

הגרן

מאסף לחכמת ישראל

נערך ויוצא לאור

ע"י

שמואל אבא האראדעצקי

ספר חמישי

ברדיטשוב

בדפוס של חיים יעקב שעפמיל

שנת תרס"ז לפ"ק

ГА-ГОРЕНЪ

Т. Е.

Г у м н о

СБОРНИКЪ ЕВРЕЙСКИХЪ НАУЧНЫХЪ СТАТЕЙ

Редакторъ-издатель

С. А. Городецкій

(Пятая книга)

Рѣш 25. 5. 1875

Дозволено Цензурою. С.-Петербургъ, 25 Августа 1905 г.



Типографія Я. Г. Шефтеля, Бердичевъ.

תכן הענינים

- (א) שאלות עתיקות . דוד כהנא 42—5
 (ב) עמוס . פרוזיסור ד"ר צבי פריץ חיות 55—43
 (ג) גלגול טומאת ידים בכלל ומגע בכה"ק בפרט 69—56
 מאיר איש שלום
 (ד) סדר למשנה . רב צעיר 77—70
 (ה) היחוס המדעי בין הרמב"ן והרמב"ם 117—78
 פרוזיסור ד"ר שמואל קרויס
 (ו) המחלוקת בין בן מאיר וישיבות כבל . אברהם עפשטיין 142—118
 (ז) הרמב"ם והעם . ש. א. האראדעצקי 145—143
 (ח) ר' אברהם המלאך . הנ"ל 153—146

שאלות עתיקות

מאת

דוד כהנא

מבוא

אחר שמצא הפרופ' רש"ז שעכטער בתיק הגניזה של קאירא במצרים, הרבה פרשיות מן הספר היקף הישן בין סירא במקורו העברי, אשר ששו עליו כל דורשי קדמוניות ישראל, שפת קדש, והנה עלתה בידו למצוא שם עוד דבר יקר, והוא יס"ב, וזוהי מכ"י בלשון עבר מאת מחבר אלמוני, אשר הם רק שאריות מספר ישן נושן, שמו לא נודע לנו עוד, אבל הספר ההוא נפלא מאד, כי נכתב בדרך שיר ובחרוזים שונים, יש מהם שנכתבו על סוף הא"ב, ויש מהם שנכתבו בדרך תשר"ק. ובאיות מקומות מליצת הדומה למליצת הפייטנים הקדמונים, כמו ר"א הקליר, יוסי בן יוסי, סעדיה גאון וכדומה; גם השתמש המשורר בחרוזיו האלה בהרבה פסוקים מן כתבי הקודש, כמו שנהגו הפייטנים הראשונים. אבל מה נשתומם עוד לראות, כאשר נשים עין על תוכן השירים, כי המשורר הפלאי והקדמון ההוא, ערב אז את לבו ויצא בלי מורא ופחד, ושאל בשיריו כסדר שאלות רבות על כתבי הקודש, בדרך מחקר חפשי כמו שפינוזה, ריימארוס וכדומה, וכמעט נראה שאין חדש תחת השמש, יען כבר לפניהם היו מבקרי התנ"ך ברוח חפשי בעולם. בשנת תרס"א הדפוס מר שעכטער במ"ע בשפת אנגלית, הנוסח מן הי"ב דפים האלה שמצא בכ"י, עם פירוש ומבוא גדול ממנו (1), ולדעתו היה המשורר האלמוני, ההוא, חיי הכלבי בעצמו או אחד מתלמידיו, כי כפי הנודע חבר חיי הכלבי ספר במאיתים מענות, ושאל שם למשל: למה עזב ה' המלאכים המהורים ולא שכן כבודו ביניהם, ובחר לשכן כבודו בין בני אדם הטמאים. ולמה חייב בעבודת הקרבנות כשאינו נזון, ולמה חייב בלחם הפנים אם לא יאכל, ולמה חייב בנרות אם לא יקבל

(1) עיין במ"ע J. q. R. . T. כרך י"ג (צד 345)

האורה וכדומה 2; והגאון רבנו סעדיה ז"ל יצא להשיב על דבריו, וחבר נגדו ספר מיוחד 3. חזי הכלבי או הכלבי היה יהודי רבני, וחבר את ספרו הנזכר במאתים מענות, ששים שנה לפני ספר הגלוי שחבר רס"ג 4.

אחר מר שעכמער בא הפרופ' באכער במאמרו הנכבד, ואמר, כי הדבר עוד מוטל בספק, אם המשורר האלמוני ההוא היה חזי הכלבי בעצמו או אחד מתלמידיו, רק זאת לדעתו ברור כי המחבר הוא בעל השירים חי עוד לפני רס"ג, יען הגיד בחרוזיו על הגאונים של ראשי הישיבות מבבל בזה"ל: שוקדים על דלתות תלמוד ומשנה וכו', ובמקרא לא יספנו דעתם לכוונה 6. וזאת א"א להגיד על זמנו של רס"ג, אחרי שהוא ראה בכל נפשו לפרש את כתבי הקודש, ולהפיץ אור על דבריהם ברוב חכמה ודעת; עוד הזכיר המשורר ההוא בחרוזיו את ראשי הגולה מבבל, ושבעה ראשי כלות והאב בית דין, ומכל אלה נראה היטב, שהמחבר ההוא היה בזמן שעמדו הישיבות וראשי הגולה בבבל עוד בתקופת 6.

אחריי בא הרר' פירגנס ואמר, כי לדעתו חי המשורר האלמוני ההוא אחד רס"ג, ומה שאמר על גאוני ככל: לא יספנו דעתם לכוונה, הוראת מלת יספנו פה באמת נעלמה מאתנו עוד, גם לא היה המשורר הזה לדעתו מין או כופר, אך היה יהודי רבני שהאמין בקדושת כתבי הקודש בכל נפשו, רק כינתו היתה בהשאלות האלה, להראות לעמו איך נחויץ לפרש את כתבי הקודש, ולא לסמוך ביותר על המעשים (מראפ); ולדעתו השבח שהגיד המשורר האלמוני על גאוני ככל, אמר זאת בתים לב 7.

אולם דברי פורגנס אלה לא נכונים כלל, יען מי ראה כזאת שאיש יהודי בלב שלם, יכתוב על תורת משה בזה"ל: הוסיף שלשים הדעת לבלבל, כעוגה בלי הפוכה, זאת המסכה הנסוכה 8, ועל כתבי הקודש יאמר: זאת רוח עושים, מה נלמוד מהם ומה מועלים וכדומה; ומלבד זאת נראה לתמהון רוחינו, איך היהודי כשר ההוא כדברי פורגנס, השתמש בשירו במליצות יחזקאל הנביא, ויצא לקלל את כל בני יעקב בקללות נמרצות, אשר כל השומע תצלנה אזניו לאמר:

2) עיין במ' פירוש ספר יצירה מאת ר"י ברצלוני (צר 21) ובס' לקוטי קדמוניות לפינסקער (צר 28), ובספר האמונות והדעות לרס"ג הוצאת סלוצקי (צר 78).

3) עיין בס' האמונות והדעות (צר X וצר 20). 4) עיין בס' השריד והפליט להרכבי (צר 147). 5) עיין בהשאלות להלן (ד' י"א אות ש). 6) עיין במ"ע J. q. R. כרך י"ג (צר 741). 7) עיין במ"ע הנזכר כרך י"ד (צר 129). 8) עיין בהשאלות (ד' ג' אות ה') שם (ד' ה' אות פ') שם (אות ת') מר פורגנס בפירושו על המלות, הדעות לבלבל יצא לבלבל את הקורא, ובאמת פירושו רחוק ורחוק מאד, ומה יאמר על המלות הנמרצות שיצאו מפי המשורר האלמוני.

וּמָהֶם עוֹד תִּקַּח בְּפִלִּילִים
וְהִשְׁלַכְתָּ אוֹתָם אֶל תוֹךְ הַנֶּחֱלִים
מִמֶּנּוּ תֵצֵא אִישׁ אֶל בֶּרֶךְ בְּנֵי תָם
יֹשֵׁב אֱהָלִים .
בֵּית יִשְׂרָאֵל .

(יחזקאל ה' ד')

וּמָהֶם עוֹד תִּקַּח בְּפִלִּילִים
וְהִשְׁלַכְתָּ אוֹתָם אֶל תוֹךְ הַנֶּחֱלִים
מִמֶּנּוּ תֵצֵא אִישׁ אֶל בֶּרֶךְ בְּנֵי תָם
יֹשֵׁב אֱהָלִים .

(השאלות ד' ח' אות ו')

גם נראה להלן שעל כמה שאלות ששאל על כתבי הקודש, השיבו כבר רס"ג והראב"ע כמיב מעם ודעת, ואם חי המשורר שהוא אחריהם, לא יצא לשאול עוד שאלות כאלה, גם לא הגיד על הזמן שאחרי רס"ג: לא יספנו דעתם לכונה, אשר נבין כונתו מתוך דברי רס"ג, כי אמר בספרו הגלוי לאמר: מענפי החקות הנה יספנו סוד גם נמה (9), ולפי זה נראה שרצה בעל השאלות להגיד, כי במקרא לא נוסף אצלינו להבין את כונת הגאונים, יען ממונה היא בלבם ולא יגלו פירושם לאיש (10), ובאמת זאת לא יאות להגיד על זמנו של רס"ג כלל, רק על זמנו של הגאון רב צמח שהיה לפניו, כי הוא פירוש בספרו הערוך המאמר מ' אליעזר בן הורקנים: מנעו את בניכם מן ההגיון ר"ל שהוא מזהיר מלהגות במקראות שהן נוטין למינות (11), וכפי הנודע לנו כעת היו בימי רס"ג חכמים גדולים בעיר קירואן בעלי מקרא ומשנה (12), ורס"ג יצא לפרש להם כמה מקומות בכתבי הקודש, כיד ה' הטובה עליו, ולא טמן הדברים בלבו.

ובאמת דברי הפרופ' באכער נכונים, שהמשורר הזה חי לפני רס"ג, יען אידות כופרים כאלה הגיד לנו רס"ג בזה"ל: ואמנם מצאנו שהדומים לו (למנשה), יאשימו בו למשל אמרו: ויאמר למך לנשיו וגו', והשכנו להם כי הכונה בזה לאחד משני דברים וכו', ומהם מי שיאשים את הכתוב: צידונים יקראו לחרמון שריון, והאמרי יקרא לו שניר וכו', וכן כל מה שמענו נגדינו הכופרים, עזרנו ה' אדוננו להשיב בעד תורתו ונתכרה אמתה, וכן התשובה על חייו הכלכלי אשר ספרו קם בין אנשי אומתנו ששים שנה (13); וכונת רס"ג כי הכופרים האלה שאלו על כמה מקומות בתורת משה, על אופן ששאל פה המשורר בעל השאלות, ואמרו ג"כ, מה נלמוד מהם ומה מועלים, ורס"ג יצא בימיו להשיב על דבריהם, ולפי זה נראה

(9) עיין במ"ע T. J. q. R. כרך י"ד (צד 45). (10) עיין בהשאלות דף ו' אות ל'.

(11) עיין בס' דר' לוויים ח"ד (צד 133) וכן פירוש רש"י: לא תרגילום במקרא יותר מדי משום דמשכח. (12) עיין בפירוש דברי הימים לאחר מתלמידיו רס"ג שהוציא מר קירכהיים (צד 18) וז"ל: ואנשי קירואן בעלי מקרא ומשנה חכמים גדולים יצאו משימה זו, והושיבם רב סעדיה אלפיומי. (13) עיני בס' השריד והשליט להרכבי (צד 174), וכפרי לתולדות רס"ג (צד 33).

שבעל השאלות היה ג"כ כופר ומין במוהם ; והשבח שהגיד על נאוני בבל היה רק מן השפה לחוץ ולבו כל עמו , וכן דבר עליהם סרה מקודם , ואמר : הוות תחשוב לשונה וכו', ויאמר לבנות לה בית בארץ שנעד (14) .

המשורר האלמוני היה כפי הנראה איש רבני , יען ידע היטב את מצב ראשי הישיבות ונאוני בבל, גם השתמש בשיריו בהרבה מליצות מחז"ל , כמו : פ"ה לעי"ן קודמות , אם הוא חמא מה חמאו העדה , חכמי גורן ענולה , וכדומה (15) ; עוד הגיד לנו המשורר מעט מקורות ימי חייו , כי בהיותו נער בן י"ח שנה , עזב את בית אבותיו , והלך ללמוד חכמת המקרא , ועבר ימים וארצות והיה הרבה שנים בגולה , עד שידע המקרא בעל פה עד תימו , כי חזר עליו יותר מן מאה פעמים , עד שהיה למליץ נפלא בימיו , וידע פרק בשר , וחבר ספרים גדולים בישראל , ויצא אחרי כן להתוכח עם בני עמו במעמי המקרא , ודבר על כל בית ישראל קשות כרוב כעס וחמה , ושאל שאלות שונות ברוח חפשי על כתבי הקודש , ויצא להתל כמו שפינוזה בדורו , בדבר הסתירות שיש בפרטי השנים בין שמואל , מלכים , ודברי הימים , גם דבר בלעג על תמורת המלות והאותיות בשרשי שפת עבר , והתפאר בגאוה וגודל לבב , כי יש לו לשון למורים , ופיו כחרב וחצים חדים , ומי לפניו יתיצב להשיב לו על שאלותיו הרבות בכתבי הקדש .

אבל מה נכון המאמר הנודע : סתם מקשן ע"ה , כי באמת הרבה משאלותיו אין בהן ממש , והן הבל ורעות רוח , ויש מהן אשר בזמנו היו שאלות נפלאות , אך לפי מצב האקסגוזה בימינו אבדו את מעמן ואינן שאלות כלל , גם על הרבה מהן השיב כבר הרס"ג והראב"ע כלאחר יד אל נכון , למשל על השאלה ששאל המשורר האלמוני : ה' אמר לאברהם גר יהיה זרעך ארבע מאות שנה , ואחרי כן נוסף עוד שלשים על הארבע מאות שנה מאיזה עת תחשכנה השנים האלה (16) , על זאת השיב רס"ג , כי החשבון הראשון הוא מעת שנולד יצחק , והחשבון השני הוא מעת שיצא אברהם מחורן אל ארץ כנען (17) , וכן מה ששאל עוד : יהורם מת בן ארבעים , ובמותו היה בנו בן שתים וארבעים (18) , ועל זאת השיב רס"ג ואמר : אולי יביאהו לזה מחשבו שיש בו הגדה שהיא שקר , שיהיה הבן גדול מן האב שנתים וכו' , ואומר כי מנין

(14) עיין בהשאלות ד' ה' אות ג'. (15) הח' פאונאנסקי הראה לנכון במאמרו הנדפס במ"ע J. q. R. כרך י"ג (צד 748) ששני המאמרים האלה נמצאים במדרש חז"ל , המאמר הג' שהוספתי פה נמצא בג' סנהדרין (דף ל"ו ע"ב). (16) עיין בהשאלות להלן (ד' ג' אות ה'). (17) עיין בספרו האמונות והדעות (צד 121), והראב"ע בפירושו הקצר על שמות (י"ב ט') ואמר וזה הפירוש של הגאון נכון הוא . (18) עיין בהשאלות (ד' ד' אות ג').

שנים ועשרים שנה לחייו, ומנין השנים וארבעים שנה לחיי אמו, והיתה העלה בזה כי בעבורה מת (19). וכן על השאלה ששאל עוד: מדוע על שם נאמר בתורה שנולד בדמותו כצלמו. ולא נאמר כן על קין והבל (20), על זאת השיב הראב"ע ואמר: ויולד בדמותו כצלמו וגו' בעבור שנמחה שם הבל גם קין במכול (21)! גם על השאלה: מדוע לא זכר משה בספר דברים, יום תרועה ויום הכפורים, כאשר הזכיר שם כל המועדים (22), על זאת השיב ג"כ הראב"ע לאמר: ולא הזכיר יום תרועה ויום העשור, כי אין הצבור מתהבר במקדש (23); וכן על השאלה: איך לקח הנביא הושע אשה זונה (24), השיב הראב"ע שהכל היה בחלום נבואה, ויצחקי אמר שלקח הנביא אשת זוגנים, וזה מוכח בסנדרים (25). אמנם מי היה המשורר האלמוני ההוא ומה שמו, שערב את לבו לשאול או שאלות רבות, ולדבר על כתבי הקודש ככל העולה על רוחו, ע"פ הכ"י שמצא שעכמער, לא נודע לנו אודותיו מאומה, יען נלקח הכ"י ההוא בחסר בראשו ובסופו וגם באמצע, רק בשני מקומות בסוף שיריו, יוזכר המשורר האלמוני שמות משני אנשים שונים, אחד אלעזר בן עזריה, והשני בן ברוקה, אשר לא שצענו אודותם דבר או חצי דבר עד היום (26), אך לדעת הפרופ' באכער, צ"ל פה בן ברוקה במקום בן ברוקה, יען כל השיר ההוא הולך בדרו על רה, כמו: החרה, במשורה, וכדומה. אבל נעלם מעיני מר באכער, כי דרכו של המשורר הזה, כאשר יגמור את שירו הגדול ע"ס הא"ב או תשר"ק, לחתום לרוב את שירו ההוא, עם עוד שיר קטן בחרוז אחר בסופו, כמו שנראה משיר אחד ממנו שנחרזו כלו על סה, כמו: פלוסה, להתעלסה, וחתם אותו במלת עזריה, וכן יש ממנו שם עוד שיר אחר שהולך כלו בחרוז על זה, כמו: עזה, לראיה וכדומה, וחתם אותו במלת נכונה (27), ומכאן נראה ברור שאין לשבש בן ברוקה על בן ברוקה כלל.

והנה כפי הנודע לנו יצאו הרבה כתות שונות בדת מחמד, עוד הרבה שנים לפני רס"ג ז"ל, ומדן היתה כת אחת אשר אנשיה כפרו בקדושת הקאראן, הוא תורת הישמעאלים, ואמרו שהוא מעשי ידי אדם שעלול לקעות (28), וכנראה הזכיר רס"ג את אנשי הכת ההיא, ואמר: שמעתי כי יש אנשים שאומרים כי אין לבני אדם צורך לנביאים, וששכליהם מספיקים

(19) עיין בספר האמונות והדעות (צד 72). (20) עיין בהשאלות (ד' ב' אות מ'). (21) עיין בפירושו על התורה (בראשית ח' א'). (22) עיין בהשאלות (ד' ו' אות נ'). (23) עיין בפירושו (דברים ס"ז ח'). (24) עיין בהשאלות (ד' ט' אות פ'). (25) עיין בפירושו על הושע (א' א'). (26) עיין בהשאלות (ד' ח') שם (ד' י"א). (27) שם (ד' ג'). (28) עיין בספר נעשיכמע דער הערשענדיגער יודענען דעם איקלאמסמאט לקעמער (צד 283).

להם להישירם במה שיש בהם מן המוב ומן הרע (29). דעות חפשות כאלה מצאו אז כפי הנראה מסלות בלב אחדים מבני ישראל הרבנים, ויצאו נ"כ לכפור בקדושת כתבי הקודש, כי זה לעומת זה עשה ה', כמו שיצא ענן וסיעתו לכפור בתורה שבכ"פ, ע"י הריב שהיה על אופן זה ברת מחמד, בזמן לא כביר לפניו, בין השיעין ובין הסניין (30); גם הזכיר רס"ג עוד כת אחת שהיתה אז בישראל, ואמר: יש אנשים שנקראים יהודים, חושבים כי אלה המועדים כלם (על ימות המשיח), ואלה הנחמות היו כלם בבית שני ועברו, ולא נשאר מהם דבר (31). ולפי זה נאמר שהמשורר האלמוני בעל השאלות, אחר עברו בארצות שונות, בא בין אנשים שהיו מחברת הכופרים בקדושת כתבי הקודש, אשר נתפזרו או כהרבה מקומות, ונקראים כעת בלע"ז רציונליסמן, והוא היה כאחד מהם, ויצא לעשות נפשות רבות לחברתו, ולדעתי היה שמו: אלעזר בן עזריה, כנראה זאת מחתימת שירו: חבורת הצדיק ודורו, ואלעזר בן עזריה (32), וכזה רמז על שמו ועל אנשי חברתו.

עוד נראה שהראש מן החברה ההוא, נקרא אז כפי אנשי סיעתו בשם צדיק, כמו שאמר זאת המשורר אלעזר בן עזריה מיד בשירו: דבה יוציאו על הצדיק בגאון ובוזה (33), ושמו של הראש היה כפי הנראה: בן ברוקה, וזאת הגיד לנו המשורר בסוף שירו:

קנא קנאתי לקדושת עדתי

ובאפי עלתה חמתי

על הצולעה היושבת המתרפקת לעמתי

ומלין תפציר על חכמי אומתי

לאמר: אפם משיב ועומד למנמתי

מאהלי בן ברוקה (34)

ובונתו במלת הצולעה על בני ישראל עמו, המחזיקים בקדושת כתבי הקודש בכל עו, והם יתפארו על הכופרים בהם, ואומרים בגאון ונאון כי אפם משיב על דבריהם, ואין איש שיוכל לעמוד נגדם, מאהלי או מלשכות של הכת אשר הראש שלהם הוא בן ברוקה, ומטעם זה נבחר הוא המשורר האלמוני מאנשי חברתו להתיכח עמם, ועליו עלה הגורל לריב את ריבם,

(29) עיין בס' האמונות והדעות (צד 61). (30) עיין בס' לקוטי קרמוניות לצינפער (ד' י"א). (31) עיין בס' האמונות והדעות (צד 126). (32) עיין בהשאלות (ד' ת). (33) שם אות ד'. (34) שם (ד' י"א) השירים האלה שנמצאו בגניזה של קאירא הם בלי נקודות, ואנכי עמלתי לנקד אותם ולסדר אותם אל נכון.

ולשאל מהם שאלות רבות, ולהראות להם כי אין כח בידם להשיב לו, רק יחוגו וינעו כמלאי שכרון (36), ועוד הרבה לשפוך בוז על בני עמו כמים, ברוב דברים מרכים הכל, וכפי הנראה היה חוי הכלבי ג"כ מבעלי כת הזאת, שיצאו לדבר על כתבי הקודש תועה, והוא בדה מלכו תורה [חדשה] ורבים מבני ישראל נמשכו אחריו, כמו שהעיד רס"ג שראה מלמדי תינוקות מלמדים אותה בספרים ובלוחות עד שבא הוא ונצחם (36); וכן אמר הראב"ע: ישתחקו עצמות חיי הפושע וכל הזונים אחריו, שאמר כי מנהג זה המן לרדת עד היום במדבר (37), גם הגיד חוי הכלבי: כי משה ידע מיעוט הים בדרתו, ועת רבו בעלתו בחמשכו, והוא העביר עמו במיעוט הים כמשפטו, ופרעה לא ידע מנהג הים על כן טבע (38). ולדעתי על אנשי הכת הזאת, שיצאו לשאל שאלות ברוח חפשי על כתבי הקודש, אמר אז ר' אהרן בר' משה בן אשר אחד מראשי המסורה בזה"ל: ואם יתן אדם דעתי במקרא, ויכון לבו לשמים ויחפש ויחקור ימצא, ולא יסתרו ממנו דברי תורה, אם יחקור ויחפש בדעה שלמה, ולא יטה לשירות ולא יהיה אחרי רבים לדעות, ימצא ויגלו לו סתרי התורה במקרא ובפירושו וכענינים הקשים (39).

השירים הנפלאים ששר אותם לדעתי, אלעזר בן עזריה, ונמצאו בעת בגניזה של קאירא, הם יקרים לנו מאד, כי על ידם נראה אור על כמה דברים, יש מהם הנוגעים לראשי הגולה ונאיני בכל, ויש מהם הנוגעים למצב שפת עבר כתקופה ההיא, ואיך השתמש המשוור אז בבטויים נפלאים ובמלות שונות, אשר לא שמענו אותם עד היום, כמו: אשונות, לאמים, מצבור, מוצפר, נצעפת, גלגל המלים, דמיון שכליו וכדומה (40); גם נראה ע"י השירים האלה ברור כשמש, כי הספר חכמת בן סירא הנמצא כעת בשפת עבר, היא באמת המקור ממנו, לא העתקה שנעשה במאה ה"א לסה"נ כאשר יחשבו חוקרים אחדים, יען אז היה מוכרח המעתיק ההוא, להשתמש בהבטויים ובהמלות והסגנון שהיו שגורים בימיו, והם נושאים עליהם, חותם של הזמן שעמד בו, כמו שנראה זאת משירי

(36) שם (ד' א' אות צ') ושם (ד' ד' אות ש'). (37) עיין בס' קבלת הראב"ד הוצאת גייבויער ח"א (צד 66) ודברי ר' סעדיה אבן דנאן בספר חמדה נגזזה (צד 28). (38) עיין בפירושו הקצר על שמות (פ"ז ט"ו). (39) עיין בפירושו הגדול על שמות (י"ד י"ו). (40) עיין בס' דקדוקי המעשים לכן אשר (צד 63), וכן אמר תלמוד רס"ג בפירושו על דברי הימים (צד 7) וז"ל: והשונה שנכנס בו השיבוש כאשר אמרו חכמים שבשבת כיון דעל על, מתרעם ואמר לא כן בדיו .. כאשר ראמות לאויל חכמות (משלי כ"ד ז') אין לו לאויל בחכמה אלא תרעומת וכו', והחכם דן את הדברים לאמתם ומעמידן על בוריהן. (41) פשר המלות האלה יבוא בפירושי על השאלות.

אלעזר בן עזריה, וכן מן הספר משלי בן סירא, שחבר איש אלמוני בזמן קדמון (41), אבל בספר חכמת בן סירא שנמצא בשפת עבר, אין מבמא אחד ומלה אחת מן התקופה הזאת של המאה ה"א לסה"נ, ומכאן עדות נאמנה ששפת הספר חכמת בן סירא קדומה מאד, ולשונו וסגנונו של המחבר בעצמו אנושומעים.

ומלבד זאת נראה ע"י השירים והשאלות של אלעזר בן עזריה, גם את חדש על השאלות של הראב"ע, אשר נכתבו ג"כ בחרוזים, וכלאחר יד ישאל ג"כ שאלות נפלאות על כתבי הקודש, כמו: למה ציר נאמן ממן המצרי בחול, ולמה המצרים עשו רב פלאי משה וכדומה (42), ומכל אלה נראה שהראב"ע כתב השאלות שלו, על דרך השאלות של בן עזריה, אך בותרון הכשר דעת; עוד נראה איך רבני מצרים היו אז מתונים בדינם, ולא גזרו מדר על השאלות של בן עזריה שריפה, מטעם שיצא לדבר על כתבי הקודש, רק ננוז אותן מעיני המון העם, ועל ידם נשארו ביריגו עד היום.

(41) עיין במאמרי: משלי בן סירא, נדפס בהשאלה כרך העשירי. (42) עיין במצרי ר' אברהם אבן עזרא כרך ב' (צד 24 וצד 28).

גוף הספר

- (א) תשוב אם יש אתך ⁽¹⁾
ואל המהמה בתמהה ⁽²⁾
נקמה נפשם עובו עליה שיהם
לתוהו והבל כלה כוחם
פני להבים פניהם, כי הורד לארץ נצחם
ועינם מבעם ברה ⁽³⁾
סבו אל מרחק ואולה
ואל דרגה ומארכה וצנורי וסגולה ⁽⁴⁾
עזרה בצרות אולי תשאלו, כי יד מכם אולה
אל ארץ עיפתה הלוכה ⁽⁵⁾
עונגי המעמים ופורמים בשיר בעל יין ⁽⁶⁾
ישברו קולם באחי תוכל קין ⁽⁷⁾
בדויד חשבו להם חכמה ולב אין
ולא יוסיפו לגברה ⁽⁸⁾
פערו פיהם ובלשונם חוכים ⁽⁹⁾

בפירושי זה יבואו ד"ר האלה ש' שעכטער, ב' באכער, פ' פאונאנסקי, נ"פ - נ.
חורזעם, המוסגר כחצאי מדובע [בגוף הספר, לא נמצא בכתב יד, רק נוסף ממני או
מאחרים בדרך השערה.

- (1) תתחלת השיר חסר בב"י, גם נאמר שם: ישאתך, אך ב' תקן לנכון: יש אתך.
(2) כמו לשון הכתוב (ישעיה כ"ט ט'). (3) בב"י: דרגה, ש' תקן לנכון: דרגה, בב"י:
חישמרי, אך לדעת ג"פ צ"ל: וצנורי, עיין בספר דקדוקי הטעמים לבן אשר (צר 18) תשיעיות
היא צנורי, (4) טעמי המקרא (פראט) יפרשו ויומרו בקולם. (5) בראש' (ד' כ') יוכל אבי
בל תפש כנוד ועונב. (6) ג' גישין (ד' מ"ו) אחוכי קא סחייכית.

יבש בחרש פוּחם בְּקִמְצָה מְאִירִים (7)

וַיְהִי לְאֵבֶל בְּנוֹרָם וְעוֹנָבָם לְקוֹל בּוֹכִים

נָהִי נָהִיָּה נָהִה .

צָבֵא יִצְבְּאוּ כָלֶם עַל הַפְתָּרוֹן

יְחוּגוּ וַיִּנְעוּ בְּמִלְאֵי שְׂדֵרוֹן

זֶה אוֹמֵר בְּכֹה וְזֶה אוֹמֵר בְּכֹה עַד הַפְתָּרוֹן (8)

וְהַגְדוֹל דָּבָר נֹתֵן נִפְשׁוֹ וְאִין יִתְרוֹן (9)

וְכֵם לֹא בָהֶה .

כְּנִצִּי מִלִּין וּשְׁבֵל מַעַט אִם יִשְׁאַלּוּ

אִין פֶּח לָהֶם לְהָשִׁיב , כִּי אִם יִשְׁלּוּ (10)

בְּחָקִים וּמִשְׁפָּטִים נּוֹקְשׁוּ וְנִכְשְׁלּוּ

וְאוֹעֵק וְאוֹמֵר אָהֶה .

רֹנְגִים וּבּוֹגְדִים מִכְחִישֵׁי מִצַּח עַל דָּבָר כְּזָב

יַעֲדוּ הָאֵמֶת וַיַּחֲזִקוּ שְׁקֵר וְכָזָב

וְהֵם חֲכָמִים בְּעֵינֵיהֶם כְּגוֹי מִשְׁפָּט לֹא עֹזֵב (11)

תִּלְיִלוּ עֲלֵיהֶם הֵה .

שְׁמַעוּ שְׁמַעוּ (וּבְרוּזוֹן קוֹלָם) (12)

וְהִנֵּה מִפִּיהֶם יֵצֵא בְּטַעְמֵי עֵקוֹלָם

יִשְׁאוּ רֵאשִׁים בְּפִשֶׁר שְׂיֻקוֹלָם

הַשְׁמָחִים לֹלֵא דָבָר וְקוֹמָתָם נִבְהָה .

הִתְקַעוּ חֲצוֹצֶרֶת בְּרִמָּה וְשׁוֹפָר בְּגִבְעָה (13)

(7) עיין בספר דקדוקי המשפטים לכן אשר (צד 11) ראשונה היא קמצה, והראב"ע במ"י

צחות (ד' ג' ע"ב) יאמר : קמן גדול מורכבת מחולם ומפתח וכו', דק אנשי טבריה גם חכמי מצרים, ואפריקא, יודעים ללקרוא הקמן הגדול. (8) מלשון חז"ל : בתר הכא, והכונה עד האחרון שבהם, וכן נמצא במ' דברי הימים להשמונים שהוציא נייבויער (צד 36) וקם בתרון כהנים וכו', (9) מיכה (ו' ג') וכונתו גם האחרון גם הגדול שבהם ידבר מלים בלי טעם. (10) דה"ב (כ"ט י"א) וענינו שגה. (11) בכ"י : בנרי, אך ב' ופ' תקנו לנכון ע"פ הכתוב (ישעיה נ"ח ב') כגוי משפט וגו'. (12) איוב (ל"ז ב'). (13) הושע (ה' ח').

יֹאסֶפוּ עָמִים עַל הַצֹּלָעָה (14)
 לְהוֹצִיא מִלְּבָה תַעֲתוּעָה דְּבָרִי בִלְעָה
 הִיא רָאֲתָה בֶן תִּמְהָה .
 בְּאַזְנוֹתָה אִמְרָתִי קוֹל מְלִים (15)
 לֵאמֹר גִּדַּע הַמִּקְרָא בְּכָל פְּעֻלִּים
 לֹא יוֹתֵר דְּבַר מְרָאשׁ וְעַד יִשְׁלִים
 הַמִּשְׁפָּח עֲצֻמוֹ בְּרוֹב מַהֲלָלִים
 אִם יֵשׁ מְלִים הַשִּׁיבָה .

אחרת

הַתְּשׁוּבוֹ כְּלָכֶם וּבֹאוּ אֵלַי
 אִמְנֶם כִּי לֹא שֶׁקֶר מִלִּי
 אֲכִין שְׂאֵלִי שְׂאֵלוֹתַי לָמוּ דִי עַל בְּנֵי עֲלֹנָה. (16)
 לְשֵׁאוֹלוֹתֵי הַבְּרָרוֹ מִן הַמִּכְתָּב (אֱלֹהִים) (17)
 אֲשֶׁר בַּתּוֹרָה וּבִנְבִיאִים וּבִכְתוּבִים חֻקִּים
 בְּעֵדוֹת וּמִשְׁפָּטֵי יְיָ בַּתּוֹרָה וּבִמִּצְוָה .
 רְעִיּוֹן רוּחַ וְדַעַת הַבָּרִם
 נֶאֱיִן תְּבוּנָה רַק לְתַאֲבָתוֹם לְגֶרֶם
 אִישׁ שִׁפְתִּים וְרוֹב דְּבָרִים ...
 עֲמוּ נִלְוָה .

(ב) כְּשׁוֹבוֹת תְּהִינָה אֲזִינָה , לְדְבָרֵי הַשְּׂבִילָה
 דְּבָרֵי רוּחַ לֹא יוֹשִׁיעוּהָ וְהַרְבוֹת מְלָה ...
 לְהוֹצִיא מִסּוּד הַמִּכְתָּב לְדֶרֶךְ לֹא סְלוּחָה
 לְשׁוֹם הַמִּשְׁפָּט עוֹה עוֹה .

(4) מִיכַיִל : ו' הַצֹּלָעָה כְּנוֹי לַעַם יִשְׂרָאֵל . (16) כְּכִי, אֲכִין, כְּכִי : עוֹלָה, אֲךְ
 ב' וס' תִּקְנוּ לִנְכוּן ע"פ הַחֲרוּז כְּמוֹ וְהִשְׁמַע י' ט' בְּנֵי עֲלֹנָה . (17) כֵּן אִמַּר מִיד בְּאוֹת ע' :
 מִקְצֵה מִכְתָּב אֱלֹהִים .

צִדֵּק מִשְׁפָּטִי יִי אֵמֶת יַחֲדוּ צִדְקִי
מִקְצֵה מִכְתָּב אֱלֹהִים אֵל קִצְרוֹ יוֹבְדִקוּ
יִתְּנוּ עֲדֵיהֶם וַיִּצְדְּקוּ

כִּאֲשֶׁר אֱלֹהֵי צִוָּה .

פּוֹעֵל שְׂמִיכִי לֹא אֲשַׁאֲלֶךָ , אֵיךְ וּמָה ,
יִדְעָתִי כִי תִבְצֹר מִמֶּךָ מִזְמָה
כִּי מִי יִסְפֹּר שְׂחָקִים בְּחִבְבָּמָה
אָדָם לְהַבִּיל שְׂוָה .

עֲלֵט וְאוֹר אֵיךְ אֶמֶן רָקְמוּ (18)

חֲשֹׁךְ אִי זֶה מְקוֹמוֹ

אֵיזָה הַדָּרָךְ יִחַלֵּק אוֹר בְּיוֹמוֹ

יִפְיץ קָדִים עָלֵי גֵוָה ,

שָׁלֵם מִמְדֵי אֶרֶץ כִּי תִבְקֹר .

וּמִסָּד דִּלְתִי תִהְיוּ כִי תִתְקַר

תִּעֲזִיבִי הָאֲנָשִׁים הָהֵם תִּתְקַר

אִם יֹאמֶר לְדַעַת יִהְיֶה לָבוֹז , לֵב נִעְלָה .

נִזְרָא אֱלֹהִים אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת הָאָדָם יִשְׂרָאֵל

וְהִנֵּה בִקְשׁוֹ הַשְּׁבוֹן מִשְׁרָשָׁר (19)

בֵּין תִּבֵּן אֶת אֲשֶׁר לְפָנֶיךָ מִיֶּשֶׁר

וּדְבָרָיו תִּתְּנֵם לְפִתְחֵי תִקְוָה .

מִאֲבֵל בְּשֵׁר לָמָּה לֹא הוֹמַר לְבָנִי וְאָדָם וְתִהְיֶה

כִּי אִם לְבָנִי נָח בְּנוֹרָה צִוָּה

(18) עלט כמו עלטת, ר"ל חשך ואור איך עשה ח'. (19) קהלת (ו' כ"ט) משרשר
כמו שמות (כ"ח י"ד) שרשרות זהב, וכוונתו כי חפץ האדם לקשור בשלשלת הדברים זה
לזה, אבל לפתח תקוה (תושע ב' י"ז) ר"ל כי נחוצ לאדם ליחל ולקות תרבות עד שיבין
מעשה ה'.

ומאדם ועד נח מה עשו למה לא אכלו בשר תאווה
כי אדני לא צוה .

מרוחים, במה סעד אדם בתוך הנגה (20)
וכמה לו שם, יום או מאה שנה
הגר אם ידעת בינה

אור נא בנבר חלציה, בעז וחדיה .
לדת שנת נקב בו אדם דמותו וצלמו
ולקין והבדל לא נזכר עליהם נלמו
ומה עד שלשים ומאת לא הוליד בצלמו בעולמו
בדמותו אשר לא שנה . (21)

כזה היכשר לכם יודעי תבונה
כי הבורא חתך קץ לדור המבול ומנה
וקיו ימיו מאה ועשרים שנה
בקצב וקצוה . (22)

ישר דבר יי בכל המכתב חפשו
ואולי השנים תבואינה אל נכון הסו
נידו לאחור ולא לפנים, כי נחפשו
במנין ותקוה . (23)

מפסר שנת ודורו יומם נחרת
שם ודורו בלעדי תרח והרין, מן המכתב נחרת
הלעיטני נא מעט יערת . (24)

(20) מרוחים, עיין בס' דקדוקי הטעמים לבן אשר (צד 17) וז"ל: ממצעת הפסוק וכרויתת, וכונת המשורר כאן: אמנם ה' לא הותר לאדם הראשון לאכל בשר אבל הגידו בא סבארי המקרא, מה אכל האדם שם, וכמה ימים היה בנן עדין. (21) עיין במבוא . (22) הראשית בפירושו (בראש' ו' ג') ואמר שם: יש אומרים שזה קצב כל אדם וכו', והאמת מה שאמר המתרגם ארמי, שנתן קץ לאדם כמעט עור ארבעים ואם ישוכו ימלטו, ואם לא ישוכו וימותו. (23) כוננו אם נחפש לא יעלה מספר השנים לנכון. (24) מספר ירמיה נ"א כ"ז) שתי' לשר ונגיד, בכ"י: מעט יערת, אך ב' תקן לנכון: מעט . (2)

למען ספוט הָרָה .

חַק, בַּעַת הַהִיא וַיֵּרֶד יְהוָה
יִמְאָחִיו מִרֶם הַקָּבֶר יוֹסֵף, הִגֵּה לַתּוֹרָה וּלְתַעֲוִיָּה
מִה בָּצַע יָכִי לֹא עוֹדִי עִמָּם הָיָה בַּעֲדָה (25)
וּבְתוֹךְ עֲשָׂרִים וּשְׁתֵּים עָשָׂר
הִגִּיעַ אוֹנֵן עִם אִשָּׁה לְהַעֲדָה

ג) לְחֵרוֹשׁ בַּעֲגָלָה מִמֶּנָּה ,
וְהִלְדֵּת פֶּרֶץ וּבְגִי פֶרֶץ חֲצֹרֹן וְחִבּוֹל לְעוֹדָה
יָמֵי שְׁנוֹתָם בָּהֶם כַּמָּה לְהַתְנֶה .

חֵי עוֹלָם הַבְּמִית הָאֵב וְהַסִּבִּירו
כֹּה יִהְיֶה זֶרַעַךְ, (וְהָאֵמִין בְּדָבָר) (26)
וְאִיךְ אַחֲרֵי כֵן עָנִיתִי בְּאֵף וְהִמְרִירו
כִּי גַר יִהְיֶה זֶרַעַךְ בְּאֶרֶץ צָרו
לְהַפֵּר אֶת הָאֶתְנָה .

זָמֵן אִם לֹא שְׁלֵם לְאִמְרֵי
לְמָה כִּכְל הָאוֹמוֹת הַעֲבִידוּ הַמִּצְרִי
לֹא יוֹכֵל הָיִית בְּכָל הָאֲרָצוֹת, וּבְמַעֲבַד עֲבָרִי
נִפְרַד לְתַאֲהָה .

וּבָיֹום הַהוּא נִשְׁבַּע לְתַתּוֹ עֲשָׂרָה גוֹיִם מוֹרְשָׁה (27)
אִיךְ וּבְחַמְשָׁה מְקוֹמוֹת אָבֵר שְׁשָׁה
וּבְאֶחָד חֲמִשָּׁה, וּבְאֶחָד שְׁלֹשָׁה

וּמִשָּׁה הוֹסִיף שִׁבְעָה בְּתַפְרִשָּׁה, וְאָנָּה צִנָּה . (28)

(25) מדבריו הראב"ע בפירושו (בראש' ל"ח א') נראה כונת המשורר פה ואיך לחקן לשוננו, וכה אמר הראב"ע שם: ויהי בעת ההיא, אין זאת העת כאשר נמכר יוסף רק קודם המכרו וכו', והוצרכתי לפירוש הזה בעבור שאין מיום שנמכר יוסף עד יום ודת אבותינו במצרים רק כ"ב שנה, והנה נולד אונו שהוא שני לבני יתורה, וגדל עד שהיה לו זרע. (26) בראשית (ט"ז ח'). (27) שם (ט"ז י"ח) שמות (ג' י"ז) שם (ל"ג כ') דברים (כ' י"ז). (28) שם (ו' כ'). הראב"ע בפירושו (בראש' ט"ז י"ט) יאמר: בפרשה הזאת הם עשרה במצרים, ובמקום אחר בכלל; וכוה השיב כלומר יד על השאלה הזאת.

הַפְּרִישׁ אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה, חֲבֵל

לְיָרְעוּ בַעֲבוּדַת סָבֵל

וְאַחֲרֵי כֵן הוֹסִיף שְׁלִשִּׁים, הִדְעַת לְבַלְבֵּל (29)

מֵאֵין תִּצְאָנָה אֱלֹה הַשָּׁנִים אֲשֶׁר הִתְנָה.

דָּבַת הָאָרֶץ שָׁמְעוּ, וַיְמִינוּ הַרִים

אִם יִרְאָנָה אִישׁ לְמַעֲלָה מַעֲשִׂים (30)

בְּלִתִּי כָלֵב בֶּן יִפְנֶה הַקְּנִזִּי מִן הַגָּרִים

הוּא יִרְאָנָה בְּשִׁלּוֹה.

גֵּשׁ הָלָאָה וְהֵבֵן גִּבּוֹן בְּאִישִׁים

יְהוֹשֻׁעַ בַּחֲסָרֵי עֲשָׂרִים הָרָשִׁים (31)

וְאַרְבָּעִים בַּמִּדְבָּר הִנֵּה שְׁשִׁים

נִוְתְּרוּ מִיָּמֹו בְּחִלּוֹק הָאָרֶץ חֲמִשִּׁים

בְּמֹתוֹ אֲשֶׁר חִיָּה. (32)

בִּיקָר עוֹד יָמֵי דָוִד וְשִׁמְּוֹאֵל לְאִמִּים (33)

וְעָלִי, וְאַגְרֵת יִפְתָּח, וַיְמִי הַשּׁוֹפְטִים (34)

אִיךָ יִגִּיעוּ לְאַרְבַּע מֵאוֹת וְשִׁמְּוֹנִים נְפָרְטִים

בְּלִי מַעֲוֹת וּמַעֲוָה

(29) עיין במבוא דעת רס"ג בזה. (30) במדבר (יד כ"ט). (31) כונתו אם תתבונן על מספר שנות האנשים שמשלו על ישראל, כמו יהושע, דוד, ושמואל וכו', ואיך עלו שנותיהם לדי' מאות ושמונים, ותראה כי החשבון הזה לא נכון כלל, יהושע חי מאה ועשר שנים, נחמר משנותיו עשרים שנה הרשים בתורה מקודם (במדבר י"ד כ"ט) יפלו פגריכם וגו' מבן עשרים שנה ומעלה, כי לפי זה היה אז בעת הניווה בן עשרים, הוסיף עוד לזה ארבעים שנה שהיה במדבר, יעלה ביחד ששים, והנה כאשר יהושע חי מאה ועשר, עלה לו חמשים שנה על חלוק הארץ, ואם תחבר לזה שנותיו של הכהן עלי, וימי השופטים, וימי שמואל ודוד לא יעלה חשבון השנים היטב, אבל דברי המשורר לא נכונים, כי לדעת חז"ל שבע שנים כבש ושבע שנים חלק יהושע את הארץ, ועיין סדר עולם, רבה (פ' י"ב) מאה ראבנער.

(32) חז"ל: כמו (תהלים י"ט ג') יתוה דעת. (33) לאשים, כמו (ש"ב י"ח, ח') לאש לי לנער, פי' בנחת, ויש אומרים לשון כיסוי וסתר, עיין מחברת הערוך לר"ש פרחון ערך אש. (34) אגרת יפתח, כונתו על הפרט שכתב יפתח במכתבו למלך בני עמון (שופטים י"א ב') בשבת ישראל וגו' שלש מאות שנה.

אִישׁ בִּשְׁתִּי לֹא הָיָה לְשֹׂאוֹל בְּתַחֲלֵית מַלְכוּתוֹ
 וְאַחֲרֵי מוֹתוֹ נִמְצָא אַרְבָּעִים לְמֹלְדָתוֹ
 וְאַרְבָּעִים לְאַבְשָׁלוֹם בְּמִרְדּוֹ (35)
 לִפְנֵי מַלְכִּים לְרָאוֹה .
 נָאָה צוּרָה , יָפָה תְּמוּנָה
 גִּשׁ הַלָּאָה וְהַסֵּר תּוֹאנָה
 וְאֵל דְּבָרֵי הָאֵזוּינָה
 וְהָשֵׁב מִן הַמִּקְרָא גְבוּנָה .

אחרת

לֹאסָא בִּשְׁנַת עֶשְׂרִים וְשֵׁשׁ לְמַלְכוּתוֹ מֶלֶךְ אֵלָה
 וְכָבֵד בַּעֲשָׂא מַת קָבוֹד בְּמַחֲלָה
 וְאִידָּה בִּשְׁנַת שְׁלֹשִׁים וְשֵׁשׁ לֹאסָא , בַּעֲשָׂא עוֹלָהוּ
 וּלְכָד אֶחָוָה . (37)

בֶּן אַחָאב הוּא יְהוֹרָם מֶלֶךְ עַל שְׁמִרוֹנָה
 בִּשְׁנַת שְׁתֵּים לַיהוֹרָם בֶּן יְהוֹשָׁפָט , שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה שָׁנָה
 וְעוֹד וַיהוֹרָם בֶּן יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ וְנִתְמַנָּה (38)
 בִּשְׁנַת חֲמִשׁ לַיהוֹרָם בֶּן אַחָאב וּבְאַמּוֹנָה
 וְאִידָּה מֶלֶךְ בְּחַיִּי אָבִיו , וּמִמְלַכְתָּ אָבִיו גְּבוּנָה
 (ד) בְּקִרְיָה עֲלִיזָה .

גָּנַע יְהוֹרָם בֶּן יְהוֹשָׁפָט בֶּן אַרְבָּעִים
 וּבְמוֹתוֹ כָּבֵד הָיָה קִטָּן בְּגִיּוֹ בֶן שְׁתֵּים וְאַרְבָּעִים (39)

(35) ש"ב (ב', י') עיין אברבנאל, שם (פ"ו ו') עיין הבאור וסדר עולם רבה (פ' י"ג)
 י"ד) הנזכר . (36) יחזקאל (כ"ח, י"ז) לפני מלכים נתתיך לראות בך, וכונתו כי מידת
 אבשלום נגד דוד אביו, צריך להיות אזהרה למלכים עם בנייהם : (37) עיין דה"ב (פ"ו,
 א') עיין הבאור שם : איך יצדק היות עלות בעשא בשנת שלשים ושש למלכות אסא וכו'
 ע"ש ; החסר פה בכ"י יקן ג"ס לנכון . (38) החסר תקן ג"ס לנכון, ועיין מלכים ב' (א'
 י"ז ; ח', ט"ו) והבאור שם. (39) מ"ב (ח' כ"ו) דה"ב (כ"ב א') ועיין רש"י שם .

ומלך בשנת שתיים עשרה בקבועים
ועוד באחת עשרה שמת לתעוהו
הלא זאת רוח עושים
וחמה עזה.

דרך ירבעם בן יואש במלכות אום שלישיה (40)
בשנת חמש עשרה למלכות אמציה
ובשנת עשרים ושבע לירבעם מלך עזריה בן אמציה
ובשנת עשרים ושלש שנה ליואש בן אחזיה
ועוד בשלשים ושבע מלך בנו בקשת רמיה
והמלאכה נמכזה.

הלא חמש עשרה שנה מלך אמציה עם ירבעם
ובשנת חמש עשרה לירבעם המלך עזריה על העם
ואיך יחשב עשרים ושבע בפעם, ובראש כלם ובצעם
העמנה היא אם רזה. (41)

ובחשבון הראשון במות ירבעם והורד לאשמה
כבר עזריה במלכות עשרים ושבע שנים נמנה
בחשבון השני ומלך ארבע עשרה שנה
ואיך מלך זכריה בן ירבעם הנה
בשנת שלשים ושמונה שנה
הנה דרך גלוזה. (42)

זר נכתב אחו בשנת שבע עשרה לפקח'
ובשנת שתיים עשרה לאחו הושע למלכה לחם
אלה שמונה שנים איך נמסו ברקח (43)
לשבי ולבזה.

(40) דרך כמו דגא בארמית, וכשפת עבר מעלה, וכן נאמר בתוספתא שביעית פ"ג
(ג) לא יחליק ולא ידריג. (41) בראש כלם ובצעם, כמו (עמ"ס ט' א') ובצעם בראש כלם.
(42) עיין במפרשי התנ"ך, ועיין סדר עולם רבה הזכור בכמה מקומות ותבין כונת
המסורר פה. (43) בכ"י: ברקח.

חרט עוד , כי מלך הושע בשנת עשרים ליותם
 וכבר יותם נקבר ונסתם
 איוה מושל עלי ומשול אז איתם
 אם לי רזה . (44)

מבע שני יהויכין , שמונה עשרה וחדשים שלשה
 וכדברי הימים שמונה שנים וחדשים שלשה ועשרת ימים חרושה
 השבילו יודעי דת מורשה . (45)
 יחש והגולה שמונה עשרה אלה , בשנת שמונה (46)
 וארבעת אלפים ושלש מאות בשנת שבע הכל ימנה (47)
 והנה ביר המלאכים הבאים אל צדקיה ובה
 אג

והוציא יהויכין מבית האסורים
 בירח חמשה ועשרים , ונספים על שבעה ועשרים (48)
 וכן בעשר לחדש והשמיני בשבעה לחדש מתסרים (49)
 בגאולה דברי הימים צרופים
 זה לזה יוסיף

ה' וערוכה .

משבילי עם הואילו פנו אלי
 ועל פניכם אם אכזב במלי
 כל אשר באהר יטמא , וגם בלי אבני גללי (50)

(44) מ"ב (מ"ו ל') ועיין רש"י שם, וז"ל : בשנת ארבע ליותם , היה לו לומר בשנת
 ארבע לאחז , שהרי כל ימי מלכות יותם שש עשרה שנה וכו', וממעם זה ישאל מה
 המשורר, ע"כ איוה מושל משל עלי או עמהם, בד' שנים האלה, הגד נא לי הסוד הזה אשר
 סמני נעלם . (45) מ"ב (כ"ד ח') ועיין הבאור, דה"ב (ל"ו, ט').
 (46) מ"ב (כ"ד; י"ב, י"ד) . (47) ירמיה (נ"ב כ"ח) מ"ב (כ"ד ט"ו) ועיין הבאור שם.
 (48) ירמיה (נ"ב ל"א) מ"ב (כ"ה ח') . (50) כלשון המשנה : כלי גללים, עיין מסכת
 כלים טרק יו"ד משנה א'.

ואיך לא יממאו צמיד פתיל בלי

ביד חזקה ובחמה שפוכה .

נכח כזה כלי אטום בערכו

אשר יחיה עם אשר ימות בתוכו (51)

כן השכלי , וכלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו (52)

ואם נפל השרץ בצדו אל הכלי , ישב עליו ודרכו

איך לא ישבר ויחתכו (53)

ותתש בחמה לארץ השלכה . (54)

שכל אברי מבנים האזינו בינו הגני

הנה כהני יי בדידות הקדשים בידם ; למלא רמותו לני

ורוח הקדש בם , לא ידעו ענות לחני (55)

אף כי עתה . נוגי רוח מוגי לב ממועד נוגי

וקראת אליהם ויהם ; לא יענוכה . (56)

עמוקה משאול מה תדע להעל

גבהי שמים מה תפעל

אם אמרת אחקמה וארים ידי במועל (57)

גם הוא עין פלילי ונואל , כי בחשו נלאול ממער

מחמאת סדם ההפוכה . (58)

פרש הכל בפרט שנים עשרה ערות

אם חתנו וחותנו ואביו ואמו להזהיר לצות

ועונש בת בנו ואחותו מאביו ואמו לא זכר לצות

(51) בכ"י: אשר יהיה . (52) ויקרא (י"א ל"ג) . (53) וכה אמר הראב"ע בפירושו (ויקרא י"א כ"ה) ויש מין ממין הצדוקים שאמרו כי כל הנזע בהם והם חיים משמא, ואין צורך להשיב על דבר שנזען . (54) יחזקאל (י"ט י"ב) . (55) עיין בג' פסחים (ר' י"ז ע"ב) רב אמר אישתבש כהני, ושמואל אמר לא אישתבש כהני; בכ"י למל ... לני; והקנתי ע"פ הכתוב יחזקאל (ל"ב ה') ומלאתי הנאיות רמותך . (56) צפניה (ג' י"ג) נוגי ממועד .

(57) נחמיה (ח' ו') במועל פירושו כמו במורך ורך לב, ועיין הבאור שם ; החסר מה תקן פ' לנכון ע"פ הכתוב (קהלת ו' כ"ג) . (58) איוב (ל"א כ"ח) איכה (ד' ו') וכונתו על ראש הכתוב : ויגדל עין בת עמי וגו' .

אם נתבססה עמם בשמיכה . (69)

צוויים בן עונשם לא הזכיר בשורה
הפסם למטה למעלה בעונשם בהזדהה
עונות אחרונות אחריו החזיק החרה
בעונה בלי הפוכה . (60)

[קבה] גם כי קבה אררים שנים עשר
לא זכר כי אם ארבע מהן באלה ובאמר
וקל הנותרות דחה חסר
בעמה ובכה . (61)

רצוף אהבה עם שפחה גחרפת
איל אשם בפרתו , תמור רשעה מסלפת
ולמה אשמים מושיבי נבריות נצעפת (62)
עת לא ליום אחד המלאכה . (63)

שקדו מתחנני בעם מצרי קהל המוני
להוציא כל [תנשים] והנולד מהם בעצת אדני (64)
איה נזהרו חיקים באלה בתורת אודגיו
משומם עם עולם הגידה וערכה . (65)
תורת שור או פבש או עז כי יולד בעדר
עגל גדי כמו . פבש בן יחדר (66)

(69) והיטב אמר הראב"ע בפירושו (דברים כ"ו, י"ד) וז"ל : והטעם להזכיר אלה ירא עבירות, בעבור שיוכל לעשותם בסתר, והעד ושם בסתר כי אם יעשה בגלוי יומת, וכן סבה רעהו בסתר כו', והזכיר הגר גם היתום והאלמנה, כי אם יטה הדיין משפט אחרים יערער עליו ויפסמיהו, והגר והיתום והאלמנה אין להם כת, ושוכב עם אשת אב ואחות ותותנת אינו נחשד להתייחד עמה, על כן הוא דבר פטר .

(60) הושע (ו' ח') ומה נכונים דברי הראב"ע (דברים כ"ו, י"ד) וז"ל : והחל מהעיקר שהוא בינו ובין בוראו ואחר כן בינו ובין אבותיו, כי מי ידע אם יקלה אותם. (61) דברים (כ"ז) שמות (ו' כ"ט) ובכה ובעמר. (62) נצעפת, מלשון צעף (בראש' כ"ד ס"ה) וכוננו שהיתה לאיש. (63) עזרא (ו' י"ג). (64) שם (ו' ג'). (65) החסר תקן נ"פ לנכון, בב"ז משומם. (66) יחדר (יחזקאל כ"א י"ד) התודרת לכם .

וְשׁוּר אוֹ שֶׁהָ אֵתוֹ וְאֵת בְּנוֹ , בְּגִידָה

פָּרָה וְרַחֵל וְאֵת בְּנֵה יִסְדֵּר . (67)

זאת המסכה והנסוקה . (68)

בְּאֵהָל מוֹעֵד מַחוּץ לְפָרְכָת

מַחוּץ לְפָרוּכָת וְהַעֲדוּתָ בְּאֵהָל מוֹעֵד נְהַפְכָת (69)

וְכֹאֵלָה רַבּוֹת בְּיָמִין חַיִּים מְאַרְכָת

(ו) נֶפֶשׁ מְשִׁיבָה . (70)

אחרת

הַשְׁלֹמִי בְּהֶמָה וּמִבְּה אָדָם יוֹמֵת

לָמָּה הִזְכִּירוּ פְּעָמִים זֶה לָזֶה לָעֵמֶת (71)

בְּשָׁנֵי מִבְּה בְּהֶמָה וּמִבְּה אָדָם מִנְמֵת

וְכִרְאָשׁוֹן הוֹסִיף נִשְׁמֵת רוּחַ אָדָם הַעוֹלָה .

לְשִׁבְעַ שְׁבָתוֹת שָׁנִים בְּאַמוֹנָה

יָדַע כִּמָּה יַעֲלֶוּ מִי מָנָה

שִׁבְעַ שָׁנִים שִׁבְעַ פְּעָמִים לָמָּה עוֹד שָׁנָה

וְעוֹד שִׁבְעַ שְׁבָתוֹת חֲשָׁבְם לְאַוְנָה

חֲשָׁע וְאַרְבָּעִים שָׁנָה (72)

לָקוֹל הַמּוֹלָה גְּדוֹלָה . (73)

רָשָׁם נִישְׁלַח מֹשֶׁה לְחַתְּנוֹ

וְלֹא נֹדַע מִתִּי שָׁב לְמֹשֶׁה בְּמַחְנוֹ

וַיֹּאמֶר לוֹ לָכֵה אֶתְּנוּ הָיוֹת לָנוּ עֵינֵנו

(67) ויקרא (כ"ב; כ"ג, כ"ח) הרמב"ן בפירושו על התורה יאמר שם : וא"כ היה ראוי שיאמר פרה או כבשה . (68) ישעיה (כ"ה ז') . (69) שמות (כ"ז כ"א) ויקרא (כ"ד ג') החסר תקן פה ג"פ לנכון . (70) בכ"י : נארכה , ש' תקן לנכון מארכת, כמו (משלי ג' ט"ו) אך ימים בימינה ; נפש משיבה כמו (תהלים י"ט ח') תורת ה' משיבת נפש, וכונתו כי יש בתורה אשר בימינה אריכת חיים וחשיב נפש, מליצות רבות כאלה קשות וחכרי מעם . (71) מכאן ואילך יצא המשורר להראות , כי יש עוד בהג"ך מליצות זרות וקשות, כמו, ויקרא (כ"ד : י"ז, כ"א) . (72) שם (כ"ה ח') בכ"י : חשבם, אך צ"ל : חשבם, כמו שאמר להלן (ד' י"א, אות פ') פקדם חשבם באמונים . (73) ירמיה (י"א, ט"ו) .

מאין נדע אם הלך אם שב למעונו
 ואל ארצו סלה. (74)
 קשר ציצת צוה לעשותם
 על פנפי בגדיהם לדורתם
 ונתנו על ציצת הכנף פתיל תכלת באדרותם
 איך נבין הציצת והתכלת בסדרותם
 במעטה תהלה.
 צוה אלהים לבלעם, קום לך עם השרים
 ואחר, נחר אפו כי הולך בניהורים
 ניצא אתו להחרים
 וישלח מלאך והשינו בין המצרים
 בדרך לא סלולה. (75)
 פגעו וצוהו ביהודו,
 לדבר כל אשר ידבר לו, הפחידו.
 כי אם הנה מקלל במצות פקידו
 אלוה בדברו עמו ישמידו,
 וכן אמר ואציל אתכם מידו (76)
 ה'ש אלוה בלעדו רב עליה.
 עול ימים בן כמה שנים יהיה בעתו
 ויקום עליו נדרו ושבועתו
 אלה החקים אשר צוה בין אב לבתו
 אלהים שוכן מעלה. (77)
 סדר השבטים למה בן על הפרכה והקללה
 ועוד דרך מבוא השמש במסלה

(74) שמות (י"ח כ"ו) במדבר (י"א, כ"ט) : (75) עיין רמב"ן (במדבר ט"ז כ') ותבין
 הטעם הנכון מדוע יצא ה' אחרי כן להחרים אותו. (76) יתושע (כ"ד י'). (77) במדבר
 (ל' י"ז).

בָּאָרֶץ הַנִּגְעָנִי הַיּוֹשֵׁב בְּשִׁפְלָה (78)

אֵיזָה הַדָּרָךְ יִחַלֵּק אֹר וְתַחֲלָה (79)

וְהַשֶּׁמֶשׁ בָּא וְנִגְעָה נִיחֵי חִשָּׁךְ אֶפְלָה

נָבִיא יִי לֹא הִזְהִיר עַל הַחֲלָב בְּאֶלֶה הַדְּבָרִים

וְגַם לֹא זָכַר, יוֹם הַרוּעָה וְכַפּוּרִים

כְּאֲשֶׁר הַזִּכִּיר בְּלֹא הַמוֹעֲדִים

בְּרוּבוֹ צִוּוּ וְשִׁחִיטָה נֶאֱכִילֶת צֹאן וְשׁוּרִים

בְּנֹבַח וְעוֹלָה. (80)

מִנְרֵשׁ עִיר הַמִּקְלָט שֵׁשׁ בְּאַמּוּרוֹת

צוּהָ, וְהָיוּ אֵלֶּה לָּבָם בְּכָל מוֹשְׁבוֹתֵיכֶם לְדוֹרוֹת, (81)

וְאִיךְ שֵׁשׁ עָרִים יִהְיוּ בְּכָל מוֹשֵׁב לְדוֹרוֹת נְחֻרוֹת

וַיִּשְׂרָאֵל גָּלוּ בְּשַׁעְרֵי הָאָרֶץ לַהֲנֻחוֹת

לְהַיּוֹתָם לְאֶלֶה וּלְקַלְלָהּ.

לְעֶבֶד אָמַר כִּי מִשְׁנֵה שָׂכָר שָׂכִיר עֲבָדָה ב... (82)

ז) יִלְדִים אֵין לְאַבְשָׁלוֹם בֶּן בְּמִקְרָא נֶאֱמַר

כִּי אֵין לוֹ בֶּן אָמַר

הַצִּיב מִצֵּבֶת לְמִשְׁמֶר (83)

וְאִיךְ וַיִּוֹלְדוּ לְאַבְשָׁלוֹם שְׁלֹשָׁה בָנִים וּבֵת וְשָׁמָּה תָמַר

אֵשָׁה יָפֶת מִרְאָה בְּתוּקָה. (84)

כְּכִיר צִוּוּ בְּתוּרָתוֹ בְּמִלָּה.

(78) דברים (י"א, ל') שם (כ"ו, י"ב). (79) איוב (ל"ח, כ"ד). (80) עיין במבוא.
 (81) כְּדָבָר (ל"ח כ"ט) עיין רש"י וז"ל: לדרווחים בכל מושבותיכם, למד שיהא
 מנהדרין קטנה נזהגת בתוצה לארץ כל זמן שנוהגת בארץ ישראל, ובוה בטלה שאלת
 המשורר, וען מלת לדרווחים לא תסוב על ערי המקלט. (82) דברים (ט"ו, י"ח).
 (83) ש"ב (י"ח י"ח) ראיתי לסדר פה הדפים טו הכ"י, כמו ששער ב' לנכון, עיין
 במאמרו הנזכר (צד 773). (84) ש"ב (י"ד, כ"ו; י"ח, י"ח) ועיין הכאור שם: אין לו בן,
 אף על פי שסיפר למעלה שהיה לו ג' בנים, יתכן שמתו או שעשה המצבה בטרם
 הוליד בנים.

לֹא תֹאכְלוּ בִלְ מִרְפָּה וּגְבֻלָּהּ,
וְאִיךָ צִנָּה לְעוֹרְבִים אֶת אֶרְצָהּ לְכָל־כָּלָהּ
יוֹם יוֹם לְעִמּוּסָהּ.⁸⁶

לְתֶדֶךְ בַּחֲמֻשָּׁה בְּסֶף הַדְּבִיּוֹנִים
וְרֹאשׁ חֲמֹר בְּבֶסֶף שְׁמוֹנִיב
הַגֵּד בְּאַמֶּת וּבְאַמוֹנִים
אִם עֲמָךְ בְּמוֹסָהּ.⁸⁶

מְלִיצָה זֹאת בְּנוֹעַם
הַגֵּד בְּנִחַת וְלֹא בְּזַעַם,
וְהַעוֹד שְׁשִׁים וְחֲמִשׁ שָׁנָה יַחַת אֶפְרַיִם מִעַם
בְּטָרִם יִדַּע הַנֶּגֶר בְּפֶעַם
בָּרַע לְמֵאֶסָהּ.⁸⁷

נִוְחֶה מִסְפַּר הַשָּׁנִים וְעֵתָם
מֵאִינן רֵאשִׁיתָם וּבֵאִי זֶה תִּבְלִיתָם
מֵאִיזָה יוֹם וְעַד גְּלוּתָם
לָבוּ וְלִמְשָׁסָהּ.⁸⁸

נִשְׁלַב פֶּתְרוֹן צוֹ לָצוּ קוֹ לָקוֹ⁸⁹
בְּאֹרֹךְ בְּמִשְׁקוֹלֶת וְגַם קוֹ
וְלֹא יִשְׁיג מִשְׁפָּח אֲשֶׁר מִשְׁפָּט יָקוֹ⁹⁰

(86) מ"א (י"ז, ו') חו"ל אמרו משלחנו של אחאב היו מביאין לו, ורד"ק הביא דעת האומרים שהיו סוחרים מענין עורבני מערבך (יחזקאל כ"ז, כ"ז) או מעם ערב. (86) מ"ב (ו' כ"ה) בכ"י: כסוסה, ותקנתי על כמוסה (דברים ל', ל"ד) כמס עמרי; וכוונתו הגד נא לי הפירוש אם כמס עמך, כמו שאמר להלן (ו' י"א, אות ת') על גאוני בבל, כי בלבם חרושה הפירוש, ואינם רוצים להגיד לאחרים; ופשר מלת דביונים לא נודע עוד אל נכון, עיין שרשי רד"ק ערך דב. (87) ישעיה (ו' ח'). (88) כונתו נראה ע"פ דברי הראב"ע בפירושו הקצר על שמות (י"ב מ') חו"ל: והנה אמר הנביא ובעוד ששים וחמש שנה יחת אפרים, וזה היה במלכות אחז, ואם נאמר כי בתחלת מלכותו היתה הנביאה הוואת, הנה כל מלכות אחז שש עשרה ובשנת שש לחזקיה גלתה שמרון, ותחלת החשבון היה מן הרעש. (89) ישעיה (כ"ח י'). (90) ע"ד הכתוב (שם ה' ו') ויקו למשפט והנה מנצח.

הן תוחלתו נבוכה וגמסה. (91)
 ערך הכל היום, פשר הבגיה
 יחרוש הזורע בארץ נשיה
 לפתרון, חטה ושעורה ורויה
 קצח וכמון עיני צופיה. (92)
 מה זאת עצה פליאה הנדיל הנושיה
 אשר האלהים עשה.
 פרכות שבע על חטאתיכם בשנון
 ועוד מכה בפלים לבקש תאנון. (93)
 ואיה חסדיה הראשונים יי רחום וחנון
 כל עון תשא.
 צבא כל הגוים מדי שבת וחורש
 איד יבוא כל בשר להשתתחות בציון לקודש. (94)
 וזכריה החליף מדי שנה בקודש
 מלך רם ונשא.
 קצרה הד וראה. (95)
 לחוות חכמת המקרא פליאה
 כל אשר הלב יבין לאלפים ומאה
 וחדיו יקפא ובעטו בכף הראה
 להתם חפש מחפשה.
 רוננים ולקחו למדו להם. (96)
 ובשנא יחבירו בבלי דעת מליהם. (97)
 הוי חכמים בעיניהם, ונבונים לנגד פניהם

(91) איוב (מ"א א'). (92) ישעיה (כ"ח כ"ד). (93) שנון, עיין סדר העבודות
 ליוסי בן יומי (ער ד') שינון אמירה; תאנון, מלשון תואנה ועלילה, ויש המלה הזאת אצל
 ר"א הקליר, עיין בס' סינאג' פאקטויע לצונץ (ער 408). (94) ישעיה (ס"ז כ"ג).
 (95) בכ"י: הידולאת, אך ש' תקן לנכון. (96) ישעיה (כ"ט כ"ד) כן תקן פ'
 לנכון. (97) איוב (ל"ה ט"ו).

וְהִנֵּה דִבְרֵי הַמּוֹרִים מֵאִסּוֹ וְחֻכְמַת מֶה לָּהֶם (98)
כִּי נָעוּ בָאֶרֶץ חַיִּים פְּלוֹסָה .

וְשִׂאֲלוֹת הַמּוֹרִים , יִמְצְאוּם אֲנָשִׁים בִּקְשָׁת (99)
הֵלֹא חֲבֵלִים , יֶאֱחֹזְמוּ יוֹשְׁבֵי פְלִשְׁת
עֲלִית בְּגוֹרֵל עַד הַשְּׂאִיר אֶבְנֶיהָ בְּקִיר חֲרָשָׁת
וַיִּנְשֵׂא לָנֶסֶה . (100)

הַתּוֹרוֹת שִׂאֲלָתָם שְׁעִמְגוּ וּבִלְאִים
וְעִדּוּתָם זֶה יִלְמְדוּ אִישׁ וַיָּנֶעְרוּ וַיִּלְיֵנוּ בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלַיִם (101)
וְלִמְעַן רַבִּים לְהִתְעַלֶּסָה .

יוֹצֵר וּבוֹרֵא הַכֹּל בְּדִבְרוֹ
(ח) יוֹמֵם יִצְוֶה עַלִּי חֲסִדוֹ וּבִלְיָלָה עַמִּי שִׁירֹ
וַיִּכְרְנֵי בְּרָצוֹן עִמּוֹ בְּחִירוֹ
וַיִּפְקְדֵנִי בְּתוֹךְ עֲדָרוֹ
חֲבוּרַת הַצַּדִּיק וְדוּרוֹ
וְאֶלְעֹזֶר בֶּן עֲזַרְיָה . (102)

אחרת

אֶמְדִּיתִי אֲשִׁימָה לְרוּחִי מַעֲצָר
אֲשַׁמְרָה מִחֶסֶם בְּבִלּוֹם אוֹצֵר
וְהִגֵּה רָשָׁע לִנְגְדִי מֵלִים יִפְצֹר
לִכְפֹּר אֵל יְהוָה תוֹעָה .

(98) ירמיה (ח' ט'). (99) כונתו אם יצא מורים כמוהו, להורות לבני ישראל דעת, וישאלו מהם שאלות על כתבי הקודש, או יצאו נגדם אנשים בקשת להרגם, כי לא יחפצו כלם בתבונה. (100) מ"ב (ג', כ"ה) וכונתו כי עליו עלה הגורל להתוכח עמהם, והרס ושבר כל דבריהם ונצחם, וינשא מאנשי חברתו לנסות אותם תמיד בשאלות.

(101) נחמיה (ד', ט"ז) תורות שאלתם של בני עמו הסחויקים בקדושת התנ"ך, היא רק שעמנו וכלאים, ובוז יבלו ימיהם כי חכמה מה להם. (102) עיין במבוא, והמשורר תתם את שמו בסוף שירו כנראה מתוך הענין.

במתג ורסן לבלום ולשים פו
 פה היושבת בתוך האיפה
 כפר עופרת להשליך אל פיה ואל שפה (103)
 אשר למה למות יקרא בדופי ננופה (104)
 והיה זאת הרשעה. (105)
 גמורה תות תחשב לשנה פתער
 על קדושי יי הרחיבו פה בפער
 נאמר לבנות לה בית בארץ שגער (106)
 כי משם יצאו מרעה אל רעה. (107)
 דבה יוצאו על צדיק בגאנה ובנה
 מחלי מועד יי נוני ממועד בדאנה ורגנה
 דבר יי נחמיו להם בזה
 לא אבו שמוע זאת דמרגעה. (108)
 האשמים אלהים תורי וקים
 שגיהם חצים ומות במתלהלים (109)
 אשר אין חליפות למו ולא יראו אלהים
 ולא שבו מדרךם הרשעה.
 ומדום עוד תקח בפלילים
 והשליכת אותם אל הוך הנחלים
 ממנו תצא אש אל כל בני הם יושב אהלים (110)
 כי בערה באש רשעה. (111)
 זה אלהים תלי, נתן לי לשון למודים
 וישם פי בחרב וחיצים חדים

(103) מליצתו פה ע"ם הכתוב (זכריה ח' ו'). (104) בכ"י: רנופה: (105) זכריה
 (ה' י"א). (106) זכריה (ה' י"א) וסוכב פה על ה' כי הוא אמר לבנות לה בית. (107) ירמיה
 (פ' ב'). (108) ישעיה (כ"ח י"ב). (109) ע"ד הכתוב (משלי כ"ה י"ח). (110) ע"ד
 הכתוב (יחזקאל ח' ד') ועיין במבוא. (111) ישעיה (פ' י"ז).

להגיד על פניהם דרך צועדים.
 ולהחריש אשר הם בודים
 ולא יהיה בפיהם לשמועה.
 חילו בכו בכו לחולך בשביה
 שלום המלך בן-יאשיה
 ואנה מלך שלום בעיר חומה
 יהואחז מלך בענגלה יפיה.
 ושמו יהוחנן, הגה שמה ושערויה
 ויהיה רק וועה. (112)

מפסר זרע דוד והלויים משרתים במעמד
 יהיה בחול הים אשר לא ימד
 יבשר דברי נביא יי במלים בלי מעמד
 ונראה ונשתעה.

יוצר אור ובורא כל, גואל ישראל ואבידי
 דבר בקדשו, כי לא ימלך לעולם על עדיני
 מזרע המלוכה לישוב גזרי
 כי לא יהיה עוד מזרעו מושל על עמי בחירי
 הדבר יצא מפי הגותן תשועה. (113)

זנת אלם העיר היונה בחירה
 חרון וחרב היונה אמירה
 ועוד קרא למלך בכל ששן ונמורה
 ועל ישבי לב קמי רוח נבערה (114)

מ) וסער סועה.

(112) עיין דברי חז"ל (הוריות י"א, ע"ב) ולרעתם יהיה יוחנן המלך יהואחז, ועיין
 חבאור על דה"א (ג', ט"ו) והראב"ע בפירושו הקצר על שמות (ב', י) ואמר, "בס' דניאל
 פרשתי כי יהואחז איננו יהוחנן. (113) ירמיה (כ"ב ל') ישעיה (מ"ג, ב') תהלים (קמ"ד י').
 (114) ירמיה (כ"ה ל"ח) שם (כ"ה כ"ו) ושם (נ"א א').

בְּלִי אֶחָד שֹׁשֶׁה וְרוֹעִים בְּלוּלִים אֲנוּרִים
וְעִשִׂית אֹתָם לָחֶם בִּכְרִים
וּמְכֻלָּם לֹא הֹפִיר כִּי אִם עֹנֶת שְׁעוּרִים
בְּפִיו לְשִׁמוּעָה . (115)

לְשֹׂאת עֵזוֹן בֵּית יִשְׂרָאֵל צֹנָה בְּשָׁפְעִים
יָמִים שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְתִשְׁעִים
וְעֵזוֹן בֵּית יְהוּדָה יָמִים אַרְבָּעִים
וַיּוֹם לְשָׁנָהּ וַיִּפְקְדוּ אֱלֹהֵי הַשָּׁנִים לְיִשְׂרָאֵל לְבַד יְדוּעִים
וְלַיהוּדָה לְבַד בְּלִי תַעֲהוּעִים
בְּחֻכְמָה וְדַעָה . (116)

מִסְפַּר שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְשִׁבְעָה וְעֶשְׂרִים
מֵאֵין תַּחֲלָתָם וְאִנְהָ תַּכְלִיתָם בְּבִירוֹרִים
וּמֵה עֲנִינָם אֵצֶל נְבִיא לְהַחֲשֵׁב בְּמִפְקֵד מִסְפָּרִים
בְּקָרֵב שָׁנִים תוֹדִיעָה .

נָאִם אֱלֹהֵי הָאֲנָשִׁים הַחוֹשְׁבִים אָנוּ וְאֵין בְּפִיהֶם אִמָּת
וַיְהִי כִּהֲנָבְאוּ וּפְלִמְיָה בֶן בְּנִיָּה מֵת
וְאֶזְעַק וְאוֹמַר אֲהֵה , בְּחֻכְרֵב נָקָם נִקְמָת
הַכֹּלֶה אוֹתָם עַד אֲרֻגִיעָה .

כְּחוּב וְהַשְׁלֵךְ אִם מֵת פְּלִמְיָהוּ בֶן בְּנִיָּה
לְחֻרְפוֹת לְדָרְאוֹן עוֹלָם לְשֹׂאוֹל תַּחֲתֵיהָ
מְדוּעַ לְבַדוֹ זַעַק וְאוֹיָה
בְּלָה אֲהֵה עוֹשֶׂה לְאוֹם שְׁלֹשִׁיהָ
וְהָאֲרִץ רוּעָה הַתְרוּעָעָה . (117)
עֲנָה לְקַחַת מִמֶּנּוּ מִחֲמָדוֹ בְּמִגְפָּה

(115) יחזקאל (ד' ט') . (116) שם (ד' ; ח' ו') שפעים ודברים ל"ג י"ט) שפע ימים
יניקו . (117) יחזקאל (י"א ; א' ב' י"ג) .

וְתָמַת אִשְׁתּוֹ בְּאֶשֶׁר הַיּוֹם לְעֶרֹב רָפָה
וְאִם בִּקֵּשׁ לְהִרְאוֹת אוֹת, לְאוֹת יָפָה
לֹא יִכּוֹל, כִּי אִם בְּאִשְׁתּוֹ הֶעֱנִיה לְעוֹרְפָּהּ
בְּמוֹת פְּתוּעָה. (118)

פֶּלֶא כִּנָּה צוּה לְהוֹשֵׁעַ בְּפִלִּים
לֵךְ קַח אִשָּׁת וְנוֹגִים מִגִּלַּת שׁוּלִים (119)
וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח אֶת גָּמֶר בַּת דְּבָלִים
וַיֵּשֶׁב בְּזוֹאת שְׁעֵרֹהָ בְּנִבְיָא יְרוּשָׁלַיִם
לְקַחַת זֶוְגָה צוּעָה. (120)

צוּה לְפָקוֹד עַל יְהוּא דְּמִי יוֹרְעָא
וְעַל בַּעֲשָׂא מְדָמִי יִרְבְּעִם תִּמְרוֹר לְהִרְעֵל
יִתְכַּן כִּנָּה דְּרָבִי תָמִים פּוֹעֵל
מִתְכַּן עֲלִיּוֹת וְאֵל דִּיעָה. (121)

קוֹדֶם אָמַר וְהָקִים יְיָ לוֹ מֶלֶךְ לְמַעַלְהָ
אֶשֶׁר יִכְרִית בֵּית יִרְבְּעִם עַד לְכֻלָּהּ
כִּי כִלְכְּבִי עֲשִׂית, לְבֵית אַחָאב בְּפִלִּיָּה
הִיטִיבוֹת לַעֲשׂוֹת הַיֶּשֶׁר סָלָה.
וְאַחֲרֵי בֶן שָׁב וַיִּתְּאוּנֵן עֲלֵיהֶם בַּעֲלִיָּה
כִּי שָׁמְרוּ מִצְוָתוֹ בְּתַחֲלָה.

לְהַנִּיעַ אֲלֵיהֶם בְּמַעֲשֵׂה הָרָעָה. (122)
רָאָה נָא עוֹד דְּרָב נְכוּחָה
אָמַר הַנְּבִיא לְדוֹיֵד בְּשִׁיחָה
לֵךְ עֲשֵׂה יְיָ יִרְצֶה בְּמִנְחָה

(118) שם (כ"ד פ"ח). (129) ירמיה (י"ג, כ"ב) נגלו שוליו. (120) עיין במבוא.
(121) הושע (א' ד') מ"א (פ"ו ו'). (122) מ"א (י"ד, י"ד) מ"ב (ח', ל') כונתו על שהרב
יהוא ביורעאל בית אחאב, ואף על פי ה' עשת, בכל זאת לרם נקי נחשב לו, אתרי שגב
הוא הלך בדרכי אחאב (רש"י, רד"ק, ויב"ע).

ואחרי כן נחם, אֵתָהּ לֹא הִבְנָה לִי בֵּית מְנוּחָה
 כִּי אִם בְּנָה הוּא יִבְנֶה לִי מִשְׁכְּנוֹת מִבְּטָחָהּ
 בֵּית הַפֶּלֶה וְשׁוֹעָה. (132)
 לְשָׁקֵד וְהִסִּית אֶת דָּוִיד וּלְמַרְיָדָה
 (י) לֵךְ מִנָּה אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֶת יְהוּדָה
 וְאַחֵר אָמַר, שְׁלוּשׁ אֲנֹכִי וְנוֹמֵל עָלֶיךָ בְּמִדָּה (124)
 אִם הוּא חֲטָא מָה חֲטָאוּ הָעֵדָה
 כִּי כָרְעוּ לְטַבַּח וּבָלִם לֹלֵא חֲמִס בְּבִפְיָהֶם וְרִשְׁעָה.
 הַתְּאֵנִיָּה כְּזֹאת נַעֲשֶׂתָה בּוֹבְגֵי עָלֶיךָ
 וְהֵם הָיוּ בְּנֵי בְלִיעֵל לֹא יָדְעוּ אֶת יי אֵלֵי (125)
 הֵם חֲטָאוּ, וּמִתּוֹ (בְּמִלְחָמָה שְׁלִישִׁים אֶלְפֵי רֶגֶל, (126)
 וְכִמָּה וְכִמָּה כְּאַלֶּה אֹדִיעָה.
 אֲמָרוֹת (רַבּוֹת) וְעֹנֵנִים אֵלֶּה וְשׁוֹן
 אִם בְּקִשְׁתִּי לְמִלְאוֹת פֶּתֶשֶׁן הַגִּשְׁתֹּן
 אוּ פָנִים וְאַחֲרֵי חֲרָמֵי הַיִּתּוֹן
 אֲנִי שִׁמְעַת וְעֵין רָאָה

אחרת

הַיְשׁוּבָת וְאַכְרָה לִי בַחֲמִשָּׁה עֶשֶׂר כֶּסֶף אֲמֹרִים
 וְחֶמֶר שְׁעוּרִים וְלִתְךָ שְׁעוּרִים
 מִדַּת הָיָא לִתְךָ וּבִין כֶּסֶף וּשְׁעוּרִים
 הוֹדִיעֵנוּ כְּבִירוֹרִים בְּאַמְרָה צְרוּפָה.
 לְשׁוּפוֹ מֵאֵין יֵצֵא זֶה הַמִּסְפָּר

(123) ש"ב (ו' ג') וכה יאמר הראב"ע בפירושו הקצר על שמות (ד' כ') אין הנביא יודע הנסתרות, הנה דוד היה עם לבו לבנות בית להשם, גם אמר לו נתן הנביא עשה זה עמך, ואחר כך הוגד לנביא בדרך נבואה, שלא יבנה דוד הבית, עכ"ל; ודברי הראב"ע נכונים ומסעם זה יש שם מיסקא באמצע מסוק (ו' ד') ועיין בספרי מסרת סיג למקרא (צד 61). (124) ש"ב (כ"ד, א', י"ב). (125) ש"א (ב', י"ב). (126) שם (ד', י'). (127) הושע (ג' ב').

דבור בענינו בצפת על העמוד מוצפן (128)

אנה חרות באמרי שפר

וידעי הכתוב בספר

ויכיתו בין שנינו המצפה.

ראו כל הענין הזה לבור

שמעו זאת הכהנים וישראל במצבור

ובית המלך יחד לחבור

אנה היו רשת פרושה על תבור

ופח למצפה. (129)

קשב ענין יהינו מיומים אתה

ובשלישי יקימנו וננהי

מאין יצא פתונו ואיה

נדעה נרדפה אחריה כגור אריה

עולה מורף מרפה. (130)

צירוף הרג וחצב נביאים להוציא לאור משפטו

וחפץ חסד מאדם מעולות המא

בענין אחד יחד יהיו מתנהלים לאמו

באמרה כמסר ערופה. (131)

פשר באסרם לשתי עונותם

ואנכי תרגלתי לאפרים קחם על זרועותם

לא אאמין בשוא כי שוא תהיה תמורתם

והארץ חנפה. (132)

(128) בכ"ז: שופר, ב' ופ' תקנו לנכון שופר, וענינו ראייה והבטחה (אויב כ' מ') עין שופר; צפת, דה"ב (נ', מ"ו) מוצפן, כמו (שופטים ו' ג') ויצפן מהר הגלעד. (129) הושע (ה' א') במצבור, שרשו צבר שהוא קבוץ ואסיפה. (130) הושע (ו' ב'), (131) שם (ו' ה') וכוונתו עליך לחבר להקדום גם הענין הזה שקשה להבין, ה' הרג וחצב הנביאים, רק למען יסמרו בני ישראל את אמרתו אשר תערוף כמסר; ועיין רש"י שם (ו' ה') ותראה הסירוש הנכון. (132) הושע (י', י') שם (י"א, ג') אויב (פ"ו ל"א) יסעיה (כ"ד ה') וכוונתו כך:

עֲנֵן אֵת כִּי הַמֶּלֶךְ בָּבֶה
וַיֹּאמֶר שְׁלַחְנִי, וְהִחְלִיפוּ לְמִבּוֹכָה
עַל לֹא חֶמֶס בְּכַפּוֹ וְתַפְלֹתוֹ זָכַח
בְּכִיָּה עָלָיו נֹסֶפֶה . (133)

כִּדָּר עָמֹס עַל אֲרֻבָּה וְעַל שְׁלֹשָׁה
וְאִבְיוֹן בַּעֲבוּר נַעֲלִים פְּעָמִים חֲרוּשָׁה
נַעֲלִים וְלֹא נַעֲלִים הָיָה לוֹ לְאֲרוּשָׁה
פְּעָמִים דָּתוֹ מְאוּלָּפָה . (134)

נָשָׂא אֶתְכֶם בְּצִנּוֹת
וְהִשְׁלַכְתֶּנָּה הֶרְמוֹנָה, פֶּתֶרֶם נָכוֹן פֶּתְרֵי פִתְרוֹנוֹת
וְלֹא כִכְסָף אֲשׁוּנוֹת
עַל חֶרֶשׁ צוּפָה . (135)

מִבְּלִיג שׁוֹד עַל עֹז ... (136)
יֵא (יֵא) מְקוֹמוֹת, פֶּה לְעֵין קְדוּמוֹת
וּבְרֵאשׁוֹ בְּסִדֵּר פִּתּוּכָה לְרִקְמוֹת
עֲרוּכָה וְשִׁמּוּרָה . (137)

כִּדָּר וּבִהְקִבֵּץ שְׁנִית בְּתוֹלֹת
וּמִדְרָכִי יֵשֵׁב בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ בְּמִסְלוֹת
מִתִּי נִקְבְּצוּ בְּתוֹלֹת שְׁנִית בְּמִקְהִלּוֹת
אַל עֹשֶׂן הַבִּירָה . (138)

המדקקים אמרו שמלת הרגלתי כמו הרגלתי בחלוף תי"ו בה"א, וכן במלת עונותם
יחליפו ה' בוי"ד, עיין רש"י והבאור שם, אך בעל השאלות אומר, כי אינו רוצה להאמין
בשוא ונתקה, יען התמורה הזאת היא שוא ושקר, והוראת המלות האלה נעלמה מהם ;
והארץ חנפה, כונתו על סוף הפסוק: עברו תורות חלפו חק וגו'. (133) הושע (י"ב, ה')
והנביא אמר זאת רק בדרך מליצה . (134) עמוס (ב' ו'; ח, ו') בעל השאלות טעה
והנביא כתב כהונן, כי הרבוי הוא נעלים, אך הווגי: נעלים . (135) שם (ד'; ב', ג') משלי
(כ"ו, כ"ג) אשונות, כמו (משלי כ' ב') באשון חשך, וטעמו ככסף סינים הנאמר במשלי .
(136) עמוס (ה' ט') והשאר חסר בכ"י . (137) תהלים (מ"ה ט"ו) יחזקאל (ל"ו, ו')
וקרמתי עליכם עור . (138) מנלת אסתר (ב', י"ט) נכונים בזה דברי מפרש קדמון שאמר .

עֲקֵד פֹּרֶשׁ, דִּרְגֵשׁ, וְאַרְמַחֲשִׁקָא, וְאַחֲשִׁנְרוֹשׁ
אֵיךְ מִלְכוּ בְּסִדְרָם תִּדְרוֹשׁ
וּכְכֵּה מִלְכוּ, עִם שְׁבָעִים שְׁנֵי הַגְּלוֹת הַתְּחִלָּה
לְתַעֲוָה וְתוֹרָה.

פִּהְרוֹן שְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים (139)

וּמִי רָאָה כֵּן בְּחַוֹּנִים

אֲשֶׁר רָאָה כֵּן דְּנִיָּאל אֱלֹהֵי מַאֲלָה שְׁוֹנִים

פָּקָדָם חֲשֵׁבָם בְּאִמּוֹנָם

לְצֹרֶךְ וּלְכִרְוָה.

כִּשְׁר מִנֵּן בְּפֹל וְאֵלֶּה הָעוֹלָם

וּבְנֵי הַבַּיִת וְהַעֲלֵת מִמֶּשֶׁל מְשָׁלִים (140)

וּגְבוּרֵי דָוִד וּכְסָפֵי יִשְׂרָאֵל וּמִיתַת שְׂאוֹל כְּפוֹלִים

כֵּה גִלְמַד כִּדָּם וּמֵה מוֹעֲלִים

בָּהֶם חֲכִמָּה לְפִתּוֹרָה.

רַק מִיתַת יְהוֹשֻׁעַ וְשִׁמְשׁוֹן פְּעָמִים רְשׁוּמָה ?

וּבִיָּאת סִגְחָרִיב וְחִרְבֵּן הַבַּיִת כְּפָלִים חֲתוּמָה

וְרוֹב דְּבָרִים אֲשֶׁר אֵין לָהּ לְכַתּוּב לְדַעַת עַל מָה

נִחְקָקוּ כְּפָלִים בְּמִקְרָא.

שִׁפְר גִּלְגַּל הַמִּלִּים בְּדַמְיוֹן שִׁכְרִיו (141)

כִּיּוֹן שְׂרָאָה אַחֲשׁוּרוֹשׁ שְׁאִפִּילוֹ לֵאחֹר שֶׁהַמְּלִיכָה, אֵינָה מְגֵרָה מוֹלֶדְתָּה וְאֵת עַמָּה, חֲשָׁב
בְּלִבּוֹ שְׂמָא מִמִּשְׁפַּחַת עֲבָדִים הָיָה אוֹ מִמִּשְׁפַּחַת בּוֹיָה, וְצוּה לִקְבֹץ בְּתוּלוֹת שְׁנֵית שְׂמָא
יִמְצָא הַגּוֹנָה הַיִּמְנָה, וְיַעֲבִיר אֶת אִסְתֵּר וְיַמְלִיךְ אַחֲרֶיהָ תַּחְתִּיהָ, אַעֲפִ"כֵּי אֵין אִסְתֵּר מְגֵרָה וְכו' /
כְּאִשְׁר צוּה עֲלֶיהָ מְרַדִּי, אַעֲפִ"כֵּי שְׂבָאָה לְרִשּׁוֹת אַחֲשׁוּרוֹשׁ וְיִכְוֹלָה לְבַסֵּל מִצּוֹת מְרַדִּי, עֵיין
חֲמֵשׁ מַגְלוֹת עִם תְּרֻנּוֹם סוּרֵי שְׁהוּצִיא דר' הִיבֵשׁ. (139) דְּנִיָּאל (ח', א'; י', א'). (140) מִמֶּשֶׁל
מִשְׁלִים הוּא שְׁלֹמֹה הַמֶּלֶךְ, מִ"א (ו' א'; ח', ב') דְּהִ"ב (ג', א'; ו', י"ג) וְכֵן הַשְּׂאֵר, אֲבָל
יֵשׁ מַעֲמִים נִכּוֹנִים מְדוּעַ נִכְפְּלוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּכַתְבֵי הַקֹּדֶשׁ, עֵיין בְּסִפְרוֹ תוֹלְדוֹת שְׁלֹמֹה,
זֶאִין פֶּה הַמְקוֹם לְהַאֲרִיךְ כּוּה. (141) עֵיין בְּפִירוֹשׁ עַל דְּרָה לֵאחֹר מִתְלַמִּידֵי רַסִּיג (צד 8)
שֶׁהִשְׁתַּמֵּשׁ גִּ"כ בְּמִלְצֵה הַזֶּה וְאִמֵּר : גִּלְגַּלִּי מִסְתְּרִיו, וְכֵן אִמֵּר שֶׁם (צד 25) פֶּרֶשׁ וְשׁוֹרֶשׁ
דְּמִיּוֹן אַחֵר לָהֶם ; וְכֵן שְׂקָרָא בַּעַל הַפִּתּוֹן : שְׁעַר הַיְּהוּדִים כְּכֹן כֶּשֶׁב וְכֶשֶׁב, שְׁמֵלָה וְשְׁמֵלָה
זְכוּמָה, עֵיין מִחְבֶּרֶת הָעֵרֶךְ (ר' מ') וְאַצֵּל הָיָה בְּרַצְלוֹנִי נִקְרָא מוֹקְדֵם מֵאוֹתָר, עֵיין פִּירוֹשׁ

כמו גוער בים רוגע הים ויהמו גליו
 ויפצר בם ויפרץ בו במליו
 שחיס סחיש עלנים לעני שפה עריו
 מלתעות מתלעות עכשוב בית עכביש בסליו
 אשר יקים בתחליו ואחריו החוץ החרת. (142)
 תמורת איה אעשה, איה אבוא במנינם
 קפוד קפוז, יעלו יעלון, ימקו וימכו בעונם (143)
 ועוד כל תוין בראש אם הם יסוד לשרת אינם
 חוץ הומיד גורלי ותשורי למלה, חמשה הנה הנם
 במדה במשקל ובמשורה.
 קנא קנאתי לקדושת עדתי
 ובאפי עלתה חמתי
 על הצולעה היושבת המתרפקת לעמתי
 ומלין תפציר על חכמי אומתי
 לאמר אפם משיב ועומד למנמתי (144)
 מאהלי בן ברזקה.

אחרת

האמר מצאנו חכמה פליזה
 כי לנו המקרא נחלה
 ואין מי יעמוד בחכמי גורן עגולה
 חבורת הצדק הקדושה.
 שוקדים על דלתות תלמוד ומשנה
 אשר חכמתם כמרחביים ישנה

ספר יצירה (צד 161) יקרא פה בעל השאלות גלגל המלים. (142) נחמיה (ג', כ') כונתו
 כי טעה הכותב הראשון בכתיבת המלות האלה, ובשיבוש הזה החזיקו בו רבים אחרי כן.
 (143) אם תתהלך בשורש רק אות באות נקרא אצלו תמורת. (144) מנמח, (חבוק)

ובמקרא לא יספנו דעתם לכוונה
כי בלבם חרושה .

ראם קרניו בהם יגנח לצים
(יב) אל כל ישראל אשר בארבע פנות נפוצים
גזרותיו ודתותיו יצאו אצים נחוצים
נאון יעקב אבן הראשה .

קרן שבעה עינים על אבן אחת חקוקים
שבעה החברים משכילי הדברים עתיקים (146)
שבעה אלה עיני יי משוממים בכל הארקים
ללמד בישראל משפטים וחקים
ותורת משה צנה לנו מורשה .

צפירת מנורת זהב ועל ראשה גלה
ועליה שבעה גרות ושני בני תצדה ומשמאלה (146)
העמדים על אדון כל הארץ בלה .

הוא אב בית דין מימין הנאון והשלישי משמאלו לתהלה (147)
ושבעה רועים ושמונה נסיכי חבורת הצדק הגלולה
המלמדים בישראל תורה מפורשה .

פנו וראו אז הבדיל ביד חקנים
להבדיל מקהל יי כל סרנגים וסלונים
וכל הממרים ולתורתם שמע מאנים
מחויז לעדת יי מושבם במצורעים ובעלי שחונים
ולא יכתבו בכתב בית ישראל החרושה .

עטרת תפארתם תמננם אשרי היום שבעה לו

א'ט' ת"י מקבל אפיהן, ופירושו כמו נגר. (146) הם שבע ראשי כלות עיון יוחסין
(צד 187) וזיל : ראש ישיבה יושב ולפניו עשרה אנשים וכו' , מהם ראשי כלות ונ' חברים.
(146) זכיה ור, ב' ירד) כונתו על ראש הגולה , ושני בני היצחק , כנראה כונתו
על שתי הישיבות, סוריא , ופומבדיתא . (147) מימין הנאון יושב האב בית דין, ומשמאלו

אֲשֶׁר מִקְרָבוֹ יֵצֵא מוֹשְׁלֹו (148)

גִּנְשׁ אֶל יְיָ לְהָדוּם רָגְלוֹ

וְדַבֵּר שָׁלוֹם לְכָל גִּלּוֹת יִשְׂרָאֵל בְּאַרְבַּע זָוִיּוֹת מוֹשְׁלֹו

לָהֶם תוֹרָה אַחַת לְפָרָשָׁה.

סְבוּתִי יָמִים וְאִיִּים וְאַרְצֵן גִּזְרָה

וּבְיָדִי בֶסֶף לְאַנְשֵׁי הָאֱלֹהִים לְהַבִּיאַ תְּשׁוּבָה

לְמַלְמְדֵי וּמִשְׁכִּילֵי מַצֹּה וְתוֹרָה בְּגִבּוֹרָה

וְאֵין קוֹל עֲנוֹת חֲלוּשָׁה.

בְּעַד בֶּן שְׁמוֹנָה עֶשְׂרֵה יָצֵאתִי מִמִּגְדֹּל

מֵאֶרֶץ תוֹבֵל מִבֵּית הוֹרֵי

וְעֹזְבֹתִי כָּל יָגִיעַ אָבִי וְאֵת כָּל יֶקֶךְ

וְהִלַּכְתִּי נוֹבַח מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ לְמוֹרֵי

חֲבֻמַּת הַמֶּקְרָא לְדֶרֶשָׁה.

מִהֶמְהֵתִי שָׁגִים בְּגִלְתָּה וְרוֹב יָמִים (149)

עַד קָרָאתִי הַמֶּקְרָא מֵרֹאשׁ וְעַד תוֹמֹו [בְּאִמְנָה] וּשְׁלֹשָׁה וְשִׁשָּׁה

פְּעָמִים (150)

חֲמִשָּׁה עֶשְׂרֵה הִפְסוֹק לְשׁוֹן קְדוּשָׁה, וְכֵן הִלְעִזוּ בְּגִיאוּמִים

וְהִתְפַּתְרוּן עַד לְהִדָּק בְּרִיצוֹי יוֹמִים (151)

עַד תוֹמֹו עַל פֶּה, בְּמִים הַזֹּרְמִים

פִּי יִמְתֵּר יְחִישָׁה.

לְמָרּוֹב הִלְגָּה אֲשֶׁר עֲשָׂרִים וְאַרְבָּעָה סָפָרִים

הָיוּ בְּפִי סְדוּרִים, עֲשִׂיתִי גְדוּלִים וְנִפְלְאִים סָפָרִים

ישב איש שנקרא בשם תאר, שלישי ר"ל שלישי, שבחבורה, עיין במ"ע J. g. R. כך י"ד

(עד 458). (148) ירמיה (ל' כ"א). (149) בכ"י: מהמתני פ' תקון פה לנכון.

(150) ע"פ חז"ל (חגיגה ט') אינו דומה שונה פרקי מאה פעמים לשונה פרקי מאה

ואחר. (151) ריצוי, עיין בס' האמונות והדעות (ער 2) וז"ל: רמה הכתוב רצוי דבריו

הצדק ברצוי המסון, וכונת בעל השאלות כי בחלוק שני ימים ידע הכל בעל פה.

והגם בַּיִשְׂרָאֵל בְּגִלּוֹי וְלֹא בְּמִסְתָּרִים

וּבְמִסְתָּרָם שְׁלֹשָׁה.

כָּל זֶה שֶׁעָמְלָתִי וְשֶׁחֲכַמְתִּי בְּפִתְרוֹן הַמִּקְרָא וּבִכְנֻגָּה (162).

עוֹד

(162) עיין בספר הגלוי לר"י קמחי (צד 98) יסד המקרה (קהלת י' י"ח) וכן פתר חסננון .

הוספה

אחר שהזכרתי במאמרי זה את הספר בן סירא במקירו העברי, מצאתי לנכון לבאר פה שני מאמרים ממנו אשר עמלו בהם המפרשים : (א) אל תמיר אהב במחיר ואח תלוי ביהב אופיר (ב"ס ו' י"ח) , באבער יתקן במקום אח תלוי : אח שלם . מאילאר יתקן : אח תמים, ואני תקנתי : אח תקוף כמו שאמר ב"ס מקורב ; אבל כעת נודע לי שחז"ל השתמשו במלת תלוי על דבר שהוא רם ונשא, עיין ירושלמי בכורים (פ' ג') אתר תלי, וכן בפסיקתא דרב כהנא (פ' שקלים ד' י"ד ע"ב) תלוי ראש, וכן תרגום השמרוני הכתוב : הלוא אם תיטיב שאת (ברא' ד' ז') אן איטבת תתלי, ולפי זה תרגום הסורי את הפסוק הזה בבן סירא לנכון : זאחא דאיתלך (ולא דאית לך) בדהבא דאופיר, ר"ל, אח שהוא רם ונשא במדותיו הטובות משאר בני אדם, אל תחליף בזהב אופיר : (ב) אל תמש שיחת חכמים ובחידותיהם התרמש . מלת רמש יפרש ישראל לוי כמו (מ"ב ח' י"ג) ועולליהם תרמש , מאילאר יפרש כמו (תהלים נ"ד ד') כתער מלמש , אבל שניהם לא קלעו אל השערה, ובאמת רמש בארמית הוא כמו נמש בעברית, עיין מלון הארמי של לוי ערך רמש. ובן סירא השתמש פה בלשון נופל על לשון : תמש-התרמש , ואל מושך עצמו וא-רת עמו כנהוג לרוב בשפת עבר : אל תמש שיחת חכמים , אל ובחידותיהם התרמש , ר"ל, אל תעזוב את חידותיהם, והוא ע"ד הכתוב (תהלים ל"ח ב') אל בקצף תוכיחני ובחמתך תיסרני, וכדומה : (ג) טוב יום תשכח רעה ורעת יום תשכח טוב (ב"ס י"א כ"ג) . המאמר הזה הביא בעל תנא דבי אליהו רבה (פ' א') יום טובה משכח יום רעה , יום רעה משכח יום טובה .



עמוס

חזון ראשון (א. ב.) הרעש, אשר ימים הממלכות
הקרובות לארץ ישראל ויעקר מלכות ישראל.

תכן החזון: בעוד ימים לא רחוקים יענשו עמים שונים, אשר הוסיפו
חמא על עון, ויתרבו בירי מושל אדיר; — עם דמשק יתחיל, ילך אל סרני
הפלשתים, יכניע הכנעניים וישבית עמון ומואב. — בפרוטרם ידבר עתה נביאנו
מנפילת ממלכת שמרון ומסכתה, כלומר מחמאותיה, הלא הנה מכור נבואותיו.
בני ישראל ידכאו עני, ירשיעו צדיק, רומסים ברגליהם כל המוכ בעיני ה'
ויסתמו פיות מוכיחיהם, מפני זאת ינגפו ביום מלחמה ולא תהא למו תקומה
בפני האויב. —

צורתו הפיומית: כנראה חזונו בן שתי מחלקות, הראשונה (א-ב, ה')
המדברת מאבדן שאר העמים שהיא מעין מבוא לעקר ענינו; — (ב, ו'-ט') המדבר
מאבדן ישראל. — וגם זאת נקדים, כי-כפי שנראה בבאור-א, מ'-י"ב, ב, ד', ה'
אינם מן המניין — פ"א כמובן כתב שעל גבי הספר, פ"ב (ע' בפ')
הוא כמו פתיחה קטנה לכל החזון, מגיד בקצור נמרץ ענין נבואתו: שיבוא
אבדון כמין רעש חזק ואדיר, ועתה נגיש אל המחלקה הראשונה:
חלקיה נפרדו מיד המחבר בעצמו. (א) א' ג'-ה, דמשק, (ב) א ו'-ח' פלשתים,
(ג) א יג'-ט' עמון, (ד) ב א-ג' מואב; כל חלק נבנה כמו חברו וכל אחד
סיומו עם, אמר ה'. ביחוד תמצא עוד סגנונים שונים בחלקים א ב (ה' ח')
וכמו כן בחלקי ג, ד (י"ד, ט"ו, ב, ב' ג'). המחלקה שניה תפתח במה
שנפתחו החלקים הקודמים (ב, ו', ע' א, ג' ו, יג'-ב, ב') וכנראה תפרד
לשלושת ראשים (ו'-ח') (ט'-י"ב) (יג'-ט') השלישי יסוים ב, נאם ה' כמו חלקי
המחלקה הראשונה, והיה הסיום הזה ודאי גם בחתימת חלק ב (פ"ב ע' פי'
לפי"א) ויחסר רק בחלק הראשון. — המה ידכאו את החלש (פ"ו) וה' השמיד
בפניהם את הגבור (פ"ט) פ"ח יין ענושים פ"ב ותשקו יין. — פ"ט ואנכי פ"ג
אנכי. חלק ב' מחסריו, חלק ג' מפורענותו. —

א הבתוב הזה נתיספ מיד מי שאסף נבואותיו של עמוס וקרוב לו בזמן,
שהוא ידע לא לבד את מקומו (תקוע) שלא נזכר בגוף הספר אלא גם הזמן
המסוים של תחלת נביאותו (שנתיים לפני הרעש); "היה" בנקדים מראה אולי
שבזמן הכותב כבר הלך לעולמו (לדוגמא תחסר מלה זו בכתב שעל גבי ס'
ירמיהו א, א'). יחסר שמו של אביו (ע' גם מיכה, נחום ועוד) ולדעת
חכמינו מפני שלא היה ממשפחה חשובה. "עמוס" ידוע בשרשו ולא מצאנו
השם הפרטי הזה לאדם אחר (אלא: עמסי ה, וע' גם אמוץ ואמציה). —
הוא היה אחד הנקדים (ע' ש"ב ט"ו, ל"א בקשרים - בין הקשרים) בתקע (כן

יש אימר לנח להדיא, וראיתו שבכת"י לשבעים : (v) ויש מפרש: דברי עמוס מתקוע אשר היה בנקרים. ולדעת קצת המלות הללו נתיספו מיד מאוחרת בעקבות ז' י"ד ואינו מ-וור) ויותר פשוט היה: מן הנקרים בתקיע, כמו תחלת ירמיה מן הכהנים אשר בענתות", ע' בפשיטא : מן נקדי דבני תקוע, והמעשים אולי עבודתו זאת כדי לומר שלא היה אחד מבני הנביאים, שלא למד בשיבת הנביאים (שהנבואה היתה בימים הקדומים דבר שצריך למד והתרנלות ועל כן השתייכו על שאל שהתנבא בלי הכנה ש"א י' י"א, ובני הנביאים תלמידיהם, בני ישיבת הנבואה) כמו שהמעשים עמוס בעצמו להלן ז', י"ד—נקדיבן צאן מיוחד, כבשים מנוקדים (ע' בראשית ל' ל"ב ולהלן. וב עלם או הרעה שלהם נקבו : נוקד (בתרנים כאן : מרי ניתך וכן מ"ב נ' ד' משיע שהיה נוקד) ואח"כ נתהיה משמעו: רעה סתם ע' גם בכתבת משע שורה ל' ל"א, נקד צאן הארץ' ובתלמודית פרה פ"א מ"ג נקד משמע כבש בן י"ג חדש—תקוע עיר במזרחית-דרומית של בית לחם יהודה וממנה מתחיל מדבר יהודה (ע' מדבר תקוע דה"ב כ' כ') ובמי חז"ל היתה משובחת מפני רוב שמנה (מנחת פ"ה ע"ב וכן תוספתא שביעית פ"ו)—חזה—בארמית מלה נהונה במקום ראה—תמצא בעברית בנהוג רק בסגנון פיוטי, או להסמין : חזון נביאי ע' חזה דוד (ש"ב כ"ד י"א) שהוא מתיחס אל: רא"ה כמו שנקרא עיר שמואל (ש"א מ' מ').—על דבר ירבעם ועזיה (שנקרא שם עזריה) ע' מלכ' ב' י"ד כ"ג, מ"ו א' ולהלן.—הרעש הידוע בזמנו, וידבר ממנו גם זכרי' י"ד ה' כישר נסתם מפני הרעש כימי עזיה מלך יהודה .. ב דברי עמוס מתחילין כמוכן עם ה' מציון.. כבר ידענו כי עמוס לא נבא אלא בעד בית ישראל ולא שם מלתו אל יושבי יהודה, ואם כן ברור שהכתוב הזה לא נאמר ממנו בתוכחתו לבני ישראל, שהרי הם לא האמינו כי מושב ה' בציון אלא חשבו ששכינתו בבית אל, וקרוב אם כן לודאי שנביאנו הוסיף בעצמו כתוב זה אחר עזוב ארץ ישראל לשוב אל מולדתו, יהודה (ז' י"ב) וכנראה כבר לקח משלו מהרעש שנתהיה בארץ אח"כ ושלל היה עיר בזמן אמרו חזונותיו לבני ישראל כי לא הזכירו בגוף נבואותיו, ע' אמנם ד' י"א ופירושו, ואמר כמו שהרעש יחרב ארץ כן יבוא האויב להסיט את הממלכות הרשעות—כנראה הרגישו את הרעש ביחוד בארץ יהודה (ע' זכריה שם) ועל כן אמר מציון ישאן וע' יואל ד' מ"ז וה' מציון ישאן ומירושלים יתן קולו ורעשו שמים וארץ וה' מחסה לעמי, והשפיע גם על ירמי' כ"ה ל' ה' מחרוץ ישאן וממעון קדשו יתן קולו (ע' תהלים מו ב' ולהלן מסכנה דומה לזה שנצלה ממנו ירושלים)—שאן ברנל מאריה (שאנה לו כלביא ישע' ה' כ ט) ואם גם שנדמה ה' לאריה (ע' להלן ג' ח' וע' תהלים ע"ו ג' ובפי') כאן קול ה' כנראה מוסב על הרעם (ע' קול ה' המתאר

בתהלים כ"ט). . אבל משמעו: קמל, נ ב ל (ואין צורך אמנם לנסח: ונבלו ע' הושע ד' ג' תאכל הארץ. . ואל א' י' אכלה ארמה); ניה מעקרא מהדוואים המשוטמים במדבר למצוא מקום מרעה, ואח"כ: מרעה סתם (וע' צפניה ב' י' נות.רעים). ,הכרמל" הדר הידוע בדרומו של שבט אשר על יד הים התיכוני, מכוסה בראשו בנאות וכרמים (ע' שה"ש ז' ו' ראשך עליך ככרמל. . כלומר מכוסה בשערות כמו הכרמל בכרמים). —

דמ"ק (ג-ד). ג ארם היתה הממלכה היותר חשובה על גבולות ארצנו, ובה התחיל מחברנו מפני שהיא קרובה לאשור ותהיה הראשונה להכבש. כבר לפני זמנו באו האשוריים לארץ ארם וילחמו על דמשק, ומפני זה נחלש מלך ארם ויגבר עליו ירבעם מלך ישראל (ו). — שלשה. . ארבעה' היה כנראה מ של ה מ ו נ י (נראה להלן כמה פעמים שהשתמש עמוס במשלים המונים) לומר: פעמים הרבה, לא אחת ולא שתיים, ה' האריך אפו ויעבור על כמה פשעים, אבל עכשיו יבלעם בחמתו. (ע' איוב ל"ג כ"ט הן כל אלה יפעל אל, פעמים שלש עם גבר. . וחז"ל למדו מזה ומכתובנו, על ארבעת אין מוחלין" יומא דף פ"ו) וע' המספרים משלי ל' ט"ו ולהלן (ביחוד כ"א תחת שלוש רגזה ארץ ותחת ארבע לא תוכל שאת"). — לא אשיבנו" כלומר המשפט שהכנותי לו, —השב יאמר מדבר העומד לצאת וחזרו ושב למקומו, ע' במדבר כ"ג ב' וברך ולא אשיבנה. . וע' אסתר ח' ד' אין להשיב. . ואין לפרש: לא אשיב את דמשק על מכוני, לא אחזירנו לכמות שהיה, שא"כ היה לו לומר: אשיבנה, פ"ג אשיבם (ע' דניאל ט' כ"ה להשיב ולבנות ירושלים). וגם לא יתיחס אל שאר העמים שעוד לא נכבשו ויהיו למס. — ודחק כמעט לומר שמוסכות אתיות השמוש (—נו) אל קול ה' (= גערתו, רעשו) המוזכר פ"ב - לא אשיב מהם את חמתי. . גלעד" היה שם הארץ בעבר הירדן בין נחל יבק ומואב והתרחב השם ג"כ על המדינה שבין יבק ובשן עד לחרמון (במדבר ל"ב א'). גם בבראשית ל"א ט"ד ולהלן יאמר כי גלעד הוא גבולו של יעקב ולבן (= ישראל וארם). — הארמיים התנפלו על הגלעדיים השכנים למו באכזריות ודשו את בשרם בחרצות, חרץ-חרת, דבר העושה חריץ ומחלק (ע' חריצי החלב ש"א י"ז וח') וכאן סבלי דישא, ע' ישע"י כ"ח כ"ו כי לא בחריץ יודש. . וע' משלי כ' כ"ו, וישב עליהם אופן". . כלומר שידוש את בשרם (אלא ששם יש לנסח אולי: אינם כלומר רעתם, ע' תהלים צ"ד כ"ג) שבעים הוסיפו: בקעם [הרות] הגלעד כמו בפ"ג, ויתיחס על זמנו של חזאל שעפף חמתו על ישראל ע' מ"ב י"ג ז' ,כי אכדם מלך ארם וישמם כעפר, ל ד ט' וע' מה שנבא עליו אלישע שם ח' י"ב, והרתיחם תכקע". . וע' גם שם י' ל"ב

(1) דברנו מזה במבוא לס' עמים שיצא לאור בחוברת לרונמא של, אוצר היהדות.

ויכז חואל בכל ג' ב' ל ישראל (ל"ג) ואת כל ארץ הגלעד. ד חואל ובן הדר שמות רגילים במלכי ארם וכונתו על בתי המלך והיכלותם. ממליצתנו השפע הושע ח' י"ד, ושלחתי אש בעריו ואכלה ארמנתיה וגם ירמי' מ"מ כ"ז, והצתי אש בחומת דמשק (ע' אצלנו להלן פי"ד) ואכלה ארמנות בן הדר. — ה הבריה הוא המחוק את שערי החומה ואם ישבר, יבוא האויב בשערי העיר ויחרבה ובעיר בקעת אין לא ישאר איש. נראה בעיני כי החרוז הראשון מקומי ב פ"ד וכתובנו מתחיל עם, והברתי כי גם פ"ד מדבר מדמשק. וראה גם כן מפ"ח המתיחס אל כתובנו. — עוד לא נתבררו עד עתה המקומות, בקעת אין ובית עדן! יש אומר שהיו מדינות ארמיות, ותומך שבט משמעי אם כן נציב המלך, אלא שפ"ח יורנו כי מובנו: מושל כי חמשת סרני פלשתים לא היו תלויים זה בזה, ואם כן קרוב לודאי שידברו הנביא מממלכות אחרות, הקרובות לארם, קמנו. ומעמות ערך ועל כן ספח לדמשק. — כדי שיצא לנו יחס הגון בין חלקי הכתיב אומר אני לנסח כאן ובפ"ח שופט במקום יושב (י' בהכפלת האות מוהכרתי, ושב — שופ') מעין תומך שבט ע' להלן ב' ג' והכרתי שופט מקרבה (ובאורנו) — תמך — אחו, אחו — שבט שהוא סימן הממשלה, והכינה אפשר על נשיא הארץ שנבחר מדי שנה בשנה או לשנים אחדות (כמו השופטים הכנעניים, והישראלים, וכמו נשיאי הרפובליק בימינו וע' משכים בשבט סיפר שופט' ה' י"ד — נשיאים, משך — תמך, שכן בערבית גם הוא באורי: אחו). — יש אומר כי במקום, אין, היה שם עבודה זרה (לדעת קצת בקעת אין — בעלבק, בקעת בעל בלכנון שבה תמצאנה עתה חרבות חשובות, והיתה מקודשת לאליל השמש). ושנה אותו הנביא לאין וכמו עמוס ה' ה' ובית אל יהיה לאין שעפי זה יקראו הושע ד' מ"ו, ואל תעלו בית אין. על כתיבות אשוריות ידובר: מבית עדיני, ממלכה ארמית על יד הפרת (כתובת שלמנמר השני) וע' מלכ' ב י"פ בין הממלכות שהחריבו האשוריים, ובני עדן אשר בתלאשר. בשבעים גם כאן: ἐξ ἀνδρῶν נראה שנמחו: מבני עדן. בקעת אינו נחמ' ו' ב' הוא בארץ ישראל בשבט בנימין. להלן ט, ו' אומר הנביא כי הארמיים באו מקיר ועבשו יגלו למקום שיצאו משם. והיתה אם כן מדינה אשורית וכן יסופר במלכ' ב' מ"ז מ' ויעל מלך אשור אל דמשק ויתפשה ויגלה קירה ובישעי' כ"ב ו' יש קיר ביחס אל עולם. לדעת קצת בדרום בכל (קיר — עיר, וכן כמה מקומות שנקראו בשם זה. קיר מואב, קיר חרשת). — מחרבן דמשק ידבר גם ישעי' י"ז א' ולהלן. — פלשתים (ו-ח). ו יושבי עזה התנפלו על אנשי עיר היושבת על גבולם וייקחום וימכרום לעבדים לאדום, גלות שלמה, כלומר שהגלו כל יושבי העיר הזאת מבלי השאיר אח. אדום היתה מרכז קיני עבדים שהוליכם אח"כ לשאר מדינות ערביות או למצרים (ע' בראשית ל"ז ממעשה יוסף וגם שם ערביים.

וע' דברים כ"ח מ"ח שויבאו לדרך מצרים, והתמכרתם. . לעבדים ואין קנה' וע' ויאל ד' ב' ולהלן מפלשתיים שמכרו בני יהודה לעבדים, המה היו ה ס ר ס ר ים, בהיותם על חוף הים היה להם נקל למכר העבדים לעמים אחרים, גם ירמ' י"ג י"ט הגלת שלומים- גלות שלמה, שלא ישאר איש במולדתו. -- גלות- אנשים הגולים ממקומם (ע' ירמ' כ"ד ה' כן אכיר את גלות יהודה) וכאן משמעו: עיר או כפר שהגלו ממקומם. — המה הגלו כפר ממקומו כדי להסגירו לאדום (ע' דבר' כ"ג מ"ז לא תסגיר עבד אל אדניו). ארמנות כלומר המגדלים שהיו על החומות, ע' תהלים מ"ח י"ד שיתו לבכם לחילה פסנו ארמנתיה. — ח בדבר יושב ע' לעיל פ"ה. נראה אם כן שלא לבד יושבי עזה אלא הפלשתיים בכללם נגבו אנשי ישראל למכרם, — השיב יד על איש (נגדו) לענשו, ע' תהלים פ"א מ"ז ועל צריהם אשיב ידי. — אין לפרש שארית על גת' שלא נמנית בין ערי הפלשתיים עד כאן, מפני שנת כבר נחריבה בימי עמוס ואם כן אין צרך לנבואה, ע' ו' ב' ודרו גת פלשתיים. . וע' מלכים ב' י"ב י"ח, אז יעלה חואל וילחם על גת וילכדה' — אלא שיש מבאר שארית- כל, ואבדו כל הפלשתיים עד שלא ישאר מהם שריד (ישעי' י"ד כ"ב והכרתי לבבל שם ושאר וגין ונכד. .) וכן ימצא בערבית המאוחרת במשמע קרוב לזה, ולדעתי נראה כי שארית כאן מובנו, משפחה, עם, יאבד עם הפלשתיים, שאר' בלשונות שמיות משמעו בשר וכן בעברית כסגנון פיומי, וגם, קרוב' בעברית ובאשורית, ואם כן שארית- קרבות, משפחה (משפחה מובוּן עם רגיל ע' להלן ג' א') ואולי גם שארה (ויקרא י"ח י"ז) - קרבות, וכן להלן מ' י"ב שארית אדום - עם אדום וכמו כן אולי ירמ' מ"ז ד', כי שודר ה' את פלשתיים שארית אי כפתור' כלומר הגוי הבא מכפתור כאשר יספר עמוס מ' ו', יחוק' כ"ה מ"ז שארית חוף הים - העם היושב על יד הים. — א ד נ י אינו אלא כתיבה אחרת אל, יהודה' ובשאר החלקים לא מצאנו אלא אמר ה' וגם בשבעים לא נאמר אלא, יהוה'.

צד (מ' י'). יש מי שסובר — וזה נראה — כי הכתובים הללו לא יצאו מיד עמוס, אלא שנתספו ממי שרצה להרחיב נבואתו על כל העמים, השכנים. — וראיה לזה שמשנתנה החלק הזה בצורתו משאר חלקי החזון. אחר, ושלחתי אש' . . דרכו להוסיף סיום כמו פ"ה ח' י"ד, ב' ג', ועוד זאת שמנהגו לחתום עם, אמר ה'. גם הולך הנביא בנבואתו מצפון לדרום והיה לו אם כן להזכיר צד לפני הפלשתיים. — ה הפשע שוה לזה של עזה ובאמת ויאל ד' ד' ידבר גם מצר וצדון מעין סרסרי עבדים, ומי שהוסיף חלקנו חי אפשר בימי החרבן, כי גם צר שמחה על מפלת ירושלים, ע' יחוק' כ"ז ב'. — ברית אחים יש מפרש על הברית שכרתו שלמה וחרם, ויש מפרש שלא זכרו כי האדומים והמה אחים, קרובים לישראל, ויהיו אבורים כל כך למכור בני ישראל לקרוביהם

לעברים וזה דוחק. —

אדום (י"א י"ב). גם החלק הזה — לדעת המבקרים — אינו מעקר הנבואה ממעמים שהוכרנו לעיל פ"ט. ועוד זאת שבימי עמוס לא מצאנו סבה לשנאה כזו, בזמן שלפניו מצאנו אדום בן בריתם של ישראל ויהודה מ"ב ג' מ', ואח"כ הכה הוא ממלך אמציה מ"ב י"ד ו' ולא להיפך וע' מ"ב ח' כ' שהיה תחת שעבוד מלך יהודה, רק בימים מאוחרים, בימי החרבן ולפניו כמעט, מוכיחים הנביאים שבאותו זמן את האדומיים על אשר עזרו את הבבלים נגד אחיהם בני יהודה, ע' עובדיה פ"א, ביום עמדך מנגד ביום שבות זרים חילו (י"ב) ואל תרא ביום אחיך. ואל תשמח לבני יהודה ביום אבדם וכל הענין, 'יחזק' כ"ד י"ב, יען עשות אדום בנקם נקם לבית יהודה. (י"ד) ונתתי נקמתי באדום ביד עמי ישראל, יהודה היתה שכנו של אדום ונגדה חטאו, ע' גם תהלים קל"ז, ולא היה לו עסק באבדן ישראל (כדבר עמוס מ' י"ב ע' באורנו. — יא גם בעובדיה שם הוכיח את אדום על אשר בנה באחי. הוא שחת רחמי האה על אחיו שהוא דרך העולם. ובמלם" ויהיה מעין שחתם ברית מלאכי ב' ח' במלתם, שברתם, יש אומר לנסח: רחומי כלומר אהובי, קרובי (רחם בארמית ובערבית: אהב, ע' גם תהלים י"ח ב' ארחמך, אמנם בבאורנו אליו) ואינו מתקבל — וכבר אפשר לומר כי יש למלות הללו משמע מעין: בקע הרות, ורחמי רבים מרחם — במן האם, הרג את האנשים וירמם את הנשים (שחת — פצע ע' ושחתה שמות כ"א כ"ו, ירמ' ב' ל' כאריה משחית — טרף). רחם — אשה כמו רחם בשפמים ה' ל"א עלמה שבויה. — יש מפרש: האף יטרף לנצח, ויש: עשו יטרף לנצח באפו, וזה נראה שבכל הכתוב אדום הוא הנושא, ויש אמנם להעיר כי פשיטא נסחה: ונמר לעלם רונזה, כלומר: וימר (מש' נמר) לעד אפו מה שיתחים יפה אל. שמרה, ע' ירמיה ג' ה', הינמר לעולם אם ישמר לנצח. ע' תהלים ק"ג מ' "לא לנצח יריב ולא לעולם ישור" גם יחזק' שם ידבר. מנקם אדום" מפני שער נפילת ירושלים היה כמעט משועבר ליהודה ועכשיו התנקם כעבר שמתקיים נגד אדון קשה והוא נחלש (ע' בראשי' כ"ו מ' ועל חרבך תחיה ואת אחיך תעבר והיה כאשר תריד [כלומר שתצא ממקומך להיות בדואי נע ונד] ופרקת עלו מעל צוארך. י"ב ע' בראשית ל"ו ל"ג ל"ד ממלכי אדום מבצרה. מארץ התימני, ירמ' מ"ט ו' האין עוד חכמה בתימן. . . והוא שם מדנה כנראה; בצרה — לדעת קצת — הוא הברירה petra שגורעת בימי יונים ורומים (משמע המלה ביונית, סלע" שמצאנוהו באדום ע' מ"ב י"ד ו' וגם שם בצרה מוכנו: מקום חזק עומד בראש הר שלא יוכל האויב להגיע אליה, עובדי ג' שכני בתנוי סלע... (ה') אם בצרים באו לך. לשון נופל על לשון בצרה) וע' יחזק' כ"ה י"ג, ונתתיה חרבה בתימן. —

עמון (י"ג מ"ו). — יג למען הרחיב את גבולם התנפלו על שכניהם בעלי גלעד (ע' האמור ממנו לעיל פ"ג) ויחרימו את יושבי הערים אשר על הגבול ויבקעו את הנשים ההרות. אכזריות כזו תמצא גם עתה בין עמים ברברים; בקע' יאמר מנאד שהוא מלא רוח (ע' יהושע מ' ד' י"ג) וישתמשו בו גם כאן, משום שכמן ההרה מלאה וע' הושע י"ד א' והריותיו יבקעו. . וכן בנבואת אלישע על מלך ארם, והרתיהם תבקע' (מ"ב ח' י"ב). יד ה"ב ה כנראה משמעו: עיר גדולה ומצאנו גם עיר ביהודה בשם זה (יהושע מ"ו ס') ו-ירת עמון תקרא במלואה: רבת בני עמון (ש"ב י"ב כ"ו ועוד, וכן גם בסופרי היונים: Παρθαράμνα = רבת עמאן, גם בערבית עמאן עד היום). תרועה כלומר הרועת מלחמה, — כדי להפחיד את האויב הריעו וזעקו (כן היה עוד מנהג הרובאים, ובערבים עד היום) וע' יהושע ו' ה' יריעו כל העם תרועה גדולה ונפלה חומת העיר. . וגם סער צריך שיתבאר מעין זה = רעש מלחמה (ע' ירמ' כ"ה ל"ב וסער גדול יעור. .) אלא שאם כן היינו סער היינו סופה (ע' תהלים פ"ג מ"ז כן תרדפם בסערך ובסופתך תבהלם. .) והיתה צריכה להיות מלה מתקבלת אל יום מלחמה. שבעים נקדו: ביום סופה כלומר ביום קצה, ביום אידה, אלא שלא מצאנו סוף במשמע זה וכל עקרו אינו אלא מלה ארמית שתמצא עפ' הרוב בכתבים מאוחרים (פעם אחת ביואל) — ולדעתי ברור שיש לנסח: ביום שופר = יום מלחמה, כי בשופר נתן סימן הקרב (ע' ירמ' מ"ב י"ד שופר מקביל אל מלחמה וע' להלן ג' ו' והרבה) וראיתי מעמס ב' ב' — מקרא מתיחס אל כתובנו — בתרועה בקול שופר וע' צפניה א' י"ג יום שופר ותרועה. . מכתובנו השפע ירמ' מ"ט ב' ולהלן השמעתי אל רבת בני עמון תרועת מלחמה. . ובנתיב באש תצתנה. . אמר ה'". — מן מלך בני עמון יגלה ואתו רביו ויעציו, לשבעים נוסחא אחריתא: והלך מלכה (של רבה) בגולה, כהניה. . והוא עפ' ירמ' מ"ט ג' כי מלכם בגולה ילך כהניו ושריו ויחידיו (שהוא השאיל המליצה מכתובנו) — פשיטא נקדה: ונאול מלכום בשביתא וכימרוהי ורברבוהי. . והלך מלכם הכונה על אליל העמונים ששמו כן (מ' הוא בנין השם) ע' מ"א י"א ה' מלכם שקץ עמנים" ש"ב י"ב ל' יש מנקד: ויקח את עמרת מלכם מעל ראשו. . וכמו כן אולי ירמ' שם מפני שידובר מכהניו. אמנם בכתובנו נראה נבונה גירסת המסורה שהרי מקביל כתיבנו לקראת פ"ג ושם, והכרתי שופט מקרבה וכל שריה אהרוג עמו". .

כואב (ב' א-ג). א מחלקנו זה נראה כי עמוס לא הוכיח את האמות משום רשעתם נגד בני ישראל בלבד, אלא בעד אכזריותם בכלל, שהרי בכאן הוא תיגע עלבוננו של אדום (ואפשר שהיה המלך באותו זמן בן בריתו של ישראל נגד מואב כמו שידענו ממלכים ב' ג'). ל ש י ד כלומר שריפה נמורה

עד שהיו אפילו העצמות אפר כמו השיד. שיד דבר העשוי לטיח החומות (ושרת דבר" כ"ז ב'; רש"י כאן, ושרפו עצמותיו ומחום בקירות הבית' וע' דברי המלך בדרמא של שקופיר, מי יודע אם אפרו של ציור לא ישרת לטיח חומות')—לא לבד שהיה בזיון בעד המלך אלא גם רשעה כבירה, שלפי מחשבותם המתים לא מצאי מנוחה אם לא נקברו. ירמ' מאיים הרבה פעמים (ע' ח' א' ולהלן) את בני עמו כי לא יובאו לקבורה אלא ישארו דמן על פני האדמה וע' ישע'י ל"ג י"ב והיו עמים משרפות שיד .. ב מואב—או המדינה (ע' לעיל א' י"ב) או : עיר מואב כלומר הבירה ע' ירמ' מ"ח ל"ח, על כל גנות מואב וברחבתיה כלה מספר' והוא לקח מיסעי' מ"ז ג' על גנתיה וברחבתיה כלה יליל (וע' ש"פ"א ער מואב, קיר מואב ..) קריות שם עיר גדולה נזכרת גם ירמ' מ"ח כ"ד בין ערי מואב וע' כתבת מישע (שירה י"ב י"ג) שמספר כי לקח את קדשי ישראל, ואסחבה לפני כמש בקרית' שמוה נראה כי היה בקריות ההיכל הראשי לכמוש .. וע' גם ירמ' מ"ח מ"א, נלכדה הקריות . שאון מתיחס אל רעש, רעש מלחמה וכמו סער לעיל א' י"ד, יהושע י' י"ד וקאם שאון בעמיק-רעש מלחמה, וע' ירמ' כ"ה, ל"א בא שאון עד קצה הארץ .. ויש סובר כי השתמש כאן משוררנו בכיון במלת 'שאון' מפני שהיה כ נ ו י י ש'ן למואב, ע' ירמ' מ"ח מ"ה, ותאכל פאת מואב וקדקד בני שאון' (ולזה במדבר כ"ד י"ז, וקדקד כל בני שת' - שאת, במשמע זה, ומובנו העקרי אולי : עיר המיה). ג שופט - נשיא הארץ ע' תהלים ב' י' ובאורנו, מ"ב מ"ו ה' ויותם בן המלך .. שפט את עם הארץ - מלך בשם המלך, לכתובנו ע' גם ירמ' מ"ח ז', ויצא כמוש בגולה (אליל מואב) כהניו ושריו יחד' (ע' פ' א' מ"ז) .

יהודה (ד' ה'). משעמים שהוזכרו לעיל א' מ', החלק הזה — כנראה — איננו מנבואת עמוס. ויש להוסיף עוד, שאלו היה רוצה עמוס להוכיח את בני עמו — כי מיהודה יצא — לא היה מדבר אליהם דרך אגב, כאלו הם אחד מעמי הארץ, אלא היה מאריך דבורו כמו שעשה לבני ישראל. ונתוּקף אולי ממחבר אחד, בימי ירמיה או אחריו בזמן החרבן — עת אשם יהודה כמו ישראל וילכד כמיהו בעינו. וגם זאת יש להעיר, שאין מדרך נביאנו להזכיר חמאים כללים (כמו פ"ד) אלא להזכיר בפרוטרוט את החמא שבעבורו נענשו ויתחייבו כליה (ע' כל החלקים לעיל וגם להלן פ"ז). ד מי שבתב הכתיב הזה והשתמש במליצתו של עמוס, לא התכוון כי באשרו, שלשה .. וארבעה' היה צריך להזכיר חמא מסוים, אבל עכשיו הלא גם, השלשה' היו מכלל זה : שטאסו תורת ה' וילכו אחר כוכבים. המליצית האלה נאמרו בזמן חרבן ישראל ע' מ"ב י"ז מ"ז, וימאסו את חקיו ואת בריתו .. וילכו אחרי ההבל ויהבלו; במקום הבל (שמשמעי עבודה זרה ע' לירגמא מ"א מ"ז

י"ג להכעיס את ה' אלהי ישראל בהכליהם .. לפנינו : כזבים, ומיכנם אחר . ועי' ירמיה' ו' י"ט, הנה אנכי מביא רעה .. כי על דברי לא הקשיבו ותורתו ומאסו בה" .. ושם מ' י"ב י"ג „על עונכם את תורתי .. ואחרי הבעלים אשר למדום אבותם" ושם מ"ו י"א. —

ישראל (ו'—מ"ז). כאן מאריך הנביא , כי ישראל עקר נבואתי—ועד עכשיו מעין מבוא . וכאן יגלה לנו הלך רוחו של עמוס , יחיד במינו בין נביאי ישראל שהוא מוכיח את בני עמו כמ ע מ ר ק בעד פשעיהם הווצילים, החמאים שבין אדם לחברו . רק דרך אנב מדבר מעינותם נגד אלהים (אפשר פ"ח) וביחוד מיסרם קשה על אשר דכא עניים ויחיו בנעמים מהפרוסות הגניבות והגזולות לשפלי ארץ.—תיכחה אדירה נגד הגדולים והגבירים , אשר ישכבו סרוחים על ממותם , ישלחו קרבנותם למקדשם ויחשבו כי מלאו בזה חיבתם וכי יוכלו עכשיו לעשות כמיב בעיניהם ולמחון פני אביונים , גם שאר חיוניו ישימו מלתם נגד האדירים העריצים , עד שבכמה ספרים קבל עשיר מושג „רשע" , אלא שעכ"פ כונתם הראשית להוכיחם חיבתם נגד ה'— אבל בספרנו מרכז הנבואה היא : אשמת הנדולים ועני השפלים.—ו ידבר כנראה מהדיינים הרשעים , אשר יקבלו שחד מיד העשירים וירשיעו את העניים ואלה יאלצו להיות עבדים להגבירים בעלי חוביהם, צדיק אין משמעו חסיד, אלא בסובנו הדיני-תם, באין אשם, ע' להלן ה' י"ב צרי צדיק לקח כפר.. ועי' ישעיה' ח' כ"ג „מצדיקי רשע עקב שחד וצדקת צדיקים יסירו ממנו". „בעבור נעלים" היה כנראה מ של ה מ ו נ י כמ שמע : דבר מעט הערך , גם בעד פרוטות אחדות מוכנים המה להטות משפט האביונים , ונזכר עוד להלן ח' ו' לקנות בכסף דלים ואביון בעבור נעלים .. בבן סירא מ"ו י"ט בדברו משמואל נאמר—לפי נוסחת השבעים—„מכסף ועד נעלים מכל בשר לא לקחתי" , בנוסחא העברית (ושהוציאה תחלה ה' נייבוער) : כפר ונעלים ממי לקחתי .. נעלים=מתן נעלם, מעין שחד , אלא שלפי כתיבנו תצדק נוסחת השבעים , וכן נסחו המה גם ש"א י"ב נ'—הכתוב ש מ מ נ ו ה ש פ ע בן סירא—„ומיד מי לקחתי כפר ונעלים , ענו בי ואשיב לכם" (גם בפשיטא שתרגמה לפי המסורה: ואעלים עיני בן, היסוף: ענו בי). — לפי רגע כביר הייתי לפרש : מכר-עקב , עשק (כמו שהוא בערבית) , אלא שלהלן ח' ו' מראה על מה שפרשנו לעיל. ו שאף ברגיל משמעו: חמד דבר . השתדל להשיגו (ע' מה שכתבנו תהלים נ"ו ב') וקצה לבאר עפי"ז את כתובנו. יש מפרש : חמדים שיהא עפר ארץ בראש דלים, ואולם „על" מוקשה , ויש מבאר על מעין „אל"—החומדים גם את העפר שעל ראש דלים , שלא ירצו להניח להם מאומה, אפילו לא דבר פחית הערך , ורחק . השבעים κατοὺντα פשיטא: רדישין, תרגום דשייטין, פרשוהו מעין שוף=דרך

(בתרגום יתיחס אל דכא העברי): המה דורכים על עפר ארץ, שהוא בראש דלים, כלומר הולכים על ראשי אביונים ורומסים אותם, והיה יוצא לנו פשט יותר ברור אלו נאמר: השאפים על עפר ארץ, ראש דלים, המדכאים בעפר הארץ (תרגום להדיא: בעפרא..). את ראש העניים ע' בראש ג' מ' י' שופך ראש' וע' להלן ח' ד' השאפים אביון ..—דרך עניים יש לפרשו מעין: משפט עניים, וע' ירמ' ה' ד' ששם דרך מקביל אל משפט, ויש אומר לנסח להדיא: דין עניים.. לכתובנו ע'ע איוב כ"ד ד' ימו עניים מדרך.. ועמוס ה' י"ב ואביונים בשער (במשפט) המו.. וכמו שיאמר: המה משפט שמות כ"ג ו', שיא ח' ג' ויקחו שחר וימו משפט—כתובנו בחלקו זה נמשך אל פ'ו. ומכאן ואילך אל פ"ח. אני מדבר כאן מונות סתמית, אלא מונות שנמצאו במקדשים, קדשות ע' הושע ד' י"ד, ועם הקדשות יז ח ו', עושים מעשיהם בפרהסיא ולפעמים יבוא האב והבן בשעה אחת אל קדשה אחת ולא יבואו..—בכל העמים השמים היו נשים שהפקירו עצמן לשם אלהות ולכבוד (לדוגמא בעד עשתרת ועל כן נקראו באשורית גם: חרמת כלומר שהנה כהנות הדיכל). חלל את שם קדשו מיבנו אפשר: שהפקירו עצמן לכבוד שמים, בחשבן כי בעבירה זו הנה עושות דבר מרוצה לה'—והנביא שהמשיך מאורע זה אל הקודם, רוצה לומר כי הם ידמו, כי בעבודתם זאת, יכפרו אפו של אביהם שבשמים, וכי יוכלו לעשות: כל עון ופשע, אם אך ימלאו חובתם לאלהים (ובניהן לפי דעתם גם הונות עם הקדשה). — ח המה יחבלו בגד עניים, יקחו בזרוע יין מאביונים ועל בנדים אלה ישבו במקדשם, ויין זה ישתו לכבוד אלהיהם. יחשבו כי יסירו אפו אם אך ישכרו לכבודו. וע' כעין דומה לזה להלן ד' ד' ה', המה פושעים וחומאים ובבואם לבית אל להקטיר קרבנותם יאמרו כי יבופר כל עון..—חבולים כלומר שלקחו מאת העניים מפני שלא שלמו נשים (שווין דמשכון' תרגום), ע' שמות כ"ב כ"ה אם חבל תחבל שלמת רעך.. (בתלמודית: חבוליא-רבית). ימו כלומר עצמם, להסב אצל כל מוכנח, והוא מעין קל בתלמודית, לדוגמא, גופו נוטה חוץ לתחום' סבות י"ב א' - ימו, יתנו הבנדים תחתיהם מעין מחצלאות, כדי שלא ישכבו על האדמה, כי המזבחות היו בננים או בהרים. ויש אומר למחוק. על' ולנסח: ובנדים חבולים ימו - ימו את הבנדים, ויש אומר לנסח: יצעו (יציע' ישע' נ"ח ה' יכין משכב, וכן יש לבאר ירמ' ב' כ' ותחת כל עץ רענן את צעה וזנה.. - את תשכבי. צע' בערבית מעין נמה בערבית) ונוסחתנו נתהוה באמצעות ימ' של פ'ו. — יין שבא מיד האנשים הנקנסים מהם, קנס כסף, שזוהו פ' ענש ברגיל שמות כ"א כ"ב, ענוש יענש כאשר ישית'. .. סבור אני לומר כי נאמר מעקרא: בית אלהים, שעמוס איננו מוכיחם על עבודה זרה, אורכת

המה עיבדים אלהים אלא כפי דעתם הנשחתה ע' להלן ד' ובפי'—
 וגם נראה לי שיחסר כאן גאם ה' מפני שאצלנו ודאי סיום מחלקה .
 ש' אינו מוכיחם על עונם את ה', אלא על אשר יעבדוהו באפן רע
 ומשחת והדרך הישרה הלא יוכל לומר מה נביאים אשר נתן
 למו ה', והמה יפנו למו ערף. — משמעו של כתיב זה לפי דעתי הוא : אתם
 תדכאו את החלש ותעזרו את העריץ, ואגבי מפניכם שהייתם החלשים .
 השמדתו את הגבוה. ממני הייתם צריכים ללמוד לעמוד לימין חלש ודל, ולדכא
 את העריצים. — אמורי' שם כללי בעד העמים הכנעניים הנכנעים מאת העם
 ע' בראש' מ' מ' כי לא שלם עון האמרי . . שם מ' כ'—מ'א כ'א כ'ז
 ככל אשר עשו האמרי אשר היריש ה' מפני בני ישראל . . מתחלה על כתובות
 מצריות ואשוריות שם המדינה בסביבות הלבנון (ששם היו אנשים גבוהי קומה)
 ואח' באשורית : אמורי כנזיו של אי בכל לה .—כנראה היו הגדות
 לאומיות מנבה האנשים בני הענק אשר הכרית ה' לפני בני ישראל וע' גם
 במדבר יג כ'ח ולהלן בי עז העם . . וגם ילדי הענק ראינו שם . . וכל העם .
 אנשי מדות . . ונהי בעינינו כחגבים' .—חסן - גבור, בבנין : גדול, וע'
 תהלים פ"ט מ' חסן יה במשמע זה ; — כנראה היה משל המוני (לא לבד
 עבד) לומר על מי שנכרת כלה, עם בנים ומשפחה : נשמד פרוי ושרשו.
 או להיפך : עשה פרי ושרש על איש מצליח ; וכן מצאנו לא לבד ישע' לז
 ל'א, יספה פליטת בית יהודה . . שרש לסמה ועשה פרי לסמ' ה' .
 וע' מעין זה מלאכי ג' י"ט, אשר לא יעזב להם שרשו ענף, אלא גם על
 כתבת כנענית (אשמנעור שורה י"א י"ב) נאמר : מי שיחלל את הקבר
 הזה לא יהא לו, שרש לממה ופר למעל'. ואם נאמר כי ישע' השפיע
 מכתובנו, זה הכותב הכנעני ודאי לא קרא ספר עמוס, אלא שהיה משל
 ידוע במדינות הללו, — י, וגם קודם שהבאתים לארץ הבחירה הולכתים במדבר,
 והראתי למו נסים ואלמדם את חקי', — מסכים אני למי שמקשה : הכתוב
 הזה מתמיה אחר פ"ט, שהרי זה דבר כבר מכשם את ארץ ועבשיו יזכור את
 ההליכה במדבר, אפשר היא הוספה מקורא אחד ? ובאמת נוכל לומר כי
 מי שהיסיפו שאל : האם מרם שבאו לארץ לא הקים להם נביאים (פי"א)
 ומשה ואהרן אימו ? על כן ספח אל ספרנו את המליצה הרגילה מארבעים שנה
 במדבר (ע' דבר' ח' י"ד מ' ושכחת את ה' אלהיך . . המוליך במדבר הגדול
 והנורא . . וע' שם כ"ט ד' ואולך אתכם ארבעים שנה במדבר . .
 ירמי' ב' ו, ולא אמרו איה ה' . . המוליך אותנו במדבר . .) . — יא ולמען
 לא תאמרו : איך נדע מעצמנו את דרך החיים, נתן לכם נביאים וקדושים
 שיורו לכם את התורה וארוחותיה. — ע' דבר' י"ח י"ח נביאים וקדושים
 מקרב אחיהם . . הקים - בחר הרים למעלה, ירמי' כ"ט מ'ו הקים לו ה'

נביאים בבלה — לנבאים . מעין נביאים ע' אעשך לגוי גדול בראש י"ב ב' והרבה . שבעים : λαβον ? נסחו אפשר : ואקח . — גורים אין משמעו אנשים סתמים הנודדים נדר נזירות, אלא פ' בעלי כח מסויסה, שהרחיקו עצמם מסעם קדושה משתיית יין וכמו במשפחת יונדב בן רכב ירמי' ל"ה ו'. — האף אין זאת' . . מעין מאמר מוסגר, האם יש לכם מצח אשה זינה להכחיש את חסדי זה? האם לא עשיתי כל האפשרי כדי להורותכם הדרך? אף' הוא לחזק וכמו האף אמנם בראש י"ח יג ועוד, ולי נראה כי הלוח של עמוס לסיים עם, נאם ה'. ע' בבאיר. — יב ומה עשיתם אתם? איך השתמשתם בחסדי, שנתתי לכם? לא לבד שלא שמעתם בקול נביאיכם אלא צויתם עליהם שלא להוכיחם ולא לבד שלא הלכתם אחרי הנזירים הקדושים אלא גם חללתם קדושתם. האם לא אמת בפי? התוכלו להכחישו? ע' מ"א י"ח ד' מאיזבל שהרגה נביאי השם שם כ"ב ח' שלא רצה מלך ישראל לדרש את מיכיהו, כי לא יתנבא עלי מיב' וע' עמוס ו' י"ב שצוהו המלך וכהן בית אל לעזוב את אדמת ישראל וע' ירמי' י"א כ"א, לא תנבא בשם ה' ולא תמות בירנו' וכאן בסוף המחלקה צריך שיהיה הסיום אשר יציא ממחיצתו לפי"א. יג אנכי שעשיתי לכם טוב כל כך, ואתם לא הייתם ראויים לכך כי בגבורתכם ועשרכם תשתמשו לרצץ אביון — אנכי אמיץ עתה עליכם רעה, לא תדעו שחרה — ; אתם שהנבם מלאים, שותים לשכרה, ואכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק' (להלן ו' ד') תחשבו כי בסוחים הנבם ליום צרה — הלא תראו אם עגלה היא מלאה תבואה הרבה, משום לוויה זה תתעכב מלכת הלאה ותאבד, כן יעשה לכם — כבוא האויב עליכם ועל ארמנותיכם ועל אצרותיכם לא תוכלו להמלט אלא תעמדו נמועים כבמסמרות עד שיכריחכם הצר. — תעוק משרש עוק (ע' באורנו לתהלים נ"ה ד') שפי' בערבית : עכב, עצר, הנה אנכי נתן מכשול תחתכם כאשר תעכב העגלה שהיא מלאה עד למכביר. אלא שעפ"ז היה צריך להיות : תעוק העגלה אם לא שנאמר כי שרשו בערבית ע' ק. — עמיר - קש, או גם שבלים (ע' ירמי' מ' כ"א וכעמיר מאחרי הקוצר .) ויש מפרש ע'ק מעין : צעק ונהם (וכן ע'ק בערבית), עגלה מלאה תתהלך לאמה ותיציא קול נחירה, וכן איציא מכם ע'י צרות יללות וצעקות, אלא ש'תחתכם' לא יתיחס אל הפירוש הזה. קדמונינו (וכן התרגום: מייתי עליכון עקא) בארוהו משרש ע'ק הקרוב אל צוק בארמית, אני מביא עליכם צוקה, כמו שתתדכא העגלה המלאה עמיר על ידי המשא שעליה, אלא שגם בזה לא יתישב תחתכם, אם לא שנבארו מעין, מקימכם' . — יד אתם לא תוכלו לברוח ותהיו מטרה לחצי האויב ומי שהיה קל המרוץ כל ימיו, ביום ההוא לא ימצא מנוס ומי שהיה גביר

כל יביו, או לא יוכל לחגור כחו, והחזק לא יוכל להתקובם נגד אויבו, היא שלפני זה נבר על רבים. — קלות המרוץ היתה סימן נבונה ע' תהלים י"ט ו' ובארנו וע' ש"ב ב' י"ח ועשהאל קל ברנליו כאחד הצבים - וע' ירמ' ג"ז ו' אל ינום הקל ואל ימלט הנביר. . וע"ש ב"ה ליה ואבר מנום בן הרעים. . כלומר בקום שיוכלו לנום אליו ולהחבא שם וע' נחום ב' ב' חזק נתנים אמין בח מאד. . כלומר חגר כחך שלא להכשל ולפול ליד האויב. מן מי שהוא אויחו הקשת כרי לזרוק החצים לא יעמוד נגד האויב, אלא יהרג וע' ירמ' מ"ו ט', ויצאו הנבירים. . תפשי מן. . תפ שי [נ"א : דרכי] ק ש ת' — קל ברנליו לא ימלט את נפשו, או שיש לנקד : ימלט וע' תהלים ל"ג ו' שקר הסוס לתשועה וברוב חילו לא ימלט, שיש לנקד גם שם ימלט. . וע' גם איוב כ כ' בחמודו לא ימלט. ימלט. וכן בשבעים *ἐλαττω* פשיטא : נתפצא, תרגום : ישתויב. — מן מי שהוא נודע בין הנבירים מעין אמין לב, יאלץ לעזוב את כלי זיינו (תרגום : ערשילא דלא זין) ולברוח. ביום ההוא כלומר ביום שיבוא האויב הנורא, אשור, כדי לענשם בעד רשעתם. שבעים נסחו : ואמין [לא ימצא] *οὐκ ἔστιν ἐν αὐτοῖς* לבו בנבונה, כלומר ישכח גבורתו וינום. . קרוב לודאי כי הכתובים לא יצאו מיד עמוס כפי שהם עכשיו לפנינו שהרי יש בהם לא לבד הכפלת רעיונות אלא גם מליצות ומלות כפולות ואפשר שכתב הוא בעצמו — כדרך המשוררים מרם שיוציאו דבר מתוקן — נוסחאות אחדות שבאו אח"כ אל הפנים. , אבר מנום מקל" (י"ו) היא נוסחא אחרינא אל, וקל ברנליו לא ימלט" (מ"ו) וחזק לא יאמץ כחו (י"ד) ואמין לבו בגבורים (מ"ו) לא ימלט נפשו י"ד גם מ"ו, וקשה להוציא מהם הגירסא העקרית ואפשר שהיתה כזו : ואבר מנום מקל וגבור לא ימלט נפשו (י"ד) ותפש הקשת לא יעמד ורכב הסוס לא ימלט (מ"ו) וחזק לא יאמץ כחו (נוסחא ב' לא ימצא לבו ע' לעיל עפ"י שבעים) ערום ינום ביום ההוא (מ"ו). —

פירגני

צבי פרץ חיות

— חזק לא יאמץ —

גלגול מומאת ידים בכלל וע"י כנע בכתבי הקדש בפרט.

(מאמר ד' *)

מ א ת

מאיר איש שלום.

בסוף מאמר ג' בענין כתבי קדש במאסף הגרן ספר רביעי צד כ"ו כתבתי : אמנם לפי הנחה זו יש עלינו לבאר איזו משניות שהשתמשו בשם כתבי הקדש שנראות כמתנגדות להנחתנו, וכן עלינו לבאר למה נתיחדו מקצתן של הכתובים בשם מגלות וכו'.

ואשר הנחנו שם היא שהשם כתבי קדש הונח על כתובים, והראיה היותר מוכחת זאת היא מן מס' סיפרים פי"ד ה"ד הקורא בכתובים צריך לומר בא"י אקב"ו לקרות בכתבי הקדש.

והנה עלי ראשונה לבאר המשנה דמס' שבת לענין להציל מהדליקה. תנן בשבת פמ"ו : כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה בין שקורין בהם ובין שאין קורין בהם. ואעפ"י שכתובים בכל לשון מעונים גניזה. ומפני מה אין קורין בהם מפני ביטול בית המדרש. כ"ה הנוסחא במשנה שבמשניות. ובמשנה שבגמרא. בגמרא אעפ"י בלא וי"ו אבל ברש"י ואעפ"י. וכן במשנה שבירושלמי אעפ"י. ושם גרים מפני מה בלא וי"ו, וכ"ה בגמרא דירושלמי. ואמרתי שנראות כמתנגדות להנחתנו, שהרי רש"י פי' כל כתבי הקדש כגון תורה נביאים וכתובים וכו'. אבל באמת הדבר צריך תלמוד, ומתניתין גופה קשיא, דהאי בין שקורין בהם ובין שאין קורין בהם יש לפרש דארישא קאי וא"כ תהיה הנוסחא ואעפ"י וכו', ואפשר דאבכא דמציעתא קאי, והכי קאמר בין שקורין בהן ובין שאין קורין בהן אעפ"י שכתובין בכל לשון מעונין גניזה.

והנה אעריך מה שנמצא בענין משנה זו בתוספתא ובגמרות, גרסינן בתוספתא דשבת פ"א יוצאין בתפילין עם חשיכה וקורין בכתבי הקדש עם חשיכה אבל אין קורין כלילי שבת לאור הנר אפי' נביה ממנו וכו'. ובנוסחת התוספתא עפ"י כתי' ערפורט הנוסחא : וקורין בכתבי הקדש עם חשיכה אבל לא כלילי שבת, אין קורין לאור הנר אפילו וכו'. ולנוסחא זו בבא דקורין

היא דומיא לבבא דתפילין, דאע"ג דאין תפילין בשבת עם חשכה יוצאין וה"נ אע"ג דאין קורין בשבת עם חשכה קורין. אבל לנוסחתנו קשה אמאי לא יקרא עם חשכה והלא אף בלילי שבת לאור הלכנה יכול לקרות. ואין לדחוק ולומר וקורין בכתבי הקדש עם חשכה לאור הנר אבל אין קורין בלילי שבת לאור הנר, דעיקר חסר מן הספר, אלא דומיא דתפילין אמרו דאע"ג דבלילי שבת אין קורין בכתבי קדש אפי' לאור הלכנה עם חשכה קורין. וכן מוכח מסתמא דתיספתא שם פ"ד דגרסינן שם: אעפ"י שאמרו אין קורין בכתבי הקדש אבל שונין בהן ודורשין בהן ואין צריך לו דבר לבדוק אבל נוטל ובודק, רבי נחמיה אמר מפני מה אמרו אין קורין בכתבי הקדש מפני שמרי הדיוטות שיאמרו בכתבי הקדש אין קורין קל וחומר בשמרי הדיוטות. היו כותבין תרגום בכל לשון מצילין אותן וגניזין אותן וכו'. והנה הנוסחא הזו היא משובשת, והנוסחא עפ"י כת"י ערפורט היא: ואין צריך לומר דבר לבדוק נוטל ובודק. אמר ר' נחמיה וכו' היו כתיבין תרגום וכלל לשון וכו'. ונוסחא מובנת היא עכ"פ. אף על פי כן נראה לי שאין זו הנוסחא העקרית אלא היא הנהגה ותיקון מאיזה מעתיק. ועיקר נראה לי דב' נוסחאות נתערבו ונשתבשו כאן, הרא נוסחא הזו ואם צריך לו לבדוק נוטל ובודק, וחזא נוסחא הזו אבל נוטל ובודק, ותו לא, ונתערבו. ולקמן אביא ראיה לדבר. עכ"פ רישא דברייתא זו היא שאין קורין בכתבי קדש בשבת כלל, וזו הברייתא הובאה בירושלמי ובבבלי. וה"ג לה בירושלמי: אעפ"י שאמרו אין קורין בכתבי הקדש אלא מן המנחה ולמעלה אבל שונין ודורשין בהן צריך דבר נוטל ובודק. דלמא רבי ור"ח רבא ור' ישמעאל בי ר' יוסה היו יושבין ופושטין במגילת קינות ערב ת"ב שחל להיות בשבת מן המנחה ולמעלה ושיירו בה אלף בית אחת אמרו (למה) [למחר] אנו כאין וגומדין אותה. עם כשהיה נפטר לביתו נכשל באצבעו וקרא על גרמיה רבים מכאובים לרשע, א"ל ר' חיה בחובינו מפתך כן דכתיב רוח אפינו משיח ה' נלכד בשחיתותם. א"ל ר' בי ר' יוסי אילו לא היינו עוסקין בענין כך היה לנו לומר, עאכ"כ שהיינו עוסקין בענין, ועלה לביתו ונתן עליה ספוג יבש וקשר עליה גמי מכחול. ארי' ב"ר יוסי ממנו למדנו ג' דברים: ספוג אינו מרפא אלא משמר, גמי שהוא מן המוכן, ואין קורין בכתבי הקדש אלא מן המנחה ולמעלה (כלו' דממנחה ולמעלה קורין, וכמו שהוסיפו בברייתא שכתבה: שאמרו אין קורין בכתבי הקדש, והוסיפו בה אלא מן המנחה ולמעלה). מעתה (כלו' אם לא נזרו מהמנחה ולמעלה ועל כרחק מעמא שאין כאן עוד ביטול בית המדרש) במקום שיש בית המדרש אל יקראו במקום שאין בית המדרש יקראו. לית לך שלא כהדא דתני ר' נחמיה, דתני ר' נחמיה מפני מה [אמרו] אין קורין בכתבי הקדש (אלא מן המנחה ולמעלה) מפני שמרי הדיוטות, שאם אימר

את לו שהוא מותר אף הוא אומר מה בכך שנתעסק בשמורותיו, מתוך שאת אומר לו שהוא אסור אף הוא אומר כתבי הקדש אסור שמרי הדיוטות לא כל שכן. וכל' דל'ג אף מהמנחה ולמעלה אסור, וכצ"ל כמו שהגהתי וכן הגיה בעל קרבן העדה. וזה הסיפור מרבי מובא נ"כ בויקרא רבה פמ"ז באיזה שינויים ושיבושים קמנים ושם הניסחא אם צריך לדבר לבדוק נוסל ובדק. ומובא נ"כ באיזה רבתי באיזה שינויים לשיבה עיי"ש ושם הניסחא ואם היו צריכים לבדוק ולקרות מביטין וקירין. ומאלו המקומות ראייה למה שהגהתי בתוספתא. (ועיי' במ' אהבת ציון וירושלים להחכם מ"ה בער ראמנער). ועכ"פ אין כתבי הקדש שאמרו שאין קורין בשבת אלא כתובים שהרי בתורה ובנביאים קירין בציבור בשבתות ובמועדים, וכל ההפטרות הם בנביאים ואסורין למקרי אלא מספר נביאים כדגרסינן בניטין ס' ע"א רבה ור' יוסף דאמרי תרווייהו דאי ספר אפסרתא אסור למקרי ביה בשבת, מ"ט דלא ניתן ליכתוב. ואע"ג דמסיק התם דשרי למקרי ביה וכו' כיון דלא אפשר, ופרש"י שאין לכל צבור וצבור יכולת לכתוב נביאים שלם, עכ"פ נביאים שלם עדיף, אלא ודאי הא דאין קורין בכתבי הקדש בשבת אכתובים אמרו.

והא דפריך בירושלמי מעתה במקום שיש ביה"מ אל יקראו וכו', בבבלי קמ"ז ע"כ איפליג בהא רב ושמואל אליבא דסתם משנה דסתם רבי ומפני מה אין קורין בהן מפני ביטול בית המדרש, אמר רב לא שנו אלא בזמן ביהמ"ד אבל שלא בזמן ביהמ"ד קורין (ברש"י קודם אכילה היו דורשים לאחר אכילה לא דרשו משום שכרות), ושמואל אמר אפי' שלא בזמן ביהמ"ד אין קורין. איני והא נהרדעא אתריה דשמואל הוה ובנהרדעא פסקי סידרא בכתובים במנחתא דשבתא, אלא אי איתמר הכי איתמר: אמר רב ל"ש אלא במקום ביהמ"ד אבל שלא במקום ביהמ"ד קורין ושמואל אמר בין במקום ביהמ"ד בין שלא במקום ביהמ"ד בזמן ביהמ"ד אין קורין שלא בזמן ביהמ"ד קורין. ואזדא שמואל למעמיה דבנהרדעא פסקי סדרא דכתובים במנחתא דשבתא. רב אשי אמר לעולם כדאמרן מעיקרא, ושמואל כר' נחמיה, דתניא אעפ"י שאמרו כתבי הקדש אין קורין בהן אבל שונין בהן ודורשין בהם, נצרך לפסוק סביא ורואה בו, א"ר נחמיה מ"ט אמרו כתבי הקדש אין קורין בהן כדי שיאמרו בכתבי הקדש אין קורין וכ"ש בשמרי הדיוטות. ופרש"י כר' נחמיה אמרה למילתיה דלית ליה טעמא דאין קורין משום בטול [ביהמ"ד] אלא כדי שיאמרו ק"ו לשמרי הדיוטות. ומיהו שמואל הנהיג במקומו כדברי חכמים דמתניתין דאמרי טעמא משום ביטול תורה הלכך לאחר אכילה דליכא דרשה קירין. ועיי"ש בתו' שפירשו בדרך מסתבר יותר. והנה מה שאמרו שלא בזמן בית המדרש היינו מן המנחה ולמעלה שהוזכרה בירושלמי, והיינו לאחר אכילה דרש"י שקודם מנחה לא אכלו עד שהתפללו.

כרתנן בשבת לעיל מ' ע"ב *).

ועל"פ מפורש כאן דמה ששנו במשנה ומ"מ אין קורין בהן מפני ביטול ביהמ"ד אכתובים קאי, א"כ כל כתבי הקדש דרישא בכתובים הוא, ואזכיר כאן ציד מה שהבאתי במאמר ב' בס' נ' מהגרן צד ל"ב מהירושלמי דמנלה פ' בני העיר שהמעם שאין קורין במגילת: אסתר. כשחל פורים בשבת לפי שאין קורין בכתבי הקדש אלא מן המנחה ולמעלה.

ואחד הדברים האלה נשוב לרישא ולמציעתא דמתניתין לראות איך פירשום קדמונינו. בירושלמי גרים אמתניתין, מהו בין שקורין בהן בין שאין קורין בהן, בין שיש בהן מעיות בין שאין בהן מעיות, והא תני (בגיתותא, קרבן העדה) ספר שיש בו שתיים שלש מעיות בכל דף ודף מתקנו וקורא בו ארבע אינו קורא בו. ויותר נראה להניח כהדא דתני ***) והדר גרים, מן מה דהנינו מפני מה אין קורין בהן ביטול בית המדרש (כלומר וארישא קאי דמצילין אותן מפני הדליקה וע"כ בספר שלם קאמר. א"כ האי בבא בין שקורין בהן וכו' נמשך אדלמסה שמעונין גניזה, דמשמע דגניזה בעי, דאין מאברין אותן ביד, אבל מפני הדליקה אין מצילין אותן) הדא אמרה בין תורה לנביאים לכתבי הקדש אין מצילין אותן מפני הדליקה (כלו' בגלל בו ד' מעיות דבזה אין לחלק בין תורה ונביאים וכתובים. ומשני) מ"ד מטמאין את הידים מצילין אותן מפני הדליקה ומ"ד אין מטמאין את הידים אין מצילין אותן מפני הדליקה (כלו' דזה תלוי בקדושתן אם מטמאין את הידים או לא ***) . דתיבון הרי עברי שכתבו תרגום הרי אינו מטמא את הידים ומצילין אותו מפני הדליקה, מן מה דתנינו אע"פ שכתובין בכל לשון מעונין גניזה הדא אמרה שמצילין אותן מפני הדליקה (כלו' דכתובין בכל לשון אינו מטמא

*) מראין הדברים שלאחר מנחה היו בתי המדרשים בטלין דבסדר ר' עמרם בסדר מנחה לשבת הביא בשם שר שלום גאון במנחה בשבת מותר להתעסק בתלמוד וכו' וזה שאין עוסקין לא מפני שאסור אלא לכבוד משה רבינו שנפטר להי' אומרי' (ז) נשיא שאת כל בתי מדרשות במלים ע"כ. והטעם הזה דחוק. ויראה לי דבפסיקתא רבתי סוף פ' תליתאה (קכ"א ע"א) ר"ב בשם ר"ח בר אבא לא ניתנה השבת אלא לתענוג. ר' חגי בשם רשב"ג לא ניתנה השבת אלא לתלמוד תורה, ולא פליגי מה דאמר ר"ב וכו' לתענוג אלו תלמידי חכמים שהם יגיעים בתורה כל ימות השבת ובשבת הם באים ומענגים. מה דאמר ר' חגי בשם רשב"ג אלו תפועלים שהם עוסקין במלאכתן כל ימות השבת ובשבת הם באים ומתעסקים בתורה. ועיי"ש במ"ע דבירושלמי דשבת פט"ז ה"ג גרים לה בניסחא אחרת עיי"ש ובסיק שם הא כיצד תן חלק לת"ת ותן חלק לאכול ולשתות. וקבעו עד המנחה לביהמ"ד, ומשעת המנחה והלאה לאכול ולשתות. וע"כ בתי המדרשות בטלין גבוה נתתהו הסעות שלאחר מנחה אסור להתעסק בתלמוד.

**) ובריתא זו בירושלמי מגילה פ"א ה"ט עיי"ש ובבלי מנחות כ"ט ע"ב.

***) ולא נחזרש היכא מיתניא פלוגתא זו. ואין תימה בדבר שהרי כמה וכמה ברייתות נאבדו מאתנו, ועיי' בקרבן העדה שנהב"ל ונתקשה ונשתבש באירושן של הדברים.

את הירדים ומעונין גניזה ובכרייתא תנינן עברי שכתבו תרגום מצילין מפני הדליקה. הרי דהבי קאמר מעונין גניזה ומצילין אותן מפני הדליקה. ובכרייתא היא בתוספתא פ"ד היו (כותבין) [כתובין] תרגום בכל לשון מצילין אותן וגוניזין אותן. וכן שנו שם, היו כתובין בסם בסיקרא בקמס וקנקנתום מצילין אותן וגוניזין אותן. וכעין זו בגמרא (קמ"ז ע"ב).

סוף דבר דלירושלמי ג' בבות דמתניתין הכי הם: א' כל כתבי הקודש מצילין אותן מפני הדליקה, והיינו כתובים דבכלל קרושה הם, ב' בין שקורין בהן ובין שאינן קורין בהם (דהיינו שיש בהן מעיות) אעפ"י שכתובין בכל לשון מעונין גניזה. וכיון שמעונין גניזה מצילין אותן, ג' מפני מה אין קורין בהם (כל' למה אמרו שאין קורין בכתבי הקדש בשבת) מפני כיסול בית המדרש. וכבא זו דרך אנב מיתניא ולא על בין שאינן קורין בהן דמצינתא קאי.

וכבבלי פירשו למתניתין בדרך אחר, והכי גרסינן התם: איתמר היו כתובים תרגום או בכל לשון רב הונא אמר אין מצילין אותן מפני הדליקה. ורב חסדא אמר מצילין אותן מפני הדליקה. אליבא דמ"ר ניתנו לקרות בהם (בצבור) דכו"ע לא פליגי דמצילין, כי פליגי אליבא דמ"ר לא ניתנו לקרות בהן. ר"ה אמר אין מצילין דהא לא ניתנו לקרות בהן. ר' חסדא אמר מצילין משום בזיון כתבי הקדש. תנן כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה בין שקורין בהן בין שאין קורין בהן אעפ"י שכתובין בכל לשון. מאי לאו שקורין בהן נביאים ושארין קורין בהן כתובים אעפ"י שכתובין בכל לשון דלא ניתנו לקרות בהן, וקתני מצילין ותיובתא דר' הונא. אמר לך רב הונא ותסברא אימא סיפא מעונין גניזה השתא אצולי מצילין גניזה מיבעי (רש"י אימא סיפא לדירך דאמרת אעפ"י שכתובין בכל לשון אמצילין קאי אימא סיפא על כרחך מלתא באנפי נפשה היא ומעונין גניזה בחול, פשיטא השתא בשבת מצילין להו גניזה בחול מיבעיא). אלא ר"ה מתרץ למעמיה ור"ח מתרץ למעמיה. ר"ה מתרץ למעמיה בין שקורין בהם נביאים ובין שאין קורין בהם כתובים, בר"ה שכתובין בלה"ק אבל בכל לשון אין מצילין ואפ"ה גניזה בעו (רש"י ודקתני ואעפ"י שכתובין בכל לשון לאו אהצלה קאי אלא אמעונין גניזה). וה"ק אעפ"י שכתובין בכל לשון ובשבת אין מצילין אותן בחול מיהא מעונין גניזה). ר"ח מתרץ למעמיה, בין שקורין בהן נביאים בין שאין קורין בהן כתובים אעפ"י שכתובין בכל לשון נמי מצילין). והכי קאמר ומקק שלהן מעונין גניזה (כל' ומעונין גניזה קאמר וחסרה וי"ו ואמקק קאי, דלעיל תנן (צ' ע"א מקק ספרים וכו') שמצניעין אותן לגנוזן ופרש"י שכל דבר קודש מעון גניזה, ועלה קאי וקאמר ומעונין גניזה, דכשם שמצילין אותן משום בזיון כתבי קדש אע"ג דלא ניתנו לקרות בהן כך מקק שלהן מעון גניזה).

נמצא דלכבלי השם כתבי קדש הוא שם בכלל ובפרט. בפרט הוא מיוחד לכתובים, ובכלל יאמר גם על תורה ונביאים. ולר"ה סדר המשנה כך הוא: א' כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה בהן שקורין בהן (תורה ונביאים) ובין שאין קורין בהן (כתובים), ב' אעפ"י שכתובין ככל לשון מעונין גניזה (בחול), ג' ומפני מה אין קורין בהן מפני ביטול ביהמ"ד, דעל אין קורין דרישא דהיינו כתובים קאי. ולר' חסדא סדר המשנה הוא: א' כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה בהן שקורין בהן (תורה ונביאים) ובין שאין קורין בהן (כתובים), אעפ"י שכתובים ככל לשון, ב' [ו]מעונין גניזה, ג' ומפני מה אין קורין בהם מפני ביטול ביהמ"ד. אמנם כולי עלמא ס"ל דאין קורין בכתובים בשבת. ועפ"י רהיטת הענין בראה שיש להנביל ג' זמנים בגניזה זו: א' בתחלה גזרו סתם שאין קורין בכתובים בשבת, והדברים מראים שזו הגניזה היתה בשעה שדנו על הכתובים אם לקיים או לגנום, ואף שקיימו את הכתובים ואמרו שמממאין את הידים החזיקו בגניזה זו שלא ישקיעו את עצמם בהם בשבת בשעת הפנאי, אבל התירו לעסוק במדרשיהם ולדורשן. ב' בזמנו של ר' נחמיה שהוא מתלמידי ד"ע נתנו מעם לגניזה זו שהיתה קיימת אף שכבר אמרו כל כתבי הקדש מממאין את הידים, שמעמה כדי שלא יקראו בשמורות, ג' הוא זמנו של רבי ששנה שהמעם הוא משום ביטול ביהמ"ד, כדי שיתעסקו במשנה וכמ"ש בירושלמי על זה, הדא אמרה שהמשנה קודמת למקרא, ודא מסייעא לההיא דתני רשב"י, דתני רשב"י העוסק במקרא מדה שאינה מדה העוסק במשנה מדה שנומלין ממנה שכר וכו'. ומה שלא אסרו אלא כתובים, משום דמשכי לבא, ועוד שתורה ונביאים חובה הן לקרותן בצבור ולא מצי לאסור קריאהן בשבת. ומן המנחה ולמעלה שאין קובעין ביהמ"ד כדי שיתענגו בשבת במאכל ובמשחה התירו לקרותן *).

ונראה לי דכשם שמנעו קריאתן בשבת אעפ"י שלא גנום כך מנעו מלתרגם אותם כדי שלא תהיה יד הכל משתמשת בהם. ומה שאמרו במגילה (ג' ע"א) אהא ששנו ועוד בקש לגלות תרגום של כתובים יצתה ב"ק ואמרה לו דייך, מאי מעמא משום דאית ביה קץ משיח (רש"י בספר דניאל *) *), לא

(*) במס' סופרים פט"ו ה"ג איתא: אעפ"י שאמרו אין קורין בכתבי הקדש, אלא מן המנחה ולמעלה התירו, אבל שונים ודורשין בהן, צריך דבר נוטל ובודק וכו'. והגרי"א מחק מלת התירו. ועיקר נראה שהיא העתק מהתוספתא, ותוספתא בה הגאונים עפ"י הירושלמי אלא מן המנחה ולמעלה התירו, ומאמר מוסגר הוא. ורבי התירו כמו שאמר ר' ישמעאל ברי' לטנו ממנו ג' דברים וכו' דהלימוד הוא דלאחר מנחה מותר דאיסורא דאין קורין לא היה צריך ללמוד מרבי. ואפשר דמשום הכי קרי רבי על עצמו רבים מכאובים לרשע, שחשש בדבר שתתיר לקרות מהמנחה ולמעלה. (*) ורי מן חזרות בדבר שמשום ספר דניאל לא יתרגמו כל הכתובים שכן נסיב ומבגאי גזיר אתמחה,

אמרו כן אלא להעלים הדבר, ובאמת לא רצו שיקראו העם אותן עמי הארץ ונשים.
 ב) בפרק בתרא דעירובין (צ"ו ע"ב) במשנה היה קורא בספר על
 האיסקופה ונתגלגל הכפר מידו וכו' (* ר' שמעון אומר אפילו בארץ עצמו נולד
 אצלו שאין לך דבר משום שבות עומד בפני כתבי הקדש. ובירושלמי דכל כתבי
 בני, מתניתא (דמצילין מפני הדליקה) דר' שמעון, דר"ש אומר אין דבר
 משום שבות שעומד בפני כתבי הקדש מה פליגין (כלו' אי הני תנאי דפ"גי
 אר"ש פליגי נמי הכא בהצלה והוה סתם ואח"כ מחלוקת, ומשני) תמן מפני
 בזיון כרם הכא כל עמא מודיי שמצילין אותן מפני הדליקה. והנה מלת
 בספר אם היא בפתחות הבית היא תורה, ואי בשו"א כל ספר במשמע אף
 גביאים וכתובים, וככתובים כגון מן המנחה ולמעלה. הנה נקט ר"ש כתבי
 קדש לרבותא דאף בכתובים כן ואצ"ל בפני תורה ונביאים.

ג) שנינו בסנהדרין (ק"א ע"ב) לענין עיר הנדחת: שללה ולא שלל שמים
 מכאן אמרו ההקדשות וכו' מעשר שני וכתבי הקדש יגנוזו. וכ"ה בספרי ראה
 פי' צ"ה (ועיי"ש בריש פיסקא ובס"ע שם). ויראה דנקטי כתבי הקדש השם
 בכלל לרבותא דאף כתובים בכלל.

ד) בכבא בתרא (י"א ע"א) לענין חלוקת שותפין שנינו, וכתבי הקדש
 אנפ"י ששניהם רוצים לא יחלוקו. פרש"י כ"ד ספרים והיו רגילין לכותבן בגליון
 כס"ת שלנו לפיכך נגאי הדבר לחתבן. ועלה גרסינן (י"ג ע"ב) אהא דאמר ר"י
 יהודה (דאמר גוד או אנוד) דשמואל הוא, דתנן וכתבי הקדש אנפ"י ששניהם
 רוצים לא יחלוקו ואמר שמואל לא שנו אלא בכרך אחד אבל בשני כריכות
 חולקין (רש"י בכרך אחד כל ספריהן עשוין בגליון ואם יביאהו לב"ד לחלק
 בזיון הוא, אבל בב' כריכות כגון תורה בכרך א' ונביאים בכרך אחד, חולקין.
 קס"ד דאפי' אין שניהם רוצין, וע"כ אין דמיהן שוין, ואי לית ליה דינא
 דגוד או אנוד היאך הוא כופהו וכו') ואי ס"ד לית ליה דינא דגוד או אנוד
 מאי איריא בכרך א' אפי' בב' כריכין נמי. תרגמא רב שלמן בששניהם רוצין
 (כלו' דבב' כריכות אין כאן בזיון ואם שניהם רוצים חולקים), ולשון הר"ם
 בפירושו לא יחלוקו כשהם בכרך אחד, אבל כשהם כרכים הרבה מחוברים
 יחד ורצו לחלוק שיקח א' מהם ספר זה וחבירו ספר אחר אינם נמנעים.
 ולדבריו כרך ענינו ספר, ואינו אסור רק לחלק הספר, והנה לפירושו, יש
 לפרש כתבי הקדש בכתובים ונקט כתבי הקדש לרבותא דאף בכתובים לא
 יחלוקו בכרך אחד. אבל לרש"י צריך לומר דשם כתבי קדש בכלל הוא שם
 לכל כ"ד ספרים. ובירושלמי גרסינן עלה דמתניתין, וכתבי הקדש אנפ"י
 ששניהם רוצין לא יחלוקו א"ד הושעיא כגון תילים ודה"י, אבל תילים בתילים

(*) לשון רש"י שם: כל ספרים העשויים בימי הראשונים עשוין בגליון כספר תורה שלנו.

חולקין. א"ר עוקבה אפי' תילים בתילים אין חולקין אלו באין וקורין באלו ואלו באין וקורין באלו. ופשוטן של דברים כך הוא, דסדרן של כתובים מתחילין בתהלים ומסיימין בדה"י, וקאמר דאם היה ספר כתובים שלם אין חולקין שלוה תהיה ההתחלה דהיינו תהלים ולוה' יהיה הסוף דהיינו דה"י דבזיון כתבי הקדש היא לחלק ספר שלם ויבטל משלימותו. אבל אם לא היה להם רק ספר תהלים שהוא מומזרים מומזרים וגם הוא נחלק בה' ספרים חולקין. ואע"ג דסדרן של כתובים לפי הברייתא שבגמרא רות תהלים וכו', אפשר שכבר סילקו הה' מגילות וע"כ לא קאמר רות ודה"י. א"נ משום דספר תהלים הוא היותר חשוב, ואיהו בעי לסיים דתהלים בתהלים חולקים על כן הוא מסמן ספר כתובים בתהלים ודה"י, אבל ספר אחר כגון איוב ושאר הספרים אם יחלקום הרי כאן קלקול ספר ובזיון כתבי הקדש הוא, מה שאין כן בספר תהלים שאינו אלא קביץ מומזרים. ור' עוקבא סבר דאף ספר תהלים אין חולקין ויהיב מעמא שמיטב שיהיה להם בשותפות כל ספר תהלים משיחלקום ויהיו קצת לזה וקצתן לזה (והמפרשים פירשו בדרך אחר אולם כך הוא פשוטן של דברים).

עכ"פ למדנו מדברי הירושלמי גם כאן שהבינו בשם כתבי הקדש ספר כתובים, ונקמי במשנה כתבי הקדש וכש"כ שאר הספרים. הנה בארתי השם כתבי הקדש שהוא מיוחד לכתובים והשם כתבי הקדש הוא דוגמת השם עיר הקדש וכלי הקדש. אמנם השם כתובים צריך ביאור, וכי ספר בן סירא וכל הספרים הנכתבים מכאן ואילך אינן כתובים, והלא כל מעשה קולמוס הוא כתוב, ובביאור זאת אומר שנתייחד בהם זה השם לומר שברוה"ק נכתבו, דגרסינן במגילה (ו' ע"א) אר"י אמר שמואל אסתר אינה מטמאה את הירים, למימרא דסבר שמואל לאו ברוה"ק נאמרה והאמר שמואל אסתר ברוה"ק נאמרה, נאמרה ליקרות ולא נאמרה ליכתב (הבאתיו במאמר ג' הגרן צד י"ט ורמזתי בהערה על פרש"י ועל בית תלמוד שנה א' צד מ'). ובבית תלמוד שם הארכתיו והוכחתי שאמרם פסוק זה ברוה"ק נאמר ענינו שניתן להדרש. והונח השם כתובים על דברים שניתנו ליכתב, שאינם מקרא לכך שניתן לקרות אלא הם כתב שניתן להדרש, ואינם נכתבים בלא שרשום, שאינם כאגרת, ונראה לי שעיקר השם הוא כתבים, מלשון הכל בכתב מיר ה' (דברי הימים א' כ"ח י"ט) ואינו פעול כינוני. וכעין ששנו במכילתא דבחדש פ"ב אתם ראייתם לא במסורת אני אומר לכם, לא כתובים הם' לכם, לא כתבים אני משגר לכם וכו', והבדילו בין כתובים ובין כתבים, וראיה לדבר הוא השם כתבי קדש, דלא אישתמיס בשום מקום לומר כתבי קדש, אבל השם כתובים יתכן לומר על כל המקרא על התורה ועל הנביאים, כאמרם כתוב א' אומר, או הכתיב אומר, ובמכילתא שם פ"ד, ויהי קול השיפר ה"ז סימן יפה

בכתובים וכו', ומייתי קראי מישעיה וזכריה ותהלים.
ולפי דרכנו שהשם כתבי קדש הונח על כתובים ואמר בדרך השערה
לפרש המשנה דכל כתבי הקדש מצילין וכו' בדרך חדש, וכבר הרשו להם
הראשונים והאחרונים לפרש המשנה שלא עפ"י דרך התלמוד, ובפרט אם
נמצא בתלמוד עצמו פירושים שונים ולא היה להם פירוש מקובל שלא נחלקו
בו, ואומר ספר תהלים אף שהוא נכלל בכתובים הוא יוצא מהם, וחכמינו ז"ל
יחדו אותו, שבשאר ספרים אף שהוא נכלל בכתובים הוא יוצא מהם, וחכמינו ז"ל
וכו', יקראוהו ספר מה שלא עשו כן בשאר הכתובים כגון משלי ואיוב שאינם
ספר לעצמן, והרבו בשבחו של ספר תהלים, אעתיק איזה מאמרים מהם :
במדרש תהלים מזמור א', משה נתן חמשה חימשי תורה לישראל ודוד נתן
חמשה ספרים שבתהלים לישראל וכו', ושם אמרו יהיו לרצון אמרי פי, שיעשו
לדורות ויחקו לדורות וכו' יהיו קורין בהם והיגין בהם ונוטלין עליהם שכר
כנגעים ואהלות וכו' יהיו קורין ומזכירין אותי בהם בבתי כנסיות ובבתי
מדרשות כאילו אני קיים, ועל י"א מזמורים שבתהלים אמרו במזמור צ', א"ר
לוי בשם ר' חנינא י"א מזמורים שאמר משה במכסים של נביאים אמרן ,
ולמה לא נכתבו בתורה לפי שאלו דברי תורה ואלו דברי נבואה , ועפ"י
אני אומר שכשנזכרו אין קורין בכתבי הקדש בשבת כדי למנוע קריאתם מהעם
על ספר תהלים לא גזרו , ומה גם שאין כאן שום מעט למנוע קריאתם .
והדברים מוכיחים מתוכם שמזמור צ"ב הוא מיוחד לשבת , וכן בימים שקורין
הלל קורין אותו אפי' אם חל בשבת , ואין צריך לומר לפי מנהגינו שכמה
וכמה מזמורים נאמרים בשבת . ועפ"י הדברים האלה יש לפרש המשנה ,
בין שקורין בהן כגון תהלים . ובין שאין קורין בהן , שאר כתובים . ואעפ"י
שכתובין בכל לשון מעונין נניח , וכיון שמעונין נניח מצילין אותן בשבת,
ותפרש המשנה בלי שום לחץ .

ב

עפ"י דברינו הנה באמת ד' מיני ספרים הם תורה נביאים כתובים
וה' מגילות , וכולם הוקבעו ברכות לעצמן במשכים לקרא בהן (עיי' במאמר
ג' הגן ח"ד צד כ"ה) . ואלו המגילות אף שנידונו בהם , אם בקצתם או על
כולם אם נכתבו ברוח"ק ומטמאין את הידים או לא , הנה זכו לחיבת העם
שיהיו נקראים בזמנם ובמועדם , ותקפה בהם יד הדרשנים והפליגו בהם
בדרשות יותר מכל ספרי הנביאים , ונשתבב זה מקריאתן של אלו המגילות
ברוב הצבור במועדיהם , והמתרגמים חוקי הדבר יותר , ותרגמו שיר השירים
וגו' שירין ותישבחן די אמר שלמה נביא מלכא דישראל ברוח נבואה וגו' .
ודברי קהלת בן דוד וגו' , פתגמי נבואה דאיתנבי קהלת וגו' . ובפסוק ב' כד
חזא שלמה מלכא דישראל ברוח נבואה ית מלכות רחבעם וגו' . ושם פסוק

ד' אמר שלמה מלכא ברוח נבואה וגו'. וכן ברות כ' י"א ואתאמר עלי בנבואה דעתידין למיפק מינך מלכין וגו'. ושם ג' ט"ו וכן יד איתאמר בנבואה דעתידין למיפק מינה וגו'. אמנם מה שתרנמו איכה וגו' אמר ירמיה נביא וכהנא רבא איברין וגו', אין בו ברות, שהרי ירמיה עכ"פ נביא היה. ובאסתר הרגמו בדרכים שונים, ברוח קודשא, וכן במיכאל וגבריאל, ובאליהו כהנא רבא, אבל לא הזכירו בשום מקום ברוח נבואה. והנה כברייטא דכ"ב (יד ע"ב) שנו, סדרן של כתובים רות וספר תהלים ואיוב ומשלי שה"ש וקניות דניאל ומגילת אסתר עזרא ודה"י, ולא קראו בשם מגילה אלא אסתר בלבד. ויראה שבזמן השונה הזה לא מנו עדיין ה' מגילות. אולם אם נשים לב לדבר נמצא שאלו הד' מגילות נכתבו עם הכתובים וגמנו עמהם, וכששנו במס' סופרים לברך עליהם על מקרא מגילה הוסיפו, ואעפ"י שכתובה בכתובים. אבל מגילת אסתר נתייחדה בקריאתה שאסתר לקרואה מן הכתובים, דגרסין במגילה (י"ט ע"א) אר"י אמר שמואל הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים (רש"י ספרים שהיו בימי החכמים כולן בגליון כס"ת שלנו) לא יצא. ופרש"י דבעינן אגרת לעצמה דמפירסם ניכא מפי דכי קוראה בין הכתובים נראה בקורא במקרא. ושמואל גופיה מפי השמועה אמרו, כדגרסין שם בתר הכי, הרי אמרו הקורא במגילה וכו', ומלשון הרי אמרו מוכח דמפי השמועה היתה בידם, ואמרו שם בשם ר' יוחנן הקורא במגילה בין הכתובים לא יצא, ומחי לה אמוחא בצבור שנו. הרי שבא"י נמי הכי ס"ל אלא שחילקו בין צבור ליחיד, ומלשון בצבור שנו משמע נמי דבריייתא הות בידם. וע"כ נתייחדה אסתר בשם מגילה.

אמנם יש לנו ראיות ברורות שכבר בימי האמוראים נקראו אף שאר הד' בשם מגילה. בקניות כבר הבאתי לעיל מירושלמי דכל כתבי במעשה דרבי היו יושבין ופושטין במגילת קניות. וברות נמצא במדרש כפ' וסאמר נעמי, א"ר זעירא מגילה זו אין בה לא מימאה ולא מהרה ולא איסור ולא היתר ולמה נכתבה ללמדך כמה שבר טוב לגומלי חסדים. ובשרי השירים אמרו במדרש בשם ר' יוחנן כ"ס שנאמר במגילה זו במלך שלמה, במלך שלמה הכתוב מדבר, במלך סתם בהקב"ה הכתוב מדבר, ורבנן אמרין כ"ס שני' במלך שלמה הכתוב מדבר. ובקהלת אמרו במדרש, ידעתי כי אין טוב בם כ"א לשמוח וגו' ר' תנחומא וכו'. כל אכילה ושתייה שנאמרו במגילה הזאת בתורה ובמע"ט הכתוב מדבר וכו'. אמנם המעם למה נקראו אלה הספרים מגילות לא מצאתי. ואין לומר שנקראו כך על שם שהם גלגלין, שהרי שמענו מרש"י בכמה מקומות שכל ספריהם היו גלגלין. ומעתה עלינו לבאר מה הוא ההבדל בין ספר למגילה. והנה במגילת קניות כבר היה אפשר לומר שנקראת כך לזכר המאירע, דכתב

פירמיה (ל"ו ב') קח לך מנלת ספר וכתבת ונ"ו המנלה אשר קראת בה ונ"ו. ונכפל זה השם שם כמה פעמים, ולפי קבלת חז"ל בפתיחתא דאיכה רבתי היתה המנלה הזו מגילת קינות. והנה יתכן שהוקבע לה זה השם אף שהיא כתובה בין הכתובים לזכר המאורע, אבל מה מעם לרית שה"ש וקהלת שנקראו מגילות, ואל יעלה על הדעת להבדיל בין ספר למגילה שספר הוא גדול ומגילה היא קטנה, שהרי פרשת ויהי בנסוע ג'ש בה פ"ה אותיות קראוה חז"ל ספר, ופרשת סוטה נקראת ג"כ ספר דכתיב וכתב את האלות האלה בספר. ומהתימה שחז"ל קראוה מגלה, שהרי שנינו (סוטה י"ז ע"א) בא לו לכתוב את המגילה וכו'. עוד שנינו שם, אינו כותב לא על הלוח ולא על הנייר ולא על הדיפתרא אלא על המגילה שנאמר בספר, והיא לשון מתמדת. ורש"י פירשה בספר קלף. ושם בנמרא כתבה על ב' דפין פסילה. ספר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלושה ספרים וכו'. והנה קראו לדף ספר. ולענין אסתר שנינו (מגילה י"ז ע"א) כתבה בסם וכו' עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובריו, והיא לשון מתמדת ביותר שהיא כותב המגילה על הספר, ופירשה רש"י על הספר קלף (ועיי' במשנה דידים ובתו"ט שם). והנה באלו המקומות אין מלת ספר נרדפת כלל עם מלת מגלה ואינה כוללת אסיפה וחיבור דברים וענינם. מעתה יהיה אי אפשר לומר כותב ספר, אלא כותב בספר או על ספר. ובגמט' שנו (י"ט ע"א) על הכל כותבין על העלה של זית ועל הקרן של פרה ונותן לה את הפרה וכו' דיה"נ אומר אין כותבין לא על דבר שיש בו רוח חיים ולא על האוכלים, ואמרו בגמרא מ"ט דריה"ג דתניא ספר, אין לי אלא ספר (רש"י משמע קלף) מנין לרבות כל דבר, ת"ל וכתב לה מ"ט (רש"י מדלא כתב ונתן ספר כריתות בידה) אי"כ מת"ל ספר, מה ספר דבר שאין בו רוח חיים וכו'. ורבנן אי כתיב בספר כדקאמרת (רש"י משמע יכתוב [על] קלף, ומצינו למימר דכי רבי מכתב לה דומיא דקלף הוא דרבי), השתא דכתיב ספר לספירת דברים הוא דאחי (רש"י אין זו אלא וכתב ספירת דברי כריתות, ועל כל מה דבעי לכתוב) *.

הנה הבדילו בלשונות בין וכתב ספר ובין וכתב בספר, כי אמרו וכתב ספר היינו שיכתוב ספירת דברים, אבל אמרו וכתב בספר הוא שיכתוב על הגויל או על הקלף. והוה המעם ששנו בסוטה אינו כותב לא על הלוח וכו' דהתם בספר כתיב *). נמצא לדעת חז"ל נאמרה מלת ספר על שני מושגים

(*) ובהו נבין דברי רש"י (בראשית ה' א') זה ספר תולדת אדם, זו (היה) נתיאז ספירת תולדות אדם. (**) בתו' הקשו אמאי לא מרבינן בסוטה כל מילי מוכתב. וזו לק"מ דבגמט' דרש"י וכתב שהיא מלה מיותרת אכל בסוטה אינה מיותרת. ואח"כ העתיקו מהירושלמי וז"ל, ובירושלמי מקשה ליה נמי הכא כתיב ספר והכא כתיב ספר, והכא את אמר כל דבר שהוא בתלוש והכא את אמר הכין, שנייא הוא הכא דכתיב בספר. והוא כמו שכתבתי.

שונים: א' מן לשון סיפור, וספר היינו ספירת דברים. ב' שענינו פספס ופחיתקה, ומוזה לא ישב אדם לפני הספר (בפ"א) דשנת, וכמו כן השם מספריים, והשם ספר על הנבול. והעוד שמחקו שערו או' בשרו מצד השני כדי לכתוב עליו נקרא ספר, שהוא נויל או קלף. מעתה כשנמצא בפסוק ירמיה שהבאתי לעיל השמות מגלה וספר נרדפים שהוא קורא את המגלה ספר ואת הספר מגלה, נאמר שעפ"י חומרה וצורתה נקראת מגלה, ועפ"י מה שכתוב בה נקראת המגלה ספר דהיינו ספירת דברים, אבל כשאמר שם ואני כותב על הספר בדיו משמעותו כמו שאמר במשנה שענינו על הקלף. ומוזה נראה לפרש לשון מגלת ספר בירמיה שם, וביחזקאל (ב' מ') והנה זו מגלת ספר, וכן בתהלים (מ' ח') או אמרתי הנה באתי במגלת ספר כתיב עלי, שענינם מגלה של קלף. והנה הרד"ק כתב בירמיה, מגלה וגליון יקרא הקלף או הגויל שיכתוב אדם עליו, ובסמכו המגלה לספר ר"ל שיכתוב עליה ואז תקרא ספר עכ"ל. אמנם איך יפרנס הלשון קח לך מגלת ספר וכתבת עליה וגו', וכן וכתב ברוך וגו' אשר דבר אליו על כגלת ספר, והרי היא מגלת ספר שכתב בה. ע"כ יותר נראה לומר כי השם מגלה וגליון יפול על כל אגרת הנגללה יהיה עלה זית או נייר, אבל כשהוא קלף נקראת מגלת ספר. ובתהלים פירושו כמו שפי' הראב"ע, אמר זה בעד נפשו כי בעת צרתו נדר נדר וצוה לכתבו, ופירושו זה עולה יפה שכתב נדרו על מגלת ספר *.

אמנם כל מה שדנתי עליו הוא בלשון המקרא, אולם לשון תורה לחדוד ולשון חכמים לחדוד. ובלשון חכמים יקראו ספר לעור שלם שענינו קלף, ואם יחתך חתיכה מהעור כולו אותה חתיכה יקראו מגלה. ובוזה נבין אמרם במשנה דסוטה אינו כותב וכו' אלא על המגילה שנאמר בספר, דהיינו על חתיכת קלף. ואח"כ הועתקה המלה להשתמש בה אם תוקח פרשה אחת או פרשיות מהספר כולו ויכתבוה בין על דבר הנגלל ובין על דבר שאינו נגלל תקרא אותה הפרשה מגלה, וע"כ יתכן השם מגלת סוטה לפי שהיא פרשה לקחה מכל ספר התורה.

ואביא לזה דוגמאות, שנינו בתוספתא ירדים (הביאה הר"ש בפ"ג) מגילה שכתוב בה פ"ה אותיות כפ' ויה' בנסוע הארון מטמא את הידים, חיבר בה יריעות אחרות היא מטמא את הידים והשאר אינו מטמא את הידים, הרי שאין הכוונה באמרם מגילה על הקלף, שא"כ היה אומר יריעה שכתב בה וכו', כמו שאמר חיבר בה יריעות. ועוד שהיה צ"ל שכתב בה, והם אמרו

(*) בתרגום ורש"י ושאר מפרשים פירושו מגלת ספר על תורת משה, אמנם כפי משמעות הלשון מגלת ספר אין לפרשו על תורת משה, ועיי' להלן.

שכתוב בה, אלא הפרשה הכתיבה היא נקראת מגילה. ובמס' גיטין (ע"א) נעא מינה אבוי מרבה מהו לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה (רש"י פרשה לברה של תורה או שתיים) וכו' עיי"ש. וכיומא (ל"ז ע"ב) אהא דתנן ואף היא עשתה מכלא של זהב שפרשת סומא כתובה עליה, שמעת מינה כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה, אמר ר"ל משום ר' ינאי באל"ף בית מיתבי כשהוא כותב וכו' (*). הנה עכ"פ לא נשתמשו כאן בלשון מגילה לא על מקצת עור ולא על מקצת קלף אלא כל שאינו ספר שלם אלא מקצת ספר קרוי מגילה. וגרסינן שם בגיטין א"ר יוחנן משום ר' בנאה תורה מגילה מגילה ניתנה שנ' או אמרתי הנה באתי במגלת ספר כתוב עלי. ופרש"י דהיינו במגלת אברהם עיי"ש. והיינו נמי כל שאינו ספר שלם אקרי מגילה. ורשב"ל אמר תורה חתומה ניתנה, והקשו והכתיב במגלת ספר כתוב עלי, ומשני שהוא דכל התורה אקרי מגילה דכתיב ויאמר אלי מה אהה רואה ואומר אני רואה מגילה עפה (זכריה ה' ב'), וכוונת הנביא על התורה, פי' כשניתנה ניתנה חתומה וכשנאמרו הדברים ודאי פרשיות פרשיות נאמרו בע"פ אבל לא ניתנו בכתב וכד' לוי (ואי נמי ל"ג עיי' בתו' ובמהר"ם שיף) ולא נכתבה התורה כמו שנאמרה ואינה מסודרת כספר ונקראה מגילה (**). ועכ"פ כולי עלמא סברי ששם ספר יפול על חיבור חתום ושלם ומה שאינו חתום ושלם אקרי מגילה (***) . אמנם השם ספר הוא נופל על ענין חתום ונשלם יהיה הענין מעט אם הרבה.

ומעתה נבא לבאר למה נתייחדו אלו החמשה עינים בשם מגילה. בענין רות אמרו בברייתא (ב"ב י"ד ע"א) שמואל כתב ספרו ושופטים ורות.

(*) בגיטין שם, איתביה (אבוי לרבה) אף היא עשתה מכלא וכו' ארשב"ל משום ר' ינאי וכו' איתביה כשהוא כותב וכו'. והוא פלא איך אפשר שרשב"ל משום ר' ינאי יתירן קושית אבוי לרבה. והכי פירושא דרבה מייתי ליה לאבוי מה ששנו בבי מדרשא אהאי משנה, וכמו שהיא סדורה כולה כנמרא דיומא שם. ול"ג איתביה כשהוא כותב וכו' אלא ה"ג מיתבי כמו שהוא כיומא שם. ואפשר שעיקר הנוסחא היתה בגיטין א"ל הא איתמר עלה ארשב"ל משום ר' ינאי ונקטע. וכיו"ב נמצא בכמה מקומות בש"ס, ד"ס בסכות ג' ע"ב שהוא מרמז על כ"מ נ"א ע"א. ודבר זה צריך חקירה וחילוף בסדר המסכתות באיות מסכתא מסכו עצמן על מה דאיתמר במסכת אחרית. ועיי' בתו' ע"ז ס"ג ע"ב ב"ה ויתב רב חייא, מ"ש ר"ת בענין סידור הדברים בתלמוד. (***) דתורה הקדומה למעשה בראשית היא ספר שלם אבל מה שנגלה ממנה עפ"י המאורעות נגלה קיסעה קיסעה ואינם אלא מגילות מגילות כתורה הקדומה, וע"כ נקראת כולה מגילה.

(***) ונמצא השם מגלת תענית שאינו ספר נשלם, שאם יארעו עוד ימים כאלה יוסיפו עליהם. ובד"ש ירושלמי דמגילה אמרו מגילה שמסר שמואל לרור ניתנה להדרש וכו' ולא היה ספר נשלם וחתום. וכן מה שהוכירו מגילת סממנים כיומא בבלי וירושלמי ס"ג זכא מה שהוכירו מגלת סתרים, מגלת חסידים, מגילת יוחסין, כל אלו לא היו ספרים תחתונים ושלמים.

וא"כ רות סידורו אחר שופטים, וכן מיכח סגנון לשניו שמתחיל בו"ו ויהי בימי שופט השופטים, ובעל המאמר הזה הזכיר לספרו של שמואל קודם משום כבודו דשמואל, אבל עיקר חיבורו היה שופטים ונסמך אל יהושע וע"כ מתחיל ויהי אחרי מות יהושע (ועיי' מה שכתבתי בביאורי לס' שופטים). וכתב שופטים ורות ושמואל. וספר שמואל שמתחיל ויהי איש אחד מן הרמתיים צופים הוא נסמך ג"כ אל הקודם, שאם לא כן היה מתחיל איש היה ברמתיים צופים, כדרך שמתחיל ספר איוב. והסירו רות מתוך ספריו, ולא חשבוהו בתוך דברי נבואה וקבלה אלא בין דברי קדושה, וע"כ היא מגילה. חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה משלי שה"ש וקהלת (ב"ב שם) וכבר דנו על השלשה האחרונים אם לא לנגזרם והסירות מתוך דברי נבואה והיו בידי העז. מגלות עד שנתחברו בכלל כתובים להיותם כתבי קדש. ירמיה כתב ספרו וספר מלכים וקנינות (שם). ויראה שהיו הקנינות מחוברים עם ירמיה והיה עיקר הסידור מלכים ירמיה וקנינות, אלא שהקדימו ספרו לכבודו, והסירו הקנינות שאינם דברי נבואה אלא דברי קדושה ונעשו מגילה. וכשסדרו אנשי כנה"ג הספרים עשו אותם שלשה ספרים, שהם תורה, דברי נבואה או קבלה, ודברי קדושה או כתבי קדש. וכללו רות שה"ש קהלת קנינות ואסתר בספר השלישי דהיינו כתובים, שהם דברי קדושה. והנה אסתר היא אגרת ואסור לקרותה במועדה מן הכתובים והיא מגילה ביחוד. וכשנתיחדו שאר הארבעה חיבורים לקראם במועדיהם שהוקבעו להם, הוסרו מספר הכתובים כדי שיהיו מצוים בידי העם שאין כל צבור וצבור יכול לכתוב לו ספר כתובים שלם, והיו בידי העם מגלות מגלות, הוקבע להם השם מגילה, לומר שמיתר לחלקן ולכתבן בפני עצמן, עד שקבעו ברכה לעצמן. וכן התירו להסיר תהלים מתוך הכתובים כדי שיהא מצוי ביד רבים, ולחשיבותן של המזמורים קבעו להם השם ספר. כך דעתי בנלגולן של ספרי אבותינו שנשארו לנו מורשה והיו לפליטה ולא אבדו באבדן שאר ספרי החזקים והנביאים, וה' הוא היודע אם כוונתי אל האמת ואני די לי אם דברי מתקבלים על הלב, והיה זה שכרי.



סדר למשנה.

(למקבת ב"ק)

כשנולד בחברה מושג קנין הפרטי, נולד בעקבותיו מושג הנזק וחייב תשלומיו. כי בתחלה, בשעה שמושג קנין הפרטי לא נתפשט עדין בעולם, אלא כל הנכסים עמדו ברשות הצבור או בחזקת הפקר, כמו שהיה אצל הרומאים לפני חוק י"ב הלוחות ואצל כל העמים הקדמונים מרם שהותקנו, או כמובן לא היתה אפשרות להתפתחות מושג הנזק ותשלומיו, כי למי הויק היחיד ולמי יהיה חייב לשלם אם אין כאן בעלים מיוחדים ונכסים מיוחדים. אלא משעה שכבשו להם היחידים את נכסי הצבור והוציאו אותם מרשות הרבים לרשות היחיד והתחילו להגן עליהם מפני אחרים, התחילו או לדרוש מאת חבריהם השבת תשלומין בעד זה, שגרמו לנכסיהם הפסד או חס בעצמם או אפילו קנין שלהם בעלי חיים ששמירתן עליהם. כמיכן היו התשלומין הללו בתקופה הראשונה מאותם הבעלי חיים בעצמם, שגרמו ההיזק וזהו מה שנקרא בלשון חכמים, "מגופו" ואח"כ נתחלפה בכסף אי בשדה כסף בערך דבר הניזוק ובלשון חכמים, "מעליה". נמצא מושג הנזק ותשלומיו היא תולדה ראשונה על דרך התפתחותו של מושג קנין הפרטי.

לאחר שבא הצבור לידי הסכמה להחליט בידי היחיד את הקנינים שנמצאו ברשותו בשעתו לקנין גופני, שאין לאחר רשות בו, הסכימה דעת הצבור להחליט בידי נם אותם הקנינים, שנכנסו באיזה זמן לרשותו אף שעבשו כבר יצאו מרשותו, כגון שנאבדו מידו או שמסרם בעצמו לשעה לאחרים ע"י שמירה או שאלה ופקדון וכדומה.

משבא הצבור לכלל דעה זו, בא לכלל סדרנה יותר נכונה ממנה והוא לתת לבעל הקנין תוקף לזכות על קנינו אף לאחר שהוא מסלק את ידו ממנו, דהיינו שהוא מוסר אותו לאחרים ע"י מכירה, נחלה או מתנה, שבעקרו כיון שבעל הקנין מסלק א"ע מן קנינו, הרי בדין הוא, שאותו הקנין צריך לצאת להפקר, אלא שבח הזכות, שהיה לבעליו עליו בעבר, נורם להמשיך את כחו אף בעתיד להעמידו ביד השני, שמקבל הקנין ע"י מסירתו של הראשון. שרואין כאלו הבעלים הראשונים יש להם רשות עדין על קנינם. נמצא מכאן אתה אומר, שיש לבעלים קנין אף לעתיד. *

(*) ע"י מאיר תורת המשפטים ע"ד הסתלקות זכות ע' 220. ובאמת בתקופה הראשונה ברומא מרם שהתפתחה זכות נכסי היחיד לא הי' כח ליחיד, כגון שכ"מ בצואתו, למסור נכסיו לאחרים בלי הסכם הקהל כי מכיון שהסתלק אחד מן החפץ הרי הוא נכנס לרשות הקהל או ההפקר (ager publicus). רומם מן המנהג הקדמון הזה נצאר אפילו לאחר זמן, שצואת שכיב מרע

אינו דומה השונה, פרקי מאה פעמים כו' (חנינה ט'), ובכלל הסברא נותנת שחלוקת המסכתות לפרקים שייכת לזמן מאוחר.

ובשביל כך א"א לבקש חלוק הגיוני בין הפרקים אך חלוק סדורי בנוגע לכמות, כי לפעמים פרקים אחדים מדברים מענין אחד ולפעמים פרק אחד יוצא לכמה ענינים (*), והסדר הנמצא בדינו איננו מדויק כל עקר. הננו מוצאים בירושלמי שהיה לו סדר אחר ממה שנמצא בדינו. למשל במנהדרין בירושלמי מסודר פרק הנחנקין אחר כל ישראל ובבבלי להיפך, וכן במגלה בפרק בני העיר, בבבלי הוא פרק רביעי והאחרון ובירושלמי הוא פרק שלישי, ועי' ע"ז בדרכי המשנה לר"ז פרנקל (ע' 264) ובדו"ד לזווייס, ובתלמוד השלח חוברת ג' צד 500, אולם יותר מכל נלקה הסדר להמעין הראשון במס' זו ב"ק שאנו עומדים בה. הפרק הראשון הוא קבוצת משניות קשות להבין, שאין ביניהם כל יחס הגיוני. הפרק השני מדבר בשור, השלישי פתח בביר ומסיים בשור והחמישי להיפך פותח בשור ומאמצע הפרק מפסיק בשור ומתחיל עיד הפעם בביר, הלא דבר הוא? אולם אם נסיר את חלוקת הפרקים מנגד עינינו ונשים לב אך להמשניות בלבד, נמצא כי יש להן להמשניות הללו יחס יסודי הגיוני מאד.

שתי המשניות הראשונות שבמסכת זו הן המפתח של כל המסכת (עוד פרק מרובה) סגנון מעיד עליהן שהן ישניות מאד, גם כלליותן מעידה על כך, שהן שייכות להתקופה הקדמונה תקופת הסיפורים, שעשו כללים לדבריהם ד', ראשי שנים, מ"ו נשים פוסדות כו'. המשנה הראשונה התחלתה ד' אבות וסיומה וכשהזיק חב המזיק, היא כוללת יסודי הנזק ותכונותיו. והמשנה השניה התחלתה כל שהבתי וסיומה והנזק והמזיק בתשלומין, והיא כוללת חיוב הנזק ותשלומיו, ועל יסוד זה הולך המסדר ומבאר את אבות הנזיקין תחלה תכונתם ואח"כ תשלומיהם, מתחלה כללים ואח"כ פרטים.

וכדי להבין יותר בדיוק את סדר המשניות הללו נעמוד תחלה על אופיה של המשנה הראשונה, שהיא הציר שעליה סיבבות כל המשניות האחרות שאחריה. המשנה הראשונה ארבעה אבות נזיקין בטיה על יסוד הפסוקים שבספר שמות כ"א כ"ח וזה סדרן כי יגח שור את איש וגו', כי יפתח איש ביר וגו', כי יבער איש שדה או כרם וגו', כי תצא אש וגו'. על יסוד זה בנו החכמים את כללי הנזק, כי גם ההשקפה הראשונה מלמדתנו, שלא על חנם הציגה התורה את הנזיקין הללו, מפני שא"א לומר, שכונת התורה לא היתה אלא

(*) כן למש' במס' שבת משנה אחרונה שבפרק ד' מדברת בהוצאה, שענין זה ניתן לפרק ח' וניכר שהמשנה המחוברת לסוף פ"ו שייכת לפרק ח'. כיוצא בו במס' ר"ה כל פ"ב מדבר על קידוש החורש ופ"שנה ראשונה בפ"ג מסיימת ג"כ בענין זה ואח"כ משנה ב' מתחיל דבר בענין שופר וראיית היתת משנה זו להתחיל בה הפרק, וכיוצא בזה הרבה, שניכר מזה שהמחבר שם לב לכמות הפרקים בחילוקם ולא לאיכותם.

לחייב בפרט רק אלה הנזקין שפרטה ולא יותר: נגיחת השור, כריית בור, בעירה בשדה אחר והבערת אש. ואם למשל השור לא נגח בקרנו אלא בעטם ברגלו והזיק או שלא כרה האיש בור בעמק אלא הניח אבן נגף למשחתים לא יהיה בעל הנזק חייב? הלא זהו דבר שאין השכל סובלו ועל כרחך צריך אתה לאמר, שאלה הנזקין הציגה התורה אך למיפת לכל יתר הנזקין שיולדו או בדומה להם או בהשתלשלותם ואלו הם בנין אב לכל אופני הנזק. שיגרום האדם לחברו אם ע"י עצמו או ע"י קנינו. ובכן איפא לפי"ו עלינו לבקש את יסודה של תורת הנזק בכלל אלה האבות שפרטה התורה, כלומר שאלה האבות יתחשבו אצלנו בתור "סוגים", אשר מהם יתפרדו כל "מיני" הנזק לפרטיהם ע"י התיחסות שונות, שנמצא באלה האחרונים לאבותיהם הסוגים. ובכן נראה נא עד כמה נוכל לכלול כל מיני הנזק תחת סוג של אלה ארבעה אבות הנזקין שהעמידו החכמים.

בכלל נוכל לחלק את יסודי הנזק לשתי מחלקות ראשיות: נזקין עקריים (יסודיים) ונזקין צדדיים (גורמיים) למשל נחש ארסי או שור נגחן הם מזיקים עקריים, מפני כי המזיקים האלו אינם ראויים להשתמש בהם ואינם מביאים כל תועלת להחברה וזאת נזק והפסד, ואין להם כל תועלת לגופם כהיוזקם וגם ההיוזק לא בא מכל צד רק מצד המזיק, ובכן הם נזקין עקריים. אולם בהמה תמה הרועה בשדה אחר, הנה הבהמה איננה מזיק טבעי, כי היא ראויה למלאכה ולשמוש, גם עצם המעשה לא נעשה בכוונה לשם היוזק בעלמא, אלא להנאת גופה, כלומר, שבצמצם המעשה אין כל דבר יוצא מגדר טבעי, אלא שע"י סבה מן הצד או, יותר טוב, ע"י סבה מצד דבר הנזק, שהבעלים לא שמרו שדיהן כראוי, ולא מצד דבר המזיק נעשה גרם ההיוזק והוכיוצא בו הם נזקין צדדיים, או נזקין גורמים. לבשנחדור לתוך עומקן של שני אופני הנזק הללו, נמצא ששנייהם הם גם בערך התחיבות של תשלומיהם. בנוגע להחלוקה הראשונה חלוקת המזיקים העקריים יכולים אנו לדרוש מאת בעליהם יותר שמירה עליהם מאשר על המזיקים הצדדיים, מפני שהראשונים פגיעתן רעה ונחוץ להם שמירה מעולה וממילא יכולין אנו לדרוש מאת הבעלים יותר התחיבות תשלומין בעד היוזק, שגרמו ע"י חסרון שמירתם. ומצד השני, להיפך, אנו יכולים להחליט, כי המזיקין הצדדיים, מפני שהבעלים משתמשים בהם ורוצים בקיומם נחשבים לקנין יותר מוחזק להבעלים מהמזיקים העקריים, שהבעלים חדלו כבר להשתמש בהם ואבדו את ערך יחס הקנין להם ומפני זה ההתחיבות של הבעלים בעד האחרונים צריכה להיות יותר גרועה משל הראשונים. נמצא כי החלוקות הללו, מפני שנחלקין בתכונותיהן, נחלקין ג"כ ביחס תשלומיהן וא"א לנו ללמוד מאחד על חבירו

אולם מאלה המופתים שהצגנו יכולים אנו לדעת אך התחיבות הבעלים
 בעד מויקין בעלי חיים, שההיזק נעשה ע"י כונה מצד המויק שבשביל זה
 הוא נורם להם תשלומים. אבל אם בא ההיזק ע"י קנין שאין בו רוח חיים,
 כגון אש שההיזק הילך ונעשה מאליו, בלי שום כונה ואונם הבעלים, א"א
 לנו להביא זה בכלל תשלומין על יסוד אלה הקודמים. ולהיפך אלו הקודמים
 א"א לנו להביא בכלל תשלומין מק"ו בדוממים, מפני שאפשר לנו לראות צד
 התחיבות בדוממים יותר מאשר בבעלי חיים, בשביל שבעלי החיים עושים
 את מעשיהם ברצון עצמי, והדוממים אין להם רצון עצמי, אלא נפעלים
 והילכים ע"י רצון ובה הבעלים שולחיהם אף לאחר שסלקו הבעלים את כחם,
 ובה במדה שיש להדבר המויק רצון עצמי, במדה זו יש לנו לפחות מאת
 הבעלים את התחיבות של שמירתן עליהם, כמו שאין להשוות את התחיבות
 האבות על שמירת בניהם הקטנים להתחיבותם על שמירת בניהם הגדולים.
 כל מה שהולך ונוסף בהאחרון רצון עצמי נתמעטת והולכת אחריות האב.
 נמצא יש לנו עוד מחלקה שלישית ביסודי הנזק—מחלקת המויקים הדוממים.
 אבל נשאר עוד אופן נזק, שאינו יכול לכונוס בגדר אלו השלש מחלקות
 שחשבנו מפני שהוא גרוע מהם, והוא אם הדבר המויק הוא דומם מונח,
 כגון בור או אבן נזף, שהניח אחד ברשות הרבים, באופן שהדבר המויק אינו
 מתקרב והולך אל הניזוק, כמו אלו שקדמו, אלא להיפך—הניזוק מתקרב
 והולך אל המויק ונכשל בו. ולפי"ז א"א לחייבו על סמך הקודמים מפני שהיה
 לו להניזוק להיות נזהר בלכתו לבלי להתקרב אל המויק, ולהיפך נמצא
 בזה צד חיוב מה שאין בהקודמים, מפני שבתחלה לא הונחו במקומם אלא
 בכוונה לשם נזק, בשביל שאינם משמשים לשום תועלת אחר ותחלת עשייתן
 לנזק, או יותר טוב, שהמניח בעצמו ברא דבר המויק, משא"כ הראשונים,
 שבריות המויקים ההם לא באה ע"י הבעלים, אלא שהבעלים נתחייבו
 בשמירתן משקבלו ברשותם דבר המויק ההוא וא"כ אפוא אין עלינו לחייבו
 כל כך בדוממים.

נמצא יש לנו ארבע מדרגות ראשיות ביסודי הנזק, שהן שונין בתכונתן
 וביחס תשלומיהן. וא"א לנו להביא מאחד על חברו, ואלו הן: עקרים, צדדים,
 דוממים, מונחים. לכשנמצא לומר הם הם ארבעה האבות הנקראים בלשון
 המשנה בשם: שור, בור, מבעה, הבער. שור מגדיר את תכונת העקרים, *
 מבעה ביעור בשדה אחר והוא מגדיר את הצדדים כפי שבארנו, הבער שהוא
 אש וזהו בנין אב למויקים דוממים הבאים באונם הבעלים **, בור—תכונת
 מויקין מונחים

(*) סתם שור במשנה הוא שור נגחן שדרכו לחזיק והוא מויק עקרי וכן היא שיטת
 הירושלמי, שור זה הקרן. (**) בירושלמי (הלכה ה' שם) דרא אמרת שחייב אדם על האונסין.

מעתה יתבאר לנו דברי המשנה כמין חומר: ארבעה אבות נזיקין: השור והבור והמבעה וההבער. המשנה חושבת את ראשי יסודי הנזק כסדר הכתובים לפי מדרגותיהם. ומפני שהחלוקה הראשית שביסודי הנזק היא עקרים וצדדים, מפני כן חישב המסדר תחלה את מפלגת העקרים, השור והבור שהם חשובים במעלת הנזק ואח"כ את הצדדים שהם גרועים במעלת הנזק וסדרן: השור והבור — עקרים, המבעה וההבער — צדדים.

הלאה אימרת המשנה: "לא הרי השור כהרי המבעה" וכו', המסדר הולך ומבאר את ההבדל הפרטי, שנמצא בין המחלקות, כפי שחלקנו אותם למעלה והוא מפריש את התכונות השונות, שבהן נפרדו אלו מאלו ושכשכיל כך הוצרכה התורה לפורמן ואין האחד יכול ללמד על חברו. ותחלה הוא מבאר את ההבדל הראשי שביניהם, היינו חלוקתם לעקרים וצדדים, וזוהי שאומרת לא הרי השור כו'; המסדר לוקח לדוגמא הראשון ממין העקרים "שור" והראשון ממין הצדדים "מבעה" * והוא הדין בור והבער, בור נכלל בגדר שור והבער בגדר מבעה וכוונתו בזה לומר, שא"א לנו ללמוד מזה על זה, מפני שמשונים בתכונותיהם זה עקרי וזה צדדי (ההבדל הוא מבואר ביניהם ולא נצרכה המשנה לפורמן, כמו להלן בהאבות האחרים שההבדל שם ביניהם יותר דק). הלאה מבאר המסדר את המחלקה השלישית הדוממים, המתואר ממנו בגדר אש, כלומר, שאלו הקודמים אינם יכולים להיות בנין אב למפלגה זו, וזוהי שאמר: "לא זה וזה שיש בהם רוח חיים כהרי האש כו'". ולכסוף מציג המסדר דוגמת המדרגה הרביעית מדרגת "המונחים", המתואר בגדר "בור", שא"א להביא אותו מכלל הקודמים, בשכיל תכונתו המשוונה מהם וזוהי שגומר, ולא זה וזה שדרכם לילך ולהזיק כהרי הבור וכו'".

זהו באורה של המשנה הראשונה, שבכללה אתה מוצא בה תכונת סוגי הנזק למיניהם, והמשנה שאחריה, המתחלת "כל שחבתי בשמירתי" וסיומה "והניזק והמויק בתשלומין", מעמדת כללים לת שלו מי הנזקין; דרך חיוב התשלומין, ואופן התשלומין ומי חייב בהם. שתי המשנות הללו הן היסוד, שעליהם נבנו המשנות שאחריהן, עד פרק מרובה. וכל המשנות שאחריהן מסדרות על פיהן, היינו שהולכות ומבארות את אבות הנזיקין כפי הסדר שנשנו במשנה; שור ובור וכו', תחלה תכונתם ואח"כ דרך חיובם.

התחלת הבאור הוא מהמשנה המתחלת, חמשה תמין" והוא כפי המצוין במשניות שבידינו, משנה ד' בפרק א'. ובאמת המשנה הזאת היתה צריכה להיות

(*) כל המפרשים נדחקו מה שהמסדר, כשחזר על מדרגותיהם חושב אותם בסיומן שור ומבעה ולא חשב אותם כסדר הכתובים וכפי שנשנו במשנה שור ובור. אבל לפי דברינו ביחא, שהושב את תכונותיהם כפי סדר חלוקותיהם עקרים וצדדים ולוקח לדוגמא אחד ממין הראשון ואחד ממין השני.

התחלת פרק ב' לפי שעד אותה דבר מכללים וממנה מתחיל הפרטים. אלא שמחלק הפרקים, כפי שדברנו לעיל, לא השגיח על החלוק ההגיוני. ומפני שיש לנו הערה חדשה בסגנון משנה זו נברר פה את סידורה וזה נוסחה: חמשה תמין וחמשה מועדים, הבהמה אינה מועדת לא לינוח לא לישון לא לנוף לא לרבוץ ולא לבעוט, השן מועדת לאכול את הראוי לה, הרגל מועדת לשבר בדרך הלוכה, שור המועד ושור המזיק ברשות הניזוק והאדם. המשנה הזאת היא קמועה ומתומה מאד ואין קשר בין המאמרים, ביחוד אין לה המשך בסופה. מזה אני אומר — כמובן ע"פ השערה בעלמא — כי משנה זו בעקרה אינה משנה כל עיקר, אלא כולה היא אך סימני הציון לסדר המשניות שאחריה, כדרכם להציב להם ציונים למשנתם מפני שלמדו על פה, ועל כל חרוז ממנה נסדר להלן משנה שלמה, המתחלת במלות הציון של אותו החרוז שבאה לבארו.

למשל משנה א' אחריה מתחלת הזאב והארי כי' הרי אלו מועדים. משנה זו באה לדבר על החרוז הראשון וסדורה: [סימן חמשה תמין וחמשה מועדים] מי הן החמשה מועדים? משנה: הזאב והארי כי' הרי אלו מועדים.

משנה ב' * [סימן: הרגל מועדת לשבר בדרך הלוכה] משנה: כיצד הרגל מועדת לשבר בדרך הלוכה?

משנה ג' ** [סימן: השן מועדת לאכול את הראוי לה] משנה: כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה?

משנה ד' [סימן: שור המועד] משנה: איזהו תם ואיזהו מועד?
משנה ה' [סימן: שור המזיק ברשות הניזוק] משנה: שור המזיק ברשות הניזוק כיצד?

משנה ו' [סימן: והאדם] משנה: אדם מועד לעולם.

עד כאן באור תכונת האב הראשון שור. ממשנת המניח שממנה מתחיל אצלינו פרק ג' עד משנת ט' באותו הפרק מבאר המסדר תכונת האב השני בור, כי כל תקלה בור הוא, וממשנה ט' המתחלת, שני שוורים תמים חוזר המסדר לדבר על ענין תשלומי נזקי האבות, שהוא בא לבאר את המשנה הכוללת השניה שבפרק א', המעמדת כללים לענין התשלומים. ועל דרך זה הולך ומבאר את פרטי אופני התשלומין תחלה משור עד משנה ו' בפרק שור שנגח את הפרה, ומשם ואילך — תשלומי הבור עד סוף אותו הפרק. כשכלה המסדר לבאר את החלוקה הראשית מד' האבות מחלקת העקרים.

* במשנת הציון מסודר שן קודם לרגל וכאן להיפך, כמובן אין ערך לחלופים כאלה בפרט במשנות ישנות. ** המשנה המתחלת אצלינו, התרגומים מועדים היא אחת לפי ענינה עם משנת כיצד הרגל ואך לחנם נפרדה ממנה וכן משנת, הכלב והגדי' היא מחוברת למשנת כיצד השן. וכיצא כזה הרבה במשנה, שהמדפיסים חלקי משנה אחת גדולה לשתיים.

שור ובור, ובאר את תבונתם ותשלומיהם, בא לבאר את תבונת המחלקה השניה, הצדדים, שהם מבעה והבער ותשלומיהן. ומפני שהלכותיהם מועטות בערך הראשונים כולל אותן המסדר בפרק אחד, הכונס*. שלש המשנות הראשונות מדברות מבעה, כלומר מביעור בשדה אחר, שהיא הכוונה האמתית מהמלה הזאת (* וה' המשנות שאחריהן מדברות מהבער כלומר מאש.

בזה מסיים המסדר ביאור ד' האבות. ומפני שמושג נגבה ונגולה נכנס גם הוא בגדר מושג הנזק ספח מסדר המשנה במסכת זו אחר דר' אבות דיני נגבה ונגולה, כי גם בתורה באו פרשיות זו מעורבות ביחד מפני שיש להם מושג אחד.

רב צעיר

(*) מזה יכולין אני להוציא את באיר המלה הזאת הסתומה "מבעה", שהגמ' נרחקה בפתרונה. כפי שרואין אנו מסדר זה פתרונה האמתי בכונת מסדר המשנה הוא, ש"ן והוא נגזר מן הכתוב: כי יבער איש שדה או כרם; וכאמת יש גורסין במשנה מבער במקום מבעה. (עי' ווייס משפטי לשון המשנה).



היחוס המדעי בין הרמב"ן והרמב"ם.

(למלא שבע מאות שנה ליום מות הרמב"ם ב' סבט דתתקס"ה)

הרמב"ם, האיש הנפלא הזה, עשה רושם מתמיד וקים על כל בני דורו והבאים אחריו עד שהוא לאות ולמופת לנגד עיניהם בכל למודיהם אף אם לא יזכירו תמיד את שמו המהלל בפירוש. רושם עוד יותר גדול ויותר חזק עשה הרמב"ם על הרמב"ן אשר אין כמוהו בכל הדור ההוא שירד לעומקו הלמיד של הרמב"ם. אמנם לא בעינים עצומות הלך הראשון, הרמב"ן, אחרי האחרון, הרמב"ם. מצד אחד הוא מקבל תורתו, כי לקח טוב היא לו, ומצד אחר יתוכח עמו ומהרס את אשר בנה. והנה אם מראה נפלא הוא בעולם הנשמי בשעה ששני נבורי מלחמה מתאבקים ומתנוששים זה בזה וכל אחד משתדל להראות את תקפו וגבורתו, כן בעולם השכלי ישנה מלחמה כזו ומראָה היר והדר והמסתכל בו יתפעל למראה עיניו.

יחוס המדעי בין הרמב"ן והרמב"ם פרק חשוב הוא בספרות היהודים. כי מבלעדי התנועות הגדולות אשר קרו בימים ההם, מבלעדי הויכוחים אשר קרעו את בית ישראל לשני חצאין ויהיו לשתי מחנות, של אוהבי הפילוסופיא ומנדיה, ובימי הרעש הזה נצב לפנינו הרמב"ן חסין כאלון, עומד במקומו ולא ימהר הרוח לא לימין ולא לשמאל — הנה עוד נהדר ומצוין בעינינו הרמב"ן על היותו היחיד בדורו אשר על ידי ספריו הרבים יגלה לנו כל מקצועות הלימוד והמדע וכל פנותיהם ושמותיהם אשר מן ההכרח היו תעודת כל הדור ההוא ותורתו ועסקו אף אם לא בא זכרונם בכתובים, ולכן מלאכה היא להועיל אם נסדר לפני הקוראים והדורשים בספרותנו כל אותם הענינים אשר בהם תפול או הסכמה או מחלוקת בין הרמב"ן והרמב"ם.

א) בחקירת הטבע.

אדני המדע של ימי הבינים על יסודי חכמת היונים העתיקה הטבעי, וכאשר נפחו הערבים נשמת רוח חיים חדשים בחכמה העתיקה ההיא ממלא החיו בה דבר אחר, אשר הוא התכונה היסודית שלה, והוא שחקירת דברים העומדים ברומם של עולם משולבת ונאגדת עם ידיעת עניני הטבע על בורים, וכמו שהפילוסופים הראשונים של היונים היו כאחת גם חוקרי הטבע אותו המראה עצמו נשנה בחיי הערבים ונשנה כמובן בחיי היהודים אשר צערו בעקבותם. ודי אם נזכיר לדוגמא את החוקר ר' יצחק ישראלי ובאופן יותר מובהק האדם הגדול בענקים ר' משה בן מיימון. ויובן מעתה שתהיה שאלתנו הראשונה מהו מצב הנחמני בחקירת הטבע? ידיעת הטבע להנחמני הוא

תנאי מוכרח כי לולי ידיעתו הזאת איך הרהיב בנפשו עוז להשמיע קולו בעדת הפילוסופים, היכשר מעשה כזה לאיש גדול כמוהו? ובאמת כבר בדור שאחריו תמהו עליו תמידה, כי אוהב מדע אחד באימליא הוא הר' זר'ח'ה בן יצחק בן שאלתיאל כתב עליו: אמנם בחכמת התלמוד ובכל דברי רבותינו היה ארי נוחם ובקי מפולפל, אבל לא היה יודע במבט המציאות כלל כל שכן מבע דברי הפילוסופים כו' (1). ואם האמת את ר' זר'חיה, בצדק נתמה על הרמב"ן איך נשא לבו אותו לא לבד לערוך מלחמה עם אנשים ידועים לחוקרי המבט כי אם אף לדבר בענין הזה, אבל אין האמת אתו והרמב"ן היה בקי בחכמת המבט כאחד בני דורו.

הנחמני היה רופא ומן הנמנע שיהיה בער בחכמת המבט, כמה פעמים בספריו התעסק בספרי הרפואות ובספרי נסיונות (2). ויש לנו ראיה ברורה על היותו רופא ממה שמביא ר' יוסף קרא במור יורה דעה סי' קנ"ד כ' בא"ח בשם הרשב"א בתשובה רופא ישראל מותר לעשות רפואה לנכרית כדי שתתעבר משום איבה כמו שמותר למילדת, וכן העיד על הרמב"ן ז"ל ש ע ש ה ה ו א ע צ מ ו כן עב"ל (3). הרי שהרשב"א מעיד על רבו הרמב"ן שהיה רופא וסר בזה כל פקפוק. וחידוש הוא אשר בכל זאת הרמב"ן גלה דעתו כי מה שכתוב אני ה' רופאך יש לנקיט המלה בכתבה שבאת להזהירנו מהנהגת הרפואה, כי כן כתב בפירושו לויקרא כ"ו ה' שבאותה ברכה נכלל היעוד שישראל לא יצטרכו לרופא ולא להשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל. והאר"ך עוד בזה הענין עד שכתב ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה' כו', והרופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו כו', מ"מ נראה גם כאן שבקי היה באומנות הזאת רק שגם הוא אינו יוצא מן הכלל שאומר המשל שכל אומן שונא אומנותו. ויותר על כלם מראה ידיעת הרמב"ן בחכמת המבט מה שכתב בספר אגרת הקדש (המיוחס לו) בעניני התשמיש וכמעט אין בכל חכמי היהודים שהידיע לנו אותו הענין באר היטב

(1) ר' רפאל קירכהיים באוצר נחמד ב' קכ"ד, ווייס דור דור ודורשו ה' ק"ד, גריטץ קורות היהודים (כלשון אשכנז) הוצאת ג' חלק' דף ל"ח. (2) נקבצו לאחר אחר על ידי ר' יוסף פרלס במ"ע מונאטשטריפט ו' פ"ח הערתו'. ויש להוסיף על ראיותיו ממה שכתב הרמב"ן באגרתו אל חכמי צרפת: והותר לקרובי מלכות ללמוד חכמה ויגית להבין במלאכת הרפואות לשער כל מדה ולדעת כל תבנית ויתר החכמות ותחבולותם לתחיות נפשם בחצרות המלכים ובטירותם עב"ל. והלשון כאלו יצא המחבר ללמד מניגוריא בעד עצמו. ובחדושו לשבת דף צ"ב, כתב: לפי שבאותו מקום ב' עצמות ארוכים שקורין הרופאים קובר' עליון וקובר' שפל ונקרא כלשון ערבי זכר והן ידועין בנתות. (3) עיי' גם תשובות הרשב"א סי' ק"כ, ותשובה מובאת בשם הגדולים ערך רמב"ן וגם עיי' שטיינשניידר בקטלוג בודלי' דף 1948 ועיי' לגרסהו עמודי העבודה דף 238 וגם הפתח על ראיותיו הראשונות עיי' פרלס עצמו במ"ע מונאטשטריפט מ' קע"ז.

כמו הרמב"ן, ואף שהענין זר לנו מאד ובודאי הוא דבר שאין דורשים בו ברבים, האמת במקומו עומד, שהרמב"ן הראה בזה רוחב ידיעתו במקצוע המבצע וגם נגלה לנו מתוכו טוב לבו וזהר מחשבתו, ומאמר אחד מן הספר הזה שייד אל חקירתנו, כי בו יתווכח הרמב"ן עם הרמב"ם וז"ל המאמר: הרב ז"ל במורה הנבוכים בהיותו משבח אריסטוטלס שאמר חוש המשוש או חוש המש(ל)(מ)[ש] חרפה היא לנו, חלילה וחם אין הדבר כמאמר הדיוט זה שמאמין [צ"ל שאינו מאמין] שאינו מורגש שאילו היה מאמין שהעולם מחודש בכונה לא היה אומר כך זה ההדיוט הבליעל (1). הרי שהרמב"ן יש לו שמה מיוחדת בעניני המבצע והחזיק עצמו למומחה בדבר עד שקרא לאריסטוטלס להמוכח בפילוסופי היונים בשם „הדיוט“ (בדפוס כתיב יוני), ובוזה בודאי הפריו על המדה ואולי גם חטא בדרך היושר, אבל על כל פנים נראה מתוך דבריו שהביט אל המבצע בעינים פקחות, ולולי שחקר ודרש בו לא היה מעיו פניו נגד אריסטוטלס ושמתו. ויש להעיר על מה שנראה כסתירה קצת בין אגרת הקדש למה שכתב בפירושו בענין ערוה (ויקרא י"ח ו') אשר שם מביא בשם הרב (מורה נבוכים ג' מ"ט) מעם איסור העריות כי הוא למעט המשגל ולמאוס אותו ולא השיב עליו כלום ורק על פירוש הראב"ע כתב שהוא מעם חלוש מאד, והוא בעצמו כתב שם: ודע כי המשגל דבר מרוחק ונמאס בתורה וזולתי לקיום המין כו', וכמעט אין להאמין לשמועה זאת, כל כך היא זרה לשמת הרמב"ן וכל כך היא סותרת למה שמבואר באגרת הקדש אשר שם האריך להראות שאין במשגל ננאי ובויון. כמה גדול המרחק בין גדולינו בזה יוכל להראות ממה שכתב הרמב"ם (מורה ג' ח') שזה הלשון הקדש לא הינח בו שם כלל לכלי המשגל כו', זו היא נקיות דעתו של המיימוני הרמה, והרמב"ן השיג עליו בטוב מעם ודעת באמרו (שמות ל' י"ג) (2) שאם היה הדבר כן לא היו מניחים קרי וכתוב ישכבנה במקום ישגלנה וג"כ היה ראוי שיקראוהו לשון נקיה ולא לשון הקדש. ובודאי האמת אתי מה שנוגע לפירוש המקרא וגם רוח אחת לו עם הפתגם הלאמיני (3), אבל בנקודה המוראלית איך רמו מחשבות המיימוני ממחשבות הנחמני. חקירות אחרות בענין המשגל מביא הרמב"ן בפירושו לבראשית ס' ג' עיין שם. וכבר הראה הרמב"ן ידיעה רחבה במשפטי המבצע ובאותו רגע עצמו הראה לנו זכות שכלו ונעם דרכו בפירוש המקרא בכתבו (בראשית י"ט י"ז) כי הראות באויר הדבר ובכל החליים הנדבקים ויק מאד וידביקם וכן

(1) אגרת הקדש כפי נוסחת כ"י המשתמר במוזיום הלאומי של מלכות הונגריא בעיר בודאפשט ונעתק משם המאמר ע"י המנזח ר' דוד קויפמן ז"ל כספרו דיא זינגע דף 190 הערה 81. (2) כן יש לחקן הציון בספרו של באכער דיא ביבעלעקסנעזע מאימונים דף 165 הערה 2, והעתקתי תוכן הענין לכד כפי מה שמצאתי בפירושו של שם טוב לכורה. (3) *naturalia non sunt turpia* (3)

המחשבה בה' ולכן יסגר האיש המצורע וישב בדרד וכן נשוכי החיות השומות ככלב השומה וזולתו כאשר יראו המים וכל מראה יחזו בהם דמות המויק [וישמתו] וימותו כמו שאמרו במסכת יומא (פ"ג): והזכירוהו אנשי המבע, וקצת ראייה גם ממה שכתב בשער הגמול ואין בנשמות דק כמויקא עכ"ל. והנה חוקי המויקא במרכו אחד ובמדרגה אחת עומדים עם שאר חוקי המבע וכמו שפילוסופי היונים הראשונים נהגים היו לצרף הפילוסופיא עם ידיעת המבע ככה צרפו בידיעת המבע גם חוקי המויקא והמויקא אינה אלא חלק קטן במדע המבע ואם כן איפא גם הרמב"ן עשה כמעשהם וחקר חקירות במויקא לפי שהיא סניף לידיעת המבע אשר כודאי עשה אותו הרמב"ן משרתת לתורת ה' הנבירה.

ועתה מקרוב נדפס (1) מאמר אחד קטן בשם: „אזהרת שמירות הבריאות על דעת הרמב"ן על כל הי"ב חדשים", והמאמר הקטן הזה הוא כמו אח ורע למפר הרפואות המיוחס לרמב"ם (2), ולא נופל הרמב"ן מן הרמב"ם גם כפנה זו, אך בעוד שספרו של המיימוני יוצאים ממנו תעלומות חכמה ורוחו הזכה של מחברם נוססת בו, לא כן הוא מאמרו של הנחמני אשר כשהוא לעצמו אין לו ערך לא מצד כמותו ולא מצד איכותו ואין בו כי אם חרוזים קלים, וכאלו לא נברא כי אם בשביל החרוזים, לכן אינו יוצא ממנו שום ראייה ומה גם אם נטיל ספק בכל המלאכה ונאמר אולי היא אינה מלאכת יד הרמב"ן.

ב) בלימוד הפילוסופיא.

ידיעות הנשגבות של דברים שהם אחורי המבע כמו דוממות האל ואחדותו ומדותיו, השאלה אם יש לאדם בחירה או לא, מציאות המלאכים ובקשור בה האם נתנה רשות לקרא להם בתפלה, בריאת התבל יש מן אין, סוף התחיה או תחיית המתים, מהות הנבואה, דברים כאלו וכיוצא בהם שהם תכלית חקירת שכל האדם וסיוע התבוננותו הם הם הדברים אשר יפגשו בהם שני חכמים גדולים כהמיימוני והנחמני ולא יפגשו לשלום כי אם למלחמה, כי הוא מן הנמנע שיסכימו לדבר אחד הלא הפילוסופיא מאז מעולם לא באה עוד לידי מסקנא ואימתו ואנה נמצא שווי דעות בין הפילוסופים ועליהם יאות לאמר מי ששנה זו לא שנה זו והיתה תוחלת נכונה אם היינו מקוים ששני רבותינו הגדולים המיימוני והנחמני אשר שניהם היו מיוחדים ומצוינים איש איש כפי מדרתו יגיעו בחקירתם לתכלית אחת ואדרבה כמעט אין בשדה הפילוסופיא נקודה אחת אשר תהינה דעותיהם שוות בה, והמחלוקת בין פילוסופים

(1) עיי' ספר גנוז ירושלים מאת שלמה אהרן ווערטהיימער חוברת שלישית דף י"ח (ירושלים תרס"ב לפ"ק). (2) הוציאו לאור מנשה גראסבערג, לונדון תר"ס.

יהודים מן ההכרח עיד תגדל ותתרחב מחמת פלונתתם בפירושי המקרא, כי הנה פילוסופים אחרים למשל יונים או ערבים יגשו אל דבר חקירתם בלי הנחות קדומות ולא יעכבם בדרך חקירתם לא דבור אלהי ולא דבור נבואי, אבל מאמיני תורת משה בודאי ישאלו את נפשם תורה מה תהא עלה וישתדלו למצא סיוע לדבריהם בדברי המקרא, ובהיות לכל אחד ואחד השקפה מיוחדת בעניני הפילוסופיא, לפיה תהיה גם השקפתו משונה גם בפירוש המקרא, והנה המעם שנפלו מחלוקות בין הרמב"ם והרמב"ן גם בפירוש המקראות.

להלן אשימה לי לכל דברי המחלוקת הזאת חדרים חדרים לבדם, אך עתה לפי שעה לא אדבר כי אם בדבר הפילוסופיא בכלל, כלומר מה דעתו של מחברנו בזה, האם נוחה דעתו הימנה או היתה לו לפוקה ולמכשול, אם ראוי לתת לה מקום בחקירת אמונת היהודים או צאי יאמר לה כמו לורה ולדוה, ותהיה לנו תשובה על השאלה הזאת אם נשאל את פי הרמב"ן עצמו כי הוא גלה דעתו בזה במדה מספקת.

הנה כה יאמר בשער הגמול (דף ק"ג: 1): מתפלספים מבטלי התורה, ומלה קצרה זו תיקף יגלה לנו מהלך רוחו של מחברנו, כי יצא ללחים מלחמת התורה, אשר אותה עשה עיקר ולעומקה כאין וכאפס נחשבו לו כל מדעות שבעולם, ולדעתו התורה והפילוסופיא לא רק כשתי צרות בבית אחד אשר ריב וקטנה ביניהן, כי אם האחת תכחיד את חברתה ואי אפשר לבעול שתיהן כאחת, כי המתפלספים מבטלים התורה ומי שישדך בעד הפילוסופיא כבר גרוש גרש את התורה מביתו, וכמאמר אשר הבאתי למעלה מתורת האדם הוא קורא תגר על הרמב"ם על אשר במל דעת התורה מפני דעת אותו הדיוט, היא אריסמוטלים. ובדרשת הרמב"ן הנקראת תורת ה' תמימה אשר מוציאה לאור ר"א יעללינעק ישבח אותה, כי הדרשה הזאת תעיד יותר מכל ספריו על לב ורוח הנחמני ועל מצב דורו וזמנו, בעצם הדרשה הזאת בדברו על מציאות האבות והמנחשים יאמר, ובעלי העיון הנקראים בעלי הפלוסופים 2) יכחישו גם את זה ואומרים כי הם תעתועים, וכזה עשה עצמו הרמב"ן למאמין עור על דרך הגסות ונעשה שותף לחשכים המשוגעים ממראה עיניהם ולא יבדילו בין אחיות העינים לבין מציאות הפועל והבירור. אכן גם בזה יש ללמד עליו זכות, כי הרבה פעמים תדבר התורה במעשה כשוף ואב וידעני אם כן כאלו הודת על אמתות מציאותם ונראה להרמב"ן ככפירה בנאמנות התורה אם יכחיש הכשופים ויאמר כי הם תעתועים ובאמת עור כל ימי הארץ סימן גדול הוא שהרעיון הוך והבהיר אשר נתפעל מן הפלוסופיא יכחיש תדיר את

(1) מבלעדי הדפוס הנחוג השתמשתי בהוצאה אחת קטנה והיא של ווארשא 1876.

(2) צ"ל הפלוסופיא ותמנהני על הרב ר"א יעללינעק שהוציא הדרשה גם פעמים ולא

הרגיש בזה. לפני מונחת ההוצאה אשר יצאת בווינא התרג"ג ומקומנו שם דף ט'

הכשופים והדומה להם בעור שהרעיון המכעי של אנשים המחזיקים בתומתם ימלאו את עולם הישוב ברוחות ושרים וכשופים, והרמב"ן עשה עצמו כאחד מהם, והלא בפירוש אמר במקום הנזכר, האומנות ההיא (ר"ל לשאול אוב וידעני) קבלנו מפי יודעין שצריך איש ואשה וכו', הרי שאמונתו בדברים האלה אינה תלויה בשקול הדעת כי אם היתה בידו קבלה חזקה אשר יחשבה לאמת. ואת הפילוסופיא הקל ויבזה בו באופן עד אשר לא חש מלאמר, שאין חכמי הגוים והן הפילוסופים... יודעים ביצירה מה שיודע קטן שבישראל⁽¹⁾. מתוך תורתו המחושבת הזאת רצה להוכיח שעזאזל והשעירים אשר נזכרו בתורת משה יש להם ממשות ויחשוב שיש בהם סוד בלתי נודע לעמא דבר והוא הרמב"ן אינו מפרש את הסוד כי אם רומז עליו כדרכו בכל מקום בפירוש המקרא, ואציגה כאן סיום דיבורו בזה כי הוא נצרך לרגל מלאכתנו: והנה הענין מבואר וולתי אם תחקיר מהענין לשכלים הנבדלים ולרוחות בקרבן וזה יודע ברוחות בחכמת נגרומנסיה ויודע גם בשכלים ברמזי התורה למבין סודם ולא אוכל לפרש כי היינו צריכים לחסום פי המתחכמים בטבע הנמשכים אחרי היוני אשר הכחיש כל דבר וולתי המורגש לו והגים דעתו לחשוב הוא ותלמידיו הרשעים כי כל ענין שלא השיג אליו הוא בסברתו איננו אמת עכ"ל⁽²⁾. הנה מבוארת לנו בזה דעת הרמב"ן אשר הפילוסופיא שנואת נפשו היא בתכלית השנאה.

אור גדול יפיץ לנו על מהלך רוחו של הרמב"ן מה שנמצא בפירוש המיוחס לו לאויב בפסוק (ד' י"ח) הן בעבריו לא יאמין אלו הפילוסופין אלו העובדים אותו לא האמין להם להודיע סוד מציאותי, ושמים לא זכו בעיניו הפרושים המדבריים אשר התבודדו במדברות לא זכו בעיניו לגלות להם פלאות אלהות וסוד מחזורי, ופירוש זה מתנגד לפי' הרב במורה (ג' י"ג) שפי' בדיו על הגלגלים (עיין אוצר נחמד ג' נ"ה) והרברים בודאי רוח הרמב"ן עמם ולחלן עוד נדבר על אמתת פירוש הרמב"ן על איוב. ובאגרת ההתנצלות⁽³⁾ בעד הרמב"ם אשר כתב אל חכמי צרפת הרמב"ן

(1) שם דף ט"ז ומקור המאמר המסליא הזה מה שידובר במדרש אדות אנקלוס הגר שהשיב מענה להקיסר קטן שבהם ובישראל ויודע מה שאין הגוים יודעים, ולדעת הרמב"ן היה אנקלוס בימי הפילוסופים מיד אחר אריסטו' והנה שמועה חשובה היא לנו כי על ידה זכינו לדעת טעם הכבוד הגדול אשר חלק הרמב"ן לאנקלוס ולתרגומו בה ע"ז שהוא בן דורו של אריסטו' אבי הפילוסופים ואנקלוס שקול כנגד אריסטו' וגם מכריעו.

(2) פירוש על התורה ויקרא י"ז ח', וזאת לדעת שבפירוש על התורה השתמשתי בהוצאה עתיקה ומדויקת של Pesaro שנת 1514 למספרם ורק מעט מועד הנהתי בה כפי הנצרך.

(3) אגרת ההתנצלות נדפס בראשונה בספר תעלומות חכמה להרב יש"ר מקבדוא בבוילא שנת השס"ט ולפני מונחת חיבת קטנה כוללת האגרת הזאת ולא יותר נדפסה על פי דפוס בוילא הנזכר בוויילא שנת התקפ"א (וכנראה הדפוס הזה הוכיזו ר' משה שטיינשניידר

עדיין על משמרתו עומד להבהיל ולהכחיש את הפילוסופיא, כי גם שם ידבר בה בלשון, הבלי היונים" וכתב על הרמב"ם שהוא, כנזכר ואנוס לבנית ספר מפני פילוסופי יון שמה לנים, לרחקם מעל אריסטו' וגאלינוס'. ומה שמביא שם בשם ר' הוא נאון: ולא תמצא יראת חטא וענוה וקדושה אלא באותם המתעסקים במשנה ובתלמוד ובחכמה יחד ולא בדברי חכמה בלבד עב"ל, כבר היו לו בזה ריב ודברים עם שו"ר (בתולדות ר' האי הערה ט"ו) לר' א' ה' ווייס הן בהאסיף ג' ק"ן והן בדרו"ד ר' ק"פ הערה ט' והוכיח כי הרברים בטופס הזה לא יצאו מעצמו של הרמב"ן, כי דברי ר' האי בטיפס הזה היו להרמב"ן ראייה לסתירה ועיקר מחשבתו של הרמב"ן שלימוד החכמה היונית מפסדת ומאבדת גפש הישראלית, ועוד אמר שעל ידי לימוד ספרי היוונים, נמשכו הלכות אחרי המינוח, ואעפ"כ התנצל בעד הרמב"ם ויתמרמר בחמת כחו על הקמים עליו ופיל תחנונים לפני חכמי צרפת להציל את ספריו מן החרם ומן האלה והפך וחקר בזכותו ומצא, שמימי נאמנים וכמה אפיקורסים ומגלי כנגד תלמודינו פנים השיב בדבריו הנבונים, וכמצחק בהם שאל לחכמי צרפת אשר ד' אמית של הלכה היה כל גבולם, הלכם נאוני התלמיד המריח עצמו... לא עליכם רבותי... והנה שם הרב ספריו כתירים בפני הפורענות... להעלות המובעים בכור שאונם... הרברים האלה יצאו מפי הרמב"ן באינם ולא ברצון ובהם הכחיד והכויב את עצמו וביטל דעתו מפני דעת הרמב"ם וכל זה מפני כבודו של הרמב"ם להגין עליו ולצאת לעזרתו לקראת אויביו והוא קרבן על מוכח השלום, אבל הוכח אשר העלה עליו הרמב"ן לא מקנה ולא נכסים, כי אם רגשי לבבו היותר עמוקים וסברתו המיוחדת לו אשר חשבה לטובה ולישרה, הלא דבר גדול הוא זה ומי שהנהיג עצמו בדרך זה בודאי איש גדל העצה ורב העלילה היה והליכתו הליכות בקדש. והשערתי הזאת ר"ל שהרמב"ן כבש את יצרו ודבר בתועלת הפילוסופיא מה שלא היה אמת אתו הנה עוד תסתבר לנו להלן ע"י אותות ברורות, כי גם במהות הנבואה ובתורת הכרת שמה אחרת לו באגרת ההתנצלות מה שאין כן בשאר ספריו, אין זאת כי אם שהרמב"ן התיר הרצועה לצורך שעה. לכל דברי האגרת הזאת הנחמני היה כל לבבו שלם עם המיימוני והאנשים אשר ירו חצי לעגם עליו באמרם, ובן נחמן לעזרתם מזומן ר"ל לעזרת המנדים והמחרימים (שיר

בקטלוג הבודליאנא דף 1961 ואשר נספח אליו ס"ר מלהמות ה' לר' אברהם מייכוני זה לא מצאתי בדפוס אשר תחת ידיו. והחכם יוסף פרלס ז"ל הרפים האגרת ע"פ כ"י סרוואל והשוה אליו נוסחאות של דפוסים אחרים במ"ע מונאטשטריפט ט' דף 184—196 והנה בנוסחאות אשר ציין אותן פרלס שם דף 191 שורה כ"ז חסרו מלות, והו' לשונו ואלו דבריו אשר בדפוס ווילנא שלי והמלות הן סיום למה שגרשם שם מתוך דברי ר' סעדיה נאון ויצא ממנו שהם דברי סעדיה ותיקף אתר זה נאמר, ועוד אמר ז"ל וגם הם דברי סעדיה.

אודות המורה באיצר נחמד ב' פ"ד) החמיאו את המטרה.
הנחמני לא ידחה את הפילוסופיא מכל וכל כי אם מצד שמקורה בהכלי
היונים ובפרט דע עליו המעשה שהם שמים להנחה שיש להבחר כל מה
שבלתי מורגש והנחמני קצה נפשו בתורה המקולקלת הזאת, כי לפי התורה
הזאת סוף האדם להיות סגור ומסוגר בעולם הגשמיות ואין לו אלא מה שענינו
ראות כה שאנוני שומעות ומה שידיו ממששות והוא לא כן יחשוב אלא יאמין
כי רוח האדם עולה הוא למעלה והאדם מבקש לעצמו עולם אחר רחב ידיים
ומלא נגה וזה חלקו בכל עמלו; יובן שגם במהלך רוח כזה ניתן מקום להגיון
וגם חקירה כזאת יתכן להקרא בשם פילוסופיא ואותה יקרב הנחמני ואותה
ישמין בחקיו ואליה הוא נושא את נפשו וחילוק גדול הוא בינו לבין חכמי צרפת
שהחכמים ההם כל חיי רוחם בתורת משה ובתלמוד, השקפה פנימית או הבטה
אל עולם הרעיון חסרה להם מכל וכל, בעוד שהרמב"ן יש לו נפש נאורה
והנפש הזאת נתעוררת ונתפעלת מן השאלות היותר נשגבות כנפש אחר
הפילוסופים, ויפה ציון חכם אחד מחכמי דורנו את החילוק הזה באמרו שהנחמני
יסריח עצמו בפרכוליות ויכיר אותן וחכמי צרפת באמונתם יחיו ואין דעתם
מטריפת עליהם יושבים בשלוח והשקט ושאלות הפילוסופיא לא תגיענה אליהם,
אי לואת גם הרמב"ן בלהקת הפילוסופים יושב, כי גם הוא בן ארצו ארץ
ספרד אשר לימודי הפילוסופיא משוטטים היו באוירו בימים ההם, ויובן שאיש
נבון וחכם וביחוד צדיק ישר כמוהו לא יתן דופי באיש אשר לא עמל בכפר
ולא ירשיע את הרמב"ם בשביל מעשים שגם הוא הרמב"ן יעשה אותם אם לא
שהנחותיו של הרמב"ם גרועות ויש לחוש שתפרצנה נדר בבנין המפואר של
התירה והקבלה האמתית, ואם ההנחה מיושרת הרמב"ן יקבל סברות הרמב"ם
בנפש חפצה.

והאות שהרמב"ן מטייל בשדה ההגיון הוא מה שכתב הוא עצמו
בזה הלשון: ואם תשאל עלינו כיון שיש ענין נעלם במשפט ונצטרך
להאמין בצדקו מצד שופט האמת (יתברך ויתעלה) (1) למה תסריח אותנו
ותצוה עלינו ללמוד המענות שפירשנו והסוד שרמזנו ולא נשליך הכל על הסמך
שנעשה בסוף שאין לפנינו לא עולה ולא שכתה אלא שכל דבריו במשפט
זו מענת הכסילים מואסי החכמה כי נועיל לעצמנו בלמוד שהוכרנו להיותנו
חכמים ויודעי אלהים יתב' מדרך האל וממעשיו... וכן חובת כל נכרא
עובר מאהבה ומיראה לתור בדעת לצדק המשפט ולאמת הדין כפי שידר
משנת... ואני מזהיר עוד למי שירצה להיות ממי שנאמר עליו וצדיק
באמונתו יחיה... שלא ישתרל בחקירה הזאת מפי הספרים ורוב המדברים

(1) המלות האלה נתוספו בשער הגמול דפוס ווארשא התרל"ו דף י' ואין בהן צורך.

בענין הזה. . . וכבר במל הרבה מן המחקר הזה הרב הגדול ז"ל במענותיו . . . ובאמת הרב ז"ל יסר רבים וברכים כושלות אמץ עכ"ל (1). הרי שהרמב"ן לא ישליך יתבו על הסמך. כי אם חושב לחובה לתור בדעת ולחקור חקירות, והמתרשלים בזה בשם מאמצי החכמה יכנה, רק הספרים ר"ל ספרי היונים בהם תנעל נפשו שומר נפשו ירחק מהם ובתוך כדי דיבור ישבח ויהלל את הרמב"ם אשר עלה לו להרים מכשול מדרך עמו והענין אשר בו הגדיל לעשות הוא, תקן סדר הכורא יתב' בעולמו וטוב ההנהגה בכרואיו, ונס בשאלות, רשע וטוב לו' הוא הענין אשר אנחנו בזמן הזה היינו מכנים אותו בשם Theodicea, ולהיות שהרב הגדול יש לו בזה הנחה טובה מסכמת עם רוח תורת משה ושמועות חכמי התלמוד, בגלל הרבר הזה נשאהו וירוממהו הרמב"ן והוא הראשון במשתתפים מול הדרתו והוריו במשבחי תהלתו, וככה יעשה הרמב"ן גם במקצועות המדע האחרים כאשר יגידו על זה אמרותיו הרבות בכל ספריו ומכתביו.

ג) בפירוש המקרא.

בין הכתבים המיוחדים להרמב"ן נמצא כתב קמץ אחד שמו, זכות אדם הראשון, והוא כמו פירוש לסי' ב' של ספר בראשית (2) בו יגלה דעתו המהביר במדות שהתורה נדרשת בהן וסופר ומונה ז' מדות ובכללן המדה הששית על דרך הציור או אליגוריא, ולדעתו החלק החוקי של התורה דהיינו התרי"ג מצות לא יתכן לפרש בדרך ציור, אכן החלק הסיפורי סובל הפירוש הציורי אם הרבר המסופר נגד, סברא האנושית הישרה שבדואי אין ברצון התורה שנאמין דברים בלתי מקובלים לדעת וכל שכן אם יתנו מקום לשחוק ולהתול (3) זאו הפירוש האליגורי מוטב. המאמרים האלה יאותים היו לבאר לנו מצב המחבר במקצוע החשוב הזה והוקל מעלינו מורח החקירה אדתיו, אך מה בעשה אחרי אשר הכתב ההוא כנראה בשקר הוחס להרמב"ן ואינו פרי מחשבתו, כי הרמב"ן דרכו להביא מכתביו בספריו האחרים וממכתב הנזכר אין קול ואין קשב בספרי הרמב"ן. אם נחפוץ לעמוד על דעת הרמב"ן בפנה הזאת מוכרחים אנו להגיש שאר ספריו ונשאל את פיהם.

השאלה אם ספריו המקרא יוכלו לפרש בדרך ציור הרעיושה עולמות בדור שאחרי הרמב"ם ומן הנמנע שהרמב"ן ישב ויחריש לעומתה. תלמיד הרמב"ם הפכו למשל כל ספרי התורה (4) בזה חשב המיימוני מעט והמה עזרו

(1) שער הגמול דף צ"ה : ונרשם גם ע"י פרלס במאמרו הנזכר (מונאטשריפט ז' דף ס"ד). (2) יצא לאור ע"י ר"א יעליניק בתור הוספה להוצאתו הראשונה של דרשת הרמב"ן לויפציג התרי"ג. (3) עיין בספרו של א' שביערל שפודיען איבער יידישע אינוונדרס יידיש-אראבישע רעליגיונס פילוסופיא דף 298, ווייזן 1869 : (4) מכתבו של יוסף בן טודרוס (קבוצת מכתבים ע"י ש' ח' ת' הלבזשטאט דף 1).

לרעה, וגם נשארה לנו ברכה מאת הרמב"ם אשר אסור הוא להפוך התורה למשל (1). ואעפ"כ הרבה מקומות במקרא נתבארו על ידו בדרך משל, אבל בפירוש הרמב"ן על התורה האליגוריא נדחתה מכל וכל ואין בירי דוגמא לה כי אם מה שנמצא בפירושו לאיוב סי' כ"ח עיין למטה (2). ובפרטי הדברים ישנם חילוקים רבים בין הרמב"ם והרמב"ן. ואסדר קצתם (3).

ענין שיש להנות בו הוא החקירה בדמות האלהית ובוה יש לנו גילוי דעתו של הרמב"ן באופן היותר נאות בכתבו באגרת ההתנצלות: שאתם תופשים על ספר המדע באמרו שאין למעלה צורה ותבנית ולמה רבותינו תפשתם עליו בדבר הזה שהרי כל הגאונים בחיבוריהם... יחשבו הנוטה מזה כהולך אחרי ההבל... ודבר זה כתיב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים ומפורש בהגדות ובמדרשים הנעימים והנאהבים, כי עילת כל העילות, יתברך על כל ברכות ותהלות, אין לתארו בגשם ותבנית, ולא ישיגוהו גבולות, ואיכה מקום וגבול יתארהו... סיף דבר הכל נשמע כי על זאת האמונה אומתינו אומנה עכ"ל. וגם מביא ראיה מדברי החסיד ר' אליעזר מגרמיוא שכתב שהאל, אין לו פנים ולא אחור וגובה, כי אין קץ ותכלית לכל אשר יש בו, ואין לו גבול ולא אברים לבורא העולמים. ועוד יאמר הרמב"ן: ומה שכתוב בקראים עניינים נשמים ולא נכתבו כי אם להבין לבני אדם. המאמר הזה הוא ראיה שאין טובה ממנה אשר הרמב"ן יסד דעותיו על מהרת המחשבה וגם לו האל כלו רוחניות ואעפ"כ יש הפרש בינו לבין הרמב"ם, כי הרמב"ם הוא ממרחיקי התארים (אמטריבויס) והרמב"ן מאמין בהם (4). ואף שהרמב"ן דרך בזה דרכים מסוללים, כי רבים זולתו מן גדולי המחקר מאמיני התארים היו, מ"מ הלא נראה לעין שתורת הרמב"ם במהות האל יותר דקה ומוזקקה היא משל הרמב"ן.

והנה הזכרתי למעלה סברת הרמב"ן בעניינים נשמיים הנמצאים במקרא ועליהם אמר שלא נכתבו כי אם להבין לבני אדם (5). זאת ודאי סברא ישרה היא וראויה למי שאמרה והוא ממש כדעת הרמב"ם (במורה נבוכים א' פרק כ"ו) שמעם הגשמות, כי לא ישיגו ההמין בתחלת המחשבה מציאות כי אם לגשם בלבד, ומה שאינו נשם או נמצא בגשם אינו נמצא אצלם.

(1) המקום לא נודע אך מביא דבריו תלמידו ר' יוסף אבן עקנין, עיין הציונים אצל באכער דיא ביבעלעקסענעווע מיימונים דף 16. (2) ועיין הלשון בשער הגמול שהעתיקתי להלן בענין תחיית המתים. (3) פירוש הרמב"ן על התורה נרפס פעמים רבות מאוד, ועיין מיכאל אור החיים גומ' 1126 דף 562. (4) עיין ספרו של ר' דוד קריפמאן דיא אמטריבויסענלעחרע בציון התוכן ערך הרמב"ן. (5) הנה הרמב"ן מוציא סברא זו מציון בספרת עצמו ולא חש להזכיר עליו שם הרמב"ם ועצמים רבות אין מספר זה הוא דרכו, ולמשל אוכיר פירוש: בענין תקדושה אשר נאמר בה והתקדשתם (ויקרא י"א מ"ד) שהקדושה בגוף ובמלבוש כל הכוונה בה הוא קיום המצות, וזהו ממש סברת הרמב"ם, עיין באכער בספרו הנזכר דף 103.

ובהמשך החקירה הזאת ידבר שם הרב בפרק כ"ז בהנהגת אינקלוס בתרגום נשמיות המקראית ואמר שכבר שם השתדלותו במלוק ההגשמה, ואחרי כן מתמיה עליו שהוא תרגם אנכי ארד עמך מצרימה (בראשית מ"ד ד') אנא אחות עמך למצרים, וזה דבר מופלא מאד, ורואה בזה הרמב"ם ענין גדול בנבואה והוא שאינקלוס הרחיק הגשמות בספור ענין שקרה ומניח הגשמות בספור ענין מה שנאמר לנביא או לאדם אחר, ועל זה יצא הרמב"ן לריב עמו וחזר בכל התורה כלה בדברי אינקלוס והקשה על הרב קושיות גדולות וחזקות ותמצית דבריו שאינקלוס תרגם כפשוטו בכל מקום שהדבר מושג בראיה בלבד, אבל כאשר איננו מושג בראיה בלבד והוא צריך השנחה והתבוננות יתרגם כפי הראוי בו, אבל הוא הרמב"ן יכחיד מעמו של הרמב"ם ולדעתו אין כאן יראה ופחד מן הגשמות, וכל הענין חשוב ונכבד הוא מאד עיין בו באריכות (פירוש על התורה בראשית מ"ו א') וכבר באו נושאי כלי הרמב"ם כמו ר' שם טוב והר"י אברבנאל והשתדלו ספקות הרמב"ן לתרץ (אברבנאל מנה אותם וסך כלם כ') ו. ומי לא יראה שהפליגתא הזאת אינה תלויה בפשט דברי אינקלוס שזה יחזור ויסבור אתם כן וזה יחזור ויסבור אותם בדרך אחר כי אם רחקו זה מזה בעיקר הדבר שהרמב"ם מרחיק הגשמות והרמב"ן מניחה וצריכין אנו להזהר בזה.

כמדומה לי ששתי החלטות האלה אי אפשר לקיים גם שתיהן אלא או דברה תורה כלשון בני אדם ומבטאות הגשמות רק לשכך את האוזן בלי אמיתות העצמית או, אין כאן יראה ופחד מן הגשמות ובכוונה דברה התורה בלשון גשמות להוראת דבר מה. ומאחר שזכינו לידע מהלך רוחו של הרמב"ן ע"י אותיות אחרות לא נשאר שום ספק על מהות סברתו האמתית והיא הנחת הגשמות ועם אגרת ההתנצלות רוח אחרת עמה, וזהו הדבר אשר אמרתי שבהתנצלותו בעד הרמב"ם במל הרמב"ן סברת עצמו להשקיע ריב ומצה, ומי שרוצה ללכת בדרך אהרת ולאמר שהרמב"ן חזר מתורתו הראשונה ובעת אשר כתב פירושו על התורה אשר לכל הפחות גמר מלאכתו נעשה בזקנותו של המחבר ואז ישר בעיניו להודות על הגשמות זה אינו, כי כמה סימנים מעידים על הרמב"ן אשר איש מושלם היה מקדמות נעוריו ולמשל ספרו הקדמון ספר מלחמות ה' אשר בו יצא להושיע הקדמונים מהקמים עליהם רוח אחת לו עם השנותיו לספר המצות ואיש נאמן כזה לא ימר שמה בשמה ולא יבגוד בזקנותו בתורת נעוריו אין זה כי אם משוא פניו של הרמב"ם. עוד תתאמת לנו הסתירה בדברי הרמב"ן עצמו אם נשווה ונדרמה הענין הנזכר אל ענין אחר אשר בו להיפך עולים דברי הרמב"ן בשני חבוריו בסגנון

(1) באמצעות דבריו ואמר האברבנאל בזה הלשון: והתמיה מאד מהרמב"ן איך לא ראה או לא עיין בדברי הרב, ובאמת ההשערה קרובה היא שכמה קושיות ופירוכות שמענו מהאחרונים על הרב מקורן ותולדותן ממה שלא ראו או לא עיינו בדברי הרב כל צרכם.

אחד, כי הנה אחת החקירות הנכבדות הוא פתרון עונש כרת. הבא בתורה ובוזה כתב המיימוני בס' המדע (תשובה ח' א') שכר הצדיקים הוא שיוכו לנועם זה [ר"ל גן עדן]... ופרעון הרשעים שלא יוכו לחיים אלא יכרתו וימותו... וזהו כרת... שנאמר הכרת תכרת הנפש ההיא, מפי השמועה למדנו הכרת בעולם הזה הכרת לעולם הבא, עוד כתב (שם ה') הנקמה שאין נקמה גדולה ממנה שתכרת הנפש ולא תוכה לאיתן החיים... וזה האכדון שקורין אותו הנביאים דרך משל וכו'. ועל זה כתב הרמב"ן בשער הגמול (אשר שם מקום חקירה כזאת) מי שרואה דברים הללו לבו נוקפו שמא נמה דעת הרב ז"ל לומר שאין עונש ויסורין לנפש החיפאית ולא תשיג אותה צער, כדרך החיצונים חס ושלום, וכתב שם הרמב"ן מימרא איוכה בחקירה הזאת וכתב בפירוש שכל כוונתו בזה ללמוד זכות על הרמב"ם, ובאמת השתדל בכל מאמצי לבבו להצדיק שמת הרמב"ם אשר, לפי דעתי החלושה, עלה לו בפועל על הצד היותר טוב. והנה על איתה השמה עצמו תפשו את הרמב"ם גם חכמי צרפת ובאגרתו אשר כתב אליהם הצדיק הנחמני את הרב ממש כאותו אופן כאשר בשער הגמול רק כמובן שבאגרת לא באו אלא תמצית ותוכן הדברים אשר נכתבו באריכות בשער הגמול. ולהראות למראה עינים הקרבות בין שני המאמרים בתכלית השווי אציגה פה לפני הקורא דברי שני המאמרים ואערכה אותם את זה למול זה:

אגרת	שער הגמול
<p>1. דברי הרב ז"ל הגדול קיימים שאמר... הוא האכדון שהוא ודאי סוף הנקמה ותכליתה.</p> <p>2. שהרי הרב הגדול אומר כן באותן ההלכות ונדונין על חטאותיהם.</p> <p>3. הרי שהפריש הרב ז"ל בין חייבי כריתות ובין הנדונין לעולמים.</p> <p>4. ואתה קרא אותה גיהנם... שהוא עכ"פ מקום המשפט שמה הרשע כו'.</p>	<p>1. אלא דברי הרב ז"ל על סוף האכדון... שאין אחריו עונש ונקמה והוא הכרת שהיא בטול הנפש.</p> <p>2. יש ראיה בדבריו ללמוד עליו זכות, שהרי כתב בפרק אחד... כל הרשעים... דנין אותם כפי חטאותיהם.</p> <p>3. הרי שהפריש בין חייבי הכרת הגמור ובין הנדון.</p> <p>4. וכלל של דבר... שגיהנם הוא מקום דין המשפט לענוש בו החטאים בנפשותם ביסורין וצער וכו'.</p>

מי שיש לו ממשלת כל כך בנפשו עד שכתב שיטה אשר אותה בירר לעצמו שתי פעמים כמעט מלה במלה לא יפליט מקולמוסו דברים סותרים זה את זה כי אם ככוונה המיוחדת לו.

כמו לענן כרת אין גם הפרש בין המיימוני והנחמני לענין הכרת, ותורת שניהם נכללת במאמר המשנה הקצר: הכל צפוי והרשות נתונה

(אבות ג' ט"ז) עיין פירוש המשניות להרמב"ם שם במקומו ובהלכות תשובה ה' ובמורה ג' כ והשווה אליו מה שכתב הרמב"ן בפירושו לבראשית כ"ב א' : בעבור היות מעשה האדם רשות מוחלטת בידו אם ירצה יעשה ואם לא ירצה לא יעשה יקרא נכיון מצד המנוסה .

וגם כווננו לדבר אחד אדות התפלה אל המלאכים , שלדעת שניהם אכור להתפלל אל המלאכים, כמו שכתב הרב בפירושו למשנת חלק וכן פירש הרמב"ן בפסוק לא יהיה לך אלהים אחרים על פני (שמות כ' ב') שלא יהיה לנו בלתי השם אלהים אחרים מכל מלאכי מעלה ומכל צבא השמים . וזאת לדעת שהרמב"ן התעסק הרבה במהות המלאכים, עיין לדוגמא מה שכתב לענין עזאול וסמאל (ויקרא ט"ז ח') ותורתו בזה כמובן היא יותר נסה משל הרמב"ם , ונכבדות ידבר בהם הרמב"ן גם בדרשתו (הוצאה כ' דף 8) שכבר אפשר שהנביא השיג ידיעת הנסים על ידי מלאך וזהו רק סלקא אדעתך אבל לפי האמת מפרש ואמר, שאין הנדבר להם על ידי מלאך נביאים . . . ובוה אין אנו מודים לספר המדע יסודית [ו' א'] שאמר, שהבורא מנבא את בני האדם ואמר כל הנביאים ע"י מלאך חוץ ממש רבנו ע"ה והוא מיחד להם מלאך העשירי הנקרא אישים (ו' עכ"ל, עיין שם כי האריך בו, והא לנו הפרש גדול בין המיימוני להנחמני בתורת המלאכים ופלוגתתם בזה תעביר אותנו אל חקירה אחרת והיא תורת הנבואה .

גם כווננו לאחת כמובן מלת ברא אשר היא הוכחה לחידוש העולם יש מאין וכבר נמצא סברא זו גם בספרי הראשונים כמו אצל ר' סעדיה (אמונת ודעות א' א') ונתקבלה לאמת ע"י מיימוני (מורה ב' ל' ושם ג' י') והשלישי בברית עמקם הוא הנחמני (בראשית א' כ"א) ועיין גם עולם קמן של אבן צדיק דף נ"ד .

בנבואה נפלה מחלוקת גדולה בין הרמב"ם ובין הנחמני . חלק גדול מספר השני של המורה (2) מיועד לחקירה הרמה הזאת ובמובן טעם ודעת אין משלו יגבל לנו הרב מהות הנבואה, ואנסה לאסוף במאמרים קצרים סברתו בה . דע , כה יאמר , כי אמתת הנבואה ומהותה הוא שפע שופע מאת השם ית' באמצעות השכל הפועל על הכח הדברי תחלה ואחר כך ישפע על כח

(1) השווה לזה מה שכתב הרב בהלכות יסודי תורה ב' ד' : ומהו זה שהנביאים אומרים שראו המלאך אש ובעל כנפים הכל כמראה הנבואה ודרך חידה לומר שאינו גוף כ"י ושם ו' כתב שהמלאכים הנקראים אישים הם העומדים במדרגה העשירית , וכן במ' היתור פרק א' המעלה העליונה מהמלאכים הנקראים אישים . על מהות המלאכים ידבר המיימוני גם באגרתו אל חכמי מרסיליא (קובץ ב' כ"ה), וחקירותיו האמיתיות בזה נמצאות במורה נבוכים ב' י' . (2) ועיין שם ג' נ"א ושם ב' כ"ד : למי שבאהו השפע האלהי העצום עד שיהיה ראוי שנאמר עליו מה אל מה ארבר בו , ועוד דבר הרב במהות הנבואה באברתו אל ר' חסדאי הלוי (קובץ ב' כ"ג עמוד ג') ובשמונה פרקים פרק ו' ובהלכות יסודי

המדמה, וזאת היא היותר עליונה שבמדרגות האדם ותכלית השלמות אשר אפשר שימצא למינו¹), ועוד יאמר כי בתגבורת כח המדמה יתגלו לאדם מראות וחזיונות, ודע כי כל מי שזכר מן הנביאים שבאתהו הנבואה יש מהם מי שיחס זה אל מלאך ומהם מי שיחסו לשיית אע"פ שהיה ע"י מלאך בלא ספק² (פרק מ"א), כל מקום שזכר בו ראיית מלאך או דבורו שזה אמנם הוא במראה הנבואה או בחלום (פרק מ"ב), וכמו זה המין מן הנבואה הוא וירא אליו ה' באלוני מסרא כו'³), וכן ביעקב ויותר יעקב לבדו כו' וזה ההתאבקות והדבור כלו במראה הנבואה, וכן ענין בלעם כלו בדרך ודברי האתון הכל במראה הנבואה, וכן במראה יהושע, ומאמר דניאל גם כן כו', עיין שם כי לא רציתי להאריך, ועל התורה הרחובה הזאת יתרעם הרמב"ן ויקשה עליה קושיות עצומות⁴ והסכמת דבריו: ואלה דברים סותרים בכתוב אמור לשומעם אף כי להאמין בהם (פר' וירא בראשית), ושמת הרמב"ן בזה כי כל מקום שהזכיר בכתוב ראיית מלאך או דבור מלאך הוא במראה או בחלום כי ההרגשים [ר"ל המוחשים] לא ישיגו המלאכים, אבל לא מראית הנבואה כי המשיג לראות מלאך או דיבורו איננו דבר שאין הדבר בסוד שיהיה נזכר כי כל נביא וזולת משה רבנו נבואתו על ידי מלאך וכבר אמרו בדניאל אינהו עדיפי מיניה דאינהו נביאי ואיהו לאו נביא⁵), וכן לא נכתב ספרו עם ספרי הנביאים כו' ואין הנר המצדית סכלל הנביאות וברור הוא גם כן שלא היה ענינה בת קול כמו שחשב הרב כו'. הנה בכל מקום יתעוררו החכמים להודיענו כי ראיית המלאך אינה נבואה ואין הרואים מלאכים והמדברים עמם סכלל הנביאים כו'. כל אלה דברי הרמב"ן ודי בזה, כי גזכחנו אשר הפרש גדול יש כאן בין שני חכמינו הנדולים האלה וגם כאן רעיון המיימוני במהות האלוהות יותר מצוחצח ומזוקק משל הנחמני.

התירה ו' א' והלאה. ודגה דעות הרב במהות הנבואה התריו והרעיו האנשים המתחזקים באמונתם ובסעדי הרמב"ן יצא לקראתו בחסה עזה ר' יהודה אלעזר באגרתו.

(1) מורה ב' פרק ל"ו ועיין חקדמת הרמב"ם לסדר ורעיו ובחלכות יסודי התורה ב'.

(2) הרמב"ם יאמר בזה, והבן הענין הזה עוד בסוד מן הסודות⁶, וישן כזה מצוי לרוב בפירוש הנחמני על התורה וכל העולם רואה בזה רמז אל סוד אחד מן סודות הקבלה או החכמה הנסתרת בלתי ראוי להפרסם והרגל הלשון ההוא מכעיס ומקצוף תמיד את הקורא אשר תמיד ינוף רגלו בסודות ובחידות בלתי נודעות לו, ותנת להם תפשו בזה על הרמב"ן כי כבר קדמו בזה הרמב"ם ובסובן אחר גם הראב"ע ואם כן אינו ברור שכוונת הרמב"ן בלשון ההוא אל סודות הקבלה. (3) גם כאן מנה אותן אברבנאל ומספרן ו' וגם התנצל אדותן בעד הרמב"ם. (4) זאת הדאיה תמצא גם בדרשת הרמב"ן דף 8 ויצא לנו גם מזה שהרמב"ן עומד בדיבורו בחיבוריו השונים, וגם המיימוני עצמו מיהר להניא אל מדרגה שנית בנבואה (מורה ב' מ"ה).

המחלוקות בפירושי הפסוקים היותר קלים ואשר ערכם יותר מעט ואין עיקרי האמונה היהודית תלויים בהם אפשר כאן בקצרה על סדר מקומותם בפירוש הרמב"ן על התורה.

בראשית ג' ח' וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן. אמרו בכ"ד כו' שמענו שיש הלך לקול ט' וכן כתב הרב במורה הנבוכים [א' כ"ד] וכן דעת ר"א אבן עזרא, ולפי דעת הרמב"ן טעם מתהלך בגן כמעט והתהלכתי בתיככם והוא ענין גילוי שכינה במקום ההוא כו'.

ה' ה' לדעת הרמב"ן הסבה באריכות ימיהם של האנשים הקדמונים כי אדם הראשון מעשה ידיו של הקב"ה נעשה בתכלית השלמות והיה בטבעו לחיות זמן רב ואחרי כן הלכו ימות האנשים הלך 'וחסר', ואחרי אשר הקדים פירושו כתב כזאת: ולא יכשר בעיני מאמר הרב שכתב במורה הנבוכים [ב' ט"ז] כי מגוריהם לא היה אורך השנים כי אם ביחידים האלה הנזכרים ושאר בני אדם בדרורות ההם היו שנות חייהם השנים המבעיית המורגלים כו' והנה אלה דברי רוח כו' ומי שיעיין שם בדברי שניהם יודה על האמת שבצדק גזר הנחמני את האימר הקשה הזה על המיימוני.

ט"ז י"ד בפסוק וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי, והוא מעורר השאלה על מה בא הצינוש לגוים המענים את ישראל והם עושים כזה שליחות המקום כתב הרב בספר המדע [ב' ה'] לפי שלא גזר על איש ידוע וכל איתם המריעים לישראל אלו לא רצה כל אחד מהם הרשות בידו לפי שלא נגזר על איש בידוע, והשיג עליו הרמב"ן באמרו לא נתבנו דבריו אצלי שאפילו גזר שאחד מכל האומות יריע להם בכך וכך וקדם זה ועשה גזרתי של הקב"ה וזה בדבר מצוה, והוא ר"ל הרמב"ן, קדם ליתן טעם אחר כמאמר הכתיב אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה וכן עשו במצרים שהוסיפו להרע.

י"ז א' אל שדי, פירש הרמב"ם (מורה נבוכים א' ס"ג בסיפו) שגזרתו כן די ובוזה הוא מסכים עם פירוש הקבלה שנאמר בו שאמרת לעולם די (חגיגה י"ב). רק כמוכן צפון במלה גם ענין פילוספי והוא שהאל לא יצטרך במציאות מה שהמציא ולא בהתמידו לוולתו אבל מציאותו יתעלה מספקת בו, והרמב"ן פירשו אל תקף מלשון אלי מואב רק עיד יגזור לנכון מה שפירש בו הראב"ע בשם הנגיד שהוא מלשון שורד. והנה גם בפירוש לאיוב המיוחס לרבינו נמצא ביאור מספיק בענין שם אלהות ושם שדי (בדברי אליפז כ"ב י"ב) ומסיים שם המחבר: והכלל כי המבין פסוק וארא אל אברהם ואל יצחק כו' ידע זה, והרי זכריה פראנקל בכתבו על "האבנמתיא של פירוש הנחמני לספר איוב" מביא פירוש זה לרונמא וחיתם בו שכמהו פירש הנחמני גם בבראשית י"ז א' ושמות ו' י"ג (מאנאמשריפט י"ז 463) וחזן מכבודו לא אתאפק מהגיד שמעה הרב ברואה, כי שני מקומות של פירוש התורה לא ידמו זה לזה ומצד האחר לא ידמו למה שפירש בו לאיוב וחיידו הוא אשר

בראשית פרשת וארא פסע הרמב"ן על שתי סעפים ונכללו בפירושו יסודים שונים, כי כה יאמר: וענין הכתיב כי נראה לאבות בשם הזה [שם שדי] שהוא מנצח מערכות השמים ולעשות עמם נסים גדולים שלא נתבטל בהם ניהוג העולם (1). ועוד יאמר: שבר כל התירה וענשה בעולם הזה הכל נסים כי, יתיכף אחר זה יאמר: נראתי לאבות בבחי' אשר אני שורד בו המזלות ועוד לכתרי אבל בשמי של יו"ד ה"א אשר בו נהיה כל הווה לא נודעתי להם לברוא להם חרשות בשנוי התולדות, בפירוש הזה נכלל בו מעט מיסודו של המיימוני ומעט מיסודו של הראב"ע, ובנוף השאלה אם פירושו לאיוב על צדק היחס לו או על שקר הרב ר' ז' פראנקל הנזכר, אם שהוא עצמו הראה כמה דוגמאות ושיוויים בין שני הפירושים כאשר הם נמצאים כאמת במספר דב, ס"ט החליט וגזר אומר שהפירוש ההוא אינו מעשה ידי הרמב"ן וראיתו העצומה בכל הראיות היא ממה שפירש שם באיוב ס' כ"ח על דרך הקבלה רבשעך הנמול יאמר הרב הנחמני פכידור שדברי אליהו סתומים מדברי חכריו כלם והם נעלמו לבד מן הזוכים לקבלה והפירוש בהן אסור במכתב בו, בכל זאת עדיין הדבר שקול כי מה שאסר לכתוב אולי הוא דבר קבלה יותר עמוק ויותר נסתר ממה שפירש בו באיוב, ויש לנו על זה דוגמאות הרבה במכתבי הרמב"ן. (2)

כ"א ל"ג ויקרא שם בשם ה' אל עולם פיר' הכתיב שקרא בשם ה' המנהיג בכחו הזמן או שיקראו השמים והארץ עולם כלשון הבא תמיד בדברי רבותינו (הרמב"ן), והרב אמר במורה הנבוכים [ב' ל'] שהוא רומז לקדמית האל כי הודיעו היותו קודם לזמן.

ל"ד י"ג בהריגת עיר שכם אשר רבים ישאלו ואיך עשו בני יעקב הצדיקים המעשה הזה לשפך דם נקי, השיב הרב בספר שופטים [א' ה'] ואמר שבני נח מצווים על הדינים והוא להשיב דיינין בכל פלך ופלך לדון בשש מצות שלהן וכן נח שעבר על אחת מהן הוא נהרג בסוף בו' ומפני זה צתחיבו כל בעלי שכם הריגה, ואין הרברים הללו נכונים בעיני הרמב"ן, שאם כן היה יעקב אבינו חייב להיות קודם וזוכה במיתתם, ועל דעתו הדינים ששמו לבני נח בשבע מצות (3) שלהם אינם להשיב דיינים בכל פלך ופלך בלבד אבל צוה אותם בדיני נזיקין ואם חטאו בזה אינו נהרגין, אבל ענין שכם כי בני יעקב בעבור שהיו אנשי שכם רשעים ודמם חשוב להם כמים רצו להנקם מהם בחרב נוקמת והרגו המלך וכל אנשי עירו כי עבדיו הם

(1) חשוב הוא לנו גילוי דעת זה בדבר הנסים ויש לצרפו אל מה שנאמר בהם להלן.

(2) כן גם ר"א יעללינעק בהוצאה שנית של דרשת הרמב"ן מתוך את הפירוש הזה ליליור

דוח הרמב"ן, ולא יקבל השקפת פראנקל, ועיין פירוש אוהב משפט לשכ"ץ שמביא תמיד פירוש הרמב"ן על איוב. (3) הרמב"ן לא חלי ולא מרגיש שהרב דבר בשש מצות והוא זוכר

ט ב ע מצות, עיין מה שכתבתי בענין זה במ"ע Revue des Etudes Juives מ"ז ל"ה.

זכרים אל משמעתו וכו', גם בפלוגתא הזאת כל נבון לב וחושב מישרים יודה שהאמת עם הנחמני וסברתו מכארת ענין הכתובים די צרכם .

שמות כ' ה' אל קנא, חידוש גדול מביא כאן הרמב"ן בשם הרמב"ם (מורה נבוכים א' ל"ו) והוא שלא תמצא בכל התורה ובכל ספרי הנביאים לשון חרון אף ולא לשון כעס ולא לשון קנאה אלא בענין עבודה זרה בלבד, וההחלטה הזאת בקל נדחה ע"י הרמב"ן בזכרו שנאמר לשון חרון אף בקדושי עליון ויחר אף ה' במשה (שמות ד' י"ד), ויחר אף ה' בם (במדבר י"ב מ"ו), חרה אפי בכ (איוב ס"ב ז'), אבל כלשון קנאה אמת הוא, ותימה על הרב הגדול שמעיה בדבר מקרא, אמנם להצילו מן הקושיא החזקה הזאת נעיינ נא בדברי הרמב"ם ונמצא אשר באמרו שלשון חרון אף לא נאמר כי אם בע"ז לא בא לשלול כל הנמצאים וכל הברואים מכל וכל כי אם בא לשלול האשמים והחמאים אשר בכונם נכנס חמא עבירה זרה, ויתאמת מאמרו אשר בשאר חמאים ואשמים לא נאמר לשון חרון אף .

כ' לבעבור נזות אתכם ט'. הרב אמר במורה הנבוכים (ג' כ"ד) כי אמר להם אל תיראו כי זה אשר ראיתם היה שבשינסה האלהים אתכם להודיע ערך אמונתכם וישלח לכם נביא שקר שירצה לסתור מה ששמעתם לא תמער אשוריכם לעולם סדרך האמת בו' ואם כן יאמר בעבור שיוכל לנסות אתכם לעתיד בא האלהים כו'. ויפה ממנו פירש הרמב"ן שהוא נסיון ממש והוא נכון . והרמב"ם כתב בספרת עצמו גם באגרת תימן דף כ"ה (קובץ ב' דף ג'). ויקרא ח' מ"ז וכל מנחת כהן כליל תהיה כו'. כתב הרב במורה הנבוכים (ג' מ"ו) המעם בעבור שכל כהן מקריב קרבנו הוא בעצמו ואם יקריב מנחה ויאכלנה הוא בעצמו כאלו לא הקריב דבר, והנה הרמב"ן מביא אז הפירוש ולא דבר בו מאומה וסימן הוא שישר בעיניו וכמה יקרה במציאות שתיקה כזו אשר הודאה היא !

י"ז י"ד במעם איסור הדם כתב הרב במורה הנבוכים (ג' מ"ו) כי היו הכשדים מואסים הדם ויחשבוהו להם לשומאה אבל יאכלו ממנו הרוצים להתחבר בשדים ולהנבא מהם העתידות והתורה תביין להם לעולם להרום בענייני סכלותם בהפוך מחשבותיהם כו'. וכתב עליו הרב הנחמני ואלו דברים מיושבים אבל הכתובים לא יורו כן שהם יאמרו תמיד במעם האסור כי נפש כל בשר דמו בנפשו כו' . ופלוגתתו בזה עם הרמב"ם נתחלש ונמעט בפירוש הפסוק בדברים י"ב כי שם כתב על המעם שנתן הרמב"ם שאינו עיקר מעם איסור הדם אבל בהמשך דבריו הוא הרמב"ן עצמו כתב כעין זה באמרו שהעמים היו שטיפין בו והיו מתנבאים בו ומגידים עתידות ולכך בא הכתוב והזהיר בו את ישראל .

י"ט י"ט כתב הרמב"ן פירוש יפה לאסור הכלאים והוא שה' ברא המינים בעולם ככל בעלי הנפשות בצמחים ובבעלי נפש התנועה כו' וצוה בכחם

שיוציאו למיניהם ולא ישתנו לעד לעולם כו' והמרכיב שני מינין משנה ומכחיש במעשה בראשית כו'. ואחר שהאריך בפירושו הביא דברי הרב במורה הנבוכים (ג' ל"ז) כי מעם השעמנו מפני שהיה בזמן ההוא בנך ידוע לכומרי בעלי הכשפים שבהם היו עושים כל מעשיהם כו' ובאת התורה למחות מעשיהם ולהכחיד זכרם, מביא דברים הללו ולא השיב עליהם כלום, וכבר ידוע שמת הרמב"ם בזה וזו דרכו בכמה מצות התורה אשר על כלן יאמר שבאו לעשות גדר בפני מנהגי בעלי הכשפים, ועיין מעם איסור הדם.

במדבר כ' ו' בענין ודברתם אל הסלע כו'. הרב ר' משה (1) סבר בו סברא ואמר כי משה רבנו חמאו הוא שנמה לצד הרגזנות באמרו שמעו נא המורים כו' וחקר בו הרמב"ם מובא (2). ונראה שהיתה לו נחת רוח מפירושו כי מסקנת דבריו. והנה התרני ספק מספקי התורה כו' והאמת יורה דרכו" ועל פירוש כזה שבעלו חשבו לכפתר ופרח יאמר הרמב"ן בלי מחסם, אלו דבריו ז"ל והוסף הבל על הבלים" ובאמת דברי הרמב"ן יותר נהירים שהכתוב אמר מיתם פי שעברו על דברו ואמר לא האמנתם בי שלא האמינו בו אין העונש כעבור שכעם.

דברים ו' י"א ובתים מלאים כל טוב כו'. לדעת חכמי התלמוד, הטוב ההוא אשר ימצא בבתים המלאים מותר אפילו היו שם דברים הנאסרים בתורה והרמב"ן מסכים להם בזה אבל הרב כתב בהלכות מלכים (א' ו') משיכנסו בנבול הגויז מותר להם לאכול נבלות ומפרות ובשר חזיר וכיוצא בו אם רעב ולא מצא מה יאכל כו' ולהרמב"ן אין זה נכון שלא בשביל פקיה נפש או רעבון בלבד הותר בשעת מלחמה אלא התיר להם שלל איביהם, וגם כאן דעתו של הרמב"ן יותר פשוטה.

י"ח כ"א מביא הרמב"ן מה שכתב הרב בהלכות יסודי תורה (ד' ו') כשמשלחין את הנביא נותנין לו אות ומופת כדי שידעו העם שהאל שלחו באמת כו' וכנראה מוב הדבר בעיני הרמב"ן.

כ' י"א בפסוק והיה אם שלום תענך כו' יש לו להרמב"ן סברות ישירות תע דנה על מוב לבבו באמרו שמצות וקראת אליה לשלום שייכת אף למלחמת חיבה ודורש שם נכחות במעשה הנבעונים ועל זה הביא דברי הרב רבי משה (3) שכתב שהקפידו עליהם מפני שכרתו להם ברית והרי הוא אומר לא

(1) פעמים מועטות הן אשר יקרא הנחמני את הרב בשם ר' משה ולרוב יקראוהו "הרב" סתם או יוסף שם אביו ויאמר בן מייסדו" והנה על כל פנים שייכים בזה מנהגים שונים ולא הייתי צריך להעיר על הדבר הקל הגה לולי שראיתי אשר חכם אחר וכתיר אמרת פירוש איוב לנחמני מן המעם שבפירוש על התורה יאמר המעבר ר' אברהם ובפירוש לאיוב הלשון ר' אברהם אבן עזרא וסגנון המשונה יורה על שני מחברים, אכן אין האמת אתו ויש לאדם אחד סגנונים רבים. (2) שמנה פרקים להרמב"ם פרק ד' בסופו. (3) לא נודע לי מקומו.

תברות להם ולאליהם ברית וכתב הרמב"ן ואינו נכון בעיני כי הנבעינים בודאי קבלו עליהם שלא לעבד עבירה זרה .

כ"א ד' בענין ענלה ערופה אמר הרב במירה הנבוכים (ג' מ') המעם לגלות על הרוגז כו' ומשפט הנחמני הוא דבר נאה מאד באמרו , והנה לפי המעם הזה יש בתחבולה הזו תיעלת 1) אבל המעשה איננו נרצה בעצמו כו' עיין שם ויפ"ם הדברים .

כ"א י"ג בענין אשת יפת תאר אין לי הכרעה למי האמת כי פירוש עניהם של רבותנו נאה ומקובל לדעתי . הרב אמר במירה הנבוכים (ג' מ"א) לחמלה עליה שתמצא מנוח לנפשה כו' והרמב"ן אף כאן ברוחו איש האמונה בוערת באמרו אין הפנאי לחמול עליה רק שיעקר שם ע"ז מפיה ומלבה .

כ"ז י"ד כאן יחרוץ הרמב"ן משפט קשה על הרמב"ם , כי הרב כתב בחבורו (הלכות מתנות עניים ז') ולא נתתי ממנו למת כלומר לא הוצאתי אותו בדבר שאינו מקיים את הגוף , ואם כן , יאמר הרמב"ן , עשה מלת למת בכאן כנוי לדברים אשר לא יחיה האדם בהם , ואלו דברי הבאי .

(ד) במנין המצות

מלחמה גדולה להנחמני עם המיימוני במנין המצות ולהיות ההפרש בינותם ענין בפירוש הבתיבים יתכן לפתח שער זה תיכף אחרי כלות בנין מחלקותם בפירוש המקרא .

בהקדמתו להשנות אשר השיג על מנין המצות של הרמב"ם יאמר הנחמני בפירוש כי מנעוריו החזיק במדתו , ללמד זכות על הראשונים , ולפרש דברי הגאונים וכו' , והנה בדורות האחרונים המונים המונים , כולם תחכמונים , שאנת אריה וקול לבאים , באים בקושיות והויות , להפיל חכמות בנויות לתלפיות וכו' , ואני הקמן בשבטי הדל באלפי , הייתי בימי חרפי , ואשמעה אחד קדוש מדבר , זהב ורב פנינים סחבר , והנה אחד הראשונים השרים מתגבר , לנתוש ולנתוץ להאביד ולשבר , לבשתי קנאות וה' אלהים צבאות , נתן לי אזנים לשמוע ועינים לראות , בינותי בספרים אשר חברו וכו' , וגם הרב על הראשונים יתמרמר כו' , ספר המצות ומנה התורות , שנה בפשימות מעה בביררות כו' ותשאני רוח ללמד עליהם זכות כו' והגני עם חפצי וחשקי להיות לראשונים תלמיד , לקיים דבריהם ולהעמיד כו' עכ"ל . מדה רבה היא זאת בתכינת הנחמני ללמד זכותם של ראשונים ולהיות להם למנן ולצנה נגד חצי פלפולם של האחרונים ועל פי מדתי הוצאת חבר בנעוריו ספר מלחמות ה' אשר בו יצא לעזרת ה' בנבורים לעזרת האלפסי נגד הו"ה בעל מאור הגדול וכן עשה בספר הזכות אשר חברו נגד מענות הראב"ד .

1) רומז אל לשון הרמב"ם שם : ואמנם ענלה ערופה הו"ה עלתה מבוארת .

על פי מרתו הזאת נעשו גם השגותיו על מנין המצות של הרמב"ם ולא נעשו השגות האלה נגד הרמב"ם דוקא לקום עליו לשמנו ולהתראות עמו פנים כי כמו כן היה יוצא הנחמני לעזרת הראשונים נגד מי שהוא אף אם אינו הרמב"ם ואם כן המעשה עצמו של חיבור השגותיו לא יביאנו להכיר יחוסו המדעי אל הרמב"ם, אבל ישנם בדבר הזה סימנים אחרים אשר יגידו לנו נכבדות אדות הדברים בנו, כי הנה הנחמני חבר כנראה את השגותיו לעת זקנותו (עי' הקדמת הספר ובסוף הספר דף ק"ב) וכתב אותו, כאשר יאמר בחתימת הספר, במיעוט הפנאי ורוב המטרות ובצוק העתים ואם כן למה לו כל החרדה הזאת למה לו, על ההצות ומי הכריחו לנמית שכמו לסבול הלא נאמר ואני אשא ואני אסבול ואמלט והוא נשא וסבל להרשיע אם לא שרוחו הציקתהו והיא היתה בעבריו רוחו הקשה אשר ראתה סכנת האמונה מכל עברים על חנם וחשב שקמו עליה עוררים וכל העולם יושב ושוקק ואין פוצה פה ומצפצף, ובחתימת הספר עוד יאמר, ואף גם זאת אם יאריך ה' ימינו וירוח עקת זמנינו נוסף עוד ביאור כאשר חסמנו פינו בביאורו. הלא נראה למדי שהמחבר עצמו ידע בחלישות דעתו ובחלישות ראיותיו נגד הרמב"ם ואף על פי כן משך ידו את לוצצים ועמד שורה בשורה את העורכים מלחמה נגד הרמב"ם והיא היתה מלחמה בשלום, אין זאת כי אם התשוקה להרוס מבצרי הרמב"ם להראות ערות בנינו הלמודי לעין כל, כי כבר הרגילו עצמם בני דורו לדבר ברמב"ם בלשון, הנישו האפוד וכל מדברותיו היו לו כפתגמי המלך ומצותו אשר אין להם תשובה והחזיקו משנתו לקב ונקי אשר אין לחלוק עליה ולהיות כי ספר המצות של הרמב"ם הוא כמו הקדמה לספרו משנה תורה (עיין הקדמת הרמב"ם לספר המצות) אשר על פיה הורו הוראה ועל פיה נחרץ המשפט ונחתך הדין לכן בא הרמב"ן וערה היסוד בה הוא ספר המצות ונלה בו כפי דעתו מעוית ושבושים וממילא חובה על כל מורה היראה להזהר, בהגשת האפוד הוא המשנה תורה ולא יורה על פיה אלא ירד לעומקה של הלכה ולמשכנה הראשי הוא התלמוד אשר זאת היתה בקשת כל לומדי התלמוד ומשאלותם ולפי דעתי מתוך הבקשה הזאת נתהוו גם השגותיו של הרמב"ן.

הרמב"ם חבר ספר מצות שלו כידוע בלשון ערבי ולאחרי שנים לא כביר הועתק ללשון עברי ע"י אברהם הלוי אבן חסדאי איש פרצלונא וע"י שלמה בן יוסף אבן איזב איש גרנדה אבל לא נתפרסמה העתקתם ויותר הצליח במעשה העתקתו ר' משה בן שמיאל אבן תבין אשר הוא זיכה את ישראל בספר החשוב הזה כי בהעתקתו יקראו את הספר עד היום הזה, לא כן הנחמני אשר בימיו כנראה עדיין לא יצא מסבע התבני לעולם כי הוא וכן בעל ספר החנוך השתמשו בהעתקתו של אבן חסדאי (1). וזאת לדעת אשר כפי עדותו של

(1) קובץ ביטורן שלו ג' ס"ג, ר' דוד רוזין בספרו איין קומפנדיום דעי' יידישען

אכן תבון מלאכתי של אכן חסדאי היה, העתק מתופס ראשון היו בו סברות רבות חזר בו הרב מהן ולפיכך השנותיו של הרמב"ן נדחו מעיקרא כי תלחמנה באיוב בלתי נמצא בעולם, זאת היא אשר תעלה על הדעת בהשקפה הראשונה אבל לפי האמת אין כאן מקום לדבר בתופס הראשון ובתופס השני, והשניים אשר רמז עליהן אכן תבון באמת קלים הם עד מאד, וחכם אחד (1), בימינו אלה הוכיח בפרומרוט אשר סדרו של ספר המצות אשר בי השתמש הנחמני הוא ממש הסדר אשר יצא מתחת ידי המיימוני וביחוד סדרם של המצות עשה שווה בשני החבורים מכל וכל ורק בסדרן של מצות לא תעשה לא יסכים מניט של הרמב"ן עם המנין העיקרי אשר נמצא בנוסח האמתי של ספר המצות, לפי זה לא חטא הרמב"ן במדת היושר להאשים הרמב"ם על דברי זולתו ולא ימצא בו עון אשר לא חטא להעמים על שכמו שבשי הספרים ומעיתם אבל בכל זאת יש תלונה עליו מצד דרך המדעי כי הגה הורה ולא בוש לאמר שמגמתו ללמד זכות על הראשונים והיא הנחה קדומה אשר בעליה שוב בלתי יאות לקלוע אל האמת כי המחשבות וההנחות הקדומות תעורנה עיני פקחים ותסלפנה דברי צדיקים ומפנה הזאת אי אפשר לנו להצדיק הרמב"ן כמו שתפסו עליו באמת כמה גדולי החכמים אשר באו אחריו וכלם התנצלו בעד הרמב"ם ודחו קושיות הרמב"ן בשתי ידיים.

והנה אחת מן הפלוגתות הגדולות היא בענין לאו דלא תסור שלדעת הרמב"ם נכללו בלאו זה אחד דברים שלמדו אותם החכמים מפי הקבלה ואחד דברים שלמדו אותם מרעם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ואחד דברים שעשו סייג לתורה בכל אחד מהנ' דברים אלו מצות עשה לשמוע להם והעובר על כל אחת מהן עובר בעשה ולא תעשה, והרמב"ן תפש עליו הרבה שלפי זה מצות דרבנן כגון מקרא מגלה ונר חנוכה שהן מן התקנות כגון בשר עוף בחלב ושניות לעריות בין שהם במקום עשה כגון שלש תפלות בכל יום כו' ודרך כלל כל מה שיאסור אותו הנמרא או יצוה עליו הכל במצות לא תסור, והשיג עליו הרמב"ן בזה הלשון: והנה הרב בונה חומה בצורה סביב לדברי חכמים אבל היא כפרץ נופל נבעה בחומה נשגבה אשר פתאום לפתע יבא שברה כו'. ובכל זאת דעותיו של המיימוני המורדפות בלי חשך תמיד קמו להן גואלים ויצילון לערי המקלט כנראה מנושא כליו ציין שם ועיין גם בספר החנוך סימן תצ"ו.

וראיתי להזהיר שמסקנת הרמב"ן בהשנותיו לספר המצות קנה לה מקום גם בפירושו על התורה אשר בו ינקים הרמב"ן יאמת ידוע ומוכח מה שהודיע החוכים בהשנותיו, למשל מה שכתב (לדברים מ"ו ג' את הנכרי תגש) זו

נעזעצקסגונדע אים דעם 14 יאהרהונדרט, ברסלוי 1871, דף 106.

(1) ר' משה בלוק (הצרפתי) בספרו אשר בו הוציא לאור את הנוסח הערבי של ספר

המצות, מארים 1888, בהקדמה דף IX.

מצות עשה לומר שעיבר על לאו בעשה ולא תעשה ולא שיהיה מצוה להלוות ונכרי ברבית כלל והרמב"ם שעשאן שתי מצות לנגוש את הנכרי ולהלוותו ברבית כתב עליו שמעיה. הנה כל הענין מבואר באריכות יותר בהשגותיו לספר המצות שרש הששי ובודאי סמך על מה שכתב שם ואין מן הצורך לציין פירוש עצמו ובחנם תמה עליו בזה חכם אחד (מונאטשריפט ו' ק"ג). והחכם פרלס שם ערך מקים אחר מדברי הרמב"ן בפירושו ודבריו בהשגות אלה מול אלה והראה שהם שוים כמעט מלה במלה ואף אני עשיתי כמוהו בהשוותי דברי אגרתו לדבריו אשר בשער הגמול. ויש אשר הרמב"ן בפירושו על התורה יציין בבירור דברי עצמו בהשגותיו (דוגמאות רבות הביא פרלס שם). ויש אשר יניח פסוקים שלמים בלי פירוש והוא כבר פירשם בהשגותיו די צרכם. ועוד ראוי להזהיר שדרך הרמב"ן לחזור ולשוב אל דיבורו וכמה ענינים חוזרים וניעורים במכתביו השונים כאשר כבר הראו אחרים והראתי גם אני על נכון, והנה במנין המצות לא נחה ולא שקמה רוח הרמב"ן אלא מתעסקת תמיד בשאלה הזאת ויחרוץ בה המשפט מה שהוציא בה בעין שכלי, כן יעשה בדרשתי אשר דרש בנידונה מרם לכתו לארץ ישראל ובתוך סברות הנשגבות אשר דרש בהן דרש גם כן במצות מתנת האביונים וכה יאמר בה: וכן אמר כיוצא בזה בשלוח עבדים ולא יקשה בעיניך בשלחך אותי חפשי כי שגם זה מתנה לעניים ושנים אלו מצות לא תעשה, (קודם לזה דבר בפסוק ולא ירע לבבך בתתך לו), וכן כתב בעל ההלכות גדולות (הדרשה נדפסת ע"י ר' אברהם ברלינער במ"ע הלבנון ה' והמקום אשר ציינתי ישנו שם דף 470) והערה הזאת כאלו יאמר ולא כדעת הרמב"ם שלא מנאן במנין מצות לא תעשה, ובאמת באו שתי מצות הללו בהשגות הרמב"ן בקרב, מצות ששבח הרב במצות לא תעשה והנן שם מצוה י"ז. ואנכי דסלקת לידי נימא בה מילתא אחריתא והיא שבדרשה ההיא יגנה הרמב"ן את הרב (דבריו נמצאים בפרק הרביעי דשמונה פרקים) באמרו שהוא ר"ל הרב איננו מן המפורים [כלומר אינו ורתן במתנת עניים ולא יחייב במעשה הצדקה כי אם במדה ובשיעור] ולדעת הרמב"ן אין לצדקה שיעור, ודבר זה יודיע לנו מעשה האיש הזה ותכונתו על הצד היותר טוב. ובדרשה אחרת אשר נדפסה שם (דף 664) דרש הרמב"ן בהלכות שופר ומביא כמה גדולים וגאונים אבל הרמב"ם נשבח כמת מלב. וגם לפסוק לא תסיפו (דברים ד' ב') עיקר פירושו של הרמב"ן יסובב על היותו מצות לא תעשה וכנגדו עיין הרמב"ם בממרים ב' ט"ז. למצוה קנ"ג מונה הרמב"ם לקדש חדשים ושנים וזו היא מצות קדוש החדש והוא אמרו ית' החדש הזה לכם ראש חדשים, ועל זה כתב הרמב"ן השנה נכונה כי בעל ההלכות ישים קדוש החדש בראיה או בחשבון מצוה אחת וישים עבור השנה בתוספת חדש מצוה אחרת, והנה בפירושו על תצורה (שמות י"ב ב') נלה דעתו בעצם האופן שהוא בכתבו ומעם החדש הזה לכם

ראש חדשים שימנו אותו ישראל חדש ראשון כו'.

ואחרי הקדמת הסברות הכללות האלה אראה פרטי הדברים מה היה דרכו של הרמב"ן בייכוחו הנכחי. אין ברצוני לברר ההלכה אלא חפצי ללקט לשונות ודיבורים אחדים הנמצאים בהשנותיו של הרמב"ן, כי לשונות ודיבורים כאלו יפצו אור גדול על מהלך רוחו של המחבר ועל יחיסו אל הרמב"ם ממה שיפצו ההילוקים עצמם.

ואדרוש בראשונה בשבח הרמב"ן שעם כל הנחותיו הקדומות ועם כל קנאתו אשר לפי דעתי קנא יקנא בעד דבר האמינה נגד המתקוממים, נברה עליו מצות היראה, אשר היא יאותה להרמב"ם ומדת הצדקה אשר יחויב בה בגלל הענין עצמו להלל בשערים שערי התורה מעשה הרמב"ם וגדול מפעלותיו, ותיקף בתחלת הספר יאמר: ואחרי זה אומר כי הרב השיב על בעל ההלכות ארבע תשובות יפות וטובות ועוררות הלבבות וטוילות מחשבות לאשר להם עינים פקוחות ואזנים קשובות (1). הלא קול דממה דקה הוא זה לעמת הרעם והרעש אשר יחריד השומע בשאר חלקי הספר ואיך לא ינעם לאזניו לשמוע קול שריקות עדרים והד ומירות הרועים כזה, אשרי העם שמלחמותיו כך ואשרי האנשים שתורתם תאמץ אותם לכבוש יצרם וקנאתם. ודומה לזה מה שכתב: ודברי הרב בתשיבה הזאת (2) תמימים מפני שדברי בעל ההלכות עלומים... (3). אבל בו בענין עצמו כאלו נהפך מראהו באמרו: ואם כן למה יתמה על בה"ג, הוא תפש הלשון השנוי בספרי במצוה הזאת ובעל ההלכות תפש לו הלשון השנוי בנמרא עכ"ל. ענין גדול גלה לנו הנחמני בזה והוא אשר בדברי החכמים חכמי התלמוד עצמם ישנם שניים רבים והבוחר יבחר ומי הוא אשר יתפוש אותו על זה, אלא שבחירה המותרת הזאת ישנו חילוק גדול בין הרמב"ם והרמב"ן, הרמב"ם יתפוש כמה פעמים דברי התנאים עיקר ויגזור. ההלכה על פי מה שנמצא בברייתא בתוספתא בספרי בספרא ובשאר מדרשי התנאים בעוד שהרמב"ן יחשוב מסקנת תלמוד הבבלי לדבר שאין לזוז ממנו והוא עצמו יאמר במקום אחד (4) והנה הרב תופש לעצמו את המדרש הזה השנוי בספרי והראוי יותר שנתפוש הדבר שבנמרא עכ"ל, ועוד יאמר, בשלילות הספרי, המדרש שבנמרא נתפוש (5) מי לא

(1) ספר המצות דפוס אמשטרדם דף ג'. וזאת לדעת אשר ראיתי ברשימה אחת (שיזאגנר, הוסיאטין 1904 נומר 394) שעמד לקנות ספר השנות יש בו יותר מהנדרשים כת"י איטלקי קכ"ד דפים 40. (2) היא תשובה אחרת שהשיב המיימוני על בעל הלכות גדולות. (3) שם דף ו'. (4) שם דף מ"ג: (5) שם דף נ"ב. והנה מוכרח גם הרמב"ן להזהר ברייתות ומדרשים מפני ברייתות ומדרשים אחרים וכן יאמר גם בפירושו לשמות כו' ג' אין הלכה כזאת הברייתא והרהיב בנפשו עוז להשיג בגלל זה על רש"י, ועתה מקורב כתב תירגו אחד מאמר בזה (הגרן ד' קי"ב—קי"ד) והראה שהרמב"ן סותר פעמים רבות את דברי חז"ל ואין פוצה פה נגדו והאמת שכבר אליהו סורתי בפירושו על התורה דבר קשות

יראה בזה שיש כאן חילוק עצום בין שני הגדולים האלה ומחלוקתם לא תגיע דברים פרטיים כי אם עקריים אשר במדרגת פרינציפיים הם עומדים וגם יראה כל נכון דעת שהרמב"ם הוא הוא אשר בירר לו המצב המדעי כי דברי התנאים יותר עתיקים ויותר מסבכים עם פשט הכתובים וגם יש להם שרש בחיי האומה וכמה דברים בתלמוד נתחדשו אחרי זמן ע"י פלפול או בשביל מאורעות חדשים לא שערום הקדמונים. וזה החילוק העיקרי נמשך עוד להלאה וכמו שיבחר לו הרמב"ן את התלמוד נגד דברי התנאים כן יצדד עצמו אל הבבלי נגד הירושלמי, ולדוגמא אציגה הנה מה שכתב: וזה דבר מעות וקצור במאמר הזה שאלו הם דברי ר' עקיבא... ואין הלכה כמותו אבל בחיבורו הגדול הורה... נסמך בו הוא וקצת הראשונים על הירושלמי... וגם זה אינו נכון שאינו כדרך התלמוד (1) וכעין זה כתב: וראיתי לרב בחיבורו הגדול שכתב בספר המדע... הגיעתה ברייתא אחרת שהיא שנויה באבות דר' נתן... ובתלמוד העליון שהוא מותר (2) הרי ראינו שכל החילוקים האלה בסגנון אחד הם עולים.

ויש אשר הרמב"ן ממציא חילוקים בין ספר המצות ובין חיבורו הגדול של הרמב"ם כמו שהוא במאמר שלפני זה אשר הבאנו ולכל הפחות ענינו משוטטות בכל ספרי הרמב"ם אף שאין חילוק ביניהם, לדוגמא במה שכתב (3) והרב משתבש בו כאן במאמר הזה ובחיבורו הגדול, ועוד כתב: ודומה לי שהרב בחבורו הגדול חזר וראה כן מצאתי לו (4)... ובמקום אחר: וראיתי לו בספר המדע... ואני תמה למה לא נהג כן בספר המדע (5) ונמצא כמה פעמים הלשון, וראיתי בחיבורו הגדול... (6) ויותר חדוש הוא שכתב: ובחיבורו הגדול נזכר ותקן כך (7) והמאמר היותר חשוב במקצוע זה מה שכתב: וזה קצור ומעט במאמר ואיננו מוזק בחשבון המצות ובחיבורו הגדול כתב הענין בתקון ובכיוצא באלו לא אכתוב אני דעתי ולא אתעורר עליו במכתב הזה כלל (8).

ויש אשר הנחמני האשים את הרב הגדול בעירובי לשון ובלא סדרים וראה כמה גדול כחו של הכעס, שהאיש אשר יצר את בנין הנפלא של משנה תורה, האיש אשר סלל לו דרך ישרה בעקמימות התלמוד ועשה הרכסים למישור, האיש אשר תכנת הויתו כלה סדרים, האיש הזה נאשם בעירובי לשון ובלעגני שפה! וזה אשר יכתוב אדתי הרמב"ן: והנה הרב מערבב דבריו וחזר ונתן מעם אחר וככה אחרת (9). ועוד כתב: וראיתי לו לרב עוד

עם הרמב"ן על אשר סתר דברי קבלה והמקומות נרשמו ע"י פרלס במ"ע מונאטשטרייט.
1) צ"ו וגם תזס עליו בזה ר' אברהם מנחם פורטו (שם דף ק"ב).

2) שם דף ס"א. 3) שם דף ס"ב. 4) שם כ"ג. 5) שם כ"ה. 6) שם ל"ה.
7) למשל שם נ"ב: 7) שם נ"ו: 8) שם ל"ט: 9) שם י':

בהקדמה שהקדים לפרט המצות שאמר כי וזה כלו מעות ופשרה משובשת (1) ובמקום אחר : ואני עם כל אריכות דברי הרב והקדמה שהקדים כי (2) בדברי הרב בכאן מעורבבין (3).

בסוג הזה נכנס מה ששם הרמב"ן עלילות דברים להרמב"ם באמרו שהרב לועג היה לחכמים כי כן יאמר : ומצינו להם מדרש בזה שהלעיג בו הרב על בעל הלכות (4). וראיתי הרב לועג ממאמרם זו (6). הרי שהמ"ח עליו אשמה על אשמה ואין גם שמץ אשמה.

הטעם האמתי אשר באמת מעם חשוב הוא הודיע לנו הרמב"ן בהשגותיו האלה על ידי מאמריו אשר אסדר אותם עתה : ואני תמה על הרב שזה גמר דעתו וזאת הסכרא תקועה אצלו יתר שלא תמים שהעובר על דברי חכמים בין בתקנות בין במצות המתחרשות עובר על עשה ועל לא תעשה שבחירה ונצטוינו משה מפי הנבורה לקבל כל מצוה שיסדרו איתה ולעשותה מלא תסור. למה יכבד עליו חשבון בעל הלכות שמנה מצות חנוכה ומגלה שנאמרו למשה מסיני (6). וירעתי כי עוד שמועיות רבות בנמרא סתירות ענינו כי הספר הזה הרב ז"ל עניינו ממתקים וכלו מחמדים, מלבד העיקר הזה שהוא עוקר הרים גדולים בתלמוד ומפיל דמויות בצורות בנמרא והענין ללומדי הנמרא רע ומר ישתבח הדבר ולא יאמר (7). אבל הרב לא דקדק בדבריהם ולא הבין אותם. (8) וכבר ביארו החכמים ששמעו מפי משה מצות מנין ת'ור'ה בגימטריה באמרו תורה צוה לנו משה ושתי מצות ששמעו מפי הנבורה השלימו תרי"ג והרב כותב זה כמה פעמים ואינו נזכר (9) — כל זאת כתב הרמב"ן מפני דאגה בדבר לבד יפול אף בקיצו של וייד מכל מה שאמרו החכמים ולבו אמר לו שתחול הסכנה הזאת אם יעמדו דברי הרמב"ם במקומם כמסמרות נמועים ואין מי שיטעין עליהם ואין מי שישיב עליהם לכן לבשתו רוח הקנאה ויצא ללחום מלחמתה של תורה שבעל פה. גזרותיו הנשארות והחלטותיו שאמר עוד בענין הזה כלן רוח זו עמן, כגון באמרו : ואולי תתעקש לדעת הרב כי מה שאמרו בכל מקום להקל בדברי סופרים הוא במחילה ובתנאי מאתם שהם התנו בגזרות ובסייגים שעשו לתורה... ואין אלו דברי' הגונים ולא של עיקר (10). ומכל מקום כללי הרב משתבשין (11). ואם ידענו כי מנין הרב הוא המקובל נסבול כל זה... אבל יש בדברי הרב עוד ספקות עמוקות (12). וראיתי לו הרב עוד בהקדמה שהקדים לפרט המצות שאמר כי וזה כלי מעות ופשרה משובשת (13). והרב משתבש בו כאן במאמר הזה ובחבורו הגדול (14) — נפשו של הרמב"ן המלאה עוז עוד

(1) שם י"ד : (2) שם מ"ד. (3) שם. (4) שם י"ב : (5) שם ל"ו. (6) שם ר' :
(7) שם י"ז : (8) שם ל"ו. (9) שם נ"ז. (10) שם ה"ו. (11) שם ה' : (12) שם י"ז. (13) שם
י"ד : (14) שם כ"ג.

התאמצה ותמצא אין לה בידיעה אשר גם חכמי דור האחרים השינו על הרמב"ם וסיוע אשר בא לו מהם נזכר במאמר זה אשר אציגה הנה: ועתה אני מתחיל בפרטי המצות, ואיני מקבל על עצמי לכתוב אלא מה שיסתפק במנין המצות ר"ל שיהיה לי בדבר מנין א' וזלתי מנינו של הרב כגון שימנה הוא ז"ל דבר ואינו אצלי בא במנין המצות אעפ"י שלא עסקים עמו בפי' הענין ההוא או בדינין שהוא פוסק בו וכל שכן בדברים הכתובים לו בחבורו הגדול בין שכבר הקשו עליו חכמי הדורות או שמחלו לו עליהן בכל זה אינני כותב דבר (1). ולבסוף עלתה לו להוסיף עיקר גדול מעיקרי התורה (2).

סוף דבר הכל נשמע שהמחלוקת אשר נפלה בין הרמב"ם והרמב"ן במנין המצות אף שבהשקפה השמחית נראת להיות אגודה בפרומרוטי הדברים (3). ומחפין צנורות וכלים דקים תלוים בו—אמנם ברעיון הקדמונים מצות קלות כאלו נחשבו לנופי התורה ובעיניהם העוקצין ערך אחד להם עם הגזע והשרש — מכל מקום הרי נוכחנו למראה עינינו שהמחלוקת ביניהם (4) תעמיק שאלה ותגביה למעלה כי על מיבה של תורה שבעל פה היו דנין, הרמב"ם חוק שם לה וישת לה גבול ויתנעשו מימיה אבל לא יעברו הגבול הקצוב להם ולהרמב"ן אין שיעור ואין חקר למימי התלמוד ואין איש רשאי לגער בהם מה שישמפו ישמפו ועל בית ישראל אשר הוא הוא שנשמפו שדותיו מוטל החובה לקיים כמות שהם לכלתי יגרעו ולא יפחתו, והו' תמצית הדבר וממנו ישתרנו הסעיפים והיונקות עד אין סוף.

(ה) בדבר אמונות ודעות שונות.

(בפרק הזה ארמז בקצרה על אמונות ודעות אחדות אשר או תעלנה אצל הרמב"ם והרמב"ן כאחת או תהיינה שונות השקפותיהם בהן. ממילא יובן שמספר השונים יגבר על מספר השווים כי במקצועות אחדים של הדת והאמונה יש מרחק בין שני גדולינו אלה כרחוק מוכח ממערב). ידוע ומפורסם הוא הטעם שנתן המיימוני בקרבנות ותוכן דעתו כפי מה שכתבה במורה נבוכים ג' ל"ב (5) שהיה המנהג בעולם כלו להקריב

(1) שם ל"ט. (2) שם ס"ג וכבר הוסיף הרמב"ן כמה מצות שמצות ששכת הרב במצות לא תעשה ואחרות ששכת הרב במצות עשה. (3) זו היא באמת תכונות הפלפול בימים האחרונים כי האחרונים הפלפול עיקר ומירוש התורה מאל. והנה לפי ידיעתי הקצרה במקצוע זו מנין מצות של הרמב"ם הגיע למזוכה כי האחרונים תפשו וסודו לעיקר למשל בינו ובין הרב משה מקוצי ההבדלים במספר המצות קלים ומתי מספר הם עד מאד. (4) לאנדרסון בעמודי העבודה שלו דף 236 מתחיל על אשר הרמב"ן בהשגותיו לכפר המצות לא יזכיר אזהרות שלו שחיבר והתירץ כבר בלול בקושיא אין זאת כי אם שהאזהרות מיוחסות להתנחני על שך, וכן הדבר בסדר וידוי המיוחס לו אשר בו י"ג עקרים להרמב"ם הונחו ליסוד וכן לא יעשה הנחמני. (5) פרלס במ"ע מונאטשצוויטש ז' קכ"ד מציין המקום הזה וכן באכער בספרו דיא ביב נלעק; ענינו; מאימנים דף ק"ב, אבל הרמב"ן

מיני בעלי חיים בהיכלות ההם אשר היו מעמידים בהם הצלמים ולהשתחוות להם ולקמר לפניהם, והאל לא נזר להניח מיני עבודת ההם כולם ולבטלם כי אז היה מה שלא יעלה בלב לקבלו כפי טבע האדם שהוא נוטה תמיד למורגל, ומפני זה השאיר השם מיני העבודות ההם וצונו לעשותן לו יתברך. ועוד כתב (1) שהמצרים והכשדים היו עובדים לבקר ולצאן ואנשי הודו עד היום לא ישחמו בקר לעולם בעבור כן צווה לשחוט אלה השלשה מינין לשם הנכבד כי כי כל מדוה וכל חולי לא יתרפאו כי אם בהפקן, ועל הדברים האלה כתב הנחמני שם דברי הבאי יעשו שולחן ה' מנואל שאינו רק להוציא מלבן של רשעים ומפשי עולם והכתוב אומר לריח נידוח. ועוד הקשה עליהן קושיות אחרות וכתובן שנח בצאתו מן התבה אין בעולם כשרי או מצרי הקריב קרבן והכל הביא נם הוא מככורות צאנו ומחלבהין ולא היה עדיין בעולם שמץ ע"ז כלל (עיי' פירושו על התורה ויקרא א' ט') ועל הדברים האלה ירמוז נם בפירושו לבראשית ד' ב' באמרו וזה יחסם פי המבהילים בטעם הקרבנות ועוד ארמוז בו עיקר גדול ברצון הקב"ה, ולדעת הרמב"ן יותר ראוי לשמוע הטעם שאמרים בהם כי בעביר שמעשה בני אדם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה צוה השם הכפרה בקרבנות אשר יש בהן כמו כן מעשים כאלה (עיי' שם באריכות 2), ואחרי כן כתב מעם אחר על דרך האמת שכל קרבן לשון קריבה ואחדות והרצון בו שהחוטא יבקש קרבת האלהים, וזהו באמת טעם מקובל לדעת יבן יפודש ענין הקרבנות כל צרכו.

דעת הרמב"ם (3) בתחיית המתים שהתחיה מונבלת לעת כי אחרי התחיה עוד ישיב החומר לעפרו והחיים אחרי התחיה נקראים תחיית המתים ומשונה ממנו משמעות עולם הבא כי הוא החיים בנועם ה' ואין מעלה גדולה ממנו ואז יקבל כל אחד ואחד שכר המצות שעשה בחייו, והרמב"ן השיג עליו בשער הגמול (4) באריכות ולהיות דעתו בזה אינה מבוררת מחמת הפלפול שנפל בו הוא בעצמו השתדל ללמד אותנו בדרך קצרה וכללו של דבר אשר ענין השכר שיוכנו בעל הגמול אליו יש לו בדברי רבותינו ב' שמות גן עדן והעולם הבא מלבד טיבות העולם הזה כגון ימות המשיח לחיים ותחיית המתים שבאותו זמן ואחרי חקירה גדולה יאמר

מביא מקום אחר כמו שבא להלן ושם הוא מקום תחנונה של דעת הרמב"ם בענין הקרבנות.

- (1) במורה נ' מ"ז, הנחמני יציין דברי המיימוני בשינוי קצת וכן הוא דרכו תמיד.
- (2) פרט במקום הנזכר יחשוב טעם זה לדעתו האמיתי של הנחמני וגם ירכיב אותו עם הטעם שיבא תיכף ולא היא כי שני טעמים כאן והראשון נאמר בשם יש אומרים.
- (3) הרמב"ם מונה ת"ה בין י"ג עקרים שלו (עיי' פירושו למשנת חלק) ואפי"כ הוזהר לכופר בתחיית המתים לפי שלא ייחד מקום לאמונה הזאת בספר מורה נבוכים ובספר המדע והוא מתבצל בעד נפשו באגרת תחיית המתים שלו. (1) הוא הענין אשר יבואר בוגם משמעות לזיון הכרת וההפך שיש בו בין שניהם וכבר כתבתיו למעלה.

שאיין דברי תורה יגן עדן וענינו משל שאינו אמת ואין דברי רבותינו וקבלת האבות נוחי הגפש באלו הענינים דברי הבאי או משל בגדר המליצה אלא הכל אמת ואמינה כו' וזה עונג ושכר עתיד בזמן התחייה כו' וראינו שאמרו בנמרא על המשנה הזו [בחלק] וכל כך למה תנא הוא כפר בתחיית המתים לפיכך לא ידא לו חלק בתחיית המתים כו' וזה מורה כי העולם הבא הוא עולם השכר לאיתן שהקב"ה מחייה בתחיית המתים ואינו על עולם הנשמות שקראנו אותו ג"ע אלא עולם התחייה הוא. במאמרים הללו גלה לנו דעתו הרמב"ן בחקירות הרוסמות האלה וכל מאמר ומאמר רוצה לשלול דעתו המשוונה של הרמב"ם בזה. וכמו כן כתב הרמב"ן לענין כרת גם בפירושו על התורה (סוף אחרי) וגם שם תוכחה נסתרת היא לו עם הרמב"ם אף שלא נזכר שמו בפירוש (1) ועיין עוד הקדמתי לתורת האדם.

הרמב"ם חתר בכל עוז להמציא פירוש וסברא לנסיים ולמופתים אשר סיפרו בתורה וקרב אותם אל המבצע (2) והרמב"ן לא לחנם היה נקרא בפי בני דורו, איש מאמין כי בתום לבבו ראה גם ומופת בכמה ספורים למשל מעשה של מלך סדום אשר נמלט ע"י אברהם מבארות חמר (בראשית י"ד י'), ואם נעשה למלך סדום גם לכבוד אברהם כל שכן שיש להאמין שיעשה גם לאברהם להציל סמות נפשו. והנסיים אין בהם תכונת המקרה וגם אינם יקרים במציאותם כי במחשבת הבורא ובעצתו העולמית נעשים עד שהאמונה בהם לעיקר הדת תחשב. שאין לאדם חלק בתורת משה רבנו עד שנאמין בכל דברנו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם (שמות ד'), וגם היעידים כגון הברכות והקללות הבאות בפר' בחוקותי ובפר' תבא נסים הם כי היעוד שיבאו גשמים בעתם דוקא ולהיפך הקללה שיתקשו השמים לברזל והארץ תחרב כנחווה דברים הם שיוצאים מכלל המבצע ויש בהם רצון הבורא הפרטי. אמנם על זה יורה גם הרמב"ן שע"י נסים הללו לא יתגלגל שנוי במבצע ולא ישתנה מנהגו של עולם ויוכיחו על זה הנסים שנעשו ע"י משה בעשר מכות וענין קריעת ים סוף והמן והבאר וכיוצא בהם. לא נכחיד תחת לשוננו כי גם בענין זה דרכו של הרמב"ן דרך ישרה היא ופשט הכתיבים אינו סובל כי אם הדרשם על דרך אמונת הנסים כי היא השתרשה באומה ועומדת נמיעה בלב האנשים הפשוטים עד היום הזה ומי שירחיק את הנסים מספורי התורה בודאי יעקם עלינו את המקראות ויאנסם וכן לא יעשה וכבר באה בזה קושיא גדולה על הרמב"ם: ע"כ נתמה מן הרמב"ם ז"ל שהוא מנרע הנסים וכגביר המבצע ואמר שאין הנסים עומדים אלא לפי

(1) עיין בכל הענין הזה פירוש במקום הנזכר דף קל"ג וספרו של שמועל דף קע"ה.

(2) אבל לבטל האזהרות מכל וכל כמו שעשו בעלי התורן מן הישמעאלים קורא הריב"ם

מין הווייה (מורה ב' כ"ה).

שעה הם ואלו כלם מופתים עומדים וקיימים הם והוא עצמו הודה בזה וכתבו באגרת תח"ט (1).

הנסים והאמונה בחדוש העולם תכונה אחת להם יאמר הרמב"ם ובאותי פרק עצמו אשר רמזתי עליו למעלה (מורה ב' כ"ה) יאמר, ידע כי עם האמנת חדוש העולם יהיו האותיות כלם אפשריות, ובמקום אחר יפרש ספירי התורה כגון ספור בריאת העולם ועניני אדם הראשון והמבול לתכלית ידיעה רמה זו שהעולם מחודש ולא כדעת הנרועה של אריסטו וחבריו אשר למדו קרמות העולם, והנה הראיה אשר תצא מספורי התורה ממציאה הראשון הוא ר' יהודה הלוי (כוזרי א' כ"ה) אך אין מדרך המיימוני לרשום מקורותיו בספרי היהודים, והרמב"ן בדבריו בחדוש העולם ישתמש בעצם הראיה ההיא ויזכיר עליה שם הרב כאמרו, וכן פיר' הר"ר משה ז"ל בספר מורה הנבוכים כונת הספורים שבתורה והיחסים נכתבו להודיע אמתות החדוש לדורות' ועוד ידבר בו הרמב"ן באריכות (2). ויורה לנו הענין על גורל השפ"ע שנאצל מן הרמב"ם על כל הבאים אחריו ובפרט על הרמב"ן שגם ידיעות וחקירות אשר התפשטו מכבר ואולי גם נודע מקורם הראשון נתלו על הרמב"ם ונאמרו על שמו ומראה הדבר כאלו אותן רעות אין ערכן מצד עצמן אלא מצד שקנה אותן לו הרמב"ם.

ובדבר הנסים או האיתות עוד נפלה מחלוקת בין המיימוני והנחמני, כי הרמב"ם (מורה נבוכים ב' ל"ה) כתב כי ההפלגה למשה רבינו כי היו הנסים לעיני החילוקים עליו והמסכימים עמו אבל שאר הנביאים יעשו אותם ליחידים מבני אדם כו'. והרמב"ן (דברים ל"ד י"א) הקשה עליו מעצירת הגשמים לאליהו אשר גם היא נתפרסמה מאד ויש לו קישויות אחרות מן ספורים אחרים עיין שם וקישויותיו כבר נתתרצו ע"י הריטב"א בספר זכרון שלו (עיין למטה).

(1) הברעות האחרונים.

(למוד נכבד הוא בספרות היהודית לציין ולקרא בשם את הכמי הרוות האחרונים אשר הכריעו בין הרמב"ם והרמב"ן וגלו דעתם באיזה פנה מן הפנות שנפל בהן מחלוקת בין שני הגדולים ההם, ומלתא דמסתברא היא שכפרת החילוקים במנין המצות נתנו מקום רחב לכל הבאים אחריהם להרבות קישויות ותירוצים וימצאו להם בקעה רחבה לכנות בה מגדלי פלפולים לומר אם זה יכשר או זה יכשר וחדוש הוא אשר לרוב יצדיקו את דברי הרמב"ם אף שהוא חדל מלפלפל ולא רצה להרחיב החומר הרב כי אם סדר

(1) עוד יזכיר הרמב"ן את אגרת תחית המתים בשער הגמול (2) דרשה הוצאה ב' דף ד' והלאה.

אותו ואספו וקבצו לתן לו השלמה וסיום בעוד שהרמב"ן בחר לו כמעט דרך הרבנים הצרפתים אשר המציאו, תוספות' עד אין מספר וחכמי הדורות האחרונים החזיקו בלמוד הזה ולא נפו ממנו אף מדרך כף רגל וכלם לקחו משל מן הרבנים הצרפתים ואעפ"כ בשאלת מנין המצות יסכימו לדעת הרמב"ם ולו נתנו משפט הבכורה. והנה ידעתי, קורא נעים, ידעתי מה עצמו הדברים וכמה ארכה השתלשלות ענין זה המוח ייעף והעין תלאה לחקור אחריו, הימים והזמנים יתמו והדברים לא יתמו, וכודאי לא ישיאני לבי לחשוב שיצאתי ידי חובתי בזה, אך אכתתי אנסה נא ואציין מה שחנני ה' בו ידיעה ומי שמרבה לספר הרי זה משובח ותבא עליו ברכה).

עוד לא עברו כי אם שנים מועטות אחרי הפרד הנחמני מהנולם ושני חכמים באיטליא הרחוקה התיכחו על השאלה למי יאות היתרון להרמב"ם או להרמב"ן, ר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל מען על ר' הלל בן שמואל איש וירונא שהוא ר' הלל תפס לו שמת הרמב"ן לעיקר (מכתב תשובתו שהשיב לר' הלל גרפס ע"י רפאל קירכהיים באוצר נחמד ח"ב סי' מ"ו ועיין גם שם ח"ג דף ק"א) והשחית בזה את השורה, וזה טופס דבריו: לפי מה שנראה בדבריך בתהלת המחשבה נראה לי כי דברך נוטים אחרי הרמב"ן כמה שתפס על הרמב"ם. אך החכם ר' אייזיק הירש ווייס הראה בספרו דור דור ודורשיו ה' ק"ו כי לא היה ר' הלל מכעלי ברית הרמב"ן בדברים הנוגעים בחקרי הפילוסופיא ובהבנת עומק הכונה בספר מורה נבוכים רק בדבר מעשיות ואגדות התלמוד היה נמשך אחרי הרמב"ן אשר היה ירא מהפיל דבר ארצה מכל מה שאמרו הקדמונים (תגמולי הנפש לר' הלל מוירונא ח"ב כ"ה והלאה).

ר' אהרן הלוי אשר הוא אולי תלמיד הרמב"ן ויש מחזיקים איתו למחברו של ספר ההנוך (עיין שם הגדולים בערכו) ממננדי הרמב"ם היה ולעומתו הוא מצדיק את הרמב"ן.

אחד מגדולי תלמידי הרמב"ן היה ר' יונה גירונדי (1) ועוד נשארו רושמים שהצדיק דברי המיימוני נגד הנחמני, אכן בהיות תולדות האיש הזה לושות בחשכת הספק אשים קנצי למלן.

אחד מתלמידי הרשב"א הראשונים היה ר' בחיי בן אשר מטרקסמה ואולי עוד ראה את הרמב"ן פנים בפנים. פירושו על התורה מלא חכמת הקבלה על כל גדותיו ורוח אחת לו עם הרמב"ן וכמה פעמים בפירושו יגזור את האמור ע"י הרמב"ן לנכון מכל שנאמר בו ומעצם הטעם ההוא חש להצדיק את דברי הרמב"ן נגד המיימוני (2).

(1) בשם הגדולים ערך רמב"ן כבר מוכח דתרי רבינו יונה היו ועיין גם ספרו של ר' מאיר רמאנורט שאביא להלן דף י"ב. (2) המקומות אשר בהם עשה כזה נרשמו בספרו של ידידי ב' ברנשטיין ד"ר שריפטערקלארונג דעם בחיא בן אשר אבן חלאוה דף לו הערה י"ב, ברלין 1891.

ר' שם טוב בן אברהם הספרדי אשר נם הוא היה תלמיד הרשב"א
 חבר ספר קדאו מגדל עזו ובו הציל את הרמב"ם מהשנות הראב"ד וגם ידחה
 בו טענות חכמים אחרים, ויש שהצילו ממה שמען עליו הרמב"ן במנין
 המצות (1) ובספרו האחר אשר שמו כתר שם טוב להיפך השתדל לפרש
 סידות הרמב"ן בפירושו על התורה. ובכל רוחב ידיעתו וצדקת לבבו הלא
 הוא האיש הנבהל והמבהיל לאמר שהרמב"ם בימי זקנותו האמין והחזיק
 בקבלה.

ר' יום טוב בן אברהם איש אשכנז וגם הוא מגדולי תלמידי
 הרשב"א כתב ספר מיוחד הוא ספר הזכרון להשיב טענותיו של הרמב"ן
 בפירושו על התורה מה שמען על הרמב"ם (2) וגילוי דעתו בזה טוב בעיני
 מאד כי גם לי הקרה ה' הסבה לחרוץ כמוהו המשפט; וזהו אשר כתב:
 ואמנם כי בדברים אלו ראוי לומר עלי דאנא ממשכן נפשאי אמאי דלא
 ככירא לי כי דרך הרמב"ן ז"ל בענין המראה של אברהם דרך מקובלת
 [לדעת] (3) וסלולה אין לנפות ממנה יסין ושמאל, אך חסלתי על המורה ועל
 יגיעתו כו' ואם לרבינו [ר"ל הרמב"ן] ז"ל נאה לדבר ולעשות כרצונו לאשר
 אחריו עזר ואשמה (פר' וירא בסופה). ועוד כתב: וזאת כוונת הרמב"ם ז"ל ונכונה
 היא מאד לפי דרכו ואם דרך האמת שרמו בזה הענין רבינו רמב"ן היא
 נכונה יותר לפי דרכו אבל מה נעשה לרמב"ם ז"ל אם לא ידע בדרך ההיא
 או שידע ולא רצה ללכת בה.

לפי הנראה הנביא האויל איש הרוח ר' אברהם אבולעפיה דעתו נחה
 במה שיצא הרמב"ן לקראת הרמב"ם כי כן כתב: לפי מה שנלה איש אלהים
 גם כן משה בפירושי התורה הוא הנלחם מלחמות ה' הוא הנחמני חברו של
 המיימוני ששניהם תלמידי העמרמי שהם נשיאי העולם שלשתם (4).

ר' שם טוב בן שם טוב בספר האמונות שלו א' א' (דפוס פירא
 שנת שי"ו) כתב: וגם החסיד הרמב"ן ז"ל היה מחזיק בקבלתו ותורתו [של
 הרמב"ם] ולא עלה על דעתו שאדם גדול כמוהו היה מכחיש בעיני גיהנם
 ותחתית המתים ואף כי יאמין כי יסתור כל התורה מכל וכל, לכן דרך לעשות

(1) יקר הוא מה שנמצא בהלכות לולב ח' ה' אשר שם השיג הראב"ד על הרב
 ובעל מגדל עזו כתב: והרמב"ן השיב על זה ואמר דבר זה לא רבינו הגדול אמרו אבל
 כל הגאונים כן אמרו ולא ערער אדם מן הראשונים בדבר. (2) הוציאו לאור ש' ז' ח'
 האלברשטאם ונספח על חדושי הריטב"א על גדה, וזין ברכות לפ"ק. מכתב היד שהוא אשר
 מסנו יצאו תעלומות חכמת הריטב"א יצא גם מנת קנאות של ר' יחיאל מפיסא וגדפס ע"י ר'
 דוד קויפמן ז"ל ברלין תרנ"ה עיין שם דף XVIII. על חשיבות ספר הזכרון הזה עיין ר' נחמיה
 ברילל במ"ע שלו ואהרביכער ב' קמ"ר. ועיין Mortara בקאלינו די ms. di Mantova p. 60.
 (3) חוספתי מרית עצמי לכל יטעה הקורא שהכוונה על הקבלה והיא החכמה הנסתרת כי הכוונה
 על דבר המתקבל לדעת. (4) שבע נתיבות החכמה הוצאת ר"א יעללינק דף כ'.

היות עליו ולישא וליתן בדרכי תהלוכות וחיץ מכבודו הם דברים בטלים עכ"ל (1).

ר' זכריה מארץ היונים (2) התנצל בעד הרמב"ם בענין גשמות הבורא אבל כינתו העיקרית היא לדיב עם הרמב"ן ולדבר אתו קשות על שחזק לשונו נגד המיימוני.

ר' אפרים אנקואה אשר היה מגולי ספרד לדגל השמר של שנת קנ"א חבר ספר כבוד השם והוא מאמר על ס' מורה נבוכים ובו הציל את הרמב"ם מן הקשים עליו והספר הנו בכתיבים בבית עקד הספרים באיסקפורד (8).

דברים אחדים אדות ר' יצחק די ליאון מאנקינא מצאתי בספרו של ישראל מויבר : אורה רענן, והוא קצת הערות על תולדות רבינו הרמב"ם ז"ל (פרעסבורג שנת תכרך לפ"ק דף ז'). ושם נזכר מבלעדי זה הספר מרגניתא שבא אשר מחברו כפי עדות מויבר רחה קישיות הרמב"ן והצדיק את המיימוני, אך הספר ההוא אינו תחת ידי ואני כמחריש וכאלם לא יפתח פיו.

ר' יצחק די ליאון תלמיד מהר"י קנפאנטון והוא מן הגולה אשר הנלחה מספרד בשנת הרנ"ב חיבר ספר מגלת אסתר להציל הרמב"ם מהשנות הרמב"ן בס' המצות (4).

ר' יצחק אברבנאל בפירושו למורה נבוכים רחה קישיות הרמב"ן כפי ערך שהיתה השעה שוחקת וכבר בא זכרון הדברים כמה שכתבתי למעלה (6).

ר' מנחם הבבלי אשר חי בזמן ר' יוסף קרא חבר טעמי המצות ויש שהשיג על הרמב"ם מטעם הנחמני (6).

ר' אברהם בן יצחק אבן מינאש רופא בחצר השולטן הגדול סוליימן היה חכם גדול בתלמוד ותשובתו האחת נדפסה עם שו"ת ר' יוסף קרא (אבנת הרוכל ס' כ"ז) וגם הוא חבר ספר נכבד אחד שמו כבוד אלהים (גרפס בקושטנטינא שנת השמ"ה) וכדף ס"ז : יאמר בו בזה הלשון : וכל ההשגות והקישיות וג' כבר בטלו אותם הרמב"ם ור' אהרן דלוניל (7).

(1) עיין נגדו תשובות ר' משה אלשקר דפוס סביונטא ס' קי"ה וכבר נדפסו ההשגות שהשיג ר' משה אלשקר על ר' שם טוב בקובץ מיוחד בפירארא ונספחו לספרו של ר' שם טוב. (2) שיר אחד אשר לא נקרא עליו שם מחברו (החלוץ ב' קס"ב) כנראה הוא כר' זכריה בן משה הכהן הרופא הזה (עיין קאמאלוג שיללער. סינשסי א' נומר 59 אבל שמינשניידר בקאמאלוג לידן דף 143 יש לו דעה אחרת בזה : (3) עיין פקסטשויפט לכבוד ר' אברהם ברלינער דף 361. (4) עיין שם הגדולים בערכו וכבר נדפס ספרו מגלת אסתר ביחד עם ספר המצות של הרמב"ם בלסמברג 1860. (5) ובתקדמותו לספר ויקרא התנצל ד"ר אברבנאל בעד הרמב"ם בתורת הקרינות. (6) עיין גם ר' שלמה באבער בתוצאת לקח טוב שלו דף 54. (7) עיין טעם וקנים של אליעזר אשכנזי VIII (פראנקפורט אש מין 1854). והנה שם בטעם וקנים דף 70 נמצאת הערה אשר לפיה ר' מאיר הלוי שונאו המוכחק של המיימוני היה תלמיד הרמב"ן ולפי זאת גם ר' מאיר הלוי בין חמנועים היו ראוי להחשב אך הדבר עדיין בספק סופל ואולי תהליפו באהרן הלוי.

ר' אברהם מנחם די פורטו בפירושו על התורה הנקרא מנחה בלולה (נדפס בקרימונא שנת השנ"ו) הקדים ואמר: ואתיצבה ואבליגה בבדולחי הרב המובהק רמב"ם כמורה הנבוכים ואכנה אבני נביש בדברי הרב המקיבל הרמב"ן ואישב אבני שבו וברקת משוכצים במלאותם בדברי הראב"ע כו'. ובסוף הספר יאמר שלפעמים דרש המקרא שלא אליבא דהלכתא כי אם לפי פשוטו, ובאלה נלכה בעקבות הגדולים אשר מעולם אנשי השם, כה עשה הרב ר' משה בן נחמן כו', והנה כבר ידועה לנו הכונת הרמב"ן בזה.

מן החדשים הכי נכבד ר' חנניה בן מנחם קוים רב ורופא בפירינצי אשר באיטליא (כשנת ת"ס בערך) והוא כתב ספר קנאת סופרים בו נסה ורועו הגדולה וידו החזקה לישע את המיימוני נגד הנחמני (נדפס בליוורנו ולא כאשר נרשם באנציקלופדיא היהודית בליגהורן שנת תת"ק) והראה נפלאות מתורתו הגדולה כמה צדקו דברי הרב ואיך לחנם התרעם עליו הנחמני, אך כל דבריו יסבו על מה שיש חילוק ביניהם במנין המצות אבל בדברי הפילוסופיא ושאר החקירות פיו בלום וידיו אסורות וכמעט כן הדבר אצל כל האחרונים אשר יטיילו בשדה הפלפול ופרדם החכמה ננעל בפניהם. ר' חנניה קוים הודיע לנו נאמנה כי כשרם יצאו מוניטין שלו בעולם כתב ר' אברהם אליגרי ספר אחד (הוא ספר לב שמה קושטמניא תי"ב) אשר בו הציל את הרמב"ם מקושיות הנחמני והוא ר"ל קוים כוון לדעתו ברוב דברים ואחרי אשר זכה בספר ההוא העלה על ספר שלו הדברים בשם ר' אברהם אליגרי. שמתו של קוים בענין גזירה שיה מסכים עם שמת הרמב"ם ודבר בו נכחות ונכבדות ר' א' שווארץ, דיא הערמענימישע אנאלוגיע, וויען 1897 דף 49 והלאה.

ר' משה חאניז הוא האדם הגדול בכל פנות התלמוד כתב ספר, אלה המצות (נדפס בוואנדסבעק תע"ג כן ראיתי בהאנציקלופדיא היהודית, וברשימה אחת ראיתי שנדפס באמשטרדם תע"ג ואחרי שאין הספר בידי אין לאל ידי להכריע) אשר בו נשא ונתן בחילוקים שנפלו בין המיימוני והנחמני במנין המצות.

ר' יצחק בן כהר"ר דוד (תלדותיו וחייז לא נודעו לי) כתב קינמרם בענין דברי סופרים אם דבר הנלמד ב"ג מדות ומדרשא והלכה למשה מסיני דברי סופרים הוא, חילוק בין הרמב"ם והרמב"ן (קושטמניא תק"ך). עיין קינמרם הכללים לר"א יעללינעק דף כ"ה סימן 188.

ו. המשפט אשר יש לחרוץ ביחוס הרמב"ן אל הרמב"ם.

פעמים רבות בחקירת הענין הזה שאבתי ממקור תורתו הנדוש והמלא של חוקר גדול ואיש רב המדע הוא המנוח ר' יוסף פרלס אשר בעזרו צעיר לימים כתב מאמרים נכבדים בתולדות הרמב"ן והרשב"א ובתולדות כל

הדור ההוא ולמרות צעירות ימיו עבר וחקר בכל הענין הרחב וקנה לו הוכחות לגזור בו. אימר ולא יום ולא יומים ולא חדש ימים נחיה מתירת פיהו כי אם תורת אמת היא בתמידות וקיומה לא יחדל לכן גם אני אעריך אותו לראש המדברים במקצוע זה ואלה הם דבריו הנעימים: מצבנו נגד המיימוני אינו כמוסר נפשו בגללו כי אם כמשתדל בעדו. הרבה פעמים יגלה מרת רוחו בגלל אמרים אחרים שאצלו ויעשה בהם בקרת קשה וחדה, אבל בדרך הכלל הנחמני יצדיקו וזהו אשר יקראו. האיש הקדוש ההוא, בכל גלות צרפת וספרד לא קם כמורה, המורה גם יורה, מי כמורה מורה (אגרת ההתנצלות). — ועל דבר המורה הנבוכים הגה אינו מתנצל בעדו בפירושו על התורה אבל חיש מהרה נוכל להביר את הכבוד אשר נותן לספר הנפלא הזה ולמחברו, רק בחלקים אחדים של הספר באותם אשר ישוטטו במושכלים יתן דופי אשר הוא לרוב קל ורק לפעמים קשה ומרה, דעותיו של המיימוני אשר לפי דעת המאמין הנחמני תסתרנה בנין האמינה התלמודית הודחו על ידו בלי מחשין (1).

גם מה שכתב ארתיו הסופר הגדול לקורות ישראל הוא ר' צבי גראמץ דברים צודקים ונאמנים הם: הנחמני לא היה שלם עם המיימוני בדרך אשר התנהג זה האחרון עם התלמוד ועוד יותר יפרד מעליו בדעותיו הפילוסופיות. המיימוני הניח את הפילוסופיא לאבן פנה ובהתבוננותו על דת היהודי תמיד היתה מרתו ההשכלה, המובן והמושכל, בעוד שהנחמני, כמו יהודה הלוי, ישם לו להנחה מה שנתון בפועל ביהודיות וגם מה שנתון בתלמוד. הנסים בתורה למיימוני דבר בלתי מרועה אשר מרח איתם להחזירם אל כת הטבע, ומה גם הסיפורים הנפלאים בתלמוד אשר לא דבר בהם כלל; אך להנחמני הספירים הנפלאים הם הם יסוד היהודיות ועליהם מיוסדים עיקריו באמינה: החירוש יש מאין, ידיעת הבורא והשנחתו, בקיצור: להמיימוני הפילוסופיא אבן בוחן של האמת, להנחמני המקרא והתלמוד נאמנים בפני עצמם ואין מן הצורך לצדקם בפני כסא התבונה, ועוד יאמר: להמיימוני היהודיות היא אמונת השכל, להנחמני היא אמונת הלב (2).

ר' משה גידעמאן אשר עיניו סוקרת בדברים האלה מפאת קורת ההשכלה והחינוך יתאר השאלה באמרו שהנחמני היה מן האמצעים ר"ל לא מן אוהבי הפילוסופיא ולא מן מנדיה בהחלט כי אם מן האומרים לא לרחקה ולא לקרבה כי הנחמני מצד שהיה למוד בה לא רצה לנדותה ומצד דאנה שנפלה בלבו לא רצה להאדירה. הנחמני עומד בתוך מכברי המיימוני ומכברי ספריו הנכבדים ומשבחו על שהקים בתי מדרשות לתורה, ורבים

(1) פרלס במ"ע מונאטשרפט ו' דף פ"ה ודף ק"ח. (2) גראמץ געשיכטע דער יודען, הוצאה שלישית ו' דף מ' ודף מ"ב.

מעמי הארץ מתייהדים" (אגרת ההתנצלות) כאשר קבלו תורתו וחכמתו, והנה שם הרב ספריו כתרים בפני הפורעניות, ובמסרם בא המיימוני ונמשכו הלככה אחרי המינות ואם כן מה רבו מפעליו (1).

ר' נחמיה ברילל הופיע אור גדול על הריב והמצה אשר נפלד בין הקהלות ומנהליהן בענין ספריו של הרמב"ם ובפרט על עסק המורה והמדע, ובחקירותיו בפנה הזאת הודיע נאמנה מה ענה הרמב"ן ומה השיב על התיכוח שיעצו מפי מנגדי המיימוני (2), אך לדגל מלאכתי הזאת אין כיונתי לספר את הקורות אותם כי אם התורות והלימודים והרעיונות אשר יצאו מהם לכבוש את כל הארץ ובהם מהם ואיך קנו להם שכיתה בספרי הרמב"ן ובשפתו ובדבר הזה חקירותיו של ברילל לא תועלנה ולא תעוררנה.

ולר' א' ה' ווייס נרמה הרמב"ן, באיש מלא נגודים והפכים, ובוה לא קלע לפי עניות דעתו אל האמת כי אדרבה הרמב"ן איש עומד בדיבורו הוא וחיבוריו היותר קדומים רוח אחת להם עם חיבוריו באחרית ימיו כמו שהראיתי דוגמאות בזה במה שקדם, ועיד יאמר החכם הנזכר: "הרמב"ם היה איש בריותו צבי תפארתו, ובכל זאת אמר כי הצרפתים מנגדי שמת הרמב"ם ומנגדי דעותיו הם המורים האמתיים המלמדים כל נחמן" (3). וכתב עוד: "אבל יובנו אלה הנגודים הגלויים בכינת תכונותיו המדעיות ובשום לב על הברלתו מתכונת הרמב"ם ודרכו המדעי, הרב רבי משה בן נחמן לא היה לו שמה מיוחדת בחכמת התורה, לא היה כרבו משה בן מיימון אשר שמתו היתה מפורשת, והיא היתה מנהיגו בכל עניניו ומבועה בכל מחקריו וממנה לא יזוע, שמתו היתה: שכל מה שיאומת מן הקבלה האמתית במעשה המצות, וכל מה שיאומת מן השכל הפשוט באמונות ואין ההכמה העיונית... מותרת אפשריותה, זו מדת התורה שבכתב ושבעל פה... לא כן הנחמני, מרוך לב באמונות ומתומת חסידותו היה ירא מהפיל דבר ארצה מכל מה שאמר הקדמונים, כל דבר ודבר שנמצא בתלמוד קדוש יאמר לו וכבר המצאו כתיב בו נחשב לו מופת על היותו מקבלה... הרמב"ם הכין עיניו ולבו בתלמודי ההלכות רק לתכלית מעשית, לא כן הנחמני, הוא עשה את התלמוד לחכמה למודית... הרמב"ן אשר היה ספרדי ממולדתו היה לפי הלך רוחו ותכונת נפשו צלם דמות החכמים הצרפתים... והנה זה ההבדל העצמי אשר היה בין הרמב"ם ובין הרמב"ן בדרגי הלמוד ובינונו על נכון את מצבו לעמדת הרמב"ם" (4).

(1) גירעכאן דאם יידישע אונטערריכטסוועגן וואהרענר דער שפאניש אראב . פערזאדע דף 447 והלאה . (2) ברילל , יאהרביכער ח' ס"ו . (3) אתו הסליחה על אשר אנלה דעתי שלא כדעתו כי לא מצאתי מאמר אחד בכתבי הרמב"ן הרבים שיוור אמת דברי הרב א' ה' ווייס והוא רק משתחוה מול הדרת כבודם של הצרפתים ומשבח תורתם בתלמוד אבל לא יקבל סברתם במקצוע הלימודים ואכלו שכן שלא יתרוץ תורתם לאמת בשלילת תורות וולתו . (4) ווייס דור דור ודורשיו ה' ו' והלאה .

ר' שלמה שעכמער הקריש מאמר מיוחד לתולדות הרמב"ן ובו יתאר אותו בתור עושה שלום בין מכבדי הרמב"ם ובין מחרימיו אבל למרות היותו איש גדול וכבודו הגדול אצל הבריות לא הצליח בשליחותו ולא עלה בידו להשקים הריב בין הכתות נאה הוא פתגם אחד של החוקר הזה באמרו שלהנחמני עיקר תעודה לא לאחר את האמונה עם השכל כי אם לאחר את האדם עם האמונה. המאמין הגדול והשלם באמונתו אשר היה הרמב"ן שלם גם מצד שיער ערך וחמידות לגשמיות האדם ואין בכל חכמינו אשר יקדיש ויעריץ את הבשר והחיים הגשמיים כאשר עשה הוא באגרת הקדש ונתגלגלה לו מתיך הרעיון הזה האמונה בתחיית הגוף כלומר האדם כמות שהיא. ומאחר שבשטת הרמב"ן יש פנימיות חמה אחרים מן בעלי החכמה הנסתרה ייחרו לו מדרגה עליונה על הרמב"ם ובצדק יצא החכם שעכמער לשבש את דעתם כי איך היה גדול השדה אשר היה נורע באפס ותוהו בלי הספר ההוא של הרמב"ם בלי המורה הנפלא, אשר הרווה מערנים את נפש השוקקה של חכמי ישראל! (1)

ועתה מקרוב עוד הקים לנו לאור התחייה את רבניו הגדול הזה איש מבין יודעי פשר דבר ה"ה ר' מאיר אליעזר כ"ץ רפאפורט (2) וכפי מה שאוכל להבין חקר ודרש בעניני כל צרכי וכה יתאר את יחוס הרמב"ן אל הרמב"ם (דף ל"ז): לפי דעת הרמב"ם אין מסודות התורה נעלמים מאיש אף אם בן אדמה הנזה ובחקירות האמתיות יגיע עד מרום קצה אם אין משבית ממבועו, ולדעת רבנו סתים וחזקים ממין השכל אשר לנו ובכל רזי התורה ומסתריה אין לנו כי אם מושג קל כו'. דעת הרמב"ם כי כל נדע מתי יהיה קץ הפלאות כו' ודעת הרמב"ן כי היא שנת קי"ח לאלף הששי (פ"י על התורה שמני ואחר). באמונת השדים לא יאמין הרמב"ם כו' אבל הרמב"ן יאמין כו' וקצת מן החקירות והחלוקים האלה התבאר במה שכתבתי למעלה.

הנה ערכתי לפני הקורא החוקרים האלה אשר נקבתי בשמות איש איש על דגלו ובודאי על פיהם יתנו בני ישראל בחקירה הזאת כי ביררו וליבנו את הענין מכל הצדדים ומשפטם וך ומיושר, אמנם עוד הניחו לי מקום להתגדר בו כי מצאתי אשר הרמב"ן בכל חקירותיו המדעיות כגון באמונות הרמות של תחיית המתים והשארית הנפש ובלמיד הפילוסופיא בכלל

(1) Schechter במ"ע Jewish Quarterly Review חלק ה' דף י"ח והלאה.

(2) בספרו תולדות הרמב"ן, קראקא תרנ"ח, וכאשר קראתי בספר הזה מצאתי רושמי שכלו ותנהות ידו של מורי המנוח ר' דוד קויפמאן ז"ל, נפשי תאבל עלי מדי דברי בו ובמסתרים תכבה על הצדק שנגזר מארץ החיים בעדנו באבן, והנה בתוספתאיו על ספרו של רפאפורט הנוכח יושלם מה שכתבתי אודותיו בספרי David Kaufmann דף 85. וזאת לדעת אשר הוא המיל עלי לחובה את התקירה הנוכחית בעודי תחת ידו בשנת האחרונה של למדור בבית מדרש הרבנים לזכות בגללה את כתר הרבנות ומה שחנני בה ה' זה עשר שנים עם נספח חדש כאוחר הצעתי לפני הקורא.

ובדבר הנסים וכל כיוצא בהן מושפע ועומד הוא מרעתו של הרב המיימוני אף אם יחלוק עליה כי כל עצם כתיבת הענין בספרי הרמב"ן והמעשה אשר חקר בו מכל וכל הוא התפעלות רוחו של הרמב"ם והשפעתו והיא היא אשר הכריחו לגלות בהן דעתו, כי מבלעדי זאת אולי לא כתב הענינים הם כלל. לדרך משל מאמרו שער הגמול מרישא עד גמירא מלחמה למודית הוא עם הרמב"ם, וכמה ביאורים גדולים בפירושו על התורה יוצאים מדרך פירושו והכוונה בהם לשלול דעות המיימוני ולבטלם כפי מה שאפשר. אכן בלמוד ההלכות הנחמני ילך בדרך זו ואין לור עמו והוא ממש ההיפך מן מה שנהג בהן המיימוני כי לא לתת להן סדרים יצא כי אם להעמיק ביאורם וכאלו בא לסחוט כל דברי הקבלה התלמודית ולהגות ממין חלבם אך לא בדרך חכמי צרפת בקושיות והויות כי אם בדיעה רחבה ובשקול הדעת הנכונה.

הרמב"ן מדאגה בדבר עשה מה שעשה הן ביצאו להציל את הנאונים הקדמונים ממענות הבאים אחריהם ורצה בזה שלא להקטין מעלת החכמים גדולי עולם ודבריהם יהיו עומדים ונמועים בדעת האחרונים ולפיהו דבר זה הוא מן צרכי הדת והאמונה, הן בסתרו כמה דעות הרמב"ם להסיר מכשול מדרך עמו לכל ינגפו רגליהם במוקשי המעות ולא האמת הנפשט והחלוט היה לו בזה למראה עינים ולא ניצוח האמת הניעו לשאת קולו וללמוד באופן אחר כי אם הבקשה לקיים את האמונה בעוצם תקפה ובתמימותה, וקרובה לדאגה הזאת היתה גם התנהגותו בריב המיימוני אשר נהג את רבני צרפת, כי לדעתי נתאמתו ראיותי שכתב להם שלא כנפשו וכמעט בעל כרחו ולכל הפחות על פי דעות משניות מדעותיו העצמיות ומה ראה על ככה הלא הדאגה והרתת לכל יחלק בית ישראל לשני חצאין, ואין לאמונה גרעון ואכזרין גדול מזה. ההשערה הזאת מראה לנו את האיש הנחמני בתכלית הכלילה וכל האיש כלו מוצק אחד ומעות הוא לחשבו לאיש מלא נגודים והפכים.

(ח) הוספה.

כבר אנה ה' בידי להזכיר מעשה ידי הרמב"ן אנרת הקדש שלו ואמרתי כמה שקדם שהאגרת נמצאת בכתובים בעקד ספרים של המזויזים נאצינאלי אשר למלכות הגר בעיר הכירה בודאפשט. הכתב היד ההוא כרך גדול הוא מחזיק כמה מאות דפים על פרנאמנט וענינו תרי"ג מצות בכתובה נאה אך לא נרשע שם המחבר ושומרי המזויזים אשר בו ישתמר כתבו עליו שמיצאו המאה ה'צ' למספרם, והנה גליוני הכרך המהודר הזה כתובים על כל עבריהם בידי כופרים שונים ובענינים משונים ועל גליון אחד הוא מה שכוונת את המצוה שמספר ציון שלה ר"פ והיא מצות פריה ורביה ישר בעיני סופר

אחד לכתוב ולהעתיק עליו את אנרת הקדש של רבינו מכלי שחש לרשום עליה לא בראשה ולא בסופה מה ענינה ומה תכניה אך השערה קרוכה ששתי מלות הראשונות, שערי צדק יציינו את הספר אשר משם לקח לו הסיפר את רכישו, או שכך נקרא הספר כנראה מן ההקדמה בשורה ז'. ומעיקרא בודאי היתה כוונתו להעתיק את האנרת כלה באופן שישתמש לצורך זה בגליוני דפים הבאים אך מאיזה סבה בלתי נודעת לי חדל מלהעתיק בבאר לסוף דף השני ונשאר המאמר ההוא מקומע והאנרת לא נשלמה.

אנרת הקדש של הרמב"ן נדפסה לראשונה בקושצמניא ושנית ברומי שנת 1566 ולאחרי זמן הועתקה ללאמיני ע"י גאפפארעללי עיין וואלף כרך ג' דף 796. מציני הספרים עוד ידעו דפוסים אחרים אבל אני לא זכיתי לראות מהדפוסים המשובחים כי אם אחד, והוא מה שנדפס ברומי שנת ש"ו לאלף הששי והוא שאל אצלי מאת כבוד מר ר' דוד סימנון בקופנהגן, ועוד למראה עיני מה שנדפס בספר חופת חתנים לכוב התרכ"ה, וזהו המעט שלא רשמתי הנוסחאות כגוף שיבא אחרי כן. מ"מ לא מנעתי ידי להוציא לאור עולם את הפראגמנטים הזה, כי אמרתי בלבי איצרות המוזיוס ההגרי נעלמו מעין החוקרים והבית ההוא נשכח מני רגל ואין אתנו יודע מתי יבא יום פקודת האנרת ההיא לכן אמרתי טוב המעט מהאפס וטוב לדרש מה בכך משלא לדרש כל עיקר לכן העתקתי ההערה ההיא כמות שהיא ולא הוספתי בה כי אם מראה המקומות אשר הצגתי בשני חצאי מרובעים.

שערי צדק. יברכך השם וישמרך אחי כהיותך זהיר וזריז לחקור על הדברים אשר מהן תדע יראת הש' ותוכל ללכת ברכי האורה המאירה אל מול פני המנורה המהורה שתנצל מדרך האפילה המכשלת את הצעיר אשר לא ראו פני המאורות המזהרי'. הנה בקשת ממני להורות לך הדרך שבו יוכל האדם לעשות צרכיו ויהא פעולותיו לש"ש בענין חיבור האדם לאשתו כדי לזכות בבנים בעלי תורה והוראה ראויין לקבל עליהם עול מלכות שמים וכראותי מחשבותם הולכות על דרך האמת ארצה לפתוח לך שערי צדק בענין שתשיג בקשתך מהר ושיהיה לפניך כשולחן ערוך מבאר לך הדברים בפרקים מסודרי ומבוררים ואקדים הקדמה בפר' ראשון.

פרק ראשון. דע אחי ישמרך הא' כי כהיות אומ(ו)ת ישראל מיוחדת לשם ית' נבדל מכל מה שזולתו כאמרו ית' עם זו יצאתי לי תהלת יספרי [ישעיה מ"ג כ"א] אחר אומר במקום זה עם זו יצאתי לי תהלת יספרי ובמקום אחר אמר יי זו אחר יוחד לג"ש וזהו שאמ' אתה אחר ושמן אחר ואמר אח"כ יצאתי לי כלום הבדלתי לי להיות מיוחד לכבודי כאמרד ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי [ויקרא כ' כ"ן] וכבר ידעת כי העבדי הנהגתם כפי מה שהן רואין מאדוניהן והנ' השם ית' שמו יודע שהוא אדונינו ואנו עמו והנה הוא קדו שאין קדוש כמותו וצויה לנו להיות קדושים כאשר הוא

קדוש כאשר אמרו רבותינו ז"ל והלכת בדרכיו [דברים כ"ח ט'] ואמרו [בגמרא] מה הוא קדוש אף אתה קדוש מה הוא חנן אף אתה חנן כו' איך נמצא 'ישראל' כל הנהגותיהן מיוסדות על יסוד השם הגדול ית' שמו לפי שמדמין אליו בכל מעשיהם. ועוד הוא אומר והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני [ויקרא י"א ט"ד] ומאחר שכל מעשינו נדמה למעשה הבורא נמצא שכל זמן שאנו עושין הטוב והישר שאנו מקדשין שמו הגדול כאמרו ומי גוי אשר לו אלהים קרובי אליו כי"י אלהינו [דברים ד' ו'] ועוד נאמר ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים [שם ד' ח'] לפי שאנו מתדמים לבוראינו יתברך וכל זמן שלא תנהג כשורה וכל מעשינו מקולקלים אנו מחללים בהם ש"ש אחר שאנו מתדמים לו והנה מעשינו מכוערים ועל זה אמרו במסכ' יומא [פ"ו ע"א] בזמן שאדם קירא ושונה ומשאו ומתנו בשוק נאה עם הברית (נאה) עליו הכת' אומר ויאמר י"י אלי עבדי אתה ישראל [אשר] כך אתפאר, אבל בזמן שאדם קורא ושונה ואין משאו ומתנו שוה עם הבריות מה בני אדם אומרים עליו ראית' אדם שלמד תורה כמה מקולקלים דרכיו כמה מכוערים מעשיו עליו הכת' אומר באמר להם עם ה' אלה ומאדצו יצאו [יחזקאל ל"ז כ'] ונמצא ש"ש מתחלל, והמעם על כל זה שאמרנו, מאחר שאנו מתדמין לו במעשינו הנה קדושת השם ית' וחילוליו תלויים במעשינו, ואחר שהודענוך זה דע כי בהיות חומר האדם וסבעו רע או טוב ויצר תכונת המזג כפי הטיפה שממנה נתחממה ונמצא חיבור האדם סיבת קדושת השם או חילולו כפי הבנים שיוולד צוה אותנו ועל זה הזהירנו ואמר כי נצטרך לקדש עצמנו בשעת תשמיש כאשר בא[ה] הקבלה בפסוק והו[ח]רתם את בני ישראל' מטומאותם [ויקרא ט"ז ל"א] מפני שזו היא הסיבה להולד אדם בנים צדיקים מקדשים ש"ש או רשעים מתחללים ש"ש ואחר שהדבר כך נצטרך לדעת מה שאמרו חז"ל צריך אדם לקדש עצמו בשעת תשמיש ומה היא הקדושה זו היא נחלקה לה' דרכים, הדרך הראשון במהות החיבור הדרך השני בזמן החיבור דרך השלישי בזמן הראוי לחיבור דרך הרביעי בכיוונת החיבור הדרך החמישי באהבת החיבור והגני נכנס בביאור כל אילו הדרכים בענין שיספיק כוונתם כל אחד מהן בפרק מיוחד.

פרק שני. הדרך הראשון מהות החיבור דע כי החיבור אדם עם אשתו זהו ענין קדוש ונקי כמ' (?) יהיה הדבר כפי מה הראוי ובזמן שראוי ובכיוונה הראויה ואל יחשב אדם כי בחיבור הראוי ננאי וכיעור חלילה וחם כי חיבור הראוי נקרא ידיעה ולא לחנם נקרא כך כאמר וידע אלקנה את חנה אשתו [ש"א א' י"ט]. והסוד כי מיפת הזרע כשת[י] (ו)א נמשכת בקדושה ובטהרה נמשכת המקום והידעה והבינה שהוא המוח שאלו לא היה בדבר קדושה גדולה לא היו קוראין אל החיבור ידיעה ואין הדבר כאשר חשב הרב ז"ל במור' הנכונים בהיות משבח אריסטוטלס שאמר

חוט המישוש או חוט המשלש חרפה היא לנו הלילה וחם אין הדבר כמאמר הדיוט זה שמאמין שאינו מורגש שאילו היה מאמין שהעולם מחודש ככונה לא היה אומר כך זה ההדיוט הכליעל אבל את כת בעלי תורה דמאמינים שהשם ית' ברא הכל כפי מה שגזרה חכמתו ולא ברא שיהיו גנאי או כיעור כ"א נאמר החיבור הוא גנאי הנה כלי המשגל הם כלי[ם] הגנות והרי השם ית' הוא בראם כאמרו הוא עשך ויכוננך [דברים ל"ב ו'], ואמרו רבותינו במסכת חולין [דף נ"ז ע"ב] מלמד שהקב"ה ברא בעצמו את האדם (1), ובדברי קהלת אמר את אשר כבר נעשה (2) [ג' מ"ז] מלמד שהו' ובית דינו נמנו על כל אבר ואבר שכך הוא והושבעו על כנו ואם כלי המשגל הם דברי גנאי היאך הקב"ה בר' דבר שיש בו מום או חסרון או גנות איך נמצא שאין פעולותיו תמימות והרי ארון הנביאים אומר הצור תמים פעלו [דברים ל"ב ד'] ואמר וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד [בראש' א' ל"א] אבל הענין ההוא שנאמר כי השם ית' מהור עינים מראות ברע [חבקוק א' י"ג] ואין לפניו ענין קלקול או גנאי והוא ברא איש ואשה ברא כל איבריהם והכינים על סכוניהם ולא ברא בהם דבר גנאי, והעדות הברורה אמרו במעשי בראשית ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו [בראשית ב' כ"ה] כל זה קודם שחטאו לפי שהיו עסוקים במשכלות וכל בונתם לש"ש ולא ה[י]ה[ו] [ו'] כלי המשגל בעיניהם רק כעין[ו]ניים וידים ושאר אברי הגוף אמנם כשנמו אחר הגופניות ולא נתכוונו לש"ש אמר עליהם וידעו כי ערומים הם ופי' זה כאשר הירם בעת שכותבים ס"ת (ה) [ו'] נכבדות ומשובחות וכשגונב(ים) [ות] או עושות נבלה מן הנבלות הן מגונות כן הוא כלי המשגל לאדם ולאשתו קידם שחטאו ולאחר שחטאו ראו שיש בכל אבר מן האברים מהולל ומשובח בעשותו הטוב וכיעור וגנאי בעשותו הרע כך אירע (לאדם) לאדם הראשין בכלי המשגל וא"כ לפי דרך זה נמצא שהשם ית' בכל דרכיו משפט וטהור ונקיות ונמצא כל כיעור בא מצד פעולות האדם ועל זה אמר שלמה ראה זה מצאתי אשר עשה אלהים את האדם ישר והמה בקשו חשבוניות רבים [קהלת ז' כ"ט] כלומר אין בכל אברי האדם מצד הבריאה קלקול וכיעור כי הכל בחכמה עליונה דבר מתוקן וטוב ונאה האדם ממה שבהיותו חוטא מביא כיעור בדברים שלא היו בהם כיעור מתחילה והכן זה מאד. והנה סוד רמז (3) ידעה שאני אומר לך הוא סוד האדם כלול בסוד חכמה ותבונה ודעת כי האדם הוא סוד החכמה והאשה היא סוד התבונה וחיבור המהור סוד הרעת וזה איש ואשה בסוד קבלה פנימיות וא"כ...

(1) לפניו כנמרא וכן בדפוס רומי כונניות כו'. (2) לא נמצא בלשון ההוא כי אם

על כל אשר נעשה וא' י"ג).

המחלוקת בין בן-מאיר וישיבות בבל.

מאת

אברהם עפשטיין.

בשנת 1891 הרפ"מ הר"א הרכבי, בספרו הנכבד זכרון לראשונים חלק ה', את הכתב־הראשון הנוגע למחלוקת בן מאיר. ה' הרכבי שידע כי חשבון העבור שלנו וקורותיו בלתי מוזרים לי, דרש ממני בהצעתו להכתב שהוא (צד 212) שאקיים את הבטחתי שהבטחתי לו לבאר את החשבונות שבהכתב הזה וענין המחלוקת. אני משכתי ידי מזה, יען כי ראיתי שהכתב הוא מקומע ומשובש, וקשה לעמוד בברור על כונת הכותבים, ואמרתי להמתין עד אשר יתגלו עוד כתבים הנוגעים למחלוקת הזאת, ונוכל ללמוד מן האחד על האחר. במשך הזמן פרסמו באמת חכמים שונים כתבים כאלה אשר הופיעו אור על המחלוקת. בשנת 1901 הרפסתי במ"ע Revue des Études juives חלק מ"ב מצד 178 עד צד 210 מאמר על המחלוקת בין בן מאיר וישיבות בבל, ואספתי בו כל הכתבים שנתפרסמו עד העת ההיא. תרגמתי אותם ללשון צרפת ובארתי אותם. בסוף מאמרי הרפסתי גם את חרוזי ר' יוסי נהראוני על ארבעת השערים עם ביאור מספיק, והוכחתי שהשערים שהיו לעיני נהראוני הם הם השערים שהשתמשו בהם בן מאיר וגאני בבל. אחר שנדפסו עוד כתבים דבר מחלוקת בן מאיר, ואחר שנדפסו הם' שכל טוב לר' מנחם בר' שלמה שמוכאים בו ארבעת השערים של בני ארץ ישראל, כתבתי מלוואים למאמרי הנזכר במ"ע הנ"ל חלק מ"ד צד 236—230.

אחר זה הרפ"מ הר"ז שעכטער עוד הרבה כתבים הנוגעים למחלוקת בין מאיר שמצא בנניית מצרים. את הכתבים האלה אסף הר"ד ח"י בארנשטיין ביחד עם הכתבים שהרפסתי אני, והדפיסם בספר היוכל לכבוד ר"נ סאקאלאוו עם מבוא גדול והערות רבות. ה' בארנשטיין העיר בהשכל ודעת על כמה פרטים מן מחלוקת בן מאיר, אך עם זה נטה לפעמים מן האמת, גם סלל לו דרך חדשה בניגע לחתימת חשבון העבור שלנו, והציע השערות אשר לפי דעתי בלתי יכולות להתקיים בשום אופן. ועל כן אמרתי להעביר פה תחת שבת הבקורת את הענינים העקריים שבמאמר ה' בארנשטיין.

א. מעם המחלוקת וחתימת חשבון העבור לדעת בארנשמיין.

עקר המחלוקת שבין בן מאיר וישיבות בבל הוא גבול המולד הזקן . ידוע כי על פי חשבון העבור שלנו, כשמולד תשרי נופל בחצות היום, היינו בשעה י"ב לפי חשבון העת שלנו, או בשעה י"ח לפי חשבון בעלי העבור, או המולד הוא מולד זקן ; ור"ה נדחה ממקומו, היינו להיות השני אם היום השני הוא אחד מימי בנה"ז, או להיות השלישי אם היום השני הוא אחד מימי אד"ז, כי לא אד"ז ראש . נגד הגבול הזה של המולד הזקן יצא בן מאיר לחלוק . לפי דעתו אין המולד נעשה זקן בחצות היום רק אחר שיעברו עיד תרמ"ב חלקים מחלקי שעה בת אלף ושמונים חלקים . וע"כ לדעת בן מאיר כשנופל מולד תשרי עד חצות ותרמ"א חלקים אינו מולד זקן, ונעשה זקן רק אם יפול תרמ"ב חלקים אחר חצות . על החילוק הזה בגבול המולד הזקן תשוב כל המחלוקת, כמו שבארתי במאמרי במ"ע הנוכח צד 177 . לא נגעתי בהשאלה: מאיזה מעם ולאיו תכלית הוסיף בן מאיר תרמ"ב חלקים על הגבול שהיה מקובל באומה? יען כי לא מצאתי על זה תשובה לא בדבריו בן מאיר ולא בדבריו מתנגדיו.

האמנם ה' בארנשמיין הרחיב כזה הדבור במקומות שונים ממאמרו, ובהתרת השאלה הזאת הניח ליסוד השערות רחוקות מאד מן האמת. אמרתי לאסוף פה את דבריו המפורים ולהביאם בכיר הבחינה.

כתב בצד 28 : מה מעם לתוספות זאת אשר כפי הנראה במקירה ראשונה היא כנגד הקבלה ונגד ההלכה המפורשת בתלמוד? ומה שרש דבר נמצא בה? הנה פה לפי דעתו מקיר נפתח לקורות חשבון העבור . מתחת למסכה הזאת תסתר סבה עמוקה יותר: גבול הזמן שבין בבל וירושלים . המקום אשר עליו נוסד חשבון המולדות (העיקר בהר"ד או וי"ד) הוא בבל, כי שם היו הישיבות ומושב רב ישראל בימים ההם, והנה בבל יושבת למזרח של ירושלים, לדעת הקדמונים, ארבע עשרה מעלות, ורגע חצי היום בבבל קודם חצות היום בירושלים קרוב לשעה, א"כ מולד שנת ד"א תרפ"ד, שחל בבבל ר"ח חלקים אחר חצות היום ונעשה זקן ונפסל לקביעת ראש השנה, לא הגיע עוד לכלל זקנה בירושלים, אשר אך לה, לדבריו בן מאיר, משפט קביעת המועדים כי שם לא הגיע עיד זמן חצות היום .

לפי זה הוסיף בן מאיר תרמ"ב חלקים על גבול המולד הזקן, יען כי בירושלים יבוא חצות היום נ"ו מינוטין או אלף וח' חלקים אחר חצות היום בבבל (בהחשב ד' מינוטין על כל מע"ה) שעליה מיוסד חשבון המולדות . כל זה מופרך מכמה מעמים . בארנשמיין לקח לו להנחה, כי המקום אשר עליו נוסד חשבון המולדות הוא בבל, כאלו היה זה דבר נעלה מכל ספק . אבל ההנחה היא לכל הפחות מסופקת. מאוד . לפי דעתי היא

כיוצא למדרי. רחוק מאוד בעיני שחשבון המולדות נוסד על אופק בבל, אבל קרוב מאד שהוא נוסד על אופק ארץ ישראל, כי הנה הקביעה על פי חשבון היא השתלשלות הקביעה על פי הראיה ומיוסדת עליה. כל החלוק הוא שבמקום הראיה בא המולד. החשבון הוא איפוא בא בבח הראיה וממלא מקומה. וע"כ נוכל לחרוץ בצדק את המשפט: כשם שהחדשים נתקדשו מקודם רק על ראיית הלכנה בא"י, כן נתקדשו אחר כך רק על המולד שבא"י. וכשם שבראשונה הלכו בני הגולה אחר הקביעה על פי ראיית הלכנה בא"י מבלי להשגיח מתי נראתה הלכנה אצלם, כן הלכו אח"כ אחר קביעת החדשים על פי מולד א"י, מבלי להשגיח מתי היה המולד אצלם. אקרה כי כל בעל שכל ישר יסכים עמי בזה, ויורה שגם אם נניח שהחשבון שלנו נתקן בבבל, גם אז מוכרחים אנו לומר שנתקן על אופק ארץ ישראל ולא על אופק בבל, ונפל בזה כל היסוד של בארנשמיין.

אבל באמת נתקן חשבון העבור והמולדות בארץ ישראל, ולא בבבל. מארץ ישראל יצאה כל תורת העבור. ידוע כי בזמן הקביעה עפ"י הראייה נקבעו החדשים והשנים בא"י, וכל בני הגולה קבלו את קביעת חכמי א"י שהודיעו להם ע"י שליחים. גם אחר שבמלה הראייה ועל מקומה בא החשבון, גם אז נקבעו החדשים והשנים בכל פעם על ידי חכמי ארץ ישראל, ומארץ ישראל נשלחו סדרי מועדות לבני הגולה כידוע משני התלמודים. גם זמן רב אחר חתימת התלמוד קבלו בני בבל את סדרי המועדות מא"י, יען כי חכמי בבל לא היו בקיאים היטב בסוד העבור. כי ז"ל חכמי בבל בתשובתם לכן מאיר: הראשונים היו שולחים ודורשים מברותינו של ארץ ישראל קביעת חדשי שנה בשנה, לפי שלא היו בקיאים בסוד העבור כמותן, לפיכך היו כותבין אליהם, אבל מן שנים רבות כבר עלו כמה חכמים אל ארץ ישראל ורקדקו עם חכמי ארץ ישראל בסוד העבור ופשפשו בו עד שנתבוננו בו יפה יפה. וכבר הם קובעים חדשים בבבל זה שנים רבות לבדם, וגם חכמי א"י מחשבים וקובעים חדשים לבדם, וכבר בכל השנים האלה עלה חשבונם אחד, לא נמצא ביניהם חילוף, אלא החשבון על מכוננו ועל תיקונו, והמועדים מתקדשים חוקה אחת ותורה אחת, מפני שהחשבוניות כולם כאחד ניתנו מרועה אחד, ולא ראינו קלקול בזה ולא פירצה בזאת. ובודאי [אלו] אנחנו התחלנו לקבוע חדשים בבבל היה לו לראש ישיבה (הוא בן מאיר) להוכיח אותנו ולומר שניתם מנהג ועברתם על דברי רבותיכם. הנה נא יש בשיבות וקנים שהגיעו לגבורות וגם הוקינו מאד, וכולם אין אחד מהם זוכר שהוצרכו אנשי בבל לשאול עכור שנים וקביעות חדשים מא"י, אלא אתם [מנהג אבותיכם ביד]כם, וגם אנחנו מנהג אבותינו ביריגו, ואנחנו מעברים [את השנים ברשות לא ה]שגנו גבול... (J. g. R. חלק י"ד 54, ס' היובל צד 88). הלא נראה ברור שגם אחר חתימת התלמוד נקבעו החדשים והשנים בא"י.

וקביעת א"י נתקבלה תמיד בבבל. אף גם זאת נראה מדברי חכמי בבל כי החשבון שהיה ביד גאוני בבל מוצאו מארץ ישראל, ומשם הובא לבבל על ידי החכמים שנשלחו לארץ ישראל כדי ללמוד ולדעת את סוד העבור. וא"כ חשבון המולדות יצא מא"י, ואיך אפשר לומר שהוא נעשה על אופק בבל? — עוד על אחת אעיר. אלמלי היה מעם בן מאיר מיוסד בחילוק הזמן שבין א"י לבבל, בודאי לא היה נמנע מלגלות אותו בתשובתו על מענות חכמי בבל. אם באמת חשבון המועדות מיוסד על אופק בבל, הלא אז תהיה היוספת בן מאיר מיוסדת במשכנו, ומדוע העלים בן מאיר את מעמו שהיה יכול לנצח בו את החולקים עליו? בן מאיר חוזר וטוען רק שיש קבלה בידו כי גבול המולד הזקן הוא חצות ובמרת' חלקים, ושרק לו הרשות לקבוע חדשים, ושכני בבל מחויבים לשמוע לכל אשר יגיד, ומדוע לא טען בפשיטות: חצות היום העולה לפי החשבון הוא חצות היום בבבל, ולא חצות היום אצלנו בא"י, כי לחצות שלנו חמרים עוד אלף וח' חלקים? נגר טענה כזאת לא היו חכמי בבל יכולים להשיב מאומה. ואם כדברי בארנשמיין, מה היה לבן מאיר שהעלים את המעם המיוסד שלו, שהיה יכול בנקל לנצח על ידו את החולקים עליו, ובנגד זה בחר במשענת קנה רצוץ ואמר שקבלה בידו להוסיף במרת' חלקים, גם זויף את ארבעת השערים והכניס לתיכם את תרמ"ב חלקים האלה. הלא יכול היה בן מאיר לדעת מראש, כי חכמי בבל יכחישו את קבלתו, גם יאמרו לו: זויפת את ארבעת השערים.

והנה בארנשמיין בעצמו הרגיש בהמענה האחרונה שלי, וכמשיב עליה כתב כצד 86 כי חשבון העבור שלנו היה בימי בן מאיר כבר מקובל גם בא"י, וע"כ לא יכול בן מאיר לומר עליו שהוא שלא במשפט, ונלחץ למצוא לו דרך חידודים ולהוסיף תרמ"ב חלקים (דבריו מובאים להלן). אבל התשובה הזאת איננה מספקת כלל. ההוספה סתרה את החשבון יותר מאשר היה יכול המעם לסתור אותו. על ידי ההוספה קבע בן מאיר את המועדים שני ימים קודם הזמן הראוי להם על פי חשבון העבור שלנו. היש סתירה יותר גדולה מזו? כי על כן קמו נגד בן מאיר גאוני בבל וגם הרבה מאנשי א"י. ואם כן, נשארה על מקומה השאלה: מדוע לא אמר בן מאיר: יש קבלה בידי, וכן הוא באמת, כי חצות האמור בחשבון העבור הוא חצות בבל, ובהיות שחצות היום בא"י הוא מאוחר לחצות בבל, ע"כ נחויץ להוסיף על גבול המולד הזקן. ואחר שבן מאיר לא הסתייע בהמעם הזה, מוכח מזה שהמעם של בארנשמיין לא היה ולא נברא ולא עלה על דעת בן מאיר, וכי באמת חשבון המולדות אינו מיוסד על אופק בבל, רק על אופק א"י.

בהמשך המאמר מסיף בארנשמיין לבאר, כי היוספת בן מאיר יש לה יסוד בקורות חשבון העבור. לפי דעת בארנשמיין היתה חתימת החשבון הזה

בהמאה התשיעית לסה"נ, אחר שנעתק האלמניסם של תלמי מלשון יוון ללשון ערב. מן הספר הזה למדו בעלי העבור האחרונים לדעת את מדת החדש ולמצוא את המולד הראשון, הוא המולד של שנת היצירה הנחויץ לחשבון המולדות. בעלי העבור העתיקו את המולד הראשון של תלמי לשנת היצירה שלנו, ובני ארץ ישראל, שלדעתם נברא העולם בניסן, מצאו שמולד ניסן הראשון היה ביום ד', ט' שעות קנ"ב חלקים. ובני בבב, שלדעתם נברא העולם בתשרי, מצאו שמולד תשרי שאחר ניסן היה ביום ו', י"ד שעות תמ"ו חלקים. כי למולד ניסן הניכר נחויץ להוסיף יתרון המולד אחר ששה חדשים ב' ימים ד' שעות ותל"ח חלקים. עוד הוסיפו 936 חלקים, הוא חילוף הזמן בין א"י לבבל, כי המרחק ביניהן הוא י"ג מעלות (ועל כל מעלה יחשב ד' מינוטין או ע"ב חלקים), וע"כ יצא להם שמולד תשרי היה ביום ו', י"ד שעות, תמ"ו חלקים כנ"ל. בעלי העבור השליכו את החלקים ותפשו מספרים שלמים, והיה המולד הראשון לבני א"י בניסן יום ד' ט' שעות, והמולד הראשון בבבל בתשרי ביום ו' שעה י"ד. על ידי זה נולד חילוק בסך תרמ"ב חלקים בין המולד הראשון של בני א"י והמולד הראשון של בני בבב. כי אם מולד ניסן הוא ביום ד', ט' שעות, מחויב להיות מולד תשרי שלאחריו ביום ו' י"ג שעות תל"ח חלקים, ובני בבב חשבו שהמולד הראשון היה בתשרי ביום ו' י"ד שעות, עלול החילוק בתרמ"ב חלקים. לפי דעת בארנשמיין נשאר כן החשבון המסונה משך איזה זמן אחר חתימת סוד העבור, היינו בני א"י חשבו את מולדותיהם מן המולד הראשון ד', ט' בניסן, ובני בבב חשבו את המולדות מן ו', י"ד בתשרי. אחר כך, כן יאמר בארנשמיין, עזבו בני א"י את חשבונם וקבלו את חשבון הבבלים, היינו מן ו', י"ד בתשרי. במשך הזמן התבונן בן מאיר (או איזה חכם שקדם לו) כי בני א"י מתנהגים על פי חשבון שקר, יען כי החשבון לא יבשר לבני א"י אחר שהמולד בא"י הוא מאוחר מהמולד בבבל. וע"כ בקש תחבולות שבני א"י ישובו לחשבונם הראשון, שעל פיו יבוא המולד תרמ"ב חלקים אחר המולד הבבלי. בהיות שהמולד הבבלי היה כבר מקובל בא"י מזמן רב—כן יאמר בארנשמיין—לא יכול בן מאיר להשליך ממנו תרמ"ב חלקים, והיה מוכרח להוסיף את השיעור הזה על גבול המולד הזקן. בן מאיר, לא מצא עוד און לו לאמר: חשבון מולדותיכם הוא שלא כמשפט, אך נלחץ למצוא לו דרך חידודים ולהוסיף את ההבדל שבין שתי השיטות האלה תרמ"ב חלקים (מצד 84 עד צד 36).

זהו מהלך הרעיונים של בארנשמיין. סדרתי אותם בקצרה ובתוספת ביאור בהמקום הנחויץ, כדי להקל על הקורא הבנת שטתו ומענותי עליה, אשר אציע בזה.

חשבון העבור וחתימתו. בלתי אפשר בשום איפן להסכים כי בעלי העבור שלנו למדו לדעת את המולד הראשי מספרו של תלמי שנעתק

לערכית בהמאה התשיעית. היריעה הזאת היא יסוד כל חשבון העבור. לדעת מתי יפלו המולדות בהימים הבאים, בהכרח נחוי לנו לדעת מתי נפל המולד בתדש אחד מחדשי הזמן שעבר (ולאו דוקא מולד הבריאה). בלא מ' לר ראשי כזה אי אפשר כלל לדעת המולדות של הזמן הבא ולקבוע המועדות מראש. והנה הקביעה על פי חשבון היתה נהוגה באומה מן המאה הרביעית לסה"נ, כחמש מאות שנה קודם שנעתק האלמאניסם לערבית. ואיך יעלה על הדעת שבכל משך הזמן הרב הזה לא עלתה ביד המחשבים לבוא עד חקר איזה מולד ראשי מתקין? קרוב מאוד שהיהודים העלו את עקרי העבור מבבל, כשם שהעלו משם שמות החדשים. מדת החדש של הבבליים הוא קרובה למדת החדש שלנו, וסדר העבור היה אצל הבבליים נ"כ נ"ח אדו"ם, וע"כ קרוב מאד שהיהודים למדו כל זאת בבבל, כי בהיותם בבבל היו מוכרחים לקבוע את המועדים על פי חשבון. בארתי כל זאת בספרי מקדמוניות היהודים (צד 14¹). כארנשטיין בעצמו במאמרו פרשת העבור (הכרם צד 286) הסכים לזה, ושם בצד 297 כתב: "כי כמעט כל סדר חשבון העבור אצל הכשדים מתאים עם סדר חשבונם של ישראל". ועתה נשכח כל זה מלבו והנהו מוצא כי המולד הראשי, שהוא אבן פנת סוד העבור שלנו מיוסד על האלמאניסם, שהגיע לבעלי העבור בהעתקתו הערבית בהמאה התשיעית. באמת למדו היונים גם הם, ועם תלמי, את חשבון העתים מן הבבליים, ומדוע לא נאמר כי גם היהודים קבלו מהם את עקרי החשבון, כשהיו נחוצים להם בהיותם בבבל. אין ספק שבמשך הזמן נשתנה החשבון והרבה דברים נתקבלו ככללים שאין לסור מהם רק בעת חתימת העבור. אך לא יעלה על הדעת שהחשבון שלנו לא נגמר קודם המאה התשיעית אם חתימת העבור היתה הזמן רב אחר רב יהודאי גאון ואחר שעמדו הקראים, איך אפשר שאין מן הענין הנכבד הזה זכר בשום מקום? הלא יש לנו ספרים ותשובות רבות מן הזמן ההוא, ואין בכלם שום זכר מתקין חשבון העבור. ידוע כי הקראים התנגדו תמיד לחשבון העבור של הרבנים, ומדוע לא יגידו הקראים בויכוחיהם כי החשבון הזה חדש הוא ונעשה בזמן מאוחר. לפי דעת בארנשטיין היתה חתימת חשבון העבור בהמאה התשיעית. משך איזה זמן היה לבני א"י מולד ראשי משונה מהמולד הראשי של הבבליים, ובהכרח נקבעו בא"י המועדים בזמן אחר מאשר נקבעו בבבל. אחר זה קבלו בני א"י את חשבון הבבליים והתנהגו על פיו משך איזה זמן, עד שבא בן מאיר בראש המאה העשירית והשתרל שבני ארצו ישובו לחשבונם הראשון. האפשר שכל השינויים האלה עברו מבלי להשאיר שום רושם בספרותנו יספרות הקראים? — חוץ מזה יש ויש הוכחות כי חשבון העבור שלנו נתקן

(1) שם שורה כ"ב נדפס בטעות השנה השלישית וצ"ל השנה הששית.

קודם המאה התשיעית. וזל רב אחא משבחא בשאלתות סוף פ' ויקהל (לפורים): וזה ששנו חכמים חל להיות בשבת כפרים מקדימין ליום הבנייה. בזמן חכמים הראשונים שהיו בקיאים בחשבון מולד ובדקדוקי סוד העיבור היה יום ערבה בא בשבת ופורים בשבת ... אבל היום שאין חכמים בקיאים בחשבון תולדות לבנה ובדקדוקי סוד העיבור נזרו חכמים שלא להוציא לולב... מזה נראה כי בימי רב אחא משבחא, שחי בהמאה השמינית לסה"נ, כבר היה חשבון העבור שלנו מסודר ומקובל באומה, ויום הערבה ופורים לא באו בשבת—עוד זאת, חכמי בבל בתשובתם לבן מאיר (הבאתי דבריהם לעיל) כתבו, כי זקנים שהגיעו לשמונים שנה העידו, כי בכל ימיהם קבעו בכבל את המועדים על פי החשבון שלמדו חכמי בבל בהזמן שקדם להם אצל בני א"י ושקודם לזה היו שולחים מבבל לא"י לשאול על קביעת המועדים, מזה מוכח שבראש המאה התשיעית היה סוד העבור כבר נגמר ונתקבל, ושכני בבל קבלו את חשבון העבור שלהם מא"י. גם מוכח מזה כי בראש המאה התשיעית לא היה שום חילוק בחשבון העבור בין בני א"י ובני בבל מסכת המולד הראשי.

מולד היצירה. לחשוב ולדעת מתי יפלו המולדות נחוץ שיהיה בירינו מולד ראשי, היינו לדעת מתי נפל מולד איזה חודש בהזמן שעבר או בהזמן ההיה. ד"מ כשנרע שבהשנה שעברה היה מולד תשרי ב', ה', ר"ד, נוסף על זה ד', ח', תתע"ו, הוא יתרון המולד בשנה פשוטה. ויעלה שמולד תשרי בהשנה הבאה יהיה ביום ו', י"ד שעות. לפי זה בלתי נחוץ לנו כלל לדעת את המולד של שנת היצירה, אבל תספיק יריעת איזה חודש שיהיה. ולהיפך לא נוכל לדעת את מולד היצירה אם אין בירנו מולד ראשי, כי רק על ידי המולד הראשי נוכל להגיע למולד היצירה, בחשבנו למפרע עד שנת היצירה. מולד ראשי היה בהכרח ביד בעלי העבור מאז ומקדם. ברבות הימים חשבו בעלי העבור למפרע והגיעו למולד היצירה, וקבלו אותו למולד ראשי בחשבנם את המולדות. והנה מולד היצירה משתנה בהשתנות המנין ליצירה בשנים או בחדשים. וזל ר' אברהם בר חייא הנשיא בספר העבור צד 96 בנוגע לעניננו: כבר נודע שדעת החכמים הסכימה שהעולם נברא בתקופת ניסן ומולד ניסן זה היה ביום רביעי מ' שעות הרמ"ב חלקים, ואנו מונין ר"ה מתשרי, ובכאן נחלקו החכמים לעבור. יש מהם שהתחילו למנות מתשרי שהיה לפני ניסן זה ואמרו יום אחד בשנה חשוב שנה וכל שכן ששה חדשים, ומפני זה פחתו ממולד ניסן ב"ד תל"ח שהוא סימן ששה חדשים במולדות, ועלה ביום ה' שעות ר"ד חלקים מליל שני, והיה להם מולד תשרי אשר לפני ניסן בהר"ד. וכל החשבון הזה חושבין כל אנשי הארצות האלה אשר הם אנשי מערב, והם מעברין את השנים במחזור על סימן גי'ח א"ד ז"מ. ויש מהם שלא חששו לששה חדשים האלה והתחילו למנות מתשרי הבא אחר ניסן שבו נברא העולם, ומפני זה הוסיף (צ"ל הוסיפו) בו זמן ששה חדשים

במולדות על מולד ניסן הראשון ועלה בידו (צ"ל בידם) מולד תשרי של אחר ניסן זה י"ד שעות שלמות מיום הששי והתחילו למנות סדר עולם מתשרי זה. ואלו הם אנשי מורה, והם מעבירים את השנים במחזור בהז"י ג"ה, וביניהם ובין אנשי מערב [חילוק] בחשבון שנה אחת. ואין המחלוקת דוגה מביא שום ספיקא בחשבון לא בעבור השנים ולא בקבוע המועדים... עיר נזכר מולד ראשון ביונתן בן עוזיאל לבראשית א', ט' (ע' ס' היובל צד 126) שהיה ד', ב', ת"ח, לפי שהוא הוסיף על חשבון בהר"ד עוד שנה אחת. כל המולדות ליצירה האלה מיוסדים על מולד ראשי אחר, ואין ביניהם שום חילוק. המולד ישאר אחד בין שנחשוב אותו על פי החשבון האחד או על פי החשבון האחר.

אחר שכל המולדות הראשונים שהגיעו אלינו מתאימים זה לזה וכלם מיוסדים על מולד ראשי אחד, לא נוכל להסכים בשום אופן להשערת בארנשטיין, האומר שבעת חתימת העבור היה לבני א"י מולד ראשון משונה בכדי תרמ"ב חלקים מן המולד הראשון של בני בבל, כי אין שום זכר ורמז שהמולד הראשון של בני ארץ ישראל היה ד', ט'. אדרבה שני המולדות הראשונים של בני א"י, היינו מולד בהר"ד ומולד יונתן בן עוזיאל, שנתחבר בא"י, שניהם גם יחד מתאימים עם המולד הראשי שהיה יסוד חשבון הבבליים, היינו וי"ד.

והנה בארנשטיין נאחו ומסתבך בהשערתי כתב בצד 41: "והרעת נותנת כי בשומם להם (בני א"י) חודש ניסן של יצירה לעיקר, תפסו גם הם מספר שלם למולדו, כמו שעשו בן המונים מתשרי שקבעוהו מנין שלם", כאלו היה זה דבר ברור שהמספר השלם של בני בבל יצא על ידי השלכת החלקים. אין זה אמת, אנשי בבל שמנו למולד וי"ד לא השליכו שום חלק למען יהיה בידם מספר שלם, אבל המספר השלם הזה יצא להם בחשבם מן המולד הראשי למפרע, או בהוסיפם ב', ד', תל"ח על מולד ניסן הראשון שהוא ד', ט', תרמ"ב.

רחוק מאד לומר שבעלי העבור השליכו מן המולד הראשון את החלקים כדי שיהיה בידם מספר שלם. בעלי העבור דקדקו בחשבוניותיהם כחוש השערה, הם תקנו לדורות לקבוע ר"ה בו ביום אם מולד תשרי נופל בשעה י"ז ואלף וע"ט חלקים, ואם המולד נופל חלק אחד אחר זה, היינו בשעה י"ח, הם דוחים את ר"ה ממקומו. ואיך אפשר להאמין שהם השליכו כמה מאות חלקים מן המולד הראשון בלי שום טעם אחר, רק כדי שיהיו בידם מספרים שלמים? —

ב. טעם המחלוקת לפי דעתי.

ידוע כי בחשבון העבור שלנו נדחים המועדים מ-מקומם פעמים רבות לרגלי כ"לים ידועים שנתקבלו כעקרנים שאין לזוז מהם. ביחוד נדחים

המועדים הרבה פעמים על ידי הכלל שראש השנה לא יפול באחד מימי אד"ו, והכלל שהמולד שחל סחצות היום והלאה הוא מולד זקן. כשיצטרפו שני הכללים האלה יעתקו המועדים שני ימים מן הזמן הראוי להם. למשל כשמולד תשרי חל בחצות יום ג', או יעתק ראש השנה ליום ה', כי הוא נדחה מיום ג' מסבת המולד הזקן, ומיום ד' הוא נדחה יען כי לא אד"ו ראש. עוד יש כללים אחרים שעל ידם נעתק ר"ה לפעמים, ופסח נעתק הרבה פעמים אף כשמולד תשרי וניסן היה קודם חצות הכללים האלה גורמים שהמועדים נקבעים יום או שני ימים אחר הזמן הראוי להם על פי צווי התורה. הדבר הזה היה לפי דעתי רע בעיני בן מאיר. וע"כ בקש תחבולות להמעיט את הדחיות ככל האפשרי בהיות שחשבון העבור שלנו אינו יכול להתקיים בלא דחיות, לא עלתה על דעתי בן מאיר לבטל את הדחיות לגמרי, אבל השתדל לתקן שהמועדים לא יהיו נדחים רק לפעמים רחוקות, ובחידוד שלא יהיו נדחים שני ימים. בן מאיר מצא שאין עצה ואין תחבולה אחרת לעצור בעד הדחיות הרבות אם לא נרחיב מעט את גבול המולד הזקן, ולתכלית זאת הוסיף על גבול המולד הזקן תרמ"ב חלקים. על ידי ההוספה הקטנה הזאת עלתה באמת בידו לבטל דחיות הרבה שהיו ראויות לבוא בימיו על פי חשבון העבור שלנו. זהו לפי דעתי מעט המחלוקת בין בן מאיר ויישובות בבל, שלא רצו לסור מן החשבון המקובל. נתבונן נא על החילוקים שנטלו ביניהם על ידי הוספת בן מאיר כומן המחלוקת, היינו בשנות תרפ"ב תרפ"ג ותרפ"ד.

חילוק א. בשנת תרפ"ג ליצירה, ארל"ג לשטרות, היה מולד תשרי ביום ד', י"א שעות התקל"ג חלקים.

..... ניסן . . . א', ה' . . . ג' . . .

הכבליים עשו את חשון וכסליו שלמים, ודחו את הפסח ליום ג'.
בן מאיר עשה חשון וכסליו חסרים, וקיים את הפסח ביום א'.

חילוק ב' ונ'. תרפ"ג ליצירה, ארל"ד לשטרות, חל מולד תשרי ביום ג', ט' שעות, תמ"א חלקים.

..... ניסן . . . ה', י"ג . . . תתצ"ט . . .

הכבליים דחו את ר"ה ליום ה', ודחו את הפסח ליום ז'.
בן מאיר קיים את ר"ה ביום ג', וקיים את הפסח ביום ה'.

חילוק ד'. תרפ"ד ליצירה, ארל"ה לשטרות, חל מולד תשרי ביום ז', י"ח שעות, רל"ז חלקים.

הכבליים דחו את ר"ה ליום ב'.
בן מאיר קיים את ר"ה ביום ז'.

כל החילוקים האלה נולדו מסבה, שבשנת תרפ"ד הוכרחו הכבליים לדחות ר"ה מיום ז' ליום ב', יען כי המולד חל רל"ז חלקים אחר חצות, ונעשה לפי דעתם מולד זקן. אבל בן מאיר קיים את ר"ה ביום ז', יען כי לפי דעתו אין המולד נעשה זקן עד שיעברו תרמ"ב חלקים אחר חצות. מן החילוק הזה נובעים שאר החילוקים בשתי השנים הקודמות, כמו שבארתי במאמרי במ"ע רעווי צד 178. מן החילוקים האלה נראה שעל ידי ההוספה הקמנה מן תרמ"ב חלקים שבן מאיר הוסיף על גבול המולד הזקן עלתה בידו לקיים בשלשלת שני המחלוקת את המועדים בזמנם. בשנת תרפ"ב קיים בן מאיר את הפסח ביום א', שהיה היום הטי' אחר מולד ניסן, אבל הכבליים היו אז מוכרחים על פי שיטתם לדחות את הפסח ליום ג', שהיה היום הי"ז אחר מולד ניסן, אף על פי שמולד ניסן חל קודם חצות ולא נעשה זקן. בשנת תרפ"ג קיים בן מאיר ר"ה ביום המולד, הוא יום ג', גם קיים את הפסח ביום ה', שהיה היום הטי' אחר מולד ניסן. אבל הכבליים דחו ר"ה ליום ה' ואת הפסח דחו ליום ו', אף שמולד ניסן היה קודם חצות. כמו כן קיים בן מאיר בשנת תרפ"ד ר"ה ביום ז' שהיה יום המולד, והכבליים דחו אותו ליום ב' (בהפסח של אותה השנה לא היה שום חילוק).

הלא נראה מזה שמעם המחלוקת הוא, יען שבן מאיר ראה שעל פי חשבון העבור שלנו אנו מתרחקים יותר מדי ממצות התורה, ורצה לתקן את המעוות הזה על ידי הוספת תרמ"ב חלקים, שהוסיף על גבול המולד הזקן.

מעם בן מאיר כפי שבארתי אותו יוצא בולט מהחילוקים שהבאתי, ובלתי צריך לדאיות. בכל זאת אמרתי להעיר, כי בדברי המתנגדים לבן מאיר יש רמזים על המעם הזה.

חכמי כבל כתבו בתשובתם לבן מאיר: ואם תאמר נקבע שנה ראשונה (היינו שנת תרפ"ב) חסרה כדי שיעשו המועדים בזמניהם... (ס' היובל צד 89) מזה נראה שבן מאיר מען, שעל פי שטת הכבליים נעתקו המועדים מזמנם, ושעל פי שטתו נשארו במקומם.

עוד כתב איזה משיב בלתי ידוע: והששי, כתב בו [לפי חשבונם יר] חק (ו) יום ניסן מיום מולדו מ"ג שעות, והיה בעיניו (בעיני בן מאיר) כי הדבר הזה תמיה מאוד... (שם צד 98). גם מזה נראה שאחת המענות של בן מאיר היתה, שעל פי שטת הכבליים נדחים המועדים ממקומם הרבה יותר מדי, היינו להיום השלישי, ושכן מאיר רצה לתקן את המעוות הזה והוסיף תרמ"ב חלקים על גבול המולד הזקן. עוד מעידים חכמי כבל והמשיב הנזכר שבן מאיר אמר שהכלל כי המולד נעשה זקן אם יפול מחצית היום

(1) כן נראה לי להשלים את החרזון שבכתב יד. בארגשניין השלום: לוא יתכן שירחק.

ולמעלה, זה ניהג רק במולד ניסן שחל בשבת, ובמולד תשרי שחל ביום ב' (שם צד 90 גס 95) . . . לפי זה מורה בן מאיר שמולד ניסן שנפל ביום ז' ומולד תשרי שנפל ביום ב' נעשה זקן תיכף בחצות היום, גם בלא תרמ"ב חלקים, ורק כשיפול המולד בשאר ימי השבוע (ניסן בימי אנ"ה, ותשרי בימי נה"ז), רק אז אינו נעשה זקן אלא בעת שנפל תרמ"ב חלקים אחר חצות היום. מכאן יש הוכחה שבן מאיר לא הוסיף תרמ"ב חלקים על גבול המולד הזקן מסכה שיש חלוק בזמן בין א"י לבבל, או מסכה שהיה לבני א"י מולד ראשון משונה מן המולד הראשון של בני בבל. כי אלמלי כן, הלא אין שום חילוק אם מולד ניסן חל ביום ז' או בימי אנ"ה, גם אין שום חילוק אם מולד תשרי חל ביום ב' או בימי נה"ז. כי החילוק בזמן ובהמולד הראשון שיה ובלתי משתנה בכל ימי השבוע, אלא ודאי שכונת בן מאיר בהוספתו היתה, שהמועדים לא יהיו נדחים הרבה מזמנם הראוי להם, וע"כ הוסיף תרמ"ב חלקים רק על כולד ניסן הניפל בימי אנ"ה ועל מולד תשרי הניפל בימי נה"ז. כי אם המולד נעשה זקן בימים האלה או נדחים המועדים שני ימים, היינו יום אחד מסכת המולד הזקן ויום אחד מסכה שלא אד"ו ראש ולא בד"ו פסח. אבל לא הוסיף מאומה על מולד ניסן שחל ביום ז' ועל מולד תשרי שחל ביום ב', כי מהימים האלה אין המועדים נדחים רק יום אחד מסכת המולד הזקן, כהיות שהימים הנאים אחריהם כשרים שהיו בהם ר"ה ופסח. וזהו שהיה הדבר תמיה בעיני בן מאיר שהמועדים יהיו נדחים מ"ג שעות (שני ימים).

מכל האמור יוצא שמעם המחלוקת הוא יען שבן מאיר רצה לתקן שהמועדים לא יהיו נדחים ממקומם הרבה יותר מדי על ידי המולד הזקן, ומה גם שלא יהיו נדחים בעת שהמולד לא נעשה עוד זקן.

יש זכר שבעיני אנשי א"י היה הדבר חביב מאוד לקיים את המועדים בזמנם בלי דחייה, בארבעת השערים של בני א"י שנדפסו ב' שכל טוב נאמר בסוף שער ד': ואם נולד ניסן מתחלת הלילה עד תרמ"א חלקים משעה ב' ליום שבת קובעין הפסח בו ביום שהוא בתורה, ואם נולד אחר תרמ"א חלקים משעה ב' ליום שבת זקנה היא ודוחין הפסח מיום ז' ליום א'... (ס' הויב"ל 119). הרי שהיה הדבר חביב בעיני הכותב שהפסח מתקיים ב' היום שהוא בתורה. ה' בארנשטיין העיר שם בצדק כי הלשון הזה נמצא גם בחלופי מנהגים שבין בבל וא"י, ד"ס: בני א"י עושים יום אחד כמצות התורה (הוצאת ר"י מיללר סימן מ"א), הרי שהיה חביב בעיני אנשי א"י כשיכלו לקיים המצות כמו שהן בתורה מבלי שום שינוי. וכן השתדל בן מאיר על ידי הוספתו שהמועדים יתקיימו בהימים הכתובים בתורה.

כונת בן מאיר בהוספתו היתה איפוא למעט ברחיות ככל האפשרי,

ובפרט בהרחיות להיות השלישי. בן מאיר לא יכול לעשות שום תקנה בהרחיות לא אד"ר ראש ולא בד"ר פסח, יען כי בהרחיות האלה אי אפשר לעשות תקנה במקצת. ולבטל אותן לגמרי לא יכול בן מאיר, כי הרחיות האלה כבר נזכרות בתלמוד כמו שבארתי במאמרי במ"ע רעווי חלק מ"ב צד 176 (1). וע"כ עשה הקנה בהרחיה מסכת מולד וקן. יען כי בהרחיה הוואת אפשר לעשות תקון ע"י הוספה קמנה. ויען שאין הרחיה הוואת נזכרת בתלמוד, וגם מעמה כלתי מבואר היטב.

לפי דעת רוב המעברים מיוסרת דחית המולד הוקן על המאמר: נזכר קודם חצות בירוע שנראה סמוך לשקיעת החמה, לא נולד קודם חצות בירוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה (ר"ה ב' ע"ב) (2). אבל הסוגי' הוואת בר"ה היא סתומה מאד, גם קשה להבין איך יוצא משם. כי המילד שחל בחצות או אחר חצות וקן הוא. בעל יסוד עולם כתב: הוואל ובכל מולד כזה כפי מה שנתבאר בפרק שעבר לא היו ב"ד קובעים אלא ביום שלישי למולד כיון שאין הלבנה החדשה יכולה להראות אלא בסוף יום המילד הוואת באמצע א"י ואינו מן הדין שנקבע אז אותו ביום המולד, כלומר בשני ימים קודם קביעת ב"ד, אלא יותר או נכון שנדחה קבוע ר"ה בכל מולד וקן עד למחרת יום המולד אם יהיה בימי בנה"ז, או למחרת מחרתו, אם אינו מהם. וכזה תהיה קביעתו מכוננת עם קביעת ב"ד (יסוד עולם מאמר ד' פ"ט). לפי זה מעם הרחיה מסכת

(1) ע' מה שכתב בארנשטיין אודות הרחיות בספר היוכל צד 133. בארנשטיין לא זכר שם את שמי, כמו שלא זכר אותו גם במקומות אחרים. ד"ם: על הפראגמטיט שהוציאו לאור אדלער וברודיע העירותי אני בראשונה שהווא נובע מס' המועדים לרס"ג, ע' מ"ע R. E. J. חמ"ב צד 191, וע' ס' היוכל צד 74. כן העירותי שחרווי ר' יוסי נהרואני הם מיוסדים על ארבעת השערים שהיו לעיני רס"ג וכן מאיר שם צד 204, וע' ס' היוכל צד 73. כמו כן העירותי שלעיני ר' אביתר היה בסנהדרין ה' ע"ב נוסח זר ומשונה מהנוסח שלנו, וכי גם בס' והוהיר תובא הנוסח הזה, וכתבתי כי מזה אולי יש להוכיח שם והוהיר נתחבר בא"י, ע' R. E. I. חלק מ"ו צד 201, וכן כתב בארנשטיין בס' היוכל צד 49. ע' כוואת גם אודות הר חיותם להלן פרק ד'.

(2) במכתב חכמי בכל אודות ארבעת השערים של בן מאיר נאמר: ומסורת שער רבועי תצ"א ור"ד ותקפ"ט כאשר מסרו לנו רבותינו כהלכה למעשה, ולא כהלכה למעשה בלבד למדנו את המסורת האלה, אלא אף מן התלמוד יש להן עיקר. כי כן למדנו רבותינו: אמר שמואל יכלנא לתקונה (צ"ל לתקוני) לכולה גולה, אמר ליה אבה בר (צ"ל אבא אבה דר') שמואל יכלנא לתקונה ידע מר הא מלאה דתנא בסוף (צ"ל בסוף) העיבור נולד קודם חצות או אחר חצות, אמר ליה לא, אמר ליה ומדחא לא ידע מר ואיכא מילי אתרנייתא דלא ידע מר (ר"ה ב' ע"ב). ומפרשי רבנן מאי נהני מילי אתרנייתא ר"ד ות"ח תצ"א ותצ"א (צ"ל ותצ"ח) ותקפ"ט (ס' היוכל צד 116). מזה נראה שגם לדעת חכמי בכל הרחיה מסכת המולד הוקן מיוסרת על המאמר נולד קודם חצות וכו'. אבל הטעם הוואת אינו מתורו ככו שבארתי, והפירוש שבמילי אתרנייתא הכונה לר"ד ות"ח וכו' אינו אלא דרש, וע' פירוש רבנו הננאל בר"ה שם.

מולד זקן הוא כדי שהמועדים יפלו באותם הימים שהיו נפלים בהם בעת שהקביעה היתה על פי הראיה, כי ד"מ אם מולד תשרי נופל בחצות או אחר חצות יום ג' אין הלבנה נראית בערב אותו היום, ואין עדי ראיה באים ביום ד', וע"כ נקבע ר"ה ביום ה', הוא היום השלישי להמולד. וע"כ דוחים גם בעלי החשבון את ר"ה ליום ה' כשמולד תשרי נופל ביום ג' בחצות או אחר חצות היום. הטעם הזה אינו מחוור, המעברים על פי חשבון אינם מתכוונים כלל שקביעתם תתאים עם קביעת בעלי הראיה. בעלי הראיה קבעו ר"ה בזהיום שאחר מולד תשרי אחר שבאו עדי הראיה, אבל בעלי החשבון קובעים ר"ה ביום המולד עצמו אם המולד חל קודם חצית. כשמולד תשרי נופל אחר חצית יום ב', קובעים בעלי החשבון ר"ה ביום ג', אבל בעלי הראיה קבעו אותו ביום ד', כי הלבנה לא נראתה בסוף יום ב' ולא באו עדים ביום ג'. ומה זר הדבר לדחות את ר"ה מיום המולד מסבה שהלבנה לא תהיה נראית בהערב הבא? הערב הזה שייך ליום הבא ולא ליום המולד, ועל כן באמת אין חילוק בזה בניגע ליום המולד.

מעם אחר לדחיית המולד הזקן נמצא בחרווי ר"י נהרואני על ארבעת השערים. הוא כתב שם: גבול יום קדוש (ראש השנה) עד חצי יום, ניעת זמן מיספ לקרבן איום (היום?), ע' מ"ע הנ"ל צד 280. לפי זה נעשה המולד זקן יען שחל אחר שכבר הגיע זמן המוסף. כפי הנראה בתחלת ההשקפה מיוסד זה על מה שיסופר במשנה ר"ה ל' ע"ב: בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום. פעם אחת נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלויים בשיר, התקינו שלא יהיו מקבלים אלא עד המנחה. משחרב בית המקדש התקין ריב"ז שיהיו מקבלין עדות החדש בל היום. ובגמרא אמרו שם: א"ל ר' יורא לאהבה בריה פיק תני להו והתקינו שלא יהיו מקבלין עדות החדש אלא כדי שיהא שהות ביום להקריב תמידין ומוספין ונסכיהם ולומר שירה שלא בשיבוש (ע' ירושלמי ר"ה פ"ד ה"ה, גם תענית פ"ד ה"ג). לפי זה דחו בעלי החשבון ר"ה בעת שהמולד חל בחצות או אחר חצות, יען כי כבר הגיע זמן מיספ, ובעת שביט המקדש היה קיים לא קבלו את עדי החדש אחר שהגיע זמן מוספ, אך מה לבעלי החשבון ולהקביעה בעת שהבית היה קיים? וחזק לזה הלא התקין ריב"ז שיהיו מקבלים את העדים כל היום? וע"כ נראה שכינת נהרואני היא, שהמולד הזקן נדחה יען שכבר עבר עקר היום, כי אחר חצות היום מתחיל זמן בין הערבים כמו שאמרו בפסחים ס"א ע"א: שחמו (לקרבן פסח) קודם חצות פסול משום שנאמר בין הערבים, ובירוש' תענית פ"ג ה"א אמרו: קודם חצות לא ישרימו עד כדון צפרא, הא לאחר חצות ישרימו שכבר עבר רובו של יום. וע"כ נדחה ר"ה כשהמולד חל בחצות או אחר חצות, יען כי עקר היום שייך להחדש שעבר, אחר שכבר התחיל זמן בין הערבים! כפי הנראה הרשה לעצמו בן מאיר להרחיב את גבול המולד הזקן

מן המעם האמור. כי אף שתיכף אחר חצות מתחיל זמן בין הערבים, בכל זאת זמן הקרבת תמיד של בין הערבים הוא משש שעות ומחצה, כמו שאמרו בברכות כ"ז ע"ב: ואיוזו היא מנחה גדולה משש שעות ומחצה ולמעלה. וכן מסיק רבא בפסחים נ"ח ע"א שמצות תמיד של בין הערבים היא משינמו צללי ערב היינו משש ומחצה. וכן נראה שם שלדברי הכל, בין לר' ישמעאל ובין לר' עקיבא זמן מוספין הוא בשש וזמן תמיד של בין הערבים משש ומחצה. וע"כ אפשר שבן מאיר הוסיף איוז סכום חלקים על גבול המולד הזקן, כי חצות היום אינו עוד בין הערבים.

יהיה איך שיהיה זה ברור שמטרת ההוספה שהוסיף בן מאיר היא, כדי שהמועדים לא יהיו נדחים ממקומם יותר מדי.

נשאר עוד לחקור מדוע הוסיף בן מאיר דוקא תרמ"ב חלקים, לא פחות ולא יותר. בתוך הכתבים שהגיעו אלינו לא נמצא שום רמז אשר יוכל להופיע אור על זה, וע"כ לא נוכל להגיד בהתרת השאלה הזאת שום דבר ברור, ונוכל רק לשער השערות. במ"ע, E.a.E.j חלק מ"ד צד 320 שערתי כי בן מאיר נגרר בזה במעות אחר ארבעת השערים של בני ארץ ישראל, בהשערים ההם נקרא מולד ניסן בעת שהפסח נדחה ממקומו ג"כ בשם מולד זקן, כאלו הפסח נדחה ממקומו מסבה שמולד ניסן היה מולד זקן. בשער א' מארבעת השערים של בני א"י שנדפסו בס' שכל טוב נאמר: "ומולד ניסן יהיה באותה שנה עד שעה ותרמ"א חלקים ליום ג'. קובעין הפסח ביום ג'. ואם נולד ניסן אחר זה המנין אפילו חלק אחד, כגון תרמ"ב, זקן הוא ודוחין הפסח ליום ה'". הנה הסבה שפסח נדחה בעת שמולד ניסן חל בשעה י"ג (לפי החשבון שלנו שמונים כ"ד שעות בהלילה והיום) ותרמ"ב חלקים אינה זקנותו של מולד ניסן, כי הוא לא הגיע לזקנה. אך הסבה היא שמולד תשרי הבא אחר ששה חרשים ביתרון ב' ימים ד' שעות ותל"ח חלקים יחול ביום ה' י"ח שעות (בחצות היום), ויהיה זקן ור"ה ידחה ליום ו', וע"כ מוכרחים אנחנו לדחות גם את הפסח הקודם. אבל למראית עין נראה מן הדברים שהבאתי מארבעת השערים של בני א"י שהפסח נדחה יען כי מולד ניסן נעשה זקן כשחל בשעה י"ג ותרמ"ב חלקים. וכן נאמר שם עוד: ומולד ניסן יבוא עד ד' שעות ותתמ"ה חלקים, ולשנה הבאה יבא מולד ניסן עד שעה ותרמ"א חלקים ליום ה', והפסח ביום ה'. ואם יעבור אפילו חלק אחד על מנין זה כגון לא"ד (ליל א' ד' שעות) תתמ"ו, זקן הוא... ולפיכך מרחשון וכסליו שלימין כרי שלא יהא מולד ניסן האחד (צ"ל האחר) בתרמ"ב חלקים משעת ב' ליום ה' ויהא הפסח צריך להדחות מיום ה' ליום ו'. גם פה ראה בן מאיר כי מולד ניסן אינו נעשה זקן ע"י השעות לבד, רק אחר עבור עוד תרמ"ב חלקים. וע"כ אפשר שמסבה זו הוסיף תרמ"ב חלקים גם על הגבול של מולד תשרי. ע' מה שכתב בארגשטיין נגד ההשערה הזאת בס' היוכל צד 62.

עוד אפשר לומר כי בן מאיר לא רצה להוסיף על גבול מולד תשרי סכים חלקים אשר יצטרפו לשעה שלמה אחר עביר ו' חרשים. כי הנה ידוע שהמולד נעתק ממקומו אחר ששה חרשים כרי ב' ימים ארבע שעות ותל"ח חלקים. וע"כ כשמולד תשרי חל ב"ח שעות ותרמ"א חלקים, החלקים האלה אינם מגיעים לשעה שלמה אחר ששה חרשים, כי תרמ"א ותל"ח עולים רק לס"ך אלף שבעים ותשעה חלקים. אבל אם מולד תשרי הוא ב"ח שעות ותרמ"ב חלקים, או יגיעו החלקים האלה בחודש ניסן הבא לאלף ושמונים חלקים שהם שעה שלמה. וע"כ אחר חצות ותרמ"א אין המולד נעשה וקן לדעת בן מאיר. אבל גם זה אינו אלא השערה פורחת באויר, ולא נחלים שום דבר עד אשר יתגלו כתבים חרשים, שמהם נלמוד לדעת בבירור מדוע הוסיף בן מאיר דוקא תרמ"ב חלקים על גבול מולד תשרי.

ג. חשבון אמרית במרית.

דחיית ניסן גם כשהמולד חל קודם חצות.

בזמן בן מאיר היו כל פרמי חשבון העבור שלנו כבר ערוכים ומסודרים בארבעת השערים, ומקובלים בכל תפוצות ישראל. בן מאיר דוסיף על הגבולים של ארבעת השערים תרמ"ב חלקים, ועל ידי זה נקבעו המועדים בימים אחרים מכפי שנקבעו על פי ארבעת השערים. נגד בן מאיר קמו נאוני וחכמי בכל, ור' סעריה שהיה ממצרים, וגם בארץ ישראל היו הרבה מתנגדים לבן מאיר. האם יצא בן מאיר לחלוק על ארבעת השערים מדעת עצמו, אחר שהתבונן כי בשנות תרפ"ב ותרפ"ג ותרפ"ד נעתקים על ידם המועדים שני ימים מן המולד, או אולי מצא לו עוד באיזה ספר קרמון שהיה משונה בחשבוניותיו מן ארבעת השערים? על השאלה הזאת לא נוכל להשיב בבירור כי יש הוכחות לכאן ולכאן.

בתשובתי הראשונה לבני בכל מביא בן מאיר כמה פעמים את ארבעת השערים כספר מקובל שממנו יוצאת כל תורת העבור, ואינו חולק עליהם. אך כנגד זה הוא מוסיף על הגבולים שבהשערים ההם תרמ"ב חלקים, כאלו היה כתוב בן בהשערים שהיו לו, מבלי להגיד כי את החלקים האלה הוסיף הוא מדעתו. בן מאיר הוסיף תרמ"ב חלקים גם בארבעת השערים עצמם והפיץ נסחאותיו בקהל. בצדק כתב עליו ר' סעריה גאון בס' המועדים שלו: ויעש ארבעה שערים אשר לא היו בין ישראל... לא ירא אלהים לדבר על גביאיו שקר וכזב ולא חמל על צעירי הצאן פן ישנו בשעריו אשר בדאם לו (1). והנה אין לומר שבן מאיר מצא גירסא אחרת בהשערים שהיו לנגד

(1) כמ"ע R. d. E. j. חלק מ"ב צד 194, ס' חיובל צד 78. נגד ארבעת השערים

מהדרות בן מאיר ערכו חכמי בכל מכתב מיוחד. ע' פרק ד'.

ענינו, כי אחד שהחולקים על בן מאיר מענו כי בהשערים אין זכר לתרמ"ב חלקים, לא השיב להם בן מאיר מאימה ע"ז, רק אמר שאין לסמוך תמיד על ארבעת השערים. וזל חכמי בבל בהשיבם לבן מאיר: ושכתב ראש הישיבה (הוא בן מאיר) שאין אנו נסמכין באלה שתי (שלש ?) שנים על ארבעה שערים, מפני מה אבותינו בדורות הראשונים לא סמכו בכל השנה (צ"ל השנים) אלא על ארבעה שערים, ואנחנו לא נסמך עליהם (ס' היוכל צד 90). הלא נראה מזה שגם בהשערים שהיי לעיני בן מאיר לא נזכרו תרמ"ב חלקים, רק הוא הוסיף איהם בהשערים, ושכן מאיר הודה שברא מלבו את החלקים הניספים, כי אלמלי מצא אותם באיזה ספר קדמון, מדוע לא הביא ראה להיפסתי מן הספר ההוא, ולמה הי' לו לזייף את ארבעת השערים, ומה הכריחו לומר אחד זה שאין לסמוך על השערים בשנים ידועות ?

האמנם מצד אחר אפשר שהגיע לבן מאיר בכתב או בעל פה חשבון משונה מחשבון ארבעת השערים, והיה נקרא חשבון אמר"ת במר"ת, ובהחשבון הזה היתה ההוספה מן תרמ"ב חלקים על גבול המולד הזקן, ואילי היו בו עוד שניים אחרים. בן מאיר התבונן שמטרת ההוספה הזאת היא כדי למעט בדחיות המועדים על ידי המולד הזקן, וכדי למעט בדחיות הפסח בעת שמולד ניסן לא הגיע עוד לזקנה, כמו שראינו כל זאת בהפרק השני. הדבר הזה מצא חן בעיני בן מאיר וקבע את המועדים בשנות תרפ"ב—תרפ"ד על פי חשבון אמר"ת במר"ת, והכניס את ההוספה לתוך ארבעת השערים, כדי שהקביעה שלו לא תתנגד לחשבון שהיה מקובל באומה כדבר שאין לסור ממנו. בן מאיר הביא בתשובתו הראשונה לחכמי בבל את ארבעת השערים עם ההוספה, וחשב כי לא יערערו על ההוספה, וע"כ לא באר בתשובתו הראשונה הזאת את טעם ההוספה. אבל אחר שחכמי בבל קמו נגד בן מאיר והראו לדעת שאין ההוספה נמצאת בארבעת השערים, ורק בן מאיר הוסיף אותה, אז היה בן מאיר מוכרח ללמד זכות על הקביעה שלו מצד אחר. ועל כן בתשובתו השנית לחכמי בבל לא חדל מלהגיד כי הוא מצא את ההוספה בחשבון אמר"ת במר"ת, וגלה את דעתו כי בשנים ידועות אי אפשר לקבוע את המועדים על פי ארבעת השערים, רק נחוץ לקבוע אותם על פי חשבון אמר"ת במר"ת, יען כי ההוספה מביאה תועלת רבה. בן מאיר הראה לדעת כי בשנים ידועות נעתק ראש השנה על ידי המולד הזקן של ארבעת השערים שני ימים מהזמן הראוי לו, ושהפסח נעתק ממקומו גם בעת שמולד ניסן לא נעשה זקן לכל הדעות. אבל בהוספת תרמ"ב חלקים לא נדחו המועדים ונשארו במקומם. וע"כ ראוי לפי דעת בן מאיר לסמוך בהשנים האלה על חשבון אמר"ת במר"ת, ולא על ארבעת השערים. ואם כן, אפשר שהגיע לבן מאיר חשבון אמר"ת במר"ת מימי קדם, אבל לא הביא ממנו ראה בתשובתו הראשונה, בחשבו כי יעלה בידו להוסיף בהשערים תרמ"ב

חלקים בלי כל ערעור. אבל בתשובתו השנית נאלץ לגלות, כי הוא הלך בקביעתי אחר חשבון אמר'ת במר'ת ולא אחר ארבעת השערים.

יהיה איך שיהיה קרוב בעיני מאוד כי בן מאיר בתשובתו השנית כבר לא הביא ראיה לסדר המועדים שלו מן ארבעת השערים, ולהפך חלק עליהם והראה כי בשנית המחלוקת הם מקלקלים את המועדים. לפי דעתי מען בין יתר מעניתיו נגד ארבעת השערים, כי זר מאיר הדבר לדחות את הפסח ממקומו בעת שמולד ניסן חל קודם חצות, וע"כ נחוי לבקש תחבולות ולמעט בדחיות הפסח כל עוד שמולד ניסן לא הגיע לזקנה. אמת שבכלל מוכרחים אנחנו לדחות את הפסח בלא מולד זקן, כי בלא זה אי אפשר לשמור את כללי העבור בנוגע למדת השנה ולמספר הימים שבין ר"ה ופסח. אבל על כל פנים ראוי למעט בדחיות כאלה המעתיקות את הפסח מן הזמן הראוי, וזה אפשר רק על ידי חשבון אמר'ת במר'ת, כמו שבאמת נשאר הפסח במקומו בשנות תרפ"ב ותרפ"ג ע"י הוספת תרמ"ב חלקים על גבול המולד הזקן.

אחר ההצעה הזאת נראה נא מה ינידו בזה הכתבים שהגיעו אלינו. ז"ל חכמי בכל במכתבם, שהוא לדעתי תשובה על תשיבת בן מאיר השנית: נודיע לפני ראש ישיבה כי זה הדבר שלא כהלכה... ולא כמנהג שכתב... לא היו אומרים (שהמולד נעשה זקן בחצות היום) אלא על ניסן בשבת ועל תשרי בשני בלבד... כשאנו מחשבים את חשבון אמר'ת במר'ת על ניסן בשבת ועל תשרי בשני אין אנו מוצאים את החשבון שהוא נכון עליהם (ס' היובל צד 90).

מענות חכמי בכל ערוכות נגד דעת בן מאיר שכתב בתשובתו השנית, שמולד ניסן נעשה זקן בחצות רק בשחל בשבת, ושמולד תשרי נעשה זקן בחצות רק בשחל בשני, כי לפי דעתם נעשה המולד זקן בחצות גם בשאר הימים. אחר זה מוענים המשיבים נגד בן מאיר, שאמר כי קשה מאוד לדחות את הפסח ממקומו כשאין מולד ניסן נעשה זקן, ומראים לו לדעת שגם ר"ה נדחה לפעמים ממקומו אף כשמולד תשרי לא נעשה עוד זקן. ואם זה נוהג בתשרי, שהוא העיקר בחשבון העיבור, מכל שכן שנים נדחה גם כשלא נעשה זקן. וז"ל שם: שכך מסרו חכמים בשער רביעי שכל תשרי שלאחר שנת העיבור שנולד ביום שני ג' שעות תקפ"ט חלקים קבע אותו ביומו. ואם נולד בשלש שעות תק"צ חלקים דחה אותו לשלישי... הנה למדנו שאפילו על תשרי (1) לא יכון חשבון אמר'ת במר'ת (שעל פיו אין לדחות את המועדים כשהמולד לא נעשה זקן), וכל שכן על נה"ז (צ"ל ניסן) שלא יכון. שהרי בדקנו בשנים שעברו שהשינוי אנחנו ואתם על קביעתן ולא ראיתי שקבעתם את החדש על חשבון אמר'ת במר'ת אלא על ד' שערים. יתבונן ראש ישיבה ש"צ בתשרי של שנת אלף רכ"ה לשמורות... ונולד ניסן שלה ביום ג' ד' שעות של"ו (בארנשטין תקן של"ו) חלקים, קודם שש שעות ואמרת, ונקבע הפסח בחמישי. ואם כן הוא שהמסורת

(1) בארנשטין הניה, שני' במקום תשרי. ואינו נראה.

בידכם ... (שם 91) . פה ידובר מחשבון אמר'ת במר'ת בננוד אל ארבעת השערים, וינזכר שבעל החשבון ההוא ממאן בדחיית פסח כשאין מולד ניסן נעשה זקן. גם בתשובת משיב בלתי ידוע יש ויכוח בזה נגד חשבון אמר'ת במר'ת בזה"ל : והחמישי , חשבון אמר'ת הזכיר בו שני דרכים שסותרין זה את זה. בתחלה אמר נולד ניסן באג'ה ותשרי בנה"ז עד ו' שעות אין דוחין. אם לאחר ו' שע' דוחין אותו ... חזר ואמר ... וכמה תשובות השיבותיהו על זאת ... בתחלה דבריו האחרונים סותרין את הראשונים, ואף על פי כן חשבון אמר'ת במר'ת אין לו עיקר מדברי חכמים, ואף מי שבדאו מלבו לא היה יודע בסוד העביר כלום, ולא זכר... (שם 96).

מכל זה יוצא שבעל חשבון אמר'ת במר'ת התנגד לרחיית הפסח כשהמולד חל קודם חצות. אבל ה' בארנשמיין מכחיש את המתייחסים עם בן מאיר ואומר שהם העמיסו בזדון או בשגגה על בן מאיר (או על בעל חשבון אמר'ת) דבר שלא עלה על דעתו מעולם . ז"ל בס' היוכל צד 45 : ואחד המשיגים חושב למפרע חמשים שנה ומוצא בהן עוד שמונה ימים שמולד ניסן חל בהן לפני ח"י שעות ואמר'ת ובכל זאת נדחה ראש החדש והפסח עמו . ומה למולד ניסן ולמולד זקן ? ... ובהערתי בצד 91 כתב : כבר אמרנו בפנים כי המשיג הכנים בדברי בן מאיר מחשבה וזה כי באמרו, שאם ניסן חל באג'ה ותשרי בנה"ז רואין אם נשתייר רביע יום חסר אמר'ת ביומו אין דוחין אותו" היה רצונו לומר כי גם ניסן אינו נדחה אלא לאחר שש שעות ואמר'ת, ולכן הוא מראה לו מולד ניסן של שנת אלף רכ"ה לשמורות... אך באמת לשום כוונה כזאת בפי בן מאיר הוא דבר אשר אין לו שחר ... (ע' עוד צד 93 הערה 4) . לפי דעתי אי אפשר ליחס להמשיבים עין פלילי כזה . הלא תשובת חכמי בבל ערוכה לבן מאיר עצמו , והכותבים מדברים עמו בלשון נוכח, ואיך יעלה על הדעת שבזדון הביאו אותו במשפט על דבר שלא אמר מעולם . גם אין לחשוב שהמשיבים מעו בהבנת דברי בן מאיר , כי חכמי בבל לא היו קלי הדעת, והתבוננו היטב בדברי מתנגדם . ובאמת המאמר : „אם ניסן חל באג'ה ותשרי בנה"ז רואין אם נשתייר רביע יום חסר אמר'ת ביומו אין דוחין אותו" , מזה יוצא מפורש כי לדעת בעל החשבון ההוא אין ראוי לדרות את ניסן אם מולדו לא עבר הגבול, כמו שאין לדרות תשרי כשלא עבר הגבול . חוץ מכל זה הנה גם המשיב הבלתי ידוע , והוא לא היה בבלי (ע' להלן פרק ד') , גם הוא מיחס לבן מאיר את הקפידא על דחיית ניסן כשלא נעשה זקן , ורחוק מאוד שכותבים שונים שגרו בארצות שונות מעו בטעית אחת . אין מקום לשאלת בארנשמיין השואל : ומה למולד ניסן ולמולד זקן ? כאילו הוא נמנע במטבע שמולד ניסן יעשה זקן. אדרבה יש להשתמש ולשאל : למה יגרע מולד ניסן ממולד תשרי . תשרי בלתי נדחה ממקומו כשלא הגיע לזקנה רק לפעמים רחוקות מאד , וניסן נדחה בכל פעם

ופעם גם כשהמולד חל קודם חצות : אמת שבעלי העבור נתנו היתרון להשרי, אך בכל זאת היה רע בעיני בן מאיר או בעיני בעל חשבון אמר"ה במר"ה להקל הרבה יותר מדי בהמועדים אשר בניסן . וע"כ בקש תחבולות למעט ברחויותיהם כשניסן חל קודם חצות.

לא אכריע אם בן מאיר היה הראשון שיצא לחלוק על ארבעת השערים, או שכבר חלקו עליהם בהזמן שקדם לו, אבל זה ברור בעיני, כי מי שהוסיף תרמ"ב חלקים על הגבולים בכונה, כדי שהמועדים לא יעתקי ממקומם הרבה יותר מדי, בעיני היה ג"כ רע הדבר לדחות את הפסח ממקומו בעת שמולד ניסן חל קודם חצות וקודם שהגיע לזקנה.

ד. המחלוקת והכתבים. זכרון המחלוקת אצל מחברים קדמונים .

הכתבים הנוגעים למחלוקת בן מאיר הם קטועים ומשובשים , וכהרבה מקומות הכתב ממושמש. וע"כ קשה מאיר להציל מהם דבר ברור אודות הזמן שנכתבו בו ואודות היחס שלהם לקירות המחלוקת. בכל זאת אנסה לבאר את היחס הזה כפי אומדנתי.

לא בסתר ולא לפתע פתאום הוציא בן מאיר את מחשבתו לפועל. עוד בקיץ תרפ"א נודע לרבים כי נגמר בדעת בן מאיר להכריז על חדשי חשון וכסלו של השנה הבאה שהם חסרים , ושעל ידי זה יהיה הפסח של אותה השנה ביום א' , בעוד שעל פי חשבון העבור המקובל היו החדשים הנוכחים שלמים והפסח חל ביום ג' . השמועה הזאת הגיעה לאוני רס"ג בעת שהיה בקיץ תרפ"א בחלב. הגאון הזה בקנאותו להחשבון המקובל בקש תחבולות להפר עצת בן מאיר. במרם כל ערך מחלב מכתבים לבן מאיר והזהיר אותו שבל יסור מסדר העבור המקובל , גם באר לו את כל פרטי החשבון הזה , בתקוותו שבן מאיר ימה אוון לדבריו וישוב מדרכו . מחלב נסע רס"ג לבגדד למען ימתיק בזה סוד עם ראש הגולה וראשי ישיבות בבב , ולהשתדל יחדיו לעצור בעד הרע הנשקף מהחדשות שהיה ברצון בן מאיר לעשות. בן מאיר לא שם לבו לדברי רס"ג , והכריז על הר היותים , כנראה בהושענא רבה תרפ"ב, שחדשי חשון וכסלו הבאים הם חסרים (ושהפסח יהיה ביום א'). אחר שההכרזה הזאת נודעה בבבל , התחיל מרוץ המכתבים בין חכמי בבב ובין בן מאיר . רס"ג יספר כי במשך המחלוקת (בשנת תרפ"ב) הריצו חכמי בבב לבן מאיר שלשה מכתבים , וכי בן מאיר כתב תשובות על שלשתם . מרוב המכתבים והתשובות האלה הגיעו אלינו חלקים קטנים או גדולים.

ה מ כתב הראשון , ותשובת בן מאיר. אחר שהגיעה לבבל השמועה

מהכרות בן מאיר, ערכו דוד בן זכאי ראש הגולה, וכהן צדק, ראש ישיבת פומבדיתא, ורס"ג את המכתב הראשון לבן מאיר. מן המכתב הזה הגיעו אלינו רק השורות האחרונות, ומהן נדע כי המכתב נכתב בשנת תרפ"ב. גם

נדע מתשובת בן מאיר השנית כי במכתבם הזה דרשו חכמי בבל מן מאיר שיבאר להם את המעם מדוע עשה את חרשי חשון וכסלו חסרים, מיתר תוכן המכתב יספר בקצרה רס"ג בס' המועדים שלו, חכמי בבל ערכו מכתבים גם לקהלות ישראל והזהירו אותן לבלי לשמוע להכרות בן מאיר, גם הכריזו שחרשי חשון וכסלו היו שלמים ושהפסח יהיה ביום ג'. — בן מאיר השיב לכלל באריכות, ובאר את כל פרטי חשבון העבור של שנות תרפ"ב, תרפ"ג ותרפ"ד. בתשובתו הראשונה הזאת השתמש בן מאיר בארבעת השערים, אבל הוסיף על גבול המולד הזקן. תרמ"ב חלקים. כפי הנראה חבר בן מאיר בהימים ההם את ארבעת השערים שלו, היינו שהוסיף בארבעת השערים תרמ"ב חלקים והפיץ אותם בקהלות ישראל (1). גם הכריז עוד הפעם, בחדש סבת

(1) ז"ל רס"ג במכתבו לתלמידיו: ועל דברת השמועה הנשמעת בארץ קדמתי מקץ שני חדשים וכתבתי אליכם אגרת ובתוך (צ"ל ובתוכה) אגרת ראש הגולה ... להודיעכם כי בתוך הקיץ שעבר כהותי בחלב שמעתי כי בן מאיר חושב להכריז מרחשון וכסלו חסרים, וכתבתי אליו כמה אגרות להזהירו ולבלתי לעשות כן, ולהודיענו כי המה שלמים. ושבתי אני וירדתי בגדר והייתי סבור כי קבל, עד אשר באה השמועה בגדר כי הכריזו חסרים. ועל זאת נהלו כל רבותינו חכמי הישיבות ... על כן בהדרתם כתבו אל כל ישראל אשר בכל המקומות להודיעם כי בלנו שוין בדבר הזה ואין בינינו חלוקה כל עיקר. להזהירו לבלתי לעשות כן ולא שמעו, ויהי כי הכריזו חסרים דאנו כל רבותינו אשר בישיבות ... וע"כ כתבו בכל המקומות להודיע את ישראל... (R E J חלק מ"ב צד 202, ס' היובל צד 94, עיני מכתב רס"ג השני בס' היובל צד 82). בימי בן מאיר היתה מחלוקת בין ישיבת סורא וישיבת פומבדיתא, גם בישיבת פומבדיתא עצמה היתה מחלוקת בין רב מבשר (הנבחר מבני הישיבה) ובין רב כהן צדק (הנבחר מדור בן זכאי), וע"כ כתבו חכמי בבל לקהלות ישראל שבנוגע לבן מאיר אין שום חילוק ביניהם, וכלם שוין בדבר (העיר על זה בארנשטיין צד 26).

וזהו סוף המכתב הראשון של חכמי בבל: (ושבור מופות עול ... ושלום רב מן השמים יהי עליכם המיד. וכתב זה חזקוני (צ"ל וחזק) אותו בחדש סבת ארל"ג עסש (למ"ש — למנין שמרות?). היכף אחר זה כתוב: פאנב"ה (בל"ע: והי"ב) בן מאיר: שלום מענין... ובאלו הימים הגיעו אלינו כל האגרות אשר כתבם דאיד האומר (צ"ל האמור) בן זכאי ... וכוהן (כהן צדק) והכתתבר אליהם סעיד בן יוסף ... ולשיכך הוצרכנו לבאר לכם סוד ארבעתה שעות (צ"ל שערים) להראות כי מאחר שהרשות בידינו לעבר, לא בדא ולא באפס שורש כחשבון הכריז חסרונם... (ס"ע R E J חלק מ"ב צד 181, 173, גם 183, ס' היובל מן צד 59 והלאה).

בהשובת בן מאיר על המכתב השני של חכמי בבל נאמר: והוכרתם כי ישבתם שומטין וקרא (וקרה?) אתכם פה ודעה על הכרות הלמידנו בהר הוותים סדרי מועדות ... באמת הכריזו כרת קדמונים הפסח באחד בשבת ומרחשון וכסלו חסרים. ועל דברי האמת לא היה ראוי לכם להכריז לא בחילוף... (J q R חלק י"ד צד 57, ס' היובל 106). הכרות בן מאיר הנוכרת פה היתה כפי הנראה בהושענא רבה על הר הוותים, כי בהימים ההם היה מנהג להתאסף בהושענא רבה על הר הוותים, ושם התפללו גם עסקן בצרכי צבור. ע' כה שכתבתי בזה במ"ע R E J חלק מ"ב צד 181, בארנשטיין בס' היובל צד 178 לא זכרנו. דבר הכתב הראשון של חכמי בבל ראה מה שהבאתי עוד מס'

תרפ"ב כי חדשי חשון וכסלו היו חסרים ושהפסח יהיה ב' א' ו'). המכתב השני, ותשובת בן מאיר, המכתב הזה ערוך נגד התשובה הראשונה של בן מאיר וחשבונותיו, חכמי כבל דברו קשות את בן מאיר והוכיחו לו כי ההוספה שלו על גבול המולד הזקן אין לה כל יסוד, יען כי בכל הניסוחאות של ארבעת השערים לא נמצא זכר מתרפ"ב חלקים, כפי הנראה כתבו חכמי כבל בהימים ההם את מכתבם לקהלות ישראל נגד ארבעת השערים של בן מאיר (ע' להלן), המכתב הזה לא הגיע אלינו, אבל

המועדים ומהתשובה השנית של בן מאיר להלן בהערות הנוגעות להמכתב השני.

(1) וז'ל רס"ג ב' המועדים: וישלח את בנו בחדש הרביעי לשנת מאותים ושלשים ושלוש ויבא ירושלים ויעבור קול ביום הקריאתו לאמר מפנינו ביר נביאיו ודבמיו אית לבית מרחשון וכסלו חסרים הניו עושין ביום אחד ... ויועצו החכמים לכתוב ... (REJ) חס"ב צד 191, ס' היוכל צד 74). נראה לי כי חדש הרביעי פה הוא סבת, ההכרזה היתה על פסח, והדשי חשון כסלו נזכרים פה רק כהצעה, וכאילו אמר: דעו כי חשון וכסלו היו חסרים, וע"כ תעשו את הפסח ביום א'. ואף שרס"ג מונה בשאר מקומות את החדשים מניסן, פה הוא מונה מתשרי, והחדש הרביעי הוא סבת. בארנשטיין מטיל ספק בזה, ודעתו גוסה שרס"ג מונה גם פה מניסן והחדש הרביעי הוא תמוז, גם קרוב בעיניו שבמקום מאתים ושלשים ושלש נותן להגיה מאתים ושלשים ושתים, היינו שההכרזה היתה בתמוז תרפ"א. לפי דעתי אין יסוד לספקותיו ולהשערותיו של בארנשטיין, וע"כ אביא את דבריו במשפט, וז'ל בארנשטיין ב'ס' היוכל 74: כן השליכו החכם אדלרע וברודיע ור"א עפשטיין ז"ל החסרון אשר בכ"י, ובאמת אי אפשר להשליכו באופן אחר; אבל אם כן, הלא הכרזו ב' מאיר בתמוז (בהדש הרביעי) על הפסח שעבר שחל באחד בשבת? הראיע אשר כפי הנראה התכוון להסיר את הקושי הזה חשב לדבר משום כי החדש הרביעי האמור כאן הוא סבת, רביעי לתשרי, אולם באמת גם החושבים את השנים מתשרי מניין את החדשים מניסן, ככה ימנה גם רס"ג בעצמו ... על מענת בארנשטיין הזאת אשיב, כי רס"ג מונה את החדשים מניסן בעת שידבר מתחדשים סתם. אבל פה ידבר מהחדש הרביעי שבשנת ארל"ג לשטרות. השבון השטרות מתהיל מתשרי ראשון (קרוב לתשרי שלנו), ואין בהחשבון ההוא שום זכר ממנין לניסן, וע"כ חשב פה רס"ג את החדשים מתשרי וקרא את סבת בשם החדש הרביעי וכתב: "בחדש הרביעי לשנת מאתים ושלשים ושלש", היינו לשנת השטרות. רס"ג ידע שהקורא לא יטעה בזה, כי ידוע שהחדש הרביעי בשנת השטרות הוא סבת. עוד כתב בארנשטיין: אכן מלבד זאת קשה מאד להאמין, כי בן מאיר, אשר עיר בתוך הקיץ" חשב מחשבות לעשות מרחשון וכסלו שלמים (סעות הקולמוס, וצ"ל חסרים) חכה בהכרזתו עד עבור שני החדשים האלה, ואחר אשר נקבעו כפי דעת בעלי מחלוקתו ... אין מקום גם להטענה הזאת של בארנשטיין, כי כפי הנראה הכרזו בן מאיר שתי פעמים, הפעם הראשונה הכרזו בהושענא רבה, ומטרתו היתה שיעשו חשון וכסלו חסרים, והפעם השנית הכרזו בטבת, ומטרתו היתה אז שיעשו את הפסח ביום א'.

עוד כתב: ולא עוד שאגרת בן מאיר אשר לפנינו היא תשובה על מכתב כתוב אליו בחדש טבת שנת ארל"ג, וחכמי כבל לא ערכו אליו דברים בלתי אם אחרי הודיע להם כי הכרזת חסרים (ורס"ג שפנה אליו לפני זה, כתב אליו מתוך הקיץ; לכן אם לא נדחק ונאמר כי רס"ג חושב בפעם הזאת השנת מניסן (גם פה סעית הקולמוס וצ"ל מתשרי), נהיה זקוקים לומר כי פ"ס יש כאן, וצ"ל מאתים ושלשים ושתים. גם הטענה

היא נזכר בספר המועדים ובתשובת בן מאיר (1). — נגד המכתב הזה כתב בן מאיר את תשובתו השנית בראית בן מאיר כי חכמי בבל מבחישים את ההוספה שלו שהוסיף בארבעת השערים, חזר ומען כי אין לסמך תמיד על ארבעת השערים, וכי בשנים ידועות נחזק לסדר את המועדים על פי חשבון אמר'ת במר'ת, כדי שהמועדים לא יעתקו ממקומם הרבה יותר מדי. מן התשובה השנית הזאת של בן מאיר נובעים לפי דעתי שני פראגמטיזמים (2). ונגדה ערך המכתב השלישי של חכמי בבל והמכתב של הכותב הבלתי ידוע (עיין להלן).

המכתב השלישי (תשובת בן מאיר). בהמכתב השלישי כתבו חכמי בבל השנות על תשובת בן מאיר השנית, ביחוד על הכללים החדשים

הזאת תפול על ידי הנחתי שכן מאיר הכריז בהפעם הראשונה בהושענא רבה תרפ"ב, ואחר עבור כמה שבועות הגיעה לבלל השמועה מההכרזה הזאת בהושענא רבה, ואז שלחו חכמי בבל את מכתבם הראשון לבן מאיר. הגת בארנשטיין היא איפוא בלתי נחוצה, ולא עוד אלא שאי אפשר להניח ושתים במקום ושליש, כי רחוק מאוד שכן מאיר הכריז בתמוז תרפ"א על חדשי חשון ובסלו של שנת תרפ"ג. מידע לא הותיר בן מאיר עם ההכרזה עד התגנס שבחדש תשרי תרפ"ב. מכתב רס"ג יוצא רק שבקיץ תרפ"א שזע בהלכ בן מאיר, חושב להכריז, אבל לא שהכריז בקיץ תרפ"א.

(1) ו'ל רס"ג בס' המועדים בהמשך להמובא בהערה הקודמת: ויועצו החכמים לכתוב אנרות ... ויעשו וישלחו ספרים שניים ולא אבה לשמוע, ויוספו עוד וישלחו ספרים שלישי, ולא אבה לשמוע ... ובכל זאת השב ישבע נמצות. על כן הצמיתו אתי ... אך אל יותר העם שלחו אנרות ... וזה פתשן הכתב אשר שלחו החכמים אליו ממקום הועד הנוא בבל. שלום לראש החבורה... לא האמננו לשמע הבא אלינו כי בך שם חג שלא כדת ... והדבר נכון מאוד... כי עבר העת את הגבול בשבעה חלקים ושליש ומאתים ... אל ידע בעיניך לאמור מעיתי ... (זה נובע מהמכתב הראשון של חכמי בבל). וישכם האמת אתי וכדת הכרזתי לא לכם המרות את פי ולסוד מדברי ימין ושמאל. ויהפש עלילות לחפות על פעונו לאמר כי הגבול עד שש מאות וארבעים ואחד... (זה נובע מהתשובה הראשונה של בן מאיר). ויכתבו אליו בספר השנים וגם בשלישי נכחרה לנו שופט... בן מאיר בתשובתו השנית מוכיח אנרות ראשונות ואנרות אחרונות של חכמי בבל, ע' ההערה הבאה.

(2) הפראגמטיזם האחד נדפס במ"ע J.q.R. ח"ד צד 56 וס' היוכל 104. בארנשטיין קרא בצדק להפראגמטיזם הראשון הזה שם "אגרת בן מאיר השנית". הפראגמטיזם השני נדפס במ"ע הניל שם צד 249, ס' היוכל צד 108, ובארנשטיין כתב עליו: עוד מדברי בן מאיר וחצי סיסם השאלה. ו'ל בן מאיר בהפראגמטיזם הראשון: ויאל תפתו אותנו במיתור כפיתויכם הראשון שנודיע אתכם טעם, וכתבנו אליכם באמת לא כמרד ולא כמעל, ובאו אגרותיכם בלשון כבוד וכיבדנו אתכם וכירכנו אתכם בכל ישראל, והיינו סוכרים שאתם עומדים על האמת, עד אשר באי האגרות האחרונות אשר שלחם אלינו. ובהם חקק דברים שבטלים את כל החרוטים הראשונים... ואם עשיתם בניסן בשגגה אל תעשו בתשרי (היינו בתשרי תרפ"ג) בודון (ס' היוכל צד 106). מזה מוכח שהפראגמטיזם נובע מתשובת בן מאיר על המכתב השני של חכמי בבל.

בחשבון אמר'ת במר'ת שלפי השערתי הביא בן מאיר בתשובתו השנית. חלק גדול מן המכתב השלישי הגיע אלינו (1). בס' המועדים יסופר כי בן מאיר השיב גם על המכתב השלישי הזה, אך מן התשובה הזאת לא הגיע אלינו דבר. —

זהו אשר נדע משלש המכתבים שכתבו חכמי בבל לבן מאיר, ומתשובות בן מאיר על המכתבים האלה.

מכתב חכמי בבל לקהלות ישראל דבר ארבעת השערים של בן מאיר. בהמכתב הזה בארו ראשי בבל את כל החילוקים שבין ארבעת השערים מהדורות בן מאיר וארבעת השערים שהיו מקובלים באימה. רוב המכתב הזה הגיע אלינו (2).

ס' המועדים. חכמי בבל אחר שקבלו תשובת בן מאיר על המכתב השלישי נוכחו לדעת כי בן מאיר לא ישוב מדרבנן, וכי כל הויכוחים עמו המה לריק ולא יביאו שום תועלת, וע"כ חדלו מלכתוב אליו עוד, אבל ערכו ככתבים לקהלות ישראל להזהיר אותן על קיום המועדים כפי חשבון העבור המביאר בארבעת השערים המקובלים מכבר. גם נועצו לכתוב על ידי רס"ג ספר זכרון (הוא ס' המועדים) ולבאר בו כל ענין המחלוקת עם בן מאיר, למען יהיה הדבר שמור לדורות. ס' הזכרון נקרא באוני העם באלול תרפ"ב, ונקבע שיקראי בהספר הזה בכל שנה ושנה בחדש אלול לפני בוא המועדים.

(1) נדפס במ"ע J.q.R. ח"ד צד 52, ס' היובל 78. לפי דעת בארנשטיין כתב את המכתב הזה ראש הגולה או אחר מגאוני בבל. ולי נראה שגם את המכתב הזה כתבו ראש הגולה וראש הישיבה ורס"ג גם יחד. זה נראה מלשון המכתב, וביחוד מן הכתוב בו: ובוראי (ואלמלי) אנחנו התחלנו לקבוע חדשים בבבל, היה לו לראש ישיבה להזכיר אותנו ולאסור שניתם מנהג ועברתם על דברי רבותיכם. הנה נא יש בישיבת וקניס. . . (ס' היובל 89).

(2) נדפס במ"ע הג'ל ח"ד צד 498, ס' היובל 118. המכתב הזה הוא מעשה ידי רס"ג, כמו שהעיר בארנשטיין. בסוף המכתב נאמר: ובכן צוינו ונאספו הראשים. . . לכתוב את הספר הזה להיותו לזכרון. . . ולהזהירם ולצוות אותם כי כל (ה)שופס וכותב (צ"ל וכתב) ונסח אשר ימצאוהו בקרב העם וכתוב בה שעה נ"ב חלקין במקום תרצ"ה. . . לא יסמכו עליהן ולא ישנאוהו בהן, כן (צ"ל כי) בן מאיר בדא מלכו בעת הזאת ולא מפני הראשונים. אבל הארבעה שערים האמתנים אשר המה מצוים בתוך כל בני ישראל אשר בכל המדינות מסורות שער ראשון תציא ת"ח ור"ד ומסרת שער שני תרצ"ה ור"ד ומסרת שער שלישי שש שעות ור"ד ומסרות שער רביעי תציא ור"ד ותקפ"ט. . . (ס' היובל 116). ובוה נתאמת מה שכתבתי במ"ע R.E.J. ח' מ"ב 207. כי הנה בס' המועדים כתב רס"ג חמש אותות כתובות. . . ר"ד ות"ח ותציא תרצ"ה ותקפ"ט (מ"ע הג'ל 193, ס' היובל 77) וכתבתי ורס"ג לקח את חכספריים האלה מארבעת השערים וסדרם בסדר שנוכחים שם. שלש המספרים הראשונים יכאן מן השער הראשון, ורס"ג הציג את המספרים הקטנים קודם המספרים הגדולים. את המספר תרצ"ה לקח מן השער השני (את המספר ר"ד לא הביא שם, יען כי הוא נמצא כבר בהשער הראשון), ואת המספר תקפ"ט לקח מן השער הרביעי. וע"כ הוא מזכיר תקפ"ט אחר תרצ"ה. וכאן נראה באמת שכן היו המספרים סדורים בארבעת השערים לעיני רס"ג.

מספר הזכרון (או המועדים) הגיעו אלינו שלשה פראגמינים (1).
שני מכתבים מרס"ג לתלמידיו. בהם יספר רס"ג פרטי
המחלוקת עד העת שחכמי בבלי כתבו לבן מאיר את מכתבם הראשון. כפי
הנראה נכתבו בבבלי. החלק הגדול מן המכתבים האלה הגיע אלינו, ונדפסו
בס' היוכל צד 88.

תשובה לבן מאיר מחכמי בלתי ידוע. כותב אחד אשר לא
נדע ממנו רק זאת, שלא היה בבלי. כתב תשובה לבן מאיר על תשובתו
השנית ועל חשבון אמר"ת במר"ת. מן התשובה הזאת הגיעו אלינו שלשה
פראגמינים (2).

כל הכתבים שזכרתי נכתבו בשנת תרפ"ב, ממכת עד אלול.
זהו יחס הכתבים אל המחלוקת כפי אומר דעתי. כשיתגלו כתבים
חדשים נדע עד כמה השערותי צודקות. —

זכרון המחלוקת נשאר ברשימה אחת מן החילוקים שהיו בין בן מאיר
וישיבות בבלי. הרשימה לא נתחברה בבבלי. כי הכותב מונה את השנים
ליצירה ולחרבן ולא לשמורות, כחשבון הבבליים. הרשימה נתחברה הרבה
אחר זמן המחלוקת, כי אחר שם רס"ג יש מלת זיל, ודי' מעריה יכונה בשם
גאון וראש ישיבה, וידוע כי רס"ג נתקבל לראש ישיבת סורא בשנת תרפ"ח.
ונפטר בשנת תש"ב. נראה שהרשימה נתחברה במצרים אחר שנת תש"ב (3).

(1) נדפסו במ"ע שונים ומשם בס' היוכל מצד 72 והלאה. רס"ג יספר בס' הגלוי :
במו חברתי בהיותי בעראק (בבבלי) ספר בעברית לפי דעת מי שהיה אז וראשו כמה
שקרא להאומה. מחטא בן מאיר ונהוא הנקרא ספר המועדים מקיטע לפסוקים ומשעע
במעמים ור"א הרכבי וזכרון לראשונים ח"ה קנ"א, ועיי"ש דף קפ"א. ובס' המועדים יספר
רס"ג: וכתבו עליו (צ"ל אליו) בספר השני וגם בשלישי נבחרה לנו שושנה... ויהי כי ארכו
הימים בלכת ובא הספרים אל המחטא והוא ידבק דברי רוח בלי דעת... ויפנו המבינים
אשר בישיבות אל קהלות ישראל... ויאמרו את ידם במועדי אל... ויהי כקרא חכמי דת
את אגרותיו ויקרעו את בגדיהם... ויחדלו עוד מענות אותו כי הבינו להם כי בודון
ובעקבה כל מעשיו, ויגיתו אותו ליום נקם ועברה השמור לכל מדינה... אף והעמידו דבר
להועץ עם המבינים מה לעשות לארבעת שעריו אשר ברא מלבו ויאמרו לאמור לא נוכל
לבקר את כל כתביו מן החוץ והחדר, אבל נכתוב ספר זכרון לדורותינו אחרינו... בעשרים
באלול נקראו ספריו הוא יום שני לימי המעשה... וישלחו ספרים אל כל המקומות ואשר
הגיעו שמהו שעריו והמסאיר... (ס' היוכל 79). בהפראגמינס האתר נאמר: תכתוב בספר
עקשות המחשיך שהיה אהרן (?) ואל ינקשו בפחותנו... וכל אשר ידבנו לבו יקרא את
מעשיו בקצם באלול הוא החרש הששי לפני בוא החגים... (שם 72). בס' המועדים נזכרה
רק ההוספה של בן מאיר על גבול המולד הזקן, אבל לא נזכרו מענותיו ששען בתשובתו
השנית על חשבון ארבעת השערים, כדא מסבה שלא רצו לפרסם את המענות האלה.

(2) נדפסו בס' היוכל מצד 92 ואילך. בצדק העיר שם בארנשטיין שהכותב לא היה
בבלי, אחר שהוא חושב לחרבן הבית כדרך אנשי א"י, ולא לשמורות, כמנהג אנשי בבלי.
(3) הרשימה נדפסה עם תקונים במ"ע R.E.J. חלק מ"ד צד 286, גם בס' היוכל צד 109.

עוד נזכרה המחלוקת אצל הקראי מהל בין מצלית, שחי בהרור שאחר רס"ג, בזה"ל: ולפני מזה בימי הפיתומי (היינו רס"ג) אשר פתה אנשים ונחלקו במועדים ויעשו אנשי ארץ ישראל יום [אחד] והבבליים וההלולים אחריהם עשאוהו יום אחר, ואמרו כי אנשי ארץ ישראל חמאי ואנשי ארץ ישראל אמרו כי הם (היינו הבבליים) חמאי, וקללו אלו לאלו, ונדו אלו לאלו ברוב עינות, ויעשו אנשי ארץ ישראל המועד ביום הזה ואנשי בבל עשאוהו ביום מחר (אחר?), והיו מכזבים אלה לאלה, ויש אנשים משוכני א"י שהלכו אחר הבבליים, וגם השוכנים בארץ שנער הלכו אחר אנשי א"י (1).

הניצורי אליה מנציבין בהגיעו לשנת 309 למנין ההגרה, היא שנת 219 למנין הנוצרים, כתב: שנת תלתמא ותשע עלת בשכתא י"ב אייר דשנת ארל"ב דיוניא, בה נפל פולגא בינת יהודיא דבמערכא ליהודיא דבמרחא בחושבאן דאעריהון. יהודיא דבמערכא עברו רשא דשנתהון יומא תלת בשכא, והנון דבמרחא יומא דחמש בשכא (2). אליה רצה ליסר שהמחלוקת התחילה בשנת 309 להגרה שתחלתה היתה בי"ב אייר ארל"ב לשמרות, כי המחלוקת התחילה בתחלת שנת תרפ"ב ליצירה, ארל"ג לשמרות, ובהעת ההיא מנו הערביים עוד 309 להגרה. כי שנת 309 להגרה משכה מן י"ב אייר תרפ"א ליצירה, ארל"ב לשמרות, עד א' אייר תרפ"ב ליצירה, ארל"ג לשמרות עוד יספר אליה שהיה חילוק בין היהודים בנוגע לראש השנה, וביתני לראש השנה של שנת תרפ"ג שחל לפי חשבון בן מאיר ביום ג', ולפי חשבון בני בבל חל ביום ה' (3).

(1) לקומי קדמוניות לר"ש פינסקער נספחים צד 36, וע' פאונאנסקי J Q R חלק י' צד

154, ס' היובל צד 21.

(2) Baethgen, Fragmente syrischer und arabischer Historiker S. 84 (2)

מפאונאנסקי במ"ע I. Q. R חלק י' צד 153. וזאת היא העתקת דברי אליה ללשון הקודש: שנת שלש מאות ותשע (להגריה) התחילה בשכת י"ב אייר של שנת ארל"ב ליונים (לשמרות). בה נפלה מחלוקת בין היהודים שבמערכ (ארץ ישראל) והיהודים שבמרחא (שבבבל) בחשבון מועדיהם. היהודים שבמערכ עשו ראש שנתם ביום ג', והיהודים שבמרחא ביום ה'.

(3) בעת שכתבתי את מאמרי הראשון על מחלוקת בן מאיר לא היה לנגד עיני ספרו של אליה מנציבין. בהיות שהיה קשה לי, מדוע ואמר אליה שהמחלוקת נפלה בשנת ארל"ב לשמרות, ובאמת התחילה המחלוקת בשנת ארל"ג, ע"כ שערתי כי אליה היה מן הפותחים שנה אהת למנין השמרות, היינו מן המתחילים את מנין השמרות משנת 311 קודם סה"ג, בעוד שאחרים מתחילים אותו משנת 312 קודם סה"ג. לפי זה שנת ארל"ב אצל אליה היא שנת ארל"ג של המתחילים משנת 312 (REJ ח' מ"ב צד 178). אך כעת אני רואה שגם אליה מתחיל מנין השמרות משנת 312, אבל אין כונת אליה ליסר שהמחלוקת התחילה בשנת ארל"ב, רק ששנת 309 להגרה התחילה באותה השנה. אבל המחלוקת התחילה בשנת ארל"ג, והחילוק בראש השנה היה שנה אחת אחר זה, ובה נפלו מעצמן הבעגות שטען נגדי בארנשטיין במ' היובל צד 21.

הרמב"ם והעם

שני ספרים חשובים השאיר אחריו הרמב"ם, שני ספרים החוקים זה מזה מרחק רב, הן ביסוד השקפתיים, הן במטרתם, אשר בשבילה נתכון הרמב"ם בהם, והן בסדר חבוריהם, הלא המה: "משנה תורה" ו"מורה נבוכים". אם ב"משנה תורה" היה הרמב"ם רק עורך ומסדר מצוין, הנה ב"מורה נבוכים" היה מחבר ומבאר; אם ב"משנה תורה" התכוון רק להמעשיות שביהדות: לעשות המצות ופרטי פרטיהן, הנה ב"מורה נבוכים" התכוון לעיוניות שבדת היהדות: לתיבה ופנימיותה הנאצלה. ולבסוף אם מטרת ה"משנה תורה" היתה העם כולו שיהיו כל הדינים גלויים וידועים לקטן ולגדול, בדיון כל מצוה ומצוה ויבדיון כל הדברים שתקנו חכמים ונבונים¹ ומטעם זה, כמדומה לי, כתב את הספר הזה עברית, והוא האחד בין ספריו הרבים שכתב בשפה זו, שפה אשר רוב העם נוקט לה—הנה מטרת, המורה נבוכים" היתה רק, יחידה הסגולה" שבדור. "אני האיש, יאמר הרמב"ם על עצמו, אשר כשיציקהו הענין ויצר לו הדרך ולא ימצא תחבולה ללמד האמת שבא עליו מופת אלא כשיאות לאחד מעולה, ולא יאות לעשרת אלפים סכלים, אני בוחר לאמרו לעצמו ולא ארגיש בגנות העם הרב. הנה"א"².

וכשבאים אנחנו להתבונן ולחקור ע"ד יחסו של הרמב"ם אל העם, ההמון, כשם שלא נוכל להוציא משפט לחיוב, שיחסי להעם היה טוב ולהביא ראיה מן ה"משנה תורה", כן לא נוכל לחרוץ משפט בשלילה, שלא התעניין בעם ולא התבונן על מצבו הרוחני, ולהביא ראיה מן ה"מורה נבוכים", "המשנה תורה" שהוא קבוץ חקים מעשיים שבדת, לקום מן הספרות הרבנית, ניעד רק למען העם כולו, "בקטן ובגדול", כי הלא המצות נתונות לכלם יחד והרבה מדקדק בה ההמון שאינו מתבונן ואינו חושב, לא כן בנוגע ל"מורה נבוכים" שהוא מביל דעית עיוניות ופילוסופיות, מובן שהוא לא ניעד בשביל העם בשדרותיו הרחובות, ובמ"בן שהרמב"ם לא יכול להתחשב עם דעותיו ומשפטייו של ההמון ולסגת אחור אם גם רובו נגד דעותיו החפשויות, אבל עלינו להתבונן אל השאלה הזאת: הרמב"ם והעם. מצד אחר, מאותו הצד אשר שם יביע לנו את השקפותיו היסודיות בענין אמונה ודת, פה הוא מתיצב לפנינו בתור אריסטוקרט רוחני המבזה את ההמון ואינו חפץ להשגיח עליו כלל להבינהו, לתקנו ולהדריכו בדרך הטובה.

(1) הקדמתו ל"משנה תורה" (2) הקדמתו ל"מורה נבוכים" חתמת אחריתו.

הרמב"ם נושא את משלו; המלך הוא בהיכלו ואנשיו כלם, קצתם אנשי המדינה וקצתם חוץ למדינה, ואלו אשר במדינה, מהם מי שאחוריו אל בית המלך ומנמט פניו בדרך אחרת, ומהם מי שרוצה ללכת אל בית המלך ומנמטו אליו ומבקש לבקר בהיכלו ולעמוד לפניו, אלא שגד היום לא ראה פני חמדת הבית כלל, מן הרוצים לבוא אל הבית, מהם שהגיע אליו והוא מתהלך סביבו מבקש למצוא השער, ומהם כי שנכנס בשער והוא הולך בפרחודו, ומהם מי שהגיע עד שנכנס אל תוך הבית והוא עם המלך במקום אחד שהוא בית המלך. ולא בהגיעו אל תוך הבית יראה המלך או ידבר עמו, אבל אחד הגיעו אל תוך הבית אי"א לו מביתו שישתדל השתדלות אחרת, ואז יעמוד לפני המלך ויראהו מרחוק או מקרוב או ישמע דבר המלך או ידבר עמו" (8).

עד כאן המשל. תענה נשמע את הנמשל ונראה מי הוא המאמר שיהיה לבוא אל בית המלך פניה ויראה, או נשמע רבדו—אשר הם חוץ למדינה. הוא כל איש מבני אדם שאין לו אמונה ודת לא מדרך עין ולא מדרך קבלה וכו', ואשר הם במדינה אלא שאחוריהם אל בית המלך, הם בעלי אמונה ועיון אלא שעל ידי דעות בלתי אמתיות וכו'. והרוצים לבוא אל בית המלך ולהכנס אצלו אלא שלא ראו בית המלך כלל, הם המון אנשי התורה. רצה לומר: עמי הארץ שהם בם צות. והמגיעים אל הבית ההולכים סביבו, הם התלמידים אשר הם מאמינים דעות אמתיות מדרך הקבלה ולומדים מעשי העבודות. ולא הרגילו בעיון שרש התורה ולא חקרו כלל לאמת אמונה, ואשר הכניסו עצמם לעיון בעקרי הדת כבר נכנסו לפרוודור ובני האדם שם חלוקי המדרגות בלי ספק, אבל מי שהגיע לדעת מופת כל מה שנמצא עליו מופת וידע מן הענינים האלהיים אמתת כל מה שאפשר שתודע אמתתו ויקרב לאמתת מה שא"א בורק להתקרב אל אמתתו, כבר הגיע עם המלך בתוך הבית" (4).

מזה רואים אנחנו שההמון עמד אצלו במדרגה פחותה מאד. ההמון, הם עמי הארץ העוסקים במצות, הם, "לא ראו בית המלך כלל". עליהם לא תשכון גם ההשגחה האלהית כי רק "איש השלם בהשגתו אשר לא יסור שכלו מה שם תמיד תהיה ההשגחה בו תמיד" (6). ומה יעשה ההמון שאיננו, שלם בהשגתו? הרמב"ם, תלמידה המוכה של הפילוסופיה היוונית האריסטוקרטית: מביט מנבזה על ההמון, הוא בעיניו כבהמה, עווב למאורעות הזמן ואין עין ה' צופיה עליו בכל עת ובכל שעה. הרמב"ם הפילוסוף מבקש חשבונות ושואל: מה הוא ההמון, עמי הארץ העוסקים במצות" כי תוכרנו? כי, ההשגחה נמשכת אחר השכל ומדובקת בו (6), "ולא ההמון אין שכל ואין תבונה. לכן גם, נשמה" אין לו, כי הנשמה היא השכל (7). בקצרה: לההמון אין כל, הוא משולל הכל, ובאותה שעה מתאמץ הוא, הרמב"ם, להעניק את ההמון הזה המשולל וכיות רוחניות, השגחת

(3) מו"ד חג פנ"א. (4) שם. (5) שם פ"ה. (6) שם פ"ו. (7) שם ח"א פ"ט פ"ד.

האלהים וההקדשות אלו, בספרים המלאים חובות ומצות שעליו, ההמון, לעשותן. ופה תתעורר השאלה: מדוע? בשביל מה? הלא כבהמה נחשב ומה לו ודחמנות? ואנו שומעים קולו שר הרמב"ם. קול גדול וחזק, מחלים החלטה השוללת מאת רוב העם את אלהיו, את כל הדוחציות שבו. הוא אומר: „רע בני שאתה כל עוד שתתעסק בחכמות הלמודיות ובמלאכת ההגיון, אתה סבת המתהלכים סביב הבית לבקש השער, וכשתבין הענינים המבעיים כבר נכנסת בפרוודור הבית, וכשתשלם המבעיות ותבין האלהיות כבר נכנסת אל המלך, אך החצר הפנימית, ואתה עמו בבית אחר“ (8).

„השתלמות“, „מבעיות“, „אלהיות“, מי שיש לו כל אלה זוכה לדברים הרבה זוכה לבוא לפני ולפנים, וההמון שאין לו אף מושג קמין מכל זה; ההמון הדולך אחרי „חכמיו“ ו„פילוסופיו“ כבהמה בבקעה: ההמון השקוע ראשו ורובו בהמון מצות וחקים שהעניקו אותו ב„מיכס“ וב„חסדס“ הגדול חכמיו ומלומדיו, ההמון הזה עומד מחוץ, מחוץ למחנה.

זוהי השקפת הרמב"ם ויחוסו אל העם; זוהי השקפת פילוסוף מתלמידי אריסטו וחבריו, אשר הביטו בזמנם הם על ההמון כעל יצורים פחותים; זוהי השקפת איש אשר הביט על היהדות מנקודת ראות הפילוסופיא ולא מתוך ההסתכלות בעולם של היהדות עצמה אותה ההשקפה האמתית שלפניה אין הברל בין איש ואיש, כלם חוסים בצלה, צל אהבה ואחוה; כלם ב„יחירי סגולה“ ובההמון הם איברים לגוף האומה כלו ועל כלם מתנוסס רגל אחד. רגל הלאומיות הישראלית.

שמואל אבא האראדעצקי.

(8) מו"נ ח"ג פנ"א.

ר' אברהם ה־מלאך.

(לקורות החסידות)

א.

הקדושים אשר לעם ועם לא נולדו פשוטים. כשאר בני אדם וכפי מבע המציאות. ההמון הנוהה אחריהם ורואה קדושה ומהרה בהם, ככל דבריהם ומעשיהם, לא יוכל לתאר בנפשו כי קדושו אלה נוצרו פשוט כיתר בני תמותה. כשם שהוא מוצא בהם דברים למעלה מן המבע אחרי אשר נתגדלו וכאו בשנים, ככה הוא מאמין אמונה תמימה, שגם בילדותם ועוד באותה העת שהחלו להתרקם בבטן אמם נעשו עמהם נסים ופלאים, והשנחה מיוחדת השקפה עליהם ממרום לנחותם להביאם לחיי העולם הזה, לתועלת המין האנושי.

כדבר הזה קרה גם להחסידות הבעש"טנית. הפנטסיה של החסידות לא יכלה לתאר בעצמה כי בנו יחידו של הבעש"ט, ר' צבי, יולד פשוט, מבעי. כבן אדם פשוט. לא, פה מוכרח להיות דבר יוצא מן הרגיל. היא נתנה דברים בפי הבעש"ט לאמר: „אני הייתי פרוש י"ד שנה במטה, וזה הערש עלי בני נולד בו ר"1). כמו כן רקמה הפנטסיה החסידותית את האגדה הנוכחית אורות הולדת ר' אברהם ה־מלאך, בנו יחידו שר' ב'ר ה־מגיד" ממזריץ, ממלא מקום הבעש"ט: באותו זמן גר ה־מגיד" בכפר, נחבא אל הכלים ואיש לא ידעהו. פרנסתו היתה מצומצמת וברחקות מאד. זה עתה שב מדרגו, דרך חדשה, דרך הקודש. הוא היה בפעם הראשונה במדויבו אצל הבעש"ט, שכל כך הרבה לשמוע אודותיו. שכל כך התפעל כמשמע אוניו ע"ד פלאיו ומופתיו. ועתה מה נורא ומה נהדר היה המראה שראה בעיניו: האיש הנפלא הזה הבטיח לו כי בן יולד לו. בן גדול ומהלל, בן אשר יאמר עליו: „לית דין בר נש, הוא, ר' ב'ר, מאמין אמונה שלמה בדבריו: מאמין כי יולד לו עתה בן, אם כי שהרבה שנים חזפו כבר אחרי חתונתו ובנים אין לו אם כי הוא חולה וכבר גואש מלהוליד, אבל הוא, הבעש"ט, הבטיח וכן יקום. ובאותו לילה היה „ליל מבילה" לאשתו. כדרכה בכל פעם כן גם עתה הלכה רגלי אל העיר לבית המרחץ, אבל בהגיעה לבית המרחץ לא הניחה הבלן לכא שמה, הוא דרש תשלומי-כניסה ובכיסה לא היתה אף פרוטה אחת. כה היתה נאלצה לשוב הביתה. באמצע הדרך פגשה במרכבה נוסעת העירה וארבע נשים יושבות בה. המרכבה עמדה ואחרי שנודעה להנשים סבת הליכת האשה העניה הזאת לקחנה במרכבה

(1) שבחי הבעש"ט דפוס קאפוטס תקע"ה.

החזירה העירה והן שלמו בעדה לבלן בעד כניסתה. אחרי הטבילה הושיבוה שנית במרכבה והובילוה לכפר, מקום מושבה. היא ספרה את הדבר לבעלה, והוא אמר לה: – התרעי מי הן הנשים הללו? הן "האמהות" שר רבקה רחל לאה. ומאותו הלילה, מסימת האגדה, נולד ר' אברהם ה"מלאך".

עוד הגדה אחת מספרת אופן הולדתו: המגיד נשא אשה מעיר מורמשיין, אבל מרוב עניו נר בכפר הסמוך לעיר. פעם אחת, בחורף, צריכה היתה אשתו ללכת לעיר, כדרכה, לטבול את גופה. בחוץ היה הקור חזק מאד, לדחות את הטבילה ליום אחר הוא נגד הדין. בחרף נפש עשתה את דרכה לעיר ובעלה ר' קר לא ידע מזה, הוא היה מטרוד בלמודיו עם תלמידיו, הוא היה "מלמד" בכפר. באמצע הדרך החלה להרגיש כי כחותיה עובות, עוד מעט ותקפא מקור. פתאים והנה בית הטבילה לגנר עיניה, היא נכנסה לבית הטבילה. אחרי אשר יצאה משם פגשה באיש שפניו היו כפני איש אלהים. היא חזרה לביתה ותספר את הדבר לבעלה. ר' קר ידע היטב את הדרך לעיר ומעולם לא ראה שם בית, וכאשר לא רצה להאמין לדבריה הלך יחד עמדה לראות את בית הטבילה הוזה ומה נשתומם למראה עיניו בראותו בית הטבילה עומד בדרך ומקוה כשרה בו.

– לא עבד ניקא לשקרא – אמר אח"כ ר' בר דאשתו – ואותו האיש אשר פגשת

היה מלאך אלהים.

מאותו הלילה, מספרת האגדה הלאה, נולד בנם ר' אברהם ויכנה אותו ר' בר בשם: "אברהם המלאך", על שם המלאך שראה אשתו. באיזו שנה נולד, לא נודע בברור. כפי שהחסידים מספרים נולד בשנת תק"א. עוד בהיות ר' אברהם צעיר לימים החל להתנהג בפרישות, מכל תענוגי העולם, אבל מעט וישן מעט, ויתעמק ביותר בקבלה.

אחרי מות הבעש"ט ואביו ר' בר ירש את מקומו, בחר בתלמידו הצעיר ר' שניאור זלמן מליאדי, מחבר "התניא", להיות לחבר דבנור' אברהם ויחדיו ילמדו גפ"ת. הוא בחר בליטאי הצעיר הוזה אשר עלה בחריפותו ובקיאיותו בגפ"ת על יתר תלמידיו ותמורת זה למד ר' אברהם עם ר' שניאור זלמן "גסתר", שבזה הצטיין מאד, וכפי שהאגדה החסידותית מספרת, למד עמו המלאך מצי"ט את חכמת הקבלה. כפי שהחסידים מספרים חלקו בניניהם את הלמודים באופן כזה: שלש שעות למד ר' שניאור זלמן עם ר' אברהם גפ"ת ושלש שעות למד האחרון את הראשון חכמה הקבלה וכן הלאה. אבל גם את הלמודים הנגליים הכין ר' אברהם בדרך הקבלה. הוא התעמק כה בלמוד הוזה עד שלא יוכל להבין למוד אחר היוצא מגדר זה וגם באותו זמן שלמדו החברים הנאמנים האלה בתלמוד, פרש הוא, ר' אברהם, את ההלכה והאגדה שבו עפ"י הקבלה. וכאשר ספר זאת ר' שניאור זלמן לה"מגיד" השיבו הוא:

– הנח לבני, אתה למוד עמו כהבנתך ע"פ נגלה והוא יפרש את הלמוד כהבנתו הוא. אתה תלמד אותו את הלבוש החיצוני של התלמוד והוא יפרש לך את התוך הפנימי שלו.

ב.

ר' אברהם היה מקורי במדה ידועה. לא אהב להשען על כתפיה דאחרים יהיה מי שיהיה. במאמריו הקצרים והמקוטעים שנקבצו אח"כ בספר אחד בשם "חסד לאברהם", אינו מזכיר את הבעש"ט וגם את אביו, לא כיתר הצדיקים בימים ההם אשר ער כל דבר קטן וקל מצאו כעין חובת קדושה להזכיר את האוטוריטטים הבעש"טני"ם. ר' אברהם מתאונן ונאנח על אשר עיי "ריבוי הנלות" נתגשמה הקבלה, וגם החסידות, בת הקבלה, מרגיש הוא לגורל דאבוננו, "כי גם זה התחיל להתגשם בעונינו (1)". הוא אשר ראה את החסידות בעלייתה על מרום גבהה הרוחני, החל לראות ולהרגיש את התחלת ירידתה. גודל צערן של האיש אשר האיראה אהובת נפשו יורדת לנגד עיניו ממה ממה – מובן לכל.

ושנים אחדות אחרי ר' אברהם חי עוד צדיק מפורסם אחד אשר החל להרגיש בירידת החסידות ונפילתה, בשעה שיתר הצדיקים, בימים ההם, לא ראו ולא הבינו את החזיון ההיסטורי הזה, הלא הוא ר' נחמן מברסלב, נכד הבעש"ט. גם הוא כר' אברהם, החל להתבונן ולראות שהשפעת החסידות הולכת ומתמעטת מיום ליום, "והתחילו החסידים להתקרר" (2). אבל בשעה שר' נחמן, המבקר הראשון של החסידות הבעש"טנית, מוצא סבת ירידת החסידות לא מצד החסידים המושגעים, כי אם מצד המשפיעים: "הבעש"ט ז"ל וכמה צדיקים עשו ותקנו בעולם מה שתקנו ואח"כ כשנצטוו ונסתלקו נפסק הדבר: היינו ההארה שהאירו בתלמידיהם והחזירם להשי"ת לא נמשך מדור לדור רק נפסק (3)". ובשימו אל לב לסבה הזאת השתדל הוא לתקן את החסידות עצמה, להפיח בה רוח חיים ולעשותה לדבר "שיהיה לו קיום לעד (4). באותה שעה היה ר' אברהם תולה את סבת ירידת החסידות "בעונות" הדור, וכן השתדל הוא מצדו לתקן את הדור ולשפר מעשיו כדי שיוכל להבין ולהרגיש את החסידות והשפעתה.

במאמריו החסידיים, בהחסידות העיונית שלו, אין אנורואים שום שינוי ונטייה אל הצד ממהלך החסידות הבעש"טנית בכלל. גם הוא, כיתר תלמידיו הבעש"ט ו"המגיד", ראה בצדיק, ה.א.ד. – העליון של החסידות, יסוד כל הבריאה ונשמתה. "הצדיק, יאמר ר' אברהם, הוא יסוד העולם, שעל ידו בא כל הטוב והשלימות לעולמות התחתונים, כי אי אפשר לבוא עומ התנלות לעולם אם לא שיבא תחלה להצדיק שהוא היולי (5)". "הצדיק מביא השנות אלהיות בכל העולמות (6)", "צדיק באמונתו יחיה. פירוש כמה שהצדיק כאמין דלית אתר פנוי מיניה, על ידי זה מביא השנות אלהות בעולם. והוא באמונתו יחיה, כמו יחי' שמחיה את הניצוצות (7)". ועל ידי הצדיק, "נתעלה כל הדור (8)". בקצרה: "הכל הוא בשביל הצדיק (6)", "והעולם

(1) הקדמתו לחסד לאברהם. (2) חיי מהר"ן ח"א ספורי מעשיות ה' (3) שם ח"ב מעלת תורתו כ"ה. (4) שם. עין במאמרי "ר' נחמן מברסלב", "הגון" ח"ד (5) חסד לאברהם וישלח, (6) שם. (7) שם לך. (8) שם נה. (9) שם וישלח.

נברא בשביל הצדיק (1). "והכל מתוקן על ידי הצדיק" (2).

הנה כי כן ה' הצדיק הוא היסוד ושורש הכל. הוא המשיע רוחניות לכל באי עולם. ויש אשר "לא נברא אלא בשביל הרור: לתקן הרור ולהעלות ניצוצות" (3). צדיק כזה שהרור צריך לו: לתקן את הרור ולהדריכו במעגלי יושר, מוכרח להיות לפי דורו, כדי שהדור יבין לו ובעצתו יאבה ללכת. ומוכרח איפוא לפעמים "לבוא תחלה במדרגה התחתונה כדי לעשות שביל שיוכל להיות אח"כ התגלות אלהות" (4). אבל לא כל צדיק מסוגל כזה, ולא כל צדיק יוכל להיות לפי דורו ולהשפיל את עצמו כפי צורך הרור: יש צדיק שאינו יכול להנהיג הרור, שאין הרור יכול לסבול אותו, כי הוא משכיל גדול שאינו יכול לבוא למדרגת תחתונים כדי להנביה הרור (5).

הצדיק אינו עומד על מקום אחד, הוא תולך מחיל אל חיל, ואם לפעמים מוכרח הוא לרדת. כדי להקין הרור, למדרגה תחתונה, הוא עולה משם תיכף ומוסיף לצעוד הלאה, למעלה. "יותר שהם משיגים גדולתו, מוסיף ר' אברהם בשבח הצדיקים. אהבתם מתלהבת יותר ויראתם ובושתם ממנו גדולה מאד, כי כשרואים ויודעים גדולת הבורא ומבינים את גודל אהבה שצריך לאהוב את הבורא שנתן לנו את התורה ותר"ג מצות כדי שיוכל האדם, שפל בריה כזה, לעבוד את מלך מלכי המלאכים אל גדוד ונורא, יש להם ג"כ הנאה זו עד שנתקשרה מחשבתם ביראת הבורא ברוך הוא ובאהבתו בה" (6).

"עבורת ה'" מנקודת מבטו של ר' אברהם היא רוחנית: אהבת אלהים. "על ידי האהבה נתעל כל מדרגות התחתונים" (7), הצדיק העובר את ה' הוא עובר רק בשביל אלהים, "לית ליה מגרמיה כלום, רק הכל לכבוד הבורא ברוך הוא" (8), וגם תפלת הצדיק אינה בשביל "שימלא השם יתברך את בקשתו, רק התפלה עצמה, כי על ידי זה הוא רבוק להשם יתברך" (9).

"עבורת ה'" היא לא רק ע"י דבור ומעשה, להפך מחשבה טהורה וקדושה יותר גדולה ויותר חשובה היא לעבורת ה'. "המחשבה דבר נש היא נשמתו, זה הוא החלק מן השכינה" (10). "יש מחשבה דבור ומעשה. המעשה הוא בקל להכריע לטוב והרבור הוא יותר קשה והמחשבה קשה מכולם להכריע לטוב" (11). "והאיש שמדבר בתורה ובתפלה במחשבה בהתלהבות או תפלתו נשמעת" (12), כי כמו שיש צירופים בדבור הגשמי כך יש צירופים במחשבה" (13).

ר' אברהם מצוה על הכנעת המדות (14) ולשבר הגשמי (15) ולעשות את חוליו על מהרת הקודש (16), הכל לכבוד השם יתברך (17).

(1) חסד לאברהם קרה, (2) שם בראשית, (3) שם וישלח, (4) שם וישב, (5) שם בהקדמה
(6) שם, (7) שם ויורא, (8) שם פנחס, (9) שם ויצא, (10) שם לך, (11) שם ויצא, (12)
(12) שם, (13) שם וישב, (14) שם בראשית, (15) שם תצא, (16) שם בהקדמה, (17) שם בראשית.

מכל המדות היתה מדת הענוה גרולה בעיניו ביותר. הוא מטעים את הרבר ע"פ משל לקוח מן השבע: כמו שאין יכול לצמוח. שום תבואה כי אם [בהפסד צורה ויכא למדרגת אין. כך לא יוכל להיות שום התנלות בעולם עשיה כי אם ע"י הצדיק שהוא במדרגת אין, ולית ליה מגרמיה כלום (1)]. "והצדיק שהוא יותר במדרגת אין, יותר יכול לבא על ידו התנלות לישראל" (2).

ג.

אם בתורת החסידות של ר' אברהם לא נראה שום שינוי מיתר הצדיקים בימים ההם, הנה במעשיותיו, בעבודתו העצמית לה', הלך בדרך אחרת לגמרי מבעש"ט והמגיד אביו. ואם הראשונים, הבעש"ט והמגיד, דברו השכם ורבר על לב החסידים לבל יסנף את עצמם וליהנות מן החיים כמובן על פהרת הקודש, הנה הוא ר' אברהם, כשהוא לעצמו היה נברר ומפורש מן האדם ומסנף את נפשו מכל תענוג וחמדה גם מן הצרכים היותר הכרחיים. ע"ד אופן הנהגתו בעבודת ה' מספרת לנו האגדה: כל היום היה מעוטף בטלית והפילין סגור בחדרו. הטלית עטופה על ראשו והרד על פניו עד חצי גופו ואיש לא ראה את פניו. ויאמר כל העם: איש קדוש וטהור הוא ואין כבח איש פשוט להסתכל בעיניו הפשוטות בפני איש אלהים כזה. כשכאה על ר' זוסיא "הגרול", תלמידו של ה"מגיד", יראה המלאכים-מספר ר' ישראל הריזני נבר ר' אברהם-לא היה יכול לסבול אותה ובקש מהקב"ה שיסיר מעליו היראה. וזה היה בר' זוסיא, אבל זקני שהיה מלאך בעצמו, לא הוצרך לזה, כי אכילה שלו היה מעת לעת מעור של בר יונה ואדם אי אפשר לחיות מאכילה כזה" (3). החסידות השתדרה לפאר את ר' אברהם בתור איש אלהים, השולט ברוחו ומכבש את חומרו. היא השתדלה לספר אודותיו סגופים וענויים רבים. כאשר "השיאו אביו אשה, מספרת האגדה, התחיל לצעוק בקול גדול: איך יוכל הוא לדרת כה מטה ולהיות עם אשה? אבל סוף כל סוף כדי לקיים את המצוה הראשונה הבלוי על גועל נפשו וכאלו כפאו שר הוליד ארבעה בנים, שני בנים ושתי בנות. ואמר על עצמו: ארבע בעיות בעלתי, וארבע נטיעות נטעתי.

האגדה תוסיף לספר ע"ד גורל עבודתו ודבקו ביה: ר' יצחק מראדיווי-לאוו, אחד מן החסידים המפורסמים הראשונים, בשמעו את שם ה"מלאך", חפץ לראותו ולהתבונן במעשיו. הוא בא אליו בערב תשעה באב, ושניהם, הוא ור' אברהם הלכו לבית הכנסת לאמר קינות. כל האנשים ישבו על הארץ והחזן החל לקונן: איכה ישבה בדד העיר ירושלים. ר' אברהם התחיל לצעוק בקול מר: איכה! ותיכף הכניס את ראשו בין ברכיו וידום. החזן כלה את הקינות, כל העם הלך לביתו ור' אברהם נשאר על מקומו וראשו בין ברכיו, קולו לא נשמע וגם תנועה קלה לא נראתה בגופו. ר' יצחק חכה עד אחר חצות הלילה וילך אל האכסמיה שלו. למחרת (1) חסד לאברהם שמו. (2) שם בהעלותך. (3) עירין קרישין.

השכים ר' יצחק לבוא לבית הכנסת ומה נבהל והשתומם בראותו את ר' אברהם על מקומו באותו המצב שהשאירו אתמול. כה ישב ר' אברהם עד ערב. לא לחנם, אמר ר' יצחק לחסידים שסבבוהו לשאור אותו בדבר המלאך. קוראים אותו בשם "מלאך". השם הזה נאה לו ונאה למעשיו. עבודה כזו שראיתי ממנו לא עבודת איש גשמי כי אם עבודת מלאך אלהים היא.

גם ר' ברוך המדויבזי, זה פמיש כל הצדיקים. אשר לא הניח אף אחר מהם שלא פגע בו, אמר: "להי' אנא עבדך פקודא בנוצדיקיא, רוצה אני להיות פקיד על כל הצדיקים" (1). גם הוא. כפי שהאגדה מספרת, נהג כבוד גדול בר' אברהם ונח הוא קראו בשם "מלאך". ואל יתא הדבר היה קד בעיניך, יחס אכזה מצדו של ר' ברוך מראה על גודל קדושתו של ר' אברהם בעיניו. ר' ברוך מטבעו לא יכול להתבונן בשויון נפש ולראות אם פה ושם מתנצרת עמדתם של צדיקים שונים וחסידים מאמינים בהם אמונה שלמה. הוא כתור נכד הבעש"ט ואשר התפאר כי הבעש"ט יבא אליו, אחרי מותו, כפעם בפעם ויורה לו את הדרך – הוא לא יכול לסבול שום "צדיק" או "מפורסם". על כל ה"חסידות" וה"חסידים" הביט כעל מונפוליה שכי ורק הוא המושל עליהם. והחסידות ידעה איפוא כמה להתפאר בספרה כי גם הוא, ר' ברוך, נהג כבוד גדול בר' אברהם. ועוד תוסיף לספר: כאשר בא ר' ברוך לראות את ה"מלאך" ירא להכנס פנימה ורק דרך החלון מחוץ הביט אל חדר ה"מלאך" בו. וכאשר קם ה"מלאך" ממקומו ור' ברוך הביט בפניו נפל פחד גדול. עיניו ויברח מן החלון וירא להשאר אף בקרוב הבית.

כה ידעה הפנטסיה של החסידות לתאר ולספר אדות המלאך – האנושי הזה. ומני אז אין קוראים אותו בשמו המפורש כי אם סתם: "מלאך". זה הוא המקרה הראשון בהיסטוריה שאנשי יקראו לאיש בשם מלאך והמה יאמינו באמת ובתמים כי היה מלאך ממרום מלוכש עצמות וגידים למראות עין. מה רחוק ומה מוזר הרעיון הזה ברת היהדות.

דרכו זו הקצונית מצאה התנגדות עצומה כאביו המגיד. לא פעם ושנים הפציר בבנו לעזוב את דרכו זו, אבל הוא לא שמע לו. גם אחרי מות המגיד, תספר האגדה, "כא פעם אחת מעולם העליון לבנו המלאך הקדוש וגזר עליו בגזרות כבוד אב שיניח הדרך הזה שאחזו בפרישות עצומה עד נזיר שנקרא מלאך כי הוא דרך מסוכן, והשיב לו המלאך כי הוא אינו מכיר אב בשר רק אב הרחמן אל חי, ועז' אמר לו המגיד הלא לקחת ירושה ממני והשיב לו המלאך כי הוא מוחל את הירושה הזאת ותיכף נשרף איזה חפצים קטנים שהיה לו מירושת אביו (2). הספור הפנטסטי הזה מראה לנו על התנגדות אביו לדרך ר' אברהם. ובכלל נראה מהרבה ספורים חסידיים שדעת אביו לא היתה נוחה לגמרי מהנהגת בנו. הוא חפץ שבנו יחידו ימשיך את עבודתו הלאה והוא ינחל את מקומו אחריו, כשם

(1) בוצינא דנחורא. עיין מאמרי "ר' ברוך מדויבזי" בחשלה כרך ט'. (2) תפארת ישראל לר' ישראל, הארמו"ר מטשורטקאב, נכד ה"מלאך".

שנחל הוא מקום הבעש"ט, אבל בהתכוננו בדרכי בנו ראה כי לא הוא מסוגל לזה: הוא אינו לפי הדור. ולכן השתדל לפנות לו דרך בחיי החסידות. אבל דבריו לא עשו פרי.

ד.

בשנת תקל"ג מת ה"מגיד"... -

אבל צדיק כה "מגיד" לא מת, הוא מת רק למראות עיני האנשים הפשוטים, יאמרו החסידים, אבל באמת הוא חי לעולם. הוא לא הפסיק את השפעתו מן החסידים גם אחרי מותו והוא בא אל ביתו ומדבר עם בנו ר'. אברהם כמו בהיותו בחיים. "בא אלי בחלום-ספר ר' אברהם לר' נחום המשרנובילי-ומדבר עמי ואח"כ אני ניעור משנתי ומדבר עמי בהקיץ (1)"

ה"מגיד" מת. או בסגנון החסידים: המגיד "נסתלק". ה"מלאך" החל לנסוע בערים שונות. בכל מקום כואו שמו, ה"מלאך", הלך לפניו, הוא לא ראה אמנם את החסידים והמה יראו להסתכל בפניו.

ויפגע בעיר פאסטאו וישב שם. תושבי העיר קבלוהו בכבוד גדול ויפצרו בו שיקבע ביניהם את דירתו. הוא התרצה לזה וישלח גם אחרי אשתו ובניו שיבואו לשם. אבל המגיד אביו, שם במדומים, לא התרצה לשיבתו בעיר ההוא. הוא ידע שם, מספרת האגדה, כי בעיר ההיא נגזר עליו שימות תיכף, ויבא בחלום לאשת המלאך ויצוה עדיה לבלי נסוע וכן עשתה.

בפאסטאו מקום מגורו האחרון היה ה"מלאך" כלוא בחדרו, בדרכו, ואיש לא ראהו. בעת ההיא עבר דרך העיר הזאת ר' נחום המשרנובילי, תלמיד הבעש"ט והמגיד. אנשי העיר, מספרת האגדה, הקיפו את ר' נחום ויפצירו בו מאד שישתדל אצל ה"מלאך" להתראות לפני העם. ר' נחום הזהירם שבך יבקשו את הדבר הזה כי לא יוכלו להסתכל בפני מלאך אלהים. אבל המה עמדו על דעתם. למרות אי חפצו נתרצה להם. בעת ההיא היתה "ברית מילה" אצל אחד מבני העיר. ונתכבד המלאך להיות "סגן". ור' נחום, מוה"ר. הברית היתה בבית הכנסת. כל העם נקבצו לבית הכנסת. ונעשה גם שכל אנשי העיר נכנסו פנימה. המלאך בא ומליתו יורדת עד ברכיו. הוא ישב על הכסא לקבל את הילד, לאט לאט החל להגביה את השלית מעלה מעלה. כל העם עמד בכליון עינים וחכה. עורומעם, עוד רגע ויראה בעיניו פני מלאך אלהים. עוד מעט וגם הוא. ההמון הפשוט, יראה פני אלהים ויחי. אבל מה נרעש ונפעם היה העם בראותו את פניו הגלויים, פחד גדול נפל עליו ויברח מבית הכנסת וברוב יגיעה נשאר "מנין" אנשים. גם ר' נחום, מסימת האגדה, נבהל הפעם וחלפו נפל מידו. כעבור ששה חדשים לשבתו בפאסטאו חלה ר' אברהם וימת שם בשנת תקל"ז י"ב תשרי. והיו ימיו לערך שלשים ושש שנים. ויגדל המספד (1) שבחי הבעש"ט הג"ל.

עליו מאד. ור' פנחס מקאריץ, אמר: לולא נפטר המלאך בהיותו כל כך צעיר לימים היו כל הצדיקים מניחים את נשיאותם ויכנעו לפניו.

אחרי מותו חפץ ר' נחום, שנתאלמן מאשתו לקחת את אשת ר' אברהם לאשה, וישלח את בנו של ר' אברהם, ר' שלום, שגם הוא חפץ בזה, לדבר באמו, ויהי בדרך, מספרת האגדה, ויחלוס הרב מהר"ש והנה מרקלין גדולים נאים ומהודרים ואביו הרב זצוקל'ל עומד על פתח המרקלין ושתי ידיו על הגג ויועק בקול גדול ויאמר: מי הוא זה ואיזהו אשר מלאו לבי ליכנס במרקלין שלי ויקץ ויבן עד היכן הדברים מגיעים ויחזור לביתו בשלום" (1).

האגדה הזאת משתרלת להראות שאחר היה ר' אברהם במצבו ואין שני לו בין הצדיקים.

לשנים, אחרי מות ר' אברהם, עבר דרך העיר פאסמאיו ר' ישראל פאליצקער, אחד מתלמידי המגיד ואיהב נאמן להמלאך. הוא השתקע בעיר כדי להשתמח על קברו. בשוכו מבית הקברות, מספרת האגדה, קרא אליו את ה,חברא קדישא" ויצו עליהם לאמר:

—אני הולך למות. המלאך קורא לי מבית הקברות, הוא בדרד וגלמוד פה. והיה אחרי מותי תקברוני סמוך לקברו.

אחרי הדברים האלה עלה על המטה וינוע וימת, ויעשו כאשר צוה. אנשי העיר מראים עתה על גל אחד סמוך לקברו של המלאך, שהוא קברו של ר' ישראל.

אחרי שנים, תוסף האגדה, בעביר ר' שניאור זלמן מלאדי, חברו של המלאך, דרך העיר והיא לא חפץ לבוא העירה באמרו:

—להיות בעיר ולבלי להשתמח על קברו של המלאך אין זה דרך כבוד. ולהיות על קברו גם כן אין אני חפץ, ירא אני פן יעשה עמדי כאשר עשה עם חברי ר' ישראל כפאליצק.

על קברו של המלאך עומד כנין ישן נושן והמקום הזה קדוש בעיני ההמון, להתפלל בו על כל צרה שלא תבא.

ככה הי ומת אחד מקדושי ההמון אשר העריצו והקדישו במלאך אלהים והפנטסיה שלו רקמה את חייו ומותו באגדות מפליאות.

שמואל אבא האראדעצקי.

(1) שכתו הבעש"ט הנ"ל.