וכשם שדברי ר' שמעון בן אלעזר משמעם כדברי ר' לעזר: "לא מר אלא ששה והן רובו הא חמשה אף על פי שהן רובו הרי אילו פטורין", כך יש להסיק, ש"מתניתא אמרה כן", וכדברי ר' יוסי בי ר' בון.

לעומת זאת, הברייתא "היא מחצית כל השבטים היא מחצית כל שבט ושבט ובלבד רוב", שמקורית בה הגרסה "תני ר' מאיר אומר" ⁵⁸, אינה מצריכה גם מחצית וגם רוב, אלא "רוב" בלבד. לפיה אין מביאים פר כשחטאו "מחצית כל השבטים" או "מחצית כל שבט ושבט", אבל מביאים פר כשחטאו "רוב" — אם רוב שבטים או רוב אוכלוסין. על-פי האמור עולה אפוא, כי המחלוקת שבין שתי השיטות אליבא דר' מאיר היא, כשחטאו רוב אוכלוסין שהם פחות משישה שבטים, שלדעת ר' שמעון בן אלעזר אין מביאים פר, ולדעת ר' מאיר מביאים. שכן לדעתו אין כל חשיבות למספר השבטים השלמים או חלקי השבטים שחטאו, אם חטאו רוב אוכלוסין. ועל-פי שיטה זו קובע רב אסי לעיל ג ע"א: "ובהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל...".

הסוגיה אף מוסיפה: "ודכוותה מחצית אוכלוסין ובלבד רוב שבטים". ומסתברת הצעתו של בעל "מראה הפנים" בסד"ה שאלתה, ש"האי דכוותה וכו' בניחותא מיתפרשא" ⁵⁹. כלומר, כשם שדברי ר' שמעון בן אלעזר "חטאו ששה והן רובו" דווקא שישה ולא פחות, וכפירושו של ר' לעזר, כך יש לפרש את המשך דבריו "שבעה אף על פי שאין רובו", דהיינו "מחצית אוכלוסין ובלבד רוב שבטים", אך לא פחות ממחצית אוכלוסין. ואמנם יש מקום לפקפק בדיוקה של הסוגיה. שהרי "אף על פי שאין רובו" אינו דווקא מחצית, ואף פחות ממחצית נכלל ב"אין רובו". ועוד: לו התכוון ר' שמעון בן אלעזר לדיוקה של הסוגיה, היה עליו לומר בסיפא: מחצית והן שבעה, במתכונת דבריו ברישא "ששה והן רובו". כן יש להעיר, שבמקום הנוסח בנספח ובברייתא בספרא ובבבלי: "או

⁵⁷ ר"ש ליברמן, במאמרו 'ירושלמי הוריות', ספר היובל לחנוך אלבק, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 302 ואילך, מגיה את "מן" ל"כן" במובן של "כאן". ולדעתו שם, עמ' 303, "מסדר הירושלמי מעיר תכופות שר' יוסי בר' בון אמר מה שאמר כן (= כאן), או הכא, והכוונה כנראה, שחכמים אחרים נתנו ונשאו באותו דבר בסוגיא אחרת". ושם הוא מביא "את כל המקומות הנוגעים לנידון דידן".

⁵⁸ ומן הנוסח שלפנינו בברייתא בדפוס ונציה בהוריות, ובקטע גניזה בפסחים (הע' 45 לעיל), הושמט, כנראה, שמו של ר' מאיר, על-פי ההנחה שבשתי הסוגיות מצויה אותה הברייתא, וכדעתו של בעל "פני משה" שהובאה לעיל. אך, כאמור, שתי ברייתות הן ושונות הן בשיטתן, וזו שלפנינו היא של ר' מאיר, וכמפורש בגוף הברייתא, הן בהוריות בנספח והן בפסחים לפנינו בדפוס.

⁵⁹ ולא כדבריו ב"פני משה", ד"ה ודכוותה, ש"בעיה היא".

שבעה...", הנוסח שלפנינו הוא: "הא שבעה אף על פי שאין רובו". לפי נוסח זה אין משפט זה בהכרח דבריו של ר' שמעון בן אלעזר. גם ר' לעזר מתייחס רק לרישא של דברי ר' שמעון בן אלעזר, ולא לסיפא. וגם הסתמא דגמרא, הקובעת "ודכוותה...", אינה מתייחסת במפורש לדברי ר' שמעון בן אלעזר, בדומה לר' לעזר שאמר "לא מר אלא ששה והן רוב". על-כן אפשר שלפני הירושלמי היה רק הרישא של דברי ר' שמעון בן אלעזר, ואליו התייחס ר' לעזר. ואף דיוקה של הסתמא דגמרא מבוסס רק על הרישא, דהיינו הסוגיה מניחה שכשם שר' שמעון בן אלעזר מחייב פר ברוב אוכלוסין שהם שישה שבטים, אך לא בפחות, כך מסתבר לומר, לדעתו, שאינם חייבים ברוב שבטים, אלא אם כן הם לפחות מחצית אוכלוסין.

בהתאם לקביעתה של הסוגיה: "ודכוותה מחצית אוכלוסין ובלבד רוב השבטים", עולה שהמחלוקת בין שתי השיטות אליבא דר' מאיר היא לא רק ברוב אוכלוסין שהם מיעוט שבטים, וכדלעיל, אלא גם ברוב שבטים שחטאו שהם מיעוט אוכלוסין, שלדעת ר' שמעון בן אלעזר אין מביאים פר, ולדעת ר' מאיר מביאים. שכן, לדעתו, הקובע הוא הרוב בלבד, הן אם זה רוב אוכלוסין והן אם זה רוב שבטים.⁶⁰

בברייתא דלעיל מפורשת גם דעתו של ר' יהודה בעניין שלא נידון במשנה ובספרא — בדינו של שבט אחד שחטא. בהמשך לדברי ר' מאיר: "היא מחצית כל השבטים היא מחצית כל שבט ושבט ובלבד רוב", נאמר: "ר' יודה אומר חצי⁶¹ כל שבט ושבט ובלבד רובי שבטים שלמים שבט אחד גורר כל השבטים". בדברי ר' יודה התקשו המפרשים⁶². אולם

60 הכתוב ביחזקאל מה, כ: "וכן תעשה בשבעה בחדש מאיש שגה ומפתי וכפרתם את הבית", נדרש במנחות מה ע"א: "שבעה אמר ר' יוחנן אלו שבעה שבטים שחטאו ואף על פי שאין רובה של קהל חודש אם חודשו ואמרו חלב מותר מאיש שוגה ומפתי מלמד שאין חייבין אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה". ולדעת רש"י, ד"ה אלו: "כי היכי דכתיב לעיל מיניה תקח פר בן בקר כן תעשה בשבעה שבטים פר העלם דבר...". ומפורש כן בנוסח המימרה שמוא בילקוט יחזקאל, מה: "א"ר יוחנן אלו שבעה שבטים שחטאו אע"פ שאינו רובו של קהל מביאין פר לחטאת". וכך גם הבינו התוספות שם, ד"ה בשבעה. והנצי"ב ב"מרומי שדה" להוריות ה ע"א, ד"ה וראיה (אוצר הפירושים, עמ' רלח) העיר כי בתוספות שם "יש טה"ד בדבריהם לענין ר"י". אבל אפשר שהתוספות פירשו שחטאו ששה שבטים ומביאים ששה פרים בנוסף לפר אחד שיביאו שאר השבטים. ושם העיר הנצי"ב גם על רש"י. ועל-כן דברי ר' יוחנן מתפרשים יפה, הן לפי שיטת ר' מאיר והן לפי שיטת ר' שמעון בן אלעזר. ועל-כן תמוה מה שהתקשו האחרונים, וכגון בעל "יפה עינים", שם, ד"ה ואע"פ: "קשה כמאן אתי זאת אם ר"מ הא לא מיתו רק פר א'...". וכך הקשה ב"קרני אורה" להוריות ה ע"א, ד"ה וראית, אלא שבסופו של דבר מציע הוא בדרך היסוס את המובן מאליו, כאמור לעיל: "או שנאמר דהא דכתיב וכפרתם שבעה לאו ז' פרים קאמר אלא אשבעה שבטים קאי".

61 יש לציין שבדברי ר' יהודה לא נזכר "מחצית" כבדברי ר' מאיר, אלא "חצי". ואפשר שלפנינו שני מקורות שצורפו לברייתא אחת בידי עורך ששמר על לשונם המקורית של דברי שני התנאים. וכגון הברייתא בבבלי סנהדרין ו ע"א: "ביצוע בשלשה דברי ר"מ וחכ"א פשה ביחיד".

62 וכגון החיד"א, "שער יוסף", עמ' נ, ד"ה עוד נראה: "וקשה דרבי יהודה קאמר חצי כל שבט ושבט בלבד רובי שבטים שלמים ולכאור' נראה דמחמיר טפי מר"מ ואיך תחך ומיד קאמר דשבט א' גורר את כל השבטים והלא סותר הקודם דקאמר חצי כל שבט ורוב שבטים שלמים". ומפרש ב"קרבן העדה" בפסחים, ד"ה חצי כל שבט ושבט: "הוא דבעינן שיהיה רוב הציבור אבל שבט שלם ששגג בהוראת ב"ד כל שבט ושבט מביא פר ששבט א' גורר את כולם". אבל החיד"א, שם, ד"ה ופירוש, מקשה כי על-פי פירוש זה "פסקי לשון הירוש' בסכניא חריפא

דומה שהם התעלמו מכך שבדברי ר' יהודה לא נאמר "רובי שבטים" בלבד, אלא "רובי — או: רוב — שבטים שלמים", שמשמעו רוב אוכלוסין של שבטים שלמים. כלומר, שלדעת ר' יהודה חצאי שבטים שחטאו אינם חייבים בפר, אבל אם חטאו רובי אוכלוסין של שבטים שלמים, ואף אם חטאו רוב אוכלוסין של שבט אחד במשמע — הם חייבים. ולדעת ר' יהודה, לא זו בלבד ששבט אחד חייב אם חטאו רובו של השבט, אלא אף זו, שאותו שבט גורר את יתר השבטים שלא חטאו להביא פר. בכך חולק הוא על ר' מאיר, הסובר שמביאים פר רק אם חטאו רוב אוכלוסין או רוב שבטים.

מכאן שלדעת ר' יהודה לא רק שבעה שבטים שחטאו מביאין פר וגוררים את יתר השבטים, וכמפורש במשנה, והוא הדין שניים או שלושה שבטים שחטאו, וכפי ששנינו בספרא, אלא אף רובו של שבט שחטאו מביאים פר, ושבט זה גורר את השבטים האחרים, וכמפורש בבבליא בירושלמי.

בסוגיית הירושלמי מצויה הבהרה גם לדעתו של ר' שמעון בעניין שבט אחד שחטא, שלא נידון במשנה ובבבליא בספרא. לדעת הסוגיה, אף ר' שמעון סובר כר' יהודה כי "כל שבט ושבט קרוי קהל", וההבדל ביניהם הוא, שלדעת ר' יהודה השבט שחטא מביא פר וגורר את השבטים שלא חטאו, ולדעת ר' שמעון מביאים שני פרים, אחד לבית-דין ואחד לשבט שחטא, אך שבט זה אינו גורר את יתר השבטים שלא חטאו⁶³. ואכן, כדעת הסוגיה עולה גם מן המשנה ומן הבבליא בספרא⁶⁴.

ובלבד רוב ובתר הכי קאמר שבטים שלמים שבט א' גורר כל השבטים והני מילי שבטים שלמים אינם מיושבו...". והחיד"א מציע בד"ה עוד: "ועל כרחנו אנו מפרשים דמ"ש ר"י חצי כל שבט... לאו למימרא דלעיוכובא בעי' ר"י מלבד רוב שבטים שלמים חצאי שבטים הנשארים אלא לר"י תיסגי ליה ברוב שבטים אפילו היכא דהוו מיעוט ישראל...". וכן פירש ה"פני משה" בפסחים ובהוריות בד"ה רבי יהודה אומר.

63 ובבראשית רבה פב, ד (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 982) אנו שונים: "אלא גוי וקהל גוים יהיה ממך לחייב על כל שבט ושבט כדברי ר' שמעון ר' יהודה א' לחייב על כל קהל וקהל". והחיד"א, "שער יוסף", עמ' נד, ד"ה וראיתי, מעיר: "והדברים הללו סתומים וחתומים". וראה שם פירושו. וכן ראה את הערותיו של ר"י תיאודור. אך נראה כהערתו של ר"ת אלבק, שם: "פלוגתא ר"ש ור"י אין ענינה לכאן כי לשניהם שבט אחד נקרא קהל ונלמד ממקרא שלפנינו, ולא נחלקו אלא בשאר שבטים שלא חטאו אם מביאים קרבן על ידי השבטים שחטאו, גם קשה שדברי ר"ש נזכרים לפני דברי ר' יהודה, לכן נראה שעיקר הגי' הוא כל שבט ושבט כדברי ר' יהודה והשאר היא הוספה, ובשכל טוב צד 200 הובא וקהל גוים שהרי כל שבט ושבט נקרא קהל וכדברי ר' יהודה וכו' וע' גם בלק"ט", שנאמר בו (מהדורת בובר, עמ' צ): "שבט בנימין נולד לו ונקרא קהל מיכן א"ר יהודה במס' הוריות חייב כל שבט ושבט להביא פר בהוראה למה כי שבט אחד מקרי קהל שנאמר גוי וקהל גוים ומה היה ליה למילד בנימין שמע מינה דשבט אחד מקרי קהל... זה טעמו של ר' יהודה... והאי דכתיב ונעלם דבר מעיני הקהל הוא שבט אליבא דר' יהודה וחכמים פליגי עליה ועיקר המחלוקות במסכת הוריות".

64 אין הסוגיה מציינת כל מקור להנחתה, שלדעת ר' שמעון מביאין קרבן אף בשבט אחד שחטא. וכנראה הסיקה זאת מתוך היחס שבין דברי ר' יהודה ור' שמעון במשנה ובבבליא בספרא, שלפיהם גם אם חולקים ר' יהודה ור' שמעון הן לגבי גרייה והן לגבי חובת בית-דין להביא פר, הרי אין ביניהם כל הבדל לגבי חובת כל שבט ושבט שחטא להביא קרבן. ועליכן, לפי דברי ר' יהודה בבבליא בירושלמי, כי "שבט אחד גורר כל השבטים", מניחה אפוא הסוגיה, שלדעת ר' שמעון "אין שבט אחד גורר את כל השבטים", אך מודה היא שהשבט שחטא מביא פר. ובסוגיית הבבלי ע"ב הובאה ברייתא האומרת: "מה הן מביאין פר אחד רבי שמעון

הברייתא בספרי וקשייה

לעומת זאת בספרי במדבר, שלח, קיא (מהדורת הורוביץ, עמ' 117) שנינו :

והם הביאו את קרבנם אשה לה'
 ר' יאשיה אומר שבט שעשה על הוראת בית דינו
 ועשו שאר שבטים
 מנין שיהו מביאים על ידיו
 ת"ל והם הביאו את קרבנם אשה לה'
 ר' יונתן אומר
 אין לי אלא אותו שבט שעשה על הוראת בית דינו
 שהוא מביא
 עשה על הוראת בית דין הגדול⁶⁵
 מנין ששאר שבטים מביאים על ידיו
 ת"ל והם הביאו את קרבנם אשה לה'⁶⁶
 ר' יהודה אומר שבט שעשה על הורית בית דינו
 אותו שבט חייב ושאר כל השבטים פטורים
 עשה על הורית בית דין הגדול
 אותו שבט מביא פר ושאר כל השבטים מביאים על ידיו
 ומה הן מביאים על ידיו⁶⁷
 שנים עשר פרים
 ר' שמעון בן יוחי אומר (שלשה עשר
 שר' שמעון בן יוחי אומר)⁶⁸ פר אחד לב"ד
 בד"א בשאר מצות אבל בע"ז מתחייב פר ומתחייב שעיר
 פר לעולה ושעיר לחטאת
 לכך נאמרה פרשה זו
 רוב השבט ככל השבט
 רוב הצבור ככל הצבור

אומר שני פרים". ואמנם לדעת הסוגיה עוסקת הברייתא בכך "שחטאו ששה שבטים והן רובו של קהל...". אולם לפי פשוטה דנה היא בשבט אחד שחטא, ואם כך עולה ממנה, שלדעת ר' שמעון השבט שחטא אינו גורר את השבטים, שכן מביאים רק "שני פרים", אחד לשבט שחטא ואחד לבית-דין. ולבירורה של סוגיית הבבלי ראה מאמרי (הע' 27 לעיל).

במדרש חכמים ליתא : "עשה על הוראת בית דין הגדול", וראה ההערה הבאה. 65

בתוספתא הוריות פ"א ה"ח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 475) : "הורו בית דין של אחד מן השבטים ועשה אותו השבט על פיהם אותו השבט חייב ושאר כל השבטים פטורים ר' יוסי בר' יהודה אומ' הוראת בית דין של כל שבט ושבת כהוראת בית דין לצבור". וכשיטת ר' יוסי בר' יהודה היא שיטת ר' יונתן לפי גרסת מדרש חכמים, וכפי שכבר עמד על כך רח"ש הורוביץ בהערותיו לספרי. ולפירושה של שיטת ר' יונתן לפי הגרסה שלפנינו, ראה גם את הפירוש שהביא החיד"א, "שער יוסף", עמ' נד, ד"ה וראיתי בספרי.

67 "על ידיו" ליתא במדרש חכמים, וראה להלן.

68 המוסגר ליתא בדפוס ובכ"י רומי. ועל גרסת רבנו הלל ראה להלן.

וכבר עמדו על כך⁶⁹, שעל-פי הנוסח שלפנינו סובר אף ר' שמעון, כי "שבט אחד גורר כל השבטים", ובניגוד למפורש בירושלמי והעולה מן המשנה ומן הברייתא בספרא. ויש שהניחו, משום כך, כי הגרסה בדפוס ועוד: "ר' שמעון בן יוחי אומר פר אחד לב"ד" היא העיקרית⁷⁰, שכן לפיה עולה בקנה אחד שיטתו של ר' שמעון בספרי עם שיטתו ביתר המקורות. אולם גם גרסה זו אינה נוחה, מכיוון שעל-פיה חסרים דבריו של ר' שמעון כל התייחסות לגבי חובת השבט שחטא להביא פר⁷¹. ועל-פי שיטתו היה על ר' שמעון לומר: שני פרים, פר אחד לשבט ופר אחד לבית-דין.

אף ההבחנה שבברייתא: "בד"א בשאר מצות אבל בע"ז מתחייב פר ומתחייב שעיר...". מעוררת קושי. שהרי אם היא מתייחסת לכל האמור לפני-כן בברייתא, כי אז במקום "מתחייב" בלשון יחיד, היה צריך לומר: מתחייבים, ברבים. שכן לדעתם של ר' יאשיה, ר' יונתן, ר' יהודה ואף לדעת ר' שמעון לפי הגרסה שלפנינו, לא רק השבט שהורו לו בית-דין ושחטא מתחייב, אלא גם שבטים אחרים. ואמנם, על-פי גרסת הדפוס, שר' שמעון מחייב רק "פר אחד לב"ד", אפשר לומר שההבחנה מתייחסת לדבריו בלבד, ובלשון "מתחייב" הכוונה לבית-דין. אך גם הצעה זו דחוקה, משום שקשה להבין מה טעם הוזכר בהבחנה זו רק חיובו של בית-דין, ולא חיובם של השבטים שעשו, והרי מן הראוי היה לומר בניסוח מעין זה: ובע"ז—השבט שחטא מתחייב בפר ומתחייב בשעיר, ובית-דין מתחייב בפר ומתחייב בשעיר.

ויש לעיין גם בדבריו ר' יהודה. הקטע "ומה הן מביאין על ידיו שנים עשר פרים" הוא לכאורה מדבריו. אבל כבר ראינו שגם אם במשנה ובברייתא בספרא ובבבלי מצויות הגרסאות "פר פר" ו"פר"⁷², הרי שהגרסה "פר" מסתברת יותר, ולפיה דעת ר' יהודה היא, שכל השבטים שלא חטאו מביאים רק פר אחד, ובניגוד למפורש בספרי. זאת ועוד, מדוע היה לו לר' יהודה לקבוע קודם כי "שאר כל השבטים מביאים על ידיו", ורק אחר-כך לפרש: "ומה הן מביאין על ידיו שנים עשר פרים", הרי יכול היה לנסח את דבריו בקיצור ולומר: ושאר כל השבטים מביאים על ידיו שנים-עשר פרים? ויש שהציע⁷³, כי "אולי מה הן מביאין מלתא באפי נפשה היא וצריך למחוק מלת ע"י",

69 וכגון החיד"א "שער יוסף", עמ' נד; ורח"ש הורוביץ שם (וצ"ל שם: פרשה ד, יד).

70 החיד"א שם: "והגירסא הנכונה ככתוב בספרי כנוכח". ועל הגרסה שלפנינו הוא כותב: "והדבר ברור דט"ס נפל".

71 והחיד"א, שם, מעיר אמנם: "ואיברא דיכולים אנו לפרש בלישנא דספרי הלז כדמשמע מדברי הרמב"ם", שכתב בפירושו למשנה, כי על-פי שיטת ר' שמעון "יראה שאף על פי שלא בא בזה מקרא שכשיהיה השבט ההוא רוב הקהל שעשו בהוראת ב"ד הגדול שבית דין הגדול לבדם מביאים פר בלבד ובע"כ פר ושעיר", אך החיד"א דוחה את הפירוש משום ש"אין שום הכרח מהספרי". ונדחק ביותר בעל "צפנת פענח" על-פי גרסה זו, ראה פירושו לרמב"ם, "אוצר הפירושים", עמ' שכו. וכן שם, עמ' רחצ, ד"ה שם, וחכמים אומרים.

72 ראה הע' 8, 38 לעיל. ותמוה שרח"ש הורוביץ, הדן ביחס שבין הספרי לבין מקורות אלו בהערתו לשורה 21, מתעלם משינויי הגרסה המצויים בהם.

73 רח"ש הורוביץ, שם. פירוש אפשרי זה כבר העלה החיד"א, שם, בדיונו בגרסת רבנו הלל: "ואין לומר דהוה גרים מה הן מביאין (ול"ג [צ"ל: ול"ג] על ידיו) י"ב פרים והוה מפרש דקאי אעיקר הדבר בחטאו כלן... לא משמע הכי". אך אין הוא מנמק את טעמו לדחיית הפירוש. וראה הע' 75 להלן.

וכגרט מדרש חכמים⁷⁴, ולפי זה "אתי שפיר סוף הברייתא רוב השבט וכו' רוב הצבור וכו' וה"ק אימתי מביאים י"ב פרים אם כל השבטים או עכ"פ רוב הצבור חטאו...". אך גם פירוש זה קשה, שכן לפיו העיקר, דהיינו "אימתי מביאים י"ב...", חסר מן הספר⁷⁵. ויש גם לציין, שדבריהם של ר' יהודה ושל ר' שמעון שונים באופיים מדבריהם של ר' יאשיה ושל ר' יונתן. ר' יאשיה ור' יונתן דורשים את הכתוב במדבר טו, כה: "והם הביאו את קרבנם אשה לה'", כדי לרבות גם שבטים אחרים להביא קרבן בנוסף לשבט שהורו לו ושחטא. לעומת זאת, ר' יהודה ור' שמעון אינם מזכירים כלל את הכתוב, ודבריהם לא נאמרו בקשר לפרשת החטאת במדבר טו, אלא לזו שבויקרא ד, וכמפורש בהמשך הברייתא: "בד"א בשאר מצות...".

על-פי זה יש להניח, כי משום שר' יאשיה ור' יונתן עוסקים בדיני גרירה צירפו למדרש ההלכה גם את דעתו של ר' יהודה, שאף הוא עוסק בדין גרירה. וכך יש לומר גם לגבי הבאת דברי ר' שמעון, שאף הוא סובר לפי הגרסה שלפנינו, כי השבט שחטא גורר את השבטים שלא חטאו. אך על-פי הגרסה שבדפוס, שלפיה אין ר' שמעון מודה בדין גרירה, לא מובן מה טעם הובאו דבריו בברייתא זו. ואין לומר שדבריו מוזכרים מפני שחולק הוא על ר' יהודה, שכן מן הראוי היה להביא גם את דעת ר' מאיר, שחולק גם הוא על ר' יהודה⁷⁶.

להשתלשלותה של הברייתא בספרי

על יסוד האמור נראה, כי לברייתא המקורית, שדרשה את הכתוב "והם הביאו את קרבנם אשה לה'", ושפלה רק את דברי ר' יאשיה ור' יונתן, נוספו בתחילה גם דברי ר' יהודה, כדי להביא במרוכז את כל השיטות בדין גרירה. ומסתבר שדברי ר' יהודה המקוריים הם רק: "שבט שעשה על הוריית בית דינו אותו שבט חייב ושאר כל השבטים פטורים עשה על הוריית בית דין הגדול אותו שבט מביא פר ושאר כל השבטים מביאים על ידינו". דהיינו, ר' יהודה קובע כי אף שאר השבטים שלא חטאו חייבים קרבן, אך אין הוא מפרט את מספר הפרים שעליהם להביא. דבריו אלו של ר' יהודה שנויים בסוגיית הבבליה ע"ב בשינוי קל: "...ובהוראת ב"ד הגדול אפילו שאר שבטים חייבים"⁷⁷, וללא כל פירוש לגבי מספר הפרים שעל שאר השבטים להביא. ומשום שדברי ר' יהודה, הדנים בשאר מצוות, הועברו לברייתא הדנה בעבודה זרה, העיר המעביר על דברי ר' יהודה "אותו שבט

74 כמצוין שם, בשינויי הגרסאות.

75 אפשר שמשום כך דוחה החיד"א (הע' 73 לעיל) את הפירוש המוצע.

76 על-פי שתי השיטות. ולפחות היה צריך להביא את זו המפורשת במשנה.

77 ובכ"מ: "חייב", וכנראה קיצור הוא מ"חייבים" כבדפוס. והנוסח שבפירוש רבנו ברוך הוא בסגנון הספרי, וכמוצע כאן: "בהוריית ב"ד הגדול מביאין כל השבטין על ידי". אך הנוסח "פר" שבכל המקבילות, משתקף גם בברייתא שלפנינו לפי הנוסח שבכ"פ: "בהוראת ב"ד הגדול אותו שבט מביא פר ושאר שבטים מביאין פרים". אך דומה שבנוסח זה יש להכיר סימני עיבוד, על-פי ההנחה שכל שבט ושבט מביא פר. שכן הנוסח "מביא פר" ו"מביאין פרים" בסיפא אינו בסגנון הרישא: "שבט שעשה בהוראת בית דינו אותו שבט חייב ושאר שבטי פטורין", שבה הנוסח אינו "מביא פר" ו"אינם מביאין פרים", אלא רק "חייב" ו"פטורין".

מביא פר... "ש"בד"א בשאר מצות אבל בע"ז מתחייב פר ומתחייב שעיר"⁷⁸. בהתאם לכך לשון "מתחייב" מדויק הוא, שכן הוא מתייחס ל"אותו שבט". אולם משום שבדברי ר' יהודה לא התפרש מספר הפרים שעל השבטים להביא, נוספה מאוחר יותר הערה פרשנית: "ומה הן מביאים על ידי שנים עשר פרים". ואפשר שמקורו של פירוש זה הוא הנוסח "פר פר" שהיה לפני המפרש אם במשנה, ואם בברייתא, בספרא או בבבלי. בעקבות הערה פרשנית זו, שלפיה מחייב ר' יהודה להביא "שנים עשר פרים", התקשו ממילא באמור בהמשך: "בד"א בשאר מצות אבל בע"ז מתחייב...". שהרי אם הבחנה זו מתייחסת ל"שנים עשר פרים", מן הראוי היה גם לומר: אבל בע"ז מתחייבים פרים ומתחייבים שעירים וכו'.

כתוצאה מן הקושי האמור נוספו, כנראה, בברייתא דברי ר' שמעון: "פר אחד לב"ד", כבדפוס. המוסיף לא הביא את ההלכה השלמה לפי ר' שמעון, שהיא: פר אחד לשבט שחטא ופר אחד לבית-דין⁷⁹, אלא רק "פר אחד לב"ד", כדי שעל-פי ההוספה יתיישב ההמשך: "בד"א בשאר מצות אבל בע"ז מתחייב פר...".

אולם בשלב מאוחר נוצרה הגרסה שלפנינו: "ר' שמעון בן יוחי אומר שלשה עשר שר' שמעון בן יוחי אומר פר אחד לב"ד". מקורה של גרסה זו הוא, כנראה, בהנחה, שאם כל התנאים שהוזכרו בברייתא סוברים — למרות החילוקים שביניהם — ששאר שבטים "מביאים על ידי", הרי שאף ר' שמעון סובר כן. ובאמרו "פר אחד לב"ד" הוא בא להוסיף על האמור "שנים עשר פרים", ועל-כן לדעת ר' שמעון מביאים בסך הכל "שלשה עשר". ואפשר שבתחילה היה סדר המשפטים הפוך: "רשב"י אומר פר לבית דין שרשב"י אומר י"ג פרי", כגרסה שהיתה לפני רבנו הלל, על-פי הנחתו של החיד"א ב"שער יוסף", עמ' נד, ד"ה וראיתי בספרי. ומשמעה של גרסה זו היא, לדעת החיד"א שם: "שרשב"י או' בנידון זה דחוק מפר השבט שעשה בב"ד הגדול איכא פר לב"ד, שרשב"י אומר היכא דחטאו כלן י"ג פרים...". ועל-פי גרסה זו נוצרה הגרסה שלפנינו, על-ידי חילוף בסדר המשפטים, ומן הטעם האמור.

מכיוון שעל-פי גרסה זו יוצא, שלדעת ר' שמעון שבט אחד גורר את השבטים, ובניגוד לעולה מן המשנה ומן הברייתא בספרא, ובניגוד למפורש בירושלמי, היו שמחקו את התיבות "על ידי" מן המשפט "ומה הן מביאים על ידי". ועל-פי הגרסה שנוצרה מחמת המחיקה, המצויה כבר במדרש חכמים, הוצע להידחק ולראות את "ומה הן מביאים" כתחילתה של "מלתא באפי נפשה"⁸⁰.

וזהו, כנראה, השתלשלותה של הברייתא על שלביה השונים, המשתקפים בגרסאותיה המרובות. אבל, כאמור, הברייתא המקורית אינה שונה כלל מן המקורות המקבילים במשנה, בברייתא בספרא, ובירושלמי, לא לגבי שיטת ר' יהודה ולא לגבי שיטת ר' שמעון.

78 והסיום: "פר לעולה ושעיר לחטאת לכך נאמרה פרשה זו", הוא על-פי הנוסח המצוי בברייתא בריש פסקה קיא, ומעין זו שבפסקה קיב.

79 כעולה על-פי דבריו במשנה: "פר ושעיר לכל שבט ושבט ופר ושעיר לבית דין". וראה הע' 5 לעיל.

80 לעומת זאת, הקטע בסוף הברייתא: "רוב השבט ככל השבט רוב הצבור ככל הצבור", הוא אכן "מלתא באפי נפשה", ושלא כדעתו של רח"ש הורוביץ, שם. וכאמור (לעיל, ובהע' 34). אפשר שעל-פי ברייתא זו נוסף "או רובן" למשנתנו לא רק לרישא אלא אף לסיפא.

סיכום

מדיוננו עולות המסקנות הבאות :

1. הן מסוגיית הבבלי הוריות ה' ע"ב, והן מסוגיית הירושלמי פ"א ה"ו, מו' ע"א ופסחים פ"ז ה"ו, לד' ע"ג עולה, שהן לא גרסו את "או רובן" ברישא של משנה הוריות א, ה. ואכן ר' יהודה ור' שמעון אינם דנים ב"או רובן" ברישא, אלא רק ב"כל הקהל". על-כן מסתבר, ש"או רובן" לא היה בנוסח המקורי של המשנה.

2. עם זאת, לדעת ר' מאיר, גם אם עשו "רובן" מביאים פר, כשם שמביאים פר אם עשו "כל הקהל", וכפי שמפורשת דעתו בברייתא בירושלמי פסחים דלעיל: "תני רבי מאיר או' היא מחצית כל השבטים היא מחצית כל שבט ושבט ובלבד רוב". ואף הסיפא של הברייתא בספרי במדבר, שלח, קיא: "רוב השבט ככל השבט רוב הצבור ככל הצבור" היא כר' מאיר. ועל-פי אחת מן הבריות נוסף "או רובן" לרישא, ואפשר שאף לסיפא.

3. שיטת ר' מאיר על-פי הברייתא בירושלמי דלעיל היא, שמביאים פר הן ברוב שבטים אף אם הם מיעוט אוכלוסין, והן ברוב אוכלוסין אף אם הם מיעוט שבטים. שיטה זו היא העומדת ביסוד מימרתו של רב אסי בבבלי הוריות ג ע"א: "ובהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל...". אבל ר' שמעון בן אלעזר מוסר משמו שיטה אחרת, שלפיה מביאים פר ברוב אוכלוסין רק כשהם לפחות מחצית שבטים, וכפירושו של ר' לעזר בירושלמי הוריות פ"א ה"ז מו' ע"ב. בדומה לכך סוברת הסוגיה שם, שלדעת ר' שמעון בן אלעזר מביאים פר ברוב שבטים כשהם לפחות מחצית אוכלוסין.

4. לדעת ר' יהודה שבט אחד קרוי קהל, וכל שבט ושבט שעשה מביא פר. ואפילו שבט אחד שעשה בהוראת בית-דין הגדול גורר את כל השבטים, כמפורש בירושלמי הוריות פ"א ה"ו, וכנראה, אף אם אין בו רוב אוכלוסין של ישראל. וכשיטת הירושלמי עולה גם מן הברייתא בספרא, וכן גם עולה מן הבבלי הוריות ו ע"א, לפי נוסח כ"פ, ובניגוד לשיטה העולה מנוסח הדפוס, שלדעת ר' יהודה רק שבעה שבטים גוררים את השבטים שלא חטאו.

5. מן הברייתא בספרא, ויקרא חובה, פרשה ד, יב—יז עולה, כי הנוסח "פר" ולא "פר פר" הוא הנוסח המקורי במשנה ובברייתא בספרא ובבבלי ה' ע"א. לפי זה סובר ר' יהודה, שכל השבטים יחד מביאים בגרירה רק פר אחד. בהשפעת "או רובן" שנוסף למשנה, נוצר, כנראה, הנוסח "פר פר", שלפיו ניתן לפרש שר' יהודה דן גם ב"רובן".

6. נראה כי הנוסח המקורי של דברי ר' יהודה בספרי במדבר, שלח, קיא, הוא רק: "...ושאר כל שבטים מביאין על ידי", ודומה למקבילה בבבלי ה' ע"ב: "...אפילו שאר השבטים חייבים". אלא שעל-פי הנוסח "פר פר" נוספה לספרי הערה פרשנית: "ומה הן מביאין על ידי שנים עשר פרים". וגם התירוץ בסוגיית הבבלי ו ע"א: "אי נמי דחטאו שבעה שבטים ושאר אינך בגרירה", כפי שהוא לפנינו בדפוס, אך לא בכ"פ מבוסס על הנוסח "פר פר".

7. גם ר' שמעון סובר, ששבט אחד קרוי קהל וכל שבט ושבט מביא פר, בנוסף לפר המובא על-ידי בית-דין, וכמפורש בסוגיית הירושלמי דלעיל. וכן עולה מן המשנה והברייתא.

אבל השבטים שלא חטאו אינם מביאים כל קרבן בגרירה, וכמפורש בירושלמי על-פי הנוסח בסוגיית הוריות. אבל אחד מן הנוסחים שלפנינו בספרי דלעיל, שלפיו גם ר' שמעון סובר ששבט אחד גורר את כל השבטים, אינו מקורי, והוא נוצר באחד מן הגלגולים הרבים שעברו על ברייתא זו. ומסתבר שבנוסח המקורי של הברייתא בספרי לא הובאו כלל דבריו של ר' שמעון.

קטע חדש מילקוט המכירי למשלי

יעקב ש' שפיגל

ילקוט המכירי למשלי לא הגיע אלינו בשלמותו. חלקים ממנו נתפרסמו על-ידי בדהב וגרינהוט¹, אבל חלקו הגדול עדיין חסר. עתה נתגלה קטע נוסף, מפרק ח פסוק טו ועד פרק י פסוק יח, והוא המתפרסם בזה. אכן עדיין הפרוץ מרובה על העומד ואין לנו אלא לקוות לגילוים של קטעים נוספים.

בחלק המתפרסם בזה אין חומר חדש מבחינה מדרשית. כל המדרשים שציין אליהם ר' מכיר, בעל הילקוט, נמצאים לפנינו², כמצוין בהערות³. עיקר החדוש שבקטע הוא בנוסחאות המדרשים שהעתיק ר' מכיר⁴. היות שנושא המדרש הוא ספר משלי, ברור כי המכירי העתיק חלק גדול ממדרש משלי⁵. מתברר כי נוסח מדרש משלי שהיה לפניו זהה כמעט לנוסח מדרש משלי דפוס ראשון, קושטא, רע"ז⁶. במקום אחד נמצאת בשניהם, כנראה, אותה טעות, ובוהירות רבה אפשר לומר ששניהם השתמשו באותו טיפוס של כ"י. נוסח זה קרוב מאוד גם לנוסח מדרש משלי, שרידים מן הגניזה, שפרסם צ"מ רבינוביץ בספרו "גנוזי מדרש" תל-אביב, תשל"ז⁸.

- 1 ראה: "שרי האלה", תשל"ט², עמ' קל מס' 116.
- 2 פרט למקום שבו ציין למדרש תהלים וליתא לפנינו, ראה הע' 27 וראה גם הע' 14 אודות שמות רבה. מקום נוסף, ראה הע' 278, נראה כטעות סופר. עיין שם.
- 3 מהציונים מתברר כי כנראה צדקו בובר גרינהוט (עיין: גרינהוט, "מבוא לילקוט המכירי על משלי", עמ' 9 והלאה) כי בשם "ילמדנו" מציין המכירי לתנחומא הנדפס (ראה הע' 71, 73, 114). ברם הם נחלקו בפירוש הציון "תנחומא". בקטע שלפנינו ציון זה מתאים הן לנדפס (ראה הע' 16, 17, 52, 192, 242, 250, 259), והן לתנחומא בובר (ראה הע' 61, 192, 242), ובחלק מהמקומות נמצא העניין בשתי המהדורות כפי שצינתי. ברור כי כל אחד יפרש זאת לשיטתו.
- 4 ראה לדוגמה בהע' 1, 12, 80, 98 ועוד.
- 5 כדאי לציין, כי המכירי העתיק ממדרש משלי באופן רצוף ורק במקום אחד (הע' 208) דיילג על קטע. קשה להניח שעשה כן בכוונה תחילה, ויותר סביר לומר כי קטע זה לא היה לפניו, או שנשמט בכתב-היד שלפנינו.
- 6 כן מוכח מההשוואה ביניהם אם לא נתחשב בטעויות סופר (שכמובן לא תמיד ניתן לדעת אם זו טעות או חילוף נוסח).
- 7 ראה הע' 234.
- 8 כבר העיר בובר כי דפוס שני, ונציה שנת רנ"ו, שונה באופן משמעותי מדפוס ראשון. לדעתו, שינויים אלו נעשו במתכוון בידי מדפיסי ונציה. לא עמדתי בהערותי על היחס שבין דפוסים

כתב־היד נמצא בספריית אוניברסיטת בר־אילן מספר 489. תודתי נתונה בזה להנהלת הספרייה על מתן רשות הפרסום, ולידידי מר בנימין ריצ'לר מהמכון לתצלומי כתב־יד עבריים שבספרייה הלאומית בירושלים אשר הפנה את תשומת־לבי לכתב־יד זה. כתב־היד הגיע לספרייה מעזבונו של ר"מ מרגליות. יש בו 27 דפים ובכל דף 25 שורות. בדף 23 נמצאת חותמת: "... הקטן שמואל אלכסנדר בר... עיה"ק ירושלם תובב"א מקאפענהגן בדענימארק". כתב־היד מכורך ועל גבו נרשם "ילקוט מכירי משלי", ואכן ברור הדבר שלפנינו ילקוט המכירי. כן עולה מסגנונו המיוחד, כגון: וכן בפרק... עוד, למעלה בפסוק, וכד'. כן מוכח גם משמות החיבורים שהזכיר שהיו לפניו, ראה פתח דבר של שלמה בובר למכירי תהלים עמ' 12 אות כא, והשווה עם רשימת המקורות הנמצאים בכתב־יד זה שנרשמו לקמן. כן עולה גם ממבואו של ר"ש ליברמן לדברים רבה, מהדורתו עמ' x, אודות דברים רבה שהיה לפני המכירי והשווה הערות 53, 115 כאן.

מעתיק כתב־היד כתב את פסוקי ספר משלי באותיות גדולות ואת ההפניות למדרש ציין בגרשיים אבל לא כתבם בתחילת השורה. לנוחיות המעיין כתבתים בתחילת השורה והדגשתי בצורת ההדפסה אבל לא בגרשיים. בכתב־היד יש פיסוק על־ידי נקודה באמצע השורה, ברם אני החלפתיה בפסיק. רק לעתים רחוקות הוספתי על פיסוק זה. שם ה' נכתב בצורה: : , כלומר סגול הפוך ומשמאלו כעין 7 הפוך. נראה כי לפני המעתיק היה כ"י פגום ומשום כך מרובים בו, באופן יחסי, השיבושים וההשמטות.

העתיקתי את כתב־היד והוספתי מראי מקומות למקרא ותיקונים הכרחיים. בהערות ציינתי למקורותיו ולעניינים אחרים, אבל לא ציינתי למקורות מקבילים אלא רק במכירי עצמו. בדרך־כלל לא ציינתי לחילופי נוסח אלא אם כן היה בזה מן החידוש, כך שהרוצה לעמוד על כל חילופי הנוסח ישווה בעצמו עם המקורות. ביחס למדרש משלי לא ציינתי לחילופי נוסח במקום שהקטע נמצא גם ב"גנוזי מדרש", כיוון שרבינוביץ ציין כבר לחילופים אלו⁹. ברם בסוף הקטע, ששם אין עוד הקבלה בין הגדפס כאן לבין מהדורת רבינוביץ, ציינתי לחילופי נוסח עם מדרש משלי דפוס ראשון.

להלן המקורות שהובאו בילקוט המכירי בקטע שלפנינו. המספרים שלידם הם מספרי ההערות שבגוף המאמר.

אבות דר' נתן — 75, 109, 149.

במדבר סיני רבה — 30, 148, 200, 218.

בראשית רבה — 36, 41, 57, 59, 169, 224, 241, 246, 256, 274.

ואלה הדברים רבה — 53, 115.

ואלה שמות רבה — 7, 10, 19, 22, 69, 161, 164, 174, 273.

אלו והסתפקתי בהשוואה רק לדפוס ראשון. עם זאת אעיר, כי נוסח המכירי שנידון בהע' 288 הוא כנוסח דפוס ונציה (על־פי עדות בובר) ולא כנוסח דפוס ראשון.

9 על הצורות השונות בעניין זה ראה: J. Z. Lauterbach, "Substitutes for the Tetragrammaton", *PAAR*, 2 (1930—1931), pp. 37—39. צורה זו אינה מצויה שם, וכבר העיר מ' בית־אריה על רשימתו של לאוטרבך כי היא מקיפה רק חלק קטן מן הצורות; ראה: "עלי ספר", ה (תשל"ח), עמ' 61 הע' 14 (חן חן לידידי רש"י הבלין על הערתו בעניין זה).

10 יש להעיר כי רבינוביץ השלים את החסר אצלו על־פי מדרש משלי מהדורת בובר, ובמקרים אלו לא ציין לחילופי נוסח בין מהדורת בובר לדפוס ראשון, ואיני יודע מדוע.

- ויקרא רבה — 38, 143, 280, 283.
 ילמדנו — 71, 73, 114.
 מדרש אחשורוש — 263.
 מדרש משלי — 92, 99, 104, 125, 134, 135, 150, 177, 188, 196, 202, 221, 225, 233, 278, 284.
 מדרש קהלת — 54, 160.
 מדרש שיר השירים — 40, 226, 260, 279, 281.
 מדרש תהלים — 27 (לא מצאתי), 28, 56, 67, 194, 251, 255, 282.
 מכילתא — 278.
 מסכת סופרים — 264.
 ספרי — 35, 50, 100, 244.
 פרקי דר' אליעזר — 187.
 תוספתא — 141, 276.
 תלמוד בבלי — 101, 120 (מאימתי קורין), 122, 158 (הרואה), 131 (ואלו קשרים), 170 (ואלו קשרים), 139 (כל כתבי הקדש), 173 (הדר), 309 (אור ליי"ד), 33 (מקום שנהגו), 34 (האשה בזמן שהיא בבית בעלה), 262 (יומא), 254 (א"ל הממונה), 124 (מאימתי מזכירין), 253 (בג' פרקים), 128 (בני העיר), 138, 159 (אין דורשין), 32 (אין בין המודר), 215 (ואלו נדרים), 213 (המקנא לאשתו), 270 (סוטה — כנראה ט"ס), 171 (הגזול והמאכיל), 229 (השותפין), 223 (המוכר את הספינה), 243 (פ"ק דסנהדרין), 210 (דיני ממונות תניין), 140 (אחד דיני ממונות), 212 (בן סורר ומורה), 193, 201 (לפני אידיהן).
 תלמוד ירושלמי — 103 (ברכות), 232 (פאה), 266 (שקלים), 142 (סנהדרין).
 תנחומא — 16, 17, 52, 61, 176, 192, 242, 250, 257, 259.

נוסח כתב היד

[בי מלכים ימלכו ורוזנים יחוקקו צדק] (ח, טו).

... ר' חגי כד הוה מקיים פרנסין הוה אמ' לון ומטעין לון דאורייתא לומ' שכל שררה שניתנה מתורה ניתנה שג' בי מלכים ימלוכו (משלי ח, טו) ¹.
 סיפרי ² טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף (תהלים קיט, עב) שזהב וכסף מוציאין את האדם מן העולם הזה ומן העולם הבא אבל תורה מביאה לאדם לחיי העולם הזה ולחיי העולם הבא וכן הוא אומ' ולי מה יקרו רעיד א"ל (שם קלט, יז), ואומ' וזאת תורת האדם ה' אלהים (שמואל ב' ז, יט) נמצאת אומ' שלשה כתרים הם כתר כהונה וכתר מלכות וכתר תורה כתר כהונה וכה [בן] אהרן כתר מלכות וכה בו דוד הרי כתר תורה מונח כדי שלא

1 ירושלמי פאה פ"ח ה"ו, כ ע"א ; ולפנינו : "רבי חגי כד הוה מקים פרנסין הוה מטעין להון אורייתא" וכו'. ועיין בפירוש הר"ש יפה ובפירוש "אגדות הירושלמי" לר' אליהו הכהן, איזמיר, תקט"ו, שפירשו שהיה נותן להם ספר תורה, ע"ש. ומתוך הנוסח שהעתיק המכירי משמע שהיה אומר ומטעין להם דבריו כמו שכתב ב"פני משה".

2 קרח, קיט, מהדורת הורוביץ, עמ' 144, עיין שם בהערותיו.

ליתן פתחון פה לכל⁸ לומ' אלו היה כתר כהונה וכתר מלכות מונחין הייתי זוכה בהן ונוטלן הרי כתר תורה תוכחה לכל העולם⁴ שכל מי שזוכה בו מעלה אני עליו כאלו שלשתן מונחין ונוטלן⁵ ומי שאינו זוכה בו מעלה אני עליו כאלו שלשתן מונחין ולא זכה באחד מהם, ואם [תאמר] כי גדול משניהם היה ר' שמעון בן אלעזר אומ' מי גדול הממליך או המולך הממליך⁶ (או) העושה שרים או העושה שררה העושה שרים כל עצמן של שני כתרים הללו אין באי' אלא מכחה של תורה וכן הוא אומ' בי מלכים ימלוכו.

ואלה שמות רבה⁷ הה"ד בי מלכים ימלוכו וגו', א"ר לוי משל לדוכוס שזרקו הלגיונות פורפירה מהו עושה פונה ליפס⁸ ושורף את השטר ומוצא את הגליונין⁹ והיא נקראת ראש למלכותו כך לעשרים וששה דורות מלך הב"ה במצרים פונה ליפס שני ובני ישראל יוצאים ביד רמה (שמות יד, ח), ושורף את הגייר שני' ומושב בני ישראל אשר ישבו (שם יב, מ) וגו', ומוציא לגיונין והיא נקראת ראש למלכותו.

בי שרים ישרו וגדיבים כל שפטי צדק; אני אהבי אהב ומשחרי ימצאונני
(ח, טז, יז).

ואלה שמות רבה¹⁰, הה"ד מי זאת הנשקפה כמו שחר (שיר השירים ו, י), ד' דברי' של שבח של ישראל יש כאן [כנגד] ד' מלכיות¹² שעמדו¹³ על ישראל ולא כפרו בהב"ה. במלכות בבל מנין שני' מי זאת הנשקפה כמו שחר נבוכדנצר היה משתחוה לשמש שני' איך נפלת משמים הילל בן שחר (ישעיה יד, יב), ודניאל היה שוחר ומתפלל לפני הב"ה שני' וכיון פתיחן ליה בעלייתה (דניאל ו, יא) וגו', ולמה שוחר ומתפלל כדי שירחם הב"ה על ישראל ועליו אמ' שלמה שוחר טוב יבקש רצון (משלי יא, כז), ונמצא להם הא-להים בעת צרתם שני' אני אהבי אהב ומשחרי ימצאונני, אמרה תורה אני אהבי אהב שכל מי¹⁴ שהוא אוהבני אני אוהב אותו, דוד על ידי שאהב אותי אהבתיו ועל ידי ששחרני [אני שחרתיהו]¹⁵ ונמצאתי לו, הוי א-להים א-לי אתה אשחרך (תהלים סג, ב).

3 במכירי תהילים קט, לא, הנוסח: "לבעל הדין".

4 שם: "באי העולם".

5 עיין שם בתיקון המהדיר, ויש לתקן כלפנינו.

6 שם הגיה: "הוי אומר הממליך", וכן בהמשך, ונראה שאין צורך, וגם בספרי הנוסח כלפנינו. אמנם יש מגיהים גם בספרי.

7 טו, יג (דפוס וילנא כת ע"א).

8 עיין: "ערוך השלם", ערך 'ליפס' (עמוד נג); קרויס, "לענהווערטער", עמ' 316; "פרס ורומי בתלמוד ובמדרשים" עמ' 267 — שלדעתם הוא סוג של מס. וראה עוד: ש' עדלמן, "התירוש", שדעתו שונה ולכן הגיה את המדרש.

9 צ"ל: ומוציא את הלגיונין, כמ"ש בהמשך דבריו.

10 טו, ו (דפוס וילנא כו ע"ג).

11 כן הוא בשמות רבה, וכן העתיק המכירי בישעיה שם (עמ' 95).

12 בשמות רבה: "גלויות", והנוסח כאן הוא הנכון, ובשמות רבה הוא כנראה תיקון.

13 במכירי שם: "שנשתעבדו בהן [ב]ישראל".

14 בשמות רבה ההמשך: "שכל מי" וכו' לא נמצא לפנינו, אלא הוא דרש חדש שנמצא במדרש תהלים מזמור סג, ואולי היה כן לפני המכירי גם בשמות רבה. אמנם במכירי לתהלים שם הביאו בשם מדרש תהלים.

15 כך הגירסה במדרש תהלים וכן העתיק המכירי שם.

עשר וכבוד אתי הון עתק וצדקה (ח, יח).

תנחומא¹⁶, נאה כבוד לחכמים שיגיעים בתורה אמרה תורה עשר וכבוד אתי את מוצא שלשים וששה דורות מאדם ועד יעבץ ואין כתי' באחד מהם כבוד אלא ביעבץ שנ' ויהי יעבץ נכבד מאחיו (דברי הימים א' ד, ט), ולמה כתי' בו כבוד שהיה תלמיד חכם מקהיל קהלות ודורש טעמי תורה ברבים שנ' ומשפחות סופרים יושבי יעבץ (שם ב, נח) וגו'.

טוב פריי מחרוץ ומפז ותבואתי מכסף נבחר (ח, יט).

תנחומא¹⁷, א־להים לא תקלל (שמות כב, כז) מה ראה להזהיר על הדיינין ועל הנשיא אתה מוצא שלא לקה קרח ועדתו אלא על שבזה משה ואהרן ואף אנשי ירושלם לא לקו אלא על שבזו דברי הנביאים שנ' ויהיו מלעיבים במלאכי הא־להים ובזוים דבריו ומתעתעים בנביאיו עד עלות חמת ה' בעמו (דברי הימים ב' לו, טז), ואומ' חזקו פניהם מסלע (מאיו) [מאנו] לשוב (ירמיה ה, ג), לכך הזהיר הב"ה על כבודם של זקנים שהם מזהירים את ישראל על ע"ז וכן הוא אומ' ¹⁸ ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו (שמות כג, יג), וכתי' אחריי שלש רגלים תחג לי בשנה, קבע להם הב"ה לישראל חג המצות שבו עשה להם ניסים וחג שבו נתן להם התורה שאוכלין פירותיה בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא שנ' טוב פריי מחרוץ ומפז ותבואתי מכסף נבחר, וחג האסיף שהב"ה ממלא בתייהם מן הברכה.

ואלה שמות רבה¹⁹, הה"ד כתפוח בעצי היער (שיר השירים ב, ג) וגו', למה נמשלו דברי תורה²⁰ לתפוח לומ' לך מה תפוח זה נראה לעין בלא כלום והוא יש בו טעם וריח כך הב"ה חכו ממתקים וכלו מחמדים [ונראה] לאומות העולם ²¹ ולא רצו לקבל תורתו והיתה התורה בע[יני]הם כדבר שאין בו ממש ויש בו טעם וריח, טעם מנין שנ' טעמו וראו כי טוב ה' (תהלים לד, ט), ויש בו מאכל שנ' טוב פריי מחרוץ ומפז, ויש בו ריח שנ' וריח שלמותיך כריח לבנון (שיר השירים ד, יא), אמרו ישראל אנו יודעין כחה של תורה לפי' אין אנו זזין מן הב"ה ותורתו שנאמ' בצלו חמדי וישבתי (שם ב, ג).

בארח צדקה אהלך בתוך נתיבות משפט (ח, כ).

ואלה שמות רבה²², ואלה המשפטים (שמות כא, א) מה כתי' למעלה מן הפרשה ושפטו את העם בכל עת (שם יח, כב), ואומ' כאן ואלה המשפטים, והדברות [באמצע] משל למדינה שהיתה מהלכת והזיין מכאן והזיין מכאן והיא באמצע, כך היא התורה דינין מלפניה ודינין מלאחריה והיא באמצע, וכן הוא אומ' בארח צדקה אהלך, (ו) התורה אומרת

16 תנחומא, תצוה, ט.

17 תנחומא, משפטים, יב, וכן בשמות רבה לא, טז (דפוס וילנא נט ע"א—ע"ב).

18 תנחומא דפ"ק: "שנא", והוגה על ידי א"א: "על כן נאמר" וכן הוא בשמות רבה, ועיין ב"עץ יוסף" בשני המקומות.

19 שמות רבה יו, ב (דפוס וילנא לג ע"ב).

20 בשמות רבה: "הקב"ה", וכן העתיק המכירי לתהלים שם (עמ' 214), ולפי הפסוק משול הדוד לתפוח ואם כן נוסח זה נראה עדיף. מאידך גיסא, לפי ההמשך הדברים אמורים ביחס לתורה.

21 במכירי שם נוסף: "בלא כלום", אבל בשמות רבה הנוסח כנוסח המכירי כאן.

22 שמות רבה ל, ג (דפוס וילנא נב ע"ד).

באי זה שביל אני מהלכת²³ בדרך של עושי צדקות, בתוך נתיבות משפט, התורה באמצע דינין מלפניה ודינין מלאחריה, דינין מלפניה שנ' שם לו חק ומשפט (שם טו, כה) ודינין מלאחריה ואלה המשפטים.

להנחיל אוהבי יש ואצרותיהם אמלא (ח, כא).

פרק י ש נ ו ח ל י נ²⁴, ת"ר שמנים תלמידים היו לו להלל הזקן שלשים מהם ראויין שתשרה שכינה עליהם כמשה רבי', ושלשים מהם ראויין שתעמד להם חמה כיהושע בן נון ועשרים מהם בינונים, גדול שכולן יונתן בן עוזיאל קטן שבכלם רבן יוחנן בן זכאי, אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה ותלמוד והלכות והגדות דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים קלין וחמורין וגזירות שוות תקופות וגימטריאות ממשלות כובסין וממשלות שועלים שיחת שדים ושיחת דקלים ושיחת מלאכי השרת דבר גדול ודבר קטן, דבר (דבר) גדול מעשה מרכבה ודבר קטן הוא דאביי ורבא לקיים מה שנ' להנחיל אוהבי יש ואצרותיהם אמלא, ומאחר דקטן שבכולן כך גדול שבכולן על אחת כמה וכמה, אמרו עליו על יונתן בן עוזיאל בשעה שהיה עוסק בתורה כל עוף שפורח עליו מיד נשרף, וכן בפרק הישן²⁵. פרק חלק²⁶, כי אתא רב דימי אמ' עתיד הב"ה ליתן לכל צדיק וצדיק מלא עמסו שנ' ברוך ה' יום יום יעמס לנו (תהלים סח, כ), אמ' ליה אביי וכי איפש' לומ' כן והלא כבר נאמר מי מדד בשעלו מים ושמים בזרת תכן (ישעיה מ, יב), אמ' ליה מאי טעמ' לא שכחת באגדתא דאמרי במערבא משמיה דרבא בר מארי עתיד הב"ה ליתן לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות שנ' להנחיל אוהבי יש ואצרותיהם אמלא, יש בגימטרי' תלת מאה ועשרה הו' וכן במדרש תלים²⁷.

מדרש תלים עוד²⁸, זש"ה להנחיל אוהבי יש, אמ' רב חנן בר אבא התורה אמרה ארך ימים בימינה בשמאלה עשר וכבוד (משלי ג, טז), ובני עניים²⁹ ורוח הקדש משיבה ואומרת להנחיל אוהבי יש, ולמה (ש)הם עניים בעולם הזה כדי שלא יעסקו בדברים בטלים וישכחו את התורה.

במדבר סיני רבה³⁰, איש איש כי תשטה (במדבר ה, יב) וגו', למדה אותך התורה שתהא וותרן לתן³¹ ביתוך, נשפך יינך הוי וותרן להנחיל אוהבי יש, וכן שמנך ואצרותיהם אמלא, נקרעה כסותך ימלא ה' כל משאלותיך (תהלים כ, ו), אבל אם שמעת דבר על אשתך קום כגבר.

23 בשמות רבה נוסף: "אהלך", אבל בפסיקתא דרב כהנא בחודש השלישי, מהדורת מנדלבונים, עמ' 209 וכן במדרש הגדול כאן (עמ' תנד) ליתא.

24 בבא בתרא קלד ע"א, וראה "דקדוקי סופרים" שם.

25 סוכה כח ע"א.

26 סנהדרין ק ע"א.

27 לא מצאתי לפנינו, וגם במכירי שם לא הביא דרש זה.

28 מדרש תהלים ה, ב.

29 לפנינו הנוסח: "ובני עניים עוסקים בתורה מתוך עניותם".

30 במדבר רבה ט, ב (דפוס וילנא כה ע"א), והביאו המכירי גם בתהלים כ, ו עמ' 142 עד הסוף, ופה קיצר קצת בסופו.

31 לפנינו וכן במכירי לתהלים: "בתוך".

ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז (ח, כב).

פרק אין בין המודר הנאה ³², דרש רבא מאי דכתי' ואם בריאה יברא ה' (במדבר טז, ל), אם ברואה גהינם תהיה ואם לאו יברא ה', איני והתניא שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם אלו הן תורה ותשובה גן עדן וגהינם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח, תורה דכתי' ה' קנני ראשית דרכו, תשובה דכתי' תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם (תהלים צ, ג), גן עדן דכתי' ויטע ה' א-להים גן בעדן מקדם (בראשית ב, ח) גהינם דכתי' כי ערוך מאתמול תפתה (ישעיה ל, לג), כסא הכבוד דכתי' נכון כסאך מאז (תהלים צג, ב), בית המקדש דכתי' כסא כבוד מרום מראשון (ירמיה יז, יב), שמו של משיח מגין שנ' יהיה שמו לעולם לפני שמש יגון שמו (תהלים עב, יז). וכן בפרק מקום שנהגו ³³.

פרק האשה בזמן שהיא בבית בעלה ³⁴, בימי עזיה בן יהודה נתנבאו ד' נביאים וגדול שכולן הושע שנ' תחלת (ה') דבר ה' בהושע (הושע א, ב), וכי עם הושע דבר תחלה והלא כמה נביאים היו עד הושע א"ר יוחנן תחלת ד' נביאים שנתנבאו באותו הפרק ואילו הן הושע וישעיה עמוס ומיכה, אמ' לו הב"ה להושע ישראל חטאו היה לו לומר בניך הם בני בחונך הם בני אברהם יצחק ויעקב גלגל עליהם רחמים לא די לו שלא אמ' כך אלא אמ' לפניו רבונו של עולם כל העולם כלו שלך העבירים באומה אחרת, אהב"ה מה אעשה לו לזקן זה אומ' לו קח לך אשה והוליד לך בני זנונים ואח"כ אומ' שלחם מעל פניך אם הוא יכול לשלחה אף אני אשלח את ישראל שנ' ויאמר ה' אל הושע קח לך אשת זנונים וילדי זנונים (הושע א, ב) וגו', וילך ויקח את גמר בת דבלים, גמר אמ' רב שהכל גומריק בה, בת דבלים דבה רעה בת דבה רעה ושמואל אמ' שמתוקה בפי הכל כדבילה, ור' יוחנן אמ' שהכל דשין בה כדבלה וכו', לאחר שילדו לו שני בנים ובת אחת אמ' לו הב"ה הושע היה לך ללמד ממשה רבך שכיון שדברתי עמו פירש מן האשה בדול עצמך ממנה אמ' לפניו רבונו של עולם יש לי בנים הימנה ואיני יכול להוציאה ולגרשה אמ' לו הב"ה ומה אשתך זונה ובניך זנונים ואי אתה יודע אם שלך הם אם של אחרים כך ישראל בני בני בחוני בני אברהם יצחק ויעקב אחד משלשה קנינין שקניתי בעולם, תורה שמים וארץ וישראל [תורה דכתיב ה' קנני ראשית דרכו] שמים וארץ דכתי' קונה שמים וארץ (בראשית יד, יט), ישראל דכתי' עם זו קנתי (שמות טו, טז), ואתה אמרת לי העבירים באומה אחרת, כיון שידע שחטא עמד לבקש רחמים על עצמו אמ' לו עד שאתה מבקש רחמים על עצמך בקש רחמים עליהם שגזרתי עליהם ג' גזירות בעבורך עמד ובקש רחמים עליהם ובטיל הגזרה וברכן.

סיפרי ³⁵, ירכבהו על במותי ארץ (דברים לב, יג) זו תורה שנ' ה' קנני ראשית דרכו, ויאכל תנובות שדי זו מקרא, ויג[ו]י[ק]הו דבש מסלע זו משנה, ושמן מחלמיש צור זה תלמוד. בראשית רבה ³⁶, התורה אומרת אני הייתי כלי אומנותו של הב"ה בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטרין אינו בונה מדעת עצמו אלא מדעת האומן, והאומן אינו בונה

32 נדרים לט ע"ב.

33 פסחים נד ע"א.

34 פסחים פז ע"א, ויש חילופי נוסח, וראה "דקדוקי סופרים" שם.

35 ספרי, האוינו, שיו, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 359.

36 בראשית רבה א, א מהדורת תיאודור—אלבק, עמ' 2, וראה שם בח"ג.

מדעתו אלא דפטריות ופנקסיות יש לו לדעת היאך הוא עושה חדרים והיאך הוא עושה פספסין³⁷ והיאך הוא עושה עליות, כך הב"ה מביט בתורה ובורא את העולם והתורה אומרת בראשית ברא א-להים (בראשית א, א), בי ראשית ברא א-להים ואין ראשית אלא תורה שנ' ה' קנני ראשית דרכו.

ויקרא רבה³⁸, הה"ד ראשו כתם פז (שיר השירים ה, יא) ראשו זו תורה דכתי' ה' קנני ראשית דרכו וגו', דא"ר נחוניא בשם ר' שמעון בן לקיש שני אלפים קדמה תורה לברייתו של עולם שנ' ואהיה שעשועים יום יום (משלי ח, ל), ויומו של הב"ה אלף שנים שנ' כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול (תהלים צ, ד) וגו'³⁹, וכן במדרש שיר השירים⁴⁰.

בראשית רבה עוד⁴¹, ששה דברים קדמו לברייתו של עולם [יש מהן שנבראו] ויש מהן שעלו במחשבה ליבראות התורה וכסא הכבוד נבראו, התורה מנין שנ' ה' קנני ראשית דרכו, כסא הכבוד מנין שנ' נכון כסאך מאז (תהלים צג, ב), האבות עלו במחשבה להבראות שנ' [כענבים במדבר (הושע ט, י) וגו', ישראל עלו במחשבה להבראות שנ'⁴²] זכור עדתך קנית קדם (תהלים עד, ב), בית המקדש עלה במחשבה להבראות שנ' כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו (ירמיה יז, יב), שמו של משיח עלה במחשבה להבראות שנ' לפני שמש יגון שמו (תהלים עב, יז), ר' חייא⁴³ ב"ר זעירא אמ' אף התשובה שנ' בטרם הרים יולדו (שם צ, ב), באותה שעה תשב אנוש עד דכא (שם שם, ג), אבל איני יודע אי זה קדם אם התורה קדמה לכסא הכבוד אם כסא הכבוד קדם לתורה, א"ר אבא בר כהנא התורה קדמה לכסא הכבוד שנ' ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז [קדם לאותו שכתוב בו נכון כסאך מאז (שם צג, ב)]⁴⁴, ר' הונא בשם ר' יצחק אמ' מחשבתן של ישראל קדמה לכל, למלך שהיה נשוי למטרונה ולא היה [לן] ממנה בן פעם אחת היה עובר בשוק ואמ' טלו מלגין וקלמרינ לבני, היו הכל אומרי' בן אין לו והוא אומ' טלו מלגין וקלמרינ לבני, חזרו ואמרו המלך אסטרלוגוס אלולי שצפה שהוא עתיד להעמיד ממנה בן לא היה אומ' טלו מלגין וקלמרינ לבני, כך לולי שצפה הב"ה [ש]לאחר עשרים וששה דורות עתידין ישראל לקבל את התורה [לא] היה כותב בתורה צו את בני ישראל דבר אל בני ישראל, דא"ר בניה העולם ומלואו לא נברא אלא בשביל התורה שנ' ה' בחכמה יסד ארץ (משלי ג, יט), ר' ברכיה אומ' בזכות משה שנ' וירא ראשית לו (דברים לג, כא), ר' הונא בשם

37 לפנינו: "פשפושין", ונוסח המכירי לא נמצא בשום כ"י ונראה שהוא טעות.

38 ויקרא רבה ריש יט, מהדורת מרגליות עמ' תיב, וע"ש בח"ג, וראה הערה 68 להלן.

39 המלה: "וגו" מיותרת, שהרי כאן הראיה מהפסוק היא מהחלק המצוטט ואין צורך בהמשכו. שיר השירים רבה ה, יא (דפוס וילנא לא ע"א).

41 בראשית רבה א, ד מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 6, והובא במכירי תהלים עד, ב עמ' 6. אבל המכירי בהושע ט, י הביא מתנחומא נשא [כצ"ל] ששם הנוסח: "שבעה דברים" וכו', והם כמו כאן, ושם נוסף: "וירא גן עדן וגיהנם".

42 קטע זה הושמט גם במכירי תהלים, אבל היות שבתחילה נאמר ששה דברים אין לראות בנוסח כאן ובנוסח המכירי בתהלים נוסח נכון, אלא שבשניהם נשמט מפני הדומות, וזהו מקרה לא שכיח. [ומצינו כעין זה בענין אחר ובמקום אחר, ראה ר' משה ויגור, הדרת פנים זקן, גיוריוק תשל"ח, הוספות (ב) בהערות ר"ח סופר, עמ' תרצ].

43 כן הוא גם במכירי לתהלים, והוגה שם: "ר' אהבה ב"ר זעירא", על פי הדפוס. וראה: א' היימאן, "תולדות תנאים ואמוראים", ח"ב, עמ' 444, בערך, ר' חייא בר זעירא.

44 כן הוא בבראשית רבה ובמכירי לתהלים.

רב מתנה אמ' בזכות שלשה דברים נברא העולם בזכות חלה, ובזכות מעשרות, ובזכות בכורים, דכתי' בראשית ברא אֱלֹהִים (בראשית א, א), ואין ראשית אלא חלה שנ' ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה (במדבר טו, כ), ואין ראשית אלא בכורים ⁴⁵ שנ' ראשית בכורי אדמתך (שמות כג, יט), ואין ראשית אלא מעשרות שנ' ראשית דגנך (דברים יח, ד) ⁴⁶, ר' פנחס ור' יהושע בן לוי אמ' בשם ר' לוי זה שהוא בונה צריך ששה דברים מים ועפר עצים ואבנים קנים וברזל, ואם תאמ' עשיר הוא ואין צריך לקנים הרי הוא צריך לקני מדה, שנ' וביד (ו) [האיש] [ה]מדה (יחזקאל מ, ה), התורה קדמה אותן (שתי) [שש] קדימות שנ' ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז ואומר מעולם נסכתי (לקמן ח, כג).

מעולם נסכתי מראש מקדמי ארץ (ח, כג) ⁴⁷.

קדם מאז מעולם מראש וקדמין ⁴⁸ תרין, פילופוס ⁴⁹ אחד שאל את רבן גמליאל אמ' לו צייר גדול היה אֱלֹהִיכם אלא שמצא סמנין טובים שסיעוהו, אמ' לו ומה אינין אמ' להו תתו ובהו וחשך ומים ורוח ותהום, אמ' ליה תיפח רוחיה דהווא גברא כלם כתי' בהו בריאה תתו ובהו דכתי' בהו עושה שלום ובורא רע (ישעיה מה, ז), חשך דכתי' בהו יוצר אור ובורא חשך (שם), מים דכתי' הללוהו שמי השמים והמים אשר מעל השמים (תהלים קמח, ד), למה כי הוא צוה ונבראו, רוח דכתי' כי הגה יוצר הרים ובורא רוח (עמוס ד, יג) תהומות דכתי' ^{49*}.

באין תהומות חוללתי באין מעיינות נכבדי מים (ח, כד), בטרם הרים (הבקעו) [הטבעו] (ו) לפני גבעות חוללתי (ח, כה), עד לא עשה ארץ וחוצות וראש עפרות תבל (ח, כו).

סיפרי ⁵⁰, כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה (דברים יא, י), הרי זו נאמרה לישראל בשעה שיצאו ממצרים שהיו אומרי' שמא לא נכנס לארץ יפה כזו ואמ' להם המקום כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים היא, מגיד שארץ כנען משובחת, בשבח ארץ ישראל הכתו' מדבר או בשבח ארץ מצרים ת'ל וחברון שבע שנים נבנתה לפני צען

45 לפי סדר הדברים צריכה ראייה זו להיות אחר "ואין ראשית אלא מעשרות" וכו' וכן הוא בבראשית רבה.

46 מכאן ואילך נמצא בבראשית רבה הנדפס שם אות ח. אבל במהדורת תיאודור—אלבק עמ' 7 מופיע ענין זה בהמשך כמו שהעתיק המכירי.

47 כן הוא בכתב היד ולמעשה הפסוק מיותר, שהרי הביאו קודם והדרש עצמו נמשך ואין כאן דרש חדש, אלא המחבר או המעתיק כתבוהו כן כדי להראות שיש קשר עם הפסוק הבא במשלי, וראה הערה 78 להלן. לעתים לא חזר והעתיקו שנית כגון הערות *49, *117, *180, *207.

48 צ"ל: ומקדמי תרין, וזהו כנוסח שלפנינו, ופירושו שתיבת "מקדמי" הנזכרת בפסוק היא לשון רבים והוראתה כפולה. או צ"ל: ומלקדמין תרין, והוא כנוסח בראשית רבה כ"ל כמובא אצל תיאודור עמ' 8, שהוא לשון תרגום וע"ש פירושו, אבל הנוסח שלפנינו אין לו מובן.

49 וכן העתיק (פילופוס) המכירי לתהלים קמח, ז, אבל המכירי לישעיה מה, ז העתיק: פילוסוף, ובעמוס ד, יג עמ' 37 העתיק: פילסופוס, וראה הערת תיאודור בבראשית רבה שם.

*49 הפסוק המשמש כראיה נכתב לקמן כיון שהוא חלק מהפסוקים שנכתבו לפני הדרשה הבאה, ולכן לא חזר וכפלו כאן. ראה לעיל הערה 47.

50 ספרי דברים, לו, עמ' 69.

מצרים (במדבר יג, כב), [צען מה] היא מקום מלכות שלהם וכן הוא אומ' כי היו בצען שריו (ישעיה ל, ד), וחברון מה היתה פסולת לארץ ישראל שנ' ממרא קרית הארבע היא חברון (בראשית לה, כו), והלא דברים קל וחמר אם חברון פסולת לארץ ישראל הרי היא משובחת כשבח ארץ מצרים, שמשובחת מכל הארצות קל וחמר לשבחם של ארץ ישראל, אם תאמ' לא מי שבנה זו לא בנה זו שנ' (ו) בני חם כוש ומצרים ופוט וכנען (בראשית י, ו), חם לפני שבנה זו בנה את זו איפש' שבנה את הכיעור ואחר כך בנה את הנאה, אלא בנה את הנאה ואח"כ בנה את הכיעור, משל לאדם שבנה שני טרקליטין⁵¹ אחד כעור ואחד נאה, אינו בונה את הכעור ואח"כ בונה את הנאה, אלא בונה את הנאה ואח"כ בונה את הכעור שפסלותו של ראשו' מכניס בשני הא לפי שהיתה חברון משובחת ממנה היא נבנית תחלה וכן אתה מוצא בדרכי מקום שכל מי שחביב מחבירו קודם את חבירו תורה לפי שחביבה מכל נבראת קודם לכל [שנ' ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז (ח, כב) ואומ' מעולם נסכתי מראש מקדמי ארץ (שם שם, כג) בית המקדש לפי שחביב מכל נברא לפני כל] שנ' כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו (ירמיה יז, יב), ארץ ישראל שחביבה מכל נבראת קודם לכל שנ' עד לא עשה ארץ וחוצות וגו', ארץ זו שאר ארצות, וחוצות אלו מדברות, תבל זו ארץ ישראל, ר' שמעון בן יוחאי אומ' תבל זו ארצו שנ' משחקת בתבל ארצו (משלי ח, לא), ולמה נקרא שמה תבל שהיא מתובלת בכל שכל הארצות יש בו (שאינו בו) מה שאין בו, אבל ארץ ישראל אינה חסרה כלום שנ' לא תחסר כל בה (דברים ח, ט).

תנחומא⁵², כי הגוים האלה וגו' ואתה לא כן נתן לך ה' אלהיך (דברים יח, יד), מדבר באברהם שהיה רואה באסטרולוגין שהיה המזל אומ' לו שאין אברם ולא שרי מולידין מה עשה הב"ה א"ר יהודה ב"ר סימון משום ר' חנן ויוצא אותו החוצה (בראשית טו, ה) העלה אותו למעלה מכיפת הרקיע, ואין חוצה אלא רקיע שנ' עד לא עשה ארץ וחוצות, ובאלה הדברים רבה⁵³ כיוצא בזה.

וראש עפרות תבל. מדרש קהלת⁵⁴, א"ר ברכיה בשם ר' שמעון בן לקיש כל מה שברא הב"ה באדם ברא בארץ לדוגמה לו אדם יש לו ראש והארץ יש לה ראש שנ' וראש עפרות תבל, אדם יש לו עינים והארץ יש לה עינים שנ' וכסה את עין הארץ (שמות י, ה), אדם יש לו אזנים והארץ יש לה אזנים שנ' והאזני [ארץ] (ישעיה א, ב), אדם יש לו פה והארץ יש לה פה שנ' ותפתח הארץ את פיה (במדבר טו, לב), אדם אוכל והארץ אוכלת שנ' ארץ אוכלת יושביה (במדבר יג, לב), אדם שותה והארץ שותה שנ' למטר השמים תשתה מים (דברים יא, יא), אדם מקיא והארץ מקיאה שנ' ולא תקיא אתכם הארץ⁵⁵ (ויקרא יח, כח), אדם יש לו ידים והארץ יש לה ידים שנ' והארץ הנה רחבת ידים (בראשית לד, כא), אדם יש לו יריכים והארץ יש לה יריכים שנ' וקבצתים מירכתי ארץ (ירמיה לא, לא, ח), אדם יש לו טבור והארץ יש לה טבור שנ' יושבי על טבור הארץ (יחזקאל לב, יח), אדם יש לו ערוה והארץ יש לה ערוה שנ' לראות את ערות הארץ באתם (בראשית מב, ט),

51 צ"ל : טרקליטין.

52 תנחומא, שופטים, יא.

53 דברים רבה, מהדורת ליברמן, דברים אות יד עמ' 12, וע"ש בהערות.

54 קהלת רבה א, ד (דפוס וילנא ב ע"ד).

55 בכתוב : "ולא תקיא הארץ אתכם".

אדם יש לו רגלים והארץ יש לה רגלים שנ' והארץ לעולם עומדת (קהלת א, ד), מהו עומדת מעמדת.

מדרש תלים כיוצא בזה⁵⁶ ובלשון אחר. ר' ברכיה בשם ר' שמעון אומ' מי שאין לו ראש בפני הבריות יש לו ראש בפני המקום, הארץ אין לה ראש ויש לה ראש בפני המקום שנ' וראש עפרות תבל, הים אין לו עינים ויש לו לפני המקום שנ' הים ראה וינס (תהלים קיד, ג), הים אין לו ידים ויש לו לפני המקום שנ' זה הים גדול ורחב ידים שם רמש (שם קד, כה) וכו'.

בהכינו שמים שם אני בחקו חוג על פני תהום; באמצו שחקים ממעל בעזון עינות תהום; בש[ו]מו לים חקו ומים לא יעברו פיו בח[ו]קו מוסדי ארץ; ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום משחקת לפניו בכל עת (ת, כו—ל).

בראשית רבה⁵⁷, ר' הושעיא פתח ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום, אמון פדגוג אמון מוצנע אמון מכוסה, אית דאמרי אמון רבתא, אמון פדגוג כד"א כאשר ישא האומן את היונק (במדבר יא, יב), אמון מוצנע כד"א ויהי אומן את הדסה (אסתר ב, ז), אמון מכוסה כד"א האמונים עלי תולע (איכה ד, ח), אמון רבתא [כד"א] התיטבי מנוא אמון (נחום ג, ח) ומתרגמי' האת טבא מאלסכנדריה⁵⁸ רבתא דיתבה בין נהרותא.

עוד⁵⁹, א"ר חמא בר חנינא למדינה שהיתה מסתפקת מן החמרין והיו שואלי' אלו לאלו מה שברון נעשה במדינה היום של ששי שואלי' לשל חמישי [של חמישי] שואלי' לשל ד' של רביעי שואלי' לשל שלישי שואלי' לשל שני של שני שואלין לשל ראשו' ושל ראשו' למי שואלי' [לא] לבני המדינה שהן עסוקי' בדימוסיא של מדינה, כך כל מעשה בראשית כל יום ויום היו שואלי' אלו לאלו מה בריות ברא בכס הב"ה היום של ששי שואל לשל חמישי של חמישי שואל לשל רביעי של רביעי שואל לשל שלישי של שלישי שואל לשל שני של שני שואל ליום ראשו' של ראשו' למי שואל לא לתורה שקדמה לברייתו של עולם הה"ד ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום דא"ר שמואל בר נחמן שני אלפים שנה קדמה תורה לברייתו של עולם הה"ד ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום, ויומו של הב"ה אלף שנים שנ' כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבר (תהלים צ, ד), הה"ד הזאת ידעת מני עד מני שים אדם עלי ארץ (איוב כ, ד), התורה היתה יודעת מה קודם לברייתו של עולם אבל אין לך לדרוש אלא מני שים אדם עלי ארץ, ר' אלעז' בשם ר' סירא בגדול ממך אל תדרש ברחוק⁶⁰ ממך אל תחקר במופלא ממך אל תדע במכוסה ממך בל תשאל במה שהורשית התבונן אין לך עסק בנסתרות.

תנחומא⁶¹, וש"ה ואהיה אצלו אמון מהו אמון א"ר יהודה ב"ר אלעז' ⁶² אומן בתורה היה הב"ה מביט [בתורה] ובורא את עולמו ואהיה אצלו אמון, מה כת' בראשית ברא

56 מדרש תהלים ריש יט, וכאן הובא בקיצור אבל במכירי לתהלים שם הובא בשלימותו.

57 בראשית רבה ריש א, והובא גם במכירי נחום ג, א עמ' 20.

58 וכן העתיק להלן הע' 93, אבל במכירי לנחום שם העתיק: אלכסנדרהיא.

59 בראשית רבה ח, ב עמ' 57, וע"ש בח"ג.

60 בכל הנוסחאות: "בחוק", וראה בהערות תיאודור שם שכן מוכח גם מהתרגום.

61 תנחומא בובר, בראשית, ה, עמ' 4.

62 בתנחומא הנוסח: "אלעאי" וכצ"ל.

א־לֵהִים (בראשית א, א) ⁶³, א"ר שמעון בן יוחאי הגיד פנים ⁶⁴ שהן נושאי שמו של הב"ה על חנם לא יהא אדם אומ' לה' עולה לה' קרבן אלא כי יקריב מכם קרבן לה' (ויקרא א, ב), חטאת לה' מנחה לה' למה ⁶⁵ בראשית ברא ואח"כ א־לֵהִים, משהזכיר קיטמה ⁶⁶ שלו ואח"כ הזכיר שמו.

מדרש תלים ⁶⁷, א"ר אבהו גדולה תשובה שקדמה לברייתו של עולם שנ' בטרם הרים יולדו (תהלים צ, ב) וגו', תשב אנוש וגו', א"ר הונא בשם ר' שמעון בן לקיש אלפים שנה קדמה תורה לברייתו [של עולם] שנ' ואהיה אצלו אמון וגו', וכן במדרש שיר השירים ⁶⁸.

ואלה שמות רבה ⁶⁹, מגיד דבריו ליעקב (תהלים קמז, יט) א"ר אבהו בשם ר' יוסי ב"ר חנינא משל למלך שהיה לו פרדס והיה נוטע בו כל מיני אילנות ולא היתה בריה נכנסת לשם אלא הוא משמרו ומשעמדו בניו על פרקן אמ' להם בני הפרדס הזה אני הייתי משמרו ולא הנחתי לאדם להכנס לתוכו היו משמרין אותו כדרך שהייתי אני משמרו כך אמ' הב"ה לישראל עד שלא בראתי את העולם הזה התקנתי את התורה שנ' ואהיה אצלו אמון, מהו אמון אמון שנ' כאשר ישא האומן את היונק (במדבר יא, יב), ולא נתתיה לאחד מן האומות כשעמדו ישראל ואמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע (שמות כד, ז) (נדרשה) [נתנה] ⁷⁰ להם.

ילמדנו ⁷¹, התורה היתה אמון לכל מעשה בראשית שנ' ואהיה אצלו אמון, אל תהי קורא אמון אלא אומן ובה נטה שמים ויסד ארץ שנ' אם לא בריתי יומם ולילה (ירמיה לג, כה) וגו', ובה חתם אוקיאנוס שלא יצא וישטוף את העולם שנ' האותי לא תיראו נאום ה' אם מפני לא תחילו אשר שמתי חול גבול לים (ירמיה ה, כב), ובה כבש ⁷² תהום שלא יציף את העולם שנ' בחקו חוג על פני תהום, ובה ברא חמה ולבנה שנ' כה אמ' ה' נותן (ל)שמש לאור יומם חקות ירח וכוכבים (ירמיה לא, לד) וגו'.

עוד ⁷³, כי ביום אכלך ממנו מות תמות (בראשית ב, יז), למה הדבר דומה למי שמבקש

63 עיין שם בתנחומא שהנוסח שם מורחב יותר, אבל גם כאן הדברים מובנים.

64 בתנחומא הנוסח: "אוי להם לגדפנים".

65 בתנחומא הנוסח: "למוד". הנוסח שלפינו מובן כפשוטו אלא שאין לו קשר עם האמור לעיל, שהרי בא לתת טעם מדוע הזכיר ה' את שמו לבסוף ואילו לפי דרשת רשב"י תאיסור להזכירו בתחילה חל על האדם, וטעמו כמבואר בנדרים י סע"א (דילמא אמר ה' ולא אמר קרבן וקא מפיק שם שמים לבטלה), ואם כן אין שני הנימוקים תואמים זה לזה. ואכן בבראשית רבה א, יב עמ' 11 מוכח שהן שתי דרשות שונות. וצריך לומר שגם כאן הן שתי דרשות שונות אף על פי שהשניה פותחת בלשון "למה". נוסח התנחומא "למוד" אינו ברור כל כך.

66 עיין בהערות בובר שם בתנחומא הערה לב, והערת תיאודור בבראשית רבה שם על "ואח"כ שבחו".

67 עיין מדרש תהלים צ, יב מהדורת בובר עמ' 391, שם צג, ג, עמ' 414. אבל תימה על המכירי מה חידש בכל הקטע שהרי הביא זאת כבר לעיל, ע"ש הערה 41.

68 הקטע "א"ר הונא" וכו' אף הוא מיותר והביאו לעיל (בשינוי הונא—נחמיה) בקיצור, ע"ש הערות 38, 40.

69 שמות רבה ל ט (דפוס וילנא גג ע"ד), והובא במכירי לתהלים קמז, כט עמ' 288.

70 כן הוא בשמות רבה ובמכירי (לולי זאת היה אפשר להגיה: נתרצה).

71 תנחומא ר"פ בראשית.

72 בתנחומא: "חתם".

73 תנחומא, וישב, ד.

לגרש את אשתו כשבקש לילך לביתו כת' גט ונכנס לביתו והגט בידו והיה מבקש עלילה ליתנו לה אמ' לה מזוגי לי הכוס שאתה אשתי⁷⁴ מזוגה לו כיון שנטל הכוס מידה אמ' לה הרי גיטיך אמרה לו מה פשעי אמר לה צאי מביתי שמזגת לי כוס פשור אמרה לו כבר היית יודע שאני עתידה למזוג לך כוס פשור שכתבת הגט והבאת אותו בידך, אף כך אמ' אדם לפני הב"ה רבונו של עולם עד שלא בראת את עולמך קודם שני אלפים שנה היתה תורה אצלך שכך כתו' ואהיה אצלו אמון וגו', שני אלפים שנה וכתו' בה זאת התורה אדם כי ימות באהל (במדבר יט, יד), אלולי שהתקנת מות לבריות היית כותב בה כך אלא באת לתלות העלילה בי, הוי נורא העלילה על בני אדם (תהלים סו, ה).

אבות דר' נתן⁷⁵, ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומ' תשע מאות ושבעים וארבע דורות קודם שנברא העולם תורה כתובה ומונחת בחיקו של הב"ה⁷⁶ שנ' ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום משחקת לפני כל עת ואומ' משחקת בתבל וגו'⁷⁷.

משחקת בתבל ארצו ושעשעתי את בני אדם (ח, לא).

משלו משל⁷⁸ למה הדבר דומה לאחד שנטל ובקש לצור צורות הרבה ואין לו מקום שיצור ויש לו צער גדול אבל המצייר בארץ מצייר והולך ומבדיל⁷⁹ הרבה אבל⁸⁰ הב"ה יהי שמו מבורך לעולם ולעולמי עולמים ברא את העולם כלו וברא שמים וארץ ויצר את האדם וכל מה שברא בעולם ברא באדם, ברא חדשים⁸¹ בעולם וחודשים⁸² באדם זה שערו של אדם, ברא חיות רעות בעולם חיה רעה באדם מנימין⁸³ של אדם, כרצים⁸⁴ בעולם כרצים באדם אוניו של אדם, מזדקין בעולם מזדקין באדם, מאוניו של אדם⁸⁵, חמה בעולם⁸⁶ חמה באדם פחדתו של אדם, מים בעולם מים באדם עיניו של אדם, נחלות⁸⁷ בעולם נחלות באדם דמעותיו של אדם, רוח בעולם רוח באדם חוטמו של אדם, מים סרוחין

74 אולי צ"ל: שאת אשתי; ועיין כתובות סא ע"א, "מוזגת לו את הכוס". ובתנחומא במקום שתי מלים אלו הנוסח: "שאתה".

75 אבות דרבי נתן פל"א, מהדורת שכטר, עמ' 91.

76 לפנינו נוסף: "ואומרת שירה עם מלאכי השרת".

77 לפנינו ליתא: ואומ' משחקת בתבל וכו'.

78 זהו המשך דברי ר' אליעזר בנו של ריה"ג המובא לעיל, אלא שבכה"י נכתב שנית הפסוק "משחקת בתבל ארצו" באותיות גדולות ובנפרד. וכעין זה ראה הע' 47 לעיל.

79 הגר"א הגיה: "ומצייר".

80 לפנינו: "אף", ונ"ל שגרסת המחבר עדיפה והכוונה כי הקב"ה כביכול יש לו מקום לצור צורות בעולם, אבל גדולתו ניכרת שצר צורות גם באדם בניגוד לאחד שנטל עץ וביקש לצור צורות הרבה ואין לו מקום. וכגרסת המכירי נמצא גם בכ"י וכן הגיה שכטר, ע"ש.

81 צ"ל: חרשים.

82 לפנינו: "בני מעיו" (ואולי גם כאן צ"ל: בני מעים), ונ"א: הכנים, והנוסח כאן אינו ברור.

83 עיין "בני יהושע" שכתב: "שהעולם עגול ככדור כי קרץ דבר עגול" וכו' ודוחק. ועיין ריש שיר השירים רבה, "קרוצי ביש", ואם כן קרוצי הם סוג של רמשים וזה מתאים למה שאמר לעיל "חיות רעות" אלא שלא ברור הדימוי לאחוניו של אדם.

84 ליתא לפנינו, ועיין שכטר הערה יב שהביא בדומה לכך מכ"י והגיה: "מים ירוקין בעולם מים וכו' מאוניו וכו'" וציין למשנה מכשירין ו, ה.

85 מכאן ואילך יש שינויים בסדר ואף שינויים אחרים, ובדרך-כלל לא ציינתי אלא אם כן הדברים אינם מובנים בנוסח כאן.

86 לפנינו ובמהדורת שכטר: "נחלים".

בעולם מים סרוחי' באדם מחוטמו⁸⁷ [של אדם] חותמות בעולם חותמות באדם שפתותיו של אדם, דלתות בעולם דלתות באדם שניו של אדם, רהטים⁸⁸ בעולם רהטים באדם לשונו של אדם, מים מתוקי' בעולם מים מתוקין באדם [זהו רוקו של אדם], לסטות⁸⁹ בעולם לסטות באדם לחייו של אדם, מגדלים בעולם מגדלין באדם צוארו של אדם, סטרדיוטות⁹⁰ בעולם סטרדיוטות באדם זרועותיו של אדם, יתדות בעולם יתדות באדם אצבעותיו של אדם, מלך בעולם מלך באדם [ראשו של אדם]⁹¹, אשכולות בעולם אשכולות באדם דדיו של אדם, יועצים בעולם יועצים באדם כליותיו של אדם, אשפתות בעולם אשפתות באדם כריסו של אדם, נמסים בעולם נמסים באדם טחול של אדם, רחים בעולם רחים באדם קרקבנו של אדם, בארות בעולם בארות באדם טבורו של אדם, מי מלוחין בעולם מי מלוחין באדם מי רגליו של אדם, מי חיים בעולם מי חיים באדם דמו של אדם, עצים בעולם עצים באדם עצמותיו של אדם, גבעות בעולם גבעות באדם עגבותיו של אדם, מכתשת בעולם מכתשת באדם רכבותיו של אדם, צבאים בעולם צבאים באדם שוקיו של אדם, סוסים בעולם סוסים באדם עקבותיו של אדם, מלאך המות בעולם מלאך המות באדם רגליו של אדם, הרים ובקעות בעולם הרים ובקעות באדם, עומד דומה להר נופל דומה לבקעה, הא למדת כל מה שברא הב"ה בעולם ברא באדם.

סיפרי, ר' שמעון בן יוחאי אומ' תבל זו ארצו וכו', למעלה בפסוק עד (אשר) לא עשה ארץ וחוצות (ת, כו).

מדרש משלי⁹², משחקת בתבל ארצו א"ר אלסנדראי⁹³ מהו בתבל ארצו, מכאן את למד שעשרה שמות יש לארץ, ארץ, אדמה, חרבה, יבשה, ארקא, תבל, חלד, ראשית, גיא, שדה, ארץ שבני אדם רצין בה, אדמה שממנה נברא אדם הראשו', [חרבה] שמחריצין⁹⁴ אותה המים, יבשה שקבלה דמו של הבל⁹⁵, ד"א יבשה שהובישה מעשה הטובים⁹⁶, ארקא שברחה לפני הב"ה בשעה שרצה ליתן את התורה לישראל⁹⁷ על הר סיני, תבל שהיא מתובלת בפירותיה, חלד שבני אדם חלודים בה, ראשית שהיא ראשית לכל מעשה בראשית,

87 היינו: מי חוטמו.

88 נוסח זה הביא שכטר בהערה יט ונתפרש שם: מנהיגים ושרים על-פי "ערוך" ערך 'רהטון'. ואולי יש לפרש מרוצת המים מלשון רהט (בראשית ל, לח) וכ"ה בארמית, עיין "ערוך" ערך 'רהט', ומובן שזה מתאים ללשונו של אדם (דיבורו רהוט וכד').

89 היינו לסתות, ועיין במפרשים.

90 נוסח זה הביא שכטר בהערה כג על-פי כ"י, וכתב: "ולא ידעתי לכיין". ותמוה, שהרי הכוונה כאן לאנשי צבא ומלחמה ביוונית, ואלו הם זרועותיו של אדם כמובן מעצמו.

91 כן הוא לפנינו. שכטר בהערה כה כתב כי בכ"א הנוסח: "לבו של אדם".

92 מדרש משלי ח, ט, מהדורת בובר, עמ' 59 וע"ש בהערת בובר.

93 בדפ"ר: "(ו)אלכסנדרר"; לפנינו: "אלכסנראי", ועיין הע' 58 לעיל.

94 בדפ"ר ולפנינו: "שמחריבין"; ואף-על-פי שהנוסח כאן מובן, נראה שיש להעדיף את נוסח דפ"ר.

95 דורש יבשה מלשון יובש, ר"ל שדמו של הבל נבלע באדמה והארץ נשארה יבשה.

96 אפשר להסביר שזה פירוש (אחר) לאמור לעיל ודורש יבשה מלשון בושה. היינו, בזה שקיבלה דמו של הבל ביישה את מעשיה הטובים. אבל אפשר לפרש כפשוטו, שעקב קבלת דמו של הבל נענשה אף היא (בראשית רבה ותנחומא שם) ולא תוכל להמשיך ולתת תוצרת כפי שנתנה קודם. לפנינו ובמקבילות חסר: ד"א שהובישה מעשה הטובים, אבל נמצא כן בדפ"ר.

97 במדרש משלי מהדורת בובר יש כאן טעות סופר, והעיר על כך גם תיאודור בבראשית רבה עמ' 122 שורה 1; ובדפ"ר: "בשעה שרצה ליתן להם לישראל את התור' על הר סיני...".

גיא שעשויה גיאיות⁹⁸, שדה שעשויה שדות שדות, ר' ועירא דרש לה מהכא ויצא יצחק לשוח בשדה (בראשית כד, סג).

ועתה בנים שמעו לי ואשרי דרכי ישמרו (ח, לב).

מדרש שלי⁹⁹, ועתה בנים שמעו לי אהב"ה איני מבקש מכם אלא שמועה זו בלבד אם שמעתם לי אני מקיים לכם מה שניבא ישעיה הנביא שנ' אם תאבו ושמעתם (ישעיה א, יט).

שמעו מוסר וחכמו ואל תפרעו (ח, לג).

סיפרי¹⁰⁰, אין מוסר אלא דרכי תורה שנ' שמעו מוסר וחכמו ואל תפרעו.

אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום לשמר מזוזות פתחי (ח, לד).

פרק מאימתי קורין¹⁰¹, אמ' ריש לקיש מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו הולך לשם להתפלל נקרא שכן רע שנ' כה אמר ה' על כל שכני הרעים (ירמיה יב, יד), ולא עוד אלא שגורם גלות לעצמו שנ' הנני נוחשם מעל אדמתם (שם), אמרו ליה לר' יוחנן איכא סבי בבבל תמה אמ' כתי' למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה (דברים יא, כא) וגו', אבל בחוצה לארץ לא, כיון דאמרי ליה מקדמי ומחשכי לבי כנשתא אמ' הינו דאהני להו דאמ' להו ר' יהושע לבניה קדמו וחשוכו לבי כנשתא כי היכי דתורכו חיי, אמ' רב חסדא מאי קראה אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום וגו', וכת' בתריה כי מוצאי מצא חיים, אמ' ¹⁰² רב חסדא לעולם יכנס אדם שני פתחים ואח"כ יתפלל שנ' לשמור מזוזות פתחי, שני פתחים סלקא דעתך אלא אימ' שיעור שני פתחים. וכן בירושלמי¹⁰³. מדרש שלי¹⁰⁴, אשרי אדם שומע לי לשקוד וגו' אהב"ה אשרי אדם ששומע לי לשקוד על דלתותי יום למה יום יום שני פעמי' כנגד שני עולמות העולם הזה והעולם הבא, לשמר מזוזות פתחי, אלו שערי תפילה שחייב אדם להשכים בכל יום לבית הכנסת ויכנס¹⁰⁵ שני פתחים ואחר יעמד בתפילה, ד"א לשמר מזוזות פתחי, א"ר תנחומא חייב אדם לתת מזוזות על פתח¹⁰⁶ ביתו שנ' וכתבתם על מזוזות בית (י) (דברים ו, ט), ר' לוי אמ' שני (י) מזוזות אחת מכאן ואחת מכאן, ר' ישמעאל אומ' מזוזה אחת, וחכמים אומרי' כדברי ר' ישמעאל למה שאם אדם עושה שני (י) מזוזות איני¹⁰⁷ יודע אי זו עיקר ואי זו תפל, מסייע ליה לר' סימון¹⁰⁸ וקשרתם לאות (שם ו, ח) אם כן יעשה שני תפלין תפלין מכאן ותפלין

98 במדרש משלי דפ"ר ובמהדורת בובר: "גבעות", והנוסח כאן עדיף.

99 מדרש משלי ח, לב, מהדורת בובר עמ' 60.

100 ספרי האזינו שו, מהדורת פינקלשטיין עמ' 335.

101 ברכות ח ע"א, ויש מעט שינויים שם.

102 לפי הנוסח כאן צ"ל: ואמר רב חסדא; ובגמרא גרסינו לעיל: "א"ר אחא ברבי חנינא".

103 ירושלמי ברכות פ"ה ה"א, ט רע"א.

104 מדרש משלי ח, לד, מהדורת בובר עמ' 60; ועיין "גנוזי מדרש", עמ' 237.

105 דפ"ר: "שיעור שני פתחים"; ועיין הערת בובר באות כ, והערת רבינוביץ הערה 36.

106 דפ"ר, מהדורת בובר וגנוזי מדרש: "פתחי".

107 דפ"ר ומהדורת בובר: "אינו".

108 כן הוא בדפ"ר, וצ"ל: ישמעאל, כמו במהדורת בובר.

מכאן אם עושה כן אינו יודע אי זה עיקר ואי זה תפל, אלא הלכה כר' ישמעאל, מה מזוזה אחת אף תפלין אחת, א"ר יודן אם כן למה נאמ' לשמר מזוזות פתחי, שאם יהיו לאדם שני פתחים חייב ליתן מזוזה בזה ובזה לכך נאמ' לשמר מזוזות פתחי.

אבות דר' נתן¹⁰⁹, אם למדת בשעת העשר אל תשב לך בשעת העני אם למדת בשעת שביעה אל תשב לך בשעת רעב אם למדת תורה¹¹⁰ בשעת הריוח אל תשב לך בשעת הדוחק לפי שטוב לו לאדם דבר אחד מצער ממאה בריוח¹¹¹ שנ' כי אינך יודע אי זה יכשר (קהלת יא, ו), ר' עקיבא אומ' למוד תורה בזקנותך¹¹² ואל תאמ' איני למד תורה [בזקנותי] אלא למוד תורה בזקנותך כי אינך יודע אם שניהם יתקיימו בידך שנ' בבקר זרע את זרעך (שם) וגו', ר' מאיר אומ' אם למדת תורה מרב אחד אל תאמ' די אלא לך אצל חכם אחר ולמוד תורה ואל תלך אצל הכל אלא למי שהוא קרוב לך מתחלה שנ' שתה מים מבורך ונוזלים מתוך בארך (משלי ה, טו), חובה היא לאדם שישמש שלשה¹¹³ תלמידי חכמים כגון ר' אליעז' ור' יהושע ור' עקיבא שנ' אשרי אדם שומע לי לשקד על דלתותי יום יום, אל תקרי דלתותי אלא דלת דלתי, כי אינך יודע אם שניהם יתקיימו בידך ואם שניהם כאחד טובים.

ילמדנו¹¹⁴, תניא את ה' [אֱלֹהֶיךָ] תירא (דברים ו, יג), את לרבות בני תורה לפי שאין מדה אחרת כיוצא בה שנ' יקרה היא מפנינים (משלי ג, טו) מכהן שהוא משמש לפני הפנים והתורה צוותת אשרי אדם שומע לי לשקד על דלתותי וגו'.

אלה הדברים רבה¹¹⁵, הה"ד אשרי אדם שומע לי וגו', מהו לשקד על דלתותי יום יום אהב"ה אם הלכת להתפלל בבית הכנסת לא תעמד לך על פתח החיצון ותתפלל שם אלא הוי מתכוין ליכנס דלת לפנים מדלת, לשקד על דלתי אין כתו' כאן אלא על דלתותי ולמה כן שהב"ה מונה פסיעותיך ונותן לך שכר, מהו¹¹⁶ לשמר מזוזות פתחי, א"ר יהודה ב"ר סימון וכי יש מזוזה בבתי כנסיות אלא מה המזוזה (אתה) [אינה] זוה מן הפתח כך לא תהא זו מבתי כנסיות ומבתי מדרשות¹¹⁷, אהב"ה אם תעשה כך דע שאתה מקבל פני שכינה מה כתו' אחריו*¹¹⁷.

כי מוצאי מצא חיים ויפק רצון מה' (ת, לה).

אהב"ה מי הוא זה שבא לבית הכנסת ולא מצא כבודי שם, א"ר איבו ולא עוד אלא שאתה עומד בבית הכנסת והב"ה עומד עליך מנין שנ' אֱלֹהִים נצב בעדת אֵל (תהלים מב, א), ולא דיך שאתה מקבל פני שכינה בבית הכנסת אלא שאתה יוצא משם טעון¹¹⁸

109 אבות דר' נתן פ"ג, מהדורת שכטר, עמ' 16, ויש שינויים ביניהם.

110 תיבה זו מיותרת כיוון שגם לעיל לא גרסינו לה.

111 נכתב : מריוח, ונמחק ונכתב : בריוח, ולפי זה צ"ל לעיל : בצער.

112 כן הוא בנוסח כ"ע, ראה שכטר הערה כא.

113 וכן הוא לפנינו, ושכטר הגיה : "ארבעה", וכתב : "והמפרשים נדחקו מאד בזה" (בנוסח : שלשה), ולא ראיתי מי שנדחק בזה וגם איני יודע מה דוחק בדבר.

114 נתחומא בראשית סוף אות א.

115 דברים רבה ז, ב (דפוס וילנא קיג ע"ב).

116 מכאן הובא במכירי תהלים פב, יא, עמ' 54.

117 במכירי שם ליתא : ומבתי מדרשות.

*117 ראה לעיל סוף הערה 47.

118 במכירי שם : "מלא ברכות".

ברכות מנין שנ' כי מוצאי מצא חיים וגו'. עוד כתבנוהו בפסו' שעל זה¹¹⁸.
פרק מאימתי קורין¹²⁰, על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא (תהלים לב,
(ו), א"ר יוחנן¹²¹ לעת מצוא זו אשה שנ' מצא אשה טוב ויפק רצון מה' (משלי יב,
כב), במערבא כד נסיב איניש אתתא אמרי ליה הכי מצא או מוצא, מצא דכתי' מצא אשה
מצא טוב, מוצא דכתי' ומוצא אני מר ממות את האשה (קהלת ז, כו), ר' נתן אומ' לעת
מצוא זו תורה דכתי' כי מוצאי מצא חיים.

פרק ה' רואה¹²², א"ר חנינא בר פפא ה' רואה באר בחלום ראה שלום שנ' כי עתה
הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ (בראשית כו, כב) ר' נתן אומ' מצא תורה שנ' ויחפרו עבדי
יצחק בנחל וימצאו שם באר מים חיים (שם כו, יט) וכתי' התם כי מוצאי מצא חיים, רב¹²³
אמ' חיים ממש.

פרק מאימתי מזכירין¹²⁴, תניא היה ר' בנאה אומ' כל העוסק בתורה לשמה
וכו' למעלה בפסו' רפאות תהי לשרך (ג, ח).

מדרש משלי¹²⁵, כי מוצאי מצא חיים וגו'¹²⁶, כל מי שהוא מצוי בדברי תורה אף
אני מצוי לו בכל מקום לכך נאמ' כי מוצאי מצא חיים ויפק רצון מה', כל מי שהוא מכיר¹²⁷
בדברי תורה ומלמדה בריבים אף אני בעת רצון מפיק לו רצון לכך נאמ' ויפק רצון מה'.

וחטאי חמס נפשו כל משנאי אהבו מות (ח, לו).

פרק בני העיר¹²⁸, שאלו תלמידיו את ר' פרידא במה הארכת ימים אמ' להם לא
מימי¹²⁹ קדמני אדם בבית המדרש ולא אכלתי מבהמה שלא הורמו מתנותיה [ולא ברכתי
לפני כהן] דא"ר יצחק כל האוכל מבהמה שלא הורמו מתנותיה כאילו אוכל טבלים, טבלים
סלקא דעתך אלא אימ' איסור טבלים¹³⁰ ולית הלכתא כותיה, ולא ברכתי לפני כהן למימרא
דמעליותא היא והאמ' רבה בר בר חנה א"ר יוחנן כל תלמיד חכם שמברך לפניו אפי' כהן
גדול עם הארץ אותו תלמיד חכם חייב מיתה שנ' כל משנאי אהבו מות, אל תקרי משנאי
אלא משנאי כי אמרי' בשוויין.

פרק ואלו קשרים¹³¹, א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן גנאי הוא לתלמיד חכם שיצא
במנעלים המטולאים איני והא ר' חייא בר אבא נפיק אמ' מר זוטרא בריה דרב נחמן בטלאי

119 היינו בפסוק דלעיל.

120 ברכות ח"א.

121 לפנינו: "חנינא".

122 ברכות נו"ב. ולענין הנוסח ראה ב"דקדוקי סופרים" שם.

123 לפנינו: "רבא".

124 תענית ז"א.

125 מדרש משלי ח, לה, מהדורת בובר, עמ' 60 בשינויים; והנוסח כאן מתאים לדפ"ר פרט להערות
הבאות.

126 בדפ"ר נוסף: "אמ' הקב"ה".

127 שם: "מפיק דברי תורה", וכ"ה במהדורת בובר וב"גנוי מדרש", עמ' 238, וכך מסתבר.

128 מגילה כז"ב.

129 צ"ל: מימי לא.

130 משפט זה ליתא לפנינו ולא נמצא גם בנוסחים אחרים. ועיין חולין קלב ע"ב תוספות, ד"ה
כאילו, ומ"ש עליהם ב"טורי אבן" במגילה שם, והנוסח כאן מסייע לו.

131 שבת קיד ע"א בשינויים ועיין "דקדוקי סופרים".

על גבי טלאי, והני מילי בפנתא אבל בארעתא¹³² לית לן בה, והא"ר¹³³ חייא בר אבא א"ר יוחנן כל תלמיד חכם שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה שנ' כל משנאי אהבו מות אל תקרי משנאי אלא משנאי רבינא אמ' רבד איתמ' שנ' מרבדים רבדתי ערשי (משלי ז, טז) ולא פליגי הא בגלימא הא בלבושא.

מדרש משלי¹³⁴, וחטאי חומס נפשו, אהב"ה לרשעים אם חוטאים אתם לפני כסבורים בנפשכם אתם שמא יש לי [הפסד] בנפשכם אתם מפסידים לכך נאמ' וחוטאי חומס נפשו, ולא עוד אלא שאתם סבורים בנפשכם שחיים אתם גורמים לנפשכם ואין אתם גורמים לכם אלא מיתה שנ' כל משנאי אהבו מות.

חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה (ט, א).

מדרש משלי¹³⁵, חכמות בנתה ביתה זו התורה שקנתה כל העולמות, חצבה עמודיה שבעה, שנחצבה משבעה רקיעים וניתנה לבני אדם, ד"א חכמות בנתה ביתה, מהו אלה¹³⁶ אמ' הב"ה אם זכה אדם ולמד תורה וחכמה חשוב לפני כאילו העמיד כל העולם הזה¹³⁷, חצבה עמודיה שבעה, אל(א)[ה] שבע ארצות, אם זכה אדם וקימה נוחל שבע ארצות ואם לאו מסתלק משבע ארצות.

פרק אין דורשין¹³⁸, תניא ר' יוסי אומ' אוי להן לבריות שרואות ואינן יודעות מה ראות, עומדות ואינן יודעות על מה עומדות, תארץ על מה היא עומדת על העמודים שנ' המרגיז ארץ ממקומה ועמודיה יתפלצון (איוב ט, ו), עמודים על המים שנ' לרוקע הארץ על המים (תהלים קלו, ו), מים על ההרים דכתי' על ההרים יעמדו מים (שם קד, ו), ההרים על הרוח שנ' כי הנה יוצר ההרים ובורא רוח (עמוס ד, ג), רוח בסערה שנ' רוח סערה עושה דברו (תהלים קמה, ח), סערה תלויה בזרועו של הב"ה שנ' ומתחת זרועות עולם (דברים לג, כז), וחכמים אומרי' על שנים עשר עמודים עומדת שנ' יצב גבולות עמים למספר בני ישראל (שם לב, ח) ויש אומרי' על שבעה שנ' חצבה עמודיה שבעה, ר' אלעזר בן שמוע אומ' על עמוד אחד עומדת[ת] וצדיק שמו שנ' וצדיק יסוד עולם (משלי י, כה).

פרק כל כתבי הקדש¹³⁹, ת"ר ויהי בנסוע הארון ויאמר משה קומה ה' (במדבר י, לה) פרשה זו עשה לה הב"ה סימניות מלמעלה ומלמטה לומ' שאין זה מקומה, ר' אומ' לא מן השם הוא זה אלא מפני שספר חשוב הוא בפני עצמו, כמאן אולא (ד) הא [ד]א"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן חצבה עמודיה שבעה אלו ז' ספרי תורה כמאן כר'.

132 עיין "דקדוקי סופרים" ברכות מג ע"ב הערה ת שבב"נ ובכ"פ הנוסח: "ארקתא". ונוסח זה תמוה קצת מיבמות קב ע"א שמשמע שארקתא הוא מקום גלוי, ואם כן כיצד ייתכן לומר "לית לן בה" (ובדק"ס העיר שהוא מקום גלוי, אבל מדבריו לא משמע שראה בזה קושי), ולכן הנוסח כאן "ארעטא" נראה עדיף, שלפי זה אם הטלאי נמצא כלפי האדמה, היינו במקום שלא רואים, שרי.

133 הסופר כתב: וא, והעביר עליו קולמוס למחקר, וחזר וכתב: והא"ר. אבל הנוסח הראשון הוא הנכון וכ"ה לפנינו בכל הנוסחים.

134 מדרש משלי ח, לו, מהדורת בובר, עמ' 60, וראה "גנוזי מדרש", עמ' 238, ולפיהם הגהתי כאן.

135 מדרש משלי ט, א, מהדורת בובר, עמ' 61.

136 ליתא לפנינו וגם בילקוט רמז תתקמד ליתא, ובדפ"ר: "מהו אלא".

137 כן הוא בדפ"ר. במהדורת בובר: "כל העולם כולו".

138 חגיגה יב ע"ב.

139 שבת קטו סע"ב.

פרק אחד דיני ממונות¹⁴⁰, ת"ר אדם נברא בערב שבת ומפני מה נברא בערב שבת שלא יהו המינין אומרי' שותף היה לו להב"ה במעשה בראשית, ד"א (שמא) [שאם] תווח דעתו עליו אומרי' לו יתוש קדמך במעשה בראשית, ד"א כדי שיכנס למצוה מיד, ד"א כדי שיכנס לסעודה מיד, משל למלך בשר ודם שבנה פלטרין ושכללן והתקין סעודה ואח"כ הכניס אן[ו]רחים שג' חכמות בנתה ביתה, אלו מדותיו של הב"ה שברא כל העולם כלו בחכמתו, חצבה עמודיה שבעה, אלו שבעת ימי בראשית, טבחה טבחה מסכה יינה אף ערכה שלחנה, אלו ימים ונהרות וכל צרכי העולם, שלחה נערויה תקרא זה אדם וחווה, על גפי מרומי קרת, רבה בר בר חנה רמי כתי' על גפי מרומי קרת וכת' על כסא (משלי ט, יד), בתחלה על גפי ולבסוף על כסא, מי פתי יסור הנה, אמ' להם מי פתחו לזה אשה דכתי' נואף אשה חסר לב (שם ו, לב), וכן בתוספתא¹⁴¹, וכן בירושלמי¹⁴², ויקרא רבה¹⁴³, הה"ד חכמות בנתה ביתה וגו' ר' ירמיה בן אלעזר פתר קרייה בבריאתו של עולם חכמות בנתה ביתה זה הב"ה שברא את העולם כלו בחכמה הה"ד ה' בחכמה יסד ארץ (משלי ג, ט), חצבה עמודיה שבעה אלו שבעה ימי בראשית שג' כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ (שמות כ, יא), טבחה טבחה תוצא הארץ נפש חיה למינה (בראשית א, כד), מסכה יינה יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד (שם שם, ט), אף ערכה שלחנה, תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע (שם שם, יא), שלחה נערויה תקרא זה אדם וחווה, על גפי מרומי קרת, שהסיטן¹⁴⁴ הב"ה וקרא אותן אלוהות הה"ד והייתם כאלהים יודעי טוב ורע (שם ג, ה), אחר כל השבח הוה מי פתי יסור הנה, הן הגיחו דעתו של הב"ה והלכו אחר דעתו של נחש בשביל כן חסר לב אמרה לו כי עפר אתה ואל עפר תשוב (שם שם, ט), ר' יונה בשם ר' אבא בר ירמיה פתר קרייה בגוג לעתיד לבא, חכמות בנתה ביתה, זה בית המקדש, בחכמה יבנה בית (משלי כד, ג), חצבה עמודיה שבעה אלו שבע שנים של גוג דא"ר יונה בשם ר' אבא כל אותן שבע שנים ישראל מסיקין ידותיהן של חרבות וידותיהן של רמחים וידותיהן של סכינין הה"ד ויצאו (ושבו) [ישבי ערי ישראל ובערו] והשיקו בנשק ומגן וצנה בקשת ובחצים ובמקל יד וברומח ובערו במ אש שבע שנים (יחזקאל לט, ט), ואותן שבע שנים הן הן פרוגמטיא [של צדיקים וסימנא דאכיל פרוגמטיא]¹⁴⁵ אכיל משתותאי, טבחה טבחה, בשר גבורים תאכלו (שם שם, יח), מסכה יינה ודם (נסיכי) [נשיאי] הארץ תשתו (שם), אף ערכה שלחנה, ושבעתם על שלחני סוס ורכב (שם שם, כ), שלחה נערויה תקרא זה יחזקאל ואתה בן אדם [וגו'] אמור לצפור כל כנף וכל חית השדה הקבצו ובאו האספו מסביב על זבחי אשר אנכי זובח לכם זבח גדול על הרי ישראל (שם שם, יז), בר קפרא פתר קרייה בתורה חכמות בנתה ביתה זו התורה שג' ה' קנני ראשית דרכו (משלי ח, כב) וגו', חצבה עמודיה שבעה אלו שבעה ספרי תורה, ולא חמשה הן בר קפרא עביד מרישיה שלו¹⁴⁶, וידבר עד ויהי בנסוע הארון חד

140 סנהדרין לח ע"א.

141 תוספתא סנהדרין ספ"ח.

142 ירושלמי סנהדרין ספ"ד.

143 ויקרא רבה ריש יא, מהדורת מרגליות, עמ' ריט.

144 לפנינו : "והטיסן", וראה שם חילופי נוסחאות כ"י א, וראה בפנים ליד הע' 147.

145 הוספתי כאן על-פי ויקרא רבה, ונשמט מפני הדומות.

146 תיבה זו מיותרת, ואולי צ"ל : של.

(חד) מן ויהי בנסוע הארון עד ובנחה יאמר חד, ומן ובנחה יאמר עד סופיה דספרא חד הרי שבעה, טבחה טבחה אלו העונשין, מסכה יינה אלו קלין וחמורין וגזירות שוות, אף ערכה שלחנה, אלו הערכין, שלחה נערוותיה תקרא אלו ישראל, על גפי מרומי קרת, שהסיטון¹⁴⁷ הב"ה וקרא אותן אלוהות אני אמרתי אֱלֹהִים אתם ובני עליון כלכם (תהלים פב, ו), אחר כל השבח הזה מי פתי יסור הנה, (כן) [הן] הניחו דעתו של הב"ה והלכו ואמרו לעגל אלה אלהיך ישראל אשר העלוך (שמות לב, ד), בשביל כן (ו) אמרה לו אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפלו (תהלים פב, ז), ר' אבא בר כהנא פתר קרייה באהל מועד חכמות בנתה ביתה זה בצלאל, ואמלא אותו רוח אֱלֹהִים בחכמה (שמות לא, ג), חצבה עמודיה שבעה אלו שבעת ימי המלואים הה"ד כי שבעת ימים (ולא) ימלא את ידכם (ויקרא ח, לג), טבחה טבחה אלו הקרבנות, מסכה יינה אלו הנסכים, אף ערכה שלחנה זה סדור לחם הפנים, שלחה נערוותיה תקרא זה משה הה"ד ויהי ביום השמיני קרא משה (שם ט, א). במדבר ר' סיני ר' ב¹⁴⁸, תוכו רצוף אהבה מבנות ירושלם (שיר השירים ג, י), תוכו רצוף שאחר כל מעשה בראשית ברא אדם וחוה למשל בכלם הה"ד שלחה נערוותיה תקרא. אבות דר' נתן¹⁴⁹, כתי' טבחה טבחה מסכה יינה אף ערכה שלחנה, אלו מיני רשעים הללו שבזמן שאדם נכנס ביניהן ומאכילין אותו ומשקין אותו ומלבישין אותו ונותנין לו ממון הרבה כיון שהיה כאחד מהם כל אחד ואחד [מכיר] את שלו ונוטל (עליה שני) [ועליהם גא'] עד יפלח חץ כבדו כמה צפור אל פח (משלי ז, כג) וגו'.

טבחה טבחה מסכה יינה אף ערכה שלחנה (ט, ב).

מדרש משלי¹⁵⁰, טבחה טבחה מסכה יינה, א"ר אבהו זו אסתר המלכה שבשעה שהגיע צער גדול לישראל בימי המן מה עשתה התקינה סעודה לאחשורוש ולהמן הרשע ושכרתו יין ביותר וכסבור היה המן בעצמו שחלקה לו כבוד והוא לא היה יודע שפרשה לו מצודה ומתוך ששכרתו יין קנתה לה אומתה לעולם, אף ערכה שלחנה, שערכה לה שלחן בעולם הזה ולעולם הבא ואי זו זו שם טוב שקנתה בעולם הזה ולעולם הבא, שכל המועדין יהיו בטלים וימי הפורים אין נבטלין לעולם שנ' וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היתודים (אסתר ט, כח) וגו'. א"ר וימי הפורים¹⁵¹ אינן נבטלין לעולם שנ' והיתה זאת לכם לחקת עולם (ויקרא טז, לד)¹⁵², ד"א אף ערכה שלחנה מעשה בר' עקיבא שהיה חבוש בבית האיסורין והיה יהושע הגרסי עומד ומשמשו פעם אחת ערב יום הכפורים¹⁵³ ונפטר לו מרבו והלך לתוך ביתו בא אליהו הכהן ועמד על פתח ביתו ואמ' לו יהושע עמוד אמ' לו מי אתה אמ' לו אני אליהו הכהן שבאתי להגיד לך שמת ר' עקיבא בבית הייסורין (!) הלכו שניהם כאחת ומצאו פתח בית הייסורין פתוח ורב בית הייסורין (!) ישן וכל העם ישנין

147 ראה הע' 144.

148 במדבר רבה יב, ד (דפוס וילנא מו ע"ג).

149 אבות דר' נתן ספ"ב, מהדורת שכטר עמ' 14.

150 מדרש משלי ט, ב, מהדורת בובר, עמ' 61; וראה "גנוי מדרש" מעמ' 239 והלאה.

151 בדפ"ר, מהדורת בובר וב"גנוי מדרש": "אף יום הכפורים" וכו'; וכן בשו"ת הרשב"א, סי' צג; וכן עולה מהפסוק המובא לראיה.

152 בדפ"ר ובמהדורת בובר נוסף כאן קטע, וכאן נשמט מפני הדומות.

153 לפנינו: "ערב יו"ט", אבל בדפ"ר כלפינו, ע"ש בהערות בובר, ויש עוד שינויים ורובם מתאימים לדפ"ר.

ור' עקיבא מונח על מטתו נטפל לו אליהו ונשאו על כתפו אמ' לו יהושע הגרסי לא כך אמרת אני אליהו הכהן והרי אסור לכהן ליטמא למת, אמ' לו דייך יהושע בני חס ושלום אין טומאה בצדיקים ואף לא בתלמידים כיון שיצאו מבית היסורין היו מהלכין כל הלילה עד שהגיעו לטרפולין של קיסרין ירדו שלשים ירדות ועלו שלש מעלות ומצאו שם מטה מוצעת וספסל ושלחן ומנורה הניחו המנורה על המטה מיד דלקה המנורה מאיליה ונערך השולחן, באותה שעה אמרו אשריכם יראי אלהים אשריך ר' עקיבא שנמצא לך מלון טוב בשעת מיתתך, לכך נאמ' אף ערכה שלחנה, ועוד ¹⁵⁴ מעשה היה ברבן גמליאל שהיו ¹⁵⁵ מסובין אצלו והיה טובי עבדו עומד ומשמשן ¹⁵⁶ א"ר אלעזר בן עזריה אי לך כנען שחייבת לבניך בין הצדיקים בין רשעים בדין הוא שיהא טובי יושב ¹⁵⁷ ואני משמשו א"ר ישמעאל מצי' גדול מזה אברהם גדול העולם ששמש כנעניים, א"ר טרפון מצי' גדול מזה כהן גדול משמש את ישראל ביום הכפורים, אמ' להם רבן גמליאל הנחתם כבודו של מלך מלכי המלכים הב"ה ואתם עוסקי' בכבודו של בשר ודם, הב"ה ברא עולמו משיב רוחות מוריד חמה מוריד גשמים מפריח טללים מגדל צמחים ועורך שולחן לכל אחד ואחד דכתי' תערך לפני שלחן (תהלים כג, ה) וכל כך למה בזכותה של תורה לפי' היה מתנבא שלמה בחכמתו ואומר אף ערכה שלחנה.

שלחה נעורתיה תקרא על גפי מר(ו)מי קרת (ט, ג). מי פתי יס(ו)ר הנה חסר לב אמרה לו (ט, ד). כתבנום בפסו' חכמות בנתה ביתה (ט, א). לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי (ט, ח).

פרק ה' ו' אה ¹⁵⁸, תני תנא קמיה דר' יוחנן כל מיני משקין יפים לחלום חוץ מן היין, יין יש שותהו וטוב לו שותהו ורע לו, שותהו וטוב לו ויין ישמח לבב אנוש (תהלים קד, טו), שותהו ורע לו תנו שכר לאובד (משלי לא, ו), אמ' ליה ר' יוחנן לעולם לתלמיד חכם טוב לו שני' לכו לחמו [בלחמי] ושתו ביין מסכתי, ואי בעית אימ' אשקך מיין הרקח מעסיס רמוני (שיר השירים ח, ב).

פרק א' ד' ו' ש' ¹⁵⁹, כי אתא רב דימי אמ' י"ח קללות קלל ישעיה לישראל ולא נתקררה דעתו עד שאמ' להם מקרא הזה ירהבו הנער בזקן והנקלה בנכבד (ישעיה ג, ה), י"ח קללות מאי נינהו דכתי' כי הנה האדון ה' צבאות מסיר מירושלם ומיהודה משען ומשענה כל משען (לכם). [לחם] וכל משען מים [וגו'] שר חמשים וגו' ונתתי נערים שריהם וגו', משען אלו בעלי מקרא, ומשענה אלו בעלי משנה כגון ר' יהודה בן תימא וחביריו, פליגי בה רב פפא ורבינא חד אמ' שש מאות סדרי משנה וחד אמ' שבע מאות סדרי משנה, כל משען לחם אלו בעלי תלמוד שני' לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי, וכל משען מים אלו בעלי הגדה שמושכין לבו של אדם כמים.

154 מכאן ואילך מובא במכירי לתהלים כג, י, עמ' 158, ושם: "ר"ג הזקן"; ועיין "גנוזי מדרש", עמ' 242, הערה 61. ב"גנוזי מדרש" נוסף כאן: "והזקנים" וכן הגיה בובר במדרש משלי ובמכירי לתהלים.

155 כן הגיה בובר במכירי לתהלים אבל בדפ"ר ובדפ"ו ליתא.

156 במכירי תהלים: "ומשמשו", וכ"ה במהדורת בובר.

157 בדפ"ר ובמכירי תהלים: "מיסב", וכצ"ל גם כאן ובמהדורת בובר.

158 ברכות נו סע"א ועיין שם ב"דקדוקי סופרים", והובא במכירי תהלים קד, לח, עמ' 142.

159 תגיגה יד ע"א, עיין שם ב"דקדוקי סופרים", והובא במכירי ישעיה ריש ג, עמ' 25.

מדרש קהלת¹⁶⁰, עקילס הגר שאל לר' אליעזר אמ' לו הרי חיבה שחיבב הב"ה את הגר בלחם ושמלה בלבד שנ' ואהב גר לתת לו לחם ושמלה (דברים י, יח), כמה טווסין וכמה פסיונין ואפי' על עבדי לא משגחין עליהון, אמ' ליה וכי קלה היא בעיניך דבר שבקש יעקב אבי' מתחלה שנ' ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש (בראשית כח, כ), דבר קל הוא, אתא לגבי ר' יהושע ושאל ליה כך אמ' לו גר שנתגייר לשום שמים וזכה ומשיאין מבנותיו לכהונה, לחם זה לחם הפנים, ובגד אלו בגדי כהונה, צמצמו בדברים, אמרו לו תלמידיו וכי קלה היא בעיניך דבר שנחבט בו הזקן שנ' ונתן לי לחם וגו', ולמה את מושיטו בקנה, התחיל מפיסן בדברים לחם זו התורה שנ' לכו לחמו בלחמי, ובגד זה הכבוד שנ' בי מלכים ימלוכו (משלי ח, טו).

ואלה שמות רבה¹⁶¹, הה"ד לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי, אהב"ה מי גרם לאכול מן המן ולשתות מן הבאר מפני שקבלתם את החקים ואת המשפטים במרה¹⁶² שנ' שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו (שמות טו, כה) הוי בזכות לחמי נטלתם לחמו של מן, ובזכות ייני שתיתם מן הבאר שנ' ושתו ביין מסכתי, ולמה לא אמרו שירה על המן כשם שאמרו על הבאר אלא על המן היו מוציאים דברי תפלות שנ' ועתה נפשנו יבשה אין כל (במדבר יא, ו), איני מבקש לא תרעומתכם ולא קלוסכם לכך לא נתן להם רשות לומר שירה אבל על הבאר אמרו שירה לפי שהיו מסבבין¹⁶³ אותה הה"ד עלי באר ענו לה (במדבר כא, יז).

עוד¹⁶⁴, לחם לא אכל (שמות לד, כח) וגו', מלחמה של תורה שנ' לכו לחמו בלחמי, ומנין שלא ישן ולא נמנם משל¹⁶⁵

[אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך] (ט, ח).

שנתן¹⁶⁶ הב"ה את התורה לישראל נתן להם שמנה דברות על ידי משה ונתן להם שתי דברות מפיו אנכי ולא יהיה לך שנ' ישקני מנשיקות פיהו (שיר השירים א, ב), וכיון שחטאו הניחו אותן השמנה שנתתי להם על ידי [משה] אלא באותן [השתים] שנתתי להם מפי¹⁶⁷ הוי כי שתיים רעות עשה עמי (ירמיה ב, יג) (באותן שתיים שנתתי להם מפי) לפי משה מוכיחן כל התוכחות הללו על מה שעשו והכעיסו להב"ה, ולמה הוכיחן אלא¹⁶⁸ א"ר שמואל בר נחמן מתוך תוכחת אהבה שנ' הוכח לחכם ויאהבך.

160 קהלת רבה ז, ח (דפוס וילנא יט ע"ג), ועיין עוד בבראשית רבה ע, ג, עמ' 802 ובהערות.

161 שמות רבה כה, ג (דפוס וילנא מה ע"ג—ע"ד).

162 לפנינו ליתא, אבל הנוסח כאן עדיף.

163 לפנינו: "מחבבין" וכן עדיף.

164 שמות רבה מז, ז, דפוס וילנא (עז ע"ג).

165 בכתב־היד חסר כאן דף אחד.

166 ה'התחלה חסרה בכה"ל. הקטע לקוח מדברים רבה, מהדורת ליברמן, עמ' 9.

167 המשפט אינו ברור לי.

168 ליברמן העיר שם: "הגירסה משובשת". נראה שהערתו נבעה מתוך שבמהדורות היה כתוב "מתוך תוכחות של אהבה", אבל לנוסח כאן הרי שהשאלה למה הוכיחן מתפרשת לאיוז מטרם הוכיחן ומה תעזור תוכחתו ומשיב כי מתוך תוכחה יגיעו לאהבת ה'. עתה מצאתי כי ר"י פריס-חורב בביקורתו על מהדורת ליברמן ("הצופה", כז תמוז ת"ש) העיר כן בהסתמכו על כ"י מינכן שהוציא בובר.

בראשית רבה 169, והוכיח אברהם את אבימלך (בראשית כא, כה), א"ר יוסי ב"ר חנינא התוכחת מביאה לידי אהבה שני' הוכח לחכם ויאהבך, היא דעתיה דר' יוסי ב"ר חנינא דא"ר יוסי ב"ר חנינא כל אהבה שאין בה תוכחת אינה אהבה, וא"ר שמעון בן לקיש תוכחת מביאה לידי שלום שני' והוכיח אברהם את אבימלך, היא דעתיה דר' שמעון בן לקיש דא"ר שמעון [בן לקיש] כל שלום שאין בו תוכחת אינו שלום.

תן לחכם ויחכם עוד הודע לצדיק ויוסף לקח (ט, ט).

פרק ואלו קשרים 170, תן לחכם ויחכם עוד, א"ר אלעז' זו רות המואביה ושמואל הרמתי, דאלו נעמי קא אמרה ורחצת וסכת ושמת שמלותיך עליך וירדת הגרן (רות ג, ג), אמרה לה לאו אורח ארעא למיזל בשוקא הכי, ואלו בדיד(י)ה כתי' ותרד הגרן ותעש ככל אשר צותה חמותה (שם שם, ו), שמואל הרמתי דאמ' ליה עלי לך שכב והיה (כי) [אם] יקרא אליך ואמרת דבר ה' (שמואל א' ג, ט) ואלו בדידיה כתי' ויבא ה' ויחצב ויקרא כפעם בפעם שמואל שמואל ויאמר [שמואל] דבר כי שומע עבדך (שם שם, י).

פרק הגוזל ומאכיל 171, ואם היה דבר שיש בו אחריות חייבין לשלם, מתני' 172 ליה ר' לר' שמעון בר' (א) לא דבר שיש בו אחריות ממש אלא אפי' הניח להם אביהם וכו', בעא מיניה רב כהנא מרב מטה ומיסב עליה שלחן ואוכל עליו מהו אמ' ליה תן לחכם ויחכם עוד, וכיוצא בזה בפרק הדר 173.

ואלה שמות רבה 174, שאל ר' שמעון בן יהוצדק את ר' שמואל בר נחמן אמ' לו בשביל ששמעתי עליך שאתה בעל הגדה מהיכן נבראת האורה אמ' לו נתעטף הב"ה כשמלה והבהיק עולם מזיו מסוף העולם ועד סופו כמו שני' עוטה אור כשלמה (תהלים קד, ב) ואח"כ נוטה שמים כיריעה, לכך פתח דבריד יאיר (שם קיט, קל), וממנו למדו הצדיקים כשהיו מתחילין בדבר יהיו פותחין באורה את מוצא בשעה שאמ' הב"ה למשה עשה לי משכן אמ' בצלאל ובמה פתח לו בארון שני' ועשו ארון עצי שטים (שמות כה, י), הה"ד תן לחכם ויחכם עוד, זה נח בשעה שאמ' לו הב"ה מכל הבהמה הטהורה תקח לך (בראשית ז, ב) וגו', כשיצא מן התיבה מה כתי' ויבן נח מזבח לה' (בראשית ח, כ) מהו ויבן נתבונן ואמ' מה טעם ריבה הב"ה יותר [בטהורים] מן הטמאים לא שהוא רוצה להקריב מהן מיד מכל הבהמה הטהורה, הוי תן לחכם ויחכם עוד, לפי שהחכם שומע דבר ומקיימו ומוסיף עליו, ד"א תן לחכם ויחכם עוד, זה משה, עיר גבורים עלה חכם (משלי כא, כב) שהיה למד תורה מפי הגבורה ובא (ובא) ומלמדה להם לישראל ומשביח דבריו והוא מוסיף להם חיים הוי תן לחכם ויחכם עוד, [ד"א תן לחכם ויחכם עוד] זה בצלאל בשעה שאמ' הב"ה למשה עשה לי משכן הלך ואמ' לו לבצלאל (מה) [אמר] לו מה המשכן הזה אמ' לו להשרות שכנתו בתוכו וללמד לישראל תורה אמ' לו והיכן תורה ניתנת אמ' לו משאנו עושי' את

169 בראשית רבה נד, ג, מהדורת תיאודור—אלבק, עמ' 578.

170 שבת קיג ע"ב, עיין שם ב"דקדוקי סופרים".

171 בבא קמא קיג ע"א.

172 צ"ל : מתני'.

173 עירובין סה ע"ב.

174 שמות רבה ג, א—ב (דפוס וילנא עט ע"ג). אמנם כל מה שהעתיק כאן מאות א, היינו עד הה"ד, אין לו שייכות להמשך ואין לו קשר עם הפסוק תן לחכם וגו', וצ"ע מדוע העתיקו.

הארון אנו עושי' את המשכן ¹⁷⁶ אמ' לו רבי' משה אין כבודה של תורה בכך אלא אנו עושי' את המשכן ואחר כך עושי' את הארון לפי' זכה בצלאל שנקרא על שמו שני' ויעש בצלאל את הארון (שמות לו, א). וכן בתנחומא ¹⁷⁶.

מדרש שלי ¹⁷⁷, א"ר ירמיה בא וראה כמה גדול כח ¹⁷⁸ התורה שלא דיין לחכמים שהיא עורכת להם שלחן אלא שהיא מוספת ל(כ)[ה] חכמה על חכמתם הה"ד תן לחכם ויחכם עוד ¹⁷⁹ שמתוך שהוא משחית נפשו לשמוע דברי תורה אף היא מוספת לו יראה שני' ¹⁸⁰

תחלת חכמה יראת ה' ודעת קדושים בינה (ט, י).

תחלת חכמה יראת ה' זו התורה שיראתה לכל העולם כולו, ודעת קדושים בינה, אלו בעלי תלמוד שבשעה שהן יושבי' ומבינים כל דבר ודבר שיש בו דומין למלאכי השרת שיש בהן בינה ¹⁸¹ ונקראים קדושים שני' ודינא יהיב לקדישי עליונים (דניאל ז, כב), ומניין שנקראו מלאכים ¹⁸² קדושים שני' לקדושים אשר בארץ המה (תהלים טז, ג), ארבעה נקראו (ידידים) [אדירים] ואלו הן הב"ה וישראל המים ומצרים, הב"ה נקרא אדיר שני' אדיר במרום ה' (תהלים צג, ד), ישראל שני' ואדירי כל חפצי במ (שם טז, ג), מים שני' מקולות מים רבים אדירים (שם צג, ד), מצרים שני' אותה ובנות גוים אדירים (יחזקאל לב, יח), נגלה הב"ה שנקרא אדיר על ידי ישראל שנקראו אדירים, ונפרע מן המצרים שנקראו אדירים במים שנקראו אדירים ¹⁸³, ד"א ואדירי כל חפצי במ אלו החכמים שיודעין חפציה של תורה, ד"א ואדירי כל חפצי במ אלו ישראל שהם חפצו של הב"ה, ד"א ואדירי כל חפצי במ אלו ישראל שהם חפצים במצותיה של תורה, ד"א ואדירי כל חפצי במ אהב"ה כל זמן שישראל עושי' רצוני אף אני אעשה חפצם ¹⁸⁴, א"ר ¹⁸⁵ אליעזר [עשה] רצונו

¹⁷⁵ לפנינו הנוסח: "משאנו עושים את המשכן אנו עושים את הארון", אבל הנוסח שהעתיק המכירי מתאים עם נוסח התלמוד ברכות נה ע"א, וכבר עמדו המפרשים במדרש שלפי הנוסח שלפנינו יש כאן שיטות חלוקות, ולפי נוסח המכירי הכל שיטה אחת.

¹⁷⁶ בתנחומא, ויקהל ו, ואף כאן הנוסח שלפנינו שונה והוא כמו נוסח שמות רבה, ולפני המכירי היה נוסח אחר.

¹⁷⁷ מדרש משלי ט, ב, מהדורת בובר, עמ' 63; "גנוי מדרש", עמ' 243.

¹⁷⁸ בדפ"ר ובמהדורת בובר ובגנוי מדרש: "כבוד".

¹⁷⁹ במהדורת בובר נוסף: "אם ראית תלמיד חכם שחביבים עליו דברי תורה תן לו חכמה ויחכם עוד הודע לצדיק ויוסף לקח".

¹⁸⁰ הראיה היא מהפסוק דלקמן המשמש גם לתחילת הדרש הבא וכ"ה גם בדפ"ר ובמהדורת בובר. מכאן ואילך נמצא גם במכירי לתהלים טז, ו, עמ' 87.

¹⁸¹ תהלים: שיש בהן בינה, ליתא לפנינו, אבל נמצאות בדפ"ר ובמכירי תהלים. לפי ההקבלה בין בעלי תלמוד "יושבים ומבינים" לבין מלאכי השרת נראה כי הנוסח כאן עדיף.

¹⁸² כן הוא בדפ"ר, אבל בובר הגיה על-פי כ"ר: "חכמים", וכן הגיה גם במכירי תהלים עיין שם הערה יב, וכ"ה בגנוי מדרש".

¹⁸³ בדפ"ר ובמהדורת בובר ובגנוי מדרש נוסף: "דכתיב צללו כעופרת במים אדירים, ד"א ואדירי כל חפצי במ אלו חכמים שיודעים חפציה של תורה".

¹⁸⁴ במכירי תהלים נוסף: "ומניין שנקראו ישראל חפצי שנאמר ואתם תהיו לי ארץ חפץ (מלאכי ג, יב)".

¹⁸⁵ לפנינו: "תמן תנינן (אבות ב, ד) ר' אליעזר אומר" וכו', וכ"ה בגנוי מדרש", עמ' 244, אבל בדפ"ר הנוסח כמו כאן. יש להעיר כי באבות זו משנה סתמית. אמנם הרשב"ץ בפירושו "מגן אבות" הביא שיש גורסים משנה זו בפ"ד בנוסח: ר' אומר, וראה גם מס' אבות עפ"י כ"י

כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו שכך דוד אמ' כי ממך הכל ומידך נתנו לך (דברי הימים א' כט, ד) אם אתה עשית כן הוא מאריך לך ימים¹⁸⁶ שנ' כי בי ירבו ימיו ויוסיפו לך שנות חיים.

כי בי ירבו ימיו ויוסיפו לך שנות חיים (ט, יא).

פרקי ר' אליעזר¹⁸⁷, ויברך אלהים את יום השביעי (בראשית ב, ג) וגו', הב"ה בירך וקדש את יום השביעי וישראל חייבין לקדש ולשמר את יום השבת, מכאן אמרו כל המברך ומקדש על היין בלילי שבת מאריך לך ימיו בעולם הזה ובעולם הבא שנ' כי בי ירבו ימיו וגו', כי בי ירבו ימיו בעולם הזה, ויוסיפו לך שנות חיים לעולם הבא.

אם חכמת חכמת לך ולצת לבדך תשא (ט, יב).

מדרש משלי¹⁸⁸, אם חכמת וגו', משל לשני בני אדם אחד עני ואחד עשיר והיה העשיר אומ' לעני בכל יום כמה נכסים יש לי כמה גנות ופרדסים יש לי כמה כסף וזהב יש לי והיה העני משיבו ואומ' לעשיר אע"פ שיש לך כל העשר הזה אין לי ממנו הנאה כל מה שקנית לעצמך קנית, כך הב"ה משיב לחכם ואומ' לו בני אע"פ שקנית חכמה לעצמך קנית, לכך נאמ' אם חכמת חכמת לך, ר' אליעז' היה דורש אם חכמת בתורה כאלו משמח להב"ה שנתן לך חכמה שנ' אם חכמת חכמת לך, לזה שנתן לך חכמה, ולצת לבדך תשא, ולא לאחרים עמך¹⁸⁹, ואם גדלת עצמך בדברי ליצנות לבדך תשא ולא לאחרים, ד"א אם חכמת חכמת לך, הרי זו אמורה לתלמיד חכם, תמן תנינן¹⁹⁰ אם עמלת בתורה יש שכר הרבה ליתן לך ואם בטלת מן התורה יש לך בטלים הרבה כנגדך, ד"א ולצת לבדך תשא¹⁹¹, נמצא כסיל כאשר זונה מה הכסיל מתגאה והומה בסכלותו כך אשה זונה היא מתגאה והומה בזנותה, ומה הכסיל מתגאה ואינו יודע מה עתיד להיות בסוף סכלותו כך אשה זונה מתגאה ואינה יודעת מה יהיה בסוף זנותה שנ' אשת כסילות הומיה (לקמן ט, יג). תנחומא¹⁹², זאת החיה אשר תאכלו (ויקרא יא, ב), וזה אשר לא תאכלו מהם (דברים יד, יב), הוהיר את ישראל שלא לאכול דברים טמאים שלא יפתך יצרר לומ' כל דבר טוב

מהדורת טילור עמ' 140, שכתב שיש גורסים משנה זו בפרק ד' אחר משנה ט בנוסח: ר' אומר, עכ"פ נוסח: ר' אליעזר — לא מצאנו.

186 לפנינו נוסף: "ומוסיף לך שנים", והוא מתאים לפסוק וכן הנוסח גם ב"גנוי מדרש".

187 פרקי דר' אליעזר פי"ח קצת בשינויים, וראה הערת הרד"ל אות כט.

188 מדרש משלי ט, יב, מהדורת בובר, עמ' 63; "גנוי מדרש", עמ' 244.

189 המלים: ולא לאחרים עמך, נמצאות רק בדפ"ר. לפי נוסח זה יש כאן כאלו שתי דרשות שנתחברו, אלא שקשה קצת לראות מה ההבדל בין שתיהן.

190 אבות ד, יא.

191 כן הוא בדפ"ר וב"גנוי מדרש". בובר בהערה כט מחק: ד"א ולצת לבדך תשא, וטעמו מובן שהרי בסוף הדרש מובא הפסוק לקמן שנאמר אשת כסילות וכו'. אבל נוסח זה נמצא לא רק במכירי, אלא גם ב"גנוי מדרש" ובילקוט, ולכן נראה שהדרשן דרש זאת מסמיכות הפסוקים. הביטוי "דבר אחר" אכן קצת קשה, אבל נראה לומר שהואיל וכבר הוזכר פסוק זה לעיל לראיה אודות אשה זונה, נקט עתה לשון דבר אחר, כיוון שעתה דורשו לא על אשה זונה סתם, אלא על חוה.

192 תנחומא, שמיני אות ח וכן בתנחומא בובר, אות יב. הנוסח כאן קרוב לתנחומא בובר (שם נשמטה שורה וצ"ל: מה שאסר הקב"ה בבהמה התיר בחיה, ומה שאסר בחיה התיר בעוף, ומה שאסר בעוף וכו').

אסר הב"ה לישראל, אהב"ה כל מה שאסרתי לך התרתי לך כנגדו, אסרתי לך דם גדה התרתי לך דם בתולים, אסרתי דם התרתי כבוד, אסרתי החזירי התרתי לשו[ן] הדג ששמו שיבוטא דומה לחזיר, אסרתי אשת איש התרתי יפת תאר, אסרתי אשת אח התרתי (עמה) יבמה, אסרתי כלאים התרתי בציצית, אסרתי חלב בהמה התרתי חלב חיה, א"ר ביסנא בשם ר' חייא כל מה שאסר הב"ה בבהמה התיר בחיה ומה שאסר בחיה התיר בעוף ומה שאסר בעוף [התיר] בדג, אסר חלב בבהמה התיר בחיה, אסר גיד הנשה בתיר בעוף, אסר הדם בעוף והתיר אותו בדג, וכל כך למה ליתן שכר טוב לישראל שמשמרין את המצוות האל-תמים דרכו (שמואל ב' כב, לא) וגו', כל דרכיו של הב"ה תמימות הן וכי מה איכפת לו להב"ה בין שוחט ואוכל או נוחר ואוכל כלום אתה מועילו או אתה מזיקו או מה איכפת לו להב"ה בין אוכל טהרות לאוכל טמאות אם חכמת חכמת לך ולצת לבדך תשא, הא לא ניתנו המצוות אלא לצרפך בהן.

פרק לפני אידיהן¹⁹⁸, דרש ר' שמעון בן פוי מאי דכתי' אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד (תהלים א, א), וכי מאחר שלא הלך מהיכן עמד, ומאחר שלא עמד מהיכן ישב, ומאחר שלא ישב מהיכן לץ אלא לומ' לך שאם הלך סופו לעמוד ואם עמד סופו לישב ואם ישב סופו ללוץ ואם לץ עליו הכתוב אומ' אם חכמת חכמת לך ולצת לבדך תשא, ובמדרש תלמים כך¹⁹⁴, ואמרו שם ללמדך¹⁹⁶ שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה.

אשת כסילות הומיה פתיות ובל ידעה מה (ט, יג).

מדרש משלי¹⁹⁸, נמצא כסיל כאשה זונה וכו' כמו שכתבנו בפסוק שעל זה¹⁹⁷, ד"א אשת כסילות הומיה זו חוה ששמעה לנחש ועברה על צויו של הב"ה ולא עוד אלא שהחטיאה אדם הראשון מה כתי' אחריו וישבה (של) [ל]פתח ביתה וכו' בסמוך בפסוק לקרא לעוברי דרך¹⁹⁸.

פרקי ר' אליעזר¹⁹⁹, והנחש היה ערום (בראשית ג, א), דן הנחש דין בינו לבין עצמו אמ' אם הולך אני לאדם יודע אני שאינו שומע שהאיש לעולם קשה אלא הולך אני ואומ' לחוה שאני יודע שהיא שומעת לי שהנשים נשמעות לכל שנ' פתיות ובל ידעה מה. במדבר סיני רבה²⁰⁰, הוונה נקראת פתיות שאינה מזנה עד שתצא (מדעתה) [מדעתה] שכך כתי' אשת כסילות הומיה וכו'.

וישבה לפתח ביתה על כסא מר(ו)מי קרת (ט, יד).

פרק לפני אידיהן²⁰¹, רבא רמי כתי' על גפי מרומי קרת וכת' על כסא, בתחלה על גפי ולבסוף על כסא.

193 עבודה זרה יח ע"ב.

194 מדרש תהלים א, מהדורת בובר, עמ' 8, והובא במכירי שם אות יד עמ' 6.

195 עיין שם בהערות בובר הערה קב.

196 מדרש משלי ט, יג, מהדורת בובר, עמ' 64.

197 לעיל בפסוק הקודם עיין הע' 191.

198 עיין לקמן בדרשה על פסוק זה, הע' 202, שהיא המשך הדרשה הזו.

199 פרקי דר' אליעזר פי"ג.

200 במדבר רבה ט, ו (דפוס וילנה כה ע"ב).

201 עבודה זרה יט ע"א.

לקרא לעברי דרך המישרים ארח[ו]תם (ט, טו).

מדרש משלי²⁰², לקרא לעוברי דרך המישרים ארחתם, מלמד²⁰⁸ תשובה לדורות ואמ' ²⁰⁴ אשרי מי שמישר ארחתיו ואינו חוטא²⁰⁵, ואוי לו למי שאינו מישר ארחתיו ונתחייב כמו שנתחייב[ו]י²⁰⁶ שני²⁰⁷

מי פתי יס(ו)ר הנה וחסר לב ואמרה לו (ט, טז).

אמרה כל מי שחסר דעה ילמוד ממני שגנבתי רצונו של הב"ה ודעתו של אדם הראשו' ומצאתי אותו²⁰⁸ מתוק לשעה ואחר כך היתה מרה שני' ואחריתה מרה כלענה (משלי ה, ד), ונאמ' ²⁰⁹ מים גנובים ימתקו ולחם סתרים [ינעם] (לקמן ט, יז).
פרק דיני ממונות, תניין²¹⁰ אמ' רב נחמן החשוד על העריות כשר לעדות וכו', אמ' רבינא ואיתמ' רב פפא לא אמרן אלא לאפוקה אבל לעילולה לית לן בה, פשיטא מהו דתימא עדיפא לי(ת)[ה] הא משום מים גנובים ימתקו וכו' קמ"ל²¹¹.

מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם (ט, יז).

פרק בן סורר ומורה²¹², א"ר יצחק מיום שחרב בית המקדש ניטל טעם ביאה ונתן לעוברי עבירה שני' מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם.
פרק המקנא לאשתו²¹³, והביא האיש את אשתו אל הכהן (במדבר ה, טו), מן התורה האיש מביא את אשתו אבל אמר²¹⁴ מוסרי' לו שני תלמידי חכמים שמא יבוא עליה בדרך ר' יוסי אומ' בעלה נאמן מקל וחמר ומה גדה שהיא בכרת בעלה נאמן עליה סוטה שהיא בלאו לא כל שכן אמ' לו [לא] אם אמרת בגדה שכן יש לה היתר תאמ' בסוטה שאין לה היתר ואומ' מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם.

202 מדרש משלי ט, טו, מהדורת בובר, עמ' 64; "גנוי מדרש", עמ' 245—246.

203 בדפ"ר במהדורות בובר ובגנוי מדרש נוסף: "שנתנה".

204 = ואמרה, כן במהדורת בובר; אבל בדפ"ר: "ואמר", ובילקוט: "ואומר" — והראשון עדיף.

205 במהדורת בובר וב"גנוי מדרש" נוסף: "כשם שחטאתי אני", ובדפ"ר ליתא.

206 כן הוא בדפ"ר, במהדורת בובר: "שנתחייבתי אני".

207 כן הוא בדפ"ר ובילקוט, אבל במהדורת בובר ליתא. וראה סוף הערה 47.

208 כן הוא בדפ"ר. במהדורת בובר: "אותה". בילקוט חסר. הנוסח כאן נראה עדיף, כיוון שמוסב על החטא.

209 כן הוא בדפ"ר [ושם: ואמ'] ובילקוט, במהדורת בובר חסר: שנא', והפסוק מובא בפני עצמו. ונ"ל שהנוסח כאן עדיף. אמנם נראה שששטט כאן ההמשך: ומנין שהיתה אחריתה מרה שנא' ולא ידע כי רפאים שם וכו'.

210 סנהדרין כו ע"ב. המכירי קורא לפרק זה: דיני ממונות תניין (וכן מכנהו גם בתהלים יא, ז, מהדורת בובר, עמ' 67 וע"ש בהערת בובר, משלי יט, כא דף ט ע"ב וראה הערה 6 שם, שם, כב, ז, דף כח ע"ב. אבל במכירי זכריה ה, ט, עמ' 56 מכנהו: פ' זה בורר לו אחד), אבל המעתיק לא הביין זאת ולכן לא הדגיש את המלה תניין, ולא עוד אלא שהפרידה על-ידי פסיק ופתח בה את המשפט "אמר ר' נחמן" וכו'.

211 צריך עיון מדוע הביא דרשה זו כאן ולא אחר-כך על הפסוק המתאים, וכנראה יש כאן טעות.

212 סנהדרין עה ע"א.

213 סוטה ז ע"א.

214 לפנינו: "אמרו חכמים", אבל בילקוט, נשא, רמז תשז — הנוסח כמו כאן.

פרק ואלו נדרים²¹⁵, שהוא נואף דעאל לגבה דההיא אתתא אתא גברא סליק
נואף איתב ברא ליבא בא²¹⁶ הוה מחתן תחלי תמן וטעמינון (הויא) [חויא] ביעא²¹⁷
מאריה דביתא למיכל מן הלין תחלי בלא דעתא דאנתתיה אמ' ליה ההוא נואף לא תיכל
מנהון דטעמינון (הויא) [חויא], אמ' רבא איתתא שריא אם (אתתא) [איתיה] דעבד אסורה
ניחא ליה דליכול ולימות דכתי' כי נאפו ודם בדיהם (יחזקאל כג, לו), פשיטא מהו דתימ'
איסורא איכא והאי דאמ' ליה הכי ניחא ליה דלא לימות בעל דתיהוי אנתתיה עליה מים
גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם קמ"ל.

במדבר סיני רבה²¹⁸, שאלו תלמידיו לר' הונא אביו של ר' אחא למדתנו רבי
הנואף והנואפת עוברי על עשרת הדברות על תשעה אנו מכירים ועל השבת אין אנו מכירין
כיצד על אנכי שכל הנואף באשת חבירו כופר בהב"ה שנ' איש אל אשת רעהו יצהלו העל
אלה לא אפקוד (ירמיה ה, ח—ט) וגו', עלו בשרותיה (שם שם, י) וגו' כחשו בה' ויאמרו לא
הוא (שם שם, יב), על לא יהיה לך דכתי' בו אנכי ה' אלהיך א-ל קנא (שמות כ, ה)
וכו'²¹⁹, על לא תשא שהוא מנאף ונשבע שלא עשה, על כבד את אביך שהנואף עם השוטה
מתעברת ממנו ואומרת לבעלה ממך אני מעוברת והעובר גדל ומכבד לפני בעלה סבור
שהוא אביו ואינו אביו ועובר בשוק ומקלל את הנואף סבור שאינו אביו והוא אביו, על
לא תרצח שהנואף נכנס על מנת או יהרג או יהרג, על לא תנאף דבר שהוא מפורש²²⁰
שהוא נואף, לא תגנב שהוא גונב מקור חבירו וכך הוא אומ' מים גנובים ימתקו ולחם
סתרים ינעם.

מדרש משלי²²¹, מים גנובים ימתקו וגו'.

ולא ידע כי רפאים שם בעמקי שאול קראיה (ט, יח).

אפי' אדם בא על אשת איש מוצא החטא מתוק לשעה ואינו יודע שאחריתו מרה²²² שנ'
ואחריתה מרה כלענה (משלי ה, ד), ולחם סתרים ינעם, אפי' אדם חוטא עם [אשת] איש
בסתר ואומ' אין שם מי שרואה אותי ואינו יודע ששומרין אותו בכל מקום שהולכין ומגידין
מעשיו להב"ה ליום הדין לעתיד לבא שנ' ולא ידע כי רפאים שם, ובסוף מהו אומ' בעמקי
שאול קרואיה, מכאן היה ר' ישמעאל דורש אשרי אדם מרחיק עצמו מן העבירה ומדבק
בדרכיו של הב"ה ובתורה ללמדך כשאדם מדבק בו ובתורה משמח בוראו, לכך שלמה
מתנבא בחכמתו משלי שלמה בן חכם ישמח אב (לקמן י, א).

215 נדרים צא ע"ב.

216 אולי צ"ל: ברא ליבא (= לבבא), כלומר חוץ לשער (הבית). ולפנינו: "בכלאי בבא". ועיין
"ערוך" ערך 'בב' ו"ערוך השלם" ערך 'בלאי'.

217 צ"ל: בעיא—בעי.

218 במדבר רבה ט, יב (דפוס וילנא כו ע"ד) ומובא גם במכירי משלי ב, יח.

219 עיין שם כי קיצר כאן בדברי המדרש.

220 המלים: שהוא מפורש, ליתא במכירי הנ"ל, והנוסח כאן עדיף.

221 מדרש משלי ט, יז—יח, מהדורת בובר, עמ' 64; "גנוזי מדרש", עמ' 246, ופסוק זה ליתא שם.
הדרש כאן הוא המשך המדרש לעיל, הע' 198 וגם שם כבר מובא פסוק זה, אבל ניתן גם בדרש
זה להשתמש בפסוק מים גנובים וגו'. וכן עולה מהמדרש עצמו המביא לקמן חציו השני של
הפסוק "ולחם סתרים ינעם", ולכן אין למחוק זאת כאן.

222 כן הוא בדפ"ר. במהדורת בובר וב"גנוזי מדרש": "ססופו מר".

פרק המוכר את הספינה²²³, אמ' רב יהודה אמ' רב כל הפורש מדברי תורה ומתעסק בדברי שיחה אש אוכלתו שנ' ונתתי [את] פני בהם מהאש יצאו והאש תאכלם (יחזקאל טו, ז), כי אתא רב דימי א"ר יוחנן כל המרפא [עצמו] מדברי תורה נופל בגהינם שנ' אדם תועה מדרך השכל בדרך רפאים ינוח (משלי כא, טז), ואין רפאים אלא גהינם שנ' ולא ידע כי רפאים שם וגו'.

בראשית רבה²²⁴, ר' יהודה ב"ר סימון פתח והוא גלי עמיקתא ומס[ת]רתא (דניאל ב, כב), והוא גלי עמיקתא זה גהינם שנ' ולא ידע כי רפאים שם וגו', ומסרתא זה גן עדן שנ' [ו]למחסה ולמסתור (ישעיה ד, ו).

משלי שלמה בן חכם [ישמח] אב ובן כסיל תוגת אמו (י, א).

מדרש משלי²²⁵, בן חכם ישמח אב זה הב"ה שהוא אב לעולם כלו שנ' אבי יתומים (תהלים סח, ו), ד"א בן חכם ישמח אב, זה שלמה ששמח הב"ה בחכמתו, ובן כסיל תוגת אמו, זה המן ששמע לעצת אשתו ונתלה על עצו שנ' ותאמר לו זרש אשתו (אסתר ה, יד) וגו' ומנין שנתלה על עצו שנ' ויתלו את המן (שם ז, י) וגו'.

מדרש שיר השירים²²⁶, שלש משלות אמ' שלמה משלי שלמה בן דוד (משלי א, א), משלי שלמה בן חכם ישמח אב גם אלה משלי שלמה (שם כח, א).

לא יועילו א[ו] צרות רשע וצדקה תציל ממות (י, ב).

מדרש משלי²²⁷, א"ר נחמיה מכל העשר שהיה לו להמן לא היה לו לפדות את עצמו ללמדך כשמגעת מפלתו של רשעים אין מועיל להם ממונם שנ' לא יועילו אצרות רשע וגו', כתו' אחד אומ' וצדקה תציל ממות וכתו' אחד אומ' מי גבר יחיה ולא יראה מות (תהלים פט, מט), כיצד יתקיימו שני מקראות הללו אמור מעתה מי גבר יחיה ולא יראה מות זו מיתה כדרך כל הארץ, וצדקה תציל ממות ממיתה משונה, שהיא מצלת לעושיה, כתו' אחד אומ' ונקה (שמות לד, ז) וכתו' אחד אומ' לא ינקה (שם), אי איפש' לומ' ינקה²²⁸ שכבר נאמ' לא ינקה, ואי איפש' לומ' לא ינקה שכבר נאמ' ינקה²²⁸, הא כיצד יתקיימו שני כתובים הללו מנקה הוא לשבים ואינו מנקה לשאינן שבים.

פרק השותפין שרצו²²⁹, א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן²³⁰ רמי כתי' לא יועיל הון ביום עברה וצדקה תציל ממות (משלי יא, ד) וכתו' לא יועילו אצרות רשע וגו', שתי צדקות הללו למה אחת שמצילתו לדינה של גהינם ואחת שמצילתו ממיתה משונה, ואי זו היא שמצילתו לדינה של גהינם ההיא דכתי' בה עברה דכתי' יום עברה היום ההוא (צפניה א, טו), ואי זו היא שמצילתו ממיתה משונה נותנה ואינו יודע למי נותנה נוטלה ואינו יודע

223 בבא בתרא מט רע"א, ולנוסח כאן עיין "דקדוקי סופרים".

224 בראשית רבה א, ו ומהדורת תיאודור—אלבק, עמ' 3.

225 מדרש משלי ו, א, מהדורת בובר, עמ' 64; "גנוי מדרש", עמ' 247.

226 שיר השירים רבה א, פסוק שיר השירים אות י (דפוס וילנא ג סע"ב).

227 הע' 225 לעיל; מכירי תהלים פט, מט, עמ' 80.

228 צ"ל: ונקה.

229 בבא בתרא י ע"א, ומובא במכירי צפניה א, טו, עמ' 10.

230 במכירי שם: "ר' יוחנן רמי" וכו', וכצ"ל כאן, ועיין "דקדוקי סופרים" המביא נוסח אחר.

ממי נוטלה²³¹, נותנה ואינו יודע למי נותנה לאפוקי מדמר עוקבא, נוטלה ואינו יודע ממי נוטלה לאפוקי מדר' אבא אלא היכי לעביד בארנקי של צדקה.

פאה ירושלמי²³², מונבו המלך עמד ובזבו כל נכסיו לעניים שלחו לו קרוביו ואמרו לו אבותיך הוסיפו על שלהם ועל של אבותיהם ואתה בזכות את שלך ואת [של] אבותיך, אמ' להם כל שכן אבותי גזו בארץ ואני גזנתי בשמים שנ' אמת מארץ (י) [ת]צמח וצדק משמים נשקף (תהלים פה, יב), אבותי גזו אצרות שאינן עושי' פירות ואני גזנתי אצרות שהן עושי' פירות שנ' אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו (ישעיה ג, י), אבותי גזו במקום שהיד שולטת בו ואני גזנתי במקום שאין היד שולטת בו שנ' צדק ומשפט מכון כסאך חסד ואמת יקדמו פניך (תהלים פט, טו), אבותי כנסו ממון ואני כנסתי נפשות שנ' ולוקח נפשות חכם (משלי יא, ל), אבותי כנסו לאחרים ואני לעצמי שנ' ולך תהיה צדקה (דברים כד, יג) וגו', אבותי כנסו בעולם הזה ואני כנסתי לעולם הבא שנ' וצדקה תציל ממות, ולא ממיתה ממש אלא שלא ימות לעתיד לבא. עוד למטה בפסוק 'אורח לחיים שומר מוסר' (י, יז), ולמטה בפסוק 'לא יועיל הון ביום עברה' (יא, ד) וגו'.

לא ירעיב ה' נפש צדיק והות רשעים יהדף (י, ג).

מדרש משלי²³³, תמן תנינן על ארבעה חלוקי כפרה הלך ר' מתיא בן חרש וכו'²³⁴, ר' אליעז' שאל את ר' יהושע אמ' לו מקרא זה במה הוא מדבר אמ' לו במתי חוצה לארץ, אמ' לו במתי ארץ ישראל מהו אומ' (וכפר אדמתו עמו (דברים לב, מג)) אמ' לו אדמתם מכפרת עליהם שנ' וכפר אדמתו עמו, אמ' לו תאמ' אף לצדיקים אף לחוטאים כך מכפרת עליהם אף היא, אמ' לו בני לרשעים מכפרת קל וחמר לצדיקים בא וראה מה אמ' שלמה בחכמתו שאין הצדיקים נפטרים מן העולם עד שמוחל להם עונותיהם שנ' לא ירעיב ה' נפש צדיק, לא ירעיב ה' נפש צדיק שהוא נפטר לבית עולמו בלא חטא, והות רשעים יהדוף שהוא רודפם ליום הדין, ד"א לא ירעיב ה' נפש צדיק זה תלמיד חכם שכל זמן שהוא מתעסק בחיים מתוך דברי תורה אם נעלם ממנו דבר אחד או פרק אחד מתלמודו בשעת פטירתו מן העולם אינו נפטר מן העולם עד שבא' מלאכי השרת בשעת פטירתו²³⁵ וסודר' לפניו בשביל שלא יהא לו בשת פנים לפני הב"ה לעתיד לבא לכך נאמ' לא ירעיב ה' נפש

231 מכאן ואילך ליתא במכירי שם.

232 ירושלמי פאה פ"א ה"א, טו סע"ב.

233 מדרש משלי י, א, מהדורת בובר, עמ' 65; "גנוי מדרש", עמ' 248.

234 כן הוא גם בדפ"ר. לכאורה קיצור זה אינו במקומו שהרי בסוף קטע זה (יומא פו ע"א ובמקבילות) מובא הפסוק המשמש כנושא לשאלת ר' אליעזר בהמשך, ואם כן העיקר חסר מן הספר. מעניין שקיצור זה נמצא גם במכירי (במהדורת בובר ו"גנוי מדרש" העניין מובא בהרחבה). אולי יש להסיק מכאן כי המכירי ודפ"ר השתמשו באותו טיפוס של כ"י?

235 המוסגר נמצא בדפ"ר, אבל במהדורת בובר וב"גנוי מדרש" ליתא, ובאמת נראה כמיותר.

236 כן הוא בדפ"ר, ולכאורה קצת תמוה שהרי כבר הזכיר לעיל "בשעת פטירתו מן העולם", ונראה שיש כאן כפילות. במהדורת בובר ובילקוט לא גרס לעיל: בשעת פטירתו מן העולם, ואילו ב"גנוי מדרש" לא גרסין כאן: בשעת פטירתו.

צדיק²³⁷, א"ר סימון אלו הצדיקים שאפי' בחייהם אין הב"ה מצריכן²³⁸, והות רשעים יהדוף אלו הרשעים שהוא מחתם גור דינן עד שעת יום הדין כדי שיפרע מהם בשעת דינם בדינה של גהינם, לכך נאמ' והות רשעים יהדוף שהוא דוחפם לצרה²³⁹ של גהינם, ד"א לא ירעיב ה' נפש צדיק בשעה שהוא משמר ארחות חיים ואין חיים אלא תורה שנ'²⁴⁰ כי חיים הם למוצאיהם (משלי ד, כב).

בראשית רבה²⁴¹, לא ירעיב ה' נפש צדיק, זה יצחק, והות רשעים יהדוף, זה אבימלך.

תנחומא²⁴², וז"ה לא ירעיב ה' נפש צדיק, זה אדם הראשון שכל הצדיקים שעמדו ממנו ונגזרה עליהם מיתה אינ' נפטרי' עד שרואין פני השכינה ומוכיחין אדם הראשון ואומרי' לו אתה גרמת לנו מיתה והוא משיבן אני בידי חטא אחד ואתם אין לך כל אחד ואחד שאין לו יותר מארבעה עונות, ומנין שרואין פני השכינה ומוכיחין אדם הראשון שנ' אמרתי לא אראה י"ה [י"ה] בארץ החיים לא אביט אדם עוד עם יושבי (חלד) [חלד] (ישעיהו לח, יא), והצדיקים נענשין מיתה על עבירות קלות שלא יהא אדם הראשון נתפס על ידיהם שנ' לא ירעיב ה' נפש צדיק.

ראש עושה כף רמיה ויד חרוצים תעשיר; אגר בקיץ בן משכיל נרדם בקציר בן מביש (י, ד—ה).

פ"ק סנהדרין²⁴³, ר' יהושע בן קרחה אומ' מנין לתלמיד היושב לפני רבו ורואה זכות לעני וחובה לעשיר מנין שלא ישתוק שנ' לא תגורו מפני איש (דברים א, יז), אל תכניס דברך מפני איש וכו', מאי משמע דהאי לא תגורו לישנא (דביושי) [דכנושי] הוא, אמ' רב נחמן בר יצחק אמ' קרא ויין לא תשתה [ולא תאגור] (דברים כח, לט), רב אחא בר יעקב אמ' מהכא תכין בקיץ לחמה אגרה בקציר מאכלה (משלי ו, ח), רב אחא בריה דרב איקא אמ' מהכא אוגר בקיץ בן משכיל.

סיפרי²⁴⁴, ותמורתה כלי פז (איוב כח, יז), ר' שמעון אומ' רק השמר לך ושמור נפשך מאד (דברים ד, ט), משל למלך שצד צפור ונתן ביד עבדו אמ' לו הוי זהיר בצפור זה לבני אם אבדת אותו לא תהא סבור באיסר אבדת כאלו נפשך אבדת וכן הוא אומ' כי לא דבר רק הוא מכם (שם לג, מז) דבר שאתם אומרי' רק היא חייכם, משל לשני אחים שהיו מרגלים²⁴⁵ אחר אביהם אחד מצרף דינר ואוכלו [ואחד] מצרף דינר ומניחו זה שהיה

237 בובר הגיה במהדורתו: "ד"א לא ירעיב ה' נפש צדיק א"ר סימון" וכו', ואכן נראה שיש כאן דרשה חדשה, אלא שלפי זה קצת קשה על הדרשה הקודמת, שהרי אין נדרש בה סוף הפסוק "והות רשעים יהדוף". משום כך ייתכן שדברי ר' סימון הם המשך הדרשה לעיל המדברת על בושות הצדיק לעתיד לבוא, ומשמיענו ר' סימון שאף בעולם הזה אין לצדיק בושות מן הבריות כיוון שאינו נצרך להם.

238 בילקוט גוסף: "לבריות", וכן הגיה בובר במדרש משלי.

239 בדפ"ר ובמהדורת בובר ובילקוט: "לשרה".

240 כן הוא בדפ"ר. במהדורת בובר מביא פסוק "עץ חיים היא למחזיקים בה".

241 בראשית רבה סד, ב, מהדורת תיאודור—אלבק עמ' 700.

242 תנחומא בובר, חקת, טז, עמ' 124.

243 סנהדרין ו ע"ב, וההמשך: "מאי משמע" וכו' הוא שם ז ע"א.

244 ספרי, עקב, מח, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 108, ועיין שם בשינויי נוסחאות.

245 לפנינו: "מסגלים", ועיין שם בהערת פינקלשטיין.

מצרף דינר ואוכלו נמצא אין בידו כלום, וזה שהיה מצרף דינר ומניחו נמצא עשיר לאחר זמן, כך תלמיד חכם למד שנים שלשה דברים ביום, שנים שלשה פרקים בשבת שנים שלשה פרשיות בחדש נמצא חכם לאחר זמן ועליו נאמ' וקובץ על יד ירבה (משלי יג, יא), וזה שאומ' איני²⁴⁶ למד היום למחר אני למד איני²⁴⁶ שונה היום למחר אני שונה נמצא אין בידו כלום ועליו הוא אומ' נרדם בקיץ בן מביש.

ברכות לראש צדיק ופי רשעים יכסה חמס (י, ו).

בראשית רבה²⁴⁷, וישלח יעקב (בראשית לב, ד)²⁴⁸, זהו (שאמ') [שנאמ'] ברוח הקדש על ידי שלמה מלך ישראל, ברכות לראש צדיק וגו', כנגד מי אמ' שלמה למקרא זה לא אמרו אלא כנגד יעקב ועשו, ברכות לראש צדיק זה יעקב, ופי רשעים יכסה חמס זה עשו, אשריהם הצדיקים שמתברכין בארץ ומתברכין בשמים וכך היא המדה שנ' אשר המתברך (באשר) [בארץ] יתברך בא־להי אמן (ישעיה סה, טז), להודיעך שכל הברכות שבירך יצחק את יעקב כנגדן ברכו הב' מלמעלה, יצחק אמ' לו ויתן לך הא־להים מטל השמים ומשמני הארץ (בראשית כז, כח) והב' ברכו בטל ובמטר שנ' והיה שארית יעקב (בגוים) [בקרב עמים רבים] כטל מאת ה' (מיכה ה, ו), יצחק אמ' לו משמני הארץ והב' ברכו בתבואה שנ' ונתן מטר (ארצך) [זרעך] אשר תזרע את האדמה (ישעיה ל, כג), יצחק אמ' לו יעבדוך עמים והב' אמ' לו והיו מלכים אמניך (שם מט, כג), יצחק אמ' לו הוה גב[י]ר לאחרך (בראשית כז, כט) והב' אמ' לו ולתתך עליון (דברים כז, יט), הא למדת שכל הברכות [שברכו] יצחק מלמטה ברכו הב' מלמעלה, אף רבקה אמו ברכתו כנגדן שנ' יושב בסתר עליון (תהלים צא, א), וכך אמרה לו כי מלאכיו יצוה לך (שם שם, יא), כיון שאמ' לו כלשו' הוה רוח הקדש ברכתו שנ' יקראני ואענהו עמו אנכי בצרה (שם שם, טו), וכי מאחר שברכו הב' אמו ואביו²⁴⁹ למה חזרו וברכו אותו שנ' ויקרא יצחק אל יעקב ויברך אותו (בראשית כח, א), אלא שראה יצחק ברוח הקדש שבניו עתידין לגלות עמד וברך ברכות של גלות שיעמד הב' ויקבצם מאומות העולם, ומה הן הברכות שברכו בשש צרות יצילך (איוב ה, יט) וגו', בשוט לשון תחבא (שם שם, כא), לשד ולכפן תשחק (שם שם, כב), ברעב פדך ממות (שם שם, כ), לך נאמ' ברכות לראש צדיק.

תנחומא²⁵⁰, בראשית ברא א־להים (בראשית א, א), ברכות לראש צדיק, למה פתח בברייתו של עולם בביית ולא פתח באלף והלא אלף ראש לכל האותיות אלא לפי שאלף לשו' ארור וביית לשו' ברוך, ומה כשנברא בלשו' ברוך בני אדם מכעיסין לבוראם אם נברא בלשו' ארור על אחת כמה וכמה, ועוד למה נברא בביית ללמד לבריות שהן שני

246 לפנינו: "אני", והנוסח כאן נראה עדיף.

247 בראשית רבה עה, ח, מהדורת תיאודור—אלבק עמ' 884, והובא במכירי תהלים צא, ב, עמ' 88, ובמכירי מיכה ה, ו, עמ' 33, והסוף חסר שם.

248 פסוק זה ליתא במכירי תהלים ומיכה ועיין בהגהת הרד"ל בבראשית רבה אות ח, וההערה במהדורת תיאודור—אלבק שם.

249 כן הוא בבראשית רבה ובמכירי תהלים (ופיסוקו של בובר שם אינו נכון שהרי כתוב אחר כך למה חזרו וברכו בלשון רבים) ונוסח זה קשה קצת כמ"ש כבר במהדורת תיאודור—אלבק שם עמ' 886 שורה 6.

250 תנחומא בראשית ה.

עורמות העולם הזה והעולם הבא מי שעשה טובה בזה יאכל בזה והצדוקי' כופרין ואומרי' כלה ענן וילך כן יורד שאול לא יעלה (איוב ז, ט) אהב"ה ופי רשעים יכסה חמס.
 מדרש תלים²⁵¹, מנין היה יודע משה רבי' אימתי יום ואימתי לילה שהוא אומ' ארבעים יום וארבעים לילה (שמות כד, יח) אלא בשעה שהב"ה מלמדו מקרא יודע שהוא יום ובשעה שהוא מלמדו משנה יודע שהיא לילה, ד"א כל זמן שהמלאכים מקלסין להב"ה בקדוש היה יודע שהוא יום ובשעה שרואה אותן מקלסי' בברוך יודע שהוא לילה, ד"א כשרואה את המלאכים שוחקי' את המן להוריד להם לישראל יודע שהוא יום וכשהיה יורד להם יודע שהוא לילה, ד"א כשרואה גלגל חמה בא וכורע היה יודע שהוא לילה וכשרואה הכוכבים והלבנה והמזלות באין ומשתחווים לפני הב"ה יודע שהוא יום שנ' וצבא השמים לך משתחווים (נחמיה ט, ו), ד"א כשהיה שומע קרית שמע קודם לתפלה יודע שהוא יום, וכשהיתה תפלה קודמת לשמע יודע שהוא לילה, ר' פנחס בשם ר' אבא אמ' מלאך שהוא ממונה על התפלה ממתין עד שיתפלל כנסיה²⁵² אחרונה שבישראל ונוטל כל התפלות והוא עושה אותן עטרה ונותנה בראשו של הב"ה שנ' ברכות לראש צדיק.

זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב (י, ז).

פרק בשלשה פרקים²⁵³, ת"ר מה הם בני שמלאי הטנופתי אמרו פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שמד על ישראל שלא יביאו עצים למערכה והושיבו פרדיסאות כדרך שהושיב ירבעם בן נבט שלא יעלו ישראל לרגל מה עשו יראי חטא שבאותו הדור הביאו עצים ועשאו סולמות ונטלו על כתפיהם והלכו להם כיון שהגיעו אצל פרדיסאות אמרו להם לאן אתם הולכין אמרו להביא גוזלות משובך שלפנינו בסולם שעל כתפינו כיון שעברו מהם פרקום והביאום לירושלם, עליהם ועל כיוצא בהם נאמ' זכר צדיק לברכה, ועל ירבעם בן נבט וחביריו נאמ' ושם רשעים ירקב.

פרק אמר להם הממונה²⁵⁴, אגרס בן לוי היה יודע פרק בשיר, תאנא כשהוא נותן קולו בנעימה מכניס גודלו לתוך פיו ומניח אצבעו בין הנימין עד שהיו אחיו הכהנים נוקרין בבת אחת לאחוריהם, בן קמצר לא רצה ללמד על מעשה הכתב, אמרו לו ומה ראית שלא ללמד דמ[ת] [ם] *254 כלם מצאו תשובה בן קמצר לא מצא תשובה לדבריו, על הראשונים נאמ' זכר צדיק לברכה ועל בן קמצר וחביריו נאמ' ושם רשעים ירקב, מאי ושם רשעים ירקב, א"ר אלעז' רקביבות תעלה בשמן, אמ' רבה ומאי ניהו דלא מסקי' בשמיהו, מותיב רבינא מעשה בדואג בן יוסף שהניח בן קטן לאמו וקראוהו בשמו בכל יום היתה מודדתו אמו בטפחים ונותנת משקלו זהב לבית המקדש כיון שגבר (איוב) [אויב] טבחתו ואכלתו ועליה קונן ירמיה אם תאכלנה נשים פרים עוללי טפוחים (איכה ב, כ), משיבה רוח הקדש ואמרה אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא (שם), אלמא מסקינן בשמיהו, חזי מאי סליק ביה,

251 מדרש תהלים יט, ז, מהדורת בובר עמ' 166, ויש שם חילופי נוסח. במכירי תהלים יט, ט עמ' 127 הנוסח כמו כאן.

252 במדרש תהלים: "כניסה", אבל במכירי תהלים כמו כאן וכן נראה עדיף.

253 תענית כח ע"א, ועיין שם ב"דקדוקי סופרים".

254 יומא לח ע"ב, ועיין שם ב"דקדוקי סופרים", וראה הע' 267 להלן.

*254 הגהתי (ואולי כתוב כן גם בכתב היד, אלא שהקריאה קשה) עפ"י "דקדוקי סופרים" שם, כיון שכל נוסח הקטע כאן מתאים לנוסח כתבי היד שהובאו שם, וראה הערות ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 765.

א"ר אלעז' צדיק מעצמו [ורשע מחבירו צדיק מעצמו דכתיב זכר צדיק לברכה] רשע מחבירו דכתי' ושם רשעים ירקב, אמ' ליה רב המנונא לההוא דרבנן דהוה מסדר אגדתא קמיה מנא הא מילתא דאמור רבנן זכר צדיק לברכה, אמ' ליה דהא כתי' זכר צדיק לברכה, מדאורייתא מנא לן דכתי' וה' אמ' המכסה אני מאברהם [וגו'] ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום (בראשית יח, יז—יח), מנא הא מילתא דאמור רבנן ושם רשעים ירקב, אמ' ליה דהא כתי' ושם רשעים ירקב אלא מדאורייתא מנא לן דכתי' ויאהל עד סדום ואנשי סדום רעים וחטאים (שם יג, יג).

מדרש תל"ם²⁵⁵, וזש"ה אמרו צדיק כי טוב (ישעיה ג, י) כשיהא אדם מזכיר את הצדיק יהא מזכירו לטובה שנ' אמרו צדיק כי טוב, וכשהוא מזכיר את הרשע יהא מזכירו לרעה שנ' אוי לרשע רע (שם שם, יא), וכן הוא אומ' זכר צדיק לברכה, וכן אתה מוצא בשעה שהב"ה מזכיר את אברהם הצדיק היה מברכו שנ' המכסה אני מאברהם מה כתי' בתריה ואברהם היו יהיה (בראשית יח, יז—יח) וגו', וכשמזכיר את עמלק הרשע היה מקללו שנ' זכור את אשר עשה לך עמלק (דברים כה, יד) מה כתי' בתריה תמחה את זכר עמלק (שם שם, יט).

בראשית רבה²⁵⁶, ר' יצחק פתח זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב, א"ר יצחק כל מי שהוא מזכיר את הצדיק ואינו מברכו עובר בעשה שנ' זכר צדיק לברכה וכל מי שמזכיר את הרשע ואינו מקללו עובר בעשה שנ' ושם רשעים ירקב.

תנחומא²⁵⁷, ויוזכר אֱלֹהִים את נח (בראשית ח, א), וזש"ה זכר צדיק לברכה וגו', זכר צדיק לברכה זה נח שכתו' בו איש צדיק תמים (שם ו, ט) ושם רשעים ירקב זה דור המבול שנרקבו מן המים²⁵⁸ שנ' וימח את כל היקום אשר על פני האדמה (שם ז, כג), ומהו וימח כענין שנ' כי מחה אמצה את זכר עמלק (שמות יד, יד), לפי' ושם רשעים ירקב. עוד²⁵⁹, ושם איש ישראל המוכה (במדבר כה, יד) וגו', כשם שהב"ה מתעסק בשבחן של צדיקים לפרסמן בעולם כך מתעסק בגנותן של רשעים לפרסמן בעולם, פרסם פנחס לשבח וזמרי לגנאי עליהם נאמ' זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב.

מדרש שיר השירים²⁶⁰, של בית גרמו היו בקיאינ בלחם הפנים וברדייתו ולא רצו ללמד ושלחו חכמים והביאו אומנין מאלכסנדריא והיו בקיאים במעשה לחם הפנים וברדייתו לא היו בקיאינ, של בית גרמו היו מסיקין התנור מבחוץ והיא נרדית מבפנים ואלו היו מסיקין מבפנים ואופי' מבחוץ, ויש אומ' שהיתה מעפשת וכשידעו חכמים בדבר אמרו כל שפעל הב"ה לא פעל אלא למענו שנ' כל פעל ה' למענהו (משלי טז, ד), וחזרו בית גרמו למקומן שלחו אחריהן ולא רצו לבא עד שכפלו להן שכרן י"ב מנה היו גוטלין בכל יום חזרו והיו גוטלין כ"ד מנה כדברי ר' מאיר, ר' יהודה אומ' בכל יום היו גוטלין כ"ד מנה ועכשו מ"ח אמ' להם מה ראיתם שלא ללמד אמרו 'יודעי' היו בית אבא שבת המקדש עתיד ליחרב ושמא ילמד אדם שאינו הגון וילך ויעבד ע"ז בכך, ובדבר הזה היו מזכירין אותן לשבח ולא עוד אלא שמעולם לא נמצאה פה נקייה ביד בניהם ובנותיהם

255 מדרש תהלים ריש קיח, מהדורת בובר עמ' 480, ומובא במכירי שם עמ' 208.

256 בראשית רבה ריש מט, מהדורת תיאודור—אלבק עמ' 496.

257 תנחומא בובר, נח, ט, עמ' 35.

258 שם : "מן העולם", והנוסח כאן עדיף.

259 תנחומא פנחס, ב, ובתנחומא בובר ג, עמ' 151, והנוסח כאן מתאים לנדפס.

260 שיר השירים רבה ג, ה (דפוס וילנה כ ע"ד).

שלא [יהו] ישראל אומר' מלחם הפנים נזונים לקיים מה שנ' והייתם נקיים מה' ומישראל (במדבר לב, כב), ואומ' ומצא חן ושכל טוב בעיני א־להים ואדם (משלי ג, ד), וכלן מצאו תשובה לדבריהם חוץ משל בית קמצר שלא מצאו תשובה, אמרו להם מה ראיתם שלא ללמד שתקו ולא מצאו תשובה ועל ידי שבקשו להרבות כבודן ולמעט כבוד המקום כבודן נמעט ומלכות שמים במקומה, ולא עוד אלא שאין להם גין ונכד בישראל על הראשונים נאמ' זכר צדיק לברכה ועל אלו נאמ' ושם רשעים ירקב, מכאן אמ' בן עזאי משלך נתנו לך ובשלך²⁶¹ יקראוך ובמקומך וישיבוך ואין שכחה לפני המקום ואין אדם נוגע במוכן לחבירו ואין מלכות נוגעת בחברתה אפי' כמלא נימה, וכיוצא בזה ביום א²⁶².
מדרש אחר²⁶³, ויאמר המלך הגם לכבוש את המלכה עמי בבית (אסתר ז, ח) שמע המן הדבר הזה ונפלו פניו עשה אליהו זכור לטוב עצמו נדמה לחרבונה ואמ' לו אדני המלך גם הנה העץ אשר עשה המן למרדכי (שם שם, ט) וגו' דא"ר פנחס צריך לומר חרבונה זכור לטוב, ואמ' רב צריך לומר ארור המן ארורים בניו ארורה זרש אשתו דכתי' ושם רשעים ירקב.

מסכת סופרים²⁶⁴, ר' ברכיה ר' ירמיה ר' חייא בשם ר' יוחנן אמ' כד הוה מטי(ט) ר' יונתן להדין פסוקא אשר הגלה מירושלם עם הגולה [...]. אשר הגלה נבוכדנצר (אסתר ב, ו) הוה אמ' נבוכדנצר שחיקי טימי למיגד²⁶⁵ לטבא טבתיה ולביש בשתיה שנ' זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב.

שקלים²⁶⁶, אלו הן הממונים שהיו בבית המקדש וכו' הגרים²⁶⁷ בן לוי עלה לשיר²⁶⁸ וכו' א"ר חזקיה ר' סימון ורבנא חד [אמר] בשירי²⁶⁹ כל דור ודור בא לימנות ואחרינא אמ' מי שהיה באותו הדור מונה שבדורו מאן דאמ' בשירי²⁶⁹ כל דור ודור בא לימנות עליהם הוא אומ' זכר צדיק לברכה, מאן דאמ' מי שהיה [באותו הדור] מונה מי שבדורו, על הרעים הוא אומ' ושם רשעים ירקב על מי נאמר זכר צדיק לברכה על בן קטין וחביריו. סוטה²⁷⁰,

חכם לב יקח מצות ואויל שפתים ילבט (י, ח).

פרק המקנא לא שתו²⁷¹, משה זכה בעצמות יוסף ואין בישראל גדול ממנו שנ' ויקח משה את עצמות יוסף עמו (שמות יג, יט), ת"ר²⁷² בא וראה כמה חביבות מצות על

261 שם וביומא: "משלך יתנו לך ובשמך יקראוך", וכצ"ל כאן.

262 יומא לח ע"א.

263 אסתר רבה י, ט (דפוס וילנא טו ע"א).

264 מסכת סופרים יד, ד, מהדורת היגר עמ' 255.

265 לפנינו: "למיגז", ועיין "ערוך השלם" ערך 'גז', ולנוסח שלפנינו הכוונה למשוך לטוב וכו' והיא היא.

266 שקלים רפ"ה.

267 לעיל הע' 254, גרס: "אגרס", וכן נמצא שם ב"דקדוקי סופרים", אבל כאן לא מצאתי חילופי נוסח.

268 לפנינו: "על השיר".

269 לפנינו: "כשירי" וכצ"ל.

270 כך רשום בכתב היד, והסופר השאיר אחר זאת כמה שורות פנויות. אמנם בסוטה לא מצאתי דרשה על פסוק זה ולכן נראה שיש כאן טעות.

271 משנה סוטה ט ע"ב.

272 שם יג ע"א.

משה רבי' שכל ישראל נתעסקו כלן בבוה והוא נתעסק במצות שנ' חכם לב יקח מצות, ומנין היה יודע משה היכן יוסף קבור אמרו שרח בת אשר נשתיירה מאותו הדור וכו' ובאלה שמות רבה ²⁷³ כיוצא בזה.

בראשית רבה ²⁷⁴, כתי' חכם לב יקח מצות, חכם לב זה אברהם, יקח מצות, לפי ששחת מקומה של סדום ופסקו העוברים והשבים ולא חסר קלורין שלו אמ' מה אני פוסק צדקה מתוך ביתי הלך ונטה אהל בגרר, ואויל שפתים ילבט זה לוט שהיה אויל בשפתיו והיה צריך לומר לבנותיו דבר שלקה בו העולם אנו באין לעשות מה גרם לו ילבט, הביא עליו לבוטי לבוטים מה להלן לא יבא (לה) טמא לכל דבר (דברי הימים ב' כג, יט) אף כאן לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' (דברים כג, ד), הלב ²⁷⁵ מקבל מצות שנ' חכם לב יקח מצות למעלה בפסוק אלתחמד יפיה (לעיל ו, כה).

תוספתא ²⁷⁶, יוסף זכה בעצמות אביו אף הוא לא נתעסק בו אלא משה שנ' ויקח משה את עצמות יוסף עמו (שמות יג, יט), מלמד שכל העם עוסקים בבוה ומשה במצוה שנ' חכם לב יקח מצות, ובמכלתא כיוצא בזה ²⁷⁷.

הולך בתם ילך בטח ומעקש דרכיו יודע (י, ט).

מדרש משלי ²⁷⁸, זש"ה הולך בתום ילך בטח, זה דוד שנ' ואני בתמי תמכת בי (תהלים מא, יג), ומעקש דרכיו יודע זה אחיתפל, אין הב"ה גובה מן האדם עד שמפרסם מעשיו שנ' תכסה שנאה במשאון תגלה רעתו בקהל (משלי כו, כו), לא היה דוד אוהב לאדם יותר מאחיתפל הוא היה בעל מקטרגין שלו והוא היה יועצו כל העצות וכן הוא אומ' ואחיתפל יועץ למלך (דברי הימים א' כו, לג).

מדרש שיר השירים ²⁷⁹, נבוכדנצר העמיד צלם והפריש מכל אומה ואומה שלשה שלשה [ושלשה מכל ישראל] וחנניה מישאל ועזריה שהיו השלשה מישראל עמדו ומיחו על עצמם ולא עבדו ע"ז, הלכו להם אצל דניאל אמרו לו רבי' דניאל נבוכדנצר העמיד צלם והפריש מכל אומה ואומה שלשה שלשה ולנו הפריש מכל ישראל מה את אומ' לנו נסגוד ליה או לא, אמר להם הרי הנביא לפניכם לכו אצלו הלכו להם מיד אצל יחזקאל אמרו לו כמו שאמרו לדניאל נסגוד ליה או לא אמ' להם כבר מקובל אני מישעיה רבי חבי כמעט רגע (ישעיה כו, כ) וגו', אמרי ליה מה את בעי דיהון אמרין הדין צלמא סגדין ליה כל אומיא, אמ' לון מה אתון אמרין אמרי ליה אנן בעי' נתן פגם דניהוי תמן ולא נסגוד ליה בגין דיהון אמרין הדין צלמא כל אומיא סגדין ליה לבר מישאל אמ' להם אם כדעתכם המתינו לי עד שאמלך בגבורה הה"ד ויבא אלי אנשים מזקני ישראל וישבו לפני (יחזקאל יד, א), ומי היו זה חנניה מישאל ועזריה, אמ' לפני הב"ה רבונו של עולם חנניה מישאל

273 שמות רבה כ, יט (דפוס וילנא לט ע"ד).

274 בראשית רבה, נב, ג, מהדורת תיאודור—אלבק עמ' 542.

275 מכאן מתחילה דרשה חדשה והיא בקהלת רבה א, טז (דפוס וילנא ו ע"ג).

276 תוספתא סוטה פ"ד ה"ז, מהדורת ליברמן עמ' 171.

277 מכילתא בשלח, פתיחתא, מהדורת הורוביץ—רבין עמ' 78.

278 לפנינו ליתא במדרש משלי ונמצא במדרש תהלים ריש נה, מהדורת בובר עמ' 290, וראה שם בהערותיו. ברם במדרש משלי אין דרשות מטיפוס "זה שאמר הכתוב", ולכן נראה שיש כאן

טעות וצ"ל : מדרש תהלים.

279 שיר השירים רבה ז, ח (דפוס וילנא לז סע"ג), ויש קצת שינויים שם.

ועזריה מבקשים ליתן נפשם על קדושת שמך מתקיים את עליהן או לא, אמ' לו איני מתקיים עליהם הה"ד בן אדם דבר אל זקני ישראל ואמרת אליהם [וגו'] הלא באתם באים (שם כ, ג), מאחר שגרמתם לי להחריב את ביתי ולשרוף את היכלי ו[ל]הגלות בני לבין אומות העולם ואחר כך אתם באים לדרשני חי אני אם אדרש לה[ה] [כ]ם (שם), באותה שעה בכה יחזקאל וקונן והליל אמ' ווי לשנאי ישראל אבדה שאר[ו] [י]ת יהודה שלא נשתייר מיהודה אלא אלו בלבד שנ' ויהיה בהם מבני יהודה דניאל חנניה מישאל ועזריה (דניאל א, ו), וזו תשובה באה להם והוא ואזיל כיון דאתא אמרי ליה מה אמ' לך הב"ה אמ' להם אינו מתקיים עליכם אמרו לו בין מתקיים בין שאינו מתקיים אנו נותנים נפשותינו על קדושת שמו, תדע לך שהוא כן שעד לא באו אצל יחזקאל מה אמרו לו לנבוכדנצר לא חשחין אנחנו על (פתגמא) [דנה פתגם] להתבותך הן איתי א־להנא די אנחנו פלחין יכיל לשובותנא (דניאל ג, טז—יז), לאחר שבאו אצל יחזקאל ושמעו התשובה אמרו לנבוכדנצר והן לא ידיע (ליהוי) [להוא] לך מלכא [די] לאלהך וגו' (שם שם, יח) בין אציל בין לא אציל בין משויב בין לא [משויב] ידיע (ליהוי) [להוא] לך מלכא די לאלהך לא נסג[ו]ד (שם), מן דנפקין מן גביה נגלה הב"ה על יחזקאל ואמ' לו יחזקאל מה את סבור שאני מתקיים עליהם מתקיים אני עליהם בודאי הה"ד כה אמר ה' [א־להים] עוד זאת אדרש לבית ישראל (יחזקאל לו, לו) וגו', אלא שבוק להון ולא תימר להון מידי אשבוק להון מזהלכין על תמם הה"ד הולך בתום ילך בטח.

קרץ עין יתן עצבת ואויל שפתים ילבט (י, י); מקור חיים פי צדיק ופי רשעים יכסה חמס (י, יא); שנאה תעורר מדנים ועל כל פשעים תכסה אהבה (י, יב).

ויקרא רב²⁸⁰ ה"ד שנאה תעורר מדנים וגו', שנאה שנתנו ישראל ביניהם לבין אביהם שבשמים תעורר מדנים, עוררת להם דיני דינין, א"ר שמואל בר רב נחמן קרוב לתשע מאות שנה היתה כבושה שנאה בין ישראל לאביהם שבשמים משיצאו ממצרים עד שעמד יחזקאל הה"ד ואומר אלי(כ)[ה]ם איש שקוצי עיניו השליכו (יחזקאל כ, ז) וגו', ועשיתי עמהם בעבור שמי הגדול שלא יתחלל הה"ד ואעש למען שמי לבלתי החל לעיני הגוים אשר המה בתוכם (שם שם, ט), ועל כל פשעים תכסה אהבה, אהבה שאהב הב"ה את ישראל שנ' אהבתי אתכם אמר ה' (מלאכי א, ב), ד"א שנאה תעורר מדנים, שנאה שנתן אהרן בין ישראל לאביהם שבשמים תעורר מדנים עוררה עליהם דיני דינין, א"ר אסי מלמד שהיה נוטל את הקורנס ופותחו לפניהם ואומ' להם ראו שאין בו ממש והוא שהב"ה אומ' למשה מי אשר חטא לי (שמות לב, לג) וגו', הה"ד ובאהרן התאנף ה' (דברים ט, כ) וגו', ר' יהושע דסיכנין בשם ר' לוי אין לשו' השמדה שכתו' כאן אלא כלוי בנים ובנות כד"א ואשמיד פריו ממעל ושרשיו מתחת (עמוס ב, ט), ועל כל פשעים תכסה אהבה, תפלה שהתפלל משה עליו, ר' מגי דשאב ור' יהושע דסיכנין בשם ר' לוי מתח[ל]ת[ל]ת הספר ועד כאן והקריבו בני אהרן (ויקרא א, ה) ונתנו בני אהרן (שם ז) וערכו בני אהרן (שם ח) והקטירו בני אהרן (שם ג, ה), אמ' משה לפני הב"ה [באר] שנאה ומימיה חביבין לעצים (לעצים) חלקת כבוד בשביל בניהם כדתנן כל העצים כשרין למערכה חוץ משל זית ושל גפן ולא אהרן אי אתה חולק כבוד בשביל בניו אמ' לו הב"ה חייך שבתפילתך אני מקרבו ולא עוד אלא שאני עושה[ו] עיקר ובניו טפלה הוי צו את אהרן ואת בניו לאמר (שם ו, ב).

280 ויקרא רבה ריש ז, מהדורת מרגליות עמ' קמז, ועיין שם בחילופי נוסחאות.

מדרש שיר השירים²⁸¹, כי טובים ד(ו)דיך (שיר השירים א, ב) נמשלו דברי תורה במים ביין ובשמן בדבש וחלב וכו', מה מים מטהרין מטומאה שנ' וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם (יחזקאל לו, כה), כך תורה מטהרת הטמא מטמאתו שנ' אמרות ה' אמרות טהורות (תהלים יב, ז), ומה מים מטהרין את הגוף שנ' ורחץ בשרו במים (ויקרא טו, יג) כך [תורה] מטהרת את הגוף שנ' צרופה אמרתך מאד (תהלים קיט, קמ) וגו', ומה מים מכסי' ערותו של ים שנ' כמים לים מכסים (ישעיה יא, ט) כך תורה מכסה ערותן של ישראל שנ' ועל כל פשעים תכסה אהבה וכן במדרש תלים²⁸².

בשפתי נבון תמצא חכמה ושבת לגו חסר לב (י, יג); חכמים יצפנו דעת ופי אויל מחתה קר(ו)בה (י, יד).

ויקרא רבה²⁸³, אומות העולם נקראו חכמים שנאמר והאבדתי חכמים מאדום (עובדיה א, ח), וישראל נקראו חכמים שנאמר חכמים יצפנו דעת וכו' למעלה בפסוק נבלעם כשאול חיים (לעיל א, יב).

הון עשיר קרית עזו מחתת דלים רישם (י, טו).

ולמטה הון עשיר קרית עזו וכחומה נשגבה במשכ (י, תו) יח, (יא), ושם נכתוב מה שנדרש בו בע"ה.

פעלת צדיק לחיים תבואת רשע לחטאת (י, טז); ארח לחיים שמר מוסר ועוזב תוכחת מתעה (י, יז).

מדרש משלי²⁸⁴, מהו ועוזב תוכחת מתעה, א"ר אלסכנדראי כל תלמיד חכם שהוא עוזב דברי תורה מעלין עליו כאלו מתעתע²⁸⁵ במי שאמר והיה העולם, ולא עוד אלא כיון שהוא עוזב דברי תורה בעולם הזה הב"ה עוזבו בעולם הבא לכך נאמ' ועוזב תוכחת מתעה, א"ר שמואל²⁸⁶ בא וראה כמה קשה הוא יום הדין שעתיד הב"ה לדון את העולם כלו בעמק יהושפט וכיון שתלמידי חכמים באים לפני אומ' לו כלום עסקת בתורה אומ' לפני הן אומ' לו הב"ה הואיל והודית אמור לפני מה שקרית ומה ששנית מכאן אמרו כל מה שקרא אדם יהא תפוש בידו שלא (תשיבהו) [תשיגהו] בושח וכלמה ליום הדין, מכאן היה ר' ישמעאל [אומר]²⁸⁷ אוי לאותה בושח אוי לאותה כלמה, ועל זה בקש דוד מלך ישראל בתפלה ובתחנונים לפני המקום ואמר ה' בקר תשמע קולי (תהלים ה, ד), בא לפני מי שיש בידו מקרא ואין בידו משנה והב"ה הופך פניו ממנו ומצרי²⁸⁸ גהינם מתגברין בו כזאבי ערב והם נוטלין אותו ומשליכין אותו לגהינם, בא לפני מי שיש בידו שני סדרים או שלשה והב"ה אומ' לו בני כל ההלכות כלן למה לא שנית אם אומ' להם הניחוהו מוטב

281 שיר השירים רבה על הפסוק "כי טובים דודיך מיין", אות ג (דפוס וילנא ו ע"א), ומובא במכירי תהלים יב, ב, עמ' 75, ובקיצור במכירי ישעיה יא, ט, עמ' 87.

282 מדרש תהלים א, יח, מהדורת בובר עמ' 77.

283 ויקרא רבה ה, ז, מהדורת מרגליות עמ' קכא, ומובא במכירי עובדיה א, ח, עמ' 13.

284 מדרש משלי י, יז, מהדורת בובר עמ' 166, ויש קצת חילופי נוסח.

285 כן הוא בדפ"ר. במהדורת בובר: "מתעה".

286 בדפ"ר ובמהדורת בובר: "ישמעאל" וכצ"ל.

287 כן הוא בדפ"ר ובמהדורת בובר.

288 בדפ"ר: "ונוצרי", וראה הערת בובר אות טו.

ואם לאו עושי' לו כמדתו של ראשו', בא לפניו מי שיש (אלו) בידו הלכות והב"ה אומ' לו בני כל ההלכות כלן למה לא שנית אותן אם אומ' להם הניחוהו מוטב ואם לאו עושי' אותו כמדתו של ראשו', בא לפניו מי שיש בידו הלכות²⁸⁹ והב"ה אומ' לו בני תורת כהנים למה לא שנית שיש בו טמאות שרצים וטהרת שרצים טומאת נגעים וטהרת נגעים טמאת נתקים וטהרת נתקים טמאת בתים וטהרת בתים טמאת זבין וטהרת זבין טמאת זבות וטהרת זבות טמאת לידה וטהרת לידה טמאת מצורע וטהרת מצורע וסדר וידיו של יום הכפורים וגירות שוות ודיני ערכין וכל דין שדנו ישראל לא דנו אותו אלא מתוכו, בא לפניו מי שיש בו בידו תורת כהנים והב"ה אומ' לו בני חמשה חומשי תורה למה לא שנית שיש בהן קרית שמע ותפלין ומזוזה, בא לפניו מי שיש בידו חמשת חומשי תורה והב"ה אומ' לו בני למה לא²⁹⁰ הגדה שבשעה שחכם יושב ודורש אני מוחל ומכפר עונותיהם של ישראל ולא עוד אלא בשעה שעונין אמן יהא שמה רבא אפי' אם נחתם גזר דינן אני מוחל ומכפר עונותיהם, בא לפניו מי שיש בו²⁹¹ הגדה והב"ה אומ' לו [בני] תלמוד למה לא למדת שכל הנחלים הולכים (את) [אל] הים והים איננו מלא (קהלת א, ז) ואי זה²⁹² תלמוד, בא לפניו²⁹³ מי שיש בידו תלמוד והב"ה אומ' לו בני הואיל ונתעסקת בתלמוד צפית במרכבה צפית בגאותי שאין לי הנאה בעולמי אלא שעה שתלמידי חכמים יושבין ועוסקי' בתורה ומציצין ומביטין ורואים והוגין²⁹⁴ בתלמוד הזה, כסא כבודי היאך הוא עומד רגל הראשו' במה היא משתמשת [שניה במה היא משתמשת שלישית במה היא משתמשת]²⁹⁵ רביעית במה היא משתמשת, חשמל היאך הוא עומד ולכמה פנים מתהפך בשעה אחת לאיזה רוח הוא משתמש²⁹⁶ הבזק היאך הוא עומד כמה פנים של זהר נראין בין כתפיו לאי זה רוח הוא משמש, כרוב היאך הוא עומד לאי זה רוח הוא משמש²⁹⁷, גדולה מכלם רגיון²⁹⁸ כסא הכבוד היאך הוא עומד עגולה היא כמין מלבן ומתוקן הוא כמה גשרים יש בו כמה הפסק יש בין גשר לגשר, תשאני²⁹⁹ עובר באי זה גשר [אני עובר באי זה גשר]³⁰⁰ האופנים עוברין ובאי זה גשר לגליל המרכבה עוברות, גדולה מכלם מצרפני³⁰¹ עד קדקד ראשי היאך אני עומד וכמה שיעור בפסת ידי וכמה שיעור אצבעות רגלי, גדולה מכלן כסא כבודי היאך הוא עומד לאי זה רוח הוא משמש, באחד בשבת באי זה רוח משמש, בשני בשבת לאי זה רוח הוא משמש, בשלישי בשבת לאי זה רוח משמש, ברביעי בשבת לאי זה רוח משמש, בחמשי בשבת לאי זה רוח הוא משמש, בששי בשבת באי זה רוח הוא משמש,

289 בדפ"ר : "תוספות", וראה הערת בובר אות טו.

290 בדפ"ר : "למה לא שנית הגדה". במהדורת בובר : "למה לא למדת הגדה".

291 בדפ"ר ובמהדורת בובר : "בידו".

292 בדפ"ר : "ואיזה זה זה התלמוד".

293 בדפ"ר ליתא : "לפניו".

294 בדפ"ר ובמהדורת בובר : "והוגין המון התלמוד הזה".

295 על פי דפ"ר.

296 בדפ"ר : "משמש".

297 במהדורת בובר חסר : "כרוב היאך הוא עומד לאיזה רוח הוא משמש".

298 בדפ"ר ובמהדורת בובר : "עיון", אבל הנוסח כאן עיקר, עיין "ערוך השלם" ערך 'ריגיון'.

299 צ"ל : וכשאני, וכן הוא בדפ"ר ובמהדורת בובר.

300 על פי דפ"ר ומהדורת בובר.

301 בדפ"ר ומהדורת בובר : "מצרפני".

ובאי זה רוח בשבת משמש וכי לא זה הוא הדרי לא זה הוא גדולתי זה הוא הדרי ויפיי 302 שבני מכירין את כבודי במדה הזאת עליו אמ' דוד 303 מה רבו מעשיך ה' (תהלים קד, כד), מכאן היה ר' ישמעאל אומ' אשרי תלמיד חכם שמשומר תלמודו בידו כדי שיהא לו פה להשיב להב"ה ליום הדין לכך נאמ' ארח חיים 304 שומר מוסר, אבל אם עזב למודו והניחו משיגו בושה וכלמה ליום הדין לכך נאמ' ועזב תוכחת מתעה, מהו לשו' מתעה שהב"ה מרחיקו מלפניו, ד"א ארח לחיים שומר מוסר, שלא יאמ' אדם הואיל ונתחכמתי בתורה תחלה אלך מעכשו ואתעסק בממון ובנכסים והוא אינו יודע שאינן מועילין לו כלום שנ' לא יועילו אצרות רשע (משלי י, ב), ומהו שיועיל לו דברי תורה שנמשלו לחיים שנ' ארח חיים פן תפלו (שם ה, ו) וצדקה תציל ממות (שם י, ב), וכי צדקה תציל ממות אלא תציל מדינה של גהינם, יש לך אדם שהוא נותנה למי שראויה לו ולמי שאינה ראויה לו יכול אם נתנה לגוי יהא מצלת אותו הוי אומ' אין לך צדקה אלא תורה שנ' וצדקה תהיה לנו כי נשמר לעשות (דברים ו, כה), ומאן דבעי ישמעניה מן הכא דא"ר יוסי יהא חלקי מגבאי צדקה ולא ממחלקי צדקה שהנוטלה יודע ממי נוטלה 305 אבל הנותנה אינו יודע למי נותנה, א"ר חנינא בן דוסא אין לך צדקה שמצלת האדם מדינה של גהינם אלא תורה בלבד שנ' וצדקה תציל ממות שיש בה כח להציל מיום הדין, יכול אפי' נתחייב תלמיד חכם בדבר עבירה יכול 306 שיכולה להציל אותו מיום הדין ת"ל צדיק מצרה נחלץ ויבא רשע תחתיו (משלי יא, ח), הרי לנו תלמיד חכם שהוא עובר בדבר עבירה שהיא מצלת אותו ליום הדין צדיק גמור מנין א"ר עקיבא אין אתה צריך לומ' אלא מעשיהם הם מצילין אותו שנ' צדקת ישרים תצילם ובהות בוגדים ילכדו (שם שם, ו), וכל כך למה בשביל זכות התורה שנמשלה בצדקה 307 ובגמילות חסדים שנ' כן צדקה לחיים (שם שם, יט) וגו'.

מכסה שנאה שפתי שקר ומוצ' (יא) דבה הוא כסיל (י, יח).

פרק אור לארבעה עשר 308, רב כהנא חלש שדרוה רבנן לרב יהושע בריה דרב אידי אמרי ליה זיל חזי 309

302 בדפ"ר בטעות: ויפיי, ועיין במהדורת בובר.

303 בדפ"ר נוסף: "בחכמתו", ובמהדורת בובר ליתא.

304 בדפ"ר: "לחיים", וכן הוא בכתוב.

305 בדפ"ר ליתא: נוטלה, אבל נמצא במהדורת בובר.

306 בדפ"ר ליתא: יכול.

307 בדפ"ר ובמהדורת בובר: "בצדקה וגמולת בחיים שנאמר" וכו'.

308 פסחים ג ע"ב.

309 מכאן ואילך חסר.

פילולוגיה וריאליה בחקר ספרות חז"ל

דניאל שפרבר

נדיריא דאשקלון

בירושלמי שבת פ"ד ה"ב, ז ע"א, איתא:

רבי יעקב בר אידי בשם רבי יוחנן לעולם אל ימנע אדם עצמו מלילך לבית המדרש שהרי כמה פעמים נשאלה הלכה זו ביבנה עריבת הירדן, למה היא טמאה? ולא אמר אדם דבר, עד שבא רבי חנניה בן אנטיגנוס ודרשה בעירו¹ עריבת הירדן למה היא טמאה? מפני שממלאין אותה פירות ומוליכין אותה מן הים ליבשה ומן היבשה לים...² התיבון הרי נדיריא (כן הוא בכ"י לידן ובדפוס ונציה) דאשקלון אמר רבי יעקב בר לעזר שנייא היא שמקצתן בים ומקצתן ביבשה.

קטע קשה זה מתייחס למשנה שבת ט, ב. שם שנינו: "מנין לספינה שהיא טהורה? שנאמר, 'דרך אניה בלב ים'" (משלי ל, יט). ועל משנה זו שאלו בבבלי שבת פג ע"ב: "פשיטא אניה בלב ים היא הא קמ"ל כים מה ים טהור אף ספינה טהורה". והגמרא שם ממשיכה: "אי נמי ספינת הירדן למ"ד אניה בלב ים היא הא אניה בלב ים היא... וכו'. ותשובת הירושלמי על שאלה זו היא: "מפני שממלאים אותה פירות ומוליכין אותה מן הים ליבשה ומן היבשה לים". ובלשון הבבלי שם: "מפני שטוענים אותה ביבשה ומורדין אותה למים"³. הווי אומר, כי אין היא תמיד בלב ים. ואולם על כך הקשו בירושלמי:

* מתוך דברים שנאמרו לזכרו של הגר"ש ליברמן ז"ל, בכנס לזכרו מטעם המחלקה לתלמוד באוניברסיטת ברא"ל, בט"ו באייר תשמ"ג, באפריל 1983 (וראה דברי ב"סיני", צו (תשמ"ג), עמ' לט—מב). ענינים אלו נידונים בספר Nautica Talmudica, ברא"ל, תשמ"ו.

1 איני יודע איווה היא עירו.
2 ראה במאמרו של L. Casson בתוך JRS, נה (1965), עמ' 31—39, בשם "Harbour and river boats of Ancient Rome". ואקווה להרחיב את הדיבור בעניין זה במקום אחר. ראה עוד במפת מידבא, מהדורת מ' אבי-יונה, ירושלים, תשי"ג, לוח 5, דף א.
3 יש לשים לב לעובדה שבבבלי מדובר על ה"מים", ואילו בירושלמי על ה"ים". ושמא שינוי זה הוא משום שבבבלי אין ים, והתכוונו לנהרות, ושינוי מ"ים" ל"מים".

א"כ מה נאמר לגבי נדיריית דאשקלון שכפי הנראה אף הם עולים ליבשה נטענים שם ומורדים לים ואע"פ כן טמאים הם דלא כעריבת הירדן. והתשובה הניתנת שם היא, כי מצבם שונה, "שמקצתם בים ומקצתם ביבשה".

מה הם "נדיריית דאשקלון" ואיך עלינו להבין את היותם "מקצתם בים ומקצתם ביבשה"? הרבה הצעות נאמרו בדבר וכולן דחוקות או מופרכות. יאסטרוב (במילונו עמ' 879) גרס "נדיריית", וכתב: "the fugitives of Ashkelon", דהיינו הבורחים מאשקלון! וכך הוא דרכו של בעל "הערוך השלם" (ה, עמ' צב) ד"ה נדידא: "נ"ל מלשון ערב הקדום... בורה. der fluchtige ותואר לספינה... בטעות סופר נדיריית". קרויס (ב"קדמוניות התלמוד", א, א, עמ' 189) גרס אף הוא "נדיריית", ופירש: "כלומר אניות קטנות, שבשעת הפריקה והטעינה, להקל על עבודת המשא, נמשכו על היבשה במקצת, ומשם נהדפו בדחיה חזקה אל הים, ואלולי קטנותן לא היו עושים בהם כך, ועל קטנותם יורה גם שמן, שהוא מלשון נדוד וטלטול, כלומר שמתנועעות על המים אנה ואנה". דברים אלה של קרויס נתקבלו על-ידי רפאל פטאי בספרו היפה "הספנות העברית" (ירושלים, 1938), עמ' 47. וכן על-ידי שש מאיר בסדרת מאמריו 'הספנות בספרות המסורתית היהודית', "הימאי הישראלי", נח (1961), עמ' 427.

הגר"ש ליברמן ז"ל נדרש אף הוא לפרש עניין זה ב"הירושלמי כפשוטו" (ירושלים, תרצ"ה), עמ' 94. ואולם שם הוא כתב: "הפירוש עדיין צ"ע". ואילו לאחר כשלושים וכמה שנים שב הוא לדון בו ⁵, ואז כתב:

והנה ענין עריבת הירדן ברור, והכוונה לעריבתה, *εσκάψη*, ספינה קטנה, שהיו ממלאים אותה פירות ביבשה, מטלטלין אותה כשהיא טעונה עד הירדן, מורדין אותה לירדן, מושכין אותה במים, ואחר-כך מוציאים אותה ומטלטלין אותה עם הפירות למקום מיועד ביבשה ⁷. לפיכך היא מקבלת טומאה, שהרי מיטלטלת מלאה וריקנית. וגראה שאחר-כך צ"ל בירושלמי: הרי גרוריית (במקום: נדיריית) דאשקלון וכו'. והכוונה לגוררי הספינות (בהערה 110 שם: *Helciarri* וכו') מן הים ליבשה, ולהיפך. הגוררים היו מושכים את הספינות ליבשה כשהן טעונות, ונמצא שהן מיטלטלות מלאות גם ביבשה. ולמה הן טהורות? ותירצו: שנייא היא שמקצתן בים ומקצתן ביבשה, והיינו שמעולם לא גררו אותן כולם ליבשה במטענן. החוף השטוח והחולות שעל יד הים באשקלון היו מקום עיגון הספינות, וגררו מקצת הספינה ליבשה ופירקו את משאה...

לכאורה הדברים בהירים ומשכנעים. ואמנם הגר"ש ליברמן עצמו, הוא-הוא שלימדנו

- 4 ראה עוד דבריו של J. Perles בתוך *Beiträge zur rabbinischen Sprach- und Alterthums-kunde*, ברסלאו, 1893 (= *MGWJ*, 10), עמ' 10, ודבריו תמוהים.
- 5 ראה: "מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום", ירושלים, תשכ"ח, החלק העברי, עמ' קעז.
- 6 ראה: "דיני ישראל", ח, תל-אביב, תשל"ז, החלק העברי, עמ' קפו, הע' 5.
- 7 כמעין container של ימינו.

להיזהר בתיקוני גרסאות, וכי עדיף לאוקומי גרסא⁸. ועל-כן נראה לי לפרש עניין זה ללא כל הודקקות לתיקונים.

מלת "נדירי" נגזרת היא מן השורש השמי "נדר", שפירושו להתגלגל למטה, to run down, to roll down⁹, וממנו המלה הידועה "מדרון" (או "מנדרון")¹⁰, שיפוע, slope. והנה, כדי לעמוד על המשמעות המדויקת של קטע זה, עלינו לבדוק את תיאורי הנמלים בעולם ההלניסטי-הרומי הקדום. גדול החוקרים בענייני הספנות הקלאסית, הלוא הוא L. Casson, כתב בספרו המסכם, *Ships & Seamanship in the Ancient World*, Princeton 1971, עמ' 363, כדלהלן:

"Enough remains of ancient bathouses are extant to give us a fair idea of what they were like . . . They were partly cut out of the bedrock, partly built up with blocks of local stone. The essential ingredient was a stone slip, ca 3m... wide, on which the ship rested. From its landward end each slip sloped downwards with a gentle gradient of 1 in 10 for the dry length, that is the part clear of the water and roofed over . . . The ship then entered the water to continue submerged for a certain distance. . ."¹¹.

נראה אפוא ש"נדירי" דאשקלון הם הרציפים או המבדוקים המדרוניים, slips, ששיפועם מן היבשה אל תוך הים¹². ידעו בעלי סוגייתנו כי באשקלון¹³ גוררים את הספינות אל היבשה, ושאלו: אם כן, למה אין דינן כדינה של עריבת הירדן? והתשובה: כי אין הן נגררות לגמרי אל היבשה, אלא נשארות בחלקן בים ורק חלקן ביבשה¹⁴ (ראה אירוס 1, 2).

ועתה ראוי להשוות את סוגיית הירושלמי עם המקבילה שבקהלת רבה א, טו (בסופו)¹⁵:

8 ראה דבריו של א"א אורבך, "מחקרים בספרות התלמודית" (יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ח—ט בסיון תשל"ח), ירושלים, תשמ"ג, עמ' 9—10.

9 ראה: M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim: The Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, 1903, עמ' 860, ערך 'נדר'; קאהוט, "ערוך השלם", ה, עמ' 316, ערך 'נדר'; J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim*, Leipzig, 1881, ב, עמ' 294; ולסורית ראה: Brockelmann, *Lexicon Syriacum*², Halis Saxorum, 1928, עמ' 416—א, ב, בערך 'נדר' ו'.

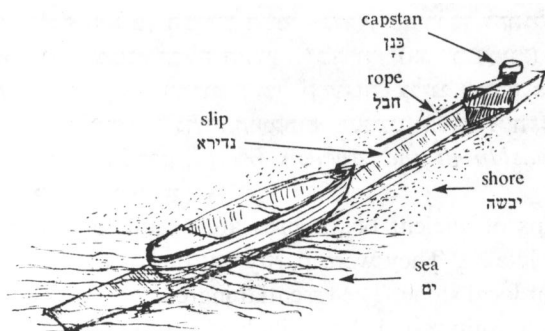
10 יאסטרוב, עמ' 735. וראה עוד בהמשך דבריו בעמ' 364. עיין עוד: C. Singer וכו', *A History of Technology*, ח"ב, עמ' 517.

12 וקרובים הם דבריו של ירון דן, במאמרו "מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל", ב, חיפה, תשל"ב, עמ' 60, הע' 43.

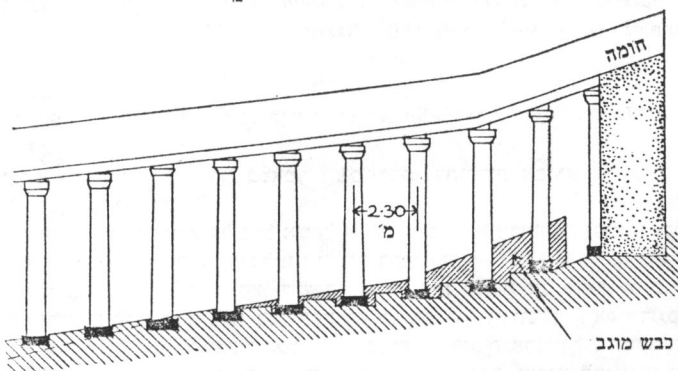
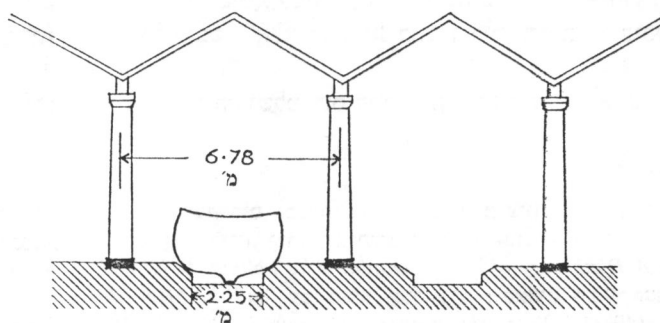
13 אין לנו ידיעות ארכיאולוגיות על נמל אשקלון. ונראה כי הוא מכוסה בחולות אשקלון, או החלק הבנוי, דלא בקיסרין ועכו, ששם הנמלים נמצאים בתוך הים.

14 ושם מדובר באניות גדולות דווקא, שקשה לגרור אותן לגמרי אל מחוץ למים. ועוד, כי לא טוב להן להתייבש על היבשה, כי בכך נפתחים סדקים בין קורותיהן (ראה לדוגמה דבריו של Strabo 4. 4 1 c 195). ואילו כאשר חלק נשאר במים, הרטיבות מתחלחלת לאורך הקורות. ואולי כך היו עושים בעונת החורף, כאשר לא הפליגו אניות אל לב ים. ואקווה לדון בעניין זה בהרחבה במקום אחר.

15 על-פי הדפוסים.



1



2

רציף מקורה ביוון המרכזית העתיקה

"אתיבון ליה והלא יורדי¹⁶ אשקלון¹⁷ שקעוה¹⁸ וכו'¹⁹ אמר ר' אליעזר בן יוסי שנייא היא שמקצתה משוקעת בארץ". על גרסה קשה זו כתב הגר"ש ליברמן ז"ל ("ירושלמי כפשוטו", עמ' קעח): "צ"ל: והלא גוררי (במקום יורדי) אשקלון שקעים (במקום שקיעת) כלומר, הרי גוררי אשקלון שקעים, והיינו שהם גם גרוגייא וגם שקועיאי, ועושים כן כשהספינה מלאה, ולמה היא טהורה? ותירצו: שנייא היא שמקצתה משקעת בארץ, כלומר לא היו מטעינים את האנייה כשהיא כולה ביבשה, אלא דווקא כשהיא מקצתה ביבשה ומקצתה בים... וכו'.

שוב קשים עלי תיקוניו של הגר"ש ז"ל, אף-על-פי שברור שנשתבשה הלשון ויש צורך לתקנה. ונראה שמשמעות הדברים כך היא. שאלו על גמלה של אשקלון, שכפי שידוע היה משוקע בארץ²⁰, או על כל פנים הרציפים שבו, ובוודאי גרורות היו האניות עד ליבשה, ולמה תהייה טהורות. ותירצו: רק מקצתו משוקע ביבשה, אולם מקצתו בים, והאניות נשארות מקצתן בים (כפי שפירש הגר"ש ז"ל). ושמא "יורדי אשקלון" הם המלחים של אשקלון, אנשי הנמל והים, על-פי הפסוק "יורדי הים באניות" (תהלים קז, כח), ששיקעו את הרציפים מקצתם בים ומקצתם ביבשה. אולם בקטע זה, מידי ספק טרם יצאנו ועדיין ראוי הוא לעיין נוסף.

הצענו כי "נדיריא דאשקלון" היו רציפים או מבדוקים מדרוניים, שעליהם נגררו הספינות מחציתן אל מחוץ למים. והנה כדי לבצע גרירה זו, בוודאי נזקקו למכשירי גרירה חזקים, דוגמת מנופים, שבאמצעותם יכלו לגרור ספינות גדולות וכבדות למעלה בעלייה המדרונית. דומה כי מכשיר כזה אכן נזכר במקום אחד בתלמוד הירושלמי, והוא בשבת פ"ז ה"ב, י ע"ג שורה 4. שם איתא: "ההן דמגפר אעל מגין נחבלין לאליקה". ויש לגרוס: ההן דמגפר אע למגין וחבלין לאליקה²¹.

הצעותיהם של כמה מבעלי המילונים לפירושה של מלת "אליקה" רחוקות הנה. קאהוט, בחריפות מסוימת, הציע ("ערוך השלם", א, עמ' 106א): *Leukala* ואילו לוי (א, עמ' 85א)

16 בכתב-יד: "יושבי", ונראה לי שזה תיקון סופרים. תודתי לד"ר מנחם הירשמן, שסיפק לי ידיעות על שינויי הגרסאות.

17 בכתב-יד: "אשקלה". לכאורה נראה זה כטעות סופר גרידא, ויש לגרוס, כמו בירושלמי, "אשקלון". אולם ייתכן שזוהי מלה יוונית ביזאנטית *σκάλα*, שפירושה pier, warf, landing place, דהיינו רציף שבנמל. ראה: E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Cambridge USA & Leipzig, 1914, עמ' 991, ערך *σκάλα* 3 (והשווה אף בלאטינית של ימי הביניים. ראה: I. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden, 1976, עמ' 941, ערך *Port, harbour*: I scala). והיינו נמל). ואם כן יהיה פירושו כי את ה"אשקלה", הרציף — landing-place — שיקעו (בארץ). אולם, עוד איני יודע מהו "יורדי" (או "יושבי" — ראה הערה קודמת).

מפתה הוא לראות כאן שיבוש המלה היוונית *ὄρεος* (ולגרוס: אורי דאשקלה, או משהו דומה), שפירושו "boats... trench or channel for hauling up". Ill. 2.1.53 Pollux 10.14.9 — פולוקס הוא מן המאה השנייה לספח"נ). אולם חוששני כי חריפות יתר יש כאן, ואין הדברים קולעים לאמת.

18 ויש גורסים: שיקועה.

19 ליתא בכתב-יד.

20 ושמא יש לגרוס: שקועה ביבשה, במקום: שקועה וכו' (ראה לעיל בהערה הקודמת).

21 ראה הגרסה ב"שרידי הירושלמי", עמ' 85, שורה 27, ומה שכתב הגר"ש ליברמן, ב"ירושלמי כפשוטו", עמ' 146 (אולם ראה: רטנר, "אהבת ציון וירושלים", עמ' 100).

ביקש לתקן ולגרוס: לקופה. אולם הצדק עם יסטרווב (עמ' 70א), קרויס ("לעהנווערטער", ב, עמ' 54א) והגר"ש ליברמן ז"ל ("הירושלמי כפשוטו", עמ' 146) שקבעו כי: אליקה = *ἐλικα* (accusative, מן *ἐλξ*). Moschio שדבריו מובאים ב-Athenaeus (Deipnosophistae 5.207) מספר, שהמהנדס הדגול ארכימדס המציא מכונה להשקת (launching) אניות גדולות לים, והוא קורא למכונה *helix*²². אין בידנו ידיעות מפורטות אודות מכונה זו. אולם סביר להניח כי היתה סוג של כננת — *screw windlass* — בעלת חבלים חזקים, ובסיבוב הגלגל היו מורידים (ואף מעלים) את הספינה לים. ומכיוון שלעתים היו חבלים אלה בים חודשים רבים — משך כל תקופת החורף לדוגמה — היה צורך "לגפר" אותם, כדי לשמרם שלא ירקבו במים המלוחים²³. ושמה "אליקה" זו, המוזכרת בירושלמי שבת, שימשה כמערכת הגרירה במבדוקים שבאשקלון.

איסתר

המשנה במסכת שבת א, ב מספרת, כי "יש לך קשרים שאין חייבין עליהן כ[מו שחייבים על] קשר הגמלין וכקשר הספנין". ועל כך שאלו בבבלי שבת קיא ע"ב—קיא ע"א: "מאי קשר... הספנין אילימא... קטרא דקטרי באיסטרידא האי קשר שאינו של קיימא הוא אלא קיטרא... דאיסטרידא גופא".

הרבה נתלבטו בעלי המילונים בפירושה של מלה יחידאה זו, "איסטרידא", ובהבנת כל הקטע כולו. לוי (במילונו, א, עמ' 121ב), ובעקבותיו פטאי²⁴, הציע כי האטימולוגיה תימצא במלה היוונית *σταυροειδής*, כעין צלב, *cross-like*. אולם קשה להבין היאך משמעות זו תפרנס את סוגייתנו. קאהוט ("ערוך השלם", א, עמ' 204א) כתב: " = אסתקירא, בלשון יוונית *ιστοκεραία*... פ"י תורן הספינה" (והוא האסקריא התלמודית, ראה להלן בנספח). ואולם, מה עניינו של תורן לקשר של ספנים?²⁵

הצעתו זו של קאהוט באה לו בעקבות מסורת הגאונים, כפי שנראה להלן. אלא שמסורת זו לא הובנה כראוי. שהרי רבנו חננאל בפירושו לגמרא שם כתב:

איסתדריא (כך גרסתו) הוא אסקריא דספינתא והוא התורן. וקטרין ביה חבל והוא

22 ראה עוד אצל Philon 1.410, 28 (מובא אצל סופוקלס, עמ' 3450) שהיא מכונה הידראולית. וכן ב- Hesychius, ed. Latte 1 Copenhagen 1963 68₉₈. ובסורית המלה מופיעה בצורת "הליקה". ראה במילונו של בר בהלול, עמ' 633, ובאוצרו של פיין סמית, עמ' 1013, 1017 וכו'. R. Payne Smith, Thesaurus Syriacum, Oxford 1879—1901.

23 השווה: Athenaeus Deipnosophistae 5.206f, שאולי שם מדובר על החומר לגיפור חבלים, והעניין עדיין צריך עיון. אקווה להרחיב את הדיבור בעניין במקום אחר.

24 בספרו "הספנות העברית", ירושלים, 1938, עמ' 41, 147, הע' 68.

25 האטימולוגיה השנייה שהציע (שם) מן הפרסית אינה בנמצא כלל. ראה הערת גייגר, ב"תוספת ערוך השלם", עמ' 151. ל-*frasp* או ל-*stun(eg)* הפחלווי, שפירושה תורן, אין כל עניין לכאן. דברי יאסטרוב, במילונו עמ' 355—356א, דחויים הם מעיקרם. הוא כתב: (סרד, "Ispe. of" "If the vers. network, esp. rigging" etc.) סרד, cmp. סרד! ועוד הוא מוסיף שם: "be correct. it must be derived from" סרד, cmp. b.h. סרד, וזה דוגמה מאלפת לדרכו של יאסטרוב באטימולוגיות, למצוא שורש שמי לכל מלה זרה. ראה עוד בדברי פרנקל, ב-ZDMG, נב (1898), עמ' 297.

קשר של קיימא. והדר קטרי בההוא איסתדירא חבל אחר דעייליה ביה ניגדי, מושכי בקלע כשבאין להרימו על הספינה כדי שתיסע, והוא קטרא דקטרי באיסתדירא.

וכן הוא בתשובת גאון, שמובא בכ"י אוקספורד 2862²⁶: "באיסתדירא הוא איסקריא דספינתא, והוא התורן. קטרין ביה חבלא קשר של קיימא, והדר קטרין בההוא איסתדירא חבלא אחרינא דעילין בה ניגדי ומושכין". והדברים הללו אף בערוך (שם):

פירוש איסתדירא הוא אסקריא, והוא תורן, שקושרין בו חבל קטן, והוא קשר של קיימא, שהוא כמין טבעת, ואינו ניתר לעולם. וחבל אחר שקושרין באותו טבעת דעיילי ביה נגרי, פירוש מושכי בקלע כשבאין להרימו על הספינה, והוא קטרא דקטרין באסתדירא (כצ"ל). פירוש, כן היו עושין לספינה. מנקבין בה ועושין לה כמין טבעת, ואינו זו משם מעולם. וחבל אחר ארוך פעמים קושרו בו ופעמים מתירו, ואינו של קיימא.

ראשית, עלינו לקבוע כי נפלה טעות קטנה בגרסת מסורת הגאונים (בכל נוסחאותיה), והיא בראשיתו של הקטע. שהרי אי-אפשר שהאיסתדירא שמבארים שהוא חבל, או קשר שהוא מעין טבעת, יהיה זהה עם אסקריא, שהוא התורן. על-כן יש, כפי הנראה, לגרוס שם: פירוש איסתדירא הוא א-אסקריא²⁷, והוא התורן וגו'. דהיינו שהאיסתדירא הוא על האסקריא, שהוא התורן. הכתיב בשתי אל"פין בוודאי היה משונה בעיני המעתיקים, והם "תיקנוהו" ל"אסקריא", בהשמטת אל"ף אחת, ובכך שיבשו את הטקסט והטעו את מפרשיו.

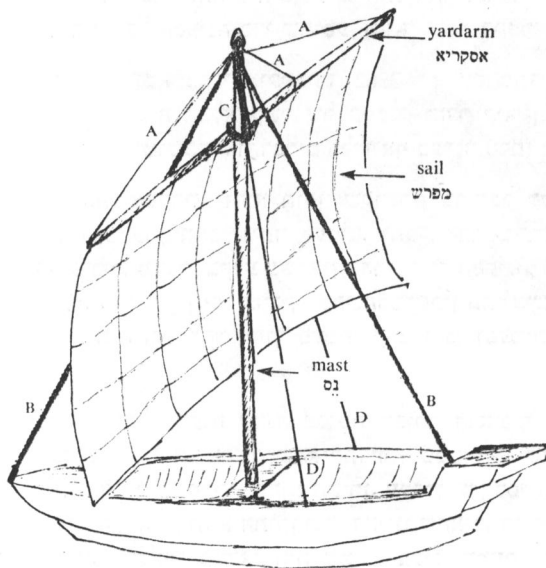
התיאור שבמסורת גאונים זו תואם במדויק את אשר מצוי היה באניות מפרש של התקופה הרומית²⁸. הנס (mast) עמד במרכז האנייה, ובמצולב לו נתלה האסקריא (sailyard), שעליה קשור המפרש (קלע, בלשונם). את האסקריא היו מעלים ומורידים לפי הצורך: מעלים אותה כדי להגדיל את שטח המפרש הפרש בפני הרוח, ומורידים אותה כדי להקטין את השטח, והכל בהתאם לחווקן של הרוחות וכיוון השיט. את ההעלאה וההורדה היו מבצעים על-ידי משיכה בחבל ארוך הנקרא נף (halyard). אולם, אם לא תהא מחוברת לנס בחיבור כל שהוא, הרוח שבמפרש תרחיק אותה מן הנס, ולא יוכלו לכוונה כראוי. על-כן הקיפו אותה ואת הנס במעין טבעת העשויה מחבל קלוע (parrel או parrel). טבעת זו היתה די רכה וגמישה כדי שפני הנס לא ישתפשו עם תנועת האסקריא. ואולם קבועה וקיימת היתה, בקשר של קיימא, וכדברי הערוך (לעיל) "אינו ניתר לעולם"²⁹. בתוך הטבעת הזאת, שחיברה את הנס והאסקריא, עבר אף הנף בקשר רופף (slip-knot) שענב את ה"טבעת", כי רק בדרך זו יכלו להניף את האסקריא והמפרש שבה במשיכת הנף. הרי שיש ב"איסת-

26 "תשובות הגאונים מתוך הגניזה", מאת ש' אסף, ירושלים, תרפ"ט, עמ' 169, הע' 6. השווה: "אוצר הגאונים", שבת, עמ' 100.

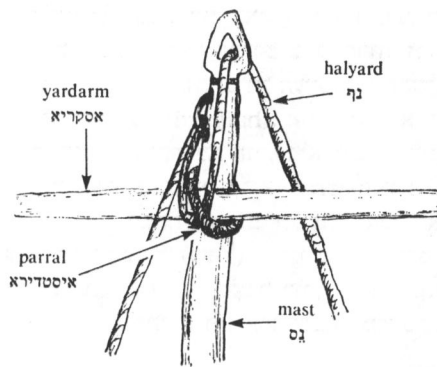
27 או שמא כתוב היה: הו' אאסקריא, ותיקנוהו: הוא אסקריא, או משהו דומה לזה. אולם עדיף היה לגרוס: הוא [חבל] אסקריא, שהרי עיקר הפירוש הוא בעברית, ולא בארמית. מאידך גיסא, נראה כי ראש הקטע הוא ציטוט ממקור ארמי קדום, שפירושוהו בעברית. שהרי גם בר"ח וגם ב"תשובות הגאונים" מאת אסף איתא: "הוא אסקריא דספינתא" (דספינתא ליתא בערוך) ואכמ"ל.

28 ובוודאי גם בתקופת האיסלאם.

29 ראה על כך: P. K. Kemp, *The Oxford Companion to Ships & Seas*, Oxford, 1976, pp. 632b–633a, SIV. Parrel.



3



4

דירא", parral, משום דוגמה יפה לקשר של קיימא, שלעולם אינו ניתר. ואף "קטרא דקטרי באיסתדירא", שהוא הקשר הרופף של הנף, העובר בתוך ה-parral, משמשת כדוגמה יפה לקשר שאינו של קיימא³⁰ (ראה איורים 3 ו-4).

30 עוד יש להעיר, שכפי הנראה היה הנף עובר דרך חור המנוקב בראש הגס, ושם זוהי כוונתו של בעל הערוך באמרו: "מנקבין בה".

כך יש לבאר את מסורת הגאונים. ואמנם התקרב להבנת העניין ש' קרויס ב-"Lehnwörter- שלו (ב, עמ' 85 ב). שם פירש: "Tau am Segelschiffe", חבל באניית מפרש. ואולם האטי-מולוגיה שנתן שם (שהתקבלה אף על דעתו של לעף, שם): Τέθριος — אי־אפשר לקבלה. שהרי אין כל דמיון גראפי בין "טרטריוס" לבין "איסתדירא". ועוד, כי Τέθριος פירושו: "rope at the end of a sallyard, used for reefing" (לידל-סקוט, "לקסיקון יווני-אנגלי", אוקספורד, 1961, עמ' 1776b), אולם אין לו דבר אחר הנקשר אליו, והאיך יבואר מאמר הגמרא: "קטרא דקטרי באיסתרידא"?

אם נקבל את פירושה של הגאונים כמשקף את המציאות התלמודית³¹, עלינו למצוא מלה שתתאים למשמעות של ה-parral האנגלי, וה"טבעת" של דברי הגאונים, הדומה בכתיבה או בצלילה ל"איסתרידא". וכאן יש להעיר, כי שתי מסורות שונות נשתמרו לנו בנוסחת המלה הנידונה. שהרי בגמרא דידן גרסינן: "איסתרידא", וקרובה לכך גרסת הרי"ף: "אצטרידא"³². ואילו כ"י מינכן גרס: "אסטדירא". וכן הוא בר"ח ובתשובת הגאון ובערוך (בשינויים קלים: "באיסתדירא"), כפי שכבר ראינו לעיל³³.

והנה, החלק הראשון של המלה — איסט —, אסט —, אצט — (ואף אסת —), מוכר לנו היטב. הוא — ιστ — או — ιστο — מן ιστός, נס (mast), ומופיע הוא בכמה וכמה מלים מורכבות, ובייחוד אלה הקשורות לענייני ספנות. כדוגמאות לכך ישמשו: ιστοκεραία, שכבר הוזכרה לעיל, והוא האסקריא (sallyard) ιστοδόκη; (mast-holder), ודומה לו והאίστοθῆ; ιστόπεδον ("piece of wood... in keel to which the mast was bound")³⁴. ואילו באשר לחלק השני של המלה, אם נגרוס, כפי שגרסו הגאונים, איסת-דירא, ניכרת מלה המופיעה במילוננו של פולוקס, בן המאה השנייה לספה"נ: δειρή, שפירושה collar³⁵. *ιστοδεῖρη יהיה אפוא the collar of the mast, הטבעת הסובבת את הנס, והוא תיאור מדויק של ה-parral³⁶.

אם כנים בדרינו, הרי שגילינו מלה יוונית חדשה, שטרם מצאנוה במילונים היווניים. גדולה מזו, רבות טרחו חכמי הלשון למצוא את המלה היוונית ל-parral. יש שהציעו ἀγκύρα, ויש שהציעו αλινός — בדרך-כלל רסן³⁷. אולם עתה נדמה כי עלה בידנו לשחזר את המונח המדויק (השגור בלשונם של הסופנים), הלא הוא איסטדירא — ιστοδεῖρη*.

31 ועוד יש להוסיף: את המציאות התלמודית הארץ-ישראלית, שהרי עוד נבאר את המלה על-פי היוונית.

32 על סט-צט, ראה לאחרונה בהערת הגר"ש ליברמן ז"ל, ב"מחקרי לשון מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה", ירושלים, תשמ"ג, עמ' 332.

33 כמעט שאין להבחין בכתב-יד בין דל"ת לרי"ש, וקל ביותר לאותיות אלה להתחלף.

34 ראה אצל לידל-סקוט, 1961, עמ' 842a. עוד אפשר להזכיר: ιστοποιέω, ιστιοδραμω, *ιστιόκοπος וכו'.

35 Pollux 2.235.

36 יש להעיר כי Shorter Oxford English Dictionary ערך parrel (עמ' 1436) מגדיר את המונח הזה: "A band of rope... or an iron collar by which the middle or the yard is fastened to the mast".

37 ראה: L. Casson, *Ships and Seaman'ships in the Ancient World*, Princeton, 1971, pp. 230, 261—263.

נספח

האסקרא והקראסא

המשנה המפורסמת במסכת בבא בתרא (ה, א) קובעת: "המוכר את הספינה מכר את התורן...". והבבלי שם עג ע"א מפרש: "תורן איסקריא וכן הוא אומר 'ארו מלבנון לקחו לעשות תורן עליך'" (יחזקאל כז, ה) ³⁸.

הרבה אי-בהירות יש לגבי המונחים הללו, תורן ואסקריא. ננסה כאן לעמוד על משמעותם המדויקת בספרות חז"ל ³⁹. בדרך-כלל מגדירים את ה"תרן" (או "תורן") כ"מוט גבוה בספינה שקושרים אליו את המפרשים" (אבן-שושן, ערך 'תרן'). וראובן אלקלעי במילונו העברי-האנגלי (ערך 'תרן') תרגם: mast. ואולי באמת זהו מובנה של המלה במקרא, ביחזקאל (שם). על כל פנים, משמע מן הפסוק בישעיה ל, יז: "כתרן על ראש ההר", שהוא מוט מאונך ⁴⁰. אולם בבבלי, כאמור לעיל, פירשו את ה"תרן" כ"אסקריא", והאסקריא בשום פנים אינה mast, אלא היא ἰστοκεραία ⁴¹ היוונית, כפי שכבר ציינו בעלי המילונים ⁴², שפירושו sailyard, והוא אותו מוט אופקי התלוי מן ה"mast", שאליו קשור המפרש ⁴³ (ראה איור 3). ושמא כך יש לפרש את שמצינו במגילות ההודיות יא 34 (מהדורת "ליכט, ירושלים, תשי"ז, עמ' 119): "ושוכני עפר הרימו תורן (ותולעת מתים נשא נס)", דהיינו: raise the sailyard ⁴⁴.

38 ראה: Torr, עמ' 33; Casson, עמ' 233 הע' 38.

39 כאן לא נדון בעניינו של "הנס" הבא לאחר התורן במשנה שם. רק נעיר כי הסדר במשנה, שבו התורן קודם לנס, הוא בהשפעת הפסוק ביחזקאל שם. נקווה לעסוק בעניין בהרחבה במקום אחר.

40 ראה עוד בספר יוסיפון, מהדורת פלוסר, א, ירושלים, תשל"ח, עמ' 445 שורה 7. עיין במילון בן-יהודה, טז, עמ' 7915. וכן הביין בוקסטורף במילונו התלמודי באציליא, 1640, עמ' 174: "malus navis". יאסטרוב משאיר את העניין באי-ודאות. ראה במילונו עמ' 1658 שכתב: "mast". "תורן" בצוואת נפתלי ("בתי מדרש" של ורטהיימר, ירושלים, תשל"ב, א, עמ' 194—196) הוא mast.

41 השמטת ההעברה To מובנת היא במסגרת הדיאלקטיזציה היוונית של אותם הימים. ראה: F. T. Gignac, *A Grammar of the Greek Paypri, of the Roman and the Byzantine Periods*, Milano, 1975, pp. 66, 313.

42 "ערוך השלם", א, עמ' 199אב; לוי, א, עמ' 1312א; G. H. Dalman, *Aramäisches—neuhebräisches Handwörterbuch...*, Göttingen, 1938², p. 31 f. ווארשא, 1858, עמ' 24; קרויס, *Lehnwörter*, ב, עמ' 296—297א. וכן הוא במילונו הסורי של ברוקלמן, עמ' 37. אולם שם פירש malus (= mast), שהוא גם מתאים ל"סקריא" המנדאית (ראה: E. S. Drower & R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford, 1963, p. 336a). ולא כיאסטרוב, שגזר מן "סקר", וכתב: "to espy, prop espying place" והוסיף: "hence 'mast, or rather yard' — ודבריו מבולבלים.

43 ראה עוד באוצרו הגדול של פיין סמית, עמ' 2723, בערך "סקריא" ("סקרנא") = ברוקלמן, עמ' 496א, שפירש אף הוא כ-mast. אבל בפיון סמית, עמ' 320, בערך 'אסקריא', פירש: הגה (rudder). ואולי פירש על-פי היוונית ἰστοκεραία, ראה: Du Cange, *Glossarium ad Scriptores Medical et Infimae Gmecitatis, Lugdunum*, (1688 Graz 1958), p. 1383: "instrumentum que naves in mare deducuntur".

44 על ἰστοκεραία ראה: Artemidorus Daldianus, *Oniocriticon*, Hercher edition, Leipzig, 1864, I, 35.

הוכחה עקיפה לכך יש למצוא בבבלי תענית כא ע"א. שם מסופר שאילפא "אזל תלא נפשיה באסקריא דספינתא אמר אי איכא דשאל לי במתניתא דרבי חייא ורבי אושעיה ולא פשיטנא ליה ממתניתא נפילנא מאסקריא דספינתא וטבענא...". והנה, אם בספינה קטנה מדובר, שום אסון לא יקרה לו אם יפיל את עצמו מראש ה-mast. ואם המדובר באנייה גדולה, מי שיזרוק את עצמו מראש ה-mast בוודאי ייפול על הסיפון וישבור את עצמותיו,



5

אניית סוחר

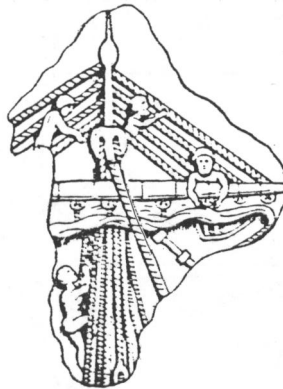
200 לספה"נ בקירוב

אבל לא יגיע למים ויטבע, מפאת רוחבו של הסיפון⁴⁵. האסקריא, לעומת זאת, תלויה כאמור בצורה אופקית מן ה-mast, רחבה היא עד למאוד, ומגעת היא הרבה מעבר לשני עברי הסיפון ונתלית היא (בחלקה) מעל פני המים (ראה איור 5). על אורכה ויכולתה לבלוט הרבה מעבר לרוחבו של הסיפון על פני המים תעיד העובדה שציין C. Torr בספרו ⁴⁶ *Ancient Ships*: "On merchant-ships the yards were strong enough for heavy weights to be hoisted to the ends and there let fall on an assailant"

45 ספינת-סוחר קטנה עד ממוצעת, שאורכה כ-20 מטר, יהיה רוחבה (beam) 6–8 מטרים (ראה: Casson, עמ' 189–190, 214–216). הווי אומר, שיש 3–4 מטרים של סיפון בכל צד של ה-mast.

46 קיימברידג', 1895; מהדורה שנייה, שיקאגו, 1964, עם הוספות מאת מלומדים אחדים, עמ' 93.

אילפא בוודאי עלה לראש ה־mast בעזרת סולם חבלים⁴⁷, ומשם רץ לאורך האסקריא בעזרת חבלים המחברים את ראש ה־mast עם קצה האסקריא, שנקראים lifts עד שעמד מעל פני המים⁴⁸ (ראה איורים 6, 7)⁴⁹.



6

על האסקריא
200 לספה"נ בקירוב

ראיה לדבר שאסקריא כאן הוא sailyard יש למצוא במסורת מקבילה שבנוסח דבריו של אילפא בתענית שם. שהרי בכ"י אוקספורד 336 וכ"י JTS 84 גרסינן⁵⁰ שם: "אזל (אתא) תלה נפשיה בקרא דספינתא. אמר: ... נפילנא (נטלנא) מקרא דספינתא וטבענא". וכן היא הגרסה ב"גנוי שעכטער", ב, עמ' 338 שורה 18 (מספר במפתח לר' נסים לתענית):

47 ראה: Casson, עמ' 240, ותמונות 13/137, 140, 141, 144, 150, 151. ועוד ראה שם עמ' 333, שכתב לפעמים: "the mast ... was sometimes fitted with cleats to allow hands to ... get aloft". ראה עוד אצל Torr, תמונות 26, 29, 30.

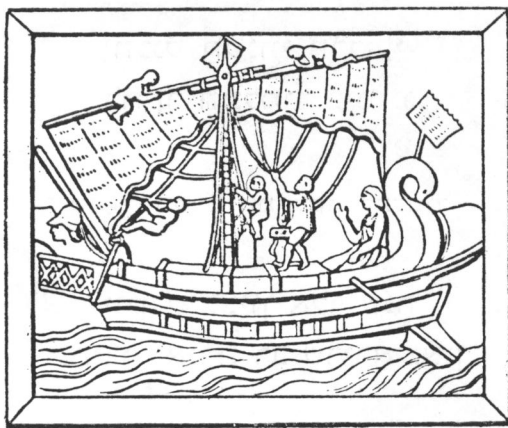
48 ראה: Lucian, *Navigium* 4: ἀνιόντα τον ναύτην διὰ τῶν κάλων, εἶτα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἀνω ἀσφαλῶς διαθέοντα διαφέοντα τῶν κερκιάων ἐπελγμμένον. ובתרגומו של Casson (עמ' 263 הע' 13): "the sailor swinging himself aloft by the ropes and then running the length of the yard along the top in perfect safety holding on the lifts".

49 איור 5: אניית-סוחר בכניסתה לגמל רומא (Porto), ולאחר-מכן נקשרת לרציף ופורקת את מטענה. ראה: 90. C. Picard, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 76 (1952). (משנת 200 לספה"נ בקירוב) במוזיאון טורוניה שברומא. לפי ציור 29 אצל C. Torr, *Ancient Ships*. לתמונה טובה יותר ראה: Casson, תמונות 144, 146.

איור 6: אף היא מן התבליט של איור 5. ראה: Casson, תמונה 146.
איור 7: אניית-מפרש בכניסתה לגמל. מתוך ציור קבר של Naevolia Tyche איש ספנות בפומפיי, משנת 50 לספה"נ בקירוב. על-פי איור 26 אצל Torr; Casson, תמונה 151.

50 ראה: מהדורת מלטר, ניויורק, 1930, עמ' 84 שורות 5, 8.

"בקר"; ובספר המפתח, מהדורת גאלדנטהאל, וויען, 1847, במבוא ג ע"א: "בקראסא"; ובאגרת רב שרירא גאון, מהדורת לוין, חיפה, תרפ"א, עמ' 36 שורה 14 (בנוסח הצרפתי): "בקראסא" (ובשינוי נוסח שם מכ"י ברלין: "בקרסא דעיבורא"). וראה עוד בבלי כתובות סט ע"ב: "באסקריא דמכותא"⁵¹. אולם הגרסה ב"תשובות הגאונים", מהדורת אסף, תש"ב, עמ' 206 שורה 9 (מספר המפתח לכתובות): "ב[ק]ראסא"; ובמבוא התלמוד לר' שמואל בן חפני (כ"י JTS, אדלר 7311, אצל "גנוזי שעכטער", ב, עמ' 333): "קרסא"; וכן הוא



7

אניית סוחר
50 לספה"נ בקירוב

בספר ההוצאה שלו ("גנוזי קדם", ד, ירושלים, תר"ף, עמ' 61 = "אוצר הגאונים" כתובות, ר' חננאל עמ' 87): "בקרסא דספינתא"; וכן הוא בהלכות גדולות, כתובות א 7: "בקרסא", ויש לגרוס שם: "בקרסא" (= מהדורת הילדסהיימר², ב, ירושלים, תש"מ, עמ' 269 שורה 54: "איסקריא"; ובכ"י ואטיקאן 136: "קראסא"), וכו'. קר(א)סא הוא $\epsilon\sigma\kappa\epsilon\rho\alpha\varsigma$ (= cornu בלאטינית), שהוא ה-sailyard⁵³. מסורת מקבילה זו⁵⁴ מלמדת אותנו, כי האסקריא והקראסא אחד הם. ואכן $\kappa\epsilon\rho\alpha\varsigma = \iota\sigma\tau\omicron\kappa\epsilon\rho\alpha\iota\alpha$ ולשניהם המשמעות sailyard.

51 "דקדוקי סופרים השלם", ירושלים, תשל"ז, עמ' 1219 שורה 27.

52 כפי שכבר ראה ל' גינצבורג, "גנוזי שעכטער", שם, עמ' 333.

53 ראה: Tert. Adv. Marc. B. 18, Achilles Tatius 3, 1. 1—2 (אכיליס טטיוס הוא, כפי הנראה, בן המאה השנייה לספה"נ). ראה: Casson, עמ' 232, שדן בהתפתחות מלה זו, ואף ב-cornu הלאטיני.

54 על מסורות מקבילות הרחבתי את הדיון במקומות מספר. ועיין לפי שעה בספרי "יוונית ולטינית בספרות התנאים והאמוראים", ירושלים, תשמ"ב, בחלקו העברי עמ' כו—כט, ס, ובחלק האנגלי עמ' 26—28, 59—60.

מבעיות ההדרה של אסתר רבה

יוסף תבורי

ברור הוא שכל העוסק בספרות הרבנית לכל סוגיה ולכל פרטיה לא יימלט מעיסוק בדברי הגר"ש ליברמן. אולם, הבא לעסוק בהכנת מהדורה מדעית של טקסט מתחום הספרות הרבנית חייב התמודדות מיוחדת עם דמותו של ליברמן, מכיוון שבעוד שבמחקריו האחרים התווה את שיטת המחקר רק בדוגמה שנתן לאחרים, בתחום ביקורת-הנוסח, העיר הערות מתודיות לדרך ולשיטה הרצויות. תרומתו המיוחדת של ליברמן לבעיות ההדרה של הספרות הרבנית צוינה כבר על-ידי פרופ' א"ש רוזנטל ז"ל. הוא ציין שליברמן הלך בדרך הפוכה מזאת שהלך בה האיש שהכיר בו כמורו, פרופ' י"נ אפשטיין ז"ל. אפשטיין פתח את עיוניו בביקורת הנמוכה של הטקסט, בספרו הגדול "מבוא לנוסח המשנה", אבל עזב כמעט את השטח הזה כדי לעבור לתחום הביקורת הגבוהה — ביקורת המקורות. לעומת זאת, פתח ליברמן בעקבות עבודותיו האחרונות של אפשטיין, בביקורת המקורות, בספרו "תלמודה של קיסרין", ועבר אחר-כך לביקורת הנוסח. אחת מסגולותיו המיוחדות בדרך למדנותו היתה שעל-ידי ביקורת הנוסח השכיל, במקומות רבים, להראות שהסוגיה ניתנת להתפרש ללא זיקה להנחות המקובלות של ביקורת הנוסח.¹

הערותיו המתודיות הידועות ביותר של הגר"ש ליברמן לעניין דרכי ההדרה, מצויות בביקורת שכתב על הוצאות המכילתא של הורוביץ-רבין ושל לאוטרבך,² ואחר-כך בביקורתו על הוצאת ספרי דברים של פינקלשטיין.³ במאמר הראשון דן הוא בשתי השיטות העיקריות להוצאת מהדורות ביקורתיות — השיטה הדיפלומאטית והשיטה האקלקטית — כשהוא מעמיד את המהדורה הדיפלומאטית של הורוביץ-רבין, שבה בחרו בדפוס הראשון כנוסח היסוד (והשלימו אותו על-פי מקורות אחרים) למהדורה האקלקטית של לאוטרבך ש"בחר לו מכת"י ומן הדפוסים את הנוסח שנראה לו נכון ונתן לו טקסט אקלקטי". וכאן אנו שואלים את עצמנו: מהו ההבדל המעשי בין שתי הגישות? הרי אף הורוביץ נוהג

* מאמר זה הוא עיבוד של הרצאה שנישאה בכנס שהתקיים באוניברסיטת בריאלין, בט"ו אייר תשמ"ג, לציון מלאות שלושים יום לפטירתו של הגר"ש ליברמן ז"ל.

1 א"ש רוזנטל, 'המורה', *PAAJR*, כרך 31 (1963), עמ' לד-לו.

2 "קריית ספר", יב (תרצ"ה), עמ' 54-56.

3 "קריית ספר", יד (תרצ"ז-תרצ"ח), עמ' 323-336.

שיטה אקלקטית באותם המקומות שבהם ברור שנוסח הדפוס הראשון מוטעה! מאידך, אף לאוטרבך נמנע מלבחור בין הנוסחאות במקום שאין בידו כלים לבחירה ובמקרה זה הוא רשם את כל שינויי הנוסחאות. על-כורחנו באים אנו להבדל השני שמנה ליברמן בין שתי ההוצאות — הכלל המעשי לכאורה, ההופך להיות עקרוני. הורוביץ נתן בהוצאתו את כל שינויי הנוסחאות בעוד שלאוטרבך רשם רק את השינויים שיש בהם חשיבות, לדעתו, לבירור נוסח הטקסט. בניסוח אחר של קדמונינו יכולנו להאשים את לאוטרבך שהוא "מחק מן הספרים"⁴ בעוד שאפשר לראות את הכרעותיו של הורוביץ—רבין כהכרעות הרשומות על הגליון בלבד — כי כל לומד יכול לראות בעצמו את כל חומר השינויים. ואף ליברמן הליץ בעד לאוטרבך, משום שהבטיח לתת ספר מיוחד שבו יברר ויבאר את כל הכרעותיו בדבר הטקסט הנבחר.

ליברמן הצהיר שאין בדעתו להיכנס לוויכוח אודות דרכי ההדרה, ואף-על-פי ששיבח את מהדורתו של לאוטרבך, משום שהיתה נקייה מכל הציונים המרובים המקשים על הלומד, הוא הצהיר ש"לא ימלט", שהעוסק בשיטה כזאת "לא יכשל באי-דיוק". הוא מנה שתי סיבות המביאות לאי-דיוק והרחיב את הדברים בביקורתו על ספרי דברים: א. אין להגיה מקור על-פי מקור אחר; ב. אין להגיה כתב-יד אחד על-פי כתב-יד אחר, משום שייתכן ששני כתבי-יד משקפים מסורות שונות של אותו חיבור⁵. לכן, כשבא ליברמן להוציא לאור את התוספתא על-פי כתב-יד הוא כתב:

אין אנחנו רואים את עצמנו רשאים להוציא, ובפעם הראשונה, נוסח מלוקט (אקלקטי). הנסיון הוכיח לנו שקשה להכריע בוודאות גמורה שיש לפנינו שיבוש ברור. ולא עוד אלא שאינו מן הראוי לטשטש את התמונה המתקבלת מנוסח אחיד. ולא הרי הספרות הקלסית הלועזית שכבר פורסמה בהרבה הוצאות מדוייקות כהרי הספרות שלנו שלא נתחדשו בה הוצאות מדעיות אלא בדורות האחרונים⁶.

ואף-על-פי-כן הוסיף ה"מקרים יוצאים מן הכלל, בשעה שהשיבוש היה נראה לנו למעלה מכל ספק, ובשעה שנוסח כתב-יד היה מבלבל את הקורא, נתנו בפנים נוסח הדפוס או נוסח כ"י "ע"⁷. והבוחן את המהדורה ימצא, שכשהשלים את הדפים החסרים בכ"י וינה על-פי כ"י ערפורט, הדפיס את הטקסט באותיות שונות כדי להדגיש שיש כאן מקור שונה⁸. אולם, במקומות אחדים שינה את נוסח הפנים מבלי לציין כך בפנים עצמו, ורק הבדוק את שינויי הנוסחאות יודע שיש כאן הגהה על-פי כ"י אחר⁹. ובסדר מועד הודיע אף הוא, שמחמת הקובלנה הרבה החליט להקל קצת את תיקוני הטקסט על-פי כתב-

4 ראה: ספר הישר לרבינו תם, חלק החידושים, מהדורת שלזינגר, ירושלים, תשי"ט, עמ' 9.

5 "קריית ספר", יד (תרצ"ו—תרצ"ח), עמ' 324—325. והעיר על זה גם "תלמודה של קיסריין", עמ' vii. ראה: רוזנטל (הע' 1 לעיל), עמ' סא. וראה עוד: ש' פרידמן, 'לאילן היוחסין של נוסחי בבא מציעא — פרק בחקר נוסח הבבלי', בתוך: "מחקרים בספרות התלמודית" (יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן) ירושלים, תשמ"ג, עמ' 93—94.

6 תוספתא ורעים, מבוא, עמ' יב. השווה: רוזנטל (הע' 1 לעיל), עמ' נח.

7 שם.

8 שם, עמ' 92—112.

9 ראה: שם, עמ' 71, 214 (שתי דוגמאות).

יד אחרים. וכל זאת, אחרי שהוכיח שבתוספתא משתקפים שני ענפי נוסח ברורים¹⁰ והם מתפלגים לפי כתבי־היד שבידנו¹¹.

דרכו של הגר"ש ליברמן עומדת בפני כל מי שבא לעסוק בהכנת מהדורה מדעית. היא שעומדת נגד עיני בשעת עיסוקי בהכנת מהדורה ביקורתית של מדרש אסתר רבה¹². בעקבות דברים אלה רוצה אני לדון בדוגמאות, שבהן, לדעתי, חייבים להגיה את הטקסט ולתת נוסח אקלקטי. בדוגמה הראשונה, נחוצה ההגהה עד למאוד וניתוח מדוקדק מראה שיש לה אחיזה במסורת הנוסח. בדוגמה השנייה, ההגהה הכרחית להכנת העניין אם כי יש הסתייגות מסוימת כלפיה. הדוגמה השלישית מאלפת ביותר. כאן, שלא כדוגמאות האחרות, השיבוש שבטקסט הוא כה בולט שלא נראית לנו כל אפשרות לפרשו כמות שהוא. לעומת זאת, יש לנו מקור ברור המצטט את הטקסט בנוסח הנראה להיות נוסח מקורי. ובכל זאת, ניתוח מעמיק מלמד שכאן אנחנו נכנסים לאותה מלכודת שהזהיר מפניה ליברמן — הגהת מקור על־פי מקור אחר. ואף־על־פי־כן, אין לנו מנוס מלתקן את הטקסט על־פי תוך ציון הבעיה שבדבר.

א. במסגרת פתיחה לפרשת "גם ושתי המלכה" (אסתר א, ט) מביא המדרש (ג, ד, דפוס וילנא ו ע"ג) דרשה המגדילה את עוון ישראל בעבודתה הפנתיאיסטית הזרה בזה שאף־על־פי שעבדה אלוהים רבים — לא מצאה מקום בבית אלוהיה לאלוקי ישראל. המדרש מסתמך על פסוק משופטים (י, ו) ומצטטו: "ויוסיפו בני ישראל לעשות הרע בעיני ה' ויעבדו את הבעלים ואת העשתרות ואת אלהי ארם ואת אלהי צידון ואת אלהי עמון ואת אלהי פלשתים ויעבדו (!) את ה' ולא עבדהו".

ברור שמובאה זו היא טעות ולא מסורת אחרת בלשון הכתוב, כי מלבד העובדה שהיא יוצרת סתירה מניה וביה בפסוק, היא גם מנוגדת לכל רעיון המדרש המבקש לציין שאף־על־פי שעבדו את אלוהי העמים — עזבו את ה' ולא עבדהו. אך דא עקא, הפסוק מופיע בצורה זאת בכל כתבי־היד של המדרש הנמצאים בידנו, וכן הוא אף בדפוס פיזארו שהיה מקובל כדפוס הראשון. אמנם, בכ"י ואטיקאן של מדרשנו הרגיש הסופר בטעות ומיד אחרי שכתב את האותיות "ויעב" מחק אותן ותיכף בהמשך כתב "ויעבדו". אולם, לפי כללי הפילולוגיה, בהסתמך על הנוסח של העדויות האחרות, נמצינו למדים שאף לפני סופר כ"י ואטיקאן היה הנוסח "ויעבדו את ה'". עובדה זאת מעוררת אותנו להרהורים בדבר טיבה של מהדורה מדעית.

10 תוספת ראשונים, כך ד, ירושלים, תרצ"ט, עמ' טו; ועיין שם הערה 2!
11 מבוא לתוספתא כפשוטה, חלק א, עמ' יט; חלק ג, עמ' יג. וראה: רונטל (הע' 1 לעיל), עמ' סח—סט.

12 כתבי־היד של מדרש זה הם: כ"י קיימברידג' Add. 495 (ראה תיאורו אצל ב' לרנר, 'מדרש רות רבה', דיסרטאציה לתואר השלישי, האוניברסיטה העברית, תשל"א, עמ' טו—טז); כ"י ואטיקאן 291; כ"י אוקספורד Selden Supp. 102 (קטלוג נויבאואר, מס' 164; ראה תיאורו אצל לרנר, שם, עמ' יא—טו); והדפוס הראשון (לזיהוי הדפוס הראשון ראה לקמן). לדוגמה השנייה מצטרפת עדותו של כתב־יד מן הגניזה שבקיימברידג' TS F 2(2).66. אני מודה לפרופ' י' זוסמן שהעיר את תשומת לבי לכתב־יד זה. מודה אני גם לספריות שנתנו לי רשות להשתמש בכתבי־היד ולמכון לתצלומי כתבי־יד שליד הספרייה הלאומית ולעובדיו המסורים על עזרתם. תודתי נתונה גם לקרן הזכרון לתרבות יהודית, שממנה קיבלתי מענק שעזר לי בשלב הראשון של הכנת המהדורה.

מטרתה של מהדורה מדעית היא לקרב אותנו, ככל האפשר, לנוסח הטקסט כפי שיצא מאת מחברו או עורכו/מסדרו. גם טעות ברורה, אם היא נמצאת בכל ענפי הטקסט, שייכת למסורת הטקסט, ואין לנו לתקן אותה אלא להעיר עליה בפירושו למקום זה. יתרה מזו, אפילו נגיה שהיה ענף אחר של מדרשנו, שבו הפסוק צוטט כצורתו המקראית לפי המסורת — הוא לא הגיע לידנו, ואין אנו יכולים לדבר עליו אלא בדרך השערה בלבד. כל שאנו יכולים לעשות הוא למסור, במידת יכולתנו, את נוסח הענף שהגיע לידינו. לפי כללי הפילולוגיה, בענף זה צוטט הפסוק בטעות ואין אנו רשאים לתקן את הטעות אף-על-פי שהיא ברורה. נוכל אף למצוא נימוק המצדיק את הגרסה הנראית מוטעית. ייתכן שהסופר לא טעה אלא שינה את לשון הפסוק בכוונה — מעין "תיקון סופר" הבא להגן על כבוד ה' בצטטו פסוק שלא כצורתו.¹³

אולם, כאן באים אנו להערת ליברמן, שרק עיון ללא שיעור יכול להביא אותנו להכרת הדברים לאמיתם. כשאנו בודקים את העדויות בבדיקה חוזרת, באים אנו לראייה שונה של המצב ובעקבותיה גם למסקנה שונה. דפוס פיזארו אמנם נחשב לדפוס הראשון של המדרש, אך מחקריו של ב' לרנר הוכיחו שאינו אלא הדפוס השני¹⁴. בדפוס הראשון האמיתי, דפוס קושטא, נדפס הפסוק בנוסחו המסורתי: "ויעזבו את ה' ולא עבדוהו". עובדה זאת מלמדת אותנו, שטעות זאת היא מן הטעויות הקלות שסופרים עלולים לעשות באופן עצמאי¹⁵. עתה אפשר לפרש גם את הממצא של כ"י וואטיקאן בצורה שונה. ייתכן שאף כאן התחיל הסופר לטעות באופן עצמאי, וכשעמד על כך שאינו מעתיק את מה שלפניו, תיקן בהתאם למקור (אם כי יש לציין שסופר זה אינו רגיל במחקיקות מעין זאת). אפשר אם-כן, שכתבי-יד, למרות זהותם במקרה זה, אינם משקפים מסורת משותפת אלא שבשלושתם חדרה הטעות באופן עצמאי. ייתכן, כמובן, שאין הטעות עצמאית בכולן, אך מספיק לומר שאין כאן טעות משותפת לכולן וממילא אין ללמוד מכאן על מסורת הטקסט של אסתר רבה. מסקנתנו היא שאכן נגיה את הטקסט בהסתמכנו על נוסח דפוס קושטא. ב. באסתר רבה א, א (דפוס וילנא ב ע"ד ג ע"א) שנינו:

ור' נחמיה אמר אחשורוש שבטל מלאכת בהמ"ק הוא אחשורוש שגזר עליו שיבנה וכי הוא גזר והלא כורש גזר אלא כתיב בשנת חדא לכורש מלכא באותה שעה נכנסו כל סנקליטין שלו אצלו אמרו לו אביך גזר עליו שלא יבנה ואת גזר עליו שיבנה וכי יש מלך מבטל גזירות מלך א"ל הביאו לי קינסין הנעתקין מיד הביאו לו הה"ד: "והשתכח באחמתא בבירתא" (עזרא ו, ב) מה כתיב ביה "כען שימו טעם לבטלה" (שם ד, כא) א"ל ומי כתיב "לעולם" לא כתיב אלא "עד מני טעמא יתשם" (שם) מאן אמר לי שאילו היה אבא קיים לא היה בונה אותו לפיכך הוא כוללו עם הנביאים הה"ד "ושבי יהודיא בנין ומצלחין [...] מן טעם אלה ישראל ומטעם כורש ודריוש וארתחששתא מלך פרס] וגו'" (שם ו, יד).

הרעיון שביסוד מדרש זה הוא פשוט — כשנוסיף לו את ההשקפות המקובלות בחז"ל

13 במקבילות של מדרש זה צוטט הפסוק כדון, ולא מצאתי לו שינויים במקורות האחרים.

14 ב' לרנר (הע' 12 לעיל), עמ' לב—לו.

15 בפסוק ארוך זה, המלא חזרות, מרובות הטעויות. ראה: V. Aptowitzer, *Das Schriftwort in der Rabbinischen Literatur*, Vol. 5, Vienna, 1915 (Repr. New York, 1970), p. 362.

על התקופה הפרסית¹⁶. בנו של כורש, הנקרא אחשורוש במגילת אסתר ואתחששתא בספרי עזרא ונחמיה, ביטל את מלאכת בניין בית-המקדש. בדור שלאחר-מכן, בימי דריוש בן אחשורוש, ביקשו היהודים לחדש את מלאכת הבניין, אך שוטני יהודה התנגדו לכך. לפי הסיפור המקראי, בדקו בארכיון המלך שבבירה וכשמצאו שכבר כורש נתן פקודה ליהודים לבנות את בית-המקדש, חזרו ואישרו את זכות היהודים להקים את המקדש. אולם, כאן עומדים אנו בפני חסרון בסיפור המקראי, שאותו ביקשו חז"ל להשלים. מדוע לא נזכר בדיון זה שאחשורוש/אתחששתא נתן פקודה האוסרת את בניין המקדש? חז"ל השלימו את החסרון בקפרם ששרי פרס אכן הסתמכו על פקודה זאת וטענו שאין להתיר את בניין הבית אחרי שאחשורוש אסר — אין מלך מבטל גזירת מלך. טיעון זה מבוסס על סדרי המלוכה הפרסית, כפי שהם משתקפים במגילת אסתר — אין המלך יכול לבטל אפילו את גזירת עצמו! אולם, דריוש בדק את פקודת אביו ומצא בה שאסר את הבניין רק "עד שיתן פקודה חדשה". דריוש טען, שאילו אביו היה קיים אולי היה הוא עצמו מצווה על חידוש הבניין, ולא תהיה בפקודתו לחידוש הבניין משום סתירה לפקודת אביו. ואפשר שיש בדיון זה גם תשובה לשאלה כיצד היה יכול אתחששתא לבטל את פקודת כורש. אלא שאף אתחששתא לא ציווה על ביטול הבניין, אלא על דחיית הבנין עד למועד אחר שלא נקבע. וכאן בולט חוסר העקביות שבאחשורוש, שעמד עליה ר' נחמיה — אחשורוש שביטל את מלאכת בית-המקדש, לא עשה כן בפה מלא ובזה אפשר את חידוש בנייתו. ואפשר שלשיטת חז"ל היתה בניסוח דבריו עוד סיבה: אחשורוש לא היה יכול לבטל לגמרי גזירת כורש שאין מלך מבטל גזירת מלך!

בדרך זו פתרו חז"ל עוד קושיה מקראית לשיטתם. היות שאחשורוש/אתחששתא נתן פקודה דו־משמעית, ראוי אף הוא להיחשב עם המלכים שציוו על בניין הבית — כורש ודריוש, אבל לא במקומו הכרונולוגי בין השנים כי אם רק בסוף.

ברם, פירוש זה מחייב לכאורה הגהה קלה בנוסח המדרש. קושיית המדרש על ר' נחמיה היא, שלא אחשורוש גזר על חידוש הבניין אלא בנו דריוש הוא שעשה כן. לכן חייבים אנו להגיה, כפי שכבר הציע הרד"ל, "והלא דריוש גזר" במקום "והלא כורש גזר". וקל מאוד להסביר כיצד השתבש השם מ"דריוש" ל"כורש". יש לזה סיבה מספקת בעובדה שהצורה הגראפית של שני השמות היא כה דומה. אך יש לזה גם סיבה שהיא מעין הכרחית — הרי מיד אחרי־כן מבסס המדרש את קושייתו בצטטו את הפסוק "בשנת חדא ל כורש מלכא". אולם, סיבה זאת היא רק סיבה מדומה, כי הבדק את הפסוק בהקשרו מוצא שאין הכוונה למעשה כורש אלא למעשה דריוש שקרא את איגרתו של כורש. דומה אם־כן, שיהיה זה מוצדק לגמרי להגיה "דריוש" במקום "כורש" אף־על־פי שאין לזה סיוע בכתב־היד.

ברם, לאחרונה הצביע ש' אברמסון על מידה מיוחדת של חז"ל לפרש ש"הדיבור במלה והחפץ בזולתה", דהיינו שיש מקומות שבהם הזכיר הכתוב שם של אדם ש"אין הכוונה לאותו אדם אלא לאחר, ולא הזכירו אלא משום שיש לו שייכות כל שהיא למדובר האמיתי"¹⁷. אברמסון ציין לדוגמאות שבהן פירשו חז"ל את המקרא על־פי כלל זה ולמ-

16 ראה מאמרי 'התקופה הפרסית בעיני חז"ל', 'מלאכת', ב (תשמ"ה), האוניברסיטה הפתוחה, תל־אביב.

17 ש' אברמסון, 'במקראות, בחז"ל ובפיוטות', 'מחקרי לשון' (מוגשים לזאב בן־חיים בהגיעו לשיבה), ירושלים, תשמ"ג, עמ' 4—8.

קומות אחדים בפיט העברי המתפרשים על-פי כלל זה. אפשר שיש כאן דוגמה בדברי חז"ל עצמם. הזכירו את "כורש" שעה שהתכוונו ל"דריוש" — ושניהם נתנו פקודות לבניין בית-המקדש! עניין זה מצביע שוב על אזהרת ליברמן, שהמגיה עומד תמיד בפני הספק שמא הקושי שעומד לפניו אינו קושי אמיתי, אלא נובע הוא מהכרה בלתי מספקת את דרכי חז"ל. דומני, בכל זאת, שכל זמן שלא מצאנו דוגמאות כאלה בדברי חז"ל עצמם, מוכרחים אנו להגיה את הטקסט מתוך הכרה שידיעה עתידית רחבה יותר בדברי חז"ל עשויה לשנות את עמדתנו לגבי הגהה זאת.

ג. באחת מפתיחותיו מונה מדרשנו חמישה דברים שאמר אבא אוריין איש צדיין בשם רבן גמליאל (פתיחה ט, דפוס וילנא ב ע"א) אך בפרטן אין אתה מוצא אלא ארבעה:

מן דסגו דייני שיקרא סגון סהדי שיקרא; מן דסגון דלטוריא סגין ממונהון דברייתא מתבזזה; מדסגו אפיא חציפתא אתנסיב הודא והדרא ויקרא מן ברייתא; מן דאכעסון בנאי חביביא עובדיהון קדם אבוהון דבשמיא אקים עליהון מלכא חנפא ויתפרע מנהון ואי זה זה אחשורוש¹⁸.

בבעיה זאת כבר הרגיש סופר כ"י אוקספורד, שכתב "חמשה דברים שאמר אבא אוריין איש צדיין, ד' (!) בשם רבן גמליאל". אבל דומה שהחסרון הוא אמיתי ואפשר להשלימו על-פי מדרש אחר לאסתר — מדרש אבא גוריון. במדרש זה יש פסקה נוספת במקום השלישי, והיא: "מדאמר זעירא לרבא אנא רב מינך, איתקטע שנייא מבני אינשא". היות שברור שמדרש זה השתמש במדרש הנקרא אצלנו מדרש רבה לאסתר¹⁹, דומה שאפשר להשתמש בו כדי למלא את הפסקה החסרה באסתר רבה, כפי שכבר רמז ליברמן²⁰. ודוק שאין זו הגהה על-פי מקבילה המעבדת את מקורותיה, אלא על-פי מקור המצטט את אסתר רבה. אולם, כשמשווים אנו את כל דברי אבא גוריון שבשני המדרשים — מעוררים בלבנו השינויים המרובים שבין שני המקורות את החשש שיש לפנינו מסורת אחרת של מדרש זה, ואז עומדים אנו בפני הבעיה שעמד עליה ליברמן: הגהה על-פי ענף אחר או מסורת שונה.

קודם כל יש לשים לב לשם בעל המאמר. בעוד שבאסתר רבה נמסר המאמר בשם "אבא אוריין איש צידן" (כך, בעיקרו, בכל כתבי-היד), הרי במדרש אבא גוריון נמסר הוא בשם "אבא גוריון איש צדיין". קשה לעמוד על גלגולי צורתו של שם זה. במשנה (קידושין ד, יד) מופיע "אבא גוריון איש צדיין" כמוסר הוראה חינוכית בשם אבא גורייא (אבל במשנה שבירושלמי [כ"י לידן] — בשם אבא שאול), ודומה שמדובר באותו איש²¹. נפתח בבירור שם המקום, כי בירור זה הוא יחסי פשוט אבל מאלף. הנוסח "צדיין" נמצא גם במשניות (דפוס וילנא) וגם במשניות שעם הבבלי (דפוס וילנא). ברם, פרט

18 דומה שהמלים האחרונות "ואי זה זה אחשורוש" אינן מדברי אבא אוריין, אלא הן הוספת המסדר הבא להשתמש בדברי אבא אוריין למבנה הפתיחה.

19 ראה צונץ-אלבק, "הדרשות בישראל", ירושלים, תשי"ב, עמ' 423, הע' 7 (דיון של אלבק).
20 תוספתא כפשוטה, חלק ח (נשים ב), עמ' 755, הע' 10. וכבר הציע בעל אות אמת להוסיף פסקה זאת לאסתר רבה. מנוסחתו משמע שהציע להוסיפה על-פי הילקוט.

21 ראה: א' היימן, "תולדות תנאים ואמוראים", ערך "גוריון".

לכתב-היד של אבא גוריון, שעל-פיו נדפס המדרש, לא מצאתי את הנוסח "צדיין" בשום כתב-יד של משנה או מדרש²².

ובעצם, גם במדרש אבא גוריון אין הצורה "צדיין" אלא טעות. מתוך שבעה כתב-יד שהיו לפני בובר לצורך הוצאתו — בשלושה נמצא "צדיין" ורק באחד מהם נמצא הנוסח "צדיין", אבל הוא כתב-היד שבו בחר בובר ליסוד מהדורתו. נמצינו למדים שהמקום הוא באמת "צידן" או "צידין"²³.

פרשה מעניינת נמצאת בבירור שם האיש: האם הוא "אוריין", כמו שנמצא בכל כתב-יד של אסתר רבה, או שהוא "גוריון" כפי שהוא נמצא במדרש אבא גוריון? מוצא השם ומשמעותו אינם ידועים לנו²⁴. איש בשם "גוריון בן יוסף" נזכר אצל יוספוס כאחד ממנהיגי המפלגה המתונה ליד שמעון בן גמליאל (מלחמות היהודים, ד 159) והשערה מאוד מפתה היא לזהות את גוריון זה עם אבא גוריון שמסר בשם רבן גמליאל²⁵. ברם, גם אם רשאים אנו לסמוך על עדותו של יוספוס לגבי צורת השם, אפשר שהיתה גם הגייה אחרת, כמו שמצאנו לגבי שם העיר "עזה", שהעיר שבה מועתקת בתרגום השבעים כגימ'ל²⁶ אך בהגייה העברית המאוחרת יותר היא מתבטאת כאל"ף. עדות כ"י לידן של הירושלמי מאלפת במיוחד בהקשר זה. במשנה (קידושין שם) גורס הוא "גוריון", אבל בפסקת המשנה הגרסה היא "אוריין". בובר, שכבר עמד על כך, העיר שיש כאן הבדל גיאוגרפי: הגליל לעומת ירושלים. אפשר שההבדל הוא זמני: תקופת התנאים לעומת תקופת האמוראים. אלא שאין התמונה כה חלקה. במשנה שבכ"י מינכן נמצא "אוריין" וכן העתיק המאירי. וכן הוא אף בכ"י פאריז 328—329 — כשאבא אוריין מוסר בשם אבא גוריון! יתרה מזו, בטרם נקבע שיש כאן הבדל בין מסורת אסתר רבה שלנו לבין מסורת שעליה מסתמך אבא גוריון, ראוי להעיר שאף שני כתב-יד של אבא גוריון גורסים כאן "אבא אוריין".

22 מכתב-היד העיקריים של המשנה ניתן לבדוק את כ"י קויפמן בלבד, ובו מוסר אבא אוריין בשם רבי מאיר. בכ"י פאריז נמסרה הוראה זו בלי שם האומר, ובהוצאת לו יש כאן דילוג על חלק גדול מן הפרק (ראה: אפשטיין, "מבוא לנוסח המשנה", ירושלים, תשכ"ד, עמ' 977). גם באוטוגראף של הרמב"ם חסרים כאן כמה דפים. בכ"י פאריז 328—329 חסר שם המקום. יש לציין עוד שב"דפוס לא נודע של המשנה" נדפס "צידא". מן המשנה שבבבלי בדקתי את כ"י מינכן 95 וכ"י ואטיקאן 111 (במהדורות פאקסימיליות של מקור), והמובאה שבמאירי (מהדורת סופר, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 352); ובירושלמי — הן במשנה והן בפסקתא — הנוסח "צידין" או דומה לו. התריג היחיד מבחינה זאת הוא המובאה של המשנה במסכת סופרים (טו, ז, מהדורת היגר, עמ' 280) שבה, לפי רוב כתב-היד, השם הוא "צדיין" או שיבוש ניכר של שם זה כגון "צדיק" וכד'.

23 ראה: "ספר הישוב", ירושלים, תרצ"ט, עמ' 129. שם תיקנו את נוסח דפוס המשנה מבלי להעיר על כך. ושם יש דיון אם יש לזהות את המקום בצידון שבלבנון או בבית-צידא שליד טבריה.

24 ידיד, ד"ר דניאל בויארין, עומד לפרסם דיון על שם זה ומשמעותו.

25 אולם אחרים נוטים להגיה במלחמות "יוסף בן גוריון" (שנזכר אחרי כן כמפקד הצבאי של ירושלים) במקום "גוריון בן יוסף". ראה: דרנבורג, "משא ארץ ישראל" (תרגם מצרפתית מבש"ן), כרך ב, ס"ט פטרסבורג, תרנ"ז, עמ' 144, הע' 2. כידוע, בימי הביניים זיהו את האיש הזה ביוסף בן מתתיהו, מחבר ספר המלחמות (ראה: ספר יוסיפון, מהדורת ב' פלוסר, כרך ב, ירושלים, תשמ"א, עמ' 31).

26 ראה: Z. Frankel, *Vorstudien zu der Septuagint*, Leipzig, 1841, p. 112.

27 ראה: אלבק, ב"הדרשות בישראל", עמ' 424, שהביא ראיה כואת להוכחת אי-תלות של המדרש בתרגום.

שינוי אחד שראוי לעמוד עליו מבחינה מתודית הוא, שבעוד שבאסתר רבה מופיע אבא גוריון כמוסר את דברי רבן גמליאל, באבא גוריון מופיע הוא עצמו כאומר המאמרים. לו צדק בובר בדבריו שאסתר רבה הוא מאוחר לאבא גוריון, היה בדבר הזה הוכחה לכך שאסתר רבה אינו צאצא של אבא גוריון, כי מניין היה יכול המסדר להוסיף את המלים "משם רבן גמליאל". בובר אמנם טען שדרכו של מסדר מדרש אסתר רבה הוא להוסיף ולהרחיב את מדרש אבא גוריון, אבל אין זו הוספה מסוג ההוספות שמסדרים מאוחרים נוהגים להוסיף. אולם האמת היא, שמסדר מדרש אבא גוריון השתמש באסתר רבה, ודרכו היא להשמיט עניינים שאינם נחוצים לרעיון המדרשי²⁷. על-כן, אין לחסרון מלים אלה באבא גוריון שום דבר בעל חשיבות לנוסח של אסתר רבה.

השינויים שהבאנו אינם מכריעים, והדיון בהם חשוב לעניינם ולהדגמת חובת הזהירות הדרושה לפני שבאים אנו להכרעה. קובעים יותר הם השינויים המצויים בגופי המאמרים המצוטטים בידי אבא גוריון.

בגופי המאמרים מונים אנו שלושה שינויים חשובים בין אסתר רבה לבין מדרש אבא גוריון. לא נמנה בכלל זה את העובדה שהקטע מסתיים באסתר רבה בארמית: "אקים עליהן מלכא חנפא", ואילו באבא גוריון נמצא: "העמיד עליהם מלך חנף", כי שינוי זה הוא מן השינויים האופייניים למדרשים מאוחרים הממירים קטעים ארמיים בתרגום עברי. אך מלבד זה מוצאים אנו תמורות של פסקאות ארמיות בפסקאות ארמיות אחרות, ואין לנו שום אפשרות לקבוע שאחת קדומה והאחרת מאוחרת. שתיהן נראות להיות "נכונות" למסורת שלהן, וממילא יש לנו התופעה שליברמן הגדירה כמסורות שונות של אותו טקסט. שינויים אלה הם (ואין הבדלים משמעותיים בין כתבי-היד):

א ב א ג ו ר י ו נ

א ס ת ר ר ב ה

ממונהו דגוברין חטופין
איתנטלא יקרא דבני אנשא²⁸
מדארגיוזו בניא חביביא

ממוניה דברייא מתבזזא
אתנסיב הודא והדרא ויקרא מן ברייתא
מדאכעיסו בניא חביביא עובדיהון

דומה אפוא, שמסדר אבא גוריון השתמש במסורת אחרת של מדרש לאסתר, וכל המגיה את מדרש אסתר שלנו על-פי אבא גוריון גורם לטשטוש דמות המסורת הטקסטואלית, שמפניו הזהיר ליברמן. מאידך, היות שיש כאן קושי יסודי בטקסט ואין לנו תרופה טובה יותר בשבילה, דומה שראוי להגיה את הטקסט על-פי אבא גוריון, אלא שעלינו להוסיף את האזהרה שאין כאן שחזור אמיתי, אלא טלאי שישמור על הטקסט עד שתתגלה לנו דרך טובה יותר לרפאותה.

בסיכום, אם אמנם נראה לנו שאין מנוס, בשל מצב הטקסט שלנו, מהוצאת מהדורה אקלקטית, נשתדל להיות נאמנים לכלל הפילולוגי החשוב ביותר שהנחיל לנו ליברמן, והוא — אין שיעור ללימוד ולעיון הדרושים כדי להבין את ספרות חז"ל, "ואין לעמוד על הנוסח המקורי והאמיתי אלא אחרי יגיעה רבה ועיון רב"²⁹.

28 בכ"י ל ובכ"י מ של אבא גוריון (על-פי בובר), במקום "דבני אנשא" נמצא "מברייא". יש כאן זיקה מעטה לנוסח של אסתר רבה. מעניין הוא ששני כתבי-יד אלה הם שגילו זיקה לאסתר רבה גם בפרשת "אבא אוריאל".

29 ש' ליברמן, 'דברי סיום', בתוך: "מחקרים בספרות התלמוד" (הע' 5 לעיל), עמ' 225.

ENGLISH SUMMARIES

In "Preparing for the Sabbath", **Yitzhak D. Gilat** presents a comprehensive study of the Talmudic literature concerning the preparations to be made for the sacred Sabbath day in the various time-frames which precede it. The preparations for the Sabbath are wide-ranging, including cleaning and decorating the home, laundering, preparing food, bathing and ritual immersion, and dressing in special clothing.

Gilat also presents the fundamental halakhic differences of view between Shammai and Hillel concerning Sabbath preparations, and traces their consequences through the many practical implications formulated by the Schools of Shammai and of Hillel and other sages of later generations who followed in their footsteps. One fundamental difference of principle is in their perception of the duty to be conscious of the Sabbath and to prepare for it during the week. Another suggested difference concerns *melakha* done by non-Jews with the utensils of Jews. The ramifications of this principle became more significant as the upheavals of the first and second centuries brought increasing numbers of Jews into greater contact with non-Jews, and increased their dependence upon them. Gilat discusses other forms of preparation before the Sabbath, such as early cessation from work, lighting candles, eating — or fasting, not sitting in court session, not marrying, and others.

In "Mishnah Tractates which Open with Numbered Lists," **Mosheh Weiss** considers a phenomenon which is often thought to characterize some of the earliest layers of Mishnah formulation, when lists associated with numbers were used as aids to memory. About a quarter of the Mishnah tractates open with such numbered lists, and Weiss classifies them according to their function, their influence on the material which follows, and their connection with it. Weiss finds that some of these numbered openings appear to be completely independent of what follows, except perhaps for a transitional phrase, and give every impression of having been taken whole from elsewhere and grafted onto the beginning of the tractate. Another type of numbered opening consists of a collection of *mishnayot* which form a coherent group which is independent of the material which follows. A third kind is that which sets the

main theme for many following chapters. Yet another type is followed by what appears to be a "Talmud of Tannaim," in which the opening *mishnah* is interpreted, supplemented, or subjected to comment in one or more different ways.

Ephraim Itzhaky, in his study of "Jerusalem Targum 'A' and the School of Rabbi Ishmael," considers the Aramaic translation of the Torah commonly attributed to "Yonatan ben Uziel." Itzhaky systematically sorts and compares the halakhic references in the translation with the halakhic views presented on the same issues in halakhic *midrashim* attributed to different Tannaitic schools. Itzhaky argues that only a comprehensive study of this kind, together with a sorting and comparison of the aggadic and exegetic material in this Targum, collected from the entire work, can justify conclusions concerning the source material on which the Targum is based, its authorship and its period. Scholarly opinion to date has varied widely on all these issues. Itzhaky brings a selection of examples and comparisons of various types, and concludes tentatively that the halakhic method of the author of the Targum is very close to that of the school of Rabbi Ishmael, although not identical to it. The evidence suggests that the author of the Targum did not copy from the halakhic *midrashim* we have from that school, but that he represents an ancient tradition whose halakhic variations from Rabbi Ishmael's school may include layers from the schools of Shammai, Rabbi Eliezer, and others.

In his paper "On Linguistic Chronology in Rabbinic Literature," **Mordechai Akiva Friedman** illustrates the need for caution in dating the literary layers of rabbinic literature. While a knowledge of the time and place in which certain linguistic usages were common is indispensable in determining the origin of a given composition or its time of editing, errors in such dating can not only be misleading historically but can also lead the scholar to unwarranted corrections or to forced explanations of the meaning of a supposedly original text. Since comprehensive concordances based on precise scientific editions of all of rabbinic literature do not yet exist, and since all extant versions of certain texts may be erroneous, certain linguistic usages cannot be assigned to a definite time and place with certainty. Friedman illustrates the need for caution by showing several linguistic forms once thought to belong to the post-Talmudic period in Eretz Israel, but which further study has revealed in much earlier sources. Of particular interest is an unusual legal term of Greek origin which appears once in the Midrash and has been found also in

one of Bar-Kochba's letters from second-century Palestine, and in a dated Geniza fragment from the year 995. Had not all of these instances been discovered, and in explicitly datable documents, it is not likely that scholars would have acknowledged the use of so rare a term over an entire millenium.

In "Types of Majority in Erroneous Court Decisions," **Zvi Arie Steinfeld** unfolds before the reader the rich variety of approaches to understanding the Tannaitic debate in Mishnah *Horayot* 1, 5. The discussion centers about the public sacrifices to be brought in the event of certain serious transgressions being committed by the entire people under erroneous instruction by one of the Jewish High Courts (*Leviticus* 4, 13–21, and *Numbers* 15, 22–26). The "types of majority" issue concerns the legal equivalence in this context of one of the following to the entire people: the majority of the people of Israel, the majority of the people in each of the twelve tribes, the majority of the tribes, the majority of the people in a single tribe. The views concerning those obliged to bring the sacrifices in question include combinations of: the entire people as a whole, each tribe involved, the single tribe involved, all the non-sinning tribes together, and the Court. The number of possible combinations is large, and the Tannaitic, Talmudic, and post-Talmudic views are, in fact, numerous. Moreover, the Mishnah and other relevant texts available to us — both printed and manuscript — contain many variant readings and include both stylistic symmetries and asymmetries which render reconstruction of an original corrects text quite difficult. Steinfeld sorts out the various possibilities, variant readings, and commentators' views, and presents his own view as to the correct reading of the Mishnah, the proper understanding of each opinion presented in the debate, and the development of the midrashic version of the debate into the form we now have. The issue of interest here for Jewish thought concerns the relationship between minority and majority components of a society, and their responsibilities for each others' actions. This study will be of special interest to students of political theory who deal with meanings of majority in constitutional and international law.

In "A New Section of *Yalkut HaMakhiri* on *Proverbs*," **Yaakov S. Spiegel** presents a hitherto unpublished manuscript from the Bar-Ilan University library, of the midrashic collection assembled by the 14th-century Rabbi Makhir of Provence. The texts in the manuscript are compared with other known versions of the *midrashim* in the collection.

In "Philology and Daily Life in the Study of Rabbinic Literature," **Daniel Sperber** investigates several sailing terms which appear in rabbinic literature of the Mishnaic and Talmudic periods. Where earlier investigators were often ready to "correct" readings in order to make sense of these terms, Sperber prefers to uphold the integrity of the available text whenever possible. Supplementing classic Jewish sources — printed and manuscript — with other sources on ships and seamanship in the ancient world, Sperber finds considerable support for his identification of references in rabbinic literature to stone slips used for partial dry-docking in the Ashqelon port, a helix used for drawing ships from the water and for launching them, the sailyard, parral (whose previously unknown Greek translation Sperber identifies from the Talmudic reference), and mast.

Joseph Tabory introduces his paper on "Some Problems in Preparing a Scientific Edition of *Esther Rabbah*" with a discussion of Saul Lieberman's methodological comments on how to prepare such editions of classic Jewish texts. Lieberman contrasted two of the methods which have been used in handling the great diversity of textual readings we have. One is the "diplomatic method", of choosing one edition as a base and supplementing it by collecting the variant readings from the other sources available, or listing proposed corrections to the main text.

The "eclectic method" consists of choosing at each point, whenever this is possible, what seems most likely to be the correct text from among all those available, thus creating an essentially new edition. More important, whichever method a scholar chose, Lieberman wanted to see all extant textual variations published as well, so that other scholars could apply their own judgment as to the correctness of the texts. Tabory presents three instances where he found it necessary to propose an eclectic version to correct the standard text of *Esther Rabbah*, in the course of preparing a scientific edition. In each instance he examines various possible interpretations as to the source of the errors, if indeed they are errors and not variant traditions of the same text. He also considers the possibility that what appear to us to be errors may only indicate our insufficient awareness of the meanings of certain rabbinic forms of expression.