

# עמלי ספר

## כתב־עת לביבליוגרפיה ולחקר הספר העברי

שמה יהודה פרידמן: מסכתות שנדפסו ולא נרשמו וכאלה שנרשמו ולא נדפסו  
יהונתן עץ-חיים: הלכות פסוקות ראש 'הלכות עירובין' מן הגניזה  
מערבי פרץ: קטע נוסף מפירוש ר' משה אבן ג'יקטילה לתהלים: תהלים ד: ט-ה: ט  
שלום רוזנברג: פירוש י"ג מדות לר' דוד בן יוס טוב אבן ביליה  
דב שוורץ: לדרכי הפרשנות הפילוסופית על פירושי ר' אברהם אבן עזרא  
יעקב ש' שפיגל: על שני ויכוחים בעניין יוס־טוב שני: תשובת ר' משה יהודה עבאס  
מכתב־יד ובירור בתשובת ר' יעקב הכהן  
מאיר רפלד: על מסורת לימוד אחת של המהרש"ל  
יצחק יחלוב: ציורי המזלות בהגדות של פסח  
אנג'לו פיאטלי: דפוס פירארה בלתי ידוע  
יהודה רצהבי: מילואים לכתובות ערביות לשירי יהודה הלוי  
אהרן ארנד: הסכמות לספרי קודש בדורנו  
שלמה זלמן הבלין: 'צוואה' בכתב ידו של הרמב"ם (אוטוגרף): לחשיבותו ולסמכותו  
של כ"י אוקספורד 577 (הספרים מדע ואהבה ממשנה תורה להרמב"ם)  
שמואל אשכנזי: מצווה לפרסם (על הספר: קובץ ראשי תיבות וקיצורים)  
יונה בורשטיין: הערות ל"איגרת ר' ישראל אשכנזי מירושלים"  
חיים מיליקובסקי, שלמה זאב פיק: ביקורת ספרים  
ש.ז.ה.: סקירת ספרים חדשים וספרים שנתקבלו במערכת



הוצאת אוניברסיטת בר־אילן



# עלי ספר

כתב-עת לביבליוגרפיה ולחקר הספר העברי

יח

בעריכת

שלמה זלמן הבלין



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

תשנ"ה-תשנ"ו

# עליו ספן

כתב-עת לביבליוגרפיה ולחקר הספר העברי  
יוצא לאור על ידי המחלקה ללימודי מידע וספרנות

עורך:  
שלמה זלמן הבלין

מערכת:  
יצחק ד' גילת  
משה חלמיש  
יעקב שפיגל  
דניאל שפרבר  
יוסף תבורי

כתובת המערכת:  
המחלקה ללימודי מידע וספרנות  
אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 52900

ISSN 0334-4754



כל הזכויות שמורות  
לאוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן  
נדפס בישראל — תשנ"ו  
סדר בדפוס ידף נוי, ירושלים  
הדפסה בדפוס 'אחוה', ירושלים

## תוכן העניינים

5	מסכתות שנדפסו ולא נרשמו וכאלה שנרשמו ולא נדפסו	שמא יהודה פרידמן
43	הלכות פסוקות ראש 'הלכות עירובין' מן הגניזה	יהונתן עץ-חיים
49	קטע נוסף מפירוש ר' משה אבן ג'יקטילה לתהלים: תהלים ד:ט-ה:ט	מערבי פרץ
59	פירוש י"ג מדות לר' דוד בן יום טוב אבן ביליה	שלום רוזנברג
71	לדרכי הפרשנות הפילוסופית על פירוש ר' אברהם אבן עזרא	דב שוורץ
115	על שני ויכוחים בעניין יום-טוב שני: תשובת ר' משה יהודה עבאס מכתב-יד ובירור בתשובת ר' יעקב הכהן	יעקב ש' שפיגל
125	על מסורת לימוד אחת של המהרש"ל	מאיר רפלד
133	ציורי המזלות בהגדות של פסח	יצחק יודלוב
147	דפוס פירארה בלתי ידוע	אנג'לו פיאטלי
153	מילואים ל'כתובות ערביות לשירי יהודה הלוי'	יהודה רצהבי
157	הסכמות לספרי קודש בדורנו	אהרן ארנד
171	'צוואה' בכתב ידו של הרמב"ם (אוטוגרף): לחשיבותו ולסמכותו של כ"י אוקספורד 577 (הספרים מדע ואהבה ממשנה תורה להרמב"ם)	שלמה זלמן הבלין
177	מצווה לפרסם (על הספר: קובץ ראשי תיבות וקיצורים)	שמואל אשכנזי
181	הערות ל"איגרת ר' ישראל אשכנזי מירושלים"	יונה בורשטיין
183	ביקורת ספרים	חיים מיליקובסקי, שלמה זאב פיק
188	סקירת ספרים חדשים וספרים שנתקבלו במערכת	ש.ז.ה.



## המשתתפים :

פרופ' שמא יהודה פרידמן, אוניברסיטת בר-אילן  
ד"ר יהונתן עץ-חיים, אוניברסיטת בר-אילן  
פרופ' מערבי פרץ, אוניברסיטת בר-אילן  
פרופ' שלום רוזנברג, האוניברסיטה העברית, ירושלים  
פרופ' דב שוורץ, אוניברסיטת בר-אילן  
פרופ' יעקב ש' שפיגל, אוניברסיטת בר-אילן  
ד"ר מאיר רפלד, אוניברסיטת בר-אילן  
מר יצחק יודלוב, מפעל הביכליוגרפיה, בית הספרים הלאומי האוניברסיטאי, ירושלים  
מר אנג'לו פיאטלי, בית הספרים הלאומי האוניברסיטאי, ירושלים  
פרופ' יהודה רצהבי, רח' אליפנט 10, תל-אביב  
ד"ר אהרן ארנד, אוניברסיטת בר-אילן  
פרופ' שלמה זלמן הבלין, אוניברסיטת בר-אילן  
הרב שמואל אשכנזי, בתי הונגרים 85/ב, ירושלים  
מר יונה בורשטיין, רח' יהלום 10, רמת-גן  
פרופ' חיים מיליקובסקי, אוניברסיטת בר-אילן  
הרב שלמה זאב פיק, המכון הגבוה לתורה, אוניברסיטת בר-אילן



הוצאת  
אוניברסיטת  
בר-אילן  
BAR-ILAN  
UNIVERSITY  
PRESS

יעקב שמואל שפיגל

## עמודים בתולדות הספר העברי הגהות ומגיהים

החיבור שלפנינו הוא מחקר ראשון בסוגו, הדן בתולדות הספר העברי. המחבר תוחם חמש תקופות מראשיתו של הספר העברי עד לתקופתנו, ובכרך זה הוא מייחד את הדיון לשתי תקופות – תקופת כתבי היד, ותקופת הדפוס עד להמצאת דפוס הצילום. סוגיית ההגהות – אחד העמודים החשובים בתולדות הספר העברי נדונה בהרחבה. המחבר מביא מעתיקים וחכמים כאחד שנטלו חלק בכתיבת הגהות במשך הדורות, אם בגיליון הספר גופו או כיצירה עצמאית. בנוסף לכך מקדיש המחבר כמה פרקים בספר לרבנים נודעים, שעסקו הרבה גם בהגהות, כמו מהרש"ל, ר' בצלאל אשכנזי, הבי"ח, הגר"א, בעל דקדוקי סופרים ועוד. החיבור מיועד לתלמידי חכמים, לחוקרים, לקורא המשכיל, ולכל אוהבי הספר העברי.

615 עמ', כריכה קשה, 1996

למידע נוסף נא לפנות להוצאת אוניברסיטת בר-אילן,  
רמת-גן 52900, טל' 5318575, 03-5318401  
פקס. 03-5353446



הוצאת  
אוניברסיטת  
בר-אילן  
BAR-ILAN  
UNIVERSITY  
PRESS

## דרשות ר' יצחק קארו

ההדיר

שאול רגב

גירושי היהודים מספרד ומפורטוגל הביאו לאבדן כתבים רבים. חלקם נמצאו לאחר זמן וחלקם לא נמצאו. מבין הספרים שנמצאו חשיבות רבה לספר הדרשות של ר' יצחק קארו.

ספר זה הינו מהדורה מוערת של ספר הדרושים האבוד לרבי יצחק קארו (בעל "תולדות יצחק"), ששנים רבות כונה בשם המטעה "חסדי דוד". בספר עשרים וחמשה דרושים שנדרשו לרגל מועדים ואירועים מיוחדים כגון ברית מילה, חתונה, אבלות, והוא כולל מבוא מקיף ומאיר עיניים מאת המהדיר שאול רגב.

נושא העובר כחוט השני בקובץ הדרושים שלפנינו, הוא הישארות הנפש והגמול לעולם הבא. מרכזיותו של נושא זה מובנת על רקע הגירוש, והצרות שהיו מנת חלקו של עם ישראל בגינו.

316 עמ', כריכה קשה, 1995.

למידע נוסף נא לפנות להוצאת אוניברסיטת בר-אילן,  
רמת-גן 52900, טלי 5318575, 03-5318401  
פקס. 03 5353446

# ALei SEFER

A JOURNAL OF HEBREW BIBLIOGRAPHY AND BOOKLORE

- SHAMMA FRIEDMAN: Unrecorded and Misrecorded Talmud Prints  
YEHOANATAN ETZ-CHAYIM: *Halakhot Pesukot* — The Beginning of *Hilkhot Eruvin* from the Geniza  
MA'ARAVI PERETZ: Another Fragment of the Commentary of R. Moshe ibn Gikatila to Psalms  
SHALOM ROSENBERG: The Commentary on the Thirteen Attributes by R. David ben Yom Tov ibn Biliya  
DOV SCHWARTZ: Philosophical Supercommentaries on the Commentaries of R. Abraham ibn Ezra  
YAAKOV S. SPIEGEL: On Two Controversies concerning the Second Day of Festivals Observed in the Diaspora  
MEIR RAFFELD: On the Tradition of a Teaching System — Is It Really the Maharshal's?  
YITZHAK YUDLOV: The Pictures of the Zodiac in Passover Haggadot  
ANGELO PIETELI: An Unknown Publication from Ferrara  
YEHUDA RATZABY: Additions to "Arabic Titles of the Poems of R. Judah ha-Levi"  
AARON AHREND: Contemporary Rabbinical *Haskamot* to Religious Books  
S.Z. HAVLIN: An Autograph of the Rambam (Bodleian MS 577)  
SHMUEL ASHKENAZI: *A Collection of Initials and Abbreviations* (Review)  
JONAH BORSTEIN: Comments on "The Letter of R. Israel Ashkenazi of Jerusalem"  
CHAYIM MILIKOVSKY, SHLOMO H. PICK: Book Reviews  
S.Z.H.: Survey of new Books and Studies

18



BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS

# ALẖI SEFER

A JOURNAL OF HEBREW BIBLIOGRAPHY AND BOOKLORE

XVIII

EDITED BY  
SHLOMO ZALMAN HAVLIN



BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS, RAMAT GAN, 1996



# Alai Sefer

A JOURNAL OF HEBREW BIBLIOGRAPHY AND BOOKLORE

PUBLISHED BY THE  
DEPARTMENT OF INFORMATION STUDIES  
AND LIBRARIANSHIP

**Editor**

S.Z. Havlin

**Editorial Board:**

I.D. Gilat

M. Hallamish

J. Spiegel

D. Sperber

J. Tavory

**Address of Editorial Board:**

Department of Information Studies and Librarianship  
Bar-Ilan University, Ramat Gan, ISRAEL, 52900

ISSN 0334-4754

©

Copyright Bar-Ilan University, Ramat-Gan

Printed in Israel 1996

Daf Noy Press and Ahva Cooperative Press, Jerusalem

## CONTENTS

SHAMMA FRIEDMAN: Unrecorded and Misrecorded Talmud Prints	5
YEHOANATAN ETZ-CHAYIM: <i>Halakhot Pesukot</i> — The Beginning of <i>Hilkhot Eruvin</i> from the Geniza	43
MA'ARAVI PERETZ: Another Fragment of the Commentary of R. Moshe ibn Gikatila to Psalms	49
SHALOM ROSENBERG: The Commentary on the Thirteen Attributes by R. David ben Yom Tov ibn Biliya	59
DOV SCHWARTZ: Philosophical Supercommentaries on the Commentaries of R. Abraham ibn Ezra	71
YAAKOV S. SPIEGEL: On Two Controversies concerning the Second Day of Festivals Observed in the Diaspora	115
MEIR RAFFELD: On the Tradition of a Teaching System — Is It Really the Maharshah's?	125
YITZHAK YUDLOV: The Pictures of the Zodiac in Passover Haggadot	133
ANGELO PIETELI: An Unknown Publication from Ferrara	147
YEHUDA RATZABY: Additions to "Arabic Titles of the Poems of R. Judah ha-Levi"	153
AARON AHREND: Contemporary Rabbinical <i>Haskamot</i> to Religious Books	157
S.Z. HAVLIN: An Autograph of the Rambam (Bodleian MS 577)	171
SHMUEL ASHKENAZI: <i>A Collection of Initials and Abbreviations</i> (Review)	177
JONAH BORSTEIN: Comments on "The Letter of R. Israel Ashkenazi of Jerusalem"	181
CHAYIM MILIKOVSKY, SHLOMO H. PICK: Book Reviews	183
S.Z.H.: Survey of new Books and Studies	188

## שמה יהודה פרידמן

### מסכתות שנדפסו ולא נרשמו וכאלה שנרשמו ולא נדפסו

#### הקדמה

במאמר ארוך יותר עסקנו בדפוס הראשון של מסכת בבא מציעא, המיוחס לעיר שונצינו. בכדי לברר פרטים על הדפסתו, שאבנו ידיעות גם ממסכתות אחרות המיוחסות לעיר זו. נתברר לנו שהמסכתות ששרדו עליהן ידיעות ביבליוגרפיות בהקדמות המגיהים או בקולופונים מתחלקות לארבעה זוגות, אשר לגבי תאריכיהן, פרטי הדפסתן והגהתן, יש לראות כל זוג כחטיבה בפני עצמה. ואלו הן: ברכות וביצה (רמ"ד); כתובות וגיטין (רמ"ח); חולין ונידה (רמ"ט); ב"ק וב"מ (אור לארבעה עשר בניסן, שנה בלתי ידועה). אף הרחבנו את הדיבור על איש מרכזי בהדפסת שלושה מתוך ארבעת הזוגות, ששמו כמעט נפקד מן הספרות הביבליוגרפית ותיאור תפקידו לוקה שם בחסר מוחלט כמעט, הלא הוא ר' דוד בן אלעזר הלוי ס"ל<sup>1</sup>.

ליבון פרטים אחדים בתולדות הדפסת מסכת בבא מציעא הביאני בהכרח לעסוק בשאר המסכתות המיוחסות לעיר שונצינו, שאין לנו עליהן ידיעות מהן ובהן לגבי פרטי הדפסתן, כפי שפרטים אלו רשומים בספרות הביבליוגרפית, או שעצם קיומן, כפי שרשום שם, הוטל בספק כל שהוא. תוצאות הבירור ניתנות בזה לפני הקוראים. נקודת המוצא של בדיקה זו היא הספרות הביבליוגרפית הרושמת (כגון, *המדפיסים בני שונצינו של א"מ הברמן*, *Short-title Catalogue* של מאיר, וערך 'Incunabula' באנציקלופדיה 'יודאיקה', ומקורותיהם). אנכי עיוננו בה אף העלינו אפיונים של ספרות זו וניתוח הקשיים שבה, שחלקה נכתב בצורה מרושלת, או ללא אפשרות של בדיקה מספקת, או שהיא מיושנת לאור אפשרויות הבירור העומדות לרשותנו היום. ומכאן אזהרה והתראה למי שיסתמך על רשימות אלו בפני עצמן. לאור הצורך החיוני של מחקרי מקורותינו, להזדקק לדפוסים ראשונים, נוסף מימד מעשי לבירורים ביבליוגרפיים אלו. לגבי מסכתות התלמוד, נקודת המוצא ברוב הספרות המקובלת היא עדיין מאמר *להדפסת התלמוד לדרג"ר רבינוביץ*, שעם כל הצטיינותו של מחקר זה מיושן הוא היום בהרבה. גם ידיעות שכבר גברה הספקנות לגביהן ראינו לנכון להעלותן כדי להפריכן כליל, על-ידי גילוי הטעויות שגרמו להיווצרותן

\* ההפניות בהערות דלהלן — על-פי רשימת הציונים הביבליוגרפיים שבסוף המאמר.  
1 רבי דוד בן אלעזר ס"ל ומסכתות התלמוד שנדפסו בדפוס שונצינו, *אסופות*, ז' (תשנ"ג), עמ' ט-כח.

מתחילה, ובזאת לשחרר את החוקר מטרחה מיותרת אם ינסה בכל זאת לאתר דפוס ראשון מסויים על-פי הרישומים המסופקים.

בספרות המחקר הביבליוגרפי קיימות, בנוסף על ארבעת הזוגות הנ"ל, לא פחות מתשע מסכתות נוספות מדפוס איטליה, שנדפסו רובן ב'שונצינו', והם 'דפוס ערש', לפי מיטב הסמכויות הוותיקות המקובלות במקצוע זה. ננסה לעמוד על טיבן, מה לקרב ומה לרחק, ונדון תחילה במסכתות: קידושין, ב"ב, מגילה, עירובין, חגיגה ועבודה זרה.

#### מסכת קידושין 'דפוס שונצינו'

בחיבורה *מדפיסיים בני שונצינו* רשם א"מ הברמן: 'מסכת קדושין עם פירוש רש"י, תוספות ופסקי תוספות (שונצינו קודם ר"ס), 2<sup>o</sup>.<sup>2</sup> כמקור לידיעה זו רשם הברמן *ZfHB*, כרך XII, עמ' 14.<sup>3</sup> שם אנו קוראים, בדבריו של א' פריימן:

Unter den gedruckten Fragmenten der Geniza fand ich in der Pfingstwoche des verflossenen Jahres in Cambridge Blätter des Traktats *Kidduschin* (ohne Titelüberschrift) also wohl auch einer Soncinaten-Inkunabel<sup>4</sup>.

זה למעלה משמונים שנה משמשת ידיעה זו בספרות, ללא אישור, בירור או פירוט. הסימן היחיד שפריימן מוסר כאן לזיהויו של קטע זה כדפוס שונצינו הוא העדר *Titelüberschrift*. בוודאי הכוונה לומר שחסרה בקטעים האלה כותרת רצה של שם הפרק וכדומה בראשי העמודים. מאידך, פריימן מזהה שם "דפוס אחר" של קידושין ומייחסה לפיזארו, בכך שיש לה *Titelüberschrift*<sup>5</sup>. ללא מסירת סימנים נוספים, קשה לעמוד על הדפוסים הללו. מה עוד שדומה שפריימן עצמו מתייחס לקטעים הללו בעיקר ומאפיין אותם מתוך הסימנים האלה בלבד.

בדרך כלל, קיימת כותרת רצה במסכתות של שונצינו. בוזג הראשון (ברכות-ביצה) — שנדפס בעיר 'שונצינו' ממש, יש כותרת מסודרת מאוד של שם הפרק, באותיות מרובעות. בשאר הזוגות תכונה זו הולכת ודועכת; מקצת הכותרות מודפסות באותיות רש"י, ובמקצת העמודים חסרה כותרת לגמרי<sup>6</sup>, במיוחד לקראת סוף המסכת, כגון בסוף כתובות. אפשר לטעון, איפוא, שפריימן ראה קטעים מ'מסכת קידושין' — שונצינו, מקצתם בעלי כותרות ומקצתם ללא כותרות, ורשם אותם כשני דפוסים שונים. מאידך, אפשר שנזדמן לו דפוס

2 עמ' 40 (במידה שלא חל שינוי בין שתי המהדורות של חיבור זה אנו מפנים לעמודי מהדורת תשל"ח בלבד). וכן במהדורות של *מאמר על הדפסת התלמוד* מאת רנ"ג רבינוביץ הוסיף הברמן: 'אף מסכת קידושין נדפסה לפני שנת ר"ס' (עמ' כ); '... [קידושין]... הדפיס גרשם פעמיים, בשונצינו ובפירור' (עמ' כו).

3 משנת 1908.

4 ובהמשך המייד של משפט זה: und blätter desselben Traktats mit Titelüberschrift, die aus der ZfHB VIII, 144 nr. 24 erwähnten Ausgabe Pesaro stammen.

5 ראה ההערה הקודמת.

6 ראה מאמרי הנ"ל (הערה 1).

אחר, ולא הציע זיהוי 'שונצינו' אלא על-פי חוסר הכותרות, תכונה שאינה באה אלא במיעוט דפי שונצינו.

בדפי התלמוד מדפוס ספרד חסרה כותרת רצה, ואף במסכת קידושין, ששרדו ממנה חלקים גדולים משלושה עותקים. ברם, קשה לטעון שקטע מדפוס זה הוא שנזדמן לפני פריימן, ורשם מה שרשם, שהרי במספר הבא של אותו מאמר ציין שמצא בקימברג' קטעי תלמוד בלי תוספות (מדפוס ספרד, אלא שפריימן ייחסם לשאלוניקי), ביניהם ממסכת קידושין.<sup>7</sup>

#### קידושין דפוס ברקו

לאור סתמיות ציון הפנייתו של פריימן ('קטעי דפוס מן הגניזה בקימברג') קשה לקבוע בוודאות לאילו קטעים הוא מתייחס. והנה, בתחילת בדיקתנו את דפי הדפוס שבין קטעי הגניזה שבקימברג' לשם ברור עניין זה, כבר עלה בידנו מימצא חשוב השייך לנידון. בתוך Misc. Box 12 נמצאים ברצף אחד (מספרים 36-37) שישה דפי תלמוד, חמישה ממסכת קידושין ואחד מגיטין. בדפי קידושין מודפס שם הפרק בראשי העמודים, ובקטע גיטין אין כותרת כזאת נראית.

עוד מתברר שהדף הנ"ל ממסכת גיטין (נוסחו מקביל לדף פ ע"א-ע"ב) שייך לדפוס שונצינו הידוע, וזהה למקבילו בעותק ביהמ"ד<sup>8</sup>. בע"א שבעותק הנ"ל חסרה הכותרת של שם הפרק. בע"ב כותרת זו ישנה ('הזורק', באותיות מרובעות). דומני שאף ניתן להבחין שריד קטן (מרגל הקו"ף) בקטע קימברג', ונראה שראש העמוד ניזוק, ושאר הכותרת חסרה או הוסתרה. האם זהו העמוד שפריימן כינה ohne Titelüberschrift, וייחסו בטעות לקידושין?

חמשת דפי קידושין נראים כשייכים כולם לדפוס אחד. תוכנם, 1: ב ע"א למטה — ג ע"ב; 2: ג ע"ב למעלה — ד ע"א; 3: נד ע"ב — נה ע"א; 4: נה ע"א — נו ע"א; 5: סט ע"א — ע ע"א. הדף הראשון והשני רצופים, והוא הדין השלישי והרביעי. בדף הראשון סימן הקונטרס: א ב. בכולם כותרות של שם הפרק, באותיות מרובעות: האשה נקנית, האיש מקדש, האומר, עשרה יוחסין. המראה הכללי דומה למסכתות שונצינו, אלא שהשורות כנראה רחבות קצת יותר. הנוסח כבדפוס וויניציאה, שנדפס בוודאי על-פי הדפוס שלפנינו. והנה, בדפים הללו מופיע סימן מובהק. בדף האחרון מודפס באותיות גדולות 'הדרן עלך האומר', וכן תיבת 'עשרה' מראש הפרק הבא. אותיות אלה הן אותיות אשכנזיות מעוצבות, ואינן דומות כלל לאותיות הגדולות שבמסכתות המוחזקות כדפוס העיר שונצינו. אולם אותיות אלו זהות ממש לאותיות הגדולות שבמסכת סנהדרין רנ"ח, ששמו של גרשם חתום עליה, ובספרות הביבליוגרפית היא מיוחסת לברק (Barco)<sup>9</sup>.

7 שם הזכיר אף מסכת קידושין שבמוזיאון הבריטי, שייחסה ון סטראלן בראשונה לספרד, וחלק על כך פריימן ויחס את כולם לשלתיקי. עיין דימיטרובסקי, מבוא.

8 וכו סימן הקונטרס: יד ד.

9 ראה להלן בפרוטרוט, בין ההערות 69-72, ושם מה שהערני על סדר הסליחות, ברק.



אלא אכרת דיעבר מאי נזר אמר ליה  
דמכסך לך עיצת אמר ליה דל גבי ואחרי  
עבר עברי וכושי דר שמואל עבר עברי  
זוח וחמס כר אץ עבר עברי גוזר אלא  
בזמן שחזר אל אלא לא שכימ  
ר' טרפון לשתרף קאמר שכימ  
נצח א"ר רב הורא אמר שמואל חל' בר  
טרפון ר' לעזר אום הריזה עבר  
ממור אמר א"ר לעזר בא שקינה דר  
לעזר דאן קרא לך הלך אד' פסולו ורבנן  
הוא ביש' ש'נשא מבורות טלמך דעוראמי  
אפקה ר' אפקה ר' אלעזר דאן אעבר דבית  
הנא במי אעבר דבתב חאמי ור' הל' ח  
רבנן כל ילדה כסמי ספחה טולד במעי ברי  
ב

[illegible]

עשרה

וְיִחְסֹס עִדּוּ מִבְּכֹר בְּנֵי לֵדִי יִשְׂרָאֵל הַזֶּה גִּידֵי הַחֹרֶה  
 מִמּוֹרֵת תִּנְיָ שְׁתֻקוֹ יִאֲסֹף חֲנֵי לִדְוִי מִסִּתְרֵי לֵבָא  
 לֵדִי גִידֵי הַחֹרֶה מוֹתֵרִים לִבָּא מִקְדֹּל וְזִבְחֵי יִדְחָה א  
 וְיִרְוִינֵנִי שְׁתֻקִּי וְיִאֲסֹף מִלֵּס מוֹתֵרִין לִבָּא מִזֶּה בֹּה־אֵלֶיךָ  
 מִכִּדֵּי אֵת אֲסוּ וְאֵנִי מִכִּדֵּי אֵת אֲבִי-אֲסוּ כֹל שְׁנֵאֲפִי מִן  
 אֵת אֲבִי וְהָא אֲסוּ אֲבִי שִׂאֵל חֵה קוֹרֵא לִשְׁתֻקִּי בִדְוִקִי  
 עַל מִבְּכֹר - מֵאִי אִירָא אֲסוּ מִבְּכֹר תִּנְיָ הִלְכֵךְ  
 בְּכֹר אֹרְחֵה מִקְדֹּל כִּדְרִינֵא וְקִמְעֵלִית אֵת הַמִּקְסֵס אֲשֶׁר  
 נִבְּחַת הַמִּקְסֵס גִּבְחַת מִבְּכֹר אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וְאִירָא  
 כִּשְׂלֵמֵא מִבְּחַת הַמִּקְסֵס גִּבְחַת מִבְּכֹר אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וְיִדְבַּחַת  
 וְקִמְעֵלִית - אֵל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל גִּבְחַת מִבְּכֹר אֶרֶצְתָּא מִבְּכֹר  
 וְיִסֵּס גִּבְחַת הָאֵל אֲשֶׁר עוֹד הָאֲשֶׁר הַעֲדֵלִית אֵת כִּבִּי שִׁיר  
 הָאֵשֶׁר הַעֲדֵל וְאֲשֶׁר כִּבִּי אִירָא וְתִנְיָ עַל מִבְּכֹר  
 - מִסִּיעֵי לִי לֵדִי אֲנֹר דִּאֲנִי לְעוֹד לֵא עַל עוֹד עַל מִבְּכֹר  
 וְהַעֲדֵלִית אֵת מִבְּכֹר אֲבִי אֲמַעֲלֵי מִכָּל הַתֵּן חֶרֶב אֲמַ  
 בִּדְרֵי אֲנֹר דִּאֲנֹר לֵא אֲנֹר לֵא עַל עוֹד עוֹרֵא מִבְּכֹר עֵי  
 וְהַעֲדֵלִית לֵדִי לֵדִי אֲנֹר רִבְכָּא אֵת לִי לֵדִי לֵדִי לֵא אֲנֹר  
 אֵת לִדְוִי אֲנֹר וְחִבָּא בְּחֶאֱמָלִי מִן סִבֵּי

**באדיבות הספריה האוניברסיטאית, קימברידג'**

דיני ממונות בשלשה בענין ילפינן להו " מילות כופר במקדן " דמשאלתו כי יד הוי טולן וכן החשק מיד חבירו הוי גולן כענין ויבול את התחית מיד המכירי אכל ליה ולא שילם לא מיקרי גולן דמלוה להנאה ניתנה " והכלות ההובל בחבירו חייב במחשה דכריס כדאמר' בבבא קמא ואלש כי יתן מוס בשמיני וע' כן יעשה לו במתן ובעל פירך היינו דיני ממונות \* בזה דשור המועד או אדם שהוקדש בב' פירך היינו חבלות \* תעלומי ככל דגניבה שגמלא כידו דכתי' אש המצא תגבא כידו וע' \* ותעלומי ארבעה ומחש דשור או ש עשכנח או מכר' אונס ויפתה

## דיני ממונות בשלשה

דיני ממונות בשלשה אחר פסוקה דיני' בתלת'

כדי משועשעו בכמה דנין איתש הא דלא תבא כופר ול' של עבד כרתגן שאר קנאות יח משום דשור מיתתו ככל' וכוחן שהשור כסקילה בעלים חטלמין כופר ול' של עבד ודלא כר' אליעזר דמחייב ע"פ עד אחד ועל פי הכשלים כפ' ר' וואלף דהא איכא א' אמוציא התם דסברי דאפי' ר' עקיב' דריש אש כופר לרבות שלא ככונה ונראה לר' דכופר ול' של עבד הוי בכלל חבלות ואי כמי תבא נשיר שיר הוי נשיר כמי יצולת עבד בראשי איכרי' דקנס' הלא וכענין נמי ממונות

גמולות והכל' בשלש' נזק וחצי נזקת שלוש' כפ' ותשלמי ארבעה וחמשה בשלשה האנס והמפתה והמוציא שם רע בשלשה דברי' מאיר וחכמים אומ' מוציא שם רע בעשרים ושלשה מפני שיש בו דיני נפשות מכות בשלשה משום ר' שמעון אמרו בעשרים ושלשה עיבור החדש בשלשה עיבור השנה בשלשה דברי' ר' מאיר רבן שמעון בן גמליא אומ' בשלשה מתחילין ובחמשה נטשאין וגומגין בשבעה ואם נברו בשלשה מעוברת סמיכת וקנס ועריפת עגלה בשלשה דברי' ר' שמעון ור' יהודה אומ' בחמשה הודיעה והמאונן בשלשה נטע רבעו ומעשר שני שאין דמו ידועין בשלשה ההקדשות בשלשה הערכין המטלטלי' בשלש' ר' יהודה אומ' אחד מהן כהן והקרקעות תשעה וכהן ואדם כיצא כהן דיני נפשות בעשרים ושלשה הרובע והגרבע בעשרים ושלשה שגאם והרגת את האשה ואת הבהמה ואדם ואת הבהמה תהרגו שור הנסקל בעשרים ושלשה שגא' השור יסקל וגם בעלי' צמת כמיתת בעלים כך מיתת השור הואב והארי הרוב והגמר והברדלס והגחש מיתת בעשרים ושלשה ר' איעזר אבל הקודם להורגן וזה ר' עקיבא אומ' מיתת בעשרים ושלשה אין דנין לא את השבט ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול אלא על פי בית דין של שבעים ואחד ואין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד אין עושין סגדרות ללשבעים אלא על פי בית דין של שבעים ואחד אין עושין עיר הגדחת אלא על פי בית דין של שבעים ואחד ואין עושין עיר הגדחת בספר ולא שלש אבל עושין אחת או שתי סנהדרין גדולה היתה של שבעים ואחד וקטנה של עשרים ושלשה ומגין לדחול שהיא שד' שבעים ואחד שנאמ' אספה לי שבעים איש סוקגי ישראל ומשה על גביהו ר' יצירה אומ' שבעים ומגין לקטנה שהיא של עשרים ושלשה שנ' ושפטו העדה והעיצול העדה עדה שופטת ועדה מצלת הרי כאן עשר ומגין לעדה שהיא עשרה שנ' עוד מתי לעדה הרעה והואת יצא ידו שוע וכל' ומגין להאכיל עוד שלשה כמשמע שנאמ' לא תחזק אחרי רבים לדעת

כך כן מיתת השור דהא בענין וימות קרא ויתורא להך דרשא ולא דכתיבין קטל כדפרש טעמא בגמ' " הארי וזאב כולו שהמית אדם וינדיקין כסקילה כשור דאמרינן בבבא קמא אחד שור ואחד כול' כשור טעמא את הפרה " ברדלס היה הוי " ואין דנין לא את השבט רובו של שבט שעבדו ע' במזיד " כניא חשק בחבן כול' כש מגלן דכש שכשכש ואחד " במלך מות הרשות כל מלחמה קרי רשות לכד מלחמה יהושע פזייתה לבסוד את ארץ ישראל ע' השיר ירמיה' " סגדרות שהיו מנשיבין סגדרי קטנה של כ' ככל עיר ועיר כדכתי' יתן לך ככל ששיר' ונריבין בית דין הגדול שכלפספת היות לצאת ולהשיבם וכל יליף בגמ' " בספר כרך הגבול בין ישראל לבנים וכל' ומהא' ומהא' טעמא " עניה טעמא שגרה מחויבין " נביה חבלת שגרה מוצין משמשין קרא דכרד שגרים שאס יתלקין יחיו שגרה מחויבין ושגרה מוצין " לעדה השעה כמרגלים טע' " לרשת אש הרכו מחויבין לא תלך אחריהם להרגו " ב

מסכת סנהדרין  
[ברק], רנ"ח

דפוס בלתי נודע זה דומה, איפוא, למסכת סנהדרין רנ"ח מגרשם, המיוחס לדפוס ברק, וזכינו, איפוא, לעוד 'זוג' בתולדות הדפסת המסכתות<sup>10</sup>. עד שיתגלו ידיעות נוספות לגבי רישומו של פריימן, לעת עתה נראה שדף אחד ממסכת גיטין דפוס שונצינו, ללא שרידת כותרת באותו קטע, הוא הבסיס הבלעדי שמצאנו למסכת קידושין [!] דפוס שונצינו שרשם פריימן. ואילו חמשת דפי קידושין עם כותרת מעל העמודים, שנרשמו על-ידו כדפוס פיזור, נדפסו כנראה בברק.

על-פי דרכנו איפוא, עלינו להוסיף שכל ההתייחסות בספרות הביבליוגרפית למסכת קידושין דפוס פיזור חוזרת כנראה לדברי פריימן אלה וככל הידוע לנו, לא נדפסה קידושין בין מסכתות פיזור.

ב-S-1C, מס' 52, מופיע ציון נוסף למסכת קידושין דפוס ערש, והוא לרפרודוקציה באוצר פריימן-מארכס, עם מספרו A51. ברם, לשווא יחפש המחפש, ובאמת ציון זה מוקף סוגרים, סימן לכך שפריט זה אמור היה להופיע בחלקים הנוספים של האוצר, שלא ראו אור מעולם. בוודאי תוכנן תצלום זה על-ידי פריימן על-פי רשימתו ב-Zfh הנ"ל, ולא הספיק לחזור ולאתרו.

ברשימתו הנ"ל של מאיר<sup>11</sup> מעידות חמש אסמכתאות על מסכת קידושין בדפוס שונצינו. בשלוש מהן עסקנו כבר. שני הציונים האחרונים עניינם אחד. לכאורה הציון לצנזוס של Heb 114, Goff<sup>12</sup> מכריע שנדפסה מסכת קידושין בשונצינו. שם נרשם קיומם של שלושה דפים מדפוס העיר שונצינו בספריית בית המדרש לרבנים באמריקה, שנת דפוס משוערת: 1489. אין ספק שמקורו של ציון זה הוא הצנזוס הקודם<sup>13</sup>, וכפי שצוין לו שם (והוא הציון האחרון של מאיר). שם מוזכרים אחד-עשר דפים, שלושה של הספרייה הנ"ל, ושמונה אצל מוכר הספרים דוד פרנקל<sup>14</sup>. להלן נעסוק בזיהוי עליהם אלו.

10 פשיטא שרישומי של הברמן למסכת קידושין, הכולל 'פסקי תוספות', נעשה דרך שגרה והיקש למסכתות שונצינו הידועות, שהרי לא רשם אלא על-פי אזכורו הסתמי של פריימן. אין בזה, איפוא, פרט העשוי להבחין קידושין מסנהדרין שנרשם על-ידי הברמן (עמ' 54) ללא פסקי תוספות. תואר הכבוד שנתנו הביבליוגראפים למסכת סנהדרין: 'הספר האחרון שנדפס על ידי גרשם שונצינו במאה החמש עשרה' (הברמן ועוד), שייך אולי, לפי הנ"ל, למסכת קידושין.

11 S-1C, no. 52.

12 גם אני הוטעיתי מרישום זה במה שצינתי במאמרי, סיני, עו (תשל"ה), עמ' נג, הערה 34.

13 'Hebrew Incunabula in America (A Census)', *Journal of Jewish Bibliography*, 2 (1940), p. 77, no. H601.

14 וכן נרשם בקטלוג של פרנקל, בזה הלשון: [Soncino, Joshua: 8 (IMPERFECT) LEAVES. No copy known. Solomon ben Israel Nathan Soncino. ca. 1486]. See Zeitschrift... Few leaves found in the Genizah at Cambridge.' Catalogue No. 80, *Hebrew Incunabules*, David Frankel & Sons, New York City, p. 4, no. 8. J. Marcus, *Journal of Jewish Bibliography*: 100.00\$. וראה: 2 (1940), p. 141. מרכוס רצה להקדים דפיו של פרנקל אפילו מברכות רמ"ד, בגלל ש"האותיות פרימיטיביות"! לביטול טענה ממין זה, ראה להלן, בין הערות 59-61.

קובל מסרוהלך - בכסף ב'טמא' או'  
ברירנר מאי מעמיהו רב' טמא' אמ'  
ר' יודא שבו אשה מקפרת על עצמה  
ואין מתקדשת בפרות מרינו אמ' ל'  
אביי אל מערה כנון ביתיה דר' ינאי  
דקפרן אנפשיהו ולא מקרשן בפחו'  
מתרקבא דרעיה חב' נמי דאי פשטה  
ידיה וקבלה חד וזא טאחר דלא הוו  
קרושין אמ' ליה פשטה ידיה וקבלה  
לא קאמינא כי קאמינא רקדשה ב'  
הליליא אז נמי דטויה שלח רב  
חסף נמי מעמיהו רב' ש' כירב הורה  
אמרב אטי ראם רב' יהודה אמ' רב אס'  
כל כסף האמור בתורה כסף צור ושל  
דבריהם כסף מרינא - גמי גופא  
אמרב יהודה אמ' רב אס' כל כסף ה'  
האמור בתורה כסף צור - ושל  
דבריהם כסף מרינא - וכלל הוא והרי'  
טענה דבת' כי יתן איש אל רעהו כסף  
או כלם לשמור ותקן שבועת דרינין  
המענה שתי כסף וההוראה עזה פ'  
בפומה התם רומא רכלם מהכלם  
שנים אף כסף שנים ומה כסף דבר ו  
שוב אף כלם דבר חשוב וסד'

[illegible][illegible]

**בפנים הגמרא: "גרש"י" (ראה הערה 17)**

## קידושין בדפוס קושטא

בספריית בית-המדרש לרבנים באמריקה, בין דפוס הערש, במספר Heb-114, כלולים שמונה דפים (חלקם קטועים) ממסכת קידושין. מתוך הבדיקה מתברר שאלה קטעים משלושה דפוסים שונים, שלושה דפים שייכים לדפוס ויניציאה [להלן: ד'ו], ושני קטעים באים מדפוס סביונטה, ש"ג<sup>15</sup>.

שלושת הדפים הנוספים שם מודפסים בצורה פרימיטיבית יותר, ואין להשוותם, איפוא, למסכתות שונציו, הידועות בהידורן, ולא לדפי קידושין הנ"ל שבקימברידג', הדומים לסנהדרין רנ"ח [ברק]. מאידך, עימוד הדפים שבקטעים הללו שונה מדפוס ויניציאה. סביר לחשוב, איפוא, שאלה באים מדפוס נדיר יותר מאשר דפוס המסכתות בשונציו, אשר המסכתות האמיתיות שלו שרדו במספר עותקים, שלמים או מקוטעים. בזמן האחרון הגיעונו ידיעות אחדות על דפוס קדום למסכת קידושין, בלתי נודע מקודם<sup>16</sup>. למסכת נדפסת זו כמה תכונות משותפות לדפוס שונציו, העשויות לגרום להחלפה ביניהן. חלוקת הדפים שונה מדפוס ויניציאה. כותרת רצה של שם הפרק בלבד (אבל, בניגוד לדפוס שונציו, בתוספת המלה 'פרק'): 'פרק האשה נקנית'; 'פרק האשה'. בכמה מקומות, ובמחצית השנייה של המסכת בעיקר, חסרה כותרת זו<sup>17</sup>.

בדיקה שערכנו עכשיו מאפשרת לנו לוודא ששלושה קטעים אלה מ'דפוס ערש' שבספריית בית-המדרש זהים לדפוס הנ"ל! לפי מראהו, מדובר בדפוס מזרחי, פרימיטיבי בהשוואה לדפוס איטליה, ושיערו החוקרים שנדפס בקושטא. לפי הניתוח הזה התחזה דפוס מאוחר יותר לדפוס שונציו, מסכת קידושין, וכך, בצירוף רישומו של פריימן, נתאפשר לביבליוגרפים לרשום 'קידושין, שונציו', רישום שהיה נראה בעיניהם קרוב לוודאי<sup>18</sup>.

15 שים לב, למשל, ל'סימן' בגיליון ('קצב'), על יד תחילת פרק עשרה יוחסין. על דפוס זה ראה מאמר, עמ' נח, ולא הזכיר הסימנים הללו שם. ועיין מה שכתבתי בעלי ספר, ט (תשמ"א), עמ' 41-44.

16 עותק ממנו נמצא באוסף פרופ' מאיר בניהו, ותודתי נתונה לו על האפשרות לבדוק, ועל שאר חסדיו שעשה עמי בהגלות אוספו האדיר לפני. בין הדפים הבודדים שבאוספו מצאתי גם קטע מעותק אחר. קטעים אחדים מצויים גם באוסף ד"ר ישראל מהלמן. עיין י' מהלמן, *גנזות ספרים*, ירושלים תשל"ו, עמ' 107, מס' 1; דימיטרובסקי, *מבוא*, עמ' 110, הערה 495; י' יודלוב, *גני ישראל*, ירושלים תשמ"ה, עמ' 42, מס' 143. דפוס זה נידון גם בעבודת דוקטור של יצחק מאיר טרייבע, *מחקרים במסכת קידושין לאור הגידסאות בכתבי יד וראשונים*, ישיבה אוניברסיטה, 1975, עמ' 20-23, ושיער שנת הדפסתה: ר"ס רס"ה. הוא אף זיהה כמה דפים בספריית הבודליאנה באוקספורד (Unknown Incunabula Box) כשייכים לדפוס זה. טרייבע לא עסק באיפיונים כעין ציוני קונטרסים שבדפוס זה, ולא הכיר את דפי קימברידג' ששיעורנום לברק. כעת אף מצאתי דף קרוע מדפוס זה בקופסה של קטעי הגניזה בקימברידג' הנ"ל.

17 בקידושין דף יא סע"א, כתב רש"י: 'ה"ג גופא אמר רב יהודה כו'. בדפוס שלפנינו מופיעה גירסה זו, עם ציון לגירסת רש"י, בפנים הגמרא: 'גרש"י (תיבה זו באותיות רש"י. ש"פ) גופא אמ' רב יהודה אמ' רב אסי' וכו'; וסביר לומר שכן היה כבר בדפוס [ברק], וממנו מועתק דפוס זה. (ובד"ו, המודפס אף הוא על-פי [ברק], השמיטו 'גרש"י'). ראה להלן בסמוך. בכתבי-היד מצאנו גירסה המחסרת פיסקה זו. כאן יש לנו עדות מוחשית להתאמת נוסח דפוס הגמרא לגירסאות שקבע רש"י.

18 שלושת הדפים מאוסף בית-המדרש אף נרשמו לאחרונה אצל אופנברג, *דפוס ערש באספים ציבוריים*, מס' 133.





כעת, היות שמונחים לפנינו שני דפוסים למסכת קידושין שפרטיהם נתגלו לנו רק עכשיו (דפוס המיוחס לברק, ודפוס המשוער לקושטא), עלינו לקבוע את יחסם ההדדי ואת יחסם לד"ו. מסתבר מביקורתו שהדפוס ששיערנוהו לקושטא הודפס ישירות מדפוס [ברק], ולא מד"ו, שהודפס אף הוא, ואפילו לגבי פרטי כתיב, על-פי דפוס [ברק]. נדגים כאן בדוגמה אחת את יחסו הישיר של דפוס [קושטא] לדפוס [ברק]. בדף ד ע"א, בדפוס [ברק]: 'תל זרע אין לה עיין לה האי הא אפיקתיה לזרע זרע'. הכפלת 'האי הא' אינה אלא שיבוש, ובד"ו הדפיסו לנכון: 'והא אפיקתיה', וכפי שהוא בכתבי-היד ובמקבילה<sup>19</sup>. אולם בדפוס [קושטא] דידן: 'האי הא אפיקתיה'! כבדפוס [ברק] ממש. אמור מעתה, דפוס [קושטא] וד"ו שני עדים עצמאיים הם לדפוס האיטלקי הראשון, [ברק], וסביר לומר (על-פי הנ"ל), שדפוס [קושטא] מהימן לו יותר, במובן שאינו נוטה להכניס תיקונים באותה מידה שתכונה זו קיימת בד"ו (מכל מקום, דפוס [קושטא הנ"ל] בוודאי לא הועתק אות באות, עיין להלן). באוסף דפי גמרא שהואיל פרופ' מאיר בניהו להראות לי מספרייתו, מצאתי קטע קטן מדפוס אחר של מסכת קידושין (דף כז ע"א וע"ב), שאף הוא נוסחו שייך לסוג ד"ו, גמרא רש"י ותוספות, ועימודו שונה ממנו ואף שונה מדפוס קושטא הנ"ל. האותיות שחורות ומסודרות יפה לעומת הדפוס הנ"ל. על פניו היינו אומרים שיש מקום להשוותו לדפוס נדיר מסויים של המסכתות המיוחס לקושטא, שתכונותיו דומות לר"י קושטא רס"ט (ראה להלן). מכל מקום, מובדלים שני דפוסים אלה מכמה בחינות, כגון צורות אותיות רש"י (השווה רגל התי"ו); ראשי דיבורי התוספות במסכת ר"ה של הדפוס ההוא באותיות מרובעות, ובקטע קידושין שלפנינו באותיות רש"י. בקטע קידושין זה בולט השימוש באותיות מורחבות (ה', ר', ת')<sup>20</sup>, ובזה אכן דומה קטע זה לר"י קושטא רס"ט. דפוס זה של קידושין, ממנו שרד הקטע המונח לפנינו, לא הודפס על-פי מסכת קידושין [קושטא] הנ"ל (בהע' 16 = 'עותק בניהו'), אלא אף הוא צאצא ישיר הוא מנוסח דפוס [ברק]! בדף כז ע"א נוסח הקטע: '[צבורים לא בענן אגב] וקני בענן', וכן הוא בד"ו: 'לא בענן', 'בענן', ובוודאי כך היה בד' [ברק]. ואילו במסכת קידושין הנ"ל: 'לא בעינן', 'בעינן', עדכון הכתיב<sup>21</sup>. הרי שלשה דפוסים למסכת קידושין (שנים משוערים לקושטא, והשלישי ד"ו), כל אחד צאצא ישיר (כנראה) מהדפוס האיטלקי הראשון: [ברק].

בבא בתרא, 'נדפס מחדש'

על מסכת בבא בתרא, דפוס שונצינו, כבר העיר בעל דק"ס: 'גם היה נדפס בדפוס השונצינו מס' גיטין ומס' ב"ב, שאחר המס' גיטין דפוס פיזורו אומר נדפס שנית, ועל השער ממסכת

19 עיין דקדוקי סופרים [=דק"ס] השלם ליבמות ע ע"א (עמ' ס).

20 השווה, למשל, 20 שו"ת אחרי ראש פרק הישן: 'כשרה', ר' וה' מורחבות.

21 אם כי הכתיב 'בענן' צוין מעיקרו על-פי כתבי הגאונים, לאמיתו של דבר הוא שכח בכתבי-היד של התלמוד מכל הסוגים, ואף בדפוסים הראשונים, כפי שמתברר כאן. על כתיב זה ראה מאמרי, 'שיירי כתבי-יד קדומים למסכת בבא מציעא', עלי ספר, ט (חשמ"א), עמ' 29-30 ובנ"ש.

ב"ב דפוס זה אומר נדפס מחדש<sup>22</sup>. ולהלן: 'והנה נתברר לנו שמס' כתובות, גיטין, ב"ק, ב"ב, וחולין הדפיס גרשם פעמים<sup>23</sup>.

בשערי המסכתות מדפוס פיזור מצאנו שלושה סגנונות בנידון: 'נדפס מחדש', 'נדפס שנית', 'נדפס'. נתייחס קודם לקבוצה הראשונה של מסכתות פיזור, לפי חלוקתו של דימיטרובסקי<sup>24</sup>. כאן אנו מוצאים אצל גיטין וחולין 'נדפס שנית', ולב"ב כאמור 'נדפס מחדש'. נראה לי פשוט שכוונת הלשונות הללו לומר שבגיטין וחולין 'נדפס שנית' לאחר שכבר נדפס בשוניצני<sup>25</sup>, ואילו בב"ב 'נדפס מחדש' רוצה לומר: ראו זה חדש, חדש ממש, לא היה מעולם, ואין הכוונה לומר שנתחדשה מהדורתו, וחדש מתוך ישן אני מוציא לכם<sup>26</sup>. כמו רבינוביץ, אף שטיינשניידר, בקטלוג הבודליאנה, רשם ב"ב דפוס פיזור כהדפסה חוזרת. ברם, לימים, לאור המובן של 'ראשונות' שמצא בלשון 'מחדש' המופיע בכמה דפוסים, חזר בו וקבע את דפוס פיזור כדפוס ראשון<sup>27</sup>.

בשאר מסכתות פיזור לא מצאנו לא 'נדפס מחדש' ולא 'נדפס שנית'. בכמה מסכתות יש שערים בסגנונות אחרים, שונים זה מזה, שאין בהם לשון 'נדפס' כלל. ואילו במסכתות אחדות נאמר 'נדפס' סתם, ואלו הן: חגיגה, תענית, מגילה, עבודה זרה<sup>28</sup>; מועד קטן, ברכות<sup>29</sup>. יש לפחות מסכת אחת (ביצה) שנדפסה כבר בשוניצני, ולא ציינו בפיזור אלא בסגנון סתמי: 'נדפס', והיא בקבוצה הראשונה. אולם רגילים היו גרשם ובני שוניצני בפיזור

22 מאמר, תרל"ז (דק"ס), עמ' 54. במהדורת הברמן (תשי"ב) הוא בעמ' כ, אבל עיין במאמר המוזכר לעיל, הערה 1, על אופייה של מהדורה זו.

23 שם, תרל"ז, עמ' 58; תשי"ב, עמ' כו. וכך רשם הברמן מסכת זו כמודפסת מכבר בעיר שוניצני (המדפיסים, עמ' 40; ואילו במהדורת תרצ"ג ליתא ציון זה:!) על-פי 'נדפס מחדש'. כן נרשם אצל אדלר (17, 'Talmud MSS', p. 492), כשר (עמ' 492), ואף נרשם אצל מאיר (S-IC, no. 55) על-פי הברמן, אנציקלופדיה העברית.

24 מבוא, עמ' 115.

25 ביבמות סגנון יותר פשוט, ואין אפילו 'נדפס'. בביצה: 'נדפס על ידי המחוקק' וכו', ראה להלן. מחוק לביצה, גיטין וחולין, טרם מצאתי נוסח שער או קולופון לאחת המסכתות של פיזור מאלה שהן בוודאות הדפסות חוזרות ממסכתות שוניצני.

26 נראה לי קרוב לשער (ללא בדיקה מיוחדת) שהלשון 'מחדש' הוא חידוש בשפה העברית של ימי הביניים, על-פי הרומית denuo [= \*de novo] או השפות הגזורות ממנה. אמנם המשמעות הרווחת לכיטויים האלה היא 'פעם שנית'. ברם, גם באותן שפות קיימת משמעות קרובה לנידון כאן, מעין 'להשיב שבות', 'להשיב דבר על כנו'. ולאחר המצאת הדפוס, כנה ותיקונה של מסכת היא להיות נדפסת, גם כשלא נדפסה מקודם, וזוהי הצלחה. וראה לשונות רש"י שהביא "אבינרי, היכל רש"י, א, עמ' תכט-תל, ומה שכתב שם בנידון.

27 בעמ' 242, מס' 1551, רשם. Ed. repet. במבוא לשם, עמ' LXV-LXIV, רשם 'נדפס מחדש' אף במובן של מהדורה ראשונה (על-פי דוגמאות רבות), ובהוספות ותיקונים (עמ' LXXVI) הורה להשמיט Ed. rep. מב"ב. והשווה דבריו של שטיינשניידר, XIX, p. 92; XVI (1876), Hebräische Bibliographie, p. 18 (1879). ושם בנימה של טרניה על בעל דק"ס, על כך שלא ראה את תיקונו.

28 אילו באות בקבוצה השנייה של דימיטרובסקי.

29 השער של ברכות לא הובא אצל הברמן (המדפיסים בני שוניצני, עמ' 60), ואני מעתיקו על-פי עותק בית-המדרש: 'מסכת ברכות עם פירוש רש"י ותוספות ופסקי תוספות / ופירוש המשניות להרמב"ם והמרדכי / נדפס במדינת איטליה על ידי / צעיר המחוקקים קטון התלמידים מזרע / ישראל איש שוניצני ] בישראל שמו / האל יזכנו לעשות [ ] ה אין קץ / בתורן [ ]. וראה להלן, הע' 88.

ובמקומות אחרים לציין 'נרפס שנית'<sup>30</sup>, 'נרפס שלישי'<sup>31</sup>. במסכתות של הקבוצה השנייה והשלישית אין אחת שידוע לנו בבירור שהיא הדפסה חוזרת ממה שנרפס כבר באיטליה (ראה להלן). למסכתות חדשות אלו, במידה שנקטו סגנון זה בכלל, השתמשו בלשון 'נרפס' הסתמי, ולא טרחו לומר 'נרפס מחדש', שבאמת מכאן ואילך רוב ההדפסות הן 'מחדש', כלומר, חדש ממש. אמנם במסכת ראש השנה ראו לנכון להדגיש: 'בעזרת שוכן מעונה נתחיל מסכת ראש השנה תחלה וראש ליתר המסכתות אשר עדיין לא נרפסו...'<sup>32</sup>. וכמוה, אף בבא בתרא 'נרפס מחדש'.

אזלה לה, איפוא, כל ידיעה שהיא למסכת בבא בתרא בדפוסי הערש של העיר שונצינו, ואמנם לא נתגלה שום עותק או שריד ממנה עד עצם היום הזה<sup>33</sup>.

אפשר שנוכל להביא אף ראיה מסייעת למסקנה זו. החיבור *מראה מקום הדינים* (הנקרא אף *חיקור דינים*)<sup>34</sup> הודפס בדפוס פיזרו במסכת ב"ק, ב"ב, ולפי השערותנו אף ב"מ. בדפוס ויניציאה הוא נכלל בב"ב אבל אינו מופיע בב"ק וב"מ. כבר הראינו<sup>35</sup> שב"מ ד"ו לא הודפס על-פי דפוס פיזרו אלא ישר מדפוס שונצינו. אף סביר לומר שב"ק שבד"ו הודפסה ישר מד"ש ולא על-פי דפוס פיזרו, ואנו עומדים לכדוק את המימצאים בניסיון לוודא הנחה זו<sup>36</sup>. לפי זה מסתבר שב"ב שבד"ו הודפסה על-פי ד"פ (הכולל חיבור זה), בניגוד לב"ק וב"מ, שהודפסו על-פי ד"ש (שאינו כולל חיבור זה). הסבר פשוט למצב זה (ב"ק וב"מ מד"ש וב"ב מד"פ) הוא בוודאי בכך שב"ק וב"מ הודפסו הן בשונצינו והן בפיזרו, ומדפיסי ויניציאה לקחו (וייתכן שהקיפו) את ד"ש כבסיס למהדורתם, בעוד שלב"ב ביססו את מהדורתם על ד"פ, בהיותו הדפוס הראשון של מסכת זו. אמור מעתה, מעולם לא הודפסה בשונצינו, וד"פ הוא ראשון ומחדש.

### מגילה, 'דפוס שונצינו'

על עותק באוקספורד של 'מסכת מגילה, דפוס שונצינו', בלתי נודע לפני כן, הודיע פרוקטור בקטלוג שלו<sup>37</sup>, ושיער לה תאריך: 1485. הסיבה שפרוקטור רשם מסכת זו מדפוס שונצינו וציין עותק בבודליאנה, בשנת 1898, בשעה שאינה רשומה לא בקטלוג של שטיינשניידר

- 30 'שנית נרפסו' (הברמן, עמ' 46); 'נרפס שנית' (עמ' 58, 72, 75, 89); 'הודפס שני' (עמ' 83).
- 31 עמ' 66, 69, 70 (פעמיים). כמה פעמים בא 'נרפס' סתם. לכמה ספרים הוסיפו גרשם ובני שונצינו הסבר ותולדות הדפסת הספר באריכות, עיין הברמן, עמ' 41-80.
- 32 הברמן, עמ' 62. השווה דימיטובסקי, עמ' 115, על-פי פרידברג.
- 33 אדלר, במאמרו 'Talmud Printing', עמ' 83, ציין לקיומו של קטע ב"ב מדפוס שונצינו. ואמנם מצאתי שני דפים בודדים מב"ב בספריית בית-המדרש לרבנים באמריקה, עם כרכי שונצינו. אולם מן הבדיקה המיידית התברר שהוא קטע מדפוס פיזרו, ועל-פי הצעתי העבירה אנשי הספרייה לכרך ב"ב דפוס פיזרו שם. ועיין להלן, הערה 52.
- 34 עיין במאמרי הנ"ל (בהערה 1), הערה 3.
- 35 מבוא לתלמוד ערוך, כרך הנוסח, ירושלים תשנ"ו, עמ' 73-74.
- 36 עותק שלם של ב"ק דפוס פיזרו נמצא בספריית בית-המדרש.
- 37 'Not in H. [or St.]' p. 512, no. 7296. וראה בהערה 39.

משנות 1852-1860 ולא בתוספת שלו משנת 1894, יכולה להיות אחת משתי האפשרויות הללו: שהספר נרכש בין השנים 1894-1897, או שהוא זהה למסכת מגילה, דפוס פיזור שבספרייה זו, שנרשמה כבר אצל שטיינשניידר<sup>38</sup>. האפשרות השנייה היא הנכונה, אלא שפרוקטור לא עמד על הרישום הנ"ל של שטיינשניידר, המופיע שם, רק במדור ההשמטות<sup>39</sup>. אף פריימן רשם אותה, אבל הוסיף הסתייגות כל שהיא<sup>40</sup>. אדלר, במאמרו על דפוס התלמוד מפיזור, זיהה עותק זה כד"פ, שעל יד מסכת מגילה רשם: אוקספורד (בוודאי על-פי מדור ההשמטות של שטיינשניידר)<sup>41</sup>, דבר שלא מנע ממנו לאחר כמה שנים להכפיל ולרשום מסכת מגילה בדפוס שונצינו, '1485?', על יד זו שבדפוס פיזור<sup>42</sup>. דפוס ערש זה עוד מופיע ברשימות המשמשות בפנינו היום<sup>43</sup>. ברם, מי שיעיין במסכת זו בזמן הזה, וכפי שעשה באחרונה א' סגל, יראה בעליל שדפוס פיזור לפניו<sup>44</sup>.

38 p. 2786, no. 7482.

39 רישום זה אצל שטיינשניידר נמצא בתוספת שבסוף הכרך השני, במדור ההשמטות, שנעלם בוודאי מפרוקטור. שטיינשניידר שם ציין שיש לשלב רישום זה לעיל בעמ' 260. דומה שהיה ניסיון ל'תקן' את העובדה שהמסכת הזאת בדפוס שונצינו, שפרוקטור רשם, אינה רשומה אצל שטיינשניידר. מאיר (S-IC) העמיד בראש אסמכתאותיו 'CB 217; No. 1413' כלומר, קטלוג בודליאנה של שטיינשניידר, מס' 1413 (וצ"ל: 1403). בוודאי עשה כן על-פי *Jewish Encyclopedia* הנ"ל, שרשם עמוד זה בספרו של שטיינשניידר למסכת ב"ב, כדי לתרץ את הקושיה, מניין לנו ידיעה על דפוס זה בעיקר מקומו, הקטלוג הגדול של שטיינשניידר. ואם כי המעיין יראה שם 'שונצינו', וגם 'מגילה', מכל מקום רישום מכילתין על-פי אותו ערך אינו אלא אחיזת עיניים. עניינו של שטיינשניידר שם הוא גילוי סוד הכ"ג שנזכרו בדבריו המפורסמים של גרשם שונצינו בשער ספר המכלול, קושטא, רצ"ג: 'ידפסתי... שלש ועשרים מסכתות הנהוגות בישיבות' (עין מאמר, תשי"ב, עמ' כ הערה 16; עמ' כו-כו, הערה 24). קודם הביא את השערתו של צונץ על הכ"ג (על-פי ZfJW, I [1822], p. 369) ואחר-כך את השערתו שלו; בשתייה נזכרו: מגילה. אותו ערך אינו דן כלל וכלל במציאותן של מסכתות בספריית הבודליאנה, שמקומן בעמ' 260 הנ"ל. מכל מקום, מוכח מתוכו שפרוקטור לא הסתמך על שום רישום אצל שטיינשניידר, שהרי כתב (ראה הערה 37): אינו נמצא, לא אצל Hain ולא אצל שטיינשניידר.

40 "Habe ich in Oxford nicht gesehen, und ist nur nach Proctors Angaben hier aufgenommen"; "Über hebräische Inkunabeln", p. 114.

41 עמ' 100, מס' 12.

42 שם, עמ' 17. רישום זה בוודאי נעשה על-פי JE הנ"ל, והוא ישנו גם אצל הברמן וכשר.

43 רשימתו של מאיר (S-IC) מספר 34, ולו לא פחות מחמש אסמכתאות. בין ציוניו: הברמן, המדפיסים בני שונצינו (במהדורת תשל"ח הוא בעמ' 28, מס' 6). מקורו של הברמן הוא פרוקטור. במאמר על הדפסת התלמוד לרבינוביץ, מהדורת הברמן, עמ' טז, עם דפוס שונצינו, אנו קוראים: 'ובאותו הפרק נדפסה מסכת בבא מציעא (ולא ראיתיה) ומסכת מגילה (ולא ראיתיה) וכו'. והנה, המלים שהדגשתי אינן אלא תוספת מאת הברמן, שראוי היה לסמנה בסוגריים מרובעים, ואינם דברי המחבר (ראה מאמרי הנ"ל בהע' 1, הערה 34, ולהלן כאן). אף ניתנה שם הפניה לאוצר, מס' 33, A. אבל מוקפת בסוגריים, כלומר, מיועד לחלקים המתוכננים של האוצר. מס' מגילה [1485?] 'באוכפורד' נזכרת ברשימתו של גולדשטיין (1985). אופנברג נמנע.

44 א' סגל, 'הגהות שבגליונות מסכת מגילה, בדפוס פיזור, מספריית הבודליאנה', עלי ספר, ט (תשמ"א), עמ' 130-139. וראה דבריו שם, עמ' 130 והערה 1, בעניין הנידון [וראה להלן הע' 78].



## עירובין, חגיגה, עבודה זרה

עוד שלוש מסכתות דפוסי ערש באות ברשימתו של מאיר (S-tC) עם תאריכיהן: עירובין [1484?], חגיגה [1488?], עבודה זרה [1489]<sup>45</sup>. לכולם אסמכתא יחידה: ערך 'אינקונבולה' באנציקלופדיה העברית, שכתב הברמן<sup>46</sup>. שם נרשמו, עם מקום הדפוס וציון השנה: עירובין, שונצינו, רמ"ד; חגיגה, שונצינו, רמ"ח; עבודה זרה, שונצינו, רמ"ט; לכולם ציון קיומו של עותק: "ניר-יורק" = בית-המדרש לרבנים באמריקה. שלוש המסכתות הללו בספרייה הנ"ל שייכות לקבוצת דפוסי פיזור לכל דבר, ואי אפשר לעשותן דפוסי ערש. בשער עירובין נזכרים ר' דוד פוטיר"ו והמגיה ר' ישראל אשכנזי, הוא מגיה מס' מגילה הנ"ל; בשער ע"ז — 'בני שונצינו' והמגיה הנ"ל ר' ישראל אשכנזי צבי; בחגיגה — 'בני שונצינו', 'עיר פיזור קרית הדוכס פרנצישק'ו מריא"ה דיל"ה רוביר", שעלה לגדולה ההיא בשנת 1513<sup>47</sup>. במהדורות תרצ"ג ותשל"ח של המדפיסים בני שונצינו הביא הברמן מסכתות אלו לפיזורו בלבד<sup>48</sup>, וברשימת מאיר שב-*Encyclopedia Judaica*<sup>49</sup> [להלן: EJ] כבר הושמטו<sup>50</sup>.

מה מקורן של הידיעות הללו, שנעלמו שוב כאילו לא היו? ומה עוד שנרשמו מלכתחילה עם ציוני שנה, ואתם אף רמ"ד, השנה המכובדה של עצם התחלתם של המדפיסים בשונצינו, שבה הוציאו לאור את זוג המסכתות הראשון, ברכות וביצה? דומה שמקורן במאמרו של אדלר משנת 1942<sup>51</sup>. שם סידר אדלר טבלה של דפוסים קדומים של המסכתות, עם ציונים בשלושה טורים: טור לדפוסי הערש של ספרד ופורטוגל, טור שני לדפוסי הערש

- 45 מספרים 32, 48, 56. וכן נרשמו אצל כשר, עמ' 486, 487, 492.
- 46 כרך ב, עמ' 984-993, מן הרשימה שם בעמ' 987-988. את שלוש המסכתות ייחס למדפיס יהושע שלמה שונצינו.
- 47 עיין אדלר, 'Les éditions', עמ' 103, ובעיקר: M. Marx, 'Geršhom (Hieronymus) Soncino's Wanderyears in Italy 1498-1527 Exemplar Judaicae Vitae', *HUCA*, 11 (1936), p. 465 [=39].
- 48 על-פי מנווני. השווה דימיטרובסקי, עמ' 116, הערה 529, משמו של שמלצר.
- 49 דימיטרובסקי שייך אותן ל'קבוצה השניה', עיין עמ' 115-116. ועיין אדלר שם.
- 50 Vol. 8, cols. 1338-1339.
- 51 עם דפוסי פיזור רשם הברמן (המדפיסים בני שונצינו, תשל"ח, עמ' 63, מס' 52): 'מסכת פסחים, עם פי' רש"י ותוספות. (פיזור רע"א בערך), 2°' (וכן הוסיף הברמן את מסכת פסחים ברשימת דפוסי פיזור, במאמר שבמהדורות, עמ' כו). האסמכתא היחידה: פריימן (כנ"ל, על יד הערה 3), מס' 15. לזאת הוסיף הברמן: 'מסכת זאת נאבדה במשך הזמן'. ועיין דק"ס על מסכת תענית, הקדמה, עמ' 3. רישומו של פריימן אינו אלא בסוגריים מרובעים, כלומר, השערה. והשווה רבינוביץ, מאמר, תשי"ב, עמ' כז. אשר למסכת זו בדפוס פיזור, קיימת עדות נדירה קדומה על אי קיומה. במסכת פסחים, דפוס בומברג, ויניציאה, נקבע בשער: 'מסכת פסחים... אשר מעולם לא נדפס'! ראה רבינוביץ, מאמר, תשי"ב, עמ' כז (וראה רוזנטל [להלן, הע' 90] עמ' 384). ועיין להלן, הערה 97.
- ועיין דברי הברמן במאמר, עמ' רכה, והביא עדות 'לפני שנים' על 'מסכת פסחים עם פירוש רש"י; ובמקום התוספות נדפס הרא"ש. ולפי דבריו היה זה דפוס איטלקי לפני ר"ס'. בזמן האחרון הוצעו למכירה בירושלים דפים אחדים ממסכת ברכות דפוס קדום (עם רש"י ותוספות), ועל הדף, בהמשך התוספות, הודפס לקט מקיצור פסקי הרא"ש (באותיות מרובעות). ושמה מהדורה כזאת (לפסחים) עומדת מאחורי העדות הנ"ל.
- 51 'Talmud Manuscripts...', p. 17

של שונצינו, ואחרון לדפוס פיזור. ואכן נרשמו בטור שונצינו מסכת עירובין Feb., 1484, חגיגה ו' אדר, 1488, עבודה זרה ca. 1489. ובכן, כאן זכינו אף לידיעה של תאריך יום סיום ההדפסה! בוודאי מעשה שהיה כך היה. רשימתו של אדלר מודפסת בצפיפות השורות, זו אחר זו. סדר המסכתות כסדרן על-פי האלפבית באנגלית. מסתבר שכל אחת מן המסכתות הנ"ל עומדת בשורה הסמוכה לשורה אחרת (לפניה או אחריה), שבה מופיע התאריך המפתיע הנ"ל כדת וכדין. סביר לומר שאף רשימתו של אדלר בכתיבת ידו, שמסר למערכת עם מאמרו, היתה מסודרת בצפיפות, כשכתיבה כלשהי יכולה להתפרש כשייכת ליותר משורה אחת. בדרך זו הועברו והוכפלו תיעודי המסכתות ותאריכיהן מאחת לחברתה. עירובין רשומה שם אחר ביצה וקלטה בהכפלה את התאריך הרשום שם: Feb., 1484. חגיגה באה לאחר גיטין, שאף בה נרשם (כהלכה): ו' אדר 1488. עבודה זרה באה בראש הרשימה, עם הציון ca. 1489, הוא הציון המלווה כל אחת משלוש הבכות, הבאות בסמוך ברשימה<sup>52</sup>. ועוד, הרישום אצל אדלר בוודאי הוא שגרר אתו את ציון המיקום הנ"ל באנציקלופדיה העברית: ניר-יורק.

## מסכת שבת

עכשיו נפנה לדפוס שאכן קיים: מסכת שבת. השאלה היא, לאיזו תקופה לייחס אותה. ב-*EJ* נרשמה מסכת זו, כמשוערת, ליהושע שלמה שונצינו, בעיר שונצינו, והתאריך: about 1484<sup>53</sup>.

בעל דק"ס כתב על מסכת שבת זו:

...נר' לי שנדפס קודם לשאר מסכתות של דפוס זה<sup>54</sup> וראיתי היא כי בכל המסכתות מדפוס הזה נדפס בכל עמוד למעלה באמצע שם הפרק ובמסכת זו לא נמצא זאת רק פעמים אחדות, בפרק במה מדליקין וכירה, ואם היו נדפסים כבר שאר מסכתות בתקון זה, לא היה משמטה במסכת זו ועושה בה שינוי לרעה. וכן ישנו במסכת זו כמה דפים בפרקים הראשונים שבעמוד א' יש ריוח גדול בין רש"י לגמ' ובין הגמ'...

52 סבורני שתקלה דומה אירעה בטבלה דומה במאמרו של אדלר משנת 1923 (Talmud Printing before Bomberg', p. 83). באותו מאמר צוין לעותק או קטע באוספו של המחבר על-ידי כוכבית אחת לעותק, שתי כוכביות לקטע. שם, אכן, טור שונצינו ליד חגיגה ריק. ברם, שתי כוכביות (כלומר, קטע) מופיעות ליד עירובין וליד עבודה זרה. היות שאוספו של אדלר עבר לספריית בית-המדרש לרבנים באמריקה, ושם אין קטעים כאלה קיימים, נראה לומר שאף כאן הוכפלו הציונים השייכים לשורות הסמוכות. לעירובין שתי כוכביות, כביצה הסמוכה לפניה, ולע"ז שתי כוכביות, ככבא בתרא, הסמוכה אחריה (על כ"ב, עיין לעיל). ועיין דברי אדלר עצמו (Les éditions', p. 102) על אי דיוק ייחוסו הקודם של קטע נידה לפיזור, וחזר בו וזיהה אותו כקטע מדפוס שונצינו המפורסם למסכת זו.

53 מאיר, מחבר הערך, רשם ב-*S-C* שלו (על-פי Goff): 'about 1489', וזוהי השנה המשוערת הרגילה בספרות. האם באנציקלופדיה חל כאן שיבוש, או שהחליט המחבר להקדים את המסכת, על-פי רבינוביץ? ראה להלן בפרוטרוט.

54 שונצינו.

לתוס', ובע"ב הם סמוכים כולם זה לזה ואין ביניהם הפסק רק מלא נימה. מזה נראה שלא היתה עוד מלאכת הדפוס נכונה בידם לעשות כפי הנאה והטוב<sup>55</sup>.

שיטה זו, הטוענת שפגמים בהידור הסידור ושכלולו מלמדים על קדמות הדפוס, ניסה רבינוביץ ליישם אף לגבי מסכת בבא קמא דפוס שונצינו, וכתב (בעניין השלמת השמטה):

ונ"ל קצת השערה שנדפסו<sup>56</sup> קודם למס' כתובות וחולין מסגנון הדפוס... שמראה ע"ז שלא היו רגילים עוד במלאכת הדפוס, ולא הבחינו היטב בין נאה ללא נאה, ואלמלי היתה כבר נדפסת המס' חולין היפה מאד בסידורה לא היו עושים כזאת להשחית את יופי הדף<sup>57</sup>.

כבר הראינו בפרוטרוט שניתוח זה אינו תופס לגבי ב"ק וב"מ<sup>58</sup>. ובעל דק"ס עצמו שדא ביה נרגא לגבי ב"ק וב"מ, וכתב: 'וכ"ז רק השערה בעלמא, ומצאתי במס' זו ששתי נקודות מפסיקות בגמ' בין ענין לענין, ומזה נר' שמאחרת היא קצת, וברוך היודע'<sup>59</sup>. כמובן, אי אפשר לקבל הצעה זו, ששבת קודמת לברכות, שהרי לגבי ברכות מוכח מתוכה שהיא ראשונה לדפוס שונצינו. ואף שכרכות וביצה מודפסות בתפארת ההידור מן הבחינות הנזכרות, אכן החיפזון ותנאי ההדפסה עשו את שלהם, ואדרבה, לא הגיעו המאוחרות להידורן של הראשונות. וכמה מן התופעות המאפיינות את ב"ק וב"מ באות בשבת. גם בשבת, במקומות מפוזרים במסכת, משמשות נקודתיים להפרדה בין עניין לעניין<sup>60</sup>. ברוב המקומות אין 'חלון' (של שטח ריק בשורות אחדות) ברוב דיבורי התוספות לראש הדיבור, וכן ראשי הרבה דיבורים באים באותיות רש"י (שלא כמסכתות הראשונות בדפוס שונצינו, שנדפסו אותיות מרובעות בתוך חלון). שתי התכונות גוברות לקראת סוף המסכת. חיסורים וערכוביה לגבי שם הפרק בראשי העמודים (בפרק 'כירה' לפעמים באותיות מרובעות, לפעמים באותיות רש"י, ויש שהתיבה נהפכה). הרבה מציוני הקונטרסים חסרים<sup>61</sup>.

ומוכח שררנ"נ עצמו חזר בו מדעה זו, שכן להלן כמאמר שם הוא כולל את שבת עם קבוצה של דפוס שונצינו (ב"ק, חולין, נידה), ומשער שהודפסו על-ידי גרשם שונצינו,

55 מאמר, תרל"ז (דק"ס), עמ' 49, הערה יד; תשי"ב, עמ' טו-טז, הערה 11.

56 כלומר, ב"ק וב"מ, שנדפסו במועד אחד.

57 מאמר, עמ' 49, הערה טו (עמ' טז הערה 12).

58 במאמר (הנ"ל בהערה 1).

59 שם [לעיל, הערה 57].

60 ובוזה יש למתן מה שכתב בעל דק"ס במאמר: 'ובמס' שבת... לא נמצא בכל הגמרא נקודות או נקודה המפסיקה בין ענין לענין. אף לא בין גמ' למשנה' (עמ' 53 = עמ' יט).

61 עוד כתב בעל דק"ס על שבת שם: 'ומס' זו הנדפסת הזכירה היוחסין בערך אילפא ובערך רבא בר שירא'. כבר עסק רח"ז דימיטובסקי בספר היוחסין והבאות דפוס התלמוד שבו. ובנוגע לגירסה 'אילפא' בשבת ס"ב ייחס את ההבאה שבספר היוחסין לדפוס ספרדי בלתי נודע, ולא לדפוס שונצינו (עמ' 79-80; שם שיער גירסת ד"ש על-פי ד"ו ועוד; ואכן כן הוא; 'איה' בדפוס הנידון). וקצת תימה על בעל דק"ס שכתב כן, ומסכת שבת דפוס 'שונצינו' היתה תחת ידו.

שכן מס' סנהדרין שהדפיסה גרשם בשנת רנ"ח וחתם שמו עליה דומה בתבניתה לאותן המסכתות, ואם כן הוא שנדפסו מגרשם נודע גם זאת שנדפסו בעיר שונצין כי בשנת ר"ן היה דר עוד גרשם בשונצין והדפיס שם את הרמב"ם נובשתי מסכתות שבקבוצה זו, חולין ונידה, נרשמה השנה: רמ"ט. שי"פ... כל החסרונות האלו נמצאים כמו כן במס' סנהדרין שנדפסה אצל גרשם. ומתבנית האותיות אין להכריע, כי שוים הם בדפוס יהושע שלמה וגרשם<sup>62</sup>.

א' פריימן, כבר בשנת 1902, רשם תאריך משוער למסכת שבת: 1489<sup>63</sup>, וברור שעשה כן על-פי דברי רבינוביץ האחרונים<sup>64</sup>. ונראה שהחליט להציע 1489 כדי לקבוע סיום פעילותו של גרשם בשונצין לפני שנת ר"ן, שאז 'היה דר עוד גרשם בשונצין' כפי שהזכיר בעל דק"ס שם. וברשימה של מאיר ב-EJ שנרשם 'about 1484', שמא איפוא על-פי שיטה ראשונה של רבינוביץ, או שמא טעות הדפוס, והתכוון לרשום 1489!

כל הידיעות הללו (שההדפסה היתה בידי גרשם, בעיר שונצין, ולפני שנת ר"ן) נובעות, איפוא, מן הדמיון שמצא בעל דק"ס בין שבת (ושאר המסכתות הנ"ל) לבין סנהדרין רנ"ח<sup>65</sup>, שבה חתום שמו של גרשם, ומן התאריך שבחולין ונידה, כנ"ל. לאמיתו של דבר קיים הפרש ניכר בין צורת האותיות שבמסכת סנהדרין רנ"ח לבין אלה שבשבת (ושאר המסכתות הנ"ל). אמנם סגנון אחיד לאותיות הגדולות שבשבת וארבעת הזוגות. ואילו בסנהדרין רנ"ח שונות האותיות הגדולות של 'הדרן' וראש הפרק, והן עגולות יותר ובעיצובן אשכנזי מובהק<sup>66</sup>. לגבי אותיות רש"י העמידו הביבליוגרפים על תכונה מיוחדת לדפוס שונצין: ראשה של נו"ן סופית פונה ימינה<sup>67</sup>. והנה, נו"ן סופית זו מופיעה בארבעת הזוגות שמנינו, אבל איננה במסכתות שבת, קידושין וסנהדרין, שבהן פונה ראש נו"ן סופית שמאלה!

ניתק בזה, איפוא, הקשר שקבע בעל דק"ס לגרשם, הייחוס של ודאות (של חולין, נידה, ב"ק, ב"מ ושבת) לעיר שונצין, והעיקר: הצורך לשער שזמן הדפסתן של כל המסכתות הללו בשנה אחת: רמ"ט (1489), כשעוד שהה גרשם בשונצין. חולין ונידה הודפסו, לפי התאריך הנקוב בהן בשלהי רמ"ט (נידה בכ"ה באב), ולפי כל הנראה, בבית דפוס אחד, שהדפיס גם ב"ק וב"מ, ובצירוף הידוע לנו על הנעשה באותו בית דפוס, אי אפשר (ואין

62 עמ' 54-55 והערה יט (עמ' יט-כ והערה 16). ועיי' שם בפרוטרוט, ובזה תיקן את תפיסתו הקודמת, שכל המשובח מחברו במלאכת הדפוס מאוחר מחברו.

63 במאמרו הנזכר ברשימת הציונים הביבליוגרפיים, עמ' 114; וכן בתיאורו לאוסף דפוס הערש בפרנקפורט: 'Die hebräischen Inkunablen der Stadtbibliothek zu Frankfurt a.M.', *Festschrift für Friedrich Clemens Ehard*, Frankfurt a.M. 1920, p. 16, no. 56. והשווה A. 29. וכן הוא אצל אופנברג.

64 וכפי שהפנה לשם באוצר שם (לפי עמודי מהדורת תרל"ז).

65 מקובל לייחסה לעיר ברק (Barco). על ייחוס זה, ומה שסבר להקשות על כך, ראה מארכס (לעיל, הערה 47), עמ' 435-436 והערה 12.

66 ראה דוגמאות באוצר, A.84, 2.

67 ראה תשבי, עמ' 368.

צורך) לדחוס את הדפסת שאר המסכתות, לא בתחילת השנה ההיא ולא בסופה, ויש לשער שהדפסתן מפורזת על זמן ארוך יותר. לגבי ב"ק וב"מ כבר שיערנו שיש לאחר את הדפסתן משנת רמ"ט, ותכונות אחדות שמנינו להן, כמשותפות עם שבת, אף מטות את זמן הדפסתה לאותו כיוון<sup>68</sup>. אותיות נו"ן סופית (בכתב רש"י) שבמסכת שבת קושרות אותה לסנהדרין (רנ"ח) וקידושין, ואילו אותיות גדולות שבה למסכתות שונצינו.

האותיות האשכנזיות שבמסכת סנהדרין כ"א כסלו רנ"ח זהות לאלה שבסליחות מנהג אשכנז, ברק (Barco), ח' תשרי ה'תשנ"ז<sup>69</sup>. בקולופון לאותו ספר הודיע גרשם (ששמו חתום שם) על הכנת מסכת סנהדרין: 'כן יעזרהו ה' בחמלו להתחל מסכת סנהדרין ולהשלימה עם שאר ספרי קדש וכו'.

בראש עשייתו של גרשם במלאכת הקדש, ככל הידוע לנו בבירור, עומד ספר מצוות גדול, ט"ו טבת, רמ"ט. בזמן קצר אחר-כך הושלם משנה תורה, ר"ח ניסן ר"ן, בשונצינו. שמו של גרשם חתום בשניהם, וברמב"ם הרחיב את הדיבור בחגיגות ובתוספת שיר על חשיבות הספר והדפסתו. אמנם, האותיות הגדולות בספרים הללו דומות לאלו שבקבוצת המסכתות הנ"ל<sup>70</sup>. ברם, קשה להעלות על הדעת שגרשם עסק בהדפסתן, בה בשעה שנטל עליו את המשימה הגדולה של הדפסת הרמב"ם<sup>71</sup> (לאחר הדפסת הסמ"ג), ובשים לב לכך ששמו של גרשם לא נמצא חתום על אף אחת מן המסכתות בקבוצה ההיא.

אפשר, איפוא, שההודעה הנ"ל על ההכנות להדפיס את מסכת סנהדרין היא ראשית דרכו של גרשם בן משה איש שונצינו בהדפסת המסכתות. פעילות זו מיוחסת לעיר ברק, וכללה, בסמוך לאחר-מכן, מסכת קידושין, כפי ששיערנו לעיל. ואילו מפעל מסכתות 'שונצינו', שהתחיל בהם בפאר רב (במסכת ברכות) יהושע שלמה, יש לזקוף למדפיס אחר, ולא לגרשם. עלינו להשאיר איפוא את ב"ק ב"מ ושבת לימי הדימדומים ותנאי החיפזון ששררו בתקופת המעבר, בין חולין ונידה מחד (רמ"ט), לבין סנהדרין (רנ"ח) וקידושין [ברק]. ומסכתות פיזורו, מאידך. ובאמת כמה קוי דמיון בין שבת למסכתות פיזורו.

## הדפסות חוזרות של מסכתות שונצינו

אשר לדפוסי 'שונצינו' עצמם, ספק רב אם עוד תתגלה מסכת חדשה שלא ידענו עליה. ברם, המדובר בסידורה של מסכת, עם כל הכרוך בעריכת ה'טופס', ספר ההעתקה<sup>72</sup>, והדפסת

68 ענייני סעיף זה פורטו יותר במאמרי הנ"ל (בהערה 1).

69 אוצר 3, A83. והשווה פרידברג, תשט"ז, עמ' 52; מ' בית-אריה, 'הזיקה שבין ביכורי הדפוס העברי לבין כתיב-היד', מסות ומחקרים בספרנות, מוגשים לקורט דוד וורמן, ירושלים תשל"ו, עמ' 31-32.

70 ועיין 'Gershom Soncino', M. Marx, בתוך: ספר היוכל לכבוד פרופסור אלכסנדר מארכס, בעריכת ד' פרענקל, ניו-יורק תש"ג, עמ' II-1, ושם על בידול וקשר בין שתי הדפוסות.

71 'אמר צעיר המחוקקים... גרשם בן הח"ר משה זלה"ה איש שונצינו נדרשתי לאשר שאלוני ונמצאתי לאשר בקשוני הגדולים אשר בארץ... ויאמרו לך אתנו ניעצך והיטבנו לנפשך... ועשית לך שם גדול משם המחוקקים היו לפניך... וקמת וחקקת בעט מהיר ספר הרב הגדול וכו' (הברמן, המדפיסים, עמ' 50).

72 עיין דימטרובסקי, מבוא, עמ' 61 ואילך; המאמר המוזכר לעיל בהע' 1.

מסכת שלא נדפסה מקודם. מה יש לומר בקשר להדפסות חוזרות, בממדים גדולים או קטנים, של מסכתות שנדפסו מכבר ואזלו? ושמה המועמדים הטובים ביותר להדפסה חוזרת יהיו בזוג הראשון שנדפס בשונצינו: ברכות וביצה? שמה אותן סיבות שגרמו להקדים את אלה, שהיו ראשית המסכתות הנדפסות באיטליה (וניתן לחשוב שבתקופה ההיא היה מספר העותקים מצומצם), עשויות היו לגרום אף להדפסתן החוזרת? ואמנם, לגבי מסכת ביצה, הוסיף הברמן במאמר שבמהדורתו, בסוף פירוט דפוס שונצינו: 'בשנת רנ"ג נדפסה מסכת ביצה שנית'<sup>73</sup>, וכן רשם אותה בהמדפיסים שלו<sup>74</sup>. ב-JE (1904) רשומה מסכת זו לדפוס שונצינו, 1493, וגרשם כמדפיס, עם ציון שקיים עותק במוזיאון הבריטי<sup>75</sup>. ברם מוכח שכל הרישום הזה בטעות יסודו. בקטלוג של ון סטראלן (עמ' 233), אם כי רשם ספר זה כמסכת שהופיעה עם ברכות בשנת רמ"ד, הודפס בראש הערך שנת 1493, ובוודאי צ"ל 1483, טעות הדפוס של ספרה אחת<sup>76</sup>. הציונים לדפוס ערש בלתי ידוע זה כבר נשרו ולא הופיעו בספרות החדשה<sup>77</sup>, בוודאי על רקע הכחשה מוצדקת של הטיעון הקודם. אף-על-פי שביצה 1493 היא ביצה שלא נולדה, ובטעות הדפוס יסודה, בכל זאת, 'ידיעה' עליה גרמה לסווג דפוס בלתי ידוע של מסכת ביצה, שעותק חלקי ממנו שרד בספריית בית-המדרש לרבנים באמריקה, כדפוס ערש, כאילו הוא עותק מן אותו דפוס הנזכר<sup>78</sup>.

#### מסכת ביצה, דפוס בלתי נודע

דפוס מסכת ביצה הנ"ל, מבחינת הנוסח שבו, הודפס על-פי נוסח דפוס שונצינו. השינויים העיקריים בינם אינם אלא קיצורים בד"ש, שהורחבו כאן (ואילו בד"ו נשארו אותם קיצורים, לומר שנוסח ד"ש שהודפס בו לא הגיע אלינו דרך הדפוס הנידון). אולם חלוקת העימוד שונה מד"ש, וזו בוודאי תוצאה ישירה מצורת העמוד, המתרחקת קצת מצורת המלבן שברוב דפוס התלמוד ומתקרבת יותר למרובע (שטח הסדר  $23 \times 16.3$  ס"מ). שם

- 73 עמ' כ.  
74 עמ' 51 (האסמכתא היחידה שלו הוא הציון השני, להלן בהערה הסמוכה). כן הובא עיול זה ב-S-C, מס' 88, עם הפניה לאוצר בסוגריים.  
75 Jewish Encyclopedia, 6, p. 579, no. 90; 11, p. 463, no. 40. בציון הראשון נזכר ה'עותק' במוזיאון הבריטי.  
76 כ' בטבת רמ"ד = 1483. והשווה אצל פרוקטור (עמ' 512) לביצה: 14 Dec 1483 — Feb 1484.  
77 גולדשטיין ואופנברג.  
78 [לאחר מסירת המאמר יצא לאור: M. J. Heller, *Printing the Talmud*, Brooklyn, 1992, מתוך שראיתי שפרשה זו של מסכת ביצה נתבררה כבר שם (עמ' 87-95), קיצרתי לעיל והבאתי בעיקר מה שרצוני להוסיף או לתקן, והוא הדין למה שיבוא להלן בעניין מסכת זו. אולם, יש להזהיר שהמחבר הנ"ל ממשיך להתייחס לדפוסים שקיומם מופרך, כגון דפוס מסכת ביצה זו (עמ' 402), שהוא עצמו בירר את הטעות שברישום המקובל, וזאת משום שנגרר אחר רושמים מאוחרים שהמשיכו לציין לדפוס זה, וכן לגבי מסכת מגילה 'דפוס ערש של שונצינו', על אף שהביא דברי א' סגל (ראה לעיל הע' 44), הוא מתייחס להוצאה זו כדפוס קיים, או בגדר 'Uncertain' (עמ' 75-76, 82, 402). כמה דברים בספר זה יש לתקן על-פי המאמר הנוכחי, כפי שיראה המעיין].

המביא כרי יינבול לא יביאם בסל ותימית דאמדינן בסבת פרק מפין משרין ארבעה קופות או חמשה וכל סכן סיחא מותר ביום טוב ויס' לנח' דהמס' מיידי' יכול להנזיל למחץ ואין רואין אמתועל כן מותר והבא מיידי' ביו' טור סבול להנזיל למחץ ורואין אותו ועל כן יהא אסור

סהרנזה אמתן אומר לנודך חול מביא אותם ולהכי אסור ומכל מקום קסית דאמר חבל הנה מביא על כשפא אמת מסזע דמריכה בהלכא וקאמר הקס במשבת סח' למענוטי בהלכא עדיף ויותר טוב להביאן בסל או בקופה בפעם אחת מלהביאן כל אחת בפני עצמה וזל דלמח' דמרימ' ביחא דהמס' מיידי' בסבת דלא הוי כעובדי דחול סאין מעטל' כי אם מזול לזויט באתנו בית ולכך קאמר למענוטי בהלכא עדיף טפי משום טרחא יתירא חבל הכא מיידי' כיט דמסוס טרחא יתירא לא קפדינן אלא חמסוס דמחזי דעבד כעובדי דחול ואם כן עדיף טפי לראשני' בהלכא ויעסם דרך סגני כי היכי רל' לחזוי דעבדי כעובדי דחול ופעמים נמי דאסיר לאספי' בחסוי אף על גב דממעז בהלכא כיון סאינו מכה מדריך חול' דרין

ברגלא דררובא רבא או לפניו וכן חשוליד את חתבן לאיפשיל את הקופה לאחוריו אבל מביא הוא בידו ומתחילין בערמת חתבן אבל לא בעצמם שבמוקצה גם תנא אס' אי אפשר לשנות מותר אתקין רבא במחזא דררו בדוחקא לדרו ברגלא דררו ברגלא לדרו באגרא דררו באגרא לדרו באכפא נפחם סודרא עלויה ואם לא אפשר שרי

דאמר מראס אי אפשר לשנות מותר אמר ליה רבנן בר רבא רבא אשי אמור רבון כמה דאפשר לשנוי משנינוביטא טבא והא חגיגשי דקאמליין חצביהו ביא ביטא טבא ולא קא משניין ולא אמרינן להו ולא מדי אמר ליה משום דלא אפשר היכי ליעבדי דמליא בחצבא רבא תמלי בחצבא ווטאקא שפשא בהלכא דמליא בחצב' ווטא תמלי בחצב' רבא קאמפשא במשוי תבטייה בנכתם ויסנין דגפיל ואתי לאתויי תקטריה ומנין דספסיק ואתי למקטריה חפרוס סודרא עלויה ומנין דמטמיש במיא ואתי ליהי סחישה חלכך לא אפשר

במבא וטא סא קא ממסא בהלכא וז' תמלי פריך והאקפסא בהלכא והא אמר' לעיל דאפס' בהלכא ספיר דמי כסיעפסא דרך סגני ויס' לנח' דהא תפס' בהלכא' וסגני נמי ליבא דכחול נמי עבדינן הכי' וזמנין דמטמיש בהו מיה ואתי ליהי סחיטה ואם תאמר והא עלויה ולא מייסין ליהי סחיטה ויס' לנח' דלעיל מיידי' בחביה סתפוס כולו ופיו נר ולכך לא מייסין לסחיטה ועוד יס' לנח' דהבא מיידי' בסחיטה מים דאסירה קסוס לכון ואם כן כי גפיל בגייה מיש אתי ליהי סחיטה חבל הקס מיידי' כיון דמחיטה סלו אסירה קסוס מרע ואם כן כי גפיל לארעא חולך לאבוד וזל מייסין לסחיטה

במבא וטא סא קא ממסא בהלכא וז' תמלי פריך והאקפסא בהלכא והא אמר' לעיל דאפס' בהלכא ספיר דמי כסיעפסא דרך סגני ויס' לנח' דהא תפס' בהלכא' וסגני נמי ליבא דכחול נמי עבדינן הכי' וזמנין דמטמיש בהו מיה ואתי ליהי סחיטה ואם תאמר והא עלויה ולא מייסין ליהי סחיטה ויס' לנח' דלעיל מיידי' בחביה סתפוס כולו ופיו נר ולכך לא מייסין לסחיטה ועוד יס' לנח' דהבא מיידי' בסחיטה מים דאסירה קסוס לכון ואם כן כי גפיל בגייה מיש אתי ליהי סחיטה חבל הקס מיידי' כיון דמחיטה סלו אסירה קסוס מרע ואם כן כי גפיל לארעא חולך לאבוד וזל מייסין לסחיטה

במבא וטא סא קא ממסא בהלכא וז' תמלי פריך והאקפסא בהלכא והא אמר' לעיל דאפס' בהלכא ספיר דמי כסיעפסא דרך סגני ויס' לנח' דהא תפס' בהלכא' וסגני נמי ליבא דכחול נמי עבדינן הכי' וזמנין דמטמיש בהו מיה ואתי ליהי סחיטה ואם תאמר והא עלויה ולא מייסין ליהי סחיטה ויס' לנח' דלעיל מיידי' בחביה סתפוס כולו ופיו נר ולכך לא מייסין לסחיטה ועוד יס' לנח' דהבא מיידי' בסחיטה מים דאסירה קסוס לכון ואם כן כי גפיל בגייה מיש אתי ליהי סחיטה חבל הקס מיידי' כיון דמחיטה סלו אסירה קסוס מרע ואם כן כי גפיל לארעא חולך לאבוד וזל מייסין לסחיטה

במבא וטא סא קא ממסא בהלכא וז' תמלי פריך והאקפסא בהלכא והא אמר' לעיל דאפס' בהלכא ספיר דמי כסיעפסא דרך סגני ויס' לנח' דהא תפס' בהלכא' וסגני נמי ליבא דכחול נמי עבדינן הכי' וזמנין דמטמיש בהו מיה ואתי ליהי סחיטה ואם תאמר והא עלויה ולא מייסין ליהי סחיטה ויס' לנח' דלעיל מיידי' בחביה סתפוס כולו ופיו נר ולכך לא מייסין לסחיטה ועוד יס' לנח' דהבא מיידי' בסחיטה מים דאסירה קסוס לכון ואם כן כי גפיל בגייה מיש אתי ליהי סחיטה חבל הקס מיידי' כיון דמחיטה סלו אסירה קסוס מרע ואם כן כי גפיל לארעא חולך לאבוד וזל מייסין לסחיטה

במבא וטא סא קא ממסא בהלכא וז' תמלי פריך והאקפסא בהלכא והא אמר' לעיל דאפס' בהלכא ספיר דמי כסיעפסא דרך סגני ויס' לנח' דהא תפס' בהלכא' וסגני נמי ליבא דכחול נמי עבדינן הכי' וזמנין דמטמיש בהו מיה ואתי ליהי סחיטה ואם תאמר והא עלויה ולא מייסין ליהי סחיטה ויס' לנח' דלעיל מיידי' בחביה סתפוס כולו ופיו נר ולכך לא מייסין לסחיטה ועוד יס' לנח' דהבא מיידי' בסחיטה מים דאסירה קסוס לכון ואם כן כי גפיל בגייה מיש אתי ליהי סחיטה חבל הקס מיידי' כיון דמחיטה סלו אסירה קסוס מרע ואם כן כי גפיל לארעא חולך לאבוד וזל מייסין לסחיטה

במבא וטא סא קא ממסא בהלכא וז' תמלי פריך והאקפסא בהלכא והא אמר' לעיל דאפס' בהלכא ספיר דמי כסיעפסא דרך סגני ויס' לנח' דהא תפס' בהלכא' וסגני נמי ליבא דכחול נמי עבדינן הכי' וזמנין דמטמיש בהו מיה ואתי ליהי סחיטה ואם תאמר והא עלויה ולא מייסין ליהי סחיטה ויס' לנח' דלעיל מיידי' בחביה סתפוס כולו ופיו נר ולכך לא מייסין לסחיטה ועוד יס' לנח' דהבא מיידי' בסחיטה מים דאסירה קסוס לכון ואם כן כי גפיל בגייה מיש אתי ליהי סחיטה חבל הקס מיידי' כיון דמחיטה סלו אסירה קסוס מרע ואם כן כי גפיל לארעא חולך לאבוד וזל מייסין לסחיטה

מסכת ביצה

הדפסה נוספת בין שונצינו לפיזור

ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה.

סימני גליונות הקונטרס בפניה שמאלית-עליונה

הפרק בראשי העמודים, באותיות של גודל נוסח התלמוד. תחילות הדיבורים בתוספות באותיות רש"י.

בדף כד ע"ב (ד"ש): 'אמ' רב יהודה אמ' שמואל הלכה כר' שמעון בן אלעזר ואמ' מותר' ה', וכו', ללא רווחים או פיסוק. בדפוס שלפנינו הוסיפו והדפיסו '... פיס' ואמ' מותרין' וכו', להראות שכאן פיסקה מן המשנה (וכן בד"ו העמידו נקודות פיסוק כאן). השימוש בציון 'פיס' הוא כמנהג כתבי-יד ספרדיים<sup>79</sup> ומזרחיים, ודפוס ספרד של התלמוד ורגיל אף ברי"ף דפוס קושטא, רס"ט.

בדפוס בלתי נודע זה של מסכת ביצה קיימת תכונה טיפוגראפית מיוחדת: סימני הקונטרס מצויים בפינה השמאלית העליונה של עמוד א': ז' א', ז' ב', ז' ג' וכו' (שלושה גיליונות לקונטרס)<sup>80</sup>.

### ביצה בדפוס קושטא הקטן

בספרייה הנ"ל נמצא גם עותק בלתי שלם ממסכת ביצה רמ"ד. העותק הוא חסר כל פרק ב' (חור' מסופו), אלא שכרוכים עמו, ללא כל סימן היכר חיצוני, ארבעה דפים מדפוס אחר. בכרטיס מאת בעלי הספר הקודמים יש התייחסות ל'הדפים המשונים בפרק יום טוב', תוך ניסיון לזהות את הדפוס<sup>81</sup>. והנה, תכונות אחדות באותם דפים מקשרות אותם ללא שום ספק לדפוס קידושין מעין קושטא הנ"ל (בהע' 16). בראשי העמודים 'פרק יום טוב' באותיות רש"י (חסר במקצת העמודים). אותיות רש"י בראשי העמודים, עם מלת 'פרק', הן סימן היכר לדפוס ההוא, שכלל, איפוא, יותר ממסכת קידושין. אף כאן, מולאו סופי שורות שהושאר בהן רווח גדול באותיות קישוט שאינן מן השורה הבאה (כאן בנוסח הגמרא: ה, מ). הדפוס הזה מסודר כנראה על-פי עימוד ד"ש (ועלי לברר על-פי עותק שלם). בשולי העמוד הראשון (בפינה השמאלית למטה) כסימן קונטרס: טו<sup>82</sup>. על-פי דפוס

- 79 ראה י"ג אפשטיין, *מבוא לנוסח המשנה*, עמ' 922; דימיטרובסקי, *שרידי בבלי*, עמ' 49-50.
- 80 בדף 21 של הכרך שלפנינו (בע"א) בא סוף נוסח התלמוד, וכתוב: 'הדרן עלך משילין / וסליקא לה מסכת ביצה'. בעמוד ב' מתחיל המרדכי. על-פי כמה מדידות ותכונות טיפוגראפיות שונות (צורות האותיות; תחילת הדיבור בתוספות כאן באותיות מרובעות) מוכח שאין דף זה שייך לדפוס ביצה שב-20 הדפים הקודמים (ובאמת הוא מנותק מהם). ואמנם דף זה דומה לדפוס משפחת שונצינו, ואפשר שהוא מדפוס פיזרו (ויש לברר). אחריו באים עוד ארבעה דפים (מרדכי, פסקי תוספות, פירוש הרמב"ם למשניות), ועליהם שני סימני קונטרס בפינה השמאלית התחתונה 'יוד ב'; 'יוד ג'. אין בזה, איפוא, כל סתירה לתיאור הקודם, שהרי דפים אלה מדפוס אחר הם. בספרייה עדיין נושא כרך זה מספרה של מסכת ביצה דפוס שונצינו: H-104.
- 81 כותב ההערה שיער שהוא דפוס ערש, שמא מאישר או פארו. אחר-כך הוסיף שם: 'הברמן המדפיס' שונצינו רושם שונצינו רנ"ג ואף אם אמת שנדפס אז, אינו שלי'.
- 82 ה'ר (כנ"ל בהערה 78). הביא מחיבורו של מ' מארכס כ"י (*Annalen*), בזה"ל: In the *Annals* (reel 2), Marx's handwritten notation says that "The first of these L. (= leaves, S.F.) has a sign therefore it must have been preceded by one other treatise". This writer was unable to find any such notation (עמ' 95).



[illegible]

עליה ביום טובו תברו עליו תלמידיו שמאי הוקן אברו לומר מכה ש  
בהמה ואמר להם נקמה היא ולבד' שלמים הבאתי מכשלהם כ  
בונבה והלכו להם ואותו היום נגבר ידם של בית שמאי על בית הלל  
ובקשו לקבוע הלכה כמותן והיה שם יוקן אחד מהלמדי שמאי הוקן  
וכבא בן בוטא שמו שהיה יודע שהלכה כבית הלל ושלח והביא כל  
צאן קרד שבידו שלם והעמידו בעורה ואכלו ש' עדות לסמוך יבא  
ויסמוך ואותו היום נגבר ידן של בית הלל וקבעו הלכה כמותן ולא  
היה שמאי ששערר ברבר כלום שוב מעשה בתלמיד אחד ש  
מתלמדי בית הלל שהביאו עולתו לעורל לסמוך עליה מעאו תלמיד  
אחר מהתמדי ב' א' לומר וסמיכתאס' לו מהו שתיקה שחקו  
בניפה והלך לוא אבי הלך האי צורבא מדרבנן דאס' ליה חבר  
מלתא לא להדר ליה מילתא טפי מכאי דאס' ליה חברה דאיהוא אס'  
ליה מהו סמיכה וקא מהדר ליה מהו שתיקה' תניא אסור להם  
בה' לבית שמאי ומה במקום שאסור להדיט מותר לנביה מקום ש  
שמואל להדיט אינו דין שמואל לנבואה אסור להם ב' ש' קרי' ונורבות  
יוכח שמואל להדיט ואסור לנבואה אסור להם ב' הלל בה' לנדרים  
ונדרות שאין קבוע להם ומן תאמר בע' לית ראייה שקבוע לה' ומן  
אסור להם בית שמאי

[illegible][illegible]

מחנה המנוח שבו לא נמצא שום  
 קבר מלבד המנוח שהיה שם  
 שם קבר שבו לא נמצא שום  
 קבר מלבד המנוח שהיה שם  
 שם קבר שבו לא נמצא שום  
 קבר מלבד המנוח שהיה שם

מסכת ביצה  
[קושטא, רנ"ה לערך]  
ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה  
כותרת שם הפרק באותיות רש"י  
סימן גליון "טו"

קידושין [קושטא] הנ"ל ניתן לברר את טיבו של סימן זה וכמות הדפים שהוא מייצג. באותו ספר באים הסימנים האלה לא לציון קונטרסים, אלא כל סימן בא לציון גיליון של שני דפים. קיפול שלושה גיליונות יוצר קונטרס של שישה דפים, ובקונטרסים האלה נשאר לפנינו, איפוא, מספור שסימניו מופיעים רק בשלושת הדפים הראשונים של כל קונטרס. בדרך זו, בקידושין, 'יג', 'יד', 'טו' מופיעים בשלושה דפים רצופים, ואילו שלושת הדפים שאחריהם נשארים ללא ציון, וחוזר חלילה. שיטה נדירה זו של ציונים תוארה על-ידי מ' מארכס, והם מופיעים כבר בדפוסים ספרד ופורטוגל, ועוד, וביניהם: *טורים*, קושטא רנ"ד<sup>83</sup>, וגם אחר-כך בקושטא, כגון ברי"ף, קושטא רס"ט.

לפי זה, הסימן 'טו' שייך בערך לדף ה-27 שבאותו כרך. בדף זה בא נוסח הגמרא שבדף כ"א של ד"ו. זהו יחס סביר ביותר, כפי שדפי ויניציאה כוללים אף יותר טקסט מד"ש. אין צורך, איפוא, להניח שמסכת זו נדפסה אחרי מסכת אחרת באותו כרך<sup>84</sup>.

היה לנגד עיני גם דף ממסכת ביצה פרק ה, שתכונותיו מתאימות למה שתיארנו כאן בדפוס הנידון. באוסף בניהו נמצא גם קטע (יב ע"א – יב ע"ב).

אותיות רש"י שב*טורים* הנ"ל, קושטא רנ"ד<sup>85</sup>, דומות ממש, וסבורני זהות, לאותיות רש"י שבמסכת קידושין וביצה שלפנינו. שים לב במיוחד לכ"ף סופית. אם נשער את זמנה של מסכת קידושין זו סמוך לזמן ה*טורים* מתוך שתי התכונות המשותפות האלה – שיטת מספור הגיליונות וצורת אותיות רש"י – אזי דפוס ערש חדש לפנינו, ושמא מראשוני דפוסים [קושטא]<sup>86</sup>!

## כפיל בלתי נודע של ברכות רמ"ד

ואשר למסכת ברכות, הנה, בחורף שנת תשנ"א מצאתי בספריית בית-המדרש לרבנים באמריקה דפוס מסכת ברכות<sup>87</sup> שאיננו דפוס שונצינו הידוע, אבל הוא כפילו, כנראה, לגבי התוכן והנוסח.

ארשום כאן קצת פרטים בקצרה, כדי להעמיד קרבתו לד"ש מחד, ועצמאותו מאידך,

מסכת ביצה שבספרייה (ולא הצליח, איפוא, למצוא ציון זה). נראה לי פשוט שיש לקרוא שם לא 'מו' אלא: 'טו', ואין כוונתו לעותק הנוסף, אלא לארבעה דפים אלו, הכרוכים עם העותק הראשי (רמ"ד).  
83 'קטלוג', עמ' 22, עיין שם ובהערה האחרונה. מארכס כינה את השיטה הזאת double leaf signatures.  
84 סברה זו עלתה על סמך ההנחה שזהו ציון קונטרס. בדומה לביצה, הדף במסכת קידושין הנושא ציון טו כולל טקסט מדף יז ע"א שבד"ו, יחס סביר ביותר לאור הכמות הגדולה של תוספות בקידושין שם.  
85 אוצר CI, I-4.  
86 בשעתו רצה דה רוי, ובעקבותיו נטה שטיינשניידר, לאחר את ה*טורים* בעשר שנים (למרות התאריך המפורש), בטענה שלא הודפסו ספרים אחרים מן רנ"ד עד רס"ד. אף א' יערי הלך בשיטה זו (הדפוס העברי בקושטא, ירושלים תשכ"ז, עמ' 17, 59). ברם, כבר הצטרדו החוקרים שאי אפשר להגיה תאריך המפורש במלים. עיין מארכס, 'קטלוג', עמ' 33, משמו של א' מארכס. עוד השווה מארכס שם בין אותיות ה*טו* לאותיות (רש"י) במשניות נפולי, רנ"ב! ועיין בעיקר במחקר המופתי של אופנברג, על דפוסים קושטא.  
87 מספרו T-18. וראה ה"ר, עמ' 121.

שלוש בעולם שגאט וכל בניך למדיה ה' ורכ שלום בניך אל תקרי בניך אלא בוניך שלום רב לאוהבי תורתך ואין לבו מכשול יהי שלום בחיילך ושלול בארמנותיך למען אחי ורעי אדברה גא שלום בך למען בית ה' אלירני אבקשת טוב לך ה' עוולעמי יתן ה' יברך את עמי בשלום:

שיבנם בעצביו של קורה: ואִלְּ אַבְיֵן הָלִיךְ כֵּל הַנְּהַנָּה מִסְעוּדָה שֶׁתִּלְמִיד חָכֵם שָׂרִיף בְּתוֹכָהּ כִּאֲלוֹ נִגְנָה מוֹזִי שְׂכִינָה שֶׁנִּי וְיָבֵא אֶהְרֹן וְכֵל זָקֵן יִשְׂרָאֵל אֲכֹל לֶחֶם עִם חֶתֶן מִשֶּׁחַ לִפְנֵי הָאֱלֹדִים וְכֵל לִפְנֵי הָאֱלֹהִים אֲכֹלוּ וְהָיָא לִפְנֵי מִשָּׁה; בָּלוּ אֲלֵא לֹמֵךְ כֵּל הַנְּהַנָּה מִסְעוּדָה שֶׁתִּלְמִיד חָכֵם שָׂרִיף בְּתוֹכָהּ כִּאֲלוֹ נִגְנָה מוֹזִי שְׂכִינָה: וְאִמְרַ אַבְיֵן הָלִיךְ הַגִּפְטָר כִּכְחָרוֹ אֵל יִצְחָק לֹדֵךְ: וְשָׁלוֹם אֲלֵא לֵךְ לְשָׁלוֹם שֶׁהִרְיָתְרוּ שָׁמַיִ לוֹ לְמִשָּׁה: לֵךְ לְשָׁלוֹם עֲלֵי: וְהַצִּילִי רֹדֵד שָׁמַי לוֹ לְאֶשְׁשָׁלוֹם לֵךְ בְּשָׁלוֹם הָלֵךְ וְנִתְלַח וְאִמְרַ אַבְיֵן הָלִיךְ הַגִּפְטָר מִן הַמֵּת אֵל יִצְחָק לוֹ לֵךְ לְשָׁלוֹם אֵל לֵךְ בְּשָׁלוֹם שֶׁנִּי וְנִתְלַח תִּבְשֵׁא אֵל אֲבִיךָ בְּשָׁלוֹם: אִלְּ לִי בֵּר חֵיִיִּי הַיּוֹצֵא מִבֵּי הַכֶּנֶסֶת וְנִכְנַס לִבְיָ הַמִּדְרָשׁ וְעוֹסֵק בְּתוֹרָה וּזְכָה וּמִקְבֵּל פְּנֵי שְׂכִינָה שְׁנֵאֵם יִלְכוּ מִחֵיל אֵל חֵיל יִרְאוּ אֵל אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן: אִמְרַ רַב חֵיִיִּי אִמְרַ אִשִּׁי אִמְרַ תִּלְמִיד חָכְמִים אֵין אֵלֶם מְנוּחָה לֵךְ כְּעוֹלָם הוּא וְלֵא כְּעוֹלָם הָאֵל שֶׁנִּי יִלְכוּ מִחֵיל אֵל חֵיל יִרְאוּ אֵל אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן אִמְרַ אֲלֵא אֲעוֹרֵא אִמְרַ תִּנְחִיִּי הָאֵל מִרְבִּים שָׁלוֹם כְּעוֹלָם שְׁנֵאֵם אֵל כֵּן בְּכִי לְמִדֵּי הָרֹכֵב שָׁלוֹם בְּכִי: אֵל תִּקְרֵי בְּכִי: וְתוֹרַתְךָ וְאֵין לְמוֹ מִכְשׁוֹל יִהְיֶה שָׁלוֹם בְּחִילֶיךָ וְשִׁלּוֹף בְּאֶרְצֵנוֹתֶיךָ לְמַעַן לְמַעַן בֵּית ה' אֲרִינֵנוּ אֲבִקֶּשֶׁת טוֹב לֵךְ ה' עוֹלָמְנוּ יִתֵּן ה' יִבְרַ

הֵרָדִין עֲלֶיךָ הַרְוָאָה וּסְלִיכָה לָהּ מִסֵּבֶת בְּרִכּוֹת בְּגִלְדִּי

אֵל עָשָׂה וְלֹא בָּרָא מִן הָאֵלֶּיךָ לְרִדְקָהּ עַל יְדֵי שְׂהִימָהּ מִן הַחֲמִישִׁים  
עַל כֵּן מִזֶּה אֵף אִם קִיִּים עֵינֶיךָ מִמֶּנּוּ כְּהַלְבֵּתָהּ בְּלֹא הַקּוֹסֶמֶת  
מִסְתִּירֵי הַבְּחִינִים הָיָה לֵבָלָהּ קִיִּים בָּלוֹם:  
בְּרַחַת הַתְּהוֹמוֹת וְכִסְמֵי כִּבְּלָהּ בְּחֵן עֵינֵי מְשֻׁרִים:  
פֶּתַח בְּהִמְרוֹת וְדֹבֵשׁ כִּדְשָׁרָה לְחִמְרוֹ:  
אִי יוֹדֵה מִהֵיוֹ וְשִׁעָה בְּלִמְשֹׁם וְכֵן וְכֵן לִשְׁמַת בְּחִימָה לְרִבְּקָה:  
פִּירוֹם מִמְּחֻלָּה בְּכִלּוֹת:  
הִיָּדָה כּוֹרֵעַ מְבִרְרֵה לֵב בְּחִימָה לֵב בְּשִׁיטָה לֵב בְּשִׁיטָה מִלֵּךְ בְּרַחֲמֵי:  
הַמֶּלֶךְ הַקְּדוֹם וְהַמֶּלֶךְ הַמִּשְׁתַּמֵּשׁ וְשִׁעָה וְכֵן וְכֵן מִן שְׂהִימָהּ בְּעִמְרָה  
יְיִי תִּשְׁכַּח וְשָׁכַח:  
וְחַן וְנִמְשֵׁר:  
הִיָּדָה בְּלִילִים עִמְרָה קִרְבָּתָה בְּקִרְבֵּית שִׁמְעָה:

[illegible]

וְדָרֵךְ עֹלָם מִאֲמָתִי : קִים קִדְרָא :  
 כִּסֵּם וּכְתַמְלֹחַ וּכְלֵם מִקֵּם אֶסְדֹר לִרְכֵב אֶסְדֹר עַבְדְּ כִלְמֵם קִדְרָא :  
 כְּתַמְלֵחַ אֵין אֶלְהֵיט מִתְּפִס הַכְּבוֹד :  
 לְקִרְתֵּי שִׁמְעֵי בְּכָל לֵב :  
 שִׁמְעֵי יִשְׂרָאֵל עַד אֶחָד צִיָּךְ בִּטּוֹת סִלְבֵּי :  
 מִלֵּת אֶחָד וּכְבוֹנוֹ :  
 מִתְּהַלֵּךְ בְּרִירֵי צִיָּךְ לְעֹמֵד כְּתַמְלֹחַ רִאשֹׁן :  
 כְּתַלְלֵךְ אֵם כְּשֹׂאֵל כִּלְלֵךְ בְּרִילֵט וּכְרִכְתֵּי כִלְלֵךְ כְּלִי לִישָׁא :  
 וְחֵר לִשְׁמֹת קִדְרָאס בְּאִמְעֵי קִדְרִית שִׁמְעֵי וְלֵא כְּתַמְלֵחַ מִתְּפִס :  
 עֲבָדֵי אֶחָד יִשְׁעֵם כְּשִׁמְעֵי מִלֵּחַ מִכְּבוֹד לִישָׁא לְמֹדֵס :  
 צִיָּךְ עִינֵימֵם כְּתַעֲנִית יִדֵּי :  
 מִרְיָן קִדְרָס מִתְּפִלֵּי :  
 יִישָׁאס אֶלְנֶכֶךְ עֲלֵיכֵךְ :

[28]

מד"ש, ד"פ<sup>88</sup> (וד"ו). על גבי הספר נרשם בכתב יד (בלועזית) 1483', שונצינו, תלמוד, ברכות'. אולם ברור שאין זו מסכת ברכות הידועה של שונצינו, רמ"ד, אבל היא נדפסה על-פיה בצורה צמודה ביותר. בסוף נוסח הגמרא בא נוסח הקולופון: 'הדרן עלך הרואה וסליקא לה מסכת ברכות בנ"לך ואע"י, כסגנון ברכות, שונצינו. אמנם בשונצינו: 'מסכתא דברכות', ונעשתה כאן, איפוא, עריכה סגנונית. אולם הסיום 'בנלך ואע"י' (=ברוך נותן וכו') מאפיין את הזוג הראשון של שונצינו דווקא<sup>89</sup>! בדפוס פיזור: 'הדרן עלך הרואה וסליקא לה מסכת ברכות'.

העימוד (חלוקת הנוסח בעמודים) שונה בין כל הדפוסים הנידונים כאן: ד"ש, הבלתי ידוע שלפנינו, ד"פ, וד"ו! האותיות בדפוס בלתי ידוע זה שבנוסח הגמרא דומות לד"ש (ואף של ד"פ דומות לו), אבל אותיות רש"י שונות מד"ש, ודומות יותר לד"פ. שמות הפרקים בראשי העמודים בשם הפרק בלבד, כגון: 'היה קורא', 'הרואה', וכו', ובאות מרובעת, קטנה יותר מאות הגמרא, כבד"ש. בד"פ כותרת זו מודפסת באות גדולה יותר מאות הגמרא. דיבורי 'הדרן' וכדומה באות הגמרא, בניגוד לד"ש וד"פ (וד"ו) המשתמשים באותיות גדולות.

למרות הנאמנות לנוסח שונצינו, מדפיסי דפוס בלתי נודע זה הגיהו הגהות לשפר את הנוסח, או הכניסו כתיבי זהירות בשמות קדושים. בסוף פרק ב, בד"ש ובד"ו: 'נביא הוא דקא מהדר לשבחיה דרחמנא', ובדפוס הבלתי נודע תוקן כהלכה: מסדר. בשם אל"ף למ"ד השתמשו מדפיסים אלה בק' או בד' במקום ה'.

דמיון מסוים לדפוס פיזור (בנוסף על הנזכר לעיל) נמצא במספרים, בצורת ספרות, המופיעים בפינה השמאלית העליונה של עמוד א' בחלק מן הדפים. ספק, איפוא, אם ניתן לייחס הדפסה חוזרת זו של מסכת ברכות לדפוס הערש. וקרוב שאף דפוס בלתי נודע זה אול מן השוק בתוך זמן קצר, ומכאן נוצר הצורך להדפיס את מסכת ברכות שוב, בשורת דפוסים המסכתות המוכרים יותר מפזורו. משום כך גם לא שרד דפוס זה, עד כמה שידוע לנו, אלא בעותק יחיד זה<sup>90</sup>. דומה שהדפוס הבלתי נודע הנ"ל הודפס על-פי ד"ש, וד"פ הודפס על-פיו ולא על-פי ד"ש<sup>91</sup> (ואילו ד"ו חוזר וסומך על ד"ש, ולא על אחד משני הדפוסים הנ"ל).

88 על-פי עותק בספריית בית המדרש, ועיין דימיטרובסקי, מבוא, עמ' 114, הערה 517. ראה לעיל, הערה 29, שהעתיק נוסח השער. וכאן יש לציין שאותו נוסח שער מודבק שם במדבקה, ואין בכך הוכחה ששם ראשית מקומו (ראה בפרוטרוט במבוא לתלמוד ערוך, שצייץ לעיל הע' 35, עמ' 72 בהערה). מכל מקום, אין שאלה זאת נוגעת לענייננו, שבכל זאת הוא דפוס נפרד.

89 ראה במאמרנו המוזכר לעיל (הע' 1) בפרוטרוט.

90 רישום על גבי הספר (מעטו של א' מארכס) הביאני לערך של Manzonni, כרך ג, עמ' 270-272, מס' 58. אותו קטע (טורינו) המתואר שם מתאים בוודאי למסכת שלפנינו, לפי נוסח הקולופון הרשום שם: 'בנ"לך ואע"י' (כצ"ל). מ' מארכס דיבר על 'שני דפוסים פיזורו למסכת ברכות', ובוודאי כוונתו בכך לדפוס שלפנינו. דבר זה נכלל בספרו *Annalen* ששרד בכתב ידו של המחבר, והובא משמו אצל א' רזנטל, 384, p. 1987, *Gli Ebrei e Venezia*, Milano 1987, p. 384. ואצל הלר (כנ"ל הע' 78), עמ' 107-108, 121.

91 כך נראה על-פי בדיקה מדגמית, ויש לוודא על-פי בדיקה מקיפה יותר. נוסח שני הדפוסים דומה בדרך כלל. ברש"י יג ע"א, ד"ה כבן שבעים, ד"ש ודפוס בלתי נודע: 'יו' (= 'יום'). בד"ש: 'דמעיק'; בדפוס

## ברכות דפוס [קושטא] הקטן

אף בזאת לא תמו הדפוסים הבלתי נודעים לברכות. באותו מועד מצאתי בספריית בית-המדרש דף אחד מברכות שהיה מצורף לקטע בן דפים אחדים מדפוס מזרחי מאוחר יותר (מספרו T-33). דף זה, לפי כל סימניו, שייך לדפוס [קושטא] הקדום הנ"ל, שממנו שרדו מסכת קידושין ודפים ממסכת ביצה. בראש עמוד ב', באותיות רש"י: 'כיצד מברכין' — הוא סימן מובהק לדפוס זה — (ראש עמוד א' ריק). נוסח התלמוד שבו מקביל לדף מא ע"ב שורה 12 עד דף מב ע"א שורה 20 (בדפוס וילנא). לימים נודע לי על שני חצאי דפים באוסף של פרופ' מאיר בניהו<sup>92</sup>. מסכת זו, על-פי הנתונים בדפים הללו, הודפסה על-פי ד"ש רמ"ד, לא רק לגבי הנוסח, אלא אף לגבי קביעות העמודים ואפילו השורות (עפ"ר), בין בגמרא ובין ברש"י ובתוספות, כולל מילויי שורה<sup>93</sup>. גם כאן מולאו רווחים גדולים באותיות קישוט. חלק מראשי הדיבורים בתוספות הודפסו באותיות מרובעות, כגודלן בגמרא, כנראה כחיקוי לד"ש (אלא ששם האותיות מרובעות קטנות), ודומה שנוהג זה הוזנח אחר-כך משום אי-הצלחתו האסתיטית. במסכת זו מצאנו קיצור לשלוש תיבות או יותר על-ידי שלוש נקודות, כגון בתיבות: אעפ"כ, בא"י (וכיוצא בזה בקידושין הנ"ל). בד"ו (שהודפס כאמור על-פי ד"ש ולא על-פי דפוס זה או ד"פ) בוצעו כמה הגהות ותיקונים, ואילו בדפוס [קושטא] נשאר נוסח ד"ש. בדף מא ע"ב: 'הביאו לפניכם תאנים וענבים', ובד"ש: 'ורמוני', וכן בדף שלנו: 'ורמונים'. בד"ו תוקן: 'וענבים' (ושם הוא בדף מג ע"א). בדף מב ע"א בד"ש: 'עדי כפנא אלו. אלא וכו', וכ"ה בדפוס [קושטא]. בד"ו נמחקה תיבת "אלו" (והיא בוודאי נוספה בגיליון לפרש' עדי', על-פי רש"י, והוכנסה לפניו בטעות)<sup>94</sup>.

היה לנגד עיני דף נוסף מדפוס [קושטא] זה, מפרק ג. בראשי העמודים: 'מי שמתו' (באותיות רש"י). גם ראיתי קטע (ה ע"א) באוסף בניהו. ודומה שהקטע הקטן מן הגניזה (T-S NS 316.40) שתצלמו הודפס במבוא לשרידי כבלי שייך לדפוס זה<sup>95</sup>.

בלתי נודע: 'דמעקרה'; ד"פ: 'דמעקרא'; ד"ו: 'דמעקרא'. שני הדפוסים הנדונים שווים בהשמטת יו"ד שם, ולכן מסתבר שאחד מהם הודפס על-פי השני. כבר נאמר לעיל שהבלתי נודע נדפס על-פי ד"ש. תוספת סיום התיבה בה' תוקנה בד"פ לא. ד"ו עוד שומר את ה'.

92 הם מקבילים לדף כט ע"א-ע"ב ולדף לב ע"ב. ועוד שם קטע מדף ה ע"א.  
93 בד"ש: 'אמ' רב פפא דב הלכתא דבר'י הבאים וכו'. מלת דב עומדת בסוף שורה, וכאן נקטו מילוי, לא מן המלה הראשונה שבשורה הבאה, אלא מן השנייה, וכ"ה בד' [ק].

94 וראה דק"ס.

95 איננו כולל אלא כמה שורות קטועות, מן הגמרא בלבד, ומכאן קשה לערוך השוואה משמעותית על-פיו. דימיטרובסקי כינה אותו 'שריד ממסכת ברכות מדפוס קושטא הראשון' (עמ' 118 והערות 531-532). כוונתו בכינוי זה לדפוס שתכונותיו דומות לר"י דפוס קושטא. לפי בדיקתנו, נראה יותר לשייך אותו לדפוס אשר יש לנו ממנו מסכת קידושין, ודפי ברכות וביצה הנ"ל (והוא אמנם לדעתנו ד' קושטא 'הראשון', ראה להלן). הצד השני של הקטע (שאינו מופיע בשרידי כבלי שם) כולל אף הוא את נוסח הגמרא מדף ז ע"א (להלן). ברם, באותו גס כמה שורות מפירוש רש"י. מתוך השוואה לד"ש, אפשר לראות בעליל שעיצוב העימוד, ולרוב אף השורות, הוא על-פי דפוס שונצינו ממש (ולאחר בדיקה, הוא הדין לאותו צד של הקטע המופיע שם). תכונה זו, הדפסה על-פי עיצוב ד"ש, מאפיינת את



מסכת ברכות  
[קושטא, רני"ה לערך]

ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה T-33

## שני דפוסים קדומים ממסכתות התלמוד בקושטא

בשנים האחרונות מצאנו בספרות הביבליוגרפית התייחסות לשני דפוסים קדומים של התלמוד, לרוב בלתי ידועים, המיוחסים לקושטא. אחד הוכר בעיקר על-פי מסכת קידושין הנ"ל באוסף בניהו, והשני על-פי דפים אחדים מדפוס שהאותיות הגדולות שבו ('סליק פרקא')<sup>96</sup> דומות לאותיות שברי"ף, קושטא, רס"ט<sup>97</sup>.

הקו העיקרי בדברי החוקרים היה להקדים את הזמן המשוער של המהדורה הדומה לרי"ף קושטא ולאחר את המהדורה השנייה<sup>98</sup>. נראה לי שלפי הנתונים דלעיל יש מקום לברר אף את האפשרות ההפוכה. כבר ראינו שהן סגנון האותיות והן השיטה המיוחדת של מספור הגיליונות דומים ממש לטורים, קושטא רנ"ד. אף צורתן הצנועה יחסית של מסכתות אלו לעומת המהדורה הדומה של הרי"ף, המסודרת באותיות גדולות של פאר, עשויה לתמוך בהערכה זאת.

קטע קטן וקרוע, הכולל כמה שורות מקוטעות מנוסח הגמרא ופירוש רש"י מעירובין נח סע"ב — נט ע"א, נמצא אף הוא בספריית בית-המדרש לרבנים באמריקה, עם דפי ברכות שבמספר T-33. בראש עמוד ב': 'כיצד מ]עברין' באותיות רש"י<sup>99</sup>. היות שכותרת זו באותיות רש"י, עלה על דעתי לראשונה לראות כאן קטע מן הדפוס הקטן ששרדה ממנו

דפי ברכות הנ"ל. אף צורות האותיות בקטע הן כדפוס הנ"ל (שים לב במיוחד לאות עי"ן, מרובעת וכתב רש"י). כדי לוודא יחס זה, ערכתי מדידה של גובה עשר שורות בשני הדפוסים, והוא מתאים בדיוק (56 מ"מ; ואילו ברי"ף רס"ט לערך: 54 מ"מ).

אשר לתוספת הלשון המופיעה באותו קטע ובד"פ וחסרה בד"ש (שרידי כבלי, שם), זו מימרה ממגילה טו ע"א, שהועתקה במקצת כתב-היד של ברכות, ובד"ש וכ"י פריז 671 ליתא, וחסירה הוא בוודאי הגירסה המקורית. בגלל שינויי הסגנון שבתוספת זו בין ד"פ לבין הקטע הנ"ל, אי אפשר להעמיד על שום יחס בין שני דפוסים הללו על-פי דיבור זה.

במקום 'הדרך עלך ראוהו בית דין'!

ראה מהלמן, *גנחות ספרים* [לעיל, הערה 16], עמ' 107; דימיטרובסקי, *מבוא*, עמ' 110 והערה 493, ועמ' 118; מ' בניהו, *היחסים שבין יהודי יוון ליהודי איטליה*, תל-אביב תשמ"מ, עמ' 115 הע' 45; י' יודלוב, *גנזי ישראל*, ירושלים תשמ"ה, עמ' 41, מס' 141; א' רוזנטל, בתוך: א"ש רוזנטל, הקדמה ל*תלמוד בבלי*, *מסכת פסחים*, כתב-יד ששון-לונצר, לונדון תשמ"ה, עמ' 5, הערה 3; הדפים מעירובין, פסחים, יומא ור"ה, שהזכיר שם נמצאים היום הם או צילומיהם, בספריית שוקן; י' יודלוב, 'תוספות חדשים למסכת יומא', *עפונות*, שנה א, חוברת ג (תשמ"ט), עמ' ח. לגבי פסחים, וקביעת שנת הדפסתה בדפוס זה, יש לתת את הדעת ללשון שער ד"ו (לעיל, הערה 50): 'מעולם לא נדפס'. בין השאר, קיימת אפשרות שנעלם ממנוש שער זה (או שהתעלם מן) קיומו של דפוס זה (והשוה א' רוזנטל, לעיל הע' 90, עמ' 409, הע' 82).

מהלמן שם שיער 'סביב שנת רס"ט' לדפים הדומים לרי"ף קושטא, ואילו 'בערך ר"פ-רפ"ה' לדפי קידושין באוסף שלו, השווים לעותק בניהו. אמנם הוסיף וכתב שם בסוף דיונו: 'ואולם ייתכן גם ש"מס' קידושין' ו"תורת הכהנים' נדפסו עוד לפני שנת רס"ד, וקשה להכריע'. דימיטרובסקי השתמש בכינוי 'דפוס קושטא הראשון' לדפים הדומים לרי"ף קושטא רס"ט, עיין *מבוא*, עמ' 110, עמ' 118 והערה 531. א' רוזנטל (לעיל הע' 90), עמ' 409, הע' 82: ר"ע לערך.

הקטע מלווה גלויה מאת פריימן (מתאריך 20.7.08), שבה הוא משער דפוס זה להיות 99 הקטע מלווה גלויה מאת פריימן (מתאריך 20.7.08), שבה הוא משער דפוס זה להיות 99 aus Konstantinopel aus dem Anfang der XVI Jhr. על פתק נוסף, נמצאת רעה המצטרפת לדעתו של פריימן, בחתימת M.M. [= משה מארכט].

וְלֹא־הָיָה שָׁם לִי שֵׁן וְלֹא־הָיָה לִי מִזְנוּחַ  
שׁוֹפְרֵי כְּהֻנִּים וְכוּ' וְשִׁטְמָא אִיהֵי לֹא מִזְנוּחַ  
מִיחֵיבֵי כְּהֻנִּים אִיעֲמִידֵךְ לִיהֵי סִדָּא הוֹאִיל וְכוּ' וּמִ  
תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: מֵאֵן דְּלִיְהִי אֵל בְּתַקְעוֹת דְּרַחֲר  
קִמָּא דְּהוּא דְּמַחֲיִיב וְהֵי כְּהֻנִּים הוֹאִיל וְאִתְּנִחוּ ב  
בְּתַקְעוֹת רַבְּכֵי הַשָּׁנָה כֹּלֵה דְּכִתּוּב וְתַקְעוּם ב  
בְּהַעֲרִיחַת עַל עֲלוֹתֵיכֶם אִמָּא לֹא מִיחֵיבֵיכֶם  
וּמִדְּמִי חֲתָם חֲצוּעֵיכֶם: הָבָא שׁוֹפֵר: אֵל אִיעֲמִידֵי  
סִדָּא הוֹאִיל וְתֵנִן שׁוֹה הוֹבֵל לִיהֵי לְתַקְעוֹת וְלִכְרֻכּוֹת  
מֵאֵן דְּאִתִּיהָ בְּמַעֲוָה דְּעִבֵּל אִתִּיהָ בְּמַעֲוָה דְּרַחֲר:  
וְהֵי כְּהֻנִּים הוֹאִיל וְלִיתְנֵהוּ בְּמַעֲוָה דְּיוֹבֵל: דְּתֵנִן כְּהֻנִּי  
וְלוֹם מִכְּרִין לְעוֹלָם וְנֹאֲלִין לְעוֹלָם אִיפֵי בְּמַעֲוָה דְּרַחֲר  
נָמִי לֹא דְּלִיְיָבוּ כֹּלֵל: קָמַל נְהִי דְּלִיתְנֵהוּ בְּהַשְׁמַטָּה  
קִרְקָעוֹת בְּהַשְׁמַטָּה כַּסְפִּים וּבְשִׁילוֹת עֲבִידִים מִיָּהּ  
אִתְּנִחוּ: מִי שְׁחִיצוּ עֵבֶר וְכוּ' אִם רַב חוֹנָא לְעַצְמוֹ  
מוֹצִיא: אֵל רַב רַב נַחֲמֵן לְרַב חוֹנָא מֵאִי שְׁנָא לֹא אֲחִירִי  
דְּלֹא דְּלֹא אֲתִי צַד עֲבִדוֹת וְנִפְקִין צַד חִיּוֹת לְעַצְמוֹ  
נָמִי לֹא אֲתִי צַד עֲבִדוֹת דִּידִיהָ וּמִפְקִין צַד חִיּוֹת ד  
דִּידִיהָ אֵלֹא אִם רַב נַחֲמֵן אֵף לְעַצְמוֹ אִינוּ מוֹצִיא:  
תְּנִיָּא נָמִי הֵי מִי שְׁחִיצוּ עֵבֶר וְחִיצוּ כֹּן חוֹרֵן אֵף ל  
לְעַצְמוֹ אִינוּ מוֹצִיא: תְּנִיָּא אַחֲבָה בְּרִיה דְּרִיזְרָא כֹּל  
הַבְּרִית כֹּלֵן אֵעֵפִי שִׁינָא מוֹצִיא חוּץ מִבְּרִית הַלֵּלִם  
וּבְרִית הָיִין שֶׁאֵם לֹא יֵצֵא מוֹצִיא וְאֵם יֵצֵא אִינוּ מוֹצִיא  
וְכוּ' רַבֵּא בְּרִית הַלֵּלִם שֶׁל מַעֲוָה וּבְרִית הָיִין שֶׁל  
קִדּוּשׁ הַיּוֹם מִחוּץ כִּיֵּן דְּלִחֻבָּה הוּא מִפְּקִין: אִוּ דִּילֵם  
בְּרִית לֹא חֻבָּה הוּא: וְלֹא מִפְּקִין: חָשׁ דְּאִם רַב  
אִשִּׁי כִיֵּן חֵין בִּירַב פְּפִיחוֹ מִקְדָּשֵׁן: וְכוּ' וְהוּא אֲתוּ  
אִרְסִי מִדְּבָרָא הוּא מִקְדָּשֵׁן לִיהֵי: תֵּר לֹא יִפְרוֹס  
אִדָּם פְּרוֹסָה לְאוֹרְחִים אֵל אִם כֹּן אֹהֵל עֲמִידָן: אֲבָל  
פְּרוֹס הוּא לְבָנוֹ וּלְבָנֵי בֵיתוֹ כִּי לִחְנֹן בְּמַעֲוָה:  
וְכֵיל לְוִבְמִגִּילָה אֵעֵפִי שִׁינָא מוֹצִיא:

**פִּרְקָא** **סְלִיק**

וּמִסּוֹב שֶׁל רַח שָׁחַל לְהוֹיָה בְּשַׁבָּת: בְּמִקְדָּשֵׁן  
תּוֹקְעִין אֲבָל לֹא בְּמַדְיָה: מִשְׁחָרְבִית דְּמִקְדָּשֵׁן  
הַתְּקִין רַבֵּן יוֹדֵנִן בְּזוֹכֵאי שִׁיחַ תּוֹקְעִין בְּכָל מְקוֹם שֶׁ  
שִׁישׁ שָׁם בְּדָ: אִם רַח אֲלֵעוֹר לֹא הַתְּקִין רַבֵּן יוֹדֵנִן בְּ  
זוֹכֵאי שִׁיחַ תּוֹקְעִין אֵלֹא כִיכְנָה בְּלִבְדָּ אִמְרוּ לוֹ אַחַד  
יִכְנָה וְאַחַד כֹּל מְקוֹם שִׁישׁ בְּדָ: תּוֹעֵד וְהִתְחַ  
יְרוּשָׁלַם יִתְרָה עַל זְבֵנָה: שְׂכָל עִיר שֶׁהָאֵלֹהִים  
וְשִׁמְעוֹן וְקָרְבָּה וְכוּ' לְכֹא תּוֹקְעִין בְּתַרְוִי:

מסכת ראש השנה  
[קושטא, רס"ט לערך]  
מכון שוקן לחקר היהדות  
"סליק פרקא" בסוף הפרק, במקום "הדרן עלך"





מסכת עירובין

[קושטא, רס"ט לערך]

ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה

כותרת שם הפרק באותיות רש"י

מסכת קידושין. אולם, על-פי כמה מדידות והשוואות, נראה לי יותר לשייך אותו לדפוס הדומה לרי"ף קושטא, שדפיו גדולים. ואף קטע קטן זה נקרע מדף רב ממדים, שהרי חישוב כמות הטקסט מראה שהדף כולל יותר מדפי ד"ו (בערך 25 אחוזים, בחישוב בלתי מדויק), תכונה הקיימת אף בדפי עירובין מן הדפוס הגדול, הדומה לרי"ף קושטא. אם זיהוי זה צודק, נוכל לקבוע שיש כותרת באותיות רש"י בדפוס זה, שהרי בדפים הנ"ל ראשי העמודים קטועים. ודומה שאף האותיות המרובעות לציון 'גמ' בפירוש רש"י מורות על כך.

יחס דפוסי קושטא זה לזה, ולדפוסי איטליה

בכמה ממסכתות דפוס פיזורו הושם הדגש בדברי המדפיסים על הכנת נוסח מדויק וגירסאות ישרות. במסכת מגילה (וכך בראש השנה ובעבודה זרה):

והמגיה יגיה אורו והוא הרב ר' ישראל אשכנזי צבי אשר כלה קוצים מן הכרם ונתן לנו תורת הגרסות הישרות במשניות ובגמרא עם פירושי רש"י וגם התוספות מטוך הנהוגות עוקרי הרי' בפלפולם ומהם ראינו וכן עשינו כיד ה' הטובה עלינו... ובמסכת חגיגה (וכך בתענית<sup>100</sup>):

מסכת חגיגה עם פירוש רש"י ותוספות ופסקי תוספות נדפס על-ידי בני שונצינו המחוקקים בעיון רב ובגרסות ערבות ואמתיו'...

וכבר תמהו חכמים מה ראו מדפיסי הדפוסים הללו להדגיש את הכנת הגירסאות הישרות, אמיתיות וערבות, במסכתות שאינן אלא הדפסות חוזרות מדפוסי שונצינו, העומדים וקיימים על גירסותיהם? והעלה פרופ' דימיטרובסקי את השאלה, אם לא התחילו כאן לתקן גירסאות על-פי המסכתות שנדפסו בספרד<sup>101</sup>, ובעניין ההצהרות הנ"ל כתב:

תופעה חדשה זו של עריכת הנוסח מחדש בגמרות אלו, וביחוד במסכתות שכבר נדפסו פעם אחת בשונצינו, אומרת דרשני, שהרי את הגמרות האחרונות היו יכולים להדפיס ע"פ דפוס שונצינו וכמו שעשו במקרה של מסכת גיטין<sup>102</sup>.

המדובר ב'קבוצה שנייה' שקבע שם ממסכתות פיזורו, הכוללת: חגיגה, תענית, מגילה,

100 כן הוא בעותק בית-המדרש, וכן כתב דימיטרובסקי, עמ' 114. אצל הברמן, עמ' 63, בשינויים, וליתא שם 'ובגרסות ערבות ואמתיו'. אמנם בכיוצא בזה תמיד יש לברר אם היו שני דפוסים או שני שערים. בנידון שלנו עלינו לציין כמה שיבושים אצל הברמן שם. לאחר שרשם את מסכת תענית נאמר: 'ובסוף הספר: "דרוש חכמות נפשות משעשעות/בחומר שרועות הם יספרו" וכו'. פשיטא ששיר זה אינו שייך למסכת תענית, אלא לערך הקודם, מסכת שבועות. השווה פרידברג, עמ' 55, ושם לנכון: 'בחומר שבועות' (במקום 'שרועות' הנ"ל). ובהמשך השיר מיד: 'ובשמונה פרקים הם כלולות'!

101 שם, עמ' 111-118. מדברי בעל דק"ס בהקדמה לתענית, עמ' 2, אין די הוכחה שהושפעו בפירור ממסכתות דפוס ספרד.

102 עמ' 116. הוספתי הדגשה.

עבודה זרה, ראש השנה (ראה להלן) ועירובין. והנה, לפי דברינו 'לעיל, אין בידנו סימוכין של ממש לאף אחת מן המסכתות הללו שנדפסה בשונצינו, ויש לבטל דברי הביבליוגרפים שקבעו כן.

כעת ניתן ביתר שאת להסב את הלשונות האלה על הדבר הזה עצמו. היות שלא נדפסו מסכתות אלה בשונצינו, היה מוטל על מדפיסי פיזור להכין ספר העתק מראש, ולהיכנס בעובי הקורה של קביעת הגירסאות הנכונות, כפי שעשו בשונצינו במסכתות אחרות. דומה שאזכור התוספות מטוך הג"ל (מגילה ועבודה זרה) מראה אף הוא על עיצוב הנוסח כולו מלכתחילה, עם בחירת קובצי התוספות וקביעתם ('מהם ראינו וכן עשינו'). ותהליך זה מפורש לגמרי בדברי גרשם עצמו בנוסח השער הידוע שבספר המכלול דפוס קושטא:

יגעתי ומצאתי ספרים היו סתומים וחתומים מאז והוצאתים לעין השמש הזאת יזהירו כזוהר הרקיע כמו התוס' מטוך של ר"י ור"ת הלכתי עד צרפת וקמברי וזינברה אל חדרי הורתם למען זכות בהם את הרכים כי בספרד ובאיטליא ובכל הארצות לא שמענו רק משאנץ של ר' פרץ ורבי שמעון וחבריהם<sup>103</sup>.

ובאמת, אותו עניין של 'תורת הגרסות הישרות' בא אף במסכת ראש השנה של פיזור, ושם הוא שנאמר מפורש: 'נתחיל מסכת ראש השנה תחילה וראש ליתר המסכתות אשר עדיין לא נדפסו'. ולפי הג"ל, הוא הדין לשאר המסכתות שבקבוצה זו: דפוסי פיזור אלו הם הדפסתן הראשונה במדינת איטליה<sup>104</sup>.

נחזור עתה לשני הדפוסים המשווערים לקושטא, שעסקנו בהם לעיל מבחינת תכונותיהם הטיפוגראפיות, וכאן נתייחס להם מבחינת התוכן. והוא לשני עניינים: א) נוסח גפ"ת הכתוב בהם; ב) מה הן המסכתות שנדפסו.

כבר ציינו לעיל את הנוסחה 'סליק פרקא' המופיעה בדפוס הדומה לרי"ף קושטא, הבא בסוף פרק הגמרא, במקום 'הדרן עלך' וכו' הרגילה לבוא, הן בדפוסים והן בכתבי-יד. ואילו 'סליק פירקא' רגילה בסוף פרק של משנה. אף ברי"ף קושטא מצאנו 'סליק פירקא' בסוף פרק.

לגבי נוסח גפ"ת, בדקנו את קטע ר"ה הג"ל. נוסח הגמרא, אם כי דומה הוא בכללותו לנוסח הדפוסים, יש בו שינויים גדולים בהרכבה מן הרגיל מדפוס לדפוס, והם דומים באיכותם ובכמותם לשינויי גירסאות שבין כתבי-יד שונים. אין לנו ספק, איפוא, שדפוס זה אינו תלוי במשפחת דפוסי שונצינו-פיזור-ויניציאה, אלא נדפס מכתב-יד עצמאי. בדף כט

103 ולעיל שם פירט את שמות אבותיו וכתב '... בן הר"ר משה ז"ל והוא נלחם בעיר פיר"ט... והוא היה דור חמישי להר"ר משה משפירא הנוכח בתוספות מטוך'. עיין מאמר, עמ' כו, הע' 24, ודברי א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תש"מ<sup>2</sup>, עמ' 29-30.

104 כדברים האלה הרציתי לפני מו"ר רח"ו דימיטרובסקי נר"ו, והודה שלפי ניתוח זה נראה לתת למסכתות הללו דין של חדשות, לא היו בדפוס על אדמת איטליה מקודם. ואשרי תלמיד שרבו מודה לו. לענין הגירסאות הערבות וכו' השווה במחזור ארימינו (רימיני): 'גרסות ערבות מתוקים מדבש ונופת צופים' (ראה הברמן, פרקים, עמ' 70), ומדובר בסליחות ובקשות שנוספו מחדש.

ע"א בדפוסים שלפנינו: 'לעולם אימא במצוה דראש השנה לא ליחייבו, קמ"ל'. כאן נוסף בדפוס [קושטא] הנ"ל: 'נהי דליתניהו בהשמטת קרקעות בהשמטת כספים ובשילוח עבדים מיהא איתנהו'. הוא גירסת כתבי-היד<sup>105</sup>, והוא שכתבו בתוספות שם: 'קא משמע לן נהי דליתנהו בהשמטת קרקע בהשמטת כספים ושילוח עבדים מיהא איתנהו, כך כתוב ברוב ספרים, ובקונטרס גרס קא משמע לן, ותו לא' וכו' (השווה רש"י). ואף גירסאות שאי אפשר ללמוד אותן מן התוספות. בד"ו: 'בתקיעות דכל השנה'. בדפוס הנ"ל נוסף: 'כולה'. בע"ב: 'ברכ' לאו חובה היא', בדפוס זה: 'ברכה לאו חובה הוא ולא מפיק', ועוד. לגבי נוסח התוספות, כבר העירו על שינויים רבים במסכת יומא<sup>106</sup>. בקטע ר"ה לא נשאר אלא פס צר של לשון התוספות. מכל מקום, אפשר להבחין שהן התוספות שלנו, עם שינויי גירסאות כמקובל בין כתבי-היד<sup>106א</sup>. והוא הדין לגבי פירוש רש"י! יש גם שינויים קטנים, כמקובל בכתבי-היד של פירוש, וכן שינויים גדולים של דיבורים נוספים, כפי שנמצא אף בכתבי-היד. הנה, בדף כט ע"א, אחרי ד"ה קמ"ל ולפני ד"ה אע"פ שיצא, נוסף דיבור שלם בעניין מוציא אחרים, שבסופו כתוב: '[ר' יצחק] בר' יהודה ז"ל, רבו של רש"י! דיבור זה שייך לאחת ממהדורותיו של רש"י, וכפי שרגיל בכתבי-היד<sup>107</sup>.

המדובר, איפוא, בדפוס זה בעריכה ראשונית של גמרא, רש"י ותוספות, על-פי כתבי-יד, משימה כבדה ורצינית בפני עצמה. ודומה שהוא הדין ביומא ובפסחים, שנוסח התלמוד עצמאי מד"ו (וכן בעירובין, אף ששם כנראה השינויים יותר קלים).

המסכתות שנדרסו בדפוס [קושטא] שבפורמאט הצנוע יותר, עד כמה שנתגלו לנו, כולן הדפסות חזרות מדפוסים בני משפחת שונצינו: ברכות, ביצה, קידושין, ובאמת הדפסתן צמודה למסכתות שונצינו מבחינת הנוסח, ואף במקרים מסוימים לגבי העימוד והשורות. ואילו בדפוס שצורתו דומה לרי"ף, קושטא רס"ט, הדפיסו מסכתות שלא נדרסו עדיין על אדמת איטליה, ועל מדפיסי קושטא אלה היתה מוטלת אף הכנת הנוסח והטופס.

אף יחס זה נראה כמסייע באפשרות שהעלינו, שהדפוס הדומה לרי"ף הוא השני מדפוסים קושטא אלה. מראש הדפיסו בקושטא ספרים הקיימים בדפוס כבר: *טורים*, ומסכתות על-פי דפוסים שונצינו. אחר-כך הדפיסו גם חיבורים שטרם הודפסו. כל הלכות הרי"ף יצאו לאור בשנת רס"ט<sup>108</sup>. ספק אם ידעו מדפיסי הרי"ף על מהדורת ספרד<sup>109</sup>, ואף מסופקים אנו אם

105 עיין דק"ס, אות ת, ועוד.

106 חורולסאן: 'וגם התוספות שם אינן התוספות אשר לפנינו' (ראשית מעשה הדפוס בישראל, ווארשא תרנ"ז, עמ' 28 בהערה). דימיטובסקי: 'דפים אחדים ממסכת יומא מדפוס קושטא הראשון היו למראה עיני והתוס' של דפוס זה אינן זהות עם התוס' הישנים שלפנינו' (מבוא, עמ' 110 הערה 494). וראה עתה יודלוב (לעיל הע' 97), שפירסם נוסח התוספות בקטע יומא.

106א והשווה יודלוב כנ"ל, הע' 97, עמ' ח הע' 3.

107 ראה מאמרי בספר דש"י, עיונים כיצירתו, רמת-גן תשנ"ג, עמ' 147-175. [נכתב בדקתי גם אחד מדפי פסחים (מד ע"א שו' 11 — מה ע"א שו' 11) בהשוואה למדור הנסחים בחיבורו של ס' וולד, בבלי פסחים — פרק אלו עוברין (חיבור דוקטור בהדרכת, ניר-יוק תשנ"ד). אף קטע זה מהווה עד נוסח עצמאי, במקצת השינויים דומה לכ"י וטיקו 134].

108 ראה יערי, שם [לעיל, הערה 86], עמ' 61-63, מס' 5; הקר, ארשת, ה (תשל"ב), עמ' 479 והנסמן שם.

109 ראה דימיטובסקי, מבוא.

אותה מהדורה (הספרדית) כללה את כל הלכות הרי"ף<sup>110</sup>. מכל מקום, המדפיסים הללו הדפיסו את הרי"ף על-פי כתבי-יד עצמאיים (אשר בחלקם היו כתבי-יד אשכנזיים, שכללו תוספות הרשב"ם)<sup>111</sup>. מסכתות הרי"ף יצאו לאור בהמשכים, ורק אחר-כך נכרכו יחדיו<sup>112</sup>. אפשר שקרוב לפרק זמן זה ניגשו להדפסת מסכתות התלמוד, שאף לגביהן נחוצה היה לערוך את הנוסח מחדש.

הדפסת המסכתות באיטליה שטרם נדפסו בשונצינו או בברק התנהלה כפיזור. מתאריכים ששרדו אנו יודעים שגרשם שונצינו היה עסוק בין השנים רס"ט-רע"ט במפעל זה. קרוב לשער שבאותה תקופה, או ביתר סבירות – בתחילתה, היו מדפיסי קושטא עסוקים בחלק מאותן מסכתות. ובכן, שני בתי דפוס היו עסוקים במקביל בעבודה הגדולה של הכנת גפ"ת מחדש. פרשת יחסים אלה עוד דורשת השלמה, באיזו מידה ידעו זה מזה או לא ידעו; באיזו מידה היו מסכתות המתחרה מונחות לפני עמיתו, ובכל זאת הקפיד על עריכה מחדש, או שהיא הנותנת, ומצב זה הביא להפסקת אחד מבתי הדפוס לעסוק בהדפסת המסכתות (זה שבקושטא?).

גם בהקשר זה, ראוי לשקול שוב את הלשונות הבאים בשערי מסכתות פיזור על הגירסאות הישורות, הערכות והאמיתיות, וכן במה שהזכירו שם 'במדינת איטליה' במפורש<sup>113</sup>, שמה כלפי מדפיסי קושטא הדברים אמורים?

## סיכום

מתוך דברינו דלעיל על מסכתות שנרשמו ולא נדפסו, מצטמצם צמצום כל-שהוא מספר דפוסי הערש הנהוג, לפי אומדנות שונות, בספרות הביבליוגרפית. כן נפתח צוהר לקשיי הספרות הזאת, שמחבריה קבעו לפעמים ידיעות מפוקפקות כעובדות מוגמרות; אלה ידיעות שאין להן אם למקרא, אלא רק אם למסורת. באשר לרשימות דפוסי הערש, דרושה זהירות יתרה. ואף הרושם המסכם, ה"מ מאיר, סייג את דבריו בכמה סייגים<sup>114</sup>, והקיף בסוגריים את הפניותיו לספר האוצר למלאכת הדפוס העברי הראשונה עד שנת ר"ס, כשאותן הפניות מתייחסות לפקסימיליות שתוכננו בלבד ומעולם לא נתפרסמו. ומה נעשה,

110 ראה דברי במבוא לספר הלכות רבתי לרבינו יצחק אלפסי, ירושלים תשל"ד, עמ' 31, והערה 1; א' הורביץ, מבוא למשנה תורה, שרידים של דפים בלתי ידועים, ניר-יורק תשמ"ה, עמ' 19, 23-24.

111 ראה מה שכתבתי במבוא הנ"ל לספר הלכות רבתי, עמ' 31-32.

112 וזה סדר המסכתות שלא יתבלבלו הקושרים מפני שיצאו שלא על הסדר.

113 ראה דימטרובסקי, מבוא, עמ' 114-115.

114 עיין בהקדמתו, שם ציין שרשימתו כוללת את כל ספרי האוצר, אף אלו שהוכח לגביהם שאינם דפוסי ערש, שרשימתו כוללת גם את החלקים המתוכננים של האוצר, שלא יצאו לאור, וכן שהרשימה הורחבה על-פי הרשימות הקיימות, על אף הסיכון שחלק מן העיולים מוטעה, כדי לספק למעיין מדע שחיפשו עולה זמן. לגבי הספרים שעסקנו בהם כאן, לא הוער על אי קיום הספר, או על הדפסתו המשווערת בתקופה שלאחר דפוסי הערש. לכל היותר, ימצא הקורא שהתאריך המסוים בא במרובעים, או בסימן שאלה, כספק בעצם קביעת התאריך בלבד, וללא הטלת ספק על השתייכותו לדפוסי הערש.

שברשימת המחבר שב-*EJ* הוסרו אותם סוגריים, ולפעמים מוטעה המעיין לחשוב שקיומו של ספר מסוים הוא בבחינת ודאי, אם צילומי אתנו, ולא היה מעולם.

יש לברך על רישום דפוסי הערש המלא הבא במפעלו החשוב של פרץ תשבי. במה שהזכרנו כאן במסכתות שנרשמו ונדפסו לא עסקנו בפרטי תיאורן אלא במה שנוגע לענייננו. ולוואי שנוזכה להמשך חלק 'שונצינו' במפעלו של תשבי בקרוב, עם תיאורו המקיפים<sup>115</sup>. במיוחד הדפוסים שלא נרשמו ונדפסו, שעסקנו בהם כאן, ולא הספקנו לציין אלא מקצת מן הנחוץ לנו ממש, ראויים וכמהים הם לרישומם המקיף על-פי אותן דרישות קפדניות.

דברינו ניסינו לוודא או לסתור מה שמצאנו בספרות הביבליוגרפית הרושמת לגבי דפוסי המסכתות הראשונים. במהלך הבירורים אף העלינו דפוסי מסכתות אחדים שלא תוארו בספרות זו. כל הספרים הללו ראויים לתיאורם הביבליוגרפי המלא. עם שראינו דפוסי מסכתות בספרות אחדות ואף גילינו דפים מדפוסים בלתי ידועים באוספים שונים, לא היתה זו נקודת המוצא של עבודתנו; הדבר נעשה רק אגב הבירור הספרותי. פשיטא, שבדיקה מקיפה באוספים השונים, והפרטיים בכלל זה, עוד עשויה להניב פירות חשובים בענייננו. מי יתן ויפתחו בעלי האוצרות את השערים, ואף יקומו וידועו הם על דפוסי התלמוד שבידם.

אגב דרכנו זו, ביררנו מתוך המסכתות המיוחסות לעיר שונצינו ארבעה זוגות: ברכות וביצה, כתובות וגיתין, חולין ונידה, ב"ק וב"מ. למסכת סנהדרין שנדפסה בברק צירפנו דפים מקידושין, הדומים לה באותיות הגדולות. אין נראה לקבוע מסכת שבת בין המסכתות הראשונות, היות שאותיות רש"י שבה שונות מאלה שבארבעה הזוגות, שראש נז"ן סופית שבהן פונה ימינה. ומי יתקע לנו כף אם שבת מדפוסי הערש היא, או אם יש לקרב אותה למסכתות פיזור. מכל מקום, חוסר העקביות שבכותרות העמודים שבה מזכיר אותו מצב שבזוגות האחרונים.

מתוך שני דפוסים אחרים של המסכתות, הנראים כדפוסים מזרחיים, שוער מקום הדפסתם בקושטא. מתוך הדיון עולה אפשרות להקדים דווקא את הדפוס הנראה צנוע יותר; ויש שהוחלף דפוס זה אצל הביבליוגרפים או הרושמים עם מסכתות שונצינו. בנוסף על מסכת קידושין, שרדו דפים מברכות, ביצה ועירובין. על כמה מסכתות מדפוס אחר, שיש להן תכונות משותפות לר"ף קושטא רס"ט, הוספנו, כמסכת דומה אבל לא דווקא זהה, קטע ממסכת קידושין.

למסכת ברכות תיאורנו דפוס נוסף על יד דפוסי שונצינו ופיזור הידועים, והוא הדין

115 תשבי אמנם נגע שם כאגב אורחא (אגב עיסוקו המפורט במסכתות ברכות וביצה רמ"ד), ב'שאר המסכתות שנדפסו בשנות האינקובולה (כצ"ל, ש"פ) בידי משפחת שונצינו (עשר במספר, ככל הידוע לנו כיום), עמ' 373, 382. עיין שם פיירטון, ומכללא אתה רואה שכבר ביטל אחדות מן המסכתות שנרשמו וישום כלי-שהוא בספרות. אשר להתייחסותו שם לקידושין עם פסקי תוספות ומגילה בלי פסקי תוספות, כרישומן אצל הברמן (ועיין לעיל, הערה 10), בוודאי תבוא שעתן לבירור שלם בהמשך רישומו המלא. את דברינו, על-פי האסמכתאות שבספרות הקיימת, כבר אמרנו לעיל.

למסכת ביצה. ברם, שתי המסכתות האלה (ברכות בלתי ידועה וביצה בלתי ידועה) שונות זו מזו בהרבה. הראשונה מתקרבת מבחינה טיפוגראפית לרפואי פיזורו, והשנייה שונה מהם.

מתוך המסכתות שנדפסו עסקנו לעיל באלה:

מסכתות מסוג דפוס שונצינו ובני שונצינו

שבת [רמ"ט-רנ"ח]

קידושין [ברק, אחרי רנ"ח]

הדפסות חוזרות של מסכתות שונצינו שנדפסו לפני מסכתות פיזורו: ברכות, ביצה

מסכתות קדומות בפורמאט קטן, המיוחסות לקושטא, שנדפסו על-פי מסכתות שונצינו

ברכות

ביצה

קידושין

מסכתות המיוחסות לקושטא, שנערכו על-פי כתבי-יד. דפוס הדומה לרי"ף קושטא, רס"ט

עירובין

פסחים

יומא

ראש השנה

מסכת הדומה במקצת לקבוצה האחרונה, וגם שונה ממנה. נדפסה על-פי קידושין [ברק] הנ"ל.

[הערה נוספת בשעת ההגהה. המאמר נמסר למערכת בשנת תשנ"א. מאז יצאו לאור פירסומים אחדים שראוי להתייחס אליהם כאן. לאופיייו של ספרו של ה"ר על הדפסת התלמוד, והסתמכותו של המחבר במידה מרובה על הביבליוגרפיה הקיימת, הערתי לעיל בהע' 78, בין סוגריים מרובעים. הספר מכוא לש"ס וילנא מאת יוסף שלום הלוי וינפלד (ירושלים תשנ"ד), אף שאינו מתיימר להיות ספר ביבליוגרפי מדעי, כולל אוסף מצולם של שערים ודפים מן ההוצאות השונות של התלמוד, אשר עשוי להקל לרוב הקוראים בהשגת מראה עינים כל-שהוא מן ההוצאות הרבות של מסכתות התלמוד והש"ס השלמים. ספרו של י' וינוגרד, אוצר הספר העברי (ח"ב. ירושלים תשנ"ד) מבוסס מטבעו על קיבוץ רישומים מן הספרות הביבליוגרפית-רושמת הקיימת. במיוחד בתחום המורכב שעסקנו בו כאן, דפוסי המסכתות, עלולה שיטה זו לכלול הרבה מסכתות שלא נדפסו, ולעבור בשתיקה על אחרות שנדפסו אבל לא נרשמו. עותק של המאמר הנוכחי הגיע לידי בעל האוצר הנ"ל לפני סיום כרך המפתחות (ירושלים תשנ"ה), והוא הספיק לעשות בו שימוש מסוים בסידור מפתחות המסכתות. וראה דבריו שם, עמ' יג].

## ציונים ביבליוגרפיים

- ח"ז דימיטרובסקי, שרידי כבלי, מכוא כיבליוגרפי היסטורי, נויארק תשל"ט  
א"מ הברמן, המדפיסים בני שונצינו, וינה תרצ"ג; ובתוך: הנ"ל, פרקים בתולדות המדפיסים העבריים,  
ירושלים תשל"ח
- הנ"ל, 'אינקונבולה', האנציקלופדיה העברית, ב (תשי"א), עמ' 984-993  
מ"מ כשר, 'על דבר הוצאה חדשה של תלמוד בבלי', תלפיות, ג (תש"ח), עמ' 475-497  
ח"ד פרידברג, תולדות הדפוס העברי במדינות איטליה וכו', תל-אביב תשט"ז  
א' פריימן, האוצר למלאכת הדפוס העברי הראשונה עד שנת ר"ס, ברלין 1924-1925; מהדורה שנייה,  
ירושלים 1967-1969, ונלווה אליה: Hermann M.Z. Meyer, 'A Short-title Catalogue of the  
Hebrew Incunabules and other Books Illustrated in the "Thesaurus"' (= S-I-C)  
רנ"ג רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד, מהדורת א"מ הברמן, ירושלים תשי"ב  
פ' תשבי, 'דפוסי-ערש (אינקונבולים) עבריים (ד)', איטליה, קרית ספר, סב (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 361-406  
E.N. Adler, 'Talmud Printing before Bomberg', *Festschrift Simonsens*, Copenhagen 1923, pp.  
81-84  
idem, 'Talmud Manuscripts and Editions', *Essays in Honour of the Very Rev. Dr. J. H. Hertz*,  
London 1942, pp. 15-17  
idem, 'Les éditions du Talmud de Pesaro', *REJ*, 89 (1930), pp. 98-103  
A. Freimann, 'Über hebräische Inkunabeln', *Centralblatt für Bibliothekswesen*, 9 (Leipzig 1902), pp.  
108-117  
F.R. Goff, *Incunabula in American Libraries, A Third Census of Fifteenth-Century Books  
Recorded in North American Collections*, Millwood, N.Y., 1973  
D. Goldstein, *Hebrew Incunabules in the British Isles*, London 1985  
G. Manzoni, *Annali Tipografici dei Soncino*, III, Bologna 1883  
M. Marx, 'A Catalogue of the Hebrew Books Printed in the Fifteenth Century now in the Library of  
the Hebrew Union College', *Studies in Bibliography and Booklore* (1953-54), pp. 21-47  
A.K. Offenber, *Hebrew Incunabula in Public Collections*, Nieuwkoop 1990  
idem, 'The First Printed Book Produced at Constantinople', *Studia Rosenthaliana*, 3 (1963), pp.  
96-112  
R. Proctor, *An Index to the Early Printed Books in the British Museum: From the Invention of  
Printing to the Year 1500. With Notes of those in the Bodleian Library*, London 1898; 1960  
M. Steinschneider, *Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlin 1931  
S. van Strallen, *Catalogue of the Hebrew Books in the British Museum Acquired during the Years  
1868-1892*, London 1894

## קיצורים

ד"ו = דפוס ויניציאה

ד"פ = דפוס פיזרו

ד"ש = דפוס שונצינו



## יהונתן עץ-חיים

### הלכות פסוקות ראש 'הלכות עירובין' מן הגניזה

פרופ' שמחה אסף פירסם בקובץ *תשובות הגאונים*, ירושלים תש"ב, עמ' 189-190, קטע גניזה מספריית קימברידג' (T-S K6.188), ובו ראשו של הספר *הלכות פסוקות* (להלן: ה"פ), הפותח ב'הלכות עירובין'. לקטע זה יש אף קולופון. קטע גניזה אחר, אף הוא מספריית קימברידג' (T-S NS 291.77), מכיל דף שצדו האחד חלק; ואילו בצדו השני קטע, שבחלקו הראשון חופף את סופו של הקטע שפירסם אסף וכן את המשכו. קטע זה הוא מאותו כתב-יד של קטע אחר מספריית קימברידג' (T-S F8.97), המכיל אף הוא 'הלכות עירובין' וכבר נמסר לפרסום במקום אחר. לדעת ידידי, ד"ר חיים בנטוב, כתב-יד זה הוא מכתובה אשכנזית מן המאה הי"ג, באיטליה הצפונית או באשכנז ממש. ואילו הקטע שפירסם אסף הינו מכתובה ספרדית, מאוחרת מעט (משום שה'היין' פתוחים, הרגל האמצעית של ה'שין' יוצאת מבסיסה וה'מם' פתוחה בבסיסה), כנראה, מן המאה הי"ג. ראיתי לנכון, איפוא, לפרסם את החומר החדש שטרם ראה אור, אולם גם לשוב ולפרסם את הקטע שכבר פירסם אסף, וזאת מכמה סיבות: (א) כדי שייראה הרצף; (ב) בקטע כפי שפורסם על-ידי אסף נפלו הרבה אי-דיוקים (שמא לא ראה את כתב-היד עצמו, אלא רק את תצלומו?); (ג) אסף לא צירף לקטע שפירסם כל אפאראט של חילופי גירסאות וכן לא העיר כל הערה ביחס לטקסט.

הנני מפרסם בזה, איפוא, מתוך שני הקטעים שלושה עמודים; העמוד הראשון בקטע הראשון מכיל רק קולופון.

במקום שצריך הייתי וגם יכולתי, השלמתי בגוף הטקסט של הקטע T-S K6.188 על-פי הקטע האחר; במקום שלא יכולתי לעשות כן לא השלמתי בגוף הטקסט אלא רק באפאראט של ח"ג שהתקנתי. כן השלמתי באפאראט זה את החלקים החסרים או הבלתי קריאים שבקטע T-S NS 291.77.

### התוספת שבהלכות גדולות על פני הקטע שלנו

1. אחרי 'שבת' שבדף א עמ' ב שו' 16 יש בהלכות גדולות (להלן: ה"ג) תוספת של פיסקה, מ'מנא הני מילי' עד 'ילפינן' (מ עמ' 248 שו' 6-14; ב עמ' 121 שו' 16 — עמ' 122 שו' 2; ו כו ע"ב שו' 2-13), שהיא השלמת הסוגיה מן התלמוד הבבלי, עירובין נא ע"א.

\* הנני מודה לספרייה שבאוניברסיטת קימברידג', אנגליה, ולד"ר ש' רייף, העומד שם בראש היחידה לחקר הגניזה, על ההיתר לפרסום החומר.

תוספת זו כפולה<sup>1</sup> ועומדת בסתירה לפיסקה אחרת, משותפת לה"פ שלנו ולה"ג, לקמן דף ב עמ' א שו' 1: 'ומנין שתחום השבת' עד שו' 9 'ואלפים] אמה [תחום שבת] (ראה המקבילות בה"ג לקמן).

שתי הפסקאות עניינן אחד: מנין שתחום השבת אלפיים אמה? אולם כל אחת נשענת על מקור אחר ושני המקורות סותרים למעשה זה את זה. התוספת שבה"ג מקורה בדברי רב חיסדא בבבלי, עירובין נא ע"א<sup>2</sup>, ותוכנה שרשרת של גזירות שוות. ואילו הפיסקה המשותפת לה"פ וה"ג מקורה במשנה, סוטה ה: ג<sup>3</sup>, ותוכנה דבר הלמד מעניינו.

מן העובדה כי בעל ספר העתים בעמ' 45 מביא בשם 'הלכות' רק את הפיסקה המשותפת לה"פ וה"ג, אנו יכולים להסיק כי התוספת המופיעה אך ורק בה"ג הינה מאוחרת לימיו. תוספת זו מכילה שני חלקים: א) חלק הנמצא בסוגיה שבבבלי, עירובין נא ע"א: 'מנא הני מילי' עד 'דכת' ומדותם מחוץ לעיר וגו', 'ונילף מקיר העיר' עד 'ילפינן'. ב) חלק שאיננו בסוגיה שם, והוא החלק המכיל את הלימוד עצמו: 'מקום ממקום מנל' עד 'דכת' ומדותם מחוץ לעיר'. השאלה היא, אם היה חלק זה חלק מן הסוגיה ונשמט בשל שוויון הסופות, כבר בשלבים מאוד מוקדמים, עד שלא שרר בשום נוסחא; או שמא חלק זה הוא תוספת משל הגאונים?

לשון הסוגיה בבבלי שם נראית קטועה וחסרה. בעיקר אתה תמה: להיכן מצטרף הלימוד האחרון, 'דכתיב ומדותם מחוץ לעיר'? מאידך גיסא, יש לשים לב לעובדות הבאות: א) בנוסח מ מופיע המשפט: 'דכתיב ומדותם מחוץ לעיר וכו' פעמיים כציון לגבול בין החלק המצוי בתלמוד לבין החלק החסר בו. ב) בכ"ד נמצא אך ורק החלק השני ולא החלק הראשון. ג) בפירושו של רבנו חננאל מופיעים הדברים בנוסח אחר מזה שבמקומנו. ד) רש"י בפירושו מביא את הדברים כהסברו שלו. כל אלה מעידים כי הדברים אינם חלק אינטגרלי של הסוגיה. יתר על כן, החוליה הראשונה בלימוד, 'מקום ממקום וכו' ושמתי לך מקום', יש לה מקבילה בירושלמי, עירובין רפ"ד, כא ע"ד<sup>4</sup>.

2. דף א עמ' ב שו' 17: '[והנ] ארבע אמות' עד דף ב עמ' א שו' 1: '[פישוט ידיו ורגליו]'. פיסקה זו מופיעה פעם נוספת בה"ג לקמן, הילכות עירובין (מ עמ' 255 שו' 38-43; ב עמ' 126 שו' 1-7; ו כו ע"ד שו' 40-47), ושם מצטט ה"ג את המחלוקת במלואה, כפי שהיא מופיעה בבבלי, עירובין מח ע"א בדפוסים, שעל פיה הדעה 'ואמה שלו כדי פישוט ידיו ורגליו' היא דעתו של ר' מאיר. ואם כי שם לא פסק ה"ג הלכה, לפחות לא ב"מ ולא ב"ד ולא

1 על עצם התופעה ראה י"נ אפשטיין, 'ה"תוספתא" בספר "הלכות גדולות"', מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 50 ואילך.

2 ראה גם ירושלמי, עירובין רפ"ד, כא ע"ד.

3 ראה גם ספרי זוטא לפרשת שלח, טו: לב, עמ' 287.

4 נלע"ד, כי המדרש במכדרי, משפטים, מסכתא דנויקין, פרשה ד, עמ' 262-263, אינו אלא תוספת מאוחרת, שכן ה'כאן' וה'להלן' שם מתאימים לשמות ולא לבמדבר (ראה הערתו של המהדיר שם).

5 לפיכך, השלמתו של המהדיר של נוסח מ בטקסט שם שו' 32-33, הכוללת פסק הלכה כר' מאיר, כדבריו שם בהערה ע"פ ב, ו, ק 40', בטעות יסודה. את קולל לא ראה, שכן כתב-היד הזה לא מגיע עד למקומנו, אלא רק עד שו' 40: 'דברי ר' מאיר'. אין זו הפעם היחידה שמהדיר זה מתייחס לכתב-יד וקטעי גניזה שניתן להוכיח כי לא ראה אותם מעולם לנגד עיניו.

ב"ר<sup>6</sup>, הנה דברי ה"פ וה"ג במקומנו הם פסק הלכה ואליבא דר' מאיר, דבר שהוא בניגוד לכלל התלמודי, הקדום יחסית, שבבבלי, עירובין מו ע"ב: 'ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה'.

גם הרמב"ם בהלכות שבת יב:טו פסק כה"פ וה"ג במקומנו. כבר העיר בצדק המהדיר של *ספר העתים* בהערותיו, 'עתים לבינה', עמ' 45 אות יח, כי בתוספתא, עירובין ד(ג):יא עמ' 101, המחלוקת היא בין תנא קמא ור' יהודה, ובצורה זו מופיעה המחלוקת גם בירושלמי עירובין ד:א, כא ע"ד.

בבבלי, עירובין שם, בכ"י מינכן, מופיעה רק דעתו של ר' יהודה, אם כי בכ"י וטיקן מופיעה המחלוקת כבדפוסים — ר"מ ור"י. אולם נראה לעניות דעתי כי דברי התלמוד שם, 'אמר ליה רב משרשיא לבריה כי עיילת לקמיה דרב פפא בעי מיניה ארבע אמות [דאמור רבנן] [על-פי נוסח כ"י מינכן, או [שאמרו חכמים] על-פי כ"י אוקספורד] וכו', מוכיחים כי השאלה הועלתה אליבא דתנא קמא בן מחלוקתו של ר' יהודה.

נראה, איפוא, כי הן ה"פ והן ה"ג במקומנו ראו לפנייהם את נוסח המחלוקת — ת"ק ור"י. זה היה נוסח המחלוקת לפני ה"ג ו לפחות, גם לקמן, אלא שבתקופה מאוחרת יותר 'תירגם' אחד הסופרים של הבבלי את ת"ק כר' מאיר. יתר על כן, כבר העיר, ובצדק, רא"ש טרוביב במהדורת ו שההדיר, שם אות ב, כי נוסח ה"ג שונה מנוסח הבבלי שם. נוסח הבבלי — 'מאי בינייהו איכא ארבע אמות מצומצמות', נוסח ה"ג — 'מאי בינייהו איכא בינייהו אמה של קדש'. ונראה לעניות דעתי, כי ה'מאי בינייהו' התלמודי מאוחר הוא, ומבוסס על דברי הגאונים, שכן תשובת רב פפא לשאלה 'ארבע אמות [דאמור רבנן] באמה ידידיה יהבינן ליה או באמה של קדש יהבינן ליה?' היתה: 'לעולם באמה ידידיה יהבינן ליה'. כלומר, תנא קמא באמה ידידיה מדבר. אי לכך באו הגאונים ואמרו, 'מאי בינייהו איכא בינייהו אמה של קדש' ר' מאיר... ידידיה ור' יהודה... באמה של קדש'. על יסוד דברי הגאונים הכניס מי שהכניס לנוסח התלמוד במקום 'איכא בינייהו אמה של קדש' — 'איכא בינייהו ארבע אמות מצומצמות' שנראה לו הרבה יותר מובן.

התקנתי לשני הקטעים אפאראט של חילופי גירסאות בהשוואה עם נוסחאות ה"פ וה"ג<sup>7</sup> שהיו ברשותי (ראה לקמן), וכן הערתי לגירסאות הספרות התלמודית. בראש האפאראט הבאתי את המקבילות של הקטעים שלפנינו בה"ג. במקום שהעתקתי את נוסח ה"ג העתקתי אותו על-פי מ וצירפתי ח"ג עם שאר נוסחי ה"ג.

רשימת כתבי-היד והדפוסים לה"פ וה"ג שבהם השתמשתי

ב	ה"ג, דפוס ברלין, 1888.
ו	ה"ג, דפוס ורשא, תרל"ה, ע"פ דפוס ונציה.
מ	ה"ג, כ"י מילאנו אמברוזיאנא 14 במהדורתו של ע' הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב.

6 שבו ח' החל ב'מאי ביניהו' ואילך.

7 את נוסחאות מ, ב קראתי מתוך כתבי-היד שעליהם הם נשענים, ולא מתוך מהדורתם המודפסת, ויש הבדלים. את מהדורת ו קראתי מתוך הדפוס הראשון, ונציאה ש"ח, שעליו היא נשענת.

ק<sup>18</sup> NS 291.77 (ה"פ).  
ק<sup>2</sup> K 6.1 (ה"ג).  
ר ה"ג, כ"י וטיקן 304.

רשימת קיצורים וראשי תיבות

מכדרשב"י	מכילתא דר' שמעון בן יוחאי.	דפ' דפוסים.
משב"ב	משנה שבבבלי.	ח' חסר.
משבי"ר	משנה שבירושלמי.	ח"ג חילופי גירסאות.
עי"א	על ידי אחר.	כ"א כתב-יד אירפורט לתוספתא.
עי"ע	על ידי עצמו.	כ"ו כתב-יד וטיקן לתלמוד הבבלי.
ש' שורה.		כ"י כתב-יד ישנים.
תוס' תוספתא.		כ"מ כתב-יד מינכן לתלמוד בבלי.
		מכדר"י מכילתא דר' ישמעאל.

סימני ההדרה

< > השלמה שלי.  
[ ] השלמה ע"פ כ"י.

המקבילות בה"ג

דף א עמ' ב שו' 1 ראו — שו' 16 שלתחום שבת: מ עמ' 246 שו' 1 — עמ' 248 שו' 6; ב  
עמ' 122 שו' 2-6, עמ' 121 שו' 14-16; ו כו ע"א שו' 42 — כו ע"ב שו' 2.  
דף א עמ' ב שו' 17 [והני ארבע — דף ב עמ' א שו' 10 [דמסגי בשבת] א: מ עמ' 248 שו'  
15 — עמ' 249 שו' 22; ב עמ' 122 שו' 6-15; ו כו ע"ב שו' 13-24.

T-S K6. 188

דף א עמ' א

קנ. א. ההלכות של מר רב

יהודאי גאון נ'ב'ע' מר' שמואל

הכהן פרח הכהונה ביר' נתן הכהן

הזקן היקר ס'ט' מממונו ומיגיעו

ה.....כהו ללמוד ולהבין

ה.....וקותיה ויברכהו

..כהו ללמוד וללמד לשמר

...שות אמן שם סלה

ע איי ברה

..רם הכהן ביר אהרן. כהן סט ... עמרם נ'ע'

8 הספרייה האוניברסיטאית שבקיימברידג', אנגליה, אוסף T-S.

דף א עמ' ב

[זוגות] ..[נ]איש תחתיו	...רת אל נתחיל
[אילו ארבע] אמות אל	כי חכמתו הנחיל
יצא איש ממקומו	
אילו אלפים אמה	הלכות עירובין
15 שלתחום השבת	
...ארבע אמות	1 ראו כי יהיה נתן לכם
מאי .....הו דאילו	השבת אמר להם
היכא ד....אוהו	משה לישראל הזהירו
20 גויס או ורח רעה חרץ	שהמקום נ.. ל.. את
לת... השבת נתנה לו	5 השבת לש... על כן
התורה מקום לשבות	הוא נותן לכם ביום הששי
[שנא' ש]בו איש תחתיו	לחם יומים מלמד
וכמה הוא תחתיו ארבע	שבכל יום ויום היה המן
25 אמות שלש אמות שלו	יורד להם לישראל
ואמה אחת כדי	10 פרוטות פרוטות ובערב
	שבת היה יורד להן זוגות

1 ראו / וכן מ, ו, ר. ב נוסף לפני כן: ת"ר // 2 השבת / וכן בשמות טז: כט ובמכדרשב"י עמ' 114 שו' 15. בה"ג: את השבת, וראה ח"ג למכדר"י עמ' 170 שו' 6 // 3 הזהירו / וכן מ, ו, ר, ק2 וראה מכדרשב"י שם ומכדר"י שם. ב: היזהירו // 4 שהמקום / וכן מ, ו, ר, ק2 ומכדרשב"י שם. ב: שהקב"ה // נ[נתן] ל[נכם] / ע"פ ה"ג (מ: נותן) והמכילחות // את / מ: ח' // 5 לש[נמרה] / ע"פ ה"ג (מ, ר: לשומרה) // 6 לכם / ר: ח' // 9 להם / וכן מ, ב, ק2. ו, ר: ח' // לישראל / ק2: ח' // 10 פרוטות פרוטות / וכן ק1, מ, ר, ק2. ו, ר: פרוטות פרוטות. ב נוסף בגלילין ע"י: ואית דאמ' פרוטות פרוטות // ובערב (11) שבת / וכן מ, ו, ר. ב: ואית בשבת // 11 היה / ר, ק2: ח' // יורד / וכן מ, ו, ר. ב: נותן // להן / ק2: ח' // זוגות (12) [זוגות] / וכן ק1, מ, ב, ר. ו: זוגות. מ נוסף: שבו איש תחתיו // 12 [שבו] / מ, ב, ו, ר נוסף לפני כן: ת"ר. ב נוסף עוד: שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו (מ' ראשונה נוספה בין השיטין ע"י). תוספת אחרונה זו נראה שהיתה גם ב-ק1 // [שבו איש] תחתיו... (13) אל (14) יצא איש ממקומו / וכן בה"ג וזה הסדר בפסוק שבשמות שם, וכן בבבלי, עירובין נא ע"א, וראה ירושלמי, עירובין רפ"ד, כא ע"ד. ק1: [אל יצא] איש ממקומו... [שבו איש תחתיו] // 15 אילו / וכן מ, ב, ו, ק2 ובבלי שם כ"י"מ וכ"י. ו, ק1, ר: אלו, וכן מכדר"י שם ובבלי שם בדפ' // 16 השבת / וכן ו, ק2. מ, ב, ר: שבת // 17 [והנני] / ע"פ ב, ק2. מ, ו, ר: הני // 18 [עבידת]אוהו / ע"פ ב, מ, ר: עבידתייהו. ו, ק2: עבידתייהו // 19 היכא / וכן ו, ר, ק2. מ, ב: דהיכא // ד[הוציא]אוהו / ע"פ ה"ג // 20 [ר]וח / ע"פ ה"ג // 21 השבת / בה"ג נוסף: היכא דשבקהו // 22 התורה / ר: תורה // 23 תחתיו / מ, ו, נוסף: כתחתיו // 25 שלו / וכן ק1, מ, ב, ר. ו: ידידה // 26 אחת / וכן מ, ב, ו, ר: ח' //

דף ב עמ' א

1	ומנין שתחום השבת .....
	מחורץ לעיר את פאת .....
	מגרשי הערים אש' תתנו .....
	צה אלף אמה סביב: ותניא .....
5	ר לומר ..... שכבר נאמר
	מ.....בר
	ל' אלף ..... תל' ל'
	אמה ..... אמה
	בשבת .....
10	א.....

1 [פישוט ירדיו ורגליו] / ע"פ ה"ג (ב: פשוט, תוספה י' בין 'פ' ל'ש' בין השיטין ע"א) // ומנין / מ, ב, ר: ומנא לן. ו: ומנלן // שתחום / בה"ג: דתחום (מ בין השיטין ע"א: תחום. ר: דתחום) // השבת / וכן מ, ו. ב, ר: שבת // 2 [אלפים אמה הוא דכת'] / ע"פ ה"ג (ר: ח' "הוא") // <ומדתם> מחורץ לעיר את פאת (3) <קדמה אלפים באמה וכת' ו> מגרשי / כך נלע"ד, וראה משנה, סוטה ה: ג, וכן תוס' סוטה ו: ג כ"א עמ' 181. מ, ב, ו: ומגרשי. ר: ומגרשי... וכת' ומדתם... // 3 אש' תתנו (4) [ללויים מקיר העיר וחורץ] צה... סביב / ע"פ ב (יתנו...). מ: ח'. ו: אשר וגו'. ר: אשר תתנו // 5 [ר' עקיבה אומר אי אפשר] / ע"פ ה"ג (ב, ו: ר' עקיבא... ב, ו, ר: ... איפשר) // [אלף אמה] / ע"פ ה"ג (ר: ח' 'אמה'. וכן לקמן) // 6 [אלפים אמה ואי אפשר לון] מנר אלפים אמה שכן בר (7) [נאמר אלף אמה מה תלמ' לו / ע"פ מ וראה המשנה שם ותוס' שם. ב: אלף אמה מה תלמוד לומר. ו: ... למה נאמר, וכן במשנה שם בכ"י ובמשב"ב סוטה כז ע"ב בכ"י ובמשב"ב. ר: ... שהרי כבר ... למה נאמר // 7 אלף [אמה ומה] תל' ל' (8) [אלפים אמה אלא אלף] אמה / ע"פ מ וראה תוס' שם וראה גם *וזהו* בשלח עמ' 20. ב: אלפים אמה... אלף אמה... ו, ר: אלף ולמה נאמר אלפי... וכן במשנה שם בכ"י ובמשב"ב שם בכ"י ובמשב"ב // 8 [מגרש ואלפים] אמה / ע"פ ה"ג (ב: ח' "אמה" ונוסף בין השיטין ע"א) // 9 [תחום שבת ועד שני אלפים אמה שרי לסגור] בשבת / ע"פ ומה שמאפשר המקום הפנוי. בשאר ה"ג: ... שרי ליה לאיניש לסגור... (ב: ... ועד שנו... ר: ועד אלפים...) // בשבת / בה"ג: בשבתא // 10 [אבראי ממאתא טפי מהכי לא ומאן דמסגי בשבת] א / ע"פ ה"ג (ב: ... ממאתא... ו: אבראי טפי... דמסגי טפי משני אלפים אמה בשבת. ר: אבראי מן מתא טפי מהני תחומין לא ומאן דמסגי... //

## מערכי פרץ

### קטע נוסף מפירוש ר' משה אבן ג'יקטילה לתהלים: תהלים ד:ט — ה:ט

מבוא

בחיפוש אחרי פירושו של ר' משה בן שמואל הכהן אבן ג'יקטילה בתוך שרידי הגניזה הקהירית, מצאתי עד כה שבעה קטעים מפירושו לספר תהלים, והם מפוזרים בארבע ספריות: בספרייה האוניברסיטאית שבקימברג', בספריית בודליאנה שבאוקספורד, בספרייה הבריטית שבלונדון, ובספריית בית המדרש לרבנים שבניו יורק. בפרסומי לקטע אחר, במסגרת המאמר 'קטע גניזה מפירוש ר' משה אבן ג'יקטילה לתהלים: תה' ט: ז — י: יג', סיני, קו (תש"ן), עמ' יב-כב, הבאתי נתונים שונים על אודות מחברנו; כאן נחזור על דברים הנחוצים לקטע המתפרסם בזה.

ר' משה אבן ג'יקטילה (במחצית הראשונה של המאה הי"א, ספרד) ידוע כמשורר, כבלשן ובעיקר כפרשן המקרא. כל מה ששרד עד כה כאותנטי מפירושו הוא פירושו לתהלים, בצורת כתב-יד בספריית סנט פטרבורג (לשעבר לנינגרד), ומספרו 3583 (285), באוסף פירקוביץ. את מה ששרד מהפירוש הזה לשמונים וארבעה מזמורים סקר א"ש פוזננסקי במאמר מיוחד<sup>1</sup>, ושם אף פירסם את הפירוש המלא על מזמור ח, במקור הערבי בלבד. י' פינקל פירסם מתוך כתב-היד הזה את הפירוש לשלושה מזמורים: ג, ד ו-ח — המקור הערבי יחד עם תרגום עברי<sup>2</sup>. חשוב מאוד לציין כאן כי א' סימון הקדיש בספרו<sup>3</sup> פרק שלם להגדרת גישתו של מחברנו לספר תהלים, גישה בעלת ייחוד מהותי, בהשוואה לשלוש גישות אחרות — של רס"ג, של הקראים יפת בן עלי וסלמון בן ירוחם, ושל ראב"ע.

- 1 ראה: S. Poznanski, 'Aus Mose Ibn Chiquitilla's arabischem Psalmkommentar', *Zeitschrift für Assyriologie und Verwandte Gebiete*, 26 (1912), pp. 38 60. כאן חשוב לציין כי פוזננסקי, בדיסרטאציה שלו (*Mose b. Samuel Ibn Chiquitilla — nebst den Fragmenten seiner Schriften.*) (Leipzig 1895), הביא ליקוטים של מובאות מפירושו של אבן ג'יקטילה מתוך חיבוריהם של חכמים שונים — מר' יהודה אבן בלעם, בן דורו הצעיר של פרשננו, עד לר' יוסף בן דוד היוני, בעל *מנורת המאור* (סוף המאה ה-13).
- 2 ראה מאמרו: 'פירוש משה בן שמואל אבן ג'יקטילה על תהלים — מזמורים ג, ד ו-ח', *חודק*, ג, חוברות ה ו (תרצ"ו-תרצ"ז), עמ' 153 162.
- 3 ארבע גישות לספר תהלים — מר' סעדיה גאון עד ר' אברהם אבן עזרא, רמת-גן תשמ"ב, עמ' 96-119 [להלן: סימון].

הקטע המתפרסם בזה נמצא בין שרידי הגניזה שבספרייה האוניברסיטאית שבקימברג<sup>4</sup>, וסימנו: T-S Ar. 21.23; הקטע הזה הוא מאותו כתב-יד של קטע אחר שמצאתי בין שרידי הגניזה שבספריית בית המדרש לרבנים, ושניהם הם המשך אחד ממש. הקטע האחר מתחיל במלה 'אלת'אני' שבסוף פירושו למזמור ג<sup>5</sup>, ומסתיים במלה 'יחדו' שבסוף פירושו למזמור ד, והקטע הזה מתחיל במקום שהקטע ההוא סיים: במלים 'אשכבה ואישן'. וברור מכאן, כמו שברור על-פי זהות צורתן של האותיות וזהות המבנה של העמודים בשני הקטעים, כי שניהם לקוחים מכתב-יד אחד, השונה מאותו כתב-יד שעל-פיו פירסם פינקל את שלושת המזמורים הנ"ל. ואכן, בהשוואה בין מה שיש בקטע המצוי בספריית בית המדרש לרבנים — הפירוש לסוף מזמור ג ורוב הפירוש למזמור ד — לבין מה שפירסם פינקל, אפשר לראות כי קיימים הבדלים לא מעטים, שאולי נעמד עליהם במסגרת אחרת. הקטע שלנו מתפרש על שני דפים, שגודל כל אחד מהם הוא 15×19 ס"מ, והוא מכיל את הפירוש לתהלים ד: ט-ה: ט. בכל עמוד כתובות חמש-עשרה שורות<sup>6</sup>, ובכל שורה בין חמש לאחת-עשרה מלים. כתב היד הוא מזרחי, ורובו ככולו ברור, מלבד מחיקות אחדות של אותיות מסוימות, שאפשר להשלימן על פי הקשר הדברים. נקודות בין משפטים מציינות 'פסיק' ו'נקודה סופית'. ניקוד דיאקריטי מצוי תמיד על האותיות צ' וט', כמעט תמיד על האות ג'<sup>7</sup>, לפעמים על האות ת', בצורת סגול הפוך על האות הזאת<sup>8</sup>, פעמים נדירות על האות ד'<sup>9</sup>, ופעם אחת בלבד על האות כ'<sup>10</sup>. לפעמים ציין המעתיק את הת"ו הפוצצת בשתי נקודות אופקיות מעליה<sup>11</sup>. פעם אחת הוא ציין את סימן הדגש (=שדה)<sup>12</sup>, פעם אחת ציין שומר-דף<sup>13</sup> ופעם אחת כתב אות תלויה על המלה<sup>14</sup>. חשוב להעיר כי בעמוד 1א קיימת גלוסה, שנכתבה על-ידי המעתיק עצמו בשוליים השמאליים, ובה השלמת משפטים

- 4 אני מודה לד"ר ש' רייף, מנהל היחידה לאוסף הגניזה בספרייה האוניברסיטאית שבקימברג, על שהרשה לי לפרסם קטע זה, וכן לעובדי הספרייה על אדיבותם ועל עזרתם הרבה.
- 5 אצל פינקל [לעיל, הערה 2], הפירוש מצוי בעמ' 157, שורה 8.
- 6 במספור השורות של עמוד 1א לא לקחנו בחשבון את המלים הכתובות בשוליים השמאליים של העמוד, שנשכחו על-ידי המעתיק מפאת הומיוטיליוטון, וראה את ההערה 19.
- 7 ניקוד דיאקריטי אינו מצוי רק על האות ג' של המלה 'אלמג'אנין', בשורה 24.
- 8 על הת"ו במלים: יות'רא בשורה 19, אלאכת'ר בשורה 21, אלמת'לין בשורה 23, מת'ל בשורה 38, ואכת'ר בשורה 59.
- 9 על האות ד' במלים: בהד'א — שורה 16, הד'ה — שורה 24, אד' — שורה 28, הד'א — שורה 39. פעם אחת ניקד המעתיק כיאות את האות ד, והוא "תיקן" אחר כך על ידי כתיבת המלה בפעם השניה, מעל השורה, ללא ניקוד; מדובר במלה 'אנד'רה' בשורה 42.
- 10 על האות כ' במלה 'אלכ'יאנה' בשורה 34.
- 11 בחלק מהמלים האלה הת"ו המנוקדת היתה במקורה 'תא מרכושה': מבאלאתה — שורה 1, כפאיתה — שורה 2, ווקאיתה — שם, אלאה — שורה 5, מעתל — שורה 6, ללמתכלם — שורה 8, וסקת — שורה 9, וצלתה — שורה 16, אלחלאף — שורה 40, אסתחק — שורה 57.
- 12 על הלמ"ד במלה 'קלה' בשורה 1.
- 13 המלה 'ולד'לך' בסוף א, 2, המוליכה לראש ב1.
- 14 האות נו"ן במלה 'ואנמא' בשורה 49.



שנשכחו במשך ההעתקה מפאת שוויץ-סוף (=הומיוטליוטון)<sup>15</sup>. על חלק מהדברים האלה ועל אחרים, ראה בהעתקת כתב-היד ובהערות.

באשר למיתורדה הפרשנית הנקוטה בפירוש שבקטע הזה, הרי רוב הטיפול כאן הוא פילולוגי. בצד המורפולוגי אנו מוצאים את הגדרת הצורה: הגיגי (ה:ב) — וכאן באה לידי ציון התופעה של התכווצות שני הגאים נחים רצופים; הוללים (שם ו), שוררי (שם ט), ו'הישר' — וכאן בא ציון חריגותה של המלה הזאת משתי בחינות: הישמרות פ"א הפועל יו"ד בנטיית השרש 'ישר' וניקוד עי"ן הפועל שי"ן בפתח במקום בצירה. בצד הלסקיקלי: משמעות המלה 'נחילות' (ה:א), משמעות המלה 'הוללים' (שם ו) — וכאן בא הטיפול במבנה הספרותי של דרגות הרוע, עם ביאורם המלא של המונחים המציינים את הדרגות האלה, מול שש דרגות ההרחקה ושש דרגות ההתקרבות, גם כדי לאשש את נכונות המשמעות הנפוצה למלה 'הוללים'<sup>16</sup>, וכן משמעות המלה 'שוררי' (שם ט). בצד התחבירי: נתינת משמעות של תיאור אופן לכינוי המושא שב'גורך' (ה:ה): 'גור עמך', עם הנימוק שאין 'גור', במשמעות המועדפת כאן (=דור), מתקשר אלא למקום ועם אות יחס, ככל הנראה בהיותו פועל עומד. ובצד הסגנוני: סירוס מקרא בין 'בקר תשמע קולי' לבין 'בקר אערך לך ואצפה' (ה:ד), ומקרא קצר: חסרון מושאים במשפט 'בקר אערך לך ואצפה' (שם). על כל אלה יש להוסיף: נתינת המשמעות הכללית של פסוק (ד:ט), וציון הקשר בין הפסוקים ד-ה במזמור ה. חשוב בהקשר הזה לציין, כי לאורך הפירוש בקטע הזה אין פרשנו מתייחס לדעות קודמיו כלל, ואף לא בצורה אנונימית, כמו שחשוב לציין, שבכל התייחסויותיו אין הוא מציע אלא פירוש אחד בלבד.

להלן יובא הקטע כמות שהוא בערבית באותיות עבריות, ואחריו התרגום לעברית. בהעתקת כתב-היד שוחזרו האותיות המחוקות, נוסף הניקוד הדיאקריטי במקום הנחוק וצוינו מספרי העמודים והשורות. תרגומי לעברית הוא על-פי רוב תרגום מלולי, ורק באותם מקומות שתרגום בדרך הזאת עשוי שלא להוביל לכוונת הפרשן, תרגמתי באופן חופשי. כן נוספו בתרגום מראי מקומות למלים ולפסוקים שטופלו בקטע וכן לאלה המצוטטים ממקומות אחרים בתנ"ך. בהערותי ביארתי את הנחוק ביאור והשווייתי לקודמיו, ובראשם רס"ג וריב"ג, וגם לאלה שלאחריו, ובראשם ראב"ע ורד"ק.

בהערותי השתמשתי בקיצורים הביבליוגרפיים הבאים:

J. Derenbourg (ed.), <i>Le livre des parterres fleuris-Grammaire</i>	אללמע
<i>hebraïque d' Abou'walid Merwan ibn Djanah</i> , Paris 1886	
S.L. Skoss (ed.), <i>Kitah Jami' Al-Alfaz of David ben</i>	אלפסי
<i>Abraham Al-Fasi</i> , I II, New Haven 1936	

15 הכוונה למלים 'בקר אערך מקדם פי אלמעני עלי אלאג'אבה אלמד'כורה פי קולי', שהמעתיק דילג עליהן בטעות בשל המלים 'פי קולי' שבשורה 13.

16 לחשיבותה של ההערה המבנית הזאת וגם להימצאותן של הערות מבניות אחרות בקטעים מפירושו של אבן ג'יקטילה לספר תהלים, ראה מאמרי: 'הערות מבניות בפירוש ר' משה הכהן אבן ג'יקטילה לתהלים', דברי הקונגרס העשירי למדעי היהדות, א, ירושלים תש"ן, עמ' 94-87.

A. Neubauer (ed.), <i>The Book of Hebrew Roots by Abu'lwalid Marwan Ibn Janah</i> , Oxford 1875	אצול
M. Jastrow (ed.), <i>The Weak and Geminative Verbs in Hebrew by Abu Zakariyya Yahya Ibn Dawud known as Hayyug</i> , Leiden 1897	חיג'
המחברת לר' מנחם בן סרוק, מהדורת צ' פיליפאוסקי, לונדון ואדינבורג 1854	מנחם
דוד קמחי, <i>הפירוש השלם על תהלים</i> , מהדורת א' דרום, ירושלים תשל"א	רד"ק, תהלים
רב סעדיה גאון, <i>תהלים עם תרגום ופירוש</i> , מהדורת י' קאפח, ירושלים 1966	רס"ג, תהלים
יונה אבן ג'נאח, <i>ספר הרקמה</i> , א-ב, מהדורת מ' וילנסקי <sup>2</sup> וד' טנא, ירושלים תשכ"ד	רקמה

# T-S Ar. 21.23

## תהלים ד: ט — ה: ט

1א

- 1 אשכבה ואישן. ינבי בד'לך ען קלה מבאלאתה ותוכלה עלי אללה פי כפאיתיה צ'רהם ווקאיתיה שרהם כמא קאל כי אתה ייי לבדד לבטח תושיבני. יעני מן גיר צ'ר מנאוי ועדו מטאלב. ונחילות אסם
- 5 אלה מן אלאלאת והגיגי אסם מצ'אענן] מן הגה אל מעתל אללאם. ומת'לה פי אלתיצ'ע'ף הולך ערירי. גיר אן אליא אלאכ'ני]רה<sup>17</sup> מן ערירי לאם אלפעל אלמצ'אעפה ואליא אלאכ'ירה מן הגיגי ללמתכלם וסקטת לאם אל פעל לאג'תמאע אלסאכנין. ומת'לה איצ'א רוח זנונים. וקול' בקר תשמע קולי מוכ'ר פי אלמעני ען 10 קולה בקר אערך לך ואצפה. לאנה ידעו אלי רבה פי סרעה אלאג'אבה למא תקדם מן דעאיה פאל<sup>18</sup> דעא אלמוצוף פי קול
- [בקר אערך מקדם פי אלמעני עלי אלאג'אבה אלמד'כורה פי קול צח]<sup>19</sup>

בקר תשמע קולי וקול' אערך  
לך בחד'ף אלמפעול וכד'לך ואצפה מחד'ף אלמפעול

- 17 בכתב'היד כתוב 'אלאכ'ירה'.
- 18 בכתב'היד כתוב 'פי אל', והראי כאן הוא 'פאל' כחלק ממלה שהמשכה הוא בשורה הבאה: 'פאלדעא'.
- 19 כל המלים האלה הכתובות בתוך סוגריים מרובעים נכתבו על-ידי המעתיק עצמו (גם לפי כתב'היד וגם על-פי המלה 'צח' שבסופן) בשוליים השמאליים. נראה שהוא שכת להעתיקן בגלל קפיצת עין: מהמלים 'פי קול' בשורה 13 אל המלים 'פי קול' בסוף הגלוסה שבסוגריים המרובעים: הומויולטיוטון. משום כך לא לקחנו אותן בחשבון במספור השורות.

15 פכאנה קאל בקר אערך לך שועתי ואצפה ישועתך.

2א

או מא אשבה ד'לך. וצלתה בהד'א אלקול כי לא אל  
חפץ רשע אתה תעריך' באלקום אלדי'ן יבתהל אלי  
אללה ען ט'למהם לה אנהם שראר ואנה חקיק באן  
יות'ר עליהם מן דון אן יות'רוא עליה. וקול' יגורך  
20 מוג'ז במע[ני] יגור עמך לאן לא<sup>20</sup> יתעד גיר אלמכאן  
וכראבט אלב[א] עלי אלאכת'ר מי יגור באהלך אשר  
גרתה בה ודון אלבא והו קליל גרי ביתי ואמהתי.  
והוללים פועלים מן ד'ואת אלמתי'לין והם אלחמקא  
אלמג'אנין וג'מע פי הד'ה אלאוצאף סבעה מנאזל  
25 מן אלדנאה והי רשע ורע והוללות ואון וכזב ודמים  
ומרמה. אמא אלרשע פהו אלדי' וג'ב עליה אלקצאץ  
ללה או ללנאס כמא קאל ויאמר לרשע למה תכה  
רעך ואמא רע פהו עאם למא קבלה ובעדה אד' לא  
יכ'לו ג'מיעהם מן כונה רע ואמא ד'כרה הוללים  
30 פי מא בינהם לאנהם ליסוא ממא יצלחון ללכ'טאב  
ולד'לך<sup>21</sup>

1ב

ולד'לך קאל לא יתיצבו הוללים לנגד עיניך מן  
דון לפט'יה שנאת אלדי' בעדה ואשבארה. ואמא  
פועלי און פהם אהל אלגל ואלצ'גן אלתי תכון אפעאלהם  
[נ]תאגי'הא. ודוברי כזב הם אהל אלכ'יאנה פי כ'ברהם  
35 ואלכד'ב פי כ'ברהם פהו אעם מן שקר לאן אלשקר  
יכון פי אלכ'בר ואלשהאדה וכזב פי אלכ'יאנה ואלגדר  
איצ'א למצ'ארעתהמא אלכד'ב אד'א צאר אהלהמא  
עלי גיר מא ט'ן בהם מת'ל אלכאד'ב אלדי' קד יט'ן צאדקא  
ועלי הד'א אלוג'ה קיל אשר לא יכזבו מימיו. וקד  
40 אסתעיר למן לחקה לאחק לס יט'ן בה מן אלתלאף  
כל האדם כוזב ולמן אנד'ר במא לס יט'ן בה אלדי'  
אנד'רה<sup>22</sup> אל תכזב בשפחתך. ואמא איש דמים

20 נראה שהמעתיק כתב כאן 'לם' ואחר כך הוא תיקן ל'לא'.

21 המלה הזאת נכתבה כאן כשומר לדף הבא.

22 המלה הזאת כתובה פעמיים: פעם על השורה, כשאר המלים, כ'אנד'רה', כיאות, ופעם מעל השורה, כ'אנדרה'.

פהו אלמטלוב בספך דמא אלטאהרה. ואיש מרמה  
ד'ו אלמכר ואלגש כק' פי מן אסר גיר מא אעלן בה  
45 בא אחיך במרמה. במרמה וידברו. וקאל פי

2ב

אלמואזין אלמגשושה מאזני מרמה ואקתרן  
פיהם מן אללה סתה מנאזל מן אלאבעאד ואל  
אקצא והי לא חפץ ולא יגור לא יתיצבו ושנאת  
ותאבד ויתעב ואנמא<sup>23</sup> לס תכן סבעה לאשתראך  
50 איש דמים ומרמה פי יתעב ובחשב ד'לך אעאד  
עלי נפסה סתה מנאזל לתקרבה מן רבה ותזלפה  
אליה והי רוב חסדך וביתך והיכל קדשך ויראתך  
וצדקתך ודרכך. וקר' למען שוררי יעני בה נאט'ריי  
בעין אלעדאזה מת'ל קול' עוין את דוד. והו מצ'אעף  
55 אללאם מן ותבט עיני בשורי. ומענאה אנהם ירצדוני  
עלי טריקה אסטוג'ב ענהא עקאבך פצדני ענוזא  
יא רב אלי טריקה אסתחק בהא רצ'אך. וג'א הישר  
בפתח אלשין והו מבדל מן צרי צאד היצא אתך.  
ואכת'ר מא יאתי כד'לך פי אלאנפצאל ומת'ל  
60 ומתניהם תמיד המעד. משסה ואין אומר השב

## תרגום הטקסט

ד:ט. [...] 'אשכבה ואישן'<sup>24</sup> — להודיע בכך על מיעוט תשומת לבו <אליהם><sup>25</sup>  
ובטחונו בה' למענו מנזקם ולשמרו מרעתם<sup>26</sup>, כמו שאמר 'כי אתה ה' לבדך לבטח  
תושיבני'; כלומר, בלי צר עוין ואויב מבקש <נפשו><sup>27</sup>.

23 הנו"ן כתובה בכתב־היד כאות תלויה.

24 על־פי הקטע שבספריית בית המדרש לרבנים באמריקה, שהקטע שלנו הוא המשכו (ראה במבוא), וכן  
על־פי הקטע שפירסם פינקל (ראה במבוא), המלים האלה הן המשך למשפט המתחיל במלים 'וכ'תם  
בקר' בשלום יחדו — 'וסיים באומרו "בשלום יחדו"'.  
25 על פי הקטע שפירסם פינקל, כתובה כאן המלה הערבית 'בהם' (=אליהם).

26 בואם של שני הפעלים 'אשכבה' ו'אישן' ברצף אחד, וצירופם מודגש גם על־ידי המלה 'יחדו' הקודמת  
להם, בא להדגיש, לדעת פרשננו, את חוסר פחדו של המשורר מאויביו בגלל ביטחונו הגמור בה'. בדרך  
זאת פירש גם רס"ג, על־פי תרגומו השני למזמור (עמ' נט). אולם רס"ג בתרגומו הראשון (עמ' מט)  
וראב"ע ורד"ק על אתר פירשו את 'יחדו' במשמעות של היות המשורר בקרב קהל, בניגוד ל'לבדו'  
שבהמשך, וראה ההערה הבאה.

27 לפי פירוש זה נראה שאבן ג'יקטילה רואה את 'לבדו' כמתייחסת למשורר עצמו, בדומה למקבילה  
'לבטח', וכך גם רס"ג בתרגומו הראשון (עמ' נ) וראב"ע על אתר בפירושו השני. אולם רס"ג בתרגומו

- ה:א. 'נחילות' — שם כלי מן הכלים<sup>28</sup>.
- ה:ב. 'הגיגי' — שם עצם, כפול מ'הגה' הנח בלמ"ד הפועל; וכמוהו בהכפלה: 'הולך ערירי' (בראשית טו:ב), אלא שהיו"ד האחרונה של 'ערירי' היא למ"ד הפועל הכפולה, בעוד שהיו"ד האחרונה של 'הגיגי' היא <כינוי> למדבר, ונשמטה למ"ד הפועל בגלל התקבצות הנחים, וכמוהו גם 'רוח זנונים' (הושע ד:יב)<sup>29</sup>.
- ה:ד. המשפט 'בקר תשמע קולי' הוא מאוחר, לפי ההקשר, למשפט 'בקר אערך לך ואצפה', כי הוא מתפלל אל אלהיו להאצת המענה לתפלתו שנזכרה לפני כן, ולכן, התפילה המתוארת במשפט 'בקר אערך' היא איפוא מוקדמת, על-פי ההקשר<sup>30</sup>, להיענות הנזכרת במשפט 'בקר תשמע קולי'<sup>31</sup>.
- המשפט 'אערך לך' חסר מושא, וכך גם 'ואצפה' — חסר מושא, וכאילו אמר 'בקר אערך לך שועתי ואצפה ישועתך', או כיוצא בו<sup>32</sup>.
- ה:ה. והקשר שלו למשפט 'כי לא אל חפץ רשע אתה' הוא הצגת האנשים שבשל חמסם כלפיו הוא מתחנן לה, שהם רעים ושהוא ראוי להשפיע עליהם מבלי שהם ישפיעו עליו<sup>33</sup>.
- 'יגורך' — מקוצר, במשמעות 'יגור עמך'<sup>34</sup>, כי אין הוא מתקשר<sup>35</sup> אלא למקום ועם אות
- השני (עמ'נט), ראב"ע על אתר בפירושו הראשון, ורד"ק על אתר (וכך כנראה סבר גם ריב"ג באללמע, עמ' 39 — דקמה, עמ' נא) הביאו גם את האפשרות שלבדד' מתייחסת לה'.
- 28 רוצה לומר, כלי מכילי הנגינה. כך פתר מנחם, על-פי רש"י בפירושו על אתר (והשווה להערת המערך של המחברת, ערך 'חל', עמ' 88, הערה קס), וכך פירש גם הקראי סלמון בן ירוחם (ראה סימון, עמ' 62). בדרכים שונות נתפרש המונח על-ידי אחרים: חז"ל (במדרש שוחר טוב על אתר) — במשמעות של 'נחלה', ובדרך דומה פירש גם ראב"ע בשפת יתר (מהדורת ביסליכיס, פרעסבורג 1838), סעיף סד; רס"ג ורב האי גאון — במשמעות של 'נחיל דבורים'; ראב"ע על אתר — כציון שם של פיוט, ורד"ק — כציון סוג של ניגון, והשווה סימון, שם, עמ' 215-216.
- 29 פרשנו כאן הולך בדרך של חיוג, בערך 'הגה', ובהסברו של ריב"ג לדברי חיוג, במחברות J. & H. [Derenbourg (eds.), *Opuscles et traités d'Abou'lwalid Merwan Ibn Djanah*, Paris 1880], ערך 'בנה' וערך 'הגה' (עמ' 327-328, שההכפלה ב'הגיגי' היא גם לעי"ן הפועל וגם ללמ"ד הפועל, אלא שלמ"ד הפועל המוכפלת אינה כתובה בגלל התקבצות הנחים (דהיינו: היו"ד, שהיא בעצם למ"ד הפועל, עם היו"ד שהיא כינוי השייכות לגוף המדבר), והיא במקום 'הגיגי'. ריב"ג, שם, מביא דעה אחרת, בשם י"א, שהשוורש איננו 'הגה' אלא 'הג'. באצול, ערך 'ערר', הוא סובר ש'ערירי' היא משורש 'ערר'. ראב"ע ורד"ק על אתר מדברים על הכפלת עי"ן הפועל בלבד. בפירוש לאיוב המיוחס לאבן ג'יקטילה (מהדורת ב"ז בכר, בתוך: ס' זכרון לא"א הרכבי, בודפשט 1909, עמ' 221-272), יג:כו, מנותחת המלה 'מורות' כמשורש 'מרה' בהכפלת עי"ן הפעל רי"ש, 'כמו 'בינה הגיגי' (שם, עמ' 245).
- 30 מלים אלה, כמו המלים 'לפי ההקשר' הקודמות להן, באות להדגיש בלי ספק שההצעה כאן אינה אלא פרשנית.
- 31 לא מצאתי מי שיפרש בדרך הזאת בצורה מוצהרת. רס"ג פירש את הפסוק כסדרו, עם תרגום המלה 'בקר' (פעמיים) במשמעות של 'יום' ועם הוספת המלה 'כמו' לפני הצלע השנייה. בפירושו, שם, טוען רס"ג שהמלה 'בקר' באה למעשה לציי"ן את תדירותם של התפילה מצד המשורר ושל המענה מאת ה'.
- 32 בדומה לזה גם ראב"ע ורד"ק על אתר; רס"ג מוסיף את המלה 'רחמיך' בסוף הפסוק.
- 33 קישור ברוח זו, בין הפסוקים עד כה לבין הפסוקים שמכאן ואילך, מצוי אצל ראב"ע ורד"ק על אתר.
- 34 השווה ריב"ג באללמע, עמ' 273 (דקמה, עמ' רפח), ראב"ע ורד"ק על אתר; רס"ג מתרגם 'לא יג'אר ביתך' — לא יגור בשכונת ביתך, ומנחם, בערך 'הי' (עמ' 371), פירש: 'לא יגור באהלך'.
- 35 כלומר, שמבחינת הסגנון הידוע במקרא אין אפשרות לראות את הכינוי החבור במלה הזאת כמושא ישיר.

היחס בי"ת על-פי רוב: 'מי יגור באהלך' (תהלים טו:א), 'אשר גרתה בה' (בראשית כא:כג), ובלי הבי"ת, והוא נדיר: 'גרי ביתי ואמהתי' (איוב יט:טו).  
ה.ו: 'הוללים' — 'פועלים', מבעלי הכפל<sup>36</sup>, והם הטיפשים המשוגעים<sup>37</sup>. בתכונות האלה הוא הביא ביחד שבע דרגות של רוע, והן: 'רשע', 'רע', 'הוללות', 'און', 'כזב', 'דמים' ו'מרמה'. באשר ל'רשע'<sup>38</sup> — הוא אשר חייב בעונש בידי ה' או בידי אדם, כמו שאמר: 'ויאמר לרשע למה תכה רעך' (שמות כ:יג)<sup>39</sup>; באשר ל'רע' — הרי הוא כולל את מה שלפניו ואת מה שלאחריו, כי אלה בהכרח רעים הם<sup>40</sup>; ובאשר להזכרתו את 'הוללים' ביניהם, הרי זה מפני שהם אינם ראויים שיפנו אליהם בדברים, ומשום כך הוא אמר 'לא יתיצבו הוללים לנגד עיניך', בלי המלה 'שנאת', הבאה לאחר-מכן, וכיוצא בה<sup>41</sup>. ודוברי כזב הם אנשי הבגידה בדבריהם והשקר בהודעותיהם, והוא יותר מקיף מ'שקר', כי ה'שקר' הוא בהודעה ובעדות, ו'כזב' — גם בבגידה וברמאות, בשל היות שתיהן דומות לשקר — אם מבצעהן אינם כפי שאחרים חשבו עליהם, כשקרן אשר חושבים עליו לפעמים שהוא דובר אמת<sup>42</sup>. על-פי המשמעות הזאת נאמר 'אשר לא יכזבו מימיר' (ישעיה נח:יא)<sup>43</sup>; ולפעמים הוא בא בשימוש מושאל על מי שרדף אותו ורדף שלא ציפה ממנו אבדון: 'כל

- 36 רוצה לומר, צורת הבינוני הפועל משורש 'הלל'.  
37 המלה הזאת נתפרשה על-ידי אחרים במובנים שונים, שיש להם מכנה משותף אחד: רס"ג תירגם על אתר במלה 'מהגנין' (=שפלים, רעי מדות), ריב"ג, באצול, ערך 'הלל': במשמעות קרובה ל'רשעים' ופועלי און', ראב"ע: 'מלעיגים', ורד"ק: 'בענין רשע'. המניע של כל אלה הוא ההקשר, המדבר על עושי רע. אולם פרשנו שם על המשמעות הנפוצה של השורש 'הלל' בצורה הזאת, ונימוק עמו, כבהמשך.  
38 מכאן ואילך מבאר אבן ג'יקטילה את דרגות הרוע שבמונחים שנוכרו בדבריו הקודמים.  
39 רוצה לומר: עצם הפנייה של משה לאותו מכה בתואר 'רשע' מראה על חיובו של הרשע בעונש, וההמשך שם ברור על פי זה.  
40 בדבריו כאן אין אבן ג'יקטילה מנתח את צורת המלה 'רע', אם היא שם עצם (=רוע) או שם תואר (=אדם רע), אולי מפני שענין זה הוא מעבר לבעיה הפרשנית — משמעות המלה 'הוללים' — המטרידה אותו כאן; אך מהקשר דבריו מסתבר שהוא ראה את המלה כשם תואר. כשם תואר ניתחו אותה רס"ג, ראב"ע ורד"ק (כאפשרות ראשונה) על אתר, והאחרון מאפשר גם את היות המלה כשם עצם.  
41 רוצה לומר, הבקשה 'לא יתיצבו וכו'', שהיא בקשה לתגובה פסיבית — בניגוד לבקשות לתגובות אקטיביות במקרים האחרים, מאששת את נכונות המשמעות הנפוצה למלה 'הוללים'. אישור זה בא, כמובן, לדחות את אותן משמעויות שניתנו על-ידי קודמיו (ראה הערה 37 לעיל), שהמכנה המשותף בין כולן הוא הקשר ל'רוע'. חשוב מאוד להדגיש שכל הניתוח הספרותי המובא כאן על-ידי פרשנו, להעיר על המבנה הספרותי של המשורר כאן, בא בעיקרו למען המטרה הפרשנית הזאת, ולא למטרה ספרותית מובהקת; וראה מאמרי הנזכר לעיל במבוא, הערה 16.  
42 השווה רס"ג על אתר.  
43 כלומר, המעשים הם התוצאה של טינתם ואיבתם.  
44 לא מצאתי את ההבחנות האלה אצל מפרשים אחרים, אף-על-פי שהמונח 'גדר' (=בגידה) מצוי בדברי ריב"ג באצול, ערך 'כזב'; אך הוא מצוי שם גם בערך 'שקר'.  
45 ראב"ע בפירושו לישעיה, שם (בפירושו לתהלים קטז:יא, מצטט ראב"ע את אבן ג'יקטילה כאומר ש'כזבו' היא במשמעות של 'כרתו', כלומר, בהתאם למה שהאנשים חשבו, שהרי הם מצאו בו מים), ריק"ם, בספר הגלוי (מהדורות ה"י מאתאוס, ברלין תרמ"ז), ערך 'כזב' (עמ' 109), ורד"ק בפירושו

האדם כחוב' (תהלים קטז:יא)<sup>46</sup>, ועל מי שהודיע דבר שאינו נראה למקבל-ההודעה: 'אל תכזב בשפחתך' (מל"כ ד:טז)<sup>47</sup>. באשר ל'איש דמים' — הרי הוא הנתבע בשל שפיכת דמי נקיים<sup>48</sup>, ו'איש מרמה' איש הערמה והזיוף<sup>49</sup>, כאומרו לגבי מי שנתגלה זולת מה שנודע בו: 'בא אחיך במרמה' (בראשית כז:לה), 'במרמה וידברו' (שם לד:יג), ונאמר לגבי המאזנים המזויפים: 'מאזני מרמה' (הושע יב:ח). והצטרפו אליהן שש דרגות של הרחקה ושל דחייה מה, והן: 'לא חפץ', 'לא יגור', 'לא יתיצבו', 'שנאת', 'תאבד' ו'יתעב'. ואכן אין אלה שבע, מפאת שיתוף 'איש דמים' ו'מרמה' ב'יתעב'<sup>50</sup>, ובהתאם לכך הוא ייחס לעצמו שש דרגות להתקרבותו לה' ולהידבקו בו, והן: 'רוב חסדך', 'ביתך', 'היכל קדשך', 'יראתך', 'צדקתך', ו'דרכך'.

ה:ט. במלים 'למען שוררי' הוא מתכוון לומר: המביטים בי בעין איבה, כמו 'עוין את דוד' (שמ"א יח:ט)<sup>51</sup>, והוא כפול בלמ"ד הפועל שב'ותבט עיני בשורי' (תהלים צב:יב)<sup>52</sup>, ופירושו, שהם אורבים לי בדרך שאתחייב בגללה בעונשך; הטה אותי, איפוא, ממנה, ה', לדרך שבה אהיה ראוי לשביעות רצונך.

ובאה השי"ן של 'הישר' בפתח, והוא תמורת הצירה של הצד"י ב'היצא אתך' (בראשית ח:יז)<sup>53</sup>, וכך הוא בא בהפסק על-פי רוב<sup>54</sup>, וכמוהו 'ומתניהם תמיד המעד' (תהלים סט:כד), 'משסה ואין אומר השב' (ישעיה מב:כב).

לישעיה, שם, מפרשים את 'יכזבו' במשמעות של 'כריתה', ובדומה לזה גם רס"ג לישעיה, מהדורת י' דרנבורג, פריס תרנ"ו (=קצרה ידס, נבצר מהם).

46 על-פי ציטוט פירושו של אבן ג'יקטילה על-ידי ראב"ע לפסוק הזה בתהלים, העיר פרשנו כי הבטחת שמואל למלוכה לא התקיימה עד אז, והמלים 'אדם כחוב' מתייחסות לשמואל (וכך גם ריק"ם בספר הגלוי, שם). יחד עם זה, ראב"ע מצטט שם את פרשנו כנותן פירוש נוסף, המתאים למקומו, ש'כחוב' היא במשמעות 'נכרת', והמלים 'אדם כחוב' מתייחסות לדוד עצמו: 'כי חשב שייהרג'. במשמעות של שקר פירשו גם ראב"ע ורד"ק לתהלים שם. רס"ג, גם כאן, מפרש במשמעות של 'קוצר יד' ו'היבצרות מן'.

47 במשמעות של שקר ואכזבה ממש פירש רד"ק במל"ב שם. ריק"ם, בספר הגלוי, שם, מפרש במשמעות של 'כריתה' ('תן לי זרע של קיימא שלא יכרת').

48 בדומה לזה גם אלפסי, בערך 'דס', על הצירוף 'איש דמים'; ואולם רס"ג על אתר וריב"ג באצול, ערך 'דס', מפרשים במשמעות של 'איש עברות'.

49 משמעות זאת קיימת אצל רס"ג על אתר ואלפסי, בערך 'דס'. ראב"ע על אתר מפרש במשמעות של 'רכילות'.

50 פירושו של דבר: המשוור עצמו צימצם את המספר שבע לשש, על-ידי שש הדרגות הקשורות להרחקה ולדחייה. צמצום זה גרר בעקבותיו גם את ההסתפקות בשש דרגות של התקרבות והידבקות, כפי שהוא מפרש והולך.

51 כך מנחם, בערך 'שר', מחלקה ששית, לפי פירוש ב, ריב"ג באצול, ערך 'שור', ראב"ע ורד"ק על אתר. רס"ג על אתר, מנחם שם, לפי פירוש א, ואלפסי, ערך 'שר', מפרשים על פי ההקשר: אויבים ומתנגדים.

52 כך ברור גם מדברי ריב"ג, שם.

53 על-פי הדוגמה של 'היצא' נראה שאבן ג'יקטילה רצה להעיר כאן שני דברים: א) שפ"א הפועל יו"ד בשני המקרים האלה ('הישר' ו'היצא') לא נתחלפה לו"ו, כרגיל בפעלים מהגזרה הזאת; ב) שעי"ן הפועל שי"ן ב'הישר' מנוקדת בפתח, במקום צירה, בשונה מ'היצא'. על החריגה הראשונה מעירים חיוג, עמ' 41, אבן בלעם בפירושו לבראשית על אתר — בקטע שמצאתי בין שרידי הגניזה ושהתפרסם בתוך: PAAJR, LVII (1990/1991), pp. 1-16, ראב"ע ורד"ק על אתר, ועל השנייה — רק רד"ק שם. לעניין זה ראה ריב"ג באללמע, עמ' 82 (דקמה, עמ' צט).

## שלום רוזנברג

### פירוש י"ג מדות לר' דוד בן יום טוב אבן ביליה

מבוא<sup>1</sup>

במאמרי זה מביא אני בפני הקורא את הפירוש ל"ג מידות שהתורה נדרשת בהן של ר' דוד בן יום טוב אבן ביליה מפורטוגל. על ר' דוד אבן ביליה לא ידוע לנו הרבה<sup>2</sup>. הנתון הכרונולוגי היחידי שאנו יודעים עליו בבירור מופיע בספר *כריאות החיים*, שתורגם על-ידו מרומית בשנת 'אנחם' (=1338). מכאן אנו יכולים לקבוע שהוא חי במחצית הראשונה של המאה הי"ד. אבן ביליה היה מחשובי חכמי פורטוגל, והתעניין בספרות הפילוסופית והמדעית. ביוזמתו תורגמו מערבית לעברית ספרים שונים. מלבד עברית ופורטוגזית ידע גם לטינית. כמשכילים אחרים בני תקופתו היה 'איש אשכולות' ועסק בתכונה, ברפואה, בפילוסופיה, בפרשנות המקרא, בתלמוד ובשירה. משירתו לא נשארו אלא שרידים. מעיזבונו הספרותי פורסם עד עכשיו, למיטב ידיעתי, רק חיבורו *יסודות המשכיל*<sup>3</sup>. בחיבור זה הוא עוסק ב"ג העיקרים לרמב"ם ומוסיף עליהם י"ג עיקרים נוספים: 'והיו היסודות ששה ועשרים כמנין השם הנכבד, ויתקיים מקרא שכתוב ה' אחד ושמו אחד'. בספר היובל לא' שטראוס פירסם א' פריימן רשימה של חמישים פירושים על י"ג המידות. המיוחד בפירושו של אבן ביליה הוא בניסיון לקשר בין המידות לבין כללי ההיגיון כפי שהיו ידועים לו. אכן, מפתיע הדבר שלא התייחסו כמעט בעלי ההיגיון לשטח החשוב שעמד פתוח בפניהם — יישום הלוגיקה לדיון התלמודי וההלכתי. אף-על-פי שלימוד ההיגיון מורגש בכתביהם של הוגים במאה הי"ג, לא נוצרו, או שמא לא הגיעו לידינו, יצירות רבות בתחום זה. יוצא דופן הוא פירושו זה של אבן ביליה. במבואו לחיבור אומר אבן ביליה שלא מצא אצל אף אחד מחכמי ספרד שקדמו לו פירוש על המידות לפי כללי ההיגיון. אי אפשר להתווכח עם 'לא מצאתי' זה, אולם הדבר טעון ללא ספק בירור נוסף.

1 תודתי נתונה לאבי מורי ר' בנציון רוזנברג נ"י, למר אבישי יורם ולגב' גתית הולצמן שעזרו לי בהכנת הטקסט.

2 מאמר יחיד הוקדש לו על-ידי נ' אלוני, *ארשת* (ספר השנה של איגוד סופרים דתיים), בעריכת יצחק ורפל, ירושלים תש"ד, עמ' שעז-שפו. כפי שמעיר אלוני, שמו מופיע בצורות שונות בכתב-היד: ביליה, בילא, וילא ואף פעם אחת ויליא.

3 *בדברי חכמים* לאלעזר אשכנזי, מיץ 1849, עם תרגום צרפתי מאת שלמה קליין.



ידוע לנו על חיבור דומה: **שערי צדק** המיוחס לרלב"ג<sup>4</sup>. כמו כן מצאנו התייחסויות בודדות ומקורות נוספות. על ביקורת של לוגיקאים על י"ג המדות שומעים אנו בוויכוח התורני עם הפילוסוף בעזר הדת לר' יצחק פולקאר<sup>5</sup>:

ואמנם המתפלספים... כשיתחילו להגות בהגיון, יעלה בדעתם שטות ושגגות, כחשבם כי כתנאי היקש בדת מוצרכים, ואליה נערכים, ולא ידעו כי חומריה וחומרי התושיה משונים, אלה הכרחיים ואלה באפשריים נמנים.

כלומר: בעלי ההגיון טועים כשהם חושבים שכללי ההיסק התלמודיים חייבים להיות זהים לכללי ההיסק ההגיוניים. אין זה נכון, מפני שהמודאליות של המציאות, 'החומר' בלשונו של פולקאר, שונה בשני המקרים. אין זהות בתחום זה בין התושיה, דהיינו, התורה, לבין המתמטיקה, למשל. המדע עוסק בחומר ההכרחי, התורה בחיים השייכים לחומר האפשרי. מכאן:

גם צורות ההקשים שונות, בדרכי התבונות, אלה בדרכי המופת המוחלט נכונות, ואלה לתנאים ההם בלתי פונות. והסכלים האלה יחזו ויתמהו, כי לא ידעו מה הוא, אנן בדידן ואינהו בדידהו, כי תורתנו המקודשת בשלוש עשרה מדות בלבד נדרשת. ועל זה ילעיגו על דתנו ויטיחו דברים כלפי חכמינו, ולכן יודחו מקהל ה' ויגורשו, ויעקרו מהבל וישרשו, בשלח יעבורו ויגועשו, ויחרב כחרש כחם וייבשו. כי הם הוציאו דבות על התושיה, מלכה יפפיה, רבתי עליליה.

אכן ביליה היה בין דורו של ר' יצחק פולקאר, ואת פירושו זה אכן ניתן לראות בהקשר זה. לפנינו ניסיון להוכיח שיש דמיון יסודי בין שיטות ההגיון בשני התחומים. שיטתו של אבן ביליה בפירוש המידות מעניינת במיוחד. הבהרת כל הפרטים הנחוצים להבנת הטקסט היתה דורשת דיון נרחב יותר. אולם, מבלי לפרט, אוסיף שאבן ביליה מצביע על קיומן של מקבילות בין דרכי חז"ל הנראות פרדוקסאליות לבין כללים הגיוניים שונים. אבן ביליה מצביע על כך שה'קל וחומר' הוא ללא ספק מידה הגיונית ברורה, כמו ההיקשים מהתמונה הראשונה, הברורים מתוך עצמם. אולם גם לכלל 'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' יש מקבילה בתורת ההיקשים, בהיקש מהתמונה השלישית, שאינו ברור מתוך עצמו ויש להעמידו על היקש בתמונה הראשונה. יש הבדלים חשובים בין גישתו של אבן ביליה לבין גישתו של בעל **שערי צדק**. נדמה שאפשר ללמוד מהן שאבן ביליה חיפש לא הסבר מדויק, אלא דגם מתוך תורת ההגיון שבו תתקבל תשובה דומה לזו המוצעת על ידי חז"ל.

4 החיבור **שערי צדק** יצא לראשונה לאור בספר **כרית יעקב** ליעקב פיטוסי, ליורנו 1800, דף 123 ע"ב — 125 ע"א, ולאחר מכן במהדורות של יצחק יעקב בר' זאב וולף וולפינזאהן, ירושלים תרמ"ד. אולם, כפי שכבר העיר ידידי ד"ר בצלאל מנקין הייחוס לרלב"ג מפוקפק הוא. וראה מאמרו של בצלאל מנקין, **עלי ספר**, יד (תשמ"ז), עמ' 55-58.

5 **עזר הדת**, מהר"י יעקב לוינגר, תל אביב תשמ"ד, עמ' 94.

פירושו של ר' דוד בר' יו"ט בן ביליה ל"ג מידות שהתורה נדרשת בהן הגיע לידיו בשלושה כתבי־יד:

כ"י ק: בספריית טריניטי קולג' (קימברידג') R 8.26, סימנו 12600 במכון לתצלומי כתבי־יד של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים (להלן: ס'), דף א ע"א — דף ז ע"ב. כתב־יד זה מכיל את כל החיבור, כתיבה איטלקית, מהמאה הט"ז.

כ"י נ: בספריית בית המדרש לרבנים באמריקה 2441,4, אוסף אדלר 1500, ס' 28694, כתיבה איטלקית, מהמאה הט"ז.

כ"י פ: בספריית Gaddi (פירנצה) 155/9, ס' 20370, ובו כשני עמודים בלבד (197 ע"ב — 199 ע"ב) מתחילת החיבור, כתיבה מזרחית, נכתב בשנת רמ"ה.

כ"י נ וק שייכים למשפחה אחת. ק קודם לנו ושמר על הביטוי הערבי המקורי: אלנטקי', כלומר, חכמי ההיגיון. כ"י נ הוא כנראה זה המתואר על ידי אלכסנדר מרקס במאמרו על קובצי כתבי־יד באוסף אדלר. אלוני מצטט קטעים ממנו, כפי שהועתקו ע"י ב' קלאר מכתב־יד שהיה בידי י' הלפרין בווינה, ושנכנה להלן ב. כ"י ב איננו זהה עם אף אחד מכתבי־היד הנמצאים בידיו, אולם ברור לנו שהוא שייך למשפחת נק. לעומת זאת, בכ"י פירנצה מצויים שינויים משמעותיים. אולי ניתן לשער שכ"י פירנצה הוא כנראה גירסה אחרת שהמחבר עצמו עשה.

לדאבוננו, כ"י נ ופ מקוטעים. חלק גדול מהטקסט נשאר בכתב־יד יחיד, כ"י ק, וללא ספק נפלו בו שגיאות. החלטתי להדיר את הטקסט מהדורה אקלקטית, תוך הבאת חילופי הנוסחאות הרלוונטיים. בהתחלה הוספתי את הקטע מכ"י פירנצה, שהוא לדעתי נוסח מתוקן משל המחבר עצמו. רמזתי בטקסט באמצעות סימני שאלה על מספר מקומות שבהם הקריאה היתה מפקפקת. במקום אחד, בהתחלת החיבור, לא הצלחתי לפענח שתי מלים, ואם כי ההקשר ברור, השארתי אותן בסימן שאלה.

## פירוש י"ג מדות על דרך חכמת ההגיון

אמר דוד בר' יום טוב המכונה [בן]<sup>1</sup> בילא, ממלכות פורטוגאל<sup>2</sup>

אמר המחבר: זהו הנקרא ביאור [?] על דרך פילוסופיא, ומהנה אתחיל ואומר: ברוך ה' המצוי במציאות המוחלט מבלי שיקבלו [ — — — בעצמו?] הנצחי, המשולל מכל אופני הגופניות, המחדש עולמו בחידוש, נשגב מדעות כל חכמי קדם. המשגיח בפרטים כפי שכלם, המשפיע שפע נבואתו על שלמי השכל, עד אשר נתעלמה נפשם ודבקה באור העליון, כמשה אשר נשלח מאתו ית', להשלים חסרונות הנפשות הצמאות, לשאוב ממי הישועה, וזה באמצעות התורה התמימה אשר קבל מפי הגבורה, מהר ההשגה אשר ירד

1 [בן] בין ק.

2 פורטוגאלי ק. מאמר הנקרא ביאור שלש עשרה מדות על דרך מלאכת הדבר, חברו החכם רבי דוד הקטן זצ"ל פ.

עליו הכבוד האלהי. ואתחיל בפירוש. אמר המחבר<sup>3</sup>: רצוני לפרש שלש עשרה מדות<sup>4</sup> שדרש ר' ישמעאל, על דרך מלאכת הדבר<sup>5</sup>. ובטרם שאפרש אותם אומר<sup>6</sup>, כי הסיבה אשר בעבורה הובאתי<sup>7</sup> לפרש הפירוש<sup>8</sup> הזה, היא שלא ראיתי ולא שמעתי על אחד מחכמי ספרד<sup>9</sup> שיתעורר<sup>10</sup> בלבו<sup>11</sup> על הפירוש הזה. ואני אומר<sup>12</sup> אולי<sup>13</sup> סבת<sup>14</sup> העדר הערתם הייתה לפי שעלה ברעיונם<sup>15</sup> שרז"ל<sup>16</sup> לא היו אלנטקיי<sup>17</sup>, וכי כל משאם ומתנם בתלמוד, לא היתה זולתי בדרכים הויכוחיים<sup>18</sup> בלבד.

ואני לא כן אדמה, ולבבי לא כן יחשוב. כי הנה מצאתי להם ז"ל<sup>19</sup> במקומות רבים מן התלמוד, ידברו דבריהם במלאכת הדבר<sup>20</sup>. וזה בפרק 'מקום שנהגו' (פסחים נו ע"ב) אשר הכניסו עצמן להגדיר את הפיאה, ואח"כ ביארו חלקי הגדר ההוא. וזה לשונם ז"ל: 'כלל אמרו בפיאה: כל שהוא אוכל, ונשמר, וגדולו מן הארץ, ולקיטתו כאחד, ומכניסו לקיום — חייב בפיאה'. ואחר אשר הביאו חלקי הגדר הזה, באו להם ז"ל לבאר חלקיו, כדי להכיר מהם הסוג והמבדיל. ואמרו: 'כל שהוא אוכל — פרט לספיחי סטים וקוצה. ונשמר — פרט להפקר. וגדולו מן הארץ — למעט<sup>21</sup> כמהין<sup>22</sup> ופטירות. ולקיטתו כאחד — פרט לתאנה. ומכניסו לקיום — פרט לירק'. וזהו דרך בעלי מלאכת הדבר. כי הם גודרים את<sup>23</sup> הדבר, ואח"כ יבארו צורך החלקים המוכרחים<sup>24</sup> לגדר<sup>25</sup> ההוא. כדמיון זה, הוא גודר הקנין האיכותי בשהוא 'תכונה בנפש, ובבעל נפש מצד שהוא בעל נפש'. ומלת 'תכונה' הוא כלל

- 3 התחלה זו על פי כ"י פירנצה ליתא בק.
- 4 מדות] מדות שהתורה התמימה נדרשת בהם פ.
- 5 הדבר] ב הדברי ק ההגיון פ.
- 6 ובטרם שאפרש אותם אומר] ואומר פ.
- 7 הובאתי] נכנסתי ב נתתי את לבי פ.
- 8 לפרש הפירוש] לפירוש ב.
- 9 מחכמי ספרד] מחכמי הדור וחכמי ספרד פ.
- 10 שיתעורר] אשר נתעורר פ.
- 11 בלבד] ליתא ב.
- 12 ואני אומר] ואמרתי פ.
- 13 אולי] כי אולי ב.
- 14 סבת] פ שסבת ק.
- 15 ברעיונם] ברעתם פ.
- 16 שרז"ל] ב ז"ל ק.
- 17 אלנטקיי] ק שמר על המילה הערבית. בעלי מופת נ הגיוניים בקיאים במלאכת ההגיון פ.
- 18 בדרכים הויכוחיים] בדברים הויכוחיים הדרשנים ב בדרכי הויכוחים פ.
- 19 להם ז"ל] רז"ל ב.
- 20 במלאכת הדבר] בדרכי מלאכת הדבור פ ממלאכת הדבר, כי הנה דקדקו בין הדברים הנמצאים במאמרות בנושא, ובין הדברים הנאמרים בנושא ב.
- 21 למעט] למעוטי ב לפרט פ.
- 22 כמהין] כמהים נ.
- 23 כי הם גודרים את] פ שהם גדרו ק / את] ליתא ב.
- 24 המוכרחים] המובאים בפ עד כאן כ"י ב.
- 25 לגדר] מגדר פ.

לכל התכונות, טבעיות תהיינה<sup>26</sup> או רצוניות. ואמרו 'בנפש', הוא כדמיון ההקדמות הראשונות המוקדמות בטבע בנפש האנושית. ואמרו 'ובבעל'<sup>27</sup> נפש' — הוא כמו<sup>28</sup> המלאכות המעשיות והעיוניות. אמנם אמרו 'מצד שהוא בעל נפש' — זהו<sup>29</sup> ההבדל האחרון. שבוזה הבדילו מקנין הבריאות, שאינו לאדם מצד שהוא<sup>30</sup> בעל נפש בלבד. ואמרם ז"ל: 'אין מעוט אחר מעוט אלא לרבות' (יומא מג ע"א) — הוא כדמיון השוללת המוסרת<sup>31</sup> המתחייבת מן המחייבת הפשוטה. ואמנם מה שאמרו 'אין רבוי אחר רבוי אלא למעט' (מנחות פט ע"א) — זהו<sup>32</sup> מין ממיני התמונה הג', שהגבול האמצעי נושא בשתייהן. ודמיון<sup>33</sup> זה אמרנו: 'כל חכמה עיונית היא נלמדת, וכל חכמה עיונית<sup>34</sup> היא כבוד'. יוליד — 'קצת מכבוד הוא נלמד'. וזה בהפוך הקטנה. ומה שאמרו: 'הכופר בכל — פטור', הוא לפי שאין היקש משתי התכונות<sup>35</sup> בו — אין צריך שישולל הגבול האמצעי מן הקטן. אבל מה שאמרו: 'מורה במקצת הטענה — ישבע', הוא שיהיה שם גבול אמצעי. אבל לפי שאין תולדה מגדולה חלקית, חייבוהו ז"ל להשבע, לא לפרוע. ולפי זה טענת התובע תונח במקום הקטנה, וטענת הנתבע במקום הגדולה. לפי שמן הנתבע יתלד פרעון או שבועה בעצם. ואם הוא שכנגדו — הוא על המעט. ואמרם ז"ל שהכפירה צריכה להיות ממין הטענה — הענין בזה הוא שהתנגדות אשר על דרך החיוב והשלילה, ענינו שהשולל בא לשלול הנשוא מן הנושא. דמיון זה אמרנו: 'כל אדם חי', שלילתו הוא: 'אין אדם אחד<sup>36</sup> חי', לא אמר: 'אין אדם אחד<sup>37</sup> אבן'. וחלקם ז"ל 'על דאית ליה משתבע, אם על דלית לה משתבע' (בבא מציעא ב ע"ב) — הוא כמו ההתנגדות על דרך הקנין וההעדר. וזה שכבר נודע, שאין העדר נופל זולתי על מי שדרכו לקבל [הקנין]<sup>38</sup>. ומפני זה הוצרכו ז"ל להוסיף<sup>39</sup> מלות מורות על ההעדר הבא על הקנין. והוא שיאמר: 'שבועה שיש לי, ואין לי בה פחות מחציה' (משנה, בבא מציעא ב ע"א). ומה שחלקו: 'מטלטלי לפלניא כל מאני תשמישי [קנין] — בר מחטי ושערי. כל מטלטלי — אפילו חטי ושערי' (בבא בתרא קנ ע"א). החלוק הזה יובן מדיעת דין הכללית אשר דינה אצלנו דין חלקית, בהיותה בחמר האפשרי. ואמרם ז"ל: 'תחלות קא מפלגי' (סנהדרין ג ע"ב) — המחלוקת הזה הוא תלוי אם למדין

- |    |                                     |
|----|-------------------------------------|
| 26 | טבעיות תהיינה] אשר תהיינה טבעיות פ. |
| 27 | ובבעל] פ בעל ק.                     |
| 28 | כמו] פ ליתא ק.                      |
| 29 | זהו] הוא פ.                         |
| 30 | שהוא] שהוא אדם פ.                   |
| 31 | השוללת המוסרת] פ המוסרת נ השוללת ק. |
| 32 | זהו] הוא פ.                         |
| 33 | ודמיון] פ דמיון נ כדמיון ק.         |
| 34 | עיונית] סוף כ"י פירנצה.             |
| 35 | התכונות] הסברות נ.                  |
| 36 | אחד] נ ליתא ק.                      |
| 37 | אחד] ליתא נ.                        |
| 38 | הקנין] הענין נק.                    |
| 39 | להוסיף] נ להוכיח ק.                 |
| 40 | ואמרם ז"ל] ואמנם מה שאמרו הם ז"ל נ. |

מהקדמה אחת, אם לאו. כי הסובר שאין דורשין 'תחלות', טענתו היא שאין היקש בהקדמה אחת. נמשך בזה אחר מאמר האומר: 'אין גזירה לחצאין'. והסובר שדורשין 'תחלות', טענתו היא כי אעפ"י שהיא הקדמה אחת — תדין לגזרה בפני עצמה, שיתכן שיצדק או יכזב.

ואמרם ז"ל: 'כל מקום שאתה מוצא שניים חולקים ואחר מכריע — הלכה כדברי המכריע' (שבת לט ע"ב), וזהו לפי שיתכן שלא יהיה א' מהם, ואולי יהיה דבר אחר. דמיון זה שיאמר אומר: 'זה החשבון הוא יותר', ואחר ינגדהו ויאמר: 'זה החשבון הוא פחות'. והג' יאמר שזה החשבון הוא שוה. בזה יתכן להיות הלכה כדברי המכריע אך בחלקם בעצם אחד המיוחד בשני חלקים — אין הלכה כדברי המכריע לפי שאין כאן לא מכריע אלא חולק. וההפך אשר מן<sup>41</sup> 'דעת ג' ובין 'הכרעה שלישית' (פסחים כא ע"א) הוא, כי כאשר תתילד תולדה מקבלת שני ההקדמות, אשר הנשוא והנושא הם בטבע התולדה — יקרא 'דעת שלישית'. ובזולת זה יקרא 'הכרעה שלישית', ואינה מכרעת — להיות נושא התולדה על עצמו.

וכן מה שחלקו בתחלת פרק 'העור והרוטב', באמרם: 'ר' אליעזר סבר: דון מינה ומינה, מה ביכורים [משקין] היוצא מהם כמותם, אף תרומה נמי, היוצא מהם — כמותם. ומינה מה ביכורים אפילו שאר מינים, תרומה — שאר מינים' (חולין קכ ע"ב). הנה ר' אליעזר ישים הביכורים לגבול האמצעי בסדר התמונה הראשונה. 'ור' יהושע סבר דון מינה ואוקי באתרא: מה ביכורים — [משקין] היוצא מהם כמותם אף תרומה נמי משקה היוצא מהן כמותם<sup>42</sup>, ואוקי באתרא — מה משקים דקדישי בתרומה — תירוש ויצהר [אין, מדי אחרינא לא]. ר' יהושע (סבר) יסדר דבריו בסדר התמונה השנית, אשר הגבול האמצעי נשוא בשתייהן. ולהיות שתי הקדמות חיוביות, ברח מזה ר' אליעזר והסדיר דבריו בסדר התמונה הראשונה.

ואמרם ז"ל: 'תפסת מרובה — לא תפסת' (קידושין יז ע"א), הטעם הוא כי כאשר אמרת בתשובת 'מה הוא האדם הנראה', ב'שהוא חי' — לא הודעת אמתתו מצד היותו אדם בהיות החי<sup>43</sup> סוג כולל מדבר ובלתי מדבר אך בהשיבך עליו שהוא מדבר שהיא תפיסה מועטת בצרופ<sup>44</sup> לסוגו — 'תפסת'. כלומר הודעת אמתתו וכן תמצאם ז"ל ידקדקו בענין הסוגים הקרובים והרחוקים וידינו מזה אסור והיתר. כדמיון זה הוא מה שאמרו: 'הנודר מן הירק — מותר בדילועים' (חולין קד ע"א). וזהו אליבא דרבנן, כשאדם אומר לשלוחו: 'צא וקח לי ירק מן השוק, אינו אומר לו: לא מצאתי אלא קטנית אלא לא מצאתי אלא דלועים. אמר להם ר' עקיבא: וכן הדין? והלא האומר לשלוחו: צא וקח לי תבואה מן השוק, כלום אמר לו: לא מצאתי אלא קטנית?<sup>45</sup> אלא שהדלועים בכלל ירק'. וכאשר יעויין במחלוקתם

41 [מן] בין ג.

42 אף תרומה נמי משקה היוצא מהם כמותם] נ ליתא ק.

43 בהיות החי] נ בהיותו ק.

44 בצרופ] נ בגדר ק.

45 קטנית] חטים נ.

זה, ימצא דרבנן סברו שהצומח יחלק לג' מינים. הא' הוא הצומח מעצמו, מחמת עפוש היסודות, שאינו שומר [זרעו]<sup>46</sup>. והב' הוא אשר זרעו על הארץ. והג' הוא 'עץ עושה פרי אשר זרעו בו'. ומן הידוע הוא שהדלועים הם תחת 'אשר זרעו בו', ואינו<sup>47</sup> מן הירק 'הצומח מעצמו', ולכן יאמרו כי הנודר מן הירק מותר בדלועים, ור' עקיבא יסבור שהוא אסור, הואיל והצומח הוא סוג כולל לכלם. ומה שאמרו 'שני כתובים [הבאין]<sup>48</sup> — כאחד — אין מלמדן' (פסחים כו ע"א), הם הדבור הבטל והבלתי מועיל. וזה כמאמר האומר 'כל אדם [הוא כל החי]<sup>49</sup> — כי זהו בטל. והבלתי מועיל הוא כמאמר האומר: 'כל האדם הוא קצת החי'.

וככה הם כל דבריהם ז"ל, מובאים על דרך מלאכת הדבר. ואם אינו נזכר. וזהו לפי שהמנהג בספרים אינו נוהג [מנהג]<sup>50</sup> סדר ההקשים המסודר אצל בעלי מלאכת הדבר, רק הם באים מכלובלים. וזה כמו שתמצא להם ז"ל בתחילת קדוש' ואמרו: 'גמר קיחה — קיחה משדה עפרון...' (קידושין ב ע"א) וכלל דבריהם נוכל להביאו אל סדר ההיקש [הנשואי]<sup>51</sup>. ונאמר: 'הכסף איקרי קיחה וקיחה איקרי קניין, א"כ הכסף אקרי קניין'. ואמרם ז"ל: 'חזר הדין לכללו' הוא דמיון ההיקש הסיבובי, אשר יחובר מהקדמות אשר הנושא והנשוא הן מן ההבדלים<sup>52</sup> והסגולות. ומפני זה תתהפכנה ותשוב התולדה — הקדמה, וההקדמה — תולדה. ואמרם בהרבה מקומות: 'אתה אומר כן, או אינו אלא כך' הוא רמז אל היקש החילוף, אשר יביא לבטל דעת הא' בביטול סתירתו. וסתירתו תבטל בחיובך אליו שקר. וזה כשתסמוך אליה הקדמה גלוית הכוזב. וכסבת זה 'חזר הדין, לא ראי זה כראי זה'.

ואמרם ז"ל 'כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי', ענינו הוא ענין ההיקש התנאי אשר צריך ד' דברים. הא' שיהיה הין קודם ללאו, וזה לפי שאין היקש מקטנה שוללת. והן הנשוא בקטנה, צריך שיעבור אל הגדולה. והב' שיהיה בתנאי כפול, וזה רומז לצורך השנאת המוקדם. והג', צריך שיהיה בדבר שאפשר לקיימו. הכונה בזה, שלא יהיה מחומר הנמנע. והד' שיהיה תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחר<sup>53</sup> כדמיון השמש והיום במין התנאי המתדבק.

ומה שאמרו: 'נאמר כאן כך, ונאמר להלן כך', הוא דמיון ההקש החפוש. אשר כלל ענינו הוא הפרט ודין על הכלל, בהפך ההיקש הנשואי. וכן תמצאם דקדקו בגבולי הכנוי [?] המובאים במלאכת ההטעאה. והוא אמרם ז"ל: 'כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה — הותרה לו. הותרה לו ס"ד אלא, וכו'" (מועד קטן כז ע"א). והתימה בזה, בהיות לו מסופק אל מי

46 זרעו סבר נ שכו ק.

47 ואינו נ ואינו תחת ק.

48 הבאין] המכחישים נק.

49 הוא כל החי חי נק.

50 מנהג] ממנהג נק.

51 הנשואי] הנשוא נק.

52 ההבדלים] נ ההבדלות ק.

53 אחר] אחר זהו [ — — ] מדבר א' על דבר אחר נ.

חוזר אם למצוה אם [למצוה], וזה כדמיון האומר: 'כל מה שראה האדם הוא כמו שראהו'. והאדם ראהו אכן — א"כ האדם<sup>54</sup> הוא אכן. והספק בזה הוא במלת 'הוא' וההטענה בלשונם ז"ל היא נקראת 'תשובה גנובה'.

ואחר ההקדמות האלה, אשוב לפרש הי"ג מדות בשם המשולל מכל המדות. ר' ישמעאל אומר, ביי"ג מדות התורה<sup>55</sup> נדרשת. דע, כי שם התורה נופל על כל הוראה אשר תורנו ענין אמת, שלא היינו יודעים אותו מתחלה. ולדעת החכם הזה, הוא ביי"ג מדות. המדה הא' הוא מקל וחומר. יראה כי הטעם אשר בעבורו פתח החכם במדת קל וחומר, הוא להיותו ממין המושכלות הראשונות, המוטבעות בנפש האדם מתחילת היצירה, לא יצטרך אליהם קבלה ולמוד עיוני. כי הוא מעצמו דן אותם. וזהו אמרם ז"ל: 'אדם דן קל וחומר מעצמו' (נדה יט ע"ב). וזה כאמרנו: אם ראוי לכבד החכמים — כ"ש לבורא הכל. ובהיות המשפט הזה עומד בנפש תמיד, עד שכמעט אין אדם מרגיש ב'דיו לבא מן הדין להיות כנדון' (בבא קמא כד ע"א). אבל אם הדין לא יודע אלא ע"י אמצעי — לא יאמר בו: 'דיו', כי לא יקרא ק"ו אלא הידוע מעצמו במושכלות הראשונות, כגון: הכל גדול מן החלק, ושני דברים השווים לדבר אחד בעצמו — כלם שווים.

המדה הב' — 'מגזרה שוה'. דע כי ג"ש הוא היקש ההמשל הידוע אצל בעלי מלאכת השיר, אשר ענינו הוא לדון מחלק א' על חלק אחר במוחלט דומה לו בשום עניין. וזה כמו שנביט אל הבית, ונראהו מחודש, ונראהו ג"כ מצוייר. ואח"כ נביט לשמיים ונמצאם מצויירים, ונעתיק דין חדוש הבית אל השמים. ונקיש על זה, זה ההיקש החבורי ונאמר: כל מחודש מצוייר. והשמיים מצויירים — א"כ השמים מחודשים. וכל זה בהיקש אל הבית. וכדמיון זה היא הגזרה שוה המצואה אצלם ז"ל, כאמרם ז"ל: 'אתיא הנגה — הנגה לג"ש, מה להלן אשה ובתה ובתה, אף כאן בתו ובתו ובתו' (סנהדרין עה ע"א). ולפי דעתי שממין המדה הזאת היא מה שלמדיו ז"ל בהרבה מקומות כ'מה מצינו'<sup>56</sup>. ולפי שההיקש הזה הקדמותיו ממין המקובלות, אמרו ז"ל: 'אין אדם דן גזירה שוה אלא א"כ קבלה מרבו ורבו מרבו, הלכה למשה מסיני' (פסחים סו ע"א). ולהיותו בלתי הכרחיות, הרמיו ז"ל: 'אל תהי ג"ש קלה בעיניך' (כריתות ה ע"א). וזה כי כאשר התולדה בלתי הכרחית — אין המשכיל<sup>57</sup> חייב [בהודאתה], זולתי אם הוא אנוס 'אנוס תוריי'. ובהיות המקובל מצד התורה חזק מן המקובל מצד דברי הנביאים, אמרו: אין למדין ג"ש דברי תורה מדברי קבלה (חגיגה י ע"ב) ו'אין למדין, לגלויי מלתא בעלמא'. וג"ש שהיא 'מופנה משני צדדין' (שבת סד ע"א), הוא החבור שהקדמותיו צודקות באיזה צד שיזדמן, לכן 'למדין ואין משיבין' (נדה כב ע"ב). אך כשאינה 'מופנה משני צדדין'<sup>58</sup>, והוא כאשר תחבור מן החבור, אשר הובא עליו מן המצוייר — 'משיבין ואין למדין'. כי נוכל להשיב עליו, ולומר: אין המשפט בבית

- 54 האדם] ליתא נ.
- 55 התורה] תורה נ.
- 56 מצינו] נ שמצינו ק.
- 57 המשכיל] משכיל נ.
- 58 משני צדדין] ליתא נ.

עלול באחת מכל אלה העלות, שהן כוללות<sup>59</sup> מן הבית. אך הסבה היא מקוצרת בעצם הבית, ולא תעבור אותו, בין<sup>60</sup> על דרך ההמשל ואם יתקיים שזולת הבית מחודש, יהיה עלול במה שבבית. ואותו המשפט לא יעבור לשמיים. וכן 'מופנה מצד אחד' הוא החבור שאחת מהקדמותיו צודקות. ולפי שפעמים אפשר שתצדקנה שתי הקדמות ההיקש, מה שאין כן בהיקש החפשי, הואיל ויחטיא בא', כמו שנודע מאמרם ז"ל 'דהיקשא עדיפא מג"ש' (זבחים מח ע"א). ומה שאמרו: 'אין משיבין על ההיקש' זהו שאי אפשר לנו ללמדו בג"ש. המדה הג' — 'מבנין אב וכתוב א', מבנין אב ושני כתובים'. דע כי 'בנין אב' הוא כנוי אל המקובלות מן האבות והאנשים הכשרים, אשר ראוי לסמוך עליהם, בהיות הענינים המקובלים ההם בלתי אפשר לנו לעמוד עליהם ע"י מופת. ו'כתוב אחד' הוא כנוי על הענין המשולם מאת שני חולקים<sup>61</sup>, אשר אחר מחלוקתם, השלימו בענין אחר. והכתב בספר ו'בנין [אב] ושני כתובים' הם רמז אל הנסיונות המחוכרות מן הראשונות והמורגשות. וזה, כידיעתנו שהיין משכר וזה המשפט הוא בנין אב אל שתיית היין. והב' כתובים הם רמז להרגש והשכל. כי ההרגש השיג השכרות כאשר שתה היין פעם אחר פעם. ואז גזר השכל שהשכרות הוא דבר עצמי אל שתיית היין, כי לו היה מקרי — לא היה מצוי על הרב. המדה הד' — 'מכלל ופרט'. הוא בדמיון הסוג והמין. שהסוג כולל המין, והאישים הפרטיים המתחלפים במספר אשר הם תחת המין. ומזה תבין מאמרם ז"ל — 'אין בפרט אלא מה שבכלל' ואין לשאול ולומר: הואיל ואין בכלל אלא מה שבפרט, למה נכתב הכלל? לפי שהשואל הזה אלו נתחנך שכלו במלאכת הדבר, היה יודע ומכיר הצורך שצריך הפרט אל הכלל והכלל אל הפרט.

המדה הה' — 'מפרט וכלל'. המדה הזאת צודקת היא כאשר נכרין לדון מן הפרט על הכלל. וזה כי כאשר נרגיש באדם היחידי — כבר הרגשנו באדם המשולח, לאנושות אשר בכל אדם. כי אם היה בכל אדם האנושות מיוחד ביחידי ההוא — לא היה עובר לזולתו. המדה הו' — 'כלל ופרט וכלל'. ודמיון זה הם: הסוג והמבדיל והמין. כי הסוג הם ב' חלקי המין שבהם יגדר. ולזה אמר: 'אי אתה דן אלא כעין הפרט' והוא רמז אל המבדיל, כי הוא פרט בערך אל הסוג. והמשפט המוחלט אינו כי אם מצד ההבדל, להיותו מודיע עצמותו אשר בעבורו הוא מה שהוא. ומה שאמרו ז"ל: 'כל מקום שאתה מוצא ב' כללות סמוכות זו לזו — הטיל פרט ביניהם ודונם בכלל ופרט' (בבא קמא סד ע"ב). כוונתם בזה, כי כאשר יודמנו לנו שני הקדמות כוללות, ונכוין להוליד משתיהן תולדה, יש לנו לבקש גבול אמצעי שישתווה ביניהם, ונדונם בכלל ופרט כפי מה שהוא, כן ההיקש הנשואי אשר מן הכללי דין על הפרט. וההפרש אשר בין הענין הנלמד בכלל ופרט וכלל, לנלמד ברכוי ומיעוט ורבו, הוא כהפרש אשר בין ההודעה מצד המין, להודעה מצד הסוג. כי ההודעה מצד [המין] היא הודעה קרובה, והיא דבר הנלמד בכלל ופרט וכלל. אך ההודעה אשר היא מצד הסוג, מתדמה אל הענין הנלמד מרכוי ומיעוט ורבו, שהוא מרבה אפילו דבר שאינו ממינו. דמיון

59 כוללות] נ כלולות ק.

60 בין] בית נ.

61 מכאן ועד 'כמו שנודיעה' — סוף המדה הט' — ליתא בכ"י נ.



זה העניינים אשר הם תחת סוג האיכות, אשר תחתיו ד' סוגים, והבריאות הוא תחת הסוג השני, והמתקנות הוא תחת הסוג השלישי. והנה הסוג העליון הזה הוא מרכה אפילו דבר שאינו ממינס. וזהו כדמיון המרכה מן 'ועשית מנורה' (סוכה נ ע"ב) — אפילו של עץ — להיות המתכת והצומח מינין נכנסים תחת הגשם.

המדה הז' — 'מכלל שהוא צריך לפרט, ומפרט שהוא צריך לכלל'. ידוע שהכללים צריכים אל הפרטים, להיותן נמצאים. וזה שמן הידוע הוא, כי אין חוק לשכל מלבד הפרטים הרמוזים אליהם. ובמצאות המין האחרון נדע שיש שם החי. והפרטים צריכים אל הכללים כדי שיהיו מושכלים. כי כשכבר נודע כי השכל אינו לוקח הדברים אלא [?] מופשטים בעצמו, והוא שולל מן החומר כלל הפרטים המורגשים.

המדה הח' — 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא'. והוא ללמוד שכל חי מתנועע.

המדה הט' — 'כל דבר שהיה בכלל, ויצא לטעון [טעון] אחר שהוא כענינו — יצא להקל ולא להחמיר'. וזה בדמיון המדבר, שהוא נכלל בחי ויצא לטעון [טעון] אחר שהוא כענינו — כמו שנודיעהו באשר הוא חי קונה ומונה — יצא להקל ולא להחמיר. כלומר להקל ההודעה מצד היות זאת ההודעה ענין מפורסם, ולא להחמיר — כי אין כאן עיון חמור.

המדה הי' — 'כל דבר שהיה בכלל ויצא לטעון [טעון] אחר שהוא כענינו — יצא להקל ולהחמיר'. וזה כמו האדם הנכלל בחי, ויצא בלי<sup>62</sup> גדר — והגדר בחי מדבר מת, יצא להקל ולהחמיר כלומר יצא<sup>63</sup> להקל הלימוד על המתלמידים, ולהחמיר על המעיינים. כי על האמת הגדר הזה צריך עיון. וזה שכבר נודע שהגדר הוא דבר א' מודיע אמיתת הדבר בדברים שאינם יוצאים מעצמו. וידוע, שאין ה'מת' מבדיל אחרון שיודיע אמתת האדם מצד שהוא אדם. ואם יאמר אומר שבא להבדילו מן המלאך, וא"כ במה יבדילהו מב"ח הואיל והם נכללים ב'מת' ואם יאמר אומר כי ב'מדבר'<sup>64</sup> הבדילהו מב"ח, א"כ באמרו: 'חי' ממה הבדילהו? כי הנה יאמר 'חי' על המלאך, כיון שהוא צריך אל מתמיד מציאותו.

המדה הי"א — 'כל דבר שהיה בכלל, ויצא לידון בדבר החדש אי אתה יכול להחזירו לכללו, עד שיחזירונו הכתוב לכללו בפירוש'. ודמיון זה הוא באיכות קלי ההסרה, שהם תחת הסוג העליון, הכולל אותם ואת קשי ההסרה. ויצא מתורת איכות, לידון בדבר החדש, שהוא רמז אל האיכות קל-ההסרה מצד היותו מתחדש לשעתו. ואמרו: 'אי אתה יכול להחזירו לכללו', רצה בזה<sup>65</sup>: אי אתה יכול להשיבו אל איכות, שישאלו עליו במלת 'איך', עד שיחזירונו הכתוב לכללו בפירוש, והוא שיהיה האיכות ההוא מוחזק בו בטבע מתחילת היצירה. כי בזה יהיה מפורש לשאול עליו במלת 'איך'.

המדה הי"ב — 'דבר הלמד מענינו, ודבר הלמד מסופו'. לפי דעתי ש'הדבר הלמד

62 בלין נ כל ק.

63 להקל ולהחמיר כלומר יצא נ ליתא ק.

64 ב'מדבר' המדבר נ.

65 בזה ליתא נ.

מענינו' הוא משל ההודעה מצד הרושם, שהוא ענין נוסף, להיותו בלתי מודיע אמתת הדבר. אמנם ה'דבר הלמד מסופו', היא ההודעה מצד המבדיל, שהוא סוף כונת מציאות האדם שבסיבתו הוא מה שהוא, לא מצד היותו שוחק. ומן המדה הזאת הוא מה שאומרים ז"ל<sup>66</sup>: 'דרשינן סמוכין' (ברכות י ע"א), 'וילמוד עליון מתחתון ותחתון מעליון' (בבא מציעא צה ע"א).

המדה הי"ג — 'שני כתובים המכחישים זה את זה, עד שיבוא הכתוב השלישי'<sup>67</sup>, ויכריע ביניהם'. וזה כמו ב' סוגים שאין האחד תחת האחר. כי זהו מה שמכחישים זה את זה, כמו העצם והאיכות. כי העצם אינו צריך לנושא, מה שאין כן באיכות<sup>68</sup>. והכתוב הג', הוא רמז אל המציאות אשר אינו עצם ולא מקרה, וזה שאם היה עצם — לא היה מציאות אל המקרה. ואלו היה מקרה — לא היה מציאות אל העצם מבלי מקרה. ויכריע המציאות ביניהם. כלומר בין העצם והמקרה, להיותם נמצאים. עם היות המציאות אל העצם חזק מהמציאות אל המקרה.

תם

66 ז"ל [ז"ל רבים נ.]

67 שיבוא הכתוב השלישי] שיבא המכריע והוא הכתוב השלישי נ.

68 באיכות] לאיכות נ.

## דב שוורץ

### לדרכי הפרשנות הפילוסופית על פירושי ר' אברהם אבן עזרא

א. מבוא

רוב יצירות ההגות היהודית שנכתבו במרוצת המאה הי"ד אינן מתאפיינות בחידושים פילוסופיים מקוריים ומרעישים; לעומת זאת, הסוגים השונים של אופני הכתיבה הפילוסופית מתפתחים לכיוונים חדשים ומרחיבים את הקיימים. אחת ההתפתחויות הראויות לציון בתחום הפרשנות הפילוסופית היא הופעת על-פירושים (סופרקומנטארים) אחדים לפירוש המקרא של ר' אברהם אבן עזרא, המתמקדים בצדדים הרעיוניים-פילוסופיים של יצירתו בלבד.<sup>1</sup> אמנם, גם במאה הי"ג מתחילים להתחבר סופרקומנטארים מסוג זה, אלא שבמהלך המאה הי"ד הופכת כתיבה זו לז'אנר ספרותי-פרשני מובחן. התפתחות זו מופיעה בשני אופנים:

(א) הסופרקומנטאר הפילוסופי. בתקופה זו נתחברו פירושים לפירוש אבן עזרא לתורה, שרובם ככולם מוקדשים לעניינים פילוסופיים, במובן הרחב של המושג 'פילוסופיה'. לאמור, פירושים אלו עוסקים בחכמות ובמדעים, כמו מתימטיקה, אסטרונומיה, פיסיקה, אסטרולוגיה, מאגיה ואלגוריסטיקה שכלתנית. המוטיב של חשיבות החכמה וההשכלה כשלמות העליונה של האדם חוזר שוב ושוב בפירושים הללו. לעומת זאת, ביאורים דקדוקיים או הלכתיים, למשל, אינם מצויים כלל בפירושים מסוג זה, אלא אם יש להם זיקה פילוסופית או תיאולוגית כלשהי; מבחינת סיווגם, איפוא, משתייכים פירושים אלו לפרשנות הפילוסופית למקרא. קביעה זאת תקפה למרות שלעיתים ממירים הפרשנים את פסוקי המקרא כמושא לפרשנות בלשונו החתומה והחידתית של אבן עזרא. עם סוג זה נמנים *פירוש הסודות* האנונימי, שנתייחס בטעות לר' יוסף אבן קספי והסופרקומנטאר של ר' שלמה פרנקו, ובמידה פחותה הסופרקומנטאר של ר' יוסף אבן קספי (הפירוש האותנטי), הנדרש לעתים לפרשנות לשונית.

(ב) הסופרקומנטארים הכפולים. בתקופה זו אנו מוצאים את חלוקת הפירוש המקראי הרציף, העקבי והפשטני, מחד גיסא, והפירוש הפילוסופי, מאידך, לחיבורים נפרדים. בידוע שפרשני מקרא אחדים לא הסתפקו בפירוש אחד בלבד, כדוגמת ר' אברהם

1 פירושים אלו אינם יוצאים מכלל הפרשנות הפילוסופית הכללית ביצירה היהודית של ימי הביניים, מאחר שהם ממשיכים לשמור על העקרונות הפרשניים פרי מורשתו של הרמב"ם. וראה: ש' רוזנברג, 'על פרשנות המקרא בספר המורה', *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל*, א (תשמ"א), עמ' 85-157.

אבן עזרא, שפירש את ספרי בראשית ושמות בשני פירושים שונים. במאות ה"ג-י"ד התפתח כיוון פרשני חדש, והוא כתיבת שני פירושים מקבילים; האחד משקף פרשנות מקראית פשטנית ועקבית, והשני – פרשנות פילוסופית ואליגוריסטית. דוגמה לפרשן כזה הוא ר' דוד קמחי, שכתב פירוש פשטני לסיפורי גן העדן במסגרת פירושו לספר בראשית כולו, וחזר וחיבר פירוש פילוסופי-אליגוריסטי מובהק לאותם פסוקים.<sup>2</sup> כאמור, במאה הי"ד התפתח כיוון זה פיתוח נוסף, בדמות סופרקומנטארים לפירושי אבן עזרא למקרא. פרשנים אחדים פירשו את דברי הפרשן החידתי פירוש רציף ופשטני, וחזרו וחיברו פירוש נוסף העוסק בעניינים רעיוניים-פילוסופיים. דוגמה קלאסית לכך היא דמותו של ר' עזרא בן שלמה גטיניו, שחיבר פירוש פשטני בצד פירוש שכולו פילוסופי מובהק, לביאור אבן עזרא לתורה. כמו כן ניתן לראות דוגמה לכיוון זה בפירושו של ר' שם טוב אבן שפרוט לביאור אבן עזרא בשער ההגדות, שנספח לפירושו גדול הכמות *צפנת פענח*.<sup>3</sup>

בצד שני אופנים פרשניים אלו, מוסיפים להתחבר סופרקומנטארים רחבי-היקף, המכילים דיונים פילוסופיים מעמיקים בצד פרשנות פשטנית ולשונית רציפה לדבריו של אבן עזרא. עם פירושים אלו נמנים *אבן העזר* לר' יהודה לאון בן שלמה מושקוני, *צפנת פענח* לר' שם טוב אבן שפרוט, *המאור הגדול* לר' שם טוב אבן מאיור, ובמידה פחותה גם *מקור חיים* לר' שמואל אבן צרצה, ועוד ועוד.

אמנם, כבר ציינו המלומדים שדמותו של אבן עזרא ומשנתו מהותיות להבנת הפילוסופיה היהודית במאה הי"ד, והזרמים השכלתניים-הקיצוניים בכלל קביעה זו.<sup>4</sup> עם זאת, העובדה שמשנתו של אבן עזרא היא מקור לא אכזב לפרשנות של סודות פילוסופיים ברוח הרציונאליזם הקיצוני הינה תופעה פרשנית ותרבותית ראויה לציון.

במסגרת זו בכוונתי לדון בשני הסופרקומנטארים הרעיוניים-פילוסופיים המובהקים, הלא הם *פירוש הסודות* האנונימי ו*סוד יי' לריאיו* לר' עזרא גטיניו. כאמור, פירושים אלו מבטאים במידה ידועה ומוגדרת את ההתפתחויות בכתיבה הפילוסופית-פרשנית במאה הי"ד, ועל כן ניתוח דרכי פרשנותם נראה לנו חשוב. זאת ועוד: פרשנים אלו עומדים משני עברי המתרס. בעל *פירוש הסודות* מייצג לרוב את הפרשן הפילוסופי המתון לדברי אבן

2 א"א פינקלשטיין, *פירוש רד"ק על ישעיה*, ניר-יורק תרפ"ו, נספח A; ח' כשר, 'הפתיחה שבכתבי-יד לפירושו האליגורי של רד"ק למעשה בראשית', *קריית ספר*, סב (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 873-885.

3 לפרשני אבן עזרא בכלל ראה רשימתו של שטיינשניידר: 'Supercommentare zu Ibn Ezra', in: A. Geiger (ed.), *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, Breslau 1868, pp. 42-47; סימון, 'פרשני ספרד', בתוך: *פרשנות המקרא היהודית* (בעריכת מ' גרינברג), ירושלים תשמ"ג, עמ' 59-60; הנ"ל, ר' אברהם אבן עזרא, המפרש שהיה למפורש, תולדות כתיבת פירושים לפירושו מראשיתה ועד לתחילת המאה החמש-עשרה, *המקרא בראי מפרשיו* – ספר זכרון לשרה קמין (בעריכת ש' יפת), ירושלים תשנ"ד, עמ' 367-411. (התפרסם קודם בקובץ: *Rabbi Abraham Ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Jewish Polymath*, הרווארד 1993, עמ' 128-85).

4 ראה: A. Altmann, 'Moses Narboni's "Epistle on Shi'ur Qoma"', *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, New York 1969, pp. 196-197; C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge 1990, p. 273.

עזרא, ואילו גטיניו מייצג את הפרשן השכלתני-רדיקאלי חסר המעצורים. על כן, ניתוח תפיסותיהם פורש לפנינו את הלך הרעיונות בקרב הזרמים הרעיוניים בכלל במאה הי"ד. הדיון יסוב, איפוא, על דרכי פרשנותם הרעיונית-פילוסופית לדברי אבן עזרא, לפסוקי המקרא ולאגדות חז"ל, ועל מערכת התפיסות המובעות במהלך פרשנות זו. לאחר הדיון בפירושים אלו יובא במלואו נוסח סוד י" לדיאיו לר' עזרא גטיניו על ספר בראשית.

### ב. דרכי הפרשנות הפילוסופית של פירוש הסודות

חותמו הפילוסופי של פירוש הסודות ניכר כבר בראשיתו. במבואו לפירוש מגדיר הפרשן האנונימי מראש את פירושו כעוסק בענייני מעשה בראשית — היא חכמת הטבע (הפיסיקה) — עניינים שהם 'בעמקי תהום, אשר עמקו לאין סוף, ותכלית אין להם'. לפיכך, הוא מחליט לחבר את פירושו בכתיבה איזוטרית כביכול: 'רק אסתיר טפחיים ואגלה שליש טפח'. הוא גם איננו חוסך מלהשתמש בביטויים המעידים על הסוד הגנוז בעניין זה או אחר בפירושו, במתן סיומות דוגמת 'והמשכיל יבין', 'כי סוד גדול הוא' וכדומה. נציע, איפוא, היבטים אחדים מתוך פרשנותו הפילוסופית של פירוש הסודות.

1. הפרשן האנונימי מבאר את דברי אבן עזרא לאור תפיסותיו הפילוסופיות והתאולוגיות של הרמב"ם והמורשת הרציונאליסטית מיסודו. למשל, דבריו הנודעים של אבן עזרא לבראשית יח: כא: 'כי האמת שהכל ידע את החלק על דרך כל ולא על דרך חלק' מוסברים לאור תורת ההשגחה של הרמב"ם:

וע"כ בא הראב"ע לפרש ולומר, כי כמו שאמר בגלגל שמשותק לאהוב ולהדבק בשם והשם יודעו בפרט, ועלם השפל כפי השגתם בכלל, ג"כ באדם המעולה והמשיג היא בפרט... אבל שאר בני אדם ההמוניים אין השגחת השם עליהם אלא ע"ד כל. סוף דבר כי השגתו היא השגחתו (לאסט, עמ' 153).

לפי פירוש זה, אבן עזרא מביע כביכול את תפיסת ההשגחה המיימונית, שלפיה ההשגחה תואמת את רמת ההשכלה של המושגח<sup>5</sup>. הוא גם מחלק בין המשכילים והמשיגים לבין ההמון ביחס לטיב חלות ההשגחה. מכאן לגישה שכלתנית נוספת: בעל פירוש הסודות מציג את התפיסה האסקטית שהרמב"ם מנסח פעמים אחדות במורה נבוכים, ולפיה המימד החומרי הוא חרפה לאדם ויש לצמצם את העיסוקים הקשורים בו<sup>6</sup>.

- 5 'פירוש הסודות של הראב"ע על התורה', בתוך עשרה כלי כסף, מהדורת י' לאסט, פרסבורג תרס"ג (דפוס צילום: כתבי ר' יוסף כספי, ירושלים תש"ל), עמ' 147 [להלן: לאסט].
- 6 מורה נבוכים ג: יז-יח. על תפיסת ההשגחה של הרמב"ם נכתבו תלי תלים של פרשנויות, החל במתרגם המורה ר' שמואל אבן תיבון. ראה: י"י דינסטאג, 'השגחה במשנת הרמב"ם' — רשימה ביבליוגרפית, דעת, 20 (תשמ"ח), עמ' 17-28. בעל פירוש הסודות מציג תפיסה זו כפשוטה.
- 7 לאסט, עמ' 168. והשווה: מורה נבוכים ב: לו; ג: ח. על תפיסה דומה בחוג פרשני אבן עזרא ראה: ד' שורץ, ר' אברהם אלטביב — האיש ופעלו; קרית ספר סד (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 1393.

לבסוף, נציין שהרמב"ם הניח את היסוד לתפיסה, שמאורעות מקראיים שונים התרחשו במראה הנבואה בלבד ולא קרו במציאות<sup>8</sup>. בפירוש הסודות נרמז, שכמה מסיפורי המקרא מתרחשים בנבואה. וכך נכתב בפרט על העקדה:

אם כן מצאנו באברהם שעקד את בנו יחידו ונגלה אליו מלאך השם תחלה וסוף הענין, ולעולם נאמין כי כל מקום שנזכרה ראיית מלאך הן סוף הספור הן באמצע הן בתחלה הוא כולו על ידי הנבואה<sup>9</sup>.

כן נאמר גם בהמשך: 'ונבואת יעקב שנלחם עם המלאך וגם אברהם שנגלו אליו המלאכים כאנשים לא היתה שוה, אעפ"כ אלו ואלו היו בנבואה. והרב, לפי שידע אלה הדברים כי הם דקים ומהופכים על כן ביאר בנסתר והמשכיל יבין'<sup>10</sup>. דומה כי הסיומת מבהירה: אכן סבר בעל פירוש הסודות שביקור שלושת המלאכים אצל אברהם והמאבק במעבר יבוק היו במראה הנבואה. בהקשר לכך יש לציין שר' עזרא גטיניו מעמיד את סיפור היאבקות יעקב במלאך כמתרחש במראה הנבואה, ואת הצליעה כאפקט הנובע מתוצאות המראה<sup>11</sup>. בכך ממשיכים בעל פירוש הסודות וגטיניו קו פרשני שכלתני המכונן סיפורים מקראיים על מראות הנבואה.

תפיסה קיצונית זו היתה מקובלת בפרשנות השכלתנית באותו הדור. בחיבור לויית חן מכריז ר' לוי בן אברהם בעקבות הרמב"ם על הפסוק 'ורא והנה שלשה אנשים נצבים עליו': 'ר"ל שכל זה ראה בנבואה'<sup>12</sup>. כמו כן, ר' נסים ממרסי מנסח בחיבורו מעשה נסים על דרך כלל: 'ואקרא מה שנדרמה היותו אם בנבואה אם בחלום בשם אות'<sup>13</sup>. בהתאם לכלל זה הוא ממשיך וטוען כדלהלן:

ודבר מעשה העקדה, כבר כ' החכם א"ע בפי' בנבואת יונה מ"ש, וגלה דעתו בזה

8 ראה: מורה נבוכים ב, מב. לניסיון לטעון שמעשה העקדה היה במראה הנבואה ראה: א' נוראל, 'משלים ולא נתפרש שהם משל במורה נבוכים', דעת, 25 (תש"ן), עמ' 88-91.

9 פירוש זה מופיע בקטע שבנספח למאמר: ח' כשר, 'לשאלת מחברו של "ביאור הסודות לראב"ע" המיוחס ליוסף אבן-כספ', עלי שפר — מחקרים בספרות ההגות היהודית (בעריכת מ' חלמיש), רמת-גן תש"ן [להלן: כשר], עמ' 101. וראה גם לאסט, עמ' 164, שם משמע שהעקדה היתה כפשוטה. כשר, עמ' 102. והשווה גם לאסט, עמ' 168: 'כי עשרת הדברים היו בדרך נבואה והשגה שכלית, וכתבם משה כשאר נביאות (!)'. את האפשרות ש'הקולות והלפידים והדיבור וקול שופר היו כולם במוחש' (שם) הוא מביא כחלופה בלבד.

11 סוד יי' לידאיו לברא' לב: לג. ראה להלן, חלק ד בפירוש על ברא' לב, לג. והשווה לדברי הריטב"א: 'כי בהתאבקות וההכאה בירך המדמות ההם, אינו נמנע שישאר הלום ומדוכה בגופו גם לאחר היקיצה' (ספר הזכרון, מהדורת ק' כהנא, ירושלים תשמ"ג, עמ' ס).

12 לויית חן, כ"י מינכן 58 (הנוסח הקצר), סימנו במכון לתצלומי כ"י שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי [להלן: ס'] 23117, דף א57. לנוסחאותיו השונות של חיבור זה ראה: C. Sirat, 'Les différentes versions du Livyat Hen de Levi b. Abraham', *Revue des Études Juives*, 122 (1963), pp. 167-177.

13 מעשה נסים, פרק יד, בתוך החלוץ של י"ה שור, מחברת שביעית (תרכ"ה), עמ' 132.

ובענין יונה במעי הדגה, ולפי"ז כל הנאמר וכל הנעשה, והאיל שנאחז בסבך בקרניו שנזדמן לו, מהמין קראתיו בשם אות<sup>14</sup>.

לפיכך הוא משווה את העקידה למעשה בלעם והאתון, שעליו הוא כותב במפורש שהיה בחלום. מכאן שר' נסים טוען בבירור כי מעשה העקידה התרחש כולו בחלום. כמוהו טוען ר' אלעזר אשכנזי, בפירושו רחב היריעה על התורה *צפנת פענח*:

...עד כאן הגיע בחינת השם ית' את לבב אברהם מן השיעור הגדול מן האהבה והיראה ונגלה לפני האל ית' באמת ובאמונה. ולזה מעלה עליו הכתוב כאילו קים הדבר... וזה הפירוש החכם האמיתי בספרו המורה בח"ב בפרקי הנבואה, זה כולו היה במראה הנבואה, וזהו הראוי להאמין, כי אילו היו פעולות ותנועות בהקיץ כמו שנראה זה מן הפשט, כי איך יחשוב שיצוה השם ית' לאדם שיהרוג צדיק אחד בנו יחידו אחרי שבשרו עליו כמה בשורות טובות ולקים עמו הברית ולזרעו אחריו, ואיה הבטחת הברית? ...!<sup>15</sup>

אכן, ר' אלעזר אשכנזי מנסח במפורש ובאופן בוטה את אשר הביעו קודמיו בנוסח מעודן יותר, בדרך רמז ובצנעה. ניכר, איפוא, שבעל *פירוש הסודות*, כמו גם ר' עזרא גטיניו, היו מעורים ומעודכנים היטב בתפיסות אחדות שהיו אופייניות לקו הרציונאליסטי בפרשנות המקרא הפילוסופית שבדורו<sup>16</sup>.

14 שם, עמ' 133. ואלו דברי אבן עזרא הנרמזים מתוך הפירוש ליונה א: א: 'וכל הנביאי... נבואתם כולם במראות הם גם בחלום, על כן אמרתי על אברהם אבינו בנבואה על נסיון האלהים, ולקח המאכלת ואזנו נוטה לשמוע מהרה'. על מגמה זו בדברי נסים ראה: א"ש הלקין, 'רבי נסים ממרשיליא, הוגה דעות במאה הי"ד', *דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות*, ירושלים תשכ"ט, עמ' 147-148. ייתכן שלפירושו של נסים נתכוון ר' נתן בן שמואל הרופא, איש פרובאנס, בכתבו על העקידה: 'ויש מי שפירש שכל המעשה היה במראה הנבואה' (*מבחר המאמרים*, ליוורנז' ת"ר, דף ו ע"ב). י"ה שור (שם, עמ' 119) מציין שר' אהרן אלרבי, בן המאה הט"ו מסיציליה, הושפע מקביעה זו. אלרבי אכן כותב בסופרקומנטאר על רש"י בזה הלשון: 'יש מפרשים אומרים שזה היה לאברהם בנבואה, כי איך יהרוג איש את בנו להעביר באש והאל הזהיר בזה, לכן אגלה מעט זה הסוד לפי האמת, וזה בעבורן שהאבה ממנה טבעית וממנה רוחנית, רצה האל להודיע לכל העולם שאברהם נמשך יותר לרוחני ולא לטבע, לרצות לשם ולא לעצמו, וכל זה הפרשה כולה תורה על חכמה יקרה שלא יכיל לב כל אדם לדעתו' (*פירושים על רש"י*, קושטא [רפ"ה], דפים כה ע"ב-ע"ג). ספק אם אמנם הושפע אלרבי מנסים ממרסי, אך דבריו מעידים על מסורת פרשנית-פילוסופית שהעמידה את מעשה העקידה כמתרחש בחלום הנבואי בלבד. ראה גם: J. Perles, 'Ahron ben Gershon Aboulrabi', *Revue des Études Juives*, 21: 265 (1890). אלרבי כתב את ספרו לאחר שנת 1447, כפי שהוכיח י' הקר במאמרו: 'הנגידות בצפון-אפריקה בסוף המאה החמש-עשרה', *ציון*, מה (תש"ס), עמ' 127. והשווה גם למאמרו: 'זיקתם ועלייתם של יהודי ספרד לארץ-ישראל, 1391-1492', *קתדרה*, 36 (1985), עמ' 15-16.

15 *צפנת פענח*, הוצאת ש' רפפורט, ירושלים תשכ"ה, עמ' 71. וראה: א' עפשטיין, *מקדמוניות היהודים* [כתבי ר' אברהם עפשטיין, כך שני], ירושלים תשי"ז, עמ' כז-כח.

16 יש לציין כי אחדים מבני חוגו הרעיוני של גטיניו מפרשים אף הם מאורעות מסיפורי האבות ומסוגיות מקראיות נוספות כמתרחשים בחזיון הנבואה. להלן מספר דוגמאות. על מעשה שלושת המלאכים שבאו לאברהם כותב ר' שמואל אבן צרצה: 'דע כי השם ית' נראה אל אברהם במראה הנבואה, ואח"כ נשא את עיניו וראה שלשה מלאכי, ר"ל שלמה שנראה לו השם ית'

עד כה עסקנו בתפיסות מיימוניות שהנחו את הפרשנות הפילוסופית בפירוש הסודות לאבן עזרא. בניגוד לכך יש לציין כי בפירוש זה מופיעות תפיסות שאינן מיימוניות טיפוסיות, ובהן נעסוק בשורות הבאות.

ראשית, בעל פירוש הסודות מביע בהרחבה את תורת המקומות המיוחדים, על-פיה קיימים אזורים מסוימים שבהם השפע האלוהי והאסטראלי רב ופורה יותר מבאחרים. הוא מאשש תורה זו בעובדה שבגוף האדם מצויים איברים מרכזיים בצד איברים פריפריים; האחרונים נחותים הן מבחינת רגישות תחושתם וטיבה והן מצד תפקודם השולי בחיי האדם<sup>17</sup>. כך גם בתחום הגיאוגרפי ישנם מקומות שיש בהם מוכנות לקבלת השפע האלוהי והנבואי יותר מבשאר המקומות. מכאן נובעים גם ההיגדים האנטינומיסטיים הבאים:

לא אסרו גם שאר העריות רק להיות ישראל קדושים ובארץ טהורה<sup>18</sup>. וע"כ אמר יעקב הסירו את אלהי נכר (בראשית לה:ב), ומשמע כי בעוד האיש בחו"ל אינו כ"כ בהשגחה מפני שהוא תחת המזל, ובהכנסתו לארץ שאינה תחת המזל אמר: הסירו (לאסט, עמ' 171).

סגוליותה של ארץ ישראל, מבחינת מעמדה האקלימי והאסטראלי, תובעת את ההקפדה באיסורי עבודה זרה ועריות. בעל פירוש הסודות אף איננו מאמץ את הסברו של הרמב"ם לקרבנות כניתוק חינוכי והדרגתי מדרכי עבודה זרה. לדידו, הקרבנות נועדו לכפרה ולביטול המחשבות הרעות (לאסט, עמ' 162). כמו כן: בעל פירוש הסודות מציין שהמלאכים הם בעלי גוף, ובבחינת ישויות דינאמיות, בניגוד לתפיסתם המיימונית כשכלים מניעי הגלגלים<sup>19</sup>. ולבסוף: פרשן זה איננו נרתע מלבאר את אבן עזרא כסובר את תורת

במראה הנבואה, התדבק שכלו וראה מלאכים' (מקור חיים, מנטובה שי"ט, דף יד ע"א). אבן צרצה מוסיף וכותב על מתן תורה: '...שכל אותן ההשג' היו במראה הנבואה, שהתדבק שכלם בשכל הפועל שהוא שרו של עולם, איש איש כפי עבודתו וכמשאו' (שם, דף מב ע"ג).

ר' יוסף טוב עלם קושר את סיפור המלאכים שנתגלו לאברהם לסיפור בלעם: 'אם תבין כי מלאכי אברהם ויעקב נראו להם במראה הנבואה, אז תבין כי גם לבלעם נראה לו המלאך במראה הנבואה, כי המלאך איננו נראה לעין, והמלאכים גופות הוא דמיון שכלי במראה הנבואה' (עפנת פענח, מהדורת ד' הרצוג, ב, ברלין תר"ץ, עמ' 55). ובכלל, על סיפור בלעם והאתון מתבטא טוב עלם על דרך כלל: '...זשה הענין כלו משל, או שראה כן במראה הנבואה' (שם, עמ' 54).

יוצא דופן הוא ר' שם טוב אבן שפרוט, שפירש את מאבק המלאך כצורה חומרית נבראת לצורך שעה (עפנת פענח, כ"י אוקספורד-בודלי 2350, דף 50ב). יישום הכללים שקבע הרמב"ם רוח, אפוא, בקרב בני חוגו של גטיניו, ועל רקע זה יש להבין גם את פירוש הסודות שלפנינו.

לאסט, עמ' 153-154. לתורת המקומות המיוחדים בקרב פרשנים אחרים של אבן עזרא במחצית השנייה של המאה הי"ד ראה מאמרי: 'ארץ מקום וכוכב: מעמדה של ארץ-ישראל בתפיסתו של החוג הניאופלטוני במאה הי"ד', ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי-הבניים (בעריכת מ' חלמיש וא' רביצקי), ירושלים תשנ"א, עמ' 139-143. וראה גם: א' מלמד, 'ארץ ישראל והתיאוריה האקלימית במחשבה היהודית', שם, עמ' 52-78.

18 כשר, עמ' 103. ראה מאמרי הנזכר בהערה הקודמת, עמ' 146-149.

19 כשר, עמ' 99; לאסט, עמ' 158. ראה: מורה נבוכים א:מט; ב:ו.



גלגול הנשמות, אם כי הוא עצמו מפקפק בכך<sup>20</sup>. כל התפיסות הללו אינן עולות בקנה אחד עם המורשת הרציונאליסטית מבית מדרשו של הרמב"ם. בעל פירוש הסודות בורר לו, איפוא, שורה של תפיסות משני מקורות שונים ולעתים אף מנוגדים: מחד גיסא, הוא מקבל את תורותיו של הרמב"ם; ומאידך, הוא איננו דוחה תפיסות אפשריות האופייניות לאבן עזרא.

2. במהלך הביאור, בעל פירוש הסודות איננו נרתע מלפרש את דבריו אבן עזרא באופן אליגורי. הוזה אומר: אם הפרשנות הפילוסופית למקרא העמידה את מלות הכתובים כסמלים, פירוש הסודות מציג את מלותיו של אבן עזרא כרומזות לסמלים מובהקים, הטעונים פירוש. על דבריו החידתיים של אבן עזרא 'והמבין זה הסוד יבין איך יפרד הנהר (לארבעה ראשים) ומה סוד גן עדן'<sup>21</sup> הוא כותב:

כי הנהר מלשון ונהורא עמיה שרא (דניאל ב: כב), והוא השפע הנשפע מן הכח האלוהי אל הלב, שהיא ג"ע בדרך המשל, יפרד לר' ראשים, ר"ל לארבעה חללים, שהם ד' חושים, והם ראשים כי כל אחד ראש בפ"ע ואינו נכנס בכלל בטעמו ובפעלו, אעפ"כ כל אחד מחובר עם חברו ומניקו (לאסט, עמ' 149)<sup>22</sup>.

לפי פירוש זה, המוטיבים המקראיים מסמלים את כוח החיות שניתן לאדם ושהודות לו פועלים החושים השונים. בהמשכו מתפרשות כותנות העור שעשה אלוהים לאדם ולאשתו כמסמלות את המימד החומרי, שנתגלה לאדם לאחר החטא הקדמוני ובעקבותיו. במקור נוסף מתבארים ארבעת המלאכים שבסולם יעקב כמשקפים את ארבעת היסודות<sup>23</sup>. ראוי לציין כי הפרשנות הנתלית בסמלים ובמספרים חוזרת גם בפירוש על בגדי הכוהן הגדול. למשל: לפי פירוש הסודות, דברי אבן עזרא 'רק ארמוז קצת הסוד... שתי העבותות הנתונות על שתי המשבצות', מסמלים את הקביעה: 'דע כי ארבעה חללים שבמוח שבהם יש ג' כוחות והם הציור והמחשב והזכרון'<sup>24</sup>. פירושים אלו יוצקים את הקו האליגורי למקרא,

20 ראה: כשר, עמ' 100-101. בעמ' 101 הוא מסיים: 'ואין לנו עסק במקום הזה בדברים האלה וכל איש הישר בעיניו יבחר'. וראה גם שם, עמ' 95, סביב הערה 56.

21 הפירוש לכרא' ג: כד. 'לארבעה ראשים' הוא תוספת על הכתוב. לביאור דבריו אבן עזרא ראה גם א"ל פרייס, אברהם אבן עזרא לבראשית פרק א-ג, מעשה בראשית ומעשה גן העדן, לונדון 1990, עמ' 150-152.

22 פרשני אבן עזרא האחרים באותה תקופה מפרשים אף הם את דבריו בפרשנות אליגורית מאותו סוג. ראה פירוש ר' עזרא גטיניו בטקסט המובא להלן; לפירושו של ר' שם טוב אבן מאייר על אבן עזרא (סוף המאה הי"ד), ראה: ד' שוורץ וא' שלוסברג, 'תורת הנפש של אל-כינוי', עיון, מ (תשנ"א), עמ' 213-216; D. Schwartz, 'The Quadripartite Division of the Intellect in Medieval Jewish Thought', *Jewish Quarterly Review* LXXXIV (1993/1994), pp. 232-236.

23 חולין צא ע"ב; כשר, עמ' 107.

24 לאסט, עמ' 157. בעל הסודות מפרש את דבריו אבן עזרא בפירוש הארוך לשמות כח: ו; מהדורת א' וייזר, 'ירושלים תשל"ז'<sup>25</sup> [להלן: מהד' וייזר], ב, עמ' קפו. אכן, פרשנים אחרים מבארים את סמלי בגדי הכהונה ביאור אסטרונומי, בהתאם להוראת אבן עזרא: 'אולי יבינוהו מי שהוא יודע דעת עליון'. ראה, למשל: לוית חן, דפים 55א-56א; פירוש ר' שלמה בן יעיש (הישיש) המובא במקור חיים לר' שמואל אבן צרצה, דף נד, ב-ג.

שהתוו בראשית המאה ר' לוי בן אברהם ור' דוד אבן ביליה איש פורטוגל לתוך הפרשנות לאבן עזרא; שכן, הפירוש האליגורי המתבסס על מספר ומניין אופייני לפרשנותם של השניים; דוגמה לכך מצויה בפירושו הנודע של לוי על מספר המלכים שהשתתפו במלחמה בימי אברהם (ארבעה כנגד חמישה)<sup>25</sup>. פירוש דומה למניין המלכים מצוי באותה תקופה בחיבורו האבוד של ר' דוד אבן ביליה, מאור עינים. פירוש זה מובא על ידי ר' שמואל אבן צרצה בספרו מקור חיים, והוא גם מתבאר על-ידו:

כתב ר' דוד נ' ביליא על דרך הפנימי ארבעה מלכים את החמשה היסודות עם החושים ע"כ. כונתו כי הארבעה הם ארבעה יסודות והחמשה הם חמשה חושי' שכחם מחמת הנפש והיה להם לימשך אחר השכל, אלא שהארבעה מלכים נלחמים בהם תמיד וברוב הם נוצחים אותם ומושכים אותם אחר יסודם ללכת אחר התאוות<sup>26</sup>.

דוגמה נוספת לפירוש אליגורי על-פי מניין מצויה בפירושו של ר' לוי על סימול סולם יעקב ומספר בארות המריבה של האבות:

ואיפשר שהסלם בא לרמוז על ארבעת מיני חכמה, ועל ידיעת אלה הארבעה מינים מן החכמה בא ספור ארבעת הבארות, כי ראוי להתעורר ולחקור מה טעם לזכור אלה הבארות, כי באמת לא נכתב בתורה דבר ללא צורך, ולא דבר רק הוא...<sup>27</sup>.

ארבעת הבארות מסמלים, איפוא, את ארבע החכמות, שהן: (א) חכמת הלימודים (שבה נכללות חכמת המניין, המידות, הכוכבים והניגון); (ב) חכמת הטבע; (ג) חכמה כללית (היא חכמת האלוהות); (ד) חכמת המנהג (היא החכמה המדינית או הפילוסופיה, בלשונו של לוי)<sup>28</sup>. כאמור, בעל פירוש הסודות, כמו פרשנים אחרים באותה תקופה, מפרש באותו אופן את סמליו של אבן עזרא.

25 לויית חזן, דף 59א: ארבעה מלכים מסמלים את ארבעת כוחות הגוף: זן, חיוני, מרגיש ומדמה, והחמישה — את כוחות הנפש. וראה: א"ש הלקין, 'החרם על לימוד הפילוסופיה', פרקים, א (תשכ"ז-כ"ח), עמ' 40 והערה 24.

26 מקור חיים, מנטובה שי"ט, דף יב, ג-ד. על דרכי הפרשנות של אבן ביליה ראה מאמרי: "הציורון" לר' דוד אבן ביליה', קריית ספר סג (תש"נ-תשנ"א), עמ' 639.

27 דב' לב, מז; לויית חזן, דף 60א. מוטיבים אלו חוזרים בפירושו של ר' שמואל אבן צרצה למקרא ולאגדה. ראה: ד' שוורץ, משנתו הפילוסופית-דתית של ר' שמואל אבן צרצה, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, רמת-גן תשמ"ט, א, עמ' 210, 223.

28 לויית חזן, דף 59ב. לפי אותו עיקרון פרשני הנאחז בקפרות, מתפרשות שבע בנות מדיין כמסמלות את שבע החכמות, כמו גם שבעת כוחות הנפש הזנה המסומלת ביתרו כוהן מדיין (שם דף 63ב). וראה: ד' שוורץ, 'הניטרליזציה של הרעיון המשיחי בשכלתנות היהודית בימי הביניים', *Hebrew Union College Annual LXIV* (1993), (חלק עברי), עמ' מ' והערה 7 שם. כן יש לציין את הכלל שמביא לר' בשמו של ר' משה אבן תבון: 'והחכם ר' משה בן החכם ר' שמואל בן תבון אמר כי התורה חזקה ענין השביעיות לרמוז על חיי האדם הקבוצים שהם שבעים שנה, וכנגדן ימי השבוע בספירות שבעה שבועות ושמיטה ויובל, ובשבעת ימי הפסח ימי החג, ויום שמיני חג העצרת בא לעורר על העולם הבא שהוא לשם, כאמרו וביום השמיני ימול בשר ערלתו' (ויקרא יב: ג; לויית חזן, דף 51א-ב). ראוי לציין

פירוש הסודות מנסה, איפוא, לדרת לנבכי הפרשנות האליגורית של אבן עזרא עצמו. על דברי יעקב: 'הסירו את אלהי הנכר' (ברא' לה:ב) כותב אבן עזרא: 'חלילה חלילה שישכב הנביא עם עובדות אלהי נכר'. בעל פירוש הסודות מפרש את דברי אבן עזרא כאילו זיהה את מוטיב האשה עם החומר, ועל כן משמעות הדברים שיעקב לא שגה במחשבות כוזבות שמקורן בחומר<sup>29</sup>. ועוד: את דברי אבן עזרא 'כי יסיתך אחיך... והאם בגוף והאב בצורה...' מבאר פירוש הסודות כאזהרה המופנית כלפי מחשבות השכל ('אב' או 'אח') מלהימשך אחר החומר ('אם')<sup>30</sup>. ביאור זה מבוסס על ההערכה: 'נראה כי אין הכונה על אחיו המוחש... אבל יש לומר שתורתנו רמזה על שאינו מוחש'. ביאור מוטיב האח כמסמל את השכל, המאזן על-ידי החומר, רוח באותה תקופה, והוא מופיע בספרו של ר' שלמה אלקנסטנטין מגלה עמוקות ובפירוש האגדות של ר' שמואל אבן צרצה מכלל יפי<sup>31</sup>. אכן, לנוכח ביאורים כאלה, ניכר שדבריו של אבן עזרא הופכים למושא לפרשנות אליגורית מובהקת.

3. אגב הפירוש האליגורי לדברי אבן עזרא, פירוש הסודות נדרש גם לביאורים אליגוריים על דרשות חז"ל. לרוב נסבים ביאורים אלו על סגוליותו של השכל האנושי, עליונותו ותפקודיו. בעל הפירוש מעיד בעצמו על הפרשנות הנאותה לדברי החכמים בראש פירושו האליגורי למעשה אתוננו של בלעם: 'ועל ענין האתון אשר דברה, אינו רק כדעת החכמים שדרכם לעולם לדבר ברמז ובמשל' (כשר, עמ' 106).

להלן דוגמאות אחדות המיישמות את הכלל בדבר שפת הסמלים והרמזים שבדברי חז"ל. את המאמר 'בת קול מכרזת ואומרת מן השמים בת פלוני לפלוני'<sup>32</sup> מפרש בעל פירוש הסודות כמביע את העיקרון שהשכל הוא מקור הפעולה. עיקרון זה משתקף בבהירות בבחירת בת הזוג. לפיכך מסמל מוטיב ה'בת' את המחשבה, ה'קול' — את השכל, והשמים מרמזים על המקור העליון של הנפש השכלית. בת הקול — דהיינו, השכל המפיק מחשבות — היא הקובעת מי תהיה בת הזוג.

האגדה על העוף המכסה בכנפיו את השמש מתבארת בפירוש הסודות כנסבה על שכל האדם, שבמחשבותיו, המסומלות בכנפיים, הוא מסוגל להשיג את העולם העליון, הנעלה אף מגלגל השמש<sup>33</sup>. באותו מקום מתפרש גם מוטיב עקבו של אדם הראשון כמשקף את

במקום זה, שגם למשה אבן תבון מיוחס סופרקומנטאר לסודותיו של אבן עזרא, שממנו נותר פרגמנט בודד. ראה: C. Sirat, 'La Pensée Philosophique de Moïse ibn Tibbon', *Revue des Études Juives*, 137 (1979), p. 506.

29 'כונת החנכס' בעבור המחשבות הנכונות, לא בעבור נשיו' (לאסט, עמ' 154).

30 פירוש אבן עזרא לדברים יג:ז; מהר' ויזר, ג, עמ' רנ; לאסט, עמ' 169.

31 ראה: ד' שורץ, 'הירידה הרוחנית-דתית של הקהילה היהודית בספרד בסוף המאה הי"ד, פעמים 47-46 (תשנ"א), עמ' 108-109.

32 סוטה ב ע"א; סנהדרין כב ע"א; כשר, עמ' 99.

33 ויקרא רבה כב:ז כ"י; מהדורת מרגליות, עמ' תקכג; לאסט, עמ' 151. ראוי לציין שר' שם טוב אבן שפרוט פירש אגדה זו, המופיעה בפירוש אבן עזרא לבראשית ו:יט, פירוש אסטרונמי. ראה מאמרי: 'פרשנות האגדה של ר' שם טוב אבן שפרוט', עלי ספר, טז (תש"ן), עמ' 75.

שכלו, הניתן באדם בשלב הסופי של יצירתו, כשם שהעקב הוא קצהו של הגוף<sup>34</sup>. את הדרשה 'הראה הקב"ה למשה קשר של תפילין' הוא מפרש כנסבה על היירארכיית המציאות, והשפע האלוהי המחיה ומאשש דרגות אלו<sup>35</sup>. ביאורים כאלה משקפים היטב את חותם הפרשנות השכלתנית לאגדה, שבעל פירוש הסודות נמנה עם נושאי.

4. דומה שניתן לקבוע בביטחון שפירוש הסודות משקף פרשנות עיונית-פילוסופית מובהקת לביאור אבן עזרא לתורה. לעומת קביעה נחרצת זו עולה השאלה, לאיזו אסכולה פילוסופית משתייך בעל פירוש הסודות? מסתבר כי פירוש זה איננו ניתן לסיווג רעיוני מוחלט בקרב הפרשנויות הפילוסופיות שנכתבו בתקופה זו, 'רגלו האחת בפנים והאחת בחוץ'. מצד אחד, הוא גובל בפרשנויות הרציונאליסטיות, כשל ר' שלמה אבן יעיש (ה'ישיש' מסביליה וה'בחור' כאחד), ר' שלמה פרנקו, ר' שמואל אבן צרצה, ר' עזרא גטיניו, ר' שם טוב אבן שפרוט ודומיהם. מצד שני, הוא מביע תפיסות בעלות אִמְפַּאֲתִיָּה לקבלה (הגלגול, המלאכים כישויות גופניות וכדומה), וְדָן בהן, ובכך הוא נמנה עם הקו הרעיוני של ר' נסים אבן מלכה, ר' יוסף אבן וקאר ור' שלמה אבן מוטוט. על כל פנים, מבחינת רציפות הפרשנות הרעיונית והאליגורית, פירוש הסודות מצטרף לפירושים הפילוסופיים לפירוש אבן עזרא שנכתבו באותה תקופה.

#### ג. דרכי הפרשנות הביקורתית של ר' עזרא גטיניו

1. לפני תיאור אחדות מהשקפותיו של גטיניו, נציע את הידוע לנו על האיש ועל יצירתו. ר' עזרא גטיניו (או גטינגו, המכונה אישתרוק) מזכיר את ר' יוסף אבן ויאש כמורו ורבו, וכן מציין הוא פירוש ששמע מפי ר' יוסף אבן וקאר<sup>36</sup>. על העניין הרב שמצא גטיניו בפילוסופיה תעיד העובדה שהעתיק את תרגום הביאור האמצעי של אבן רושד לספר ההוויה וההפסד לאריסטו בשנת קט"ז<sup>37</sup>, ואת קיצור מלאכת הגיון לאבן רושד<sup>38</sup> שנה לאחר-מכן. גטיניו חיבר את שני פירושיו לביאור אבן עזרא לתורה לבקשת אוהבים ורעים ולהפצרתם. ואלו פירושי<sup>39</sup>:

- 34 בבא בתרא נח ע"א. והשווה: זוהר א, טז ע"ב; ג, שו ע"ב.
- 35 ברכות ז ע"א; לאסט, עמ' 160-161. ר' שלמה אבן יעיש (הבחור) ור' שם טוב אבן שפרוט מפרשים אף הם בסגנון זה. ראה: פירוש אבן יעיש לפירוש אבן עזרא לתורה, כ"י וטיקן 54/4 (ס' 171), דף 259א-ב; מאמרי (הערה 33 לעיל), עמ' 76. וכן: 'בין שמרנות לשכלתנות (הגותו העיונית של חוג הרשב"א)', דעת, 32-33 (תשנ"ד), עמ' 154.
- 36 כפי שנכתב בסוד י" ליריאוי (ראה להלן), כ"י מינכן 15 (ס' 1170), דף 286א [להלן יצוין: סי"ל]. על אבן וקאר ראה: G. Vajda, *Recherches sur la Philosophie et la Kabbale dans la Pensée juive du Moyen Age*, Paris 1962, pp. 115-297. בספרי: ישן בקנקן חדש — משנתו העיתית של החוג הנאופלטוני בפילוסופיה היהודית במאה הי"ד, מוסד ביאליק ומכון בן-צבי (בדפוס), פרק א, טענתי שגטיניו שונה מאבן וקאר בכך שאיננו משקף כל זיקה קבלית, בעוד שאבן וקאר הקדיש את משאביו להצעת סינתזה בין הפילוסופיה והקבלה.
- 37 מצוי בכ"י מודינה — אסטנזה 6.23/1. כ"י זה נעתק בשנת קט"ז.
- 38 מצוי בכ"י פריס Heb. 1008/1, שנעתק בשנת קי"ז.
- 39 על פירושיו של גטיניו ראה: 2-7 pp. M. Steinschneider, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1925.

(א) *ספר הזכרונות* — פירוש פשטני לביאור אבן עזרא לתורה, שכתבתו הסתיימה בשנת 1372. בפירושו זה הוא מרכיב לצטט את הסופרקומנטאר של ר' יוסף אבן כספי לביאור אבן עזרא לתורה. אכן, גטיניו כמעט שלא נדרש בחיבור זה להיבטים פילוסופיים כלשהם. כל אימת שהוא מגיע למקום המזיק התערבות רעיונית החורגת מפירוש לשוני או פשטני (ואלה אינם מקומות מעטים) הוא מפנה את הקורא לחיבורו הבא, *סוד יי' ליריאיו*, שאותו יחבר לאחר שיסיים את *ספר הזכרונות*. הפרדה זו בין הפשט והסוד באה כדי למנוע הוצאת לעז, כתוצאה מכך שאנשים שאינם מהוגנים יקראו ב'סודות'<sup>40</sup>. בסוף *ספר הזכרונות* הוא כותב על פירושו:

והנה ביארתי בהם דברים מבוארים למשכילים. אך כונתי בזה ב' כוונות. הא' שחיברתים לעצמי לעת הזקנה, בעבו' שהשכחה מצויה בה בטבע, ומרוב תלוות הזמן במקרה. הב' שיקבל בהם מעלות יודע ושאינו יודע. והאל יזכני לעשות הביאורים שייעדתי לבאר ולחבר שקראתי שמם סוד יי' ליריאיו, גם לעשות ספרים אחרים להועיל לאחרים ולעצמי<sup>41</sup>.

כלל הוא קובע בראש *ספר הזכרונות*: כל פירוש המתחיל בפתח 'ר"ל' [=רוצה לומר], מקורו בפרשנים הקדומים, ובעיקר אבן כספי. לעומת זאת, כל פירוש הפותח ב'נ"ל' [=נראה לי], מקורו ברבותיו של גטיניו. אכן, גטיניו המלומד אינו מתעלם לחלוטין בחיבור זה מן החכמה ומקורותיה; למרות ש*ספר הזכרונות* אינו פירוש פילוסופי, הוא מלא כרימון באיזכורים למקורות מדעיים ופילוסופיים. מקורות אלו הם: הספר הראשון של *הקנון* לאבן סינא (1; 11ב; 50א); *הפסיקה* לאריסטו ('השמע הטבעי', 6א); *המטאפיסיקה* ('מה שאחר הטבע', 4ב; 123א); *המטאורולוגיקה* לאריסטו וביאורו של אבן רושד ('אותות השמים', 32א; 37ב); *Parva Naturalia* ('החוש והמוחש', 37ב). כן נזכרים 'ביאור המילים הזרות מספר מורה נבוכים' של שמואל אבן תבון (12א), מאמר 'רוח חן' (7א) ומשה אבן תבון (8א; זוהי מובאה בשמו של אבן כספי). גטיניו מכנה את *ספר הזכרונות* כשהוא מתייחס אליו בחיבורו *סוד יי' ליריאיו* בשם 'ספר פירוש הפשטים'.

(ב) *סוד יי' ליריאיו* — פירוש פילוסופי לסוגיות מתוך פירושו של אבן עזרא לתורה, שנכתב אף הוא על פי הפצרת ידידים. בפתחת הפירוש<sup>42</sup> מספר גטיניו שהוא נרתע מחיבורו במשך תקופה ארוכה, משלוש סיבות. האחת — 'שלא להחטיא כונת החכם'. השנייה — החשש מפני הקורא שאינו ברה"כ, ואולי יותר מכך, מן הקנאי: 'פן יבא זה הספר לידי אנשים שאינם ראויים ומהוגנים, ויוציאו לעז על החכם ועלי'. הסיבה השלישית נעוצה

דבריו מבוססים בחלקם על מאמרו של שטיינשניידר. כן ראה: M. Friedlander, *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, London 1877, pp. 232–233; 'י"ל פליישר', 'פרושים לפרוש ר' אברהם אבן עזרא למקרא', *אוצר חיים*, יב (1936), עמ' 49; נ' בן-מנחם, *מגני ישראל בואטיקן*, ספריית מקורות, ירושלים תשי"ד, עמ' 69–72.

40 לפי הפתיחה, כ"י אוקספורד 230 (ס' 16366), דף 1ב. ההפניות להלן הן לכתב-יד זה.

41 מובאה זו לקוחה מ*ספר הזכרונות*, כ"י אוקספורד 231 (ס' 16367), דף 132א.

42 ראה להלן בטקסט, המובא בחלק ד.

בחשש של הצטנעות, שמא אין הוא ראוי לחבר פירוש כזה. אלא שהחליט לחברו, כאמור, בהיענות לבקשות ידידיו ואוהביו, מחד גיסא, ונוכח הפרשנות הקלוקלת לדברי אבן עזרא שנפוצה בדורו, מאידך.

בחיבור זה הוא מרבה להביא את דבריהם של אבן כספי ושלמה פרנקו, והשפעתו של האחרון עליו מכרעת. עם זאת, גטיניו מבקר מפעם לפעם את פירושו של פרנקו ומציע חלופות<sup>43</sup>. כמו כן מביע גטיניו בסוד יי' ליראי מפעם לפעם את דעותיו האישיות, ואלו אינן פחות קיצוניות מדעותיו של פרנקו כשלעצמן.

(ג) פירוש אגדות. הפירוש לאגדות חז"ל ככל הנראה לא שרד. את כתיבתו אנו קובעים לפי עדותו של גטיניו: 'כאשר פירשתי בפירוש קצת הגדות שחברתי בקונטרס אחד' (סי"ל 271ב).

מכאן ואילך נדון בדרכי הפרשנות הרעיונית של גטיניו לדברי אבן עזרא, תוך הבלטת דעותיו והשקפותיו האישיות.

2. כפי שצוין לעיל, הסופרקומנטאר של ר' שלמה פרנקו לפירוש אבן עזרא לתורה השפיע רבות על גטיניו; ויש להסב את תשומת הלב לכך שפירושו של פרנקו הוא קיצוני ובכמה מדעותיו הוא נועז ביותר. עם זאת, פרנקו מציג את עצמו בהקדמת פירושו כשלם ותמים, וכאילו מגמתו רק לפרש את דברי אבן עזרא, בלא להזדהות עמם:

אפי' שיהיה בו סברה בביאור שום מקום ממה שאמרו ברמז ולא אמ' אותו אח"כ בפרוש, שנראה ממנה למעיינים בו לפי דעתם שהיא כפירה, אין ראוי לתלותו על המבאר, כי מי שעושה שום ביאור מבאר הדבר כמו שסובר שהיה כונת אומרו, ואע"פ שלא יהיה כן סברת המבאר ושלא יאמין אותה, וכך עשיתי אני בהרכה מקומות<sup>44</sup>.

בניגוד לפרנקו, גטיניו איננו מעמיד פני חסיד, ואת דעותיו הוא מציע בלא כחל ושרק. למשל, בסוד יי' ליראי לבראשית א:ה, גטיניו מנסח כלל, המנחה אותו לאורך כל פירוש צפונותיו של אבן עזרא. לפי כלל זה, כל מקור שבו מציין אבן עזרא שיש בו סוד בלא לפרטו — ומקורות כאלה ישנם למכביר — כוונתו לחלוק על דרשת חז"ל. גטיניו מפנה בכמה מקורות בפירושו לכלל שהציב<sup>45</sup>, ואנו נסתפק בדוגמה אחת לכך. על הכתוב 'וארד להצילו מיד מצרים' (שמות ג:ח) מפרש אבן עזרא: 'כי מעלת המלאך עצומה, ואין יכולת במשה לעלות אל השמים, על כן מלת וארד להציל את עמי'<sup>46</sup>. גטיניו מביא תחילה את דבריו של פרנקו:

43 במקור אחד הוא אף תמה עליו, מדוע אין הוא מזכיר את מקורות פירושו ומייחס אותם לעצמו (סי"ל 284ב).

44 כ"י אוקספורד-בודלי 1258, דף 347. וראה מאמרי (לעיל, הערה 7), עמ' 1390-1391.

45 ראה סי"ל לבראשית א:טז; ו:כ; ט:כ; כה:לד ועוד.

46 הפירוש הארוך לשמות, מהד' ויזר, ב, עמ' כג.

פירש פרנקו כי רצה בזה כי משה לא היה יכול לעלות אל השמים, שר"ל השמים – הדברים הרוחניים, אלא בירידת המלאך אליו, ובהשפעת שכל הפועל עליו שהוא העשירי עכ"ל (סי"ל 258ב).

הווה אומר, לדידו של פרנקו נתכוון אבן עזרא בפירושו להביע את התפיסה הרווחת בכתביו המוקדמים של אלפאראבי ובמשנתו של אבן סינא, שלפיה השגת הנבדלים לא היתה אפשרית אלמלא סיועו של השכל הפועל (וזו ה'ירידה' האמורה בפסוק). לעומת זאת, גטיניו איננו תר אחר משמעויות נסתרות במקום זה. הוא טוען בפשטות: 'ולי נראה כי אמר זה הא"ע נגד הדרש שאמר כשעלה משה למרום וכו' 47. לאמור, אין לבקש כאן פירוש שכלתני; דברי אבן עזרא נאמרו, איפוא, מתוך מגמה ביקורתית מופגנת ומפליגה כלפי האגדה והדרש. מכאן ואילך נבוא לתאר את דרכי הפירוש הפילוסופי המופיעות בסוד יי' לדיאני ואת ההשקפות המובעות בו.

גטיניו מפתח ומפרט את רמזותיו של אבן עזרא על הסברים טבעיים למאורעות העשויים להיראות כנס. לשם כך הוא מגייס את הידע המדעי העשיר שרכש, לפי עושר המקורות שהוא מביא בכתביו. על מכת החושך כותב אבן עזרא: 'והנה בים אוקינוס יבא חשך עב שלא יוכל אדם להפריש בין יום ובין לילה, ויעמוד זה לפעמים חמשה ימים. ואני הייתי שם פעמים רבות' 48. תופעה טבעית זו מבוארת באר היטב בדבריו של גטיניו, לפי ההסבר המטאורולוגי של האור כהתהפכות הניצוץ:

ולי נראה כי רצה לומר בזה כי סבת החשך בסבת עובי האויר מפני הלחות שבו... ומפני רוב הלחות ניצוץ השמש אשר הוא סבת ההארה, לא היה יכול לעשות פעולתו, ר"ל פעולת ההארה, כאשר ההתהפכות צריך דבר קיים שיוכל להתהפך ממנו כאשר מבואר כל זה בארוכה בספר אותות השמים, וזו היא הסבה שבים אוקיינוס שהוא הים הגדול לפעמים אין אדם מכיר בו אם יום ואם לילה ימים במספר, מפני שרחוקה ממנו הארץ ואין בו דבר קיים שיתהפך בו כי הים לרוב ספוגיותם עובר בהם ניצוץ השמש ואינו יכול להתהפך (סי"ל 262ב-263א) 49.

לפי עיקרון זה מתפרשת מכת בכורות כתוצאה של עיפוש האוויר, ולפיכך ההכנות שהכינו בני ישראל, כמו אגודת האזוב ואכילת צלי אש, נועדו למנוע את סכנות הריקבון 50. אכן,

47 דרשות רבות עוסקות בעלייתו של משה למרום, ורובן מתייחס למתן תורה או לעלייה בעקבות חטא העגל. לפתח 'כשעלה משה למרום' ודומיו ראה שבת פח ע"ב; סנהדרין קיא ע"א; פסיקתא דרב כהנא ד, קעז ועוד.

48 הפירוש הארוך לשמות י: כב; מהד' וייזר, ב, עמ' סז.

49 לחורת התהפכות הניצוץ בפרשנות המיימונית-תיכונית ראה: א' רביצקי, 'ספר המטאורולוגיקה לאריסטו ודרכי הפרשנות המיימונית למעשה בראשית', ספר הויכל לשלמה פיינס, ב (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט), ירושלים תש"ן, עמ' 238-326. בסי"ל לבראשית א: א מרחיב גטיניו בפרשנות המטאורולוגית למעשה בראשית, כמו גם בפירושים הרלבאנטיים בספר הזכרונות.

50 סי"ל 265ב. בפרק משה מגדיר הרמב"ם את העיפוש כהוראתו הרחבה: 'הקדמונים יקראו שנוי העצם אל מין אחר זולת מינו עפוש, כשנוי היין כשישתנה וישוב חומץ... אך החדשים מהרופאים והמון העם אמנם יפילו שם העפוש על שנוי המפסיד העצם בכללו עם סרחון' (פרקי משה, מהדורת ד' מונטנר,

גטיניו מפליג בביאוריו הטבעיים לנס מעבר ליסודם בדברי אבן עזרא. דוגמה לכך מצויה בדבריו על מתן תורה. בפירושו של אבן עזרא לכתוב 'ענן כבד על ההר' (שמות יט: טז) הוא תולה את הביאור הבא:

לבדו >היה, וככה הקולות והברקים> וכו', נראה לי כי דעת הא"ע בזה כי זה העשן נעשה במלאכה ולא היה על ההר לבדו, ועשהו מי שעשהו כדי שלא יוכלו ישראל לראות מה היה עושה משה בהר (סי"ל 264א).

לאור ביאור כזה מבין הקורא את חתימתו של גטיניו, 'והמשכיל יבין', למרות שהדברים כנתינתם לא הותירו הרבה לדמיון. יש לציין, שגטיניו נוקט גם פרשנות אסטרולוגית ומאגית עניפה, גם במקום שאין כוונה ישירה לכך מצד אבן עזרא. בסוג פרשני זה נדון להלן.

3. במקום זה נעיר על כמה מדעותיו והשקפותיו של גטיניו הבאות בסוד י" ליריאני. דעות אלו מתבטאות בשני תחומים: (א) האסטרולוגיה התיאורטית והמעשית (מאגיה); (ב) המורשת הרציונאליסטית. נדון במישורים אלו ראשון ראשון.

ראשית אמרים, יש לציין שתחומי האסטרולוגיה והמאגיה האסטרולוגית הם מרכיבים חשובים ביותר במחשבתו של גטיניו; אלא שהוא משתמש בעיקרון העיוני באופן שטחי בלבד. גטיניו מודה בכמה מקומות בפירושו בפה מלא, שאין הוא בקי כלל באורחות האסטרולוגיה<sup>51</sup>. אף-על-פי-כן, עקרונות האצטגנינות, כמו גם דרכי הכישוף הנובעים

ירושלים תשכ"א, עמ' 302). גטיניו כותב: 'גם נצטוו לאכול צלי אש ומצות ומרורים ואגדת אזור כי כל אלו הדברים הם כנגד העפוש'. נראה שכונתו גם למהירות אכילת הצלי כדי למנוע את הריקבון. השווה לדברי הרמב"ם בהנהגת הכריאות: 'והטובים שכרופאים הזהירו מאכול המאכל שעבר עליו לילה אחד, והבשר שעבר יומא, כי כבר התחיל בו העיפוש' (הנהגת הכריאות, מהדורת מונטנר, ירושלים תשי"ז, עמ' 81). בכך גטיניו נמנה עם הוגים נוספים שחיברו פירושים לפירוש אבן עזרא. ראה מאמרי: 'זיקתו של הזרם הניאופלטוני במחשבה היהודית של המאה הי"ד לרפואה התיאורטית והפראקטית'. קורות, ט (תש"ן), עמ' 279.

עוד יש לציין שגטיניו מביא את פירושו של פרנקו, הקושר את העיפוש להשפעת כוכב שכתאי. לפיכך סוגיה זו איננה מופקעת מן הרקע האסטרולוגי הכללי המלווה את החיבור סוד י" ליריאני. ראה שם, 272ב, וראה דברינו להלן.

51 ראה סי"ל 265ב; ובפרט במקורות הבאים: 'באשר דבר המשכן וכליו וכל הנמשך אחריהם, כמו הכרובים הנזכרים] בפרשת ויקחו לי תרומה, ודבר שמן זית ואורים ותומים הנזכרים בזאת הפרשה [תצוה], הכל רומז לדעת א"ע לענין גדול תכוני, ואני בער חסר לב בחכמת התכונה לא כתבתי בענינים אלו דרך פרט, ר"ל המלות, כי אם כונת החכם דרך כלל' (סי"ל 266ב). '...איני יודע לפרש כונת הא"ע בלשונו מלה במלה באשר פ"י כונת הא"ע תלוי בידיעת חכמות רבות שאיני בקי בהם, על כן לא ביארהי בהם עד יקרה לפני חכם בקי בחכמת התכונה ובקי בפ"י הא"ע מפירו' התורה שיבאר להם הדברים הסתומים מלה במלה' (סי"ל 269ב).

גישה כזו, המעמידה את האסטרולוגיה בראש המורשת התיאולוגית בלא ידע מדקדק בה, משותפת להוגים רבים בתקופה זו. מבחינה זו, פרנקו יוצא דופן, כחכם ובקי באורחות התכונה והאצטגנינות. על חיבורי התכונה שלו ראה: 'יצ לגרמן, 'מגנזי המכון לתצלומי כתבי יד העבריים של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים', קרית ספר, נט (תשמ"ד), עמ' 637-638. גם גטיניו מעיד עליו: 'ואני לא דברתי בהם [טעמי החגים לפי האסטרולוגיה] דבר כי איני יודע בחכמת התכונה, והחכם פרנקו היה בקי בה מאד' (סי"ל 278ב). וראה מאמרי (לעיל, הערה 7), עמ' 1392.



ממנה, מתבטאים בהרחבה באורחות הפרשנות שלו. על הכתוב 'הנה אנכי שלח מלאך לפניך' (שמות כג:כ) מפרש אבן עזרא 'זוה המלאך הוא מיכאל'<sup>52</sup>. גטיניו שוקל בחיוב את דעתו של פרנקו המזהה את ה'מלאך' עם הנביא. אף-על-פי-כן, הוא מוסיף פירוש מדיליה, המזהה את המלאך עם הכוכב:

ואני שמעתי כי דעת הא"ע בזה המלאך שהוא כוכב, כי כל דבר שעושה שליחות השם ית' נקרא מלאך באומרו: עושה מלאכיו רוחות (תהלים קד:ד), ואמרו: השמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו, ו"ל שישמור כח קבולו, כמו שאמר הא"ע בפרשת וילך ומעברת השם היא לשמור כח הקיבול כפי כח המקום וכו' (סי"ל 264ב)<sup>53</sup>.

לפיכך, המלאך המנחה את העם הוא הכוכב המיוחד להם, המזוהה בדרך כלל עם שבתאי, וההוראות המאגיות המעשיות הן ליצור את התנאים לשפע החיובי של כוכב זה ('שמירת כח הקיבול').

היסוד האסטרולוגי והמאגי מתבטא היטב בסוגיית טעמי המצוות בכלל, ובהסברת המשכן, המקדש, בגדי הכהונה והקרבנות בפרט. נציג תחילה את טעמי הקרבן. מסתבר שבסוגיה זו עוקב גטיניו אחר ההסברה האסטרולוגית המאגית של אבן עזרא, ומציג את הקרבן ככופר נפשו של המקריב. ביאור זה מופיע בשני מקורות שונים:

שאחד מטעמי הקרבן הוא להיות כפר על נפש מביא הקרבן נפש תחת נפש, כי אם המערכה תחייב ותגזור דם על מביא הקרבן, אם לא יביא זה, בהכרח המערכה תעשה פעולה על זה האיש המביא הקרבן. אבל כשיביא קרבנו תחול הוראת זה הדם על זאת הבהמה הנקרכת עליו, ו"ל ולא על האיש המקריב אותה (סי"ל 263א)<sup>54</sup>.

כי אחד מטעמי העולה ושאר הקרבנות הם להציל האדם מן המות, כי אם המערכה תחייב דם על זה האיש אם יתן במקומו בהמה אחת או עוף אחד לקרבן תחול אותו דם על אותה בהמה או על אותו עוף אחד המובא לקרבן... (סי"ל 271א).

52 הפירוש הארוך לשמות, מהד' וייזר, כ, עמ' קסב.

53 דברים לא: טז; מהד' וייזר, ג, עמ' שג. גטיניו מציין, שהן לפירוש פרנקו והן לפירושו שלו קשה מדוע נקב אבן עזרא בשמו של מיכאל דווקא. מסקנתו היא ששם זה נועד 'להעלים הסוד', כלומר לאשש את הקריאה הפשטנית כאילו מדובר במלאך ממש.

כאמור, לביטוי 'שמירת כח הקיבול' משמעות מאגית ברורה בסוד י" ליריאז, גטיניו כותב על בלעם: 'ובעבור שהיה תוכן גדול, וידע והבין שהמבט של ישראל הוא שבתאי, סבב שיבאו כנגד קבולו' (סי"ל 274ב). כמו כן עוקב גטיניו אחר הסברו של פרנקו לקרבנות החגים: 'כי המועדים כלם הם קבועים בימים ידועים ובזמנים ידועים מהחדש כפי מקומות הכוכבים בהם, לפי שהקרבנות הנעשים בהם הם לשמור כח קבול הארץ בכלל' (סי"ל 277ב; פירוש פרנקו, כ"י אוקספורד, דף 78ב). וראה הדיון להלן. גטיניו מפנה לפירוש אבן עזרא לכי תשא, וכנראה כוונתו לפירוש הארוך לשמות לג: כא (מהד' וייזר, ב, עמ' ריח). השווה: י' היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל, א, ירושלים תשכ"ו, עמ' 68-69. במאגיה הקלאסית מתבטא ה'כופר' בשורה של אובייקטים שהם בבחינת 'שעיר לעזאזל'. ראה: J.G. Frazer, *The Golden Bough — The Roots of Religion and Folklore*, New York 1981 (repr.), Vol. II, pp. 182-217. כאן מופיעה תפיסה זו בלבוש אסטרולוגי.

הקרבן, אם כן, ממיר את מושא גזירת הכוכבים; במקום לחול על האדם, הגזירה האסטרולוגית חלה על הבהמה. גטיניו מרחיב את הדיון במגמה להראות כיצד מתבטא כלל ה'כופר' בסיפורים מקראיים נוספים, כמו בכריתת ערלת בנו של משה רבנו על ידי ציפורה על-מנת להסיר את גזירת המוות שריחפה על משה: הערלה תפסה את מקום משה כמושא הגזירה. כללו של דבר: 'הקרבן הוא לתמורת האדם, זה תחת זה, זה תמורת זה' (סי"ל 271ב). עוד רומז גטיניו שטעם הקרבן אינו מתמצה מתוך ההסבר השלילי והדפנסיבי, דהיינו מניעת הגזירה הרעה; לקרבן מטרה חיובית ופרודוקטיבית מובהקת. על דברי אבן עזרא בראש ספר ויקרא, 'וטעם להזכיר הקרבנות קודם המצות, כי השכינה תשוב אל מקומה'<sup>55</sup>, הוא כותב: 'נראה לי כי אמרו "השכינה" רמז בזה אל כח עליון, כי לא ירד כח עליון אלא בסבת הקרבן...' (סי"ל 272א). משמע, תכלית הקרבנות היא להוריד את שפע הכוכבים על המקריב ועל העוסקים בקורבן. בדברים אלה נוגע גטיניו במושג שלא נזקקו לו עד כה במפורש: הורדת רוחניות הכוכב ('ירידת כח עליון'). ההסבר לתורת הקרבנות מוליך אותנו, איפוא, לאורחות המאגיה האסטרולית, ובפרט למעשה הורדת הרוחניות, שבו משתמש גטיניו בהרחבה כדי לפרש את מערכת הציוויים הקשורה במשכן וכליו. וכך הוא מנסח על דרך כלל:

אך בכלל אומר כי צורת המשכן וכליו הכל נעשה להוריד כח עליוני להשיג המושכלות וגם להגיד העתידות, ובפרט הכרובים שלא נעשו אלא לזאת הכונה, ר"ל להוריד כח עליוני (סי"ל 265ב)<sup>56</sup>.

במובאה זו מובלט הקשר בין הוויית הכרובים להורדת הרוחניות. ואכן, גטיניו מציע אנלוגיה בין המאגיה הטליסמאנית לבין עניינם של הכרובים. ההשוואה מסתמכת על כך שהמאגיה הטליסמאנית מבוססת על זמנים מיוחדים שבהם ישנה קונסטלציה אסטרולית מיוחדת. מאותה סיבה הוגבלה הכניסה לקודש הקדשים, שם היו הכרובים, ליום הכיפורים בלבד, ועל ידי בחיר הכוהנים:

וייחס הדבר אל השם ית'... אע"פ שזה הדבור לא היה אלא בעבור הכרובים, בעבור שכל אלו הפעולות הן באו מאת השם ית' לכן הן מיוחדות אליו. ובעבור שזה הדבר היה דבר סודם, שיוכלו לטעות בזה, שיהיה זה המעשה כמו מעשה הטלסמאות, לא היה נכנס כהן גדול לפני לפנים כי אם פעם אחת בשנה, ועם ענן הקטרת, ואפילו

55 הפירוש לויקרא א: א; מהד' וייזר, ג, עמ' ו.

56 השווה: מ' אידל, 'הפירוש המאגי והניאופלטוני של הקבלה בריניסאנס', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך א' חוב' ד (תשמ"ב), עמ' 79-83. יש לציין שגטיניו רומז באותו מקום לפולמוס ביחס לפרשנות המאגית-אסטרולית למשכן. בעיצומו של הפירוש האסטרולוגי למשכן וכליו (ראה להלן), הוא כותב: 'ואלה הדברים הם כבוד אלהים, ובעבור זה רמזתי לך כל זה, כי יש אנשים בדורנו חכמים בעיניהם אולי, והתלו על דברי' (סי"ל 266א). 'ייתכן שכונתו לר' יהודה בן הרא"ש ולחוג תלמידי הרשב"א בעלי הויקה הפילוסופית, כמו ר' מנחם בן זרח ור' מאיר אלדבי. לכן ראה מאמרי: 'צורות שונות של מאגיה בהגות היהודית בספרד במאה הי"ד', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 57 (1990/91), עמ' 17-47.

אהרן הכהן כל שכן שאר הכהנים... והיה זה, ר"ל הכנסו בענן הקטרת בעבור שלא ירגש וידע סוד הכרובים... ומשה רבינו ע"ה, כאשר היה נודע אליו ענין הכרובים כי הוא עשאן, היה נכנס שם וכל עת שירצה כשהיה מסופק על איזה דבר... (סי"ל 270א).

מכאן נראה בעליל שהכרובים סייעו בהכרעות הספק וכנראה גם בחזיית העתיד. לפיכך, ההקטרה נועדה להסתיר את מעשה הורדת הרוחניות<sup>57</sup>. כמו שהודה גטיניו שאינו בקי באורחות האסטרולוגיה, כך נראה שאיננו בקי בדרכי המאגיה הטליסמאנית: 'ולהיותם [הכרובים] שנים ולא היה די באחד מהם, כי בעלי התלסמאות יודעים בו טעם מה שאינו יודע אותו' (סי"ל 270ב). על כל פנים, גטיניו איננו נרתע מלפרש סוגיות מקראיות נרחבות בהתאם למאגיה זו. לדידו, הורדת הרוחניות מבארת גם את כוונת העם בחטא העגל: 'שהם לא בקשו מאהרן רק שיעשה להם צורה לקבל כח עליון, ויחנה כבוד הש"י באותה הצורה ויהיה בה כח להנהיגם ולהראותם הדרך הישרה' (סי"ל 269א)<sup>57</sup>.

לפי אותו עיקרון מביא גטיניו את ביאורו של פרנקו לאיסור בניית המשכן בכלי ברזל. כידוע, האלכימיה והאסטרולוגיה קשורות זו לזו במדע של ימי הביניים. האסטרולוגים שייכו את שבע המתכות לשבעת כוכבי הלכת, ושבתאי נקבע כממונה על הברזל; ובכן, מאחר שהשפעתו של כוכב זה רעה, נאסר שימוש במשכן<sup>58</sup>.

נחתום בציון סוג אחר של הנמקה שאיננה בגדר מאגיה. כידוע, פירושו עתירי הסודות והרמזים של אבן עזרא על בגדי הכהונה אינם מצטיינים בבהירות יתירה. וכך מפרש גטיניו את סוד האפוד והחושן:

בענין האפוד והחושן הבנתי ממה שכתב הא"ע בענין האבנים הכתובים עליו, כי אותם האבנים היה בהם סגולה להבין הדמיון ולהגיד העתידות (סי"ל 267ב).

כידוע, הסגולה משקפת את האפשרויות האדירות הגלומות בצורות שבחומר, אפשרויות שרק בעלי הניסיונות יכולים לחשפן. לפיכך ידע הכהן הגדול את העתיד הודות לסגוליות שבאפוד ובחושן.

כאמור, הסברי המשכן, הקרבנות ובגדי הכהונה הם בבחינת פרט המעיד על הכלל. גטיניו מציע יריעה רחבה של נימוקים אסטרולוגיים למצוות (בדרך כלל מתוך פירושו של פרנקו), כמו במערכת העניפה של החגים והמועדים, בביאור מנוחת השבת, ועוד ועוד. מכאן שגטיניו מכונן רבים מציוויי התורה על התשתית האיציטגנינית, כך שחיי העשייה

57 על הסבר זה חזר גטיניו פעם נוספת בסי"ל 273א. יש לציין שמספר המקורות ההרמטיים העוסקים בהורדת הרוחניות על צלמים כמו ה-Picatrix (תכלית החכם) אינו מבוטל, וחלק ממקורות אלו תורגם לעברית. ראה, למשל: אירל (בהערה הקודמת), עמ' 65-70; F. Lelli, 'Le Versioni Ebraiche di un Testo Ermetico: il Sefer Ha-Levanah', *Henoch*, 12 (1990), pp. 147-164.

58 הנמקה כזו של חטא העגל מצויה כבר אצל ר' יהודה הלוי. ראה: ש' פינס, 'על המונח רוחניות ומקורותיו ועל משנתו של ר' יהודה הלוי', *תרכ"ץ*, נז (תשמ"ח) עמ' 511-540.

58 סי"ל 266א. פירוש פרנקו, כ"י אוקספורד 1258 (ס' 22072), דפים 71-72א.

הדחית מוכתבים במידה רבה על-ידי תורה זו. כמו בן דורו הבוגר, ר' שלמה אלקונסטנטין, כך גם גטיניו יצר 'תיאולוגיה אסטרולוגית', לאמור, פרשנות מקיפה של היהדות לפי כללי האסטרולוגיה.<sup>58</sup>

4. במקביל לרעיונות האסטרולוגיים מאגיים מפתח גטיניו גם תפיסה שכלתנית מובהקת מבית מדרשו של הרמב"ם ותלמידיו. הוא מאמץ את אידיאל ההשכלה במלואו, ולפיכך הוא מפתח גישה פרושית, מחד גיסא, וגישה אנטינומיסטית, מאידך. ואלו דבריו של גטיניו על טעם איסורי עריות:

...כי אחד מטעמי העריות הוא להיות עם ישראל נבדלים מכל תענוגי העולם, כדי להיותם מתעסקים במושכלות, כי המשגל הוא מן התענוגים הגדולים שבזה המציאות... כי עבודת השם ית' האמיתית היא להבין דרכיו ולהכירו מתוך מעשיו, כי מתוך מעשיו הוא ניכר, כמו שאמר משה רבינו ע"ה: הודיעני נא את דרכיך ואדעך (שמות לג:יג), כי אחר שאמר: הודיעני נא את דרכיך, אמר מיד: ואדעך, וזו היא העבודה האמיתית, לא לעשות המצות, כי מצות אנשים מלומדה, וכן אמר הנביא: כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי (ירמיה ט:כג). אמר כי יד<ע את השם ית' הוא ההלול הגדול והגמור והאמתי (סי"ל 273-274 א).

מובאה זו מלמדת כמה גופי תורה אליבא דגטיניו: ראשית, עיקר עבודת האלוהים היא עבודה רוחנית, לאמור, זוהי משימה שעניינה השגת האל והכרת דרכיו. לפיכך, רובד ההשגה נעלה מבחינת ערכו על רובד העשייה, וכדבריו במקור אחר: 'כי עשיית המצוה בפה וכמעשה אינו אלא הצעה למה שכלב' (סי"ל 283 א). במובאה שלפנינו מצטט גטיניו את הפסוק הנודע בירמיהו ומתעלם מהמשכו: 'עושה חסד משפט וצדקה בארץ', משום שאיננו רואה את תכלית האדם בחיקוי האל במישור העשייה. תכלית זו מתמצה, איפוא, מתוך ההשגה השכלית המופשטת<sup>59</sup>. עבודה מופשטת זו, או עבודת הלב, היא המביאה בסופו של דבר להישארות הנפש: 'שכר העולם הבא, שהוא ההשארות, הוא חלף עבדת הלב' (סי"ל 287 א). אם כן, חיי העיון מזכים בהישארות הנצחית<sup>60</sup>.

שנית — נראה שהשגת השלמות השכלית מותנית בדרגה פרישותית, כמו שנדרש בהכנות מתן תורה: 'כי כאשר הוצרכו להבין המושכלות, וזהו בעת נתינת התורה, צוה להם

58 ראה: ד' שוורץ, 'אסטרולוגיה ומאגיה אסטרולוגית במגלה עמוקות לר' שלמה אלקונסטנטין, מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, טו (תשנ"ג), עמ' 37-82.

59 על פרשנות מדינית עניפה שנתלוותה לפסוק זה, המדגישה דווקא את המישור המעשי, ראה: א' מלמד, "'אל יתהלל" — פירושים פילוסופיים לירמיהו ט, כב-כג במחשבה היהודית בימי הביניים והרנסאנס', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ה), עמ' 31-82. יש לציין שבאופן כללי, הגורם המדיני איננו תופס מקום משמעותי במחשבתו של גטיניו וההוגים הקרובים אליו בתפיסותיהם (פרנקו, אבן צרצה וכו').

60 השווה גם לפירושו של גטיניו לבראשית א:כו המובא בחלק הבא של המאמר.

לפרוש מן המשגל, כמו שאמר אל תגשו אל אשה (שמות יט:טו), כי המשגל הוא הסבה הגדולה המונעת להבנת המושכלות' (סי"ל 274א). מכאן מובהר טעם איסורי עריות, שהוא הצורך בהתמסרות המוחלטת להשכלה ולהשגה<sup>61</sup>. לאור טעם שכזה, היה ראוי לאסור את חיי המשפחה מכל וכל, אלא ש'התורה הקדושה אינה מזהרת בנמנעות, כי גזרה שאין רוב הצבור יכולים לעמוד בה אינה גזרת אותה'. בהתאם לגישה זו מבואר היטב החטא הקדמוני: 'משעה ש'נטה [אדם הראשון] אחר תאות המשגל', או אז גורש מגן עדן 'שהוא מקום הבנת המושכלות' (שם). נדמה שהנימה האסקטית העולה מדיון זה איננה מוטלת בספק.

נשוב לעדיפות השלמות השכלית על השלמות המוסרית והמעשית. גטיניו ממצה עיקרון זה עד תום בגישתו האנטינומיסטית. בתחילת פרשת קדושים, לאחר הצעת המצוות שהן בגדר 'זכר' (שבת, מועדים וכו'), אבן עזרא כותב: 'זפה ארמוז לך סוד, דע כי השלם שלם מאד, על כן כתוב באברהם וישמור משמרתי חקותי מצותי ותורת<sup>62</sup>'. מפרש גטיניו:

רצה בזה הא"ע לומר שיהיה שלם בידיעת השם ית', ואין צורך לו לעשות מצות שהם לזכר, כי אחד שהוא יודע למה נצטוו די לו בכך. כי האמת שהמצוות הם הצעות לעלות אל מעלת החכמות כאשר אמר הר"ם המורה, ומי שהוא יודע החכמות והוא שלם בהם, למה צריך אחר זה לעשות אותן ההצעות? (סי"ל 275ב)

לפי מובאה זו, השלמות השכלית היא תכליתו של האדם, ומי שאכן השיג תכלית זו, איננו נזקק יותר לעשייה המובילה אליה. האינטלקטואליזם הקיצוני שמאפיין את משנתו של גטיניו מתבטא גם בטעמי המצוות. וכך הוא מנמק את איסור הערלה ומאכלות אסורים בהינף אחד, כפוגמים בשכלו של אדם ובהשגתו:

נראה בעבור כי האילן שלא עברו עליו שלש שנים אינו יכול לבשל פירותיו כל צרכם, והפרי היוצא ממנו הוא נא, וכל פרי שאינו מבושל כל צורכו הוא מוליד ליחות רעות ומפסידות השכל. ומאכלות אסורות גם כן הם אסורות מזה הטעם, ר"ל מצד שהם מולידים ליחות רעות ומטמטמים השכל (סי"ל 276א).

61 בצד הטעם השכלתני לאיסורי עריות, גטיניו איננו מוותר על הטעם האסטרולוגי, שלפיו אופייניים איסורי עריות לארץ-ישראל, בגין השפעת הכוכב המיוחד לה. ואלה דבריו בדף 274ב: 'כי מפני <ש>ארץ ישראל מחייב להיות שונא הזמה, והעד לזה מה שאסר הכתוב העריות בארץ לאזרח ולגר גם כן'. לפי כלל זה הוא מבאר את מותה של רחל לפני כניסת הארץ 'שלקחת רחל היתה כנגד מבט ארץ ישראל ומתה רחל ולא לאה' (275א). והשווה מאמרי: ארץ מקום וכוכב (לעיל, הערה 17), עמ' 148-149 וראה עוד: 'המתח בין המוסר המתון למוסר הסגפני בפילוסופיה היהודית בימי הביניים', *בין דת למוסר* (בעריכת ד' סטטמן וא' שגיא), רמת-גן תשנ"ד, עמ' 185-208. כינון החטא הקדמון על המשגל מקורו כבר בר' שלמה אבן גבירול ובר' אברהם אבן עזרא.

62 בראשית כו:ה; פירוש אבן עזרא לויקרא יט:יט; מהר"י ויזר, עמ' סג. וראה גם הפירושים המובאים בסוד י"י לידאיו לבראשית ג:כד בחלק האחרון של מאמר זה. את פירושיהם של ר' שלמה אבן יעיש ור' שמואל אבן צרצה לדברים אלו ניתחתי במאמרי: 'הירידה הרוחנית-דתית של הקהילה היהודית' (לעיל, הערה 31), עמ' 106-107.

מדיון זה עולה כי ניתן למנות את גטיניו עם ממשיכי המסורת הרציונאליסטית במאה הי"ד. נראה בעליל שלדיוור השלמות האינטלקטואלית היא התכלית העליונה של האדם, ומכיוון שכך האסטרולוגיה היא בבחינת כלי לשלמות זו. כידוע, השלב העליון של ההשכלה הוא הדבקות בישות השכלית העליונה, השכל הפועל; ובגישה זו תומך גטיניו בפסקנות: 'תכלית הכל הוא ההתדבקנות' (סי"ל 2283). תדמיתו השכלתנית של גטיניו מתגלה ומתגבשת ביתר שאת מתוך שאר התפיסות הפילוסופיות הרדיקאליות שהוא מציג, כמו: קדמות העולם (פירושו לבראשית א:א; מובא להלן), ידיעת הכללים (שם יח:כא) והתפיסה האנטינומיסטית.

5. כמו בעל פירוש הסודות, גם ר' עזרא גטיניו מתגלה כאישיות רבת אנפין, שבדעותיה התמזגו מסורות כה שונות כמורשת השכלתנית של הרמב"ם, מחד גיסא, והמורשת האסטרולוגית והמאגית מיסודו של אבן עזרא, מאידך. אלא שבניגוד לבעל פירוש הסודות, גטיניו מביא את התפיסות השונות לידי קיצוניות, וכך הולך ומחריף המתח בין המורשות. השכלתנות מובילה לאנטינומיזם; האסטרולוגיה מביאה למאגיה אסטראלית. המתח המתואר מתגלם בעקביות בפרשנות המיוחדת של גטיניו לצפונותיו של אבן עזרא. זאת ועוד: בניגוד לפירוש הסודות, פירושו של גטיניו נמנה עם אסכולה פרשנית ופילוסופית מובהקת, שמיזגה את התפיסות הרדיקאליות מתוך שני המודלים – אבן עזרא, מחד גיסא, והרמב"ם, מאידך. אסכולה זו מונה הוגים שונים, החל בר' שלמה אלקונסטנטין, ר' שלמה אבן יעיש ור' שלמה פרנקו, וכלה בר' שם טוב אבן מאיור. יש לציין גם זאת: לפירושו של גטיניו ערך מיוחד באוסף הדעות והשיטות שהוא מביא ומתעד. סוד יי' לידיאיו הוא בבחינת מכלול פרשני, שכל פרט ופרט שבו הוא בעל זיקה להגות, לפילוסופיה ולמדע. אם אמנם תרומתו איננה במקוריות, הרי שהוא משקף עוצמה פרשנית ותרבותית, שהדיה ניכרים בעולם הפרשני-פילוסופי של המאה הי"ד. ניתן לקבוע, איפוא, ששני החיבורים, פירוש הסודות וסוד יי' לידיאיו משקפים את הפרשנות השכלתנית לאבן עזרא משני אגפיה: המתון והקיצוני. לא מן הנמנע שחיבורים אלו משקפים גם את פניה הרוחניים והתרבותיים של התקופה שבה נכתבו, לאמור, אמצעותה של המאה הי"ד.

ד. סוד יי' לידיאיו על ספר בראשית.

במסגרת זו אנו מביאים את נוסח החיבור סוד יי' לידיאיו לספר בראשית. סוד יי' לידיאיו לר' עזרא גטיניו השתמר בכתבי יד רבים למדי, וככל הנראה היה פופולארי בקרב המתעמקים במשנתו של אבן עזרא<sup>63</sup>. כדמות ראה לכך ניתן לראות גם בעובדה שבאחד מכתבי היד (יא

63 יש לציין בהקשר לכך שבכמה תקופות נהוו חוגים המפרשים את כתבי אבן עזרא ונתלים בסודותיו. דוגמה למרכז רעיוני שכזה ניתן לראות בדמותם של ר' מרדכי בן אליעזר כומטיאנו, ר' אפרים בן גרשון, ר' שבתאי בן מליאל הכהן ור' מנחם בן משה תמר, שפעלו בביזאנטיון בשלהי המאה הט"ו ובראשית המאה הט"ז. ראה: ש' רוזאניס, דברי ימי ישראל בתוגרמה, א, תל אביב תר"ץ, עמ' 26-33.

ברשימה להלן) מופיעות הערות משל ר' מתתיה היצהרי על סוד יי' לידיאיו. כידוע, אף ר' מתתיה חיבר סופרקומנטאר על פירוש אבן עזרא לתורה, וגם הוא הושפע מפירושו של ר' שלמה פרנקו. למרות תפוצתו בכתבי-היד, סוד יי' לידיאיו לא ראה את אור הדפוס, למעט קטעים אחדים שפירסם אדולף ילינק בקונטרס המזכיר (תרנ"ג)<sup>64</sup>.  
ואלה כתבי-היד שבהם השתמר החיבור בשלמותו<sup>65</sup>:

- (א) כ"י וטיקן 106/3.
- (ב) כ"י פירנצה-לאורנציאנה Acq. e. Doni. 74/3.
- (ג) כ"י פרמא-פירו ב 8.2.
- (ד) כ"י לונדון 199,2.
- (ה) כ"י מינכן 15,2.
- (ו) כ"י מינכן 57,4.
- (ז) כ"י מנטובה, הקהילה, 28/10.
- (ח) כ"י ניו-יורק בית המדרש לרבנים Mic. 5532/2.
- (ט) כ"י פריס Hébr. 173/3.
- (י) כ"י פרמא 205/2 (2196).
- (יא) אוקספורד-בודלי (Poc. 183) 236/3, 130 בקטלוג אורי.  
כתבי-היד שבהם שרדו חלקים או קטעים מתוך החיבור הם:
- (א) כ"י אוקספורד-בודלי (Hunt. 217) 231/2, 159 ברשימת קטלוג אורי.
- (ב) כ"י טורינו — הספרייה הלאומית, A.V. 17/2.
- (ג) כ"י מוסקבה גינצבורג 4/2.
- (ד) ורשה 766.
- (ה) ירושלים 1348<sup>8</sup>.

נוסח סוד יי' לידיאיו על ספר בראשית המובא להלן מבוסס על כ"י מינכן 15,2. את הנוסח השוויתי לכמה כתבי-יד, והעירותי בדרך כלל על שינויים שיש להם משמעות פילוסופית כלשהי, לפי הסימנים הבאים:

א — כ"י אוקספורד-בודלי 231/2, שבו הסוף חסר. כ"י זה, הקדום יחסית, נכתב בשנת קע"ז בביזאנטיון; מסורת הנוסח שלו שונה מכ"י מינכן, המשמש כבסיס למהדורה הנוכחית.

פ — כ"י פירנצה-לאורנציאנה 74/3, שנעתק במאה הט"ו, ככל הנראה בספרד. בנוסחו הוא משתווה בדרך כלל לכ"י מינכן הנידון, וניכר שהם בני אותה מסורת של הנוסח. שינויי נוסח משמעותיים מבחינה פילוסופית אינם מצויים בו כלל.

נראה ששני כתבי-יד אלו משקפים את נוסחי החיבור. כאמור, נמנעתי מציון קפדני של שינויי נוסחאות, מכיוון שכפי שנימקתי את דעתי לעיל, כי מדובר בחיבור פילוסופי,

64. גרפס מחדש בתוך הקובץ: מפתחות לספרות ישראל, ירושלים תשל"ב, עמ' 55-56.  
65. כתבי-היד ערוכים בסדר כרונולוגי של העתקתם: א-ג במאה הט"ו, ד-י במאה הט"ז, יא במאה הי"ז. כתבי-יד נוסף משנת רע"ח, מצוי בידי מ' בניהו.

שהאלמנט הפרשני המרכזי שבו הוא האליגורי או המדעי. בכגון דא, יש לעקוב, לעניות דעתי, אחרי דעתה של קולט סיראט<sup>66</sup>, ולציין את השינויים שיש להם עניין פילוסופי או רעיוני כלשהו, ולכן נקטתי גישה זו בטקסט שלפנינו.

### סוד יי' ליראיו

אמר עזרא בר שלמה בן גטיניו המכונה אשטרוק שלמה: ימים רבים נרתעתי לאחורי ומשכתי אחורי ימיני מלחבר זה הספר, שקראתי שמו 'סוד יי' ליראיו', לשלש סבות: הקודמת שבהם שלא להחטיא כונת החכם מאור התורה ר' אברהם בן עזרא ז"ל לגלות מה שכסה החכם, כי אם היה הדבר ראוי לגלותו לא הניח אלי הדבר שאגלהו, כי הוא ידע יותר לגלותו במליצה צחה ממה שאגלהו אני, ואין ראוי לומר כי אם להרחבת הלשון, כי לשון 'יותר' אינו נופל כי אם בשני דברים הנכנסים תחת גדר אחר<sup>1</sup>, והחכם הנזכר ואני הצעיר שבתלמידים אין אנו נכנסים תחת גדר סוג אחד<sup>2</sup>, כל שכן תחת גדר אחר. השניה אשר מנעתני עד הנה מלחבר זה הספר, כאשר יראתי פן יבא זה הספר לידי אנשים שאינם ראויים ומהוגנים ויוציאו לעז על החכם ועלי, באשר לא יבינו דברי במה שפירשתי לדעת החכם, וידונו אותו ואותי לכף חובה. ומזה הפחד לא רציתי לערב אותו עם פירוש הפשטים שפרשתי לדעת החכם שקראתי שמו 'ספר הזכרונות', כאשר כתבתי בהקדמת אותו ספר.

והשלישית השקולה כנגד כלן, כאשר אני מכיר ערכי וערך זולתי שאין ראוי לדבר בדברים אלו כל שכן לכתבם בספר. אך הביאני לפרוץ גדר החכם וליכנס לפנים ממחיצתו<sup>3</sup> הפצר אוהבי אשר חשבו עלי שאדע לבאר להם דברים עמוקים אלו, וכבודם במקומם מונח, כי מחשבותם טעות הוא בעיני, כי אני כלי רק בער וחסר לב לדעת תעלומות חכמה, וכל שכן לדעת כונת החכם במה שדבר בדברים אלו, ואיני רואה שיוכל לרדת לסוף דעתו כי אם שחננו השפע האלהי, ומה גם מה שהוא חסר תבונות כמוני היום שיש לי להחריש בדברים נפלאים אלו משום אויל מחריש חכם יחשב (משלי יז: כח). אמנם [246ב] כאשר אוהבי הם גדולים בארץ ואין מסרבין לגדול<sup>4</sup>, באלהים<sup>5</sup> מחסי בטחתי ולא אבוש (עפ"י תהלים כה: ב) לבאר להם מה ששמעתי מרבותי בדברי סודות החכם, ואבחר<sup>6</sup> להם מכל הפירושים הפירוש היותר נאות אל כונת החכם ומקובל אל הדעת כפי דעתי.

66 ראה: Da'at, 10: 'L'Édition des textes philosophiques médiévaux -- questions de méthodologie', pp. 3-13. (1983). לפי שיטה זו הוציאה את הטקסט של *מראות אלהים* לר' חנוך אלקונסטנטיין (ירושלים תשל"ו, וכן *אשל באר שבע*, א), אף הוא טקסט פילוסופי-פרשני (לפרקי מעשה מרכבה).

1 הגדר הוא הגדרה לפי הסוג וההבדל, כלומר הצורה הספיציפית המייחדת את הדבר מן האובייקטים האחרים. לפי הצטננות גטיניו אין לנקוט לשון יתרון עליו ועל אבן עזרא, כיוון שאינם תחת אותו גדר.  
2 בכ"י אוקספורד-בודלי 236/3 (עם הערות ר' מתתיהו היצהרי) חסרות המילים 'סוג אחר'.  
3 אפ: ממחיצתו. וכן הוא בכ"י שהיה בידי ילינק.  
4 פסחים פו ע"ב; בבא מציעא פז ע"א.  
5 א: אלהי. וכן בכ"י שהיה בידי ילינק. והשווה: תהלים סב, ח.  
6 לפי כ"י של ילינק רא. וב"פ: ואבאר. בכ"י מיצן: ואבהר.



גם העירני לבבי אל חבור זה הספר אשר קנאתי על כבוד החכם כי ראיתי קצת מאנשי זמני מתפארים בדברי החכם שירדו לסוף דעתו, ומחפשים<sup>7</sup> עליו מה שלא עלה על לבו מעולם. ואני משביע לכל מי שיבא זה הספר לידו שלא ימסרהו אלא ליחידי סגולות לשרידים אשר יי' קורא (עפ"י יואל ג:ה), ולזה קראתי שמו 'סוד יי' ליריאיו', לא חברתיו אלא לאיש שהוא מורגל בפירוש החכם בן עזרא, כי אז לא יהיו זרים בעיניו דעותיו, ואלהים יעזור לי ויענה בצרתי להצילני מדוכרי לשון הרע, ויקיים בי קרא דכתי': הַצֵּלָה נפשי משפת שקר מלשון רמיה (תהלים קכ:ב), כי רחמנא לבא בעי<sup>8</sup> שלא חברתי זה להתפאר עלי, כי אם להועיל עלי לאוהבי כפי מחשבתם, ולהיות אלי למשמרת לעת זקנתי, שהשכחה מצויה בטבע ובמקרה מרוב תלאות הזמן<sup>9</sup>. והנה אבאר קצת הסודות מלה במלה, וקצתם לא אבאר מהם כי אם הכונה לבד כאשר הם תלויים בחכמה אחרת כמו חכמת המספר וחכמת התכונה, כי החכם הזה היה בקי בכל החכמות, ואנחנו אין אנו בקיאים בחכמה אחת, לכן לא אוכל לבאר מהם כי אם כונתו לבד, והאל יזכני לגמור חבורו ולעשות חבורים אחרים שדעתי לחבר, ויקיים בי קרא דכתיב: נותן ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה (ישעיה מ:כט).

[פרשת] בראשית

פרק א

(א) וטעמו לגזור ולשום גבול נגזר והמשכיל יבין. דעת הא"ע בזה שמלת 'ברא' האמורה בפסוק בראשית אינה מענין בראת<sup>10</sup> יש מאין כדעת רובי המפרשים, כי אם מלשון גזרה, כמו וברא אתה (יחזקאל כג:מז), וזהו אמרו: וטעמו לגזור ולשום גבול נגזר. ודעת התורה בזה לפי דעת הא"ע כי בראשית שגזר הש"י ושם גבול למים שלא ישובו לכסות הארץ, כמו שאמר הכתוב: גבול שמת כל יעבורון וכו' (תהילים קד:ט).

הארץ היתה תהו ובהו. ר"ל ריקנית מבעלי חיים ומצמחים כמו שאמר המתרגם: [247א] צדיא וריקניא, כי המים היו מכסים הארץ, כי פסוק בראשית דבק עם הפסוק הבא אחריו שהוא והארץ היתה תהו ובהו, כמו שאמר הא"ע: וי"ו והארץ כפ"א רפה בלשון ישמעאל<sup>11</sup>. ולפי דעת הא"ע כי התורה הקדושה נמשכת לדעת בן סיני, שאמר בשמים והעולם<sup>12</sup> כי הארץ היתה מכוסה זמן שאין לו תכלית, ואח"כ מתחזק אור השמש וייבש קצת הארץ. והחכם בן רושד סותר זה הדעת שם. והראיה כי דעת התורה לדעת הא"ע ז"ל נמשכת לדעת בן סיני, אמרו בפסוק ראשון: יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה, והראות

7 א: ומפחים. וכן בכ"י שהיה בידי ילינק. פ: ומפאים. השווה לנאמר בהקדמתו של פרנקו לפירושו: 'ויחפאו עליו דברים אשר לא כן'.

8 סנהדרין קו ע"ב, ובגירסה ברש"י שם.

9 מוטיב הזקנה כדרכו ליצירה ספרותית מופיע באיגרת הרמב"ם לר' יוסף בן יהודה תלמידו (אגרות הרמב"ם, מהדורת ד"צ בנעט, ירושלים תשמ"ה<sup>2</sup>, עמ' 50). וראה: I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven and London 1980, pp. 74-76.

10 אפ: ליחא.

11 הפירוש לבראשית א:ב; מהו' ויזר, א, עמ' יד.

12 כינוי ספרו של אריסטו: *De Caelo*.

הדבר הנסתר והקוות המפוזר איננה בריאה<sup>13</sup>. והשמים הנזכרים הם<sup>14</sup> האויר בלשון רבים כאשר הוא נחלק לשלשה חלקים, כאשר פירשתי בביאור הפשטים הנקרא 'ספר הזכרונות'. ולפי זה נמשך סדור הפסוקים, כי בתחלה נתהווה האויר, ר"ל שנתחזק ליבש קצת הארץ, ואחר הראות היבשה נתהוו הצמחים, והעד כי אחר מאמר 'יקו' הוא פסוק תדשא הארץ (בראשית א:יא), וזה היה ביום שלישי, כי ביום הראשון נברא האור, ר"ל נתחזק, כי התורה לא דברה רק מן עולם ההויה וההפסד; וביום השני העלה האור מן הארץ האידים הרטובים ונראתה קצת ממנה; וביום השלישי נתהוו הצמחים; וביום הרביעי נתחזקו המאורות בענין שיוכל להבראות מהם הב"ח, כי אחד מן הפועלים בב"ח הוא השמש עם קצת אור הכוכבים, ובפרט בהוית האדם, כאשר מבואר בספר ההויה וההפסד<sup>15</sup>. ואעפ"י שכבר נתחזק אור השמש ביום הראשון, לא היה חזקו כל כך שיוכל להבראות ממנו ב"ח אעפ"י שיוכל להבראות ממנו הצמחים. ולזה רמזו רז"ל באמרם הן הן המאורות שנבראו ביום ראשון ולא תלאן עד יום רביעי<sup>16</sup>, ורצונם בזה לפי דעתי, שאעפ"י שכבר נבראו ביום ראשון כדי שיעשו פעולה להראות היבשה ולהוית הצמחים, עדיין לא היה יכולת בהם להשלים ההויה האמתית שהיא הוית הב"ח שהם הסוגים, והזכיר האדם לבדו ביום הששי בעבור כי הוא הנכבד מכל הב"ח והוא היה התחלת המחשבה וסוף המעשה, בעבור כי כל הנמצאים קודמים למציאות האדם. וכן אמר הא"ע ז"ל באמרו כי לא נברא [ב247] בכל יום כי אם דבר אחד, בראשון האור בשני הרקיע בשלישי הצמחים ברביעי המאורות בחמשי ובששי נפשות החיות, והמזמור הנזכר לעד עכ"ל<sup>17</sup>. ואחר בריאת האדם תשלם<sup>18</sup> כל מעשה בראשית כאמרו: ויכלו השמים והארץ וגו' (בראשית ב:א).

אך קשה לזה הפי' מה שכתב הא"ע בזאת הפרשה על פסוק ויברא אלהים את האדם (שם א:כו): וה"א האדם יש לו סוד<sup>19</sup>, ואמר זה כי לא תפול על שם העצם ה"א הידיעה, כאשר יפרש הוא בסוד השם בפרשת ואלה שמות<sup>20</sup>. ואמר כי יש לו סוד בעבור כי האדם הנזכר על זה הענין הוא על שם המין לא על האיש הרמוז, וכן כתב בפרשת ואלה שמות. ואם כן, אם התורה נמשכת לדעת בן סיני, איך אמר הא"ע ז"ל כי האדם לא נברא, כי אחר שהיתה הארץ מכוסה לא היו שם ב"ח שהוא הסוג, אף כי האדם שהוא שם<sup>21</sup> המין. לכן נראה לפי דעתי כי בעבור אמר יתכן להיות<sup>22</sup> כן, בעבור שהוא נחשב מאדמה, והוא שם עצם ושם התאר. או נוכל לומר לדעת הא"ע כי התורה הקדושה לא הזכירה כלל לא חדוש ולא קדמות, כי

- 13 הפירוש לבראשית א:ט; מהד' וייזר, א, עמ' טז.
- 14 א: והשמים הנזכר שם.
- 15 ספרו של אריסטו *De Generatione et Corruptione*.
- 16 חגיגה יב ע"א.
- 17 הפירוש לבראשית א:א; מהד' וייזר, א, עמ' יג.
- 18 א: נשלם.
- 19 הפירוש לבראשית ב:ח; מהד' וייזר, א, עמ' כא.
- 20 הפירוש לשמות ג:טו; מהד' וייזר, ב, עמ' כה. וכן האיזכור להלן.
- 21 אפ: ליתא.
- 22 א: ליתא.

החדוש הוא דבר מקובל באומה<sup>23</sup> איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה, כי התורה הקדושה נתנה לכל החכמים ולשאינם חכמים, ודבור<sup>24</sup> החדוש לא יבינוהו אלא החכמים<sup>25</sup>. ולזה לא רצתה להזכיר העולם הבא שהוא ההשארות, באשר לא יבינוהו כי אם<sup>26</sup> מתי מספר, כאשר כתב הא"ע בפרשת האזינו<sup>27</sup>, אעפ"י שחכמי האומות מודים בו והביאו מופת<sup>28</sup> עליו, מה שאין עושין כן בחדוש, כי הם חולקים עליו והביאו מופת על בטולו. ולזאת הסבה בעצמה אמר בעשרת הדברות אנכי יי' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים (שמות כ:ב)<sup>29</sup> ולא אמר אשר בראתי שמים וארץ, באשר יציאתם מארץ מצרים היתה גלויה לכל, לחכמים ולשאינם חכמים, ובראות שמים וארץ אינה ידועה באמתות כי אם לחכמים.

וההקדמה שאמרה התורה באמרה 'בראשית' לא היתה קדימה בזמן כי אם קדימה בטבע ובהכרח<sup>30</sup>, אחר מציאות היסודות מציאות הראות היבשה קודמת בטבע למציאות הצמחים וכל שכן למציאות הב"ח, וסבתו — ר"ל סבת הראות היבשה — הוא האור<sup>31</sup>, לכן מסודר בפרשה תחלה האור [248א] כאמרו: ויאמר אלהים יהי אור (בראשית א:ג), ויחסו אל היום<sup>32</sup> הראשון, וכן כל דבר ודבר שקדימתו בטבע מיוחס אל כל יום ויום המסודרים גם כן כפי הסדור הטבעי, ולזה תמצא אחר מציאות<sup>33</sup> האור הראות היבשה ביום שני וביום שלישי אחר הראות היבשה<sup>34</sup> היות הצמחים, וביום הרביעי התחזקות המאורות לצורת היות הב"ח, כי בהיות הב"ח צריך כוכבים אחרים מלבד השמש שהוא סבת היום, כי לכל מין ומין יש לו כוכב מיוחד לשמור מינו, ולזה לפי דעתי אמר יהי מאורות (שם יד) ולא אמר יהי מאור, להורות כי פועלים רבים צריכים להיות הב"ח, כי בהיות הצמחים יספיק פעולת השמש כאמרו: וממגד תבואות שמש (דברים לג:יד). ואח"כ ביום הששי הזכיר בריאת האדם שהוא המין, כי הסוג קודם למינים בטבע, לכן הזכיר ביום חמשי היות הב"ח בכלל שהוא הסוג וביום ששי הזכיר בריאת האדם, ולא הזכיר מכל המינים זולתו באשר הוא מובחר, והוא תחלת<sup>35</sup> המחשבה וסוף המעשה ובעבורו<sup>36</sup> שאר המינים.

ועתה כפי זה הפירוש יתישב היטב מאמר החכם א"ע ז"ל שאמר: וה"א האדם יש לו סוד<sup>37</sup>, כי לזה המאמר המינים לא היו נבראים כמו שלא היו נבראים שאר הנמצאים.

- |    |   |
|----|---|
| 23 | א: באומות.  |
| 24 | פ: ודבר.  |
| 25 | ודבור...החכמים / א: ודבר החכמים.  |
| 26 | ב"א נוסף: החכמים, שהם.  |
| 27 | הפירוש לדברים לב:לט; מהד' וייזר, ג, עמ' שיח. וראה להלן סביב הערה 41.                        |
| 28 | א: ראיות.   |
| 29 | כידוע זו שאלתו של ר' יהודה הלוי (כמדי א:כה) המובאת בפירוש אבן עזרא, מהד' וייזר, ב, עמ' קלא. |
| 30 | א: קדימת טבע בהכרח.   |
| 31 | א: האור.  |
| 32 | א: האור.  |
| 33 | א: ליתא.  |
| 34 | ביום שני...היבשה / א: ליתא.   |
| 35 | א: התחלת.   |
| 36 | ב"א נוסף: נבראו.  |
| 37 | הפירוש לבראשית ב:ח; מהד' וייזר, א, עמ' כא. וכן במובאה הבאה.                                 |

ולאמרו: יתכן להיות כן בעבור אשר הוא שם נחצב מן האדמה, וכ"ש<sup>38</sup> המינים היו נבראים אחר שהבריאה הנזכרת הוא<sup>39</sup> הראות היבשה, כאמרו בפסוק יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה וגו': והראות דבר נסתר והקוות דבר מפורז איננה בריאה<sup>40</sup>. ושני הפירושים נאותים אל כונת א"ע ז"ל כאשר יראה מי שיש לו לב להבין האמת. הפירוש הראשון נאות לאמרו יתכן, והפירוש השני לאמרו: וה"א האדם יש לו סוד, כי לא דבר משה על עולם הבא שהוא עולם המלאכים, רק על עולם ההויה וההשחתה<sup>41</sup>, ר"ל הוא הדין שלא דבר משה בעבור עולם הגלגלים, בעבור שמציאות המלאכים לא נתאמת במופת אלא<sup>42</sup> ממצאות הגלגלים, ואם לא ימצאו גלגלים לא ימצאו מלאכים<sup>43</sup>, כי מציאות המלאכים בלתי מציאות הגלגלים היה פועל בטל, בעבור שלכל מתנועע יצטרך מניע, ואם לא נמצא מתנועע מציאות המניע היה לבטלה, כאשר יתבאר כמה שאחר הטבע במאמר [248ב] הלמ"ד<sup>44</sup>. ולזה נתאמת שם במופת מספר המלאכים — שהם השכלים הנבדלים — ממספר הגלגלים. ונראה לי כי הא"ע ז"ל קרא לעולם הבא עולם המלאכים, כי ההשוארות האמתי — שהוא העולם הבא — הוא שוב הנפש אל השכל הפועל, שהוא אחד מן השכלים הנבדלים, וכן הוא דעת אריסטוטי' בספר הנפש<sup>45</sup>, לא כדעת הר"ם במז"ל שנמשך לדעת רז"ל שיחשבו שהנפש הנשארת אחר המות — הנקראת נשמה — חוזרת אחר הפרדה מן הגוף אל גלגל ערבות שם צדק ומשפט וגנוי חיים וגנוי שלום וגנוי ברכה ונשמחן של צדיקים ונשמות ורוחות שעתידין להבראות<sup>46</sup>, כאשר כתב זה בארוכה בספר המורה פרק ע בפרק רכב.

(א:ה) ויש סוד לדרוש שתא אלפי. אמר עזרא בר שלמה הנזכר: עתה אומר לך כלל שישען לבך בכל מקום שתראה לחכם א"ע ז"ל אומר כן, יש לו סוד<sup>47</sup> מבלתי שיפרש הסוד במלות סתומות, כמו שאמר בזאת הפרשה וזה לשונו: ודע כי כל מה שמצאנו כתוב בדבר הגן והנהרות הוא אמת ואין בו ספק כי מאור השכל יצא החפץ וכו'<sup>48</sup>; גם בפרשת קדושים

38 אפ: וכו'.

39 בכ"י מינכן נוסף: 'הראש', וב"אפ: ליתא.

40 הפירוש לבראשית א:ט; מהר' ויזר, עמ' טז.

41 ראה הערה 27 לעיל.

42 א: רק.

43 בכ"י מינכן: מלכים (!).

44 הדיון המרכזי על מהות התנועה מצוי בפיסיקה, ספרים ז-ח. וראה מורה נבוכים חלק ב, הקדמה יז. אמנם, לפי ההמשך, ניכר שגטיניו קרא את אריסטו דרך פרשניו הפריפטטיים, כפי שהדבר התבטא בפירושו של אבן רושד. כאמור לעיל, גטיניו העתיק לעצמו מפירושו אבן רושד לכתבי אריסטו, ועל-כן ניתן להניח שגם את המטאפיסיקה קרא דרך הפרפראזות של אבן רושד, וכך הוא מצביע על השכלים הנבדלים כמניעי הגלגלים.

45 הדברים שבהערה הקודמת יפים גם לכאן. אריסטו איננו מנסח במפורש את אידיאל הדבקות ב"De Anima".

46 חגיגה יב ע"ב; מורה נבוכים א:ע.

47 ב"אפ נוסף: ולא אצטרך בכל פעם ופעם שיאמר הא"ע (א: ) ויש בו או יש לו סוד / (פ: ) שיש לו סוד או יש לו סוד.

48 הפירוש לבראשית ג:כד; מהר' ויזר, א, עמ' ל.

תהיו שאמר שם: והנה ארמוז לך סוד<sup>49</sup>, ואינו אומר אחריו מלות סתומות, ר"ל כי לא אמרו החכם א"ע ז"ל רק לדחות הדרש בלשון כבוד, כי לא רצה החכם לומר במוחלט כנגד רבותינו שלא יאמרו אמת, והוציאם מזה בלשון כבוד בדבורו בדרש, שהיה רואה שלא היה נאות אל הדעת אמר יש לו סוד, אך הוא לא ידעו, והנה כאלו אמר שלא היה אמת, כבודם במקומם מונח.

(ט) והראות דבר נסתר וכו'. כבר פירשתי במלת ברא.  
(טז) ולא זה גדול מזה יש לו סוד. כבר גליתי דעתי כי בכל מקום שאומר הא"ע ז"ל יש לו סוד במה שאמר ויש סוד לדרש שתא אלפי.

(כו) והשם הוא אחד שהוא יוצר כל, ולא אוכל לפרש. פירוש פרנקו, כי רצה זה שהשם השפיע משכלו על האדם יותר [249א] משאר הב"ח ושם בו נפש המשכלת שתשאר קיימת אחר המות, כמו שהוא ית' תמיד ונצחי, וזהו שאמר: בצלמנו כדמותנו, הוא על דברת בני האדם, ושהבורא ית' הוא אחד והוא הכל, לפי שהוא סבת כל הדברים וקיומם. והאדם נברא בשני פרצופים ר"ל שקיומו בשני דברים שהם הנפש והגוף<sup>50</sup>.

#### פרק ב

(ג) פי' ברכה תוספת טובה וביום הזה תתחדש בגופות דמות כח הכר<sup>51</sup> והשכל. פירש פרנקו, כי חכמי הכוכבים אומרים כי הכוכב המשרת ביום השביעי שהוא שבתאי שיש לו זה הכח, ולזאת רמזו רז"ל בנפש יתרה<sup>52</sup>.

(ד) בהיות הרקיע ונראתה היבשה. רמז בזה הא"ע ז"ל אל מה שפירש במלת ברא, שהבריאה הנזכרת בתוכה לא היתה אלא הראות היבשה.  
(ח) והאדם יש לו סוד. כבר פירשתי במה שכתב הא"ע ז"ל וטעמו לגזור ולשום גבול נגזר וכו'.

(יב) כי לא היה שם כח מקבל זה השם. זה מבואר ממה שפירש הא"ע בו אלה שמות וזה לשונו: ונשמת האדם מאורם, ומקבלת כח עליון כפי מערכת המשרתים וכל המשרת כנגד הצבא הגדול בעת הבראו. ואם תחכם הנשמה תעמוד בסוד המלאכים ותוכל לקבל כח גדול מכח עליון שקבל ע"י אור המלאכים, אז יהי דבק בשם הנכבד, וזהו שנדר יעקב והיה יי' לי לאלהים (בראשית כח: כא), כי יתבודד כל ימי חייו לדבקה בו כפי כחו עכ"ל שם<sup>53</sup>. ואם כן, עד שנברא האדם שנפשו ראוי לקבל כח עליון, מה שאין כן נפש שאר הב"ח, לא היה שיזכר זה השם.

(יז) ודע כי אדם מלא דעת היה. פירש פרנקו, כי אדם מלא דעת היה בעבור שנברא בצלם

49 הפירוש לויקרא יט: ט; מהר' וייזר, ג, עמ' סג. בכתבי־היד נוספו המלים הבאות: א: ודע כי השלם שלם וכו'; כל אלו שאמ' ויש לו סוד או והנה ארמוז לך סוד (אפ: ) שאמ' אחריו סתומות לרמזו הסוד על האדם ולחקור ולדעת דעת החכמים באותו סוד. אך במקום שאמ' יש לו סוד.

50 עד כאן הציטוט מפירושו של פרנקו.

51 כח הכר / א: הכרה.

52 השווה: בבלי ביצה טז ע"א; הביטוי 'נפש יתירה' מופיע גם בזהר (ג, רמב ע"ב).

53 הפירוש לשמות ג: טו; מהר' וייזר, ב, עמ' לד.

אלהים, רק דעת טוב ורע לא ידע<sup>54</sup> בדבר אחד, רמז בכחות הפעולות<sup>55</sup> בחפץ שאחד מהם הוא המשגל, שהוא דבר אחד שיש בו טוב ורע, טוב בקיום המין ורע לעצמו, כמו שאמר רז"ל באו ונחזיק טובה לאבותינו, שאלמלא לא חטאו אנחנו לא באנו לעולם<sup>56</sup>. כי הנה אשתו ידעה שהיא בגן. פירש פרנקו, כי רצה בזה כי אחר שידע אותו<sup>57</sup> כח החיוב הנרמז בשם חוה שנאמר<sup>58</sup> עליה שהיא אשתו, אין ספק שידע אותו האדם. (כה) ויש אומרים כי גם ערום ראה ונסתר כמוהו. פירש פרנקו, כי רצה בזה כי הכח היה ערום בלי מכסה [2249] כדמות העין. ר"ל כי יקרא לחכם ערום מפני<sup>59</sup> ששכלו בלי מכסה כדמות העין<sup>60</sup> שמפני שאין לו מכסה יכולה לראות ממרחק גדול. וכך יקרה לחכם, כמו שאמר רז"ל איזהו חכם הרואה את הנולד<sup>61</sup>, ר"ל שרואה את הדברים מרחוק קודם שיהיו.

## פרק ג

(כא) ואמרו: ויעש יי' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם, ר"ל<sup>62</sup> שעשה להם מסך מבדיל להבדיל המושכלות. ואפשר שעור הוא מגזרת עורות, והעד על זה הפירוש מה שאמר בסמוך: הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם (כב), שנראה כי מפני שלא עשה מצותו, שהיה מונע ממנו ההשגה השכלית, שלא יחיה לעולם.

(א) והישר בעיני שהם הדברים כמשמעם. פירש פרנקו<sup>63</sup>, כי אמרו שהדברים כמשמעם ר"ל כפשטם, ואפשר שהמשמעות הוא שהנחש הוא הכח המתאווה, כי אדם כזה ראו להקרא אדם, כמו שאמר רז"ל על פסוק ואתנה צאן מרעיתי אדם אתם (יחזקאל לד: לא): אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם<sup>64</sup>. ושאר הספורים הכתובים בענין הנחש נראה לי שהם להעלים הסוד. גם אמרו וטעם עמה שיחד אכלוהו. והנכון בעיני ששני עצים הם בתוך גן עדן ואינם במקום אחר<sup>65</sup> על פני האדמה, והאחד עץ הדעת וכו'<sup>66</sup> הכל לפי דעתי להעלים הסוד, ולא מצאתי מי שפירש באלו<sup>67</sup> דבר.

54 א: היה.

55 א: הפועלות.

56 עבדה זרה ה ע"א.

57 א: אות.

58 א: שאמר.

59 ר"ל... מפני / אפ: ליתא.

60 ששכלו... העין / א: ליתא.

61 תמיד לב ע"א. וראה משנה אבות ב, יג.

62 אף פירוש זה הוא פרי עטו של פרנקו, כ"י אוקספורד 1258, דף 51א.

63 הגירסה כאן איננה תואמת את פירושו של פרנקו על אתר. וזו לשונו: 'הוא אומ' כי הדברים הם כמשמען, ולא אמ' כפשטן. ואיפ' שהמשמעות הוא שהנחש הוא הכח המתאווה, והוא מגזיר כי נחש ינחש (בראשית מד: טז), ושהוא באדם, ומפני זה אמ' שהולך בקומה וקופה וכל הענין' (כ"י אוקספורד, דף 251ב).

64 יבמות סא ע"א; בבא מציעא קיד ע"ב ועוד.

65 ב"א נוסף: רק.

66 דברי אבן עזרא לפס' ו.

67 ב"א נוסף: הפרטים; ב"פ: הדברים.

(ח) ואמרו וזה היה סמוך לערב, רצה בזה לפי דעתי כי זה היה בעת זקנתו סמוך לעריכת שמשו, ויהיה פ' הפסוק לפי דעת הא"ע כן: וישמעו את קול יי' אלהים מתהלך בגן לרוח היום, ר"ל כי השכל שמע קול השם בעת זקנתו, שראה כי כחותיו מתמעטות והולכות, ראה כי כל מה שעשה בימי בחירתו שנטה אחר חומרו, וזהו אמרו ששמע לקול האשה, שהוא החמר המכונה בשם אשה, ולא עשה כדין כי היה לו לנטות אחר שכלו.

(טו) עקב הוא הרגל ואם הראש ראשון הוא אחרון וכן ואת עקבו מים (יהושע ח: יג), ר"ל כי הראש יתואר בשם<sup>68</sup> ראשון<sup>69</sup> בעבור היותו תחלה, וכן הסוף יתואר בעקב בעבור היותו אחרון. נראה לי כי אמר זה בעבור שאינו ר"ל כפשוטו, רצוני לומר מענין ראש ממש. אמנם [250א] איני יודע איך יתפרש הפסוק לדעת הא"ע ז"ל.

(כג) ומלת כרובים נערים. ולפי דעתי שהוא כלל לצורות כלם, זה לשון הא"ע ז"ל. פירש פרנקו כי הא"ע הביא ראייה מיחזקאל שאמר בתחלה פני שור (יחזקאל י: יד) ואח"כ אמר פני הכרוב על צורת השור שאמר בתחלה. על כן אומר<sup>70</sup> כי כל צורת שור כרוב, ואין כל כרוב צורת שור. כי כל צורת שור כרוב, לפי שהפרט בכלל, ואין כל כרוב צורת שור דוקא, כי הוא כלל לכל הצורות כלם. ואמר שהכרובים הם המלאכים הידועים. ויתכן לפרש זה המאמר לפי דעתי כי נגרש האדם מגן עדן הנרמז לעולם השכל, כדי לא יאכל מעץ החיים ויחיה לעולם. והשכי<sup>71</sup> בו מקדם את המלאכים — שהם השכלים הנפרדים, שהם סבת הצורות כלם — כדי שישמרו את דרך עץ החיים. ומה ששאל<sup>72</sup> ביחזקאל, שאמר במלת פני שור, לא נתחלפה הצורה, כי לא נעשה העגל בימיו<sup>73</sup>, כמו שנאמר אח"כ צורת כרוב. עכ"ל מלה במלה<sup>74</sup>.

ולי נראה כי מה שאמר הא"ע שהכרובים הם המלאכים, דייקא זה מה"א הכרובים, שהיא ה"א הידיעה, ורמז בזה אל המדמה. ואל זה רמז החכם באמרו: ובידם חרב יש לה להט ולה שתי פיות, כאשר המדמה מדמה דברים אשר אין להם מציאות לא בשכל ולא חוץ לשכל. גם שאינו עומד על מתכנת אחת, כי מיד תתהפך מצד אל צד כמו להט החרב.

(כד) מקדם פ' ממזרח. פירש פרנקו כי רצה בזה הא"ע שאינו מענין קדימה, כי הם אינם נופלים תחת הזמן, אלא מענין זריחה ובהירות, כמו שאמר ואת להט החרב המתהפכת. ודע כי כל מה שמצאנו כתוב על דבר הגן והנהרות הוא אמת, וכן היה ואין בו ספק, ויש לו סוד, כי מאור השכל יצא החפץ ומהשני העולה למעלה, כי תנועת החפץ לפניו הוא, גם עלה תאנה לאות. ונקרא השלישי בשם הבחינה, כי בתחלה יש כח בלי מפעל, והמבין זה הסוד יבין איך יפרד הנהר, ומהו סוד גן עדן וכתנות עור. גם יורה זה הסוד שיש כח באדם

68 פ: ליתא.

69 הראש...ראשון / א: הראשון יתואר בראש.

70 ב"א נוסף: פני כרוב.

71 א: והשכים.

72 לפי אפ. בכ"י מינכן: שארז"ל.

73 בפירושו של פרנקו נוסף: 'שנתכתב עליו וימירו את כבודם כתבנית שור, הוא דרך צחות, כי לא נתחלפה הצורה כדי שיאמר אחר כן צורת כרוב'.

74 בכ"י מינכן נוסף: היינו לשתו של פרנקו מלה במלה. נראה שזוהי תוספת המעתיק.

שיחיה לעולם, והמשכיל יבין כי זה כל האדם. פירש פרנקו זה לשונו: זה החכם הביא בשטה האחרת שלו זה הענין במלות אחרות<sup>75</sup>, ואמר כי מאור השכל יצא החפץ, כח המדמה [2250] שהוא בנין בבטן<sup>76</sup> הראשון מהמות. וזה השני הוא העולה, כי תנועת החפץ לפניו במוקדם המוח. גם עלה תאנה לאות שההתפשטות מן האמצעי העולה, לפי שסתימת עלה תאנה כמו משולש, והאמצעי ישר וגבוה מהאחרים. ונקרא השלישי בשם הבחינה, ר"ל בשם חלק בבטן האחרון מן המוח שהוא הזוכר בשם הבחינה, כי בתחלה יש כח בלי מפעל, כי אעפ"י שיהיה מושב השכל בבטן האמצעי, אפי' הכי אינו במפעל בגודל ההכנות האחרות וכו'. ומפני שהוא דוחק גדול חזר לאמרו במלות סתומות, ועליהם יש פירושים רבים שלא יסבלו אותם המלות. והפ' היותר נכון אצלי לאלו המלות שהביא בזאת הגרסא הוא כי הנה אומר שבגן עדן יש שני עצים, עץ הדעת ועץ החיים, ולפי זה אמר כי מאור השכל הפועל — והוא הנרמז בג"ע — יצא החפץ, רוצה בו הכח אשר הוא פועל האדם הדברים בחפץ. ומהשני העולה למעלה, כלומר ובאמצעות השכל הפועל בחפץ<sup>77</sup> הכח השכלי הקניי העולה למעלה והנשאר אחר המות, כי תנועת החפץ לפניו היה, כלומר כי הכח הפועל בחפץ קודם בטבע לכח השכלי הקניי. וגם עלה תאנה לאות, כי כשאכל מעץ הדעת הנרמז בכח הפועל בחפץ<sup>78</sup>, מיד תפר עלה תאנה ועשה חגורות לתקן הגוף. ואח"כ אמר וישמעו את קול יי' אלהים מתהלך בגן, שהוא רומז להשגה השכלית. ונקראה השלישי בשם הבחינה, ר"ל כי מזה הכח השכלי הקניי נקרא שלישי<sup>79</sup>, שהוא שכל בפועל, כשיכחן ויצרוף בו הדעות השכליות וישיבם בפועל, כמו שאמר כי בתחלה יש כח בלי מפעל והמבין זה הסוד יבין איך יפרד הנהר ומהו סוד גן עדן וכתנות עור. וכשתעיין בכל אחד מן הפירושים שעשו החכמים בזאת הפרשה על דרך הנסתר, לא תמצא כל אחד מהם שיפרש הפסוקים כפי פירוש החכם אלא בדוחקים גדולים, והכריח אותם לעשות אלו הפירושים מפני שנראה להם שהם זרים בפשטם<sup>80</sup>, והאמת כי אינם כל כך זרים לפי הדרך התורני, ולא היה להם להוציא הפסוקים מפשטן לומר<sup>81</sup> שרצה בהם דברים מפילוסופיא<sup>82</sup>, מה שלא עלתה על לבו. וכן כתב בן רש"ד בהקדמת פירושו לשמע הטבעי, כי אבוחמד אלגזאלי שעשה פירושים בתורתו על [2251] הדברים שנראה לו שהם זרים והוציאם מפשטן, ואמר שרצה במ דברים אחרים פילוסופיים, שהפסיד התורה והפסיד הפילוסופיא, לפי שהתלמוד התורני צריך להיותו זר מדרכי הפילוסופיא, ושאי אפשר שיתישב עם זה, וכך הוא האמת, ואני דברתי בהם כפי מה

- 75 ראה שיטה אחרת לפרשת בראשית ג: כא (בשם אבן גבירול): מהד' ריזר, א, עמ' קע.  
76 בכ"י מינכן נוסף: כבנין, וליתא ב"א.פ. בכ"י א לא מופיע בקטע הנוכחי המונח 'בטן', ותחתיו מופיע המונח 'בניין'.  
77 א: ליתא.  
78 א: ליתא.  
79 לפי א.פ. בכ"י מינכן נוסף: נברא השלישי.  
80 א: כפשוטם.  
81 א.פ: כלומר.  
82 א: מפילוסופיאה. וכן להלן.



שנראה לי שהיתה סברת<sup>83</sup> החכם אעפ"י שאינם אמיתיים<sup>84</sup> לפי דעתי, כמו שעשיתי בהרבה<sup>85</sup> מקומות אחרים. ע"כ לשון פירש פרנקו במאמר הא"ע ז"ל כי מאור השכל וכו', ואינו מתישב לי פירוש, ומדעתי כי לא כיון הא"ע ז"ל לדבר מזה המאמר. והיותר מתישב לי מכל הפירושים ששמעתי וראיתי בזה המאמר הסתום הוא פירוש החכם דון סוליימאן ׳ יעיש<sup>86</sup> הספרדי וזהו לשונו:

כי מאור השכל יצא החפץ, אמר ראיתי פירוש למקצת זה המאמר ואינו יודע למי הוא. ודעת המפרש לפי הנראה מדבריו הוא כי כונת החכם בזה המאמר היא להודיע<sup>87</sup> בו הסבות הראשונות להיות הנמצאים בעולם השפל, שהוא עולם ההויה וההפסד. והפירוש הוא זה: כי מאור השכל יצא החפץ, כלומר מעולם השכל יבא תנועת הב"ח, ומהשני העולה למעלה — כלומר מעולם הגלגלים — יבא כח הצומח, כי יספיק בו כח הצומח לא יצטרך בנתינתו לשכל נפרד, כי תנועת החפץ לפניו הוא, כלומר כי תנועת כל ב"ח<sup>88</sup> מול פניו. גם עלה תאנה לאות, רמז לצומח שתנועתו למעלה. ונקרא השלישי בשם הבחינה, כי בתחלה יש כח בלי מפעל, כלומר המחצבים — שהוא הטבע — נקרא בשם היותו במפעל שהוא כח, וזה כי יש כח בלי מפעל. ע"כ זה הפירוש שמצאתי. וצ"ע כי אע"פ שהסבות הראשונות לב"ח ולצומח הם השכל והגלגלים, כמו שאמר זה המפרש, אין כונת החכם בזה המאמר להודיע זה, כי אם היתה זאת כונתו היה מודיע סבת המחצבים — שהוא הדומם — כמו שהודיע סבת הב"ח והצומח. וכך מה שפירש זה המפרש ונקרא השלישי בשם הבחינה, שרצונו בשלישי שהוא המחצבים, והראיה על זה אמרו: בתחלה יש כח בלא מפעל, אינו כמו שאמר מן היציאה מן הכח אל הפועל אינה במחצבים לבדם, אבל היא בכל הנמצאים אשר בעולם ההויה וההפסד בב"ח ובצומח ובדומם, כי אין נמצא מהם שלא יהיה [251ב] בכח קודם המצאו בפועל. ומה שאמר כי תנועת החפץ לפניו היא על האדם לבדה, וזה מבואר מדבריו בפרשת כי תשא.

ואשר יראה כי כונת החכם בזה המאמר הוא על האדם לבדו ולא על זולתו מהב"ח, והוא להודיע הסבות הראשונות לכחות הנמצאות באדם, ושיציאת האדם בפועל בעולם ההויה וההפסד<sup>89</sup> היא אחר שהיה בכח, וזהו שרצה לבאר שהשם יי' בחר באדם משאר ב"ח והשפיע עליו שפע השכל, והוא מה שרצה לאומרו אור השכל, ועם השפע הזה השפיע עליו הכחות הנפשיות אשר אחת מהן הוא הכח החפצי השכלי שבאדם, שאי אפשר שיהיה לו זה הכח החפצי, ולא אחד שיהיה לו כח החוש והתנועה, ולזה הכח החפצי רמז החכם באמרו: כי מאור השכל יצא החפץ, ר"ל משפע השכל שהשפיע על האדם, היה האדם ברוח מעשי<sup>90</sup>

83 א: סיבת.

84 לפי אפ. בכ"י מינכן: מאתיים (!).

85 א: 'הרבה' ליתא.

86 א: סלימאן ׳ יעיש; פ: סוליימאן יעיש.

87 לפי אפ. בכ"י מינכן: ליהודיע.

88 א: חי.

89 לפי אפ. בכ"י מינכן 'ההויה וההפסד' ליתא.

90 א: מעשי השם.

ומשתמש בהם כפי רצונו בהשכל ומחשבה שכלית, לא כשאר ב"ח, שאעפ"י שתנועתם בחפץ, אינה בשכל ולא במחשבה שכלית אלא בכח דמיוני, עם שהוא ית' השפיע על האדם באמצעות הגלגלים הכחות השכליות<sup>91</sup> שבצומח, והן הכח הזן והמוליד ושאר הכחות הטבעיות המשרתות לשני הכחות האלה. ולאלו הכחות הטבעיות רמז באמרו: ומהשני העולה למעלה, ר"ל מעולם הגלגלים — שהוא שני מעולם השכל — יהיה שפע הכחות הטבעיות הנמצאות בצומח, שטבעו להיות תנועתו בעת צמיחתו למעלה. ואמרו: כי תנועת החפץ<sup>92</sup> לפנים הוא, ר"ל לתת הפרש בין תנועת הצומח לנגד תנועת האדם בעל החפץ<sup>93</sup> השכלי, ועל סמך זה אמר: העולה למעלה תנועת החפץ, כלומר אין תנועת החפץ כתנועת הצומח, כי<sup>94</sup> תנועת הצומח למעלה ותנועת החפץ לפנים, והביא ראיה שתנועת הצומח למעלה מן הכתוב שנ': עלה תאנה לאות, ר"ל והראיה על תנועת הצומח שהיא למעלה היא ממאמר<sup>95</sup> הכתוב עלה תאנה, והתאנה היתה מן הצומח, ואמר כי מלת 'עלה' היא לרמוז כי הוא עולה למעלה, וכן שאר הצמחים. ואחר שזכר הכחות הנמצאות באדם שסבתם הוא עולם השכל ועולם הגלגלים, הודיע שמציאות האדם ושאר הנמצאים בעולם השלישי והוא [252א] עולם השפל, הנה ביציאתם בפועל אחר שהיו בכח, והוא עולם האפשרות, והוא שלישי לעולם השכל. ואמר ונקרא השלישי בשם הבחינה, כי בתחלה יש כח בלי מפעל, ר"ל מפני שהאדם וזולתו מן הנמצאים בעולם השלישי יהיה מציאות שלהם בפועל אחר שהיו בכח על כן נקרא העולם בשם הבחינה, ר"ל עולם הנסיון, כי כמו שהדברים המנוסים והבחונים הוציא אותם הנסיון אל הפועל אחר שהיו בכח כמו הדברים המנוסים והנבכנים, לכן נקרא זה העולם בשם הבחינה, שהוא הנסיון. ואמרו עולם הבחינה כאמרו עולם האפשרות ועולם ההויה וההפסד. ואיני יודע מי קרא שם לעולם השלישי עולם הבחינה זולתי החכם הזה ז"ל. ואמרו: והמבין זה הסוד וכו', ר"ל מי שיבין ענין השפע שישפע על האדם, והן הכחות הנזכרות, יבין מה הוא הנהר ומה הגן ומה הוא העדן ומה הם כתנות עור, והיאך יפרד לארבעה ראשים, ומה הם הראשים<sup>96</sup>. וביאור אלו הענינים באדם, כי דברי החכם אינם אלא באדם כמו שביארנו הוא כך: הגן הוא האדם, והעדן הוא רמז לכחות הגזולות הגוף מן השכל הנפרד מן הגלגל, וזהו סוד גן עדן. והנהר רמז לשפע השופע על האדם מאלו הכחות מן השכל הנפרד ומן הגלגלים, כמו שמי הנהר מושפע על הגן להשקותו. וזהו השפע הנשפע על גוף האדם מן השכל ומן הגלגלים נחלק לארבעה חלקים, והם הראשים האמורים בתורה, כל חלק מהם יורה על כח אחד מכחות הגוף: החלק האחד הוא הכח השכלי, והכח השני הוא החיוני, והשלישי הוא הנפשי, והכח הרביעי הוא הצומח והוא הטבעי. החלק הראשון — והוא הכח השכלי הוא פישון, כי השכלי אינו גוף ולא כח

91 א: הטבעיות. נראה שזו הגירסה הנכונה, כנגד פ וכ"י מינכן הנוכחי.

92 ב: השכל.

93 בכ"י מינכן נכפל כאן: 'לפנים הוא, ר"ל לתת הפרש בין תנועת הצומח לנגד תנועת האדם בעל החפץ', ושיבוש הוא.

94 כלומר... כי / א: ליחא.

95 היא ממאמר / אפ מאמר.

96 א: הראשיים.

בגוף, אלא שפע שופע בלבד. ומפני זה נקרא 'פישון' שענינו רבוי כמו ועשו פרשיו (חבקוק א:ח), ונקרא כן מפני שמימיו רבים במימי הנהרות שיגדלו וירבו<sup>97</sup>, אם כן רבים ושופעים לכל צד והוא יותר נעלה משאר הכחות, ולמעלה כנה אותו ב'זהב' ו'בדלח' ו'שהם'. והחלק השני<sup>98</sup> — שהוא גיחון, רמז לכח החיוני שהוא סבה להראות הדעת, ונקרא 'גיחון' לפי שהוא [252ב] מוציא הרוח החיוני מהלב ומשלח אותו בכל הגוף לתת לו החיות. ואמר בו הוא הסובב את כל ארץ כוש, ר"ל שזה הכח יסובב הגוף שהוא החשך ושחור, והכח<sup>99</sup> הזה הוא חיותו ואורו. והחלק השלישי — שהוא חדקל, רמז לכחות הנפשיות שהם כח החוש והתנועה, כי בחוש ידע האדם הדברים המזיקים והמועילים לו, ולידיעה הזאת רמז באמרו 'חד', כאמרם: מחדדין זה את זה<sup>100</sup>, שבהם מתחדד האדם וידע המזיק והמועיל, ולתנועה רמז באמרו 'קל', כי מתנועת האדם יודע קלותו כמעשיו ובעניניו וכדברים הצריכים למחיתו וזהו ענין קל, והוסיף רמז לתנועה באמרו: והוא ההולך קדמת אשור, ור"ל כי בכח התנועה הזאת הוא הולך ומקדים לכל מה שירצה להביט ולעיין ולשער<sup>101</sup> הדברים, ויהיה קדמת מענין הקדמה<sup>102</sup>, ואשור מענין אשורנו ולא קרוב (במדבר כד:יז). והחלק הרביעי — שהוא פרת, רמז לכח הטבעי<sup>103</sup> שהוא הזן והמוליד שבהם יזון האדם, ויזון<sup>104</sup> גופו ויפרה וישגא ויהיה לו זרע. ויהיה 'פרת' מן פרו ורבו. וכתונת עור מפורש שהוא הגוף, והוא נרדף למלת 'גן'. ואמרו 'גם' יורה זה הפסוק<sup>105</sup> שיש יכולת באדם שיחיה לעולם, והמשכיל יבין כי זה כל האדם, ר"ל כי האדם בעל שכל, ולכל אשר יחפוץ ישנו, ובידו וברשותו להיות עצמו וחפצו אל הצד השכלי ולהשליטו על הכחות הטבעיות הגורמים לאדם לחטוא, ובזו תדבק נפשו השכלית עם השכל<sup>106</sup> הנפרד אם ירצה. זהו הנראה לי בפירוש זה המאמר.

ויש מי שפירש שהנהרות רומזים לליחות הארבעה: 'פישון' רמז לדם, ומפני אדמיותו כנהו לזהב<sup>107</sup>. ו'גיחון' רמז למרה השחורה, ומפני זה כנהו לאבנים ולארץ כוש בעבור השחורות והיושב. 'חדקל' רמז למרה הירוקה לחדותה ולקלותה. 'פרת' רמז לליחה הלבנה. עכ"ל החכם דון סוליימאן<sup>108</sup> יעיש<sup>108</sup> מלה במלה, והוא הפירוש הנבחר לפי דעתי לכוונת א"ע ז"ל.

- 97 לפי א.פ. בכ"י מינכן 'שיגדלו וירבו' משובש.
- 98 ב"אפ הכותרות: חלק שני, שלישי ורביעי, אינן מופיעות.
- 99 א: בכח; ב: ובכח.
- 100 ראה ברכות נט ע"ב.
- 101 א: ולשאר.
- 102 א: הקדמות.
- 103 א: הטבעים.
- 104 א: מזון.
- 105 ב"א נוסף: הזרע.
- 106 עם השכל / אפ: בשכל.
- 107 ומפני...לזהב / א: ויהיה לו אדמיות כינוי לזהב.
- 108 א: סלאיימן / יעיש; פ: סולאיימן יעיש.

פרק ד

(א) והאדם כאשר ראה שלא יחיה בגופו וכו', עד אמרו כאשר הוא למטה בעצמים. פרוש פרנקו לא זכר שם העצם שהוא יו"ד ה"א וא"ו ה"א לפי שלא היה שם עולם אלא<sup>109</sup> כשיתקיים מה שיורה אותו השם בשיקרא ככתבו [א253] מכל וכל. ומן ויכלו עד הנה כתב יי' אלהים לפי שהיה שם עולם מלא, אבל קודם שיוליד ויתקיים מינו, ואינו בטוח שיחיה ואפשר שימות ולא יודע זה השם הנכבד כי אם אל המלאכים, ולא יהיה נודע מכל וכל לא אמר יי' לבדו. וכשנולד קין, שהרי נתקיים מינו, אמר יי' לבדו, כי הנה נמצא עולם מלא מכל וכל, ואותו השם פועל בהתמדת המין האנושי בארץ כמו שהוא פועל בעצמים שהם השכלים הנפרדים והגלגלים<sup>110</sup> שהם תמידיים.

ומלת טוב כלל. פירש פרנקו כי רצה בזה כי מלת 'טוב' הנאמרת בבריאת האדם כלל, ר"ל שהוא נאמר דרך כלל על מעשה בראשית, ורע חלק, לפי שלא ימלט שיהיו שני דברים גרועים ואין לחוש על החלק. ועוד, כי הרע אינו אלא אפיסה מצד המקבל, אבל מצד הבורא יי'<sup>111</sup> הוא כל טוב. ולפי שזכר על הולדת<sup>112</sup> קין ושנתקיים המין האנושי, חזר לפרש היטב בבריאתו<sup>113</sup> עכ"ל. ולי נראה בזה כי רצונו בזה כי על הכללים נאמר 'כי טוב' ולא על החלקים, כי על הכלל יכול לומר 'כי טוב'<sup>114</sup> בעבור שאינו נפסד, אבל על החלק שהוא נפסד אין ראוי לומר בו 'כי טוב', וזהו אמרו: וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד (בראשית א:לא). ורע חלק, ר"ל על הכלל<sup>115</sup> נאמר 'כי טוב', והעד אמרו כל אשר עשה, ולא על החלק שהוא רע בעבור הפסדו.

(ד) והקרב אלי שהוא כדרך שעו מני (ישעיה כב:ד). פירש פרנקו שרצה בזה שענינו שהרפה ממנו כדרך סוד הקרבן כשעשה אדם אותו ובמקומו, ומהדברים הראויים לעשותו שיועיל לו בנפשו ובממונו ובכל ענינו. ואלו הקרבנות הנעשות קודם מתן תורה יורה שיש בהם תועלת גדולה וצורך מוכרח, כמו שספר<sup>116</sup> הא"ע ברוב הקרבנות, והוא הפך כונת משה רבינו בהם<sup>117</sup>.

(יד) וטעם מפניך אסתר, שיש מקום יקבל כח ותראה בו גבורת הש"י, ואם הכל מלא כבודו. פרוש פרנקו, כי רצה בזה כי יש מקומות מוכנים כפי כח קבולם שיאצל בהם, ובמקומות אחרים אינו נאצל בזה הנבואה על האדם כלל. ומפני שלא ידבר עמו השם באלו

109 א : מלא.

110 שהם...הגלגלים / א : ליתא. שהם השכלים / פ : ליתא.

111 אפ : ליתא.

112 א : תולדות.

113 א : לפרש הטוב בבריאותו.

114 ולא על...טוב / א : ליתא.

115 א : הכל.

116 לפי פ. בכ"י מינכן : שם ועד, ובכ"י א : שסופר.

117 ראה : מודה נבוכים ג:לב. והשווה : ד' שוורץ, משנתו הפילוסופית-דתית של ר' שמואל אבן צרצה, א, עמ' 119 ; הנ"ל, 'אסטרולוגיה ומאגיה אסטראלית במגלה עמוקות לר' שלמה אלקוטנטנין', עמ' 57.

העניינים, אמר ומפנין אסתר, כלומר שילך מאתו אל מקום אחר, כמו שפירש בפסוק ויקם יונה לברוח תרשישה מלפני יי<sup>118</sup>.

(טז) קדמת עדן [253ב] מזרח עדן והוא הצפון מהגן. פירש פרנקו, כי העדן והגן, כשרוצים בהם שהם עניינים אומרים שהם בקו ההשויה, ולפי שיש מן החכמים שאומרים שאין יישוב מן ההשויה לצד דרום, אמר שהוא מזרחי צפוני מן הגן.

## פרק ה

(כב-כג) חנוך בן ירד נכתב עליו ויתהלך חנוך את האלהים וכו' עד אמרו אך אלהים יפדה נפשי מיד שאול כי יקחני סלה והמשכיל יבין. פירש פרנקו, כי רצה בזה שחנוך הלך בדרכי אלהים ובעבודתו, והיה חכם גדול ככל החכמות עד שנשארה נפשו מדובקת דבוק אלהי, וזה היה חלקי זה<sup>119</sup> הנאמרת עליו, כמו שהביא ראיה מאותם הפסוקים<sup>120</sup> האחרים. וכתוב על חנוך בספר דתות הנביאים כי היה חכם גדול וחסיד, ושהכניס את העמים תחת עבדת האל, ושהוציא תחלה חכמת הכוכבים, ושם דתות לכל יושבי האקלימים לכל אחד הדת<sup>121</sup> אשר יאות לו לפי טבע אותו אקלים, ושצוה להם שיעשו מועדים, ושיעשו בהם קרבנותיהם בזמנים מיוחדים כפי מעלת הכוכבים בהם כל אח' לפי הכוכב השולט בו באותו אקלים לשמור כח הקבול של אותו אקלים, וצוה לקצת מהם שלא יאכלו מאכלות ידועות והתיר אותם לקצתם, ושישמרו לשכב עם העריות, ושישמרו עצמם מטומאת המתים, ושיהיה קיום<sup>122</sup> הישוב, וחלק העמים אל שלש משמרות כהנים ולוים והמון ועניינים אחרים. ועיין בזה היטב, כי מזה תוכל להבין עקרים רבים בכונת התורה כפי סברת זה הא"ע ז"ל עכ"ל<sup>123</sup>. ומאלו העניינים העיר החכם פרנקו שראה בספר דתות הנביאים תוכל להבין עניינים רבים מסודות התורה לפי דעת, ואין ראוי לגלותם מן הפה לאזן, כל שכן לשומם על ספר, והמשכיל יבין.

עוד כתב פרנקו כי בענין השנים שחיה חנוך יש מחלקת גדול, כי יש אומרים שחיה כך וכך, והפסוק שאמר שחיה<sup>124</sup> שפ"ז<sup>125</sup> שנה<sup>126</sup>, ויש לתמוה מהא"ע ז"ל איך לא התעורר בזה הדבר, ולא דבר בזה ולא שום רמז בענין אורך<sup>127</sup> ההיים אשר חיה<sup>128</sup> אלו האנשים, כמו שמנהגו לומר בדברים אחרים שלא היו כל כך משונים ממנהג הטבע. ומפני שלא מצאתי

118 יונה א:ג. וראה פירוש אבן עזרא לפס' א שם.

119 צ"ל לפי פירוש פרנקו: הלקיחה. אפ: חלקו זה.

120 ב"א נוסף: ומפסוקים אחרים.

121 אחד הדת / א: דת ודת.

122 אפ: לקיימת.

123 על דברים אלו ראה הערתי: 'עוד לסוגיית "חכמה יותית" במאה הי"ד', סיני, קה (תש"ן), עמ' צה.

124 בכ"י מינכן נוסף: שס"ה.

125 א: שכ"ז.

126 בכ"י מינכן נוסף: 'ולא נהירא שנה', והוא כנראה הערת המעתיק.

127 לפי אפ. בכ"י מינכן: איך.

128 א: חיר.

שום סמך בדברי חז"ל, לא<sup>129</sup> כתבתי סברתי בו. ועיין מה שכתב [254א] בהם רבינו משה ד"ל<sup>130</sup>, כי הוא דבר שאין בו מענה.

ובאמת, מה שתמה פרנקו מן הא"ע ז"ל איך לא דבר בענין אריכת השנים מדורות הראשונים, תמהתי ממנו זה כמה שנים, ואיך נתמעטו כל כך בימי אברהם, ושמעתי על זה ממשכיל אחד בעיר טירול (Teruel) כי מה שאמרה התורה: ויחי אדם כך וכך ויחי פלוני כך וכך, לא רצתה לומר שיחיו אלו השנים בפועל, כי זה מכת הנמנע, כמו שמבואר ההויה וההפסד, אבל דעת התורה הוא שלא נשכח זכרם ומאמריהם כל אותם השנים שנאמר עליהם שחיו. ובכמו זה אמרו רז"ל צדיקים אפי' במיתתם קרויים חיים<sup>131</sup>.

#### פרק ו

(ב) והישר בעיני להיות בני אלהים היודעים דעת עליון וכו'. פירש פרנקו כי חכמי הכוכבי' שמו דרך כפי מונחי חכמתם איך ידע האדם האשה הראויה לו אותה שתהיה עזר לו ולא כנגדו. ואין צריך להאריך בזה ולומר טענותם, כי אין זה מקומו.

#### פרשת תולדות נח

(כ) וכן דרש שיש בבהמות גדול<sup>132</sup> שהוא רועה אלף הרים בכל יום, וכן עוף שיכסה אור השמש וכו'<sup>133</sup>. פירש פרנקו כי אלו האגדות<sup>134</sup> אינם אמיתיות לפי פשטם, כי אם היו אמיתיות, לאותה בהמה שהיתה אוכלת<sup>135</sup> אלף הרים בכל יום מה אכלה בעודה בתיבה, והעוף שמכסה אור השמש כמו כן. ונראה שאפשר לפרש אלו ההגדות כי מה שאמר בבהמות שהיא רועה אלף הרים, שהוא שם כולל לכל הבהמות שבעולם, כמו בהמות בהרי אלף (תהלים נ:). והעוף שמכסה אור השמש בכנפיו שהוא שם כולל לכל העופות, ונקרא זיו כמו שאמרו: זיו שדי עמדי (שם, יא), כמו שלויתן הוא שם כולל לכל הדגים שבעולם, ומפני זה אומר שרועה אלף הרים בכל יום, והעוף שמכסה אור השמש בכנפיו על דרך גזומא. ואפשר לומר כי מה שאמר שיש עוף שמכסה אור השמש, שזהו לקות השמש, והמשיל אותה לעוף מפני מהירות תנועתו בערך הכוכבים האחרים עכ"ל. ולפי דעתי כי דבריו בזה המקום דברי רוח, כי מעולם לא כיון הא"ע כי אם לדחות הדרש, והעד אמרו בדרש הראשון שהוא טוב להשמעת אזנים. ובדרש האחר אמר יש לו סוד, לא אמר כי אם לדחות הדרש בלשון כבוד, כמו שפירשנו בפרשת [254ב] בראשית במאמר ויש סוד לדרש שתא אלפי שנים וכו'.

129 א: ליתא.

130 ראה מורה נבוכים ב; מז.

131 קהלת רבה ט, ד; ירושלמי ברכות ב, ג; בבלי ברכות יח ע"א.

132 גדול / א: אחת גדולה שהיא.

133 בבא בתרא עד ע"ב.

134 אפ: ההגדות.

135 א: רועה.

(ז, ד) <sup>136</sup> ובסוף הארבעים מתחלה ישוב האמצעי אל הנכח, והוא סוד. פירש פרנקו: נכתב בספר החבורים כי כשהיה חבור הכוכבים העליונים במזל דגים, שאותו עת חייב ביאת המבול, וכן היה כונת הא"ע שהיה לפי חיוב המערכה. וכן רמזו רז"ל באמרם שהביא הקב"ה כסיל וכימה וחבטן, והביא מבול לעולם <sup>137</sup>. ונראה לפי דעתו כי לפי מה שאמר בחדש השני שהמבול היה באייר, וזה אינו נראה מהפסוק, כי הפסוק לא אמר כן כי אם בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחדש השני בשבעה עשר יום, שר"ל שהיה בחדש השני <sup>138</sup> משנת שש מאות שנה לחיי נח, ואפשר לפי זה שהוא <sup>139</sup> אחד שיעזור לירידת הגשמים. ואמרו ישוב האמצעי אל הנכח מיד התחילו הגשמים והמבול, אם היה עת <sup>140</sup> המבול ב"ח <sup>141</sup> מעלות מדגים, שהוא מזל של מים כשתוסיף הלבנה אל י"ז <sup>142</sup> מעלות ממזל בתולה שהוא מזל יבש והפך תולדתו עושה ולפיכך <sup>143</sup> ממה שחייב האחד, וזה לא היה בפעם ראשונה שבאה הלבנה אל אותו נכחות, לפי שלא היה כל <sup>144</sup> כך כח בשנוי כשיכלה הגשם עד שתחזור פעם אחרת אל אותו נכחות, והוא בסוף ארבעים יום מיום י"ז לחדש השני, ומפני זה אמר 'אל הנכח' ולא אמר 'לנכח', שר"ל לנכח השני שיש לו יכולת לעשות אותו שנוי. ועם היות בו פעם אחרת <sup>145</sup>, כי כשבאה הלבנה אל הנכח <sup>146</sup> בפעם ראשונה הוא בשני ימים לחדש השלישי והלבנה היא בעת גדולה <sup>147</sup> להוליד המים, ובפעם אחרת היא בתכלית חסרונה עם היות שם דברים אחרים בכח הכוכבים שעזרתם לעשות שנוי ולמנוע הגשמים, כמו שאמרו חז"ל באמרם: בשעה שבקש הקב"ה להביא מבול לעולם נטל שני כוכבים מכימה.

ויש מי שפירש בסוף מתחלה ישוב <sup>148</sup> האמצעי אל הנכח, והוא השמש, כי ידוע הוא כי ללבנה אין לה אור אלא מהשמש, ובשעה שילכו אלה לקראת אלה אז יהיה המולד ואז יהפך העת, וכן היה עתה, כי בשעת המולד היה גשם והפך הקב"ה <sup>149</sup> המולד ולא היה גשם, והנה הוא על המבט המרובע. והעד שאמר ויחל עוד שבעת ימים אחרים, ר"ל כי בשבעת הימים שהיו רביעי הלבנה יראו השנויים בכל הדברים, ומפני זה היה מיחל נח <sup>150</sup> שבעת ימים בכל פעם ופעם.

- 136 מכאן ואילך מצוינים הפרק והפסוק בתוך הסוגריים.  
 137 ראה ראש השנה יא ע"ב.  
 138 ב"א נוסף: בשבעה עשר.  
 139 בפירוש פרנקו בכ"י אוקספורד: שהוא / שהיה בחדש.  
 140 א: עס.  
 141 פירוש פרנקו: ב"ז.  
 142 כן הוא ב"א ובפירוש פרנקו. בכ"י מינכן: עשר.  
 143 פירוש פרנקו: ליתא.  
 144 אפ: ליתא.  
 145 פירוש פרנקו: טעם אחר. סוף הקטע מתוך הפירוש של פרנקו מובא על-ידי גטיניו בקיצור פרפראסטי.  
 146 אפ: הנכחי.  
 147 א: גידולה.  
 148 מתחלה ישוב / א: מתחילת.  
 149 אפ: ליתא.  
 150 א: ליתא.

(ח, כא) והטעם שהניח הריח [255א] מהזעף או שיניח כח העלין פירש פרנקו כי רצה בזה כי לשון ניחא<sup>151</sup> הוא לשון מנוחה, והוא מה שהניחו מהזעף, כמו שאמר ב'וישע' שהוא לשון שעו מני (ישעיה כב:ד), שהרפה ממנו הזעם, או שהניח כח עליון להצילו מרעתו. (ח, כב) כל ימי הארץ לאות שיש לה קץ קצוץ. נראה לי כי דעת הא"ע נמשך למה שפירש בפסוק יקרו המים מתחת השמים אל מקום אחד וגו' (בראשית א:ט), שאמר שם: והראות דבר נסתר והקוות המפוזר אינה בריאה, כי לדעתו הבריאה הנזכרת היא הראות היבשה, וזה היה בסבת חזוק השמש עם סיוע שאר הכוכבים שהעלו אדים רבים מן המים עד שנראתה קצת הארץ ונשארה<sup>152</sup> מגולה. ודעת הא"ע כי כשיחזור הגלגל לאותה נקודה בעצמה, שתחזור הארץ לטבעה הראשון<sup>153</sup>, ר"ל להיות מכוסה, וזהו אמרו: כל ימי הארץ, כי שם 'ארץ' לא נאמר אלא אחר הראות היבשה, כמו שאמר הכתוב: ויקרא אלהים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים (שם י). והעד על פירושו אמרו: מה נכבד דרש שמנה עשר אלף, כי מזה הדרש נראה כי כשיסוב<sup>154</sup> הגלגל זה הזמן הנזכר בזה הדרש תחזור הארץ<sup>155</sup> לטבעה להיותה מכוסה. ואמרו: לא ידענו אחד מני אלף הוא דרך צחות כמנהגו לדבר דרך צחות, וגם אמרו לשבח חכמת התכונה שהיא עמוקה וארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים. ופרנקו פירש כי אפשר שרמז בכאן אל מה שאומרים קצת החכמים, שגלגל<sup>156</sup> המזלות מתנועע<sup>157</sup> בכל נ' שנה מעלה אחת, ולדעת אחרים כל ע' שנה, וכשהשלים הגלגל<sup>159</sup> המתנועע<sup>160</sup> להתנועע כל הש"ס מעלות, יחזור קוטבו הדרומי צפוני והצפוני דרומי, ויעתק הים ממקומה למקום היבשה, וזהו קץ קצוץ שיש לה. ולזה רומז הדרש באמרו<sup>161</sup>: כל מה שעתידי הקב"ה לעשות לעתיד לבא כבר הקדים ועשה מקצת על ידיהם של צדיקים בעולם הזה, ועתידי לעשות היבשה ים וכבר עשה. ע"כ פירוש פרנקו בזה המאמר.

(ט, כ) והדרש שביום שנטעו שתה מיינו יש לו סוד ואיננו כמשמעו. הרבה פירושים נעשו בזה הדרש לדעת הא"ע, ולפי דעתי כי את כלם ישא רוח, כי לא כיון הא"ע לאחד מהם, אמנם אביאם כלם למען יבחר המשכיל הנכון בעיניו כי מתוך השכל יודע האמת, ובסוף אביא דעתי אשר הוא [255ב] נכון בעיני מכל הפירושים שנעשו. פירש פרנקו כי אפשר לומר כי אחר שלא היתה כונתו אלא להשתכר ממנו, אמרו שביום שנטעו שתה מיינו, ור"ל נעשה כאלו שתה מיינו ונשתכר. ואפשר לפרש זאת האגדה לפי פשוטה, לפי שהיה נח חכם

151 א: ליתא; ב: ניחוח.

152 קצת...ונשארה / א: ליתא.

153 א: ליתא.

154 כי כשיסוב / א: שיסוב.

155 אפ: ליתא.

156 א: שגלגלת.

157 א: מתנועעת.

158 אפ: כ'. בפירוש פרנקו: מאה (הן כ"י אוקספורד והן קולומביה).

159 א: השנה.

160 אפ: ליתא.

161 בראשית רבה עז (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 909); תנחומא מהדורת בובר, אמור, יב; תנחומא, שם,

ט.



בעבדת האדמה, ושהיה יודע כל הסגולות, אפשר שביום שנטעו שתה מיינו, כמו שאמרו שר' עקיבא זרע קשואים ואכל מהן אותו יום, ואני ראיתי זאת הסגולה כתובה ואין זה מקומה ע"כ. וקשה לי לזה פירוש אם היה דעת הא"ע ז"ל כן בזה הדרש למה אמר כי יש לו סוד, כי לזה הפירוש לא היה לו להעלים זה הסוד. ואחרים פירשו כי רצה בזה כי ביום שנטעו שתה מיינו, ר"ל בכח; ואחרים אמרו כי אחר שנטעו כדי לשתות ממנו נתפעל כל כך דמיונו<sup>162</sup> ממנו עד שנשאר שכור; וכל אילו הפירושים אין להם טעם וריח. והנכון בעיני כמו שפירשתי במה שאמר החכם א"ע ז"ל בפרשת בראשית ויש סוד לדרש שתה אלפי.

פרשת לך לך

(יב, ו) יתכן שארץ כנען תפשה כנען מיד אחר ואם אינו כן יש לו סוד והמשכיל ידום. כל המפרשים הסכימו בפי' זה המאמר לדעת אחת בכונת החכם. ידוע שמלת 'אז' מורה על שני ענינים, אם על הזמן העבר ואם על זמן ההווה, ואם מלת 'אז' האמורה בפסוק תורה על הזמן ההווה<sup>163</sup>, ר"ל שעתה היה דר שם ולא קודם לכן, כלומר בעת שכתב משה רבי' התורה היה דר הכנעני בארץ בימי משה ולא קודם לכן, הנה בא משה להודיענו כי הארץ ההיא כנען תפש אותה מיד אחר וזה בא להשמיענו, ואם אינו כן, שלא תפשה מיד אחר, יש לו סוד והמשכיל ידום, ר"ל כי על כרחנו יש לנו לומר כי חדוש בא להשמיענו ואם כן מלת 'אז' תורה על זמן עבר, רצוני לומר כי בתחלה היה<sup>164</sup> שם בארץ ולא עתה בעת שנכתב הפסוק, כי שתי אלו ההוראות יש למלת 'אז', אם זמן הווה שהוא עתה ולא זמן עבר, ואם זמן עבר<sup>165</sup> שהוא קודם לכן ולא זמן הווה שהוא עתה, ואם הוא זמן שהוא הקודם, הכרח<sup>166</sup> יש לנו לומר שלא כתב משה זה הפסוק, אבל יהושע או עזרא כתבו אותו, ואזרא הא"ע לטעמיה במה שאמר בפרשת אלה הדברים<sup>167</sup>: ואם תבין [א256] סוד השנים <עשר>, גם ויכתוב משה (דברים לא: כב), והכנעני אז בארץ (בראשית יב:ו), בהר י" יראה (שם כב:יד), והנה ערשו ערש ברזל (דברים ג:יא), אז תבין האמת, ולכן אמר הא"ע והמשכיל ידום, בעבור התולדה היוצאת ואין ראוי לגלותה.

(יז, א) והנכון כי השם הנכבד והנורא וכו'. נראה לי כי דעת הא"ע הוא כי שדי מענין<sup>168</sup> שודדות, שהוא הפסד, והשם הנכבד מענין הויה בקריאתו, ולזה אמר הא"ע כי בשני אלו השמות יעמוד העולם, ר"ל בהויה שמורה השם הנכבד בו ובהפסד שמורה בו שם שדי, כי אם אין הפסד אין הויה כאשר יתבאר בספר ההויה וההפסד, כי אם לא יפשיט החמר זאת הצורה העומדת בו עתה לא יוכל לקבל הצורה האחרת, כי נמנע הוא להיות שתי צורות מתחלפות בנושא אחד ובעת<sup>169</sup> אחת.

162 א : עניינו.

163 אפ : ההוא.

164 ב"אפ נוסף : דר.

165 ואם זמן עבר / א : ליתא.

166 אפ : בהכרח.

167 הפירוש לדברים א ב; מהר' חייזר, ג, עמ' ריד.

168 ב"א נוסף : הייה.

169 אפ : בעת.

פרשת וירא אליו

(יח, כא) ואם לא אדעה כי האמת שהכל וכו'. שתי נוסחאות בענין זה בפי' הא"ע ושתייהן אפרש כפי מה ששמעתי מרבותי:

כי האמת שהכל יודע את הכל על דרך כל ולא על דרך חלק, כי השם משגיח הכללי<sup>170</sup> ולא בפרטים, וזה נמשך לדעת אפלטון<sup>171</sup> שיחשוב שהשם ית' משגיח במינים, שהם הכללי, ולא באישים. והביאו לזה הדעת באשר המינים נצחיים והאישים ההווים נפסדים. והנוסחא האחרת היא זאת, כי האמת שהכל יודע כל חלק על דרך כל ולא על דרך חלק. דעת הא"ע לפי זאת הנוסחא, כי השם משגיח באדם אעפ"י שהוא אישי כשנעשה כל, ר"ל כשהוא דבק בשם שהוא כל, כמו שאמר בפרשת כי תשא בפסוק ידעתוך בשם<sup>172</sup>, וזהו כמו כי יודע יי' דרך צדיקים (תהלים א: 1), שר"ל שהשגחת השם ית' הוא בצדיק כמו שאמר באותה פרשה: והנה משה שב כלל<sup>173</sup>, על כן אמר ידעתוך בשם, כי הוא לבדו יודע הפרטים וחלקיהם בדרך כלל<sup>174</sup> עכ"ל בפרשת כי תשא. וזה הלשון מסכים לזה המאמר במה שפירשתי בו, כמו ואם לא אדעה, כי דעת הא"ע הוא כי השם ית'<sup>175</sup> אינו יודע הפרטים אלא בדרך כל כאשר פירשתי בפסוק ואם לא אדעה, ואם כן אינו יודע הפרטים אלא בדרך כל אינו יודע אותם עד שנעשו כל<sup>176</sup>, ר"ל שידע השם בכל<sup>177</sup> יכלתו שזהו הדבוק האמתי<sup>178</sup>, אבל כשהם שלמים בכח קודם היותם בפועל אינו יודע אותם, וזהו אמרו: ואם לא אדעה, שמשמעות אדעה אינו נופל אלא על ידיעה בעתיד לא ידיעה בהווה. [256ב] גם זה המשמעות עתה ידעתי, שמשמעותו עתה כאשר הגיע למעלת הדבקות ולא קודם לכן, בעבור שלא היה לו הדבקות האמתי להכיר בו הש"י הכרה שלמה<sup>179</sup>.

פרשת חיי שרה

(כד, ג) וטעם אלהי השמים ואלהי הארץ. פירש פרנקו כי רצה בזה<sup>180</sup> הפסוק 'אלהי הארץ' אחר אמרו 'אלהי השמים' הוא לפי שבת פלוני לפלוני מן השמים היא לפי כח הנותן והמקבל. ואמר שהיה משיבוע אותו שאפי' יחייב המערכה שיקח מבנות הכנעני שלא יקח אותה, לפי שהדבק בהשם ית' יכול להוציא עצמו מן המערכה עכ"ל. ונראה לי כי עשה מזה סוד הא"ע בעבור כי דבר זה בעבור אמונתנו בתחלת המחשבה, שעניין זווג הוא כפי

170 א: בפעלים ובכללים.

171 א: ליתא.

172 ראה הפירוש הקצר לשמות לג: יב: 'והנה טעם ידעתוך בשם, שמעלת משה דבקה עם הכל, על כן חדרש השם על ידו בעולם אותות ומופתים' (מהר" ויזר, ב, עמ' שמא).

173 אפ: כללי.

174 א: כללי.

175 כי דעת...ית' / א: וא"כ.

176 א: כללי.

177 א: כאשר.

178 א: ליתא.

179 להכיר...שלמה / אפ: ליתא.

180 ב"אפ נוסף: כי מפני שזכר בזה. וראה: מועד קטן יח ע"ב.

המערכה, ושלא יהיה נצול ממנה כי אם הדבק בהשם ית', ואם כן ישראל שנושא ממזרת או כהן שנושא אשה האסורה לו לא יהיה נענש עליה, אחר שהמערכה חייבו לישא אשה<sup>181</sup> זאת ולא אחרת ואין יכולת בידו לשנות המערכה, כי אם היה בידו לא היה נושא אותה אלא הראויה להיות במציאות. סליקא פרשת חיי שרה.

#### פרשת תולדות יצחק

(כה, לד) ואל ידחוננו<sup>182</sup> בקנה של דרש כי יש לו סוד. פירש פרנקו שהדרש הוא מה שאמרו אל תהי קללת הדיוט קלה בעיניך, שהרי אבימלך קלל את שרה באמרו: הנה הוא לך כסות עינים<sup>183</sup> ונתקללה<sup>184</sup> ונתקיימה הקללה בזרעה, ומפני זה כהו עיני יצחק. ופי' על הדרש ואמר כי יש לו סוד, שלא היה מפני הקללה אלא כי הוא בן זקן וזקנה וטבעם חלוש היה, ולפי זה נחלשו הכחות ביצחק וכהו עיניו, או מפני סבות אחרות כמו שאירע בכל יום להרבה אנשים עכ"ל. ואני שמעתי כי הדרש שאמר החכם הנה הוא בעבור שנסתכל בדמות דיוקנו של עשו הרשע<sup>185</sup>, ואמר כי יש לו סוד, רצה בזה הדרש לדעת הא"ע כי יצחק, בעבור שנטה עצמו להנאות הגשמיות כאמרו: ויאהב יצחק את עשו כי צייד בפיו (בראשית כה: כח), גם נטה אחרי תאות המשגל כאמרו: והנה יצחק מצחק את רבקה אשתו (שם כו: ח), לכן כהו מאורי עיניו, וזהו אמרו: בעבור שנסתכל בדמות דיוקנו של עשו הרשע, כי בעבור שעשו היה רשע יחסו ליצר הרע. ודעתי [257א] בזה הסוד, ובכל מקום שאומר הא"ע יש לו סוד בלא גלוי לשון, הוא כמו מה שפירשתי בפרשת בראשית במאמר הא"ע ויש סוד לדרש שתא אלפי.

(כו, יג) כי הנביאים יתחלקו לשני חלקים וכו'. הא"ע רמז לנו בזה מה שחלקו בזה החכמים בן רושד<sup>186</sup> ובן סיני בספר החוש והמוחש<sup>187</sup>, כי דעת בן רושד הוא שאין נביא בעולם אלא נביא עתיד, ר"ל להגיד העתידות, ולזה לא יוכל האדם לדעת העתידות או חכמה מן החכמות אלא מפי מלמד, לא כאשר סובר בן סיני שיחשוב כי יוכל האדם לדעת כל החכמות בדרך נבואה<sup>188</sup>. וטעם בן רושד בזה הוא באשר הנבואה אינה באה אלא באמצעות

181 לישא אשה / א: לאשה.

182 א: ידיחוננו.

183 בראשית כ:טז; מגילה טו ע"א.

184 א: ליחא.

185 ראה פסיקתא דרב כהנא ג:מא.

186 בכ"י מינכן: רושדו. תיקנתי לפי אפ. וכן להלן.

187 *Parva Naturalia*.

188 נראה שכונתו לפונקציה הפוליטית והאינטלקטואלית של הנביא לפי אבן סינא. אבן רושד, לעומת זאת, איננו מחייב את הזיקה שבין הנבואה לחכמה. ואלו דבריו בקיצור *ספר החוש והמוחש*: 'ונאמר כי אלו ההשגות, מהם מה שיקרא חלום, ומהם מה שיקרא קסם, ומהם מה שיקרא נבואה. וריבים מן האנשים כחשו מציאות זה וייחסו מציאות מה שנראה מזה למקרה. ואנשים קימוה, ומהם קימו קצת וכחשו קצת. ודחות מציאותם הוא דחות המוחשים, וכל שכן מציאות החלומות הצודקים, כי קצת האנשים פעמים רבות יראו חלומות יעידוהו מה שיתחדש לו בעתיד' (מהדורת צ' בלומברג, קימברידג', מאס, 1954, עמ' 43; וראה שם, עמ' 35).

המדמה, והמדמה אינו משתמש אלא במוחשות, אם כן הנביא אינו יכול להשיג בענייני המציאות<sup>189</sup> אלא בדברים המוחשים העתידיים להיות. ונראה כי דעת הא"ע נוטה לדעת בן סיני כי יש נביא אחר מבלתי נביאי עתיד, והא"ע קורא אותו 'נביא שליח' או 'נביא מצות', כי שליח השם ית', וגם כן נביאי העתיד הם שלוחי השם יתעלה.

#### פרשת ויצא

(כח, טז) **אכן יש יי בעבור שימצאו מקומות יראו שם נסים ולא אוכל לפרש למה זה כי סוד מופלא הוא. פירש פרנקו כי לפי סברת חכמי הכוכבים, לכל מקום ומקום כוכב מיוחד שולט עליו הכוכב בשמו ממשלת על הנבואה והחזיון<sup>190</sup> הוא מוכן להראות שם אלו המראות, וכמו שאמרו חז"ל על פסוק מכוון לשבתך<sup>191</sup> כי מקומות הארץ משתנים כנגד הכוכב העומד על ראשם, וחכמי המזלות יבינו זה.**

(לא, יט) **והתרפים הם על צורת בן אדם והיא עשויה לקבל כח עליונים ולא אוכל לפרש. פירש פרנקו כי בחכמת התמונות<sup>192</sup> נותנים דרכים וסודות<sup>193</sup>, כי כשיעשה ממתכות ידועות ובמערכות המשרתים<sup>194</sup> בעתים ידועות ובצורות ידועות<sup>195</sup>, שיורידו כח עליונים על העושה אותם באמצעות הצורות, ידע בהם עתידות וסודות נפלאים ויצליח בהם.**

#### פרשת וישלח יעקב

(לב, לג) **ודעת זה המלאך שנראה ליעקב אבינו שהוא גוף תתברר לך בפרשת כי שמי בקרבו (שמות כג: כא). פירש פרנקו כי נראה משם כי הכתוב [ב257] אינו חושש לקרא זה במקום זה, בעבור הערך השכל אשר ביניהם כמו שאבאר במקומו בע"ה. וזה המעשה היה במדמה<sup>196</sup> הנבואה, ונראה לאותו המלאך שנאבק איש עמו וכל המעשה, עד<sup>197</sup> שאמר: ויקרא יעקב שם המקום פניאל (בראשית לב: ל), ובא אליו המלאך בזאת המדמה לחזק לבו שלא יירא מאחיו<sup>198</sup>, כי הנה המלאך לא יכול לו אף כי בני אדם. ויש להקשות: אם היה במדמה הנבואה, איך נשאר יעקב צולע על ירכיו בפועל, כמו שאמר הכתוב ויזרח לו השמש כאשר עבר את פנאל והוא צולע וכו' (שם לא). ואי אפשר לומר כי זה הפסוק יהיה<sup>199</sup> במראה הנבואה, כי אף אם נאמר כי הקעת כף ירך יעקב היה במראה הנבואה<sup>200</sup>, אבל**

189 במוחשות...המציאות / בכ"י מינכן ליתא. הוספתי לפי אפ.

190 א: ליתא.

191 שמות טו: יז; והשווה תיקוני זוהר, תיקון יח (כל נביא אית ליה מזליה ושעתיה).

192 א: התכונות.

193 א: וצורות.

194 א: המשרתות.

195 ובצורות ידועות / א: ליתא.

196 אפ: במראה.

197 א: ליתא.

198 שלא יירא מאחיו / אפ: מאתו.

199 תיקנתי לפי אפ. בכ"י מינכן: והיה.

200 א: ליתא.

העברתו פנואל היה בפועל, כי כבר נסתלק המלאך<sup>201</sup> כמו שנראה מהפסוקים. ויתכן לומר כי כל כך נדבקה נפשו באותה מראה שעשה רושם בגופו שנשאר צולע בפועל, וזה לפי שהדברים הגופניים הם משועבדים לכחות הרוחניים, וכשהרגיש במראה שתקע כף ירכו ונשאר צולע אח"כ, כמו שנשאר פעמים רבות כשהאדם יחלום ויראה בחלומו שמכין אותו הכאה גדולה באבן או בזולתו, וכשיקיץ משנתו יכאב ראשו וגופו מהכאות חלומותיו<sup>202</sup>, ואם ראינו זה בחלומות כל שכן במראות של נבואה, כי כל כך עושה רושם בו הדמיון יחשוב אחר המראה שמה שראה היה בפועל, ויביאו אותו דבר למעשה<sup>203</sup> כמו שאירע לאברהם, כי כל כך נתאמת אליו מה שראה בנבואה שהשכים בבקר לשחוט את בנו. ובוזה הענין יש ראיות גדולות מספרי הטבע וחכמת הרפואה, ואין צורך להאריך בזה. ע"כ דברי פרנקו בזה הענין לדעת הא"ע ז"ל. ואני לא מצאתי דבר מה שאמר החכם א"ע ז"ל שימצאנו כתוב בפרשת כי שמי בקרבו בנוסחא<sup>204</sup> שבאה לידי שיראה משם מה שפירש פרנקו במאמר הא"ע ודעת המלאך שנראה ליעקב אבינו שהוא גוף וכו'.

וטעם על כן זכר לדבר וכו'. נראה לי כי דעת הא"ע הוא שלא נאסר גיד הנשה אלא בשביל המנהג, כמו שאמר הכתוב: ואל תטוש תורת אמך (משלי א: ח; ו: כ), כמו שהא"ע אמר על זה בספרו ביסוד מורא זה לשונו: ועוד מדרך זה<sup>205</sup> הרופאים, כי כל אבר [258א] מחזיק אבר אם היה בריא, והפך הדברי, ובעבור שכתוב ותקע כף ירך יעקב, על כן לא אכלו גיד הנשה מהיום והלאה, וחייבים כל ישראל לנהוג כבוד לאביהם ע"כ<sup>206</sup>. ולזה לפי דעתי לא נזכר איסור גיד הנשה במאכלות האסורות בעבור שלא היה איסורו אלא מפני המנהג. >(לד, יז) והאומרים שהשם אמר לאברהם והיה תמים (בראשית יז: א) ובהמולו הנה הוא חסר הדבר הפוך וברוך אשר לו נתכנו עלילות<sup>207</sup>. פירש פרנקו כי צוה לכן שימול אברהם להחליש האבר, ומכאן ואילך לא היה לחוש שיהיה משמש עם אשתו מחמת תאוה, כי אם לקיום המין לעבודת השם ית'.

(לד, כה) ביום השלישי הוא לעולם קשה שהוא חצי המרובע. פירש פרנקו כי במרובעים ישתנה החולי מכל וכל לטוב או לרע, מפני שהלבנה אז במזל מתחלף בשתי איכויותיו, וביום השלישי שהוא חצי המרובע, לפי שהלבנה אינה אז במזל מתחלף אלא באיכות אחד. המשל בזה, אם התחיל החולי במזל טלה שהוא אש והוא חם ויבש, כשתבוא בשור שהוא חצי המרובע שהוא קר ויבש<sup>208</sup>, לא מתחלף אלא<sup>209</sup> באחד מאיכויותיו שהוא הקרירות, ולפיכך

201 א: המכה.

202 מהכאות חלומותיו / א: מהכאתו בחלומו.

203 הקעת כף ירך...למעשה / כל זה נשמט ב"פ.

204 בכ"י: בנסחוא (!).

205 ב"פ נוסף: חכמת.

206 יסוד מורא, שער חמישי, מהדורת י' לוין, בתוך: ילקוט אבן עזרא, ניו יורק — תל אביב תשמ"ה, עמ' 328.

207 זהו פירוש אבן עזרא לבראשית יז: ה; מהד' וייזר, א, עמ' סא.

208 כשתבוא...ויבש / א: בלבד.

209 מתחלף אלא / אפ: נתחלף.

יהיה החולי בתכלית הקושי לפי שנלחמים הטבע והחולי מי ינצח<sup>210</sup>, ובעבור זה נראה מוגלא לשלשה ימים. וכתבו בו הרופאי, כי בשעה שנעשת המוגלא<sup>211</sup> יהיה הכאב. ונראה כי דעת פרנקו נמשך לדעת מי שיחשוב כי הלבנה עומדת בכל מזל מ"ב מזלות שני ימים וחצי.

(לה, ב) חלילה חלילה שישכב הנביא וכו'. הענין הזה מבואר היטב בפרשת וילך כאשר רמז שם הא"ע, ועם כל זה ארחיב בו מעט ביאור בזה המקום, ואומר כי דעת א"ע הוא כי יש מקומות שהמבט שלהם נותן לעשות צורות כפי כח אותו כוכב המושל שם במקום ההוא, ולהוריד כח עליון להגיד עתידות לקבל מהם הצלחה להישרת העם היושב שם ולעולם השפל בחלק ממנו, וזהו סוד הכרובים כאשר אבאר במקומו בע"ה. ויש מקומות שעשיית הצורות בהם לקבל כח עליון הוא כנגד המבט שלהם, וארץ ישראל היתה מאלו המקומות שהמבט שלה מחייב לבלתי עשות כתוכה שום צורה ולזה נאסרו לעשות הצורות שמה בארץ ישראל. וחרן הוא מהמקומות אשר הכוכב שלהם [ב258] מחייב לעשות בהם צורות, ולזה לא הזהיר להם יעקב עד עתה, ר"ל עד באם אל הארץ להסיר אלהי הנכר, וזהו אמרו בפרשת וילך: וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ (דברים לא:טז), כי הא"ע מדייק באמרו אלהי נכר הארץ ולא<sup>212</sup> אמר אלהי הנכר. נראה לי כי מה שאמר הא"ע בזה הוא אמת. גם אחד מטעמי העריות הוא בעבור שהמשגל הוא כנגד מבט ארץ ישראל, בעבור כי שבתאי מושל בארץ ישראל, ולזה יעץ בלעם לבלק להפקיר להם בנות מדין יזנו בהן ישראל, כי בזה יכשלו, שיעשו כנגד המבט שלהם שהוא שבתאי שונא זמה הוא<sup>213</sup>, בעבור כי שבתאי — שהוא כוכב של ישראל — הוא קר ויבש, והמשגל צריך אל חמימות ולחות, ולזה לפי דעתי אסר לנו הבערת האש בשבת, ואע"פ שהוא אחד מתענוגי השבת, בעבור שהוא כנגד כוכב היום, שהוא<sup>214</sup> שבתאי. וטעם כל זה כאשר אמר הא"ע, ומעבדת השם יי' לשמור כח הקבול כפי המקום וכו', כאשר הביא זה המאמר הא"ע בפרשת וילך משה<sup>215</sup>.  
נשלם ספר בראשית תלח

210 מי ינצח / א: המתנצח.

211 א: ליתא.

212 בכ"י מינכן: אלא. תיקנתי לפי אפ.

213 עפ"י: אלהיהם של אלו שונא זימה הוא (ירושלמי סנהדרין י:ב; בבלי סנהדרין צג ע"א; קו ע"א).

214 היום שהוא / א: ליתא.

215 פירוש אבן עזרא לדברים לא, טז; מהר" וייזר, ג, עמ' שג.

## יעקב ש' שפיגל

### על שני ויכוחים בעניין יום-טוב שני

תשובת ר' משה יהודה עבאס מכתב־יד ובירור בתשובת ר' יעקב הכהן

בתקופת התלמוד מצאנו חכמים, בני ארץ־ישראל, שירדו לבבל לתקופות קצרות. מצאנו גם חכמים בני א"י שנשלחו לחו"ל, או שהגיעו לשם, למטרות שונות<sup>1</sup>. מאליו מובן כי במקרים אלו עולה השאלה של יום־טוב שני של גלויות. לאמור, כיצד ינהג בן א"י במקרים אלו לגבי תפילה, קריאת התורה, ועוד שאלות בכגון אלו. המעניין הוא כי לא מצאנו בתלמוד כל זכר לשאלות אלו, למרות שכאמור נמצאו בני א"י בבבל ובשאר מקומות בגולה.

הוא הדין גם במקרה ההפוך. ברור שבני חו"ל עלו לארץ לחגים ולמועדים, וגם בזמנים אחרים<sup>2</sup>. מן הדין היה שיוזכר בתלמוד כיצד עליהם לנהוג במקרים אלו ביחס ליו"ט שני. מעניין שגם כאן שומר התלמוד על שתיקה בכל הנוגע להלכות הקשורות בנושא זה. רק במקום אחד אפשר שהתלמוד נוגע בדבר. הכוונה לאמור בפסחים נא סע"ב:

א"ל רב ספרא לרבי אבא כגון אנן דידיענן בקביעא דירחא בישוב לא עבידנא מפני שינוי המחלוקת, במדבר מאי, א"ל הכי אמר רב אמי בישוב אסור במדבר מותר. והנה לפי פירוש התוספות<sup>3</sup> במקום אין לשאלה זו קשר לענייננו, לאמור, לשאלה של בן חו"ל הבא לא"י.

אלא שבפירוש ר' חננאל אנו שומעים דברים אחרים. וכך כתוב שם:

אמר ליה רב ספרא לר' אבא כגון אנא דידענא בקביעא דירחא ובני מקומי עושים שני ימים כי בעינא למיסק לא"י דלא עבדי אלא יום אחד בישוב לא עבידנא במדבר א"י מהו לעשות ביום שהוא ברור לי שהוא חול...

לפי פירוש ר"ח<sup>4</sup>, הבעיה כאן היא זו של בן חו"ל העולה לא"י<sup>5</sup>, וזה כנראה המקום היחיד שבו מזכיר התלמוד בעיה זו.

- 1 ראה, לדוגמה, המקורות שציין א' יערי, *שלוחי ארץ ישראל*, ירושלים תשי"א, עמ' 189 ואילך.
- 2 ראה, לדוגמה: ש' ספראי, *העליה לדגל בימי בית שני*, תל אביב תשכ"ה, עמ' 54-71, על העלייה מהתפוצות.
- 3 וראה גם מהרש"א על דבריהם, ור' עקיבא איגר בגליון הש"ס, וברש"ש. ואין להאריך בזה כיוון שאין דבריהם משנים את יסוד הדברים.
- 4 וכן פירש גם הראב"ן, פסחים שם, סי' תלד, מהד' ערנרייך, דף קסב ע"ב. וראה בפירוש 'אבן שלמה' על הראב"ן, שדן ביחס שבין פירוש ר"ח לפירוש הראב"ן, ולדעתו פירוש דברי הראב"ן הוא כדברי ר"ח.
- 5 עיין בעל המאור, שם, שאף הוא הסביר בדומה לכך, אלא שמדובר בבן א"י שיורד לבבל, וכן כתב הר"ן והמיוחס לריטב"א.

מעניין גם כי בתקופת הגאונים אין אנו שומעים דיון בעניין זה. והרי אין מן הצורך לומר כי היתה מצויה עלייה לא"י גם במשך תקופה זו<sup>6</sup>. כמו כן מצאנו בתקופה זו גם שלוחים מארץ-ישראל לגולה<sup>7</sup>.

בידינו מצוי רק מקור אחד הדן בשאלה. וכך אנו קוראים בו<sup>8</sup>:

ובני אפריקא שנשאו נשים בארץ ודרו בה אם עדיין לא שהו שנים עשר חדש חייבין לשמור שני ימים טובים במקומן... ואם שהו שנים עשר חדש מכאן ואילך אע"פ שדעתו לחזור נוהגים כאנשי ירושלים עד שחוזרין למקומן, והניי מילי מאפריקא לא"י אבל מבבל לא"י שיש בה שתי ישיבות...

איני יודע מדוע המקורות הקדומים אינם דנים בבעיה זו. אמנם ניתן לשער השערות שונות, אבל מכיוון שאין בידי דבר ברור נשאיר את השאלה פתוחה.

לאחר הגירוש אנו קוראים על פסק של חכמי ירושלים משנת רס"ט<sup>9</sup>: 'אחד מח"ל שחוזר למקומו ועושה שני ימים טובים אסרו לו להשאל בהמתו משום שביתת בהמתו ב"ט שלו'. יש לשים לב כי אין הפסק עוסק בשאלה הכללית של דין יו"ט שני אצל בן חו"ל הנמצא בארץ. הלכה זו נראה שהיתה ידועה. הפסק דן בפרט הלכתי מסוים הנובע משאלה זו.

כיום, בכל המקורות שהבאנו, אנו רואים שהיקפה של הבעיה הוא מצומצם ואין היא תופסת מקום. הבעיה מתחילה להופיע בספרות השאלות והתשובות, במדה מסוימת, החל בתקופת מרן ר"י קארו וחכמי דורו<sup>10</sup>. לא זו בלבד שהבעיה קיימת בספרות השו"ת, אלא שהיא נידונה בה מהיבטים שונים. לאמור, לא רק השאלה הכללית, האם יש לבן חו"ל העולה לארץ לנהוג שני ימים, אלא גם שאלות פרטיות, כגון מה יעשה אם יקראוהו לתורה, וכדומה. וכמובן, כמות השאלות מתרבה גם ביחס לבן א"י הנמצא בחו"ל.

מכאן ואילך עולה שאלה זו פעמים רבות בספרי השו"ת. אין מן הצורך לומר שבגלל ההתפתחות הרבה בכלי התחבורה הפכה שאלה זו להיות די שכיחה בספרות השו"ת<sup>11</sup>.

6 ראה, לדוגמה, הדיון בקתדרה, 8 (תשל"ח), על העלייה והעלייה לרגל בתקופת הכיבוש המוסלמי הראשונה, עמ' 124-146. וכן בספרו של מ' גיל, *ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה*, תל אביב תשמ"ג, עמ' 499-519.

7 ראה יערי הנ"ל, עמ' 197 ואילך.

8 *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי' לט, וכן נמצא גם בספר *מעשה הגאונים*, סי' מז. בין הרבנים שהשיבו בשאלת יו"ט שני מצאתי שרק ר' עובדיה יוסף, *יביע אומר*, ו, אר"ח, סי' מ, דן במקור זה.

9 נדפס בסוף ספר *חיים וחסד לרח"י מוסאפיא*, ליוורנו תר"ד, סי' מד. פסק זה הביא החיד"א מכ"י בספרו *מחזיק ברכה*, אר"ח, סוף סי' רמו.

10 ראה *אבקת רוכל* סי' כו; *שו"ת רדב"ז*, סי' אלף קמה; *נבחר מכסף לר"י פינטו*, סי' ח, ועוד ועוד.

11 אפשר ללמוד על ההתפתחות שחלה בהיקפה של הבעיה מספרו של א' שציפאנסקי, *ארץ ישראל בספרות התשובות*. בחלק הראשון של הספר, המוקדש לתקופת הגאונים והראשונים, ירושלים תשכ"ז, אין כל איזכור לשאלה [המחבר לא הביא את התשובה הנזכרת ב*תשובות גאוני מזרח ומערב* שהזכרנו בפנים]. אמנם במדור שני, הנושא של פרק ה (עמ' רנב) הוא: דיני מועד ויו"ט שני. ואכן יש דיון ביו"ט שני, אבל לא בבעיה האמורה. בחלק השני של הספר, המוקדש לתקופת חכמי צפת, ירושלים תשכ"ז, אנו מוצאים כבר במדור השני פרק הדן בשאלה האמורה. הכוונה לפרק ראשון, עמ' קט-קכב, שנושאו הוא: בן א"י בחו"ל ובן חו"ל בא"י. בחלק השלישי, מתקופת העתקת מרכזי התורה מצפת ומירושלים



בתקופה שבה התחילה השאלה להיות שכיחה יותר אנו מוצאים בספרי חכמי הדור גם הדים לוויכוחים שעברו ביניהם, על אודות מקרים שאירעו ביו"ט שני. לאמור, בן חוצה לארץ הנמצא בארץ ביו"ט שני, או בן א"י הנמצא בחו"ל, שנהג בצורה מסוימת, גרם ויכוח בין החכמים, או ויכוח בציבור שהיה באותו מעמד, האם אכן היה צריך לנהוג כך. אפשר שהויכוח נגרם עקב העובדה שעדיין לא היתה עמדה הלכתית מגובשת ואחידה סביב שאלה זו.

במאמר זה נתייחס לשני ויכוחים שיש ביניהם צד משותף. לאמור, שניהם עוסקים ביו"ט שני, ושניהם באו ברמז בלבד בספרי הדפוס, ומפי מהר"ם חאגיז. הצד השונה ביניהם הוא שהראשון אירע בראשית שבמזרים, והוא דן בבן א"י הנמצא בחו"ל ביו"ט שני. ואילו השני אירע בירושלים בשנת ת"ס, בבן חו"ל הנמצא בארץ<sup>12</sup>. נתייחס עתה, איפוא, למקרה הראשון.

על המקרה מספר לנו בקצרה מהר"ם חאגיז, בשו"ת הלכות קטנות, א, סי' ד:

ומענין לענין באותו ענין ראיתי להודיעך ג"כ את אשר קרה לי פה ליורנו ומה שעמדתי בו הלכה למעשה בש' התנ"ו יום שני של חג השבועות קראו אותי לעלות לקרות בתורה ולהיות דהוי דבר בפרהסיה עליתי ואמרתי להם... דטעו להעמיד אותי בקריאת פרשת הרגל שלהם להשלים למנין... ושלכן היה ראוי להם להוסיף עוד א' מבני העיר ואין שומע ואין משיב. אחר יציאת ביה"כ נמצאתי עם הרב הכולל בחכמות ובדעות כמה"ר חנניה קזיס נר"ו מפיוורנציא יע"א והגדתי לו כי על דבר כזה עמדתי בהיותי ברשיד עם הרב הגדול הדג"ן [=הרב דוד גרשון] והראה לי תשובה א' אשר הובאה לו מועתקת מצפת מכ"י של הרב המובהק מארי דתלמודא כמה"ר גבריאל איספריאנסה ז"ל והח"ק [=והרב חנניה קזיס] הנז' דימה נ"ד [=נידון דידן] לההוא דהלכות אבל סי' ת'... ואני השבתי לו שבמחילה מכבודו החשוב עלי שאין הנדון דומה לראיה...

על הויכוח שעבר בין ר' דוד גרשון ובין מהר"ם חאגיז למדנו בקצרה רק מעדות מהר"ם חאגיז. יותר מזה אין אנו יודעים דבר. אנו יכולים להוסיף עוד על כך גם מתשובת ר' משה יהודה עבאס שבכתב<sup>13</sup>.

ר' משה שימש כרב בעיר ראשית במזרים סביב שנת ת"י. הוא חיבר פירוש למסכות קטנות, בשם כסא כבוד, שהיה בידי החיד"א<sup>14</sup>. כן השיב תשובות רבות, שכולן עדיין

עד היום, יש פרק ארוך ומקיף על הבעיה. ראה שם, מדור שני, פי"ד, עמ' תיג-תצג. היחס בין פרק זה לפרק המקביל בתקופה הקודמת, הוא קרוב לאחד לשש. יש בכך לתת תמונה להתפתחות שחלה בנושא. (כמובן, היחס אינו יכול להיות מדויק, מכיוון שהוא תלוי באורך הציטוט שציטט שציפאנסקי בספרו, בגודל ההערות ועוד, אבל יש בו עכ"פ בכדי לתת תמונה מסוימת.)

12 מ' בניהו, יום טוב שני של גלויות, ירושלים תשמ"ז, התייחס לשני המקרים הללו. את המקרה הראשון הזכיר בקצרה בעמ' קיד, ואת השני באורך רב, כפי שזכיר לקמן.

13 ראה שם הגדולים, מערכת ספרים, ערך יהודה עבאס (החיד"א אינו מזכיר ששמו היה גם משה). כיום מצוי חיבור זה בשני כתבי-יד: לונדון 427 (מכון לתצלומים ס' 6448), מונטיפיורי 64 (ס' 4582).

טמונות בכתב-יד<sup>14</sup>, למעט תשובה אחת שפירסם פרופ' אליאב שוחטמן<sup>15</sup>. כמו כן עסק בשירה; שיריו נמצאים אף הם בכתב-יד, ורק מעט מהם נפרסמו<sup>16</sup>.

נראה בעיני שתשובת ר' משה נוגעת לדברים שעברו בין מהר"ם חאגיז ור' דוד גרשון. בתשובה שלפנינו מזכיר ר' משה בסוף התשובה: 'כמו שפסק החכם השלם כמה"ר דוד', והדברים מטים כי הכוונה לר' דוד גרשון. זאת משום שמדברי ר' משה עולה שר' דוד פסק שעל בן א"י שנקרא לעלות לתורה יש לעלות ולברך. ואכן, פסק זה מתאים לדברי ר' דוד. אמנם, מדברי ר' משה אנו למדים שדין זה תקף רק בדיעבד, אבל לכתחילה עדיף להעלות את בן א"י בימים שאינם ימי קריאת התורה רק כעולה נוסף. נמצא כי ר' דוד השיב תשובה על עניין זה, ואפשר לשער שהיה זה עקב הוויכוח עם מהר"ם חאגיז<sup>17</sup>.

התשובה שלפנינו נמצאת בכ"י הבודליאנה שבאוקספורד Mich. 470 (ס' 21583), עמ' 260-262. תודתי להנהלת הספרייה על מתן הרשות לפרסמה. כן נתונה תודתי למכון התצלומים של כ"י עבריים בירושלים. הוספתי לתשובה מראי מקומות והם ניתנו בסוגרים מרובעים.

כאמור בפתיחה, הנושא שלפנינו חזר ונידון כמה פעמים בספרות הפוסקים. לכן לא נכנסתי לדיונים בדברי המחבר ובראיותיו. גם המקורות שבתשובה הם בדרך כלל מקורות ידועים, שכבר נידונו וחזרו ונידונו על-ידי החכמים. אבל, כדרכה של תורה, יש בתשובה זו גם מקורות נוספים. יש בתשובת ר' משה ובפסקו סיוע לפסק של שערי אפרים, שער ח, סעיף צז, היינו לפסק שבו אנו נוהגים היום<sup>18</sup>.

#### תשובת ר' משה יהודה עבאס

שאלה. כהן או לוי או ישראל, מתושבי ארץ ישראל, שבאו לחוצה לארץ ודעתם לחזור שם לביתם, אם יכולים לעלות לקרות בס"ת בפרשת אותו היום של יו"ט שני של גליות, כיון שלגבי אצלם היום ההוא הוא חול, ואינם מחוייבים בקריאת פרשה זו, ונמצא שאם עולים לקרות בס"ת הויין ברכה לבטלה, כיון שהיום הזה אינם מחוייבים לקרות בס"ת, או נאמר

14 כ"י הבודליאנה באוקספורד Mich. 470 (ס' 21583), שבו נמצאת חתימתו על מרבית התשובות. כתב-יד נוסף באותה ספרייה הוא Opp. 326 (ס' 21584), אלא שהתשובות שבו נמצאות כבר בכתב-היד הקודם. כן נמצאות מעט מתשובותיו בכתב-יד אחרים.

15 ראה: א' שוחטמן, 'תשובת ר' משה יהודה עבאס בשאלת גבולה הצפוני של א"י, תחומין, ב (תשמ"א), עמ' 383-391. שוחטמן כתב שם גם סקירה קצרה על ר' משה ומציין לכמה מקורות. יש להוסיף גם את ש' רוזנס, תולדות היהודים בתורקיה ובארצות הקדם, סופיא תרצ"ד-תרצ"ה, עמ' 287, שבכמה פרטים כתב אחרת מהמקורות אצל שוחטמן. היות שאין זה מענייננו, לא נעסוק בזה.

16 ראה: מ' ולנשטיין, 'משה יהודה עבאס', מלילה, א (תש"ד), עמ' 55; שם, ב (תש"ו), עמ' 135-148; שם, ג-ד (תש"ו), עמ' 240-254; הנ"ל, שי להימן, מחקרים בספרות העברית, ימי הביניים, ירושלים תשל"ז, עמ' 119.

17 ר' משה מזכיר בתשובתו: 'ומה שמחמירים מסיוע דברי מהר"י קולין'; זו אכן אחת מטענות מהר"ם חאגיז.

18 וראה עוד בספר זה התורה לר' חנוך זונדל גרוסברג, ירושלים תשל"ט, פרק עשירי, סעיף נד; ציץ אליעזר להרא"י וולדינברג, חלק יב, סי' נ.



זלה"ה בליקוטיו עכ"ל. הרי לך מפורסם מפי גאוני עולם שמברך, אעפ"י שלא שמע ולא עשה מעשה, ולא אמרינן דהויין ברכה לבטלה, ואעפ"י שהרמב"ם [הלכות תפילה ז:ט] זלה"ה חולק, זיל בתר רובא.

ועוד דהא מצינא ב"ט שני של שמיני חג עצרת שקורין בפרשת בראשית עד אשר ברא אלדים לעשות, ומברך לפניה ולאחריה, אעפ"י שאין פרשת היום. ואם לחשך לומר שהרי הוקבעה לכך, הא ליתא דהרי בגמ' פ' בני העיר [מגילה לא ע"א] שם הוקבעו פרשות החגים ור"ח שהוא מעניינא דיומא, ולא מצינא שקבעו שיקראו פ' בראשית. אלא שמוהרי"ק זלה"ה כתב<sup>6</sup> משום תגרא דשטנא הוא שקוראים אותה, וחוזר על מה דלעיל<sup>7</sup>. שאעפ"י שמוהרי"ק זלה"ה כתב ב[או"ח] סי' מ"ו שנראה לו כיון דאיכא פלוגתא דרבכתא בברכות השחר, שמסדרין ואומרים בלי הזכרה אעפ"י<sup>8</sup> שלא עשה מעשה. אומר בע"ד, דהתם דוקא ליכא שום מעשה ושייך למימר דאומרין בלי הזכרה, אבל הכא בקריאת התורה דעביד מעשה לא שייך למימר בלי הזכרה. אלא אומר, בתר דנהגו עלמא לאומרין מנהגן של ישראל תורה היא ואומר בשלימות, וכ"ש הכא כיון שקראוהו לקרוא בתורה, אעפ"י דהויא ליה חול בתר דנהגו עלמא לברך, וחייב לברך, מברך לפניה ולאחריה. דהרי כמה מאורעות קשות באו עלינו ושאלו למה, והשיב כביכול הקב"ה על עזבם את תורתו [ירמיהו ט:יב] ואמרו [נדרים פא ע"א] משום שלא ברכו ברכת התורה. ולכן אומר שייכר ברכתו בשלימות. ועוד מצינא שכתב מוהרי"ק זלה"ה ב[או"ח] סי' קמ"א וז"ל, כתב בספר הזוהר בפ' ויקהל [מהד' מרגליות, דף רו ע"א] ואסיר למיקרי באורייתא בר חד בלחודי ושמעין ושחקין מילה מפומיה כאלו קבלין לה האי שעתא מטורא דסיני, ומאן דקרי באורייתא להוי חד קאים עליה ושתיק, דלא ישתכח בר דיבור אחד בלחודי ולא תרין דיבורין. לשון הקדש חד וחד הוא לא תרין, [ואי תרין] משתכחין בס"ת גריעותא דרוא דמהימנותא אינון וגריעו יקרא דאורייתא וכו'. ועוד [שם, דף רב ע"א], בגוונא דא מאן דקרי בספרא דאורייתא חד קרי וחד לשותוק, ואי תרין קרו באורייתא גרעי מהימנותא לעילא, עכ"ל. וכתב מוהרי"ק זלה"ה דכיון דלדברי הזוהר אסור לקרות, אעפ"י שלדברי הפוסקים צריך לקרות, ואם לא קרא כתבו דהוי ברכה לבטלה, לא שבקינן דברי הזוהר מפני דברי הפוסקים. ועוד דהא איכא למימר, דכל שהעולה שומע מה ששליח צבור קורא ומכוין לבו לדבריו הרי הוא כקורא, דשומע כעונה. הלכך צריך ליזהר הקורא מלקרות עם ש"צ. ואעפ"י שמסיק בסוף דבריו שיקרא בנחת שלא ישמיע לאזנו וכו', אומר בע"ד דבתר דהוא בעצמו אינו קורא אלא הש"צ, אעפ"י שהיה מזכיר בשל מועד כמו בתפלה, דהוא יכול לברך בתר שאינו מוציא הוא הדברים מפיו ומברך הברכות הויין ברכות שלמות.

6 בבית יוסף לא מצאתי כן, אלא רק בטור סימן תרסט.

7 משפט זה לא נתברר לי. אפשר שר"ל כי בספר השלישי, שהוא המפטיר, חזר לעניינא דיומא. אלא ששיטת הטור שם היא שקריאת 'בראשית' היא בספר ג', והרי לעיל העתיק את דברי הטור. וצריך לומר כי דבריו כאן הם לחצאים, היינו: לעיל הביא את הטור רק לטעם תגרא דשטנא, אבל לעצם העניין פסק כשו"ע שקורין 'בראשית' בספר השני. וד"צ הילמן סבור שר"ל על ענין ברכת התורה שדברנו בה לעיל.

8 בכ"י ליתא: אעפ"י שלא עשה מעשה, ובאמת אינו מוכן מאי 'אעפ"י' שייך כאן. אדרבה, אם עשה מעשה, לכולי עלמא נתיחייב בברכה. ונראה צ"ל: כיון שלא עשה מעשה, וכן משמע מהמשך דבריו.

ועוד מצינו במי שעולה לקרות והראו לו מקום ובירך, ואח"כ אמרו שלא היה מקומו, שאין צריך לברך, אלא קורא אעפ"י שבירך בלא מקום הקריאה, וכן פסק מוהר"י קשטרו זלה"ה משם מוהר"ד נ' זמרא זלה"ה.

ועוד סיוע אחר ממה שכתב רש"י זלה"ה בפ' ג' שאכלו [ברכות מח ע"א, ד"ה עד שיאכל], קטן שהגיע לחינוך אפילו מדרבנן לא מיחייב, אלא עליה דאבוה הוא דרמי עליה לחינוכה. משום<sup>9</sup> דקטן עתיד לבא לידי חיוב מצוות, ושייך ביה שפיר לומר וצונו, אע"פ דהשתא לאו בר חיובא הוא, עכ"ל. א"כ בנ"ד אע"פ דלא חיובא להזכיר של יום טוב, ברכת התורה חיוב הוא ועושה מעשה שקורא, ולא יכילנא למימר ברכה לבטלה.

ומה שמחמירים מסיוע דברי מוהר"י קולון<sup>11</sup> זלה"ה אומר בע"ד דאין משם שום סיוע להחמיר, כמו שכתב החכם השלם נר"ו. והוא כתב תרי טעמי כמו שמבואר בדבריו. ואני בע"ד אומר שמה שמחמיר התם מוהר"י קולון זלה"ה, הוא דוקא באותם המקומות שפשט המנהג להתענות אחר הפסח ואחר שמיני חג עצרת, ובכל זאת איכא מאן דמתענה ואיכא מאן דלא מתענה, והוא זלה"ה כתב שהוא מנהג בעלמא, וכתב ומיהו פשט המנהג שהכהן יוצא מבית הכנסת, ולא ראיתי כהן שמפקפק בזה מעולם לאמר לא אצא מב"ה אלא אקרא בתורה, שאם היו הכהנים יכולים למחות היו מוחים, אלא שאין כח לסתור ולבטל המנהג עכ"ל. א"כ מובן מדבריו אלה שאם היו הכהנים יכולים למחות, שהיו קורין וליכא איסורא כלל. זאת ועוד, שזה המנהג הוא דוקא במקומות ההם, אבל בארצותינו אלה שאין לנו זה המנהג, למה נחמיר על פי מנהג של מדינה אחרת. ומלאני לבי למימר שזה המנהג הוא מנהג יחיד, דעל כל עסק רבים אמרה תורה אחרי רבים להטות [שמות כג:ב] כמו שכתב הרא"ש זלה"ה כלל ד'<sup>12</sup>, וכן הרשב"א זלה"ה בתשובת סי' תשפ"א, וכן הריב"ש זלה"ה סי' רמט. ומשמע מכולהו הני רב רבני דבעינן רוב, ובציר מהכי לאו מידי הוא, אי משום קרא דאחרי רבים, אי משום קרא דהגוי כולו [מלאכי ג:ט]<sup>13</sup>. וכיון שאין כל ישראל ביחד, אפילו ציבור קרויין יחיד, כמו שפסק הסמ"ג [הלכות חנוכה, דף רנ ע"ג] זלה"ה משם ר"ת זלה"ה, שאפילו צבור קרוין יחיד כיון שאין כל ישראל במעמד ביחד<sup>14</sup>. ומסיק כל כך, כל ציבור שאין כל ישראל ביחד הוה ליה כיחיד לגבי כל ישראל. ומשום הכי מלאני לבי לומר, דאפילו במקום שנוהגים להתענות אחר הפסח ואחר השמיני חג עצרת, אומר דחוייה תקנת יחיד, ואפילו הכהן שלא התענה יכול לעלות ולקרות בתורה ולברך, דלא מבטילינן תקונא שתקנו

9 עדן לחם, סי' קמ ס"ג, הביא שכן פסק הרדב"ז בתשובותיו, סי' אלף תרכא [לפנינו נמצא כן בחלק א, סי' רמח]. אבל ר"י קאשטרו עצמו לא כתב מה דעתו, אלא כיוון שהביא דברי הרדב"ז בסתמא משמע כי מסכים עמו.

10 מכאן ואילך הם דברי ר' משה יהודה עבאס, ואע"פ שכתב בסוף: עכ"ל, מצאנו כי כן היא דרכם של כמה חכמים, המצטטים ממחבר מסוים, ומוסיפים את דבריהם, ולבסוף כותבים: עכ"ל.

11 שורש ט (דף יא ע"ב). זו טענת מהר"ם חאגיז, כמובא בהלכות קטנות סי' ד. וכבר כתבנו לעיל כי אפשר שהמחבר רמז כאן אליו.

12 צ"ל: ו' [סי' ה].

13 על-פי עבודה זרה לו ע"ב.

14 עד כאן דברי הסמ"ג.

כל ישראל ביחד משום תקנת יחידים, ונבטל מה שתקן מרע"ה בקריאת התורה שהחמירו כל כך, כמו שמצינו שאם עלה כהן וקרא וכירך ואין שם לוי, שקורא במקום לוי וחוזר ומברך. ועוד שרבינו הגדול בעל הטורים זלה"ה כתב [או"ח סי' תקסו סעיף ב'] וז"ל, כתב רב נתן זלה"ה ש"צ שלא התענה אינו יכול להתפלל, שכיון שאינו מתענה אינו יכול לומר עננו (וכו'). וכתב הטור איני יודע למה, שאינו אומר ביום תעניתי אלא ביום צום התענית הזה, והתענית הוא לאחרים. ודאי אם אפשר שיהיה ש"צ [המתענה] טוב הוא מאחר, אבל אם אי אפשר נ"ל שיכול להתפלל עכ"ל. א"כ מי יבא אחרי המלך אשר מימיו אנו שותים, ומפיהו אנו חיים.

ועוד אומר בע"ד שמה שגזר רב נתן זלה"ה, אומר שהוא בתענית ציבור לא בתענית יחיד, כמו זה שהוא מנהג בעלמא. ודברי מוהר"י בעל הטורים שכתב שאעפ"י שלא התענה שיכול לומר עננו, לפי דבריו אין צריך שיצא הכהן מבית הכנסת ביום התענית שנוהגים יחידים להתענות אחר הפסח ואחר שמיני עצרת. וטעם מוהר"י זלה"ה אינו אלא כדי שלא יחשדוהו לכהן לפי שפירש מן הצבור. ובכל זאת לעשות פשרה שרירא וקיימת, שאם יכול ביום ראשון, או ג', או ד', או יום ו', יום שני של גליות שלא יעלה בכלל החמשה המחוייבים לעלות, אלא בכלל הנוספים, כמו שפסק החכם השלם כמה"ר דוד נר"ו<sup>15</sup> זה יראה בעיני טוב וישר בעיני אלהים ואדם, הא"ל יאיר עינינו בתורתו המתוקה מכלב ודבש.

**הצעיר משה יאודה עבאס**

★

המקרה השני אירע, כאמור, בירושלים, בשנת ת"ס. למקרה זה הקדיש מ' בניהו בחיבורו (הנזכר לעיל, הערה 12 בהקדמה) מקום ניכר (עמ' קכז-קפ). בניהו סקר שם את פרטי האירוע, את דעותיהם השונות של החכמים, על יסוד רמזים שבדפוס וחומר רב וחדש מכתבייד.

ברצוני להוסיף כאן פרט שלא בא זכרו בסקירה הנזכרת. בניהו פירסם שם בעמ' קנג, את תשובתו של ר' אברהם יצחקי מירושלים, ובעמ' קסד את תשובתו של ר' יעקב הכהן מצפת. שתי התשובות נתפרסמו לראשונה על-פי כתבייד, ואנו למדים כי שני הרבנים סבורים כי רווק בן חו"ל הנמצא בארץ, ינהג כמנהג א"י. יש עוד דיונים נוספים בעניין זה, האם יש לחלק בין רווק לנשוי, בין רווק הבא עם אביו או הבא לבדו. אבל בעיקרו של דבר הפסק הוא, כאמור, שעליו לנהוג כמנהג א"י. על תשובת ר' אברהם יצחקי כתב בניהו, בעמ' קמא: 'היחיד שמרמו לתשובה זו שלר' אברהם יצחקי הוא תלמידו ר' משה חאגיז'. והנהגה ר' יהודה דיוואן, חתנו של ר' יעקב הכהן, בספרו *חוט המשולש*, קושטא תצ"ט, חלק שו"ת, סי' א, כתב כך:

15 הוא כנראה ר' דוד גרשון, כמו שכתבתי לעיל.

את זה מצאתי כתוב להרב המובהק מר חמי זלה"ה בש' [=כשנת] הת"ס ליצירה בשקלא וטרייא שהיה לו עם הרב המובהק ר"מ ור"מ כמוהר"ר אברהם יצחקי זלה"ה בענין בחור הבא מח"ל לא"י ודעתו לחזור אם ינהוג ב' ימים טובים כמנהג מקומו או כמנהג א"י יום אחד והעלו הרבנים הנז' דאין לו אלא מקומו ושעתו, ובתוך דברי הרב מו"ח זלה"ה כתב וז"ל ונראה בעיני לפשוט ספק אחד שנסתפקתי בענין ספירת העומר דמי ושכח ולא בירך עס"ה [=על ספירת העומר] יום או יומים דשוב אינו מברך... אם יהיה מותר להיות ש"ץ ולברך ולהוציא אחרים אם לאו...<sup>16</sup>

אנו רואים כי פסקו של ר' אברהם יצחקי מוזכר במקור נוסף. אולם אין זו הנקודה העיקרית בדברי ר' יהודה שרצינו לעורר. ברצוננו להעיר על שתי תמיהות בדברי ר' יהודה דיוואן. תמיהה אחת היא על דבריו 'אין לו אלא מקומו ושעתו'. דברים אלו באים אצלו בהצגת השאלה כניגוד למנהג א"י, ואתה למד מכאן כי ר' אברהם ור' יעקב סבורים שעליו לנהוג שני ימים טובים. זאת בניגוד לתשובותיהם שבכתב-יד. ר' יהודה היה, כאמור, חתנו של ר' יעקב הכהן, וברור כי ראה את דבריו מכלי ראשון. מה עוד שהוא מעיד: 'את זה מצאתי כתוב להרב המובהק מר חמי'. על כורחנו עלינו לומר כי דבריו 'אין לו אלא מקומו' מתפרשים על א"י, היינו המקום שנמצא בו עתה. ואף-על-פי שקודם השתמש במלה 'מקומו' לציון המקום שממנו יצא, כאן כוונתו למקום שבו הוא נמצא עתה. ועתה לתמיהה השנייה, ר' יהודה מצטט קטע מדברי תשובתו של ר' יעקב הכהן, על אודות ספק שנסתפק ביחס לספירת העומר. ברם, ספק זה אינו נמצא בתשובתו שנתפרסמה מכתב-יד. ואתה תמה, האם התשובה שפירסם בניהו אינה שלמה, או שמא כתב ר' יעקב תשובה נוספת? אין לנו, כנראה, אלא לחכות כי יתגלו מקורות נוספים בעניינים אלו.

16 המעיין בדברי ר' יהודה דיוואן שם יראה כי קשה לדעת, היכן מסתיימים דברי ר' יעקב הכהן והיכן מתחילים דברי חתנו ר' יהודה דיוואן. מכל מקום, מסקנת הדברים שהש"ץ יכול לברך ולהוציא אחרים. עניין זה נידון על-ידי האחרונים, ואין זה מענייננו כאן. ברם, יש להפנות את הלב לדברי ר' יוסף דוד, בספרו *כית דוד*, שאלוניקי ת"ק, דף עא ע"ג, סי' רסז, שדן בשאלה זו, ואף הוא מסיק שיכול הש"ץ לברך ולהוציא אחרים, אלא שהוא מסיים את דבריו כך: 'אמנם שאלתי את פי הרב כמוהר"ר דוד הכהן נר"ו שליח ירושלים תוב"ב ואמר שאסור לעשות כן'. ר' דוד הכהן הוא אביו של ר' יעקב הכהן, עיין יערי, *שלוחי א"י*, עמ' 299-300 [מקור זה נעלם ממנו שם]. מעניין כי הבן סבור אחרת מאביו, ואין הוא מזכיר כלל את דעת אביו בנידון.

## מאיר רפלד

### על מסורת לימוד אחת של המהרש"ל

תלמיד חכם, שעיקרו במאה הי"ז ונופו בראשית המאה הי"ח, ר' זעליג מרגליות, מתאר בחיבורו את סדרי הלימוד המועדפים שהומלצו לבני חבורתו:

כשהיה איתן מושבי בק"ק קאליש... והיינו עוסקים ביחד חמשה אנשים: הרב המופלג סיני ועוקר הרים מהר"ר ישראל עלקושר, והרב המופלג מהר"ר משה כ"ץ, בן הגאון בעל ש"ך, והרב המופלא מוהר"ר מיכל בעל שערי שמים, והרב המופלג מוה"ר עזיאל מק"ק קאליש ואני הקטן שבכולם. גמרנו ללמוד יחד תורה לשמה ולא לשום פניה אחרת... ויען הרב מו"ה ישראל עלקושר... אשר היה א[נח]ד מן המיוחדים תלמידי הגאון הגדול מו"ה העשיל ושימש לפניו ג' פעמים<sup>1</sup>. ויאמר: נלך בדרך הלימוד של רבינו הגדול הנז' [ר' העשיל] כאשר קבלו מאביו הגאון מו"ה יעקב אב"ד דק"ק לובלין וכאשר קבל אביו מהגאון מהרש"ל. והנני אגיד רשום בכתב אמת סדר הלימוד שלנו כך היה: לעיין היטב בגמ' תחילה ואח"כ בפירושי רש"י ותוספות ביתר שאת. ומעולם לא היינו מקשים מאיזה מסכת אחרת רק כל החידושים היו באותה הלכה, אבל לא להקשות להיות סותר במקומו על מנת לבנות שלא במקומו... ובכלל זה שלא להקשות אף באותו פרק מן הלכה שעדיין לא למד זה, ובפרטות — שלא לסתור את דברי המקשה מכח סברת הפוסקים דקיימא אליבא דאמת לפי תירוץ ומסקנת הגמרא אשר זה לא עלה על דעת המקשה עדיין שהוא אליבא דסלקא דעתין, וכן שלא להקשות מכח איזה תשובה, זה אינו דרך לימוד הישיבה לחדד לב התלמידים, והעושה כן אינו אלא לבלבל את השומעים שלא יוכלו לסתור דבריו... בפרט כי ספרי הפוסקים אינם מצויים בידי כל אדם... ותכלית הלימוד שלנו ללמוד ולחדש חידושים מיניה וביה באותו ענין ובאותה הלכה עצמה, אם רב או מעט כמו שעשו בעלי התוספות לפעמים חידשו הרבה ולפעמים מעט... למה לא נלך בעקבות הראשונים הגאון מהרש"ל מהרש"א ומהר"ם אשר חברו פרושם כמעט על כל הש"ס. הביטו וראו אם עלה בלבם להביא ולהמציא איזה קושיה מכח סברת הפוסקים (חבורי לקוטים, וינציא תע"ה, הקדמה, דפים ב-ג).

1 כבר העיר ד' רפל, *היכוח על הפלפול*, ירושלים-תל אביב, תש"מ, עמ' 125 הע' 2, על אי בהירותו של הביטוי. שמא לפנינו ציון מעלתו של החכם, שבצעירותו זכה לשמש שימוש אישי מיוחד את רבו.



תיאור זה, שמסגרתו המלאה במקור משקפת תנאי וסדרי תלמוד תורה בפולין ובאשכנז, הובא על-ידי חכמים שונים לצורכיהם ולשימושם<sup>2</sup>. אחד הוא ח"ז דימיטרובסקי, שבדק באמצעותו שיטות לימוד שונות במזרח אירופה והיטיב לקבוע מסמרות וכללים בתכונותיו של ה'פלפול', שעיקרם: הבחנות ברורות בין 'פלפול' ל'חילוק'<sup>3</sup>. מובאתנו סוכמה בקולמוסו כך:

מתיאור זה של דרך הלימוד שהיתה נהוגה בישיבתו של מהרש"ל, שהוא מבוסס על מסורת חיה שנמסרה מאב לבן ומרב לתלמיד, הננו למדים שדרך זו היתה מבוססת על שלושה עקרונות. א) מאמץ ללמוד ולהבין את הסוגיה באופן עצמאי – ללא השפעה קודמת של רש"י ותוספות. ב) הגבלת העיון במפרשים לרש"י ותוספות בלבד. ג) תחום העיון מגודר ומסוייג בתוך גבולות הסוגיא המיידית, ואין לעבור אותם בשום אופן. כללו של דבר העיון חייב להיות מקומי לחלוטין<sup>4</sup>.

נראה לי שאותו חלק ממסורת זו, שנקודת מוצאו מעוגנת במסורת אישית שמקורה במהרש"ל – ר' שלמה לוריא – טעון בדיקה משתי בחינות עיקריות. הראשונה כוללת חיטוט בספרות הכרוניקה של התקופה. השנייה: בירור ענייני-תוכני לגופה של מסורת, כלומר, הערה לתיאור שיטת לימודו של המהרש"ל. בראשית הדברים עלי להדגיש: אף שנטייל במסורת זו שמץ כלשהו של ערעור והרהור, אין בחומר המובא כאן כדי לשמוט מבחינה עקרונית את בסיסו העיקרי של דימיטרובסקי במבני ה'פלפול' ו'החילוק' שיצר, וקביעותיו במאמרו, כאן אין להם פירכא.

#### בחינה כרונולוגית

לפי עדותו של ר' זעליג מרגליות נמסרה שיטת הלימוד של המהרש"ל באמצעות ר' יעקב מלובלין. מסורת זו נוסחה בפי דימיטרובסקי כ'מסורת חיה שנמסרה מאב לבן ומרב לתלמיד', כדלעיל.

2 ראה למשל א' ילינק, 'קורות סדר הלימודים', בכורים, ויען תרכ"ה, עמ' 12-19; ש' אסף, מקורות לחולדות החינוך בישראל, א, תל אביב תרפ"ט, עמ' קסב-קסט; ד' רפל, שם (לעיל הע' 1), עמ' 129-124.

3 'על דרך הפלפול', ספר היוכל לשלום בארון, חלק עברי, ירושלים תשל"ה, עמ' קיא ואילך. ראה עתה הערות רבות כלפי דעת דימיטרובסקי, במאמרו של א' ריינר, 'תמורות בישיבות פולין ואשכנז במאות הט"ו-הט"ז והוריות על הפלפול' בתוך: כמנהג אשכנז ופולין, ספר יובל לחנא שמרוק, ירושלים תשנ"ג, עמ' 9-60. במאמר זה נעשה ניסיון להראות דעת המהרש"ל בשאלות לימוד והוראה, באמצעות טכסט שמקורו ב'האשל הגדול הגאון מוהר"ר שלמה ז"ל' (עמ' 68-80), שא' ריינר ביקש לזהותו כמהרש"ל, ושלא כדעתו של י' אלבוים, פתיחות והסתגרות, ירושלים תש"ן, עמ' 197 הע' 55. סוגיה זו טעונה עיון נוסף ואין כאן מקומה. אגב, לפני ריינר עמדה מהדורא קמא של מאמרי כאן, ראה שם עמ' 55 הע' 73.

4 שם, עמ' קיז.

ר' יעקב מלובלין<sup>5</sup> אינו מפורסם כבנו ר' העשיל מקראקא, ששמו נישא במסורות ובאגדות עם ומצוי בתוככי אמרות שונות. ר' יעקב זה נפטר בשנת ת"ד, שבעים שנה לאחר פטירת המהרש"ל! הנתון מתועד בספר דרשות הקרוי *תפארת ישראל* לר' ישראל מבעלזין (כת"י אוקספורד-בודלי 989), בכותר לדרשה בפרשת וישב, דף 73 (מכון לתצלומי כת"י ס' 22465): 'את זו דרשתי... בהספידו של אדונינו מאור עינינו מ"ו הגאון מהר"ר יעקב ז"ל אבד ור"מ בק"ק לובלין, אשר נלקח בעונונו יום ו טז כסליו תיו דלית לפ"ק'. פרק זמן נכבד זה של שבעים שנה מקשה מאוד על אפשרות יצירת קשר הדוק בין תלמיד לרבו. נתונים נוספים מגבילים אותנו מנקודת מבט כרונולוגית לקיים את כל דברי המסורת בשלמותה. מחד גיסא, ר' יעקב מלובלין אינו מכנה את המהרש"ל מורו ורבו, כמנהג הימים ההם, אלא בכינויים שונים, כמו: 'חכמת שלמה' (חדושי רבינו יעקב מלובלין ורבינו העשיל מקראקא על הטור ובית יוסף, ירושלים תשמ"ט, עמ' לו); 'בהגה ש"ד [=שערי דורא] במהרש"ל' (שם, עמ' יד); 'מהרש"ל בביאור הסמ"ג' (שם, עמ' לו); 'רש"ל בת[שוכה] סימן לג' (שם, עמ' קז); 'ובי"ש[ש] ראיתי שהקשה מהרש"ל' (חדושי הלכות, פפד"מ תפ"ה, ד ע"א; ובסוף הקטע: 'מכ"י מהורר"י וצ"ל מוהר"ר = מורנו הרב ר' יעקב, כינויו של ר' יעקב מלובלין בפי המביא לבית הדפוס, ר' אהרן קלינקר). מאידך גיסא, המהרש"ל

5 מעט מתורתו נשתקע בכתבי חכמי דורו ותלמידיו, ראה רח"נ דעמביצער, *כלילת יופי*, ח"ב, קראקא תרנ"ג, לט ע"ב; ר' יוסף לעזרישטיין, *בהוספותיו לקורות היהודים בלובלין* (לר"ש ניסענבוים), לובלין תר"ס, עמ' 133; הנ"ל, ר' העשיל מקראקא, *האשכול*, ד (קראקא תרס"ב), עמ' 185-186. דוגמאות מעט מזער משיטת לימודו נרשמו בספר *חדושי הלכות* (דפוס ראשון: לובלין תמ"ב; על המהדורות השונות של הספר ראה: י' לרין, *מבוקר לערב*, ירושלים תשמ"ב, עמ' 155 הע' 8). ביאוריו לטורים יצאו עתה לאור בתוך: *ספר חידושי רבינו יעקב מלובלין ורבינו העשיל מקראקא על הטור ובית יוסף*, ירושלים תשמ"ט (ראה גם שם בהקדמה, עמ' 11-23). בידי נינו של ר' יעקב מלובלין, ר' משה ב"ר אברהם אב"ד בהוראדנא, היו כנראה חידושים נוספים שלו ושל בנו ר' העשיל. ראה בהקדמת *תפארת למשה* (על יו"ד), ברלין תקל"ו וברך נ ע"א.

אגב: מהדיר ספר *חדושי רבינו יעקב הנזכר לעיל*, הרב שמואל דוד מובשוביץ, הבחין יפה במבוא, עמ' 22, בין שני כתבי היד שעמדו לרשותו, הראשון מפרי עטו של ר' יעקב מלובלין והשני של בנו ר' העשיל מקראקא. ברם, אפשר לישב את תמיהתו: 'אבל יש להעיר שמשום מה אינו מזכיר את ספרו הנודע של המהרש"ל ים של שלמה, שחלקים ממנו היו כבר ניתנים להשגה בספרי דפוס' — מכיוון שהיש"ש הראשון נדפס בפראג בשנת ש"ו-ש"ח, והגהותיו של ר' יעקב נכתבו כנראה לפני כן. ואמנם הוא מצטט בביאוריו לטור את *שו"ת המהרש"ל*, שנדפסו בלובלין של"ה, *חכמת שלמה*, קראקא ש"ב, *הגהות המהרש"ל לשערי דורא*, לובלין שנ"ט או בסיליאה ש"ס. והערה נוספת בשולי המקור: בעמ' רלט (חו"מ סי' קב) משיג ר' העשיל מקראקא על המהרש"ל *ביש"ש* ב"ק: 'ולפום ריהטא לא ראה הב"י מ"ש כאן'. המהרש"ל *ביש"ש* ב"ק, שנכתב בשנת ש"ו, לא יכול היה לראות את הב"י *לחז"מ* שנדפס לראשונה בשנת ש"ט. ראה גם מה שכתבתי במאמרי, 'חילופין' — כמוצא למפגשם של חכמי פולין והבית יוסף, *סידרא*, ו (תש"ן), עמ' 89.

6 ראה גם אב"י [= אברהם בן יעקב נויבאור], *המגיד*, שנה יד, גליון 50 (תרל"א), עמ' 397; לרין, *מבוקר לערב* (בהערה הקודמת), עמ' 156 הע' 11. במצבת ר' יעקב מלובלין, שתוארה על-ידי י"ט אייזנשטאטט ושי' ווינער, *דעת קדושים*, חלק יתרון דעת, פטרבורג תרנ"ז-תרנ"ח, עמ' יד, נקוב: 'טז כסליו', ללא ציון פרט השנה.

מכונה בפיו 'מהרש"א'<sup>7</sup>, ואפשר שנלמד מצורה זו שהוא תלמידו. ואם אכן כך הוא, בוודאי יש לרחק את ר' יעקב מלובלין מהמהרש"ל, שהרי המהרש"א נולד בערוב ימיו של המהרש"ל<sup>8</sup>.

נקודה נוספת הראויה לציון: בהמשך הקדמתו לחבורי לקוטים דלעיל מתייחס ר' זעליג מרגליות ל'דרך האמת' בהבחנותיו לגבי סדרי העדפותיו בשיטות לימוד, ובסקירתו הוא כותב: 'אבל אחר שקם הגאון מהר"ר יואל ב"ח והגאון מו"ה יעקב והגאון מו"ה העשיל וראו להמציא הלמוד ללמוד... בדרך אמת...' הרי שמקדים את ר' יואל סירקיש, מחבר ה'ב"ח', לר' יעקב מלובלין. ואם אמנם יש כאן הקפדה, השומרת בדקדקנות על סדרי הדורות, נוסף כאן נתון להרחקתו של ר' יעקב מלובלין מהמהרש"ל. בשו"ת ה'ב"ח הישנות, סימן קנח (פרנקפורט דמיין תנ"ז, קו ע"ב) כותב ר' יואל סירקיש:

ומעיד אני עלי שאדוני אבי ומורי קנה לי ההפטר בהדמים יקרים במועד האחרון של פסח בהיותי קטן. וקראתי בעצמי בספר מוספין בבית הכנסת של הגאון מהר"ש לוריא וכמדומה לי, שהרב ז"ל היה אז בבית הכנסת ולא מיחה בדבר.

אירוע זה התרחש בבית הכנסת בלובלין סמוך לפטירת המהרש"ל<sup>9</sup>, ואם בעל ה'ב"ח קטן היה אז, ר' יעקב מלובלין על אחת כמה וכמה.

קובץ הנתונים שפרשתי כאן מערער, כאמור, משהו מתוקפה של המסורת שר' יעקב מלובלין קיבל ישירות מן המהרש"ל את מורשתו הלימודית<sup>10</sup>.

7 ראה: *חידושי הלכות*, פרנקפורט דמיין תפ"ה, ח ע"ב – ט ע"א, ובסוף הקטע: מכ"י מהורר"ז ז"ל. (לא השתמשתי במהד' לובלין תמ"ב, בשל הקושי בקריאת אותיות ומלים בדפוס גרוע זה).

8 שנת לידתו של המהרש"א אינה ידועה. ראה: ר"ר מרגליות, *תולדות אדם*, לעמברג תרע"ב, עמ' יז. נראה שהופעתו הפומבית של המהרש"א כיושב על מדין, המצויה בכתובים, אירעה בשנת ש"ג בקירוב. ראה: א' א' הרכבי, *חדשים גם ישנים*, חוברת שלישיית, עמ' 17, נספח לדי"י לגרין-שפ"ר, ורשה חש"ד [תרנ"ט?]. בתעודה מפניקס קהלת פוזנא: ר' שמואל עדלש. ראה גם: "היילפרין, פנקס ועד ארבע ארצות, ירושלים תש"ה, עמ' 63.

9 ראה גם: ש"ק מירסקי, ר' יואל סירקיש, *חורב*, ו (תש"ב), עמ' 42 (=כין שקיעה לזריחה, ניריורק תשי"א, עמ' 141); E.J. Schochet, *Rabbi Joel Sirkes*, New York 1971, p. 20; ויש לתקן טעות בספר זה: המהרש"ל נפטר בשנת 1573 (= של"ד) ולא 1572.

10 שמא יטען הטוען שאותן שבעים שנה המפרידות בין פטירת חכמים אלו אינן צריכות להוות בעיה, ודברים כהווייתם: לפנינו ישיש מופלג שנפטר בגיל פ"ה ומעלה בקירוב. ברם, אין פתח ממשי לטענה זו, מכיוון שחכמי התקופה הבליטו חכמים שזכו לאורך ימים ושנים, כדוגמת המהר"ם מפאדובה: 'וכבר הורה זקן הישיש' (שו"ת הרמ"א, סי' מא, מהד' זיו, עמ' ריד); או ר' משה לאנדא מקראקא: 'הזקן מהר"ם מלנדא' (שם, סי' סז, עמ' רצה). אף המהרש"ל מכונה בשם 'הזקן מאוד' בפס"ד משנת שכ"ח שהובא במאמרו של אלעזר אטלס, 'אור בקר', *האסיף* (בעריכת נ' סוקולוב), ב (תרמ"ז), עמ' 401-402, אף שלכל היותר היה אז כבן ששים. כינויים כאלה אינם סמוכים לשמו של ר' יעקב מלובלין. ראה, למשל: שו"ת *אמונת שמואל*, לחלמידו ר' אהרן שמואל קאידנבר, סי' כח-כט, לעמברג תרמ"ה, כו ע"ב – כז ע"א. והערה אחרונה בנידון: ר' אפרים נפתלי הירש, אבי ר' יעקב דנן, שנפטר בשנת שפ"ב (דעת קדושים [לעיל, 6], עמ' 28), למד אצל המהרש"ל, על-פי קביעתו של ש"א הורדצקי, כרם שלמה (תולדות רבינו שלמה לוריא), דראהביטש תרנ"ז, עמ' לד. הדברים נכתבו ללא כל בסיס או ראיה, אף שיתכנו על-פי סדר הזמנים. ברם, נתון זה לא נמצא במסורת של ר' זעליג מרגליות. ובכלל יש לפקפק

## בחינה עניינית

טענה מרכזית בדבריו של ר' זעליג מרגליות, שבאה מכוחה של מסורת המהרש"ל על שיטת לימוד רצויה: 'ומעולם לא היינו מקשים ממסכת אחרת רק כל החידושים היו באותה הלכה... ובכלל זה שלא להקשות אף באותו פרק... ובפרטות שלא לסתור את דברי המקשה מכח סברת הפוסקים דקיימא אליבא דאמת'. והדברים נוסחו היטב לעיל על-ידי דימיטרובסקי: 'תחום העיון מגודר ומסוייג בתוך גבולות הסוגיא המיידית, ואין לעבור אותם בשום אופן. כללו של דבר: העיון חייב להיות מקומי לחלוטין'.

אין אנו רשאים להניח ששיטת לימוד זו נהגה בעל-פה בבית המדרש האמור, כדרכם של חכמים דאז<sup>11</sup>, ודברים שבעל-פה אי אתה יכול להעריכם; מכיוון שבעל הדין עצמו קובע בהמשך דבריו: 'למה לא נלך בעקבות הראשונים הגאונים מהרש"ל מהרש"א ומהר"ם, אשר חברו פרושים כמעט על כל הש"ס. הביטו וראו אם עלה בלבם להביא ולהמציא איזו קושיה מכח סברת הפוסקים'. פשטות הדברים מורה ששיטת הלימוד של המהרש"ל, כמוהו כמהרש"א ומהר"ם, כתובה עלי ספר. יש להניח שאין כוונתו לים של שלמה, שתכליתו ביורורים הלכתיים ופסיקה<sup>12</sup>, אלא לחכמת שלמה, ולדעתו מהווה היצירה בבואה להוכחת דבריו.

ברם, על כך מצוי הרהור כלשהו. כידוע, מסגרת חכמת שלמה כוללת הגהות ותיקונים לנוסחאות התלמוד<sup>13</sup>, רש"י ותוספות, ביאורים ופירושים גם על דרך הפלפול, כעין חידושי המהרש"א והמהר"ם, השוואות ומקבילות לספרי פרשנות ופסיקה<sup>14</sup>, וכולם נכתבו בשולי

בנתונים שהוצבו בספרות המתארת חכמים ומשפחותיהם, גדולים ותלמידיהם ומגילות יוחסין. ראה עתה את הביקורת על ז'אנר זה, באמצעות הדוגמאות המוצגות שבחר הרב שלמה אנגלארד, 'לחקר היוחסין בישראל', צפונות, י (טבת תשנ"א), עמ' קא-קה; הנ"ל, 'שיבושים נפוצים במגילות יוחסין', שם, יא (ניסן תשנ"א), עמ' פכ-פה. ראה גם מה שכתבתי במאמרי 'הזיקה שבין הרמ"א לר' שלום שכנא', סיני, קו (תשנ"א), עמ' רלט-רמא. ובמקום אחר ארחיב א"ה.

11 ראה דימיטרובסקי, עמ' קטז והע' 21.

12 אף שיש ביש"ש מרכיבים ברורים על 'פלפול' לסוגיו השונים, ברור שתכליתו שונה.

13 על הגהותיו של המהרש"ל לתלמוד כתב ד"ר י' רון מאוניברסיטת בראילן, דיסרטאציה; ראה גם את מאמרו המקיף והעשוי היטב, 'מהדורת התלמוד שהגיה מהרש"ל', עלי ספר, יד (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 65 ואילך.

14 עניין שאעלה פה כבדרך אגב וארחיב במקום אחר: ודאי הוא שהמהרש"ל לא התכוון להביא יצירה זו, לפחות במתכנתה הקיימת, לרשות הרבים. ונראה שאינה יכולה להעיד עדות מחלטת על אודות שיטת לימודו המועדפת של המהרש"ל. וכבר העיר ר' שמואל פיהם, שהביא לדפוס את חכמת שלמה: 'וידוע תדעו שהגמרי' של הגאון הנ"ל אשר מהם העתקנו אלו ההגהות... ואם באולי יקשה בעיני המעיין איזה ענין בדבר הלכה שלא יוכל ליריד לעומקו... יוכל לשלוח ע"י איש מוקדם... וחבור שנוסעים ליריד לובלין ושמה יוכל לראות בגוף הגמרות של הגאון הנ"ל, אשר הם ביד בנו, האלוף הר"ר יחיאל יצ"ר (צלום דפוס ראשון, קראקא שמ"א, ב ע"ב. על שנת הדפוס ראה רון, [בהערה הקודמת], עמ' 67 הע' 18). ומפי בני המהרש"ל, ר' וואלף ור' יחיאל אנו שומעים: 'בפרט מה שחיבר סביב הששה סדרי של א כיון להעלותו בספר, רק צאנה וראנה בבנותו ציונים ומעברות לילך אל מחוז ספרו הגדול ים של שלמה' (שם, ג ע"ב). הנימוק להוצאת חכמת שלמה לאור מתבאר בהקדמה: דרישה בציבור להביא לעולם יצירה של המהרש"ל, בשל פרסומו הרב ומעמדו המיוחד. ראה גם ר"ר רבינובין, מאמר על הדפסת התלמוד, ירושלים תשי"ב, עמ' סג לסיכום הדברים יש להזכיר שהמהרש"ל מזכיר יצירות

גמרותיו של המהרש"ל. בקיצור: יצירה, כמוה כחבורים דומים, השייכת לספרות ההגהות והגליונות. ניתן להראות שבחכמת שלמה אין רק 'עיון מקומי לחלוטין'<sup>15</sup>, ומצויות בו הערות מכוח דיוקים ברש"י ותוספות ומכוח 'סברת הפוסקים'. נדגים בשתיים. א. בקידושין פא ע"א, על מימרת רב: 'מלקין על ייחוד ואין אוסרין [אותה על בעלה] על הייחוד', אמר רב אשי: 'לא אמרן אלא בייחוד פנויה, אבל בייחוד דאשת איש לא, שלא תהא מוציא לעז על בניה'. וכתב המהרש"ל:

לכאורה נראה דדוקא אותה אין מלקין משום לעז אבל אותו מלקין, דמאן ידע דבעברה הוא נלקה. ומשום הכי מיושב רש"י שפיר מה שפירש [בהמשך הסוגיה] בעלה בעיר אין חוששין משום יחוד להלקות, הלא בלא הכי אין מלקין משום לעז, ואף התוס' [שהקשו על רש"י: 'משמע מתוך פירושו — הא איסורא מיהא איכא. וקשה, דא"כ מאי פריך בסמוך על רב יוסף דקאמר: שקולו דרגא מתותי ביבי, והאמר רבה: בעלה בעיר אין חוששין לה משום יחוד. ומאי קושיא? נהי דמלקות ליכא — איסורא מיהא איכא?']. לא הקשו על רש"י מזה מידי, אלא בודאי הרי קאמר: בעלה בעיר אין חוששין אף להלקותו. רק שהטור אבן עזר כתב להדיא שאף אותו אין מלקין משום לעז; וצריך עיון. (חכמת שלמה, קידושין פא ע"א, ד"ה אבל ביחוד; צלום דפוס קראקא שמ"א, כרך ג, עמ' 691).

לפנינו פגמים שמנה ר' זעליג מרגליות בשיטת לימוד פסולה: דיוק מלשון הסוגיה והשוואתו לרש"י שבהמשך; הוכחה מדברי התוספות מכוח מה שלא הקשו על רש"י; וכעין קושיה מכוח הפוסק על סברה שלא נכתבה במפורש. ב. ברש"י ב"ק יב ע"ב, ד"ה בכור מוכרין אותו. בדפוס תלמוד ישנים — לפני השפעת המהרש"ל, הנוסח היה: 'בזמן הזה כדמוקי לה לקמן מוכרים אותו לכהן'. ובחכמת שלמה (שם, עמ' 773) גרס: 'והכהנים מוכרים אותו לכהן'<sup>16</sup>. ומוסיף:

לכולי עלמא, אבל לישראל אסור לרב חסדא, כדאיתא בתמורה [נח ע"ב: ל"ש אלא כהן לכהן, אבל כהן לישראל אסור]. ואף שרב אשי חולק וכן פוסק הרא"ש בריש כל פסולי המקודשין, מכל מקום, רש"י בא לפרש המשנה אליבא דכולי עלמא, ואף שבתמורה פירש דמוכרין אותו אפילו לישראל, היינו אליבא דהלכתא, והכא בא לפרש אליבא דכולי עלמא. ועוד, אף התם מפרש דבזמן הזה אין מוכרין אותו אלא לכהנים. ואף דמיירי הכא בזמן הזה, מכל מקום לפי מה דסלקא דעתא, השתא דאיירי אף בזמן הבית, פירוש דוקא לכהן. וכן פירש שם רש"י להדיא. עיין שם.

אחרות בעלות אופי של 'ספרות ההגהות' ברש"י (לסמ"ג, בחולין פ"א סימן לג, לארבעת הטורים בהקדמתו לחולין). חיבור מעין חכמת שלמה לא נזכר כלל.

15 דומני שדימיטרובסקי חש בורות כלשהי בעצם השוואת המהרש"ל למהרש"א ולמהר"ם, ראה עמ' קיז הע' 25.

16 וכך אמנם הוסיפו ברש"י בדפוסים מאוחרים בסוגריים מרובעים וציינו שמקור הדברים בתיקון המהרש"ל.

אנו מזהים מרכיבים שונים של *חכמת שלמה*: (א) הגהה בנוסח רש"י; (ב) הערה מכוח פסיקה (הרא"ש); (ג) ניסיונות פירוש שונים בדברי הפרשן; (ד) יצירת שיטה הרמונית ברש"י באמצעות מקורות שונים. ברור שאין כאן 'עיון מקומי', אלא מבנה של שיטות לימוד שאינן הולמות היטב את המסורת שקיבל ר' זעליג מרגליות.

בוודאי מצויים ב*חכמת שלמה* פירושים וחידושים על דרך הפלפול הבנויים מ'עיון מקומי' בלבד, ללא שיבוצן של פירושים מכח 'סברת הפוסקים'. ברם, שתי הדוגמאות דלעיל והרשימה האקראית שאוסיף כאן מראות גם תמונה שונה: רש"י, ברכות ד ע"א, ד"ה זה הסומך (עמ' 9); ברכות טו ע"א, ד"ה והני מילי (עמ' 15); שבת ג ע"ב, ד"ה מאי טעמא (עמ' 36); שם, קיט ע"א, ד"ה מדליק שרגא (עמ' 122); שם, קכו ע"ב, ד"ה וכי תימא (עמ' 127); תוספות עירובין לו ע"ב, ד"ה מאן האי (עמ' 185); ושם במפורש: 'כך העלו בישיבה' (!); פסחים ו ע"ב, ד"ה דאי לא תימא (עמ' 251). מכאן שעלה 'בלבו של המהרש"ל' להשתמש בכוח סברת הפוסקים, ודברי ר' זעליג מרגליות צריכים עיון<sup>17</sup>.

כהערת סיכום לבדיקת הבחינות הכרונולוגית והעניינית והמסתעף מהן, שמא יש מקום כלשהו להשערה הבאה, שבסיסה: ריחוק הזמן שבין המהרש"ל, הוא ר' שלמה לוריא, לר' זעליג מרגליות. כידוע, שני "מהרש"לים" הם, ובשל כך נוצרו שיבושים בשיוכם למסורות ולתורות<sup>18</sup>. כוונתי לר' שלמה ב"ר יהודה (ר' לייבושס) מלובלין, שנפטר בשנת שני"א והיה תלמידו של מהרש"ל הראשון. כינויו 'השני' מופיע אצל תלמיד שניהם, ר' בנימין אהרן סאלניק, בעל שו"ת *משאת בנימין*, על-מנת להפריד בין רבותיו, המהרש"ל ור' שלמה ב"ר יהודה<sup>19</sup>. רמז על שיטת הלימוד בבית מדרשו של החכם האחרון מופיע בספרו של תלמיד

17 שאלה אחרת היא: היאך מתעלם החכם, הסומך יתדותיו במהרש"ל וב*חכמת שלמה*, משיטת ביקורת הנוסח בגפ"ת? מתקבל על הדעת שר' זעליג מרגליות הכיר את החיבור רק במתכונתו המצומצמת *חכמת שלמה*, אמשטרדם תנ"א, בשל נדירותה של המהדורה הראשונה (הגדולה והמקפת), קראקא ש"מ"א. (ראה 'אחרית דבר' למדפיסי תלמוד וילנא, בסוף ערך מס' נדה, עמ' 7). כידוע נגרע חלק מהגהות הנוסח בגפ"ת, ומדפיסי תלמוד שונים החדירו לגופי הטקסטים, כנראה להשביח את מקחם. ראה: ש' אסף, 'משהו לתולדות מהרש"ל', *ספר היוכל לכבוד לוי גינצברג*, ניו-יורק תש"ו, עמ' נז-נח; רבינוביץ, שם [לעיל, הערה 14] [א"מ הברמן], עמ' נז-נח. רון, שם [לעיל, הערה 14], עמ' 79-80. וכבר העיר רון, עמ' 78-79, על האפשרות שחכם פלוני השתבש במסקנתו בשל הסתמכותו על המהדורה המאוחרת. האם תופעה מעין זו עשויה להבהיר את פשר התעלמותו של ר' זעליג מרגליות מביקורת הנוסח? קשה לקבוע זאת. גם במהדורות המאוחרות ביקורת זו מהווה משקל רב. וכנראה נלמדה כשיטה לימודית בבית מדרשו של המהרש"ל: 'זוה הדרך אשר בחר לו [המהרש"ל] להגיה גמרא רש"י תוספות לקיים פסוק ואל תשכן באהלך עולה, און וחקר ותקן תלי תלי הלכות על קוץ וקוץ כל מסכתא, כאשר למדה בישיבתו עם תלמידים וחברים... וכללא דא נקוט בידך שאנחנו העלינו בדפנוס] כל המסכתות שלמד בישיבה בברכים...' (הקדמת ר' שמואל פיהם ל*חכמת שלמה*, קראקא ש"מ"א, א ע"ב-ב ע"א). 'ובכך אמרנו אך בזאת נאות לכם בהודיעכם אתם אשר ישבו ראשונה במלכות, סדר המשנה שהיה שונה לתלמידיו...' (הקדמת בני המהרש"ל, ר' וואלף ור' יחיאל שם, ג ע"ב). ובמקום אחר ארחיב אי"ה.

18 ראה מאמרי, 'שני מהרש"ל שהיו בלובלין ובלבוב', סיני, קה (תש"ן), עמ' רפג; תגובתו של ט' פרשל, סיני, קז (תשנ"א), עמ' פח-צא, ותשובתי 'עוד על המהרש"ל', שם, קח (תשנ"א), עמ' קצ-קצב.

19 ראה: שו"ת *משאת בנימין*, סי"קא, וילנא תרנ"ד, צט ע"א; ועוד הרבה. ראה גם את הפרק ר' שלמה ר' לייבושס' בספרו של י' לוי, *מבוק לערב* [לעיל, הערה 5], עמ' 89-97.

מובהק אחר, ר' ישעיה הלוי הורוויץ, בעל השל"ה:

וראיתי ממורי ורבי הגאון מהר"ש ז"ל כשהיה שומע מפי תלמידיו שאמרו וכי היה המקשן משוגע או איך היה גרייזר וכיוצא בזה — היה מכהו מכת מרדות ומלבד תשובה שסידר לו. והיה מרגיל תלמידיו לומר תמיד בלשון כבוד כגון: דברי המקשה אינם מובנים לי לרוב עומקם וכיוצא בזה<sup>20</sup>.

נוסח זה של דברים מעיד על שיטת פלפול חריפה שנהגה בבית המדרש<sup>21</sup>. חכם זה היה גם מורו ורבו של ר' יואל סירקש, בעל הב"ח, בן תקופתו של ר' יעקב מלובלין<sup>22</sup>. ולענייננו: שמא ר' זעליג מרגליות שיער שמסורת הלמוד מקורה במהרש"ל הראשון, מחבר חכמת שלמה, ולאמיתו של דבר מוצאה מהשני, וממנו לימד ר' יעקב מלובלין את שיטות הלימוד המעולות? אמנם, לא מצאתי חכם בן אותה תקופה שהשתבש בין שני המהרש"לים, ועדיין השערה היא.

20 של"ה, שער האותיות אות ש, פרנקפורט דאודר תע"ז, קח ע"ב.

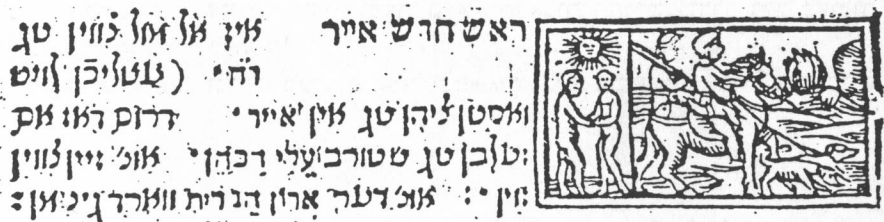
21 ביטוי לתופעה וקטרוג כלפיה נותן ר' שעפטיל בן השל"ה בנז"ה העמודים, שנספח לספרו של אביו, שם, עמוד התורה, דף י ע"א: 'בודאי אותן שאומרים מקשן ותרצן, ורוצים לעיל פילא בקופא דמחטא, וחושבין הרבה מחשבות במקשן ותרצן. באומרים: המקשן לא הבין התרצן והתרצן לא הבין המקשן, ומתוך דבריו באו לתוכחה המקשן עם התרצן... ואומר כאלו המקשן קורא התרצן עם הארץ או להיפך, יסכרו פיות האומרים כן'.

22 ראה, למשל: ב"ח, או"ח, סי' א: 'מפי מורי הרב הגדול החסיד מהר"ר שלמה ר' ליבש מלובלין, ועוד.

## יצחק יודלוב

### ציורי המזלות בהגדות של פסח

בדפוס העברי קיימת מסורת ותיקה של הדפסת ציורי שנים-עשר המזלות. ציורים של מזלות בודדים מופיעים בסמליהם של מדפיסים ומחברים, ובמיוחד נפוץ מזל דגים<sup>1</sup>. מערכות של ציורי המזלות, הכוללות את שנים-עשר המזלות או את רובם, מופיעות בדפוס העברי בסוף המאה הט"ז, בשני ספרים שנדפסו בוויניציאה: בספר *מנהגים* ביידיש מאת ר' שמעון גינצבורג, ויניציאה שנ"ג (1593), ובמחזור *כמנהג אשכנז*, ויניציאה שנ"ט-ש"ס (1599-1600). ספר *מנהגים* ערוך לפי חודשי השנה ולצד שמותיהם של החדשים מופיע איור: ציור של מזל החודש, שנלווה אליו ציור של עבודה חקלאית הקשורה לאותו חודש (ציור 1). במחזור מופיעים המזלות בתפילת מוסף ליום ראשון של פסח, כאיורים לפיוט לתפלת טל 'אלים ביום מחסן' מאת ר' אליעזר הקליר. פיוט זה ערוך על סדר שנים-עשר

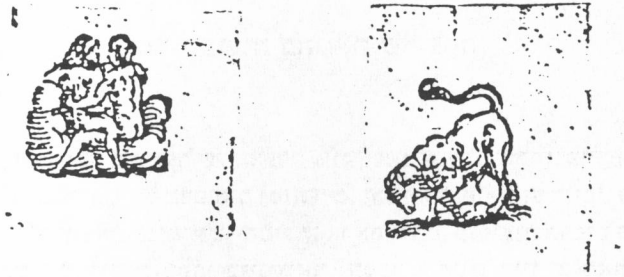


ציור 1: מזל תאומים מתוך *מנהגים*, ויניציאה שנ"ג

1 על מוטיב המזלות ביהדות ראה: ג' פרסטר, 'גלגל המזלות בבתי-הכנסת בעת העתיקה ומקומו במחשבה ובליטורגיה היהודית', *ארץ-ישראל*, ט (תשמ"ז), עמ' 224-234. בשנים 1939-1940 נערך על דפי כתב-העת *קרית ספר* ויכוח בין אברהם יערי, מרדכי נרקיס וישעיה זנה, בדבר משמעותו של סמל הדגים — מזל חודש אדר — המופיע לעתים קרובות במקורות יהודים. ראה: "זנה, 'טיולים ביבליוגרפיים', *קרית ספר*, טז (תרצ"ט-ש), עמ' 387-390 [להלן: זנה]; מ' נרקיס, 'יש מזל לישראל', שם, עמ' 513-519; I. Sonne, 'The Zodiac in Ancient Synagogues and Hebrew Printed Books', *Studies in Bibliography and Booklore*, 1 (1963), pp. 3-13. רשימה מסכמת של ציורי מזלות כסמלי מדפיסים ראה: א' יערי, 'מלואים ל"דגלי המדפיסים העבריים"', *קרית ספר*, לא (תשי"ז), עמ' 501-505.



החודשים, שנים-עשר השבטים ושנים-עשר המזלות, ובשולי העמודים נדפסו ציורים זעירים של המזלות (ציור 2)<sup>2</sup>. לציורי המזלות הנלווים לפיוט זה (ולעתים גם לפיוט המקביל לו בתפילת גשם, בחג שמיני עצרת) מסורת ארוכה: הציורים מופיעים עוד



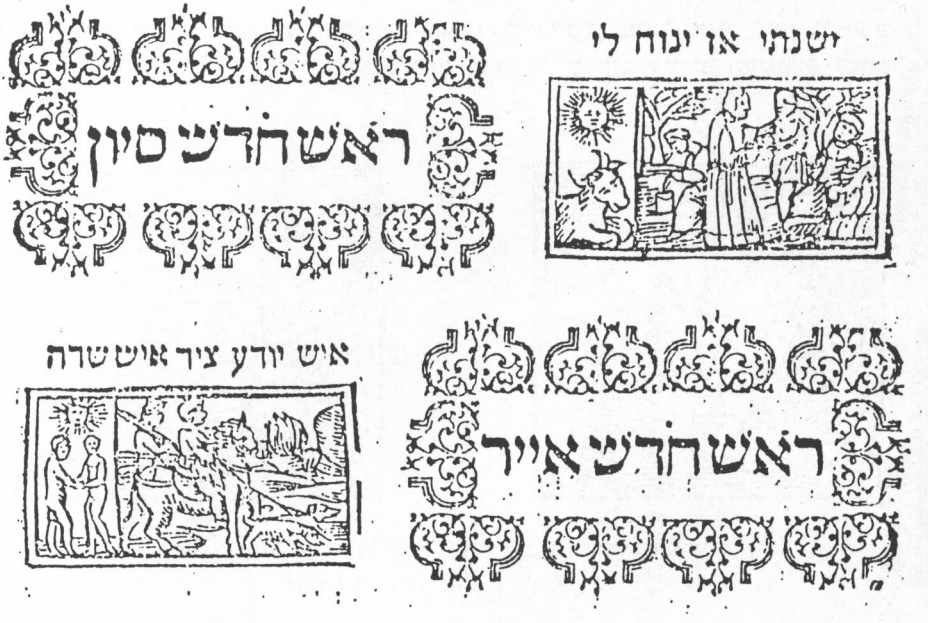
ציור 2: מזל שור ומזל תאומים מתוך מחזור כמנהג אשכנזים, ויניציאה שנת ש"ט-ש"ס, חלק א, דף קעא, ב

במחזורים אשכנזיים מאוירים מן המאה הי"ג, כגון במחזור ורמייזא משנת 1272. בכתבי-היד נלווים לציורי המזלות תיאורים של מלאכות החודש, בדרך כלל פעולות חקלאיות, כמו בספר מנהגים<sup>3</sup>. מכאן ואילך חזרו ונדפסו מערכות המזלות פעמים רבות. במהדורות רבות של מנהגים

2 כנראה נדפסו ציורי המזלות עוד קודם לכן, במחזור פראג ש"ה, בפיוט של הקליר לתפילת גשם 'פתח ארץ לישע', אולם בעותק של מחזור זה שבבית הספרים הלאומי בירושלים חסרים דפי הפיוט לתפילת גשם (בתפילת טל אין שם ציורים). במהדורות הבאות של מחזורי פראג (בפורמאט גדול) אכן מופיעים ציורי המזלות בתפילת גשם, ומכיוון שהמחזורים הללו נדפסו כל מהדורה על-פי קודמתה, בדייקנות, נראה שכבר במהדורת ש"ה הופיעו ציורי המזלות. הציורים נמצאים במהדורות הבאות של המחזורים דפוס פראג (הנמצאים בבית הספרים הלאומי) מן השנים שס"ו, ש"ז (שתי מהדורות: כמנהג 'אשכנז ולועז' וכמנהג פיהם ופולין), ש"ף. אם נכונה ההשערה שהציורים בפראג קדמו לציורים בוויניציאה, הרי שמדפיסי המחזור בוויניציאה, שנת ש"ט-ש"ס, נטלו ממדפיסי פראג את רעיון הציורים כדרך שנטלו מן המחזור פראג ש"ה את מרבית הפירוש שנדפס שם. כדאי להוסיף כי אופייני לדפוס פראג שהציורים החוזרים ומופיעים במחזורים אלו הם אותם ציורים עצמם, מתוך אותם חיתוכי עץ, כדרך שציורי ה'מנהגים' חזרו ונדפסו בפראג פעמים רבות מתוך אותם חיתוכי עץ עצמם (ראה שמרוק, במקום המצויין בהערה 4).

3 ראה: G. Sed-Rajna, *Le Mahzor enluminé*, Leiden 1983, pp. 32-37; ב' נרקיס, 'האיורים במחזור וורמס — תיאור ואיקונוגרפיה', בתוך: *מחזור ורמייזא, כך המבואות* (בעריכת מ' בית-אריה), ואד-ה-ירושלים-לונדון תשמ"ו, עמ' סד-סז.

נדפסו ציורי המזלות — לעתים קרובות אותם ציורים ממש, מתוך אותם חיתוכי עץ (ציור 3)<sup>4</sup>. במהדורות הפוליו של המחזורים כמנהג אשכנז (מנהג האשכנזים באיטליה, מנהג אשכנז המערבי ומנהג אשכנז המזרחי, הוא מנהג פולין) חזרו ונדפסו מערכות ציורים כמו



ציור 3: מזל שור ומזל תאומים מתוך מנהגים, ויניציאה שס"א

במחזור שנ"ט-ש"ס: בפראג במאה הי"ז (בתפלת גשם); במחזור שער כת רבים, ויניציאה תע"א-תע"ה, שהוא הדפסה חוזרת של המחזור שנ"ט-ש"ס, וכן במחזורים רבים שנדפסו בגרמניה מסוף המאה הי"ז ואילך: במהדורות הפוליו הרבות של המחזורים שנדפסו בזולצבאך ובוילמרשדורף, ולעתים גם במהדורות הפוליו של מחזורים שנדפסו במקומות אחרים, כגון בדיהרנפורט. בזולצבאך ובוילמרשדורף מופיעים הציורים פעמיים: בפיוט לתפילת טל, כמו במחזורים האיטלקיים, אך גם במוסף יום שמיני עצרת, בפיוט של הקליר

4 ענין גלגולים של הציורים שבספר מנהגים נתברר על-ידי ח' שמרוק, 'האיורים מן המנהגים בידידי ויניציאה שנ"ג/1593 בהדפסות חוזרות בדפוס פראג במאה ה'17', *Studies in Bibliography and Booklore*, 15 (1984), עמ' 31-52.

לתפלת גשם 'יפתח ארץ לישע'. מאוחר יותר מופיעים הציורים במחזורים בגודל קווארטו (או פוליו קטן) שנדפסו באמשטרדם ובערים שונות בגרמניה במאה הי"ח (ציור 4)<sup>5</sup>. מסורת הדפסת ציורי המזלות במחזורים עברה גם למזרח אירופה. שם מופיעים הציורים עוד במחצית השנייה של המאה הי"ט, במחזורים בפורמט גדול שנדפסו בז'יטומיר ובווילנא. ציורי המזלות מופיעים גם בלוחות שנדפסו בגרמניה במאות הי"ז והי"ח<sup>6</sup>. במאמר זה אתאר שש הגדות שנדפסו בפרנקפורט דמיין במאה הי"ח, ובהן מופיעים ציורי המזלות כתחליף לציורים המקובלים בהגדות: במקום ציורים הקשורים לפסח



ציור 4: מזל שור ומזל תאומים מתוך מחזור כמנהג אשכנזים, זולצבאך תנ"ט, חלק א, דף קג, קד

ולציאת מצרים נדפסו בהן ציורים של מזלות. בספרות הענפה העוסקת בהגדות לא מצאתי התייחסות לתופעה מוזרה זו. ארבע מההגדות הללו גם אינן ידועות ולא נרשמו עד כה בביבליוגראפיות של ההגדה של פסח.

5 בהעירו על תפוצתם של ציורי המזלות טוען זנה (קריית ספר, שם) כי ציורי המזלות מופיעים רק במחזורי אשכנז, ואילו יהודי איטליה התרחקו מהם. כדי להסביר זאת מעלה זנה את ההשערה שהדבר הוא תוצאה מכך שספרי הפולמוס האיטלקיים האנטי-יהודיים של המאה הי"ז מאשימים את היהודים שהם שטופים באמונה בהשפעת המזלות והאסטרולוגיה, ועל-כן בחרו יהודי איטליה לשמור נפשם ולהתרחק מציורים אלו. אולם הסבר זה אינו אלא טעות. שני המחזורים הנזכרים לעיל שנדפסו באיטליה ובהם מופיעים ציורי המזלות הם אמנם מחזורים אשכנזיים, אך כמנהג האשכנזים שבאיטליה דווקא, ונועדו לקהילות האשכנזיות שהיוו את מרבית היישוב היהודי בחלקה הצפוני של איטליה (רק בקצת קהילות בדרום גרמניה נהג מנהג דומה למנהגם של האשכנזים שבאיטליה). הסיבה לכך שציורים אלה אינם מופיעים במחזורים כמנהג האיטליאנים (מנהג בני רומא) ומנהג הספרדים היא פשוטה: במנהגים אלו לא נמצאים שני הפיוטים שבהם נזכרים שנים-עשר המזלות; הם נמצאים רק במנהגי אשכנז, צרפת ורומניא. למעשה, ציורי המזלות שבמחזור מקורם בנוהג אשכנזי עתיק מימי הביניים, כאמור לעיל, ואין להם מקום במסורת הספרדית והאיטליאנית.

ראה: זנה, עמ' 389.

לכל ההגדות המתוארות כאן קווים משותפים מן הבחינה הטקסטואלית והטיפוגראפית: נוסח השער מראה בבירור שהועתק מהגדה להגדה; כולן נדפסו דף-על-דף; מיקומם של הציורים וכותרותיהם זהים בכולן. בשערים של הגדות אלו נאמר כי הציורים נועדו בעיקר לילדים: 'ציורים נאים וערכים לקוראיהם ובפרט לקטנים המסובין על שלחן אביהם, שלא ישנו וישאלו' (ציור 5). הנמקה זו משתלבת יפה במנהגים הרבים הנהוגים בליל הסדר שתכליתם להסב את תשומת לבם של הילדים ולעוררם לשאול 'מה נשתנה הלילה הזה מכל



ציור 5: שער הגדה של פסח, פרנקפורט תפ"ו, דפוס קעלנר [ב]

הלילות', והיא מאשרת את סברתו של שמרוק כי האיורים בספרים יהודיים עממיים נועדו לילדים.<sup>7</sup>

א. פרנקפורט תפ"ד (1724), דפוס אפטרוד וגמבורג<sup>8</sup>

סדר הגדה של פסח עם ברכותיה לפנייהם ולאחריהם. ועם ציורים נאים וערכים לקוראיהם. ובפרט לקטנים המסובין על שלחן אביהם. שלא ישנו וישאלו על שנוייהם. וטוב טוב יאמר הקונה... באותיות אמשטרדם.

פרנקפורט דמיין, במצות ובהוצאות המדפיסים שלמה זלמן אפטרוד ומשה גמבורג, בשנת רוממות א"ל בגרונם [תפ"ד]. כד דף<sup>9</sup>.

נמצאת כאן סדרה של ציורים, חיתוכי עץ, שמרביתם מלווה במשפט הסבר הלקוח מן ההגדה. ניתן למצוא קשר קלוש בלבד בין ההסבר ובין הציור. בכל הציורים מופיע המזל באחת הפינות ורוב שטח הציור מוקדש לנושא אחר, הקשור לאותו מזל, בדרך כלל עבודה חקלאית<sup>10</sup>. על כל פנים, אין ספק שהשימוש בציורים הללו כאן הוא שימוש משני, ובמקורם נועדו ציורים אלה למטרה אחרת.

איור 1. ההסבר: 'מספרים ביציאת מצרים כל הלילה' (דף ד ע"א). בפועל נדפס כאן ציור של מזל דלי, מלווה בציור של שני אנשים סועדים ולצדם שני משרתים, מעין זכר לסעודת החכמים בבני ברק.

איור 2. 'צורת ארבעה בנים' (ד ע"ב). הציור הוא של מזל תאומים, מלווה בציור של סירה ובה ספן וארבעה נוסעים (ארבעת הבנים?). אולי משפט ההסבר מוטעה, והכוונה המקורית היתה לאייר את הפסוק 'ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר', המאיר לעתים קרובות בציור של נוסע בסירה.

איור 3. 'למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן' (ה ע"ב). מזל סרטן, נלווה ציור של איש ואשה עוסקים בגז צאן. מסתבר כי בהקשר הנוכחי בני הזוג הם אברהם ושרה (ציור 6).

איור 4. בלי הסבר: מזל מאזנים (ו ע"ב), נלווה ציור של חרישה וזריעה. הציור מופיע

7 ראה: ח' שמרוק, *האיורים לספרי יידיש במאות הט"ז-ה"י*, ירושלים תשמ"ו, עמ' 39 ואילך.

8 א' יערי, *כיליוגרפיה של הגדות פסח*, ירושלים תשכ"א, מס' 98 [להלן: יערי, *הגדות*]. יערי רושם את התאריך בטעות: תפ"ג (משום שתאריך זה נרשם, בטעות, בקטלוג של בית הספרים).

9 ההגדה באוסף בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, מס' R 8° 23V 1185. מסתבר כי אפטרוד וגמבורג היו רק מוציאים לאור (או חוכרי המחלקה העברית של בית הדפוס), וההגדה נדפסה על-ידי אחד המדפיסים הנוצרים בפרנקפורט, כנראה אצל יוהאן קעלנר. קעלנר היה מדפיס בפרנקפורט ובשנת תס"ח החל להדפיס גם בעברית. הוא רכש אותיות באמשטרדם וכנראה משום כך התפאר לעתים בשערי ספריו ב'אותיות אמשטרדם' שלו. ראה: ח"ד פרידברג, *תולדות הדפוס העברי בערים האלה שבאירופה התיכונה*, אנטוורפן תרצ"ה, עמ' 66-68 [להלן: פרידברג].

10 על ציורי הפעולות החקלאיות המלווים את ציורי המזלות ראה נרקיס [לעיל, הערה 3].

בקטע ההגדה שבו נזכרת עבודת הפרך של בני ישראל במצרים, והציור אמור כנראה להמחיש את העבודה הקשה (ציור 7).

איור 5. 'את כל עשב השדה הכה הברד' (ח ע"א). מזל אריה. הציור הנלווה: קציר (עשב השדה).

# הגדה

וירעו אבותינו המצרים ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה:  
וירעו אותנו המצרים כמה שנאמר הבה נתחכמה לו פן ירבה ויהיה כי תקראנה מלחמה וגו' גם הוא על שונאינו ונלחם בנו ועלה מן הארץ: ויענונו במרה שנאמר למען ענותו בסבלותם ויבן ערי מסבנות לפרעה את פיתום ואת רעמסס: ויתנו עלינו עבודה קשה כמה שנאמר ויעבירו מצרים את בני ישראל בפרך:



ונצחק אל "אלהי אבותינו וישמע" את קולנו וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו:  
ונצחק אל "אלהי אבותינו" כמה שנאמר ויהי בימים הרבים ההם וימת

ציור 7: מזל מאזניים

# הגדה

ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא שהקדוש ברוך הוא מחשב את הקץ לעשות כמה שאב לאברהם אבינו בכרית בין הבתרים שנאמר ויאמר לאברהם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול:



למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן:

והיא שעמדה לאבותינו ולנוי שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותינו אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו והקדוש ברוך הוא מצילנו מידם:  
צא ולמד מה בקש לכן הארמי לעשות ליעקב אבינו שפרעה לא גזר אלא על

ציור 6: מזל סרטן

עמודים מתוך הגדה של פסח, פרנקפורט תפ"ד, דף ה, ב - ו, ב

איור 6. בלי הסבר: מזל דגים (ח ע"ב). הציור הנלווה: עבודה חקלאית בלתי ברורה. הציור נמצא בקטע ההגדה המדבר על מניין המכות שהביא הקב"ה על המצרים, וההקשר אינו ברור.

איור 7. 'זככה תאכלו אותו מתניכם חגרים' וכו' (י' ע"ב). מזל דלי (כמו ציור 1). ההקשר כאן: סעודה.

איור 8. ציור נוסף מופיע בדף טו ע"א, אולם בעותק שלפני חסר דף זה<sup>11</sup>.

ב. פרנקפורט תפ"ו (1726), דפוס קעלנר

יערי, הגדות, מס' 98, רושם הגדה אחת שנדפסה בפרנקפורט בשנת תפ"ו בדפוסו של יוהאן קעלנר, ומעיר כי הציורים 'פיתוחי עץ פרימיטיביים'. אולם לאמיתו של דבר קיימות שלוש הגדות שבהן נאמר כי נדפסו בפרנקפורט בשנת תפ"ו, ושתיים מהן אצל קעלנר. נוסח השער בשלושתן זהה (פרט לשינויים זעירים), וכולן נדפסו דף-על-דף. יתרה מזו: סימני הפיסוק, החלוקה לשורות, השימוש בסוגים שונים של אותיות (אותיות מרובעות ואותיות 'צאינה וראינה') וכן בגדלים שונים של אותיות, קטעים מנוקדים ובלתי מנוקדים — הכל כמעט זהה. ברור כי המדפיסים העתיקו בעקביות כל הגדה מחברתה.

בהגדה אחת, זו שנרשמה על-ידי יערי, הציורים הם אכן ציורים מסורתיים של הגדה של פסח. ההגדה נדפסה אצל קעלנר ובשער מופיע ציור של מרקוריוס עוטה גלימה וכידו מטה שליחות (להלן: קעלנר [א]). ציור זה הוא ה'דגל' (הסמל המסחרי) של המדפיס קעלנר<sup>12</sup>. אם נשפוט על מלאכתם הגרועה של הציורים שבהגדה זו נוכל להסיקים עם המשפט שחרץ עליהם יערי (ציור 8, והשווה ציור 9)<sup>13</sup>. נמצאים כאן שמונה ציורים — אותו מספר שבמהדורת תפ"ד — מלווים אותם משפטי הסבר. במקומות שבמהדורת תפ"ד אין הסבר, גם כאן אין הסבר. הציורים עצמם, כאמור, שונים מאלה שבהגדת תפ"ד. בהגדה שנייה משנת תפ"ו, אף היא מדפוסו של קעלנר (להלן: קעלנר [ב]), נדפסו ציורי מזלות. הגדה זו אינה רשומה ברשימות השונות של ההגדות ולהלן תיאורה (ציור 5)<sup>14</sup>.

סדר הגדה של פסח עם ברכותיה לפניהם ולאחריהם. ועם ציורים נאים וערכים לקוראיהם. ובפרט לקטנים המסובין על שלחן אביהם. שלא ישנו וישאלו על שנוייהם. והוספנו הברכות של ערב [!] תבשילין וערובי חצרים. ולקחנו אותיות חדשים ודיו שחרחורים. וביארנו הטעות שנפלו בדפוס [!] אחרים... באותיות אמשטרדם.

פרנקפורט, בבית יוהאן קעלנר, בשנת ואמרתם זבח פסח [תפ"ו]. כד דף.

11 בעותק ההגדה שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי חסרים הדפים יא-טו. על סמך השוואה להגדות אחרות נראה שבדף טו נדפס ציור נוסף, ולו כותרת 'חנני בכלי שיר דוד איש האלוקים'. בהגדות עם ציורים רגילים מופיע כאן ציור של דוד מנגן בכינור.

12 חסר בספרו של א' יערי, *דגלי המדפיסים העבריים*, ירושלים תש"ד.

13 ההגדה שרשם יערי נמצאת באוסף בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, מס' R 8° 23V 1186 (עותק שני). מקום הדפוס נדפס כאן בשער בטעות: 'פרנקפורט'. עותק של הגדה זו הופיע במכירה הפומבית של 'ירדאיקה', פורים תשנ"ט (מרץ 1992), ונרשם בקטלוג של מכירה זו, מס' 159. שם גם צילום השער.

14 ההגדה באוסף בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, מס' R 8° 23V 1186 (עותק ראשון). יערי, *הגדות*, לא רשם הגדה זו, אף שכבר היתה בזמנו בספריה בירושלים.

במקומם של שמונת ציורי ההגדה מופיעים כאן שמונה זוגות של ציורים מיניאטוריים של מזלות, בסך הכל שישה-עשר ציורים (ציורים אחדים חוזרים פעמיים). גם כאן נלווה לכל מזל ציור של עבודה חקלאית, אך לא מצאתי קשר בין הציורים הנלווים ובין הטקסט של ההגדה.

# §8. הגדה

וְהָיָה בְּהַקְדֻשׁ הַבְּטָחָתוֹ לְיִשְׂרָאֵל בְּרוּךְ  
הוּא שֶׁהַקְדֻשׁ בְּרוּךְ הוּא מְחַשֵּׁב  
אֶת הַקֶּץ לַעֲשׂוֹת כְּמוֹ שֶׁנֶּאֱמַר לְאַבְרָהָם  
אֲבִינוּ בְּכָרִית בֵּין הַבְּתָרִים שֶׁנֶּאֱמַר וַיֹּאמֶר  
לְאַבְרָהָם יָדוע הָרַע כִּי גֵר יִהְיֶה וְרַעָה  
בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעֲבָדוּם וְעָנּוּ אוֹתָם אַרְבַּע  
מֵאוֹת שָׁנָה וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּן  
אֲנִכִּי וְאַחֲרָיו בֶּן יֵצֵאוּ בְּרַכּוֹשׁ גָּדוֹל :

וישם עינו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו .



וְהוּא שֶׁעֲמֵדָה לְאַבּוּתֵינוּ וְלָנוּ שְׁלֹא אַחֲרֵי  
בְּכָר עֲמַד עָלֵינוּ לְכַלּוֹתֵנוּ אֶלָּא  
שֶׁבְּכָל דּוֹר נִדְּוָר עוֹמְדִים עָלֵינוּ לְכַלּוֹתֵנוּ  
וְהַקְדֻשׁ בְּרוּךְ הוּא מְצִילֵנוּ מִדֶּם :  
צֵא וְלִמַּד מֶה בְּקֵשׁ לְבֶן הָאֲרָמִי לַעֲשׂוֹת  
לִיעֲקֹב אֲבִינוּ שֶׁפָּרַעַח לֹא נֹר אֶלָּא  
הוֹכָרִים

ציור 9 : עמוד מתוך הגדה של פסח,  
וולצבאך, תק"ו, דף ה, ב

# §8. הגדה

וְהָיָה בְּהַקְדֻשׁ הַבְּטָחָתוֹ לְיִשְׂרָאֵל בְּרוּךְ  
הוּא שֶׁהַקְדֻשׁ בְּרוּךְ הוּא מְחַשֵּׁב  
אֶת הַקֶּץ לַעֲשׂוֹת כְּמוֹ שֶׁנֶּאֱמַר לְאַבְרָהָם  
אֲבִינוּ בְּכָרִית בֵּין הַבְּתָרִים שֶׁנֶּאֱמַר וַיֹּאמֶר  
לְאַבְרָהָם יָדוע הָרַע כִּי גֵר יִהְיֶה וְרַעָה  
בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעֲבָדוּם וְעָנּוּ אוֹתָם אַרְבַּע  
מֵאוֹת שָׁנָה וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּן  
אֲנִכִּי וְאַחֲרָיו בֶּן יֵצֵאוּ בְּרַכּוֹשׁ גָּדוֹל :



לְמַעַן אֲשׁוּב אֵלֶיךָ כַּעַת חַיָּה וְלִשְׁמֵחָ בֶּן :  
וְהוּא שֶׁעֲמֵדָה לְאַבּוּתֵינוּ וְלָנוּ שְׁלֹא אַחֲרֵי  
בְּכָר עֲמַד עָלֵנוּ לְכַלּוֹתֵנוּ אֶלָּא  
שֶׁבְּכָל דּוֹר נִדְּוָר עוֹמְדִים עָלֵנוּ לְכַלּוֹתֵנוּ  
וְהַקְדֻשׁ בְּרוּךְ הוּא מְצִילֵנוּ מִדֶּם :  
צֵא וְלִמַּד מֶה בְּקֵשׁ לְבֶן הָאֲרָמִי לַעֲשׂוֹת  
לִיעֲקֹב אֲבִינוּ שֶׁפָּרַעַח לֹא נֹר אֶלָּא  
על

ציור 8 : עמוד מתוך הגדה של פסח,  
פרנקפורט תפ"ו, דפוס קעלנר [א], דף ה, ב



- איור 1: 'מספרים ביציאת מצרים כל הלילה' (דף ד ע"א). מזל טלה ומזל דלי.  
 איור 2: 'צורת ארבעה בנים' (ד ע"ב). מזל מאזניים ומזל קשת.  
 איור 3: 'למועד אשוב אליך' וכו' (ה ע"ב). מזל שור ומזל תאומים (ציור 10).  
 איור 4: בלי הסבר (ו ע"ב). מזל בתולה ומזל אריה.  
 איור 5: 'את כל עשב השדה הכה הברד' (ח ע"א). מזל דגים ומזל טלה (שונה ממזל טלה שבאיור 1).  
 איור 6: בלי הסבר (ח ע"ב). מזל עקרב ומזל סרטן.  
 איור 7: 'וככה תאכלו אותו' וכו' (י ע"ב). מזל דלי ומזל שור.  
 איור 8: 'חנני דוד בכלי שיר' וכו' (טו ע"א). עקרב וסרטן.

### ג. פרנקפורט תפ"ו (1726), דפוס קרונאו

סדר הגדה של פסח עם ברכותיה לפנייהם ולאחריהם. ועם ציורים נאים וערכים לקוראיהם. ובפרט לקטנים המסובין על שלחן אביהם. שלא ישנו וישאלו על שנוייה[ם]. והוספנו הברכות של ערב[ן]! תבשילין וערובי חצרים. ולקחנו אותיות חדשים ודין שחרחרים. וביארנו הטעות שנפלו בדפוס אחרים... באותיות אמשטרדם.

פרנקפורט, בבית דאפיד יאקוב קרונאו, בשנת ואמרתם זבח פסח [תפ"ו].

הגדה זו לא היתה ידועה עד כה. היא הופיעה במכירה הפומבית של 'יודאיקה', סתיו תשנ"ב (נובמבר 1991), ונרשמה בקטלוג של מכירה זו, כמס' 133 (שם גם צילום השער). באותו עותק נמצאו רק השער ומקצת דף ח, אך אפשר היה להיווכח כי הציור שנדפס בדף ח ע"א הוא אותו ציור מיניאטורי של מזל דגים שנדפס באותו מקום בהגדה של קעלנר [ב] משנת תפ"ו. נראה, איפוא, כי ציוריה של מהדורה זו זהים לציורים שבמהדורת קעלנר [ב] הנזכרת. ניתן להטיל ספק אם אכן נדפסו כל שלוש ההגדות הללו — שתי ההגדות של קעלנר (אחת עם ציורי הגדה ואחת עם ציורי מזלות) וההגדה של קרונאו — בשנת תפ"ו. מסתבר שרק אחת מהן נדפסה בשנה זו ושתי האחרות הועתקו ממנה. המדפיס הנוצרי דוד יעקב קרונאו כונן את דפוסו העברי, לדברי פרידברג, בסביבות שנת ת"ץ (1730) ואז גם נדפס ספרו הראשון<sup>15</sup>. אולם אין זה מדויק, וכבר בשנת תפ"ה הדפיס קרונאו בפרנקפורט ספר *תקוני שבת*. אף על פי כן, לאור הסטריאוטיפיות שבהדפסת ההגדות הללו, מסתבר שהגדה זו מאוחרת והמדפיס העתיק את פרט השנה מאחת ההגדות של קעלנר, ואף הגדותיו של קעלנר הועתקו כנראה אחת מחברתה.

ד. פרנקפורט תפ"ז (1727), דפוס אפטרוד וגמבורג

סדר הגדה של פסח עם ברכותיה [הנוסח כמו בהגדה דפוס קעלנר (ב)] ... באותיות אמשטרדם.

פרנקפורט דמיין, במצות ובהוצאות המדפיסים שלמה זלמן אפטרוד ומשה גמבורג, בשנת ואמרתם זבח פסח [תפ"ז].

הגדה  
ברוך שומר הבטחון לישראל ברוך  
הוא שהקדוש ברוך הוא מחשב  
את הקץ לעשות כמה שאמר לאברהם  
אבינו בכרית בין הבתרים שנאמר ויאמר  
לאברהם ידוע תדע כי נר יהיה זרעה  
בארץ לא להם ועבדם וענו אותם ארבע  
מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבדו רן  
אנוכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול



והוא שעמדה לאבותינו ולנו : שלא אחד  
בלבד עמד עלינו לכולותינו אלא  
שכל דור ודור עומדים עלינו לכולותינו  
והקדוש ברוך הוא מצילנו מידם :  
זא ולמד מה בקש לכן הארמי לעשות  
לי שקוב אבינו : שפרעה לא נזר אלא  
על

ציור 11 : עמוד מתוך הגדה של פסח,  
פרנקפורט תק"ט, דפוס קרנאו,  
דף ה, ב : מזל שור ומזל תאומים

ציור 10 : עמוד מתוך הגדה של פסח,  
פרנקפורט תפ"א, דפוס קעלנר [ב],  
דף ה, ב : מזל שור ומזל תאומים

הגדה זו אינה ידועה ולא נרשמה בביבליוגראפיות של ההגדות. ראיתיה באוסף של ד"ר משה נ' רוזנפלד בלונדון. העותק פגום וחסרים בו דפים רבים, אך כפי הנראה נדפסה דף-על-דף כמו מהדורת פרנקפורט תפ"ד. חלק מהציורים אף זהים לציורים שבמהדורה זו.<sup>16</sup>

ה. פרנקפורט תק"ט (1749), דפוס קרונאו

סדר הגדה של פסח עם ברכותיה [הנוסח כמו במהדורה הקודמת של קרונאו, תפ"ו, אולם החלוקה לשורות שונה]... באותיות אמשטרדם.

פרנקפורט, בבית דאפיד יאקוב קרונאו, בשנת ואמרתם זבח פסח [תק"ט]. כד דף<sup>17</sup>.  
הציורים הם אותם הציורים שבמהדורת תפ"ו של קעלנר [ב], חוץ משני מקומות: איור 7, זוג הציורים שבדף י"ע"ב, הוא כאן קשת ומאזניים במקום דלי ושור, ואיור 8, זוג הציורים שבדף טו ע"א, הוא כאן אריה ועקרב במקום עקרב וסרטן (ראה ציור 11).

ו. פרנקפורט תק"ט (1749), דפוס באיירהופר

סדר הגדה של פסח עם ברכותיה [הנוסח כמו במהדורותיו של קרונאו]... באותיות אמשטרדם.

פרנקפורט, דפוס העניך באערהאבר, בשנת ואמרתם זבח פסח [תק"ט]. כד דף.

הגדה זו לא היתה ידועה עד כה ולא נרשמה בביבליוגראפיות של ההגדות. היא הופיעה במכירה הפומבית של 'יודאיקה', חורף תשנ"ב (מרץ 1992), ונרשמה בקטלוג של מכירה זו כמס' 160 (שם גם צילום השער).  
אף כאן מופיעים זוגות של ציורי מזלות מיניאטוריים, אולם הציורים אינם זהים לאלה שנדפסו אצל קעלנר וקרונאו. טיב מלאכת חיתוכי העץ גרוע מאוד, הציורים מטושטשים וקשה להבחין בפרטים.

- 16 שמואל ווינער, *רשימת הגדות-פסח*, פטרבורג תרס"א, מס' 80, רושם הגדה דפוס פרנקפורט תפ"ז, שמצא את זיכרה ברשימת ספרים מסויימת. ווינער משער שהמדובר בהגדה שבספר יד כל כו מאת ר' דוד לידא, פרנקפורט תפ"ז. יערי (*הגדות*, מס' 101) רשם על פי רשימתו של ווינער; תיאודור וינר, 'Addenda to Yaari's Bibliography of the Passover Haggadah', *Studies in Bibliography and Booklore*, 7 (1965) עמ' 124, רושם הגדה, פרנקפורט 1727, דפוס מ. הענא, עם ציורים, 24 דפים (נמצאת בסניסניוטי). אינני יודע מה טיבם של הציורים שבהגדה זו.
- 17 יערי, *הגדות*, מס' 130. ההגדה באוסף בית הספרים הלאומי בירושלים, מס' R 8° 23 V 1193. יערי רושם שיש כאן עשרים דפים (משום שהדף האחרון מסומן בטעות באות כ). אולם לאמיתו של דבר יש כאן, כמו בכל ההגדות הללו מפרנקפורט, כד דפים.

הדפוס העברי של המדפיס היינריך באיירהופר החל לפעול בשנת תקט"ז (1756), כאשר באיירהופר רכש את החומר הטיפוגרפי של המדפיס קרונאו<sup>18</sup>. לפיכך נראה כי הגדה זו מאוחרת היא, ולאמיתו של דבר נדפסה במחצית השנייה של המאה הי"ח, אלא שהמדפיס העתיק את התאריך מן ההגדה של קרונאו משנת תק"ט. קיימת אמנם מהדורה של 'ברכת המזון' שבה נאמר שנדפסה על ידי באיירהופר בפרנקפורט בשנת תפ"ז<sup>19</sup>, אולם נראה כי גם שם התאריך מזויף. מסתבר כי אותה 'ברכת המזון' של באיירהופר היא העתקה של מהדורה אחרת משנת תפ"ז<sup>20</sup>, שכן יונה גמבורג, שהתעסק בהדפסת 'ברכת המזון' של באיירהופר, פעל סביב שנת תקכ"ד (1764)<sup>21</sup>.

כיצד אפשר להסביר את התופעה המוזרה של ציורי המזלות בהגדות של פרנקפורט? ניתן לשער שהיה כאן תהליך מעין זה: ביסודו של דבר, ההגדות של פרנקפורט נדפסו על-פי מהדורה מוקדמת, שכללה את הטקסט המיוחד למהדורות פרנקפורט אלו, דהיינו, הגדה עם נספחים (ברכות שונות, הוראות לעריכת הסדר, תרגום לקטעים אחדים) וגם ציורים — ציורים רגילים של הגדות. אולם המדפיס בפרנקפורט בשנת תפ"ד, שביקש לחזור ולהדפיס אותה מהדורה, לא מצא ציורים מקוריים של ההגדה, ומכיון שלא רצה לותר לגמרי על ציורים, הסתפק בציורי מזלות שהיו תחת ידו, ממקור בלתי ידוע, ושהיה בציורי המלאכות הנלווים למזל דמיון כל-שהוא לטקסט של ההגדה. כך הצליח לקשט את הספר וגם לצאת ידי חובת הכרזתו (בשער) על 'ציורים נאים וערכים לקוראיהם'. השלב הבא בהתפתחות 'מסורת' ציורי המזלות הוא מהדורת קעלנר [ב] משנת תפ"ו. מהדורה זו נדפסה על-פי קודמתה משנת תפ"ד. מבחינה טקסטואלית נוספו כאן תוספות אחדות, והדבר בא לידי ביטוי בשער (עירובי תבשילין ועירובי חצרות, הקפדה על תיקון שגיאות דפוס, אותיות יפות — לדבריהם — ודיו שחורה). אך ביסודו של דבר הגדה זו היא הדפסה חוזרת של הגדת תפ"ד. מה אירע עם ציורי ההגדה הפרימיטיביים אך 'הנורמאליים' של מהדורת קעלנר [א] משנת תפ"ו — איננו יודעים. במהדורת קעלנר [ב], בכל הנוגע לעניין הציורים, הפך המדפיס את הטפל לעיקר: מכיוון שבמהדורת תפ"ד נדפסו ציורי מזלות (ואולי גם התחבכו על הציבור), אף הוא חיפש ומצא ציורים כאלו, מבלי להתחשב בכך שבהגדה של תפ"ד העיקר הוא הציורים הנלווים למזלות. בין כך ובין כך נוצרה 'מסורת' מקומית של הגדות עם ציורי מזלות, שחזרו ונדפסו פעמים אחדות. הרקע של 'מסורת' זו הוא, כאמור, הקושי של המדפיסים להשיג ציורי הגדות 'נורמאליים'. מהדורות מוקדמות, ובהן נוסח השער והתוכן דומה למהדורות פרנקפורט, הן ההגדות של אמשטרדם תע"ב (יערי, *הגדות*, מס' 74) ווילהרמרשדארף תע"ו (שם, מס' 85). הציורים שבמהדורת אמשטרדם הם אינציאלים, אותיות-רבותי מקושטות בציורים

18 ראה פרידברג, עמ' 69.

19 ראה: ח' טורניאנסקי, 'ה"בענטשערל" והזמירות ביידיש', *עלי ספר*, י (תשמ"ב), עמ' 79 מס' 41.

20 מס' 42 ברשימתה של טורניאנסקי.

21 ראה פרידברג, עמ' 69.

הקשורים לענייני ההגדה. אולם בהגדה של וילהרמרשדארף נמצאים רוב ציורי ההגדה של פרנקפורט תפ"ו (קעלנר [א]), בדרך כלל בליווי משפטי ההסבר. הציורים שבהגדת פרנקפורט זו נראים כחיקוי גרוע של ציורי הגדת וילהרמרשדארף. אין לתמוה על רשלנות המדפיסים, שהדפיסו ציורים שאינם מתחשבים בצרכיו הממשיים של טקסט ההגדה. יש תופעות דומות לרוב: ישנן מהדורות שבהן מודיעים המדפיסים בשער כי הם מצרפים ציורים — ובפנים אין זכר לציורים (כגון ההגדה שנרפסה בפירדא תקנ"ב; יערי, *הגדות*, מס' 245); ויש מקרים רבים שבהם הסברי הציורים מוטעים והכותרות שלהם הן שלא מן העניין. מסתבר כי הקונה שרכש את ההגדות של פרנקפורט היה מרוצה מן הציורים. היה לו מה להראות לילדיו בליל הסדר, ומן הסתם הסתפק ב'מה שיש'.

## אנג'לו פיאטלי

### דפוס פירארה בלתי ידוע

בשורות הבאות אציג מהדורת מחזור כמנהג ספרד, שנדפסה בפירארה על-ידי שמואל בן אברהם נ' אשכרה 'המכונה צרפתי'<sup>1</sup>, בשנת שי"ב. מהדורה זו לא היתה מוכרת עד כה. הספר נתגלה לאחרונה בספריית תלמוד תורה בליוורנו, בשעת קיטלוג דפוס המאה הט"ז השמורים שם<sup>2</sup>. את המחזור לימים נוראים ניתן לזהות היטב על-פי אותיות הדפוס, המסגרת ובמיוחד על-פי לשון הקולופון ודברי המגיה<sup>3</sup>, אף-על-פי ששערו אבר, לצערנו. ראשי המלים הכתובות בהתחלת הקולופון מצביעים על שם 'הצעיר באלפי המגיה': 'שלמה רבבי שמואל פראנסיש זצ"ל'<sup>4</sup>. הספר נזכר כבר, כנראה, במאמרה של צ' ברוכסון, 'בעקבות הספרים האבודים של המאות הט"ו-ט"ז'<sup>5</sup>.

- \* אני מודה ליצחק יודלוב וליהודה נ' פאוונצ'ילו על עזרתם.
- 1 שמואל, בנו של אברהם אשכרה צרפתי, שהגיה את מסכת עירובין דפוס שונצינו בפוזאר, פעל כמדפיס ברומא בשנים ש"ש-ש"ז; ראה, A. Freimann, 'Die Hebräischen Drucke in Rom im 16. Jahrhundert', *Festschrift Jakob Freimann zum 70. Geburtstag*, Berlin 1937, pp. 60-64. אחר פרק זמן, כנראה, עבר לפירארה ושם ישב, אולי יחד עם יהודים רבים, שעברו לשם אחרי הכרות פקודתו של הדוכס ארקולה השני (Ercole II) לטובת הפורטוגזים והספרדים ממוצא יהודי. מן הראוי לציין עוד כי הדוכס, באמצעות הפקודה הנ"ל, מיום 12 בפברואר 1550, העניק ליהודים שוויון זכויות עם האזרחים האחרים, ובנוסף על כך איפשר להם לעסוק בכל סוגי האומנות והמסחר, להוציא את ההלוואה בריבית; ברומא בשנים ש"ש-ש"ז; ראה, A. Freimann, 'Die Hebräischen Drucke in Rom im 16. Jahrhundert', *interpretazioni*, *Rassegna Mensile di Israel*, 52 (1986), pp. 415, 445-446. בפירארה הוציא שמואל לאור שבעה ספרים, כולל המחזור שלנו, בין השנים שי"א-שי"ב. ראה, G.B. De Rossi, *De typographia Hebraeo-Ferrariensi commentarius historicus...*, Parmae 1780, pp. 18-26; C.B. עמ' 3037, מס' 9159; 278-280; 9159; D.W. Amram, *The Makers of Hebrew Books*, Philadelphia 1909, pp. 278-280; ח"ד פרידברג, *תולדות הדפוס העברי באיטליה*, תל אביב תשט"ו, עמ' 27-28; י' יודלוב, "פתרון חלומות" לרב האי גאון, *עלי ספר*, ו-ז (תשל"ט), עמ' 109, 112-117.
  - 2 ראה להלן, הערה 19.
  - 3 ראה להלן.
  - 4 המגיה היה אולי בנו של המדפיס או אפילו דודו (אחי אביו); הדברים הם בגדר השערה (ראה להלן, הערה 8).
  - 5 *עלי ספר*, טז (תש"ן), עמ' 54-55, מס' 184 (סידור, פירארה שי"ב: 3 [2] עותקים, ע"י כמ"ר שמואל צרפתי); עיין גם מס' 188 (סליחות, מנהג ספרד, פירארה שי"ב).

[מחזור לימים נוראים כפי מנהג ק"ק ספרים, נדפס פה פירארה  
בבית שמואל ן' אשכרה המכונה צרפתי, בשנת ש"ב לפ"ק].  
8° (14 ס"מ). [334] דף (א-מא<sup>8</sup>, מב<sup>6</sup>). הדף האחרון חלק.  
קולופון (דף [331]א): 'תם ונשלם שבח לאל ביו תמוז שנת ש"ב  
[23 ביוני 1552].'

'דברי המגיה' (דף [331]ב): 'שבח לאל מהוה ההיות במאמרו ראשון ברא<sup>6</sup>. יש שהוציא  
מהאי<sup>7</sup> וממנו אבב להקת פעולותיו ורבי אישי נטעי, סנסניו יצירות שלמות [זכות] צודקות  
לעד<sup>8</sup> יהי שמו מבורך, ולכל שם תכלה כמא[מר] דהע"ה [= דוד המלך עליו השלום], לכל  
תכל[ה] ראיתי קץ<sup>9</sup>; כי כל פועל שיש לו התחל[ה] [ה] בהכר[ו]ח[ו] יהיה לו סוף, ועל כן החלנו  
והשלמנו המחזור הלז בעזרת הצור שאין לו ראש וסוף, והוא מוגה ומדויק בתכלית הדיוק,  
מנופה בייג נפה<sup>10</sup> כפי האפשר ולפי שהוא בלתי אפשר להשמר משגיאות במלאכת הדפוס,  
ובפרט בהיותי אני הצעיר באלפי המגיה טרוד בטרדות הזמן אשר הקיפוני סבבונ<sup>11</sup> כי  
גרשוני היום מהסתפח בנחלתי ובבית<sup>12</sup>, ופעמים רבות לא היתי נמצא בעת ההגהה, והיתה  
שגגה יוצאת מתחת יד המדפיסים, ופעמים הייתי מגיה ולכי כל עמי<sup>13</sup> ולכן אמרתי בלבי<sup>14</sup>:

- 6 על-פי המשנה, אבות ה: א.
- 7 על-פי פירוש אברהם ן' עזרא לבראשית א: א: 'שהבריאה — להוציא יש מהאין'.
- 8 ראשי תיבות של המלים עד כאן רומזים על שם המגיה: 'שלמה ברכי שמואל פראנסיש וצ"ל'. כידוע,  
שם המשפחה פראנסיש (Frances, Franzes), המופיע לעתים קרובות גם בצורתו הלטינית Gallus,  
תרגומו בעברית: 'צרפתי' (עייין: V. Colorni, 'Cognomi ebraici italiani a base toponomastica',  
straniera, איטליה יודאיקה, היהודים באיטליה בין תקופת הגיטו לאמנציפציה הראשונה, הרצאות  
הכינוס הבינלאומי השלישי (אוניברסיטת תל אביב, 15-20 ביוני 1986), רומא-תל אביב, עמ' 38).  
אפשר לטעון, אפוא, שהמגיה היה דווקא בנו של המדפיס שמואל ן' אשכרה הצרפתי; ואם נכונה  
ההשערה הזאת, חייבים לומר שהמדפיס, — הנזכר בקולופון בין המתים, הלך לעולמו בשנת ש"ב,  
המחזור הוא הספר האחרון שהדפיס. חובתי הנעימה להודות ליצחק יודלוב, שהעירני על כך. בכל  
זאת, אין להכחיש את האפשרות, שלפנינו מקרה של שמות זהים.
- 9 תהלים קט: צו.
- 10 על-פי התוספתא, מנחות ח: יד: 'היה מנפחו בשלש עשרה נפה'.
- 11 על-פי תהלים פח: יח.
- 12 שמואל א' כו: ט; בביטוי דומה השתמש אביו של המדפיס, שמואל ן' אשכרה (סבו של המגיה?), בסוף  
מסכת עירובין, פיזארו, דפ' שונצינו (רע"ד), קודם פסקי תוספות: 'אמר אברהם בן... כמהר"ר שמואל  
אשכרה המכונה צרפתי וצ"ל: יען היות כל איש אשר בשם ישראל יכונה, חייב לקבוע עתים לתורה  
לילה ויום, וטרדות הזמן גרשוני מהסתפח בנחלת ה'...'. ועיין רנ"ן רבינובין, מאמר על הדפסת  
התלמוד, מהדורת א"מ הברמן, ירושלים תשי"ב, עמ' כה; G. Manzoni, *Annali tipografici dei*  
*Soncino*, Bologna 1883-1886 (Sala Bolognese, 1979), vol. II, pp. 382-384; E.N. Adler, 'Les  
בתולדות המדפיסים העבריים, ירושלים תשל"ח, עמ' 65, מס' 61.
- 13 על-פי משלי כו: ז. ייתכן שכאן רצה המגיה לרמח על אירועים היסטוריים מסוימים: בשנת 1551 פרצה  
בפירארה מגפת דבר פתאומית וקשה, שהפילה קרבנות רבים; מכיוון שהמגפה הופיעה קודם לכן  
ב-Grigioni שבשווייץ, האשימה דלת העם את האנוסים, שהגיעו לפירארה זה מקרוב דרך האלפים,  
בהפצת המגפה הזאת בעירם. הדוכס, ארקולה השני, אף-על-פי שראה בעין טובה את האנוסים, נאלץ

אם אניחנו כמות שהוא לא נעשה כונתי שהיא לזכות את הרבים בספר מוגה ומדויק ואע"פ שיהיו בו אלפי אלפים של הגהות, אם ישאר בו איזה שבוש עדין הקושיא במקומה עומדת, וגם זה יקרא ספר משובש כשאר המחזורים שנדפסו עד היום, ועל פי הדברים האלה ראיתי לעבור עליו אחרי השלמתו, ולחקור ולחפש את כל מומיו למען תהיה תורת יי תמימה<sup>15</sup>, וכל איזה טעות או שבוש שאמצא בו אסמנו בזה העלה, הקונדריס, והעלה, והעמוד והשטה, למען ירוץ כל הקורא בר<sup>16</sup> ויקל עליו טורח ההגהות, ואני משביע לכל מי שיקנה המחזור הלז שיעבור על ההגהות האלו ויגיה כל הטעיות והשבוש<sup>17</sup> [שיש] במקומם משום שתהיה תפלתו שגורה בפיו<sup>18</sup> כשיתפלל, משום ואל תשכן באהלך עולה<sup>19</sup>. ומלבד אלו ההגהות כל איזה שינוי שימצא בזה משאר המחזורים ידע בודאי שלא [יהיה?] במקרה אלא שהיא הגהה נכונה ממחזורים מדויק<sup>20</sup> [ם] ישנים נושנים אלא אם יהיה איזה נקודה שלא יהיה כראוי להיות, כי אין יכולת להקיף כל כך בפרטות וזה החלי לעשות...

התוכן : דפים [2]-[30]ב : סליחות ; [30]ב-[42]ב : ערבית לר"ה ; [42]ב-[93]ב : שחרית לר"ה ; [94]א-[106]א : מוסף לר"ה ; [106]א-[108]ב : תפלת מנחה לר"ה ; [109]א : ליל שני של ראש השנה מתפללים כמו בליל ראשון ואם... , 'ביום שני של ראש השנה מסדרים הברכות כמו יום ראשון, וקודם נשמת כל חי אומרים זה : שפל רוח... ; [109]א-[114]א : שחרית ליום שני של ר"ה ; [114]ב-[144]א : סדר תפלת ערבית לליל כפור ; [144]ב-[222]ב : סדר תפלות ליום כפור ; [223]א-[230]א : 'תפלת מוסף של יחיד' ; [230]א-[236]א : 'תפלת מוסף של שליח צבור' ; [236]ב-[243]ב : סדר עבודה ; [244]א-[264]א : המשך תפלת מוסף ליום כפור ; [264]א-[277]א : 'תפלת מנחה ליום כפור [ליחיד]' ; [277]א-[311]א : 'החזרת [!] מנחה לשליח צבור' ; [311]א-[317]א : 'תפלת נעילה [ליחיד]' ; [317]א-[331]א : 'חזרת נעילה לשליח צבור' ; [331]ב-[332]א : 'דברי המגיה' ; [332]א-[333]ב : 'שגגות'.

עותק יחיד בעולם, כנראה, נמצא בספריית תלמוד תורה בליורנו<sup>19</sup>.  
חסר השער ; הדף האחרון חלק. מופיעות הערות נדירות בכתב-יד. חתימות הצנזורים בדף [333]ב : Fr[ater]Hipp.<sup>s</sup> Ferr.<sup>is</sup> [= Hippolitus Ferrariensis] purgavit 1601, gio. Dom.<sup>co</sup> [= Giouanni Dominico] Vistorini 1610.  
נוסח התפילה 'עלינו לשבח' מצונזר. ברוב המקומות יש השמטה : אחרי 'שהם משתחווים' שורה חלקה ואחר כך 'ואנו משתחווים' (למשל, בדפים [105]ב, [144]א, [263]ב), אבל במוסף יום כיפור (דף [226]א) : 'שהם משתחווים' — — — — ומתפללים אל אל — — — — ואנו משתחווים', בדיוק כמו בתמונות תחנונות תפלות ספרד, ויניציאה

בגלל לחצי העם לגרש אותם זמנית ; (וראה א' די ליאונה ליאוני, שם [לעיל, הערה 1], עמ' 417, ושם ספרות).

14 קהלת ב.א. ; ג.יז.יח.

15 תהלים יט.ח.

16 חבקוק ב.ב.

17 משנה, ברכות ה.ה.

18 איוב יא.יד.

19 דפוס המאה ה־טז אשר בספריית תלמוד תורה בליורנו, מס' 45 (בדפוס).





אל תרם. ועוֹבֵב הַתְּלֵהֶיךָ. הַרְחֵק בְּנֵי  
אֶרֶם יִשׁוּר רֹכֵב גְּבוּרֶיךָ. וְרוֹיֵן לַעֲבוֹר צִוֵּר  
קָדֶם כְּרוֹיֵן כּוֹכֵב נְנוּהֶיךָ. מִהֶלֶךְ נִרְדֶּם קִוִּם  
קִרָא אֵל אֱלֹהֶיךָ: דִּקֵּן לְרֵאוֹת יִשְׁמִי. וְאֶת  
מַעֲשֵׂה אַצְבְּעוֹתַי. וְהִבֵּט אֱהִי מְרוֹמֵי תְלוּיִם  
בְּזִרְעוֹתַי. וְכּוֹכְבֵיךָ חוֹתְמִי. פְּתוּחֵי ט  
טְבִעוֹתַי. וּפְחַד כְּפִנֵי אִמִּי. וְתִחַל אֶת  
שְׁמוֹתַי. פֶּן יִמָּן יִגְדִּיךָ. וְרֵם לִבְךָ בְּנִבְרָךְ  
: מִהֶלֶךְ וְצֵא בְחֵצוֹת הַלֵּילוֹת. בַּעֲקֻבֹּרֶת  
אֲנִשִּׁי טְמוֹת. אֲשֶׁר בְּלִשְׁנֵם תְּהַלּוּם. וְאֵין  
תִּכְסֵּם חֵד וּמִמּוֹרֶת. לִילוֹתֵיהֶם תִּפְלוּרֶת.  
מִתְדִם צוֹמוֹת. לֹא בְלִבְכֶם מִסִּילוֹת. וְלֵהֶם

צילום 1 :

דף [2] א: מסגרת המדפיס שמואל ן' אשכרה צרפתי

רפ"ד<sup>20</sup>. בתפילת השחר לר"ה מצויה הברכה 'שלא עשני גוי' המקורית (דף [43] ב), כמו במהדורת רפ"ד; וכן בתפילת ימים נוראים: 'והרשעה כולה בעשן תכלה כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ'<sup>21</sup>. המחזור עשיר מאוד בפיוטים; ביניהם אחד שאינו נזכר על-ידי דוידסון באוצר השירה והפיוט<sup>22</sup>.

20 מ' בניהו, הסכמה ורשות בדפוס ויניציאה, ירושלים חשל"א, עמ' 173-174.

21 שם, עמ' 170, 175.

22 ראה נספח.

"הוא האלהים" "הוא האלהים"  
 "הוא האלהים" "הוא האלהים"  
 "הוא האלהים" "הוא האלהים"  
 ויטעוהו על פניו ויקרא : "אלה  
 חנון אד אפים ורב חסד ואמת נושא  
 עון" "אלהים עוון פושט חסד ורחמים"

נעילה  
ותערתו מזה השם חקובל  
עצקתכם תשמע תפלתכם  
ויקיים בכם בקרא שבתוב  
ויהא עליכם ככם אלה  
בם באשר רבו לכם וכן  
וואמר אמן :

וְכִי יִשְׁמַח אֲדָמָה  
 בְּעַלְמָהּ וְכִי יִשְׁמַח  
 בְּמִלְכוּתָהּ וְיִשְׁמַח  
 בְּחֵיוֹן וּבִימֻכּוֹן וְכִי  
 לְכַנְּלָהּ וְכִי יִשְׁמַח  
 וְכִי יִשְׁמַח בְּעַלְמָהּ  
 וְכִי יִשְׁמַח בְּמִלְכוּתָהּ  
 וְכִי יִשְׁמַח בְּחֵיוֹן  
 וְכִי יִשְׁמַח בְּיִמְּכָהּ  
 וְכִי יִשְׁמַח בְּמִלְכוּתָהּ  
 וְכִי יִשְׁמַח בְּחֵיוֹן  
 וְכִי יִשְׁמַח בְּיִמְּכָהּ  
 וְכִי יִשְׁמַח בְּמִלְכוּתָהּ

**תְּתַקַּל** <sup>עֲלוֹתָהוּ וּבְעוֹתָהּ</sup>  
 רַבֵּל יִשְׂרָאֵל כִּסֵּם  
 אֲבוֹתָהוּ רַב־שֵׁמָיָא וְאַבְדּוֹ אֲמַן : יְהֵא שְׁלָמָא  
 רַבָּא בִּן שֵׁמָיָא חֲדָסִים שׁוֹבֵעַ וְיִשְׁוֹעָא וְנִחְמָא  
 וְיִשְׁמָא וְרִפּוּאָא וְנֹאֲלֵה וְסִלְיָהּ וְכַפְרָה  
 וְרִיחַ וְהַצֵּלָה לָנוּ וְלָכֵל יִשְׂרָאֵל וְאַבְדּוֹ אֲמַן :  
 עוֹשֵׂה שְׁלוֹם בְּכֻזְמוֹ הוּא בְּרַבְרֵי מִי עֲשֵׂה  
 שְׁלוֹם עֲלֵינוּ וְעַל כָּל יִשְׂרָאֵל אֲמַן :

דפים [330] ב — [331] א: לשון הקולופון

**שבת**  
לאל מהוה ההיות במאצרו אציון ליל  
ש' שהיה מאין ומכאן אבד להקל  
פעולתיו רבו אישי נצחי מסביו צירות שלמות  
צדקות לעד והו שבו מכבודו וכלל שבו תכלית בזה הדרך  
כל תכל' ראיתו קץ כי כל פועל שיש לו הרו"ל בבה"ה  
לו סוף ועל קו החללו והשלמו המחזור. הלו בעזרת הצד  
שאין לו ראש וסוף והוא מותו ומדוכו. בלתי דרוק  
מנופה בניג' צפה כפי האפשר ולפי שהוא אבול  
להשבר מנופה כמלאכת הרוחם ובפרט בה חס' אמ  
הצניע באלפי המניה סדור בשדרות הוסן אשר הקפוני  
מכבניו כי בשרשונותם סבבנו כעלנו שבתנו ופעמים  
מכבניו אל היל' נמצא בעת ההנחה והיל' שבתנו ויצאת  
מתחת הדפוסים ופעמים חיותי מנה ולכי כל צמ  
ולכן אמרתי בלכי אם אניתנו כמות שהוא לא נעשה  
בנתי שהוא לכות את הרים כספר מונה ומדוכו ו  
אפע' שהיו בו אלפי אלפים של הנהגות אם יושאר  
איוש שבוש עדין הקראוי במקומו עומדת וגם זו יקרא  
ספר משוכש כשאר המחזורים שספרו עד היום העל מי  
ההרים האלה האיתי לעבור עליו אותי חתמתי והתקו  
ולחפש את כל סומי למקנתיהם תורת מ' המורה וכל האת  
מעות וא שבוש שבאצו בו אם אכנסו בהו העלה הקור' י  
והעלה והעסוד והשטה למען ירדך כל הקודא בו וקל  
עליו טורח ההנהגות האלו שמביע ענין כל מקצת הרשבו  
הלו שעיבור על ההנהגות האלו נכלל מ' שעתיד רשבו'  
בספוסם שמוש שנתיהם תפלות שנתה בפיו שבתלם

וישמע ואל תשכן באהלך עולה ומלכך אלו ההנהות כל  
 ויהו שנינו שבעצב ביה משאר המפורזים ידע בוראי שלא  
 בסקרה באל שהיא המה בגונה מספורים כרוקס  
 שנים נרמנים אלא אם ויהו אלו נקודה שלא היה כראוי  
 לה יתכן אין יבולת להקום כל כך בפרטות וזה החל  
 לעשות  
 קונ' א' עלה א' עמוד א' שטה א' ררחק בני אדם צריך  
 לומר רבני אדם : עלה נ' עמוד נ' שטה נ'  
 פרים וכבשים צל פרים תבשים  
 קונ' ב' עלה נ' עמוד א' שטה נ' אל הנים צל אל רגזים  
 עלה נ' עמוד ב' שטה נ' עשה עמוד צל עשה  
 עמוד : עלה נ' עמוד ב' שטה א' חזונה בביאור  
 הסלות ותקבנחות צל סמכות  
 קונ' ג' עלה נ' עמוד ב' שטה יח ארה חתינו צל בצרה  
 עלה א' עמוד א' שטה א' וכקדם תתל צל תתל  
 קונ' ד' עלה א' עמוד א' שטה יח תפרוני צל תפריח  
 עלה נ' עמוד א' שטה אחרונה אודם כתמה עמוד  
 צריך לומר בעצור  
 קונ' ה' עלה ב' עמוד ב' שטה א' שטה צל מזה : עלה  
 נ' עמוד א' שטה נ' ותקוה טובה לדרושך צריך  
 לומר ותקוה לדרושך : עלה נ' עמוד ב' שטה  
 א' וטרה לבני לעובדך באבת חסד כי אתה ה' א  
 אלהים אמת : שטה נ' ותהויה צל ותחוויה :  
 עלה א' עמוד א' שטה טו מבסדן אשכנזי צריך  
 לומר ומבדן :

דפים [331]ב — [332]א: 'דברי המגיה'

קונ' ל' עלה ב' עמוד ב' שטח יח' מה' מענה על' ומה'  
עלה ר' עמוד א' שטח ב' בעופי צריך לומר בעיני  
שטח ב' בביאור הרלות החשלים על הנחשלים  
עלה ח' עמוד א' שטח יב' קטורת מרקחת צריך  
לומר רוקח מרקחת  
קונ' לה' עלה ו' עמוד א' שטח ח' וליד יד' על' - וליד  
ויד' י' עלה ו' עמוד א' שטח ט' בביאור המילוח  
ויד' צל' ינהר י' עלה ח' עמוד ב' שטח יו' וק'  
וקרבתו צל' וקרבתו  
קונ' לו' עלה ג' עמוד א' שטח א' אולי ראה ה' בעיני צל'  
בעיני עמוד ב' שטח ז' בשאר דל' בשור  
קונ' לה' עלה' עמוד ב' שטח יב' וק' בין צלעות חסר ורם  
לבו עלי חובי וול עם דמעותי בהוכרי וכו' עלה ו'  
עמוד ב' שטח יב' אשר היא מלכה על' אשרי בה'  
קונ' לט' עלה ב' עמוד א' שטח יב' ולילה יום חולקט על'  
ולילה יום  
קונ' מ' עלה א' עמוד א' שטח ו' ותמלון אתה ה' על'  
אתה הואה

ולפי שהכרפסים השמיטו זה הפירוש שהוא מוכן מה'  
נחר כהן גדול וואו בקונ' לא' עלה ג' עמוד ב'  
כאלמה אמאטי שטח בלעו כאדם רובין בלעו כנוצר  
קראבוקולו בלעו כיהלום ריאסאנטי בלעו כעוש שם  
בוכב כסוע עוש עשה כסיל וניסה כשוהם ניקולו בלעו  
בסוחרת ריאשינטו בלעו כמפחה איש צאלרה בלעו  
בבדקת קריווליקא בלעו כראמה קורל בלעו וחס

*Handwritten signature and date*

1601

צילום 4

דף [333] ב: חתימות הצנזורים

**אשמנו**

ועל כצח כל איש תו  
נרשם. אשם הוי  
אשום אשם. בדרנו ואיש רע ובליעל נצמדו  
ובגר בוגדים בגרו. מלנו וכל איש ככנו  
עשק. את הגולה איש נאל או את העושק  
אשר עשק. רבנו רופי ונענו ביד רמה  
דברי בדמה. העוינו ואין איש ככנו ארה ענה  
ענה. והרשענו ונוסף על המאיתנו פישע  
וחמס קם למסה רשע. ודרנו ורון לבנו ומוכו  
גר יהיד לץ שבו. תמסנו וכל איש ככנו על  
כתפו עקס. כלי חסם. טפלנו שקר ולארו  
עלינו נגים. רוקר שקרים. יעצנו רע.

תכמים הייט לדרע: ולהענין עצת רע יבוננו  
ונח לאכזב: עלי שוא ודבר כוב. לצנו ולפנינו  
יתרענין. לן להתלוצץ: מדרנו וכל הוקם  
על: אם כסדר ואם כבעל. נאצנו ושרעפי  
ורעיוני. נאצנו את יי: מדרנו ואנחנו כמרים  
הוי בניס סודרים: עוינו וכל איש בלי בושה  
ובלמה חוה. אר. איש העורה: פשענו  
ונתחברנו מדעים: על כל פישעים: שדרנו  
ונתגנו בחנו ונצא את אחינו: קשינו עורף  
ודקשינו לשאול. קישה לשאול: רשענו  
והרשענו את מדעים: בעצת רשעים: ש  
שתנו ועמט יעלה ויבא. המשיחית לבא  
תענינו על כל דבר פישע נדבר. והרשע תועה  
במדר: תענינו ותענינו נוראים. רכל  
המה מעשו: תענינו: ואתה צריך על כל  
הבין עלינו כיאמת עשית ואנחנו הרשענו:  
בה' נמדדו כנו אור בקר ענין חסוד: עכס כמו ויעטס  
איש על חסודו: לאכזב רל כובן ויתרעץ כמו קטר רצון  
ענין שכיחה רע: ופי כמו בחנו ורע שרעפי ענין מחשבה  
חוה רל וד: וקצר לשון צרה וצוקה

צילום 5

הפיוט: אשמנו (הרחבת הידוי הידוע)

## יהודה רצהבי

### מילואים ל'כתובות ערביות לשירי יהודה הלוי'

לאחר הדפסת מאמרי (עלי ספר, יז-תשנ"ג, עמ' 39-72) הגיעו מרוסיה לארץ צילומים של שלושה קבצי שירה. מתוכם אני מפרסם כתובות חדשות לשירי ריה"ל.

רשימת המקורות וסימניהם:

א: פרקוביץ' לנינגרד (פטרבורג) כ"י 164 (ס' 50893)

ב: II A 44/1 (ס' 46072)

ג: 1 פ 808 (ס' 51378)

א2 אדון יצרו אסיר יוצרו (א עב 105)  
וכתב אלי אלרייס חבֵה אללה בן אלששי (א16) — 'וכתב אל הראש הבה' אללה בן אלששי.

ב6 אהל צדק איכה נהרס [ג סי' קנד 126 ; סיני פה (תשל"ט) עמ' קלה-קלח]  
ופי אלמדכור איצא [רי' יוסף] — 'על הנזכר גם כן' [רי' יוסף].

א14 אל ההדס לשקות (ירדן ד מס' תפג עמ' 1021)  
ולה פי חתן ענד טלועה ספר תורה (א 25) — 'ולו על חתן בעלותו לספר תורה'.

31 ולה אלי אלרב יעקב אלצרפתי פי אלמעני וקאל (ב 16) — 'ולו, על הרב יעקב צרפתי באותו עניין. ואמר'.

53 ועדלה בעצהם ען אלמצי אלי אלשאם וערץ [לה] אן אלארץ אלקדס פצול (!) אלא פי זמאן אלעמארה... יאמל (!) בקו למען אחי ורעי פקאל הו זל (א 28) — 'הוכיחו אחד מהם, שלא ילך לארץ ישראל, והפנה תשומת לבו שאין לארץ הקודש מעלה אלא כשהיא מיושבת... באמרו למען אחי ורעי ואמר הו ז"ל'.  
השווה דברי החבר בהכוזרי (מאמר ב יד): וכבר היתה עקידת יצחק אבינו בהר שלא היה בו ישוב הוא הר המוריה.

64 וכתב ר' יצחק בן אלשאמי חין כאן במאלקה אלי בעץ אלחזאנן יהניה בולאיה פי אלגזירה אלכטרא יאבי מוסר וגבר רב פעלים [כאן בא השיר]. לאחריו כתוב: וזעם אלמדכור אנה חצר הדה אלקאפיה פי הדה אלקציד ולם ישד ענה סוי גוזן לאנה לס ינתצם לה פיה מעני. פלמא וכו' קד פאתה מן הדה אלקאפיה פקר כתירה וכו' (ב 10) — 'וכתב ר' יצחק בן אלשאמי בהיותו במלגה לאחד החזנים, כשהוא מברכו על מינויו, את השיר 'אבי מוסר וגבר רב פעלים'. ודימה הנזכר שהוא כלל הכל בחרוז שבשיר ולא נבצר ממנו חרץ מגוזן, כי לא נחרז לו בה שום עניין וכו'.

90 ולה לגז פי כניסה וקהל והיכל (ב 27) — 'ולו חידה על בית כנסת וקהל והיכל'.

96 ולה ענד פראקה ז"ל (א 23) — 'ולו, כשנפרד ממנו ז"ל'. בא אחרי 6.

97 לר' יהודה הלוי ז"ל פי היכל כניסתה (כ"י המוזיאון הבריטי Or. 2389, קטלוג המוזיאון הבריטי, ח"ב עמ' 414 שיר מס' 129) — 'לר' יהודה הלוי ז"ל על היכל בית-כנסת שלו'.

103 א יאיצון הנדודים בידידים (א מד 60)

ומן מקטעאות שיערה אלקדים פי מעאן מכתלפה ואגראץ שתא פמן דלך קז פי אלפראק (א 22) — 'מפסוקות שירתו הקדומה בעניינים מתחלפים ומטרות שונות. מכלל זה שירו על הפירוד'.

105 א יבכו משפחות לוי [ג דף 125; סיני פה (תשל"ט) עמ' קלג-קלד] ופי אלמדכור [פי ר' מאיר בן מיגש] — 'על הנ"ל [ר' מאיר בן מיגש]'.

110 ולה איצא אלי ר' חלפון אלדמיאטי פי ענואן כתאב כתבה לה (א 19) — 'ולו גם כן אל ר' חלפון אלדמיאטי בראש איגרת שכתב לו'.

135 ולה אלי ר' יהודה בן גדליה ז"ל והו פי קריב מן אלמעני איצא (א 24) — 'ולו, אל ר' יהודה בן גדליה ז"ל. והוא קרוב בעניינו גם כן'. בא אחרי 96.

167 והדא קציד אלכתאב אלמדכור (א 19) — 'וזוה שיר האיגרת הנזכרת'. בא אחרי 110.

180 א סר ממנו ראש הארזים [ג סי' קנא 122; סיני פה תשל"ט, עמ' קלב-קלג] ולה פי ר' יוסף — 'ולו על ר' יוסף'.

195 א ערכו כיום רעיוני (א צה 141)

לר' יהודה הלוי זצ"ל פי וצף יוסף בן קמניל (כ"י המוזיאון הבריטי Or. 2389, קטלוג

מילואים ל'כתובות ערביות לשירי יהודה הלוי'

המוזיאון הבריטי ח"ב עמ' 415 שיר מס' 151) — '... בתיאור יוסף בן קמניל'.

203 ולה ענה (!) ללשכץ אלמדכור (א 20) — 'ולו, עליו, לאיש הנזכר'. בא אחרי 167.

231 א שלום שלום רב לשלמה (א נא 98)

... אלאשבילי פי קריב (א 23) — '... האשבילי על קרוב'.

243 ולה יצף רמאנה מלגזא (א 21) — 'ולו, בתארו רימון על דרך חידה'.

## אהרן ארנד

### הסכמות לספרי קודש בדורנו

ספרי הקודש של עם ישראל מלווים בהסכמות מזה חמש מאות שנה<sup>1</sup>. בשנים האחרונות עסקו חוקרים רבים בהסכמות מזוויות שונות: יש שחקרו היבטים מסוימים, כגון ההיבט המשפטי של ההסכמות<sup>2</sup>; אחרים פירסמו מאמרים שעיקרם ההדרת הסכמות של חכם זה או אחר<sup>3</sup>; אף נאספו כל ההסכמות שניתנו לספרי הקודש מראשיתן ועד לשנת תש"ך<sup>4</sup>, והוקדש ספר שלם להסכמות הראי"ה קוק, רבה הראשי של ארץ-ישראל<sup>5</sup>. ואולם, אלו ואף אלו לא עסקו בהסכמות שנכתבו בדורנו, היינו, משנת תש"ך ואילך. הסיבה לכך היא הזלזול ואי ההערכה להסכמות אלו בקרב הלומדים והחוקרים כאחד. ואולם, עיון בהסכמות הרבה מביא לידי מסקנה שיחס זה אינו מוצדק. מרכיב כה מצוי בספרות התורנית בעת החדשה, היא ערכו אשר יהא, ראוי שיוקדש לו לפחות מאמר אחד. מה גם שהמעיון היטב בהסכמות יכול להפיק מהן לעתים קרובות ערך תורני וערך מחקרי, ממה שנאמר בהן וממה שלא נאמר בהן.

ההסכמות בדורנו מה טיבן? מה הצורך בהן? מי הם המסכימים? מה בין ההסכמה בעבר

- 1 ההסכמה הראשונה ניתנה לספרו של ר' יעקב לנדא, האגוד, נאפולי ר"ן לערך. עיין: נ' רקובר, *זכות היוצרים במקורות היהודיים* (להלן: רקובר), ירושלים תשנ"א, עמ' 125. עובדה מעניינת היא, שבספרות הדתית האיסלאמית לא קיימת חופעת ההסכמות לספרים (כך מסר לי פרופ' אהרן ליש).
- 2 עיין רקובר, עמ' 125 ואילך, ובביבליוגרפיה המובאת בסוף הספר.
- 3 ראה, למשל: נ' בן-מנחם, 'הסכמות ר' יצחק יהודה יחיאל ספרין מקאמארא', סיני, נד (תשכ"ד), עמ' רסד-רעו; הנ"ל, 'הסכמות ר' משה סופר, סיני, סה (תשכ"ט), עמ' קנ-קס; א' סופר, 'הסכמות מהחתם סופר', *המעין*, טבת תשל"ל, עמ' 68-74; י"ש הירש, 'הסכמה לא נודעת מאת הרב ע' הילדסהיימר', *עלי ספר*, ד (תשל"ז), עמ' 171-173; מ' הילדסהיימר, 'פרשת רבני מינסק ומאסר רבי יחזקאל אברמסקי', *המעין*, טבת תשל"ז, עמ' 12; הנ"ל, 'אגרת שנקטעה', *עלי ספר*, יא (תשמ"ד), עמ' 155-158; ש"ז ליימן, 'הסכמות שצונזרו', *עלי ספר*, יב (תשמ"ו), עמ' 134-135; בלא שם מהדיר, 'כתב הסכמה של ר' חיים חזקיהו מדיני על ספר אהבת חסד — עטרת חיים לגאונים לבית צ'כנוב וצ"ל', *מודיה*, יז יא-יב (תשנ"א), עמ' מד; א' בריק, 'ר' אברהם הלוי', *שנה בשנה*, תשנ"ג, עמ' 409-420. וראה גם: ר"ש סופר, *מכתב סופר*, א, ירושלים תשי"ב, עמ' עז-עח; י"ע זילברברג, *מלכות בית דוד*, בני ברק תשנ"א, עמ' 402-420.
- 4 זו אחת מפעילויות מפעל הביבליוגרפיה העברית שבבית הספרים הלאומי בירושלים.
- 5 י"מ ישמח וב"ז כהנא, *הסכמות הראיה*, ירושלים תשמ"ח. ראה על ספר זה ר' תמר, *הצופה*, ה' תשרי תשמ"ט (16.9.88).

להסכמה בהווה? בשאלות אלו ואחרות, שיש בהן היבטים מהיבטים שונים – הלכתיים, ביבליוגרפיים וסוציולוגיים – נעסוק בשורות הבאות.

## הגדרת הסכמה

לצורך דיוננו נגדיר 'הסכמה' כמכתב שנשלח על-ידי אישיות מסוימת למחבר ספר, ושתוכנו דברי ברכה למחבר על הוצאת ספרו. בכותרת ההסכמה כתוב: הסכמה, המלצה, דברי ברכה, וכדומה<sup>6</sup>.

## הצורך בהסכמה

היוזמה לקבלת הסכמה באה בדרך כלל ממחבר הספר, הפונה לאדם מסוים ומבקש ממנו שיכתוב לו הסכמה. אם הספר יוצא לאור לאחר פטירת המחבר, באה הפנייה מצד קרוביו<sup>7</sup>. הסיבה העיקרית לבקשת הסכמה היא מסחרית: ספר המלווה בהסכמה נפתח בפני חוגים המכירים במסכים והסומכים על עדותו שהספר כשר לקניה ולקריאה.

סיבה זו מצויה בעיקר בחוגים ה'חרדים'; בחוגים אלה לגוניהם השונים ישנה הקפדה שלא לקנות או לקרוא ספר שאין בו הסכמה של בר-סמכא. ומניין נובעת הקפדה זו? תשובה על כך ניתן למצוא בדברי ר' מנשה קליין (הקטן), מגדולי התורה בארה"ב בדורנו. בספרו הגדול שו"ת משנה הלכות מקדיש ר"מ קליין מספר תשובות לנושא ההסכמות לספרי קודש. מדבריו שם עולה שההקפדה על כך שהספר ילווה בהסכמה נובעת משני חששות. החשש האחד, הנוגע בעיקר לספרי הלכה, הוא שמחבר הספר הוא אדם שאינו בקי בדרכי הפסיקה ההלכתית ופסקיו והוראותיו אינם בבחינת 'דין אמת'; נמצא ספרו מכשיל את הציבור, וכלשון ר"מ קליין<sup>8</sup>: 'כדי לגדור גדר בעד המחברים שלא הגיעו להוראה'. החשש השני הוא שמחבר הספר יכתוב דברים הנוגדים את רוח היהדות, וכלשונו<sup>9</sup>:

6 בדיקת הכותרות מראה שאין הבדל משמעותי בין מכתב שכותרתו כך למכתב שכותרתו אחרת. ואף שלעתים אתה מוצא שהמסכים מבדיל בין הסכמה לברכה – כגון בדברי ר"ש ואונר בהסכמה לחיבור של ח' קרויס, קונטרס הטעמת המלים הקדושות כהלכתן וכמשפטן, ירושלים תשמ"ו: 'גדר גדרתי שלא ליתן הסכמה רק למחבר עצמו אם אני מכיר אותו, ועל כן אוכל רק לצרף ברכה מרובה...' – מכל מקום, ברור לכל שעצם נכונות הרב לכתוב מכתב ברכה ולחתום עליו יש בה משום הסכמה כלשהיא, שכן יודע אותו רב שאין דרכן של הבריות לקרוא בעיון את ההסכמה אלא בעיקר לראות מי החתום עליה.

7 ראה, למשל, בהסכמות לספרו של ב"צ כהן, יתן מציון, אשקלון תש"מ; ב' גולדברג, פני ברך, ירושלים תשמ"ה.

8 ר"מ קליין (הקטן), שו"ת משנה הלכות, ב, ברוקלין תשי"ט, סי' נג. וראה גם במכתבו של ר"י וועלץ לר"מ קליין, שם, ג, ברוקלין תש"ך, סי' עד. על שניהם השפיעו דברי ר"מ סופר, שו"ת חתם סופר, וויצן תרפ"ב, חו"מ, סי' מא. וראה גם: ג' ספרן [=נ"ו גרוסמן], 'ביקורת נוקבת על ספרי ילדים חרדיים, הכוללים סילופים והטעיות', יתד נאמן, ח' כסלו תשנ"ב, עמ' 11: 'יצויין, שבבעבר כבר הוצע, שההורים יקבלו על עצמם שלא להכניס לבתייהם שום ספר ילדים, אלא אם כן מופיע בו הסכמה מאישיות רבנית מוסמכת, שראתה ואישרה את כל החומר'.

9 שם, ג, סי' עח.



ומי יודע יותר כמוני... אשר האפיקורסים והמינים... שיש להם עפרות זהב וכותבים כל מיני אפיקורסות מלוכש בשם ספרי קודש ומדפיסים אותם בין אחינו בני ישראל... מלאים ניגוד לקבלת חז"ל תורה שבכתב ובע"פ השם ירחם.

כדי למנוע קריאה בספרים כאלה מציע ר"מ קלין הצעה<sup>10</sup>:

להנהיג שכל מחבר מן יומא דנן ולעלם ברצונו להדפיס איזה חידושי תורה או להדפיס ספר מספרי קודש לא יקבלו אותו שום רב בביתו עד שיהיו לו הסכמות לכה"פ מג' גדולי התורה ויובחרו לזה בכל מדינה מספר רבנים גאוני חשובים וידועים וכל ספר יקבל הסכמה עכ"פ מג' מאותם הרבנים וזה יהיה לתועלת גדולה שתהיה כעין צנזורה על הוצאת ספרים.

סיבה נוספת לבקשת הסכמה היא רצון המחבר לפאר את שמו. לא מעטים הם אלה המעוניינים שגדולי התורה יכתבו עליהם דברי שבח ומליצה, אלא שכמובן רבים מהם לא יודו בכך בגלוי<sup>11</sup>.

#### הספרים להם ניתנת הסכמה

אין לך נושא מנושאי הספרות התורנית שאין הספרים הדנים בו מעוטרים בהסכמות, אם מעט ואם הרבה. ספרי המוסר והדרוש, המחשבה והפרשנות – ככולם ניתן למצוא הסכמות<sup>12</sup>, אך בעיקר מוצאים אותן בספרות ההלכתית; בספרים אלה יש בדרך כלל מספר הסכמות לכל ספר. הטעם הוא שמטרת ספרים אלה היא לפסוק הלכה, וכדי לתת לדבריו תוקף הלכתי מביא המחבר הסכמות מרבנים, המעידים שראוי ספרו להורות הוראה. משום כך, ספר שתוכנו אינו הלכתי, מספר ההסכמות שבו קטן בדרך כלל. למעשה, רוב מחברי ספרי ההלכה חוששים מלהורות ברכים, ולכן הם מקדימים וכותבים שספרם אינו בא לפסוק אלא 'לעורר'<sup>13</sup>. אף המסכימים עצמם אינם נמנעים בדרך כלל מלשבח את המחבר ואת

10 שם, ב, סי' נג. וראה להלן ליד הערה 51.

11 בהקשר זה כדאי להביא את דברי ר' אהרן היימאן, שכתב בהקדמה לספרו *תולדות תנאים ואמוראים* (נכתבה בתר"ע), א, 'ירושלים תשכ"ד, עמ' טז: 'אף שספרי היה למראה עיני כמה גאוני וחכמים אשר רצו ליתן לי הסכמותיהם אך גמרתי בדעתי שלא להדפיס שום הסכמה יען כי ספרי זה לא נכתב בעיני איסור והיתר ולא יצא שום מכשול ממנו אם לא כונתי אל האמת. וההסכמות נבראו אך להרבות בתוארים, ותוארים כהיום הוזלו כל כך עד שגם תואר גאון גדול כותבים על אנשים פשוטים שלא קראו ולא שנו... ולכן משכתי ידי מזה, והספר יעיד על מחברו'. על תואר כבוד ראה י' לוריא, 'עניין של כבוד', בתוך: *מידות ודגשות* (עורכים: א' כשר וא' נמדר), רמת גן תשנ"ה, עמ' 166-167.

12 מחקר מדעי בתחום תורני אינו נכלל כאן, שהרי כל אופיו של המדע הוא העמדת טענות תוך הסתמכות על ראיות אִמפיריות או לוגיות, והישענות על דברי תמיכה של אישיות זו או אחרת מנוגדת לו מעיקרה. על תופעת ההסכמות למיגון רחב של נושאים ראה בדברינו להלן.

13 יוצאי דופן הם דברי ר"ש גורן בהדמה לספרו *משיב מלחמה*, א, 'ירושלים תשמ"ג: 'אני שמח לציין שפסקי הלכות אלו... השתרשו בחיי היחידות והחיילים והפכו להוראות קבע... והוראות הפיקוד העליון ופקודות המטכ"ל בעיני דת שהתפרסמו בזמנו התבססו על יסודות ההלכה הקבועים בספר

ספרו, אך יחד עם זאת אין הם נוטים להעיד שהספר ראוי להתקבל כספר פסיקה מחייב. דוגמה ליוצא מהכלל המלמד על הכלל הינה הסכמת ר"י וינברג לספר שמירת שבת כהלכתה<sup>14</sup>: 'לפי דעתי ראוי ספר משובח זה שיתקבל בכל בית ישראל כספר פסקים מועיל ונחוץ מאד'.

כאמור, מעטים המחברים המוציאים לאור ספרים בלא הסכמה. בעיקר מדובר בתלמידי חכמים ידועים, שאינם צריכים להסכמה או בגדולי הדור שאין מי שיעזר לתת להם הסכמה<sup>15</sup>. ויש מחברים שאינם מעטרים את ספריהם בהסכמה משום שלא באו 'להורות הלכה למעשה, אלא רק לעזור על שאלות שיתכן ויתעוררו'<sup>16</sup>. תופעה נוספת היא שמחבר כתב מספר ספרים וקיבל הסכמות לספריו הראשונים. לחיבוריו האחרים אין הוא מביא הסכמות, אלא מסתפק בהערה שכבר קיבל הסכמות בעבר, והמעוניין יפנה לספריו הקודמים<sup>17</sup>.

## המסכימים

### שלושה המה המסכימים:

א. גדולי התורה בדור המחבר או במקום מושבו, או ראשי קהילות חסידיות (אדמו"רים).  
ב. רבנים המכירים את המחבר: ראשי הישיבה בה למד, רבנים שהמחבר מקורב אליהם אישית או השקפתית<sup>18</sup>, וכן אביו או קרוב משפחה שלו הידוע כתלמיד חכם<sup>19</sup>.

הזה, הנועד להיות שולחן ערוך צבאי. וראה מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשנ"ב, עמ' 1248-1249.

14 ר"י נויבירט, שמירת שבת כהלכתה, א, ירושלים תשכ"ט. על הזהירות בפסיקה מספרים אלה ראה דברי רי"י קניבסקי בקובץ איגרותיו, שנאספו על ידי א"י קניבסקי, קריינא דאגרתא, א, בני ברק תשמ"ו, עמ' שטו-שטז.

15 דוגמאות: ר"מ הרשור, שולי האדרת, ירושלים תשל"ב; ר"ע יוסף, שו"ת יחזה דעת, א, ירושלים תשל"ז; רש"ז אויערבך, שו"ת מנחת שלמה, ירושלים תשמ"ו; ר"מ שטרנבוך, שו"ת תשובות והנהגות, א, ירושלים תשמ"ו. וזה לשון ש"ש אהרן בפתח ספרו, עטרת יעקב, ירושלים תשמ"ה: '... ופנתי להגאון ר' דוד סאלאוויצק שליט"א, ואמר לי כי אינו מן הצורך היות שכבר הוצאתי ספרים שנתקבלו בין גדולי תורה אין נחוץ לי עוד הסכמות. ושאלתי אולי אלך למי שהוא אחר וחזר עוד פעם על דבריו כי לדעתו הוא למותר'.

16 מתוך דברי הפתיחה ('במקום הסכמות') של י' זילברשטיין ומ' רוטשילד לספרם, תורת היולדת, בני ברק תשמ"ו.

17 ראה, למשל, א"ש בלום בפתיחת ספרו, ישא ברכה על מס' בבא קמא, ניו יורק תש"ן; הקדמת מ"ב יוזק' לספרו, ישר הווי, בני ברק תשמ"ג.

18 ראה, למשל, בהסכמות רבנים מהזרם הדתי-לאומי לספרו של ש' דוד, שו"ת מראש צורים, אלון שבות תשמ"ח, ולספרו של ש' כץ, קדושים תהיו, ירושלים תשל"ו. תופעה יוצאת דופן וחמורה אירעה להסכמתו של ראי"ה קוק לספרו של ר"א יוסף, סידור בית אברהם. הספר נדפס בירושלים תרצ"ב עם הסכמת ראי"ה קוק. בשנת תשל"ה יצא לאור בירושלים דפוס צילום של הספר ע"י נכדי המחבר כשהסכמת ראי"ה שוכנת באותו מקום, אלא שבלא ששם ראי"ה חתום עליה. ממקרה זה אתה למד שלעתים חשוב שהמחבר יהיה מקורב השקפתית למסכים ולא המחבר. תודתי לרש"ז הבלין שהפניתי למקור זה. וראה עוד בפירוש יוסף לר"י פצנווסקי, א, פיעטרקוב תרצ"א, הסכמת ראי"ה קוק; במהדורה החדשה של הספר שערך י"ט פרידמן, בני ברק תשנ"ג, הושמטה הסכמה זו.

19 עיין, למשל, בהסכמת אביו של ש' ביבאס לספרו, דרך אמונה, א, ירושלים תשמ"ח. ובספרו של ב'

ג. אנשים המומחים לתחום שעליו נכתב החיבור. גדולי התורה בדרך כלל אינם מכירים את המחבר אישית, ואף-על-פי-כן רוב ההסכמות מפרי עטם הן. הסיבה לכך היא שהסכמה מרב מפורסם נחשבת בעיני המחבר (והקורא) כבעלת ערך רב, הן מבחינה מסחרית והן מבחינת השבח הכלול בה (אינו דומה גדול המשבח לקטן המשבח). הסכמות רבנים המכירים את המחבר נושאות בדרך כלל נימה אישית על המחבר: קורות משפחתו, שלבי התקדמותו בלימוד תורה וכדומה. הסכמות המומחים מועטות הן, ובדרך כלל הן נוספות להסכמות הרבנים ואינן באות בפני עצמן<sup>20</sup>. דבר מצוי הוא שלמחבר ממוצא מסוים יהיו הסכמות של רבנים מאותה ארץ מוצא<sup>21</sup>, אך לא הכל מייחסים לכך חשיבות; ולכן ניתן למצוא בהרבה ספרים שההסכמות שבהם הינן של חכמים מארצות מוצא שונות. כך, למשל, בשו"ת עטרת פז יש חמש הסכמות של רבנים אשכנזים ושש הסכמות של רבנים מעדות המזרח<sup>22</sup>.

## תוכן ההסכמה

בראש ההסכמה מובא שמו של המסכים, עיסוקו, ספרים שחיבר, מקום מגוריו ותאריך כתיבת ההסכמה<sup>23</sup>.

גוף ההסכמה מכיל את הדברים הבאים:

א. דברי שבח וברכה למחבר הספר. דוגמה לדברי שבח נאים היא הסכמת ר"ש ואזנר לספר *לב רחב*<sup>24</sup>:

מחשיב אני לחקר הזה היות הוא עובד כמה שעות ביום ואינו רוצה ליהנות מאחרים ואעפ"כ משים לילות כימים על התורה, דבר נדיר מאד בדורנו.

רקובסקי, ברכת אבות, ירושלים תש"ן, ישנה הסכמה מאבי המחבר ומסבו. מקרה נדיר הוא הסכמת כן לספר של אביו. ראה הסכמת רנ"ד ברייאר, האדמו"ר מבאיאן, לספרו של אביו מ"מ ברייאר, פירוש מהר"ל מפראג על תורה נביאים וכתובים, א, ירושלים תשנ"ב. תודתי לידידי מר גדעון קרוטהימר שהפניתי לחיבור זה.

20 דוגמאות להסכמות מומחים: בספרו של ר' הלפרין, *אטלס עץ חיים* — ספר המבוא (א), חל אביב תשמ"ה, עמ' 54-65; בספרו של ש"י וויינפלד, *טעמי המקרא*, ירושלים תשל"ב, עמ' ט-י.

21 דוגמאות למחבר אשכנזי שההסכמות לספרו מרבנים אשכנזיים: "נויבירט, שמירת שבת כהלכתה [לעיל, הערה 14]; א"פ שטיין, גיילי אפרים, בני ברק תשמ"ה. דוגמה למחבר מעדות המזרח שלספרו הסכמות חכמי עדות המזרח: ח' אמסלם, *שו"ת מנחת חיים*, בני ברק תשמ"ה.

22 פ' זביחי, *שו"ת עטרת פז*, א, ירושלים תש"ן.

23 ברור שאין הדבר קבוע ואחיד — יש הסכמות הכוללות את כל הפרטים האלה ויש הכוללות רק את מקצתן. וכן הוא לגבי חלקי גוף ההסכמה.

24 ר' בוכריס, *לב רחב*, ירושלים תש"מ. ראה אף בהסכמתו לספר *מחזה איש לנ' גשטטנר*, ניו יורק תשנ"ב. הסכמה יפה, בצורת שיר, כתב ר"א כץ לספרו של ב"צ הכהן, *שפת אמת*, ירושלים תשמ"ז. דוגמה לדברי ברכה: הסכמת רא"מ שך לספרו של ח"ד לשינסקי, *שושנת יעקב*, ירושלים תשנ"א, שכתב את ספרו כשהיה חולה מאוד: "... ובודאי כי טוב להוציאם לאור עולם, ויהי' לו לזכות לרפואה שלימה במהרה".

ב. דברי שבח על החיבור, הדגשת חשיבותו ודברי זירוז לקנייתו. כך כותב ר"מ שטרן בהסכמה לספר *גופי הלכות*<sup>25</sup>:

האמת אגיד ולא אכחש שכל כך נתרגשתי ונפעלתי מהספר... שלמרות טרדותי העצומות גזלתי לי זמן ועברתי עמו ממש שורה בשורה כל ספר...

ג. דברי ענווה של המסכים על כך שאינו ראוי לכתוב הסכמה לחיבור. זה לשון רי"י קניבסקי בהסכמה לספר *ברכת אליהו*<sup>26</sup>: 'אני אינני כדאי ואיני ראוי לאותה איצטלא אשר מישך שייכא לגדולי הדור'.

ד. התנצלות המסכים על כך שלא קרא בעיון בספר ורק עילעל בו מעט או אף פחות מכך, מפאת חוסר זמן, ראייה לקויה וכדומה<sup>27</sup>.

ה. הכרזת המסכים שאין הוא נוהג לתת הסכמות. יש המכריזים זאת בצורה החלטית, כגון רי"י לנדא בהסכמה לספר *ציוני טהרה*<sup>28</sup>: 'גדר גדרתי בעדי לא לצאת בהסכמות על ספרים, ומה גם על ספרי הלכה'. ויש המסייגים עצמם לספרי הלכה — שכיוון שאין הם עוברים על כל הספר אין הם יכולים להעיד שפסקיו מכוונים לאמת ושניתן לסמוך עליהם. כך כותב ר"מ פינשטיין בהסכמה לספר *הליכות ביתה*<sup>29</sup>:

שידוע שעל חלק הדינא וזה כולל גם מנהגים, של ספרים שנשלחים לפני להסכמה אני נזהר עליו מליתן ממש הסכמה מאחר שא"א לקבל אחריות לכל מה שמוזכר.

בדרך כלל מוכן המסכים, למרות ההסתייגות, להמליץ על הספר: או מפני שראה שגדולי

25 י"ה ולנדלר, *גופי הלכות*, ברוקלין תש"מ.

26 ב' רקובר, *ברכת אליהו*, א, ירושלים תשכ"ח. ראה גם הסכמת רש"י אויערבך לספר *טעמי המקרא*, לעיל הע' 20: 'אודה ולא אבוש שלצערי מעולם לא עסקתי בידיעת כללי הטעמים ומשפטיהם'; הסכמת רי"י צדקה לספרו של רי"ח סופר, *ברית יעקב*, ירושלים תשמ"ה: 'הקשה לשאול ממני לעלות בהסכמה... כאשר יודע אני בעצמי שאיני ראוי'; הסכמת רא"מ שך לספרו של צ' כהן, *ערכ פסח שחל בשבת*, בני ברק תשמ"א: 'אין לי חלק יד ושם בענינים הנוגעים למעשה בעניני איסור והיתר ואני טרוד תמיד בענינים הנלמדים בישיבה הקדושה היא ישיבת פת"ב'.

27 דוגמה לטענת חוסר זמן היא בהסכמות ר"ש ואזנר לספר *גופי הלכות* [לעיל, הערה 25], ולספרו של ד' אויערבך, *הליכות ביתה*, ירושלים תשמ"ג. דוגמה לטענת קשיי ראייה היא הסכמות רא"מ שך לספרים הבאים: י"ב שרייבר, *מקנת כסף*, בני ברק תשמ"ה; מ"מ קרפמן, *מנחת כהן*, ירושלים תשמ"ו. טענות אלה ואחרות קל להבינן, שהרי המסכימים הינם גדולי תורה זקנים העוסקים כל ימיהם בהרבצת תורה ובפסיקת הלכות.

28 ב"צ יאקאבאריטש, *ציוני טהרה*, בני ברק תש"מ (למרות זאת, עיין בהסכמתו *לאטלס עץ חיים* [לעיל הערה 20], עמ' 48). וכן הסכמת רח"פ שינברג לספר *מנחת כהן* [לעיל, הערה 27]: 'שמעם הכמוס עמדי מאז ומקדם אין דרכי לבוא בהסכמות' (וראה הערה 29); הסכמת ר"מ חרש לספרו של י"ל בוגין, *הגיון לבי*, ירושלים תשמ"ח: 'שאיני מן המסכימים'; הסכמת רפ"מ אלטר לספרו של ר"מ דנרוביץ, *אמרי חמד*, ירושלים תש"ן: 'וכידוע איני נותן הסכמות'.

29 *הליכות ביתה* [לעיל, הערה 27]. וכן הסכמת רח"פ שינברג לספרו של מ"י וינגרטן, *הסדר הערוך*, ירושלים תש"ן: 'באשר יש בספר פסקי דינים הנני נמנע מליתן הסכמה לכל הנכתב כי בזה צריך לעיין היטב בכל פרט ופרט'.

תורה נתנו את הסכמתם וסומך הוא עליהם<sup>30</sup>, או מפני שהמחבר מביא מקור לכל דבריו<sup>31</sup>, או מסיבות אחרות<sup>32</sup>.

ו. הערות ענייניות על דברים שונים שנכתבו בספר. לעתים מפנה המסכים את המחבר למקורות העוסקים בדבריו, ולעתים חולק המסכים על המחבר במפורש. דוגמה לדבר — הסכמת ר"ש הכהן קוק לספר קדושים תהיו<sup>33</sup>:

עברתי על חלק נכבד מן הדברים ורובם נכון ללא פקפוק, אך יש עוד הלכות הטעונות ליבון נוסף אשר אין אני מסכים בהן עם סיכומי הספר ואשר לענ"ד נראה כי נוטים הדברים לחומרא ולא לקולא.

ז. בקשה ודרישה שלא יעתיקו אחרים מספר זה בלא הסכמת המחבר<sup>34</sup>. בדרך כלל נכתבה ההסכמה בשפה שבה נכתב הספר<sup>35</sup>, אולם יש שההסכמה בשפה אחת והחיבור בשפה אחרת<sup>36</sup>.

## מספר ההסכמות, סידורן וצורתן החיצונית

מספר ההסכמות הניתנות לספר אינו קבוע: יש המסתפק בהסכמה אחת ויש המעוניין בהרבה הסכמות<sup>37</sup>. ריבוי ההסכמות נובע מצורך המחבר בהן: יש המעוניין שספרו יתקבל בחוגים רבים של העולם התורני, ולכן הוא מביא הסכמות רבנים מזרמים שונים, כדי שכל קורא וקורא יבוא על סיפוקו. כך, למשל, באטלס עץ חיים ישנן הסכמות של הרבנים הראשיים לישראל, רבני ערים, ראשי ישיבות וחוקרים מומחים, ובספר גיילי אפרים ישנן הסכמות מגדולי הדור, אדמו"רים ורבני איזור מגוריו של המחבר<sup>38</sup>. ויש המעוניין להגדיל

30 כך בהסכמת רח"פ שינברג, לעיל, הערות 28-29.

31 כך בהסכמת ר"מ פינשטיין, לעיל, הערה 29.

32 ראה בהסכמות ר"מ חדש ורפ"מ אלתר, לעיל, הערה 28. וכן ראה לעיל, הערה 6.

33 קדושים תהיו [לעיל, הערה 18]. וראה עוד הסכמת ר"י שפירא לספרו של ח' ברנשטיין, יקרא דחיי, בני ברק תשל"ד; הסכמת ר"ע יוסף לספרו של חמ"א טרייבע, זר השלחן, אשדוד תשנ"א. וראה עוד בדברינו להלן.

34 דרישה זו היתה מצויה בעבר, אך בהסכמות שבדורנו נדירה היא ביותר (וראה על כך להלן). בספר משנה תורה לרמב"ם — זמנים, מהדורת ש' פרנקל, ירושלים תשל"ה, יש ארבע הסכמות, ובכולן מופיעה דרישה זו. ברור שהמהדיר ביקש מהמסכימים שיכתבו במפורש בהסכמה שהמעתיק קטעים מן הספר עובר על איסור גזל. על הצד המשפטי שבהסכמות אלה עיין רקובר, עמ' 262, 264.

35 דוגמאות לספרים באנגלית שהסכמותיהם באנגלית: J.S. Cohen, *The 613th Commandment*, New York 1983; C. Press, *Concern for the Living*, Jerusalem 1990.

36 ראה, למשל, הסכמות בעברית לספר האנגלי: Z. Fendal, *The Halacha and Beyond*, New York 1983; הסכמה באנגלית של ר"י פרוכטר לספרו של ש"ד שטיינברג, חומש המבואר — רש"י המפורש, ירושלים תשמ"ו.

37 ספרים בעלי הסכמות רבות: אטלס עץ חיים [לעיל, הערה 20]; מ' ווינצ'ר, הדרת פנים — זקן, ניו יורק תשל"ח; ח' קרויס, מכלכל חיים בחסד, ירושלים תשמ"ב; גיילי אפרים [לעיל, הערה 21].

38 אטלס עץ חיים [לעיל, הערה 20]; גיילי אפרים [לעיל, הערה 21].

את שמו ולהאדירו ומשום כך הוא נזקק להסכמות רבות ושונות. לעתים טורח המחבר לקבל הסכמות רבות של רבנים 'מן השורה', כדי שיוכל לקבל הסכמת רב ידוע ומפורסם, שכן יש גדולי תורה ואדמו"רים שאינם נאותים לכתוב הסכמה אלא לאחר שהובאו לפנייהם הסכמות מרבנים אחרים, אף כשהם בדרגה נמוכה מהם<sup>39</sup>.

ההסכמה מובאת באחד העמודים הראשונים של הספר, בדרך כלל לפני ההקדמה. מחבר שיש לו מעט הסכמות יכול להדפיס את כולן בעמוד אחד, אך כשיש מספר רב של הסכמות עליו להדפיסן על פני מספר עמודים. וכך עליו לקבוע איזו הסכמה להדפיס בראש ואיזו בסוף. שאלה זו אינה טכנית בלבד; ראשוניות מלמדת על חשיבות, ועל המחבר לקבוע מי לדעתו חשוב יותר ומי חשוב פחות. כדי לעקוף את הבעיה משתמשים המחברים בדרכים שונות: יש המסדר את ההסכמות לפי הא"ב של שמות המחברים<sup>40</sup>, יש המסדרן לפי תאריך קבלתן<sup>41</sup>, ויש המעזים לקבוע בעצמם ולשים את החשוב חשוב קודם<sup>42</sup>.

יש הסכמות הנשלחות למחבר כשהן בכתב ידו של המסכים או לאחר שהודפסו על ידו. כיצד מובאת ההסכמה בספר? בדרך כלל מודפסת ההסכמה באותיות דפוס הספר. אך יש מחברים המעוניינים להביא את המכתב שקיבלו מהמסכים כפי שהוא<sup>43</sup>, משום חשיבות הכותב ('כתב יד קדוש') או כדי לרכוש את אמון הקורא. ויש המביאים את תצלום המכתב ולצדו את פיענוח המכתב באותיות הספר<sup>44</sup>.

## במקום הסכמה

קורה לעתים שמחבר מעוניין בהסכמת רב מסוים אך אין הוא מצליח לקבלה ממנו, מפני שהרב אינו נוהג לתת הסכמות או מסיבות אחרות. בדרך כלל נאלץ המחבר לוותר על רצונו. אולם ישנם מחברים שאינם מוותרים, וכותבים בפתח ספרם שפנו אל רב מסוים ושמעוהו מברך את הספר ואת מחברו. בכך משיג המחבר את אשר רצה: שמו של אותו רב מתנוסס

39 מא"פ שטיין, מחבר גיילי אפרים [לעיל, הערה 20], שמעתי שזו הסיבה המרכזית שמצויות הסכמות רבות לספרו.

40 הסכמות לפי הא"ב של השם הפרטי: ש' גרינבוים, סיעתא דשמיא, ירושלים תש"ל; ד' בן שלמה, הלכות צבא, שעלבים תשמ"ח. הסכמות לפי הא"ב של שם המשפחה: י' נויבירט, שמירת שבת כהלכתה, א [לעיל, הערה 14]; מ' אבידן, שו"ת אור מציון, תל אביב תשכ"ה.

41 דוגמאות: א"ח כהן, אוצרות תימן תשובות ופסקים, א, בני ברק תשמ"ה; י' מצגר, שו"ת מים ההלכה, א, תל אביב תשמ"ח.

42 דוגמה לכך כמדומני היא סידור ההסכמות בספרו של א' וייספיש, ארבעת המינים השלם, ירושלים תשל"ט.

43 דוגמאות: י"ג וייס, מדות ומשקלות של תורה, ירושלים תשמ"ה; א"י פרטיג, שיח אהרן, ירושלים תשנ"א.

44 דוגמה לכך: צ' עידאן, קולן של סופרים, ירושלים תש"ן. שכלול נוסף יש בהבאת צילום כתב ידו של המסכים, ועליו באותיות דפוס פיענוח כתב היד, כשצילום כתב היד חלש ובהיר על מנת שיהיה ניתן לקרוא את פיענוחו; ראה הסכמת ר"ש ואזנר לספר פני כרוך [לעיל, הערה 7].

סמוך להסכמות שקיבל המחבר כאילו היה מן המסכימים, אף שבפועל לא קיבל ממנו המחבר הסכמה בכתב. כך כותב ד' שורץ בפתח ספרו קן צפור<sup>45</sup>:

הנני בזה להודיע כי הראתי את ספר 'קן צפור' לכ"ק מרן הגה"צ אדמו"ר דתולדות אהרן שליט"א והסכים בפה קדשו להדפיסו, והאציל את ברכתו עלי, וגם הרשה להדפיס דברים אלו בתוך הספר בתור הסכמה.

תופעה נוספת, הדומה במקצת לתופעה זו, היא העברת הסכמה מספר לספר. מחבר שכתב מספר ספרים וקיבל הסכמות עבור ספרו הראשון לא תמיד יהיה מעוניין לחזור ולבקש הסכמה גם על ספרו השני. יש המסתפק בהפניה בספרו השני להסכמות שבספרו הראשון וכפי שהוזכר לעיל; ויש המעתיק את ההסכמות שקיבל לספר הראשון — לספרו השני<sup>46</sup>.

### ביטול הסכמה

לעתים קורה שספר מודפס פעמיים, ובהדפסה הראשונה ישנה הסכמה של רב מסוים, ואילו בהדפסה השניה ההסכמה אינה מופיעה<sup>47</sup>. זאת משום שהמסכים חזרו בו מהסכמתו לספר, מכיוון שמצא בו לאחר מכן פגם כלשהו<sup>48</sup>. כמילוי מקום לאותה הסכמה תבוא הסכמת רב

45 ד' שורץ, קן צפור, ירושלים תש"ס. וכן בפתיחת ספרו של מ"ח דנדרובין, אמרי חמד, ירושלים תשנ"א, הוא כותב: 'כאשר נשאל כ"ק האדמו"ר שליט"א על הדפסת הספר איחל שיהיה "בברכה ובהצלחה"'; ובפתיחת ספרו של א' פישל, שמעתא דכהן גדול, ירושלים תש"ן: 'מרן... ר' יעקב ישראל קנייבסקי זצלה"ה עיין בכמה חידושי' שכתבתי בעניני קדשים, וכן ה' לעניני חלק מהנדרס כאן, ושיבח את דרך הביטוי, וזרזני כמה פעמים להדפיס חידושי... ואמר דאינו כותב הסכמה כיון שגדר עצמו מליחת הסכמות'. וראה עוד במכתבו של ח' שיף, שליח האדמו"ר מגור, שנדרס בתחילת ספרו של י"מ בויס, קול מבשר, בני ברק תשנ"א, ואף כשהסכמה מתעכבת ישנה תופעה דומה, ראה י' בראד, שו"ת יצחק יונן, א, בני ברק תשמ"א, שכתב בפתח ספרו: 'הייתי מחכה לקבל הסכמת מרן הגאון הראשון לציון שליט"א, והיות שנתעכבה להגיע והמדפיסים אצים לאמר כלה מעשיך, והמחירים עולים מיום ליום והיוקר יאמיר דין גרמא דעצירה שהספר יופיע בלתי ההסכמה הנ"ל ועוד חזון למועד בחלקים הבאים אי"ה'.

46 דוגמאות להעתקה: ההסכמות לספרו של צ' גומבו, אור צבי על מסכתות ביצה ומגילה, בני ברק תש"ן, נלקחו מתוך ספרו, אור צבי על מסכתות נדרים וקידושין, בני ברק תשמ"ט; ההסכמות לספרו של ש' גרינברגר, חדות השם בעניני חנוכה ופורים, ברוקלין תשנ"א, נלקחו (בחלקן) מתוך ספרו, חדות השם על מסכת קידושין, ברוקלין תשמ"ב.

47 כך לגבי הסכמת ר"ש ואזנר לספר שמירת שבת כהלכתה, א, ל" נויבירט, שבמהדורת ירושלים תשכ"ה מופיעה הסכמתו, ואילו במהדורת תשל"ט איננה. דבר דומה קיים בספרו של א' פלהיימר, שאל בנך ויגידך, שבספרו הראשון (על ספר בראשית), פסגות תשנ"א, הסכים ר"ד דבליצקי, ואילו בספרו השני (על ספר שמות), פסגות תשנ"א, הסכמה זו איננה מופיעה עם יתור ההסכמות, שהועתקו מספרו הראשון.

48 לגבי שמירת שבת כהלכתה הדבר ברור: היה ויכוח בין המחבר למסכים, אם מותר להקל ולהשתמש במים שהוחמו בדוד שמש בשבת, עיין בהסכמת ר"ש ואזנר לספר. ולגבי שאל בנך ויגידך ההסכמה הושמטה, מחמת שהמסכים הסתייגו מאחד מפרקי הספר (שמעתי מהמחבר). על ביטול הסכמה של ר"י קנייבסקי וטעמו עיין קריינא דאגרתא [לעיל, הערה 14], א, עמ' שטז, שכתב על ספר שנתן לו הסכמה בעבר: 'וכעת הודיעו לי אנשים נאמנים שנמצאו בתוכו דברים מזוהרים ומקולקלים'.

אחר, או שהנייר נשאר חלק<sup>49</sup>. מקרה מיוחד אירע לספרו של ש' רבינוביץ, מנחת שמואל (על הלכות ניקור). הספר נדפס בשנת תשמ"ב בהסכמת הבר"צ של העדה החרדית והר"ש ואזנר. לאחר כשנה חזרו בהם הרבנים מהסכמתם לספר ופירסמו זאת ברבים. על סיבת הביטול כתבו חברי הבר"צ (ראה תצלום בעמ' 167):

בהסכמתנו... הדגשנו שנוקקנו לזה, עפ"י מליצת א' מנכבדי ירושלים ת"ו, ובנתיים יצאו עוררין על הספר, מבקאים שונים, וממנקרים שונים בארץ. והחלטנו כעת למשוך ידינו ולחזור מההסכמה הנ"ל.

ביטול ההסכמה נדפס בראש קונטרס מיוחד שחיבר י"א וויס נגד הספר<sup>50</sup>. הצעה, העשויה למנוע או לפחות להמעיט את תופעת ביטול ההסכמה, מובאת ע"י ר"מ רבינוביץ בראש ספרו *והגית בו* (ההדגשה במקור)<sup>51</sup>: "שיהיה כעין ועד עליון של גדולי תורה נותני הסכמות, ובשבילם יעבדו קומץ אברכים מוכשרים גדולי תורה ויראה עם השקפות נכונות שיעברו על החיבורים מהראש ועד הסוף בדייקנות ובקפדנות... וכל דבר הקשה ומורר יעירו להמחבר ובמקרים מסוימים יציע שאלתם להועד העליון, שידונו על זה ומה שניתן לתקן יתוקנו".

#### הסכמה כעדות לערך הספר

אדם המסיים כתיבת ספר ופונה אל רב ומבקש ממנו הסכמה מעמיד לעתים קרובות את הרב במצב די עדין. אם המסכים מעריך ומחשיב את הספר (או את מחברו), קל לו לכתוב עליו מלות שבח ולפטור עצמו מידי המחבר<sup>52</sup>. אולם במקרה הפוך<sup>52\*</sup> עומדות לפניו שתי אפשרויות: או לסרב במפורש לכתוב הסכמה, או להיענות לבקשה אך לכתוב את ההסכמה בניסוח מתחמק, כגון לשבח את המחבר (ולא את החיבור), לכתוב שהוא סומך על הסכמות רבנים אחרים לספר או לשבח את הספר בחצי פה ובשפה רפה. כל הדרכים האלה קיימות בהסכמות.

כיצד ידע הקורא מה דעתו האמיתית של המסכים על החיבור? כאשר המסכים כותב דברי התחמקות בצורת דברי שבח על המחבר במקום על החיבור או שהוא מסתמך על רבנים אחרים, הרי שאין להסיק מההסכמה זו שהמסכים אכן מעריך את הספר. כל אשר ניתן להסיק הוא שהמסכים 'מכשיר' את הספר לקריאה. ואולם כשיש בהסכמה מלות שבח על החיבור, רבות או מעטות, יש להשוות בין הסכמות שנתן המסכים לספרים שונים ולבדוק:

49 בספרו של נויבירט נוספו הסכמות ר"י וינברג ור"מ פישנשין, ובספרו של א' פלהיימר נשאר הנייר חלק.

50 ראה: י"א וויס, 'קונטרס השגות על ספר מנחת שמואל', *עלי חמרים*, ב (תשמ"ג), עמ' קלה-קנה. תורת לרש"י הבלין שהפנני למקור זה.

51 בלא שם מחבר [=ר"מ רבינוביץ], *והגית בו*, חמ"ד, תשכ"ח, 'הכרת טובה'.

52 זה לשון רש"ד מונק בהסכמתו לספרו של שח"ה אבינר, *גן נעול*, ירושלים תשמ"ה: 'כבר נהגו להסכים על הדפסת ספר מבלי לעיין בכולו, ולהעמיד את המחבר על חזקתו'.

52\* בדיחות על כך ראה א' דרויאנוב, *ספר הבדיחה והחדוד*, תל אביב תרצ"ט, עמ' ריח-רכא.





אם דרכו של המסכים לשבח את הספרים המובאים לפניו בצורה קיצונית (לרב או למעט) ואף כאן נוהג הוא בדרך זו, כי אז קשה לקבוע את דעתו על הספר. אך אם נוהג הוא כאן שלא כדרכו, הרי שהסכמתו היוצאת דופן מגלה את דעתו האמיתית על החיבור. בימינו, לאור הקושי בקביעת דעתו האמיתית של המסכים על יסוד דברי הסכמתו, ההסכמה משמשת יותר כ'תעודת כשרות' מאשר כ'תעודת הערכה'.

#### שימושים נוספים בהסכמה

אף שעיקרה של ההסכמה לשמש את המחבר, גם הקורא והחוקר יכולים להפיק ממנה תועלת, וזאת במספר תחומים.

א. מקריאת מספר רב של הסכמות משל חכם מסוים ניתן ללמוד על צדדים שונים בדמותו. כגון: תכונותיו האישיות<sup>53</sup>, פעילותו היומיומית<sup>54</sup>, דעותיו בנושאים שונים, וכדומה. כך, למשל, כותב ר"מ מאזוז בהסכמה לספר שפת אמת<sup>55</sup>:

המבטא המודרני החדש הוא יצור כלאים טומטום ואנדרוגינוס, לא אשכנזי ולא ספרדי ולא תימני ולא ירושלמי... רק לשון מעורבב ומבלבל בהדין עירובא וכמעט שפה אירופית.

דוגמה נוספת, לגבי נושא אחר, היא הסכמת ר"ע יוסף לשו"ת שואלין ודורשין<sup>56</sup>:

לאור מה ששמעתי מפי הרבה מאלופי צה"ל, שכיום שנתחדשו טילים ארוכי טווח של מאות קילומטרים אין שום משמעות בהחזרת חלק מן השטחים שמתגוררים שם ערבים.

ב. יש מהמסכימים הנוהגים לכתוב בהסכמה הערות ענייניות על הספר, כפי שהוזכר לעיל. לעתים מגיע הדבר לידי כך שליקוט הערות המסכים בהסכמות שנתן לספרים שונים

53 לדוגמה: הסכמותיו החמימות של ר"מ שטרן מעידות על חוס ליבו, עיין לעיל, הערה 25, ובהסכמותיו לספרים: ימ"י לייכטאג, בכורי יהודה, ניו יורק תשמ"ג; י"ה מאנדיל, חקר הלכה, ניו יורק תשמ"ה; קו"ה גראס, פרי הגן, ברוקלין תש"ן; מ' חזקיה, קצות השבת, בני ברק תש"ן.

54 לדוגמה ראה לעיל, הערה 26, דברי הרא"מ שך; הר"ש ואזנר מקצר בהסכמותיו ונוהג לכתוב בהן שאין לו פנאי לעיין בספרים החדשים המגיעים אליו, ראה לעיל, הערה 27, ובהסכמותיו לספרים: יש"ה גליק, פני שבת, ירושלים תשמ"ו; פרי הגן [לעיל, הערה 52]; זר השלחן [לעיל, הערה 33].

55 ב"צ הכהן, שפת אמת, ירושלים תשמ"ז.

56 א' שלזינגר, שו"ת שואלין ודורשין, ירושלים תש"ן. וראה עוד בהסכמת ר"מ פינשטיין לספרו של י' אדלר, עיון כלומדות, ניו יורק תשמ"ט: 'לאודועי בעי שאין אנו צריכים לביטויים ומטבעות לשון מן החוץ אלא הכל מדברי התורה עצמם הן ההלכה וגם הביטויים והסכרת העניינים הכל ממנה מקשה אחת'. וכן בהסכמת ר"ש וולבה לספרו של י' לוי, פרשיות בספרי הנביאים, ספר שופטים, ירושלים תשנ"א: 'תנ"ך צריך ללמוד על פי חז"ל... ר' יוסף ברייאר... הורה שנביאים ראשונים ילמדו רק עם ילדים צעירים מאוד או יעסקו בהם ת"ח גדולים, כי כל אשר ביניהם לא ימצאו ידיהם ורגליהם בספרים אלה'.

מהווה חיבור תורני מצד עצמו. כך הוא, לדוגמה, לגבי הרבה מהסכמות ר"ע יוסף ור"ש משאש<sup>57</sup>.

ג. הדרישה להסכמות רבות הקיימות אצל כותבי ספרים בתחומים התורניים בימינו הינה תופעה חברתית, וראויה היא להחקר במסגרת חקר החברה הדתית של ימינו.

## ההסכמה בעבר ובהווה

אותם הפרטים שבעבר היו תוכנה של ההסכמה שכיחים גם בהסכמה של ימינו. ההבדל העיקרי והבולט בין ההסכמה בעבר להסכמה בהווה הוא זה: בעבר הכילה ההסכמה לא רק דברי מליצה על המחבר ועל ספרו, אלא גם – ולעתים קרובות בעיקר – דברי אזהרה והתראה, שלא יבוא אדם וידפיס את הספר בלא רשות המחבר<sup>58</sup>. בימינו, לעומת זאת, אין ההסכמה באה להגן על זכות היוצרים כלל, ומעיון בתוכנה אתה למד, כאמור, שהיא בעיקר תעודת הכשר למחבר ולספרו<sup>59</sup>.

מה גרם שינוי זה בתוכן ההסכמה? קשה לקבוע תשובה חד-משמעית. ייתכן שהשינוי באופי ההסכמה נבע מכך שהמשפט האזרחי קבע את גודל המושגים 'זכות יוצרים' או 'זכות העתקה' ('קופירייט' בלע"ז) ובכך הוא מגן על מחבר 'צירה ספרותית מפני הסגת גבול בהדפסתה או בהעתקתה; לפיכך פחת הצורך בהסכמת רבנים בעניין זכויות היוצרים'<sup>60</sup>. או ייתכן שהדבר נבע מירידת סמכות הרבנים במשך השנים<sup>61</sup>, שכיוון שלא נשמעו לאזהרותיהם כבעבר, לא היה עוד טעם שיכללו בהסכמותיהם דברי אזהרה כלשהם. ועוד זאת נתייחד דורנו, שבימינו מלווים ספרים רבים בהסכמות, גם אם לכאורה אין כל צורך בהן. כך אנו מוצאים הסכמות גם לספרים שאין בהם חידוש רב, כסידורים ומחזורים<sup>62</sup>, ספרי קריאה ולימוד לילדים<sup>63</sup>, וכן חוברות קצרות וקונטרסים למיניהם<sup>64</sup>.

57 ראה, למשל, הערותיו הארוכות של ר"ע יוסף לספרים: 'יתן מציון [לעיל הערה 7]; ב' שרגא, ברוך שאמר, 'ירושלים תשמ"ח'; ד' פלבי, מעדני דניאל, 'ירושלים תשמ"ט'; קצות השבט [לעיל, הערה 53]; זו השלחן [לעיל, הערה 33]. וכן בהערות ר"ש משאש לספרים: 'י' יוסף, אוצר דינים לאשה ולבת, 'ירושלים תשמ"ט'; 'י' דיין, שו"ת רביד האברך, א, א, צפת תשמ"ט; שו"ת עטרת פז [לעיל, הערה 22]; וראה עוד לעיל, הערה 5.

58 בנושא זה האריך רקובר, עמ' 123 ואילך.

59 ראה לעיל, הערה 34, דוגמה יוצאת מן הכלל המלמדת על הכלל כולו.

60 ראה על כך אצל רקובר, עמ' 441-443.

61 על משבר המנהיגות הרוחנית עיין: איש על העדה (עורך: 'י' אייזנר), 'ירושלים תשל"ג'; מנהיגות רוחנית בישראל – מורשה ויעד (עורכת: א' בלפר), 'ירושלים ותל אביב 1982.

62 ראה 'י' דבורקס, סידור מנחת ירושלים, 'ירושלים תשמ"ג'; בז"ה שישא, קינות המבוארות לחשעה באב, 'ירושלים תשמ"ו'. לספרים אלה ההסכמה, כנראה, נוגעת לנוסח התפילה. וראה בהסכמת ר"י קאמענצקי ל' סג' ו' יצחקי, סידור ד' שבת סופר, ח"ב, בלטימור תשנ"ד.

63 הסכמות לספרי קריאה: אחי"ם פרנקל, הרבי החכם מרופשיץ, 'ירושלים תשנ"א'; ג' קצנלבוגן, חכמי תוניס וג'רבה, 'ירושלים תשנ"ב' (וראה גם לעיל, הערה 8). לספרי לימוד: מ"ח חעשין, המסורת השלם לתשכ"ד, 'ירושלים 1975'; ח' אפרתי, יגעת ומצאת. חוברת לחלומי על פרק רביעי של מסכת ברכות, 'ירושלים תשמ"ט.

64 ראה הסכמות לחיבורים הבאים: ח' קרויס, קונטרס חיים וחסד, בני ברק תשמ"ג; א"י הופמן, קונטרס

תופעה זו יש להסביר, כנראה, על רקע הכמות הרבה של הספרים היוצאים לשוק מדי יום ויום. התחרות הגדולה בין מחברי הספרים מאלצת אותם להשתמש באמצעים שונים, ואף בתחבולות, על מנת לגרות ולהשפיע על הקורא לקנות את הספר — עיצוב נאה<sup>65</sup>, מחיר נמוך והסכמות מרובות.

## סוף דבר

ניסינו לתהות על טיב ההסכמות בדור האחרון מצדדים שונים. בראשית המאה הי"ט כתב יצחק שמואל רג'ו (יש"ר) איגרת לאחד ממכריו, ובה התייחסות לתופעת ההסכמות בימיו. דבריו החריפים במקצת יפים ומתאימים גם לימינו, ומשום כך מן הראוי לחתום את דברינו בקטע מתוכם<sup>66</sup>:

תבין בעצמך שהקורא הנבון ידון כל מחברת ומחברת רק על פי מהותה, לא על פי הסכמת זולתו עליה, אשר מזה הטעם נכון לומר כי ההסכמה לא תועיל רק לדלת העם נעדרי תבונה שאין בהם כח לחרוץ משפט על פי עצמם ולכן מוכרחים הם לתור אחר משפט זולתם, ואם יראו הענקים הרבים יוצאים לקראת המחבר בדברי שבח להסכים על ידו אז יחליטו כי הספר טוב ויקר, וההפך בהפך, לא כן יתנהג האיש אשר רוח תבונה בו בהיות ברור אצלו שאם אין ממש בפנימיות ספר אחד לא יועילו כל ההסכמות שבעולם לתת לו יוקר וחשיבות... כי האמת תעיד על עצמה והקורא ימצא ההסכמה האמיתית בגוף הספר עצמו. מי יתן וישבות באומתנו המנהג הזה הבלתי מיושב לבקש הסכמות הרבנים על ספר אחד לא היתה כזאת מלפנים.

להחזרת עטרה ליושנה בעשיית הגבהת ס"ת כהלכתה, ירושלים תשמ"ה; הנ"ל, קונטרס הטעמת המלים הקדושות כהלכתן וכמשפטן, ירושלים תשמ"ו; הנ"ל, קונטרס שומר שבת כדת, ירושלים תשמ"ו; הנ"ל, קונטרס והיה מחניך קדוש, ירושלים תשמ"ח. מעיון בהסכמות אלה, שבהן הערות ענייניות רבות, ניתן להסיק שהמסכימים מעיינים ביתר רצינות בחיבורים קצרים המובאים לפניהם, מחמת קיצורם, מאשר בחיבורים ארוכים. וראה לעיל, הערה 52.

ראה: א' נגב, 'בין העטיפות', ידיעות אחרונות, כח סיון תשנ"ד (7.6.94).

אגרות יש"ר, א, ויין 1834, עמ' 6. ראה גם במכתבו של ר"י טיטלבוים, האדמו"ר מסאטמר, בספר דברי יואל, ב, ברוקלין תשמ"א, עמ' קעט. הרי מקצת דבריו: 'מה שהחת"ס כתב שאין להדפיס ספר בלי הסכמה מחמת שיש הרבה ספרי מינות... ורגיל אני לומר דעכשיו הוא בהיפך שטוב יותר להדפיס בלי הסכמות, כי הרבה מהמסכימים הן המה המינים, ומי שנותן הסכמות א"א שלא יפול בכל ליתן הסכמה על ספרי מינות'. וזה לשון ר"ד קאסעל בספרו דרכי דוד, ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' שיז: 'וגם ספרים רבים כותבים למען צבור של חוזרים בתשובה והם המסכימים על הספרים ואפילו נשים נותנות הסכמות כאלו וכל אחד מסכים זה לזה וזו לזו'. וראה עוד בהסכמה ההיתולית שחיבר כותב שורות אלה למחברתו, על דא ועל הא, ירושלים תשנ"ג. וכן, מאה שנה קודם, בהסכמת הרא"ד רבינוביץ — תאומים שנתן לספרו אחרית השנים, ורשה תרנ"ג, כשהעלים את שמו כמחבר הספר (הפנני לספר זה דודי, החכם ר' דוד ארנד).

## שלמה זלמן הבלין

**'צוואה' בכתב ידו של הרמב"ם (אוטוגרף)**

לחשיבותו ולסמכותו של כ"י אוקספורד 577

(הספרים מדע ואהבה ממשנה תורה להרמב"ם)

כבר לימדנו רבנו רבי משה חיים לוצאטו (הרמח"ל) כי יש דברים שמרוב פירסומם ההעלם מצוי בהם, והנה מתברר כי 'מציאה' שבאה בהיסח הדעת מצויה לנגד עינינו זה למעלה משלוש מאות שנים, ולא היה מי שיתכופף וירימה. דורות על דורות, למעלה משלוש מאות שנה, מונח לו במרתפי הספרייה הבודליאנית שבאוקספורד כתב יד עתיק וקדמון<sup>1</sup>, של הספרים מדע ואהבה מן *משנה תורה* להרמב"ם, שנכתב בימי הרמב"ם ובסביבתו הקרובה, והובא לביתו כדי להגיה אותו מן הטופס של רמב"ם עצמו. והנה מתברר שלא זו בלבד שהרמב"ם חתם כמו ידיו על כתב יד זה, לאשר כי הוגה מספרו, אלא שלאחר פטירתו בקוצר שנים של בעלי כתב-היד, אלעזר ב"ר פרחיה, הוסיף הרמב"ם וכתב על העמוד הראשון של כתב יד זה, כמו ידיו, 'צוואה', מקצתה דברי שבח לתלמיד חשוב זה, שהיה הוגה בתורה יומם ולילה, ומקצתה הוראות מה ייעשה בכתב היד. בנוסף על התוכן המרגש, מלמדות ההוראות הללו הרבה על ההערכה שהעריך הרמב"ם את טיבו ואת ערכו של כתב יד זה. ממילא ניתנת גם משמעות חדשה לעובדת חתימתו של הרמב"ם על עותק זה. מסתבר מכך שכבר בחייו של אותו התלמיד יועד כתב יד זה לשמש כטופס יסוד, כאבטיפוס, של נוסח הספר *משנה תורה*, ועל כן הועמד לשימוש הציבור כדי להגיה ממנו את נוסח ספריהם; ומסתבר שהונח בבית דינו של הרמב"ם.

1 תואר לראשונה על ידי צ"ה עדלמאן וי"ל דוקעס, *גזי מצרים*, לונדון 1850, ושם צילומים של החתימה ושל ה'צוואה'. הם הזכירו (עמ' 20-23) את שם הקונה באופן מוטעה (האטטיגער), וחשבו שרכש אותו בקאהיר. אבל רוכרט הונטינגטון היה כומר המשלחת המסחרית האנגלית בחלב, ושם רכש את כתב היד הזה עם כתבי יד אחרים. לאחר מותו נמכרו לספריית הבודליאנה באוקספורד. וראה S. M. Stern, 'Autographs of Maimonides in the Bodleian Library', *The Bodleian Library Record*, V (1955), pp. 180-202, בייחוד עמ' 191-192. וראה עכשיו בכרך ההוספות וההשלמות לקטלוג כתבי היד של ספרייה זו, שנערך בזמנו בידי א' נויבאואר: *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, מאת מלאכי בית אריה ור' א' מאי, אוקספורד 1994, עמ' 86.

בִּישׁוּשִׁים חֲכָמָה וְאֶרֶץ יָמִים תְּבוּנָה

1992年10月15日

1000 1000 1000

ואל תחפז:

על במעלותיו

למנצח מרדכי

१५३७९

257537

1947

3570

1947

עקב החוב היה לקבל על מדין קדש עוסק בפרק לשמה ביום  
 חלל לב אחר מאלו אשר חללנו כד פרחים פל ופיה ופיה ביום  
 ויחזקו במעשי ובהחזקתו ומה בקדש אדם בעלן ביום  
 ידעתי לפי פועל ויחזקו חלקו עש יודעיו וזכר זכר לקבל על  
 ויעמוד לבדל אדם קדש החסד בלל מלואו במידת בית בן  
 בעולם לא יעבר ולא יחל ולא יוכר בו אדם אחד לעולם אלא  
 יחזקו ויחזקו לכל בלל על ידי שם לבנה סביבם מיד  
 אלקים בן סביב נחם לבקש ויחזקו אלא כל היום  
 סביב יחזק סביב ידעתי מיד בן ויחזקו ביום יחזקו  
 בפי בן עש יחזק סביב ויחזקו ויחזקו  
 יחזקו סביב יחזקו

[172]

חתימת הרמב"ם על עותק זה באה, אפוא, להעיד על אמיתותו ועל דיוק נוסחאותיו. לאחר פטירת התלמיד הזה רשם הרמב"ם, בהתאם לרצונו של התלמיד, את דברי הצוואה הזו על גבי כתב היד.

גם לאחר שעינו של ר' סולימאן דוד סולימאן ששון צדה את הקטע הזה, ה'צוואה' שנכתבה בידי הרמב"ם, וגילה את דעתו במבוא המקיף והיסודי שהקדים להוצאה הפקסימילית של פירוש המשנה שבכתב ידו של הרמב"ם, לא נמצא מי שיתן דעתו לזה, וכלל לא הזכירו דבר זה בכתובים המזכירים כתב יד זה. ששון טרח ויגע הרבה בבחינת כתבי היד ששרדו לנו מידי הרמב"ם עצמו. הוא עיין, בחן ומדד את כל הכתבים הידועים לנו היום מכתיבת ידו של הרמב"ם והעלה את מסקנותיו במבוא הנזכר לעיל, שבו הציג את תצלומיהם ותצלומי תצלומיהם, לאותיותיהם ולפרטי פרטיהם. לדעתו נכתב הקטע הזה, הכתוב הדר בראש כתב היד הידוע של הספרים מדע ואהבה (כתב יד הנמצא שם כבר, כאמור לעיל, למעלה משלוש מאות שנים, מאז נרכש בחלב והובא לאנגליה!), בידי של הרמב"ם עצמו. עיין בו מעלה דמיון רב ביותר לכתב ידו של הרמב"ם כפי שהוא ידוע לנו ממכתביו ומשרידי הטיוטות שנותרו מחיבוריו, וכפי שנראה לעינינו במבואו המקיף של ששון.

והנה בנוסף על עדות חתימת הרמב"ם ובנוסף על טיבו של כתב יד זה, המעולה מכל כתבי היד שנודעו מספר הרמב"ם, מתברר עתה מדברי ה'צוואה' הזאת שאכן סמך הרמב"ם ידיו על נוסחאותיו כמדוקדקות ביותר, ושראוי היה טופס זה להיות מונח תחת ידי בית דין כדי שיגיהו ממנו התלמידים את ספריהם!

סגנון ה'צוואה' הזאת, לשונה, תוכנה המרגש והנוגע ללב, אופן וצורת כתיבתה ודרך כתיבתה, ובצירוף לכל ענייני כתב היד, שנכתב בימי הרמב"ם והיה בביתו להגיהו, מעידים כמאה עדים כי אמנם נכתבה זו בידי הרמב"ם עצמו, וממילא הרי הם דברי עצמו. וזה לשון ה'צוואה':

זה החבור היה  
לתלמיד מבין הרבה,  
עוסק בתורה לשמה,  
ביום ובלילה,  
שמו מ' אלעזר ז"ל ולת' [וזכרנו לברכה ולתחייה]  
בר פרחיה ס"ט  
והיה ותיק ביותר,  
ומדקדק במעשיו ובחכמתו,  
ומת בקוצר שנים בעון הדור,  
ירצה אלהי פעלו,  
ויתן חלקו עם יודעיו,  
רצה זה התלמיד,  
ניוח ויעמוד לגורלו,

שיהיה זה החבור כולו מונח תחת יד בית דין לעולם,  
לא ימכר, ולא יגאל, ולא יזכה בו אדם אחד לעולם,  
אלא יהיה מוכן ועומד לכל התלמידים  
להגיה ספריהם [מנן],  
לא לקרות בו תמיד ולא לכתוב ממנו,  
אלא כל הרוצה [להגיה] ספרו  
ישאל ספר שירצה מבית דין,  
יתן משכון כנגד דמיו בבית דין,  
עד שיגיה ספרו ויחזירו,  
ומצוה לקיים דברי המת  
[ואל] יהי משנה צוואה זו וכן...

סגנון הצוואה הזו ותוכנה מתאימים להפליא להוראות דומות הידועות לנו בקשר לספרים בסביבת הרמב"ם. הוראות דומות נמצאות על ה'חומש' הידוע מאוד, הלא הוא 'כתר ארם צובא', או 'כתר חלב'<sup>2</sup>, וכתובת דומה מצויה על גבי כרכי פירוש המשנה<sup>3</sup> המוחזקים ככתב ידו של הרמב"ם שבאוקספורד ובכיה"ס הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים. מלבד מה שנמסר על כתובת כזו על גבי 'כתר ארם צובא', כנזכר לעיל, מוסר זאת הרמב"ם, הלכות ספר תורה ח: ד:

לפי שראיתי שיבוש גדול בכל הספרים שראיתי בדברים אלו, וכן בעלי המסורת שכותבין ומחברין להודיע הפתוחות והסתומות נחלקים בדברים אלו במחלוקת הספרים שסומכין עליהם, ראיתי לכתוב הנה כל פרשיות התורה הסתומות והפתוחות וצורת השירות כדי לתקן עליהם כל הספרים ולהגיה מהם. וספר שסמכנו עליו בדברי אלו הוא הספר הידוע במצרים שהוא כולל ארבעה ועשרים ספרים, שהיה בירושלים מכמה שנים, להגיה ממנו הספרים, ועליו היו הכל סומכין, לפי שהגיהו בן אשר ודקדק בו שנים הרבה והגיהו פעמים רבות כמו שהעתיקו, ועליו סמכתי בספר התורה שכתבתי כהלכתו.

מכאן שהרמב"ם נטל מן ה'כתר' לא רק את הפרטים, אלא גם השתדל לעשות את ענייני ספרו שלו קרוב לעניין ה'כתר', וכשם שה'כתר' נועד 'להגיה ממנו הספרים', כך גם טרח

2 בקולופון, על פי העתקת מ"ד קאסוטו, צילום אצל א' שמוש, הכתר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 164: '...לא ימכר ולא יגאל על מנת שלא יצא מתחת יד שני הנשיאים הגדולים... הנשיא יאשיהו והנשיא יחזקיהו... כדי שיוציאוהו אל המושבות והקהלות שבעיר הקודש, בשלשה רגלים... לקרות בו ולהתבונן וללמד ממנו כל אשר יחפצו ויבחרו... ואם יחפץ איש מכל זרע ישראל מבעלי הבינה מ' הרבנים בכל ימות השנה לראות בו דברי יתר או חסר או סתור או פתוח או טעם מהטעמים האלו, יוציאוהו אליו לראות ולהשכיל ולהבין לא לקרות ולדרוש וישיבוהו למקומו וישמרוהו...'

3 ס"ד ששון, מבוא, עמ' 6, רשימת הכותרת של ר' שלמה, נינו של הרמב"ם: 'חלק זה ושאר החלקים... הם קניני ואני הקדשתי אותם לאלהים שלא תבוצע מכירה ולא קניה בהם ולא ימושכנו ולא יחבאו אלא יהו ברשות גדול האחים מבין הבנים... וכל איש מישראל שירצה לראותם ולהתברך בהם או לגלות הלכה ולשונה אין למנוע אותם מזה, כי זאת היתה כוונת מחברם...'



והעתיק וציין בספרו שלו את כל הפתוחות והסתומות, וצורת השירות 'כדי לתקן עליהם כל הספרים ולהגיה מהם'. לומר לך שהתקין הרמב"ם את ספרו שלו שיהיה דוגמה למי שמבקש ספר מדויק כהלכתו. אף על פי שיש ראיות שהיו 'ספרים מוגהים' כגון זה גם לשאר חלקי הרמב"ם, אבל במיוחד חשוב היה להתקין טופס כזה בספר אהבה, שבו כלולים דיני כתיבת ספר תורה, העשויים על פי ה'כתר', ושנוסחם בטופס זה הולם ומתאים להפליא (בניגוד לכל כך הרבה עותקים אחרים של *משנה תורה*, בכתבי היד ובדפוסים!) לנוסח של ה'כתר' בחלקן שבידינו ובחלקים המשותפים<sup>4</sup>. לשם כך חשוב היה שהרמב"ם יחתום בעצמו על טופס כזה, להחשיבו ולהקנות לו סמכות.

כשם שהותקן עותק כזה לשימוש הציבור במצרים, יודעים אנו על עותק דומה שהותקן עבור מקומות רחוקים. עותק כזה נשלח לפרובאנס, לידי של ר' שמואל ׳ן׳ תיבון, ואנו שומעים על כך מר' מאיר ב"ר טודרוס אבולעפיה (הרמ"ה), מחבר הספר *מסורת סג לתורה*, ספר היסוד העיקרי בענייני המסורה ודיני כתיבת ספרי תורה<sup>5</sup>. הרמ"ה, כשעסק בענייני הפתוחות והסתומות וצורת השירות, נבון היה מן השינויים שמצא במקורות השונים, עד שפנה לר' שמואל ׳ן׳ תיבון במרסיי וביקשו להשיג לו את הנוסח המדויק שלהם ב'ספר המוגה' של הרמב"ם, זה שהוגה מספרו, כפי שמוסר המאירי<sup>6</sup>, המעתיק את מכתבו של הרמ"ה לחכמי בורגוש ובו הוא מוסר על טופס שהיה ברשותו של רבי שמואל אבן תיבון ומה היה רשום בו:

כל הספרים אשר הגיעו לידינו מספרי רבי משה ע"ה בענין הפתוחות והסתומות, כלם הם מוטעים טעויות משונות זו מזו, מפני דברי הספר שהיו מסותמים, והמעתיקים ממנו באו להכריע מדעתן, והוסיף כל אחד וגרע כפי הכרע דעתו, והשחיתו את הספרים בדברים אשר ברו מלבם. ושלחתי למרשיליא לחכם המובהק ר' שמואל אבן תבון הרופא, ובקשתי ממנו לשלוח לי נוסח הפרשיות הסתומות והפתוחות מן הספר המועתק מספר הרב שבא עמו למרשיליא, ושהרב ז"ל חתם עליו בחתי' ידו: הוגה זה מן הס' שכתבתי אני שלא בפני אני משה ב"ר מימון הספרדי, וכן עשה ושלחם אלי.

מן הניסיון ומדברי המשנה והתלמוד (בכא מציעא, כט ע"א), ידוע כי לימוד בתוך הספרים מזיק ומקלקל את הספרים, ולא רק לימוד דבר חדש או לימוד בחברותא, אלא גם העתקה רצופה מספר מקלקלת את הספר (וראה מה שדנו הפוסקים, אם יש לכונן ולחייב אדם להשאיל ספריו, מחשש לנזק שיארע להם). אין פלא שהקפידו על כך, ומפני ערכם וחשיבותם המיוחדת של הספרים הללו, יוקרם ונדירותם, העמידום לרשות הלומדים אך ורק לשם הגהת ספריהם שלהם מתוכם.

4 בירורים אלו והעדויות כפי ראשונים ואחרונים על קיום הספר המוגה, יפורטו אי"ה במבוא למהדורה הפקסימילית של כתב יד זה שתופיע בקרוב בהוצאת מכון אופק, ירושלים-קליבלנד.

5 שממנו ועליו נבנו החיבורים המאוחרים יותר, כגון *קריית ספר* למאירי, *אור תורה* לר' מנחם דילונזאנו ו*מנחת שי* לר' ידידיה נורצי.

6 *קריית ספר*, מאמר שני, חלק ב, סמירנא 1884, יח ע"ב (בהוצאת מ' הרשלר, ירושלים תשט"ז, עמ' מו), והשווה JQR (N.S.), 25 (1935), p. 371 n. 2.

צירוף ענייניו של כתב יד זה לחברתם של שני הספרים 'כתר ארם צובא' ו'פירוש המשנה' בכתב ידו של הרמב"ם מעיד כמאה עדים על הדיוק הרב ועל הסמכות שהיתה לכתב היד האמור בעיני הרמב"ם, שטרח לכתוב את ההוראות הללו של 'התלמיד הותיק' שעסק בתורה לשמה יומם ולילה.

צורת האותיות ודרך הכתיבה עשויות בכתיבה ספרדית (ולא מערבית ולא מצרית) מובהקת, קורסיבית, בניגוד לכתב היד כולו, שנכתב בידי ר' יפת ב"ר שלמה הלוי הפרנס בכתיבה מזרחית חצי-קורסיב, והולמות עד מאוד את צורת האותיות ודרך הכתיבה המוכרת לנו מכתבי היד הידועים לנו שנכתבו בעצם יד קודשו. אפשר להיווכח בכך בנקל מעיון במכתבי הרמב"ם ושרידי הטיטות מחיבוריו שבאוסף הצילומים העשיר שצירף ס"ד ששון למבואו המקיף שנזכר לעיל.

דיוקו של טופס זה הוא בנוסח, בלשון ובסגנון, ובתוכן ההלכות. מן ההשוואות ומהעיון בנוסחאותיו מתברר שזהו הנוסח המדויק ביותר של דברי הרמב"ם, ושנוסח זה הוא סוף דעתו במקומות רבים. בהלכות רבות גלוי מן ההשוואה לתולדות גלגולי ההלכה המסוימת כי הנוסח שלפנינו בכתב יד זה הוא דעתו האחרונה של הרמב"ם, לאחר שחזר בו במקרים שונים מדעתו הקודמת.

גם בהשוואה לשאר נוסחאות משנה תורה, בין בכתבי יד בין בדפוסים הקדומים, בולט כתב יד זה שלנו בדיוקו ובהגותו, והוא המהדורה האחרונה של משנה תורה וסוף דעתו של הרמב"ם. מסקנה זו עולה מניתוח ופירוש ההגהות הרבות שבכ"י זה כנגד המקורות לדעתו הראשונה של הרמב"ם, קודם חזרה, במהדורות הקודמות של החיבור, והדברים יתבררו בפרוטרוט במבואי למהדורת-צילום של כ"י זה שתופיע בקרוב אי"ה בהוצאת מכון אופק. כנגד זה דפוס ראשון של משנה תורה, רומא לפני רל"ה, יש בו נוסחאות רבות שמקורן במהדורות ראשונות של הרמב"ם קודם שחזר בו, וכן הדפוס הספרדי הנדיר שטופס אחד ויחיד ממנו ידוע כיום<sup>7</sup>, יש בו נוסחאות רבות שנראות משובשות, אך זה מפני שרבות מהן מוצאן ממהדורות ראשונות של משנה תורה, כפי שמתברר<sup>8</sup>. לעומת זאת נוסחאות הדפוס הספרדי האחר, שנדפס על ידי נ' שאלתיאל, קרובות לנוסח כ"י שלנו. נוסחאות כתבי היד התימניים הקדומים קרובים מאוד לנוסח כ"י שלנו<sup>9</sup>, ובדרך כלל גם בהם הנוסח הוא ממהדורה בתרא, פרט כמובן למקומות שבהם הם שונים מכ"י אוקספורד<sup>10</sup>.

7 היה ברשותו של רש"ח הלבשרטס, וממנו עבר לספריה הקהילה היהודית בווינה (ראה קטלוג וואכשטיין, מנחת שלמה, וינה תרע"ד, מס' 289 עמ' 110), ועכשיו ברשות בית הספרים הלאומי בירושלים (יערי, דפוסי קושטא, ירושלים תשכ"ז, מס' 34).

8 זו גם דעתו של ידידי הרד"צ רוטשטיין שליט"א, כפי שעלתה לו בחקירותיו על ההגהות המצויות בטפסים שונים של דפוס ונציה ש"י-שי"א, הגהות 'מישיבת מצרים'.

9 ראה משנה תורה לרמב"ם מהדורת הרב י' קאפח, ירושלים תשמ"ד ואילך, ספר המדע, הקדמה. משום טעמים שבנאמנות קיצונית לכל דבר שמוצאו מתימן, נוקט הר"י קאפח יחס של זלזול לכ"י אוקספורד, מחמת שאין נוסחאותיו מתאימים בכל לכ"י התימניים. אף על פי כן כאשר רצה לציין לשבח את כתבי היד התימניים שהשתמש בהם במהדורתו, שיבחם בכך שהם דומים לכ"י אוקספורד! לגבי הערות ספציפיות שלו לענין כ"י אוקספורד, ראה במבואי למהדורת הצילום מכ"י זה שתופיע בקרוב אי"ה.

10 וראה על מקצת מהם במבוא הנזכר לעיל הע' 4, ושם נתברר כי הנוסח בכ"י אוקספורד הוא העיקרי. טענות הר"י קאפח וקושיותיו אין בהן ממש ואינן מכריעות.

## שמואל אשכנזי

### מצווה לפרסם

(על הספר: קובץ ראשי תיבות וקיצורים)

הובא לפני ספר שיצא לאור בעיר הקודש בני ברק, וזה נוסח שערו: עמ"י עש"ו [עזרי מעם יי עושה שמים וארץ!] קובץ ראשי תיבות וקיצורים לתלמודים למדרשים ולמפרשים. ליקט סידר וערך א[ברהם] ד[נוד] מלמד. הוצאת ספריית אחים גיטלר. שנת ה'תשנ"א לפ"ג.

בדפדוף קל ראיתי שיש בו הרבה יותר ממה שהובטח בשער. נמצאים בו ראשי תבות רבים שלא נגעו ולא פגעו לא בחלמוד ולא במדרש ולא במפרשים. יתר על כן, נמצאים בו הרבה שמות של 'משכילים' וגם של מומרים וקראים אשר אין להם חלק ונחלה בספרות הרבנית! כמו כן נכנסו לספר הרבה נוטריקונים של דרוש, וכן הרבה ר"ת שאינם אלא סימנים לדברים מיוחדים ואין מקומם בספר המיועד לראשי תיבות וקיצורים בלבד.

כל התמיהות הנ"ל נפתרו בחדא מחתא כאשר התברר לי בוודאות גמורה ש'מלמד' זה<sup>2</sup> לא ליקט ולא סידר ולא ערך את ה'קובץ' הזה, אלא העתיקו, על קרבו ועל כרעיו על טעיותיו ועל שבוסיו, מתוך ספר ראשי תיבות... נערך ומסודר מאתי הק' אברהם יצחק... שטערן... 1926', אשר נלקח, בהשמטות ובשינויים, מתוך ספר הנוטריקון, הסמנים והכנונים, מאת מאיר הילפרין, ורילנא תרע"ב. והדברים עתיקים!

הגב הראשון העתיק מספרו של היילפרין את הנוטריקונים בלבד והשמיט את הסימנים והכנונים, אך משום מה נשתרבו מקצתם להעתקתו, וכיניהם כינויים של סופרים 'משכילים', מומרים וקראים. אחדים מהם נמחקו על ידי הגבב השני, אך רבים מהם נשארו גם אצלו:

את חטאי אני מזכיר היום. בשעתו כתבתי ביקורת מפורטת על ספרו של שטרן, ובה הוכחות ברורות ומוצקות לגנבה אשר גנב; אך לבסוף החלטתי לגנוזה מפני כבוד התורה, שכן לפי הכתוב בשער הספר שימש ה'מחבר' ראב"ד (רב אב"ד) דק"ק אראשטיע והגליל (רומניה). אולם עד היום לבי נוקפי על כך, שמא לא נהגתי כשורה כאשר חיפיתי על מעשה מביש זה, אמנם ב'שב ואל תעשה', ולא קיימתי את דברי רבן של ישראל: אם יש מכיר במעשיו מצווה לפרסמו! וכבר אמרו חכמים: כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב (ברכות יט ע"ב). עתה, שנודמנה לפני גנבת הגנב מן הגנב, אמרתי בלבי: מהראוי לעשות הטוב והישר בעיני נותן התורה ולהתריע על הדבר, אולי אכפרה בעד חטאתי, בגלותי אגב כך על עונו של הגנב הראשון. ושמא יזדמן לי לשוב ולשנות פרק זה בעתיד ולפרסם את הביקורת על ספרו של שטרן במלואה.

\* 'מצווה לפרסם את החנפים', יומא פו סוף ע"ב, ובפירוש רש"י שם: אם יש מכיר במעשיו מצווה לפרסמו.

1 גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרי! ברכות סג ע"א, בנוסח עין יעקב. ועיין דק"ס, דף קפד, הערה מ. רש להוסיף: רבינו יונה למשלי ג: ופחד יצחק בערכו.

2 לא למד, או למד ושכח, כי הפתגם השגור בפי כל: 'הגונב מן הגנב פטור' אין פירושו 'פטור ומותר', אלא 'פטור מתשלומי כפל'. כמו ששינו: 'אין הגנב אחר הגנב משלם תשלומי כפל' (משנה, בבא קמא ז:א).

ואען ואומר: אם יש צורך בהוכחות לגבט שטרן מהילפרין, כי על כן התחכם האיש לחפות על גבטו בכמה וכמה דרכים, אשר אין כאן המקום לפורטס, הרי אין בהן צורך כלל לגבי העתקת מלמד משטרן! האותיות עומדות וצוחות ככרוכיא: גַבְטוּנָהּ זה פעמיים! וכל מי שישווה את שני הספרים יעמוד על הגנבה הגלילה לעין ברם, ברצותי לחסוך את הטרחה מן הקוראים, ארשום לפניהם מקצת דוגמאות. א"א — ארך אנפין (במקום אריך אנפין). אאח"ל — אין אדם רואה חוב לעצמו (במקור התלמודי: חובה). אב"ע — אצילה בריאה עשיה (במקום אצילות). אגא"כ — אגרת ארבע כוסות (שם הספר: אגרת ארבע כוסות). אדד"ד — אי דרית דורא דלינא (במקור התלמודי: דלית). הגה"ס — הוא נוסח הספרדי (במקום הספרדים). ור"מ — ולא רשעת מאלהי (במקור המקראי: רשעתי). ח"א — חלק אבנים (שם הספר: חלקי אבנים). יל"ו — ימלוך יי לעולם ועד (במקרא: יי ימלוך לעולם ועד). יל"פ — יהודה ליב פרץ (שם הסופר ה'משכיל': יצחק ליב פרץ). למ"ע — למזכרת עול (במקום עון). לפה"ד — לפי הדבור (במקום לפני הדבור). שושר"ש — שלים ושמו שלים רחמי שמא (הנכון: ולא שלימו). — כל אלה נדפסו בטעות בספרו של היילפרין, והעתיקים שטרן כסומא בארובה, והוא — שטרן — היה לעינים למלמד, שהלך בעקבותיו והעתיק את דבריו בדקדוק, מלה במלה!

ויש ראשי תבות שפיענוחם נשתבש בספרו של שטרן [ונבספרו של היילפרין נדפסו כראוי], אף אלה העתיק מלמד בעיניים עצומות. כגון: חו"ת — חותם תבנית. ח"ת — חתם [תבנית]. וצ"ל בשניהם: חותם תבנית, הוא שם ספרו של ר' אברהם בדרשי. אף כאן יש לראות את ה'דיוק' הרב בהעתקתו. מכיוון שבספרו של היילפרין נדפס במקום הראשון 'חותם' ובמקום השני 'חתם' אף שטרן הדפיס כן. וגם מלמד עשה כן, מלמד שלא שינה. כיצא כזה: חמו"ע — חנניה מישאל ועזריה. חמו"ע — חנניא מישאל ועזריה. חמשו"ע — חנניא מישאל ועזריה. מכא"ב — מי כמך אדיר במרומים. מכא"ה — מי כמך אב הרחמים (הראשון חסר והשני מלא). רע"מ — רעיא מהימנא. רעמ"ה — רעיה מהימנא. — כן הדפיס שטרן וכן העתיק מלמד.

בדף 6 ע"ב: אא"ס — אור אין סוף. נוטריקון זה חזר ונדפס שנית בדף 18 ראש ע"ב! וזו למה? משום שכך מצאם הגנב בספרו של הגנב הראשון, אשר העתיקים מספרו של היילפרין. ברם, המתבונן יראה כי נפלה טעות הדפוס במקום השני (בספרו של היילפרין, דף 11 ע"ב) וצ"ל: אוא"ס, שהרי הוא בא בין אואדא"ח לבין אור"ב, והרי זו אחת מן ההוכחות המרובות לגבט שטרן מהילפרין, אשר גנב גם את טעויות הדפוס. ובא מלמד וגנב מן הגנב, וכשל עוזר ונפל עוזר.

חכ"ב — היילפרין מפענח כהוגן: חכמה כתר בינה. בא שטרן ושיבש: חכמה כתב בינה, וכן העתיק מלמד. רדב"ה — היילפרין פיענח: ר' דוסא בן הרכינס. בא שטרן ושיבש: ר' דוסא בן הרכינת. וכן העתיק מלמד. רשב"ת — היילפרין מעתיק: ר' שמואל בן תבון. בא שטרן והוסיף א והדפיס: אבן. ומלמד הלך בעקבותיו. מגד"ב — מילתא גנא דאית כך. אצל היילפרין נדפס כהלכה: גנאה, אך אצל שטרן נשמטה הה', וכן אצל מלמד. מהלכע"מ — מהלך לאו כעושה. ברור שצ"ל: כעושה מעשה, אך מכיון שתבת 'מעשה' נשמטה אצל שטרן, נשמטה גם אצל מלמד. שטרן לא שנה, מלמד מנא ליה? ! מוהרמ"ש — מורינו הרב ר' חיים שבת. מוכן שצ"ל: מוהרמ"ש! אך מה יעשה מלמד אם ספרו של שטרן נשתבש. מו"ר — מורה רבן. ודאי צ"ל: מורא רבן, אך בספרו של שטרן: מורה.

גם את שמות ה'משכילים' המומרים והקראים העתיק מלמד לפי תומו משטרן, אשר אף הוא העתיקים בתמימותו מתוך ספרו של היילפרין, מבלי לדעת מי הם האנשים האלה! למשל: מורינו הרב ר' זכריה פראנקל (מהרז"פ). מורינו הרב ר' נפתלי הירץ וויזעל (מהרנה"ו). ר' אברהם גייגר (רא"ג). ר' אייזיק הירש ווייס (ראה"ו). ר' איצק [!] סטנוב (רא"ס). ר' אברהם פירקאוויץ [הקראי!] (רא"פ). ר' אברהם קראכמאל [מן הגרועים אשר ב'משכילים' פורקי העול!] (רא"ק). ר' דוד בן אברהם (אלפאסי [הקראי!]) (רדב"א). ר' דוד גארדאן (רד"ג). ר' דוד סלוצקי (רד"ס). ר' זכריה פראנקל (רז"פ). ר' יצחק בער לעווינזאהן (ריב"ל). ר' יצחק סטנוב [!] מוכן שצ"ל: סטנוב, כדלעיל: רא"ס, ונשתבש אצל שטרן [!] (רי"ס). ר' יעקב רייפמאן (רי"ר). ר' משה בן מנחם [מנדלסון!] (רמבמ"ן) [בטעות נדפס: מבמ"ן]. ר' משה דעסריא [בטעות נדפס: דעסיא] (רמ"ד). ר' מרדכי נאטאנזאהן (רמנ"ז) [צ"ל: רשימת מרדכי נאטאנזאהן, כמו שהוא במקור (אע"ז הספרים לבן-יעקב), והטעות מצויה כבר אצל היילפרין]. ר' מענדל סנטוב [!] אף כאן צ"ל: סטנוב, ונשתבש אצל שטרן [!] (רמ"ס). ר' נפתלי הירץ וויזל (רנה"ו). ר' נחום סאקאלאו (רנ"ס). ר' נחמן קראכמאל (רנ"ק). ר' סלמן בן ירוחם [הקראי!] (רסכ"י; בטעות נדפס באות קטנה, כהמשך לר"ס!). ר' שמואל דוד לוצאטו (רשד"ל). ר' שניאור זקס (רש"ז). ר' שלום כהן (רש"כ).

## על הספר: קובץ ראשי תיבות וקיצורים

בהרבה מקומות נשתבש סדר הערכים בספרו של היילפרין, ושטרן נגרר אחריו; וכמובן, גם מלמד כן עשה! את"ח בא אחר את"י. השו"ק בא לפני השו"ט השו"י. עז"ש בא לפני עז"כ. צי"ע בא לפני [ציטוט] ציס"ע. חליא"ת בא אצל שטרן (ומלמד) אחרי חלא"ז, אף כי מקומו אחרי חל"י, משום שהיילפרין הדפיס בטעות: חלאי"ת ושטרן שהרגיש בטעות תיקן: חליא"ת, אך שכח להעבירו למקומו הנכון!

גם בסידור הפיענוחים נגרר שטרן אחרי שבושי היילפרין, וכן עשה מלמד אחריו, כגון: בא"ה — באר היטב. באר הגולה. באחרית הימים. הי"מ — היפה מראה. הידי משה. ח"ל — חייבי לאוין. חייב לברך. חייב לו. ת"י — תלמוד ירושלמי. תולעת יעקב. תומת ישרים. אף במקומות שסידור הפיענוחים הוא שיבוש 'מקורי' של שטרן, נגרר אחריו מלמד כסומא בארובה! כגון: א"כ — אתה כוננת. את כבודו. את כפיו. א"מ — איפכא מסתברא. איסורי מזבח. איסורי מצוה... אלה משפטים. אל מלא... אלכסנדר מוקדון... אל מסתתר... ארבעה מינים. ארבע מיתות... את מינו. את מותרת. ח"ע — חייבי עשה. חייב עליו. חי עד. חי עולם. ר"ב — ראשית בכורים. ר' בנאה. ר' בנימין. ר' ברוך. רבינו ברטנורא. ראשי בשמים. ראשית בכורים [פעם שנייה!]. וכן במקומות שסדר הערכים נשתבש אצל שטרן, דבק מלמד בעקבותיו! כגון: לת"ח. לתולחולמ"ט.

אנ"א — שטרן מפענח: אנא אמלוך. אמרי נועם. וכן העתיק מלמד! וכאן הבן שואל שתי קושיות: (א) למה הוקדם 'אנא' ל'אמרי' (ב) הרי ב'אמרי נועם' אין שני אלפין אלא א"נ בלבד? ברם תשובה אחת לשתי השאלות: שטרן העתיק מהיילפרין באופן מכאני! וזה לשון היילפרין: 'אנ"א — אנא אמלוך. כ"ר"ת שבס"ס אמרי נועם לר"ה מפאריץ'. כלומר: נוטריקון זה ופיענוחו מצא היילפרין בראשי תיבות שנדפסו בסוף ספר אמרי נועם לר' הלל מפאריץ!

אס"ג — שטרן מפענח: אספה גדולה (חסר יו"ד), ואילו אס"ק הוא מפענח: אסיפה קטנה (מלא יו"ד) — העתק מדויק מהיילפרין! א"ש — היילפרין מפענח: אהב שחר. וכן העתיק שטרן, אלא הוסיף ו' וכתב 'אוהב' בכתוב מלא [וכן עשה מלמד אחריו בדיוק רב!]. פיענוח זה אין לו שחר! אך באמת נפלה בספרו של היילפרין טעות דפוס מצויה (ר' תחת ד') וצ"ל: אהב שחד (ישעיה א: כג). כמו כן פיענח היילפרין בטעות: הועק"י — האלופים ועיקרי קהלת ישראל. הוק"י — האלופים וראשי קהלת ישראל. שטרן נגרר אחריו, וממנו העתיק מלמד. ברם, הפיענוח הנכון של שני הנוטריקונים אחד הוא: הועד קטן יצ"ו.

יש"ב — היילפרין מפענח: יכלו שניהם בנעימים. בא שטרן ו'תיקן': יחיו שניהם בנעימים. במחילת כבוד תורתו, נעלם ממנו מקרא מלא באיוב (לו:יא): יכלו ימיהם בטוב, ושניהם בנעימים! כסבור היה כי 'שניהם' מלשון שנים... מלמד כבר לא היה צריך לסבור כלום, רק להעתיק בנאמנות רבה את ה'תיקון' משטרן.

בדף 127 ע"א כותב שטרן: כוז"ו במכס"ת כוז"ו — יי אלהינו יי (בחלוף אותיות א"ת ב"ש ג"ר ד"ק). והועתקו הדברים המחרים בדיוק רב אצל מלמד (דף 245 ע"א). אך מי חכם ויבן זאת? האמת היא כי 'כוז"ו' במוכס"ז כוז"ו' כותבים הסופרים על גבי הקלף של מזוזה, והן האותיות הבאות בסדר הא"ב אחרי האותיות י'הוה א'להינו י'הוה, שבפסוק ראשון במזוזה. ועיין היילפרין, ערך במוכס"ז וערך כוז"ו. ואיני יודע להסביר את מקור טעותו ובורותו של שטרן.

מח"ב — היילפרין מפענח: מחזיק בדק. בא שטרן ו'תיקן': מחזה בדק! וכן העתיק מלמד. מע"י — היילפרין מפענח: מעגלי יצחק. בא שטרן ו'תיקן': מעגלי צדק, וכן העתיק מלמד. ממצד"ק מפענח שטרן: ממאה צני דקרי, וכן העתיק מלמד. ברם, במקורות נאמר: ממלא (או: ממלי) צנא דקרי (יומא פה ע"ב; חגיגה י ע"א). במקום אחר, הנוסח: ממלי צני קרי (מגילה ז ע"א). אצל היילפרין נדפס בטעות: צב"ה (במקום צב"ח) — צער בעלי חיים, וכן העתיק שטרן ואחריו מלמד.

3 אגב אורחא אעיר כי במכתבו של רמב"ע לרבי יאשיה ברבי יעקב הוא מברך את האב: יבלה בטוב ימותיו. ובנעימים כל שנותיו (משה אבן עזרא, שידי החל, יוצאים לאור על ידי חיים בראדי, ספר ראשון, ברלין תרצ"ה, סימן רסג, דף רצ) והוא על שם הכתוב הג"ל ועל שם הכתוב באיוב כא:יג: יבלו בטוב ימיהם. בשני הכתובים יש קרי וכתוב (ראה ג'), ועיין מנחת שי לכתוב הראשון.

**רשד"ם** – היילפרין מפענח: ר' שמואל די מודינא, ונגרר אחרייו שטרן, ובעקבותיו מלמד. ברם, הנכון הוא: מדינה! ובדף 158 ע"א כותב שטרן: מהרשד"ם – מורינא הרב ר' שלמה די מודינא! וכן העתיק מלמד בדף 306 ראש ע"א.

**תתיהכ"מ** – היילפרין מפענח: תשובה תולה ויום הכפורים מכפר [יומא פו ע"א]. בא שטרן ו'תיקן': תפלה! וכן העתיק מלמד. שטרן אף בדה מלכו: תחיהכ"מ – תשובה חולה ויום הכפורים מכפר. וכן העתיק מלמד. אכ"א – מפענח היילפרין: אכילת ארעי. שטרן, שלא הכיר אלא צורת עראי בלבד, חשב שיש כאן טעות הדפוס הלך ותיקן: אכילת אדם. וכן העתיק מלמד.

בדף 454 ראש ע"א הדפיס מלמד: רעטשמא"צ – רע ערל טמא שונא מכשול אבן צפוני (השטן), העתק מדויק משטרן, אשר לקח מהיילפרין, ואצלו ברור יותר: (שמות השטן). אך גם היילפרין לא יצא ידי חובתו, והיה עליו לציין כי אלה שבעה שמותיו של יצר הרע (סוכה נב ע"א).

בדף 456 ע"א הדפיס מלמד: רשב"כ [וצ"ל: רשב"ב] – ר' שמעון בן בתירה. העתיק משטרן, אשר לקחו מהיילפרין. אך היילפרין לא העלים מקוראיו שמצא פיענוח זה אצל דלמן, אף הוסיף: ול"ר [= ולא ראיתיו]. ובאמת לא היה ולא נברא חכם בשם זה. וכן באותו עמוד: רשב"י – ר' שלמה בן יצחק. העתיק מלמד משטרן, אשר לקחו מהיילפרין, הכותב במפורש, שמצא פיענוח זה בספרו הלטיני של המומר גוטפריד זליג, והוא עצמו לא ראהו בשום מקום.

שטרן, שהשתדל לטשטש את גנבתו על ידי הוספת נוטריקונים שאינם בספרו של היילפרין, לא נמנע מלייצר נוטריקונים משלו, כגון: ונת"א – ונתיב אתתא; והעתיקו מלמד. ומה שמעניין ביותר, שטרן הביא באות נ': נס"א – נתיב אתתא! אף כאן העתיקו מלמד בדיוק רב. שני ערכים אלה הוסיף שטרן על שני הערכים אשר העתיק מהיילפרין: נדו"א – נחות דרגא ונסיב איתתא. נדנ"א – נחות דרגא נסיב איתתא, אלא בפיענוח האחרון הדפיס שטרן: נתיב! וכן העתיק מלמד.

למען האמת והצדק, עלי לציין כי מצאתי בספרו של מלמד הרבה טעויות 'מקוריות' שאינן אצל שטרן! את אלה יש לייחס ל'בחור הזעזער', והמעין הנכון יעמוד עליהן בקלות, ואין כל צורך לפורטן.

לבסוף אעתיק במלואה את האזהרה החמורה שנתנה מעבר לשער הספר הגנוב: 'כל הזכויות שמורות! אין לשכפל, להעתיק, לצלם, לתרגם, לאכסן במאגר מידע, לסדר או לקלוט בכל דרך ובכל אמצעי, אלקטרוני או מכני או אחר, כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה. שמוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמו"ל'. הביטו וראו, קוראים יקרים, עד היכן מגיעה עזותם של שודדי צהריים אלה העושקים את פרי עמלם של אחרים וטוענים במצח נחושה: שלנו הוא! לקיים מה ששנו חכמים: בעקבות משיחא חוצפא יסגא! ברוך שבחר בהם ובמשנתם.

ואחתום בהערה אחת קטנה וגדולה גם יחד: בשנת תשכ"ה יצא בירושלים: *אוצר ראשי תבות* (וקצורים) בלשון ובספרות מימי קדם ועד ימינו, מאת שמואל אשכנזי ורב ירדן (הדפסה עשירים: תשנ"ב). ספר זה היה ביד הגנב וממנו לקח את השם *ראשי תיבות וקיצורים* (בשער הספר), וכן לקח ממנו את חתימת הספר תושלכ"ע, אך לא טרח לעיין בו ולתקן על פיו את כל הטעויות הנ"ל! לו חכם ישכיל זאת יבין לאחריתו.

## יונה בורשטיין

### הערות ל"איגרת ר' ישראל אשכנזי מירושלים"

א. באיגרת ר' ישראל אשכנזי מירושלים (במאמרו של א' דוד, עלי ספר, טז [תשמ"ח], עמ' 110-111):

מנהגי יושבי הארץ... בעניני התפלה... והחזנים הם קבועים ארבע[ה] מטיבי לכת... והתפלה היא קרובה ללועזים... ובזמן ה"ה הישיש הטהור כמהר"ר עובדיה זלה"ה היתה קרובה מאד כמנהג המ[ס]תעבים שנוהגים כדברי הרמב"ם... אבל עתה כשניתוספו הספרדים כמעט מבטלין כל הלשונות ברוב ועושים כרצונם והחזנים ג' מהם ספרדים ואחד מסתערב וכל אחד מהם אומר כרצונו, זה אומר קדושה כתר יתנו לך וא' או' נעריצך.

וכתב על זה המהדיר, ד"ר אברהם דוד, בהערה לשורה 41: נקדש או נעריצך: כמנהג האשכנזים. — 'נקדש' בשחרית ובמנחה, 'נעריצך' במוסף של שבת... מכאן ראיה שהאשכנזים נהגו להתפלל בבית-כנסת זה, אף כי אינם נזכרים ע"י ר' ישראל, ולא קבעו את תפילותיהם במקום אחר. עכ"ל. ודבריו תמוהין. הרי פתח בעל האיגרת בחזנים משתי העדות, ספרדים ומוסתערים, ועליהם כתב שכל אחד מהם אומר כרצונו. ונתן דוגמה לדבר שזה [הספרדי] אומר 'כתר יתנו לך', וזה [המסתערב] אומר נוסח אחר. ואשכנזים — מאן דכר שמייהו ומניין הופיעו כאן? ופשוט שנפלה כאן טעות ובמקום 'נקדש' או נעריצך, צ"ל: 'נקדישך ונעריצך', כנוסח מהדורת קשטילי (שהביא המחבר שם בעמ' 97). והכוונה שבקדושת מוסף היה החזן המוסתערב אומר 'נקדישך ונעריצך' כמו בשחרית כנוסח הרמב"ם [כמו שכתב שם לעיל בסמוך שהמוסתערים נוהגים כמותו] בסוף ספר אהבה, שקדושת מוסף שווה בנוסחה לקדושת שחרית.

ב. עוד כתוב שם (עמ' 111):

בעניין קריאת התורה, כשהיו מוציאים ג' או ב' ס"ת, בזמן כמהר"ר עובדיה ז"ל היו מוציאים א' אפי' לא קראו בו כי אם ששה, כמו בר"ח טבת או ר"ח אדר בשבת, היו מחזירין הס"ת למקומה והיו אומ' קדיש, וכן על השנית, וכן על הג'. אבל עתה מוציאים כלם ביחד, וכשהם שנים כגון י"ט קוראין ... ואם מוציאים ג' ס"ת קוראין ששה בראשונה [ושביעי בשניה] בפרש' החדש ואומ' קדיש, ובשלישית קורא המפטיר.

התיבות 'ושביעי בשניה' השלמתי מסברה, כי בלעדיהן אין מובן לדבריו. ופירוש דבריו, ש'בזמן כמהר"ר עובדיה ז"ל' לא היו מוציאים בבת אחת אלא ספר אחד, וכשגמרו לקרות בו החזירו אותו להיכל, והוציאו את הספר השני, וקראו בו והחזירוהו להיכל, והוציאו השלישי [וכן נוהגין כיום עולי תימן], 'אבל עתה מוציאים [שני הספרים או השלושה] כלם ביחד'. ועוד חלוק המנהג בימי רבנו עובדיה מן המנהג עתה

\* ראה מאמר בעלי ספר טז.

[בימי ר' ישראל]. שעתה אומרים קדיש אחד בלבד אחר הקריאה בספר הראשון כשיש שני ספרים, וכשיש שלושה אומרים קדיש רק אחרי קריאת השני, ואילו בזמן רבנו עובדיה, היו אומרים קדיש אחר הקריאה בכל ספר.

מכאן שאין ממש בהערת המהדיר, שו' 43-44: 'מקובל שבמועדים אלה מוציאים שלושה ספרים, אולם בזמנו של ר' עובדיה לא היו מספיק ספרי תורה בבית הכנסת שבירושלים, כפי שהוא מספר באיגרתו... "גברה יד הזקנים הרשעים האלה עד שמכרו כל הספרי תורה לערלים".

ג. עוד כתוב בסוף עמ' 111: 'בכאן נזהרין מיין נסך ומגבינה שלגוים'. ופירש המהדיר: 'גבינה של גוים: נאסרה משום בישולי עכו"ם'.

במשנה ובגמרא (עבודה זרה) הוזכרו שבעה טעמים לאיסור גבינות הגוים: א. מפני שמעמידין אותה בקיבה של נבילה; ב. מפני שמעמידין אותה בקיבת עגלי עבודה זרה (ע"ז כט ע"ב); ג. משום ניקוד; ד. משום שאי אפשר לה בלא צחצוחי חלב (שם לה ע"א); ה. מפני שמעמידין אותה בחומץ; ו. מפני שמעמידין אותה בשרף הערלה; ז. מפני שמחליקין פניה בשומן חזיר (שם לה ע"ב). היכן ראה או שמע המהדיר שטעם האיסור הוא משום בישולי גוים? גם היכן ראה או שמע שהגבינה נעשית על ידי בישול? ואם תמצא לומר שבימים ההם היו מייצרים גבינה מחלב 'מפוסטר' (שדינו כמבושל), מניין לו שחלב שבישלו גוי יש בו איסור משום בישולי גוים? עיין ברמב"ם, הלכות מאכלות אסורות יז:יד: 'גוי שבישל לנו יין או חלב או... וכיוצא באלו מכל דבר הנאכל כמות שהוא חי, הרי אלו מותרין. ולא גזרו אלא על דבר שאינו נאכל כמות שהוא חי כגון בשר וכו'.



## ביקורת ספרים

Kugel, James L., *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts*. Harper, San Francisco 1990

Stern, David, *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*. Harvard University Press, Cambridge 1991

לשני ספרים אלו מסורת מחקר שמעטים דוגמתם מזה שנים, ספרים הכתובים בשפות אירופיות ועוסקים בניתוחים מעמיקים בספרות המדרש והאגדה. לדעתי, כל חוקר מדרש ואגדה יכול ללמוד דברים חשובים מתוך ספרים אלו, ואנסה לפרט את חשיבותם. כפי שנראה, לשני הספרים יש הדגשים שונים; שניהם מתרכזים בנקודות שונות של ספרות המדרש, ונדמה לי שביחד הם נותנים תמונה מלאה יותר.

במבט ראשון, ספרו של קוגל אינו אלא אסופה של מאמרים שונים העוסקים בנושאים שונים. דרכו לעיין בפסוק או מכלול של פסוקים במקרא, לאסוף יחד את המסורות המדרשיות והאגדיות – בספרות חז"ל ובספרות שמסביב לה (קרי: הספרים החיצוניים, הברית החדשה, אבות הכנסייה) – הנובעות מעיון בפסוקים אלו או הקשורות לפסוקים, ולנתח את התפתחות המסורות ואת היחסים השונים והמגוונים המתגלים בין המסורות השונות. חמישה מאמרים עוסקים בהיבטים שונים של סיפור יוסף, ושלווה בנושאים אחרים; ומכאן השם 'בביתו של פוטיפר'. בהקדמתו מוסיף קוגל, שכשם שיוסף בבית פוטיפר גדל בתרבות שונה מילדותו, כעין זה גדל ופרח העיסוק במדרש ובאגדה בתרבויות השונות של העולם ההלניסטי-הרומי. הדגשו של קוגל הוא שחזור העיון המעמיק והחודר של מנסחי המסורות השונות בטקסט המקראי. קוגל מראה לנו, פעם אחרי פעם, שאפילו במקומות שאין הקשר בין הפסוק למסורת האגדית מפורש בטקסט שלפנינו, אנחנו מחטיאים את המטרה אם איננו מודעים לשלבים השונים של התעמקות במקרא.

נעיין לדוגמה בפרק השביעי, הפרק היחיד שאינו עוסק בטקסט מן התורה, אלא בתהלים קלז ('על נהרות בבל'). תחילה דן המחבר בייחוס ספר תהלים לדוד המלך. אחר כך הוא מביא מסורות שונות המייחסות פרק זה לירמיהו, ושואל, הלא במקרא מפורש שירמיהו נלקח למצרים ולא הוגלה לבבל? קוגל מציין שאדם בשם ירמיה נמצא בין החותמים על האמנה בספר נחמיה, ומעלה הצעה – שהיא בוודאי נכונה – שמסורות פרשניות קדומות זיהו ירמיה זה עם ירמיהו הנביא. בדרך דומה מביא קוגל מסורות מדרשיות הקשורות למזמור זה, מוצא את מקורותיהן בפסוקי המקרא ומראה איך מנסחים משניים שינו, הרחיבו וחיידשו במסורות אלו. בין השאר הוא מצביע על הדים ברורים של פרשנות המזמור הזה העומדים מאחורי הספר החיצוני ברוך הרביעי (הנקרא גם 'שאר דברי ירמיהו'). ואכן, פרטים בספר ברוך ד' הנראים בלתי מובנים בעליל מוסברים היטב כמבוססים על דיוקים מתוך לשונו של מזמור קלז. לדוגמה, ראיית ירמיהו את חלק העם תלויים על ידי נבוכדנאצר נובעת מהבנה ייחודית של המלה 'ותוללינו' בפסוק ג. הדגשו של קוגל על העיון במקרא כגורם המרכזי בהתהוות מסורות שונות בא להבליט היבט זה של התפתחות המדרש, לעומת הנטייה הרואה במדרש ביטוי לרצונם של החכמים להעביר מסרים לקהל שומעיהם ולעשות את המקרא כר נרחב להבעת השקפת עולמם. מוטיב זה הוא המאחד את הספר כולו וקושר בין הפרקים השונים. כך קוגל עצמו מגדיר את מטרתו, ולכן הפרק האחרון, התשיעי, קרוי 'תשע תיזות'. בפרק זה מנסח המחבר את מסקנותיו על פרשנות המקרא הקדומה. מן הראוי לצטט כאן את התיזה הראשונה שלו: 'רוב ההרחבות הסיפוריות הנמצאות במדרשי חז"ל ובחיבורים קדומים אחרים יש להן נקודות אחיזה במקרא. כלומר, הרחבות אלו, בלי קשר למוטיבים ולכוונות השונות שאפשר לראות בהן, מהווים באופן פורמאלי סוג של פרשנות המקרא'.

דוד שטרן, בספרו על המשל במדרשי חז"ל, מעניק לקוראים מתנה מיוחדת בנספח בסוף הספר: מהדורה מדעית של כל המשלים באיכה רבה. מעתה, עד שתצא לאור מהדורה מדעית של הספר כולו, אי אפשר לעיין במשלים אלו בלי להתייחס לעבודה פילולוגית חשובה זו. שטרן הקפיד להדפיס בשלמותן את שתי הנוסחאות של איכה רבה, על פי המהדורה 'האשכנזית' והמהדורה 'הספרדית' של הספר – כאשר ישנם הבדלים ביניהם – ומביא את חילופי הנוסחאות החשובות והערות טקסטואליות אחרות באפאראט המדעי, כמקובל. חלוקת עדי הנוסח למשפחות מתבססת על עבודתו של פנחס מנדל, וחזקה על חבר שיצא דבר מתוקן מתחת ידו (ונקווה שנוכה בקרוב לעבודתו של מנדל עצמו).

שטרן מגדיר את תפקיד ספרו כבא להדגיש את הפן הספרותי של מדרש לצד הפן ההרמנויטי-פרשני. על פי דעתו ייחדו העוסקים במדרש את עיקר דבריהם לפן השני, והפן הספרותי לא זכה לתשומת לב מספקת. ואכן, המגמה הספרותית בולטת בספר, כפי שאפשר לראות בכותרות הפרקים: קומפוזיציה ופרשנות, ריטוריקה, פואטיקה, תימאטיקה, המשל בהקשר, המשל בספרות עברית. כל פרק עוסק בהיבט אחד של עיונו הספרותי של שטרן במשל, ובכללותם הם נותנים לנו ניתוח ספרותי מלא של המשל בספרות המדרש. אף נוסף שמצויים בספר ניתוחים מרתקים של היבטים פרשניים או רעיוניים של משלים אחדים. נדמה לי שכמה ממסקנותיו של שטרן פותחות דרך חדשה להבנת תפקידו של המשל בספרות חז"ל; במידה מסוימת חשובות מסקנות אלו לספרות המדרש בכללותה. הוא מתנגד בתוקף לראות במשל סיפור שקוף, בעל מסר ברור, הבא להאיר את הטקסט המקראי, ומדגיש מה שכולנו ראינו מדי פעם, אבל לא בצורה מרוכזת: פעמים רבות, המשל הוא המכיל קשיים תימאטיים או עלילתיים, כאשר הפסוק עצמו אינו מעלה בעיות מיוחדות. שטרן קושר קשר הדוק מאוד בין כל היבטי המשל; אי אפשר, לדעתו, להבין את מגמתו או את נושאו של המשל; מבלי להתייחס להיבט הספרותי-הנאראטיבי. הפירוש המוצע לפסוק מתגלה רק אחרי שכל המרכיבים הקודמים הובנו כראוי.

עוד שאלה מעניינת שבה עוסק שטרן היא המושב בחיים (Sitz im Leben) שבו התהוו משלי חז"ל. שטרן מצביע על עובדה מעניינת: אף על פי שמשלים רבים דומים זה לזה, אין אנו מוצאים אותו משל בדיוק בשני הקשרים שונים. אליבא דשטרן, השימוש בחלקי משל סטריאוטיפיים, כמו המלך המגרש את המטרונה, בן המלך והפדוגוס, בהקשרים שונים, מצד אחד, והעלילה השונה בכל משל ומשל, מצד שני, היא ראיה משכנעת לתיאוריה שראשיתה של ספרות זו ביצירות בעל פה. ואוסף על דבריו נופך משלי: נדמה לי ששימוש כזה בחומר מופר, תוך דאגה מתמדת ליצירת מסגרת חדשה, מתאים במיוחד לדרשות בבית הכנסת, לפני העם.

אם נווה את ספרו של שטרן, העוסק במשל, לספרו של קוגל, העוסק בהוספות העלילתיות לסיפור המקראי, יתברר לנו מיד שנושאו של שטרן מתאים ביותר לעיונים בדרם הספרותית של מדרשי חז"ל. שהרי אם רצוננו להישאר במסגרת של מדרשי חז"ל במונח העיקרי – אין 'דרשו' חז"ל את המקרא – עלינו להוציא מהתמונה סיפורים על אודות אישים ומאורעות של התקופה הבתר-מקראית; ואז יישאר בספרות חז"ל המשל כצורה הספרותית-המדרשית העיקרית שבה יש מרכיב מרכזי של יצירה מכוונת. הדרשן המשתמש במשל יוצר משהו חדש, במובן זה שהדמויות והעלילה של המשל אינן מצויות בטקסט המקראי – מה שאין כן כאשר מוסיף הדרשן את עלילתו הוא לעלילה המקראית, בדרך כלל על פי עיונו במקרא, כפי שאכן ציטטנו לעיל מספרו של קוגל.

בפרק הראשון של ספרו מציע שטרן ניתוח מרתק של איכה רבה ד:יא ומקבילותיה, ומשתמש במכלול משלים אלו כדי להצביע על תופעה מרכזית בהבנת התהוותם והתפתחותם של משלי חז"ל: קיימות במשלי חז"ל תבניות קבועות של דמויות ועלילות שבהן השתמשו הדרשנים והעורכים, כאשר כל אחד מהם שינה במקצת כדי להתאים את המשל למגמתו. משלים הבאים במסגרות מדרשיות-פרשניות שונות אף פעם אינם זהים, אם כי לעתים קרובות יש קירבה גדולה בין מרכיבי המשל השונים. (אגב, ייתכן מאוד שאפשר, במידת מה, להחיל מסקנה זו של שטרן – וגם את הסברו – על ספרות המדרש בכללותה: קיימות תבניות קבועות שהועברו ממסגרת מדרשית אחת לרעותה על ידי הדרשנים והעורכים.) שטרן ממשיך את ניתוחו הן במישור העקרוני, כנסותו להסביר את התופעה מבחינת הבנת התהוותן של הדרשה בציבור והספרות המדרשית, והן במישור הספציפי, תוך חקר המגמות השונות המתבטאות במשל זה ובמקבילותיו, שגרמו לדרשנים ולעורכים להבליט כל פעם פרט אחר בעלילה.

פרט אחד בניתוח המשל באיכה רב, ד:יא אינו נראה לי. בעמוד 41 ואילך מציע שטרן לראות בדמות הפידוגוס, המזמר במקום לבכות – בעקבות 'מזמור לאסף אלהים באו גוים בנחלחך' (תהלים עט:א) – ייצוג סימבולי של הדרשן עצמו. בכך מוצא שטרן במדרש עצמו בבואה להבנה העצמית של הדרשן, המדבר אל ציבורו. ברם, נדמה לי, שקשה לקבל הבנה זו של דמות הפידוגוס, שהרי הדבר המופלא שהוא עושה – מזמר אחרי סתירת החופה – מקביל לדבר המופלא שעושה המקרא עצמו – מזמר אחרי ביאת הגויים לנחלה. הרי הפידוגוס הוא הנביא המקראי האומר את דבריו ברוח הקודש; הוא המפתיע אותנו, ובכך נחמתנו גדולה. במדרש הזה לא הדרשן עצמו הוא המנחם אותנו בכאלו; הוא רק מגלה לנו את נחמת המקרא.

לבסוף, אני חוזר להבדלי הגישה המעניינים בין שטרן לקוגל. (איני מתכוון לטעון שהם בהכרח חלוקים

ביניהם בעניינים אלו, אלא רק להצביע על ההדגשים השונים הנובעים מספריהם). בעמודים 166 ואילך מנתח שטרן מדרש ארוך העוסק באיכה א:ט. נדמה לי שהוא צורך במסקנתו: קשה מאוד להבין את הדגש החזק במדרש הזה על הבן 'המקודש ל' אם לא נאמר שהדרשן מתייחס כמעט במישרין לקהלו ומסיר את מסרו למה שהוא מעלה מתוך עיונו במקרא. כלומר, למרות הסכמתי המלאה לדבריו החשובים של קוגל, שרוב ההרחבות הסיפוריות הנמצאות במדרשי חז"ל מוצאות להן נקודות אחיזה במקרא, עלינו להיות מודעים גם למה שאנו רואים כאן אצל שטרן: אסור לשכוח שהדברים נאמרו במצב היסטורי ספציפי, וייתכן מאוד שמצב היסטורי זה השפיע על ההקשר המדרשי הרחב. חיים מיליקובסקי

*Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. Martin Jan Mulder, Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section 2, v. 1. Van Gorcum, Assen 1988

*Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, ed. Jacob Neusner, William Scott Green, Ernest S. Frerichs, Cambridge, Cambridge University Press, 1987

שני הספרים אלו שייכים למסורת ידועה ומוגדרת בחקר היהדות של העולם העתיק; שניהם אפילו מציגים את השתייכותם למסורת זו בשמותיהם. מסורת מחקר זו מתעניינת ביהדות של העולם העתיק לא רק בגלל חשיבות הנושא עצמו, אלא בגלל שבעולם זה התפתחה הדת החדשה, הנצרות. איני מתכוון להללות את הקורא ברשימת ספרים יבשה, אבל ידוע שמדפי הספריות מלאים בספרים שנכתבו באנגלית, גרמנית וכל השפות האירופאיות והשייכים למסורת זו – ביניהם, כמובן, גם ספרים חשובים מאוד שאפשר ללמוד מהם הרבה.

הספר הראשון הוא חלק ממפעל גדול, היוצא לאור בהולנד ועוסק בהיסטוריה של היהודים במאות הראשונות לספירה המקובלת, בכתביהם של היהודים באותה תקופה ובמקורותיה של הנצרות ביהדות. מחברים רבים השתתפו בכתובת הפרקים הרבים הנמצאים בששת הכרכים, רובם עבי כרס, של סדרה זו שיצאו לאור עד עתה, וכמה ממאמריהם הרבים מהווים תרומה חשובה לחקר התקופה. הכרך שלפנינו, ובו 929 עמודים, עוסק בדרך שבה עיינו היהודים והנוצרים במאות הראשונות לספירה המקובלת בתנ"ך, השתמשו בו ופירשוהו. רשימת הפרקים מצביעה על המיגוון הרחב של הנושאים הנמצאים בספר: הכתיבה בישראל העתיקה וביהדות הקדומה (חלוקה זו בין ישראל מקראית ויהדות בתרמקראית היא נוצרית); התהוות התנ"ך; דרך המסירה של התנ"ך; קריאת התנ"ך בבית הכנסת העתיק; תרגום השבעים; התרגום השומרוני; תרגומי המקרא הארמיים; הפשיטא; התרגומים הלטיניים; השימוש, הסמכות והפרשנות של המקרא בקומראן; השימוש והפרשנות של המקרא בספרים החיצוניים; הסמכות והפרשנות של המקרא בכתבי פילון; השימוש, הסמכות והפרשנות של המקרא בכתבי יוסף בן מתתיהו; פרשנות המקרא אצל מחברים יהודים-הלניסטיים אחרים; פרשנות המקרא בספרות חז"ל; השימוש, הסמכות והפרשנות של המקרא במסורת השומרונים; השימוש, הסמכות והפרשנות של המקרא בספרות הגנוסטית; הקאנון של 'הברית הישנה' בכנסייה הקדומה; פרשנות המקרא בכנסייה של 'הברית החדשה'; פרשנות 'הברית הישנה' בכתביהם של אבות הכנסייה.

חשיבות מרובה לספר זה, הכולל סיכומים של מצב המחקר בתחומים רבים כל כך. ברור שבתחומים שבהם עומדות שאלות ברורות לפני החוקר, עבודת האירגון והסידור היתה קלה יותר. לדוגמה, בפרק על התהוות המקרא, השאלה המרכזית היא זו של התהוות הקאנון, והמחבר מסכם בקצרה ובטוב טעם את הנימוקים המשכנעים נגד סברות הדור הקודם, שראו במקרא של תרגום השבעים קאנון אלכסנדרוני ובמקרא של נוסח המסורה קאנון יבנאי. כמו כן מביא מחבר הפרק על הפשיטא דיון מסכם על מצב המחקר בשאלת הקשר בין הפשיטא ליהודים ויהדות.

המצב מסובך יותר בנושאים שבהם לא העסיקו שאלות בסיסיות את המחקר, ומחבר הפרק היה חייב להקים בעצמו את המערכת הארגונית של הנושא. מטבע הדברים, פרק כזה יכול להפוך בנקל לכעין רשימה של פריטים שונים, בלי רעיון מאחד, ואכן כך קרה בכמה פרקים.

בעיה נוספת בספר כולו נובעת מעצם דרך עריכתו. מכיוון שמחברים שונים כתבו את הפרקים השונים, אין כמעט התייחסות בין הנושאים השונים. לדוגמה, אני עצמי הייתי מאוד מתעניין בשאלת הדמיון או

ביניהם בעניינים אלו, אלא רק להצביע על ההדגשים השונים הנובעים מספריהם). בעמודים 166 ואילך מנתח שטרן מדרש ארוך העוסק באיכה א:ט. נדמה לי שהוא צורך במסקנתו: קשה מאוד להבין את הדגש החזק במדרש הזה על הבן 'המקודש ל' אם לא נאמר שהדרשן מתייחס כמעט במישרין לקהלו ומסיר את מסרו למה שהוא מעלה מתוך עיונו במקרא. כלומר, למרות הסכמתי המלאה לדבריו החשובים של קוגל, שרוב ההרחבות הסיפוריות הנמצאות במדרשי חז"ל מוצאות להן נקודות אחיזה במקרא, עלינו להיות מודעים גם למה שאנו רואים כאן אצל שטרן: אסור לשכוח שהדברים נאמרו במצב היסטורי ספציפי, וייתכן מאוד שמצב היסטורי זה השפיע על ההקשר המדרשי הרחב. חיים מיליקובסקי

*Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. Martin Jan Mulder, Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section 2, v. 1. Van Gorcum, Assen 1988

*Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, ed. Jacob Neusner, William Scott Green, Ernest S. Frerichs, Cambridge, Cambridge University Press, 1987

שני הספרים אלו שייכים למסורת ידועה ומוגדרת בחקר היהדות של העולם העתיק; שניהם אפילו מציגים את השתייכותם למסורת זו בשמותיהם. מסורת מחקר זו מתעניינת ביהדות של העולם העתיק לא רק בגלל חשיבות הנושא עצמו, אלא בגלל שבעולם זה התפתחה הדת החדשה, הנצרות. איני מתכוון להללות את הקורא ברשימת ספרים יבשה, אבל ידוע שמדפי הספריות מלאים בספרים שנכתבו באנגלית, גרמנית וכל השפות האירופאיות והשייכים למסורת זו – ביניהם, כמובן, גם ספרים חשובים מאוד שאפשר ללמוד מהם הרבה.

הספר הראשון הוא חלק ממפעל גדול, היוצא לאור בהולנד ועוסק בהיסטוריה של היהודים במאות הראשונות לספירה המקובלת, בכתביהם של היהודים באותה תקופה ובמקורותיה של הנצרות ביהדות. מחברים רבים השתתפו בכתובת הפרקים הרבים הנמצאים בששת הכרכים, רובם עבי כרס, של סדרה זו שיצאו לאור עד עתה, וכמה ממאמריהם הרבים מהווים תרומה חשובה לחקר התקופה. הכרך שלפנינו, ובו 929 עמודים, עוסק בדרך שבה עיינו היהודים והנוצרים במאות הראשונות לספירה המקובלת בתנ"ך, השתמשו בו ופירשוהו. רשימת הפרקים מצביעה על המיגוון הרחב של הנושאים הנמצאים בספר: הכתיבה בישראל העתיקה וביהדות הקדומה (חלוקה זו בין ישראל מקראית ויהדות בתרמקראית היא נוצרית); התהוות התנ"ך; דרך המסירה של התנ"ך; קריאת התנ"ך בבית הכנסת העתיק; תרגום השבעים; התרגום השומרוני; תרגומי המקרא הארמיים; הפשיטא; התרגומים הלטיניים; השימוש, הסמכות והפרשנות של המקרא בקומראן; השימוש והפרשנות של המקרא בספרים החיצוניים; הסמכות והפרשנות של המקרא בכתבי פילון; השימוש, הסמכות והפרשנות של המקרא בכתבי יוסף בן מתתיהו; פרשנות המקרא אצל מחברים יהודים-הלניסטיים אחרים; פרשנות המקרא בספרות חז"ל; השימוש, הסמכות והפרשנות של המקרא במסורת השומרונית; השימוש, הסמכות והפרשנות של המקרא בספרות הגנוסטית; הקאנון של 'הברית הישנה' בכנסייה הקדומה; פרשנות המקרא בכנסייה של 'הברית החדשה'; פרשנות 'הברית הישנה' בכתביהם של אבות הכנסייה.

חשיבות מרובה לספר זה, הכולל סיכומים של מצב המחקר בתחומים רבים כל כך. ברור שבתחומים שבהם עומדות שאלות ברורות לפני החוקר, עבודת האירגון והסידור היתה קלה יותר. לדוגמה, בפרק על התהוות המקרא, השאלה המרכזית היא זו של התהוות הקאנון, והמחבר מסכם בקצרה ובטוב טעם את הנימוקים המשכנעים נגד סברות הדור הקודם, שראו במקרא של תרגום השבעים קאנון אלכסנדרוני ובמקרא של נוסח המסורה קאנון יבנאי. כמו כן מביא מחבר הפרק על הפשיטא דיון מסכם על מצב המחקר בשאלת הקשר בין הפשיטא ליהודים ויהדות.

המצב מסובך יותר בנושאים שבהם לא העסיקו שאלות בסיסיות את המחקר, ומחבר הפרק היה חייב להקים בעצמו את המערכת הארגונית של הנושא. מטבע הדברים, פרק כזה יכול להפוך בנקל לכעין רשימה של פריטים שונים, בלי רעיון מאחד, ואכן כך קרה בכמה פרקים.

בעיה נוספת בספר כולו נובעת מעצם דרך עריכתו. מכיוון שמחברים שונים כתבו את הפרקים השונים, אין כמעט התייחסות בין הנושאים השונים. לדוגמה, אני עצמי הייתי מאוד מתעניין בשאלת הדמיון או

## ביקורת ספרים

השוני בין דרכי העיסוק במקרא בקומראן לבין אלה שנהגו בספרים החיצונים. ברם, מכיוון ששני נושאים אלו נדונו בפרקים שונים, אין כל התייחסות לשאלה זו ולדומות לה.

לבסוף, כמה הערות על הפרק, 'המקרא בספרות חז"ל', שנכתב על ידי ד"ר רמון כשר, מן המחלקה לתנ"ך באוניברסיטת בראיילן. כיאה לאיש המקרא מבליט ד"ר כשר את הפרשנות הפשטנית של חז"ל. במהלך כשמונה עמודים מגדיר המחבר את כוונתו במונח 'פשט', ובכשבעה-עשר עמודים את המונח 'דרש'; כלומר, שליש החלק הזה מתמקד בפרשנות הפשטנית של חז"ל. נדמה לי שאין אחוזים אלו מייצגים את היחס בין הפרשנות הפשטנית לפרשנות המדרשית בספרות חז"ל, והיה מקום לציין – ואולי אכן צוין ונעלם ממני – שבקורפוס השלם של ספרות חז"ל מוקדש אחד מוצרי ביותר לפרשנות פשטנית של המקרא.

כשר כותב (עמ' 554): 'דוגמאות אלו מביאות אותנו למסקנה שבמאות הראשונות לספירה המקובלת היתה הגישה הפשטנית לפרשנות המקרא בשימוש'. מכאן אפשר להבין שלאחר תקופה זו לא היתה הגישה הפשטנית לפרשנות המקרא בשימוש. ובאמת, כל הדוגמאות שמביא כשר שם הן מהספרות התנאית. נדמה לי שאפשר להסביר את הנתונים שמביא כשר בדרך אחרת, שלא תצריך את המסקנה שהחל במאה השלישית ואילך לא יכלו חז"ל, בכללותם, להבין את משמעותו של המקרא על פי ההקשר והעין הלשוני. מה שמייחד את ספרות המדרש התנאית בעניין זה הוא הערכוביה והשילוב בין מה שנראה לנו כפרשנות על פי ההקשר ובין מה שנראה לנו כמדרש. בספרות האמוראית נעלמים ערכוביה ושילוב זה. אין ללמוד מכך שלא יכלו לפרש פסוק במקרא על פי ההקשר והעין הלשוני; אלא שהם הבחינו הבחנה חדה בין פרשנות על פי ההקשר ובין מדרש. עורכי החיבורים הקלאסיים של ספרות המדרש האמוראית ראו את עצמם כבעלי מדרש, ולכן כמעט שאין בחיבורים אלו פרשנות המקרא.

על הספר השני, *Judaisms and Their Messiahs*, מעיד שמו: *Judaisms*, 'יהדות', בלשון רבים. במובן מסוים, אין חדש ברעיון המסתתר מאחורי השימוש בלשון רבים; הרי ברור לנו שמערכות שונות של אמונות ודעות התהוו בין היהודים במאות הסמוכות לראשיתה של הספירה המקובלת. ואכן, הואיל ואנו רגילים לציין במערכת הרעיונית של היהדות בעקבות ספרות חז"ל וחיבוריהם של גדולי הוגי ימי הביניים, נראית לנו יהדות בלי שכר ועונש אחרי המוות, או יהדות המפרשת כל סיפור וסיפור במקרא כמסמל מושג מן הפילוסופיה היוונית, כיהדות אחרת. ברם, דברים דומים אפשר לומר לגבי כל דת בעולם, וכך כותב גם אחד העורכים בהקדמתו, ולא מצינו בספריות כותרים כדוגמת *A History of Early Christianities*<sup>1</sup>! משמע שיותר משיש לעורכי הספר שלפנינו איהו רעיון חדשני להציג לפנינו, רצונם להביע מסר חברתי-דתי.

הפרקים השונים שבספר מכילים דיונים על המשיחיות בכתבים שונים של תקופות בית שני, המשנה והתלמוד, ביניהם ספרות החכמה (בן סירא וחכמת שלמה), ספרות חוג חנוך, ספרי המכבים, ספרות קומראן, פילון, הברית החדשה, עזרא הרביעי, ואחרון אחרון חביב המשנה. אין לדבר על רעיון מנחה בספר, שהרי שנים-עשר הפרקים נכתבו על ידי שנים-עשר חוקרים שונים. מחבר המאמר היחיד על ספרות חז"ל ייחד את דבריו למשנה לבד, ויש דברים בנו. על פי שיטתו, מנתחים את המשנה – ואפילו את מכלול הרעיונות הנמצא בה – מבלי לקשור אותה למצוי בספרים אחרים של הקורפוס החז"לי, ועל פי ניתוח זה מגדירים את 'יהדות המשנה'. לכן, לפי מחבר הפרק, אפשר להסיק ש'מחברי המשנה מייחסים תפקיד שולי למשיח' (עמ' 279), שהרי יש מעט מאוד איזכורים של המשיח במשנה. ברור שגישה זו אין לה כל יסוד, וכבר הרחיב בדברים של טוב טעם נגדה החוקר האמריקני סנדרס.<sup>2</sup> לבסוף, אעיר כמה הערות על הפרק הראשון בספר, המבוא, שנכתב על ידי אחד העורכים. המגמה המוצהרת של הפרק היא להציג תפיסה של יהדות עתיקה – אין הוא כותב 'יהדות' למרות כותר הספר – שבה אין מקום מרכזי למשיחיות, בניגוד לגישה שהיתה מקובלת, לדבריו, עד היום במחקר. ואכן, ייתכן מאוד שישנם חוגים יהודיים בעולם העתיק שהמשיחיות לא שיחקה בהם תפקיד גדול. אבל, מצד שני,

1 כרי לשבר את האוזן, בדקתי את העניין בקטלוג של אוניברסיטת קליפורניה: בעשר השנים האחרונות יצאו לאור יותר משבעים ספרים ששמותיהם מכילים את המילים 'Early Christianity', ורק אחד ששמו מכיל את המילים 'Early Christianities'.

2 E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies* (London and Philadelphia 1990), pp. 309-332.

## ביקורת ספרים

שאלה זו מסתבכת מיד בבעייה סימנטית קשה: איזה סוג של אמונות אפשר להגדיר כאמונות משיחיות? לדוגמה, בפרק העוסק בספרות חוג חנוך מציין המחבר שבספרים אלה מופיעות דמויות 'מושיעות' שאינן מבית דוד ואינן מלכותיות. לפי הגדרה צרה של משיחיות, הקושרת את המלה 'משיח' למשיחת השמן של בית המלוכה, אין כאן אמונה משיחית. אבל בוודאי מתאים יותר להגדיר את המלה כך שאמונות כאלה אכן ייחשבו 'משיחיות'. בין כך ובין כך, דברי העורך במבואו, השוללים את דגם היהדות שבה יש תפקיד מכריע לאמונות בדבר העתיד, אינם משכנעים, ונדמה לי, שגם אינם נתמכים על ידי רבים מן המאמרים שבספר. נוסף ונעיר שבכמה וכמה מן הקטעים החדשים מקומראן, המתפרסמים בימים אלה, מופיעה המלה 'משיח', ובלי לטעון שהיתה כאן קנוניה להסתיר קטעים אלה עד עתה, אין ספק שהם מגבירים את תחושתנו שלאמונה במשיח נודע מקום מרכזי בקבוצות שכתביו נתגלו בקומראן. השאלה, מדוע ירצה חוקר או חוקרים להסתיר קטעים כאלה היא שאלה חשובה ומעניינת, שאין כאן מקומה. אבל, בקיצור, נעיר שרבים מבין חוקרי המקרא הנוצריים מבקשים לראות בנוצרים הקדומים קבוצה שהאמינה שהם חיים כבר בקץ הימים, ולא במצב של ציפייה לישועה; ואם תימצא קבוצה יהודית שהאמינה כך, תגדל הסבירות בראיית הנצרות הקדומה בעין דומה.

Gershon Robinson, Mordechai Steinman, *The Obvious Proof: A Presentation of the Classic Proof of Universal Design*. CIS Publishers, Lakewood, N.J., 1993. 144 pp.

ספר זה הוא מהדורה מחודשת ומורחבת של ספרם הקודם של גרשון רובינסון ומרדכי שטינמן, *The 2001 Principle*, עד כי אפשר לקבוע שפנים חדשות הגיעו לכאן. הספר דן בנושא: מציאות הבורא. ההוכחה שהובאה היא אינדוקטיבית קלאסית: אם נגלה שעון באמצע המדבר, נניח שמישהו הביאו לשם, וממילא הוא הדין בבריאת העולם – יש להניח שהוא נברא על ידי בורא. ההוכחה כזאת היתה פופולארית מאוד בתקופת ההשכלה בין אומות העולם, והיתה בסיס לדת דִיאיסטית. בין הרבנים המחברים שאימצו רעיון זה היה הרב אלחנן וסרמן הי"ד *בקובץ מאמרים*, עמ' יב-יג.

לאורך כל הספר מציגים המחברים עמדות פסיכולוגיות המנסות להבהיר מדוע אנשים אינם מקבלים, או אינם רוצים לקבל, הוכחה זו של קיום בורא. כמו כן מצביעים המחברים על דוגמאות רבות מעולם המדע המודרני שבהן סיבירו אנשים לדחות דברים שהתקבלו כאקסיומות מדעיות, ואי לכך לא היה אפשר לדחותם – וזאת עקב מעצורים פסיכולוגיים.

המחברים חיפשו ניסוי מדעי שיצביע על מספר האנשים הרב ביותר והמגוון ביותר שסיקו שה'מצוי', שהורכב על ידי תכנון מורכב ומסובך, נוצר על ידי אדריכל או יצרן. הם טוענים שניסוי כזה הוכח על ידי הסרט '2001'. שם קיבל הקהל בהבנה את העובדה שמציאותו של מנוולית שחור, מלבן מושלם, בגובה של 5 מטרים, בקרב שבט של קופים מחייבת מסקנה שיצור אינטליגנטי כלשהו הניח אותו שם. באותו סרט, כשמתגלה אותו מנוולית על הירח, במקום שלא דרכה בו מעולם רגל אדם, מסיקים שיש אמנם חיים מחוץ לכדור הארץ. קהל צופי סרט זה, אשר לא היו לו בשעת הקרנת הסרט כל מעצורים פסיכולוגיים, קיבל כמובן מאליו את העובדה שכאשר קיים משהו קונקרטי המצביע על תכנון, ובמיוחד תכנון מורכב, אזי עומד מאחוריו אדריכל ויוצר; וממילא הוא הדין לגבי התבל. למעשה, זהו הציר המרכזי של ספרם הקודם, שנקרא על שם הסרט.

דומני שהבסיס כאן מוטעה. בצפייה בסרט פועלים דחפים פסיכולוגיים אחרים, המחזקים את קבלת נתוני הסרט, ובמיוחד בסרט מהסוג של מדע בדיוני, המכניס את הצופה לעולם פנטסטי מרצון, עד שהוא מוכן לקבל כל דבר ובלבד להשתחרר מכל מאמץ מחשבתי ומלחצי החיים המעיקים.

מן הראוי לציין שלעומת המהדורה הראשונה שהיתה מיועדת לכלל האנושות, וכל איזכור של יהדות היה כמעט מקרי בלבד, יש במהדורה זו פרק מיוחד המציג את עמדת היהדות בנידון.

בסוף הספר רשימה ביבליוגרפית של ספרים הדנים ביהדות בכלל, ובפרט בבעיות היחס בין המדע לבין היהדות, בענייני מוסר וחוויות אישיות. הנושא האחרון מתאים יותר לנושא אחר לא-דִיאיסטי – ההשגחה הפרטית. רצוי היה לערוך רשימה מעודכנת של כל הספרים הדנים בעניין בריאת העולם, וביחס בין המדע המודרני לבין הדת המקראית. כדוגמה, אין כאן שום רמז לספרו של נתן אביעזר, *בראשית ברא*, שמהדורתו האנגלית הופיעה בשנת 1990. עוד אפשר להעיר שהטעון המבוסס על פעולת העין (עמ' 59-65) כבר הובא בספרו של הרב אביגדור מילר, *רענו צדיקים* (Rejoice O Youth).

שלמה זאב פיק

## ביקורת ספרים

שאלה זו מסתבכת מיד בבעייה סימנטית קשה: איזה סוג של אמונות אפשר להגדיר כאמונות משיחיות? לדוגמה, בפרק העוסק בספרות חוג חנוך מציין המחבר שבספרים אלה מופיעות דמויות 'מושיעות' שאינן מבית דוד ואינן מלכותיות. לפי הגדרה צרה של משיחיות, הקושרת את המלה 'משיח' למשיחת השמן של בית המלוכה, אין כאן אמונה משיחית. אבל בוודאי מתאים יותר להגדיר את המלה כך שאמונות כאלה אכן ייחשבו 'משיחיות'. בין כך ובין כך, דברי העורך במבואו, השוללים את דגם היהדות שבה יש תפקיד מכריע לאמונות בדבר העתיד, אינם משכנעים, ונדמה לי, שגם אינם נתמכים על ידי רבים מן המאמרים שבספר. נוסף ונעיר שבכמה וכמה מן הקטעים החדשים מקומראן, המתפרסמים בימים אלה, מופיעה המלה 'משיח', ובלי לטעון שהיתה כאן קנוניה להסתיר קטעים אלה עד עתה, אין ספק שהם מגבירים את תחושתנו שלאמונה במשיח נודע מקום מרכזי בקבוצות שכתביו נתגלו בקומראן. השאלה, מדוע ירצה חוקר או חוקרים להסתיר קטעים כאלה היא שאלה חשובה ומעניינת, שאין כאן מקומה. אבל, בקיצור, נעיר שרבים מבין חוקרי המקרא הנוצריים מבקשים לראות בנוצרים הקדומים קבוצה שהאמינה שהם חיים כבר בקץ הימים, ולא במצב של ציפייה לישועה; ואם תימצא קבוצה יהודית שהאמינה כך, תגדל הסבירות בראיית הנצרות הקדומה בעין דומה.

Gershon Robinson, Mordechai Steinman, *The Obvious Proof: A Presentation of the Classic Proof of Universal Design*. CIS Publishers, Lakewood, N.J., 1993. 144 pp.

ספר זה הוא מהדורה מחודשת ומורחבת של ספרם הקודם של גרשון רובינסון ומרדכי שטינמן, *The 2001 Principle*, עד כי אפשר לקבוע שפנים חדשות הגיעו לכאן. הספר דן בנושא: מציאות הבורא. ההוכחה שהובאה היא אינדוקטיבית קלאסית: אם נגלה שעון באמצע המדבר, נניח שמישהו הביאו לשם, וממילא הוא הדין בבריאת העולם – יש להניח שהוא נברא על ידי בורא. ההוכחה כזאת היתה פופולארית מאוד בתקופת ההשכלה בין אומות העולם, והיתה בסיס לדת דאיסטית. בין הרבנים המחברים שאימצו רעיון זה היה הרב אלחנן וסרמן הי"ד *בקובץ מאמרים*, עמ' יב-יג.

לאורך כל הספר מציגים המחברים עמדות פסיכולוגיות המנסות להבהיר מדוע אנשים אינם מקבלים, או אינם רוצים לקבל, הוכחה זו של קיום בורא. כמו כן מצביעים המחברים על דוגמאות רבות מעולם המדע המודרני שבהן סיבירו אנשים לדחות דברים שהתקבלו כאקסיומות מדעיות, ואי לכך לא היה אפשר לדחותם – וזאת עקב מעצורים פסיכולוגיים.

המחברים חיפשו ניסוי מדעי שיצביע על מספר האנשים הרב ביותר והמגוון ביותר שסיקו שה'מצוי', שהורכב על ידי תכנון מורכב ומסובך, נוצר על ידי אדריכל או יצרן. הם טוענים שניסוי כזה הוכח על ידי הסרט '2001'. שם קיבל הקהל בהבנה את העובדה שמציאותו של מנוולית שחור, מלבן מושלם, בגובה של 5 מטרים, בקרב שבט של קופים מחייבת מסקנה שיצור אינטליגנטי כלשהו הניח אותו שם. באותו סרט, כשמתגלה אותו מנוולית על הירח, במקום שלא דרכה בו מעולם רגל אדם, מסיקים שיש אמנם חיים מחוץ לכדור הארץ. קהל צופי סרט זה, אשר לא היו לו בשעת הקרנת הסרט כל מעצורים פסיכולוגיים, קיבל כמובן מאליו את העובדה שכאשר קיים משהו קונקרטי המצביע על תכנון, ובמיוחד תכנון מורכב, אזי עומד מאחוריו אדריכל ויוצר; וממילא הוא הדין לגבי התבל. למעשה, זהו הציר המרכזי של ספרם הקודם, שנקרא על שם הסרט.

דומני שהבסיס כאן מוטעה. בצפייה בסרט פועלים דחפים פסיכולוגיים אחרים, המחזקים את קבלת נתוני הסרט, ובמיוחד בסרט מהסוג של מדע בדיוני, המכניס את הצופה לעולם פנטסטי מרצון, עד שהוא מוכן לקבל כל דבר ובלבד להשתחרר מכל מאמץ מחשבתי ומלחצי החיים המעיקים.

מן הראוי לציין שלעומת המהדורה הראשונה שהיתה מיועדת לכלל האנושות, וכל איזכור של יהדות היה כמעט מקרי בלבד, יש במהדורה זו פרק מיוחד המציג את עמדת היהדות בנידון.

בסוף הספר רשימה ביבליוגרפית של ספרים הדנים ביהדות בכלל, ובפרט בבעיות היחס בין המדע לבין היהדות, בענייני מוסר וחוויות אישיות. הנושא האחרון מתאים יותר לנושא אחר לא-דאיסטי – ההשגחה הפרטית. רצוי היה לערוך רשימה מעודכנת של כל הספרים הדנים בעניין בריאת העולם, וביחס בין המדע המודרני לבין הדת המקראית. כדוגמה, אין כאן שום רמז לספרו של נתן אביעזר, *בראשית ברא*, שמהדורתו האנגלית הופיעה בשנת 1990. עוד אפשר להעיר שהטעון המבוסס על פעולת העין (עמ' 59-65) כבר הובא בספרו של הרב אביגדור מילר, *רענו צדיקים* (Rejoice O Youth).

שלמה זאב פיק

## סקירת ספרים חדשים וספרים שנתקבלו במערכת

### חקר הספר וביבליוגרפיה

ישעיהו וינוגרד, *אוצר הספר העברי. רשימת הספרים שנדפסו באות עברית מראשית הדפוס העברי בשנת רכ"ט (1469) עד שנת תרכ"ג (1863)*, חלק שני (ערוך לפי מקומות הדפוס), הוצאת המכון לביבליוגרפיה ממוחשבת, ירושלים תשנ"ד. 16, 702 [6] עמ'. 26×28 ס"מ.

חיבור זה כאלו ממשיך את ה'מסורת' שהמפעלים הגדולים והחשובים בשדה הביבליוגרפיה, ואולי גם בתחומים הרחבים של מדעי היהדות, נעשים בידי יחידים. גם קודמיו של וינוגרד, הביבליוגרפיות הכלליות, כגון האחרון שהיה בשימוש בשנים האחרונות, *כית עקד ספרים של חיים דב פרידברג*, תל אביב תשי"א, ולפניו י"א בן יעקב, *אוצר הספרים*, וילנא תרל"ז-תר"מ, מפעלי יחיד היו. אין להשוות את הספר שלפנינו עם כע"ס מבחינת ההיקף, שכן כע"ס כולל ספרים שנדפסו עד ת"ש והספר שלפנינו רושם רק את הספרים שנדפסו עד שנת תרכ"ג; אך מעניין להשוותו עם *אוצר הספרים*, שבו נרשמו ספרי דפוס וכתבי יד עד לשנת תר"ל, והוא כולל כשבעה-עשר אלף רשומות, ובספר שלפנינו הסכום הכולל הוא כשלושים אלף בערך, ורק ספרי דפוס.

כיוון שהספר נעשה ונערך באמצעים החדשים של ימינו, היינו, במחשב ובאבזריו, הרי הספר שלפנינו, שהוא חלק שני, מגלה לנו רק את פניו הגלויים, שמתחת להם קיימות אפשרויות רבות מאוד של שימוש מסורג באופנים שונים בחומר הרב האגור בתוכו. חלק מאפשרויות אלו יבוא בחלק הראשון, היינו, סדר שמות המחברים, סדר שמות הספרים, סדר שמות ההדפסה ועוד כהנה וכהנה. דוגמה אחת לפירות הנושרים, למחקר שאפשר להוציאו מהתומר האגור במאגר התשתית של ספר זה, ראה במאמרו של ישעיהו וינוגרד, 'הדפוס העברי בשנות השי"ן (1540-1640)', *עלי ספר*, טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 129-132. במאמר זה ניתנה סטטיסטיקה של הספרים העבריים שנדפסו בשנות השי"ן והתפלגותם לפי מקומות הדפוס.

אין ספק שאפשר להעלות נקודות שונות של שיטה ושל דרך עשייה, ושל ביצוע בפועל, נקודות שלגביהן יהיו דעות וגישות שונות; כגון: האם ועד כמה יש לרשום רשומות שנמצאו בספרות הביבליוגרפית ולא אומתו ממראה עיניים, או רשומות מסופקות מסיבה זו או אחרת? ראה למשל במאמרו של י' תא שמע, 'המצוי והרצוי בביבליוגרפיה העברית', *יד לקורא*, טו (תשל"ו), עמ' 67-82. המידע בספר שלפנינו בא בעיקרו מקטלוג הספרייה הלאומית בירושלים, מן הספרות הביבליוגרפית המפורטת בראשו ברשימה מסודרת ומפורטת, ומהשלמות מקטלוג ספריית בית המדרש לרבנים ע"ש שכטר בניו יורק ומרשימות הספרים שבספריית אוניברסיטת בר-אילן, וכדומה. אין טעם, ובפרט לא במסגרת סקירה זו, להתייחס למידת הדיוק שברישום הספרים, ולהציע תיקונים פה ושם, כי אי אפשר שלא יפלו במפעל גדול כזה אי-דיוקים ושיבושים, ובראש ובראשונה ברשומות שנרשמו על פי הרשומות שבספרות הביבליוגרפית, ולא נבדקו מחדש ממראה עיניים. יש להעריך ולהוקיר את המאמץ הרב ואת ההישג הגדול המונח לפנינו, ולדונו לפי התועלת ולפי העזרה שבו לכל הנוקטים והמשתמשים בענייני הספרות והביבליוגרפיה העברית.

Marvin J. Heller, *Printing the Talmud, A History of the Earliest Printed Editions of the Talmud*, Im Hasefer, New York 1992. 16, 448 pp. 97 Plates.

ספרו של הרב רפאל נתן נטע רבינוביץ, מגדולי התורה בדורו, *דקדוקי סופרים*, מינכן תרכ"ח/1868-תרמ"ט/1889, היה בזמנו כמעט המבשר של ספרי המחקר בתחום הפילולוגיה התלמודית (העיסוק בבעיות נוסח, בכתבי יד ובדפוסים ראשונים, 'כמעט' — מפני שקדם לו בעיקר הדבר ה' לייכרכט,



## סקירת ספרים

שפירס קונטרס קטן בגרמנית על כתבי יד של התלמוד וממייב המחקרים במדעי היהדות. כך הן הקדמותיו השונות, שנצטרפו לכלל ספר, מאמר על *הדפסת התלמוד*, מינכן תרל"ז/1877 (מהדורה חדשה: ירושלים תשי"ב/1952), והן ממייב המחקרים בביבליוגרפיה בכלל ובתחום התלמוד בפרט. על אף היקפו והישגיו של רנג"ר רבינוביץ, שהיה גם גאון תלמודי, נודעו ונתחדשו דברים במשך השנים, ונתרבו ידיעותיו על כתבי יד ועל הדפוסים הראשונים של התלמוד.

הספר שלפנינו מסדר מחדש את תולדות הדפסת התלמוד מראשיתו, בתיאורים רחבים ומפורטים מבחינת השימוש במחקרים הביבליוגרפיים הקיימים, משלים ומערכן את מצב הידיעות כיום על הדפוסים הראשונים של התלמוד: דפוסי ספרד (עמ' 15-29), פורטוגאל (עמ' 31-49) ודפוסי איטליה (על משפחת שונצינו עמ' 51-133; על בומברג עמ' 135-182; על יושטיניאן עמ' 183-200); דפוסי המזרח (שאלוניקי עמ' 267-300; קושטא עמ' 301-323); דפוסי פולין (לובלין עמ' 325-366; קרקא עמ' 367-396), מציג שפע רב של צילומים מן הדפוסים הראשונים ומסכם יפה את כל המחקרים והידיעות שנחפרו בשנים האחרונות בתחום חקר הדפוסים הללו. יש לציין גם את צורתו החיצונית של הספר והדפסתו המהודרת. ספר זה יש בו עניין רב גם ללומדי התלמוד, וכדאי היה להוציאו לאור גם בתרגום עברי (אם יופיע הספר גם בעברית, זה ימנע מחיבורים חדשים לשלוח יד ולקנות במשיכה מן החומר הרב שמצוי בו).

A. K. Offenberg, *A Choice of Corals, Facets of Fifteenth-Century Hebrew Printing*. De Graaf Publishers, Nieuwkoop 1992. [2] 18, 246 pp.

אוסף של תשעה מאמרים שפירס המחקר, א"ק אופנברג, בכתבי עת שונים, המהווים יחדיו ספר בעל ערך בתחום הביבליוגרפיה, ובמיוחד בתחום האינקונבולה היהודית, שרק לאחרונה החלו לטפל בה מבחינת המחקר. יש במאמרים אלו חידושים בשדה האינקונבולה, כמו הקביעה הברורה על זמן הדפסתו של ספר *הטורים* שנדפס, וכך כתוב בו בפירושו, בקושטא בשנת רנ"ד. חוקרים רבים לא קיבלו תאריך זה מטעמים שונים, אך אופנברג הצליח גם לדחות את הטענות — על ידי בירור הנתונים והמציאות ההיסטורית של אותו פרק והיחסים שבין האימפריה התורכית-עותומאנית ובין ערי איטליה, מקור הנייר — וגם למצוא הוכחות, מסימני המים ועוד, לחיזוק הקביעה הנ"ל.

המאמרים פרקי הספר הם: הספרות על האינקונבולה היהודית, אינקונבולות יהודיות באוספים כלליים, תאריך הדפסתו של ספר *הכלב*, סימני מים וביבליוגרפיה יהודית, הערות לנושא הדפסת ספרים יהודיים בנפולי בסביבות שנת 1490, הספר הראשון שנדפס בקושטא (ספר *הטורים*, 13 בדצמבר 1493), הדפוסים הראשונים של פירוש רש"י לתורה. בנספחים הובאה רשימת אינקונבולות יהודיות ידועות שאבדו לאחר מלחמת העולם השנייה, ודיון בספרים הראשונים שנדפסו בהולנד באתיות עבריות.

מאחר שאופנברג מדקדק מאוד בבירורים ומציין את מקום הימצאם היום של האינקונבולות שנשתמרו, ברצוני להוסיף משהו לפרק על הדפוסים הראשונים של פירוש"י לתורה, מהדורת רג"ו דה קלבריה רל"ה, עמ' 135. צוין שם שרק עותק אחד ידוע ממהדורה זו (בספריית הפלטינה בפרמא). סופר שבמנו הצליח דה רוסי להשיג עותק נוסף, אשר נשלח אליו בדואר חבילות. בעוברו בנהר פו אירעה תאונה טרגי-קומית ואיש הדואר הפיל את החבילה היקרה, שצללה למים ולא נמצאה עוד. בכל זאת ייתכן שקיימת תקווה כל-שהיא למציאות עותק נוסף. בכתב יד ביה"ס הלאומי בירושלים 121 8°, ספר *זהרי ראבי"ה*, מאת ר' אליקים בן יהודה המילזאהגי, דף 23 ע"ב הערה ז, כתוב:

בעקד ספרים של הנסיך הגדול שבחכמי שרי פולין המפורסם אדאם טשארטרינסקע ראיתי כימי חורפי הס' הראשון שעלה תחלה על מזבח הדפוס ראשונה מכל ספרי היהודים שנדפסו אח"כ בעולם והוא פירוש"י על התורה הדפיסו ר' אברהם בן גרטון בעיר רג"ו אשר בקלאבריה שנת ה' אלפים שני מאות וחמש ושלשים [ולא כמחברים רבים שאיחרו הרבה התחלת הדפוס מספרי יהודים] ושם מצאתי נוסחאות שונות ממה שהם בפירוש"י ד' בולוניאה (שנת רמ"ב) וד' ליסבונה (פ' תשבי הביא ידיעה זו בשמי, במאמרו 'דפוסי-ערש [אינקונבולים] עבריים [ב]', *קריית ספר*, ס (תשמ"ה), עמ' 868).

מאיר בר אילן, *סופרים וספרים, כימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד*. כריכה רכה, רמת-גן תשנ"ג. הדפסת מחשב, [2] 44 עמ'.

חוברת פנימית בארבעה פרקים: הסופרים (מעמד, ייחוס, הכשרתם, הסופרים כמורים, קשרים למקדש),

## סקירת ספרים

הספרים (מגילות, קודקסים, תפלין מזוזות ושטרות, משטחי כתיבה, הקולמוס, הדיו), הכתיבה (קדמות הכתב והשתנותו, תהליכי חילון שחלו בו, טכניקת כתיבה, טיפוגרפיה, לשונות הכתב), החזקת ספרים (קריאה, שמירה, גניזה, ספריות, מכירה, השאלה, טומאת ידים). סיכום של דברי המקורות ושל המחקרים המודרניים בנושאים אלו. חשוב להרחיב את הדיונים בנושאים אלו, להעמיד תיאורים מלאים ומקיפים של תולדות הספר והסופרים ולקובעם בדפוס, למען ישמשו גם כספר לימוד וגם כמקור לידע בתחומים אלו.

**Hans Striedl, *Der Bamberger Siddur* (Misc. add. 43 der Staatsbibliothek Bamberg), Mit einem Restaurierungsbericht und einem Beitrag über die jüdische Landgemeinde Dormitz. Bamberg 1993. [2] 68 pp.**

סידור זה בכתב יד נמצא כעת בספרייה העירונית של באמברג (מס' 43 Msc. add.). במקורו נמצא בעלית גג של בית הכנסת העזוב של הכפר דורמץ, כ-10 ק"מ מערלאנגן שבפראנקן עילית, שעדיין נשתמרו בו דלתות וחלונות מן המאה ה-11. בית כנסת זה נמכר ב-1919 למשפחה לא-יהודית ונשתמר כך בחלקו הגדול, יחד עם בניין המקווה הסמוך. על יהודי ראשון בכפר זה, העומד למעלה מ-850 שנה (נוסד בשנת 1142), ידוע לנו מן השנה 1584 (עמ' 54). בנוסף לעיקר הספר, שהוא תיאור מפורט של הסידור הזה בלא להתייחס לענייני נוסחאות מיוחדות ואופייניות בו, מצורפים תיאור של שיחזור כתב היד ושיקומו, מאת הלמוט בנזה, ליליאן בק וארנוולד ונסקי, ותולדות הקהילה היהודית בדורמץ מאת אווה גרויס-לאו, כולל תמונות ותרשימים של השרידים הקיימים ותיאור מושב היהודים שם.

בסידור הזה יש גם פירושים והלכות בחטיבות אחדות: הלכות מאה ברכות ומניין, שאינן דומות למובא במקורות הידועים, כגון אצל רב נטרונאי, סדר רב עמרם גאון ובמחזור ויטרי; וקצת הלכות ומובאות מרי"ף, רש"י, רמב"ם, ראב"ן, ר"ת, ראב"ה ור"א בעל הרוקח. קטע אחד מצוטט כאן, וצריך לתקן כמה קריאות בו, גם בלא לראות את כתב היד. במקום: 'נוחת' צ"ל: 'נותנ'; במקום: 'שתתא' צ"ל: 'שתהא'; במקום: 'חורה' צ"ל: 'הורה'; במקום: 'שמח' צ"ל: 'שמח'. כן מובא שם חיבור: 'סדר תפילות וברכות ונקרא מ"י עולם' בבורגוניא, ובכאן קורין אותו 'בקום'. לזוואטהל כבר העיר בזמנו (1907) שספר זה הוא ס' היראה לר' יונה גירונדי, ועוד העירו על כך. הנוסח בסידור באמברג שלפנינו צריך עדיין בדיקה והשוואה. בהמשך קבוצות הלכות: שבת, פורים, פסח, עצרת (כצ"ל, ולא כמדרפס שם: עזרת), חשעה באב, תענית, אבל, ר"ה, סוכה, שבת, ר"ח ויו"ט, י"ן נסך, כן באים קטעים ומובאות מחכמים שונים (מרמב"ם, ר' ירוחם [לתקן: בשתייה, במקום: בשטייה], ועוד). חלק גדול תופס החיבור איסור וזהיתר, והוא שערי דורא (שם, עמ' 33, יש לתקן: מליחה, במקום: מלוחה).

אנציקלופדיה תלמודית, *תוספת למפתח הענינים, לערכים ונושאים מא' ועד ת', שבכרכים א-כ*. סדר על ידי הרב עזריאל לוי, הוצאת יד הרב הרצוג, מכון האנציקלופדיה התלמודית, ירושלים תשנ"ד. 12, קל [2] עמ'.

זהו המשך למפתח הכללי של האנציקלופדיה התלמודית, שהופיע בשנת תשמ"ד, כאשר האנצ"ת כללה 17 כרכים; בינתיים נוספו שלושה כרכים, והחומר החדש יחד עם השלמות והוספות שב'תוספת' הנוכחית מגיע לכלל 17,000 הפניות, שהן בהיקפן כשליש של כל המפתח הראשון! בהקדמה ל'תוספת' נאמר שהעבודה ב'תוספת' נסתייעה בקונקורדנציה של האנציקלופדיה התלמודית שמצויה במאגר ממוחשב. חבל שלא הורחב הדיבור בנקודה זו, כגון: האם המאגר הממוחשב כולל גם חומר של הכרכים שעדיין לא הופיעו? וכן: האם יש אפשרות לציבור להשתמש במאגר ממוחשב זה באיזו דרך שהיא (ישירה, בתקליטור, בהתקשרות אלקטרונית)? בעקרון, דווקא בתחום האנציקלופדיות יש חשיבות גדולה מאוד בהכנת מאגרים ממוחשבים. בשיטה הקיימת אין אפשרות להדפיס חומר שלא הושלמה הכנתו, מה שאין כן במאגר ממוחשב, שניתן להכניס בו חומר בכל אחד מן השלבים של ההכנה, וכבר יכולה להיות תועלת רבה מאוד מן החומר שנאגר, גם אם אינו ערוך ומסודר סופית בצורתו שבדפוס.

## כתבי עת ומאספים

**בית מקרא**, כתב עת של המרכז העולמי לתנ"ך והחברה לחקר המקרא בישראל, שנה לח, חוברת א (קלב), תשרי-כסליו תשנ"ג. 96 עמ'. משתתפים: ב' אופנהיימר, א' רופא, י' טשימה, י' אמית, ד' בן שחר, ש' ויסבליט, ד' יהב, ב"צ לוריא, מ' דור, י' עמיר, מ' ענבר, ג' וי' רחמן, י' פרוינד.

**כנ"ל**, שנה לח, חוברת ב (קלג), טבת-אדר תשנ"ג. 96 עמ' (192-97). משתתפים: א' וולפנון, ד' פלק, א' שביד, מ' בר אילן, ש' הון, ח' מור, י' אבישור, א' אהוביה, מ' דור, י' הוכרמן, ד' בן ר"ח הכהן, י' עמיר, מ' נאור.

**כנ"ל**, שנה לח, חוברת ג (קלד), ניסן-סיון תשנ"ג. 96 עמ' (288-193). משתתפים: ד' אלגביש, ש' ויסבליט, ח' מור, י"ד גילת, מ' חיוטין, ד' עמר, א"ט רייזנברג, א' אהוביה, נ' ברונזניק, א' מלמד, נ' אברהם, מ' בן-ישראל.

**כנ"ל**, שנה לח, חוברת ד (קלה), תמוז-אלול תשנ"ג. 96 עמ' (384-289). משתתפים: מ' כהן, ב"צ לוריא, מ' מור, ש' מרגלית, ח' ראם, מ' ענבר, א' שלוסברג, י' בזק, ש"י כהן, י"ד ספרן, מ' גרסיאל, ש"י קרויטנר, א"ז קאופמן.

**כנ"ל**, שנה לט, חוברת א (קלו), תשרי-כסליו תשנ"ד. 96 עמ'. משתתפים: ד' רוקח, מ' ענבר, א' וולפנון, ש' רין, ח' גת, ב' הלפרין, י' פרוינד, א' אהוביה, נ' טוקר, ד' פלק, י' פרץ.

**כנ"ל**, שנה לט, חוברת ג (קלח), ניסן-סיון תשנ"ד. 96 עמ' (288-193). משתתפים: מ' גרסיאל, מ' פלאי, נ' אררט, א' שפירא, ע' פריש, ש' מרגלית, ח"י חמיאל, ח' מאק, א' אהוביה, י' אבישור.

**המעין**, כתב עת מוצא לאור על ידי מוסד יצחק ברייער של פועלי אגודת ישראל, עורך: יונה עמנואל. כך לג, חוברת א, תשרי תשנ"ג. 64 עמ'. משתתפים: ר"י אפרתי, ר"מ לוונטאהל, ר"מ עמנואל, ר"נ נריה, ר"י קופרמן, ר"י רייזנברג, ר"י קטן, ר"י עמנואל ועוד.

**כנ"ל**, כך לג, חוברת ב, טבת תשנ"ג, 64 עמ'. משתתפים: ר"ש וולבה, ר"י לוי, ר"י לביא, ר"מ עמנואל, ר"א ארקין, ר"י קופרמן, ר"ז ורהפטיג, ר"י קופמן, ר"ד גילת, ר"י עמנואל. ראוי לציון הפולמוס על אודות הגישות הכשרות והלא-כשרות במחקר מדעי היהדות, יישומן והערכתן, לאחר ביקורתו של העורך בחוברת הקודמת, על ספרו של פרופ' גילת, *פרקים בהשתלשלות ההלכה*. בחוברת זו נדפסה תשובתו של פרופ' גילת ותגובה חוזרת של העורך, ר"י עמנואל.

**כנ"ל**, כך לג, חוברת ג, ניסן תשנ"ג, 64 עמ'. משתתפים: ר"ש עמנואל, ר"א כינג זצ"ל, ר"א כרמל ור"י לוי, ר"מ עמנואל, ר"מ בן יצחק ורש"מ סרלואי.

**כנ"ל**, כך לג, חוברת ד, תמוז תשנ"ג. 72 עמ'. משתתפים: ר"י שביד, ר"א ורהפטיג, ר"י עמנואל, ר"י שטרן, ר"י נבון, ר"מ עמנואל, ר"י קטן, ר"ש האנוזה, ר"ב המבורגר, ר"י לביא, ר"י עמנואל.

**כנ"ל**, כך לד, חוברת א, תשרי תשנ"ד, 56 עמ'. משתתפים: רב"צ קליין, ר"מ שוורץ, ר"י לוי, ר"מ שפירא, ר"י קטן, ר"נ גוטל, ר"א קורמן ור"י עמנואל.

**כנ"ל**, כך לד, חוברת ב, טבת תשנ"ד, 76 עמ'. משתתפים: ר"ז ויטמן, ר"ג אינגבר, ר"מ שפירא, ר"י לביא, ר"י נבון, ר"י לוי, ר"ח סבתו, ר"מ שוורץ, ר"מ וונדר ור"י עמנואל.

## סקירת ספרים

**כנ"ל**, כרך לד, חוברת ג, ניסן תשנ"ד, 64 עמ'. משתתפים: ר"מ ברויאר, ר"א חבצלת, ר"י עמנואל, ר"א ליפשיץ, ר"א קורמן, ב"נ ברונניץ.

**כנ"ל**, כרך לד, חוברת ד, תמוז תשנ"ד, 68 עמ'. משתתפים: ר"פ גולדשמידט, ר"מ ברויאר, ר"ש עמנואל, ר"י עמנואל, ר"א ס' אברהם, ר"מ ריגלר, ר"י קטן, ר"י בן ארזה, ר"י שביב, ר"י שורש, ר"ע סמואל, ר"מ גנוט.

**מוריה**, ירחון תורני לדברי הלכה ומחשבה ובטאון לבעיות היהדות ולמרחש באהלה של תורה. עורך: הרב יוסף בוקסבוים. הוצאת מוריה. שנה יח, חוברת ט-י (ריג-ריד), תשרי תשנ"ג. קכח עמ'. משתתפים: ר"ד אילן, ר"ש כהן, ר"ר פיין (ז"ל), ר"ח מיליקובסקי (ז"ל), ר"א ח' לוי, ר"א גורביץ, ר"מ פלס. מגדולי הדורות שעברו: מהר"ם בן חביב, ר"י הלוי, ר"ח מוולוז'ין, ר"ל פאפר, ר"ש שרמן, ר"צ' וואלק, ר"א רבינוביץ, ר"צ' רבינוביץ, ר"ע אלטשולר, ר"מ ראזין, ר"ז'ר בענגיס, ר"ר מרגלית.

**כנ"ל**, שנה יח, חוברת יא-יב (רטו-רטז), שבט תשנ"ג. קכח עמ'. משתתפים: ר"ג אפעלל, ר"ש' אויערבאך ז"ל, ר"ש משאש, ר"א נבנצאל, ר"א' וייס, ר"ע קיסטר, ר"מ שטיינר, ר"א חבצלת. מגדולי הדורות שעברו: ר"צ' צמח, ר"י סגל, ר"ו אוטטרליץ, ר"י מוולוז'ין, ר"י הלוי הורביץ, ר"א' קרליץ (החזו"א), ר"י' קנייבסקי, ר"ד שטרויס, ר"י שטיינהארט, ר"מ סופר (חת"ס), ר"ד' אשכנזי, ר"א'ד פלאהם, ר"ש נתנון, ר"ח' ווקס, ר"ח הלוי סולובייצ'יק.

**כנ"ל**, שנה יט, חוברת א-ב (ריז-ריח), אייר תשנ"ג. קלו עמ'. משתתפים: ר"ש' שטרן, ר"ש פלס, ר"ש שפיצר, בית הדין במאנסי, ר"ש אלישיב, ר"ש' אויערבאך (ז"ל), ר"צ גרטנר, ר"ש' לאנדעסמאן, ר"א' זלוניק, ר"א'ד מילצקי (ז"ל), ר"א פאלק, ר"א חבצלת. מגדולי הדורות שעברו: ר"ש סיריליו, ר"א' שור, ר"ח בכרך, ר"א' מעזריטש, ר"א קליר, ר"י ראזין, ר"מ ראזין, ר"ש גרישנפאן, ר"צ' מעקלנבורג, ר"א גוטמכער, ר"מ' הכהן, ר"ח' ליטוין, ר"ח'א רפפורט. מענינת מאוד חליפת התשובות בענין כשרות הגיטין על פי החוק החדש שנתקבל במדינת ניו יורק בארה"ב (מתמוז תשנ"ב / יולי 92): 'Equitable Distribution'. החוק הזה, שלכאורה בא להיטיב עם דיני ישראל ונותן כוח בידי שופטי המדינה לאלץ את הבעל לחדש גט גם בדיני ישראל, נמצא שהוא מעורר שאלות קשות בענין גט מעושה. בתשובת הגר"ש אלישיב הובאה טענה המטילה לכאורה צל עגום על מצב בתי הדינים בישראל: 'הרי גם אם הבעל יביא מאחד מבתי הדין חו"ד שהוא לא מאלה הכופים להוציא, הרי אין ספק – והבעל בטח מודע לזה – שהצד המופיע בשם האשה לא יהיה קשה לו להוציא מבית דין אחר כי הצדק עם האשה [...]'. שיקול זה משמש כאחד הגורמים למסקנה הלכתית.

**כנ"ל**, שנה יט, חוברת ג-ד (ריט-רכ), אלול תשנ"ג. קכח עמ'. משתתפים: ר"ש' שטרן, ר"י סן, ר"ש בן שמעון, ר"צ דרבקין, ר"מ קורצטג, ר"ש דבליצקי, ר"י מרגולין, ר"ש שניאורסאהן. מגדולי הדורות שעברו: ר"י הלוי, ר"ש' הלוי הורביץ, ר"י שטיינהארט, ר"ב' באסקוויץ, ר"א' פריד, ר"י' רבינוביץ, ר"א'ד גולדפייץ, ר"י'ר בנבנשתי, ר"א אבן שאנגי, ר"ב' לעווי, ר"א' קרפלס, ר"י ראזין, ר"א' שר, ר"צ' פרנק, ר"י' סולובייצ'יק, ר"ד ליפשיץ, ר"א' ש קלרמן.

**כנ"ל**, שנה יט, חוברת ה-ו (רכא-רכב), כסליו תשנ"ד. קיב עמ'. משתתפים: ר"א סאלאוויצ'יק, ר"מ תא-שמע, ר"ח'פ שיינברג, ר"א בקשידורון, ר"מ הגר, ר"י ברודיאנסקי, ר"ב' זילבר. מגדולי הדורות שעברו: ר"י לנדא, ר"י ברלין, ר"א ליסא, ר"מ פישר-פישלס, ר"ע איגור, ר"מ' סגל אטינגא, ר"י' וויינברג, ר"ש' זווין, ר"י' קנייבסקי, ר"מ פלס, ר"מ'א קאוונר, ר"א'ב קלוגר, ר"ח' זוננפלד, ר"א'ד כהנא שפירא, ר"ח העליר, ר"ש'נ לינובסקי.

**כנ"ל**, שנה יט, חוברת ז-ט (רכג-רכה), ניסן תשנ"ד. קכח עמ'. משתתפים: ר"י בוקסבוים, ר"א חבצלת, ר"י קטן, ר"ש שפיצר, ר"א' שך, ר"א לופיאן, ר"מ'ד כהן, ר"א קראוס, ר"א ישרון, ר"ש ריבנר, ר"ש

## סקירת ספרים

כהן, ר"פ גאלדשמידט, ר"מ פטרובר. מגדולי הדורות שעברו: ר"א לפפא, ר"י אייכשיץ, ר"מ הענא, ר"י טיאה ווייל, ר"א פיינשטיין, ר"א רבינוביץ, ר"ח הלוי סולובייצ'יק, ר"ב עין, ר"ד וועסעלי, ר"ש יגל, ר"ר מרגליות, ר"ש סלט, ר"א בלאחובר, ר"ח ברלין, רמ"ג יפה, רצ"ה וואלק, ר"י רבינוביץ, ר"ד (רידביץ), ר"י רבינוביץ, ר"ל בלאך.

כנ"ל, שנה יט, חוברת י"ב (רכו-רכח), מנחם אב תשנ"ד. קסח עמ'. משתתפים: ר"י כהן, רש"א שטרן, ר"א חבצלת, רא"י זלוניק, ר"צ קושלבסקי, ר"א גורביץ, רמ"א רוזנטל, ר"ד מצגר, רד"ב לאו, ר"נ קרליץ, ר"י ליברמן, ר"מ קורן (וינקלר). מגדולי הדורות שעברו: ר"ד לוריא, ר"מ שיק, רצ"ה וואלק, ר"י בכרך, ר"ע אלטשולר, ר"ד רפפורט, רש"א זאכטה, ר"מ סטלביץ, ר"ז וינוגראד, ר"ב זולטי, ר"א בורדיאנסקי, ר"מ מנדלבוים.

מגל, חידושי תורה ומאמרים, בהוצאת המכון הגבוה לתורה, אוניברסיטת בראילן, חוברת ח-ט, רמת-גן תשנ"ב. בעריכת: הרב משה ריאל והרב אהרן כ"ץ. [6] 234 [4] עמ'. משתתפים: ר"ז ורהפטיג, ר"מ ריאל, ר"א כ"ץ, ר"מ בטיסט, ר"ש וייזר, רש"ז פיק, ר"א איתמר, ר"ג פטנקין, ר"א שוחטמן, ר"מ קרמר, א' איזנברג, נ' בבקוף, מ' גרבר, ר' וינברגר, י' חבה, פ' סיון, י' פת.

ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ערך: שמא י' פרידמן, הוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק וירושלים תשנ"ג. [10] 335, 11 [4] עמ'. משתתפים: ט' פרשל, א' רוזנטל, ד' זלוניק, א"א אורבך, מ' עסיס, א"א פינקלשטיין, א' גולדברג, ד' בויארין, ש"י פרידמן, צ"א שטיינפלד, מ"ע פרידמן, ש' אברמסון, י' פרנצוס, ח"ז דימיטרובסקי, ש' מורל, מ' בניהו, ד' שפרבר ור' קצוף.

## מקורות ומהדורות ביקרתיות

**מקראות גדולות, הכתר, מהדורת יסוד חדשה** — ההדרה מדעית על-פי כתבי יד עתיקים, ספר יהושע וספר שופטים, בעריכת: מנחם כהן. יד, 180 [2] 100 עמ'. מפעל זה, גדול מדי למדור הסקירות; אי אפשר לא רק לדון בו אלא אף לתארו על כל הכלול בו, וכל שכן שלא נוכל לתאר את דרכי עשייתו, הדרכים והשיטות ואבני הבניין שמהן נבנה בניין גדול ומפואר זה. במפעל כזה משולבים ענייני המסורה, תולדות המסירה של המקרא ונושאי כליו ומנגנון השמירה עליהם לדורותיהם, שאלות של נוסח ושאלות של פרשנות. ועם זה, היה צורך לפתור בעיות טיפוגרפיה ושאלות טכניות של הדפסה ושל ביצוע, כל הסימנים הדרושים, הגהתם ודיוקם. הדברים אמורים הן לגבי העבר, לגבי הערכת עבודתם של המדפיסים בוונציה שהדפיסו לראשונה את מהדורת המקראות הגדולות בשנים רפ"ד-רפ"ה (1524-1525) — המהדורה שחוללה מהפכה בתולדות המסירה, בהביאה לאחידות נוסח המסורה, לעומת מה שהיה בתקופת כתבי היד, וגלגולי המהדורות שלאחריה — והן בדרכים הטובות והמועילות שיש ללכת בהן כעת בהוצאה מחודשת של מפעל כזה, בהסתייע בכל האמצעים המשוכללים והמופלאים העומדים היום לרשותינו, והכוונה היא לעולם המיחשוב וכל אביזריו. בקצרה, ניתן לציין כי המהדורה שלפנינו מצטיינת בכל התחומים שהזכרנו, במאמץ הגדול שנעשה בתחום הנוסח והמסורה, הגדולה והקטנה, בתחום ההדרת הפירושים שנכללו בה, בהישג הטיפוגרפי היפה מאוד, במבוא המקיף והיסודי, ובשילוב המוצלח בטכנולוגיה המתקדמת של עולם המחשבים, הן בעבודות שנעשו במסגרת הכנת המהדורה בעזרת תוכנות מיוחדות שתוכנו לשם כך, והן בשמירת כל החומר במאגר מידע ממוחשב, עם תוכנת איחזור מידע משוכללת, שתעמוד לרשות החוקרים והלומדים בכל הרמות. מהדורת ה'כתר' מבוססת על נוסח המקרא על פי 'כתר ארם צובה' הידוע, תרגום יונתן על פי כתבי יד חמיניים, עם הפירושים: רש"י, רד"ק, רלב"ג, ר' יוסף קרא, ר' ישעיה מטראני ור' יוסף אבן כספי, כולם על פי מיטב כתבי היד הקדומים מימי הביניים. נוספו במהדורה 'עין המסורה' — ביאור ומראי מקומות להערות המסורה, ומבוא כללי למהדורת 'הכתר'. ברצוני להציג דוגמה קלה לחשיבות ולצורך במהדורה זו, ולו בתחום אחד. בהקדמת הרד"ק לפירושו

הוא אומר על שאלת הקרי והכתיב:

ונראה כי המלות האלה [קרי וכתיב] נמצאו כן, לפי שבגלות הראשונה אבדו הספרים ונטלטלו, והחכמים יודעי המקרא מתו, ואנשי כנה"ג החזירו עטרה לישנה, מצאו מחלקת בספרים והלכו בהם אחר הרוח לפי דעתם; ובמקום שלא השיגה דעתם על הבידור כתבו האחד ולא נקדו, או כתבו מבחוח ולא כתבו מבפנים, וכך כתבו בדרך אחד מבפנים ובדרך אחר מבחוץ.

יש שהבינו דברים אלו (עיין ר"ש ליכרמן, *יונת ויונות בא"י*, עמ' 165 הע' 9) שהרד"ק התכוון שהחכמים, כשהכריעו (כמבואר בברייתא הידועה, *ספרי*, דברים פ"י שנו [מהד' פינקלשטיין, עמ' 423]; *אבות דרבי נתן*, נוסחה ב, פמ"ו [מהד' שטר, עמ' 5]; *מסכת סופרים* ו:ד וירושלמי תענית ד:ב, סח ע"א) בנוסח המקרא, בחרו הן בגישה שהיה לה רוב והן בזה שנראתה להם 'מקורית' ('לפי דעתם'). אמנם יש אפשרות לפרש את דברי הרד"ק שהיו בזה שלושה שלבים: (1) אחר הרוח, (2) כשאין רוב הלכו אחר דעתם, (3) באין רוב ולא הכרעה שכלית השאירו את הספק בדרך קרי וכתיב. מצד אחד, אילו התכוון הרד"ק לכך, היה צריך לכתוב: '...אחר הרוח, ובמקום שאין רוב הלכו לפי דעתם, או: '...אחר הרוח, או לפי דעתם'. ומצד שני, מן ההמשך שלא הצליחו להכריע על פי שכלם הוצרכו להשאיר ספק, שאם לא כן היה צ"ל: 'ובמקום שלא נמצא רוב לפי דעתם...'. בזמנו (בחיבור ר' אברהם הלוי מחבר *שו"ת גינת ורדים* ובני *דורו*, ירושלים תשמ"ג) בדקתי בכתבי יד קדומים של הרד"ק ונמצא שהנוסח הוא כלפינו ('לפי דעתם'). עכשיו, ללא טירחה, ניתן למצוא את הנוסח המבורר במהדורה זו.

אף על פי כן, נראה להעדיף את הפירוש של שלושה שלבים, בהסתמך על דברי המאירי (*קריט ספר*, איזמיר תרכ"ג, א ע"א) שבלא ספק דבריו הם בעקבות דברי הרד"ק, אשר פירשם כפירוש שלושת השלבים: (1) 'הלכו אחר הרוח', (2) 'וכאשר לא נמצא רוב לדון אחריו קיימו את שנראה להם לקיים לפי דעתם', (3) 'וכאשר לא השיגה יד שכלם כתבוהו בדרך אחד וקראוהו בדרך אחרת'. 'רוב' לחוד ו'לפי דעתם' לחוד. ה'רוב' אינו לכאורה אלא מכשיר מכאני להכרעה, וכשאנו מצוי ואינו אפשרי יש להשתמש בהכרעה שכלית. אמנם, במשנה תורה לרמב"ם, הלכות ממרים א:ב כתב: '...ואחד — דברים שלמדום מפי דעתם, באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהם, ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא...'. כאן נראה שהפירוש הוא שהדורה על פי אחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן צריכה לעלות היטב גם לפי דעתם, ושיראה בעיניהם הדבר. דיון רחב יותר בעניין ראה במאמרי על יסודות בתורה שבעל פה, שיתפרסם ברצו"ה בקרוב בכתב העת *הגית*.

ר' משה מקוצי, *ספר מצות גדול השלם* (מהדורה כתר ומהדורה קמא), עם פירושי ראשונים ואחרונים, מכון ירושלים — מכון שלמה אומן, ירושלים תשנ"ג. כך ראשון: לא תעשה א-עט. עורכים: הרבנים א' מרצבך, א' חבצלת, י' לובאן, י' פלס, י' קטן, א' קרקובר, ובהשתתפות תשעה-עשר רבנים ובעל תואר 'דוקטור' אחד. 36, תשכ"ד עמ'.

מסיבות שונות נדחקו מבית המדרש רגלי ספר זה, שבזמנו היה משלושת הפוסקים שצוין אליהם בעין משפט, ולא קבעו בו לימוד. עכשיו, כשפנים חדשות באו לכאן, אפשר שישוּב ויתפוס את מקומו בבית המדרש ויקבעו בו עיון ולימוד. במהדורה המפוארת והמיוחדת שלפינו ניתנה דעת העורכים והמשתתפים לכל צדדי העיסוק הנדרשים בהוצאה מדויקת ומבוארת של אחד מספרי הפסוק המובהקים ביותר, לאחד מגדולי הראשונים, וחבל שאי אפשר לדון ככל הצורך במהדורות מופת כזו. נבדקו ונחקרו כתבי יד הקדומים והמובחרים של החיבור הזה, שממנו כידוע נשתמרו כתבי יד רבים וקדומים יותר משאר ספרי הראשונים (פרט לרמב"ם); כן נבדקו הדפוסים הראשונים שלו, ואף כאן מיוחד החיבור הזה בהיותו מן הספרים העבריים הראשונים שנדפסו בראשית המצאת הדפוס (רומא רל"ג-רל"ה)). צורפו לספר פירושיהם של הראשונים וגדולי האחרונים, ואף הם שלמים, בחנונים ומדויקים על פי כתבי היד שלהם ודפוסיהם הראשונים. כך הם פירושיהם של ר' יוסף קולון (המהרי"ק, נפטר רמ"ג בערך), ר' אליהו מזרחי (הרא"ם), ר' שלמה לוריא (המהרש"ל), ר' אייזיק שטיין (נפטר ת"ו/1496), ר' יהודה ב"ר נתן זק המכונה ר' זלקלי (המאה ה"ט), ר' עובדיה מבטנורא, ר' יחיאל ב"ר גרשון פואה, ר' יוסף מקרעמניץ (מתלמידי הרמ"א), ר' אברהם יהושע השיל מקרקא (המאה ה"ז), ר' יהוסף קונקי מחכמי ירושלים (במאה ה"ח) ועוד מפרשים אחדים שנמצאו בכתבי יד ומחבריהם לא נודעו.

## סקירת ספרים

עיקרו של המבוא, בענייני המחבר והחיבור, מובטח לנו בכרך האחרון. לפנינו נמסרו הפרטים היסודיים עליהם, ובכללם החידוש החשוב שזכו לו, כמוצאם כי המחבר כתב את ספרו בשתי מהדורות, קמא ובתרא, דבר הניכר בכתבי היד, וכן ההבחנה בטיבם של הקשיים בנוסחאות שאינם רק מפני שיבושי מעתיקים, אלא שהם משקפים דברים מהותיים בגופו של החיבור. בעניין המהדורות כבר הועלה רעיון כזה על ידי א' קופפר, קרית ספר, מח (תשל"ג), עמ' 525, בקשר לכתב יד של הסמ"ג שבו סודרו הדברים על סדר פרשיות התורה. י"מ פלס מזכיר עניין זה במבואו כאן, עמ' 19 הע' 32, ואומר שראה שני כתבי יד נוספים ממין זה, ולדבריו זה עיבוד שנעשה לאחר שהשלים המחבר את נוסח מהדורה בתרא. פלס לא ציין באילו כתבי יד הוא מדבר. אני ראתי סמ"ג כזה, מסודר לפי סדר פרשיות התורה, ברשותו של אספן ספרים חשוב ונכבד בפתח תקווה, ועד כמה שניתן היה לי להתרשם ממנו בהעברה בעלמא, נראה עליו הוד קדומים, והוא עתיק ביותר, ואולי מזמן המחבר. נקווה כי לגבי הכרכים הבאים יתאפשר לעיין בו ולעמוד על טיבו.

ר' יהודה מילר, שו"ת רבי יהודה מילר, מופיע לראשונה ע"פ כתב יד עם מראי מקומות, ציונים הערות, מבוא ומפתחות. חלק ראשון (ערכו: הרב שמעון שווארץ, והרב שמואל בקר). הוצאת מכון ירושלים עם מכון בית אהרן וישראל, ירושלים תשנ"ג. 24, תנו עמ'.

ר' יהודה ב"ר יוסף ב"ר יהודה מילר, נין ונכד לר' חיים ב"ר בצלאל, אחי המהר"ל מפראג (תכ"א/1661 — תקי"א/1751), היה מגדולי דורו, והשאיר אחריו כתבים רבים בהלכה ובפרשנות התורה, אך לא נודעו מהם אלא התשובות שנכללו בספרי חכמי דורו. דבר מפליא אירע במהלך ההכנות להוצאת כרך זה של תשובותיו, הוא ח"ג של ספר תשובותיו, על פי כתב יד שהיה שמור שנים רבות אצל משפחת בודנהיים מפילדלפיה, ולאחרונה נרכש על ידי ר' ברוך יעקב הלוי שוחט, האדמו"ר מקרלין-סטולין. בה בשעה נתגלו שני כרכים נוספים של תשובותיו בין כתבי היד הרבים מאוסף הברון גינצבורג, שהיה 'שמור' בספריית המדינה (לשעבר ע"ש לנין...) במוסקבה, ולאחרונה בחסדי ה' זכינו לצילומיהם. צריך לומר שככל הנראה דווקא יצר הרכושנות הבולשביקי הוא שעמד לנו שלא הכריתו ולא הכחידו את תורת ישראל, אף על פי שקידשו עליה ועל נושאה מלחמה אכזרית.

הערה קלה: מובן מאליי שר' יהודה מילר לא הסכים על ספר כאר אברהם, פירוש על המכילתא מאת האדמו"ר מסלונים (ככתוב בעמ' 13 ובהע' 40), מה עוד שספר זה נדפס בווארשא תרפ"ז-תרפ"ח. ההסכמה היא על הפירוש למכילתא זה ינחמנו, לר' משה ב"ר שמעון מפרנקפורט, שנדפס באמשטרדם תע"ב.

ר' שלמה לוריא (המהרש"ל), עמודי שלמה, ביאורים לספר מצות גדול (סמ"ג) לר' משה מקוצי, ערוך ע"פ דפוס ראשון ושבעה כתבי יד. כרך ראשון: לא תעשה א-עט [ערוך: יוסף דב לובאן], הוצאת 'אוצרנו', מכון שלמה אומן ומכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג. 20, שמ עמ'. במסגרת הוצאת המהדורה המפוארת של הסמ"ג ונושאי כליו (ראה לעיל), מופיעה גם מהדורה חדשה זו של עמודי שלמה מאת המהרש"ל, על פי הדפוס הראשון ושבעה כתבי יד. מתוך בדיקת כתבי היד והשוואתם מתברר שהמהרש"ל כתב חיבור זה בשלוש מהדורות שונות, זו אחר זו; והרגיש בזה כבר המהדיר הראשון, ר' אליהו ב"ר משה לואנץ, המכונה בעל שם, שכתב הגהות לחיבור: 'וחי נפש המעתיק כי ראיתי בתוכה כמה דפים כמעט שלימים שכתב בימי עילומים, ובמהדורה בתרא דעת זקנתו, היה מוחק מכאן וכותב מכאן, יען וביען כדי שלא יבואו התלמידים לטעות, כאשר בימי חרפו, הקשה ערפו לסבול עליו עול החידות לחדודי לעוסקים בתורה, פעמים בפלפול ופעמים בסברא, ולא כימים הראשונים — האחרונים' (הקדמה, עמ' 12).

נחמן פרימר רב שוורץ, הגות בצל אימה, דמותו, כתביו והגותו של ר' שם טוב אבן שפרוט, הוצאת מכון בן צבי, ירושלים תשנ"ב. [6] 198 [4] עמ'.

תולדותיו של חיבור זה מאלפים גם מצד שילוב רגש ושכל, אף בתחום ההגות. כאשר עסק ד"ר רב שוורץ בחקר משנתו וכתביו של רבי שם טוב אבן שפרוט, מחכמי ספרד במאה ה"ד, שם לבו להערה ברשימה ביבליוגרפית שציינה את עבודתו של הרב נחמן פרימר, בהכנת הוצאה מדעית של חלק מספר הוויכוח אבן כוחן, לשם קבלת התואר דוקטור בישיבה אוניברסיטה, אך לא הצליח למוצאה. והנה פנה אליו באחד הימים פרופ' רב פרימר בבקשה שיתן את דעתו לחיבורו של אביו, אם ראוי הוא לפירסום. מאחר שעבודה

זו עוררה את התפעלותו של ד"ר שוורץ, עמד וצייר את דבריו לדברי הרב פרימר, והרי העבודה המשובתת מונחת לפנינו כלולה בהדרה ובדקדוקה, עבודה המאירה ביסודיות פרק נכבד בתולדות היהודים בספרד במאה הי"ד ופרק בתולדות מלחמת האמונה והפולמוס, שרבי שם טוב עמד במרכזו.

ר' יצחק יעקב רבינוביץ, *זכר יצחק השלם, שאלות ותשובות חידושים וביאורים בש"ס*, בעריכת: הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא והרב שלמה זלמן שפירא, הוצאת מכון ירושלים תש"ן. 24, תלו עמ'. המחבר נתפרסם בעולם התורה בשם ר' איצ'לה פוניבוז', והיה בין מפלסי דרך הלימוד החדשה, דרך ההגיון, המכונה גם האנליטית, זו הידועה כשיטת ר' חיים מבריסק. ר' איצ'לה היה ראש ישיבת כנסת ישראל בסלובודקה (תרמ"ט/1889 – תרנ"ד/1894) ורבה של העיר פוניבוז' (תרנ"ה/1895 – תר"פ/1920). מהדורה ראשונה הוציא לאור הרב א' שפירא, לשעבר הרב הראשי לישראל, בשנת תש"ט, ועכשיו נוספו תשובות חדשות וקטעים נוספים שנתגלו בינתיים. כדאי לציין פרט מאלף השקוע בתוך תשובה שנשלחה לאביו של המחבר, מחורף תרע"ג, וחשיבות לו לתולדות הרבנות הירושלמית. בח"א סי' לז, עמ' קסב: '... בולגא הייתי על דבר הרבנות בירושלים שנחוצה מאד כעת באשר אין... (כך נדפס, האם כך במקור?) ונסעתי להתייעץ עם כבוד הגאון רח"ע [ר' חיים עוזר גרודזינסקי] במי לבחור. לע"ע [לעת עתה] פנינו אל כבוד הגאון ר"א [ר' אליהו פיינשטיין] מפרוץ וכפי הנראה שהוא יקבל עליו את המשרה הזאת...'. הגאון הזה היה חותנו של ר' משה בן הגר"ח סלובייצ'יק. מפי השמועה היה משהו בין הגאון ר' אליהו מפרוץ ובין הגאון ר' חיים עוזר, והוא חלק מן הרקע של הסיפור 'די רביצין', של חיים גראדע, די קלז'א *און די גאס*, ניו יורק 1974 [בלא ספק אופיו הספרותי עיקר, והפרטים ההיסטוריים אינם חשובים, וממלא רחוקים מן המציאות, הן בתיאורי האישים והן בעובדות].

ר' יאיר חיים בכרך, *מר קשישא, מופיע לראשונה מכתב יד קודשו*, ערך וסידר הרב אליהו ד' פינס, הוצאת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג. 42, רנח עמ'. אף על פי שנודע מהר"ח בכרך, בן דורם של בעל הש"ך ובעל המגן אברהם, על פי ספרו המפורסם *שו"ת חוות יאיר*, מכל מקום איתרע מזליה וספריו הגדולים האחרים לא ראו אור העולם במשך מאות בשנים. לפני שנים אחדות פירסם מכון ירושלים את ספרו ההלכתי הגדול *מקנן חיים*, ביאור הלכתי על שו"ע, שכלל הנראה אילו היה מתפרסם בזמן המחבר היה נעשה מנושא כלי השו"ע (וראה סקירה, עלי ספר, יא [תשמ"ד], עמ' 135). הספר שלפנינו, ספר כללים בתלמוד ובהלכה, מיוחד במינו, ובמיוחד נדיר חיבור מסוגו בקרב חכמי אשכנז. החיבור מסודר לפי סדר א"ב, וכולל כללים, מושגים, הגדרות, אישים וענייני מיתודולוגיה. כוחו הרב של מהר"ח בעניינים אלו, בבקאות עצומה, נודע כבר מתשובתו הידועה (שו"ת *חוות יאיר*, סי' קצב) בבירור ענייני המושג 'הלכה למשה מסיני' אצל חז"ל ברחבי הספרות התלמודית, והוסיף וסיכם כאן בערך בשם זה את מניין המקומות שבהן נזכר מושג זה בחז"ל (והוא גדול פי שניים ממה שמנה הרמב"ם). לפנינו דיונים רבים נוספים בנושא זה ובתחומים הקרובים אליו. וראה, למשל, הדיון בערך 'שכחום וחזרו ויסדום' לעניין השאלה, האם ההלכות באו בקבלה והסמיכון בדרשות, או שהוציאו כוח הדרשות והסברות ('וענין מנצפ"ך עדין לא נתישב לנו, ובקטגוריסין הארכנו כי השכחה דמנצפ"ך זר בעצמו, וכי לא נשארו להם תפלין מזוזות וס"ת')? ועוד דיונים רבים. מן הערכים הגדולים, ערך 'איבעיות דלא איפשטו דבש"ס', עמ' ה-כד.

אוצר מפרשי התלמוד, *מסכת חלה*, עורכים: הרבנים ר"י בוקסבוים, ר"י גולדשטיין, ונ"צ הילדסהיימר, ר"מ נטוביץ, רמ"מ פרידמן. הוצאת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג. 16, 416 עמ'.

שני חידושים בכרך חדש זה של *אוצר מפרשי התלמוד*. זהו כרך שלם על מסכת מן המשנה, לומר לך: זוהי מסכת הגלמדת בעיני עם המפרשים הראשונים והאחרונים, בדרך שנלמדות המסכתות 'הישיביתיות', שליהן נערכו הכרכים הקודמים. והשנית, זוהי מסכת ממסכתות זרעים, שלאחרונה גוברת והולכת השאיפה לקבוע בהן את הלימוד, ובמיוחד שהן נעשו להלכות הנוהגות בזמן הזה, כאן ועכשיו, כשהארץ מחדשת את פניה ונותנת את פריה ותגובתה 'לעמי אשר קרבו לבוא'. שאיפה שהגאון ר' יצחק הוטנר המריץ אליה. במכתבו בראש הספר ישנה הגדרה מעמיקה וחודרת (בשם הסבא מסלובודקא, ר' נתן צבי פינקל) למפעלים ממין זה, שכן גם איסוף, מיון, סידור והעמדה נכונה, וגם תפיסת הקצב הפנימי של הסוגיה וסידור הדברים לפי קצב זה, היא עבודת יצירה עצמותית, ומשתווה היא בערכה ובמשקלה לגוף היצירה עצמה. הראיה



לכך שבין עשרים וששה 'כי לעולם חסדו' שבתהלים קלו, שלושה הם על תופעת מציאות האור בעולם, 'לעושה אורים גדולים', 'את השמש לממשלת היום', 'את הירח וכוכבים לממשלות בלילה', לומר לך שעם השבח לעשיית המאורות, יש לשבח גם את סידורם הנכון, המאור הגדול ביום והמאור הקטן בלילה. והרי זו הלכה גדולה בענייני הלימוד הנכון והמועיל ובהנהגות דרכי עבודת היצירה למיניהן.

הערה קלה לפרט אחד מבין אלפי אלפים הפרטים הרבים שבחיבור זה. לפרק א משנה ה (עמודה קמו): 'וכן הקנובקאות חייבות'. כתבו ראשונים שאין פירוש 'קנובקאות' ידוע לנו, אלא שיש ללמוד מדברי הירושלמי שהוא מין מאפה שרגילים לפוררו לאחר האפיה ולהחזירו לסולתו על מנת לעשות ממנו דייסה לתינוקות. ובהע' 90: 'ר"ש ורא"ש... ובאור זרוע וכן בריבמ"ץ הביאו מהירושלמי (וכן הוא בירושלמי שעם פירוש הר"ש סיריליאן, אך לפנינו בירושלמי ליתא) שהקנובקאות הן 'בן קילטא' או 'בוקילטא' או 'שקלטא'. וע' בהערת המהדיר לפירוש ריבמ"ץ השלם, שהביא מירושלמי כת"י שלחן מ"ד הן "קרמביטס" ולחד מ"ד 'בוקולטא'...'. חבל שלא השתמשו בספרים העוסקים בענייני המציאות ובענייני גירסאות ונוסח, והרי בימינו 'לא בשמים היא', והדברים מצויים ושכיחים, ובפרט בעניין שהבירור חשוב עד לאחת לגופה של ההלכה, שתלויה כאן בבירור ההגדרה הנכונה של 'הקנובקאות', למשל. בהע' 89 צוין שיש גירסאות אחדות למלה זו וציינו למשנה מהדורת מכון התלמוד הישראלי השלם, ולא הזכירו את הגירסה: 'הקנוקעות', שהיא בדפוס הראשון של ירושלמי ונציה רפ"ג, וכן בכתב היד הידוע בליידן שממנו נדפס הדפוס הראשון; ועיין בחילופי הנוסח לירושלמי, מבואות לספרות האמוראים (לי"נ אפשטיין), עמ' 480.

בקטע זה שביירושלמי (ש'לפנינו ליתא' וביירושלמי עם פירוש הרש"ס איכא, והמהדיר הביא מכתב יד) אירע דבר מעניין ומאלף מאוד. במקום זה נשמטה שורה שלמה מן הטור האחרון של דף נז, המסתיים במלה: 'יהושע'. דף נח טור ראשון מתחיל במלה: 'תאמר', ומאחר שדפוס זה נדפס על פי כתב היד הנ"ל מליידן (וזה הוכח בוודאות גמורה), מוצאים אנו שם את השורה שנשמטה כך (ונרשמה בחילופי הנוסח הנ"ל, שם): 'ר' יהושע בן לוי אמ' קרמביטס. ר' חנניה בן עגול בשם חזקיה אמ' בוקולטא שלא תאמר. חלקה של השורה הזו צוטט בפירוש הריבמ"ץ, ועל פיו תיקן הר"ש סיריליאן, אך לא יכול היה להשלים את יתרת השורה, עובדה המלמדת שלא היה בידו כתב יד נוסף של הירושלמי, ועל כל פנים במסכת זו היה לפניו רק הדפוס הראשון, דפוס ונציה! בדפוסים המאוחרים השלימו המגיהים כראות עיניהם.

במפתח הספרים נרשם: *תשובות ופסקים* מאת חכמי אשכנז וצרפת, ר' אפרים קופפר, עורך. ליד *תשובות רבי אליעזר* (שו"ת), ר' אליעזר גורדון, *תשובות רעק"א* (שו"ת), ר' עקיבא איגר. הרב קצת חסר טעם, אמנם היה מר קופפר בנעוריו תלמידו של הגאון ר' מאיר אריק, אולם מאוחר יותר היה ממייסדי המפלגה הקומוניסטית בפולניה ומראשיה. אם כי עסק בתורה כנראה בכל ימיו, ואף נפגע קשות בשואה באובדן משפחתו, כמדומה שלא שינה את תפיסת עולמו והשקפותיו. ולא היה צריך לציין דבר זה, אלא מפני שמכון זה לכאורה, מקפיד בכגון זה ואף מתקף אחרים שמזכירים בדומה לזה, אפילו אם לא בסמיכות ובחברותא לר' עקיבא איגר.

ר' יוחנן לוריא, *משיבת נפש, ביאורים על התורה, יוצא לאור לראשונה על-פי כתבי יד, עם שנויי נוסחאות, ציוני מקורות, הערות, מפתחות ומבוא*. ההדיר וערך: הרב יעקב הופמן. הוצאת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג. 40, שיב עמ'.

הספר יוצא לאור על פי כתב יד אוקספורד 257 ו-258, משנת ש"א/1551, מפני 'שהיה קל לקריאה... ואם היה חסר בכת"י או קטע בלתי מובן, תיקנו עפ"י שאר הכת"י או כפי הכרעת דעתנו', והכוונה לשלושה כתבי יד נוספים, כתב יד סמינר שכטר 8244, שלדברי המהדיר 'נראה שכאן נשתמר הנוסח האמיתי של החיבור...', כ"י גינצבורג ממוסקבה, וכ"י פריס ביהמ"ל [?] בית המדרש לרבנים? ואולי הכוונה לספריית האליאנס, כל ישראל חברים, בפרס? 158. השאלה היא: האם אין חייבים במאמץ קצת גדול יותר, ולהשתמש בכתב יד שאינו כל כך קל לקריאה, אם סבורים שהוא הנוסח האמיתי? והאם יש להבין שלא נעשתה גם השוואת הנוסחאות, אלא במקרים של קושי בהבנה?

ר' משה מינץ, *ש"ת רבינו משה (מהר"ם) מינץ, יוצא לאור עפ"י דפוס ראשון ושאר דפוסים עם שנויי נוסחאות והוספות חשובות מכת"י, ציוני מקורות והערות, מפתחות ומבוא*, על ידי הרב יונתן שרגא דומב. הוצאת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"א. שני חלקים. א: 58, שסב עמ' ב: [6], שסג-תשב עמ'. מהר"ם מינץ היה מחכמי אשכנז בשלהי תקופת הראשונים, בדורו של מהר"י איסרליין, בעל *תרומת הדשן*, וספר

## סקירת ספרים

תשובותיו הוא מספר הפסק החשובים. מגוף הספר לא נשתמרו כתבי יד, פרט ל'סדר הנישואין' (סי' קט), שממנו יש כמה כתבי יד נדפסו כאן על פי כתב יד אוקספורד 820 ובהשוואה לכתבי יד נוספים ולנדפס משכבר. כן נוספו במהדורה זו 'סדר הגט', 'סדר חליצה', 'שלשה ענפים', 'תשובה בענייני טריפות הריאה' ו'שמועות', קטעים מלוקטים מכתבי יד (ובחלקם מסופקים).

ר' מרדכי בן הלל, *מרדכי השלם*, מסכת בבא קמא, על פי כתבי יד ספרית המחיאון הלאומי כבודאפשט עם השלמות וחילופי גרסאות מכתבי יד נוספים ומדפוסים ראשונים ועם הערות ומראי מקומות, מאת אברהם הלפרין. עריכה אחרונה: חיים הכהן שוורץ. הוצאת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ב. שני כרכים, א: 36, ש עמ'. ב: 16, ר עמ'.

מחמת תפוצתו הרבה של ספר הלכה זה ומרכזיותו בתחומי ההלכה, רבים הם כתבי היד ששרדו ממנו, ושונים זה מזה. תשעה-עשר כתבי יד מונחים בבסיסה של המהדורה שלפנינו, והקדום בהם הוא משנת הגפ"ן (1373), 75 שנה לאחר שנהרג המחבר על קידוש השם בשנת הג"ח (1298).

ר' יצחק בר ששת, *שו"ת הריב"ש (ושו"ת המיוחסות לריב"ש)*, יוצא לאור מחדש ע"פ כתבי יד ודפוס ראשון עם מבוא, ציונים, מקורות הערות ומ"מ לד' חלקי שו"ע. בעריכת דוד מצנר. ירושלים תשנ"ג. שני כרכים, א: 40, חסב עמ'. ב: [6] תסג-תתי, א-קעב עמ'.

עיקרה של מהדורה זו בציונים לדברי ראשונים, אחרונים ואחרוני האחרונים, ובהדפסה נאה ומהדורת. אשר לנוסח, מאחר ששו"ת הריב"ש נחשב בין הספרים המוגהים, לא הושווה בשיטתיות לנוסחאות אחרות ואפילו לא צוינו כתבי היד, אלא נאמר באופן סתמי שהם רשומים בקטלוג המכון לתצלומי כתבי יד שליד בית הספרים הלאומי. המהדירים השתמשו בצילומיהם ובעיקר בצילום כתב יד הסמינר [סמינר שכתר], 'נעורנו בו במקומות מסויימים...'. אפילו לגבי הצנוורה שלא נמלטו ממנה הדפוסים הקודמים, לא תוקנו השיבושים שהכריחה הצנוורה את היהודים להכניס לתוך ספריהם, והושארו במקומם: 'תיקוני צנוורה מפורסמים כגון כותים במקום גוים הנחנכו במקומם [!]' כי רבים הם לאין ספור וסמכנו על המעיין. והלא הספר אינו צילום של מהדורה קודמת אלא סדר מחדש, האם לא הגיעה השעה להקדיש מעט זמן ותשומת לב, לבער עניין מכוער זה שעדיין מושרש בכל הספרים כמעט? לחרפה הוא לנו, לעזות את האמת ולהחזיר במוח הלומדים מושגים שגויים ושקריים, הגורמים אפילו לתקלות בענייני הלכה, וכבר הראנו דוגמה לכך, ראה עלי ספר, יז (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 163.

ר' יוסף ב"ר צדיק, *זכר צדיק. סדר חג הפסח, ההגדה ופירושה, הלכות החג ומנהגיו, תפילות ופיוטים לד' יוסף ב"ר צדיק*, מחכמי ספרד בדור שלפני הגירוש. יוצא לאור בפעם הראשונה על פי כתבי יד, עם מבוא, ציונים והערות מאת אברהם שושנה ויעקב ש' שפיגל. הוצאת מכון אופק, ירושלים תשנ"ד. קפח [8] עמ'.

קמעה קמעה הולך ומתפרסם אכזר זה, בן חמישים השערים. תחילה נדפס השער החמישים, שעניינו היסטוריה ותולדות (בספרו של נויבאר, תרנ"ג). כמאה שנה אחרי כן נדפס השער השביעי, שהוא פירוש לברייתא דרבי ישמעאל שבראש הספרא (במהדורה המשוכללת החדשה של הרב א' שושנה, תשנ"א). ועכשיו מונחים לפנינו שלושה שערים נוספים: כח, כט, ל, העוסקים בענייני הפסח, הלכותיו ומנהגיו, ועמם צורפה ההגדה של פסח, שנלקחה מהחלק של הסידור בחיבור זה, עם הכל הנוגע לתפילות חג הפסח ופיוטיו. כמה חידושים בחיבור זה, שהוא לאחר מחכמי ספרד בדור שלפני הגירוש, אשר ממנו הגיעו אלינו מעט חיבורים, והרי הוא מחזק את הדעה שהתקופה שלפני הגירוש (המאה ה"ו) לא היתה דלה ביצירה תורנית, ועוד שהוא בענייני התפילות, שגם מזה, בידינו מעט סידורים וספרי תפילות מספרד. חברו יחד בעריכת חיבור זה ובהתקנתו כמה חכמים: הרב אברהם שושנה, ראש מכון אופק בקליבלנד ובירושלים, הטורח לגלות את כתבי היד ולטפל בהתקנתם בכל שלבי העבודה; פרופ' י"ש שפיגל, שההדיר את החיבור, בהשוואות, בהערות, בציונים ובמבוא; וכן ד"ר ב' בר תקוה, שחקר את הפיוטים שבמחזור זה, וד"ר ע' דודי, שביירר את מסורות הלשון העולות מהחיבור ותיקן.

## מחקרים ואסופות

א' הראל פיש, *שירת מקרא, עדות ופואטיקה*, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תל אביב תשנ"ג. 208 עמ'. הספר מתורגם מאנגלית: *Poetry with A Purpose, Biblical Poetry and Interpretation*, 1988, וכולל קבוצת מחקרים ספרותיים בתנ"ך. הנקודה המרכזית במחקרים אלו היא להוכיח שהתנ"ך הוא ספרות, ספרות נשגבה, וכך בכך הוא גם אנטי-ספרות במודע ובמתכוון.

ישראל מ' תא-שמע, *מנגד אשכנז הקדמון, חקר ועיון*, הוצאת ספרים על שם י"ל מאגנס, ירושלים תשנ"ב. 362 עמ'.

עולמו של המנהג, גריו ותחומיו הם עניין מסובך למדי. בחלקו נוצר המנהג מתוך ההלכה, ובחלקו הוא מנהג שנעשה הלכה. יש הלכה שהיא תיאורית מיסודה אך יש שהיא עצמה אינה אלא, כהגדרת בעל הערוך, 'דבר שמתהלכים בו ישראל מדור דור'. על יסודות תיאוריים אחרים בעניין זה כתבתי במאמר שיתפרסם אי"ה בקרוב בחוברת הגיון. אחת מהנקודות המרכזיות שמבקש תא-שמע להוכיח, בצד הניתוחים וההבדלים שבין דרכם של אנשי אשכנז הקדמונים לעומת דרכם של חכמי ספרד, היא כי אורח החיים הדתי של בני אשכנז הראשונים, ושל אבותיהם הקדמונים, בני איטליה, מקורו במסורת שבעל-פה המשתלשלת מדור לדור, מאב לבן ומרב לתלמיד, כמעשה החי ובביצוע הקונקרטי, ובלתי תלוי במקורו בתלמוד או בירושלמי דוקא.

ישראל תא-שמע, *רבי זרחיה הלוי – בעל המאור ובני חוגו, לתולדות הספרות הרבנית בפרובנס במאה ה-12*, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ג. 12, 178 עמ'.

אף על פי שהספר הזה עוסק בתולדותיו ובחקר יצירתו של חכם אחד, מכל מקום, ולא רק משום שהוא מטבע הדבר, הרי הוא עוסק בתולדותיו של המרכז בפרובנס כולו, גדוליו וחכמיו, ספריו ויצירותיו. לנוכח מציין תא-שמע בהקדמה כי כאשר התחיל לעסוק במלאכה זו לפני כעשרים שנה, מועטות היו העבודות בשדה מחקר זה (א' גרוס, ר"ב בנדיקט ורי"א טברסקי). מאז נוספו ידיעות רבות, נרפסו ספרים חדשים שמוצאם מפרובנס, נודעו כתבי יד של חיבורים מתחום זה ונתבררו כמה וכמה סוגיות היסטוריות ותרבותיות המתייחסות לנושא. בספר שלפנינו, מלבד סיכום ותמצית מבוררת של דברי החכמים והחוקרים וחיזוקם, גם חידושים ובידורים לא מעטים של המחבר, ולא רק בתחומים ההיסטוריים, התרבותיים והביבליוגרפיים, אלא גם לרבות בגופי העניינים התלמודיים, ההלכתיים והלמדניים הנוגעים בדבר, והארת דמותם של חכמי פרובנס הגדולים. בשילוב דברים כזה, ממוזג ומורכב, מהותית ולא שכונית, מתייחד ומצטיין המחבר במיוחד, וקצר המצע כאן כדי לרונן בספר ולתארו בפרוטרוט.

דניאל שפרבר, *תרבות חומרית בארץ-ישראל בימי התלמוד*, הוצאת יד בן צבי והוצאת אוניברסיטת בר-אילן, ירושלים תשנ"ד. 8, 198 [6] עמ'.

עניינו של החיבור הזה הוא בתחום המכונה 'ריאליה תלמודית'; היינו, אין מדובר בארכיאולוגיה בלבד או במחקר הקדמוניות כשלעצמם, במחקר התרבות החומרית של בני תקופת המשנה והתלמודים, להבנת דרכי חייהם של אבותינו וקדמונינו, אלא גם להבין מתוכם ולפרש היטב את המונחים והמושגים החומריים הרבים המפורזים ברחבי המשנה והתלמודים ובשאר הספרות התלמודית כולה. אין צריך לומר שדרכי המחקר הזה בנויים אף הם בראש ובראשונה על פי המקורות הספרותיים עצמם, כשהם מתפרשים על פי מיטב הניתוחים הלשוניים ומתוך השוואה ללשונות בני קדם ולידיעות שניתן לדלות מספרותם. במבוא החשוב לספר זה, החורג ממסגרת החיבור עצמו, הגיש לנו המחבר בפירוט הראוי את הביבליוגרפיה העשירה הקשורה לנושא רחב זה, תוך הערכות המקורות והמחקרים ומידת התאמתם ועדכונם לידיעותינו עכשיו.

בעשרים ושמונה פרקי הספר נתפרשו ונתבארו יותר ממספר זה של נושאים ועניינים סתומים ב'ריאליה התלמודית', כגון הקסטלין, הפתח והאסקופה, המפתח, המנעול והחור שבדלת, מזוזה כמין נגר, מספרת של פרקים, האנדרטין והמנורה, הנר, המסרק, הטבעת והשלשלת ועוד הרבה כיוצא בהם. פירושים אלו מצטיינים לעתים בהברקות חריפות ובביקאות מקיפה, ובשמירה קפדנית שלא לחרוג מגדרי ההגיון והפשטנות.

בעמ' 15 הע' 23 ביקש ר"ד שפרבר להדגים פירושים שאינם נכונים משום שאינם מתחשבים במציאות שעליה דנים, ומערבבים מציאות של אז עם מציאות מאוחרת או עכשווית. הדוגמה היא מספרו של ר' יעקב ח' סופר, כרם יעקב, תשמ"ט, בסימן י סעיף ז עמ' צד-צו, שביקש לפרש את דברי הוזהר, ג, רסו ע"א, המונה בין המצוות שישאל מתייחדים בהם ומצטיינים בהם, כמילה, ציצית, תפילין, מזוזה וגידולים שבשדה, גם את נעילת המנעלים, על פי התלמוד, פסחים ק"ג ע"ב, המגנה מי שאין לו מנעלים לרגליו. אלא שקשה לו – והלא גם הגויים נועלים מנעלים לרגליהם, ומה הייחוד בכך? ! ור"ד שפרבר מברר שאכן הרומאים נעלו מנעלים אך רק בלכתם מחרץ לביתם, ובבואם לבית היו חולצין אותם. מעתה, הוא אומר, הייחוד וסימן ההיכר ליהודים הוא בכך שנעלו את נעליהם גם בתוך הבית. עדיין יש לשאול: מניין לנו שיהודים הקפידו על מנעלים בתוך הבית? שמא נהגו גם הם כגויים אשר סביבותיהם, בפרט שלא היו נוחים, ועל כן חלצו אותם? דומה שבארצות המזרח אף הקפידו על חליצת מנעלים בכניסה לבית, ואף יש שהדבר נחשב לחסר נימוס להישאר עם מנעלים. יש פוסקים שדנו בשאלה, אם על היהודים לחלוץ את מנעליהם בכניסתם לבית כנסת, מחשש שלבישת נעליים במקום קדוש ייחשב לזלזול בקדושתו בעיני הרואים משאינם בני ברית; יש להזכיר גם את משה בסנה שנצטוו 'ש'ל נעליך וגו'.

הערה קלה נוספת. לעניין 'קסטלין' המחלק מים בבריכות' חולק המחבר על קביעתו של הר"ש ליברמן שהגירסה הנכונה היא 'בכרכים', ומעדיף את הגירסה 'בברכין', וזאת משום 'שלאור כל הידוע לנו על הקסטלין מהמקורות הקלאסיים של אותה התקופה, לא נראה כלל שקסטלין אחד יספק מים ליותר מעיר (או כרך) אחד'. ואילו במקורות נאמר שהקסטלין 'מחלק מים בכרכים', או 'המקלח מים בכרכים' או 'המקלח מים בכרכים'. אבל לא ברור מדוע לא נוכל לפרש שחילוק המים בכרכים, אין פירושו קסטלין אחד לכמה כרכים, אלא כמושג 'כרכים דעלמא', דהיינו קסטלין הוא כלי המחלק מים לכרכים, כל אחד ואחד כדרכו? ! צריך לומר שעיקר סמיכתו של המחבר הוא על התיאור המרהיב בצילום ובציור של ה'קסטלין', שתומך בפירוש שהקסטלין מחלק מימיו לבריכות.

דניאל שפרבר, מנהגי ישראל, מקורות ותולדות, חלק שלישי. הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ד. [6] רלח עמ'.

שני החלקים הראשונים נסקרו בעלי ספר יז, והכרך שלפנינו ממשיך באותה תנופה. נידונו בו ענייני מעמדו של המנהג, הגורם הכלכלי בעיצוב המנהג, הגורם הגיאוגרפי בעיצובם של מנהגים ובהתפצלותם, מקומו של הסמל בעולמו של המנהג; ונוסף עוד פרק מיוחד על מקומה של הקבלה במנהג, שנכתב במיוחד לכרך זה על ידי משה חלמיש. אף בכרך זה יש לצייץ במיוחד את ההיקף הרב ביותר ואת שפע הביבליוגרפיה לכל עניין ועניין, ואין צריך לומר, הבהרה, ביאור ובידור העניינים המרתקים שבו.

פחות מזה אפשר לומר על טיב ההגהה, שעל אף ההערות לגבי החלקים הקודמים לא נקטה ההוצאה לאור, ככל הנראה, מאמצים גדולים יותר לשפרה. בעמ' א צ"ל: 'בשור'ת הרשב"ן (או"ח סי' ג...)', ולא: 'בשור'ת הראב"ן (או"ח, סי' ג...)', בעמ' ג הע' 1 שורה 3: 'בגזירה', ולא: 'בגזירה'. עמ' י שורה 28, מן 'ועוד הוסיף...' עד שורה 33 יש למחוק, כי שורות אלו נכפלו. עמ' סג הע' 6 שורה 4 מהסוף, צ"ל: 'במדרשים שלנו', ולא: 'במפרשים שלנו'. שם בתחילת ההע' צ"ל 'תלמיד המהרי"ל', ולא: 'המהרי"ל', וכפי שברור מן המובאה להלן שם. עמ' קח שורה 1 המוסגר בסוגריים, הוא גם הע' 101. עמ' קמב באמצע הע' 69: צ"ל: '[זהתכנן] השעוה אשר ניתך ממנו...', ולא: '[זהתכנן]', השעוה אשר ניתך ממנו. כמו כן יש לתקן בעמ' טז שורה 8 מלמטה, צ"ל: 'לכנסת הגדולה בשם רמ"מ (ר' משה מינץ)', במקום: 'בכנסת הגדולה בשם רמ"מ (רב מגיד משנה)'. ואכן הוא בשור'ת מהר"ם מינץ, סי' פי, והובא גם במגן אברהם שצוין שם.

יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, תרגם מאנגלית: מ"ב לרנר, ערוך בתיקונים ובהוספות ע"י המחבר, הוצאת מאגנס, ירושלים תשנ"א. יד, 526 [4] עמ'.

זו מהדורה עברית של הספר *Introduction to the Mishneh Torah of Maimonides*, שהופיע בשנת תש"מ/1980 בהוצאת אוניברסיטת י"ל. המהדורה העברית מעודכנת בתוספת הערות, מראי מקומות וביבליוגרפיה נוספת. קצרה היריעה כאן מלתאר את היקף הנושאים הנידונים בששת פרקי הספר ואת שפע הציונים לספרות ולדיונים בנושאים הנידונים בו. בספר דיונים מעמיקים ומקיפים בפרשיות ובהיבטים מצדדים שונים לטיבו של החיבור משנה תורה, לרמב"ם, מקומו בחיי הרמב"ם וביצירתו הספרותית,

## סקירת ספרים

מקורותיו, מניעיו ומגמותיו, צורתו ותוכנו, מיון, לשון וסגנון, ובקשרים שבין ההלכה והפילוסופיה. בנושא האחרון עומד במרכז העיון הזה נושא טעמי המצוות על כל חלקיו, ועוד ועוד. ציון במיוחד שפע המובאות מכל רחבי ספרי הרמב"ם וכתביו, ביאורם וסיכומם. אין ספק שספר זה מהווה התקדמות חשובה מאוד בחקר הרמב"ם וכתביו, בעצם ההצגה המרוכזת של הבעיות, והעמדת השאלות הנוקבות, בדיונים המעמיקים ובפירושו דברי הרמב"ם שיש בהם כדי להאיר את השאלות.

במיוחד ניכרת הנטייה לנסח את הדברים באופן אצילי, רגוע ושקט. אף במקום פולמוסים וויכוחים מנוסחים הדברים באופן שלעיתים קשה לעמוד על הרתיחה שהיתה מתחת לפני הדברים, וראה, למשל, עמ' 72, בשאלת הדרכים בלימוד 'משנה תורה', ושאלת כ"ד התשובות לחכמי לונל. אגב, י' תא-שמע, במאמרו על ספרו זה של טברסקי (מדעי היהדות, 32 [תשנ"ב], עמ' 94), 'הרמב"ם בין עדות עצמו לדברי פרשניו', הדגים בין השאר בציון למאמרו של ד' הנשקה, 'כלום נאמן הרמב"ם להעיד על נוסח ספרו, כשני', אלא שמסקנתו אינה מדויקת. הנשקה לא הראה ש'אין כל ספק כי הנוסח הנכון הוא זה שמסר הרמב"ם בחשובתו הנ"ל'; אלא שהוא משער קיומו של נוסח משובש בה' שבת פ"ו אצל משיגיו בבגדד, ושתיקונו של הרמב"ם אינו מובאה מפרק כ' אלא בא לתקן את השיבוש המשוער שבפ"ו. הנאמנות שהנשקה מציע להעניק לרמב"ם מכוונת לעצם דבריו שהוא מתקן את הנוסח, לפי פירושו של הנשקה, ולא כמו שפירשתי (עלי ספר יב), שהוא מכון ללגלג במקצת על השואלים שאינם יודעים מניין לשאול, ועדיין המאזניים מעוינים, ואין הכרעה. לגוף הדבר, עיין בלשונו של הרמב"ם בתשובה אחרת לחכמי לונל (מהד' בלאו, סי' רפו, עמ' 540): 'וכעיקר זה העתקתי לנוסח שלי כי טעיתי וכך הם הדברים, וכזה גם אתה תקנו הנוסחא שלכם, זה על פי כ"א, אך בכ"י ש' ובדפוס הראשון (פאר הדור) וכן במגדל עוז: 'ובעקר העתקתי לנוסח שלי טעיתי...', אין ספק שלפי נוסח זה 'עקר' מקביל ל'אלאצאל', ו'נוסחא שלי' מקבילה ל'נסחתי', וזה מחזק את הפירוש בעלי ספר הנ"ל, שאין בלשון הרמב"ם העברי מונחים כגון 'מקור' או 'מקורי', אלא 'עיקר' ו'עיקרי'.

מעניין לציין שעל אף השפע הרב כל כך של דברי רמב"ם, פירושיהם והדיונים בהם, יש גם שקיצר המחבר, ולא עוד אלא דבריו עצמו; ראה עמ' 305, בעניין הסברות המנוגדות מקצה לקצה לגבי טעמי המצוות. מחד גיסא, נתינת טעם למצוה יכולה שתגרום להקלת ראש בה ולולזול בקיומה, לפי שדומה לו לאדם שאין לו צורך בכך, או שישגי את המטרה בדרך אחרת, כפי שחששו חכמים רבים מפני האנטינומיזם הפילוסופי – ובצדק, כפי שאכן הוכח בפועל בחוגים מסוימים של הנמשכים אחר הפילוסופיה. מאידך גיסא, החשש 'שלא יבעט אדם בהן מפני שלא ידע טעמן' (רמב"ם, הלכות מעילה ח:ח), אנטינומיזם ספקני או גנוסטי, מביא לידי צורך לעסוק במציאת טעמי המצוות, אם כי מתוך איפוק וזהירות רבה, שהרי קיימת גם סכנה שלא יחפה דברים אשר לא כן על השם, ולא יחשוב בהן מחשבתו כדברי החול'. קיצר המחבר ורק ציין בהע' 133 לכמה מהחכמים (הרד"ק, ר"י אבן שועיב, ר"מ אלדבי), והפנה לדיון שבמאמרו 'בירור דברי הרמב"ם הלכות מעילה פרק ח, הלכה ח – לפרשת טעמי מצוות לרמב"ם', ספר יובל לכ"י, ירושלים תש"ם. ועוד יותר קיצר בהפניה החדשה [והשווה...] לספרו של י' כ"ץ, הלכה וקבלה, תשמ"ד.

שם, במאמר 'הלכה וקבלה כנושאי לימוד מתחרים', עמ' 70 ואילך, 'נתברר' לכ"ץ שהרשב"א, הריטב"א, ר' מאיר אלדבי ור' יהושע אבן שועיב, טעו ולא הבינו את דברי הרמב"ם במורה הנבוכים. בעוד שהרמב"ם, לדעת כ"ץ, דיבר שם על כת מוסלמית ודעותיה, סבר הרשב"א, ובעקבותיו הריטב"א, ר' מאיר אלדבי ור' יהושע אבן שועיב, 'תוך אי-הבנת דברי המקור...' [!] שהכוונה היא ל'תועי רוח' שכאלו היו בקרב העדה היהודית, וכך כתב:

הרשב"א תולה את המגמה הזאת נ"רן ללמוד ספרי חכמי האומות פילוסופיה וטבעי הכוכבים, הוא "הדבר הגדול" – מעשה המרכבה לדעתם. ואילו הדבר הקטן – "עשיית המצוות", נמצא מוזנח על ידם! – בבעלי סברה שכפרו במשמעות כל-שהיא למצוות – משמעות דתית, ראצינלית או מטאפיזית – מלבד קבלת עולו של המצווה בחינת גזירת אדון על עובדיו על מנת לבחון את נכונותם למלא את רצונו חסר הטעם. שיטה כזו אין לה לאמיתו של דבר עקבות בספרות היהודית של ימיה"ב [...] אולם הרמב"ם (מו"נ ח"ג, כו) מביא את 'דעת אנשי העיון מבעלי התורה', שיש מהם 'מי שלא יבקש לזה סבה כלל ויאמר שהתורות כלם נמשכות אחר הרצון לבד', וכונתו לאסכולה האשעריית באיסלם שפתח בבירור דעותיה בפרק הקודם על מנת לדחותו [ובעה' 16

כאן: ראה י' גוטמן, שם (הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"ג), עמ' 161]. בהמשך הדברים הוכיח הרמב"ם את דברי המדרש וזי מה איכפת לו להקב"ה בין מי שהוא שוחט מן הצואר... הוא אומר לא נתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות' – הנוטים לכאורה לדעת האשעריים. הרשב"א הבין כי היו חכמים שהסתמכו על מדרש זה (ובהע' 18 חזק את הדברים בזה שציין כי בדברי הרשב"א נזכר שהתועים הללו מסתמכים על הפירוש במדרש הזה), וחשב על כל פנים כי מדובר היה בחוגים יהודיים שהחזיקו בדעה שהרמב"ם ראה צורך לצאת כנגדה. על גינוים של 'תועי רוח' בהנמקתו של הרשב"א חזרו שנים מחכמי הדור הבא, ר' מאיר אלדבי משכילי אמונה שלו, ור' יהושע אבן שועיב, הידוע כתלמיד הרב [?], בספר דרשותיו. ובהע' 22: ...לפנינו דוגמא כולטת להעתקת סטריאוטיפ מספר לספר, שמעיקרו לא נוצר אלא על פי דחיפה דרשנית, וכפי שנתברר, תוך אי-הבנת דברי המקור – הבנת הרשב"א את עדותו של הרמב"ם על בעלי דעה פטולה – 'תועי רוח' – כאילו הופיעו הם בקרב העדה היהודית כשהמדובר היה באסכולה מוסלמית בלבד. מעתה יש להזהר מלהסיק מהתרסת המסופים על קיומם של המכונים 'תועי רוח'. ראה צינברג, *תולדות ספרות ישראל*, ח"ב, עמ' 138; דברי פתיחה הנ"ל [מאת ר"ש אברמסון] *לדרשות אבן שועיב*, עמ' 5; ולאחרונה יצחק טברסקי, 'ברור דברי הרמב"ם הלכות מעילה, פרק ח, הלכה ח, לפרשת טעמי מצוות לרמב"ם', (*פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה*, בעריכת ע' אטקס וי' שלמון, ירושלים תשמ"ב, עמ' ל"ב-ל"ג).

דברים אלו אין הדעת נותנת ואין השכל מקבל, וכמדומה שאין להם שחר כלל ועיקר, שלא ידעו הרשב"א ותלמידיו לקרוא בספרו של הרמב"ם, לא הבינו את הדברים ולא ידעו שאין בכלל עקבות לדעה כזו בספרות היהודית בימי הביניים. כלומר: לארבעה חכמים אלו אין כשרון להבנת הנקרא, ולא מושג מחשבת היהדות ומדעות החוגים השונים שבה? ! ולא עוד, אלא 'שהמציאו' 'תועי רוח', שיש להיזהר מלהסיק מסקנות על קיומם על פי דברי חכמים אלו, כפי שנכשלו אלה שרומזו להם בסוף דבריו. בעיון כל-שהוא מתברר שאין לדברי הרשב"א [במאמרו של י' טברסקי הנ"ל מובאים במילואם דברי ר' מאיר אלדבי ור' יהושע אבן שועיב, וכן דברי הרשב"א, על פי המובאה במהדורת פרומקין של סדר רב עמרם גאון, מכ"י אוקספורד] ובודאי לא לדברי הריטב"א והחכמים האחרים כל קשר עם דברי הרמב"ם במו"נ, ואף שום רמז אין בהם לכך. פרט לקשר פלפולי שאותם 'תועי רוח' של הרשב"א מזכירים את דברי המדרש המזכירים בדברי הרמב"ם. ועוד, 'תועי הרוח' של הרשב"א הגיעו לזלזול בקיום המעשי של המצוות מפני שראו בזה 'דבר קטן', כנגד הפילוסופיה, שהיא 'הדבר הגדול' ומעשה המרכבה. ואם היו חושבים שיש במצוות טעמים ואין רק רצון המצווה בלבד, גם אז היו מזלזלים בקיום המעשי של המצוות, בטענה שהם מגיעים לתכלית המבוקשת מן המצוות בכוח התבוננות ואינם זקוקים לקיום המעשי. הדגש אצל 'תועים' אלו הוא *המה איכפת לו להקב"ה בין... לבין... אלא לצרף...*, כלומר: אין לקב"ה עצמו כל צורך בצורת המצווה כך או כך, ואם יצדק מה תתן לו'. העיקר הוא לצרף את הבריות, ואם הם אינם משיגים את הטעם ואת הצורך במעשה המצווה ומשיגים את ההיצרנות וההיטהרות מצד ההתבוננות בכורה ובמעשיו ומקיימים את ציוויו – דיים. החידוש בדבריו של טברסקי הנ"ל הוא שהרמב"ם *במשנ"ת*, וכן החכמים הללו, נקטו נימוק חדש, שיחס אל המצוות כאילו הן מחוסרות טעם, הבנה ותכלית מביא לידי זלזול בקיומן (והשווה י' היינמן, *טעמי המצוות*, פרק ראשון), בניגוד לדעות אחרות, שראו דווקא בחיפוש טעמים למצוות סכנה לקיומן.

מזורה מאוד הקביעה שאין לדעה כזו, כפי שהובעה במו"נ, שם, עקבות בספרות היהודית של ימי הביניים. לא רק שהיתה דעה כזו אצל הקראים, אלא גם השיטה הידועה להבחין בין 'המצוות השכליות' ובין 'המצוות השמעיות', הידועה אצל כמה וכמה מן החכמים בימי הביניים החל ברב סעדיה גאון, קרובה לדעה זו. בדברי הרמב"ם אין למצוא אף רמז קל שאנשי העיון מבעלי התורה הם הכת המוסלמית של האשערייה, והם אלה שבעומק עיונם דנו בשאלת תכלית מצוות התורה; עיין היטב במו"נ א:עא על 'חברינו' והספרדים מבני עמנו, ושם ג:כח ('נבוכו בהן בני אדם ונחלקו ההשקפות עד שאמר אחד...'), פרק לא ('יש בבני אדם שקשה בעיניהם מתן טעם למצוה מן המצוות...'). ועוד, בפירוש כתב הרמב"ם, שם, ג:מח: 'ואל תקשה עלי באמרם ז"ל האומר על קן צפור יגיעו רחמיך וגו', כי זו אחת משתי הסברות אשר הזכרנו, כלומר השקפת מי שסובר שאין טעם למצוות אלא הרצון המופשט, ואנו הלא הלכנו אחרי ההשקפה השנייה! לדברי כ"ץ נמצא שהרמב"ם מייחס את דעת האשערייה לחז"ל!

## סקירת ספרים

ועוד, דברי המדרש הללו שהובאו במו"נ, שלדעת כ"ץ, כאמור לעיל, עצם הבאתם מלמד על עמדה בנושא זה, מובאים בהבלטה בראש דברי פתיחה של הפירוש המיוחס לרב האי גאון לסדר טהרות. מהקשר הדברים שם יוצא שהרעיון המובע בדברים אלו כפשוטם מקובל עליו, וכך הלשון אומרת שם:

האל תמים דרכו, ברוך שמו של מלך מלכי המלכים, שכל מעשיו-תמימות, שנאמר: הצור תמים פעלו (דברים לב:ד), ואמר: האל תמים דרכו (תהלים יח:לא), אם דרכיו תמות – הוא על אחת כמה וכמה? וכתוב: אמרות ה' אמרות טהורות (שם יב:ז), לא ניתנו מצות לישראל אלא לצרף בהם את הבריות, וכי מה איכפת לו להקב"ה למי שהוא שוחט מן הצואר או מי שהוא שוחט מן העורף, הרי לא ניתנו מצות אלא לצרף בהן, לכך נאמר: אמרת ה' צרופה, וכן הוא אומר: אמרות ה' אמרות טהורות, וכי מה איכפת לו להקב"ה במי שטבל במ' סאה למי שטבל במ' סאה חסר קורטוב, הרי לא ניתנה תורה אלא כדי לצרף בהן את הבריות, וכשם שהתורה כולה לצרף כך דקדוקי מצות שבה לצרף ניתנו, מפני שמה בין נושא נבילה לנוגע בה אלא לקבל שכר, ומה בין זב (לשכבת זרע) לשכבת זרעו של זב, שזוכו של זב מטמא במשא וכן הדין בשכבת זרעו של זב אף הוא מטמא במשא, ושבת זרע לשאר בני אדם מטמא במגע ואין מטמא במשא – אלא לקבל שכר. וכן שנינו אבות הטומאות וכו'.

יצחק ד' גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה. הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, ירושלים תשנ"ב. 418 [6] עמ'. עשרים ושלושה מאמרים שפורסמו בכמות שנות, ועוד שני פרקים חדשים, קובצו בספר זה וסודרו בשישה שערים: מושגים ועקרונות בהלכה והשתלשלותם, תמורות בהלכה ופרשנותה, דינאמיות בשדה ההלכה, מדאורייתא לרבנן, התהוותן של הלכות וגלגוליהן, ומדרש הכתובים ושימושו במשך הדורות. שערים אלו נראים כאילו תוכננו מראש ומהווים פרקי יסוד בשאלות עקרוניות של ההלכה והשתלשלותה. אף על פי שנוהר המחבר נוקט 'השתלשלות', ולא את המונח המרתיע והמפחיד 'התפתחות', המעורר כמובן שאלות יסוד של תפיסות והשקפות, לא ניצל ממידת הדין שנמתחה כנגד שיטת המחקר הזו. את הדברים עורר ר"י עמנואל, עורך המעין, בביקורתו (שם, כרך לג, חוברת א, תשרי תשנ"ג, עמ' 42-49), וגם לאחר שהשיב פרופ' גילת (שם, כרך לג, חוברת ב, טבת תשנ"ג, עמ' 51-57) וביירר והבהיר נקודות שונות בביקורת שלא היו מדויקות או שמקורן היה בדרך ניסוחם של הדברים, מכל מקום, עדיין נותרו נקודות שחזר עליהן ר"י עמנואל (שם, עמ' 58-63). באמת יש להצטער על מיעוט הדיונים והביאורים בשאלות היסוד הללו, גם מן הבחינה המתודית, וגם מבחינת דרכי העיון, הפירוש והמחקר. החלק המכריע של הדיונים בשטחים אלו הוא כבדרך אגב, 'מכיוון דאיתני להכי נימא בה מילתא'; או שהדיון נסב על דברים שבשוליים, או שהוויכוחים עצמם צמודים על ענייני ניסוח ודרכי הבעה. והרי יש דברים שמבקרים אותם, והנה ברור שאחוז בהם ובדרכם חלקי כל הדורות ולא נמנעו מלעשותם, אלא שעשאו בדרגם, בדין חכמים ומתוך אימה ויראה. אף אם אנו מתעלמים משאלות היתר המחלוקת, על מי ואימתי, נותר מקום רב לרתיעה וליראה מפני הגדול והמומחה, וההכרה בכוחם של השליטים באצרות הרוח והמחשבה, הערכת גדולתם והדקדוק הרב מאוד שיש לדקדק בדברי איתני עולם, שדבריהם נאמרו ונכתבו מתוך מחשבה ודקדוק מכוונים ומדורים. הרבה יש לדון בענייני יסוד אלו, ובפרט בימינו, שציבור רב וגדול מחפש ותר אחרי דברים שיטתיים, אלא שכאמור לא נוכל לדון בזה במסגרת של ביקורת, וכל שכן לא של סקירה. אחד משני הפרקים החדשים הוא 'אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל... שמע להם' (עמ' 183-190), וקיצר בו המחבר יותר מדי, והלא כבר עסקו בו הרבה ראשונים ואחרונים. פרופ' גילת מביא את הברייתא הידועה בספרי דברים, קנד, ולעומתה את הברייתא בירושלמי, סנהדרין, הוריות א: א (מה ע"ד), וכתוב (עמ' 184): 'דומה שלפנינו מחלוקת בין הספרי לבין הברייתא שבירושלמי, ואכן כך סבורים אחדים ממפרשי הירושלמי [ובהערה צוין למראה הפנים שם]...'. לאחרונה נזקק שוב לעניין זה יעקב בלידשטיין ("אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל": לעצמת הסמכות המוסרית בהלכה וגבולותיה, ספר היוכל לכבוד פרופ' מ"ע רקמן, רמת-גן תשנ"ד, עמ' 229 ואילך, וראה שם, עמ' 240: 'עם מסירת עבודה זו לדפוס, הגיע לידי ספרו של י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב, ובמאמרו שם: "אפילו...", הוא עוסק בחלק מן המקורות שנידונו כאן'), ואף עליו אפשר לומר מה שאמר דניאל שפרבר בספרו, מנהגי ישראל, ג, תשנ"ד, עמ' כח: "...בספרי דברים פסקא קנד... ורבים מן האחרונים העירו על דרשה הפוכה בירושלמי הוריות... ונלאו לתרץ את הסתירה. והדברים נחבארו בטוב טעם ודעת ע"י ידידי רש"י הבלין,

## סקירת ספרים

במאמר שפירסם במחקרים בספרות התלמודית: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ח-ט בסיון תשל"ח, ירושלים תשמ"ג, עמ' 164-165, הערה 71, שגם הביא שם שפע של מקורות דניים בענין. (ראה עוד מש"כ לאחרונה פרופ' י"ד גילת, בספרו פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 183 ואילך, ונעלמו מעיניו דבריו של הרש"ז הבלין).

נחמן דנציג, מבוא להלכות פסוקות, עם תשלום הלכות פסוקות, הוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, ירושלים תשנ"ג. [22] 708 [4] עמ'.

תולדותיו של החיבור הלכות פסוקות, שאולי אנו רשאים לראותו כחיבור ההלכתי החשוב ביותר של תקופת הגאונים, בהיותו ביסודו ככל הנראה מקורו של ספר הלכות גדולות, ובהתחשב בכך שהחיבור האחר מומן זה, ספר השאלות, לא נעשה בו שימוש כה רב בהלכה, הן פרדוקס. אף על פי שהוא נזכר ומובא על ידי הגאונים והראשונים עד למאה הי"ד, לא היה מצוי וידוע עד להגלותו מחדש באוספו של דוד ששון, שהוציאו לאור לראשונה בנו הרב סלימאן ששון בשנת תשי"א, עם מבוא, הערות ותיקונים, בעזרת ר"מ בניהור"מ מרגליות. והנה על אף שכ"י ששון של ספר זה קדום ועתיק ביותר, ואופיו של הספר אף הוא עתיק מאוד, התעוררו קצת פקפוקים אם אכן הוא ספר הלכות פסוקות שנזכר במקורות. רובם ככולם של החכמים והחוקרים קיבלו את ייחוסו, פרט לר"ע הילדסהיימר, שהעלה פקפוקים וטענות, שנדחו ברובן בידי ש' מורל. נ' דנציג, שבחן ודקדק בשאלה בכל היקפה, העלה שאין ממש בכל הטענות והבעיות החמורות, ואין להטיל כל פקפוק או ספק בייחוסו של חיבור זה לאותו ספר הלכות פסוקות שנזכר אצל הגאונים והראשונים (ראה בעיקר עמ' 74-76).

העבודה שלפנינו מרשימה ביותר בהיקפה ובפרטיה הביבליוגרפיים בכל ענייני חיבור עתיק זה. עיקר גדול בו הוא תשלום הספר (בהלכות עירובין, שבת, מילה, יולדת, יום טוב, שחיטה ויין נסך), על פי שנים ועשרים כתבי יד הכוללים מאה וארבעים דפים מן הגניזה. חשיבות רבה לריכוז המקורות בענייניו של ספר זה והדיונים בהם, ובמיוחד למובאות ולציטוטים ממנו אצל הגאונים והראשונים, השימוש בהם היחס אליהם.

ישראל הס, דרך אמונה, שיחות הדרכה ביסודות האמונה בדורנו, בדרכו של ריה"ל נר' יהודה הלוי [כ"זוזר", הוצאת תחית ישראל, ירושלים תשמ"ח. 388 עמ'.

לאחר ההצלחה הרבה בשני הכרכים של ספר אמונות (תפוצה בלתי רגילה של שלושים אלף ספרים), ממשיך המחבר בענייני האמונה, לחזק ולבסס את הדרך הזו לעומת הדרכים המתבססים על ההכרה השכלית והעיוניים הפילוסופיים. בצדק מסתייג המחבר מן המונח הנפוץ 'מחשבת ישראל', הן משום שמדובר בהרבה יותר מאשר מחשבה שכלית והן משום שלא מחשבותיו של כל אשר בשם ישראל יכולה ראיות למעלה זו, ומציע להחליפו בשם 'אמונה'.

שרה צפתמן, בין אשכנז לספרד, לתולדות הסיפור היהודי כימי הביניים, הוצאת מאגנס, ירושלים תשנ"ג, 244 [4] עמ'.

ספר זה עיקרו מחקר ספרותי בספרות עברית קדומה ובספרות יידיש כאחד, ונופו נוטה למחקר ההיסטורי, ולענפים חשובים בשאלות הייסוד ובתולדות היישוב היהודי באשכנז, ספרד, צרפת ופרובאנס. מלבד החידושים בשדה הספרות ועיוניה, יש בספר בירוים חשובים ומעניינים בעניינים שכבר עסקו בהם ועדיין לא נתבהרו, כגון הניתוח המלא של פרשת 'ארבעה השבועים' והשוואתה ל'אגדת רבי משולם', הדיון ב'אגדות הייסוד', וההשערה המעניינת שהשבוע הרביעי, ששמו נעלם מר' אברהם נ' דוד, בספר הקבלה, הוא ר' משולם, שיש בסיפורו הרבה קווים דומים לאלה שבסיפור שבייתו.

שמראל ניב, צפונות בתורה, חלק א: מהדורה שלישית, [חמ"ד] תשמ"ט. 222 עמ'. חלק ב: מהדורה שנייה, [חמ"ד] תשמ"ט. 280 עמ'.

בשני הדורות האחרונים חלה פריחה מחודשת (יסודות וניצנים של דרך זו מצויים אצל ר' אברהם אבולעפיה בספרו אמרי שפר שבכתב יד), בשיטה המכונה 'שיטת הדילוגים', היינו פיענוח רמזים וצפונות בתורה על פי דרכי קריאה דר-מדיים ומגוונים, בשיטות מתמאטית וסטטיסטית. החלו בכך הרב ח' וייסמנדל



## סקירת ספרים

הידוע, אוסקר גולדברג, טוביה וכסלר, ובזמננו א' אורן, ד"ר א' ריפס, ד"ר כ"ץ וד' יצטום. הנ"ל ומחברנו מגלים גילויים מופלאים ומעוררים רושם רב, בתחום זה, ואף מתאמצים למצוא את ביאוריהם ופירושיהם של התופעות המתגלות.

**Yehuda Liebes, *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism***, Translated from the Hebrew by Batya Stein. State University of New York Press, Albany 1993. 10, 226 pp.

אוסף של חמישה מאמרים שנכתבו ופורסמו במקורם בעברית. ארתור גרין, מעורכי הסידרה של ספרי יודאיקה בהוצאת האוניברסיטה של מדינת ניו יורק, ואחרים שיכנעו את המחבר שעל אף תוכנם המסובך של הנושאים: קבלה, מיתולוגיה, שבתאות, משיחיות וחסידות ברסלב ניתן לתרגמם לאנגלית, והמחבר נענה להם.

**Yehuda Liebes, *Studies in the Zohar***, Translated from the Hebrew by Arnold Schwartz, Stephan Nakache, Penina Peli. State University of New York Press, Albany 1993. 8, 262 pp.

לפנינו אוסף של שלושה מאמרים שנכתבו ופורסמו במקורם בעברית. שלושת המאמרים עוסקים בענייניו של ספר הזוהר, בדמותו של המשיח מזוהר, ברבי שמעון בן יוחאי, בתולדות ספר הזוהר ובהשפעות חיצוניות.

בדיונים הרבים אף נתפרשו מקורות בפירושים חריפים ומעניינים, ולדוגמה, בדיון המקיף לגבי שאלת פירוש בראשית א: א' 'בראשית ברא אֱלֹהִים את השמים ואת הארץ', האם שם אֱלֹהִים הוא נושא או מושא, והפירושים השונים בעניין מזוהר, בספרות הנוצרית ('בראשית-ברא', 'אבי-בראשית-בר', 'אבר'). ליבס מזכיר את תרגומם של שבעים הזקנים שתירגמו את התורה לתלמי (מגילה ט ע"א ומקבילות) והסכימו כולם כאחד לשנות בתרגומם של פסוק זה מן המקור. רש"י פירש שהפכו ותירגמו לו: 'אֱלֹהִים ברא בראשית', מפני המינים והטועים המפרשים כאילו 'בראשית' (שהוא לדידם שם עצם) ברא את 'אֱלֹהִים'. אבל בתרגום השבעים הידוע לנו סדר המלים הוא כמו אצלנו (En arxei epoiesen ho Theos) ואין בו שינוי. ליבס מסביר כי עיקר השינוי בתרגומם בא כדי להפקיע מן הפירוש המוטעה שכאילו 'בראשית' ברא את 'אֱלֹהִים', וביוונית אין צורך לשנות את סדר המלים לשם כך: די היה בכך ששינו בצורה הדקדוקית, שהשם 'אֱלֹהִים' יבוא בצורת הנומינאטיב, כדין נושא המשפט ולא כדין מושא המשפט ('ho Theos' ולא 'ton Theon'). התלמוד ורש"י, שהסבירו זאת בעברית, הוכרחו לתאר זאת על ידי שינוי סדר המלים במשפט.

**Menachem Kellner, *Maimonides on Judaism and the Jewish People***, State University of New York Press, New York 1991. 6, 168 pp.

זהו חיבור נוסף של מנחם קלנר בתורת הרמב"ם, לבסס ולחזק את דעתו, שהרמב"ם נקט עמדה שהיא בין ההלכה ובין הפילוסופיה, והוא מברר את דברי הרמב"ם ודתו לגבי נבואה, מהות הנפש, יהודים וגויים, מקומם של הגויים בתחום המשיחי, מיהו יהודי, טבע התורה, ישראל ועוד.

**Daniel E. Gershenson, *Apollo the Wolf-god***, Institute for the Study of Man, The Journal of Indo-European Studies, Virginia 1991. 4, 156 pp.