תקליטור

גרסה דיגיטלית מלאה של הספר

מסורת התורה שבעל פה

*יסודותיה * עקרונותיה * הגדרותיה*

אשר חנני ה׳ לברר קצת עניינים ביסודות

התורה שבעל פה, על דעת רבותינו ז״ל

שלמה זלמן הבלין

עיה״ק ירושלים תשע״ב לפ״ק

התקליטור משמש לחיפוש במקום מפתחות

לתשומת לב:

בסוף התקליטור נוספו דברים שלא נכללו במהדורה המודפסת:

- לפרק טו בעניין ספר-התורה המיוחס לרבנו נסים גירונדי
- חוות דעת של פרופ׳ ישראל פלנר מהאוניברסיטה העברית על טיבה של בדיקת פחמן 14 וערכה
- מכתב מהרב דוד יהודה צריפלך ובו גילויים חדשים על גיוסו ׳הסופר מאינסק׳

מסורת התורה שבעל פה

יסודותיה, עקרונותיה והגדרותיה

אשר חנני ה׳ לברר קצת עניינים ביסודות
התורה שבעל פה, על דעת רבותינו ז״ל

שלמה זלמן הבלין

עיה״ק ירושלים תשע״ב לפ״ק

הגהה ועימוד: דוד הרבנד

עיצוב הכריכה: צופיה הרבנד

תמונת השער: Providence Lithograph Company, 1907

©

כל הזכויות שמורות

ירושלים תשע״ב

הקדמה 9
פרק א: תורה שבעל פה – הגדרות ומונחים 23
'תורה' – הגדרה כללית (לימוד והוראה) 23
'תורה' - במקרא 24
'תורה שבעל פה' במקרא 25
פירושי הכיתות החולקות שנדחו ושנתבטלו 29
'תורה' בלשון חז"ל 37
'תורה' רובה בכתב או רובה בעל פה 39
תורה שבעל פה – קריאה על פה של דברים שבכתב 43
'תורה שבעל פה' – פירושים והלכות המצורפות למקרא 44
'זקנים', 'סופרים', 'חכמים' 47
פרק ב: תורה שבעל פה (מהות, היקף וזמן) 57
ההתגלות השכלית בחכמת התורה 57
קדמות התושבע"פ ואחדותה עם התושב"כ 67
אופייה של התושבע"פ – 'מיסטורין' בין ה' וישראל 69
רעיון התושבע"פ, מקורה וסמכותה 71
היקפה והגדרתה 73
המימד האלוהי והמימד האנושי 77
האמת האלוהית והאמת האנושית 82
אברהם אבינו והתורה שבעל פה 85
'סופרים ומַשְׁנים' 87
'דברי סופרים' 91
משנה, מדרש, תלמוד 91
'תורה שבעל פה' – זמנה 92
המהפכה בעולם ובישראל 99
נספחים לפרק ב 102
פרק ג: פרקי יסוד בעיקרי התורה שבעל פה 123
עיונים משותפים, 'אינטר-דיסציפלינריים' 123
ה'שיטתיות', ה'היסטוריות' וה'היגיון' אצל חכמי ישראל 124
מה הם יסודות? 126
שיטת חמשת ה'יסודות' בתורה שבעל פה 127
שיטת שלושת ה'יסודות' בתורה שבעל פה 130
ה'סברה' ומקומה במקורות היוצרים של המשפט 133
עקרונות בקביעת כללים בתלמוד ובהלכה 137
משמעות ה'חתימה' וסמכות הקדמונים כלפי המאוחרים 142
נספח: מקורות בנושאים שנידונו בפרק ג 146
פרק ד: להבנת יסודות דרכי הלימוד של חז"ל 151
הקדמה 151
'משה עלה למרום' 153
הסיפור במסכת מנחות 154
הקשיים בלשון הסיפור 156

פתרון הקשיים בלשון הסיפור: כתרים, תגים, קוצים 159
דרכי לימוד - רבי עקיבא ורבי ישמעאל 162
הטקסט כמעביר תקשורת או כבעל ערך ומשמעות עצמית 165
'קשירת כתרים' – המלכה 167
תוספת 174
פרק ה: חוקים ומשפטים - בתורה, בחז"ל ובמשנת הרמב"ם 177
חשיבות המיון והסיווג 177
ערכה של 'שיטתיות' 178
מצוות שכליות - 'משפטים' ומצוות שמעיות - 'חוקים' 179
חוקים ומשפטים, עדות, מצוות, תורות ומשמרת בתורה 180
החלוקה וההגדרה בדברי רס"ג 195
החלוקה וההגדרה בדברי רב שמואל בן חפני 197
החלוקה וההגדרה בדברי רש"י 198
החלוקה וההגדרה בדברי הרמב"ן 198
החלוקה וההגדרה בדברי הרמב"ם 199
העיון בברייתא שבפסיקתא דרב כהנא ובמסכת יומא ובפיוט הקליר 202
רשימת האסורים בהנאה 210
המשותף לאלו שהן פעולות זרות ומוזרות 212
ענייני התורה ומצוותיה הם נגד עבודה זרה 213
המשותף בקבוצת האסורים בהנאה שהם כנגד עבודה זרה מיוחדת 214
פרק ו: דרשת חז"ל על 'לא תסור... ימין ושמאל' 221
המקורות 222
הסתירה בין הספרי והירושלמי 224
הסמכות המוחלטת ושלילת הטעות 226
הקושיה ופתרונה (1): ניסיון לשכנע לפני ההכרעה 227
הקושיה ופתרונה (2): הבחנה בין גזרות ותקנות ובין דינים 230
הקושיה ופתרונה (3): הבחנה בין ספקות ובין ידיעה ברורה בטעות 231
הקושיה ופתרונה (4): הבחנה בין חכם ובין שאר העם 232
הקושיה ופתרונה (5): הבחנה בין הוראה לאיסור ובין הוראה להיתר 233
הקושיה ופתרונה (6): 'לא תסור' רק בזקן ממרא ובבית הדין הגדול 233
הקושיה ופתרונה (7): הבחנה בין המפורש בתורה לבין הוראת שעה 234
הקושיה ופתרונה (8): הבחנה בין מומחים ודייקנים ובין שאינם כאלה 235
פתרון חדש לסתירה – על פי דקדוק לשון הירושלמי 235
נספח – לשון החכמים בעניין הסמכות המוחלטת ושלילת הטעות 241
פרק ז: הכרעה על פי רוב או על פי ייחוס 251
שינויים בנוסח ודרכי הכרעה 252
הברייתא על 'שלושת הספרים בעזרה' 256
מקורות הנוסח בתורה שבכתב 264
ניגוד בין ספרי המסורה ובין ההבאות בתלמוד 265
פירוש אחר לברייתא: שלושה ספרים כתב עזרא 270
הקפדה על מילות והקפדה על עניינים 271
האם אנו בקיאים בחסרות ויתרות 273
'ועכשיו אין תורה אלא כך' 274

ספר העזרה או ספר עזרא 280
פרק ח: היחס ל'שאלות נוסח' בספרי חז"ל 283
סקירה של דרכי ההתמודדות עם שאלות נוסח 283
הבהרה בדעת החזון איש 288
היחס למחקר התלמודי אצל הרב א' א' קפלן 290
גבולותיו של המדע התלמודי 293
דוגמה מובהקת להבדלי הגישות 294
נספח 1: מדברי רבותינו הראשונים בעניין הגישה לנוסח 300
נספח 2: הוויכוח אצל הסופר חיים פוטוק 304
פרק ט: תרגום ספר רות - 'תרגום של הדיוטות?' 327
איסור ריבוי נשים 327
'צליבת קיסא' 331
קצירת העומר בערב הפסח 339
נעל – בית יד 340
פרק י: 'החתימה הספרותית', משמעותה ותפקידה 345
החלוקה לתקופות ומשמעותה 347
תחומי התקופות ושמותיהן 349
מונחי סידור, עריכה וחתימה 354
כוחה של ה'חתימה' ומשמעותה 364
'טעות בדבר משנה' ו'טעות בשיקול-הדעת' 371
גישה פורמאליסטית 373
גישה אינטלקטואלית-פילוסופית 375
גישה הלכתית-משפטית 379
גישה ביקורתית 387
גישה ביקורתית-ספרותית 389
החיבור 'משנה-תורה' לרמב"ם - מפעל חתימה 393
פרק יא: תלמוד בבלי 407
פתיחה כללית 407
תוכן וצורה 408
התלמוד שלפנינו 410
מסכתות שאין להן תלמוד בבלי 411
הרקע ההיסטורי 412
השם 'תלמוד' ופירושיו 413
ההתהוות והעריכה 416
מקורות, תוכן ואופי ספרותי 418
מבנה התלמוד 420
חתימת התלמוד 428
עריכת התלמוד 429
הסבוראים והוספות מאוחרות בתלמוד 432
נוסח התלמוד 434
כתבי-היד 436
הדפוסים 437
התפשטות התלמוד וסמכותו 438

ההתנגדות לתלמוד 439
הנצרות והתלמוד 440
האסלאם והתלמוד 443
פרשנות התלמוד 444
תרגומים 448
התלמוד בחינוך 449
מתודולוגיה וספרות עזר ושימוש 450
פרק יב: כללי הנוסח לרבנו תם 461
שם הספר ומטרתו 462
דרכי הלומדים בתיקוני הנוסח 462
חרם רבנו גרשום על מגיהי תלמוד 462
הבחנה בין הגהת דברי תנאים ואמוראים ובין לשונות פירוש 465
דרכו של רש"י בהגהת הספרים 467
תלמידי רש"י מגיהים ומסכת זבחים 468
הגהות ופירושים מותר לכתוב רק בספרים בפני עצמם 469
מקומות שרש"י הגיה ולדעת ר"ת הנכון הוא כמו שהיה קודם הגהה 470
דרכו של הרשב"ם בהגהת הספרים 471
ראיות מספרים ישנים ומקודמי קודמין מיושנים, ומרבנו חננאל 471
לא להגיה הספרים על ידי מחיקה, וכ"ש לא מסברה 472
נוסח יש לברר לשמו בלבד, ולא כתמיכה בפירוש קיים 474
הסיבה לחיבור הספר 474
שתי דוגמאות להגהה לא נכונה לדעתו שעשה רש"י 475
סוגיית כתובות כז ע"א והגהת רש"י שם 475
סוגיית כתובות סו ע"א והגהת רש"י שם 476
אין להגיה תלמוד על פי השוואה לתוספתא או לברייתות 477
בקיאות האמוראים במשנה ובברייתות 477
דיונים בברייתות בתלמוד שניתן לפותרן ע"פ נוסחן המלא 478
דרך חכמי התלמוד לצטט משניות מזרעים ומטהרות לא בשלמות 480
הבחנה בין מחיקת נוסח ובין הוספות לנוסח 481
אין להגיה נוסח בשל קושי בהבנת העניין 481
כללים היוצאים מדברי רבנו תם 483
תשובת ר' משולם לר"ת 486
פרק יג: בין ראשונים לאחרונים בענייני נוסח 489
שלושה עולמות של תרבות: בעל פה, בכתב ובדפוס 489
כתב הלוחות וכתב התורה – הכתב האשורי והכתב העברי 491
המצאת הדפוס והשפעתה על הלימוד ועל המחשבה האנושית 492
התקופות בספרות ישראל, חלוקתן והשפעתן בתכני ההלכה 494
הלכת הרמב"ם בהלכות שבת פ"ו הכ"ב ופ"כ ה"ו-ז 496
סוגיית שבת קנג ע"א וע"ב 497
הקושיה על פסק הרמב"ם מהתלמוד ותשובותיו עליה 497
דעות הראשונים לגבי פסק הרמב"ם ודעתם בעמדת התלמוד 500
דעות האחרונים ביחס לפסק הרמב"ם ודעתם בעמדת התלמוד 501
כלום יתכן שהרמב"ם מלגלג על שואלים שלא כעניין? 506

פרק יד: סוגיית כתובות כז ע"א 511
הסוגיה שציין לה ר"ת 511
רקע היסטורי 514
סדר האמוראים 517
פירוש הסוגיה ומסקנות ההלכה 518
הצעת פירוש 522
נספח: מקורות ונוסחאות 524
פרק טו: ספר-תורה שכתב לעצמו רבנו נסים גירונדי 545
הקדמה 545
ספר התורה שנתגלה בספרייה הלאומית והכתובת 547
ספרי-תורה שכתבו חכמים לעצמם 550
צורת האותיות 554
צורת כתיבת שירת האזינו בתורה 567
מידות ושיעורים 575
מילים שנחלקות לשתיים 580
תוספת: בירורים חדשים נגד ייחוסו של ספר התורה לר"ן 583
א. הסופר ממינסק ומעלליו 583
ב. כתב יד של בן הר"ן 586
ג. תגובה למאמר הרב מאזוז 589
ד. בדיקת פחמן 14 593
ה. חילופי מכתבים ותוצאות הבדיקה 594
ו. ההתכתבות עם ד"ר אליזבט בוארטו 601
אוסף צילומים וכתבי יד 617

בס"ד

הקדמה

עניינו של ספר זה אינו לגלות את האמת המוחלטת בנושאים שידובר בהם, לא רק משום שאין כוח בידי האדם לגלות את האמת האחת המוחלטת והאובייקטיבית באמִתות הווייתה, אלא משום שבעולמנו זה, עולם השקר, מטבע בריאתו ומטבע הנהגתו, אין בו אמת גמורה, אמת מוחלטת. עולמנו זה, פנימיותו הרוחנית, רוחו ונשמתו, מכוסים ועטופים או מלובשים בחומר גס ומגושם, בעולם זה אין אור האמת יכול להאיר באור זך ובהיר. ממילא, 'ותהי האמת נעדרת' - נעשית עדרים עדרים והולכת לה[1].

---

1 הדברים ברורים בפי הרמב"ם, מורה הנבוכים, ח"ג פ"ט:

> החומר מחיצה גדולה, ומסך מונע השגת השכל הנפרד, כפי מה שהוא עליו, ואפילו היה חומר זך ונכבד, ר"ל חמר הגלגלים, כ"ש זה החומר החשוך העכור אשר הוא החומר שלנו. ומפני זה כל אשר ישתדל דעתנו להשיג השם הנכבד, מן אחד מן הדעות, ימצא מחיצה ומסך מבדיל בינו לבינם... כי כל דבר שיושג במראה הנבואה, אמנם הוא משל לעניין אחד, והמראה ההוא העצום... אבל היה להעיר שהשגת אמיתותו נמנעת לנו מפני החומר החשוך המקיף בנו, לא בו יתעלה, מפני שהוא יתעלה אינו גוף.

וכן מבוארים הדברים בדבריו, בספר היד, הלכות יסודי התורה, פ"א:

> מהו זה שביקש משה רבינו להשיג כשאמר הראני נא את כבודך, ביקש לידע **אמיתת המצאו** של הקדוש ב"ה עד שיהיה ידוע בלבו כמו ידיעת אחד מן האנשים שראה פניו ונחקקה צורתו בלבו שנמצא אותו האיש נפרד בדעתו משאר האנשים, כך ביקש משה רבינו להיות מציאות הקב"ה נפרדת בלבו משאר הנמצאים עד שידע **אמתת המצאו כאשר היא,** והשיבו ברוך הוא **שאין כח בדעת האדם החי שהוא מחובר מגוף ונפש להשיג אמיתת דבר זה על בוריו,** והודיעו ברוך הוא מה שלא ידע אדם לפניו ולא ידע לאחריו, עד שהשיג **מאמיתת המצאו דבר שנפרד הקב"ה בדעתו משאר הנמצאים,** כמו שיפרד אחד מן האנשים שראה אחוריו והשיג כל גופו ומלבושו בדעתו משאר גופי האנשים, ועל דבר זה רמז הכתוב ואמר וראית את אחורי ופני לא יראו.

אפשר גם לדמות זאת לדברי הרמב"ם על חוסר האפשרות לבצע פעולות מסוימות בחכמת החשבון (פירוש המשנה לרמב"ם, עירובין, פ"ב):

> ביחס קוטר העיגול להקיפו, לפי שגם הוא אי אפשר לעולם להגיע לידיעת שורש המספר 'אלצם' שלו אלא בקירוב, ואין זה מחמת חסרונינו, אלא שטבע אותו מספר כך.

מבט האמת בעולמנו מוגבל, לפי כוחו של הרואה ולפי דעתו. אף מן הבחינה החומרית, נודע היום, על פי הכרת פעולת העין, כי על ידי כלי הראייה אין אנו רואים באמת מה שלנגד עינינו, אלא לפי שיעור מוחו של הרואה, המעבד את התמונה, על פי הרגלו של הרואה. וכבר נבדק דבר זה בחקירות ודרישות, ונקבע על ידי אנשי המדע, שבאופן טבעי, מטבע בריאתו, האדם רואה באופן אחר ממה שהורגל לראות ברוב השנים שהוא גדל. ניסו זאת בהרכבת עדשות על עיניו של הרואה, שמשנות את אופי ראייתו - לזמן מה הייתה ראייתו מטושטשת, ושוב חזר לראות על פי אופייה ותכונתה של העדשה, ועל פי טבעו הראשון. כשהורידו ממנו את העדשות, חזר לראות בטשטוש, עד שההרגל חזר אליו ומוחו הורה לעין לראות את הישָׁר לכאורה. ודבר זה כתוב בספרי הפסיכולוגיה של ימינו.

אם כך הוא בכוח הראייה, שסבורים היינו שהוא שוכן בכלים מוחשיים ומוגדרים, ושפעולתו לכאורה ברורה כפעולת מכשיר פשוט - כ"ש וק"ו בכלי המחשבה, שאינם מכשירים אובייקטיביים, אלא לפי שיעור כוח מחשבתו וכוח עיונו של כל אחד ואחד, ועד כמה שאימן ולימד את מחשבתו כיצד לחשוב.

ענייננו ומטרתנו כאן, אינם לברר ולהחליט בכוח שכלנו ומחשבותינו את טיב ההוויות, המחשבות, האמונות והמעשים של דור ודור, ואף לא את מהלכם הפשוט, אלא לברר וללבן את דעת חכמי ישראל ז"ל לדורותיהם - עד כמה שהיא מצויה בידינו ומונחת לפנינו - ואת הדעה המקובלת אצל בני ישראל המחזיקים בתורת ה', ביסודות התורה שבעל פה, ייחוסה לתורה שבכתב, אופייה, דרכיה, היקפה והשתלשלותה, להשכיל ולידע מה היא דעה זו, ומה טעם יש בה. ואף זאת עד כמה שיד שכלנו המוגבל והצנוע מגיע, ועד כמה שידיעותינו מגיעות, וליבא דאיניש – איניש. אין אנו חוקרים מדעתנו במעשים עצמם, להחליט מה היה וכיצד היה וכיוצא באלו, אלא אנו מנסים ומשתדלים להבין מתוך המקורות שלפנינו, איך קבעו לדורות את פרטי הדברים. דיינו אם נשיג ונעמוד על דעת חכמי הדורות ז"ל בבירור התוכן והצורה של יסודות התורה כמקובל באמונת אומן באומתנו[2].

2 אין בזה כדי להמעיט או לזלזל בחקירת דברים לכאורה על אמִתותם ללא הנחות מחייבות מראש, אך נראה שתחילה יש להעמיד את התפיסה והגישה של החכמים, מעצמם אל עצמם, על אף שמיעטו מאוד לעסוק בכך, וכמורגל בלשון הגאון רבי יצחק אייזיק הלוי מהומבורג בעל 'דורות הראשונים', שרבותינו לא היה עיקר מלאכתם בכך. משל למה הדבר דומה, להסברו הנאה של א"א עקביא ('תקופת שיבת ציון מבחינה כרונולוגית', תרביץ 37 (1968) עמ' 329-337) על דבר הקושי הגדול בהתאמת הכרונולוגיה (סדרי זמנים) היהודית המקובלת מכל הדורות, על פי סדר עולם ועל פי חז"ל שקיבלו דבריו, לכרונולוגיה של האומות, וההפרש הגדול, של מאה ושמונים שנה בערך, בין שני המניינים. ההפרש בעיקרו נובע ממשך תקופת מלכות פרס, השונה בין הכרונולוגיות. כבר טרחו

הסיבה והמניע לבירורים כאן הם - על אף ההבדל המובן והמרחק העצום - בדומה למה שהרגיש הרמב"ם, כפי שכתב במכתבו לרבי פינחס הדיין מסיציליה, בתשובה לשאלותיו על אודות חיבורו 'משנה תורה', אופיו, מטרתו ותכליתו. וכך כתב הרמב"ם:

> קנא קנאתי לה' אלוהי ישראל, בראותי אומה שאין לה ספר מחוקק כולל לאמִתו של דבר, ואין לה דעות אמתיות ומדויקות, על כן עשיתי מה שעשיתי לשם שמים בלבד[3].

גם בעניינו נוכחתי שמושגים ומונחים יסודיים ביותר אינם מבוררים בדרך כלל, ומהם כאלה שההגדרות הן הן גופי תורה, והן מבהירות את מהותן, טיבן ואופיין. כך הם המונחים: 'תורה' בתורה ובפי חז"ל; 'תורה שבעל פה' (או 'תורה בפה') בחז"ל ואצל חכמי ישראל המאוחרים; סוּגיָה וחלקיה של התושבע"פ, היקפה וגבולותיה; הדרשות על 'לא תסור ימין ושמאל'; תפישות יסוד ביחס לדרכי הדרשות; חתימת המשנה וחתימת התלמוד - סמכות החכמים בתושבע"פ; מהותה של התושבע"פ כתורה שנמסרת אך ורק בע"פ, והפיכתה של התושבע"פ לתורה כתובה; מיון הלכות ומצוות, והמונחים 'חוקים ומשפטים'; פירוש מונחים המשמשים כבר הרבה מאות בשנים, ולרוב אין עומדים על מקורם, פירושם ומשמעותם, כגון: 'משנה', 'תלמוד', 'גמרא', 'הלכה' ו'אגדה', 'שמועה', 'מימרא', 'סוגיא' וכיוצא באלו.

לפי מתכונת הספר, עסקתי בעיקר במקורות חז"ל, בראשונים ובאחרונים, בדקתי ועיינתי גם במקורות חיצוניים ובמחקרי החוקרים והמעיינים שעסקו בעניינים הנידונים כאן, ומהם שזכו לברר דברים בתולדות האישים, המעשים והיצירות, במשך הדורות. לא ראיתי צורך להכביד על הקורא והלומד, שממילא לרוב אין לו כלל נגישות למקורות אלו, בעשיית ציונים ובהפניות הרבה אין קץ, וציינתי להם

הרבה בעניין זה ולא הגיעו לפשר דבר, ואין מעניינו כאן לדון בגוף השאלה. נציין רק הצעות אחדות שיש בהן אפשרות להחזיק בשיטה הכרונולוגית-המסורתית. וראה דברי ר"מ ברויאר (מרדכי ברויאר, 'הוראת ההיסטוריה ואמונת חכמים', שמעתין 10 (1973) עמ' 52-62) שטרח לאסוף מדעותיהם של רבני אשכנז שלא נרתעו להשתמש במניין האומות. במאמרו הסביר עקביא שכל שיטה כרונולוגית דיינו שהיא מתאימה מבחינה פנימית, ופועלת יפה לצורך ידיעת סדרי הזמנים ומניין הימים. אין עלינו להתאים את הכרונולוגיות באופן סינכרוני (התאמת אחת לחברתה). ומוכיח שם שהכרונולוגיה היהודית מסודרת להפליא, אין בה כל מום ופגם, ואין עלינו אחריות להתאימה לשיטות מניין אחרות (תרביץ כנ"ל). וראה עוד מאמרו של הרב שוואב, רבה של קהילת ישורון בוושינגטון הייטס, ספר היובל לרב ד"ר יוסף ברויאר, מוגש ליום הולדתו ה-80 (אנגלית *Jublilee Volume presented in honor of the eightieth birthday of rabbi Joseph Breuer*), עמ' 177-197.

3 איגרות הרמב"ם (מהדורת בנעט) איגרת ו, פסקה ב, עמ' 50 (ובמהדורת ר"י שילת, סימן כ, עמ' שא).

כאשר נדרש ביסוס ונצרכה אסמכתא לדבר שאינו מבואר מעצמו במקורות חז"ל ובמקורות התורניים, ולרוב צוינו מקורות מאוחרים, שבהם אפשר למצוא הפניות לספרים ולמאמרים נוספים שעסקו בנושא.

בפרק הראשון עסקנו בהבנה ובהגדרה של המונחים העיקריים המשמשים בתחום התורה שבעל פה. 'תורה' – בתורה עצמה המילה הזו מופיעה פעמים רבות, ובכמה מובנים: יש שמובנה מלשון הוראה, ויש שהיא כוללת את מערכת ההוראות – החוקים והמצוות שבתורה, אבל יש גם במובן של התורה כולה, על כל חלקיה ורבדיה, ובמובן ספר התורה הזה, או הזאת. ציון לתורה כתובה מפורש בתורה כמה וכמה פעמים, בצירופים של 'ויכתוב משה' עם 'התורה הזאת', או 'הכתובה' וכיו"ב, ושש פעמים עם 'השירה הזאת' שמתפרשת גם כן כמילה נרדפת ל'תורה הזאת'.

באבות פ"א מ"א נאמר: משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה. הם אמרו שלושה דברים: הוו מתונים בדין, העמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה. תורה זו, שקיבלה משה מסיני ומסרה ליהושע, הנזכרת כאן, היא התורה שבעל פה. כי את התורה שבכתב, הכתובה, מסר משה רבנו ע"ה לכהנים הלויים, כמפורש במקרא: וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת וַיִּתְּנָהּ אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי הַנֹּשְׂאִים אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה' וְאֶל כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל (דברים לא, ט). ועוד, בתורה כתובה אין משמעות לפעולת מסירה, שהיא מעשה קוף בעלמא. מה שאין כן, כמובן מאליו, בתורה שנמסרת בעל פה מרב לתלמיד, ומתקיימת אך ורק בכוח מסירתה האוראלית מדור לדור. מכאן יתברר לנו פירוש מונח זה בסיפא של המשנה, כאחד מהדברים שאמרו אנשי כנסת הגדולה: 'ועשו סייג לתורה', באיזו תורה מדובר.

להלן נברר בעקבות פירושו של הרמב"ם ומיונו את שלושת חלקי התורה שבעל פה: (1) המסורת והקבלה ('שמועה'), (2) הדרשות והפרשנות, (3) ו'סייג לתורה', היינו תקנות, גזֵרות ומנהגים, שיתכן שכך יצא לו לרמב"ם מפירושו למשנה זו. ממילא נמצא ש'תורה' זו היא הסוג הראשון, 'המסורת והקבלה', שבה בלבד הדגיש הרמב"ם שם בהלכות ממרים: 'אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל פה' (רמב"ם הלכות ממרים, פרק א). לחלק התורה שבעל פה, שהוא הקבלה והמסורת, עשו אנשי כנסת הגדולה סייג בדמות שני החלקים האחרים: הדרשות והפרשנות, והחלק שהוא קרוי כך - 'סייג לתורה' – התקנות, הגזרות והמנהגים.

יש שפירוש המילה 'תורה' במקרא אינו חתוך ואינו ברור מעצמו. כך לגבי: עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ (דברים פרק יז י-יא). האם 'תורה' כאן היא רק המצוות שבתורה

שבכתב, או גם פירושי התורה שבכתב, ומסורות ההלכה הנלוות לתורה והסייג לתורה?

מסתבר שהיו מבני הכיתות הדחויות של ימי בית שני (ומהם אנשי מדבר יהודה, על פי כתביהם שנתגלו בימינו) שפירשו פסוק זה, שאף דברי תורה שבעל פה יש לכתוב בספר, ולהורות אותם מתוך הספר. ואכן כך היו הם נוהגים, כמפורש במגילת תענית, על מנהגי הצדוקים והבייתוסים. לפי מגילת תענית, אנשי הכיתות הדחויות היו מנוגדים לחז"ל בשלוש נקודות: א) בכתיבת הלכות בספר; ב) באי ידיעה כיצד ללמוד ולהסיק את מקור ההלכות הכתובות אצלם מן התורה שבכתב; ג) שפירשו מקראות מסוימים כפי פשוטן נגד קבלת חז"ל.

במקרא כתוב: וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כְּתָב-לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַתִּי אִתְּךָ בְּרִית וְאֶת יִשְׂרָאֵל (שמות לד, כז). חז"ל פירשו את הסתירה לכאורה בפשט הכתוב הזה, שמצד אחד משתמע ממנו שיש לכתוב את הדברים האלה, ומצד שני משתמע שכריתת הברית נעשית 'על פי הדברים האלה', והיינו שהדברים הם בעל פה. פירוש חז"ל הוא, שהכתוב מלמדנו שיש להקפיד שהדברים שנמסרו בכתב יהיו בכתב, יאמרו אותם מתוך הכתב, וילמדו אותם מן הכתב, ואילו הדברים שנמסרו בעל פה, אין לכתבם ואין לאמרם מן הכתב או ללמדם מתוך הכתב[4].

עסקנו עוד בשאלה שדנו בה חז"ל, אם התורה רובה בכתב או רובה בעל פה, ובתורה שבעל פה, במובן קריאתה בפה מן הכתב, ובמובן מסורות ופירושים למקרא, ובמונחים 'זקנים', 'סופרים', 'חכמים', 'משנה', 'מדרש', 'הלכה ואגדה', ובנספח הבאנו מקצת לשונות מן המקורות בעניינים שנידונו בפרק זה.

לפרק זה, שעוסק בהגדרות, יש לצרף מונחים שנידונו בהמשך, כגון המונחים 'סופרים' 'דברי סופרים' (פרק ב), 'תלמוד', ו'גמרא' (פרק יא על התלמוד).

בפרק השני, במהות התורה שבעל פה, היקפה וזמנה, הרחבנו בדעת רבותינו ז"ל שאף תורה זו 'מסיני', קדמותה ומשמעותה. בעיקר עסקנו במשמעות ההתגלות השכלית של חכמי התורה, והתייחסותה להתגלות בסיני, המימד האלוהי בסדרי העולם והמימד האנושי בסדרי ההנהגה, באמת האלוהית המֶטָפיזית העל-אנושית והעל-טבעית ובאמת המתגלית, האנושית, הפועלת בסדרי העולם והנהגת בני אדם, וכעין לשונו של הרמב"ם: 'לחזק הדת ולתקן העולם', הנבואה והשכל, ולעומתה

4 גיטין ס ע"ב, תמורה יד ע"א, תנחומא פרשת כי תשא, ועוד.

הפגאניות והשכל. כן ראינו דעותיהם של גדולי הדורות (מהרש"ל, האלשיך, הרמח"ל, הגר"א, בעל התניא, החזו"א) על ההתגלות השכלית והתאחדותה עם סיני.

בפרק השלישי עסקנו במיון חלקי התורה שבעל פה לפי שיטת הרמב"ם, בשיטתו הראשונית של חמשת החלקים ובשיטתו האחרונה ההלכתית והעיקרית של שלושת החלקים: הקבלה (=המסורת איש מפי איש, עד סיני כתורה מן השמים), פרשנות (של המקורות ושל המציאות) חכמי התורה שבעל פה, על פי כללי ההיגיון וההבנה האנושית, וכללי ההנהגה המוסרית והחברתית (תקנות, גזרות ומנהגים). בפרק נדון עניין פסיקת ההלכה, האם היא מוכרעת לפי כללים קבועים מראש, או שהיא פסיקה על פי העיון והחקר בכל עניין ועניין לעצמו.

הפרק הרביעי עוסק בהבנת יסודות דרכי הלימוד של חז"ל, בראש ובראשונה הבנת החילוקים בין שני בתי המדרש הידועים ביותר - בתי מדרשם של רבי עקיבא ושל רבי ישמעאל - שהמשיכו בקווים שלמדו מרבותיהם, ובהבנת החילוקים של גישות שונות אל הטקסט הכתוב: האם הכתב משמש אך ורק אמצעי לתקשורת ולהעברת הידע והחכמה מחכמים לתלמידים גם בריחוק מקום, ומחכמי דור לחכמי הדורות שלאחריהם, מה שאי אפשר להיעשות בעל פה, או שיש גם מהות, משמעות ותוכן לכתב כשלעצמו, הנושא בתוכו ומעליו את הידע והחכמה שיפוענחו על ידי חכמי הדורות מוסרי התורה ומקבליה. כך נתפרשו בו דברי האמורא רב הידועים, במנחות כט ע"א וע"ב, בתיאור הסוריאליסטי על משה ש'עלה למרום', ותיאור המחזה המתרחש בעולם העליון בשלבים האחרונים של ההכנות בטרם ניתנה תורה לישראל, הפגישה עם רבי עקיבא והמשמעות העמוקה של הדו שיח שם בין משה והקב"ה לנוכח המתרחש בישיבת רבי עקיבא. נתבררה כאן התפיסה ההיסטורית בצד התפיסות הספרותיות, דרכי הלימוד ודרכי הפרשנות. הובהרו המושגים 'כתרים', 'תגים', 'קוצים', 'תילי תילים' ו'קשירת כתר'.

בפרק החמישי נדונו המושגים 'חוקים' ו'משפטים' בלשון התורה, בתורת חז"ל ובמשנת הרמב"ם, ובעיקר נבחנה ההבחנה השגורה והרווחת המבדילה בין מצוות שהן בגדר 'חוקים', היינו ללא הסברים או טעמים גלויים ומובנים לנו, לבין 'משפטים', שהם כללי הנהגה מובנים ומקובלים בהיגיון האנושי והטבעי. כן בדקנו האם יש ביטוי לכך בדברי התורה ומפרשיה. וכן נבדקו, בצד המונחים הללו, שאר המונחים הדומים: 'תורות', 'מצוות', 'עדות', 'משמרת', 'ברית' וצירופיהם השונים אלו עם אלו. יחד עם זאת נדונו עיקרים אלו מול כל מיני העבודות הזרות, דחייתן ועקירתן. כן נדונה השאלה הידועה שנחלקו בה כבר קדמונינו, האם המצוות אינן אלא גזרות שמיועדות אך ורק לקיים את הוראות המצַווה ופקודותיו, או שיש בהן צורך ותכלית מובנים בשכלנו והן מיועדות להשיג מטרות מוגדרות. נתפרשו שם

ונבחנו דעותיהם של חכמינו ז"ל בספרא, בפסיקתא דרב כהנא, בתלמוד (בעיקר במשנה ע"ז ח, יב; קידושין ב, ט; תמורה ז, ד; יומא לט ע"א), בדברי הגאונים ובכתבי היד, בדעות רב סעדיה גאון, רב נסים, ר' שמואל בן חפני, רש"י, הרמב"ם, הרמב"ן, הר"י אברבנאל, ועוד.

הפרק השישי עוסק לכאורה בנושא אחד מוגדר, בשאלת הדרשה הידועה בברייתא שבספרי, שהובאה ברש"י, לגבי סמכות החכמים בתורה שבעל פה, הוראתה ופסיקותיה - 'אפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין – שמע להם'. והנה מצויה בתלמוד הירושלמי ברייתא שאומרת לכאורה בדיוק את ההפך: 'יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין - תשמע להם, תלמוד לומר: ללכת ימין ושמאל - שיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל'. הדיון בסתירה זו מחייב דיון בשאלה רחבה בהרבה ויסודית ביותר, והיא לב לבה של סמכות התורה שבע"פ. האם ישנה סמכות מוחלטת לחכמים ושלילה של האפשרות שיטעו, או שאין צורך לשקול את האפשרות הזו. הובאו בפרק זה בתמצית, שמונה פתרונות שונים לסתירה זו, שניתנו על ידי חכמי הדורות, ראשונים ואחרונים (על ידי מאה חכמים בערך שעסקו בכך), וביסוס פתרון שנשען על דיוק בנוסח המדוקדק של הירושלמי וגרסתו בברייתא זו, ובדרך הבאת ציטוט המקרא בה, שהוא התוויית דרך בדרך העיון בלשונות ההבאה של חז"ל מן המקרא (וראה עכשיו מאמרו של ידידי הרד"צ הילמן ע"ה, 'לדרכם של חז"ל בהבאת המקראות בתלמוד', ישורון כרך כד, עמ' תתלג-תתסג, ומה שכתבתי שם עמ' תתפא-תתפה).

בפרק השביעי עסקנו בתורת הנוסח של חכמינו ז"ל ביחס לשמירת התורה שבכתב ולמסירתה, וביחס לתורה שבעל פה, וההבדל המשמעותי שבשיטת המסירה והמסורה לגבי תורה שבכתב לעומת המסורה והמסירה של התורה שבע"פ. כפי שהבהיר הרמב"ם בתשובתו, הלא אין אנו יודעים את נוסח ספרי התושבע"פ מן הספרים אלא מן הזקנים. נדונה בו השאלה העיקרית שנראה כי נחלקו בה גדולי הראשונים (הרמב"ם והרמ"ה), כאשר עיקר הסתמכותנו הוא על הספרים, האם יש להעדיף את ההכרעה בדבר נוסח כתוב על פי מקור מיוחס ודווקני, או על פי הליכה אחר הרוב. נדונה בו הברייתא הידועה על שלושת הספרים שנמצאו בעזרה, וספר העזרה/עזרא שנזכר בדברי רז"ל, וכן טיב המקורות שעל פיהם אנו קובעים את נוסח המקרא (הספרים, ספרי המסורה והמובאות בחז"ל). נדונה בפרק שאלת הניגוד הנמצא לעתים בין נוסח הספרים לבין נוסח המסורה ולבין נוסח ההבאות בחז"ל, הכרעת הרשב"א (שנפגעה גם היא משיבושי הדפוס), וכן פירוש מחודש לברייתא של 'שלושת הספרים שנמצאו בעזרה' (או '... מצא עזרא', היינו ספרי יוחסין). נדונה כאן

שאלת הבקיאות בחסֵרות ויתֵרות, ההקפדה על עניינים בלבד או גם על המילים, וקביעתו הנחרצת של רב האי גאון - 'ועכשיו אין תורה אלא כך'!

בפרק השמיני הוצגו כמה עיונים ודיונים בשאלות הנוסח בספרי התורה שבעל פה בדברי חכמים מאוחרים, בגישות ובמתודות שיש לנקוט בחקר תחום הנוסח. נדונה בו דעת בעל החזון איש, ודברי הרא"א קפלן, שניתח את הגישה של בית המדרש הישן בדרכי הלימוד לעומת דרכי החוקרים המודרניים, וניתן גם ניתוח דוגמה אחת. בנספחים לפרק זה נדונו דעות רבותינו הראשונים בשאלות הנוסח ובראשם רבנו תם, וכן ניתוח הצגת הבעיה אצל הסופר חיים פוטוק ויועציו, והדוגמה במשנה סנהדרין פ"ד מ"א והסוגיה שם, לו ע"ב.

בפרק התשיעי נדון עניינו של התרגום הארמי למגילת רות, הבעיות שיש בתרגום זה, סטיותיו מההלכה המקובלת בחז"ל (ריבוי נשים, המתה בצליבה [בירור בצורת מיתות בית דין ומשמעות הצליבה], קצירת העומר בערב פסח ופירוש נעל – כפפות, בית יד), המטים לצד שיטת כיתות שונות חיצוניות, וכפי שהרגיש בכך הגאון בעל החתם סופר, תרגומים מוזרים הנראים כשיבושי הבנה, והמסקנה ע"פ דברי רב האי גאון שהוא 'תרגום של הדיוטות'.

הפרק העשירי מקיף נושאים בדרכי מסירת התורה שבעל פה, במהלך התקופות השונות, בחלוקתם, ובמשמעות החלוקה לתקופות, על ההתייחסויות לחכמי הדורות לפי תקופותיהם: הסופרים, החכמים, הזקנים, התנאים, האמוראים, הסבוראים, הגאונים, הראשונים והאחרונים. קביעת גבולות התקופות ובירור היסודות ההלכתיים של יחס המאוחרים לקדמונים. נתבארו בו המושגים 'ירידת הדורות' מצד אחד, ו'הלכה כבתראי' מצד שני. נדונו בפרק מושגי ה'חתימות', כגון חתימת המשנה וחתימת התלמוד, דרכי ההיקבעות של דבר חז"ל כמסמרות, וסוגי ה'קנוניזציה' בספרות חז"ל. נדונו בו ארבע שיטות שונות שמצינו אצל גדולי האחרונים להסביר את טעם חלוקת התקופות ומשמעותה ההלכתית, והן שיטות רבי אלחנן וסרמן, בעל החזון איש, הראי"ה קוק ורבי חיים סולובייציק מבריסק, וסיכום השיטות בשיטה חמישית מחודשת, כוללת, ספרותית וביקורתית שמיוסדת על כל השיטות יחד.

לפרק זה נוסף סעיף העוסק בחיבורו הגדול של הרמב"ם 'משנה תורה', המכונה בפי העם 'היד החזקה' - בטיבו, ובמניעים שהביאו את רבנו הרמב"ם ליטול על שכמו את העבודה העל-אנושית והעצומה הזו, וכפי שנעשתה. הוצע הסבר חדש ומקיף לכל התופעות המיוחדות שבחיבור מיוחד זה, בהיקפו, בתוכנו, בצורתו ובגישתו המיוחדת של רבנו הרמב"ם ובראייתו את מהלך ההלכה, התגבשותה, עריכתה

וחתימתה לדורות, דברים שעוררו קשיים ודיונים רבים אצל חכמים רבים, ודומה שההסבר והפתרון שניתן כאן פותר ומבאר היטב את כל הנקודות שעמדו עליהם.

הפרק הי״א, תלמוד בבלי, אופיו של פרק זה הוא בהתאם למקום גידולו, וראשיתו ערך תלמוד בבלי באנציקלופדיה העברית, כרך לב[5]. הוא כתוב וערוך בשונה משאר הפרקים, והוא תיאור תמצית מרוכז של התלמוד הבבלי ועניניו, מבלי לציין במפורט ציונים לכל קביעה שבו, ועל היקפו יראה הקורא את רשימת סעיפיו בראשו. אילו היה לי כוח ופנאי היה צריך להרחיבו לספר בפני עצמו.

בפרק הי״ב, הכרעות רבנו תם בענייני נוסח, דיון במצב ובגישה אל ענייני נוסח אצל רבותינו, בתורה שבעל פה (בפרק ז עסקנו בעיקר בשאלות נוסח לגבי תורה שבכתב), והאם בידינו כללים מסודרים כיצד לדון בענייני נוסח. בלי ספק היה רבנו תם מן היחידים שנתן דעתו לכך ועסק הרבה בעניינים אלו. בהקדמתו לספר הישר שלו, מרוכזים כללים ועקרונות רבים בתורת הנוסח הזו, ועל כן העדפנו לדון בפרק זה באמצעות הצגת הקדמה זו, ופירושה קטע אחר קטע, ובתוספת כמה דברים משלו, בעיקר בפולמוס שעבר בינו ובין רבנו משולם ממלון, והם בספר הישר חלק התשובות. כמה וכמה חוקים בפילולוגיה מוצאים אנו בדבריו, ומהם כללים שאנשי המחקר הגיעו אליהם לאחר שנים רבות. כגון הכלל הידוע כעת בשם: לקציו דיפיקיליו, היינו הנוסח הקשה עדיף. מבין נוסחאות מנוגדות, שהאחת מיושרת ומובנת ואין בה קושי מול נוסח קשה מסובך ובלתי הגיוני, יש להעדיף את הקשה כמקורי יותר, לפי שאינו חשוד כמתוקן ומשופץ כדי לעשותו מובן. בלשון ר״ת: ׳שאין התלמידים מגיהים דבר של תימה׳, רוצה לומר נוסח תמוה אינו חשוד להיות הגהה של תלמידים, שאין סיבה שמישהו ישבש נוסח ויהפוך אותו לתמוה ובלתי מובן.

אמנם נראה שאין הכוונה כפשוטה, שבברירה בין שתי האפשרויות יש להעדיף את הקשה, אלא יש להבינה כך: לכל נוסח שלוש אפשרויות – נכון ומקורי, משובש ומקולקל, מתוקן ומוגה. במקרה של ניגוד בין הקשה ובין הנוח, לנוח יש ספק משולש, שמא הוא נכון, שמא אינו נכון, ושמא הוא מלאכותי ומשופץ, משא״כ בנוסח הקשה, שבו רק שתי אפשרויות, מקורי ונכון [אם כי לא מובן לנו], או משובש ומקולקל. אך בו אין סברה שיהיה מעושה ע״י מאוחרים.

---

5 מפני כבוד הנושא ומפני מקומו בכרך האחרון הקציבה מערכת האנצ״ע עבורו מקום כפול מהרגיל לפי מבנה האנצ״ע שהיא אנציקלופדיה כללית, 38 עמודות.

פרק י"ג, בין ראשונים ואחרונים, הוא השלמה לפרק י, במאמץ לחפש את המאפיינים לגבולות שבין התקופות שעסקנו בהם שם: תנאים, אמוראים, גאונים, ראשונים ואחרונים. בפרק הזה הצבענו על דוגמה, סוגיה במסכת שבת ופסקיו של הרמב"ם ומחלוקת הראשונים עליהם, שבה ניתן להבחין בבירור בשוני שבין דרכי לימודם של הראשונים ומידת רגישותם הרַבָּה לענייני נוסח, שבימיהם עדיין לא היה באופן קבוע וחתוך כבספרי הדפוס, ובין דרכיהם של האחרונים, ששיקעו את כל מעייניהם בהעמקה ובהבנת המקורות, ולא עסקו כ"כ בבירורי נוסח. אין נראה לייחס את ההתחלקות לראשונים ואחרונים לגירוש ספרד בשנת מזר"ה (רנ"ב/1492) ישראל. לאור ההסבר דלהלן אפשר לכאורה להציע כגורם לחלוקה בין ראשונים לאחרונים את ריבוי ספרי-ההלכה המקיפים שנתחברו והופיעו בסוף תקופת הראשונים, כגון ס' הטורים לר"י בן הרא"ש, ארחות חיים לר' אהרן ב"ר יעקב, רבנו ירוחם, צדה לדרך, ס' הבתים, עץ חיים, אבודרהם, המנהיג, התרומות, חוקות הדיינים, ועוד, עד לחיבורי מרן הר"י קארו. אבל דווקא החיבור האחרון, המקיף והגדול שבכולם, ה'בית יוסף' חורג כבר מגבול תקופת הראשונים. המבחן העיקרי להערכת גבול הראשונים, נראה שהוא זה שיוצא מתוך המערכת ההלכתית, וכדרך הרמב"ם נאמר, שלפי היחס של האחרונים לקודמיהם כראשונים וכנושאי הסמכות ההלכתית נוכל לשפוט את התקופות, ולפיכך נראה שאחרוני התקופה, לפי היחס של הפוסקים אליהם, הם כנראה בעל תרומת הדשן, ומהר"י קולון, והמועד הוא ככל הנראה בין השנים ר'-ר"מ/1440-1480, אמצע המאה ה-15 למנינם. ועוד נראה שיש להביא בחשבון אף את המצאת הדפוס והשפעתה הרַבָּה עד מאוד, שנודעה בעולם המערבי באותה עת. [ההמצאה כשלעצמה כבר הייתה נהוגה בסין מאות שנה קודם לכן, ולעומת זאת באזור המכונה ארצות המזרח, איזור התרבות המוסלמי ובאפריקה כולה, לא נודע ולא נתפשט הדפוס עד לראשית המאה ה-19, ורק היהודים הדפיסו בכל המרחב הזה מאז ראשית הדפוס! כוונתנו להמצאת הדפוס ממש, לסדר של אותיות המיטלטלות, ולא לשימוש בחותמות, שהיה נהוג כבר אלפי שנים, ודלא כהערת מהר"ץ חיות, בהערותיו למסכת יומא לח ע"א, שרצה לומר שמעשה הפלא של בן קמצר שהיה מכניס ד' קולמוסים לידו אחת וכותב בהם בבת אחת היא המצאת הדפוס!] השפעה זו הייתה לא רק חיצונית וטכנית, אלא נגעה גם בתחומים פנימיים-שכליים של דרכי לימוד ומחשבה, והיחס אל הספר שלומדים בו וממנו. כגון דברי המהרש"ל: 'כי כך הענין הרע אשר לפניהם, ומה שכ'[תוב] בספר יאמינו' (סוף ההקדמה השנייה לס' ים של שלמה למסכת חולין). וראה גם דברי היש"ר מקנדיאה, נובלות חכמה, באזל שע"א, סוף ההקדמה. נושא חשוב זה דורש דיון רחב לעצמו ואכ"מ.

בפרק הי"ד, עסקנו בסוגיה קטנה מבחינת היקפה, כתובות כז ע"א, גרסה ופירושה, בנוסחה לפי כתבי היד הידועים לנו כיום, במחלוקת הראשונים שם בפירושה (רש"י ותוספות), השוואה לסוגיה המקבילה בירושלמי ופתרון מחודש על יסוד שנויי הגרסאות ופירושי הר"ח, והריטב"א.

הפרק הט"ו, הוא עניינו של ספר תורה שכתב הר"ן לעצמו, וספר תורה שנתגלה לפני כשמונים שנה יוחס לו. אם כי הייחוס התערער לגמרי לאחרונה, במיוחד מפני בדיקה שנבדק ספר זה במעבדה לזיהוי ולתיארוך ע"י פחמן 14 שבמכון ויצמן, וכפי שמסרה לי באדיבותה ד"ר אליזבט בוארטו ראש המעבדה, לפי תוצאות הבדיקה שנערכה שם, אי אפשר שהקלף שעליו נכתב ספר זה היה קיים בזמנו של הר"ן (נפטר ה'קל"ד/1374), וגם לא בימי בנו ר' ראובן, שכאילו הוא שכתב את הכתובת מאחורי הספר, ובה סיפר על הצלת הספר במאורעות ה'קנ"א/1391, והזמן המוקדם ביותר לקלף זה הוא אחר 1470/ה'ר"ל! מצד שני הספר לא נעשה בימינו, והקלף הוא מוקדם משנת ה'ת"מ/1680. צריך לומר שהמזייף בחר לו ספר תורה עתיק, בכתיבה ספרדית, ושמקצת הההין והקופין דבוקים לגגם, כמות שהעיד הרשב"ץ שהיה בספר של רבו של רבותיו – הר"ן. שאר השיקולים ותולדות גילוי הספר, אופיו ותכונותיו מפורטים בפנים.

עיקרו של החיבור שלפנינו מבוסס על כמה ממאמריי שפורסמו במקומות שונים, ונאספו פה, לפי היסוד המשותף שבהם - אלו שעוסקים בענייני יסוד של עיקרי התורה שבעל פה, הבנתם והגדרתם. אין הכוונה כאן לעסוק בכלליה ובפרטיה של התורה שבעל פה, אלא במסגרת הכוללת כולה, טיבה, משמעותה, גבולותיה, חלקיה, כוחה ופעולותיה, והשפעתה על חיי עם ישראל לאורך שנותיו (בשבתו על אדמתו ובלכתו בגולה, מגולה אל גולה), התבוננות במסורותיה, בקבלותיה, במנהגיה ובדרכיה. נוספו למאמרים כמה פרקים להשלים דברים שנראו לי חסרים בהם, כדי להקיף עיקרים ויסודות שחשוב מאוד לכלול אותם במסגרת התמונה הכוללת היסודית של התורה שבעל פה. ישוטטו רבים ותרבה הדעת.

על אף החשש להכביד על המעיינים בספר, בריבוי מובאות, לעתים ארוכות, וציטטות מדברי גדולי הדורות, ועל אף שאני מודע לטענותיו של רבי יחיאל זק"ש אשכנזי קאסטילאץ, מגדולי הדור בזמן מרן מהר"י קארו (ה'ר"ס עד ה'ש"ס), בתשובה מפורטת שכתב כנגד הספר 'בית יוסף' דרכי פסיקתו, בתוכן ובצורה [בכ"י ונתפרסמה במאמרי 'ר' יחיאל אשכנזי ותשובותיו', שלם, ז, תשס"ג, עמ' 103]: 'ועוד קשה מכולם, הדעות בלשונם כתב בארוכה, אע"פ שלא היה צריך רק ריש מילין מהם, לפי

שרוב הדעות בבית כל צורבא מרבנן [וק"ו בימינו שאף מאגרי המידע העצומים מצויים בהישג יד כל לומד] והאריך יותר מכל שהיו לפניו...'. מכל מקום נשענתי על אחת מטענות הרמ"א כנגד ספר זה עצמו הב"י, בהסבירו מדוע הניחו לו מקום לחבר חיבור תמציתי, כגון הדרכי משה, ולאחר מכן ספר המפה, ההגהות לשו"ע, והנה אע"פ שגם הוא בקש לקצר, אך הנימוק שהביא שם יפה גם לצד השני. בהקדמה לדרכי משה כתב הרמ"א[6], כשמנה את נימוקיו לצורך בספרו:

> הא' להביא כל הדברים בלא אורך ההצעות, אשר אלו הדברים הם על תלמידים כמוני ללאות. ורצונם ללמוד התורה על רגל אחת במעט שעות... בידוע מדברי הרב המורה שכתב שאורך ההצעות, הוא מן הסיבות אשר הלמוד פוסלות. ואף כי לא נעלם ממני אמרם (פ"ג דסוטה כב ע"א) התנאים מבלי עולם וגרועים מעם הארץ, שהרי על ידי קוצר משנתם בלי ביאור טעמים יכולים לטהר את השרץ, מ"מ בדרך הרמב"ם והטור ששנו [ל]תלמידיהם בדרך קצרה דרכתי. ובקיצור כאהוב לדור הלכתי... על כן מי שלא יספיקו לו קיצור אמרי, הנה בכל מקום כתבתי מורה מקום על דברי, והדברים כתובים וערוכים בספרים הנמצאים לפניו. ואם לא יאמין יחקור ויראה בעיניו.

נראה שהרצון 'ללמוד התורה במעט שעות' היה אהוב בדורו של הרמ"א כ"ש וק"ו בימינו, וע"כ כידוע שהלומדים נמנעים מלטרוח ולעיין במקור הדברים, ואינם מקיימים את ציווי רבותינו: 'ועיין...', ובצירוף המציאות בימינו שאין מעשה הוצאת הספר יקר כל כך כבעבר [ומשום כך נראה שרצוי מאוד לחדול מכתיבה בראשי תיבות וקיצורים, ששכרם במיעוט ההוצאה מתבטל לנוכח הקושי לעתים בפענוח ר"ת וקיצורים וההטעיה שבהם], מכל מקום לא הכבדתי בהבאות רבות בתוך הרצאת הדברים, אלא כנספחים בשולי הפרקים, שיהיו הדברים פרושים כשמלה. ועוד, השתדלתי שלא להרבות בהפניות וציונים, ודע שבדרך כלל ציינתי למאמר המאוחר ביותר שבו ימצא המעיין את הציונים הדרושים.

כדי לפתור את הקושי בהכנת מפתחות מקיפים ומספיקים, ומאחר שסבורני שמן הראוי לעשות אזניים לתורה בכל מה שאפשר, להקל על המעיינים ולאפשר להם למצוא את מבוקשם, הנני מצרף דיסק מחשב, המכיל את כל הספר כולו, ובו יוכל כל דורש ומבקש למצוא את חפצו.

---

6 הקדמות מרן הב"י ומרן הרמ"א לב"י ולשו"ע הושמטו כמעט מכל הדפוסים המאוחרים, והוחזרו רק במהדורות החדשות של הטור [הדרת קודש, שירת דבורה, המאור, מכון ירושלים ומורשה להנחיל].

ישוטטו רבים ותרבה הדעת, ויהי נועם ה' עלינו... ומעשה ידינו כוננהו.

מקום פרסומם הראשון של הפרקים בספר

פרקים א, ב: חדשים

פרק ג: 'פרקי יסוד בעקרונות התורה שבעל פה' - הגיון, ג (תשנ"ה), עמ' 25-41.

פרק ד: 'להבנת יסודות דרכי הלימוד של חז"ל', מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל (ספר רקמן), ר"ג תשנ"ד, עמ' 73-89.

פרק ה: 'חוקים ומשפטים - בתורה בחז"ל ובמשנת הרמב"ם'. שנתון בר-אילן (ספר גילת), כו-כז (תשנ"ה), עמ' 135-166.

פרק ו: חדש

פרק ז: ספר מאה שערים (לזכרו של הרב פרופ' הרי"א טברסקי), 'הכרעה על פי רוב או על פי ייחוס: פרק בדרכי הבירור של הנוסח בתורה ובספרי חז"ל', מאה שערים (לזכר יצחק טברסקי), ירושלים תשס"א, עמ' 241-265.

פרק ח: בית הועד, ירושלים תשס"ג

פרק ט: 'תרגום ספר רות – "תרגום של הדיוטות"?', סידרא ב, תשמ"ו, עמ' 20-36.

פרק י: 'על החתימה הספרותית כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה', מחקרים בספרות התלמודית (לזכר פרופ' ר"ש ליברמן), הוצאת האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 148-192.

פרק יא: תלמוד בבלי, האנציקלופדיה העברית, כרך לב, עמ' 857-895 (39 עמודות).

פרק יב: חדש

פרק יג: 'בין ראשונים לאחרונים בענייני נוסח', מחקרי מורשתנו, א, תשנ"ח, עמ' 123-141.

פרק יד: חדש

פרק טו: 'ספר תורה שכתב הר"ן לעצמו', עלי ספר, כתב-עת לביבליוגרפיה ולחקר הספר העברי, יב (תשמ"ו).

תודות

תבוא על הברכה הנהלת מכללת אורות ישראל (מייסודן של אורות ישראל באלקנה ומורשת יעקב ברחובות), שמזה עשור ומחצה הנני עוסק בה בהוראה ובהכשרת מורים משתלמים ותלמידי חכמים מחכימים.

מנחת תודה לראשי המכללה ולמנהליה, הרב חיים פוגל, יו"ר חבר הנאמנים של המכללה, הרב פרופ' נרי' גוטל, נשיא המכללה, הרב חיים סבן, המשנה לנשיא המכללה, ומר יואל קושיצקי, יו"ר הוועד המנהל של המכללה, על הוֹאִילָם לשאת בעול הוצאת ספר זה לאור.

יבורכו מפי עליון ויזכו לראות פירות מבורכים בעמלם בחינוך בני ובנות ישראל לתורה ולהוראה.

פרק א: תורה שבעל פה – הגדרות ומונחים

'תורה' – הגדרה כללית (לימוד והוראה) • 'תורה' – במקרא • 'תורה שבעל פה' במקרא • פירושי הכיתות החולקות שנדחו ושנתבטלו • 'תורה' בלשון חז"ל • 'תורה' רובה בכתב או רובה בעל פה • תורה שבעל פה – קריאה על פה של דברים שבכתב • 'תורה שבעל פה' – פירושים והלכות המצורפות למקרא • 'זקנים', 'סופרים', 'חכמים'

'תורה' – הגדרה כללית (לימוד והוראה)

המונח 'תורה' משמש לרוב ביחס לתורה שבכתב; לעתים ביחס לחמישה חומשי התורה בלבד, ולעתים הוא כולל גם נביאים וכתובים שניתנו להיכתב[1].

המונח הזה משמש בכמה הוראות. הוא מציין את ספר התורה הכתובה, או חלקי המצוות וההוראות שבתורה הכתובה, או במשמעויות אחרות, כגון המובן 'משפט אחיד לפֹל' ('תורה אחת ל...'), הציון למערכת הלכות בתחום מוגדר (תורת העולה או תורת החטאת), הציון לסדר עשיית דברים (כגון בפרשת הסוטה), או פעולת לימוד

---

1 ראה מהר"צ חיות, תורת נביאים, פ"ד, מאמר תורה שבעל פה, עמ' קיא, בהערה. שם ציין לרמב"ם, הל' ת"ת פ"א [ה"ח: ודברי קבלה בכלל תורה שבכתב הן ופירושן בכלל תורה שבעל פה] שדברי קבלה נחשבים כדברי תורה, ובטור ושו"ע יו"ד סימן רמו, שחיוב מקרא כולל נ"ך. דברי הרמב"ם שם הם מהתלמוד, ראש השנה יט ע"א: אמר רב אשי, גדליה בן אחיקם דברי קבלה הוא, ודברי קבלה כדברי תורה דמו. וכן בהרבה מקומות בתלמוד שכללו נ"ך במקרא, ראה למשל ב"מ לג ע"א. אך בקידושין ל ע"א משמע שלא נכלל נ"ך בכלל המילים תורה ומקרא. וכך דרשו שם: תורה – זו מקרא, אשר כתבתי – אלו נביאים וכתובים. מכל מקום הם בגדר 'אשר כתבתי' ועיי"ש. לגבי ההגדרה 'דאורייתא' [מן התורה], לדעת הרמב"ם אינה אלא חלה אלא על דברים המפורשים בתורה ממש, ואלו שנלמדו במידות שהתורה נדרשת בהן נחשבות מדאורייתא רק אם חכמים הגדירו אותן כך בפירוש (תשובה לר' פינחס הדיין, שו"ת הרמב"ם סימן שנה, איגרות הרמב"ם, שילת, סימן כח [עמ' תנב, במהדורות קודמות סימן קמ]), וכן כתב (בשורש השני בספר המצוות, מהדורת ר"ח הלר, עמ' ו): 'שכל מה שתקנו הנביאים ע"ה שעמדו אחר משה רבינו הוא גם כן מדרבנן'.

של תוכן התורה, המצוין בצירוף 'תלמוד תורה'[2], או פעולת ההוראה ('יורוך') - היא הוראת ההלכה על פי התורה[3].

'תורה' - במקרא

כמה וכמה פעמים בא המונח הזה עם המילה המציינת כתיבה, או תורה כתובה, כגון 'ויכתוב משה' עם 'התורה הזאת', או 'הכתובה' וכיו"ב. ושש פעמים בא המונח 'השירה הזאת' שמתפרש ג"כ כמילה נרדפת ל'תורה'.

ב-58 מקומות נזכרה בתורה המילה 'תורה' בצירופים שונים, ולא בכל מקום באותו מובן.

יש שתורה היא במובן 'תורת ה"' או 'תורתי' כגון: בראשית כו, ה; שמות יג, ט; טז, ד; טז, כח; יח, טז.

ויש שהיא במובן 'תורה אחת' היינו חוק אחיד, החל על הכּל, כך: שמות יב, מט; ויקרא ז, ז; ז, לז; יד, נד; במדבר טו, טז; טו, כט.

ומצינו לפעמים תורה במובן סדר ונוהג מסוימים, כבמעשה הסוטה: במדבר ה, ל. ויש תורה במובן מצווה אחת מסוימת: ויקרא ו, ב; ו, ז; ו, יח; ז, א; ז, יא; יא, מו; יב, ז; יג, נט; יד, ב; יד, לב; יד, נז; טו, לב; במדבר ה, כט; ו, יג; ו, כא; יט, ב; יט, יד; לא, כא.

יש גם תורה במובן הוראה ופסיקה של מצוות והלכות: שמות יח, טז; יח, כ; ויקרא ו, ב; דברים לג, ד; לג, י.

ויש שתורה היא במובן התורה הכתובה, לרוב בציון 'התורה הזאת' או 'זאת התורה', או 'ספר התורה' כגון: שמות כד, יב; דברים יז, יח; יז, יט: כז, ג; כז, ח: כח, נח; כח, סא; כט, כ; ל, י; לא, ט: לא, יא; לא, כד; לא, כו. ויש 'התורה הזאת' או 'וזאת התורה', שכוונתה, כבמובן הקודם, לספר מסוים, כמו: דברים א, ה; ד, ח; ד, מד; כז, כו; כט, כח; לא, יב; לב, מו. מזה נגזר הביטוי 'תורה שבכתב', שמובנו היסודי הוא תורה שניתנה בכתב, וכבמדרש חכמים בספרא, (בחוקותי, פרק ח, יב): 'אלה החוקים והמשפטים והתורות – מלמד ששתי תורות נתנו להם לישראל – אחת בכתב ואחת

---

2 פאה פ"א מ"א: '...ותלמוד תורה כנגד כולם'; אבות פ"ב מ"ב: 'יפה ת"ת עם דרך ארץ'; שם פ"ו מ"ב: 'שאין לך בן חורין אלא מי שוסק בת"ת'; כריתות פ"ו מ"ט: 'וכן בת"ת אם זכה הבן לפני הרב קודם את האב'. ובתוספתא פאה פ"א ה"א; מו"ק פ"ט הי"ב; ע"ז פ"ב מ"ו.

3 סנהדרין פי"א מ"ב: '...אלו ואלו באים לבית הדין הגדול שבלשכת הגזית, שממנו תורה יוצאת לכל ישראל'.

בפה'. יחד עם זה, מובנו במשך הדורות: תורה שמצויה לפנינו בכתב וזו שניתנה להיכתב. לפי זה 'תורה שבעל פה' מובנה המקורי הוא תורה שבפה, שניתנה בפה, ושיש למסרה אך ורק בעל פה. במשך הדורות הפך מושג זה לתיאור כל חלקי התורה זולת התורה שבכתב. אמנם, יש לברר מה נכלל במושג זה, ומה היקפו.

תורת כוהנים, שהיא תורת עבודת האלהים במקדש, הייתה גם 'תורת כהנים', שמו של החומש השלישי בתורה[4], וגם שמו של מדרש ההלכה התנאיי של חומש זה[5].

העוסקים בתורה בתקופת הנבואה היו נקראים בשם 'תופשי התורה', יחד עם הכוהנים, הרועים והנביאים (ירמיהו ב, ח)[6].

בתקופות המאוחרות, המונח 'תורה' מקיף לעתים גם את הנביאים והכתובים, כשם שהמונח 'מקרא' מקיף את הנביאים והכתובים. ההבדל מוגדר כ'דברי תורה' – לתורה, לעומת 'דברי קבלה' - לנביאים ולכתובים.[7] עם זאת, יש שהשתמשו במונח 'דברי תורה' כמונח כולל לכל חלקי התורה, וכבספרי לדברים (פיסקה שו, מהדורת פינקלשטיין עמ' 339, ופסקה שמד עמ' 401): 'דברי תורה כולה אחת,[8] ויש בה מקרא, ומשנה, תלמוד, הלכות והגדות'.

'תורה שבעל פה' במקרא

בפי חז"ל, ואפילו בתורה שבכתב, משמש המונח 'תורה' גם לתורה שבעל פה, המפרשת ומרחיבה את התורה שבכתב, ובמובן של הוראת דברים והדרכה על פי פירושי התורה הכתובה. לצד אחר, יש מונחים נוספים בתורה המתפרשים על תורה שבעל פה, כגון 'מצווה', 'חוקים', 'משפטים', 'משמרת'.

---

4 מגילה פ"ג מ"ה, מנחות פ"ד מ"ג.

5 יבמות עב ע"ב, קידושין לג ע"א, סנהדרין קג ע"ב.

6 בדומה ל'תופשי מלחמה' (במדבר לט, כז); 'תופשי מגן' (ירמיהו מו, ט); 'תופשי חרבות' (יחזקאל לח, ד); 'תופשי משוט' (שם כז, כט).

7 ראה מהר"צ חיות, מאמר תורת נביאים דברי קבלה, בתוך: כתבי מהר"צ חיות, ירושלים תשי"ח, כרך א, עמ' קלז-קעו. ושם על המקורות שמהם משמע שדברי קבלה שווים לדברי תורה ואחרים שמשמע מהם שאינם שווים, עיי"ש.

8 וראה להלן הערה 13.

במקום אחד לפחות, כמעט ברור ש'תורה' מובנה התורה וההוראה שבעל פה, פירושיה וקבלותיה (דברים יז, יא)[9]:

וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ

מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה'

וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּךָ:

עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ

וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ תַּעֲשֶׂה

לֹא תָסוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ

יָמִין וּשְׂמֹאל:

הכוהנים, השופטים והחכמים הם המורים את המעשה אשר יעשון, והם אשר מוציאים את הוראותיהם מן התורה.

חז"ל פירשו על תורה שבעל פה גם את הכתוב (בראשית כו ה): אֲשֶׁר שָׁמַע אַבְרָהָם בְּקֹלִי וַיִּשְׁמֹר מִשְׁמַרְתִּי מִצְוֹתַי חֻקּוֹתַי וְתוֹרֹתָי (ראה להלן); וגם הכתוב (ויקרא ו ב): אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים וְהַתּוֹרֹת אֲשֶׁר נָתַן ה' בֵּינוֹ וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינַי בְּיַד מֹשֶׁה, נדרש בספרא (בחוקותי פרשה ב, פ"ח, יב):

> אלה החוקים והמשפטים והתורות, החוקים - אילו המדרשות, והמשפטים - אילו הדינים, והתורות - מלמד ששתי תורות ניתנו להם לישראל, אחת בכתב ואחת בפה.

---

9 זאת בנוסף למקומות רבים שבהם נזכרו במקרא הלכות והנהגות שהיו מקובלים בטרם ניתנה התורה, כגון מצוות בני נח (מסֶּכֶת תלוי בשיטות שונות, למן שבע עד למספר שלושים ועוד, לפי הגאון רבי שמואל בן חפני בפירושו לתורה), האיסור לאכול גיד הנשה, דרכי האבות ומִנְהֲגֵיהם, המצוות שניתנו במרה ועוד, שלאחר מכן נכללו במערכת המצוות. נמצא שהייתה תורה שבעל פה שקדמה לתורה שבכתב. אלא שפירש הרמב"ם שהחובה לקיים מצוות הללו, אינה משום שנהגו בהן מקדם אלא משום שחזרו ונשנו בסיני ונקבעו בתורה שבכתב. המניין הכולל של המצוות שבתורה, מקובל שהוא תרי"ג (613), גימטריה של המילה 'תורה' בתוספת שתי המצוות: 'אנכי' ו'לא יהיה לך' שנאמרו מפי הגבורה. אך הרמב"ן (תחילת השגותיו על ספר המצוות של הרמב"ם, מהדורת פרנקל, תשנ"ה, עמ' יג) התלבט והסתפק בקביעה זו, האם היא דעת הכל או דעת רבים, או שהיא דעת יחיד של ר' שמלאי בלבד (מכות כג ע"ב), מפני שמצא קשיים רבים כנגד דעה זו של מניין התרי"ג, ובהם קשיים בהגעה לפרטיה המדויקים של רשימת המצוות הזו.

אמר ר"ע: וכי שתי תורות היו להם לישראל, והלא תורות הרבה ניתנו להם לישראל: זאת תורת העולה, זאת תורת המנחה, זאת תורת האשם, זאת תורת זבח השלמים, זאת התורה אדם כי ימות באהל.

אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל - זכה משה ליעשות שליח בין ישראל לאביהם שבשמים.

בהר סיני ביד משה - מלמד שניתנה התורה הלכותיה ודקדוקיה ופירושיה ע"י משה מסיני.

על פי דרשה זו, יש לפרש כך גם את הכתוב (שמות יח כ): וְהִזְהַרְתָּה אֶתְהֶם אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַתּוֹרֹת וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יֵלְכוּ בָהּ וְאֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן.

הדרשות על שתי תורות שניתנו לישראל במקורות שנזכרו כאן[10], כוונתן לאחדות הסמכות והתוקף של התורה שבעל פה ומקורה בסיני, ואין בינן ובין הדרשות על 'תורה אחת', שבספרי[11], ולא כלום. גם בדרשת 'תורה אחת': 'מה מטר זה יורד על האילנות ונותן בהם מטעמים לכל אחד ואחד לפי מה שהוא... כך דברי תורה כולה אחת ויש בה מקרא ומשנה תלמוד הלכות והגדות', הכוונה לאחדות שתי התורות עד כדי ראייתן כתורה אחת, והרעיון אחד ואין הבדל ביניהם בראיית התורה שבעל פה, מקורה וסמכותה[12]. אין הבדל מהותי ומשמעותי בין האמירה ששתי תורות ניתנו והן בכתב ובעל פה, ובין האמירה שניתנה תורה אחת והיא כוללת תורה שבכתב ותורה שבעל פה. ההבדל אינו אלא צחצוח ניסוח בלבד.

ועוד נזכר המושג בכתוב (שמות כד, יב): וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם[13], ופירשו 'והתורה' - על תורה שבכתב, 'והמצוה' - על תורה שבעל פה.

---

10 וכן בספרי דברים, פסקא שנא, מהדורת פינקלשטיין עמ' 408 (רבן גמליאל); פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, עמ' 207 (ר' יודה); שיר השירים רבה, פ"א סוף אות טז, מהדורת דונסקי עמ' יז (ר' נחמיה).

11 ספרי דברים, פסקא שו, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 339 ופסקא שמד עמ' 401.

12 אין כאן אפוא לא 'עמדת שתי תורות' או 'שיטת שתי תורות' כנגד 'שיטת תורה אחת', ולא 'מדרשים חולקים', כפי שכתב אברהם רוזנטל, 'תורה שבעל פה ותורה מסיני – הלכה ומעשה', מחקרי תלמוד, ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 448-449. לפי דבריו היה יכול לראות בדברי ר"ע, בספרא לעיל, שיטה שלישית חולקת - 'שיטת הרבה תורות'.

13 וכן יהושע כב, ה: רק שמרו מאד לעשות את המצוה ואת התורה אשר צוה אתכם משה עבד ה'. מלכים ב יז, לד: 'וכתורה וכמצוה אשר צוה ה'"; שם יז, לז: 'והתורה והמצוה אשר כתב לכם...'; משלי

המונח 'תורה' כשם כולל לכלל התורה הכתובה וכל האמור בה, בין הלכות ומצוות ובין שאר דברי התורה, או במובן התורה כמושג כללי, ושל חובת לימודה, מצוי בעיקר בספרי הנביאים והכתובים.

במשנה (אבות פ"א מ"א) נאמר: 'משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע...', ובהכרח 'תורה' כאן מובנה תורה שבעל פה, שהלא על התורה שבכתב כתוב שמסרה משה לכוהנים בני לוי, ולא ליהושע![14] ועוד, אין המושג 'ומסרה ליהושע' הולם את התורה שבכתב, שכן מה מסירה יש בזה, ואין זה אלא מעשה בעלמא של נטילת הספר והושטתו לידי יהושע, ומה מסירה יש בזה. אבל תורה שבעל פה, יש למסרה יפה יפה, בדיוקה ובדקדוקה מדור לדור, עם דרכי שמירתה ולימודה, שלא תשתכח תורה מישראל, ושלא תיעשה לשתי תורות.

בלשונם של חז"ל אנו מוצאים ש'תורה' לעתים מובנה 'מדרש תורה', וכך אמרו:

> על מנת שאני שונה - חזקיה אמר: הלכות, ור' יוחנן אמר: תורה. מיתיבי: איזו היא משנה? ר' מאיר אומר: הלכות, ר' יהודה אומר: מדרש. מאי תורה? מדרש תורה. והני מילי דאמר לה תנינא, אבל אמר לה תנא אנא, עד דתני הילכתא ספרא וסיפרי ותוספתא.

ברור אפוא שאף תורה שבעל פה ניתנה מסיני כשם שניתנה תורה שבכתב, ושתיהן קיבל משה מסיני[15].

ו, כג: 'כי נר מצוה ותורה אור'; דברי הימים ב יט, י: 'בין תורה למצוה...'; ושם לא, כא, על חזקיה: 'ובכל מעשה אשר החל בעבודת האלהים ובתורה ובמצוה...'. וכן באה המילה 'מצוה' עם 'חקים ומשפטים', ראה להלן פרק ה.

14 וכך ביאר הרמב"ם בהקדמה לספר משנה תורה (ע"פ הכתוב במדרשי חז"ל): 'כל התורה כתבה משה רבינו קודם שימות בכתב ידו. ונתן ספר לכל שבט ושבט וספר אחד נתנהו בארון לעד. שנאמר לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו וגו'. והמצוה, שהיא פירוש התורה, לא כתבה אלא צוה בה לזקנים וליהושע.' ועוד שם: 'וליהושע, שהוא תלמידו של משה רבינו, מסר תורה שבעל פה וצוהו עליה.'

15 וכך פירש משנה זו בפירוש קדמון למסכת אבות שבכ"י מוסקבה 821, לפ"א מ"א: 'משה קבל תורה מסיני, תורה זו, היא פירוש התורה, שהיא פרוש המצות שקבל משה מפי הגבורה, שלא יוכל שום (אדם) [נמחק ע"י סימון נקודות מעל התיבה] חכם לחלוק בפי' משמעותם, עם סתרי התורה והיא הנקראת תורה שבעל פה, כמו שדרשו ז"ל כי על פי הדברים האלה כרתי ברית אתך ואת ישראל על דברים שבעל פה, ויש כמו אסמכתא אש ד"ת למ"ו אותיותיו תלמוד. ומי שאינו סומך על תורה שבעל פה אין לו חלק בתורת משה, והן הם הדברים שקבל משה מסיני, באותן מאה ועשרים יום שעמד בהר, מיום ששה בסיון עד עשרה ימים בתשרי, כדעת רבו' ז"ל עם שאר החכמות שלמד ושהשיג, ועל אותן הדברים אומ' כאן שמסר הוא והבאים אחריו ליחידים שבכל דור ודור, שיש להם פתיחות לב

פירושי הכיתות החולקות שנדחו ושנתבטלו

דבר פשוט הוא שלא חלקו הכיתות השונות שהתקיימו בתקופות שונות[16] על עצם קיומה של תורה שבעל פה, וההכרח בקיומה, כדי שאפשר יהיה לפרש את דברי התורה, שהלא לדעת הכל אי אפשר להוציא מן התורה הוראות והנהגות מפורטות בלא פירושים ובלא מסורות הלכה מקובלות בעל פה.

המחלוקות והערעורים היו על מסורת חז"ל וקבלתם, על סמכותם ועל תוקפם המחייב, והם הציעו פירושים והלכות משלהם. מסתבר שהיו מבני הכיתות של מדבר יהודה שפירשו את הפסוק שיובא להלן, המהווה את המקור והיסוד לסמכות חכמי התורה שבעל פה, שלא רק שקיימת תורה שבעל פה, המפרשת את התורה והכוללת מערכת של הלכות ופסקים הלכה למעשה, אלא שאף את דברי התורה שבעל פה יש לכתוב בספר, ולהורות אותם מתוך הספר.

ההבדל והשונה בינם ובין מסורת חז"ל והפְּרושים, היו אפוא בשניים: בכך שלא הודו ולא קיבלו את מסורת הפְּרושים וחז"ל, ועשו להם תורה שבעל פה משלהם, ועוד, שלדעתם יש לכתוב בספר את הדברים שבעל פה - בדרך של כתיבת הלכות בספר[17], או בדרך של פשרים = פירושים ששילבו אותם בתוך הטקסט של התורה שבכתב עצמה[18]. העובדה שכך הם היו נוהגים - מפורשת במגילת תענית, על אודות הצדוקים והבייתוסים. לפי מגילת תענית, שלוש הן הנקודות שבהן היו הצדוקים והבייתוסים מנוגדים לחז"ל: א) בכתיבת הלכות בספר, ב) באי ידיעה כיצד נלמדו ההלכות הכתובות אצלם מן המקור בתורה שבכתב, ג) בכך שפירשו מקראות מסוימים כפי

ויודעים להסתיר מה שראוי להסתירו, דאלו התורה עצמה לכל שבטי ישראל ניתנה, ושלשה עשר (שבטי ישראל) [נמחק בנקודות מעל התיבות] ספרי תורה כתב ונתן השנים עשר לשנים עשר שבטים, כי אפרים ומנשה שני שבטים הם כראובן ושמעון והם במקום יוסף ולוי. והשלשה עשר נתן לשבט לוי שנ' ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים מבני לוי... וכל מצוה שנתן השם למשה רבינו בפירושה נתנה לו והוא שאמ' והודעתי את חקי האלי"ם ואת תורותיו...'.

16 החל מאלו שנזכרו בתורה שבכתב עצמה, שחלקו על משה, על מנהיגותו ועל דבריו, עד לשומרונים וכותים שנפלגו ממלכות יהודה ואחר כך נעשו כת בפני עצמה בימי בית ראשון, ועד לצדוקים ולבייתוסים ועוד בימי שני, כת הקראים באמצע תקופת הגאונים, וכתות שונות של מפקפקים ומערערים, כגון פילוסופים ואליגוריסטים בימי הרמב"ם והראשונים, ועד לתקופת ההשכלה והחילוניות בימינו.

17 כמפורש במגילת תענית, ראה להלן.

18 כפי שאנו רואים בכתבי הכיתות שנתגלו במדבר יהודה.

פשוטם, נגד קבלת חז"ל. חיזוק לשיטתם נמצא לאחרונה באחת ממגילות מדבר יהודה, שבה הובא המקרא הזה, עם פשרו, לדעתם כך (מגילת המקדש, דף נו)[19]:

ועשיתה על פי התורה אשר יגידו לכה
על פי הדבר אשר יואמרו לכה
מספר התורה ויגידו לכה באמת.
מן המקום אשר אבחר לשכין שמי עליו
ושמרתה לעשות ככול אשר יורוכה
ועל פי המשפט אשר יואמרו לכה תעשה
לוא תסור מן התורה אשר יגידו לכה
ימין ושמואל

והוא מכוון כנגד הכתובים:

וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ
מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה׳
וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּךָ׃
עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ
וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ תַּעֲשֶׂה
לֹא תָסוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ
יָמִין וּשְׂמֹאל׃

---

19 הקטע בשלמותו:

אם ימצא בקרבכה באחד שעריכה אשר אנוכי נותן לכה איש או אשה אשר יעשה את הרע בעיני לעבור בריתי והלך ועבד אלוהים אחרים והשתחוה להמה או לשמש או לירח או לכול צבא השמים. והגידו לכה עליו ושמעתה את הדבר הזה ודרשת וחקרתה היטב והנה אמת נכון הדבר נעשתה התועבה הזואת בישראל והוצאתה את האיש ההוא או את האשה ההיא וסקלתמה באבנים

אל... ודרשתה... הדבר אשר עליתה... והגידו לכה את המשפט ועשיתה על פי התורה אשר יגידו לכה ועל פי הדבר אשר יואמרו לכה מספר התורה ויגידו לכה באמת מן המקום אשר אבחר לשכין שמי עליו

ושמרתה לעשות ככול אשר יורוכה ועל פי המשפט אשר יואמרו לכה תעשה לוא תסור מן התורה אשר יגידו לכה ימין ושמואל

והאיש אשר לוא ישמע ויעש בזדון לבלתי שמוע אל הכוהן העומד שמה לשרת לפני או אל

השופט יומת האיש ההוא ובערת הרע מישראל וכול העם ישמעו ויראו ולוא יזידו עוד בישראל.

בפירושם של אנשי כת מגילת המקדש ישנה כוונה להפקיע את המובן ש'הדבר אשר יגידו לך' הוא תורה שבעל פה המְסוּרה לחז"ל, נושאי המסורת ומעבירי הקבלה והשמועה לדורות (והחליפו את המילה 'התורה' במילה 'הדבר', ולאידך החליפו 'הדבר' ב'תורה', והוסיפו 'מספר התורה' ו'באמת'), ולפרש ש'דבר' זה הוא אך ורק דברים הכתובים בספר התורה, ושהם יגידו לך אותם באמת מתוך הספר. או אולי לצד אחר נרמז כאן שגם פירושיהם שלהם לספר התורה באמת, יהיו מתוך ספר, ואין הגדה של חכמים בעל פה, מצב המעניק לנושאי המסורת את הסמכות הבלעדית והמכרעת על דברי התורה[20]. לדעתם, גם הלכות יש לכתוב בספר, וכמות שנראה מתוך מגילת תענית, שהצליחו חז"ל לעקור את מנהגם ואותו יום עשאוהו יו"ט[21].

מקור נוסף מן הספרים החיצוניים מתאר את כתיבת התורה על ידי עזרא, אשר יחד עמה כתב גם את התורה שבעל פה, שתי התורות יחדיו, אך הפעם שתיהן כתובות. אלא שהתורה שבכתב מתפרסמת ברבים, בעוד התורה שבעל פה, הכתובה בשבעים ספרים, נשארת בסתר, רק אצל החכמים יודעי התורה. במקור זה מסופר כי עזרא צִוָּה מן השם לקחת עמו חמישה אנשים ופנקסים, להתבודד עמם ארבעים יום וארבעים לילה ולכתוב את התורה השרופה, כ"ד כתבי הקודש שנמסרו לעם, ועוד שבעים ספר שנמסרו אך ורק לחכמים (יד כא א ג). וכך כתוב בספר החיצוני המכונה עזרא הרביעי (יד כא-כב תרגום אפשטיין)[22]:

כי תורתך שרופה
ואין איש יודע המעשים אשר עשית ואשר תעשה,
אם מצאתי חן בעיניך האצל עלי מרוח קדשך
ואכתוב כל אשר נעשה מראשית העולם
ואשר היה כתוב בתורתך

---

20 וכך הדגיש הרמב"ם בניסוחו בהלכות ממרים פ"א ה"א: 'בית הדין הגדול שבירושלים הוא עיקר תורה שבעל פה...'.

21 קביעת יום טוב מלמדת על החשיבות הרבה שייחסו חז"ל למחלוקת זו, ולהצלחת הכרעתם להמשיך בשמירת התורה שבעל פה - בעל פה.

22 לדעת חוקרים נכתב בין שנת העשרים ושנת השלושים לאחר החורבן. אך זה רק לפי פירושם בדברי המגילה הזו, ואינו מוכרח. בתבניתו ספר זה כתוב כאילו מפי עזרא הסופר, המספר על פעולותיו בכתיבת התורה. הקטע שאנו עוסקים בו תורגם מיוונית והובא בספרו של י"נ אפשטיין, מבוא לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 15. בספרים החיצוניים, מהדורת כהנא, שינויים אחדים בתרגום.

למען אשר ימצאו בני אדם דרך
והחפצים לחיות בבא יחיו[23].

שם יד מא-מג, תרגום אפשטיין:

עשרים וארבעת הספרים אשר כתבת בראשונה מסור לעם
וקראו בם ראויים ושאינם ראויים,
אך שבעים האחרונים שמור ומסור אותם לחכמים[24] אשר בעמך.
בם מקור הבינה ומעין החכמה ונהר הדעת.

אותו ההפרש בין דברים שאפשר לו לפרסמם ובין דברים שעליו להסתירם אנו מוצאים גם בפסוקים כה-כו (אפשטיין):

ואני אדליק בלבך נר השכל אשר לא יכבה
עד אשר תגמור לכתוב את אשר החילות,
ובכלותך לכתוב, מהם פרסם ומהם מסור לחכמים בסתר.

יוסף בן מתתיהו ('פלאביוס')[25] מסכם את גישת הכיתות בדבריו הבאים:

עכשיו רוצה אני להגיד,
שהפְּרושים מסרו לעם כמה הלכות ממסורת אבות,

---

23 במהדורת כהנא:

כי תורתך נשרפה
ועל כן אין איש יודע את אשר עשית ואת אשר יעשה.
ואם נא מצאתי חן בעיניך תן בי רוח קדשך
וכתבתי את כל אשר נעשה בעולם מראש
אשר היה כתוב בתורתך
למען יוכלו בני האדם למצא נתיבה
ואשר יחפצו לחיות בימים הבאים יחיו.

24 הוא הכינוי הנפוץ ביותר בחז"ל לחכמי ישראל בימי בית שני, וגם אחרי החורבן בימי התנאים, לצד 'סופרים' ו'זקנים'. וכך הגדירם יוסיפוס, קדמוניות, ספר כ, פי"א, ב: שהחכמים 'אינם אצלנו אלא אלו שיודעים יפה את החוקים ומבינים לפרש דברים של כתבי הקודש'. ואפשר ש'חכמה' היא כינוי לתורה שבעל פה, 'מעין החכמה', כנזכר כאן, והם 'מעיינות החכמה' שנסתמו במותו של רבי עקיבא (תוספתא סוטה פט"ו ה"ב וסוטה מט ע"ב), והוא 'זיו החכמה' (סוטה פ"ט מט"ו), והם 'דברי חכמה' (נדה סט ע"ב). והשווה 'מקור הבינה ומעין החכמה ונהר הדעת' הנזכר כאן אל משנה אבות פ"ג מי"ז: חכמה, בינה, דעת! (כמצוין אצל אפשטיין שם עמ' 16).

25 יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, תרגום א' שליט, ירושלים תשכ"ג, פרק יג, פיסקה 297, עמ' 101, 288-298.

שלא נכתבו בתורת משה.
ומשום כך דוחה אותם כת הצדוקים,
האומרת שיש לחשוב לחוקים (רק) את הכתובים,
ואילו אלה שממסורת אבות אין (חובה) לשמור.
ועל דברים אלה היו ביניהם דיונים וחילוקי דעות גדולים.
והיו הצדוקים נאמנים רק על העשירים, והעם איננו כרוך אחריהם.
ואילו לפרושים היה העם לבעל ברית.

אחד המקורות הקדומים ביותר במקורות חז"ל, שיש בו דברים אחדים על מהות תורה שבעל פה, דרכם של חז"ל במסורת זו ובדרכי הדרשות, ודעותיהם של אנשי כיתות - הוא מגילת תענית, החיבור הקדום, אולי מימי שמאי והלל[26], בו רשומים המועדים השונים שנקבעו לימים טובים, ואסורים בהספד ובתענית. אחד המועדים הללו היה היום שבו נתבטל 'ספר גזירות', או 'ספר גזירתא'. נוסח המגילה הזו כפי שהגיע לידינו היה מרובה בשיבושים, והדברים בקטע זה אף הם מעורבבים היו וקשה היה לפרשם ולעמוד על עניינם. לאחרונה נתברר עניין נוסח המגילה[27] על פי כתבי היד שמצויים לנו, ועל פי ניתוח מדוקדק של הנוסח, והדברים נתבהרו במידה רבה, אם כי לא הכל נתפרש כל הצורך.

תחילה הבחין מהר"צ חיות[28], וגילה שהחיבור הזה מורכב משני חיבורים: האחד גוף המגילה, כתוב ארמית, בו אך ורק רשימת המועדים, והוא ניתן להיכתב, והובא בתלמוד בלשון 'כתיב', 'דכתיב'; השני, הקרוי כיום בכינוי יווני 'סכוליון' (כעין פירוש), הוא פירוש מרחיב לענייני המגילה, וביאורים לטעמי תיקון המועדים הללו,

---

26 שבת יג ע"ב: תנו רבנן: מי כתב מגילת תענית? אמרו: חנניה בן חזקיה וסיעתו, שהיו מחבבין את הצרות. אמר רבן שמעון בן גמליאל: אף אנו מחבבין את הצרות, אבל מה נעשה, שאם באנו לכתוב - אין אנו מספיקין. הוא חנניה בן חזקיה בן גרון, שבעלייתו התכנסו בית שמאי ובית הלל ועסקו בי"ח דבר. ראה שם. ורש"י שם כתב שחיבור זה קרוי מגילה, לפי שבשונה משאר דברי התורה שבעל פה, שנאסר לכָתבן, מגילה זו ניתנה להיכתב. וראה עירובין סב ע"ב שמגילה זו 'כתיבה ומנחא', וראה ר"ש ליברמן, יוונית ויוונות, עמ' 215; ו' נועם, מגילת תענית, עמ' 213 הע' 71. וראה תענית דף יז עמוד ב: כל הכתוב במגילת תענית דלא למיספד, לפניו אסור לאחריו מותר, וכל הסוגיה שם. וכמות שהראה מהר"צ חיות, שם, דרשו את הכתוב במגילה כדרך שדרשו את המקרא.

27 ראה המהדורה המדעית היפה של ורד נועם, ובמבוא המפורט והיסודי שם, לעניין המגילה ולעניין הנוסח.

28 מהר"צ חיות, תורת הנביאים דברי קבלה, בתוך: כל ספרי מהר"צ חיות, ירושלים תשי"ח (כינס, ערך והו"ל דודי מהרא"ד הבלין ע"ה, בהוצאת הספרים 'דברי חכמים') א, עמ' קנא-קנג, בהערה.

והוא כעין משנה וגמרא שעליה. חלק זה האחרון הובא בתלמוד כדרך ההבאות של ברייתות.

מסתבר שבידינו כעת, על פי כתבי היד, שתי ורסיות (שתי נוסחאות שונות המייצגות עריכות שונות). נוסח א הוא נוסח כ"י פרמא, מדבר תמיד על הצדוקים, ומביא רק התעמתות אחת, בעניין ספר שהיה כתוב ומונח ויום שביטלוהו עשו יו"ט. בנוסח ב, הוא נוסח כ"י אוקספורד, הובאו שני עניינים, ובלשון 'דבר אחר': האחד עימות על כתיבת הלכות בספר, והשני על דרך דרשת הכתובים וסמכות המסורת של חז"ל. בנוסחאות מאוחרות נצטרפו ונתערבו הנוסחאות המקוריות ונוסף עליהן פה ושם.

והנה נוסח המגילה:

[כ"י פ:] בארבעה בתמוז עדא ספר גזרתא.

מפני שכך כתו' ומונח להם לצדוקים ספר גזירות: אלו שהן נשרפין אלו שהן נהרגין אלו שהן נחנקין. ומי שהוא אומר להם: מנין שזה חייב סקילה וזה חייב שריפה אין יודעין להביא ראיה מן התורה. אלא שכתו' ומונח להם ספר גזירות. יום שבטלוהו עשאוהו יום טוב

[כ"י א:] בעשרה בתמוז בטילת ואעדיאת את ספר גזירתא

שהיו בייתוסין כותבין הלכות בספר ואדם שואל ומראין לו בספר

אמרו להם חכמים והלא כבר נאמר על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל, על פי התורה אשר יורוך וגו', מלמד שאין כותבין בספר.

דבר אחר: ספר גזרתא, שהיו ביתוסין אומרים: [1] עין תחת עין שן תחת שן הפיל אדם שן חברו יפיל את שנו סמא עין חברו יסמא את עינו – ושניהן שוין. [2] ופרשו השמלה לפני זקני העיר – שמלה גמורה. [3] וירקה בפניו שתהא רוקקת בפניו.

אמרו להם חכמים: והלא כבר נאמר: 'והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם'. וכתיב: 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם'. 'ולמדה' - זה מקרא. 'שימה בפיהם' - אלו הלכות.

יום שבטלוהו עשאוהו יום טוב.

הנוסח המעורב (כ"י ק והדפוס הראשון): פרק ד' בתמוז

בארבעה עשר בתמוז עדא ספר גזרתא <דלא למספד>

מפני שהיה כתוב ומונח לצדוקי' ספר גזרות:

אלו שנסקלין ואלו שנשרפי' ואלו שנהרגין ואלו שנחנקין וכשהיו כותבין אדם שואל והולך ורואה בספר

אומר להם: מנין אתם יודעים שזה חיב סקילה וזה חיב שרפה וזה חיב הריגה וזה חיב חניקה? - לא היו יודעין להביא ראיה מן התורה.

אמרו להם חכמים: הלא כתוב על פי התורה אשר יורוך וגו' שאין כותבין הלכות בספר.

ועוד: שהיו בייתוסי' אומרים:

[1] עין תחת עין שן תחת שן הפיל אדם שן חברו יפיל את שנו סמא עין חברו יסמא את עינו יהו שוים כאחד. [2] ופרשו השמלה לפני זקני העיר דברים ככתבן. [3] וירקה בפניו שתהא רוקקת בפניו.

אמרו להם חכמים: והלא כתוב: 'התורה והמצוה אשר כתבתי להורותם'.

'התורה - אשר כתבתי', 'והמצוה – להורותם'.

וכתיב: 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם'. 'ולמדה את בני ישראל' - זה מקרא. 'שימה בפיהם' - אלו הלכות.

ואותו יום שבטלוהו עשאוהו יום טוב.

ורד נועם, מגילת תענית, הנוסחים פשרם תולדותיהם, מהדורה ביקורתית, ירושלים תשס"ד

נראה אפוא שהיו שתי נוסחאות מקבילות. באחת (כ"י פ) ביאור המועד הזה הוא כנגד הצדוקים שהיה להם ספר גזירות כתוב ומונח, ובו היו כתובים דיני ארבע מיתות בית דין [ובדיוק כבמסורת חז"ל], אלא שלא היו יודעים להראות כיצד נלמדים הדינים מהתורה, ודי היה להם שהם כתובים ומונחים. משמע שראו בהלכות גם כן תורה שבכתב, ובלא דרשות. יום שהצליחו חז"ל לבטל ספר זה עשאוהו יום טוב. בנוסח האחר (כ"י א) ביאור המועד הוא כנגד הבייתוסים.

התפלגות הנוסחאות בשימוש בכינוי הכיתות הללו היא עקבית: בכי"פ תמיד נזכרים הצדוקים, ובכי"א הם מכונים תמיד בייתוסים. ועדיין אין אנו יודעים בבירור האם אכן הדברים ככתבן, והיו אלו שתי כיתות בעלות שיטות שונות, או שההבדלים הם עניין של שנוי נוסחאות במסורות. בנוסח זה עצמו מובאות שתי נוסחאות (בלשון 'ד"א' ובלשון 'ועוד'). הבייתוסים, בניגוד לצדוקים, נזקקים לראיות מן התורה, אך גם הם כתבו בספר את ההלכות שבעל פה. לפי לשון ראשון הוכיחו להם חכמים מהכתובים (של 'על פי') שאין לכתוב תורה שבעל פה בספר. לפי לשון שני נפרטו כמה הלכות שדרשו אותן הבייתוסים כפשטן, ולא כדרשות חז"ל, ותשובת החכמים כורכת עניין זה עם עניין הכתיבה בספר. ואולי משמעות הדבר היא שנמסרה תורה שבעל פה לחכמים 'להורותם', ובידיהם הסמכות של הדרשות בהלכה. וראה להלן שהובאו כתובים אלו בעניין זה בתלמוד. בנוסף ל'ספר גזירתא' של הצדוקים ולכתיבת הלכות בספר של הבייתוסים, שהצליחו חכמים לבטל - שהיו כתובים בספר לעצמם, הייתה כנראה לחכמים בעיה עם פירושי הכתות הללו ששולבו בתוך נוסח הכתוב במקרא כאילו הם אחד, והם המכונים 'פשר' וכו', כי בעולם העתיק עדיין לא נהגו להבדיל בין פירושים הנכתבים בגיליון או בדף למטה מן פנים הטקסט, והכל נכתב בספר. ולזה בוודאי התנגדו בתוקף. ועניין ה'פשרים' הללו במגילות ים המלח, וצורת החיבורים טעונה עדיין לימוד ועיון.

באותו כתוב שנידון שם (במגילת תענית בנוסח כי"א) דנו חז"ל בעניין זה, ופירשו הכתוב 'כתוב לך' כניגוד ל'על פי', היינו בעל פה. כך: וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כְּתָב לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַתִּי אִתְּךָ בְּרִית וְאֶת יִשְׂרָאֵל (שמות לד, כז). חז"ל ראו כאן סתירה לכאורה מיניה וביה. מצד אחד יש לכתוב את הדברים האלה, ומצד שני כריתת הברית נעשית 'על פי', והיינו שהדברים אינם אלא על פה. הסבר חז"ל הוא שהכתוב מדבר על תורה כתובה וגם על תורה בעל פה, והציווי הוא להקפיד שהדברים שבכתב יהיו תמיד בכתב ורק בכתב, ויאמרו אותם תמיד מתוך הכתב, ואילו דברים שבעל פה, אין לכתבם או לאמרם מתוך הכתב, אלא יימסרו ויישמרו בעל פה[29]. אף הסמיכו לזה את הכתוב (הושע ח): <אכתוב> אֶכְתָּב לוֹ <רבו> רֻבֵּי תוֹרָתִי כְּמוֹ זָר נֶחְשָׁבוּ[30].

---

29 גיטין ס ע"ב, תמורה יד ע"א, תנחומא פ' כי תשא, ועוד.

30 גיטין ותמורה שם: דרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דרבי שמעון בן לקיש, כתיב: (שמות לד) כתוב לך את הדברים האלה, וכתיב: (שמות לד) כי ע"פ הדברים האלה, הא כיצד? דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב. דבי רבי ישמעאל תנא: אלה - אלה אתה כותב, ואי אתה כותב הלכות. א"ר יוחנן: לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר: (שמות לד) כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל.

כמוזכר לעיל (ונזכר במגילת תענית) דרשו חז"ל מן כתוב במקרא, על תורה שעל פה:

> וא"ר לוי בר חמא אמר ר' שמעון בן לקיש: מאי דכתיב ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם – 'לוחות' - אלו עשרת הדברות, 'תורה' - זו המקרא, 'והמצוה' - זו משנה, 'אשר כתבתי' - אלו נביאים וכתובים, 'להורותם' - זה התלמוד (ברכות ה ע"א).

ועל פי זה כתב הרמב"ם (בראש ההקדמה למשנ"ת):

> כל המצות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו. שנאמר: 'ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה'. תורה - זו תורה שבכתב. והמצוה - זו פירושה. וצונו לעשות התורה על פי המצוה. ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה. כל התורה כתבה משה רבינו קודם שימות בכתב ידו. ונתן ספר לכל שבט ושבט וספר אחד נתנהו בארון לעד, שנאמר: 'לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו' וגו'. והמצוה, שהיא פירוש התורה, לא כתבה אלא צוה בה לזקנים וליהושע ולשאר כל ישראל. שנאמר: 'את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות' וגו'. ומפני זה נקראת תורה שבעל פה. אף על פי שלא נכתבה תורה שבעל פה למדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים. ואלעזר ופנחס ויהושע שלשתן קבלו ממשה. וליהושע, שהוא תלמידו של משה רבינו, מסר תורה שבעל פה וצוהו עליה. וכן יהושע כל ימי חייו למד על פה.

בהל' ממרים פ"א כתב:

> בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן הבטיחה תורה שנאמר על פי התורה אשר יורוך זו מצות עשה, וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן... אחד הדברים ששמעו מפי משה איש מפי איש והיא הנקראת תורה שבעל פה (וראה פירוש הדברים להלן).

'תורה' בלשון חז"ל

בדברי חז"ל משמש המונח 'תורה' גם כן במובנים אחדים. בדברי אנשי כנסת הגדולה 'ועשו סייג לתורה' (אבות א, א) משמע שהתכוונו לתורה שבכתב, אם כי יתכן שהכוונה היא גם לסוג מיוחד של תורה שבעל פה (ראה להלן), כשם שבראש אותה

משנה: 'משה קבל תורה מסיני', בוודאי דברו על תורה שבעל פה[31]. המונח 'תלמוד תורה' (פאה פ"א ה"א), וכן 'על שלושה דברים העולם עומד על התורה' (אבות פ"א ה"ב[32]) מכוון כנראה לכל חלקי התורה כולם, ועוסק במצווה ובחובה ללמוד תורה וללמדה.

במקומות רבים מובן המונח הזה מאליו, לפי תוכן הדברים, כגון כשעוסקים בקריאה בתורה (מש' ברכות א, ב; שם ב, א) או שמצוין כתוב בתורה (שביעית י, ג; חלה ד, י), או ככתוב בתורת משה (יומא ג, ח), או שמו של החומש השלישי ומדרש תנאים שעליו 'תורת כהנים' (מגילה ג, ה). ויש גם במובן הנהגה או תכונה מסוימת, כגון 'נתת תורת כל אדם ואדם בידו' (שביעית ב, א); 'אף על פי שבטלו מתורת הכלים'. (תוספתא כלים [צוקרמנדל] פ"ו הי"ב). לעתים משתמשים במונח 'מקרא', שבו נכללים גם 'גופי תורה' כנגד 'הלכות', כגון 'מקרא מועט והלכות מרובות' (חגיגה א, ח).

אבל כפי שראינו לעיל בדברי הכתובים אף בחז"ל המונח 'תורה' משמש כינוי לתקפָּן של הלכות, כגון, 'מן התורה' (ערלה ג, ט), 'דברי תורה' (פרה יא, ו; ידים ג, ב), ועם זאת גם במובנים של כלל דברי התורה, כגון 'שעשה אאע"ה את כל התורה' (קידושין ד, יד), 'יוצאת תורה לכל ישראל' (סנהדרין יא, ב), 'מלמד שניתנה התורה, הלכותיה ודקדוקיה ופירושיה על ידי משה מסיני' (ספרא בחוקותי, סוף פרק ח). אף הביטוי 'מקצועות של תורה' מכוון להלכות ולגופי תורה היוצאים מן התורה, כבתוספתא מסכת עירובין (ליברמן) פרק ח: 'הדינין והעבודות הטהרות והטמאות והעריות ומוסף עליהן ערכין וחרמין והקדשות ומעשר שני - מקרא מרובה, מדרש והלכות מרובות, ויש להן על מי שיסמוכו. אבה יוסה בן חנן אומ' אילו שמנה מקצעות של תורה גופי הלכות.'

31 שהלא תורה שבכתב נָתַן משה רבנו ע"ה לכהנים הלויים ולא ליהושע, כמפורש בדברים לא, ט: וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת וַיִּתְּנָהּ אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי הַנֹּשְׂאִים אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה' וְאֶל כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל. וכן ברור מלשון הרמב"ם בראש הקדמתו למשנה תורה (ראה לעיל).

32 שמעון הצדיק היה משירי כנסת הגדולה. הוא היה אומר, על שלשה דברים העולם עומד, על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים.

'תורה' רובה בכתב או רובה בעל פה

נחלקו האמוראים רבי יוחנן ורבי אלעזר האם תורה רובה בכתב או רובה בעל פה, ושניהם נחלקו בפירוש דברי הכתוב בספר שמות (לד, כז): וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כְּתָב לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַתִּי אִתְּךָ בְּרִית וְאֶת יִשְׂרָאֵל. מכאן יש להסיק, לדעת רבי יוחנן, כי 'על פי' הוא העיקר והרוב, ומנגד, את הכתוב בהושע (ח): אֶכְתָּב לוֹ רֻבֵּי תּוֹרָתִי כְּמוֹ זָר נֶחְשָׁבוּ - שממנו משמע שה'רוב' נכתב, הוא מפרש בתמיהה, כלומר: 'אכתוב לו'?... והלא 'כמו זר ייחשבו', אם דברים שבע"פ ייכתבו - ייחשבו כזרים ולא ייחשבו כקניינם הייחודי של ישראל. מאידך, לדעת רבי אלעזר, הרוב נכתב, כפי הכתוב בהושע, שיש לקראו בנחת, 'אכתוב'. ופירוש הפסוק לפיכך: מסרתי לו תורה כתובה, ואעפ"כ לא אימצוה ישראל מקרוב ועשאוה זרה להם. חשיבות 'על פי' המודגש בכתוב שבספר שמות, הוא מפני הקושי בלימוד התורה שבעל פה (וראה ביאור הדברים בתנחומא פ' כי תשא דלהלן). בהמשך ביאר רבי יהודה בר נחמני את הסתירה בין הפסוקים בדרך אחרת, שקובעת את צורתן השונה של התורה בכתב ושבע"פ, שצורתן דווקנית וחייבת להישאר כך, ואין לשנותה: אין לקרוא על-פה את התורה שבכתב ואין לכתוב (או לומר מתוך הכתב, לפי השינויים בנוסח התלמוד, והשינויים בנוסחאות איגרת רש"ג) את דברי התורה שבע"פ. בהמשך צורפו עוד שני מאמרים באיסור כתיבת הלכות. מפני חשיבות הנושא, יובא הקטע בשלמות:

גיטין ס ע"ב:

> א"ר אלעזר: תורה - רוב בכתב ומיעוט על פה, שנא': (הושע ח) אכתוב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו;
>
> ור' יוחנן אמר: רוב על פה ומיעוט בכתב, שנא': (שמות לד) כי על פי הדברים האלה.
>
> ואידך נמי, הכתיב אכתוב לו רובי תורתי!
>
> ההוא אתמוהי קא מתמה: אכתוב לו רובי תורתי? הלא כמו זר נחשבו.
>
> ואידך נמי, הכתיב כי על פי הדברים האלה!
>
> ההוא משום דתקיפי למיגמרינהו.
>
> דרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דרבי שמעון בן לקיש, כתיב: (שמות לד) כתוב לך את הדברים האלה, וכתיב: (שמות לד) כי ע"פ הדברים האלה. הא כיצד? דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב. דבי רבי ישמעאל תנא: אלה - אלה אתה כותב, ואי אתה

כותב הלכות. א"ר יוחנן: לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר: (שמות לד) כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל.

ובמקבילה בתלמוד ירושלמי פאה פ"ב ה"א, יז טור א, הובא העניין הזה, והדברים מפורשים יותר ושופכים אור על הבנת דברי ר' אלעזר בבבלי. לפי מסירת רבי זעירא את דברי ר' אלעזר, 'רוב בכתב' הוא רוב הדברים הנדרשים מהכתב, כלומר שכַּמוּתָם רבה מהדברים הנדרשים מן הפה. חלקו הראשון של המאמר מובן, שכוונתם לדרשות חז"ל מן הכתובים, אך המושג 'הנדרשים מן הפה' אינו ברור כל צורכו. כלום הכוונה להלכות שנמסרו בתושבע"פ באופן עצמאי שלא מן הכתובים, ונתפרשו ונדרשו גם הם. השאלה הבאה 'וכיני [וכן היא]?' מניחה כדבר פשוט וברור שאין הדברים כך, ושהדרשות מהכתובים אינן רוב ה'תורה'. להלן בדברי רבי חגיי בשם רבי שמואל בר נחמן, המעמיד זה מול זה את הדברים שנאמרו בכתב לעומת הדברים שנאמרו בפה, הרי שהוא מנגיד את דברי התורה עצמה מול ההלכות שנמסרו בפה. מאחר שכל המאמרים בקטע זה חשובים ויסודיים למהות התורה שבעל פה, יובא גם קטע זה במלואו:

אמר רבי זעירא בשם רבי יוחנן: אם באת הלכה תחת ידיך ואין את יודע מה טיבה, אל תפליגינה לדבר אחר, שהרי כמה הלכות נאמרו למשה בסיני וכולהן משוקעות במשנה. אמר רבי אבין: ויאות היא שני מיני חיטים אילולי שבא נחום ופירש לנו יודעין היינו.
רבי זעירא בשם רבי אלעזר: אכתוב לו רובי תורתי - וכי רובה של תורה נכתבה? אלא מרובין הן הדברים הנדרשין מן הכתב מן הדברי' הנדרשין מן הפה.
וכיני? אלא כיני: חביבין הן הדברים הנדרשין מן הפה מן הדברים הנדרשין מן הכתב.
רבי יודה בן פזי אומר: אכתוב לו רובי תורתי, אילו התוכחות אפילו כן כמו לא זר נחשבו.
אמר רבי אבין: אילולי כתבתי לך רובי תורתי לא כמו זר נחשבו מה בינן לאומות אלו מוציאין ספריהן ואלו מוציאין ספריהן אילו מוציאין דפתריהן ואילו מוציאין דפתריהן.
רבי חגיי בשם רבי שמואל בר נחמן: נאמרו דברים בפה ונאמרו דברים בכתב ואין אנו יודעין אי זה מהן חביב, אלא מן מה דכתיב כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל הדא אמרה אותן שבפה חביבין.

רבי יוחנן ורבי יודן בי רבי שמעון - חד אמר: אם שימרתה מה שבפה ושימרת מה שבכתב אני כורת אתך ברית, ואם לאו איני כורת אתך ברית.
וחרנה אמר: אם שימרת מה שבפה וקיימת מה שבכתב אתה מקבל שכר, ואם לאו אין אתה מקבל שכר.
רבי יהושע בן לוי אמר: עליהם ועליהם כל ככל דברים הדברים מקרא משנה תלמוד ואגדה אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני מה טעם יש דבר שיאמ' ראה זה חדש הוא וגו' משיבו חבירו ואומר לו כבר היה לעולמים.
רבי זעירא בשם שמואל: אין למדים לא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספות אלא מן התלמוד.
תני ר' חלפתא בן שאול: היא שני מיני חיטין היא שני מיני שעורין. אמר רבי זעירא: כך היתה הלכה בידם ושכחוה היא שני מיני חיטין היא שני מיני שעורים. והתנינן המחליק בצלין לחין לשוק ומקיי' יבישין לגורן - אית לך מימר שוק וגורן כך היתה הלכה בידן ושכחוה.
רבי חנניה בשם שמואל: אין למדין מן ההורייה.
הכל מודין שאין למדין מן המעשה.

קשה מאוד לבאר שהמחלוקת הזו היא מחלוקת על מציאות עובדתית פשוטה, מה גדול בכמות ממה, התורה הכתובה, או זו שבעל פה. והלוא צריכים אנו לידע כיצד ימודו את התורה שבעל פה, היקפה וכמותה. צריך לומר שהמחלוקת היא בהגדרות ה'תורה שבכתב' וה'תורה שבעל פה'.

יש שפירשו שר' יוחנן בבבלי מונה רק את עשרת הדברות שניתנו בכתב, שהם היו במכתב א-להים חרות על הלוחות, ושאר התורה נאמרה בעל פה, ורק אח"כ צִוּוּ ישראל לִכְתֹּבהּ וניתנה להיכתב, ולדעת רבי אלעזר רוב התורה ניתנה מיד בכתב. לדעתו התורה שבכתב כוללת בתוכה גם את החלק המדרשי והפרשני והחלק ההלכתי הצמוד לה[33], ואילו ר' יוחנן מונה תורה שבכתב בלבד.

---

33 הן הן 'גופי תורה'. משנה חגיגה פ"א: היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו. הלכות שבת חגיגות והמעילות הרי הם כהררים התלויין בשערה שהן מקרא מועט והלכות מרובות. הדינין והעבודות הטהרות והטומאות ועריות יש להן על מי שיסמכו הן הן גופי תורה. וראה תוספתא חגיגה פ"א ה"ט [המרחיבה את המשנה דלעיל]: 'מקרא מרובה, מדרש והלכות מרובות ויש להן על מה שיסמוכו' בניגוד לשאר חלקי התורה שבעל פה כמו שיבואר להלן.

השוואת הסוגיות בירושלמי ובבבלי מוכיחה את הפירוש שהצענו, שמחלוקת רבי יוחנן ורבי אלעזר היא בהגדרת מהות ה'כתב' ומהות ה'בעל פה'. רבי יוחנן בירושלמי מדבר על כמה הלכות למשה מסיני ועל כך שהן משוקעות במשנה, והוא מדגיש את חלק ה'הלכות המשוקעות במשנה'. בכך התכוון לומר שהן הן ה'רוב שבעל פה', שהוא מסיני, והוא בעל פה. מאידך, רבי אלעזר שואל על הכתוב 'אכתוב לו רובי תורתי' שאלה רטורית: 'וכי רובה של תורה נכתבה?' ותשובתו היא ש'מרובים הדברים הנדרשים מהכתב', היינו שהוא מדגיש את 'הנדרשים' שהוא אפוא ה'רוב שבכתב', ו'רובי תורתי' הם הדברים הנדרשים מהכתב. והוא אותו הפירוש בדברי רבי אלעזר שנתפרשו בבבלי[34], שתחילה ביאר את הכתוב בהושע שלכאורה אינו מתאים, וכי רובה של תורה נכתב? וביאר שהרוב הוא אכן בעל פה, ומרובות הן הדרשות שנדרשות מן הכתב מאלה הנדרשות בעל פה, וגם זה אינו אלא שמפני חשיבותה של תושבע"פ הוגדרה כרוב, וכפי שביארו בהמשך: אין 'מרובין' אלא 'חביבין'.

בספר דרשות הר"ן (הדרוש החמישי) פירש את ה'רוב' הזה על 'מה שיגזרו החכמים ויבארו במה שאין לו סמך בתורה', ובזה ביאר את דברי רבי אלעזר שם. ולא ברור אפוא מה נכלל במעט שהוא בעל פה, שהלא גם הגזירות וגם הביאורים שאין סמך בתורה הן בכלל תורה שבכתב. ואפשר שהכוונה למה שלומדים מתוך הדברים הללו ומחדשים מתוכם הלכות, תקנות וגזרות נוספות, וצ"ע. וראה להלן בפרק הבא בעניין מהות התורה שבעל פה.

34 אין כאן כל פלא, שרבי אלעזר שואל כביכול נגד דעתו בבבלי, ושדעת רבי יוחנן לא נזכרה כלל בירושלמי, וממילא אין כאן מחלוקת בין התלמודים כפי שסבר א' רוזנטל, 'תורה שבכתב ותורה שבעל פה - הלכה ומעשה', לעיל הערה 12.

תורה שבעל פה – קריאה על פה של דברים שבכתב

במונח 'תורה שבעל פה' נעשה שימוש רב. בדרך כלל הוא בא כהנגדה למונח 'תורה שבכתב', ולכאורה אינו צריך הגדרה מיוחדת, שהלא אינו אלא השלילה של המונח 'תורה שבכתב'. רוצה לומר, כל תורה שאינה בכתב הרי היא תורה שבעל פה[35].

לאמתו של דבר, משמש מונח זה בהוראות שונות, לפעמים רחבות מאוד ולפעמים מצומצמות. במובנו הראשוני במקרא הוא משמש כמעט במובן הפוך, ובא לציין את הפעולה הפיזית של הנחת 'יד על פה', כדי לסָתמו ולחסום את הדיבור (מיכה ז, טז; איוב כא, ה). בפשוטו ובמובנו הראשוני בלשון חז"ל, 'על פה' מציין בעיקר אמירת דברים כתובים בספר והוצאתם בקול, הן קריאה בקול של דברים כתובים שבתורה שבכתב, שאפשר לקָראה ישירות מן הכתב, ואפשר לקראה על פה מן הזיכרון, והן קריאה בקול של דברים הנאמרים והמתחדשים לאדם מעצמו ללא מקורות כתובים וללא מקורות קודמים.

כך הוא בלשון חז"ל: 'קורא על פה', קריאת הכהן הגדול בבית המקדש את הפרשיות ביום כיפור (משנה יומא פ"ז, מ"א; סוטה פ"ז, מ"ז), ו'קראה על פה', בקריאת מגילת אסתר (משנה מגילה פ"ב, מ"א).

בלשון חז"ל, הפועל 'קרא', בכל מקום ובכל צורה, מציין פעולה שנעשית בפה ולא בעיניים בלבד. לרוב מדובר בקריאה של חובה או קריאה של מצווה. עד לפני זמן לא רב, בכל התרבויות, רגילים היו אנשים לקרוא דברים שבכתב בפה ובקול, והיו הוגים אותם בפה ולא רק במחשבה. הפועל 'הגה', משמש במקורות בשני מובנים: הראשון, למחשבה, כגון: יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ ה' צוּרִי וְגֹאֲלִי (תהלים יט, טו), 'הגיון לב' כנגד 'אמרי פי'; פִּי יְדַבֵּר חָכְמוֹת וְהָגוּת לִבִּי תְבוּנוֹת (תהלים מט, ד). ובמובן שני, כביטוי בפה, כגון שְׁמְעוּ שָׁמוֹעַ בְּרֹגֶז קִלּוֹ וְהֶגֶה מִפִּיו יֵצֵא (איוב לז, ב); 'ההוגה את השם באותיותיו' (סנהדרין פ"י, מ"א). מקומות יש שבהם המובן אינו ברור, כגון 'מנעו בניכם מן ההגיון' (ברכות כח ע"ב), 'רבי עקיבה אומר אף הקורא בספרים החיצונים כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה, אבל ספרי המירס וכל ספרים שנכתבו

35 ובזה יש דמיון להגדרת בעל מבוא התלמוד (המיוחס לרבי שמואל בן חפני ולר' שמואל הנגיד, ובאמת כנ' הוא חיבורו של רבי שמואל בן חנניה נגיד מצרים) על 'הגדה' שהיא כל מה שאינו הלכה; ראה מבוא התלמוד המיוחס לר' שמואל הנגיד, נדפס בנספחים למסכת ברכות בדפוס וילנא של התלמוד וצילומיו: 'והגדה הוא כל פי' שיבא בתלמוד על שום ענין שלא יהיה מצוה זו היא הגדה ואין לך ללמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת.'

מכאן והילך הקורא בהן כקורא באיגרת, מאי טעמא ויותר מהמה בני היזהר וגו' להגיון ניתנו ליגיעה לא ניתנו' (ירושלמי סנהדרין פ"י ה"א, כח ע"א). אין צריך לומר שהשימוש במילה 'היגיון' עבור לוגיקה, תורת ההיגיון, ובעיקר תורת ההיגיון היוונית, הוא מאוחר, והוא מלשון הפילוסופים בימי הביניים.

'תורה שבעל פה' – פירושים והלכות המצורפות למקרא

במובן אחר, והוא השימוש הרווח של המושג 'תורה שבעל פה', הוא מייחד ומציין דברים נוספים לתורה שבכתב, והם דברים שנאמרו למשה רבנו בעל פה, יחד עם התורה שבכתב. אפשר שהמושג הזה מקיף דברים שנאמרו לו בפירוש, כפירוש, כהגדרה, וכהוספת פרטים, והלכות, יחד ובצירוף עם הדברים שנצטווה לכָתְבָם, וכן דברים שהבין בשכלו ובחכמתו מתוך הדברים שניתנו לו כתורה בכתב, ומתוך הפירושים שקיבל בעל פה.

וכבר טרחו חכמים להראות שלא תיתכן קריאה והבנה בתורה שבכתב ללא פירושים מקובלים, שהם חלק מן התורה הכתובה, כשם שאין טקסט כתוב בעולם שאינו צריך פירוש, ובמיוחד כאשר מטרתו לשמש במרחק מקום ובמרחק זמן. כך רבי אברהם אבן עזרא, רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי ועוד (מנחם אלון, המשפט העברי, עמ' 190-183, הצביע על תורה שבעל פה שקדמה לתורה שבכתב ונרמזת בה, ועוד). הגדרה זו, וכן עניין קדמות התורה שבעל-פה, יתבארו בפרוטרוט להלן.

עוד מצאנו הגדרות למונח 'תורה שבעל פה' בדברי הרמב"ם ובמפרשים אחרים. כאשר הרמב"ם מגדיר את מצוות תלמוד תורה המוטלת על כל איש מישראל, הוא מפרט:

> וחייב לשלש את זמן למידתו, שליש בתורה שבכתב, ושליש בתורה שבעל פה, ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המידות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה, ועניין זה הוא הנקרא תלמוד (הל' תלמוד תורה פ"א).

יחד עם ההגדרה של תורה שבעל פה, נדרשת גם הגדרה והבחנה בין דברי התורה שבכתב, ובין דברים שמן התורה שבעל פה. ובלשון ההלכה: ההבחנה בין 'דאורייתא' ובין 'דרבנן', בין איסור מן התורה ובין איסור מדברי חכמים. לכאורה, הלא תורה שבעל פה ניתנה יחד עם תורה שבכתב, והיא פירושה, ומדוע אפוא לא יהיו דברי

תורה שבעל פה גם הם כדברי תורה. שאלה זו מקפת יותר מדעתו הידועה של הרמב"ם, שבעיקר הדבר כל הדברים של חכמים [וראה להלן הדיון בחלקי התורה שבע"פ: הקבלה, הפרשנות והסייג לתורה] תוקפם וחיובם מצווה מן התורה, והפרתם איסור מן התורה, על פי הכתוב: 'ועשית', 'ככל אשר יורוך', 'לא תסור'. הרמב"ם מסמיך את כל דברי החכמים לשורש תוקפם המחייב מן התורה. אך השאלה היא מעבר לכך, והיא: כיצד אפשר להפריד בין הכתוב בתורה כמות שהוא ובין פירושיו ההכרחיים או המסורות והקבלות בדבר הגדרות הכתובים וביאורם המפורט. רבות עסקו וחקרו החכמים בשאלה זו וביקשו לעמוד על דעתם של הראשונים בעניין זה, ובמיוחד עסקו בהבנת החולקים על הרמב"ם בהרחבת איסור תורה על כל דברי חכמים (הרמב"ן), שאם אין מקור ושורש למעשי החכמים בתורה הכתובה, מנין כוח החכמים? כלום יש מקור מחוץ לתורה עצמה שמכוחו ניתן להתחייב בדבר כלשהו? (ולא נדון כאן ב'חוק הטבעי', ולא ב'מוסר האנושי', ואף לא בדברים שאלמלא נכתבו בתורה, היינו יודעים אותם מדעתנו ומהבנת העולם והמציאות הטבעית, והיינו למדים גזל מנמלה, צניעות מחתול וכיו"ב).

דומני שהרמב"ם מצא פתרון לשאלת ההגדרה הזו, ובדומה לדעתו הידועה בעניין הידיעה והבחירה, אין בפתרון בשום פנים התחמקות או עקיפת הבעיה, אלא שיטה, יחידה, שעשויה להסביר תופעות קשות להבנה, והנראות כבעלות סתירות וניגודים פנימיים. תמצית פתרונו כמדומה היא, שאין אפשרות למצוא הגדרה חותכת וחד משמעית אימתי דברים הם 'מן התורה' ואימתי אינם אלא 'מדרבנן'. ההבחנה איננה אובייקטיבית ומיכאנית, ואין יסודה באמִתה או בעקרון המסתתרים מאחורי ההגדרות. לפי הרמב"ם ההגדרה התופסת היא זו שנגזרת מהמציאות הנראית לנו בדברי חז"ל, והמתאימה לכך, היינו שכל דבר שחז"ל החליטו בו שהוא מן התורה, הרי הוא איסור מן התורה, ומה שהם לא התייחסו אליו כאיסור מן התורה, הוא הנחשב 'מדרבנן'.

ואלו דבריו:

> לפיכך הראוי בזה שכל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה ותמצאהו בתלמוד שלמדוהו באחת משלש עשרה מדות, אם בארו הם בעצמם ואמרו שזה גוף תורה או שזה דאורייתא הנה ראוי למנותו, שהמקבלים אמרו שהוא דאורייתא. ואם לא יבארו זה ולא דברו בו הנה הוא דרבנן, שאין שם כתוב יורה עליו. וזה גם כן שרש כבר נשתבש בו זולתנו (ספר המצוות לרמב"ם שורש ב).

ועוד הרחיב בעניין זה בתשובה לשאלה:

> שאלה, מפני מה אמרתי שקדושי ביאה ושטר מדאורייתא וקדושי כסף דרבנן, ואמרת והא כולהי ילפינן להו מן התורה בכסף מנא לן גמר קיחה קיחה וכו'. זה הוא ענין השאלה. והתשובה דרך קצרה כך היא. יש לי חבור בלשון ערבי בענין מנין המצות והוא אצל מ' סעדיה ש"ץ תלמידנו ויש בתחלתו ארבעה עשר פרקים בכללות גדולות בעיקרי מנין המצות צריך אדם לידע אותם ואחר כך יתברר לו טעות כל מי שמנה המצות חוץ ממני, מבעל הלכות גדולות עד עכשיו. ובאותן הפרקים ביארתי שאין כל דבר שלמדין אותו בהקש או בקל וחומר או בגזרה שוה או במדה משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן הוא דין תורה עד שיאמרו חכמים בפירוש שהוא מן התורה. והבאתי על זה ראיות ושם ביארתי שאפילו דבר שהוא הלכה למשה מסיני מדברי סופרים קרינן ליה[36] ואין שם מן התורה אלא דבר שהוא מפורש בתורה[37] כגון שעטנז וכלאים ושבת ועריות או דבר שאמרו חכמים שהוא מן התורה והן כמו שלשה ארבעה דברים בלבד. ובאותו הספר ביארתי הכל (שו"ת הרמב"ם סימן שנה ובאיגרות הרמב"ם, ת' לר' פנחס הדיין, מהדורת שילת סימן כח עמ' תנב).

מסקנת הרמב"ם לגבי דרך ההבחנה בין דברים שהם מן התורה, מדאורייתא, ובין דברים מן התורה שבעל פה, ושהם מדרבנן, נראית לכאורה כייאוש מניסיונות הבחנה שיטתיים, אך לאמתו של דבר יש בהסברו ובמסקנתו עומק רב. לאחר בחינת גדרים שונים של הבחנה: לשוניים, סגנוניים ועוד, אימתי מצווה נחשבת מפורשת בתורה שבכתב, והיא אפוא מצווה מן התורה, ואימתי מצווה היא הלכה למשה

---

36 צריך עיון, שכן בשורש השני לא דן הרמב"ם כלל במעמדה של הלכה למשה מסיני. אמנם, המהדיר בהערה 9 הביא נוסח אחר: 'ושם ביארתי שהוא מדברי סופרים ואפילו בדבר' וכו'. ולפי גרסה זו, בשורש השני התברר רק מעמדו של מדרש ההלכה, והמילים 'ואפילו בדבר' וכו', אינן מתייחסות עוד לשורש השני, אלא הן המשך דברי הרמב"ם בתשובתו כאן. כלומר, על פי אמת המידה שהתבררה בשורש השני, שאין 'מן התורה' אלא 'מפורש בתורה', נלמד שגם הלכה למשה מסיני היא בכלל דברי סופרים שכן איננה מפורשת בתורה.

37 מה מוגדר 'מפורש בתורה'? נראה שעל כך אפשר לעמוד מתוך דברי הרמב"ם לגבי איסור הוראה במצב של שִׁכרות: 'ואם הורה בדבר שהוא מפורש בתורה עד שידעוהו הצדוקים מותר כגון שהורה שהשרץ טמא והצפרדע טהור והדם אסור וכיוצא בזה' (הלכות ביאת המקדש א, ג). וכן בשו"ת הרמב"ם סימן שכד: 'אין ראוי לשִׁפּוּר בשום פנים להשיב על שאלה תוריית אלא אם תהיה מבוארת בפסוקי התורה כמו שאמ' הברייתא יצא שרץ טמא וצפרדע טהור ששתויי יין מורים בו'. בתלמוד (כריתות יג ע"ב) ההגדרה לדין מבואר ופשוט היא: 'זיל קרי בי רב הוא'. הרמב"ם השתמש בהגדרה אחרת: 'דבר שהצדוקין מודים בו' (הוריות ד ע"א) שכן בהוריות שם וכן בסנהדרין לג ע"ב מבואר ששתי ההגדרות זהות.

מסיני או נגזרת על פי המידות שהתורה נדרשת בהן וכיוצא בזה, מסיק הרמב"ם שרק הבחנה אחת עומדת במבחן הראיות וההיגיון, והיא שכל מה שאמרו עליו חכמים שהוא מן התורה הוא מן התורה, ומה שלא אמרו עליו שהוא מן התורה הרי הוא תושבע"פ או דרבנן. ואין זה סימן חיצוני בעלמא, אלא שזוהי אכן מהות הדברים, שבידי החכמים ניתן הכוח וניתנה הסמכות להחליט ולקבוע מה הוא הדבר המפורש בתורה - ובלשון חכמים בתלמוד: 'דבר שהצדוקים מודים בו' - ומה הוא דבר שנלמד מן התורה ונמסר בצידה ויחד עמה כתורה שבע"פ. חכמים הם הם שיוצרים את ההדרגה הזו [והסבר לכך ימצא במבואר להלן בפרק ב]. ועל כן ניסח הרמב"ם בתחילת הלכות ממרים, בתחילת דיני הזקן הממרא, ששם ביאר את יסודות התורה שבעל פה וגדרי סמכותה ומהותה, ש'בית דין הגדול שבירושלים, הם עיקר תורה שבעל פה'. [על דברי הרמב"ם בשלמות ופירושם, ראה להלן בפרק ג על יסודות התושבע"פ.]

'זקנים', 'סופרים', 'חכמים'

כפי שראינו, ההבחנה הראשונה היא בין דברי תורה עצמה ובין דברי חכמים נושאי מסורת התורה שבעל פה, שקיבלו מה שקיבלו ופירשו מה שפירשו. הכינויים הראשונים לחכמי התורה שבעל פה ונושאיה הם: זקנים, נביאים, סופרים וחכמים[38].

'זקנים' במובן חכמי התורה ומנהיגי ישראל, נזכרו כבר אצל משה רבנו ע"ה, ואצל יהושע. ויש שהכוונה ל'שופטים'. במשנה נזכר התואר 'זקנים' 30 פעמים (ועיין ידים פ"ד מ"ג: מעשה נביאים... מעשה זקנים).

מונח אחר הוא 'סופר', 'סופרים'. תואר זה מצוי אצל שָׂרָיָה (שמו"ב ח, יז), שֶׁבְנָא (ישעי' לו, כב), צָדוֹק (נחמיה יג, יג), שַׁוְשָׁא (דהי"א יח, טז), שְׁמַעְיָה בֶּן-נְתַנְאֵל (דהי"א כד, ו), וִיהוֹנָתָן דּוֹד דָּוִיד יוֹעֵץ אִישׁ מֵבִין וְסוֹפֵר (דהי"א כז, לב), יְעוּאֵל (דהי"ב כו, יא), שָׁפָן (דהי"ב לד טו, יח, כ), ועזרא (נחמיה יב, כו; נחמיה יב, לו).

יש מכנים את תקופת בית שני, עד ימי הזוגות, תקופת הסופרים, על שם החכמים שמכונים כך. גם בתרגומים מצינו כינוי זה, בתרגום אונקלוס תרגם 'ומחוקק' -

38 המונח 'תנאים', משמש בעיקר לחכמים למן תלמידי שמאי והלל ועד לימיו של 'רבי' - רבי יהודה הנשיא, ומצוי בפי חכמים שלאחר תקופה זו, ואינו נמצא בפי חכמי התקופה עצמה, פרט לסוטה כב ע"א (בברייתא: התנאים מבלי עולם), ואפשר שהברייתא מימי רבי, עיין אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 673.

'וספרא'[39]. וראה ישעיה כח, ז: כהן ונביא, תרגם יונתן: כהנא וסָפַר; ירמיה ו, יג: ומנביא ועד כהן, תרגם: ומסָפַר ועד כהין; שם יד, יח: גם נביא גם כהן, תרגם: אף סָפַר אף כהן; שם יח, יח: כי לא תאבד תורה מכהן ועצה מחכם ודבר מנביא, ת"י: ארי לא תפסוק אוריתא מכהין, ומְלַך מחכים, ואולפן מסָפַר.

ומצינו בדברי חז"ל כינוי זה לאישים אחדים, כגון: 'יוחנן הסופר הלז' (סנהדרין פי"א מ"ב); נחום הלבלר (פאה פ"ב מ"ו); ר' מאיר האומר 'לבלר אני', (סוטה ב ע"א), והוא 'חכם וסופר' (גיטין סז ע"ב).

מגילת תענית (בשבעה עשר לאדר): פליטת ספריא. וכן בתפילת י"ח: פליטת סופריהם (כך הוא בנוסחאות אשכנז וספרד, חסר בנוסח רס"ג ובנוסח א"י). והיה זה אף תואר ליחיד כך: מעשה בסופר אחד שהיה עולה לירושלים בכל שנה ושנה והכירו בני ירושלים שהיה גדול בתורה (ראה בתנחומא [בובר] תצוה אות י עמ' 102).

בדברי חז"ל משמש תואר זה לכותב סת"ם, למלמד מקרא לתינוקות, לסופר העיר ('סופר מתא' ב"ב כא ע"א), או סופר בית הדין שעיקר כתיבתו היא כתיבת דברי המתדיינים, שטרות ומעשי בית דין.

יש לשער שתחילה נתייחד כינוי זה לכותבי ספרי המקרא (סת"ם = ספרי תורה, תפילין ומזוזות), ועבר גם לחכמים מפרשי התורה ומבאריה, בעלי הדרשות והמידות שהתורה נדרשת בהן, ומהם גם לחזנים (הקוראים בציבור בספר התורה), מלמדי מקרא לתינוקות, ולסופרי שטרות וכיוצא בהם. ואולי לזה הכוונה: 'שרו חכימיא למיהוי כספרייא' (החלו החכמים להיות כסופרים, סוטה פ"ט מט"ו), אך מסתבר יותר שזהו ציון לירידה במעמדם, ראה להלן.

במקומות מסוימים מובן הכינוי הזה בבירור מתוך העניין, ויש מקומות שמן העניין עצמו קשה להחליט לאיזה מן המובנים הללו הכוונה. בתוספתא מסכת מגילה (ליברמן) פרק ג הלכה לח: מעשה דוד ובת שבע לא נקרא ולא מיתרגם והסופר מלמד כדרכו, ברור שהכוונה למלמד תינוקות. בתוספתא מסכת סוכה (ליברמן) פרק ב הלכה ו: משל לסופר שנכנס לבית הספר ואמ' הביאו לי רצועה מי דואג, וכן בתוספתא מסכת סוטה (ליברמן) פרק ו הלכה ב: כקטן שקורא את ההלל בבית הסופר ועונין אחריו, ובמסכת שמחות דרבי חייה פרק ג הלכה ו: איה סופר זה מלמד תינוקות, אין ספק שבמלמד תינוקות הדברים אמורים.

---

39 אונקלוס בראשית פרק מט פסוק י: לא יעדי עביד שולטן מדבית יהודה וספרא מבני בנוהי עד עלמא עד דייתי משיחא דדיליה היא מלכותא וליה ישתמעון עממיא.

מכאן השם 'בית הספר'[40], בו לומדים מקרא, בניגוד ל'בית תלמוד' או 'בית מדרש' בו לומדים משנה ותושבע"פ[41]. וזהו פשר הכינוי: 'מקרי דרדקי' ללימוד מקרא, ו'מתני' ו'מתנו' ללימוד משנה (סנהדרין פו ע"א).

מה שאמרו על עזרא הסופר (ירושלמי שקלים פ"ה ה"א): 'אמר רבי אחא כתיב לעזרא הכהן הסופר מה תלמוד לומר סופר אלא כשם שהיה סופר בדברי תורה כך היה סופר בדברי חכמים', אולי קשור כבר בהגדרות של התלמוד הירושלמי שם, שזה כינוי לחכמים, לפי שעשו את התורה 'ספורות' 'ספורות'. אלא שזה מובן בדברי חכמים, אך כיצד היה 'סופר' בדברי תורה? ואולי לסירוגין, היינו לדברי תורה מובנו 'סופר' הכותב ספרים, או במובן של חכם היודע ובקי בדברי התורה.

ואפשר כפירוש הבבלי, קידושין דף ל עמוד א:

> לפיכך נקראו ראשונים סופרים - שהיו סופרים כל האותיות שבתורה, שהיו אומרים: וא"ו דגחון (ויקרא יא) - חציין של אותיות של ס"ת, דרש דרש (ויקרא י) - חציין של תיבות, והתגלח (ויקרא יג) - של פסוקים, יכרסמנה חזיר מיער (תהלים פ) - ע"ן דיער חציין של תהלים, והוא רחום יכפר עון (תהלים עח) - חציו דפסוקים.

ודוגמתו בירושלמי:

> אמר רבי אבהו: כתיב 'משפחות סופרים יושבי יעבץ' - מה תלמוד לומר סופרי', אלא שעשו את התורה ספורות ספורות: חמשה לא יתרומו, חמשה דברים חייבין בחלה, חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן, שלשים ושש כריתות בתורה, שלשה עשר דבר בנבלת העוף הטהור, ארבע אבות נזיקין, אבות מלאכות ארבעים חסר אחת.

אבל לעתים היה זה גם תואר לדרגה נמוכה יותר משל חכם, כגון: 'והדא שאלתא דספר' (שאלה שאינה שאלה - שאלת סופר, ירושלמי תענית פ"ד ה"א, סח ע"ג). ואולי לזה התכוונו במשנה בכלל רשימת הירידה בדרגה: 'שרו חכימיא למיהוי כספרייא' (החלו החכמים להיות כסופרים, סוטה פ"ט מט"ו).

---

40 ירושלמי כתובות ספ"ח, לב ע"ג: 'התקין... שיהו תינוקות הולכין לבית הספר'.

41 ירושלמי מגילה רפ"ג, עג ע"ד וש"נ, ועיין ירושלמי מעשרות פ"ג נ ע"ד: 'בית ספר ובית תלמוד... לסופר ולמשנה'; וראה ירושלמי חגיגה פ"א ה"ז, עו ע"ג: 'ספרין ומתניינין'.

מכאן גם המונחים: 'משנת סופרים', 'דקדוקי סופרים' (ו'דקדוקי תורה', מגילה יט ע"ב), 'תיקוני סופרים', 'מה שהסופרים עתידים לחדש' (מגילה יט ע"ב). על יומא כח ע"ב ראה להלן בפ"ג.

'דברי סופרים'[42] הוא אפוא כמו 'דברי חכמים', והוא הגדרה ל'תורה שבעל פה', ובניגוד ל'דברי תורה' (כמו שאמרו על עזרא: 'כשם שהיה סופר בדברי תורה כך היה סופר בדברי חכמים').

'סופרים' היו מחדשים הלכות – דברי ר' יהושע: 'דבר חדש חדשו סופרים ואין לי על מה להשיב' (כלים פי"ג מ"ז; טבול יום פ"ד מ"ו; תוספתא שם). ויתכן שיש הבדל בין 'מחדשים' ובין 'מייסדים', כמו שאמרו: 'שער היסוד ששם היו מייסדין את ההלכה, שער חדש ששם חדשו סופרים את ההלכה' (ירוש' עירובין פ"ה ה"א, כה ע"ג. ועיין סנהדרין קיג ע"א; ויק"ר ד, א; קה"ר ג, טז).

והלכות, יש שנקראו 'דברי סופרים', כגון: 'החדש אסור מן התורה בכל מקום, והערלה הלכה, והכלאים מדברי סופרים' (ערלה פ"ג מ"ט).

במונח 'הלכה' נחלקו שמואל ור' יוחנן. שמואל: הלכות מדינה, ר' יוחנן: הלכה למשה מסיני (קידושין לח ע"ב).

חכמים – במשנה נזכר שם זה 555 פעמים, ובתוספתא 610 פעמים. 'זקנים' נזכר במשנה 33 פעמים, ובתוספתא 53 פעמים. ואילו השם 'סופרים' נמצא במשנה 25 פעמים, ובתוספתא 22 פעמים. השם 'תנאים' אינו נמצא במשנה ובתוספתא אפילו פעם אחת. ובכלל בדברי התנאים אין שם זה נמצא, פרט למקום אחד, בלשון ברייתא: 'התנאים מבלי עולם' (סוטה כב ע"א, והברייתא אולי מימי רבי). ושני מיני 'תנאים' הם, האחד במובן חכם מחכמי המשנה או מזמן המשנה, והאחר הוא כינוי למי שמקצועו בישיבה היה לשנן בעל פה תדיר את המשנה, ולהוות כספר חי של הישיבה. אלו מהסוג השני לא היו מגדולי החכמים, ועליהם נתכוונו בביטויי גנאי אחדים בתלמוד, כגון 'התנאים מבלי עולם, שפוסקים הלכה מתוך משנתם' (סוטה כב ע"א) או 'רטין מגושא ולא ידע מאי קאמר תני תנא ולא ידע מאי קאמר' (שם).

42 ראה רי"י נויבואר, הרמב"ם על דברי סופרים, ירושלים תשי"ז.

'משנה'

יש בחז"ל שציינו במפורש את ה'משנה', שהיא היא התורה שבעל פה, והיתה 'שם הנגזר מהפועל 'שנה', ומובנו תורה שבעל פה, והלמוד בה בהקבלה ל'מקרא', שהיא תורה שבכתב והלמוד בה' (ערכי מדרש). בהמשך קיבלה מילה זו מובן מצומצם של כינוי לקובץ הלכות פסוקות, ובלשון הגאונים, 'הילכתא', או 'הילכאתא' - היא היא 'משנה' או 'משניות'[43]. מאוחר יותר נצטמצמה המילה שוב והיתה לשמו של הקובץ שנערך וסודר בידי רבנו הקדוש, רבי יהודה הנשיא, ונקרא בפי חז"ל: מתניתין, היינו משנתֵנוּ, להוציא שאר קבצי משנה, כפי שכתב רב שרירא גאון באיגרתו.

עירובין נד ע"ב:

> תנו רבנן, כיצד סדר משנה?
> משה למד מפי הגבורה,
> נכנס אהרן ושנה לו משה פירקו. נסתלק אהרן וישב לשמאל משה.
> נכנסו בניו ושנה להן משה פירקן, נסתלקו בניו, אלעזר ישב לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן. רבי יהודה אומר: לעולם אהרן לימין משה חוזר.
> נכנסו זקנים ושנה להן משה פירקן, נסתלקו זקנים,
> נכנסו כל העם ושנה להן משה פירקן.
> נמצאו ביד אהרן ארבעה, ביד בניו שלשה, וביד הזקנים שנים, וביד כל העם אחד.
> נסתלק משה, ושנה להן אהרן פירקו. נסתלק אהרן שנו להן בניו פירקן.
> נסתלקו בניו, שנו להן זקנים פירקן. נמצא ביד הכל ארבעה.
> מכאן אמר רבי אליעזר: חייב אדם לשנות לתלמידו ארבעה פעמים. וקל וחומר, ומה אהרן שלמד מפי משה, ומשה מפי הגבורה - כך, הדיוט מפי הדיוט - על אחת כמה וכמה.
> רבי עקיבא אומר: מניין שחייב אדם לשנות לתלמידו עד שילמדנו - שנאמר (דברים לא) ולמדה את בני ישראל. ומנין עד שתהא סדורה בפיהם - שנאמר שימה בפיהם. ומניין שחייב להראות לו פנים - שנאמר (שמות כא) ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם.
> וליגמרו כולהו ממשה!
> כדי לחלוק כבוד לאהרן ובניו, וכבוד לזקנים.

---

43 וסימנך, כך מצוינת המשנה בתלמוד הירושלמי: הלכה; וכך מציינים למראה מקום בתלמוד הירושלמי למשנה: מסכת פלונית, פרק פלוני הלכה פלונית.

> וניעול אהרן וניגמר ממשה, וליעיילו בניו וליגמרו מאהרן, וליעיילו זקנים ולילפו מבניו, וליזלו וליגמרינהו לכולהו ישראל!
> – כיון דמשה מפי הגבורה גמר - מסתייעא מלתיה.

וכך בדרשתו של ר' יהודע בר נחמיה: 'הלא כתבתי לך שלישים (משלי כב, ב) – תורה משולשת: תורה נביאים כתובים, משנה משולשת: תלמוד הלכות ואגדות (תנחומא יתרו יט, א).

וכן במדרש תנחומא ומקבילות:

> ...כשאמר הקב"ה למשה 'כתב לך', בקש משה שתהא המשנה בכתב, ... א"ר יהודה בר שלום א"ל הקב"ה למשה מה את מבקש שתהא המשנה בכתב ומה בין ישראל לעכו"ם ... אלא תן להם מקרא בכתב ומשנה על פה[44]

עם זאת נחלקו תנאים בהגדרה מדויקת למילה זו:

> מיתיבי: איזו היא משנה? ר' מאיר אומר: הלכות, ר' יהודה אומר: מדרש. מאי תורה? מדרש תורה. והני מילי דאמר לה תנינא, אבל אמר לה תנא אנא, עד דתני הילכתא ספרא וסיפרי ותוספתא (תלמוד בבלי מסכת קידושין דף מט ע"א).

מדרש
וּבָנָיו (ורב) יֶרֶב הַמַּשָּׂא עָלָיו וְיסוֹד בֵּית הָאֱלֹהִים הִנָּם כְּתוּבִים עַל מִדְרַשׁ סֵפֶר הַמְּלָכִים וַיִּמְלֹךְ אֲמַצְיָהוּ בְנוֹ תַּחְתָּיו (דברי הימים ב כד, כז).

כִּי עֶזְרָא הֵכִין לְבָבוֹ לִדְרוֹשׁ אֶת תּוֹרַת ה' וְלַעֲשׂת וּלְלַמֵּד בְּיִשְׂרָאֵל חֹק וּמִשְׁפָּט (עזרא ז, י).

וַיַּעֲמֹד עֶזְרָא הַסֹּפֵר עַל מִגְדַּל עֵץ אֲשֶׁר עָשׂוּ לַדָּבָר... (ה) וַיִּפְתַּח עֶזְרָא הַסֵּפֶר לְעֵינֵי כָל הָעָם (ו) וַיְבָרֶךְ עֶזְרָא אֶת ה' הָאֱלֹהִים הַגָּדוֹל ... (ח) וַיִּקְרְאוּ בַסֵּפֶר בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים מְפֹרָשׁ וְשׂוֹם שֶׂכֶל וַיָּבִינוּ בַּמִּקְרָא (נחמיה ח, ד-ח).

---

44 מדרש תנחומא (ורשה) פרשת כי תשא סימן לד (וכ"ה בתנחומא דפוס ורשה וירא סימן ה, וכ"ה בתנחומא בובר פ' וירא סימן ו, וכ"ה בפסיקתא רבתי [איש שלום] פיסקא ה - ויהי ביום כלות משה וראה על דברי המדרש הללו להלן בפרק ב, ליד הערות 27 ו-28.

הלכה ואגדה

אמר רבי יונה: כתיב 'לכן אחלק לו ברבים ואת עצומים יחלק שלל' - זה רבי עקיבה, שהתקין מדרש הלכות והגדות.

ויש אומרים: אלו אנשי כנסת הגדולה, מה שהתקין זה כללין ופרטין (ירושלמי שקלים פ"ה ה"א, מח טור ג).

תלמוד - ביאור המונח והוראותיו השונות, ראה בפרק יא – הערך תלמוד.

גמרא - ביאור המונח ומשמעותו להתהוות התלמוד, ראה בפרק יא – הערך תלמוד.

נראה שפרשנות ושיטות דרשה, דרישת הכתובים, היו נחלת כל לומד ומעיין, וברור הוא שאי אפשר להסתפק בפשטי המילים ככתבן ממש[45] ואי אפשר להוציא מסקנות והוראות למעשה מדברים שבכתב ללא פרשנות. לפי זה ההגדרות המדויקות של ההבדלים בין דרכי הדרשות והפרשנות של הכיתות לעומת דרכי הדרשות והפרשנות של חז"ל, אינן חתוכות וברורות במדויק. כשם שלעתים קשה להבחין בגישות עקרוניות בין דרכי לימודם של בית שמאי לאלו של בית הלל.

מהמעשה של הלל והגֵר עולה שאין לך דבר, אפילו במה שקרוי תורה שבכתב, שאינו צריך פירוש, אימות ומסורת. ועל כן קשה מאוד להציב את הגבול בין מובנהּ הפשוט וההכרחי של המילה הכתובה, ובין פירושים נרחבים ומרחיבים.

45 'דברים ככתבם', מופיע בנוסחאות מגילת תענית, אך מסתבר שאין זו גישה המבדלת בין הכיתות ובין הפרושים, שכן בכל הכיתות מוצאים אנו דרשות מעבר לדברים ככתבם, ומאידך גם חכמים לעתים התנגדו לדרשות והחזיקו בפשט הפשוט ככתבו.

נספח

להלן מקומות שבהם הרמב"ם מגדיר את המונח 'תורה שבעל פה'.

1. הקדמה ליד החזקה לרמב"ם
כל המצות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו. שנאמר:
ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה.
תורה זו תורה שבכתב.
והמצוה זו פירושה.
וצונו לעשות התורה על פי המצוה.
ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה.
כל התורה כתבה משה רבינו קודם שימות בכתב ידו.
ונתן ספר לכל שבט ושבט וספר אחד נתנהו בארון לעד.
שנאמר לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו וגו'.
והמצוה שהיא פירוש התורה לא כתבה אלא צוה בה לזקנים וליהושע.

2. הקדמה ליד החזקה לרמב"ם
... ומפני זה נקראת תורה שבעל פה. אף על פי שלא נכתבה תורה שבעל פה למדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים. ואלעזר ופנחס ויהושע שלשתן קבלו ממשה. וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תורה שבעל פה וצוהו עליה.

3. הקדמה ליד החזקה לרמב"ם
רבינו הקדוש חיבר המשנה. ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה.

אלא בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה ברבים.

וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע.

4. הקדמה ליד החזקה לרמב"ם
... נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם, סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה.

5. הקדמה ליד החזקה לרמב"ם
... אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבינו ועד חבור הגמרא וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר הגמרא. לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה, לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם. ...

וכל פרק ופרק אחלק אותו להלכות קטנות כדי שיהיו סדורים על פה.

6. מניין המצוות לרמב"ם
שיג: שלא להוסיף על מצוות התורה בין תורה שבכתב בין בפירושה שקבלו על פה שנ' את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות לא תוסף עליו.

שיד: שלא לגרוע מכל מצוות התורה שנ' ולא תגרעו ממנו.

7. רמב"ם, הלכות תלמוד תורה פ"א הי"א
וחייב לשלש את זמן למידתו: שליש בתורה שבכתב, ושליש בתורה שבעל פה, ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במידות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המידות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה, ועניין זה הוא הנקרא גמרא.

8. רמב"ם, הלכות תלמוד תורה פ"א הי"ב
כיצד, היה בעל אומנות והיה עוסק במלאכתו שלש שעות ביום ובתורה תשע, אותן התשע קורא בשלש מהן בתורה שבכתב ובשלש בתורה שבעל פה ובשלוש אחרות מתבונן בדעתו להבין דבר מדבר. ודברי קבלה בכלל

תורה שבכתב הן ופירושן בכלל תורה שבעל פה, והענינים הנקראים פרדס בכלל הגמרא הן.

9. רמב"ם, הלכות תשובה פ"ג ה"ח
וכן הכופר בפרושה והוא תורה שבעל פה והמכחיש מגידיה כגון צדוק ובייתוס... כל אחד משלשה אלו כופר בתורה.

10. רמב"ם, הלכות שחיטה פ"א ה"ד
ומתי שוחטין, והיכן שוחטין, וכיצד שוחטין, ומה הן הדברים המפסידין את השחיטה, ומי הוא השוחט, ועל כל הדברים האלו צונו בתורה ואמר וזבחת מבקרך וגו' כאשר צויתיך ואכלת בשעריך וגו' שכל הדברים האלו על פה צוה בהן כשאר תורה שבעל פה שהיא הנקראת מצוה כמו שביארנו בתחלת חבור זה.

11. רמב"ם, הלכות ממרים פ"א ה"א
בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן הבטיחה תורה שנאמר על פי התורה אשר יורוך זו מצות עשה, וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן.

12. רמב"ם, הלכות ממרים פ"א ה"ב
אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשאום סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות והתקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו.

פרק ב: תורה שבעל פה (מהות, היקף וזמן)

ההתגלות השכלית בחכמת התורה • קדמות התושבע"פ ואחדותה עם התושב"כ • אופייה של התושבע"פ – 'מיסטורין' בין ה' וישראל • רעיון התושבע"פ, מקורה וסמכותה • היקפה והגדרתה • המימד האלוהי והמימד האנושי • האמת האלוהית והאמת האנושית • אברהם אבינו והתורה שבעל פה • 'סופרים ומַשְנים' • 'דברי סופרים' • משנה, מדרש, תלמוד • 'תורה שבעל פה' – זמנה • המהפכה בעולם ובישראל • נספחים לפרק ב

ההתגלות השכלית בחכמת התורה

רעיון אחדותה של התורה שבכתב עם התורה שבעל פה וירידתן לעולם כאחת, נמסר בחז"ל לעתים בלשון 'תורה אחת', ולעתים בלשון 'שתי תורות ניתנו להם לישראל בסיני – אחת בכתב ואחת בפה', רוצה לומר שתי תורות שהן אחת, ואין בין שתי לשונות אלו ולא כלום[1].

בהשקפת חז"ל מייחסים גם לתורה שבעל פה את מימד ההתגלות האלוהית, ובזה נמצא שרואים בה התגלות מתמדת ונמשכת מסיני לדורות הבאים, אם בדרך של חלקים מתורה שבעל פה שניתנו ביחד עם התורה שבכתב [פירושים ודרשות ומסורות הלכה], ואם בדרך של הוצאת מסקנות מתוך דברי התורה הכתובה, על ידי חכמים בכוח עיונם השכלי בתורה, שאף הם להתגלות אלוהית ייחשבו, וכמין סוג של רוח הקודש, המגלה וחושפת מטמונים בתורה. דרך התגלות זו היא בדברי הנביאים והיא בדברי חכמים, שאף על פי שהנבואה בטלה, המשיכו חכמים להוציא דברי תורה מתוך חכמתם ובכוח שכלם. ספק אם גישה כזו מתאימה לשיטת הרמב"ם שלפיה אי אפשר להוציא הלכות על פי התגלות לחכמים ועל פי התגלות שמֵימית כגון נבואה או רוח הקודש. הרמב"ם אף נקט בלשון ציורית, שאפילו אם

---

1 הניסיון להגדיר שיש בחז"ל שיטה של 'שתי תורות' וגם שיטה אחרת, שאינה של 'שתי תורות', אלא של 'תורה אחת', ושכאילו יש הבדל בין הדברים אין בו ממש, וכפי שיתבאר להלן, אין אלו רק הבדלי ניסוח לאותו רעיון של אחדות שתי התורות, או בלשון שתים שהם אחת, או תורה אחת שיש בה מרכיבים שונים והיינו הך, ראה להלן בסעיף קדמות התושבע"פ ואחדותה עם התושב"כ.

יסברו אלף נביאים דבר אחד, וכנגדם יסברו אלף חכמים ואחד סברה אחרת, לדבריו ההכרעה באה על ידי חכמים מתוך חכמתם ועל פי רוב, ולא בידי הנביאים בזכות העליונות השמימית של הנבואה. אמנם יתכן שגם לדעת הרמב"ם, ההכרעה שנתקבלה על ידי חכמים בחכמתם על פי מיטב שיקולם ושיפוטם השכלי, מהווה בסופו של דבר גם כן התגלות משמים. על דרך מנהגם של הגאונים לציין בהכרעותיהם 'כך הורונו מן השמים'[2].

הרחבה של רעיון אחדות שתי התורות קיימת בדברי רב סעדיה גאון, שנודע לנו בציטוט אצל יריביו. הוא מסביר שמתקבל על הדעת, שהמצֲוֶה על המצוות יצווה לנביא מצוות בעל פה ושימסרו על פה, וחלקן יצווהו לכתוב אותן, ויש כמו משנה ותלמוד שהיו מקודם, ונכתבו אחר כך ע"י החכמים:

> כי הדעת לא יתעיב כי יכשר [ל]ד' לצות לעבדיו מצות ק', ויצוה לנביאו שיכתוב (כ') [נ'] וישימו בפיהם לנ' האחרים ולא שיכתבו, כמו שיכשר לצות מצות ולא יכתבו כל עיקר, והלא תראה כי אבותינו הרבים [מעידים] אשר כל המצות היו מקודם ולא נכתבו, באו החכמים אשר שמעו מן הנביאים כתבו אותם מצווי הנביאים. הלא דבר ד' לאבותינו י' הדברים שהם כלל כל המצות ושב עוד וכתב לנו כל המצות. כן משנה ותלמוד היו מקודם ושבו וכתבום'[3].

ומצאנו שיטה זו של ההתגלות באמצעות החכמה והשכל, גם בפי רבנו חננאל[4], מוסר תורת הגאונים בבבל, אשר הראשונים מתייחסים אליו כאל מי שדבריו דברי קבלה, וכפי שהביאם רבנו בחיי.

---

2 לשון זו וכיוצא בה רווחת הרבה בפי הגאונים, הראשונים ואף האחרונים. לשון זו נידונה יחד עם לשונותיו של הראב"ד 'כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשינו מכמה שנים והעלינו...' (הל' לולב פ"ח ה"ה ודומה לזה בהל' בית הבחירה פ"ו ה"ד, והל' משכב ומושב פ"ז ה"ז). ועי' מגיד משנה שם: 'ועם על השבח הזה שהוא משבח סברתו, כבר ראה הרמב"ן ז"ל דבריו והשיב עליהם, ודחה קושיותיו שהקשה על הראשונים והעמיד דבריהם'.אמנם בשו"ת מהריב"ל ח"ג סי' קי חשב לבאר רוח הקודש ממש, וכן בשו"ת מהרח"ש, תורת חיים, ח"ג סי' תס, הובאו ע"י הרחיד"א, שם הגדולים ע' ראב"ד השלישי, אך נדחו הדברים ע"י מהר"ם ן' חביב, כפות תמרים סוכה לב ע"ב ד"ה נקטם ראשו, ובמעשי רוקח על הרמב"ם, שם, שאין הכוונה לרוח הקודש ממש. וראה הרחבה בנספחים לפרק זה, על הדעות בעניין ועל תוצאות הבדיקה בפרויקט השו"ת.

3 לקוטי קדמוניות, נספחים צד 94 ועוד מקומות מדברי רס"ג הובאו כראיות לכך. ועיין בדברי רב"מ לוין, מבוא לאיגרת רש"ג, ה ע"א - ז ע"ב.

4 פירושי רבנו חננאל על התורה, ירושלים תשל"ב, בראשית יח, יט. והובאו דבריו בפירוש רבנו בחיי, בראשית יח, יט (כתב רבנו חננאל ז"ל).

רבנו חננאל משווה את 'דברי האבות בקבלה', שאינם כתובים בתורה, אל התורה הכתובה, ו'שזה וזה שוים', ואין הפרש 'בין המצות שהן בשמיעה' ו'בין המצות שבכתיבה', ולא בין אלו שבכתיבה ובין אלו שבקבלה:

> למען אשר יצוה בניו ואת ביתו אחריו - נעשו דברי האבות בקבלה, בלא כתיבה בתורה, כמו תורה הכתובה. ומכאן אתה למד כי המשנה שהיא סדורה בהגדת אבות לבנים, היא קבלה, שחייבים לשמור דבריהם כחיוב דברי התורה, שזה וזה שוים. שהרי עשרת הדברות נשמעו מפי הגבורה ונכתבו מפי הנביא ע"ה, ושאר התורה נכתב מפי הנביא. וכשם שאין הפרש בין המצות שהן בשמיעה ובין המצות שהן בכתיבה, כך אין הפרש בין המצות שהן בכתיבה ובין המצות שהן בקבלה שהכל שוין.

ואף מצאנו שיטה זו מפורשת יותר, מוטעמת ומבוארת בפי אחד מגדולי החכמים בראשית דור האחרונים, רבי שלמה לוריא, המהרש"ל, בהקדמה הנפלאה לספרו ים של שלמה. המהרש"ל מרחיב רעיון זה יותר, ולדעתו כולם דברי א-להים חיים, כאלו קיבל כל אחד מפי הגבורה, מפי משה, אף שלא יצא הדבר מפי משה מעולם, 'להיות שני הפכים בנושא אחד' [דיונו הוא על מחלוקות], אעפ"כ דימהו החכם לקבלה מסיני מפני חוזק ההיגיון שבדימוי.

עוד הוא מדגיש שאין הבדל בין דבר שהוציא מן השכל לבין דבר שבא אליו בכוח חוש הדיבור, היינו באמצעות קבלה של הלכה למשה מסיני, שהוא רק בגלל הקבלה איש מפי איש, אף על פי שאינו מוכרח מכוח השכל. ולעניין המחלוקות הביא מהמקובלים את הרעיון שבני ישראל קיבלו את התורה בעמדם תחת הר סיני, בצינורות רבים כל אחד לפי נשמתו ולפי כוחותיו, ומזה נתפלגו הדעות השונות עד כדי היותן הפוכות לגמרי, ואעפ"כ הרי הן כולן מסיני. וכל הדברים שנתגלו ושנמסרו ע"י החכמים בכל הדורות עד עתה, הם אלו ששורשם מה שקיבלו החכמים בשורש נשמתם.

וכך כתב שם:

> שלמה עליו השלום אמר בחכמתו: ויותר מהמה בְּנִי הֱזָהֵר עשות ספרים הרבה אין קץ (קהלת יב, יב). ודרשו רז"ל בפ' עושין פסין החיוב הוא לשמוע דברי חכמים שנקראו סופרים, כי [מלבד] מה שחדשו והוסיפו בקבלתם בתורה שבע"פ הל"מ על תורה שבכתב, שהוא בתכלית הקיצור בכמות וארוך באיכות, אף הוסיפו וגזרו ועשו משמרת למשמרתי. כאשר הקדים החכם הזה שעשה אזנים לתורה (שם), שנאמר: איזן ותיקן וחיבר (שם שם, ט). וכל הנמצא בדברי

חכמי התורה מימות משה רבנו ע"ה עד עתה הן הן החכמים שהוא אומר עליהם: דברי חכמים כדרבנות וגו', [וכלם] נִתנו מרועה אחד (שם שם, יא).

ושלא לתמוה על מחלוקותם בריחוק הדעות, שזה מטמא וזה מטהר, זה אוסר וזה מתיר, זה פוסל וזה מכשיר, זה פוטר וזה מחייב, זה מרחק וזה מקרב, אם דעתם לש"ש. והראשונים אפילו בבת קול לא היו משגיחים (ב"מ נט ע"ב), וכולם דברי א-להים חיים, כאלו קבל כל אחד מפי הגבורה, מפי משה, אף שלא יצא הדבר מפי משה מעולם, להיות שני הפכים בנושא אחד, אעפ"כ דימהו החכם לרוב אישורו וחיזוקו.

שאין בין דבר שהוציא משכל הפועל אשר נתעולל, כמו שכל שני ושלישי, לבין דבר שבא אליו בכח חוש הדיבור בקבלה הל"מ, אף שלא ציירו במופת שכלו, להיותו הכרח, לולי צד הקבלה הל"מ איש מפי איש.

והמקובלים כתבו טעם לדבר. לפי שכל הנשמות היו בהר סיני, וקבלו דרך מ"ט צינורות והם ז' פעמים ז' מזוקק שבעתיים, והם הקולות אשר שמעו וגם ראו, וכל ישראל ראו את הקולות, הן הדעות המתחלקות בצינור, כל אחד ראה דרך צינור שלו לפי השגתו, וקבל כפי נשמתו העליונה לרוב עילויה או פחיתותה, זה רחוק מזה עד שאחד יגיע לטהור והב' יגיע לקצה האחרון וטמא, הג' לאמצעי רחוק מן הקצוות, והכל אמת והבן זה.

רעיון זה מצאנו גם אצל מהר"ם אלשיך[5]:

ג' שתלוי במקובל מהר סיני כמז"ל בש"ר [כמאמר חז"ל בשמות רבה] כי כל מה שת"ח מחדשים בעה"ז הכל קבלו נפשותם בסיני, והוא שנשכח, וכל נפש חוזרת וזוכרת מה שקבלה. וזה הדבר הוא אשר נראה כמה מדות בדעות, יש מחזיק במקרא ויש במשנה ויש בגמרא ויש באגדה ויש ימצא בו שכל מולד ומחדש, ויש לא יחדש, כי הכל תלוי כפי יחס נפשו למעלה בחלקי פנימיות התורה. יש קצרי יד לא ישיגו רק עד מקרא, ויש למשנה, וההקש בשאר.

ויש ניתן לו כח לחדש כפי המתייחש אל בחינת נפשו והמגיע לחלקו, רצונו יתברך שלא יתחדש בעולם זולתי על ידו, וכעובדא דרבה ב"נ שיצאה נשמתו בטהור, ומה צורך היה לו יתברך יכריע רבה ב"נ, אך ודאי היה מחלקו שלא יאות יתחדש בעולם ע"י זולתו, וגם הוא יתברך שמר יחס זה, לבלתי חתוך הדין זולתי על ידו, כמבואר אצלנו יפה, וגם נזכירהו בשילהי הספר.

---

5 פירושו למשלי ב, ה: 'אז תבין יראת ה" (ע"א 15)

ד' אשר ידענו כי חכם או טיפש א'[חד?] מדבריחם, שגוזר הוא יתברך קודם יצירת הולד. וראוי לדעת איך יצדקו ד'[ברים] אלה, שאם הוא מקובל מסיני מה צורך אל היגיעה העצומה שאמרז"ל, וגם אל קדימת יראת ה', וגם כי הידיעה ויראת ה' הם ב' דברים בלתי מתאחדים. ועוד שאם היא גזרה בהולדה איך יתלה במה שקבלה נפשו מסיני, ולמה יצטרך לגזור שנית מה שכבר ניתן לו מאז.

אך יהיה כי ארבעתם יצטרכו, כי אין ספק שמאז עומדות היו נפשותינו במעמד הר סיני, הלא נתייחס לכל נפש ונפש חלק בבחינת התורה, לפי בחינת יחס שורש נפשו, שעל ידו יחדש הוא יתברך חדושים בתורתו המתייחסים אליו כי חלקו המה. והנה אם האיש הלזה אשר חלק לו בבינה סכל יהיה, איכה ידע את הדבר אשר ניתן לו ואיככה יוכל להבינו. על כן הוא יתברך בעת יצירת הולד ההוא יגזור על הטיפה ההיא טפש יהיה או חכם, והוא כי אז חונן לאדם דעת ושכל טוב בחומר הטפה ההיא, לפי ערך הצריך להשגת חלק נפשו הנתונה לו מסיני, בל יעצרנו טפשות לבו החומרי, מהשיג אשר מאז קבלה נפשו, והכנת הדעת. אמנם גם שהיא נתנה לו להשגת חלק נפשו בתורה עוד יש בחירתו נטויה לנטות אל עסק התורה ולהתבונן בה בינה כתבונתו או לעשות בכל מלאכה ותסכון לו, מתת תבונתו לחשוב מחשבות לעשות בכל מלאכת מחשבת אשר יבחר לו.

אף בדברי רמח"ל מצאנו כזאת. הוא מבאר שבסיני ניתן החלק שבגילוי, והחלק שראוי להתגלות בכל הדורות יימסר על ידי תלמידי חכמים. לדבריו, הכל בא על ידי משה, כי הוא מתלבש בנשמות תלמידי החכמים ועל ידו מתחדשת התורה. וכך כתב[6]:

ותדע שאפילו כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה בסיני (קה"ר פ"א, י). והיינו כי מה שהוא אמת בתורה, צריך הכל לצאת כך בסוד סיני ומשה. והנה באותו הזמן ניתן בגילוי לישראל החלק שהיה ראוי להם, ובכל הדורות יש חלק שראוי להתגלות על ידי התלמידי חכמים, והכל צריך להיות על ידי משה בסוד 'זכרו תורת משה עבדי' (מלאכי ג, כב), כי הוא מתלבש בנשמות

6 אדיר במרום עמ' ע-עא.

התלמידי חכמים[7] ועל ידו מתחדש התורה[8] והוא סוד הדברים שמחים כנתינתן מסיני (שהש"ר פ"א, י).

ואודיעך בכאן סוד גדול, כי הנה ודאי כל אחד נוטל חלקו בתורה[9] ונמצא שסיני אינו נשלם אלא כשכל אחד בא לעולם וגילה את חלקו, ואם כן מי שבא לעולם ולא נשתדל בתורה לגלות חלקו, אין התורה נשלמת. אך האמת הוא שעל זה אמרו[10] שמשה הוא כבד פה וכבד לשון בגלות. והענין, כי סיני הוא הפה כנ"ל, והיה ראוי שיהיה פתוח ברווחה להוציא התורה בכל חלקיה, ומפני שבאו הערב רב וגרמו סיתום לתורה, גורמים במאסם אותה למשה שלא יכול להוציא כל מה שהיה ראוי. ובאמת אינו מוציא אלא מעט, והוא סוד 'עתידה תורה שתשתכח מישראל' (שבת קלח ע"ב), והנה כלל החלקים האלה נאמר בהם (ב"מ לז ע"א) הכל יהא מונח עד שיבוא אליהו, כי ישלים הוא בעד הכל, ואז מיד משה יפתח פיו ברווחה ויצאו כל האורות לאכול לשבעה.

ועוד כתב[11]:

בשעה שעמדו ישראל על הר סיני, נמסרה להם התורה בכל דרגותיה, ושם נזמנו כל ישראל וכן הנשמות, אפילו אלו שלא היו עדיין בעולם, שם נזמנו. וכלם נטלו חלק בתורה, הראוי להם.

וסוד הדבר 'פנים בפנים דבר השם' וכו' (דברים ה, ד) שכמה פנים יש לתורה כו'. וכל אחד היה מתגלה לו לפי פנים שלו. מפני כך 'פנים בפנים', וכל אחד ואחד אמר 'ישקני מנשיקות פיהו' (שה"ש א, ב), ומפני כך כל אחד נטל שם חלקו, וכל המלאכים העליונים נזדמנו שם, וסוד זה 'מלאכי צבאות' וכו'

7 ראה תיקוני זוהר תיקון שתין ותשע קיד ע"א (בדפי ביאוה"ג קכט ע"ב): 'אתפשטותיה דמשה בכל דרא ודרא ובכל צדיק וצדיק כו' דאיהו לא אשכח אלא באתר דאית ביה אורייתיה ובגין דא 'זכרו תורת משה עבדי' כו'. ובביאור הגר"א לתיקונא תשסד לט ע"ב ד"ה ומאי, ולהלן קטו ע"ב ד"ה עד שתין, הביא רבנו הגר"א את הזוהר הנ"ל וגרס: 'אתפשטותיה הוא בכל דרא ודרא בכל צדיק וחכם דמתעסק באורייתא עד שתין רבוא' כו'. וראה עוד תיקונים חדשים לרמח"ל, תיקונא תנינא עמ' כא.

8 ראה יהל אור על רעיא מהימנא, השמטות בראשית, סימן נ ד"ה רעיא מהימנא (עמ' 280).

9 ראה אדיר במרום עמ' כח: 'כי השרש היא התורה לכל ישראל, ומתפשטת בפרטות זה להמצא בה חלק לכל אחד מהם בפני עצמו', ועיי"ש.

10 זוהר וארא כה ע"ב.

11 תיקונים חדשים תיקון מא, עמ' צט.

(תהלים מח, יג) לתקן הכל בתיקון שלם, ישראל בפנים ומלאכים מבחוץ, והשכינה מתתקנת בכל הצדדים כראוי.

בדומה לזה כתב גם הגרש"ז מלאדי[12], בשם 'חכמי האמת', אלא שהעמיד זאת עם מסקנה מחמירה הרבה:

וכן אמרו חכמי האמת שכל נפש מישראל צריכה לבא בגלגולים רבים עד שתקיים כל התרי"ג מצות, במעשה דבור ומחשבה. ודיבור ומחשבה הוא לימוד הלכותיהן, על דרך שאמרו חכמים על פסוק זאת תורת החטאת וגו', שכל העוסק בתורת חטאת כאילו כו'.

ועוד אמרו חכמי האמת שכל נפש צריכה לתיקונה לעסוק בפרד"ס כפי מה שהיא יכולה להשיג ולידע. וכל מי שיכול להשיג ולידע הרבה ונתעצל ולא השיג וידע אלא מעט, צריך לבא בגלגול עד שישיג וידע כל מה שאפשר לנשמתו להשיג מידיעת התורה, הן בפשטי ההלכות הן ברמזים ודרשות וסודות, כי כל מה שנשמתו יכולה להשיג ולידע מידיעת התורה זהו תיקון שלימותה. ואי אפשר לה להיתקן ולהשתלם בצרור החיים את ה', במקורה אשר חוצבה משם, בלתי ידיעה זו.

ולכן אמרו חכמים אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו כדי שלא יצטרך לבא בגלגול לעולם הזה.

בלשון ציורית מסביר רבי אברהם אבן עזרא בפירושו למשלי כב, כא:

'להודיעך קשט אמרי אמת, להשיב אמרים אמת לשלחיך', לשלחיך - לשם, ששלחני אליך ליסרך, כי השכל שליח השם.

ועוד בהקדמתו לפירושו לתורה: 'והמלאך בין אדם ובין אלהיו הוא שכלו.'

ובספר חובות הלבבות, שער ג, שער עבודת האלהים, פרק ה, כתב: 'ההערה השכלית, היא הזכרת [אולי: הכרת] האלהים את האדם באמצעות שכלו, לדעת אותו ולהכיר סימני חכמתו'.

ובלשון הראב"ע השתמש החזון איש, זרעים, הלכות כלאים סימן א סק"א: 'כפי שהורונו רבותינו, אין לנו לעזוב את שימוש השכלי, ועלינו ליסד את משקל הגדול על היקש השכלי, שהוא המלאך בין היוצר והיצור'.

12 שולחן ערוך הרב, הלכות תלמוד תורה, פרק א סעיף ד.

רעיון זה והגדרה זו של התגלות ממושכת ומתמדת, מצויים גם בהגותו של החזון איש, אלא שמאחר שהוא התבסס על הברייתא הידועה ופירושו לה, הגביל את ההתגלות לתקופה שמן מתן תורה בהר סיני ועד לסוף תקופת התנאים, שהיא תקופת התגלות ויצירה בתורה שבעל פה, אך לא לאחר מכן, שאז נסתמה תורה בלימודה, ואין לנו אלא ללמוד את מה שנתגלה עד אז, ותו לא. וכך כתב:

> ובאמת הלא כל התורה בסיני נתנה, אפי' מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, והתנאים החזירו מה שנשכח. ועד זמן רבי לא נתגלה הכל, אבל בסוף משנה כבר נתגלה כל מה שראוי להתגלות, ולא יתגלה דבר מחודש[13], אלא נרמז הכל באחד מדברי התנאים. וכן נתגלה המשנה מדור ראשון של אמוראים עד דור אחרון, ועלינו חלקנו רק במה שנזכר בדברי האמוראים, והי' הדבר מקובל בידם, כדאמר בבבא מציעא שם. ואמרו (ע"ז ט ע"א) שני אלפים תורה ורמזו על התנאים שכל האלפים דשם תופשים מעט משנים שאחריהם...[14].

מדבריו משמע שפירש זאת כטבוע בסדרי בראשית, ושכך ניתנה תורה לישראל. אם כי דומה שאין זו דעת הראשונים והמפרשים, שראו בדברי הברייתא תיאור של בדיעבד, היינו שכך נראה לחז"ל לפרש את המצב בדברי הימים כמו שהיה. וכך פירש רש"י (סנהדרין צז ע"א): 'ואיידי דאמר שני אלפים תוהו קאמר שני אלפים תורה, ולא שתכלה תורה אחר שני אלפים'. וכן פירשו שם במהרש"א ובהגהות היעב"ץ, אם כי לדבריהם אכן ניכרה ירידה וסיום תקופה של תורה, אך כאמור מתוך הסתכלות לאחור, ולא כטבע הבריאה. וכן כנראה דברי הגר"א (בראש ביאורו לספרא דצניעותא): 'וכמ"ש על ב' אלפים שנה וב' אלפים ימות המשיח, כי התורה נסתיים ונעלם בסוף ד' אלפים שנה כידוע ובעוונותיו שיצאו וכו' אין תורה ואין משיח'[15].

---

13 עם זאת מצינו חידושים וגילויים, גם בפי האמוראים ואחריהם, ואף מתוך דרשות הכתובים, כפי דברי ר"ב אשכנזי, שיטה מקובצת, כתובות טו ע"א, ד"ה מנא ליה לרבי זירא: 'דהא מצינו בכמה דינים מחודשים שהשמיעונו האמוראים מכוח הפסוק, ולא מצינו להם רמז בדברי התנאים'. וראה י' גילת, מדרש הכתובים בתקופה הבתר-תלמודית, ספר לכבוד הרב אוקס, רמת גן תשל"ח, עמ' 210-231.

14 מקוצר בקובץ איגרות ח"ב איגרת כד, ובחזו"א על הרמב"ם, מהדורת אל המקורות בהל' ממרים. המקור השלם הוא בהערות החזו"א על קונטרסו של ר"א וסרמן, דברי סופרים, ופורסם בשלמות בקובץ עניינים, ב"ב תשל"ה. ועיין עוד חזון איש, חלק אה"ע, סימן כז וחזון איש חלק יו"ד, הל' טריפות סימן ה סק"ג. וראה כנגדו הר"ש פישר, בית ישי (דרשות), ירושלים תשס"ד, סימן טו, עמ' קכו, שחלק בתוקף על דעה זו, ולדעתו ההתגלות אינה מוגבלת כך.

15 והר"ש פישר בספר בית ישי (דרשות), סימן טו, כנ"ל הע' 14, תמה על החזו"א מהנ"ל.

נקודה זו מרכזית מאוד, בדרך ההתייחסות לכוח השכל ולאפשרותו לקבל תורה ולקבוע תורה בלימודה. ומסתבר שעיקר הדבר הוא בשאלה על תהליך ירידת הדורות ומשמעותו, והאומנם זהו קו יורד רצוף, ללא יוצאים מן הכלל וללא דילוגים. ולעניין זה עיין הדיון להלן בפרק י (על החתימה הספרותית).

בעניין הלכה אחר (חלוקת הזמן על פי התורה וחז"ל - היום, החודש והשנה) כתב החזון איש גם כן עיקרון יסודי זה. וכך כתב[16]:

> כ"ט י"ב תשצ"ג הנאמר בגמרא היא תורה, וכל תורה שבגמרא היא התגלות תורה שבע"פ, שנתגלה ע"י חכמי הגמרא כו', ופעם היו דבריהם בקבלה ממש איש מפי איש, ופעם שזכו ברוח קדשם בדקדוק התורה שבכתב והמשנה שבידם, להחזיר הנשכחות, וכמו שאמרו בירושלמי דבר שמסרו עצמם החכמים עליהם זכו להם כנתינתן מסיני ונתנו כולן מסיני להתנהג בהן[17].

ועוד כתב בעל החזון איש בעניין זה[18]:

> חיפוש בספרים בדברים יבשים איני מסוגל לזה, ובכלל כל נשמה קיבלה חלקה בתורה, ואני לא קבלתי חלקי לחפש...

נראה היה שמקורו בדברי מהרש"ל שהובאו לעיל, בשם המקובלים, אך עכשיו ראיתי שמקורו הוא ללא ספק בדברי הגר"א[19]:

---

16 חזון איש, אורח חיים, סימן קלח אות ד.

17 בעניין זה ראה גם חזון איש, אורח חיים (סימן יג, מכתב א [נכתב לר' אליעזר פלצ'ינסקי]): 'התורה חלקה את היום השלם המזווג מיום וליל לכ"ד חלקים ואנו קורין לכל חלק בשם שעה, וזה ניתן בסוד העיבור כדאמרו ר"ה כ"ה ע"א דחידוש הלבנה כ"ט י"ב תשצ"ג מתתר"ף שהשעה נחלקת'. וראה שם באורך על מהות עניין השעה.

אולם ב'חזון איש' יורה דעה (סימן פה, אות עד) כתב כמסתפק בזה: 'והא דמונין שעות למעל"ע ענינו מכונת התורה ולא הסכם מדיני כו', וכ"ז צריך תלמוד ואין בידינו להכריע בזה [והנה בשליטת המזלות שצ"ם חנכ"ל - שליטת כל מזל ומזל היא שעה אחת מכ"ד ביום, מתחיל בשבתי וכלה בלבנה כסדר הגלגלים מלמעלה למטה, ראה שבת קכט, ב וקנו, א, והאריך בזה ר' שבתי דונולו בספרו 'חכמוני' הוא פירוש ספר יצירה, פרק ד, ולפי זה נמצא שעל פי הטבע בכל שעה שולט מזל מיוחד ובכל שעה ושעה מתחלף המזל, ואם כן אפשר לחלק היום לשעות טבעיות כפי שליטת המזלות, וצ"ע].

18 קובץ איגרות חזון איש, ח"ב, סימן כב.

19 הובאו בשמו ע"י אחיו רבי אברהם, בספרו מעלות התורה, מהדורת ירושלים תשמ"ט, עם פירוש אור תורה מאת ר' יצחק אייזיק חבר, עמ' רכה.

ואמרו בגמרא (ירוש' ברכות פ"א ה"ה) כל הלומד תורה ואינו מקיימה נוח לו שנהפכה לו שליתו על פניו ולא יצא לאויר העולם. ואמר אחי הגאון זלה"ה, שהוא על פי מה דאיתא במסכת נדה (ל ע"ב) כשהתינוק במעי אמו מלמדים אותו כל התורה כלה, ומיד כשיצא לאויר העולם, בא מלאך וסטרו על פיו. ולכאורה צריך עיון מה תועלת יש במה שמלמדים אותו, ואחר כך משכחים אותו, והוה כלא למד כלל. ונראה על פי מה שכתב האלשיך, על מה שאנו אומרים ותן חלקינו בתורתיך, לפי שכל הנשמות עמדו על הר סיני וקבלו כל אחד חלקו בתורה, וזה שכתוב בגמרא (מגילה ו ע"ב) יגעתי ומצאתי תאמין, מצאתי דייקא, כאדם המוצא אבידתו, לפי שהוא חלקו, ולפי זה אם לא היו מלמדין אותו כשהיה במעי אמו, איך היה יכול להגיע על ידי יגיעתו, ואם לא היה שוכח לא היה צריך ליגע, ואם כן בטל שכר ועונש, ולכך מלמדים אותו חלק תורתו במעי אמו, וזה נקרא כל התורה, רצה לומר מה שנוגע לשורש נשמתו, ובצאתו לאויר העולם, הוא נשכח ממנו, ואחר כך על ידי יגיעתו יכול למצוא אבידתו.

אמנם, הבדל יש בין החכמים המובאים לעיל. יש שהדגש הוא על צד הקבלה והמסורת שיש בשלשלת התורה שבעל פה, והעלאתה לדרגת הכתב, כמו שנראה בדעתו של רבנו חננאל ורבנו בחיי, והוא אולי הרחבת דברי רס"ג, ויש שהדגש הוא על היצירה בכוח השכלי, שהוא המלאך הממוצע בין היוצר ליצוריו, והמתחדש בכוח השכלי הוא ג"כ בבחינת התגלות מסיני, שנהפכת להיות תורה שבעל פה, וכמו שראינו בדעת החכמים שהובאו דבריהם לעיל. אין כל כך חידוש בכוח היוצר שבשכל התורה בפירושיה ובעוצם דקדוקיה, שהלא כך הן דרשות חז"ל ופירושיהם, וכמו שביאר הרמב"ם בפירוש[20], אלא שנקודת החידוש היא בראיית חלק תורה זה, כניתן מסיני ממש, ומחובר להתגלות שמסיני וכדברי המהרש"ל לעיל. מכאן אסמכתא חזקה לשיטת בעל שו"ת גינת ורדים ועוד[21], בהתייחסות לתוקף נוסח התורה שבידינו, שעל אף הספקות, ההכרעות וה'אנן לא בקיאינן', בענייני הנוסח, מכל מקום ספרי התורה שבידינו, שכשרותם הוכרעה על פי גדרי ההלכה וכלליה, כשרים מן התורה לכל דבר, כי ההכרעה ההלכתית מעמידה את ההכרעה להיות מסיני ממש.

20 הלכות ממרים פ"א.

21 שנידונה באריכות להלן בפרק ז (הכרעה בנוסח על פי רוב או על פי ייחוס).

קדמות התושבע"פ ואחדותה עם התושב"כ

בדברי חז"ל מאמרים רבים על קדמות התושבע"פ ועל אחדותה עם התורה שבכתב מסיני. אין במאמרים הללו הגדרות ומיון של התורה שבע"פ לסוגיה, ועל כך ראה להלן בפרק ג.

וזו לשון הדרשה המפורסמת על שתי התורות שניתנו להם לישראל[22]:

> אלה החוקים והמשפטים והתורות. החוקים אילו המדרשות, והמשפטים אילו הדינים, והתורות - מלמד ששתי תורות[23] ניתנו להם לישראל אחד בכתב ואחד בעל פה (בנוסחאות אחרות: אחת בכתב ואחת בפה).
>
> אמר רבי עקיבא: וכי שתי תורות היו להם לישראל והלא תורות הרבה ניתנו להם לישראל, זאת תורת העולה, זאת תורת המנחה, זאת תורת האשם, זאת תורת זבח השלמים, זאת התורה אדם כי ימות באהל. אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל, זכה משה ליעשות שליח בין ישראל לאביהם שבשמים.

וכן הוא במקבילות רבות בתלמוד ובמדרשי חז"ל, בסגנונות שונים, אבל בקו משותף של העלאת התורה שבעל פה לדרגת התורה שבכתב[24]:

---

22 ספרא בחוקותי פרשה ב, ד"ה פרק ח, יב.

23 יש בלשון חז"ל גם שימוש לגנאי במונח זה, במובן של מחלוקות שגורמות לתורה להיראות כאילו היא שתי תורות, או בלשון מרן רבי יוסף קארו (הקדמה לספר בית יוסף) שמבקר את מצב ספרי ההלכה המרובים, ובעלי השיטות הרבות והחולקות, שנעשתה התורה כמאה תורות.

24 ואלו מקורות ההבאות דלהלן [א] – [ו]: [א] במדבר רבה, פי"ג טז; [ב] ספרי דברים, פסקה שיג, עמ' 355; [ג] ירוש' פאה פ"ב ה"ו, יז ע"א; מגילה פ"ד ה"א עד ע"ד; וראה וי"ר כב א, עמ' תצו-תצז, והשווה עוד קה"ר א, כט (עא ע"ב); שמ"ר מז, א (וראה אורבך, מעולמם, עמ' 25-26); [ד] ברכות ה ע"א, ובנוסח הגאונים בעניין זה ראה בה"ג ד"ב: עלה אלי ההרה והיה שם – מלמד ששם מסר לו בהר סיני התורה והמקרא והמשנה ותוספתא והגדות. כ"י מ וה"ג (מה' הילדסהיימר תשל"ב עמ' 468): לוחות האבן – זו תורה/מקרא, תורה – אלו משנה, המצוה – כמשמעו; [ה] מגילה יט ע"ב; [ו] – ספרי האזינו פסקה שו, עמ' 339 ופסקה שמד, עמ' 401 [הובא ע"י השל, ג, עמ' 45, ואחריו רוזנטל, 455 ליד הע' 25, וראה הערה 1 לעיל].

[א] בהר סיני ביד משה - מלמד שניתנה התורה, הלכותיה ודקדוקיה ופירושיה ע"י משה מסיני. למה נאמר הקערה האחת (במדבר ז, פה)? כנגד התורה הצריכה להיות אחת כמה דתימא: 'תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם' (במדבר טו, טז) ... למה נאמר במזרק אחד (במדבר ז, יג) שדברי תורה שבכתב ודברי תורה שבעל פה כולם ניתנו מרועה אחד, כולם אל אחד אמרן, למשה בסיני'.

[ב] מלמד שכשהיה הדיבר יוצא מפי הקב"ה היו ישראל רואים אותו ומשכילים בו, ויודעים כמה מדרש יש בו, וכמה הלכה יש בו וכמה קולים וחמורים יש בו וכמה גזרות שוות יש בו.

[ג] ויתן ה' אלי את שני לוחות האבנים כתובים באצבע אלהים ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר מתוך האש ביום הקהל' (דב' ט, י) – אמר ר' יהושע בן לוי: עליהם – ועליהם, כל – ככל, דברים – הדברים, מקרא, משנה תלמוד והגדות, אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות [וי"ר: לומר, כ"י פ: לחדש] לפני רבו, כבר נאמר למשה מסיני, מה טעם? 'יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא' וגומר. משיבו חבירו ואומר לו 'כבר היה לעולמים'.

[ד] ואמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש: מאי דכתיב (שמות כד) ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם, לחות - אלו עשרת הדברות, תורה - זה מקרא, והמצוה - זו משנה, אשר כתבתי - אלו נביאים וכתובים, להורותם - זה תלמוד; מלמד שכולם נתנו למשה מסיני.

[ה] ואמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן: מאי דכתיב ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר – מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, ומה שהסופרים עתידים לחדש.

[ו] וצרף עוד עם: 'דברי תורה כולה אחת, ויש בה מקרא ומשנה תלמוד הלכות ואגדות'.

הבאנו לעיל (הערה 1) מי שביקשו למצוא בחז"ל שיטה של 'שתי תורות' וכנגדה שיטה של 'תורה אחת', והערנו כי אין בזה ממש, לפי שאלו שני ניסוחים של אותו רעיון עצמו, וכן יוצא ברור מהמובאות שהובאו כאן, ראה למשל דרשות על שתי הלשונות גם יחד, בספרא בחוקותי שהובא לעיל נאמר: '...מלמד ששתי תורות ניתנו להם לישראל אחד בכתב ואחד בעל פה, ובמובאה [א] לעיל: '...למה נאמר בקערה האחת כנגד התורה הצריכה להיות אחת כמה דתימא (במדבר טו) תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם, למה נאמר במזרק אחד שדברי תורה שבכתב ודברי תורה שבע"פ כולם נתנו מרועה אחד כולם אל אחד אמרן למשה מסיני'. ובמובאה [ו]:

'דברי תורה כולה אחת, ויש בה מקרא ומשנה תלמוד הלכות ואגדות'[25]. והיא היא גם דעת ר' עקיבא בספרא הנ"ל שהרבה תורות ניתנו להם לישראל, תורת העולה, תורת החטאת וכיוצא באלו.

אופייה של התושבע"פ – 'מיסטורין' בין ה' וישראל

התורה שבע"פ היא דווקא על פה, והיא 'מיסטורין' של הקב"ה, שמסרו לישראל, והיא העדות לקשר של הקב"ה עם ישראל. שלא כמו התורה שבכתב, שמפני פרסומה האומות שלחו בה יד, תרגמו אותה ללשונם[26], אמצוה לעצמם, ואומרים אנו ישראל [או לפי נוסח אחד במדרש: 'אף אנו ישראל'[27]], הרי שהתורה שבעל פה מהווה את הקשר הסודי בין הקב"ה ובין ישראל, והיא המהווה עדות על ייחודם של בני ישראל והקשר עם הקב"ה. וכך הוא במדרש תנחומא ומקבילות:

> (לד) ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה, זשה"כ אכתב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו (הושע ח).
>
> א"ר יהודה בר שלום: כשאמר הקב"ה למשה 'כתב לך', בקש משה שתהא המשנה בכתב. ולפי שצפה הקב"ה שאומות העולם עתידין לתרגם את התורה, ולהיות קוראין בה יונית, והם אומרים אנו ישראל (בתנחומא וירא [בובר] ו: אף אנו ישראל![28]) ועד עכשיו המאזנים מעויין (ס"א מצויין) אמר להם הקב"ה

---

25 ראה א' רוזנטל, 'תורה שעל פה ותורה מסיני – הלכה ומעשה', מחקרי תלמוד, ב, תשנ"ג, עמ' 487-448, עמ' 448 הערה 5, ובעקבותיו י' זוסמן, במאמרו 'תורה שבעל פה כפשוטה', מחקרי תלמוד, ג.

26 היו כמה וכמה תרגומים של המקרא ליוונית (וידועים לפחות ארבעה, שנכללו בהקסאפלה של אוזביוס). על תולדות התרגום הידוע ביותר, המכונה תרגום השבעים, ובלועזית: ספטואגינטה, מסופר בכמה מקורות בחז"ל (מגילה דף ט, אדר"נ נו"ב פרק לז, מסכת סופרים פ"א ה"ז) ואף בגוף התרגום הזה מיוחד ספר קטן, איגרת אריסטיאס, לסיפור תולדות התרגום הזה, עבור תלמי המלך היווני במצרים. יש הסבורים, שהתרגום היווני הזה היה מיועד, או עכ"פ, היה בשימוש היהודים ההלניסטים בקהילת יהודי מצרים, ששפתם הייתה יוונית, וגם תפילתם [בירושלמי סוטה פ"ז ה"א נאמר על יהודים בקיסרין שהיו קוראים את שמע ביוונית] ולימודם היו בלשון זו. התרגום שימש אותם כנראה אף לקריאה בביהכ"נ מדי שבת בשבתו [ולזה נוטה הייתה דעתו של הפרופ' הרא"ש רוזנטל].

27 וראה על כך להלן, הערה 27.

28. ר"ש ליברמן, להלן הערה 28, סבור שזהו תיקון של סופר בן תורה, לפי שלדבריו הנוצרים לא היו סבורים שגם הם ישראל, אלא טענו שהם ישראל האמתי, ישראל שברוח, והיהודים שהיו ישראל שבבשר, נדחו ממקומם. אך ראה תרביץ, נב (תשמ"ג), חוברת א עמ' 139-142, ושם צוינו מקורות, שהיו כיתות נוצרים שטענו שאף הן ישראל. ועוד הועלה שם ספק מי הוא האומר 'ועד עכשיו המאזניים מעויין' הקב"ה או שזה חלק מהציטוט מדברי הגויים. וראה שם חוברת ג עמ' 414 שהעיר לנכון כי מתוכן הדברים ברור שאלו הם מדברי הקב"ה כהסבר מדוע התושבע"פ נשמרה בע"פ

לעכו"ם אתם אומרים שאתם בני איני יודע אלא מי שמסטורין שלי אצלו הם בני, ואיזו היא זו המשנה שנתנה על פה והכל ממך לדרוש. א"ר יהודה בר שלום א"ל הקב"ה למשה מה את מבקש שתהא המשנה בכתב ומה בין ישראל לעכו"ם שנאמר אכתב לו רובי תורתי וא"כ כמו זר נחשבו אלא תן להם מקרא בכתב ומשנה על פה. כתב לך את הדברים הרי מקרא, כי על פי הדברים האלה הרי משנה על פה. ד"א כתב לך מכאן אמרו המתרגם לקורא בתורה אסור לו להסתכל בתורה ולתרגם, והקורא בתורה, אסור לו ליתן עיניו חוץ מן התורה שלא נתנה התורה אלא בכתב שנאמר וכתבתי על הלוחות את הדברים. אסור למתרגם לעיין בתורה ולתרגם שנאמר כתב לך את הדברים הרי המקרא, כי על פי הדברים תרגום שנתן על פה. א"ר יהודה בר שלום כתב לך וגו', כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית על ידי מה אני כורת עמך ברית על ידי כתב לך ועל ידי על פה, אם קיימת שבכתב בכתב ואת שבעל פה על פה כאלו עמך כרתי ברית ואם שנית לא כרתי עמך ברית[29].

אצל הצדוקים, שערערו על תוקפה ועל סמכותה של התורה שבעל פה, שבפי החכמים ובמסורתם, היה בשימוש ספר המכונה 'ספר גזירתא', שפירושו המדויק אינו מוסכם - האם היה ספר של הלכות, או של הלכות הנוגעות למיתות בי"ד דווקא. מ"מ ספר זה היה כתוב ומונח, היינו מפורסם וידוע לכל, ומתוכו הורו, אף על פי שלא ידעו להביא ראיה מן התורה, כמקורות ההלכה.

הבייתוסים כפרו בשתי תורות שניתנו למשה בסיני, וסמכו את תורתם על תורת משה הכתובה בלבד. אכן, גם לדידם נזקקו לפירושים ופתרונות כדי להפוך את דברי התורה הכתובה לתורת חיים, והיה להם גם כן ספר כתוב, אך נקטו בפירושים פשטניים מאד.

כדבר פלא, יש לציין שהתורה שבעל פה אכן נשארה 'מיסטורין' שבין הקב"ה ובין ישראל, ושהעולם הנוצרי, אפילו לאחר שהתלמוד תורגם לשפות אחדות, לא

כמסתורין המעיד על הברית שבין הקב"ה וישראל, ושאכן באופן מופלא נותר כך עד ימינו, וראה [להלן פרק יא]

29 מדרש תנחומא (ורשה) פרשת כי תשא סימן לד (וכ"ה בתנחומא דפוס ורשה וירא סימן ה, וכ"ה בתנחומא בובר פ' וירא סימן ו, וכ"ה בפסיקתא רבתי (איש שלום) פסקא ה - ויהי ביום כלות משה [וראה ר"ש ליברמן, יוונית ויוונות בא"י, עמ' 305-306]).

התעניין בה, ולא הייתה לנוצרים כמעט כל ידיעה בתוכן התושבע"פ[30]. בעולם המוסלמי, עד היום הזה, אין להם, כולל למלומדיהם, ידיעה מינימאלית בטיב תורת ישראל[31].

רעיון התושבע"פ, מקורה וסמכותה

המעשה הידוע של הגֵר שבא לפני שמאי והלל וביקש ללמוד תורה[32], המובא בספרי חז"ל בכמה נוסחאות, מאלף מאד בהצגת רעיון התורה שבעל פה, שורשה ומקורה. המעשה הזה מובא במקורותינו במקבילות אחדות ובשינויים, ומן הראוי להציגם יחדיו. בחלק מהמקורות העיקריים, מדובר באירוע שהיה בפני שמאי והלל, עם גר שקשה היה לו לקבל את התורה שבעל פה, עד ששוכנע שאף תורה שבכתב אין אנו מסוגלים לדעתה אלא על ידי מסורת שבעל פה. במקור אחד, במדרש קהלת רבה, הסיפור הוא על פרסי שבא לפני רב ושמואל, ובעייתו לא הייתה התושבע"פ, אלא עצם תשתית המסורת לידיעת התורה שבכתב, עד שהוכיח לו שמואל מן ההיגיון, את כוחה של מסורת בתהלוכות העולם ובשפה האנושית. במקורות הובא הדבר בעיקר כנושא של קפדנות מול ענוותנות, ולא כל כך כרעיון יסוד בחלקה של המסורת בתושב"כ ובשבע"פ, אם כי בעקיפין אנו לומדים מכך את הרעיון היסודי הזה.

[א]
מעשה באדם אחד שעמד לפני שמאי [נו"ב: הזקן]
אמר לו: רבי כמה תורות יש לכם [נו"ב: ניתנו לכם מן השמים]
אמר לו: שתים, אחת בכתב ואחת בעל פה.
אמר לו: את שבכתב אני מאמין לך, את שבעל פה איני מאמין לך.
גער בו והוציאו בנזיפה.
בא לפני הלל אמר לו: רבי כמה תורות נתנו [נו"ב: מן השמים].

30 להוציא משומדים ששירתו אותם, כגון המשומד ניקולאס דונין, שטרח ותרגם הרבה מתושבע"פ במאה ה-13, כדי לשכנע את ראשי הנוצרים שיש להשמיד את כל ספרי היהודים. ראה ספרו של ח' מרחביה, התלמוד בראי הנוצרים, ועיין להלן פרק יא.

31 עיין להלן פרק יא.

32 ואלו מקורות המובאות דלהלן: [א] אבות דרבי נתן (נוסחא א פרק טו ד"ה מה היה); ונוסחא ב פרק כט ד"ה מעשה באחד; [ב] בבלי שבת לא ע"א; [ג] קהלת רבה (וילנא) פרשה ז ד"ה א [ח] טוב.

אמר לו: שתים, אחת בכתב ואחת בעל פה.
אמר לו: בכתב אני מאמינך בעל פה אין אני מאמינך.
אמר לו: בני שב. כתב לו אלף בית.
אמר לו: מה זו. אמר לו: אלף. אמר לו: אין זה אלף אלא בית.
אמר לו: מהו זה. א"ל: בית. אמר לו: אין זה בית אלא גימל.
אמר לו: מנין אתה יודע שזה אלף וזה בית וזה גימל. אלא כך מסרו לנו אבותינו הראשונים שזה אלף וזה בית וזה גימל. כשם שקבלת זו באמונה כך קבל עליך זו באמונה [נו"ב: אמר קפדנותך שמאי גרמה לי לטרוף נפשי מחיי העולם הזה ומחיי העוה"ב].

[ב]

תנו רבנן: מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: כמה תורות יש לכם. אמר לו: שתים, תורה שבכתב ותורה שבעל פה. אמר לו: שבכתב אני מאמינך, ושבעל פה איני מאמינך. גיירני על מנת שתלמדני תורה שבכתב. גער בו והוציאו בנזיפה. בא לפני הלל, גייריה.

יומא קמא אמר ליה: א"ב ג"ד, למחר אפיך ליה. אמר ליה: והא אתמול לא אמרת לי הכי. אמר לו: לאו עלי דידי קא סמכת, דעל פה נמי סמוך עלי.

[ג]

חד פרסי אתא גבי רב, אמר ליה: אלפני אוריא, [פרסי אחד בא לפני רב, א"ל למדני תורה]
אמר ליה: אמור אל"ף, אמר ליה: מאן דיימר דהוא אל"ף ימרון דאינו כן, [א"ל: אמור אל"ף. א"ל: מי יאמר שהוא אל"ף יאמרו שאינו כן?]
אמור בי"ת, אמר ליה: מאן אמר דהוא בי"ת [אמור בי"ת, א"ל: מי אמר שהוא בי"ת?]
גער בו והוציאו בנזיפה.
אזל לגבי שמואל, א"ל: אלפני אוריא, [בא לפני שמואל א"ל למדני תורה]
אמר ליה: אמור אל"ף, א"ל: מאן דיימר דהוא אל"ף, [א"ל: אמור אל"ף, א"ל: מי יאמר שהוא אל"ף?]
אמר ליה: אמור בי"ת, אמר ליה: מאן אמר דהוא בי"ת, [א"ל: אמור בי"ת, א"ל: מי אמר שהוא בי"ת?]

אחדיה באודניה ואמר אודני אודני, אמר ליה שמואל מאן אמר דהוא אודניך, [צבטו באזנו, צעק: אזני אזני. א"ל שמואל: מי אמר שזו אזנך?]
אמר ליה: כולי עלמא ידעין דהוא אודני, [א"ל: כולם יודעים שזו אזני]
א"ל: אוף הכא כולי עלמא ידעין דהוא אל"ף ודהוא בי"ת [א"ל: אף כאן הכול יודעים שהוא אל"ף ושהוא בי"ת]
מיד נשתתק הפרסי וקביל עלוי [... וקיבל עליו]
הוי 'טוב ארך רוח מגבה רוח', טובה היא האריכה שהאריך שמואל עם הפרסי מהקפדה שהקפיד עליה רב, אילולי כן חזר הפרסי לסיאורו וקרא עליו 'טוב ארך רוח'.

כאמור, מהסיפור הזה אנו למדים את הרעיון היסודי של ה'קבלה' וה'מסורת' של התורה שבעל פה. הרעיון מדגיש כי גם עובדת התקבלותה של התורה שבכתב נשענת על מסורת ועל קבלה, וכלשונו של הרמב"ם: 'שלשלת מוסרי התורה', שטרח ומנה את כל ראשי הדורות, מוסרי התורה, למן משה רבנו עד לרב אשי. או בלשון מחזור ויטרי, המכנה את מסכת אבות: 'סדר מקבלי התורה'. הרעיון כולל את התורה שבכתב עם התורה שבעל פה בכלל המסורת והקבלה. יחד עם הרעיון האחדותי שמובע כאן, ברור מכאן שאנו מבחינים בין התורה הכתובה, היינו מה שכתוב בתורה הכתובה, 'דברי תורה', ובין המצע הרחב של פירושים, מצוות, ומסורות שנמסרו אך ורק בעל פה, 'דברי סופרים'.

כפי שהזכרנו לעיל[33], יש שביקשו לעשות מחלוקת בדברי התנאים בין 'שיטת תורה אחת' ובין 'שיטת שתי התורות', והערנו לעיל שאין לזה יסוד. אין בזה מחלוקת ולא דעות שונות, ואין בזה אלא ניסוח שונה לאותו רעיון עצמו. הכל סוברים את אחדותה הרעיונית של התורה הכוללת, בכתב ובע"פ יחד, והכל סוברים שאף על פי כן יש הבחנה בין הדברים הכתובים בתורה ובין המסורות שנמסרו על פה, בין אם שתיהן מכונות שתי תורות או תורה אחת, והיא היא.

היקפה והגדרתה

שאלה חשובה שיש לברר היא, מה הוא היקפם של המונחים הללו, והאם יש חפיפה ביניהם. האם המונח 'תורה שבעל פה' מייחד ומציין חטיבה מסוימת של דברי חכמים, ואיזו היא. מה היקפה של 'משנה', ומה הוא היקפם של 'דברי סופרים', מה

33 ראה הע' 1 לעיל.

נכלל בהם ומה אינו בתוך הגדרה זו. כלום יש להבין את המאמר: 'כל מה שתלמיד וותיק עתיד לחדש[34]' כפשוטו?

ההגדרה הרווחת ביותר לכלל התורה שמחוץ לתורה שבכתב היא 'תורה שבעל פה'. אך בתקופות הראשונות, אין כמעט שימוש בהגדרה זו. נזכרים 'דברי סופרים'[35], 'דקדוקי סופרים', 'דברי חכמים', 'מעשה זקנים'[36] או לעתים 'משנה', 'מדרש', במובן של תורה שבעל פה.

האם כאשר מכנים את דברי הסופרים או את תקנותיהם או מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש - 'תורה שבעל פה', ממילא אנו קובעים שכל אלו ניתנו למשה בהר סיני יחד עם התורה שבכתב? האם ה'תורה' שעליה נאמר 'משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע', שבמשנת אבות (פ"א מ"א), שהיא בוודאי מדברת בתורה שבעל פה (ולכה"פ גם בתורה שבעל פה), מקיפה את כל מה שנאמר ומה שייאמר בכל הדורות, שהיו ושיהיו עד סוף כל הדורות? כלום לא נאמרו גם דברי הבל, ודברים אשר לא כן, דברים שנדחו מכל וכל, או מחלוקות שהוכרעו לגמרי? האם הכל, ואף אלו שבגדר 'הווא אמינא' ('הייתי אומר'), בכלל תורה שבעל פה ייחשבו?

ולא זו בלבד שדברים דחויים יש, כגון דברי בית שמאי שבמקום דברי בית הלל אינם משנה, אלא הלא גם דברי פולמוס יש, וכן דברי ויכוחים, ואפשר שאף מובאים דברים שלפי הדעות שנתקבלו ושנקבעו, בכלל דברי כפירה ומינות הן, וכגון ויכוחי הצדוקים והבייתוסים על פירושי פסוקים ודיוקי הלכות - מה הגדרתם לעניין 'תורה שבעל פה'? ומה בדבר הכרעות הלכה שנתקבלו בדורות מסוימים, ובדורות אחרים נחלקו עליהן והוכרעה ההלכה באופן אחר, וכגון דברי המשנה (אבות פ"א מ"ה ומ"ו):

> ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין, הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין, שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו שאין בית דין יכול לבטל דברי

---

34 ויקרא רבה (מרגליות) פרשה כב ד"ה [א] איש איש.

35 משנה סנהדרין, פי"א מ"ג: 'חומר בדברי סופרים מבדברי תורה'; ידים, פ"ג מ"ב: 'אמרו לו אין דנים דברי תורה מדברי סופרים ולא דברי סופרים מדברי תורה ולא דברי סופרים מדברי סופרים'; תוספתא טבול יום, פ"א ה"י: 'אמר רבי יוסי ראה הלכה זו היאך נחלקו עליה אבות הראשונים [ר' אליעזר ור' יהושע], ודנו עליה דברי תורה מדברי סופרים ודברי סופרים מדברי סופרים'. במשנה נמצא המונח הזה 14 פעמים. וראה רמב"ם, פירוש המשנה, כלים, פי"ז מי"ב: 'ושלא יטעך אמרו שעורו מדברי סופרים עם השורש שבידינו, שכל השיעורים הלכה למשה מסיני, לפי שכל מה שלא התבאר בלשון התורה נקרא מדברי סופרים ואפילו העניינים שהם הלכה למשה מסיני'.

36 משנה ידים, פ"ד מ"ג.

> בית דין חברו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין. היה גדול ממנו בחכמה אבל לא במנין במנין אבל לא בחכמה אינו יכול לבטל דבריו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין. [ו] אמר רבי יהודה אם כן למה מזכירין דברי היחיד בין המרובין לבטלה, שאם יאמר האדם כך אני מקובל יאמר לו כדברי איש פלוני שמעת.

בדברי רבי יהודה 'למה מזכירין' וכו', אפשר לקרוא: 'למה... המרובין לבטלה', כלומר מדוע הזכירו את דברי היחיד לחינם, ללא צורך, והתשובה 'שאם יאמר אדם' וכו'. ואפשר גם לקרוא: 'למה... המרובין, לבטלה' להודיע שמזכירין את דברי היחיד שנדונו משכבר ונתבטלו, וזו היא 'לבטלה'. מכל מקום לפי דברי חכמים, שעליהם חולק רבי יהודה, נשנים דברי יחיד במשנה, שאף על פי שעתה הם דחויים ובטלים, הרי שלעתיד יתכן שלבית דין תיראה דעה דומה של יחיד ויוכלו לצרפה ולעשותה דעה של מרובין.

מצד שני ברור שהמשנה והתלמודים כוללים בתוכם גם את דיני התורה שבכתב, כשם שחיבורי ההלכה והפירושים המאוחרים מקיפים וכוללים כל דברי התורה שבכתב עם דברי חז"ל והכרעת הפוסקים – הגאונים, הראשונים והאחרונים. נמצא שעיון רב נצרך כדי להחליט מתי דין הוא מדאורייתא, היינו מפורש מן התורה שבכתב, ומתי דין הוא מדרבנן, מדברי חכמים, ומהתורה שבעל פה.

כשם שיש קושי בהגדרה מדויקת של המונח 'תורה', ובלא ספק מונח זה משמש בכמה הוראות, כך ישנו קושי בהגדרה מדויקת של המונח 'תורה שבעל פה', ובהכרח הוא משמש בכמה מובנים ובכמה הוראות. 'תורה' שקיבל משה מסיני ומסרה ליהושע, היא בלא ספק תורה שבעל פה כפי שכבר כתבנו לעיל, והתורה שבכתב נמסרה על ידי משה לכוהנים הלויים. כשאמרו אנשי כנסת הגדולה 'סייג לתורה' (אבות, פ"א מ"א) בוודאי כיוונו גם לתורה שבכתב וגם לתורה שבעל פה. והעיקר הוא כאן המובן הוראה, 'ככל אשר יורוך'. המופקדים על התורה שבעל פה הם חברי בית הדין הגדול שישב בלשכת הגזית, ו'אלו ואלו באים לבית הדין הגדול שבלשכת הגזית שממנו יוצאת תורה לכל ישראל' (סנהדרין, פי"א מ"ב). ועל זה כתב הרמב"ם (הלכות ממרים, פ"א ה"א): 'בית הדין הגדול שבירושלים הוא עיקר תורה שבעל פה...'.

ללמדך, שהמובן הראשוני של תורה שבעל פה, הוא התורה שמצויה בידי החכמים ונמסרת על ידיהם, והם הם הנושאים אותה. באותו זמן אין לנו מאגר כתוב, מגובש ומסודר של התורה שבעל פה, אלא מה שמורים החכמים, והם בלבד. וכך תיאר הרמב"ם (בהקדמה לספר משנה תורה) בלשונו המדוקדקת להפליא:

כל המצות שנתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו. שנא' ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה. תורה - זו תורה שבכתב. ומצוה - זה פירושה. וצונו לעשות [התורה] על פי המצוה. ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה.

כל התורה כתבה משה רבינו קודם שימות בכתב ידו. ונתן ספר לכל שבט ושבט, וספר אחד נתנהו בארון לעד, שנאמר לקוח את ספר התורה הזאת ושמתם אתו מצד ארון ברית ה' אלהיכם והיה שם בך לעד. והמצוה[37], שהיא פירוש התורה, לא כתבה אלא צוה בה לזקנים וליהושע ולשאר כל ישראל, שנאמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמר לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו. ומפני זה נקראת תורה שבעל פה.

אף על פי שלא נכתבה תורה שבעל פה, למדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים. ואלעזר ופנחס ויהושע שלשתם קבלו ממשה.

וליהושע, שהוא תלמידו של משה רבינו, מסר תורה שבעל פה וצוהו עליה. וכן יהושע כל ימי חייו למד על פה.

וכך גם מגדיר הרמב"ם באופן מופלא, בתשובה לשואלים, ששאלו אותו לגבי נוסח במשנה:

תשובת שאלה על עניין אלמנה הניזונת (כתובות צה ע"ב) תנן או נזונת תנן ואמרתם והלא המשנה לפנינו.

דעו כי על נוסח המשנה איך היא אין לישאל. וכי המשנה ספר העזרה היא (בכי"ש ות' וכיב"א: ספר העזרא, עיין מו"ק י"ח ב', ואולי רמז רבי' בזה על ספר עזרא - ס"ת עתיק המיוחס לעזרא הסופר שהיה מונח בכנסת אלשאמיין בפוסטאט בזמן הרמב"ם, עי' לקוטי סמברי הוצ' נייבויר סדר החכמים עמ' קי"ח הוצ' ברלינר עמ' ו') שאין בה אות חסירה או אות יתירה ומניין אנו יודעים האיך כתב רבינו הקדוש במשנה ניזונת או הניזונת אלא מן הזקנים לא מן הספרים. ובכמה מקומות אמרינן כעניין הזה כדאמרינן קבוטר (יומא יט ע"ב, ירושלמי יומא סוף פ"א [לט ע"ב], עי' אפשטיין בית תלמוד ה' צ"ד) מאברין (עירובין נ"ג ע"א) או קפוטר מעברין ומקומות הרבה כזה משה ב"ר מימון זצ"ל.

---

37 בכ"י אוקספורד (הונטינגטון 80, נויבויאר 577) לפני הגהה, בכתבי יד רבים ובדפוסים (גם בדפ"ר, הראשון לדפסי איטליה של משנ"ת) זו תחילת פסקה. לאחר הגהה בכ"י אוקספורד, בטל הרווח, ופסקה זו העוסקת בתושבע"פ היא אפוא המשכה של הפִּסקה הקודמת שעוסקת בתורה שבכתב, ללא הפִּסקה!

ברבות הימים, הותרה כתיבת תורה שבעל פה, ונתרבו החיבורים והספרים, שהם היום המכלול הגדול של התורה שבעל פה.

משום כך יש לעיין בהגדרת המונחים המשמשים כמונחים מקבילים ל'תורה שבעל פה', ולבחון האם הם רק מילים נרדפות, והם הם הדברים, או שמונחים אלו משמשים במובנים שונים, ולא תמיד מכוונים לאותו מעמד ולאותה סמכות, והאם המונחים השונים מגדירים היקף וגבול. משום כך עלינו לעיין ולפרט לגבי כל מונח ומונח.

המימד האלוהי והמימד האנושי

תורה קיבל משה מסיני, וסיני הוא מקום הציון של חיבור הפיזי עם המטפיזי. שם, בנקודה ההיא, נעשה החיבור בין התורה שבשמים לבני האדם, ונעשתה תורה ארצית, אנושית, המדברת בלשון בני אדם ובמושגי בני אדם. בלא ספק חידת החידות ותעלומת התעלומות שבכל מעשי הבריאה ובכל תכונות העולם ואופיו, היא ההשתלשלות מן הרוח אל החומר; מֵערכים אלוהיים מופשטים ללא כל גשם ובלא כל ציור והדמיה אפשרית במושגי בני אדם נבראים, אל מהויות גשמיות; ערכים רוחניים מלובשים בלבוש של גשם וחומר, בדרגותיהם השונות. זוהי פליאה נשגבה, אשר מימות היות העולם חקרוה גדולי המוחות ואנשי הרוח ונלאו למצוא הפתח, כיצד תורה, שהיא חכמתו ורצונו של בורא העולם, ומקור כל הנמצאים, עילת העילות, ירדה ונתלבשה בדמות של גשם וחומר. עסקו בשאלה זו חכמים ורבנים, פילוסופים וחוקרים, מקובלים ואנשי מסתורין, וכל בעלי השיטות והדתות שבעולם, וכולם לא ביקשו אלא לפענח חידה סתומה זו, והלכו בדרכים מדרכים שונות.

הרמב"ם, בעומק חכמתו המופלאה והמדהימה, ניסח הדבר כתשובה לאותה קושיה, שהיא קושיית הקושיות אשר מעולם, שהעסיקה את חושבי המחשבות והוגי הדעות שמעולם, שאלת הסתירה בין הידיעה והבחירה, ששתיהן כאחת מעיקרי האמונה, אשר על אף התחכמויות סופיסטיות פילוסופיות[38], אין דרך לגשר ביניהן, ואין שכלנו יכול להבין כיצד מתקיימות שתיהן כאחת. היטב ניסח בעיה זו הר"מ חדש, משגיח ישיבת חברון, שאמר כי כל המבקש למצוא תשובה לשאלה זו, ומדמה שמצא כזו, לא הבין את השאלה לאשורה ועל בוריה, ואילו הבינה כהוגן היה יודע שאין לה תשובה! בדומה לכך המשיל שאלה זו בספרו הגאון רבי מאיר שמחה הכהן

38 כמו שמצינו ברלב"ג ועוד, שטוענים שאין חובה הכרחית להאמין בידיעה מראש של הבורא בדברים שעדיין לא התרחשו, שהרי א"א לדעת דבר על משהו שלא קרה. אך דומני שאין זה אלא משחק במשמעויות של מושגים ומונחים, ואין בזה חדירה למהות של הדברים כמות שהם.

מדווינסק, מחבר האור שמח: משל לשני בני אדם המנסים להתכסות בליל קרה חורפי בשמיכה קצרה מהשתרע ומלכסות את שניהם, וככל שאחד ימשכנה לצדו, ייחשף ויתגלה השני.

וזה עומק חכמתו של הרמב"ם, שדן בזה בהלכות תשובה (פ"ה) בספרו, וכך הסביר:

שמא תאמר והלא הקב"ה יודע כל מה שיהיה
וקודם שיהיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע או לא ידע.
אם ידע שהוא יהיה צדיק אי אפשר שלא יהיה צדיק,
ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע,
הרי לא ידע הדבר על בוריו.

דע שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה
ורחבה מני ים,
וכמה עיקרים גדולים והוררים רמים תלויים בה
אבל צריך אתה לידע ולהבין בדבר זה שאני אומר,
כבר בארנו בפ' שני מהלכות יסודי התורה,
שהקב"ה אינו יודע מדיעה שהיא חוץ ממנו,
כבני אדם שהם ודעתם שנים,
אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד
ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו
וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמתת הבורא
שנאמר כי לא יראני האדם וחי
אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא,
הוא שהנביא אמר:
כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי,
וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה
כל הברואים והמעשים,
אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם,
ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך.
ולא מפני קבלת הדת בלבד נודע דבר זה,
אלא בראיות ברורות מדברי החכמה,
ומפני זה נאמר בנבואה שדנין את האדם על מעשיו
כפי מעשיו אם טוב ואם רע
וזה הוא העיקר שכל דברי הנבואה תלויין בו.

השגת הראב"ד:

וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע
היאך ידע הקב"ה כל הברואים ומעשה ידיהם.
א"א [אמר אברהם] לא נהג זה המחבר מנהג החכמים
שאין אדם מתחיל בדבר ולא ידע להשלימו
והוא החל בשאלות קושיות והניח הדבר בקושיא
והחזירו לאמונה
וטוב היה לו להניח הדבר בתמימות התמימים
ולא יעורר לבם ויניח דעתם בספק,
ואולי שעה אחת יבא הרהור בלבם על זה.
ואע"פ שאין תשובה נצחת על זה
טוב הוא לסמוך לו קצת תשובה ואומר,
אם היו צדקת האדם ורשעתו תלוים בגזירת הבורא ית'
היינו אומרים שידיעתו היא גזירתו
והיתה לנו השאלה קשה מאד,
ועכשיו שהבורא הסיר זו הממשלה מידו
ומסרה ביד האדם עצמו - אין ידיעתו גזירה
אבל היא כידיעת האצטגנינים
שיודעים מכח אחר מה יהיו דרכיו של זה.
והדבר ידוע שכל מקרה האדם קטן וגדול
מסרו הבורא בכח המזלות
אלא שנתן בו השכל להיותו מחזיקו לצאת מתחת המזל
והוא הכח הנתון באדם להיותו טוב או רע
והבורא יודע כח המזל ורגעיו
אם יש כח בשכל להוציאו לזה מידו אם לא,
וזו הידיעה אינה גזירה, וכל זה איננו שוה.

הרמב"ם לא התחמק מתשובה ולא הניח הדבר בקושיה כפי שסבר הראב"ד, אלא העמיד אותנו כאן על כמה עיקרים גדולים. העיקר הראשון הוא ההבנה שקיימים מישורים אחדים: מחד, המישור האנושי, הטבעי, השכלי, של העולם שלנו, ומאידך, קיומו של מישור עליון יותר, של עולמות עליונים, על אנושיים, על טבעיים ועל שכליים. העיקר השני הוא שהשכל האנושי, משום שהוא אנושי ונתון במגבלות

החומר, אין ביכולתו להבין מה שקיים בתחום העל-אנושי והעל-טבעי, בעולמות העליונים הרוחניים האלוהיים. אין מנוס מלהחזיק בתחום של אמונה, משום שמדובר במישור על-שכלי, שהוא קיים לדידנו רק על ידי אמונה בקיומו. נמצא מזה עיקר נוסף, שהתורה שבאה מן העליונים, שהיא במקורה אלוהית, על-טבעית ועל-אנושית, ניתנה לבני אדם, היינו נתלבשה בחומר, ונעשתה תורה אנושית, שכלית ונוהגת על פי דרכי הטבע האנושי והארצי.

ומכאן שכל הוראות התורה, כלליה ועקרונותיה, דמות אנושית להן, וזו היא רוחניות אלוהית שנתלבשה בחומר ארצי. דבר פשוט הוא, שדיני התורה כגון עקרון הרוב, אמונה לעדים, כללי החזקה ודרכי הפסיקה, כולן הן בדרכי בני אדם ולפי השכל האנושי, אף על פי שאין ערובה ואין הכרח שהתוצאה של התנהגות על פי כללים אלו תשיג את האמת המוחלטת, השמימית, האלוהית. אפשר שיהיו עדי שקר, וייתכנו טעויות של בתי דין, וכפי שמצאנו רבות בדברי חז"ל.

עומק 'תשובתו'-'הסברו' של הרמב"ם הוא שכל ענייני הבריאה, תכליתה ומטרותיה, התורה והמצוות, תכליתן ומטרותיהן, מצויים במערכת כפולה: מן הצד התיאורטי-אמונתי, הכל מעשי האלקים (קהלת ג, יד: 'וידעתי כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע', ועיין במדרש קה"ר שם ובמפרשי המקרא, שיש מפרשים 'אשר יעשה האלהים' על הבריאה, ויש מפרשים על הנהגת היקום, ויש מפרשים על התורה ומצוותיה) והוא מעל הטבע, על-אנושי ועל-שכלי. יחד עם זה קיבלנו את התורה, פירושיה ומצוותיה, במובנים אנושיים וארציים, שעלינו להבינם, ללָמדם ולפעול על פיהם במיטב השיפוט השכלי-אנושי והטבעי-מציאותי.

לשון אחר, בעיקרי היהדות יימצאו סתירות, במובן השכל האנושי, ויימצאו דברים בלתי מובנים ובלתי מושגים בכלי החשיבה האנושיים, ועם זאת נצטווינו להאמין כך, כפי שנצטווינו, ולא נחוש לסתירות או לתמיהות וחוסר הבנה. נצטווינו על מושג ה'בחירה החפשית' של האדם בפעולותיו, ועם זה נצטווינו על הכרה ואמונה במושג 'ידיעת הא-ל', שהוא אדון כל המעשים, צופה ומביט מראש ועד סוף, ואין דבר נעשה בלעדיו.

שיטה זו נתבארה על ידי אחד מגדולי ההוגים בזמננו, רבי גדליה נדל[39]:

... [בהמשך ביאור ניסיון העקדה, וראה הקטע בשלמות בנספח בסוף הפרק]
התשובה היא שיש שני מסלולים: המסלול של הקב"ה והמסלול של האדם.

39 מתורתו של רבי גדליה, נרשם ונערך ע"י הרב י' שילת, מעלה אדומים תשס"ד, עמ' קעז.

אצל הקב"ה אין עבר, הווה ועתיד. הקב"ה יודע בבת אחת את כל מה שקרה אתמול, ומה שקורה היום ומה שיקרה מחר. לנו יש תחושת זמן, שהמאורעות קורים בזה אחר זה; אצל הקב"ה הכל ביחד, הכל הווה, אין מציאות של זמן.

וכן, אצל הקב"ה הכל בפועל, אין הפרש בין רצון לבין קיום, אבל אצל האדם יש הבדל בין בכוח לבין בפועל. האדם זקוק למאמץ כלשהו כדי להוציא דבר מן הכוח אל הפועל.

הניסיון פירושו הטלת משימה על האדם. שיבין את מה שנדרש ממנו, ושיוציא אותו מן הכוח אל הפועל. רק אחרי שאברהם אבינו הוציא את רצונו לעבוד את ה' אל הפועל, אחרי שעשה את המאמץ והיה מוכן עם המאכלת בידו לעשות רצון קונו, רק אז הוא ירא א-לקים בפועל, וזה מה שאומרת התורה. הלשון 'עתה ידעתי' היא כמובן לשון מליצית: מצד הקב"ה הכל ידוע מראש. אבל מצד האדם - עתה. אחר שהוציאה אל הפועל, נודעה יראת שמים של אברהם אבינו.

על פי שיטת שני המימדים או שני המישורים - המימד האנושי, ההגיוני, השכלי מצד אחד, והמימד האלוהי, העל-טבעי, והעל-אנושי מאידך, ניתן גם להבין היטב את הרעיון המדרשי בחז"ל, בלשון: 'שהראה הקב"ה למשה... ומה שהסופרים עתידין לחדש'[40].

ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב (דברים ט) ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר - מלמד שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, ומה שהסופרים עתידין לחדש, ומאי ניהו - מקרא מגילה.

ובלשון אחר:

ר' יהושע בן לוי אמר עליהם ועליהם, כל ככל, דברים הדברים (דברים ט, י), מצוה כל מצוה (דברים ח, א), מקרא משנה תלמוד [בדפוס וילנא נוסף: הלכות] תוספת הגדה ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו, כלן נאמרו למשה בסיני, שנ' יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא חבירו משיב עליו כבר היה לעולמים (קהלת א, י).

---

40 תלמוד בבלי, מסכת מגילה, יט ע"ב; וכ"ה במקבילות קה"ר פרשה א ד"ה ב יש דבר, ושם פרשה ה ד"ה ב ר' נחמיה.

לומר, שבמישור העל-טבעי והאלוהי, הכל אחדותי ועל-זמני, ואין בו מושג 'חדש'. הכל קבוע ומיוסד מראש, וכך אנו מאמינים באמונה גמורה. ומצד שני ישנו המישור של 'אמת תורתית', אמת אנושית ארצית, הנשקלת לאור המציאות האנושית ולאור הזרימה ההיסטורית, וכך אנו לומדים את התורה שניתנה למטה לבני האדם, וכפי שיבואר להלן, וכפי שהובע בדברי ר' אריה לייב הכהן, בהקדמה לספרו קצות החושן[41].

האמת האלוהית והאמת האנושית

באופן ציורי מעניין, מתואר במדרש מצב דו-מימדי זה, ומהותם השונה של מימדיו, בהתרחשות שקדמה לבריאת העולם. מתוארת שם 'התייעצות' כביכול, שמקיים הקב"ה עם המלאכים והמידות - תכונות היסוד הטבועות בעולם האנושי - בטרם בריאת העולם. תיאור זה עולה לכדי תכנון מראש, מדויק באופיו. והנקודה הבולטת והחשובה ביותר בתיאור זה היא מעמדה של ה'אמת', זו שמתנגדת לבריאת העולם הזה המתוכנן, שאינו יכול להגיע ולהשיג את מידת האמת לאמִתהּ. לא נותרה אפשרות אלא 'להשליך' את האמת לארץ, להתקין לעולם אמת מיוחדת משלו, הניתנת להשגה על ידי הנבראים, כדי לאפשר בריאת עולם שאינו יכול להשיג את האמת העליונה, שמעבר למימדים הטבעיים הטבועים בו. ה'אמת' המוחלטת אכן בלתי ניתנת להשגה בעולם השקר שלנו, ועל כן ניתנה לעולם 'אמת' משלו - אמת אנושית הפועלת בתוך חוקי הטבע בעולם - שהיא בלבד העשויה להיות מושגת על ידי בני האדם.

וכך כתוב במדרש בראשית רבא (מהדורת תיאודור-אלבק) פרשה ח ד"ה ויאמר אלהים נעשה:

> אמר ר' סימון:
> בשעה שבא הקב"ה לבראות אדם הראשון
> נעשו מלאכי השרת כיתים וחבורות,
> מהם אומרים יברא, מהם אומרים אל יברא,
> ה"ה חֶסֶד וֶאֱמֶת נִפְגָּשׁוּ צֶדֶק וְשָׁלוֹם נָשָׁקוּ (תהלים, פה יא),
> חסד אומר: יברא! שהוא גומל חסדים,
> אמת אומר: אל יברא! שכולו שקר,
> צדק אומר: יברא! שעושה צדקות,

41 ראה להלן, בנספח.

שלום אומר: אל יברא! דכוליה קטט.
מה עשה הקב"ה? - נטל אמת והשליכה לארץ!
אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה:
רבון העולמים מה את מבזה אלטיכסייה שלך,
תעלה אמת מן הארץ,
ה"ה אֱמֶת מֵאֶרֶץ תִּצְמַח (תהלים פה יב).

וכך מבאר הגר"א את דברי המדרש הללו, כמביעים את היסודות שנידונו בשעת בריאת העולם, ודרך ראיית ה'אמת' התורתית שבתשתית העולם הזה[42]:

ועם כל זה לא סמכו עליו. חזר ואמר בת קול מן השמים יוכיחו וכו'. ור"י אמר לא בשמים היא ואין משגיחין בבת קול וכו' יבואר על פי המדרש בשעת בריאת העולם חסד אמר יברא וכו' אמת אמר אל יברא מפני השקרים, מה עשה הקב"ה השליך אמת ארצה שנאמר (תהלים פט) אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף וכו'.

והכוונה כך הוא, דאמת אמר אל יברא מפני השקרים, ר"ל מפני שהאמת צולל בין אלפי מבוכות וספקות, ואי אפשר לבני אדם לקלוע בשכלם אל נקודת האמת, מה עשה הקב"ה השליך אמת ארצה, ר"ל שמסר האמת לשרי התורה והחכמה למטה בארץ, כפי שיסכימו הם כן יקום שנאמר אמת מארץ תצמח, ומשנתן הקב"ה תורה לישראל צוה בעצמו שאם יולד איזה ספק בתורה יקום פסק הלכה שבין החכמים החולקים דוקא כפי שיבינו שרי התורה ולא זולתם.

ועליהם הבטיחה התורה (דברים יא, יז) עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ וגו', על כן עמד ר' יהושע על רגליו ואמר לֹא בַּשָּׁמַיִם הִיא, ר"ל שכבר יצא הפסק דין מיד הדיין על כן אין אנו משגיחין בב"ק [בבת קול] ולא בשום נברא בעולם במה שנוגע בענייני הדת, רק כפי הסכמת חכמי התורה למטה בארץ.

בלא לציין לפירושו של הגר"א, כתב הרא"ל הכהן דברים דומים מאוד בהקדמה לספרו קצות החושן. נקודת המוצא שלו היא השאלה כיצד רשאים אנו לחדש חידושי תורה וחידושי הלכה, כאשר אין אנו יכולים להיות בטוחים שאכן הגענו לאמת, וכאשר אין אנו בוטחים בכוח שכלנו להשיג את עומק החכמה הנדרשת בעיסוק בתורה. ואלו דבריו:

42 קול אליהו, ב"מ נט ע"ב.

אבל הקב"ה בחר בנו ונתן לנו את התורה כפי הכרעת שכל האנושי אע"פ שאינו אמת, וא"כ המחדש, הוא חידוש גמור רק שיהיה אמת בהכרעת שכל האנושי, וזה הראה הקב"ה למשה כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, כי נתחדשו הדברים על פי התלמיד המחדשו.

ובמדרש (ב"ר פ"א) אמרו: אמר ר' סימון בשעה שרצה הקב"ה לברוא את האדם, נעשו מלאכי השרת כתות כתות, מהם אומרים יברא, ומהם אומרים וכו', שנאמר (תהלים פח, יא): חֶסֶד וֶאֱמֶת נְפְגָּשׁוּ, חסד אומר יברא שכולו מלא חסדים, ואמת אומר לא יברא שכולו מלא שקרים וכו'. מה עשה הקב"ה נטל אמת והשליכה ארצה, שנאמר (דניאל ח, יב): וַתַּשְׁלֵךְ אֱמֶת אַרְצָה. אמר לפניו, רבש"ע אתה מבזה תכשיט שלך, אמר הקב"ה רצוני שתעלה אמת מן הארץ. והיינו משום דידוע ששכל האדם ילאה להשיג האמת בהיות בארץ שורשו, ולזה אמרו אתה מבזה תכשיט שלך, כיון שעיקר הבריאה עבור התורה והאדם בשכלו האנושי מהנמנע להשיג האמת האמיתי, וכאשר יתנהגו העולמות כולם מעלמא ועד עלמא על פי תורת האדם ולא יהיה על פי האמת הרי אתה מבזה תכשיט שלך שחותמך אמת. ועל זה השיב הקב"ה, זהו רצוני שתעלה אמת מן הארץ, והאמת תהיה כפי הסכמת החכמים בשכל האנושי ולשכון כבוד בארצנו[43].

לכשתמצא לומר, הרעיון הזה הוא שתירצו בו רבני צרפת, המובאים בחידושי הריטב"א לעירובין[44], את הקושיה על המאמר בחז"ל, שאמרו על מחלוקת ב"ש וב"ה (על פי בת קול) ש'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. הקושי כמובן הוא לוגי: הכיצד יתכן שדעות מנוגדות מקצה לקצה, כגון מאסור למותר או מפטור לחייב, יהיו כולם דברי אלוקים חיים?

וכך תירצו:

---

43 בעקבותיהם הלך גם הר"מ פיינשטיין, בהקדמה לספר תשובותיו איגרות משה.

44 חידושי הריטב"א, עירובין (יג, ב) בד"ה שיכול לטהר וכו'. וכ"ה גם בספר יבין שמועה לרבי שמעון ב"ר צמח, בעל שו"ת התשבץ, שער ג פ"ג; וראה מדרש תהלים פי"ב; וראה חסדי דוד סוטה פ"ז, שלא ראה דברי הריטב"א וכתב שם כי לפי הדרש קשה להבין הדברים, וביאר העניין באריכות עפ"י הסוד עי"ש.

> אלו ואלו דברי אלהים חיים. שאלו רבני צרפת ז"ל האיך אפשר שיהו שניהם דברי אלהים חיים, וזה אוסר וזה מתיר. ותירצו כי כשעלה משה למרום לקבל תורה, הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר, ושאל להקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל בכל דור ודור, ויהיה הכרעה כמותם. ונכון הוא לפי הדרש, ובדרך האמת יש טעם סוד בדבר.

אין אתה יכול לבאר העניין אלא בשיטת שני המימדים: שבמימד האלוהי אלו ואלו דברי אלקים חיים, וכמובן שהשכל האנושי אינו מסוגל להבין כיצד יתכן מצב כזה, משום שבמימד האנושי, השכל זקוק להכרעת חכמי הדורות, שבידם נמסר הכוח להכריע את דיני התורה לפי מה שבני האדם יכולים להבין ויכולים לנהוג על פיהם.

אברהם אבינו והתורה שבעל פה

מדברי חז"ל, ואף ממשמעות הכתובים, עולה כי לא רק שתורה שבעל פה צמודה בהכרח לתורה שבכתב וניתנה יחד עמה, אלא שתורה שבעל פה קדמה לנתינת התורה שבכתב, ומשמשת הייתה בישראל בימי קדם, ובמיוחד אצל האבות, אברהם, יצחק ויעקב. בתורה עצמה נזכרים עניינים של הלכה והליכות שנהגו מקדם ונעשו אחר כך חלק מן ההלכה. אכן, לדעת הרמב"ם, החובה שבמצוות אלו אינה מפני שכך נהגו מקדם, כגון מצוות בני נח, גיד הנשה, מנהגי נישואין, אבלות וקניינים, אלא מפני שחזרו ונקבעו בתורה שבכתב בסיני. במקומות אחדים הרחיבו חז"ל הדבר עד הקביעה שאברהם אבינו קיים את כל התורה כולה. בדברי החכמים, וגם באחרונים המשתמשים הרבה בקביעה זו, לא נתפרשו הפרטים שבדעה זו, פרט לדיון באחרונים בשאלת הגרסה - האם נאמר שקיים אברהם אבינו ע"ה אפילו עירובי תחומין או אפילו עירובי תבשילין, ויש ששיערו שהיה כתוב בראשי תבות 'ע"ת', וזו הסיבה להתלבטות. לעניין הדיון כאן חשובה לנו הגדרת 'תורה שבעל פה' במאמר חז"ל זה.

מתברר שרק בנוסח הדפוסים (החל מדפוס ראשון, ונציה רפ"ג) נאמר בנוסח הדרשה ש'תורותי' – תורה שבכתב ותורה שבעל פה, אבל בנוסח כתבי היד ודפוסים ישנים אחרים, הגרסה היא: 'שנאמר תורותי – אחת תורה שבכתב ואחת דברי סופרים'. הבדל הנוסח הוא משמעותי, מפני שלפי נוסח 'תורה שבעל פה' הרי שלכאורה יחד עם התורה שבכתב ניתנה בסיני גם 'תורה שבעל פה' [אם כי גם כך, אין המושג מוגדר בבירור ר"ל מה היקפו], בעוד שלפי נוסח 'דברי סופרים', מסתבר שהכוונה היא למעשי ה'סופרים' וה'חכמים' לדורותיהם. קשה לומר שפירוש המאמר כאן שווה למאמר 'שהראה הקב"ה למשה כל מה שתלמיד וותיק עתיד לחדש', והיינו

שבסיני ניתנו כל 'דברי סופרים' שעתידים להיאמר ולהיווצר במרוצת הדורות. יש מקום לשער שהנוסח 'תורה שבעל פה' הוא על פי פירוש רש"י, כמו שיבוא להלן.

כך דרשו חז"ל את קיום התורה על ידי אברהם אבינו[45]:

> עֵקֶב אֲשֶׁר שָׁמַע אַבְרָהָם בְּקֹלִי וַיִּשְׁמֹר מִשְׁמַרְתִּי מִצְוֹתַי חֻקּוֹתַי וְתוֹרֹתָי (בראשית כו, ה).
> אמר רב: קיים אברהם אבינו כל התורה כולה, שנאמר: 'עֵקֶב אֲשֶׁר שָׁמַע אַבְרָהָם בְּקֹלִי' וגו'.
> אמר ליה רב שימי בר חייא לרב: ואימא שבע מצות!
> - הא איכא נמי מילה.
> - ואימא שבע מצות ומילה!
> - אמר ליה: אם כן מצותי ותורתי למה לי?
> אמר (רב) (מסורת הש"ס: [רבא]) ואיתימא רב אשי: קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין, שנאמר תורֹתי - אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבעל פה.

בכל כתבי היד ובדפוס הראשון, בסוף הקטע הנוסח הוא: אמר רב. התיקון רבא [בדפוס וילנא הוא בתוך סוגריים מרובעים!] הוא אולי מידי המהרש"ל וצ"ב.

בכל כתבי היד: '...שנאמר תורתי – אחת תורה שבכתב ואחת דברי סופרים'[46]. בדפ"ר, ונציה רפ"א, וכן בדפוסים המאוחרים עד וילנא, הנוסח: אחת בתורה שבכתב ואחת בתורה שבעל פה...

יתכן שהנוסח הנפוץ, 'אחת שבכתב ואחת שבעל פה' נקבע על פי פירושו של רש"י. ועדיין ספק בדבר, אם כך היה נוסחו של רש"י בתלמוד, או שכך נתפרש לו מאמר זה.

רש"י בראשית כו, ה: שמע אברהם בקולי - כשנסיתי אותו. וישמר משמרתי - גזרות להרחקה על אזהרות שבתורה, כגון שניות לעריות ושבות לשבת. מצותי - דברים שאילו לא נכתבו ראויין הם להצטוות כגון גזל ושפיכות דמים. חקותי - דברים שיצר

---

45 יומא כח ע"ב.

46 כך בכתבי היד של יומא: מינכן 6, מינכן 95, בימ"ל 1623, בימ"ל 218, הספרייה הבריטית 5508, אוקספורד 366, יל"ש, מהדורת הרב שילוני ע"פ כ"י אוקספורד, עין יעקב, רבנו חננאל, הרא"ם. לעומת דפוס בומברג והדפוסים המאוחרים. עיין דק"ס והערות ברש"י אריאל.

הרע ואומות העולם משיבין עליהם כגון אכילת חזיר ולבישת שעטנז שאין טעם בדבר אלא גזירת המלך וחקותיו על עבדיו. ותורתי - להביא תורה שבעל פה, הלכה למשה מסיני.

רש"י ויקרא כו, מו: והתורת - אחת בכתב ואחת בעל פה, מגיד שכולם נתנו למשה בסיני.

בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה סד:

> עקב אשר שמע אברהם בקולי וגו'. ר' חנינה ור' יוחנן תרויהון אמ' בן מ"ח שנה הכיר אברהם את בוראו. ר' לוי בשם ר' שמעון בן לקיש בן ג' שנים, מניין, עקב אשר שמע אברהם בקול בוראו לשמור משמרתו. ר' אחא מש' ר' לאכסנדרי ר' שמואל בר נחמן מש' ר' יונתן (אמר) אפילו הילכות עירובי חצירות היה אברהם יודע. ר' פינחס ר' חלקיה מש' ר' סימון אפילו שם חדש שהקב"ה עתיד לקרות לירושלם שנ' ביום ההוא יקראו לירושלם כסא י"י (ירמיה ג, יז) היה אברהם יודע. ר' ברכיה ר' חייא אבוי רבנן דתמן מש' ר' יהודה אין כל יום ויום שאין הקב"ה מחדש הלכה בבית דין של מעלה, מה טעם שמעו שמוע ברוגז קולו והגא מפיו יצא (איוב לז, ב) ואין הגא אלא דברי תורה שנ' והגית בו יומם ולילה (יהושע א, ח).

'סופרים ומַשְׁנים' ('דברי סופרים', 'דקדוקי סופרים', 'תיקוני סופרים', 'כותבי ספרים')

עיקר תורה שבעל פה היא התורה שנמסרה לחכמי ישראל, ובית הדין הגדול הוא הוא נושא את התורה הזו, מלמדה ומורה אותה ופוסק על פיה. ועל כן עלינו לברר את דרכי החכמים כינוייהם והגדרתם.

'סופרים' הוא הכינוי הנפוץ לחכמים בימי בית שני, בצד הכינויים: 'זקנים' ו'חכמים'. התואר 'תנאים' אינו מצוי בימי התנאים, ואנו מוצאים אותו בפי האמוראים ואילך (בברייתא קידושין מט, יש לעיין ולדון אם התואר שם מקורי, או הושגר בה מאוחר כך). הכינוי 'סופרים' משמש לכמה וכמה נושאי תפקידים, הוא כינוי למורים ומלמדים, בעיקר המלמדים תורה שבכתב, ב'בית ספר' שמובנו הבית שלומדים בו את ה'ספר' (סתם ספר בלשון חז"ל הוא תמיד המקרא), לעומת 'בית תלמוד' שהיו מלמדים בו את התורה שבע"פ (משנה ותלמוד ועוד), הוא כינוי למפרשי התורה שבכתב ומדקדקים בה (סופרים את האותיות שבתורה, קידושין ל ע"א), או שעושים את התורה ספורות, כבירושלמי שקלים, המובא להלן בסמוך, או כינוי לכותבי ספרים תפילין ומזוזות והמגיהים אותם (שהיו מקבלים שכרם מתרומת הלשכה,

כתובות קו ע"א). קשה לתאר את נוהגי השימוש במונח זה באורך השנים ובמקומות השונים, ואת גלגוליו ממובן למובן, אך ברור שבאופן כללי הכינוי הזה מציין את כלל חכמי התורה, ובצירופים שונים כגון: 'דברי סופרים', 'דקדוקי סופרים', 'תקנות סופרים', 'תיקוני סופרים' ועוד כדלהלן.

וכך תיארו את פעולות הסופרים ופעולות עזרא הסופר, בירושלמי (שקלים פ"ה ה"א, מח טור ג), במובן הכפול שהיו סופרים בדברי תורה וגם סופרים בדברי חכמים, ואף נחלקו האם עיקר מתקני התושבע"פ וסידורה היו אנשי כנסת הגדולה או רבי עקיבה:

> אמר רבי יונה כתיב לכן אחלק לו ברבים ואת עצומים יחלק שלל (ישעיהו נג, יב) זה רבי עקיבה שהתקין מדרש הלכות והגדות, ויש אומרים אלו אנשי כנסת הגדולה, מה שהתקין זה כללין ופרטין. אמר רבי אבהו כתיב (דהי"א ב, נה) משפחות סופרים יושבי יעבץ, מה תלמוד לומר סופרים, אלא שעשו את התורה ספורות ספורות - חמשה לא יתרומו (תרומות פ"א מ"א), חמשה דברים חייבין בחלה (חלה פ"א מ"א), חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן (יבמות פ"א מ"א), שלשים ושש כריתות בתורה (כריתות פ"א מ"א), שלשה עשר דבר בנבלת העוף הטהור (טהרות פ"א מ"א), ארבע אבות נזיקין (ב"ק פ"א מ"א), אבות מלאכות ארבעים חסר אחת (שבת פ"ז מ"ב), אמר רבי אחא כתיב (עזרא ז, יא) לעזרא הכהן הסופר מה תלמוד לומר סופר אלא כשם שהיה סופר בדברי תורה כך היה סופר בדברי חכמים.

עזרא הכהן היה סופר מהיר (עזרא ז, ו), ומכונה בפי ארתחשסתא מלך מלכיא 'ספר דתא די אלה שמיא' (עז' ז, יב, כא), והוא שגם הכין לבבו לדרוש את תורת ה' (עז' ז, י), וזכה שנשתנה הכתב על ידו, שעד ימיו נכתבה התורה בכתב עברי, והוא שינה אותה לכתב אשורי. מה היה בראשונה, שנוי במחלוקת של תנאים במסכת סנהדרין (כא ע"א).

במקרא מצאנו כמה שמכונים בתואר 'סופר': שריה הסופר (שמו"ב ח, יז), שבנא הסופר (ישע' לו, כב), צדוק הסופר (נח' יג, יג), שושא סופר (דהי"א יח, טז), שמעיה בן נתנאל הסופר (דהי"א כד, ו), יהונתן דוד דויד איש מבין וסופר (דהי"א כז, לב), סופר המלך (דהי"ב כד, יא, יעואל הסופר (דהי"ב כו, יא), שפן הסופר (דהי"ב לד, טו, יח, כ), ובכלל הסופרים היו מהלויים (דהי"ב לב, יג) על אף שבזמנים קדומים נשתבח שבט אחר בתפקיד זה (שופטים ה יד): וּמִזְּבוּלֹן מֹשְׁכִים בְּשֵׁבֶט סֹפֵר.

צירופים שונים נצטרפו לתואר זה, במשנה נזכרת 'חכמת הסופרים' שתתקלקל בעקבתא דמשיחא (סוטה ט, טו, פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פיסקא ה - החדש

הזה). יונתן בן עוזיאל מתרגם בביטוי זה 'נביא', כהן ונביא (ישע' כח, ז) תורגם: כהנא וספר.

במובן של מפרשי המקרא ומדקדקים באותיותיו, הובא בקידושין (ל ע"א):

> לפיכך נקראו ראשונים סופרים - שהיו סופרים כל האותיות שבתורה, שהיו אומרים: וא"ו (ויקרא יא) דגחון - חציין של אותיות של ס"ת, (ויקרא י) דרש דרש - חציין של תיבות, (ויקרא יג) והתגלח - של פסוקים, (תהלים פ) יכרסמנה חזיר מיער - ע"ן דיער חציין של תהלים, (תהלים עח) והוא רחום יכפר עון - חציו דפסוקים.

המונח 'דקדוקי סופרים', הוא כנראה רחב יותר ומקיף יותר מאשר ידיעה בנוסח התורה בלבד, וכפי שהכלילו זאת בתורה שבעל פה, בכלל כל מה שנמסר למשה בסיני, וכמו שאמרו במגילה יט ע"ב:

> ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב (דברים ט) ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר - מלמד שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, ומה שהסופרים עתידין לחדש, ומאי ניהו - מקרא מגילה. (וכ"ה במקבילה ירוש' חגיגה פ"א ה"ח, עו טור ד).

בדומה לזה גם 'תיקוני סופרים', היינו שינויים ששינו הסופרים בנוסח התורה, או שהיה להם בקבלה, שכך כינה הכתוב מפני טעמים שבכבוד שמים, וכמו שאמר רבי יהושע בן לוי: 'כל הנוגע בהם כנוגע בבבת עינו (זכריה ב, יב) ר' יהושע בן לוי אמר תיקון סופרים הוא, ביו"ד היה כתוב' (שמות רבה יג, א).

ומעין זה בבראשית רבה (לט, ז מהדורת תיאודור-אלבק 505): 'ואברהם עודנו עומד לפני ה' (בראשית יח, כב), אמר ר' סימון תיקון סופרים הוא זה, שכינה ממתנת לאברהם'. ובמפורש אמרו כך בתנחומא (ורשא, פרשת בשלח סימן טז):

> וכתיב (תהלים קלט) הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממך אתקוטט, מפני מה תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי וכה"א כי הנוגע בכם נוגע בבבת עינו (זכריה ב) עיני היה לו לומר אלא שכנהו הכתוב כלומר כביכול כלפי מעלן וכנהו הכתוב שהוא תיקון סופרים אנשי כנסת הגדולה.

אמנם נחלקו בדבר ראשונים ואחרונים, ואך נפלו ספיקות בנוסח התנחומא[47]. וכנראה שייכים לזה גם המונחים: 'מקרא סופרים', ו'עיטור סופרים', כבגמרא מגילה (לז ע"ב):

---

47 ראה ר"ש ליברמן, יוונית ויוונות בא"י, תשכ"ג, 'תיקוני סופרים' עמ' 170-177.

> קסבר: (שכר) פיסוק טעמים דאורייתא הוא, דא"ר איקא בר אבין אמר רב חננאל אמר רב, מ"ד: (נחמיה ח) ויקראו בספר תורת האלהים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא? ויקראו בספר תורת האלהים - זה מקרא, מפורש - זה תרגום, ושום שכל - אלו הפסוקים, ויבינו במקרא - זה פיסוק טעמים, ואמרי לה: אלו המסורות. אמר רבי יצחק: מקרא סופרים, ועיטור סופרים, וקריין ולא כתיבן, וכתיבן ולא קריין - הלכה למשה מסיני. מקרא סופרים: ארץ, שמים, מצרים. עיטור סופרים: (בראשית יח) אחר תעבורו, (בראשית כד) אחר תלך, (במדבר לא) אחר תאסף, (תהלים סח) קדמו שרים אחר נוגנים, (תהלים לו) צדקתך כהררי אל. קריין ולא כתיבן: (שמואל ב' ח) פרת דבלכתו (שמו"ב טז) איש דכאשר ישאל איש בדבר האלהים, (ירמיהו לא) באים דנבנתה, (ירמיהו נ) לה דפליטה, (רות ב) את דהגד הוגד, (רות ג) אלי דהגורן, (רות ג) אלי דהשעורים, הלין קריין ולא כתבן. וכתבן ולא קריין: (מלכים ב' ה) נא דיסלח (דברים ו) זאת דהמצוה, (ירמיהו נא) ידרוך דהדורך (יחזקאל מח) חמש דפאת נגב אם (רות ג) דכי גואל, הלין כתבן ולא קריין. אמר רב אחא בר אדא.

במובן של מורים ומלמדים מצאנו בויקרא רבה (וילנא) (פרשת צו פרשה ט): ושם דרך אלו סופרים ומשנים שהן מלמדין את התינוקות באמונה. ובמובן חכמים שמחדשים הלכות מצאנו במשנה כלים (פי"ג מ"ז): ועל כולן אמר ר' יהושע דבר חדוש חדשו סופרים ואין לי מה אשיב. (וכן בתוספתא מסכת טבול יום (צוקרמאנדל) פ"ב: ועל כולן אמר ר' יהשע דבר חדש שחידשו סופרים ואין לי מה אשיב, ובירושלמי (עירובין פ"ה ה"א, כב טור ג): שער חדש ששם חידשו סופרים את ההלכה.

וצרף לכאן גם הביטוי 'כותבי ספרים' הנזכר לא מעט, ו'מגיהי ספרים'. על הכותבים ידענו שאנשי כנסת הגדולה התפללו עליהם שלא יעשירו, פן יחדלו ממלאכתם, ומצד שני מזהירים אותם שיעשו מלאכתם באמונה ובקפדנות, וכך בתוספתא (ביכורים (ליברמן) פ"ב הט"ו):

> המוכר ספר תורה אינו רואה סימן ברכה לעולם כותבי ספרים תפלין ומזוזות הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העסוקין לשם גבוה אינן רואין סימן ברכה לעולם ואם היו עסוקין לשם שמים הרי הן בכלל ברכה.

ועל 'מגיהי ספרים' שבירושלים אמרו (כתובות קו ע"ב) שהיו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, אך לא ברור אם הם מגיהי הספרים של העזרה, או שהגיהו ספרים לכל דורש.

'דברי סופרים'

המונח הרווח ביותר שהוא ממושגי היסוד של ההלכה והתושבע"פ הוא 'דברי סופרים', המופיע לרוב כניגוד לדברי תורה, היינו התושבע"פ לעומת התורה שבכתב, אך גם בזה אין התחומים ברורים ואין הגדרות חדות וחותכות, מה הם 'דברי סופרים', והאם הם תמיד בדרגה של 'דרבנן'. השאלה שעוררה דיונים רבים מאוד היא שימושו של הרמב"ם במונח זה ואיך הגדירו. הרמב"ם (הל' אישות פ"ג ה"כ) מכנה קידושי כסף, קידושין מדברי סופרים, שכן צורת קידושין זו לא נזכרה בפירוש בתורה ונלמדה ע"י החכמים באחת המידות שהתורה נדרשת בהן, אם כי גם קניין שטר אינו מפורש ממש בכתוב. וכבר עסקו בפירוש דבריו אלו, בנו רבי אברהם, והראשונים עד רבי יוסף קארו, ורבים מהאחרונים עד ימינו, והדברים נאספו וסודרו בספר מיוחד, שחיבר ר"י נויבויאר, הרמב"ם על דברי סופרים (תשי"ז).

בעיקר הדבר יש לרמב"ם שיטה מיוחדת, שבפועל כל האיסורים שמדברי סופרים או הקרויים מדרבנן, הם גם אסורים מן התורה, בלאו של 'לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך', ועל מצוות עשה של 'ועשית ככל אשר יורוך', ולפי החלוקה המיוחדת של כלל התורה שבע"פ, ראה להלן פרק ג. ועל כך חלק בתוקף הרמב"ן, וכן השיגו עליו ראשונים אחרים, וראה בנספח לפרק זה.

משנה, מדרש, תלמוד

על אף המשמעויות המסוימות שבכל ביטוי מאלו, מצוי בלשון חז"ל, שאלו מונחים המציינים את תורה שבעל פה כולה. כשתיארו בתלמוד את לימודו של משה רבנו עם אהרן ועם זקני ישראל, אמרו: כיצד סדר משנה... (עירובין נד ע"ב), ומובנה תורה שבעל פה כולה על כל סוגיה. ר' יהושע ב"ר נחמיה למד מהכתוב (משלי כבכ ז): הלא כתבתי לך שלישים – תורה משולשת – תורה נביאים וכתובים, משנה משולשת – תלמוד, הלכות ואגדות (ראה בספר ערכי משנה, תנאים, עמ' 85).

בפרטי המונחים הללו מצאנו הגדרות ומשמעויות שונות, ונחלקו בדבר בסוגיית הגמרא בברכות (יא ע"ב):

> אמר רב יהודה אמר שמואל: השכים לשנות, עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך, משקרא קריאת שמע אינו צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה. אמר רב הונא: למקרא - צריך לברך, ולמדרש - אינו צריך לברך; ורבי אלעזר אמר: למקרא ולמדרש - צריך לברך, למשנה - אינו צריך לברך; ורבי יוחנן אמר: אף למשנה נמי צריך לברך, [אבל לתלמוד אינו צריך לברך]. ורבא אמר: אף לתלמוד

צריך (לחזור ולברך) [לברך]; דאמר רב חייא בר אשי: זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב לתנויי פרקין בספרא דבי רב, הוה מקדים וקא משי ידיה ובריך[48].

'תורה שבעל פה' – זמנה

שני צדדים בטוחים והכרחיים לשאלת זמנה של תורה שבעל פה: מצד אחד, לא יתכן שהתורה שבעל פה לא ניתנה בסיני יחד עם תורה שבכתב, וכפי שהאריכו להסביר בטעמים מוכחים ומשכנעים, שאי אפשר שהתורה הזו, כפי שהיא לפנינו, תהיה מערכת של ציוויים ומצוות שמוטלים על האדם לקיימם, שהלא מרבית הציוויים שבה אינם מובנים כלל ואינם מוגדרים לפרטיהם, והכיצד ידע אדם כיצד מייצרים 'טוטפות', כיצד קובעים את 'החודש הזה לכם ראש חדשים' (שמות יב, ב), וכיצד יקיימו את 'וזבחת... כאשר ציויתך' (דברים יב, כא), ומה כלול במסגרת של 'לא תעשה כל מלאכה' בשבת. וכך הן כמעט כל המצוות.

מן הצד השני, ברור שאנו מתייחסים לתורה שבעל פה במימד היסטורי מוגדר, ואף על פי שישנם מאמרים בחז"ל המורים שהכל נאמר למשה בסיני, הרי שאנו מייחסים כל מאמר, כל תקנה, כל גזרה, כל מנהג, כל פסק הלכה, לאדם מסוים שפעל בזמן היסטורי, ושחלק ניכר בתורה שבעל פה הוא פרי שכלם של חכמינו ז"ל בכל הדורות, וכפי שכתב הרמב"ם על חלק הדרשות והפירושים של חז"ל, שלמדום מפי דעתם באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן ושנראה להם שכך הוא, גם על פי ההנהגה הטבעית בעולם, וכן שהחלק המוגדר 'סייג לתורה', שהם התקנות, הגזרות והמנהגים, הם בלי ספק נתונים במסגרת היסטורית של מקום וזמן, ונעשו 'לפי מה שהשעה צריכה' כדברי הרמב"ם.

לצורך בירורה של שאלה זו, יש כמובן להגדיר היטב את חלקי תורה שבעל פה, וכפי שהבאנו על פי הרמב"ם, וכמו שיתבאר להלן פרק ג, עיקרי יסוד. יחד עם זאת, אנו מוצאים שמייחסים את ראשית התורה שבעל פה - והכוונה לאותו חלק שנמסר ונשמר בידינו - לראשית תקופת בית שני, ולאחר סוף תקופת המקרא וסוף תקופת הנבואה. יש שמציינים את אנשי כנסת הגדולה כאבות התורה שבעל פה, ויש שמכנים את רבי עקיבא כאבי התורה שבעל פה. אם כי מאמרי הלכה ממש שבידינו תחילתם בראשית תקופת הזוגות, בתקופת החשמונאים, מפי ראשוני הזוגות יוסי בן יועזר איש כפר צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים. אולי הכוונה בכך שמאז מגיעים

48 סוגיה זו נחקרה בגרסאותיה ובפירושיה יפה ע"י א' רוזנטל, 'תורה שבעל פה ותורה מסיני – הלכה ומעשה', מחקרי תלמוד, ב, תשנ"ג, עמ' 448-489.

לידינו מאמרי הלכה מגובשים ומסודרים באופן ספרותי, שנשמרו ונמסרו בנוסח קבוע, עד שנקבעו במשנה ובשאר ספרי התנאים, ולאחר מכן בספרי האמוראים.

כמו כן הרחבנו לעיל בהבחנה שבין המישור המציאותי הריאלי בעולמנו, שניתנה התורה כתורת חיים בו, ובין המישור העל-טבעי, השמימי-אלוהי, העל-אנושי, שבו פועלים חוקים אחרים, ובו אפשריים דברים שלפי מושגינו האנושיים הם נמנעים או בלתי אפשריים, כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי אמר ה'.

הגדרה לתורה שבעל פה, לזמנה, ולהתקשרותה עם תקופת הנבואה ועם שאלת תחילת כתיבת התורה בעל פה, מצויה משמו של רב סעדיה גאון בוויכוחו עם הקראים. הקטע מדבריו לא הגיע אלינו ממקורו (כנראה בספר הגלוי), והוא מצוטט בספרי הקראים, המתפלמסים עמו[49]:

...ודעתו היא שהסבה שהכריחה אותם לחַבְּרה היא שאחרי שפסקו מהם הנביאים וראו את עצמם מפוזרים חששו פן תשכח הקבלה, ושמו בטחונם על הכתוב (הרכבי הוסיף כאן: [בספר], ומן המקור הערבי משמע שלא הייתה מילה זו בשני כה"י). לכן אספו את כלל הדעות הנשמרות (הוספת הרכבי כנ"ל: [בזכרון]) וכתבוהו וקראוהו בשם משנה (במקור הערבי: '... ואמנו עליה אלמכתוב פגמעו גמיע מעאניה אלמחפוטה ואתבתוה ואסמוה משנה')[50] וכן: 'כי הדעת לא יתעיב כי יכשר [ל]ד' לצות לעבדיו מצות ק' ויצוה לנביאו שיכתוב (כ') [נ'] וישימו בפיהם לנ' האחרים ולא שיכתבו, כמו שיכשר לצות מצות ולא יכתבו כל עיקר, והלא תראה כי אבותינו הרבים [מעידים] אשר כל המצות היו מקודם ולא נכתבו, באו החכמים אשר שמעו מן הנביאים כתבו אותם מצווי הנביאים. הלא דבר ד' לאבותינו י' הדברים שהם כלל כל המצות ושב עוד וכתב לנו כל המצות. כן משנה ותלמוד היו מקודם ושבו וכתבום'[51].

כאמור, הטיל הר"ש אברמסון ספק רב בדיוק התרגום והפירוש של כל דברי רס"ג שהובאו כראיות לכאורה, ולדבריו אין מדברי רס"ג כל ראיה שסבור היה שבראשית

49 קטע מדברים אלו הובא לעיל ליד הערה 2.

50 הרכבי, השריד והפליט מספרי רס"ג, זכרון לראשונים ה (תרנ"ב) עמ' קצד-קצה. וראה מאמרו של ר"ש אברמסון, 'כתיבת המשנה (על דעת גאונים וראשונים)', ספר זיכרון לכב' ח"ה בן ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 27-52, שפירש דברים אלו.

51 ליקוטי קדמוניות, נספחים צד 94, ועוד מקומות מדברי רס"ג הובאו כראיות לכך. ועיין בדברי רב"מ לוין, מבוא לאיגרת רש"ג, ה ע"א - ז ע"ב.

ימי כנה"ג החלו לכתוב את המשנה[52], אם כי הרעיון העיקרי אצלו הוא הקשר הרצוף בין תקופת המקרא והנבואה לתקופת התושבע"פ, המשנה ודברי הסופרים.

דיון בשאלת ראשיתה של התורה שבעל פה, ומדוע החומר שבידינו עיקרו ורובו הוא מסוף תקופת התנאים, ומיעוט קטן מראשית תקופת הזוגות, כנזכר לעיל, מצוי באיגרת רב שרירא גאון, שמשיב על השאלות והטענות בעניין זה. וממנו גם בשאר הראשונים.

באיגרת מובאת הטענה:

> שאלת רבני קירואן... וששאלתם כיצד נכתבה המשנה, אם אנשי כנסת הגדולה התחילו לכתבה וכתבו מקצתה חכמי כל דור ודור, עד שבא רבי וחתמה, הרי רובה סתמא היא, [רוצה לומר ברוב המאמרים לא נתפרש שם האומר] וסתם מתניתין רבי מאיר [רוצה לומר שרבי ערך את משנתו על יסוד משנת רבי מאיר, ולא שהוא האומר של הדברים הלא מפורשים]. ורוב חכמי התלמוד ששמותם מפורשים בה: רבי מאיר ור' יהודה ור' יוסי ור' שמעון, וכלם תלמידי ר' עקיבא הם [והם היו לאחר החורבן, כלומר בסוף המאה הראשונה למניין העמים]. והכללות שלמדונו רז"ל (עירובין מו ע"ב) הלכה כר' עקיבה מחבירו וכר' יוסי מחבירו [ורבי מחבירו]. וכלן היו בסוף בית שני, מאי טעמא שבקו רבנן קמאי רובא לבתראי [מה הטעם שהניחו החכמים הקדומים את הרוב לחכמים המאוחרים], וכ"ש אם לא נכתב כלום מן המשנה עד סוף ימיו של רבי.

מסתבר שרבני קירואן שאלו זאת משום שזו הייתה טענה שהיה עליהם להתמודד עמה בוויכוחים עם מפקפקים[53]. רש"ג בתשובתו מתאר את סדר השתלשלות התורה שבעל פה, והכל כדי להבהיר את הסברו לכך שאין כאן 'שבקו קמאי לבתראי', כלומר שדברים אלו לא עסקו בהם הקדמונים והשאירו את גילוֵם לאחרונים. עם זאת הוא

---

52 ראה מאמרו שצוין לעיל הערה 50. בס' המפתח לר"נ גאון, הוצאת מכון לב שמח, ירושלים תש"ן, עמ' י, הע' 68, הובא הקטע הראשון הנ"ל מדברי רס"ג להוכיח את דעתו שנכתבה המשנה, על פי המילים הללו (שניתנו שם בהדגשה) שכאמור נוספו מידי הרכבי! וכן שם מאיגרת רש"ג, הע' 18 (ושם הוקפה רק המילה בזכרון), ומשום מה ובלא כל הצדקה השתמשו רק בנוסח 'הספרדי' המאוחר. אם כך ואם כך, מסתבר שהדיון הוא על משנה רשמית שנכתבה או לא נכתבה, אך לא על כתיבות פרטיות. וראה מ"ש ר"ש ליברמן, יוונית ויוונות בא"י, עמ' 213-224. הדיון בדברי אגרש"ג, בהוצאה החדשה, ירושלים תשנ"ח, מבוא עמ' 3-4, ושם עמ' 95 ועמ' 97, לא יצא מכלל פלפול בעלמא.

53 קשה לזהות חוגים אלו. רב"מ לוין הרחיב והראה לתשובות נוספות שהופנו לקהילה זו, שעניינם שאלות וטענות של הקראים. מנגד יש טוענים (כגון מ' בן ששון בספרו על הקהילות היהודיות בצפון אפריקה – קירואן), כי לא ידוע על פעילות של קראים בצפון אפריקה בתקופת רב שרירא גאון.

גם מעיר על דברים שהשאירו הקדמונים מקום לאחרונים להתגדר בו, כלשון הידוע בתלמוד, לגבי רב שֵׁבָא לבבל, מצא בקעה להתגדר בה, היינו לקבוע בה גדרים חדשים, ועם זאת הוא עצמו מתגדר בהם. וכך כותב רש"ג, באיגרת התשובה, בדילוגים:

ד. ודקא אמריתו מאי טעמא שבקו קמאי רובה לבתראי. לא שבקו קמאי רובה לבתראי אלא כולהון מילי דקמאי גרסי וטעמיהון מתני...[54]

ה. והכי הויא מילתא דראשונים לא אתידעו שמהתהון אלא שמותם של נשיאים ושל אבות ב"ד בלבד, משום דלא הוה מחלוקת ביניהון אלא כל טעמי דאורייתא הווי ידעין להון ידיעה ברורה. ותלמודא נמי הוו ידעי להון ידיעה ברורה והויות ודקדוקים במשנתן על כל דבר ודבר[55].

ו. וכמה דהוה בית המקדש קיים כל חד וחד מרבוותא הוה מגמר להו לתלמידי טעמי אוריתא ודמשנה ודתלמוד, במילי דמחבר להון בשעתיה ומורו לתלמידייהו כי היכי דחזי. והות נפישת חכמה ולא הוו צריכין לטרחי אחריני. וההיא פלוגתא דסמיכה בלחוד (חגיגה טז ע"א) היא דהות ביניהון...[56]

ז. וכיון דחרב בית מקדש ואזלו לביתר, וחרב נמי ביתר ואתבדרו רבנן לכל צד. ומשום הנך מהומות ושמדים ושבושים שהיו באותו זמן, לא שמשו התלמידים כל צרכן ונפישו מחלוקות...[57]

וזמן חשוב היה שהוא אחר שקיטתן מחורבן הבית ובאותו זמן ישבו לאחוז הלכותיהם שהיו כאלו אבדות בשגוש והשמד ומחלוקת בית שמאי ובית הילל.

---

54 תרגום: ד. ושאמרתם מה הטעם שהקדמונים השאירו את רובה לאחרונים. לא השאירו הקדמונים את רובה לאחרונים אלא כולם את דברי הקדמונים היו גורסים ואת פירושיהם היו מַשְׁנִים...]

55 תרגום: ה. וכך היה הדבר. דברי הראשונים לא נודעו בשמותיהם, ורק שמותם של הנשיאים ושל אבות בתי הדין בלבד, משום שלא הייתה מחלוקת ביניהם, אלא כל פירושי התורה היו ידועים להם בידיעה ברורה. והתלמוד גם כן היו הם יודעים ידיעה ברורה, והוויות ודקדוקים במשנתן על כל דבר ודבר.

56 תרגום: ו. וכל זמן שבית המקדש היה קיים כל אחד ואחד מרבותינו היה מלמד את תלמידיו פירושי התורה והמשנה והתלמוד, בדברים שהיה מחבר אותם באותה שעה, ומלמדים את תלמידיהם כראוי. והייתה החכמה מרובה ולא היו צריכים להיעזר בדברים נוספים. ורק המחלוקת על הסמיכה בלבד היא שהייתה ביניהם...

57 תרגום: ז. וכיוון שחרב בית המקדש והלכו לביתר, וחרבה ביתר גם כן ונתפזרו החכמים לכל צד. ומשום אלו המהומות והשמדים והשיבושים שהיו באותו זמן, לא שימשו התלמידים כל צרכן ונתרבו מחלוקות...

והוו נפישי רבנן בההוא עדנא, מנהון איכא רבוותא דאית להו ספסלי בית מדרשא ויתבו בהו, ומנהון איכא רבנן אחריני דיתבו קדמיהון...[58]

ובכל השנים האלו נתפרשו כל ההלכות שהיו תלויות בכל המדרשות מפחדי ההפסד גדול שהיה בחרבן הבית והספקות שהיו להם באותן המהומות. וכל החלוקות שנולדו בג׳ דורות הללו נפסקה הלכה בהם, ונודעו ביניהם דברי היחידים ודברי המרובים בתר דטרחי רבנן בהו טרחי נפישי, ודקו בהא דוקא דבתר דוקא ודקדקו הרבה וכל השמועות והמשניות לתקנן. ולא הוסיפו על מימרא דקמאי מאנשי כנסת הגדולה, אלא טרחו טרחי נפישי ודקו דקדוקי רברבי עד דאסיקו מאי דהוו אמרין הנך ראשונים ומאי דהוו עבדין עד דאפשיטו להון כל ספקי דאית להו[59].

כ. ושקטו רבנן ביומי דרבי מכל שמדא משום רחמנותא דאיכא בין אנטונינוס ורבי. ואסכים לתרוצי הלכתא כי היכי דלגרסי רבנן כלהו פה אחד ולשון אחד, ולא ליגרוס כל חד וחד לישנא לנפשיה, משום דהנך ראשונים דקמי חרבן הבית לא אצטריכו להכי, הואיל ותורה שבעל פה הוא ולא אתמרו טעמיהו בדברים ידועים כגון תורה דכתיבא, אלא ידעי וגמרי טעמי בלבבהון וכל חד וחד מגמר להו ולתלמידיה כאדם המספר לחברו ומלמדו באיזה לשון שירצה[60].

ל. על הדין ארחא תרצינהו ר׳ לשתא סדרי משנה, ולאו דשבקו קמאי רובא לבתראי, אלא קמאי לא הוו צריכי לחבורי, ומילי דמגרסן על פה אינון, וכל חד וחד מרבנן ידעי להו בקבלה ולא הוו צריכי לחבורינהו ולמכתב ביניהו. עד

58 תרגום: וזמן... והיו חכמים רבים באותם הזמן, מהם היו חכמים שיש להם ספסלי בית המדרש וישבו בהם, ומהם חכמים אחרים שישבו לפניהם...

59 תרגום: ובכל... המרובים אחר שהטריחו עצמם החכמים בהם טרחה מרובה, ועיינו בהם דיוק אחר דיוק ודקדקו הרבה... ולא הוסיפו על מאמרי הקדמונים מאנשי כנסת הגדולה, אלא טרחו טרחות הרבה ועיינו בדקדוקים גדולים עד שהעלו מה שהיו הראשונים אומרים ומה שהיו עושים עד שנפשטו להם כל ספקות שיש להם.

60 תרגום: כ. ונחו החכמים בימי רבי מכל השמד מפני האהבה שבין אנטונינוס ורבי. והחליט לסדר משנה כדי שיגרסו החכמים כולם בפה אחד ובלשון אחת, ולא שיגרוס כל אחד ואחד לשון לעצמו. מפני שהראשונים שקודם חורבן הבית לא הוצרכו לכך, הואיל ותורה שבעל פה היא, ולא נאמרו הפירושים בדברים ידועים כגון תורה הכתובה, אלא יודעים היו ולמדו את הפירושים בלבם וכל אחד ואחד לומד אותם ומלמדם לתלמידיו כאדם...

דחריב ב"ה וקמו תלמידיהון דהנך קמאי דלא הוו ידעי כותהון והוו צריכין לחבורי.[61]

אין נראה שכוונת רש"ג לומר שלפני שהועלתה תורה שבעל פה על הכתב לא שלטה כלל שכחה, הכל היה שמור בזיכרונם, ואף לא נולדו כלל ספקות ושאלות והכל היה נהיר וברור בתכלית. והלא התלמוד מתאר כי כבר בימי אבלו של משה רבע"ה נשתכחו כמה אלפי הלכות, ולא יכלו לקבלן עוד, שכבר ניתנה תורה, ולהודיע אותן מחדש מן השמים אי אפשר, והקב"ה אומר ליהושע: 'להחזירן אי אפשר, צא וטורדן במלחמה...'. ושוב נאמר על ההלכות שנשתכחו, ובא עתניאל בן קנז והחזירן בפלפולו, רוצה לומר, אין הם מן השמים ומסיני, אלא בגדר 'נשתכחו וחזרו וייסדום', ונעשו כתורה שבעל פה, שמתחדשת מפי חכמים ועל דעתם.

נראה יותר שכוונת רש"ג היא שמעתה ואילך, דִּבְרֵי חֲכָמִים כַּדָּרְבֹנוֹת וּכְמַשְׁמְרוֹת נְטוּעִים בַּעֲלֵי אֲסֻפוֹת נִתְּנוּ מֵרֹעֶה אֶחָד (קהלת יב, יא). רוצה לומר, הסמכות ניתנה בידי חכמים, מפרשי התורה ומוסריה, ושִׂכלם, לבם ומידותיהם הם הם התורה, ומה שיורו היא ההוראה, ומה שהם יודעים הוא מה שנצרך לדורות. על דרך מה שנאמר על הנבואה: זו שהוצרכה לדורות נכתבה וזו שלא הוצרכה לא נכתבה[62]. ואף כאן, הלכה שהייתה ידועה לחכמים היא שהוצרכה לדורות, ומה שנשכח - לא היה בו עוד צורך, עד שהיו מהם שחזרו ונתייסדו מחדש.

רבנו המאירי, בהקדמתו לפירושו בית הבחירה למסכת אבות, שהיא ספר היסטוריה לתולדות ישראל למן אדם הראשון עד לימיו שלו, ימי סיימו החיבור בשנת ה'ס (1300), כתב בין השאר את תולדות ימי הבית השני, והתקופה שהוא מתאר היא מאז ימי אנשי כנסת הגדולה, שהיא ראשית ימי המשנה, כפי שעולה ממשנת אבות[63].

והוא היה ע"ה מוסר התורה וסודותיה ופיקודיה וגנזיה, לאהרן ולאלעזר ולפנחס ויהושע ולזקנים הנאמ' עליהם (במדבר יא, טז): אספה לי ע' איש

---

61 תרגום: ל. על זה הדרך סידר רבי את ששת סדרי המשנה. ולא שהשאירו הקדמונים את רובה למאוחרים, אלא הקדמונים לא היו צריכים לחיבורים, ודברים שגורסים אותם בעל פה הם, וכל אחד ואחד מהחכמים ידע אותם בקבלה ולא היו צריכים לחברם ולכתוב ביניהם. עד שחרב בית המקדש וקמו התלמידים של אותם קדמונים שלא ידעו כמותם והוצרכו לחיבורים...

62 מגילה יד ע"א.

63 סדר הקבלה, מהדורה חדשה שהוצאתי ע"פ כ"י, עם מבוא, נוסחאות ביאורים והערות, הדפסה ראשונה, תשנ"ב, עמ' 30-37.

מזקני ישראל, ולכל העם. והוא מה שאמרו רבותי' ז"ל במסכת עירובין (נד ע"ב) כיצד סדר משנה וכו'. והעולה מדבריהם הוא שמשה רבי' ע"ה היה מקבל את המצוה עם כל פירושיה ועניניה. והיה כותב במצות [ד'] עיקר המצוה ועצמותה בתורה שבכתב, וביאוריה היה מלמד על פה, והוא ענין תורה שבעל פה.

כמ' שאומ' דרך משל, משה ע"ה כתב בתורה עיקר מצות הסוכה והוא ענין בסוכות תשבו (ויקרא כג, מב). אבל ענין למעלה מכ' אמה ולמטה מי' טפחים. ושיעור האורך והרוחב, והחיוב והפטור, וגוד ולבוד. ודופן עקומה. ובמה מסככין ובמה אין מסככין, וכיוצא באלו, היה מלמד על פה. כלומ' הקב"ה צוה בסוכה ואין סוכה אלא בדרך זה. וכן בכולם.

...יהושע, כבר ידעת שלא היה זז מתוך האהל, וכבר שמעה הוא ד' פעמים ממשה. וכן פנחס היה עם בני אהרן. ובעת זקנותו והביט לאחריתו בקרוב קץ אנושותו, מסר סודות התורה והליכותיה עם כל עניני תורה שבעל פה ליהושע.

...ויהושע היה להם לראש ולקצין ולמנהיג, מדריכם בחיים ומלמדם להועיל. ובבא עתו, גם הוא מסרה לזקנים... שהיו בימיו שנשארו אחריו... לא נודע לנו מספרם ולא ענינם. אלא שעתניאל בן קנז היה מהראשונים, והיה בזמן יהושע והיה מופלג בדורו עד מאד. דרך הפלגה אמרו במסכת תמורה (טז ע"א) אלף וז' מאות קלין וחמורין וגזירות שוות ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה, וכולם השיבם עתניאל בן קנז מפלפולו.

והולך המאירי ומונה את כל ראשי הדורות מקבלי התורה ומוסריה, בדומה לרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה, עד סוף מלכי ישראל, ובסופם ציין שלאחר זרובבל לא נמצא מושל במלוכה, 'אבל שנמשכה המעלה דור אחר דור בראשי הגליות הוחזקו מזרעם, משרש מעלתם מדרך הקבלה חזקה ואמתית, עוד עליהם בחזקת הקבלה הנזכרת גדולי נשיאינו בנרבונה'.

לאחר מכן ציין לזמן חורבן הבית הראשון וגלות בבל, את סילוק השכינה מישראל, היינו ביטול הנבואה. ואז, בימי אנשי כנסת הגדולה חל השינוי בתורה שבעל פה, שעד אז נמסרה רק בעל פה ולא הייתה כתובה, רק תורה שבכתב והנבואות. ובימים אלו הוחל בכתיבה פרטית 'והיו כותבין כל א' לעצמו מה ששמע מרבו', וזו על פי דברי הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה: 'אלא בכל דור ודור, ראש בעת דין או נביא שיהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו... וכן כל אחד

ואחד כותב לעצמו כפי כוחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע מדברים שנתחדשו...״[64].

המהפכה בעולם ובישראל (נבואה וע״ז - ביטול הנבואה ועליית השכל)

רעיון מעניין הועלה על ידי רבי נתן מברסלב, תלמידו המובהק של ר׳ נחמן מברסלב, בהבנת השינויים הגדולים שחלו בדפוסי המחשבה וההתנהגות בעולם בתקופות שונות. בספרו ליקוטי הלכות, הל׳ ברכות השחר סי׳ ה אות עז, דף צו כתב:

> והנה בימים הראשונים בדורות הקודמים של משה רבינו והנביאים שלאחריו היתה התגלות אלוקותו ית׳ מאד ע״י הנבואה ורוח הקודש, והמופתים הנוראים שלהם. על כן את זה לעומת זה עשה אלקים שגם הכרוכים אחר תאוות עוה״ז היו יכולים לעשות איזה מופתים קטנים ע״י כישוף ושמות הטומאה כדי שיהיה בחירה וכנ״ל. אבל אחר חורבן בית שני והנבואה כבר פסקה מישראל ואותותינו לא ראינו ואין עוד נביא. על כן נתן השי״ת כוח לאנשי כנסת הגדולה...

וכן העלה רעיון זה ר׳ צדוק הכהן מלובלין, פוקד עקרים (דפו״י עמ׳ כו), שמאז שביטלו אנשי כנסת הגדולה יצרא דע״ז (יומא סט ע״ב), נתבטל גם כן כוח העבודה זרה עצמה, ונמצא שזה לעומת זה עשה הא-להים, שכשם שבטלה הנבואה ונחלשו כוחות הקדושה, כך בטלה עבודה זרה ונחלשו כוחות הטומאה, היינו הכישוף, הקוסמים והמעוננים וכל מאחזי העיניים למיניהם, וכנגד זה ובמקום זה עלתה קרן השכל והחכמה בישראל ע״י מייסדי ומחוללי התושבע״פ ע״י ההתגלות השכלית ועוצמתה והרחבת גבולות הקדושה ע״י הכוחות השכליים של חכמי ישראל לדורותם, כן גם אצל אומות העולם, כשירדה קרנה של הטומאה וכל משרתיה ופועליה, עלתה קרן השכל והחכמה הטבעית וחקר העולם והמציאות הטבעית.

גם במקומות אחרים בספריו (מחשבות חרוץ, ועוד) הרחיב הרצ״כ לבאר שבזמן היוונים נתבטל כח הטומאה שהיו לחכמי קדם, על ידי חכמי יון, ובראשם אריסטו, שזלזלו בכל דבר שלא מוחש בחמישה חושים או נתפס בשכל, ועל ידי ביטולם את חכמת חכמי קדם נתבטל גם כוח הטומאה שהצליחו להשתמש בו חכמי קדם ע״י חכמתם.

---

64 יתכן, וכך סברו רבים, שכך הייתה דעת רב סעדיה גאון, בקטע ששרד מאחד מחיבוריו, אך פירושו לא ברור, וראה לעיל ליד הערות 49-52.

וז"ל בספרו מחשבת חרוץ (דפו"י דף עב ע"א):

> וכל זמן שהיתה הנבואה בישראל לדעת עתידות בדרך ידיעה מן השמים שלמעלה מהשגת אדם, היתה גם בהם ידיעה זו זה לעומת זה בידיעת האיצטגנינים וקוסמים ומכשפים שהם ג"כ ידיעות שלמעלה מחכמה מהשגת אדם. וכו' רק מצד ידיעת העתים בכוכבים ומזלות וכדומה כמעונן שמחשב עתים. וכן כל חכמת הקסם והכישוף הוא מצד פעולות שתחת הזמן ולמטה מן השמים וכו'. ומשאבדה עצה מבנים אז נסרחה חכמתם ג"כ. ובתחילת מלכות יון היתה הסתלקות הנבואה כמ"ש בסדר עולם. ואז היה יסוד חכמת תורה שבעל פה. וזה לעומת זה התחילה אז חכמת יונית ופילוסופיא שהכחישו האיצטגנינות והכישוף וכדומה חכמות שלמעלה משכל אנושי. דרק אצל בני ישראל חכמתם הוא השגת רוח הקודש ויוכלו להשיג עתידות גם כן דרך חכמה וברוח הקודש, וכו', וכל חכמתם הוא להשיג שיש חכמה למעלה משכל אנושי, ושכל השגתם אינו מצד השגת שכל אנושי כלל, ועל כן אצל בני ישראל החכמים הם יודעי העתים ג"כ, וכו' הוא ידיעת העת דרך איצטגנינות או עוננות שלמעלה מהשגת אדם, מה שאין כן אומות העולם...

וגם בספרו 'פרי צדיק' (וארא מאמר ח) כתב:

> והנה גלות מצרים היה הכנה לתורה שבכתב שהגיע זמנה להגלות, וכנגד זה היה חכמת מצרים שהיה בכישוף והתגלות מצד הקליפות דזה לעומת זה וכו', ובגלות בבל שהיו אז עוד נביאים אחרונים יחזקאל חגי זכריה ומלאכי ודניאל ובעלי רוח הקודש והיה אז זה לעומת זה חרטומים ופותרי חלומות ומודיעים עתידות מצד הקליפה. ואח"כ שפסקה הנבואה והגיע זמן התגלות תורה שבעל פה. וכמו שכתב בסדר עולם זוטא בשנת 3404 לבריאת העולם מתו חגי זכריה ומלאכי ופסקה נבואה מישראל. מכאן ואילך הט אזנך ושמע דברי חכמים. והיינו חכמים [חז"ל] המחדשים בשכלם בתורה שבעל פה וכו'. ואז התחילה חכמת יונית ע"י אריסטו, שכפרו [המאמינים בחכמתו] בכישוף והתגלות, וסמכו על שכלם והבנתם.

ואם תמצי לומר, אפשר שהרעיון רמוז קצת במשנה, ועל פי פירושו של הרמב"ם. המשנה מסדרת את סדר מקבלי התורה, למן 'משה קבל תורה מסיני'[65], ועד לאנשי כנסת הגדולה, ש'אמרו שלושה דברים: הוו מתונים בדין, העמידו תלמידים הרבה

---

65 ואולי אפשר לומר, שמשה קבל התורה **מסיני** ולא **בסיני**, ומסרה ליהושע, מסר ליהושע את הכוח למשוך את התורה מסיני. וכפי שנתבאר בתחילת פרק זה.

ועשו סייג לתורה' (אבות פ"א מ"א). כמו במשניות אחרות, שם, גם כאן יש קושי: כלום רק שלושה דברים בלבד אמרו אנשי כנסת הגדולה, והלא חכמים גדולים היו, ודברים הרבה אמרו, תיקנו וגזרו (לגבי שאר המשניות פירש הר"ע מברטנורא שם: 'אלא... שיש בהם קיום או מרגלא בפומייהו כמו בפ"א מ"ב ופ"ב מ"י'), ועוד שאין מדובר באיש אחד, אלא בקבוצה גדולה של חכמים ובתקופה ארוכה. וקשה לומר שכולם כאחד היה מרגלא בפומייהו, או שכולם השלימו עצמם וקנו להם מדות אלו עד שהזדהו עמם.

ואפשר לפרש שרמזו כאן לפעולתם של אנשי כנסת הגדולה בהנחת היסודות לתורה שבעל פה, על פי דברי הרמב"ם (הלכות ממרים פ"א), שעשה מהם ספורות ספורות, והעמיד את תורה שבעל פה כולה על שלושה עמודים: 'הוו מתונים בדין' - זהו חלק הדרשה על פי המידות שהתורה נדרשת בהן ('דין'); 'העמידו תלמידים הרבה' - זו המסורת והקבלה, שלהעברתה והתמדתה צריכים לתלמידים הרבה; 'ועשו סייג לתורה' - אלו הסייגות שפורטו לעיל[66].

66 וראה הדיון בזה להלן פ"ג והע' 18.

נספחים לפרק ב

א. 'הורונו מן השמים' (המשך הערה 2 בפרק זה)

ועיין ערוך לנר שם, שו"ת חתם סופר או"ח סי' רח ושו"ת בית שלמה או"ח ח"ב סי' קיב, והערת רב"מ לוין, איגרת רב שרירא גאון, מבוא, יב ע"ב, וראה עוד מה שציינו ר"ר מרגליות, שו"ת מן השמים, מבוא עמ' כז (הביא מבעלי הנפש לראב"ד סוף שער המים, הוצ' ר"י קאפח עמ' קיא: כך הראוני מן השמים, ובתמים דעים סי' נ ובפתיחה לפי' למס' עדיות, ושלושה מקומות בדברי הגאונים), ור"י טברסקי, בספרו על הראב"ד (באנגלית, תשכ"ב), עמ' 291-300, שאסף את הדעות בנידון, ובירר על-פי שכיחות הביטויים הללו בדברי הגאונים והראשונים שאין הכוונה לרוה"ק ממש, אלא כמליצה.

הר"ק כהנא, כניסה למקדש בזמן הזה, המעין ז, ב (תמוז תשכ"ז) עמ' 7 הע' 7, ורי"ח סופר, על הביטוי 'הופיע רוח הקודש בבית מדרשינו וביטויים דומים', המעין ח, ב (טבת תשכ"ח) עמ' 77-78, דנו אף הם בעניין זה, ולא ראו את דברי ר"י טברסקי. ריח"ס ציין לר"י פייבל, תולדות אדם ח"א פ"ט שפי' גם הוא שאין הכוונה לרוה"ק ממש, וציין למקומות נוספים כגון אלו בדברי הראב"ד.

לעניין הנאמר בס' 'כתוב שם' לראב"ד, הוצ' רמ"ז חסידה, תרצ"ד-תרצ"ז (ד"צ תשכ"ט) ר"ה עמ' לז: 'ואנחנו כבר נתגלה לנו מן השמים פירוש שמועה זו', ועוד שם עמ' לח: 'עד כאן הראונו מן השמים, והוא ראוי לסמוך עליו', סבר המהדיר של 'כתוב שם' לר"ה, ירושלים תשי"ז, סוס"י יז וסי' יח שהוא ראיה שמדובר ברוה"ק ממש, ואינו מוכרח כלל כמובן.

ריח"ס ציין לשישה עשר מקומות כגון אלו בדברי הגאונים שהשתמשו בביטוי זה, ומן הרשב"א הביא דוגמה אחת.

על פי בדיקה במחשב (בפרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר-אילן) ניתן לסכם כי הביטוי הזה נמצא בשו"ת הרשב"א חמישים ושש פעמים. כן ניתן להצביע על שכיחותו הרבה בדברי ראשונים ואחרונים. הביטוי הזה שכיח בשו"ת רגמ"ה, שו"ת רש"י, שו"ת הרמב"ם, שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, שו"ת הרא"ש, שו"ת הריטב"א, שו"ת הריב"ש, שו"ת התשב"ץ, שו"ת הרי"ד, שו"ת תרומת הדשן, שו"ת יכין ובועז, מהר"י מינץ, מהרי"ק, הרא"מ, הרד"ך, בנימין זאב, מהר"י בי רב, הרלב"ח, מהריב"ל (!), בית יוסף, המבי"ט, הרשד"ם, מהר"ם אלשיך, ר"ב אשכנזי, מהרש"ל, הרמ"א, דברי ריבת, מהרש"ך, מהר"ם גלאנטי, תורת אמת, מהריט"ץ, הב"ח, מהרי"ט, דרכי נועם, גינת

ורדים, חכם צבי, שבות יעקב, שאילת יעב"ץ, נודע ביהודה, מכתם לדוד, החיד"א, החתם סופר ועוד.

ב. שתי תורות – תורה אחת

ספרא בחוקותי פרשה ב ד"ה פרק ח:

אלה החוקים והמשפטים והתורות, החוקים אילו המדרשות, והמשפטים אילו הדינים, והתורות מלמד ששתי תורות ניתנו להם לישראל אחד בכתב ואחד בעל פה, אמר ר"ע וכי שתי תורות היו להם לישראל והלא תורות הרבה ניתנו להם לישראל, זאת תורת העולה, זאת תורת המנחה, זאת תורת האשם, זאת תורת זבח השלמים, זאת התורה אדם כי ימות באהל, אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל זכה משה ליעשות שליח בין ישראל לאביהם שבשמים, בהר סיני ביד משה, מלמד שניתנה התורה הלכותיה ודקדוקיה ופירושיה ע"י משה מסיני.

ילקוט שמעוני תורה פרשת בחוקותי רמז תרעה:

אלה החוקים אלו המדרשות והמשפטים אלו הדינין, והתורות מלמד ששתי תורות ניתנו להן לישראל אחת בפה ואחת בכתב.

ספרי דברים פסקא שנא:

ותורתך לישראל. מלמד ששתי תורות ניתנו לישראל אחת בפה ואחת בכתב שאל אגניטוס הגמון את רבן גמליאל אמר לו כמה תורות ניתנו לישראל אמר לו שתים אחת בפה ואחת בכתב.

בראשית רבה (וילנא) פרשה סד ד"ה ד עקב אשר:

וישמור משמרתי מצותי חקותי ותורתי, ר' יונתן משם ר' יוחנן אמר אפי' הלכות עירובי חצרות היה אברהם יודע, תורותי, שתי תורות שקיים אפילו מצוה קלה שבעל פה.

במדבר רבה (וילנא) פרשה יג ד"ה טו טז ביום:

ולזבח השלמים בקר שנים כנגד שתי תורות המקרא והמשנה.

במדבר רבה (וילנא) פרשה יד ד"ה י ביום עשתי:

ולזבח השלמים בקר שנים שנתן הקב"ה לישראל שתי תורות תורה שבכתב ותורה שבעל פה נתן להם תורה שבכתב שיש בה תרי"ג מצות כדי למלאם

מצות ולזכותם שנאמר (ישעיהו, מב) ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר. נתן להם תורה שבעל פה להיות מצויינין בה משאר האומות שעל כך לא נתנה בכתב כדי שלא יזייפוה ישמעאלים כשם שעשו תורה שבכתב ויאמרו שהם ישראל. ועל זה אמר הכתוב (הושע ח) אכתוב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו אמר הקב"ה אם אכתוב לישראל רובי תורתי זה המשנה שהיא גדולה מן המקרא, כמו זר נחשבו.

שיר השירים רבה (וילנא) פרשה א ד"ה ה ר' עזריה:

ר"י ור' נחמיה ורבנן, רבי יהודה אומר התורה שנאמרה בפה אחת נאמרה בפיות הרבה, רבי נחמיה אמר שתי תורות נאמרו אחד בפה ואחד בכתב.

שיר השירים רבה (וילנא) פרשה א ד"ה ב דבר אחר:

ורבנן אמרין שתי תורות הן, תורה שבכתב ושבעל פה.

שיר השירים רבה (וילנא) פרשה א ד"ה א [י] נאוו :

בתורים, בשתי תורות שבכתב ושבעל פה, ד"א בתורים, בתורות הרבה הלא הוא דכתיב (ויקרא ו) זאת תורת העולה זאת תורת המנחה זאת תורת החטאת זאת תורת האשם זאת תורת זבח השלמים זאת התורה אדם כי ימות באהל.

פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פסקא י - עשר תעשר ד"ה [ה] והארץ חנפה:

כי עברו תורות (ישעיהו כד), שעברו על שתי תורות, תורה שבכתב ותורה שבעל פה.

פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פסקא יב - בחדש השלישי ד"ה [ה] ר' אבון:

רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם (תהלים קמט ו). ר' יודה ור' נחמיה ורבנין. ר' יודה א' פיפיות, פה פיות, שתי תורות, תורה בכתב ותורה בפה.

מדרש תנחומא (בובר) פרשת ראה סימן יא:

למה כי עברו תורות חלפו רק (ישעיה כד, ה), שעברו על שתי תורות, תורה שבכתב ותורה שבעל פה.

מדרש תנחומא (ורשא) פרשת עקב סימן י:

שני לוחות אבנים כנגד חתן וכלה, כנגד שני שושבינין, כנגד שמים וארץ, כנגד שני סופרים, כנגד שתי תורות תורה שבכתב ותורה שבעל פה.

מדרש תנחומא (ורשא) פרשת ראה סימן יד:

למה כי עברו תורות שעברו על שתי תורות תורה שבכתב ותורה שבע"פ.

מדרש תהלים (בובר) מזמור כב ד"ה [כה] סבבוני פרים:

שביטלני משתי תורות, תורה שבכתב ותורה שבעל פה.

מדרש אגדה (בובר) בראשית פרק א ד"ה [א] בראשית ברא:

והתחיל התורה בבי"ת, ולמה, אלא כנגד שתי תורות, תורה שבכתב ותורה שבעל פה.

ג. סוגיית יומא כח ע"ב

נוסח כתבי היד והדפוסים (סיכום שורה 6):

מינכן 6, וכ"י ביהמ"ל	רב ואיתימא רב אסי
מינכן 95	רב ואיתימ' רב אשי
בריטיש	רב
ונציה רפא	רב ואיתימא רב אשי
וילנה	(רב) [רבא] ואיתימא רב אשי

דפוס וילנה וצילומיו

1. אמר רב: קיים אברהם אבינו כל התורה כולה שנאמר
2. {בראשית כו} עקב אשר שמע אברהם בקלי וגו'
3. אמר ליה רב שימי בר חייא לרב ואימא שבע מצות
4. הא איכא נמי מילה ואימא שבע מצות ומילה אמר
5. ליה אם כן מצותי ותורתי למה לי
6. אמר (רב) [רבא] ואיתימא רב אשי קיים אברהם אבינו
7. אפילו עירובי תבשילין שנאמר תורתי אחת תורה
8. שבכתב ואחת תורה שבעל פה

כ"י מינכן 6

1. אמ' רב: קיים אברהם אבינו כל התורה כולה שנ'
2. עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמרתי מצותי חקתי ותורתי
3. אמ' ליה רב שימי בר חייא לרב ואימא שבע מצות
4. אמ' ליה הא הואי נמי מילה ואימא שבע מצות ומילה
5. אמ' ליה אם כן מצותי חקתי ותורתי למה לי
6. אמ' רב ואיתימא רב אסי קיים אברהם אבינו
7. אפלו עירובי תבש' שנ' ותורתי אחת דברי
8. תורה ואחת דברי סופרים

בית המדרש לרבנים (EMC 270) 218

1. אמ׳ רב קיים אברהם אב׳ כל התורה כולה שנ׳
2. עקב אשר שמ׳ אב׳ וג׳ חקתי ותרתי
3. אמ׳ ליה רב שימי בר חייה לרב ואימא שבע מצוות
4. ותורה לא והא הואי מילה ואימא שבע מצוות ומילה אמ׳
5. ליה אם כן מצוותי ותרתי למה לי
6. אמ׳ רב ואיתימ׳ רב אסי קיים אברהם אבי׳
7. אפלו עירובי תבשילין שנ׳ תורתי אחת דברי תורה
8. ואחת דברי סופרים

מינכן 95

1. אמ׳ רב: קיים אברהם אבינו כל התורה כולה שנ׳
2. עקב אשר שמע אברה׳ בקולי
3. א״ל רב שימי בר חייא לרב אימ׳ שבע מצות
4. הא הואי מילה ואימ׳ שבע מצות ומילה
5. א״כ מצותי ותורותי למה לי
6. אמ׳ רב ואיתימ׳ רב אשי קיים אברהם אבינו
7. אפי׳ ערובי תבשילין שנ׳ תורותי אחת דברי תורה
8. ואחת דברי סופרים

הספרייה הבריטית (400) HARL. 5508

1. אמ׳ רב: קיים אברהם אבינו כל התורה כולה שנ׳
2. עקב אשר שמע אברהם בקולי וגו׳
3. אמ׳ ליה רב שימי בר חייא לרב אימא שבע מצות
4. הא הואי נמי מילה אימא שבע מצות ומילה אמ׳
5. ליה אם כן מצותיי חוקת׳ ותורת׳ למה לי
6. אמ׳ רב קיים אברהם אבינו
7. אפילו עירובי תבשילין שנ׳ תורותיי אחת דברי תורה
8. ואחת דברי סופרים

דפוס ונציה רפ"א

1. אמר רב: קיים אברהם אבינו כל התורה כולה שנאמר
2. עקב אשר שמע אברהם בקולי וגו'
3. אמר ליה רב שימי בר חייא לרב ואימא שבע מצות
4. הא איכא נמי מילה ואימא שבע מצות ומילה אמר
5. ליה אם כן מצותי ותורותי למה לי
6. אמר רב ואיתימא רב אשי קיים אברהם אבינו
7. אפילו ערובי תבשילין שנאמר תורותי אחת תורה
8. שבכתב ואחת תורה שבעל פה

ד. קדמות ישיבות בבל

מדרש תנחומא (ורשא) פרשת נח סימן ג

אלה תולדות נח נח, יתברך שמו של ממ"ה (מלך מלכי המלכים) הקב"ה שבחר בישראל משבעים אומות כמ"ש כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו (דברים לב) ונתן לנו את התורה בכתב ברמז צפונות וסתומות ופרשום בתורה שבע"פ וגלה אותם לישראל.

ולא עוד אלא שתורה שבכתב כללות ותורה שבע"פ פרטות, ותורה שבע"פ הרבה ותורה שבכתב מעט, ועל שבע"פ נאמר ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים (איוב יא). וכתיב ולא תמצא בארץ החיים (שם כח), ומאי לא תמצא בארץ החיים וכי בארץ המתים תמצא, אלא שלא תמצא תורה שבע"פ אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל (במדבר יט).

וכך דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל, לפי שלא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא על התורה שבע"פ שנאמר כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית (שמות לד), ואמרו חז"ל לא כתב הקב"ה בתורה למען הדברים האלה ולא בעבור הדברים האלה ולא בגלל הדברים אלא ע"פ הדברים, וזו היא תורה שבע"פ, שהיא קשה ללמוד, ויש בה צער גדול, שהיא משולה לחשך שנאמר העם ההולכים בחשך ראו אור גדול (ישעיה ט) - אלו בעלי התלמוד, שראו אור גדול שהקב"ה מאיר עיניהם באיסור והתר בטמא ובטהור, ולעתיד לבא ואוהביו כצאת השמש בגבורתו (שופטים ה).

ולא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית שנאמר ויתיצבו בתחתית ההר (שמות יט), ואמר רב דימי בר חמא א"ל הקב"ה לישראל אם מקבלים אתם את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם. ואם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם את ההר, והלא משעה שאמר להן מקבלין אתם את התורה, ענו כלם ואמרו נעשה ונשמע; מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט, אלא אמר להן על התורה שבע"פ שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות והיא עזה כמות וקשה כשאול קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו שנא' ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך (דברים ו).

ומנין אתה למד שאין אהבה זו אלא לשון תלמוד, ראה מה כתיב אחריו והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, ואי זה זה תלמוד שהוא על הלב, הוי אומר ושננתם לבניך זו תלמוד שצריך שנון. ללמדך שפרשה ראשונה שבק"ש אין בה פירוש מתן שכרה בעוה"ז כמ"ש בפרשה שנייה והיה אם שמוע תשמעו וגו' ונתתי מטר ארצכם, זה מתן שכר עוסקי מצות (ס"א תורה שבכתב) שאין עוסקין בתלמוד, ובפ' שנייה כתיב בה בכל לבבכם ובכל נפשכם ולא כתב בכל מאדכם ללמדך שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה ויש מבלה ומנבל עצמו עליה לפיכך מתן שכרה לעה"ב שנאמר העם ההולכים בחשך ראו אור גדול.

אור גדול אור שנברא ביום ראשון שגנזו הקב"ה לעמלי תורה שבע"פ ביום ובלילה שבזכותן העולם עומד שנאמר (ירמיה לג) כה אמר ה' אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי, אי זה הוא ברית שנוהג ביום ובלילה זו תלמוד. וכן הוא אומר (ירמיהו לג) כה אמר ה' אם תפרו את בריתי היום ואת בריתי הלילה גם בריתי תפר את דוד עבדי וגו', ואומר (תהלים א) כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה.

ואף הקב"ה כרת ברית עם ישראל שלא תשכח תורה שבע"פ מפיהם ומפי זרעם עד סוף כל הדורות שנא' (ישעיה נט) ואני זאת בריתי אותם אמר ה' רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך לא ימושו וגו' ולא כתיב ממך אלא מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך, ולפיכך קבע הקב"ה שתי ישיבות לישראל שיהיו הוגין בתורה יומם ולילה. ומתקבצין שתי פעמים בשנה באדר ובאלול מכל המקומות ונושאין ונותנין במלחמתה של תורה עד שמעמידין דבר על בוריו והלכה לאמתה, ומביאין ראיה ומן המקרא ומן המשנה ומן התלמוד כדי שלא יכשלו ישראל בד"ת, שנא' (תהלים קיט) שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול, (תהלים כט) ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום.

ואותן ב' ישיבות לא ראו שבי ולא שמד ולא שלל, ולא שלט בהן לא יון ולא אדום, והוציאן הקב"ה י"ב שנה קודם חרבן ירושלים, בתורתן ובתלמודן, שכך כתיב והגלה את כל ירושלים ואת כל השרים ואת כל גבורי החיל עשרת אלפים גולה וכל החרש והמסגר ולא נשאר זולת דלת עם הארץ (מלכים ב כד), וכי מה גבורה יש בבני אדם ההולכים בגולה, אלא אלו גבורי תורה שכך נאמר בה על כן יאמר בספר מלחמות ה' (במדבר כא) ומתוכן החרש והמסגר, חרש שבשעה שאחד מהן מדבר נעשו הכל כחרשין, מסגר כיון שאחד מהן סוגר דברי טומאה וטהרה או איסור והתר אין בעולם שיכול לפתוח לטהר ולהתיר לקיים מה שנאמר (ישעיה כב) ונתתי מפתח בית דוד על שכמו ופתח ואין סוגר וסגר ואין פותח, ואת אילי הארץ לקח (יחזקאל יז) - אלו חורי יהודה ובנימן שעליהן נאמר (ירמיה כד) כה אמר ה' וגו' כתאנים הטובות האלה כן אכיר את גלות יהודה אשר שלחתי מן המקום הזה ארץ כשדים לטובה.

וכתיב (דניאל ט) וישקד ה' על הרעה ויביאה עלינו כי צדיק ה' אלהינו, וכי משום דצדיק וישקד ה' על הרעה ויבא את הרעה, אלא צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שהקדים והגלה את גלות יכניה לגלות צדקיה כדי שלא תשתכח מהן תורה שבע"פ וישבו בתורתן בבבל מן אותה שעה עד היום, ולא שלט בהן לא אדום ולא יון ולא גזרו עליהם שמד, ואף לימות המשיח אין חבלי של משיח רואין שנא' (זכריה ב) הוי ציון המלטי, מאדום ומיון מגזרותיהן, וכתיב (מיכה ד) חולי וגחי בת ציון כיולדה כי עתה תצאי מקריה ושכנת בשדה, ושכנתי כתיב בשדה שאע"פ שאדם גולה בשדה שכינתי לא זזה ממך, ובאת עד בבל שם תנצלי שם יגאלך ה' מכף איביך (מיכה ד) שם ללמדך שמשם מתחלת הגאולה משם עולין לירושלים שנאמר ועלו מושיעים בהר ציון וגו' (עובדיה א) אותה שעה והיתה לה' המלוכה, וכי"ר.

ד. תורה שבעל פה

אבן עזרא שמות פרק כד:

אמר הגאון, כי אשר כתבתי, דבק עם לוחות האבן, ולא עם התורה והמצוה, כי השם לא כתב רק עשרת הדברים, ופי' התורה - תורה שבכתב, והמצוה - תורה שבעל פה, כי כל המצות ניתנו למשה בסיני בימים שעמד בהר, וכן כתוב ואתה פה עמוד עמדי (דברים ה, כח). ולפי דעתי כי התורה - הדבור הראשון והחמישי, והמצוה - השמונה דברים.

בבלי נדה מה ע"א:

> אמר להם למה הדבר קשה בעיניכם, [אמרו ליה]: כשם שכל התורה הלכה למשה מסיני, כך פחותה מבת שלש שנים כשרה לכהונה - הלכה למשה מסיני. ואף רבי עקיבא לא אמרה אלא לחדד בה את התלמידים.

ה. ר"ג נדל, בתורתו של ר' גדליה, ירושלים תשס"ד, עמ' יג:

> ברצוננו לדבר על מקורות ההלכה, דהיינו על השאלה מהיכן לומדים החכמים את פרטי ההלכות של מצוות התורה. באופן כללי נאמר שיש להלכה שלושה מקורות: האחד המקרא; השני הסברה; והשלישי מה שחז"ל קוראים בשם "הלכה למשה מסיני". כל אחד משלושת המקורות האלה זקוק למסורת, לתורה שבעל פה שקיבל משה רבנו בסיני, אך להלן נראה מה טיבה של מסורת זו.
>
> לפני שניגש לביאור שלושת המקורות, נקדים ונאמר שהבסיס של כל לימוד ההלכה הוא ההיגיון. ההיגיון האנושי הוא אחיד, והוא היסוד לכל לימוד, בכל מקצוע שהוא. הידיעות של המקצועות השונים שונות אלו מאלו, אך החשיבה המסודרת מוכתבת תמיד על ידי כללי ההיגיון. האדם משתמש בכללים אלו גם מבלי להרגיש בכך.
>
> רגילים לחשוב שההלכה אינה זקוקה להיגיון האנושי, שיש "דעת תורה" שהיא עומדת במקום ההיגיון האנושי. אך זוהי טעות. גם "דעת תורה" היא דעת.
>
> מהי דעת? דעת היא מה שהאדם קונה באמצעות הבינה. "אם אין בינה אין דעת" (אבות ג, יז) והבינה היא ההיגיון. ברור שההיגיון פועל על ידיעות מוקדמות שיש לאדם, הן ממושכלות ראשונים, שלהלן נסביר מה הם, הן ממה שהוא רואה ומוצא לפניו. "אם אין דעת אין בינה" (שם). מהידיעות שיש לאדם, הוא מוליד ידיעות נוספות בעזרת ההיגיון. שום הלכה אינה יכולה להיולד ללא שימוש בהיגיון האנושי. יתר על כן: ההיגיון האנושי האוניברסלי הוא הגיונו של הקב"ה. אמנם "לא מחשבותי מחשבותיכם", ואין אצל הקב"ה תהליך של חשיבה כמו שיש אצל האדם, אבל אם התורה אומרת שהאדם נברא בצלם אלקים, וצלם אלקים הוא ההשגה השכלית, כמו שמבאר הרמב"ם [במו"נ ח"א פ"א] הרי שהתבונה היא מושג מוחלט. כביכול גם הקב"ה חושב כך.

ועוד שם, עמ' לד-לח:

הלכה למשה מסיני

בראשית דברינו הזכרנו שלושה מקורות להלכה: המקרא, הסברה, והלכה למשה מסיני. מהי "הלכה למשה מסיני"? בשם זה קוראים חז"ל להלכות שאין להם מקור במקרא, ולא בסברה. הלכות הנלמדות מן המקרא או מן הסברה – אפשר לפתח מהן מערכת שלימה, לעומת זאת, הלכות למשה מסיני הן הלכות יחידאויות, מצומצמות, שאי אפשר לפתח מהן מערכת. "אין דנין קל וחומר מהלכה" (נזיר נז ע"א). ודאי שגם בהלכות אלו יש היגיון. דבר לא הגיוני אינו יכול להיות חלק ממה שהקב"ה מצוה אותנו. אלא שלהלכות אלו אין מקור בכתוב, וגם אין סברה המחייבת אותן. למשל: שיעורים הלכה למשה מסיני (עירובין ד ע"א). הגמ' מנסה בתחילה ללמוד את השיעורים מן הפסוק "ארץ חיטה ושעורה" וכו', אך למסקנה הגמ' דוחה זאת, ואומרת שהפסוק אסמכתא בעלמא, ואין מדובר בו על שיעורי המצוות. [הרמב"ם בהקדמת המשנה אומר שהאסמכתא כאן היא בדרך סימן לזכירה; אך אפשר שגם כאן, כמו בשאר המקומות, אסמכתא פירושה שיש איזו משמעות בכתוב השייכת לענין השיעורים, כי הפירות הללו אכילתם חשובה וכד', אמנם אין זה מספיק כדי לדעת בצורה מחייבת שאלו הם שיעורי המצוות]. כמו כן, השיעורים אינם סברה. אי אפשר לומר שסברה הגיונית פשוטה היא שכזית הוא שיעור אכילה המחייב מלקות, ולא כביצה או כיו"ב.

איך נקבעו אפוא השיעורים? בפשטות מבינים שמשה רבנו קיבל אותם. השיג אותם בהשגה הנבואית, באופן ישיר מהקב"ה בסיני. אך נראה שלא על כל "הלכה למשה מסיני" אפשר לומר כך. הנה, הרמב"ם מונה בהקדמת המשנה את כל ההלכות שנאמר עליהן "הלכה למשה מסיני", ויש בהן הלכות שהן מדרבנן. ברור שאי אפשר שהלכות דרבנן נמסרו מהקב"ה למשה רבנו. מוכרחים איפוא לומר שהלשון "הלכה למשה מסיני" אינה תמיד בדווקא. וכך ראינו לעיל (סוף אות ד') בשם הרמב"ן. אלא יש מהן הלכות שמשה רבנו קבע אותן כדין דרבנן, אחר קבלת התורה בסיני, ומסר אותן לדורות הבאים כהלכות קבועות. לפעמים אפילו משתמשים בביטוי "הלכה למשה מסיני" ביחס להלכות מדרבנן שנקבעו אחרי דורו של משה רבנו, והמשמעות היא: הלכה קבועה הנוהגת מאז ומעולם, מבלי לדייק במספר הדורות שהיא נוהגת ('הלכה', האופן שבו הולך ונוהג הדבר מדור לדור). ע' ירושלמי שבת (פ"א ה"ג) בענין ההלכה "החזן רואה היכן התינוקות קורין", הקשורה לגזירת "אין קורין לאור הנר".

אולם, לא רק הלכות דרבנן קבע משה רבנו, אלא נראה שיש גם "הלכה למשה מסיני" שהיא מדאורייתא, ומשה רבנו השיגה מעצמו. כיצד? יש דברים שאפשר להשיג אותם באמצעות התבונה, ויש דברים שידיעתנו אותם היא בלתי אמצעית, כעין רגש או אינטואיציה. הגמ' בבבא בתרא (יב ע"א) מתבטאת לגבי השיעור שאמרו שם בענין חלוקת פרדס: "אין אלו אלא דברי נביאות", כלומר: האומר אמרם כמתנבא, היודע דברים בידיעה ברורה, אך בלתי אמצעית, מבלי שהוא יכול להוכיחם. כך הוא רואה את הדברים בעיני רוחו. אין פירושו של דבר שאין לשיעורים שום טעם הגיוני. בוודאי שיש סיבה מדוע כזית נחשב לאכילה ופחות מכזית לא. אבל הסיבה לקוחה מאיזו הסתכלות כללית על מהלך החיים, מה נחשב לשיעור שהאדם מרגיש בו אכילה ולעיסה וכד', ומה לא. משה רבנו, כשירד מסיני אחר שניתנה לו התורה, היה צריך לדעת מה ייחשב לאכילה שחייבים עליה מלקות בלאו, או שיוצאים בה ידי חובה בעשה, ובפחות מכאן לא, והוא לא מצא לזה הוראה מחייבת בפסוק ולא בסברה, אלא הוא גילה את השיעור בדרך ההרגשה הנכונה.

יש סוגיא ביומא (עט ע"ב) בענין השיעורים, שלא נלמד אותה עכשיו בעיון, אבל נזכיר ממנה משהו המלמד על מה שדיברנו. "תניא רבי אומר כל השיעורין כולן בכזית, חוץ מטומאת אוכלין ששינה הכתוב במשמען ושינו חכמים בשיעורן, וראיה לדבר יום הכיפורים. מאי שינה הכתוב במשמעו, מ'לא תעונה', ומאי שינו חכמים בשיעוריה, ככותבת". הרי שחכמים הם הקובעים את השיעורים. גם שיעורים דאורייתא.

ובהמשך שם: "א"ר אלעזר האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור, שמא יבוא בית דין אחר וירבה בשיעורין". הרי שהשיעורים נקבעים לפי הסכמת חכמי הדור. (ובברכות מא, בענין ההו"א ללמוד את השיעורים מ"ארץ חיטה ושעורה", כתוב לפנינו בגמ': "אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא", במקום: "אלא הלכתא נינהו וקרא אסמכתא בעלמא" שבסוגיות המקבילות בעירובין ד ע"ב ובסוכה ו ע"א, כמצוין בגיליון שם. וע' פיהמ"ש לרמב"ם כלים יז, יב, בהמשך הסוגיא בבבא בתרא אומרת הגמ': "אמר ר' אבדימי דמן חיפה מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים [רש"י: משום דאמר ליה לעיל אין אלא דברי נביאות, שקרא דברי חכמים נבואה, נקט לה להא מילתא]. אטו חכם לאו נביא הוא, הכי קאמר אף על פי שניטלה מן הנביאים, מן החכמים לא ניטלה".)

החכמה קרובה במהותה לנבואה. חכמה איננה תבונה. תבונה, בינה, היא הבנת דבר מתוך דבר, הסקת המסקנות מתוך הנחות מוקדמות, עשיית החשבון

ההגיוני. החכמה היא ראשונית: "חכמה כח מה". דבר שאדם משיג אותו באופן בלתי אמצעי. הבינה מולידה מסקנות רבות מן האמיתות היסודיות של החכמה, וכך נוצרת הדעת, נוצרות הידיעות. אדם שיש לו ידיעות רבות הוא חכם יותר גדול, ואז הוא שוב חוזר ומבין, וחוזר התהליך של חכמה שאחריה בינה ואחריה דעת, וכך לבלי סוף.

ועוד שם: "אמר אביי תדע דאמר גברא רבה מילתא ומתאמרא משמיה דגברא רבה כוותיה. אמר רבא ומאי קושיא ודילמא תרוייהו בני חד מזלא נינהו, אלא אמר רבא תדע דאמר גברא רבה מילתא ומתאמרא משמיה דר' עקיבא בר יוסף כוותיה. אמר רב אשי ומאי קושיא דילמא להא מילתא בר מזליה הוא, אלא אמר רב אשי תדע דאמר גברא רבה מילתא ומתאמרא הלכה למשה מסיני כוותיה. ודילמא כסומא בארובה, ולאו טעם יהיב (ב"ח: קאמר)".

החכמה, שהיא בבחינת נבואה, מגלה ישירות את ההלכה למשה מסיני, והאומר אינו כסומא בארובה, הוא נותן טעם לדבריו. אמנם אין זה טעם של הוכחה, של פעולת התבונה, אבל הוא מאריך ומסביר את מה שהוא גילה באופן בלתי אמצעי עד שגם השומע משתכנע. אם נעיין בהלכות שחז"ל קוראים להן "הלכה למשה מסיני", נראה שהן כולן הלכות שאפשר להבין את טעמן, אף על פי שאי אפשר לומר שהן בבחינת סברא נוטה או שיש להם מקור בפסוקים.

שם: ניסיון העקדה

ויהי אחר הדברים האלה והא-לקים ניסה את אברהם. באמת כל חיי האדם, כל מה שעובר עליו, הכל הוא נסיון, אין שום דבר ברור לאדם. אין שום דבר שהוא יכול להיות בטוח בו בהחלט. בכל דבר הקב"ה בוחן את האדם, האם הוא ממלא את ייעודו. בכל מצוה יש לאדם נסיון. בלי נסיון אין משמעות למצוה, אין שכר ואין עונש. אבל, יש נסיונות גדולים במיוחד, נסיונות שקשה מאד לאדם לעמוד בהם. כאלה היו הנסיונות של אברהם אבינו, והגדול שבכולם העקידה. הקב"ה הבטיח לו כמה פעמים, במשך שנים ארוכות, שיתן לו בן והוא יירש אותו. והנה, ה' פקד את שרה, ניתן לו הבן, ואברהם גמל אותו. אבימלך כרת אתו ברית לנינו ולנכדו. ואחר הדברים האלה - אחרי שהכל מתחיל לקרום עור וגידים - פתאום: קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה. לא בנך סתם, אלא יחידך, הבן היחיד שבו ייקרא לך זרע, שאותו אהבת אהבה יתרה, בגלל היותו בנה של שרה, ובגלל צורת התנהגותו. את יצחק, אותו תעלה לעולה. גם למי שעונה לקריאת ה' "הנני" - הנני מוכן ומזומן לכל מה שתאמר לי - הנסיון הזה קשה מאד. האם כל

מה שהובטח לו והתחיל להתקיים ירד לטמיון? אמרנו כבר שהשגתו של הנביא היא השגה בלתי-אמצעית, ודאית, כמו המושכלות הראשונים. אך מי שנותן ליצר הרע שלו להתגנב להכרתו, גם למושכלות הראשונים, ואפילו לנבואה, הוא יכול להתגנב. נביא שהוטל עליו תפקיד קשה - והתפקיד שהוטל על אברהם אבינו לעקוד את בנו יחידו הוא תפקיד קשה מנשוא - עלול להרהר בלבו: שמא לא הבנתי נכון? אולי דמיוני מתעתע בי? הייתכן שהקב"ה ציוה אותי עכשיו לאבד בידיים את יצחק?

גם אנחנו יודעים שהרבה פעמים אנחנו מחפשים היתר לעצמנו בדברים שבאמת קשה לנו לעשותם: אולי באמת אין אני חייב בזה, ולא על מקרה כזה נאמר הדין, ולא זה הפירוש הנכון, וכד'. וביתר שאת כאן: הלא הקב"ה ציוה שלא לרצוח, ואיך זה יצוה להקריב קרבן אדם? הנסיון הגדול שעמד בו אברהם אבינו היה להכריע את ההכרעה הקשה שזהו בדיוק מה שהקב"ה מצוה אותו, ואין עצה ואין תבונה נגד ההשגה הנבואית הוודאית הזאת. איננו יכולים לשער את גודל העמל הנדרש להכריע הכרעה כזאת. אולי העמל הזה נמשך רק דקה אחת, אבל הוא קשה עד מאד. אברהם אבינו עמד בנסיון. הוא הבין שהקב"ה מצוה אותו להוכיח שאין עוד מלבדו. לא בן ולא אב ולא שום דבר בעולם.

שאלה אחרת היא, לשם מה הקב"ה צריך להעמיד נסיון לאדם? האם הקב"ה אינו יודע מה טיבו של פלוני, והוא צריך להעמיד אותו במבחן כדי לדעת מיהו, כמו שהכתוב מסיים: "עתה ידעתי כי ירא א-לקים אתה"? הרי הקב"ה ידע מראש שאברהם יהיה מוכן לשחוט את בנו, ואם כן לשם מה כל הנסיון הזה? זוהי בעצם שאלה כללית, על כל התורה כולה ועל כל אדם.

התשובה היא שיש שני מסלולים: המסלול של הקב"ה והמסלול של האדם. אצל הקב"ה אין עבר, הווה ועתיד. הקב"ה יודע בבת אחת את כל מה שקרה אתמול, ומה שקורה היום ומה שיקרה מחר. לנו יש תחושת זמן, שהמאורעות קורים בזה אחר זה. אצל הקב"ה הכול ביחד, הכול הווה, אין מציאות של זמן.

וכן: אצל הקב"ה הכול בפועל, אין הפרש בין רצון לבין קיום, אבל אצל האדם יש הבדל בין בכוח לבין בפועל. האדם זקוק למאמץ כלשהו כדי להוציא דבר מן הכוח אל הפועל.

הניסיון פירושו הטלת משימה על האדם, שיבין את מה שנדרש ממנו, ושיוציא אותו מן הכח אל הפועל. רק אחרי שאברהם אבינו הוציא את רצונו לעבוד את ה' אל הפועל, אחרי שעשה את המאמץ והיה מוכן עם המאכלת בידו לעשות רצון קונו, רק אז הוא ירא א-לקים בפועל. וזה מה שאומרת התורה. הלשון

"עתה ידעתי" היא כמובן לשון מליצית: מצד הקב"ה הכל ידוע מראש, אבל מצד האדם, עתה. אחר שהוציאה אל הפועל, נודעה יראת שמים של אברהם אבינו.

ו. למה לא ניתנה תורה שבעל פה - בכתב

מדרש תנחומא (בובר) פרשת וירא סימן ו

אמר ר' יהודה הלוי ב"ר שלום בקש משה שתהא אף המשנה בכתב, וצפה הקב"ה על שעתידין אומות העולם לתרגם את התורה ולקרות אותה יונית, והן אומרין אף אנו ישראל, א"ל הקב"ה אכתוב לך רובי תורתי (הושע ח, יב) ואם כן כמו זר נחשבו (הושע ח, יב), וכל כך למה, אלא שהמשנה מסטורן שלו של הקב"ה, ואין הקב"ה מגלה מסטורן שלו אלא לצדיקים, שנאמר סוד ה' ליראיו (תהלים כה, יד). וכן אתה מוצא אפילו בשעה שהקב"ה כעס על סדום מפני מעשיהם הרעים, ובקש הקב"ה להפוך את סדום, לא חתם הקב"ה גזר דינם עד שנמלך באברהם, (שנאמר) [מנין ממה שקרינו בענין] וה' אמר המכסה אני מאברהם.

מדרש תנחומא (ורשא) פרשת כי תשא סימן לד

לד) ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה, זשה"כ אכתב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו (הושע ח) א"ר יהודה בר שלום כשאמר הקב"ה למשה כתב לך בקש משה שתהא המשנה בכתב ולפי שצפה הקב"ה שאומות העולם עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראין בה יונית והם אומרים אנו ישראל ועד עכשיו המאזנים מעויין (ס"א מצויין) אמר להם הקב"ה לעכו"ם אתם אומרים שאתם בני איני יודע אלא מי שמסטורין שלי אצלו הם בני ואיזו היא זו המשנה שנתנה על פה והכל ממך לדרוש, א"ר יהודה בר שלום א"ל הקב"ה למשה מה את מבקש שתהא המשנה בכתב ומה בין ישראל לעכו"ם שנאמר אכתב לו רובי תורתי וא"כ כמו זר נחשבו אלא תן להם מקרא בכתב ומשנה על פה, כתב לך את הדברים הרי מקרא כי על פי הדברים האלה הרי משנה על פה, ד"א כתב לך מכאן אמרו המתרגם לקורא בתורה אסור לו להסתכל בתורה ולתרגם, והקורא בתורה, אסור לו ליתן עיניו חוץ מן התורה שלא נתנה התורה אלא בכתב שנאמר וכתבתי על הלוחות את הדברים, אסור למתרגם לעיין בתורה ולתרגם שנאמר כתב לך את הדברים הרי המקרא כי על פי הדברים תרגום שנתן על פה, א"ר יהודה בר שלום כתב לך וגו', כי על פי הדברים האלה

כרתי אתך ברית על ידי מה אני כורת עמך ברית על ידי כתב לך ועל ידי על פה אם קיימת שבכתב בכתב ואת שבעל פה על פה כאלו עמך כרתי ברית ואם שנית לא כרתי עמך ברית.

ז. כוח החכמים בתושבע"פ וסמכותם

ר' אריה לייב הכהן, קצות החושן, הקדמה

אמנם לזאת יחרד איש פן ידבר בתורה בדברים אשר לא כן. ושכל האנושי לואה להשיג האמת. ובפרט כוונת התורה שרפים ואופנים לא השיגו, אֱלֹקִים חֲבִין דַּרְכָּהּ. וההוא דמשקר, העונש ר"ל מבואר בזוהר (שם) היכן ההיא מלה סלקא, ושתיקותם יפה מדיבורם שלא יכשלו בשנונם. אך לא ניתנה התורה למלאכי השרת ואל האדם נתנה אשר לו שכל אנושי, ונתן לנו הקב"ה התורה ברוב רחמיו וחסדיו כפי הכרעת השכל האנושי גם כי אינו אמת בערך השכלים הנבדלים.

וכבר האריך הר"ן בדרשותיו (דרוש שביעי) מבמה שאמרו בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פו ע"א): רבה הוי יתיב אגוזאי דדיקלא וקא גריס, שמע דקא מפלגי במתיבתא דרקיעא אם בהרת קדמה לשיער לבן - טמא, ואם שער לבן לבהרת – טהור, ספק – הקב"ה אומר טהור, ומתיבתא דרקיעא אמרי טמא. אמרי מאן נוכח רבה בר נחמני דהוא יחיד באהלות. ועי"ש שהקשה דאחר שהשיגו מהשי"ת שהיה מטהר, איך טמאו הם עד שהוצרכו להכרעתו של רבה בר נחמני. ועיין שם שכתב בישוב שאלה זו, וז"ל: כי אם היותם שספק טהור, על דרך האמת היו אומרים טמא, שאחר שהכרעת התורה נמסרה להם בחייהם ובשכלם היה מחייב לטמא היה מן הראוי שיהיה טמא אע"פ שהוא בהיפך האמת, שכן מחייב שכל האנושי והשאר אע"פ שהוא אמת אין ראוי לעשות מעשה כן בדרכי התורה, כמו שלא טהרו בעלי מחלוקתו של רבי אליעזר אע"פ שניתנה עליהם בת-קול מן השמים שהלכה כמותו, ולא נסתפק להם שהענין מאת השי"ת, דאעפ"כ לא בשמים היא, ולפיכך אמרו מאן נוכח – רבה בר נחמני, ולא באה אליו מההפרעה מן האמת כי לא נסתפקו בזה, כמו שכתבנו, אלא שהכריע ששכל האדם מחייב וכו', ומה שהיו הם מטמאים לא היה רק מקוצר שכלם בערך השכל האנושי או מהתרשלם בלמוד התורה בחייהם עיי"ש.

וכל רואה זה ישתומם לבבו יחרד, אם בני עליה שזכו להיות מבני מתיבתא העליונים לפני אדון האדונים, לא השלימו שכלם שכל האנושי מפני עומק המושג וקוצר המשיגים, או מהתרשלות בלימוד התורה בחרם, ואם כן הראשונים כמלאכים, מה יעשו חלושי השכל כמונו אשר בטרדת הזמן טרודים, ובעתות הפנאי שוכן ענן העצלות עליהם בהתרפות ידיהם מן התורה ואפי׳ דברה קלה במסכת כלה, לא ידעו השיב כתורה, אוי לנו מעלבונה של תורה.

ובדרוש אחד עשר (שם) ז״ל: גם כן נאמין שאם הסכימו היפך האמת, ונדע זה על ידי בת-קול או נביא, אין ראוי שנסור מהסכמת החכמים, וזה הוא ענין רבי אליעזר הגדול עם החכמים שאע״פ שנתן אותות גדולים וחקים דהאמת כדבריו, וגם יצאה בת-קול מן השמים ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום, אעפ״כ כשלא רצה להסכים לדבריהם נמנו עליו וברכוהו, לפי שלא מסר ה׳ יתברך הכרעת ספקות התורה לא לנביא ולא לבת-קל אלא לחכמי הדור וכו׳.

ומפורש עוד במס׳ תמורה (מז ע״א) שאין צריך לומר שאין ראוי שימשך אחר הנביאים היפך הסכמת החכמים, אלא ג״כ אם יספקו החכמים בדבר מה, אין לנו שנקח ביאור הספק ההוא עפ״י נביא, אלא יותר טוב שישאר הדבר בספקו, שאמרו שם: בימי אבלו של משה נשתכחו וכו׳ ואמרו לו יהושע שאל, ואמר להם לֹא בַּשָּׁמַיִם הִיא, ונאמר עוד שם: שעמדו עליו כל ישראל ואמר לו הקב״ה לומר לך אי אפשר, לך וטורדן במלחמה, עיין שם.

ובזה יובן הא דאיתא בזוהר דחידושי אורייתא דיבורא ארץ חדשה, ומי יבא אחרי המלך את אשר כבר עשהו ולחדש דבר מעתה, והכל בא לפני הקב״ה חוץ מן השקר שבני אדם בודים מלבם, ומאן דמשקר ח״ו אין זה חידושי תרה, והאמת כבר היה, אבל הקב״ה בחר בנו ונתן לנו את התורה כפי הכרעת שכל האנושי אע״פ שאינו אמת, וא״כ המחדש, הוא חידוש גמור רק שיהיה אמת בהכרעת שכל האנושי וזה הראה הקב״ה למשה כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, כי נתחדשו הדברים על פי התלמיד המחדשו.

ובמדרש (ב״ר פ״א) אמרו: אמר ר׳ סימון בשעה שרצה הקב״ה לברוא את האדם, נעשו מלאכי השרת כתות כתות, מהם אומרים יברא, ומהם אומרים וכו׳, שנאמר (תהלים פח, יא): חֶסֶד וֶאֱמֶת נִפְגָּשׁוּ, חסד אומר יברא שכולו מלא חסדים, ואמת אומר לא יברא שכולו מלא שקרים וכו׳. מה עשה הקב״ה נטל אמת והשליכה ארצה, שנאמר (דניאל ח, יב): וַתַּשְׁלֵךְ אֱמֶת אַרְצָה. אמר לפניו, רבש״ע אתה מבזה תכשיט שלך, אמר הקב״ה רצוני שתעלה אמת מן הארץ.

והיינו משום דידוע ששכל האדם ילאה להשיג האמת בהיות בארץ שורשו, ולזה אמרו אתה מבזה תכשיט שלך, כיון שעיקר הבריאה עבור התורה והאדם בשכלו האנושי מהנמנע להשיג האמת האמיתי, וכאשר יתנהגו העולמות כולם מעלמא ועד עלמא על פי תורת האדם ולא יהיה על פי האמת הרי אתה מבזה תכשיט שלך שחותמך אמת. ועל זה השיב הקב"ה זהו רצוני שתעלה אמת מן הארץ, והאמת תהיה כפי הסכמת החכמים בשכל האנושי ולשכון כבוד בארצנו, ועל דרך שאפרש בסמוך הכתוב (תהלים קטז, י): הֶאֱמַנְתִּי כִּי אֲדַבֵּר.

ר"מ פיינשטיין, אגרות משה ח"א, הקדמה

הנה ספרי זה שרובו הוא מה שהשבתי מה שהיה נראה לע"ד להורות הלכה למעשה לאלו שרצו לידע דעתי. ואף שמן הראוי היה לכאורה למנוע מלהשיב למעשה שהרי הרבה גדולי עולם בתורה וביראת ה' נמנעו מלהורות מיראתם ממאמר ר' אבא א"ר הונא אמר רב בסוטה דף כ"ב רבים חללים הפילה זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה, ואף שאמר גם ועצומים כל הרוגיה זה תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה ומטעם זה כתב רעק"א, הובא בהקדמת בניו לספר התשובות שלו ודי אשר הוצרכתי להשיב לשואלי מדאגה שבל אהיה בכלל כל מי שהגיע להוראה ואינו מורה עי"ש, מ"מ אלו שנמנעו הוא מאחר שגם עתה צריך המורה להורות באמיתות הדין כמו שהיה צריך להורות בימי רב ורב הונא ב"ר אבא, לכן אף שודאי בכל דור הוא מדה אחרת להחשיב הגיעו להוראה שהרי רק חכמי דור זה שייך שיורו עתה ועליהם הוא הציוי להורות לדורם. דהא אי אפשר להשיג בדורות האחרונים מורי הוראה כדורות הראשונים, ובע"כ כוונת מאמרם זה תלמיד שהגיע להוראה, אינו רק על אלו שהגיעו להוראה בזמנם דוקא, אלא אף על אלה שהגיעו להוראה בדורות אלה שמחויבים להורות כדהורה רעק"א, מ"מ יש ודאי על כל אחד לחוש שמא אינו מכוין כהאמת ולכן מצד היראה הכריעו שאין יכולין לכוין אמיתות הרין ואין להם להורות ושאני רעק"א שאף אחר כל החששות הורה והשיב למעשה מטעם החיוב שעליו מדין הגיע להוראה דרב גובריה והיה יכול לאמוד עצמו. וא"כ כ"ש דקטני ערך כמוני שאין בי תורה וחכמה כראוי שהיה לי למנוע מלהורות לגמרי וכ"ש מלהעלות על הדפוס שהוא כהוראה לכל העולם.

אבל הוא מטעם שהנכון לע"ד בזה שהיו רשאין ומחוייבין חכמי דורות האחרונים להורות אף שלא היו נחשבין הגיע להוראה כדורות חכמי הגמ' שיש ודאי לחוש אולי לא כיוונו אמיתות הדין כפי שהוא האמת כלפי שמיא אבל

האמת להוראה כבר נאמר לא בשמים היא אלא כפי שנראה להחכם אחרי שעיין כראוי לברר ההלכה בש"ס ובפוסקים כפי כחו בכובד ראש ובירא מהשי"ת ונראה לו שכן הוא פסק הדין הוא האמת להוראה ומחוייב להורות כן אף אם בעצם גליא כלפי שמיא שאינו כן הפירוש, ועל כזה נאמר שגם דבריו דברי אלקים חיים מאחר שלו נראה הפירוש כמו שפסק ולא היה סתירה לדבריו. ויקבל שכר על הוראתו אף שהאמת אינו כפירושו. והוכחה גרולה לזה מהא דשבת דף ק"ל א"ר יצחק עיר אחת היתה בא"י שהיו עושין כר"א ונתן להם הקב"ה שכר גרול שמתו בזמנן וכשגזרה מלכות הרשעה גזירה על המילה לא גזרו על אותה העיר אף שהאמת אליבא דדינא נפסק שלא כר"א והוא חיוב סקילה במזיד וחטאת בשוגג, אלמא דהאמת להוראה שמחוייב להורות וגם מקבל שכר הוא כפי שסובר החכם אחרי עיונו בכל כחו אף שהאמת ממש אינו כן. וזהו ענין כל מחלוקות רבותינו הראשונים והאחרונים שזה אוסר וזה מתיר שכל זמן שלא נפסק כחד יכול כל אחד להורות במקומו כמו שסובר אף שהדין האמתי הוא רק כאחד מהן ושני החכמים מקבלים שכר על הוראתם. ומטעם זה מצינו הרבה חלוקים גם באיסורים חמורים בין מקומות הנוהגים להורות כהרמב"ם והב"י ובין המקומות הנוהגים להורות כחכמי התוס' וכהרמ"א ושניהם הם דברי אלקים חיים אף שהאמת האמתי גליא כלפי שמים שהוא רק כאחד מהם.

ומפורש כן בסנהדרין דף ו' אחר שאמר ויהו הדיינים יודעין את מי הן דנין ולפני מי הן דנין ומי עתיד ליפרע מהן, שמא יאמר הדיין מה לי בצער הזה ופרש"י שאם אטעה איענש, ת"ל ועמכם בדבר המשפט אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות ופרש"י דאין לו לדיין לירא ולמנוע עצמו מן הדין אלא לפ"מ שעיניו רואות לידון ויתכוין להוציא לצדקו ולאמיתו ושוב לא יענש, עי"ש, וכוונתו דזהו האמת להוראה שמחוייב להזדקק ולהורות ולדון אף שאינו האמת.

ח. הרמב"ן ושיטתו ב'דברי סופרים'

השגות הרמב"ן לספר המצוות שורש א ד"ה ומפורש אמרו

ולדברי ר' יהודה חייב הזקן אף על התפילין שהוא מצות עשה מפני שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים דדריש (פז א) תורה ויורוך. ולא תבין דברי סופרים המוזכר בכאן שהם גזרות שלדבריהם אלא הפירושים שקבלו מן המדות שהתורה נדרשת בהם או שלמדו אותם על פה מסיני. ומפורש הוא

במשנה זו (פח ב) אמרו חומר בדברי סופרים מדברי תורה האומר אין תפילין לעבור על דברי תורה פטור, חמש טוטפות להוסיף על דברי סופרים חייב. שהם קבלו בפירוש הטוטפות שנצטוינו בתורה שהם ד' שקראם בכאן דברי סופרים. כלומר פירושם לא תקנותיהם.

אע"פ שהתיר דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת ממש כיון שאין מחלוקתם אלא מחמת תקנה של דבריהם אינו נעשה זקן ממרא דלא קרינ' ביה על פי התורה, אבל ההלכה למשה מסיני תורה היא כמו שדרשו (יומא כח ע"א) תורות שתי תורות אחת שבכתב ואחת שבעל פה. ולזה החדוש נתכוונתי בהאריכי בכאן מפני שטעו רבים בזה. ומכל מקום כללי הרב משתבשין. אבל הדבר הברור המנוקה מכל שבוש הוא שנודיע שאין הלאו הזה לא תסור אלא במה שאמרו בפירושי התורה כגון הדברים הנדרשים בתורה בגזרה שוה או בבנין אב ושאר שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן או במשמעות לשון הכתוב עצמו וכן במה שקבלו הלכה למשה מסיני תורה שבעל פה, שאם יראו הם שזה הדבר אסור או מותר מן התורה לפי מדרש הכתוב או לפי פירושו או הלכה מפי השמועה ממשה רבינו ויראה הוא הפך - חייב לבטל דעתו ולהאמין במה שאמרו הם. זהו שאמר הכתוב כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין כלומר שנתכסה מהם דבר ונחלקו במשפטי התורה ואיסוריה ונגעיה והעובר על דברי ב"ד הגדול שבדורו וסומך על דעתו - עובר על עשה ועל לא תעשה הללו.

פרק ג: פרקי יסוד בעיקרי התורה שבעל פה

עיונים משותפים, 'אינטר-דיסציפלינריים' • ה'שיטתיות', ה'היסטוריות' וה'היגיון' אצל חכמי ישראל • מה הם יסודות? • שיטת חמשת ה'יסודות' בתורה שבעל פה • שיטת שלושת ה'יסודות' בתורה שבעל פה • ה'סברה' ומקומה במקורות היוצרים של המשפט • עקרונות בקביעת כללים בתלמוד ובהלכה • משמעות ה'חתימה' וסמכות הקדמונים כלפי המאוחרים • נספח: מקורות בנושאים שנידונו בפרק ג

עיונים משותפים, 'אינטר-דיסציפלינריים'

מאד מאד יש להעריך את היזמה לעיונים משותפים, 'אינטר-דיסציפלינריים', בין תחומי מחקר שונים, בין ענפי מחקרי היהדות ובין ענפי מדעי הטבע, כמתמטיקה ולוגיקה, פיסיקה וכימיה וכיו"ב. בדרך כלל העוסק בתלמוד עוסק כמעט בכל תחומי העיון והמחקר השונים, ומצפים ממנו שתהא לו התמצאות וידע בכל ענפי הידע האנושי, ולעתים גם בעניינים העל-אנושיים והעל-טבעיים. לא זו בלבד, אלא שבעוד במקצועות אחרים מתייחסים בסלחנות לפלישת חוקר לתחום לא לו, וכשנכשל בכך, אין רע בזה שהרי אינו מומחה לדבר זה, אבל מן העוסק בתלמוד ובמקצועות היהדות, נתבעת בקיאות בלשונות התקופה וניביהם, בהיסטוריה, בגיאוגרפיה, בריאליה, בחשיבה המשפטית, בפילולוגיה, בפליאוגרפיה, הכרת כתבי יד ותולדות הדפוס, וכיוצא באלו, והכל לאורך התקופות כולן.

חידושים גדולים מתחדשים ומתגלים במקצועות שונים של מדעי הטבע, שיש להם חשיבות עצומה למחשבה ולהגות של תורת ישראל על כל רבדיה, וגם לענייני הלכה. ומכיוון שאי אפשר שלחכם אחד, גדול ככל שיהיה, תהא שליטה גמורה וידיעה שלמה בכל ענפי הידע, מן ההכרח להקים מסגרות שיאפשרו עיונים משותפים בין המתמחים בתחומים השונים, והכרה קרובה ומדויקת של המתחדש והמתרחש בתחומי המדע השונים. הריחוק של אלו מאלו גורם שרק במקוטע ובצורה חובבנית מגיעות ידיעות שונות, או שאלו מן העוסקים במדעי הטבע, שיש בהם ריח תורה, נותנים דעתם לעניינים המשותפים.

ה'שיטתיות', ה'היסטוריות' וה'היגיון' אצל חכמי ישראל

הערה עקרונית מקדימה ראוי להעיר, לעצם עיסוקנו כאן בחיפוש אחר שיטתיות ואחר הגיון פנימי במכלול תורת חז"ל ומהלכה של ההלכה. יש מקום לטענה[1], כי גישתם של חכמינו ז"ל בכל הזמנים, היתה מתוך דעה ומתוך כוונה של א-שיטתיות, כשם שהיתה א-היסטורית וא-היסטוריוציסטית[2]. ניסוחו של הכלל 'אין הלכה כשיטה' רומז להימנעותם של חז"ל מ'שיטתיות'. אמנם פירושו של הכלל הוא שאם מצינו שפלוני, פלוני ופלוני אמרו דבר אחד, אין הלכה כדעה זו לפי שהיא עומדת בשיטה. בדומה לזה אמר רבי יוחנן: אין למדין מן הכללות, אפילו במקום שנאמר בהם חוץ[3], ועל כן נחלקו כבר חז"ל אם 'כל' פירושו הכל, או מקצת דבר[4], ובספרו של הרמב"ם מקומות יש, שאמר בהם כל, והתכוון ל'רוב'[5].

ההיגיון המיוחד של חז"ל מיוסד על ההכרה והחדירה בפנימיות הדברים ובערכיותם, בתכנים ובערכים, ולא בַּמימדים ההיסטוריים שלהם או צירופם לכלל שיטות. כעת

---

1 העליתיה כמה פעמים: בחיבורי על ר' אברהם הלוי מחבר שו"ת גינת ורדים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 22-23 ובמיוחד בהע' 31; בהרצאה בפני האגודה הישראלית לפילוסופיה (תשמ"ג): 'אין הלכה כשיטה'; במאמרי 'על החתימה הספרותית כיסוד לחלוקת התקופות בהלכה' (להלן פרק י) התפרסם בתוך: מחקרים בספרות התלמודית, הוצאת האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשמ"ג [להלן = 'על החתימה הספרותית']. וציינתי למ' וייס, המקרא כדמותו (שיטת מחקר והסתכלות במקרא על-פי עיקרי מדעי הספרות החדש) ירושלים תשכ"ב, ובמיוחד בעמ' 47-49; המאמרים בפולמוס שעבר בין ברוך קורצווייל ובין גרשם שלום, ישעיהו תשבי ויעקב כץ, כפי שסוכמו בספרו של קורצווייל, במאבק על עיקרי היהדות, ירושלים-ת"א תש"ל; מ"ד הר, תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל, דברי הקונגרס העולמי הששי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 129-142; ועיין בדברי הרמב"ם בפירושו לאבות, פ"א מ"י (ושם דברי החכם משם אריסטו), ובפירוש המאירי לאבות, ירושלים תשנ"ד, שם, וי' ח' ירושלמי, זכור, תל אביב תשמ"ח.

2 לצאת ידי חובת ההבחנות הדקות של היסטוריות – היסטוריוזציה, שהועלו בפולמוס הנ"ל.

3 עירובין כז ע"א.

4 סנהדרין עח ע"א, 'כל נפש' - כוליה נפש, או נפש כל דהוא. ועיין בחידושי ר' דוד בונפיל, סנהדרין, בתוך: סנהדרי גדולה, ירושלים תשכ"ח, שם, שהביא בשם התוספות [אינו לפנינו] כיצד אפשר לפרש דבר והיפוכו, עיי"ש. ור' דוד פירש [והובאו דבריו גם במכונה חידושי הר"ן לסנהדרין, שרובו ככולו חידושי ר' דוד]: 'דכל, יש לו שתי משמעיות בתורה: יש כל, שהוא כולל כל הדבר, כגון כל המצוה, כל צפור, ויש כל שמשמעותו במקצת דבר, כגון לא תחיה כל נשמה, החייתם כל נקבה, לא תאכל כל תועבה'.

5 כגון הלכות ברכות פ"ח ה"ה לעניין הברכה על קני הסוכר, והלכות סנהדרין פ"ד הי"א לעניין חידוש הסנהדרין, וכפי שפירש מהר"י בי רב במחלוקת הסמיכה הידועה. וראה עוד לגבי 'כולם', אם הם גם שניים, או לא פחות משלושה, הדעות והראיות שצוינו ביד מלאכי, סי' שלו.

מתברר שטענה זו התרחבה ונתפשטה, ובתורת הרב הנזיר, רבי דוד הכהן, קיבלה חיזוק והרחבה, להוכיח את קיומו של הגיון מיוחד שאינו הולך לפי חוקי ההגיון הקלאסי-היווני, ומכאן שכל הקושיות והניגודים שנמצאו כביכול בדברי חז"ל שהם נגד ההיגיון, אין זה אלא ההיגיון היווני, ואין זה ההיגיון היחיד שאין בלתו. הדברים הללו עולים ממה שפרסם ד"ר דב שוורץ[6], מכתביו של הרב הנזיר בענייני תורת ההיגיון, שלא פורסמו.

עכשיו מתברר שאף במקצועות מדעיים שונים נתפתחה תורה זו, והיא מתאימה להפליא לגילויים החדשים בתורת הקוונטים למשל, ב'עקרון ההשלמה', הקומפלמנטאריטי. במאמר יפה בחוברת הראשונה של היגיון, הראה דניאל וייל[7] על עקרון ההשלמה ופעולתו אצל חז"ל. לשבר את האוזן, אחד הדברים המרכזיים בעניין זה הוא מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם', כפי שציין לזה הרב הנזיר. מעניין מאוד ציון עיקר זה אצל רבי חיים הלוי סולובייציק מבריסק, כפי שנמסר על ידי בנו הגרי"ז[8]:

> פעם שאל אותי חסיד אחד, מה זה המתנגדים מפלפלים תמיד בקושיות, בתורה כתוב כך יהי כך, ומה לכם להקשות. ובאמת במדה ידועה צדק, אלא שיש בזה גבולים, ומבוארים בברייתא דרב ישמעאל בב' כתובים המכחישים זה את זה, עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם: כל זמן שלא מצאנו כתוב שלישי המכריע, אין לנו רשות להקשות על ב' כתובים המכחישים זא"ז, ומשום דכאן אמרה תורה כך ושם אמרה אחרת, וגזירת הכתוב היא. אבל כשמצינו כתוב שלישי, אזי אדרבה, מצווים אנו מן התורה לחקור ולדרוש על ב' הכתובים ולהכריע. ולפ"ז מבואר דכששמע אברהם ב' כתובים המכחישים 'כי ביצחק יקרא לך זרע' ו'קח נא את בנך', לא שאל וחקר על זה, משום דקודם הי' הצווי כך, אבל לאחר ששמע כתוב שלישי, ['אל תשלח ידך אל הנער'] מיד נתנה לו הרשות לחקור ולברר את ההכרעה בין ב' הכתובים המכחישים, והוא 'אפקתיה' 'אחתיה'.

---

6 דב שוורץ, "היתכן הגיון עברי מיוחד כהגיון לאומי"? קטעים חדשים על תורת ההגיון משל הרב הנזיר, דעת, 27 (תשנ"א) עמ' 89-109; הנ"ל, 'הגיון עברי ייחודי על פי משנת הרב הנזיר', הגיון, ב (תשנ"ג) עמ' 9-28.

7 'הגיון ההשלמה של חז"ל וההגיון היווני', הגיון, א (תשמ"ט) עמ' 102-124

8 חידושי הגרי"ז על התורה, ירושלים תשי"ט, עמ' 13-14, בשם הגר"ח.

בניתוח זה מקופלת התורה הזו כולה, תורת הדואליות והדיאלקטיקה. בזה ניתן ביטוי מצוין למה שקורא הדר"כ 'ההיגיון השמעי', שהיא לוגיקה יהודית משלנו, ואינה מחויבת לתורת הלוגיקה הנובעת מהעולם האלילי היווני.

מה הם יסודות?

'יסודות' של שיטת משפט, הם הם אלו שמוכרים בתורת המשפט ומוגדרים כ'מקורות המשפט'[9], ושלושה מובנים להם: -

1. המקורות הרישומיים של המשפט;
2. המקורות ההיסטוריים של המשפט;
3. המקורות המשפטיים של המשפט.

מקורות רישומיים הם המקורות הספרותיים שבכתב, שבהם כתובה תורת המשפט, לכלליה ולפרטיה: חוקיה, דיניה והלכותיה, תקנותיה, גזרותיה ומנהגיה וכל כיוצא בהם.

מקורות היסטוריים הם המקורות שמבחינה היסטורית-עובדתית מהווים את מקורה של נורמה משפטית מסוימת. הקביעות והמסקנות בסוג זה באות עם בדיקת החוקים, הדינים וההלכות ותולדותיהם, ובירור סדרם של הדברים בהתהוותם, בגורמיהם ובסיבותיהם עד כמה שהם נגלים לעינינו, ועד כמה שיש בידינו לברר.

מקורות משפטיים הם המקורות היוצרים של המשפט ושל ההלכה, רוצה לומר מקורות ההתהוות ומקורות התוקף והסמכות של הכח המחייב של המשפט, והם הם הנורמות הבסיסיות והמחייבות.

בענייננו, התורה שבעל פה, היא למעשה כוללת ומקיפה הרבה יותר מאשר שיטת משפט. המונח 'משפט עברי' הוא מצמצם וכולל חלק קטן מתורת ישראל, שהיא תורה המקיפה את כל ארחות החיים של האדם, מלידתו ועד שעת מותו, במשך כל הימים והלילות.

בענייננו, המקורות הרישומיים של התורה שבעל פה הם משניים מעצם טיבה והגדרתה של תורה זו, שנמסרה בעל פה, ואף נאסר להעלותה על הכתב או ללומדה מן הכתב. בזמן מן הזמנים התירו את כתיבתה והעלתה על הכתב, ומאוחר יותר אף

9 על התיאוריה המשפטית ועל ההגדרות המשפטיות, ראה מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשל"ג, עמ' 215-217; ועל יישומן במשפט העברי, שם, עמ' 218-222.

ללומדה מן הכתב. בעיית זמן השינוי והיתר האיסור קשורה בשאלת ראשית הכתיבה של התורה שבעל פה והעלאתה על הכתב, ועל כל פנים באופן ובדרך מוכרים ומוסכמים, גלויים וידועים ומקובלים על דעת חכמי הדורות. שאלה זו היא קשה, חמורה ומסובכת, ועוסקים בבירורה למעלה מאלף שנים, מאז ימי רב סעדיה גאון, שלכאורה נראה שגילה דעתו בנידון[10].

באשר למקורות ההיסטוריים, כמובן שלענייננו כאן חלק זה יסודי ביותר לענייני התקנות, הגזרות והמנהגים, אך גם לענייני המידות שהתורה נדרשת בהן וכדלהלן.

ולבסוף - ובתורת ישראל הוא העיקר והוא הקובע והמכריע - המקורות המשפטיים. מכיוון שמקור המשפט בעם ישראל הוא בתורה שבכתב, תורה שניתנה לנו מאת ה' מן השמים על ידי משה רבנו ע"ה, הרי שבניגוד לכח המשפט באומות, עיקר כח המשפט בתורתנו, והכוונה היא למקור הסמכות והמקור המחייב אותנו לקיום הוראותיה של התורה ולעשייתן. על פי הסוג השלישי, המקורות המשפטיים היוצרים את מקור הכוח של החוק, מקורות שמיימיים הם, על-אנושיים, על-טבעיים ועל-זמניים. חשיבותם של המקורות הרישומיים ושל המקורות ההיסטוריים בתור מקורות יוצרים, היא משנית, ואין מקורות אלו משמשים אלא לאינפורמציה בלבד.

שלא כתורה שבכתב, אין התורה שבעל פה גדורה בגבולותיה. הצורך החשוב והראשוני הוא לברר את ההבחנה שבין חלוקות מזדמנות של חלקי התורה שבעל פה לנוחיותם של צרכים מקריים שונים, לבין חלוקה מהותית ויסודית שמעמידה גבולות גדורים וחתוכים בשרשי הדברים ואופיים העיקרי.

שיטת חמשת ה'יסודות' בתורה שבעל פה

בהקדמה לפירוש המשנה, מציע הרמב"ם חלוקה של דיני התורה שבעל פה, חלוקה הנראית להיות ארעית ומזדמנת לצרכי הדיון שם (ביסוד הדברים למעשה היא היא החלוקה המהותית כדלהלן). הוא מחלקה שם לחמישה חלקים, היינו לחמישה סוגים שונים:

> פירושים מקובלים מפי משה, ויש להם רמז בכתוב, ואפשר להוציאם בדרך סברא, וזה אין בו מחלוקת, אבל כשיאמר האחר כך קבלתי אין לדבר עליו.
>
> הדינים שנאמר בהם הלכה למשה מסיני, ואין ראיות עליהם כמו שזכרנו, וזה כמו כן אין חולק עליו.

10 ראה עכשיו, ש' ז' הבלין, תורתן של גאונים, א (מבוא ומפתחות), ירושלים תשנ"ג, עמ' 23-27.

הדינין שהוציאו על דרכי הסברא ונפלה בם מחלוקת כמו שזכרנו, ונפסק בהם הדין על פי הרוב...

הגזירות שתקנו הנביאים והחכמים בכל דור ודור כדי לעשות סייג לתורה, ועליהם ציוה הקב"ה לעשותם: ושמרתם את משמרתי... ולפעמים תפול בהם מחלוקת.

הדינין העשויין על דרך חקירה והסכמה בדברים הנוהגים בין בני האדם, שאין בהם תוספת במצוה או גירעון או בדברים שהם תועלת לבני אדם בדברי תורה, וקראו אותם תקנות ומנהגות, ואסור לעבור עליהם... ופורץ גדר ישכנו נחש.

מהר"צ חיות בספרו 'מבוא התלמוד' פרקים א-ו ופרק יד, לקח לו את דברי הרמב"ם שבהקדמה לפירוש המשנה כיסוד למבואו המהווה כעין ביאור נרחב לדברי הרמב"ם, וכדבריו בהקדמתו שם:

כאשר ביאר הרמב"ם ז"ל בהקדמתו לפירוש המשנה ואנחנו נבאר הענינים האלו ביתר שאת. אלו הן החילוקים הראשיים הנכללים בשם זה (= תורה שבעל פה) לפי דעת הרמב"ם.

וכך הוא מבאר:

פרק א: אופן אחד המה פירושי המצוות אשר באו בתורה סתם, ולא נתברר לנו כוונת המקרא, בלתי ענין המקובל כמו מצות לקיחת ד' מינים בחג האסיף, לא נדע אם הכוונה לקחת אלו המינים ביד או לצורך סיכוך הסוכה כדעת קצת הקראים... וכן נעתקו אלינו הרבה פירושים על המקראות אשר מתנגדים לפשטות הכתוב בהשקפה ראשונה כמו שנאמר בתורה: אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, ופירשו הכוונה על ערב פסח... עוד נמצאו אצלנו פירושים מקובלים מסיני על מצוות שבתורה אשר עוקרים את פשט הכתוב לגמרי כמו שבתורה נאמר: ארבעים יכנו, והקבלה אמרה שלא ילקה רק שלשים ותשע. הדרשות אינן אלא ע"ד אסמכתא למען ישתמר אצלם היטב ועשו ציונים וסימנים הללו לתורה שבכתב. ועיקר הלכות הללו היוצאות מן הדרשות נודעו להם בעל פה.

פרק ב: הלכות מקובלות המיועדות לבאר תנאים ופרטים במצות התורה, היינו במקום שפירושי מצות שבתורה ידועים ומבוררים בכוונה הראשית אולם לא ידענו הפרטים והתנאים המתדבקים במצות אלו, רק מפי הקבלה, כמו שבתורה נאמר: וזבחת ואכלת, ואם נחליט דשחיטה בצוואר, מונח בכח הלשון דוזבחת, בכל זאת לא ידענו כמה סימנים צריך לשחוט ואיכות הסכין... נמצאו

עוד הלכות מקובלות אשר אין להם יחס כלל למצות מפורשות בתורה, רק מורים אותנו מצות והתנהגות חדשות ואינם פרטים למצות התורה כמו למ"ד חיבוט ערבה היא הלכה למשה מסיני (סוכה מו ע"ב).

פרק ג: דרכי המידות שהתורה נדרשת בהם, אשר נמסרו מפי ד' למשה, למען נוכל לדעת ולהוכיח על ידיהן ביאור המצות פירושיהן ופרטיהם, והמה שלש עשרה מידות שהיה רבי ישמעאל דורש. וחוץ מן המידות דרבי ישמעאל נמצאו עוד שארי מידות שניתנו לדרוש בהם המקראות כמו הֶקֵש, סמוכין, אם אינו ענין, גורעין ומוסיפין ודורשין, ריבוי ומיעוט וריבוי, הרי זה בא ללמד ונמצא למד, חסירות ויתירות, יש אם למקרא, וכלם מקובלות אצלנו מן משה רבינו להבין על ידי המידות הללו את התורה שבכתב.

פרק ד: סברא משיקול דעת האדם, וכחן של הלכות אלו גם כן דין תורה ממש להם, כמו דאמרינן בריש זבחים ובשאר מקומות: איבעית אימא סברא ואיבעית אימא קרא. ראינו דקרא וסברא שקולין, דדברים הנטבעים בשכל האנושי ובהקש הדעת שוים בדרכי הלמד והמתלמד, כאלו נלמדו מִקְרא (עיין כתובות כב ע"א): מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר דכתיב את בתי נתתי לאיש הזה, ומקשה הש"ס הא למה לי קרא סברא היא...

פרק ה: דברי קבלה נ"ך דינין על הרוב כדבר הנלמד מן התורה ממש.

פרק ו: תקנות וגזירות

פרק יד (סיכום): ששה פנים -

[א] פירושים מקובלים מסיני שאפשר להסמיכם דרך רחוק לתורה שבכתב.

[ב] הלכות מקובלות אשר אין להסמיכם למקרא, ובשני אלו הפנים לא נמצא אצלנו מחלוקת בשום פעם ומיד שבא חכם אחד ואומר כך קבלתי שומעין ואין משיבין עליו.

[ג] דברים הנלמדים מדרשות גמורות על פי מידות המקובלות.

[ד] והענינים אשר לא נלמדו מן המקרא, אבל אנו למדין ומוכיחין מן הסברא ומן הקש העיוני, באלו השנים מצינו רוב הפלוגתות אשר במשנה ובתלמוד, דמר פלוני דרש דרשה זו והשני לא דרש, מר מסתבר ליה טעם הדבר כך ולהשני לא מסתבר...

[ה] תקנות.

[ו] גזירות כוללות שיצאו מפי ב"ד הגדול שעמדו למנין על הדברים שוב נשארו קבועים וקיימים אצלנו ואין לבטלם בשום אופן.

חידושו העיקרי של מהר"צ חיות הוא בתוספת החלוקה (ד) שהיא ה'סברה', והוא עניין גדול לענות בו, ועל כך ראה להלן.

בעקבות מיון זה הלך גם מנחם אילון[11], אלא ששינה כמה דברים. מצד אחד אימץ את חידושו של מהר"צ חיות בקביעת ה'סברה' כמקור משפטי יוצר, ואת החלוקה על-פי חלוקת הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה. יש אצלו גם השפעה מניסוח הדברים אצל הרמב"ם בהלכות ממרים, מבלי שייחס למקום האחרון חשיבות מיוחדת לגבי עצם החלוקה והמיון, שהוא שונה בהם מן ההקדמה לפירוש המשנה. וכך מונה מ' אילון:

1 הקבלה;

2 המדרש – Interpretation;

3 התקנה והגזרה – Legislation;

4 המנהג - Costum וגם Usage;

5 המעשה - Case, פסיקה שיפוטית או התנהגות חכם במעשה מסוים;

6 סברה - Legal Logic, ההיגיון המשפטי-אנושי של חכמי ההלכה[12].

שיטת שלושת ה'יסודות' בתורה שבעל פה

11 המשפט העברי ח"ב, עמ' 239-828.

12 הרבה יש לדון בטיבה של חלוקה זו ובצדקתה מנקודת הראות של 'מקורות משפטיים יוצרים' (בניגוד ל'מקורות רישומיים', שנידונו בנפרד). המקור - 'מעשה' (מס' 5) אינו נראה להיות 'מקור משפטי יוצר', ההנמקה וההוכחות שם (עמ' 768-804) אינן מספיקות, ועל כל פנים לא כדי להוכיח שהוא 'מקור משפטי **יוצר**'. הברייתא (בבא בתרא קל ע"ב: 'תנו רבנן אין למדין הלכה לא מפי תלמוד ולא מפי מעשה, עד שיאמרו לו הלכה למעשה') אינה עניין רק לאבחון, אלא בוודאי מלמדת על מקומו הממשי והמעשי של המעשה, שאינו אלא מוכיח או **מגלה** קיום דין או מנהג שעליו התבסס עושה המעשה (אם במסגרת שיפוטית ואם בהתנהגות חכם). ועיין מ"ש בחיבורי על ה'גינת ורדים', לעיל, הע' 1, עמ' 173.

לעומת השיטה שנתבארה לעיל, מוצאים אנו חלוקה מהותית ויסודית בדברי הרמב"ם במקום אחר, בגוף ספרו הגדול משנה תורה; ולא עוד אלא שהוא אף דורש חלוקה זו מן הכתובים, ומסמיך אותה לשיטתו הידועה שכל אלו - היינו חלקי תורה שבעל פה - שהם כביכול מדרבנן, מדברי חכמים, בעצם יש עליהם חיוב מן התורה בקיומם ('מצוות עשה') והמבטלם עובר באיסור תורה ('לא תעשה'). דבריו נלמדים מפרשת הזקן הממרא, בפרשת שופטים[13]:

ח) כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ *דָּבָר לַמִּשְׁפָּט* בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לָנֶגַע *דִּבְרֵי* רִיבֹת בִּשְׁעָרֶיךָ וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ:

(ט) וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדָרַשְׁתָּ *וְהִגִּידוּ* לְךָ אֵת *דְּבַר הַמִּשְׁפָּט*:

(י) וְעָשִׂיתָ עַל פִּי *הַדָּבָר* אֲשֶׁר *יַגִּידוּ* לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה' וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר *יוֹרוּךָ*:

(יא) עַל פִּי *הַתּוֹרָה* אֲשֶׁר *יוֹרוּךָ*

וְעַל *הַמִּשְׁפָּט* אֲשֶׁר *יֹאמְרוּ* לְךָ תַּעֲשֶׂה

לֹא תָסוּר מִן *הַדָּבָר* אֲשֶׁר *יַגִּידוּ* לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל:

(יב) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְזָדוֹן לְבִלְתִּי שְׁמֹעַ אֶל הַכֹּהֵן הָעֹמֵד לְשָׁרֵת שָׁם אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ אוֹ אֶל הַשֹּׁפֵט וּמֵת הָאִישׁ הַהוּא וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל:

(יג) וְכָל הָעָם יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ וְלֹא יְזִידוּן עוֹד: ס

וזו לשון הרמב"ם[14]:

בית הדין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה; ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל; ועליהם הבטיחה תורה, שנאמר: 'על פי

13 דברים יז ח-יא.

14 הלכות ממרים פ"א, ה"א וה"ב. פירוש עניין זה ראה בחיבורי על מהר"א הלוי בעל גינת ורדים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 181-184, ובמאמרי 'על החתימה הספרותית כיסוד לחלוקת התקופות בהלכה' (להלן פרק י) בתוך: מחקרים בספרות התלמודית, הוצאת האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשמ"ג [להלן = 'על החתימה הספרותית'] [ההרצאה משנת תשל"ח] ליד הערה 70.

התורה אשר יורוך' - זו מצות עשה. וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהם, ולהשען עליהם -
אחד - דברים שלמדו אותם מפי השמועה, והם תורה שבעל פה;
ואחד - דברים שלמדום מפי דעתם, באחת[15] מן המדות שהתורה נדרשת בהם ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא[16];
ואחד - דברים שעשאום סייג לתורה, ולפי מה שהשעה צריכה - והן: הגזירות והתקנות והמנהגות.
כל אחד ואחד מאלו השלושה דברים מצות עשה לשמוע להם, והעובר על כל אחד מהם - עובר בלא תעשה.
הרי הוא אומר: 'על פי התורה אשר יורוך' - אלו התקנות והגזירות והמנהגות, שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם; 'ועל המשפט אשר יאמרו' -

15 פעמים אחדות שהרמב"ם מזכיר ה'מידות' ואינו נוקב במספרן. ושמא רמז יש בזה לקיומן של מדות רבות המשמשות אצל החכמים, וכגון כל אלו שנפרטו אצל רב שרירא גאון באגרתו הידועה (מהדורת לוין, עמ' 48, לימי התנאים, ועולים לארבעים ושתיים מידות לימוד. ועמ' 52-58 שם, לימי האמוראים, ועולים לעשרים בקירוב) וסכומם הוא למעלה משישים מדות. הקושי הוא להבין את טיבן של מידות הלימוד האלו ולהגדירן כל הצורך, והעניין כולו צריך עיון.

16 נראה שהתכוון הרמב"ם בניסוח מיוחד זה לומר שהמידות הללו אינן מכשיר מכאני, ואין הן מועילות אלא אם בנוסף לטכניקה שלהן, הן גם 'מפי דעתן' של החכמים וגם 'נראה בעיניהן שדבר זה כך הוא'. ועיין לשונו של הרד"ק בתחילת פירושו ליהושע: 'ונראה כי המלות האלו נמצאו כן לפי שבגלות הראשונה אבדו הספרים ונטלטלו, והחכמים יודעי המקרא מתו, ואנשי כה"ג שהחזירו עטרה ליושנה, מצאו מחלוקות בספרים, והלכו בהם אחר הרוב לפי דעתם ובמקום שלא השיגה דעתם על הבירור כתבו האחד ולא ניקדו או כתבו מבחוץ ולא כתבו בפנים וכך כתבו בדרך אחד בפנים ובדרך אחר מבחוץ'. יש שהבינו הדברים (עיין ר"ש ליברמן, יוונית ויוונות בא"י, עמ' 165 הע' 9) שהרד"ק התכוון שהחכמים, כשהכריעו (כמבואר כברייתא הידועה, ספרי דברים פסקה שנו, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 423; אבות דרבי נתן, נוסחה ב, פמ"ו, מהדורת שכטר עמ' סה; מסכת סופרים פ"ו ה"ד; ירושלמי תענית, פ"ד ה"ב, סח ע"א) בחרו הן בגרסה שהיתה לה רוב, והן שנראתה להם מקורית ('לפי דעתם'). אך מדברי המאירי (קרית ספר, איזמיר תרכ"ג, א ע"א) שבלא ספק שקועים בהם דברי הרד"ק, למדנו פירוש אחר בדבריו, והיו כאן שלושה שלבים : (1) הלכו אחר הרוב, (2) 'וכאשר לא נמצא רוב לדון אחריו קיימו את שנראה להם לקיים לפי דעתם', (3) 'וכאשר לא השיגה יד שכלם כתבוהו בדרך אחד וקראוהו בדרך אחרת'. 'רוב' לחוד, ו'לפי דעתם' לחוד. ה'רוב' הוא מכשיר מכאני להכרעה, וכשאינו מצוי ולא אפשרי, יש להשתמש בהכרעה שכלית. אפשר שהמאירי קרא ברד"ק : 'והלכו בהם אחר הרוב, ולפי דעתם', אבל בכתבי יד קדומים של הרד"ק שבדקתי (במכון לתצלומי כתבי יד שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים) הנוסח כלפנינו. וכן הנוסח במהדורה המדעית והמפוארת של מקראות גדולות, בעריכת מנחם כהן (בהוצאת אוניברסיטת בר אילן).

אלו דברים שילמדו אותם מן הדין[17], באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן. 'מכל הדבר אשר יגידו לך' - זו הקבלה שקבלו איש מפי איש[18].

שלושת היסודות הללו: (1) הקבלה והמסורת; (2) המדרש והפרשנות; (3) סייג לתורה, נותנים עניין לחלוקות ענייניות נוספות במהותם של הדברים: קבלה ומסורת הן ביטוי של סטאטיות, יציבות, אינה משתנה ואינה מתחלפת; סייג לתורה, הוא עניין לדינאמיות 'לפי מה שהשעה צריכה'; מדרש ופרשנות, נעים בין סטאטיות לבין דינאמיות, לפי שיש מהם שהם מן המסורת והקבלה אלא שהוצגו בדרך של מדרש, ויש מהם שהם מסוג הסייג לתורה ונדרשו במידות כפרשנות.

עוד אפשר לחלק הסוגים לפי מהותם הרעיונית: (1) הקבלה והמסורת, הן על דרך התורה שבכתב, מן השמים, ממקור א-לוהי, על-טבעי ועל-אנושי; (2) המדרש והפרשנות, יסודם בהיגיון האנושי, השכלי והמשפטי; (3) סייג לתורה, הוא עניין ההיגיון המוסרי, שיסודו בהתנהגות האנושית והחברתית בישראל ובעולם, ומטרתו 'לחזק הדת ולתקן העולם'.

ה'סברה' ומקומה במקורות היוצרים של המשפט

עלה בידינו שהמיון היסודי והמהותי שמונח בשרשי התורה שבעל פה, ושנלמד ונדרש מן המקראות בפרשת סמכות החכמים כדלעיל, הוא שלושת יסודות אלו, ובהם נכללות כל אפשרויות המיון האחרות.

---

17 כגון 'דיו לבא מן הדין', 'אין עונשין מן הדין', 'דין הוא' וכיו"ב. יש שהוא כניגוד למקרא: 'הֻשַּׁבְתָּ מן הדין, מה אתה משיב על המקרא' (ספרא בחוקותי, פרק ט, יא), ויש שהוא ניגוד להלכה-קבלה: 'אם הלכה נקבל, ואם לדין יש תשובה' (ספרא ויקרא דבורא דחטאות, פרק א, יב). וראה בכר, ערכי מדרש (תנאים) עמ' 16. אך אין 'משפט' יוצא מידי 'משפטו', היינו לא רק 'ניתוח פרשני' (בכר שם, למלה 'דין') כי אם גם שיקול דעת, סברה והכרעה, וכדלהלן.

18 משנה תורה, הלכות ממרים פ"א ה"א וה"ב. עניין השלושה אולי הוא כנגד המשנה באבות פ"א מ"ב (ואפשר שהרמב"ם התכוון בדבריו כלפי משנה זו): הם [אנשי כנסת הגדולה] אמרו שלושה דברים: הוו מתונים בדין, העמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה. כמו במשניות אחרות, שם גם כאן הקושי מבואר: כלום רק שלושה דברים בלבד אמרו אנשי כנסת הגדולה, והלא דברים הרבה אמרו, תיקנו וגזרו (ופירש הר"ע מברטנורא שם: 'אלא... שיש בהם קיום או מרגלא בפומייהו כמו בפ"א מ"ב ופ"ב מ"י'), ועוד שאין מדובר באיש אחד, אלא בקבוצה גדולה של חכמים ובתקופה ארוכה. ואפשר לפרש שרמזו כאן לפעולתם של אנשי כנסת הגדולה בהנחת היסודות לתורה שבעל פה: 'הוו מתונים בדין' - זהו חלק הדרשה על פי המידות שהתורה נדרשת בהן ('דין'); 'העמידו תלמידים הרבה' - זו המסורת והקבלה, שלהעברתה והתמדתה צריכים לתלמידים הרבה; 'ועשו סייג לתורה' - אלו הסייגות שפורטו לעיל.

ראינו לעיל חידוש עיקרי וחשוב של מהר"צ חיות בתוספת החלוקה (ד) שהיא ה'סברה', והדבר צריך ביאור, מפני שאין החלוקה הזו, ה'סברה', משתלבת באף אחת מן החלוקות האחרות. והלא אינה קבלה או מסורת, אינה נדרשת מן התורה, ואינה עניין של תקנה, גזרה ואף לא מנהג. השאלה היא, מנין 'כוחה המשפטי היוצר' של ה'סברה', שאינה לכאורה אלא היגיון אנושי מציאותי הנלמד על-פי כח הבנת שכלנו האנושי את ההיגיון ואת המציאות. והלא ראינו לעיל, כי אף מידה זו, ה'סברה', כוחה ככח דין מן התורה.

בעצם קיומה של ה'סברה' כמקור משפטי יוצר אי אפשר להטיל ספק כלל, שהרי מלבד הראיות על כוחה של הסברה עד כדי אפשרותה לייתר את המקרא, 'למה לי קרא, סברא היא?'[19], הרי חלק גדול של ההלכה, ובעיקר בדיני ממונות, בנוי על הסברה, ומסכת בבא בתרא תוכיח שחוץ מפרק יש נוחלין, כמעט אין בה לימודים מן המקרא[20].

ונראה לומר שהסברה היא פרשנות המציאות הטבעית בעולם ופרשנות ההתנהגות האנושית המקובלת בעולם, ואינה איפוא אלא הצד השני של פרשנות המקורות, והדבר כלול ביסוד השני דלעיל 'המדרש והפרשנות'. כשם שפרשנות המקורות בדרך המדרש, במידות שהתורה נדרשת בהן, היא מקור משפטי יוצר, כך פרשנות המציאות הנתונה שעליה דנים, לפי שאי אפשר לחתוך דין או משפט בלא לברר את דעת המקורות מצד אחד, ובלא לברר את נתוני המציאות הנידונה מצד שני, ובלא

19 כתובות כב ע"א; בבא קמא מו ע"ב; בבא מציעא עא; שם, מז ע"ב (דבר תורה מעות קונות, על פי נימוקי יוסף ושיטה מקובצת שם), ודין 'חצי שיעור' שאסור מן התורה, והוא מן הסברא 'דחזי לאיצטרופי', ועוד. ועיין מהר"צ חיות שם.

20 הראיה שהאריך בה מהר"צ חיות מפסחים כה ע"ב ומקבילות, מדין יהרג ואל יעבור בשפיכות דמים, שאין לו מקור כי אם מסברה, נעתקה הרבה עם ראיות ודוגמאות נוספות שלו (ראה מ' אלון, המשפט העברי, ב, ירושלים תשל"ג, עמ' 808-809 ; וראה א' ברקוביץ, 'ההלכה, כוחה ותפקידה', ירושלים תשמ"א, עמ' 11-13, שהזכירו את הראיה אך לא הזכירו את אומרה) אך יש לדון בה. הדין הוא כי באם אומרים לאדם: הָרוֹג או תיהרג, שאינו רשאי להרוג, ואף על פי שפיקוח נפש דוחה את כל המצוות שבתורה, חייב הוא להניח להרוג את עצמו ולא להציל נפשו על ידי הריגת חברו. מקור הדין מן הסברה: 'מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי?' אבל מזה אין ראיה לכוחה של הסברה ככוח יוצר, שכן הסברה פועלת רק לסלק את ההגנה של פיקוח נפש, אולם מקור האיסור הוא 'לא תרצח'. עיקרו של טעם 'פיקוח נפש' הוא כדברי רש"י (שם ד"ה מאי חזית): 'והתורה לא התירה לדחות את המצוה אלא מפני חיבת נפשו של ישראל', ועל כן חיבת נפשו של ישראל גוברת על קיום כל המצוות. אמנם במקרה שלפנינו, שמכל מקום 'עבירה נעשית ונפש אבודה', והשאלה היא אך ורק נפשו של מי, במקרה זה אין מקום להעדיף נפש זו על פני נפש אחרת, ואינו יכול לזכות להגנת הכלל של פיקוח נפש, וחזר הדין של 'לא תרצח'.

להתאים בין שניהם, והכל נכלל במושג 'פרשנות'. המשא והמתן והעיון בתחום זה גם הוא מגופה של הפרשנות הנצרכת לשם הכרעת המשפט.

הסבר קולע זה מצינו בדברי החזון איש[21]:

> בירור משפט בבחינת הלכה למעשה, נחלק לעיונים שנים. העיון הראשון להניף הסלת הנקי סעיפי המשפט התוריים [=פרשנות המקורות], ואחריו עיון השני, החדירה בהעובדא הנוכחת לפנינו, במעלותיה ומגרעותיה, ובדיוק משקל של כל פרק מפרקיה, כדי להתאים את הנידון אל סעיף ההלכה המכוון עליו. ומרובים המכשולים של ההתאמה כוזבת מהמכשולים ביסוד ההלכה. ז"א אף שאין הדיין אומר על מותר אסור ועל אסור מותר, בכל זאת הוא נכשל בהמעשה שבא לידו, ומחליט בכח מדומה שזו שבא לידו היא של הסעיף הידוע, בעת שהעלים עין מקו דק, רב הערך בפלילת המשפט, הנבנה תמיד על קוים שכליים דקים, ובהעלמה זו הוציא משפט מעוקל, מעוות לא יוכל לתקון.
>
> ובשל העיון האחרון נשללה ההוראה מן ההמון אף בדברים שהאסור והמותר מפורסם תכלית הפרסום, ונתנה לחכמים שבכל דור, לחקות [אולי: לחקור?] לאשורה של כל שאלה המופיעה מזמן לזמן, שהחכמים יפתרוה מנקודת עיון מקיף והסתכלות בהירה[22].

דברים מושכלים בעניין ה'סברה' כתב ר' יצחק צבי מרגירעטן, בספר קטן בלתי ידוע וחשוב מאוד, 'תוקף התלמוד'[23]. בעקבות הרמב"ם[24], שהבדיל בין הלכה למשה מסיני הרמוזה בכתוב לזו שאינה רמוזה בכתוב, כך מבחין הוא בין שני מיני סברה: כזו

---

21 קובץ אגרות החזון איש, א, ירושלים תשט"ו, סי' לא.

22 ובזה יתפרשו שתי דרשות סמוכות, הנראות כפולות. סנהדרין ז ע"ב: 'דרש רבי יאשיה ואיתימיה רב נחמן בר יצחק: מאי דכתיב "בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט..." (ירמיה כא) - אם ברור לך הדבר כבוקר אמרהו ואם לאו אל תאמרהו. ר' חייא בר אבא א"ר יונתן: מהכא, "אמור לחכמה אחותי את" (משלי ז) - אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך אמרהו ואם לאו אל תאמרהו'. הניסוח הכמעט שווה ביניהם מגביר את הקושי שבחזרה על אותו רעיון. לפי המבואר, 'בוקר' - הוא פירוש המציאות העומדת לדין בבהירות ובצורה ברורה כאור הבוקר, ו'אחותך' - זהו פירוש המקורות וידיעת ההלכה המסורה והקבועה, כדין זה שאחותך אסורה לך.

23 אופן תר"ט, מאמר ב פ"א. וראה עליו ר' מאיר שטיין, אבן המאיר, וייטצען תרס"ט, עמ' עד-עו, ור"א שישא, תולדות מרן יהושע כ"ץ, בסוף חידושי מהר"י כ"ץ, תשי"ט, עמ' קח-קטו. ר' ישראל מאיר פריימן, מהדיר ספר והזהיר עם פירוש ענפי יהודה, לייפציג תרל"ג, היה תלמידו, והזכירו שם מט ע"ב. [ועכשיו ראה מבוא למהדורה החדשה של ספרו 'בית דוד', ברוקלין תשס"ד.]

24 הקדמה לפירוש המשנה, כמובא לעיל.

שעיקרה מן הכתוב וקשורה בו, וכזו שהיא סברה שאין לה כל רמז בכתוב. דוגמה למין הראשון, המחלוקת[25] בריבוי שבכתוב 'כל מחמצת', שיש שדרשו לרבות תערובת חמץ ויש שדרשו לרבות חמץ נוקשה. המחלוקת היא בסברה שיסודה בכתוב, ונחלקו מה מסתבר יותר לרבות לכתוב, ומה קרוב יותר לחמץ. המין השני הוא מחלוקת שכולה בתחום הסברה, כגון שומר שמסר לשומר[26] שרב פוטר משום שמסר לבן דעת, ושמואל מחייב מטעם שיכול לומר אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר. חילוקי הדעות הן בדעת נוטָה ובסברה הנטועה בנפש האדם, כדבריו:

> לא כן הקדמות הסבראות, רבו בהן המחלוקות בין התנאים והאמוראים... וכן נמצא בתלמוד מחלוקות בין התנאים והאמוראים למאות, וכולן מקורן בהרגשת השכל בפנימיות הנפש. ואם גם התחלת מחלוקותם הוא מדרש הכתוב או באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן, הנה עיקר מחלוקותם לא תהיה אלא בסברא הנטועה בנפש האדם. כי לתנא זה נוטה שכלו לדרוש את יתורא דקרא לענין זה, ולאינך נוטה דעתו לדרשו לענין אחר. זה דעתו נוטה לדרוש את התורה בריבוי ומיעוטא וזה נוטה דעתו לדרשה בכלל ופרט וכלל; זה דורש גזירה שוה כי נראה לדעתו שהוא מופנה וזה חולק עליו כי נראה לו לדרוש את היתור לאיזה ענין ואינו מופנה. ואם היית שואל לכל אחד מהמתווכחים לברר את דעתו, היה המענה בפיו: אין בידי לבררה על פי עיקר מן העיקרים המקובלים מסיני, רק כן אני מרגיש בדעתי בפנימיות נפשי. כי אם היה לאל ידו לברר את דעתו על פי עיקרים מקובלים למשה מסיני לא היה בעל מחלוקותו חולק עליו...

ה'סברה' באה במקום שאין גילוי אחר לבעיה הנידונה. היא איננה קובעת עקרונות משפטיים כשלעצמם, אלא שבאותה מסגרת נתונה של דינים והלכות היא באה לפרש את תהלוכת המציאות ואיזה דין מן הדינים יחול על מציאות זו. חז"ל והחכמים שאחריהם מבררים על פי עומק עיונם והרגשותיהם המושכלות וטהרת מחשבתם, 'מפי דעתם' ו'נראה בעיניהם שדבר זה כך הוא'[27] את מהות המציאות וטבעה ומעמדה לעומת מערכת ההלכה. ומכאן פתח להבנת עקרונות הכללים שבהלכה.

---

25 פסחים מג ע"א.

26 בבא מציעא לו ע"א.

27 לשון הרמב"ם הנ"ל.

עקרונות בקביעת כללים בתלמוד ובהלכה

ענייננו כאן אינו ענייני הכללים עצמם, לפרטיהם, למיניהם ולסוגיהם, אלא העיון בעצם עשיית הכללים, יסודם ושורשם. שני מיני כללים אפשריים הם: א) כללים דיסקריפטיביים, וכיוצא בהם, במקצועות כגון הדקדוק ודומיו, שהכללים אינם אלא תיאוריים מאוחרים, שבאים לתאר, למיין ולסדר את התופעות המצויות בנושא המסוים, כדי להקל על הבנתן ועל קנייתן. ב) כללים הקבועים מראש והמצויים ביסוד הדברים ומכוונים אותם, וכגון חוקי הטבע, חוקות שמים וארץ וכיוצא בהם.

בכללי ההלכה שאנו מוצאים בתורת התַנָּאים ובתורת האמוראים, יש לעיין האם הם מן הסוג הראשון - כללים שנוסחו והובחנו לאחר קיום התופעות, ואינם אלא מתארים וממיינים אותן, או שהם מן הסוג השני, לומר שכללים אלו מונחים ביסוד הדברים ומכוונים אותם.

ביאור עניין זה מוצאים אנו בדברי מהרי"ק[28]:

> מאשר הקשת על פי' רש"י בפרש' תזריע שתפס לו דברי ר' שמעון והניח דברי רבי יהודה, ואלו בפ' מי שהוציאוהו (דף מז) פריך תלמודא דרבי יודא ורבי שמעון הלכה כרבי יודא. לעניות דעתי נראה שבכל התלמוד שפוסק פלוני ופלוני הלכה כפלוני, שלא ירדו בעלי התלמוד לסוף כל מחלוקת ומחלוקת, לומר שיהא הדין פסוק כדברי אותו שפסקו כמותו, כי לא יכלו חכמי התלמוד להכניס ראשיהם בין סלעי מחלוקת התנאים והאמוראים בכל מקום ולדעת הדין עם מי בכל מקום בפרטות, אלא שהלכו אחרי הרוב, כגון שראו שתנא אחד היה חריף יותר או מקובל מרבותיו יותר מחבירו, וכן באמוראים. ועל זה סמכו לפסוק הלכה כמותו, לבד בקצת מקומות שידעו שהלכה כחבירו החולק עליו. וכח היה ביד חכמי התלמוד לקבוע ההלכות כאשר נראה בעיניהם בלי ספק, עד רב אשי ורבינ', שהיו סוף הוראה. ועל דרך זה קבעו ההלכות. ויש לי מזה כמה ראיות אלא שאין בידי פנאי להאריך עכשיו. ומאחר שכן הוא, תו לא שייך להקשות מה שהקשי', שהרי לא נקבעו ההלכות אלא על מה שהוצרכו לקבוע כגון על דינים שהיו נוהגין בימי חכמי התלמוד, אבל על דיני נגעים וכיוצא בהם, דלא היו נוהגי' מאז, לא קבעו בהם הלכה ולא דברו בהם כלל באומרם פלוני ופלוני הלכה כפלוני. ואדרבה, היכא שהתלמוד פוסק בכיוצא בזה הלכה כפלו', פריך עליה: וכי הלכתא למשיחא וכו'...

---

28 שו"ת מהרי"ק, שורש קס"ה, ענף ד.

הראי"ה קוק, במאמרו 'ריהטא דחקלאי'[29], ביאר את דברי המהרי"ק על כח החכמים בהכרעת ההלכה שהוא מטעם תקנה, והוא מכוחם להתקין תקנות ולגזור גזרות, ועל כן בכוחם אף להכריע הלכות.

המהרי"ק לא הגדיר מה הוא כח זה ומה יסודו בהלכה, ועל כל פנים, אכן כח היה ביד חכמי התלמוד וכו', אך מנין שמה שעשו נשאר קבוע לדורות? וזו שאלה כללית ביסודות ההלכה: המעבר בין כח הפסיקה המקומית של הדיין ושל החכם בדבר שבא לפניו, כאן ועכשיו, לבין כח הפסיקה הקבוע והמתמיד, שנוסף עליו הכח שאי אפשר עוד לערער עליו ולחלוק עליו. ועל זה אנו דנים. הראי"ה קוק כאמור מסביר כח זה שהוא 'מעין תקנה'. וכך כתב שם:

> אלא נלע"ד שעיקר הטעם שראו חז"ל לקבע כללי הלכות, הוא מפני שרבו מחלוקות החכמים ברוב דיני התורה, וחשו למחלוקת בישראל, ושלא תיעשה תורה כשתי תורות ח"ו, על כן קבעו כללי הלכות, בהסכם כל חכמי ישראל או רובם, כענין שכ' הרמב"ם בהקדמה בענין התלמוד וחתימתו. וכיון שהוצרכו לקבע הלכה לצורך הגדול הזה, וראו שאלו ואלו דא"ח הם, ומ"מ הרי הדבר צריך הכרע, ע"כ הכריעו המשקל ע"י מה שמצאו יתרון בהאיש. אבל כיון שעיקר דבר זה אינו בירור גמור, ולא נעשה כי אם לצורך תיקון העולם, שלא להרבות מחלוקת במעשה המצוות, אם כן אין צריך לכל זה בדינים שאינם נהוגים, שהמחלוקת במעשה לא תצא מהם...

ובביאורו לביאורי הגר"א הוסיף לבאר[30]:

> ועצם הענין מה שמדמה רבינו[31] המחלוקת שחולקין על חיבורים בתוכן הדרישה ע"פ משא ומתן של הלכה, בסברות וראיות, לדין של גזירות בית דין, שגוזרים מעצמן ע"פ צורך שעה או הענין, לעשות סייג לתורה או לתיקון העולם וכיו"ב, צריך עיונא טובא. דמדברי הרמב"ם (פ"ב מהלכות ממרים) נראה שדבר פשוט הוא שהענינים הם חלוקים זה מזה, ואין שייכות לכל הדינים של אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו אלא א"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין, וההבדל שבין פשטה ברוב ישראל או לא, אלא לענין גזירות, אבל לא לענין מה

---

29 בתוך: שדי חמד, כרך ו עמ' 34 ואילך. במהדורת קה"ת, כרך י', עמ' 3920.

30 באר אליהו, חו"מ סי' כה, עמ' רה סעיף ז.

31 הגר"א, בהסמיכו את סוגיית ע"ז לו ע"א לדין השו"ע בשם תרומת הדשן 'מכל מקום אל יחלוק אדם להקל כנגד החיבורים שנתפשטו בישראל אלא אם כן קיבל מרבותיו שאין לנהוג באותה חומרא'.

ששום חכם או ב"ד דורש ע"פ הבנת הענין ודרישתו במשפטי התורה. וז"ל הרמב"ם שם (הלכה א) ב"ד גדול... ואח"כ בהלכה ב מתחיל לפרש החילוקים לפי שיטתו בדין אין ב"ד יכול לבטל... עכ"פ אין כל אלו הדינים אמורים כלל בענין דברים התלויים בכח ראיות בהבנת כונת התורה, אלא בענין גזירות ומנהגים ותקנות, ולפ"ז אין שייכות לכאורה לכל סוגית הש"ס דע"ז וכל חילוקיו של הר"ן לנידון שלפנינו, וז"ל הכס"מ שם ה"א...

ונראין הדברים, שבענין עצם קביעות ההלכה כשאינה מכלל גזירות ותקנות, אין שייכות באמת לדין אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו, ואין לך אלא שופט שבימיך, אבל לענין הקבלה שמתקבל בישראל, ומתפשט הדבר להורות כאחד מהחולקים באיזה דין, בזה יש כבר ענין של תקנה. וכה"ג כתב בתשובת מוהרי"ק (שורש קסג) שקביעות ההלכות בדרך כללות, כהלכה כר"י לגבי ר"מ, וריו"ח לגבי ר"ל, וכרב באיסורי, וכשמואל בדיני, וכה"ג, הם מפני טעמים כוללים שראו לסמוך על פיהם בכללות, וה"ז כעין תקנה, ולא בכלל הכרעה שכלית מצד ראיות של דין פרטי זה...

[להלן שם ביאר שזה רק אם הדין נתקבל בבית הדין ללא חולק ונתפשט בישראל, אך אם מלכתחילה היתה בו מחלוקת והוכרע ע"פ רוב, אין ההתפשטות עושה שיהא הדין כתקנה, וכך פירש המשנה בעדויות 'ולמה מזכירין דברי היחיד וכו'.]

...עכ"פ מתוך ההתפשטות של איזה הלכה או איזה ספר בישראל להוראה, אע"פ שבעיקר הדבר אין כאן תקנה, מ"מ ההתפשטות דינה כתקנה, ומשו"ה שייכי בההתפשטות ברוב ישראל כל אותן הדינים שנאמרו בתקנות כדברי רבנו ע"פ הר"ן...

בשאלה זו עסק גם הר"א וסרמן[32], וכתב:

הילכתא כוותן או הילכתא כוותייכו, ביאור הספק הזה, דבכל פיסקי הלכות אפשר לפרש בשני אופנים: א) דההכרעה היתה על הדין עצמו, כגון ר"מ ור"י הלכה כר"י, אפשר שבדקו בכל הדברים שנחלקו ר"מ ור"י וראו שבכ"מ דעת ר"י אמיתית. ב) י"ל שבגוף ההלכות לא יכלו להכריע, אלא שהכריעו שר"י הוא בר סמכא יותר מר"מ, וזהו ששאלו מי משניהן ראוי לסמוך עליו יותר, ונ"מ למי שאינו יכול להכריע בהלכה עצמה וצריך לסמוך על אחד מהן, והשיבו דהלכתא כוותן דקשישנא מינייכו, וא"ל מידי בקשישותא תליא, ונמצינו למדין מחלוקת

32 קובץ שעורים, ח"א, ת"א תשכ"ד, בבא בתרא, לדף קמב ע"ב סי' תצט.

אחרת, אם זִקנה מכרעת לומר שראוי לסמוך על הזקן יותר, ופליגי גם בזה, ובפלוגתא זו לא איפסיקא הילכתא כמאן.

ובתוס׳ שבת ע׳ כתבו בהא דפסק רבא כר״י לגבי ר״ל, דאפשר דהוא רק בדברים הנוהגים בזה״ז, וכן כתב בתויו״ט רפ״ג דכלים בשם מהרי״ק, ובתוס׳ חדשים שם כתב דדעת הרמב״ם אינו כן. ולפירוש ראשון דבכל פיסקי הלכות היתה ההכרעה על עיקר הדין אבל בהילכתא למשיחא לא הכריעו, אמנם לפירוש השני שההכרעה היתה על מי לסמוך וכיון דהך מ״ד הוא בר סמכא יותר מאידך מ״ד אין טעם לחלק בין הילכתא למשיחא. ובאגרות הרמ״ה נגד הרמב״ם הובאו שם דברי הרשב״א בעל התוס׳ בדברי הרמב״ם בדין עיר הנדחת שפסק כר״ל לגבי ר״י וכתב הטעם משום דאינו נוהג בזה״ז, וזה שלא כדברי תו״ח הנ״ל בדעת הרמב״ם דאין לחלק בזה.

ונראה ברור שלא ראה הר״א וסרמן את המהרי״ק בפנים, אלא מה שהביא ממנו בתוספות יום טוב כמו שהזכיר, שהרי מדבריו ברור שבהילכתא למשיחא לא קבעו הלכה, גם אם אנו נוקטים כצד השני של הספק, היינו שההכרעות לא היו בגופם של הדברים אלא מסיבות חיצוניות. מדברי המהרי״ק ברור שהסיבה היא שיש כח ביד חכמים להכריע בההלכות, כדבריו: ׳וכח היה ביד חכמי התלמוד לקבוע ההלכות כאשר נראה בעיניהם בלי ספק עד רב אשי ורבינ׳, שהיו סוף הוראה. ועל דרך זה קבעו ההלכות׳, והוא מפני ׳שהלכו אחרי הרוב, כגון שראו שתנא אחד היה חריף יותר או מקובל מרבותיו יותר מחבירו׳. ואף זה לא היה בדרך של קביעה שהלכה כפלוני לעולם, אלא שבמקום שהיו צריכים לפסוק הלכה, הכריעו על פי נימוקים אלו.

ראיה ברורה אפשר להביא מהסוגיא העיקרית בתלמוד לעניין זה, בעירובין דף מו ע״ב:

רבי יעקב ורבי זריקא אמרו: הלכה כרבי עקיבא מחבירו; וכרבי יוסי מחביריו; וכרבי מחבירו.
למאי הילכתא?
רבי אסי אמר: הלכה[33]. ורבי חייא בר אבא אמר: מטין[34]. ורבי יוסי בר חנינא אמר: נראין כלשון הזה[35].

---

33 רש״י: ממש, למיגמר ולמעביד ודרשינן בפירקא.

34 רש״י: לאו הלכה ממש, מדרש בפירקי ברבים לא דרשינן.

35 רש״י: אורויי לא מורינן ואם עשה לא מהדרינן.

א"ר יעקב בר אידי אמר רבי יוחנן[36]: רבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה; רבי יהודה ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי; ואין צריך לומר רבי מאיר ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי.
- השתא במקום רבי יהודה ליתא, במקום רבי יוסי מיבעיא?
אמר רב אסי[37]: אף אני לומד - רבי יוסי ורבי שמעון הלכה כרבי יוסי.
דאמר רבי אבא אמר רבי יוחנן: רבי יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי יהודה.
- השתא במקום רבי יהודה ליתא, במקום רבי יוסי מיבעיא[38]?
- איבעיא להו: ר"מ ור"ש מהו? תיקו[39]!
אמר רב משרשיא: ליתנהו להני כללי!
- מנא ליה לרב משרשיא הא, אילימא מהא... אלא לאו שמע מינה ליתנהו. - ומאי קושיא, דילמא היכא דאיתמר איתמר היכא דלא איתמר לא איתמר.

מהדיון בסוגיא זו יוצא שאין הכללים תוצאה של בירור פרטני בכל דין ובכל מחלוקת עם מי הצדק, שאם כן מה מקום יש לקל וחומר ממין זה, שאם רבי יוסי גובר על רבי יהודה, מכאן פשיטא שר' יוסי גובר על רבי מאיר, שהרי רבי מאיר אינו יכול לעמוד נגד רבי יהודה, ובוודאי שלא יוכל לעמוד נגד רבי יוסי, ועל כן אם הכלל הוא שבמחלוקת בין ר' יהודה ור' מאיר הלכה כר' יהודה, ובמחלוקת של ר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי, כי אז פשיטא שבמחלוקת בין ר' יוסי ור' מאיר תהיה הלכה כר' יוסי. ויש לשאול, כלום לא יתכן שאם רבי מאיר אינו צודק כנגד רבי יהודה, יהיה צודק כנגד רבי יוסי. אלא בוודאי שהכללים הללו הם כללים שמוטלים מבחוץ, ולא תוצאה של בדיקה מבפנים בכל דין ודין, וכמו שנקטו בדרכים דומות המהרי"ק, הראי"ה והר"א וסרמן שהובאו לעיל. ועוד, כלום יתכן להעלות על הדעת שר' מאיר, שהיה מגדולי התנאים, ורבי - ר' יהודה הנשיא - ערך את משנתו על גבי משנת ר' מאיר, לא יהיה צודק אף פעם ולא תהא הלכה כמותו לעולם? או במקרים דומים שבמחלוקות אביי ורבא, האם לעולם הצדק עם רבא (פרט ליע"ל קג"ם) ואביי לא צדק בכל אלה, ואף על פי כן אביי הוא מעמודי התלמוד ותורתו מלאה בכל התלמוד, או הכללים במחלוקות רב חסדא ורב יוסף, ועוד כיוצא בהם. אין אלו אלא כללים

36 רי"ף ורא"ש: ואע"ג דרב פליג עליה דרבי יוחנן בהני כללי קי"ל כרבי יוחנן ואפילו בברייתא.

37 ר"ח ורי"ף: אשי.

38 בירושלמי תרומות פ"ג ה"א (וכן בסוף תרומות ובשביעית פ"ח ה"ו): ר"ש ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה ואין צורך לומר ר"מ ורבי יהודה, שהלכה כרבי יהודה.

39 ירושלמי תרומות פ"ג ושביעית פ"ה: דר"מ ור"ש הלכה כר"ש (יד מלאכי סי' תקפ ומובא בהגהות מהר"צ חיות לעירובין שם).

שמוטלים מבחוץ ומפני טעמים של רוב החכמים שהכריעו כך. לעתים אף הטעמים שנודעו הם מסוג זה, וכגון הטעם מדוע במחלוקות בית שמאי ובית הלל, הכריעו כבית הלל, מפני שהיו ענוותנין ונוחים ושונים את דברי בית שמאי לפני דבריהם[40].

משמעות ה'חתימה' וסמכות הקדמונים כלפי המאוחרים

במאמרי 'על החתימה הספרותית'[41] הובאו ותוארו ארבע תיאוריות, על פי דברי גדולי האחרונים, ליישב קושית הכסף משנה[42] היורדת עד לשיתין, על אודות מהלך ההלכה לדורותיה, משמעות חתימת המשנה וסמכותה, חתימת התלמוד וסמכותו, ועצם הסמכות של הקדמונים כלפי המאוחרים, לגבי שלילת האפשרות מהמאוחרים לחלוק על הקדמונים: (1) גישה פורמאלית-הלכתית (מהר"צ חיות ור"א ווסרמן) - שהחתימה היא תוצאה של החלטת כל חכמי ישראל או רובם, שסמכותם מקסימאלית כבית הדין הגדול בישיבתו בלשכת הגזית. (2) גישה מנטאלית (הרי"צ מרגירעטן והחזון איש) שעניין החתימה והסמכות הוא תוצאה של ירידת הדורות ושל רוח הקודש שהסכימה עם החלטותיהם. (3) גישה משפטית-הלכתית (הרב קוק) שהדינים שנלמדו מן התורה במידות שהתורה נדרשת בהן וכיו"ב - והם ההלכות שבמשנה ושבתלמוד - כשנתפשטו בישראל, הרי הם כתקנות, גזרות ומנהגות שבהם קבועים כללים באשר לשאלה אימתי אפשר לשנות או לחלוק. (4) גישה ביקורתית-מציאותית (הר"ח סולובייצ'יק) שאין כלל איסור על אמוראים לחלוק על התנאים, ולא על החכמים שאחרי התלמוד לחלוק על התלמוד, אלא שהמציאות היא שלא חלקו.

לבסוף העלינו תיאוריה משולבת (גישה ספרותית-ביקורתית-מנטלית-משפטית) על יסוד דברי הר"ח מבריסק, שאין איסור פורמלי, אלא שכך נהגו, והצענו, על פי דברי רב שרירא גאון באיגרתו ודברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה[43], כי העיקר היה המפעל הספרותי העצום - של המשנה בזמנו ושל התלמוד לאחר מכן - שגרם להיווצרות היחס והמנהג הזה של הרתיעה מלחלוק על דבריהם. מנהג זה הוא מנהג

---

40 עירובין יג ע"ב.

41 להלן פרק י. וראה לעיל, הע' 1.

42 בהל' ממרים פ"ב ה"א.

43 דבריהם הובאו, תורגמו ופורשו להלן פרק י, ליד הערה 187 עיי"ש.

כללי, של היחס אל המשנה כמשנה והתלמוד כתלמוד, והוא בגדרי המנהגים וכלליהם, ועל כן נוצרו כללי החתימות והמסתעף מכך.

הרב זלמן קורן[44] יצא לדון שוב בשאלה יסודית ומרכזית זו. בעקבות הנ"ל, הוא מתאר את התיאוריות של ר' אלחנן וסרמן, של החזון איש ושל הראי"ה קוק[45] והקשיים שיש בהן, ועל האחרונה כתב (עמ' 244): 'פתרון מלא לכל השאלות האלה נמצא בדברי מרן הראי"ה זצ"ל בשני מקומות [והן הנ"ל]'.

ועוד כתב[46]:

> בספר מחקרים בספרות התלמודית, ירושלים תשמ"ג, בעמ' 179 הביא ר' ש"ז הבלין את דברי הראי"ה, והשיג עליהם, דהרי זה כלל גדול בדין, שכל מנהג שהתפשט מפני שסברו שכן הוא הדין, ונתברר אחר כך שטעו, אינו תופס כלל, ואין לו דין סייג ותקנה, ואינו צריך אפילו בי"ד קטן להתירו. ואיני רואה בדברים אלו כל השגה. דבוודאי כן הוא הדין כאשר הנהגה התפשטה בטעות, וסברו שכן היא ההלכה מתוך שלא ידעוה, אבל אין לזה כל קשר לנדון, דכאן עצם התקנה היתה שלא לזוז מדברי התנאים, וכן מדברי האמוראים, אף על פי שיתכן ובדבר מסוים לא כיוונו להלכה, דכך היתה עצם התקנה, מן הסיבות החשובות שהיו לכך באותה עת. לפיכך אם בדור מן הדורות יסברו שבהלכה מסוימת אין הדין כמו שנפסק בש"ס, ודאי לא יוכלו לזוז מדברי התלמוד. דאף אי נימא דאותה הלכה פרטית יסודה בטעות, מכל מקום התקנה עצמה ודאי אינה טעות, וזה פשוט.

ועוד כתב הרב קורן:

> ואמנם לא ביאר הראי"ה מנין היה לחכמים שבדור חיתום הגמ' כח זה, דלפום ריהטא יש כאן עקירת דבר מן התורה בקום ועשה, דהרי אנו נוהגים כחכמי התלמוד גם במקום שלפי דעתנו ראוי להחמיר, ודעת האמוראים להקל... (גם המהרי"ק לא כתב אלא שהיה לחכמי התלמוד כח כזה, אך לא כתב כיצד ולמה).

---

44 'תנאים, אמוראים, גאונים, ראשונים - סמכות הראשונים כלפי האחרונים', בירורים בהלכות הראי"ה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 423-450.

45 במקום זה נעצר ולא המשיך, ולא התייחס כלל לשיטת ר' חיים הלוי מבריסק, ולא לתיאוריה המסכמת כנ"ל.

46 הערה 33 שם.

כמו כן הרגיש הרב קורן שגם בדברי הרב קוק אין התייחסות לשאלת התוקף של דברי התלמוד כלפי הגאונים, אלא שהסתמך על הרמז שבדברי הרב קוק בהביאו את המהרי"ק שהסמיכו להקדמת הרמב"ם שהשתמש בהגדרה 'הסכמת כל חכמי ישראל או רובם' ('בהסכם כל חכמי ישראל או רובם, כענין שכ' הרמב"ם בהקדמה, בענין התלמוד וחתימתו') לגבי חתימת התלמוד.

יתרה מזו, הרב קוק לא התכוון כלל לתקנה כללית שפעלה את חתימת המשנה או חתימת התלמוד. הוא לא דיבר דווקא על מושג כללי של מעבר מהלכות לתקנות, לעניין זה, אלא על מצבו של כל דין ודין, או של קבוצת דינים, שלאחר שנתפשט או שנתפשטו בציבור הפך הדין או קבוצת הדינים למנהג מפני התפשטותם. ועל כן נמצא שעל כל דין ודין בספרים שנתפשטו בישראל חל תוקף וסמכות המנהגים, מפני התפשטות הספר, שהיא כהתפשטות הדינים הנכללים בו. לגבי זה העלינו את הטענה, שזהו כנגד כללי המנהגים, כמבואר בתלמודים ובפוסקים, שגם במנהג - אם נעשה בטעות - אין לו כח ותוקף המנהג. ואם כן דין שנתפשט לא יהיה לו כח ותוקף המנהג, מפני שאם יש טוענים שדין זה מקורו מדעה לא נכונה, שהוא חולק עליה, הרי מקור המנהג בטעות יסודו, ולא רק שדין אין כאן אלא גם מנהג אין כאן. כשל עוזר ונפל עזור.

נמצא שבעצם לא מצא הרב קורן בדברי הרב קוק את 'הפתרון המלא לכל השאלות', אלא כדרך הלומדים העמיס את ביאורו הוא (שהוא בעצם התיאוריה המסכמת במאמרי דלעיל על מנהג-תקנה כללי, ויתכן שאף לא בפירוש אלא מכללא ומתוך הנוהג שנתפשט, שלא לחלוק על המשנה והתלמוד) לתוך דברי הרב קוק, וסיכמם שהכל הוא 'מעין תקנה', וכך ביאר את דברי בעל הכסף משנה. אך כמובן גם פה נעדר היסוד ההיסטורי, שהרי בלשון בעל הכסף משנה הוא: 'ואפשר לומר...', ואין בידו כל מסורת או עדות או ראיה לעובדה זו שבדור חיתום המשנה או התלמוד 'קיימו וקיבלו עליהם'.

יש כאן טשטוש בין תחום הכרעת הלכה על פי מה שהוציאו חכמים מן התורה, במידות שהתורה נדרשת בהן או בפרשנות אחרת, והם מן הדינים המופלאים, הדינים שיש רשות לחלוק עליהם, ובין תחום הסייג לתורה, של התקנות והגזרות והמנהגות, תחום שבו אין רשאים לחלוק על הנעשה. כיצד נעשה איפוא המעבר הזה בין התחומים? בוודאי לא הפכו כל הכרעות ההלכה להיות בגדר של תקנות שאסור לחלוק עליהם אלא אם כן החולק הוא בי"ד גדול יותר. אין אנו דנים אלא על 'חיבורים שנתפשטו בישראל', שהוקנה להם כח מיוחד כזה שאין לחלוק עליהם.

הפתרון הנכון העונה על כל הקשיים - כפי שהוצג במאמרי - מבוסס על יסוד הדעה הביקורתית הנפלאה של ר' חיים הלוי מבריסק, שאכן לא היה קיים איסור על האמוראים לחלוק על תנאים, אלא היתה מציאות כזו. ועלינו להשלים עתה את המשבצת הזו, מדוע היתה מציאות כזו, ומדוע נתפשט מנהג כזה בין החכמים. התשובה היא, שהמאורע הספרותי העצום של הופעת ספר שלם ומשוכלל כספר המשנה של רבי, ושל התלמוד הבבלי, גרמו לרתיעה וליחס של התבטלות עד כדי הימנעות מלחלוק[47]. מציאות זו נעשתה ל'מנהג', ולאחר שפשט מנהג זה בישראל למשך כמה דורות[48], נעשה מנהג זה עיקר גדול בתורה שאין לערער עליו ואי אפשר להזיזו ממקומו, היינו המנהג שלא לחלוק על המשנה ועל הברייתות המוסמכות שמבחינת מקומם בלימוד הישיבה היה ערכן שווה למשנה, וכן מאוחר יותר המנהג של גאוני בבל שלא לחלוק על התלמוד הבבלי. ועל 'מנהג' ידענו כבר שהוא בכלל החטיבה של 'סייג לתורה' שעליה חלים כל ההגבלות והכללים של 'סייג לתורה' כמבואר ברמב"ם.

בעיקר הדין יש להסמיך נושא זה שעסקנו בו לעיקריו של מרן רבי יוסף קארו בהקדמה לבית יוסף, שבגלל שלושה טעמים אינו נוקט בדרך של בירור יסודי ומקיף בכל דין ודין, אלא נקט בדרך של הסתמכות על כללי הלכה, ובעיקר של הסתמכות על שלושת הפוסקים הגדולים: רי"ף, רמב"ם וראי"ש. והם:

1. אין בכוחנו להכריע, ומה נוסיף עוד כאשר גדולי הדורות שהעלו כבר את כל הטענות האפשריות לא יכלו להגיע להסכמה.

2. אינו חפץ להכניס ראשו בין ההרים.

3. שהיא דרך ארוכה מאד (נימוקים כגון אלה נרמזים גם בדברי המהרי"ק שהובאו לעיל).

---

47 וזה יוצא ברור מדברי רש"ג והרמב"ם שצוינו לעיל, ראה לעיל הע' 43.

48 בדורות הראשונים כרגיל היה מנהג זה רפוי בידיהם במקצת, ועל כן נמצאו אמוראים שלא הקפידו במנהג זה, וזהו שאמרו 'רב תנא ופליג' (עירובין נ ע"ב וש"נ) רוצה לומר: יודעים אנו שרב נהג עצמו כתנא, ולא חשש למנהג שלא לחלוק, ועל כן אין קושיא מדוע דבריו מנוגדים למשנה או לברייתא מוסמכת. ולפי פירוש זה אין קושי כיצד הוסיפו ראשונים ואחרונים לרשימת ה'תנא ופליג' חכמים שלא נאמר עליהם כך בתלמוד, ראה המצוין במאמר 'על החתימה הספרותית', להלן פרק י הערות 18-15, והערה 165.

כנגד זה טען ר' יחיאל אשכנזי זק"ש קשטילאץ, באריכות ובחריפות מיוחדת, בתשובה מיוחדת שכתב בעניין זה, שנמצאה בכתב יד ונתפרסמה[49]. תשובה זו מייצגת את דעתם המובהקת של חכמי אשכנז בנידון זה. הוא משיב לטענות מרן הרי"ק:

1. יש אפשרות גם לאחרונים להכריע, וכמו שנהגו גדולי האחרונים כגון המהרי"ק ומהרי"א איסרליין.

2. מחובתו של הפוסק להכניס ראשו בין ההרים ולהכריע, וכן נהגו גדולי האחרונים.

3. 'לא עליך המלאכה לגמור', ואף כי היא דרך ארוכה, יבואו אחרים וישלימו[50].

אמנם כל זה עניין לדיון מיוחד בפני עצמו, בשיטות הפוסקים של דור השולחן ערוך.

נספח: מקורות בנושאים שנידונו בפרק ג

רש"ש שבת ע ע"ב:

> ושמואל אחת שהיא הנה וכו', למ"ל הן גם לר"נ ע"כ למ"ל מדיליף מלא תבערו א"כ סבירא ליה לשמואל בהא כר"נ ובדרשא דל"ת ס"ל כר"י.
>
> ומה שחידש דרשא דמחלליה וכו' דלא כחד אינו קושיא כיון דהדין דחילוק מלאכות אמת ומקובל יוכל אמורא להסמיכו על מקרא חדש אשר לא שערו התנאים.
>
> כמו בפק"נ שדוחה אה"ש (ביומא פה) ובפרי עץ הדר דהוא אתרוג (סוכה נה), וכן בכ"מ.

---

49 ש"ז הבלין, 'רבי יחיאל אשכנזי ותשובותיו: חכם אשכנזי בארצות האסלאם', שלם ז, הוצאת יד בן צבי, ירושלים תשס"ב, עמ' 71-131, ושם דיון בשיטות החלוקות בין חכמי ספרד ובין חכמי אשכנז בפסיקת ההלכה, בארגונה ובפרסומה.

50 אמנם המהרי"ק במוצאו וביסודו נמנה על חכמי אשכנז-צרפת, אבל המהרי"ק רק פירש את ניהוגם של תנאים ואמוראים, עד רב אשי ורבינא, אך לא כדרך לפוסקים שאחרי כן.

ובזה לא נצטרך לדה"ת בכאן.

אך לכאורה סתירה למ"ש (מב"מ סא) דפריך שם והא תנא נאמר נאמר קאמר, ופרש"י והיכי פליג אמורא אתנא וכו' עיי"ש.

אבל יל"פ דל"פ שם רק כיון דתנא יליף מגז"ש ואין אדם דן גז"ש מעצמו אלא אם כן קבלה מרבותיו, הל"מ, א"כ ע"כ מפשטיה דקרא לא שמעינן ליה ודו"ק שם.

חזון איש, אבה"ע סימן כז ויו"ד סימן ה:

מיהו שאר טריפות לא ידענו באדם וכמש"כ הרמב"ן ופי' אחרונים ז"ל דאדם מקבל רפואה יותר מבהמה.

ובזה ישבו הא דמשמע בגמ' דאדם ובהמה שוין דהיינו בלא רפואה גם אדם אינו חי.

ובזה נתישב הא דמעשים בכל יום בזמנינו שמנתחים הרופאים במעים ומתרפא החולה וחי חיים שלמים וקיימים, לכן נפל בבירא בזמנינו דין עדות בשאר טריפות, ואם הרופאים אומרים שאין כיום רפואה ידועה לטריפה ההיא ג"כ אי אפשר לסמוך כיון שבעצם יש לה רפואה אולי נזדמן לו סם רפואה ע"י איזה רופא.

ואף בטריפות דמן הארכובה ולמעלה אין מעידין בזמנינו, דמנתחים הרופאים וחיים.

ואין לתמוה ע"ז, דבאמת נראה דברא הקב"ה רפואות אף לטריפות, וכדאמר ב"ב ע"ד ב' בסגולת אבן טבא שמחיה אף המתים ושם בסגולת עשב סמתרי, ואמר שמואל ב"מ קז ב אי לאו זיקא עביד סמתרא להרוגי מלכות וחיי.

ואמר בפסחים נו א שחזקי' גנז ס' רפואות ופרש"י שהיו מתרפאין מיד, אלא שלא נתגלו בכל דור ודור ובכל מקום ומקום, ויש אשר נתגלו וחזרו ונשכחו והכל ערוך ומסודר מאת הבורא ב"ה בראשית הבריאה, ונמסר לחכמים לקבוע הטריפות ע"פ רוח קדשם שהופיע עליהם.

והנה היה צריך להקבע בב' האלפים תורה כדאמר ע"ז ט א, דיני הטריפות לדורות, וכדאמר ב"מ פו א רבי ור"נ סוף משנה ר"א ורבינא סוף הוראה, ואין לנו תורה חדשה אחריהם, והיו קביעות הטריפות כפי השגחתו ית' בזמן ההוא.

ואותן המחלות שהיו פרוונקא דמלאכא דמותא בזמן ההוא, שלא נתן הקב"ה לברואיו אז רפואת תעלה להן, המה הטריפות שאסרתן התורה בין בזמן ההוא, ובין בזמן של דורות הבאים. שמסר הקב"ה את משפטי התורה שלהן לחכמי הדורות ההם.

ואפשר עוד שלא בהתגלות סמי הרפואה ואופניהם לבד נשתנו בזמננו, אלא גם בשינוי הגופים החיים, כמו שינוי מיעוטי הדם, שהראשונים הוכרחו להקזה, והאחרונים הקזה סכנה להם, וכן בשינוי האקלימים, ושאר עניני הטבע, וכמו שכתבו תו' ע"ז כד ב ד"ה פרה, וכן ביולדת למקוטעין, וכן בהא דאמר נדה לא א זה בא כדרך תשמישו וזו באה כדרך תשמישה, וכן הרבה, ואפשר דהניתוחים שבזמנינו לא היו מועילים בימים הראשונים, וגם אפשר שאינם בכל האקלימים החמים והצנים, וזה לשון הרמב"ם פ"י מה"ש הי"ג וכן אלו שמנו ואמרו שהן טריפה אע"פ שיראה בדכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממיתין ואפשר שתחי' מהן אין לך אלא מה שמנו חכמים שנאמר ע"פ התורה אשר יורוך עכ"ל.

ודבריו ז"ל סתומים, שכנראה הוא מקיים אמתת דברי הרופאים, וא"כ איך נתישבו דברי חכמים אשר המה כמסמרות נטועים לעד, אבל למש"כ ניחא, אמנם לענין להשיא את אשתו כל שיש לו רפואה בזמנו אין משיאין את אשתו.

תוספות סוכה כד ע"א ד"ה ר"י:

אשכחן טובא שאין התלמוד חושב עיקר, טעם, אותו טעם המפורש במשנה.

הרב שלמה פישר, דרשות בית ישי, ירושלים תשס"ה, סימן טו, עמ' קכח-קכט:

ורגילין לפרש כונתם, שהתנאים העלימו הטעם האמיתי, ואין לזה טעם, כי למה יעשו כן, אלא הפשט בדברי התוס' פשוט, כי בגוף ההלכה אסור לאמורא לחלוק על תנא, אבל בטעם הדין חולק. וכדרך שחולקים בדרשות, דמה לי טעם של דרשה ומה לי טעם של סברא. וקבלו האמוראים גוף ההלכה שמסרו התנאים, אבל לא הסכימו לטעמים שהוסיפו התנאים מעצמם לקבלתם (ומיהו עיין רש"ש פסחים לח א ד"ה ודע; ר"ה טז א ד"ה גמרא; וגיטין יא ב ד"ה תוד"ה וצ"ע).

בלא להזכיר כלל את שיטות הרמב"ם בחלוקה ההגיונית של חלקי התורה, מציג הרב גדליה נדל, תפיסה דומה ושונה:

הרב גדליה נדל, בתורתו של ר' גדליה, ירושלים תשס"ד, עמ' יג:

1. ברצוננו לדבר על מקורות ההלכה, דהיינו על השאלה מהיכן לומדים החכמים את פרטי ההלכות של מצוות התורה.

2. באופן כללי נאמר שיש להלכה שלושה מקורות: האחד המקרא; השני הסברה; והשלישי מה שחז"ל קוראים בשם "הלכה למשה מסיני". כל אחד משלושת המקורות האלה זקוק למסורת, לתורה שבעל פה שקיבל משה רבנו בסיני, אך להלן נראה מה טיבה של מסורת זו.

3. לפני שניגש לביאור שלושת המקורות, נקדים ונאמר שהבסיס של כל לימוד ההלכה הוא ההיגיון.

4. ההיגיון האנושי הוא אחיד, והוא היסוד לכל לימוד. בכל מקצוע שהוא, הידיעות של המקצועות השונים שונות אלו מאלו, אך החשיבה המסודרת מוכתבת תמיד על ידי כללי ההיגיון.

5. האדם משתמש בכללים אלו גם מבלי להרגיש בכך.

6. רגילים לחשוב שההלכה אינה זקוקה להיגיון האנושי, שיש "דעת תורה" שהיא עומדת במקום ההיגיון האנושי. אך זוהי טעות. גם "דעת תורה" היא דעת. מהי דעת? דעת היא מה שהאדם קונה באמצעות הבינה. "אם אין בינה אין דעת" (אבות ג, יז), והבינה היא ההיגיון. ברור שההיגיון פועל על ידיעות מוקדמות שיש לאדם, הן ממושכלות ראשונים, שלהלן נסביר מה הם, הן ממה שהוא רואה ומוצא לפניו. "אם אין דעת אין בינה" (שם).

7. מהידיעות שיש לאדם, הוא מוליד ידיעות נוספות בעזרת ההיגיון. שום הלכה אינה יכולה להיולד ללא שימוש בהיגיון האנושי.

8. יתר על כן: ההיגיון האנושי האוניברסלי הוא הגיונו של הקב"ה, אמנם "לא מחשבותי מחשבותיכם", ואין אצל הקב"ה תהליך של חשיבה כמו שיש אצל האדם. אבל אם התורה אומרת שהאדם נברא בצלם אלקים, וצלם אלקים הוא ההשגה השכלית, כמו שמבאר הרמב"ם [במו"נ ח"א פ"א] הרי שהתבונה היא מושג מוחלט, כביכול גם הקב"ה חושב כך.

פרק ד: להבנת יסודות דרכי הלימוד של חז"ל

הקדמה • 'משה עלה למרום' • הסיפור במסכת מנחות • הקשיים בלשון הסיפור • פתרון הקשיים בלשון הסיפור: כתרים, תגים, קוצים • דרכי לימוד - רבי עקיבא ורבי ישמעאל • הטקסט כמעביר תקשורת או כביל ערך ומשמעות עצמית • 'קשירת כתרים' – המלכה • תוספת

הקדמה

בדברי חז"ל, בכל התחומים שעסקו בהם, יש עומק רב ורעיונות הרבה, כפטיש יפוצץ סלע. דבריהם של חכמים מחוכמים, בעלי עיון עמוק ובעלי הבנה חודרת, שכל דבריהם שקולים ומדודים, אינם יכולים להתבאר בהבנה פשטנית, חד-גונית, חד-ממדית ושטחית[1], ואסור לנו להניח שדיברו בשטחיות, ובדברים שמובנם ומשמעותם גלויים ופשוטים לעין כל רואה וקורא[2]. עדיפים אפוא פירושים שיש בהם עומק ושיש בהם שגב. ראיית הדברים כפשוטם - גם לאחר ניתוח ספרותי מבריק ומלומד של מבנה ושל תכונות ספרותיות, או לאחר ניתוח היסטורי מלומד - מחטיאה את המטרה, כל עוד אין אנו מגלים את העומק הרעיוני והלימוד החודר והמקיף של העניין שביקשו חז"ל ללמדנו.

---

*עיקרי הדברים הללו הרציתי בכנס "על התלמוד בימינו", שהתקיים בשנת תשל"ו בקיבוץ לביא, מטעם המכון ליהדות זמננו באוניברסיטת בר-אילן.

1 י' טברסקי, 'ספר משנה תורה לרמב"ם - מגמתו ותפקידו', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ה, תשל"ב. עמ' 20: 'ככלל אין אנו מצווים לחפש נימוק חדגוני או חד-משמעי; זוהי פשטות יתירה שאינה הולמת את המציאות ואינה מטיבה תמיד להסביר את התופעה ההיסטורית'. על המשמעות מכך לגבי הבנת פנומן היסטורי ואישיות היסטורית, ראה מה שכתבתי להלן פרק י: 'על החתימה הספרותית כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה'. התפרסם גם בתוך: מחקרים בספרות התלמודית (יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן), האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים, תשמ"ג, הערה 188.

2 וראה הקדמת הרמב"ם לספר מורה נבוכים.

כשם שכמעט ברור הדבר שלא הייתה מגמת חכמינו ז"ל, בעבר ובהווה, למסור לנו דברים שבהיסטוריה ובידיעת קורות הימים גרידא, ואף לא עסקו בהם[3] אלא אם כן יש בהם משמעות לימודית או חינוכית[4], כך צריך לומר שלא עסקו חכמינו במה שקורים בימינו יצירה ספרותית גרידא, ולא בחיבור ספרות יפה זו או אחרת, בלא שתהיה לה משמעות לימודית או חינוכית. אם אמרנו שהמטרה של סיפוק מידע היסטורי בלבד, לא הייתה מטרה שתצדיק סיפורים או מאמרים, בוודאי שאין להעלות על הדעת שחז"ל סיפרו או חיברו סיפורים לשם סיפוק מטרות ספרותיות, לשעשע את השומעים או לבדר את דעת הקוראים ולספק להם תעסוקה לשעות הפנאי, ואף לא לשם הצלחה והישגים באמנות הסיפור.

הפקעת היסוד ההיסטורי שבמגמת דברי חז"ל אינה יכולה להוליך לחיפוש מגמות או ייעודים ספרותיים לדברים אלה, מפני ששלילת המגמות או הייעודים האלה חריפה יותר וקודמת לשלילת היסוד ההיסטורי. צד משותף יש ביניהם, שכשם שלעתים יש מידע היסטורי בדברים, אף-על-פי שמטרתם הראשונית היא אחרת, כך יש גם מבנים וצורות ספרותיות מעוצבות להפליא בדברים אלו, גם אם מטרתם לא הייתה דברי ספרות. נמצא אפוא שיש טעם, תכלית וגם תוצאות טובות, לניסיונות להסיק עובדות היסטוריות מתוך דברי חז"ל, וכמו כן בניתוחים ספרותיים, על-פי מיטב השיטות של המחקר הספרותי עד לסוף שכלול המקצוע הזה, ולא רק בדברי אגדה אלא אף בדברי הלכה[5], אך מתוך הסתייגות וידיעה ברורה כי אין אלה מטרתם

---

3 וראה: רח"ע גרודזינסקי, הסכמה לספר דור ישרים, פיעטרקוב, תרס"ח (הובא במבואי לסדר הקבלה לרבנו המאירי, הוצאת מכון אופק, ירושלים, תשנ"ב, עמ' כ-כא), והערותיו החוזרות של רי"א הלוי, דורות הראשונים, פרסבורג - פרנקפורט ע"נ מיין, תרס"א-תרע"ח, על הקדמונים (רב שרירא גאון לגבי מחציתה הראשונה של איגרתו הידועה, רב האי גאון, רש"י, רמב"ם, בעלי התוספות ועוד) ש'לא דקדקו בדברים כאלה ודברו בשילוח מפני שהיו טרודים בעיקר ענינם בההלכות, ודברים כאלה [רוצה לומר, תולדות חכמים, סדרי זמנים, חיבורים ודברי הימים] לא היה מעין מלאכתם...'! ראה למשל: ח"ד (=ח"א, כרך ה) עמ' 682, דף רסב ע"א וע"ב, דף רצג ע"ב, דף שטו ע"א; חלק ה (=חלק שני) דף רכד ע"ב, דף רלח ע"ב ועוד הרבה.

4 עיין : רמב"ם, פירוש המשנה, אבות א, יז, וסנהדרין י, א; הדיון בדבריו אצל ר' יוסף ן' עקנין, ספר המוסר (פירוש למסכת אבות), שם; פירוש המאירי, שם. וראה על כך:

S. Baron Historical Outlook of Maimonides, PAAJR, VI (1934-1935), pp. 5-113

וראה: מ"ד הר, 'תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ג, תשל"ז, עמ' 129-142.

5 וראה עכשיו דוגמה לכך: מ' קליין, 'כל חלקי הבית אחוזים זה בזה (משנת עירובין פרק עשירי)', עלי ספר, יד (תשמ"ז), עמ' 5-28.

ומגמתם של הדברים, אלא שטמונות בהם משמעויות עמוקות בגופי העניינים שבהם עסקו והתעניינו יוצרי הדברים ומוסריהם[6].

'משה עלה למרום'

הסיפור המתאר את המתרחש במרום, במחיצתו של הקב"ה, בשעות האחרונות שלפני האירוע הגדול והמכריע בקורות עם ישראל והעולם כולו - מתן תורה, הוא מן הנשגבים והמופלאים ביותר שבסיפורי חז"ל. אלו הן ההכנות האחרונות לקראת המאורע הגדול - הורדת התורה האלוהית-השמימית לארץ השפלה, הגשמית והארצית כל-כך. הלא זה האירוע האבסורדי, הבלתי ניתן להשגה שכלית-אנושית, של הדיאלקטיקה והחיבור בין המימד האלוהי העליון למימד החומר הארצי העכור והשפל. דיאלקטיקה של ניגודים וסתירות שעוברת דרך כל תוכני הבריאה והתנהגות העולם הנברא על כל מרכיביו החומריים והאנושיים. תיאור ההכנות עוסק בעצם המימד המהותי של דרך הגישה האנושית אל התורה האלוהית, בדרכי פרשנותה ובכלליה. התיאור מציג את הדמויות המרכזיות של נושאי התורה ומקבליה - את משה רבנו כמסמל את התורה שבכתב (כולל פרשנותה הצמודה וכולל הלכותיה) ואת רבי עקיבא, סמל התורה שבעל-פה ואבי דרכי הלימוד בתורה שבעל-פה, דרשותיה ומסקנותיהן ההלכתיות, שהתגלמו לבסוף בדמות מדרשי ההלכה וספר המשנה של רבי - דמויות המצויות במחיצת הקב"ה בטרם ניתנת התורה, משוחחות ומבררות את יחסיהן ההדדיים ואת המימד ההיסטורי של היחס בין התורה שבכתב ובין התורה שעל-פה.

6 יש בכך דמיון לתיאוריית הטקסט הכפול, החיצוני הגלוי לרבים והפנימי הנסתר ליחידי סגולה. עיין: הקדמת הרמב"ם למורה הנבוכים; פירוש המאירי למסכת אבות ג, יג; L.Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glenco Ill 1952.

הסיפור במסכת מנחות

וזה לשון הסיפור (מנחות כט ע"ב):

[תמונה א: קודם מתן תורה, במרום]

[נושא א: מהותה של תורה שבעל-פה, חיבורה לתורה שבכתב ודרכי חיבורה]

[קשירת כתרים לאותיות]

1 אמר רב יהודה אמר רב:
2 בשעה שעלה משה למרום
3 מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות.

[המעכב - רבי עקיבא ותורתו, הדרשות]

4 אמר לפניו: רבונו של עולם, מי מעכב על ידך?
5 אמר לו: אדם אחד יש,
6 שעתיד להיות בסוף כמה דורות,
7 ועקיבא בן יוסף שמו,
8 שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות.

[תמונה ב: קודם מתן תורה, בישיבת רבי עקיבא]

[נושא ב: פירוש לנושא שבתמונה א]

[משה רואה את רבי עקיבא]

9 אמר לפניו: רבונו של עולם, הראהו לי!
10 אמר לו: חזור לאחוריך!

[בישיבת רבי עקיבא - הלכה למשה מסיני]

11 הלך וישב בסוף שמונה עשרה שורות,
12 ולא היה יודע מה הן אומרים.
13 תשש כחו.
14 כיון שהגיע לדבר אחד,
15 אמרו לו תלמידיו: רבי מנין לך?
16 אמר להן: הלכה למשה מסיני!
17 נתישבה דעתו.

[תמונה ג: קודם מתן תורה, במרום]

[נושא ג: ערעור על השליחות]

[ניסיון וויתור - שלח נא ביד תשלח]

18 חזר ובא לפני הקב"ה,
19 אמר לפניו: רבונו של עולם, יש לך אדם כזה
20 ואתה נותן תורה על ידי?!
21 אמר לו: שתוק! כך עלה במחשבה לפני.

[תמונה ד: סוף ימי רבי עקיבא, בארץ]

[נושא ד: השלמה ובקשת פירוש נוסף לתכלית]

[שכרו של רבי עקיבא]

22 אמר לפניו: ריבונו של עולם, הראיתני תורתו הראני שכרו.
23 אמר לו: חזור [לאחוריך]!
24 חזר לאחוריו, ראה ששוקלין בשרו במקולין.
25 אמר לפניו: רבונו של עולם, זו תורה וזו שכרה?!
26 אמר לו: שתוק, כך עלה במחשבה לפני.

שורה 3 שיושב / שהיה יושב כי"מ, בכ"י ר' א' שקושר. וכ"ה בס' האשכול ריש הל' מזוזה, ובמנורת המאור סי' לג ובאגדות התלמוד: שיושב ועושה קשרים. וראה: א' בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, ת"א, תשכ"ז-תשל"ז (מהדורה שנייה), עמ' 658-659: שהיה יושב - א"י; שיושב - לשון בבל. וראה: צ' פוקס, משנה סוכה (דיסרטציה), עמ' 2-3.

שורה 6 שעתיד / ועתיד כי"מ, ובכ"י ר' ב': על כל קוצין וקוצין תילי תילין כו', וכ"ה: תילי תילין, בכל הדפוסים הישנים עד דפוס ברמאן.

11 הלך וישב / וחזר לאחוריו והלך וישב כי"מ. // שמונה שורות / שמונה <עשרה> שורות כי"מ, וכ"ה בכ"י רומא וקהיר ובאגדות התלמוד ובעין יעקב, ובילקוט שמעוני כ"י, פ' יתרו, ובמנורת המאור ד' קושטא וכ"ה בשיטה מקובצת בשם ס"א. //

13 תשש כחו / תשש כחו <של משה> כי"מ. //

14 לדבר אחד / 'אחד' ליתא בכ"י ק' ובשט"מ ובאה"ת ובע"י הראשון וכן ליתא ברש"י ובמנוה"מ. ובכ"י ר' ב' לדבר <הלכה> א"ל. //

15 רבי / ליתא בכ"י ר' א' ובאה"ת וכן ליתא במנוה"מ. // מנין לך / מנא לך הא כי"מ. //

17 נתישבה / <כיון ששמע משה כך> נתישבה כי"מ. //

18 חזר ובא / חזר, אה"ת ובשט"מ. //

21 עלה / עלתה כי"מ. וכ"ה בכ"י ר' ובאה"ת. //

22 שכרו / שבחו כ"י ר' א'. //

24 ששוקלין / שהיו שוקלין כי"מ. //

26 עלה במחשבה לפני / עלת לפני במחשבה כי"מ, ובכל כה"י ובאה"ת: עלתה. //

הקשיים בלשון הסיפור

הקשיים בפירוש הקטע ובהבנתו, הם לא רק בממדים הסוריאליסטיים שלו, בתמונה השמימית שנגלית לעינינו, שאין בה עבר ועתיד; לא רק בפרט המדהים והמפתיע שמשה רבנו, מקבל התורה, שישב שלוש פעמים ארבעים יום וארבעים לילה במרומים ולמד מפי הקב"ה - את כללותיה ואת פרטותיה - והנה הוא מגיע לישיבת רבי עקיבא, מתיישב לו בסוף שמונה עשרה שורות, 'ולא היה יודע מה הן אומרים', והלא, דרשו חז"ל שהראה לו הקב"ה למשה 'כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש' (ירושלמי פאה פ"ב ה"א ומגילה פ"ד ה"א), 'דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידים לחדש' (מגילה יט ע"ב); יתרה מזו: הקשיים מרובים גם ברובד הגלוי והפשוט לכאורה. פירושי המילים והמושגים, הביטויים והצירופים הלשוניים הנזכרים כאן אינם ברורים, ואף מהלך הדברים וחילופי השאלות והתשובות אינם מובנים.

משראה משה רבנו כי הקב"ה 'יושב וקושר כתרים לאותיות', עוררה ראייה זו אצלו את השאלה: 'מי מעכב על ידך'. אם כפי שסבורים ברגיל, שחשב משה רבנו שהתורה עדיין אינה מוכנה, וחסרים בה דברים שיש עוד להשלימם - אותם 'כתרים' שהקב"ה כביכול עסוק בקשירתם - מדוע הוא שואל: 'מי...'? צריך היה לשאול: 'מה...?' שהלא ה'כתרים' הבלתי מוכנים - ולא מה שהם מסמלים - הם העיכוב שהוא רואה, ומנין לו למשה בשלב זה שיש 'מי' שמעכב? ועוד, אם אכן הסיבה היא ש'אדם אחד יש... שעתיד לדרוש...', מדוע יש בזה כדי לעכב השלמת התורה? וכיצד ראיית פעולה זו של קשירת הכתרים, היא סיבה לחשוב שיש כאן מי שמעכב - כלום היה צורך

להמתין למשהו שאיננו עדיין? האם רבי עקיבא עוד לא הושלם, דרשות ה'תילי תילין' עדיין לא הוכנו?[7]

המפרשים הראשונים והאחרונים הסתפקו בפירוש הפשוט והמתבקש לכאורה, ש'כתרים' ו'קוצים' הם היינו הך, והם-הם מה שקרוי בלשון המאוחרת 'תגים'[8]. אולם בנוסף למובן הלשוני, שאינו תומך כלל בפירוש זה, שכן לא מצינו בשום מקום בלשון חז"ל 'כתר' במובן קישוט זה שנהגו לעשותו בראש אותיות שעטנ"ז ג"ץ (ואף לא המילה 'קוץ', וכמות שיתבאר להלן), יש לשאול: מה טיבן של אותן תילי תילין של הלכות שדרש רבי עקיבא מן ה'קוצים' הללו? וכי אפשר שמכל השפע העצום הזה, אין אנו יכולים למצוא בכל ספרות חז"ל אפילו דוגמה אחת להלכה שנלמדה או שנדרשה מ'קוץ-תג' שכזה? האם אבדו כליל כל ההלכות האלו מתורת רבי עקיבא, ההלכות שבגללן מעוכבת התורה, ושמחמתן הלך משה לישיבת רבי עקיבא וכל השאר כמות שהובא לעיל?[9]

---

7 על-פי הפירוש הרגיל חשבו שהעובדה שהקב"ה יושב וקושר כתרים לאותיות, משמעה שכביכול עדיין לא נסתיימו ההכנות לנתינת התורה ואין התורה שלמה וגמורה, בשעה שעלה משה למרום. עוד, מפרש י' פרנקל, 'שאלות הרמנויטיות בחקר סיפור האגדה', תרביץ, מז (תשל"ח), עמ' 165: '...העובדה שהקב"ה לא סיים לקשור את הכתרים לאותיות'. וזאת דייק ממה שנאמר: 'יושב וקושר'. כביכול, צורת הבינוני מלמדת שעדיין הקב"ה עסוק בעבודת הקשירה, שלא נסתיימה. ועוד שם (עמ' 166): 'התורה אינה מוכנה לנתינה; הקב"ה ממשיך לכתוב אותה בגלל 'אדם אחד יש...', לכן כנראה לא משה הוא הראוי לתת את התורה'. כמדומה שכיום בעידן המחשבים, אין צורך להתלבט בכך: אין כל קושי לייחס לקב"ה, לכל הפחות, את האפשרות לבצע את פעולת ה'קשירה' הזאת בפקודה אחת, כבמחשב משוכלל, שגם בעולם הזה הוא עניין של שניות. ועוד, לפי זה, אין הסבר מדוע משה שאל 'מי מעכב על ידך?' לפני ששמע ש'אדם אחד יש...'.

8 אולי מתוך זיהוי 'כתר' בעברית כ'תג' בארמית, ראה להלן.

9 יש 'מדרש רבי עקיבא בן יוסף על התגין', בתי מדרשות (ורטהיימר), ח"ב, אבל אין בו הלכות. וכן הדרשות של ה'דרדקי' שבאו לבית-המדרש ואמרו דברים שאפילו בימי יהושע בן נון לא נאמרו כמותם ('אמרי ליה רבנן לריב"ל אתו דרדקי האידנא לבי מדרשא ואמרו מילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כוותייהו: אל"ף בי"ת - אלף בינה, גימ"ל דל"ת - גמול דלים, ז"ח ט"י כ"ל – ואם אתה עושה כן הקב"ה זן אותך ומטיב לך ונותן לך ירושה וקושר לך כתר לעוה"ב...', שבת קד ע"א), אינן בענייני הלכה, ואף אינן עוסקות בתגים-קישוטי אותיות, אלא דורשים את איברי האותיות גופן וצורתן.

ועוד, לאור פירוש זה נהיה חייבים לומר שהכתב שראה משה במרום, כתב אשורי היה. והלא זו במחלוקת תנאים שנויה, אם כתב הלוחות ('מכתב אלהים') וכתב התורה, בראשונה, כתב אשורי היה או כתב עברי-דעץ-ליבונאה היה[10].

השינוי הקיצוני שחל בתגובתו של משה רבנו לנוכח התורה ששמע בישיבת רבי עקיבא, אינו מובן כל צורכו: ודאי 'תשש כוחו' לאחר ש'לא היה יודע מה הן אומרין', אבל כיצד ומדוע 'נתיישבה דעתו' רק מפני ששמע את תשובת רבי עקיבא לאותו תלמיד: 'הלכה למשה מסיני'? האם מעתה יֵדע מה הן אומרין? קשה לקבל שאף-על-פי שמשה אינו יודע מה הן אומרין, מתפייס משה רבנו ומתרצה בפיצוי הזה שמתגלה לו, שככלות הכל, המכריע בהלכה אינו הדרשות הללו שהוא אינו יודע אותן, אלא המסקנה הסמכותית 'הלכה למשה מסיני'; ותורה זו - תורת רבי עקיבא - מה תהא עליה? האם חשש משה וחדר ספק בלבו, מכוח העיכוב, ומכוח 'תורת רבי עקיבא' שהוא אינו יודע אותה, שמא אין הוא מובטח בכך שהוא-הוא יקבל את התורה - ואם כן, כיצד נתיישבה דעתו רק מפני העובדה ששמע את מסקנת רבי עקיבא ש'הלכה למשה מסיני'? הלא עדיין חזר ובא לפני הקב"ה ובגודל רוח, בגדולת ענוותנותו, מוותר על התפקיד המיועד לו – ואומר לו, על דרך תשובתו כשהוטלה עליו השליחות להוציא את ישראל ממצרים: 'שלח נא ביד תשלח' - ומציע לתת התורה על-ידי רבי עקיבא. גם 'נתיישבה דעתו' מפני ששמע 'הלכה למשה מסיני', ויחד עם זאת הוא סבור שרבי עקיבא מתאים יותר ממנו לתפקיד זה.

בנקודה זו, פירושו של רש"י מאלף מאוד ומשמש כציר להבנת הדברים כולם. רש"י מסביר שדעתו של משה נתיישבה עליו, וחזר לאיתנו, מפני שראה שעוד קודם שניתנה תורה - ויש לזכור שכל העניין מתרחש לפני מתן תורה - כבר ידוע וקבוע שה'הלכה' היא למשה מסיני. רוצה לומר, שאם למראה הדברים עד כה, אולי נכנס ספק בלבו של משה אם אכן הוא יקבל את התורה ואת ההלכה, בא החיזיון הזה של מסקנת הלימוד בישיבת ר"ע והוכיח לו, שה'הלכה' - בנוסף ל'תורה' - תימסר על-ידו לעם ישראל.

---

10 או רעץ, רועץ, דחץ, רחץ. 'ליבונאה', כנראה על שם שהיה כתוב על הלבנים, והוא הכתב שנשמר בידי השומרונים. עיין: תוספתא סנהדרין פ"ד ה"ז; ירושלמי מגילה פ"א ה"ח, עא ע"ב; בבלי סנהדרין כא ע"ב; אסתר רבה סוף פרשה ד; שו"ת הגאונים, אסף, תש"ב, עמ' 57 (צילום קטע כה"י שאפשר להשלים ממנו, פורסם ע"י מאן, *Studies and Texts*, חלק א, עמ' 617). לדעת ר' יוסי ורב נתן, ניתנה תורה בכתב דעץ ונשתנה הכתב לאשורי בימי עזרא, ולדעת ר' אלעזר המודעי ורבי, ניתנה תורה בכתב אשורי. וראה: נ"ה טור-סיני, 'כתב התורה', הלשון והספר, כרך הלשון, ירושלים תשי"ד, עמ' 123-164. המקורות מתפרשים שם בדרך חדשה ושונה מן המקובל, פירושיו אינם משכנעים, וראה להלן.

המשותף לשני החזיונות - תורת ר"ע ושכרו של ר"ע[11] - שמשה אינו מבינם ואינו יודעם. עניינים כאלו, שהם מכבשונו של עולם ומסודות הבריאה וההנהגה העליונה ('כך עלתה במחשבה...'), אין לשאול בהם שאלות ולהקשות קושיות. 'שתוק!' זהו מחוז השתיקה והדומיה, 'לך, דומיה – תהלה', 'סמא דכולא – משתוקא', או כמו שאמרו במערבא: 'מלה בסלע משתוקא בתרין' (מגילה יח ע"א). וכמעשה שהיה בההוא שירד להתפלל בפני רבי חנינא ואמר: 'האל הגדול הגבור והנורא האדיר והחזק והאמיץ', ואמר לו רבי חנינא: 'סיימתינהו לשבחיה דמרך?!' (שם כה ע"א)[12]. 'כך עלה במחשבה לפני', סוד המחשבה הוא סוד הרצון האלוהי שמכוחו נברא העולם. עולם המחשבה האלוהי הוא למעלה מההשגה האנושית, בבחינת 'מה לפנים ומה לאחור, מה למעלה ומה למטה', שאין לדרוש בהם.

פתרון הקשיים בלשון הסיפור: כתרים, תגים, קוצים

משה מצא את הקב"ה יושב, וראהו 'קושר כתרים לאותיות'. מה הם כתרים אלו, ומה היא קשירת הכתרים? בדרך-כלל מפרשים 'כתרים' אלו[13], שהכוונה לאלו הקרויים בפינו 'תגים', היינו אותם קישוטים דקים שעושים בראשי אותיות מסוימות שבתורה. ויש לשאול, היכן מצינו בלשון חז"ל שקישוטים אלו קרויים 'כתרים', והלא במסכת מנחות, בדף זה עצמו, קרויים הם 'זיונים'?[14] ועוד, גם אם

---

11 האם הקשר הוא של 'ולא ידע איש את קבורתו' במשה, וכך ר"ע נקבר בדרך פלאית ומסתורית. 'קברו של משה' הוא מן עשרת הדברים שנבראו בדמדומי הבריאה, בערב שבת בין השמשות (אבות ה, ו) ואף סופו המר, צורת המיתה ודרך הקבורה של ר"ע, נבראו מלכתחילה ובמחשבה תחילה, והתוצאה – כנראה שלא נודע מקום קבורתו של ר"ע. אין מענייננו כאן לחקור את המסורות המקבילות במדרשים על-אודות מיתתו וקבורתו של ר"ע. עיין: ברכות סא ע"ב; מדרש משלי פ"ט ב, מהדורת וויסאצקי, ניו יורק-ירושלים תש"ן, עמ' 67-69, והמקבילות שנרשמו שם. בנוסח הארוך, בדפוס ונציה: 'והוון מסרקין לבשריה במסוריקא דפרזלא ותקלין לבשריה במקולא וקרי קרית שמע וגחין ...', משמע ש'שוקלין את בשרו במקולין' הנזכר כאן היה חלק ממערכת העינויים שעשו לרבי עקיבא, ואינו עניין לסדר קבורתו.

12 ועיין מורה נבוכים א, נט. ועניין חכמת השתיקה כעיקר אמונה, קשור בתנועות מחשבה קדומות, ואין כאן המקום לדון בכך.

13 עיין רש"י מנחות שם; שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, סי' קנד, ועוד.

14 מנחות כט ע"ב: 'אמר רבא; שבעה אותיות צריכין שלש שלש זיונין - שעטנ"ז ג"ץ'. ועיין שבת קה ע"א: 'הא דבעי זיוני הא דלא בעי זיוני'. על פירושי מונח זה עיין ערוך השלם, ערך זיון.

תמצא לומר ש'כתר' בעברית הוא 'תג' שבארמית[15], יש לשאול, כלום מצינו בלשון חז"ל שמילת 'תגים', היא אותם קישוטים שבראשי האותיות המסוימות?!

והנה השימוש ב'תג' בלשון חז"ל הוא לציין חלק מגוף האות, בליטותיה או קווים מיוחדים שבה, ולאו דווקא לקישוטים הנ"ל. כך אמרו: 'כגון שנטלו לתגו של דל"ת ועשאו רי"ש'.[16] וכן אמרו: 'דילמא אתי זבוב ויתיב אתגיה דדלי"ת ומשוי ליה רי"ש'[17]. לעניין 'תאגא' שיש בה"א[18], נחלקו רש"י ורבנו תם: לדעת רש"י[19] 'תג' זה, הוא הכתר הקטן שבסוף גגו של ה"א. אין הכרח שכוונתו לקישוט שעל ה"א (ה"א אינה משעטנ"ז ג"ץ) ומסתבר שהכוונה לסיום המעובה שבקצה השמאלי של הגג; לדעת רבנו תם, הכוונה היא לבליטה שיוצאת מן הגג לצד ימין (זו שמבדילה בין רי"ש לדל"ת) ומביא ראיה מן 'תגא דדל"ת' שבעירובין ובסוטה[20]. בתוספות נטו לדעת רש"י, מפני 'שהכתר לצד פתח התשובה, ותגא דקו"ף כיוצא בו דאמר בפ' הבונה (שבת קד ע"א): מ"ט מהדר תגא דקו"ף לגבי רי"ש, אמר הקב"ה רשע אם אתה חוזר בך אני אעשה לך כתר כמותי'.

בדברי הרא"ש בהלכות ספר תורה, הדברים ברורים יותר[21]:

> ובי"ת צריך שיהא בראשה לצד שמאל תג קטן, דאיתא בירושלמי חגיגה [פ"ב] ובב"ר: 'למה תורה מתחלת בבי"ת? - מה בי"ת יש לה שני עוקצין, אחת למעלה ואחת מאחוריו...' וכן דלי"ת, יזהר בה הלבלר היטב שיהיה תג שלאחריה בולט היטב, שלא תהא נראית כמו רי"ש, שבאחת נפסלת הס"ת... ההי"ן חית"ן אלו דומות בקריאתן ובכתיבתן, ויש להן תג גדול למעלה לצד שמאל. דאמר בפ' הקומץ רבה (כט ע"א) מ"ט... ופירש"י... ובפ"ב בחגיגה בירושלמי, ה"א יש לה נקודה אחת מלמעלה. ור"ת פי' [אחר הדיון בחי"ת]: מדקאמר לגגיה דחי"ת ולא

15 כבמשנת אבות א, יג: 'ודאשתמש בתגא חלף', ובמגילה כח ע"ב: 'ודאשתמש בתגא חלף... בכתר של תורה'.

16 שבת קד ע"ב. ועיין עוד שם: 'תגיה דקו"ף דמהדר לגבי רי"ש'.

17 עירובין יג ע"א; סוטה כ ע"א.

18 מנחות כט ע"ב: "ומפני מה נברא העולם הזה בה"י... ומ"ט תליא כרעיה... ומ"ט אית ליה תאגא, אמר הקב"ה אם חוזר [בו] אני קושר לו קשר" [צ"ל: אני קושר לו כתר, כמו שצוין בשיטה מקובצת ובצאן קדשים שם].

19 שם, ד"ה חטרי.

20 ראה לעיל הע' 16, ועיין שם ברש"י ובתוס', ד"ה מאי טעמא.

21 עיין שם, אות יא-יב.

> קאמר לתגיה דחי"ת, דדבר שהוא למעלה בסוף קרוי תגא אבל באמצע האות קרוי גג; ולפי דרשה זו תג ליו"ד למעלה, וגם כפוף למטה, ואפשר דקוצו של יו"ד דפרק הקומץ (כט ע"א) היינו תג של מעלה, ויו"ד כפוף היינו רגל ימיני.

גם המונח 'קוץ' אינו מובן ואינו ברור. לכאורה רגילים לפרש גם מונח זה כאילו מכוון הוא לאותם קישוטים שעושים בראשי האותיות. הדברים תמוהים: מחד, כפי שראינו בדברי הרא"ש לעיל, גם קוץ הוא מגוף האות, ועוד, היכן מצינו בכל הספרות התלמודית דרשה או הלכה שנוסדה על קישוט מעין זה, וכל שכן תילי תילין של הלכות. ומה היה לה לתורתו של רבי עקיבא?

ביסוד מאמר זה מונחת דרשת רב חסדא בשם מר עוקבא[22] על הפסוק (שיר השירים ה, יא): 'קווצותיו תלתלים - מלמד שיש לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילין של הלכות'[23] עוד אמרו: 'לא נצרכה אלא לקוצה של יו"ד'[24] ופירש רש"י[25] שהיא הרגל הימנית של היו"ד. בתוספות[26] פירשו שהוא הראש הכפוף, ולדעת ר"ת הכוונה לבליטה התחתונה משמאל הגג. ועיין שם בראיות שהביאו[27].

עלה בידינו שהמונחים 'כתר', 'תג' ו'קוץ' אינם מצויים כלל בלשון חז"ל, במובן זה של הקישוטים שנהגו לעשות על ראשי האותיות. לגבי 'תג' ו'וקוץ' ראינו שהם מציינים חלקים מגוף האותיות עצמן. 'קשירת כתר' יתפרש להלן.

---

22 עירובין כא ע"ב.

23 עיין פירוש ר"ח שם שהשמיט עניין הקוצים. ועיין בערוך ערך קוץ בשם ויקרא רבא, והוא לפנינו בויקרא רבא יט, א, שקוץ הוא מעניין כתר, ור' אליעזר ור' יהושע היו דורשין כתרי אותיות, כך בערוך, ובויקרא רבא לפנינו שדרשו על קוצי האותיות.

24 מנחות כט ע"א, וכן שם לד ע"א.

25 שם, ד"ה קוצו (!).

26 שם, ד"ה קודם.

27 וראה דברי הרא"ש שהובאו לעיל, ולדבריו ה'קוץ' הוא התג השמאלי שמעל האות. בשולחן ערוך או"ח, סי' לו, אין הכרעה בעניין זה, ודנו בזה האחרונים. ועיין: שו"ת מהרי"ק, שורש סט; שו"ת הרד"ך, בית א, חדר ל; שו"ת פנים מאירות, ח"א, סי' סו; שו"ת נודע ביהורה, מהדורה תניינא, סי' קיז; שו"ת חתם סופר, יו"ד, סי' רסה; חזון איש, או"ח, הלכות תפילין, סי' ט; ראש"ל פרידמן, צדקת הצדיק [תשי"ד] עמ' צה-קכב, וכל המצוין שם.

דרכי לימוד - רבי עקיבא ורבי ישמעאל

נראה שיסודות חשובים וגדולים בשורשי התורה שבעל-פה, בשיטות לימודה ובדרכי העיון שבה, שנו כאן. נמצא כאן יסודות גישה אל טקסט כתוב, ניתוחו והעלאת המשמעות ממנו, דרכי מיון והבחנה בתורה שבעל-פה ויחסה לתורה שבכתב, באופני הלימוד ובשיטות הפרשנות. אין כאן ביקורת כנגד דרכו של רבי עקיבא[28]; אדרבה, זהו כנראה אחד הביטויים המופלאים לדרכו של רבי עקיבא בתורה ובהבנתה. אף ניתוח ספרותי מפורט[29] לא קלע לפנימיות המשמעות של הקטע[30]. יש בניתוח הזה פירושים אחדים שנוגעים בגופו של העניין, ויש שכוחם אינו אלא במשמעות הספרותית, שהיא לעתים דחוקה מאוד, לעתים בלתי מתקבלת על הדעת, ולעתים פשטנית מדי.

בעניין שיטות הדרשה והפרשנות של חז"ל, הוכרו כבר כמה וכמה עקרונות ויסודות והועלו הבחנות בגישות השונות, שעיקרן ההבדלים שבין בתי המדרש של רבי עקיבא ושל רבי ישמעאל. בתי מדרש אלו נחלקו, בעקבות רבותיהם, ואף רבותיהם הלכו בעניין זה אחר רבותיהם ובדרכם[31] באופני הדרשות מן הכתוב, היינו באותן מידות שהתורה נדרשת בהן - מה הן, כמה הן וכיצד הן נדרשות. על זה עמדו כבר חכמים ראשונים וציינו הדבר שלשיטת רבי עקיבא בדרשותיו 'לשונות ריבויין הן' ולשיטת רבי ישמעאל בדרשותיו 'לשונות כפולין הן'[32]. חכמים אחרונים הלכו

---

28 כפי שסבר מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים, תשל"ג, עמ' 3-9.

29 י' פרנקל (לעיל הע' 7) עמ' 139-172.

30 הרגיש פרנקל במשמעות של הקטע, והפטיר בסוף דבריו (עמ' 172) כלאחר יד: 'זהו סיפור על תולדות התורה שבעל-פה', אולם לא העמיד עניין זה במרכז הדיון, וכמעט שאינו תופס מקום בעיונו. פרנקל רואה את עיקרו כך: 'ענייננו של הסיפור הוא תגובתו הנפשית-רגשית של משה רבנו על הפגישה עם ר' עקיבא ו'תורתו', והוא עניין ספרותי מובהק'. אמנם הוא מכיר בעובדה ש'הסיפור התלמודי - בלי קשר לשאלה לאיזה סוג ספרותי הוא שייך - מטרתו דידקטית. הוא בא לעולם וסופר כדי לחנך את השומעים' (עמ' 149). על-פי זה כמובן הוא מעמיד את עיקרי הדברים על 'עניין אנושי-פסיכולוגי הקובע את העלילה', ובעקבות כך יש לחפש את הביקורת על האישים גיבורי הסיפורים (עמ' 157 בסיפורים על הלל), ובהגדרה העיקרית (כדלעיל שם, עמ' 149): 'לפיכך עלינו להוכיח, שיש בין סיפורי האגדה כאלה המחנכים את חכמי בית-המדרש על-ידי יצירת מציאות ספרותית שעיקר עניינה הוא ביקורת על גדולי ההלכה'. הגישה הזאת נראית כמיעוט הדמות של דברי חז"ל, ועל כל פנים כהסברים על יסוד הרובד העליון, הגלוי והשטחי בלבד.

31 ראה להלן הע' 35 הציון לשבועות כו ע"א.

32 ירושלמי שבת פי"ט, יז ע"א; יבמות פ"ח, ח ע"ד; סוטה פ"ז, כא ע"ד; פ"ח, כב ע"ב; נדרים פ"א, לו ע"ג.

בעקבותיהם וסידרו הדברים לפי סוגיהם, לפי בתי המדרש, לפי התלמידים ולפי החיבורים בספרי חז"ל לאור השיטות החלוקות[33] איש לבית אבותיו.

אמנם, מה שביקשו לומר - שגם הבדלי לשון והבדלי טרמינולוגיה יש בין בתי המדרש השונים, וממילא גם בין החיבורים שיצאו מהם - לא הוסכם על דעת כל החכמים. יש שלא הלכו בדרך זו, ויש שערערו על הקביעות וההחלטות שהוצעו בעניין זה[34].

עד כאן מן הידוע, ונראה להציע ביאורים חדשים בשורשי הדברים האלו. מלבד הביאור החדש ביסודי הדברים הללו, דומה שעל-ידי פירוש מדוקדק ומפולש של הקטע שאנו עסוקים בו, נשיג מטרה כפולה: העמקה והבנה טובה יותר במתודולוגיה של חז"ל ודרכי הדרשות ולימודן, וכן הצעת פירוש חדש בקטע האגדה המופלא הזה, המתמיה את לב הלומד בתיאורים המופלאים שבו ובמשמעותם. ברור שבקטע זה הטמינו חז"ל עיקר חשוב ומשמעות מיוחדת בתולדות הלימוד והפרשנות, אבל לא נתפרש הדבר ולא נתפענח.

נתחיל מן הידוע. אף-על-פי ששיטותיהם השונות והמיוחדות של רבי עקיבא ותלמידיו, לעומת שיטותיהם של רבי ישמעאל ותלמידיו, נשענות ומיוסדות על מה שקיבלו מרבותיהם - ר' עקיבא לימד כמות שקיבל מרבו נחום איש גם זו, ור' ישמעאל לימד כמות שקיבל הוא מרבו ר' נחוניא בן הקנה[35] - מכל מקום, בלא ספק, תרומתם הגדולה והעצומה של ר' עקיבא ור' ישמעאל לגיבוש ושכלול שיטות הדרשה והלימוד, מצדיקה שייקָראו אלה על שמם.

והרי קצת דוגמאות לכללים השונים ולדרכים השונות בין שני בתי המדרש הללו של רבי עקיבא ושל רבי ישמעאל[36].

---

33 ראה: רד"צ הופמן, מסילות לתורת התנאים, תל-אביב, תרפ"ח, עמ' 5-12 ובשאר פרקי הספר; י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים, תשי"ז, בעשרת הפרקים: 3-12.

34 ראה: ח' אלבק, מבוא לתלמודים, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 133.

35 שבועות כו ע"א: "אמר ר' יוחנן: ר' ישמעאל ששימש את ר' נחוניא בן הקנה, שהיה דורש את כל התורה כולה בכלל ופרט, איהו נמי דורש בכלל ופרט; רבי עקיבא ששימש את נחום איש גם זו, שהיה דורש את כל התורה כולה בריבה ומיעט, איהו נמי דורש ריבה ומיעט".

36 פירוטם וציוני מקורותיהם ראה אצל י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים, תשי"ז, עמ' 521-536.

ר' עקיבא אומר: לשונות ריבויין הן[37], כגון: איש איש - לרבות את הערל; איש אחד איש אחד למטה אבותיו - עשרים וארבעה היו; הכרת תכרת - הכרת בעוה"ז תכרת בעוה"ב; והפדה לא נפדתה - פדויה ואינה פדויה; המול ימול - מיכן לשתי מילות: אחת למילה ואחת לפריעה; ובשל מבושל במים - לרבות שאר משקין; ידר נדר, השבע שבועה, חרם יחרים, נזיר להזיר - לכינויים; ונתן בידה - בגינתה בחצירה מניין ת"ל ונתן; ורצע – במרצע; ופקדו שרי צבאות בראש העם - בסוף העם מניין ת"ל פקדו ופקדו; בת ובת אני דורש.

עיקרה של שיטה זו מצאנו כבר, גם אצל רבו האחר של רבי עקיבא - רבי אליעזר - שלדרשתו מוי"ו יתרה מגיב רבי ישמעאל: 'הרי את אומר לכתוב שתוק עד שאדרוש!' ור' אליעזר משיב: 'ישמעאל דקל הרים אתה' (שאין אתה יכול לסבול הרבה דרשות כדקל הרים שמשיר פירותיו)[38].

אבל שיטת הדרשה של רבי ישמעאל היא 'לשונות כפולין הן', והתורה דיברה כדרכה: הלוך הלכת, נכסף נכספת, גֶּנֹב גֻּנַּבְתִּי. ובמילים אחרות: דיברה תורה כלשון בני אדם. לא נחלק רבי ישמעאל על ר"ע בגופן של ההלכות, והלא ההלכות שלמד ר"ע בדרכים ובשיטות שתוארו לעיל למד ר' ישמעאל גם הוא, אך בדרך פשוטה יותר, כגון: ערל אסור בתרומה מגזרה שווה מפסח; אנוסין או שוגגין שיעשו פסח שני למד מבניין אב מטְּמֵא מת ודרך רחוקה; פריעה למד מן 'חתן דמים למולות' - 'מיכן אחת למילה ואחת לפריעה'; שאר משקין בפסח למד בקל וחומר ממים; בגינה ובחצר בגט למד מעיקר מובנו של 'ידה' - 'ויקח את כל ארצו מידו' וכו' - מרשותו; סול וסירא היא 'הלכה שעוקבת את המקרא'; שמעמידין זקיפים גם בסוף העם למד מן 'בראש העם' - שגם ה'סוף' הוא ראש; בבת איש כהן הוא אומר לרבי עקיבא: וכי מפני שאתה דורש בת ובת נוציא את זו לשְׂרֵפָה? אלא הכתוב מדבר רק בארוסה.

כן חולקים רבי עקיבא ורבי ישמעאל בדרכי הדרשות בענייני גזרה שווה מופנה; למד מן הלמד; אין עונשין מן הדין; כלל ופרט וריבה ומיעט - ר' ישמעאל היה דורש כל התורה בכלל ופרט ור' עקיבא בריבה ומיעט; מן, מ- למעט; רשות - חובה; הלכה עוקפת; ועוד כיוצא באלו.

37 ראה לעיל הע' 32.

38 ספרא, תזריע נגעים פי"ג, ב.

הטקסט כמעביר תקשורת או כבעל ערך ומשמעות עצמית

שתי גישות אפשריות הן ביחס אל טקסט כתוב, קריאתו ופירושו. אפשר להתייחס אל הכתוב כמכשיר בלבד, של העברת מידע וידיעות מאיש לאיש, מיחיד לרבים או מדור לדור, ואין הכתוב אלא מתווך שנועד להיות הצינור והכלי להעברת החומר, ותו לא מידי[39]. העיקר הוא אפוא המילה המצורפת מאותיות ויש בה משמעות, ואין ערך או חשיבות לאותיות כשלעצמן. אפשרות שנייה היא לייחס לכתוב, לאותיות ולמילים הכתובות, ערך עצמי, כגופים הנושאים בתוכם מהויות רוחניות, ומתקדשים בקדושת התוכן שהם מכילים. לפיכך גם האותיות כשלעצמן, בלא צירופים של משמעות, יש בהן ערך ויש להן חשיבות. האפשרות האחת, מקצה אחד, באה לידי ביטוי בעיקר במכתבים פרוזאיים פשוטים העוסקים בענייני יום-יום חולפים, או במסמכים העשויים לשעה, וכאשר תועלתם חולפת, פוקעת גם חשיבותם כליל; ובקצה האחר אנו רואים, למשל, כתבים שמייחסים להם קדושה או כוחות מאגיים, כספרי תפילה או קמיעות וכיוצא בהם[40].

ה'כתב' ו'המכתב' הם מעשרת הדברים שנבראו בדמדומי הבריאה, בסוף ששת הימים, ב'ערב שבת בין השמשות'[41], ורבו הפירושים של מונחים אלו. אפשר שהם מהדברים הנסיים שבהם, שאינם חלק מהסדר הטבעי הקבוע בעולם[42]. יש שפירשו ש'כתב' עניינו לשון הדיבור, השפות שבהן בני-אדם משוחחים ביניהם, שהוא מכשיר קצר-טווח, היפה רק לשעתו ולמקומו, ואין לו קיום אלא בזיכרון האנושי שבעל-פה, והוא כולל גם את חכמת הכתיבה כשלעצמה, באמצעים חומריים ובצורות ('סימנים

39 משל לדבר: "תשמישי מצוה נזרקים" (מגילה כו ע"ב).

40 משל לדבר: 'תשמישי קדושה נגנזים' (מגילה שם). ההבחנה בהלכה היא אפוא בין 'תשמישי מצוה' כגון שופר, סוכה, לולב וכיוצא באלה עצמים חומריים שאין לייחס להם קדושה וערך לאחר שנסתיים תפקידם, לבין 'תשמישי קדושה' כגון ספרי תורה, תפילין ומזוזות, שהצד השווה שבכולם שיש בהם כתב, ואינם אפוא עצמים חומריים בלבד, אלא מהויות רוחניות, וקדושתם מתקיימת גם לאחר שאינם יכולים לשמש יותר למטרתם. על יסודה של ההבחנה הזאת, בין אותיות לבין צירופיהן, עמד כבר אברהם עפשטיין, 'ספר יצירה', מקדמוניות היהודים, ירושלים, תשכ"ה, עמ' מ. עפשטיין אף תלה בזה את הבדלי השיטות שבין ר"ע ובית מדרשו לבין ר"י ובית מדרשו, וכמו כן קשר הדברים עם סוגיית מנחות כט ע"ב, ועם הבדלים ביניהם בענייני תורת הסוד. אלא שלא פירש את הקשר ולא את העניין, אם כי מסתבר שנתכוון למה שכתבנו.

41 אבות ה, ו.

42 עיין פירוש המאירי לאבות, שם.

ואותיות') מקובלות ומוסכמות של המחשבות והדיבורים, למען יעמדו ימים רבים[43]; ואילו ה'מכתב' הוא בחירת הסימנים המוסכמים והאותיות המסוימות וצורתן[44]. פירוש אחר ל'כתב' הוא חכמת הכתיבה והצורה המסוימת של האותיות, וה'מכתב' הוא הכלי שבו כותבים, קרי מַכְתֵּב[45].

---

43 הנס שבזה הוא ההסכמה המשותפת ללשון, לשימוש בה ולהבנתה. 'דבר הסכמי' שבפירוש המאירי לאבות שם: 'והכתב, ר"ל ענין הכתיבה, שיהיה דבר הסכמי בזולת הטבע', והוא כנראה על-פי דברי הרמב"ם במו"נ ב, ל; 'כי הלשונות הסכמים לא טבעיים'.

44 רב שרירא גאון פירש: כתב - 'עיקר הספר', 'עיקר הכתיבה', היינו הדעת לשום לדבריו סימנים ואותיות, והיינו 'כתב' מעניין לשון, שפה. וכתב הוא ספר, כגון 'כתבי הקדש', וכרגיל במקרא: 'כתבם המתיחשים' (נחמיה ז, סד); 'פתשגן כתב הדת' (אסתר ד, ח); 'כתב אשר נכתב בשם המלך' (שם ג, יד; ח, יג; ושם ח, ח); 'ובכתב בני ישראל לא יכתבו' (עזרא יג, ט). ועיין : נ"ה טור-סיני (לעיל הע' 10), עמ' 123-164, ומזה תוצאות לפירושיו המחודשים בעניין זה. מפני הניסוח הקשה ראוי להביא את דברי רב שרירא בשלמות (תה"ג, הרכבי, סי' כט): 'כך היינו מפרשין, כתב - עיקר הכתיבה, היאך אדם יודע לחוק סימנין ואותות לדברים, והוא אחד מג' עיקרים שהוזכרו בהילכות יצירה [היינו ספר יצירה]; ספר ספר וסיפור, עיקר הספר הוא הכתב, אבל המכתב זה המכתב אשר אנחנו כותבין את התורה, זה הוא שנברא ולמדו הקב"ה לאדם. ונמצאו דברינו אלה לענין דבר שהוא כתב, כאשר יש לומר לענין סיפור, שהוא עיקר המילול. והלשון, שהוא לשון הקודש או לשון ארמי או לשון ישמעאלי, ספר וסיפור ככתב ומילול, שהן עיקר אלנטל [אולי צ"ל: אלנטק, כח הדיבור, הרכבי] ואלכט [בערבית: כתב יד], אבל הלשון והמכתב, לשון הקדש וכתב הקדש או לשון ארמי וכתב ארמי. וכאשר יאמרו חכמי הגוים אלגנס ואלנוע, כן היינו מפרשין כתב ומכתב, שברא הקב"ה באדם דעת שיכול לשום לדבריו אותיות וסימנין, והוא הכתב, והיה יכול לתקן כל סימנין וכל אותיות, וגם למדו כתב הקדש הזה ובחר לו אילו האותיות והוא המכתב'. פירוש נוסף הביא שם מאבי אביו, רב יהודה גאון, בשם הראשונים: 'כתב - אילו כ"ב אותיות, כתב הקדש שאנו כותבין, מכתב - אותו המכתב שהיה חרות על הלוחות אצטרגונא [טטראגונא – מרובע] שנראה מכל צד מראה אחד והוא שכת' בו, והמכתב מכתב א' חרות על הלוחות'. לשני הפירושים שבגאונים עיין עוד תשובות הגאונים, ליק, סי' קיט; תשובות הגאונים שערי תשובה עם איי הים, קיג ע"א; אוצר הגאונים, פסחים, התשובות, עמ' 70. הפירוש השני בר"ח שם הוא כפירושו זה של רב יהודה גאון.
רש"י (פסחים נד ע"א, בשם: כך שמעתי) פירש: כתב - קריאת שם האותיות. רמב"ם פירש: 'וכתב - הוא התורה הכתובה לפניו ית' כמו שאמר ולא נודע איך הוא', ורבנו יונה פירש גם כן כך, והוסיף: 'משמת ימי בראשית באש שחורה ע"ג אש לבנה'. בבית הבחירה פסחים נד ע"א, פירש המאירי: הכתב - הלשון. והוא כפירוש הגאונים שהובא לעיל. והמכתב - רש"י (פסחים נד ע"א, בשם: כך שמעתי), רמב"ם, רבנו יונה והמאירי (אבות שם), פירשו שזו צורת האותיות על הלוחות.

45 רש"י - בפירושו לאבות שם (במהדורת רמא"ז קינסטליכר, תשנ"ב): והכתב - הם האותיות; בדפוס וילנא: והכתב - גוף האותיות; ובפירושו לפסחים נד ע"א ('ולי נראה') פירש שזו צורת האותיות ('זו היא חקיקת צורתן'), והתורה, שהיתה אלפיים שנה קודם בריאת העולם לא היה בה גוף האותיות והיתה רק בעל פה. וכן בפירוש שבמחזור ויטרי ובפירוש הראב"ן הדומה לו (מהדורת ר"ש שפיצר,

'קשירת כתרים' – המלכה

המושג "קשירת כתרים" - עד כמה שאפשר לראות במקבילות - מובנו פעולת הַמְלָכָה, והכתר מסמל את המלך המולך. בהשאלה זו מציינים פעולה המקנה חשיבות רבה ומיוחדת לדבר שעליו ממשילים את קשירת הכתר. מושג זה לעתים מתאר את המלך המולך, 'ארבע מאות מלכים קשורים כתרים'[46]; 'תלת מאה קטירי תגא איכא בגרממיא של אדום'[47]; 'וכולן מלכים קשורי כתרים בראשיהן'[48]; מטטרון 'עומד אחורי המרכבה וקושר כתרים לקונו'[49]; וכל אחד ואחד מישראל שהיה בעת מתן תורה 'קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע'[50]. וכך יהיה שכרו של החוזר בתשובה שהקב"ה מבטיחו לגדלו: 'ומאי טעמא מהדרה תגיה דקו"ף לגבי רי"ש, אמר הקב"ה אם חוזר בו אני קושר לו כתר כמותי'[51]. והקרוב ביותר לענייננו, הוא המאמר: 'כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה קושרים לו שני כתרים'[52],

---

מצורף לפירוש רש"י הנ"ל, תשנ"ב): 'תיקון הכתב כמו שהאות מתהפכת במסיבותיה', והוא כפירוש ר"ח, פסחים נד ע"א, בפירוש הראשון: כתב - צורת האותיות.
לעניין המכתב - רש"י (במהדורת תשנ"ב) פירש: 'הם התיבות' (שמא הכוונה ללשון, שפה) אבל בדפוס וילנא: 'והמכתב - עט סופר, גריפ"א בלע"ז, שבו חקק עשר הדברות על הלוחות'. וכן פירש בפסחים נד ע"א ('ולי נראה'): והמכתב - הוא עט וחרט שנכתב בו חקיקת הלוחות. וכן בפירוש שבמחזור ויטרי: מכתב - עט סופר, שבו חקק עשר הדברות על הלוחות (במחז"ו אף גרס בניקוד אחר: ואני קבלתי, מ' פתוחה ות' צרויה, ועיין קידושין כא ע"ב המקדח והמכתב, וע"ז כב ע"ב מכתבא גללא בזע). ויש שקוראים כך גם בפסוק 'מכתב אלהים', ובצורת הסמיכות. וראה: רוברט אייזלר (פלדפינג), 'מעשה הכתב בדורו של משה', דביר, א, תל-אביב, תרפ"ג, עמ' 14-21; שם, ב, תרפ"ד, עמ' 46-60.

46 בראשית רבא פע"ה. וראה במדבר רבא פ"ט; פסיקתא רבתי פ"כ; תנא דבי אליהו פכ"ט; ובאוצר המדרשים, הרבה פעמים; והובא גם ברש"י לישעיהו לז, לו (בסנחריב).

47 מגילה ו ע"ב.

48 סדר עולם פכ"ג.

49 חגיגה יג ע"ב.

50 שבת פח ע"א.

51 שבת קד ע"א.

52 שבת קד ע"א.

וללמד יצא, שאפשר 'לקשור כתר' לדיבור, והיינו מגודל חביבותו וחשיבותו של כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה, קשרו לו שני כתרים, של חשיבות וגדולה כמלוכה[53].

משה עלה למרום ומצא את הקב"ה יושב וקושר כתרים לאותיות. בראייה זו, שהיא בלא ספק ראייה רוחנית, ולאו דווקא פעולה מוחשית-ריאלית כציור קישוטים לאותיות, הוא רואה כי יש ערך עצמי וחשיבות מהותית לאותיות התורה כשלעצמן, מעבר לתפקידן הפשוט ככלים וכמכשירים להעברה ולמסירה של מידע. כל אות ואות קושרים לה כתר, והרי היא חשובה כמלך היושב על כיסאו. וכך התיאור בספר יצירה להתהוות האותיות: 'המליך אות א' ברוח וקשר לו כתר... המליך אות מ' במים וקשר לו כתר... המליך אות ש' באש וקשר לו כתר...'[54].

משה תוהה על המראה הזה, שהרי גם לאחר שהוא לומד את הכתובים, ואף את פירושיהם ודקדוקיהם, ומקבל את הלכותיהם ומסורותיהם, נמצא עוד חלק בתורה שאינו מחוור לו: אותו חלק היוצא מתוך עצם מהותן של האותיות ותפקידן בדקדוקי התורה. זהו החלק שבכוחו לקשר ולחבר את חלקי התורה שבעל-פה אל דיוקי המקראות והכתובים, באמצעות רמזים בחלקי האותיות ומשמעותן. וזהו עניין ה'תגים' וה'קוצים', שהכוונה היא דקדוק מופלג באותיות ובחלקיהן[55]. משה מרגיש, מעצם ראיית חשיבותן של האותיות וערכן העצמי והמהותי, שיש 'מי' שמעכב את מסירת החלק הזה יחד עם מסירת חלקי התורה שבכתב וחלקי התורה שבעל-פה למשה בעת מתן תורה. הוא זה שיזכה בעתיד לקבל חלק זה של התורה,

---

53 פירוש כזה למשמעותו של מושג זה מצאנו אף בהקדמתו של ר' משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, חלק ראשון.

54 אוצר המדרשים, אייזנשטיין, עמ' רלח. אפשר שדעה זו של רב יהודה אמר רב על מהות האותיות קשורה גם בדבריו: 'יודע היה בצלאל לצרף אותיות שבהן נבראו שמים וארץ', ברכות נה ע"א, וברש"י שם, ד"ה אותיות: 'על ידי צירופן ובספר יצירה תני להו'. ועיין גם: סנהדרין סה ע"ב וכן סז ע"ב, על רבי חנינא ורבי אושעיא שעסקו בהלכות יצירה והיו בוראים עגל.

55 ועיין גם ויקרא רבא, מצורע פי"ט ב: 'א"ר זעירא אפי' דברים שאתה רואה אותן קוצין בתורה, תלתלי תלתלין הן, יכולין להחריב את העולם כולו ולעשות אותו תל, כענין שנאמר והיתה תל עולם לא תבנה עוד'. ובדרשת ר' אלכסנדרי שבאה לאחר מאמרו של ר' זעירא 'משלמה שביקש לעקור אות אחת מן התורה', ורשב"י תני 'והרי שלמה המלך ביקש לעקור יו"ד ממני'. ועוד בהמשך שם: 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, אם אתה עושה דל"ת רי"ש אתה מחריב את כל העולם כולו, כי לא תשתחוה לאל אחר, אם אתה עושה רי"ש דל"ת נמצא את מחריב את העולם כולו'. וכן שם בהחלפת ה"א בחי"ת, בפסוקים: כל הנשמה תהלל יה, וכחשו בה', והחלפת בי"ת בכ"ף בפסוקים 'אין קדוש כה', כי אין בלתך'. הרי גם כאן ברור שהקוצים חלקי אותיות הם.

לדעת ולהבין בדרכי החיבור והקישור של התורה שבכתב עם התורה שבעל-פה באמצעות דרשות גופי האותיות וחלקיהן והדקדוק בהן.

עיקרו של רעיון זה מצאנו אצל ר' יעקב צמח[56]:

> עניין ר"ע שהיה דורש על כל קוץ וקוץ תלי תלים, עד שכמעט תשש כוחו של משה כנז' בדברי חז"ל, דברים שלא נגלו למשה נגלו לר"ע, וזה תמיה גדול העניין, כי ודאי שמשה ידע כל מה שעתיד לחדש בעולם בכל התורה, אך היה יודע בסודות ההם בע"פ, אמנם הרבה מהם לא היה יודע לדרשם להוציאם מן הכתוב, עד שבאו חכמים והיו דורשים בכל דור ודור. וכן העניין בר' עקיבא, שאותם תלי תלים של הלכות היה דורשם על קוצי האותיות של תורה, והיה אומר קוץ זה דומה לזה וזה לזה. ואמנם עניין זה לא נגלה למרע"ה, אך הסוד עצמו ודאי נגלה לו.

בעקבותיו ועל-פי דרך זו הלך ר' חיים ן' עטר[57]:

> טהור הוא וטהרו הכהן. בת"כ אמרו: 'טהור, יכול יפטור וילך לו, ת"ל וטהרו, יכול אם אמר כהן על טמא טהור יהיה טהור, ת"ל טהור וטהרו, ועל דבר זה עלה הלל ע"ה מבבל', משמע שלא היה יכול להכריחם מהפסוק עד שעלה לארץ ישראל וקבל שכן היא ההלכה, כמו שדרש הוא, וצריך לדעת במה היו החולקים עליו מיישבים הכתובים. ונראה... וראיתי ליישב מאמרי רז"ל שלא היה דבר שלא נמסר למשה בסיני, ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, ואמרו במקום אחר כי ר"ע היה דורש מה שלא ידע משה, כאומרו הדברים עשיתים, אעשה לא נא' וכו' יעש"ד, וכן כמה מאמרים שדומים לזה. ונראה כי ישוב המאמרים הוא, כי הן אמת שכל דבר תורה נא' למשה, ואין חכם יכול לדעת יותר ממה שידע משה. והגם שתצרף כל דורות ישראל מיום מתן תורה עד שתמלא הארץ דעה, אין חידוש שלא ידע משה. אבל ההפרש הוא כי משה נתן לו ה' תורה שבכתב ותורה שבעל פה, והנה האדון ב"ה בחכמתו ית' רשם בתורה שבכתב כל תורה שבעל פה שאמר למשה, אבל לא הודיע למשה כל מה שנתן לו בע"פ היכן רמוז בתורה שבכתב, וזו היא עבודת בני ישראל עמלי תורה, שיישבו ההלכות שנאמרו למשה בסיני, והסודות והדרשות, כלן יתנו להם מקום בתורה שבכתב, ולזה תמצא באו' התנאים וחברו ת"כ וספרי וכו', וכל דרישתם בכתובים אינם אלא ע"פ ההלכות והלבישם בתורת ה' תמימה שבכתב

56 נגיד ומצוה, ירושלים תשכ"ה, עמ' פב-פג.

57 אור החיים, ויקרא יג, לז.

> אחריהם. ועד היום, זו היא עבודת הקודש בני תורה לדייק המקראות וליישבם ע"פ המאמרים שהם תורה שבעל פה[58]. וזו היא עבודת התורה הנקראת ארץ החיים. וענין זה לא נמסר למשה כולו לדעת כל תורה שבעל פה היכן היא כולה רמוזה בתורה שבכתב. ולזה אמרו ז"ל שדרש ר"ע דרשות שלא ידעם משה, אין הכוונה שלא ידע משה עיקרן של דברים, הלא ממנו הכל, אפי' מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, אלא שלא ידע סמיכתם ודיוקם היכן רמוזים בתורה. וזה לך האות מה שלפנינו שדרש הלל מהכתוב ההלכה שנאמרה למשה בעל פה, ולא גילה ה' למשה עקרה בכתוב ובא הלל ודרשה. ודברים אלו נכונים הם.[59]

תשובת הקב"ה היא: 'אדם אחד יש...' – לומר, יש עיכוב במסירת חלק זה שבתורה עד לזמנו של 'אדם אחד' ו'עקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילין של הלכות'. כוונת הדברים היא: גישה זו אל הדבר הכתוב, שרואה ערך וחשיבות עצמית ומהותית באותיות כשלעצמן, היא-היא שביסוד שיטתו המיוחדת של רבי עקיבא בדרשות המקרא, השיטה שמפליגה בדקדוק האותיות, לדקדק מו"ו יתירה לרבות בת כהן לשרפה[60], ומקוצי האותיות, מלא וחסר, יתר וכפול, וכל כיוצא בזה, עד שנמצאו תילי תילין של הלכות על כל קוץ וקוץ, כלומר אפילו על כל אות ואות ואפילו על חלקי אותיות. ביקש משה לראות את רבי עקיבא. ואף-על-פי שאמר: 'הראהו לי', אין ספק, לפי ההמשך 'הראיתני תורתו הראני שכרו', שנתכוון לראות את תורתו, את אותו חלק שיתחדש בעתיד, על-פי מהויות האותיות, על-פי 'לשונות ריבויין הן', שהוא הניגוד לגישה של 'דברה תורה בלשון בני אדם', של 'לשונות כפולין הן'. שכן אין זו, בשיטת הדרשה של ר"ע, 'לשון בני אדם', ואין כפל לשון ולא לשון יתר, אלא הכל מכוון למטרות הדקדוק בהם וההיסקים מהם.

העניין העיקרי של הסיפור כאן, הנאמר על-ידי רב יהודה בשמו של רב, מובלט ביותר בהעמדת התמונה של משה המשתתף בישיבת רבי עקיבא. משה בוחר לו את

---

58 כשתמצא לומר, בזה יתפרש התיאור בצורת הבינוני, 'יושב וקושר כתרים לאותיות', שבא ללמד שחלק זה של התורה, החלק המקשר והמחבר בין הדרשות הקיצוניות ובין התורה שבכתב, הוא חלק דינאמי יוצר ומתהווה בכל הזמנים, והוא תמיד במצב של 'יושב וקושר', אינו סגור וחתום, ואינו מסתיים.

59 ועיין גם: מהר"צ חיות, תורת הנביאים, מאמר תורה שבעל פה, כל ספרי מהר"צ חיות, תשי"ח, עמ' קלה-קלו.

60 עד שר"י טוען כלפי ר"ע: 'וכי מפני שאתה דורש בת ובת, נוציא את זו לשריפה?' אלא הכתוב מדבר רק בארוסה, סנהדרין נא ע"ב וספרא אמור פ"א טז כר"ע.

מקומו בשורה השמונה-עשרה[61], ו'לא היה יודע מה הן אומרין', ומיד 'תשש כוחו'. הניגוד הזה בין 'תשש כוחו' ובין 'נתיישבה דעתו' - לאחר שנוכח משה כי בסופו של לימוד, כשהגיעו לדבר (אחד), ור"ע נשאל מניין לו, צריך היה לסמוך על 'הלכה למשה מסיני'[62] - בא בלא ספק להצביע על החשש שהתגנב ללבו של משה לגבי בחירתו להיות מקבל התורה, ועורר אותו לגישתו משכבר - הצטנעות והסתגרות, 'שלח נא ביד תשלח'[63]. זהו כוח הענווה האמתית וגדולתה, שמיד עם התגלות האפשרות של אלטרנטיבה, של מועמד הולם אחר, 'תשש כוחו'.

במדרש אחר[64] העמידו תמונה זו כבר לזמנה של השליחות הראשונה, ובסמוך למקרא זה 'שלח נא ביד תשלח' (שמות ד, יג), ולפי זה יש התניה בין השליחות הראשונה במצרים ובין טיבה של קבלת התורה בידי משה:

> אם נאמר 'אהיה עם פיך' למה נאמר 'הוריתיך', ואם נאמר 'הוריתיך' למה נאמר 'אהיה עם פיך', אלא: 'אהיה עם פיך' - זה פתיחת פה ומענה לשון, 'הוריתיך' - זה גנזי חכמה שגלה הקב"ה למשה על כל גנזי תורה חכמה ומדע וגנזי חיים,

---

61 השווה לתיאור ישיבת רבי מפי רבי יוחנן: 'דכירנא כד הוה יתיבנא אחר י"ז שורן אחוריה דרב קמיה דרבי, ונפקי זיקוקין דנור מפומיה דרב לפומיה דרבי ומפומיה דרבי לפומיה דרב, ולית אנא ידע מה הן אמרין', חולין קלז ע"ב. ועיין עוד לסדר הישיבה בישיבת ר' יוחנן, שהושיב את רב כהנא בהתחלה בדרא קמא, ואחר כך 'אחורי שבע דרי עד דאותביה בדרא בתרא', בבא קמא קיז ע"א. בא"י מצינו גם כ"ד שורות: 'ר"ל ספדיה להההוא צורבא מרבנן דשכיח בארעא דישראל דהוה תני הלכתא בכ"ד שורתא', מגילה כח ע"ב.

62 פרנקל (לעיל הע' 7) עמ' 168, מפרש שמתוך תשובת רבי עקיבא ברור שהתלמידים שאלו אותו מהו המקור להלכה אחת. עקרון 'המעגל ההרמנויטי' כמעט מכריח אותנו לפרש, שהתלמידים שאלו באותו עניין עצמו שבו היו 'אומרין' ודורשים דרשה. הסמכות לא באה להלכה מן הדרשה, כי הדרשה היא מאוחרת ואישית-אנושית, ולכן גם לאחר סיום הדרשה, יכולים התלמידים לשאול את הרבי, בעל הסמכות של המסורת, 'מנין לך'. הוא דחה את פירושו של בכר (W. Bacher, *Tradition und Tradenten*. 1914, p. 35), שמדובר כאן בעניין הלכתי אחר שאין עליו דרשות (אגב, מדוע לא יכול היה בכר אלא להסתמך על הגרסה המטעה שבדפוס – 'דבר אחד', והלא גם בכר יכול היה לעיין בדקדוקי סופרים למסכת מנחות, שהופיע כבר באדר ראשון תרמ"ו/1886 ולמצוא את הגרסאות שמשתמש בהן פרנקל). בעוניי לא זכיתי להבין כיצד 'המעגל ההרמנויטי' מכריח אותנו לפרש כך. זה יכול היה אולי להיות אילו הסכמנו עם פרנקל על הנושא העיקרי שבסיפור הזה, אך לפי דרכנו, המשמעות הבולטת כאן היא תיאור דרך לימודו המפליגה של רבי עקיבא, שדורש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות, ולהקנות לה שורשים בראשיתה של התורה ובמהותה, ואין 'המעגל ההרמנויטי' יכול לבוא ולהפוך קערה על פיה, ודווקא להמעיט בכוחן של הדרשות.

63 שמות ד, יג.

64 מדרש אבכיר, מובא בילקוט שמעוני, שמות רמז קעג.

והראהו מה שעתיד להיות לעוה"ב. וכיון שראה בפרגוד של הקב"ה כתות כתות של סנהדרין שהיו יושבין בלשכת הגזית ודורשים התורה במ"ט פנים, והראהו ר"ע דורש כתרי אותיות, אמר: 'אין לי עסק בשליחות של מקום', שנאמר 'ויאמר בי אדני שלח נא ביד תשלח'. מה עשה הקב"ה, שגרו לשר של חכמה, ותפשו למשה והוליכו למקום אחר[65] והראה לו בפרגוד של הקב"ה רבוא רבבות של סנהדרין שיושבים ודורשים ואומרים: 'הלכה למשה מסיני', מיד נתקררה דעתו של משה.

הבדל ניכר בין צורת הדרשה הנ"ל לבין מאמרו של רב הנמסר מפי תלמידו המובהק רב יהודה בן יחזקאל[66]. רחוק לומר שמאמרו של רב נסמך על דרשה כזו או מעין זו[67] מן הכתוב 'והוריתיך'. הצורה המיוחדת והמעובדת של הסיפור שלפנינו, מעידה על הרעיון שביסודו, והוא ביסוס וחיזוק השלשלת הלימודית ממשנת רבי עקיבא ובדרכו למשנת ר' מאיר שהמשיך בדרכו, ומשם למשנת רבי - משנתנו, שקיבלה רב והביאה לבבל.

'יש לך אדם כזה, ואתה נותן תורה על ידי', הלא לרבי עקיבא נועד חלק נוסף בתורה שמשה אינו מקבלו ואינו יודעו, ומדוע באמת לא יקבל רבי עקיבא מלכתחילה את התורה כולה על כל חלקיה? על שאלה כזו אין תשובה הולמת, משום ששיקולים אלו אינם במישור האנושי והארצי, ואינם אלא בדעתו של אל דעות, ועל-כן אין מענה אחר אלא: 'שתוק! כך עלה במחשבה לפני!' וזו התשובה גם לגבי סופו ושכרו של רבי עקיבא.

---

65 אולי צריך לומר: אחד, ותודה למ' שפרבר על הצעה זו.

66 ועיין מהר"י אסאד, שו"ת יהודה יעלה, ח"א או"ח, סי' כג.

67 אף-על-פי שמצינו שברייתות או דברי תנאים נמסרים מאוחר יותר כמאמרי אמוראים, והתלמוד מסופק אם הן ברייתות או דברי אמוראים, ואף-על-פי שמצינו שתי פעמים בתלמוד שהסתפקו על מאמר אם הוא 'במתניתא תנא' או 'אמר רב יהודה אמר רב' (ברכות נג ע"ב, שבת צב ע"ב וזבחים סט ע"ב; עיין ר"ח אלבק, מחקרים בברייתא ותוספתא ויחסן לתלמוד, ירושלים, תש"ך, עמ' 51-52; הנ"ל, מבוא לתלמודים, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 45), מכל מקום ספק גדול אם לפנינו מקור של ברייתא או מדרש הלכה, ועל כל פנים בתלמוד שם אין זכר לספק כזה. עוד יש להדגיש, כי בתוך הקטע הקודם (כט ע"א) הובא מאמר אחר של רב יהודה בשם רב: 'לא נצרכה אלא לקוצה של יוד', ואפשר שזהו הקשר שבגללו הובא בסוגיה שם מאמר נוסף של רב יהודה בשם רב, והוא נושא דיוננו.

ראוי לציין עוד, כי במדרש הידוע על הוויכוח הגדול של משה עם הקב"ה בטרם הגיעה עתו למות[68], שבו העלה משה את כל זכויותיו ונימוקיו להאריך את חייו ולהיכנס לארץ-ישראל, הוא מזכיר בין השאר: 'וי לכל הבריות, כשחוטאים יאמרו: ומה משה שעלה למרום והיה כמלאך משרת ודבר עמו פנים בפנים וקבל התורה מידו לא היתה לו תשובה להשיב בפני הקב"ה... א"ל [הקב"ה]: כך עלתה במחשבה וכך מנהגו של עולם, דור דור ודורשיו, דור דור ופרנסיו, דור דור ומנהיגיו' וכו'.

על מנהגו של עולם אין להקשות קושיות ואין לשאול שאלות, זהו סדר ההנהגה, וזה טיבו הנסתר והאלוהי של שכר ועונש. אבל על טיבה של התורה, על דרכי לימודה ועל דרכי ההלכה, יש ויש לשאול, לחקור ולדרוש, אפילו בדרך של דקדוק קיצוני ומופלג, כדרכו של רבי עקיבא, דבר שהובהר בדרך הספרותית המופלאה שהוצגה לפנינו בקטע זה.

68 דברים רבה, מהדורת ליברמן, ואתחנן א, ו, עמ' 40-41; ובמקבילות: תנחומא ואתחנן ו, א; תנחומא בובר, שם; אוצר מדרשים, אייזנשטיין, עמ' שנו.

תוספת

לאחר זמן מצאתי בדברי רבנו הגרש"ז מלאדי, בתניא, ח"א פרק נג, דברים נפלאים, ברעיון מהותן של אותיות הכתב, מקורן, תפקידן וחשיבותן, ובהם סיוע רב לכל המבואר לעיל.

תמצית דבריו, שבימי בית ראשון, שהיו בו הארון והלוחות, הייתה השכינה [שהיא מלכות דאצילות, גילוי אור אין סוף] שורה שם ומלובשת בעשרת הדברות, עוד יותר מגילויה בעולמות העליונים. ומדוע, משום שעשרת הדברות הם כללות התורה כולה, שיצאה מהחכמה העליונה שהיא למעלה מהעולם הגלוי, ולוחות האבנים, אם כי הם גשמיים, אך מפני שהם מכתב אלהים ומעשה האלהים, היו למעלה מהטבע הגשמי, ולא ירדו ממדרגה למדרגה כדרך השתלשלות העולמות, עד לטבע העוה"ז הגשמי שהוא נשפע מהארת השכינה שבהיכל העשייה, אלא הם היו בבחינת חכמה עליונה של עולם האצילות.

השכינה, היא מלכות של עולם האצילות ועולם הבריאה, המיוחדת באור אין סוף שבתוכה, הייתה שורה בבית ראשון, על ידי התלבשותה בעשרת הדברות החקוקים בלוחות שבארון, בנס, ומעשה א-להים חיים. אבל בבית שני שלא היו בו ארון ולוחות, אמרו חז"ל שלא הייתה בו שכינה, כלומר אותה שכינה שלא כסדר השתלשלות העולמות, אלא שבבית שני הייתה שורה כדרך ההשתלשלות והתלבשות החל ממלכות של עולם האצילות, וממנה במלכות של עולם הבריאה וממנה במלכות של עולם היצירה, וממנה במלכות של עולם העשייה ומשם הייתה מתלבשת בקודש הקדשים שבבית המקדש למטה.

הרי שעיקר השראת השכינה הייתה על ידי ובאמצעות הכתב החקוק בלוחות, אותיות שכלולות בהן כל דברי התורה, מכתב א-להים חרות על הלוחות, ובזה בלבד יש אלוהות, קדושה והשפעה.

דברים נחרצים לגבי ההבדל בין חומר ובין תכנים רוחניים, מצאנו בדברי רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק, ואף הוא מדגיש (ראה סוף הקטע):

> ולכן 'אין בארון רק (שני) לוחות' (מלכים א ח, ט) והספר תורה (ב"ב יד, א), והכרובים המה מבחוץ על הכפורת, לא בארון, רק שמורים למציאות המלאכים, כמבואר במורה חלק ג פרק מה.

אלא שמוסיף, כי בעת 'שבירה', כשנעשה הכרח לשבור את הלוחות, פקעה מהם כל חשיבותם, ואע"פ שהיו בתחילה 'מכתב אלוקים', שהוא הדבר הנעלה ביותר מבחינת

הקדושה, ויתכן שגם לדעתו, כאשר הכתב קיים, אינו כמו השכנת הקדושה והחשיבות מעליו, כי אם אף במהותו ובפנימיותו יש בו קדושה, כל עוד יש בו אותיות וכתב, כמרכבה לתוכן. וכך כתב הרמ"ש הכהן, בספרו משך חכמה, שמות, פרק לב, יט:

> ויהי כאשר קרב אל המחנה וירא את העגל ומחולות ויחר אף משה וישלך מידו את הלוחות וישבר אותם תחת ההר - הענין, כי התורה והאמונה המה עיקרי האומה הישראלית, וכל הקדושות, ארץ ישראל וירושלים וכו' המה פרטי וסניפי התורה ונתקדשו בקדושת התורה.
>
> ולכן אין חילוק לכל עניני התורה בין במקום בין בזמן, והיא שוה בארץ ישראל ובחו"ל [לבד מצוות התלויים בארץ]. וכן הוא שוה בין לאדם הגבוה שבגבוהים - משה איש האלקים - להשפל שבשפלים. ומשה, לא קראו התורה רק סרסור, אבל אין התיחסות התורה לו. והתורה היא מחוייבת המציאות, כי קוב"ה ואורייתא חד, וכמו שהוא מחוייב המציאות, כן התורה, ומציאותה אינו תלוי רק בעילת העילות יתברך שמו.
>
> והנה דל השכל, קצר ידו להשיג מציאות מחויב המציאות בלתי תכלית ובלתי מושג, ולכן חתרו להם מסילות לעשות צורות ודמיונות או כוונים למערכת שמים לאמר: זהו המרכבה לאלקות, וזהו המשגיח והמסבב כל העניינים בעולם, ולו עבדו וזבחו והקטירו. ורקודי הנפש ורתיחות הדם נתהוה ממושג מוחשי ונראה. והמה, כאשר ראו כי 'בושש משה', נפלו מאמונתם ובקשו לעשות להם עגל ולהוריד על הצורה ההיא רוח ממעל ולשפוט על זה כי הוא מרכבה לאלקות והוא המשגיח בעולם השפל, והוא העלם ממצרים. וזה היה גם חטא עגלי ירבעם, יעוין שם היטב למתבונן.
>
> ועל זה צווח משה ככרוכיא: האם תדמו כי אני ענין ואיזו קדושה בלתי מצות ה', עד כי בהעדר כבודי עשיתם לכם עגל! חלילה, גם אני איש כמוכם, והתורה אינה תלויה בי, ואף אם לא באתי היתה התורה במציאותה בלי שינוי חלילה.
>
> והראיה, כי ל"ח שנה שהיו נזופים במדבר לא היה הדיבור מתיחס למשה. ואל תדמו כי המקדש והמשכן המה ענינים קדושים מעצמם, חלילה! השם יתברך שורה בתוך בניו, ואם 'המה כאדם עברו ברית' (הושע ו, ז), הוסר מהם כל קדושה, והמה ככלי חול 'באו פריצים ויחללוה'. וטיטוס נכנס לקודש הקדשים וזונה עמו ולא ניזוק (גיטין נו, ב), כי הוסר קדושתו.

ויותר מזה, הלוחות - "מכתב אלקים" - גם המה אינם קדושים בעצם רק בשבילכם, וכאשר זנתה כלה בתוך חופתה המה נחשבים לנבלי חרש ואין בהם קדושה מצד עצמם, רק בשבילכם שאתם שומרים אותם.

סוף דבר: אין שום ענין קדוש בעולם מיוחס לו העבודה והכניעה.

ורק השי"ת שמו הוא קדוש במציאותו המחוייבת, ולו נאוה תהילה ועבודה.

וכל הקדושות המה מצד ציווי שצוה הבורא לבנות משכן לעשות בו זבחים וקרבנות לשם יתברך בלבד.

והכרובים, חלילה, אין להם עבודה ושום מחשבה וענין, רק זהו כמו הקברניט רוצה לדעת הרוח לאן נוטה, עושה תורן, כן עשה הבורא יתברך סימנים וציונים להודיע אם ישראל עושים רצונם של מקום בזמן 'שפניהם איש אל אחיו' וכו' ודו"ק.

ולכן 'אין בארון רק (שני) לוחות' (מלכים א ח, ט) והספר תורה (ב"ב יד, א), והכרובים המה מבחוץ על הכפורת, לא בארון, רק שמורים למציאות המלאכים, כמבואר במורה חלק ג פרק מה.

יש שביקשו לראות במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשרשי מניין המצוות, בשאלת ההגדרה של המצוות שהן מן התורה ('דאורייתא') ואלו שהם מדברי חכמים ('דרבנן'), מחלוקת דומה לרעיון שתואר בדברים דלעיל. היינו, שלדעת הרמב"ם, יש להתייחס לכתב ולשפה ולדברי התורה הכתובים, אמצעי של תקשורת, המכוון לתפקידו המיוחד, למסור את דברי התורה שבכתב כמות שהם, והם הנחשבים 'דאורייתא', ואילו כל המתפרש ונלמד על ידי חז"ל, הוא בגדר 'דרבנן'. ואילו לדברי הרמב"ן, התורה נכתבה באש שחורה על גבי אש לבנה, וללא הפרדה בין המילים, כחטיבה אחת, וכולה שמות הקודש של הקב"ה וכולה סודות נעלמים וכוונות נשגבות, ונמצא שההכרעה היא כדעה שיש לאותיות מהות ומשמעות כשלעצמן, ואינן כמכשיר להעברת ידע בלבד[69]. מכאן שהתורה שבעלה פה, קבלותיה, פירושיה ודרשותיה הכל טמון בלשון התורה ומכאן תוקפם וסמכותם של דברי חכמים.

לפנינו פרק חשוב ויסודי בתולדותיה של התורה שבעל פה, חכמיה, מייסדיה, מוסריה ומפרשיה.

---

69 הקדמת הרמב"ן לפירושו לתורה.

פרק ה: חוקים ומשפטים - בתורה, בחז"ל ובמשנת הרמב"ם

חשיבות המיון והסיווג • ערכה של 'שיטתיות' • מצוות שכליות - 'משפטים' ומצוות שמעיות - 'חוקים' • חוקים ומשפטים, עדות, מצוות, תורות ומשמרת בתורה • החלוקה וההגדרה בדברי רס"ג • החלוקה וההגדרה בדברי רב שמואל בן חפני • החלוקה וההגדרה בדברי רש"י • החלוקה וההגדרה בדברי הרמב"ן • החלוקה וההגדרה בדברי הרמב"ם • העיון בברייתא שבפסיקתא דרב כהנא ובמסכת יומא ובפיוט הקליר • רשימת האסורים בהנאה • המשותף לאלו שהן פעולות זרות ומוזרות • ענייני התורה ומצוותיה הם נגד עבודה זרה • המשותף בקבוצת האסורים בהנאה שהם כנגד עבודה זרה מיוחדת

חשיבות המיון והסיווג

המיון ודרכי החלוקה של דברים לסוגים ולמינים שונים[1] הם מעומק חכמת הגדרת הדברים כמות שהם[2], המיון, או בלשון חכמים: "הספירה"[3] הוא מעיקרי סידור

---

1 בתורה מוצאים אנו חלוקות, שאפשר להבחין בהן על-פי תוכנן או על-פי הגדרותיהן השונות, אם כי אין החלוקות מצוינות באופן מפורש ומוצהר, כך לדוגמה: בראשית עד שמות פ' בא, לעומת שאר חלקי התורה (עיין: פירש"י בתחילת התורה, על-פי התנחומא, מהדורת מכון אריאל, ירושלים, תשמ"ו); ארבעת החומשים ומשנה תורה; עשרת הדיברות ושאר התורה; שני הדיברות הראשונים ושאר הדיברות; קודם מתן תורה ואחר מתן תורה; מצוות בני נח והמצוות לישראל; סוגי העונשים ודרגות חומרתם; סוגי המצוות ודרגות חשיבותן (ראה: פיה"מ לרמב"ם אבות ב, א ומכות ג, א; המאירי. חבור התשובה, מאמר א, פרק ז, עמ' 171; המאירי, פירוש לאבות ב, א - שקבעו את סולם הדרגות הן לעונשים והן למצוות); מצוות, תורות, עדות, חוקים ומשפטים, ועוד.

בדברי חז"ל: מניין המצוות, מצוות עשה ומצוות לא תעשה, חילוקי כפרה; דאורייתא ודרבנן; סוגי הטומאות וסוגי הטהרות; ט"ו נשים; יציאות השבת; אבות נזיקין; מעלות במקווה; הסוגים בתורה שבעל-פה: מסורת קבלה, פרשנות ודרשה, סייג לתורה וכיו"ב.

2 כך יש שפירשו את חכמתו של אדם הראשון בקריאת שמות לנפש חיה, בראשית ב, יט-כ. לעומת דעת הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ל, בהזכירו פסוק זה, שהשמות והלשונות הם הסכמיים ולא טבעיים, מפרש ר"י אברבנאל בפירושו לתורה שם, על-פי הדרשה בב"ר יז, שראו בזה את חכמתו הגדולה של אדם הראשון: 'וכבר אמרו חז"ל כמה מהחכמה היתה בקריאת השמות האלה... והוא מאמר ארוך מורה שלא היתה קריאת השמות כפי ההסכמה והרצון אלא כפי הוראת טבעיהם, והשמות שהם בזה הדרך הם הגדרים, שבזה היתה הוראת החכמה, לא בשמות המוסכמים'.

3 ירושלמי שקלים פ"ה ה"א, מח ע"ג: 'אמר ר' אבהו: כתיב 'משפחות סופרים יושבי יעבץ' (דהי"א ב, נה), מה ת"ל 'סופרים'? אלא שעשו את התורה ספורות ספורות - חמשה לא יתרומו חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן... ארבעה אבות נזיקין... אמר ר' אחא: כתיב 'לעזרא הכהן הסופר' (עזרא ז,

ההלכה בתורה שבעל-פה. סברה רווחת היא שסידור זה בא כדי להקל על השינון ולימוד בעל-פה, וכדי לקבוע הדברים בזיכרון. אולם בין כך ובין כך יש במיונים ובחלוקות מעומק חכמת ההגדרה המדוקדקת והעמדת תחומים וגדרים[4].

ערכה של 'שיטתיות'

חשיבות רבה לעיון בגופה של שאלת קיומה של 'שיטתיות' במקורותינו, ושל השאלה מה דעתם של חכמי ישראל וגישתם אליה. ארוכים הדברים וזוקקים עיון רחב כשלעצמם. כאן נוכל רק לרמוז לעיקרי הדברים שנתבררו אצלנו במקום אחר, שנראים הדברים שהעדר השיטתיות במקורותינו ובדיוני חכמינו הוא מתוך דעה ומתוך שיטה, לשלול את הגישה השיטתית לדברים. משל למה הדבר דומה? לדברי התוספתא והירושלמי[5]: 'רבן שמעון בן גמליאל אומ': אין מרובע משׁשׁת ימי בראשית', או לכלל ההלכתי: 'אין הלכה כשיטה', שבכללי ההלכה של חז"ל ושל הגאונים[6], היינו שבמקום שמציין התלמוד לכמה חכמים שעומדים בשיטה אחת

יא), מה ת"ל 'סופר'? אלא כשם שהיה סופר בדברי תורה, כך היה סופר בדברי חכמים'. ועיין בדומה לזה הנאמר על ר' עקיבא, אדר"נ, נו"א פי"ח (עמ' 67): 'לר"ע קרא לו (ר"י הנשיא) אוצר בלום. למה ר"ע דומה, לפועל שנטל קופתו ויצא לחוץ, מצא חטים מניח בה, מצא שעורים מניח בה, כוסמין מניח בה, עדשים מניח בה, כיון שנכנס לביתו מברר חטים בפני עצמן שעורים בפני עצמן... כך עשה ר"ע ועשה כל התורה מטבעות מטבעות' (כך הנוסח ברש"י גיטין סז ע"א, ובילקוט אבות ובספר המוסר. ויש גורסין: טבעות טבעות) כלומר, נוסחאות נוסחאות, סדרים סדרים. וראה: י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים, תשי"ז, עמ' 72.

4 את השואל שבכתוב דב' ו, כ: 'כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדת והחקים והמשפטים אשר צוה ה' א-להינו אתכם', קרא בעל ההגדה של פסח בן חכם, ותמהו רבים מה שונה שאלה זו משאלת הבן הרשע, שמות יב, כו : 'והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבדה הזאת לכם'. אפשר שמשום כך יש נוסח בשאלת החכם: '...אשר צוה ה' א-להינו **<u>אותנו</u>**', והיינו שהרשע הוציא עצמו מן הכלל. (כך בירושלמי פסחים פ"י ה"ד, בחלק מנוסחאות המכילתא, ובחלק מנוסחאות הגש"פ, עיין: הגדה של פסח, מהדורת גולדשמידט, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 29 ; הגדה שלמה, מהדורת רמ"מ כשר, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 120-121.) ואפשר שגם לפי נוסח הכתוב, מיוחד הבן החכם בכך ששאלתו על פרטים ועל סוגים שונים: 'עדות, חוקים ומשפטים', מעידה על רצון ללמוד, מה שאין כן השאלה הסתמית והכוללנית של הרשע שהיא כעין התקפה: 'מה העבדה הזאת לכם'.

5 תוספתא מעשרות פ"ג הט"ו; ירושלמי מעשרות פ"ה ה"ז, נב ע"א ; נדרים פ"ג ה"ב, לז ע"ד; שבועות פ"ג ה"ט, לד ע"ד. ובפני משה, מעשרות שם: 'אין לך בריה בעולם שנברא מרובע ממש ברבוע הישר'.

6 בבא בתרא עח ע"ב; רב האיי גאון, ספר המקח והממכר, שער כ ושער כט; ותשובתו בתשובות הגאונים, הרכבי, סי' שב; ובדברי רב נטרונאי ; מבוא התלמוד המיוחס לר"ש הנגיד; רב נסים; רמב"ן

ואמרו דבר אחד, אין פוסקים הלכה כמותם. ומכאן רמז לאי-רצונם של חכמינו בעניינים חתוכים וקבועים, כבירושלמי[7]: 'א"ר ינאי: אילו ניתנה התורה חתוכה לא הייתה לרגל עמידה. כדי שתהא התורה נדרשת מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור מנין 'ודגלו''.

מצוות שכליות - 'משפטים' ומצוות שמעיות - 'חוקים'

נעיין עתה באחד ממיני המיונים המקובלים והרווחים בדברי החכמים, ההבחנה שבין המצוות שהן בבחינת 'משפטים' – מצוות שהשכל מחייבן, ואילו לא נתחייבנו בהן בתורה היה עלינו לקיימן מדעתנו, כגון רציחה, גזילה ו'שקצתינו לא ירעו לקצתינו', ויש שכינו סוג זה בשם 'שכליות'; ובין המצוות שהן בבחינת 'חוקים' - מצוות שאין למצוא בהן טעם ומובן לחיובן, והן בגדר 'גזירה גזרתי וחוקה חקקתי ואין לך רשות להרהר אחריהן (או: בהן)'. ויש שכינו את האחרונות 'שמעיות', כינוי שיש בו קצת הטלת צל על הסוג הזה, כניגוד לשכליות, לפי שמשתמע ממנו שכביכול אין אלו מתיישבות עם השכל. משום כך יש שהדגישו גם את הערך השכלי שבסוג הזה. ההבחנה הזאת בעיקרה מבוארת בדברי רב סעדיה גאון[8], בדברי רש"י[9] בדברי הרמב"ם[10], ובדברי חכמים רבים[11]. כמקורות להבחנה זו בדברי חז"ל רואים את דברי הברייתות בספרא פרשת אחרי מות[12] ובפסיקתא דרב כהנא, פיסקה פרה

ורשב"א, הובאו אצל: ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים, תשל"ז4, עמ' רלב. ועיין גם לפי שעה מ"ש במבוא לסדר הקבלה של המאירי, ירושלים, תשנ"ב.

7 סנהדרין פ"ד ה"ב. ועיין: פירוש רבני צרפת המובא בריטב"א עירובין יג ע"ב, ד"ה אלו ואלו, וצ"ע.

8 ספר האמונות והדעות, מאמר ג: ציווי ואזהרה (הוצ' הר"י קאפח, ירושלים, תש"ל, עמ' קטז ואילך ועוד).

9 בראשית כו, ה; ויקרא יח, ד-ה; במדבר יט, ב.

10 הלכות מעילה פ"ה ה"ח; פיה"מ הקדמה לפירוש מס' אבות, פ"ו; מו"נ ח"ג פכ"ו, ח"ג פל"א.

11 יהודים ולא יהודים, ראה: א"ש הלקין, 'השקפת ר' משה אבן עזרא על המצוות', בתוך: מחקרים בערבית ובאסלם, ב, רמת-גן, תשל"ח, עמ' 26-40; ר"י פאור, עיונים במשנה תורה להרמב"ם, ירושלים, תשל"ח, עמ' 65, 69-70, 121, 166-170; חנה כשר, 'עמדת הרמב"ם כלפי מיון המצוות ל'שמעיות' ו'שכליות'', huca, כרך 65, (1985), החלק העברי, עמ' א-ז.

12 בצילום כ"י וטיקן 66, בהוצאת פינקלשטין, ניו-יורק, תשי"ז, עמ' שכב-שעג.

אדומה[13] ומקבילותיהן[14] ובמסכת יומא סז ע"ב. להלן נביא את לשון הברייתות הללו ואת דברי רס"ג, רש"י, רמב"ם ועוד, ונדון בהם.

חוקים ומשפטים, עדות, מצוות, תורות ומשמרת בתורה

מעיון בפשוטם של הפסוקים המדברים על 'חוקים' ועל 'משפטים' עולה, שאין למצוא בהם באופן מפורש וברור את ההבחנה הזאת[15], אף-על-פי שהיא נראית הולמת ומתיישבת עם מובנן של מלים אלו, וכפי שהתייחסו לכך רבים מהראשונים והאחרונים. הלוא 'חוקים' הם כ'חוק' 'חוקה', היינו דברים שנגזרו ושחויבו בלא נתינת טעם[16], ואילו 'משפטים' מובנם משפט בני-אדם, דרכי המשפט שבהם נוהגים בני-אדם כדי להסדיר את החיים ואת החריגות ממהלך החיים הרגיל, ביניהם ובין עצמם, או על-ידי ממונים בכוח סמכות של כפייה לצורך זה. המונחים 'חוקים' ו'משפטים' מופיעים בתורה לעתים לבדם, ולעתים יחד עם המונחים הדומים להם: 'עדות', 'מצוות', 'תורות', 'משמרת' וכיוצא באלו. ולא עוד, אלא שגם בדברי חז"ל ובמפרשי התורה אנו מוצאים שפירשו מקראות אלו שלא במובן של החלוקה הנידונה כאן, שהיא רווחת כל-כך כאילו מקובלת היא על הכול.

---

13 מהדורת מנדלבוים, ניו-יורק, תשכ"ב, עמ' 71.

14 במ"ר פי"ט, ד ושם פי"ט, ה; ספרא אחרי פי"ג (י), פו ע"א; תנחומא חקת ז, בובר כג, תנחומא משפטים ז; פס"ר פרה יב (סד ע"א); יל"ש אחרי רמז תקעז.

15 ראה: יצחק היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל, ירושלים, תשכ"ו, עמ' 27.

16 המלה 'חוק' מתורגמת תכופות, קים, גזר קים, קים גזר או קימא גזירתא. ראה: ז' בכר, ערכי מדרש, תל-אביב, תרפ"ג, חלק ראשון - תנאים, עמ' 9, ערך 'גזרה': 'בלשון הרגילה בבית המדרש קראו 'גזרה' לאותם החוקים הכתובים בתורה, שאין להם טעם למה ניתנו. הביטוי המלא הוא: 'גזרת מלך' או 'גזרת הכתוב'. לפי מסורת בעלי האגדה, אמר ר' יוחנן בן זכאי ע"ד טומאת מת ואפר הפרה בסמכו על הכתוב (במדבר י"ט ב') 'זאת חקת התורה': חייכם לא המת מטמא ולא המים מטהרים, אלא גזרתו של מלך מלכי המלכים היא. אמר הקב"ה: חוקה חקקתי, גזרה גזרתי, אין אדם רשאי לעבור על גזירתי. ע"ד העריות אמר רשב"י קבלתם מלכותי קבלו גזרותי". במכילתא דרשב"י יח, טז (אפשטיין-מלמד, עמ' 132): 'והודעתי את חקי האלקים אלו גזירות... כך דברי ר' יהושע. ר' אלעזר המודעי אומ' והודעתי את חקי האלקים אלו עריות ואת תורותיו אלו גזירות'. 'התבנית כשהיא, משמעה חוק; כשם שהחוק אינו כלול בתוכן ידוע אלא בחקיקתו, באיכותו, כך התבנית.' ההגדרה הזו היא ביחס אל 'חוקות שמים וארץ' (ירמיה לג כה). דב שוורץ, 'היתכן הגיון עברי מיוחד כהגיון לאומי? קטעים חדשים על תורת ההגיון משל הרב הנזיר', דעת, 27 (תשנ"א), עמ' 98.

המונח 'חוק' בנטיותיו השונות מופיע מאה ארבעים ושמונה פעמים בתנ"ך, והמונח 'משפט' בנטיות שונות מופיע 119 פעמים, וכמובן שהכוונה היא רק לאותן פעמים שהכוונה היא למצוות התורה. המונח 'מצווה' לנטיותיו השונות מופיע 159 פעמים, ומעט יותר ממנו מופיעים המונחים 'עדות' - 42 פעמים, 'תורה' - 215 פעמים, ו'משמרת' - 17 פעמים. הצירוף 'חוקים ומשפטים' יחד, מופיע שלוש-עשרה פעמים בתורה[17] ושש-עשרה פעמים בנ"ך[18].

אמנם, המונחים 'חוק' ו'משפט' גם בפני עצמם וגם כשהם יחדיו, מופיעים יחד עם מונחים אחרים, ואין פירוש ברור למשמעות המדויקת של המונחים הללו. 'חוקים ומשפטים' יחד עם המונח 'מצווה' או 'מצוות' מופיע בתנ"ך עשר פעמים[19], עם 'תורה' או 'תורות' - שלוש פעמים[20], עם 'עדות' שתי פעמים[21]. יש ש'חוקים ומשפטים' מופיע גם יחד עם שני מונחים נוספים: פעמיים עם 'מצוות ותורות'[22], פעמיים עם 'מצוות ומשמרת'[23], ופעם אחת עם 'מצוות ועדות'[24].

---

17 שמות טו, כה (שם שם לו חק ומשפט); במדבר ט, ג (חקתיו ומשפטיו); במדבר ט, יד (כחקת הפסח וכמשפטו); במדבר כז, יא; לה, כט (לחקת משפט); דברים ד, א; ה, א; יא, לב; כו, טז (החקים, המשפטים); דברים ד, ה; ד, ח; ד, יד (חקים ומשפטים); דברים יב, א (החקים והמשפטים),

18 יהושע כד, כה; עזרא ז, י (חק ומשפט); שמ"א ל, כה (לחק ולמשפט); מל"א ט, ד (חקי ומשפטי); מל"א יא, לג (וחקתי ומשפטי); מל"ב יז, לד (כחקתם וכמשפטם); מל"ב יז, לז; דהי"א כב, יב (החקים ואת המשפטים); יחזקאל ה, ו (משפטי... חקותי... במשפטי... וחקותי); יחזקאל ה, ז (בחקותי... משפטי); יחזקאל יח, ט (בחקותי... ומשפטי); יחזקאל יח, יז (משפטי... בחקותי); יחזקאל כ, כד (משפטי.. וחקותי); מלאכי ג, כב (חקים ומשפטים); תהלים קמז, יט (חקיו ומשפטיו); דהי"ב ז, יז (חקי ומשפטי).

19 דברים ה, לא; ו, א (המצוה והחקים והמשפטים); דברים ז, יא (המצוה ואת החקים ואת המשפטים); דברים ח, יא (מצותיו ומשפטיו וחקתיו); דברים כו, יז (חקיו ומצותיו ומשפטיו); דברים ל, טז (מצותיו וחקתיו ומשפטיו); מל"א ח, נח (מצותיו וחקיו ומשפטיו); יחזקאל יט, י (למצוה לחקים ולמשפטים); נחמיה א, ז (את המצות ואת החקים ואת המשפטים); שם י, ל (מצות... ומשפטיו וחקיו).

20 ויקרא כו, מו (החקים והמשפטים והתורה); יחזקאל מד, כד (במשפטי... תורתי ואת חקתי); דהי"ב לג, ח (התורה והחקים והמשפטים).

21 דברים ד, מה; ו, כ (העדת והחקים והמשפטים).

22 נחמיה ט, יג (משפטים... ותורות... חקים ומצות); דהי"ב יט, י (תורה למצוה לחקים ולמשפטים).

23 דברים יא, א; ל, טז (משמרתו וחקתיו ומשפטיו ומצותיו).

24 מל"א ב, ג (חקתיו מצותיו ומשפטיו ועדותיו).

יש צירופים של המונחים הללו לבדם - היינו 'חוק' עם מונחים אחרים, ו'משפט' עם מונחים אחרים, כך מצוי הצירוף 'חוקים ומצוות' שש-עשרה פעמים[25], הצירוף של 'חוקים ומצוות' עם 'עדות' מצוי ארבע פעמים[26]. הצירוף 'חוקים ומצוות' עם 'תורה' מצוי פעם אחת[27] ויחד עם 'תורות ומשמרת' פעם אחת[28]. הצירוף 'חוקים תורות' מצוי שלוש פעמים[29] ויחד עם 'עדות' מצוי פעם אחת[30]. הצירוף של 'חוקים' עם 'ברית' מצוי פעם אחת[31]. המונח 'משפט' (בלי 'חוק') מצורף רק עם שני מונחים אחרים ומעט מאוד: עם 'מצוות' - שלוש פעמים[32], עם 'תורה' פעמיים[33]. פעמים אחדות בלבד מצויים המונחים האחרים ללא 'חוק' וללא 'משפט' כלל. כך מצוי הצירוף 'תורה' עם 'מצוה' ארבע פעמים[34], 'תרה מצוה עדות' פעם אחת[35], ו'תורה ועדות' - פעם אחת[36].

---

25 דברים ד, מ (חקיו ואת מצותיו); דברים ו, ב (חקתיו ומצותיו); דברים י, יג (מצות ה' ואת חקתיו); דברים כז, י (מצותו ואת חקיו); דברים כח, טו; כח, מה; ל, י (מצותיו וחקתיו); מל"א ג, יד (חקי ומצותי); מל"א ח, סא (ללכת בחקיו ולשמר מצותיו); מל"א ט, ו (מצותי חקתי); מל"א יא, לד (מצותי וחקתי); מל"א יא, לח (חקותי ומצותי); מל"ב יז, יג (מצותי חקותי'); ירמיהו לב. יא (המצוה והחקים); יחזקאל ז, יא (מצות ה' וחקיו); דהי"ב ז, יט (חקותי ומצותי).

26 דברים ו, יז (מצות... ועדתיו וחקיו); מל"ב כג, ג (מצותיו ואת עדותיו ואת חקתיו); דהי"א כט, יט (מצותיך עדותיך וחקיך); דהי"ב לד, לא (מצותיו ועדותיו וחקיו).

27 נחמיה ט, יד (ומצוות וחקים ותורה).

28 בראשית כו, ה (משמרתי מצותי חקותי ותורתי).

29 שמות יח, טז (חקי האלהים ואת תורתיו); שמות יח, כ (את החקים ואת התורת); ירמיהו מד, י (בתורתי ובחקתי).

30 ירמיהו מד, כג (ובתרתיו ובחקתיו ובעדותיו).

31 מל"א יא, יא (בריתי וחקתי).

32 במדבר לו, יג (המצות והמשפטים); דברים ט, ה (ממצותך וממשפטיך); דהי"א כח, ז (מצותי ומשפטי).

33 במדבר טו, טז (תורה... ומשפט); דברים יז, יא (התורה... המשפט).

34 שמות טז, כח (מצותי ותורתי); משלי ו, כג (מצוה ותורה); דהי"ב יד, ג (התורה והמצוה); דהי"ב לא, כא (ובתורה ובמצוה).

35 נחמיה ט, לד (תורתך... מצותיך ולעדותיך).

36 תהלים עח, ה (עדות... ותורה).

עלה בידנו, שמן המקרא עצמו אין למצוא ראיה לחלוקה מסוימת ומוגדרת בין 'חוקים' ו'משפטים' דווקא, ואף לא להגדרת המונחים הללו לפי ההבחנה המקובלת. אף בדברי רבותינו ז"ל בברייתות ובתלמודים - פרט לאותה ברייתא שבספרא, הברייתא שבפסיקתא דר"כ ובתלמוד יומא (ומקבילותיה) - אנו מוצאים שפירשו גם מונחים אלו לצדדים אחרים, וגם פירשו את המונחים האחרים כמגדירים חלקים ממצוות התורה. כן נמצא פירושים אחרים בדברי רבותינו הראשונים, וכפי שנראה מן הדוגמאות שיובאו להלן.

א. בראשית כו, ה: עקב אשר שמע אברהם בקלי וישמר משמרתי מצותי חקותי ותורתי.

בתלמוד הירושלמי (קידושין סופ"ד, סו ע"ב) פירשו באופן כוללני, בלא להגדיר ולייחד את הפרטים: 'וכן אתה מוצא באבינו אברהם ששימר את התורה עד שלא באת לעולם, שנא' עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמרתי מצותי חוקותי ותורותי'.

בבבלי (יומא כח ע"ב) פירשו יותר, שמונחים אלו מלמדים על כל פנים שקיים אברהם יותר מאשר שבע מצוות ומילה, וללמד יצאו שקיים את כל התורה כולה, אפילו עירובי תבשילין:

> אמר רב: קיים אברהם אבינו כל התורה כולה, שנאמר: 'עקב אשר שמע אברהם בקלי' וגו'.
> אמר ליה רב שימי בר חייא[37] לרב: ואימא שבע מצות?
> - הא איכא נמי מילה![38]
> - ואימא שבע מצות ומילה?
> אמר ליה[39]: אם כן 'מצותי[40] ותורותי' למה לי!
> אמר רב[41] ואיתימא רב אשי[42]: קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין[43] שנאמר: 'תורתי' - אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבעל פה[44].

37 כ"י אוקספורד: רב חייא בר אשי. ראה דק"ס.

38 כ"י מינכן: הא הואי מילה.

39 כ"י מינכן – חסר.

40 בכתבי-יד ב' ל': מצותי חוקתי ותורתי. וכ"ה ביל"ש תולדות רמז קיא. ראה דק"ס.

41 במסורת הש"ס תיקן: רבא. וטעמו כנראה משום שקשה לו שיחליפו בין רב לרב אשי.

רב סעדיה גאון פירש את המושגים הללו, שלא בהתאם לפירוש הרווח של 'חוקים', ואולי משום שכאן לא נזכרו 'משפטים', ויסוד הפירוש ל'חוקים' הוא במדרשי ההלכה שיובאו להלן. באמת לא מובן מדוע לא נכללו 'משפטים', לפי פירושו הרווח של המושג הזה, במה שקיים אאע"ה.

וכך פירש רס"ג[45]:

'וישמר משמרתי' - רמז למצוות שהן למשמרת.
'מצוות' - למעשר וכדומה לו.
'חקתי' - מצוות העריות.
'ותורותי' - זו המילה.

רש"י פירש פסוק זה כבר לפי הפירוש הרווח, אלא שבמקום זה העמיד את המושג 'מצוות' במקום המושג 'משפטים':

'וישמר משמרתי' - גזרות להרחקה על אזהרות שבתורה כגון שניות לעריות ושבות לשבת (יבמות כא).
'מצותי' - דברים שאילו לא נכתבו ראויין הן להצטוות כגון גזל ושפיכות דמים.
'חוקותי' - דברים שיצה"ר ואו"ה משיבין עליהן כגון אכילת חזיר ולבישת שעטנז שאין טעם בדבר אלא גזירת המלך וחקותיו על עבדיו.
'ותורותי' - להביא תורה שבעל פה - הלכה למשה מסיני.

---

42 ליתא בכ"י ל' ובמסורת התלמוד. בכ"י ב' ובכ"י אוקספורד ובעין יעקב: רב אסי. ובאגדות התלמוד: רב אמי. וראה דק"ס שרב אסי הוא הנכון.

43 כ"ה בתנחומא לך לך א, ועיין שם בהר א, וכן בראשונים יומא שם (תוס' ישנים, ריטב"א) ובספר יוחסין, וברמב"ן, ברשב"א ובריטב"א בחידושיהם ליבמות עא ע"ב. בב"ר פמ"ט, ב: עירובי חצירות. ר"ד הלוי בעל הט"ז, דברי דוד לתורה בראשית כו ה, מציע לתקן: עירובי תחומין, והובא גם ביפה עינים ליומא שם. ובהגהות מהר"צ חיות שם: 'עי' ריש יוחסין דהגיה כאן עירובי חצירות. ולי נראה להגיה עירובי תחומין מפני כי עקב היינו שאדם דש ברגליו... וכ"ה בס' תולדות אדם ח"ב דף כ ע"ב'. וראה: תורה שלמה, תולדות, סי' כח. בשו"ת הרשב"א, ח"א, סי' צד: עירובי תחומין. וברבנו בחיי בראשית כו, ה: ערובי תבשילין וערובי תחומין (העירני ידידי ר"ש אשכנזי). ועיין: סדר הקבלה להמאירי, במהדורתי, ירושלים, תשנ"ב, הע' עח.

44 כ"י מינכן: אחת דברי תורה ואחת דברי סופרים. וכ"ה בכל כתבי-היד שהשתמש בהם בעל דק"ס, ובעין יעקב ובילקוט שמעוני, וביל"ש כ"י, עי"ש אות צ, ויש משמעות רבה לחילוף זה. וראה עכשיו: ד' הנשקה, 'שניות לדברי סופרים', סיני, קח (תשנ"א), עמ' נה, ואכ"מ.

45 הפירוש הארוך לתורה, מהדורת מ' צוקר, ניו-יורק, תשמ"ד, עמ' 427.

ר' אברהם ן' עזרא פירש כאן פירוש מיוחד למקום זה, בלא לרמוז לפירוש הרווח של 'חוקים':

'וישמור משמרתי' - שם כלל, כל מה שהוא חייב לשמור, ממצוות וחוקים ותורות, ויתכן המצוות - 'לך לך', גם 'קח נא את בנך'.
והחוקים - הם חוקות השם, שילך האדם אחר מעשיו[46], כאשר אפרש בפ' שעטנז. ואלה החוקות נטועות[47] בלב.
'והתורה' - שמל עצמו ובניו ועבדיו.
ובפסוק 'התורה והמצוה' אבארם היטב.

רשב"ם פירש את הפסוק מתוך הסתמכות על הפירוש הרווח, אך הפך את הפירוש, ודווקא כאן במושג 'חוקותי' (ואולי העיקר בפירושו, שלפי פשוטו הוא 'תורותי', ו'חוקותי' רק לעניין עריות וכבמדרשי ההלכה דלהלן) פירש את המצוות השכליות, שהיו נוהגות כבר קודם למתן תורה:

'עקב אשר שמע אברהם בקלי' - על העקידה, דכתיב 'אשר שמעת בקלי'.
'משמרתי' - כגון מילה, דכתיב בה 'ואתה את בריתי תשמר'.
'מצותי' - כגון מצות שמנה ימים, דכתיב 'כאשר צוה אותו א-להים'.
'חקותי ותורותי' - לפי עיקר פשוטו (מצוות) השכליות, כגון גזל ועריות וחימוד ודינין והכנסת אורחים, כולם היו נוהגים קודם מתן תורה אלא שנתחדש ונתפרש לישראל וכרתו ברית לקיימו.

אף רמב"ן, בפירושו לכתוב, הוציא את 'חוקותי' מפשוטו הרווח, ופירשו כאן במובן של "ללכת בדרכי השם, להיות רחום וחנון ועושה צדקה ומשפט", ובכך כלל אפוא את ה'משפט' בתוך ה'חוקים':

'וישמור משמרתי' - לשון רש"י: 'בקולי... הלכה למשה מסיני'. וא"כ יהיה כל זה כגון על דעת שהי' אברהם מקיים ומשמר את התורה עד שלא נתנה...
ועל דרך הפשט: שיהא –
'משמרתי' - אמונת האלוהות שהאמין בשם המיוחד ושמר משמרת זו בלבו וחלק בה על עובדי עבודת אלילים, קרא בשם ה' להשיב רבים לעבודתו.
'מצותי' - ככל אשר צוהו 'לך לך מארצך', ועולת בנו וגרישת האמה ואת בנה.

---

46 אפשר שפירוש הדברים הללו הוא כמו ברמב"ן (ראה להלן בסמוך): ללכת בדרכי השם.

47 שמא כוונתו במובן של חקוקות.

'חקתי' - להיות חנון ורחום ועושה צדקה ומשפט[48] ולצוות את בניו ואת ביתו בהם.
'ותורותי' - המילה בעצמו ובניו ועבדיו ומצות בני נח כלן שהן תורה להן.

ב. שמות טו, כה-כו : שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו. ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' א-להיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו.

רבותינו ז"ל פירשו מושגים אלו כאן בפירוש מקומי מצומצם לפי ענייני המלים הללו, ולא כהגדרות רחבות לחלקי התורה והמצוות. ואלו דרשותיהם של ר' יהושע ור' אלעזר המודעי במכילתא[49]:

'חק' - זה השבת; 'ומשפט' - זה כיבוד אב ואם, דברי רבי יהושע.
רבי אלעזר המודעי אומר:
'חק' - אלו עריות, שנ' 'לבלתי עשות מחוקות התועבות';
'ומשפט' - אלו דיני אונסין ודיני קנסיות ודיני חבלות...
'ויאמר... לקול ה' א-להיך' - אלו עשרת הדברות שנתנו מפה לפה בעשרה קולות.
'והישר בעיניו תעשה' - אלו אגדות משובחות הנשמעות באזני כל אדם.
'והאזנת למצותיו' - אלו גזרות[50].
'ושמרת כל חקיו' – אלו הלכות.

ובדומה לזה במכילתא דרשב"י[51]:

[דרשה ראשונה שווה לנ"ל]
'ויאמר... לקול ה' א-לקיך' - מלמד שכל השומע בקול גבורה מעלה עליו <הכת'> כאלו שימש לפני חי העולמים ב"ה.
'והישר בעיניו תעשה' - זה משא ומתן שכל הנושא ונותן באמונה ורוח הבריות נוחה הימנו מעלה עליו הכת' כאילו קיים כל התורה כולה.
'והאזנת למצותיו' - אלו הלכות.
'ושמרת כל חקיו' - אלו גזירות.

---

48 אפשר שהוא נשען בזה על פירוש ראב"ע הנ"ל: שילך האדם אחר מעשיו.

49 בשלח, א, עמ' 156-157.

50 במהדורת הורוביץ שם. אף-על-פי שבפנים ובד"ה שבמ"מ הוא כדלעיל, אבל בד"ה שבשינויי הנוסח הוא: גזרות שוות!

51 מהדורת אפשטיין-מלמד, שמות טו, כה-כו, עמ' 104-105.

בתלמוד בבלי סנהדרין נו ע"ב פירשו קרוב לזה:

> תניא: עשר מצוות נצטוו ישראל במרה, ז' שקיבלו עליהם בני נח והוסיפו עליהן דינים ושבת וכבוד אב ואם.
> דינין - דכתיב 'שם שם לו חק ומשפט'.
> שבת וכיבוד אב ואם - דכתיב 'כאשר צוך ה' א-להיך',
> ואמר רב יהודה: 'כאשר צוך' - במרה.

והיינו ש'משפט' נדרש על הדינים, ו'כאשר צוך' יצא לגלות על 'חק' שהוא נדרש לשבת ולכיבוד אב ואם, וזו כעין שיטת רבי יהושע שבמכילתא.

ג. שמות יח, טז; יח, כ: והודעתי את חקי הא-להים ואת תורתיו... והזהרתה אתהם את החקים ואת התורת, והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון.

הדרשות-הפירושים כאן שבמכילתא יתרו מסכתא דעמלק[52], רחבים ומקיפים יותר, ויש בהם משום הגדרות רחבות. ואף על פי שהם מפי אותם החכמים שהבאנו לעיל, ר' יהושע ור"א המודעי, הם נדרשים למושגים אחרים מאשר בדרשות לעיל:

> 'חקים' - אלו מדרשות.
> 'והתורות' - אלו ההוראות, דברי ר' יהושע.
> רבי אלעזר המודעי אומר:
> 'חקים' - אלו העריות, שנאמר: 'לבלתי עשות מחקות התועבות' (ויקרא יח, ל),
> 'והתורות' - אלו ההוריות.

מסתבר שיש לפרש: 'חקים - אלו מדרשות', למדרשות שקיבלו במסורת (מדרש מקיים) ואשר מלמדים הלכות מקובלות, ולא למדרשות מחודשים (מדרש יוצר) שדורשים החכמים מפי דעתם על-פי המידות שהתורה נדרשת בהן ומוציאים מהם דינים מופלאים[53].

מחלוקת זו ודרשות אלו חוזרות פעם נוספת במכילתא שם[54].

במכילתא דרשב"י[55] מובאת מחלוקת ר"י ור"א המודעי בדרך אחרת. בדברי ר"י דרשת 'תורותיו' נשארת להוראות, אבל ה'חוקים' אלו גזרות, ומסתבר שהכוונה היא

---

52 פרשה ב, עמ' 196-197.

53 הגדרת הרמב"ם לדרשות אלו, הלכות ממרים פ"א ה"א.

54 פרשה ב, עמ' 197-198.

לגזרות ה' ולא לגזרות החכמים, כפי שיוצא מהדרשה בהמשך על 'הדרך אשר צוה ה' א-להיכם תלכו'. בדברי ר"א המודעי נשארים ה'חקים' לעריות, אבל 'התורות' הן הגזרות:

'והודעתי את חקי הא-לקים' - אלו גזירות,
'ואת תורותיו' - אלו הוראות, כך דברי ר' יהושע.
ר' אלעזר המודעי אומ':
'והודעתי את חקי הא-לקים' - אלו עריות,
'ואת תורותיו' - אלו גזירות.
'והזהרת אתהם את החקים' - אלו גזירות,
'ואת התורות' - אלו הוראות, כך דברי ר' יהושע.
ר' אלעזר המודעי אומר:
'את החקים' - אלו עריות,
שנ': 'ושמרתם את משמרתי לבלתי עשות
מחוקות התועבות' (ויק' יח, ל),
'ואת התורות' - אלו גזירות.
'והודעת להם את הדרך ילכו בה' - זו גזירה,
שנ' 'בכל הדרך אשר צוה ה' א-לקיכם תלכו' (דב' ה, ל),
'ואת המעשה אשר יעשון' - זה מעשה הטוב, כך דברי ר' יהושע.

ד. ויקרא י, יא: ולהורת את בני ישראל את כל החקים אשר דבר ה' אליהם ביד משה.

בדרשת הספרא שמיני פרשה א, ט[56] בפסוק זה: 'כל החקים אשר דבר ה' אליהם ביד משה, אלו המדרשות' - ברור שאין הכוונה לדרשות המאוחרות של החכמים, אלא לאותן דרשות מקובלות בתורה שבעל-פה שניתנו יחד עם התורה שבכתב. ואין בזה אפוא הגדרה לטיבם המיוחד של החוקים בתוך המערכת הכוללת של המצוות:

'ולהרות את בני ישראל' - אלו ההוריות,
'את כל החוקים' - אילו המדרשות,
'אשר דבר ה' אליהם' - אילו ההלכות,

---

55 מהדורת אפשטיין-מלמד, שמ' יח, טז כ, עמ' 132-133.

56 על-פי כ"י וטיקן 66, בהוצאת פינקלשטין, עמ' ר.

'ביד משה' - זה המקרא.
יכול אף התלמוד - תל' לו' 'ולהורות'.
ר' יוסה בי"ר יהודה או':
מנ' אף התרגום - תל' לו' 'ולהורות'.

ה. ויקרא יח, ג-ד: ובחקתיהם לא תלכו, את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו ללכת בהם, אני ה' א-להיכם.

אף בזה דרשת הספרא אחרי פרשה ח, ח-י[57], שווה לדרשה דלעיל, שמוציאה את 'חוקותי' לעניין המדרשות. ומן הסמיכות לדרשה שלפניה על 'חוקים החקוקים להם ולאבותיהם ולאבות אבותיהם' הרינו שומעים משהו לטיבם של 'חוקים', שבהמשך, בדרשה שלאחר מכן, הם מובדלים מן ה'משפטים', שניתן להם כאן פירוש – הדינים, אם כי ללא הסבר והגדרה לטיבם המיוחד והשונה של החוקים – המדרשות, מן המשפטים – הדינים. יש לומר, שהדינים הם ההלכות המקובלות שאינן רמוזות או נדרשות מן הכתובים, אלא עומדות כמסורות בפני עצמן, כאותן הלכות למשה מסיני שאין להן רמז בכתוב, בניגוד ל'מדרשות' שהם ההלכות המקובלות גם כן כהלכה למשה מסיני אלא שיש להן רמז בכתוב[58]:

... יכול לא יבנו בינינות ולא יטעו נטיעות כמותם תל' לו':
'ובחקתיהם לא תלכו' - לא אמרתי אלא בחקים החקוקים להם ולאבותיהם ולאבות אבותיהם.
ומה היו עושין, האיש נושא לאיש והאשה לאשה, האיש נושא אשה ובתה, והאשה ניסת לשנים, לכך נא' 'ובחקתיהם לא תלכו'.
'משפטי' - אילו הדינים,
'חקותי' - אילו המדרשות,
'תשמרו' - זה המשנה,
'ללכת בהם' - זה המעשה,
'תשמרו ללכת בהם' - לא המשנה נגוד אילא המעשה נגוד.
'ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם' - ליתן שמירה ועשייה לחוקים ושמירה ועשייה למשפטים.

57 שם, עמ' שע.

58 כפי שהגדירן הרמב"ם בהקדמה לפירושו למשנה.

ו. ויקרא יט, יט: את חקתי תשמֹרו.

סנהדרין ס ע"א:

ר' אלעזר אומר: אף על הכלאים.

- מנא הני מילי?

אמר שמואל: דאמר קרא, 'את חקתי תשמרו' - חקים שחקקתי לך כבר: 'בהמתך לא תרביע כלאים ושדך לא תזרע כלאים' - מה בהמתך בהרבעה אף שדך בהרכבה; מה בהמתך בין בארץ בין בחוצה לארץ אף שדך בין בארץ בין בחוצה לארץ.

רש"י: כשהזהיר ישראל בסיני 'בהמתך לא תרביע' וגו' פתח בהו קרא 'את חקותי תשמרו', מה שלא פתח כן בשאר מקומות, שמע מינה הכי קאמר להו: 'את חקותי' שחקקתי כבר לבני נח, 'תשמרו', ואלו הן: 'בהמתך לא תרביע כלאים', אבל על חרישת שור וחמור לא הזהרתים... דלא נצטוו בני נח על כלאי הכרם אלא שלא להרכיב האילן על שאינו מינו.

- אלא מעתה 'ושמרתם את חקתי ואת משפטי' (רש"י: דכתיב בכל התורה כולה) חקים שחקקתי לך כבר (הכי נמי דנצטוו בני נח עליהם)?'

- התם 'ושמרתם את חקותי' דהשתא, הכא 'את חקותי תשמרו' חקים דמעיקרא תשמרו.

רש"י: דהקדים חקים למצות שמירה, דמשמע חקים דמעיקרא. ואע"ג דגבי שביעית ויובל כתיב נמי 'את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו', דהקדים נמי חקים למצות שמירה, התם כיון דרישא דקרא כתיב 'את משפטי תעשו', ארחיה למיכתב 'ואת חקותי תשמרו'.

משמע מכאן ש'חקותי' לא נתפרש לחכמים כאן כהגדרה מסוימת לענייינים שבאו לאחר מכן, אלא לעניין משמעות העבר שבמונח זה, 'חוקים שחקקתי לך כבר'. ועצם הדבר צריך ביאור, שמכאן משמע לכאורה שבמצוות בני נח היו גם מצוות שהן בגדר חוקים ולא רק כאלה שהן בגדר משפטים, שאף אם לא נדקדק במונח עצמו, הרי שטיבן של מצוות אלו, כלאיים בבהמה, כלאי בגדים ושעטנז, הן מן המצוות שלא היו ידועות אלמלי נצטוו עליהן.

ז. ויקרא כו מג, מו: ...יען וביען במשפטי מאסו ואת חקתי געלה נפשם. / אלה החקים והמשפטים והתורת אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד משה.

בפסוק הראשון כאן החוקים באים עם משפטים, ובפסוק השני נצטרפו להם גם התורות, וגם כאן הדרשה הכפולה בספרא, פעמיים: בחוקותי פרק ח, י ושם שם יג, רואה ב'חוקים' מדרשות, וב'משפטים' דינים, כמו הדרשה דלעיל בדוגמה ה, וצריך לומר גם כאן, שהדינים הם ההלכות המקובלות שאינן רמוזות או נדרשות מן הכתובים, אלא עומדות כמסורות בפני עצמן, כאותן הלכות למשה מסיני שאין להן רמז בכתוב, ואילו ה'מדרשות' הם ההלכות המקובלות כהלכה למשה מסיני אלא שיש להן רמז בכתוב[59]:

א"כ למה נאמר 'יען וביען' -
'יען במשפטי מאסו' - אלו הדינים,
'ואת חוקותי געלה נפשם' - אילו המדרשות,
'אלה החוקים והמשפטים והתורות',
'החוקים' - אלו המדרשות,
'והמשפטים' - אלו הדינים,
'והתורות' - מלמד ששתי תורות ניתנו להם לישראל, אחד בכתב ואחד בעל פה...

ח. דברים יא לב; יב א: ושמרתם לעשות את כל החקים ואת המשפטים אשר אנכי נתן לפניכם היום. אלה החקים והמשפטים אשר תשמרון לעשות בארץ אשר נתן ה' א-להי אבתיך לך.

ספרי, ראה, נח-נט[60]:

'ושמרתם' - זו משנה,
'ועשיתם' - זו מעשה,
'את כל החוקים' - אלו המדרשות,
'ואת המשפטים' - אלו הדינים,
'אשר אנכי נותן לפניכם היום' - יהיו חביבים עליך היום כאילו היום קבלתם אותם מהר סיני, יהיו רגילים בפיכם כאילו היום שמעתם אותם.
'אלה החוקים' - אלו המדרשות,
'והמשפטים' - אלו הדינים,
'אשר תשמרון' - זו משנה,
'לעשות' - זו מעשה,

---

59 כפי שהגדירן הרמב"ם שם.

60 מהדורת פינקלשטין, עמ' 124-125, וכ"ה בקידושין לז ע"א וכריתות יג ע"ב.

'בארץ' - יכול כל המצות כולם נוהגות בחוצה לארץ,
תלמוד לומר - 'לעשות בארץ'.
יכול לא יהו כל המצות כולן נוהגות אלא בארץ,
תלמוד לומר - 'כל הימים אשר אתם חיים על האדמה'.

דרשת הספרי כאן קרובה בעניינה לדרשת הספרא לפסוקי ויקרא יח, ג-ד, שהובאה לעיל (דוגמה ה ודוגמה ז), בהגדרות של חוקים - מדרשות, ומשפטים - דינים, וכמו שביארנו לעיל שם.

ט. דברים ו, כ: כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדת והחקים והמשפטים אשר צוה ה' א-להינו אתכם.

רמב"ן על אתר:

וטעם 'כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות' - שישאל תחילה על מה יעידו אלה המצות הנקראי' עדות, בעבור שהם זכר לנפלאותיו ועדות בהן, כגון: המצה והסוכה והפסח והשבת והתפילין והמזוזה.

'ומה החקים' - כי נעלם טעמם בתורה.

'והמשפטים' - ישאל מה המשפטי' שנעשה במצות האלה שנסקל העושה מלאכה בשבת, ונשרוף הבא על אשה ואמה, ונכה את הארבעים לזורע כלאים, כי משפטי ישוב המדינות כדיני השור והבור והשומרי' ושאר הדינים שבתורה צדיקים וטובים הן, כל רואיהן יכירון.

פירש אפוא הרמב"ן עניין החוקים לדברים שטעמם נעלם בתורה, ועניין המשפטים לא בניגוד לחוקים, היינו כל הדברים שטעמם גלוי וידוע בתורה או בשכל, אלא הוציא עניינם לעניין תורת העונשין, היינו מה הוא שייעשה במי שאינו מקיים את המצוות. לפירושו, 'משפטים' הוא מלשון 'שפטים' - הכאה ועניש. ההכרח בפירוש זה הוא, שאם לא כן מדוע שואל הבן[61] על המשפטים, והלא הם מובנים. מן הדוגמאות שנתן, שנראה שהן מן התחום של המצוות שטעמן נעלם בתורה, כמלאכה בשבת[62], או זורע כלאיים, או הבא על אשה ובתה, שהוא מן העריות[63],

61 החכם, לפי פירוש בעל ההגדה.

62 ויש רואים בעניין השבת חוק, כדרשת המכילתא וסנהדרין נו ע"ב, ראה לעיל ליד הע' 49 ו-51.

63 אף בזה יש חילוקי דעות אם הן בגדר 'חוקים' או 'משפטים'. ובשמונה פרקים, פ"ו, מנה הרמב"ם עריות עם החוקים. אבל עיין מלות ההגיון שער ח, ובמו"נ ח"א פ"א.

משמע שעליהן ועל עונשן שואל הבן[64] מה הן, לפי שאינן כ'משפטי ישוב המדינות', כ'דיני השור והבור והשומרי' ושאר הדינים שבתורה' שכל רואיהם יכירום כצדיקים וטובים.

י. בבא קמא פו ע"ב-פז ע"א:

תניא אידך: ר' יהודה אומר: סומא אין לו בושת, וכן היה ר' יהודה פוטרו מכל דינים שבתורה.

- מ"ט דרבי יהודה?

- אמר קרא: 'ושפטו העדה בין המכה ובין גואל הדם על המשפטים האלה' (במ' לה, כד) - כל שישנו במכה ובגואל הדם ישנו במשפטים, כל שאינו במכה ובגואל הדם (רש"י: וסומא הא אפיקתיה מדין מיתת בית דין) אינו במשפטים.

תניא אידך: ר' יהודה אומר: סומא אין לו בושת, וכן היה ר' יהודה פוטרו מכל מצות האמורות בתורה.

אמר רב שישא בריה דרב אידי: מאי טעמא דר' יהודה, אמר קרא: 'ואלה המצות החקים והמשפטים[65]', כל שישנו במשפטים ישנו במצות וחקים, וכל שאינו במשפטים אינו במצות וחקים.

הרי שהסוגיה כאן פירשה 'משפטים' במובן של 'דינים שבתורה', והיינו דיני העונשים; וכל מי שאינו ב'מצות וחוקים', שהם מצוות העשה המחויבות והקיומיות, ופטור מהם, כגון סומא שפטור מן המצוות - אינו ב'משפטים', אינו נידון בדיני העונשים, ולא רק אלו שהם עונשים על 'מצות וחוקים', אלא גם שאר העונשים שבדיני נזקי הגוף ונזקי ממון. וכלשונו של הרמב"ן שהובא לעיל, שמבחין בין 'המשפטי' שנעשה במצות האלה שנסקל העושה מלאכה בשבת, ונשרוף הבא על אשה ואמה, ונכה את הארבעים לזורע כלאים' ובין 'משפטי ישוב המדינות כדיני

64 החכם, לפי פירוש בעל ההגדה.

65 כמדומה שאין פסוק בלשון זה, ואולי צ"ל: 'את כל המצוה והחקים והמשפטים', דברים ה כח; או, 'וזאת המצוה החקים והמשפטים', דברים ו א; או: 'ושמרת את המצוה ואת החקים ואת המשפטים', דברים ז, יא.

השור והבור והשומרי' ושאר הדינים שבתורה', ואלו האחרונים 'צדיקים וטובים הן, כל רואיהן יכירון'.

אמנם מלשון הכתוב[66]: 'אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה'[67], ושם[68]: 'ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקם ככל התורה הזאת אשר אנכי נתן לפניכם היום', עולה כי אף ה'חוקים' צדיקים כשם שה'משפטים' צדיקים. מכאן למד הרמב"ם לגבי המחלוקת שנחלקו 'אנשי העיון מבעלי התורה'[69] במהות המצוות ובמשמעותן. יש מי שאינו מבקש לכך סיבה כלל, ואומר כי כל המצוות תוצאת הרצון המוחלט. ויש מי שאומר כי כל ציווי ואזהרה מהם תוצאת חכמה, והמטרה בו תכלית מסוימת, ושכל המצוות כולן יש להן טעם, ובגלל תועלת מסוימת ציווה בהן. מכריע הרמב"ם, ששיטתנו כולנו ההמונים והיחידים היא כדעת השנייה הנ"ל 'לשון הכתוב בכך ברור: חקים ומשפטים צדיקים'[70].

היוצא מכל האמור, שאין למצוא בדברי התורה עצמה ובדברי חז"ל הגדרות והבחנות ברורות בין המצוות שהן 'חוקים' לבין המצוות שהן 'משפטים', אלא בדרשה אחת (ומקבילותיה) שנדון בה ובפרטיה להלן[71].

---

66 דברים ד, ו.

67 ועל זה כתב הרמב"ם, מורה הנבוכים ח"ג פל"א: 'הרי באר כי אפילו בחקים, כולם מורים אצל כל העמים שהם בחכמה ובתבונה'.

68 דברים ד, ח.

69 כך תרגם ר"י ן' תיבון. ר"י קאפח מתרגם: 'אנשי העיון מבעלי הדת'. ואכן יש ש'תורה' בלשון הרמב"ם אינה דווקא תורת משה, אלא תורה בכלל.

70 מורה הנבוכים ח"ג פכ"ו, ועיין עוד שם ח"ב פל"ט וח"ג פ"מ. זהותם של בעלי הדעות שהזכיר הרמב"ם אינה ברורה. הרשב"א תלה באלו שסברו כבעלי הדעה הראשונה, המפרשים את דברי חז"ל על 'לצרף את הבריות', את המגמה לראות בלימוד הפילוסופיה וחכמות הטבע 'דבר גדול' מעשה מרכבה, ואילו 'דבר קטן' הוא 'עשיית המצוות שאביי ורבא נושאין ונותנין בהם'. הרשב"א קורא להם 'תועי רוח', ושמכאן זלזולם בהלכה, בפרטיה ובדקדוקיה ויצא להם באמת ביטול העשייה (מפירושו לאגדות, מובא בהכותב, עין יעקב, סוכה כח ע"א, ובקטע מדבריו מכ"י אוקספורד, בסדר רב עמרם גאון, הוצאת פרומקין, עמ' מ [מובא אצל רי"א טברסקי, 'לפרשת טעמי מצוות לרמב"ם', בתוך: פרקים בתולדות החברה היהודית, ירושלים, תש"ם, עמ' לג]). וכך מגנים את 'תועי הרוח' הללו גם ר' מאיר אלדבי (שבילי אמונה, לבוב תרכ"ג, נתיב שמיני, צט ע"ב) ור' יהושע אבן שועיב (דרשות על התורה, קרקא של"ג, וד"צ ירושלים תשכ"ט, לט ע"א וע"ב). ראה המשך הערה זו בנספח לפרק זה.

71 וכבר הרגיש ח' מיליקובסקי, 'פרה אדומה לפני סיני - מסורת קדומה או טעות סופרים', עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 275, שההבחנה הזו בין חוקים

החלוקה וההגדרה בדברי רס"ג

נעיין עתה בדברי רבותינו הראשונים ז"ל, וראש לכולם בשיטת החלוקה הזאת של משפטי התורה וחוקיה הוא רב סעדיה גאון, שיטתו מבוארת באריכות בספר האמונות והדעות[72] בהקדמה לספר המצוות שלו (בערבית)[73] בקטעים מספר על מקור המצוות השמעיות שבתורה[74], ובביאורו לספר משלי[75].

בספר אמונות ודעות[76] ביאר את שיטתו בעניין המצוות וחלוקתן לשכליות ולשמעיות: ה' א-להינו יתברך הודיענו שעלינו לקיים את התורה שבה המצוות שצוונו בהם[77], ועל כך העמידו לנו נביאיו אותות ומופתים ומיד שמרום בני ישראל ועשאום. רס"ג מוצא כי יש במצוות אלה דברים שהתבונה מחייבת אותם, ועל-כן לא ייתכן שלא היה ה' מצוונו על אלו. הוא מפרט בהרחבה ארבעה עניינים ומסכמם בשלושה: לדעת את ה' ולעבדו (וזה כולל להיכנע לו ולעמוד לפניו והדומה לזה); שלא לגנותו (וזה כולל לא לשתף עמו, שלא להישבע בשמו לשקר ושלא יתארוהו בתארים מגונים); ושקצתנו לא ירע לקצתנו ולא יחמסם, וזה כולל: 'לנהוג בצדק ובאמת וביושר ובמשפט, ולהזהר מרצח אדם, ולאסור את הזנות והגנבה והרכילות והמרמה, ושיאהב המאמין את אחיהו כמו שאוהב את עצמו, ויתר כל מה שנכלל בענין זה, והכל בכתובים'. כל זה הוא החלק הראשון משני חלקי המצוות. החלק השני הוא: 'דברים שאין השכל מחייב אהבתם כשלעצמם, ולא הרחקתם כשלעצמם, הוסיף לנו א-להינו עליהם צווי ואזהרה, להרבות שכרינו ואשרינו בהם, כמו שאמר (יש' מב, כא) ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר'.

למצוות אחרות, אינה רגילה כלל במדרשי חז"ל על המלה 'חוק' (והנני מודה לידידי ר"ד שפרבר על ההפניה הזו).

72 מאמר ג: ציווי ואזהרה (הוצ' הר"י קאפח, ירושלים, תש"ל, קטז ע"א).

73 בכ"י, הובא בידי מ' צוקר, מבוא לפירושו הארוך של רס"ג לבראשית, ניו-יורק, תשמ"ד, עמ' כ.

74 מ' צוקר, קטעים מכתאב תחציל אלשראיע אלשמעי'ה לרס"ג (על מקור המצוות השמעיות שבתורה) תרביץ, מא (תשל"ב) עמ' 373-410.

75 רס"ג, תרגום ספר משלי וביאורו, מהדורת יוסף דירנבורג ומאיר למברט, פאריס, תרנ"ד. התרגום להלן הוא משל י' פאור, עיונים במשנה תורה להרמב"ם, ירושלים תשל"ח, עמ' 170.

76 מאמר ג (לעיל הע' 72) עמ' קיז ואילך.

77 דב' כו, טז: 'היום הזה ה' א-להיך מצוך לעשות את החקים האלה ואת המשפטים ושמרת ועשית אותם בכל לבבך ובכל נפשך'.

שלא כפי שיש שהסיקו בטעות בשיטת רס"ג, שכאילו המצוות השמעיות הן כאלו שאין להן טעם ואין להן מובן שכלי ואינן אלא גזרות וחוקים, מפרש רס"ג[78]:

> ונעשו אותן מהן שנצטוינו עליהן רצוים, ואשר הוזהרנו עליהן מרוחקין, מנקודת המשמעת שיש בדבר, והרי הם מבחינה שניה זו נספחים אל החלק הראשון. ועם זה אי אפשר שלא יהיה בהן עם ההתבוננות תועליות מסויימות, וטעם כל שהוא מדרך המושכל, כמו שיש לחלק הראשון תועליות גדולות וטעמים גדולים מדרך המושכל.

להלן רס"ג מכנה את החלק השני 'שהוא מותר בשכל וכבר באה התורה וצותה על חלק ממנו והזהירה על חלק ממנו'.

בפרטי החלוקה הזאת, מונה רס"ג בין השכליות: שפיכות דמים, זנות, גניבה, דבר צדק, צדקה, גמילות חסדים והתרחקות מכזב. בחלק השני שהוא 'מותר בשכל' - קידוש יום בין הימים (שבתות ומועדים), כיבוד אדם מבני האדם (כהן ונביא), וקביעת גדרים ותחומים במאכלות (להרחיק ולמנוע קצתם) ובאישות ופרישות (לאסור קצתם והרחקה מטומאה) וקרבנות. ושוב מדגיש:

> אף על פי שהסבה העיקרית לקיומן הוא צווי ה' ושנזכה בכך לגמול, הריני מוצא לרובן טעמים פרטיים מועילים.
>
> ועל דרך דוגמא זו כאשר מתחקים על רוב המצות הללו השמעיות ימצא להן מסעיפי הטעמים ותועליות הנמוקים ענינים רבים, וחכמת הבורא וידיעתו למעלה מכל מה שמשיג האדם, כמו שאמר (ישעיהו נה, ט) 'כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם'.

וכן ביאר בהקדמה לספר המצוות שלו[79]:

> וכל מה שנצטוו בו הוא משני סוגים אלה: מצוות שכליות ושמעיות. השכליות, כגון: חובת האמת, הצדק והיושר וההתרחקות מן הרציחה והזנות והגניבה וכיוצא באלו. והשמעיות כגון: צום ותפילה, ודיני טהרה וצדקה וקרבנות ועוד כאלה דברים שאין דרך להגיע אליהם בלי הודעה נבואית.

---

78 אמונות ודעות, מאמר ג (לעיל הע' 72), עמ' קיט.

79 ראה הע' 73 לעיל.

החלוקה וההגדרה בדברי רב שמואל בן חפני

לאחרונה נתפרסמו דברים בעניינו מִשל רב שמואל בן חפני גאון סורא[80]:

> ומאמרו (לב): 'ושמרתם לעשות את כל החוקים ואת המשפטים', התכוון בו לשני החלקים שאליהם מתחלקות כל המצוות, והם: השכליות והשמעיות. והתכוון במאמרו: 'החקים', לחוקים של הודעה (מסירה) והן אלה שלא נדע את חיוב עשייתם אלא על פי ההודעה הנבואית, וזהו כמו מצות כלאים והדומה לה, בגלל אומרו (ויקרא יט, יט) 'את חקתי תשמרו בהמתך לא תרביע כלאים'. והתכוון באמרו 'את המשפטים' למצוות השכליות. ובמאמרו (דברים יב, א) 'אלה החקים והמשפטים אשר תשמרו לעשות בארץ', חובה עלינו להזכיר את המצוות שאין חיובן חל אלא בא"י ובשום אופן אין להם חיוב בזולתה.

ושם[81] הוא מפרט את החלוקה הזאת בעשרת הדיברות:

> ונאמר ששמונה מהן (מעשרת הדיברות) הן מצוות שכליות, ושתים: 'זכור ושמור' ו'לא תנאף' - שמעיות, אף שאחד מחכמינו חלק על זה ומנה את 'לא תנאף' בין השכליות.

וכן כתב על כך בספר המצוות שלו, ואף חידש שם שבמצוות השמעיות, הכוונה והעשייה לשם המצווה הן הכרח בקיום המצוות האלו. ואם צם ביום הכיפורים, או ישב בסוכה, או נטל לולב ואתרוג, או הקריב קרבנות ובכולן לא נתכוון לשם עשיית המצווה, כי אז אלו מעשים תורניים ולא עשה מצווה; מה שאין כן כמובן בעניין המצוות השכליות, אלא שאף בהן יש לו להתכוון שעושה אותן מפני ששכלו מחייבן, ולא לשם גמול או תועלת[82] ונתבארו הדברים על-ידי רב נסים גאון[83].

---

80 פירוש התורה לר' שמואל בן חפני, מהדורת א' גרינבאום, ירושלים תשל"ט, נספח ד, עמ' תקיד, ועיין שם גם עמ' תצח.

81 דברים ה.

82 מספר המצוות לר' שמואל בן חפני - כתאב אלשריע (על החיבור ראה: ש' אסף, 'משיירי ספרותם של הגאונים', תרביץ, טו (תש"ד) עמ' 27), פי"ח פורסם על-ידי M. Shreiner, 'Zwei Geniza-Fragments', ZfHB, 3 (1898), pp. 93-91 ותורגם לעברית בידי י' פאור (לעיל הע' 75), עמ' 171, ועוד שם עמ' 116.

83 ראה: ר"ש אברמסון, רב נסים גאון, ירושלים תשכ"ה, עמ' 312, וכן בספר המפתח ב, א.

החלוקה וההגדרה בדברי רש"י

חלוקה זו, כמתפרשת מפשוטו של מקרא, ולאו דווקא מתוך עיון פילוסופי, ידועה מפירושיו של רש"י לויקרא יח, ד-ה: 'את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו ללכת בהם, אני ה' א-להיכם, ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם וחי בהם, אני ה" - פירש רש"י:

> 'את משפטי תעשו' - אלו דברים האמורים בתורה במשפט, שאילו לא נאמרו היו כדאי לאומרן.
>
> 'ואת חוקותי תשמרו' - דברים שהן גזרת המלך שיצר הרע משיב עליהם למה לנו לשומרן ואומות העולם משיבין עליהם, כגון אכילת חזיר ולבישת שעטנז וטהרת מי חטאת, לכך נאמר 'אני ה" - אני ה' גזרתי עליכם, אי אתם רשאים ליפטר.

החלוקה וההגדרה בדברי הרמב"ן

אמנם הרמב"ן אינו רואה פירוש זה, ואף לא כפי שהוא בברייתא שבתורת כהנים, כפשוטו של מקרא, וכך הציע את הפירוש על דרך הפשט[84]:

> 'את משפטי תעשו' – אלו... לשון רש"י, ובת"כ... ועל דרך הפשט: 'משפטי' - כמשמעו, הדינין האמורים בפרשת ואלה המשפטים ובכל התורה, ולכך יאמר 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', כי הדינים ניתנו לחיי האדם בישוב המדינות ובשלום האדם, שלא יזיק איש את רעהו ולא ימיתנו. וכן יחזקאל הזכיר פעמים רבות במשפטים אשר יעשה אותם האדם וחי בהם. ובשבתות אומר 'להיות לעד ביני וביניכם', וכן בעזרא 'ובמשפטיך חטאו בם', 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם'. והנה העריות מכלל החוקים דברים שהם גזירת מלך, והגזרה היא הדבר העולה על דעת המלך שהוא החכם בהנהגת מלכותו והוא היודע הצורך והתועלת במצוה ההיא
>
> שיצוה בה, ולא יגיד אותו לעם זולתי לחכמי יועציו.

---

84 ויקרא יח ד-ו.

וחזר על כך רש"י, בפירושו לבמדבר יט ב:

'זאת חקת התורה' - לפי שהשטן וע"ג מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה, לפיכך כתב בה 'חקה' - גזרה היא מלפני, אין לך רשות להרהר אחריה.

ההסבר הזה לא הניח את דעתו של ר"י אברבנאל[85] השואל:

...מה ראה הכתוב לתאר אותה כאן ב'חקה', מה שלא נאמר כן במצוה אחרת[86], והיה ראוי יאמר זה הדבר אשר צוה ה' לעשות אותו, ומה צורך לקרֹאת אותה 'חקה' במקום הזה, האם מפני שהשטן מקטרג עליה, גם על שעיר המשתלח ועל עגלה ערופה ומצות אחרות יקטרג ולא נקראו חקה, וכל שכן שתלה החקה בתורה והנה נאמר 'זאת חקת הפסח' ולא 'חקת התורה'.

החלוקה וההגדרה בדברי הרמב"ם

בבואנו לדון במשנת הרמב"ם בעניין זה, עלינו להציע אותה במילואה, אף-על-פי שדברי הרמב"ם בעניין זה ידועים ברובם. במיוחד חשוב לדיון שלפנינו פירוט הדוגמאות שבדברי הרמב"ם לסוג המצוות השכליות ולסוג המצוות השמעיות. בספרו הגדול משנה תורה[87] מנה בשכליות: גזל, שפיכות דמים וכיבוד אב ואם; ובשמעיות מנה: בשר בחלב, עגלה ערופה, פרה אדומה ושעיר המשתלח וכל הקרבנות, וכך כתב:

ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה - אל יהיה קל בעיניו ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו. ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי החול.

הרי נאמר בתורה: 'ושמרתם את כל חקתי ואת כל משפטי ועשיתם אותם', אמרו חכמים: ליתן שמירה ועשייה לחוקים כמשפטים, והעשייה ידועה, והיא שיעשה החוקים, והשמירה - שיזהר בהן ולא ידמה שהן פחותין מן המשפטים. והמשפטים - הן המצות שטעמן גלוי וטובת עשייתן בעולם הזה ידועה, כגון

---

85 במדבר יט, השאלה הג'.

86 אין כוונתו ש'חקה' בלבד לא נאמר במצווה אחרת, אלא שבשום מצווה אחרת לא נאמר בה 'חקת התורה', ועיין בברייתא שבפסיקתא דרב כהנא המובאת להלן.

87 הלכות מעילה פ"ח ה"ח, סוף ההלכות וסוף ספר עבודה

איסור גזל ושפיכות דמים וכיבוד אב ואם. והחוקים - הן המצות שאין טעמן ידוע.

אמרו חכמים: חוקים חקתי לך ואין לך רשות להרהר בהן. ויצרו של אדם נוקפו בהן ואומות העולם משיבין עליהן, כגון איסור בשר חזיר ובשר בחלב ועגלה ערופה ופרה אדומה ושעיר המשתלח.

וכמה היה דוד המלך מצטער מן המינים ומן הגוים שהיו משיבין על החוקים... וכל הקרבנות מכלל החוקים הם. אמרו חכמים שבשביל עבודת הקרבנות העולם עומד, שבעשיית החוקים והמשפטים זוכין הישרים לחיי העולם הבא. והקדימה תורה צווי על החוקים, שנאמר: 'ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם'[88].

בפירושו למשנה[89] מנה בשכליות: שפיכות דמים, גניבה וגזילה ואונאה, היזק למי שלא הרע לו, תגמול רעה למי שהטיב לו וביזוי אב ואם; ובשמעיות מנה: בשר בחלב, לבישת שעטנז ועריות, פרה אדומה ושעיר המשתלח. ותוך כדי כך חידש חידוש נפלא בהבחנה בגישה השונה אל המצוות השונות. וכך כתב:

ויותר מזה, שהם ציוו שיהיה האדם מתאוה לעבירות, עד שהזהירו מלומר שאני בטבעי לא אתאוה לזאת העבירה ואע"פ שלא אסרה התורה. והוא אמרם [ת"כ פ' קדושים ע"ש] רשב"ג אומר: לא יאמר אדם אי אפשי לאכול בשר בחלב, אי אפשי ללבוש שעטנז, אי אפשי לבוא על הערוה, אלא: אפשי, ומה אעשה אבי שבשמים גזר עלי.

ולפי המובן מפשוטי ב' המאמרים בתחלת המחשבה הן סותרין זה את זה, ואין הענין כן, אבל שניהם אמת ואין מחלוקת ביניהם כלל. והוא שהדעות אשר הן אצל הפילוסופים רעות, אשר אמרו שמי שלא יתאוה אליהם יותר חשוב מן המתאוה אליהן ויכבוש את יצרו מהן, הם הענינים המפורסמים אצל כל בני אדם שהם רעות כשפיכת דמים וגניבה וגזילה ואונאה, ולהזיק למי שלא הרע לו, ולגמול רע למטיב לו, ולבזות אב ואם וכיוצא באלו. והן המצות שאמרו

88 בפירוש דברי הרמב"ם הללו דן בארוכה ר"א טברסקי, במאמרו 'בירור דברי הרמב"ם הלכות מעילה, פרק ח, הלכה ח - לפרשת טעמי מצוות לרמב"ם', בתוך: פרקים בתולדות החברה היהודית, ספר לכבוד יעקב כ"ץ, ירושלים תש"ם, עמ' כד-לד.

89 הקדמה לפירוש מסכת אבות (שמונה פרקים) פ"י.

עליהן חכמים[90] ז"ל שאילו לא נכתבו ראוים הם להיכתב. ויקראו אותם קצת חכמים האחרונים אשר חלו חלי המדברים[91], מצות השכליות. ואין ספק שהנפש אשר תכסוף דבר מהם ותשתוקק אליו שהיא חסרה, ושהנפש החשובה לא תתאוה לאחד מאלו הרעות כלל ולא תצטער בהמנעם מהם. אבל הדברים שאמרו עליהם החכמים שהכובש את יצרו מהם הוא יותר חשוב וגמולו יותר גדול, הם התורות השמעיות, וזה אמת שאלמלא התורה לא היו רעות כלל.

ומפני זה אמרו שצריך האדם שיניח נפשו אוהבת אותם ולא יהיה [לו] מונע מהם (אלא) [רק] התורה. ובחון חכמתם ע"ה ובמה שהמשילו. שהם לא אמרו אל יאמר אדם אי אפשי להרוג הנפש, אי אפשי לגנוב, אי אפשי לכזב, אלא אפשי, ומה אעשה אבי שבשמים גזר עלי. אבל הביאו דברים שמעיים כולם: בשר בחלב, ולבישת שעטנז ועריות. ואלו המצות וכיוצא בהן הם אשר קראם הש"י חקות, וארז"ל (יומא סז ע"ב) חקים שחקקתי לך אין לך רשות להרהר בהן. והגוים משיבין עליהן, והשטן מקטרג בהן, כגון פרה אדומה ושעיר המשתלח וכו'. ואשר קראו אותם האחרונים שכליות, יקראו מצות, כפי מה שבארו החכמים... וזה חידוש נפלא.

ומשולש בספרו האחרון[92], תוך כדי דיון על מהות המצוות, סיבתן ותועלתן. ושם מנה בשכליות רצח וגניבה; ובשמעיות מנה שעטנז, בשר בחלב, שעיר המשתלח, ערלה וכלאי הכרם. ואלו דבריו:

כמו שנחלקו אנשי העיון מבעלי הדת[93] האם מעשיו יתעלה תוצאה של חכמה או סתם רצון לא לבקשת תכלית כלל (וכדלעיל בח"ג פי"ג) כך נחלקו מחלוקת זו עצמה בצווים אשר צוה לנו, כי יש מי שאינו מבקש לכך סבה כלל, ואומר כי כל המצוות תוצאת הרצון המוחלט, ויש מי שאומר כי כל צווי ואזהרה מהם תוצאת החכמה, והמטרה בו תכלית מסוימת, ושכל המצוות כולן יש להן טעם ובגלל תועלת מסוימת ציוה בהן, מה שהם כולן יש להן טעם ואין אנו יודעים טעמי מקצתן ולא נדע אופן החכמה בהן, זו היא שיטתנו כולנו, ההמונים

90 ובגליון העירו: 'יומא סז: ושם חשיב גם גילוי עריות והרמב"ם חשיב לקמן ג"ע וצ"ע. ועי' במהרש"א ח"א אפשר ליישב קצת'.

91 כלום אפשר שהכוונה כאן לרס"ג. כך אומרים רבים, כגון א' שביד, עיונים בשמונה פרקים לרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, עמ' קח, הע' 2.

92 מורה נבוכים ח"ג פכ"ו, מהד' קאפח, עמ' שלד.

93 וראה על דברי הרמב"ם הללו, לעיל ליד הע' 70.

והיחידים, ולשון הכתוב בכך ברור, 'חקים ומשפטים צדיקים' (דב' ד, ח), 'משפטי ה' אמת צדקו יחדו' (תה' יט, י), ואלה הנקראים חקים, כגון השעטנז ובשר בחלב ושעיר המשתלח, אשר דברו עליהן ז"ל ואמרו דברים שחקקתי לך ואין לך רשות להרהר בהן והשטן מקטרג עליהן ואומות העולם משיבין עליהן - אין המון החכמים סוברים שהם דברים שאין להם טעם כלל ולא נדרשה בהן תכלית, לפי שזה מביא למעשי ההבל כפי שהזכרנו (לעיל פכ"ה), אלא סוברים המון החכמים שיש להם טעם, כלומר תכלית מועילה בהחלט, אלא שהיא נעלמת ממנו, אם מחמת קוצר שכלנו או לחוסר ידיעתנו.

והנה כל המצוות לדעתם יש להן טעם, כלומר שיש לאותו הצווי או האזהרה תכלית מועילה, מהן מה שנתבררה אופן התועלת בהן, כגון האזהרה על הרצח והגניבה, ומהם מה שלא נתבררה תועלתן כמו אלה כאסור הערלה וכלאי הכרם. אותם אשר תועליותיהם ברורים אצל ההמון נקראים משפטים, ואלה שאין תועלתם ברורה אצל ההמון נקראים חקים, ואומרים תמיד: 'כי לא דבר רֵק הוא' (דב' לב, מז) ואם ריק הוא - 'מכם'[94].

העיון בברייתא שבפסיקתא דרב כהנא ובמסכת יומא ובפיוט הקליר

כדי לפרש עניין החלוקה הזאת, צריכים אנו לעיין בגופי הבאות הברייתא שעליה נסמכת חלוקה רווחת זו, ובעיקר בפירוט הדוגמאות שבמקורות השונים. יתברר לנו, כי יש שהרבה עיקרים גדולים ובניינים רמים של עיונים פילוסופיים והגותיים, תלויים בסופו של דבר, או בראש ובראשונה, בבירור הפילולוגי של הנוסח במקורות שעליהם מסתמכים. ויש שמתברר שאותם דקדוקי עניות של מה-בכך לכאורה, הם הם המכריעים את גופי הדברים. קושי בולט הוא שרבים מן הראשונים מביאים דוגמאות שונות להדגמת ה'חוקים' או ה'משפטים', בכלל דוגמאות חז"ל בעניין זה, ואינם בנוסח הברייתא שלפנינו.

בפסיקתא דרב כהנא ניתנו הדוגמאות דלהלן: אשת אח, כלאיים, שעיר המשתלח ופרה אדומה, שבכולם נאמרה 'חוקה', ובכולם, כפי שמפרטת הדרשה שם ('אשת אחיו מנין? ערות אשת אחיך לא תגלה, וכתיב: יבמה יבא עליה וג', וכתיב בערות אשת אח (ויקרא, יט) ושמרתם את כל חקותי', וכן בשאר, ראה להלן) יש סתירה פנימית כנגד הלכה אחרת כעין דבר והיפוכו.

---

94 וראה על עניין חלוקה זו של המצוות: חנה כשר, 'עמדת הרמב"ם כלפי מיון המצוות ל'שמעיות' ו'שכליות'", HUCA LVI (1989), החלק העברי, עמ' א-ז.

לפי הדרשה הזאת, זו היא אפוא טענת יצר הרע ואומות העולם כנגד מצוות אלו, שהפגם ההגיוני שבהן הוא שהן סותרות את עצמן מניה-וביה, ועוד שהסתירה שוללת לכאורה את טעם המצווה. במקום אחר עשו מן רעיון הסתירה רעיון של יוצא מן הכלל, פרט חורג, ובמשמעות של כעין "שסתום ביטחון" בלשוננו דהיום, כלומר לעומת החומה המבוצרת של האיסור הטוטאלי יש גם פרצה קלה, המשחררת קצת מכובד המחסום הנפשי, החוסם תחום מסוים של הנאה מעולם הזה. אומרת ילתא לרב נחמן (בעלה)[95]:

> מכדי כל מה דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה; אסר לן דמא - שרא לן כבדא, נדה - דם טוהר, חלב בהמה - חלב חיה, חזיר - מוחא דשיבוטא, גירותא - לישנא דכוורא, אשת איש - גרושה בחיי בעלה, אשת אח - יבמה, כותית - יפת תואר, בעינן למיכל בשרא בחלבא?! אמר להו רב נחמן לטבחי: זויקו לה כחלי[96].

בסילוק 'אין לשוחח עצם נפלאותיך', לפרשת פרה לר' אלעזר הקליר[97], כללם יחד, ומנה יחד הן יוצאים מהכלל על דרך זו, והן מצוות שיש בהן סתירה פנימית:

> מוציא מזלות יקרות, מתיר מאסורות מתרות, נותן מטמאות טהורות מן החלב - שמן הלב / ומן הדם - טחול וכבד הדם / ומבשר בחלב - כחל החלב / מכלאי בגדים - תכלת בסדין / מאשת אח - יבום האח / מאשת איש - יפת תאר לאיש / מטמאת נדת אשה - טהרת בתולי אשה / מהתר אסור ומאסור התר, מטמא טהור ומטהור טמא / בהרת ממֵעֶט תטַמא, פרחה בכולו עוד בל תטמא / המת בבית אינו טמא, יצא ממנו אותו מטמא[98]/ שעיר יום כפור מכפר על כל טמא, וכל מעשׂיקיו בגדים מטמא / פרה אדמה עושיה מטמאה, והיא עשֵׂיה לטהר כל טמאה / ואפרה נעשה אב הטמאה, והיא מטהרת אבי אבות הטמאה / בכן אין

---

95 חולין קט ע"ב, ועיין מהרש"א שם שיוצאים מן הכלל אלו מעידים על כך שהן גזרות מלך ובלי טעם. וכ"ה בפירוש יפה תואר לויקרא רבה פכ"ב.

96 לפי זה אפשר להוסיף לרשימה זו גם את השעטנז שבציצית (ראה להלן), ואת השעיר המשתלח מעבודה זרה, ואפר הפרה האדומה מן הטומאות. ועיין ויקרא רבה פכ"ב, גם גיד הנשה שמותר בעוף, ושחיטה שאינה בדגים, ועוד, עיין שם. ועיין: דברים רבה פ"ד, ו, על שחוטי חוץ, ושם ט: 'שמונה דברים אסר להן הקב"ה והתיר להן שמונה בהם... חלב' וכו'; ומדרש תהלים קמז.

97 סידור עבודת ישראל, תל-אביב תשי"ז, עמ' 691. נזכר בתוספות חולין קט ע"ב, ד"ה נדה, שהביא דם, נידה, אשת איש, 'וכנגד כותית לא פירש והכל עשה ע"פ הירושלמי'.

98 פירושו עובר שמת במעי אמו אינו מטמא, יצא לחוץ מטמא, וכן פירש בלקח טוב פ' תזריע, וילנא תרפ"א, לד ע"א, וטמאה שבעת ימים:. זה הוא שאמר רבי אליעזר קליר המת בבית וכו'.

להבין סוד תורתך, ולא זקוק אמרתך, ולא צרוף גזרתך / ...אין להרהר ולא לחרחר / ...וכל אמרה החקוק בה חקה, אין להרהר ולומר על מה נחקקה, שכך נתנה בנשיקה...

בספרא וביומא הוצגו שתי חטיבות של מצוות - אחת ממין החוקים 'דברים החקוקים בתורה', ואחת ממין המשפטים, שאילו לא נכתבו בתורה בדין היה לכותבן. בכלל ה'משפטים' הובאו חמש דוגמאות: עבודה זרה, גילוי עריות, שפיכות דמים, גזל וברכת ה'; וכנגדן חמש בכלל ה'חוקים': אכילת חזיר, כלאיים (כך בספרא, ביומא: לבישת שעטנז), יבמה, מצורע ושעיר המשתלח. ויש מן המפרשים שהעירו או הקשו על חסרונן של דוגמאות או על ייחודן של אלו[99]. רש"י הזכיר במקום אחד[100] במשפטים רק גזל ושפיכות דמים, ובחוקים אכילת חזיר ולבישת שעטנז, ובמקום אחר[101] הזכיר בחוקים אכילת חזיר ולבישת שעטנז והוסיף טהרת מי חטאת, ובפרשת פרה אדומה[102] פירש בה שהשטן ועובדי גילולים מונין עליה את ישראל, והיא חוקה[103].

הרמב"ם מזכיר בכמה מקומות בחיבוריו את הדוגמאות, וגם אצלו יש מה שאינו לפנינו, וגם בשינוי. במשנה תורה[104] מנה בכלל החוקים: פרה אדומה ושעיר המשתלח וגם עגלה ערופה ואיסור אכילת בשר בחלב[105], שלכאורה לא נזכרו לפנינו. כן צירף את הקרבנות כולם, שהם מכלל החוקים. בפירושו למשנה[106] מנה בדברים

---

99 במהרש"א, יומא שם, שאל על פרה אדומה שלא נזכרה. בפירושו למיוחד שבאלו, כיוון מדעתו למה שאנו רואים עכשיו ברור מן דברי ר' יהושע דסיכנין בשם ר' יהושע בן לוי, בפסיקתא דרב כהנא. ועיין: שו"ת מהר"ם אלאשקאר, סי' קב.

100 בראשית כו, ה.

101 ויקרא יח, ד-ה.

102 במדבר יט, ב.

103 ר"י אברבנאל, שם, העניין השלישי, הקשה מדוע רק בפרה נאמרה 'חוקה', והרי גם על שעיר המשתלח ועל עגלה ערופה (!) יקטרג 'ולא נקראו חקה', וכוונתו כנראה שלא נקראו 'חוקת התורה'.

104 סוף הלכות מעילה, ראה לעיל ליד הע' 87.

105 עיין גם בפירוש ראב"ע לתורה, שמות כג, יט: 'ואין לנו צורך לבקש מה טעם איסורו כי נעלם מעיני הנבונים'. ואף אצל רבנו בחיי מצאנו שמנה בשר וחלב בין החוקים. ועיין עוד בפירושו של ר' אפרים מלונטשיץ, כלי יקר, שמות כג, יט: 'בטעם מצוה זו יצאו רוב המפרשים ללקוט ולא מצאו בה טעם מספיק עד שי"א שמצוה זו מן החקות שאין להם טעם נודע לנו' וכו'.

106 הקדמה לפירוש מסכת אבות (שמונה פרקים), פ"ו.

השמעיים (חוקים) בשר בחלב, ולבישת שעטנז ועריות[107] ובחוקים הזכיר פרה אדומה ושעיר המשתלח. במורה הנבוכים[108] מנה בחוקים השעטנז ובשר בחלב ושעיר המשתלח, והוסיף עליהם כאן ערלה וכלאי הכרם, ובמשפטים מנה הרצח והגניבה.

גם לרמב"ן מצאנו[109] שהביא מהברייתא, שאומות העולם משיבין על לבישת שעטנז, פרה אדומה ושעיר המשתלח, 'ולא מצאו בקרבנות תשובה לאה"ע כי הם על אישי ה', אבל בשעיר המשתלח... וכן בפרה אדומה'[110]; ובמקום אחד[111] הזכיר: 'לפיכך מנו חכמים עגלה ערופה מכלל החוקים'.

בעיקרם של דברים, מקור דברי חז"ל הוא, כפי שכבר נזכר לעיל, בברייתא שמובאת בשתי צורות עיקריות, בספרא ובבבלי יומא באופן אחד, ובפסיקתא דרב כהנא באופן אחר - ולהלן נוסח הדברים.

בפסיקתא דרב כהנא, פרה אדומה[112], מדובר גם כן על כך שיצר הרע משיב על הדברים הבלתי מובנים, אך שם העניין שונה. רבי יהושע מסיכנין בשם רבי יהושע בן לוי דיבר על כך שארבעת הדברים האלו שכתובה בהם 'חוקה', יש בכל אחד מהם קושי וסתירה פנימית, ומשום כך יש מקום להרהר אחריהם או בהם:

> רבי יהושע דסכנין בשם ר' לוי [אמר]:
> ארבעה דברים יצר הרע משיב עליהן
> ובכולהון כת' חוקה; ואילו הן:
> אשת אח, וכלאים ושעיר המשתלח ופרה.
> אשת אחיו – מנין?
> 'ערות אשת אחיך לא תגלה' (ויקרא יח, טז)
> וכת': 'יבמה יבא עליה' וג' (דברים כה, ה)
> בחיים היא אסורה, מת בלא בנים מותרת לו.

---

107 והקשה המגיה בדפוס פיה"מ, והע' זו ג"כ במסורת הש"ס על הדף מיומא, ששם נמנתה עריות על המשפטים, וכן בברייתא שבספרא.

108 ח"ג פכ"ו.

109 פירושו לתורה, ויקרא טז, ח.

110 וכ"ה שם במדבר יט, ב.

111 דברים כא, ד.

112 מהדורת מנדלבוים, עמ' 71, מקבילה במדבר רבה פי"ט, ד. ועוד ראה: במ"ר פי"ט, ה; תנחומא חקת ז, בובר כג; תנחומא משפטים ז; פס"ר פרה יב (סד.); יל"ש אחרי תקעז.

וכת' בה חוקה - 'ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם' וגו' (ויקרא יח, ה).
כלאים - מנין?
'לא תלבש שעטנז' וג' (דברים כב, יא) - וסדין בציצית מותר,
וכת' ביה חקה - 'את חקתי תשמרו' (ויקרא יט, יט).
שעיר המשתלח - מנין?
דכתיב: 'והמשלח את השעיר לעזאזל יכבס בגדיו' (ויקרא טז, כו)
- הוא עצמו מכפר על האחרים,
וכת' ביה 'והיתה זאת לכם לחקת עולם' (שם שם, כט).
פרה - מנין?
תמן תנינן: כל העסוקין בפרה מתחילה ועד סוף מטמאין בבגדים, והיא גופה מטהרת טמאים,
וכת' בה חקה - 'זאת חקת התורה' (במדבר יט, ב).

ספרא, פרשת אחרי מות:[113]

'ובחקותיהם לא תלכו' -
וכי מה הניח הכתוב שלא אמרו,
והלא כבר נא': 'לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש' וג'
'וחובר חבר ושואל' וג', ומה תל' לו': ובחקותיהם לא תלכו -
שלא תלכו בנימוסות שלהן,
בדברים החקוקים להן,
כגון: בתי תרטאות וקרקיסיאות ותיסטראות[114].
ר' מאיר או': אילו דרכי האומורי <שמנו>[115] חכמים.
ר' יהודה בן בתירה או':
שלא תינחור ושלא תגדל ציצית ושלא תספר קמי[116].
ושמה תאמר להם חוקים ולנו אינו[117] חוקים – תל' לו':

113 על-פי כ"י וטיקן 66, בהוצאת פינקלשטין, ניו-יורק תשי"ז, עמ' שעב-שעג, כל הפרשה הזו חסרה בדפוס הראשון, ונציה, ש"ה (ד"צ ירושלים תשל"א), וחסרה בכ"י וטיקן 31 (ד"צ הוצאת מקור, ירושלים תשל"ב).

114 בגיליון: ואיסטראות, וכ"ה ברבנו הלל.

115 מעל לשורה.

116 בגיליון: מגדל צי[לא יפרוק שערה.

117 ברבנו הלל: אין.

'את משפטי תעשו ואת חקותי תש' וג'.
עדאן יש מקום [ר"ה: תקוה] ליצר הרע (להרח)[118] [להרהר][119] לומר שלהן [נאין][120] משלנו – תל' לו':
'ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם' וג'.
'את משפטי תעשו' - אילו דברים הכתובין בתורה,
שאילו לא ניכתבו בדין היה לכותבן - כגון: הגזילות והעריות ועבודה זרה וקללת השם ושפיכות דמים,
שאילו לא ניכתבו בדין היה לכותבן.
'ואת חקותי תשמרו' - אילו דברים החקוקין בתורה
שיצר הרע מישיב עליהם
ואומות העולם משיבין עליהן,
כגון: אכילת חוזיר ולבושת כלאים וחליצת יבמה וטהרת המצורע ושעיר המשתלח,
שיצר הרע מישיב עליהן
ואומות העולם משיבין עליהן.
תל' לו': 'אני יי' [אני][121] חקקתים
אין את רשאי להשיב עליהן.

זו היא אותה הברייתא המובאת ביומא סז ע"ב (בדפוסים שלפנינו) ובשינויים:

תנו רבנן:
'את משפטי תעשו' - דברים שאלמלא לא נכתבו דין הוא שיכתבו,
ואלו הן:
ע"א וגילוי עריות ושפיכות דמים וגזל וברכת השם.
'את חוקותי תשמרו' - דברים שהשטן משיב עליהן
[ואומות העולם מושיבין עליהן],
ואלו הן:
אכילת חזיר ולבישת שעטנז וחליצת יבמה
וטהרת מצורע ושעיר המשתלח.

---

118 נמחק, וכ"ה ברבנו הלל.

119 נוסף מעל לשורה.

120 נוסף מעל לשורה.

121 נוסף מעל לשורה.

ושמא תאמר מעשי תוהו הם, ת"ל:
'אני ה" - אני ה' חקקתי, ואין לך רשות להרהר בהן.

והנה הנוסחאות בכתבי-היד, הדפוסים הראשונים והמובאות בראשונים, ומה שכתב בזה בעל דקדוקי סופרים, שם:

שהשטן משיב עליהן – [כ"י מינכן]: עליהן [ואומות העולם מושיבין עליהן].

הע' ר: וכ"ה בכל הכ"י ובאה"ת ובע"י ובבה"ג סוף הל' דיינים וכ"ה בכל הדפוסים הישנים. ונשמט בדפ' בסיליאה מן הצנזור. שאלמלא לא וכו' בכ"י ל [לונדון, הספרייה הבריטית] [שאלמלי], באה"ת שאלמלא נכתבו, ושתי הנוסחאות ישרות ועי' בשיח יצחק, ובכ"י ב [כ"י מינכן השני] [שאם] לא נכתבו וכ"ה בבה"ג, דברים (שהשטן) בכ"י ב [שיצר הרע] וכ"ה בילקוט כ"י פ' אחרי ובבה"ג ובילקוט פ' אחרי רמז תקפ"ז שהשטן ויצה"ר ובאה"ת שהשטן [מקטרג] עליהן.

ולבישת שעטנז – [כי"מ]: שעטנז [באותיות קטנות: והרבעה וכלאים ורוק יבמה ושור הנסקל ועגלה ערופה וצפורי מצורע ובשר בחלב ושער נזיר ופטר חמור] וחליצת

הע' ש: והרבעה וכלאים, ונר' דצ"ל כמו בכ"י ב [כי"מ השני] וא"פ [ואוקספורד] והרבעת כלאים, ולפ"ז מ"ש וטהרת מצורע קאי על עץ ארז כו' ובכ"י א"פ [אוקספורד] יבמה [והרבעת כלאים ושור הנסקל ועגלה ערופה וצפרי מצורע ושער נזיר ופטר חמור ובשר בחלב] ושעיר כו' וכ"ה בילקוט כ"י ושם [והרכבת] כלאים ובכ"י ב [כי"מ השני] ואלו הן לבישת שעטנז והרבעת כלאים ואכילת בשר חזיר ורוק היבמה ושור הנסקל ועגלה ערופה וצפרי מצורע ושער נזיר ופטר חמור ובשר בחלב ושעיר המשתלח וכ"ה בבה"ג. וכ"ה [ורוק] יבמה באה"ת. ולבישת (שעטנז) בכ"י ל [לונדון, הספרייה הבריטית] [כלאים].

ת"ל אני ה' [כי"מ]: ת"ל 'חקותי] אני ה'

הע' ת: ולשון יפה הוא. אני (ה') חקקתיו ליתא בכ"י ב [כי"מ השני] ול [לונדון, הספרייה הבריטית].

חקקתיו, בכ"י ב [כי"מ השני] וא"פ [וכ"י אוקספורד] ול [וכ"י לונדון, הספרייה הבריטית] חקקתים וכ"ה באה"ת ובע"י ובילקוט ובבה"ג ובפי' ר"א וכ"ה ברש"י ומה"ד חקקתים. גזרתים.

ואלו נוסחאות מכתבי-יד שלא היו לפני בעל דקדוקי סופרים, ויש להוסיפן לחילופי הנוסח:

כ"י ניו-יורק בית המדרש לרבנים Rab 218/1:

ת"ר:
'את משפטי תעשו' - דברים שאם לא נכתבו ראויין הן לכתבן [נמחק בניקוד] שיכתיבו, ואלו הן:
ע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים גזל וברכת השם.
'את חקתי תשמרו' - דברים שיצר הרע משיב עליהן ואומות העו' משיבין עליהן, ואלו הן:
לבישת שעטנז ואכילת בשר חזיר ורוק יבמה
והרבעת כלאים ושור הנסקל ועגלה ערופה
וצפרי מצורע ושער נזיר ופטר חמור
ובשר בחלב ושעיר המשתלח,
שמא תאמר מעשה תהו הן, ת"ל - נאמ':
'אני יי' - אני חקקתים לך, ואין לך רשות להרהר בהן.

השינוי העיקרי והחשוב הוא, כמובן, פירוט הדוגמאות, והנה הנוסח המלא והקדום של דוגמאות אלו, בספר הלכות גדולות[122]:

ואלו הן:

1 ולבישת שעטנז
2 ואכילת בשר חזיר
3 ורוק יבמה
4 והרבעת כלאים
5 ושור הנסקל
6 ועגלה ערופה
7 וצפרי מצורע
8 ושער נזיר
9 ופטר חמור
10 ובשר בחלב
11 ושעיר המשתלח

122 דפוס ונציה-ורשא, סוף הלכות דיינים.

כמו כן שווים לנוסח ה"ג, נוסחאות:

כ"י תימני שבבית-המדרש לרבנים שבאמריקה מס' Rab 218 (ראה לעיל).

כ"י ניו-יורק ביהמ"ל ענלאו, 271, סמינר 1623, (פרט לנוסח יחיד של תוספת: [12] 'כלאי הכרם', בין [4] ל-[5], וב-[4]: והרבעת בהמה כלאים).

תנחומא פרשת משפטים, ז (בהשמטת [8]: שער נזיר).

כ"י אוקספורד 266, וכן בילקוט שמעוני כ"י שצוין בדקדוקי סופרים (ראה לעיל), (בשינוי סדר קל, כך: 2, 1, 3-11).

כ"י מינכן 6 (בשינוי סדר בחלק הראשון שברשימה, כך: 1, 4, 2, 3, 5-11),

פירוש רבנו חננאל, יומא שם (בשינוי סדר, כך: 2, 1, 3, 8, 7, 11, 4, 5, 9, 6, 10).

גיליון כ"י מינכן 95 (בשינוי סדר, כך: 2, 1, 4, 3, 5, 6, 7, 10, 8, 9, ונוסף שם: [13] וחליצת יבמה. [14] וטהרת מצורע. 11; יש לשים לב כי גיליון זה משתלב לתוך נוסח הדפוס שבגוף כ"י מינכן 95, ומכאן הסדר הזה).

בכ"י וטיקן 134 הנוסח דומה לדפוס (וטהרת מצורע/ומצורע, חקקתי/חקקתין), וכן כ"י לונדון 400.

צריך לומר אפוא, שנוסח הדפוס, גוף כ"י מינכן, כ"י וטיקן 134 וכ"י לונדון 400 - שלושת אלו כתבי-יד אשכנזיים[123] - שמרו על נוסח הברייתא כמות שהיא בתורת כהנים, שהיא אולי נוסח א"י, בעוד שבנוסח הגאונים ובכתבי-היד של הבבלי (התימניים והמזרחיים) ישנה מסורת מורחבת של ברייתא זו, על-פי מסורת בבל.

רשימת האסורים בהנאה

מסורת בבל בנוסח הברייתא תואמת באופן מופלא למקומות אחדים במשנתנו שבאו בה כל הדברים האלו כקבוצה אחת, והצד השווה שבהן שהן איסורי הנאה, כלומר איסורי אכילה, שיש בהם חומרה יתרה, עד שנאסרו אף בהנאה. מסתבר שיש

123 ראה: א' סגל, 'מסורות הנוסח של בבלי מגילה', דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, תשמ"ב, עמ' 108-111.

סיבה משותפת לכל הפרטים ברשימה זו, וכדלהלן: משנה עבודה זרה פ"ה, מי"ב[124], משנה קידושין פ"ב מ"ט, ומשנה תמורה פ"ז מ"ד.

ע"ז פ"ה מי"ב	קידושין פ"ב מ"ט	תמורה פ"ז מ"ד
אילו אסורין ואסורין כל שהן[125]:	המְקדש:	ואלו הן הנקברים:
יין נסך	בערלה	קדשים שהפילו יקברו
ועבדה זרה	בכלאי הכרם	הפילה שליא תקבר
ועורות לבובין		
ושור הניסקל	בשור הנסקל	שור הנסקל
ועגלה ערופה	ובעגלה ערופה	ועגלה ערופה
וציפרי מצורע	בצפורי מצורע	וצפורי מצורע
ושער נזיר	ובשער נזיר	ושער נזיר
ופטר חמור	ופטר חמור	ופטר חמור
ובשר בחלב	ובשר בחלב	ובשר בחלב
[ושעיר המשתלח][126]		
וחולים שנשחטו בעזרה	וחולין שנשחטו בעזרה	וחולין שנשחטו בעזרה
הרי אילו אסורים ואוסרין כל שהן[127].	אינה מקודשת.	רבי שמעון אומר: חולין שנשחטו בעזרה ישרפו וכן חיה שנשחטה בעזרה.

124 על-פי כ"י קאופמן (עד ע"א). והובאה בבבלי תמורה כח ע"א: 'ובחולין נמי תנינא: ואלו אסורין ואוסרין בכל שהן וכו', צריכי דאי אשמעינן התם דאיסורי הנאה דלא בטלי אבל הכא לבטלי'.

125 דפוסים: ואוסרין בכל שהו.

126 כ"ה בבבלי פיזארו רע"ד, ונציה ר"פ, כ"י תימני בביהמ"ל נ"י Rab 30, בכ"י נ"י (אברמסון) הוא לאחר 'בעזרה'.

127 בדפוסים: בכל שהו.

קבוצת השבע או השמונה (אם נכלול גם את השעיר המשתלח, וכך מסתבר) הזאת, נראית כקבוצה היסודית, שלה נוספו במשנת ע"ז גם עבודה זרה עצמה, יין נסך ועורות לבובין שכולן עניין אחד הוא. במשנת קידושין נוספו ערלה וכלאי הכרם[128] בכלל החוקים, ובמשנת תמורה נוספו קדשים שהפילו והפילה שליא.

המשותף לאלו שהן פעולות זרות ומוזרות

מסתבר שעניין משותף לכל אלו, לא רק עניין של עבודה זרה, אלא עבודות הנראות פעולות תמוהות, זרות ומוזרות, ובעיקרן הן עבודות הנעשות בחוץ, 'במדבר'[129] 'על פני השדה'[130] וב'נחל איתן אשר לא יזרע ולא יעבד'[131], ובאופנים משונים כסקילת שור, עריפת פטר חמור, ושריפת שער אדם מתחת לדוד[132] - פעולות המתמיהות את לב הרואה, להרהר אחריהן שמא יש בהן ממין העבודות שהיו עושין אותן אנשי העולם הקדום! הקרבות שלא לשם עבודה ולא לשם בקשה והתקרבות, אלא יותר כעין פיוס והשקטת כוחות הרוע; ריצוי הכוחות הדמוניים כשעירים ושדים, אותם כוחות אפלים ורוחות טומאה, השוכנים במקומות שאין בהם יישוב בני-אדם, במחשכים, במערות ומתחת לפני האדמה. כל אלה הם עניין שנותן לאומות העולם, לשטן וליצר הרע להשיב עליהם, לטעון כנגדם ולגנות בהן את ישראל.

ביאור זה יוצא גם מדברי הרמב"ן שפירש את עניין השעיר המשתלח לעזאזל[133]:

> ... ואין אנו מכוונים בשלוחו אלא לרצון לשם, כמו שנאמר 'יעמד חי לפני ה' לכפר עליו לשלח אותו' וגו'. ולכך לא נשחוט אותו אנחנו כלל... ומפני זה אמרו רבותינו: אם בחקתי, דברי' שיצה"ר מקטרג בהם ואומות העולם משיבין עליהם: לבישת שעטנז ופרה אדומה ושעיר המשתלח, ולא מצאו בקרבנות

128 עניין שעשוי להסביר מדוע הזכירם הרמב"ם, במו"נ כנ"ל הע' 108, ובנוסח כ"י ניו-יורק ענלאו, בסוגיית יומא, ראה לעיל.

129 שעיר המשתלח לעזאזל.

130 ציפורי המצורע.

131 עגלה ערופה.

132 יוצא מן הכלל הוא עניין הרחקת אכילת בשר בחלב, שהרי אין דבר זה ניכר לעין רואה כדבר של תימה.

133 פירושו לתורה, ויקרא טז ח, וכן בדרשת תורת ה' תמימה, מהדורת רי"מ דביר, ירושלים תשס"ו, עמ' פד.

> תשובה לאו"ה עלינו, כי הם על אשי ה', אבל בשעיר המשתלח ישיבו עלינו כי יחשבו שאנו עושין כמעשיהם. וכן בפרה אדומה מפני שהיא נעשית מחוץ למחנה, וענינה דומה לשעיר המשתלח להעביר רוח הטומאה, כענין שנאמר בעתיד 'ואת הגלולים ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ', ומזה תבין טעם כבוס בגדי המשלח את השעיר לעזאזל והשורף את הפרה, ומה שהזכירו רבותינו בכבוס הבגדים של פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים.

ועוד כתב בעניין זה[134]:

> 'חקת התורה' - לפי שהשטן וכו' לשון רש"י מדברי רבותינו. וכבר כתבתי בענין שעיר המשתלח מה טעם לאומות שיהיו מונין אותנו בזאת יותר משאר הקרבנות, לפי שבשאר קרבנות יש מהם שיכַּפְּרו ויש מהם שיטהרו - כקרבנות הזב והיולדת - כי מפני היותה נעשית בחוץ יראה להם שהיא נזבחת לשעירים על פני השדה, והאמת שהיא להעביר רוח הטומאה ושריפתה כריח ניחוח בחוץ[135].

ענייני התורה ומצוותיה הם נגד עבודה זרה

כלל גדול כלל לנו הרמב"ם, והוא יסוד לכל דעותיו בספר המורה, שכל ענייני התורה מכוונים כנגד עבודה זרה וכל המסתעף ומשתלשל ממנה. כדבריו[136]: 'כיוון שהיתה מטרת כל התורה וצירה אשר עליו היא סובבת הוא סילוק עבודה זרה ומחיית עקבותיה...'.

שורש זה הוא גם ביסוד מאמציו הרבים של הרמב"ם להסביר הרבה מטעמי המצוות בכיוון זה, בעיקר ה'חוקים', עד כדי שסיכם את כל מה שעשה בתחום זה ואמר[137]:

> וכל שנעלם טעמו מרוב החוקים אינו אלא להרחיק מעבודה זרה, ואותם הפרטים אשר נעלם ממני טעמם ולא ידעתי מה תועלתם, סבת הדבר לפי שאין הדברים הנשמעים כנראים, ולפיכך אין בכדי מה שידעתי אני משטות הצאב"ה ממה ששמעתי מן הספרים כמו ידיעת מי שראה מעשיהם לנוכח, ובפרט

---

134 שם, במדבר יט, ב.

135 ועיין עוד בביאורו של הרמ"ש הכהן, משך חכמה, ויקרא שם.

136 מורה נבוכים ח"ג פל"ז.

137 שם ח"ג סוף פמ"ט.

שאותן ההשקפות כבר אבדו זה אלפים שנה או יותר. ואילו ידענו פרטי אותם המעשים ושמענו פירוט אותן ההשקפות היו מתבארים לנו אופני החכמה בפרטי מעשי הקרבנות והטמאות וזולתן ממה שלא נתגבש [=נתייחד בבירור] אצלי טעמו. כי אין לי ספק שכל זה אינו אלא למחות אותן ההשקפות הבלתי נכונות מן המחשבה ולבטול אותם המעשים הבלתי מועילים אשר כלו ימי בני אדם בתהו והבל... ולכן כל ציווי או אזהרה תורתית שנעלם ממך טעמו אינו אלא רפאות מחלה מאותן מחלות אשר אין אנו יודעים אותן היום ותודה לא-ל על כך.

המשותף בקבוצת האסורים בהנאה שהם כנגד עבודה זרה מיוחדת

עניין זה, המשותף לכל המנויים בקבוצה זו כדלעיל, שאינו כדרך עבודה זרה רגילה, מתבאר יפה מתוך פרשת איסור האכילה על הדם[138]: 'לא תאכלו על הדם, לא תנחשו ולא תעוננו', שרבים עסקו בו, והרבה נסתבכו ונשתבשו בעניינו. הרמב"ם מרחיב בעניין זה, ודבריו יוצאים אפוא לכל ענייני העבודה זרה שכנגדם, ובמטרה להרחיק את בני ישראל מכך, נצטוו ישראל בכל אותם 'חוקים' שאינם מובנים[139]. וכך מבאר הרמב"ם עניין זה[140]:

ודע כי הצאב"ה היה הדם אצלם טמא מאד. ועם זאת היו אוכלים אותו, בדַמוֹתָם שהוא מזון השדים, וכאשר אוכלו מי שאוכלו, כבר נתחבר עם השדים ויבואו אליו ויודיעוהו העתידות, כפי שמדמים ההמון מעניני השדים. והיו שם אנשים שאכילת הדם קשה עליהם... ומדמים בפעולה זו שהשדים אוכלים אותו הדם שהוא מזונם, והם אוכלים הבשר. ותושג הרֵעוּת כיון שהכל אכלו על שלחן אחד בקבוצה אחת. ויבואו אליהם בדמיונם אותם השדים בחלום. ויודיעום נעלמות ויעזרו להם. כל אלה השקפות שהלכו אחריהן באותן הזמנים והיו חשובות מפורסמות... ולכן באה התורה... לסלק את אלה החלאים המושרשים...

---

138 ויקרא יט, כו.

139 בירור מקיף וביאור קולע לפרשה זו והיוצא מכך לענייני ספר תורת כוהנים ולענייני דרך העבודות המשונות והחיצוניות, נתן יהושע מ' גרינץ במאמרו 'לא תאכלו על הדם', ציון, לא (תשכ"ו) עמ' 1-17. חשובות העדויות החיצוניות ממעשי היוונים הקדמונים לעניין זה שהביא שם. מתוך טענה מתקבלת על הדעת שיש להניח כי גם אצל עמי המזרח הקדום היו נוהגים דברים אלו וכיוצא באלו.

140 מורה נבוכים ח"ג פמ"ו.

ואסרה אכילת הדם. והחמירה באסורו כדרך שעשתה באזהרה על עבודה זרה בדיוק. אמר ית': 'ונתתי פני בנפש האכלת את הדם' וגו' (ויקרא יז, י) כמו שאמר בנותן מזרעו למולך: 'ונתתי את פני בנפש ההיא' וגו' (שם כ, ו). ולא נאמר כיוצא בפסוק במצוה שלישית זולת עבודה זרה ואכילת הדם, כי אכילתו היתה מביאה למין מעבודה זרה. והיא עבודת השדים...

וציוה לפזר דם כל בהמה הנשחטת ואף על פי שאינה קרבן. אמר: 'על הארץ תשפכנו כמים' (דברים יב טז, כד). והזהיר מלהתקבץ סביבו ולאכל שם. ואמר: 'לא תאכלו על הדם' (ויקרא יט, כו). וכיון שהתמידו במרים ונהו אחר המפורסם אשר חונכו עליו, מאחות השדים, על ידי האכילה סביב הדם, ציוה ית' שלא יאכל בשר תאוה במדבר כלל, אלא יהיה הכל שלָמים. ובאר לנו כי טעם הדבר, כדי לפזר הדם על המזבח ולא יתקבצו סביבו. ואמר: 'למען אשר יביאו בני ישראל' וגו' (שם יז, ה), 'ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים' וגו' (שם ז). אבל ישאר ענין החיה והעוף... שבשרם מותר באכילה כאשר נשחטו, מכסין דמן בעפר (שם יג), כדי שלא יתקהלו עליו לאכל סביבו. והנה נגמר הענין ושלמה המטרה להפר האחוה בין השוטים באמת ובין שדיהם.

ודע כי האמונה הזו התחדשה קרוב לזמנו של משה רבנו. ונהו אחריה רבים... תמצא זה מפורש בשירת האזינו: 'יזבחו לשדים לא אלה, אלהים לא ידעום' (דברים לב, יז)... ודע שלא נאסר בשר תאוה אלא במדבר בלבד... אבל בערים ובישוב אינם נראים, עד שמי שרצה מאנשי העיר לעשות דבר מאלו ההזיות, צריך לצאת מן העיר לישימון ולמקומות השוממין.

בעקבות דברים אלו הלך גרינץ[141] ובירר את מנהגי עובדי האלילים הקדמונים, והראה שם שהכתובים בויקרא פרק יז מבחינים בין זביחה לה' הנעשית על גבי מזבח (בפתח אוהל מועד), ומצוותה ממילא ככל קרבן - ביום, לבין זביחה לשעירים הנעשית 'על פני השדה'. מצד אחר אנו רואים בסיפור שבשמואל א פרק יד, שבאכילה - על הדם, נעשית השחיטה ארצה ובלילה, וכך מוצאים בדומה לכך אצל היוונים הקדמונים, שגם להם הייתה הבחנה דומה בדרך השחיטה. אולם מכיוון שהם היו פוליתיאיסטים, לא נדחתה אצלם שיטה אחת מפני חברתה (לומר שזו כשרה וזו אסורה) אלא שתיהן התקיימו זו ליד זו, כשתי רשויות נפרדות: רשות אחת - רשות האלים העליונים, היושבים בשמים ממעל, ושיטת השחיטה שלה; ורשות אחרת - רשות האלים התחתונים, השוכנים מתחת לאדמה, ושיטת השחיטה

141 לעיל הע' 139.

שלה. שתי שיטות אלו מקבילות בעיקרים ובפרטים לשחיטה שעל מזבח, לה' מזה, ולשחיטה ש'על פני השדה', לשעירים מזה[142].

בפרטים ובכללים יש דברים המאלפים לענייננו. דרך הזביחה לאלים העליונים היתה קרויה כעין הקטרה, להעלות עשן, ואילו לדרך הזביחה לאלים התחתונים קראו בשם שעניינו, בערך, להביא דבר-חרם (השמד). לאלים שבשמים הקריבו כשצוואר של בעל-החיים מוטה כלפי מעלה, ואילו לתחתונים - כשצווארו מוטה כלפי מטה, בכיוון הארץ. לעליונים הקריבו על גבי מזבח – במה, בומוס ביוונית, ואילו לתחתונים הקריבו על הארץ - על הקרקע ממש, או על מין עיגול של עפר ועשבים סמוך לארץ, שבאמצעו גומה שיורדת לתוך האדמה. תכליתן להזיל את הדם במישרין לפיות האלילים דלמטה. מגומות אלו - כך האמינו - עולים המתים הקרויים להגיד עתידות. לעליונים העדיפו להקריב בעלי-חיים לבנים, ולתחתונים - בעלי-חיים שחורים. לעליונים הקריבו סוגי בהמות ובעיקר פרים, ואילו לתחתונים הקריבו חזירים ואיילים. לעליונים עבדו במקדשים שהיו בנויים מעל האדמה והועדפו מקומות גבוהים, על כל גבעה רמה, ואילו לתחתונים הקריבו במערות או במקומות חשוכים. לעליונים הקריבו ביום, בשחרית או לפני הצהריים כשהשמש זורחת, ואף את בשר הזבחים שאכלו מהם המקריבים אותם, דקדקו לחלקו עד ששקעה החמה, ואילו לתחתונים הקריבו בלילה - בשעה שאין מקריבים בה לאל אחר, ובמקרים המעטים שלא שרפו את הבשר כליל אכלוהו עד שזרחה החמה.

ממין זה בוודאי עניין הדרישה אל המתים, אל הידעונים וההעלאה באוב. רמזים נוספים לכך מצויים בדברי חז"ל: במשנה אסרו לשחוט לגומות, לכלים, לימים ולנהרות[143], וסיפרו על הלנים בבתי-הקברות כדי לשמוע שיחת הרוחות[144].

נראה אפוא שנוסח המסורת של בבל בברייתא היה בידי הרמב"ם, ועל פי אותה ברייתא ראה את הייחוד שבקבוצה זו, שייחדו לה את ההגדרה של 'חוקים'. לא החוקים כשלעצמם עוררו עליהם את טענותיהם של אומות העולם ושל השטן - יצר-הרע, שהרי גם העמים הקדמונים היו רגילים במיני דברים משונים שאין להם

142 כל אלו לרבות הכללים שנתנו חכמיהם (ראשונים ואחרונים) מתבסס על המוסכם אצל כל החוקרים שטקסים אלה (שהידיעות עליהם באות ממקורות שונים, החל בהומרוס וכלה בפוסניאס ובפורפוריוס) עתיקים מאוד ונמשכים מקדמי הדורות, כפי שפיוט גרינץ שם, עמ' 7, והע' 17.

143 חולין ב, ט.

144 ברכות יח ע"ב, סנהדרין סה ע"ב.

לא טעם ולא מובן. אין הכרח אפוא שדווקא המצוות הבלתי מובנות יעוררו התנגדות וישיבו עליהן ויהרהרו אחריהן. אלא שיש כאן עניין מיוחד בעולמה של עבודה זרה, שאותה ביקשו לעקור. ממילא מכאן הייחוד שב'חוקים'. וגם כאשר הם אינם מובנים[145], הם מובנים בכך, שהבלתי מובן מכוון כלפי הבלתי מובן הפסול והפגום ובא לעקור ולשרש אותו.

נספח: המצוות בעלות טעם ותכלית או רק רצון המצווה (נגד י' כץ) (המשך הערה 70):

טוען על כך י' כ"ץ, הלכה וקבלה, ירושלים, תשמ"ד [לפני כן: דעת, ז, תשמ"א], עמ' נד:

> שיטה כזו אין לה לאמיתו של דבר עקבות בספרות היהודית של ימה"ב, אולי הרמב"ם מביא את 'דעת אנשי העיון מבעלי התורה', שיש מהם 'מי שלא יבקש לזה סבה כלל ויאמר שהתורות כלם נמשכות אחר הרצון בלבד', וכונתו לאסכולה האשעריית באיסלם שפתח בברור דעותיה בפרק הקודם על מנת לדחותן.

[אצל גוטמן, שצוין בהערה שם, אין שום דבר שאפשר לסמוך עליו את האמור בפי כ"ץ.] איני יודע מי הגיד לו ש'בעלי התורה' או 'בעלי הדת' בפי הרמב"ם, הם אנשי האסכולה האשעריית באיסלם. ר"מ אלדבי אומר:

> וראיתי תועי רוח שחשבו שעשיית המצות שאביי ורבא נושאין ונותנין בהם הם דבר קטן וכו' ובא כפי' בדברי רבותינו ז"ל מאי איכפת ליה להקב"ה בין שוחט מן העורף לשוחט מן הצואר, לא נתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות וכו'.

ור"י ן' שועיב אומר:

> ותועי רוח מאומתינו חושבים כי אין בעשיית מצוה אלא שעושה מצות השם בלבד וכו' וסמכו על ההוא מימרא מאי איכפת ליה וכו'.

כ"ץ תולה את דבריהם בהיגררות אחר 'אי-הבנת דברי המקור' - הבנת הרשב"א את עדותו של הרמב"ם על בעלי דעה פסולה 'תועי רוח', כאילו הופיעו הם בקרב העדה

145 ולפעמים הם אינם מובנים, לדברי הרמב"ם, במו"נ ח"ג סופמ"ט, שהובאו לעיל, מפני שנעלמו מאתנו המקורות והידיעות על הסיבות והצרכים שהיו מאחרי ה'חוקים' האלו.

היהודית, כשהמדובר היה באסכולה מוסלמית בלבד. לעשות שלושה מגדולי חכמינו הראשונים לתועים בדבר פשוט, כביכול לא הבינו במה דיבר הרמב"ם, וכביכול לא הבינו את דעות הנמשכים אחר הפילוסופיה שבימיהם, ואינם יודעים להבחין בין דעה יהודית לבין דעה מוסלמית, וכל זאת ללא ראיות וללא בירור המקור, לא אצל אנשי האשערייה (ממו"נ ח"ג פי"ז בתיאור הדעה הדטרמיניסטית של האשערייה, המחייבת את שלילת התועלת מהמצוות לפי שהאדם מוכרח במעשיו, אין להביא ראיה, שאין הנידון בתוצאת הרצון המוחלט אלא בתוצאת ההכרח) ואף לא בספרי המחקר, גם זו רעות רוח. אמנם כשהרמב"ם (במו"נ שם) מביא את דברי ב"ר בעניין אמרת ה' צרופה, שהיא לצרף את הבריות, אומר: 'אלא שאני מצאתי לחכמים לשון' וכו', ומבאר שאין ראיה משם לדבריהם, משמע שרמב"ם מפנה לדברי המדרש האלו מעצמו. עם זאת, מצאתי הסתמכות על דברי המדרש האלו לעניין זה, בהקדמת המיוחס לרב האי גאון בפירושו לסדר טהרות:

> האל תמים דרכו, ברוך שמו של מלך מלכי המלכים, שכל מעשיו תמימות, שנאמר (דב' לב ד) הצור תמים פעלו, ואמר (תה' יח לא) האל תמים דרכו, אם דרכיו תמות, הוא על אחת כמה וכמה. וכתיב (שם יב ז) אמרות ה' אמרות טהורות לא נתנו מצות לישראל אלא לצרף בהן את הבריות (ב"ר פמ"ד) וכי מה איכפת לו להקב"ה למי שהוא שוחט מן הצואר או מי שהוא שוחט מן העורף, הוי לא נתנו מצות אלא לצרף בהן, לכך נאמר אמרת ה' צרופה, וכן הוא אומר אמרות ה' אמרות טהורות וכי מה איכפת לו להקב"ה במי שטבל במ' סאה למי שטובל במ' סאה חסר קורטוב, הוי לא ניתנה תורה אלא כדי לצרף בהן את הבריות. וכשם שהתורה כולה לצרף כך דקדוקי מצות שבה לצרף ניתנו, מפני שמה בין נושא נבילה לנוגע בה, אלא לקבל שכר וכו'.

מדברי רה"ג אלו משמע גם שאינו מקבל את ביאורו של הרמב"ם לדברי המדרש, שהרי אצלו גם בדקדוקי המצוות פירש שהן לצרף אך לא רק באלו דיברו, אלא שכשם שהמצוות והתורה כולה הן לצרף, כך גם דקדוקיהן. ועיין במו"נ ח"א פע"א:

> ואירע עוד כי בראשית התחלת האסלאם בדרך הזו, היתה כת מסויימת והם ה'מעתזלה', ולקחו מהם חברינו מה שלקחו והלכו בדרכם [יש אומרים שהכוונה על רס"ג]. ואחר זמן נתחדשה באסלאם כת אחרת והם ה'אשערייה', ונתחדשו להם סברות אחרות שלא תמצא אצל חברינו מאותם הסברות מאומה, לא מפני שהם בחרו את הסברה הראשונה על הסברה השניה, אלא מפני שאירע שתפסו את הסברה הראשונה וקבלוה וחשבוה לדבר שהוכח. אבל הספרדים מבני עמנו [רשב"ג, רבינו בחיי, ר"מ ן' עזרא ועוד], כולם תופשים דברי הפילוסופים ונוטים לסברותיהם כל זמן שאינם סותרים יסוד תורני וכו'.

גם ר"מ המאירי רומז לכך, חבור התשובה, מאמר ב פרק י, עמ' 447:

> להוציא מלב המון הפתאים האומרים שהתורות כולן נמשכות אחר הרצון לבד לא אחר החכמה, כמו שפסקו גם כן במעשיו ית', וכבר הוציאו להם עזר מקצת דברי רבותינו לפי הבנתם, ומפני זה הורה בזה שכל דרכי התורה נמשכים אחר החכמה, והוא שרמז הנה [תה' קיט] על כל חלקי התורה, עד שלא תמצא בו [במזמור זה שיש בו קע"ו פסוקים] פסוק שאין בו אחד מאלו התיבות: דרך, או תורה, או עדות, או פקודים, או חקים, או משפט, או מצוה, או אמונה, או אמירה, או דבור, או צדק, שֶׁכָּל אלו הם חלקי התורה, להורות שכל חלקי התורה נמשכים אחר החכמה וכו'.

אך יותר מכל, הרמב"ם עצמו מייחס בפירוש דעה זו לחז"ל, עיין מו"נ ח"ג פמ"ח:

> ואל תקשה עלי באמרם ז"ל האומר על קן ציפור יגיעו רחמיך וגו' [משנה ברכות ה, ג ומגילה ד, ג], כי זו אחת משתי הסברות אשר הזכרנום, כלומ' השקפת מי שסובר שאין טעם למצוות אלא הרצון המופשט, ואנו הלא הלכנו אחרי ההשקפה השניה.

בתלמוד שם ברכות לג ע"ב ומגילה כה ע"א:

> אלא על קן וכו' מ"ט, פליגי בה תרי אמוראי במערבא, ר' יוסי בר אבין ור' יוסי בר זבידא - חד אמ': מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית, וחד אמר מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזרות.

ועיין עוד בפיה"מ לרמב"ם, ברכות שם, ובמשנ"ת הל' תפילה פ"ט ה"ז, שפירש שם לפי ההשקפה הראשונה, היינו, שמצוות אלו הן גזרת הכתוב ואינן רחמים. ונמצא לפי זה שרמב"ם עצמו מפרש כמי שסובר שאין טעם למצוות אלא הרצון המופשט, וצ"ע. מסתבר שהחכמים הנ"ל כהרשב"א, הר"מ אלדבי ור"י ן' שועיב לא הסכימו לרמב"ם בפירוש זה, אם כי ייחסוהו לחכמים מאוחרים שקראום 'תועי רוח'.

פרק ו: דרשת חז"ל על 'לא תסור... ימין ושמאל'
סתירה ופתרונה

המקורות • הסתירה בין הספרי והירושלמי • הסמכות המוחלטת ושלילת הטעות • הקושיה ופתרונה (1): ניסיון לשכנע לפני ההכרעה • הקושיה ופתרונה (2): הבחנה בין גזרות ותקנות ובין דינים • הקושיה ופתרונה (3): הבחנה בין ספקות ובין ידיעה ברורה בטעות • הקושיה ופתרונה (4): הבחנה בין חכם ובין שאר העם • הקושיה ופתרונה (5): הבחנה בין הוראה לאיסור ובין הוראה להיתר • הקושיה ופתרונה (6): 'לא תסור' רק בזקן ממרא ובבית הדין הגדול ולא בשאר חכמים • הקושיה ופתרונה (7): הבחנה בין המפורש בתורה לבין הוראת שעה או חידושים שכליים • הקושיה ופתרונה (8): הבחנה בין מומחים ודייקנים ובין שאינם מומחים ואינם דייקנים • פתרון חדש לסתירה – על פי דקדוק לשון הירושלמי • נספח – לשון החכמים בעניין הסמכות המוחלטת ושלילת הטעות

העניין שלפנינו הוא היסוד שכל התורה שבעל פה תלויה עליו, ואף על פי שדנו בעניין זה ראשונים ואחרונים, כפי שיובא להלן, לא נתבררו הדברים לגמרי ולא נתחוורו, לא לגופם ולא על דעת המקורות שבהם נדרשו פסוקי הפרשה הכתובה בתורה בעניין זה, פרשת 'כי יפלא ממך הדבר' (דברים יז, ח-יא), והרי הם עצמם מופלאים עדיין, עד שיתפרשו.

הדיון כאן הוא בסמכות החכמים במסירת תורה שבעל פה ובהכרעות ההלכה, דינו של זקן ממרא, ובכלל עניין היכולת לחלוק על חכמים קודמים, בבי"ד או שלא בבי"ד, כאשר החולקים טוענים לטעות גמורה שנכשלו בה הקודמים, או כלך לך לצד שני, שאין מצב של טעות אצל חכמים. כן נוגע הדיון בשאלות שבעיון ההלכה ובשאלות הנוגעות למציאות ולבירורה. משאלה זו משתלשלת גם השאלה באיזו מידה יש לקבל דעת חכמי הטבע בענייני המציאות; האם יש הבדל בין סוגי הלכות, כגון קבלה ושמועה, הלכות שנובעות מהדרשות, סייג לתורה, היינו גְזֵרות, תקנות ומנהגים; הבחנה בין הוראה לאיסור ובין הוראה להיתר, ועוד שאלות המשתלשלות מכל הנ"ל.

בדברי החכמים שעסקו בעניין זה אפשר להבחין בסוגים אחדים. יש שעסקו רק בנושא הסמכות המוחלטת ושלילת הטעות, ולא הזכירו כלל את הסתירה שתובא

להלן בין המקור בירושלמי לבין המקור בספרי; יש שרמזו לה בהכלילם בדבריהם פירוש למקור שבירושלמי; יש שעסקו בסתירה שבין המקורות ולא יישבוה; יש שעסקו ביישובה בדרכים שונות שיפורטו להלן; ויש שסברו שאין כאן סתירה. כמו כן יש מהחכמים שקיבלו דברי הספרי בהחלט ולדעתם לא תיתכן טעות אצל חכמים, והחובה לשמוע להם היא בכל מקרה, בין ימין ובין שמאל, ויש מהם שסבורים שאפשרות הטעות קיימת, וכאשר הטעות ברורה אין חובה לשמוע להם בַּדבר, על דרך המשתמע מהירושלמי.

בנוסף נציע גם פירוש בירושלמי על ידי בירור נוסחו והדיוק בו, שמאפשר לפתור את הסתירה באופן מרווח מאוד, ולהבחין במעמד השונה של דברים המפורשים בתורה לבין דברים אשר חכמים הגידו מתוך דעתם וסמכותם שהוענקה להם בתורה שבעל פה.

ותחילה הרי הצעת המקורות.

המקורות

דברים יז:

(ח) כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָבָר לַמִּשְׁפָּט
בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לָנֶגַע - דִּבְרֵי רִיבֹת בִּשְׁעָרֶיךָ
וָקַמְתָּ וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ:
(ט) וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם
וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם
וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט:
(י) וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ
מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה'
וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּךָ:
(יא) עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ
וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ - תַּעֲשֶׂה
לֹא תָסוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל:
(יב) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְזָדוֹן לְבִלְתִּי שְׁמֹעַ
אֶל הַכֹּהֵן הָעֹמֵד לְשָׁרֶת שָׁם אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ אוֹ אֶל הַשֹּׁפֵט
וּמֵת הָאִישׁ הַהוּא וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל:
(יג) וְכָל הָעָם יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ וְלֹא יְזִידוּן עוֹד:

ויקרא ד, יג:

וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה' אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ:

במדבר טו, כב:

וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה:

דברים כח, יד:

וְלֹא תָסוּר מִכָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם יָמִין וּשְׂמֹאול לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים לְעָבְדָם:

משנה הוריות פ"א מ"א:

הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה,
והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם -
בין שעשו ועשה עמהן, בין שעשו ועשה אחריהן, בין שלא עשו ועשה –
פטור, מפני שתלה בבית דין.
הורו בית דין
וידע אחד מהן שטעו - או תלמיד והוא ראוי להוראה –
והלך ועשה על פיהן -
בין שעשו ועשה עמהן, בין שעשו ועשה אחריהן, בין שלא עשו ועשה –
הרי זה חייב, מפני שלא תלה בבית דין.
זה הכלל – התולה בעצמו חייב, והתולה בבית דין פטור.

הלכות גדולות, הקדמה, סדר מנין המצות, לאוין שבמלקות מ, מצוה רו, ושם מצוה קפב:

לֹא תָסוּר מִן הַדָּבָר (דברים יז, יא); וְלֹא תָסוּר מִכָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם יָמִין וּשְׂמֹאול לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים לְעָבְדָם: (דברים כח, יד)

רש"י, דברים יז, יא, ד"ה ימין:

ימין ושמאל – אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, וכל שכן שאומר לך על ימין ימין ועל שמאל שמאל.

רמב"ן, דברים כח, יד:

'וְלֹא תָסוּר מִכָּל הַדְּבָרִים' - נמשך עם 'כי תשמע' - ואיננו כדברי בעל ההלכות שמנאו במצות לא תעשה.

דברי הספרי לדברים, מקור פירוש רש"י, והברייתא בירושלמי הסותרת, ראה להלן.

רמב"ן, השגות על ספר המצות להרמב"ם, השורש הרביעי:

אבל ראיתי עוד, שמנה [בעל ההלכות]: 'וערפכם לא תקשו עוד' (דברים י, טז), וכן מנה: 'ולא תסור מכל הדברים אשר אנכי מצוה אתכם היום', והניח כיוצא בהם במצות עשה הרבה, גם במצות לא תעשה. ומן הנראה אלי בלאו 'וערפכם לא תקשו עוד' - שהוא לאו מיוחד, מחדש מצוה [...] אבל דעת בעל ההלכות בלאו ד'לא תסור מכל הדברים אשר אנכי מצוה אתכם היום ימין ושמאל' - הוא שיהיה בכל המצות שבתורה, וימנה אותו מפני חומרו בהן, שמוסיף לאו במצות העשה בכללו [...], אבל הנראה אלי, שאין זה לאו, אלא הוא הבטחה [...]. ואם תאמר, שהוא לאו - הוא בעניין עבודה זרה (בלבד), מוסיף על לאוין רבים ואזהרות הרבה שנאמרו בה [ואם כן, לא יבא במנין, כי די באחת מהן. - מגלת אסתר על ספר המצות שם].

הסתירה בין הספרי והירושלמי

שנינו בספרי דברים יז, א, פיסקה קנד (מהדורת פינקלשטיין עמ' 207):

ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה - מצות עשה; לא תסור מן התורה אשר יגידו לך - מצות לא תעשה; ימין ושמאל - אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, שמע להם.

וכ"ה במדרש תנאים, דברים יג, י-יד: מנ'[ין] שאם יאמר לך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל שמע לדבריהם, ת"ל 'ככל אשר יורוך'.

וכ"ה שהש"ר פ"א (ג) ב: בדברי נבואה כתיב (דברים יג): 'כי יקום בקרבך נביא', בדברי סופרים כתיב (דברים יז): 'על פי התורה אשר יורוך', אשר תורך התורה אין כתיב כאן אלא 'אשר יורוך', ועל המשפט אשר תאמר אין כתיב כאן אלא 'אשר יאמרו לך, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל', על הימין שהוא ימין ועל השמאל שהוא שמאל שמע להם, ואפילו שיאמרו לך על הימין שהוא שמאל ועל השמאל שהוא ימין.

כנגד זה שנינו בברייתא שבירושלמי, הוריות פ"א ה"א:

'הלך היחיד ועשה שוגג על פיהן', וכי יש זדון לשגגה ליחיד אצל הוריית ב"ד? רבי אימי בשם רשב"ל: מתניתא כגון שמעון בן עזאי יושב לפניהן.

מה אנן קיימין - אם ביודע כל התורה ואינו יודע אותו דבר, אין זה שמעון בן עזאי, ואם ביודע אותו הדבר ואינו יודע כל התורה, שמעון בן עזאי הוא אצל אותו הדבר.

אלא כי נן קיימין ביודע כל התורה וביודע אותו הדבר, אלא שהוא כטועה לומר תורה אמרה 'אחריהם אחר' ואם בטועה לומר התור' אמרה אחריהם אחריה' אין זה שמעון בן עזאי, כהדא דתני: יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין - תשמע להם, תלמוד לומר: 'ללכת ימין ושמאל' - שיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל.

בשתי הדרשות שבמקורות הסותרים יש קושי בהבנת הדרשה. הדרשות, שהן דבר והיפוכו, דורשות אותן המילים עצמן, אלא שההיסק שבכל דרשה הפוך מזה שבחברתה.

בדרשת הספרי קשה להבין, כיצד יתכן שכל מה שיאמרו החכמים היא התורה ויש לשמוע להם. האם המושג 'טעות' אינו קיים כלל? ולא שאפשר לומר שגם הטעות נעשית תורה ויש לשמוע לה, שהלא פרשיות שלמות בתורה (ויקרא ד, יג; במדבר טו, כב), מניחות מצב ש'עיני הקהל' ו'כל עדת ישראל' 'ישגו ונעלם דבר...', 'ועשו אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה ואשמו', או שישגו ו'לא תעשו את כל המצות האלה אשר דבר ה' אל משה'. ומשניות שלמות במסכת הוריות (א, א ועוד), וסוגיות בתלמוד שם, עוסקות במקרים של טעויות שנעשו על ידי בית דין, ואפילו כאלו שהורו לעבור על אחת מכל המצות האמורות בתורה, והדינים השונים כתוצאה מהטעות. וכן משנה שלמה במסכת סנהדרין וסוגיות בתלמודים עוסקים בטעויות הדיינים בדיני נפשות (הפסקים המוטעים מתבטלים) ובדיני ממונות (אין הפסקים מתבטלים, אך יש דיינים שמתחייבים בתשלומי נזק למי שנפגע מן הטעות).

לצד שני, יש קושי בדרשה שבברייתא שבירושלמי, הכיצד נתת תורת כל אחד בידו, והלא זו אנרכיה גמורה, שלפיה אין החלטה של חכמים תופסת עד שתיראה למקבליה כימין וכהגונה, ואם תיראה להם כשמאל, לא ישמעו לה. כלום יתכן שההחלטה מסורה ביד כל אחד לומר מתי דברי חכמים הם ימין ומתי הם שמאל?

נמצא ששתי הדרשות הללו אינן מובנות, ועל פניהן הן נראות כתופסות את הקצה האחרון של כל צד: מחד, צד הסמכות המוחלטת, בלא להניח אפשרות של טעות

(ספרי), ומאידך, מסירת השיפוט מתי החלטה היא נכונה – ימין, לידי השומעים והמקבלים (ירושלמי).

הסמכות המוחלטת ושלילת הטעות

יש מן הראשונים שפירשו וחיזקו את המובן מדרשת הספרי, וכפי שהובאה בפירש"י לתורה, עד שנמצאת סמכות החכמים חזקה ועומדת עד כדי שלילת כל אפשרות של טעות, לא בעיקר הדבר ולא בתוצאות החלטתם. כך נתפרשו דברי הספרי ברש"י, ברמב"ן, בדרשות הר"ן, בספר החינוך, במפרשי רש"י כרבי אליהו מזרחי, רבי דוד פארדו ועוד. היינו שבאמת לא טעו החכמים, אלא שהמערער נראים לו דבריהם כמוטעים. אכן יש שביקשו להדגיש (בעל נחלת יעקב) שגם אם אכן טעו החכמים, מ"מ הלכה כמותם בכל מקום ובכל דין כמו דין התלמוד בעיבור השנה, 'אתם אפילו שוגגין, אתם אפילו מוטעים, אתם אפילו מזידין' (ר"ה כה ע"א). וחלק עליו ר"ד פארדו בספרי דבי רב. (אמנם קצת מקום עיון יש, וכמדומה שלא נמצא שהעירו על כך בראשונים או באחרונים, בעניינו, מה דינה של טעות במציאות, טעות המתבררת באופן גמור ומוחלט, כגון שהתירו אישה להינשא לשוק על סמך ההחלטה שבעלה מת, והנה בא הרוג ברגליו. ואין ספק שבמקרה כזה, לא זו בלבד שהפסק בטל ומבוטל, אלא שהאישה אף נענשת על שסמכה על פסק בית דין, ויוצאת מזה ומזה, ובניה מהשני ממזרים מדרבנן. עיין יבמות פ"י מ"א ובסוגיות שם פז ע"א-צא ע"ב. או כמקרה ר' טרפון שהטריף פרה שאין לה אם, סנהדרין לג ע"א). הר"מ סופר, בעל החתם סופר, תורת משה על התורה, פ' שופטים, מהדורת ירושלים תשס"ד, עמ' צב, פירש שהעיקר כמו שיוצא מדרשת הספרי וכברש"י, וה' רגלי חסידיו ישמור שלא יטעו ולא יכשלו.

מאידך, הצד השני, כלומר דרשת הברייתא שבירושלמי, לא נתפרש ולא נתבאר כשלעצמו, אלא על ידי כמה חכמים שנזקקו לברייתא זו, מתוך שנראית סותרת לדרשת הספרי. חכמים אלו, שעסקו בסתירה זו, ביקשו לפָתרהּ, והעלו לפחות שמונה דרכים ליישב את הדברים הסותרים באופן שיעלו בקנה אחד, וכמפורט להלן.

פתרונות לקושיה זו ועקרונות שונים

הקושיה ופתרונה (1): ניסיון לשכנע לפני ההכרעה

פתרון לסתירה ניתן על ידי ראשונים, והוא ברמב"ן ואחרים שהלכו בעקבותיו. אמנם אין הרמב"ן מזכיר בפירוש את דברי הירושלמי, אך מסתבר שהבחנתו יפה לחלק בין הדרשות, וכן הבין דבריו המיוחס לר"ן בחידושיו לסנהדרין, כדלהלן. הרמב"ן מבחין בין שני מצבים: החכם האחד, בין שהוא מֻבְּיָן חברי ביה"ד או מחוצה להם, או שהוא תלמיד וראוי להוראה, ויודע שביה"ד טועה, עליו להציע את דבריו והוכחותיו בפני חברי ביה"ד, ועליהם לדון בדבריו. אם ידחו דבריו (וראה להלן שנחלקו בזה אחרונים, אם אכן עליהם לשכנעו שדבריו דחויים ובטלים, או שבכל מקרה הולכים אחר הכרעתם) ויכריעו כדבריהם, חייב היחיד הזה לבטל דעתו מפני דעת בי"ד, ולעשות כדבריהם, גם על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין. לפי זה צריך לומר שהברייתא שבירושלמי עוסקת במקרה שביה"ד לא שמע את דברי היחיד המערער וחולק על דבריהם, ולא דן בהם, וממילא אין על היחיד לעשות כדבריהם. ואם עשה, אין זה תולה בבי"ד אלא תולה בעצמו, ונחשב כטועה לחשוב שיש מצווה לשמוע לדברי חכמים, ואינו אלא חוטא בשוגג וחייב.

וכך כתב הרמב"ן[1]:

> כי התורה נתנה לנו על ידי משה רבינו בכתב, וגלוי הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים, וחתך לנו יתʼ הדין שנשמע לבית דין הגדול בכל מה שיאמרו - בין שיקבלו פירושו ממנו, או שיאמרו כן ממשמעות התורה וכוונתה לפי דעתם - כי על המשמעות שלהם הוא מצוה ונותן לנו התורה. וזהו מה שאמרו אפילו אומרים על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל, שכך הוא המצוה לנו מאדון התורה יתʼ שלא יאמר בעל המחלוקת האיך אתיר לעצמי זה ואנכי יודע בוודאי שהם טועים. והנה נאמר לו בכך אתה מצוה, וכעניין שנהג רבי יהושע עם רבן גמליאל ביום הכפורים שחל להיות בחשבונו, כמו שהוזכר במסכת ראש השנה.
>
> ויש בזה תנאי, יתבונן בו המסתכל בראשון של הוריות בעין יפה, והוא שאם היה בזמן הסנהדרין חכם וראוי להוראה והורו בית דין הגדול בדבר אחד להיתר, והוא סובר שטעו בהוראתן, אין עליו מצוה לשמוע דברי החכמים, ואינו רשאי להתיר לעצמו הדבר האסור לו, אבל ינהג חומר לעצמו, וכל שכן אם היה מכלל הסנהדרין, יושב עמהם בבית דין הגדול. ויש עליו לבוא לפניהם

1 ספר המצוות, השורש השני, עמʼ יז.

ולומר טענותיו להם, והם שישאו ויתנו עמו. ואם הסכימו רובם בביטול הדעת ההוא שאמר, ושבשו עליו סברותיו, יחזור וינהג כדעתם אחרי כן לאחר שיסלקו אותו ויעשו הסכמה בטענתו. וזהו העולה מן ההלכות ההם, ומ"מ חייב לקבל דעתם אחר ההסכמה על כל פנים. אבל הגזרות והתקנות שגזרו חכמים למשמרת התורה אין להם בלאו הזה אלא סמך בעלמא, ואין להם דין המראה כלל.

וכן כתב תלמידו רבנו דוד בונפיד, בחידושיו לסנהדרין[2] בשמו:

לפי' אומר מורי הרב נר"ו שדין זקן ממרא עם חביריו אינו אלא לאחר [שהרצה] דבריו לפניהם ובטלו אותו, (לא) שאינו רשאי לעמוד בשמועתו, מאחר שבטלו דבריו מפני כח המרובין. אבל אם לא הרצה דבריו וכו', אינו מצוה לומר, שאחר שיצתה ההוראה כך אינו רשאי לחלוק על דבריהם, שמצוה לשמוע דברי חכמים. אלא מצווה להרצות דבריו לפניהם שמא יש ממש (בדבריהם) [בדבריו]. וזהו כענין מה שאמרו לענין הדין [מנין לתלמיד שיושב לפני רבו וכו'] מנין שלא ישתוק ת"ל מדבר שקר וכו'. וזהו שאמרו שם דטעי במצוה לשמוע דברי חכמים, כגון שלא הרצה דבריו לפניהם אלא שידע בעצמו שטעו.

[ו]זה [ש]אמרו שם בהוריות וידע א' מהם שטעו ואמ' להם טועין אתם, שאם עשו הקהל על פיהם שאין חייבין פר העלם דבר, לומ' שאינה הוראה, ודאי כשהרצה דבריו עמהם ובטלו אותה, הוראה גמורה היא, דלא בעי' עד שיורו כולם, דמ"ד הכי הא איתותב כדאיתא התם, אלא בכגון שאמ' להם טועין אתם, לא חששו לשמוע טענתו, שעכשיו אין ההוראה כראוי אלא צריכין לשמוע ממנו, אפי' לאחר ש(נ)גמרו הוראה, כענין (ב)דיני נפשות, שאם אמר א' יש לי ללמד עליו זכות שמחזירין אותו, ודין כל האיסורין כך הוא. (באמת) [והאמת] יורה כשאמרו דטעה במצוה לשמוע דברי חכמים בענין זה הוא שעדיין לא בטלו דבריו, וזה הנכון[3].

אלא דקשה האיך טעה שמעון ן' עזאי בכך שודאי טעות מפורסמת היא זו. ובירושלמי במס' הוריות הוקשה להם זה, שאמרו שם כינן קיימין שידיע כל התורה ויודע אותו דבר אלא שהיה טועה לומ' תורה אמרה אחריהן ואם נטעה

2 בתוך סנהדרי גדולה א, ירושלים תשכ"ח, לדף פז ע"ב, עמ' קלח.

3 משמע מדבריו שאם באופן זה, שהרצה דבריו לפניהם ולא רצו לשמוע את דבריו, במקרה כזה אנו הולכים לפי הברייתא בירושלמי, ונמצא שלא היו צריכים הציבור לשמוע להוראת ביה"ד הגדול והוא אינו זקן ממרא.

לומ' תורה אמרה אחריהן אין זה שמעון ן' עזאי [כהדא דתני] יכול אם יאמרו על ימין שהוא שמאל ועל שמאל וכו' תשמע להם ת"ל ללכת ימין ושמאל וכו'. נר' שכוונתם להשיב שאינו דבר פשוט כ"כ מפני שמדר(י)ש הכתוב הוא דלא בעי' ההוראה, משא"כ בדין זקן ממרא אחרי שישמעו את דבריו כדרך שאמרו [אפי' אומרין לך על ימין שהוא שמאל].

להבנת רבנו דוד, הרמב"ן מפרש את קושיית הירושלמי כיצד אותו תלמיד, שהוא שמעון בן עזאי שיודע כל התורה ויודע דין זה, טעה טעות מפורסמת וחשב שיש לשמוע לחכמים. ותירוץ הירושלמי, על פי ברייתא זו המובאת, שאין זה דבר פשוט ומובן מאליו שאין לשמוע לבית הדין, ובזה טעה שמעון בן עזאי, שסבר שהתורה אמרה 'אחריהן', אבל באמת, במקרה כזה שהרצה דבריו לפניהם ולא רצו לשמוע אותו, הרי זה כדבר שאינו צריך הוראה, כלומר שהוא פשוט ומפורש בתורה. ויש להטעים עוד את דבריו, שאם הרצה דבריו ושמעו אותו ודנו בדבריו והכריעו נגדו, הרי זה הדבר המסור לחכמים ולכוח הכרעתם, ואינו נחשב מפורש בתורה, אבל כאשר אין שומעים לדברי החולק, הראוי להוראה, גם אם הוא רק תלמיד, יכול להיות שיטעו בדבר המפורש בתורה, ובמקרה כזה אין לשמוע לביה"ד, ואין החולק נחשב לזקן ממרא. נמצא שאפשר לחבר את דעת הרמב"ן עם הצעת הפתרון שנציע להלן בסוף הדיון, סעיף יב.

וכן כתב המיוחס לר"ן, המביא את דברי הרמב"ן והולך בעקבותיו[4]:

ולעניין אם היה הזקן הזה מחמיר על עצמו בעניין שהוא אוסר והחכמים האחרים מתירין, אומר הרמב"ן ז"ל שאם קודם שהרצה דבריו לפניהם, שפיר מצי להחמיר לעצמו, אבל אם אחר שהרצה דבריו לפניהם ובטלו דבריו, הן מתירין העניין ההוא, אסור לו לנהוג איסור בעצמו, והכי מוכח במס' הוריות ובירושלמי.

ונחלקו הרחיד"א והר"ד פארדו בפירוש דברי הרמב"ן הללו. לדעת הרחיד"א, שער יוסף להוריות ב ע"ב, כוונת הרמב"ן היא רק לאופן שבו הרבים הצליחו להוכיח את דעתם ולבטל את דעתו וסברתו של היחיד ולעשותן משובשות, אבל אם לא היו להם הוכחות חותכות, ונשארו הם בסברתם והוא בסברתו ועדיין סובר שהם טועים, ואין הם יכולים לשכנע בצדקת דעתם, אינו חייב לשמוע להם (והשווה לעניין זה סוגיית סנהדרין לג ע"א ומחלוקת הראשונים שם לעניין טועה בדבר משנה וטועה בשיקול הדעת, המובאים בפסקי הרא"ש שם, פ"ד אות ח). ולדעת

4 סנהדרין פט ע"א סוף ד"ה ר' יהודה.

הר"ד פארדו, חסדי דוד, הוריות פ"א ה"א, אינו כן, אלא אם הרוב דחו את דעתו, אסור לו לעמוד בדעתו, וראייתו מהמעשה בתנורו של עכנאי, בבא מציעא נט ע"א, שר' אליעזר הביא כל ההוכחות לדעתו, משמע שלא הצליחו להוכיח לו את דעתם, ואף על פי כן נתחייב לעשות כדבריהם.

וכן כתב מהר"צ חיות, משפט ההוראה, כל כתבי מהר"צ חיות, ח"א עמ' שעה, כדעת הרחיד"א, אם כי לא הזכירו. עוד הביאו את דעת הרמב"ן ר' אליעזר די אבילה, מגן גבורים להוריות שם (בתירוץ הראשון, לאחר שדחה דברי בעל אור החיים, בחפץ ה'), ובעל החזון איש להוריות, אות ה. ועיין במ"ש ר' ראובן גליק במאמרו 'מעתיקי השמועה', תורת הארץ, שנה ב, חוברת ב, תשי"ב.

הקושיה ופתרונה (2): הבחנה בין גזרות ותקנות ובין דינים

הבחנה נוספת מצאנו בדברי הראשונים, שמעמידים את דרשת הספרי בתחום הגזרות והתקנות בלבד ('סייג לתורה'), שבהן אכן יש לשמוע לדברי חכמים גם אם אומרים על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, והוא כשיטת הרמב"ם וחילוקיו בהלכות ממרים פ"א, ואין כן בדינים. אך בדברי הרמב"ן[5] ברור שלדבריו אין במשמעות המקרא הזה של 'לא תסור', תחום הגזרות והתקנות, שאין להן תוקף גמור מן התורה.

וכך מצאנו בדברי ר' יהודה ב"ר אליעזר, מבעלי התוספות[6]:

> ולא תסור ימין ושמאל... פתרונו על גזרות חכמים ותקנותם, על ימין שהוא שמאל, כגון תקיעת שופר שאינה דוחה שבת וכן הרבה, ועל שמאל שהוא ימין, כגון שניות לעריות, וכן הרבה.

וכן כתבו ר"י עראמה בספר העקידה השער המג; הר"י אברבנאל בפירושו לדברים יז, א; ובספרו ראש אמנה, בראש הספר ובשער יג; במדרש שמואל, אבות עמ' 6; ור' אליעזר די אבילה, מגן גבורים, כנ"ל; רמח"ל, בס' דרך ה'.

---

5 בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם.

6 רבותינו בעלי התוספות על התורה, דברים יז, א.

הקושיה ופתרונה (3): הבחנה בין ספקות ובין ידיעה ברורה בטעות

בשיטה זו מדגישים את האיסור לחלוק בסברה ללא ראיה על קדמונים, שאמרו דבריהם והביאו להם ראיות, שאז יש לילך אחריהם לכל אשר יאמרו. ומשמע מזה שאם החולק מסתמך על ראיה [ובלשון הרא"ש, סנהדרין פ"ד אות ו, והרמ"א בחו"מ סי' כה סעיף א: המקובלת על חכמי הדור] רשאי לחלוק על החכמים. וכך מצאנו בדברי הרשב"א[7]:

> שאלה: מי שבא מעשה לידו, ומצא לאחד מן הפוסקים סברא באותו מעשה, וראיה לאותה סברא, ולא נראית לו הראיה לסמוך עליה למעשה, היש לו לבטל דעתו מפני דעת מי שגדול ממנו, אחר שתלוי בסברא, או לא? ...תשובה: לראשונים שומעין, אם חכם הוא שראוי לסמוך עליו, ואין דוחים דברי הראשונים חכמי הדורות, בסברא בלא ראיה. שדברי הראשונים שהיו בקיאין, ונודעה חכמתם, דברים נכונים הם, ומקצתן שהן כדברי קבלה. וכבר מסרן הכתוב לחכמים. ואמר לו שמואל לרב (ירושלמי ע"ז פ"ב ה"ח, מא ט"ד): אכול [משחא דארמאי] דלא כן כתיבנא עלך 'זקן ממרא'. וגדולה מכולן, שאמר ר' יהושע בתנורו של עכנא, כנגד בת קול: לא בשמים! ואל החכמים שומעים בכל זמן. שהרי כתוב: 'ואל השופט אשר יהיה בימים ההם', ואפילו אומרין על הימין שהוא שמאל, כלומר: אפילו על מה שיראה בעיניך שהוא ימין, והם אומרין שאינה אלא שמאל - שמע להם.

וכן כתב ר"ב איילנברג, בספרו[8], אלא שהוא לא חילק בין מביא ראיה לדבריו או לא, אלא בין היודע ידיעה ברורה שטעו החכמים שלפניו, שעל כך עולים דברי הירושלמי, ובין המסופק בדין מן הדינים שפסקו חכמים ועליו לשמוע להם בין לימין ובין לשמאל:

> ...כגון שמעון בן עזאי וקטעי במצוה לשמוע, דהא לא היה בימיו כמותו בתורה... ואין להקשות דהא תניא בספרי פרשת שופטים... ולא כהברייתא שהבאתי לעיל דקתני יכול אם יאמרו וכו', די"ל דהא דאמרו בספרי אפילו מראים בעיניך על שמאל שהוא ימין, הכי פירושו: אפילו תחשוב בלבך על פי שקול הדעת, שטעו בדין, ואמרו על שמאל שהיא ימין, אבל לא שהוא יודע בודאי שטעו בדין, וכן דייק הלשון: 'אפילו מראים בעיניך' וכו', והא דקתני

---

7 שו"ת הרשב"א, ח"ב, סי' שכב.

8 באר שבע, על מסכת הוריות, פפד"מ תס"ט, דף ג ע"ב וע"ג ד"ה כה"ג.

> בברייתא שהבאתי לעיל: 'יכול אם יאמרו לך' כו', היינו שידע בודאי שטעו בדין להתיר את האסור, כן נ"ל.

דעה זו הובאה בתוך דברי ר' דוד הלוי, דברי דוד, פירוש התורה, פ' שופטים, דברים יז, יא; וכן כתבו הרחיד"א, שער יוסף, הוריות; ר"ח בנבנישתי, כנסת הגדולה, חו"מ, סי' לד, הגה"ט אות יא; ר' ישראל יעקב אלגאזי, שארית יעקב, דברים יז, יא; ר"ח פאלאג'י, סמיכה לחיים, אה"ע, סי' ט, שאלוניקי תקפ"ו, סב ע"ד-סג ע"א; ר"ח פאלאג'י, החפץ חיים, סי' עו, איזמיר תר"מ (ט).

הקושיה ופתרונה (4): הבחנה בין חכם ובין שאר העם

יש שחילקו בין הספרי והירושלמי באופן זה: דברי הספרי עולים לגבי שאר העם שלא גמירי ולא סבירי ואין ידיעתם ידיעה, אך מאן דגמיר וסביר, כלומר ת"ח מובהק שיודע להורות בזה, אסור לו להימשך אחר פסק להתיר בדבר שנראה לו שטעו. וכן כתב ר"ח ן' עטר[9]:

> דטעו במצוה לשמוע דברי חכמים, והגם דאמרינן לא תסור מכל וכו' ימין ושמאל, ואמרינן אפילו אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ושמאל שהוא ימין לא תסור וא"כ לא מיקרי טעות, וכן הוא מצוה האדם לעשות מפי ה', ככל אשר יאמרו אליו החכמים... ועוד נ"ל לומר לפי מה שמצאתי כתוב בירושלמי וז"ל יכול אם יאמרו לך על ימין שהיא שמאל ועל שמאל שהיא ימין - שתשמע להם, ת"ל: ללכת ימין ושמאל עד שיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל... ולא פליגי דהיינו לגבי שאר העם מאן דלא גמיר וסביר אין ידיעתו ידיעה, ואפילו יאמרו לו על שמאל הנראה לו שהוא ימין וכן להיפוך כפיף רישיה ולעביד, ולזה כי הורו ב"ד דחלב הקיבה שרי, הגם דידע הוא ונראה לו שטעו - פטור, דאין ידיעתו כלום, ואב"ד בעי ליה למסמך. ובהיכא דגמיר וסביר דידיעתו ידיעה, איבעי ליה למיטר גרמיה בהיכא דאמרו לי' כהאי גוונא דהו' דחלב - שרי, והוא ידע דאסור, לא ליעביד כהוראתם, ואי עביד חייב, כיון דתלה ליה הכתוב בידיעתו, 'עד שיאמרו לו על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל', ובזה אתי שפיר ולא קשה מידי. אלא דבאמת לפי זה למה יתחייב זקן ממרא כיון דתלה לי' הכתוב בידיעתו. וי"ל כיון דגילה הכתוב בקרא אחרינא בהא דזקן ממרא, שמע מינה דהא דקאמר 'ימין ושמאל' המכוון הוא להיכא דאם יתירו דבר לדעתי' אסור, דלא יתירהו לעצמו וכמ"ש דוקא.

---

9 חפץ ה', אמשטרדם תצ"ב, הוריות פ"א ד"ה דטעו. וכן כתב רי"ה הנקין, שו"ת בני בנים, ח"ב, סי' כב-כג, עמ' פח ואילך.

הקושיה ופתרונה (5): הבחנה בין הוראה לאיסור (שההמראה בולטת) ובין הוראה להיתר (הוריות, שיכול להתחמק)

בשיטה זו מבחינים בין הוראת חכמים לאיסור, שההמראה על דבריהם בולטת, ובין הוראת חכמים להיתר, שאין ההתרסה כנגדם ניכרת לפי שאינו חייב לעשות או לאכול מה שהתירו ויכול להתחמק. ואולי בנוסף לסברה הכללית שבהמראה להיתר יש יותר פריקת עול מאשר המראה במטרה לאסור ולהחמיר. כך פירש ר' דוד הלוי בעל הט"ז[10]:

> יש שמקשים דבירושלמי רפ"ק דהוריות... ומתרצים... [והוא כפתרון מס' 3 לעיל] ונראה ליישב דהירושלמי מיירי בעניין שזה רואה שמתיר לו דבר האסור בדעתו, לא ישמע לו אלא ישמיט עצמו ויהיה בשב ואל תעשה, ואין בה משום 'ממרא', כיון שאין נראה המראתו, דאפשר שיאמר שאינו חפץ לאכול אותו עניין בלאו הכי, משא"כ ברש"י [הספרי] דכאן שמיירי בדבר שא"א להשמט ממנו להיות שב ואל תעשה, אז ישמע לו בכל גווני דלא יהיה נראה המראתו בבירור.

וכן כתב ר"ח פאלאג'י[11]:

> וכה"ג כתב עוד הרב חפץ ה' שם בחי' להוריות, דמ"ש בספרי על שמאל שהוא ימין, דישמע להם, הוא בשב ואל תעשה, כגון שיאמרו לו שלא לקיים מצוה, אבל לאכול איסור לדעתו בקום עשה לא, דלא מקרי חולק על החכמים.

הקושיה ופתרונה (6): 'לא תסור' רק בזקן ממרא ובבית הדין הגדול ולא בשאר חכמים

ר"א מיץ, ספר יראים, עמוד היראה, אות לא ואות לג:

> ותניא אפילו נראה בעיניך כי מה שמראין לך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל - שמע להם, והנה הוא מפורש לפנינו בזקן ממרא, מנין לנו שבב"ד שבלשכת הגזית הכתוב מדבר, ולאו זה ניתן לאזהרת זקן ממרא. ונראה

10 דברי דוד, פירוש התורה, פ' שופטים, דברים יז, יא.

11 החפץ חיים, סי' עו, אות טו.

הדבר שלאו זה אינו עומד כ"א על מופלא שבב"ד כאשר נפרש לגבי זקן ממרא, שבמופלא שבב"ד הכתוב מדבר.

ר"מ מרגליות, פני משה לירושלמי הוריות פ"א ה"א:

כהדא דתני בברייתא גבי הוראת זקן ממרא, דכתיב 'אשר יגידו לך ימין ושמאל' יכול וכו' ת"ל ימין ושמאל...

ר"ח פאלאג'י, סמיכה לחיים, אה"ע, סי' ט, שאלוניקי תקפ"ו, סג ע"א:

ולע"ד נראה לחלק ביניהם ע"ד שכתבנו, דשאני היכא דנשאו ונתנו בדבר להכריע בין זקן ממרא לחכמי עירו החולקים עליו, דזוהי מ"ש בספרי ורש"י. והירוש' איירי בסתם ב"ד שיושב ודן ומורה ובא והת"ח רואה שהוא טועה בדין דודאי דאין לו לסמוך על הדיין, ואדרבה עתיד ליתן את הדין, וכמ"ש בכנה"ג בח"מ ח"א סי' לד הגה"ט סי' יא.

וכן פירש ר"ח הירשנזון[12], לחלק בין הספרי לירושלמי, אלא שהוא גם פירש שהכתוב המובא בירושלמי אינו זה של 'אשר יגידו לך', אלא בדברים כח, יד. וראה להלן בזה.

הקושיה ופתרונה (7): הבחנה בין המפורש בתורה לבין הוראת שעה או חידושים שכליים

החכמים שאחזו בפתרון זה של הסתירה אמרוהו מסברא, מבלי להסמיכו אל נוסח הכתוב ולשון הברייתא שבירושלמי. וראה להלן שהצענו מהלך זה בהבחנה שבין דברי הספרי לדברי הברייתא שבירושלמי, יחד עם ניתוח לשון הכתוב ולשון הסוגיה. עיקרו של הרעיון מצאנו בדברי הרחיד"א[13], וזה לשונו:

עד שיאמרו לך על ימין וכו', וצ"ע דבפסוק 'לא תסור' וכו' אז"ל אפי' יאמרו לך על ימין שהוא שמאל וכו'. וי"ל דהכא איירי שטועין בדבר המפורש בתורה שכל

12 חידושי הרח"ה, ח"א, ירושלים תרע"ד-תרפ"ד, ו ע"א. עליו הסתמך הרב י' דושאוויץ, שבקש לפרש שהירושלמי עוסק בעברת ע"ז דווקא ולא בשאר עברות. וחלקו עליו בתקיפות בהפרדס ט, חוברת ו, אלול תרצ"ה, 'תשובה כדת וכהלכה', מאת רבנים אחדים מפקחים בבתי המטבחיים בניו יארק, עמ' 5. וכנגדו כתב בחריפות גם הרב א"ש פפעפפער, שו"ת אבני זכרון ח"ג, נ"י תרצ"ה, סי' נו, אות ו, קכג ע"ב. שם שלל את האפשרות לפרש סוגיית הירושלמי בע"ז דווקא.

13 ככר לאדן, על הירושלמי, הוריות פ"א ה"א, ושם הפניה (א"ה) לעיין בספרו שער יוסף למסכת הוריות.

העולם יודעים שהם טועין והתם איירי שאינם טועין שיודעים שזה אסור או הותר ומה שעושים הוא להוראת שעה או בשאר דברים שאינן מפורשים בתורה וחידשום בשכלם שהדין כך ויודעים עיקר הדבר שמן התורה אסור או מותר ואינן טועין, לכך ישמע להם.

הקושיה ופתרונה (8): הבחנה בין מומחים ודייקנים ובין שאינם מומחים ואינם דייקנים

עוד הבחנה מצאנו בדברי רבי י"ד פילוסוף[14] שמפרש את דברי הספרי על חכמים מומחים ודייקנים, ולהם יש לשמוע גם אם אומרים לך על ימין שהוא שמאל וכו', אבל בחכמים שאינם מומחים ואינם דייקנים, אליהם התכוונו בברייתא שבירושלמי שאין לשמוע להם, רק אם אומרים על ימין שהוא ימין וכו', ואלו דבריו:

...וקשה, שהרי פרשה שלימה בתורה, בפרשת ויקרא (ד, יג-כא), על עניין טעות הסנהדרין... גם בפרשת שלח לך (במדבר טו, כב)... ועל עניין זה נתיסדה מסכתא אחת בתלמוד, היא מסכת הוריות, ואיך אמר כאן, שרוח השם יתברך ישמרם, ולא יצא מפיהם כי אם האמת?! ואין לומר דאותה פרשה של ויקרא ושל שלח לך, לא היו ולא עתידים להיות, ולא נכתבו אלא משום דרוש וקבל שכר - דאם כן, לחשבנהו בפרק בן סורר (סנהדרין עא ע"א) עם בן סורר ועיר הנדחת?! ונראה ליישב... ואם כן יש לומר, דמה שאמרו כאן, שאין הדיינין טועים - שהקדוש ברוך הוא שומרם - היינו, לאותם שנזהרים לדקדק הרבה להוציא כל דין לאמיתו, ואותם פרשיות שבויקרא ושלח לך, הם במי שאין נזהרין הרבה.

פתרון חדש לסתירה – על פי דקדוק לשון הירושלמי

פלא הוא שמרביתם של החכמים הרבים שעסקו בנידון, פרט לאחדים בדורות האחרונים, לא נתנו דעתם על מילה אחת בלשון הברייתא שבירושלמי, שאינה מתאימה לנוסח המקרא, ולכאורה אינה מן הפסוק המצוטט. הנוסח בירושלמי הוא: יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין - תשמע להם, תלמוד לומר: 'ללכת ימין ושמאל' - שיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל.

14 צמח דוד, חלק ב, פ' שופטים.

לשון המקרא היא: לא תסור מכל אשר יגידו לך ימין ושמאל. ומנין הופיעה המלה: 'ללכת' בלשון הברייתא?

שני חכמים הרגישו בכך כנראה, והגיהו מילה זו: האחד בשתיקה, והשני בפירוש מחק מילה זו. כך בפירוש פני משה לירושלמי שם, שכאשר חזר על לשון הירושלמי בפירושו השמיט מילה זו, וכן רז"ו רבינוביץ בשערי תורת הירושלמי שלו, להוריות שם, העיר שיש למחוק מילה זו. אמנם, מלבד שאין זו הדרך למחוק מנוסח ספרי חז"ל והראשונים, מפני קושי שקיים אצל הלומד, וכפי שכבר העירו כנגד כך ראשונים ואחרונים (וראה הקדמת רבנו תם לספר הישר ובדברי הרמב"ן ועוד, כפי שהובאו להלן פרק יב), ומשום שבדרך כלל אין ידיעת הלומד מקפת את כל הצריך לידע, אלא שבמקום זה הנוסח מקוים גם מנוסח הירושלמי שנספח למסכת הוריות, בבלי דפוס ונציה ר"פ, וגם מנוסח הירושלמי, דפוס ונציה רפ"ג, שמקורו הוא כתב יד ליידן, ושונה מכתב היד על פיו נדפסה מסכת זו בכלל התלמוד הבבלי, בונציה ר"פ. נוסח זה הוא גם בנוסח המובא בפירוש הרא"ש להוריות ובשאר מעתיקי הברייתא מן הירושלמי.

מפליאה אף יותר היא דרך דיונו של הרד"צ הופמן בדברי הספרי והירושלמי הללו. בארבעה מקומות דן בכך: בביאורו לספר דברים, בביאורו למדרש תנאים דברים, במאמר מיוחד לרגל יובל בית מדרש לרבנים בברלין ע"ש הרב הילדסהיימר, ובסימן מיוחד בשו"ת מלמד להועיל. בכל מקום ניסה לבאר הדברים בדרך אחרת, ואף על פי שהרגיש בקושי שיש במילה זו, 'ללכת', עדיין לא זז מההבנה הפשוטה שמדובר בפסוק שבדברים, פרשת שופטים, פרק יז.

כמה חכמים נוספים הרגישו בדבר, ואף נתנו דעתם לפסוק האחר בפרשת כי תבוא, אלא שביקשו לבאר הדבר זה בכה וזה בכה. וראה להלן.

אמנם, הפתרון הנאות והמוכרח כמעט הוא, שכוונת הברייתא היא למקרא אחר, והוא בפרשת כי תבוא, דברים כח, יד: וְלֹא תָסוּר מִכָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם יָמִין וּשְׂמֹאול לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים לְעָבְדָם[15].

וכעת הדברים מובנים וברורים. פרשת 'כי יפלא ממך' בדברים יז עוסקת בדברי חכמים, 'אשר יגידו לך', היינו דברים שיגידו חכמים, ובזה אכן הסמכות היא כדרשה

15 לאחר כתיבת המאמר הזה מצאתי (בעזרת המאגר הנפלא אוצר החכמה) מחברים שציינו להבנה זו בירושלמי, הם בחידושי הרח"ה, ח"א, לעיל הע' 12, סדר הלכה (בחלק דברי חידוש), להלן הערה 18, בשו"ת אבני זכרון, לעיל הערה 12, הרב ראובן גליק בתורת הארץ, להלן ליד הערה 18, ובס' ברכת ישראל, שם.

שבספרי, והיא מטבעה חייבת להיות מוחלטת ללא עוררין, אפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין - שמע להם. ואילו הברייתא שבירושלמי עוסקת בדברים המפורשים בתורה, שנאמרו מפי הקב"ה, כלשון הכתוב 'אשר אנכי מצוה אתכם', ובדיוק כך לשון המשנה בהוריות: 'הורו בית דין לעבור על אחת מן המצות האמורות בתורה...', דוק מינה, שבדברים המפורשים בתורה הדברים אמורים, והם דברים שהכול מודים במובנם ובמשמעותם, שאם לא כן אנו נזקקים לפירושים של תורה שבעל פה, ובזה ברור שאין כח בידי חכמים להפוך אותם ולעוקרם ממובנם ומפשוטם (גם אם יש כח בידי חכמים לעקור וכו', וכן לדרוש בתורה באופן שהדברים יוצאים מפשטם, הדברים אמורים במצבים ובתנאים מיוחדים ובכוונה תחילה, ולא כתוצאה מטעות). וכגון אם בית דין יורו שאין שבת בתורה או אין חֵלֶב בתורה, כפי שהוגדר בסוגיות הוריות. בזה אין לחכם מתוך ביה"ד או מחוצה לו, שיודע שהם טועים כנגד דברים המפורשים בתורה (ואולי לפי ההגדרה בסוגיות הוריות, באלו שהצדוקים מודים בהם) לשמוע להם.

מעתה מובן החילוק היטב: לגבי דברי החכמים, השאלה היא בטיבם ובמהותם של הדברים ועד כמה הם מחייבים, ובזה ברור שסמכות החכמים היא בדרך של אפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל או להפך. אבל לגבי דברים המפורשים בתורה ושאף הצדוקים מודים בהם, הלא אין ספק במהות הדבר ובטיבו, שיש להכריע בו אם לקבלו או לא, שכן פשוט הוא שהרי הוא כתוב בפירוש, אלא הספק והשאלה הם האם לקיים את הכתוב אם לאו: להישמע לכתוב וללכת אחריו, והוא הנקרא ללכת לימין, או להמרות על דברי התורה ולא ללכת אחריהם, והיינו ללכת לשמאל. הרי שכובד השאלה הוא במושג 'ללכת' - אם ללכת אחר 'אשר אנכי מצוה אתכם' או לאו. ולגבי זה הדגישו אפוא באופן זה את המילה 'ללכת', ואף שינו את מקומה, גם כדי למשוך את תשומת לב הקורא וגם כדי ללמד שאין הכוונה ללשון הכתוב כפשוטו, כלומר לילך אחרי אלהים אחרים בדווקא, אלא הסבו, לצורך הבנת הדרשה, את 'ללכת' לעניין הימין והשמאל, ללכת לימין או ללכת לשמאל והכל תלוי במילה 'ללכת', שהיא נקודת העניין[16].

לעומת דברי התורה המפורשים, דברי חכמים, שאינם מפורשים בתורה, ושהם הם תורה שבעל פה, אם בדרך קבלה, אם בדרך פירושים ודרשות ואם בדרך סייג לתורה, גזרות תקנות ומנהגים, ניתן להם הכח על פי פרשה זו, למסור, לקבוע,

16 יתכן שזה יסוד והסבר למקומות אחרים בדברי חז"ל שבהם כתובים מובאים שלא כצורתם במקרא, והוא משום שביקשו להדגיש את עיקר הדרשה והפירוש שנידון שם על ידי השינוי שעשו במקור ההבאה.

לפרש, לגזור ולתקן ככל המבואר. הסמכות בדברים אלו חייבת להיות מוחלטת וגמורה, שאם לא כן, אין כוחם יפה, ונתת תורת כל אחד בידו. ובזה יש לשמוע לחכמים אפילו אם אומרים לך על ימין שהיא שמאל או על שמאל שהיא ימין.

ועוד, לפי פירושו של רבנו דוד בונפיד, תלמיד הרמב"ן, בדברי רבו, אפשר לקרב את שיטת הרמב"ן לפתרון הזה, וכפי שהובאו דבריו לעיל, בהצעת שיטת הרמב"ן. והיינו שיש שלושה מצבים: הראשון, שבית הדין דן, והיה שם תלמיד הראוי להוראה שיודע כל התורה ויודע דין זה, שסבור שהן טועים, והתלמיד מרצה דבריו לפני בית הדין הגדול, ואינם רוצים לשמוע לדבריו כלל; מצב שני, ששומעים דבריו, דנים בהם, ודוחים את דבריו; ומצב שלישי, שהתלמיד לא ניסה כלל להרצות דבריו בפניהם. במצבים השני והשלישי, חייב התלמיד להישמע לבית הדין, ואם לאו הוא זקן ממרא. אך במצב הראשון אין התלמיד ואף לא הציבור חייבים לשמוע לפסק בית הדין, והתלמיד לא יהא נחשב כזקן ממרא, וזאת מפני שמצב זה דומה לטעות שטעו בית הדין בדבר המפורש בתורה, ושעל זה באה דרשת הברייתא בירושלמי שאין לשמוע אליהם, אלא רק אם אומרים על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל. ואולי אפשר להוסיף שרק במקרה כזה, שבית הדין אינם חפצים לשמוע לדברי התלמיד החולק, יתכן שיכשלו ויטעו בדבר המפורש בתורה.

על דרך זו אפשר גם ליישב את הקושי שהעלה הר"ן בדרשותיו, כפי שהובא בדבריו שהועתקו להלן בנספח לפרק זה. הר"ן העלה את השאלה הבאה: הגישה השוללת את אפשרות הטעות, ושלפיה הטעות הופכת בכוח הסמכות למצווה שיש לקיימה, יפה רק לפי הדעה שטעם קיום המצוות כולן הוא בשל קיום רצון המצַווה, ולא שיש בהן טעם ותכלית מהותיים משל עצמם. אבל לפי הדעה שבמצוות יש ערך וטעם פנימי ומהותי, להשלים ולהעלות את האדם, כיצד ניתן לאמץ ולקדש טעויות, כשם שטעות של רופא לא יכולה לשנות את טבע הדבר ולעשות דבר מזיק למועיל[17].

לפי המתבאר בפירוש דברי הירושלמי והספרי, יש לומר שבדברי תורה ובדברים המפורשים בתורה 'אשר אנכי מצוה אתכם', יש טעם ותכלית מהותיים, תועלת בקיומם ונזק באי קיומם. אבל בדברי חכמים ובתורה שבעל פה, הטעם המשותף להם הוא קיום רצון המְצַוה על המִצְוֹת, שציוונו לשמוע לחכמים ולמפרשי התורה, מוסרי הקבלה. בזה יתכן שאף דברים שהוכרעו בטעות נעשים דבר ה', ויש בהם הכח והתועלת שבקיום דבר ה'.

17 והובאו דבריו במלואם להלן בנספח בסוף הפרק.

מן הראוי לציין כי בהלכות גדולות, כשקבע לאו זה בין מצוות הלא תעשה, ציין גם לפסוק שבדברים כח, יד, וכן הרמב"ן, וכן בפירוש גור אריה למהר"ל מפראג. יתכן שהתכוונו להדגיש שיש להבחין בכך שהננו עוסקים גם במקרא זה שבפרשת כי תבוא.

והנה בעיקר הדבר, אם כי לא על פי דקדוק לשון הירושלמי, סבור כך גם ר"א לנדא, יד המלך, על הרמב"ם, הלכות ממרים, פ"א, ה"ב:

> אבל באותן העניינים הנאמרים בתורה ואין דרך לנטות בהם ימין ושמאל, ועיני כל שווים בהם לראות הדברים ככתבן, וכמו חלב ובשר חזיר, או כל בהמה טמאה שנאסרה בפירוש בתורה וחמץ בפסח והדומה, אשר נגלה לעין כל כי הסנהדרין טועים להורות דבר נגד המפורש בתורה, אינו ראוי לשמוע אליהם לעבור על דברי תורה על פי דבריהם, ודלא כדעת הרא"ם [רבנו אליהו מזרחי בפירושו לרש"י על פסוקנו] דהבין בכוונת הספרי דאף בהיתר אכילת חלב מחויב לשמוע אליהם.

כפי שצוין לעיל בראש הפרק, היו כמה חכמים בודדים שהרגישו במילה היתרה בנוסח המקרא שבברייתא שבירושלמי, 'ללכת', ומהם שעמדו על כך וציינו כי אין פסוק כזה בכל המקרא, כגון ר' חיים ברוך ישראל, בס' ברכת ישראל למסכת ברכות, ורשה תרמ"א, כ ע"א. היו מעטים שכבר הציעו שהכוונה לפסוק שבדברים כח, יד, אך התלבטו בביאור המשמעות. מהם שביקשו לפרש שהברייתא בירושלמי שבה נאמר כי יש לשמוע לחכמים רק אם אומרים על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל, היא רק בענייני עבודה זרה, אבל בשאר המצוות יש לנהוג כבספרי, שאפילו אומרים לך וכו'. כך הביא ר' אלטר שאול פפעפפער, שו"ת אבני זכרון ח"ג, נ"י תרצ"ה בשם רב אחד שכתב כך בהפרדס חוברת ה, אך המחבר דוחה דבריו. כמו כן הציע שואל לאדמו"ר הרמ"מ מליובאוויץ' הסבר זה לבאר הסתירה בין הספרי והירושלמי, והאדמו"ר דחה דבריו בתשובה משנת תשי"ב, ראה באגרות קדש (קיץ תשי"ב) סימן א'תשמב, עמ' תכז, ושוב בחידושים וביאורים לש"ס. קרובים לדברינו דברי הרב ראובן גליק, מעתיקי השמועה, ב, תורת הארץ, כרך ב חוברת ב, תשי"ב, וכן דברי ר' דוד שלמה אדלשיין, בחלק דברי חידוש שבתוך ספרו סדר הלכה,

ברוקלין תשנ"א[18], עמ' 142. לדבריו, הכתוב בדברים כח עוסק רק בעבודה זרה (ומסתמך על דברי הרמב"ן) בניגוד לכתוב בדברים יז, שעוסק בדיני התורה האחרים.

הרב י"ה הנקין בשו"ת בני בנים, ח"ג סימן י, תשובה מכ"ו אדר א תשנ"ה, לרב אחד, ונכתבה 'בעקבות הרצאתו המאלפת בסתירה שבין הספרי לירושלמי בלא תסור', והיא נכתבה ככל הנראה אלי [אם כי איני זכור קבלת התשובה] דן בפתרון זה, כנראה בעקבות שיעור שאמרתי בבית ועד לחכמים מיסודו של ר' מאיר ברכפלד ע"ה. הרב הנקין אינו מקבל החילוק כמבואר לעיל, והוקשה לו, וכי משרע"ה [כשאמר 'אשר אנכי מצוה אתכם'] לא צוה באותו יום גם תורה שבעל פה? ועוד הוקשה לו, שהלא יש דברים שפשט התורה מורה כדעת הצדוקים, ודעת חז"ל היא אחרת, ונמצא שבזה אין משום לא תסור, שהרי במקרה כזה דברי חז"ל הם בניגוד למפורש בתורה. וע"כ הוא מבקש להעמיד הבחנה זו באופן שונה, לפיו דברי הירושלמי הם רק בעניין ע"ז, שע"ז מורה בפירוש הכתוב בדברים כח, יד, עיין שם, והוא כדברי בעל סדר הלכה, אך לא הזכירו. ועיין עוד בשו"ת בני בנים, ח"ב סימן כג, שמחלק כמו שחילק הר"ח ן' עטר בחפץ ה', עיין לעיל סעיף ז פתרון 4 ובהע' 9.

והנה בפשטות משרע"ה מדבר בדברים המפורשים בתורה. שאם תאמר שכוונתו במילים 'אשר אנכי מצוה אתכם היום' גם לתורה שבעל פה, הלא אין יודעים מה היא תושבע"פ זו ומה נכלל בה, והלא אין אנו יודעים את התורה שבעל פה אלא מפי החכמים ומפי ביה"ד הגדול, וחזרנו אל 'הדבר אשר יגידו לך'. ולגבי הפירושים הפשוטים הנוטים לדברי הצדוקים, ושחז"ל בקבלתם נטו מהם, צריך לומר שאלו שנויים במחלוקת מהו פשט הכתוב, וקבלת חז"ל אינה בניגוד לכתוב, ולדבריהם הם הם הדברים הכתובים בתורה, ואע"פ שנראים לנו כדחוקים, הם עולים גם לפי לשון הכתובים. המפורש בתורה הוא דבר שגם חז"ל וגם הצדוקים מסכימים עליו שהוא מפורש, והניגוד לזה הוא דבר שנאמר בפירוש כניגוד למפורש בתורה, וכמו שהובא במס' הוריות, שאומרים אין שבת בתורה, אין נדה בתורה וכיוצ"ב.

18 כיום נוח למצוא דברי חפץ בספרים הנדירים הללו ולעיין בהם, באמצעות אוצר החכמה. והנני מודה להרב יצחק גולדשטיין מיד הרב הרצוג, שהפנה אותי לעיין בהנ"ל בעקבות שיעור בעניין זה.

נספח – לשון החכמים בעניין הסמכות המוחלטת ושלילת הטעות

רמב"ן דברים יז, א

> אפילו תחשוב בלבך שהם טועים, והדבר פשוט בעיניך כאשר אתה יודע בין ימינך לשמאלך, תעשה כמצותם, ואל תאמר: איך אוכל החלב הגמור הזה, או אהרוג האיש הנקי הזה, אבל תאמר כך צוה אותי האדון המצוה על המצות שאעשה בכל מצותיו, ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר, ועל משמעות דעתם נתן לי התורה אפילו יטעו...

רבנו דוד בונפיד, חידושים לסנהדרין פז ע"ב (בתוך סנהדרי גדולה, ירושלים תשכ"ח, עמ' קלח-קמ)

> לפי' אומר מורי הרב נר"ו שדין זקן ממרא עם חביריו אינו אלא לאחר [שהרצה] דבריו לפניהם ובטלו אותו, (לא) שאינו רשאי לעמוד בשמועתו, מאחר שבטלו דבריו מפני כח המרובין. אבל אם לא הרצה דבריו וכו', אינו מצוה לומר, שאחר שיצתה ההוראה כך אינו רשאי לחלוק על דבריהם, שמצוה לשמוע דברי חכמים. אלא מצווה להרצות דבריו לפניהם שמא יש ממש (בדבריהם) [בדבריו]. וזהו כענין מה שאמרו לענין הדין [מנין לתלמיד שיושב לפני רבו וכו'] מנין שלא ישתוק ת"ל מדבר שקר וכו'. וזהו שאמרו שם דטעי במצוה לשמוע דברי חכמים, כגון שלא הרצה דבריו לפניהם אלא שידע בעצמו שטעו.
>
> [ו]זה [ש]אמרו שם בהוריות וידע א' מהם שטעו ואמ' להם טועין אתם, שאם עשו הקהל על פיהם שאין חייבין פר העלם דבר, לומ' שאינה הוראה, ודאי כשהרצה דבריו עמהם ובטלו אותה, הוראה גמורה היא, דלא בעי' עד שיורו כולם, דמ"ד הכי הא איתותב כדאיתא התם, אלא בכגון שאמ' להם טועין אתם, לא חששו לשמוע טענתו, שעכשיו אין ההוראה כראוי אלא צריכין לשמוע ממנו, אפי' לאחר ש(נ)גמרו הוראה, כענין (ב)דיני נפשות, שאם אמר א' יש לי ללמד עליו זכות שמחזירין אותו, ודין כל האיסורין כך הוא. (באמת) [והאמת] יורה כשאמרו דטעה במצוה לשמוע דברי חכמים בענין זה הוא שעדיין לא בטלו דבריו, וזה הנכון[19].

19 משמע מדבריו שאם באופן זה, שהרצה דבריו לפניהם ולא רצו לשמוע את דבריו, במקרה כזה אנו הולכים לפי הברייתא בירושלמי, ונמצא שלא היו צריכים הציבור לשמוע להוראת ביה"ד הגדול והוא אינו זקן ממרא.

אלא דקשה האיך טעה שמעון ן' עזאי בכך שודאי טעות מפורסמת היא זו. ובירושלמי במס' הוריות הוקשה להם זה, שאמרו שם כינן קיימין שידיע כל התורה ויודע אותו דבר אלא שהיה טועה לומ' תורה אמרה אחריהן ואם נטעה לומ' תורה אמרה אחריהן אין זה שמעון ן' עזאי [כהדא דתני] יכול אם יאמרו על ימין שהוא שמאל ועל שמאל וכו' תשמע להם ת"ל ללכת ימין ושמאל וכו'. נר' שכוונתם להשיב שאינו דבר פשוט כ"כ מפני שמדר(י)ש הכתוב הוא דלא בעי' ההוראה, משא"כ בדין זקן ממרא אחרי שישמעו את דבריו כדרך שאמרו [אפי' אומרין לך על ימין שהוא שמאל].

דרשות הר"ן, דרוש יא (אין ספק שדבריו נשענים על דברי הרמב"ן כנ"ל)

התחיל לבאר אל השופטים אם יקרה להם ספק בדבר מה איך יתנהגו, וצוה אליהם שיתנהגו בדבר ההוא ע"פ מה שיבררו ב"ד הגדול כאמרו כי יפלא ממך דבר וגו' על פי התורה וגו'. ובא בקבלה ז"ל אפי' אומר לך על ימין שהוא שמאל וכו', כלומר אפי' ברור לך שאין האמת כדברי הוראת הסנהדרין אעפ"כ שמע אליהם, כי כן צוה ה' ית' שננהוג בדברי תורה ומצותיה כפי מה שיכריעו הם, יסכימו לאמת או לא יסכימו.

וזה עניין ר' יהושע עם רבן גמליאל שצוהו רבן גמליאל שיבא במעותיו ביום הכפורים שחל להיות בחשבונו, וכן עשה, שאחר שהש"י מסר ההכרעה אליהם מה שיסכימו הם, הוא מה שצוה ה' בדבר ההוא, ועל זה אנו בטוחים במצות התורה ובמשפטיה שהם מקיימים רצון השם ית' בהם כל זמן שנשען על מה שהסכימו גדולי הדור.

והוא אמרם בריש חגיגה (דף ג) שמא תאמר הואיל והללו מטמאין והללו מטהרין וכו', היאך אני לומד תורה מעתה ת"ל כלם נתנו מרועה אחד כלן פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, שנא' וידבר משה את כל הדברים האלה... הנה ביאר המטהרין והמטמאין הפוסלים והמכשירים כלן אמרן משה מפי הגבורה, ואי אפשר אלא אם לא על הצד שכתבנו, כי אחרי שדברי המטמאים והמטהרים הפכיים בעצמם אי אפשר ששניהם יסכימו לאמת, איך נאמר שכלן נאמרו למשה מפי הגבורה, ומי איכא ספיקא קמי שמיא.

אבל העניין כך על הדרך שכתבנו, שה' יתברך מסר הכרעת אלה כלם לחכמי הדור וצוה שנמשך אחריהם, ונמצא שמה שיסכימו הם בדבר מהדברים, הוא מה שנצטוה משה מפי הגבורה. וגם כן נאמין שאם הסכימו הפך האמת ונדע

זה על ידי בת קול או נביא אין ראוי שנסור מהסכמת החכמים. וזה הוא עניין ר' אליעזר הגדול עם החכמים כמוזכר בפרק הזהב (דף מח) שאע"פ שנתן אותות גדולים וחזקים שהאמת כדבריו ויצתה בת קול מן השמים ואמרה מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום אעפ"כ כשלא רצה להסכים לדבריהם נמנו עליו וברכוהו, לפי שלא מסר השם יתברך הכרעת ספקות התורה לנביא ולא לבת קול אלא לחכמי הדור, וזה שעמד ר' יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא.

ומפורש עוד בתמורה, שאין צריך לומר שאין ראוי שימשך אחר הנביאים הפך הסכמת החכמים, אבל גם אם יספקו החכמים בדבר מה, אין לנו שנקח ביאור הספק ההוא על פי נביא אבל יותר טוב שישאר הדבר בספקו, שאמרו שם שבימי אבלו של משה נשתכחו וכו' ואמרו לו ליהושע שאל ואמר להם לא בשמים היא. ונאמר עוד שם שעמדו עליו כל ישראל ואמר לו הקב"ה לומר לך אי אפשר לך וטרדן במלחמה.

והנה יש כאן מקום עיון. כי זה ראוי שימשך על דעת מי שיחשוב שאין טעם למצות התורה כלל, אלא כלן נמשכות אחר הרצון לבד. ולפי זה אחר שהדבר מצד עצמו איננו ראוי להיות טמא או טהור דרך משל, אבל מה שטמאתהו או טהרתהו נמשך אחר הרצון לבד, הנה א"כ לפי זה הנמשך אחר כל מה שיניחו חכמי הדור, שאי אפשר שיהיו דבריהם על הפך האמת, וא"א שימשך מהעניין ההוא בנפשותינו דבר מגונה כלל.

אבל אחרי שאנחנו לא נבחר בזה הדעת, אבל נאמין שכל מה שמנעתהו התורה ממנו מזיק אלינו ומוליד רושם רע בנפשותינו ואע"פ שלא נדע סבתו. לפי זה הדעת, א"כ כשיסכימו החכמים בדבר אחד טמא שהוא טהור מה יהיה. הלא הדבר ההוא יזיק אותנו ויפעל מה שבטבעו לפעול, ואע"פ שהסכימו בו החכמים שהוא טהור. ואלו יסכימו הרופאים על סם אחד שהוא שוה והוא על דרך משל חם במעלה הרביעית, שאין ספק שלא תמשך פעולת החום בגוף מה שיסכימו בו הרופאים, אבל כפי טבעו בעצמו, כך הדבר שאסרה לנו התורה מצד שהוא מזיק בנפש איך ישתנה טבע הדבר ההוא מצד שהסכימו החכמים שהוא מותר, זה אי אפשר רק על צד הפלא, והיה ראוי אם כן יותר שנמשך בזה על פי מה שתתברר לנו מצד נביא או בת קול, שעל דרך זה נתברר לנו אמתת הדבר בעצמו.

ר' יהודה הלוי, הכוזרי, ג, מא (מהדורת אבן שמואל, עמ' קלא-קלב)

...ואשר ל'כהנים' ול'שופטים' צוה לשמור לעשות ככל אשר יורו. מאמר 'לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם היום לא תגרעו ממנו' וגו' - זאת אפוא כוונתו: לא תוסיפו על הדבר אשר צויתיכם על ידי משה, או על ידי 'נביא מקרבך מאחיך', לפי התנאים אשר נקבעו לנבואה; או לא תוסיפו על הדבר אשר הסכימו עליו ה'כהנים' וה'שופטים' מן 'המקום אשר יבחר ה'' - כי הללו מקבלים סיוע מן השכינה, ובהיות מספרם רב מאד לא יתכן כי יסכימו ביניהם לדבר המתנגד לתורה; וכן לא תיתכן אצלם הטעות, בהיות חכמתם רבה, אשר חלקה בא להם בירושה, חלקה - מפאת כשרם הטבעי, וחלקה נקנה להם בעמלם. לפי הקבלה שבידינו מצווים היו הסנהדרין לדעת כל החכמות כולן בשלימות, ביחוד מאחר שרק מעט מאד נסתייעו בנבואה או ב'בת קול' העומדת במקומה וכדומה.

ספר החינוך מצוה תצו (דבריו קרובים ונשענים על דברי הרמב"ן ודרשות הר"ן כנ"ל)

שנמנענו מלחלוק על בעלי הקבלה עליהם השלום, ומלשנות את דבריהם ולצאת ממצותם בכל עניני התורה, ועל זה נאמר 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'. ואמרו זכרונם לברכה בספרי: 'לא תסור וגו' – זו מצות לא תעשה'.

משרשי המצוה, לפי שדעות בני אדם חלוקין זה מזה לא ישתוו לעולם הרבה דעות בדברים. וידע אדון הכל ברוך הוא, שאלו תהיה כונת כתובי התורה מסורה ביד כל אחד ואחד מבני אדם, איש איש כפי שכלו – יפרש כל אחד מהם דברי התורה כפי סברתו, וירבה המחלוקת בישראל במשמעות המצות ותיעשה התורה ככמה תורות, וכעניין שכתבתי במצות 'אחרי רבים להטות' בסדר משפטים (מצוה עח), על כן אלהינו שהוא אדון כל החכמות השלים תורתנו תורת אמת עם המצוה הזאת שצונו להתנהג בה על פי הפרוש האמתי המקבל לחמינו הקדמונים עליהם השלום.

ובכל דור ודור גם כן שנשמע אל החכמים הנמצאים שקבלו דבריהם, ושתו מים בספריהם, ויגעו כמה יגיעות בימים ובלילות להבין עמק מליהם ופליאות דעותיהם. ועם ההסכמה הזאת – נכון אל דרך האמת בידיעת התורה. וזולת זה, אם נתפתה אחר מחשבותינו ועניות דעתינו – לא נצלח לכל, ועל דרך האמת והשבח הגדול בזאת המצוה – אמרו זכרונם לברכה (ספרי) 'לא תסור ממנו ימין ושמאל' – אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל – לא תסור ממצותם, כלומר שאפילו יהיו הם טועים בדבר אחד מן הדברים – אין ראוי

לנו לחלק עליהם, אבל נעשה כטעותם. וטוב לסבל טעות אחת ויהיו הכל מסורים תחת דעתם הטובה תמיד, ולא שיעשה כל-אחד ואחד כפי דעתו, שבזה יהיה חרבן הדת, וחלוק לב העם, והפסד האומה לגמרי, ומפני ענינים אלה נמסרה כונת התורה אל-חכמי ישראל.

רבי אליהו מזרחי, פירושו על פירש"י לתורה, דברים יז

ימין ושמאל אפי' אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין וכ"ש שהוא אומר על ימין ימין ועל שמאל שמאל [לשון רש"י]. בספרי פי' אפילו תחשוב בלבך שהוא טועה בדין ואומר על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהיא ימין, עשה כמצותו ואל תאמר איך אוכל החלב הזה שהיה חלב גמור והוא אומר שהוא שומן או איך אהרוג האיש הזכאי הזה שהוא אומר שהוא חייב, אלא תאמר כך צונו הנותן את התורה שנעשה ככל אשר יורנו השופט ההוא, כי על פי דעתו של השופט ההוא נתן לנו את התורה כ"ש שאינו אומר רק על ימין ימין ועל שמאל שמאל, כי רוח הש"י וית' על משרתי מקדשו תמיד וישמרם מן הטעות ומן המכשול ולא יצא מפיהם כי אם האמת [והכל כדברי הרמב"ן] ומה שהכריחם לפרש הימין והשמאל פה כמשמעו ולא ימין הדבר ההוא ושמאלו, ופירושו שלא נסור מן הדבר ההוא לא לימין ולא לשמאל הוא מפני שאין הדבר הנחיי עד שיפול עליו ימין ושמאל.

גור אריה, מהר"ל מפראג, דברים יז, א

ונראה באפי' אם אמרו ממש על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, דאפילו אם היה הדין מקובל אליו מפי בית הדין הגדול בירושלים שהיו לפניהם שאמרו לו כך הדין ועכשיו בית דין אחר אומרים לו היפך הדברים שקבל מפי רבים, ואותם הרבים יותר בחכמה ובמנין, אפ"ה אמר הכתוב לא תסור מכל הדברים וכו' [כאן רומז לפסוק בדברים כח, יד, ולא לזה שכאן דברים יז, יא!] דמי שצוה על התורה על האסור ועל המותר צוה ג"כ דבר זה, לא תסור מכל אשר יורוך.

ונמצא כי מה שהם מורים לו בהיתר עושה, שכך צוה הקב"ה, כי הוא יתעלה טהר וטמא בתורתו, והוא ית' ציוה לשמוע אל דבריהם לכל אשר יורו, וזה כתב ג"כ בתורה, לא תסור מכל אשר יורוך ימין ושמאל. והשתא לפי זה ימין ושמאל כמשמעו דאם הם טועים בדין ואמרו לך על דין טהור שהוא טמא ועל טמא שהוא טהור בהיתר אתה שומע להם ומצות הש"י אתה עושה. וכן מתבאר בפרק הנחנקין דבהאי גוונא אייריי שהוא אומר מפי הקבלה והם אומרים מדעתם כפי סברתם אפילו הכי חייב מיתה, וקאמר אחר שהוא אומר מפי

השמועה שקבל והם אומרים מפי סברתם למה ציוה הוא ית' לשמוע להם. ומפרש התם כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל.

ר' אברהם יקותיאל ליכטשטיין, זרע אברהם על הספרי, תקע"א

ה"ג לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך: מצות ל"ת שלא לסור מדבריהם: אפי' מראים בעיניך על שמאל שהוא ימין כו' פי' אפי' תחשוב בלבך שהוא טועה בדין ואומר על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין עשה כמצותו ואל תאמר איך אוכל החלב הזה שהוא חלב גמור והוא אומר שהוא שומן או איך אהרוג האיש הזכאי הזה והוא אומר שהוא חייב אלא תאמר כך צונו הנותן את התורה שנעשה ככל אשר יורנו השופט ההוא כי ע"פ דעתו של השופט ההוא נתן לנו את התורה כ"ש שאינו אומר רק על ימין ימין ועל שמאל שמאל כי רוח הש"י ויתע' על משרתי מקדשו תמיד וישמרם מן הטעות ומן המכשול ולא יצא מפיהם כ"א האמת הרא"ם [= הרב ר' אליהו מזרחי].

ר' יעקב ב"ר בנימין מסלאניק, נחלת יעקב, על פירש"י לתורה, שופטים יז, יא

אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין וכ"ש שאומר לך על ימין ימין ועל שמאל שמאל. כתב הרא"ם בספרי פי' אפילו תחשוב בלבך שהוא טועה בדין ואו' על ימין שהוא שמאל וכו' עשה כמצותו וכו' כ"ש שאינו אומר רק על ימין ימין וכו'. ואין זה אלא דברי תמה. חדא דלא ה"ל להרב לומר לשון וכ"ש אלא הל"ל לפי שאומר לך על ימין ימין ור"ל ואתה הוא הטועה ולא השופט. ועוד שסוף פירושו אינו מוזכר כלל בספרי.

ובאמת שדבריו אלה הם דברי הרמב"ן ממש אבל לשונו מדוקדק יותר וז"ל וכ"ש שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין וכו'. ול"נ דברי הרב כפשוטן, אפילו אם האמת הוא שהוא טועה ואומר לך על ימין שהוא שמאל, אתה צריך לשמוע לו. וכדאמר כן ספ"ב דר"ה (דף כה) א"ל ר"ע הרי הוא אומר אתם אתם אתם ג' פעמים אתם אפילו שוגגין אתם אפילו מזידין אתם אפילו מוטעין וכו'. ופירש"י שוגגין מאליהן כסבורין שהוא ראוי להתעבר וטועין מוטעין ע"י עידי שקר ע"כ יאמר כן עוד שם במשנה שאמר ר"ע בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו ואף על פי שלפי זה הפירוש לא ה"ל להרב לסיים שאומר לך אלא כשאומר לך.

ר' דוד פארדו, ספרי דבי רב, פ' שופטים, רלט ע"א

ימין ושמאל אפילו מראים כו'. ז"ל רש"י בנימוקיו אפילו א"ל על ימין... ע"כ נראה דכונת רבינו לפרש מאי האי לישנא דמראין בעיניך דקתני הכא, ומפרש

דהכי קאמר לעולם אי אפשר שתצא תקלה מתחת ידי בית דין הגדול בירושלים, כי כתוב הדר הוא 'והיה ה' עם השופט' (שופטים ב, יח), אלא דלפי הנראה עיניך הוא דנראה לך שטעו ואמרו על ימין שמאל והילכך חייב אתה לקבל מהן ולתלות הטעות בדעתך. וע"ז קאמר אפילו נראה לך שאמרו על ימין שמאל צריך שתבטל דעתך ותסכים בלבך שאם הוא ריק, ממך הוא אבל מעולם אי אפשר שיטעו רוב בית דין הגדול כי לא יטוש את חסידיו הוא ית"ש.

וכך הבין ופי' הרא"ם [ר' אליהו מזרחי] בדברי רש"י. ואמטו להכי כתב עליו בספרי, כאילו דברי רש"י הן הן דברי הספרי עצמן, אע"ג דאינו כן, לפי שכונת רש"י ז"ל לבאר בדבריו דברי הספרי, ומ"מ ל' וכ"ש כו' שכתב רש"י צריך ביאור.

ונ"ל דהכי קאמר בתחלה אפילו יצוייר דבאמת סברתך היא האמיתית אפילו הכי אין לך שום עונש לעשות מעשה כדבריהם אלא אדרבה שומר שכר אתה לקיים מ"ש תורה אחרי רבים להטות וכ"ש שיש לך לחשוב שדבריהם אמת.

וראיתי להנח"י [להרב נחלת יעקב] דנחית כי אורחיה למימני אנגידא וכתב ול"נ דברי הרב כפשוטן אפילו אם האמת הוא טועה כו' וכדאמרינן מפ"ב דר"ה אתם אפילו שוגגין ואפילו מזידין כו' אין לי מועדות אלא אלו ע"ש. וליתא, דהכא בכל דיני התורה קאמר וההיא דאתם לא איתמר אלא בקביעות המועדות דוקא וברור.

הנ"ל, חסדי דוד, פירוש תוספתא הוריות, פ"א ה"א

ודע דבירושלמי [הוריות פ"א ה"ב] נמי אמרינן מתני' כגון שמעון בן עזאי. אמנם מסיים בה הכי: במה אנן קיימין אם בסילקן תבטל הורייתן ואם בשסילקו אותו תיבטל הורייתו, אלא כי אנן קיימין כשזה עומד בתשובתו וזה עומד בתשובתו. הורייתן אצלו אינה הורייה שלא סילקו אותו. אצל אחרים הורייה שלא סילק אותן, ע"כ. והכי פירושו, היכי דמי, אם מיירי כגון דזה היחיד נחלק עליהם בויכוח מלתא בטעמא. ממה נפשך אם נצח אותן והראה להם שטעו הרי נתבטלה הורייתן. ואם אח"ז עשה כהורייתן הרי הוא מזיד גמור, והיכי קתני חייב בקרבן. ואפי' יחיד דעלמא דלא ידע דנגלה טעותם דנמצא דשוגג הוא, מ"מ הא מלתא דפשיטא דחייב, ולא יחיד בלבד אלא אפי' רוב צבור עשו על פיהם כל כהאי כגונא שאחר הראה להם שטעו לא מיקרי הוראה כלל וב"ד פטורין וכל אחד ואחד מן העושין על פיהם חייב, שאין זו הוראה כל שכבר נגלה טעותם שהתלמיד נצח אותם. ואם הם נצחוהו הרי בטלה דעתו ונמצא שאין כאן טעות כלל בהוראה. וא"נ אשתכח בתר הכי דבאמת כלם טעו

מ״מ תיקשי אמאי תני חייב. הא הרי זה תולה בב״ד לגמרי, שהרי התלמיד ההוא חזר בו והורה להם. ומעתה כשעשה על פיהם ודאי תולה בהם.

ומשני כגון שנשאלה שאלה לפניהם דם הלב מהו, והשיבו הם, מותר לאוכלו, והוא אמר אסור. אבל לא נתווכחו זה עם זה ולא היה יכול לומר להם שטעו. אלא הוא עמד בתשובתו והן עמדו בתשובתן. והוא טעה בדעתו וסבר דמאחר שהם ב״ד הגדול והשיבו מותר, מצוה לשמוע להם אעפ״י שלפי דעתו אסור דאל״כ יהא נדון כזקן ממרא. ולכן הלך ועשה על פיהן והוא לא ידע שאינו כן.

וכמ״ש הרמב״ן ז״ל בספר המצוות בשרש א׳: שאם החכם סבור שטעו אין עליו לשמוע ואינו רשאי להתיר לעצמו וכו׳ ויש עליו לבא לפניהם ולומר טענותיו והם ישאו ויתנו עמו ואם הסכימו בביטול הדעת ההוא וכו׳ יחזור וינהוג כדעתם וכו׳. ומ״מ חייב לקבל דעתם אחר ההסכמה עכ״פ, ע״כ. וכוונתו ז״ל באמרו עכ״פ, כלומר אע״ג דכפי דעתו אין ממש בטענותיהם ותשובותיהם ובהסכמתם. אפ״ה אחר ששמעו טענותיו ועם כל זה הסכימו שלא כמותו עכ״פ צריך הוא לקבל ואם לאו נכנס הוא בגדר זקן ממרא.

ובהכי לא תיקשי מ״ש בירושלמי דהכא עם הברייתא דספרי. דבירושלמי [הוריות פ״א ה״א] איתא: יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ת״ל ללכת וכו׳. ובספרי [דברים יז, יא, על ימין ושמאל] תנינא: אפי׳ מראין בעיניך על שמאל שהוא ימין שמע להם. ועם האמור ניחא, דבירושלמי איירי כל עוד שלא נתווכח עמהם ולא הציע טענותיו וטעמיו לפניהם, שאז אסור לו לעשות כמותן. ואדרבא על זה נאמר [דברים א, יז] לא תגורו וכו׳ לא תכניס דבריך וכו׳ [סנהדרין ו ע״ב], ובספרי איירי אח״כ כדבר האמור.

ומדברי הר״ב שדה יהושע נר״ו שם דגם אחר שנתווכח עמהם אעפ״י שגילו לו דעתם אף שראו דעתו שיש לה פנים מסבירות אלא דנראה להם סברתם עיקר, ועודם מחזיקים במשפטם, אפשר דהרמב״ן מודה דאינו חייב ללכת אחריהם כל עוד שלא גילו לו טעותו כי אחזתו השב״ש, ע״ש.

ולפעד״ן בפשיטות דלאו הכי, וראיה ברורה לפי מיעוט דעתי מההיא דר׳ אליעזר דהזהב דאיתא התם [ב״מ נט ע״ב] אלא באותו היום השיב ר׳ אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קבלו ממנו וכו׳ ולבסוף ברכוהו. הרי בהדיא דאע״ג דלא יכלו לנצחו ולהראותו כי אחזתו השבש, דאדרבא השיב כל תשובות שבעולם, אעפ״כ היה דינו כזקן ממרא. והכי נמי משמע מההיא דאמרינן דלא עשו בית שמאי כדבריהם משום דבית הלל רובא [יבמות יד ע״א]. והכי מוכחי דברי הרמב״ן להדיא [וע״ע ע״ד הירושלמי].

פרק ז: הכרעה על פי רוב או על פי ייחוס

פרק בדרכי הבירור של הנוסח בתורה ובספרי חז"ל

שינויים בנוסח ודרכי הכרעה • הברייתא על 'שלושת הספרים בעזרה' • מקורות הנוסח בתורה שבכתב • ניגוד בין ספרי המסורה ובין ההבאות בתלמוד • פירוש אחר לברייתא: שלושה ספרים כתב עזרא • הקפדה על מילות והקפדה על עניינים • האם אנו בקיאים בחסרות ויתרות • 'ועכשיו אין תורה אלא כך' • ספר העזרה או ספר עזרא

בתורה שבכתב חשיבות יסודית ומכרעת לשאלת הנוסח המדויק של הספרים. על אף כל המאמצים העצומים שנעשו בתחום זה של דקדוק בנוסח, שמירתו ומסירתו, על ידי החכמים ובמיוחד חכמי המסורה, נמצא לנו פרדוקס, שכל עניינו של הנוסח הנכון והמדויק תלוי בחכמי ישראל, היינו בתורה שבעל פה! כלשון הרמב"ם על בית הדין הגדול שבירושלים, בלשכת הגזית, שהם עיקר תורה שבעל פה.

רעיון זה נאמר על ידי הלל הזקן לאותו גר שביקש ללמוד ממנו תורה. לשאלת הגר מנין לך מה שהנך מלמדני, השיב לו הלל בשאלה, וכי מנין לך ש'א' היא אל"ף, וש'ב' היא בי"ת, וכן הלאה; שמא ה'א' היא גימ"ל, וה'ב' היא דל"ת? הרי שאין לך אלא מה שקיבלנו מקדמונינו. וכך לשון המעשה במסכת שבת (לא ע"א):

> תנו רבנן: מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי. אמר לו: כמה תורות יש לכם? אמר לו: שתים, תורה שבכתב ותורה שבעל פה. אמר לו: שבכתב - אני מאמינך, ושבעל פה - איני מאמינך. גיירני על מנת שתלמדני תורה שבכתב. גער בו והוציאו בנזיפה. בא לפני הלל – גייריה. יומא קמא אמר ליה: א"ב ג"ד, למחר אפיך ליה. אמר ליה: והא אתמול לא אמרת לי הכי? אמר לו: לאו עלי דידי קא סמכת? דעל פה נמי סמוך עלי! [למחרת הפך לו את סדר האותיות ושמותיהן. אמר הגר: והלא אתמול לא כך אמרת לי? השיב: ואתמול לא עלי סמכת שאכן כך הוא סדרן ושמותיהן? בתורה שבעל פה גם כן סמוך עלי!]

כמו כן הביע רעיון זה הרמב"ם באשר לידיעתנו את נוסח המשנה. הוא נשאל על סוגיה בתלמוד, בה נסתפקו חכמי התלמוד בנוסח הנכון במשנה שעסקו בה, ונשאל הרמב"ם, ומדוע לא עיינו במשנה לראות מה כתוב בה. השיב הרמב"ם שאין לנו מקור לדעת את המשנה ונוסחה אלא מפי החכמים והזקנים, שלהם נמסרה. וכך לשון התשובה:

תשובת שאלה, על עניין אלמנה הניזונת תנן, או נזונת תנן (כתובות צ"ה ב'), ואמרתם והלא המשנה לפנינו.

דעו כי על נוסח המשנה איך היא אין לישאל, וכי המשנה ספר העזרה היא[1] שאין בה אות חסירה או אות יתירה. ומניין אנו יודעים האיך כתב רבינו הקדוש במשנה ניזונת או הניזונת, אלא מן הזקנים לא מן הספרים. ובכמה מקומות אמרינן כעניין הזה כדאמרינן קבוטר[2] מאברין (עירובין נג ע"א) או קפוטר מעברין, ומקומות הרבה כזה. משה ב"ר מימון זצ"ל.[3]

שינויים בנוסח ודרכי הכרעה

במקרים של ניגודים, סתירות, שינויים או נוסחים שונים בטפסים שונים של ספרים כתובים, יש דרכי הכרעה אחדים אפשריים. אפשר להכריע על פי רוב המקורות והעדויות ואפשר להכריע על פי כתב יד או מספר כתבי יד מיוחסים של אותם ספרים. הייחוס יכול להיות משום העתיקות, משום הדיוק, או משום הסמכות[4]. אף

---

1 בכמה כתבי יד של התשובה הזו: ספר העזרא [כי"ש ות' (וכיב"א)] - עי' מו"ק יח ב. ואולי רמז רב' בזה על ספר עזרא - ס"ת עתיק המיוחס לעזרא הסופר שהיה מונח בכנסת אלשאמיין בפוסטאט בזמן הרמב"ם, עי' ליקוטי סמברי הוצ' נייבויר סדר החכמים עמ' קיח (הוצ' ברלינר עמ' ו).

2 יומא יט ע"ב; ירושלמי יומא סוף פ"א (לט, ב). עי' אפשטיין בית תלמוד ה' צד.

3 אגרות ותשובות, אמשטרדם תע"ב, דף נג ע"א, ושו"ת הרמב"ם מהד' בלאו, ירושלים תש"ך, כרך ב, סימן תמ"ב, עמ' 720.

4 מצינו שמהדירים נתנו עדיפות לספרים או לכתבי יד שלמים על פני חלקי ספרים או קטעי כתבי יד, וקשה למצוא היגיון בדבר. ושמא חשבו שיש ריעותא בדבר שאינו שלם. על כל פנים שכיח מאוד שדווקא המקורות הקדומים והעתיקים יותר הם מדרך הטבע לקויים, קטועים וחסרים, ואין הזנחתם אלא מתוך עצלות המהדירים. סיכום שיטות הפילולוגים (לאכמאן, קלארק, סקריבנר, מאס, וירשובסקי, קוונטין, בדייה, לג, אלסברג, פרי, וינאוור, פסקוואלי, מנלי, ריקרט, גרג ודירינג) בדרכי ההדרת טקסטים, ראה אצל מ' בית אריה, 'פרק שירה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ז, חלק א, מבוא ב, פרק ד: מדע ביקורת הטקסט לזרמיו, והספרות העברית ובעיית ביקורת הטקסט, עמ' 148-161. בתחום הספרות העברית כתבו מעט בענייני הטכניקה של ביקורת הטקסט, ובעיקר עסקו בכך הרי"נ אפשטיין, הר"ש ליברמן, הרא"ש רוזנטל, א"א פינקלשטיין וד' גולדשמידט. לאחר תשכ"ז עסקו בעניין זה כמה וכמה מהדירי טקסטים, כגון ש"י פרידמן, א' סגל, ד' רוזנטל, צ' פוקס ומ' כהנא. מן הבחינה המקצועית הפילולוגית כמדומני שבלשון העברית פורסם רק מאמר אחד, והוא של ס' אלסברג, 'השלמה לביקורת הטקסטים של Dom Henri Quentin, תרביץ, יב (תש"א), עמ' 281-293. במקצת דן בכך גם ח' וירשובסקי, 'אקדמות לביקורת הנוסח של פירוש ספר יצירה לר' יצחק סגי נהור', תרביץ, כז (תשי"א), עמ' 257-264. ועיין עוד: א' הק, אריסטו, על אומנות-הפיוט, תל אביב תשכ"ב, מבוא, עמ' לח ואילך; מ' שוובה, קרית ספר, ו (תרפ"ט-תר"ץ), עמ' 192 (ביקורת על מהדורת תרגום השבעים של ראלפי אלפרד); ד' גולדשמידט, קרית ספר, יד (תרצ"ז-

הרוב[5] אינו דבר חד-משמעי, והוא תלוי בטיבם ובמהותם של הפרטים המהווים עדים, והדרך לשתפם בבחירה ובהכרעה.

במרכז הדיון בזה[6] עומדת הברייתא המפורסמת (ראה להלן), על שלושת הספרים שמצאו או שנמצאו בעזרה, שהיו בהם ניגודים ושינויים של שניים כנגד האחד, והלכו בהם אחר הרוב, קיימו את השניים וביטלו את האחד. מסתבר שהצירוף שעשה את הרוב לא היה צירוף קבוע, אלא השתנה ממקרה למקרה, ועל כן נשארו שלושת הספרים בחזקתם, ולא נתבטל אחד מהם, אלא ביטלו גרסאות בודדות, כאשר היה להם עד יחיד לעומת השניים[7]. כך יוצא מעצם הזכרתם כ'שלשה ספרים', וכך יוצא מכינוייהם, שנקראו על שם השינויים שנמצאו בהם, והמעידים שכל שינוי שנזכר בברייתא היה בספר אחר מן השלושה. כמדומה שברייתא זו היא המקום היחיד במקורותינו שהסיקו ממנו, ראשונים ואחרונים, את הדרך ילכו בה בקביעת הנוסח של טקסטים. בעיקר (ואפשר שרק) בענייני תורה שבכתב מצינו שעסקו חכמים בבירור דרכי ההכרעה, אבל לגבי ספרי תורה שבעל פה, כמדומה שאין לנו

תרצ"ח), עמ' 32 (ביקורת על מהדורת תרגום השבעים); מ' שוובה, 'אולריך פון וילמוביץ-מלנדורף', מאזנים, ג, גיליון כז (קכז) (תרצ"ב), עמ' 8-10; הנ"ל, שם, גיליון כט (קכט) (תרצ"ב), עמ' 7-9.

5 ר"י הלוי, הכוזרי, מאמר ג, כה: 'יעיינו ברוב הספרים, כי הרבים לא יעבור עליהם הכזב, ויניחו היחידים. וכן יעשה במעתיקים, כשיחלקו, המיעוט ישובו לדעת הרוב'.

6 על השינויים מפני הכבוד, אמרו חז"ל 'שִׁנּוּי הכתוב' (מכילתא, שמות שירה, פרשה ד, מהד' הורביץ, עמ' 135; ספרי במדבר, פד, מהד' הורביץ, עמ' 81). יש לשונות בדברי האמוראים שקראו להם 'תיקוני סופרים' (שמו"ר יג, א [רבי יהושע בן לוי], בר"ר לט, ז [ר' סימון] ותנחומא בשלח טז. וראה בערוך, ערך כבד, א, ועיין גם שם, ערך עטר, א). וראה: ר"ש ליברמן, יוונית ויוונות בא"י, ירושלים תשכ"ג, עמ' 170-177. כל זה אינו עניין לדיוננו כאן.

7 מכאן שאין להסיק מברייתא זו שביטלו או גנזו ספרים שהיו בהם גרסאות שנתבטלו ברוב כנגד רוב ספרים, וממילא אין להקיש מזה על כתבי יד הנמצאים במרוצת הדורות, ולחשוש שמא היו מן המתבטלים או שנגנזו, עיין קובץ אגרות החזון איש, חלק א, ב"ב תשל"ב, סימן לב, וצ"ע. כל שכן שאי אפשר להסמיך ברייתא זו ועניין זה לוויכוח שנתעורר לאחרונה על ייחוסו של החומש המכונה 'כתר ארם צובה', או 'כתר חלב', או 'כתר בן אשר'. אין צריך לומר שלא ייתכן לראות את השמירה המעולה והקדושה שבה התייחסו בני קהילת ארם צובה ל'כתר' זה מאות בשנים, ומניעת השימוש בו מן הציבור הרחב, כ'גניזה'. סברה זו חסרת היגיון וחסרת טעם, ולא היה צורך להזכירה אלמלא הועלתה לאחרונה בקונטרס הפולמוסי 'דעת תורה', ירושלים תשנ"ה, עמ' יב: 'ועיין דרישה (או"ח, סי' לא, סק"א) בענין הפלוגתא דרש"י ור"ת ז"ל [...] דאין לסתור סדר ר"ת ממה שמצאו תפילין בקבר יחזקאל כדברי רש"י, שאדרבה, לר"ת מצי למימר שפסולין היו כיון שכתבן באותן הסדר, ולכך נקברו בקברו כדין ספרים פסולין שנקברין ונטמנין בקברו של צדיק, עכ"ל. וקרוב לזה יתכן לומר בנ"ד דכיון שספר זה [כתר בן אשר שבחלב] היה טמון וסגור ולא השתמשו בו לנהוג על פיו'. והרי זה מרפסין איגרא להשוות שמירה מעולה בקדושה בבית כנסת במשך מאות שנים לקבורת ספר בקבר!

לא בספרי חז"ל ולא בספרי הראשונים והאחרונים, דיונים או בירורים שיטתיים ומיוחדים, או דרכים להכרעה ולבירור בספקות וכיצד לנהוג בקביעת הנוסח הנכון[8].

מסתבר שעניין זה קשור בשאלת עצם כתיבת התורה שבעל פה, שהלא מעיקר הדין אסור היה להעלות על הכתב דברים שבפה, כמו שיוצא מסוגיות גיטין ס ע"ב

---

8 עיין ירושלמי מע"ש, ה, א, (נה ע"ד): כרם רבעי וכו'. זוגא [כצ"ל, כבמלאכת שלמה. ועיין י"נ אפשטיין מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' סג, שהכוונה לר' יהודה ולר' חזקיה בני ר' חייא. ובכ"י ליידן ניכרים שרידי ג, שנֶגְרַד] שאל לר' מה ניתני כרם רבעי או נטע רבעי. אמ' לון פקון שאלון לר' יצחק רובא [הוא ר' יצחק ב"ר אבדימי] דבחנת ליה כל מתניתא. נפקון ושאלון, אמ' לון: קדמיא כרם רבעי, ותניינא נטע רבעי. ר' זעירא מקבל לסביא דהוון ביומוי דר' יצחק רובא דלא בחנון כל מתניי' מיניה', ועיין לפירוש ולגרסה מ"ש י"נ אפשטיין, שם, עמ' 13-16, ובפרטים שונים מצינו שחקרו על הנוסח ויש שנשארו בספק, עיין שבת עז ע"א, ועיין עירובין נג ע"ב, לפי גרסת רש"ג, איגרת רש"ג, מהד' ב"מ לוין, ירושלים עמ' 25, וכ"י מינכן, שרבי עצמו היה מסופק בנוסח המשנה. ועיין מה שהבאנו לעיל בראש הפרק: כתובות צה ע"ב אלמנה ניזונית או אלמנה הניזונית, ונשאל הרמב"ם (אגרות ותשובות, אמשטרדם תע"ב, דף נג ע"א, ושו"ת הרמב"ם מהד' בלאו, ירושלים תש"ך, כרך ב, סימן תמ"ב, עמ' 720) מדוע נסתפק להם, והלא ספר המשנה לפנינו, יעיינו בו כיצד כתוב, והשיב הרמב"ם: 'וכי המשנה ספר העזרה היא שאין בה אות חסירה או יתירה, ומנין אנו יודעים היאך כתב רבינו הקדוש במשנה ניזונת או הניזונת הלא מן הזקנים לא מן הספרים'. ועיין אפשטיין, שם, עמ' 8 ובמקומות רבים שם.

דרכי הבירור וההכרעה בספרי חז"ל שונים מן הנהוג לגבי ספרי המקרא. בעיקר הדבר יש לדון גם בזה מכוח הרוב, ככל דיני התורה, אך לעומת החכמים שסמכו על הרוב, מצינו רבים מן החכמים שראו בשינויים ובחילופים של הנוסחאות – מחלוקת, כעין מחלוקת הפוסקים, ודנו בזה כדין הספקות. כמו בתשובת הגאון המובאת בתשובות הגאונים, מהד' אסף, ירושלים תרפ"ז, סימן קכג: 'ואעפ"כ כיון דאיפליגו בהו גירסאי דהוו מעיקרא, ליכא כח בהא מילתא למיזל בתר רובא ולקולא עבדינן'. וכן בעיטור, ח"א, סוף מאמר שמיני, באותו עניין: 'ואף על פי כן כיון דפליגי גרסאי, לקולא עבדינן ולא מגבינן ביה ממשעבדי' (ועיין אוצר הגאונים, גיטין, חלק התשובות, סימן לה, עמ' 15 והמצוין שם). וראה ר"ח מדיני, ספר שדי חמד (כפי שציין לו י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הדפוס העברי, ירושלים תשנ"ו, עמ' 503), ורמ"מ כשר, גמרא שלמה, מסכת פסחים, ירושלים תש"ך, מבוא, עמ' ז, שהביאו (הרב כשר לא הזכיר את השד"ח, וראה שפיגל הנ"ל, עמ' 505, על היחס של הדיון בשדי חמד ואצל רמ"מ כשר), כך מן מהר"י קארו (שו"ת בית יוסף, יבום, סימן ה), המהרש"ל (ים של שלמה, חולין, פ"ג סימן צט, ושם סימן צה, ופ"ח סימן סו), הר"י סירקיש והר"מ סופר, לומר שחילופי נוסחאות דינן כספק. ועיין עכשיו ציונים למחברים שהעירו בזה, אצל י"מ שפיגל, הנ"ל, עמ' 495-507 (במיוחד ראה הערתו שכל הראיות, פרט לאחת, שהביא רמ"כ נמצאות בשדי חמד!)

אחד ומיוחד שהעיר הרבה לעניין הנהוג בגרסאות ובחילופים שנפלו בהן, ובדבריו כללים רבים בעניין זה, הוא רבנו תם, בהקדמתו לספר הישר ובתשובותיו, ובמיוחד באלו שנכתבו לר' משולם ממלאון (מנהגו היה, כדבריו, שלא למחוק ספר מימיו אלא שונה את גרסתו וגרסת חכמי צרפת, ונהג בזה מנהג ספק. עיין שו"ת ר"ת, ברלין תרנ"ח, סימן מז, אות ז, עמ' 93. ור' משולם היה מחכמי ארצות המזרח, ראה מ"ש בספרי תורתן של גאונים, ח"א: תורת הגאונים ותקופתם, ירושלים תשנ"ג, עמ' 237). מן הראוי היה לסדר את הכללים היוצאים מדבריו בסדר הגון.

ותמורה יד ע"א, ועוד[9]. אף לאחר שהתירו איסור זה בזמן כלשהו, על יסוד 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', עדיין הייתה הכתיבה מצומצמת, ורק עד כמה שנחוץ והכרחי היה כדי למנוע את הסכנה והחשש שבשכחת התורה. מובן אפוא שלא נקבע מעולם, בשום זמן, לא בימי חז"ל, לא בימי הגאונים והראשונים ולא בימי האחרונים ועד לימינו, בספרי התורה שבעל פה, בין בכתב ובין בדפוס, טופס איזה שהוא, שיהיה בבחינת 'ספר העזרה', היינו ספר מופת, ספר לדוגמה, אב טיפוס, שעל פיו יהיו הכל מעתיקים, ושעל פיו יהיו מכריעים את הנוסח, וממילא את ההלכה[10].

ברור שאין כל סיבה סמכותית להעדיף נוסח של כתב יד מסוים או מהדורת דפוס מסוימת על פני אחרים, וכדבריו של מהר"ם די לונזאנו[11] לעניין הסתמכותו של מרן הר"י קארו על דפוס אישאר[12] של התורה: 'ואני אומר, ומנו דפוס אישאר דלא ידענא ליה? ומאי אולמיה מדפוס בומבירגי ושאר דפוסיס? ותו, אדפריך מדפוס אישאר ליסייע מדפוס פורטוגל!' וכן יכולים אנו לומר מאי אולמיה דדפוס וילנא על פני דפוס סלאוויטא, יעסניץ, קאפוסט, פרנקפורט וכל כיוצא בהם.

9 עיין אפשטיין (לעיל, הערה 7) עמ' 692-706, ושם ציונים לכל הדיונים בשאלה זו, וכל הראיות שהובאו לעניין זה. ביאורי סוגיות אלו ומסקנות חדשות בעניין זה ראה מ"ש בספרי הנ"ל בהערה הקודמת, עמ' 20-29.

10 ראה ליברמן (לעיל, הערה 6) עמ' 213-224, בפרק 'פרסומה של המשנה': 'מאחר שאין אנו מוצאים בכל הספרות התלמודית שספר המשנה נבדק פעם במקרה של פלוגתות או ספיקות בעניין גרסה מסוימת, אנו רשאים להחליט בביטחון גמור שהחיבור לא פורסם בכתב' (עמ' 216). לעומת זאת הביא ראיות שפורסמה בדרך אחרת, היינו בעל פה, מהדורה סדורה וקבועה של המשנה, שנשנתה על ידי ה'תנאים' בבית המדרש.

11 אור תורה (בתוך: שתי ידות, ונציה שע"ח), פרשת וארא, ועיין גם פרשת יתרו.

12 אגב, דפוס זה אינו ידוע כעת והניסיונות לזהותו לא הצליחו לפי שעה; ראה מה שכתבתי במשנה תורה להרמב"ם, הספרים מדע אהבה, מהדורה פקסימילית של כ"י אוקספורד 577, ירושלים וקליבלנד תשנ"ז, מבוא, עמ' 60, הערה 106.

הברייתא על 'שלושת הספרים בעזרה'

א

1 מעונה אלהי קדם (דב' לג, כז). שלשה ספרים נמצאו בעזרה אחד
2 של מעונים, ואחד של 'היא היא', ואחד נקרא 'ספר זעטוטים'.
3 באחד כתיב 'מעון אלהי קדם', ובשנים כתיב 'מעונה אלהי קדם',
4 בטלו חכמים את האחד וקיימו את השנים.
5 באחד כתיב תשעה 'היא', ובשנים כתיב אחת עשרה 'היא', בטלו
6 חכמים את האחד וקיימו את השנים.
7 באחד כתיב 'וישלח את זעטוטי בני ישראל, ואל זעטוטי בני ישראל'
8 ובשנים כתיב 'וישלח את נערי בני ישראל, ואל אצילי בני ישראל'
9 בטלו חכמים את האחד וקיימו את השנים.

(ספרי לדברים, פסקה שנו [לדב' לג, כז])[13]

א = כ"י ברלין, ד = דפוס ראשון, ה = מדרש הגדול, ט = ילקוט שמעוני, ל = כ"י לונדון, מ = כ"י מדרש חכמים.

1 נמצאו] נפתחו מ, מצאו ה[14] 1-2 אחד של זעטוטים] ספר מעונו וספר זעטוטי וספר היא ה

2 מעונים] אמט. מעוננים ל, מעוני ד / נקרא] שנקרא ד

3 כתיב] מצאו ה [וכן בסמוך][15] אלהי אט. אלקי מל. ל' ד

---

13 מהד' פינקלשטיין, ברלין ת"ש, עמ' 423, ומשם שינויי נוסח שצוינו כאן, וכידוע יש לבדוק אחריהם. את הדעות השונות בפירוש הברייתא הזו, ציין ש' טלמון, 'שלשה ספרים מצאו בעזרה', ספר מ"צ סגל, ירושלים תשכ"ה, עמ' 254-264, ביניהם פירושים חסרי שחר ומוזרים. פירושו שלו מתבסס על הטענה שנוסח הברייתא בספרי קצרה מהנוסחאות האחרות, אבל הוא השתמש במהדורת איש שלום, ולא ראה את מהדורת פינקלשטיין כמובא בפנים, ואת שינויי הנוסח שם. ועיין עוד: י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט, עמ' 58- 65, 462-464.

14 וכן הוא בגרסת הירושלמי, ראה להלן. וראה ביאור המונח כאן ולהלן ('מצאו כתוב') אצל ליברמן (לעיל, הערה 6), עמ' 165.

15 הרישום משובש, ושם: 'מצאו כתוב', כמו שבירושלמי ובמס' סופרים, ראה להלן, וראה אצל ליברמן (לעיל, הערה 14), וכל מה שציין אליו שם.

4 בטלו אמט. ובטלו ד. ביטלו ל / בטלו השנים] קיימו השנים ובטלו אחד ה

9-7 באחד כתיב אצילי בני ישראל בטלו חכמים את האחד וקיימו את השנים מ. באחד כתי׳ וישלח את זעטוטי בני ישראל ואל זעטוטי ובשנים כתיב וישלח את ואל אצילי בני ישראל ובטלו חכמים השנים א. באחד מצאו וישלח את זעטוטי בני ישראל ובשנים מצאו וישלח את נערי בני ישראל קיימו שנים וביטלו אחד באחד מצאו תשע היא ובשנים מצאו אחת עשרה היא קיימו שנים ובטלו אחד ה. ל׳ טלד [עד כאן נמצא בכ״י א]

ב

ג׳ ספרים נמצאו בעזרה – ׳ספר מעונה׳, ׳ספר זעטוטה׳, ספר היא׳.

׳ספר מעונה׳ - באחד היה כתוב ׳מעון אלהי קדם׳ (דב׳ לג, כז), ובאחד היה ׳מעונה׳, בטלו האחד וקיימו את השנים.

אמר רבי יוסי: זה הוא ספר שנמצא בבית מעון.

׳ספר זעטוטי׳ - באחד היה כתוב ׳זעטוטי בני ישראל׳, ובשנים כתוב ׳וישלח את נערי בני ישראל׳ (שמ׳ כד, ה), בטלו האחד וקיימו את השנים.

׳ספר היא׳ - בכל מקום שהיה כתוב ׳היא׳ [! ואולי צ״ל ׳הוא׳] היו קורין (אותו) ׳הוא׳ [! ואולי צ״ל ׳היא׳]. ויש אומרין אחד עשר יודידיות ׳היא׳ שבתורה, בטלו את האחד וקיימו את השנים.

(אבות דרבי נתן, נו״ב, פמ״ו, מהדורת שכטר, עמ׳ סה)

ג

ג׳ ספרים מצאו בעזרה ׳ספר מעוני׳ ו׳ספר זעטוטי׳ ו׳ספר היא׳.

באחד מצאו כתוב ׳מעון אלהי קדם׳ ובשנים כתוב ׳מעונה אלהי קדם׳, וקיימו שנים וביטלו אחד.

באחד מצאו כתוב ׳וישלח את זעטוטי בני ישראל׳ ובשנים כתוב ׳וישלח את נערי בני ישראל׳, וקיימו שנים וביטלו אחד.

באחד מצאו כתוב תשע ׳היא׳ ובשנים כתוב אחת עשרה ׳היא׳, וקיימו שנים ובטלו אחד.

(ירושלמי, תענית פ״ד, ה״ב, סח ע״א)

ד

א״ר שמעון בן לקיש: שלשה ספרים נמצאו בעזרה – 'ספר מעונה', 'ספר זאטוטי', 'ספר היא'.

באחד מצאו כתוב 'מעון', ובשנים כתוב 'מעונה אלהי קדם', וקיימו שנים וביטלו אחד.

באחד מצאו כתוב 'וישלח אל זאטוטי בני ישראל', ובשנים מצאו כתוב 'וישלח אל נערי בני ישראל', וקיימו שנים וביטלו אחד.

באחד כתוב אחד עשר 'הוא' ובשנים מצאו כתוב אחד עשר 'היא', וקיימו שנים ובטלו אחד.

(מסכת סופרים ו, ד)[16]

ברייתא זו מונחת בוודאי ביסוד דברי הרד״ק, בהקדמה לפירושו לספר יהושע:

ונראה כי המלות האלו [כלומר, מסוג הקרי והכתיב] נמצאו כן לפי שבגלות הראשונה אבדו הספרים וניטלטלו. והחכמים יודעי המקרא מתו. ואנשי כנסת הגדולה, שהחזירו התורה לישנה, מצאו מחלוקות בספרים והלכו בהם אחר הרוב, לפי דעתם. ובמקום שלא השיגה דעתם על הבירור, כתבו האחד ולא

16 הברייתא הובאה עוד בגנזי שכטר, ח״א, ניו יורק תרפ״ח, עמ׳ 428 (קיצור הגדות ירושלמי, ונוסח הברייתא כבירושלמי); מדרש הגדול לדברים, כ״י בית הספרים הלאומי בירושלים, מס׳ 118 °4; 17 °4; 411 °4; נוה שלום, עמ׳ 45-46; גרינהוט, ספר הליקוטים, ח״ג, [חמ״ד] תרנ״ט, עמ׳ פז; מיוחס לרש״י לדברי הימים א, ח כט; ספר האשכול, הלברשטט תרכ״ח-תרכ״ט; סדר הסדרים של כל השנה, סי׳ כ, עמ׳ 61-62; שו״ת הרשב״א המיוחסות לרמב״ן, ונציה רע״ט, סימן רלב; שו״ת הריב״ש, קושטא ש״ו, סימן רפד; שו״ת הרדב״ז ח״ד, ורשה תרמ״ב, אלף קעב (קא); שו״ת הרמ״ע מפאנו, ונציה ש״ס, סימן קו. ועיין איגרת ר׳ חסאן הסופר שנתפרסמה בהסגולה, חוברת נד (תרצ״ח), חוברת ג-ו, ושוב בידי מ׳ בניהו, 'איגרת הסופר רבי אברהם חסן משאלוניקי', ספונות, יא (תשל״א-תשל״ח), עמ׳ 189-229. על איגרת זו ראה י׳ תא שמע, 'יצירתו הספרותית של ר׳ מאיר אבולעפיה', קרית ספר, מה (תשמ״ג), עמ׳ 119-126. ועיין עוד: ר״י הכהן, שו״ת בתי כהונה, שיצוין להלן, הערה 43, ור׳ נחמיה מדובררוונא, שו״ת דברי נחמיה, יו״ד, סימן כא.

> נקדו, או כתבו מבחוץ ולא כתבו מבפנים. וכן כתבו בדרך אחד מבפנים ובדרך אחר מבחוץ'.[17]

הקובע העיקרי הוא אפוא הרוב, ואם אי אפשר להכריע על פי הרוב, יש להשאיר הדבר בספק. 'לפי דעתם' - ייתכן שהוא גדר לדרך השימוש ברוב, כלומר שההכרעה על פי הרוב היא במקום שדעת החכמים מכרעת גם כן כך, ונמצא שדרך התהוות הרוב ובחינתו, ושמא אף התוצאה, הם כאלה שנראים להם לפי דעתם. דוגמה לדבר לשון הרמב"ם, הלכות ממרים, פ"א ה"ב, בדיון על כוח בית הדין הגדול שבירושלים, על פי שלושת הדברים שנמסרו להם. בהגדרת הכוח השני הוא כותב: 'דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא'. לומר לך שהדרשות והפרשנות צריכות להיות מיוסדות על פי דעתם והגיונם של החכמים, הן בדרך השימוש במידה, והן בתוצאה המתקבלת מהשימוש בה[18].

אפשר לפרש שהרד"ק נתכוון לשלושה מצבים: האחד שהולכים אחר הרוב; השני, כאשר אין רוב, שהולכים לפי דעתם; והשלישי, כאשר אין רוב וכאשר אינם יכולים להכריע, שמשאירים הדבר בספק. פירוש זה פירש רבנו המאירי בעניין זה[19], ובלא ספק דבריו לקוחים מדברי הרד"ק, כמות שפירשם:

> וסבת המחלוקות הנמצאים בין הספרים הוא אמנם מה שהתחלנו לבאר שבזמן הגליות הראשונים אבדו הספרים ונטלטלו החכמים והבקיאים במקראות ספו תמו. ובהגיע תר אנשי כנסת הגדולה ואמץ השם את לבבם להחזיר התורה לישנה מצאו מחלוקת בין הספרים [1] והלכו בהם אחר הרוב וכמו שאמרו רז"ל במס' סופרים פ"ו: ג' ספרים נמצאו בעזרה וכו' ובטלו את האחד, [2] וכאשר לא נמצא רוב לדון אחריו קיימו את שנראה להם לקיים לפי דעתם, [3] וכאשר לא השיגה יד שכלם כתבוהו בדרך אחד וקראוהו בדרך אחרת.

---

17 וכן דעת ר' יצחק ב"ר משה האפודי, מעשה אפד, וינה תרכ"ה, פרק ז. וכנגדם כתב הר"י אברבנאל, הקדמה לפירושו לירמיהו, ירושלים תשי"ד-תש"ך, והאיש אשר שמו היה לפנים בישראל יעקב ן' חיים, בהקדמה למקראות הגדולות, ונציה רפ"ד-רפ"ה.

18 עניין זה הוא מן היסודות של תורה שבעל פה, והרחבתי בזה מעט בחיבורי על ר' אברהם הלוי מחבר שו"ת גינת ורדים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 438-440, וראה גם לעיל פרק ג.

19 ראה ר' מנחם המאירי, קרית ספר, איזמיר תרכ"ג, א ע"א.

לומר לך, רוב לחוד ו'לפי דעתם' לחוד. העיקר היסודי הוא הרוב, שהוא הקבלה, אחריו השכל, ואחריו ההנהגה[20].

על ספרים מיוחדים, כגון 'ספרו של רבי מאיר' ו'ספר תורה' שיצא בשבי מירושלים ובא לרומי והיה גנוז בבית הכנסת של סוירוס, ועל שינויי נוסח שבהם, נמסר בבראשית רבה, ובבראשית רבתי לר' משה הדרשן,[21] ולא נאמר שם דבר על משמעות השינויים ועל דרך ההכרעה בחילופי הנוסח.

הרמ"ה - רבי מאיר הלוי ב"ר טודרוס אבולעפיה מטולידו, בספרו 'מסורת סייג לתורה', פירנצי תק"י, קבע את המסורה על יסוד הרוב, אם כי לא הזכיר ברייתא זו, אלא סמך דבריו על ההוראה במקרא 'אחרי רבים להטות' (שמ' כג, ב), ככל דיני התורה. כמובן שאין מדובר ברוב פשוט, אלא ברוב של הספרים המדויקים והמוסמכים שניתן לסמוך עליהם את ההכרעה. אם כי טרח הרבה להשיג טופס מדויק מספרו של הרמב"ם מוגה ומאושר בחתימת המחבר, כמות שהובא לעיל, טופס שהכרעותיו נשענות על נוסח 'הספר הידוע [...] שעליו היו הכל סומכין', לא סמך עליו בלבד, וכך כתב בהקדמה שם:

> לבך יהגה אימה וכו'. בעי רב יוסף וי"ו דגחון וכו' אינהו בקיאי בחסירות ויתירות ואנן לא בקיאינן וכו'. ואם באנו לסמוך על הספרים המוגהים אשר בידינו, גם הם נמצאו בהם מחלקות רבות, ולולי המסרות שנעשו סייג לתורה כמעט לא מצא אדם ידיו ורגליו במחלקות, וגם המסרות לא נצלו ממקרה המחלוקות כי גם המה נמצאו ביניהם מחלקות בכמה מקומות אך לא כרוב מחלוקת הספרים. ואם יאמר אדם לכתוב ס"ת כהלכתו ילקה בחסר וביתר, ונמצא מגשש כעור באפלת המחלוקות ולא יצליח את דבריו למצוא חפצו וכו' חשתי להחלץ ולדרוש ולחקור אחר הספרים המוגהים והמדוקדקים ואחר המסרות המדוקדקות ולעמוד על מחלקותם ולנטוש ספרים חדשים באו מקרוב, וללכת אחר הישנים הנאמנים ולנטות בהם אחרי הרוב, כדרך שנצטוינו מן התורה בכל דבר המחלקות ללכת אחרי הרוב, שנאמר 'אחרי רבים להטות' (שמ' כג, ב), אולי אוכל לגדור גדרה של תורה בחסרות ויתרות, למען יוכל אדם

---

20 אפשר שקרא המאירי בדברי הרד"ק: 'והלכו בהם אחר הרוב, ולפי דעתם', אבל בכתבי יד של פירוש הרד"ק, ומהם קדומים, שבדקתי, הנוסח כלפנינו: 'לפי דעתם'. וכן במהדורת היסוד של מקראות גדולות, הכתר, בעריכת מ' כהן, ירושלים תשנ"ב, עמ' יד. מלשונו של ליברמן (לעיל, הערה 6) עמ' 165, הערה 9, משמע שפירש דברי הרד"ק שבשימוש ברוב השתמשו בהכרע דעתם, שעל לשון הרד"ק: 'והלכו בהם אחר הרוב לפי דעתם', הוסיף: כלומר, הגרסה שנראתה להם מקורית.

21 ראה עליהם להלן, הערה 66.

לכתוב ס"ת כהלכתו על פי הרוב, ואל יטעה במבוכת המחלקות ספרים חדשים באו מקרוב[22].

הרמ"ה לא הזכיר כאן, כשם שגם הרמב"ם לא הזכיר, את ההבאות של פסוקים מהתורה בספרי חז"ל כמקור לידיעת נוסח המקראות. אף על פי שההבאות הללו אינן אלא בתורה שבעל פה, ואי אפשר להסתמך על ציטוטים שנמסרו בעל פה, מכל מקום במקום שהנוסח יוצא מתוך תוכן הדיון שבתוכו באה ההבאה, כלומר

22 בספרו מסורת סייג לתורה, פירנצי תק"י, נה ע"ה, נטה הרמ"ה לקבל את הנוסח בחז"ל לגבי 'הפילגשם' (בר' כה, ו), וכן הביא משמו מהר"ם די לונזאנו, אור תורה, אמשטרדם תי"ט, ה ע"א. וכן לעניין 'כלת' (במ' ז, א), שם, לד ע"א, הביא מחלוקת בספרים ובמסורה והוא מציין שהדרשה מסייעת לדעה שהוא חסר, ומשמע שאף כאן הוא נוטה לנוסח שהובא בחז"ל, ואינו מובן מדוע באור תורה פ' נשא הביא כאילו הרמ"ה לא חש לדרשה. וכבר עמד על כך ר"י הכהן רפפורט, שו"ת בתי כהונה, שלוניקי תק"ד, ח"ב, סימן כב, והקשה על הסתירה. וראה מ' ברויאר, כתר ארם צובה, ירושלים תשל"ז, עמ' 88. ד' רוזנטל, 'על דרך טיפולם של חז"ל בחילופי נוסח במקרא', ספר זליגמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 401, ביקש לראות בעניין זה 'מחלוקת עקרונית בין חכמי מזרח למערב'. רבותינו חכמי צרפת ואשכנז החזיקו בשיטה שעדות התלמוד עדיפה, ואמרו: 'הש"ס חולק על ספרים שלנו' (שבת נה ע"ב, ד"ה מעבירם), 'המסורת חולק על הש"ס' (נדה לג ע"א ד"ה והנשא), ונתנו כוח לדייקנות ולנוסח של התלמוד שבידם נגד 'החומשים המדויקים' שבידיהם. כנגד זה במזרח, שיטתם של גאוני בבל הייתה שונה לחלוטין, ובמפורש דחו את הגרסה בלשון התלמוד מפני הנוסח שבמקרא, וראוה כנוסח שעשוי לסבול מאי דייקנותם של מעתיקים ותלמידים. רוזנטל סמך דבריו על תשובת רב האי גאון (תשובות גאונים קדמונים, סימן עח, אוצר הגאונים ברכות, עמ' 113, ושם מגילה עמ' 6). סברה זו נאה ומושכת את הלב, אך המקורות אינם מוכיחים אותה. כבר העיר שם בעצמו שרש"י אינו הולך בשיטה זו, כיוצא מדבריו בשבת נה ע"ב: 'קשה בעיני שֵׁם החכם הנזכר כאן כי אומר אני שטעות גדול הוא ולא גרסינן להא מילתא [היינו בתלמוד] שהרי בספרים מוגהים כתיב מעבירים וגם במסורה הגדולה' וכו'. [עיין מהרש"ל ומהרש"א שם, שנתקשו בדברי רש"י, ופירשו בו מה שפירשו (וקצת אירוניה בדבר, שפירושו של המהרש"א אינו מובן כעת, מפני ששינו המדפיסים בנוסח הדפוסים בתלמוד שלפנינו!) אבל הפירוש הפשוט הוא במהר"ם מלובלין שם, לומר שהבחין רש"י בין דברי סתם התלמוד שאין קושי לקבוע עליהם שהם שיבוש ולהגיהם, ובין דברים שנמסרו בשמו של חכם שקשה בעיניו להגיהם, וכמות שהבחין גם נכדו ר"ת בהקדמתו לספר הישר]. מצד שני הרשב"א, מחכמי המזרח, הולך בשיטה שהיא אשכנזית לדבריו. בר מן דין, עצם החלוקה אינה מתיישבת ואינה מכוונת. הגאונים שללו את האפשרות שחכמים טעו בנוסח בהבאות פסוקים, ואמרו שהגרסאות שאינן מדויקות, באשמת המעתיקים או התלמידים הן, וכלום יש חולקים על כך שישנם מקרים כאלו. פשוט שכוונתם רק למקרים של הבאות שהן בגדר ציטוט גרידא, ועדיין אין אנו יודעים מה היו אומרים במקרה של גרסה בתלמוד שיוצא ממנה פירוש ענייני או שינוי שמשפיע על עיקר דין. לא הוכח שלדעת הגאונים וחכמי המזרח אין בנמצא נוסח מובא בחז"ל שהוא שונה מנוסח ספרי המקרא בבחינה של חילוף נוסח, ושלדעתם כל השינויים הנמצאים הם אך ורק שיבושי מעתיקים. לא מצינו לפי שעה בדברי הגאונים, ובכל מה שצוין אצל רוזנטל, דברים לעניין מובאות של נוסח פסוקים, שהנוסח יוצא מתוך העניין הן בדרשות הן בעיקר דין.

שהדרשה והפירוש מיוסדים על הנוסח המובא דווקא, הן בענייני אגדה ודרש והן בענייני עיקר דין, אפשר שעדות זו בכוחה להעיד גם על נוסח הכתוב בתורה שבכתב.

הרמב"ם, בהלכות ספר תורה, במקום שציין את עניין הדקדוק בפתוחות וסתומות וצורת השירות, לא הזכיר כלל את עניין הרוב, אלא סמך את הדקדוק הזה על ספר מיוחס שעמד לרשותו. בהלכות ספר תורה (פ"ח ה"ד)[23] כתב:

> ולפי שראיתי שיבוש גדול בכל הספרים שראיתי בדברים אלו, וכן בעלי המסורת שכותבין ומחברין להודיע הסתומות והפתוחות נחלקין בדברים אילו כמחלוקת הספרים שסומכין עליהם, ראיתי לכתוב הנה כל פרשיות התורה הסתומות והפתוחות וצורות השירות כדי לתקן עליהם כל הספרים ולהגיה מהן. וספר שסמכנו עליו בדברים אילו הוא הספר הידוע במצרים שהוא כולל ארבעה ועשרים ספרים, שהיה בירושלם מכמה שנים[24] להגיה ממנו הספרים, ועליו <היו>[25] הכל סומכין, לפי שהגיהו בן אשר ודקדק בו שנים[26], והגיהו [ממנו][27] פעמים רבות, כמו שהעתיקו, ועליו סמכתי בספר התורה שכתבתי כהלכתו.

ספר מיוחס זה ש'הגיהו בן אשר' וש'עליו היו הכל סומכין', לפי מסורת בת חמש מאות שנה לפחות של יהודי חלב, הוא ה'כתר' שהיה שמור בקהילה זו במשך חמש

---

23 הנני מעתיק מנוסח הספר המוגה - כ"י אוקספורד 577. במהדורת הצילום ירושלים וקליבלנד תשנ"ז, עמ' רסה-רסו, ומושווה לדפוס הראשון, רומי, קודם רל"ה, והדפוסים הספרדיים.

24 על טענתו של נ' אלוני, 'רמב"ם, בן אשר ובן בויאעא משמשים כתר ארם צובה', תרביץ, נ (תשמ"א), עמ' 348-370, כי הכתר יצא מירושלים לפני הרבה שנים, השיב כהוגן מ' גלצר, 'מלאכת הספר של כתר ארם צובה והשלכותיה', ספונות, ד (יט) (תשמ"ט), עמ' 167-276. וציין לזכ' ז, ג: 'כמה שנים', ושם, ז, ח, מפורש כי ביטוי זה מדבר על פרק זמן של שבעים שנה!

25 נוסף מעל לש' בכ"י המגיה.

26 כך גם בדפוס הספרדי ן' שאלתיאל והדפוס הראשון, רומי ר"ל-רל"ה, בנוסחאות מאוחרות: 'ודקדק בו שנים הרבה'.

27 כך נראה להוסיף כדי שהמשפט יהיה ברור, אם כי ניתן לפרשו כך גם בלא מילה זו. כוונת הדברים ש'הגיהו' ו'העתיקו' חוזר על 'הכל' שהיו סומכין עליו, היו מגיהין ממנו, והיו מעתיקים ממנו. מכאן ברור שספר זה לא היה ספר תורה, שהרי היו בו ארבעה ועשרים ספרים, והיה אפוא חומש (המכונה מצחף או קודקס, ובלשון הפוסקים 'ספרים הכתובים דפים דפים').

מאות שנים[28] עד לשנת תש"ח. על מסורת זו מעידים כמה וכמה חכמים שראוהו במשך זמן זה, וציינו אליו[29]. רובו של ה'כתר' ניצל מפרעות הערבים ביהודים בשנת

---

28 לפני שנת רל"ט/1479 ראהו ר' סעדיה העדני בהיותו בחלב, כפי שהוא מספר בפירושו על ספר אהבה ממשנה תורה הנמצא בכ"י שבספריית הבודליאנה באוקספורד, נויבאואר מס' 620 (כתיבתו החלה בכ"ח בטבת הרל"ט, דף 196 ע"א, המובאה להלן היא בדפים 119-120): 'הספר שסמך עליו הגאון [הרמב"ם] ז"ל עדיין הוא היום במדינת צובה והיא חלב ויסמוה אלתאג' ומכתוב עלי רק בכל ורקה תלאת דפאית ומכתוב פי אכ'רה שהגיהו בן אשר' (וקורין לו ה'כתר', והוא כתוב על קלף, בכל יריעה שלושה טורים, וכתוב בסופו שהגיהו בן אשר). ובגיליון ממול: אלתאג', הוסיף ר' סעדיה: 'ואני בעצמי ראיתיו בחלב בזה הזמן, שהיא מדינת צובה'. בהעתק שני מפירוש זה, כ"י אוקספורד, נויבאואר 619, דף 138 ע"ב: 'הספר שסמך עליו הגאון ז"ל עדיין הוא היום במדינת צובה והיא חלב, ויסמוה אלתאג' [...] ומכתוב פי אכ'רה אני אהרן בן אשר שהגהתיו וכו' ואני ראיתיו וקראתי בו'. העתקתי מגוף כתב היד שעיינתי בו בספריית הבודליאנה באוקספורד, בשבט תשנ"ו. וראה על כל זה אצל י' פנקובר, נוסח התורה בכתר ארם צובה - עדות חדשה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 95. גם ר' יהוסף אשכנזי ה'תנא' מצפת, כמעט מאה שנים לאחר מכן, מעיד שראהו: מצאתי הספר עצמו של בן אשר שהעתיק הוא [הרמב"ם] ממנו פרשיות הפתוחות והסתומות כמו שכתב בספרו, ומצאתי בו שפעמי' רבות לא כתב אלא תיבה אחת בשיטה והתחיל כנגדה בשיטה שתחתיה' וכו', ואף העתיק קצת מן הקולופון ששם, כ"י הבודליאנה באוקספורד, מס' 1664, דף 123 ע"ב. אף זאת העתקתי מגוף כתב היד כנ"ל. גם בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים יש עותק בכתב יד מביאורו של ר' סעדיה על הרמב"ם, מס' 1179, 8°, ובו הקטע הזה בדף קב ע"א, ונוסחו כבהעתק השני דלעיל. (כתב יד זה לא קוטלג עדיין והוא רשום רק בפתקייה, וכנראה משום כך לא ידעו עליו כל העוסקים בעניין. כתב יד זה נרכש בידי הספרייה לפני למעלה מחמישים שנה ונזכר במכתב של א"ח פריימן למ"ד קאסוטו מג' באדר תש"ד, בזה הלשון: 'לפני זמן מה רכשה הספריה הלאומית שלנו כ"י של ביאור ר' סעדיה עדני', ראה י' עופר, 'כתר ארם צובה לאור רשימות קאסוטו', ספונות, ס"ח ד (תשמ"ט), עמ' 338.)

29 בהם: ר' סעדיה ב"ר דוד העדני בין שנת הרל"ט ושנת הרמ"ד; ר' יהוסף אשכנזי 'התנא מצפת', בסביבות השנים ש"כ-ש"מ; ר' ישי ב"ר עמרם הכהן עמאדי, בשנים שכ"ו-שס"ד/1566-1604; האנשים שהזכירם ר' אליהו ן' חיים - הראנ"ח. על הזמן הסמוך לשנת תקנ"ג/1793 מספר הנוסע האנגלי אלכסנדר ראסל, A. Russel, *The Natural History of Aleppo*, London 1794 שראה את הכתר בחלב, ושהיהודים שם מספרים על משלחות שבאו מאירופה במטרה לראות את הכתר כדי להכריע על פיו במקומות מסופקים; א"א הרכבי ראהו שלוש פעמים בשנים 1835-1919, ר' יעקב זאב העתיק ממנו ושלח רשימת שינויים לר' יעקב ספיר, אבן ספיר, ליק 1866, עמ' יב; ר' מנשה סתהון ור' שלום שכנא ילין, ראוהו בשנת תרי"ז/1867; אלקן אדלר, בשנת תקנ"ח/1898; נסים בכר, מנהל בית ספר כי"ח בחלב, סמוך לשנת 1873, העתיק וצילם, ושלח תצלום לאיזידור לב שמסרו לוויליאם ויקס, שפרסם תצלום של דף אחד בשנת 1887; הכומר ג'וזף סיגל מביא בספרו בשנת 1910 תצלום של עמוד מן הכתר. כן ראוהו ר' מאיר נחמד בתרצ"ג, ר' יהודה עטייה ומ"ד קאסוטו. תצלומי עמודים מן הכתר ראה בספרו של ו' ויקס, אוקספורד שנת 1887, על פי מחקרים בכתר ארם צובא, ירושלים תש"ך, בראשו, בעמ' יא ובעמ' טו, הערה 20, ובספרו של ג' סיגל, מסעות בצפון סוריה (אנגלית), לונדון 1910, עמ' 99; התצלום הזה ניתן גם בספרו של א' שמוש, הכתר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 54. על הרשימות השונות שנערכו על פי כתר ארם צובה ראה פנקובר (לעיל, הערה 28).

תש״ח ומהרס בית הכנסת שבו היה שמור והובא לישראל, והוא כעת בספריית מכון בן-צבי (כ״י מס׳ 1)[30]. אמנם, יש אולי לטעון כי אף כאן אין מדובר במקור אחד מיוחס, שהרי הרמב״ם ציין את כוחו משום ש׳עליו היו הכל סומכין׳, אך מסתבר שבסופו של דבר זה כוחו של כל מקור מיוחס, שהוא המייצג הנאמן, ועל כן הוא גם המבטא את דעת הרוב או הכול. יש לצרף לכך את דעתו של הרמב״ם לגבי נוסח המשנה, שהובאה בראש הפרק, שבירור הנוסח הוא רק על פי עדות החכמים (׳הזקנים׳) ואי אפשר לבררו מתוך הספרים: ׳וכי המשנה ספר העזרה היא שאין בה אות חסירה או יתירה, ומנין אנו יודעים היאך כתב רבינו הקדוש במשנה ניזונת או הניזונת הלא מן הזקנים לא מן הספרים׳[31]. ספר מיוחס הוא ׳ספר העזרה׳, ואם אין בידינו ספר מיוחס, אין הנוסח נקבע אלא על פי החכמים, מוסרי הנוסח, ׳מעתיקי השמועה׳.

מקורות הנוסח בתורה שבכתב

מקורות הנוסח בעניין התורה שבכתב, שלושה הם: (1) ספרי התורה; (2) ספרי המסורה (המסורה עצמה וספרי המסורה ההלכתיים); (3) ׳המובאות׳ שצוטטו בתלמודים ובספרות חז״ל: יחד עם דקדוקי הנוסח העולה מספרי התורה ומספרי המסורה, יש גם נוסחאות העולות מהמובאות שבספרי חז״ל, ואף אלו שלושה מינים הם: (1) פסוקים המובאים כמות שהם (ובאלו ערבך ערבא צריך, ויש לחקור תחילה את דיוק הנוסח שבספרי חז״ל שבהם מצויות המובאות הללו, ואין ביטחון בנוסח המצוי לפנינו); (2) פסוקים הנדרשים, ואין ספק בנוסח ההבאה, שכן מן העניין ברור שעל נוסח זה נדרשה הדרשה; (3) פסוקים שנדרשו מהם, ובנוסח זה דווקא, דינים והלכות.

---

30 ראה מאמריהם של י׳ בן-צבי, מ׳ גושן-גוטשטיין וד״ש לוינגר, בתוך: מחקרים בכתר ארם צובא (שם); וראה, J. S. Penkower, 'Maimonides and Aleppo Codex', Textus, 9 (1981), pp. 39-128. ערעוריו של אלוני (לעיל, הערה 24), עמ׳ 348-370, אין בהם ממש. מחקרו המאלף והמצוין של מ׳ גלצר (לעיל, הערה 24), עמ׳ 167-276, הוכיח את אמתות ייחוסו של הספר הזה, מצד כותבו, מנקדו, מטעימו ומגיהו, ומצד זיהויו כספר שהשתמש בו הרמב״ם. וראה גם עופר (לעיל, הערה 28), עמ׳ 344-277. את הספרות בעניין הכתר רשם פנקובר (לעיל, הערה 28), עמ׳ 120-130. לאחרונה נתפרסמו כמה חוברות של פולמוס בעד ונגד ייחוסו של הכתר ומעמדו בהלכה למעשה כיום הזה, בעד: ר״ד יצחקי ור״י טשינגל, נביאי האמת והצדק, בני ברק תשנ״ה; [רמ״מ קארפ], קנאת סופרים, ירושלים תשנ״ה; נגד: ר״מ דוידוביץ [א״י הופמן], קונטרס דעת תורה (לעיל, הערה 7).

31 ראה גם לעיל בראש הפרק, וכן בהערה 8.

ניגוד בין ספרי המסורה ובין ההבאות בתלמוד

ביחס שבין כל המקורות הללו ומי מהם עדיף ומכריע במקרה של ניגודים, דן הרשב"א באחת מתשובותיו. אירוני הדבר, שבנוסח תשובה זו עצמה בדפוסים נפלה (ואפשר שלא במקרה) טעות במקום המכריע (ראה להלן) והיא הטעתה רבים. התשובה עצמה נדפסה בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן[32], ונציה רע"ט, סי' רלב:

> שאלה, אם נפסל ס"ת בחסרות ויתרות שיהיה כנגד המסורה, שאני אומר אין ספרי המסורה מעולין מספרי התלמוד, שאמר 'פלגשם' כתיב (בר"ר סא, ד), וכן 'ואשמם' כתיב (דב"ר א, ט), וכן 'כלת' כתיב (פסיקתא רבתי פ"ה, במ"ר יב, ט), וכן 'קרנת' כתיב (סנהדרין ד ע"א, וש"נ), ובספרים שלנו: 'פלגשים' (בראשית כה, ו) ביו"ד, 'ואשימם' (דברים א, יג) ביו"ד, 'כלות' (במדבר ז, א) בוי"ו, 'קרנות' (ויקרא ד, ל) בוי"ו, הפך מזה שאמרו חכמים, ואין אנו חוששין לספרי התלמוד לתקן הספרים לשנותם, שכך אני מקובל ממך, ואיך נחוש לספרי המסורה חדשים מקרוב באו[33].

---

32 על קובץ זה כתב מרן הר"י קארו, הקדמה לבית יוסף: 'בא לידי קצת תשובות הרשב"א, כתובות בעט ברזל ועופרת בדפוס, וכתוב בתחלתן שהם תשובות הרמב"ן, וכשאני כותב מאותם התשובות, אע"פ שאני יודע שהיא תשובת הרשב"א אני כותב: 'כתוב בתשובות להרמב"ן', לפי שספרי הדפוס מצויים ביד כל אדם ומי שירצה לעיין לשון התשובה עצמה יוכל לעמוד עליה'. ידידי הרד"צ הילמן, 'תשובות להרמב"ן שבבית יוסף', קובץ בית אהרן וישראל, יא, גיליון ג (תשנ"ו), עמ' קו-קח, מצא כי לאורך ספרו הקפיד מרן לכנות קובץ זה בדרך כלל 'תשובות להרמב"ן', בניגוד לתשובות אמתיות של הרמב"ן שאותן כינה תשובות הרמב"ן. רח"ד שעוועל, תשובות הרמב"ן, ירושלים תשל"ה, סימן קד, עמ' קנב, הערה ו כותב: 'עברתי בעיון על כל הכ"י היחידי (פריס 369) של חיבור [שו"ת המיוחסות לרמב"ן] ונוכחתי לדעת למעלה מכל ספק שהתשובות כולן הן של הרשב"א מלבד שתי התשובות [...] ועוד ב' תשובות [...]'. משפט קצר זה מעלה מספר תמיהות. מניין לו שזה כתב היד היחידי, והלוא באותה ספרייה ישנם כתבי יד נוספים של קובץ תשובות זה (למשל מס' 411)? ועוד, כתב יד פריס שצוין (מס' 369) נכתב בשנת הרצ"ג כמו שרשום עליו, והיינו י"ד שנה לאחר שנדפס קובץ זה בוונציה (רע"ט); ועוד, כתב יד זה כולל את הקדמת המגיה ר' חייא מאיר ב"ר דוד, מגיה דפוס ונציה; ועוד, ברור בעליל שכתב יד זה מועתק מן הדפוס הראשון בוונציה! ולאחרונה, לאור כל הנ"ל, יש לתמוה: מה ניתן היה ללמוד מעיון בכתב יד זה, יותר ממה שמונח לפנינו בדפוס?!

33 מסתבר ש'ספרי המסורה' שהם 'חדשים מקרוב באו', הם ספרי מסורה כגון 'מסורת סייג לתורה' לר' מאיר אבולעפיה 'הרמ"ה' (ספק אם הספר 'קרית ספר' להמאירי כבר נודע בימי הרשב"א), ולא עצם 'המסורה הגדולה' ו'המסורה הקטנה' שכתובים יחד עם המקרא במצחפים. אמנם לשון השואל לעיל 'שיהיה כנגד המסורה', מורה שכוונתו לעצם המסורה, ותמוה שיכנה אותה 'חדשים מקרוב באו'. עיין גם הקדמת הרמ"ה למסורת סייג לתורה, שממעט בערכם של 'חדשים מקרוב באו', וכוונתו

ויש לי ראיה לקבלתי זו מפ"ק דקידושין (קידושין ל ע"ב) דאמר דבשני דרב יהודה ורב יוסף לא הוו בקיאי בחסרות ויתרות, כ"ש אנו, ומי שדרש 'פלגשם' 'ואשמם' 'כלת', יש לנו לומר שמצאו כן בספריהם, אבל אנו לא נחוש להם וספרינו נחזיק כמה שהם.

אמנם אני איני תמה על פסוקי דרשות של הגדה כדאמרן, אבל 'קרנת' 'קרנות' חושש אני להם, כיון שב"ש וב"ה מודים להם, ולא נחלקו אלא ביש אם למקרא או יש אם למסורת, ושניהם עושין דין ע"פ החסר והיתר, ודעתי היה לתקנם, אלא שאני ירא בדבר, ואשמר לי עד יבא דברך ויורנו. ו'בסכות', 'בסכת' (סוכה ו ע"ב, וש"נ) מצאנוהו בספרינו כמו שאמרו חכמים. הודיעני דעתך בזה.

תשובה, מדעתי שכן האמת, שאין מוסיפין וגורעין בכל מקום ומקום בספרים ע"פ המסורת וע"פ מדרשי אגדה, לפי שנחלקו במקומות בארצות ע"פ חכמיהם הבקיאים בחסרות ויתרות[34], וכמדומה לי אפילו במקרא ומסורת, כמחלוקת בן אשר ובן נפתלי ובין מערבאי למדינחאי. וכמדומה לי שבזה תלוי מה שדרשו ב'כי חזק הוא ממנו' (במדבר יג, לא), אל תיקרי 'ממנו' אלא 'ממנו' (סוטה לה ע"א, וש"נ), אע"פ שבכל הספרים הכתובים אצלנו אין חילוק במלת 'ממנו' בין שנופל על רבים בין שנופל על יחיד[35], אע"פ שכל מקום כנוי נון וי"ו לרבים ברפה וליחיד בדגשות[36]. אלא שאני סבור שבין מדינחאי ומערבאי היה מחלוקת

שם כנראה ל'ספרים חדשים'. מכל מקום בדעת הרשב"א להלן נראה שהוא ממעט בחשיבות המסורה בשל המחלוקות שנמצאות בקרב המסורה עצמה, וחזרנו שוב לעיקר של הליכה אחר הרוב.

34 לפי ההמשך משמע שגם ההבאות בתלמוד בכלל זה, והם כמסורת וכמדרשי אגדה אם אינם 'דרך עיקר דין'. האופן של ניגוד בין המסורה ובין התלמוד אינו נזכר בדברי הרשב"א, אולי לפי שסמיכה על נוסח הספרים שבידינו מחייבת הכרעה הלכתית לעניין כשרות הספרים, וכן סמיכה על נוסח ההבאה בתלמוד מחייבת הכרעה לעניין הדין היוצא מהנוסח הנדון, אך התייחסות וסמיכה לגבי ספרי המסורה כשלעצמן אינן מחייבות הכרעה הלכתית. ועיין ר"י נורצי, מנחת שי, בר' יד, א: 'ובכל אתר דהמס[ורה] פליגא על הגמרא, בתר המסרה אזלינן כדאשכחן בכמה דוכתי'. אבל שם אין זה רק המסורה, אלא 'ספרים כתבי יד מדוייקים', וכן 'בכולהו ספרי עתיקי', בנוסף ל'והכי אסהידו כלהו מסראתא'. ושם שמ' כה, לג, הסתייע במדרשים במחלוקת הספרים וסיוע למסורה. וראה להלן.

35 רש"י במנחות, שם, ד"ה אל תקרי: לא גרס, שאין הפרש קרייה בין ממנו הנאמר על יחיד שנדברים עליו לממנו של רבים שאומרים על עצמן (ועיין שם תוספות איברא המיוחסות בדפוסי התלמוד לתוספות שאנץ, שהביאו את דברי רש"י בסיום: ל"ה, כנראה: לשון הרב).

36 עיין תוספות, ערכין טו ע"ב, ד"ה אל: 'פירוש [שיטה מקובצת: יש מפרשים] אל תקרי ממנו - רפי, אלא ממנו - דגש, ואינו כן, שכל ממנו שבתורה דגושין, ואינו מחליף כלל זה בזה, וכן מצינו בספרי ולא נס ליחה אין כתיב כאן אלא ולא נס ליחה'.

ב'ממנו', שהאחד נוהג בו כבשאר הכנויין, להרפות כל שהוא בא לרבים, והאחד נוהג כמנהג מקומנו, לדגש הכל. וכמדומה שכך מצאתי בספרי המסורה, שיש מחלוקת בין מדינחאי למערבאי[37].

ומ"מ בכל מה שבא בתלמוד דרך עיקר דין כ'קרנת', 'קרנות', וכ'בסכות', 'לטוטפת' (סנהדרין ד ע"א), 'ובן אין לו' (בבא בתרא קטו ע"א ויבמות כב ע"ב) ביו"ד, דרשינן עיין עליו, מדלא כתב בלא יו"ד, כמו 'מאן בלעם' (במדבר כב, יד), שעליו דנין עיקר ירושה שממשמשת והולכת, בזה ודאי מתקנין (המיעוט)[38].

---

37 עיין פירוש התורה לראב"ע, שמ' א, ט: ממנו. 'כל "ממנו" בספרֵי אנשי מזרח, סימן לרבים - הנו"ן רפה. כמשפט להפריש בינו ובין "ממנו פנה", שהוא סימן לשון יחיד, שאינו נמצא בפני המדבר, שהוא דגוש כמשפט. וכל ספרֵי מערב שניהן דגושים - בין שהוא סימן לשון יחיד ובין שהוא סימן לשון רבים. והיה כן כי "ממנו" לשון יחיד דגוש הפך המנהג. כי מלת אני רפה, וכן מלת נחני ה', והנה מלת מן כפולה ונדגש הנו"ן "ממני" לחסרון הנו"ן האחרת, כאלו הי' ממנני, כי הנו"ן הראשון הבא עם אות המ"ם כאילו הוא מן נו"ן ני לסימן המדבר. אם כן יהיה "איש ממנו" שהוא לשון רבים, כאילו הוא ממננו. וטעם נו"ן "ממנו" דגוש, להתבלע הה"א בחסרון, כי יאמר מן ישמור ישמרו, אשר יקראו, אויב ירדפו, והוא המעט, כי הרב ישמרהו, רק ישמרו דרך קצרה, כמו "והנהו עושה במלאכה", שהוא כמו והנה הוא, והנה נצב, ופעמים יוסיפו הנו"ן: "ישחרוננני", ו"אל ימצאוננני", "תברכני נפשך", כמו "תברכננני", "זובח תודה יכבדנני", "יסובבנהו יבוננהו יצרנהו", ופעמים יבלעו הה"א בנו"ן "ולא ישמרנהו בעליו"'.

38 מילה זו – המיעוט - איננה בנוסח תשובה זו המובאת במאירי, קרית ספר, מהד' הר"מ הרשלר, ירושלים תשט"ז, הקדמה, עמ' 58 ועמ' 254. בשו"ת התשב"ע, אמשטרדם תק"א, ח"ג סימן קס, ובשו"ת הרדב"ז, ורשה תרמ"ב, ח"ד, סימן אלף קעב (קא) (עיין גם שם, ח"ג, סימן אלף כ [תקצד], ח"ח [מכ"י] סימן קפא), ובכ"י בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים של ספר ארחות חיים לר"א הכהן, מס' 12 °4, לאחר הלכות קריאת התורה, סימן סד; נוסף לכך, בתוספת מילה זו המשפט אינו מובן, לפי שאין הדיון ברוב ומיעוט, אלא בנוסח ההבאה בתלמוד נגד הנוסח בספרי תורה ובספרי המסורה. דעת הרשב"א היא שבמקרה כזה, אם הוא עיקר דין, יש להכריע כנוסח ההבאה שבתלמוד. יש לעיין אם הגדרה זו 'שבא בתלמוד דרך עיקר דין', כוונתה שהדברים אמורים רק אם אמנם הדין הוסק מדרשה זו, ולא אם ההלכה באה במסורת והדרשה היא רק אסמכתא בעלמא. מן הלשון 'דרך עיקר דין' משמע שלאו דווקא שהדין נלמד מהדרשה, אלא שדרך ההבאה בתלמוד היא 'דרך עיקר דין', וצ"ע. וכן משמע מדברי ר"י מלִיסא, דרך החיים, בתוך סידור אור המאיר ותורה אור, ירושלים תשמ"ג, דיני קריאת התורה, פרק על איזה טעות מוציאין, אות ב. על פירוש דעת הרשב"א הערתי במאמר על הספרי לדברים, מהד' א"א פינקלשטיין (תש"ל, לא נדפס). ועל פי ההבאות מתשובה זו (מאירי, רדב"ז וכ"י ארחות חיים כנ"ל) כתבתי בחיבורי על ר' אברהם הלוי מחבר שו"ת גינת ורדים ובני דורו, ירושלים תשמ"ג, עמ' 441 והערה 241; ושוב במאמרי 'ספר תורה שכתב לעצמו רבנו נסים גירונדי', עלי ספר, יב (תשמ"ו), עמ' 22 והערה 102. בינתיים העירו על כך גם פנקובר (לעיל, הערה 30), עמ' 40, הערה 3, וכן: S. Z. Leiman, 'Masorah and Halakhah: A Study in Conflict' , in: M. Cogan et al. (eds.), *Tehillah Le-Moshe, in Honor of Moshe Greenberg*, Indiana 1997, pp. 304-305, nn. 37, 38.

וכן בכל מקום ומקום, אפילו בחסרות ויתרות, מתקנין המיעוט ע"פ הרוב, דמקרא מלא דבר הכתוב 'אחרי רבים להטות'. ושנינו במסכת סופרים: אמר ר"ל ג' ספרים נמצאו בעזרה ספר מעון וספר זעטוטי וספר הוא, באחד מצאו 'מעון אלהי קדם' ובשנים מצאו כתוב 'מעונה', באחד מצאו 'זעטוטי בני ישראל', ובשנים מצאו 'נערי', באחד מצאו כתוב אחד עשר 'היא' ובשנים אחד עשר 'הוא', וקיימו השנים ובטלו אחד.[39]

גם דעת הריטב"א[40] והמאירי[41] היא שבמקרה של ניגוד בין ספרי המסורה וספרי התורה נגד התלמוד בעניין שיש בו הלכה, יש ללכת אחרי התלמוד. דברי הרשב"א הללו הם יסוד להרבה מן הפוסקים והאחרונים שעסקו בנדון, כגון הרשב"ץ[42] הרדב"ז[43] , הרחיד"א[44] ר' אפרים הכהן[45], ר' יצחק הכהן רפפורט[46], ר"ע איגר[47], ר"י ריישר[48], ואחרים.

---

39 תשובה זו הביאו המאירי, קרית ספר (לעיל, הערה 38) בשם 'גדולי הדור'; הרשב"ץ, שו"ת התשב"ץ (לעיל, הערה 38); הרדב"ז, שו"ת הרדב"ז (לעיל, הערה 38); ארחות חיים, ח"א, כ"י ירושלים (לעיל, הערה 38); ר"א הלוי, שו"ת גינת ורדים, חלק או"ח, קושטא תע"ז, כלל ב סימנים ה, ו, ז. ההבאה בחידושים המיוחסים לר"ן, סנהדרין ד ע"א ד"ה קרנת, מקוצרת מאוד, והובא רק המשפט על הליכה אחר הרוב, ומתוך העניין משמע שעולה גם על עניין 'קרנת', וצ"ע. וראה ד' רוזנטל (לעיל, הערה 22), עמ' 402, הערה 42, הביא את דברי הרשב"א בנוסח המשובש, ומשום כך כנראה השתמט מהגדרת דעת הרשב"א בשאלת הניגוד שבין המסורה ובין התלמוד, וציין רק את ההבחנה שעשה הרשב"א בין סוגי ההבאות.

40 ראה חידושי הריטב"א, קידושין סו ע"ב: 'וא"ו דשלום קטיעא הוא [. . .] ונפקא מינה לס"ת, ויש להגיה כל הספרים שלנו שכתובה כדרכו'.

41 קרית ספר (לעיל, הערה 38), ובבית הבחירה, ירושלים תש"ב (קידושין ל ע"א) בשם גאונים (וכנראה דבריו מיוסדים על הרשב"א).

42 לעיל, הערה 38.

43 ראה לעיל, הערה 38.

44 לדוד אמת, ליוורנו תק"פ, יא אות ג; לפי הלשון נראה שהוא על פי הרשב"א.

45 שו"ת שער אפרים, זולצבאך תמ"ח, יו"ד, סימן פב.

46 שו"ת בתי כהונה, שלוניקי תק"ד, חלק בית דין, סימן כא. דבריו הובאו ע"י ר' עקיבא איגר, ראה ההערה הבאה.

לעניין 'וא"ו קטיעא' במילה 'שלום' (במדבר כה, יב, וקידושין סו ע"ב) שדנו בה, עיין עוד ר"ד טירני, עיקרי הד"ט, פירנצה תקס"ג, או"ח, סימן ז סוף אות כה, בשם רבני ונציה, שכל הצורות כשרות. ועיין

ר״י נורצי[49] כתב לשיטתו, שלא כדעת הרשב״א: 'וכבר קדמתי לך כי בכל מקום שהגמ' או המדרש חולק על המסורת בחסרות ויתירות אנו הולכים אחר המסורת. ולא מבעיא בדרשות של אגדה כגון פלגשם כלת ואשמם אלא אפי' היכא דנפיק מיניה דינא כגון הכא אליבא דב״ש וב״ה'. ובהמשך הביא תשובה זו[50], ולא חש שהרשב״א פוסק ההפך, והביא מדבריו רק את ההמשך ש'בכל מקום אפילו בחסרות ויתירות מתקנים מיעוט ספרים על פי הרוב' וכו'. אפשר שהשיבוש שם (תוספת המילה 'המיעוט') הטעהו. דעה זו נשענת כנראה על דברי מהר״ם די לונזאנו[51]. וכן משמע שהייתה דעתו של ר״י מליסא[52] וכן פסק גם ר' שלמה גאנצפריד, בעל הקיצור שו״ע[53].

עוד ר״ד פרדו, שו״ת מכתם לדוד, שלוניקי תקל״ב, יו״ד, סימן מ; ר״מ אמארילייו, שו״ת דבר משה, שלוניקי תק״י, ח״ג יו״ד, סימן ח; ר״י עייאש, שו״ת בית יהודה, ליוורנו תק״ו, ח״ב סימן קטו; ר״י יולס, ספר מלא הרועים, ח״ג, פשמישל תרמ״ה, דף קפז ע״ב.

47 שו״ת ר״ע איגר, ורשה תרמ״ד, סימן עה. דבריו: 'דחילוק כן לדעת הב״י (בתשו' סימן ק״א)' הם פליטת הקולמוס, וצ״ל: לדעת הרדב״ז בתשובותיו [ח״ד], ליוורנו תרמ״ב, סימן קא. ר״א ולדנברג, שו״ת ציץ אליעזר, ירושלים תשל״ח, חי״ב, סימן מ, העתיק דבריו עם הטעות הזו.

48 שו״ת שב יעקב, פרנקפורט דמיין תק״ב, סימן נו.

49 מנחת שי, ויקרא ד, לד, בעניין קרנת, וכן כתב בבראשית יד, א. בעל מנחת שי מזכיר תשובת רשב״א זו גם בבמדבר ז, א, וראה גם שמות כה, לג.

50 הוא קרא לה תשובת הרמב״ן, לפי הרשום על גבי הספר בדפוס ונציה, בדומה לדרכו של מרן, כפי שכתב בהקדמתו לבית יוסף. אך שלא כמרן, שידע כי הן תשובות רשב״א, ואף לאורך ספרו הבחין בין הכינוי לספר זה ('להרמב״ן') ובין תשובות רמב״ן (ראה לעיל הערה 30), סבר ר״י נורצי שהיא תשובת רמב״ן ממש ('והשיב לו הרמב״ן ז״ל')!

51 אור תורה, בראשית כה, ו, על פי דברי הרעיא מהימנא, פרשת פינחס, על הפסוק ויהי ביום כלות משה.

52 דרך החיים (לעיל, הערה 38) אות ב.

53 קסת הסופר, אונגוואר תרל״א, קג ע״א, בהערה: 'ולכן מחוורתא כמו שכתב המנחת שי דבעלי המסורה פליגי אגמרא והילכתא כבעלי המסורה'. והובא במאמרו של ליימן (לעיל, הערה 38) עמ' 305. רש״ז ליימן מעיר כי במהדורה ראשונה של קסת הסופר לא הובאה דעתו של בעל מנחת שי ולא המסקנה שהובאה לעיל, 'והלכתא כבעלי המסורה', ועל כן אין לייחס הסכמה בשתיקה לכך של ר״מ סופר בעל החתם סופר, שהסכמתו ניתנה למהדורה ראשונה. במהדורות הנפוצות מאז תרל״א נכלל פסק זה, ודומה היה כאילו בעל החת״ס סמך ידו על הכרעה זו, ואפשר שזו היא שגרמה שנתפשטה הלכה זו בישראל. רש״ז ליימן דן שם בדוגמאות הידועות (בראשית יד, א, ד, ה, ט, יז וחולין סה ע״א ['כדרלעמר']; ויקרא ד, כה; ד, ל; ד, לד וסנהדרין ד ע״א ['קרנת']; שמות יג, טז; דברים ו, ח; יא, יח וסנהדרין ד ע״ב 'טטפת']; במדבר כה, יב וקידושין סו ע״ב ['שלום']; ויקרא טו, י ונדה לג ע״א ['והנשא']; ויקרא כג, מב ['בסכת']; במדבר כז, ח ['אין לו']; בראשית כה, ו ['הפלגשים']; דברים א, יג

המנהג שפשט בישראל הוא שהולכים אחר קביעת ספרי המסורה ולא אחר המצוי במובאות שבתלמוד, אפילו במקום עיקר דין.

פירוש אחר לברייתא: שלושה ספרים כתב עזרא

פירוש אחר לגמרי לברייתא זו נמצא במיוחס לרש"י דהי"א ח, כט[54]:

> מפרשה זו עד 'כל אלה בני אצל' כתוב שני פעמים בספר זה [ח, כט 'ובגבעון' – ח, לח 'אלה בני אצל', ובשניה: ט, לה-מד]. גם פרשת '[ו]היושבים הראשונים אשר באחוזתם בעריהם' [ט, ב והלאה, נחמיה יא, ג והלאה] ופרשה 'מן הכהנים ידעיה בן (יהוידע) יויריב [ט, י - נחמיה יא, ג והלאה]. כמו כן בספר עזרא דכתב (שרי) [ראשי] [נחמיה יא, ג והלאה - דהי"א ט, ב] המדינה. וזה שמפרש בסוף מגלת ירושלמי: ג' ספרים מצא עזרא - ספר מעונים, ספר זעטוטי, ספר (האחיא) [צ"ל: היא היא] ובטלו דברי האחד וקיימו דברי השנים; וכן מצאו הרבה ספרי יוחסין, כשמצאו ג' (או ה') בטלו המועט וקיימו המרובים, וכשמצאו זוגות כמו 'ובגבעון ישבו' (אבי גבעון) הוצרך לכתוב שתי פעמים שאין ספר יחוסן שוה. וכן 'היושבים הראשונים' מצא זוגות וחלוקים זה על זה כתבוהו שני פעמים בכאן ובספרו[55].

ועוד שם, בפירוש הנ"ל, א, ו, יג:

> כמפורש בשלהי מגילת ירושלמי, ג' ספרים מצא עזרא וכל אחד ואחד מהן מן היחס, ומה שמצא כתב ומה שלא מצא לא כתב [...] ומה שלא היה יכול לכתוב בספר זה כתב בספר עזרא.

['ואשמם']; במדבר ז, א ['כלות']), שבהן יש ניגוד בין המובא בחז"ל ובין ספרי המסורה, והראה כי הלכה למעשה נוהגים בכתיבת ספרי התורה לפי הכרעת ספרי המסורה ולא לפי המובא בחז"ל.

54 על מחבר הפירוש הזה ראה י"נ אפשטיין, 'מחבר הפירוש לדברי הימים', בתוך: הנ"ל, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 275-278.

55 ציין לזה גם רי"ז שטרן, שו"ת זכר יהוסף, א, ירושלים ת"ש, סימן לה, נ ע"ג, לעניין עזרא או עזרה, אך לא העיר על הפירוש המחודש והשונה בברייתא שיוצא מן הדברים.

וכן הוא בפירוש לדברי הימים של תלמידי רס"ג, פפד"מ תרל"ד, עמ' 29: 'ואנשי מזרח אומרים, ב' ספרים מצא הסדרן וכתב כאן וכאן'. וכן גם בפירוש דברי הימים[56] שבכ"י מינכן 5 (טור 17): 'ואין לתמוה על ששינה שמו, שכן מצינו בתלמוד ירושלמי, עזרא מצא ג' ספרים ולא ידע מה לעשות, איזה לכתוב, וקיים את השנים והניח את האחד, וכן מצינו דוגמתו במסכת מגילה (ט ע"א), ואל אצילי בני ישראל [...] אלא ג' ספרים מצא, אף כאן מצא כתוב בשני ספרים'. (מכאן ואילך מופיע ביטוי זה לאורך כל הפירוש בכ"י זה)[57]. יש להעיר כי בירושלמי תענית, שם, העניין בסוגיות הסובבות הוא בענייני ספרי יוחסין, ומכאן שהמיוחד שבגרסה ופירושה אליבא דפירושים אלו, אינו רק בגרסה 'עזרא', אלא גם בכך שאין הנידון ספרי תורה ונוסח התורה, אלא ספרי יוחסין, ומסורת-ייחוס המשפחות שנפרטו בהם.

הקפדה על מילות והקפדה על עניינים

אין כאן המקום להאריך בשורש העניין, במשמעותם של ניגודים ושינויים בתורה, וכבר עסקו בזה הרבה ראשונים ואחרונים. רבי אברהם אבן עזרא דן בהרחבה, בפירושו לתורה (שמות כ, ב), בשינויים שבנוסח עשרת הדיברות בשני המקומות בתורה, בפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן, וכיוצא באלו שינויים בחסרות ויתירות, במלא וחסר, אם יש להם משמעות דורשין. בתוך דבריו שם כתב:

> ודע, כי המלות הן כגופות והטעמים הם כנשמות, והגוף לנשמה כמו כלי. ע"כ משפט כל החכמים בכל לשון שישמרו הטעמים ואינם חוששים משנוי המלות אחר שהם שוות בטעמן, והנה אתן לך דמיונות וכו'.

בדומה לזה מצאנו בפירוש הרמב"ן לתורה (במדבר ב, ד) וכן בפירוש הרד"ק (בראשית יח, יג):

> ואף על פי שלא השיב באלה המלות או התיבות שאמרה היא העניין [...] כי הכתוב שומר הטעמים ואינו שומר המלים.

---

56 לדעת אפשטיין (לעיל, הערה 27) מחבר הפירוש הזה הוא ר' שמואל החסיד בנו של ר' יהודה החסיד. וראה י' תא-שמע, 'פירוש דברי הימים שבכ"י מינכן 5', בתוך: מגנזי המכון לתצלומי כתבי-היד העבריים, בעריכת אברהם דוד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 135-141.

57 וראה ש' קליין, נספח למאמר 'מחקרים בפרקי היחס שבספר דברי הימים' ציון (מאסף), ג (תר"ץ), עמ' 27-30.

וכן שם כד, לט: ובשנות הדברים האלה יש בהם שנוי מלות, אבל הטעם אחד, כי כן מנהג הכתוב בשנות הדברים שומר הטעמים אבל לא המלות, כי גם בעשרת הדברים שהם עקר התורה, כשנותן אותם במשנה תורה שנה בהם במקומות המלים, אבל הטעם אחד.

וכן דעת הרשב"א, שו"ת הרשב"א, ח"א, סימן יב[58]:

אבל שאר החילופים שתמצא שם בכתובים בין דברי הימים ונביאים הראשונים בדברים שאין העניינים מתחלפים - אינם שאלה, לפי שאין הכתובים שומרים המלות רק הכוונות, וזה יקרה אפילו בגופי תורה [...] ולא הקפידה התורה רק בשמירת העניינים. גם בשמות בני אדם יקרה כן [...] לא הקפידה התורה בשמירת המלה כיון שנשמרה הכוונה.

58 ועיין מה שכתב ר' דוד אבן זמרא, שו"ת הרדב"ז, ח"ג סימן תתקפ (תקמט): 'ואע"פ שכתב הרשב"א ז"ל בתשובה שאין הכתוב מקפיד אלא לשמור הענין לא הלשון, אין דעתי נוחה בזה'. וכן כתב כנגד זה בחריפות רבה ר' יוסף אשכנזי, 'התנא מצפת', בספרו שנמצא בכ"י בספריית הבודליאנה באוקספורד, פרקים ז, ח, ודן דעות אלו כמינות. רוב הספר הזה נדפס בידי ג' שלום, 'ידיעות חדשות על ר' יוסף אשכנזי ה"תנא" מצפת', תרביץ, כח (תשי"ט), עמ' 201-235. הפרקים הללו, שעוסקים בעניינו, לא נדפסו שם. ועיין ר"י טברסקי, 'ר' יוסף אשכנזי וספר משנה תורה לרמב"ם', ספר היובל לכב' ש' בארון, בעריכת ש' ליברמן, החלק העברי, ירושלים תשל"ה, עמ' קפג-קצד. וראה כיצד הוציא ר"מ הכהן בשינוי קל של החלפת מקומה של אות אחת, כלל זה לצד אחר, עיין יד מלאכי, ליוורנו תקכ"ז, כללי החית, סימן רפג, סא ע"א: 'שדרך קדמונינו היתה לשמור כוונת העניינים לא המלות וכפי הכלל המסור בידינו שדרך הפוסקים לשמור העניינים לא המלות'. עשה מן 'הכתובים' – 'פוסקים'. (ר"ע פליישר העירני על אפשרות שנפלה כאן טעות דפוס, וצ"ל: הפסוקים!) צרף לכאן גם דברי הרמ"א על דרכו בהבאות ובציטוטים, הקדמה לדרכי משה: 'לכן לפעמים שמרתי הטעמים ולא המלות [...] ומ"מ כתבתי על המאמר ההוא 'עד כאן לשונו', אע"פ ששיניתי את טעמי לפני אבי מלך, כי מלת לשון נאמר על ג' חלקים, ובשלשה דרכים הולך: נאמר על האבר הנקרא לשון והוא ידוע, ונאמר על ענין השמיעה, כמו שנאמר אל עם אשר לא תשמע לשונו, ושמתיו גם כן על כוונת המדבר ורצונו, כי הלשון הוא קולמוס הלב ומוציא לחוץ רעיונו, ולכן כתבתי עד כאן לשונו'. הרמ"א מסתמך שם על דברי תוס' שבת קכח ע"א, ד"ה ונתן, שדרך התלמוד לקצר ולומר פסוק בלשון אחר קצר, והביאו ראיות לדבריהם מהבאת הפסוק 'ונתן הכסף וקם לו', שאינו פסוק בכל התורה, והביאו בעל התלמוד בגמרא. על הפרפרזות בהבאות הפסוקים בתלמוד העיר כבר רבנו תם, הקדמה לספר הישר, וראה דיון רחב בזה אצל אפשטיין (לעיל, הערה 8) עמ' 782-790.

האם אנו בקיאים בחסרות ויתרות

לעצם העניין נראה שיש מחלוקת פוסקים בשאלה מה המסקנה היוצאת מדברי רב יוסף במסכת קידושין ל ע"ב, שאין אנו בקיאים בחסרות ויתרות, וממילא יוצא שאי אפשר עוד לברר את הנוסח הנכון, לא על פי רוב, לא על פי ייחוס ולא על פי שום בדיקה ועיון. בעקבות המובא בגמרא שם (ואפשר שהיא ברייתא?) על פרטים בנוסח התורה, ומהם ש'וא"ו דגחון (ויקרא יא) חציין של אותיות של ס"ת', הסתפק רב יוסף: 'וא"ו דגחון מהאי גיסא או מהאי גיסא'. ושאלוהו: 'ניתי ס"ת ואימנינהו, מי לא אמר רבה בר בר חנה (שבת מט ע"ב) לא זזו משם עד שהביאו ס"ת ומנאום'? 'אמר להו: אינהו בקיאי בחסירות ויתירות, אנן לא בקיאינן!' מן ההמשך בגמרא שם יוצא שלא רק באותיות אין אנו בקיאים אלא אף בחלוקת הפסוקים אין אנו בקיאים.

רבים מן הפוסקים הסיקו מזה להלכה, שכל ספרי התורה שבידינו מתקופת האמוראים ואילך אינם בטוחים בכשרותם, וכולם בספק שמא אינן מדויקים בחסרות וביתרות. והלא ספר תורה שחסר בו או שיתר בו אפילו אות אחת פסול (וראה דברי הרמ"ה שהובאו לעיל). על כן פסק הרמ"א, או"ח סימן קמג, סעיף ד, שאם נתגלתה בשעת קריאה בס"ת טעות מסוג החסרות והיתרות, אין להוציא ספר אחר, שהרי אין אנו יודעים אם האחר מדויק, וכך כתב:

> והא דמוציאין אחר, דוקא שנמצא טעות גמור, אבל משום חסירות ויתירות אין להוציא אחר, שאין ספרי התורה שלנו מדויקים כל כך שהאחר יהיה כשר יותר.

לפי המצוין שם, מקור דין זה הוא מן ספר האגור ופסקי מהרי"א סימן פ' [צ"ל כתבים סימן ע] וריא"ז. במגן אברהם ס"ק ז, ובביאורי הגר"א שם, ציינו לגמ' קידושין כנ"ל. וכן כתב הרמ"א בדרכי משה, יו"ד, סימן רעט, אות ג:

> ובאגור כתב בשם מוהר"י דכשנמצא טעות בס"ת אין להביא אחרת לקרות בה, דאין לנו ספר כשר שלא נמצא בה חסר או יתיר. וכ"כ ר"י א"ז, וכ"כ מהרא"י סימן ע להלכה למעשה, שאין לקרות בס"ת אחרת אם נמצא טעות בקריאת ס"ת, וכן אנו נוהגין עכשיו אחריו עכ"ל. ול"נ בודאי אם נמצא בה טעות מעט, בחסירות וביתירות וכדומה, יש לנהוג כדברי האגור, דבעונות לא נמצא ס"ת בזמן הזה שאין בה טעות הזה, אבל אם נמצא בה טעות גדול שאינו שכיח בשאר ספרים יש לנהוג כדברי ב"י[59].

---

59 מן הדברים נראה כאילו נקט הרמ"א דעה מפשרת, בין דעת הב"י שמסיק שיש להוציא ספר אחר כדעת חכמי ספרד והמנהג שם, ובין דעת האגור ומהרא"י שאין להוציא ספר אחר, והיינו שב'טעות גדול' יש להוציא ואילו בטעות קלה, כגון חסרות ויתרות, אין להוציא ספר אחר, וזאת בנוסף על הטעם שאין בקיאין. ועל פי זה כנראה נדפס כעת בשו"ע, או"ח, שם, בהמשך: 'ומהרי"ל פסק דאין

מטעם זה פסקו כמה מן הפוסקים האחרונים[60] שאי אפשר בימינו לקיים מצוות כתיבת ספר תורה כדינה, ועל כל פנים מדאורייתא, ובזה מחזקים את פסק הרא"ש (הלכות ס"ת, א) שמצוות הכתיבה בזמננו היא של ספרי התורה שבע"פ[61], ונמצא שכתיבת ס"ת אינה מצווה אף מדרבנן (עיין פתחי תשובה, יו"ד, סימן רע, ס"ק י). ועוד הוסיפו, שלכן לא תיקנו חכמים ברכה על מצוות כתיבת ספר תורה, שהלא אי אפשר לקיימה כהלכתה[62].

'ועכשיו אין תורה אלא כך'

לעומת זאת, משתמע פירוש אחר בזה בתשובה של רב האי גאון[63]: 'ועכשיו אין תורה אלא כך'. עיקרה של שיטה זו הוא בדברי רב האי גאון[64] שנשאל על פירוש דברי הגמרא בקידושין דף ל ע"ב, שהפרטים המובאים שם לגבי מספר פסוקי התורה, מילותיה ואותיותיה, אינם מתאימים למספרים שיוצאים מן נוסח התורה שלפנינו. תשובתו מהווה יסוד גדול לביסוס תוקפו של נוסח התורה להלכה.

להביא ספר תורה אחר, וב"י פסק דצריך להוציא ס"ת אחר (לכן צריך לחלק כך)'. אך נראה שזהו פירוש של מאוחרים בדברי הרמ"א. בדפוסים הראשונים של השו"ע אין המילים: 'לכן צריך לחלק כך', ואפשר שנשתרבב בשו"ע על פי פירושו של הר"ש ב"ר יוסף, עולת תמיד, אמשטרדם תמ"א, סי' קמג ס"ד; ועיין בדברי מהר"א הלוי בשו"ת גינת ורדים, או"ח, כלל ב, סימן ה, ובחידושי ר"ע איגר שם, הובא במשנה ברורה, או"ח, סימן קמג, ס"ק כח, ביאר גם כן כך על פי דברי הדרכי משה, יו"ד, סימן רעט, ס"ק ג, וציין למנחת יעקב סימן יח. ועיין גם הר"א שפירא, אליהו רבא, זולצבאך תקי"ז, או"ח, סימן קמג, ס"ק ח.

60 כגון ר"א לייב הכהן, שו"ת שאגת אריה, ירושלים תשט"ז, סימן לו; ר"א פלעקלעש, שו"ת תשובה מאהבה, פרג תקפ"א, ח"ג סימן שפט; ר"מ סופר, שו"ת חתם סופר, פרשבורג תרט"ו, או"ח, סימן נב.

61 וכן נפסק בשו"ע, יו"ד, סימן רע, סעיף ב.

62 ר"מ סופר, בשו"ת חתם סופר, או"ח, סימן נב. ועיין עוד במנחת חינוך, מצוה תרי"ג, שהעיר כי מסקנה זו נוגעת גם לקיום מצוות תפילין, שיש בפרשיות התפילין ספקות של חסרות ויתרות, וביקש להבחין בין חסרות ויתרות שיש בהם משמעות להלכה, שבזה אנו בקיאים, ובין חסרות ויתרות בכתיב בלבד, שבזה אין אנו בקיאים, אך סוג זה אינו פוסל את הספרים.

63 תשובות הגאונים, מהד' א"א הרכבי, ברלין תרמ"ז, סימן ג; תורתן של ראשונים, פרנקפורט דמיין תרמ"ב, ח"ב, עמ' 48; ומובאת באוצר הגאונים, קידושין, לדף ל ע"א, סימן קצא, עמ' 84.

64 ראה לעיל, הערה 36.

וכך כתוב בתשובתו:

> לרב האי. ושש' [וששאלתם] תנו רבנן שמנת[65] אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה פסוקים הוא ספר תורה, יתיר עליו ספר תלים שמנה, פחות ממנו דברי הימים שמונה, באיזה מיניין, והא קא חזינן דלא האוו הכין?
>
> יפה הוקשה לכם, ודאי דלא האוי הכין, תורה חמשת אלפים ושמונה מאות ושמונים וארבעה פסוקין וספר תילים שני אלפים וחמש מאות ועשרים וארבעה פסוקין, דברי הימים אלף ותשע מאות ושבעים. אלא כך שמענו מפי חכמים הראשונים שאמרו בריתא הדא בספרים מסכתא [מסכת סופרים?[66]] באותו ספר תורה שמצאו אותו בירושלם שהיה משונה בכתב ובמנין פסוקין שלו[67], וכן ספר תלים וכן ספר דברי הימים. אבל עכשו אין תורה אלא כך, ואין תילים אלא כך, ואין דברי הימים אלא כך.

לאור זה יש לפרש באופן שונה את דברי רב יוסף בסוגיית קידושין שם, וכמות שנתפרשו על ידי מהר"א הלוי, שו"ת גינת ורדים, או"ח, כלל ב, סימן ו, ולפי זה אין להסיק משם שאין בימינו ס"ת כשר כדין תורה. מסקנת דבריו שם שמאחר שאנו הולכים אחר הרוב בכל דיני התורה החמורים ביותר, ופוסקים לפי הרוב כחזקת ודאי, עלינו להכריע כן גם לגבי נוסח התורה. הנוסח שנקבע לפי המסורת ולפי הרוב

---

65 כך גם בכ"י מינכן, בעין יעקב, ובהבאה שבמנחת שי ויקרא ח, ח. בדפוסים שלפנינו: חמשת. ועיין ברש"ש: 'ואנכי מצאתי בחלופי גרסאות בברכות (ז ע"א) על כמה רגע כו' וז"ל: ויש גורסים שמונת אלפים כו' נגד פסוקי תורה'.

66 רב"מ לוין, אוצר הגאונים, שם, פירש שהכוונה למסכת סופרים פ"ו ה"ד, אם כי הטיל בזה ספק. ואכן אין במקורות הידועים לנו בנוסח ברייתא זו דמסכת סופרים, שהיה הספר משונה בכתב ובמניין הפסוקין שלו. כמו כן צ"ע אם דברי מסכת סופרים מכונים בפי רב האי גאון 'ברייתא'. וראה מ' היגער, שבע מסכתות קטנות, עמ' 10 ואילך. הלשון 'ספר תורה שמצאו אותו בירושלם' רומז לספר שנזכר במדרשים שהיה בירושלים בכנישתא דסוירוס, ויצא לרומי, והוא היה דומה לספרו של רבי מאיר, והיו בהם שינויים ידועים כגון 'כותנות אור', 'טוב מות'. עיין בר"ר, פ"ט, ה, עמ' 70: 'בתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב והנה טוב מאד - והנה טוב מות'; ושם פצ"ד, ט, ובירושלמי, תענית א, א (סד, א); ועיין בראשית רבתי לר' משה הדרשן, מהד' ר"ח אלבק, ירושלים ת"ש, עמ' 209: 'דין הוא מן מליא דכתיבן באורייתא דנפקת מן ירושלם בשביתא וסלקת לרומי והיא גניזא בכנישתא דאסוירוס [...] כן הוו כתיבין באורייתא דנפקת מירושלם'. ועיין שם בהערות הר"ח אלבק. ס"ת שהובא בשבי מירושלם נזכר ביוסיפוס, מלחמות היהודים, ז, ה, ז (162). וראה עוד חיי יוסף 75 (418), ומה שציין ליברמן (לעיל, הערה 6) עמ' 166. על ההשוואה בין ספרו של ר' מאיר בבראשית רבה ונוסחאותיו השונות ובין ספר התורה מירושלים שנגנז בבית הכנסת של סוירוס ברומי, העירו ר' משה הדרשן, שם, והרד"ק, ראה אלבק שם.

67 אינו מובן כיצד אפשר להבחין בספר תורה במניין הפסוקים שלו, וצ"ע.

הוא הוא הנוסח הכשר על פי התורה, והוא כשר מן התורה. לפי פירושו שאלת רב יוסף לא הייתה כפשוטה המילולי, הסתמי, שביקש לידע האם ה'ר' דגחון היא מצד זה או מצד זה, אלא באה לברר ולשאול אם קיימת עדות של מסורת לבירור ענייני החסרות והיתרות ומספר המילים, והאם יש מי שבידו מסורת על עניין הוי"ו הזו, ומקומה המדויק. אם תימצא עדות כזו, נמצא שהתברר שהרוב שעל פיו נהגנו אינו אמת, ויש לקבל את המסורת שמעידה על האמת.

השואל ששאל 'ניתי ספר ונימני', לא הבין את שאלת רב יוסף וחשב שמשמעה כפשוטה, והציע להוציא ספר ולספור. על זה השיב רב יוסף שעכשיו אין אנו בקיאים, ואין אנו בטוחים בכל דבר ודבר על פי עדות של מסורת, והספרים שבידינו מדויקים על פי רוב. רצונו היה לברר אם ישנה עדות של מסורת, שתכריע גם נגד הרוב. אבל כל עוד אין בידינו בירור גמור על פי המסורת, עלינו להשתמש בהכרעה על פי הליכה אחר הרוב, שהוא דין תורה, שיש לה תוקף של הכרעה גמורה להיחשב מצווה דאורייתא. ספר שהוכשר על ידי הרוב כשר הוא מן התורה, כשם שאנו משתמשים בהכרעת רוב לגבי כל דיני התורה החמורים, בעריות ובעונשים ובקדשים וכל כיוצא בהם, בעניינים של דאורייתא. אגב דבריו מבהיר מהרא"ה את יסוד פעולת הרוב. ואלו דבריו:

> דמדאורייתא אית לן למיזל בתר רובא בכל מילי, ואע"ג דאפשר ושכיח דלאו קושטא עבדינן[68], ואפי' בערוה החמורה שגורם ממזרות בישראל דיינינן הכי לפי שעה, כהא דקי"ל שהנטבע במים שאין להם סוף אשתו מותרת מן התורה, לפי שרוב הנטבעים למיתה, ולא משגחינן במיעוטא דשכיח שפורשין לחיים, כי הנהו עובדי דסוף יבמות [קכא ע"א] שנזדמן לו דף אחד וההיא דגל דחפו לחברו וחברו לחברו. מ"מ כל עוד שלא יתברר הדבר שהוא חי נשאת לכתחלה מן התורה. וכן בענין הקרבנות דלא חיישינן בהו לטריפה וסירכא, ומקילינן בהו ועבדינן עובדא עד שיבקע הנוד. ודכותה עבוד אנשי העזרה שכשמצאו מחלוקת הספרים הלכו אחר הרוב. והשתא אי עבדי הכי ספרי קמאי ששיערו

68 רעיון זה שרוב אינו מעיד בהכרח על האמת, הוא רעיון יסוד במהות ההלכה בכלל ובמהות דיני המשפט בכלל, שבאים להסדיר את ההנהגה בעולם בין בני האדם בקירוב האפשרי אל האמת, אך במידה אנושית, 'אמת שהושלכה לארץ'. ואי"ה נרחיב בזה במקום אחר. עיין לפי שעה בביאורו של הגר"א לדברי בראשית רבה, פרשה ח, ה, המובא על ידי ר' יחזקאל פייביש, תולדות אדם, דנציג תר"ה, סוף פרק יד, קול אליהו (ליקוטים מדברי הגר"א), פיעטרקוב תרס"ה, לב"מ נט ע"א; ודברי אליהו (ליקוטים מדברי הגר"א), ירושלים תש"ח, לב"מ נט ע"א; וראי"ל הכהן הלר, קצות החושן, ירושלים תשט"ו, הקדמה, שרומז לפירוש זה של הגר"א; ור"מ פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, חלק א, ניו יורק תשי"ט, הקדמה, ומה שציינתי בחיבורי (לעיל, הערה 18) עמ' 180.

³ ž ± ¢ ª žš° œ ° •œ ž ³¥ ² • ¢ ³ ž ¢ ³žž©™Š• žš ± •ž ± ¡ ž ° œ ° žœ©ž š ž ¨ ¢ œ¤ž š±«¢ - ² ™ š ž™ ³ ¥ ™ ¡ ¢ ²š ž ± ± ™° ° ¢ - ªžš¤ ¥ • ž ± ¢ ³ ¢ ž . • ¤ ¥ • ¤ ž

• Ÿ¥ «• Ÿ¨ ³ « ÖŒ¢ ¤ §¦ ž ª©ž ¢ •™¢ ¥ š ž ±± ™ ¢ ¤ ¥ ž Ÿ œ ™ £© ¢ ± ¯ ¦ ž š ² ™ ¥ ¢ š² "™™ ± • ž ± ž ¥ •« š ± • ² ¢ ± š ª œ° ª ž³ - ¯ ° ¥ ¤ ² ™ œ ¤ ³ ° ž ¥ §• ž ™ ²° «± ¦ • ¢ ¥ «ž ¥ ¢œ ¢ œ › ¦ © ž § ¤ ¤ ¥ • ž ª - ¥ ¢ © ² ¥ ¦ ¢ ± -' ³ ž • © ¥š¢ ¨ ¤ . ž " ™ ±ž ¢ š ³ ™ œ « £ § ž ± ª ž ¡ • ¦ § « ¡ ž • ¥ ž ° ² ¨ ³ š ¢ ³ ¤ ¢ © žž² ¢ § • ² Ÿ § Ÿž ° ³ « ™ © ¥ ž • š¢ ™ ¢ ž ° žš • œ Ÿ « ž š ™ ¯ § © ² ³ « œ « ž ¤ § ™ ¥ • § ¦ ± - ¢ © ² ¦ ² • ¥ ± š ³ © ² ž ™ ¢ ¤ ¥ š ¢ § ™ ² š ž © ¢ ³ ¥ š ¢ ² • Ÿ¨ - ž ¥ ™ « ° œ ° ž œ - ¢ ª ² • ž . ¥ ¥ ¤ ª ³ ² ž œ ¨ ¢ ™ ± ž § • ¥ ž ³ ¨ • § ¥ ž ª ¢ ž ž © § £ § •

¢ ± ¢ ± š ¢ œ § ™ ± Ÿ ² ž ± ¢ ¹ ¤ ž ¤ • ¦ ¢ ± - ¹ ™ ² • ž ¥ ¢ ª œ ± • ¦ › ° ª £ ¤ ³ ž ± ¢ ª¨ ¢ š ™ ¢ © ¢ š ™ Ÿ • § "Ÿ ·š¨ ¢ ¢ ¡ ² © ™ ± ž ¥ ² š ž ¢ ± š • œ ™ § ± © ¹ ž « › © ¢ ¥ ¡ «

, œž ,¢š ¥¢ ± °¸ ¨ Ÿ ¢ ± • ¢ ± š žœ © š ™ š ¯ ž š ± • ™ ¤ ¢ ¥ ¢ ¢ ,³ ® « š œ ž • ª š ¢ ž ² , ³ - ª ž • © © š 69
³ ¢ • ¢ ± š ¨ œ œ š ² ² ± ¨ § ¢ • ª ± ž ± - ª³ ž ¤ ¥ • ¡ ¥ ¢ ° ¨ § ¢ (ª ™ ¥ ² ³ ¦ ¢ ¥ ² ž ¯ ¢ ž ± ª ° ³ ¢ ° ¢ © ž ¥ ² ³ © ¢ œ š § š ² ™ ² « ™ ³ ž ™ Ÿ ± • ¢ « ¢ • § ¤ ± ™ © ¢ ¥ ¢ Ÿ ° ™ ž ³ • ž ¥ § š ² ¤ ² ¬ ¢ ª ž ¦ § š ¢ ž œ ± ¢ ± ¢ « ¢ £ ¥ ¤ ¥ ™ ± ¢ ª § œ ž ² « ¢ ¦ ¢ • ™ ž ¤ ¥ ž « š • ² ± ž ³ ¢ ± - ¥ ¤ ³ ™ ° ž œ š ¬ ¥ ž ² ™ ± ¥ -- ™ ¢ ™ ± ™ , § š ž ± • • š ¢ š ª ž š ™ « ¢ ± ¤ ™ § ž « ž š ™ ž • ² ž ± ¨ • ¢ « œ ¢ š ¥ § ™ ž • ¢ ¨ ² ¢ © ¢ ™ ™ ¢ ¥ ² © § ™ ¢ ¦ ¢ ž ° § ž ³ ž ™ ¦ š ¢ ² - ª° š ± š ž ± ¨ ž œ ™ ¥ ž - ™ . ± ž ¢ ± š ¥ ž ¢ œ ¦ ¡ ¢ © ¢ ¦ ™ ² ž « § ¦ ¢ ± - ª ¥ ¤ ¥ « • ¥ ž ¿ ¨ ² © ¢ ™ ™ ¢ ¥ ² © § ™ ¢ § ¦ ž ° § ž ³ ž ™ š

² ¢ ² ™ ž › • • © § • ™ § ± • ¢ ± š œ ¤ ¥ ³ ž ™ § ° ¨ § ¢ ª ³ ¦ œ ± ¡ ² § ™ ž ™ ² œ ¢ ± 70
. ³ ž ± ¢ ³ ž ž ¢ ª³ š « ¥ ² • ± ° § ± š ™ ± - ª ™ ¢ ¯ ž • ¥

[£ ¢ ± ¯ ¢] ™ ™ œ ™ œ ž • ¥ ™ ± • © • • ± ž ™ . š ¥ ¨ § ¢ ª ³ £ ™ š ¯ . œ ž ž , ¢ Ÿ ¢ ± - ± ™ « ²³ " ž ² 71
[£ ¢ ± ¯ ¢] ™ ™ œ ± § ž , ¥ ™ © ± • © Ÿ ™ ¢ ¯ ¢ ° © ¢ ™ ™ ž ž ± ž ¢ ž ± ¢ ª ¨ § ™ ž • ¢ - ¥ ³ ± ™ ª ™ ª ¢ ¯ ž • ¥
[£ ¢ ± ¯ ¢] ™ ™ œ ± § ž , ¥ ™ © ± • © Ÿ ™ ¢ ¯ ¢ ° © ¢ ™ ™ ž ž ± ž ¢ ž ± ¢ ª ¨ § ™ ž • ¢ - ¥ ³ ± ™ ª ™ ª ¢ ¯ ž • ¥
[£ ¢ ± ¯ ¢] ™ ™ œ ± § ž , ¥ ™ © ± • © Ÿ ™ ¢ ¯ ¢ ° © ¢ ™ ™ ž ž ± ž ¢ ž ± ¢ ª ¨ § ™ ž • ¢ - ¥ ³ ± ™ ª ™ ª ¢ ¯ ž • ¥
ž ¢ ž ± ¢ ª ¨ § ™ ž • ¢ - ¥ ³ ± ™ ª ™ ª ¢ ¯ ž • ¥

המסקנה לפי זה היא שאם קובעים את נוסח התורה על פי כללי ההלכה הקבועים מן התורה, אף על פי שההכרעות הן הכרעות אנושיות, הוא הוא הנוסח שלהלכה אנו רואים אותו כנוסח שניתן מסיני, על אף שייתכן שמבחינה היסטורית אין הדברים כך. ניתן להשוות עיקרון זה לדברי הר"ח קנייבסקי[77] לגבי מחלוקת התנאים האם נשתנה כתב התורה על ידי עזרא, שלדעת אותם התנאים שאמרו שהתורה נכתבה בראשונה בכתב עברי ועזרא שינה לכתב אשורי, נפסלו כל ספרי התורה, התפילין והמזוזות מכאן ואילך[78]. אם כי מבחינה היסטורית ניתנה תורה בכתב עברי, אך להלכה, 'עכשיו אין תורה אלא כך', ויש לכתוב בכתב אשורי, ואם כתב בכתב עברי ספר התורה פסול. מכך יוצא שאילו היה מתגלה בימינו ספר התורה שכתב משה רבנו מפי הגבורה, היה פסול לקריאה ולשימוש הלכתי!

לדעת רבנו תם לגבי זמן בין השמשות, ראה מהר"י פראג'י, בתשובה ארוכה שכתב בעניין ושלא נודעה עד עתה (היא כנראה הת' סימן א בשו"ת מהר"י פראג'י, אלכסנדריה תרס"א, שצוין עליה כי אבדה, ועיין שם סימן מו וסימן מז), בכ"י בניהו, ונתפרסמה על ידי בעזה"י בכרך אסופות, יד, בצירוף מבוא, ועיין שם היטב.

77 ר' שי"ח קנייבסקי, מסכת ציצית תפילין ומזוזה עם ביאורים תפלה של ראש ותפלה של יד, בני ברק [חש"ד], סעיף ג, עמ' לה, בביאור 'תפלה של ראש': 'או שכתבן עברית. ואפי' לר' יוסי דאמר בסנהדרין כא ב' דבתחלה ניתנה תורה בכתב עברית מ"מ אחר שנשתנה ע"י הנביא לכתב אשורית נפסלו כל התפילין ומזוזות מכאן ולהבא וצריך לשנותן לכתב אשורית ואע"ג דאין נביא [רשאי] לחדש דבר מעתה שא"ה דקרא אשכחו ודרוש את משנה התורה הזאת כתב הראוי להשתנות כדאמר בסנהדרין כב א' ובספרי. ובפ"ד דידים ובמגילה ח' ב' אמרי' דס"ת הכתובה בכתב עברית אינו מטמא את הידים דהואיל ואסור לקרות בה לא גזרו עלי' טומאה ועי' בשבת קטו א' פלוגתא אי מצילין אותן מפני הדליקה, והרמב"ם פכ"ג דשבת הכ"ו פסק דאין מצילין. ונראה דאפי' אותן שהיו כתובין מקודם פקעה קדושתן כיון דמכאן ואילך לא ניתנו לקרות בהן. והא דתנן בפט"ו דכלים מ"ד דספר העזרה אינו מטמא את הידים אין זה ספר שכתב משה דתיפוק לי' דבלא"ה אין מטמא (לר' יוסי) דלא ניתן לקרות בו (ועוד דמשמע קצת ביבמות טז ב' דעמונים ומואבים שרפוהו) אלא ספר שכתב עזרא ועי' רש"י שם ועמש"כ בע"ה בברייתא דמלאכת המשכן פ"ו ה"א בדעת ד"ה כדי. והא דאמר בסנהדרין צב א' א"ר יהודה בן בתירא אני מבני בניהם של מתים שהחי' יחזקאל והללו תפילין שהניח לי אבי אבא מהם צ"ל לר' יוסי דתפילין אלו כתבו אחר ימי עזרא כדמשמע שם בגמ' שעלו לא"י ונשאו נשים וכו' ועי' ברבנו חננאל סנהדרין כ"ב שכתב דלא ק"ל כר' יוסי'. והביא דבריו ר"מ שטרנבוך, מצות היום (לעיל, הערה 74) עמ' כז.

78 וראה נ' טור סיני, 'כתב התורה', בתוך: הלשון והספר, כרך הלשון, ירושלים תשי"ד, עמ' 123-164, פירוש חדש ומחודש במקורות חז"ל בכל פרשת העניין הזה ובהגדרות המונחים 'לשון עברי', 'כתב עברי', 'לשון אשורי', 'כתב אשורי', שפירושם אינו כפי שרגילים לפרש. הרבה יש לדון בדבריו, שעם חריפותם אינם משכנעים ואינם מכריעים. השאלות הן קשות, אך תשובותיו רופפות, ואכמ"ל, ונדון בזה אי"ה במקו"א.

ספר העזרה או ספר עזרא

ראינו שבפירוש הברייתא של 'שלושת הספרים' יש חילופי נוסח: עזרה/עזרא, ואף חילוקי פירושים אם מדובר בספרים שהיו מונחים בעֲזָרָה של בית המקדש, או שמדובר בספר של עֶזְרָא הסופר. וכל זה לעניין תורה שבכתב, אבל לגבי תורה שבעל פה עיין דברי הרמב"ם בתשובה שנשאל מדוע נסתפקו חכמים בגמרא (כתובות צה ע"א) בנוסח מילה כיצד היא כתובה במשנה, 'והלא ספר המשנה לפנינו', יעיינו בו ויראו כיצד כתוב[79], והשיב הרמב"ם:

> וכי המשנה ספר העזרה היא שאין בה אות חסירה או יתירה, ומנין אנו יודעים היאך כתב רבינו הקדוש במשנה ניזונת או הניזונת הלא מן הזקנים לא מן הספרים.

מונח זה, 'ספר העזרה', מובא במשנה, מועד קטן ג, ד: 'ואין מגיהין אות א' אפילו בספר העזרה'[80]. 'בספר [מספר] עזרא' - כך גרסת הפירוש המיוחס לרש"י והמאירי (המציינים גם לגרסה 'עזרה'). ופירש המיוחס לרש"י (שם): 'ס"ת של עזרא. ואני שמעתי עזרה, בה', ופי' ספר מוגה היה בעזרה שממנו היו מגיהים כל ספרי גולה'. ובבבא בתרא יד ע"ב: 'אמר רב אחא בר יעקב ספר עזרה לתחלתו הוא נגלל'. ופירש רש"י: 'ספר עזרה - ספר שכתב משה ובו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל וכה"ג ביוה"כ'. ולזה כנראה התכוון בארחות חיים שהביא שיש מפרשים שהוא ס"ת שקרא בו הכה"ג ביוה"כ, והובאו דבריו בב"י, או"ח, סוף סימן תקמ"ה. וראה מה שציין שם לריטב"א ולתרומת הדשן סי' פ"ה. וראה גם כלים טו, ו, תוספתא שם ב"מ פ"ה[81]; ירושלמי שקלים פ"ד ה"ג: 'רבי אחא רבי תנחום בר חייה בשם רבי שמלאי מגיהי

---

79 ראה לעיל בראש הפרק ובהערה 8.

80 כך בכ"י קופמן, בדפוס נפולי, במשנה שבירושלמי דפוס ונציה, ובבבלי יח ע"ב דפוס ונציה [ובכ"י מינכן; בספרי העזרה], וכן בהלכות גדולות, ברי"ף, במיוחס לרגמ"ה, בתוך: קובץ ראשונים למו"ק, ירושלים תשכ"ו, עמ' צו; בס' האשכול; ברמב"ם, הלכות יו"ט, פ"ז, הי"ג; בכלבו סימן ס ובארחות חיים הלכות חול המועד אות ז; בסמ"ג לאוין ע"ה (ועיין דקדוקי סופרים).

81 ראה לעיל, הערה 77, פירוש ר"ח קנייבסקי, שהכוונה היא לספר עזרא שהיה בעזרה. ואי אפשר לומר שהוא ספר שכתב משה רבנו, שהלא בלאו הכי לדעת ר' יוסי ועוד, סנהדרין כא ע"ב, ספר שכתב משה היה כתוב בכתב עברי, ואחר שנשתנה הכתב ע"י עזרא לאשורית הוא פסול, וממילא אינו מטמא את הידיים.

ספר העזרה נוטלין שכרן מתרומת הלשכה'[82]; ובכתובות קו ע"א: 'אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן מגיהי ספרים שבירושלים היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה'; בירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ו: 'וכות' ספר תורה לשמו וכו' ומגיהין אותו מספר העזרה, על פי ב"ד של ע"א'. ומכאן ברמב"ם, הלכות ס"ת, פ"ז ה"ג, ובהלכות מלכים פ"ג ה"א[83].

כבר הטיל הרב חי"ד אזולאי ספק רב באמִתּוּת הסיפור שהביא רבי עובדיה מברטנורא על ספר עזרא שטבע בים, שהוא גם הסיפור שהובא בחומש שנדפס עם ספר החינוך [אמשטרדם תקכ"ז] בפ' ויחי, בהגהה של ר' מנחם מן הלוי, ממה ששמע על ספר עזרא שהיה במלכות בורגוניא, ושהרמב"ם נסע לראותו; עיין שם הגדולים, מערכת גדולים, ערך רבנו עובדיה. גם ר' רפאל מילדולה, שו"ת מים רבים, סימן נה, כתב שאין להאמין לסיפורי המון העם הללו. הסיפור הזה מובא על ידי ר' יום טוב ליפמן מילהויזן[84], שמצאו ב'מכתב' מצורף לרשימת חסרות ויתרות[85] ונראה שהוא מקור הסיפור גם אצל ר"ע מן האדומים, מאור עינים, חלק אמרי בינה, שמצאו ב'חומש קדמון כתוב יד' שראה בפיררה בעיזבון ר' שלמה ששון, שבפתחו היה כתוב סיפור זהה. הסיפור מסופר על ידי הרמב"ם בגוף ראשון, שקינא לד' צבאות אלהי ישראל, 'וכתבתי חומש בקונטרוסים מועתק מספר הידוע שבמצרים שהוא כולל כ"ד ספרים שהיו בירושלים בזמן הבית, וכשנלכדה ירושלים ע"י המלך קרלין לוקח משם הספר ובא שבי בארץ מצרים ועליו אנו סומכין', והוא שהלך למלכות בורגונא אשר

82 בהגהות הגר"א, שם: 'וגי' עזרא ט"ס הוא, דשל עזרא ודאי א"צ להגיה, שהיה כל התורה עוברת על פיו וכל סדר כתיבת התורה ממנו קבלנו'.

83 בהלכות ס"ת לא נתברר למרן בכסף משנה מקורו של הרמב"ם, אך בהלכות מלכים כבר ציין לירושלמי כנ"ל, ולא ראה מהר"צ חיות, בהגהותיו למו"ק יח ע"ב, את הכסף משנה בהלכות מלכים שם, וכתב שנעלמו ממרן דברי הירושלמי!

84 ד' ש' לוינגר וא' קופפר, 'תקון ספר תורה של ר' יום טוב ליפמאן מילהויזן', סיני, ס (תשכ"ז), עמ' רלט. לכאורה הוא המקור הראשון שידוע לנו לסיפור זה. א' הורביץ, הגניזה הקאהירית (מבוא היסטורי לחקר קדמותה וגילויה של הגניזה בקאהיר, הקדמה לקטלוג קטעי גניזת קאהיר בספריית ווסטמינסטר קולג' קיימברידג', ניו-יורק תשס"ז, פ"ד סעיף יג, עמ' 66, ציין את הסופר הערבי אלמקריזי מראשית המאה ה-15 למניינם כראשון המזכיר ספר זה, אך לא ציין את ריו"ט שהיה בסוף המאה ה-14 וראשית המאה ה-15, ולא את ר"ע מן האדומים במאור עיניים. ועניין החיד"א שהוזכר כאן. וראה שם ציונים לחכמים רבים מאוחרים, שהזכירו סיפור זה, ומהם כרמד"ל שבדקו ולא מצאו כלום ('אני מנחם די לונזאנו הלכתי שם, והורדתי אותו ספר תורה למטה, ומצאתי שהכל זיוף, כי היו ג' ספרים פסולים כרוכים יחד זה על זה', שם).

85 נדפס שם, עמ' רמ-רמא, על פי שני כתבי יד.

בצרפת למדינת יילון היושבת על נהר שאזכה, 'כי דרשתי וחקרתי שנמצא שם תורת אלוקינו כתב יד קודש עזרא הכהן הגדול ומצאתי מכוונת כל דבר ודבר עם הספר שהבאתי עמי'.

הרחיד"א הביא את הסיפור מן החומש הנ"ל, ותלה אותו בר' מנחם מן הלוי המתואר בשער החומש, שם: 'המדקדק התורני', ולא הזכיר שהוא המובא בספר מאור עינים; והלא ר' מנחם מציין שם שהוא מעתיק מספר מאור עינים. אין זאת אלא שנמנע הרחיד"א מהזכרת שם ספר זה, שלא הזכירו בשם הגדולים, מחמת רצונו של מרן הב"י להחרימו, כפי שהביא הרחיד"א[86]. ספר עזרא, וכנראה על פי הנ"ל, נזכר גם על ידי הרמ"א[87]. מדברי הרמב"ם ידוע לנו על ספר תורה שכתב, עיין הלכות ס"ת פ"ח ה"ד, אך לא נמסר דבר על 'חומש' שכתב, היינו, בניקוד, בטעמים ובמסורה וכו'. אדרבה, מדברי בנו ר' אברהם משמע שגם לגבי התורה לא היה בידו, ומכאן שגם לא היה בידי אביו, נוסח בטוח לחלוטין. עיין שו"ת ראב"ם, סימן צא:

> אנו רואים שיש הרבה חילוקים בין הסופרים בדבר הפרשיות הפתוחות והסתומות, והספרים הנמצאים בישראל שונים הרבה בעניין זה. וכבר ראינו בעלי הוראה ז"ל שנקראו במעמדם בכל אחד מהספרים הללו. והוא דבר של טעם, כי אין עמנו ספר העזרה שנוכל לדקדק ממנו את הדבר, ואין בעניין זה קבלה שהכל מסכימים עליה עד שנפסול מה שיסתור אותה.

---

86 מחזיק ברכה, או"ח, ליוורנו תקמ"ה, סימן שז. וראה ר"מ שטרשון, מבחר כתבים, ירושלים תשכ"ט, עמ' קסט, על יחסו זה של הרחיד"א, וצרף מקום זה לרשימתו שם.

87 דרכי משה, יו"ד, סימן רע"ה, אות ב. וכן הזכירו ר' ישככר אבן סוסאן, בזמן מרן הב"י, ספר עבור שנים, ונציה של"ט, לג ע"ב).

פרק ח: היחס ל'שאלות נוסח' בספרי חז"ל

על 'דחוקים' ועל סתמא (רבדים)

סקירה של דרכי ההתמודדות עם שאלות נוסח • הבהרה בדעת החזון איש • היחס למחקר התלמודי אצל הרב א' א' קפלן • גבולותיו של המדע התלמודי • דוגמה מובהקת להבדלי הגישות • נספח 1: מדברי רבותינו הראשונים בעניין הגישה לנוסח • נספח 2: הוויכוח אצל הסופר חיים פוטוק

סקירה של דרכי ההתמודדות עם שאלות נוסח

1. שתי השקפות על בעיות נוסח

כאשר אנו עוסקים בענייני הנוסח של ספרות חז"ל, יש לדון ראשית כל באופן ההשקפה - מן הבחינה ההיסטורית - על טיב הספרים שאנו עוסקים בהם. ישנן שתי גישות עיקריות, שמייצגות שתי השקפות: הגישה הדוגמאטית-משפטית[1] והגישה ההיסטורית-ביקורתית.

הגישה הראשונה עוסקת בספרים כמות שהם, ומכוונת את עיקר העיון לנושאים ולמושגים שבספר הנדון ולהבנתם בעומק העיון ככל האפשר, גם מתוך עצמם וגם מתוך השוואה למקורות מקבילים, ומתוך כך מתכוונת להכריע במקרה של ספק בנוסח בעליונות מקור מסוים על מקור אחר, כדי ללכת אחריו ולהכריע את הגרסה על פיו. הגישה ההיסטורית-ביקורתית עוסקת גם בחקר תולדות הספרים עצמם, דרכי התהוותם והשתלשלותם ודרכי העלאתם על הכתב לאחר זמן ארוך שבו התורה שבעל פה אכן הייתה תורה שבעל פה, ובדרכי מסירת הספרים לאורך הדורות, תחילה בתקופת כתבי היד ולאחר מכן בתקופת הדפוס[2].

---

1 המונח 'דוגמאטי' כאן אינו קשור למושג 'דוגמה', שהוא בעיקרו מושג דתי שאולי אפשר לתרגמו כ'עיקרים', אלא משמעותו מסורת מקובלת שאין מהרהרים אחריה.

2 אין אפשרות לדעת מה היו דרכי הלימוד והמסירה בתקופה שבה מסרו את התורה בעל-פה, אלא רק עד כמה שנותרו עדויות בכתובים על כך.

2. 'ביקורת גבוהה' ו'ביקורת נמוכה'

כדי להבהיר יותר עניין זה יש צורך להבחין בין שני סוגים של ביקורת היסטורית. ישנה ביקורת הקרויה 'גבוהה', או 'ביקורת המקורות', שבאה לברר את קורות הספר בטרם נעשה לספר, קורות התהוותו, יצירתו, גיבושו לכלל חיבור כולל, ניסוחו וסגנונו, ולבסוף עריכתו לנוסח סופי. קיימים חיבורים שנוצרו במשך דורות רבים, כאשר כל דור הוסיף לחיבור שכבה משלו, כמו שמתאר רב שרירא גאון את התהוות התלמוד הבבלי: 'באילין מילי איתוסיף תלמודא דארא בתר דארא, דכל דארא קבעין ביה מילי מן ספיקי דמיחדשין ומעשים ובעיי' (איגרת רש"ג, מהדורת רב"מ לוין, עמ' 66); פעמים שהחיבור צורף מחיבורים אחדים, ועקבות חיבור אחד נשארו בנוסח החיבור הסופי או בנוסחאות שנתפשטו ממנו; ופעמים שהמחבר שינה והשמיט או הוסיף בחיבור לאחר שכבר נתפשט בציבור, כמו שאירע לספרו הגדול של הרמב"ם ולסמ"ג[3]. נוסף לזה, ברבות השנים נותרו חיבורים שלא נודעה זהות מחברם או זמן חיבורם או דרך חיבורם והתהוותם, וחכמי הדורות עמלים ומתייגעים לפענח את הצפונות ולגלות את הנסתרות.

במקביל, ישנה ביקורת מסוג אחר, הקרויה 'ביקורת נמוכה' או 'ביקורת הנוסח'. ביקורת זו דנה בנוסח הספר לאחר שנעשה לספר, ובוחנת את דרכי מסירתו, העתקתו או העתקותיו, התפשטותו וגלגולי נוסחאותיו בתקופת כתבי היד ואף בתקופות הראשונות של הדפוס – לפני ארבע מאות וחמש מאות שנה. לשם כך יש צורך להתקין ביבליוגרפיה (חקר הספר) טובה, לידע מה נשתייר בעולם מכל חכמת קדמונינו, כמה כתבי יד נשתמרו עד זמננו, איפה הם חונים ועד כמה הם נגישים, ובעזרתם לבחון את הספרים שבידינו, או אף ספרים שנתעלמו מעיני המוציאים לאור והמדפיסים במשך הדורות ומעולם לא עלו על מכבש הדפוס.

3. 'בימים ההם'

עד לפני זמן לא רב, לא עמדו לרשות הלומדים הכלים שבעזרתם אפשר לחקור בדברים מתוך גישה היסטורית ומציאותית, ושתי הגישות הנ"ל לא באו כמעט לידי ביטוי. ספרי הדפוס הראשונים היו אז, כהיום, נדירים מאוד ויקרים מאוד, כל שכן כתבי יד מן הזמן שלפני הדפוס של חיבורים שזכו להיות נדפסים, שגם הם נדירים ביותר, וק"ו כתבי יד של ספרי קדמונים שלא זכו להגיע לדפוס ועל כן לא היו מצויים בידי הלומדים. פעמים רבות מתברר שחכם פלוני לא ראה חיבור פלוני, או

3 ראה גם במבואות לסמ"ג השלם מהד' מכון שלמה אומן ומכון ירושלים, חלק א (תשנ"ג) וחלק ב (תשס"ג).

אפילו לא ידע כלל על קיומו של חיבור מן החיבורים שעוסקים בדברים שעסק בהם. זאת ועוד, לפני תקופת הדפוס היו ספרים שלא זכו להתפשט ולא היו מצויים בידי חלק גדול מן הלומדים, ואחרים שכמעט נתעלמו מן העין לגמרי.

4. חובת החיפוש

תיאורם והדגמתם של הדברים שנתחדשו בתחומים אלה מצריך זמן ארוך ודיונים ארוכים. כך למשל, השאלה מה היתה גישתם של חכמי תורה למה שקרוי בפי הגאון בעל החזון איש זצ"ל 'חיפוש', וכפי שהעיד הוא על עצמו: 'חיפוש בספרים בדברים יבשים איני מסוגל לזה, ובכלל כל נשמה קיבלה חלקה בתורה, ואני לא קבלתי חלקי לחפש...'[4], כאשר לעומתו חכמים רבים בכל הדורות השתדלו להרבות בהבאות מדברי קדמונים ולסמוך דבריהם על ספרים רבים[5]; השאלה היא עד כמה חייבים לעיין ולהשוות ולבדוק בספרים ובמקורות[6], ועוד חזון למועד.

5. דרכי הלימוד

דרכים שונות היו קיימות בלימוד התורה שבכתב ולאחר מכן בלימוד ספרי התורה שבעל פה, החל מן השעה שאכן הלימוד היה בעל פה, וכן בהמשך, כאשר בתהליך ארוך ואיטי הפך הלימוד שבעל פה ללימוד מספרים כתובים. היו דרכים של פשט והיו דרכים של דרשות; היה פשט פשוט והיה פשט עמוק; פשט על אתר, ופשט המקיף מקורות מקבילים מתוך בקיאות עצומה ומתוך התעמקות יתרה. גם בדרכי

---

4 קובץ איגרות חזון איש, ח"ב סימן כב.

5 וכמו שאמרו בירושלמי, ברכות פ"ב ה"ג: כיי דמר ר' יוחנן, כל מילא דלא מחוורא מסמכין לה מן אתרין סגין. [וראה בהקדמתו של הגר"ע יוסף שליט"א לספרו 'יביע אומר' (הערת ר"י קטן ור"א סולובייציק).

6 שאלה זו גדולה ועמוקה, והיא עומדת ביסוד כל מלאכת הפסיקה, הן פסיקה למקומה ולשעתה בעל פה או בכתב, כשאלות ותשובות, והן חיבור ספרי הלכה ופסק לדורות. בשאלה זו כבר העיר מרן מהר"י קארו בהקדמה לספרו בית יוסף, והסיק שמאחר שכמעט בלתי אפשרי לחקור ולברר כל דין ודין ממקורו הראשון דרך כל הדעות והסברות שנאמרו בעניין אותו דין בכל הדורות, לפיכך יש לנקוט בפסיקה בדרך של קביעת כללים, עיין שם. כנגד זה כתב והשיג בן דורו של מרן, מגדולי אותו דור, ר' יחיאל זק"ש אשכנזי קאשטילץ, עיין תשובתו כנגד הספר בית יוסף שפרסמתי מכתב יד - 'ר' יחיאל אשכנזי, חכם אשכנזי בארצות ספרד', שלם, ז, תשס"א. ועתה, בשעת כתיבת דברים אלו, שמעתי באחד הערוצים החרדיים שיעור הלכה שנאמר ביום עיון הלכתי מסוים, ועניינו היה דין הפרשת חלה באטריות ודין קוגל הנעשה מאטריות; אומר השיעור הביא פסק 'מפי השמועה' של הגרש"ז אויערבך זצ"ל בזה, והטיל ספק בדיוק השמועה, ואף הוסיף ששאל את חתנו של הגרש"ז הרב י' טרגר שליט"א וזה אמר שכמדומה לו שאכן כך, אך אינו בטוח; ועוד הוסיף שהוא שמע ממישהו שנכתב בזה משהו בספרו של הגרש"ז 'מנחת שלמה' ח"ג, אך לא היה לו עדיין, לאומר השיעור, פנאי לעיין בגוף הספר...!

הדרשות, היו דרשות פשוטות והיו דרשות לימודיות. הגדרות רבות ניתנו לסוגים שונים של לימוד ושל היסקים מן הכתוב, כגון פשט, דרש, פלפול, עמקות, הבנה ישרה, 'לאמִתה של תורה', חריפות, בקיאות; ובכל אלה כמובן יש אמִתיים ויש בלתי אמתיים, כגון חריפות של הבל, פלפול של שקר, הבנה מסולפת, חריפות של תוהו, ועוד כיוצא באלו. דא עקא, שאי אפשר למצוא הגדרות ברורות וקנה מידה אובייקטיבי לידע מתי הדרכים אמתיות, ואימתי הן בלתי נכונות ומוטעות.

דברים אלו ידועים לכל לומד; אך יש להוסיף כי המצב הזה אינו מתיר מה שחביב היום על קצת לכנות 'פלורליזם', שמתוך המבוכה שבחוסר הגדרות ברורות הגיעו למין דעה שיש לסבול הכל, כל מה שעולה על דעתו של מאן דהו הופך להיות דעה לגיטימית ומותרת, שהרי 'שבעים פנים לתורה'. וזו טעות, משום שיש לומר שכשם שיש שבעים 'פנים' - יש שבע מאות 'אחור' לתורה, וכשם שאפשר לפעמים לפרש כמה וכמה פירושים מקבילים ושונים, כך אפשר בדרכים רבות יותר לומר דברים שאין להם שחר, ואשר לפי כל קנה מידה יש לחושבם כמוטעים ובלתי אפשריים. בלשון הלכתית אפשר להגדיר ולומר, שאכן דרכי פירושים לא ננעלו, אך לא במקרים שבהם 'בא הרוג ברגליו', שהדברים סותרים את ההיגיון ואין להם קיום ועמידה בעליל.

6. 'בזמן הזה'

בשנים האחרונות, עם חשיפתם של גילויים רבים שזכינו להם בעזר ה' ית"ש, ועם גישות חדשות שמהדהדות בעולם ונקוטות בידי העוסקים בדברים מסוג זה במוסדות אקדמיים, ועם שיטות מחקר ומדע שהפכו את העיסוק בהתקנת נוסח מדוקדק למקצוע גדול בפני עצמו - בעל חוקים וכללים, ושיטות עבודה מסוימות בבירור טיבם של המקורות בכתבי היד ובדפוסים הקדמונים, התעוררו ויכוחים בין מה שמכנים 'אופן הלימוד של בית המדרש הישן' ובין השיטות החדשות. לצערנו, הרבה מן הוויכוחים בתחום זה נאחזים בחכמים שבשוליים ובחיבורים שבשוליים, ואינם עוסקים בלב הדברים. גם החוקרים הגדולים בתחומים אלו השתמטו מלומר דברים שיטתיים ומסודרים ולהעמיד את השאלות העקרוניות והיסודיות לדיון, ואין לנו מִדם אלא הערות פה ושם.

7. חובבנות לעומת מקצועיות

דומה שמן הראוי לעמוד על נקודה נוספת, והיא ההבחנה בין חובבנות ובין מקצועיות. יש כאלה המכונים בעולם הישיבות 'בעלי ידיעות', דהיינו אלה שמשתדלים לדעת ידיעות נחוצות מתחום סדרי הזמנים, תולדות החכמים וקורות הספרים. אך בדרך כלל אין אלו אלא ידיעות מקוטעות ומפוזרות, שלפעמים אכן

עוזרות ללימוד ולפעמים אין בהן תועלת, והידיעות מבולבלות, שהרי מובן לכל בר דעת שאי אפשר לפלפל בתורת הגאונים בדרך שמפלפלים בשיעורי הרמי"ם, וכאשר עוסקים דרך משל בתורת הגאונים יש להכיר את לשונם המיוחדת של הגאונים, דרך לימודם וטיב ספריהם בטרם באים לפרשם; ואין כאן המקום להאריך ולהביא דוגמאות.

8. פשרה בין השיטות

אם נעמיד את הדברים על אמִתותם ועל דיוקם ונגדיר אותם כהוגן, כמדומה אני שלא יהיה מקום לוויכוח ולמחלוקת. ולא עוד, אלא שאף הגאון בעל החזון איש, הנחשב כמתנגד לעיסוק בכתבי יד ובחקר הדפוסים הישנים[7], לא התעלם מפירושים בדרך זו במקומות מסוימים. אם נרד לעומק העניין יתברר לנו שאין חילוקי הדעות אלא בתחומים חיצוניים, כגון כיצד יש לערוך את הבירור, מהן ההוכחות הטובות כדי להוכיח דבר, ושאין לעסוק בדברים האלו בשטחיות ובסברות סרק. והנה כאשר ההוכחות לאמִתות החיבור ונכונות הנוסח היו טובות, סמך החזון איש את ידו על פרסום ראשוני, אף של ספרי פסק של ראשונים, וכך נהג למשל בחיבור חדש של הרשב"א שנתגלה רק בימינו בכתב יד, על אף שהיתה ריעותא ועלה פקפוק לגבי עצם נכונותו של הספר. המדובר הוא בשער נוסף לספר תורת הבית של הרשב"א, שער המים, שעוסק בדיני נדה ומקווה, ושלגבי דינים אלו העיר הרשב"א בסוף תורת הבית שלא יחבר חיבור בדינים אלו לפי שחיבורו של הראב"ד 'בעלי הנפש' מספיק ואין צורך בחיבור נוסף. מכל מקום הסכים החזון איש שאם יש הוכחות מן הרשב"ש והבית יוסף שהיה שער כזה, ושההבאות מתוכו נמצאות בכתב היד שנמצא, אין לפקפק באמִתותו ויש לפרסמו[8].

---

7 עיין קובץ איגרות החזון איש, ח"א סימן לב: '...וכמעט שלא ראיתי תועלת להגיע אל האמת ע"י הגירסאות שנחפשים מהגניזות, רק כולם תועלת לעוות משפט ולעקם את האמת, וראוי היה לגונזם, שההפסד יתר על השכר'. ואינו מובן, שהרי לפני כן כתב שם: '...ואם אמנם לפעמים נהנים מהכת"י [כוונתו לכת"י של הגמ' כדלעיל שם] לנקות השיבושים המתהוים בהמשך הזמן'! כמן כן תמוהים הדברים שם: '...וכשהחלו להדפיס את הגמ' מסרו חכמי הדור נפשם על זיקוקו והגהתו...', והלא הספר הגדול דקדוקי סופרים מאת הגאון ר' רפאל נתן נטע רבינוביץ לפנינו, ועיין שם בהסכמותיהם הנלהבות של הר"ש קלוגר, ר"ש נאטענזאהן, הר"י עטלינגר, הר"י אלחנן, הראש"ב סופר והר"ש סופר; וגם ספרו של ררנ"נ רבינוביץ 'מאמר על הדפסת התלמוד' לפנינו, ומשם אין נראה שחכמי הדורות הם שעסקו בהדפסות התלמוד, ואף לא שמסרו נפשם על זיקוקו והגהתו, וצ"ע. [ועי' באריכות אצל ר"ש שפיגל, 'הגהות ומגיהים', חלק ראשון].

8 בהקדמה למהדורת הרב ר' אברהם רייסנר מתלמידי החזו"א, לשער המים [פורסם לראשונה ע"י פרופ' ד"ש לוינגר בכתב העת 'הסוקר' בהונגריה], הביא את דברי החזו"א בתשובה לשאלתו אם לפרסם את החיבור, כאמור לעיל.

הבהרה בדעת החזון איש

1. דעת החזון איש לפי האנציקלופדיה התלמודית

באנציקלופדיה התלמודית העמידו את החזון איש כחולק על פסק השו"ע שהוא על פי המהרי"ק, ולפסק השו"ע הסכימו גם הרדב"ז, המהר"ם אלשיך, הש"ך והחת"ס. ובאמת לא פירשו היטב את דברי החזו"א. וכך כתוב שם בערך הלכה כבתראי[9]:

'...הולכים אחר הפוסקים האחרונים כשהם חולקים על הראשונים, במקום שדברי הראשונים כתובים על ספר, והם מפורסמים; אבל במקום שנמצאו דברים ותשובות לקדמונים שלא נדפסו אין צריך לפסוק כאחרונים, שאפשר שאם ידעו דברי הראשונים היו חוזרים בהם'.

ובהערה 29 שם ציינו כמקורות את דעת המהרי"ק[10], השו"ע[11], הרדב"ז[12], מהר"ם אלשיך[13], ש"ך[14], ואף ציינו לדברי הגמרא[15] 'אי שמיע ליה האי ברייתא הוה הדר'. ועוד ציינו לחת"ס[16] שהעיר מירושלמי מגילה פ"א סוף ה"ד אילו ידע רבי הברייתא וכו'. כנגד זה ציינו כך: 'ועי' חזו"א ערלה סי' יז ס"ק א[17] שאין הדין משתנה מחמת כת"י חדשים שמדפיסים עכשיו להכריע במחלוקת'.

לדעת המציין כאן נמצא שדעת החזון איש היא שיש להכריע כבתראי גם במקום שנתגלו קמאי שדעתם שונה, וגם אם הבתראי לא ראו את הקמאי הללו שנתגלו רק על ידי כתבי יד חדשים, משום שאין הדין משתנה מחמת כתבי יד חדשים. ויש לשאול מדוע אין הדין משתנה, והלא לדעת כל הפוסקים שצוינו לעיל, אם אמנם אין ריעותא בכתב היד מבחינת זיהויו ויחוסו לחכם קדמון שראוי לפסוק על פיו, יש לפסוק כקדמון הזה ולא כבתראי שנתקבלו להלכה בפסק זה!

---

9 כרך ט טור שמד.

10 שו"ת שורש צו.

11 חו"מ, סימן כה סעיף ב.

12 שו"ת ח"ד סי' אלף שסט (רצז): 'וכלל זה קבלה בידינו'.

13 שו"ת סי' לט.

14 הנהגת איסור והיתר יו"ד סוף סימן רמב סעיף ח.

15 בבא בתרא, קע, ב.

16 אהע"ז ח"ב סי' עא, ושו"ת רע"א סי' רכב.

17 במהדורות החדשות העבירו סימן זה לכללאיים סימן א ס"ק א.

2. האמת בדעת החזון איש

באמת דברי החזו"א שם אינם נסובים כלל לעניין שאלת הכרעה בין קמאי ובתראי, ובזה אכן יש לומר שגם דעת החזו"א אינה שונה מדעת השו"ע והפוסקים כנ"ל; החזו"א שם דן בעניין העמדה למניין, ושאלת הכרעה על פי מספרם של הפוסקים לכאן או לכאן, ועל זה אמר שאין הדין משתנה מחמת כת"י חדשים לשנות את המניין, מן הטעם שכתב שם, שהלא יש חכמים רבים שדעתם לא הגיעה אלינו ואי אפשר לערוך מניין הגון, וגם משום שאולי יתגלו עוד כתבי יד ויהפך העניין לחוכא לשנות כל יום את הדין. המסקנה היא לגבי המניין, אך לא לעניין כח פסקי ראשונים שנודעו לנו מכתבי יד חדשים.

וזה לשון הגאון בעל חזון איש שם:

ובימים אחרונים שספרים מיוחדים של רבותינו לקחו חלק העיקרי של מסירת התורה לדורות הנוכחות, כמו רי"ף רא"ש רמב"ם רמב"ן רשב"א ריטב"א ר"ן מגיד משנה מרדכי פירוש רש"י ותוספות, הם היו הרבנים המובהקים של הדורות, ומלבד שאין כאן כח רוב בעצם גם אין הרוב ידוע[18], כי הרבה חכמים היו שלא באו דבריהם על הספר, והרבה שספריהם לא הגיעו לידינו [ולכן אין הדין משתנה כאשר מדפיסים כתבי יד חדשים ונהפך המיעוט לרוב], ובכל זאת למיעוט הלבבות, להכריע בסברא, נוטלים לפעמים גם כח רוב המספרי לנטיה לצד זה, אבל ראוי יותר להתחשב עם הפוסקים שתורתם הגיעה לידינו בכל מקצועות התורה.

הפירוש הזה בדברי החזו"א נתמך גם במכתבו המודפס בספר 'אז נדברו'[19]:

אין לנו לחזור ולמנות את כל האוסרין והמתירין, שהרי אין אנו יודעין את כל החכמים האוסרין והמתירין, ומחר ידפיסו עוד כת"י וישתנה הדבר, וכבר עמד על זה התומים שרבותינו שרוב תורתם אנו לומדים מפיהם עליהם אנו סומכין.

---

18 בספר ארחות איש, ירושלים תשמ"ט, עמ' רכה, העתיקו קטע זה והשמיטו את המילים: 'ומלבד... אין הרוב', ונמצא שחיברו את המילה 'ידוע' להמשך, ובמקום 'אין הרוב ידוע', יצא 'ידוע כי הרבה ...'! **ותמהני מדוע נוהגים המוציאים לאור את ספרי החזו"א זצ"ל לערוך אותם כרצונם?!**

19 הועתק בספר ארחות איש, ירושלים תשמ"ט, עמוד רכה.

היחס למחקר התלמודי אצל הרב א' א' קפלן

הגאון ר' אברהם אליהו קפלן, חניך ישיבת סלובודקה, עמד בראש הסמינר לרבנים בברלין מיסודו של הגר"ע הילדסהיימר. באחד מכתביו הוא מתאר את הוויכוח העקרוני בין תלמידי בית המדרש הישן ובין אנשי המדע המודרני, ומוביל את הוויכוח לקצוות קיצוניים[20]. פשוט הוא שאם נעמיד את הדעות בקיצוניותן העדיפות תהא לאנשי בית המדרש הישן, שכן בלא ספק הידע הרב, ההתמדה והלימוד רב השנים, מקנים להם ידע בכל התחומים, ויש אצל המוכשרים ביותר בתוכם שיודעים לרכוש מתוך הלימוד הרב גם את תכסיסי המדע הנחוצים במידה זו או אחרת גם אם לא למדו אותם בפני עצמם; ולעומת זאת מה בצע באימוץ שיטות וכלים מסודרים שיכולים לעזור הרבה, אבל רק למי שלמד די צרכו? מפני העניין הרב שבהצגת הוויכוח הזה והנדירות שבהתעסקות זו, ראוי להעתיק את דבריו[21]:

מי ומי ההולכים וחודרים חדירה גמורה ואמיתית לתוך היכל המשפט הענקי של ההלכה התלמודית? מי הראויים והגונים לחשוף מסתריו ולערות יסודותיו כדי להראותם לעין כל מבקש כשהם מובנים בינה ישרה ומסודרים סדר נכון?

יש מחלוקת בדבר: אנשי המדע המודרני סוברים שרק הם הגיעו לידי מידה זו, פירוש אמיתי וגילוי נכון לכל דבר הלכה בדרך המדע תימצא, אין כמוהו מורה

---

20 דברי הרב קפלן המצוטטים בהמשך באו כתגובה לדברים קיצוניים שנכתבו בנושא זה. וכך הוא כותב בסיום מאמר הביקורת הנ"ל: "ולפי דרכנו למדנו שעולם ההלכה התלמודית דורש אחריות יתירה וכובד-ראש יתר ממי שבא לעבוד בו דבר. **ודאי שעולם זה עומד עדיין ומצפה לעבודה מחודשה שצריכה להיעשות בו, בין לענין ליבון ובין לענין סידור. העולם הזה אומר 'דרשני'.** אבל אין לך בעבורו 'נאה דורש' אלא מי שהוא 'נאה מקיים' מצוות תלמוד תורה, מי שהוגה בה יום ולילה ונעשה בה קמעא קמעא למומחה גמור שאינו עשוי לטעות, ל'בעל מלאכה אחת'. ואם יוסיף לעצמו הדורש הזה את סכום הידיעות הלשוניות וההיסטוריות וכו' הנצרכות לליבון יפה, אז יוכל להביא לנו בכך את הברכה המרובה שהכל רוצים בה". את כוחו הרב הראה הרב קפלן בדוגמה שפרסם 'על עריכת פירוש חדש לתלמוד בבלי', פורסם תחילה ב'ישוון', ברלין חוברת ב, תרפ"ד, וחוברת ג, תרפ"ד, ושוב בתוך ספרו דברי תלמוד, תשי"ח, ועכשיו ב'בית הועד', ירושלים תשס"ג. וכה הם דבריו שם: "הוגי התלמוד שבארצות המערב מרבים להשתמש בסוד התיקון מתוך מציאת גירסאות. יש מהם שלא זזו מלחבבו, עד שבאו להעמיד את כל דרישתנו בתלמוד עליו בלבד. ויש גם בין חריפי המזרח ובקיאיו שסרו כאן קצת מן הדרך הנאות לצד שני שבדבר, הם הזניחו יותר מדאי את ענין הגירסאות. לא כך היה דרך הקודש של רבותינו הראשונים ז"ל. הם הכניסו לתוך עמקי עיונם בגופי ההלכות גם את הדיוק הגירסאי בלשון ההלכות. והרוצה בפירוש של אמת וצדק צריך לצאת בדרך זו" (הרא"ס והרי"ק).

21 מתוך הספר 'בעקבות היראה' מאת הרב א"א קפלן, ירושלים תש"ך, במאמר 'יסודי המשפט העברי' (ביקורת על ספרו של אשר גולאק), עמ' סז-עד.

מבואות לכל פינה נעלמה, ואין כמוהו מסדר מובהק על-פי ההגיון הבריא לכל אותו החומר הרב שנצבר חומרים במשך הדורות הרבים ממתן תורה ועד עתה.

חלוקים עליהם בענין זה תלמידיו המובהקים של בית מדרשנו הישן. האנשים האלה, שעברו עליהם רוב שנותיהם מתוך עמל ויגיעה בכל אפסי התורה-שבעל-פה, לא יוכלו להסכים בשום אופן כי מי שלא הקריב רוב זמנו על מזבח התורה לבדו, מי שבא ללמוד תורה על-פי תכסיסיו המדעיים שקנה לו במקום אחר, יקלע אל המטרה ולא יחטיא, יכוין אל האמת ולא יטעה.

שם רע יצא בין אנשי המדע על תלמידי בית המדרש הישן כי לא דורשי אמת הם אלא דורשי פילפול; ושם רע יצא בין תלמידי בית המדרש על אנשי המדע כי רק דורשי השערות הם ולא דורשי אמת, רק מרחפים מלמעלה הם ולא מעמיקי חקר. ה'למדן' ו'המדעי' מתרחקים אפוא זה מזה, ומבטלים איש את חברו ביטול גמור שאין לו תקנה. אילו היה בידינו להזמין את שניהם לפונדק אחד על מנת שילמדו איש מרעהו את הטוב והמועיל - ודאי שכל אחד מהם היה מצליח יותר. אבל המתנגד הראשון להזדמנות כזו - המדעי יהיה, ולא הלמדן.

עשרה קבין זחיחות ירדו לעולם, תשעה נטל המדע המודרני ואחד כל העולם כולו. אין לך בר-דעת שתהא דעתו זחה עליו כל-כך ושיהא מעמיד כל כך על דעתו זו, כמי ששיקע את רוחו בהרבה או במעט תחת נדבך המדע המפורסם השליט כעת באירופה. המדע הזה, מרוב חידושיו הנפלאים, הירבה לתת את חינו בעיני כל הדורשים אותו, עד אשר התחילו לחבבו חיבה בלתי סרה גם במקום שאינו ראוי לכך, והתחילו להאמין בו אמונה שאינה פוסקת גם במקום שאינו נאמן עליו. התרגלו לחשוב כי הוא ואפס עוד, כי כל המקום אשר לא דרכה כף רגלו בו עזוב הוא ושומם ומצוה לרחם עליו. ומאחר שתורת ההלכה בישראל עבדו בה מקדם ועד עתה רק הגאונים התלמודיים תקיפי השכל וזכי הדעת, שלא היה להם מגע גדול בשום מדע אחר מלבד מדע התורה (ברובם הכתוב מדבר), על כן אין שום תימה בדבר אם נשמע מפיהם של בני המדע המודרני את הדברים אשר כתב מר אשר גולאק בהקדמת ספרו בשורה הראשונה: 'מיום שהתחילו להשתמש בדרכי המדע המודרני במחקרי ספרותנו נשאר המשפט העברי אחת הפינות העזובות והשוממות ביותר'. ונאמר: 'כל ספרותנו המשפטית הרחבה נשארה עד היום כאיזה נוף נשכח, אשר פה ושם נגעו חוקרים שונים בקצה גבולותיו, אבל עדיין לא חדר איש מזויין בתכסיסי המדע לתוכו ולא תיכן את עמקיו והרריו'.

ולי נראה, כי אין הנוף נשכח שהרמב"ם שרוי בתוכו; ואין השדה עזוב שרש"י עבד בו; ואין המקום שומם שר' יוסף קארו לקט את פירותיו והכניסם ל"בית יוסף"; ואין

תורה טעונה רחמים שהרבה קיבוצים של גדולי-כשרון יושבים ועוסקים בה עד היום הזה ומתייגעים להבינה היטב ברוח נכון והשקפה ישרה. ואם יש גם כאלה שאינם באים אלא לפלפל בה, ולא בינתם תשפוט, אין זה מגרע את כוחם של הללו המרחיקים את ריקודי הפילפול, ואין מגמתם אלא אל ישרת הפשט ואמיתת כוונתו, בלי סתירה ומדחה. אמנם כן, עולם ההלכה עולם בודד הוא, אחרים לא באו בו, רק בניו בני-בריתו - אבל עולם חי הוא, חי ומחיה הוא. הוא חי הנושא את עצמו מדור לדור וממדינה למדינה, מארץ ישראל לבבל, מבבל לספרד וצרפת, משם לאשכנז, ומאשכנז לליטא ופולין; הוא חי את חייו בדרור גמור "חרות על הלוחות" כנתינתן מסיני, ועדיין לא נגעו בו כלי זינו של עולם אחר לחתכו אברים אברים, לתרגמו למושגים אחרים ולטשטש ע"י כך את טהרי מושגיו הוא, לחקור בו מתוך עמידה על רגל אחת בתוך תחומו שלו ועל רגל שנית בתחום אחר - עדיין לא הגיע לידי מידה זו, ואשרינו שלא הגיע.

יאמר נא הלמדן התלמודי אל מנדיו ומבטליו שבמחנה המדעיים, מעין אותם הדברים הפשוטים שאמרו לפנים רבנן דיבנה כלפי בני זמנם (ברכות יז ע"א): אני בריה וחברי בריה, אני מלאכתי בבית מדרשה של תורה והוא מלאכתו בבית מדרש אחר, כשם שאני איני מתגדר במלאכתו להתיימר כמומחה וכבקי בתורות שלא למדתין, כך אין הוא רשאי להתגדר במלאכתי שלי מלאכת הירידה לסוף דעת ההלכה, לראות אותי כמי שלא חלק לו אלוקים דעת ותבונה כדעתו וכתבונתו הוא במדעיו אשר לו, וכמי שאינו יודע אלא ללמוד לשם מצוה בלבד (ולפי האמת אין גם המצוה של תלמוד-תורה מתקיימת כהלכתה עד אשר תושם למטרה הבנת הענין באמיתת כוונתו לפי הרוחב שיש בלב, מה שא"כ בלימוד שטחי מצד אחד או לימוד מחודד מצד שני. עי' רמב"ם פ"א מה' תלמוד תורה ה"א עד י"ב) ולהתפלפל לשם חידוד בעלמא.

ושמא יאמר: הוא מרבה לדעת בלשונות ובחוקים של עמים רבים ואני ממעט - אף אתה אמור לו: אחד המרבה ואחד הממעיט בהשוואות כאלה מעם לעם ומלשון ללשון ומחוק לחוק, ובלבד שיכווין היטב את ליבו כלפי הענין המסור לו; יש שההשוואות גורמות תועלת, ולא לעתים רחוקות - אך לא בהן העיקר תלוי, ולא עוד אלא שכל המרבה לעסוק בהן יותר מדאי אינו משובח, כי דרכן להרגיל את האדם אצל שטחיות וריפרופיות, וסופו שהוא מגבב השערות וטח תפלות ודן גזירות-שוות בלי כל יסוד. אם יש לך, בן המדע המודרני, מה להעיר ומה להצהיר להלמדן בן-הישיבה - בבקשה ממך! הלה עושה תמיד את אוזנו כאפרכסת ואוהב ללמוד מכל אדם; אבל דע לך כי כדי להוציא את המשפט הנכון על הערתך החדשה אתה זקוק גם לו, לו העילג אשר לא יוכל לדבר צחות בלשון מדעית מקושטת, אבל - לו ההוגה

יומם ולילה בעולם ההלכה הגדול והרחב מאוד מאוד, אשר אתה לא תוכל להיכנס בו גם שיעור פסיעות אחדות מבלי להינקש ולטעות אף בדברים פשוטים, אע"פ שקופה גדולה של "מדע" תלויה לך מאחוריך.

מר אשר גולאק מחבר הספר על "יסודי המשפט העברי" לא זר הוא במחנה "הלומדים", הוא למד בנעוריו בישיבת סלובודקה, ומקורות התלמוד והפוסקים פתוחים ומובנים לו, ואת ספרו כתב בסדר נאה בכיוון יפה ובסגנון הדור, כל המעיין בו מוצא נחת, בין למי שבקי בהלכות ובין למי שאינו בקי בהן הספר הזה מביא תועלת. לא בנין ישובים במדבר שממה עשה המחבר הנכבד (כנראה בדעתו מתוך ההקדמה שהבאתי לעיל) - אלא תוספת סידור נאה באחת מפינותיו של בית-ספרים ענקי שהכל מוכן בו מכבר בשביל מי שהוא בן-בית בו. ואעפ"כ, מכיון שנכנס אל עבודת חיבורו זה לאחר ש'נתגייר' בהיכל המדע, ולאחר שקיבל עליו מרותו - על כורחו שדבקה בו קצת ממידת השטחיות, ולא החזיק מעמד. ידידו אנוכי, ומובטחני שלא יתרעם עלי בהראותי מקומות שספרו צריך תקון בהם, וגם יבין לי שאין הכוונה בכך אלא לטובה, למען ישמעו ויראו מעומק ההלכה, ולא ימהרו להחליט בה דבר על סמך השערה בלבד, ואע"פ שהיא מדעית. וכו' וכו'.

גבולותיו של המדע התלמודי

את הזהירות וההערכה המדויקת לטיבו של המדע התלמודי, הצורך בו, מגבלותיו וגבולותיו, היטיב לבטא ולהגדיר פרופ' ליברמן ז"ל בדבריו שסיים בהם את מבואותיו בכרכים שונים של ספרו הגדול 'התוספתא כפשוטה':

ואנו מסיימים בפרדוכס, שלמרות כל הכללים שהצענו לעיל - הרוב המכריע של הפירושים המצויים בספר זה אינו מיוסד על נוסחאות והגהות אלא על הבסיס שקבעו רבותינו ז"ל הראשונים והאחרונים, והיינו התאמצות והשתדלות להבין את הענין מתוך הספר עצמו ומתוך שאר ספרי חז"ל, ואף בכמה וכמה מקומות שהמפרשים מגיהים את הנוסח יישבנו אותו בלי שום הגהות, ורק במקומות מועטים מאד הגהנו את הנוסח נגד כל הנוסחאות... (תוסכ"פ זרעים א הקדמה עמ' כב, וחזר על כך בהקדמות לח"ג ועוד.)

כיוצא בזה אין להפריז בשיטת הפרדת המקורות כדי לתרץ וליישב בה את כל ההדורים והעיקולים. השיטה היא נכונה, אבל היא איננה קמיע ולחש להבריח בו את כל הספיקות והקשיים. דרכי המדע אינן אלא כלי אומנות ביד אומן. כשהכלים הללו נופלים לידי הדיוטות הרי בכלים יכולים לקלקל ולחבל הרבה יותר מאשר

בידיים ריקות. ואין אנו כמזהירים אלא כמזכירים אף לעצמנו. (תוסכ"פ ח"ג מועד א עמ' טז)

דוגמה מובהקת להבדלי הגישות

1. נוסח קשה בהלכה אחת שהרמב"ם מעיד עליו שהוא טעות המעתיקים

והרי דוגמה מובהקת להבדלי הגישות בין חכמי התורה בעניין בחינת נוסח ובעניין ההתחשבות בשינויי נוסחאות. המדובר על שאלה בנוסח הלכה ברמב"ם, הלכות נזקי ממון פ"ד ה"ד:

נוסח כתבי היד והדפוסים	נוסח תשובות הרמב"ם
המוסר בהמתו לשומר חנם או לנושא שכר או לשוכר או לשואל נכנסו תחת הבעלים ואם הזיקה השומר חייב	
במה דברים אמורים בזמן שלא שמרוה כלל אבל אם שמרוה שמירה מעולה כראוי	
ויצאת והזיקה השומרין פטורין והבעלים חייבין אפילו המיתה את האדם	ויצאת והזיקה השומרין פטורין
שמרוה שמירה פחותה אם שומר חנם הוא פטור	שמרוה שמירה פחותה אם שומר חנם הוא פטור והבעלים חייבים אפילו המיתה את האדם
ואם שומר שכר או שוכר או שואל חייבין	ואם שומר שכר הוא או שוכר או שואל חייבין

השגת הראב"ד: המוסר בהמתו לשומר חנם וכו' השומרים פטורין והבעלים חייבין. א"א, לא מתוקמא הא אלא בכדי שידע, כענין שאמרו בבור של שני שותפין. ואפ"ה לא מיחוור, דלא דמיא שמירת שומר דאית ליה זמן קצוב עד כמה הוא חייב לשמרו, לשותפין דכל חד וחד מיחייב בשמירתו לעולם. הילכך שומר לעולם חייב אם לא שמרו כראוי, ואם שמרו כראוי ויצא והזיק חזר השומר לחיובו בכדי שידע, ובעלים

פטורין. אלא שי"ל לעולם אין הבעלים ניצלין מיד הניזק, והם ידונו עם השומר, ואם יש זמן לשמירתו יחזרו הבעלים על השומר, ואם כלתה שמירתו פטור והבעלים חייבים.

שו"ת הרמב"ם מהד' בלאו סימן תלג (לחכמי לוניל; התשובה הועתקה ב'ספרים המוגהים מישיבת מצרים'[22], בכסף משנה במקום, ובשו"ת פאר הדור סימן לט):

שאלה. גם כן יורינו מורינו ורבינו במה שכתוב בסמוך ליה המוסר בהמתו לשומר חינם ולשומר שכר ולשואל אעפ"י ששמרוה שמירה מעולה השומרים פטורים והבעלים חייבין. ואנו נסתתמו מעינינו מעינות החכמה לדעת מה זה ועל מה זה הבעלים חייבין בהם, ששמירת השומרים שמירה מעולה היתה, ומאן ליהב לן נגרי דפרזלא ונשמעינך.

תשובה. גם זו טעות, ואין על המעתיקים תלונה, שבספר הראשון יצאו דברים בגליונים שלא במקומם, וכבר הוספתי אני עתה דבר שלא היה שם תחלה, והוא אפילו אם המיתה את האדם. הוסיפו אתם גם את זה, ויהיה נוסח ההלכה כך: ויצאה והזיקה השומרין פטורים שמרוה שמירה פחותה אם שומר חנם הוא השומר פטור והבעלים חייבים אפילו המיתה את האדם ואם שומר שכר הוא או שואל חייבין. זהו הנוסח. ולפי שנכתב והבעלים חייבין שלא במקומו נתקשו הדברים בודאי, ונסתתמו מעינות החכמה לא מכם, אלא הקולמוס הוא סתמן והקולמוס יגלה עומקן.

2. עריכת ההלכה במהדורת הר"ש פרנקל

במדור ילקוט שינויי נוסחאות ברמב"ם מהדורת פרנקל[23] נידון נוסח זה בשישה טורים! תחילה הובאו שם ראשונים (בעל ההשלמה והמאירי והרא"ש) ואחרונים שתמהו על הנוסח הקיים. 'הסמ"ע [וכן הלחם משנה], הגר"א, אור שמח וחזון איש [בהערותיו בגיליון חידושי ר"ח הלוי[24]] נקטו לאמת כהנוסחא שבתשובה... ועוד

22 אלו הם טפסים של הרמב"ם מדפוסי ונציה רפ"ד, וש"י-שי"א (בראגאדין ויושטיניאן) שעליהם הגהות מחכמי מצרים. הספרים האלו נזכרים על ידי הרדב"ז, הכסף משנה, הלחם משנה ומלאכת שלמה כ'ספר מוגה'. וראה ברמב"ם מהדורת פרנקל בהקדמה למדור ילקוט שינויי הנוסחאות.

23 בני ברק תשמ"ב. ויש להעיר כי מהדורה זו נדפסת מפעם לפעם במהדורות חוזרות ובהם שינויים גם בפנים, ובכל זאת אין משנים את תאריך ההדפסה ואין מודיעים לציבור הלומדים שמדובר במהדורה חדשה עם תיקונים, ושיש להגיה את המהדורות הקודמות; ואצ"ל שאין מציגים לפני רוכשי המהדורות הקודמות את רשימת התיקונים שבמהדורות החדשות!

24 ראה להלן לגבי דעת החזון איש.

מצינו כמה מרבותינו האחרונים שלא חילקו בין חיוב שמירה מעולה דשומרין לחיוב שמירה מעולה דבעלים בשור תם, ויישבו דעת רבנו לפי הנוסחא המצויה באופנים אחרים... הפני יהושע, המלבי"ם ור"ח הלוי. בסמ"ג וברבנו ירוחם הובאו דברי הרמב"ם כנוסחא המצויה ולא תמהו עליו, וגם הר"מ סרקסטה, וכן בשו"ע (נדפס לפני הכסף משנה) ובדרכי משה' (לדעתו דעת רש"י ותוס' והרשב"א הם כרמב"ם בנוסח המצוי).

בכתבי היד שהשתמשו בהם במהדורת פרנקל ובדפוסים הראשונים הנוסח הוא כמו המצוי, פרט לקטע מגניזת מצרים (TS. F7 361-115) בו הנוסח הוא כמו שתיקן הרמב"ם. המילים: 'ואפילו המיתה את האדם', אינם בכתבי היד ולא בהעתקות הראשונים בהלכה זו. במהדורת פרנקל השאירו בפנים את הנוסח המצוי [המשובש לדברי הרמב"ם עצמו] והצמידו למקום בגיליון את העתק תשובת הרמב"ם!

3. יחסם של רבותינו האחרונים לתשובת הרמב"ם

בעל הפני יהושע מציע יישוב והסבר לדעת הרמב"ם כפי שהיא בדפוסים, אבל הוא מדגיש שדבריו קיימים רק אילו לא היתה קיימת תשובת הרמב"ם[25] ('כך עלה בלבי לפרש דברי הרמב"ם, לולי שהכסף משנה כתב שהרמב"ם עצמו כתב לחכמי לוניל שיש שם ט"ס בדבריו'), והמלבי"ם גם הוא מבאר דעה זו ומציין שלפי התשובה בכסף משנה הדברים מתבארים אחרת[26]. אבל ר"ש חלמא, בעל מרכבת המשנה, דוחה לגמרי את האפשרות שעולה מן התשובה ומן הכסף משנה, ואף סבור שבעל הכסף משנה חזר בו מן הביאור שעל פי תשובת הרמב"ם, שהלא בשו"ע [בעל מרכבת המשנה סבר, וכנראה בטעות, שהשו"ע נתחבר לאחר הכסף משנה. בדפוס הופיע הכסף משנה כעשר שנים לאחר השו"ע!] קבע הלכה כנוסח המצוי!

מאחר שאין כאן עניין עם חזרת הרמב"ם מפסקו וביאור דעה ראשונה או הוא-אמינא, אלא מדובר בטעות העתקה פשוטה שנפלה על ידי המעתיקים, כפי שמעיד הרמב"ם בפירוש, האם יתכן שטענת המפרשים הנ"ל היא שאינם מאמינים לדברי

25 ובמהדורת פרנקל במדור שינויי הנוסחאות לא ציינו זאת, והעמידו את הפני יהושע כמיישב את הנוסח המצוי! [אמנם יתכן שהניחו שמש"כ הפנ"י 'לולי שהכס"מ כתב' וכו' אינם אלא דברי ענווה והתבטלות, ולגופו של עניין דעת הפנ"י שתירוצו שלו 'אמִתי' יותר מהדברים המיוחסים לרמב"ם בכס"מ. (הרא"ס והרי"ק.

26 גם בזה לא ציינו במהדורת פרנקל שם כי המלבי"ם מעמיד פירושו כאפשרות **נוספת** לאפשרות של שינוי הנוסח בדברי התשובה שבכסף משנה!

הכסף משנה שהדברים הם אכן תשובת הרמב"ם[27]?! מכל מקום אין ספק שלא ראו את התשובה בשלמותה כפי שנדפסה בשו"ת פאר הדור (תקט"ו). אמנם בחידושי ר"ח הלוי לא הזכיר כלל את תשובת הרמב"ם ולא את דברי הכסף משנה והלחם משנה, ומדבריו לא ברור מה היתה דעתו על נוסח ההלכה כפי שהיא יוצאת מתשובת הרמב"ם[28]. וצ"ע.

---

27 אף שהרב קפאח יצא לטעון מזויף כנגד התשובות לחכמי לוניל (ראה ספר הזיכרון לרב ניסים ח"ב עמ' רלה), כבר הֵכה על קודקדו הרב יצחק שילת (שם עמ' רנג. וראה גם 'באיגרות הרמב"ם' מהדורת הרב שילת עמ' תצז הע' 15). (הרא"ס והרי"ק).

28 את התעלמותו של רבי חיים מדברי הרמב"ם עצמו על ספרו אפשר היה להשוות לדברי החתם סופר בתשובה ח"ז סימן כא, וז"ל:

> ...אבל אני אמרתי לא בשמים היא ותורת ה' הפקר היא, כל הרוצה ליטול יבוא ויטול; ואם לא היתה זאת דעת הרמב"ם, מכל מקום אם הדברים אמיתיים יש לנו לפסוק הדין כך, מפני הטעמים שכתבתי אני, רק שדרכינו בדור הזה ליתלות באילן גדול.

אמנם עיון בספר חידושי רבנו חיים הלוי מראה (וזוהי גם רוח הדברים בבית מדרשו) שכשהוא נפגש עם שינויי גרסה מסוימים בגמרא או ברמב"ם, אין הוא דן בשאלה 'מה יצא מתחת קולמוסו של מר בר רב אשי או של רבנו משה בן מימון', הוא גם לא דן בשאלה הכללית יותר 'מהו הנוסח הנכון'. רבי חיים מתייחס לשינויי גרסה אצל הקדמונים כאל כל מחלוקת אחרת בפשט הסוגיה, שלומדים את שניהם בשווה, ואלו ואלו דברי אלקים חיים. מבחינת הפרשנות לכך אפשר לומר שרבי חיים קידש את אשר היה לפניו והרחיק את עצמו מכל דיון בשאלות עובדתיות היסטוריות, ובמקום זאת עסק בחקר התבונה הטהורה של תורתנו הקדושה. לכך יש להוסיף כי בניגוד לעיון התורני, שכל סברא וצד סברא שבו תורה היא, הרי בבירור העובדות, אין ערך אלא לעובדה האמתית, ובראייתו העמוקה ידע רבי חיים כי כמעט בלתי אפשרי הוא לצאת מכלל ספק בידיעת העובדות, (נדמה שגם מהמפרשים שסמכו רק על הנוסח המתוקן הנמצא בתשובות הרמב"ם, לא הבירור העובדתי-היסטורי הביאם לזה, אלא עדותו של הרמב"ם על עצמו הוא שחייב אותם), ומאחר שאין ענייננו 'בירור הנוסח' אלא לומדים אנו את הנוסחאות השונות, לכן גם כשהרמב"ם בתשובה מגיה את דברי עצמו, ומנמק את הנוסח הקיים בטעות מעתיקים, העובדה שלפני המגיד משנה היה נוסח מסוים ברמב"ם (הנוסח הראשון) הרי שהנוסח הזה תורה הוא, ויש להתייגע על פירושה. לכל זה יש להוסיף שרבי חיים העדיף ליישב את דברי רמב"ם על פי חקר הסברות וניתוחן מאשר על פי 'בירור השיטות בסוגיא' וכנרמז בדבריו המפורסמים של רבי איסר זלמן מלצר בהקדמתו לחלק השלישי של ספרו אבן האזל. (מזווית אחרת, 'הסברא והמוכח-מתוכו' היו לרבי חיים לעיקר ואותם הוא ראה כאבני בניין קבועות, ואילו הבירור העובדתי וכדומה ראה כעניין משני שיש למצוא איך להתאימו. מו"ח ר' משה פינקלשטיין.)

אציין בקצרה למקומות בחידושי ר"ח הלוי שבהם ניכרת גישה זו:

בפ"א מחו"מ ה"ג מקשה רבי חיים על הרמב"ם שפסק שלוקין על לאו 'דלא יראה ולא ימצא' באם עשה מעשה "והרי בפסחים דף צ"ה מבואר להדיא דלאוי דלא יראה ולא ימצא הויין לאו הניתק לעשה דתשביתו"; וזה בשעה ששורה זו בפסחים צה, א (בדפוסי וילנא וסלוויטא) מוקפת בסוגריים

4. מורכבות בדעת החזו"א בעניין זה

בדעת החזו"א בענייננו קיימת מבוכה. כאן קיבל החזו"א - בגיליונות לספר חידושי הגר"ח - את תיקון הנוסח על פי תשובת הרמב"ם כנגד הנוסח המצוי בדפוסים, ולאידך גיסא במקרה אחר נהג בדרך אחרת במקצת: לאחר שנדפס ספרו של הרמ"ה על בבא בתרא נתגלתה טעות בדברי הרמ"ה שהועתקו בטור (חו"מ סימן רפ), ובהתאם נתברר שמסקנת הפוסקים בעניין זה לא היתה נכונה. ר' שמעון שקאפ[29] קבע שאין אלא לקבל את העובדה הברורה שנתגלתה כאן טעות, גם אם הדברים עומדים בניגוד לדברי גדולי הפוסקים. וכה דבריו:

והנה כאשר זכינו שיצא בזמנינו לאור ספרו של הרמה על מס' ב"ב הוא יד רמ"ה, כל רואה יראה שדברי הטור בשמו מתפרשים באופן אחר לגמרי, להיפוך מדברי הרמ"א, רק שנחסר בטור בבא אחת מדברי הרמ"ה, ועי"ז נדחקו לפרש דבריו... והנה אף שירא אנכי לסתור דברי הרמ"א ז"ל שכל בית ישראל סמכו עליו, אבל בדבר הנראה לעיניים כזה מצוה לומר דהוראת רמ"א ז"ל בזה אינה נכונה... והב"י שתמה על הטור נראה ברור שלא הי' לנגד עיניו ספרו של הרמ"ה על ב"ב... וכן הרמ"א ז"ל והפרישה והגר"א ז"ל והנתיבות, כולם לא ראו את ספר הרמ"ה, ועי"ז יצאה כל המבוכה בהוראה זו...'

אבל החזו"א, אם כי לא התכחש למצב הברור הנ"ל, מכל מקום במאמץ רב ובדיון עמוק מוצא ששיטה כעין זו שהרמ"א ייחסה בטעות בדרך של אוקימתא לרמ"ה, אכן אינה דעת הרמ"ה, אלא שכדעת הרמ"א (שהיא הפוכה מדעתו האמתית של הרמ"ה)

עגולים, עובדה שמלמדת על ריעותא בגרסה. בעוד שהכס"מ (בכורות א, ה) מפרש את השגת הראב"ד בכך שיחד עם הרמב"ן ועוד ראשונים היו להם גרסה אחרת ברמב"ם, מביא הגר"ח (מע"ש א, יד) את הראב"ד ושואל "על מה זה באה ההשגה", ומבארו על דרך העיון והלמדנות; ובהמשך דבריו הוא מביא בעצמו שלפני הטור והרא"ש והרמב"ן היתה גרסה אחרת ברמב"ם. בהל' טו"מ (יא, ה) מציין רבי חיים כהישג שדעת הרמב"ם מתיישבת גם לפי גרסת ר"ח וגם לפי גרסת המפרש. בהל' שכנים (ב, יא) כותב רבי חיים "יש לומר דזהו פלוגתת הראב"ד והרמב"ם, דהרמב"ם סובר כהך גירסא דגרסינן אלא... והראב"ד סובר כהך גירסא דלא גרסינן אלא' וכו'; ולא כתב שהרמב"ם גרס כך והראב"ד גרס כך. מאידך בהל' פסח (ב, ו) מביא הגר"ח סייעתא לגרסה שלפנינו דלא כתוס' ע"פ הירושלמי, שלפי התוס' צ"ל באופן מסוים ולפי הגרסה שלנו ניחא בפשיטות. רא"ס]

29 שערי יושר, ח"ב שער ה פרק יא.

סוברים התוספות והרשב"ם שחולקין אפוא על הרמ"ה, וממילא יש לפסק הרמ"א על מה לסמוך[30]; וכך כתב[31]:

בל' הטור סי' ר"פ נפלה ט"ס וכצ"ל... וכ"ה ברמ"ה הנדפס, ומפני שב"י ורמ"א לא היה בידם ס' הרמ"ה נתקשו בל' הטור, אבל כשזכינו לס' הרמ"ה נתגלה לנו דהוא ט"ס, ולפ"ז לכאורה גם פסק הרמ"א לדינא תמוה, וכמו שתמהו חכמי הדור יחיו. אמנם יש לדון אי חלוקין עליו חביריו על הרמ"ה או לא... נקטינן לדינא דתרויהו בעינן... וזה דעת תו' ורשב"ם בהדיא, וזה דעת כל הפוסקים שסתמו, והוראת רמ"א אמיתית.

30 פשוט שבמקום שאפשר ליישב את פסק הרמ"א, גם אם אינו פסק הרמ"ה כפי שחשב הרמ"א עצמו, אפשר לעשות כן, משא"כ כאשר הדיון הוא על עצם פשט דברי הרמב"ם. ואין שום סתירה או מבוכה בין הדברים. הערת עורך: י"ק.

31 חזון איש, חו"מ, סימן טו. לפני כן פירסם החזו"א סימן זה בכתב העת התורני 'כנסת ישראל' שיצא לאור בווילנא, בעריכת ר' משה קרליץ אחיו. עניין זה הובא בין הדוגמאות לתיקון על פי כתבי יד וספרים חדשים במאמרי 'כיוונים בהוצאות ספרי הראשונים', המעין, טבת תשכ"ח, עמ' 36.

נספח 1: מדברי רבותינו הראשונים בעניין הגישה לנוסח

כנספח לדברים דלעיל, ברצוני להעתיק כאן כמה קטעים מדברי רבותינו הראשונים בעניין הגישה לנוסח[32]. דבריהם ראויים לדיון ארוך ויסודי, עם דוגמאות מספרי חז"ל; אך קצר המצע מהשתרע, ועוד חזון למועד בעז"ה.

א. כללים שמצאנו בדברי ר"ת, בהקדמה ל'ספר הישר' ועוד

1. הבחנה בין גרסאות הנראות [פירוש] לדברי תנאים ואמוראים עצמם

2. הגהות בספר בפני עצמו, או 'הכא גרסינן' הבא בתוך פירושים

3. ראיות מספרים ישנים אינן ראיות, כי יש שחיסרו, וקודמי קודמין ישנים ומיושנים לא יעידום.

4. הבחנה בין הגהות מסברא לבין הגהות מספרים

5. לא להגיה הספרים מתוספתא ובריתות 'כי אפי' אותן שבתלמוד אנו צריכים לתרץ ברייתא לא שמיעא ליה' (ראה הגהותיו של הגר"א).

6. ברייתות קטועות בתלמוד, ומפרשי בהו אמוראי פירושים טובא וראש הברייתות לא ידעו, ותמצאנה שם

7. הבחנה בין גרסאות מחוקות לעומת 'המותירות, שהוסיפו למען סבב פני הדבר לפרש הלכה, וכולן הוגהו לפי שלא ידעו פירושה של שמועה', 'ולא אקרא עליהם תגר אחר שלא מחקום'

8. 'ויש לך לדעת שמי שכתב מנה ימים וקדש חודש [מנחות סה ע"ב] דווקא כתבו, ובעל התלמוד כתבו. שהתלמידים המגיהים אינם מגיהים דבר של תימה, ואפי' היתה גירסת מלכותך כן לסטים שכמותך כבשוה, וכ"ש שיודע אני שאינה כן שהרי ר"ח מאפריקי היה וכתב כמותינו'. (ס' הישר חלק השו"ת, סי' מד א, דף 75)

9. כלל זה יהיה בידך, כי מתוך הילוך השמועה ופשוטה אני מפרשה, והקושיות סעד, כי אפילו כשיש בתלמוד חייב במקום אחד ופטור במקום אחר אנו מתרצים יפה, כ"ש קושיות אחרות. (שם סי' נו)

32 בספר לזכרו של פרופ' הרב יצחק א' טברסקי ע"ה, מאה שערים, ירושלים תשס"א, הופיע מאמרי הדן בארוכה בכמה נקודות בעניין זה: 'הכרעות בענייני נוסח על פי רוב או על פי ייחוס' (והוא פרק ז לעיל בספר זה).

10. כי כל הבא להורות יש לו להעלות על לבו במה טעה זה הגאון או כל הגאונים... (שם סי' מה)

עוד כתב רבנו תם:

וראייתך - מחסורי מחסרא שלך, ופירושך - כשיבושך, ואם תשלח קלף - אשיב תשובות אלף. ואל תקפיד על דברי, כי גם לרבותינו אמרתי פה אל פה כי יש מהם שראוי לגזור [עליהם] שלא להושיב ישיבה, כי כאשר לא יודעים - העולם מתעים, וכאשר תוהים - הספרים מגיהים. ואתה הרעות מהם, כי הם כותבים 'הכא גרסינן' בהגהותיהם ולכן ניכר מעבדיהם, ואתה לא כן אך סותם הגהותיך, וסומכים עליך וטועים. ועוד הם מגיהים תיבה אחת או שתים, ואתה עשרים ושתים. ודע, אהבתך בתוך מעי, וכפי כן ליבי, אך לדברי תורה אין עצה ואין תבונה רק להעמיד על האמת ולזרוק מרה במגיהי ספרים... (שו"ת ספר הישר ר"ת סי' נ, ונדפסה גם בהגהת שלטי גבורים על המרדכי פ"ב שבת דפ' וילנא דף פ).

ב. הרמב"ם על נוסח המשנה

על ענין אלמנה הניזונת תנן או ניזונת תנן (כתובות צה ע"ב), ואמרתם והלא המשנה לפנינו – דעו כי על נוסח המשנה איך היא אין לישאל, וכי המשנה ספר העזרה היא (ראה מו"ק ח ע"ב) שאין בה אות חסירה או אות יתירה, ומניין אנו יודעין היאך כתב רבינו הקדוש במשנה ניזונת או הניזונת, אלא מן הזקנים, לא מן הספרים. ובכמה מקומות אמרינן כענין הזה, כדאמרינן קבוטר (יומא יט ע"ב), מאברין (עירובין נג ע"א) או קפוטר, מעברין. ומקומות הרבה כזה. משה ב"ר מיימון ז"ל. (שו"ת הרמב"ם מהד' בלאו סי' תמב עמ' 721)

ג. הראב"ע, הרמב"ן, הרשב"א והרדב"ז על נוסחאות סותרות

ראב"ע (פירושו לתורה, שמות כ, ב)

אמר אברהם המחבר. משפט אנשי לשון הקודש פעם יבארו דיבורם באר היטב, ופעם יאמרו הצורך במילות קצרות שיוכל השומע להבין טעמם. ודע, כי המילות הם כגופות, והטעמים הם כנשמות, והגוף לנשמה הוא כמו כלי, על כן משפט כל החכמים בכל לשון שישמרו הטעמים, ואינם חוששים משינוי המילות אחר שהם שוות בטעמן.

והנה אתן לך דמיונות. אמר השם לקין 'ארור אתה מן האדמה, כי תעבוד את האדמה לא תוסף תת כחה לך, נע ונד תהיה בארץ' (בראשית ד, יא-יב). וקין אמר 'הן גרשת אותי היום מעל פני האדמה' (שם שם, יד). ומי הוא שאין לו לב שיחשוב כי הטעם אינו שוה בעבור שינוי המילות.

והנה אמר אליעזר 'הגמאיני נא' (שם כד, יז). והוא אמר: 'ואומר אליה השקיני נא' (שם שם, מה). אמר משה 'בכור השבי אשר בבית הבור' (שמות יב, כט), וכתוב: 'בכור השפחה אשר אחר הריחים' (שמות יא, ה). ומשה הזכיר התפלה במשנה תורה שהתפלל על ישראל בעבור העגל, ואינו דומה לתפלה הנזכרת בפ' כי תשא, למי שאין לו לב להבין. והכלל, כל דבר שנוי, כמו חלום פרעה, ונבוכדנצר, ואחריהם רבים, תמצא מילות שונות, רק הטעם שוה.

וכאשר אמרתי לך שפעם יאחזו דרך קצרה ופעם ארוכה, כך יעשו פעמים להוסיף אות משרת או לגרוע אותו, והדבר שוה. אמר השם 'ותכלת וארגמן' (שמות כה, ד), ומשה אמר 'תכלת וארגמן' (שמות כח, ו). אמר השם: 'אבני שהם' (שמות כה, ז), ומשה אמר: 'ואבני שהם' (שמות לה, ט). וכאלה רבים, ושניהם נכונים, כי הכתוב בלא וי"ו אחז דרך קצרה, ולא יזיק, גם הכתוב בוי"ו לא יזיק, בעבור שהוסיף לבאר. והנה הוי"ו שהיא נראית במבטא הפה אין אדם מבקש לו טעם למה נגרע, ולמה נכתב, ולמה נוסף, כי זה וזה נכון. והנה על הנראה שיְבוּטָא בו לא יבקש עליו בכתב טעם, א"כ למה נבקש טעם בנח הנעלם שלא יבוטא בו, כמו מילת לעולם למה נכתב מלא או למה חסר. והנה בני הדור יבקשו טעם למלא גם לחסר, ואילו היו מבקשים טעם לאחד מהם, או שמנהג היה לכתוב הכל על דרך אחד, הייתי מחריש.

והנה אתן לך משל. אמר לי אחד כתוב לרעי, וזה כתוב, אני פלוני אוהבך לעולם. וכתבתי פלני בלא וי"ו, אהבך ג"כ בלא וי"ו, לעלם חסר. ובא ראובן ושאלני, למה כתבת חסרים? ואני אין לי צורך לכתוב רק מה שאמר לי, ואין לי חפץ להיותם מלאים או חסרים. אולי יבוא לוי ויודיעני איך אכתוב. ולא ארצה להאריך, רק המשכיל יבין.

רמב"ן (פירושו לתורה, במדבר ב, יד)

השינוי בשם אבי הנשיא לבני גד, בעבור כי המנהג בלשון הקודש לשנות השמות בטעם שוה, כמו זרח (שמות כו, יג) וצוחר (בראשית מו, י) מלשון כצמר צחר (יחזקאל כז, יח). ונקרא דעואל, שידע את האל, רעואל, ששם רעיון לבו באל, כמו ולי מה יקרו רעיך אל (תהלים קלט, יז), בנת לרעי מרחוק (שם פסוק ב), והיו קוראים האיש ההוא בשני שמות, ולכך תזכרנו התורה בשניהם.

רשב"א (שו"ת הרשב"א ח"א סי' יב)

אבל שאר החילופים שתמצא שם בכתובים בין דברי הימים ונביאים הראשונים בדברים שאין העניינים מתחלפים אינה שאלה, לפי שאין הכתובים שומרים המילות רק הכוונות, וזה יקרה אפילו בגופי תורה... ולא הקפידה התורה רק בשמירת העניינים, גם בשמות בני אדם יקרה כן. לא הקפידה התורה בשמירת המילה כיוון שנשמרה הכוונה.

רדב"ז (שו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תקמט)

ועם מה שכתבתי יתיישב לך החילוקים והשינויים שיש בין דיברות ראשונות לדיברות אחרונות. ואע"פ שכתב הרשב"א ז"ל בתשובה שאין הכתוב מקפיד אלא לשמור הענין לא הלשון, אין דעתי נוחה בזה, כ"ש כי לדעת הרמב"ם ז"ל שמנה לא תחמוד ולא תתאוה לשני לאוין א"כ גם בענין יש חילוק, שהרי בדיברות הראשונות לא הוזכר לאו דלא (תחמוד) [תתאוה] ובאחרונות הוזכר. אבל האמת הוא כי הכל היה כתוב בלוחות הראשונות, ובמשנה תורה שינה בקצת דברים דרך אחר. ודוק ותשכח. והנלע"ד כתבתי.

*הערה: בעניין נספח זה, ראה הרחבה של הדיון בשיטת רבנו תם, בפרק יב: כללי הנוסח של רבנו תם.

נספח 2: הוויכוח אצל הסופר חיים פוטוק

לפני שנים אחדות פרסם הסופר חיים פוטוק את ספרו: The Promise[33] (ההבטחה, ובשם זה הופיע גם תרגום עברי של הספר), והוא מבחינות מסוימות, ומבחינת חלק מן הדמויות, המשך לספרו הקודם: The Chosen (הנבחר). אי אפשר כאן לנתח במפורט את עניין הספר ותוכנו, ואת מגמותיו והשקפותיו של המחבר כפי שהן עולות מן הספר; נציין רק שבספר זה נעשה ניסיון, אולי ראשון, להעלות לדיון באופן מפורט ובליווי דוגמאות, את הניגוד בין שיטות הלימוד שהוצגו לעיל, ובמגמה להוכיח את עליונותה של השיטה המדעית בלימוד התלמוד. דא עקא, שהדוגמאות שהובאו שם, ובדרך של מן הקל אל הכבד, יש בהן רמזים ברורים המאפשרים זיהוי מדויק, ומתברר שכולן אין בהן ממש, מבחינה למדנית ומבחינה מדעית כאחד, ולהלן נדון בהם.

יש להצטער כי המאמץ הזה הוא לשווא, אם כי העובדה שהדוגמאות אינן מוצלחות אינה מסלקת ומבטלת את הוויכוח; אולם כמו שהערנו לעיל, לצערנו לא הועמד עדיין הוויכוח על בסיס נכון ומבוסס.

מצורף כאן דיון מפורט בדברי פוטוק, ובעיקר במי שממנו לקח את דוגמאותיו, מתוך הרצאה בכנס השנתי לחקר התלמוד, תשס"ו, של המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר אילן.

33 מהדורה ראשונה, ניו-יורק 1969. הדיון המובא כאן הוא מן פרק 15, עמוד 318 והלאה.

לדרכי התלמוד והתהוותו – מדחוקים בתלמוד לדחוקים בסתם

הקדמה – על דרכי ההיסק

התורה נמשלה לים, ארוכה מארץ מדה ורחבה מיני ים; התלמוד נמשל לים, ים התלמוד. והנה אלפי שנים אנשים מפליגים בים, ועדיין איש לא סלל בו דרך. כל אחד ואחד, בכל פעם, יש לו לחתור, לכוון כיוונים ולהביט בשמים ממעל כדי למצוא את הדרך הנכונה. ונכונה כיצד, זו שמביאה את האדם למטרתו ולתכליתו.

מאז נשתלטה הלוגיקה היוונית ונתפשטה בעולם, מבחינים בין שתי דרכים המביאות להסקת מסקנות מתוך נתונים ידועים: מן הכלל אל הפרט (דדוקציה), כלומר כלל המלמד על הפרט, ומן הפרט אל הכלל (אינדוקציה), כלומר פרט המלמד על הכלל. אף במחקר ספרות כן. יש שאתה מסיק מסקנות על אופיו של ספר, על התהוותו, דרכו ומהותו מן מקומות רבים ככל האפשר על פני כולו, וכלשון התלמוד הירושלמי, 'דאמר רבי יוחנן כל מילה דלא מחוורא מסמכין ליה מן אתרין סגין' (תלמוד ירושלמי, מסכת עירובין, פרק י ה"א, דף כו טור א). הקושי בדרך זו, מלבד שהיא ארוכה מארץ, היא אף מחייבת היקף שלם, וגם עיון רב וחודר גם בכל פרט ופרט לעצמו; דרך אחרת היא לעיין במקומות אחדים, שיש בהם כדי ללמד על הכלל, אך בעיון מקיף ומעמיק ככל האפשר, עד שמתוך מעמקי העיון אפשר להוציא דברים שילמדו על דרכו וניהוגו של כלל הסוג שעוסקין בו.

הישגים מוכחים בחקר מקורות חז"ל

וכך כתב מהר"ש ליברמן, בסוף ימיו, בראש ספרו ספרי זוטא, תשכ"ט, וחזר על דבריו בקטע הזה שנית בסוף ספרו מילה במילה:

> כבר חקרו ודרשו החכמים על סידורם ומקום סידורם של המקורות העתיקים של רז"ל, וע"פ רוב עדיין הדברים במקומם עומדים; זה אומר בכה וזה אומר בכה, ולא נתחוורו העניינים. ברצוננו לדון כאן על ספר מיוחד במינו, ספר שהוא מעין יוצא דופן בספרות התנאים, והוא ספרי זוטא.

דרכי המחקר

הרב הפרופסור, רבי אליעזר שמשון רוזנטל ע"ה, היה רגיל לומר שיש ועל ידי צלילה עמוקה לעומקה אפילו של דוגמה אחת, עד למיצוי העיון המקיף והאפשרי, ניתן ללמוד הרבה מאוד על דרכי הספר כולו, ויותר מאשר חבילות ראיות שטחיות בלא עיון ראוי. לפנינו כמה דוגמאות שהניח אחריו, שמראות עקרון זה, כגון פירוש שלוש סוגיות, במבוא למהדורת הפקסימיליה של כ"י ששון-לונצר למסכת פסחים, או מאמרו על רב בן אחי ר' חייא גם בן אחותו, ועוד.

ועוד היה רגיל ללמד ולהורות כי שיטת הלימוד והמחקר האמתית, היא שיטה כוליית, ואף חידש מושג להגדרת שיטה זו: 'לימוד מפולש', היינו מעבר לעבר. ('מפולש' כמשמעו בהלכות אתרוג או בהלכות עירובין. המשמעות המדויקת באה כנראה מהמושג בלשון האידיש: 'דורך און דורך', שפירושו, מחד, בדיוק כפי משמעו בהלכה לגבי אתרוג חסר למשל, שהחור עובר מצד אחד לצד שכנגדו וקרוי 'נקב מפולש', אך מאידך משמעו גם להקיף דבר מכל צִדיו וצִדי צדיו). רצה לומר שאל-לו ללומד לומר, עכשיו אני מתעניין רק במשמעות הלמדנית-תלמודית בלבד, ואין לי עניין בהלכה, במשפט, בנוסח, בריאליה, בלשון, בהיסטוריה, ברקע הרחב ובכל מה שנוגע להבנה נכונה ומדויקת של הטקסט. כשם שאסור לו לומר, עכשיו ענייני במשמעות המשפטית בלבד, או הריאלית בלבד, ולהזניח את שאר הדיסציפלינות של הבנת הטקסט לאשורו.

במאמרו החשוב והידוע 'המורה' בפרוסידינגס של האקדמיה היהודית למחקר בארה"ב, כרך 31, 1963, על דרכו ושיטתו של מהר"ש ליברמן, כתב: 'מוסיף על כך לא יהיה בסופו של דבר מבוא אל התלמוד אלא בתלמודיות ממש', רצה לומר שזהו המבוא והעיקר, אבל אין להזניח את השאר.

מ"א טננבוים, בספרו התלמוד הבבלי בהתהוותו ההיסטורית, ת"א תשל"ג, עמ' 209 לא הבין אמירה זו כל עיקר, וראה בה 'תפנית חדה וחד-צדדית כל-כולה ל"צד המקורות בלבד ומובנם הפנימי ויהיו סותרים ונוגדים זה לזה, שכן הם העיקר והנכון נגד כל מימצאי המחקר ומסקנותיו". האם משמעות הדבר, שמחקר ומדע אף הם חייבים לענות ככל העם ובכל הנסיבות: "מקודש מקודש"?! הן לא נאמר כי כך שונה רוזנטל הרב ולא כך סבור רוזנטל הפרופיסור החוקר...'[34].

34 אירוניה מרה היא שדווקא הודות לפרופ' רוזנטל הסכימה הוצאת דביר להו"ל את ספרו הקודם של טננבלאט, כאשר טען רוזנטל כשנתבקש לחוות דעתו על הוצאת הספר הזה, כלום רק מלומדים וחוקרים רשאים להוציא לאור ספרים? אכן, הספר הזה, על אף שמו היומרני, אינו אלא סיכום

אף על פי שלא היה כמוהו, שהעמיק חקר בנבכי התלמוד, בתורת הנוסח ובניתוחים הספרותיים-תלמודיים עד סוף העיון, דומה שבסופו של דבר, נואש, וסבר שכמעט אי אפשר להגיע למסקנות חותכות וברורות לא בחקר הנוסח ותולדותיו עד לבירורו, ולא בחקר העריכה, תולדותיה והשתלשלותה. זאת בשל העדר נתונים מספיקים, מצד אחד, וכן מצד הפעילות הרבה במשך הדורות בלימוד התלמוד ומסירתו. שכן כבר קבע רב שרירא גאון, שהיה 'הראשון וגם האחרון בראשונים ובאחרונים, שחקר את תולדות המשנה והתלמוד, מתוך המקורות עצמם כמבקר מומחה, מעמיק וחודר לתוך-תוכם של הדברים; מחקר מיוחד במינו במקוריותו, בעמקותו ופשטותו החודר לתוך תוכן של הפרובלימות' (לשונו של הרי"ן אפשטיין, שהתארים שחלק לרב שרירא הולמים גם אותו), על התהוות התלמוד: 'ולפום האכי אתוספא תלמודא דרא בתר דרא'.

מצב זה יצר שרשרת ארוכה של חלקים ורבדים שנתאחדו ונשתלבו זה לתוך זה. מצד החתך לאורך, בריבוי המסירות, ומצד שהתלמוד נוצר בעיקרו בשתי ישיבות ויותר, ודברי החכמים כולם הורכבו ונשתלבו אלו באלו, עד שאין כוח באדם להפריד ולנתח דברים על בורְם ועל אופני התהוותם ההיסטורית. אלא שאין אנו פטורים מלעשות ככל יכולתנו, ובאופן המקיף והעמוק ביותר, ומתוך ידיעה עד כמה רחוקים אנו מידיעת הדברים כהווייתם המקורית וההיסטורית.

כוחה של הוכחה

לפני שנדון בגופי הדברים, נעיר הערה קלה על כוחה של הוכחה, כפי שיצא לנו מתוך משא ומתן בהבנת הערה שהעיר הפרופסור רבי שאול ליברמן עליו השלום על המאירי. אוכל להציג הדבר רק בתמציתו ובקיצור נמרץ, אך מפני שהגר"ש ליברמן התרגש והתפעל ממקרה זה עד שחזר וכתב עליו כמה וכמה פעמים ראוי להזכירו כדוגמה.

בספרו הקטן 'תשלום תוספתא', העיר על מקרה שהמאירי בבית הבחירה לעירובין הביא תוספתא, שאינה נמצאת לפנינו בתוספתא, ושלפי כל הסימנים בנידון, הדבר הוא מן התוספות, ונתחלף לרבנו תוספות בתוספתא (ובהכרח כך, לפי שהמאירי

עיתונאי גרוע ולקוי של שיטות חלק מהחוקרים, וחסרים בו דברים הרבה. הוא אינו יודע למשל מהו כ"י מינכן הידוע, ואינו יודע על מקומו וקיומו, ראה עמ' 300, ועמ' 302 סוף הע' 3!

מציב שם את התוספתא בפירוש כמקור של חז"ל). וסיים את ההערה, 'ודברי רבינו המאירי לפי זה צריכים עיון'.

נסתפקתי האם הדבר היה ברור לחלוטין ונוסח זה הוא מפני הכבוד, או שמא הזהירות המדעית מחייבת לא לחתוך, ולהשאיר מקום לאפשרות אחרת. יצאתי לבדוק בדבר. והנה באותם הימים הופיע לראשונה ספרו האחר של המאירי, 'חידושי המאירי לעירובין'. והנה העניין הזה מבואר שם בהרחבה, ומספר המאירי שם על ביקורו בגירונה, ונוכח ששם נוהגים הלכה למעשה באותה הלכה על פי הכרעת הרמב"ן. הרמב"ן לא היה בעיר באותה שעה, ובדיון עם תלמידיו אמרו שדין זה נסמך על תוספתא שהביאה רבי משה הכהן. ומוסיף המאירי: 'וכבר חפשנו התוספתא ולא מצאנו'! הרי ניצל רבנו המאירי מאשמת החילוף. בהמשך החיפוש מצאתי בהשגות הרמ"ך על הרמב"ם (הוא רבי משה הכהן), שהביא תוספתא זו! בהמשך, מצאתי עוד שדין זה מצוי בדברי הגאונים לעירובין (ויתכן שנתחלף למישהו 'פְּסָקָא' ב'תוספתא'). הגר"ש ליברמן, תיאר הדבר בהוצאה חדשה של תשלום תוספתא, ואחר כך בראש הקדמתו לתוספתא כפשוטה לסדר נשים, בלשון: אין אדם זוכה לעמוד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן...

בשיחה עמו, אמר לי הגר"ש כי באמת לשון 'וצריך עיון' אצלו הייתה רק מפני הכבוד. לגופו של דבר לא היה לו כל ספק שזו טעות מוחלטת! מכאן מודעה רבה לכוחן של הוכחות. כל שכן וקל וחומר בהוכחות רעועות המופרכות מתוכן, כפי שנראה להלן.

התיאוריות וההוכחה

נדבר כאן על שתי תיאוריות והוכחה אחת (ויחידה!) שעליה נוסדו התיאוריות הללו. האחת במבוא לספר מקורות ומסורות, סדר נשים, שהופיע בשנת תשכ"ט, והשנייה, שלושים ושש שנים לאחר מכן, במאמר בכתב העת 'סידרה', חוברת כ.

מאחר שעניין זה משתקף גם בעיבוד ספרותי, בספרו של הסופר האמריקאי חיים פוטוק, שהופיע באותה שנה עצמה (תשכ"ט)[35], אקדים תחילה את הסיפור. פוטוק העלה בצורה חדה, אולי בפעם הראשונה, בצורה מעניינת ובעיצוב ספרותי, את המתח הרב ואת הוויכוח בין דרכי הלימוד בתלמוד: המסורתי-למדני מצד אחד, והמחקרי-היסטורי-ביקורתי מצד שני. אם כי כפי שנראה בהמשך, לגופו של דבר, נכשל בעיקר ובפרטים.

35 חיים פוטוק, The Promise (ההבטחה), ניו-יורק תשכ"ט (הקטעים המובאים כאן ממנו תרגמתי לעברית מהמהדורה האנגלית).

אין בדעתי לעסוק בחקר הספרות כספרות, ואיני בא לבקר ספר בספרות יפה, מבחינותיו הספרותיות והאידיאולוגיות, כמבקר ספרותי. מניח אני דבר זה לעוסקים בו. אמנם מפני שבספר זה באו על ידי גלגול, ובעקבות ספר אחר שעוסק בחקר התלמוד, דברים בעניין דרכי התלמוד ושיטות לימודו, ובדרך פולמוס וניצוח, להוכיח דרך מן הדרכים, יש מקום לצרפו לדיון.

חיים (צבי) פוטוק (פרידמן), יליד ברונקס ניו יורק, בן למהגרים מפולין, למד ספרות אנגלית בישיבה יוניברסיטי, ולאחר מכן ספרות עברית, ולימודי רבנות והסמכה לרבנות בסמינר התיאולוגי היהודי של אמריקה. במלחמת קוריאה שימש רב צבאי בצבא האמריקני.

פוטוק זכה לעיקר פרסומו בזכות הרומן 'הדגול' (או: 'הנבחר' - The Chosen) משנת 1967. סיפור חצי אוטוביוגרפי על שני נערים יהודיים, בקהילה היהודית האורתודוכסית-חסידית, בשכונת ויליאמסבורג בניו יורק, שצמחה מאפר השואה והחורבן. הרומן מספר את סיפורם של ראובן מלטר[36], צעיר דתי מודרני בנו של חוקר ומבקר תלמודי, וחברו דני סנדרס, בנו המבריק של אדמו"ר חסידי, שנעשים ליריבים ולידידים קרובים, ומפעם לפעם מתעמתים ביניהם ביחסים של משיכה והתנגדות. האב הצדיק מצפה שבנו דני ילך בדרכו ויירש אותו כרבי, אלא שדני מעוניין יותר בתחום חילוני, בפסיכולוגיה, ולבסוף נעשה ד"ר בעל פרקטיקה בפסיכיאטריה. מלטר, בנו של חוקר מודרני ובעצמו בעל דעות ליברליות, הולך לכיוון הרבנות.

הספר 'ההבטחה' (The Promise, תורגם לעברית) הוא המשך ל'הדגול', וממשיך את קורותיהם של שני החברים, תוך היפוך תפקידים: הבן של החוקר התלמודי שנשאר בתחום המדע התלמודי, ובנו של האדמו"ר שנעשה פסיכולוג.

ב'ההבטחה', נעשה נסיון, אולי ראשון, להעלות לדיון באופן מפורט, דרמטי ובליווי דוגמאות, את הניגוד בין שיטות הלימוד הללו, ובמגמה להוכיח את עליונותה של השיטה המדעית בלימוד התלמוד.

בראש הספר נרשמה הבעת תודה לשני מומחים שבהם נעזר המחבר, פרופ' הרברט קאלען ופרופ' דוד הלבני.

36 בהשראת שמו של חוקר שפרסם מהדורה מדעית-ביקורתית של מסכת תענית.

לרוע מזלו של הסופר ולטובת המקצוע, הדוגמאות שהובאו שם, מן הקל אל הכבד, יש בהן רמזים ברורים המאפשרים את זיהוין המדויק, ולפיכך מתברר לאחר העיון בהן שכולן אין בהן ממש, מבחינה למדנית ומבחינה מדעית כאחד.

פוטוק העלה את העניין לדיון על ידי תיאור הבחינה של ראובן מלטר לקבלת הסמיכה לרבנות בפני שלושה בוחנים מראשי הישיבה ('הישיבה ע"ש הירש' שבסיפור היא ישיבה-אוניברסיטה בניו-יורק, ואף הבוחנים ניתנים לזיהוי - הרב גרשנזון הוא הרב י"ד סולובייצ'יק, הרב קלמן הוא הרב ירוחם גרליק, למדן ליטאי קנאי מתלמידי בריסק, והדיקן הוא הרב בלקין נשיא הישיבה). גיבור הספר ראובן מלטר, שקיבל תורה מפי אביו, שהוא חוקר תלמוד בדרך מדעית, מפתיע את בוחניו כאשר בתשובה לשאלותיהם הוא מפרש סוגיות בדרך מדעית. הבחינה הופכת למאבק בין הרב קלמן ובין התלמיד. מלטר מפרש סוגיה ומתקנה בעזרת מקבילות במסכתות אחרות, לאחר מכן מפרש סוגיה בעזרת מקבילה בתלמוד הירושלמי, ועל-פי דפוס ראשון דווקא - שהוא כעין מקור זר שלא מתוך הגמרא עצמה, אך בכל זאת הלא הוא תלמוד, ולבסוף מכריע מלטר-פוטוק את הדיון בהבאת פירוש לסוגיה המיוסד על תיקון מכתב יד, שזהו שימוש במקור חיצוני כדי לפרש את הגמרא, שהוא דבר בלתי נסבל בעיני ראשי הישיבה[37].

כאמור לעיל - כל הרמיזות לסוגיות ניתנות לזיהוי מדויק, ויש להצטער כי כל המאמץ הזה הוא לשווא, אם כי העובדה שהדוגמאות אינן מוצלחות אינה מסלקת ומבטלת את הוויכוח; אולם כמו שהערנו לעיל, לצערנו לא הועמד עדיין הויכוח על בסיס נכון ומבוסס. כשם שיש להצטער שבכל הנושאים היסודיים והמהותיים שעומדים לדיון, במתודות של המקצוע, לא חיוו בפירוש את דעתם גדולי המקצוע, לא מהצד המסורתי ולא מהצד המדעי.

שני מצבים דרמטיים ביותר בספר זה, וכמדומה שהם שיאי הספור. המצב המרכזי הראשון העומד במרכז הסיפור, ובו נפתח הספר (פרק ראשון), אינו בתחום

37 גם במקום אחר בספר הוא מתאר את הקונפליקט בין שיטות הלימוד על ידי תיאור מאמר ביקורת קשה - שכותב ר' קלמן על ספרו של אביו של מלטר, הכתוב בדרך המדע והמחקר, ביקורת שגורמת לתרעומת רבה אצל מלטר הצעיר, ואצל ידידו מיכאל גורדון - המאושפז בשל משבר נפשי המחריף בשל פרסום ביקורת זו. אולם שם הדברים כוללניים, ואין בהם כדי לפרנס דיון מעמיק ושיטתי.

השכלתנות אלא בתחום הרגשי והפסיכולוגי, ונוגע למרחב היחסים של החיים הדתיים בקהילות השונות בארה"ב[38].

המצב הדרמטי השני מופיע בפרק 15, לקראת סוף הספר. שם ישנו תיאור המאבק על דרכי לימוד ואורחות מחשבה, סגירות ופתיחות. הסופר מעלה זאת בתמונת בחינה, בחינת-הסמיכה שעובר מלטר הצעיר אצל רבותיו במוסד שבו למד (ישיבה אוניברסיטה המכונה בספר הסמינר ע"ש הר"ש הירש). בגילוי לב אמיץ ואמתי אין מלטר מוכן להסתיר כלום מדעותיו, אפילו תוך הסתכנות באבדן הסיכוי לקבל הסמיכה. מלטר הכין עצמו לקראת ההתמודדות שלו עם מייצגי המסורה השמרניים, שהם לא רק ר' קלמן אלא במידה מסוימת גם הרב גרשנזון. הוא מכין עצמו לכך בהדרגה: תחילה 'יתקן' סוגיא או נוסח על פי מקום אחר בתלמוד, מיניה וביה, דבר שר' קלמן אינו יכול לקבל אך הרב גרשנזון מוכן לקבלו. בשלב הבא הוא 'יתקן' על-פי מקבילה בירושלמי, דבר שכאילו חושף את קלונו של ר' קלמן שאינו יודע על דפוס ונציה של הירושלמי וכו'. בשלב השלישי, הנועז בביקורתיותו, הוא יוכיח להם את הצורך 'לתקן' במשנה על-פי מקור חיצוני, שהוא במקרה זה כתב יד של המשנה, ושעל-פי זה לא צדקו או טעו כביכול האמוראים שלא ידעו על האפשרות של 'נוסח' זה ואשר על כן נדחקו בהסברים מהסברים שונים. עמדה זו כאמור שם גם הרב גרשנזון אינו יכול לקבל, אם כי כמובן הוא מספיק ליברלי, ולא יכשיל את הנבחן[39].

---

38 מיכאל גורדון הצעיר (בנו של פילוסוף המלמד בסמינר התיאולוגי הקונסרבאטיבי ורחוק מן המסורת) מתערער בנפשו ונקלע לשני משברים נפשיים קשים (תחילת ההתערערות בתגובה רגשית מול ניסיונו של זקן אורתודוכסי, בעל דוכן במתקן של משחקי-הימור בקרניבאל, לרמות אותו, ושיאו ב'רמאות' של ר' קלמן כנגד תלמידו מלטר הצעיר שהוא מוציא ממנו ידיעות על תוכן ספר שמפרסם אביו של מלטר ומאפשר לר' קלמן לפרסם מאמר ביקורת קטלני תיכף עם הופעת הספר), וסונדרס הצעיר, בנו של האדמו"ר שנעשה רופא פסכיאטר, מטפל בו. הסיפור מגיע לשיא במחזה דרמטי של 'התפוצצות' רגשית במוסד שבו הוא מאושפז. ההתפרצות מתרחשת בשל היחס הכפול והסותר של אהבה ושנאה להוריו, על רקע פעילותם המדעית, ועל רקע סבלם וסבל המשפחה כולה מן ההתקפות מכיוון חרדי-שמרני, עד שהשם 'גורדון' הופך למושג של אובייקט מותקף. מכאן הזדהותו של מיכאל עם מלטר הצעיר הסובל אף הוא בגלל התקפות החרדים-השמרנים, על אביו שפרסם ספר ביקורתי.

בשולי הדברים, יש לציין שהפרובלמה מוכרת, אך לא משכנעת. בלא משים מתגלה חוסר הסובלנות גם מהצד השני, אצל בעלי הומאניות והליברלים. הם כשלעצמם גם כן אינם מודעים ואינם חשים את סבלו של הצד השמרני כאשר דעותיו ואמונותיו מותקפות, או כאשר ההשפעה המודרנית עושה בקיעים במשפחתם (למשל, סבלו של האדמו"ר, רבי סונדרס מ'התמשכלות' בנו) ובו בזמן אינם מוכנים לקבל ביקורת נגדית, ומרגישים נרדפים.

39 דמותו המיוסרת והסובלת של ר' קלמן המתלבט עם עצמו, בכל זאת אינה משתלבת יפה עם התפנית שאין לה קישור הגיוני. על אף שמלטר מצהיר על דעותיו, ואף מודיע שבכוונתו ללמדן כך

את השלבים הראשונים אין בידינו לבחון, אבל אין צורך בכך. כל מי שלמד תלמוד יודע על סוגיות מקבילות ובעיותיהן, על סוגיות הפוכות וסותרות וכיו"ב, וכמו כן על השוואות בין הבבלי והירושלמי. בזה עסקו כבר ראשונים ואחרונים, ואין אלו מחידושי המחקר הביקורתי.

והנה תיאור הבחינה ל'סמיכה', בה מתמוגג הנבחן, שקנה תורה אצל אביו, המורה-החוקר בדרך לימודו המחקרית, עם רבותיו בישיבה, כמתואר בספר עמ' 339 (התרגום שלי):

...לא היו שום הקדמות. הרב גרשנזון חייך לתוך זקנו ובקול רך שאל שאלה בעניין הנוגע לדין בשולחן ערוך יורה דעה, חיבור מהמאה ה-16 בהלכה היהודית, שהיה עליי לשלוט בו יחד עם ידיעה במסכת חולין ומסכת נוספת לפי בחירתי, ועם ביאורי המפרשים החשובים לחומר הנ"ל. נדרשתי לדעת את הכל בעל פה. ידע אחר לא נדרש.

עניתי לשאלת הרב גרשנזון, לאט ובשקט. הייתה זו שאלה פשוטה והשבתי לה בפשטות כנדרש. הוא שאל שאלה נוספת מן יורה דעה, ועניתי כמקודם. הוא נד בראשו וחייך בהוסיפו לשאול שאלה מורכבת יותר מאותו ספר. בתשובתי פירטתי את הדעות השונות של המחברים והמפרשים וסיימתי במסקנה ההלכתית.

כך זה נמשך ארבעים דקות בערך. הדיקן יושב בכיסאו ואצבעותיו תחובות בחזייתו, הרב גרשנזון שואל שאלות ביורה דעה, והרב קלמן מחריש ומהורהר ונראה עגום... מעשן הרבה.

שלושת רבעי השעה מאוחר יותר ועדיין אני משיב לשאלות ביורה דעה... קצת לאחר מכן סיים הרב גרשנזון את חלקו והשתתק, כנראה מרוצה מידיעתי ביורה דעה.

לאחר שהייה קצרה החל הרב קלמן בשאלותיו. הוא ביקשני להסביר קטע ממסכת חולין. הכרתי את הקטע מיד. היה זה הקטע שאותו נתבקשתי לקרוא בכיתה מספר חודשים קודם לכן. קטע קשה ובו מילים בעייתיות שנדרשתי

לתלמידיו, ועל אף שכתוצאה מהתנגדותו החריפה של ר' קלמן אין אביו של מלטר מתקבל להוראה בבית הספר למתמחים של הירש ומתמנה בסמינר ע"ש פרנקל, עם כל זאת מוכן ר' קלמן לכך שמלטר הצעיר ילמד באותו בי"ס, משום שר' קלמן סבור שהוא עומד תחת השפעתו שלו, ולפיכך יש לסמוך על כך שלא ילך בעקבות אביו ולא יתדרדר בשהותו במוסד זה. האומנם? נשוב לתמונת הבחינה.

לחזור עליו שוב ושוב. ציטטתי את הקטע, הסברתיו וציינתי לכמה מן המפרשים שעליו וביארתים. הוא חזר וביקשני לבאר את המילים והתקשה להבין כיצד חלים על המילים הללו המשמעות והביאור שאותם הצעתי. אמרתי לו שכך פירשו הראשונים, והוא הגיב ברוגז, יודע אני את הראשונים, ברם כלום אתה מרוצה מן ההתאמה של המשמעות למילים. השבתי שכן...

שוב שתיקה. הרב קלמן מצטט מאמר באחד הראשונים שציטטתי קודם לכן, מאמר המכיל הפניה למסכת אחרת, אף שם נמצאת מילה דומה לזו הנידונה כאן, וביקשני להסביר הקטע במסכת האחרת. הייתה זו מסכת שלא נבחרה על ידי ולא נקבעה למבחן. הרב גרשנזון התכונן להגיב ואף הדיקן, אך כבר הספקתי להתחיל בתשובתי. שמחתי להזדמנות לדון באותו קטע, שהיה שגור על פי...

רבים מתלמידי החכמים היהודיים האורתודוקסים מאמינים שהנוסח הנדפס של התלמוד הבבלי הוא המושלם והמשוכלל של מסורת התורה שבעל פה, ושדבריו זהים בזמן, במקור ובקדושה ללימודים שיצאו מפירוש התורה עצמה.

זו עמדה שאבי ואני לא יכולנו לקבל. יש בתלמוד הרבה טעויות נוסח, יותר מדי תיקונים והחלפת מילים של הטקסט, אפילו כנגד דברי התלמוד עצמו, מכדי שנוכל להאמין שהטקסט הוקפא כך. אנו רואים את התלמוד כמכיל אלפי שנים של אידיאות ומסורות שהיו בתוקף; אנו רואים את הטקסט התלמודי זורם, חי, כגוף של מים שוטפים עם זרמים שזורמים לתוכו וממנו. הקטע במשנה שאליו הנחה אותי הרב קלמן העיד בבירור על זרימה כזו.

באנו אפוא לגולת הכותרת, וזו הדוגמה המוחצת והמדהימה שתכנן מלטר כדי להמם בה את יריביו הרבנים השמרנים ולהוכיח להם את צדקת המחקר הביקורתי הפילולוגי. וכך תיאר בעמ' 345 (התרגום הוא חפשי, ולא בדקתי בהוצאה העברית של ספר זה):

עברנו מסוגיה לסוגיה במסכת סנהדרין עד שמצאנו עצמנו עומדים במשנה על שמונה עשר הבדלים שבין דיני נפשות לבין דיני ממונות. קראתי את לשון המשנה בעל-פה ובמקום להמשיך בסוגיית הגמרא שלאחריה דילגתי דפים אחדים עד למקום שבו אחד האמוראים תוהה על המניין שבמשנה באומרו שהוא רואה במשנה זו רק תשעה הבדלים. הגמרא מיישבת את הקושי, אולם הסבר זה לא הניח את דעתי.

- 'לאמורא האחר לא היה אותו נוסח במשנה כמו לראשון', אמרתי והמתנתי בשתיקה. פני הדיקן הפכו את צבעם הוורוד לאדום עז. פני ר' קלמן החווירו מעל ללובן צווארונו ואילו ר' גרשנזון צמצם את מבטו אליי.

- 'היכן מצויה אותה משנה אחרת?' הוא שאל רכות, 'היא איננה בנוסח של התלמוד הבבלי ולא בנוסח של התלמוד הירושלמי'.

- 'לא'!

- 'היכן היא?'

- 'בכתב-יד!'

- 'בכתב-יד?' קרא ר' גרשנזון.

- 'ראית כתב-יד זה?' שאל ר' קלמן בהרימו את קולו.

- 'כתב-יד זה מופיע בהוצאת נאפולי של המשנה', אמרתי.

- 'הוצאת נאפולי של המשנה', חזר ר' קלמן בהשקיפו עליי. כל עולמו התורני נפגש באתגר מסוכן. כל המסגרת של ההתעמלות הרוחנית שבה היה משבץ סוגיה זו עלה בעשן לנוכח שינוי הנוסח שנמצא בהוצאה של המשנה מן המאה ה-15.

- 'היכן ראית הוצאה זו של המשנה?', שאל הדיקן לפתע בהרימו מעט את קולו.

- 'בספרית הסמינר ע"ש פרנקל', אמרתי.

שפתיו נפתחו, אנחה קלה נשמעה מביניהן. נשען לאחוריו ולא אמר דבר, אבל האדמומיות שבפניו העמיקה וגברה.

ר' גרשנזון שאל: 'הֲמָצָאתָ כתב-יד זה בכוחות עצמך ראובן?'

- 'כן'.

- 'למדת את הסוגיה ועלה בדעתך ליישב את הקושי בעזרת ההנחה שהייתה משנה בנוסח אחר, והלכת ומצאת אותה?'

- 'כן!'

הוא נד בראשו בחומרה. החיוך נמחה מפניו. הוא אינו חושש מתיקון המיוסד על הוכחה מחוץ לסוגיה, כל עוד ההוכחה מצויה ונתמכת מן התלמוד באיזה

מקום שהוא. אולם לאמץ תיקון המבוסס כולו על מקור שאינו מתוך התלמוד, יש בזה סכנה. שיטה זו מעמידה בסכנה את סמכות התלמוד, המקורות שעליהם ניתן לבסס את המשפט התלמודי. ראשו נע אנה ואנה.

ר' קלמן ישב בנוקשות על כיסאו, עיניו מעורפלות. הוא נראה כמי שאינו יודע כיצד להגיב.

והרי זיהוי הדוגמאות שנזכרו בתמונת הבחינה:

1. בשיחה על הספר שעומד לפרסם אביו של ראובן מלטר, מסביר ראובן לרב קלמן פסקאות בספר, ואחר כך מתרעם מאד, משום ששיחות אלו עזרו לרב קלמן לפרסם את מאמרו הביקורתי תכף ומיד לאחר הופעת הספר.

בעמ' 177 ראובן מסביר קטע מן הספר שעל פיו התקשו הראשונים לבאר סוגיה בתלמוד, מפני שלא ידעו את המילים היווניות שבסוגיה. לאחר פירוש המילים הללו אין כל קושי בסוגיה. הרב קלמן כמובן תמה מאד על כך, אך אינו מגיב לגופו של עניין, וכן בכל הטיעונים של ראובן.

אין סימני זיהוי במקרה זה, אך התיאור מתאים לעניין 'סימפון', שנתפרש בתלמוד, כתובות נו ע"ב, מעניין מום, בעוד שביוונית פירושו הסכמה והיינו תנאי. וכבר העיר על כך צ"ה פינלש, בדרכה של תורה סי' נד. בספרו של הלבני, מקורות ומסורות, הדבר נמצא בעמ' ר-רג.

2. עמ' 197: בשיחה שבין הרב קלמן וראובן, האחרון מתאר ומסביר את דרך לימודו של אביו. בקטע מסוים תמצית ההסבר הוא שהקושי הנידון הוא טכני, היינו עניין של דקדוק, והרב קלמן תמה כלום בשל דקדוק מתקנים מילים בתלמוד.

3. עמ' 347: בתיאור הבחינה ל'סמיכה', ראובן תכנן והכין סדרה מדורגת של ביאורים מדעיים-היסטוריים לסוגיות: תחילה סוג של תיקונים בטקסט, בסוגיה בבבלי על פי סוגיה מקבילה בבבלי עצמו; סוג שני הוא תיקונים כאלה בסוגיה בבבלי על פי התלמוד הירושלמי; סוג שלישי הוא תיקונים בסוגיה בבבלי על פי מקור שמחוצה לו, כגון כתבי יד. דרך הלימוד הזו היא (לפי פוטוק) על פי לוריא (המהרש"ל?), פרלאב [?], פינליש (צ"מ פינלש, דרכה של תורה), ואפשטיין (מלנה"מ מבלסה"ת מבלסה"א).

4. עמ' 343: תיקון מבבלי לבבלי. כנראה כוונתו למה שהזכיר להלן בעמ' 347, בעניין 'בדותא/ברותא', ומזכיר את מסכת פסחים. כוונתו לפסחים יא ע"א, אך ההמשך שתיאר שם אינו שם, אלא במקום אחר של מקרה 'בדותא/ברותא', והוא הסוגיה בגיטין פח ע"ב עם בבא בתרא מח ע"א. דיון על עניין זה אצל הלבני ב'מקורות ומסורות' (נשים) עמ' תרי-תריב. (סימן זה נדפס קודם לכן בסיני כרך נח עמ' יד). כמובן שהראשונים פירשו שם העניין בלא הניתוח הזה.

5. תיקון נוסף מבבלי לבבלי הוא זה שתואר שם בעמ' 347 על סוגיה זהה שמופיעה בשני מקומות במסכת כתובות (מו ע"ב ושם מ ע"ב) שבמקום אחד דין א מבוסס על דין ב, ובמקום האחר דין ב זה עצמו מבוסס על דין א. הכוונה היא לסוגיה שם בדף

מו ע"ב ששאלו שם שילמדו כסף קידושין של נערה לאביה מבושת ופגם, לעומת הסוגיה הזו שם בדף מ ע"ב שבושת ופגם לאביה למדו מכסף קידושיה שהם לאביה. העניין נידון בספרו של הלבני, עמ' קפט-קצ אף כאן כמובן שהראשונים פירשו את העניין בביאור ענייני.

התיאור אצל פוטוק מתאים להפליא לתיאור שם, פרט לטעות אחת, שלא הבין את הסיבה מדוע יש לומר ששתי הסוגיות השתמשו במקור שלישי (עניין 'בנעוריה בית אביה'), ולא העברה ממקום למקום.

6. עניין הסוגיה בסנהדרין, שהוא כנראה השיא מבחינת הערעור על גוף התלמוד, ומבחינת עוצמת התיקון על פי כ"י, והיא היא הדוגמה היחידה (!) לכל תיאוריית הדחוקים בתלמוד ומאוחר יותר לדחוקים של הסתם. לפיכך נדון בה בפרוטרוט.

שנינו במשנה סנהדרין, פ"ד מ"א:

> אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה...
> דיני ממונות הטמאות והטהרות מתחילין מן הגדול,
> דיני נפשות מתחילין מן הצד...
> הכל כשרין לדון דיני ממונות ואין הכל כשרין לדון דיני נפשות
> אלא כהנים ולויים וישראלים המשיאין לכהונה.

ובתלמוד שם לו ע"ב:

> א"ר אבהו: עשרה דברים יש בין דיני ממונות לדיני נפשות
> וכולן אינן נוהגין בשור הנסקל. חוץ מעשרים ושלשה
> - מנא הני מילי?
> אמר רב אחא בר פפא: דאמר קרא 'לא תטה משפט אביונך בריבו' - משפט אביונך אי אתה מטה, אבל אתה מטה משפט של שור הנסקל.
> - עשרה?, הא תשעה הוו?
> - הא עשרה קתני?
> - משום ד'אין הכל כשרין' ו'עשרים ושלשה' חדא היא!
> - הא איכא אחריתי. דתניא: אין מושיבין בסנהדרין זקן, וסריס, ומי שאין לו בנים. ר' יהודה מוסיף: אף אכזרי. וחילופיהן במסית - דרחמנא אמר: לא תחמול ולא תכסה עליו.

ספרי לדברים, פיסקה יח (מהדורת פינקלשטיין עמ' 30):

> 'ואצוה אתכם בעת ההיא לאמר את כל הדברים אשר תעשון' (דברים א, יח) – אלו עשרה דברים שבין דיני ממונות לדיני נפשות.

פינקלשטיין הערה 10:

עשרה. סנהדרין פ"ד מ"א, לפי נוסח המשנה בבבלי ובירושלמי וכ"י פרמא ובודאפעסט ומתניתא דבני מערבא, הוצ' לעווע. אמנם במשנה ד' נפולי ובכל ההוצאות המבוססות עליה נפרטו רק תשע הבדלות בין ממונות לנפשות, לפי המשנה בתלמוד הסעיף התשיעי הוא 'דיני ממונות הטמאות והטהרות מתחילין מן הגדול דיני נפשות מתחילין מן הצד', בהוצאת נאפולי חסרות לגמרי המלים דיני ממונות, ולכן לפי הוצאה זו אין כאן הבדל בין דיני ממונות לדיני נפשות ובשניהם מתחילין מן הצד; באופן אחר היה מפרש דיני ממונות כמו בכל מקום שהוא מזכיר את ההבדל שביניהם. מורי ר' לוי גינזבורג מעיר שגירסה זו בדפוס נאפולי היא גם הגירסה העיקרית בירושלמי, שבה יש ליישב המאמר (שם סנהדרין פ"ד ה"ט, כ"ב ע"ב) 'אנן תנינן תשע', ועל סמך שתי גרסאות אלו יש ליישב את הקושיא המסובכה בבבלי (לו ע"ב) 'הא ט' הוו, הא עשרה קתני' שבמתיבתא אחת שנו תשע הבדלות בין ממונות לנפשות ובמתיבתא שניה שנו עשר. אולי יש לראות המקור לשנוי-הנוסח במסורת בית-דין של רבי 'שאני מניינא דבי רבי דכלהו מניינייהו מן הצד הוו מתחלי, בני ארץ ישראל קבלו נוסח המשנה כמו שסדרה רבי וכמנהגו, ובני בבל החזיקוהו בצורה עתיקה.

בעקבות פינקלשטיין כתב ד' הלבני (ווייס), מקורות ומסורות (ביאורים בתלמוד לסדר נשים), תל אביב תשכ"ט, מבוא, עמ' 17, 19:

ויש גם דחוקים שאינם נובעים לא מן המוסרים ולא מן המסדרים, כי אם מחז"ל עצמם, וסימנם: שקלא וטריא של יישוב סתירות בין מקורות סמכותיים בצדם, המוסר לא הרגיש בשינויים שחלו במסירתו, והמסדר, כנראה, לא חש בכך שהוא מצרף חלקים שלא ניתנו להצטרף. לפיכך לא העיר עליהם. אבל חז"ל הרגישו וחשו וניסו אפשרויות אחרות ורק באין ברירה נקטו בדוחק (ולא העירונו עליהם בפנים משום שהמעיין יגלה אותם בקלות) לעיתים אפשר לסלק את הדוחק על ידי ניתוח היסטורי של המקורות ולהוכיח שבמרוצת הזמן נשתנה מובנם של המונחים והסתירה נופלת מאליה...

גם מניעיהם שונים. הדיחוק בא מפני שלא הכירו או מפני שלא יכלו לקבל את הפירוש הפשוט... בפנים עמדנו על גורמי הדיחוק בתלמוד ולא על גורמי הפלפול. גורמי הפלפול לרוב נקל יותר לחשוף והמעיין מבחין בהם בשעת לימודו.

הערה 32. דוגמא אופיינית מחוץ לסדר נשים[40] היא הגמרא בסנהדרין לו, ב: א"ר אבהו עשרה דברים יש בין דיני ממונות לדיני נפשות וכו'. ומקשה הגמרא: עשרה - הא ט' הוו? ואח"כ הקשה מי שהוא על קושיית הגמרא: הא עשרה קתני (במשנה)? ותירץ: משום דאין הכל כשרין ועשרים ושלשה חדא היא (כלומר לכן מקשה הגמרא: הא ט' הוו). תירוץ זה דחוק קצת.

יותר נראה שהגמרא שהקשתה: 'הא ט' הוו?' לא גרסה במשנה 'דיני ממונות' לפני הטמאות והטהרות (וכן ליתא בדפוס נאפולי ועוד[41]) ובלא דיני ממונות זה[42] אין באמת במשנה אלא תשעה דברים בין דיני ממונות ודיני נפשות. ברם לפני המקשה עליה כבר היה, לכן תמה: והא עשרה קתני? ונדחק לתרצה.

והנה בין מי שהקשה את קושית הגמרא ובין מי שתמה עליה, מבבל היה. הרי שבבתי מדרשות שבבבל לא הייתה גרסה אחידה במשנה שם. ואם דברי הירושלמי סנהדרין ד, ז (כב, ב): אנן תנינן תשע, משקפים את גרסת דפוס נאפולי ור' אבהו בבבלי שאומר: 'עשרה דברים' וכו' כנראה גרס דיני ממונות - הרי גם בארץ ישראל הגרסות היו חלוקות. השוה הע' 10 בספרי הוצאת רא"א פינקלשטיין עמ' 30. [רוצה לומר שבזה אינו מקבל את פירושו של פינקלשטיין ש'בני ארץ ישראל קבלו נוסח המשנה כמו שסדרה רבי וכמנהגו, ובני בבל החזיקוהו בצורה עתיקה', ואינו עניין לחלוקה בין בני א"י ובין בני בבל, אלא שבשני המקומות היו גרסאות חלוקות, ואעפ"כ לא הבינו חכמי התלמוד ולא ידעו על כך!]

והנה למעלה מעשרים שנה קודם לכן כבר כתב י"נ אפשטיין בספרו הגדול, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 36, 37:

---

40 לקביעה כוללת, מקיפה ומרחיקת לכת על תיאוריה של 'דחוקים בתלמוד', לא מצא אלא דוגמה אחת בלבד, ועוד מחוץ לסדר שבו עוסק הכרך הראשון שלכאורה כל כולו בא לפרש סוגיות בדרך זו של בירור אמתי במקום דחוקים. אתמהא? ובזה יש שתי אפשרויות: או שאין דוגמה נוספת, או שזו הדוגמה המעולה והמשכנעת ביותר. סברה ראשונה לכאורה מסתברת מהעובדה שלאחר שלושים ושש שנה עדיין נותרה זו דוגמה יחידה לתיאוריה זו, שנהפכה לתיאוריה של דחוקים בסתם התלמוד. ממילא היא גם המעולה ביותר, שהרי היא יחידאית. אמנם יש לזכור שדוגמה זו הייתה כבר מן המוכן אצל לוי גינצבורג ואליעזר פינקלשטיין, ראה להלן.

41 תן דעתך: 'ועוד' בא במקום 'ובכל ההוצאות המבוססות עליה' של פינקלשטיין! מובן שה'ועוד' הזה היינו הדפוסים שהעתיקו מנאפולי, ואין בו ממש מבחינת עדות-נוסח.

42 אפשטיין ואלבק, ראה להלן, הראו שאין זה נכון. בדפוס נאפולי חסרה המילה 'ממונות' בלבד, ונדפס: 'הדינים הטומאות והטהרות ...', ואף בלא להניח שזו רק טה"ד, אלא שסתם 'דינים' הם דיני ממונות וכמות שהראה אפשטיין.

ח, ירוש' סנהדרין פ"ד, כב ע"ב: כתיב לא תטה משפט אביונך בריבו, בריבו אי אתה מטה אבל אתה מטה בדינו של שור ('הנסקל', על פי אחד), ר' אבהו בשם ר' יוחנן ובלבד בדברים שבין דיני ממונות לדיני נפשות. כמה אינון. אנן תנינן תשע (מ"א ומ"ב, מי"ר מ"א - מ"ח). תני רבי חייה חד עשר. הי דינין[ן] תרתי אוחרנייתא. הסריס וכל מי שלא ראה לו בנים כשר לדון דיני ממונות ולא דיני נפשות (תוס' פ"ז ה).

בבלי לו ב: א"ר אבהו עשרה דברים בין דיני ממונות לדיני נפשות וכולן אין נוהגין בשור הנסקל חוץ מעשרים וג'. י' הא ט' הוו - הא י' קתני משום דאין הכל כשרים ועשרים וג' חדא היא - הא איכא אחריתי דתניא אין מושיבין בסנהדרין זקן וסריס וכו', כאן נחשבים 'זקן וסריס' לאחד, מפני שטעמם אחד, אבל בירוש' הם ('זקן' לא נזכר לא בירוש' ולא בתוס' אלא שהוא נכלל ב'מי שלא ראה לו בנים') נחשבים לשנים, 'עשרה' גם בספרי דברים פי' י"ח: אלו עשרה דברים שבין דיני ממונות לדיני נפשות, וכן בת"י.

הירוש' והסידור הראשון של הבבלי לא מצאו במתנית' אלא תשע מפני שהם חשבו 'דיני ממונות בשלשה' וכו' ו'הכל כשרין לדון דיני ממונות' וכו' לאחד (כדברי הבבלי), שכן בסנהדרין - אפילו בזו של כ"ג - ישבו 'כהנים ולויים וישראלים המשיאין לכהונה' אבל סתם הסידור האחרון מעיר: הא י' קתני וכו' (הערה 1: זו הוספה של הסידור האחרון של סנהדרין; הערה 2: [ואיני רואה כאן כל 'קושיא מסובכה' בבבלי, עי' פינקלשטיין בספרי שם בהערה (עמ' 30 הע' 10). ובד"ר אין המילים 'דיני ממונות' 'חסרות לגמרי', שאינו חסר שם אלא 'ממונות' ובוודאי שיש כאן השמטה פשוטה, עי' חגיגה פ"א מ"ח: הדינין והעבודות הטהרות והטומאות]).

וכדברים האלה ממש כתב גם ח' אלבק, מבוא לתלמודים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 592 (חלקו הגדול התפרסם שנים קודם לכן כמאמרים), כלפי דברי פינקלשטיין:

אבל מצינו כזאת גם בסתם על סתם. עיין סנהדרין לו, ב: אמר ר' אבהו עשרה דברים יש בין דיני ממונות לדיני נפשות וכולן אין נוהגין בשור הנסקל חוץ מעשרים ושלשה וכו'. עשרה, הא תשעה הוו, ועל קושיא זו שואל סתם שני: הא עשרה קתני.

הערה 15: אין ספק שבמשנה נשנו עשרה דברים בין דיני ממונות לדיני נפשות, וכמות שהוא בספרי דברים פי' יח, וכן מזכיר ר' אבהו עשרה דברים. ועי' במדרש תנאים עמ' 10. והגרסה במשנה שבמשניות בדפוסים הראשונים: 'דיני הטמאות וטהרות מתחילין מן הגדול' (בלא תיבת 'ממונות', עי' דקדוקי

סופרים) היא טעות גלויה, שכן המשנה מונה את ההבדלים בין ממונות לנפשות ולא בין טומאות וטהרות לנפשות. ואילו היו דיני ממונות שווים לדיני נפשות שבשניהם מתחילים מן הצד היה לו לשנות תחילה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות מתחילים מן הצד. ואף בתוספתא פ"ז, ב' נשנה שבדיני ממונות מתחילים מן הגדול וכן הוא במדרש אסתר פ"ד, ו'. ובארץ ישראל שנו עשרה דברים בין דיני ממונות לדיני נפשות, כמו שיוצא מן הספרי ומדברי ר' אבהו (ולא כמו שכתוב בהערות פינקלשטיין לספרי שם) ובירושלמי (סנהדרין פ"ד, ה"ז ודף כב, ב) מובאים דברי ר' אבהו בלשון זו: כתיב לא תטה משפט אביונך בריבו, [בריבו] אי אתה מטה, אבל אתה מטה בדינו של שור, ר' אבהו בשם ר' יוחנן ובלבד שבין דיני ממונות לדיני נפשות (פירוש: רק בדברים שדיני ממונות נבדלים מדיני נפשות מטים דינו של שור הנסקל שאין דינו כדיני נפשות, אבל לעניין דרישה וחקירה השנוי במשנה לפני כן שדיני ממונות ונפשות שווים בו, גם שור צריך דרישה וחקירה, וכמפורש בירושלמי סנהדרין פ"א סוף ה"ב ובמשמעות זו מצויה הלשון 'ובלבד' פעמים אחדות בירושלמי עי' לדוגמה ברכות פ"ד, ה"ג: ובלבד מן ואתו אהליאב וכו') ועל כן שואל הירושלמי: כמה אינון? (פירוש: שכן לא כל עשרה ההבדלים שבין דיני ממונות לנפשות הם גם בין שור הנסקל לנפשות, שהרי גם שור הנסקל צריך עשרים ושלשה דיינים וכמפורש בפ"א משנה ד'), ומתרץ: אנן תנינן תשע (לפי המשנה שלנו ההבדלים הם תשע, אם אין מונין את ההלכה של עשרים ושלושה) תני ר' חייה חד עשר [ועי' ביפה עינים לבבלי ובגליון אפרים לירושלמי שם, שראיתים אחר כך]... ואפשר שגם לפני הסתם שבבבלי ששאל: הא תשעה הוו 'לא סיימוה קמיה' הפיסקה: חוץ מעשרים ושלושה, ולפיכך שאל (כמו בירושלמי) שרק בתשעה דברים בלבד חלוק שור הנסקל מדיני נפשות. ועי' תירוץ כזה במועד קטן יב, ב; גיטין ו, ב, לט, א; בבא מציעא עו, ב.

והנה מלבד שלגופו של דבר, כבר ראינו שכל זה היה השערה רחוקה ובלתי נכונה של גינצבורג ובעקבותיו פינקלשטיין, אלא שי"נ אפשטיין וח' אלבק כתבו שאין כאן כלל עניין של ניתוח היסטורי, ולא ניתוח פילולוגי, אין כאן שום 'תגליות' חדשות, והדברים מתפרשים כפשוטם ובלא כל דוחק ובלא 'קושיות מסובכות'...

ומן הבחינה המתודית יש לשאול, מדוע בספר שכולו עשוי על דרך החקירה ההיסטורית, לא מצא המחבר שום דוגמה מובהקת למקרים שבהם הוא 'מאשים' את חכמי התלמוד, שלא היו מודעים לניתוחים היסטוריים ואשר על כן הגיעו לדחוקים, ולא הרגישו בשינויים שחלו במסירה ולא חשו שצירפו דברים שאינם ניתנים לצירוף, וכן שלא הכירו או שלא יכלו לקבל את הפירוש הפשוט (מדוע?!). המחבר

נאלץ למצוא דוגמה (אחת!) שלא מסדר נשים, האם רק משום שזו היתה מצויה לו מן המוכן כבר על ידי גינצבורג ופינקלשטיין, ומשום שהיא נראית כדוגמה לפירוש אמתי-היסטורי, לעשות מחלוקת בין בני א"י ובני בבל, ולפיכך כנראה לא עיין היטב בפרטי הדוגמה הזו.

ועוד, ב'ניתוח היסטורי' (מדויק יותר: 'פילולוגי') אין מקום לדבריו: 'וכן ליתא בדפוס נפולי ועוד' (ה'ועוד' מכוון כנגד 'ובכל ההוצאות המבוססות עליה' של פינקלשטיין). שכן אם אנו שוקלים ומעריכים את טיבם של עדויות הנוסח במקרה זה, נמצא שמצד אחד עומדים כל כתבי היד של המשנה (קויפמן, פרמה, קמברידג' וכהי"י של משנה עם פיה"מ) ושל התלמוד (מינכן, תימני ועוד) שגרסו 'דיני ממונות' כהוגן, ורק בדפוס נאפולי של המשנה, שהוא כמובן ספר דפוס ולא כתב יד (אם כי לדפוס ראשון יש לעתים חשיבות של כתב יד, אולם אין להתעלם מטעויות דפוס) ובו בלבד [!] נפלה טעות, ונשמטה שם המילה 'ממונות' בלבד, ולא המילים 'דיני ממונות' כפי שכתב בטעות על פי גינצבורג ופינקשלטיין (ולא בדק בעצמו...). תוספת הציון 'ועוד', כמובן חסרת משמעות, לפי שאין הכוונה לעדים נוספים לנוסח הנידון, אלא הכוונה לדפוסים המאוחרים שנגררו אחרי הנוסח שבדפוס נאפולי שממנו העתיקו, ואין בהם כל כוח של עדות לעניין זה, ואין להזכירם כלל בדיון...

נוסף על כך, לגופו של דבר, הרגיש הוא בעצמו מה שלא הרגישו קודמיו שנגרר אחריהם, שבעצם גם החלוקה של א"י ובבל בנוסח המשנה, כפי שהם חשבו, אינה עולה יפה כל עיקר. שהרי לפי דבריו גם בבבל היו מצויות שתי הגרסאות 'תשעה' ו'עשרה', וגם בא"י היו שתי הגרסאות (שהרי רבי אבהו מא"י היה), וא"כ נפל היסוד כולו. (אם כי שינויי נוסח בין נוסח המשנה בא"י ובין נוסח המשנה בבבל כשלעצמם ידועים מאוד, מן התלמודים עצמם, ועוד. כגון משנה ראשונה של ברכות, לגבי 'אכילת פסחים' אם שנויה במשנה או לאו.)

נמצינו למדים שכל המאמץ של מלטר-פוטוק ויועציו, לשווא היה, ולא נשארו אפוא דוגמאות של ממש ברשותו של מלטר הצעיר, להטיח בפני 'רבותיו'. אם כי אין בכל הנאמר כאן בשום אופן כדי לטעון ולהוכיח שאכן אין דוגמאות לניתוחים היסטוריים או פילולוגיים או לשוניים, שיש בהם לעתים ליישר הדורים. ועדיין יש לומר שאכן הגורמים היו מפני פעולות המסדרים והמוסרים (ומהם 'התנאים' המשננים ואודותם והביקורת כנגדם, עיין סוטה כב ועוד, ו'הגיראסי' בימי הגאונים, ו'התרביצאי', שהחכמים האשימום בחוסר דיוק), אך לא בשל לימודם של החכמים והעורכים עצמם, וזה עניין לדיון אחר, אודות סדרי הסידור והעריכה של התלמודים, דיון שעדיין לא התחילו בו כראוי.

על אף הישגיהם של גדולי החוקרים האמתיים בתחומים אלו (כגון הרי"ן אפשטיין, הר"ח אלבק, הר"ש ליברמן, ר' אברהם ווייס והרא"ש רוזנטל) שהיו צנועים וענווים, ולא הכריזו הכרזות עצמתיות על טיבו של החומר התלמודי קודם שחקרו היטב את הדבר, מצב המחקר הוא כזה שכל הטוען כעת לקביעות נחרצות ותקיפות, אינו יוצא מידי פלפול והשערות פורחות באוויר.

והנה, שלושים ושש שנים לאחר שנתפרסמו דברי פוטוק והלבני בראשונה, הופיעה חוברת כ של סידרא ובה מאמרו של פרופ' דוד הלבני, 'עיונים בהתהוותו של התלמוד הבבלי', עמ' 69-117, וראיתי שהדברים לא זזו ממקומם, ועדיין המחבר חוזר ושונה ככל הדברים שכתב משכבר, אלא בשינוי אחד, לא קל ולא פשוט. אם במבוא לספר משנת תשכ"ט, הנושא היה 'הדחוקים בתלמוד', וה'האשמה' נפלה על התלמוד כולו ללא הבחנה, הרי שעתה הנידון הוא 'הדחוקים של סתם התלמוד', וזה אף הפך להיות המאפיין והמוכיח את איחורם של הסתמות, לפי שהם מלאים דחוקים הרבה מאד.

הגע בנפשך, לאחר שלושים ושש שנים, שבהם הופיעו כרכים נוספים של 'מקורות ומסורות' לסדרים נוספים, ואף על פי כן לא נמצאה אף דוגמה נוספת להוכיח תופעה זו. הלוא דבר הוא!

ולא עוד אלא שבאחת מהרצאותיו הגדיר דוגמה זו כדוגמה היפה והחשובה ביותר להוכחת 'שיטתו'. וכך כתוב בו, בעמ' 77-78:

> 2. ראיות לקביעת הזמן
>
> לאחר שראינו שיסוד ההבדל שבין ההשקפה המקובלת לבין ההשקפה שאנו מציעים הוא בקביעת זמנם של הסתמות [הערה 29: הקביעה תלויה במידה רבה ביחסם לדחוקים בתלמוד. עיקר מטרת ספרנו "מקורות ומסורות" היא למצוא תחליף לפירושים הדחוקים השכיחים בגמרא. הוא עוקב אחר הדחוקים האלה לפי סדר הגמרא ומשתדל להחליף אותם בפירושים הקרובים ביותר לפשט. מדוע הם שכיחים? משום - כך קבענו במבואות של הספר - שהחלק הסתמי של הגמרא שבו שקועים הדחוקים בפרשם את דברי האמוראים מאוחר בהרבה לאמוראים, ולא היו בידו המקורות בשלמותם. הראשונים שלא אישרו מציאת דחוקים בגמרא, על כל פנים לא במידה כזו, גם לא חשבו שהסתמאות הם מאוחרים] נטפל יותר בנושא זה ונאריך בראיות שהביאו אותנו להניח כהנחה סופית שהסתמאים חיו אחרי האמוראים. הגענו לכך לא משום שמצאנו שהסתמות במקומות רבים הינם מאוחרים לאמוראים, שכן עדיין יש לומר שבשאר המקומות, והם רוב הש"ס, הם בני זמנם של

האמוראים. אין גם לדייק מאמרות שנאמרו (בתלמוד ובספרות שאחריו) בעניין זה. בספרות כל כך גדולה כתלמוד, האמרות כוחן יפה רק למקום שבו הן נמצאות ולזמן שבו נאמרו - ולא יותר. להעניק להן אמיתות כללית ניתן רק אם הן מאומתות מתוך הטקסט עצמו, ולא רק ממקומות אחדים אלא משפע של מקומות המפוזרים על פני כל התלמוד.

א. ראייתנו שהסתמאים חיו אחרי האמוראים היא שלפי רב שרירא גאון והמסורת שנמשכה אחריו, שהאמוראים מסרו "דרא בתר דרא" גם את השקלא וטריא, קשה להסביר מדוע יש מקומות כל כך רבים, כמעט בכל דף ודף, שבהם הסתם לא קלע למטרה ונדחק לפרש את דברי האמוראים באופן שלפי מיעוט דעתנו אינו הולם, וזהו יסוד מוסד במחקר התלמוד הביקורתי.

הערה 30: מספרם כל כך גדול עד שאין לומר שכל המקומות האלה אינם מן העורך אלא מ"תלמיד טועה", ונכנסו אחר כך בטעות מן הגיליון לפנים. אעיר כאן על דוגמה אחת ששם במיוחד קשה לומר כן, והיא בסנהדרין לו ע"ב: "א"ר אבהו עשרה דברים יש בין דיני ממונות לדיני נפשות" וכו'. על ר' אבהו מקשה הסתם: "עשרה - הא ט' הוו?" ומתרץ: "הא איכא אחריתא, דתניא: אין מושיבין בסנהדרין זקן וסריס נמי שאין לו בנים" וכו' (ר' אבהו אינו מתייחס למשנה - כי במשנה אין אלא תשעה - אלא לשאלה כמה דברים יש, בסך הכול, בין דיני נפשות לבין דיני ממונות, תירוץ המתקבל על הדעת). על קושיית הסתם מקשה סתם אחר מאוחר לו: "הא עשרה קתני" (ואיך אתה אומר "הא ט' הוו?"), ומתרץ: "משום דאין הכל כשרין ועשרים ושלשה חדא היא". (למה הם "חדא" ניתן להסביר רק בדוחק, ראה ראשונים על אתר.)

והנה בדפוס נאפולי ועוד ליתא במשנה "דיני ממונות" לפני הטמאות והטהרות "ובלא דיני ממונות זה, אין באמת במשנה אלא תשעה דברים בין דיני ממונות ודיני נפשות" (לשוני במבוא למקורות ומסורות, נשים, תל אביב, תשכ"ט, עמ' 19 הערה 32). גרסה זו, כנראה, היתה לפני הסתם הראשון ולפיכך הקשה על ר' אבהו "הא ט' הוו?", ואילו ר' אבהו גרס כלפנינו, לכן אמר "עשרה דברים". כן גרס בעל הסתם השני ולכן תמה על קושיית הסתם הראשון. נמצא שבעל הסתם הראשונה לא ידע שלפני ר' אבהו הייתה הגרסה במשנה כפי שהיא לפנינו, ובעל הסתם השני לא ידע שלפני בעל סתם זה הייתה הגרסה במשנה כבדפוס נאפולי ועוד. שניים אפוא טעו, וקשה לומר ששני הסתמאים נכנסו בטעות מבחוץ, במיוחד כשהשני מתייחס לראשון ואז עלינו לומר שתלמיד טועה השני נכנס לפנים אחרי שדברי תלמיד טועה הראשון כבר היו חלק מן הטקסט. גם קשה לומר שהעורך (רב אשי ובית ועדו?) טעה בידיעת גרסה.

שמא הסתם הראשון הוא מן העורך, והוא ידע שלפני ר' אבהו היתה הגרסה במשנה כבדפוס נאפולי (והשווה ירושלמי סנהדרין ד, ז, כב ע"ב: "אנן תנינן תשע"), לכן הקשה עליו ותירץ תירוץ המתקבל על הדעת, ואילו הסתם השני נכנס מבחוץ וטעה ולא ידע שיש גרסה במשנה שאין בה אלא ט' דברים, לכן נדחק לומר ש"אין הכל כשרין" ו"עשרים ושלשה חדא היא".

אך עדיף לומר שבעלי הסתמות שם חיו ופעלו מאות שנים אחרי האמוראים, וגם ההבדל בזמן בין הסתמאים היה ממשי. המרחק בזמן גרם שנשתכחו הגרסאות השונות במשנה, לכן נתקשו הסתמות שם. ראה מבוא למקורות ומסורות, סדר נשים. כעין זה מצינו גם אצל האמוראים, ופעמים מספר הגמרא עצמה אומרת כן, אבל לא במידה שישנה אצל הסתמאים.

מעכשיו יש לנו לומר, אם אמנם כל השיטה המחודשת, לפי שעה, עד שלא תשתנה, על הסתמאים, והסתמות, והדחוקים בסתם, משום שלא ידעו את המקורות ומשום שלא הבינו ולא ירדו לעומק דברי האמוראים וכו', נשענים על הוכחות כגון אלו על הדחוקים בתלמוד, קשה עד מאוד להתחשב בשיטה כזו התלויה על בלימה כפשוטו: בלי מה.

פרק ט: תרגום ספר רות - 'תרגום של הדיוטות?'

איסור ריבוי נשים • 'צליבת קיסא' • קצירת העומר בערב הפסח • נעל – בית יד

עניינו של התרגום הארמי המצוי בידינו לספר רות נידון כבר כמה וכמה פעמים על-ידי חכמים וחוקרים. מקומות אחדים בתרגום זה הוכרו מכבר כמפוקפקים וזרים למסורת ההלכה ולפירושי חז"ל, וגרמו להטיל ספק בטיבו של תרגום זה[1]. לא באנו כאן אלא לדון בדברים אחדים שנתחדשו בעניין זה.

שלושה מקומות כאלו נידונו כבר, ואף-על-פי-כן יובאו שוב מפני דברים שנתחדשו בהם, ואילו המקום הרביעי לא נידון עדיין[2]. נפתח באחרון.

איסור ריבוי נשים

תרגום רות ד, ו: כי האי גוונא לית אנא יכיל למיפרוק לי, על דאית לי אתתא לית לי רשו למסב אוחרניתא עלהא דלמא תהי למצו בביתי...

---

1 מהר"צ חיות, מאמר אמרי בינה, כל ספרי מהר"צ חיות, ירושלים תשי"ח, ב, עמ' תתקכז; פ' חורגין, תרגום כתובים, ניו-יורק, תש"ח, עמ' 140-150; ע' י' שלזינגר, 'התרגום לספר רות, חיבור כיתתי?', מחקרים במקרא ובלשונו, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 12-17; ע"צ מלמד, 'לתרגום מגילת רות', בר-אילן, א (תשכ"ג), עמ' 190-194; י' קומלוש, 'המקרא באור התרגום', תל-אביב, תשל"ג, עמ' 85. הוצאה של התרגום על פי אחד עשר דפוסים מוגהים, ח"ש נייהויזען, 'הצופה לחכמת ישראל', יד (תר"ץ), עמ' 52-33. לעניין איסור ריבוי נשים שבתרגום הזה, ראה: ש"ז הבלין, 'תקנות רגמ"ה בענייני אישות בספרד ובפרובאנס (תשובות חדשות לרשב"א ועוד חכמים)', שנתון המשפט העברי, ב (תשל"ה) עמ' 206. אחר כתיבת המאמר באה לידי מהדורת איתן לוין, על-פי כ"י אורבינאטי (משנת 1294) ובהשוואה לכתבי-יד נוספים. על הניגודים בין התרגום ובין מסורת ההלכה, ראה שם מבוא, עמ' 6-8.

2 אבל ראה הע' 1 בסופה. ושם נזכר בתוך הרשימה גם איסור ריבוי הנשים. ונזכר העניין אצל מהר"צ חיות ופ' חורגין, לעיל הע' 1. וכן אצל S. Lowy, *JJS*, 9 (1958), p. 117 והנני מודה לרש"ז ליימן שהעירני לזה.

בתשובה ארוכה, שרק חלק קטן ממנה פורסם[3], דן ר' יחיאל אשכנזי זק"ש קאשטילאץ[4] (המאה ה-16), בחריפות רבה עם המנסים לערער את תוקפן של תקנות רבנו גרשם מאור הגולה אחר כלות האלף החמישי. מסתבר שהצטברות של מקרים אחדים שאירעו בארץ-ישראל באנשים שעלו מאשכנז וביקשו לנהוג בה כמנהג אנשי המזרח ולשאת להם אישה שנייה, ומהם אף שעשו כן, גרמה לו לר' יחיאל לכתוב תשובה זו, כדי לבסס ולחזק את תוקפן של תקנות אלו גם לאחר תום האלף החמישי[5].

ידיעות חדשות בהלכה ובמציאות מצויות בתשובה זו, אך לענייננו כאן יש לעמוד על אחת מן ההוכחות שהביא ר' יחיאל, והיא יוצאת ללמד על טיבו של התרגום לספר רות, יותר מאשר יש בה הוכחה לדבריו. ולא עוד אלא שכנראה לא הוכחה לאיסור כאן, אלא ערעור המקור וטיבו. ר' יחיאל מבקש להוכיח מן התרגום את קדמותו של האיסור לשאת יותר מאישה אחת, עד לימי הנביאים, ואלו דבריו:

> ...ולפי שיש לכל ירא שמים לשמוע עצות מרחוק באלה שהוא מ[נה]ג לקצת גדולי יש' מימות הנביאים שלא לקחת ב' נשים, אפי' במקום קצת יבום, כדמתרגם התרגום על 'מאמר בועז' [רות ד, ה: 'ובעי ליבמה יתה ולמסבה לאנתו'] ועל 'פן אשחית נחלתי' (שם שם, ו) שהיה ביבום שלא רצה פלו' אלמוני לכנוס מיראת קטטה. וז"ל התרגום: חייב את למפרק ובעא ליבומי יתה

---

3 בידי ר"ש אסף, 'מגנזי בית הספרים בירושלים', מנחה לדוד (ילין), ירושלים, תרצ"ה, עמ' רלג-רלה. ושוב בתוך: 'מחקרים ומקורות בתולדות ישראל', ירושלים תש"ו, עמ' 225-229. בכ"י בית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, Heb. 8° 94 ממנו פורסמו הקטעים, מצויה תשובת ר' יחיאל שתי פעמים: בדף כג ע"א ובדף קפז ע"א (במקום השני סופה קטוע). לאחרונה נתגלה בביה"ס שם קונטרס נוסף השייך לכ"י זה, והפאגינאציה תשתנה בשל כך. תשובת ר' יחיאל זו נכתבה בשנת השכ"ה לפ"ק (הש"ל לפ"ג?!). תשובה זו הובאה בשו"ת המבי"ט, ח"ב סי' טז; בשו"ת מהרשד"ם, אבן העזר סי' קב ויורה דעה סי' קמ; ובשו"ת מהרח"ש, אבן העזר, סי' קג. כל אלה מזכירים את ר' יחיאל מתוך יחס של כבוד רב. אסף לא ציין להם. מצד אחר, ש' בארון, 'היסטוריה חברותית ודתית של עם ישראל', פ"ה, תל-אביב תשכ"ו, עמ' 97, הסתמך על דברי ר' יחיאל כפי שהובאו אצל מהרשד"ם, ופירשם באופן מוטעה ולא ראה שהקטע נדפס כבר אצל אסף כנזכר. וראה מאמרי (הע' 1 לעיל) הע' 87, 116 ופרק 20 (הקדמה לתשובה ו). [בינתיים נדפסה תשובה זו עם מבוא גדול לתולדות ר' יחיאל, במאמר 'רבי יחיאל אשכנזי חכם אשכנזי בארצות האיסלם', שלם, ז, תשס"ב, עמ' 71-131]

4 על המשפחה, ראה: א' דוד, 'משפחת קאשטלאצו', סיני, סד (תשכ"ד), עמ' רפג-רפד.

5 ראה מאמרי (הע' 1 לעיל) שם נידונו כמה וכמה פרטים נוספים מתוך התשובה הזו, ובכללם הוויכוח על הגבלת זמנן של תקנות רגמ"ה עד כלות האלף החמישי.

וכו', עד: דאית לי איתתא לית לי רשות למיתב אוחרניתא עלהא דילמא תהא למצי בביתי ואהי מחבל אחסנתי' וכו'[6].

והנה פירוש זה של התרגום לכתובים, האיסור הנזכר בו והנמקתו, הם בניגוד לפרשנות חז"ל והראשונים לפסוק זה ולהלכה המסורה והמקובלת של חז"ל, וכפי שנתפרש במדרש רות רבה ז, ח, ובפירושו של רש"י לרות ד, ו[7]. אדרבה, נראה שיש לצרף מקום זה לשאר המקומות המפוקפקים המצויים בתרגום זה, שמעידים על איחורו וזרותו של תרגום זה[8]. מצד אחד, אין איסור כזה במסורת ההלכה ואף לא במציאות הנשקפת במקורות חז"ל, ומנגד, מוצאים אנו איסור כזה במקורות כיתתיים (ונוצריים). בברית דמשק[9] נאמר:

---

6 קטע זה לא פורסם אצל אסף (הע' 3 לעיל), וניתן כאן על פי כתב-היד. דברי ר' יחיאל הם כנגד 'המצפצפים', שאומרים שאין לוקחים ב' נשים באשכנז מפני שהוא נגד דת הנוצרים. 'מצפצפים' אלו קודמים אפוא לר' יעקב עמדין, שו"ת שאילת יעב"ץ, ח"ב, סי' טו, שיש שסברו שהוא הראשון שהעלה הסבר זה לתקנות רגמ"ה. ראה: אנ"צ ראטה, 'לתולדות המונוגאמיה אצל היהודים', בתוך: מחקרים בחכמת ישראל (לזכרון ר"מ גוטמן), בודפשט תש"ו; ז' פלק, 'נישואין וגירושין', ירושלים תשכ"ב, עמ' 26 הע' 71. [בינתיים, פורסמה התשובה כולה, בתוך: ש"ז הבלין, רבי יחיאל אשכנזי ותשובותיו: חכם אשכנזי בארצות האיסלאם, שלם, ז, ירושלים תשס"ב, עמ' 71-131].

7 אף-על-פי שהפוליגאמיה לא הייתה נפוצה כלל בישראל בימי חז"ל, מכל-מקום הלכה רווחת היא בהיתר לקיחת נשים רבות - יבמות סה ע"א, לז ע"ב, כתובות סב ע"ב; ירושלמי כתובות פי"א ה"ג ועוד; וראה במה שצוין בהע' 6 לעיל.

8 ראה במה שצוין בהע' 1 לעיל.

9 מהדורת ח' רבין; *The Zadokite Documents*, Oxford, 1954, iv, l. 19-23. מפשוטם של דברים נראה כאילו נאסר על אדם, לדעת אנשי הכת, לשאת אישה אחרת בימי חייו. אמנם רבים ממפרשי החיבור הזה מתקנים להיות: 'בחייהן', והיינו בחיי אשתו, ובזיקה לויקרא יח, יח. ריסלר *Altjudisches Schrifttum, Darmstadt*, 1928, p. 324, רצה לפרש כי הכת לא גזרה אלא על נישואי גרושה. אך כבר דחה י' היינימן, 'דרכי האגדה', ירושלים תשי"ד, עמ' 177 והע' 86, את דבריו, והוכיח על-פי ההמשך שם שכל מה שנאסר לאנשים אסור גם לנשים. נמצא שכשם שהאיש לא יוכל לשאת אישה שכבר יש לה בעל, כן לא תוכל האישה להינשא למי שיש לו כבר אישה. ראה עוד לעניין זה ולמנהג הנוצרים הקדומים: י' ידין, 'מגילת המקדש', ירושלים תשל"ז, א, מבוא, עמ' 272-273. על נוהג הנוצרים ראה גם אצל ראטה ופלק (הע' 6 לעיל) עמ' 19-25. אף הקראים אסרו לשאת יותר מאישה אחת, כפי שמסר ר' טוביה ב"ר אליעזר, לקח טוב, וילנא תרפ"ו, לדברים כא טו: 'כמה טעות טעו הקראים שאמרו ואישה אל אחותה לא תקח - אלו שתי נשים. ודבר זה בתורה ובנביאים ובכתובים שהיו ישראל נושאים שתי נשים...'. ועיין בהערות המהדיר רא"מ פאדובה, שם, ובמבוא שם, ומ"ש ב'תקנות רגמ"ה' (הע' 3 לעיל) עמ' 229. השווה עוד: 'מספר המצות לענן הנשיא', מהדורת א' הרכבי, 'זכרון לראשונים', פטרבורג, תרס"ג, סי' ל, עמ' 105-106, שם פירש 'אחותה' שהיא בת אחות אשתו,

> בוני החוץ אשר הלכו אחרי צו הצו הוא מטיף אשר אמר הטף יטיפון הם ניתפשים בשתים. בזנות: לקחת שתי נשים בחייהם, ויסוד הבריאה זכר ונקבה ברא אותם, ובאי התבה שנים שנים באו אל התבה, ועל הנשיא כתוב, לא ירבה לו נשים.

יתר על כן, ההנמקה לאיסור זה 'דילמא תהא למצי בביתי...', מופיעה זמן ניכר לאחר התפשטות תקנות רגמ"ה בעניין זה, ואינה מצויה במקורות הראשונים לתקנות אלו. מציאות זו תומכת דווקא באותן 'המצפצפים שאינם לוקחים ב' נשים באשכנז מפני שהוא נגד דת הנוצרים...', שאת דעתם שולל ר' יחיאל. הסבר זה, שיש קשר בין הנוהג שבארצות הנוצרים בדבר איסור נישואין של יותר מאשה אחת ובין תקנות רגמ"ה, אינו אפוא חידושו של ר' יעקב עמדין[10] כפי שסברו אחדים מן החוקרים[11]. מלבד 'מצפצפים' אלו שמזכיר ר' יחיאל, אנו מוצאים הסבר זה גם בדברי 'החכם הפוסק' שבשו"ת המהרשד"ם, יורה דעה, סי' קט (השנייה = נדפס קח) שכתב: 'בקאשטילייא ופורטוגל נהגו ודאי שאין אדם לוקח אשה על אשתו, לכן ישראל ביניהם נהגו כמנהגם, כדכתיב: ויתערבו בגויים וילמדו מעשיהם'. כן משתמע הסבר זה גם מדבריו של ר' אברהם הלוי[12].

שאסורה לאדם ללא רשות אשתו, וברשותה מותר לו, נמצא שלא אסר שתי נשים. ואפשר כי היו דעות אחרות.

10 ראה הע' 6 לעיל.

11 הע' 6 לעיל.

12 שו"ת גינת ורדים, קושטא, תע"ז (כך!), אבן העזר, כלל א, סי' י: 'כי לא לתקנת הנשים גזר ר"ג על כך. רק בשביל תקנת הציבור השוכנים בערי אדום...'. ועוד שם: 'מ"מ חכמי הדורות הבאים אחריו, בראותם שיש צורך לאותה תקנה, כי עדיין הסכנה ח"ו מצוייה, שיד האומות תקיפה על עצמן, באו לנהוג באותה תקנה אף במקום מצוה...'. הנימוק של החשש לקטטה הובא בהגהות מרדכי, כתובות סי' רצא, בשם ר' אביגדור. וראה אנציקלופדיה תלמודית, כרך יז, ערך חרם דרבנו גרשם, עמ' שעט.

'צליבת קיסא'

תרגום רות א, יז

אמרת נעמי אית לנא ארבע דיני מותא לחייביא, רגימת אבנא ויקדת נורא וקטילת סיפא וצליבת קיסא[13].

המתרגם מונה כאן 'צליבה' על עץ כמיתה הרביעית ממיתות בית-דין, במקום מיתת 'חנק' שנעשית בסודר שבמסורת חז"ל[14]. מטעמים מובנים מצאו בזה חוקרים רבים, מבני-ברית ושאינם בני-ברית, עניין לענות בו. בשל מקום זה פקפק ר' משה סופר (החת"ם סופר) אם אין תרגום זה צדוקי. שלזינגר[15] מוסיף שהחת"ם סופר פקפק רק משום שסבר כנראה שאף צליבה-תלייה יש בה חנק, אלא שהתיאור אינו מתאים ל'חנק' שבדברי חז"ל שהוא על-ידי סודר. לאמתו של דבר, הצליבה של ימי קדם, בין זו שנעשתה במסמרים ובין זו שנעשתה בקשירה, דבר אין לה עם מיתת חנק[16]. על

13 כך בכתבי-היד ובדפוסים שבמהדורות נייהויזן ולוין. ש' שפייר, 'וצליבת קיסא - תרגום רות א, יז', תרביץ, מ (תשל"א) עמ' 259, הביא מכ"י דה-רוסי 31 מן תרגום רות, נוסח: 'וחניקת סודרא'. המגיה הזה הרגיש בוודאי בסטייה שבנוסח המצוי.

14 משנה סנהדרין פ"ז מ"ג.

15 הע' 1 לעיל, עמ' 15 הע' 17.

16 ראה : ח' כהן, 'משפטו ומותו של ישו הנוצרי', ירושלים, תשכ"ח, פרק ח: הצליבה, עמ' 132-158, ובייחוד עמ' 137-138; הנ"ל, 'התלייה - אף היא במיתות בית דין?', דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, ירושלים תשמ"ב, עמ' 19-28. (אגב, מה שכתב בספרו בעמ' 135, 'שהפלשתים תלו את שאול ויהונתן, כנראה בעודם בחיים' וציין לשמואל ב כא, יב, היא טעות, ולא ראה את המפורש במקרא שם: שמואל א לא, ד: '...ויקח שאול את החרב ויפל עליה'; שם, לא, ו: 'וימת שאול ושלשת בניו... יחדו'; שם, לא, ח-ט: 'ויהי ממחרת ויבאו פלשתים, וימצאו את שאול ויכרתו את ראשו'; שם לא, י: '...ואת גויתו תקעו בחומת בית שן'); וכן: J. M. Baumgarten, "*Does TLH in the Temple Scroll refer to Crucifixion?*", Journal of Biblical Literature, 91 (1972), pp. 472—481. לעומת זאת חושבים: J. A. Fitzmyer, "*Crucifixion in Ancient Palestine Qumran Literature and the New Testament*", The Catholic Biblical Quarterly, Vol. 40, NO.4 (1978), pp. 504-506 ; D. J. Halprin, "*Crucifixion, The Nahum Pesher and the Rabbinic Penalty of Strangulation*", Journal of Jewish Studies, XXXII (1981), pp. 32-46, שאף בצליבה הרומאית יש משום חנק, ושעל-כן אפשר לפרש 'צליבת קיסא' שבתרגום רות כצליבה רומאית. אך אין נימוקיהם משכנעים. התיאורים על דרכי הצליבה הרומאית (ראה ספרו של כהן, עמ' 141-144) מונעים מאתנו לחשוב שיש בה מיתת חנק. באיבוד דם, וכתוצאה מכך פגיעה במחזור הדם וקשיי נשימה, קשה לראות חנק, כפי שסבר הלפרין, שם, עמ' 34 הע' 11, שכן אף מוות זה אינו בא מיד אלא לאחר שעות רבות. שלא כמו שמשתמע מן ההע' שבראש מאמרו של הלפרין, אין פרופ' ש"ז ליימן מסכים עם דעתו (במכתבו אלי מתמוז תשד"ם).

הבחנה זו כבר עמד ר' יואל סירקיש, שפירש את המשנה (יבמות פט"ז מ"ג) 'ראוהו צלוב אין מעידין עליו' וכו', בצליבה הקדומה שאינה ממהרת להמית (לעתים המוות בא אפילו לאחר ימים אחדים[17]), מה שאין כן תלייה, שפעולת המוות היא מהירה ואין בה אפשרות של הצלה.

גם אם לא נפרש את ה'צליבה' בארמית הבאה כתרגום של תלייה, כמות ה'צליבה' בעברית של לשון חז"ל[18], ונראה ב'צליבת קיסא' תרגום לתלייה ולא צליבה רומאית, עדיין התיאור של דרך המתה זו אינו מתאים לדרך ההמתה שהייתה נהוגה בישראל, שאין אנו מוצאים שהיו נוהגים בדרך זו של תלייה מחיים, וכל-שכן שלא הייתה זו מן המיתות של בית-הדין. בדיני התורה מצאנו בפירוש את דרכי ההמתה: סקילה (ויקרא כ, ב; כ, כז; כד, יד; דברים יג, יא; יז, ה); שרפה (ויקרא כ, יד; כא, ט); הרג (=סיף, נלמד מדרישת הסתום מן המפורש: 'נקם ינקם', שמות כא, כ – 'חרב נקמת נקם ברית', ויקרא כו, כה); מיתת חנק אינה מפורשת ואינה נלמדת מן הכתוב: 'חנק לית משכח ליה' (ירוש' סנהדרין פ"ז ה"א וה"ד), 'גמרא גמירי להו' (סנהדרין נג ע"א; רמב"ם הלכות סנהדרין פט"ו ה"א). התלייה שנאמרה בתורה (דברים כא, כב) אינה לשם המתה: 'וכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת ותלית אתו על עץ'[19]. התלייה בישראל לא הייתה דרך של הוצאה להורג, והברייתא אף מדגישה שאילו נאמר:

---

17 בית חדש, טור אבן העזר סי' יז, וחלקו עליו חתנו ר' דוד הלוי, טורי זהב, אבן העזר שם ופוסקים אחרים, שביקשו לראות בצליבה של חז"ל המתה על ידי תלייה שיש בה חנק. אמנם פוסקים רבים סבורים כדעתו של הב"ח, ראה: אוצר הפוסקים, ח"ו, סי' יז סעיף לא אות רנה. וראה גם: רי"א הרצוג, שו"ת היכל יצחק, ירושלים תש"ך, אבן העזר ח"א, סי' ל, אות ד. וראה הע' 16 לעיל.

18 בערוך השלם, ערך 'צלב', אין הבחנה ביניהם. יאסטרוב במילונו הפריד בין הצורה הארמית ובין הצורה העברית אך פירשן בעניין אחד. בסורית, במנדעית ובארמית נוצרית של ארץ-ישראל השימוש ב'צלב' הוא לצליבה הרומאית. ראה הלפרין (הע' 16 לעיל) עמ' 38 הע' 34. אולם לנכון העיר כנגדו: I. M. Baumgarten, *Hanging and Treason in Qumeran and Roman Law* ארץ ישראל, טז (תשמ"ב), החלק האנגלי, עמ' 8, כי בניבים אלו החשיבות התיאולוגית היא דומיננטית. בתרגומי התורה, כפי שציין באומגארטן (הע' 16 לעיל) 'צָלַב' הוא בדרך-כלל התרגום ל'תָּלָה'. אבל יש גם שימוש ב'תלה' (לחפצים או לשערות, כמו אצל אבשלום) ראה הלפרין, שם, עמ' א. יש להעיר עוד כי על עניין זה עמד כבר רמ"מ שניאורסאהן, צמח צדק, פסקי דינים, אבן העזר, סי' יז. על-כל-פנים, אם אין בטקסט העברי כדי להוכיח אחרת, יש לראות ב'צלב' שבתרגומים, לדעת הלפרין, צליבה רומאית, ומכאן לדעתו, שכל הבא לפרש בתרגום רות 'צליבת קיסא' כתלייה ולא כצליבה רומאית - עליו נטל ההוכחה. אולם, כאמור (הע' 16 לעיל) אין דבריו משכנעים. אגב אורחא, דומני שמאמריהם של שלזינגר (הע' 1 לעיל) ושל ח' כהן (הע' 16 לעיל) לא נזכרו ולא נידונו במאמרים הרבים הדנים בנושא הצליבה; ראה: פיצמאייר, באומגרטן והלפרין ובמה שצוין שם.

19 לפירוש אנשי כיתות מדבר יהודה למקרא זה, ראה להלן.

'חטא ותלית', הייתי אומר תולין אותו ואחר כך ממיתין אותו כדרך שהמלכות עושה[20].

ואכן, בפועל מוצאים אנו הן במקרא[21] והן בדברי חז"ל[22] מקרים של תלייה, אלא שאלו הן 'כדרך שהמלכות עושה', כפרעה שתלה את שר האופים או כאחשוורוש שתלה את המן ועשרת בניו. יש שנזכרו במקורות חז"ל המתות בתלייה ונתפרשו

---

20 סנהדרין מו ע"ב; ספרי לדברים כא, כב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 251): 'יכול יהו תולים אותו חי כדרך שהמלכות עושה, תלמוד לומר והומת ותלית'. מלשון הברייתא בבבלי משמע שלא באו לשלול המתה בתלייה, אלא שללו את הצליבה, ושדרך המלכות 'תולין **ואחר כך ממיתין** אותו', היינו ההמתה נעשית לאחר התלייה, ולא נתפרש כיצד. מכאן הוכיח מהר"י סירקיש, שו"ת הב"ח, פרנקפורט דמיין תנ"ז, סי' ע, שהצליבה בחז"ל היא הצליבה הרומאית ולא תלייה ממיתה. יש לצרף לכך את הנאמר במשנה סנהדרין פ"ז מ"ג 'מצות הנהרגין מתיזין ראשו בסייף כדרך שהמלכות עושה', והשווה ירוש' שם פ"ז ה"א: 'וְלָרְשׁוּת לא ניתן אלא דין הרג לבד', והוא כבתוספתא שם פ"ט ה"י (צוקרמנדל עמ' 429): 'ארבע מיתות נמסרו לבית דין, הרשות לא ניתן לה אלא סייף בלבד'. ושמא על פי זה 'ואחר כך ממיתין אותו', פירושו שאחר התלייה, שהיא בצליבה, ואינה ממיתה מיד, היו ממיתין אותו בסיף. מן הרמב"ם, הלכות סנהדרין פי"ד ה"ב והלכות מלכים פ"ג ה"א, יוצא שפירש 'הרשות' - מלכות ישראל, שאין רשות למלך להרוג אלא בסיף.

21 בחלקן ברור שהן תליות שלאחר ההמתה, כגון בראשית מ, יט; מ, כב; מא, יג (תליית שר האופים לאחר שנשאו את ראשו מעליו, ואין זו המתה בתלייה כפי שסבר כהן, בהע' 16 לעיל, עמ' 135); שמואל ב ד, יב ; כא, יב (השווה: שמואל א לא, ד; לא, ו; לא, י); יהושע י, כו; אסתר ט, יג-יד, (השווה: שם ט, יב). יהושע ח, כט (תליית מלך העי) קשור בפירוש לדברים כא, כב-כג ויש לפרשו כתלייה שלאחר ההמתה, וכן באיכה ה, יב ('שרים בידם נתלו') לא הייתה התלייה לשם המתה. מסתבר שאף שאר התליות שבאסתר היו ממין זה. גם ההוקעה בבמדבר כה, ג-ד אינה תלייה מחיים דווקא. ואין זה מדויק, כפי שכתב כהן, הע' 16 לעיל, עמ' 135 שכך הוא לדעת חכמי התלמוד. רב חסדא אמר (סנהדרין לד ע"ב) שהוקעה היא תלייה ותו לא. ופירש רש"י שם, שמאחר שהיו עובדי עבודה זרה מיתתן בסקילה וכל הנסקלין נתלין, היינו לאחר המתתן, וכבדברים כא, כב-כג, וכן בתרגום יונתן (!) ובתרגום כ"י ניאופיטי ישנו קשר ברור עם דברים כא, כב-כג. בפקודת דריוש, עזרא ו, יא, נכתב: '...יתנסח אע מן ביתה וזקיף יתמתח עלהי', לא נתפרש עניינו של עונש זה ודרך ביצועו.

22 שמעון בן שטח תלה נשים באשקלון (משנה סנהדרין ו, ד). וכבר אמרו במשנה שם שמעשה זה היה לצורך שעה והיו בו דברים שאינם על-פי ההלכה. התנאים במשנה שם הבינו שמעשהו של שמעון בן שטח היה לפי דברים כא, כב-כג, והיינו תלייה שלאחר המתה. וראה ירושלמי חגיגה פ"ב ה"ב, עח ע"ב; סנהדרין פ"ו ה"ט, כג ע"ב; ספרי דברים, רכא, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 253. פירושו של א"א אורבך, 'בתי דין של עשרים ושלשה ודיני מיתות בית דין', דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, ב, 1972, עמ' 44-45, אינו מסתבר. ר' שמעון ב"ר אלעזר, שהיה ממונה מטעם המלכות על לכידת גנבים, גרם לגנב שנתפס ש'זקפוהו' (תלאוהו) על 'זקיפא' (בבא מציעא פג ע"ב), אבל שם ודאי שהיה זה 'כדרך שהמלכות עושה'. בימי ר' מאיר (סוף המאה השנייה לספה"נ) היה מעשה ש'אסקוה לזקיפא' (עבודה זרה יח ע"ב), ופירש רש"י שם: 'לזקיפא - לתליה. זקיפא פורקא שצולבין בה'. ואף זו תלייה של מלכות הייתה.

מעניין חנק[23], אבל אין להסיק מכאן שמיתת בית-דין 'חנק' היא בתלייה, כשם שסברו רוזנטל[24] וקומלוש[25].

לאחרונה עלו לדיון שתי פסקאות במגילות מדבר יהודה, שיש בהן כדי ללמד, לדעת חוקרים אחדים, על קיום דרך המתה בתלייה ומחיים, ומהם שאף ראו בכך ראיה לדעות שנתקיימה בישראל דרך הענשה בצליבה. הקטע שבפשר נחום[26] בא לפרש את דברי הנביא: "אַרְיֵה טֹרֵף בְּדֵי גֹרוֹתָיו וּמְחַנֵּק לְלְבְאֹתָיו וַיְמַלֵּא-טֶרֶף חֹרָיו וּמְעֹנֹתָיו

23 ראה תיאור מותו של בלעם, שנתקיימו בו ארבע המיתות משולבות יחדיו, סנהדרין קו ע"ב ורש"י שם, ד"ה הרגו. לפי פירוש התוספות, כתובות ל ע"ב, ד"ה דין, למעשה הנזכר לעיל מן בבא מציעא פג ע"ב, וכן בתוספות סוטה ח ע"ב, ד"ה מי, ובריטב"א שהובאו דבריו בשיטה מקובצת לבבא מציעא שם, היה המעשה של ה'זקיפא' מיתת חנק (ושלא כפירוש רש"י בבבא מציעא שם, שפירש שהייתה זו תלייה לאחר ההמתה ומשום שכל הנסקלין נתלין). ר"י סירקיש, שו"ת הב"ח, פרנקפורט דמיין תנ"ז, סי' ע, ביקש להוכיח כי הכובס במעשה של בבא מציעא פג ע"ב לא הומת בתלייה והיתה זו צליבה, משום שלפי גרסתו בתלמוד שם דיבר הכובס לאחר תלייתו. אמנם עיין רמ"מ שניאורסאהן, צמח צדק, פסקי דינים, ח"ב, אבן העזר, סי' יז, שדחה דבריו לפי גרסתנו שם. יש שביקשו לראות בתיאור מותו של בלעם שם תיאור מוסווה למותו של ישו; ראה: י"ה שור, החלוץ, י (תרל"ח), עמ' 46-32; Laible, *Jesus in Talmud*, Leipzig, 1900, pp. 50 f.; Hertford, *Christianity in Talmud and Midrash*, London, 1903, pp. 63 f. דעות אלו נדחו לחלוטין כטעות גמורה על-ידי ל' גינצבורג, במאמר ב-Journal of Biblical Literature, 41 (1922), pp. 121 f.; הנ"ל, 'אגדות היהודים', רמת גן תשכ"ח, כרך ד, חלק יא, עמ' 346 הע' 722, ושם עמ' 359, הע' 855. מן העניין להשוות תיאור זה של ארבע המיתות משולבות יחד, למסופר על דרכי המתת הנוצרים הראשונים בידי הרומאים, שהיו תולים אותם ברגליהם וראשם למטה, והיו נחנקים בעשן החומר הדולק שהיו מציתים מתחתם ראה: Eusebius, 'תולדות הכנסיה', ס"ח פי"ב סי' א, כמובא אצל הר"ש ליברמן, 'על חטאים ועונשם', ספר היובל לכבוד ל' גינצבורג, ניו-יורק תש"ו, עמ' רסה. במותו של יקום איש צרורות שמתואר בבראשית רבה פרשה סה, שולבו גם-כן ארבע המיתות, ומיתת החנק נעשתה בתלייה, ואינה עניין לצליבה, ואי-אפשר שאדם ימית עצמו בצליבה; וראה באומגרטן (הע' 18 לעיל) עמ' 15 הע' 10. ופשוט הוא שאין אדם יכול להמית עצמו בצורת החנק של חז"ל.

24 הדרום, ל (תש"ל), עמ' 172.

25 הע' 1 לעיל, עמ' 85. מה שמסר שם בשם רייפמאן, בהערותיו לתרגום רות, שנתפרסמו בהדרום, כז (תשכ"ח) עמ' 201, שאפשר לפרש הענין על-פי פירוש רש"י, סנהדרין קו ע"ב, שתלייה היא חנק, אינו מדויק. רייפמאן לא אמר שם כדבר הזה.

26 Y. Yadin, Pesher Nahum (4Q pNahum) Reconsidered, *Israel Exploration Journal*, XXI (1971), No.1, p. 4

פרסום מלא ופאקסימיליות אצל:

J. M. Allegro, *Qumran Cave* 4, Oxford 1968 *4Q* 169, Pis. XII, XIII, XIV, p. 38

לשאר פרסומים בעניין זה, ראה פיצמאייר (הערה 16 לעיל) עמ' 308 הערה 23.

טְרֵפָה" (נחום ב, יג), ומדובר בו על 'כפיר החרון', 'אשר יכה בגדוליו ואנשי עצתו'. על-פי הנאמר בקטע שם לפני-כן על נחום ב, יב: 'אשר הלך אריה לביא שם גור ארי [ואין מחריד]' שהוא '[דמי]טרוס מלך יון אשר בקש לבוא ירושלים בעצת דורשי החלקות [....]', החליטו מפרשי הקטע שהמדובר במעשה המסופר אצל יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים, יג, יג, ה 376; יג, יד, ב 380; מלחמות היהודים א, ד, ה-ו) על אויבי אלכסנדר ינאי שקראו לדמיטריוס השלישי (95-78 לפנה"ס) לבוא לעזרתם לירושלים. דמיטריוס בא ונלחם עם ינאי, ואף-על-פי שזכה לניצחון בשכם (88 לפנה"ס) נאלץ אחר-כך לעזוב את ארץ-ישראל ולא בא לירושלים. בהמשכה של המלחמה הזו סגר ינאי את התקיפים שבאויביו בעיר בית-חומה (בי-תאומי או בית-אומי, וב'מלחמות': במסליס) וצר עליהם. לאחר שכבש את העיר הביאם לירושלים, ובשעה שהסב במשתה היין עם פילגשיו, ציווה לצלוב שמונה-מאות מהם בראש העיר, ושחט לעיניהם את נשותיהם וילדיהם. (והשווה גם למובא במקורות חז"ל על ינאי שהרג את חכמי התורה, קידושין סו ע"ב, ברכות כט ע"א וסנהדרין קז ע"ב בדפוסים הראשונים וכתבי-היד, ראה 'דקדוקי סופרים' שם.)

'כפיר החרון' שבקטע נתפרש אפוא על אלכסנדר ינאי, 'אשר יתלה אנשים חיים'. אלא שכמות שקורה לעתים קרובות, המקום המכריע לוקה בחסר, והמסקנות השונות תלויות בדרך ההשלמה, שהיא עצמה תלויה בדרך פירושו של המשלים כרצונו וכחפצו.

וזה לשון הקטע הנוגע לענייננו:

1 מ]דור לרשעי גוים אשר הלך ארי לביא שם גור ארי

2 ואין מחריד פשרו על דמי]טריס מלך יון אשר בקש לבוא ירושלים בעצת דורשי החלקות

3 ב]יד מלכי יון מאנתיכוס עד עמוד מושלי כתיים ואחר תרמס

4]ארי טורף בדי גוריו מחנק ללביותיו טרף

5 פשרו] על כפיר החרון אשר יכה בגדוליו ואנשי עצתו

6 וימלא טרף ח]ירה ומעונתו טרפה פשרו על כפיר החרון

7]מות בדורשי החלקות אשר יתלה אנשים חיים

8] בישראל מלפנים כי לתלוי חי על [העץ]רא הנני אלי[כה]

9 נא[ם יי צבאות והבערתי בעשן רובכ]ה. וכפיריכה תאכל חרב והכר[תי מארץ ט]רפה

10 ולא י[שמע עוד קול מלאככה פשר]ו רובכה הם גדודי חילו א[שר בירושלי]ם וכפיריו הם

11 גדוליו [ ] וטרפו הוא ההון אשר ק[בצו כוהנ]י ירושלים אשר

12 [י]תנוהו ע[א]פרים ינתן ישראל [

הקושי הוא בהשלמת השורות 7-8. אלגרו בפרסום הראשון[27] הבין את המלה ששרדה בחלקה בהוראה של 'מוות'. ידין[28] המשיך והוסיף להשלים [משפט] מות... וקישרו עם הכתוב בדברים כא, כב (ראה הע' לעיל 18), ועל-פי זה השלים עוד פיצמאייר[29]: [אשר מצא חטא משפט] מות בדורשי החלקות. הקשר הזה תלוי בקטע הנוסף ממגילת המקדש ובפירוש ששם לכתוב זה שבדברים. בפרסום מאוחר יותר[30] הציע אלגרו להשלים את שורה 7 כך: [נק]מות בדורשי החלקות, ואף-על-פי שלא נימק את דבריו, אין לשלול אותם.

---

27 J.M. Allegro, Further Light on the History of the Qumran Sect, *Journal of .Biblical Literature, 75* (1956), p. 91

28 הע' 26 לעיל, עמ' 11.

29 הע' 16 לעיל, עמ' 499-501.

30 הע' 26 לעיל. חיזוק להצעת הקריאה הזו ראה להלן באמצע הע' 41.

בהשלמת שורה 8 ניתנו הצעות אחדות, כפי שציין ידין:

(1) [אשר לא יעשה] בישראל מלפנים (אלגרו[31], ורמס[32], גסטר[33], קרמונק[34])

(2) [אשר לוא עשה איש] בישראל מלפנים (דופונט-סומר[35])

(3) [אשר לוא היה] בישראל מלפנים (הברמן[36])

(4) [על העץ כי זאת התורה] בישראל מלפנים (ידין[37])

(5) [על העץ כי כן המשפט] בישראל מלפנים (ידין[38])

(6) [על העץ כי כן נעשה] בישראל מלפנים (פיצמאייר[39])

השלמותיהם של ידין ושל פיצמאייר נשענות על היוצא מהקטע האחר שקרוב לענייננו, במגילת המקדש[40]:

6 כי

7 יהיה איש רכיל בעמו, ומשלים את עמו לגוי נכר ועושה רעה בעמו

8 ותליתמה אותו על העץ וימת על פי שנים עדים ועל פי שלושה עדים

---

31 הע' 27 לעיל, עמ' 91.

32 G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English,* Baltimore, 1970, p. 232.

33 T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English Translation,* Garden City, 19642 33 .p.240

34 J. Carmignac, *Interpretation de Nahum, Le texts de Qumran Traduits et Annotes, 34* .Paris, 2, 1963, p. 86

35 A. Dupont-Sommer, "Le Commentaire De Nahum Decouvert Pres de la Mer 35 Morte (4Q p. Nah) Traduction et Notes", *Semitica,* 13 (1963), pp. 55-88 (esp . .57-58)

36 'מגילות מדבר יהודה', ירושלים, 1959, עמ' 153.

37 הע' 26 לעיל, עמ' 10-12.

38 שם.

39 הע' 16 לעיל, עמ' 499, 502.

40 י' ידין, 'מגילת המקדש', ירושלים, תשל"ז, עמ' סד.

9 יומת והמה יתלו אותו על העץ כי יהיה באיש חטא משפט מות ויברח אל

10 תוך הגואים ויקלל את עמו ואת בני ישראל ותליתמה גם אותו על העץ

11 וימות ולוא תלין נבלתמה על העץ כי קבור תקבורמה ביום ההוא כי

12 מקוללי אלוהים ואנשים תלוי על העץ ולוא תטמא את האדמה אשר אנוכי

13 נותן לכה נחלה

מתוך הקשר שאולי קיים בין שני הקטעים הללו ושעוסקים באותו מקרה של דמיטריוס הנכרי והזמנתו על-ידי 'דורשי החלקות', שדינם מוות, ומתוך מגמת כותב פשר נחום, שהיא כמובן לגנות את הפרושים, אפשר שסברתו המתונה של פיצמאייר מתקבלת קצת יותר על הדעת מאשר הניסיונות האחרים. על-כל-פנים, אין הכרח או סיבה לקבל הצעתו הקיצונית של ידין, ולהסיק מכך על 'תורה' או 'משפט' שהיה בישראל. לגופו של דבר, עדיין אין עיקרו של הפירוש מוכח. זיהוים של דמיטריוס ושל אלכסנדר ינאי אינם בטוחים כל עיקר[41], והכל מעגל של השערות.

יהא אשר יהא עניינם של קטעים אלו מן כתבי הכיתות במדבר יהודה, אם אמנם עוסקים באלכסנדר ינאי ומעשיו אם לאו, מכל-מקום גם זה בכלל 'כדרך שהמלכות עושה', ואין בזה כל ראיה שנהגו בעונשי מיתה כאלו בבתי-דין בישראל, ולא הוכח שהייתה הלכה קדומה כזו[42]. מעתה, על-פי פירושו של כותב מגילת המקדש לדברים כא, כב, ניטיב להבין הדרשה בברייתא שנזכרה לעיל (ליד הערה 20), שבאה להוציא מלבן של מפרשים ממין זה.

עלה בידנו, לאור כל הדברים דלעיל, שאף מקום זה בתרגום רות שלפנינו מתאים לכתבי הכיתות ולפירושי הנוצרים יותר מאשר למסורת חז"ל.

41 על אף הדיונים והפירושים המרובים לקטע זה, עדיין אין הדברים מחוורים. הפירושים השונים מיוסדים על אינטרפרטאציות וספקולציות היסטוריות, ואף הטקסט עצמו לא זכה לניתוח מדוקדק לאור כתבי הכיתות. וראה סיכום תמציתי של הדיונים הללו בסוף המאמר, המשך להערה זו.

42 י' היינימן, 'תרגום שמות כב, ד וההלכה הקדומה', תרביץ, לח (תשכ"ט) עמ' 294-295; י' בלאו, 'על ארבע מיתות בית דין שבתרגום רות א יז', תרביץ, לט (תש"ל) עמ' 98; א"א אורבך (הע' 22 לעיל) עמ' 37-48.

קצירת העומר בערב הפסח

תרגום רות א, כב:

> ואינון אתו בית לחם במעלי יומא דפיסחא ובההיא יומא שריאו בני ישראל למחצד ית עומרא דארמותא דהוה מן שעורין.

קצירת העומר הייתה אפוא לדברי תרגום זה בערב הפסח, בניגוד להלכה של חז"ל, משנה מנחות י, ג, שקציר העומר היה נעשה ביום הראשון מחולו של המועד. ל' גינצבורג[43] ביקש לתקן: '...בית לחם במיפק יומא דפיסחא...', אולם הנוסח שלפנינו מקוים בכל עדי הנוסח. שלזינגר[44] רואה גם במקום זה הלכה צדוקית-קראית, וכמות שבירר שם, שהואיל ולדעת הצדוקים-הקראים אין קצירת העומר דוחה שבת ויום טוב, ומאחר שאף בחולו של מועד אסורה מלאכה, הרי שצריכים היו לקצור את העומר מערב החג. רע"צ מלמד[45], שסבר למצוא שיבושים ואי-הבנה אצל מתרגם זה, מפרש מקום זה לשיטתו, שהמתרגם טעה בדברי המשנה (מנחות י, ג) המתארת את ההכנות שהיו עושין מערב יום טוב, וחשב שאף הקצירה נעשתה מערב יום טוב.

ברם, דין זה הובא גם במקור הלכה מימי הגאונים, ואם כי אף שם נתקשו להולמו, וביקשו לשבש ולתקן, אבל לא ראיתי מי שהעיר על הקשר בין המקורות, והוא ראוי כמובן לעיון. בהלכות קצובות (המיוחסות לרב יהודאי גאון)[46] בהלכות העומר נאמר: 'העומר... והיו קוצרין אותו בערב הפסח. וממחרת הפסח היו מקריבין אותו...' קטע זה של הלכות העומר נכלל גם ב'הלכות העומר' שבמחזור ויטרי, סי' קה (עמ' 302). ר"ש הורוביץ[47], ר"ח אלבק[48] ור"מ מרגליות[49] ביקשו ליישב הלכה תמוהה זו, אם על-ידי שיבוש הכותב אם על-ידי שיבוש הנוסח. מעתה קשה לקבל דרך הסבר זו ולהניח שיבוש בשני מקורות הנראים בלתי תלויים זה בזה.

---

43 *The Legends of the Jews*, Philadelphia, 1946, Vol. 6, p. 190, n. 48, ובמהדורה העברית: 'אגדות היהודים', כרך ה, עמ' 132 הע' 48. ר"י רייפמאן (הע' 25 לעיל) פירש 'למחצד' – להכין את התבואה למחצד, וכבמשנה מנחות פ"י מ"ג.

44 הע' 1 לעיל, עמ' 16.

45 הע' 1 לעיל עמ' 191.

46 מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תש"ב, הלכות העומר, עמ' 88.

47 בהערותיו למחזור ויטרי, הע' 302.

48 במהדורת מרגליות, מבוא, עמ' 44.

49 הע' 45 לעיל, עמ' 44.

נעל – בית יד

רות ד, ז: 'שלף איש נעלו', מתורגם: 'וטלע גבר ית נרתק יד ימיניה', וכן שם שם, ח. תרגום מקום זה הובא כבר על-ידי ר' נתן ב"ר יחיאל מרומא, ב'ערוך', ערך 'טלע' ב (ובמאירי יבמות קא ע"ב, וכן פירש בחינוך מצוה שלו [שכט]) כשם שהביא כמה וכמה דברים מן התרגום לרות, ראה מפתח, כרך א עמ' כח.

על פירוש זה ל'נעל' ועל תיאור זה של מעשה הקניין, כתב הרמב"ן שהוא תרגום של הגויים. בפרשת המילואים לאהרן ובניו נאמר: 'ומלאת את ידם...' (שמות כח, מא) ופירש רש"י שהוא מעניין ההקדשה והמינוי לתפקיד שהייתה נהוגה אצל הגויים Investiture, שהייתה נעשית במסירת כפפות מיוחדות לזה. על כך כתב הרמב"ן, שהביא ראיה מן השוטים: 'ודע כי הענין ההוא להם יצא מן התורה שהוא אצלם קנין החליפין של בועז, וכך מתורגם להם שלף איש נעלו ששולף הג'ונט שלו והם אומרים שהגואל נתן לבועז, וזה מנהגם הוזכר בספרי חכמיהם'[50]. בעלי התוספות[51] מפרשים כדרך שפירש רש"י, ועוד הגדילו בעניין זה לומר שסתם 'נעל' במקרא אפשר שתהיה גם לידיים, אלא אם כן מפורש בה שהיא לרגל, כגון 'של נעליך מעל רגליך' (שמות ג, ה). סיוע לפירושם הביאו מתרגום-פירוש לרות שלפנינו.

שטענו , אלא אם כן מפורש בה שהיא לרגל, כגון 'של נעליך מעל רגליך' (שמות ג, ה). סיוע לפירושם הביאו מתרגום-פירוש לרות שלפנינו.

שטענו , אלא אם כן מפורש בה שהיא לרגל, כגון 'של נעליך מעל רגליך' (שמות ג, ה). סיוע לפירושם הביאו מתרגום-פירוש לרות שלפנינו.

שטענו , אלא אם כן מפורש בה שהיא לרגל, כגון 'של נעליך מעל ג, ה). סיוע לפירושם הביאו מתרגום-פירוש לרות שלפנינו.

לא אם כן מפורש בה שהיא לרגל, כגון 'של נעליך מעל ירושם הביאו מתרגום-פירוש לרות שלפנינו.

ורש בה שהיא לרגל, כגון 'של נעליך מעל מתרגום- ' לרות שלפנינו

שהתרגום הוא מאוחר, שהמתרגם כבר הכיר את התלמוד הבבלי ואת התרגומים הארמיים הידועים, ותלה זרויות שונות שמצא בו באי-הבנה של המתרגם. אם כי חלק מראיותיו אינן מכריעות ויש אפשרות להסברים אחרים, מכל-מקום העניינים שנידונו כאן ושם[54], וצירופם, מַטֶּה לומר שיש לראות תרגום זה בכלל אותם התרגומים לכתובים שנשאל עליהם רב האי גאון וכתב[55]: 'ועוד תרגום שאצל[כם] מניין לכם ומי אמרו, כי מכדי יונתן בן עוזיאל לא גילה תרגום הכתובים כל עיקר, אין זה המצוי אצליכם אלא תרגום של הדיוטות...".

המשך הערה 41:

על אף היוצא משורות 8 ו-10-11, שהסדר הוא תלייה ואחר-כך מוות, משמע משורה 9 מצב הפוך, היינו '...יומת והמה יתלו אותו על העץ'. אף הקשר הברור לדברים כא, כב-כג, יש בו ללמד על תלייה שלאחר ההמתה, אלא אם כן נאמר שאנשי הכיתות פירשו בדרך אחרת את דברים כא, כב-כג, ושמא כדרך הצדוקים, לא יכלו להודות במיתת חנק שאינה מפורשת בתורה, והיא על פי הקבלה, ראה בפנים ליד הע' 20 לעיל. כמו-כן העיר פיצמאייר (הע' 16 לעיל) עמ' 501, בצדק, שאף-על-פי שכבר בפרסום הראשון זיהה אלגרו (הע' 27 לעיל) עמ' 92, את 'כפיר החרון' עם אלכסנדר ינאי, לא נתפרש עניינו של כינוי זה ושייכותו לינאי דווקא. כינוי זה הוא מילת-המפתח של קטע זה. מלבד החסרונות הרבים במקומות המכריעים, שהשלמתם תלויה בפרשנות המהדירים, יש להוסיף שאף המילה 'דמיטריוס' אינה שלמה. חסרות בה האותיות דמי, ובקטע נראה חלקה השמאלי בלבד של האות ט, ואנו נזקקים להשלמה של השערה. ועוד, מטרת בואו של מלך יוון לירושלים אינה ברורה. תוכנה הכללי של נבואת נחום עוסק ב'נקמה' וב'זעם ה" נגד אויביו (פרק א), בבשורת שלום ליהודה ושבות גאון יעקב כגאון ישראל ובנקמת ה' בנינוה (פרק ב). הנבואה מתארת מקום מבטח 'מעון אריות', שם ישכנו גוריהם ולביאותיהם בביטחון, ואספקת מזון, והנביא מתנבא על זעם ה' וחרונו שיבעיר ויכלה את כוחם, כלי-זינם ומזונם, 'וכפיריך תאכל חרב'. הפשר-דרשה מעמיד במקום נינוה את רשעי

54 על חלקם העיר כבר ר"י רייפמאן, הדרום, כז (תשכ"ח), עמ' 200-202. מהם יש לציין את התרגום ג, ח: 'ואתרכיך כליפתא בשריה מן רתיחא... פלטיאל בן איש חסידא, דנעץ סיפא בין מימריה ובין מיכל בת שאול'. וכן ד, כ: 'ונחשון הוליד ית סלמא צדיקא, הוא סלמא מן בית לחם ונטופא דבטילו בנוי פרוזבין דמותיב ירבעם חייבא על אורחי'. השווה דהי"א ב, נד, התרגום שם ובבלי תענית כח ע"א.

55 ל' גינצבורג, גנזי שכטר, ב, ניו-יורק, תרפ"ט, עמ' 86; ועיין שם עמ' 74-75; ב"מ לוין, אוצר הגאונים, מגילה, ירושלים, תרצ"ג, חלק התשובות סי' ז, עמ' 4-5.

אפרים ומנשה, 'דורשי החלקות' המתעים בכחש, בשקר, בכזב ובמרמה, ולעומתם יהודה וישראל. לפי זה יש לפרש גם בפשר-דרשה זו את ה'כפירים' שתוארו בשורות 10-11 כ'גדוליו' (!), כמוכים ולא כמכים. 'כפיר החרון' בשורה 5 אינו הפועל ש'יכה בגדוליו ואנשי עצתו', אלא הוא מקבל הפעולה, והוא 'גדוליו ואנשי עצתו' שיוכו וייעשו בהם נקמות.

להצעת הקריאה 'נ[ק]מות בדורשי החלקות' (שורה 7), יש להשוות את הנאמר בברית דמשק (מהדורת ח' רבין, בהע' 9 לעיל, פ"א שו' 18):

> את אשר עשה בדור אחרון בעדת בוגדים הם סרי דרך... בעמוד איש הלשון... להסגירם לחרב נקמת נקם ברית בעבור אשר דרשו בחלקות.

מלך יוון הבא לעשות נקמה נזכר גם בברית דמשק (שם, פרק 8 [19] שו' 10-11):

> אשר יאמר עליהם חמת תנינים יינם וראש פתנים אכזר - התנינים (הם) מלכי העמים ויינם הוא דרכיהם, וראש הפתנים הוא ראש מלכי יון הבא לעשות בהם נקמה. ובכל אלה לא הבינו בוני החיץ וטחי התפל.

עוד יש להעיר, כי מכאן, 'כפיריו', 'גדוליו', סיוע לדעתו של נ' טור-סיני, 'הלשון והספר', כרך הלשון, ירושלים תשי"ד, עמ' 406-408, ש'כפיר' אינו אריה צעיר ועול ימים, אלא שכינוי זה מדגיש דווקא את גודל החיה ולא את קטנותה ונעוריה.

נגד רוב החוקרים שאימצו את הזיהוי עם ינאי, יצאו

H. H. Rowley, "4Q P Nahum and the Teacher of Righteousness', *Journal of Biblical Literature,* 75 (1956), pp. 188-193 ;

I. Rabinowitz, "The Meaning of the Key ('Demetrius') - Passage of the Qumran Nahum-Pesher", *Journal of American Oriental Society,* 98 (1978), pp. 394-399.

(ולא רק רבינוביץ, כמו שציין באומגרטן, בהע' 18 לעיל, עמ' 15 הע' 2.) לטענתו של באומגרטן, שם, כנגד רבינוביץ שלא הציע זיהוי אחר ל'כפיר החרון' ולא הפנה למקרי צליבות שאליהם אפשר לייחס את דברי פשר נחום, יש לומר כי בכתבי יוסף בן מתתיהו מצויים מקרים כה רבים של צליבות, שספק אם ללא אחיזה חדשה תהא תועלת בניסיונות לציין למקרה מסוים כזה. ראה: 'מלחמות היהודים' ב, ה, ב (ו'קדמוניות' יז, י, י על הנציב קוינקטיליוס ורוס שציווה לצלוב בשנת 4 לפנה"ס כאלפיים מהלוחמים היהודים); 'קדמוניות' כ, ה, ב (הנציב טיבריוס אלכסנדר גזר את דינם של יעקב ושמעון בני יהודה הגלילי למוות בצליבה); 'מלחמות' ב, יב, ו (הנציב

קואדראטוס); 'מלחמות' ב, יג, ב (הנציב פליכס); 'מלחמות' ב, יד, ט (פלורוס שהרג וצלב כשלושת אלפים ושש מאות יהודים); 'מלחמות' ה, יא, א (טיטוס שצלב שבויים יהודים על חומות העיר). אני מודה למר פרץ סגל שהפנה אה תשומת לבי למאמרים אחדים בעניין הצליבה.

אני מודה לפרופ' א' סולטמן שלאחר הדפסת המאמר הפנה את תשומת לבי למאמרה של: D. R. G. Beattie, 'The Targum of Ruth – A Sectarian Composion?', *JJS*, Vol. XXXVI, No. 2, Autumm 1985. הדן בעניינו של התרגום לרות. המסקנות שם אינן חד משמעיות ואין בהן לשנות מאומה מן הנאמר כאן.

פרק י: 'החתימה הספרותית', משמעותה ותפקידה

(והחלוקה לתקופות בהלכה, בספרות ההלכה ובחכמי התקופות)

החלוקה לתקופות ומשמעותה • תחומי התקופות ושמותיהן • מונחי סידור, עריכה וחתימה • כוחה של ה'חתימה' ומשמעותה • 'טעות בדבר משנה' ו'טעות בשיקול-הדעת' • גישה פורמאליסטית • גישה אינטלקטואלית-פילוסופית • גישה הלכתית-משפטית • גישה ביקורתית • גישה ביקורתית-ספרותית • החיבור 'משנה-תורה' לרמב"ם – מפעל חתימה

נושא ה'חתימה' הספרותית והשאלות הכרוכות בו – משמעותה ההלכתית של ה'חתימה' והשפעתה, החלוקה של חכמי ישראל וחיבוריהם לתקופות, ועקרון הרשות או שלילת הרשות לחלוק בתוך התקופה או מתקופה לתקופה - עניינים זנוחים הם, וכמעט שלא נתעסקו בהם במפורש ובאופן שיטתי, לא ראשונים ולא אחרונים. יתר על כן, כמדומה שאף השאלות עדיין לא הוגדרו כראוי.

כדרך השאלות הגדולות, אף אלו קשה לדון בהן, הן בשל חסרון מקורות והעדר ידיעות מספיקות, הן מחמת חסרונן של הגדרות ברורות ומדויקות למונחים ולמושגים המשמשים בתחומים אלו; והן כדרך השאלות הגדולות, שמעגלים את קצותיהן, לפי שקשה למצוא להן פתרון בטוח ומלא, והראיות וההשערות משמשות בערבוביה אילך ואילך[1].

לא נבקש כאן אחר בירור היסטורי של מעשי ה'חתימה', כיצד היו ואיך נעשו, האם נתכנסו כל החכמים ל'ועד גדול' ובו דנו, החליטו והכריעו; ההיה לפניהם ספר מסודר וערוך משכבר והם רק חתמוהו, או שמא עסקו גם בחיבורו, סידורו ועריכתו, וכיוצא באלו שאלות שהן עניין ל'אמת ההיסטורית'. מבחינה זו ספק אם אמת זו ניתנת להשגה, וכשם שהמקורות עצמם שותקים ואינם מוסרים דברים על עצמם, כך אף

---

1 אפילו בתחומים שעסקו בהם הרבה החוקרים האחרונים, אין עוד בידינו מסקנות בטוחות. וכמות שאמר הר"ש ליברמן, באחד מחיבוריו האחרונים: 'כבר חקרו ודרשו החכמים על סידורם ומקום סידורם של המקורות העתיקים של רבותינו ז"ל, ועל פי רוב הדברים במקומם עומדים, זה אומר בכה וזה אומר בכה ולא נתחוורו הדברים' (ספרי זוטא, ירושלים תשכ"ח, עמ' 3, וכאות לחשיבותם, ראה שם לקראת סוף הספר, עמ' 123: 'פשיטא שאין לקבוע מסמרות לא ביחס למקום סידורו של ספרי זוטא ולא ביחס למסדרו האחרון, וכל מה שכתבנו אינו אלא על דרך "מסתבר" והשערה קרובה...').

החכמים שלאחר-מכן נמנעו מלחקור ולדרוש בעניינים אלו[2]. ענייננו בזה לבקש אחר דעותיהם של חכמים קדומים ומאוחרים, לידע כיצד ראו הם עניין זה של 'חתימה' וחלוקה לתקופות, כיצד נצטיירו בעיניהם מעשי הדורות ומה כוח נתנו לזה בהלכה.

---

2 האמונה ב'אמת האובייקטיבית שהיא קנה המידה האוניברסאלי של המחקר המדעי' (י' כץ, 'מדעי היהדות ויהדות בחברתנו', אמות, טו, עמ' 38 ואילך) וב'ראיית הבעיות, המאורעות והמחשבות לפי אמיתות הוויתם במסגרת של תפקידם ההיסטורי כאומה' (ג' שלום, 'מתוך הרהורים על חכמת ישראל', לוח הארץ, תש"ה, עמ' 107) נידונה באופן מעמיק בסדרת מסות חשובות של ברוך קורצוייל, בספרו 'במאבק על ערכי היהדות', ירושלים-תל-אביב תש"ל ('אי הנחת שבהיסטוריה ומדעי היהדות', עמ' 135-150; 'הרהורים של קורא הלוצינאטורי', עמ' 151-165; 'על גבולות סמכויותיה של ההיסטוריה', עמ' 166-183; 'על התועלת ועל הנזק של מדעי היהדות', עמ' 184-239), במאמץ להוכיח את שלילתה של 'אמת היסטורית אובייקטיבית' מכל וכל, וכפירה באפשרות להשגתה. קורצוייל מראה שם על הנטייה המתגברת לאחרונה אצל הוגי-הדעות בעולם של 'אי נחת מן ההיסטוריה' וש'האמונה באובייקטיביות של הסתכלות היסטורית נתערערה מן היסוד' (שם, עמ' 143-144; וראה עוד בייחוד שם, עמ' 136-138, 219-220). כמדומה אני שעל-פי תפיסתו של קורצוייל ובעקבותיו, יש להעלות הסבר מניח את הדעת לדרכם של מקורותינו העתיקים ושל חכמינו ז"ל במשך הדורות, ולאופן ראייתם והתייחסותם אל זו 'האמת ההיסטורית', הן ביחס אל העבר הן ביחס אל ההווה, שלא ראו צורך לספק לדורות יבואו כל פרטים היסטוריים. ומכאן גם אזהרה לדרך הניתוח הפנימי של הטקסטים שעלינו לנקוט זהירות לגבי הידיעות ההיסטוריות שאנו מבקשים אחריהן. וראה מה שכתבתי בערך 'תלמוד בבלי', האנציקלופדיה העברית, לב, עמ' 863. מרגלא בפומיה דר"א הלוי, במקומות הרבה בספרו דורות הראשונים, פרסבורג - פראנקפורט ע"נ מיין תרס"א-תרע"ח, לומר על הראשונים (כגון: רב שרירא במחציתה הראשונה של האיגרת, רב האי, רש"י, רמב"ם, בעלי התוספות ועוד) 'שלא דקדקו בדברים כאלה ודברו בשילוח מפני שהיו טרודים בעיקר ענינם בההלכות, ודברים כאלה, רוצה לומר, תולדות החכמים, סדרי זמנים, חיבורים ודברי הימים לא היה מעין מלאכתם...'! ראה למשל, ח"ד (=ח"א, כרך ה) עמ' 682, דף רסב ע"א-ע"ב, דף רעג ע"ב, דף שטו ע"א; חלק ה (=חלק שני) דף רכד ע"ב, דף רלח ע"ב; ועוד הרבה. חריצת משפטו שם על רש"ג מוגזמת ומעוותת; אדרבה, זוהי 'תשובה שהיא יסוד כל מדע התלמוד, בין מן הצד הכרונולוני שמסרה לנו רשימות עתיקות מ"ספרי הזכרונות" של ראשי הישיבות ובין מצד חקר-המקורות של המשנה והתלמוד, שרש"ג היה הראשון וגם האחרון בראשונים ואחרונים [!] שחקר את תולדות המשנה והתלמוד מתוך המקורות עצמם כמבקר מומחה, מעמיק וחודר לתוך-תוכם של הדברים; מחקר מיוחד במינו במקוריותו, בעמקותו ובפשטותו' (י"נ אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, ירושלים תשכ"ב, עמ' 610). וראה עוד: מ"ד הר, 'תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהרות, ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 129-142. לעיון בתפיסה זו יש להוסיף, כי נושא חלוקת התקופות העסיק כבר את הקדמונים. החלוקה בברייתא (ע"ז ט ע"א; סדר אליהו רבא, מהדורת איש שלום, עמ' 6-7; ועוד) מציינת שלוש תקופות באנושות: תוהו, תורה וימות המשיח. גם אצל היוונים נולד רעיון החלוקה המשולשת בתולדות האנושות במאה ה-3 לפנה"ס לערך, אם-כי הידיעה על כך באה בזמן מאוחר יותר, לראשונה מפי וארון. החלוקה היא לתקופה הנעלמת, המיתולוגית וההיסטורית. ראה: י' גוטמן, הספרות היהודית-ההליניסטית, ירושלים תשכ"ט, א, עמ' 133-134. יש להזכיר עוד את דעת הרמב"ם בפירוש לאבות א, יז. לדבריו נושא סיפורי ההיסטוריה כמות שהיה אצל ההיסטוריונים הקלאסיים הוא בכלל הסוג הג': הדיבור הנמאס. וכן בפיה"מ לרמב"ם, סנהדרין פ"י מ"א: 'אבוד הזמן בהבל, כגון

החלוקה לתקופות ומשמעותה

קיומה של החלוקה לתקופות בתולדות החכמים וביצירה התלמודית וההלכתית הוא מן המפורסמות שאינן צריכות ראיה; ברם, יש להעמיד על הבדל חשוב בינה לבין החלוקה לתקופות המקובלת בעיונים היסטוריים. זו נעשית אגב הפניית מבט אחורנית ובריחוק זמן, על-פי שיטותיהם ודעותיהם של מלומדים שקובעים ואומרים: זו תקופת האבן וזו תקופת הברזל; או: זו העת העתיקה, אלו ימי-הביניים הקדומים או המאוחרים וזה הזמן החדש המתחדש והולך תדיר. אף בתולדות ישראל מצאנו חוקרים שביקשו לתארן בתקופות מתקופות שונות, והכל מתוך דעותיהם ועל-פי השקפותיהם במקרי דור דור, אופיים ומעשיהם[3].

החלוקה שאנו שואלים עליה אינה ממין זה כלל. חלוקה זו נעשתה ונתהוותה בשעתה ובזמנה, והיא עצמה חלק מן ההתרחשות ההיסטורית; תוצאותיה הורגשו מיד במפנה כל תקופה ותקופה, בהגדרות ובהתייחסות, והשפעתה היתה ניכרת ומכרעת ברחבי ההלכה ובספרות ההלכתית שלאחר-מכן. בדורות שלאחר המשנה יודעים החכמים בעצמם שעמידתם שונה משל קודמיהם, חכמי התנאים, והוא הדין לחכמים שעמדו לאחר התלמוד הבבלי (וה'סבוראים' בכללם), שאף-על-פי שיש מהם שדבריהם נכנסו לתוך התלמוד הבבלי, מכל-מקום נכללו רק בסתם בלא שנתפרשו שמותיהם על דבריהם, וכל-שכן שלא נמצאם חולקים בפירוש על קודמיהם. לומר

אלו הספרים הנמצאים אצל הערב מספור דברי הימים והנהגת המלכים... שאין בהם חכמה ולא תועלת גופני, אלא אבוד הזמן בלבד'. וראה על כך: S. Baron, 'Historical Outlook of Maimonides', *PAAJR*, VI (1934-1935), pp. 5-133. ובייחוד עמ' 8. ר' חיים עוזר גרודזינסקי, בהסכמתו לס' דור ישרים לר' יהודה ליפשיץ, פיעטרקוב תרס"ח, כותב: 'גדולי התורה מאז ומעולם לא שמו ליבם להעמיק בידיעת דברי הימים לבני ישראל, אף כי לכתוב בספר תולדות גדולי וחכמי ישראל מדור דור... גם הגדולים המועטים אשר התעסקו בדברי הימים, היו מעשיהם בזה בדרך מקרה ובדרך אגב, ומבחרי עתותיהם הקדישו לידיעת התורה... בה שמו מעינם לכל מקצועותיהם ומשם שאבו גם ידיעת דברי הימים. בדברי רבותינו העמיקו חקר ולא בתולדותיהם ומקומות מושבותיהם.' אמנם לרגל השינויים שחלו בדמותה של היהדות במקומות שונים, העיסוק הרב בתחום זה כעת והחשש מפני המחללים את ההיסטוריה ומזייפים אותה, הוא קורא: 'ישימו נא חכמי לב, אשר חננם ה' בכשרון דעת וידיעה גדולה, כי עת לעשות לה' ולהשתתף בעבודת הספרות הנאמנה למסורת אבות'.

3 דעות והשקפות שונות אלו נמנו ותוארו בידי ב"צ דינור, ישראל בגולה, א (3) תל-אביב (תשי"ח) מבוא; וראה: ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תשכ"ז, מבוא. וראה שם, עמ' 12: 'חלוקת הזמנים הריהי אפוא פעמים רבות דבר קשה ומעשה בעל משמעות יחסית ביותר'. וראה גם: מ"א שולוואס, 'תקופות שלש', הגות עברית באמריקה, ג, תל-אביב תשל"ד, עמ' 22-9.

לך, כבר ידעו והכירו בהם ובעצמם שבני תקופה אחרת הם, ולשעתם ולזמנם ניכרים היו אף בתואריהם ובכינוייהם השונים אלו מאלו.

לא זו אף זו: חלוקה זו, משמעות מובהקת לה בתחום ההלכה. אף זה מן המפורסמות הוא, שאין חכמי האמוראים חולקים על חכמי התנאים, ואין אלו שלאחר התלמוד חולקים על חכמי התלמוד. אמנם אפשר למצוא מעין שיטות חלוקות גם לבני תקופה אחת על קודמתה או קודמותיה, אבל לא בפירוש, אלא מתוך עיונים, השוואות וחקירות. יש שנמצא אמוראים הדוחים דברי משנה, ולא רק בקבעם שהיא 'דברי יחיד'[4], אלא אף אומרים: 'זו אינה משנה'[5]. ובמקום אחד מצאנו, לפי ה'הווא אמינא' שבסוגיה, שכיוון שגילו קושי במשנה שראשה סותרת את סופה אמרו כך[6]. בדומה לזה, אף-על-פי שבמקרים אחדים ייראה כי פסקים של גאונים או של ראשונים אינם עולים בקנה אחד עם סוגיות ידועות בתלמוד, עדיין אין בזה עניין לשאלת המחלוקת[7]. כל עוד לא נתבררו לנו כהוגן כללי ההלכה ושיטות

---

4 ביצה לא ע"א. ועיין איגרת רש"ג, עמ' 55-56; יבמות קה ע"ב, כתובות צז ע"ב, ב"ב קנו ע"ב, יומא נה ע"א (על-פי דק"ס), נט ע"א, ואיגרת רש"ג, עמ' 54 (השווה שם, עמ' 37, שאין ר' חייא יכול לחלוק על רבי; אבל עיין נדה יד ע"א); שבת קמ ע"א, סוכה יט ע"ב. ועיין: ח' אלבק, מחקרים בברייתא ותוספתא ויחסן לתלמוד, ירושלים תש"ד, עמ' 173; הנ"ל, מבוא למשנה, ירושלים תשי"ט, עמ' 277, הערה 17; השגות הרא"י קרליץ בעל החזון איש לקונטרס 'דברי סופרים' לר"א וסרמן, שנתפרסמו בסוף ס' קובץ ענינים, בני-ברק תשל"ה, עמ' קצד.

5 חולין פב ע"א, שם דחו 'מסברא ומברייתא' (אגרש"ג, נ"צ, עמ' 56). 'מה בין לי ולך' (שבת קמ ע"א וחולין קלז ע"ב) הוא כמו 'זו אינה משנה'; י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה ב, ירושלים תשכ"ד, עמ' 235, 244.

6 יבמות מג ע"א, וזו נדחתה 'מסברא בלחוד', אגרש"ג, נ"צ, עמ' 56; ועיין גם גיטין עג ע"א: 'כיון דקשיא רישא אסיפא לא איתמר בי מדרשא ומשבשתא היא, זיל בתר סברא'.

7 וכמות שראינו לעיל (הערה 4) לעניין שאין ר' חייא יכול לחלוק על רבי, מכל מקום יש שאמוראים קובעים על משנה שהיא דעת יחיד. עיין: אלבק, מחקרים בברייתא ותוספתא, עמ' 173 ואילך. וראה דיון בנושא זה: רי"א הלוי, דורות הראשונים, ג (ח"ו) כה ע"ב-כז ע"ב; סט ע"א-עג ע"ב. וראה גם תשובת רב שר שלום גאון, הלכות פסוקות, סי' טז; שערי עדק, ח"ג ש"ו, סי' לב, דף כז ע"א. והשווה: ראב"ן, ח"א, סי' שו; ובמנהיג, סי' קלג; א' אפטוביצר, מחקרים בספרות הגאונים, ירושלים תש"א, עמ' 130-131. וראה ש' וינברג, 'מתשובות רב שר שלום גאון', אור המזרח, יז (תשכ"ח) עמ' 53-56. לעניין זה יש להוסיף עוד את תשובת הר"א מזרחי בתשובותיו, סי' עו: 'כי כבר ידעת כמה דברים נדחו מדברי הגאונים, מפני שנראה שאין הדברים ההם מיוסדים על-פי שרשי התלמוד...' על הזהירות שיש לנהוג בשאלה זו ניתן ללמוד מן התשובה המוזרה שבגאוניקה, ב, עמ' 195, שנתקשו בה אפטוביצר וגינצבורג משום שהדברים בה הם נגד המשנה, התלמוד הבבלי והירושלמי וכל דברי הפוסקים, והנה פירשה ר"ש אברמסון כהוגן, ואין בה כל נפתל; ראה: עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד עמ' 263. באמת, כל חכם המקשה על חכם אחר טוען שהראשון פירש או פסק נגד

החכמים בהוצאת פסקי הלכה מן התלמוד, ולא הובהרו דרכי פירושם לסוגיות השונות ושיקוליהם בדרכי ההכרעה בשלל הסוגיות והדעות השונות - לא נדון מזה על שאלת המחלוקת. לענייננו, המבחן החשוב והעיקרי הוא גילוי היחס במפורש. עד שלא נמצאם אומרים: כך נאמר בתלמוד ואילו אנו אין אנו סבורים כך - והוא דבר שאינו נמצא - אין לראות בדבריהם מחלוקת[8]. בעניין זה היחס ברור אפוא: אין אנו מוצאים שאמוראים חולקים במפורש על התנאים והמשנה, ולא החכמים שלאחר התלמוד על התלמוד.

השאלה היא מהו היסוד ההלכתי שגרם למצב זה, וליחס זה, ומהם הגורמים להתחלקות התקופות בזמן שנתחלקו דווקא. אין אנו מתעלמים מן האפשרות שפעלו בזה גורמים חברתיים, כלכליים ורוחניים שבתנאי שלווה ורווחה, או לאידך גיסא, שבתנאי שמדות, גזרות וירידה רוחנית, אלא שאין בכל אלה כדי להניח את הדעת, מה עוד שאין בהם כלל הסבר מספיק ליסודות ההלכתיים בחלוקה, ובעיקר לזמני ההתחלקות. והרי היו שתי תקופות לפחות שבהן אירעו התרחשויות מכריעות בחיי העם - והן חורבן הבית ומלחמת בר כוכבא והחורבן הגדול שבא בעקבותיהם - ואף-על-פי-כן לא הביאו להתחלקות בולטת בתחומים שאנו עוסקים בהם כאן.

תחומי התקופות ושמותיהן

לפי שהחלוקה לתקופות נעשתה מיניה וביה, היתה ההבחנה ביניהן ניכרת מיד, הן בשמותיהן הן בתחומי פעולתם של החכמים. תקופת התנאים (למן ראשוני ה'זוגות') ספק אם נקראה כך בשעתה, מכל-מקום בסופה הכירו בה כתקופה לעצמה. בתוך התקופה בדרך-כלל אין אנו מוצאים שקראו לחכמים 'תנאים'. לחכמי התקופה קראו

המבואר בתלמוד. האם נאמר שכל אימת שתוספות מקשים על רש"י – היינו שאין דבריו הולמים ומתיישבים לפי עיונם - שרש"י חולק על התלמוד?!

8 דוגמה לזה הוא יחס הרמב"ם לגאונים. מאחר שדרכו לחלוק עליהם, כמות שיוצא ממה שכתב בהקדמתו לס' משנה תורה ובמקומות הרבה בספרו, נמצאהו אומר: 'כל הגאונים אומרים שמברכין עליו בורא פרי האדמה, ומקצתם אמרו: בורא פרי העץ; ואני אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל' (הלכות ברכות פ"ז ה"ה - 'כל' שבכאן פירושו רוב); ועוד כיוצא בזה, ראה להלן, אמצע הערה 120. וראה מה שכתב ר' משה שמואל גלזנר: '...וכדי לקיים את הסברה שאי אפשר להכחישה, נדחקו בלשונות הקדמונים שהיו מורים לכאורה להיפך. כן היה תמיד, מימות המשנה והלאה. כן אנו רואים שעשו חכמינו ז"ל בעלי התלמוד עם המשנה והברייתא, מאחר שלא היתה להם רשות לחלוק עליהם, אם נמצא בהן סתירה למימרא דאמורא, ותירצו: 'חסורי מיחסרא', או: 'נעשה כמי שאומר', ונכנסו בדחוקים בלשונות המשנה, כדי להעמיד סברתם הישרה והברורה להם. וזה כוונת ה'חתם סופר' במה שכתב: והדחוקים רובם אמיתיים...' (דור רביעי, קלויזנבורג תרפ"א, א, דף ד-ה).

'סופרים'[9], 'זקנים'[10], 'חכמים'[11] וכיוצא באלה. לראשונה אנו מוצאים את הכינוי הארמי 'תנאים' בברייתא (בבלית?) שהובאה בתלמוד: 'תנא: התנאים מבלי עולם... תניא נמי הכי: אמר רבי יהושע וכי מבלי עולם הן והלא מיישבי עולם הן - שנא' 'הליכות עולם לו' - אלא שמורין הלכה מתוך משנתן...'[12]. בפי האמוראים מצוי כינוי זה הרבה מאוד.[13]

הכינוי 'אמוראים' לחכמים שלאחר דורו של רבי (למן שנת 210 לסה"נ לערך) מצוי בפי בני התקופה עצמה לגבי עצמם. לצד שני חדל השימוש בתואר 'תנא' ככינוי לחכמים[14] לחלוטין, להוציא חכמים אחדים בדור המעבר, שעליהם אמרו בתלמוד: 'פלוני תנא הוא ופליג', והם: רבי (!)[15], ר' ישמעאל ב"ר יוסי[16], ר' חייא[17] ורב[18].

---

9 כלים פי"ג מ"ז וטבול יום פ"ד מ"ו (בפי ר' יהושע).

10 סנהדרין פ"א מ"א (סמיכת זקנים), ידים פ"ד מ"ג (מעשה זקנים בנינוד למעשה נביאים), ירוש' סוכה סוף פ"א, נג ע"ב (זקני ב"ש וזקני ב"ה).

11 רגיל במשנה, תרומות פי"א מ"ב ('אמר ר' יהושע לא מנו חכמים...'). על הכינויים השונים וציונים להם ראה: W. Bacher, *Tradition und Tradenten*, Leipzig 1914, pp. 156-170.

12 סוטה כב ע"א. אפשר שהברייתא השנייה ('תנ"ה') היא המשכה של הראשונה, ונמצא שר' יהושע כבר השתמש בכינוי הארמי 'תנא', אבל אפשר, שבריש של דברי ר' יהושע כתוב היה 'שונים'. ועוד, גם שם החכם מוטל בספק, ויש גורסים: ר' שמעון. וראה: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 673-675, והספרות הרשומה שם. וראה גם: ב' דה פריס, תולדות ההלכה התלמודית תל-אביב תשכ"ו, עמ' 44.

13 וראה ז' באכר, ערכי מדרש האמוראים, ערך 'תנא' (בערכי מדרש התנאים אין ערך כזה!); הנ"ל (לעיל הערה 11) עמ' 203 ואילך; י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 673-675.

14 בכינוי זה השתמשו עדיין גם בתקופה זו, אבל רק בהוראה של מסדרי משניות ובריתות, שוניהן ומסדריהן בעל-פה. ראה אפשטיין שם.

15 תענית יד ע"ב.

16 שבת סד ע"ב.

17 ב"מ ה ע"א.

18 עירובין נ ע"ב וש"נ; אוצר הגאונים, כתובות, סי' צח, עמ' 30; שם, חלק הפירושים, סי' רמ, עמ' 48. וראה רי"א הלוי, דורות ראשונים, ה (= ח"ב) דף רא ע"א, הערה פב, שרב חֶלֶק רק על התנאים השונים והמסדרים, אבל לא על התנאים עצמם. וראה גם אפשטיין (לעיל, הערה 12) ש'תנא' כאן פירושו במובן של מסדר; אבל עיין אגרש"ג, עמ' 59 נ"צ: 'והוה איכא נמי מאן דאיתנון תנאיי ואמורי כגון... ורב הכא... ואמרינן בכמה דוכאתי רב תנא הוא ופליג'. ועיין גם בסוגיית ב"ב קע ע"ב, שחלק שם רב על ר' יהודה ור' יוסי במשנה שם. ובפירוש רשב"ם שם, ד"ה וכותבין: '...ורב תנא הוא ופליג'. ועיין שיטה מקובצת, כתובות, לדף פא ע"א, ד"ה והתניא, וראה על כל זה להלן, ליד הערה 155 ואילך.

השימוש בתואר 'אמורא'[19] מצאנו בפי: רבה בר אבוה[20], רב חסדא[21], רב זירא[22], עולא[23], רב יוסף[24], אביי[25], רבא[26], רב פפא[27], רב אחא מדיפתי[28] ורבינא[29].

המעבר מתקופת התלמוד לתקופת הסבוראים אינו חד וברור. לפי קביעת רב שרירא גאון, זמנו בשנת ד'ר"ס/500 לסה"נ. אמנם, התחומים בין האמוראים לסבוראים אינם מוגדרים וידיעות ישירות כמעט אינן בנמצא, ומשך זמן הסבוראים ותחומי פעולתם אינם מוסכמים ובטוחים. לפיכך הוא הדין לראשית תקופת הגאונים עד למאה ה-8 לסה"נ, בקירוב[30]. בכתבים שמתקופת הגאונים אנו מוצאים את השימוש בתואר 'גאון'[31], אלא שזה אינו תואר לכלל חכמי התקופה, כי-אם קיצורו של התואר

דברי י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 176, ש'אבל חכמים אומרים' ו'דברי חכמים' פעמים שאינם אלא דעת האמורא עצמו ששנה דבריו בלשון 'חכמים' - לא הוכחו. ממילא אין יסוד למסקנות שהסיק מכאן ב' דה פריס, תולדות ההלכה התלמודית, עמ' 46, שעדיין אמוראים חולקים ללא הסתמכות על קבלה (ציוניו שם הם על-פי אפשטיין, אלא שלא הוסמכו כהוגן לעניין המתאים, ואכמ"ל).

19 רגיל מאוד בסתם התלמוד.

20 מגילה טו ע"ב (אליהו הנביא לרבה בר אבוה).

21 ברכות מט ע"א; אבל ראה ההערה שאחרי זו.

22 שם, על פי כ"י מינכן והנוסח שבס' בית נתן, ראה דק"ס (ר' זירא לרב חסדא).

23 שבת כא ע"א, צו ע"א, כתובות פ ע"א.

24 סוכה מה ע"ב, יבמות יח ע"ב, וראה ירושלמי שקלים פ"ג ה"ב, ד"ו מז ע"ג (=פ"ח ה"א, ד"ו נא ע"א!).

25 ברכות כב ע"ב.

26 שם.

27 סנהדרין ו ע"א ולג ע"א.

28 ב"ק יד ע"א.

29 שם.

30 ראה: י"א אפרתי, תקופת הסבוראים וספרותה, ירושלים תשל"ג, עמ' לג-סב. וראה גם להלן, הערה 39, והערה 57 בסופה.

31 בס' הלכות פסוקות המיוחס לרב יהודאי גאון או לתלמידיו, מהדורת ששון, ירושלים תשי"א (ותצלומו עם תצלום כתב-היד, ירושלים תשל"א) לא נזכר תואר זה כלל, אף-על-פי שנזכרו בו כמה חכמים שלאחר התלמוד. ראה שם, מבוא, עמ' 15-16. ר' יהודאי עצמו נזכר שם כמה פעמים בתואר 'ריש מתיבתא' (עמ' קמה, שורה 18; עמ' קפד, שורה 1; ועמ' קפו, שורה 10). בכתבים שבידינו

'ראש ישיבת גאון יעקב' (על-פי תהלים מז, ה), שניתן לראשי שתי הישיבות בבבל[32] (ובדומה התואר: 'ראש ישיבת ארץ הצבי' לראש ישיבת ארץ-ישראל). הכינוי הנפוץ לחכמי התקופה הוא 'רבנן' (=חכמים) לצד תארים וכינויים אחרים. מכל-מקום, נעשה הכינוי 'גאונים' בפי חכמי הדורות שלאחר-מכך ציון לחכמי התקופה הזאת.

את סופה של תקופת הגאונים - וראה להלן עד כמה היא תקופה מן הבחינות הנידונות כאן - מקובל לראות, ובצדק, ברב האי גאון (נפטר ד'תשצ"ח/1038). מאמר שגור הוא: 'רב האי גאון אחרון הגאונים בזמן וראשם בחשיבות'![33] תפיסה זו

מתקופת הגאונים נזכר התואר 'גאון' לראשונה כנראה בחיבור פירקוי בן באבוי, מתלמיד תלמידו של ר' יהודאי (סוף המאה ה-8 לערך) כך: 'מר רב יהודאי גאון' (גנזי שכטר, ב, עמ' 571; אולם פעמים אחרות מזכירו ללא התואר! מכיוון שכנראה אין המצוי בידנו אוטוגראף, אין לדעת בדיוק את זמן כתיבת התואר). מקור קדום נוסף הוא במעשה-בית-דין שנעשה בתביעתו של רב שר שלום גאון על ניסי ריש גלותא (סמוך לאמצע המאה ה-9) וכפי שמוסר רב האי גאון, וזה נוסחו: 'ועינו ביניהן שמוש, וכך כתוב ביה: אנחנא רבנן דלתחתא חתימננא, אמר לנא מרנא ורבנא שר שלום ריש מתיבתא דרבנן... וכדשמעינן גאון לאלין טענתא אמר כך וכך' (אגרש"ג, עמ' 115, הערה א). מן מה שרש"ג מכנה כך את ראשי הישיבות החל משנת 589 לסה"נ אין ראיה שכבר בימים ההם נשתמשו בכינוי זה (כפי שכתבו ש' אסף וי' ברנד, האנציקלופדיה העברית, ערך 'גאון, גאונים') לפי שמצינו שרש"ג מכנה בתואר זה גם אחדים מן האמוראים; ראה אגרש"ג, עמ' 88, 89, 90 (לרב אשי!); ומכאן שאצלו משמעות הכינוי הוא לציון ראש ישיבה (וכך גם אצל בנו רב האי, בתשובה הידועה שבס' האשכול לעניין 'בני רב פפא גאון', מהדורת ר"צ אויערבוך, עמ' 49, ומהדורת ר"ח אלבק, עמ' 159).

32 לפי מסורת שמקורה בישיבת סורא, נתכנה בתואר זה רק ראש ישיבת סורא, ולא ראשי ישיבת פומבדיתא (סיפור רב נתן הבבלי בקונטרס 'אלו המעלות': א' נויבאואר, סדר החכמים וקורות הימים, אוקספורד 1887-1889, עמ' 78). צוין שם שהקפידו כך באיגרות שהיו משגרים ראשי הישיבות אלו לאלו. זכר לדבר גם בתעודה על מעשי-בית-דין, שהובאה לעיל, הערה 31, שרש"ש תואר בה 'גאון' בפי 'מובחרים דרבנן דמתא מחסיה', ושכנגדו נזכר בפיו 'ואי מיצטרכא מילתא למפרשיה לרבנן דפום [=דפומבדיתא] מפשטא...' וראה ג' כהן, ספר הקבלה, פילדלפיה תשכ"ז, בתרגום האנגלי עמ' 46, הערה 1. מסתבר שמאוחר יותר נתכנה כך גם ראש ישיבת פומבדיתא, ואין ראיה אפוא מלשונותיו של רש"ג לעניין זה (כפי שסברו באנציקלופדיה העברית (לעיל, הערה 31).

33 אם-כי רבים מחוקרי תקופת הגאונים מביאים מאמר זה כמובאה (כגון א"א הרכבי, אוצר ישראל, בערכו; ב"מ לוין, סיני, ב, תרצ"ח, עמ' תקז; ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, עמ' קל, קצט, רסא בהערה; אנציקלופדיה לחכמי התלמוד שבעריכת מרגליות, בערכו; ועוד), לא מצאתי מקור למאמר זה על רב האי גאון. כנגד זה יש מאמר כזה על הרמב"ם, בסוף ס' בחינת עולם לר' ידעיה הפניני (בדפוסים הנפוצים וכבר בכתבי-יד כן, אלא שבדפ"ר מאנטובה רלו-רמ, במקום 'הגאונים' נדפס 'הקדמונים'). וכן הביאו ר' סעדיה אבן דנאן על הרמב"ם בשם חכמים שאחריו (קובץ חמדה גנוזה, עמ' 50); וכן הובא מס' בחינת עולם בשו"ת הרמ"א, סי' ז. אף-על-פי-כן תוכנו של המאמר מתאים גם לרב האי. ראה ס' הקבלה לראב"ד, מהדורת ג' כהן, עמ' 43: 'וכמוהו לא היה לפניו בגאונים והוא סוף הגאונים'. אפשר שהסבת מטבע זו מרמב"ם לרב האי באה מידי הרחיד"א, שם הגדולים, מערכת גדולים, ערך 'גאוני הראשונים', שהוא כינוי לרב האי גאון, ותמה: 'והלא הוא אחרון הגאונים', ותירץ:

מוצדקת, לפי שמאותו זמן בטלה השפעת בבל, ישיבותיה וחכמיה על שאר קהילות ישראל, וקמו מרכזי-תורה אחרים. אמנם בבבל עצמה נהגו בגאונות, רוצה לומר, הישיבות, סדריהן וראשיהן, למשך זמן נוסף של מאתיים שנה בקירוב. השפעת-מה נודעה להם על קצת מקומות סמוכים להם. וקרוב לומר, שחכמי בבל עצמה לא היו סבורים שנסתיימה תקופת הגאונים[34].

לדורות הבאים אין למצוא חלוקה ברורה ומפורשת. למן סוף המאה ה-15 נהוג לראות בדורות החכמים שלפני-כן 'ראשונים' (ואף רווחת הבחנה קלה בין 'גדולי הראשונים' ו'ראשונים'). החכמים שלאחר-מכן קוראים עצמם 'אחרונים' (ואף כאן יש 'גדולי האחרונים' ו'אחרונים')[35].

'אלא שאפשר שהוא אחרון בזמן וראשם בחשיבות'. וראה מאמרי 'משנה תורה לרמב"ם - סוף גאונות', המעין, כרך ה, גליון ג (תשכ"ה) עמ' 59.

34 ראה: S. Poznanski, *Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter* etc, ובייחוד עמ' 104-105. וראה: י' מאן, 'תשובה מאת ר' שמואל בן עלי גאון בגדד', הצפה לחכמת ישראל, ו, בודאפשט תרפ"ב, עמ' 106: 'ובכלל טעות היא לדבר אודות סופה של תקופת הגאונים עם מות רב האי גאון... יותר קרוב לאמת הוא להמשיך קיומה של הגאונות בבגדד וגם של משרת ראש גלות עד המחצית הראשונה של המאה השתים עשרה'. כך יוצא גם מאיגרותיו של הגאון ר' שמואל בן עלי, ראש ישיבת בגדד בימיו של הרמב"ם, שפרסם ש' אסף, 'קובץ של אגרות רב שמואל בן עלי ובני דורו', תרביץ, א (תר"ץ) ס"א, עמ' 102-130, ס"ב, עמ' 43-84, ס"ג, עמ' 15-80. וכך גם בוויכוחים שעברו בינו ובין הרמב"ם בהלכה, ראה: שו"ת הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, ח"ב, סי' שט-שי, ושם, ח"ג, סי' תסד. ולעניין הנהגת העיבור ראה איגרות הרמב"ם, מהדורת ד' בנעט, ירושלים תש"ו, אגרת ו. אבל הנכון הוא, שעניין זה תלוי בנקודת-המבט, שלגבי הדורות המאוחרים או לגבי מרכזי היהדות שהיו רחוקים מבבל יש לראות את סיומה של התקופה לאחר רב האי גאון, ואילו לאנשי בבל והמקומות הסמוכים לה נחשבה הגאונות כקיימת ונמשכת. ראה תיאור בבל וישיבותיה אצל הנוסעים המפורסמים ר' בנימין מטודלה ור' פתחיה מרגנשבורג: מסעות ר"ב מטודילה, מהדורת אדלר, לונדון תרס"ז, עמ' לח-מב; סבוב רבי פתחיה מרגנשבורג, מהדורת גרינהוט, ירושלים תרס"ה, עמ' 5-10. בעיני הרמב"ם לא נסתיימה תקופת הגאונים, ובצד ביקורתו על הגאונות ומוסדותיה בימיו (פיה"מ, בכורות פ"ד מ"ד ועוד) הריהו משתדל לציין פעמים אחדות (הקדמה למשנה תורה, שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, ח"ב, סי' שי, עמ' 576, ועוד), שהתואר 'גאון' הולם אף את חכמי ארץ-ישראל, ספרד וצרפת. התפיסה הרגילה והרווחת לראות ברב האי גאון את סוף התקופה היא אפוא תפיסה היסטוריוסופית נכונה - שכן היא מתבססת על ירידת המרכז בבבל - ובאה כבר בדברי הראב"ד, ס' הקבלה, כמצוין בהערה שלפני זו.

35 תחומים אלה אינם ברורים, לא הם ולא גורמיהם. ובנוסף לאמור בפרק זה עיין גם להלן פרק יג, המרחיב בעניין הגבול בין ראשונים לאחרונים, מבחינת דרכי הלימוד והיצירה.

מונחי סידור, עריכה וחתימה

בראשונה יש לברר את המונחים המשמשים במקורות הקדומים לעניין ציון סופי-דברים, למשנה ולתלמוד (כגון מונחי סידור, עריכה, שכלול ספרותי, חתימה וכיוצא באלו).

(1) תקן[36]

למשנה: 'מתניתין מאן תקן? – רבי!' (יבמות סד ע"ב); 'ולא תקנו מהלל ושמאי אלא ששה סדרים' (סדר תנאים ואמוראים, מהדורת כהנא, עמ' 8); 'ובתר דתקין רבי הילכאתא' (אגרש"ג, עמ' 50; רב נסים גאון, ס' המפתח, מהדורת גולדנטל, ג ע"א.)

(2) סתם[37]

---

36 שווה ל'סדר': 'ר"ע התקין [משנה] מדרש הלכות ואגדות' (ירוש' שקלים פ"ה ה"א, מח ע"ד). 'כשהיה ר"ע מסדר הלכות לתלמידים' (תוספתא זבים פ"א ה"ה), ראה באכר, ערכי מדרש התנאים, עמ' 138. בארמית הוא תרגום ל'ישר' בעברית (תרגום דה"ב לד, ל); ראה: ש' ליברמן, יוונית ויוונות בארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 210 והערה 56, שם ציין ל'סדר תנאים ואמוראים' המובא כאן בפנים, ולשבת יג ע"א ולתוספתא שבת פ"א הי"ב (בציון לב"מ לוין, אגרש"ג, מבוא, נפלה טעות וכנראה צ"ל: ז ע"א וע"ב). וראה גם תוספתא כפשוטה, שבת, עמ' 10-11, והשווה לנאמר ב'סדר תנאים ואמוראים' על רבנן סבוראי: 'לא הוסיפו ולא הפליגו מדעתם כלום אלא תיקנו פרקים שבכל תנויי כסדרן'. וראה לעניין זה: N. Brull, *Jahrbücher*, II (1876), p. 67; שד"ל, כרם חמד, ד, תקצ"ט, עמ' 189; גרץ, דברי ימי ישראל, ג, ציון ב, עמ' 390; י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 897-898; י' זוסמן, סוגיות בבליות לסדרים זרעים וטהרות, תשכ"ט (סטנסיל) עמ' 63, וראה גם להלן, הערה 46.

37 במקרא משמש פועל זה בשני מובנים: (א) אטם, סגר (בראשית כו, טו, יח; מל"ב ג, יט, כה; נחמיה ד, א; דה"ב לב ג, ד, ל); (ב) לא מפורש, לא ברור, לא מיוחד; ובהתפעל גם במובן: חדל, פסק ונאלם, והוא נרדף ל'חתם' (עזרא כח, ג: 'כל סתום לא עממוך'; תהלים נא, ח: 'ובסתם חכמה תודיעני'; דניאל יב, ט: 'סתומים וחתמים הדברים'; שם, ח, כו: 'סתם החזון'; שם, יב, ד: 'סתם הדברים וחתם הספר'), וכ"ה בלשון חז"ל ובארמית. במשה קודם פטירתו נאמר: 'מלמד שנסתתמו ממנו שערי חכמה' (סוטה יג ע"ב), ו'משמת רבי עקיבה בטלו זרעי תורה ונסתתמו מעיינות החכמה' (שם, מט ע"ב; ובמקבילה בתוספתא, מהדורת ר"ש ליברמן, נויארק תשל"ג, עמ' 240: 'ופסקו מעינות חכמה'). רש"ג מציין מאמר זה לעניין זמנו של רבי, שראה 'דקא מימעיט לבא וקא מיסתתמין מעינות חכמה ומסתלק שר התורה' (אגרש"ג, עמ' 20), וכן: 'משמת רבי עקיבה בטלו זרעי תורה ונסתתמו מעיני חכמה כי היכין דהוה בימי רבי' (שם, עמ' 53.'סתם' היא גם קביעת דברים שלא בשם אומרם, וזו היא 'סתם משנה' שהיא כר' מאיר (סנהדרין פו ע"א ועירובין עו ע"ב), שרבי אחז במשנת ר' מאיר, אותה משנה שקיבלה מרבי עקיבה והשנה אותה לתלמידיו, ומשום כך סתמה כר' מאיר; ראה אגרש"ג, עמ' 26, 28, 55; וראה ח' אלבק, מבוא למשנה, עמ' 76, 99 ואילך. וכן 'הלכה כסתם משנה' (שבת מו ע"א [וש"נ 23 מראי-מקומות בתלמוד!]) ומשום שרבי סתמה כך (ביצה ב ע"ב, כתובות צה ע"א, שבועות ד ע"א), ורש"ג כתב: 'כגון מילתא דחזייא רבי הלכה וסתמה במתני' (אגרש"ג, עמ' 37 וראה: י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 200 ואילך, ח' אלבק, מבוא למשנה, עמ' 99

למשנה: 'מאן סתמיה למתניתין, רבי!' (ביצה ב ע"ב); 'זו דברי ר' פלוני סתימתאה' (על רבי עקיבה - מגילה ב ע"א [בדפוס פיזארו: סתומתאה, ראה דק"ס], מכות יז ע"א, בכורות לא ע"א; על ר' מנחם ב"ר יוסי - מגילה כו ע"א, כתובות קא ע"ב; על ר' יוסי ב"ר יהודה - בכורות נא ע"ב; על ר' אלעזר ב"ר שמעון - חולין ל ע"א, בכורות נא ע"ב[38], עירובין לח ע"ב; על ר' שמעון, מכות יז ע"א); 'וכד איסתתמא משנה' (אגרש"ג, עמ' 52 [נ"צ על-פי כ"י ברלין][39] רב נסים גאון, ס' המפתח, ג ע"א).

לתלמוד: 'ואיסתתים תלמוד' (אגרש"ג, עמ' 97); 'ונסתם התלמוד' (סדר תנאים ואמוראים, עמ' 6, שורה 8)[40]; רב נסים גאון, ס' המפתח, שם; רבינו חננאל, פסחים נח ע"ב, שבועות מח ע"ב; ר"י הברצלוני, פירוש לס' יצירה, עמ' 187, ובתשובות הגאונים, מהדורת אסף, א, סי' קל; מלקט פירוש רב נתן אב הישיבה[41]; הרז"ה בס' המאור, הקדמה, ופסחים פ"י, דפוס וילנה כ ע"א, וסנהדרין פ"ד, דפוס וילנה יב ע"א; ר' אהרן ב"ר משולם, כתאב אל רסאייל, עמ' לח; רמב"ן, ס' הזכות, יבמות פ"ד; פסקי הרא"ש, שבת פ"ב, אות טו[42].

ואילך); ועיין ירוש' יבמות פ"ד הי"א, ו ע"ב: 'אמר רבי יוחנן כל מקום ששנה סתם משניות - דרבנן, עד שיפרש לו ר(ו)בו. ר' שמעון בן לקיש אומר כל סתם משניו' – דר' מאיר, עד שיפרש לו רבו. א"ר זעירא קומי ר' יוסי לא דרבי שמעון בן לקיש פליג, אלא דו חמי רוב סתם משניות דרבי מאיר'.

38 ציון זה נשמט מאוצר לשון התלמוד, כז, עמ' 368.

39 לפי זה יש לתקן אצל רי"א אפרתי, תקופת הסבוראים וספרותה, עמ' נז.

40 כך בכל מקורות הנוסח שם (25!), ורק בכ"י בית המדרש לרבנים בניו-יורק של ס' ארחות חיים: 'ונחתם'. ראה על כתב-היד: ר"ק כהנא, מבוא, עמ' 23 (כתב-יד זה נופל בערכו מכ"י גינצבורג של ס' ארחות חיים). זהו כ"י מס' 0185. אלפנביין, שו"ת רש"י, מבוא, עמ' 55 אומר, שכתב-היד נכתב לא מאוחר משנת ה'פ"ג על סמך עמ' 450 [צ"ל: 439] בכתב-היד. זו טעות, לפי שתאריך זה נקוב שם בענייני מניין שטרות, ואינו מעיד אלא על זמן חיבור הספר, ולא על זמן העתקתו. לפי הרשום עליו בספרייה הנ"ל (כפי שמסר לי באדיבותו פרופ' מ' שמלצר במכתב מ-15 ביולי 1968) נכתב בכתב ספרדי, אולי במאה ה-15.

41 במקור הערבי: 'אן אסתתם'. בתרגום יהושע הכהן קוטר, אצל ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשט"ו, עמ' רעח (=קרית ספר, י, תרצ"ג-תרצ"ד, עמ' 385): 'שנחתם' (ועיי"ש, עמ' שכב, הערה 127). בתרגום ר"י קאפח, נספח למשניות הוצאת 'אל המקורות', תשט"ו: 'שנגמר'.

42 למקום זה העירני י' רון.

(3) שנה[43]

למשנה: 'שנה רבי' (מצוי בפי ר' יוחנן, ריש לקיש, רבה בר אבוה, רב יוסף ועוד, והרבה בסתם התלמוד).

(4) סדר[44]

למשנה: 'מי שסידר את המשנה סמכה למקרא' (ירוש' מגילה פ"א ה"א, ע ע"ב, שורות 20-21; פסחים פ"ד ה"א, ל ע"ד, שורה 35); 'סדרן טב' (שוחר טוב, פ"ז, סי' ה, בניגוד ל'תניי טב'); רבנו חננאל בפירוש התורה לבראשית יח, יט, מגדל חננאל, ברלין תרל"ו עמ' 26.

לתלמוד: 'וסדרנא אנא' (פסחים קה ע"ב);[45] 'כי היכין דסדור גמרא' (תשובות הגאונים, מהדורת הרכבי, עמ' 101); 'ורב אשי ורבינא סידרו שמועות האמוראין' (רש"י ברכות מז ע"ב, ד"ה איזהו; ב"מ פו ע"א, ד"ה סוף הוראה; והשווה רש"י שם, לג ע"ב, ד"ה בימי; תוס' חולין ב ע"ב, ד"ה אנא; רא"ש סנהדרין פ"ד, סי' ו).

---

43 לפועל זה מובנים אחדים (ראה י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 803 ואילך; ח' אלבק, מבוא למשנה, עמ' 1 ואילך), לענייננו הצירוף 'שנה רבי' יש בו משמעות של סידור המשנה, כלומר, שכך קבע רבי במשנתנו שסידר; ראה: ח' אלבק, מבוא למשנה, עמ' 99; י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 188 ועמ' 200 ובנרשם שם.

44 והשווה 'שיתא סדרי' (כתובות קג ע"ב), והוא כמו 'ערך'; וראה גם 'תרץ' להלן; ובהוראת 'אסף, קיבץ וחיבר', ראה: ח' ילון, מבוא לניקוד המשנה, ירושלם תשכ"ד, עמ' 194, הערה 6, עמ' 197; הנ"ל, פרקי לשון, ירושלים תשל"א, עמ' 420. 'סודרן' (ירוש' הוריות פ"ג ה"ז, מח ע"ג) = מי שקיבץ וכינס, ומקביל ל'סיני'.

45 וברש"י שם, ד"ה סדרנא: 'מסדר שמועות לפני רבותיו תמיד'. יש שביקשו ללמוד מכאן על פעולתו של רב נחמן בר יצחק כמסדר ועורך התלמוד; ראה רי"א הלוי, דורות הראשונים, ב, עמ' 500; ועיין עוד שם, עמ' 473; וכן: J. Kaplan, *The Redaction of the Babylonian Talmud*, New York 1933, p. 254. אמנם כבר הראו א' וייס, הצופה מארץ הגר, ט (תרפ"ה) עמ' 177-204 (=מחקרים בתלמוד, ירושלים תשל"ה, עמ' 51 ואילך); והנ"ל, לחקר התלמוד, ניו-יורק תשט"ו, עמ' 404 ואילך; וכן הרא"ש רוזנטל, לעריכת פסח ראשון, תשי"ט (סטנסיל) עמ' 253-270, בבירור מקיף ומפורט בגרסה ובפירושה, שאין במאמר הנזכר כל עניין של עריכה וסידור, ואין 'גמרנא' אלא למדן בקי, שיש בידו שמועות ומסורות ומכוון את חידושיו להם (בניגוד ל'חכימא', שהוא 'סבורא', היינו, חריף ובעל סברות בלבד), ואין 'סדרנא' אלא מי שמשנתו ותלמודו סדורים ושגורים בפיו (בניגוד ל'חוזאה'). פירושים נוספים למאמר זה של רב נחמן בר יצחק, ואף לפיהם אין בו עניין לעריכה וסידור, ראה: רמ"ש הכהן, אור שמח, ניו-יורק תש"ו, הלכות שבת כט, יב; ר"ר מרגליות, לחקר שמות וכינויים בתלמוד, ירושלים תש"ך, עמ' כט-לב.

(5) תרץ[46]

למשנה: 'דשיתא סדרי כולהון רבינו הקדוש ודאי תרצינון' (אגרש"ג, עמ' 7, 32, 34 [3 פעמים], 39, 46, 59 [פעמיים]).

לתלמוד: 'תרוצי איתרצו' (אגרש"ג, עמ' 71).

(6) קבע[47]

למשנה: 'אותה אחז רבי וקבעה לאתנויי' (אגרש"ג, עמ' 26).

---

46 מובנו ליישר ולתקן, ובמובן סדר, ונמצא באשורית גם בשפעל: שתרץ, במובן סידור אבנים או קורות (רב"מ לוין, אגרש"ג, מבוא, ז ע"ב, על-פי זיגמונד פרנקל; ראה שם) ובהוראת נכון ליישב ולבאר. וראה אגרש"ג, עמ' 32: 'רבי כד תרצה למשנתינו לא סדרינון למסכאתא חדא בתר חברתה... אבל ודאי הילכתא ופירקי דכל מסכתא ומסכתא הכין תריצינון ר' חדא בתר חדא': וראה עוד שם, עמ' 34, 39, 46, 59. בעמ' 71 השתמש במונח זה לפעולת 'רבנן סאבוראיי בתראיי', ש'גמארא דריש האשה נקנית עד בכסף מנא ליה, רבנן סאבוראיי בתראיי תרצוהי וקבעוהי'.

47 באכר, ערכי מדרש אמוראים, ערך 'קבע': 'הכנס ביאור נכון למשנה אל תוך הגמרא', וכך נתפרש לו המאמר בעירובין לב ע"ב המובא בפנים, והוא לדעתו (שם, ערך 'גמר') המקום היחיד שבו נשארה המלה 'גמרא' כמו שהיתה במקור הראשון. כוונתו למילה בהוראת שם של קובץ או חיבור דברים בספר, אבל בהוראת לימוד או סוג לימוד מצויה הרבה; וראה להלן, על 'גמר'. עוד שם ש'גמרא' הוא 'ביאור המשנה שנתקבל בביהמ"ד בתור קבע'. א' וייס, לחקר התלמוד, ניו-יורק תשט"ו, עמ' 66-70, חולק על פירוש זה, ואת המאמר בעירובין הנזכר הוא מפרש בהוראה של קבלה ומסורת, והביטוי 'קבע' מציין קביעה ספרותית. וראה ר"ה לא ע"ב ('וקבעיה רביה בשמיה'), זבחים קיד ע"ב ('דזעירי קבעוה תנאי, דרב ששת לא קבעוה תנאי'), בכורות לו ע"ב ('הא אנא בגידול קבעתיה וגידול קבע בדידיה'). יש להעיר כי שלא כמו שכתב וייס, יש בדברי רש"ג (אגרש"ג, עמ' 63) יותר מאשר ציטוט הגמרא בעירובין בלבד, והלא רש"ג הקדים שם דברים קודם למובאה זו: 'והנך מילי דהוה פשיטן להנהו ראשונים ופתרי בהי לתלמידיהו, כגון פירושי דלא צריכים כולי עלמא למיגרסינון **ולמיקבענון** בגמארא, חזו דקא [האוו] בהו ספיקות וצריכ[י]ן **למיקבעהון** בגירסא, ואמרין להו במתיבתא **וקבענן** להי בגמארא וגרסי להי כולהו רבנן כדאמרינן לעיניין עירוב שנתנו באילן...'. במילים מכוונות ומדויקות אלו תיאר רש"ג את דרך התהוות התלמוד ש'איתוסף דארא בתר דארא' (אגרש"ג, עמ' 66, 68, 69 ['איתוסף הוראה דארא בתר דארא']). כפשוטן של דברי רש"ג הבינו גם ר"י לוי, בהקדמה לפירושו לירושלמי ב"ק פ"א, *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars*, Breslau 1895, p. 4; ר"א הלוי, דורות הראשונים, ג, עמ' 117, ועוד; י"נ אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 12 (הביא את המאמר בלשון: 'קבעיתו לה נמי **בתלמודא**', לומר לך ש'גמרא' הוא 'תלמוד'). כמות וייס, גם דעתו של אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 576-577. באמת, חילוקי הדעות אינם נהירים, שהרי ודאי אין מי שאומר ש'גמרא' היינו 'תלמוד' במובן של חיבור שלם, כולל ומקיף כמות שלפנינו, ומה יש אפוא בין קביעה ספרותית לתוך מסורת וקבלה ובין קביעה לתוך ביאורי המשנה של האמוראים? קביעה היא דברים הנקבעים בגרסה, מנוסחים בנוסח אחיד ונאמרים במתיבתא, נלמדים על-ידי כל החכמים ונעשים מסורת וקבלה. וראה עוד להלן, ערך 'גמר'; וראה לעיל מדברי רש"ג (אגרש"ג, עמ' 71) המתאר במונח זה את פעולת רבנן סאבוראיי בתראיי: 'תרצוהי וקבעוהי'.

לתלמוד: 'קבעיתו ליה בגמרא' (עירובין לב ע"ב: ר' חייה בר אבא, ר' אסי ורבא בר נתן לרב נחמן);[48] 'וכמה סבארי קבעו בגמרא' (אגרש"ג, עמ' 71, נ"צ); 'ובאו רב אשי ורבינא וקבעום' (רש"י ב"מ פו ע"א, ד"ה סוף הוראה).

(7) חבר[49]

למשנה: 'רבינו הקדוש חיבר המשנה' (רמב"ם, הקדמה למשנה תורה, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ד, עמ' ו, שורה 54, ועוד שם; רב נסים גאון, ס' המפתח, ג ע"א; ר' אברהם אבן דאוד, ס' הקבלה, מהדורת כהן, עמ' 23.)

לתלמוד: 'אחר חבור התלמוד', 'ורב אשי הוא שחיבר התלמוד הבבלי' (רמב"ם[50], הל' מלוה ולוה פ"ב ה"א; הקדמה לפיה"מ, עמ' כה; הקדמה למשנה תורה, שורות 91-92,

---

48 לפי נוסח אגרש"ג, עמ' 63, אלו דבריו של רב נחמן בר יצחק לחכמים הנזכרים. כל הקטע 'אינהו [רש"ג: 'אנתון] ... בגמרא' אינו מיסוד סתמא דגמרא כדברי וייס (לעיל, הערה 47) ומכאן שיש נפקא מינה מפי מי יצא הלשון 'קבעיתו', שכן נמצא מיד אחריו 'איתמר', שהוא הוא ה'קביעה' שמדובר בה, והיא אפוא משל רב נחמן בר יצחק (ולא כמו שכתב וייס בהערה 102 שם). בדומה לזה ירוש' קידושין פ"א ה"ז, סא ע"ג; וראה ירוש' ב"מ פ"ה ה"ח, י ע"ג; ע"ז פ"ד ה"א, מג ע"ד (וייס, שם).

49 על 'חיבור' כשם לספר ראה: L. Zunz, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1876, III, p. 57, n. 5. כראשונים שהשתמשו במילה זו במובן זה, ציין צונץ את רב נסים גאון (הקדמה לס' המפתח; והשווה שם ספרו 'חבור יפה מהישועה'; וראה להלן) ור"י מיגאש (שיטה מקובצת לב"מ דף קח ע"ב בדפי התלמוד). ר"ש אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, עמ' 314-316, דן בעניין בהרחבה. על המקורות הנ"ל העיר, שדבריהם מתורגמים מערבית, ואין יודעים את זמן התרגום. עוד בירר לעניין שם הספר 'חבור יפה מהישועה' ולעניין לשון 'חבור' אצל הראב"ד במקומות הרבה שאינם אלא במובן ביאור ופירוש, ולא כינוי לספר. אף רש"ג משתמש הרבה בלשון 'חבור' (אגרש"ג, נ"צ עמ' 10, 18, 28, 29, 31, 48) ומובנו קישורי דברים. אבל נוסח ספרד (שם, עמ' 31) יודע כבר על 'חבור' במובן ספר, ובנוסח זה באה המילה בהוראה זו! ויש להוסיף את זו כהוכחה נוספת לאיחורו של נוסח ספרד של אגרש"ג, כפי שהוכיח י"נ אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 610-615. הראשון שידוע לנו שהשתמש ב'חבור' במובן ספר נשאר אפוא ר' אברהם ב"ר חייא הנשיא (תחילת המאה ה-12). השווה עוד להגדרותיו של הרמב"ם על 'חבור' בניגוד ל'פירוש' בתשובה לר' פינחס הדיין, קובץ תשובות רמב"ם, לייפציג תרי"ט, סי' קמ, ובאיגרת הסנגוריה שפרסם א"ש הלקין, תרביץ, כה (תשט"ז) עמ' 115-120, וראה להלן.

50 וצריך עיון, שכן לפי הגדרתו של הרמב"ם (ראה לעיל, הערה 49) אין התלמוד 'חיבור' כי-אם 'פירוש', כדבריו: 'ודרך הפירוש להזכיר הדברים הנכונים ודברים אחרים סותרים אותם, והקושיא על כל דבר, והפירוק והראיה שזה הדבר אמת וזה שקר, ושזה ראוי וזה אינו ראוי, וזה דרך התלמוד, שהתלמוד פירש המשנה. ואני לא עשיתי פירוש אלא חיבור דרך המשנה'. ונראה שביקש להבדיל בין ספרות של פרשנות לבין ספרות-הלכה קודיפיקאטיבית, ולא כיוון דווקא ל'חיבור' במובן ספר בכלל.

104, 111-112, 126, 132, 137, 146, 165; סמ"ג, עשין עג; מאירי, פתיחה לאבות, טז ע"א).

(8) חתם[51]

למשנה: 'עד שבא רבי וחתמה' (השואלים מקירואן באגרש"ג, עמ' 7).

לתלמוד: 'נחתם התלמוד', 'חתימת התלמוד' (ר"א אבן דאוד, ס' הקבלה, עמ' 33; סדר תנאים ואמוראים, עמ' 6, שורה 8 [וראה לעיל הערה 40]; מבוא המיוחס לר"ש הנגיד בסופו [על-פי ס' הקבלה?[52]] אבודרהם, סדר תפלת התעניות, לעניין תענית אסתר).

(9) שלם

לתלמוד: 'נשלם התלמוד' (רמב"ם, הקדמה לפיה"מ, עמ' כה, מתורגם מערבית; ראב"ש, מגילה פ"ד, סי' י).

(10) סים[53]

---

51 קשור עם 'סתם'; וראה לעיל, הערה 37. אפשר שהשימוש ב'חתם' (שלא כ'סתם') הוא גם על פעולה הבאה בסופה של עשייה ממושכת, כשם שחתימה באה בעקבות כתיבה. מכאן, שמאחר שנתפרש לו לר"א אבן דאוד המאמר בב"מ פו ע"א, שרב אשי החל בכתיבת התלמוד (לשיטתו) ולאחר ע"ג שנה סיימו רבינא, נמצא שסופה של הכתיבה היא חתימה. וראה גם להלן, הערה 53.

52 G. Cohen, The Story of the Four Captives, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXIX (1960-1961), ובייחוד עמ' 124 ואילך; ובמבוא למהדורת ס' הקבלה שלו הוכיח, שהמשכו ההיסטורי של מבוא זה, המצוי בכ"י ששון (אהל דוד, עמ' 1067, ס' 1046) אינו אלא קיצור מעובד מתוך ס' הקבלה ומאוחר לו. וראה מ' מרגליות, הלכות הנגיד, ירושלים תשכ"ב, מבוא עמ' 68 ואילך, 72-73.

53 וכן 'רבנן דסיומא', אוצה"ג, ברכות, חלק התשובות, עמ' 120 והערה יא ('שחתמו המסקנא של הגמרא להלכה'; וראה הציונים שנרשמו שם); וראה עוד: תשובות גאונים, מהדורת אסף, ב, ירושלים תרפ"ט, עמ' 201; תשובות הגאונים שפרסם הר"ש אברמסון, תרביץ, טו (תש"ד), עמ' 210 (= עניינות בספרות הגאונים, עמ' 195); הנ"ל, במרכזים ובתפוצות, ירושלים תשכ"ה, עמ' 45-46. ועיין דברים רבה, מהדורת הר"ש ליברמן, עמ' 41: 'א"ל משה סתום לנו את התורה' (על ציון זה אני מודה לר"ש פרידמן). במדרש משלי יד, לד, בדפוס קושטא ובכל הוצאות התנחומא: 'סתם'. בדרש לפטירת מרע"ה, פאריס 1629, מב ע"א: 'אמרו לו למשה פרש לנו התורה חתום לנו התורה'. אבל במדרש משלי, מהדורת בובר, ובמדרש פטירת משה (ילינק, בית המדרש, א, עמ' 127; ושם, עמ' 124): 'סיים'. וראה ל' גינצבורג, גאוניקה, ב, עמ' 315, שהסמיך את העניין ל'רבנן דסיומא'. וראה הערה נוספת של הר"ש ליברמן במהדורה השלישית של דב"ר, ירושלים תשל"ד, עמ' 136, ומה שצוין שם, ובייחוד ירוש' ר"ה פ"ב ה"ו, נח ע"ב (וסנהדרין פ"א): 'ר' חנינא פתח, ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש חתמין, ר' בא בר זבדא פתח, ר' חייא ורבי יסא ור' אימי חתמין, ר' חגיי פתח, ר' יונה ור' יוסי חתמין'. וראה עכשיו ד'

למשנה: 'וכד איסתימא משנה' (אגרש"ג, עמ' 52).

לתלמוד: 'סיום התלמוד' (רבנו תם, לפי המובא במרדכי ב"מ, רמז רכב; סמ"ג, עשין עה י; הגהות מיימוניות, הל' טוען ונטען פ"ו ה"א, אות א); 'מרימר ומר בר רב אשי וחבריהם הם סיימו את התלמוד הבבלי' (ס' הקבלה, עמ' 27).

(11) גמר, גמרא[54]

רוזנטל, 'רבנן דסיומא' ו'בני סיומא', תרביץ, מט (תש"ם) עמ' 52-61, אבל עיין שם עמ' 61. יש להוסיף כי 'סיים' במרבית כתבי-היד של מדרש משלי (רומי 44; קטע גניזה שפרסם רצ"מ רבינוביץ, גנזי מדרש, תל אביב תשל"ז, עמ' 221; פארמה 1240; פארמה 616; סמינר שכטר 359; ושם 1018. ברומי 76 ובאסקוריאל חסר הקטע, ובמקומו 'גרש' לתנחומא). ועיין: באכר, ערכי מדרש אמוראים, ערך 'סים' עמ' 243. לעניין 'גמר': 'בבבלי הוא בא גם בדברי התנאים ובדברי שאר חכמי א"י במקום 'חתם' שנמצא בספרות התנאים ושהיה רגיל בא"י. ו'חתם' בעברית הוא 'סיים' בארמית'. ירוש' ברכות פ"ה ה"א, ח ע"ד (ברייתא): 'שהיו חותמין את דבריהם'. ובמקום זה בבבלי ברכות לא ע"א (וכן בתוספתא ברכות ג, כא): 'שסיימו'. בכ"י הלברשטם של אגרש"ג עמ' 53: ונסתיימו, במקום: ונסתתמו.

54 מובנו הראשוני בעברית ובארמית הוא סוף, קץ, השלם. בארמית בבלית (בלבד! ואינו בשום ניב אחר של ארמית, וכן סבור פרופ' גרינפלד) קיבל את המובן 'למד' (שווה ל'ילף'). בביאור המעבר הסמנטי הזה נחלקו הדעות. לדעת באכר, ערכי מדרש אמוראים, ערך 'גמר', הוא משום שהיו נוהגים לשמוע כמה פעמים את הנלמד, לחזור עליו ולשננו עד שנקבע בזיכרונם, וכשהשיגו הקביעות הזו גמרו (סיימו) לסגלו לעצמם. וראה לעיל, סוף הערה 53. קפלן (לעיל הערה 45 עמ' 196 ואילך) נתן את פירוש המילה הזאת עניין לתולדות התהוות התלמוד. לדבריו 'גמרא' מציין משפט קצר במילים פשוטות וברורות כדי למסור את המסקנה הסופית הנובעת מוויכוח ארוך ופעמים מדיון רחב ומסובך. בקצרה: 'גמרא הוא המסקנה של התלמוד הקודם לה, והוא דומה בצורתו למאמרי המשנה שנשנו בדרך קצרה' (שם, עמ' 217). קפלן מסתמך גם על ההוראה של 'גמר-דין', שהוא בעל אופי של מסקנה קצרה מתוך דיון ארוך, וכך הוא אף מבין את 'נמנו וגמרו' (ידים פ"ד מ"ב; ועוד). א' וייס, לחקר התלמוד, עמ' 402-407, דוחה את שיטתו של קפלן, ומפרש את הביטויים 'גמר-דין' (סנהדרין ו ע"ב) ו'גמרו את הדבר' (שם, כט ע"א) כפשוטם, היינו שסיימו, ואילו שאר דבריו של קפלן לדבריו, הם 'סברות היסטוריות' שאין בהן מקום לוויכוח. לדידו של וייס, 'גמרא' פירושו רק מסורת וקבלה (ראה שם, עמ' 67 הערה 96) ותו לא. את המעבר הסמנטי אינו מבאר. ח' אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 600-599, דוחה גם הוא את פירושו של קפלן כפירוש שאין לו יסוד, והמגדלים שבנה עליו בעניין עריכת התלמוד פורחים באוויר, אבל אלבק לא נשא ונתן שם בעניין זה (אמנם כן, רבים מדבריו של קפלן אין בהם ממש, אבל גוף רעיונו לא נדחה!). אלבק מציע (שם, עמ' 3-7, ובייחוד עמ' 7) שהוא מפני שכינו את תורה שבעל-פה 'גמרא' (השלמה) לפי שהיא משלימה את התורה שבכתב, ו'גמרא' בכל מקום (שאינו מן הצנזורה תחת המילה 'תלמוד') מובנו רק מסורת וקבלה. וראה עוד: י' ברילל, גמרא, בית תלמוד, ב (תרמ"ב) עמ' 245-248, 387; וכן ראה: W. Bacher. 'Gemarah', *HUCA*, 1904, pp. 26-36, וראה: C. Levias, *ibid*., p. 151. מפליא שלא ציינו בדיונים בעניין זה הוראה נוספת לפועל, וזו אולי שימשה חוליית-מעבר, והיא ההוראה להחליט; ראה: יאסטרוב, מילון, ערך גמר (4), עמ' 255: to conclude, determine, decide. וראה מש' כלים פט"ז מ"א: 'גמר שלא לשוף טמאה'; ברכות יז ע"א: 'גמור בכל לבבך' וכו'; שבועות כו ע"ב: 'גמר בלבו [ולכאן הכניס יאסטרוב את 'נמנו וגמרו' ואת 'גמרו

למשנה: 'נגמר קיבוץ המשנה' (רס"ג, ס' הגלוי, זכרון לראשונים, מחברת חמישית, פטרבורג תרנ"ב, עמ' קנב).

לתלמוד: 'קבעיתו ליה בגמרא' (עירובין לב ע"ב)[55]; 'גמרנא... אנא' (בפי רב נחמן בר יצחק, פסחים קה ע"ב)[56]; 'נגמר התלמוד' (רס"ג, ס' הגלוי, שם); 'וכמה סבארי קבעו בגמרא' (אגרש"ג, עמ' 71 נ"צ).

את הדבר'); תוספתא דמיי פ"ד מ"א (= ב"ב פח ע"א): משגמר בלבו ...'; גיטין נה ע"ב: 'גמר ומקני' (וכן קידושין ח ע"א: ב"מ טז ע"א, מז ע"א, סז ע"א: ב"ב מח ע"א, קמח ע"ב [6]; סנהדרין כה ע"א); גיטין יד ע"א: 'גמר ומשעביד נפשיה (וכן ב"ב קעג ע"ב, קעו ע"ב); ב"ב מח ע"א: 'גמר ומגרש'; קידושין ז ע"א: 'גמרא ומקניא ליה נפשה' (וכן שם, ח ע"ב, מו ע"א). בירוש' ברכות פ"ג ה"א, ו ע"ב (=נזיר פ"ז ה"א, נו ע"א = שביעית פ"ו ה"א, לו ע"ג): 'גמרת לצאת תבא בשלום'; שם, יומא פ"ה ה"ג, מב ע"ג: 'מעשה באחד שהאריך וגמרו להכנס אחריו'. ההתפתחות הנוספת של 'גמר' 'למד' חלה רק בתלמוד הבבלי, כפי שהעירו באכר, ערכי מדרש אמוראים, עמ' 163, ואלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 7. מסתבר מאד שיש קשר בין התפתחות זו ובין דרך הלימוד בישיבות בבל: הדיונים, המסקנות וקביעתן, ו'גמר דין' ו'נמנו וגמרו' על-כל-פנים אינם רק סיום וסוף, אלא גם החלטה והכרעה וקביעתן. ראה עוד: איוב כב, כב: 'קח מפיו תורה', ובתרגום שם: 'גמר כדון מפומיה אורייתא' (צוין אצל ר"ב מוספיה, ערוך השלם, ערך 'גמר'); תרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל, דברים ו, ז (צוין אצל יאסטרוב, מילון, ערך 'גמר' [5]); ועזרא ז, יב: 'גמיר', ובראב"ע שם בפירוש אחר, שהוא תואר השם מעניין גמרא גמור (אלבק, עמ' 600). בירוש' ברכות פ"ד ה"א, ז ע"ב: 'תפילות מתמידין גמרו', הוא טעות, וצ"ל: 'תפילות מתמידין למדום', כמו לפני זה: 'מאבות למדום'. וכ"ה בכ"י רומי (במילון בן יהודה, ערך גמר, הובא מקום זה כדוגמה!), ובירוש' ע"ז פ"ג ה"ח, מג ע"א: 'נתיצה נתיצה גמר מבית המנוגע', נשתרבבה המילה בטעות, ובמקבילה שבת פ"ט ה"א, יא ע"ד איננה. וראה קונקורדנציה לאות ג בירושלמי:

I.Vinnikov, Specimen of a Dictionary and Concordane of the Palestinian Traditional Literatre (The Letter G), *Palestinskii Sbornik*, V (1960), pp. 112-209.

בדיונים הנ"ל העניקו משקל רב מדי לעובדה - שהעיר עליה רנ"נ רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד, ירושלים תשי"ב, עמ' נא והערה 7, ובדקדוקי סופרים במקומות הרבה – שבגלל הצנזורה הנוצרית הזכורה לשמצה החליפו (החל מן דפוס באזל של"ח-שמ"א) את המילה 'תלמוד' ושמו תחתיה את המילים 'גמרא', 'ש"ס', 'למוד', ונמצא שכל מקום שהמובן הוא חיבור או קובץ, המילה 'גמרא' שם אינה מקורית והיה שם קודם 'תלמוד'; וראה: באכר, ערכי מדרש אמוראים, עמ' 166, 315-316; קפלן (לעיל, הערה 45) עמ' 196, 217; אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 600; אבל מצד שני אין בעובדה זו להוכיח שהשימוש ב'גמרא' כשם של הקובץ הוא מאוחר. שימוש כזה מצוי בימי הגאונים; ראה אגרש"ג, עמ' 71, 87; סדר רב עמרם א, א; ה, ב; תשובות הגאונים, מהדורת אסף, תש"ב, עמ' 41; בערוך הרבה מאוד, ובכתבי יד של התלמוד יש ציון: גמ', בסוף משנה, ולפני הסוגיות. וראה: יו"ט צונץ וח' אלבק, הדרשות בישראל, ירושלים תש"ד, עמ' 245-246, הערות 67, 68; י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 912-913; ר"ש אברמסון, מסכת עבודה זרה - כתב יד בית המדרש לרבנים בניו יורק, ניו יורק תשי"ז, מבוא, עמ' 9 ואילך; וראה גם לעיל, הערות 47, 48.

55 ראה לעיל, הערות 47, 48, 54.

56 ראה לעיל, הערה 45.

(12) סוף הוראה

לתלמוד: 'רב אשי ורבינא סוף הוראה' (ב"מ פו ע"א); 'כי דחזא שמואל ירחינאה בספרו של אדם הראשון אשי ורבינא סוף הוראה' (אגרש"ג, עמ' 69, עמ' 95 [אצל רבינא בריה דרב הונא], עמ' 97 [אצל רב אסי = רב יוסי], אבל אצל רב אשי [עמ' 94] לא נזכר[57]).

---

57 מאמר זה הוא היסוד לכל הראשונים והאחרונים לתלות בו את כל שלטי הגיבורים לעניין חתימת התלמוד וסוף תקופת האמוראים והתלמוד; כמובן, הוא נידון הרבה ומכל צד והרבו עליו ספֵקות וספֵקי ספֵקות, וכמדומה ששום מילה בו אין פירושה בטוח ווודאי. לפי מבנה המאמר כפשוטו, נמסר זה על-ידי שמואל ירחינאה לרבי מתוך מה שראה בספרו של אדם הראשון, וכך פירשו רש"ג (אגרש"ג, עמ' 69, וראה תשובות הגאונים, מהדורת הרכבי, סי' ריט; תשובות גאוני מזרח ומערב, סי' קלא; נספחים לאגרש"ג, יב, עמ' 9: תשובת רב האי גאון אודות ספרו של אדם הראשון. אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 200 סבור שמִן 'רבי ורב נתן סוף משנה' אינו מסֵפֶּר אדם הראשון ולא מדברי שמואל ירחינאה, כי-אם מסתם התלמוד, עכ"פ הלשון 'רב אשי ורבינא סוף הוראה', הנשענת על 'וסימנך עד אבוא מקדשי אל אבינה לאחריתם' [תהלים עג], והרומז לרב אשי ולרבינא, אינה הולמת את ספרו של אדם הראשון, וראה בחזו"א, דבריו הובאו להלן ליד הע' 110). מפשוטו של מאמר זה עולה עוד שרבינא הנזכר כאן הוא חברו של רב אשי ובן דורו (כמו רבי ורב נתן), בדור החמישי של אמוראי בבל, שישב לפני רבא ונשא ונתן הרבה עם רב אשי. אלא שרבינא זה נפטר כמה שנים קודם רב אשי והיה קשיש ממנו (ראה סדר תנאים ואמוראים, מהדורת כהנא, עמ' 5, שורה 12; ועיין מ"ק כה ע"ב ופירוש הר"ח שם; וראה ש' אלבק, 'סוף ההוראה ואחרוני האמוראים', סיני ספר היובל, תשי"ח, עמ' ס; ח' אלבק, 'סוף ההוראה וסיום התלמוד', שם עמ' עג; הנ"ל, מבוא לתלמודים, עמ' 420-421), וכן משמע מרש"י שם; רמב"ם, הקדמה למשנה תורה; ר' נסים גאון, הקדמה לס' המפתח. רש"ג באיגרת קורא לרבינא בריה דרב הונא שנפטר בשנת ד'ר"ס (500 לסה"נ) 'דהוא סוף הוראה' (עמ' 95). ואף-על-פי שר' נסים גאון צירף את הדברים, קשה לקבל כי רבינא - שקדם לרב אשי - עלה לראשות אחריו, וכי לאחר ע"ג שנה למן פטירת רב אשי סיים את התלמוד; ראה: ש' אלבק, שם, עמ' סב. אשר לרב אשי, הנה, אף-על-פי שרש"ג מזכיר (אגרש"ג, עמ' 69) את המאמר כלשונו לפנינו, מכל-מקום, במקום שדיבר ברב אשי (עמ' 94) אינו מזכיר דבר מעניין סוף הוראה. לעומת זאת כינה כך את רב אסי = רב יוסי, ראש ישיבת פומבדיתא בימי רבינא האחרון הנ"ל: 'וביומוהי סוף הוראה ואיסתתים תלמודא' (עמ' 97); וראה גרץ ושפ"ר, דברי ימי ישראל, וארשה תרנ"א (?) ב, עמ' 454; רי"א הלוי, דורות הראשונים, ג, עמ' 18; ח' אלבק, סיני, שם, עמ' עז; א' וייס, התהוות התלמוד בשלימותו, ניו-יורק תשי"ג, עמ' 248 ואילך.

למונח 'סוף הוראה' ניתנו פירושים אחדים: רי"א הלוי, דורות הראשונים, ג, עמ' 22, רואה בזה ביטוי לפעולת חתימת התלמוד. רב אשי היה המסדר והחותם, והמאמר מכוון לכלל דורם של רב אשי ורבינא, שהאחרון בהם היה רבינא בר רב הונא, וסוף הוראה הוא סוף הדור ההוא. בדור זה היתה הסכמת כל חכמי הדור והסכמת ישראל שאין הוראה עוד, וזו היא חתימת התלמוד. ח' אלבק, סיני, שם, עמ' עז-עח, דוחה את פירושו של הלוי, ומפרש ש'סוף הוראה' הוא סוף התלמוד, היינו, פירושי המשנה וטעמיה ('הוראה' היא תלמוד), אלא שבזכרונות הגאונים התכוונו לסֵפר התלמוד שבידם, דהיינו, לגמרא שבידנו, ואמרו שהתלמוד נחתם על-ידי רבינא בר רב הונא. נצטרפו בזה אפוא שתי

בשולי הדיון במונחים ראוי להוסיף כי גם אצל החוקרים והמחברים החדשים אין כל קביעות במונחים שהם משתמשים בהם לעניין עשיית התלמוד ועריכתו, עד שלעתים קרובות אין לעמוד על דעותיהם במוחלט[58].

מסורות בדבר 'סוף הוראה': אחת, שהוא סוף עשיית התלמוד, שרב אשי ורבינא היו גדולי הדור של סוף זה; ואחרת, שרבינא בר רב הונא הוא סוף התלמוד שלנו. בפירושים כגון אלה אחזו רבים (ועיין גם ברכות ה ע"א: 'אשר כתבתי להורותם - זו תלמוד'). א' וייס יצא לערער על קיום עריכה כוללת של התלמוד וקישורה לרב אשי (לעניין חלקו של רב אשי ראה גם: קפלן [לעיל, הערה 45], פרק 20), לפי שאין כל רמז בדברי רש"ג לזה, ואין 'סוף הוראה' אלא סוף האמוראים, וממילא סוף התקופה שבה נוצר חומר תלמודי, אבל אין בזה משמעות של עריכה וחתימה. וראה לשונו של רש"י (ב"מ, שם, ד"ה סוף הוראה): 'סוף כל האמוראים'. בסדר תנאים ואמוראים נזכר ביטוי זה כמה פעמים (מהדורת כהנא, עמ' 6, שורה 8; עמ' 8 שורה 13; עמ' 10, שורה 8; עמ' 32, שורה 10 [בחילופי-נוסח מכמה כתבי-יד]; עמ' 32 שורה 14; ובנוסחאות שם יש כמה פעמים בְּמקום זה: סוף אמוראים (ראה עמ' 32, שורה 14, מכ"י ואטיקאן 299; ועמ' 32, שורה 10, מכתבי היד הנ"ל ומכמה כתבי-יד אחרים ובייחוד כ"י מרקס וכ"י ואטיקאן 290: 'הם היו סוף הוראה וסוף אמוראין'!). י"א אפרתי, תקופת הסבוראים וספרותה, עמ' נב ואילך, ביקש לראות ב'סוף הוראה' נטילת האוטונומיה הפנימית מדייני ישראל לדון ולהורות. אחר שהשלטונות ביטלו את משרתו של ראש הגולה, ניטלה ממילא לפי שעה סמכותם של דייני ישראל שנתמנו על-ידי ראש הגולה. לדעתו, יש להפריד בין 'איתוספא תלמודא דארא בתר דארא' (אגרש"ג, עמ' 66-67) ובין 'איתוספא הוראה דארא בתר דארא' (שם, עמ' 68), ובניגוד לסברת החוקרים שנזכרו לעיל, אין זהות בין תלמודא להוראה. הקשיים שבפירושו הם - מלבד העדר ראיות ממשיות הן לפירושו והן לגופו של תיאורו ההיסטורי - שלפי הצעתו אין פירוש ל'איתוספא הוראה' מה היא, וכיצד יכולה זו להיתוסף דור אחר דור. ועוד, מצינו שסדר תנאים ואמוראים, מהדורת כהנא, עמ' 8, מציין גם את תחילתה של הוראה: 'רב רבה הוא התחיל בהוראה...'.

58 וראה למשל: י' זוסמן, סוגיות (לעיל, הערה 36) עמ' 41, הערה 43, על המונחים אצל רי"א הלוי ('סידור הש"ס בדברים קבועים', 'סידור התלמוד', 'חתימה סופית'). יש להעיר עוד על מונח אחד, שבא פעם אחת בלבד בתלמוד, ויש שנתנו אותו עניין לעריכת התלמוד, וכבר נתברר שאין בזה ממש. ב"ב קנז ע"ב: 'אמר רבינא מהדורא קמא [כ"י פלורנץ: מהדרא קמיה] דרב אשי אמר לן ראשון קנה, מהדורא בתרא [כתב-היד הנ"ל: 'מהדרא בתריה'; 'דרב אשי' - ליתא בכל כתבי-היד וברי"ף וברא"ש; ראה דק"ס] אמר לן יחלוקו'. רש"ג (אגרש"ג, עמ' 93-94 נ"צ) פירש: 'דהכין תקינו רבנן לתנויי בכל כלה תרתי סרי מתיבאתא חסר ויתר **והאדר** תלמודיה כוליה בתלתין שני. וכיון דרב אשי מלך קרוב לשתין שני הוו להון תרתין מהדורי'. בעקבותיו פירשו כך כל הראשונים, והיינו, מתוך ש**חזר** רב אשי שתי פעמים על כל תלמודו, היו אפוא תלמוד ימי בחרותו ותלמוד ימיו המאוחרים. למן האחרונים (דייקא! ולא כמו אצל י' זוסמן, סוגיות, עמ' 37, אמצע הערה 25) הבינו את המונח 'מהדורא' במובן ספרותי ממש, כ'מחבר שמחבר וחוזר ושונה בחבורו' (ראה: הליכות עולם, שער א, סוף פ"א; שו"ת הרמ"ע מפאנו, סי' קז; זוסמן, סוגיות, עמ' 57, הערה 25), ואחזו בזה גם מן המחברים האחרונים, ונתנו אותה עניין לסידור התלמוד ועריכתו ב'מהדורות', ומכאן אף סמכו עניין לו על התלמוד הירושלמי, שסידרו ר' יוסי, על-פי הנאמר בירושלמי יבמות פ"א ה"ב, ב ע"ד; שבת פ"א ה"א, ב ע"ד, ובמקבילות (ראה

כוחה של ה'חתימה' ומשמעותה

מכל שראינו לעיל, יוצא שאין בידינו ידיעות ישירות ומפורשות כלל ועיקר על מעשי החתימה והסתימה של המשנה והתלמוד, כיצד היו ואיך נעשו. בשום מקום לא נמסר על פעולות או מעשים מכוונים או על כינוסים והתוועדויות, החלטות והסכמות לעניין חתימה. כמות שראינו לעיל, כל המונחים המשמשים לעניין זה אינם אלא ביטוי למצב קיים, היינו, מצב של הסתתמות, והיחס לדברים הוא כאל חתומים וסתומים. 'נסתם' ו'נחתם' הרי הם כ'נגמר' ו'נפסק', 'תם ונשלם'. נסתתמו מעיינות החכמה בימי רבי, כשם שנסתתמו במותו של ר' עקיבא, וכשם שאירע קודם פטירתו של משה[59]. אין לנו אלא לבדוק וללמוד את משמעותם של הסתימה והחיתום וכוחם בהלכה מתוך היחס אל פעולות אלו במקורות ספרות התלמוד ודברי ראשונים ואחרונים. המונח המובהק לעניין זה, עד כדי קידוש החיבור כמות שהוא חתום, הוא השימוש בלשון הכתוב: 'ידעתי כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע' (קהלת ג, יד). במונח זה השתמש רש"ג לגבי המשנה (אבל לא לגבי התלמוד!): 'דשיתא סדרי כולהון רבינו הקדוש ודאי

אהבת ציון וירושלים שם) בקשר אל הביטוי המקביל 'במחזורא תניינא'; ראה ר"ז פרנקל, דרכי המשנה, לייפציג תרי"ט, עמ' 215 הערה ז; הנ"ל, מבוא הירושלמי, קא ע"א; ברילל (לעיל, הערה 35) עמ' 10, הערה 4; א"ה וייס, דור דור ודורשיו, ירושלים-תל-אביב תש"ד, עמ' 186; ר"י לוי, הקדמה לפירושו לב"ק, עמ' 1, הערה 1, ועמ' 17, הערה. כנגדם הראה בצדק רי"א הלוי (דורות הראשונים, ג, עמ' 116, הערה ח; ב, עמ' 309) שלפי רש"ג אין כאן עניין של סידור תלמוד אלא חזרה על הלימוד במתיבתא, כדרך ראשי הישיבות. לולא דברי רש"ג, רצה רי"א הלוי לומר (שם, ב, עמ' 322-323 והערות לז-לט; עמ' 525 הערה קמה) שהכוונה היא לחזרת הלימוד בזמן קצר, ביומו או סמוך לזה. וראה על כל העניין: י' זוסמן, סוגיות, עמ' 34 ואילך, ובייחוד הערה 25.

כקוריוז יש לציין את הסיפור על הגר"א, שלעת הליכתו בגלות נקלע למינכן, ראה בה את כתב-היד הידוע של התלמוד הנמצא שם ואמר עליו שהוא מהדורה קמא של רב אשי, והיה משלם הון כדי להעבירו מן העולם. ראה ב' לנדוי, הגאון החסיד מוילנא, ירושלים תשל"ח, עמ' קכב (אף הובאה שם שלשלת יוחסין לסיפור ששמע ר"מ דיוויס מרי"ח זוננפלד, ששמע ממהרי"ל דיסקין ששמע מאביו, בשם הר"ח מוולוזין. וכבר נתגלגלה אגדה זו לספרים אחרים, ויש אף שקוראים לכך מסורת!). בימי הגר"א לא היה כתב-יד זה במינכן. בשנת תקי"ג ראהו הרחיד"א בפפערשי, משם עבר כתב-היד למנזר פאלינגען בבייערין. רק בשנת תקס"ו הגיע לספרייה הממלכתית במינכן (הקדמת דק"ס לברכות). אבל הנקודה המכריעה להבלות הסיפור היא שגם בכ"י מינכן הקטע בב"ב כנ"ל נמצא שם בדיוק כלפנינו! והלא במהדורה קמא לא יתכן שיכתבו מה יהיה במהדורה בתרא, אא"כ ברוה"ק.

59 ראה לעיל, הערות 37, 51. רש"י, ב"מ לג ע"ב, ד"ה בימי, כתב: 'עד ימיו של רבי... ושלח וקבץ כל תלמידי ארץ ישראל... וכשנתקבצו...'; מקור דבריו לא ברור, ואפשר שהכוונה בדבריו אינה לקיבוץ שנועד לחתימה, אלא לתיאור סדרי ישיבתו של רבי ודרכי הלימוד בה. והשווה גם לדברי הרחיד"א, שם הגדולים, מערכת גדולים, ערך ר' אלעזר רוקח, וערך ר' יהודה חסיד.

תרצינון כי הכין דגריסנא הלכתא דבתר הלכתא שאין להוסיף ולא לגרוע' (אגרש"ג, עמ' 7). הרמב"ם[60] השתמש במונח זה בקשר לתלמוד, וכן ר' אברהם אבן דאוד בס' הקבלה[61].

כתוב זה בקהלת רומז בלא ספק למקרא מלא שכתוב: 'לא תספו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם ולא תגרעו ממנו לשמר את מצות ה' אלהיכם אשר אנכי מצוה אתכם' (דברים ד, ב); וכן: 'את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אתו תשמרו לעשות לא תסף עליו ולא תגרע ממנו' (שם יג, א)[62]. יותר ממה שכתוב שם כתוב כאן, שכאן כלל

---

60 הקדמה לפירוש המשנה, זרעים, מהדורת ר"י קאפח, עמ' כה.

61 מהדורת ג' כהן, עמ' 27, שורה 55, על-פי המקורות שבקבוצה **ת**. זוהי קבוצת-נוסח משנית, המעובדת במאוחר; ראה מבוא, שם, עמ' יט. למשמעותו של ביטוי זה, צריך לומר שאינו כפשוטו, וכפי שיתבאר עוד להלן. אף-על-פי שכתב רש"ג על המשנה שאין להוסיף ואין לגרוע, לא הוקשה לו עצם היותה של התוספתא, שכל עיקרה הוספה למשנה; ביטוי זה נתפרש לו במובן של סמכות וכוח שלא יוכלו לחלוק. לפיכך לא רק סתם במשנה ומחלוקת בברייתא - הסתם שבמשנה מכריע, אלא אף כאשר מחלוקת במשנה וסתם בברייתא - אין הסתם שבברייתא מכריע, שאם 'רבי לא שנה, ר' חייא מנין לו?!' (יבמות מב ע"ב). אדרבה, דיוק במשנה מכריע ברייתא מפורשת; ראה: אגרש"ג, עמ' 37-38; ח' אלבק, מחקרים בברייתא ובתוספתא, עמ' 40. על מציאותן של הוספות בתוך המשנה ומקומן העירו כבר ראשונים ואחרונים; ראה: ח' אלבק, שם, עמ' 15-43, 139-184; י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 946-979; ח' אלבק, מבוא למשנה, עמ' 122-132. על ההוספות בתלמוד ראה רי"א הלוי, דורות הראשונים, שצוין לעיל הערה 7; ומה שכתבתי באנציקלופדיה העברית, לב, ערך 'תלמוד בבלי'. גם במעשה תרגום התורה ליוונית מצינו בדומה לזה. באיגרת אריסטיאס, מהדורת כהנא, שורות שי-שיא, נאמר שהכוהנים, זקני המתרגמים, מבני הקהילה וראשיה, ציוו על קללה, כפי מנהגם, על אשר יִשַּׁנֶה את הנוסח בהוסיפו עליו או בגרעו ממנו. יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, מהדורת א' שליט, יב, 108-109, הביא את דברי אריסטיאס, ופירש את הגְּזֵרה: 'שאם יראה איש [בתרגום] דבר נוסף על התורה או חסר [בו] יחזור ויעיין בדבר ויגלהו ויתקנהו'. היינו, הגזרה הוטלה על הוספה או גרעון בתורה באמצעות תרגום לא נכון. פירושו של כהנא, מבוא, שם, עמ' טו, אינו נראה. יוסף לא ביקש בזה למעט משלֵמותו וטיבו של התרגום, ולא הוסיף דברים משלו, אלא פירש לנכון את דברי אריסטיאס, לפי ששינוי, הוספה או גרעון בתרגום, ממילא הוא שינוי, הוספה או גרעון בתורה. וראה גם: י' גוטמן, הספרות היהודית-ההילניסטית, ירושלים תשכ"ט, א, עמ' 125. כך יש לפרש גם בדברי הרמב"ם, משנה תורה, הלכות תפילה פ"א ה"ה: 'שלש ראשונות ושלש אחרונות לעולם אין מוסיפין בהן, ולא פוחתין מהן ואין משנין בהן דבר'. לאמתו של דבר, דעת הרמב"ם אינה כדעת הראשונים (ראה: הגהות מיימוניות, שם, פ"ו, אות ג; שבלי הלקט, תפילה, סי' כח; ל' גינצבורג, גנזי שכטר, ב, עמ' 508-527, 544-566) שאין להוסיף דבר, וכפי שיוצא מנוסח התפילה שלו, סוף ספר אהבה. הרי שאין ביטוי זה כפשוטו. ועיין עוד תוספתא פסחים פ"י, מהדורת הר"ש ליברמן, עמ' 197, שורות 19-18, ולעניין הלל; תוספתא כפשוטה, שם, עמ' 651.

62 כך פירש ריש לקיש, קה"ר פ"ג יד (ובהמשך שם: '...אבל הצדיקים מוסיפין עליו ואין גורעין ממנו', ורד"ל מגיה: 'מוסיפין עליו וגורעין ממנו, והיינו לצורך שעה'. והשווה דב"ר פ"י, ב). רש"י פירש את הכתוב במעשי בראשית, וכן הוא בלקח טוב לקהלת ג, יד, מהדורת פיינברג, צירוך 1904 (מ' זר-כבוד,

את 'כל אשר יעשה האלהים', ועוד ש'הוא יהיה לעולם'. קביעה זו, שאין להוסיף ואין לגרוע, אינה כפשוטה, ואינה מכוונת ל'ספר התורה' דווקא. שהרי מצד אחד היא חלה גם על אותן המצוות שמסרן משה בעל-פה ונשמרו בעל-פה, וגם על פירושי המצוות שקיבל משה מסיני ומסרן לישראל[63], ומצד אחר מצינו במעשי חז"ל, בתקנותיהם, גזרותיהם ומנהגיהם, שיש שהם מוסיפים, כגון ריבוי תקיעות השופר בראש השנה[64] ואיסור בשר עוף בחלב[65], ויש שהם גורעים, כגון ביטול התקיעות בראש השנה שחל להיות בשבת[66]. בביאור עניין זה, אמרו שאין איסורי ההוספה והגירעון אמורים אלא באדם העושה לעצמו, אבל לא על מעשי החכמים לצורך[67], או אמרו שהכל הולך אחר צורת ההוספה והגריעה ואופניהם, ואין איסור זה חל אלא במידה שיש במעשי ההוספה כוונה להוסיף ולצרף דברים בתורה שייעשו כאילו הם בתורה וכאילו ציווה עליהם הקב"ה, או שגורעים ואומרים - דבר זה אינו בתורה. אבל אם אומרים שדבר זה מותר הוא מן התורה, אלא שהחכמים הוסיפוהו דרך תקנה או דרך הוראה או דרך גזרה, אין הוא הוספה אלא סייג לתורה[68]. מכל- מקום, ביטוי זה מציין משמעות מיוחדת של דברים חתומים ותחומים בעלי תוקף רב ומחייב, אם-כי בנוגע למשנה ולתלמוד אין בזה חומר האיסור מן התורה[69], ואף משום כך ציינו לכתוב בקהלת, ולא למקראות האמורים.

פירוש דעת מקרא, ירושלים תשל"ג, ציין שהלכו בעקבות ר' אלעזר בקה"ר שם; אבל הדרשה במקורה היא לבראשית א, ט, על הפסוק 'יקוו המים' וגו', והיא בב"ר ה, ו ודב"ר י, ב). ראב"ע פירשו על מעשי ה', שאין נוצָר יכול להוסיף עליהם או לגרוע מהם.

63 רמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה פ"ט ה"א וה"ד; הקדמה לפיה"מ, עמ' ד; שם, סנהדרין, הקדמה לפ"י, היסוד הט', מהדורת קאפח, עמ' רטו; איגרת תימן, מהדורת הלקין, עמ' 58: 'כי כמו שאין תוספת ולא חסרון ככתוב בתורת משה, כן בפירושה המקובל. והוא שקבלנו מחכמינו ע"ה והיא תורה שבעל פה'; ס' המצוות, לאוין שיג, שיד.

64 ר"ה טו ע"א וע"ב; תוס', שם, ד"ה ותוקעין.

65 חולין פ"ח מ"ד; בבלי, שם, קיג ע"א.

66 ר"ה כט ע"ב, ועיין עוד יבמות פט ע"א-צ ע"ב; במשא-ומתן שבין רב חסדא לרבה נידונו שבעה עניינים שבהם בית-דין מתנים לעקור דבר מן התורה (ובלשון תוס' גיטין נד ע"א, ד"ה הכא: 'יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה'), ובתוך הדברים מונה רב חסדא עוד שבעה כאלו (צ רע"ב).

67 חידושי הרשב"א, ר"ה טז ע"א, ד"ה למה תוקעין.

68 רמב"ם, הלכות ממרים פ"ב ה"ט; הקדמה למשנה תורה, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ד, עמ' סה.

69 מדין בל תוסיף; וראה להלן בסמוך על ההבדל בתחומים השונים שבחלקי תורה שבעל-פה. וראה גם הגדרת הרמב"ם לדאורייתא ודרבנן, ס' המצוות, השרש השני.

התוצאה של תוקף מחייב זה היא האיסור לחלוק. עיקרו של האיסור לגבי בית-הדין הגדול שהיה בירושלים, שהם 'עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל'[70]. לשמוע להם היא מצוות עשה, שנאמר: 'על פי התורה אשר יורוך' (דברים יז, י), וכל שאינו עושה כדבריהם עובר בלא תעשה, שנאמר: 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל' (שם, יא)[71]. החכם החולק על דבריהם

---

70 רמב"ם, הלכות ממרים פ"א ה"א.

71 על-פי ספרי דברים, פי' קנד: 'ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה - מצות עשה; לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך - מצות לא תעשה; ימין ושמאל - אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם'. וכ"ה מדרש תנאים, מהדורת הופמן, עמ' 102-103, ושהש"ר פ"א (ג), ב. דרשה זו הובאה ברש"י ורמב"ן לדברים יז, יא, ובשו"ת הרשב"א, ח"ב, סי' שכב ועוד. רבים מן האחרונים העירו על דרשה הפוכה בירוש' הוריות פ"א ה"א, מה ע"ד: 'כהדא דתני: יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין תשמע להם, תלמוד לומר ללכת ימין ושמאל'. עוד העירו על קושי בדרשת הספרי, שהרי מצינו בעניינים רבים שאין לשמוע לחכמים אם טעו, ומקראות מלאים הם: ויקרא ד, יג; במדבר טו, כב, וכל מסכת הוריות המדברת בשגגת בית-דין, שאם ידע אחד מהם שטעו, או תלמיד והוא ראוי להוראה, אסור לו לעשות כהוראתם, ואם עשו חייבים (משנת הוריות פ"א מ"א). לצד אחר, גם דרשת הברייתא שבירושלמי קשה, שכן מיהו שיחליט מהו ימין ומהו שמאל, והרי נתת תורת כל אחד בידו. ראה רמב"ן, השגות לספר המצוות, שרש א, הוצאת לוין-אפשטיין, ז ע"א, שחילק בין חובת היודע להעמיד את החכמים על טעותם כבהוריות, לבין מצב שלא קיבלו את דבריו, שאז יש לשמוע לבית הדין כבפרשת זקן ממרא; וראה: ר' יהודה ב"ר אליעזר, רבותינו בעלי התוספות, ירושלים תשכ"ז, לדברים יז, יא; הרא"ם, ס' יראים, סי' לד; ר"י אלבו, העיקרים, ג, כג; דרשות הר"ן, דרוש יא; חידושים המיוחסים לר"ן, סנהדרין פט ע"א, ד"ה ר' יהודה; העקידה, שער מג; ר"י אברבנאל בפירושו לדברים שם, ובראש ס' אמנה, פ"ג, קניגסברג תרכ"א, יז ע"ב; רי"ב אילנבורג, באר שבע להוריות, פראנקפורט ע"נ מיין תס"ט, ג ע"ב-ע"ג, ד"ה כה"ג; ר"ח אבן עטר, חפץ ה', אמשטרדם תצ"ב, להוריות ב ע"ב, ד"ה דטעו; ר"ד הלוי (בעל הט"ז), דברי דוד לדברים, שם; הרחיד"א, שער יוסף להוריות, ב ע"ב; הר"ד פארדו, חסדי דוד, ח"ב, ליוורנו תק"ן, נה ע"ג; תשובת הרחיד"א, פתח עינים להוריות, שם; יפה מראה, ירוש' ברכות פ"א הי"ד; ר"י חזן, חקרי לב, יו"ד, ח"א, סי' פד, להלכות תערובת, סי' קט, ליוורנו תקנ"ד, קכה ע"א-קכח ע"א; הר"ח פאלאג'י, עיני כל חי להוריות ב ע"ב; הנ"ל, סמיכה לחיים, אה"ע, סי' ט, שלוניקי תקפ"ו, סב ע"ד-סג ע"א; הנ"ל, חפץ חיים, איזמיר תר"מ, סי' עו; מגן גיבורים לר' אליעזר די אבילה, בתוך: אוצר הפירושים להוריות, תשכ"ט (כל הפירושים הנזכרים להוריות מובאים שם), ס ע"א; רי"ש נתנזון, ציון ירושלמי, לירוש' הוריות שם; מהר"ץ חיות, כל ספרי מהר"ץ חיות, ירושלים תשי"ח, תורת נביאים מאמר לא תסור, עמ' פה-פו בהגהה ועמ' צט; ר"י רוזין, צפנת פענח לירושלמי, אוצר הפירושים, שכה ע"א; חזון איש, אוצר הפירושים, שה ע"א; ועוד (מהדירי מדרשי חז"ל ופירושי התורה). רבים הלכו בעקבות הרמב"ן, ואחרים העלו תירוצים וחילוקים שונים, ובהם כמדומה גם את ההסבר הנכון לענ"ד כדלהלן, אלא שלא ביססוהו - כגון הרחיד"א בככר לאדן, הגהות לירושלמי, קעה ע"א - או אפילו דחוהו, וכגון בעל הט"ז (כמוזכר לעיל). כמדומה שכולם לא נתנו לב למילה אחת בנוסח הכתוב המובא בברייתא שבירוש' שם: 'ללכת ימין ושמאל', ובכתוב דברים יז, יא לא נאמר כך אלא: 'אשר יגידו לך ימין ושמאל'! (בפני משה לירוש' שם הסב את העניין לפרשת זקן ממרא והשמיט את תיבת 'ללכת', וכן

ומורה בניגוד להם, נידון בדין זקן ממרא (שם, יב). דברי החכמים והוראותיהם משלושה סוגים הם: (א) דברים שלמדו אותם מפי השמועה, והם תורה שבעל-פה; (ב) דברים שלמדום חכמים מפי דעתם באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן, ונראה בעיניהם שדבר זה כך (אלו הם 'הדינים המופלאים'[72]; (ג) דברים שעשאום סייג לתורה, ולפי מה שהשעה צריכה, והם הגזֵרות והתקנות והמנהגות[73].

האיסור לחלוק, שמקורו ב'לא תסור', חל על הדברים שבתלמוד[74]. והבדל יש בין תחום (ב) לתחום (ג). בתחום (ב):

רז"ו רבינוביץ, שערי תורת ארץ-ישראל, ירושלים ת"ש, עמ' 577: 'צ"ל: ת"ל (דברים יז יו"ד [צ"ל: יא] אשר יגידו לך ימין ושמאל'). אבל באמת מעידה מילה זו על פירוש אחר בעניין, ובעיקר על מקרא אחר, והוא דברים כח, יד: 'ולא תסור מכל הדברים אשר אנכי מצוה אתכם היום ימין ושמאל ללכת אחרי אלהים אחרים לעבדם'. פירוש הדברים, שפרשת הוריות בטעות שאין לשמוע לביה"ד שטעה, היא ב'הורו ב"ד לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה', והוא הדבר 'אשר אנכי מצוה אתכם', בזה אין לשמוע לחכמים שטועים עד שיאמרו על ימין ימין ועל שמאל שמאל, כדרשת הברייתא בירושלמי, וכאן אין ספק מהו ימין ומהו שמאל, והשאלה היא על 'ללכת' - האם ללכת לימין או לשמאל, היינו לקיים או לא לקיים, ובזה אין לסור מן הדברים. לעומת זאת, בפרשת זקן ממרא, דברים יז, יא, הנידון הוא 'הדבר אשר יגידו לך' היינו, דברים אשר חכמים יגידו, שבין אם הוא ימין ובין אם הוא שמאל אין לסור ממנו. אחר-כך ראיתי, שהיחיד שהרגיש שיש כאן קושי בהבאת הפסוק וניסה לבארו, הוא הרד"צ הופמן. במאמרו 'Der oberster gerichtshof', *Jahresbericht des Rabbiner-Seminars fur das Orthodoxe Judenthum*, 5638 (1877-1878), p. 9, לא עמד על הנ"ל. במאמר מאוחר, בס' היובל לר"ע הילדסהיימר, 1890, עמ' 88, ראה בזה מחלוקת בין דבי ר"ע לדבי ר' ישמעאל. וראה גם מה שכתב בפירושו לדברים יז, יא, עמ' שטו. להשערתו שבירוש' נשתבש 'לך' ונעשה 'ללכת', ראה מאמרו הראשון שם, וכבר ציין בעצמו שהנוסח שלפנינו מקוים בהבאה שבתוס' הרא"ש. ויש להוסיף שכן הוא בנוסח הירושלמי שבבבלי דפוס ויניציה רפ"ב. נוסח זה הוא ממקור אחר משל הירושלמי שלפנינו, שנדפס שם בשנת רפ"ג על-פי כ"י ליידן; ראה מה שכתב הר"ש ליברמן, 'ירושלמי הוריות', ס' היובל לאלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 283-305. הרד"צ הופמן חזר לדון בזה ברביעית, בשו"ת מלמד להועיל, ח"ג, סי' פב (על ציון זה אני מודה לידידי ר"מ וייס), ושם ביקש לפרש את הירושלמי, שפירשו את 'לך' בצירי, ועל כן כתבו בו 'ללכת', והוא מפני אם למסורת, וחלוקים הספרי וירושלמי בשיטות ר"ע ורבנן. וכל זה דוחק. ולפי המבואר לעיל הכל מיושב היטב. [נוסח מורחב של הערה זו הוא פרק ו לעיל.]

72 ראה הקדמה למשנה תורה, הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' י, שורות 102-103: 'משפטים ודינים מופלאים שלא קיבלום ממשה ודנו בהם ב"ד של אותו הדור במדות שהתורה נדרשת בהן'. והשווה הלכות ממרים פ"ג ה"ה.

73 רמב"ם, הלכות ממרים פ"א ה"ב. למיון זה חשיבות מרובה, ובכל פרשת המיון של חלקי תורה שבעל-פה נדון במקום אחר אי"ה.

74 הקדמה למשנה תורה, מוסד הרב קוק, עמ' ט, שורות 95-101.

בית דין גדול שדרשו באחת מן המידות כפי מה שנראה בעיניהם שדין זה כך, ודנו דין, ועמד אחריהם בית דין אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותו, הרי הוא סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו, שנאמר 'אל השופט אשר יהיה בימים ההם' (דברים יז, ט), אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך[75].

אבל לגבי תחום (ג):

בית דין שגזרו גזרה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג, ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזרה ואותו המנהג, אינו יכול עד שיהא גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין[76].

---

75 רמב"ם, הלכות ממרים פ"א ה"ב, על-פי ר"ה כה ע"ב. וראה להלן, הערה 135.

76 רמב"ם שם, על-פי משנה עדויות פ"א מ"ה. חילוק מחודש זה, שדין משנה זו נאמר לגבי תקנות, גזרות ומנהגות בלבד, אבל לא לגבי שאר הדינים שמתחום (ב), נמצא כבר בספרו של רב האי גאון, מוסר הדיינים, כפי שהובא בידי רמ"ה, סנהדרין לג ע"א, ד"ה ואיבעיא. וראייתו מב"ב קל ע"ב בדברי רבא לרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע; וראה גם להלן, הערה 118. וכן דעת הראב"ד, חידושים, ע"ז לו ע"א, ד"ה בשלמא, שכך יוצא מן הסוגיה שם, ששאלו על רב האומר ששמן נאסר מגזרה, והרי אין בית-דין יכול לבטל, אבל על שמואל, האומר ששמן נאסר מן הדין, אין קשה כיצד התירו ר' יהודה נשיאה, 'שהרי במקומות הרבה תלמיד חולק על רבו במדרש התורה והלכה כתלמיד, אבל בדבר המותר והגדול אוסר מפני **גדר דבר** ואין קטן ממנו רשאי להתירה' (י' טברסקי, Y. Twersky, *Rabad of Posquières*, Cambridge 1962, p. 222, n. 38, ציין מקום זה כדוגמה למרחק בין דעות תיאורטיות לבין הסתמכות עליהן הלכה למעשה בניגוד לדעות מקובלות, ואין זו כוונת הראב"ד. 'מדרש התורה' הוא תחום ההלכה הנלמדת מדרשה, לעומת 'גדר דבר' [בציטוט שם נשמטו תיבות אלו], היינו, תקנות וגזרות. טברסקי לא יכול היה עדיין לעיין בחידושי הראב"ד לע"ז שבדפוס, וראהו לשעה קלה בכתב-יד; ראה שם עמ' 79, הערה 15). באמת, חילוק זה יוצא מכל סוגיות הירושלמי והבבלי שהביאו דין משנה זו, וכולן בענייני תקנות ומנהגות בלבד. כך: ירוש' שביעית פ"א ה"א, לג ע"א (לעניין ב' פרקים); ירוש' ע"ז פ"ב ה"ח, מא ע"ד (גזרת השמן); ירוש' שבת פ"א ה"ד, ג ע"ד (שמן וב' פרקים); גיטין לו ע"ב (פרוזבול); מגילה ב ע"א (תקנת כנסת הגדולה י"ד וט"ו לפורים); מ"ק ג ע"ב (ב' פרקים); ע"ז לו ע"א (שמן); ועיין ירוש' שבת פ"ו ה"ב, ח ע"א ובמפרשים שם. ומוכח כן גם מסוגיית הירוש' שביעית הנזכרת בשתי התשובות לשאלה כיצד ביטלו דברי בית-דין קודם, אחת מהן; 'בשעה שאסרו - למקרא סמכו, ובשעה שהתירו - למקרא סמכו', היינו, אין זו גזרה אלא דרשה; וראה ר"ק כהנא, 'למקרא סמכו', המעין, ה (תשכ"ה) עמ' 22-25 (=חקר ועיון, ב, תל-אביב תשכ"ז, עמ' לא-לה; מסכת שביעית, בני-ברק תשל"ב, נספח, עמ' רעו). רא"י קוק העיר על קושי בפירוש משנה זו לפי החילוק המבואר: 'ולמה מזכירין דברי היחיד בין דברי המרובין וכו' שאם יראה ב"ד את דברי היחיד ויסמוך עליו שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמנין' ('באר אליהו', ספר הגר"א, ג, תשי"ד, עמ' רו); היינו, 'שאין ב"ד' וכו' הוא נתינת טעם להזכרת דברי היחיד, שאם יוצרכו, יסמכו על היחיד, ואין נראה שמדובר רק בגזרות ותקנות (ראייתו מפיה"מ לרמב"ם למשנה זו אינה מוכיחה). אמנם על 'ש' כזאת במשנה כבר העירו (על-פי ביצה ח ע"א) שמשמעה כמו 'ר', ויש

לאור זה הקשה הר"י קארו:

> ואם תאמר, אם כן, אמאי לא פליגי אמוראי אתנאי - דהא בכל דוכתא מקשינן לאמורא ממתניתין או מברייתא וצ"ל אנא דאמרי כי האי תנא, ואם לא יאמר כן קשיא ליה - וכפי דברי רבינו הרשות נתונה להם לחלוק על דברי התנאים? ואפשר לומר שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים, וכן עשו גם בחתימת הגמ', שמיום שנחתמה לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה[77].

אפשר שהם-הם דברי הרמב"ם:

> אבל כל הדברים שבתלמוד הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם. וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי התלמוד ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם. הואיל וכל אותם הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל, ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שדרך המשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם, והם ששמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו ע"ה[78].

אלא שעדיין יש לשאול, מאחר שמעיקר הדין רשאי כל בית-דין לחלוק על כל בית-דין בתחומי (ב), 'הדינים המופלאים', מדוע לא יוכלו אפוא לחלוק גם על ה'קיימו וקבלו' וכו', שהרי כל עוד הנידון הוא דינים שמתחום (ב), מנין היסוד ההלכתי להגביל את האפשרות לחלוק, ומדוע אפוא צירף הפעם הרמב"ם במקום זה גם את 'שדנו דין ולמדו שדרך המשפט כך הוא' אל התקנות והגזרות והמנהגות. עוד משמע מדברי הר"י קארו המובאים לעיל, כי עניין זה תלוי היה בדעתם, ברצונם ובהסכמתם של חכמי אותו זמן לקיים ולקבל עליהם שלא לחלוק, וכי אילולי קבעו כך, יכולים היו גם החכמים שלאחר המשנה לחלוק על המשנה, והחכמים שלאחר התלמוד - לחלוק על התלמוד[79].

שהיא מעידה על ציטוט אשר נעתק ממקום אחר בלשונו, ושם היה המשפט נסמך ומקושר במה שלפניו; ראה: תויו"ט פרה פ"ה מ"ה, ובמה שציין שם; של"ה, דפוס פיורדא תקכ"ב-תקכ"ד, שעו סע"ב; וראה: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 652 ואילך; רי"א הלוי, דורות הראשונים, ח"א, כרך ג, קי ע"א; רי"י ויינברג, שו"ת שרידי אש, ד, עמ' רנז ואילך (= סורא, ד).

77 כסף משנה, הלכות ממרים פ"ב ה"א.

78 הקדמה למשנה תורה, הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' יא, שורה 125 ואילך.

79 וראה מהר"ץ חיות (לעיל, הערה 71) עמ' קט: 'ואולם מי יתן ואדע היכן מצינו בשני התלמודים שהיה אצל הקדמונים הסכמה מוחלטת כזאת, ולא בא מזה שום רמז במשנה ותלמוד...'

'טעות בדבר משנה' ו'טעות בשיקול-הדעת'

עניין זה של תוקף דברי המשנה והעדר האפשרות לחלוק עליה, יוצא מסוגיה ערוכה בתלמוד[80]. הכל מודים על הטועה בדבר תורה שחוזר הדין ומתבטל, והכל מודים על הטועה בשיקול-הדעת שאינו חוזר[81], אך לעניין טועה בדבר משנה, אפשר שנחלקו אם הוא כדבר תורה או כשיקול-הדעת[82]. בסוגיית סנהדרין אין כבר סְפֵקות, ורב ששת אומר בשם רב אסי: 'טעה בדבר משנה חוזר, בשיקול הדעת אינו חוזר'[83]. וכן הוא פשוט אצל אמוראים אחרים[84]. לפי ההגדרות שם[85] אמר רב ששת לרב המנונא ש'דבר משנה' הוא אף בטעה בדברי ר' חייא ור' אושעיא, רב ושמואל, ואף בדבריהם שלהם עצמם. נמצא, שההגדרה היא לגבי פסקים שנאמרו על-ידי החכמים הראויים לפסוק והמקובלים על חכמי הדורות, והם 'דברים הגלויים והידועים, כגון דינים המפורשים במשנה או בתלמוד'[86], '...או בדברי הפוסקים'[87]. את 'שיקול-הדעת' מגדיר רב פפא: כאשר נחלקו שני תנאים או שני אמוראים, ולא נאמרה הלכה כמי מהם, והילוך השמועות ('סוגיא דשמעתא'[88]) נוטה לצד אחד מהם, או שפשט המעשה בכל

---

80 סנהדרין ו ע"א, לג ע"א.

81 ירוש' כתובות פ"ט ה"ב, לג ע"א.

82 ר' יוחנן וריש לקיש בירוש' שם, ובבלי כתובות פד ע"ב, ודחו שם שאפשר שכ"ע סוברים טעה בדבר משנה חוזר.

83 בדפוסים ו ע"א: 'אמר רב ששת אמר רב אמי'. ובכי"מ: 'רב אסי', וכ"ה בה"ג, ד"ו, קיג ע"ב, ד"ב 468, ושאילתות, סי' נח. והזהיר, פ' משפטים, נא ע"א: 'ר' ששת ורב אסי'. בדף לג ע"א גם בדפוסים: 'רב אסי', וכן ברי"ף ובראי"ש.

84 אביי ורבא - שבועות לח ע"ב; אמימר - כתובות ק ע"ב.

85 סנהדרין לג ע"א. לפנינו בדפוסים: 'א"ל רבינא לרב אשי'; בכי"מ: 'רב המנונא לרב אשי [!]', וכ"ה בכי"ק והוא טעות סופר (דק"ס); בר"ח: 'רב המנונא לרב אסי'; כי"פ: 'רב המנונא לרב ששת' וכ"ה ברי"ף, רא"ש ורמ"ה (דק"ס), ורמב"ן במלחמות, שם. ראיה לזה מן ההמשך שם בגמרא: 'איתיביה רב המנונא לרב ששת'.

86 לשון הרמב"ם, הלכות סנהדרין פ"ו ה"ב.

87 הוספת הר"י קארו, שו"ע חו"מ, כה ס"א. ובפירוש כך בפסקי הרא"ש, סנהדרין פ"ד, אות ו; ראה להלן הערה 120.

88 לפי הנוסח שם לג ע"ב בדפוסים; אבל בשאילתות, סי' נח: 'דעלמא', וכן משמע בוהזהיר, משפטים, נא ע"א, וכ"ה בכי"מ, כי"פ, רי"ף, רש"י וראי"ש; וכן יוצא מן הרמב"ם וסמ"ג. כי"ק: 'ורובא דעלמא'. ועיין ש"ך, חו"מ, סי' כה, ס"ק ט.

העולם ('סוגיא דעלמא'[89]) כדעת אחד מהם, כל הפוסק בניגוד לזה הרי הוא טועה בשיקול-הדעת, שהדין קיים ואינו מתבטל.

הרי שהדעה הפשוטה להלכה, שאין לחלוק על דברים גלויים וידועים, היינו, ה'דינים המפורשים במשנה או בתלמוד' או אפילו 'בדברי הפוסקים', ועדיין לא שמענו טעמו של דבר[90].

---

89 נוסח הדפוסים שם ו ע"א; אבל בר"ח ובערוך, ערך 'סג.4': 'דשמעתא'. כי"מ: 'דשמעתא בעלמא'. 'סוגיא דשמעתא' גם בסנהדרין נא ע"ב וזבחים מה ע"א (בשני כתבי-יד; ראה דק"ס). 'סוגיא דעלמא' כמונח, בתשובות הגאונים, מהדורת הרכבי, סי' עט, עמ' 48; סי' שפט, עמ' 205, 206. ובאגרש"ג, עמ' 37, עמ' 45; ועיין גם עמ' 55. רא"ש רוזנטל, לעריכת פסח ראשון, תשי"ט (סטנסיל) עמ' 5, הערה 1, מפרש 'דעלמא' ו'דשמעתא' כעניין אחד, שמובנו הראשוני היה ה'כלל' הרגיל בקיבוע ההלכה כבבלי עירובין מו ע"ב; והשווה הלכות גדולות, ד"ו קח ע"ג, וד"ב עמ' 466, וירוש' תרומות פ"ג ה"א, מב ע"א ועוד, וכמובנו בדברי הגאונים הנ"ל. אחר-כך נתפרש כ'מקשו ומפרקי אליבא דחד', ה"ג, הלכות שבת, ד"ו כא ע"א, דו"ו כא ע"ג, ד"ב עמ' 88; תשובת גאון בקהלת שלמה, סי' לט; וראה: ר"ש אסף, דרכי התלמוד, בס' תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשט"ו, עמ' רלה, סי' לז; והשווה ר"ח לסנהדרין נא ע"ב לפירושו לשם ו ע"א.

90 יש להזכיר עוד את הכלל הידוע 'הלכתא כבתראי' שיש בו משום נגיעה לשאלת הערכת קדמונים לעומת מאוחרים, הנמצא אצל הגאונים והראשונים, סדר תנאים ואמוראים, מהדורת ר"ק כהנא, סי' כד, עמ' 17 (דומה לתשובות הגאונים, גאוניקה, עמ' 233; וראה אסף [לעיל, ההערה שלפני זו], עמ' רכז, סי' ו; והערת ר"ק כהנא במהדורתו, עמ' 43, שקטע זה נמצא בסדר תנאים ואמוראים בחלק העוסק בתנאים, ואילו הנידון בגאוניקה הוא באמוראים); סי' נ-נא, שם, עמ' 26 (שווה למובא בשם 'הלכות קצובות דשדרו ממתיבתא' שבשו"ת מהר"ם מרוטנברג, דפוס פראג, סי' תרעז, ובצירוף סדר תנאים ואמוראים, סי' פז עמ' 32, סעיף 26, עמ' 8, וסעיף 8, עמ' 9 (וראה אסף, שם, עמ' רלו, סי' מא). אסף ציין למקום כלל זה בדברי הגאונים; ראה שם, סי' ב, כא, כב, מא, מז. לספרות הראשונים והאחרונים ופרטים בענייני כלל זה ראה יד מלאכי, כלל יז, קסז, קסח, קסט; וחלק שני, סי' ב. לענייננו חשוב כלל זה המוסיף תוקף ועוז, לא רק לאפשרות לחלוק, אלא גם לעדיפות שיש לבתראי אפילו להלכה. אמנם אין כוחו יפה נגד חלוקת התקופות, ולא נאמר בחכמים של תקופות שונות. עוד ראוי להזכיר מה שביארו בכלל זה, שכוחו כאשר ראו ה'בתראי' את דברי קודמיהם ואף-על-פי-כן חולקים, 'כיון שידעו סברת הראשונים וסברתם והכריעו בין אלו הסברות ועמדו על עיקרו של דבר' (רא"ש, סנהדרין פ"ד, סי' ו). ובקירוב כך בדברי הר"ש משאנץ; 'ופעמים נגלים לאחרונים הצפונים מהראשונים, והוי רץ למשנה ולתלמוד, כי יש תלמיד רואה מה שאין רבו רואה... ' (כתאב אל רסאייל, עמ' קלא-קלב). וכן בהגהות מיימוניות, הלכות חמץ ומצה, פ"ח, אות ג; והובאו גם בשו"ת מהר"י מינץ, סי' טו, קראקא, רמ"ב, ל ע"ב; ובשו"ת מהרי"ק, שרשים פד, צד, ועל-פיו הרמ"א בשו"ע, חו"מ כה, א; ובשו"ת מהר"ם אלשיך, סי' לט: ומובא בש"ך, חו"מ, סי' כה, ס"ק כא; וראה עוד כנסת הגדולה, או"ח מא, ט; מב, יג; והקדמת הפרי מגדים ליו"ד, כללים, אות ח. באמת עיקרון זה יוצא מן התלמוד; עיין שבת סא ע"א: 'א"ל אביי דילמא ר' יוחנן הא מתני' לא שמיע ליה ואי הוה שמיע ליה הוה הדר ביה, ואי נמי שמיע ליה וקסבר אין הלכה כאותה משנה'. וראה פסקי הרא"ש, ברכות פ"ג, סי' לה: 'אע"ג דהאמורא יש לו כח לשבש הברייתא... הני מילי היכא דהאמורא יודע הברייתא ומשבש אותה

לאחרונה דנו בשאלה זו כמה חכמים, והעלו הצעות אחדות בהסבר היסוד ההלכתי לשינוי הדורות ותוקפם של הדינים הנזכרים.

גישה פורמאליסטית

גישה כזאת נוקט ר' אלחנן וסרמן[91], בעקבות דברי הרמב"ם שהובאו לעיל[92]: הדברים שבתלמוד הבבלי מחייבים, לפי שהסכימו עליהם כל חכמי ישראל או רובם. הר"א

[פירוש: מחליט עליה שמשובשת היא]. אבל אם האמורא אומר דבר מסברא דנפשיה ונמצא ברייתא דלא כוותיה, סמכינן אברייתא, דאילו היה יודע האמורא הברייתא לא הוה פליג עליה'. לגוף הדבר אם כלל זה נוהג גם בתקופה שלאחר התלמוד, בפוסקים: דעת הרא"ש (סנהדרין פ"ד, סי' ו, ובשו"ת שלו, כלל נה, סי' ט) היא, שכלל זה מתקיים גם בפוסקים; וכן בהגהות מיימוניות; מהרי"ק; מהר"י מינץ; הרמ"א (כנ"ל); הר"א מזרחי בשו"ת מים עמוקים, סי' א. מהר"ם אלשיך (לעיל) מגביל את המרחק בין הקמאי לבתראי שלא יהא גדול כמרחק שבין תנאי לאמוראי, וחיזק דבריו מהר"ם ן' חביב, גט פשוט, בסופו, כללים, כלל ג, אורטה קייואי תע"ט, קכט ע"א, 'שאין אומרים כך בפוסקים אלא במי שירדו לעומקה של הלכה בכל התלמוד כגון הרי"ף והרמב"ם והרא"ש וזולתם שעשו חיבור מאסף לכל דיני התלמוד ונתפרסמה חכמתם בכל העולם שהיו בקיאין בכל התלמוד' (והשווה עוד שם, כלל ב, קכח ע"ד). וראה בדומה לזה בשו"ת הריב"ש, סי' שעד, ד"ה ראיתיך, על רבנו תם 'דרב גובריה והיה כאחד מהם (מהראשונים כשאילתות ה"ג, ר"ח ורש"י) ואולי יותר מהם בחריפות ובקיאות לפי מה שנראה ממה שחדש בתלמוד'. אבל מהר"ם אלאשקר בשו"ת שלו, סי' נג, נד, כתב שאין לומר בפוסקים כלל זה כל עיקר, ואינו אמור אלא לתקופת התלמוד. ראיותיו משו"ת הרשב"א, ח"א, סי' נג, ומן הקדמת הרמב"ם למשנה תורה, מוסד הרב קוק, תשכ"ד, עמ' יא, שורה 22: 'וכן אם למד אחד מן הגאונים שדרך המשפט כך הוא, ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בתלמוד, אין שומעין לראשון אלא למי שהדעת נוטה לדבריו בין ראשון בין אחרון'. שמענו מכאן שאין חובה לפסוק כאחרונים דווקא, אך עדיין אין ראיה שאין רשות כזאת, אלא ל'מי שהדעת נוטה לדבריו' דווקא, או, כדברי הרשב"א שם, למי שקיבלוהו כרבם, כגון רי"ף או רמב"ם, או רבם ממש. וראה גם שו"ת רשב"א, ח"ב, סי' שכב, ומשם משמע קצת שיש להעדיף ראשונים. בתשובה של ר' יחיאל אשכנזי זק"ש קאסטילאץ, המצויה ברשותי בכתב-יד)בינתיים פרסמתי תשובה זו עם מבוא גדול לתולדות ר' יחיאל, במאמר 'רבי יחיאל אשכנזי חכם אשכנזי בארצות האיסלם', שלם, ז, תשס"ב, עמ' 71-131), האריך להחזיק בתוקף כלל זה, כנגד שיטת הר"י קארו בבית יוסף ובשו"ע לקבוע יסוד ההלכה על דעת שלושת הפוסקים, רי"ף, רמב"ם ורא"ש, בכל מקום. על ר' יחיאל ראה במאמרי: 'תקנות רבנו גרשם בענייני אישות', שנתון המשפט העברי, ב (תשל"ה) עמ' 228 והערה 87; ועמ' 242 והערה 148 (ועכשיו כנ"ל בשלם ז). משמעותו המדויקת של 'הלכתא כבתראי', האם הוא כלל כשאר כללי התלמוד כמו יחיד ורבים, ר' יהודה ור' מאיר ודומיהם, או שיש בו גם עניין של הערכה, התבררה בדיונו של ידידי ר"י תא-שמע במאמרו שהתפרסם בשנתון המשפט העברי, כרך ו. לדעתו אינו 'כי-אם כלל רגיל בימי הגאונים. ואינו מצוי אצל חכמי הספרדים. חכמי אשכנז, החל מן המאה הי"ד, נתנוהו עניין של הערכה, והשווה לכל שצוין לעיל.

91 קונטרס דברי סופרים, פיעטרקוב תרפ"ד; ושוב בסוף ס' קובץ שיעורים, ב, תל-אביב תשכ"ג, פ"ב.

92 לעיל, ליד הע' 78.

וסרמן רואה בהסכמה כזאת כוח של בית-דין הגדול של שבעים ואחד היושב בלשכת הגזית. ויפה כוחה של הסכמה זו מהוראת בית-דין הגדול, שבית-דין הגדול אינו רוב חכמי ישראל ולפיכך כוחו רק כאשר הוא יושב בלשכת הגזית, מה שאין כן הסכמת כל חכמי ישראל או רובם שבכל מקום, שכוחם יפה כבית-דין הגדול במושבו שבלשכת הגזית. מכאן שעליהם אמרה תורה 'אל השופט אשר יהיה בימים ההם', שחייבים כל ישראל לשמוע להם, ואסור לחלוק עליהם. והחולק עליהם נדון כזקן ממרא לכל דיניו. נמצא לדברי הר"י קארו[93] שכך היה בעת חתימת המשנה וחתימת התלמוד, שכן קיימו וקיבלו עליהם כל חכמי ישראל או רובם, ועל כן מה שנעשה בעתות אלו הרי הוא כהוראה של סנהדרי גדולה שבלשכת הגזית, ואפילו יהיו המאוחרים גדולים מהם, לא יוכלו לחלוק[94].

באמת, צירוף זה של דברי הרמב"ם והר"י קארו אינו עולה יפה. שכן הרמב"ם דיבר על הסכמת כל החכמים או רובם כמצב שהיה קיים בכל משך תקופת התלמוד, ולא כמאורע שהיה בעת חתימה. הרמב"ם מעמיד תיאור זה על הנעשה בתלמוד לעומת מה שעשו בתי-הדין שלאחר התלמוד[95]. אין לנו אפוא מקור או רמז לפעולה או למאורע מיוחד שהיה בשעת חתימה חוץ מסברת הר"י קארו (ואולי גם רש"י, ראה לעיל, הערה 59).

גם המבנה ההלכתי של הסבר זה מעורער. האריך לסתור אותו בעל החזון איש, שהראה על מסקנה מהסבר זה, שגם עכשיו אם יתקבצו כל חכמי ישראל יוכלו לחלוק על הגמ', ועל זה כתב: 'והדברים אסור לשומען'[96]. בעל החזון איש מוכיח שם, ששיטה זו נסתרת לגמרי מאופייה של המשנה שלפנינו ומן יחס התלמוד למשנה, לברייתא ולדברי התנאים והאמוראים. בתשובתו של הר"א וסרמן הוא אמנם נרתע מן האפשרות להסיק משיטתו כנזכר - היינו, שהסכמה כזו פועלת גם בזמננו, ומקבל את שיטת החזון איש (ראה להלן), אלא שהוא מחזיק אף בשיטתו, שלדעתו משלימה נקודות-תורפה בשיטת החזון איש[97].

---

93 לעיל, ליד הע' 77.

94 אלא-אם-כן תהיה שוב הסכמת כל חכמי ישראל או רובם, ואז יוכלו לחלוק גם על הנעשה בשעת ההסכמה הקודמת. לעיקר דעה זו, ולעניין זה עצמו, שאין רשות לחלוק על התלמוד, עיין בדרשות הר"ן, דרוש שנים עשר.

95 הקדמה למשנה תורה, מוסד הרב קוק, שורה 117 ואילך.

96 לעיל, סוף הערה 4, עמ' קצד-קצה.

97 שם, עמ' קצט. על מרבית טענות החזון איש לא השיב. החזון איש השיג שם, שלפי שיטת הר"א וסרמן: (1) אין חילוק בין תנא לאמורא והכל תלוי במה שאירע בזמן מסוים; (2) שכל דין המוזכר

גישה אינטלקטואלית-פילוסופית

שיטה זו נשענת על הגישה הרווחת בספרות התלמודית והרבנית[98], גישה הרואה תהליך של ירידה ודלדול רוחניים במהלך הדורות. ראשונים וקדמונים לעולם גדולים יותר מן המאוחרים להם, ואין האחרונים ולא מעשיהם מגיעים למעשי אבותיהם ורבותיהם[99]. תיאור יפה ומעמיק של גישה זו ותוצאותיה להבנת ההתחלקות לתקופות ועקרון איסור המחלוקת מצוי בספר קטן, לא ידוע, שהופיע בשנת תר"ט. בספר זה, 'תוקף התלמוד'[100], מבסס ר' יצחק צבי מרגרטן שיטה זו על יסודות

במשנה נמנו עליו ומצאו עליו הסכמת רוב החכמים, ואם כן, אין כוח לאמורא לפסוק ביחיד במשנה; (3) איך אנו פוסקים בברייתא נגד משנה, שאם היא מוסמכת, היינו, שהסכימו עליה הרבים, ואיך יהיו הבדלים בין משנה לברייתא; (4) למה לא יחלוק אמורא על ברייתות; (5) הרבה פעמים אומרים מתניתין יחידאה היא, ועל-כורחך ששנה רבי גם מה שלא הסכימו עליו, ואם כן - איך אפשר לברר בכל משנה כיצד היתה, ונמצא שלעולם אפשר לחלוק; (6) מהו 'רב תנא ופליג': אם הסכימו, גם הוא לא יוכל לחלוק, ואם לא הסכימו, כל אמורא יחלוק; (7) אם בזמן חתימת התלמוד יכלו לחלוק על כל הנעשה מקודם (ראה לעיל, הערה 94) למה בטלו דברי אמורא בשביל דברי תנא, אף-על-פי שבזמנו לא היה יכול לחלוק, מכל-מקום, בזמן חתימת התלמוד יכלו לקיים דעת האמורא גם נגד דעת התנא.

98 ירוש' שקלים פ"ה ה"א, מח ע"ג-ע"ד: 'רבי חגי בשם רבי שמואל בר נחמן: הראשונים חרשו וזרעו וכו' ואנו אין לנו פה ליכל. רבי אבא בר זמינא בשם רבי זעירא: אין הוון קדמאיי מלאכין אנן בני אינש, ואין הוון בני אינש אנן חמרין. אמר רבי מנא, בההיא שעתא אמרין אפי' לחמרתיה דר' פנחס בן יאיר לא אידמינן'. וכ"ה בבבלי שבת קיב ע"ב: 'וכן א"ר יוחנן טובה צפרנם של ראשונים מכריסם של אחרונים' וכו', יומא ט ע"ב וכל העניין שם; וכ"ה בשינוי בר"ר פ' מה: 'וכן א"ר יוחנן לבן של ראשונים כפתחו של אולם ושל אחרונים כמלא נקב מחט סידקית'. וכן אביי, רבא ורב אשי, כל אחד מקטין את דורו ביותר, עירובין נג ע"א. וראה גם לעיל, הערה 37, מדברי רש"ג על התמעטות הלבבות, ובמקומות אחדים באיגרתו.

99 כמדומה שנחלקו בזה רש"י ותוס'. ר"ה כה ע"ב: 'שקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם... יפתח בדורו כשמואל בדורו... אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיו, ואומר: אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה'. רש"י שם, ד"ה אל: 'לפי שהדורות היו טובים וצדיקים מן האחרונים, שאי אפשר שיהיו אחרונים כראשונים'. ואילו בתוס' שם, ד"ה שהימים: 'שהימים הראשונים היו טובים מאלה, ולכך יש לשמוע לראשונים יותר מן האחרונים - אל תאמר כך, דאין לך אלא שופט שהיה בימיו'. השקפות שונות על פרימיטיביזם והתקדמות ראה במה שנרשם אצל י' טברסקי, 'ספר משנה תורה לרמב"ם - מגמתו ותפקידו', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ה, ירושלים תשל"ב, עמ' נו, הערה 51. וראה עוד בדיון דלהלן.

100 אופן תר"ט. לענייננו בעיקר מאמר ב, פ"א-פ"ה, ה ע"א-כב ע"א. רי"צ מרגרטן (אבערהאם תקפ"ה-תר"י) שימש י"ט שנה רבה של אבערהאם. גדולתו בתורה ניכרת מספרו 'בית דוד', על כללי חזקה, פרסבורג תר"ז. יש בו למדנות מעולה, ועם זאת היא נוטה לשיטה ההגיונית שנתפתחה לאחר ימיו בישיבות ליטא. היה גם בעל ידע רב בפילוסופיה, ראה עליו במאמר בנו הרב יואל מרגרטן מערלוי, בתוך: מאיר בן פנחס שטיין, אבן המאיר, ב, ווייטצען תרס"ט, עמ' עד-עו; הספד עליו מאת הרב מנחם בלייער נדפס בס' כבוד הלבנון, מונקאטש תרס"ג; ר' אברהם שישא, תולדות מרן יהושע כ"ץ,

פילוסופיים ובטעמים מן תורת ההיגיון. הרקע לחיבור זה פולמוס הריפורמה וה'תיקונים' בדת. היה מי שטען[101], שקידושין הם קניין אזרחי כיתר הקניינים המשפטיים, ועם ביטול האוטונומיה המשפטית של הרבנים עברה לידי הערכאות הממשלתיות הסמכות להעמיד את קניין הקידושין ולהפקיעו, ועליהם נאמר מעתה 'כל המקדש אדעתא דמלכותא מקדש אפקעינהו...', שהרי דינא דמלכותא דינא. פתח זה להפקרות הנישואין הכשיר את הקרקע להנהגת נישואין אזרחיים בין יהודי פרוסיה (חוקת היהודים משנת 1847)[102]. נגד זה כתב ס.מ.ן (סופי התבות: פנחס מנחם היילפרין)[103], שיצא לדון בסוגיות התלמוד של הפקעת קידושין[104]. עיקר חידושו

בסוף ס' חידושי מהר"י כץ, תשי"ט, עמ' קח, קט (ותודתי לו שהפנה אותי אל הנ"ל). יש להוסיף עוד כי הרב ישראל מאיר פריימן, מהדיר ס' והזהיר עם ביאורו ענפי יהודה, היה מתלמידיו; ראה ס' והזהיר, לייפציג תרל"ג, מט ע"ב. גם בספר שלפנינו ניכרת גדולה בתורה ושיטת-לימוד מיוחדת ומעמיקה; וראה להלן, הערה 107.

101 ש' הולדהיים, אוטונומיע דער רבינן, שוועריו 1863, עמ' 146-165. על עניין ההפקעה כתבו עוד בפולמוס זה:

A. Geiger, Wissenschaftliche *Zeitschrift*, III (1838), pp. 11-12; B. Wechsler & E. Löw, *ibid*, IV (1839), p. 35; E. Löw, *Ben Hannania*, X (1867), pp. 413-424 (=*Gesammelte Schriften*, III, Szegedin 1890, pp. 260-276); A. Bernstein (Rebenstein), *Zur Judenfrage in Deutschland*, Breslau 1844, pp. 14-21;

ותשובת הולדהיים שם, 231-251 (להם התכוון היילפרין, ראה להלן, הערה 103).

102 א"ח פריימן, סדר קידושין ונישואין, ירושלים תשכ"ה, עמ' שכד.

103 תשובות באנשי און (הולדהיים ומרעיו), פראנקפורט ע"נ מיין תר"ה; רובו ויכוחים נמלצים כלליים, בלשון עברית נאה ובכוח ספרותי מעולה (וראה דברי עצמו על כך במכתב יא). הדיון הממשי והענייני הוא במכתב יג בלבד! כמה פרטים על היילפרין ראה: בכורים, א (תרכ"ה) עמ' 96.

104 שש סוגיות כאלו בתלמוד: יבמות ע ע"ב; שם, קי ע"א; כתובות נ ע"א; גיטין לג ע"א; שם, עג ע"א; ב"ב מח ע"א. על השאלות הספרותיות והעניניות שבסוגיות אלו ושאלת הפקעת קידושין, ראה: רי"א הלוי, דורות הראשונים, ב, עמ' 509; רובינשטיין, לחקר סוגיות התלמוד, ב, קובנא תרע"ב, עמ' 27; א' וייס, לחקר התלמוד, עמ' 389-394; ד' הלבני, מקורות ומסורות, סדר נשים, עמ' תקל, הערה 2; י"ד גילת, שנתון בר-אילן, ז-ח (תש"ל) עמ' 120; א' אטלס, סיני, עה (תשל"ד) עמ' קכה-קכז, קל; י' פרנצוס, סיני, עז (תשל"ה) עמ' צא-צב; ש' פרידמן, פרק האשה רבה בבבלי - מחקרים ומקורות, מאסף למדעי היהדות, תשל"ח, עמ' 387 והערה 58. אלו בנוסף על הביבליוגרפיה לנושא זה (עד סוף תשל"ג, הנ"ל נרשמו שם במדורים אחרים) שרשם נ' רקובר בספרו המצוין, אוצר המשפט, ירושלים תשל"ה, מס' 9569-9589. כמדומה שכל אלו לא זכרו את שני החיבורים הנזכרים בזה.

הוא להגיה מדעתו בכל הסוגיות, במקום 'אין, כל דמקדש' - 'לא, כל דמגרש אדעתא דרבנן מגרש'[105] והלך לו, לדבריו, כל עניין הפקעת קידושין.

תוך כדי הגנה על ההלכה מבצבץ ויוצא שם יחס חופשי אל התלמוד, גם מבחינת נוסחאותיו וגם מבחינת התוכן, וכך כתב:

> שכלל גדול אצלי מיום עמדי על דעתי כי מה שלא ניתן לכתוב בתלמוד מפני שאין הדעת סובלו, אפי' כתוב אלף פעמים, הרי הוא כאילו לא נכתב, ואין מביאין ראיה ממנו, דילמא משבשתא היא וכי מר בר רב אשי חתים עלה, ומה שניתן לכתוב מפני שהדעת מחייבו, הרי הוא כאילו כתוב וחתום, מפני שהדעת מכריעו, ואף אתה אמור חסורי מחסרא והכי קתני[106].

נגד מגמה זו חיבר ר"צ מרגרטן את חיבורו, תוקף התלמוד, המחולק לשלושה מאמרים: לברר הדרך הראויה בבירור נוסח התלמוד; לברר על-פי כללי ההיגיון שאין לחלוק על התלמוד ועל הקדמונים; ובירור מקיף ומעמיק בסוגיות אפקעינהו ודיניהן[107]. הוא נוקט שיטה זו של הירידה הרוחנית, הן שכלית הן מוסרית, ולדבריו היא הגורמת שאין לחלוק עוד על הקדמונים, שלא כדברי הר"י קארו[108] שההחלטה על כך הייתה כשקיימו וקיבלו עליהם, אלא התחילו לנהוג כן:

> מצד האמת, שגוזר עליהם כך על פי חוקי החכמה, יען כי אז אחר חתימת המשנה נראתה חסרון החכמה, וידעו והכירו כי ירדו כמה מעלות אחורנית מחכמים הראשונים, וכן אחר חתימת הגמרא ניכר ונראה מיעוט החכמה נגד חכמי התלמוד, לכן מצאו את עצמם מחוייבים שלא יחלקו אלה על חכמי התלמוד הראשונים ולא אלה על חכמי התלמוד האחרונים מפני גודל השגתם בתורה שמנצחת ומבטלת את דעתם[109].

ובקירוב כך היא שיטת בעל החזון איש שכתב:

---

105 והובאו דבריו אלו בהגהות מראה כהן להרב בצלאל הכהן, בסוף המסכת בדפוסי וילנה, ליבמות צ ע"ב!

106 תשובות באנשי און, עמ' 51.

107 כמדומה שהיחיד שמזכירו הוא א"ח פריימן (לעיל, הערה 102), וכתב עליו: 'אחת המונוגרפיות המעמיקות ביותר על גדר זה'.

108 לעיל, ליד הערה 77.

109 תוקף התלמוד, יד ע"ב. בעיקר הרעיון קדמו ר' דוד ניטו, מטה דן (הכוזרי השני) ירושלים תשי"ח, עמ' סז, סח, אלא שרי"צ מרגרטן הרחיב את הדיון.

> אבל האמת בזה שדור אחר המשנה ראו את מיעוט הלבבות נגד בעלי המשנה, וידעו לבטח שהאמת לעולם עם הראשונים, ואחרי שידעו אמיתת הדבר שאי אפשר שישיגו הם האמת מה שלא השיג אחד מן התנאים, לא היו רשאים לחלוק והיו רק שונים את כל דברי התנאים שקדמום, וגם מחתימת [מחתימי] התלמוד בטלו דברי אמורא שאמרו מחמת העלמת דברי התנא, ורק רב ברחב לבבו לא נתבטלו דבריו. וכל הסכמותיהם היה בהשגחת הבורא יתʼ ובהופעת רוח הקודש וכבר הסכים הקבʺה על ידן, כדאמר בʺמ פו א רבי ורב נתן סוף משנה. וכן היה בדור של חתימת התלמוד וכן אמרו שם רבינא ורב אשי סוף הוראה. ומשʺכ מרן שקבלו כן, לא טובה וחסד עשו עם הראשונים, אלא האמת חייב אותם, כי איך נעשה על דעתינו אם ידענו שדעתינו קצרה והאמת אין אתנו. וכה אנו עושין נגד הראשונים זʺל...[110]

שיטה זו אינה מַספקת תשובות לשאלה בכל היקפה. אין הסבר מדוע יחס זה נקבע לפי תקופות, ומה אירע שנחלקו בזמן שנחלקו דווקא, ומדוע בתוך התקופות אין מוצאים יחס זה. וכבר הרʺי קארו העיר, שמצאנו תנאים מאוחרים חולקים על תנאים קדומים, ואמוראים מאוחרים - על אמוראים קדומים[111]. וכזאת העיר כבר הראʺש[112]. ועוד, לא ברור מהו היסוד ההלכתי להגבלה זו, שכן בין אם הוא מטעם ʼלא תסורʼ ובין אם הוא מכוח משנת עדויות הנזכרת[113], שאין בית-דין יכול לבטל וכו', הבדל יש בין תחום (ב) הדינים, שבהם איסור המחלוקת נקבע לפי תקופות, ובין תחום (ג) התקנות והגזרות והמנהגות, שבזה אין לחלוק גם בתוך התקופות. ועוד חולשה בשיטה זו,[114] שאין בה תשובה לאפשרות שיש לעתים בין האחרונים שהם גדולים כמו הראשונים[115], האם הם רשאים לחלוק?

---

110 בהשגותיו שנזכרו לעיל, הערה 4, עמʼ קצד. קטע זה בלבד מתוך כל המשא-והמתן המרובה פורסם קודם-לכן בקובץ אגרות החזון איש, ב, בני-ברק תשטʺז, סיʼ כד, ומשם בחזון איש על הרמבʺם, הנספח לרמבʺם, הוצאת ʼאל המקורותʼ, ירושלים תשטʺז, ועוד. ולעניין דבריו ʼוכה אנו עושין נגד הראשונים', ראה להלן, סוף הערה 120.

111 כסף משנה (לעיל, הערה 77) בראשית דבריו.

112 לעיל, הערה 87.

113 לעיל, הערה 76.

114 והעיר עליה הרʺא וסרמן בתשובותיו להשגות החזון איש (לעיל, הערות 4, 97).

115 וכמות שציין הרʺא וסרמן לרב האי גאון, שאמרו עליו ʼאחרון הגאונים בזמן וראשם בחשיבותʼ; ראה לעיל, הערה 33; ולגאון מווילנא שראוהו כאחד הראשונים (בניו בהקדמה לסʼ תבנית הבית, שקלאב תקסʺב: ʼותרב חכמתו מכמה דורות שהיו לפניו, ומעת רבנן סבוראי והגאונים לא קם

גישה הלכתית-משפטית

גישה זו אינה שיטה שלמה ומיוחדת, אלא שיטה היוצאת מתוך גדרים הלכתיים בהגדרת התחומים שבין (ב) 'הדינים המופלאים' לבין (ג) התקנות, הגזרות והמנהגות[116].

כמוהו...'. וראה עוד: ב' לנדוי, הגאון החסיד מוילנא, ירושלים תשל"ח, עמ' שלט והערה שם; ואף על הגר"א יש שאמרו משפט כזה, ראה שו"ת ביכורי שלמה לרש"א רזעכטע, או"ח, סי' לו, בשם רמ"ג יפה: 'ואחרון הגאונים בזמן וראשון במעלה, הגר"א ז"ל'); על כן, עם שהוא מקבל גם את שיטת החזון איש, רואה הוא הכרח לצרף לה אף את שיטתו המשלימה; וראה לעיל, הערות 96, 97. ולעיל הערה 90 (בסוף) הבאנו מהריב"ש על ר"ת שהיה כאחד הראשונים (= הגאונים) ואולי יותר מהם. מרן הר"י קארו, כסף משנה, הלכות ממרים פ"ב ה"ב, ציין שיש שהאחרונים גדולים מן הראשונים, וכגון רבה לגבי רב יהודה (על-פי ברכות כ ע"א; תענית כד ע"א; סנהדרין קו ע"ב, וראה זוסמן, סוגיות [לעיל, הערה 36]), והובאו דבריו בתויו"ט עדויות פ"א מ"ה. וראה להלן, הערה 120 ולידה לגבי היכולת לחלוק, 'הלכתא כבתראי' ומשל הננס. יחד עם הסבר דברי הרי"ד דלהלן הביא ר' יצחק די ליאון (הקדמה לביאורו על ס' המצוות לרמב"ם, מגילת אסתר) בשם ר' שלמה אלמולי (בסוף ס' מאסף לכל המחנות) הסבר נוסף:

> אפשר שידעו האחרונים וישיגו יותר מהראשונים משתי בחינות: הבחינה האחת, מטעם שכבר אפשר שאיש מהאחרונים לקח לעצמו לעיין בדרוש אחד ומיוחד והשתדל והעמיק ושם בו כל שכלו ועיונו והשתדלותו באופן שהשיג בו יותר מדברי הראשונים. והבחינה השנית, שהנה אנחנו האחרונים, עם המעט שהתמדנו בעיון, השגנו הרבה יותר בזמן מועט ממה שהשיגו הם בזמן רב, וזה לפי שבימיהם היו כל החכמות נעלמות ובלתי נשלמות והיו צריכים להוציאם מדעתם בהשתדלות נמרץ, אבל אנחנו מצאנו הכל כשלחן ערוך לפנינו...

ועיין עוד שו"ת מהרי"ק, שרש קסט (קע), על תלמיד שנתחכם יותר מרבו שרשאי לחלוק עליו, והובא ברמ"א, יו"ד, סי' רמב, סוף סעיף ד; ובש"ך, שם, ס"ק ג וס"ק יב; ובביאורי הגר"א, שם, אות ו ואות יב; ופלא שלא ציינו לנידה יד ע"ב, 'מאי לאו בזקנותיה'. וברש"י שם, ד"ה מאי, ובתוס' שם, ד"ה מאי החולקים, 'דמצינו הרבה תלמידים שחולקים על רבם בילדותם...'. ועוד שם: 'רבי ריש מתיבתא הוא ושכיחי רבנן קמיה ומחדדי שמעתיה', ובתוס', ד"ה האיך, בשם ר"ת, שבבחרותו היה ר' יוסי גדול מרבי ובזקנותו נתחכם רבי יותר, וכן בתוס' הרא"ש שם. ועיין מהרא"ה, גן המלך, סוף שו"ת גינת ורדים, א, קושטא תע"ז, סי' עב, עג, עד; ועיין עוד, יד מלאכי, סי' תרסד; וראה דברי האר"י ז"ל המובאים אצל ר' דוד שלמה, מחבר 'לבושי שרד', ערבי נחל, פיעטרקוב תרמ"ח, פ' ויגש, דף סט ע"א: '...או אף בדורות אלו באנשים יחידים שכתב האר"י ז"ל שיחידים שבדורות הללו מוכרחים להיות נשמות גדולות כמעט יותר מדורות הראשונים, ולא אמרו רז"ל לא אכשר דרא אלא על כללות הדור'. בשם הבעש"ט מוסר ר' אהרן הגדול מקרלין כי 'האדם יכול להשיג מה שהשיגו כל התנאים והאמוראים רק הגאות מעכב ואינו מניח להשיג' (בית אהרן, ניו-יורק 1956, סדר היום מה שדבר אדמו"ר עם אנ"ש, ד ע"ב).

116 לעיל, ליד הערה 73.

בקשר עם סוגיית 'טועה בדבר משנה' ו'טועה בשיקול הדעת'[117] והגדרותיהן, דנו הראשונים באיזו מידה נוהגת הבחנה זו לאחר תקופת התלמוד. לשון אחר, האם פסקי הגאונים הם בגדר 'דבר משנה', האם חכמי הראשונים רשאים לחלוק על הגאונים, והיינו, האם זמן הגאונים נעשה לתקופה בפני עצמה. דעתו של 'חכם אחד מחכמי הדורות שלפנינו' שהביא רבנו זרחיה הלוי[118] היא מוחלטת, שב'זמננו' (המאה ה-12) אין עוד גדר של טעות בשיקול-הדעת, שכן כל ההלכות פסוקות בידינו, אם בתלמוד ואם מדברי הגאונים, והכל 'דבר משנה' מעתה. רבנו זרחיה הלוי חולק עליו לגמרי ודעתו מוחלטת לצד אחר, אלא:

> כל מי שאין טעותו מתבררת מן המשנה ומן התלמוד מפורש בלא שום ספק, לא טועה בדבר משנה הוא אלא טועה בשיקול הדעת... ומה שפסקו הגאונים מאחרי סתימת התלמוד מדעת מכרעת ולא מהלכה ברורה ופסוקה מהתלמוד כסוגין דעלמא הוי, ומאן דטעי ביה נמי טעי בשיקול הדעת הוי, ולא טועה בדבר משנה.

הראב"ד[119] מקבל את דברי החכם הקדום בחלקם, אלא שהוא מבדיל בין מקרה שבו טעה הדיין משום שלא ידע את דברי הגאונים ולכשנודעו לו הריהו מסכים עמם

---

117 לעיל, ליד הערות 80-90.

118 סנהדרין פ"ד לדברי הרי"ף, סי' אלף כא, בתוך ד"ה בבא רביעאה, דפוס וילנה, יב ע"א. ראייתו של הרז"ה היא מסנהדרין כט ע"ב בההוא דהוו קרו ליה עכברא דשכיב אדינרי; וראה לעיל, הערה 76. בוא וראה כמה אין הדברים חתוכים ועד כמה נחוצה הזהירות בהוצאת מסקנות מקטעי דברים. עם שמשמע מדברי הרז"ה כאן הבדל בין הדברים שבתלמוד ובין דברי גאונים וקדמונים לעניין המחלוקת עליהם, נמצאהו אומר, במאור הגדול, שבועות, פ"ז, דפוס וילנה לג ע"א: 'ולזו הסברא דעתינו נוטה מפני שנהגו ראשונינו [כנראה חכמי נרבונא הגדולים; ראה שם, לא ע"ב] לסמוך על הרי"ף ז"ל אין בנו כח לזוז מדבריו', וראה גם מה שציינו רייפמן, תולדות הרז"ה, פראג תרי"ג, עמ' 51, מס' 32; וטברסקי, הראב"ד (לעיל, הערה 76) עמ' 221, הערה 27, למאור הקטן, שבת יב ע"א: 'ומנהג קדמוננו הבאים אחר הרי"ף לסמוך עליו כאשר ישאל איש בדבר האלהים וממנו פשט המנהג ביננו כמו שהוא נהוג היום ונחנו מה לחלוק ולשנות. ועל כן אנחנו יוצאים בעקבי הראשונים'; וכן למאור הגדול, גיטין ג ע"ב.

119 'כתוב שם', מהדורת רמ"י חסידה, צילום מ'הסגולה', תשכ"ט, עמ' סד, והובא ברא"ש, סנהדרין פ"ד, אות ו. את המחלוקת בין החכם האנונימי ובין הרא"ש (ראה להלן) תלה רי"א הלוי, דורות הראשונים, ג, עמ' 290, בשוני שהוא רואה בין לימודם של חכמי ספרד, שנשען בעיקר על דברי הגאונים ופסקיהם, 'ולא הורגלו בחתוך ההלכות, והעמידה על רגלי עצמם' (שם, עמ' 291), לבין לימודם של חכמי איטליה ואשכנז, שמשום שלא היה להם קשר גדול עם הגאונים הוכרחו בכל ספקותיהם 'לעמוד על רגלי עצמם', ועל כן הורגלו גדולי חכמיהם ללון בעומקה של הלכה ולהביא לבב חכמה מתוך הש"ס. ה'חכם' האנונימי לדבריו הוא אפוא ספרדי, והרא"ש - אשכנזי. אבל רי"א הלוי התעלם מדעת הרז"ה מגירונדי, שמוצאו וגידולו בספרד, ועוד מחכמי ספרד שעומדים על רגלי

וחוזר מדעתו, וזו טעות בדבר משנה, לבין מקרה שבו הוא עומד בדעתו וחולק על הגאונים, שבזה:

> קרוב אני לומר שאפילו אם היה חולק עם פסק הגאון מטעם שנראה לו לפי דעתו שלא כדעת הגאון ולא כפירושו, גם זה טועה בדבר משנה, שאין לנו עתה לחלוק על דברי גאון מראיית דעתנו לפרש הענין בדרך אחר כדי שישתנה הדין מדברי הגאון, אם לא בקושיא מפורסמת, וזהו דבר שאין נמצא.

גם דברי הראב"ד אינם כפשוטם. ולצד אחר ממה שראינו לרז"ה (לעיל, הערה 118). ואפשר שהם על דרך הרוב, אף על-פי שמכאן יוצא כי לדעתו אין לחלוק על הגאונים וכי אין בנמצא 'קושיא מפורסמת' על דבריהם, מצאנו לו עצמו שנוטה מדעתם, כשם שמצוי אצל חכמי הראשונים, שבדרך-כלל סמכותם של הגאונים מקובלת עליהם ומכל-מקום אין הם נמנעים מלחלוק[120].

עצמם כנגד הגאונים (כגון רמב"ם ועוד; וראה להלן), ולעומתם הראב"ד, שאיננו ספרדי. הבחנה זו אינה מיוסדת כל עיקר ואינה אלא השקפה בעלמא. בעקבות ר"א הלוי הלך רב"מ לוין, אגרש"ג, מבוא, עמ' 26 (בלא להזכירו), שנתן הבחנה זו עניין לחילוקי הדעות שבין חכמי ספרד לבין חכמי אשכנז וצרפת לעניין המשנה והתלמוד אימתי נכתבו (אגב, הסבר ראוי לתשומת-לב להבדלי השיטות ראה: H. Strack, *Einleitung in den Talmud* 4, Leipzig 1908, p. 17. הסבר זה מצוי במהדורה זו בלבד [ובמהדורה העברית שתורגמה ממנה, תרע"ג, עמ' 16], ואינו במהדורות 1-3 מהשנים: 1887, 1894, 1900 ולא במהדורה החמישית 1921, והשישית האנגלית, 1931). י' טברסקי, הראב"ד (לעיל, הערה 76) עמ' 216, הביא את דברי לוין, והרגיש שאינם עומדים בפני הביקורת.

120 עיין למשל בהשגותיו של הראב"ד על הרמב"ם, הלכות שמיטה ויובל פ"י ה"ו ('אני איני סובר לא כדבריהם ולא כדבריו...'; ועיין כסף משנה, שם: 'והפי' שפירש הראב"ד בו... ביקשתי לו חבר ולא מצאתיו', והוא לעניין קביעת שנת השמיטה; וראה בירור השיטות: ר"ב פוזן, 'ברור בחשבון שנת השבע', המעין, כ, תש"ם, עמ' 32-50). למקום זה עיין י' טברסקי, הראב"ד (לעיל, הערה 76) עמ' 220 (מה שציין עוד להלכות תפילה פ"א ה"י אינו מוכח כל כך לפי ששם לא חלק בדין אלא שנתן טעם אחר, וכן הציון להשגות הראב"ד על הרז"ה, לפסחים כד ע"ב בדפי דפוס וילנה, אינו ברור לגמרי; ועיין ברמב"ן, מלחמות, שם, ובר"ן, שם, שאף הם חולקים, אלא שפירשו את הגאונים בדרך אחרת). בס' בעלי הנפש חולק הראב"ד לעתים על הגאונים; ראה שער הפרישה, מהדורת קאפח, עמ' כג; ושם, עמ' כט (לעניין זה ראה; ר"י עטלינגר, שו"ת בנין ציון, ח"א, סי' סט; ומאמרי: 'כיוונים בהוצאת ספרי ראשונים', המעיין, כרך ח, חוברת ב, תשכ"ח, עמ' 55); ושם, שער הטבילה, עמ' עד, לעניין דעת כמה גאונים שנידה וזבה טעונים טבילה במים חיים. 'ומה שכתב בה"ג שהנדה והזבה טעונים מים חיים שבוש הסופרים היה'. זו בלא ספק דוגמה ל'קושיא מפורסמת' שהרעישו עליה, כגון רב האי גאון שקראה 'טעות גדולה', ובשו"ת הרי"ד: 'שגגה גדולה'. ראה לכל העניין: הר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מגילה פ"א, עמ' 1136-1138, ומאמרי 'על כתב יד אחד שנחלק', עלי ספר, א (תשל"ה) עמ' 83, 87. יש להוסיף, כי דוגמה זו הובאה בשו"ת הרא"מ, סי' עו, עם ארבע דוגמאות נוספות, כדי

בדרך זו וכמידה זו אנו מוצאים אצל גדולי הראשונים ואף האחרונים, שאין הערצתם הגדולה ואפילו הכנעתם מונעת מהם מלחלוק על קדמונים. הסמכותיות והביקורתיות כרוכים יחד והכל לפי העניין. כך מצאנו כבר לר"ש הנגיד[121]; לרבנו חננאל[122]; לרי"ף[123]; לרמב"ם[124]; לראב"ע[125]; לרבנו תם[126]; לרבנו ישעיה דטראני[127]; לרמב"ן[128]; לרא"ש[129]; לריב"ש[130]; לרשב"ץ[131].

עוד יש לדון לעניין ה'הכרעה' שבדברי חז"ל, בסוגיית פסחים כ ע"א, 'תני ב"ש... וב"ה... אמ' ר' ישמעאל ב"ר יוסי אני אכריע... א"ל אין הכרעת שלישית מכרעת'[132].

להראות 'כי כבר ידעת כמה דברים נדחו מדברי הגאונים, מפני שנראה שאין הדברים ההם מיוסדים על פי שרשי התלמוד, אע"פ שמדריגת הגאונים גדולה מאד ומפיהם ומפי תורתם אנו חיים'.

121 בן תהלים, דיואן, מהדורת ששון, תרע"ד, סי' קז, עמ' פג, שורות מט-נו; וראה מ' מרגליות, הלכות הנגיד, עמ' 11, 16-18.

122 ראה דור דור ודורשיו, ד, ירושלים-תל-אביב, עמ' 240-241 הערה 12.

123 שם, עמ' 250, הערה 11; ליבמות פ"י, סי' קכ, כבר ציין בשו"ת הרא"מ הנ"ל בהערה 120.

124 ראה להלן, הערה 186; וראה גם לעיל, סוף הערה 90.

125 פירושו לקהלת ה, א: '...יש אומרים אין משיבין את הארי אחר מותו, התשובה, רוח אל עשתנו כולנו ומחומר קורצו הקדמונים כמונו, ואוזן מלים תבחן, וכלנו נדע כי דניאל היה נביא ורב על כל חרטומי בבל וחכמיה, והנה אמרו חכמים ז"ל טעה דניאל בחשבונו, החשבון הוא דבר קל'.

126 אף-על-פי שטען כנגד ר' משולם שהעז לחלוק על גאונים וקדמונים, פסק שאין ימי לידה עולים לזיבתה כאביי, נגד ר' אחאי, ה"ג, רב סעדיה גאון, רי"ף, רש"י ור' שמואל, ס' התרומה, סי' עט; ראה: א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תש"ם, עמ' 78.

127 ראה להלן, הערה 136.

128 ראה; י' טברסקי, הראב"ד (לעיל, הערה 67) עמ' 217-218.

129 שו"ת הרא"ש, כלל נה, תשובה ט, 'תורת אמת היא ואין מחניפין לשום אדם'.

130 ראה: הירשמן, הריב"ש, ירושלים תשט"ז, עמ' מט, נ.

131 זוהר הרקיע, וילנה תרל"ט, עמ' 11:

> ולפי שהאחרונים עם היותם מודים כי לבם אינו אלא כפתחו של היכל לעומת הראשונים שהיה לבם רחב כפתחו של אולם, עם כל זה לא יבושו כי ידברו בסתירת דבריהם, כי כן הראוי לכל חכם או תלמיד שלא ישא פנים לגדול ממנו במה שתראה לו סתירה מבוארת בדבריו...

וראה בועז כהן, קונטרס התשובות, עמ' 11; י' טברסקי, הראב"ד, עמ' 215-222.

132 פירושים שונים יש בזה בראשונים; וראה י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 205-211. מכל-מקום, ר"י בר"י, בדורו של רבי, שעל שניהם אמרו 'תנא הוא ופליג' (לעיל, הערות 15, 16) חולק

הרא"ש[133] הולך בעקבות הראב"ד בהבחנה זו, אלא שמסקנתו אחרת: אם הדיין מסכים לדעת הגאונים שנודעה לו, נעשית טעותו לטעות בדבר משנה, ולא רק גאונים בלבד, אלא 'אפילו חכמים שבכל דור ודור שאחריהם לא קטלי קני באגמא הן, ואם פסק הדין שלא כדבריהם, וכששמעו דבריהם ישרו בעיניו והודה שטעה - טועה בדבר משנה הוא וחוזר'. אבל לצד שני, אם הדיין המאוחר עומד בדעתו:

> ומביא ראיות לדבריו המקובלים לאנשי דורו[134], יפתח בדורו כשמואל בדורו, אין לך אלא שופט אשר יהיה בימים ההם[135] ויכול לסתור דבריהם. כי כל הדברים שאינם מבוארים בתלמוד שסידר רב אשי ורבינא אדם יכול לסתור ולבנות, לחלוק על דברי הגאונים... דאמוראים אחרונים פעמים חולקים על הראשונים, ואדרבה אנו תופסין דברי האחרונים עיקר, כיון שידעו סברת הראשונים וסברתם והכריעו בין אלו הסברות, ועמדו על עיקרו של דבר.

מכאן ש'הלכה כבתראי' נאמר גם בדורות שלאחר התלמוד (אך לא נגד התלמוד), ושלא כדעת מהר"ם אלאשקאר[136].

על ב"ש וב"ה; ועיין רש"י ותוספות שם, ופירוש רב האי גאון המובא בר"ח שם. אבל הר"ח פירש: 'ר' ישמעאל תלמיד הוא ולא חשיב ר"י בר"י לאכרועי, דהא ר' יוסי, אביו של ר' ישמעאל, שאמר שמועה זו משמו, תלמיד שלישי לגבי ב"ה וב"ש...' וכן פירש חולין קלז ע"א ונזיר נג ע"א. מידה זו נוהגת אף אצל האחרונים, ועד האחרון בעל החזון איש, שאם-כי קבע 'וכה אנו עושין נגד הראשונים' (לעיל, הערה 100), מכל-מקום כתב:

> כי אמנם לקחת חבל בתורה הוא ענין קשה ובעל גונים שונים, לקחתי לי לחפש לעיין בגמ' עד כמה שאפשר, אף שיהי' נגד הראשונים ז"ל ולהסתפק בידיעה לחוד שדברי רבותינו עיקר ואנן יתמי דיתמי, ומ"מ לא לפרוש מלברר וללבן מה שאפשר לנו לקטנותנו, וגם לקבוע כן הלכה במקום שאין מפורש להיפוך לענין פסק הלכה, ואם לא כן הי' חסר לי עסק התורה... (מתוך מכתב חידושי תורה אל ר"א פלצינסקי, שו"ת שלום יהודה, ירושלים תשכ"ב, סי' ל).

בספרי החזון איש יש לפעמים פירושים והכרעות הנוטים מן הראשונים.

133 לעיל, הערה 86. וראה רא"ש, כתובות, פ"א, סי' יח: '...איני כחולק על גאון, אבל מתוך הסברא נראה דמהימן' (לזה העירני י' רון).

134 אפשר ש'המקובלים לאנשי דורו' פירושו סוג הראיות שהוא ממין הראיות שמקובל בדורו לראותם כראיות נכוחות, ואפשר שהכוונה היא לתוכנן של הראיות שהן מתקבלות על דעת חכמי הדור. רמ"א, שו"ע, חו"מ, סי' כה, סעיף א, החליף הביטוי ל'ראיות מוכרחות'.

135 לעיל, הערה 75, 99.

136 ראה לעיל, הערה 90 בסופה, ראה מהר"ם אבן חביב, גט פשוט, כללים, כלל ג, קכט ע"א.

לגוף דעת הרא"ש והסברו, מן הראוי להביא את ההסבר הנרחב של רבי ישעיה הזקן די טראני, המבואר בשו"ת הרי"ד, סי' סב:

> תחלת כל דבר אני משיב לאדוני על מה שכתבת אלי שלא אחלוק על הרב הגדול רבינו יצחק זצ"ל, חלילה לי מעשות זאת ולא עלתה במחשבה כחולק עליו, ומה אני נחשב פרעוש אחד כתרגומו [שמ"א כד, יד: הדיוט] כנגד תלמידו אף כי בדבר אחרי המלך. אך זאת אֹתי, כל דבר שאינו נראה בעיני אי אמרה יהושע בן נון לא צייתנא ליה [חולין קב ע"א], ואיני נמנע מלדבר עליו מה שייראה לי לפי מיעוט שכלי ואני מקיים עלי מקרא זה: 'ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש' [תהלים קיט, מו], ועדי בשחק נאמן סלה, שאף במקום שנראה לי שאני אומר יפה על כל אחד מדברי רבותינו הראשונים ז"ל חלילה שיזחיחני לבי לומר אף חכמתי עמדה לי [קהלת ב, ט] אלא אני דן בעצמי משל הפילוסופים: שמעתי מחכמי הפילוסופים, שאלו לגדול שבהם ואמרו לו, הלא אנחנו מודים שהראשונים חכמו והשכילו יותר ממנו, והלא אנחנו מודים שאנו מדברים עליהם וסותרים דבריהם בהרבה מקומות, והאמת אתנו, היאך יכון הדבר הזה. השיבם אמר להם: מי צופה למרחוק הננס או הענק, הוי אומר הענק, שעיניו עומדות במקום גבוה יותר מן הננס. ואם תרכיב הננס על צוארי הענק, מי צופה יותר למרחוק, הוי אומר הננס, שעיניו גבוהות עכשיו יותר מעיני הענק. כך אנחנו ננסים רוכבים על צוארי הענקים מפני שראינו חכמתם ואנו מעניקי' עליה ומכח חכמתם חָכַמנו לומר כל מה שאנו אומרים ולא שאנו גדולים מהם[137]. ואם זה באנו לומר שלא נדבר על דברי רבותינו הראשונים אם כן במקום שאנו רואים שזה חולק על זה וזה אוסר וזה מתיר אנו על מי נסמוך, הנוכל לשקול בפלס הרים וגבעות במאזנים ולומר שזה גדול מזה שנבטל דברי זה מפני זה. הא אין לנו אלא לחקור אחרי דבריהם, שאילו ואילו דברי אלהים חיים הן, ולפלפל ולהעמיק מכח דבריהם להיכן הדין נוטה. שכך עשו חכמי המשנה והתלמוד: לא נמנעו מעולם האחרונים מלדבר על הראשונים ומלהכריע ביניהם ומלסתור דבריהם. וכמה משניות סתרו האמוראים לומר שאין הלכה כמותם, וגדולה החכמה מן החכם. ואין חכם שיִנָּקה מן השגיאות, שאין החכמה תמימה בלתי לה' לבדו[138].

---

137 על משל זה ועל מקורותיו אצל הפילוסופים ראה עכשיו במאמרו של תא-שמע הנזכר לעיל, הערה 90.

138 וכן שם, סי' א, עמ' ו-ז, בלשון דומה; וראה עוד שם, סי' סד: 'אין לסמוך על הדברים הללו להניח דברי התלמוד ולתפוש מדברי הגאונים, כי בכמה מקומות היו מחמירין ומקילין שאין העולם סומכין עליהן באותם הדברים. כאשר מצאנו שאסרו הים לטבילה לנדות בזמן הזה (ראה לעיל, הערה 120)

מלבד העניין העיקרי יש גם בשאלת המחלוקת משום דיני כבוד רבו ותלמיד-חכם, אך כבר כתבו ראשונים ואחרונים[139], שאף מכוח זה אין להימנע מלחלוק, אלא שיש לנהוג בזה בגדרי הכבוד המבוארים בשו"ע, יו"ד, סי' רמב. וכך פסק שם הרמ"א, סעיף ג: 'אבל מותר לחלוק עליו באיזה פסק או הוראה אם יש לו ראיות והוכחות לדבריו שהדין עמו'; וראה בנושאי הכלים שם[140].

ומצינו לכמה חכמים שנהגו בעצמם מידה זו; ראה למשל דברי ר' יעקב עמדין: 'אף לגדולים ממני אלף פעמים לא אשא פנים בתורה, כאשר מעשי בחבורי יוכיחו'[141].

בשולחן ערוך[142] קבע מרן את הצד שהוא בוודאי טעות בדבר משנה, כלשון הרמב"ם, וכלל בהגדרתו גם את 'דברי הפוסקים'[143] ולא הזכיר את הצד השני, ולא הבדיל בין מודה שטעה או חולק[144]. הרמ"א השלים והוסיף בהגהתו:

וחצר הכבד טריפה [ראה פסקי הרי"ד לחולין מו ע"א] וכאלה רבים'. למקום זה נתכוון הרא"מ בשו"ת הרא"מ, סי' עו. וראה לעיל, הערה 115.

139 ראה בשו"ת תרומת הדשן, חלק פסקים וכתבים, סי' רלח; שו"ת מהרי"ק, שורש קע; ורי"ח בכרך, שו"ת חוט השני, סי' ק.

140 ראה לעיל, הערה 115, וראה שו"ת הרדב"ז, ח"א, סימן תצה ובאר שבע, לסנהדרין קי ע"א.

141 שו"ת שאילת יעב"ץ, ב, למברג תרמ"ד, סי' כא. אמנם חכם שביקש לחלוק על קדמונים ננזף ע"י ר' יחזקאל לנדא בתשובה לר' זאב וואלף סג"ל אלעסקער בשו"ת נודע ביהודה קמא, ירושלים תשל"ד, או"ח, סימן לח:

> ...כי ראיתיו עוקר הרים והלכות קבועות במסמרים, לא נולד בהם ספק, מקובלים מדורי דורים, הראשונים - הרי"ף ורמב"ם והרא"ש ורש"י ותוספות וכל ראשי המורים... ועתה קם רמעכת"ר... לחלוק עליהם... ועתה הכי לא היה בכח שכלו ופלפולו לדחות קושיא זו עד שמלאו לבו לחלוק על הקדמונים, לא זו העיר ולא זו דרך החכמים השלמים...

ועוד כתב בעניין חכם זה בשו"ת נודע ביהודה תניינא, ירושלים תשל"ד, יו"ד, סימן צו:

> ועל דברי תורה אשר באת והבאת קושיא חמורה שהקשה כבוד המנוח הרב החסיד החריף מו"ה וואלף אלעסקער בחבורו... הנה חבור הזה עדיין לא ראיתי אבל את המחבר הכרתי היטב ועם כי היה מופלג גדול ועצום בתורה, ועוצם התמדתו דבר פלא בצירוף גודל חריפותו ובקיאותו, ידעתי כי כאשר יבואו דבריו בדפוס יפרוץ הרבה בדברי הפוסקים הראשונים כי אף שהיה איש צדיק יסוד עולם וחסיד ופרוש גדול, היה לו לב אמיץ בגבורים ולא נשא פנים לגדולי הראשונים...

ראה לכל זה דיונו של ר' משה שמואל גלזנר, דור רביעי, קלויזנבורג תרפ"א, א, דף ד-ה; עיין גם שו"ת ר' עקיבא איגר, ירושלים תשי"ב, סי' נה.

> מיהו יש אומרים דאם נראה לדיין ולבני דורו מכח ראיות מוכרחות שאין הדין כמו שהוזכר בפוסקי'[145] יכול לחלוק עליו מאחר שאינו נזכר בגמרא, מכל מקום אין להקל בדבר שהחמירו בו החבורים שנתפשטו ברוב ישראל, אם לא שקבל מרבותיו שאין נוהגין באותה חומרא[146].

הגר"א[147] ציין כמקור לדין זה, שאין לחלוק על החיבורים שנתפשטו ברוב ישראל, את סוגיית הגמרא בע"ז[148], ולפי סיכומו של הר"ן[149]: ג' דינים הם: פשט ברוב ישראל - אפילו בית-דין גדול אינו יכול לבטל; לא פשט - בית-דין גדול יכול לבטל; לא פשט ואין רוב הציבור יכולין לעמוד בהן - אפילו בית-דין קטן יכול לבטל. אסמכתא זו קשה לאור החלוקה לשלושת תחומי ההלכה שנפרטו לעיל[150]. סוגיית ע"ז זו עוסקת בענייני תקנות וגזרות (= תחום [ג]), ואיך נלמד ממנה לכלל החיבורים, שעוסקים בכל חלקי ההלכה, לומר עליהם שאם נתפשטו ברוב ישראל אין רשאים לחלוק עליהם. מתוך קושי זה ביקש הרא"י קוק לומר, שאמנם:

> עצם קביעת ההלכה אין שייכות באמת לדין 'אין בית דין יכול לבטל דברי בי"ד חברו', ואין לך אלא שופט שבימיך, אבל לענין הקבלה שמתקבל בישראל ומתפשט הדבר להורות כאחד מן החולקים באיזה דין בזה יש כבר עניין של תקנה...[151]

---

142 חו"מ סימן כה, סעיף א. בטור חו"מ סימן כה הובאו שתי הדעות החולקות: הראב"ד והרא"ש.

143 כדעת הרא"ש (לעיל הע' 86) וכמו שדייק בכסף משנה, הלכות סנהדרין פ"ו ה"ב מדברי הרמב"ם שם: 'דברים הגלויים והידועים **כגון** משנה ותלמוד' - **כגון** – משמע שיש עוד, היינו דברי הפוסקים.

144 ובכסף משנה (לעיל, הערה 126) הסמיך בפירוש 'דברי הפוסקים' אל דברי הרא"ש שהביא שם חלקם הראשון, והוא כשהודה שטעה; ועיין גם בבית יוסף חו"מ, סי' כה.

145 כולל 'גאונים'; עיין ש"ך, שם, ס"ק ג; וכן יוצא מדברי הרא"ש (לעיל הערה 86) בחלקם השני, שעל-פיו הדין כאן.

146 ההמשך מן 'מכל מקום' וכו' הוא מן שו"ת תרומת הדשן, חלק פסקים וכתבים, סי' רמא.

147 ביאורים לחו"מ, שם, אות ז.

148 לו ע"א.

149 בפירושו על הרי"ף לסוגיה זו.

150 לעיל, ליד הערה 73.

151 בביאורו 'באר אליהו' לביאורי הגר"א, בתוך: ספר הגר"א, ג, ירושלים תשי"ד, עמ' רו; וראה לעיל, הערה 76, ערעור חלק מבסיס פירושו למשנת עדויות פ"א מ"ה, שעל-פיו ביקש לחדש עוד לחלק בין דין שנתקבל לכתחילה ללא עורר וחולק לבין דין שנתקבל מתוך מחלוקת.

> מתוך ההתפשטות של איזה הלכה או איזה ספר בישראל להוראה, אע"פ שבעיקר הדבר אין כאן תקנה, מ"מ ההתפשטות דינה כתקנה, ומשום הכי שייכי בההתפשטות ברוב ישראל כל אותן הדינים שנאמרו בתקנות[152].

חידוש זה - שהתפשטותו של איזה דין, או להורות כדעת חכם מסוים בעניין מסוים, או התפשטות ספר להורות מתוכו, מחזקים את הדינים הללו והופכים אותם להיות תקנות, גזרות או מנהגות - אינו עולה יפה. עיקר גדול ותנאי יסודי בענייני התקנות, הגזרות והמנהגות הוא, שתוקנו והונהגו במפורש שלא על-דעת שכך היא ההלכה, כי-אם מטעם סייג לתורה. כאשר הונהגו מנהג או תקנה משום שסברו שזהו הדין, ונתברר שאין זה הדין - אין בהם גם כוח של תקנה או מנהג, ואינם אלא מנהג טעות או תקנה מוטעית, שאין צורך להם אפילו בבית-דין קטן כדי לבטלם, והם מתבטלים מאליהם[153].

נמצא אפוא שדין או ספר, אף-על-פי שנתפשטו בישראל, מכל-מקום אם לאחר זמן יש עליהם חולקים, משמע שהחולקים סבורים שדין זה או דעה זו בטעות יסודם, ואינם הלכה. לפיכך אם נשמט יסודם בהלכה, אין להם גם כוח של תקנה או מנהג.

גישה ביקורתית

אף זו אינה שיטה שלֵמה, ועיקרה יוצא מתוך דברי רבי חיים הלוי סולובייציק מבריסק[154].

במשנה[155] נאמר: 'מי שפרע מקצת חובו, ר' יהודה אומר: יחליף; ר' יוסי אומר: יכתוב שובר'. על זה אמר רב הונא אמר רב: אין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי, אלא

---

152 שם, עמ' רז. בעיקר סברה זו הקדימו מהר"ץ חיות (לעיל, הערה 71) עמ' קי, וכך כתב לעניין דברי כסף משנה אלו: 'ומפני זה כל דבר שנזכר במשנה בסתם לא יהיה אלא מנהג טוב שהסכימו כל החכמים יחד ופשטו בכל ישראל שוב אפילו גדול במנין אין יכול לבטל...' ועוד שם: 'ומפני זה בכל הדינים הנמצאים בש"ס כבר עמדו ב"ד של רב אשי למנין ואע"ג דאינו בחוק לא תסור מ"מ נעשו כתקנות וגזירות שפשטו בכל ישראל'.

153 כמפורש בירוש' פסחים פ"ד ה"א, כה ע"ב: 'כל דבר שאינו יודע בו שהוא מותר וטועה בו באיסור, נשאל והן מתירין לו; וכל דבר שהוא יודע בו שהוא מותר והוא נוהג באיסור, נשאל אין מתירין לו'. וראה משנת עירובין פ"י מ"י, ובבלי, שם, קא ע"ב, ותוס' שם ד"ה רבי יוסי; חולין ו ע"ב - ז ע"א, ודעות הפוסקים שנאספו ונידונו בפרי חדש, או"ח, סי' תצו, בדיני מנהגי איסור.

154 הובאו בידי תלמידו הר"א וסרמן, קובץ שיעורים, א, גבעתיים תשי"ט, לב"ב קע ע"ב, סי' תרלג, עמ' שכו.

155 ב"ב פ"י מ"ו.

בי"ד מקרעין את השטר וכותבין לו שטר אחר מזמן ראשון (בבלי ב"ב קע ע"ב). דהיינו, רב חולק על שני התנאים שבמשנה גם יחד, ובלי להסתמך על דעת תנא אחר, הוא קובע דעה שלישית משלו[156]. ופירשו[157] שזה משום ש'רב תנא הוא ופליג'[158]. הקשה על כך הר"א וסרמן[159], שאם אמנם רב תנא ופליג, אבל כיצד אנו מחליטים את ההלכה כמותו נגד המשנה[160]; ועוד: לפי דעת התוספות[161] ר' יוחנן חולק על כלל זה ולדבריו אין רב תנא ופליג, והרי נקוט בידינו[162] שבמחלוקת רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן. עלינו להעדיף אפוא להלכה את דעת ר' יוחנן ולפסוק כמו המשנה[163].

כותב הר"א וסרמן:

> ודבר זה שאלתי מכ' מו"ר הגר"ח הלוי זצ"ל מבריסק, והשיב דבאמת גם אמורא יש בכוחו לחלוק על תנא. והא דמותבינן תיובתא מתנאי לאמוראי, הוא משום דאמורא אינו חולק על תנא, ואילו ידע דברי התנא לא היה חולק עליו. אבל במקום שחולק להדיא אפשר להיות הלכה כמותו. עד כאן דבריו[164].

---

156 מצאנו כזאת גם בפסחים ק ע"א. שם פסק ר' יהודה בשם שמואל לא כר' יהודה ולא כר' יוסי. אמנם בתוס' שם, ד"ה אלא, הביאו מהירושלמי דעת חכמים שאינה כר' יהודה ולא כר' יוסי, שיכול היה שמואל להסתמך עליה.

157 רשב"ם שם, ד"ה וכותבין, ותוס' שם ד"ה אין.

158 לעיל, הערה 18.

159 לעיל, הערה 153.

160 מדברי הר"א וסרמן משמע שסבר שלהלכה נפסק כרב נגד המשנה, אולם לעניין ששם לא נקבעה הלכה כרב. הרי"ף לא הביא את דעת רב; וראה הסבר לזה בדברי רבנו יונה המובאים בשיטה מקובצת, שם. אמנם משמע שלא פסקו כרב מטעם אחר, משום שהוא סבור אין כותבין שובר, ולא מטעם שחלק על התנאים. וראה טור, חו"מ, סי' נד, ושו"ע, חו"מ, סי' נד, סעיף א. בשיטה מקובצת, כתובות, לדף ח ע"א, ד"ה מתניתא, צירף ל'רב תנא ופליג' גם ש'קיי"ל כוותיה כמו שכתב הרי"ף ז"ל במסכת י"ט'. איני יודע לאילו מדברי הרי"ף התכוון, שאם כוונתו לדבריו במסכת ביצה לדף לז ע"ב, סי' תתקכז, בקשר עם עירובין נ ע"ב, דבריו צ"ע, שהרי שם פסק הרי"ף כשמואל, ולא כרב; ועיין שו"ע, או"ח, סי' תט, סעיף יא, וביאור הגר"א שם.

161 כתובות ח ע"א, ד"ה רב; וכן בס' הכריתות, לשון לימודים, שער ג, סי' קמא.

162 ביצה ד ע"א; רי"ף וראש לב"מ מח ע"ב; תוס', ברכות ד ע"ב, ד"ה דאמר; ועוד, ראה אנציקלופדיה תלמודית, ט, ערך 'הלכה', עמ' ש.

163 היינו כר' יוסי, שבמחלוקת ר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי, עירובין מו ע"ב.

164 לעיל, הערה 153. וראה עוד לעיל, הערה 90, מדברי הרא"ש ברכות פ"ג, סי' לה.

שיטה זו אומרת, שאין מלכתחילה כל יסוד הלכתי למצב הזה של הימנעות ממחלוקת. אין זה אפוא אלא מנהג, שכך נהגו האמוראים שלא לחלוק עם התנאים, ואלו שנאמר עליהם 'תנא ופליג'[165] - פירושו שהם נהגו לחלוק. אמור מעתה, שהוא הדין והיא המידה אף לתקופות שלאחר התלמוד: שאף-על-פי שאין יסוד הלכתי מלכתחילה לאסור המחלוקת, כך היה, וכך נהגו שלא חלקו. מאחר שאין למצוא לחכם מן החכמים שלאחר התלמוד החולק בפירוש[166] על התלמוד, רשאים אנו לקבוע לבטח שדרכם היתה שלא לחלוק.

נותר עוד לבאר טיבו של המנהג הזה וכיצד נתקבל ונתפשט.

גישה ביקורתית-ספרותית

נראה שעיקר הגורם לכל התופעות שעמדנו עליהן לעיל הוא עצם קיומו והתהוותו של מפעל ספרותי מקיף וכולל, מפעל שאופיו ותכונותיו הולמים ומתאימים ומכשירים אותו להיעשות מפעל סתום וגמור החותם את ההלכה מכוחו הספרותי, מפעל המתפשט בין חכמי ישראל ומתקבל עליהם ללמוד בו ולהורות מתוכו ועל-פיו. מפעל ספרותי-הלכתי כזה אינו חייב לקבל מראש את הסכמת החכמים, או להיעשות בוויעוד חכמים כולל כדי לקבל את תוקפו, קיומו ואופיו. התפשטותו והתקבלותו הם שמעניקים לו את כוחו.

---

165 רבי, ר' ישמעאל ב"ר יוסי, ר' חייא ורב (לעיל, הערות 15, 16, 17, 18). מכאן מובן מה שמצינו שציינו הראשונים לאמוראים נוספים שהם בגדר של 'תנא ופליג', אף-על-פי שלא נאמר עליהם זאת בתלמוד, ותמהו על כך האחרונים. כך לגבי **חזקיה** - רש"י, חולין קו ע"א, ד"ה אין (ותוס', שם, ד"ה חמי, חולקין); **ר' חנינא** - תוס', בכורות מט ע"ב, ד"ה אמר רב אסי; **לוי** - ר"ן חולין, פ' גיד הנשה, לב ע"ב בדפוס וילנה (וכן קבע מרן הר"י קארו בכללי הגמרא שבס' הליכות עולם, דף יא ע"ב, בלא ציון מקור לזה); ואף על **ר' יוחנן** יש שאמרו כך: הר"ש אלגאזי, הליכות אלי, כלל פג (ובשם מוהרי"ק הביא שם כך גם על רב הונא); מהר"י בי רב בשיטתו לקידושין, ונציה תכ"ג, דף עו ע"ב; מהר"י קורקוס, הלכות מתנות עניים פ"ג ה"ב, בתוך: רמב"ם, הוצאת שולזינגר, ניו-יורק תש"ז; ר"י בנבנישתי, שדה יהושע לירוש' כתובות פ"א, דף ט ע"א; ופרי חדש, יו"ד, סי' קיג, ס"ק כא. ועיין על כל זה ביד מלאכי, סי' תקנב, תקנג, ובהוספות שם מאת המגיה ציין לס' שב שמעתתא לגאון שמן רוקח, ש"ז, סי' קה, שהביא מיומא מג ע"ב, שר' יוחנן לתנא לא ציית, והעיר עליו שם בצדק, ששם הכוונה היא ל'תנא', היינו, שונה, ולא במובן חכם מחכמי המשנה, ראה לעיל, הערה 14.

166 וכפי שנתבאר לעיל ליד הערה 7.

רב שרירא גאון, הראשון והאחרון שבראשונים ובאחרונים בחקירת תולדות המשנה והתלמוד[167], כבר תיאר כך באיגרתו, שהיא יסוד מדע התלמוד, את חיבור המשנה, אלא שלא הושם לב לדבריו באופן מספיק. אחר דיונו באופני מסירת ההלכה ובקובצי המשנה שקדמו לספר המשנה הוא מתאר את משנת רבי, אופייה ותכונותיה:

> ונקט ר' בהילכתא, אורחה דר' מאיר, דהי אורחה דר' עקיבה, כיון דקצרה וקרובה ללמוד ודבריה מחוברים חבור יפה[168] כל דבר ודבר עם מה שדומה לו, ומד[ו]קדקין הרבה יותר מכל התנאין, ואין בם שפת יתר, וכל מילתא ומילתא מסקא לטעמיה, כדלא אמר בה מילתא דטופינא דלא צריכה, ולא מחסרא מידעם אלא בדוכאתא מעיטאתא, ובכל מילה גדולות ונפלאות, ולאו כל מאן דחכים ידע לחבורי מילי הכין כדכתיב (מש' טז, א) ומיי מענה לשון, ואע"ג דכולהון חכמין שוין בטעמ' ובתרוץ, כיון דר' עקיבה רחב לב, ור' מאיר תלמידיה רחב לב, הוה שפירא תרוצתיהון ועדיפא. משום הכי לקטה [נקטיה] רבי ואוסיף בה מאי דהוה ביומיה, ותרצה נמי כדחזא ופירש בה נמי כולי תורף ועיקר דפלוגאתא דרבנן...[169]

תרגום:

> ואחז רבי במשנה דרכו של ר' מאיר, שהיא דרכו של ר' עקיבה... וכל דבר ודבר עולה לטעמו, כשלא אמר בה דבר מיותר שאינו צריך, ולא חסרה משהו אלא במקומות מועטים... ולא כל מי שחכם יודע לחבר דברים כך... ואע"ג שכולם חכמים, שווים בטעמים ובסידור... יפה סידורם ועדיף. משום כך אחזה רבי, והוסיף בה מה שהיה בימיו, וסידרה גם כן כראוי, ופירש גם כן כל תורף ועיקר של מחלוקות החכמים.

ומשום שכך היתה משנת רבי, נתקבלה להיות העיקר, ונדחו מפניה שאר הקבצים האחרים שהיו, כדבריו של רב שרירא:

> וכד חאזו כולי עלמא שופרא דתרצתה דמתני' ואמתת טעמיה ודוקא דמילתא, שבקו כולהון הנך תניאני דהוה תאני, ופשטן אילין הילכתא בכל ישראל, והויין

---

167 ראה לעיל, הערה 2.

168 ראה לעיל, הערה 49, הדיון במונח זה, ואצל רש"ג.

169 איגרת רש"ג, עמ' 28-29, נ"צ.

הילכתא דילנא, והנך כולהו אשתבקו, והויין כגון בריתא דמעינין בהי מאן דשמיע להי, כמאן דמעיאן בפירושי או בלישאני רויחי, אבל סמאכא דישראל[170] על אילין הילכתא, וקיבלון כל ישראל כדחזינון באמונה, וליכא אדם דאיפליג בהא [בהו, עליהון - כי"י][171] .

תרגום:

וכאשר ראו הכל יופי סידור המשנה ואמִתַת טעמיה ודיוק דבריה, עזבו הכל את אלו המשניות שהיו שונין, ופשטו אלו המשניות [משנת רבי] בכל ישראל, ונעשו משנה שלנו. ואלו כולן נעזבו, והן כמו ברייתא שמעיינים בהן מי ששמען, כמי שמעיין בפירושים או בלשונות מרווחים. אבל סמיכתם של ישראל על אלו המשניות, וקיבלום כל ישראל כאשר ראינו, באמונה, ואין אדם שנחלק בזו [בהן, עליהן].

כך בדיוק גם הסברו של הרמב"ם:

אבל אין בכל הבריתות הללו כמתק לשון המשנה, ולא כסדר ענייניה וקיצור לשונה, ולפיכך נעשית היא העיקר, כלומר המשנה. וכל אותם חיבורים טפלים לה, והיא החשובה בעיני הכלל, ובהשוואה לאותם החיבורים ראוה בנות ויאשרוה, מלכות ופילגשים ויהללוה (שה"ש ו, ט), וכל מי שעמד אחריו ואחרי החבורה הנכבדה, לא היתה מטרתו אלא להבין דברי המשנה, ולא חדלו דור אחר דור מלעיין בה ולפרשה...[172]

נמצא שהופעת ספרי המשנה והתלמוד, חיבורים מקיפים וכוללים, מכוונים ומדויקים בלשונם ובסגנונם ומסודרים יפה - התפשטותם והתקבלותם בכל ישראל - גרמו להם להיעשות לספרים החותמים את ההלכה, והן-הן שהביאו ליצירת חלוקה בין התקופות[173]: חכמי המשנה לחוד והחכמים שלאחריה לחוד, חכמי התלמוד לחוד והחכמים שאחריו לחוד.

עקרון אי-המחלוקת שיצא מתוך אותה התפשטות והתקבלות של החיבורים החתומים, נשען על נוהג החכמים שכך התייחסו אליהם, וכח מנהג זה יפה כמנהג

---

170 ביטוי זה אצלו גם בתשובות הגאונים, הרכבי, סי' שמט, נספחים לאגרש"ג סי' טו, עמ' 12: 'ותלמוד שלנו שעליו אנו סומכין ועליו כל ישראל סמוכין'.

171 שם עמ' 30.

172 הקדמה לפירוש המשנה, מהדורת ר"י קאפח, עמ' לד.

173 ועיין גם ב' דה פריס, תולדות ההלכה התלמודית, עמ' 43, 48.

חשוב וגדול שהונהג על-ידי כל גדולי חכמי ישראל, והרי הוא בכלל המנהגות שאין בית-דין אחר, ואפילו גדול, יכול לבטלם, מאחר שנתפשט בישראל. כוח זה בכללותו קובע שאין להוסיף עליהם ואין לגרוע מהם, ולא לשנות בהם דבר, אבל אין פירושו שכל משנה ומשנה או כל דין ודין שהובאו במשנה ובתלמוד הם הלכה פסוקה.

גם אין להתעלם כמובן מן ההשקפה של חכמי כל הדורות בדבר ירידה ודלדול רוחניים, בבחינת תהליך מתמיד, הן בכוחות השכליים והעיוניים הן בתכונות המוסריות. יחס זה אינו נחתך לתקופות קבועות דווקא, והוא קיים בכל הדורות, ואף בחכמי אותו הדור לגבי גדולי החכמים. ולצד אחר, יש גם חכמים גדולים, תקיפי הדעת, שחשו בעצמם יכולת לדון עם מי שקדמו להם, ואפילו קדמום הרבה. בדרך-כלל חכמים אלה, שנהגו בעצמם כך בחיבוריהם ובפסקיהם, נמדדו במידה זו עצמה בידי חכמי דורם והדורות שאחריהם, שהכירו ביכולתם זו. לעניין זה כבר הזכרנו את רב האי גאון, וכן היו הרמב"ם, הראב"ד, ר' ישעיה די טראני (הרי"ד), הר"י קארו, המהרש"ל, הר"ח די סילווה (הפר"ח), הגר"א, ובימינו בעל החזון איש. בחיבוריהם משוקעת תקיפות דעת ועמידה כנגד חכמים קדומים, לעתים אפילו בחריפות-מה. על-פי-רוב, רק אחר עיון ובדיקה מפולשת ניתן לגלות את דעותיהם והכרעותיהם השונות כנגד קדמונים.

עוד נמצא שעקרון אי-המחלוקת אינו בתחום האישי, בהערכת עמידתם של חכמים אלו כנגד אלו, אלא של חכמים לעומת חיבורים - ספרי המשנה והתלמוד. אם יימצאו, דרך משל, דברי תנא שלא במשנה (כולל הברייתות המוסמכות שנשנו ונתקבלו בבתי-המדרש), אין הם בכלל הדברים שאין לחלוק עליהם. כוח דברי תנא שאינם במשנה או בברייתא מוסמכת הוא כ'מימרא'. דברים שהובאו בתלמוד בלשון-פתיחה של 'תא שמע'[174] אמרו עליהם שם: 'מימרא היא ומימרא לרבא לא סבירא ליה', ויש שההבדל בין שתי לשונות בתלמוד במסירת דברי תנא הוא אם נמסרו כמתניתא או כמימרא: 'אמר רב נחמן אמר שמואל משום אבא שאול...', ו'איכא דאמרי מתניתא אבא שאול...'[175].

הבחנה זו כבר ציינוה הראשונים, בתוספות:

---

174 גיטין מב ע"ב.

175 כתובות פז ע"א.

> וי"ל דאינו רוצה לפשוט אלא או ממשנה או מברייתא, ואע"ג דאיכא לאוכוחי ממילתא דר' אלעזר ב"ר שמעון ורבנן, הא נמי מימרא היא דרב יהודה אמר שמואל אמרה משמיה ואינה ברייתא[176].

הרמב"ן מסביר את דחיית דעת ר' נתן התנא על-ידי האמוראים משום שדבריו 'מימרא ולא מתניתא כדמוכח לישנא דגמרין'[177]. וכמפורש בדברי ר' יונה: 'ואע"פ שאין דרך האמוראים לחלוק על התנאים, הני מילי בדבר שסיימו אותו במשנה או בברייתא'[178].

החיבור 'משנה-תורה' לרמב"ם - מפעל חתימה[179]

רבות עסקו חכמים וחוקרים בהבנת מטרותיו של הרמב"ם במפעלו הגדול והעצום שקרא לו 'משנה תורה'[180], מניעיו ומגמותיו. קשיים רבים עורר אופיו המיוחד של

---

176 כתובות מד ע"א, ד"ה איכא, וכן בשיטה מקובצת שם; ובשיטה מקובצת, ב"מ, לדף יז ע"ב, ד"ה בתוכה, בשם תוספות שאנץ.

177 חידושי ב"ב קלא ע"א, סוף ד"ה א"ל אביי, וכן גם בחידושי ע"ז, לדף לה ע"א, ד"ה מה ראו, ירושלים תרפ"ח, רצה ע"א: 'ואי משום דא"ר תלמידי שמאי והלל גזרו עליו, דרב מימרא היא ולא אלימא למקשי מינה לר' חייא בר חמא'.

178 שיטה מקובצת לב"ב, שם. וכן בתלמידי ר' יונה, ברכות, לדף כג ע"ב, סי' עז (הראשון), בדפי דפוס וילנה טו ע"א, ד"ה תחת: 'ופוסקים הגאונים הלכה כשמואל ואע"פ שחולק עם הברייתא ואין דרך האמוראים לחלוק על הברייתא אפילו הכי בדבר שהוא בדקדוק המצוות כגון זה שהוא מחמת שמירה נוכל לפסוק כמו האמורא'. ועיין עוד יד מלאכי, סי' תעב; ודברי הר"א וסרמן, לעיל, הערה 97. ועיין רש"י, נדה כו ע"א, ד"ה אמר אביי (הובא ביד מלאכי, ואצל הרא"ו כנ"ל). ויש עוד לעיין בסוגיית יאוש שלא מדעת, ב"מ כב ע"ב שעמדו בתיובתא לרבא ממימרא דר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק. אמנם מצינו שמקשים אף מדברי אמוראים.

179 עיקרי הדברים בביאור מטרת הרמב"ם ומגמתו בחיבור 'משנה תורה' נתפרסמו במאמרי 'משנה תורה לרמב"ם - סוף גאונות', המעין, כרך ה (תשכ"ה) חוברת ג, עמ' 41-59. הרעיון בעיקרו מבוסס היה על תפיסת הרמב"ם ופירושו למעשי חתימת המשנה והתלמוד, כפי שנתבארו כאן בסעיפים הקודמים. בינתיים נתפרסם מאמרו של טברסקי (לעיל, הערה 99). במאמר זה תיאר וסיכם טברסקי את הדעות השונות שנאמרו בעניין, וריכז את המקורות בדברי הרמב"ם עצמו בנידון. אלא שכפי שציין שם, לפנינו תופעה פאראדוקסאלית, שאף על-פי שהרמב"ם מגלה וחוזר ומגלה את טעמיו ונימוקיו - עדיין לא נתבהרו הדברים. מאחר שבכל אלו ההסברים משמשות בערבוביה עובדות והשערות פורחות, הערכות היסטוריות והשקפות אישיות, כפי שטען שם טברסקי בצדק, הציע הוא הסבר מקיף ומורכב מכמה אלמנטים (ראה להלן). מתוך שההסבר החדש שהועלה במאמרי הנ"ל לא הובהר דיו, נטה טברסקי (שם, עמ' 5, הערה 18) למיינו בכלל הדעה הידועה על רצונו של הרמב"ם לדחוק את רגלי התלמוד, ולא היא. יש צורך אפוא לסכם בקצרה את הנקודות העיקריות של הבעיה ודרך פתרונה כפי שנראה על-פי כל מה שנתבאר בפרקים הקודמים.

חיבור זה, וסברות הרבה נאמרו בעניין. לפנינו תופעה מיוחדת ויוצאת מן הכלל, שעל-אף ריבוי דברים של רמב"ם עצמו, שבמקומות אחדים בכתביו כתב וחזר וכתב[181] בגילוי כוונותיו ומטרותיו, אף-על-פי-כן עדיין הדברים סתומים וחתומים. ריבוי דברים זה נתן מקום ואחיזה לדעות מדעות שונות. יש מקום אפילו לנסח מחדש את הבעיה או הבעיות ולהעמיד נכונה את החידושים, הקשיים והתופעות המיוחדות שעוררו את הדיונים בעניין.

רמב"ם עצמו מציין את החידוש שבחיבורו. שלא כמחברים אחרים, הממעיטים במקוריות חיבוריהם ובחדש שבהם, הוא מבליטם ואומר:

> כבר קדמוני גאונים וגדולים שחברו חיבורים ופסקו הלכות בלשון עברי ובלשון ערב בעניינים ידועים, אבל לפסוק הלכות בכל התלמוד ובכל דיני התורה לא קדמני אדם אַחַר רבינו הקדוש וסייעתו הקדושים... שאינו מהלך לא על סדר התלמוד ולא על סדר המשנה...[182].

נוסף להיקף ולַסדר, עוד כמה וכמה חידושים יש במבנהו ובצורתו, ומהם – כגון העדר המקורות ואופני ההכרעה - הנוגעים בגופם של דברים. ואלו הן:

---

180 שמא מילתא, ובוודאי יש משמעות לבחירת שם זה; ראה ההקדמה לספר זה: 'לפיכך קראתי שם חיבור זה 'משנה תורה'. לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחילה ואח"כ קורא בזה ויודע ממנו תושבע"פ כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם' (וראה להלן). שם זה לא נתקבל, כידוע, והיו קוראים לספר 'היד החזקה' או רק: 'רמב"ם' (וראה הערת הברמן בספר: ברלינר, כתבים נבחרים, ירושלים תש"ט, ב, עמ' 286, ובשם עגנון שם על עוד כמה ספרים שנמנעו מלקראם בשם שנתן להם מחברם מפני המשמעות הטעונה מדי: האלשיך [תורת משה], השל"ה [שני לוחות הברית], העיטור [עשרת הדברות], המאירי [בית הבחירה], רבינו ירוחם [אדם וחוה]). התנגדות קדומה לשם זה כבר אצל הרמ"ה, כתאב אל רסאייל, פאריס תרל"א, עמ' יג-יד: 'הוא הספר הנקרא 'משנה תורה', ואיני יודע אם יש אם למסורת ואם יש אם למקרא...', היינו 'משנה' בשי"ן שוואית, או בשי"ן פתוחה!

181 הקדמה למשנה תורה, ובפנים בהלכות קידוש החודש פי"ט הט"ז; הקדמה לספר המצוות, ובפנים מצוה קח; איגרת לר' יוסף ב"ר יהודה, איגרות הרמב"ם, מהדורת בנעט, ירושלים תש"ו, איגרת ו; איגרת לר' יהונתן מלוניל, שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, ירושלים תשכ"א, ג, עמ' 55-57; איגרת לר' פנחס הדיין מאלכסנדריה, קובץ תשובות רמב"ם, לייפציג תרי"ט, סי' קמ; מאמר תחיית המתים, שם, ז ע"ב (מהדורת פינקל, בתוך: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, IX, 1946, עמ' ב-ד); מובאות במאמר: א"ש הלקין, 'סניגוריה על משנה תורה', תרביץ, כה (תשט"ז) עמ' 413-428; חיבור שקטעים ממנו פרסם שטיינשניידר, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XLVIII (1904), וראה שם, עמ' 222; על כל אלה ראה מאמרי (לעיל, הערה 162); וטברסקי במאמרו (לעיל, הערה 99).

182 קובץ תשובות רמב"ם, סי' קמ, עמ' כה.

(א) ההיקף - חיבור זה כולל את דיני התורה כולם, לרבות אלו שאינם נוהגים בזמן הזה, ולרבות ענייני אמונה ומוסר, דעות והנהגות. דבר שלא עשוהו כל שאר הפוסקים והמחברים עד ימיו (ואף לאחריו). ההיקף הוא הן בנושאי ההלכה כולם, הן בעובדה שהחיבור כולל את דבריהם ודעותיהם של כל החכמים עד ימיו.

(ב) הסדר - סידור שונה וחדש של כל דיני התורה, מיונם וסיווגם לפי נושאים. לא זו בלבד שאינו מהלך על סדר המשנה והתלמוד, אלא שאף לא מצינו דוגמתו אצל הגאונים והחכמים שקדמוהו. אם-כי מאז ימי רב סעדיה גאון הוחל בחיבור ספרי הלכה מונוגראפיים, אין בהללו משום סידור חדש של ההלכות והנושאים[183].

(ג) הלשון - קפידה מיוחדת לבחירת לשון החיבור, היא לשון המשנה, והיא 'לשון ברורה', וכפי שפירש את שיקוליו בעניין זה[184].

(ד) המקורות - אי-ציון מקורותיו ולא הסתמכות מפורשת עליהם, העדר חילוקי דעות בחיבור, ואי-הזכרת דעות שונות בעניין - 'לא זה אומר ככה וזה אומר ככה'[185].

---

183 מילר, מבוא לספרי רס"ג, פאריס תרנ"ז, עמ' 10, 12, ואחריו ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תש"ו, עמ' קפט, שיערו כי ס' הירושות לרס"ג, הדומה למשנה תורה (ספר ללא ציון מקורות וראיות), שהיה מספריו הראשונים, עורר התנגדות בדומה להתנגדות שעורר ספרו של הרמב"ם, ומאותה סיבה. אשר על כן בחיבוריו המאוחרים (ס' הפקדון, ס' השטרות) חזר בו והלך בדרך אחרת. אמנם כבר הוכיח הר"ש אברמסון במאמרו, בתוך: *Proceedings of the Rabbinical Assembly of America* XX (1951), p. 226 (וכן בתוך: עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 231-232), כי ספר הירושות שבידינו הוא עיבוד וקיצור מן הנוסח המקורי. מקטע של המקור שגילה הר"ש אברמסון מתברר שאף הוא נתחבר על הדרך הרגילה, אלא שמקצרו הוא שהעניק לו צורה מחודשת זו, ולא עוד אלא שהתברר שס' הירושות אינו ספרו הראשון של רס"ג.

184 הקדמה לס' המצוות (מהדורת הר"ח העליר) עמ' א:

> שלא אחברהו בלשון ספרי הנבואה, שלפי שהלשון ההוא קצר היום בידינו מהשלים עניני הדינים בו. וכן לא אחברהו בלשון תלמוד לפי שלא יבינוהו מאנשי אמונתינו היום כי גם יחידים... אבל אחברהו בלשון המשנה כדי שיקל זה לרוב האנשים ואשלים בו כל מה שהֶתאַמֶת והתברר ממאמרי התורה...

185 הקדמה למשנה תורה. בס' המצוות ציין אצל כל מצווה רמז בדבר עיקר מקורותיה בדברי חז"ל. כנגד ביקורתו של ר' פנחס (קובץ תשובות רמב"ם, סי' קמ, דף כו), שטען על העדר ציון למקורות המשנה והתלמוד, השיב הרמב"ם שבדרך-כלל הדברים הסתמיים שבספר כולם יש להם מקור ברור בבבלי או בירושלמי או בספרא וספרי או שהם משנה ערוכה או תוספתא. מה שהוא מן דברי הגאונים יצוין עליו בפירוש שהוא מהם, וחידושיו שלו יוכרו במה שיקדים להם 'יראה לי', 'מכאן אתה למד'. על כן אין הרמב"ם סבור שישנו חסרון באי הציונים, וכנראה לפי מושגיו, אם הדברים לקוחים ממקורות ברורים, לא יהיה קושי לתלמידי חכמים לגלות את מקורם. אמנם הרמב"ם מספר בעצמו שם על חוויה קשה שהיתה לו, בשעה שדיין בא אליו עם חיבורו (של הרמב"ם) ושאלו למקור

(ה) הניסוח - ניסוח תמציתי, פסקני וחתוך, כעין ספר חוקים, 'בלא קושיא ובלא פירוק', שלא כמנהג הפוסקים והמחברים קודמיו, שהם דנו בראשונה בסוגיות התלמוד ובדעות השונות ורק לבסוף חיוו את דעתם ולעתים גם זה לא בפירוש.

(ו) ההכרעה - תקיפות דעת והחלטה בברירה בין הדעות וההכרעה ביניהן, לעתים תוך עמידה כנגד דעות הגאונים והחכמים שקדמוהו.[186]

(ז) ההתפשטות - כוונה ותשומת-לב מיוחדת לאופן הפצת החיבור והתעניינות מודגשת במידת התפשטותו והתקבלותו בישראל[187].

(ח) השינון בעל-פה - הכוונה הניכרת באופן סידור הספר, ואולי גם מדברי הרמב"ם, להקל על הלימוד בו ולאפשר שינונו בעל-פה[188].

דין מסוים, והרמב"ם השיבו כי הוא דין מגמ' בגיטין, אך באותה שעה לא יכול היה למצוא המקום שם, וסבר אולי בסנהדרין או במכות. אך יצא הדיין - והרמב"ם נזכר. חוויה זו הביאה את הרמב"ם לכלל דעה שאם יהיה הפנאי בידו, יחבר חיבור מצורף למשנה תורה, שבו יציין את המקורות. עד כמה שידוע לנו, לא נתחבר ספר כזה. ודוק, אם יש לצרף מקורות, יש לצרפם בספר מיוחד, ולא בגופו של החיבור 'משנה תורה' - משמע שהכללת ציוני מקורות עשויה לפגוע במטרת החיבור!

186 ראה לעיל, הערה 8 (על הגדרת המחלקות) והערה 34 (דעתו של הרמב"ם על סוף הגאונות והערכתה). ליחסו של הרמב"ם לגאונים ראה עוד: A. Schwartz, Das Verhältnis Maimonides zu dem Geonen, in: *Moses ben Maimon*, ed. J. Gutman, I. pp. 332-470 (תרגום עברי: מ' חבצלת, סורא, ד, תשכ"ד, עמ' 156-191); א' קרלין, דברי ספר, תל אביב תשי"ב, עמ' 112. מתוך 69 מקומות שנזכרו בהם הגאונים במשנה תורה (27 מהם בספרים י"ב וי"ג) לפי שוורץ, ב-22 מקומות הוא דוחה את דעתם. וראה מאמרי (לעיל, הערה 162) עמ' 50-51 (בהערה 32 שם צוין לפי מהדורת פריימן, ונפל שיבוש; במהדורת בלאו הוא בח"א, סי' ג, וח"ב, סי' שי, עמ' 576; וראה גם שם, ח"א, סי' ריז; להערה 31 הוסף: הלכות אישות פכ"ה ה"ג והלכות גירושין פ"י הכ"ט). דברי ח' טשרנוביץ, תולדות הפוסקים, ניו-יורק תש"ו, א, עמ' 237-245, שהרמב"ם נמנע ככל-האפשר מ'הכרעה', כמו דעות אחרות שלו שם בסמוך, אינם מכוונים ואינם נכונים. ולא עוד אלא שאף העובדות אצלו אינן נכונות, ואין מקום להאריך כאן. י' לווינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, עמ' 226-210 ציין 171 מקומות במשנה תורה שבהם גילה הרמב"ם את דעתו בפירוש. אין ספק שכל דרך הוצאת ההלכה וברירה בין הדעות בכל הלכה והלכה יש בה משום הכרעה.

187 'וחבורנו כבר הגיע לאלו האדונים בבבל ושמענו שבהם פוסקים רובי ישיבות' (שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, סי' שי, עמ' 573); 'כל שכן שהגיעו אלי אגרות (מ)חכמי צרפת ואחרים בשמותם שהם מתפעלים מהמפעל ומבקשים (לקבל) את ההמשך, וכבר נפוץ (החיבור) עד לקצות הארץ הנושבת' (איגרות הרמב"ם, מהדורת בנעט, איגרת ו, פסקה ג); 'שכבר פשט באי סקיליא כמו שפשט במזרח ובמערב ובתימן' (איגרת לחכמי מרשילייא, קובץ תשובות רמב"ם, ח"ב, כד ע"ב); 'וכאשר התפרסם חיבורנו בארצות והתפשט בקצוות' (מאמר תחיית המתים, קובץ תשובות רמב"ם, ח ע"ב [פינקל, עמ' י-יא]).

(ט) לקטן ולגדול - החיבור הזה מיועד ומופנה לקטנים ולגדולים כאחד, דבר הנראה כשני הפכים[189].

(י) דברי עצמו - אמירות מפורשות מדברי עצמו לעניין תפקיד החיבור ומטרותיו, מהן מקומות שכבר בימיו הביאו לרבים מן החכמים לטעון כנגדו, כי ביקש כביכול לדחוק את רגלי התלמוד, וכי ישתכח שם התנאים והאמוראים מן העולם (ר' פנחס הדיין ועוד). ויש מן המאוחרים שטענו שטעות היתה בידי המחשידים והמאשימים. ויכוח זה החזיק זמן רב, מאחר שניתן להעלות ראיות לכאן ולכאן. מצד אחד, כתב הרמב"ם בפירושו:

> כללו של דבר, כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה... לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה, לפי שאדם קורא תורה שבכתב תחילה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם[190].

ושוב באיגרת לתלמידו האהוב ר"י ב"ר יהודה:

---

188 הקדמה למשנה תורה כפשוטה: 'וכל פרק ופרק אחלק אותו להלכות קטנות כדי שיהיו סדורים על פה'; ועוד שם: 'שתהא סדורה בפי הכל'; בהקדמה לס' המצוות: 'כדי שיהא נקל לדעת אותו על פה'; איגרת לר"י ב"ר יהודה, איגרות הרמב"ם, מהדורת בנעט, איגרת ו, עמ' 68: 'ועם זה תתמיד בלימוד החיבור בעל פה'. אמנם לר"ש אברמסון דרך אחרת בפירוש עניין זה ברמב"ם ואצל רב נסים גאון, ראה ספר רב נסים גאון, ירושלים תשכ"ה, עמ' 29-30 (והערתו בס' עניינות בספרות הגאונים, עמ' 266); וראה על כך י' טברסקי, תרביץ, לז (תשכ"ח) עמ' 326 ובמאמרו (לעיל, הערה 99) עמ' 15. באחרון ציין למקורות בשבח לימוד בעל-פה על פני לימוד מתוך הכתב (מו"נ, ח"א פע"א; ריה"ל, כוזרי ב, עב ועוד), ובייחוד הערת ר' חסדאי קרשקש בדבר דמיון הרעיון הזה לדברי אפלטון: 'וכמעט שבדרך הזה דרכו חכמי האומות לפי מה שנמצא בקבוציהם אמר אפלטון מגונה מי שכותב דבריהם, אתה חושד ברעיוניך הזכים, ובוטח על עורות הבהמות המתות' (אור ה', הקדמה). יש להוסיף עוד, כי אף לגבי השולחן ערוך מוצאים אנו למרן הר"י קארו שסידרו במיוחד שיוכלו לשננו על-פה. 'כאשר ישאלו לתלמיד חכם דבר הלכה לא יגמגם בה... בהיותו שגור בפיו הספר הזה הבנוי לתלפיות... לחלקו לחלקים שלשים ללמוד בו כל יום חלק... זאת ועוד, התלמידים הקטנים יהגו בו תמיד וישננו לשונו על פה...' (הקדמה לשו"ע, בדפוסים הראשונים ובצילומים, הוצאת 'אל המקורות', ירושלים תשי"ד, והוצאת 'פאר התורה', ירושלים תש"ך [בחו"מ, כרך ב]).

189 הקדמה למשנה תורה: 'עד שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ולגדול'. וראה לווינגר (לעיל, הערה 169) עמ' 21. מסתבר שזו מְתֻכּוּנוֹת-היסוד של ספר חתום, התופס את מקומו במרכז המערכת של ספרות-ההלכה העיקרית. וכך רואים אנו גם לגבי השולחן ערוך - ראה ההערה שלפני זו - ועוד שם: 'כי על ידי ספר זה תמלא הארץ דעה את ה', הקטנים עם הגדולים, תלמיד עם מבין חכם חרשים ונבון לחש'.

190 הקדמה למשנה תורה והקדמה לס' המצוות.

> אך כל מה שתיארתי לך בדבר אלה שאינם מקבלים אותו כראוי לו - הרי זה בימי בלבד, אולם לעתיד לבא, לכשתכלה הקנאה ותאוות השררה, יסתפקו כל בני ישראל בו לבדו ולא יהיו קופצים על כל (ספר הלכה) מלבדו בלי ספק, פרט למי שמבקש עניין לענות בו כל ימיו, אף אם לא ישיג כל תכלית...[191].

מצד שני, יש שהסתמכו על תשובת הרמב"ם למבקרו הראשון והחריף ר' פנחס:

> חס ושלום! לא אמרתי לא תתעסקו לא בגמרא ולא בהלכות הרב רבי יצחק [אלפסי] או זולתו... וכי אני ציויתי או עלתה על לבי שאשרוף כל הספרים שנעשו לפני, מפני חיבורי? והלא בפירוש אמרתי בתחילת חיבורי שלא חיברתי אותו אלא מפני קוצר הרוח למי שאינו יכול לירד לעומק התלמוד ולא יבין ממנו דרך האיסור והמותר...[192]

מכאן, וכמובן מן אופיו של החיבור כמתואר לעיל, למדו כבר חכמי הראשונים על מטרותיו. חלקם טענו כנגדו במידה זו או זו ממה שנתבאר לעיל, כגון ר' פנחס הדיין מאלכסנדריה[193], הראב"ד[194], הרמ"ה[195], הרא"ש[196], הריב"ש[197], המהרש"ל[198] ואחרים[199].

---

191 איגרות הרמב"ם, מהדורת בנעט, איגרת ו, פסקה ג.

192 קובץ תשובות רמב"ם, סי' קמ.

193 שם: '...וראוי להדרתך להורות לעולם שלא יניחו הגמרא מלהתעסק בה'.

194 השגתו לסוף הקדמת הרמב"ם למשנה תורה. וראה על כך בהרחבה אצל י' טברסקי בספרו (לעיל, הערה 76) ואצל ח' סולובייציק *Rabad of Posquières* - פרקים בתולדות החברה היהודית, ירושלים תש"ם, החלק האנגלי, עמ' 7-40.

195 כיוצא מאיגרותיו המכונסות בקובץ 'כתאב אל רסאייל'.

196 שו"ת הרא"ש, כלל לא, ט; ושם, כלל ק, ב.

197 שו"ת הריב"ש, סי' מד.

198 הקדמה לים של שלמה למסכתות ב"ק וחולין.

199 מן ההתנגדות וההשגות שיצאו מישיבת בגדאד (ר' שמואל אבן עלי, חתנו ר' זכריה ותלמידו ר' דניאל הבבלי) בימיו של הרמב"ם ואחריו, נותרו קטעים בודדים: איגרות הרמב"ם, מהדורת בנעט, איגרת ו; שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, סי' שח, שי; עמ' 566-570 (חליפת השו"ת בעניין ההליכה בנהרות בשבת); שם, ח"ג סי' תסד; ברכת אברהם לר"א בן הרמב"ם (נגד השגות ר"ד הבבלי). עיון בהשגות אלו מעלה שהן מכוונות במקומות שבהם הכריע הרמב"ם בניגוד לפסקי הגאונים ולמסורת שבבבל או בניגוד למבואר בפירוש הר"ח, ואכ"מ. השגות הרמ"ך (שנתפרסמו בחלקן לאחרונה) היו לאלפים ולרבבות (הרחיד"א, שם הגדולים, אות מ, מס' 137). לעניין ר' יוסף אשכנזי ('התנא מצפת') ראה עכשיו י"א טברסקי, 'ר' יוסף אשכנזי וספר משנה תורה לרמב"ם', ספר היובל לכב' בארון, החלק העברי, ירושלים תשל"ה, עמ' קפג-קצד.

וכן יש מן המאוחרים שהפליגו לצד זה[200]. לעומת זאת היו שאמרו שלא הבינו כראוי את דברי הרמב"ם ולא את אופי ספרו. ויש שניסו ליישב את האמירות הללו, הנראות כסותרות זו את זו, על-ידי הוצאתן מפשוטן או על-ידי דחייה והתעלמות מאחת מהן[201].

בכלל העניין, ביקשו אחר הסברים מהסברים שונים בהבנת מטרת החיבור. יש שבאו בסברה חברתית-מדינית, לומר שמטרת הרמב"ם היתה לערער את עמדת המנהיגים והרבנים ולקעקע את סמכותם, בכך שיתאפשר לַכֹּל לעיין בעצמם ולידע את ההלכה, ולא יצטרכו לרבנים ולדיינים דווקא[202]. אף סימוכים קדומים מצאו לדעה זו[203]. אמנם

---

200 שד"ל, אוצר נחמד, ד (תרכ"ד) עמ' 116; כרם חמד, ג (תקצ"ח) עמ' 66-67; שם, ד (תקצ"ט) עמ' 287-293 [איגרת למהר"צ חיות]. כנגדו כתב מהר"צ חיות, תפארת למשה, בתוך: כל ספרי מהר"צ חיות, ירושלים תשי"ח, עמ' תג ואילך.

201 ח' טשרנוביץ, המקלט, ה, עמ' שמח ואילך; הנ"ל, תולדות הפוסקים, א, עמ' 243-244, 305; י"ל מיימון, מבוא לצילום משנה תורה, דפוס רומי, ירושלים תשט"ו, ועוד. י' טברסקי טוען אף הוא שלא הבינו כראוי את דברי הרמב"ם בהקדמתו; ראה: I. Twersky, Some Non-Halacik Aspects of the Mishneh Torah, *Jewish Medieval and Renaissanca Studies*, Cambridge, 1967, pp. 110-111; ובמאמרו (לעיל, הערה 199) עמ' קפד - ורמז לזה במאמרו (לעיל, הערה 179) עמ' 4, הערה 18 - כיוון שלא הבינו כהוגן נתקשו, וטברסקי מביא ראיות שאף הרמב"ם עסק בתלמוד, וכן בנו ר' אברהם, ובתשובותיהם חזרו ודנו בהלכות מתוך התלמוד. לדעתו, כוונת הרמב"ם בהקדמותיו היא רק להגדיר את אופי ספרו והשימוש בו, ודין משנה תורה יהיה כדין המשנה: כשם שהמשנה מיועדת למי שקרא בתורה שבכתב ומיד אחריה יכול ללמוד בה, כך הקורא בתורה שבכתב יכול לעבור לספרו מבחינת סוג הספר, ולא יצטרך ספר אחר **ביניהם**. אבל אחר שקרא בתורה שבכתב עם ספרו של הרמב"ם - עדיין עליו לעסוק גם בחיבורים האחרים בתלמוד. ראיה לזה - שגם לאחר חיבור ספרו הוסיף הרמב"ם לעסוק בשאלות הלכה. הדוחק שבהסבר זה גלוי וברור, מה גם שקשה לחשוב על כל החכמים הנ"ל ש'גילו פנים ברמב"ם שלא כהלכה'. כלום הקושי הוא רק במשפט אחד שבדברי הרמב"ם, או ביישוב סתירה בדבריו, והלא - כפי שהרגישו הראשונים הנ"ל - מהותו של החיבור ואופיו כולו מעידים כאלף עדים על החשש הזה שחיבור זה ידחוק את רגלי התלמוד, או, על-כל-פנים, על האפשרות שחיבור זה יתקבל להיות - אולי לא לחלוטין כספר לימוד במקום התלמוד - אבל כספר העיקרי והמרכזי של מצוות התורה והלכותיה. נראה שהליקוי בכל ניסיונות ההסבר הוא שהעמידו את דברי הרמב"ם בהקדמתו במובן קיצוני וחריף, וכאילו הכוונה היא אמנם לבטל, לגנוז ולהשכיח כליל את כל הספרים האחרים - ולא היא. ראה להלן.

202 כך: S. Zeitlin, *Religious and Secular Leadership*, Philadelphia 1943, p. 46; J. D. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonides Controversy*, Leiden 1965, p. 24. ראה טברסקי (לעיל, הערה 179) עמ' 3 והערה 11.

203 איגרת ר' ששת בן יצחק בנבנשתי הנשיא מברצלונה; פורסמה: A. Marx, *Jewish Quarterly Review*, NS XXV (1934-1935), pp. 406-428; וראה עמ' 427.

כן נעשה הספר 'משנה תורה' מעין 'אפוד' או 'אורים ותומים'[204], אך לא להמונים, כי-אם דווקא לגדולי החכמים. אחרים ראו בו מגמות אסכאטולוגיות, היינו, שמטרתו לשמש ספר מוכן ועומד למלכות ישראל הקרֵבה לבוא בימות המשיח[205], ובזה נמצא להם הסבר לתופעת ההיקף והכללת כל אותן הלכות שהן בגדר 'הילכתא למשיחא'. אופיו של החיבור ב'השקטת המחלוקות', ודברי הרמב"ם עצמו, שנמנע מהזכרת דעות חלוקות וככלל שמות המוסרים - 'שלא ליתן מקום למינים לרדות'[206], נתנו

---

204 בפרובאנס בוודאי, ואולי במידת-מה באשכנז. הרמ"ה כתב: 'יחרד לבי... כשמעי כי נפלא הספר בעיניכם מאד, באמריכם... הגישה האפוד...' (כתאב אל רסאייל, עמ' טז). משיבו ר' אהרן ב"ר משולם: 'ואשר חרדת... והמגיד לא הגיד חצי מרבי גדולתו ותהלתו לפנינו, ולא נאמר עליו 'הגישה האפוד' [שמ"א כג, ט] כי יש אפוד נחמד ונכבד, ויש 'חגור אפוד בד' [שמ"א ב, יח] - רק יאמרו עליו כל הזקנים הנבונים והחכמים: 'הגישה את ארון האלקים' [שם, יד, ח] אשר שם לוחות הברית וחושן המשפט, את האורים והתומים...' (שם, עמ' לח). ובדברי מהר"ם מרוטנבורג: 'משבא לידי ספר רבינו משה בן מיימון זצ"ל ... אמרתי בלבי אשאל באורים ותומים ודבר מה יראני והגדתי לך, וכאשר מצאתי סברתו על סברתי חלוקה חזרתי לדבריו, כי כל דבריו דברי קבלה הם. ואף אם מסברא בעלמא פסק רבינו כן, מי אנכי...' (שו"ת מהר"ם, לבוב תר"ך, סי' תכו [השנייה]). וראה טברסקי (לעיל, הערה 179) הערה 13.

205 ראה: S. Zeitlin, *Maimonides - A Biography*, New York 1955, p. 83; טשרנוביץ (לעיל, הערה 186) א, עמ' 249-250; א"י העשל, 'ההאמין הרמב"ם שזכה לנבואה', ספר היובל לכ' גינצבורג, ניו-יורק תש"ו, עמ' קפ-קפד; טברסקי (לעיל, הערה 179) הערה 19. בהזדמנות זו עלי להעיר על הנאמר אצל רושמי הקורות על מוצאו של הרמב"ם, שהוא מתייחס לר' יהודה הנשיא, וממילא לבית דוד. המקורות הם שניים, וכנראה אחד תלוי בחברו. ר' שלמה ב"ר שמעון דוראן, ס' מלחמת מצוה, עמ' 30: '...אבותיו ואבות אבותיו כלם חכמים ונבונים מזרע דוד מלך ישראל'; ונראה שהוא על-פי דברי ר' אהרן ב"ר משולם, כתאב אל רסאייל, עמ' לג: 'מעיד אני עלי שמים וארץ, כי שמעתי כתב ספר יחוסו, כלם חכמים וידועים עובדי אלקים, רב בן רב, דיין בן דיין, קורא הדורות מראש במהלל עד רבינו הקדוש, כלם אנשים בעלי חכמה ויראה...' והנה, לפלא כי הרמב"ם עצמו אינו מזכיר ייחוס זה אף פעם, ואף לא נזכר במקומות אחרים. ונראה שהוא טעות-סופר שם, וצ"ל: '...קורא הדורות מראש, **כְּמֵהִלֵּל** עד רבינו הקדוש' (ידידי הרד"צ הילמן מסר לי כי אכן כן הוא בכתבי היד של אגרות הרמ"ה, וכ"ה במהדורה שהכין). היינו, לא מלשון הילול ושבח, אלא המשיל את שלשלת-היוחסין של הרמב"ם ורציפותה לשלשלת שהיתה מן הלל הזקן עד רבי (כשם שמֵהִלֵּל עד רבי שבעה דורות רצופים של חכמים ונשיאים, כך אצל רמב"ם יודעים אנו על שבעה דורות קודם לו, כפי שפירטם בחתימתו לפירושו למשנה). אף הבית 'כדת אשר העתיק **זקננו**, ובניו אשר הם חזקו בדקו', בשיר הרמב"ם בתחילת פירושו למשנה (פורסם: A. Marx, *JQR*, NS XXV, p. 389) אין פירושו שהוא מתייחס לרבנו הקדוש, כפי שחשבו (ראה: ב"צ דינור, ישראל בגולה, סדרה שנייה, כרך ד, עמ' 25; ושם, עמ' 125, הערה 2) אלא 'זקן' בהוראת 'חכם', כפי שרגיל אצל החכמים (והשווה שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, מפתח, ערך 'זקנים'); והשווה שירו של דונש ('תשובות על מנחם', בית 101): 'סעדיה בן יוסף זקני...'; וראה הרכבי, זכרון לראשונים, השריד והפליט מס' האגרון וס' הגלוי, פטרבורג תרנ"ב, עמ' א, הערה א; עמ' פט, הערה א; עמ' קצ, הערה ו.

206 קובץ תשובות רמב"ם, סי' קמ.

מקום למחשבה שנתכוון בזה נגד הקראים[207]. אף יש שהגדירו את התועלת שצוינה על-ידי הרמב"ם, 'המנוחה מן הספיקות' ו'כל אותן הדברים אשר מיגיעתם פטרנו את הבריות'[208], לומר שהמכוון היה לפנות זמן לעיונים בענייני האמונה ויסודי התורה, המכונים לימודים פילוסופיים[209].

מפני שאין ההסברים הללו מתיישבים על הלב ועם כללות אופי החיבור, בא י' טברסקי[210] להציע הסבר מקיף יותר והעמידו על שלושה, בכללם כמה מן ההסברים שנפרטו לעיל. לדבריו, 'ככלל אין אנו מצווים לחפש נימוק חדגוני או חד-משמעי; זוהי פשטות יתירה שאינה הולמת את המציאות ואינה מטיבה תמיד להסביר את התופעה ההיסטורית'[211]. לשיטתו, המניעים אפוא הם: (1) חיצוני, הנובע מתנאי הזמן

---

207 טשרנוביץ (לעיל, הערה 186) עמ' 197-200; טברסקי (לעיל, הערה 162) עמ' 5, הערה 22, ובמה שציין שם. טברסקי העיר שם, עמ' 6, הערה 23, בצדק, שאין בזה עילה לקבעה כמגמת-יסוד של ס' משנה תורה.

208 איגרות הרמב"ם, איגרת ו, פסקה כב; ושם, עמ' 50.

209 טשרנוביץ (לעיל, הערה 186) עמ' 11; טברסקי (לעיל, הערה 179) עמ' 6 הערה 24. יש להוסיף כי טענה זו בשם 'אנשים מתפלספים' הובאה כבר אצל ר' יצחק דמן עכו, ס' מאירת עינים, ירושלים תשל"ה, פ' וישלח, עמ' פ, והיא נדחית על-ידיו. דברים אלו הובאו גם על-ידי הרדב"ז, ס' מגן דוד, אמסטרדם תע"ג, סוף אות ס; והרחיד"א, שם הגדולים, מערכת ספרים, ערך 'תלמוד'.

210 במאמרו (לעיל, הערה 179).

211 שם, עמ' 20. ההשוואה לקאנט ולשליירמאכר, המובאת אצל י' היינמן, ציון, ט (תש"ד), עמ' 161, אולי אינה תופסת כל כך. שם מדובר שעל-ידי 'השוואת הדעות שהמחבר חיוה על עניינו נבין אותו [את עניינו, לא את המחבר!] יותר מאשר הוא הבין את עצמו [הכוונה: בעצמו].' היינו, הצעות שונות מכיוונים שונים של נושא, שבשילובן ניטיב להבין את הנושא. אבל אין להסיק מכך שהסברים אחדים ושונים להסברת מעשי אדם מיטיבים להסבירו מאשר הוא מבין את מעשי עצמו, אלא-אם-כן על דרך הפסיכואנאליזה, או שיטות בעלי המוסר. כמו-כן, לא הוכח לענייננו השימוש בכלל הנקוט בידי היסטוריונים ופילולוגים (שם, עמ' 7) כי אין לסמוך על הערכה עצמית של פלוני אלמוני - יהא שיעור קומתו אשר יהא - העומד לדיון ולניתוח היסטורי-ספרותי. זאת משום שלענייננו המבוקש הוא בראש ובראשונה הבנת מטרתו של הרמב"ם כפי **שהוא** ראה אותה, לפני שאנו באים לעיין בהערכות **משלנו** (כגון מה צריך היה לרצות). ולא זו אף זו, גם לעצם העניין יש להזכיר את דעת רס"ג: 'אולם אשתדל לתרגם ולפרש את הספר הזה, ואומר כי הוא הטוב מכל הפירושים, כי מחברו הוא אשר יפרשו, והוא היותר רואה ומבין במטרתו ותוכנו' (ס' הגלוי, השריד והפליט מספרי רס"ג, עמ' קפ). לעניין הסבר המיוסד על ריבוי טעמים וגוונים, לעומת הסבר של טעם אחד קולע, משמע מן התלמוד שיש להעדיף דווקא את הטעם האחד הקולע (הוכחה זו נמסרת בשמו של ר"ח הלוי מבריסק). בברייתא (חגיגה ג ע"ב) נפרטו סימני השוטה: יוצא יחידי בלילה, לן בבית הקברות ומקרע את כסותו. ונחלקו רב הונא ור' יוחנן אם דרושים כולן כאחת או שאחד מהם דיו. בהסבר דברי רב הונא, האומר שאינו נחשב לשוטה אלא-אם-כן היו בו כולן, אמרו (בבלי שם, וירוש' חגיגה פ"א ה"א) שאם-לא-כן אין הוכחה

ופגעיו; (2) פנימי, הנובע מצרכים שונים בתחום המשפט וממשאלות ספרותיות; (3) שכלי-רוחני, הנובע מערכים חינוכיים וממשימות אינטלקטואליות, מתפיסה מיוחדת של המערכת ההלכתית המסועפת.

בפרטם של הסברים אלה אתה מוצא, בצד הערכה נוגה ועגומה של תנאי תקופתו וסביבתו, גם את הדגשת הקושי שבלימוד התלמוד כשלעצמו, שגם בתנאים נוחים ושלווים הוא דורש 'דעת רחבה ונפש חכמה וזמן ארוך'; הקשיים המרובים הנובעים גם מטיבו, מצורתו ומלשונו ומכך ש'אין כח באדם להיות זוכר כל התלמוד כולו'; המחשבה כי הספרות הרבנית תהא לקויה כל עוד לא יתחבר ספר-פסקים מקיף וכולל; ומתוך שהוא נוטל לעצמו זכות ראשונים ועמל לעשות מה שלא עשה אף אחד מקודמיו, ועוזב 'את דרך כל המחברים אשר היו לפנינו', מחויב הוא להבליט גם את תפיסתו המיוחדת את ההלכה - לגשר בין הלכה לאגדה, בין הלכה להגות, בין מעשה לחוויה, ולשלב 'עניינים אלוקיים' ו'פינות הדת'.

ללא ספק דברים אלו כולם נכונים ואמִתיים, והלא הם נשענים על דברי הרמב"ם ואופי חיבורו, אלא שעדיין אין אנו פטורים מן הצורך להבין את הטעם האחד המכריע ואת השקפת הרמב"ם על-אודות מערכת ספרות ההלכה ומקומו של חיבורו והשתלבותו בה. בעיקר לא נתיישבה עדיין השאלה העיקרית לגבי יחס חיבורו אל התלמוד, שנתגלעו בזה סתירות כביכול. עדיין לא נתיישבה הדעת, האמנם בשל המניעים הללו הטיל הרמב"ם על עצמו את העול העצום והמדהים הזה, שהלך והכבידו יותר ויותר בכל חידושיו ששיקע בו, כפי שראינו לעיל. מתוך שקשה לבטל את הדעות וההסברים שנמנו ונפרטו כאן, צריך למצוא את הבריח התיכון והיסוד העיקרי שבשלו ובגללו ראה הרמב"ם הכרח לעצמו לעשות ככל אשר עשה.

נראה שלפני בחינת נקודת-המפתח, יש לבחון כיצד ראה הרמב"ם את ענייני החתימה וכוח הסמכות של ספרי המשנה והתלמוד. אם נמצא - ודומה שאכן כך הוא - שהיא כפי שביררנו לנו בסעיפים הקודמים, נהיה רשאים לומר שמבוקשו בחיבור

שהוא שוטה כי על כל סימן אפשר למצוא הסבר נוח: שהיוצא יחידי הוא מפני ש'גנדריפס אחזו', לן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה, ומקרע את כסותו מפני שבעל מחשבות הוא. הקשה הגר"ח: ואם היו בו שלושתן מה בכך, שמא אחזו גנדריפס, ומבקש הוא רוח טומאה ובעל מחשבות הוא. מכאן ראיה שעדיף לתלות הכל בטעם אחד - שאדם זה שוטה - מאשר להשתמש בשלושה הסברים. אפשר להזכיר עוד לעניין זה את ה'תער של אוקאם' המשמש בתורת ההכרה; ראה: ש"ה ברגמן, מבוא לתורת ההכרה, ירושלים תשל"ג, עמ' 183.

זה היה ליצור דבר בדומה להם, וכפי שעלה לו בהתבוננותו ובהערכתו את מקרי הספרים העיקריים בתחום מצוות התורה והלכותיה ותולדותיהם.

והנה, אנו מוצאים את כל אותן הנקודות שהועמדו לעיל בדמות בעיות, שאלות או קשיים באופי החיבור, צורתו, מבנהו והערכתו העצמית - שהן-הן נהפכות ונעשות ראיות להסבר עניין החתימה ומטרתו היסודית של החיבור, וקושיות-שבשתות ממילא נפקן.

פעמיים תיאר הרמב"ם את קורות ההלכה, מסירתה וספרותה: בהקדמתו לפירוש המשנה, ובהקדמתו לס' משנה תורה. כשנקביל את תיאורו למעשיו של רבי ומצב זמנו אל התיאור שבו הוא מתאר את מעשיו-שלו ומצב זמנו, נמצאם תואמים יחדיו. אין ההשוואה יוצאת להעיד רק על תנאי-הזמן הדומים, או על ערכים שווים המתעוררים, אלא בעיקר היא מלמדת על דרך הפתרון, על כוח החיבור, משמעותו ומקומו כחותם את ההלכה. מן התיאורים הללו עולה תפיסתו של הרמב"ם בסוגיה כפי שהבאנוה לעיל, בעקבות רב שרירא גאון[212], בדבר אפייה של משנת רבי ובדבר הסיבות להתקבלותה והתפשטותה בישראל. תפיסה זו הולמת יפה את כל הנתונים שנידונו כאן.

מתוך הערכתו של הרמב"ם את תקופת הגאונים, שלדידו היא התקופה כולה שמֵן התלמוד עד ימיו, ומתוך התבוננותו במצב זמנו העגום, מצב של שקיעת התורה וירידתה[213], יכול היה הרמב"ם לראות באלו פרק-זמן של שלהי תקופה, ואת עצמו כחותם תקופת הגאונות. בעקבות מה שנתברר בסעיפים הקודמים ביקש הרמב"ם לחזור על מעשי היצירות הגדולות כמשנה וכתלמוד, ולחתום מחדש את כל ההלכה ויסודות האמונה, בחיבור כולל ומקיף, שיכלול את כל המצוי במקורות שמכבר, ובתוספת כל מה שנוצר אחר-כך עד ימיו. ראינו לעיל מה היו בעיני הרמב"ם תכונותיו העיקריות של חיבור ממין זה: שלֵמות ויופי הסידור. מכאן שקידתו המופלאה במאמץ אדיר ששיקע בחיבורו למען ישיג את כל התכונות הללו. מכאן

212 לעיל, ליד הערות 167-172.

213 איגרת הרמב"ם לחכמי לוניל, קובץ תשובות רמב"ם, ב, מד ע"א: 'הריני מודיע לכם שלא נשאר בזמן הזה הקשה אנשים להרים דגל משה ולדקדק בדבר רב אשי, אלא אתם וכל הערים אשר סביבותיכם... אבל בכל המקומות האלה אבדה תורה מבינם, רוב המדינות הגדולות מתות ומיעוטן גוססות וכמו שלשה ארבעה מקומות חולים' [והוא מפרטם שם].

ההיקף המושלם, הסדר הנפלא, בחירת לשון הולמת ומשותפת לכל ישראל, העדר דיון בדעות ובמקורות ואי-ציון להם[214] וההשתדלות לעשותו ספר קל ללימוד ולשינון.

אולם בכל אלה לא די. קיים מבחן נוסף, חשוב ביותר, להשגת המטרה, והוא שאלת ההפצה והתפשטות החיבור ואופן התקבלותו בישראל. מכאן ההתעניינות המרובה, שאין אנו מוצאים דוגמתה אצל חכמי ישראל, שגילה הרמב"ם בתפוצת ספרו למקומות הקרובים והרחוקים והתקוות הגדולות שתלה בכך[215].

אין סתירה אפוא. באמת לא היתה כוונה להשמיד, לשרוף או לאבד ואף לא לגנוז את כל שאר הספרים האחרים מפני חיבור הרמב"ם. עם זה גם נכון, שהכוונה היתה בפירוש, 'שלא יצטרך עמו ספר אחר' ו'לא ביניהם'. דין חיבור זה כדין המשנה והתלמוד בזמנם. נחתמה המשנה ופשטה בישראל 'הנך כולהו אישתבקו והויין כגון ברייתא דמעיינין בהי מאן דשמיע להי' (אלו כולן נעזבו, והיו כמו ברייתות שמעיינים בהן מי ששמעם), כדברי רש"ג[216], ו'אין בכל הברייתות הללו כמתק לשון המשנה, ולא כסדר ענייניה וקיצור לשונה, ולפיכך נעשית היא העיקר...' כדברי הרמב"ם[217]. לומר לך, לא השליכו את החיבורים האחרים, אלא שעשו את המשנה לספר העיקרי בבית-המדרש, הוא הישיבה, הוא בית הדין והוא ה'חבורה'[218]. נחתם התלמוד - ויהא פירוש

---

214 ראוי לציין שגם לאחר שנוכח הרמב"ם, במקרה מסוים, בצורך שבציון המקורות, והוא מבטיח למלא חיסרון זה, הרי הוא מדגיש שישלימו כספר לעצמו, 'שאי אפשר לעשות בגופו של חבור, דרך פירוש, כמו שאמרתי לך' (קובץ תשובות רמב"ם, סי' קמ, דף כו).

215 צריך לומר, שחכמי דורו ושאחר-כך עמדו יפה על המטרה שייעד לחיבור זה, ומסתבר שזו היא שגרמה לכך שנתגלעה התנגדות לחיבור. בכך מסתברת ההתנגדות של הראב"ד ושאר החכמים שנזכרו לעיל (הערות 193-199). בדרך זה ביאר ר' יעקב חאגיז את סיבת ההתנגדות החריפה של הראב"ד (כפי שמסר חותנו מהר"ם גלאנטי לבנו-נכדו ר' משה חאגיז, ס' משנת חכמים, וואנזבעק תצ"ג, המעלה השלישית, ערך 'עריכת שפתים', אות פו-פח). הוא שאל איך הראב"ד ז"ל חסידא קדישא שבדור וכו' סתר את דברי הרמב"ם בכדי בזיון וקצף, ומה חרי האף הגדול שראה בהשגותיו. תשובתו: 'כיון שראה הראב"ד בחסידותו ובחכמתו החיבור הגדול הזה שהוא נפלא מאד אבל הוא סתום וחתום כאילו הלכה למשה ניתנה לו בסיני, והאמת הוא כי יש בו מהדברים שחלקו וחולקין עליו גדולים מחכמי ישראל בכוונת השמועות, ולכן חשש שלא יגררו אחריו הדורות הבאים ויראו מגשת אליו לחלוק, **בחשבם שכך עלתה הסכמת חכמי ישראל כולם לדון כדבריו**... ולכן התיר את לשונו והוכיח בדברים קשים... הרשות נתונה לחלוק עליו.

216 לעיל, ליד הערה 170.

217 לעיל, ליד הערה 172.

218 'כל משנה שלא נכנסה לחבורה אין סומכין עליה' (ירוש' עירובין פ"א ה"ו, יט ע"ב). ועיין חולין קמא ע"א: 'כל מתניתא דלא מיתניא בי ר' חייא ור' אושעיא משבשתא היא'. לעניין זה ראה הר"ש ליברמן, יוונית ויוונות בארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 218, וכן לעניין ה'פרסום' שנתברר שם.

ה'חתימה' אשר יהא - לא בטלה המשנה ולא בטלו שאר ספרי התנאים והאמוראים, אבל ה'ספר' העיקרי בבית-המדרש נעשה התלמוד. כסבור היה הרמב"ם שמקרה זה יהיה גם לספרו, שיתפוס הוא את המקום העיקרי בבית-המדרש מעתה, ושאר ספרי דבי רב ישמשו לעיון, ללימוד ולבירור בעת הצורך. על כן שיקע הרמב"ם בחיבורו את כל התכונות הדרושות לשם כך.

תפיסה קרובה לזו שתוארה כאן יש כבר אצל ר' יוסף ראש הסדר, בן זמנו של הרמב"ם. (ראה עליו: ר"ש אברמסון, קרית ספר, כו, תש"י, עמ' 72-95. דבריו המובאים כאן נכתבו כנראה קודם שהכיר ר' יוסף את חיבורו של הרמב"ם - משנה תורה):

> (הספרים הם) משני מינים: חלק הכרחי שבו יגיע אדם לשלמות ואפשר לכלול אותו במספרי, וחלק בלתי הכרחי שאין לו סוף. אחר כך חקרתי בדבר החלק ההכרחי הזה, ומצאתי שהוא צריך להיות לפי מדריגות בני האדם. בני האדם מתחלקים לארבע מדריגות: בור, ועם הארץ, ותלמיד חכמים, וחכם. בור הוא אדם מחוסר ידיעות שאין לו חלק במדע כלל; עם הארץ הוא בן אדם שלמד את התורה ואת הסידור, והטוב שבסידורים הלא הוא סידור רבינו סעדיה הפיומי ז"ל... והרי התורה תורה שבכתב והסידור תורה שבעל פה; ותלמיד חכמים מוסיף על התורה והסידור יתר המקרא, כלומר הנביאים והכתובים, הלכות, והטובות שבהלכות ראיתי הלכות רבינו יצחק אלפאסי ז"ל; והחכם מוסיף על המקרא וההלכות והסידור שלושה דברים: המשנה והתלמוד והפירוש (היינו פירושיהם)... (מתוך טיוטא לפירושו על סידור רב סעדיה גאון, פרסם ש' אסף, קרית ספר, יח, תש"א-תש"ב, עמ' 61-66).

בעיה זו בכללה - מה עדיף: לימוד ופסיקה מתוך המקורות עצמם או מתוך ספרי ההלכה המקוצרים - נידונה כבר למן ימי רב פלטוי גאון (חמדה גנוזה, עמ' קי; תה"ג אסף, תרפ"ט, עמ' קנח; ס' האשכול, עמ' 50) ובתשובה המפורסמת של הרי"ן מיגאש (שו"ת, סי' קיד). וראה לרקע השאלה הזאת במצרים ובספרד (ונראה שמכאן מוצאה של השאלה לרי"ן מיגאש, וכך העיר גויטיין; ראה להלן) בתעודות שפרסם ש"ד גויטיין, סדרי החינוך בימי הגאונים ובבית הרמב"ם, ירושלים תשכ"ב, עמ' קסז-קסט, עיין עוד שם, עמ' קסה, קסו, על שוחט בעיר מחלה שהעבירוהו מתפקידו משום שנתברר שלא למד ולא ידע 'שחיטת חולין' (=מסכת חולין)! מעניין, שאף 'התלמיד' שבעיר זו (והשווה דברי ר' יוסף ראש הסדר לעיל!) מעיר על עצמו ועל חבריו: 'אף אחד מאתנו לא למד שחיטת חולין'! יש להעיר על כך מתעודה אחרת (שפרסם י' מאן: J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine*, Oxford 1969, II, p. 298), תשובת הגאון רב שר שלום הלוי לתביעתם של בני קהילת קאליוב (מכתבם משנת 1195 פרסם ד"צ בנעט, ספר מרכס, תש"י, עמ' צז ואילך) לאשר במשרתו את 'המוקדם' מוסי בן אלאהוב (ר' משה בן לוי החזן אהוב הישיבה). הגאון מאשרו ומשבחו שהוא 'בקי בשחיטת חולין'! (גויטיין לא ציין לזה אף-על-פי שהזכיר את התעודות האלו לעיל, שם, עמ' פא -פב). צריך להוסיף - מפני שיש שטעו בהבנת העניין (פאור, עיונים במשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשל"ח, עמ' סב) - שאמנם בדרך-כלל אין לפסול שוחט משום שאינו יודע תלמוד, ודיו שהוא בקי בהלכות שחיטה. במה דברים אמורים, במקום שיש חכם או חכמים היודעים להורות. המדובר כנראה היה בנושא תפקיד זה של שוחט במקום שאין מעליהם חכם הראוי להורות, ועל כן מחובתו להיות בקי גם בתלמוד וביסודי ההלכה בכדי שיהיה ראוי גם להורות.

אולם תנאי הזמן והמקום, מקומה של מצרים בין מרכזי התורה של אותו דור, ובעיקר חכמי הדור והדורות 'לא ראו לעזוב ספרי התלמוד בשום פנים' כלשון המאירי[219]. ואף-על-פי ש'הסכימה דעת הכל להעלותו על ראש משנתם' (שם) ובתפוצות אחדות ובקהילות רבות[220] קיבלו על עצמם את חיבורו של הרמב"ם לכל אשר יאמר כי הוא זה, מכל-מקום, עם כל ההערצה לגדולתו המופלאה ועם כל ההערכה לחיבור, יופי לשונו, קיצורו וסידורו, שאר ספרי הפוסקים לא נעזבו.

219 בית הבחירה לנדרים, ליוורנו תקנ"ה, עמ' 6 (וגם בראש בית הבחירה לברכות, עמ' כה-כו). השווה גם את שימושו של המאירי על חיבור הרמב"ם בביטוי: 'חיבור כולל ושלם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע' (שם).

220 ראה אנציקלופדיה תלמודית, ט, ערך 'הלכה', עמ' שלה, הערה 566, רשימת הפוסקים שקבעו שיש לפסוק כהרמב"ם; וראה י"ז כהנא, 'הפולמוס סביב קביעת ההכרעה כרמב"ם', סיני, לו-לח, תשט"ו-תשט"ז (ובתוך: מחקרים בספרות השו"ת, ירושלים תשל"ג, עמ' 8-88).

פרק יא: תלמוד בבלי

פתיחה כללית • תוכן וצורה • התלמוד שלפנינו • מסכתות שאין להן תלמוד בבלי • הרקע ההיסטורי • השם 'תלמוד' ופירושיו • ההתהוות והעריכה • מקורות, תוכן ואופי ספרותי • מבנה התלמוד • דברי האמוראים • השמועה • הסוגיה • 'סתם' התלמוד • חתימת התלמוד • עריכת התלמוד • הסבוראים והוספות מאוחרות בתלמוד • נוסח התלמוד • כתבי-היד • הדפוסים • התפשטות התלמוד וסמכותו • ההתנגדות לתלמוד • הנצרות והתלמוד • האסלאם והתלמוד • פרשנות התלמוד • תרגומים ועיבודים • התלמוד בחינוך • מתודולוגיה, ספרות עזר ושימוש (ביבליוגרפיה מוערת) • ביבליוגרפיה

פתיחה כללית

התלמוד הוא החיבור הספרותי הגדול, המכיל את התורה-שבע"פ, והמהווה - יחד עם התורה-שבכתב - את תורת ישראל, חכמתה ומוסרה. התלמוד הוא סיכום תורתם ותמצית לימודם - בהלכה ובאגדה - של האמוראים, בבתי המדרש ובישיבות של א"י ובבל, במאות השלישית עד המאה השישית למניין העמים, יצירת דורות לדורות.

שני תלמודים הם: תלמוד ירושלמי - של חכמי א"י; ותלמוד בבלי - של חכמי בבל. סתם 'תלמוד' הוא תלמוד בבלי, שהקפו, שלמותו, השפעתו וסמכותו, עולים בהרבה על אלה של התלמוד הירושלמי. התלמודים מקיפים את כל חומר עיונם והתעניינותם של חכמי-ישראל בדורות שאחר המקרא (עיין ערכים: סופרים; תנאים; אמוראים; סבוראים), פירושי מקרא, דרשות הכתובים, מסורות הלכה, פסקי דינים, דרשות, דברי אגדה, מוסר ומליצה, מסורות היסטוריות, חכמת-טבע והבריאה, וכד'.

החומר האצור בתלמוד מקיף פרק-זמן ארוך. התהוות התלמוד חלה במאות 3-6, אך נידונו בו דברים שנאמרו למן ראשית ימי הסופרים והתנאים, ועליהם סובבים דברי חכמי-התלמוד, האמוראים. התלמוד הבבלי נקרא כך משום שנתהווה בבבל; אך קשרים הדוקים היו בין יהודי א"י ליהודי בבל, וחכמים רבים נדדו ממרכז אחד למשנהו, והביאו לתלמוד הבבלי הרבה מתורת א"י, ולהפך. קשה לקבוע כמה אמוראים היו, שכן לכמה חכמים היו שמות זהים ואחרים נזכרו ביותר מכינוי אחד. יש (היימן, גוטמן) המפליגים ומעריכים ב-3400 את מספר האמוראים הנזכרים בשני התלמודים ובמדרשים; אחרים (ספראי, גולדברג) נוקבים במספר 2000 בקירוב. ויש

(אלבק) הממעטים עד למספר מינימאלי בטוח של 773 אמוראים: 371 בא"י ו-402 בבבל. התלמוד הבבלי נכתב בלהג הארמי-המזרחי, הקרוי ארמית-בבלית, שדיברו בו בבבל בין הנהרות (=מסופוטמיה). זהו להג מאוחר של הארמית הקדומה (שהיתה בשימוש בכל המזרח-הקדום) שנשתמר גם בסורית מזרחית (נסטוריאנית) וחדשה, במנדעית ובשרידים הארמיים הרבים שבפהלווית[1]. הואיל והתלמוד מכיל חומר קדום, מצויים בו גם רבדים של עברית משנאית (לשון חז"ל) ועברית תלמודית (לשון חז"ל ב'). ומאחר שהפרסים שלטו בבבל של תקופת התלמוד, ניכרת גם השפעתה של הפרסית האמצעית (הפהלווית). מלבד זאת יש בתלמוד שאילות-לשון מרובות מן היוונית ומן הלאטינית, מורשת התקופות ההן.

יותר מכל יצירה אחרת קבעו התלמודים - ובעיקר התלמוד הבבלי - את דמותו של עם-ישראל, את אפיו, דעותיו ויסודי אמונתו, את ארחות-חייו - עם קונו, עם עצמו ועם האומות - ואת אפני חשיבתו בכל תחומי העיון.

תוכן וצורה

התלמוד נתהווה באופן דינאמי מתמיד, במשך 10 דורות ומעלה של חכמים, בין כתלי ישיבות א"י ובבל, ומתוך הלימוד הרצוף והחי של ראשיהן ותלמידיהן; לימוד זה הוא גם שטבע את צורתו ואת אפיו של התלמוד. בשתי דרכים מקבילות נמסרה התורה-שבע"פ: בדרך מסורת ההלכה ובדרך המדרש. בדרך ההלכה כיצד? אלו הן ההלכות שעברו במסורת מדור לדור, ובצורה ספרותית הן מצויות בקבצים של הלכה חתוכה, כמעשים, עדויות, פסקים, גזרות, תקנות ומנהגות. כך הן המשנה והתוספתא, המנוסחות בקיצור ובאופן תמציתי, על פי רוב בלא כל דיון, ובלא הבאת מקורות או אסמכתות. בדרך המדרש כיצד? הפכו בתורה-שבכתב ע"פ המדות שהתורה נדרשת בהן, ביארוה ופירשוה עד שהסיקו ממנה את ההלכה ואת המעשה. ואף הלכות מקובלות יש שהסמיכון למקרא, עד שהן נראות כאילו נלמדו לראשונה ממדרש הכתוב. סוג זה הוא המצוי לרוב בקבצי מדרשי ההלכה של התנאים.

נושא-הלימוד העיקרי בישיבות האמוראים היתה המשנה (משנת רבי). פירשוה בדרכים שונות, חקרו במקורותיה, השיבו לשאלות 'מנא לן' (מנין לנו), 'מנא הני מילי' (מנין דברים אלה), ביררו מי הוא התנא שדעתו נשנתה במשנה - 'מאן תנא' (מי הוא התנא), 'אליבא דמאן' (לפי מי), פירשו והגדירו מקרים מסוימים בדרך של 'אוקימתא' (העמדה), 'הכא במאי עסיקינן' (כאן במה [באיזה אופן] אנו עסוקים), 'היכי דמי' (כיצד העניין), וכו'. וכן השוו משניות מקבילות ויישבו סתירות וניגודים,

1 ועיין אנצ"ע, ארמית, עמ' 965-966.

והכל מתוך השוואה למקורות שמחוץ למשנה - ברייתות ומימרות של ראשוני האמוראים.

מלבד ההתייחסות הישירה למשנה, כולל התלמוד מפעולתם של האמוראים בתחומים רבים אחרים. האמוראים עסקו בשאלות חדשות - כדרך שעשו קודמיהם התנאים: התקינו תקנות, קבעו מנהגים ופסקו פסקי-הלכה והוראות בכל תחומי החיים; ובהסתייעם בהנמקות התנאים וגילוי הסברות שביסוד ההלכה, קבעו כללים מתודולוגיים וכללי-פסיקה, והגדירו מושגים מופשטים (יאוש, ברירה, אסמכתא, גרמא וגרמי וכיו"ב; ור' להלן). עוד כולל התלמוד שאלות ובעיות הרחוקות מהמציאות הראלית, ואשר אינן אלא נושאים לעיון אקדמי-תאורטי, שהועלו אגב הלימוד במטרה לחדד את ההבחנה העיונית ולסייע בחשיפת שרשי ההלכות ויסודותיהן.

מאחר שדרך הצגת החומר במשנה היא קאזואיסטית (דהיינו, הדגמת עקרונות ע"י פירוטם למקרים מסוימים) ממילא הפך לימוד המשנה בידי האמוראים לבירור הדומה והשונה בין מקרים המפורטים במשנה ובברייתות, במטרה לחשוף כללים רחבים מצד אחד, ולצמצם את כוח הדוגמאות מצד אחר. הגישה היסודית היא אפוא הרמוניסטית, והאמוראים השתדלו מאד ליישב ניגודים וסתירות ע"י הבחנה בפרטי-פרטים. רק באין-ברירה אחזו בדרך של ביקורת המקורות, ולפעמים אמרו על משנה אחת, שזה ששנה ראשה אינו זה ששנה סופה; לא-אחת אף הסכימו להגיה במשנה ולהציע בה תיקונים ספרותיים.

קו האופי הבולט בדרך-לימודו של התלמוד הוא צורתו הדיאלקטית; כמעט הכל בא בדרך של שאלה-ותשובה - או ויכוח ושקלא-וטריא - בין כמה נפשות מדברות. ביסודה דומה לה דרך ההבעה היוונית-הקלאסית של הדיאלוג, ורחוקה ממנה מאד צורת-ההבעה הרומית-הקלאסית של הרטוריקה.

הלימוד בישיבה התנהל בוודאי על דרך ההרחבה והדיון הממצה והמפורט. אבל רק מה שנתגבש מתוכו למסקנות קצרות ולפירושים תמציתיים, וקיבלוהו חכמי הישיבה, הוא שנעשה ל'גמרא'. אותם סיכומים קצרים, המנוסחים בדקדקנות - כפי שנראים לנו כיום המימרות של ראשוני האמוראים - צורפו למשנה, ומכאן ואילך שוננו ונלמדו עמה.

תהליך זה נתרחש בבתי מדרש רבים - בא"י ובבבל - וכך נתהוו תלמודים מקבילים, שרב היה בהם המשותף, אך גם המפריד. ברבות הימים הפך חומר זה עצמו - ה'גמרא' - נושא ללימוד, ונוספו לו שכבות חדשות, שתמציתן נצטרפה אף היא אל השכבות הקודמות. כך נתהווה התלמוד שכבה בצד שכבה ושכבה ע"ג שכבה. כל אלו

עברו עריכה אחר עריכה, ומצירופי 'תלמודן' של הישיבות השונות נתגבשו ה'סוגיות' כמות שהן לפנינו.

יחידה זו - ה'סוגיה' - שלה גבולות ספרותיים ברורים, נעשתה ליחידה הבסיסית המובהקת של כל התלמוד. כל 'סוגיה' עומדת כחטיבה בפני עצמה, ועל פי רוב אין המו"מ בתוכה תלוי במו"מ בסוגיה אחרת. במסגרת הסוגיה ישנה עריכה קפדנית ושימוש במינוח מדויק לסיווג הציטוטים ודברי הוויכוח; סימן מיוחד לציטוט מהמשנה, מהברייתא או מדברי אמורא; סימן מיוחד של סוגי השאלות ('קושיא', 'תיובתא', 'רמיא', 'אתקפתא', 'בעיא', 'פרכא'); הבחנה בין הצעות הנופלות אגב הדיון ('הווא אמינא') לדעות הנשארות כמסקנה, ובין ספקות שנפתרו - לגמרי או בחלקן ('אם תמצא לומר...') - לאלה שנותרו מסופקים ('תיקו') וכדומה. משמעות מיוחדת יש לאופן הצגת הדברים מבחינת משקלם להלכה ולמעשה.

בזמן מן הזמנים נאסף החומר הרב וסודר סידור אחרון כולל, שאין להבחין בו סימני עריכה מיוחדים. תוך-כדי הסידור האחרון שולבו בתלמוד חטיבות נוספות, מכל סוגי העיון שעסקו בו החכמים; קבצים קטנים, שסודרו לפי שמות אומרי ההלכה; דברי אגדה, מוסר, משל ומליצה; מעשים שהיו; קטעי היסטוריה וכיו"ב.

השאלה האם הועלה התלמוד על הכתב תכף לסידורו עדיין לא נפתרה לחלוטין[2]. דומה כי לא סודר בכתב באופן רשמי ומוסמך, ועיקר לימודו ומסירתו בלימוד הישיבה היו בע"פ; אך יחד עם-זה מסתבר, שחכמים היו כותבים לעצמם מן המשנה ומן התלמוד - לזיכרון - אע"פ שלא נודעה לכתיבתם סמכות מבחינת הנוסח הנכון והמדויק. סמכות זו שמורה היתה לחכם שמסר את החומר והציעו בלימוד בישיבה. העדויות הבדוקות שבידינו לקיום נוסח כתוב של התלמוד הבבלי הן מאמצע המאה השמינית, וכת"י שתאריכיהם בטוחים מצויים מאמצע המאה ה-12; אך מסתבר שקטעי התלמוד שנמצאו בגניזת קהיר קדומים יותר.

התלמוד שלפנינו

התלמוד שלפנינו נסמך למשנה, ונועד בעיקר לבארה ולפרשה. לפיכך הוא בא באותה מסגרת כמותה, והוא צמוד לה - לכל משנה ומשנה לעצמה, ולכל פסקה

---

2 בינתיים נתפרסם מאמרו הגדול של יעקב זוסמן בשאלה זו, שבו אסף והביא כמעט את כל המקורות והדיונים בשאלה זו, ולאחר בחינתן ובדיקתן מתברר כי אין כל ראיה בטוחה להעלאת התורה שבעל פה על הכתב לתקופה שלפני גמר התלמוד. היתר האיסור של כתיבת התושבע"פ רווח בתקופות שלאחר התלמוד. ראה, י' זוסמן, 'תורה שבעל פה' פשוטה כמשמעה כוחו של קוצו של יו"ד, מחקרי תלמוד, ג, ירושלים תשס"ה, עמ' 209-384.

ממנה בתוכה. בראשונה היה התלמוד ספר לעצמו, וכל יחידה בו צוינה בראשה בהבאת משפט מן המשנה (׳פסקא׳) עם התחילית ׳מתני׳ (׳מתניתין׳ = ׳משנתנו׳), או פיס׳ (׳פיסקא׳) בהבלטה. לימים צורפה המשנה לתלמודים, תחילה פרקים פרקים, ואחר כל פרק תלמוד שעליו; ולבסוף - הלכות הלכות, ולכל משנה התלמוד שעליה. לפיכך כולל המונח תלמוד - בשימושו הרגיל - אף את המשנה עמו; ואע״פ שיש תלמוד בבלי לארבעה סדרים בלבד (ומלבד זאת - למסכתות ברכות ונדה) רואים אותם יחד עם סדרי המשנה זרעים וטהרות כיחידה אחת, הקרויה כולה תלמוד של ששה סדרים - הש״ס.

הסדרים הם: זרעים, מועד, נשים, נזיקין, קדשים וטהרות (וסימנם: זמ״ן נק״ט) וכסדר הזה אנו מוצאים (שבת לג ע״א) בפי ריש לקיש, המסמיכו לדרשה במקרא. סדר אחר (נשים, זרעים, טהרות, מועד, קדשים, נזיקין) מצוי בדברי ר׳ תנחומא (מדרש תהלים יט, יד). לגבי סדר המסכתות הכלל הוא: אין סדר למשנה (ב״ק קב ע״א); ולדברי רב שרירא גאון (ר׳ איגרתו, מהד׳ רב״מ לוין, עמ׳ 32) לא סידר רבי את המסכתות בזו אחר זו, וסדרן נקבע בישיבות אגב לימודן.

מהדורות התלמוד הבבלי כיום מיוסדות על הוצאת וילנא תר״מ-ו (ר׳ להלן סוף סעיף טו) וכוללות 20 כרכים גדולים, ובהם כל התלמוד והמשנה עם מנגנון מגוון של ציונים, הערות ומראי-מקומות למקרא (׳תורה אור׳), למקבילות התלמודיות (׳מסורת הש״ס׳) ולספרות הפוסקים (׳עין משפט׳). בנוסף על פירושים - קדומים ומאוחרים - המודפסים על גליונות כל דף ודף, מצורפים בסוף כל כרך פירושים, הגהות וספרי-פסק אחדים.

לסדר זרעים כולו (חוץ ממסכת ברכות) ולסדר טהרות כולו (חוץ ממסכת נדה) אין תלמוד בבלי; מתוך 63 מסכתות המשנה יש אפוא ת״ב ל-37 בלבד (כלומר ל-309 מתוך 523 פרקי המשנה), אם-כי יש בהן חומר רב העוסק במשניות של הסדרים זרעים וטהרות.

מסכתות שאין להן תלמוד בבלי

התפיסה הפשוטה היא, שלמסכתות אלו לא היה מעולם תלמוד, ושהתלמוד שבידינו שלם; ומה שנזכר במקורות המספר של 60 מסכתות תלמוד, הרי זה משום שראו את התלמוד והמשנה כיחידה אחת. יש שטענו - כדי לפגוע בשלמות התלמוד שבידינו ובסמכותו - שהיה תלמוד לסדרים זרעים וטהרות (ועוד) אלא שאבד, מכיוון שלא נזקקו להלכותיו למעשה. ברם, במחקר מקיף העלה י׳ זוסמן (ר׳ ביבליוגרפיה) שבאמת לא היה מעולם תלמוד שכזה ולא נכלל בלימוד הרשמי בישיבות בבל. החומר האמוראי, שניתן להוכיח כי נתהווה מתוך לימוד שני הסדרים הללו, הוא

ארץ-ישראלי בלבד, וכיוצא מן הכלל - גם משל רב ושמואל. אך הואיל ואגב הלימוד בסדרים האחרים הובאו משניות ובריייתות מסדרי זרעים וטהרות - אם להוכחת עקרונות וכללים וסתירתם, ואם לפתרון בעיות שהתעוררו - התהוו למעשה סוגיות (לפנינו כ-1400 סוגיות כאלו) המעוררות רושם כאילו נשנו לכתחילה לשני הסדרים.

הרקע ההיסטורי

תקופת-הפריחה של יהדות בבל חלה עם עלייתה לשלטון של השושלת הססנידית-פרסית, והיא קשורה בין השאר בירידתו של רב לבבל (220 לערך), ופעולתו ביצירת מרכזי תורה והוראה. השגשוג הושפע מרווחה כלכלית ומיחסים נוחים עם השלטונות[3].

מראשית התקופה ידוע מרכז-תורה בנהרדעא, בראשות רב שילא, שרב שימש לפניו (יומא כ ע"ב). לאחר פטירתו לא רצה רב למלא את מקומו - מפני כבודו של שמואל - וע"כ עבר לעיר סורא; שם ייסד מרכז חדש, ובזמן מסוים ישבו לפניו 1200 תלמידים (כתובות קו ע"א). אחרי פטירת רב (247) 'מלך' רב הונא (297). כשנפטר שמואל (254) עברה ישיבת נהרדעא לפומבדיתא (=פום), ובראשה עמד רב יהודה בר יחזקאל, תלמידם הגדול של רב ושמואל כאחד (נפ' 299)[4].

שתי הישיבות התמידו בקיומן - חרף עקירות ונדודים - עד סוף ימי הגאונים (מפנה המאה ה11), ובהן ובשלוחותיהן נתהווה התלמוד הבבלי. לעתים רחוקות בלבד ניתן לעמוד על חלקה הספציפי של כל ישיבה בתלמוד הערוך שלפנינו, ומ"מ ניכרים הבדלים מסוימים ביניהן ומסורות שונות בפרשנות המשנה ובפסיקת ההלכה. לדוגמה: מתוך מורשת רב - שבא מא"י, אחרי שלמד לפני רבי יהודה הנשיא, מסדר המשנה - קשורה היתה ישיבת סורא עם חכמי א"י ותורתם יותר מחברתה שבנהרדעא-פומבדיתא. לישיבות היו אזורי-השפעה (כתובות נד ע"א), אך לא תמיד היה כוחן שווה. בזמנו של רב יהודה בפומבדיתא הנהיג רב הונא את סורא; ומשום קרבתו לראשי הגולה היו רב יהודה ותלמידיו כפופים מעט לסורא (איגרת רש"ג). 800 תלמידים ישבו לפני רב הונא, והורו להם 13 אמוראים (כתובות קו ע"א). אחר תקופתו של רב חסדא (נפ' 309), שעלה על כסאו - פקדה את ישיבת סורא תקופת שפל ארוכה, עד לימי רב אשי. בפומבדיתא - שהפכה אז למרכז הרוחני - 'מלכו' רבה בר נחמני (נפ' 320), רב יוסף (323), אביי (338) ורבא (352; בימיו היתה הישיבה בעיר מחוזא); רב נחמן בר יצחק (356) ורב פפא (375, לימד בנרש הסמוכה לסורא). על

3 עיין אנצ"ע, בבל, עמ' 581-582.

4 עיין אנצ"ע, בבל, עמ' 578-579.

חשיבותה בימי רבה נלמד ממה שהלשינו עליו, שבימי ה'כלה' נאספים בה 12,000 איש ובטלים ממלאכתם (ב"מ, פו ע"א).

בימי רב אשי - שאמרו עליו כי מימות רבי עד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד (גיטין נט ע"א) - חזרה סורא לגדולתה. בתקופת הנהגתו הממושכת (427-375) נעשה עיקר סידורו של התלמוד הבבלי; אח"כ באו ימים קשים ליהודי בבל.

בצד הפעילות הלימודית התרכזה בישיבות גם הוראה לתלמודים ('מתיבתא'), דרשות לציבור ('פירקא'), לימוד במסגרות המוניות ('כלה') ופסיקת הלכה לציבור וליחידים, והן שימשו בית-ועד לגדולי החכמים שבדור.[5] על חתימת הת"ב - ר' להלן, סעיף י.

השם 'תלמוד' ופירושיו

מלבד שמו של הספר, משמש המושג 'תלמוד' במקורות בהוראות נוספות, המשקפות יפה את שלבי לימוד התושבע"פ וגיבושו של החומר שבתלמוד.

1. פירוש המקרא לאפניו, ובעיקר - דרך הלימוד והסקת ההלכה מן הכתובים במדות שהתורה נדרשת בהן: 'תלמוד לומר' (מופיע במשנה כ-15 פעם ובמדרשי הלכה הרבה מאד), 'בא הכתוב ללמדך', 'נמצינו למדין', 'כל הדברים למדין ומלמדין', 'לתלמודו הוא בא', וכדומה. ואף בתלמוד משתמשים במובן זה, כששואלים למקורה המקראי של הלכה: 'מאי תלמודא', 'נסיב לה תלמודא', 'תלמוד ערוך בפי...' (מעילה יז ע"א), 'יש תלמוד' (ב"ק, קד ע"א, ובספרא). במובן זה מקביל המושג תלמוד למושג 'מדרש' (שקלים ו, ו, ומקבילות); ואפשר שזה המובן הראשוני של המושג 'תלמוד תורה' (פאה א, א; כתובות ה, ו; אבות ב, ב; ו, ב; כריתות ו, ט).

2. פעולות הלימוד - הידיעה הנרכשת מתוך הלימוד והעסק בתורה בכלל (צורת מקור מבנין 'פִּעל' [לְמֵד] - במשקל תפנוק, תשלום; ר' פאה א, א; תוספ' ב"מ סוף פ"ב; ב"מ לג, ספרי דברים [מהדורת פינקלשטין, עמ' 58]; והעמידוהו כנגד המעשה (עשיית המצוות וקיומן), עד שנמנו וגמרו: 'תלמוד גדול שמביא לידי מעשה' (ספרי שם, עמ' 85, ומקבילות) ו'לא המדרש [=תלמוד] עיקר אלא המעשה' (אבות א, ז)[6].

---

5 ועל כך עיין אנצ"ע, ישיבה, עמ' 452-453.

6 ועל כך עיין אנצ"ע, ערך תלמוד תורה.

3. תוצאות הלימוד ע"פ הוראה (1) דלעיל. כך נמסר על רבן יוחנן בן זכאי, שידע 'מקרא ומשנה, תלמוד, הלכות ואגדות' (סוכה כח ע"א; ב"ב קלד, ע"ב); וזה מה שלמדו שני הפקידים ששלחה המלכות אצל רבן גמליאל באושא: 'מקרא, משנה, תלמוד, הלכות ואגדות' (ספרי דברים, [מהד' פינקלשטיין] עמ' 401 [ושם 'מדרש' תחת תלמוד]; ירוש' ב"ק ד, ג). מכאן שם המקום שעסקו בו בלימוד זה: 'בית מדרש' או 'בית תלמוד', בהבחנה ממקום לימוד המקרא, שקראוהו 'בית-ספר' (תוספתא מעשר שני ב, כ, ירוש' שם ג, ז).

4. פירוש, טעם, סברה, מו"מ ופלפול - הן במה שנלמד מדרשות הכחובים והן בהלכות שנתגבשו כמשנה - 'לעמוד על עיקר טעמי המשנה מפני מה זה טמא וזה טהור זה אסור וזה מותר, ועל מה כל דבר נסמך ועל איזה מקרא - וזה תלמוד שהיה בימי התנאים - ולהבין דבר מתוך דבר, כשהיה דבר חדש נשאל בביהמ"ד מהיכן ילמדוהו ולאיזה משנה ידמוהו' (רש"י, סוטה כ ע"א). תלמוד במובן זה כבר היה לראשוני הראשונים - כגון רבן יוחנן בן זכאי (איגרת רש"ג, עמ' 48 [ע"פ סנהדרין מא ע"ב]) אלא שלא היה לו נוסח אחיד, וכל רב היה מלמדו לתלמידיו ע"פ דרכו (רש"ג, שם). העיסוק ב'תלמוד' זה נשתבח - בימי רבי! - יותר מן העסק במקרא או במשנה, ואלה שהתמחו בו נקראו 'בעלי תלמוד' ומצויים מהם כבר בימי רבי (ב"ב ח ע"א; ועוד). מכאן ואילך חולקה התורה חלוקה משולשת - מקרא, משנה ותלמוד - וכך כבר נמצא במקורות תנאיים (סוטה מד ע"א; ועוד). עיקר תלמודם זה של התנאים היה דברים שחידשום מסברה, והוא משוקע בקבצי מדרשי-ההלכה, וקצתו אף במשנתנו (פאה ו, ו; ביצה א, ו; ר"ה ב, ט; ועוד הרבה). כאשר נתפרש במשנה 'הלכה כר' פלוני', זהו 'תלמוד'; ועל זה אמרו בברייתא: 'אין למדין הלכה מפי תלמוד ולא מפי מעשה" (ב"ב קל ע"ב, ע"פ המפורש בנדה ז ע"א; וראה רש"י שם). לעומת-זאת מצאנו בשם שמואל: 'אין למדין לא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספות (=תוספתא) אלא מן התלמוד' (ירוש' פאה ב, ו).

5. תלמוד האמוראים (כלומר גמרא; ראה להלן) הוא בעיקרו כתלמוד התנאים, אלא שבמרכזו משנת רבי - היא משנתנו. במשמעות זו כבר בא המונח בתלמוד עצמו, בפי ר' ירמיה (שעלה מבבל לא"י במאה הרביעית) אגב אפיון הספר - 'במחשכים הושיבני' (איכה ג, ו) - זה תלמודה של בבל" (סנהדרין כד ע"א). וכן התענה ר' זירא, שעלה לא"י, 100 תעניות - שישתכח תלמוד הבבלים ממנו (ב"מ פה ע"א). שני התלמודים נזכרים גם בפי רבי יוחנן (המאה השלישית), המפרש את השם 'בבל' – 'בלולה במקרא, בלולה במשנה, בלולה בתלמוד' (סנהדרין שם), ומציין את ייחודו של כל תלמוד לעצמו – 'וליוצא ולבא אין

שלום (זכריה ח, י) אמר רב: כיון שיוצא אדם מדבר הלכה לדבר מקרא שוב אין לו שלום. ושמואל אמר: זה הפורש מתלמוד למשנה. ור' יוחנן אמר: אפילו מתלמוד לתלמוד' (חגיגה י ע"א). ואכן, ידעו בא"י את 'עיקר תלמודה של בבל', ולהפך, וכבר ברבדים הראשונים של שני התלמודים יש הרבה מתורת חכמי א"י בבבל ולהפך.

6. השימוש בשם תלמוד כשם החיבור כמות שהוא לפנינו הוא מזמן הגאונים. בספרות המאוחרת הוחלף השם תדיר ל'גמרא' (או 'ש"ס') בגלל הצנזורה הנוצרית, שאסרה על השימוש בספר ובשמו (ר' להלן).

גמרא (במקורות גאונים ובמקורות תימניים: גְּמָר). בפירושו של מונח זה - כאשר הופעתו בתלמוד היא מקורית - מתפרשים שלבי התהוות התלמוד, אך לפי שעה אין בידינו לתאר שלבים אלה במדויק, משום ש'כבר חקרו ודרשו החכמים על סידורם ומקום סידורם של המקורות העתיקים של רז"ל, ועפ"ר עדיין הדברים במקומם עומדים; זה אומר בכה וזה אומר בכה ולא נתחוורו העניינים' (ש' ליברמן, ספרי זוטא, תשכ"ח, עמ' 3).

הפועל 'גמר' משמעו סיים - ומכאן ההוראה המשנית בארמית הבבלית (ובה בלבד!) 'למד'. לדעת באכר מוצא ההוראה בזה שלמדו ושיננו בע"פ, והפועל 'גמר' ציין שגמרו לסַגלו ולקָבעו בפיהם. לחומר שנקבע כך ניתן השם 'גמרא' - ולאו דווקא בענייני הלכה; כגון 'גמירי טבא לא הוי בישא' ('מקובל [בידי החכמים] כי אין טוב נעשה רע'; ברכות כט ע"א); 'אבן שביקש עוג מלך הבשן לזרוק על ישראל גמרא גמירי לה' (שם נד ע"ב); ועוד הרבה.

מונח זה מתפרש אפוא כלימוד של דבר מוסכם וקבוע, ובהוראה של קבלה ומסורת קדומים (אלבק), במובן זה מונגד המונח בתלמוד למושג 'סברה': 'גמרא או סברא'? (עירובין ס ע"א; ועוד). מונח זה משמש גם כלפי תנאים, וכך שאלו על ר' יהושע 'מאי איכא בין גמריה לסבריה'? ('מה בין גמרתו לסברתו?') בכורות כ ע"א; והשווה עירובין יג ע"א; סוטה כ ע"א; ועוד). בכל-אופן אין בביאור זה כדי לסתור את הביאור האחר (י' קפלן), שמעתק-המשמעות של מילה זו בא מן השימוש בה במובן של 'גמר-דין', דהיינו, תמצית קצרה ומנוסחת של מו"מ רחב שקדם לו.

רק במקום אחד מתפרשת המלה 'גמרא' כציון לחומר מסודר וקבוע, דוגמת תלמוד. על פירוש בדברי המשנה, שפירשו כמה אמוראים (עירובין לב ע"ב) אומר רב נחמן, שכך פירש גם שמואל. שאלוהו: 'פתריתו בה כוליה האי' ('פירשתם בה כל זה?') אמר להם: הרי גם אתם פירשתם כך. והשיבו, שנתכוונו לשאול: 'קבעיתו לה נמי בגמרא'? דהיינו, האם גם קבעתם פירושכם זה ב'גמרא'? ואמנם, מיד אח"כ בא

פירוש זה בהצעת 'איתמר נמי' ('למדנו ג"כ'). מכאן מוכיח רש"ג, שכבר היה בימי אמוראים אלה סידור של גמרא, וכך פירשו מקום זה גם רוב המאוחרים. מדובר אפוא באחד משלבי-הסידור הראשונים של התלמוד. ואכן, נראה ש'גמרא' היא החלק התמציתי, המוסכם והמקובל של לימוד הישיבה; בניסוחו זה היה ל'גירסא', נמסר ל'גירסאי' - חכמים שתפקידם היה לשנן את ה'גמרא' ולהציעה בלימוד הישיבה כ'ספר-חי', כשם שהיו 'תַּנָּאִים' ששיננו את המשנה והציעוה בישיבה - ומכאן ואילך היו משננים אותו כך.

מלבד חלק זה קיים היה חלק ה'סברה' - המו"מ והדיונים - והוא 'תלמודה' של ה'גמרא'; ציינו אותם כחלקים מנוגדים: 'למיגרס' כנגד 'לעיוני' (סוכה כח ע"ב; תענית י ע"ב). זיהוי חוליותיה של השרשרת 'תלמוד' = 'סברה', שהיו אח"כ ל'גמרא', והקושי לשחזר את ההשפעה הספרותית של חלק ה'סברא' על נוסח ה'גמרא' - הם בעיות יסוד בחקר התהוות התלמוד הבבלי.

ההתהוות והעריכה

אפיינית לתלמוד - ולספרות חז"ל בכלל - הגישה הא-היסטורית. כשם שאין המקורות מספרים בענייני היסטוריה במתכוון (אלא עד-כמה שהפרטים נחוצים לדיון המהותי) כך אין התלמוד מספר על עצמו, ולא על תולדותיו, התהוותו ועריכתו. העדר חומר פנימי-ישיר וחומר חיצוני, מאלץ ללמוד על נושאים אלה ע"ס טיבו של החומר התלמודי. השאלה הראשונה נוגעת להגדרת ההתהוות והעריכה, ולמידת הקשר בין השתיים.

יש המדגישים יותר את העריכה, והרואים ברב אשי ובחכמי דורו (ראשית המאה החמישית) את עושי מפעל-העריכה הגדול של כל החומר האמוראי שקדמם. דעה זו, המקובלת על רבים, נסמכת על דברי התלמוד עצמו: 'רב אשי ורבינא - סוף הוראה', וכתב רש"י: 'סוף כל האמוראים. עד ימיהם לא היתה גמרא על הסדר, אלא כשהיתה שאלה נשאלת בטעם המשנה בביהמ"ד, או שאלה על מעשה המאורע בדין ממון או איסור והיתר, כל אחד ואחד אומר טעמו. ורב אשי ורבינא סידרו שמועות אמוראים שלפניהם וקבעו על סדר המסכתות, כל אחד ואחד אצל המשנה הראויה והשנויה לה, והקשו קושיות שיש להשיב ופירוקים שראויים לתרץ, והם והאמוראים שעמהם, וקבעו הכל בגמ'...' (ב"מ פו ע"א).

כנגד זה מדגישים אחרים את סדר ההתהוות - שכללה תוך-כדי-כך גם מידה של סידור ועריכה - דור אחר דור. בדעה זו החזיק רי"א הלוי, שהאריך לבססה ('דורות הראשונים', ח"ב, עמ' 480 ואילך; ח"ג, עמ' 1 ואילך). דעה זו היא דעת רש"ג, המתאר את תהליך התהוות התלמוד למן זמנו של רבי, מסדר המשנה (בתרגום לעברית):

'שעד שנפטר רבי, 'גמרא' שלהם כל תלמיד לפני רבו היתה. ולפני שניתָּרצה המשנה, כל אחד תלמודו לפי משנתו. ואחר שניתרצה - כל ימי רבי - כל אחד פָּשט ('הציע'?) משנתו ומלמד להם לתלמידיו טעמיהָ. ומן אח"כ הוצרכו לאחזם ולגרסם פה אחד'. תהליך זה נמשך כל דורות האמוראים; בכל דור ודור היתה 'שמעתא' ('גמרא') שגרסוה החכמים כולם, והיו מסדרים אותה תמיד, כמסופר: 'ר' חייה בר אבא מסדר תלמודיה קמיה ר' יוחנן...' (ברכות לח ע"א; חולין פו ע"ב [לפנינו הנוסח שם: 'מהדר ליה']).

'גמרא' זו נלמדה בישיבה בנוסח אחיד, וכל רב היה מפרשה בפירושים שונים, מדייק בה דיוקים ומחדש טעמי המעשים שעשה ("פָּסק") ושאלות שנשאלו לפניו והורה בהן, וטעמי הדיונים והמחלוקות בין החכמים. עם התמעטות הדורות נפלו ספקות ואי-הבנות בדברים שהיו פשוטים לקדמונים, והוצרכו אף הם להיקבע בגמרא ובגרסא; כך נעשו גם הם מכאן-ואילך לחלק מן הלימוד הקבוע בישיבה, וכך 'איתוסף תלמודא דארא בתר דארא, דכל דארא קבעו ביה מילי מן ספיקי דמיחדשו ומעשים ובעיי...' ('התוסף [כלומר גדל] התלמוד דור אחר דור, שכל דור קובעים בו מן הדברים של ספק המתחדשים ומעשים ובעיות...' [איגרת רש"ג]). לדעת רש"ג היתה פעולת סידור התלמוד דינאמית ומתמשכת, ולא מפעל סטאטי חד-פעמי, שנעשה בסוף ימי האמוראים בבת-אחת.

שאלה אחרת היא, האם הסידור-עריכה (בין שהיה אפיו דינאמי או סטאטי) נעשה בדמות תנוחת שכבות זו-ע"ג-זו היה, או שמא פעלה ידם של המסדרים-העורכים, 'בני הישיבה', גם על סוגיות שבבחינת זו-בצד-זו - דהיינו, סוגיות מקבילות מבתי מדרש שונים ומזמנים שונים - ועשאום חטיבה אחת. ועוד יש לשקול, אם לא נעשה כל זה בלימוד הישיבה תוך כדי מגמה של הכרעה, ברירה ובחירה. אם נתפוס כצד שני, כמעט שלא תימצא תשובה לשאלות המתעוררות (א' ש' רוזנטל, לעריכת מסכת פסח-ראשון מן התלמוד הבבלי, תשי"ט, עמ' 6-10), ואילו שיטת ביקורת-המקורות תביא אותנו אל מסקנות והיפוכן; נמצא שאי-אפשר לפתור את בעיות-היסוד ללא מהדורות מדעיות-ביקורתיות, אך העדר פתרון לאותן בעיות-יסוד אינו מאפשר להכין מהדורות כאלה.

לסדר התהוות התלמוד הבבלי שייכים כמה ביטויים שנשתמרו בו, מהם השימוש בפועל 'תני' - ובייחוד צורת הבינוני - במובן של לימוד ומסירת דברי אמוראים, כגון: 'אמימר מתני לה להא דרב חסדא בהך לישנא' ('אמימר מַשְׁנֶה (מימרה) זו של רב חסדא, בזו הלשון'; תענית ו ע"א); 'רב זביד מתני להא שמעתא אהא' ("רב זביד מַשְׁנֶה שמועה זו על עניין פלוני'; קידושין נט ע"ב). שימוש זה התגבר בדור השלישי של האמוראים: 'רבה מתני לה להא שמעתא דרב בהאי לישנא' ('רבה משנה שמועה

זו של רב בזו הלשון'; שבת מ ע"א); 'רבה מתני לה, רב יוסף מתני לה' (נדרים כא ע"ב; ור' י' לוי, מבוא לירושלמי, ב"ק, עמ' 4 ואילך); 'בסורא מתנו הכי ובפומבדיתא מתנו הכי' ('בסורא מַשנים כך ובפומבדיתא מַשנים כך'; נדה מד, ע"ב); 'רב אשי מתני משמיה דר' יוחנן, ורב אחא בריה דרבא מתני משמיה דר' ינאי' ('רב אשי משנה משמו של ר' יוחנן, ורב אחא בנו של רבא משנה משמו של ר' ינאי'; זבחים יא ע"ב); ועוד. מצוי גם השימוש בצורת-המקור 'תנויי', במובן של לימוד משנה עם פירושים בגמרא, והצעתו בישיבה: 'אמר ר' יוחנן: איזהו תלמיד חכם? כל ששואלין אותו הלכה בכל מקום ואומרה; למאי נפקא מינה? למנוייה (למַנוֹתו) פרנס על הציבור; אי בחדא מסכתא - באתריה; אי בכוליה תנויה - בריש מתיבתא' ('אם במסכת אחת - במקומו; ואם בכל הש"ס - בראש ישיבה'; שבת קיד ע"א); 'בשני רב יהודה כולי תנויי בנזיקין הוא, ואילו אנן קא מתנינן ארבע סדרי' ('בשנים של רב יהודה היה כל סדר הלימוד בנזיקין, ואילו אנו שונים אובעה סדרים' - ברכות כ ע"א; תענית כד ע"א-ב; סנהדרין קו ע"ב).

מקורות, תוכן ואופי ספרותי

התלמוד כולל: 1. ברייתות מפרשות וחולקות; 2. פירושי המשנה ופסקי-ההלכות של אמוראים הראשונים; 3. הלכות-תולדות והלכות שלא נזכרו במשניות, מעשים ופסקי-דין; 4. מו"מ של אמוראים אחרונים בדברי אמוראים ראשונים, פירושיהם, פסקי הלכותיהם ומו"מ שעליהם; 5. קבצים וחטיבות של מדרש, אגדה ועניינים שונים; 6. מקורות ומסורות עתיקות - מהן ספרותיות - שמלפני התלמוד, כגון: סדר עולם, מגילת תענית וספר יוחסין (פסחים סב ע"ב) ומגילות יוחסין (ירוש' תענית ד, ב; יבמות מט ע"ב).

אפיו העיקרי של התלמוד הוא חיבור על המשנה, תוך שימוש בצורות לימוד וביאור שקדמו למשנה. שלוש הן מסגרות-היסוד הקדומות של לימוד התורה: דרש-הכתובים, הלכה ואגדה. בתקופת התנאים נתגבשו שני סוגי חיבורים ספרותיים: האחד הוא סוג המדרש (בהלכה ובאגדה) הנסמך למקרא והצמוד לו; כאלה הם קבצי מדרשי-התנאים שבידינו (מכילתא, ספרא, ספרי ועוד). האחר הוא סוג קבצי ההלכה, המעשים וההוראות. מסוג זה היו קבצי המשנה שהניח רבי ביסוד משנתנו. חיבורים אלה ערוכים לפי נושאים, במבנם ובסדרם אינם קשורים למקרא, נעדרים מהם - מלבד יוצאים-מן-הכלל - דרכי-הלימוד, וטושטשו המקורות ששימשו לבניינם.

במסגרת ביאור המשנה דן התלמוד במקורות המשנה מכתובים וממקורות שלאחר המקרא, תוך ליבון העקרונות והכללים של המדות שהתורה נדרשת בהן. בכך החזיר התלמוד בצמוד למשנה את חלק המדרש, ע"פ המקורות התנאיים שבמדרשי-ההלכה

הידועים לנו ושבקבצי ברייתות ששוב אינן בידינו והידועות לנו עתה רק מתוך אותן הבאות שבתלמוד. במידה מצומצמת עסקו גם האמוראים עצמם - מדעתם - במדרש-כתובים, ואף הסיקו מכך מסקנות הלכתיות.

חלק גדול מן המידות ומן הדרכים שנקטו התנאים בפירוש המקראות, נקטו האמוראים לגבי המשנה והברייתא ולגבי דברי אמוראים קודמיהם. לדברי רש"ג נוספו בתלמוד, מלבד ליקוט תלמודם של החכמים שאחר רבי, 'כמה דרכים אחרות', ומהן ש'תיקנו בו הנך דראשי דדרשינן כי דאמרינן מנא הני מילי?'; דהיינו, חלק המדרש, תיקנו בו חידושים ותולדות כמו שעשו בתלמודים הקדומים, ותיקנו בו גם מה שלא הוצרכו לו ראשונים, כגון פתרון דברים עמוקים של הקדמונים, ותיקנו בו דיוקי המשנה, כגון 'מכדי תנא ליה כן, למאי איצטריך למיתנא?' ('הרי שנה [התנא] כך; לשם מה צריך היה לשנות כך?'). ויש שאומרים: 'כאן שנה רבי משנה שאינה צריכה' ומעמידים 'אצרכתא דמילתא' ('צורך הדבר'); 'מילתא מאי קא משמע לן' ('מה משמיענו דבר זה?') ו'למאי הילכתא' ('מה ההבדל'?).

מקומות שנראתה דעה לרבי ולא נראתה לחכמים 'בתראי', פירשוה הם כדברי יחיד ושלא יסמכו עליה. מקומות משובשים במשנה הורו למחקם ('סמי מיניה כך וכך'). וכאשר קשו עליהם דברי המשנה, יישבו אותם לפעמים בדרך של 'חסורי מיחסרא' (כלומר, כאילו חסר משפט, או יותר) או שהעמידו אותה ב'אוקימתא' (כלומר, במציאות מסוימת דווקא, שאינה נרמזת כלל במשנה, ופעמים אף רחוקה מפשטות הדברים). אם נתברר להם שיש במשנה שַבּשתא ושהברייתא עדיפה הימנה, ביררו אותה. בכל מחלוקת תנאים פירשו את טעם מחלקתם וחיפשו ברייתות לפשוט אותה מהן. במקרה של דעות אנונימיות, ביררו מי אמרן או על דעת מי נאמרו.

מלבד כל זאת ומלבד חידושי האמוראים, נמשכו בתקופה זו - כבתקופת התנאים - התקנת תקנות, מנהגים, מעשים, שאלות ותשובות, כללי פסיקה ופרשנות וקביעה וניסוח של עקרונות הלכתיים-משפטיים מתוך הלכות-למעשה שנלמדו. בתקופה זו היתה נטייה להגדרות מופשטות ולניסוח מושגים (אסמכתא, ברירה, גרמא וגרמי, זה וזה גורם, ייאוש, מצוות צריכות כוונה, ועוד כהנה וכהנה).

חכמי התלמוד הרבו לעסוק גם בשאלות אקדמיות-תאורטיות, הרחוקות מן המציאות הריאלית; וכשם שהניחו לגבי קצת הלכות שבתורה - כ'עיר הנדחת' או 'בן סורר ומורה' - ש'לא היו ולא עתידין להיות', ואעפ"כ נידונו לכל פרטיהן והלכותיהן, כך עסקו בשאלות שקשה להניח כי יתעוררו במציאות. כאלה הם: הדיון ב'חטים שירדו בעבים' (מנחות סט ע"ב); הדיון באיסור להנהיג בהמה מן היבשה עם חיה שֶבַּיָם (לענין כלאיים, ב"ק נה ע"א, ור' רמב"ם, הל' כלאים, ט, ח); הדיון ב'פיל שבלע

הוצין והקיאן דרך הרעי' - מה דין הכלים הנעשים מהם (מנחות סט ע"א; ור' רמב"ם הל' כלים, א, ז); הדיון בעניין מי שנפל מן הגג ונתקע ביבמתו, אם צריך כוונה בייבום (יבמות נד, ע"א); הדיון בפרטים מסובכים לגבי לידת ולדות בהמה בדיני בכור (חולין ע ע"א - וראה ביבליוגרפיה, י' מ' גוטמן).

בד"כ ניתן לזהות בתלמוד את רובד המקורות התנאיים, אך בתוך תחום היצירה האמוראית קשה מאד להבחין במדויק בין המקורות השונים והמגוונים שהיו לפני מסדרי התלמוד, מבתהמ"ד השונים. המימרות והסוגיות נמסרו בבתהמ"ד בע"פ, ובצורות שונות. כאשר אמר רב חסדא לתלמידיו שהלומד מרב אחד אינו רואה סימן ברכה לעולם, עזבוהו והלכו ללמוד לפני רבה. חזר ואמר להם שדבריו אמורים רק לעניין הסברא, אבל 'גמרא מחד רב עדיף. כי היכי דלא ליפלוג לישני' (גמרא - מרב אחד עדיף, כדי שלא יתחלקו הלשונות [הגרסאות]; ע"ז יט ע"א-ב). ואכן, לשונות הרבה הובאו בתלמוד מסוג 'ר' פלוני מתני הכי; ר' פלוני מתני הכי'; פעמים לא הובאו השינויים בשם אמוראים אלא בשם בתהמ"ד (סורא, פומבדיתא - ואף נהרדעא). פעמים הרבה הובאו סוגיות שלמות בלשונות חילופיות, בהצעת 'איכא דאמרי' ('יש אומרים'), 'איכא דאמרי לה בהאי לישנא' ('בלשון זו'), 'איכא דמתני' ('יש מי ששונה'), 'לישנא אחרינא' ('לשון אחרת'), 'אמרי לה' וכו'. עקבות המקורות השונים לא נמחו אף לאחר הסידור והעריכה (ר' להלן), והם ניכרים יפה בשינויים הגדולים שבבניין סוגיות מקבילות, ואף בסתירות שביניהן, במקרים הלא-מעטים של 'הסוגיות ההפוכות' במקומות שונים בש"ס.

מבנה התלמוד

שלוש הן צורות-היסוד הספרותיות - השלד - של בניין התלמוד: המימרה, השמועה (כולל מעשים, עדויות, פסקים, גזרות, תקנות ומנהגות) והסוגיה. שאר המסגרות (כגון: קובץ סוגיות, פרקים, מסכתות וסדרים) קשורות לעריכה הכוללת (ר' להלן). חומר התלמוד בכלל נחלק אף הוא לשלושה מרכיבים: דברי האמוראים, דברי 'סתם' התלמוד (ר' להלן סעיף קטן 4) וקצת תוספות מאוחרות מסוגים שונים.

1. דברי האמוראים כוללים את המימרות, השמועות וחלקי הסוגיות, שנקרא עליהן שם אומרן. במסגרת המימרה האמוראית יש לכלול גם את דברי התנאים שהביאו האמוראים - שאין זה כדברי תנאים שבמשנה או בברייתא (גיטין מב ע"א; ור' רש"י לכתובות פז ע"א; תוס' כתובות מד ע"א, ד"ה והלכתא; חידושי הרמב"ן לב"ב, קלא ע"א). יש שהביאו אמוראים ברייתות בלשונות-הצעה מיוחדות ('תני ר' פלוני') שאע"פ שברייתות הן, אינן כברייתות הסתמיות המוצעות בלשון 'תנו רבנן', 'תניא' ועוד. הברייתות שמוסרים אמוראים הן על פי רוב קצרות, אין בהן שמות תנאים

ואין בהן מחלוקות. בניגוד לברייתות הרגילות, הן חדשות-ביחס, רובן משלימות ומפרשות את המשנה או ברייתות אחרות קדומות ומיעוטן מחזיקות הלכות חדשות. אמוראים רבים לא ראו ברייתות אלו כסמכותיות, ואף חלקו עליהן, כנראה משום ששונֵי הברייתות הוסיפו עליהן את דבריהם ושיטותיהם.

יש שברייתות אלו נמסרות כמימרות אמוראים גרידא, אך ההשוואה מעלה שהן ברייתות. לפעמים לא הכירו האמוראים גם ברייתות גמורות, כבמעשה שראה ר' יוחנן את תלמידו, ר' אלעזר בן פדת, 'יושב ודורש כמשה מפי הגבורה', ותמה על כך; עד שהודיעו ריש לקיש כי אלו הן ברייתות במדרש תורת-כוהנים, ואז יצא ר' יוחנן ושנה חיבור זה (יבמות עב ע"ב). וכלל קבע הרשב"ם (פסחים קא ע"ב, ד"ה ה"ג מתני') 'שכן שיטת התלמוד להשמיענו האמורא דבר המפורש בברייתא, דזימנין שאין הכל בקיאין בברייתא, וגם האמורא עצמו זימנין דלא ידע לה להיא ברייתא עד שמביאין לו ראיה ממנה' (ר' הקדמת ר"ת לס' הישר; רמב"ן לחולין עד ע"א; רשב"א לקידושין טז ע"ב). פעמים עולה מגוף הסוגיה זהות דברי אמוראים עם ברייתות בלשונות כגון 'אמר ר' פלוני ואמרי לה ('ויש אומרים') במתניתא תנא', 'תניא כוותיה דר' פלוני', 'תניא נמי הכי'; ופעמים נמסר כמימרת אמוראים דבר שנשנה בבית-מדרשם הם כ'ברייתא', כגון: 'אמר שמואל וכן תני דבי שמואל' (מגילה ל ע"א: 'מדבי חזקיה'; שבת כד ע"ב: 'דבי לוי'; יומא כד ע"א; ועוד הרבה). יש שדברי אמורא נמסרים במקור אחר כברייתא, כגון: דברי רמי בר חמא (שבת כא ע"ב) שהובאו כברייתא (שם כ ע"א); מאמר ר"א בר חנינא (מגילה טו ע"א): 'כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם', שהוא ברייתא (אבות ו, ו); ועוד הרבה.

אע"פ שעיקר התלמוד מוצאו בדיוני הישיבה, והוא עשוי מ'תלמודן' של כמה וכמה ישיבות, אין ספק שהדברים לא נרשמו מילולית כסטנוגראמה, אלא נוסחו במטבע שקבעו להם חכמים, ובצורתם זו שוקעו בתלמוד. לכמה אמוראים סגנון קבוע, ואין בזה ניסוח מאוחר או העברה ע"פ דברי האמורא לעניין אחר. והרי מספר דוגמאות: 'מגדף בה ר' אבהו' (שבת סב ע"ב; קידושין סא ע"ב; ועוד); אמרתו של ר' אלעזר: 'תברא! מי ששנה זו לא שנה זו' (שבת צב ע"ב; כתובות עה ע"ב; ועוד); ובפי אביי: 'שתי לשונות משמע' (גיטין לב ע"א, עב ע"א ועוד), 'לייט עלה אביי' (ברכות כט ע"א, שבת קכ ע"ב ועוד); 'נקטינן' (רש"י: מסורת מאבותינו) שמתוך 35 פעמים, 23 הן בפי אביי; וכן דרכו של רב פפא להכריע בחילוקי-דעות מסוימים בסגנון 'הלכך נימרינהו לתרוויהו' ([ע"כ נאמר את שתיהן] ברכות נט ע"א, שם יא ע"ב ועוד).

המימרות מופיעות בשם אומריהן - לפעמים מפי תלמידיהם - ויש חילוקי דעות רבים בין המוסרים בייחוס המימרות לאומריהן ובתכנן. בד"כ כשאומר תלמיד שמועה בשם רבו נחשב הדבר כאילו אמרו הרב; ויש שתלמיד מוסר מימרה ב'סתם'

ורואים אותה כדברי הרב. חכמים הקפידו שימסרו את דבריהם בשמם (יבמות צו ע"ב; מנחות צג ע"ב; ועוד), ולחילוקי-הדעות במסירת המאמרים על פי רוב אחת משתי סיבות:

לעתים לא שמע המוסר בפירוש, אלא הסיק את הדבר 'מִכְּלָלָא', כלומר ממעשה שהיה, או ממאמר אחר, או שטעה בקבלתו. התלמוד עצמו מעיר על כך: 'הא דר' פלוני לאו בפירוש איתמר, אלא מכללא' (ברכות ט' ע"א ועוד הרבה). על מאמר אמורא שאלו: 'בפירוש שמיע לך (שמעת) או מכללא שמיע לך' (שבת לט ע"ב; עירובין מו, ע"א ועוד); ולפיכך מדגישים לפעמים (11 פעם בתלמוד) שמאמר מסוים 'בפירוש איתמר'. אפשר לדחות מאמר שהוסק 'מכללא' (ברכות יב ע"א ועוד) ויש שבעל המאמר עצמו דוחה את שהבינו מדבריו (כתובות פו ע"א); משום כך ציינו לפעמים את דייקנות המסירה של חכמים מסוימים כנגד אחרים החולקים עליהם (ברכות לח ע"ב: ר' חייא בר אבא; פסחים נב ע"ב: רב הונא בריה דר' איקא; יבמות סד ע"ב: ר' אבין ועוד).

הסיבה השנייה שהולידה ספקות במסירה היא חזרת הרב עצמו, שעמד בדעה אחרת (ביצה כד ע"ב; יבמות מב ע"ב ועוד). לעתים באו התיקונים והחילופים בנוסח מימרות האמוראים מפי בעלי המאמרים עצמם, כגון: 'אמר רב יוסף: שארא ליה מאריה לרב מנשיא בר שגובלי; אנא אמריתא ניהליה [להא דרב] אמתני' והוא אמרה אברייתא...' (ימחול לו אדונו לרב מנשיא בר שגובלי; אני אמרתי [כלומר, את דברי רב] לפניו על המשנה, ואילו הוא אמר אותה [לשומעיו] על הברייתא; עירובין כט ע"א); ויש שלאחר העיון נתברר למוסרים עצמם, שמסורתם אינה מדויקת (כתובות ב ע"א: ב"ב קלד ע"ב).

2. המונח שמועה (ברייתא; מו"ק כג ע"א, ובארמית: שמעתא; חגיגה כו ע"א; סוטה ב ע"א; סנהדרין לח ע"ב) משמש לציין את כלל חלק ההלכה לעומת חלק האגדה, ואת יסודו העיקרי, שהוא בא בדרך של שמיעה מפי הקודמים. הכלל הוא: "אם יכול את לשלשל שמועה עד משה, שלשלהּ; ואם לא – תְּפוֹשׂ או ראשון ראשון או אחרון אחרון" (ירוש' קידושין א, ז; ירוש' שבת א, ב).

3. הסוגיה ("הילוך" - כלומר, מו"מ מקושר ומשולב; במשמע זה הוא מימי הגאונים. "סוגיא דשמעתא", או "סוגיא דעלמא" [סנהדרין ו ע"א; לג ע"א; נא ע"ב; זבחים מה ע"א] מתפרש גם ככלל הרגיל בקיבוע הלכה, וגם כ"הילוך דינא" - רא"ש רוזנטל, לעריכת מסכת פסח-ראשון, עמ' 5 והע' 1) היא הצורה האפיינית-ביותר של התלמוד, שהעניקה לו את דמותו המיוחדת, הכל - ואפילו מה שנאמר מלכתחילה כהרצאת דברים - בא בה בצורת הדיאלוג, הוויכוח והשקלא וטריא, וזהו 'אורחא דהתלמוד

לפרש דבריו דרך קושיא ותירוץ' (תוס' סוכה ט ע"א, ד"ה מניין; נזיר לה ע"ב, ד"ה מכדי; ועוד). ומכאן אצל בעלי הכללים: 'כשמתרץ סתמא דתלמודא תירוץ מבואר הביטול (כלומר, שביטולו מבואר מעצמו) אין העניין אלא שדעתו להרחיב ולפרש הדבר דרך קושיא ותירוץ' (ר' בצלאל אשכנזי, 'כללי התלמוד').

סוגיה עשויה שלושה מרכיבים (לכל הפחות): הנושא ועליו ה'קושיה', התשובה והפירוק שכנגדה – כשה'הילוך' הדיאלקטי הזה מאפיל על גופי המקורות (רוזנטל). בד"כ שבעה הם חלקי המו"מ: מימרה (או מקורות בדומה לה, כ'נושא', שמועה וכיו"ב), שאלה, תשובה, סתירה, ראיה, קושיה ותירוץ. מובן שחלקים אלה באים גם כפולים ומשולשים (ויותר), וכולם ארוגים ודבוקים יחדיו. היקפה של 'סוגיה' אינו קבוע; אפשר שתהא קצרה ביותר - נושא, שאלה ותשובה בלבד - ואפשר שתקיף עמודים אחדים. הצד השווה שבכל הסוגיות הוא עריכתן המובהקת – ניסוח, סידור, קישור ואריגה, ומטבעות-מינוח לייחוסי הדברים בינם לבין עצמם. עריכה מובהקת שכזו נמצאת אך ורק בסוגיה, ולא במסגרות גדולות יותר (פרקים, מסכתות ועוד) שאין בהן אלא סידור בלבד. במהותה ובאפיה מייצגת ה'סוגיה' את הלימוד החי בישיבה, אך כשם שראינו (לעיל, ס"ק 1) לגבי המימרה, כך גם ב'סוגיה', אין זה בהכרח רישום מילה-במילה של הוויכוח החי, וגם אין הכרח שבעלי המחלוקת אכן התווכחו פנים-אל-פנים.

מימי ראשית האמוראים (תקופת רב ושמואל) והדור שלאחריהם (ימי רב יהודה ורב הונא) כמעט שאין בידינו סוגיות ממש. מאותו זמן יש לנו ידיעה על לימוד בדרך של סוגיות בא"י, בבית-מדרשו של ר' יוחנן. מצאנוהו שאמר - בהביעו צער על מות ריש לקיש – 'בר לקישא כי הוה אמינא מלתא הוא מקשי לי 24 קושייתא ומפריקנא ליה 24 פירוקי וממילא רווחא שמעתא...' (כאשר הייתי אומר דבר, בר-לקיש היה מקשה לי 24 קושיות והייתי מתרץ לו 24 תירוצים, וממילא היתה השמועה מתרווחת; ב"מ פד, ע"א. והשווה שבת לג ע"ב, כי כאשר היה רשב"י מקשה קושיה היה ר' פנחס בן יאיר משיבו 12 תירוצים; וכאשר היה האחרון מקשה, היה רשב"י משיבו 24 תירוצים). בתלמוד לא נשתיירו סוגיות שבהן 24 קושיות ותירוצים, ולכל-היותר יש בסוגיות התלמוד 7 או 8 מקומות שהובאו בהם חילופי דברים בין ר' יוחנן וריש לקיש בדרך של קושיית ריש לקיש ותשובת ר' יוחנן (רש"ז מלאדי, שו"ע הל' ת"ת פ"ג, תתמב ע"ב, במהדורות הנפוצות, במהדורה החדשה, תשסז, עמ' תעז)[7].

7 וזה לשונו: וריש לקיש הוה פריך כ"ד קושיות על כל מימרא דר' יוחנן ולא אשכחן בכל התלמוד כ"ד קושיות אמימרא דר' יוחנן כי אם ז' וח' לכל היותר והשאר נשכחו, משום שאין חיוב לחזור עליהן מאחר שלא ניתן הפלפול רק למשה...'. בבדיקה במחשב, בפרויקט השו"ת, נמצא כי אכן בדיוק בס"ה

על חמש סוגיות שיש בהן ויכוח ר"י ור"ל (ב"ב קנד ע"ב ד"ה ברם; בכורות ד ע"ב; יבמות לה ע"ב ד"; נדה כד ע"א; חגיגה ז ע"א) אמרו התוס' כי למסקנה יוצא שלא היו דברים מעולם, ולא אמרו ר"י ור"ל מה שהובא בשמם שם; והסכימו בזה גם שאר הראשונים ורוב החוקרים[8]. אף שאר הסוגיות שמשוקע בהן מו"מ ישיר בין ר"י ור"ל ערוכות במאוחר, שכן יש בהן שכבות מאוחרות להן (מלבד הנ"ל; ראה נזיר טו ע"ב; גיטין מז ע"ב; ועוד). על שאלת ר' אבא הכהן (ר"ה טו ע"ב): 'תמיהני אם השיבה ריש לקיש לתשובה זו. אם השיבה? הא אותבה!' (והרי השיבה!), השיבו: 'אימא (אמור) אם קיבלה ר' יוחנן' וכו'; הרי שהניחו חז"ל כי אם נאמר שכך שאל ר' פלוני, יש לקבל את הדברים כפשוטם עד שלא יימצא פקפוק.

בראש וראשונה עשויה הסוגיה על המשנה; אך יש שהובאה ממקום אחר, או מתלמוד אחר - המקביל לתלמודנו - או מבימ"ד אחר. מביאים משנה ממקום אחר, יחד עם הסוגיה שעליה – 'והתנן... ורמינן עלה... ואמר אביי...' (והרי למדנו, ושאלנו על זה; סוכה כג ע"ב - ומתייחסים לסוגיה בגיטין כח ע"א); ויש שעל השאלה 'מנא הני מילי' (מניין זאת לנו; זבחים מו ע"א) משיבים בסוגיה על משנה אחרת (חולין קיז ע"א).

בדרך כלל עשויה הסוגיה - פרי הלימוד בישיבה - שכבות-שכבות ברציפות כרונולוגית. אך פעמים אין הסדר הכרונולוגי נשמר. וכבר העירו הראשונים על מקומות שאמוראים קדומים מקשים ומפרקים כביכול דברי אמוראים מאוחרים להם: ר' יהושע בן לוי, המפרש את דברי שמואל (ע"ז נז ע"א; ור' בתוס' שם, כי במקורם נאמרו דבריו ביבמות מח ע"ב, והתלמוד הוא שקבעם על דברי שמואל);

שבעה מקומות מפוזרים בתלמוד, ולא בסוגיה אחת, מופיע: 'איתיביה ריש לקיש לר' יוחנן', ותשובת ר' יוחנן. במקום שמיני נאמר: 'איתיביה ריש לקיש', בלא 'לר' יוחנן'! יש עוד 7 מקומות בהם הובא: איתיביה רבי שמעון לקיש לר' יוחנן ותשובת ר' יוחנן. ויש לשים לב שטעו בהבנת הקטע, שלא נאמר ז' או ח', אלא ז' וח', והוא מדויק מאוד, ששבעה הם הם מפורשים, איתיביה ריש לקיש לר' יוחנן, ועוד שמונה שבהם הנוסח איתיביה ר' שמעון לקיש לר' יוחנן. ועוד, ברור שכוונת אדמוה"ז היא לכולא תלמודא, ולא לסוגיה אחת. והלוא קים ליה בדרבא מיניה, שאם אין בס"ה בכל התלמוד יותר משבע פעמים ועוד שמונה פעמים שבהם יש איתיביה של ר"ל לר"י, כ"ש שלא יהיו בסוגיה אחת. דברי ר"מ אשכנזי, הלכות ת"ת משו"ע אדמו"ר הזקן, הערות וציונים, נ"י תשס"ד עמ' 476, שהכוונה לסוגיא בב"ב קנד ע"ב, אינם מתקבלים על הדעת, וקשה לראות שם קושיות של ר"ל על ר"י, שהלוא חלקן 'סתמות' ויש אף שמות אחרים, ולא יצאו מידי פלפול. גם לא דייק שם בהבאת הצעתנו, לא בהגדרה ולא בפרטים, יתכן שהוטעה מהסיפור על הגאון מרוגאצ'וב, ראה רא"ד הבלין, ונצדק קודש, תשמ"א, עמ' רלד, ותורת מנחם, תשמ"ב. עד עתה היינו צריכים לגאונים כאלה כדי לברר דברים אלה, שכיום ניתנים לבדיקה במחשב, ואפשר לעמוד על הפירוש הנכון.

8 ראה א"א אורבך, בעלי התוספות, תש"מ, עמ' 728-729.

אביי ורבא, המתרצים 'אתקפתא' ('קושיא') על אמימר (ע"ז עא ע"א-ב; ור' רש"י שם); רב יוחנן, הדן בדברי רב נחמן (עירובין ע ע"א) ובדברי אביי (ב"ק לד ע"א-ב; וראה 'שיטה מקובצת' שם); ועוד. את שינוי הסדר מסבירים הקדמונים בנימוקים ענייניים או אישיים - ויש שבתלמוד הירושלמי נהגו להקדים אמוראים א"יים ובתלמוד הבבלי הקדימו את הבבליים (ר' 'ייחוסי תנאים ואמוראים' לר' יהודה בן קלונימוס), או עקב העברה (ראה י' אבן וירגה 'שארית יוסף').

תופעה זו של העברת סוגיה ממקום למקום שכיחה, וניתן לעמוד עליה גם כשאין הסדר הכרונולוגי מופרע. פעמים אין לשונה מַתאמת לתוכן הסוגיה במקום שהועברה אליו (כגון פסחים נא ע"א: 'עבדינן כוותייהו' (עושים אנו כמותם); ור' תוס' שם ד"ה עבדינן: 'לא עבדי כוותייהו [כוותן] הוה ליה למימר (אין הם עושים כמותנו היה לו לומר) ומשום פ"ק דחולין (יח ע"ב) נקט הכי...' (תפס הלשון כך). ופעמים שהועברה כולה אע"פ שרק חלקה הוצרך למקום זה (כתובות טו ע"א; וראה רש"י שם, ד"ה אמרי), והשאירוה כבמקום מוצאה אע"פ שבמקומה החדש צריך היה לשנות בה ולדון באופן אחר (גיטין עז ע"א; וראה תוס' שם, ד"ה והתניא; ועוד). יש העברות שאינן מבעלי התלמוד, אלא מפעולת הלומדים והמשננים - ובייחוד אלו שמסוג ה'אשגרות', כאשר שטף השינון גרם שישקעו במקום אחד דברים ממקום אחר דומה לו. במקום בולט אחד (חולין עד ע"ב; ד"ה חלבו במאי) כתב רש"י: 'אעפ"י שהוא בכל הספרים, אמת הדבר שהוא שבוש, ולא יש חכם אשר יושיבנו על כנו... אלא בפרק גיד הנשה (שם צב ע"ב) גרסינן לה לכולה כי הכא, ואגב שיטפא דגירסא אישתבשו בה למיגרסה הכא...' (שונים את כולה כמו לפנינו, ואגב שטף הגרסה טעו בה לגרסה כך כאן). ור' עוד רש"י לקידושין ס ע"א; זבחים מב ע"א; תמורה ז ע"א; ור' אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 468-492).

מסתבר שסוגיות שוות הבאות בכמה מקומות לא ניתקנו כמה פעמים, והן העברה בלבד - אלא שסוגננו והותאמו למקומן החדש; או שקבוצת מימרות או שמועות, שנשנתה כאחת, שובצה אח"כ בסוגיות שונות לפי עניינן (רשב"ם לפסחים קיח ע"ב, ד"ה כשחלה). מאידך-גיסא, יש מקומות שהיה עניין להעביר אליהם דיונים ממקום אחר, ולא נמצאו בהם (כגון קבוצת מאמרי עולא בשם ר' אלעזר בב"ק יא ע"א-ב, שיש מהם שלא הובאו במקומות אחרים שעסקו באותם הדברים). יתרה מכך: יש שנקבעו דיונים שלא במקומם העיקרי, ואילו במקומם העיקרי אינם - כנראה משום שלא היו המקורות כולם ביד כל מסדרי הסוגיות. זאת ועוד: יש מקומות שהתלמוד ציין לגביהם כי הובאו ממקום אחר - אך לא נמצאו שם; כאלה הם לשונות-ההצעה 'ולאו איתמר עלה' (והאם לא למדנו על כך), 'הא איתמר עלה' (והרי למדנו על כך), 'והוינן בה' (ושאלנו בה) - ולפנינו במקומם 'לא איתמר עלה'. מקומות כאלה כבר

עוררו את פליאתו של רב האי גאון (הובא בס' העתים עמ' 212; ועוד); '...וכמה תמהנו מזאת עד שראינו רוב התלמוד כך הוא וישר בעינינו'. (הדוגמה שתמה בה היא בב"מ לא ע"ב ואילך. דוגמאות רבות ר' אצל א' וייס, התהוות התלמוד בשלמותו, עמ' 172-202. ואשר להצעת מאמר אמורא שלא נמצא במקום אחר, ר' ח' אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 562, הע' 22).

לפעמים מוצעות הסוגיות המקבילות יחד - במקום אחד - במונחים כגון 'איכא דאמרי', 'לישנא אחרינא', 'אמרי לה - ואמרי לה', וכד', ופעמים שהן מצויות במקומות שונים - באותו פרק, באותה מסכת או במסכתות אחרות. יש השוות בעניינן ושונות בלשונן, יש השונות בבניין הסוגיה, ויש הסותרות זו את זו בשמות האומרים ובתוכן הדברים. סוגיות אלו קרויות בפי הראשונים סוגיות 'הפוכות' או 'מוחלפות'. במנחות נח ע"ב (ד"ה ואיכא דאמרי) מנו בעלי-התוס' 14 צמדי 'סוגיות הפוכות', ורשימות חלקיות הביאו בעוד כמה מקומות. ראשונים אחרים הוסיפו עוד לרשימה זו - עד למנין 36. חוקרים בני דורנו הרחיבו את הגדרת ה'מוחלפות', והוסיפו לציין עוד סוגיות הפוכות רבות, מן הסוגים הרגילים ומסוגים אחרים. כך מנה י' עץ-חיים (סוגיות מוחלפות בסדר נזיקין, דיסרטציה, רמת-גן, תשל"ו) 50 צמדי סוגיות מוחלפות בשלוש הבבות בלבד; ולפי הגדרה רחבה יותר צוינו שם עוד 34 צמדים.

בהסבר התופעה אמרו בתוס' שאנץ: 'ויש מהן כמו איכא דאמרי ויש מהן כמו טעות סופר'. על אחדות העירו הראשונים שאין להסבירן כ'טעות סופר', ועל אחרות אמרו שאחת מן המקבילות מוטעית. אכן, לא בכל מקום בולטות הסתירות, ועפ"ר ניתן להשלים ביניהן בחילוקים דקים. על מהר"ם מרוטנבורג אמרו ש'תירץ כולם שאינן הפוכות, והמה כתובות בחידושיו' ('שיטה מקובצת' ב"מ קטו ע"ב); אלא שלא הגיעו לידינו.

4. 'סתם' התלמוד. חלק גדול של התלמוד בא ב'סתם' - פירושים, דיונים, קושיות ותירוצים, מעשים, הוראות ופסקים, שלא נקרא עליהם שם אומרם. לעתים קשור וארוג חלק זה עם מימרות האמוראים, ויש שהוא עומד כחטיבה לעצמו. גם 'סוגיה', יש שהיא מפורשת, ויש שהיא 'סתמית' - כולה או חלקה, בראשה, באמצעה או בסופה. לחלק ה'סתם' (בלשון הראשונים: 'בעלי התלמוד') יש לייחס גם את אופן קביעת מאמרי האמוראים - במקומם העיקרי, או בשילוב במקומות אחרים ('העברות' וכו') - ואת הביאורים למאמרים, המשוקעים לעתים בגופי המאמרים. וכלל גדול קבע לנו הריטב"א (בחידושיו לב"מ עב ע"א): 'ודרך התלמוד לשנות הלשון או להוסיף פירוש כדי לבאר ענייננו', ובאמת אין הניסוח מדברי האמורא עצמו, ואף אפשר שלא התכוון לו. מונח מיוחד קבוע לתופעה זו בראשונים ומוצאו בימי

הגאונים – 'לשונות פירוש'. יש מקומות (בכ"י) שעדיין נשתמר ציון מונח זה בתוך הטקסט בתלמוד (ראה ב"מ לוין, רבנן סבוראי ותלמודם, עמ' 26-46) אלא ששם הכוונה בעיקר להוספות-פירוש מאוחרות של רבנן סבוראי והגאונים. יש גם שנוספה הרחבה או הגבלה לדברי אמורא, ובמקום אחר היא שנויה כחלק מדברי האמורא (כתובות יז ע"ב, במאמר רב הונא - בהשוואה לב"מ לט ע"ב; סנהדרין כג ע"א; ב"ב קכט ע"א).

שאלה קשה היא קביעת זמנן של ה'סתמות' העומדות בפני עצמן, או המקדימות קושיה או הנחה לדברי אמוראים, או שהן מחלקי הסוגיה והדיון, וכן של סוגיות שכל-כולן סתמיות; הקדמו למאמרים המפורשים, או שמאוחרות הן להן? ושמא יש כאלה וכאלה? 'סתמות' הבאות לאחר דברי האמוראים המאוחרים-ביותר ודנות בדבריהם בוודאי מרבנן סבוראי הן (שי"ר); והוא-הדין ב'סתמות' שיש עדויות לאיחורן (ר' להלן) או שנארגו לתוך דברי האמוראים, והן מאוחרות אפוא לדברי מי שמפרשים דבריו.

כלל בעניין זה מצוי בס' הכללים הקדמון (מהמאה התשיעית) 'סדר תנאים ואמוראים', אך נוסָחו ופירושו לא נתבררו. לפי נוסחות אחדות נאמר שם: 'וכל קושיא שבכל תנויי (תלמוד; ר' לעיל) דלא תמצא בה אביי ורבא (שמע מינה) אביי ורבא תיקנום... וכל קושיא דתמצא בה אביי ורבא שמע מינה רב אשי ורבינא תיקנום'; הרי שיוחסו ה'סתמות' לאביי ורבא, ואילו המפורש על שמם הוא מ'תיקון' (כלומר, סידור ועריכה) של רב אשי ורבינא. נוסח אחר גורס: 'כל קושיא שלא תמצא אביי ורבא או אמוראי אחריני רבינא ורב אשי תקנום'. הקדמונים נוטים לאחר את ה'סתמות' - בד"כ לזמנו של רב אשי, שלו ייחסו את עריכת התלמוד (ר' להלן סעיף יא), וע"כ יש הרואים בדברי ה'סתמא' דעה בתראה, שיש לפסוק כמותה (ר' תוס' לברכות ט ע"ב, ד"ה בתספורת; חידושי הר"ן לב"מ י ע"ב, ד"ה כיון, בשם הגאונים). וגם אם אין דעת הכל מַסכמת להעדיף את ה'סתמא', מ"מ רואים הכל ב'סתם' ערך שאינו נופל מן המימרה. כך הוא לעניין הכלל הנודע, שאם דנים בתלמוד בדעה מסוימת - ולא בדעה הנגדית - משמע מכך שהלכה כמותה. מרבית הפוסקים רואים לעניין זה גם את דיון ה'סתמא' כקובע הלכה, אך יש שהבחינו בין המפורש ל'סתם' בהעדפת המפורש (ר"י בכרך, שו"ת חוות יאיר, סי' צד, ע"פ תוס' ב"מ קיג ע"א, ד"ה מחזיר, ור' יד מלאכי, סי' תט-תי). פעמים מכנים את דברי ה'סתם' ע"ש 'בני הישיבה', ולהם מייחסים לשונות כגון 'סברוה' (פסחים עז ע"א, רש"י ד"ה סברוה: 'אמוראין בני הישיבה היו סבורין כן'), 'איבעיא להו' (כ-500 פעם בתלמוד) ועוד.

בספרות-המחקר נידונה הרבה שאלת ה'סתמות', אך עדיין לא נחקרו כל ה'סתמות'. לדעת ז' פרנקל, י' א' הלוי, ח' אלבק ואחרים, קדומות ה'סתמות'. בעיקר הוכיחו זאת

ממקומות שנראה כי אמוראים מתייחסים בהם לדברי ה'סתם' שלפניהם. מרבית הראיות (ואולי כולן) אינן עומדות, ולימים דחו אותן חוקרים אחרים. לעתים ראו גם במאמרים, שלפנינו הם קרויים על שמות אמוראים, פעולת בעלי-התלמוד. וכך אמרו בעלי התוס' בסוגיות אחדות שבא בהן מו"מ ישיר של ר' יוחנן עם ריש לקיש (ר' לעיל ליד הערה 8). היו מן החוקרים האחרונים שהפליגו בכך; הם הצביעו על סוגיות הרבה ממין זה, וכינון 'מלאכותיות' (רובינשטיין, ביבל') או 'פיקטיביות' (י' קפלן, ביבל').

חתימת התלמוד

התפיסה המסורתית ('קבלת כל ישראל') רואה בתלמוד חיבור אחיד, שלכל חלקיו ערך הלכתי שווה, ע"פ כללי-הלכה שנתגבשו במשך דורות התלמוד ואחריו. מכלל הגדרה זו יש להוציא את חלקי האגדה ושאר החומר הלא-הלכתי שבתלמוד, שאין להם סמכות שכזו, אע"פ שלעתים מסתמכים עליהם להלכה – 'אין סומכין על אגדה' (ירושלמי פאה ב, ו). 'שדברי אגדה לאו כשמועה הם. אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו. כגון אפשר ויש לומר, לא דבר חתוך, לפיכך אין סומכין עליהם' (רב האי גאון, אוצה"ג חגיגה, עמ' 59; וראה גם ר' מאיר הלוי אבולעפיה, כתאב אל-רסאייל, עמ' לו).

התלמוד הבבלי נחשב 'ספר חתום', ובלשון רב שרירא גאון (איגרת, עמ' 97): 'סמוך לשנת ד' אלפים רל"ה (475) איסתתים תלמודא' (נסתם התלמוד). ויש שציינו כי בימי רב אשי (נפטר 427 בערך) ורבינא 'נחתם' התלמוד (ר"נ גאון בס' המפתח, רמב"ם ור' אברהם בן דאוד בס' הקבלה).

מתכונות החתימה, ש'עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע' (רמב"ם, הקדמה לפירוש המשנה; והשווה הל' ממרים א, ט). ערכהּ ההלכתי של החתימה מבואר בהקדמת הרמב"ם למשנה-תורה: 'כל הדברים שבתלמוד הבבלי חייבים כל ישראל ללכת בהם. וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי התלמוד ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם. הואיל וכל אותם הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל, ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם, והם ששמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו ע"ה'.

על 'קבלה'–'הסכמה' זו אין בידינו כל ידיעות היסטוריות, ועל-אודותיה אמר ר"י קארו (כסף משנה, הל' ממרים, ב, א): 'ואפשר לומר שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים, וכן עשו גם בחתימת התלמוד, שמיום שנחתם לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה'. ר"א וסרמן ('דברי סופרים',

פיעטריקוב, תרפ"ד; 'קובץ שיעורים', ברנוביץ, תש"ד) ביקש לבסס את סמכותה ההלכתית של ה'חתימה' בכך שתָקפּה של הסכמת כל חכמי ישראל (או רובם) כפסק 'בי"ד הגדול' של כל ישראל. על תפיסה זו הגיב רא"י קרליץ, ש'הדברים אסור לשומען', שכן חשש מן המסקנה שבכל עת, ואף בזמננו, אם יתקבצו חכמי ישראל (או רובם) יהיה בידם כוח לחלוק על התלמוד. לדעתו: '...האמת בזה, שדור שאחר המשנה ראו את מיעוט הלבבות נגד בעלי המשנה, וידעו לבטח שהאמת לעולם עם הראשונים... לא היו רשאים לחלוק, והיו רק שונים את כל דברי התנאים שקדמום... וכל הסכמותיהם היה בהשגחת הבורא ית' ובהופעת רוח הקודש... וכן היה בדור של חתימת התלמוד... ומה שכתב מרן (ר"י קארו; ר' לעיל) "שקבלו כן", לא טובה וחסד עשו עם הראשונים אלא האמת חייב...'. לדעת אחרים (ר"ח סולובייצ'יק, ועוד) אין יסוד הלכתי לאיסור כזה, והאמוראים רשאים היו לחלוק על התנאים, אלא שמנהגם היה שלא לחלוק; אך צריך לומר שיחס זה היה בעיקר כלפי המשנה או הברייתות המוסמכות, אך לא לגבי דברי תנא שהובאו בתלמוד כ'מימרא'.

עיקר מעשה החתימה היה כנראה המפעל הספרותי הגדול והכולל, שתכנו, ניסוחו והקפו עשאוהו לספר העיקרי והמרכזי של ההלכה. זהו שהיה, ככל-הנראה, בעת 'חתימת' המשנה, וזוהי כנראה גם 'חתימת' התלמוד. על התפשטותו וסמכותו של התלמוד - ר' להלן.

עריכת התלמוד

שאלת עריכת התלמוד כרוכה בשאלת התהוות התלמוד ומציאותן של שכבות-ביניים של עריכה בו, וכן בבעיית ההוספות המאוחרות בתלמוד, סבוראיות ואחרות. מאחר שאין לנו מתוך החומר עצמו, או מחוצה לו, כל ידיעות על-אודות מעשה העריכה, ניזון המחקר לפי שעה רק מתאוריות ומהשערות. מרבית החוקרים בטוחים בקיומה של עריכה אחרונה - אלא שנחלקו בפרטי זמנה; מיעוטם שוללים כל-עיקר עריכה שכזו (א' וייס, התהוות התלמוד בשלמותו, 242-254). הצד השווה אצל מרבית החוקרים - לראות ברב אשי את עיקר העריכה, ע"פ מה שמובא בתלמוד (ב"מ פו ע"א) בשם 'ספרא דאדם קדמאה': 'רבינא ורב אשי סוף הוראה'; אלא שנחלקו בפירוש המונח 'הוראה', ואף בזהותו של רבינא הנזכר כאן (אינרת רש"ג, עמ' 97). עוד מתברר ממקורות קדומים, שאין המדובר ברב אשי, אלא ברב אסי, ש'מלך' בפומבדיתא 50 שנה אחרי פטירת רב אשי, ושרבינא הנזכר כאן הוא רבינא בר רב הונא שנפטר בשנת תתי"א (לשטרות; 499), ושגם לגביו מציין רש"ג (שם): 'דהוא סוף הוראה'. אמנם, רבים מן הראשונים (ר"נ גאון, רש"י, רמב"ם, רשב"ם, ועוד) ראו בו את רב אשי, שרבינא הוא חברו הנודע.

על תפקידו של רב אשי בעריכה ועל 'מהדורות' התלמוד שערך ביקשו ללמוד מדברי רבינא (ב"ב קנז ע"ב): 'מהדורא קמא דרב אשי אמר לן ראשון קנה, מהדורא בתרא דרב אשי, אמר לן יחלוקו'. מאמר זה פירשו הקדמונים (רב שרירא גאון, רבנו חננאל, רשב"ם ועוד), שעמד רב אשי בראש ישיבת סורא קרוב ל-60 שנה, ולפי סדר לימודם בחדשי ה'כלה', ללמוד כל שנה שתי מסכתות, סיימו ב30 שנה את כל התלמוד. נמצא שחזר רב אשי פעמיים על כל התלמוד.

אכן, המספר של 60 מסכתות, שלפי מסורת זו נלמדו בישיבות בבל, הוא רק לפי הנוסח ה'ספרדי' של אגרת רש"ג. לפי הנוסח ה'צרפתי' של איגרת רש"ג נאמר: '...דהכין תקינו רבנן לתנויי בכל כלה תרתי סרי מתיבאתא חסר ויתר, והאדר תלמודה כוליה בתלתין שני' (שכך תיקנו חכמים לשנות בכל כלה 12 מתיבאתא - פחות או יותר - ויחזור התלמוד כולו ב-30 שנה; עמ' 93-94), ואין בנוסח הצרפתי זכר למסכתות. 'מתיבאתא' הנזכרת כאן היא יחידת-לימוד מסוימת, שאין בידינו לקבוע את היקפה (א' ש' רוזנטל, למילון התלמודי [תרביץ, מ'] תשל"א). חשובה יותר הגדרת המונח 'מהדורה', שהובן בתקופה מאוחרת כ'מחבר שחוזר ושונה על חבורו' (ר' מנחם ב"ר זרח, בהקדמתו לס' צדה לדרך; ועוד מן האחרונים). אך אין זה פירושו המקורי של המונח, שאין בו משמעות של חזרה על כל הלימוד, ובוודאי לא כחיבור ספרותי, אלא חזרה על לימוד או מחזור-לימודים מסוים, במקביל למונח "מחזורא" שבתלמוד הירושלמי (פסחים ה, ה; ועוד): 'במחזורא תניינא חזר בו ר' יוסי'.

יש הסבורים שרב אשי התחיל במעשה העריכה, ושהאמוראים שאחריו עסקו בחיבור ממש ובהרכבתו; או שהוא עשה את העריכה העיקרית ושהאמוראים שאחריו המשיכו והוסיפו. מצויים גם שינויים בהטעמת חלקם של האמוראים שהיו בין רב אשי (נפ' 427) ורבינא האחרון (נפ' 499) ושל הסבוראים שלאחריהם. כנגד זה, שיטת י' א' הלוי היא, שהתחלת סידור התלמוד היתה בדור שלאחר רב ושמואל (המחצית הראשונה של המאה השלישית). בימי רבה ורב יוסף (מפנה המאה השלישית), אביי ורבא (המחצית הראשונה של המאה הרביעית) נעשתה העבודה הגדולה, כאשר נקבצו ובאו דברי אמוראי בבל וא"י, אז נעשו בירורם והכרעת סוף סגנונם וסוף עניינם. ימי אביי ורבא הם כבר סוף ימי סידור התלמוד, ובימי רב אשי לא נעשתה אלא חתימת התלמוד. הסבוראים לא הוסיפו דבר; ומה שחדר מדבריהם - שלא ברצונם - אל התלמוד, דינו כנספחים, וההערות על כך בקדמונים הן לצורך מחיקתם מגוף התלמוד.

המאמר: 'אמר רב נחמן בר יצחק: לא חכימה אנא ולא חוזאה אנא ולא יחידאה אנא, אלא גמרנא וסדרנא אנא וכן מורין בבי מדרשא כוותי' (פסחים קה ע"ב) הטעה את י'

א' הלוי להסיק ממנו, שרב נחמן בר יצחק היה ממסדרי התלמוד האחרונים. אך לאחרונה הצביעו וייס ורוזנטל על כך ש'גמרנא' הוא למדן בקי, שיש בידו שמועות ומסורות והוא מכוון את חידושיו להן. ו'סדרנא' הוא מי שמשנתו ותלמודו סדורים ושגורים בפיו (ור' מה שכתב ר' מ"ש הכהן ב'אור שמח', הל' שבת כט יב).

וכך מסכם אפשטיין את דבר העריכה: 'גם הת"ב אינו כולו מעור אחד. התחילו בסידורו האמוראים הראשונים... ושרידים של סדור תלמוד יש לנו כבר מזמנו של ר"נ (עירובין לב ע"ב), רב יוסף ותלמידיהם, אביי ורבא; הוויות דאביי ורבא; המימרות נתרבו והמו"מ גדל; הביאו מימרות וסוגיות מא"י לבבל ומבבל לא"י; הישיבות נפרדו, וכל אחת שנתה את התלמוד בדרכה ובשיטתה ('בסורא מתני הכי, בפומבדיתא מתני הכי' [בסורא שנו כך, בפומבדיתא - כך] וכד', '...לישנא אחרינא אמרי לה' [לשון אחרת אמרו ל(שמועה) זו], 'איכא דרמי לה מירמא' [יש ששאלוה בשאלה], '...איכא דאמרי לה בהאי לישנא' [...יש שאמרוה בזו הלשון], '...ר' פלוני מתני הכי [שונה כך]... ור' פלוני מתני הכי'). וה'סדרנים' (כגון רב נחמן בר יצחק, 'ריש כלה' בישיבת רבא שבמחוזא [ב"ב כא ע"א]) 'סידרוה'; עד שהגיע הזמן לרבינא ורב אשי 'סוף הוראה', 'מסדרי התלמוד', שאספו את כל החומר שקדם להם עפ"ר בצורתו (ממש כמו שעשה רבי במשנה), פירשוהו, השלימוהו וסידרוהו. אבל עוד לא נגמר סידורו בימיהם. שני דורות של אמוראים באו עוד אחריהם, שהשלימוהו והוסיפו עליו עוד פירושים וגם סוגיות, עד שבאו הסבוראים ו'חתמוהו': 'תיקנו פרקים שבכל תנויי כסידרן' (סדר תנאים ואמוראים); זאת אומרת סידור חיצוני ברובו מבלי לשנות דבר ('לא שינו'), חוץ מהוספות וקשרים שבין מימרות וסוגיות, קשרים שאמנם הם משנים לפעמים את כל הסוגיא ואת כל מקוריותה; הם העבירו סוגיות ממקום למקום, השלימו את האחת בשניה, והשתדלו להשוותן.

אבל עקבות המקורות השונים לא נמחקו ...שכל מסכת ומסכת היא ספר לעצמו, שעפ"ר נם דעתו וגם סידורו שונה, ולא כולן הן מזמן אחד. אלא שיש מסכתות קדומות ויש מאוחרות'.

ז' ו' רבינוביץ ('שערי תורת בבל') בירר את השוני שבין המסכתות נדרים, נזיר, מעילה, כריתות ותמורה, לבין שאר התלמוד. לדעתו נערכו בישיבות ובבתי מדרש אחרים (שלא כדעת א' ה' וייס וי' א' הלוי). ההבדלים הם בעיקר בלשון (אוצר-המלים והדקדוק) ובטרמינולגיה, כגון: 'לחמא' במקום 'נחמא'; סיומת 'ין' בבינוני רבים, במקום 'י', 'יהון'–'יכון' במקום 'יהו', 'יכו', 'תיבעי' במקום 'תיקו' (ראה י"נ אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 12, ודעתו כדעת רבינוביץ כנ"ל). ולא עוד, אלא שאפילו המסכת האחת אינה כולה מעור אחד; ישנן סתירות וניגודים בתוך המסכת, מפרק לפרק ומעניין לעניין, ואפילו כפילויות יש במסכת אחת.

הסבוראים והוספות מאוחרות בתלמוד

עניין זה קשור מחד-גיסא בבעיית העריכה ובשאלת חלקם של הסבוראים בה, ומאידך גיסא - בבעיית הנוסח ובחדירת הוספות מאוחרות מימי הגאונים ועד לימי הדפוס ומכאן ואילך. כמה מיני הוספות הן: 'לשונות פירוש' קדומים, הוספות רבנן-סבוראי ורבנן-סבוראי בתראי - שחלקם בעריכת התלמוד גדול, והוספותיהם הן לעתים בהיקף של סוגיות שלמות, ולעתים כהערות בשולי סוגיה - והוספות מאוחרות-יותר, שחדרו אל טפסים שונים של התלמוד, מתוך הספרות הבתר-תלמודית, או בדרך של הגהות ותיקונים.

את ההוספות מזהים ע"פ שלושה בחנים: 1) עדויות הקדמונים; 2) השוואה אל הספרות שלאחר התלמוד ובדיקת כ"י של התלמוד; 3) סימני-היכר ספרותיים - סגנוניים ולשוניים. לטיבן של הוספות הסבוראים כותב רש"ג באיגרתו (נו"צ עמ' 71-69), כי אע"פ ש'הוראה' לא היתה עוד, היו 'פירושי וסבארי קרובים להוראה' ו'מאי דהוה תלי וקאים פירשוה' (ומה שהיה תלוי ועומד פירשוהו). רש"ג גם מציין מקומות בתלמוד שיש בהם מדבריהם, ואף בשמם (גיטין ז ע"א: 'רב אחאי מבי חתים'; סנהדרין מג ע"א: 'רב ראבאי מרוב'), ו'כמה סבארי קבעו בגמרא', הם וחכמים שאחריהם, כגון רב עינא ורב סימונא.

פעולת רבנן-סבוראי מתוארת בפסקה קצרה וסתומה ב'סדר תנאים ואמוראים': 'ואחריהם (אחר רב אשי ורבינא) רבנן סבוראי, שבזכותן נמתחו שמים [ונרקעה] הארץ, עד רב גיזא ורב סימונא שהיו סוף סבוראי, לא הוסיפו ולא הפליגו מדעתן על דעת אמוראים הראשונים כלום; אלא תקנו פרקים שבכל תנויי כסדרו'; כלומר, סידרו את הסוגיות בעיקר סידור חיצוני - בלי לשנות בתוכן - פרט להוספות (קישור בין מימרות וסוגיות, שלפעמים אמנם משנים את כל הסוגיה) – וכן העבירו סוגיות ממקום למקום, השלימון זו מזו והשתדלו להתאים ביניהן.

לסוגיה הראשונה במסכת קידושין העיד רש"ג בשם 'ראשונים' ש'רבנן סאבוראי בתראי תרצוהי וקבעוהי (סידרוה וקבעוה) ודזוד מינה נמי' (ושחוץ ממנה גם). יש שייחסו סוגיה זו בפירוש למר רב הונא גאון (אמצע המאה השביעית; הוא רב הונא שאסר כנתא [מעי הבהמה] ותיקן דין המורדת; חידושי הרמב"ן לקידושין ב, ע"ב, בשם 'תשובות הגאונים'; ועוד); ויש שייחסוה לרב יהודאי גאון (אמצע המאה השמינית). עדויות רבות כיו"ב נאספו במחקרים אחדים (ברילל, לוין, וייס ושפיגל).

אכן, 'אין ספק שמספר ההוספות ההן, מיעוט קטן הוא לעומת המספר העצום של ההוספות שנבלעו בתלמוד ולא נודע כי באו לתוכו ...אבל אפשר להכירן ולהבחינן מהלשון העיקרית שנקבעה בראשונה ע"י מסדרי התלמוד. וכמה סימנים להן:

סימנים טרמינולוגיים, אופני הרצאה ודרכי ביטוי, שמות האומרים וסדרי זמנים. אבל חשוב מאותם הסימנים החיצוניים הוא ניתוח הסוגיות, בירורן וצירופן בדייקנות עיונית. ומתוך עמידה על הקשר ההגיוני שבין פרקי השקלא וטריא זה לזה ומתוך בחינת העניינים השלובים וסבוכים יחד, אפשר לפצל את ההוספות שנקלטו בגוף הנמרא. גם הגאונים ז"ל עמדו על כמה הוספות, לא מתוך קבלה ומסורה בע"פ אלא מתוך סברא ובחינת הדברים' (ר' י' ויינברג).

מתוך השוואה למקורות בתר-תלמודיים נתבררו כמה הוספות (כגון, ברכות לו ע"א [רש"י שם, ד"ה והלכתא]; ושם לז ע"א [רש"י שם, ד"ה ה"ג]). במקרים רבים עשויה בדיקת כ"י אף היא לגלות את ההוספות. כאלה הם דברי הקדמון (גנזי קדם, ה', עמ' 144-145) על הסוגיה שבתחילת מסכת ב"מ ('ולחזי זוזי ממאן נקט'), שהיא מרבנן סבוראי ולא מן התלמוד; והביא נוסחו של טופס מוסמך: 'שמענו מרבינו ש"צ שהיו שלש בבות בכתב רבינו נסים (ב"ר יעקב) באנדלוסיה ונמכרו במאתיים דינר מראבטיה להיותן נוסחא נכונה, ומפני שהן בכתב רבינו נסים ז"ל, והודיענו רבינו שעיין במקום הזה ולא מצא דבר מכל הדברים האלה...'.

המחקר החדש ביקש אחר סימני-היכר שיאפשרו לזהות מונחים מיוחדים לחומר מאוחר. פתח בזה נ' ברייל; על סמך ניתוח ענייני ובלשני של סוגיית קידושין, הצביע על שש סוגיות נוספות דוגמתה, שאף בהן נמצאים דיוקים לשוניים על המשנה הראשונה ועל מקום המסכת בסדר, וכן ביטוים מיוחדים (כגון: 'מאי שנא הכא... מ"ש התם'; 'מאי איריא דתני... ליתני'; 'מניינא למעוטי מאי; וכו'). בעקבות ברייל טען א' וייס – על סמך ניתוחים נוספים - שרוב הסוגיות הראשונות שבמסכתות התלמוד יש בהן מדברי הסבוראים ומעריכתם. אכן, סימני-היהכר הללו אינם עומדים בפני הביקורת, והניסיונות המרובים לא נשאו פרי.

גם הניסיונות לקבוע את הטרמינולוגיה המיוחדת לסבוראים אינם חד-משמעיים; כך הוא לגבי המונחים 'מסתברא', האידנא', 'היכי דמי', 'אליבא דר' פלוני לא תיבעי לך, כי תיבעי לך אליבא...', 'אמרי', אמאי', 'ודאי', ולא היא', 'הלכך', 'למימרא', 'ותו לא מידי', 'השתא', 'האידנא' ועוד. סוג אחר של סוגיה, ששיקולים רבים מטים לראותה כסבוראית, היא זו הבאה לבאר את המונח 'זה הכלל...' שבמשנתנו, ולרבות פרט נוסף על המפורט במשנה – 'זה הכלל, לאיתויי מאי? [לרבות מה?], לאיתויי...'. סוגיה ממין זה מופיעה רק ב-16 מתוך 48 מקומות שבהם יכלה להיאמר, ובירושלמי אין מבנה כזה של סוגיה בנמצא כלל (י' אפרתי). בדומה לזה נשקלו גם סוגיות 'מאי ואומר' (שפיגל) או 'וצריכא...' (לוין).

בהקשר זה נדונו גם כללי-הלכות ופסקי-הלכות שבתלמוד ויחסם אל הסבוראים. הכלל 'הלכה כר' נחמן בדיני' (כתובות יג ע"א) הוא לדברי הריטב"א והרא"ש סבוראִי או גאוני; ולדברי החוקרים כך הם גם הכללים 'בכל התורה כולה רבינא לקולא ור' אחא לחומרא והלכתא כרבינא לקולא' (חולין צג, ע"ב), 'הלכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"ם' (קידושין נב, ע"א), 'והלכתא' (על כך העירו גם הראשונים), ועוד.

נוסח התלמוד

בתחום נוסח התלמוד יש להבחין בין שלבי הניסוח הסופי של תושבע"פ לבין העלאתה על הכתב בנוסח קבוע. למעלה מ-1000 שנים – מימי רס"ג, שלדבריו החלו לכתוב תושבע"פ בתקופת כנסת הגדולה, ועד חוקרי זמננו, שנחלקו בזה בינם לבין עצמם, עסקו חכמים וחוקרים בשאלה אימתי הועלה החומר על הכתב וכיצד[9].

התוצאה מהעיון בדרך עריכתו של התלמוד היתה, שאין לנו מסורת על עשיית עריכה רשמית מחייבת, ועל קבלתה באופן כללי, פומבי ומחייב. ממילא גם אין כל ידיעות על קביעת נוסח אחד. נוסח התלמוד הוא תוצאה של לשון המקורות השונים והשכבות השונות במקומות התהוותו, היינו ישיבות בבל של האמוראים והסבוראים, על דרך התהוותו; וכבר העיר הרמב"ם (שו"ת הרמב"ם, מהד' בלאו, עמ' 721) בקשר למשנה: 'וכי המשנה ספר עזרה הוא, שאין בה אות חסירה או אות יתירה. ומנין אנו יודעים היאך כתב רבינו הקדוש במשנה ...אלא מן הזקנים לא מן הספרים...". אין נזכר, לא לגבי המשנה ולא לגבי התלמוד, שאי-פעם, בשעת ספק, עיינו בספר כדי להכריע נוסח, אע"פ שהרבה ספקות נתעוררו בתלמוד לגבי נוסח המשנה, ולימים - בקשר לנוסח התלמוד גופו.

מסורת לימודה של תושבע"פ היתה בע"פ, ובלימוד הישיבה הציעו - אלה שהיה זה תפקידם (ר' להלן) - בע"פ את לשון המשנה והתלמוד; כך היה עד סוף תקופת הגאונים. ואע"פ שבתקופת התלמוד התירו את האיסור הקדום על כתיבת תורה שבע"פ, לא נעשתה הכתיבה שיטה רווחת ועיקרית. בישיבות נתייחדו חכמים - לפעמים מילדותם - לתפקיד השינון וההצעה, ו'תנאים' אלה (כך נתכנו - ואין הם התנאים הידועים) שימשו 'ספר חי' לאימות הנוסח.

ה'תנא' הראשון שפעל בבית-מדרשו של רבי היה ר' יצחק רובא; הוא קיבל את כל נוסח המשנה מפי רבי, לפי עדותו של רבי, ורבי עצמו הפנה אליו שאלות בענייני דיוק הנוסח במשנה. החכמים שהתמחו בהעתקת דברי התלמוד נקראו 'אמוראי' (או 'גירסאי'), ואף הם נזכרים עד סוף ימי הגאונים. אמנם יש עדויות לכתיבה חלקית -

9 בינתיים נתפרסם מאמרו של י' זוסמן, שבירר היטב את העניין, ראה לעיל הערה 2.

אבל זו היתה פרטית, ובאה למנוע שכחה (׳רבנן אגירסייהו סמיכי, וכיוון דאיכא שכחה כתבו ומחתא וכי משכחנא מילתא מעיינו בספרא׳ (תמורה יד ע״ב; ובשיטה מקובצת שם, אות ו׳); עכ״פ לא נודעה לטקסטים כתובים סמכות יתרה.

ידיעות על כ״י של התלמוד מצויות מאמצע המאה השמינית. הרמב״ם (הל׳ מלווה ולווה, טו, ב) מעיד: ׳והגיעה אלי במצרים מקצת גמרא ישנה כתובה על הגוילים כמו שהיו כותבין קודם לזמן הזה בקרוב חמש מאות שנה...[10]׳. עדות זו, שאין בה זמן מדויק (׳כמו שהיו כותבין...׳) קרובה לדברי הגאונים, המזכירים כתיבות של תלמוד מאמצע המאה השמינית, כגון ׳גמרא דבי רב ישי׳, ו׳גמרא דכתיבין מן טפי מאתן שני׳ (גמרות הכתובות יותר ממאתים שנה; רש״ג). ר׳ שמואל הנגיד מוסר על ר׳ נטרונאי בר חכינאי ׳שכתב לבני ספרד את התלמוד מפיו שלא מן הכתב׳. סמוך לאמצע המאה התשיעית נמסר שרב פלטוי גאון ׳צוה ושלחו לבני ספרד תלמוד ופתרונו׳. בכ״י תימני (אוסף הרב מימון) צוין (לסנהדרין צז ע״א) התאריך 538(4) לבריאה (=778) כתאריך כה״י שממנו נעתק. בכ״י לנינגרד (מסכתות כתובות וגיטין) צוין - לפי עדות אחת - כי נכתב בד׳ תתל״ב (= 1072). בחלק ממסכת כריתות (כ״י בודלי 2673) צוין התאריך ד׳ תתפ״ג (=1123; נדפס בידי שכטר, קימברידג׳ 1896). כתה״י הקדום-ביותר של מסכת שלֶמה, שתאריכו נקוב בו, הוא חלק ״קדשים״ שבכ״י פירנצי - ד׳ תתקל״ז (=1177). כ״י שלם יחיד של כל התלמוד הוא כ״י מינכן (מס׳ 95), שנכתב בשנת ה׳ ק״ג (1343; מהד׳ מצולמת: ליידן 1912, ובירושלים 1970), ושימש יסוד למפעלו של נ׳ נ׳ רבינוביץ: ׳דקדוקי סופרים׳, שבכרכיו גם שוקעו תיאוריהם של יתר כה״י של התלמוד שעמדו לרשותו.

כבר בימים קדומים נתפלגו הנוסחאות לפי בתהמ״ד, ולעתים נתקיימו זה בצד זה - ואפילו בכ״י שונים ובמסורות-נוסח אחדות - עקבות העריכות השונות. הראשונים משבחים את ׳נוסחאות ספרד׳ שבכתבי יד ספרדיים או במובאות אצל חכמים מארצות-המזרח. יש שההבדל הוא בסגנון בלבד, כדברי רה״ג: ׳ומן כמה אשכחן נוסחא עתיקא גמרא דמשני לישאנא דילנא אע״ג דטעמי שאוו להדדי׳ (וזה כמה מצאנו נוסחה עתיקה של גמרא שלשונה שונה מלשונה אצלנו אע״ג שעניינן שווה זה לזה״; תה״ג הרכבי, סי׳ של״ד). שינויי הנוסח בין כתה״י הידועים, בתוכן ובסגנון, רבים וניכרים. בטרם היות הדפוס הרבו לעסוק בהשוואת-נוסחאות ובירורן – על בסיס פרשנות העניין כולו. היו שהגיהו מדעתם - לפי מסקנות עיונם בלבד - וכבר

10 מילת המפתח להבנת דברי הרמב״ם הללו היא ׳הגוילים׳, לעומת ה׳ספרים׳, היינו ספרים שנכתבו בצורת מגילות, שנכתבות על גוויל, לפי שאין כותבים במגילה משני צדי הדף. ראה מאמרי, ׳ממגילה לקודקס׳, עלי ספר, חוברת טז, תש״ן, עמ׳ 151-152.

קילל רבנו גרשֹם 'מאור הגולה' מגיהי-נוסח מסבראַ; אבל ספק אם הועיל בזה. רש"י הגיה הרבה - גם מסבראַ - אך בדרך כלל לא בגוף הספרים, אלא בקונטרסים נפרדים, או על הגליון (מלבד במסכת זבחים, שבה הגיה בגוף הספר). נכדו, הרשב"ם, הגיה הרבה, ובגוף הספרים. נגד דרך זו יצא אחיו, רבנו יעקב תם, בספר הישר שלו, ובמקרים רבים יישב את הנוסחאות הישנות. מ"מ, תיקוני רש"י - שצוינו עפ"ר בראשם במלים "הכי גרסינן" - נתקבלו באשכנז ובצרפת ושובצו בהדרגה בגוף הספרים. רבים מכה"י האירופיים שלפנינו מושפעים מהם מאד. גרסאות רבות - ולעתים חשובות משל כה"י של התלמוד - משוקעות בכתבי הגאונים והראשונים, אלא שהשימוש בהן צריך אף הוא בדיקה של כת"י ודפוסים ראשונים, שכן בדפוסים המאוחרים הוגהו דבריהם ע"פ נוסח-התלמוד המקובל.

מאז ימי הדפוס נשתרש נוסח שרירותי במידה מסוימת - ע"פ כתה"י שהיו במקרה לפני המדפיסים וע"פ הכרעות המגיהים. בעיקר נתפשט נוסח הדפוס הראשון השלם של התלמוד (ויניציאה ר"פ-רפ"ג). נוסח 23 המסכתות שנדפסו קודם (ר' להלן) שונה ממנו במידה מסוימת. וביותר שונה נוסח המסכתות שנדפסו בספרד ובפורטוגל לפני גירושי 1492-1497, שדוגמתו יש בכתה"י המזרחיים שנתגלו בגניזה. מרבית הדפוסים הלכו בעקבות דפוס ונציה הנ"ל, וצורתו החיצונית (החלוקה לדפים, מבנה הדף ופירושי רש"י ובעלי-התוס', שנדפסו סביב דברי התלמוד) שלטת עד היום – למעט שינויי נוסח, בעיקר ע"פ הגהותיהם של חכמים כר' שלמה לוריא וכר' שלמה אידלש ואחרים. משנתפשטו ספרי-הדפוס נתמעט העיסוק בנוסח וחדל להיות חלק עיקרי של הלימוד; אמנם היו מגדולי החכמים (כהגר"א מווילנה, רי"ב פיק ור"ש שטרשון) שעסקו בהגהת התלמוד. עם התפתחותה של חכמת-ישראל והִתְרבות הידיעות על כ"י של התלמוד מן המערב ומן המזרח (לאחר שנת ת"ר/1840), חזרו חכמים לעסוק בכך; ועל כך ר' להלן.

כתבי-היד

הגירושים ושריפות הספרים פגעו באופן חמור בשימור כ"י של התלמוד. במידה לא קטנה יש לייחס את מיעוט כתה"י של התלמוד גם להתפשטות הדפוס ולהתרבות העיסוק בספרי-הלכה (במקום בתלמוד עצמו). רוב כתה"י המצויים נתגלגלו לספריות הגדולות בעולם, וכיום קלה הגישה אליהם ואל תצלומיהם.

זמנם של כתה"י אינו קנה-המידה היחיד להערכתם. אפשר שכ"י מאוחר ישמר נוסח מקורי, משום ש'אביו' קדום היה. מ"מ, כתה"י העתיקים מצטיינים בנוסחאות מקוריות - שלא עבר עליהם קולמוסם של מגיהי-ספרים - ובסממנים קדומים שונים, כגון הצורות הדקדוקיות של הארמית-הבבלית, הכתיב של הארמית ושל המלים

הזרות, הסדר הפנימי, ועוד. כך הדבר בייחוד בכתה"י מהטיפוס המזרחי, ובעיקר בקטעים הרבים שנתגלו בגניזה.

ואלה כתה"י שי"ל בדפוסי-צילום: 1) כ"י מינכן (מס' 95) כולל את התלמוד כולו (ליידן, 1812, [ירושלים תשל"א] [עכשיו גם ברשת האינטרנט באתר ספריית מינכן]); 2) כ"י פירנצה, 7-9, II-I). כולל את המסכתות ברכות, בכורות, תמורה, כריתות, תמיד, מידות, מעילה, קינין, ב"ק, ב"מ (חסר), ב"ב (חסר), סנהדרין (חסר) ושבועות (ירושלים תשל"ב); 3) כ"י המבורג (165) - כולל את שלוש ה'בבות' (ב"ק, ב"מ וב"ב, ברלין 1914; ירושלים) כ"י ניו-יורק של מסכת ע"ז - י"ל בידי ש' אברמסון, עם מבוא והערות (ניו-יורק תשי"ז); 5) כ"י שונים מהווטיקן (מסכתות שבת, עירובין, פסחים, סוכה, ביצה, ר"ה, תענית, מו"ק, חגיגה, יבמות, כתובות, נדרים, נזיר, סוטה, גיטין, קידושין, ב"ק, ב"מ, ב"ב, שבועות, זבחים, מנחות, חולין, בכורות, ערכין, תמורה, כריתות, מעילה, תמיד, מידות, קינים ונדה [ירושלים תשל"ב-ד]); 6) כ"י המבורג של מסכת חולין (מס' 169; ירושלים, תשל"ב). וראה עכשיו באתר הספרייה הלאומית בירושלים, מדור אוצרות כתבי יד תלמודיים.

הדפוסים

בהדפסת התלמוד החלו בספרד ובפורטוגל, בשנת רמ"ב (1482) לערך, וידועות כיום 13 מסכתות שנדפסו שם בעשר השנים שלפני הגירוש (ברכות [פעמיים], עירובין, יומא, ביצה, תענית, מו"ק, חגיגה, כתובות, גיטין, קידושין, שבועות, חולין ומידות). באיטליה נדפסה תחילה מסכת ברכות, בידי ר' יהושע שונצינו, בשנת גמר"א (1483). מדפיס זה, ואח"כ אחיו, ר' גרשׁם, הדפיסו '23 מסכתות הנהוגות בישיבות' (ברכות, ביצה [בידי ר' יהושע], שבת, עירובין, חגיגה, מו"ק, ר"ה, סוכה, יומא, פסחים, תענית, מגילה, יבמות, כתובות, גיטין, נדרים, קידושין, שבועות, נזיקין [ב"ק, ב"מ, ב"ב], סנהדרין, ע"ז, חולין, נדה).

במהדורת דפוס בומברג השלֵמה (ויניציאה ר"פ-רפ"ג, הנ"ל) נקבעו פני התלמוד, וכן נקבעה בה צורת חלוקת הגמרא שעל כל משנה - בניגוד לכתה"י, שבהם באה משנת כל פרק בראשו במקובץ. מלבד החלוקה לדפים והכללת פירושי רש"י (בצדם הפנימי של הדפים) ובעלי-התוס' (בצדם החיצוני), נוספו בסופי המסכתות פסקי תוס', פירוש-המשנה לרמב"ם, פסקי הרא"ש ועוד. מהדורה זו הדורה בחיצוניותה אך משובשת מאד. אמנם היו בידי המדפיסים הללו כת"י, אך בעיקרו של דבר העתיקו מהדפוס שקדם להם, ושינו רק מעט ע"פ כת"י. בומברג חזר והדפיס את התלמוד בין השנים רפ"ו-רצ"א, אך לצד שינויים ע"פ כ"י הכניס בו שיבושים חדשים.

מהדורה שלישית הדפיס הנוצרי יוּשְׁטיניאן בוונציה בשנים 1546-1551 - ע"פ מהד' רפ"ו וכצורתה, ונוספו בה עזרים חשובים. מראי מקומות לפסוקים, מסורת התלמוד, מראי מקומות בתוספות, מראי מקומות לפוסקים ('עין משפט') ומניין הדינים ('נר מצוה') - כל אלה משל ר' יהושע בועז. רב זה יזם הוצאה לאור של מהדורה משוכללת של התלמוד, אך תכניתו נקטעה באִבָּהּ בגלל שריפת התלמוד על ידי השלטונות הנוצריים באותה עת (ר' להלן). מהוצאה זו ידועה כעת רק מסכת קידושין (סביוניטה שי"ד), ומשכלוליה החשובים - הבלטת ה'פסקאות' בראשי הסוגיות, טעמי-נגינה במשניות והדפסת תוספות הרי"ד וחידושי הריטב"א בצדי הדף.

בעקבות הגזרה הנ"ל נפסקה הדפסת התלמוד באיטליה, והועברה למרכזים אחרים - בעיקר לובלין (שי"ט-של"ז; שע"א; שע"ז-שצ"ט; ת"ו-ת"ח). יוסף יעבץ החל להדפיס תלמוד בשאלוניקי, וידועות כמה מסכתות משנת שכ"ג. אפשר שתלמוד זה הושלם במסכתות שהדפיס יעבץ בקושטא משמ"ג ואילך. הוצאה זו הוגהה על-פי הגהות המהרש"ל, ובגליון צוין: 'רש"ל'; אך הציון הזה הושמט בדפוסים הבאים. הוצאת באזל של"ח-שמ"א סבלה מצנזורה נוצרית חמורה. בקראקא נדפס התלמוד בשנים שס"ב-שס"ה, ושוב בשע"ו-ש"פ. באמשטרדם נדפס התלמוד בת"ד-ת"ח. בהוספות חשובות נדפס התלמוד בפרנקפורט ע"נ אודר תנ"ז-תנ"ט, אצל המדפיס הנוצרי מיכל גאטשלק. מהדורת פרנקפורט ע"נ מיין ת"פ-תפ"ב עלתה בשכלוליה וביפיה על כל קודמותיה, והיתה יסוד לכל הדפוסים שאחריה (מלבד דפוס פראג תפ"ח); מהם יצוינו: ברלין ופרנקפורט ע"נ אודר תצ"ד-תצ"ט; אמשטרדם תקי"ב-תקכ"ה; וינה, תקנ"א-תקנ"ז; ת"ר-תר"ט; סלאוויטא תקס"א-תקס"ו; תקע"ז-תקפ"ב; קאפוסט תקע"ו-תקפ"ח; טשרנוביץ ת"ר-תר"ט; זיטומיר תרי"ח-תרכ"ד; ורשא תרכ"ג-תרכ"ז; ועוד רבים. המהדורה המושלמת והמהודרת ביותר עד-כה י"ל בדפוס "האלמנה והאחים ראָם" בווילנה תר"מ-תרמ"ו, ומאמהותיה הדפיסו מהדורות בזו-אחר-זו עד 1939. מאז חודשה ואף הורחבה מהדורה זו בדפוסי-צילום בארצות רבות, והיא הנפוצה כיום. הוספת פירושים רבים - מכת"י ומשל חכמים מאוחרים - הכפילה את גדלה של המהדורה פי ארבעה לעומת קודמותיה. בשנים האחרונות החלו להופיע מהדורות תלמוד שבהן הסִדָּר חדש, אך מתוך שמירה על הצורה של דפוס וילנא.

התפשטות התלמוד וסמכותו

יחסם של חכמי התלמוד אל המשנה שימש דוגמה לחכמים הבתר-תלמודיים כלפי התלמוד; אלה ראו עצמם בני תקופה חדשה, שקודמתה 'נחתמה' עם חתימת התלמוד. מן השנים 500-750 אין בידינו חיבורים ולא ידיעות, ורק יצירות אנונימיות מעטות - כגון, חלק מן המסכתות הקטנות (סופרים, שמחות וכד') ומדרשי-אגדה

מאוחרים - מיוחסות לתקופה ההיא. רוב חכמי התקופה אינם ידועים כלל, ומיעוטם - בשמות בלבד. באותם ימים עדיין התחרה התלמוד הירושלמי - ומסורת ההלכה הא"יית בכלל - על ההשפעה בתפוצות הסמוכות לא"י והרחוקות ממנה (אפריקה-הצפונית, מצרים, איטליה, יוון ודרום-ספרד). ההגמוניה של התלמוד הבבלי למן המאה השמינית היא עיקר הישגם של דורות הגאונים אז בבבל.

במחצית השנייה של אותה מאה חברו כמה גורמים לאפשר הכרעה זו, ובעיקר: א) פריחת הישיבות ולימוד התורה בבבל - לעומת דלדולם בא"י; ב) נצחון העבאסים, שעשה את בגדאד למרכז השלטון התרבותי הערבי, ואת יהדות בבל למרכז לכל קהילות היהודים יושבי הארצות שנכבשו בידי האסלאם, למן קצה הודו במזרח עד קצה הימה"ת במערב. אלה היו אז הרוב המכריע של יהודי העולם.

בתקופה זו בולט הגאון רב יהודאי, מהדמויות החשובות בעיני כל דורות הגאונים שאחריו. מדברי עצמו לשואליו עולה השפעתו המכרעת בהחדרת התלמוד הבבלי: 'שמעולם לא שאלתם אותי דבר ואמרתי לכם אלא דבר שיש לו ראיה מן התלמוד, ולמדתי הלכה למעשה מרבי ורבי מרבו, אבל דבר שיש לו ראיה מהתלמוד ולא היה בידי הלכה למעשה מרבי, או שהיה בידי הלכה למעשה מרבי ואין לי ראיה מן התלמוד, לא אמרתי לכם'. רב יהודאי היה הראשון לכותבי הלכות ומפיציהן בישראל (ספר הלכות פסוקות מיוחס לתלמידיו), וראשון להורות לנדחי הגולה את מנהג ישיבות בבל. במסגרת מאמציו להשלטת התלמוד הבבלי פנה גם 'לא"י, בשביל סירכא ובשביל כל המצוות שנוהגין בהן שלא כהלכה אלא כמנהג שמד; ולא קבלו ממנו, ושלחו לו: מנהג מבטל להלכה. וביקש להתחזק עליהם והתחזק שלא יהיו אפיקרסין והניח אותן" (פירקוי בן באבוי, תלמיד תלמידו, בתוך: ל' גינצבורג, גנזי-שכטר, ב' עמ' 560-558). ולא-רק בזאת נכשל. בצפון-אפריקה היו לתורת א"י מהלכים, ונמצאו חכמים בבליים שבאו לא"י והושפעו מתורתה, וכאשר הגיעו לצפון-אפריקה הורו כמותה; כנגדם כתב פירקוי בן באבוי (תלמיד תלמידו של רב יהודאי גאון) את איגרת-הפולמוס הידועה.

ההתנגדות לתלמוד

שרשיה ההיסטוריים של ההתנגדות לתלמוד בהתנגדות לתורה שבעל-פה ולסמכותם של חכמים. כבר בימי הבית-השני נמצאו חולקים על עיקר תושבע"פ, או כאלה שתבעו לעצמם את הסמכות הפרשנית. הידועים שבהם - הצדוקים, הבייתוסים והאיסיים. בתלמוד נרמזו הלכות של כיתות 'מינים' ו'חיצוניים' (ראה למשל, ברכות פ"א ומגילה פ"ג), ומשנתגלו מגילות מדבר-יהודה נתעשרו ידיעותינו בזה. יש גם רמזים לכיתות של יהודים-נוצריים; אך לא תמיד מכוון המונח 'מינים' לנוצרים - כפי

שטענו המעלילים על התלמוד (ר' להלן). מניחים ששרידי כיתות אלו המשיכו להתקיים; אך עיקר ההתנגדות לתלמוד וליהדות ה'רבנית' התלויה בו ביה"ב (ואח"כ) היתה מצד הקראים, שכוחם היה רב בבבל, במצרים ובא"י. מלחמתם הפעילה גררה מלחמה נגדית, ממושכת ורבת-פנים שהניבה ספרות ענפה בעד התלמוד ונגדו. הבולט בפעילות זו היה רב סעדיה גאון, ועל רקע זה גם נתחברה איגרת רב שרירא גאון לתולדות ספרות התלמוד. מקרב הקראים נודעו חיבוריהם של ענן, בנימין הנהוונדי, דניאל אל-קומסי ועוד.

באמצע המאה ה-17 היו כמה גרעיני-התנגדות לתלמוד ולהלכה באמשטרדם - מצד אוריאל דה-קוסטא, ברוך שפינוזה ועוד - על רקע אנוסי-נוצרי. ראשיתה של הקבוצה הפרנקיסטית בפולניה, באמצע המאה ה-18, שנקראה גם "מתנגדי התלמוד", ושהתנצרה בסופה, נעוץ בספיחי השבתאות, שחסידיה החליפו לגמרי את התלמוד וההלכה בס' הזוהר ובתורת-הקבלה לפי דעתם. בעת החדשה גילו רוב תנועות ההשכלה והרפורמה התנגדות לתלמוד, בראותן בו מכשול עיקרי על דרך הגשמת מטרותיהן החברתיות והדתיות. ראשי תנועות אלו הרבו לתקוף את התלמוד בדפוס, בטענות שהוא מיושן, מבוסס על טעויות ואמונות-תפלות, משופע במחלוקות ובסתירות פנימיות, ערוך באי-סדר ובבלבול, וכיו"ב, וזמן-מה הפך הפולמוס בנושא זה למוטיב מרכזי בספרות ההשכלה ובמידת-מה אף בחכמת-ישראל המתחדשת.

הנצרות והתלמוד

ויכוחם העיקרי של הנוצרים עם היהדות קשור היה מתחילה בכתבי-הקודש, ולא בתלמוד. עד למאה ה-13 היה עיקר ידיעותיהם על התלמוד שאוב מהמסורות ששוקעו בכתבי אבות-הכנסיה. ציונים סתמיים-פחות מצויים למן ימי אוגוּבארד איש לאון (המאה התשיעית) - אך רק כתמצית ולא כמובאה או ציטוט. במאה ה-11 הביא פטרוס אלפונסי דברים הלקוחים כנראה מהתלמוד - אך ספק אם שאב מן המקור. גם לאחר שנתגלה לפטרוס וֶנֶרַבִּילִיס, (המאה ה-12) שמו של התלמוד - שהוא מדבר עליו כאילו היה סוד כמוס - נשאר תוכן התלמוד תעלומה לעולם הנוצרי, עד לראשית המאה ה-13; אז החל התלמוד להתגלות בפניהם - בעיקר באמצעות יהודים משומדים - ומיד ניצלו ידע חדש זה לצרכי ויכוח ותוקפנות נגד התלמוד. ויכוח זה נשאר תמיד בתחומי האגדה; בתחום ההלכה - שהוא עיקר התלמוד, לא נגע אלא באופן שולי בלבד. קטרוגו של דונין העלה לראשונה דברים מתורגמים מתוך התלמוד גופו, ומאז נתגבשו בפי הנוצרים טענות עיקריות אלו: התלמוד הוא - לפי השקפת היהודים - תורה אלוהית; חכמי התלמוד עדיפים בעיניהם על הנביאים; התלמוד הוא ספר אנטי-נוצרי, ומכיל חירופים וגידופים נגד אלוהים בכלל ונגד ישו בפרט; יש בתלמוד דברים המנוגדים להיגיון, לניסיון ולמוסר, ומלבד זאת הוא מלא

טעויות ואמונות-תפלות. מתוך שפירשו כל "גוי" שבתלמוד כמתכוון לנוצרים, נמצא להם חומר אנטי-נוצרי רב, בעוד שאפילו הידיעות על ישו עצמו מועטות-ביותר בתלמוד, וספק למי הכוונה בהן. ההכרזה האפיפיורית מ-1239, ודומותיה - שגררו אחריהן את החרמת התלמוד ושריפתו - פסלו את התלמוד, בראותן בו ספר אנטי-נוצרי, ומכשלה עיקרית הגורמת ליהודים לדבוק באמונתם בעקשנות. מן-הראוי להדגיש שאין התלמוד דן כלל בנצרות, ולציוניו המעטים בנושא אופי כרוניקאלי ולא פולמוסי. מובן שהתלמוד גדוש דברים נגד עבודה-זרה, אך אין בו מאומה על דוגמות נוצריות ספציפיות (כגון לידת הבתולה או תקומת המשיח מקברו). נרמזו בו 'גליונים' וספרי-מינים - אך לא נמסר תכנם ולא נטען נגדם. מאז מהדורת באזל של"ח-שמ"א - שנדפסה בידי נוצרי ובוקרה ביקורת חמורה מצד הצנזור, תיקנו המשומדים והצנזורים בלהיטות כל מילת "גוי" או "מין", ל"עכו"ם", כותי, כושי, צדוקי או אפיקורס – עד כדי קוריוזים של בורות; אך גם כאשר הכוונה לנוצרים, לעולם אין בתלמוד יותר מאשר קביעת יחס אליהם מבחינת ההלכה. באופן שיטתי 'תוקנו' גם כל המקומות שמופיעות בהם המילים: 'תלמוד' (ל'גמרא' או 'ש"ס'), 'משומד' (ל'מומר'), וכיו"ב.

ב-1236-8 'גילה' המשומד ניקולאוס דונין לאפיפיור גרגוריוס IX את ה'רשעות' שבתלמוד, בכתב-קטרוג בן 35 סעיפים, שנתמכו בלקט מאמרים מתורגמים מהתלמוד. בכתב הזה - שהופץ בין אישי-הכנסיה והמלכים הקאתולים – כ-55 מובאות ורמזים מ-23 מסכתות בתלמוד. הוא כלול בכ"י (לאט' 16558) הספרייה הלאומית בפריס. בכ"י זה (מהמאה ה-13) – המכיל גם את דברי-ההגנה של ר' יחיאל ור' יהודה, ודוקומנטאציה על פרשת התלמוד בפריס – כ-2000 קטעים מהתלמוד כולו, מתורגמים לאטינית; בד"כ התרגום מדויק. מגמת הכתב היתה להציג את התלמוד באור אפל ושלילי, תוך הדגשה שהוא אנטי-נוצרי בכלל ובפרט.

ב-9.6.1239 הורה האפיפיור גרגוריוס IX להגמונים ולמלכים בצרפת, אנגליה, אראגון, נווארה, קסטיליה, ליאון ופורטוגל, לפתוח בחקירה בעניין התלמוד, ומיהר להועיד את יום ה-3.3.1240 - לעת תפילת השבת בביהכ"נ - להחרמת כל ספרי היהודים. ב-28.6.1240 נתקיים בפריס "ויכוח" על התלמוד - בנוכחות המלך - והוטל על ארבעה חכמים (ביניהם ר' יחיאל מפריס) להגן עליו. בעקבות ויכוח זה הוחרמו ספרי היהודים, ובשריפה העיקרית ב-17.6.1244 נשרפו 24 קרונות מלאים. יום זה (יום ו' לפרשת 'חוקת') נקבע כתענית-יחידים, ועל המאורע הזה קונן מהר"ם מרוטנבורג את קינתו "שאלי שרופה באש". שריפות נוספות התקיימו בשנים 1230, 1235, 1249, 1242, 1248. ב-1244 חידש האפיפיור החדש אינוצנטיוס IV את האיסור על התלמוד, וכן עשו יורשיו ב-1267, 1285 ו-1320.

גם בספרד נערך בארמון המלך 'ויכוח' דומה (ב-20.7.1263) - אף זאת ביזמת משומד (פבלו כריסטיאני). ויכוח זה - שהשתתף בו הרמב"ן - נמשך ארבעה ימים, והוא לא נסתיים, מחשש למהומות. הוויכוח נרשם בדו"ח לאטיני, והרמב"ן פרסם את גרסתו בספר מיוחד. אע"פ שהורשה לטעון טענותיו בחפשיות, הובא הרמב"ן למשפט, וכעבור זמן קצר עלה לא"י.

ברוח הגזרות הנ"ל הרבו מלכי צרפת לחוקק נגד התלמוד (1254, 1290, 1299), וב-1319 ערך האינקוויזיטור ברנארד גאי (Guy) שריפות גדולות בטולוז ובפרפיניאן. ב-1320 הורה האפיפיור יוהנס XII להגמוניו לשרוף כל טופס תלמוד שיתפס, וברומא נשרף התלמוד ב-1322. בראשית המאה ה-16 אספו, ערכו והדפיסו דומיניקאנים ומומרים - ביניהם פֶּפֶּרקורן - כתבי נאצה נגד התלמוד, והקיסר העניק לפפפרקורן את הרשות לבקר ולבער את כל ספרי היהודים. הפעולה החלה בפרנקפורט ע"נ מיין, אך נבלמה בידי היהודים. תחת זאת הוטל על מלומדים נוצרים לחוות דעתם בנושא, והיה ביניהם המלומד הנוצרי האחד (הידוע באירופה) שידע עברית, י' רויכלין. הומניסט זה טען לטובת קיום התלמוד, ונאבק מאבק ממושך עם הדומיניקאנים ורוב התאולוגים והפרופסורים, שאף ניסו לפגוע בו. ביולי 1510 הורה הקיסר למסור את השאלה סופית להכרעת רויכלין ושניים מעמיתיו. אז חיבר רויכלין את ספרו Augenspiegel, שבצירוף השתדלויות שונות הצילו את התלמוד משריפה טוטאלית.

הטענה העיקרית להגנת התלמוד היתה כי החופש הניתן ליהודים להחזיק בדתם חייב לחול - בהכרח - גם על ספרי דתם. לפיכך הומרה לעתים גזרת השריפה במחיקת כל הדברים ה"פסולים" בידי הצנזורה הנודעת, וכדי 'להקדים רפואה למכה' קיבלו היהודים עליהם לעתים צנזורה פנימית.

חרף כל זאת נדפס התלמוד (ושאר ספרים) ללא הפרעה ממשית, במאה ה-15 ועד אמצע המאה ה-16, וב-1520 התיר האפיפיור עצמו למדפיסים נוצרים בוונציה להדפיס את התלמוד כולו כמה פעמים (ר' לעיל). עם התגברות הראקציה הקאתולית באמצע המאה ה-16 נשתנתה הגישה, ולאחר כמה "בולות" אפיפיוריות וגזרות-שבכתב, שרפה האינקוויזיציה - באוטו-דֶ-פֶּ פומבי - את התלמוד ברומא בראש השנה 1553. כעבור חצי שנה יצאה הפקודה לעשות כן בכל מקום, והפעולות החד-פעמיות היו למסע רצוף ומתמיד. ברומא הוחרמו כל הספרים שבבתהכ"נ ב-1.5.1557 וב-1559 נתקיימה שריפה גדולה במילאנו. סיכסטוס מְסִינָה התהלל ששרף בקרימונה 12,000 ספרים.

בכינוס קהילות שנערך בפֶּראררה ב-1554 נאסר להדפיס ספר עברי שלא באישורם של שלושה רבנים והסכמת הקהילה הקרובה למקום הדפוס. החלטה דומה נתקבלה בפאדובה ב-1585, ובחחילת המאה ה-17 - גם ב'ארבע הארצות'. בסוף המאה ה-16 החלה הכנסייה ב'זיקוק' התלמוד (ויתר ספרי היהודים) ובעריכת 'אינדקסים' מפורטים לנושאים האסורים. ב-1590 נתכנסה ועידה עליונה והחליטה על הוראות כלליות; אלו שימשו יסוד לספר מיוחד – "ספר הזיקוק", שחיבורו נסתיים בסוף 1596 במנטובה. מחברו הראשון היה משומד לא-ידוע, והשלימו במהדורה שנייה המשומד הנודע והצנזור הפעיל ביותר, דומיניקו הירושלמי (Domenico di Gerusalemme).

מבצעי 'זיקוק' רבי-היקף נערכו באותה שנה. לנוכח מספרם העצום של הספרים שהביאו היהודים ע"פ הצו, הורו נציגי האינקוויזיציה במנטובה ב-1605 להסתפק בכך שכל ראש-משפחה יגיש רשימה של הספרים שברשותו ויקבל הוראות מתאימות. בארכיון הקהילה במנטובה נשתמרו כמה אספי-רשימות כאלה, ובהן 20,644 ספרים עבריים, 444 ספרים לועזיים ו-1787 כ"י. מדי 10-15 שנה היו שליחי האינקויזיציה פושטים בגטו לשם ביקורת חוזרת; חיפושים כאלה נערכו ברומא ב-1731, 1738, 1748, ו-1753. השריפה הפומבית האחרונה התקיימה בקאמניץ-פודולסקי שבפולניה באוקטובר 1757, בעקבות הוויכוח הפרנקיסטי.

בשנים 5-1892 גאתה בגרמניה תעמולת-שטנה נגד התלמוד. במסע זה נטלה העיתונות חלק פעיל, ואז גם הופיעה מהדורה פופולארית של 'היהדות שנתגלתה', כתב-הפלסתר של איזנמנגר, שהוא ספר-היסוד של האנטישמיות השואבת מהצגת התלמוד באור מעוות. גם אז בלטה פעולת המשומדים (א' ברימן). משתתף 'נכבד' אחר היה רולינג מפראג, שפרסם (1871) חיבור ושמו Der Tlmudjude ("היהודי התלמודי"). הוא אמנם לא הכיר כלל את המקורות התלמודיים, כפי שהוכח בבית המשפט בתביעת-דיבה שהגיש נגד ד"ר י"ח בלוך שהאשימו בבורות, ובהתיימרות להוכיח את עלילת-הדם מן התלמוד.

האסלאם והתלמוד

בעולם המוסלמי לא טיפלו כלל בתלמוד, וספק אם הכירוהו. ממחקרו של אסעד רזוק: "התלמוד והציונות" (בהוצאת מרכז המחקרים שליד אש"ף, 1970), מתברר כי השפעה מפליגה על מחברים ערבים היתה לספרו הנ"ל של רולינג, שתורגם לערבית (1899, 'האוצר הגנוז ביסודות התלמוד'). לדברי רזוק אין ספר ערבי אחד, המעלה את זכר התלמוד, שמחברו לא שאב מ'האוצר הגנוז'. ספר זה שימש גם מקור השראה וציטוט לספר 'זבחי אדם תלמודיים', שי"ל ב-1962 בהוצאה המצרית הרשמית 'כותוב

קומיה' ['ספרים לאומיים']. בשנת 1977 כתב על ספר זה - בלי שידע על מחברו ומקורו - אניס מנצור, עורך השבועון המצרי 'אוקטובר'. מנצור 'גילה' כי מִסֵּפֶר זה, שתורגם מצרפתית, שאבו כל הכותבים על התלמוד ועל הדברים המוזרים המובאים בו בעניין 'פריצותם' של היהודים בכל הנוגע לדם הזולת, לרכושו ולכבודו. לדבריו, גנובים כל הספרים שנכתבו נגד היהודים בעולם הערבי לאחר 1948 מספר זה, שכן התלמוד עצמו אינו בהישג-דעתם של כל האנשים. התלמוד הוא האווילי והקשה שבכל הספרים, והיהודים הסתירוהו מעין זולתם, כדי שחמת העולם הנוצרי לא תישפך עליהם בגלל ההתקפה הבוטה הכלולה בו נגד ישו והנצרות. מנצור כתב זאת בתקווה לגלות מיהו מחברו (ואם יש לו יורשים) - כדי להדפיסו מחרש ('אל-אהרם', ע"פ 'מעריב' 17.6.77 עמ' 46).

פרשנות התלמוד

פרשנות התלמוד מקיפה את בירור הנוסח וקביעתו, פירוש התוכן וקביעת כללים והסקת מסקנות הלכתיות. יש שהפרשנות היא בדרך של מסורת וקבלה, ויש שהיא בדרך עיון עצמאי של החכם המפרש. דוגמאות למסורת-פירוש הם פירושי מעשים שעניינם לא הוצע בתלמוד אלא ברמז בלבד (ברכות ח ע"ב – 'מעשה דרב פפא'; תענית ח ע"א – 'מעשה דחולדה ובור', ועוד), וביאור דרכי-חיים ופרטי ראליה מתקופת התלמוד. דרך העיון העצמאי גברה מאוד מסוף תקופת הגאונים ואילך, ונשענה בעיקר על בקיאות מקיפה בכל התלמוד; שהרי דבר זה מאָפיוֹ של התלמוד, שהוא רומז ממקום למקום, וסומך על ההנחה שהלומד יודע את הנאמר לעניין הסוגיה בשאר חלקי התלמוד. עם התפשטות התלמוד בתפוצות הרחוקות מבבל, גברה הדרישה לפרשנות סטנדרטית, שבֵּן שם היה התלמוד כספר חתום; לשונו הארמית היתה זרה, ודרך המו"מ בו - זרה ובלתי-מובנת. היו פניות אל גאוני בבל לפרש מקומות בתלמוד הנראים לנו כיום פשוטים לגמרי.

כל-עוד נתקיים מרכז התורה בבבל, לא נתחבר פירוש מקיף לתלמוד, שכן בישיבות הגאונים למדו בע"פ, לשון התלמוד חיה היתה בפיהם ומושגיו נהירים להם. שרידי פירושים מלפני ימיו של רס"ג אינם אלא פירושי מילים יחידות, או עניין קצר או מקום קשה. הידיעה (ר' ליקוטים לאיגרת רש"ג, מהד' לוין, עמ' 22) שיהודי ספרד שלחו 'בימי פלטוי ראש הישיבה ז"ל (842-858) לכתוב להם תלמוד ופתרונו, וצוה וכתבו להם', מפוקפקת ולא ברורה. מימי רס"ג ואילך חל מפנה ונתחברו ספרי-פירוש שלמים; ואם-כי אין בידינו אלא קטעים, נראה שנכתבו באריכות רבה על כל מהלך הסוגיה, ובכל-זאת, לכלל פירוש רצוף למסכת שלמה עדיין לא הגיעו. רק לחיבור אחד מהם – 'פירוש הגאונים לסדר טהרות', שמחברו אינו ידוע, וללא צדק הוא מיוחס לרב האי גאון - יש צורת פירוש, אע"פ שגם הוא מפרש בעיקר מילים

ומושגים. לאחרונה נחשפו חטיבות מפירושי רס"ג, רב שרירא גאון, רב האי גאון ורב שמואל בן חפני גאון, ורובם נכללו ב'אוצר-הגאונים' של ב"מ לוין.

עלייתם של מרכזי-תורה בתפוצות הביאה בעקבותיה תנופת פרשנות. בקירואן שבצפון-אפריקה נכתבו שני פירושים חשובים לתלמוד, שנתגלו-מחדש במאה השנים האחרונות: פירוש רבנו חננאל ב"ר חושיאל (כבר נתפרסם למרבית התלמוד) ופירוש רבנו נסים ב"ר יעקב (פורסם למספר מסכתות); בשניהם שוקע הרבה מפירושי הגאונים, והם עוסקים בציון מקורות משווים ובפירוש מילים ומושגים. הר"נ כתב ערבית, והר"ח - עברית וארמית. דרכו של הר"ח לסכם סוגיה אגב פירושה, ולהסיק ממנה את ההלכה; אך אין הוא פירוש רצוף, משפט-אחר-משפט - לתלמוד. הר"ח והר"ן השתדלו לפרש את שנראה להם קשה ללומדים. הר"ח הִרְבָּה להשתמש בתלמוד הירושלמי.

בפירוש הר"ח הרבו להשתמש הרי"ף, חכמי ספרד, חכמי מצרים והמזרח, ואף חכמי אשכנז וצרפת הקדמונים; אך מהמאה ה-14 ואילך נשתקע פירושו, ולא נודע במקורו עד ששב ונתגלה.

את הפירוש הקלאסי לתלמוד תרמה דווקא יהדות אשכנז. מיטב פרשנות הגאונים והפרשנות הענפה שנוצרה בישיבות-אשכנז הקדומות (מגנצא וורמייזא) מימי רבנו גרשם "מאור הגולה" ואילך שולבו בפירושו העצמאי והמונומנטאלי של גדול פרשני התלמוד - רש"י - המסודר לרוב התלמוד; לפניו לא היה כמוהו - ואף לא אחריו, עד היום. פירושו השכיח את ספרות-הפירושים של בני אשכנז שקדמוהו, ואלה חזרו ונתגלו - למקוטעין - רק במאה השנים האחרונות. פירוש רש"י פתח את שערי התלמוד בפני קהל-הלומדים הרחב, ועשה להפצת לימוד התלמוד יותר מכל פירוש אחר. הוא גם סלל את הדרך לחקירות חדשות ומעמיקות בנבכי התלמוד - ובו עצמו, בדרכם של בעלי התוספות.

כתלמוד עצמו, גם מפעל ה'תוספות' הוא פרי הלימוד בביהמ"ד, שאלות התלמידים ותשובות המורים והוויכוח בין כולם. רשימות על מהלך המו"מ בביהמ"ד עשו המורים, וגם התלמידים, שכתבו 'לפני' רבותיהם. בדומה לתלמוד, גם ה'תוספות' הן יצירה קולקטיווית, עמלם של עשרות חכמים במשך תקופה של למעלה מ-200 שנה, בצרפת, אשכנז ועוד. בראשונה צוין בקבצים מאיזה בימ"ד יצאו (תוספות ר"י הזקן, תוספות שאנץ, וכיו"ב), אך התלמידים לא ראו בהם חיבורים חתומים, שעליהם אין להוסיף ומהם אין לגרוע. 'תוספות' ארוכים קוצרו, והרצון להמציא לתלמידים את החידושים האחרונים גרר אחריו הוספות חדשות, שנכתבו על גליונות ה'תוספות'. המעתיקים המאוחרים והעורכים מיזגו הכל. על תפוצתם הרבה של ה'תוספות'

וערכם הרב בעיני הלומדים תעיד העובדה שכבר בראשית הדפוס נחשבו - יחד עם פירוש רש"י - חלק בלתי-נפרד מן התלמוד, ושמאז לא הדפיסו את התלמוד בלעדיהם מלבד במקרים יחידים.

מאז ואילך נקבע המושג גפ"ת (גמרא, פירוש [רש"י], תוספות, שנעשו לחטיבה אחת של לימוד) לחוט המשולש, שקשר את כל לומדי-התורה בכל מקום, למשך דורות רבים, עד ימינו.

בספרד, שֶׁנִּקְּתָה ישירות מישיבות בבל, היתה דרך הפירושים שונה. מחיבורי חכמיה בתחום זה לא נשתמר הרבה, אך נודע על פירושים לתלמוד שאבדו. פירושי ר' יצחק אבן גיאת, ר' יצחק בן אלבליה, הרמב"ם, ועוד. מקצת מובאות מפירושים אלה נתגלו בלקט פירושי חכמי-המזרח (בעריכת ר' זכריה אגמתי. עד-עתה י"ל למסכתות ברכות מסדר מועד ומסדר נזיקין). חידושי ר' יוסף אבן מיגש (נראה שהיו לרוב מסכתות התלמוד) מצוים בידינו רק למסכתות ב"ב ושבועות; זהו ספר-החידושים האחרון שנתחבר על טהרת דרך ספרד, ובו ממיטב החידושים לתלמוד. גם פירושי ר' מאיר הלוי אבולעפיה (פירש את רוב התלמוד) הגיעונו רק לשתי המסכתות ב"ב וסנהדרין. אף פירוש זה הוא בעיקרו על דרך-הלימוד הספרדית, אך כבר ניכרת בו קצת השפעה אשכנזית-צרפתית משל רש"י ובעלי-התוספות. דרכו לפרש כל עניין, להרצות את תמצית הסוגיה אגב פירושה, ולהסיק ממנה הלכה מפורטת-ביותר עד לפרטי הפרטים.

בסוף המאה ה-12 ובמאה ה-13 קלטו חכמי-ספרד יותר-ויותר מדרכי-הלימוד של הצרפתים; נוצרה מזיגה, שמצאה את ביטויה הקלאסי בחידושי-התלמוד של הרמב"ן, שהם מספרי-היסוד בספרות הרבנית. חידושים אלה היו עיקר חומר-הלימוד בישיבות ספרד, בדומה למה שהיו ה'תוספות' באשכנז ובצרפת. בעלי היקף רחב-יותר הם חידושי-התלמוד של ר' שלמה בן אדרת, ר' יו"ט בן אברהם ורבנו נסים גרונדי, הנפוצים מאד בין לומדי התלמוד עד היום. חלק גדול מהפרשנות בספרד ופרובאנס נתרכז סביב הרי"ף; כאלה הם פירושי ר' יהונתן מלונל, ר' יונה גרונדי (ותלמידיו), ר' אברהם בן דוד מפושקיר, ר' זרחיה הלוי, הרמב"ן, ר' יוסף חביבא, ואחרים. מחיבוריהם של חכמי דרום-צרפת נתפרסם (במאה האחרונה) חיבור מקיף מאד מאת ר' מנחם ב"ר שלמה המאירי, ובו לקט נבחר של פירושים שונים ומקוריים. פרשנים אלה - וחבריהם בדומה להם - נקראים בכינוי הכולל "ראשונים", וספריהם נמנים עם נכסי-היסוד של פרשנות התלמוד.

למן אמצע המאה ה-14 התפתחו שיטות חדשות בלימוד התלמוד, שהיה בהן משום ניגוד לדרך ה'תוספות'. ה'תוספות' עסקו בניתוח שיטות התלמוד, בהשוואת מקורות

מקבילים בכל ספרות חז"ל, בבירור לשונות, בסברות ובפלפול - מתוך גישה הרמוניסטית-ביקורתית - עד שעשו את התלמוד כ"כדור". עיקרן של השיטות המאוחרות היתה דרך העיון המקומי הקיצוני בסוגיה - בלי להיזקק לחומר מקביל או משלים ממקום אחר, ואף לא מאותה מסכת, ובלי לבחון את ההשפעה על פסיקת ההלכה. זוהי שיטה דיאלקטית, שעיקר עניינה להבין את הטקסט של התלמוד, של רש"י ושל 'תוספות' (ובספרד, של הרמב"ן), מבחינת סדרי קדימה ואיחור של עריכת הדברים, סמיכותם לפנים ולאחור, והיחסים שבין ה'הווא-אמינא' והמסקנה - והכל בכפיפות ל'דרכים' טכניות קבועות בטיפול בשאלות אלו.

פעילות זו הניבה תוצאות ספרותיות רחבות, אך לא נשתיירו ממנה אלא שרידים בלבד, הן מהתחום האשכנזי והן מהתחום הספרדי. מסוג זה באשכנז – 'תוספות גורניש', שרובם עדיין בכ"י; ובספרד - השרידים מבית-מדרשו של ר' יצחק קנפנטון ותלמידיו. יצירה גדולה וחשובה בתחום זה - שנעדרו ממנה הסימנים השליליים של דרכי הפלפול וה'חילוקים', שנתרבו במאה ה-16 - הוא חיבורו של ר' שלמה אליעזר אידלש, המהרש"א.

מפנה רב-חשיבות חל במאה ה-18, עם יצירותיהם הפרשניות החשובות של ר' אברהם חיים שור - 'תורת חיים', ור' יהושע פלק - 'פני יהושע', והמשכם בחידושי ר' עקיבא איגר. שני החיבורים האחרונים הם ממיטב חידושי-התלמוד בדורות האחרונים. אפייניות למפנה זה החזרה לתחום ההלכה, ותשומת-הלב המרובה לדיונים בדברי הרמב"ם וגדולי הפוסקים אגב לימוד התלמוד.

אפני הכרעת ההלכה בתלמוד - שבד"כ אינו מכיל מסקנות באופן ישיר ומפורש - בנויים על כללי-הלכה, שמיעוטם נתפרשו בתלמוד ורובם בדברי הגאונים. ספרי-ההלכה של הגאונים נשתקעו בתוך ספרי ה'ראשונים', וע"כ גם נדחו מפניהם (כגון הספרים 'הלכות פסוקות' ו'הלכות גדולות'). מאז רס"ג הוחל בחיבור ספרי-הלכה מונוגראפיים (ספרי ירושות, פיקדון, שטרות, מקח וממכר, שבועות ועוד). אך ספרי-ההלכה של ה'ראשונים' דחאום מפניהם ונעשו בעצמם לספרי-ההלכה היסודיים עד היום: 1) הלכות רב אלפס, הקשור לתלמוד במבנהו ובלשונו - עד שהוא נראה כקיצור התלמוד - ומקיף את כל הנושאים בהלכה הנוהגים בזמן הזה. 2) 'משנה תורה' לרמב"ם, המנותק לגמרי מן התלמוד במבנהו ובצורתו, וייחודו בהצעת הלכה מפורטת, תוך השמטה מוחלטת של מקורותיה התלמודיים - בלשון חתוכה משלו, ולפי תכנית מדוקדקת של נושאים ונושאי-משנה. 3) ספר-הפסקים של הרא"ש, הדומה במבנהו להלכות הרי"ף, אך דיוניו רחבים יותר, וארבעת ה'טורים' ('אורח חיים', 'יורה דעה', 'אבן העזר', 'חושן משפט') של בנו, ר' יעקב, שחזר לשיטת המונוגראפיה, אך הביא את הדעות השונות ואת נימוקי ההלכה. 4) 'בית יוסף' -

חיבורו הגדול של ר' יוסף קארו, שצורף אל ה'טור' ונראה כביאור עליו. למעשה זהו החיבור המקיף-ביותר בהלכה הנוהגת בזמננו, ומחברו נחשב גדול הפוסקים ה'אחרונים'. מקיצורו של חיבור זה - בידי מחברו - יצא ה'שולחן ערוך' המסודר ע"פ ספר ה'טורים'. ספרות-ההלכה המאוחרת סובבת רובה ככולה על השו"ע ומפרשיו ('נושאי-הכלים'). יחד עם הספרות שעל הרמב"ם וספרות השאלות-והתשובות, זוהי היצירה התלמודית של הדורות האחרונים. עם כל הספרות הרבה והמגוונת עדיין לא נתפרש התלמוד כל-צרכו, ואין בידינו פירוש מספיק[11].

תרגומים

חלקיים מהתלמוד לעברית כבר היו במאה השמינית. בקטע מן הגניזה - הלכות, על סדר הפרשיות - כלולים קטעי תרגום, כולל מונחים טכניים. תרגומים לעברית יש גם בספר הקדמון 'והזהיר' ובקטע 'מדרש השכם'. אף בתרגום העברי של 'הלכות פסוקות' ('הלכות ראו') ישנם כאלה, ואף כאן תורגמו גם המונחים (כגון: 'איבעיא להו' – 'נתבקשה להם'). תרגום מלא של כל התלמוד לעברית טרם נעשה. בעריכת י"נ אפשטיין הופיע תרגום עברי - עם פירושים, הערות, ומ"מ לשינויי-נוסחאות - לשלוש המסכתות: ב"ק (ע"צ מלמד, תשי"ג), ב"מ (מ"נ צובל וח"ז דימיטרובסקי, תש"ך) וב"ב (ש' אברמסון, תשי"ח). הופיעו גם המסכתות ברכות (מ"ד לבנון, תשל"ג), תענית (ש' בן שמן, תשכ"ו), חגיגה ומו"ק (הנ"ל, תשכ"ח), ב"ק (הנ"ל, תשל"א), קידושין (ב"ב אוחנה, תשכ"ח), כתובות (הנ"ל, תשכ"ט), ב"מ (הנ"ל, תשל"ב) וביצה (א' רובין, תשכ"ט).

שלא כתכניות וכנסיונות להתקנת פירוש חדש והוצאה מתוקנת ומבוארת לתלמוד הבבלי (ר"י סלנטר, א"א קפלן, ש' אלבק, י"נ אפשטיין, ש' בורנשטיין ועוד; ר' לעיל וביבל'), שלא התמידו ונקטעו, מופיעה, מאז תשכ"ז, מהד' חדשה של התלמוד הבבלי בעריכת ע' שטיינזלץ. אע"פ שאין זו מהד' מדעית-ביקורתית מבחינת הטקסט, קורותיו, התהוותו, סידורו ועריכתו, יש בה חידושים ושכלולים רבים, המקילים את הלימוד על אדם בן-ימינו. הוצאה זו מנוקדת, מפוסקת, מתורגמת לעברית ומבוארת ביאור רחב הכולל פירוש, מסקנות והסברים על הראליה התלמודית (בצירוף ציורים ותמונות). מפעל זה הושלם והופיעו בו כל מסכתות התלמוד.

---

11 מפעם לפעם הועלו תוכניות לעריכת פירוש חדש לתלמוד הבבלי, כגון תכניתו של ר' ישראל סלנטר להוצאת פירוש חדש לתלמוד והנהגת הוראת התלמוד בגימנסיות ובאוניברסיטאות. ראה, ע' אטקס, ר' ישראל סלנטר, ירושלים תשמ"ד, עמ' 266; וכגון הרב א"א קפלן, שדן בתכנית כזו באופן מפורט, דברי תלמוד, ירושלים תשי"ח, עמ' ט-נה.

ער היום, כמעט שלא תורגם מן התלמוד לערבית, ואין הוא ידוע כלל לעמי המזרח ובכל עולם-התרבות המוסלמי ושאר דתות המזרח. בס' הקבלה מוסר ר' אברהם אבן דאוד על ר' יוסף אבן אביתור ש'פירש כל התלמוד בלשון ערבי למלך ישמעאל ששמו חכם' (הח'ליף חאכים II מקורדובה 961-972). עדות זו אינה נתמכת משום מקור אחר, וכנראה הכוונה למשנה, שממנה ידועים תרגומים קדומים לערבית.

מאז פולמוס רויכלין-פְּפֶּרקורן במאה ה-14 נשמעה התביעה ללימוד התלמוד ותורת-היהדות באוניברסיטות אירופה. אך עד שלהי המאה ה-19 כמעט שלא נמצאו נכרים שידעו תלמוד. הידיעות מהתלמוד שבכתבי נוצרים (החל במאה ה-12) מקורן בתרגומי משומדים. קטעים רבים כאלה נאספו בילקוט שנערך לרגל הוויכוח על התלמוד שהתקיים בפריס ב-1240.

קטעים ממין זה, בגרמנית, מצויים בספרו של איזנמנגר (ר' לעיל, עמ' 886), ומתוכו נקלטו לספרו האנטישמי (בצרפתית; 1831) של הכומר קיאריני (Chiarini). ספר זה נתחבר בתמיכתו הכספית של הצאר ניקולאי. תרגום מלא של כל התלמוד לשפה אירופית י"ל בסוף המאה ה-19: א' גולרשמיט תרגם את כל התלמוד לגרמנית (לייפציג 1899-1915). באנגלית הופיע תרגום התלמוד בעריכת י' אפשטיין (לונדון 1935-1952). תרגום קודם לאנגלית של רוב התלמוד - בעריכת מ' רודקינסון, הוא חסר-ערך. בשנים האחרונות זכתה לתפוצה רבה מהדורת ארט-סקרול שוטנשטיין, לכל התלמוד.

תרגומים חלקיים י"ל בשפות רבות. ביידיש: ברכות (י"מ זלקינד, תרפ"ב), ב"ק (פ' היבנר, תשי"ב), ביצה (מ"נ סופאש, תש"ט). בגרמנית: ברכות (י"י רבה, 1777; א"מ פינר, 1842 ועוד), שבת פ"ח (י' לוי, 1891), ר"ה (מ' רביץ, 1881), תענית (שטרשון, 1883), מגילה (מ' רביץ, 1883), כתובות (הנ"ל, 1898, 1900), ב"ק (י' פרומר 1910), ב"מ (א' סאטמר, 1878), סנהדרין (מ' רביץ, 1892), ע"ז (אוואלד, 1856), חולין (מ' רביץ, 1898); באנגלית: ברכות (א' כהן, 1921) חגיגה (שטרן, 1891), ב"ק פ"ג (קאנל, 1969); ב"מ פ"נ (מרקוס, תשט"ו); ב"מ פ"ט (אליצור-אפשטיין, תשכ"ג); בצרפתית: ברכות (בתוך התרגום של מ' שוואב לת' הירושלמי), מבחר ליקוטים (י' רבינוביץ, 1873.

התלמוד בחינוך

השפעת התלמוד ומקומו בחיי עם-ישראל היו מרכזיים ביותר. התלמוד היה לציר המרכזי של כל היצירה הרוחנית בישראל. הכל נוצר מתוך הלימוד בתלמוד, או אגב הלימוד בו. העיסוק הרב בתלמוד, שעליו נתחנך כל נער בישראל משנות ילדותו המוקדמות, הטביע את חותמו גם בשאר סוגי היצירה. אין לך חיבור, בפרשנות המקרא, בהגות ובענייני אמונות-ודעות, בפיוט ובשירה ובשאר החכמות, שאין

משתקפת מתוכו השפעת התלמוד, בתכנים, במושגים, בלשון ובצירופי-לשון ועוד כיו"ב.

העיסוק הרב בתלמוד היה בשני כיוונים: א) לימוד תורה-לשמה. הלימוד ממין זה הקיף את כל חלקי התלמוד, הן את החלקים העוסקים בעניינים הנוהגים גם בזמן-הזה, והן את החלקים העוסקים בעניינים ששוב אינם נוהגים ע"פ תנאי הזמן והמקום. המאמץ הלימודי הזה, שהתרכז בפרשנות ובחידושים, הניב ספרות רבה של פירושים וחידושים. לימוד זה היה נחלת שדרות רחבות בעם, לדרגותיהם ולרמותיהם. ב) לימוד שנועד 'לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא', דהיינו, לימוד במטרה לדעת את ההלכה-למעשה ובמטרה לגבש את הפסיקה בתחומי-ההלכה הנוהגים בזמן-הזה. לימוד זה התרכז אפוא בעיקר בסדרים מועד, נשים ונזיקין ובמסכתות ברכות (מסדר זרעים), חולין (מסדר קדשים) ונידה (מסדר טהרות). בתחומים אלה נתפתחה ספרות הלכה ופסיקה נרחבת וענפה, ובמרכזה החיבורים הקודיפיקטיוויים.

מקומו של התלמוד בסדרי החינוך בגילים הצעירים לא היה שווה בתפוצות ישראל השונות. באשכנז, בפולניה ובארצות הסמוכות להן תפס התלמוד את המקום העיקרי והכמעט-בלעדי בכל רמות החינוך, שכן ראו בתלמוד את הספר המתאים-ביותר לפיתוח שכלו של התלמיד ולחידודו. במקומות אלה דחה הלימוד בתלמוד מפניו כמעט את כל שאר חחומי-הלימוד (מקרא, לשון ודקדוק, פילוסופיה והגות, ועוד), ואלה הוזנחו במידה מסוימת; אף את המשנה לא למדו בפני עצמה. לא-כן היה בארצות ספרד, דרום-צרפת (פרובאנס) וחלק מארצות-המזרח; בהן צירפו לעיסוק בתלמוד גם לימודים אחרים בתחומי המקרא, הלשון, השירה, הפילוסופיה ושאר חכמות שנתעסקו בהן חכמי יה"ב. בתקופות מאוחרות-יותר, ובעיקר מהמאה ה-17, נשמעו באשכנז ובפולניה קולות שדרשו להרבות גם בלימודי המקרא והמשנה; בלטו בזה המהר"ל והשל"ה (ש' אסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל). מ"מ, בישיבות השונות של תלמידים בוגרים ושל ת"ח הלימוד בתלמוד הוא עד היום הזה הלימוד העיקרי והראשון-במעלה[12].

מתודולוגיה וספרות עזר ושימוש

מועט-ביותר בתלמוד חומר מתודולוגי מפורש לדרכי התלמוד וכלליו. כללי ההלכה והפסיקה נמסרו ברובם הגדול מימי הגאונים, וגם בין הכללים המועטים שפורטו בתלמוד יש הוספות מאוחרות. דיונים רבים יש בתלמוד בעניין ה'מדות שהתורה

12 על תקנת 'הדף היומי' – עיין אנצ"ע ערך תלמוד-תורה, עמ' 909.

נדרשת בהן' ובדרכי-לימודם של חכמים - אלא שאין הם מרוכזים ומסודרים. מן הכללים הידועים הנזכרים בתלמוד: 'הלכה כר' עקיבא מחבירו, וכר' יוסי מחבירו וכרבי מחבירו' (עירובין מו ע"ב); הכלל שנמסר בשם רב יהודה: 'ר' מאיר ור' יהודה - הלכה כר' יהודה; ר' יהודה ור' יוסי - הלכה כר' יוסי. ואין צריך לומר ר' מאיר ור' יוסי - הלכה כר' יוסי'; והוסיף על כך רב אסי: 'אף אני אומר: ר' יוסי ור' שמעון - הלכה כר' יוסי'. כללים רחבים יותר בקשר למשנה מוסר ר' יוחנן: 'הלכה כסתם משנה' (שבת מו ע"א), ו'כל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתינו הלכה כמותו...' (כתובות עז ע"א). ישנם כללים, שספק אם הם מגוף התלמוד, כגון 'הלכה כרב באיסורי וכשמואל בדיני' (ברכות מט ע"ב; נדה כד ע"א) 'הלכה כרב נחמן בדיני' (כתובות יג ע"א ועוד); 'בכל התורה כולה רבינא לקולא ור' אחא לחומרא, והלכתא כרבינא לקולא, לבר מהני תלת' (חולין צג ע"ב) ו'הלכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"ם' (קידושין נב ע"א ועוד). לעצם המונחים 'הלכתא' ו'הלכה', יש סבורים כי רגליים לדבר שהם מאוחרים לגוף התלמוד.

חלק ניכר של כללי-התלמוד מרוכז בחיבור הקטן מימי הגאונים 'סדר תנאים ואמוראים', שנתחבר בשנת 885 לערך, כנראה בישיבת סורא. היו עוד חיבורים קדומים במקצוע זה - אך אלינו לא הגיעו. כללים רבים מפוזרים בכתבי הגאונים. החיבור החשוב ביותר בהיסטוריה של התלמוד ובמתודולוגיה שלו הוא 'איגרת רב שרירא'. חוץ מספרי-הזיכרונות ויתר התעודות שהיו לפניו השתמש רש"ג גם במסורות שבע"פ. ספרי-המבואות של הגאונים שימשו יסוד לכל הענף הספרותי הזה. בעיקר הרבו לעסוק בזה חכמי ספרד.

בהוצאות המאוחרות של התלמוד נדפס בסוף מסכת ברכות 'מבוא התלמוד', המיוחס לר' שמואל הנגיד; אך כבר נתברר בוודאות כי אינו שלו, שכן השתמש בס' הקבלה של ר' אברהם אבן דאוד. מלבד חיבורו המתודולוגי של ר' שמשון מקינון - ס' הכריתות, מפוזרים דיונים רבים גם בתוך ה'תוספות', ואין יסוד לטענה שחכמי אשכנז לא עסקו בשאלות מתודולוגיות מחמת הפיגור בהתפתחותם של המדעים הכלליים שם. 230 מתוך 422 הכללים בקטע של כללי-התלמוד לר' בצלאל אשכנזי (נדפסו בס' היובל לד"צ הופמן, החלק הגרמני, עמ' 373) לקוחים מן ה'תוספות'.

200 הכללים (בערך) המפוזרים בחיבורי הרמב"ן לתלמוד, נאספו בידי ש' אברמסון (ירושלים תשל"א). גם בדורות שאחריו נתחברה שורה של חיבורים חשובים בתחום זה בידי ר' יצחק קנפנטון (וינא תרנ"א), ר' ישועה ב"ר יוסף הלוי מתלמסאן ('הליכות עולם', ליסבון ר"נ) ואחרים. לחיבור זה נוספו אח"כ כללי-התלמוד של ר' יוסף קארו והס' 'יבין שמועה' לר' שלמה אלגאזי. ראויים לציון גם החיבורים 'כללי שמואל' לר'

שמואל אבן סיד, 'יד מלאכי' לר' מלאכי הכהן, 'עין זוכר' לר' חיים יוסף דוד אזולאי, 'תחלת חכמה' לר"י חאגיז ו'דרך תבונות' לר' משה חיים לוצאטו.

ביבליוגרפיות מקיפות לספרות-הכללים יש אצל א' ילינק (קונטרס הכללים, דפוס-צילום, בתוך: מפתחות לספרות ישראל, ירושלים תשל"ב), ואצל פ"י הכהן (אוצר הביאורים והפירושים; לונדון תשי"ב, עמ' 448-462).

הלכסיקון הביוגראפי החשוב של אחד מבעלי התוספות האשכנזים, ר' יהודה ב"ר קלונימוס, 'יחוסי תנאים ואמוראים', לא הגיע לידינו בשלמותו, וחלקים מתוכו הופיעו ע"י הרנ"נ רבינוביץ, רי"ל מיימון, והר"מ בלוי. בעת החדשה נתחברו ספרים רבים בתחום זה, החשובים בהם הם: 'סדר הדורות' לר' יחיאל בן שלמה הילפרין; 'תולדות תנאים ואמוראים' לא' היימן (לונדון תר"ע); 'מבוא לתלמודים' לח' אלבק פרק ו' (ת"א, תשכ"ט) ו'אנציקלופדיה לתולדות חכמי התלמוד' בעריכת מ' מרגליות.

הזרם העיקרי של מחקר התלמוד בקרב אנשי 'חכמת ישראל' היה תחילתו בעל מגמה היסטורית - לתאר את תולדות היצירה הספרותית של היהודים כחלק של ההיסטוריה היהודית בכללה. לצד עבודותיהם היסודיות - והמגמתיות - של נ' קרוכמל ('מורה נבוכי הזמן'), ל' צונץ ('הדרשות בישראל', ועוד), צ' גרץ, ועוד, נעשו גם עבודות ברוח 'מסורתית' – כזו של ר' צבי חיות - 'מבוא התלמוד' ואחרות – שבהן כבר הוקדשה תשומת-לב רבה גם לבחינות הספרותיות עצמן. כך הם מחקריו של ז' פרנקל ('דרכי המשנה', 'מבוא הירושלמי') ומאמרו בענייני מבוא לתלמוד שבמונטשריפט (1861, עמ' 186-194, 205-212, 258-272); י' לוי, מבוא לפירושו לששת הפרקים של מסכת ב"ק בתלמוד הירושלמי (1895-1914); ח"ש הורביץ, במאמריו על נושא מחקר-התלמוד במונטשריפט. זה האחרון כבר מתח ביקורת חריפה במאמריו על 'ביקורתיות' מדומה ומיעוט העיון הראוי, כפי שמצוי ב'הגהות הש"ס' של י' דינר. עוד יצוין מאמרו של בריל (JJLG, 1876, 121-123) על תולדות התהוות התלמוד בספרות-שבכתב. במחקרים אלה - אע"פ שמצומצמים הם לעומת החיבורים ההיסטוריים הגדולים - הונחו היסודות למחקר הספרותי-הפנימי של התלמוד מתוכו. פירושי סוגיות בדרך ביקורתית יש אצל צ"מ פינילש ('דרכה של תורה', וינה 1861), וכנגדו - אצל מ' וואלדבערג ('כך היא דרכה של תורה', יאסי תרכ"ד). התפתחות חשובה היתה בעבודתו הגדולה של ר' י"א הלוי ('דורות הראשונים', א-ג תרפ"ג). תנופה רבה בחקר שאלת התהוות הסוגיות, עריכתן לשלביה ומקומן, נסתמנה בעבודותיהם המקיפות של א' וייס ('לקורות התהוות הבבלי', ורשה 1929; 'הת"ב בהתהוותו הספרותית', א' [המימרא], ורשה תרצ"ז; ב' [הסוגיא], שם 1939; 'התהוות התלמוד בשלימותו', תש"ג; 'היצירה של הסבוראים', תשי"ג; 'לחקר התלמוד', תשט"ו; 'סדר הדיון', תשי"ח; 'על היצירה הספרותית של האמוראים',

תשכ"ב; 'מחקרים בתלמוד', תשל"ה; ועוד), ח' אלבק (במאמרו 'סוף ההוראה וסיום התלמוד' [בתוך: סיני, ס' יובל], תשי"ח, ובספרו 'מבוא לתלמודים', תשכ"ט), ש"מ רובינשטיין, 'לחקר סדור התלמוד', קובנא תרצ"ב), י' קפלן ('עריכת התלמוד הבבלי' [אנגלית] 1933), ח' קליין (במאמריו בנושא הפרדת ה'גמרא' מן ה'סברא' [ר' ביבל' לועזית, וב'תרביץ', ל"א, תשכ"ב]). וי"י ויינברג 'מחקרים בתלמוד', תרצ"ז-ח' [=שו"ת שרידי אש, ח"ד]).

יחד עם התקדמות המחקר בגישות ההיסטוריות והספרותיות, בבחינת דרכי התלמוד, חקר מקורותיו והתהוותו, נתפתח גם הכיוון הפילולוגי, הן במובנו כחקר לשון-התלמוד והקרובים לו, והן במובנו כחקר הנוסח, תולדותיו וגלגוליו. בשטח זה בולטות-ביותר עבודותיו של י"נ אפשטיין, שנודעה להן השפעה רבה על המשך המחקר: 'מבוא לנוסח המשנה' (ירושלים תש"ח), 'מבואות לספרות התנאים' (1957), 'מבואות לספרות האמוראים', (ת"א תשכ"ג) ומאמרים רבים. ציון-דרך חשוב בתחום זה של המחקר היתה הסדרה 'דקדוקי סופרים', מאת ר' רנ"נ רבינוביץ (משנת תרכ"ח ואילך), שנרשמו בה שינויי-נוסחאות תלמוד מכ"י ומספרי ראשונים (למסכת ברכות, לכל מסכתות סדרי מועד ונזיקין ולמסכתות זבחים, מנחות וחולין [23 מסכתות]). מלבד ראשוניותן, חשובות עבודות אלו בשל ההערות המצוינות. לימים הושלמה העבודה למסכתות נדרים ונזיר (היימן), גיטין (פלדבלום), כתובות (הרשלר) וסוטה (ליס). נעשו גם ניסיונות להוצאת מהדורות מדעיות-ביקורתיות של התלמוד, כגון מסכת תענית (מלטר) ומכות (איש שלום), והסדרה שבעריכת י"נ אפשטיין (כולל תרגום לעברית) לב"ק (מלמד) לב"מ (צובל-דימיטרובסקי) ולב"ב (אברמסון). לדיון שיטתי חשוב בתחום זה – ר' א"ש רוזנטל, לעריכת פסח ראשון, תשי"ט (דיסרטאציה).

ספר-עזר חשוב הוא האנציקלופדיה התלמודית (בעריכת ר' ש"י זוין ובהוצאת 'יד הרב הרצוג'), המופיעה בירושלים מאז תש"ז. מלבד סיכום החומר שבתלמוד בכל נושא, היא כוללת גם סיכום ותמצית החומר בספרות הבתר-תלמודית, עד לחיבורי זמננו. ייחודה של אנציקלופדיה זו בכך שהיא מביאה באופן שיטתי את הדינים, הגדרותיהם והסתעפויותיהם, בצירוף אפַראט מלא של ציוני מקורות והערות לכל דעה הנזכרת.

ספר תיאורי בעל אופי פופולארי על-אודות הת"ב הוא 'התלמוד לכל' מאת ע' שטיינזלץ (ירושלים תשל"ז). מתוארים בו בקיצור תולדות התלמוד, מבנהו ותכנו (כולל הנושאים שהתלמוד עוסק בהם, פירוטם ותמצית עניינם), וכן השיטה התלמודית (מדרש והלכה, דרכי מחשבה ולימוד, האגדה, ועוד; י"ל גם מהד' אנגלית). לענייני ההיגיון והמתודולוגיה התלמודיים מוקדש ספרו של L. Jacobs, Studies in

Talmudic Logic and Methodology, 1961. חלקו הראשון דן בשאלות לוגיקה תלמודית (׳קל וחומר׳, ׳בניין אב׳) תוך השוואה לעקרונות הלוגיקה (ההיקש האריסטוטלי, מתודת-ההתאמה של ג׳. ס. מיל), ה׳סברה׳ התלמודית, אפיונה, מקורותיה וכוחה היוצר, ומופת ההיפוך ("Reductio ad absurdum") ושכיחותו בתלמוד (׳אלא מעתה...׳). חלקו השני עוסק בשאלות המתודולוגיה התלמודית, דרך ההעמדה הספרותית של החומר, המצאות ותחבולות ספרותיות בהרכב הסוגיות ועריכתן, וניתוח של מבנה הסוגיות לחלקיהן השונים (סוגיות אחדות נידונו במפורט: קידושין מא ע״א-מג ע״ב; ב״מ י ע״א-יא ע״א; ב״ק ב ע״א-ג ע״ב; ברכות מה ע״א-ע״ב; ב״מ עו ע״א).

ספרות עזר ושימוש

י׳ אומנסקי, חכמי התלמוד, רשימת כל התנאים והאמוראים, א-ב, תש״ט-תשי״ב; פ״י כהן, אוצר הביאורים והפירושים, תשי״ב; ח״י קסובסקי, אוצר לשון התלמוד (א׳-ל״ט), תשי״ד-תשל״ח; הנ״ל, אוצר השמות (א-ד), תשל״ו-תש״מ; י״ב, ייטלס, אוצר תנאים ואמוראים, א, תשכ״א; נ׳ שטיינברגר, ביבליוגרפיה למורי התלמוד, תש״ל; נ׳ רקובר, אוצר המשפט, 87-69, 464-459, תשל״ה; מ״מ כשר-י״ד מנדלבוים (עורכים), שרי האלף, תשל״ט.

מבואות: א״ה וייס, מבואות התלמוד ותולדותיהם (בית תלמוד, א-ב), תרמ״א-תרמ״ב; ה׳ שטרק, מבוא התלמוד (תרגום עברי מגרמנית ע״פ מהד׳ 1, תרע״א [5 מה׳ בגרמנית ואחת באנגלית נדפסו ע״י המחבר]; מ׳ אוסטרובסקי, מבוא לתלמוד, תרצ״ה; ע״צ מלמד, אשנב לתלמוד, תשכ״ג; הנ״ל, מבוא לספרות התלמוד, 1970; הנ״ל, פרקי מבוא לספרות התלמוד, תשל״ג; מ׳ ברגמן, מבוא שערים, תשכ״ו; ב׳ דה-פריס, מבוא לתלמוד ולהלכה, 1967; ח׳ אלבק, מבוא לתלמודים, תשכ״ט; י׳ איזנברג, תורה מסיני, תשל״א; מ׳ אלון, המשפט העברי, א-ג, תשל״ח.

כללי: י״ד מארגירעטען, תוקף התלמוד, תר״ט; י״ה לו, שאל נא לדר רישון (דפים מכ״י למסכת פסחים), תרל״ט; י׳ ברילל, גמרא (בית תלמוד, ב, 245-248), תרמ״ב; מ׳ איש-שלום, דבר על אודות התלמוד אם יכול להתרגם כל צרכו, תרמ״ה; נ״ד גצוב, על נהרות בבל, תרמ״ז; מ״ד יודילביץ, חיי היהודים בזמן התלמוד: נהרדעא, תרס״ו; הנ״ל, ישיבת פומבריתא, תרצ״ה; הנ״ל, העיר סורא (סיני, א-ג), תרצ״ז-תרצ״ט; הנ״ל, העיר נרש בזמן התלמוד (סיני, יד-טו), תש״ד-תש״ה; הנ״ל, מחוזא, תש״ז; ב״ז בכר, ערכי מדרש, תרפ״ג; י״מ גוטמן, שאלות אקדמיות בתלמוד (דביר, א-ב), תרפ״ג-תרפ״ד; ש׳ קרויס, קדמוניות התלמוד, א-ב, תרפ״ד-תש״ה; י״ל קצנלסון, התלמוד וחכמת הרפואה תרפ״ח; ש״מ רובינשטיין, לחקר סדור התלמוד, תרצ״ב; נ״ש

גרינשפן, פלפולה של תורה, תרצ"ה; הנ"ל, מלאכת מחשבת, תשט"ו; ב"מ לוין, רבנן סבוראי ותלמודם (אזכרה), תרצ"ז; רנ"נ רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד, תשי"ב; י"י ויינברג, המדע החדיש והלמדנות הישנה בספרותנו התלמודית (הפרדס כ"ז), תשי"ג; י' ברנד, כלי החרס בספרות התלמוד, תשי"ג; הנ"ל, כלי זכוכית בתלמוד, תשל"ט; א' יערי, שריפת התלמוד באיטליה, תשי"ד; ש' אברמסון, מס' ע"ז לפי כ"י ספרדי, תשי"ז; י"צ ראטה, שערי המדות, תשי"ז; א"א קפלן, פירוש ערוך לתלמוד בבלי (דברי תלמוד, א'), תשי"ח, ט'-פ"ח; מ"מ כשר, גמרא שלמה: מסכת פסחים, מבוא: ה-כא, תש"כ; י"נ אפשטיין, דקדוק ארמית בבלית, 1960; י' פרנקוס, מחקרים בהרכבה של מסכת ביצה שבתלמוד הבבלי ודרכי עריכתה, תשכ"א (דיסרטאציה); ז"ו רבינוביץ, שערי תורת בבל, 299-310, תשכ"א; י' קוטשר, מחקר דקדוק הארמית של התלמוד הבבלי (לשוננו כו), תשכ"ב; ח' קליין, משמעותו של המונח 'אלא אי אתמר הכי אתמר' (תרביץ לא), תשכ"ב; א"ש רוזנטל, רב בן אחי ר' חייה גם בן אחותו (בתוך ספר ח' ילון), תשכ"ב; א"א אורבך, שלושת מורי התלמוד של הסמינר בברסלוי (ספר זכרון לסמינר בברסלוי 1963); א' גולדברג, להתפתחות הסוגיא בתלמוד הבבלי (בתוך ס' היובל לרבי ח' אלבק), תשכ"ג; הנ"ל, התפתחות הסוגיא בתלמוד הבבלי ומקורותיה (תרביץ לב). תשכ"ג; מ"ש פלדבלום, פרופ' אברהם וייס - הערכת דרכו בחקר התלמוד וסיכום מסקנותיו (ס' היובל לא' וייס), תשכ"ד; הנ"ל, פירושים ומחקרים בתלמוד; מסכת גיטין עם מבוא כללי, תשכ"ט; ח' מרחביה, התלמוד בראי הנצרות, תשכ"ה; י' זוסמן, סוגיות בבליות לסדרים זרעים וטהרות, תשכ"ט (דיסרטאציה); ד' הלבני, מקורות ומסורות; ... לסרר נשים, תשכ"ט; הנ"ל, מקורות ומסורות; ... לסדר מועד, תשל"ה; צ' דור, תורת א"י בבבל, תשל"ב; י' טובי, על התלמוד בתימן, תשל"ג; ד' שכנאי, מבוא למסכת שבועות, תשל"ג; י"א אפרתי, תקופת הסבוראים וספרותה, תשל"ג; א' וייסברג, 'תלמוד' ו'תלמוד לומר' (לשוננו כט), תשל"ה; מ' בר, אמוראי בבל, תשל"ה; י' תא-שמע, סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד (קרית ספר, נ), תשל"ה; י' גפני, יהדות בבל ומוסדותיה בתקופת התלמוד תשל"ה; י"מ טרויבע, מחקרים במסכת קדושין לאור הגירסאות בכ"י וראשונים, 1975 (דיסרטאציה); י' עץ-חיים, סוגיות מוחלפות במסכת נזיקין, תשל"ו (דיסרטציה); י' שפיגל, חלקם של רבנן סבוראי בתלמוד, תשל"ו (דיסרטאציה); ש"י פרידמן, פרק האשה רבה בבבלי בצרוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא (מחקרים ומקורות, א') תשל"ח; ב"צ אשל, ישובי היהודים בבבל בתקופת התלמוד, תשל"ט; ח"ז דימיטרובסקי, שרידי בבלי, תש"ם; ש"ז הבלין, על ה'חתימה' הספרותית כיסוד לחלוקת התקופות בספרות התלמודית (ס' היובל לש. ליברמן), תשמ"א; א"י כץ, מסכת ברכות מן הגניזה (בתוך: ס' היובל לשז"ר), תשל"ג; הנ"ל, גנזי ת"ב, 1975; י'

חסידה, דף גמרא כת״י, סיני עג, תשל״ג; ד׳ רוזנטל, פירקא דאביי, (תרביץ מו), תשל״ז.

Z. Frankel, Beitrage zu einer Einleitung in den T. (MGWJ, X) 1861;

F. Lebrecht, Handschriften u. erste Ausgaben des Babylon. T., 1862;

N. Brull, Die Entstehungsgeschichte des Bab. T.s als Schriftwrekes (Jahrbucher, ll), 1876;

I. Levy, Neuhebraisches u. chaldaisches Worterbuch uber die Talmudim, I-IV, 1876-89;

J. Rosenberg, Das aramaische Verbum im Bab. T., 1888;

I. Levy, Interpretation des 1-6 Abschnittes des Pala. T. *t*. Nezikin, 1895;

M. Jastrow, Dictionary of the … T. Babli I-XVI, 1886-1903;

id., The history and the Future of the Talmudic Text (Pub. of the Gratz College, I), 1897;

S. Kraus, Griechische u. lateinische Lehnworter in T., I-II, 1898-9;

id., Talmudische Archaologie, I-lll. 1910\12;

S. Horovitz, Die Dunnerschen T. glossen (MGWJ, XLII), 1898;

Id., Die Komposition des Talmuds (ibid., LXlll) 1919; E. Bischoff, Kritische Geschichte der T.-Ubersetzungen aller Zeiten u. Zungen, 1899;

W. Bacher, Gemara (HUCA), 1904; id., Tradition und Tradenten in den Schulen Palastinas und Babyloniens, 1914;

A. Marx, Pereferkowitsch's Edition of Berakot (JOR, NS, I), 1910\11;

J. Preuss. Biblisch-talmudische Medizin, 1911;

M. Schlesinger, Satzlehlre der armaischen Sprache des Babylonischen Talmuds, 1928;

H. Strack, Itroduction to the T. and Midrash, 1931;

A. Aptowitzer, Sous quelle forme une edition critique du T. est elle possible et admissbile? (REJ. XC\I), 1931;

J. Kaplan, The Redaction of the Babilonian T. 1933;

H, Klein. Gemara und Sebara (JQR XXXV111), 1947;

id., Gemara Quotations in Sebara (ibid. LXIIII). 1952\1953;

id., Some Methods of Sebara (ibid, L), 1959-60;

id,. Some General Results of Separation of Gemara from Sebara in the Babylonian T. (JSS, III) 1958;

L. Jacobs, Studies in Talmudic Logic and Methodology, 1961;

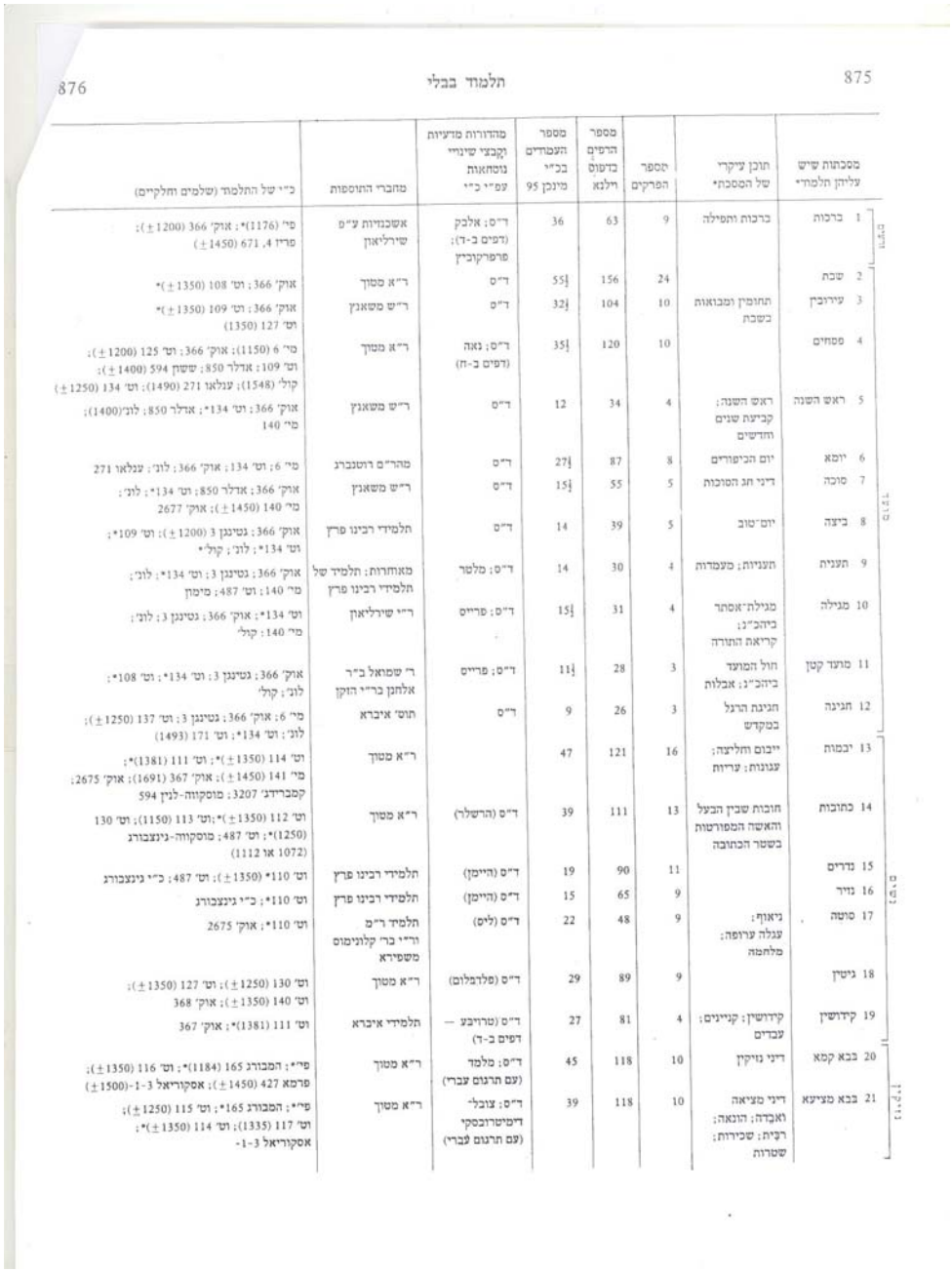
J. Neusner, A History of the Jews in Babylonia, I-V, 1965-70;

M. S. Feldblum. The Impact of The Anonymous Sugyah on Halakhic Concepts (PAAJR. XXXVII), 1969;

K. R. Stow, The Burning of the T. in 1553, in the Light of Sixteenth Century Catholic Attitudes Toward the T. (Bibliotheque D'humanisme et renaissance XXXIV), 1972;

D. Goodblatt, The Babylonian T. (in: Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt, 19/2. 257-336), 1979.

(ביבליוגרפיה מוערת לת"ב לפי נושאים.)



מסכתות סדר עליזן תלמודי*	תוכן עיקרי של המסכת*	מספר הפרקים	מספר הדפים בדפוס וילנא	מספר העמודים בכ"י מינכן 95	מהדורות מדעיות וקבצי שינויי נוסחאות עפ"י כ"י	מחברי התוספות	כ"י של התלמוד (שלמים וחלקיים)
1 ברכות	ברכות ותפילה	9	63	36	ד"ס; אלבק (דפים ב-ד); פרפרקוביץ	אשכנזיות ע"פ שירליאון	פי' (1176)*; אוק' 366 (±1200); פריז 4, 671 (±1450)
2 שבת		24	156	55½	ד"ס	ר"א מטוך	אוק' 366; וט' 108 (±1350)*
3 עירובין	תחומין ומבואות בשבת	10	104	32½	ד"ס	ר"ש משאנץ	אוק' 366; וט' 109 (±1350)*; וט' 127 (1350)
4 פסחים		10	120	35½	ד"ס; נאה (דפים ב-ח)	ר"א מטוך	מי' 6 (1150); אוק' 366; וט' 125 (±1200); וט' 109; אדלר 850; שישון 594 (±1400); קול' (1548); ענלאו 271 (1490); וט' 134 (±1250)
5 ראש השנה	ראש השנה; קביעת שנים וחדשים	4	34	12	ד"ס	ר"ש משאנץ	אוק' 366; וט' 134*; אדלר 850; לונ'(1400); מי' 140
6 יומא	יום הכיפורים	8	87	27½	ד"ס	מהר"ם רוטנבורג	מי' 6; וט' 134; אוק' 366; לונ': ענלאו 271
7 סוכה	דיני חג הסוכות	5	55	15½	ד"ס	ר"ש משאנץ	אוק' 366; אדלר 850; וט' 134*; לונ': מי' 140 (±1450); אוק' 2677
8 ביצה	יום־טוב	5	39	14	ד"ס	תלמידי רבינו פרץ	אוק' 366; גטינגן 3 (±1200); וט' 109*; וט' 134*; לונ'; קול'*
9 תענית	תעניות; מעמדות	4	30	14	ד"ס; מלטר	מאוחרות: תלמיד של תלמידי רבינו פרץ	אוק' 366; גטינגן 3; וט' 134*; לונ'; מי' 140; וט' 487; מינמן
10 מגילה	מגילת־אסתר ביהכ"נ; קריאת התורה	4	31	15½	ד"ס; פרייס	ר"י שירליאון	וט' 134*; אוק' 366; גטינגן 3; לונ'; מי' 140; קול'
11 מועד קטן	חול המועד ביהכ"נ; אבלות	3	28	11½	ד"ס; פרייס	ר' שמואל ב"ר אלחנן בר"י הזקן	אוק' 366; גטינגן 3; וט' 134*; וט' 108*; לונ'; קול'
12 חגיגה	חגיגת הרגל במקדש	3	26	9	ד"ס	תוס' איברא	מי' 6; אוק' 366; גטינגן 3; וט' 137 (±1250); לונ'; וט' 134*; וט' 171 (1493)
13 יבמות	ייבום וחליצה; ערוות	16	121	47		ר"א מטוך	וט' 114 (±1350)*; וט' 111 (1381)*; מי' 141 (±1450); אוק' 367 (1691); אוק' 2675; קמברידג' 3207; מוסקווה-לנין 594
14 כתובות	חובות שבין הבעל והאשה המפורטות בשטר הכתובה	13	111	39	ד"ס (הרשלר)	ר"א מטוך	וט' 112 (±1350)*; וט' 113 (1150); וט' 130 (1250)*; וט' 487; מוסקווה-גינצבורג (1072 או 1112)
15 נדרים		11	90	19	ד"ס (היימן)	תלמידי רבינו פרץ	וט' 110* (±1350); וט' 487; כ"י גינצבורג
16 נזיר		9	65	15	ד"ס (היימן)	תלמידי רבינו פרץ	וט' 110*; כ"י גינצבורג
17 סוטה	ניאוף; עגלה ערופה; מלחמה	9	48	22	ד"ס (ליס)	תלמיד ר"ם ור"י בר' קלונימוס משפירא	וט' 110*; אוק' 2675
18 גיטין		9	89	29	ד"ס (פלרמלום)	ר"א מטוך	וט' 130 (±1250); וט' 127 (±1350); וט' 140 (±1350); אוק' 368
19 קידושין	קידושין; קניינים; עבדים	4	81	27	ד"ס (טרויבע — דפים ב-ד)	תלמידי איברא	וט' 111 (1381)*; אוק' 367
20 בבא קמא	דיני נזיקין	10	118	45	ד"ס; מלמד (עם תרגום עברי)	ר"א מטוך	פרי*; המבורג 165 (1184)*; וט' 116 (±1350); פרמא 427 (±1450); אסקוריאל 3-1-(±1500)
21 בבא מציעא	דיני מציאה ואבדה; הונאה; ריבית; שכירות; שטרות	10	118	39	ד"ס; צובל־דימיטרובסקי (עם תרגום עברי)	ר"א מטוך	פרי*; המבורג 165*; וט' 115 (±1250); וט' 117 (1335); וט' 114 (±1350)*; אסקוריאל 3-1-

מסכתות שיש עליהן תלמוד*	תוכן עיקרי של המסכת*	מספר הפרקים	מספר הדפים בדפוס וילנא	מספר העמודים בכ"י מינכן 95	מהדורות מו"מיות וקבצי שינויי נוסחאות עפ"י כ"י	מחברי התוספות	כ"י של התלמוד (שלמים וחלקיים)
22 בבא בתרא	דיני ממונות	10	175	40½	ד"ס; אברמסון (עם תרגום עברי)	ר"א מטוך	פר*; המבורג 165*; וט' 115; אוק' 369; פריז 1337; פריז 1313
23 סנהדרין	שיפוט; עונשין; מלוכה וכהונה	11	112	45½	ד"ס	תלמידי רבינו פרץ	פר*; קרלסרוהה 9 (1425); מימון
24 מכות	עדים זוממים; חיובי גלות; חיובי מלקות	3	23	8	ד"ס; איש שלום	תלמידי רבינו פרץ	מימון
25 שבועות		8	48	16	ד"ס	ר"א מטוך	פי'; וט' 140; וט' 156 (± 1350)
26 עבודה זרה	עבודה זרה; משא ומתן עם הגוי	5	75	25	ד"ס; אברמסון	תלמידי רבינו פרץ	נ"י 44830 (1290)*; פריז 1337
27 הוריות	הוראה שונג של כהן או נשיא; כהן משיח	3	13	6	ד"ס	אשכנזיות	פריז 1337
28 זבחים		14	119	40	ד"ס	ברוך בר' יצחק מגרמייזא	וט' 118*; וט' 121 (± 1250); קול'
29 מנחות	קרבנות מנחה; ספר תורה; תפלין; עומר	13	109	41	ד"ס	י"ש משאנץ	וט' 118*; וט' 120 (± 1250)
30 חולין	שחיטה; טרפות; תערובות (בשר וחלב)	12	141	51	ד"ס; מלאכת שלמה (טוויסיק)	ר"א מטוך	וט' 121; וט' 122 (± 1250); וט' 123 (± 1250); המבורג 169 (1400)*
31 בכורות	פדיון פטר חמור, בכור בהמה ובכור אדם	9	60	25		ר"ש משאנץ	פי'*; וט' 119 (1250)*; וט' 120; לונ' 402 (± 1300)
32 ערכין	ערכי הקדש; נזף ושדה	9	33	16½		תלמידי איבראַ	וט' 119*; וט' 120; לונ' 402; אוק' 370
33 תמורה	דיני המרת בהמת חולין בבהמת קרבן	7	33	14		תוס' איבראַ	פי'*; וט' 119*; וט' 120
34 כריתות	חייבי קרבן חטאת ואשם	6	27	16	שכטר	תלמיד ר"י הזקן	אוק' 20-10, 2673 (1123); פי'*; וט' 119*; וט' 120; לונ' 402
35 מעילה	דיני הנאה מן הקדשים	6	21	6½		הלמידי רבינו פרץ	פר*; וט' 119*; וט' 120; אוק' 370
36 תמיד	קרבן תמיד; סדרי עבודה במקדש	3	8	2			פר*; וט' 120; אוק' 370
37 נידה		10	72	27		ר"א מטוך	וט' 113 (1150 ±); וט' 127 (1350 ±); וט' 111*; אוק' 375
סה"כ		309	2683	940½			

* הסדר — לפי דפוס וילנא

* מסכתות ללא פירוש: עיקר תכנן עולה מתוך שמן

ד"ס — דקדוקי סופרים; שם העורך — במוגריים; ללא מוגריים — בעריכת רבינוביץ

כ"י מ י נ כ ן 95* כולל את כל מסכתות התלמוד. בסוגריים — תאריך הכתיבה; * ישנה מהדורת צילום. ק י צ ו ר י ם: וט' — כ"י וטיקן; אוק' — כ"י אוקספורד; לונ' — כ"י לונדון 400; מי' — כ"י מינכן; פי' — כ"י פירנצה; קול' — כ"י קולומביה 893-141; מימון — כ"י תימני בספריית הרב מימון

בת' הירושלמי ישנן המסכתות 1-27 (37 בכמסכת שבת חסרים הפרקים כ"א-כ"ד; בכמסכת מכות חסר פרק ג' ובמסכת נידה חסרים הפרקים ד'-ז'). המסכתות 28-36 (סדרי קדשים-טהרות) אינן בת' הירושלמי, אך נוספו בו המסכתות: 1) פיאה — 8 פרקים; 2) דמאי — 7; 3) כלאים — 9; 4) שביעית — 10; 5) תרומות — 11; 6) מעשרות — 5; 7) מעשר שני — 5; 8) חלה — 4; 9) ערלה — 3; 10) ביכורים — 3; 11) שקלים — 8. סה"כ 73 פרקים. מספר המסכתות בת"ב 37, ובהן 309 פרקים, ובת"י — 39 ובהן 294 פרקים.

פרק יב: כללי הנוסח לרבנו תם

על פי הקדמתו לספר הישר, וויכוחו עם רבנו משולם ממלון

שם הספר ומטרתו • דרכי הלומדים בתיקוני הנוסח • חרם רבנו גרשום על מגיהי תלמוד • הבחנה בין הגהת דברי תנאים ואמוראים ובין לשונות פירוש • דרכו של רש"י בהגהת הספרים • תלמידי רש"י מגיהים ומסכת זבחים • הגהות ופירושים מותר לכתוב רק בספרים בפני עצמם ולא על גבי הספרים • מקומות שרש"י הגיה ולדעת ר"ת הנכון הוא כמו שהיה קודם הגהה • דרכו של הרשב"ם בהגהת הספרים • ראיות מספרים ישנים ומקודמי קודמין מיושנים, ומרבנו חננאל • לא להגיה הספרים על ידי מחיקה, וכ"ש לא מסברה • נוסח יש לברר לשמו בלבד, ולא כתמיכה בפירוש קיים • הסיבה לחיבור הספר • שתי דוגמאות להגהה לא נכונה לדעתו שעשה רש"י • סוגיית כתובות כז ע"א והגהת רש"י שם • סוגיית כתובות סו ע"א והגהת רש"י שם • אין להגיה תלמוד על פי השוואה לתוספתא או לברייתות • בקיאות האמוראים במשנה ובברייתות • דיונים בברייתות בתלמוד שניתן לפותרן על פי נוסחן המלא בקבצי הברייתות • דרך חכמי התלמוד לצטט משניות מזרעים ומטהרות לא בשלמות • הבחנה בין מחיקת נוסח ובין הוספות לנוסח • אין להגיה נוסח בשל קושי בהבנת העניין • כללים היוצאים מדברי רבנו תם • תשובת ר' משולם לר"ת

הקדמה זו העתיק הרחיד"א בפתח עינים לעדיות פ"א מ"ו מכ"י שהיה ברשותו, וכן הובאו קטעים מהם ע"י ר' מרדכי הלוי בשו"ת דרכי נועם, חיו"ד סי' כח (דף מו סע"א) על פי כ"י אחר ומותקן יותר. במהדורת שלזינגר נדפסה על פי שני כתבי יד שונים מן הנ"ל. וראה מ"ש הר"ש אברמסון, עניינות בס' הישר לר"ת והקדמתו, קרית ספר, כרך לז, עמ' 246, והוסיף שם מדף נוסף שמצא בכ"י אדלר 2572 דף טז, והוא המשך ההקדמה. ועיין גם מ"ש הרא"ש רוזנטל במאמרו 'המורה', פרוסידינגס של האקדמיה היהודית האמריקאית למדעי היהדות, תשכ"א, החלק העברי.

שם הספר ומטרתו

ספר הישר, קראתי בשם את הספר, יען כל פקודי כל ישרתי [תהלים קיט, קכח], בו שמועות הראשונות וגירסות הספרים אשר מעולם.

מן העניין להעיר כי בימי קדם, בדרך כלל לא נהגו לקרוא ספרים בשמות מיוחדים. לרוב נקראו הספרים על שם המילה הראשונה של הספר (כגון חומשי התורה ועוד). עד ימי הדפוס, בדרך כלל לא היו שערים לספרים, לא נכתבו הקדמות, ולא צוינו על כתבי היד שמות הספרים ושמות מחבריהם. משום כך רואה ר"ת צורך להסביר את השינוי.

דרכי הלומדים בתיקוני הנוסח

כי ראיתים שותים מים הרעים לקראת[1] מגיהי ספרים בלי שכר תרומת הלשכה[2] ואיש לזרועו היו [יחזקאל כב, ו]. כי הזריז (היה) [הרי זה][3] משובח.

נראה שרמז רבנו לביטוי זה שבמשנה אבות פ"א מי"א, אך אולי יש בו רמז עמוק יותר, שהובא על רבי אלעזר בן ערך, שהיה שקול כנגד כל חכמי ישראל, שבניגוד לחבריו שהלכו למקום תורה – יבנה, בחר ללכת לאמאוס שהיתה מקום מים היפים (או מתוקים), עד ששכח תלמודו, וכשנשאל פירוש הכתוב 'החדש הזה לכם' (שמות יב, ב) קרא בטעות: 'החרש היה לבם', היינו שנשתבש לו הנוסח. עיין אדר"נ, פי"א, קה"ר פרשה ז ד"ה ב, וילקוט שמעוני, קהלת רמז תתקעג.

חרם רבנו גרשום על מגיהי תלמוד

ואע"ג דלט רבינו גרשום מאור הגולה: כל [מאן] דמשבש תלמוד הכי והכי תהוי, לא נמנעו מלשבש.

'הכי והכי תהוי' הוא לשון קללה, עיין כתובות נו ע"א: ואע"ג דלט רב נחמן ואמר: כל דיינא דדאין כרבי אלעזר בן עזריה הכי והכי תיהוי, אפילו הכי הלכה כרבי אלעזר בן עזריה.

---

1 בכי"י: 'הבאים לקרות'.

2 עי' כתובות קו ע"א: 'מגיהי ספרים שבירושלים נוטלין שכרן מתרומת הלשכה'.

3 כ"ה בכי"י.

רבנו מזכיר זאת פעם נוספת, ראה בס' הישר חלק התשובות, סימן מה: 'שכן אמר רבנא גרשום כל מגיהי ספרים הכי והכי תהוי'. וצריך לומר ש'דמשבש תלמוד' שווה ל'מגיהי ספרים'.

חרם זה של רבנו גרשם לא נזכר ע"י חכמים אחרים, ולא מצינו שחזרו וחידשוהו, ומדברי רבנו משמע שהחרם הזה לא הועיל, ולא נתפשט כמו תקנות אחדות אחרות של רגמ"ה, וראה מ"ש במאמרי, בירורים חדשים בענייני תקנות רגמ"ה, ייחוסן תחולתן והתפשטותן, שנתון המשפט העברי, יא-יב, (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 317-335.

בשם הראב"ד בפ' המדיר (בהקדמת המעריך על הערוך) הובא:

> יד המוחקת תקצץ, שמוחקי הספרים כשורפי התורה, ויש לי להפך כמה וכמה שמחקו ועקרו מן הספרים, העיקר מדוקדק ומפולפל יותר מן הגהתם, שהוא שבוש ומשגה, ואתם תלין משוגתם".

קרוב לומר שלדברי רגמ"ה רמז הרמב"ן, חידושי הרמב"ן לב"ב דף קלד ע"א: 'והגהת ספרים בסברא עבירה גמורה וראוי לנדות עליה, ולייטי עלה רבנן יהא ויהא'.

שני צדדים להגהת ספרים. מצד אחד נקבע להלכה, על פי ההלכה שבתלמוד (כתובות יט ע"א), שיש מצווה וחובה להגיה ספרים, ראה בשו"ע יו"ד סי' רעט, סעיף א: 'ספר תורה שאינו מוגה אסור להשהותו' ('והוא הדין לשאר ספרים', רמ"א שם), הרי שחובה להגיה ספרים.

מצד שני ישנו איסור להגיה בספרים על פי סברת המגיה, כפי שראינו בדעות רגמ"ה, ר"ת, הראב"ד והרמב"ן. ובהגהת הרמ"א, שם:

> ואין להגיה שום דבר על פי הסברא כי אם בראייה ברורה שיש בו טעות. הרב ר' דוד כהן בית ט"ו וחרם קדמונים[4].

מסתבר שלא ראה הרמ"א את דברי ר"ת במקורם, כי בדרכי משה לטור יו"ד סי' רעט כתב: 'ואני שמעתי שיש חרם קדמונים שלא להגיה שום ספר ע"פ סברא'.

לשון דברי הרמ"א, שמתיר להגיה 'בראייה ברורה שיש בו טעות', צריכה לימוד. הרי מילת 'להגיה', פירושה - למחוק, והלוא שיטת ר"ת היא שבשום אופן אסור למחוק, אפילו במקום שהסברא נותנת להגיה. וצריך לומר שהרמ"א ביקש להגדיר מהי 'סברה', ולהבחין בין 'סברה' סתם - שאינה סיבה מספיקה להגהה - ובין 'ראייה

4 בבית טו לא נמצא ובבית יג כתב: 'וכבר כתב ר"ת ז"ל בכמה מקומות קשה למחוק הספרים, ואפילו במקום שהסברא נותנת שהוקשה לסופרים ותקנוה'.

ברורה שיש בו טעות'. ר"ת אוסר לשנות הגרסה בשל איזו קושיה או פירוש וכדומה, אבל במקום שיש ראיה ברורה שיש טעות, בזה הדין שמצווה להגיה ולמחוק, ואין זה נכנס כלל בכלל האיסור להגיה, ולהפך, יש מצווה לתקן. מובן שהוספת הגה"ה מן הצד ולא מחיקה בפנים, התיר ר"ת במפורש. וראה פתחי תשובה שם, בשם תשובת יד אלי' סי' כו, שהביא דברי הרמב"ן ב"ב הנ"ל וכתב: דהיינו כשרוצה למחוק הנוסחא הישנה ולהעמיד נוסחא אחרת ע"פ הסברא, זה אינו נכון. אבל להעמיד סימנים ולכתוב בצדו סברתו אינו בכלל זה.

בשו"ע יו"ד שם פסק הרמ"א שהדין שאסור להחזיק ספר תורה שאינו מוגה בביתו 'הוא הדין לשאר ספרים' ולא תנ"ך בלבד. מקור הדין בגמ' כתובות יט, ע"ב: איתמר, ספר שאינו מוגה, אמר רבי אמי עד ל' יום מותר לשהותו מכאן ואילך אסור לשהותו משום שנא' 'אל תשכן באהליך עולה'. וברש"י: 'ספר שאינו מוגה, תורה נביאים וכתובים'.

ברא"ש כתובות פ"ב, סי' יא, כתב: איתמר ספר שאינו מוגה אמר ר' אמי עד שלשים יום מותר לשהותו מכאן ואילך אסור לשהותו משום שנאמר אל תשכן באהליך עולה. פרש"י ס"ת נביאים וכתובים. ואפשר שפירש כך משום דבימי רב אמי לא היה להם כתובים ספרים אחרים ולא למעט ספרים המצויים לנו עתה דאם נמצא טעות בגמ' או בספר מפוסקים יבא להתיר האסור ולאסור את המותר ולזכות את החייב ולחייב את הזכאי ואין עולה גדולה מזו.

וכן כתב הריטב"א ותלמידי ר"י, המובאים בשיטה מקובצת, וכן כתב רבנו ירוחם, נתיב ב, ח"ב, מובא בב"י, שם: 'דה"ה לגמרות ופירושים ולשאר ספרים, שצריכים לפרש דיני התורה ומצותיה'.

ובהגהות מיימוניות, הל' ספר תורה פ"ז, הי"ב בשם הראבי"ה: 'והזָהֵיר אף בתלמוד (שלא להשהות ספר שאינו מוגה) תבוא עליו ברכה'.

אמנם יש ראשונים הסוברים שדין זה נאמר רק בתנ"ך, ראה ר"י מיגאש ומאירי. והרמ"א בש"ע שם פוסק כשיטת רבנו ירוחם והגהות מיימוניות, שה"ה בשאר ספרים. וכן האריך להוכיח בשו"ת הרמ"א סימן י, שהאיסור הוא גם בתלמוד וספרי הלכות, כגון ספרי הרמב"ם וכדומה, שאסור לקנות ספר שאינו מוגה שלא לעבור על 'לא תשכן באהליך עולה'. וכן פוסק הגר"א ביו"ד שם. ועל פי מה שמתבאר לעיל מובן הטעם מפני מה התירו לעצמם גדולי המחברים, כגון המהרש"ל, הרב ר' שלום שכנא רבה של לובלין, מהרש"א, מהר"ם מלובלין, ר' יואל סירקיש, ר' מנוח הענדל, הגר"א, היעב"ץ והרש"ש, להגיה את התלמוד מדעתם, וביחוד הגר"א ז"ל, כמו שכותבים בני הגר"א בהקדמתם לש"ע אורח חיים:

...שש שנים אזן וחקר היטב תלמוד בבלי וירושלמי ותוספתות, מכילתא, ספרא וספרי. והאיר אפילת חשכת עבי הנוסחאות, ודרך חכמה שכבשוה בפלפולא יתירא, אשר אין יוצא ואין בא; באות אחת מדברי חז"ל דחה הרבה מדברי המחברים ...וחזקם ואמצם [לתלמידיו] שילמדו בסדר נכון... להיות בקי בכ"ד ספרים עם הנקודות והטעמים... ועל צבאם דגל חכמת הדקדוק ...אחר צום להיות ששה סדרי משנה שגורה בפיו עם כללות פירושיה המפורסמות, ועל צבאה דגל גרסותיה הנכונות... והזהיר שלא לעסוק הרבה בפלפול... כי בו תרבה הפשע ותגדל העון, ויופסד החיבור הנעים ויגרש האמת מעדת ה'.

והביא הרמ"מ כשר, בהקדמתו לגמרא שלמה, דברי חכם אחד: 'שהגאון הראה עוצם גבורתו בתורה בנסחו הגירסא הנכונה, ובזה הצטיין מכל הלומדים לפניו, ובזה פתח חרצובות האיסור שאסר רבינו תם להגיה ספרים ולשנות הנוסחאות'. והעיר לנכון כי זו טעות, כי גם הגר"א ביו"ד שם מביא דברי הרמב"ן ב"ב הנ"ל (דברי ר"ת לא היו לפניו), שאסור להגיה מסברא. אבל כבר נתבאר לעיל שעיקר האיסור הוא המחיקה, אבל מי שכותב הגהותיו מן הצד אין זה נכנס כלל בגדר איסור ההגהה. והגר"א, וכן שאר הגדולים, מעולם לא מחקו שום גרסה, אלא כתבו על הגיליון שלדעתם יש לגרוס כך. ולדעתם הרי זה בכלל מצווה[5].

וראה רש"י, שבת עא ע"ב, ד"ה הכי גרסינן: 'רוב התלמידים שגו... והוצרכו לשבש את הספרים'; ביצה יט ע"א, ד"ה אי בעית אימא: 'רוב התלמידים שגו... וגורסין מפני דוחק'.

הבחנה בין הגהת דברי תנאים ואמוראים ובין לשונות פירוש

ולא די להם בגרסות הנראין [פירוש] לשבש כי אם דברי האמוראין (והאמוראין) [והתנאין][6] עצמן, ולא יתכן [כן][7] לכל יראי השם.

הנראין [פירוש] - כ"ה בכ"י. הבחין רבנו בין דברים בתלמוד שהוא מכנה אותם: 'גרסות הנראין פירוש', שאינו רואה בחומרה את תופעת התיקונים בהם, לבין 'דברי התנאים והאמוראים עצמן', שבזה אינם רשאים לשבש. לכאורה משמע שכל מאמר

5 כמה מוזר הדבר שבימינו יש המוציאים לאור ספרי חז"ל על פי נוסחת הגר"א, כגון מסכת שביעית מהירושלמי, ועוד. והלא פשוט הוא שזה בוודאי בכלל האיסור להגיה, לדעת הפוסקים שהוזכרו כאן.

6 כ"ה בכ"י.

7 כ"ה בכ"י.

שלא נתפרש שם אומרו, והיינו סתם התלמוד, הוא בגדר 'פירוש'. אך יותר נראה שיש 'גרסות' הנראים 'פירוש', והם לשונות מסוימים בתלמוד, כנגד כלל דברי תנאים ואמוראים, גם אם אין שם האומר מפורש על המאמר. משום שפשיטא שכל שאין עליו שם אומר, יכול שהוא ג"כ דברי תנאים ואמוראים, אלא שהוא בגדר 'סתם', ובהם יש כאלו שהם דברי תנאים ואמוראים, כפי שהוא גם בסתם המשנה, ויש כאלו שהם בגדר 'גרסות הנראין פירוש'. ועל עניין הפירוש, שעדיין נשתמרו מקומות בכתבי היד של התלמוד שבהם צוינה מילה זו בתוך הטקסט, וכן היא מצויה בתוך דברי התלמוד שבספר הלכות גדולות, העיר הגרנ"נ רבינוביץ בדקדוקי סופרים שלו. וראה ב"מ לוין, בקונטרסו רבנן סבוראי ותלמודם, ספר הזיכרון להרב ראי"ה קוק, אזכרה.

'לשבש' – ספק אם הוא פועל יוצא, היינו שמשבשים, היינו מקלקלים, את הכתובים ומעמידים במקומם לשונות משובשים, או שכוונתו שמשבשים את הכתוב, רוצה לומר שקובעים שהכתוב לפני התיקון הוא משובש ולפיכך משנים אותו, ו'משבשים' שווה למילה 'מתקנים', כלומר שעל ידי מעשיהם ממילא נמצא הנוסח הקיים משובש שיש למוחקו, או באופן מדויק יותר, שווה למילה 'משנים', וללא הבעת דעה על טיב השינוי אם הוא לטוב או למוטב. לפי לשון אחרון נמצא שכל פעולת שינוי היא שיבוש הנוסח שהיה לפני כן.

לגוף הדבר, ההבחנה בין דברים בתלמוד המובאים בשמם של תנאים ואמוראים ובין דברים המובאים בסתם, קיימת כידוע במשנה, ושָם סתם עדיף על מפורש, ובדרך כלל הלכה כסתם משנה, שסתם משנה היא דעת בית המדרש, היינו החכמים כולם, והיא הדעה המוסכמת והמוכרעת להלכה. מה שאין כן אם נזכר שֵם על המאמר, יתכן שהכוונה היא שזו דעת יחיד, ואין הלכה כמותו. ראה בספרי הכללים[8]. לגבי התלמוד, כמעט שאין מוצאים שדנו בשאלה, המפורש והסתם מה עדיף ומה גובר. יש פוסקים שמשמע מהם שגם בתלמוד יש עדיפות לסתם על המפורש במקרים מסוימים, אך יש גם שאינם סבורים כך, וראה לעיל פרק יא סעיף ט.

מעיון ברש"י עולה שדעתו היא שמאמר בשמו של אמורא בתלמוד נחשב יציב ומוצק בנוסחו יותר מאשר מאמר סתמי, שאותו קל יותר להגיה או למחוק ממנו. עיין שבת נה ע"ב: 'והכתיב מעברים! - אמר רב הונא בריה דרב יהושע: מעבירם כתיב'. ופירש רש"י שם:

8 למשל, ר' מלאכי הכהן, יד מלאכי, כללי הסמ"ך, סימנים תקיב ותקיג, ואנציקלופדיה תלמודית ערך הלכה.

והא כתיב מעבירים, אמר רב הונא בריה דרב יהושע מעבירם כתיב - קשה בעיני שם החכם הנזכר כאן, כי אומר אני שטעות גדול הוא, ולא גרסינן לה להא מילתא, שהרי בספרים מוגהים כתיב מעבירים וגם במסורה הגדולה במקום שמנויין שם כל התיבות דלא כתיב בהן יו"ד וקורין - ולא נמנה זה, והם מנויין על פי החשבון, וזו אינה קשיא, דהאי מעבירים - לאו לשון עבירה הוא, אלא לשון ויעבירו קול במחנה (שמות לו), והכי קאמר להו: לא טובה השמועה אשר אנכי שומע את עם ה' מעבירים ומכריזין וקובלים עליכם, והאי מעבירים - לשון רבים הוא, ואעם ה' קאי ולאו אבני עלי, שהרי הם היו עוברים, ולא היו מעבירים את אחרים.

ופירש המהרש"א, חידושי הלכות שם:

בפירש"י בד"ה והא כתיב מעבירים אמר רבא בריה דרבי יהושע כו' קשה בעיני שם חכם הנזכר כו' עכ"ל. כן היה הגירסא בגמרת רש"י ור"ל דק"ל שם חכם הנזכר רבא בריה דרב יהושע הנזכר כאן ולא נזכר בכולה תלמודא ומזה צריך לומר כי טעות גדול הוא ולא גרסינן להא מלתא כלל שהרי כו' שמזה מוכח ג"כ שטעות הוא שנפל בספרים ומהרש"ל הגיה בפירש"י רב הונא בריה דרב יהושע ולא הבנתי כוונתו דמאי קשה בעיניו שם חכם הנזכר כאן וק"ל.

המעיין כעת בדפוסי התלמוד המצויים, לא יבין את דבריו, לפי שבנוסחאות הקדומות הנוסח כאן היה 'אמר רבא בריה דרב יהושע', אמורא שנזכר רק כאן פעם יחידה. ועל פי זה הציע המהרש"א את פירושו שלו בדברי רש"י. ואולי מפני קושי זה, שהעלה רש"י, הלך המהרש"ל ותיקן להיות: אמר רב הונא בריה דרב יהושע, שהוא אמורא ידוע בתלמוד. אלא שעכשיו נמצאו דברי רש"י בלתי מובנים כלל, אליבא דהמהרש"א.

נראים מאוד דברי מהר"ם מלובלין, שפירש כאן את דברי רש"י, שקשה לו להגיה או למחוק במאמר שמפורש על שם אמורא. ואילו היה זה סתם התלמוד, היה רש"י מגיה את דברי התלמוד, מפני שהם מנוגדים לנוסח שבמקרא בכתוב זה.

דרכו של רש"י בהגהת הספרים

כי גם רבינו שלמה אם הגיה גירסא, בפירושיו הגיה, אבל בספרו לא הגיה.

הוא זקנו, רש"י. וכבר הערנו במאמר 'לקראת מהדורה מדעית של פירוש רש"י לתלמוד', בתוך: רשימת כתבי-היד של פירוש רש"י לתלמוד, הוצאת המכון לחקר ההלכה הבתר תלמודית, ר"ג תשמ"ח, עמ' ג-י, שהפענוח המקורי של כינוי זה, אינו

כהסבר הרווח: רבנו שלמה יצחקי, אלא היה: ר' שי', היינו רבנו שיחיה, והוא הלשון המצוי בפי תלמידיו, וכפי שאפשר לראות בספר הישר ובספרי דבי רש"י.

'בספרו' – בגוף ספרי התלמוד שלו, ולא תיקן בתוכם, רק בפירושיו. ויש לדעת עוד כי בתקופת כתבי היד, ובמיוחד בתקופת רש"י, כל ספר היה כתוב בפני עצמו, ולא הורכבו חיבורים אחדים יחדיו, כנהוג החל מתקופת הדפוס.

תלמידי רש"י מגיהים ומסכת זבחים

> כי אם שותי מימיו הגיהו על פי פירושיו, אשר לא מלאו לבו לעשות כן בחייו, זולתי במסכת זבחים לבדה. ובדקתי [ומצאתי][9] בספרים שלו כי לא הוגהו מכתיבת ידו.

'שותי מימיו' - תלמידיו ותלמידי תלמידיו, תיקנו את גוף ספרי התלמוד על פי דברי רש"י בפירושיו. מכאן קצת ראיה שהגהות רש"י היו מדעתו ולא על פי כתבי יד אחרים, שכן אם מצא רש"י נוסח בכתב יד אחד ונראה בעיניו, מדוע ימנע מלתקן את ספרו שלו על פי הנוסח הנכון. משא"כ בתיקונים שתיקן מדעתו, שנמנע מלשקעם בתוך הספרים. ואכן, יש לומר שכמעט כל כתבי היד של התלמוד הידועים לנו כיום כבר תוקנו על פי רש"י, וכמובן אי אפשר להביא מהם ראיה לגרסת רש"י. גם כתבי היד בארצות המזרח הושפעו ותוקנו ע"פ גרסת רש"י, וקשה עד מאוד למצוא נוסח, גם בכי"י מזרחיים, שלא הושפע מרש"י, אלא אם זהו כתב יד מתקופה שלפני רש"י, והוא דבר שאינו נמצא.

לדעת כמה מחברים, יש להסתפק בפירוש דברים אלו, האם כוונתו שרק במסכת זבחים לבדה נהג רש"י לתקן בספרי התלמוד שלו, או שהכוונה היא שאת מסכת זבחים לא הגיה רש"י כלל, גם לא בפירושו. מובן שהצד השני דחוק מאוד מבחינת התחביר, ולכאורה אין מקום להסתפק בכך. ודאי לא כפי שסבר י' תא שמע, ר' זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו, ירושלים תשנ"ג, עמ' 97 הע' 2, לפרש כך. וזאת משום שסבור היה, בטעות, כי אין במסכת זבחים נפקא מינה למעשה ושאין במסכת זו הגהות של רש"י מסוג 'הכי גרסינן'. והיא טעות דמוכח, לפי שיש במסכת זו תיקונים רבים של רש"י מסוג 'הכי גרסינן', ואין ספק שהצד הראשון הוא הנכון בדברי רבנו. וראה מה שכתבתי על כך לעיל פרק יא סעיף יג. וראה מ"ש י' שפיגל, עמודים בתולדות הדפוס העברי, ירושלים תשנ"ו, עמ' 125.

---

9 כ"ה בכ"י.

עוד צריך לומר שנזדמן לרבנו רק חלק מספרי רש"י, לפי שבהמשך כתב שיש הגהות שהגיה רש"י, שלא הצליח למצוא מה היה הנוסח קודם שהוגה.

הגהות ופירושים מותר לכתוב רק בספרים בפני עצמם ולא על גבי הספרים

> והדין נותן אם לא ידע[10] אדם הלכה יכתוב פתרונו לפי ראות עיניו אם ירצה, אך בספרים אל ימחק, שדברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר[11], ואם דבר רק הוא, ממנו הוא [רק][12] כדאמר להו רבא[13] לתלמידיה כי אתי פסק דין דידי קמייכו לא מקרע תקרעו כו'.

השווה לדברי ר"ת לרבנו משולם, בספר הישר, חלק התשובות, סימן מו, א: 'תרומת מעשר שהגיה שיבוש הוא כו', ולפיכך שטות וטעות הוא להגיה, אלא תרומה ומעשר גרסינן... ובורות ושטות הוא לשנות גירסאות, כי גם על טמא טהור ועל אסור מותר נגיה, ואם רק הוא, מכם וממנו, טוב ללמוד ללשוננו איני יודע... [עיין ברכות ד ע"א: למד לשונך לומר איני יודע.]

בתשובה סמוכה (סימן מד) כתב ר"ת: 'שאתה אומר שגירסא: חיישינן שמא עשאה בעל הבית תרומת מעשר [שכך מצאת הגרסה בפירוש], ושקר אתה דובר, שלחה שם ואני אשלח וחצי שכר הדרך עלי ונשתעה ונראה...'. הדברים אינם מובנים, ולהיכן רצה שישלח ר' משולם וגם הוא, ולמקום שהוצאות הדרך רבות, והסכים לחלוק בהן עם ר' משולם. ונראה שזה על רקע הדעה שהייתה רווחת באשכנז ובצרפת, שבבבל עדיין מצויים ספרי גמרא של רב אשי, ולזה כוונתו שישלחו שליח לבבל לבדוק בספרי רב אשי מהי הגרסה הנכונה. האמונה הזאת צמחה כנראה מחילוף רב אשי / דבי רב ישי, שכן הגאונים מזכירים לשבח את הספרים המדויקים והמוגהים של דבי רב ישי, שהוא אולי רב ישי, אבי הגאון רב צדוק בר רב ישי, גאון ישיבת סורא ש'מלך' בשנת ד'תקע"ח/818 למנינם, והעיר על כך רב"מ לוין בכמה מקומות באוצר הגאונים, וראה מ"ש באוסף תורתן של גאונים, כרך א (תורת הגאונים ותקופתם), ירושלים תשנ"ג, עמ' 234-237.

---

10 בכ"י: שאם יידע.

11 ירושלמי, ראש השנה, פ"ג ה"ה (נח ע"ד).

12 עיי' ירושלמי פאה פ"א ה"א (טו, ע"ב): 'כי לא דבר רק הוא מכם ואם הוא רק מכם הוא'.

13 בבא בתרא קל ע"ב.

המלצת ר"ת במקרה זה אינה ברורה, והלא אם הגיע לומד למסקנה שיש שיבוש בכתוב, מדוע ימנע מאחרים, שלא יגיע אליהם מה שכתב המגלה בחיבורו, לדעת היוצא מעיונו. אלא אם כן כוונתו ש'יכתוב פתרונו', על גבי הספר עצמו, אבל לא היה נהוג בימי קדם לרשום פתרונות על גבי הספרים. ע"פ דברי רבא שהובאו מב"ב, יוצא שבמקרה שהלומד או הפוסק המאוחר סבור שנפלה טעות בכתוב, אין לקרעם ולא למחקם, אך המשך דברי רבא הם שגם לא יפסקו על פי הנראה לחכם המאוחר כבלתי נכון. ולעניינו בהגהת ספרים, יש ללמוד מכך שיש להודיע ללומד על האפשרות שהדברים טעות. ועיין גם דברי הרמב"ם בתשובה, שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, סימן שי:

> ובכלל אומר [וכן כתב בתשובה אחרת, לעיל שם סוף ת' קל"ח] כי כל מאמר שימצא לאחד מן הגאונים ז"ל המפורסמים בהוראה ולא נמצא עליהם ראיה ברורה לא נדחה אותם ולא נטעה אומרם אבל נאמר אפשר שיש לו ראיה ואין ראוי לנו שנסמוך על אותו מאמר ולא נעשה בו עד שיתבאר לנו סבתו. וזה עיקר גם כן כבר בארוהו לנו ז"ל באמרם לא מקרע תקרעוניה ולא מגמר תגמרו מניה.

מקומות שרש"י הגיה ולדעת ר"ת הנכון הוא כמו שהיה קודם הגהה

> ועתה אודיעך בשתים ושלשה מקומות בגירסאותי שהגיה רבינו שלמה בפירושיו ואין יכול[14] לעמוד כי אם בגירסא הראשונה, ואם חס ושלום השתבשו הספרים והגיהום לא ידענו עוד אמיתת הדברים.

אין לדקדק מכאן שרק בשניים או שלושה מקומות חולק ר"ת על הגהת רש"י, שהרי לפנינו מקומות הרבה מאוד שחלק ר"ת על הגהות רש"י. צריך לומר שהתכוון רק לתת דוגמה להגהות מסוג זה. וראה להלן, שיש ור"ת אכן לא יכול היה למצוא מה הייתה הנוסחה בטרם תיקנה רש"י, משום שתיקוני רש"י נתפשטו במהירות בקרב מעתיקי הספרים.

---

14 בכי"י: 'שאי אפשר'.

דרכו של הרשב"ם בהגהת הספרים

ושרא ליה מריה לרבינו שמואל[15] כי על אחת שהגיה רבינו שלמה, הגיה הוא עשרים, ולא עוד אלא שמחק הספרים. וידעתי[16] כי מגודל לבו ועומק פלפולו עשה זאת.

והשווה גם לדברי ר"ת בתשובה לרבי משולם, ספר הישר, חלק התשובות, סימן נ, עמ' 105: 'ועוד הם מגיהים תיבה אחת או שתים, ואתה עשרים ושתים'.

ראיות מספרים ישנים ומקודמי קודמין מיושנים, ומרבנו חננאל

וראייתו במקומות מספרים ישנים. ואינה ראייה, כי גם ספרים ישנים אכתוב לך בזה הספר, אשר חיסרו [מאשר][17] לפניהם, וקודמי קדומין ישנים ומיושנים לא יעידום, ולא פירושי רבינו חננאל נאמנין.

הערת המהדיר: תיבות אחדות מעל לשורה שלא יכולתי לפענחן, ובכי"י: 'שהם גורסים אשר ועדים'. וכן כתב בתשובות לר' משולם, ספר הישר סי' נט: 'והאי דקמייתי רבינו שלמה ראיה מספרים ישינים, אין לך ישינים מיושנים מר"ח'. ר"ת מפרש כנראה על פי הביטוי 'ישן נושן' שהוא שתי שנים, וכאן 'ישנים מיושנים', מובנם שני דורות, וא"כ כ"ש ספרי ר"ח הם ישנים מיושנים, והם בערך מזמן רגמ"ה.

והשווה לדברי ר"ת להלן (חלק החידושים) סימן לא: 'והא דקא מייתי ראיה מספרים ישנים אין לך ישנים ומיושנים מפר"ח וירושלמי. וגם מה שאומר שבתוספת לא גרסינן אף זו לא תמכור כו' עד על החדשים אנו בושים כו' אינה ראיה דהא הוגהו מספרינו'.

ספק אם ניתן היה להשיג ספרים קדומים יותר. באשכנז ובצרפת ידעו על ספרים שנעתקו בידי רגמ"ה והוגהו על ידו, ראה רש"י סוכה מ ע"א, ד"ה ה"ג עצים דהסקה: 'ומצאתי גירסא זו בספר כתב ידו [לפי שני כי"י: בסדר ישועות כתב ידו, ראה שפיגל, עמודים חלק א עמ' 106] של רבינו גרשום בן יהודה מנוחתו כבוד'. ועי' תוספות חולין נד ע"ב ד"ה אין בעלי, ועוד.

---

15 הוא אחיו הרשב"ם, שמפירושיו לתלמוד נמצאים בידינו פירושיו למסכתות פסחים ובבא בתרא.

16 בכ"י נוסף: גם אני.

17 כ"ה בכ"י.

לא להגיה הספרים על ידי מחיקה, וכ״ש לא מסברה

ויהיו דברי אלה קרובים לכל יראי השם לבלתי ישבשו הספרים למחקם ולא לעשות לאו הין והין לאו[18] וכ״ש שמתוך סברת האדם לא יסתור שמועתו וסברת התלמוד, כי מתוך שלא נודע טעמם [של ראשונים][19] לא עמדו האחרונים בשמועתם כאשר אפרש לך בזה הספר באונא ואומא[20].

נראה שההבחנה הזו פירושה, שיש מי שמשבש ומתקן משום שלדעתו נפלה טעות בספר, מסיבות לשון או מסיבות חוסר היגיון של הנוסח הכתוב והעדר פירוש מספיק לו, והנכון הוא כפי שהוא חושב, היינו שבאמת היה כתוב מעיקרא כפי הבנתו. ויש מי שמשבש הנוסח, לאו דווקא מתוך רצון להחזיר נוסח מקורי למקומו, אלא משום שלסברתו, השמועה הזו, או סברת התלמוד, אינן נראות בעיניו וחלוק עליהן, ועל כן הוא משבש ומשנה את הנוסח. והמשפט להלן 'וכל חכם' וכו', מוכיח שזה פירוש הדברים, ועל כן הוא 'וכל שכן'.

הדוגמה דלהלן היא מחולין מו ע״ב:

ואמר רבא: הני תרתי אוני דסריכן להדדי - לית להו בדיקה. ולא אמרן אלא שלא כסדרן, אבל כסדרן - היינו רבתייהו.

וברש״י שם:

לית להו בדיקותא - שסירכא זו מחמת נקב היא באה שמתוך שהריאה שואבת כל מיני משקה והמשקה נעשה עב בתוכה כמין גלייר״א, ויוצא מעט מעט דרך הנקב, נקפה ונעשה קרום, כך מצאתי בתשובת הגאונים. ואע״פ שהוא סותם הנקב ואין מוציא רוח, הא אמרן קרום שעלה מחמת מכה בריאה אינו קרום שסופו ליסתר.

שלא כסדרן - כגון שתים החיצונות נדבקו בסירכא ממעל לאמצעית או מתחתיה.

היינו רבתייהו - זו מגינה על זו והדרא בריא שמתוך ששוכבות זו על זו אינן מתפרקות והקרום הולך וחזק, אבל כשהן שלא כסדרן זו הולכת לכאן וזו הולכת לכאן והקרום מתפרק ונסתר. וכן הלכה דליכא מאן דפליג עליה. ואונה

18 בכי״י: 'לא הין לאו ולא לאו הין'.

19 כ״ה בכ״י.

20 ס' הישר חלק החידושים סימן תמט.

הסרוכה באומא והיא אצלה, מעשה בא לידי ושאלתי את פי רבינו יעקב בר רבי יקר והתירה לי לאכול. ויש שאוסרין. והוא אמר לי טעמו וטעמם, האוסרין אומרים הרי נקב יש ולא מצאנו שהותר אלא באוני כדאמר רבא אבל כסדרן היינו רביתייהו אבל אומי לא קאמר. וטעמא דאוני משום שעומדין במיצר החזה ומתחממות והדרא בריא. ותדע שהרי בריאה הסמוכה לדופן באוני כשרה ובאומא טרפה, כדלקמן (דף מח). וטעם מורי, לא מצינו אומא בגמרא, ורבא לא אמר טעמו משום חום דהא בכל הריאה אמרן לעיל דלא שלט בה אוירא, ורבא פי' טעמו משום דהיינו רביתייהו, כלומר כך הן גדילות, זו עם זו, ואין מתפרקות זו מזו, הלכך ל"ש אוני ול"ש אומא. ורבא דנקט אוני משום דעיקר מילתיה דאורי לן דשלא כסדרן טרפה, ואע"ג דאי הויא סריכי אוני בדופן הוי כשרה כדאמרינן לקמן (דף מח) אשמעינן רבא דהתם היינו טעמא, דכיון שהחלל צר הן שוכבות תמיד אצל הדופן, ואינן מתפרקות ממנו זו מזו, אבל דשלא כסדרן מתפרקות הן שהרי אמצעית מפרקתן. ולא תימא דוחק הדופן מעמידן שלא יתפרקו זו מזו. אבל באונא ואומא שלא כסדרן לא איצטריכא לן לאורויי, דכיון דברוחב החלל הן עומדות מי יחזיק בה שלא יתפרקו. וסייג מצאתי לדבריו בתשובת הגאונים, וניכרים דברי אמת. ועינוניתא דוורדא, כל היכא דסבכא - טריפה, דכולהי לגבה דידה שלא כסדרן נינהו.

ועל זה כתב ר"ת בספר הישר לר"ת (חלק החידושים) סימן תמט:

אילו טריפות. כל המתיר אונא [סרוכה] באומא, אינו אלא טועה ומאכיל טרפות לישראל, דהא אמרינן הני תרתי אוני דסריכי להדדי לית להו בדיקותא לאכשורי. ומדקדק רבינו שלמה כי טעו הראשונים במה שאמרו דדווקא תרי אוני אבל אונא באומא לא. דההיא אומא אינה שמה אלא אונא, ובשביל שוטים שקראוה אומא לא נפסיד שם אומתינו. הא ליתה. שהראשונים יפה דקדקו. ולא מטעם ששמה אומא. אלא משום ששמה ריאה. והאי דקרו לה אומא כמו אימא רבתי דאמרי' גבי שניות, מתוך שכולן יונקות משם. וראיה לדבריי מדאמרינן עלה בסמוך אמר (רבה) [רבא] חמשה אוני אית לה לריאה תלתא מימינא וכו'. ואם באת לקרות את הגדולה אונא אם כן שבעה יש לה לריאה. אלא בעל כרחך הריאה הוא האומא רבתא. ולא אונא. דפירושא דאונא כמו אוזן קטנה. והקטנה ביותר קרויה ענוניתא דוורדא. כלומר אוזן קטנה מאד. אבל האומה גדולה (דהא) [דהיא] ריאה לא נקרא אזן אלא ריאה. וכינוי שם אומא קראוה הקדמונים להיות מורין בה הלכה להדיוטות. וכי שרו רבנן כסידרן דווקא באוני דהיינו רביתייהו. אבל הריאה והאומא לא התירו. ולא מיקרו רביעתייהו אלא גבי אוני. ועיקר דברי רבא לא באו להתיר אלא לאסור.

דהא דקאמר לית להו בדיקותא לאכשורי. אבל התלמוד העמיד בשלא כסידרן אבל בכסידרן היינו רביתייהו. ומאי דשרא [שרא] ומאי דלא שרא הוי כשאר נקובי דריאה. וכן מורין בבי מדרשא תשובות הגאונ' והלכו' גדולות ותשובת הרב ר' משה מפביאה והוא נזכר בערוך כשאר הגאונים. וכן נוהגין לאסור בכל מקום חוץ מאותן מקומות שפשט היתר רבינו שלמה. וכל רבותיו של רבינו שוין לאיסור חוץ מרבו הזקן שפלפל מדעתו כן. ומצינו באבות העולם שלא עמדו בשמועתם וגם לא עמדו אילו השיבום בפניהם. ועוד יש טעמים לאיסור שפירש רבינו ודחאם על לא דבר.

נוסח יש לברר לשמו בלבד, ולא כתמיכה בפירוש קיים, שאז אין העדות נאמנת

וכל חכם שמורה ובא ואמר סברא לשנות סברת רבותיו אם קודם לפירושו יביא ראיה שומעין לו ואם לאו אין שומעין לו.

כוונתו לדברי רב במסכת יבמות עז ע"א: 'האמר רבי אבא אמר רב: כל תלמיד חכם שמורה הלכה ובא, אם קודם מעשה אמרה - שומעין לו, ואם לאו - אין שומעין לו!'. אמנם עיין בתוספות שם ד"ה אם קודם, בשם רבנו תם, שדין זה אמור רק במקום שהפסק הזה נוגע אישית לאומרו, ויש לו ממנו טובת הנאה, כמו המקרה שם בגמרא על הדרשה להתיר את דוד לבוא בקהל, ועמשה (יתרא) היה נוגע בדבר, לגבי ייחוס עצמו.

הסיבה לחיבור הספר

וזה הספר אשר התחלתי לא לכבודי ולא לכבוד בית אבא כי אם אשר חבירי חברו עלי כתרנגולי בית בוקייא, ולא הניחוני[21] אם לא אעשה זאת להם, וצור ישראל יזכנו להעמיד דבר על בוריו ולומר דבר בשם אומרו.

ולא על סדר המסכתות אכתוב כי אם אשר יעלה [דבר][22].

21 עיי' יבמות פד ע"א: 'כשהלכתי ללמוד תורה אצל ר' אלעזר בן שמוע חברו עלי תלמידיו כתרנגולים של בית בוקיא ולא הניחוני ללמוד' וכו'.

22 כ"ה בכ"י.

שתי דוגמאות להגהה לא נכונה לדעתו שעשה רש"י

והנה לך שני עדים נאמנים מדברי רבי' שלמה שאין לשנות הספרים להגיהם.

[1] מהא דאמרי' בכתובות[23] פרק האשה שנתארמלה, בשמעת' דעיר שכבשוה כרכום, שהגיה רבי' שלמה: 'דילמא ערק מנייהו ובעול', ולפיכך היפך כל הסוגיא וכל ה...[24] זה ארבעים שנה ויותר, שנכתבו אחר גרסא זו, והוקשיתי בה, עד שבדקתי ומצאתי גירס' כאשר היתה מקודם.

וכן בפרק מציאת האשה[25] בתחלתו, שהגיה רבינו שלמה[26]: 'והא כי אתא רבין', ומחק פלוגתא דר' עקיבא ורבנן, גם היא לא תוכל לעמוד כי אם כאשר עיקר הגירסה.

והא[27] לך פירוש שתיהן וגרסתן.

סוגיית כתובות כז ע"א והגהת רש"י שם

בפרק האשה עיר שכבשוה כרכום כו', ורמינהי בלשת של גוים וכו', כאן בכרכום של אותה מלכות כאן בכרכום של מלכות אחרת. פי' כרכום של אותה מלכות אינן יראים ויש פנאי (לבועל) [לבעול], של מלכות אחרת דהוו ככלבא בלא מאתיה[28] יראים לשהות ולנסך בשעת מלחמה, כי יראים מפני אותה מלכות (אחרת). ופריך כרכום של אותה מלכות נמי אי איפשר דלא ערקא חדא מינייהו, ה"ג בפר"ח ובכל הספרים. ופי' אחת מן הנשים אי אפשר שלא תברח, וכיון שאחת יכולה לברוח תלינן בכל כהנות להתיר כדאמר לקמן, היתה שם מחבואה אחת מצלת על כל הכוהנות כלן, ואפי' אינה מחזקת אלא אחת[29] ופריק אמר רב יהודה אמר רב במשמרות רואות זו את זו, ואי אפשר למיערק.

---

23 כז ע"א, ועי"ש תוס' ד"ה כאן.

24 מטושטש בכ"י, כנראה צ"ל: 'הספרים'.

25 כתובות סו ע"א, ועיי"ש תוס' ד"ה והא.

26 ד"ה ה"ג.

27 מכאן, עד 'ועוד אני מודיע' וכו', אינו בכ"י, ושני הדיבורים על כתובות כז ע"א, סו ע"א, מובאים שם בין החידושים על כתובות (דף ח ע"ב, סי' מא, מב בדפוס).

28 עיי' עירובין סא ע"א: 'כלבא בלא מתיה שב שנין לא נבח'.

29 מנוקד בכ"י, ולפנינו: שמואל.

ופריך ומשמרות נמי אי אפשר דלא ניימי פורתא, וההיא שעתא מצי למיערק. אמר ר' לוי דמהדר לה למתא שושילתא גזא וכלבא ואווזא שמשמיעין קולן כשרואין בני אדם בורחין, ונתנום סביב לעיר לבלתי ינוס להם נס, לכשיברחו יצעקו וישמעו השומעים ויעורו משנתם, ואי אפשר למיערק.

פירוש הסוגיה, נוסחאותיה ושיטות הראשונים ראה להלן.

סוגיית כתובות סו ע"א והגהת רש"י שם

מציאת האשה, ה"ג בכל הספרים ובפר"ח: כי אתא רבין אמר בהעדפה שלא על ידי הדחק, כולי עלמא לא פליגי דלבעל הויא, כי פליגי בהעדפה שעל ידי הדחק, ולפרושי פלוגתא דר' עקיבא ורבנן אתא. דהא במתנית' במציאתה ובמעשה ידיה איירי, ומפרש רבין בהעדפה דמעשה ידיה שלא על ידי הדחק, לא פליגי דלבעל הוי, ומשום מעה כסף, כי פליגי בהעדפה שעל ידי הדחק, שהיא כגון מציאה, דבעל כרחיך מציאה דאמר ר' עקיבא לעצמה בדלא קא בטלה ממלאכתה, דשכר אפקעת' וביטול מלאכה היה לה להחזיר לבעל מתוך המציאה. ועלה פירש רב פפא ואמר [פשיטא] לי מציאתה כהעדפה שעל ידי הדחק דמי, ופלוגתא דר' עקיבא ורבנן כדפריש', דקא מגבה [מציאתה][30] עם מלאכתה, אלא מיבעיא לי עשתה לו שתים בבת אחת מהו, כמציאה דעם מעשה ידיה דמי, ולר' עקיבא דידה הוי, או דילמא כל מעשה ידיה לבעל, הואיל ובשעת מלאכה הוא, וכל זה בכלל מעה כסף, כיון דעם שעת מעשה ידיה קא אתי, ומלאכה על ידי הדחק אינה אלא בשעה שבני אדם ישנים, ואנסה נפשה, תיקו.

והאי דלא קאמר פשיטא לי ברישא דמילתיה דלא מסברא דנפשיה אמרה אלא ממילתיה דרבין. ולפי דברי רבינו שלמה איכא פירכי טובא, ולא הוצרכתי לכותבן כי פשוטות הן[31].

30 כ"ה בכ"י.

31 מן: הנה לך וכו', עד כאן, אינו בכ"י.

אין להגיה תלמוד על פי השוואה לתוספתא או לברייתות

ועוד אני מודיע לרבים ומשמיע שלא להגיה הספרים מתוך התוספתא ומתוך הבריתות. כי אפי' מאותן הנזכרים בתלמוד אנו צריכין לתרץ ברייתא לא שמיע ליה.

'מאותן הנזכרים בתלמוד' - כוונתו לברייתות ולדברי תנאים המובאים בתלמוד, וכ"ש ברייתות שנמצאות בתוספתא ובשאר קבצים של ברייתות, כגון מדרשי ההלכה של התנאים (מכילתא, ספרא וספרי ועוד).

זהו כלל גדול בהלכות השוואת נוסח. יסודו ההבחנה בין שינויי נוסח שמקורם בשיבושי העתקה וטעויות סופרים, ובין שינויים השנויים במחלוקת של מסורות נוסח שונות בבתי מדרש שבהם נשנו ונערכו החיבורים הללו, שדינם כמחלוקת חכמים. על כן בכל השוואה של נוסח במקורות שונים יש לקבוע תחילה את טיבו של מקור הנוסח ודיוקו. לדעת ר"ת כאשר יש התנגשות נוסחאות בין התוספתא והבבלי וכיוצא באלו התנגשויות בין מקורות שונים (ולא העתקות של אותו מקור עצמו), שכל אחד יש לו מסורת משלו ועריכה משלו, ומוצאו מבית מדרש משלו, ונוסחו נקבע על ידי חכמים שערכוהו ומסרוהו, אין להגיה ולתקן מקור אחד על פי הכתוב במקור אחר.

חשיבות רבה בהדגשת כלל זה מפני שרבים, גדולים וטובים מחכמי הדורות לא נהגו לפי כלל זה, והגיהו ותיקנו ממקור למקור. למשל הרבה מהגהות הגר"א וחכמים אחרים, הן הגהת חיבורים על פי חיבורים מקבילים אחרים. ועיין ספר מבוא לנוסח המשנה לרי"נ אפשטיין, פרק ראשון, וכל המצוין שם.

בקיאות האמוראים במשנה ובברייתות

וגם ברבה בר אבוה[32] דאמר[33] בארבעה לא מצינא בשיתא מצינא, וגם ר' יוחנן שאמר[34] היכא תני לה בתורת כהנים, תניא בתלתא יומי וסברא בג' ירחי.

אלו ראיות שהיו אמוראים, כגון רבה בר אבוה ור' יוחנן, אשר לא ידעו את כל הברייתות. וכוונתו לבבא מציעא קיד ע"א: אשכחיה רבה בר אבוה לאליהו דקאי

---

32 מנוקד בכ"י, וצ"ל: 'אך'.

33 בבא מציעא קיד ע"ב.

34 יבמות עב ע"ב.

בבית הקברות של גויים, אמר ליה: מהו שיסדרו בבעל חוב? וכו' [ע"ב] - אמר ליה: לאו כהן הוא מר, מאי טעמא קאי מר בבית הקברות? - אמר ליה: לא מתני מר טהרות? דתניא, רבי שמעון בן יוחי אומר: קבריהן של גויים אין מטמאין, שנאמר (יחזקאל לד) ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם - אתם קרויין אדם, ואין גויים קרויין אדם. - אמר ליה: בארבעה לא מצינא, בשיתא מצינא? - אמר ליה: ואמאי? - אמר ליה: דחיקא לי מילתא.

ר' יוחנן לא הכיר את 'תורת כהנים', וכאשר גילה התפעלות ממאמר שאמר תלמידו רבי אלעזר, נודע לו שהדברים מהברייתות של תורת כהנים: יבמות עב ע"ב: ואיתיביה רבי אלעזר לרבי יוחנן וכו' אישתיק. בתר דנפק, א"ל רבי יוחנן לר"ל: ראיתי לבן פדת שיושב ודורש כמשה מפי הגבורה, א"ל ר"ל: דידיה היא? מתניתא היא. היכא תנא ליה? בתורת כהנים. נפק תנייה בתלתא יומי, וסברה בתלתא ירחי[35].

ועיין עוד ב"ק נד ע"ב:

> שאל רבי חנינא בן עגיל את רבי חייא בר אבא: מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהם טוב, ובדברות האחרונות [נה ע"א] נאמר בהם טוב[36]? אמר לו: עד שאתה שואלני למה נאמר בהם טוב, שאלני אם נאמר בהן טוב אם לאו, שאיני יודע אם נאמר בהן טוב אם לאו, כלך אצל ר' תנחום בר חנילאי, שהיה רגיל אצל ר' יהושע בן לוי, שהיה בקי באגדה.

ועיין תוספות בבא בתרא קיג ע"א:

> תרוייהו נמי ידבקו כתיב בהו - פעמים שלא היו בקיאין בפסוקים. וכן מצינו בסוף שור שנגח את הפרה (ב"ק דף נה ע"א) מפני מה לא נאמר בדברות הראשונות טוב כו' א"ל עד שאתה שואלני כו' שאיני יודע אם נאמר בהן טוב או לאו כלך אצל ר' תנחום כו'.

דיונים בברייתות בתלמוד שניתן לפותרן על פי נוסחן המלא בקבצי הברייתות

> וגם תמצא ברייתות קטועות בתלמוד, ומפרשי בהו אמוראי פירושי טובא וראש הברייתות לא ידעו, ותמצאנה שם שלימה.

---

35 וראה המקורות הרבים שציין להם ר"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה עמ' 771-783.

36 דיברות אחרונים - דברים ה, טו: ולמען ייטב לך. 'טוב' אין לא בראשונים ולא באחרונים. דודי הרא"ד הבלין ע"ה פירש (ע"פ פירוש האבן עזרא) כי השאלה הזו רומזת להבדלי הנוסח בין דיברות ראשונים ואחרונים, שמגיעים לסך י"ז כמניין 'טוב'.

וכן כתב בתשובה, ספר הישר חלק התשובות, סימן כ:

> ב. וההיא דקשיא לך על פי' רבנו שלמה (רש"י סוטה דף ט ע"א ד"ה אשיא לבני שכתב שם מנימין לית ליה הא דאמר בברכות וכו' והכי נמי קתני בתר דהך מילתא בתוספתא דקידושין א"ל ר"ע מנימין טעית שכבר עלה סנחריב ובלבל וכו' ועיין בתוס' שם ד"ה מנימין) דר' עקיבא עיקר הא ליתא (ועיקר) ואני פי' זה ימים רבים והא לך פירושי בתפלת השחר מאותו היום היא כתיבה (בספר הישר חידושים, ברכות כח ע"א, בדפוס דף לד ע"ד סימן שמ"א ד"ה בו ביום) ...ודר' עקיבא ליתא, שהרי כמה ברייתות קטועות בתלמוד שלנו ובתוספתא היא שלמה ולא פרכינן ומסייעינן מיניה לתלמוד שלנו כיון שמוכיח התלמוד שלא נודעה בימיהם, אבל מאותן שאינן קשות לתלמוד שלנו יש ללמוד. והך דר' עקיבא שלא הובאת לא חיישינן ליה.

עניין זה שנוי במחלוקת בין גדולי הראשונים. עיקרו הבנת הסיבה לאי התאמה בין נוסח הברייתות בקבצי הברייתות ובין נוסח אותן הברייתות כפי שהן מובאות ומצוטטות בתלמוד. יש מהראשונים שסבורים שמקומות אלו מוכיחים שבעלי התלמוד דחו את הכתוב בקבצי הברייתות, משום שאינן מוסמכות ומקובלות. ואחרים סבורים שהסיבה היא שחכמי התלמוד לא הכירו אותן ברייתות ואותם קבצים. להלן נציין לעיקרי הדעות ולכמה דוגמאות בלבד.

הקושי הגדול לדעה הראשונה הוא בעובדה שמקרים אלו הם לא רק כאשר יש ניגוד אלא גם כאשר נוסח הברייתות בקבצי הברייתות מסייע לדעה שבתלמוד, או שבתלמוד היו מסופקים בפירוש הברייתא, ולפי נוסָחָהּ בקבצים המקוריים היה ניתן לפשוט את הספק ולבאר היטב את הברייתא. דעתו של רבנו כאן נראית ברור כדעה השנייה, הסוברת שלא הכירו את המקורות הללו. אין אנו נכנסים כאן לשאלה אם קבצי הברייתות שבידינו כיום הם אכן אותם הקבצים שהיו בזמן התלמוד, וכבר עסקו בכך בספרי המחקר באריכות.

דעת רבי יצחק ן' גיאת, בהלכותיו ח"א עמ' נג, סוברת שבמקומות שלא הביא התלמוד את התוספתא, הוא משום שסברו שמשובשת היא: 'ובתוספתא מצינו וכו' ומשובשת היא בודאי, דאי ס"ד פני תלמידו דוקא הוא מפני מה לא סמכו עליה בעלי התלמוד וקבעו אותה ללמוד ממנה, הילכך אין לנו לסמוך עליה'. וכן דעת הרי"ף, חולין פ"ג סי' תשכד: 'דאם איתא להא מתניתא הוה אמרינן בגמרא תניא דמסייעא להו, וכיוון דלא סייען להו בגמרא מהא מתניתא שמעינן דלית להא מתניתא. ואילו איתא להא מתניתא וכו' הוה מותבינן להו תיובתא מינה וכיוון דלא אותבינן עלייהו מינה שמעינן דליתא להא מתניתא'. וכן דעת הרא"ה, חידושי כתובות פה ע"ב ד"ה

ההוא, ודעת תלמידי ר' יונה שהובאה בשיטה מקובצת, כתובות כא ע"א ד"ה עד ודיין, וכן דעת הרמב"ן, תורת האדם, ענין האבלות, והרא"ש, חולין פ"ב סימן ו ועוד.

לעומת זאת סוברים ראשונים אחרים כדעה השנייה דלעיל, היינו שלא ידעו את הברייתות. הרשב"ם, בתשובה לראב"ן, בראב"ן קמה סע"ד: 'גם אני הרבה ברייתות מצאתי בתוספתא שמכחישין משניות ובריתות שלנו ואילו הוזכרו בבית המדרש כשסידרו את התלמוד היו מקשין מהן, אבל ברייתות אין בקיאין בהן ואין בידינו לתרץ ולהיות בודים מלבנו תירוצים שאינם, אחרי שאין בעל התלמוד מקשי אותם יחד'. וכן בתוס' שבת נט ע"ב. וכן כתב הרשב"ם בפירושו לב"ב, סג ע"א. וכן בחידושי הרמב"ן המיוחסים לרשב"א, כתובות נג סע"א. ועיין גם תוס' הוריות ד ע"א ד"ה רב אשי, וחולין ל ע"ב ד"ה החליד, וכן בתוס' שאנץ, סוטה כה ע"א, וכן בתוס' הרא"ש שם.

דעת רבנו בספר הישר כאן, וכן בתשובותיו, כפי שצוין לעיל, היא אמנם שההעדר הוא משום שלא ידעוה, אך עם זאת, משמע שלדעתו גם עצם העובדה שלא ידעו דבר זה מביאה למסקנה שאינו נכון. ועיין באריכות אצל הר"ח אלבק, מחקרים בברייתות ובתוספתא, עמ' 89-138, בליווי עשרות רבות של דוגמאות מן התלמוד.

דרך חכמי התלמוד לצטט משניות מזרעים ומטהרות לא בשלמות

ועוד תמצא משניות דטהרות וזרעים כשמביאין אותה בתלמוד מחסרים ומקצרים אותה[37], כי ההיא דתחלת שבת[38] מים הניתזים והנצפין אינן בכי יותן.

ההיא דשילהי א"ע[39] ר' אליעזר ספק ביאה טהור ספק מגע טומאה טמא, וכי ההיא דקשרה בדבר המעמידה[40]. ובספר זה אפרשם בעזרת המעיר לי אוזן.

והרי הסוגיות שנזכרו כאן:

שבת יב ע"א: הא לא דמיא אלא לסיפא (מכשירין פ"ד מ"ה) עריבה שירד דלף לתוכה מים הניתזין והניצפין אינן בכי יותן ושבתוכה הרי זה בכי יותן (מ: נתנה תחת

37 ובמבוא לנוסח המשנה, עמ' 783-788, דן ב'קיצורים ופרפרזות' של משנה, והביא כט דוגמאות לכך, אלו שכאן בפנים ועוד דוגמתן בראשונים, והוסיף עליהן.

38 שבת יב ע"א.

39 פסחים י ע"א, ב"ב נה ע"ב, עבודה זרה ע ע"א.

40 שבת קא ע"ב. וראה במלנה"מ שם, מה שהביא מהראשונים שאר דוגמאות, ומה שהוסיף הוא.

ארובה כדי שירד, וגירסת רש"י נתנה לעריבה זו שירד). ובמשנה (כנ"ל): עריבה שירד הדלף לתוכה וכו' הניחה שירד הדלף לתוכה הניתזין והניצפין בש"א בכי יותן בה"א אינן בכי יותן. נטלה לשופכה אלו ואלו מודים שהן בכי יותן. נתקצרה המחלוקת ונצטמצם הלשון.

פסחים י ע"א, ב"ב נה ע"ב, עבודה זרה ע ע"א: ובפלוגתא דר' אליעזר ורבנן, דתנן הנכנס לבקעה בימות הגשמים וטומאה בשדה פלונית ואמר הלכתי במקום הלז ואיני יודע אם נכנסתי לאותה שדה ואם לא נכנסתי, ר' אליעזר מטהר וחכמים מטמאין (טהרות פ"ו מ"ח) שהיה ר"א אומר (שם מ"ד) ספק ביאה טהור ספק מגע טומאה טמא. ופירש ר"ש משאנץ דוגמה זו, בתוס' בכורות כז ע"ב 'ההיא דספק ביאה שמביא התלמוד על משנה נכנס לבקעה והיא שנויה על משנה אחרת שלמעלה ממנה בסמוך לה במסכת טהרות'.

שבת קא ע"ב: דתנן ('דתניא') קשרה בדבר המעמידה מביא לה טומאה, בדבר שאין מעמידה אין מביא לה טומאה, ואמר שמואל והוא שקשרה בשלשלת של ברזל.

הבחנה בין מחיקת נוסח ובין הוספות לנוסח

הנה כתבתי מגירסות המחוקות, ועתה אכתב לך מן המותירות, שהוסיפו למען סבב את פני הדבר, לפרש הלכה, וכולן הוגהו לפי שלא ידעו פירושה של שמועה, ולא אקרא עליהם תגר אחרי שלא מחקום מתוך התלמוד[41].

אין להגיה נוסח בשל קושי בהבנת העניין

אף על כל המגיה מתוך שלא נראית לו סברת התלמוד, קורא אני עליו: 'האומר שמועה זו נאה וזו אינה נאה יאבד הונה של תורה'[42]. וחס ושלום פן יהי נידון ביגיעת בשר בעון להג הרבה[43] כי בכמה מקומות תהיה לחכם סברת התלמוד תמוהה סופו תהיה ישרה בעיניו בעל כרחו, מתוך ראיות אחרות כאשר אפרש

41 מכאן שדעת רבנו היא שבעת הצורך, ומתוך עומק הפירוש, רשאי המפרש לומר שפסקה או מאמר אינם מעיקר הספר, ונוספו עליו על ידי חכמים מדעתם. וראה שו"ת שרידי אש, ח"ד (בהוצאת מוה"ק).

42 עירובין סד ע"א.

43 קהלת יב, יב.

לך בחוטי צצית[44] שזורין שמתוך סברתם עשאום בלא משזר וכן ברוב המקומות.

ספר הישר לר"ת (חלק החידושים) סימן לח: יבמות ה' ב' (סי' ב', ה' א'):

פרק קמא. הך שמעתא דכלאים הכי סלקא לפי ראות עיני דכלאים דאוריתא שוע. שיהא הצמר שוע לבדו. מנופץ וחלק כדמתרגמינ' על שעיעות צואריה. והפשתן שוע לבדו. וטוי שיהא הצמר טווי לבדו. והפשתן לבדו. ונוז שיהא הצמר משזר לבדו. והפשתן משזר לבדו. ועל שעטנז של צמר ושעטנז של פשתן הזהיר הכת' שלא יעשה מהן בגד או שתי תפירות דהוי חיבור. וראיה לזה דאמרי' בנידה פרק האשה האי מאן דאיתביד חוטא דכיתנא בגלימא ונתקיה וכו' האי חוטא דכיתנא שוע וטווי אבל לא משזר. ומשום הכי הוי דרבנן וספיקא דרבנן לקולא. וקא פריך אימ' או שוע או טווי או נוז כלומר או שוע וחייבין כמו לבדין. או טווי בלא שוע ונוז כמו בגדים גרועים דלא שייעי ולא שזירי. או נוז כמו משזר. ששזר פתילה של צמר ושזר פתילה של פשתן וחיברן. והלכתא כמר זוטרא מדאפקינהו רחמנא בחד לישנא דשעטנז בעינן ושעטנז בפשתים ופיר' נוז משזר. וכן מוכח בספרי שעטנז נוז נלוז ומליז את אביו שבשמים כעין חוט משוזר ומעוקם וכפתיל. וכן שמעתי מפי השמועה דנוז זהו משזר. דלפי פי' רבותינו דמפרשי נוז מחובר קשיא לי טובא דאם כן חוטא דכיתנא יש לנו לפרש שאינו שוע או אינו טווי. ואינו נראה כן דאם כן מאי האי דקאמר ואימא או שוע או טווי או נוז כולהו נוזים הן לפי פי'. וגם מדאפקינהו רחמנא בחד לישנא דאמר לא ליתי שפיר דמאי שנא דקאי (א)שוע וטווי אכל חד וחד ונוז קאי אצמר ופשתים בהדדי. ואם תאמר כלאים בציצית למאי איצטריך למישריה דהא לא אשכחן בהן משזר. תריץ אשכחן ואשכחן דהא אמרי' בעירובין בהמוצא תפלין המוצא תכילת בשוק לשונות פסולה חוטין כשירה. ופריך מאי שנא לשונות דפסולה ומוק' בשזורין מכלל דלציצית בעינן שזורין. וגם למדתי דחוטין נקראין חוטין כשהן שוע וטווי בלא שזורין כדפרישית. וכן חוטא דכיתנא דמסכת נידה ונוז כשהן שזורין כמו כן כדאשכחן בציצית ובסיפרי מפיק קרא דשזורין בענן דקתני התם פתיל תכלת טווי ושזור אין לי אלא תכלת לבן מנין אמרה תורה תן תכלת בציצית ותן לבן בציצית מה תכלת טווי ושזור אף לבן טווי ושזור. מכאן תשובה לאומרין כי אין לשזור חוטי ציצית דזימנין דמפרקי [מהדדי והוו להו שש עשרה חוטין]. [ו]אין לחוש

44 עי' סי' לח.

אי מיפרקי מהדדי דכיון דמתחילתו בכשרות תו לא איפסלי דהוו ליה כגרדומי ציצית וכשירין.

כללים היוצאים מדברי רבנו תם

- הבחנה בין גירסות הנראים [פירוש] לדברי תנאים ואמוראים עצמם
- הגהות בספר בפני עצמו, לעומת 'הכי גרסינן' הבא בתוך פירושים
- הבחנה בין ראיות מספרים ישנים ובין קודמי קודמין ישנים ומיושנים
- הבחנה בין הגהות מסברא לבין הגהות מספרים
- לא להגיה הספרים מתוספתא ובריתות 'כי אפי' אותן שבתלמוד אנו צריכים לתרץ ברייתא לא שמיעא ליה' (ראה הגהותיו של הגר"א).
- ברייתות קטועות בתלמוד, ומפרשי בהו אמוראי פירושים טובא וראש הברייתות לא ידעו, ותמצאנה שם.
- הבחנה בין גרסות מחוקות לעומת 'המותירות, שהוסיפו למען סבב פני הדבר לפרש הלכה, וכולן הוגהו לפי שלא ידעו פירושה של שמועה', 'ולא אקרא עליהם תגר אחר שלא מחקום'.
- 'ויש לך לדעת שמי שכתב מנה ימים וקדש חודש [מנחות סה ע"ב] דווקא כתבו, ובעל התלמוד כתבו. שהתלמידים המגיהים אינם מגיהים דבר של תימה, ואפי' היתה גירסת מלכותך כן לסטים שכמותך כבשוה, וכ"ש שיודע אני שאינה כן שהרי ר"ח מאפריקי היה וכתב כמותינו'. (ס' הישר חלק השו"ת, סי' מד א, דף 75)
- 'כלל זה יהיה בידך, כי מתוך הילוך השמועה ופשוטה אני מפרשה, והקושיות סעד, כי אפילו כשיש בתלמוד חייב במקום אחד ופטור במקום אחר אנו מתרצים יפה, כ"ש קושיות אחרות' (שם סי' נו).
- 'כי כל הבא להורות יש לו להעלות על לבו במה טעה זה הגאון או כל הגאונים...' (שם סי' מה).

עוד כתב רבנו תם[45]:

אשר כתבת עיקר על הגירסא שלא לצורך כו' כי המגיהים שלא לצורכה, אינם בכלל ברכה, ולא זכו לתרומת הלשכה (כתובות קו ע"א). ומגיהי חנם. בעיני

45 תשובת ר"ת על דברי רבנו משולם סימן מד, א, דף 75 (דפוס ברלין).

דינם למדורי גיהנם. לא דייך [אלא] שנשתנית מכל שאר המגיהים כי הפשוטות לקחת. ויש לך לדעת שמי שכתב מנה ימים וקדש חדש (רבינו משולם כתב שהגירסא: מנה שנים וקדש יובל. עי' תוס' מנחות סה ע"ב, ד"ה מה), דווקא כתבו, ובעל התלמוד כתבו, שתלמידים המגיהים אינם מגיהים דברים של תימה, ואפילו היתה גירסת מלכותך [מדינתך] כן, לסטים שכמותך כיבשוה, וכ"ש שיודע אני שאינה כן, שהרי ר"ח מאפריק' היה וכתב כמותינו.

עוד כתב ר"ת[46]:

וגירסתך טעות דבוודאי ה"ג בכל הספרים ובשל אספמיא ובשלכם - ואתה מלבך בודה - ...ואתה מגיהו ומחסרו, שאין זה דבר שיגיה אדם מתוך דוחק, וכמו שאתה מחסר זה, כן אתה יכול לומר על כל הלכה: אין הלכה אתמר. ולולא אחר אמרו, גוזרני עליך נידוי, שזה קרוב למעשה כותים, שהשיאו משואות כו' לקלקל תיקון המועדות. כמו כן חסרת שלא לצורך לקלקל תיקון שמיטות ויובלות.

עוד כתב ר"ת[47]:

שאתה אומר שגירסא: חיישינן שמא עשאה בעל הבית תרומת מעשר [שכך מצאת הגירסא בפירוש], ושקר אתה דובר, שלחה שם ואני אשלח וחצי שכר הדרך עלי ונשתעה ונראה.

שם, סימן מו, א: תרומת מעשר שהגיה שיבוש הוא כו' ולפיכך שטות וטעות הוא להגיה אלא תרומה ומעשר גרסינן ...ובורות ושטות הוא לשנות גירסאות, כי גם על טמא טהור ועל אסור מותר נגיה, ואם רק הוא, מכם וממנו, טוב ללמוד ללשוננו איני יודע, ותורה שלא לשמה וכמשחק בעיני האומר כן הגיה ...דאטו משום דהגיה בכיפי תלו לה.

עוד כתב ר"ת[48]:

ועל ההוראות להקל ועל שינוי גירסאות לקלקל קורא אני תגר כי הא דשמא ישחוט, 'בן' עוף שהגהת שמא ישחט 'בו' עוף... וכל חכמי בני ספרד ורבינו האי

---

46 שם, סימן מד, ב, דף 77.

47 שם, סימן מד, ד, דף 78.

48 שם, סימן מח, ה.

גורסים כמותינו... אך על הגהות הגירסאות לעשות נוסחאות מבלעדי ראיה: וגם מבני עירו קובלין על הגהותיו, ועל הדבר לא אשא פני איש, שכן אמר רבנא גרשם: כל מגיהי ספרים הכי והכי תהוי, וכל עושין סעד (כלומר, שמביאים סעד באמרם כי אצל הראשונים נמצאו כבר הגירסאות שהגיה לא יסמכו על השמועה רק על הראיה בעיניהם בהערות) צריכין ראיה ולא שמיעה, כי יש עושין סנגורין דהכי אמר גברא רבא, והכי גרס פלניא וזימנין דלא אשתכח הכי.

עוד כתב רבנו תם[49]:

וראייתך - מחסורי מחסרא שלך,
ופירושך - כשיבושך,
ואם תשלח קלף - אשיב תשובות אלף.
ואל תקפיד על דברי,
כי גם לרבותינו אמרתי פה אל פה
כי יש מהם שראוי לגזור [עליהם] שלא להושיב ישיבה,
כי כאשר לא יודעים - העולם מתעים,
וכאשר תוהים - הספרים מגיהים.
ואתה הרעות מהם,
כי הם כותבים 'הכי גרסינן' בהגהותיהם ולכן ניכר מעבדיהם,
ואתה לא כן אך סותם הגהותיך, וסומכים עליך וטועים.
ועוד הם מגיהים תיבה אחת או שתים, ואתה עשרים ושתים.
ודע, אהבתך בתוך מעי, וכפי כן ליבי,
אך לדברי תורה אין עצה ואין תבונה
רק להעמיד על האמת ולזרוק מרה במגיהי ספרים...

49 שם, סימן נ, דף 105 (נדפסה גם בהגהת שלטי הגבורים על מרדכי בפ"ב דשבת, בדפוס וילנא דף פ).

תשובת ר' משולם לר"ת, שם, סימן מז, ז, דף 93:

> אך בזה עמדתי שלא מחקתי ספר מעולם, אלא שונה אני גירסא שלכם, ולאחר כן מראה אני להם הגירסא שלי, ויש שכותבים אותה בקונטרס, באחת לבדה אשיב עליה שמצאתי מחוק בכל ספרי צרפת, דלא גרסינן בב"ב (קלז ע"ב) 'ודוקא אתרוג', וגם מכל הספרים החדשים היתה חסירה, מה הייתי יכול לעשות שלא הייתי מגיה, והלא בכל הספרים היא, והרבה כיוצא בהן שמצאתי מחוקין בין מרבנו שלמה בין מרבנו שמואל, ולא קראתי תגר עליהם, אלא שניתי את טעמם ושניתי את שלי, וכן בבן עוף, וכן במנה. תיתי לי אם לא לגלגתי על ת"ח גדולים בעולם... ועוד, אתם רבותי ואני תלמיד, ויש לי לשתוק... וכן בדין, שאתה רבי ואני תלמידך משולם בכ"ר נתן.

ועל עניין זה של מחיקה בב"ב השיב לו ר"ת שם בסימן מח, יב, דף 102:

> ועל הגירסא שכתבת שרבינו שמואל חיסר 'ודוקא אתרוג'... מה עומק בחסרונה, ומה דקדוק אם ישנה.

מתשובותיו של ר"ת לר' משולם שומעים אנו איך הקפיד עליו על שתי הגהות קלות. במקום שכתוב: 'שמא ישחט בן עוף', הגיה: 'ישחט בו עוף'. ור"ת דוחה ומבטל הגהתו שאין לה מקום כלל וכלל, ומזכירו החרם של רבינו גרשם. מתשובת ר' משולם נראה קצת שמצא כן גי' בכת"י, אך אין זה ברור. ובתוס' כתובות ה ע"א, ד"ה שמא: יש גורסים 'בו' עוף... ושפיר גרסינן נמי 'בן' עוף. וכן מביא הריטב"א גרסה זו. וסגנון זה של התוס' ודאי שלא היה נוח לר"ת, שלדעתו אין שום מקום כלל לגרסה זו. ויש להוסיף, שגם ר"ג (מובא בערוך) גורס: בן עוף.

על התיקון השני, במקום שכתוב: 'תרומות ומעשרות', גורס 'תרומת מעשר' - מרעיש ר"ת כנ"ל. מובא שמצא בכת"י גרסה כזו. מתשובת ר' משולם הכתובה בהכנעה ובבקשת סליחה, נודע לנו על הרבה נוסחאות שבספריו, שמצאן מחוקות על ידי רש"י ורשב"ם, והיו כבר חסרים בספרים החדשים, ולדוגמה הגרסה בבבא בתרא קלז ע"ב.

והנה בעניין זה יפה השיב ר' משולם לר"ת, כי ז"ל הרשב"ם שם: 'ומה שכתוב בספרים, ודוקא אתרוג אבל פריש ורמון לא, אריכות פירוש של שוטים הוא ואינו מן הגמרא, כן נראה בעיני וכשר'. מבואר להדיא שזוהי הגהה משלו ולא על סמך איזה מקור. והנה התוס' שם, ד"ה אבל, כתבו שיש לפרש הגרסה בדוחק. אמנם גרסה זו מובאת בפירוש המיוחס לרבנו גרשם וברמ"ה. וכן ברמב"ם הל' לולב פ"ח, הי"א. ובמגיד משנה: 'כך היא הגירסא ברוב הספרים ובדברי הגאונים וההלכות ופירושה

כדברי רבינו'. וראה בלח"מ שם. והנה בוודאי אי אפשר לומר על גרסה זו שהיא גרסת שוטים. ותשובתו של ר"ת אינה ברורה כל צרכה, כי אם יצא נגד ר' משולם כל כך, שאסור לשנות גרסה אפילו במקום שנוגע רק לפשט הסוגיה, ובעלי התוס' הביאוה, איך הצדיק מחיקתו של אחיו הרשב"ם כאן?

עוד למדים אנו מתשובתו של ר' משולם, שמעולם לא מחק גרסה, אלא כתבה בפני עצמה. ואת זה הרי התיר ר"ת. אך גם בזה יש סתירה, כי הר"ת בתשובה הנ"ל סי' נ' כותב: 'כי הם כותבים 'ה"ג' בהגהותיהם כו' ואתה לא כן, אך סותם הגהותיך, וסומכים עליך וטועים'. אולי כוונתו שגם בפי' שלו, שכ' ולא מחק את הנוסח, צריך לכתוב: 'ה"ג', והוא כתב סתם.

מלשון זו של ר"ת נראה ברור שהביטוי 'ה"ג' (=הכי גרסינן) - פירושו שזוהי הגהה מסברת המחבר ולא על סמך גרסה בכת"י אחר. בכל אופן ברור, שר"ת רצה בכל תוקף ועוז לסתום פרצה זו לשנות נוסחאות מסברא, שכל לומד מתחיל התיר לעצמו, כמו שכותב לתלמידו ר' אליעזר ממיץ בס' הישר בתשובות סי' נז (דפוס ברלין) דף 130: 'מה שכתבת מהלכות גדולות, שאתה סובר שחדשת לעשות גירסא, אין לך תינוק שונה תלמוד שלא הגיה, ובדלא נפישי נשמעו הדברים, ואתה תופסו חידוש וכתבת אותו כתיבה גסה, ואני מִשַּׁתְּקָם בנזיפה'.

פרק יג: בין ראשונים לאחרונים בענייני נוסח

שלושה עולמות של תרבות: בעל פה, בכתב ובדפוס • כתב הלוחות וכתב התורה – הכתב האשורי והכתב העברי • המצאת הדפוס והשפעתה על הלימוד ועל המחשבה האנושית • התקופות בספרות ישראל, חלוקתן והשפעתן בתכני ההלכה • הלכת הרמב"ם בהלכות שבת פ"ו הכ"ב ופ"כ ה"ו-ז • סוגיית שבת קנג ע"א וע"ב • הקושיה על פסק הרמב"ם מהתלמוד ותשובותיו עליה • דעות הראשונים לגבי פסק הרמב"ם ודעתם בעמדת התלמוד • דעות האחרונים ביחס לפסק הרמב"ם ודעתם בעמדת התלמוד • כלום יתכן שהרמב"ם מלגלג על שואלים שלא כעניין?

שלושה עולמות של תרבות: בעל פה, בכתב ובדפוס

שלושה עולמות הם בתולדות העולם התרבותי, שלית מאן דפליג, ולכל הדעות[1], ימיו כימי המניין העברי המסורתי על פי התורה.

העולם הראשון היה עולם שבו הלימודים ומסירת החכמה הייתה נעשית בעל פה, מרב לתלמיד ומאב לבן, על ידי לימוד, אימון ושינון רבים. מובן מאליו שדרך זו יש בה קושי במסירת החכמה לרחוקים, או לדורות יבואו. אין היא יפה אלא למסירה אישית, פנים אל פנים מפי הרב המלמד, המאמן והמורה, ואינה מתקיימת אלא לזמן מועט, ויש לחדשה מעת לעת. מאידך, יש בה יתרונות, כגון בטיב הלימוד והביטחון בהבנת הלימוד, שיכול היה להיות מבואר היטב ומבורר היטב ומותאם מבחינת קליטת המתלמד והבנתו, שיכול הרב לעמוד עליהם באופן מובהק[2].

---

1 ראה זה פלא, שעל אף הדעות השונות והמשונות בעניין קדמות העולם, וזמן הבריאה ומניין השנים, מכל מקום הכל מסכימים שאין תרבות אנושית ידועה יותר מאשר קרוב לשבעת אלפים שנה בערך.

2 ביטוי מובהק לכך בדברי הקובלנה של רב שר שלום גאון, בתשובתו לשואל ששאלתו לא נכתבה באופן מובן כל הצורך: 'כולן מסובכות זו בזו ומאפילות ביותר. ואם היה רצון והייתם לפנינו היה אפשר לפרשם יפה ולבררן... מפני שכשתלמיד יושב לפני רבו וישא ויתן בדבר הלכה, יודע רבו לאיזה צד לבו נוטה ומה מתעלם ממנו ומה מתברר לו ומה מתעקש עליו. ופושט לו עד שמאיר עיניו ומראה לו פנים בהלכה. אבל בכתב, כמה אפשר לו, אלא ציוינו וכתבו לכם כללות של יין נסך...' (שו"ת הגאונים, חמדה גנוזה, ירושלים תרכ"ג, סימן קיג; שו"ת גאונים קדמונים, ליק תרכ"ד, סימן מו.)

העולם השני הוא עולם הכתב, שבא לאחר מכן, ואין אנו יודעים את זמן התחלתו, מאימתי החלו לכתוב ומאימתי קבעו דברים בכתב, וכיצד הייתה השתלשלות והתפתחות הכתב לסוגיו השונים עד לכתב האלפביתי וממנו והלאה, לפי שאף הוא התפצל למשפחות ולסוגים שונים רבים. בתולדות ישראל ברי לנו שהונהג לנו הכתב, שנברא בערב שבת בין השמשות[3], 'הכתב והמכתב'[4] על ידי קבלת התורה שבכתב שנמסרה לנו מסיני, שנכתבה בידי משה רבנו, ושהועתקה שוב ושוב לצורך לימוד וקריאה בצבור, ואחר כך ספרי הנביאים והכתובים שנקבעו בכתב.

---

3 אבות פ"ה מ"ו, והם אינם מהטבע הרגיל, אלא 'הושם בטבע אלו הדברים שישנו את תפקידם', היינו שאמונת החידוש תמשיך אמונת שינוי הטבעים בעת מן העתים לרצונו, ואין בשינוי הטבע שינוי ברצונו ית' ח"ו, כביאורו של המאירי, בית הבחירה לאבות שם, מהדורתי, ירושלים-קליבלנד תשנ"ה. על כן אף על פי שעניין הכתיבה (הוא הלשון והספר ואף הכתב וצורת האותיות), 'שיהיה דבר הסכמי בזולת הטבע', עם זאת הוא נברא, כשם שהמופתים שיוצאים מדרך הטבע גם הם ברואים ועומדים, עיין שם. והוא כדברי הרמב"ם, מורה נבוכים ח"ב פ"ל: 'כי הלשונות הסכמיים לא טבעיים', ושלא כדעת ר' יהודה הלוי, הכוזרי ד, כח, שלשון הקודש ואותיותיה הן טבעיות. וכן האריך בזה ר"י אברבנאל, לבראשית ב, כ.

4 רב שרירא גאון (תה"ג הרכבי סימן כט), רש"י (פסחים נ"ד ע"א בשם 'כך שמעתי'), הרמב"ם (פירושו למשנה שם), רבינו יונה גירונדי (פירושו למשנה שם), פירשו ש**הכתב** הוא 'עיקר הספר', 'עיקר הכתיבה', 'אלנטק' (רש"ג), 'קריאת שם האותיות' (רש"י), 'הלשון' (המאירי פסחים), 'ענין הכתיבה' (המאירי אבות), 'התורה הכתובה לפניו' (הרמב"ם ורבנו יונה); ו**המכתב** הוא, 'המכתב אשר אנחנו כותבין את התורה, זה הוא שנברא ולמדו הקב"ה לאדם', 'הסיפור', 'המילול', 'אלכט' (רש"ג), 'צורת האותיות' (רש"י בשם כך שמעתי, הרמב"ם, ר' יונה, המאירי). לעומת זאת, פירוש אחר מפרשים רב יהודה גאון אבי אביו של רב שרירא (בתשובת רש"ג לעיל), רבנו חננאל (פסחים נד ע"א), רש"י (אבות ופסחים 'ולי נראה'), הפירוש במחזור ויטרי ופירוש הראב"ן (מהדורת שפיצר), ש**הכתב** הוא 'כ"ב אותיות, כתב הקדש שאנו כותבין' (רב יהודה גאון, ר"ח פירוש ב), 'צורת האותיות' (ר"ח פירוש א), 'האותיות', 'חקיקת צורתן', 'גוף האותיות' (רש"י), 'תיקון הכתב כמו שהאות מתהפכת במסיבותיה' (מחז"ו). ו**המכתב** פירושו 'המכתב שהיה חרות על הלוחות' (רב יהודה גאון, ר"ח), 'עט סופר שבו חקק עשר הדברות על הלוחות' (רש"י אבות), 'עט וחרט שנכתב בו חקיקת הלוחות' (רש"י פסחים) וכן הוא בפירוש שבמחזור ויטרי ובראב"ן. אבל אפשר שהוא כמו הגרסה ('ואני קבלתי') שבמחז"ו, שיש לקרוא 'מ' פתוחה, ו'ת' צרויה, היינו: וְ**הַמַּכְתֵּב**.

כתב הלוחות וכתב התורה – הכתב האשורי והכתב העברי

אכן, לא הכל נהיר וברור, וכידוע נחלקו כבר התנאים[5] בשאלת כתב הלוחות, הכתב שבו ניתנה תורה, האם ניתנה בכתב האשורי, שהוא מאושר בכתבו ('מיושר', נאה ומסודר); או האם ניתנה בכתב האשורי, שנתחלף בכתב דעץ, הכתב העברי, ושוב נשתנה בימי עזרא לכתב האשורי; או שמא מלכתחילה ניתנה תורה בכתב דעץ, הכתב העברי, ולאחר מכן הפך להם לרועץ ונשתנה בימי עזרא לכתב האשורי, כתב שעלה מאשור. מן הסוגיות בתלמוד הירושלמי[6] ובתלמוד הבבלי[7] לעניין הספרים החיצוניים, מתברר שספרים נוספים נכתבו והיו מצויים בידי הציבור. עם זאת יתר התורה, שהיא פירושה של התורה שבכתב, מצוות והלכות שאינן מפורשות בתורה, נמסרו בעל פה מדור לדור ונלמדו בעל פה, ואף נאסר על קביעתם בכתובים (במיוחד חלק ההלכות)[8]. בזמן מן הזמנים, שאין אנו יודעים מתי היה, חששו חכמים שמחמת

---

5 סנהדרין כא ע"ב וכב ע"א. לדעת מר זוטרא או מר עוקבא: 'בתחלה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש, חזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמי. ביררו להן לישראל כתב אשורית ולשון הקודש, והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמי. מאן הדיוטות? - אמר רב חסדא: כותאי. מאי כתב עברית? - אמר רב חסדא: כתב ליבונאה'. גם לדעת ר' יוסי, אף על פי שלא ניתנה תורה על ידו של עזרא - נשתנה על ידו הכתב. ולמה נקרא אשורית - שעלה עמהם מאשור. לדעת רבי: 'בתחלה בכתב זה [אשורי] ניתנה תורה לישראל, כיון שחטאו - נהפך להן לרועץ [כתב דעץ], כיוון שחזרו בהן - החזירו להם... למה נקרא שמה אשורית - שמאושרת בכתב'. דעה שלישית היא של ר' שמעון בן אלעזר בשמו של רבי אליעזר בן פרטא שאמר בשם רבי אלעזר המודעי: 'כתב זה [אשורי] לא נשתנה כל עיקר!' דעות אלו הובאו בתוספתא סנהדרין פ"ד ה"ז, ובתלמוד הירושלמי מגילה פ"א ה"ח. בסמוך לדיון זה בירושלמי מובא מאמרו של ר' יונתן דבית גוברין (ובמקבילה באסתר רבה סוף פרשה ד): '...אשורי יש לו כתב ואין לו לשון, עברי יש לו לשון ואין לו כתב, בחרו להם כתב אשורי ולשון עברי'. כר' זוטרא או ר' עוקבא, ר' יוסי ור' חסדא, גם דעת ר' אליעזר בן יעקב, זבחים סב ע"ב: 'שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה... ואחד שהעיד להם על התורה שתכתב אשורית'. לנ"ה טור-סיני, הלשון והספר, ירושלים תשי"ד, עמ' 123-164, פירוש מחודש בכל פרשת העניין הזה. לדבריו לא עסקו כלל בכתב האותיות, אלא ב'לשון' הספר, ואשורית היא לשון הקודש (שאנו קוראים אותה כעת 'עברית'), ו'עברית' היא הלשון הארמית. דבריו מעוררים קושיות וספקות מרובים, ועדיין לא נתבררו הדברים.

6 סנהדרין, פ"י ה"א, כח ע"א, ועיין פירושו של ר' דוד פרנקל, שירי קרבן שם; וראה ר"ש ליברמן, יוונית ויוונות בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 230.

7 סנהדרין ק ע"ב.

8 ירושלמי פאה פ"ב ה"ו, יז ע"א; שם, מגילה פ"ד פ"א, עד ע"ד; שם, חגיגה פ"א, עו ע"ד; תנחומא, פ' וירא, ה; שם, פ' כי תשא, לד; גיטין ס ע"ב; תמורה יד ע"א וע"ב. וראה י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 692-697. אמנם טענתו שאין ראיה מדברי חז"ל על קיומו של איסור על כתיבת תורה שבעל פה, אינה משכנעת, ופירושו אינו מוכרח, ולא העיר כלל על המשך הסוגיא בגיטין שם. מסוגיית גיטין שם משמע שההיתר שהסתמך על פירוש הפסוק: 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', נאמר בדור

חולשת הזיכרון וירידת הדורות, עתידה ח"ו תורה להשתכח, ולכן, על יסוד הכתוב: 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', התירו את הכתיבה של התורה שבעל פה, כשם שהתירו אף לכתוב מן התורה שבכתב מגילות מגילות בשביל תינוקות להתלמד[9].

אף על פי כן לא הפכה הכתיבה להיות רשמית ומקובלת לחלוטין כדבר של לכתחילה, אלא היחס אל הכתיבה נותר כאל דבר שהותר מחמת הדחק, ועיקר הלימוד הפורמאלי והרשמי של התורה שבעל פה בישיבות התנאים, האמוראים והגאונים היה ככל הידוע לנו בעל פה[10]. בחלק מלימודי הישיבות נשאר הלימוד שבעל פה גם בישיבות ארצות המזרח וארצות אירופה בימי הביניים, ואף עד לזמן החדש. בישיבות הגדולות נתקיים דבר זה עד היום, בסוג המיוחד של השיעורים הכלליים, שהם נמסרים ונשמעים בעל פה, ושלא באופן צמוד לספרים כתובים. מכל מקום העולם התרבותי והלימודי, ומסירת הידע הוא עולם של כתבי יד, ספרים הכתובים ביד סופרים ומעתיקים.

המצאת הדפוס והשפעתה על הלימוד ועל המחשבה האנושית

העולם השלישי הוא עולם של דפוס. מאז הומצאה מלאכת הדפוס חלו שינויים גדולים בעולם, מלאה הארץ דעה ונתפשטה החכמה בכל קצווי ארץ. אין שיעור להשפעה המהפכנית שנודעה למלאכה זו, שנתפשטה במהירות רבה, בצורה מכרעת פי כמה וכמה יותר מהשפעת המעבר מהלימוד בעל פה ללימוד מתוך הכתב. כבר נתנו חכמים את הדעת למהפכה הגדולה שחלה בעקבות המצאת הדפוס על החברה ועל התרבות, על תפוצת הספרים, קלות הפקתם, מחירם הזול והאפשרות הטכנית לייצר כמויות גדולות, ולהפיצם בקצווי ארץ. לעומת זאת כמדומה שעדיין לא נבדקו ולא תוארו כל צרכם השינויים שחלו באורח החיים, באופני הלימוד והיחס של האדם הלומד אל החומר הנלמד. עם זאת אין ספק שיחד עם ההשפעה הרחבה על אורחות החיים ואורחות החברה בכלל, חלו שינויים מכריעים ונודעה השפעה

אחרון של האמוראים. פשוטי הדברים בסוגיות תמורה וגיטין מראים על קיומו של איסור כזה, וכך הובנו הדברים על ידי הפוסקים, וראה גם ר"ש ליברמן, יונית ויוונות בא"י, עמ' 14: 'במקורות התלמודיים גופא אנו מוצאים איסור מפורש לכתוב דברים שבעל פה'.

9 ועדיין יש פוסקים שרואים בזה היתר של שעת הדחק, ושראוי להימנע ממנו כאשר אין הכרח בכך, עיין מהר"א הלוי, שו"ת גינת ורדים, כלל ב סימנים כה, כו, כז.

10 עיין י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 673, וי' זוסמן, תורה שבעל פה פשוטה כמשמעה, מחקרי תלמוד, ג, תשס"ה, עמ' 240-258.

מכרעת לספרים נדפסים על הלך מחשבתו של הלומד והתייחסותו אל כוחה של המילה המודפסת ומידת האמון שרכשה לה המילה הנדפסת וקליטתה על ידי הקוראים והלומדים.

אינו דומה ספר הכתוב ביד, שהוא לעולם אוניקום (היינו טופס יחיד של הספר) שאינו זהה לכל עותק אחר של אותו ספר כתוב ביד, לספר מודפס שכל עותקיו זהים לגמרי זה לזה, עד שאין טעם לבדוק את טיב הנוסח בעותקים אחרים; אותיותיו של ספר כתוב ביד אינן קבועות ואחידות, צורת השורות אינה אחידה וקבועה ואף לא צורת העמודים, היקפם, גודלם וצורתם. הלומד בספר כתוב ביד רגיש מאד לשאלת נוסח הדברים ודרוך לשאלת האמינות בדיוקם, ולעולם יחוש שעליו לאמת ולחזור ולבדוק את דיוקו של הנוסח שוב ושוב, על פי עדויות המסירה וגם מול טפסים אחרים. לעומת זה הספר המודפס מעורר בלומד רושם של אמון רב: האותיות, השורות והעמודים כולם קבועים ומוצקים, שאין לערער עליהם. התחושה שנוצרת בלבו של הקורא היא שהדברים החקוקים ברורים ומדויקים, קבועים ואמִתיים. אם אולי בתקופות ראשונות של דפוס עדיין היו שהמשיכו בהרגל לתקן ולהגיה בתוך הספר, פסק מנהג זה ובדרך כלל נמנעים הקוראים מתיקונים בגופם של ספרים מודפסים.

עיקר חידושו של עולם הטכנולוגיה הוא ההכפלה המכאנית של דברים. לא כמו שנשתבח הקב"ה[11] - שברא בעולמו פרטים רבים כל כך, באדם, בחי, בצומח ובדומם, ואין לך אחד דומה לחברו - הטכנולוגיה המודרנית. בטכנולוגיה הכול מוכפל ומשוכפל, ודומה לחברו בדיוק גמור. נראה שהתפתחות זו בלא ספק השפיעה רבות על התעסקות הלומדים בשאלות גרסה ונוסח, על עיון ובדיקה בכתבי יד מקבילים, והשוואת נוסחאות וגרסאות בין עותקים שונים של אותו ספר. כתוצאה מכך התרכזו מתודות הלימוד יותר בתוכנם של הדברים ובחינתם לעומקם. נקודת הכובד של הלימוד עברה לעיון מעמיק במושגים, בתכני הסוגיות ובתכנים ההגותיים והמחשבתיים, יותר מאשר לבירור הנוסח כשלעצמו. יש שגשוג בשיטות לימוד עיוניות שמכונות דרכי פלפול. זה אפוא אחד מן הקווים המבחינים בין דרך לימודם של ראשונים לדרך לימודם של האחרונים.

11 סנהדרין לז ע"א: ולהגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד – כולן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון – ואין אחד מהן דומה לחבירו. לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר: בשבילי נברא העולם.

התקופות בספרות ישראל, חלוקתן והשפעתן בתכני ההלכה

במקום אחר טרחנו למצוא את הסיבות והגורמים שהביאו לחלוקת תקופות במסורת הלימודית, הספרותית וההיסטורית בתולדות ישראל, חלוקה שהיא עצמה חלק מההתרחשות ההיסטורית ואינה השלכה לאחור של מלומדים וחוקרים המתארים מעשי דור ודור; חלוקה שיש לה גם משמעויות הלכתיות מובהקות. עמדנו על התקופות וגבולותיהן, ועל המשמעות העניינית והמהותית, במיוחד בתחומי המשנה, התלמוד, ודברי החכמים שלאחר התלמוד, במסירת התורה (׳הקבלה׳), ההלכה והפרשנות (׳מדרש התורה׳), והחקיקה השוטפת (׳סייג לתורה׳), שנודעת לחלוקה בין תקופת התנאים לתקופת האמוראים, בין אלו לתקופת הגאונים, ומהם לתקופת הראשונים. המעבר הקשה לקביעה ולהבנת התהוותו, הוא המעבר בין תקופת הראשונים לתקופת האחרונים. חלוקה זו, אם כי היא מקובלת וקיימת במהותה, אין תחומיה ברורים וידועים, הן מפני מיעוט הידיעות והן מפני מיעוט ההתייחסות לשאלה זו.

כשם שנוכחנו לגבי המעברים בין התקופות הקודמות, שאין להסבירם על ידי תופעות של שינויים דרסטיים בתחומים הקיומיים, החברתיים, או הכלכליים, כך קשה לייחס את המעבר בין הראשונים והאחרונים למאורעות זמניים או מקומיים, שלא השפיעו בשווה על כל תפוצות ישראל, כגון המגפה השחורה, הגזירות השְׁמדות והגירושים של המאה הי״ד; וגם לא לגירוש ספרד בשנת רנ״ב/1492, ולא להופעת השולחן ערוך של רבי יוסף קארו בשנת שכ״ה/1565 (ויחד עם הגהות רבי משה איסרליש בשנת של״ח/1578), תאריכים שהם מוקדמים או מאוחרים לזמן שבו ניכר ונתקבל המעבר בעיני חכמי הדורות. מובן שלצורך זה יש לחפש קווים משותפים למרבית קהילות ישראל, שהרי אין המאורעות שבאירופה המערבית בהכרח משפיעים על התהליכים בארצות המזרח השונות, ולהפך. משום כך גם אין נראית התיאוריה שיש לזקוף את המעבר למשבר שחל ביהדות אשכנז בעקבות המגפה השחורה, וירידת הרמה התורנית שם במשך המאה הי״ד.

מבחינת ההשפעה ההלכתית ומעמדם של חכמים, דומה שיש לראות כאחרוני הראשונים באשכנז את ר׳ ישראל איסרלן בעל שו״ת תרומת הדשן (נפטר ר״כ/1460), והמהרי״ל, ר׳ יעקב לוי (וורמייזא, נפטר קפ״ז/1427), אבי המנהג האשכנזי; בארצות המזרח את הרשב״ץ, ר׳ שמעון ב״ר צמח דוראן, והריב״ש, ר׳ יצחק בר ששת (עברו מספרד לצפון אפריקה כתוצאה מהגירוש של שנת קנ״א/1391), ובאיטליה המהרי״ק, ר׳ יוסף קולון (ק״ס-ר״מ/1400-1480 בערך), שנתקבלו כעמודי ההלכה אצל החכמים במאות שלאחר מכן, ה-16, ה-17 וה-18. דבריהם ופסקיהם נתקבלו ונקבעו על ידם, ובראש ובראשונה בשולחן ערוך ונושאי כליו.

הזמן המתאים לראות בו מעבר כזה הוא ככל הנראה באמצע המאה ה-15, בסמוך לשנת ה' אלפים ר"/1440. מובן שאין זה עניין להחלטה או להתרחשות מסוימת וספציפית, אלא מעבר זה הוא עניין של תהליך ממושך, עד שנקבע בסופו של דבר ומתקבל על דעת הכל. אין לשפוט תהליכים אלו על פי ציטטות מקוטעות, שמלמדות לכאורה על ביטויי ענווה והתבטלות, אלא בהערכה הלכתית כוללת, מבוססת ויסודית. עיקר היחס ההדדי בין החכמים יוצא מן מעמדם בעולמה של תורה, בתחומי הפרשנות המחייבת וההלכה[12].

הגורם המרכזי והעיקרי שפעל בתקופה זו, ושהשפעתו הייתה כללית ובכל מקום, הוא ככל הנראה תוצאות השפעת ההמצאה הגדולה של מלאכת הדפוס, והלימוד בספרים נדפסים. מסתבר שאחת מתוצאות ההשפעה הזו היה השינוי שחל בדרך המחשבה והלימוד, והוא ציון מבחין בין דרך לימודם וחיבוריהם של הראשונים ובין

---

12 בעניין זה חשובה ביותר בחינת הכלל: 'הלכה כבתראי', מקורו, ניהוגו, מובנו ומשמעותו אצל הראשונים והאחרונים. ועיין מה שהערתי בזה לעיל פרק י, ובמיוחד ליד הערה 90, הערה 115 ליד הערה 120 וליד הערה 136. הנושא הזה זכה בשנים האחרונות להתעניינות רבה ונכתבו עליו כמה וכמה מחקרים מזוויות שונות. עיין י' תא שמע, 'הלכה כבתראי - בחינות היסטוריות של כלל משפטי', שנתון המשפט העברי, ו-ז (תשל"ט-תש"מ), עמ' 405-423 (נוסח מאוחר ומורחב יותר בספרו 'הלכה, מנהג ומציאות באשכנז 1100-1350', ירושלים תשנ"ו, עמ' 57-78); המקורות שהוצגו בספר 'המחלוקת בהלכה', בעריכת ח' בן מנחם, נ' הכט וש' ווזנר, ירושלים-בוסטון 1992, עמ' 243-291; י' יובל, 'ראשונים ואחרונים Antiqui et Moderni' ציון נז (תשנ"ב), עמ' 369-394; א"מ רפלד, 'הלכתא כבתראי אצל חכמי אשכנז ופולין במאות הטו-טז – מקורות וספיחין', סידרא, ח (תשנ"ב), עמ' 119-140; הנ"ל, 'אשכנז במזרח' (הלכתא כבתראי בתקופת מרן וסמוך לה), סידרא, יא (תשנ"ה) עמ' 113-130; ש' ע' ווזנר, 'הלכתא כבתראי - עיון מחודש', שנתון המשפט העברי, כ (תשנ"ה-תשנ"ז), עמ' 151-167. יש להעיר ולדון הרבה בדיונים הנ"ל, ואכ"מ. אי"ה כשתתפרסם תשובתו של ר' יחיאל אשכנזי זק"ש קאשטילאץ, מכתב יד, כפי שציינתי במאמרי הנ"ל ובמקומות נוספים [בינתיים הופיעו תשובות ר' יחיאל אשכנזי, במאמרי 'ר' יחיאל אשכנזי ותשובותיו: חכם אשכנזי בארצות האיסלאם', שלם ז, תשס"ב, ושם עמ' 71-131 דיון נרחב], שבה מהווה כלל זה אחד מיסודי הפסיקה במערכת שהוא מציג כנגד שיטת מרן בבית יוסף, נדון בזה. מכל מקום יש להעיר כי ממה שצוין במאמרי הנ"ל, ומציונים שבמאמרי רפלד ווזנר לעיל, מתערערות הבחינות ההיסטוריות שביקשו להעמיד תא שמע ויובל איש איש לדרכו. מן הראוי להעיר עוד, שהדעת אינה סובלת לסלק מן הדרך מובאות וראיות שאינן הולמות את התפיסה שמבקש הכותב להעמיד, ומפריעות לה, על ידי הגדרתן בהגדרות סתומות ונבובות, כגון: 'השימוש שהוא [הרא"ש] עושה בכלל 'הלכה כבתראי' נגד מתנגדו הספרדי הוא שימוש **פולמוסי**...'! (יובל, שם עמ' 375). שמא צריך תחילה לבסס את תוכנה ומהותה של הגדרה זו ולומר מהו 'שימוש פולמוסי' בהלכה, ובמסגרת תשובה הלכתית?! כיוצא בזה: 'שהטיעון 'הלכה כבתראי' המובא אצל ישראל בן שלום שכנא הוא **ספרותי** גרידא...'! (יובל, שם, עמ' 387). לומדים אנו שחכמי ההלכה, אף באשכנז, נהגו לשלב בדברי הלכה שלהם גם 'דברי ספרות גרידא' נבובים וחסרי משמעות עניינית, ומדוע?! האם לאהבת הספרות, ולהגדיל ספרות ולהאדירה?!

דרכי לימודם ויצירותיהם של האחרונים. נושא זה ראוי לבדיקה ולחקירה ודרישה מפורטים ומקיפים. לפי שעה ברצוני להראות כאן על ידי בדיקה וניתוח של הלכה אחת ברמב"ם והדיונים בה, דוגמה אופיינית שיש בה לאלפנו באופן ברור את הקו המבחין הזה, קו שמלמד על יחס שונה לכוח הנוסח של ה'ספרים שלפנינו', על גישה שונה לאפשרות של נוסח שנשתנה או נשתבש. ממילא בכוחו לשפוך אור על דרכי לימוד של האחרונים והתייחסותם אל הספרים שבדפוס ואל נוסחאותיהם.

הלכת הרמב"ם בהלכות שבת פ"ו הכ"ב ופ"כ ה"ו-ז

פסק הרמב"ם במשנה תורה, הלכות שבת, פרק ו הלכה כב:

> מי שהיה בא בדרך וקדש עליו היום, והיה עמו מעות - נותן כיסו לנכרי להוליכו לו, ולמוצאי שבת לוקחו ממנו, ואע"פ שלא נתן לו שכר על זה. ואע"פ שנתנו לו משחשכה – מותר, מפני שאדם בהול על ממונו ואי אפשר שישליכו, ואם לא תתיר לו דבר זה, שאין איסורו אלא מדברי סופרים, יבוא להביא בידו ועובר על מלאכה שלתורה. במה דברים אמורים, בכיסו, אבל מציאה לא יתן לנכרי אלא מוליכה בפחות פחות מארבע אמות.

וחזר ושנה פסק זה שם, פרק כ הלכה ו-ז

> מי שהחשיך בדרך ולא היה עמו נכרי שיתן לו כיסו והייתה עמו בהמה, מניח כיסו עליה כשהיא מהלכת וכו'. היה עמו חרש שוטה וקטן מניח כיסו על החמור ואינו נותנו לאחד מהם וכו' נותנו לאיזה מהן שירצה. לא הייתה עמו בהמה ולא נכרי ולא אחד מכל אלו - מהלך בו פחות פחות מארבע אמות. ואפילו מציאה שבאה לידו, מהלך בה פחות פחות מארבע אמות. אבל קודם שתבוא לידו, אם יכול להחשיך עליה מחשיך, ואם לאו מוליכה פחות פחות מארבע אמות.

הרמב"ם פסק אפוא שהמוצא מציאה בשבת מותר לו להוליכה פחות פחות מארבע אמות, והוא יחיד בהכרעה זו, שלא כדעת רבנו חננאל, וחלקו עליו בזה כל הראשונים, כדברי בעל המגיד משנה[13] והרשב"ץ[14], וכפי שיצוין להלן.

---

13 מגיד משנה, הלכות שבת, פ"כ ה"ז: 'וכבר נחלקו עליו כל המפרשים ז"ל בזה' וכו'.

14 שו"ת התשב"ץ, ח"ב, סי' נ: 'ועל כן כתבו המפרשים ז"ל שאין מותר להקל בכך אלא בכיסו אבל במציאה אסור. ואע"ג שהרמב"ם ז"ל התיר, לא נראו דבריו לאחרונים ז"ל' וכו'. עם פרסום פירוש ר' פרחיה ב"ר נסים לשבת, מהדורת ר"א שושנה- ר"ב הירשפלד, מכון אופק, ירושלים תשמ"ח, נוסף

סוגיית שבת קנג ע"א וע"ב

מקור דין זה הוא בסוגיית שבת, קנג ע"א וע"ב. במשנה שם: 'מי שהחשיך לו בדרך, נותן כיסו לנכרי, ואם אין עמו נכרי מניחו על החמור'. ואמרו בגמ' שם:

> מאי טעמא שרו ליה רבנן למיתב כיסיה לנכרי? - קים להו לרבנן דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, אי לא שרית ליה אתי לאיתויי ד' אמות ברשות הרבים. אמר רבא: דוקא כיסו, אבל מציאה לא. - פשיטא, כיסו תנן?! - מהו דתימא הוא הדין אפילו מציאה, והאי דקתני כיסו אורחא דמילתא קתני - קא משמע לן. - ולא אמרן אלא דלא אתי לידיה, אבל אתי לידיה ככיסיה דמי. - איכא דאמרי, בעי רבא: מציאה הבאה לידו מהו, כיון דאתא לידיה ככיסיה דמי, או דילמא כיון דלא טרח בה לאו ככיסיה דמי? תיקו.

והוסיפו שם, קנג ע"ב דרכים נוספות:

> אין שם לא נכרי ולא חמור ולא חרש ולא שוטה ולא קטן, מאי? אמר רבי יצחק: עוד אחרת היתה ולא רצו חכמים לגלותה. - מאי 'עוד אחרת היתה'? - מוליכו פחות פחות מד' אמות. - אמאי לא רצו חכמים לגלותה (רש"י: להסתיר דברי תורה)? - משום 'כבוד אלהים הסתר דבר (רש"י: מותר להסתיר דברי תורה לכבוד שמים) וכבוד מלכים חקור דבר'. (רש"י: אין להסתיר לכבוד עושר אדם וחשיבותו אלא שב ותחקרהו) – והכא מאי 'כבוד אלהים' איכא? - דילמא אתי לאתויי ד' אמות ברשות הרבים.

ועיין עוד שם, יז ע"ב:

> ואידך, אמר ר' חייא בר אמי משמיה דעולא: אף 'מי שהחשיך לו בדרך נותן כיסו לנכרי' בו ביום גזרו.

הקושיה על פסק הרמב"ם מהתלמוד ותשובותיו עליה

כבר בימיו נשאל הרמב"ם שתי פעמים על פסק זה. פעם אחת על ידי תלמידו המובהק ר' יוסף ב"ר יהודה ן' עקנין, ששלח לו מבגדד השגה על דין זה מאת הגאון ר' שמואל בן עלי, ראש הישיבה דשם. ושוב נשאל על כך פעם נוספת על ידי חכמי לוניל.

חבר אחד לרמב"ם, עיין שם לדף קנג ע"א. אמנם, ר' פרחיה כנראה נמנה על משפחת הרמב"ם וצאצאיו והיה מבית מדרשו.

בידינו עכשיו תשובות הרמב"ם לבגדד וללוניל (באחרונה הזכיר את שנשאל בראשונה). בשתי תשובות אלו ביאר את הכרעתו. בתשובה לבגדד[15] כתב:

> נוסח מכתב מרבי' משה ז"ל אל רבי' יוסף המערבי תלמידו ז"ל... שהגיע אלינו מבגדאד... גליון: ... הערות שהשיג בהן - לפי דבריו - ראש הישיבה ר' שמואל ש"צ על שאלות מהחיבור בהלכות שבת. ועיינו בהן ולא מצאנו בהן פירכא...
>
> וכן ראיתי הערה שניה על מאמר 'בד"א בכיסו אבל במציאה לא יתן לנכרי, אלא מוליכה פחות פחות מארבע אמות', בזה הלשון, ראיתי שהוא כתב את ההערה עליו כך: 'טעות גדולה, כי אסור להוליך המציאה פחות פחות מארבע אמות ואסור ליגע במציאה בשבת, ואולי זה שכתב טעות סופר הוא', זה לשונו. והצדק עמו לתמוה על זה ולדמות שטעות סופר הוא, לפי שלשון הגמרא: 'דוקא כיסו אבל מציאה לא'.
>
> וזה ברור למדקדקים בעיון, כי זה תנאי שלא בא אלא (לעניין) ליתן לנכרי או להניחו על החמור, כי זה לא הותר אלא בכיסו, לפי שיש בזה קולא בשביתת בהמה או אמירה לנכרי בשיעור שאתה רואה. אבל המאמר האחרון, שהוא 'מוליכו פחות פחות מארבע אמות' הרי אין הבדל בזה בין כיסו ובין מציאה, כי הוא דבר המותר לכתחילה בכל דבר, ואפי' בנו או חברו מוליכה פחות פחות מארבע אמות, כמו שנתבאר בכמה מקומות, כי הטלטול בתוך ארבע אמות (מותר) לכתחילה בכל דבר (אפילו) כשאין שעת דחק כלל.
>
> ומה שהוא אומר באותה ההערה 'ואסור ליגע במציאה', אין ספק שחשש לטלטול, וזה מקום שאין לחשוש בו בשום פנים לענין זה, כי אלו היו חוששים לאסור טלטול במציאה לא היו אומרים בה 'אי דלמא כיון דלא טרח בה לא אתי לאיתוייה ארבע אמות' וכו', ראיה שלא שמו לב לאסור הטלטול בשום פנים, משום קטנותו. כל זה אם מניחים שהמציאה מעות, ואפשר בלי ספק שתהיה כלים למיניהם השונים.
>
> וכאשר ראיתי במה שכתב 'בד"א' וכו', והנוסח הזה אינו בנוסחתי המקורית[16], ראיתי אצלי נוסח ההלכה הזאת כמו שהיא אצלי ככה: 'אלא נותנו לאי זה מהן שירצה לא היתה עמו בהמה ולא נכרי ולא אחד מכל אלו מהלך בה פחות פחות מארבע אמות <ואפילו מציאה שבאה לידו מהלך בה פחות פחות מארבע

15 שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, סימן תסד, ח"ג עמ' 142.

16 ר"י שילת, איגרות הרמב"ם, ירושלים תשמ"ז, א, עמ' רפז, תִרגם: וזה הלשון איננו בספרי. ובהע' 18 שם: 'מילולית: בטופס-המקור שלי'.

אמות> (נשמט בגלל טעות הדומות) אבל קודם שתבוא לידו אם יכול להחשיך עליה מחשיך ואם לאו מוליכה פחות פחות מארבע אמות'.

לפי זה, מקורו של הרמב"ם הוא בפירוש מיוחד שפירש בסוגיית שבת קנג ע"א וע"ב, ועיקרו שההולכה פחות פחות מארבע אמות, אין בה כל איסור, וממילא אין כאן כל היתר שהתירו חכמים, ושיש להימנע מלהתירו במציאה שאין בה חשש שאדם בהול עליה. הסתרת דרך זו היא משום שלכתחילה גזרו חכמים על כך[17], מחשש שמא יבוא לטלטל יותר מארבע אמות, ובמקרה מיוחד כמו מי שהחשיך - לא גזרו עליו, הן בכיס והן במציאה. ומה שכתב הרמב"ם שהטלטול בתוך ארבע אמות מותר אף שלא בשעת הדחק, שמא כוונתו שאף גזרה לא הייתה, אלא שלא גילו דרך זו מפני חשש שלא יעשוה בדיוק, אך מותר לעשות כך גם שלא בשעת הדחק.

לחכמי לוניל השיב בדרך שונה במקצת[18]:

שאלה. בפר' עשרים שם: אם מצא מציאה אם יכול להחשיך עליה מחשיך ואם לא מוליכה פחות פחות מד' אמות. ועתה... לא נדע לפר' גמ' שבר"פ מי שהחשיך אלא לחומרא, שלא התירו בשום ענין לגבי מציאה כי אם בכיסו דטרח ביה הרבה, ואם אין אתה מתיר לו, מתוך שהוא בהול על ממונו אתי לאיתויי בהדיה. וכן מצאנו בפי' רבנו חננאל ז"ל כמו שקבלנו. ועם כל זה יפרש לנו ההלכו' באר היטב... ומזרה ישראל יקבצנו בארץ הצבי ותעבור לפנינו וה' בראשינו.

תשובה. אל תקטינו עצמכם, אם אין אתם כרבותי הן אתם חבירי אלופי ומיודעי וכל שהקשיתם ראוי להקשותו. גם ראשי הישיבות שבבבל ז"ל תפסו על פיסקא זו כשהגיע אליהם החבור עם דברים קלים, שחלילה שיסתפקו לכם, אבל כל השאלות אלו שלכם לא ירדו לעמקן. וכן יראה לי במציאה, שזה שחילק רבא בין כיסו למציאה לא חילק אלא ליתן המציאה לנכרי או להניחה על גבי חמור, אבל להוליכה פחות פחות מד' אמות לא, שהרי הוליכה [צ"ל: הולכה] פחות פחות מד' אמות אינה שנויה כדי שיאמר רבא דוקא כיסו אבל מציאה לא. ואם תאמר מאי שנא הא מהא, י"ל שזו ההולכה פחות פחות מד' אמות צנעה גדולה יש בה ולא אוושא מלתא, כמו שנתברר שם בהמוצא תפלין (עירובין צז ע"ב), ואינו צריך דבר אחר ולא איש אחר לסייעו, ולא יכיר בו אדם

17 כנראה שהיה זה בכלל י"ח הגזרות, כבשבת יז ע"ב שהובא לעיל, ועיין עוד שם קנז ע"ב.

18 שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, סימן ש, עמ' 538.

ולא יהיה נחפז, ולפי' לא נחוש לו שמא יעבירנו ארבע אמות. זו היא דעתי בדבר זה ומי שיחלוק בדבר זה יחלוק.

גם בתשובה זו משמע שעיקר דין זה נסמך על פירושו בסוגיית הגמ' בשבת, ועיקרה משום שהולכה פחות מארבע אמות נעשית בצנעא, וממילא אינה נעשית בחיפזון ואין לחשוש שמא יעבירנו יותר מארבע אמות בבת אחת. מסוף התשובה ניכר שהרמב"ם עצמו הרגיש שאפשר לפרש סוגיה זו שמאמר רבא שההיתר הוא רק בכיס אבל לא במציאה, אמור גם על הפתרון שבע"ב של הולכה פחות פחות מארבע אמות, וכפי שאכן פירשו כל שאר הראשונים, וציין ש'הרוצה לחלוק יחלוק'.

דעות הראשונים לגבי פסק הרמב"ם ודעתם בעמדת התלמוד

פרט ראוי להדגשה, שעל אף סברותיו ופירושו של הרמב"ם בסוגיה, אין לו תמיכה וסיוע בזה של אף אחד מן הראשונים (פרט ליוצא מן הכלל אחד, והוא חכם ממצרים, קשור למשפחת הרמב"ם וכנראה מבני בית מדרשו, הוא ר' פרחיה ב"ר נסים, שפירושו למסכת שבת הופיע רק בשנת תשמ"ח[19]). כמות שראינו בשאלת חכמי לוניל, דעת רבנו חננאל[20] אינה כדעת הרמב"ם. וכן חלוקים עליו: הראב"ד[21], חכמי לוניל[22], ר' שמואל בן עלי גאון ישיבת בגדד[23], הרמ"ה[24], הר"ש משאנץ[25],

---

19 ר' לעיל הערה 14.

20 אם כי בפירוש הר"ח שלפנינו אין לראות בבירור את דעתו בנקודה זו, עיין פירוש רבנו חננאל, שבת קיב ע"א: 'ושרי לאתויי פחות מארבע אמות כר' יצחק דאמר מוליכו פחות פחות מארבע אמות. ולא תימא כיס בלבד שרו ליה, דאדם בהול על ממונו ואי לא שרית ליה אתי לאתויי ארבע אמות ברשות הרבים, אלא כל דבר שצריך לו, מדתנן המוצא תפלין מכניסן זוג זוג, ובשעת הסכנה מכסן והולך לו, בד"א בסכנת גוים אבל בסכנת לסטין מוליכן פחות פחות מארבע אמות. וה"מ בדוכתא דלא מינטר וכו'. ועיין שם, שם, קנג ע"א: ובא רבא ודקדק ואמר דוקא כיסו אבל מציאה דלא אתא לידיה לא התירו לו לתתו לנכרי. ובמציאה דאתאי לידיה ללישנא בתרא עלתה בתיקו, וכל תיקו דאיסורא לחומרא. והלכתא כרבא דאוקמא [למתני'] בכיסו ממש'.

21 השגות הראב"ד, הלכות שבת, פ"כ ה"ז, במהדורת פרנקל. בדפוסים המצויים לא נדפסה השגה זו. ההשגה נזכרה ברשב"א, עיין כסף משנה ה' שבת פ"ו הכ"ב.

22 בשאלתם מן הרמב"ם, ראה לעיל.

23 דעתו מובאת בתוך תשובת הרמב"ם לתלמידו ר"י ן' שמעון, ראה לעיל.

24 אגרות הרמ"ה, פריש תרל"א, עמ' יב ועמ' כד.

25 שם, עמ' קכב.

הרמ"ך[26], הרמב"ן[27], הרשב"א[28], הריטב"א[29], הר"ן[30], המאירי[31], מגיד משנה[32], הרשב"ץ[33], ספר הבתים[34].

דעות האחרונים ביחס לפסק הרמב"ם ודעתם בעמדת התלמוד

לעומת זאת, בתקופת האחרונים, הצביעו רבים מן האחרונים, ונראה שרובם אינם תלויים זה בזה, על גמ' מפורשת בעבודה זרה ע ע"א, שבה כתוב בפירוש ובאופן

---

26 השגות הרמ"ך, מהדורת הרד"מ שמידל, שבת פ"ו הכ"ב. הובאה גם בכסף משנה, שבת, פ"ו הכ"ב.

27 חידושי הרמב"ן, שבת, מהדורת הר"מ הרשלר, קנג ע"ב. בכסף משנה, שבת פ"ו כב, מובא כך: 'כתב הרשב"א בתשובה מה שהוקשה לכם בגמרא לא משמע הכי כבר השיב עליו הראב"ד כן אלא שהרמב"ן הצילו מעט ונתן טעם לדבריו שבכיסו מתוך שהוא בהול וכו' ואינו מוחוור כלל'. וכן שם פ"כ ה"ז: '...וכבר כתבתי בפ"ז מה שכתב הרמב"ן להליץ בעד רבינו'. המֵליץ בעד דעת הרמב"ם אינו הרמב"ן, ויש לתקן כאן: הרמב"ם, והכוונה היא לתשובת הרמב"ם בזה (השיבוש הוא אולי בגלל אותו שיבוש שנפל בנוסח חידושי הרשב"א לברכות, ראה להלן). תשובה כזו אינה בקובצי שו"ת הרשב"א הנדפסים שלפנינו, אך היא מצויה בכתב יד, ונדפסה מכתב יד בחידושי הרשב"א, מהדורת אורייתא, למסכת שבת, ירושלים תשמ"ו, לדף קנג ע"א. עיין גם בפירוש הר"ן על הרי"ף, לדף קנג ע"ב, ושם כהוגן: 'ונתן הוא ז"ל טעם לדבר בתשובת שאלותיו דבכיסו מתוך שהוא בהול על ממונו... ואין טעמו מוחוור וכבר השיגו הראב"ד ז"ל'. ועיין בבית יוסף, או"ח, סימן רסו ד"ה כתב, ששם הביא מן הר"ן כהוגן: 'והר"ן פרק מי שהחשיך כתב תשובת הרמב"ם וכ' עליה ואין טעמו מוחוור וכבר השיגו הראב"ד'. מקור דברי הר"ן הוא מחידושי הרשב"א, שבת קנג ע"ב: 'אבל הרמב"ם ז"ל כתב... וכתב (הרמב"ן ז"ל) טעם לדבריו לפי שבכיסו הוא בהול על ממונו וכו' ואינו נכון כלל... גם הרמב"ן ז"ל כתב שלא מצינו שהתירו זה במציאה... והטעם עצמו אינו נכון, גם הראב"ד ז"ל השיג עליו בזה בהשגות שלו'. (כך בדפוס שלפנינו, ולא ברור אם בכה"י הוקפו המילים בסוגריים, או הוא מעשה ידי המדפיס.) הר"ד יוסף, בהערותיו לשו"ת פאר הדור, ירושלים תשמ"ד, סימן לה, עמ' צו לא הרגיש בכל זה. כמדומה שלזה נתכוון בביאורי הגר"א, או"ח סימן רסו סעיף ז: 'וע' במ"מ ובכ"מ ובמ"ע שהליצו בעדו וכן הרמב"ן...', ודבריו צ"ע גם לגבי המ"מ והכ"מ והמ"ע שלא הביעו דעתם שלהם וממילא לא הליצו בעדו, אלא העתיקו מתשובת הרמב"ם, ששם הוא מדבר בעדו.

28 ראה הערה קודמת.

29 חידושי הריטב"א, שבת, מהדורת הרב רייכמן, קנג ע"ב.

30 פירושו לרי"ף, שבת קנג ע"ב.

31 בית הבחירה, שבת קנג ע"ב.

32 הלכות שבת פ"ו הכ"ב ופ"כ ה"ז (בפ"ו קיצר והפנה לביאורו בפ"כ).

33 שו"ת התשב"ץ, ח"ב, סי' נ.

34 לר' דוד הכוכבי, ניו-יורק תשל"ח, בית מנוחה שער ז, עמ' פו.

ברור כדעת הרמב"ם וכמו שפסק. בגמ' שם כתוב: לא ידעינן דאית לן כר' יצחק, דאמר ר' יצחק המוצא מציאה בשבת מוליכה פחות פחות מארבע אמות. יוצא ברור שמותר בשבת לשאת מציאה פחות פחות מארבע אמות. כך ציינו בעל מגן אברהם[35] בעל פני משה (מראה הפנים)[36], ר' נתנאל ויל[37], הגר"א[38], ר"ח אבולעפיא[39], ר"י תאומים[40], ר' אליהו שפירא[41], ר' מנשה מאיליא[42], ר"מ סופר[43], הרחיד"א[44], ר"י קרלין[45] ועוד.

המסקנה מכך היא, שלא רק הרמב"ם 'שכח' גמרא מפורשת במסכת עבודה זרה, אף על פי שפעמיים השיב תשובות בעניין זה, ומתוכן ברור שהרמב"ם ראה בזה חידוש שלו, ואינו נשען על גמ' מפורשת; אלא שגם כל הראשונים, במשך זמן של ארבע מאות וחמישים שנים, לא זכרו ולא נזכרו בכל הזמן הזה בגמרא מפורשת[46]! והלא

---

35 או"ח, סימן רסו ס"ק י: 'ומ"מ צ"ע דהא בע"א [ע ע"א] קאמר המוציא כיס בשבת, משמע דאפי' הוציאו בשבת עצמו שרי...'. ובדגול מרבבה שם, לר"י לנדא בעל הנודע ביהודה: 'דברי המג"א תמוהים...'.

36 בביאורו לירושלמי, מראה הפנים, זיטומיר תר"כ, שבת, תחילת פרק כד.

37 קרבן נתנאל על הרא"ש, שבת, פרק כד, אות ג, ובספרו נתיב חיים, על שו"ע או"ח סימן רסו.

38 ביאורי הגר"א, או"ח, סימן רסו, סעיף ז.

39 עץ חיים, בחידושים על הרמב"ם, איזמיר תפ"ט, דף קמ.

40 פרי מגדים, משבצות זהב סק"ה.

41 אליהו רבא, או"ח, סימן רסו.

42 אלפי מנשה, בחידושיו לשבת.

43 בחידושיו למסכת ע"ז, סט ע"ב, ובשו"ת חתם סופר, או"ח, סימן פב.

44 בספרו מחזיק ברכה, או"ח, סימן רסו.

45 קהילות יעקב, למסכת שבת שם.

46 כמדומה שבעל החתם סופר, הן בשו"ת והן בחידושיו למס' ע"ז כנ"ל בהע' הקודמת, היה היחיד שתמה על הראשונים שנעלמה מהם גמרא מפורשת. אצל שאר האחרונים אין אפילו הבעת תמיהה על כך. מסתבר שפירושו של הגר"א, ביאורי הגר"א, או"ח סימן רסו, סעיף ז, שהעמיד העניין על שינוי הנוסח בע"ז המוצא/המוציא, שאין לו סימוכין בכתבי יד או בדפוסים ישנים, אלא בדברי המגן אברהם, או"ח, סימן רסו, ס"ק י, ובדפוסים שהיו לפניו, בא ליישב במקצת תמיהה זו, לומר שהרמב"ם, אף על פי שלא הזכיר זאת [!] מוצאו משם על פי גירסת: 'המוצא'; אך שאר כל הראשונים גרסו: 'המוציא', ועל כן לא ציינו לשם. פרט לקושי לפרש גרסה זו 'המוציא', שהרי אם הוציא אדם בשוגג בשבת לא התירו ולא הקלו דבר (עיין שו"ע או"ח, סימן רסו סעיף ח, וביאורי הגר"א שם) עצם הביאור דחוק מאוד.

הנחה כזו היא בלתי אפשרית. ועוד, 'שכחת' הרמב"ם אינה מהותית, שהרי סוף סוף פסקו עולה בקנה אחד עם דברי הגמרא במס' ע"ז; אך על שאר הראשונים התמיהה גדולה, שהרי נמצא שפסקם נסתר מדברי הגמ' בע"ז, ואיך נקטו כל הראשונים להלכה כנגד פסק הרמב"ם, שהוא לכאורה מתאים לגמ' מפורשת ומיוסד על פיה?!

ר"מ מרגלית[47] כתב:

> ואפשר שהוא ז"ל לא זכר מזה בשעה שהשיבו לו, כמו שהעיד על עצמו באיגרותיו, שלעת זקנותו[48] ומחמת טירדותו שכח מאין יצא לו מהרבה דברים שכתב בחיבורו. והאיגרת הזאת כתובה בספר המכונה נובלות החכמה [היש"ר מקנדיאה, בסיליאה תפ"ט-תצ"א][49] ואיזה תלמיד מבהיל [!][50] אמר לי שיש לפרש להההיא דע"ז בענין הוצאה שהוציא את הכיס. וראיה שכן כתוב בספרי הדפוס המוציא ביו"ד. והשבתי לו, אם אתה סומך על טעות הדפוס, סמוך ג"כ על הנדפס בפ' בתרא דעירובין [צה ע"ב] המוציא תפילין ביו"ד, וזו תשובה לאנשים כאלה. שוב הראני אחד ספר ממחברי האחרונים[51] שכתב לדעת הרמב"ן והרשב"א מתפרש ההיא דע"ז בענין הוצאה ולדעת הרמב"ם מתפרש בענין מציאה, ואמרתי שבודאי הרמב"ן והרשב"א אמרו למחבר הזה שקילא טובותיך ושדיא אחיזרי, שרצה לפרש דרך פשרה ולומר שלא נעלם מעיניהם

---

47 ראה לעיל הע' 36.

48 לא מובן. והלא המשא ומתן עם חכמי בגדד לא היה בעת זקנותו, אלא בסמוך לסיום חיבור משנה תורה, שהוא בערך בין השנים ד'תתקל"ז-ד'תתק"מ/1177-1180, עשרים וחמש שנה לפני פטירתו.

49 והיא התשובה הידועה לר' פינחס הדיין באלכסנדריה, קובץ תשובות רמב"ם, ליפסיה תרי"ט, סימן קמ; ועכשיו באגרות הרמב"ם, מהדורת הר"י שילת, סימן כח, עמ' תמד.

50 כלום אפשר שכוונתו לגר"א?! הפירוש הזה שהוא דוחהו בזה הוא הפירוש הכתוב בביאורי הגר"א, לעיל הע' 38, על סמך הגרסא בדפוסים שלפניו ועל פי המובא במגן אברהם, לעיל הע' 35, עיי"ש. לפי הנמסר בספר עליות אליהו לר' יהושע העשיל לוין, דף כא ע"ב, הגר"א למד אצל הר"מ מרגלית בעל הפני משה בהיותו בקיידאן, לאחר נישואיו. וכן נפגשו כשביקר הר"מ מרגלית בווילנא בשובו מאמשטרדם לאחר שהדפיס ח"א של ספרו בשנת תקט"ו, והגר"א קיבל פניו בשמחה רבה, ראה שם. אין זה מן הנמנע שעל כן מכנהו 'תלמיד', והביטוי 'מבהיל' הוא לשבח.

51 נראה שכוונתו לספרו של ר' נתנאל ווייל, קרבן נתנאל, פירוש לפסקי הרא"ש, שיצא לאור לראשונה בשנת תקט"ז. אי אפשר לומר שכוונתו ב'ספר ממחברי האחרונים' לביאור שבביאורי הגר"א, כנ"ל, שהרי לא יכול היה לראותם. ביאורי הגר"א לאו"ח נדפסו לראשונה בשנת תקס"ג, ובעל פני משה הלך לעולמו בשנת תקמ"א.

הסוגיא דע"ז ומשוה להו כטועים בדבר הלכה, שחלילה וחלילה לנו לפרש ההיא דע"ז בענין הוצאה[52], ואין זה אלא להני דמשתבשי ותני לביאור הסתירה בדבר הזה ללא צורך הוא. ויותר נוח לנו לומר דהם ז"ל סמכו על הסוגיא שבמקומה כאן בשבת... והרמב"ם סמך עצמו על ההיא דע"ז...

וכן כתב הרב מתתיה שטראשון:

כי אשר אמר עם הספר כי פעמים שכח בעצמו את מקור דבריו[53], ולא ידע להשיב לשואליו דבר עד שיחפש אחריהם, נוכל למלאות את דבריו, ולאמר כי לפעמים אף אחרי החיפוש לא מצא, והשיב לשואליו תשובה בלתי ברורה - ואעידה על זה שלשה עדים לע"ע (ועל זכרוני עוד איזה מקומות כאלה, אשר אמנם כעת יצאו מלבי, ולא אדע איה איפוא הם רועים)[54].

הדוגמה השלישית שם היא הדין שלפנינו, היינו שהרמב"ם 'שכח' את מקור הדברים בגמ' עבודה זרה, וכפי שציינו האחרונים שהזכיר שם[55].

פתרון התעלומה על יסוד גרסת הרמב"ם בתלמוד

והנה כשיצא לאור הספר הנפלא, שפתח תקופה חדשה בדרכי בירור נוסח התלמוד - דקדוקי סופרים, מאת הגאון ר' רפאל נתן נטע רבינוביץ, למסכת עבודה זרה, תרל"ז - נתברר שבכ"י מינכן ובשאר כתבי היד שהשתמש בהם המחבר רנ"נ רבינוביץ, נוסח המימרא שונה, ואין בה המילים 'המוצא מציאה בשבת'!

---

52 בגוף הדבר, בדינו של השוכח ומוציא כיס מביתו בשבת, אם התירו לו כשם שהתירו למי שהחשיך לו, נחלקו הראשונים, עיין חידושי הרשב"א, שבת קנג ע"א.

53 הכוונה לאגרת הרמב"ם שצוינה בהע' 46.

54 חידושים מהרב רמ"ש, בתוך: נתיבות עולם לר' צבי קאצינלבויגן, וילנא תרי"א, סט ע"א - ע ע"א; ועכשיו גם בתוך: מבחר כתבים, ירושלים תשכ"ט, עמ' קי-קיג. הדוגמה הראשונה היא מהל' ציצית פ"ב ה"ז, בעניין המוצא תכלת, שהגר"א ציין בביאוריו, או"ח סימן שא סק"י, שהרמב"ם שכח, ולחנם חזר בו וחשב שטעה בראשונה, ודעתו הראשונה שהיתה ע"פ הרי"ף היא הנכונה. ועיין מה שכתבתי במבוא למהדורה הפקסימילית של כ"י אוקספורד מהספרים מדע ואהבה ('הספר המוגה') ירושלים תשנ"ז, סימן כו, עמ' 64-68. והדברים תמוהים, שכן מתיקוני הספר המוגה הנ"ל אנו רואים שהרמב"ם אכן חזר בו, ולא היתה זו רק דחייה לשואל, ואף לא שכחה. הדוגמה השנייה אינה משכנעת, והשלישית היא זו שלפנינו.

55 המגן אברהם, הגר"א, קרבן נתנאל, עץ חיים, ר' מנשה אילִיעֶר ור' יעקב קרלין, וראה לעיל.

בהערות שם העיר הרנ"ר ברמז על התוצאה מנוסח זה, שישנו גם בראשונים שציין להם שם, ולבסוף ציין לקרבן נתנאל שהוא מראשוני האחרונים שהעיר על הגמרא בעבודה זרה כמקור לפסקו של הרמב"ם. אבל אחרוני האחרונים לא שמו לב לזה, וגם אחרי שהרחיב בזה ר"מ רבינוביץ מסקידל במאמר מיוחד, בית תלמוד, ח"ב (תרמ"ב) עמ' 58-62, ואף על פי שבלאו, בהערותיו לתשובת הרמב"ם הפנה למאמר זה, עדיין לא נתנו את הדעת לכך. ראה למשל, שו"ת פאר הדור, מהדורת ר"ד יוסף, סימן לה ובהערות שם; וראה למשל ב'מקורות וציונים' במהדורת הר"ש פרנקל, תשל"ה, ספר זמנים, הל' שבת פ"ו הכ"ב (על פי הגר"א) ושם פ"כ ה"ו (על פי מראה הפנים)[56].

וזו לשון הסוגייה במסכת עבודה זרה, ע ע"א:

> ההוא ישראל וגוי דהוו יתיבי בארבא, שמע ישראל קל שיפורי דבי שימשי, נפק ואזל. אמר רבא: חמרא שרי. מימר אמר: השתא מדכר ליה לחמריה והדר אתי. ואי משום שבתא? האמר (רבא אמר) לי איסור גיורא: כי הוינן בארמיותן אמרינן יהודאי לא מנטרי שבתא, דאי מנטרי שבתא כמה כיסי קא משתכחי בשוקא (ולא ידענא) [ואינהו לא ידעו. רי"ף ורא"ש] דסבירא לן כרבי יצחק, דא"ר יצחק: המוצא כיס בשבת, מוליכו פחות פחות מד' אמות.

בכ"י מינכן (ועיין דקדוקי סופרים): ...ואי משו' שבת'? א' רבא אמרי אסור גיור': כי הואי בגיות' אמינ' לא מינטרי שבת', ואי מנטרי שבת' כמ' כיסי משתכחי בשוק' ולא ידע דאית לן דר' יצח', דא"ר יצח': מוליך פחו' פחו' מארב' אמו'.

ובכ"י הספרדי (מהדורת הר"ש אברמסון): ...ואי משום שבתא? אמ' רבא האמר לי איסור גיורא: כי הוינן בארמיותין אמרי' יהודאי לא מנטרי שבתא, דאי מנטרי שבתא כמה כיסי קא משתכחי מיניהו בשוקא ואיהו לא ידע דסבירא לן כר' יצחק, דאמ': מוליכו פחות פחות <מארבע אמות> [נוסף בגיליון מימין].

וכן הגירסה בכ"י פריז של מסכת עבודה זרה.

גרסה זו - בלא שלוש המלים: 'המוצא (המוציא) מציאה בשבת' - היא גם בכל הראשונים שבידינו, וכך יוצא מפירושי הראשונים לקטע זה. כך ברשב"א, תורת הבית, דף קמג ב (נד ע"א) ודף קמה ב (נו ע"ב); בר"ן על הרי"ף פ"ה; בראב"ן ע"ז פ"ה;

---

56 העיר לי ידידי הרד"צ הילמן שליט"א, כי במהדורות המאוחרות של מהדורת פרנקל, אכן הוסיפו וציינו לדקדוקי סופרים כנ"ל. מוזר שלא ציין המו"ל כי לא כל ההדפסות של מהדורה זו שוות, ובהדפסות החדשות תוקנו ושונו דברים, ואין הלומד המשתמש לעתים בטפסים שונים של מהדורה זו יודע על כך וחבל. בשער של כל ההדפסות נשאר ציון שנת ההדפסה תשל"ה!

הרי"ד ע"ז פ"ה; הרא"ש ע"ז פ"ה יז; רבנו משולם ב"ר משה מבדריש, ספר ההשלמה, ע"ז ע ע"א, יז ע"א, והמאירי.

ולעניין הפירוש, עיין בדברי ר"מ המאירי, בית הבחירה, עבודה זרה, ע ע"א, עמ' 282:

> ...ואפילו היתה הספינה חוץ לתחום הגוים חושבים שאין ישראל משמרים את השבת במקום פסידא, וכבר שמעו מהם שהיו אומרים אִלו היו ישראל משמרים את השבת כמה כיסים היו נמצאות בדרכים שאי אפשר שלא יעריב שמשם בדרכים ואין יכולים להעביר ארבע אמות. והם אינם יודעין הוראת 'מוליכו פחות פחות מארבע אמות', ומתוך כך חושב עליו שיבא.

כלום יתכן שהרמב"ם מלגלג על שואלים שלא כעניין?

עניין שני כאן, שאף הוא יש בו בנותן עניין לגבי שאלות הטיפול בנוסח, הוא הקושי שבדברי הרמב"ם בתשובתו לחכמי בגדאד, לגבי נוסח דבריו במשנה תורה וה'תיקון' שהוא מתקן את הנוסח. לפי פשוטם של דברים הרמב"ם מצטט את המובאה מדבריו שבדברי חכמי בגדאד, ואומר כי בדק בספרו, והדברים אינם כפי שהם כותבים, והוא הולך ומעתיק להם מספרו את הקטע בנוסחו הנכון. הקושי הוא שהשואלים ציטטו בשאלתם מן הכתוב בפרק ו הכ"ב, וכן הדברים לפנינו בכל מהדורות המשנה תורה ובכל כתבי היד הידועים לנו, ואילו הדברים 'המתוקנים' שהרמב"ם מעתיק להם הם מפרק כ ה"ו!

המהדירים של תשובות הרמב"ם לא עמדו על קושי זה, ואף נשתבשו בציונים המפנים לפסק הרמב"ם במשנה תורה. העיר על כך לראשונה הרמי"ל זק"ש, שערך את הוספת תשובות הרמב"ם לכרכי משנה תורה, במהדורת 'הרמב"ם לעם', בסוף כרך ספר זמנים, בהערותיו לתשובה זו שהדפיסה שם. שוב כתב על כך במאמר קטן 'הערות והארות ברמב"ם', סיני, יח (תש"ו), עמ' שד. בשנת תשל"ב כתבתי לפרופ' בלאו הצעת פתרון לעניין בעקבות הערת ידידי הרד"צ הילמן שליט"א, על פי דקדוק במקור הערבי ותרגום אחר שמיישב את הקושי, והשיב לי בהסכמה ובחיזוק הפתרון. כתבתי על העניין בחיבורי על ר' אברהם הלוי, מחבר שו"ת גינת ורדים, תשמ"ג, עמ' 437. לאחר זמן נשאל פרופ' בלאו על כך מאת הר"ק כהנא, והשיב לו לפי הפתרון שהצעתי לו[57]. בקיצור רב תיארתי את הפתרון בעלי ספר, טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 157.

---

57 ר"ק כהנא, 'על חזרותיו של הרמב"ם', המעין, תמוז תשל"ז, עמ' 13.

ר"ש אברמסון, תיקונים והוספות למהדורת בלאו, במהדורה החדשה, ח"ד, תשמ"ו עמ' 53, לא מצא הסבר לקושי זה, ושיער שקטע זה הוא הוספה מאוחרת, ואינה מידי הרמב"ם. ר"י שילת, אגרות הרמב"ם, תשמ"ז, עמ' רפז, פירש בפשטות יתר: 'ונראה כי הרמב"ם שגג בזה, ושכח שהלכה זו מופיעה בשני מקומות בספרו... וכבר כתב הרמב"ם... שכל אדם עלול לשכחה ולטעות'.

ד' הנשקה, במאמרו 'כלום נאמן הרמב"ם להעיד על נוסח ספרו?' סיני, קו (תשמ"ט) עמ' עו-פ, ערער על הפתרון שהצעתי והציע לקבל דברי הרמב"ם כמות שהם, שאמנם לא היו הדברים בפ"ו, והרמב"ם לא העלה על דעתו שהשואלים ציטטו מפרק ו, והוא חשב שהם מצטטים מפרק כ ועל כן תיקן את הציטוט, ועלינו להאמין לעדותו של הרמב"ם על נוסח ספרו. ביאור זה אינו מניח את הדעת. הדיון בזה אינו 'כלום נאמן הרמב"ם להעיד על נוסח ספרו', וכאילו יש מי שמערער על כך בדיון זה, כמו שניסח הנשקה את כותרת מאמרו[58] - הדיון הוא בפירוש דברי הרמב"ם, ויש לחזור ולִשנות עניין זה.

תשובה זו כתובה בלשון ערבי, ובערבית כתב הרמב"ם: 'ולמא ראית פי מא כתב במה דברים אמורים וכו', והד'א אלנץ מה הו פי נסכ'תי אלאצאל...'. בנעט, ואחריו בלאו, תרגמו: 'וכאשר ראיתי במה שכתב "בד"א" וכו' והנוסח הזה אינו בנוסחתי המקורית...'. בתרגום החדש של ר"י שילת (עמ' רפז): 'וכאשר ראיתי במה שכתב: "במה דברים אמורים" וכו', וזה הלשון איננו בספרי...'.

ראשונה יש להעיר על אי הדיוק בתרגום, שהשתמשו במילה שככל הנראה לא הייתה במילונו של הרמב"ם ולא שגורה על פיו, היינו: 'בנוסחתי המקורית', שכן המושג 'מקורי', שבא למעט העתק, או מלאכותי או חיקוי, לא היה כנראה מצוי כלל בלשון אנשי ימי הביניים, ומסתבר שאף לא במחשבתם, ולא השתמשו במובן זה של הביטוי, שהינו מובן חדיש ומודרני המשמש בעברית החדשה, וקיים בעיקר בתחומי האספנות והזיהוי הפלילי. בימי קדם הבחינו רק בין דברי המחבר, או טופס המחבר - בין שנכתב בידיו ממש ובין שנכתב בידי אחרים על פי ציוויו, שנחשבו לעיקר, כל עוד הם מדויקים ומבטאים אל נכון את דעת המחבר - לבין דברי מחבר שנוסחו, או שנערכו, או שנתבארו בידי אחרים. אין לתרגם את המונח 'אלאצל' שבערבית במילה העברית 'מקורי' או 'מקורית'. העתק נכון, מוגה ומדויק גם הוא כנוסח המחבר

58 ממילא אין מקום למסקנות שהוציא מכך י' תא שמע, 'הרמב"ם בין עדות עצמו לעדות פרשניו', מדעי היהדות, 32 (תשנ"ב), עמ' 94. ועוד, הנשקה לא הראה ש'אין כל ספק כי הנוסח הנכון הוא זה שמסר הרמב"ם בתשובתו הנ"ל', הוא אך ורק העלה השערה שלפי שעה אין לה סימוכין בכתבי היד ובדפוסים, וראה להלן.

ייחשב, ואף הוא יכול להיקרא 'טופס המחבר'. בנוסף לכך, התרגום הזה יוצר מונח בלתי נכון, כפול ומיותר, שהרי אם הוא נוסחתי, הוא גם מקורי, ואם עיין במקור, אינו צריך לומר 'בנוסחתי', כלומר היה צריך לומר 'הסתכלתי בנוסחתי...', או 'הסתכלתי במקור...' בלבד. הקושי אפוא אינו רק בתחביר כפי שחשב ר"ד הנשקה. במקום זה התרגום הנכון הוא: 'עיקר'. את המלים 'פי נסכ'תי אלאצל' יש לתרגם: 'בנוסחתי העיקר', או 'העיקר בנוסחתי'. ולפיכך תרגמתי[59] את דברי ר' יהושע הנגיד ודברי ר' שלמה נין הרמב"ם: 'נסכה אלאצל' - 'נוסח העיקר'.

וכן כתב הרמב"ם בתשובה, בדין הציצית, ראה עכשיו איגרות הרמב"ם, מה' שילת, ב, תשמ"ח, סי' לד, עמ' תקה: 'ובעקר העתקתי לנסחא שלי טעיתי...', ובנוסח אחר שם: 'וכעיקר זה העתקתי לנוסחא שלי כי טעיתי...'.

מהגהה בגיליון טופס הרמב"ם, דפוס ונציה (יושטיניאן) שי"א, שבבית מדרש לרבנים באמריקה (מיק' 8554) הל' גירושין פ"ג ה"ז, נראה ברור שאכן 'העיקר' היא המלה לטופס המיוחס של המחבר:

> נ"א בכתיבת יד כת' טופסי גיטין ... ע"כ. וכן מצאתי בס"י [בספרים ישנים] הנמצאים פה מצרים המועתק' מהעיקר, ובכלל תשובת הרב ז"ל שבערבי נמצא כך: שאלה... תשובה הנוסח' המדוייק' ... ע"כ[60].

לפי זה, ידע הרמב"ם ששאלו מפ"ו, אך לדידו שאלו שלא כהוגן, שהרי עיקר הדין מבואר בפ"כ, והיה עליהם לשאול משם. אין זו אלא הערה למשיג שלא דקדק. ואכן, בתשובת הרמב"ם לחכמי לוניל, ראה לעיל, מזכיר הרמב"ם את השגת חכמי בגדד, ובדרך של הקנטה שאינם יודעים לשאול[61]! ר"ד הנשקה משער חדירתה של תוספת

---

59 משנה תורה להרמב"ם, הספרים מדע אהבה, הספר המוגה, מהדורה פקסימילית של כ"י אוקספורד, ירושלים-קליבלנד תשנ"ז, מבוא, עמ' 23.

60 וראה מ"ע פרידמן, רשימות תלמיד בבית מדרש הרמב"ם באמונות ודעות ובהלכה, תרביץ, סב (תשנ"ג) עמ' 556, והע' 150. הוא מפרש 'העיקר' כתרגום שאלה מן הערבית אלאצל, והיינו 'נסכה אלאצל', 'הוא כתב-היד המקורי של הרמב"ם'; ובהע' שם ציין לכמה מקומות בהם מובא מונח זה, ומתרגמו - 'נוסחת המקור'. פרידמן אינו מתייחס לשאלה האם היה שימוש במונח זה כך בימי הרמב"ם ובפיו. אין נראה להשתמש בתרגום במונח שלא היה קיים בלשונו של הכותב, וכנראה לא בלשון אנשי התקופה ההיא, ובפרט אם קיים מונח אחר מתאים.

61 יחסו זה לחכמי בגדד ול'גאוני בגדד' בימיו ידוע ממקומות רבים, וראה למשל דבריו המפורסמים בפירושו למשנה, בכורות, פ"ד מ"ד. וראה גם איגרתו לתלמידו האהוב ר"י ב"ר יהודה ן' עקנין בדבר ריבו עם חכמי ישיבת בגדד, אגרות הרמב"ם, מהדורת ר"י שילת, א, סימן כ, עמ' ש-שיד. כן הולם דבר זה את דרכו של רבנו בפולמוס עם מבקרים ומשיגים, ראה איגרת השמד, ואגרותיו לר' פינחס הדיין באלכסנדריה, אגרות הרמב"ם, ר"י שילת, ב, עמ' תלו-תסד. ועוד, באיגרת לתלמידו הנ"ל, שם, א,

משובשת בפרק ו, כבר אז בימי הרמב"ם, ימיו הראשונים של תפוצת החיבור, ונוסח זה בפרק ו הוא השיבוש שהגיע לידי המשיגים בבגדד ולידי תלמידו ר' יוסף ב"ר יהודה, ונוסח זה מכחיש הרמב"ם, בלא לחשוב כי הם מתכוונים לנוסח קיים בפ"ו, ולדידו [לפי השערה זו] אין ולא היו דברים כאלו בפ"ו, אלא שחשב כי הם מצטטים שלא כהוגן מפ"כ, ומתקן להם הנוסח. לשם כך צריך להניח, שכבר בימיו הראשונים של החיבור, בימי הרמב"ם, היה מי שטרח להוסיף הוספות משובשות לתוך טופס הספר שנשלח לבגדד, ובצורה שכבר לא תוכר כהוספה.

ועוד, גם ר"ד הנשקה הרגיש (הע' 15) שכנראה לא הגיעו עדיין לידי ראש הישיבה בבגדד כל הלכות שבת, ולא ראה עדיין כלל את פרק כ (אם כי לפירושו של ר"ד הנשקה, שם הע' 6, הרמב"ם חשב שבבגדד שאלו על נוסח פרק כ!), אבל המוסיף-המשבש, כבר ידע מה כתוב בפ"כ ועל פי זה הוסיף בפ"ו.

לכאורה, אם אכן לא הגיעו לבגדד הלכות שבת כולן, יכולים היינו לומר שסרה התמיהה מדוע טרח הרמב"ם להעתיק את מלוא הנוסח מפ"כ, ולא הסתפק רק בציון המקום. אבל כאמור, לפי ר"ד הנשקה, הרמב"ם חשב שבבגדד שאלו מפ"כ!

כללו של דבר, פירושו של ר"ד הנשקה אינו מתקבל על הדעת, שאר קושיותיו שם אינן מכריעות בדבר, והצד הלשוני והענייני מטה לצד הפתרון שהצעתי.

סימן כה, עמ' תכא: 'וכבר הייתי בשנותיך, וביותר משנותיך, ביותר חזק ממה שאתה בו, והייתי כמו ששמעת, אמלא [אוצ"ל: ממלא] רצוני בלשוני ובקלמסי מגדולים וחכמים כשמבקשים לחלוק עלי. וכבר שמעת בלי ספק מה שהיה ביני ובין ר' יהודה הכהן ז"ל בן פרחון בשתי שאלות מן הטרפות, וכן ביני ובין דין סג'למסה בגט, וביני ובין אבי יוסף בן מר יוסף נ"ע בענין שבויה, והרבה כמו אלו. ושִׁמחתי בהם אוהבי ובְכיתי בהם בעלי דיני בלשוני ובקלמוסי, בלשוני - למי שהיה לפני, ובקלמוסי - למי שהיה רחוק'.

פרק יד: סוגיית כתובות כז ע"א

הסוגיה שציין לה ר"ת • רקע היסטורי • סדר האמוראים • פירוש הסוגיה ומסקנות ההלכה • הצעת פירוש • נספח: מקורות ונוסחאות

הסוגיה שציין לה ר"ת

אחת משתי הסוגיות שציין להן רבנו תם כדוגמאות להגהות שהגיה רש"י, ושלדעתו יש לקיים את הנוסח שהיה לפני הגהה, היא הסוגיה בכתובות כז ע"א. זוהי סוגיה קטנה, אך יש בה הרבה מאוד נקודות חשובות: הן בנוסחה, הן בפירושה, הן בהשוואה לסוגיה בתלמוד הירושלמי, והן בשאלת שמות האמוראים שבסוגיה וביחס המאמרים המפורשים לחלקי ה'סתם'. לכל אלה משמעות רבה בניסיון להציע תיאור תולדות סוגיה זו.

למרבה המזל נותרו בענייננו זה מקורות רבים יחסית בראשונים ובכתבי היד, ברקע ההיסטורי ובהשוואה בין התלמודים, מקורות המאפשרים ניתוח מפורט.

להבנת הסוגיה ראוי להתחיל מהמשנה שלפניה, לפי שיש קשר ביניהן, ואף יש לצרף לה המשנה שלאחריה.

המשנה שלפניה (כתובות כז ע"א):

> האשה שנחבשה בידי עובדי כוכבים, על ידי ממון - מותרת לבעלה, על ידי נפשות - אסורה לבעלה.
>
> גמ'. אמר רב שמואל בר רב יצחק אמר רב: לא שנו אלא שיד ישראל תקיפה על עובדי כוכבים, אבל יד עובדי כוכבים תקיפה על עצמן, אפילו על ידי ממון - אסורה לבעלה.
>
> מתיב רבא: העיד רבי יוסי הכהן ור' זכריה בן הקצב, על בת ישראל שהורהנה באשקלון וריחקוה בני משפחתה, ועדיה מעידים אותה שלא נסתרה ושלא נטמאה, ואמרו להם חכמים: אם אתם מאמינים שהורהנה - האמינו שלא נסתרה ושלא נטמאה, ואם אי אתם מאמינים שלא נסתרה ושלא נטמאה - אל תאמינו שהורהנה;
>
> - והא אשקלון דיד עובדי כוכבים תקיפה על עצמן, וקתני: הורהנה אין, נחבשה לא!

- הוא הדין אפילו נחבשה, ומעשה שהיה כך היה.

איכא דאמרי: אמר רבא, אף אנן נמי תנינא: העיד רבי יוסי הכהן ורבי זכריה בן הקצב, על בת ישראל שהורהנה באשקלון וריחקוה בני משפחתה, ועדיה מעידים עליה שלא נסתרה ושלא נטמאה, ואמרו חכמים: אם אתם מאמינים שהורהנה - האמינו שלא נסתרה ושלא נטמאה, ואם אין אתם מאמינים שלא נסתרה ושלא נטמאה - אל תאמינו שהורהנה;

והא אשקלון דעל ידי ממון הוה, וטעמא דעדים מעידין אותה, הא אין עדים מעידין אותה לא, מאי לאו לא שנא הורהנה ולא שנא נחבשה.

לא, הורהנה שאני.

איכא דמי לה מידמא, תנן: על ידי ממון - מותרת לבעלה, ורמינהו: העיד רבי יוסי כו'; והא אשקלון דע"י ממון, וקתני טעמא דעדים מעידים אותה, הא אין עדים מעידין אותה - לא!

ומשני, אמר רב שמואל בר רב יצחק, לא קשיא: כאן שיד ישראל תקיפה על עובדי כוכבים, כאן שיד עובדי כוכבים תקיפה על עצמן.

עד כאן לשון הסוגיה.

נקודה חשובה ראינו כאן, שהסוגיה מוצעת בשלושה פנים. האחד: מאמר רב שמואל בר יצחק בשם רב כמאמר פירוש למשנה, קושיה ממשנה אחרת ותירוץ הקושיה. השני בשם 'איכא דאמרי': מאמר רבא המביא את המשנה האחרת כסיוע לפירוש משנתנו, ודחייה. והשלישי, הצעת 'איכא': מקשים מהמשנה האחרת על משנתנו ורב שמואל בר יצחק [ולא בשם רב] מתרץ.

משנתנו:

עיר שכבשוה כרכום, כל כהנות שנמצאו בתוכה - פסולות; ואם יש להן עדים, אפילו עבד אפי' שפחה - הרי אלו נאמנין. ואין נאמן אדם על ידי עצמו.

גמ'. [-] ורמינהו: בלשת שבאה לעיר, בשעת שלום - חביות פתוחות אסורות, סתומות מותרות, בשעת מלחמה - אלו ואלו מותרות, לפי שאין פנאי לנסך.

אמר רב מרי: לבעול יש פנאי, לנסך אין פנאי!

רבי יצחק בר אלעזר משמיה דחזקיה אמר: כאן בכרכום של אותה מלכות, כאן בכרכום של מלכות אחרת.

- של אותה מלכות נמי, אי אפשר דלא ערק חד מינייהו?!

אמר רב יהודה אמר שמואל: כשמשמרות רואות זו את זו.

- אי אפשר דלא ניימא פורתא?!

אמר רבי לוי: כגון דמהדר לה למתא שושילתא וכלבא וגווזא ואווזא.

אמר רבי אבא בר זבדא: פליגי בה רבי יהודה נשיאה ורבנן,

חד אמר: כאן בכרכום של אותה מלכות, כאן בכרכום של מלכות אחרת, ולא קשיא ליה ולא מידי;

וחד קשיא ליה כל הני, ומשני, כגון דמהדר ליה למתא שושילתא וכלבא וגווזא ואווזא.

אמר רב אידי בר אבין אמר ר' יצחק בר אשיאן: אם יש שם מחבואה אחת, מצלת על הכהנות כולן.

בעי רבי ירמיה: אינה מחזקת אלא אחת, מהו? מי אמרינן כל חדא וחדא היינו הא, או דלמא לא אמרינן?

- ומאי שנא משני שבילין, אחד טמא ואחד טהור, והלך באחד מהן ועשה טהרות, ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות, רבי יהודה אומר: אם נשאל זה בפני עצמו וזה בפני עצמו - טהורות, שניהם כאחת - טמאות, ר' יוסי אומר: בין כך ובין כך - טמאין; ואמר רבא, ואיתימא ר' יוחנן: בבת אחת - דברי הכל טמאין, בזה אחר זה - דברי הכל טהורים, לא נחלקו אלא בבא לישאל עליו ועל חבירו. מר מדמי ליה לבבת אחת, ומר מדמי ליה לבזה אחר זה. והכא נמי כיון דשרי להו לכולהו - כבת אחת דמי!

- הכי השתא, התם ודאי איכא טומאה, הכא מי יימר דאיטמי.

בעי רב אשי: אמרה לא נחבאתי ולא נטמאתי, מהו? מי אמרינן [ב] מה לי לשקר, או דלמא לא אמרינן?

- ומאי שנא מההוא מעשה דההוא גברא דאגר ליה חמרא לחבריה, א"ל: לא תיזיל באורחא דנהר פקוד דאיכא מיא, זיל באורחא דנרש דליכא מיא, ואזיל איהו באורחא דנהר פקוד ומית חמרא, אתא לקמיה דרבא, א"ל: אין, באורחא דנהר פקוד אזלי, מיהו לא הוו מיא.

אמר רבא: מה לי לשקר, אי בעי א"ל באורחא דנרש אזלי.

ואמר ליה אביי: מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן!

הכי השתא, התם ודאי איכא עדים דאיכא מיא, הכא ודאי איטמי? חששא הוא, ובמקום חששא אמרינן.

המשנה שלאחריה (כז ע"ב):

אמר ר' זכריה בן הקצב: המעון הזה! לא זזה ידה מתוך ידי משעה שנכנסו גויים לירושלים ועד שיצאו, אמרו לו: אין אדם מעיד על עצמו.

רקע היסטורי

ממשנה זו, ומצירופה למשנה הקודמת, אפשר ללמוד משהו על מסגרת הזמן של ההלכות הנזכרות כאן. מדברי ר' זכריה בן הקצב, משמע שמדובר במלחמות שהיו בירושלים לפני חורבנה. עלינו לחפש אפוא מאורע שבו הגויים הצליחו לחדור לתוך העיר ולפגוע בנשות העיר, מאורע שבעקבותיו נחשבו נשות ירושלים כספק אנוסות. הרי"א הלוי[1] פירש שזה המעשה שמספר עליו יוסף בן מתתיהו[2], שחיילים רומאים בפיקודו של פלורוס הצליחו לחדור לירושלים ולערוך טבח איום באנשי העיר. בהמשך הצליחו היהודים לכתרם ולהביאם במצור. במשא ומתן שערכו עם אלעזר (בן חנניה) ואנשיו, ניאותו החיילים הרומאים המכותרים להסגיר את עצמם, בתנאי שנפשם תינתן להם לשלל. אלעזר ואנשיו נשבעו להם על כך, אבל אחר כך, כשהניחו אלו את נשקם, הפרו שבועתם והרגו את כולם (חוץ ממפקדם). לדברי יוספוס, ראו היהודים בירושלים במעשה מחפיר זה של חילול השבועה את ראשית החורבן[3]. הר"ש ליברמן[4] הסמיך לכך מאמר בשיר השירים זוטא[5], ועל ידי בירור נוסחו פירשו כרומז ג"כ למעשה זה:

---

1 דורות הראשונים, א, כרך ה, עמ' 7 הע' 9.

2 מלחמות היהודים, ב, טו, ה.

3 שם יז, 10, 454 ואילך.

4 יוונית ויוונות בא"י, ירושלים תשכ"ג, עמ' 138. וראה שם את גרסאות כתבי היד שמהם בירר הרש"ל את הנוסח הזה, ופירוש השמות והמאורעות השונים הנרמזים בקטע הזה במדרש.

5 מדרש זה הוצא לאור בעת ובעונה אחת על-ידי בובר (ברלין 1894) ועל-ידי שכטר (JQR כרך ו, עמ'673 ואילך) לפי אותו כתב-יד (פארמה, די-רוסי541).

ד"א ברח דודי (שיר השירים ח, יד). אימתי, יום שכרתו ברית עם ארחומו, והעלו שני טלאים, אחד לצפון המזבח לשם ארחומו, ואחד לדרום המזבח לשם אנשי ירושלם. ד"א ברח דודי, בימי מנחם והלל, שנפלה מחלוקת ביניהם, ויצא מנחם, הוא ושמנה מאות תלמידים עמו, מלובשים ב(ס)תרקי זהב, ובא חנין [חנן] בן מטרון ובעט (בן) [בו] יהודה אחיו של מנחם והרגו. ועלה אלעזר והתלמידים עמו והכה את אלחנן, וחתכו מנות מנות. אותה שעה שלחו אנשי אורחמו והושיבו קסתרא על ירושלם, והיו מטמאין כל הנשים שהיו בתוכה, ועלה אלעזר והתלמידים עמו והבאו [והכו] את אנשי קסתרא. מיד נפלה קטטה ומחלוקת בירושלם. על אותה שעה הוא אומר: ברח דודי.

המילה הסתומה 'ארחומו' אינה אלא 'ארהומי', היא רומי, המופיעה בכתובת נבטית. כל המאמר דן במאורעות מסוימים שאירעו בין היהודים לרומאים, ובכללם הידיעה 'שהיו מטמאין כל הנשים שהיו בתוכה'. צריך לפרש אפוא במשנה 'כרכום' היינו ה'קסתרא' [מחנה] שהושיבו על ירושלים. הוא הקסתרא שאף חדר לתוך העיר, והוא הקסתרא שהוכה בידי אנשי אלעזר. וראה להלן, שעל פי הפירוש בגמרא, אפשר שההצעות שנזכרו בה, ש'משמרות רואות זו את זו... דמהדר לה למתא שושילתא וכלבא וגווזא ואווזא', הם מהסימנים ומהאמצעים שמשתמשים בהם אנשי הקסתרא.

המשנה מדברת על 'כרכום'. מהדיון בסוגיה מובן שפירושו 'מצור', וכן כתב רש"י (כתובות כז ע"א): 'כרכום – מצור, מתרגמינן (דברים כ) כרכומא'. בהמשך מקשה הסוגיה מהמשנה בע"ז (ע ע"א), ונמצא שמשווים 'כרכום' ל'בלשת' ששם. וזאת פירש רש"י (כתובות שם): 'בלשת – חיל, על שם שמחפשים כל המטמונים'. עוד מבחינים בסוגיה בין מצב שבו מדובר בפעולה פנימית של השלטונות כנגד מורדים או מתנגדים - 'אותה מלכות', ובין פעולה נגד מדינה אחרת וצבא זר, והוא 'מלכות אחרת'.

כנגד 'עיר שכבשה כרכום' שכאן, יש גם 'עיר שהקיפוה כרכום', במשנה גיטין פ"ג מ"ד, שלנצורים בה חזקת חיים; אבל אם 'כבשה כרכום', נותנין על הנצורים חומרי חיים וחומרי מתים. מסוגיית הירושלמי בגיטין יוצאת הגדרה ברורה למושג כרכום, וראה על כך להלן.

ביחס ל'כהנות' שנזכרו במשנה, צריך לומר שהכוונה היא לנשות כהנים, שדינן כידוע שנאסרו לבעליהן גם אם נאנסו. הביטוי 'פסולות' הוא כ'טמאות' או 'אסורות לבעליהן'. עוד ניתנו בסוגיה פרטים על אופני המצור וחומרתו, ובשני אופנים: במצור שמטרתו למנוע בריחה מתוך השטח הנצור, או במשמר של חיל המצור

שתפקידו למנוע מהחיילים לפרוץ לתוך העיר ולפגוע ביושביה. אמצעי המצור המתוארים כוללים: 'משמרות רואות זו את זו', שמסובבים את העיר בשלשלאות, בכלבים, במקלות ובאווזים.

קשה למצוא תיאורים מפורטים של דרכי המלחמה בזמן העתיק, אך בבראשית רבה (ב, ה), בתנחומא, ובסיפורי יוסף בן מתתיהו בספר מלחמות היהודים, אנו מוצאים כמה מתיאורי המצור.

במדרש ב"ר נאמר:

> משל למדינה שמרדה במלך, שלח המלך לגיון קשה והקיפה כדי שיראו אותו בני המדינה ויתייראו מלפניו ('אותה מלכות'), כך למה כנס כנד מי הים (תהלים לג), בשביל: ויירא מה' כל הארץ וגו'.

בתנחומא, שמות (בובר עמ' 40-41):

> בתחילה הוא (המלך) שובר את המים שלהם... מביא עליהם קלנים (מסתערים)... יורה בהם חצים... מביא עליהם לגיונות... עושה דורמסיות (סולמות התקפה)... זורק בהם נפט... משליך בהם אבני בליסתראות וכו'. [כל זאת כמשל למכות שהביא הקב"ה על המצרים במצרים.]

בסנהדרין לט ע"א מפי רבי אבהו:

> מלך בשר ודם שסרחה עליו מדינה, אם אכזרי הוא הורג את כולם, אם רחמן הוא הורג את חציים, ואם רחמן מלא רחמים הוא – מייסר גדולים שבהם[6].

בספרו של יוסף בן מתתיהו, מלחמות היהודים, אנו מוצאים תיאורים של כמה וכמה מקרים של מצור. המצורים הוטלו במטרה למנוע יציאת הנצורים החוצה, וכן במטרה למנוע כל כניסה למקום הנצור. מצור מסוג 'מלכות אחרת', היינו צבא הנלחם נגד מדינה זרה לו, מתואר על ידי יוספוס בתיאור מצור יודפת, ספר ג, ז, ד, והוא סוג של 'הקיפוה'. אפשרות לפרוץ מן המצור החוצה מתוארת במצור יודפת שם, שם, יד. באותו מצור, מגיע גם שלב של 'כבשה כרקום', שם, שם, ח, א. שם, ד, א, ג תיאור של מצור גמלא, ועוד שם, שם, שם, ז מצור גמלא, עם האפשרות של פריצת המצור. שם, ה, יב, א מתואר מצור ירושלים, וכן שם, שם, שם, ב. מצור על מצדה מתואר שם, ז, ח, ב. את הציטוטים במלואם ראה להלן בנספח לפרק זה.

---

6 ועיי"ע ב"ר נא, ב; תנחומא בראשית פ' נח אות י', יח, א; תנחומא במדבר, בובר, עמ' 91. וראה מ' אבי יונה, בימי רומא וביזנטיון, עמ' 71.

סדר האמוראים

בשמות האמוראים וסדרם בסוגיה יש קשיים אחדים. השמות מופיעים כאן בסדר הבא: רב מרי[7], רבי יצחק בר אלעזר בשם חזקיה[8], רב יהודה אמר שמואל[9], רבי לוי[10], רבי אבא [בירוש': בא] בר זבדא[11], רב יהודה [בירוש': יודן] נשיאה[12] ורבנן. מהם אמוראי א"י ומהם אמוראי בבל, והסדר אינו מתאים לסדר זמנם של חכמים אלו. הקדומים יותר היו חזקיה, רבי לוי, ורב יהודה נשיאה. בסוגיה המקבילה בירושלמי, השמות: רבי בא בשם רב חייה בר אשי ובשם רב חמא בר אשי, ר' זעירה, ר' בא בר זבדא, ר' יצחק בר חקולה בשם ר' יודן נשיאה. הריטב"א כבר העיר על הבעיה של קדימה ואיחור בהזכרת האמוראים ומשמעותה לפירוש הסוגיה, וכתב: 'דהא כלהו הני אמוראי קדמי לרב מארי טובא'. קשה לראות בסוגיה המשך רציף, כאילו

7 היו שני אמוראים בשם זה: א. תלמיד ר' יוחנן, שהיה בלי ספק מבבל, ועלה לא"י (עיין גיטין לד ע"ב: א"ל ר' אבא לרב אשי: רב מרי ור' אלעזר קיימי כוותך). ב. תלמיד רבא, קידושין לב ע"ב, שרבא נתן לו כוס בהילולא של בנו, והיה חברו של רב זביד, ב"ב צו ע"א וקלד ע"ב, סוטה מ ע"א וחולין קיז ע"א. רב אשי הקשה לו, זבחים כט ע"ב, והיה כמו רבו דרבו של רב אשי.

8 פסחים קיג ע"ב: אמרו הוא ר' יצחק בן טבלא הוא ר' יצחק חקלא, הוא ר' יצחק בן אלעא [אלעזר]. ובדקדוקי סופרים אות ק, מכ"י אוקספורד: הוא ר"י [בר טבלאי הוא ר"י נפחא] הוא ר"י בן [חקולא] הוא ר"י בן [אלעזר]. וכ"ה ב"י ב וכ"ה בספר יוחסין ערך יצחק ועיין דקדוקי סופרים יומא עח ע"א אות ה. וביאר בס' יוחסין השלם: ר' יצחק נפחא הוא ר"י בן טבלא הוא ר"י בן חקולא הוא ר"י בן אלעזר, ולצדדין שנו היינו שתרי מילי נינהו: ר"י נפחא הוא ר"י בן טבלא; ואילו ר"י בן חקולא הוא ר"י בן אלעזר. ובירו' כתובות פ"ג סה"א: ר' בא בר זבדא בשם ר"י בר חקולא וכו'. ובמקבילה בב' כתובות קט ע"א: א"ר יצחק בן אלעזר משמיה דחזקיה וכו'. ועיין ירו' ערלה פ"א ה"ב: ר"י בר חקולי בשם חזקיה ובמקבילות כתובות קט ע"א, וע"ז מה ע"א: ר"י בן אלעזר משמיה דחזקיה.

9 ר' יהודה ב"ר יחזקאל, ראש ישיבת פומבדיתא, ממשיך שמואל ורב. עיין ח' אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 199.

10 כנראה תלמידו הידוע של רבי, עיין ח' אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 153.

11 קרוב הדבר מאוד לומר שאבא זבדא היה בנו של לוי בר סיסי, ור' אבא בנו קיבל תורתו מר' חנינא ביחד עם ר"א בן פדת כתענית פ"ד סה"ו: ר"א ב"ז בשם ר' חנינא א"ל ר' אלעזר עמך הייתי ולא איתאמרית הכי. וכן מגילה ה ע"ב: אר"א א"ר חנינא אמ' לפניו ר"א ב"ז רבי לא כך היה מעשה. וכן יבמות ספ"ו קידושין עה ע"ב חולין יט ע"א. ירד לבבל ולמד לפני רב, ב"מ פ"ד ה"ד ועוד. לאחר פטירת רב ושמואל ישב לפני רב הונא יבמות סד ע"ב: ר"א ב"ז ורב גידל ור' חלבו ורב ששת איעקור מפרקיה דר"ה. ושב לא"י ואמר בשם ר"י בן חקולה כתובות פ"ג סה"א סה"ג, ב"ב פ"ט ה"א ובשם ר' אבהו שביעית פ"ז סה"א.

12 הוא נכדו של רבי, רבי יהודה הנשיא.

האמוראים שנזכרו אחר רב מרי מגיבים לדברי רב מרי, ומציעים תירוץ אחר, אלא נראה שדבריהם עומדים בפני עצמם. נוסף לכך, הקושי העיקרי בסוגיה הוא הקושיה ממשנת עבודה זרה על משנת כתובות. והנה גם במסכת עבודה זרה (ע ע"א) מתחילה הסוגיה בקושיה זו, ומביאה שם רק את תירוצו של רב מארי, ואינה מביאה את ההמשך, לומר לך שהמאמרים האחרים אינם באים כתירוץ על הקושיה הנ"ל, אלא הם עוסקים בפירוש המשנה כשלעצמה, וגם התוספות והראשונים האחרים העירו על כך.

פירוש הסוגיה ומסקנות ההלכה

עיר שכבשוה כרכום, כל כהנות שנמצאו בתוכה - פסולות; ואם יש להן עדים, אפילו עבד אפי' שפחה - הרי אלו נאמנין. ואין נאמן אדם על ידי עצמו.

גמ'. [-] ורמינהו: בלשת שבאה לעיר, בשעת שלום - חביות פתוחות אסורות, סתומות מותרות, בשעת מלחמה - אלו ואלו מותרות, לפי שאין פנאי לנסך.

אמר רב מרי: לבעול יש פנאי, לנסך אין פנאי!

רבי יצחק בר אלעזר משמיה דחזקיה אמר: כאן בכרכום של אותה מלכות, כאן בכרכום של מלכות אחרת.

- של אותה מלכות נמי, אי אפשר דלא ערק חד מינייהו!

אמר רב יהודה אמר שמואל: כשמשמרות רואות זו את זו.

- אי אפשר דלא ניימא פורתא!

אמר רבי לוי: כגון דמהדר לה למתא שושילתא וכלבא וגווזא ואווזא.

אמר רבי אבא בר זבדא: פליגי בה רבי יהודה נשיאה ורבנן,

חד אמר: כאן בכרכום של אותה מלכות, כאן בכרכום של מלכות אחרת, ולא קשיא ליה ולא מידי;

וחד קשיא ליה כל הני, ומשני, כגון דמהדר ליה למתא שושילתא וכלבא וגווזא ואווזא.

הנקודה הבולטת בסוגיה זו היא המסקנה ההלכתית השונה מקצה לקצה לפי הנוסח השונה ולפי הפירוש השונה, שנחלקו בהם רש"י ותוספות [רבנו תם]. לפי רש"י מגמת הסוגיה היא לחומרא, והכל הוא לכיוון החמרה על האישה השבויה, או זו

שנלכדה בעיר שכבשה כרכום, והשאלות בסוגיה נועדו לצמצם עד כמה שאפשר את המצב של היתר האישה; ולפי תוספות [ר"ת] המגמה היא לחפש אפשרויות להקל על האישה השבויה והלכודה.

בשני מקומות בסוגיה שינויי הנוסח הם המכריעים לפירושה. בנוסח השאלה 'ודילמא ערקא חדא מינייהו / ודילמא ערק חד מנייהו', ובנוסח מחלוקת ר' יהודה נשיאה ורבנן [ר' יהודה נשיאה הוא שהתיר את גזרת השמן של גויים, ע"ז לו ע"ב, והוא שחשש להתיר פת של גויים שמא יקראו לו בית דין שרייא].

משקל מכריע יש בניתוח הסוגיה, בהשוואה בין הסוגיה בבבלי לסוגיה זו עצמה בירושלמי.

רש"י, מסכת כתובות, דף כז ע"א: כרכום של אותה מלכות - אינו רוצה להשחית את בני העיר וכשכובש עיר הסמוך לממשלתו שומרה והיא לו למס עובד [ולפיכך יש הקפדה ושמירה על החיילים שלא יפגעו בנשים שבעיר, ואפשר לסמוך על כך להקל שהאישה טהורה]. משמרות - מקום מעמד השומרים שהעמיד המלך שלא יחבל אדם באנשי העיר. דמהדר למתא כו' - שמו סביבות העיר שלשלות ברזל שישמיעו קול בהכשל איש רץ עליהם וכלבים ואווזים זועקין. וגווזא - מקלות וקיסמין להכשל בהן [כל הקושיות הללו על תירוצו של רב שמואל בר יצחק, לפי פירוש זה, הן לחומרא, היינו להטיל ספק ביעילות השמירה, שמא בכל זאת הצליח חייל לפגוע באישה, וניחוש שאישה זו נפגעה מספק של אפשרות כזו]. ולא קשיא ליה מידי - לא חייש למיעקר איניש יחידאה ולבעול הואיל ואין הדבר הפקר. [לפי פירוש זה, בלא הקושיות, משמע שאין מרבים חששות ואין חוששים שמא עקר חייל יחיד ובעל, כיוון שבעיקר הדבר אין הדבר הפקר ויש לסמוך על כך].

מסקנת הפירוש הזה – שמשנת עבודה זרה עוסקת בחיל של אותה מלכות, היינו מדובר בדיכוי מרד כלשהו, או בהענשה, ואז יש משטר ופיקוח ואין חשש לנסך ואין חשש לאונס נשים. ומשנת כתובות עוסקת בחיילים של מלכות אחרת, ומאחר שזו מלחמה בין מדינות, אין הגנה על האזרחים ויש לחשוש לאונס, ועל כן יש לאסור את כל הנשים שהיו בעיר הזו.

על שיטת רש"י הקשו ר"ת ותוספות סדרה של קושיות:

א. לפי' רש"י, הקושיות הן במטרה להחמיר, להיאחז בכל אפשרות וחשש כדי לאסור את הנשים הללו, ואילו להלן, מסוגיית המחבואה, עולה שהמגמה ההלכתית היא להקל ולתת לכל אישה ליהנות מהספק ומההנחה שלא נאנסה.

ב. לפי' רש"י, מעמידים את משנת ע"ז במצב של שמירה מעולה של משמרות וכו', ושאין אפשרות שהחיילים יכנסו לתוך העיר, והלא שם נשנה 'בלשת שנכנסה לעיר'!

ג. אם כרש"י, שסדרת השאלות היא על משנת ע"ז, צריך היה לומר 'דילמא ערק חד מינייהו ונסך', שזה הוא נושא המשנה ההיא.

ד. לגבי משנת ע"ז נאמר בפירוש 'לפי שאין פנאי לנסך', היינו אין הזדמנות, משום שאין לחיילים פנאי או סבלנות או חוסר פחד כדי שיתעסקו בניסוך, וממילא גם לא באונס, אך לא הזכירו כלל שזו אותה מלכות ושאינה רוצה לפגוע באזרחי העיר.

ה. מדוע הבחינה משנת ע"ז בין שעת מלחמה לשעת שלום? הלא עיקר ההיתר הוא מפני שזו אותה מלכות, ומה מקום יש להזכיר מלחמה ושלום.

רבנו תם ותוספות מציעים פירוש אחר, שנשען על סוגיית הירושלמי בעניין ועל פירוש רבנו חננאל. לפי פירוש זה, ההבחנה היא בין אותה מלכות, שחייליה יושבים בטח ובשלווה, מפני שאינם בפחד מצבא שנלחם נגדם, ויש להם סבלנות ואפשרות לפגוע, לנסך ולאנוס נשים - וזהו המצב של משנת כתובות, ועל כן הנשים אסורות; ומאידך, משנת ע"ז מדברת על מלכות אחרת, מלחמה בין שני צבאות, והיא סערת מלחמה ומתח מלחמתי, שאז אין לחשוש שיתפנו לנסך וכן שלא יתפנו לעסוק באונס.

פירוש זה נשען על סוגיית הירושלמי בסוגיה זו [ומקבילתה בגיטין פ"ג ה"ד]:

> האשה שנחבשה בידי גוים כו' - תנן תנינן העיד רבי יוסי הכהן ור' זכריה בן הקצב על תינוקת שהורהנה באשקלון וריחקוה בני משפחה ועידיה מעידין אותה שלא נסתרה ולא נטמאה לפי שהעדים מעידין אותה שלא נסתרה ושלא נטמאה - הא אם אין עידיה מעידין אותה שלא נסתרה ושלא נטמאה לא.
>
> אמר רבי לעזר שנייה היא בהירהון שהרבים נוהגין לו בהתר.
>
> על ידי נפשות אסורה - רבי יודן בריה דרב חמא דכפר תחמין בשם חזקיה והוא שנגמר דינה להריגה.
>
> רבי יוחנן אמר אפילו לא נגמר דינו להריגה.
>
> אמרין בשם רבי יוחנן אשת ליסטים כליסטים.
>
> אי זהו כרקום? רבי בא בשם רב חייה בר אשי כגון דוגין ושלשליות וכבלים ואווזים ותרנגלין ואפרטוטות מקיפין את העיר.

ומר רבי בא בשם רב חמא בר אשי מעשה היה וברחה משם סומה אחת.

היה שם פירצה אחת מצלת את הכל.

היו שם מחבויים צריכה.

ר' זעירה ר' בא בר זבדא ר' יצחק בר חקולה בשם ר' יודן נשיאה ובלב' כרקום של אות' מלכות אבל כרקום של מלכות אחרת כליסטים הן.

מלשונו של ר' זעירה ר' בא בר זבדא ר' יצחק בר חקולה בשם ר' יודן נשיאה 'ובלב' כרקום של אות' מלכות אבל כרקום של מלכות אחרת כליסטים הן', משמע שזה פירוש ישיר על המשנה ולא תירוץ לקושיה ממשנת כתובות על משנת ע"ז, ו'מלכות אחרת' הן כ'ליסטים', היינו מסוכנים יותר ומסוגלים לבצע אונס, ו'בלבד' עולה על משנת כתובות, שבה מדובר כאשר החיילים הם מאותה מלכות, ולפיכך אין מורא צבא אחר עליהם, וממילא הם פנויים למעשים כאלו. ראוי לתת את הדעת גם לשמות האמוראים בסוגיות הבבלי והירושלמי, וכן לכך שאותם תיאורים של אמצעי שמירה מיוחדים שמתאר ר' בא בשם ר' חייא בר אשי, הם לפי הירושלמי פירוש ל'כרקום', והם מיועדים אפוא לשמירה על האזרחים שנוקטת 'אותה מלכות', והוא הוא ה'כרקום' לפי הירושלמי, והם תשובה לשאלה 'איזהו כרקום', ואינם איפוא תשובות לקושיות, וממילא אין מזה נפקא מינה למגמת חומרה או קולא.

תוספות, מסכת כתובות, דף כז ע"א: כאן בכרכום של אותה מלכות - פי' שיושבין בטח לפי שאין אחריהן מחנה ויש פנאי לנסך ולבעול אבל בלשת של מלכות אחרת שאימת מלכות שבאו בגבולה עליהם אין להן פנאי וכן פי' ר"ח ור"ת וכן מוכח בירושלמי ופריך כרכום של אותה מלכות אי אפשר דלא ערקא חדא מינייהו והוה לן למשרינהו לכולהו ולמיתלי לקולא דבשבויה הקילו כדאמרינן בסמוך אם יש מחבואה אחת מצלת על כל הכהנות כולן אע"ג דמספקא לן באינה מחזקת אלא אחת הכא פשיטא לן דשרו דהתם לא ודאי נחבאת אבל הכא ודאי ערקא. ולפי' הקונטרס קשה טובא [א] חדא דפריך נתלי לחומרא וגבי מחבואה תלינן לקולא [ב] ועוד דמה מתרץ דמהדר למתא כו' ואין אדם נכנס לשם והא קתני בלשת שנכנסה לעיר [ג] ועוד כיון דאההיא דע"ז פריך הוה ליה למימר אי אפשר דלא ערק חד מינייהו ונסך [ד] ועוד דהתם מפרש טעמא לפי שאין פנאי לנסך ולית ליה טעמא לפי שאין כרכום של אותה מלכות רוצה להשחית את בני העיר [ה] [ועוד מאי שנא שעת מלחמה משעת שלום]. ויש ליישב לפי שיטת הקונטרס דרבי יצחק בן אלעזר לא אתי לשנויי מתני' אההיא דע"ז אלא אית ליה שינוייא דרב מרי ומתניתין דהתם נמי

בכרכום של מלכות אחרת ולא בא אלא לפרושי מתניתין וכן משמע בפרק בתרא דע"ז (עא ע"א) דפריך התם ממתניתין דהכא אמתניתין דבלשת ולא מייתי התם דרבי יצחק.

הצעת פירוש

על יסוד בירור עדויות הנוסח בכתבי היד ובפירושי הראשונים, ועל פי סוגיית הירושלמי ופירושי הראשונים לסוגיה זו, נראה להציע, בדרך אפשר, ביאור למהלך השתלשלות המאמרים והסוגיה הזו.

העובדות שנתבררו הן, שמאמרו של רב שמואל בר יצחק היה פירוש ישיר למשנה בכתובות, ולא כתירוץ לקושיה של הסתירה בין משנת ע"ז ומשנת כתובות. ועוד, במסכת ע"ז מאמרו אינו מופיע, ומופיע רק מאמרו של רב מרי. ועוד, כפי שהעיר הריטב"א ('דהא ר' יצחק לאו עלה דרב מארי איתמרא דהא כלהו הני אמוראי קדמי לרב מארי טובא, אלא דאינהו על מתני' דהכא אמרוה לפרושה ורב אשי דסדר התלמוד אייתי לה על רומיא דרמינן מתני' אהדדי וכן עיקר') אין רב שמואל בר יצחק עולה על תירוצו של רב מרי, שהלא הוא והאחרים להלן בדיון קדמו לרב מרי, ובאמת רשב"י פירש ישירות את המשנה. אלא שרב אשי הוא שסידר כך את המאמרים, עד שנראה כאילו יש כאן תירוץ לקושיה הפותחת את הסוגיה.

שורש הדבר: במהלך מסירת מאמרי הסוגיה הזו, בדרכה מא"י לבבל, נסתבך המאמר על רבי יהודה נשיאה, שבסוגיית הירושלמי (ר' יודן), המוסר את הפירוש המבחין בין מלכות אחרת לאותה מלכות. אם ניתן דעתנו לשמות המוסרים מאמרו של רבי יהודה בירושלמי נמצא בהם את שמות המוסרים בסוגיית הבבלי, אך באופן אחר, לא כמסירה ליניארית, אלא בדרך שאלה ותשובה, כפי הרגילות בתלמוד הבבלי להציג הדברים בדרך של שאלה ותשובה[13]. עדות לכך ישמש הקטע האחרון בסוגייה שנשתבש מאוד בכתבי היד ובמסירת הראשונים, עד שהמאירי, שהביא את השינויים במאמר זה, ראה להעיר: 'ויש בסוגיא זו נסחאות ובלבול פירושים לקצת מפרשים ואין צורך לכתבם'.

לפי הנוסח שבדפוסים, המחלוקת בין ר' יהודה ורבנן היא בהנחה ששניהם סברו את החילוק בין כרקום של אותה מלכות לבין כרקום של מלכות אחרת, אלא שנחלקו אם ממשיכים בסדרת הקושיות או שאין מקשין על החילוק הזה.

13 כפי שאמרו התוספות, סוכה ט ע"א: אורחא דהש"ס לפרש דבריו דרך קשיא ותירוץ.

אבל בכתבי היד ובראשונים יש כמה שינויים, והעיקרי שבהם הוא בכ"י מינכן הידוע, ובכ"י וטיקן 487 ובקטע גניזה, וכן כמובא במאירי, שלדידם המחלוקת בין ר' יהודה ורבנן היא שלחד מהם סברו את התירוץ של רב מרי, היינו לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי, ולא קשיא [פרט זה אינו מבורר שהרי לדברי רב מרי, לדברי הכל אין כלל קושיות] ולאידך סברו את החילוק של מלכות אחרת או אותה מלכות וקשיא. גירסת קטע גניזה [ראה במסכת כתובות, מהדורת מכון התלמוד, ירושלים תשל"ב]: 'חד א' כן [קרי בכ"ף פתוחה] כרכום של אותה העיר וחד א' וכן [כנ"ל] בכרקום של מ' אחרת חד ולא אקשי ליה מידי וחד קשיא'.

אם יותר לנו להעלות השערה קיצונית, הייתי אומר, שאולי במקור הדברים, החילוק בין ר' יהודה ורבנן היה האם המאמר הזה [כבירושלמי: ובלבד...] הוא פירוש ישיר למשנה או שהוא חלק מקושיה, כלומר שבא לתרץ הקושיה ממשנת ע"ז על משנת כתובות. ממסירה למסירה נתגלגלו הדברים לעניין הקושיות כשלעצמן.

ומן הראוי להביא את דבריו של המאירי בזה:

> וכן לענין סוגיא יש גורסין פליגי בה ר' יהודה נשיאה ורבנן חד אמר לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי ולא קשיא ליה, כלומר שאינו מחלק כלל בין כרקום לכרקום אלא על כל פנים לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי, וחד משני כאן בכרקום וכו' וקשיא ליה. ואיני מבין שהרי אף לטעם לבעול יש פנאי היה ראוי להקשות כן, אלא שאנו גורסין חד אמר כאן בכרקום וכו' ולא קשיא ליה מפני שלדעתו אין הבריחה בעיר המוקפת מצוייה עד שנקל בה בספק זה, ובמחבואה אחת הוא שאמרוה מפני שהדבר מצוי להסתר בתוך העיר, וחד אמר כאן בכרקום וכו' וקשיא ליה, מפני שלדעתו הבריחה מצויה יותר מן המחבואות. ומכל מקום הלכה שאיפשרות הבריחה מצלת כמו שביארנו ויש בסוגיא זו נסחאות ובלבול פירושים לקצת מפרשים ואין צורך לכתבם.

נספח: מקורות ונוסחאות

מצור מסוג 'מלכות אחרת', היינו צבא הנלחם נגד מדינה זרה לו, מתואר בספרו של יוספוס (במצור יודפת, מלחמות היהודים ג, ז, ד, והוא סוג של 'הקיפוה'):

...אולם הרומאים לא רצו להסתער על העיר בלילה ההוא, כי קצרה נפשם מעמל הדרך כל היום, על כן הקיפו את העיר במערכה כפולה ועליה הציגו בשורה שלישית את הרוכבים לסגור על כל מוצאי העיר. אבל הדבר הזה הפיח בלב היהודים עז וגבורה למלחמה, כי ראו אשר אבד להם מנוס...

אפשרות לפרוץ מן המצור החוצה, מתוארת במצור יודפת שם, שם, שם, יד:

...אחרי התחבולה הזאת מצא יוסף עוד עצה טובה לעצמו. דרך נקרה צרה וקשה למדרך רגל, אשר לא שוטטו בה עיני הרומאים, חלק העמק ממערב, שלח מכתבים בידי אנשיו אל היהודים הרחוקים כטוב בעיניו וקבל מהם מתנות, עד כי נמצאו לו מיני אכל רבים, אשר כבר חסרו ליושבי העיר. הוא צוה את שלוחיו לזחול על ארבע, בעברם על צופי הרומאים ולכסות את בשרם בעורות למען ידמו לכלבים בעיניהם. אבל לאחרונה גלו הצופים את ערמת יוסף וחנו סביב על הנקרה.

באותו מצור, מגיע שלב של 'כבשה כרקום', שם, שם, ח, א:

והרומאים חפשו את יוסף בגדל חמתם עליו, ויותר מכלם התמכר ראש הצבא לתפשו בכף, בחשבו כי בדבר הזה יכריע את גורל המלחמה. הם בדקו אותו בין החללים ובקשו אותו בכל המחבואים. כאשר נבקעה העיר, התגנב יוסף בעזרת האלהים בין שורות האויבים וירד אל בור עמק המחבר אל מערה רחבת ידים, אשר לא נראתה לעיני העומדים ממעל. ושם מצא ארבעים אנשים נשואי פנים, אשר הסתתרו גם הם, ואתם צדה די ארחת ימים רבים. ביום התחבא יוסף, בדעתו כי האויבים נחתים בכל העיר, ובלילה עלה מן הבור לבקש לו דרך להמלט מן העיר ורגל את משמר הרומאים. ובראותו כי שומרים נמצאו על כל הדרכים אשר בקש להמלט בהן, ירד עוד הפעם אל המערה. שני ימים הסתתר שם, וביום השלישי נתפשה אשה אחת בידי הרומאים וגלתה להם את המקום אשר נמצאו בו יוסף וחבריו, ואספסינוס שלח בחפזון שני שרי אלף, את פולינום ואת גליצינוס, לתת את בריתם ליוסף ולפתותו כי יעלה אליהם.

שם, ד, א, ג תיאור של מצור גמלא:

ואספסינוס... ועלה על גמלא. הוא ראה כי לא יהיה לאל ידו לשים חיל משמר על העיר מסביב מפני תכונת המקום, ועל כן העמיד צופים רק במקומות אשר

מצאה ידו וכבש את ההר אשר ממעל לעיר. ואחרי אשר בצרו הלגיונות שם את מחנם, כדרכם במלחמה, החל אספסינוס לשפוך סוללה מאחורי העיר (בצפון) והפקיד על הסוללה בצד מזרח, אשר שם נמצא המגדל הגבוה בכל העיר, את הלגיון החמשה עשר, והלגיון החמישי שפך סוללה על חלק העיר בתוך, ואת החריצים והבורות סתמו אנשי הלגיון העשירי... והרומאים התעוררו לחזק את עבודת המצור, כי קצפו על הדבר אשר נעשה למלך וגם חרדו לנפשם...

ועוד שם, שם, שם, ז (מצור גמלא, עם אפשרות של פריצת המצור):

אך לא חדלו לבקש ישועה בכל מאמצי כחם, וגבורי החיל אשר ביניהם התיצבו בפרצי החומה והנשארים שמרו על יתר חלקי החומה מסביב. כאשר חזקו הרומאים את הסוללות ונסו להתנפל על החומה מחדש, נמלטו רבים מיושבי העיר דרך הנקיקים הקשים לעבור ברגל, אשר לא נמצאו שם שומרי הרומאים, ורבים ברחו דרך המנהרות והאנשים אשר נשארו בעיר, ביראם פן יפלו בידי האויבים בעת מנוסתם, נספו בחסר כול, כי כל הלחם הנמצא בעיר נאסף למען אנשי המלחמה השומרים עליה.

שם, ה, יב, א (מצור ירושלים):

וטיטוס נועץ את שרי צבאותיו. הנמהרים שבהם אמרו להקריב את כל הצבא אל החומה ולנסות להבקיע אותה בחזק יד, באמרם, כי עד עתה נלחמו ביהודים רק גדודים גדודים ועל כן לא הצליחו, אולם בעלות כל הצבא על העיר לא ישאו היהודים את תנופת ידו, כי החצים ואבני הקלע יכסום כנחל שוטף.

המתונים שבהם דרשו לשפוך סוללות עוד הפעם.

והמתונים ביותר לא יעצו גם את הדבר הזה, כי-אם לחנות לפני העיר ולשמור על מוצאיה ולהכרית מיושביה כל משען לחם, לשבות ממלחמה ולהסגיר את ירושלים בידי הרעב. כי אין להלחם באנשים נואשים, אשר כל חפצם הוא למות בחרב, כי מבלעדי החרב הם צפויים לרעה גדולה עוד ממנה.

אך טיטוס גלה דעתו, כי לא יאות לו לשבת בחבוק ידיים עם חיל עצום אשר כזה וגם למותר יהיה לו להלחם עם שונאים, העתידים לאכול איש את בשר אחיו. גם הראה לדעת, כי יכבד ממנו לשפוך סוללות (חדשות) מפני חסר עצים ועוד יקשה מזה לשמור על מבואי העיר, כי לא יצלח בידו להקיף את העיר מפני גדלה ומעצורי המקום, והדבר הזה יהיה לרעת הרומאים לעת אשר יתנפלו עליהם היהודים מתוך החומה.

וגם אם ישמרו הרומאים על מוצאי העיר הגלויים, יתחכמו היהודים למצוא להם שבילים נעלמים בשעת דחקם, כי מיטיבים הם לדעת את המקום, ואם יעצרו כה להמציא להם צידה במסתרים, ארוך יארך זמן המצור, ויש לירא פן ישפיל ארך הזמן את כבוד הניצחון, כי הלא ברב ימים ישלם כל דבר וחפץ, ורק הממהר לנצח זוכה לשם טוב. על כן יעץ טיטוס לרומאים להקיף בחל (בדיק) את העיר מסביב, למען יוכלו להיזהר בנפשותיהם וגם להחיש את דברם, כי רק בדרך הזה יסגרו על כל מוצאי העיר וליהודים לא ישאר בלתי אם להיוואש מכל ישועה ולמסור את העיר בידיהם, או להתמוגג ברעב - ואז יִלָּכדו באפס יד. מלבד זאת אמר טיטוס, כי לא ירפה מיתר דרכי המלחמה, וגם ידאג לבנות את הסוללות מחדש, אם לא יוסיפו האויבים להרגיזם ביד חזקה, ואם יחשוב איש כי העבודה הזאת היא גדולה וקשה למלאותה, עליו להשיב אל לבו, כי לא נאה לרומאים לאחוז במעשים קטנים, ובלא עמל רב לא יִכּוֹן לאדם לעשות גדולות, בלתי לאלהים לבדו.

שם, שם, שם, ב (מצור ירושלים):

וארך החל הזה היה ארבעים ריס חסר אחד, ושלש עשרה מצודות נבנו עליו מחוץ ומדת כלן יחד מסביב עשרה ריסים. בשלשה ימים נשלמה כל העבודה הזאת, אשר לא נפלה בערכה מעבודת חדשים רבים, בחפזון אשר לא יֵאָמן כי יִסָּפר.

ואחרי אשר סגר טיטוס על העיר בדיק הזה ושם צבא משמר במצודות, סבב באשמרת הלילה הראשונה את החל לפקוד את המשמר, ובאשמרת השניה שלח את אלכסנדרוס, ובאשמרת השלישית סבבו ראשי הלגיונות על פי הגורל. ועל פי הגורל חלקו להם שומרי הדיק את שעות השנה וכל הלילה עברו הלוך ושוב בָּרֶוַח אשר בין המצודות בתוך.

ג. ואחרי אשר נסגרו כל מוצאי העיר, נכרתה מהיהודים שארית תקותם להושע, והרעב המאמיר השמיד את העם לבתיו ולמשפחותיו. הגגות היו מלאים נשים ועוללים גועים, וברחובות נערמו פגרי זקנים. נערים ובחורים נפוחי רעב תעו כצללים בשוקים ונפלו לארץ באשר הדביקם המות. וקרוביהם, אשר תמו לגְוֹעַ גם הם, לא מצאו כח להביאם אל קבר, וגם האנשים הבריאים משכו את ידיהם מהמון הפגרים הרב, ביראם מהביט אל פני הרעה, אשר תשיג גם אותם. כי רבים נפלו מתים על הפגרים, אשר אמרו לקברם, ורבים נעו אל מקום קבורתם בטרם הגיעה עתם. ואיש לא הוריד דמעה בצרה ואיש לא ספד למתים, כי דכא הרעב כל רגשות אדם. בעינים יבשות ובשפתים נעוות הביטו

האנשים ההולכים למות אל חבריהם, אשר קדמו למצא שנת עולם. דממה עמקה הקיפה את כל העיר וליל המות השחור כסה עליה.

אך נוראים מהאימות האלה היו מעשי השודדים, אשר סבבו כמנצלי קברים בבתים ופשטו את המתים וקרעו מעליהם את מכסיהם והלכו להם בצחוק זדון. הם בדקו את צורי חרבותיהם בבשר המתים וגם דקרו את המתעלפים בעודם בחיים, לנסות את כח חרבם. אולם כאשר דברו הגועים אליהם תחנונים לשלוח בהם את ידם ואת להב חרבם ולשים קץ ליסוריהם, בזו להם והניחו להם להתעטף ברעב. וכל אחד מן הגוססים כונן את עיניו אל ההיכל וראה שם בפעם האחרונה את המורדים, אשר נשארו אחריו בחיים. לראשונה צוו המורדים לקבור את המתים בכסף הצבור, כי לא יכלו לשאת את צחנת הפגרים. וכאשר לא מצאה עוד ידם לשלם, השליכו את המתים מעל החומה אל העמקים.

ד. וכאשר סבב טיטוס בעמקים וראה אותם מלאים פגרים והביט אל המגלה הרבה השוטפת מקרב הנבלות המסריחות, נאנח ונשא את ידיו למרום ובקש את האלהים להיות עד צדקו, כי לא ידיו עשו את הדבר הזה. כל אלה הדברים היו בקרב העיר, ולא הוסיף עוד איש מן המורדים להגיח משעריה, כי לבם נפל עליהם, והרעב נגע גם עד בשרם.

שם, ז, ח, ב (מצור מצדה):

שר צבא הרומאים יצא עם חילו להלחם באלעזר ובסיקריים היושבים עמו במצדה וכבש במהרה את כל הארץ מסביב והעמיד חיל משמר בכל מקומות הכשר, גם בנה דיק על כל המבצר מסביב, למען אשר לא יקל לאחד הנצורים לברוח, וקבע משמרות על הדיק. והוא חנה במקום אשר מצא בו חפץ לצור משם על המבצר, כי שם היו סלעי המבצר קרובים אל ההר אשר ממולו, אף כי קשה היה לנהל את הצבא די מחסורו במקום הזה. ולא הלחם בלבד הובא ממרחק ביגיעה רבה בידי היהודים המפקדים על הדבר, כי היה עליהם גם להוביל (על כתף בהמות סבל) את המים, אחרי אשר לא נמצא בכל המקום ההוא אף מעין אחד. וכאשר הכין לו סילוה את כל צרכיו, שם את לבו לעבודת המצור, אשר דרשה תבונה רבה ויגיעה קשה, כי חזק היה המבצר מאד וזאת היא תכונתו...

נוסחאות הסוגיה:

כתובות כז ע"א דפוס וילנה:

מתני' עיר שכבשוה כרכום כל כהנות שנמצאו בתוכה פסולות ואם יש להן עדים אפילו עבד אפי' שפחה הרי אלו נאמנין ואין נאמן אדם על ידי עצמו גמ' ורמינהו בלשת שבאה לעיר בשעת שלום חביות פתוחות אסורות סתומות מותרות בשעת מלחמה אלו ואלו מותרות לפי שאין פנאי לנסך אמר רב מרי לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי רבי יצחק בר אלעזר משמיה דחזקיה אמר כאן בכרכום של אותה מלכות כאן בכרכום של מלכות אחרת של אותה מלכות נמי אי אפשר דלא ערק חד מינייהו אמר רב יהודה אמר שמואל כשמשמרות רואות זו את זו אי אפשר דלא ניימא פורתא אמר רבי לוי כגון דמהדר לה למתא שושילתא וכלבא וגווזא ואווזא אמר רבי אבא בר זבדא פליגי בה רבי יהודה נשיאה ורבנן חד אמר כאן בכרכום של אותה מלכות כאן בכרכום של מלכות אחרת ולא קשיא ליה ולא מידי וחד קשיא ליה כל הני ומשני כגון דמהדר ליה למתא שושילתא וכלבא וגווזא ואווזא אמר רב אידי בר אבין אמר ר' יצחק בר אשיאן אם יש שם מחבואה אחת מצלת על הכהנות כולן בעי רבי ירמיה אינה מחזקת אלא אחת מהו מי אמרינן כל חדא וחדא היינו הא או דלמא לא אמרינן...

כתובות כז ע"א וטיקן 112:

מתני' עיר שכבש כו' ורמינ' בלשת גוים שנכנסו לעיר' בשעת שלו' חביו' פתוחה אסורות סתומות מותרות בשעת מלחמה אילו ואילו מותרו' לפי שאין פנאי לנסך אמ' רב מרי לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי ר' יצחק בן אלעזר אומר משמיה דחזקיה כאן כרקו' של אות' מלכו' בכרקום של מלכות אחרת כרקו' של אות' מלכות נמי אי איפשר דלא ערק' חד מיניהו דבעיל אמ' רב יהוד' במשמרו' רואות זו את זו ומשמרות נמי אי איפש' דלא מצי [ניימ] פורת' בלילי' אמ' לוי כגון דמהדר ליה למתא שושילת' וכלבא וגווז' ואווז' אמ' ר' אבא בר זבדא פליגי בה ר' יהוד' נשיא' ורבנן חד אמ' כאן בכרקום של אותה מלכות כאן בכרקום של מלכות אחר' ולא קשי' ליה ולא מידי וחד קשי' ליה כל הני ומשני כגון דמהדר ליה למת' שושילת' וכלבא וגווזא ואווזא אמ' רב יצחק בר אשיין אם יש שם מחבוא מצלת כל הכוהנות כולו בעי ר' ירמי' אינה מחזק' אלא אח' מהו מי אמרינן כל חד' וחד' מדניהא או דילמ' לא אמרינן...

כתובות כז ע"א וטיקן 113:

עיר שכבשוה כרקום כו' ורמינהי בלשת גוים שנכנסה לעיר בשעת שלום חביות פתוחות אסורות סתומות מותרות בשעת מלחמה אילו ואילו מותרות לפי שאין פנאי לנסך אמ' רב מארי לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי ר' יצחק בן אלעזר משמי' דחזקיה אמ' כאן בכרקום של אותה מלכות כאן בכרקום של מלכות אחרת כרקו' של אותה מלכות נמי אי איפשר דלא ערוק [גריח וכן גי' כל הספרי' אי איפ.. דלא ערקא חד?א? מינייהי] חד מיניהו אמ' רב יהוד' אמ שמואל בשמשמרות רואות זו את זו ומשמרות נמי אי איפשר דלא ניימי פורתא אמ' לוי...

כתובות כז ע"א וטיקן 130:

מתני' עיר שכבשה כרכום ורמינהי בולשת שנכנסה לעיר בשעת שלום חביות פתוחות אסורות סתומות מותרות ובשעה מלחמה אילו ואילו מותרות לפי שאין פנאי לנסך אמ' רב מרי לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי ר' יצחק בר' אליעז' אמ' משמיה דחזקיה א' כאן בכרכום של אותה מלכות כאן בכר' של מלכות אחרת של אותה מלכות [נמי] אי איפשר דלא עקר ל"א ערק חד מיניהו ובעיל אמ' רב יהוד' אמ' שמוא' במשמרות רואות זו את זו אי איפשר דלא ניימי פורתא בלילא אמ' ר' לוי דהויא לה למתא שושילתא וכלבא וגווזא ואווזא א"ר אבא בר זבדא פליגי בה ר' יהודה נשיאה ורבנן חד א' (ב) כאן בכרכום של אותה מלכות כאן בכרכום של מלכות אחרת ולא קשיא ליה מידי וחד קשי ליה כל הני ומשני כגון דמהדר ליה למתא שושילתא וכלבא גווזא ואווזא אמ' רב אידי בר אבין אמ' ר' יצחק בר אשיין אם יש שם מחבואת אחת מצלת על כל הכוהנות כולן בעי ר' ירמיה אינה מחזקת אלא אחת מהו מי א' אמרת כל חדא וחדא היינו הא או דיל' לא אמרינ' כל חדא וחדא היינו הא...

כתובות כז ע"א וטיקן 487:

מתני' עיר שכבשה כרקום ורמינהי בול' [בולשת] שנכנסה לעיר בשעת שלום חביות פתוחות אסורות סתומות מותרות בשעת מלחמה אילו ואילו מותרות שאין פנאי לנסך אמ' רב מרי לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי ר' יצחק בן אלע' אמ' משמיה דחזקיה כאן במקום של אותה מלכות כאן בכרקום של מלכות אחרת כרקום של אותה מלכות נמי אי איפשר דלא ערקא [ס"א עקר חד מיניהו מיניהו ובעיל] חדא מינייהו אמ' רב יהודה אמ' שמו' במשמרות רואות זו אי זו אי איפשר דלא ניימי פורתא אמ' לוי כגון דמהדר לה למתא שושילתא וכלבא וגזא ואווזא אמ' ר' אבא בר זבדא פליגו בה ר' יהודה נשיאה ורבנן חד אמ'

לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי ולא קשיא ולא מידי וחד אמ' כאן בכרקום של אותה מלכו' כאן בכרקום של מלכות אחרת וקשיא ליה כל הני ומשני כגון דמהדר ליה למתא שושילתא וכלבא וגזא וגואזא אמ' רב אידי בר אבין אמ' ר' יצחק בר אשיאן אם יש שם מחבואה אחת מצלת על כל הכוהנות כולן בעי ר' ירמיה אינה מחזקת אלא אחת מהו מי אמרינן כל חדא וחדא היינו הא או דילמא לא אמרינן כל חדא וחדא היינו הא...

כתובות כז ע"א לנינגרד פירקוביץ' 187:

<...> אמ' ר' אבא בר זבדא פליגו בה ר' יהודה נשיאה ורבנן חד אמ' כאן בכורקום של אותה מלכות כאן בכורקום של מלכות אחרת ולא קשי ליה מידי וחד קשיא ליה כולי הני ומשני כיון דמהדר לה למתא שושליתא וכלבא וגזא ואוזא אמ' ר' יצחק בר אשיאן אם יש שם מחבואות ואפי' אחת מצלת על [ה]כהנות כולן בעי ר' ירמיה אינה מחזקת אלא אחת מהו מי אמ' כל חדא וחדא איהי היא או דילמ' כיון דאיתחזוק ביד גוים לא אמרינן...

כתובות כז ע"א מינכן 95:

עיר שכבשה כרכום ורמינהי בולשת שנכנסה לעיר בשעת שלום חביות פתוחות אסורות סתומות מותרות בשעת מלחמה אילו ואילו מותרו' לפי שאין פנאי לנסך אמ' רב מארי לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי ר' יצחק בן אלעזר או' כאן בכרכום של אותה מלכות כאן בכרכום של מלכות אחרת כרכום של אותה מלכות נמי אי אפשר דלא עקר ובעיל חדא מינייהו אמ' רב יהוד' אמ' שמואל במשמרות רואות זו את זו אי אפשר דלא ניימי פורתא לוי אמ' כגון דאהדרי ליה למתא שושילתא וכלבא וגזא ואווזא א"ר אבא בר זבדא פליגי בה ר' יהוד' ורבנן חד אמ' לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי ולא קשיא מידי וחד אמ' בכרכום של מלכות אחרת וקשיא ליה כל הני ומשני כגו' דמהדר לה למתא שושילתא וכלבא וגזא ואווזא אמ' רב אידי בר אבין אמ' ר' יצחק בר אשיאן אם יש שם מחבואות אחת מצלת על הכוהנות כולן בעי ר' ירמיה אינה מחזקת אלא אחת מהו מי אמרינן כל חדא היינו הא או דילמ' לא אמרינן...

כתובות כז ע"א דפוס שונצינו רמ"ח:

מתני' עיר שכבשוה כרכים כל כהנות שנמצאו בתוכה פסולו' ואם יש להן עדים אפילו עבד אפי' שפחה הרי אילו נאמנין ואין נאמן אדם על ידי עצמו גמ' ורמינהי בלשת שבאה לעיר בשעת שלום חביות פתוחות אסורות סתומות מותרו' בשעת מלחמ' אילו ואילו מותרות לפי שאין פנאי לנסך אמ' רב מרי

לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי ר' יצחק בר אלעזר משמי' דחזקיה אמ' כאן בכרכום של אותה מלכו' כאן בכרכים של מלכות אחרת של אותה מלכות נמי אי איפשר דלא ערקא חדא מינייהו אמ' רב <..> ידה אמ' שמואל בשמשמרות רואות זו את זו אי איפשר דלא ניימא פורתא אמ' לוי כגון דמהדר לה למתא <..> שילתא וכלבא וגזה ואווזא אמ' ר' אבא בר זבדא פליגי בה ר' יהודה נשיאה ורבנן חד אמ' כאן בכרכום <..> אותה מלכות כאן בכרכום של מלכות אחרת ולא קשי ליה ולא מידי וחד קשי' ליה כל הני ומשני כגון <..> הדר ליה למתא שושילא וכלבא וגזה ואוזא אמ' רב אידי בר אבין אמ' רב יצחק בר אשיאן אם יש שם <..>ואה אחת מצלת על הכהנות כולן בעי ר' ירמיה אינה מחזקת אלא אחת מהו מי אמרינן כל חדא וחדא <..> הא או דילמ' לא אמרינן...

כתובות כז ע"א קטע גניזה 23:

עיר שכבשוה כורקום כל כוהנת שבתוכה אסורה [אבל במשנה גם גי' הקטע: פסולות] אם יש להן עדים אפילו עבד אפי' שפחה הרי אלו נאמנין שאין אדם מעיד על ידי עצמו ורמינהי בולשת שבאה לעיר בשעת שלום חביות פתוחות אסורות סתומות מותרות ובשעת מלחמה אלו ואלו מותרות לפי שאין פניי לנסך אמר רב מרי לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי רבי יצחק בן אלעזר משמא דחזקיה אמר כאן בכרקום של אותה מלכות כאן בכרקום של מלכות אחרת בכורקום של אותה מלכות נמי אי איפשר דלא ערק אחד .יני.. אמר רב יהודה אמר שמואל כשיש משמרות ראות זו את זו והא אי אפשר דלא ניימא אמר רבי לוי כגון דמהדר לה למתא שושילתא וכלבא וגואזא ואווזא אמר רבי אבא בר זבדא פליגי בה רבי יהודה נשיאה ורבנן חד א' כן כרכום של אותה העיר וחד א' וכן בכרקום של מ' אחרת חד ולא אקשי ליה מידי וחד קשיא ליה כל הני ומשני כגון דמהדר ליה למתא שושילתא וכלבא וגואזא ואווזא אמר רב אידי בר אבין אמר ר' יצחק בר אשיאן אם יש שם מחבואת אחת מצלת על הכהנות כולן בעי רבי ירמיה אינה מחזקת אלא אחת מהו מי אמרינן כל חדא וחדא היינו הא או דלמא לא אמרינן..

וילנא: רבי יצחק בר אלעזר משמיה דחזקיה אמר

וט' 112: ר' יצחק בן אלעזר אומר משמיה דחזקיה

וט' 113: ר' יצחק בן אלעזר משמי' דחזקיה אמ'

וט' 130: ר' יצחק בר' אליעז' אמ' משמיה דחזקיה א'

וט' 487: ר' יצחק בן אלע' אמ' משמיה דחזקיה

מינכן 95: ר' יצחק בן אלעזר או'

שונצינו: ר' יצחק בר אלעזר משמי' דחזקיה אמ'

וילנא: כאן בכרכום של אותה מלכות כאן בכרכום של מלכות אחרת

וט' 112: כאן כרקו' של אות' מלכו' בכרקום של מלכות אחרת

וט' 113: כאן בכרקום של אותה מלכות כאן בכרקום של מלכות אחרת

וט' 130: כאן בכרכום של אותה מלכות כאן בכר' של מלכות אחרת

וט' 487: כאן במקום של אותה מלכות כאן בכרקום של מלכות אחרת

מינכן 95: כאן בכרכום של אותה מלכות כאן בכרכום של מלכות אחרת

שונצינו: כאן בכרכום של אותה מלכו' כאן בכרכים של מלכות אחרת

וילנא: של אותה מלכות נמי אי אפשר דלא ערק חד מינייהו

וט' 112: כרקו' של אות' מלכות נמי אי איפשר דלא ערק' חד מיניהו דבעיל

וט' 113: כרקו' של אותה מלכות נמי אי איפשר דלא ערוק [גר'ח וכן גי' כל הספרי' אי איפ.. דלא ערקא חד?א? מינייהי] חד מיניהו

וט' 130: של אותה מלכות [נמי] אי איפשר דלא עקר ל"א ערק חד מיניהו ובעיל

וט' 487: כרקום של אותה מלכות נמי אי איפשר דלא ערקא [ס"א עקר חד מיניהו מיניהו ובעיל] חדא מינייהו

מינכן 95: כרכום של אותה מלכות נמי אי אפשר דלא עקר ובעיל חדא מינייהו

שונצינו: של אותה מלכות נמי אי איפשר דלא ערקא חדא מינייהו

וילנא: אמר רבי אבא בר זבדא פליגי בה רבי יהודה נשיאה ורבנן

וט' 112: אמ' ר' אבא בר זבדא פליגי בה ר' יהוד' נשיא' ורבנן

וט' 113: חסר

וט' 130: א"ר אבא בר זבדא פליגי בה ר' יהודה נשיאה ורבנן

וט' 487: א?מ' ר' אב?א בר זבדא פליגו בה ר' יהודה נשיאה ורבנן

מינכן: א"ר אבא בר זבדא פליגי בה ר' יהוד' ורבנן

שונצינו: אמ' ר' אבא בר זבדא פליגי בה ר' יהודה נשיאה ורבנן

וילנא: חד אמר כאן בכרכום של אותה מלכות כאן בכרכום של מלכות אחרת ולא קשיא ליה ולא מידי וחד קשיא ליה כל הני ומשני כגון דמהדר ליה למתא שושילתא וכלבא וגווזא ואווזא

וט' 112: חד אמ' כאן בכרקום של אותה מלכות כאן בכרקום של מלכות אחר' ולא קשי' ליה ולא מידי וחד קשי' ליה כל הני ומשני כגון דמהדר ליה למת' שושילת' וכלבא וגווזא ואווזא

וט' 113: חסר

וט' 130: חד א' ?(ב)?כאן בכרכום של אותה מלכות כאן בכרכום של מלכות אחרת ולא קשיא ליה מידי וחד קשי ליה כל הני ומשני כגון דמהדר ליה למתא שושילתא וכלבא גווזא ואווזא

וט' 487: חד אמ' לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי ולא קשיא ולא מידי וחד אמ' כאן בכרקום של אותה מלכו' כאן בכרקום של מלכות אחרת וקשיא ליה כל הני ומשני כגון דמהדר ליה למתא שושילתא וכלבא וגזא וגואזא

קטע גניזה: חד א' כן כרכום של אותה העיר וחד א' וכן בכרקום של מ' אחרת חד ולא אקשי ליה מידי וחד קשיא ליה כל הני ומשני כגון דמהדר ליה למתא שושילתא וכלבא וגואזא ואווזא

גינצבורג: חד אמ' כאן בכורקום של אותה מלכות כאן בכורקום של מלכות אחרת ולא קשי ליה מידי וחד קשיא ליה כולי הני ומשני כיון דמהדר לה למתא שושליתא וכלבא וגזא ואוזא

מינכן: חד אמ' לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי ולא קשיא מידי וחד אמ' בכרכום של מלכות אחרת וקשיא ליה כל הני ומשני כגו' דמהדר לה למתא שושילתא וכלבא וגזא ואווזא

שונצינו: חד אמ' כאן בכרכום <..> אותה מלכות כאן בכרכום של מלכות אחרת ולא קשי ליה ולא מידי וחד קשי' ליה כל הני ומשני כגון <..> הדר ליה למתא שושילא וכלבא וגזה ואוזא

תלמוד ירושלמי מסכת כתובות פ"ב ה"ט וה"י [דף כו טור א]:

האשה שנחבשה בידי גוים כו' תנן תנינן העיד רבי יוסי הכהן ור' זכריה בן הקצב על תינוקת שהורהנה באשקלון וריחקוה בני משפחה ועידיה מעידין אותה שלא נסתרה ולא נטמאה לפי שהעדים מעידין אותה שלא נסתרה ושלא נטמאה הא אם אין עידיה מעידין אותה שלא נסתרה ושלא נטמאה לא אמר רבי לעזר שנייה היא בהירהון שהרבים נוהגין לו בהתר. על ידי נפשות אסורה רבי יודן בריה דרב חמא דכפר תחמין בשם חזקיה והוא שנגמר דינה להריגה רבי יוחנן אמר אפילו לא נגמר דינו להריגה אמרין בשם רבי יוחנן אשת ליסטים כליסטים אי זהו כרקום? רבי בא בשם רב חייה בר אשי כגון דוגין ושלשליות וכבלים ואווזים ותרנגלין ואפרטוטות מקיפין את העיר ומר רבי בא בשם רב חמא בר אשי מעשה היה וברחה משם סומה אחת. היה שם פירצה אחת מצלת את הכל היו שם מחבויים צריכה ר' זעירה ר' בא בר זבדא ר' יצחק בר חקולה בשם ר' יודן נשיאה ובלב' כרקום של אות' מלכות אבל כרקום של מלכות אחרת כליסטים הן.

תלמוד ירושלמי מסכת גיטין פ"ג ה"ג, דף מה טור א:

הלכה ד' שלשה דברים אמר רבי לעזר בן עזריה לפני חכמים בכרם ביבנה על עיר שהקיפוה כרקום איזהו כרקום? ר' בא בשם ר' חייה בר אשי כגון זוגין ושלשליות וכלבים ואווזין ותרנוגלים ואיסטרטיות המקיפין את העיר וא"ר בא

בשם ר' חייה בר אשי מעשה היה וברחה משום סומא אחת. היתה שם פירצה אחת מצלת את הכל היה שם מחבוייה צריכה ר' זעירא רבא בר זבדא ר' יצחק בר חקולאי בשם רבי יודן נשייא ובלבד כרקום של אותה מלכות אבל כרקום של מלכות אחרת כליסטים הן.

חידושי הרמב"ן מסכת כתובות דף כז עמוד א:

כאן בכרקום של אותה מלכות. פירש"י ז"ל כרקום של אותה מלכות שרי דלא אתעבידא בהו איסורא לפי שאינו רוצה להשחית את בני העיר אלא כשכובש עיר סמוך לממשלתו שומרה והיא לו למס עובד, ואקשינן וכרקום של אותה מלכות נמי אי איפשר דלא משתמיט חד מינייהו כלומר ובעיל. ולא מחוור לן האי פירושא דמשום דילמא בעיל חד מינייהו ליכא למסרינהו לכולהו, דהא אמרינן לקמן אין שם אלא מחבואה אחת מצלת על כל הכהנות כולן אלמא לקולא תלינן, ואיבעיא לן נמי אינה מחזקת אלא אחת מהו מי אמרינן כל חדא וחדא היינו הך, כל שכן הכא דאי ליכא אלא חד דאיכא למיחש לאיסורא דמספיקא לא חיישינן להו, ואפילו דבעיין איתיה אליבא דמאן דלא קשיא ליה ולא מידי דלא חייש למיעקר דאיניש יחידאה לא ניחא דכ"ע מודו ודאי דמשום ספק איניש יחידאה לא אסרינן להו לכולהו וסוגיין מוכחא כדכתיבנא, ועוד דסוגיא דפירוקא קשיא לי דהוה ליה למימר אי אפשר דלא משתמיט חד מנייהו ומנסך דההיא מתני' דע"ז הוא דמוקים בכרקום של אותה מלכות. ולשון רש"י נראה בפירושיו דרבי יצחק בר אלעזר ביש פנאי לבעול בלבד הוא שחילק בין כרקום לכרקום ולא פליג בניסוך ובמסכת ע"ז לא מייתי בגמרא אלא דרב מרי, ומ"מ לא דייק לי דקאמרינן כאן וכאן ולא קאמר לא שנו, ועוד דרבי יצחק בן אלעזר משמיה דחזקיה קדים לרב מרי טפי ולא קאי עליה. ובתוספות הקשו דאנן לפי שאין פנאי קאמרינן ולא משום דחייס עלייהו, וזו אינה קושיא דאין פנאי משום שיראין להשחית ויוצאין משם, אלא שאין הפירוש נכון. ונראין דברי רבינו חננאל ז"ל שפי' בכרקום של אותה מלכות אסורין דלבם בטוח שלא יבא אחריהם רודף ויש להם פנאי לנסך וגם לבעול אבל כרקום של מלכות אחרת שבאו בגבולם אין להם פנאי, ואקשינן כרקום של אותה מלכות אי אפשר דלא ערקן מינייהו, אלו דברי הרב ז"ל. והשתא ניחא שמעתין, והא דאמרינן כרקום של אותה מלכות א"א דלא ערקן מינייהו לקולא קא אמרינן, פי' לפירושו דכי נתפסה העיר דרכן לברוח אויבים נכנסין מכאן והן בורחים מצד אחר וכיון דערקן מינייהו ניתלי לקולא כי היכי דתלינן במחבואה אחת, וכ"ת הא לא דמיא אלא לשאינה מחזקת אלא אחת איברא כיון דאיכא למימר טובא ערקן מינייהו למחזקת רובן דמיא ומשתריין כלהו, ומפרקינן במשמרות

רואות ואקשינן אי אפשר דלא ניימי בלילה כשהעיר במצור ובורחין והיאך אתה אוסר כל הכהנות שבעיר לא היה לנו לאסור אלא אותן שיש עדים שהיו שם בשעת כבוש והיינו שבויות, וכן מפורש בירושלמי איזהו כרקום רבי בא בשם רבי חייא בר אשי כגון זוגין ושלשלאות וכלבים ואווזות ותרנגולין ואנוריגות מקיפין את העיר וכו' מעשה היה וברחה משם סומא אחת היה שם פרצה אחת מצלת על הכל רבי זעירא ר' בא בר זבדא ר' יצחק חקולא בשם רבי יודן נשיא ובלבד כרקום של אותה מלכות אבל כרקום של מלכות אחרת כלסטים הוא פי' שאין לו פנאי לבעול אלא כלסטים בעלמא שאינו יכול להתעכב ולבעול וזה מפורש כדברי ר"ח ז"ל, ומ"מ אנן כרב מרי קי"ל דבמסכת ע"ז נמי רמינן הני מתני' אהדדי ומפרקינן להו כדרב מרי ולא מסיימי התם הני פירוקי אחריני הלכך בין של אותה מלכות בין של מלכות אחרת בכל ענין אסורות ואף על גב דלא הדרא למתא כלום לא תלינן בשמא נשמטה וערקה משם, כמאן דלא קשיא ליה ולא מידי, ולפיכך השמיטן רבינו הגדול ז"ל מכאן החמיר בכהנות והקל ביין נסך וכן בדין.

חידושי הרשב"א מסכת כתובות דף כז עמוד א:

כאן בכרקום של אותה מלכות כאן בכרקום של מלכות אחרת. פרש"י ז"ל מתני' דע"ז בכרקום של אותה מלכות דכיון שכבשה המלך למדינה מפקיד פקידיו לשמור אנשי העיר ולהוציא חיילותיו לפי שאינו רוצה לאבד ולהחריב עירו ולפיכך אין להם פנאי לא לנסך ולא לבעול, ומתני' דפרקין בכרקום של מלכות אחרת ששוטף את הכל ואין המלך מקפיד על נשיהם ועל ממונם כי אם לשלול שלל ולהם יש פנאי לנסך ולבעול, ואקשי' וכרקום של אותה מלכות נמי אי אפשר דלא משתמיט חד מינייהו כלומר נשמט ונחבא אחד מן החיילות ונשאר שם או שנכנס בחשאי ובעל לפי שיצרן מתגבר ואוקימנא במשמרות רואות זו את זו ושומרות שלא ישאר איש ולא יכנס שם אדם ובדמהדר לקרתא שושילתא וכלבא וגזא ואווזא. ואינו מחוור חדא דהא כיון שהמלך מקפיד עליהם היאך חוששין להן והלא אף באשה שנחבשה ע"י גוים לא חששו אלא בנחבשה על ידי נפשות ובנגמר דינו להריגה כאשתו של בן דינאי הא לאו הכי שריא לפי שיראין מלאונסה מפני אימת המלך כ"ש באלו שאינן נחבשות על ידיהן שאין חוששין להם, ועוד דהיאך תולין להחמיר והרי אמרינן לקמן דאם יש שם מחבואה אחת מצלת על כולן דאלמא תולין בהן להקל כ"ש באלו שכל העיר להן כמחבואה מפני שאין אדם יכול ליכנס שם אלא כגנב, ועוד קשיא לי מאי קאמר בדמהדר לקרתא שושילתא וכלבא, דהא תינח בעוד שהעיר במצור, כשכבשוה והכל נכנסין שם שושילתא וכלבא ואווזא מאי קא עבדי, ודוחק הוא

לומר כשכובשה אין מניחין ליכנס לה אלא מעט אנשים ידועים והשאר אין נכנסים ואין חוששין לנכנסים. ור"ח ז"ל פי' מתני' דהכא בכרקום של אותה מלכות שיש להם פנאי לנסך ולבעול שאין רודף אחריהם ומתני' דע"ז בכרקום של מלכות אחרת שבאו בגבולם ויש עליהם אימת אויב ואינם אלא כליסטים שוטפים ועוברים ואין להם פנאי כלל לא לבעול ולא לנסך, ואקשינן כרקום של אותה מלכות נמי נתלה להקל דאי אפשר דלא משתמטא חדא מנייהו כלומר מנשי העיר כשהאויב נכנס מצד זה הן בורחות מצד אחר או בעוד המצור על העיר מתגנבות ובורחות מן העיר והרי זה כמחבואה שמצלת על כולן, ומשני כגון דמהדר לה למתא שושילתא ולפיכך א"א לברוח מהן, וכן מפורש בירושלמי דגרסי' התם איזהו כרקום ר' אבא בשם ר' חייא בר אשי כגון זוגין ושלשלאות וכלבים ואווזות ותרנגולין ואטריגות מקיפות את העיר וכו' מעשה היה וברחה משם סומא אחת, היה שם פרצה אחת מצלת את הכל, ר' זעירא ר' אבא בר זבדא ר' יצחק חקולא בשם ר' יודן נשיא ובלבד כרקום של אותה מלכות אבל כרקום של מלכות אחרת כלסטיא הוא כלומר שאין לו פנאי לבעול לפי שהוא ירא ואינו יכול להתעכב לנסך או לבעול. ומ"מ לענין פסקא אנן כרב מרי קיי"ל דלא חלק בין כרקום לכרקום וכאן וכאן אין להם פנאי לנסך, ולבעול יש פנאי, וכולן אסורות אע"ג דלא הדרא למתא כלום דשמא יש להן אימת הגייסות ואינן בורחות, ותדע לך דבפרק השוכר בע"ז רמי להו למתני' אהדדי ומפרקי' להו כדרב מארי ולא חשו להו להני פירוקי אחריני דהכא, וכן נראית דעת הרי"ף ז"ל שהשמיט שתי הסוגיות שבכאן ושבפרק השוכר ולא כתב אלא משנתינו כצורתה.

חידושי הריטב"א מסכת כתובות דף כז עמוד א:

מתני' עיר שכבשוה כרקום כל כהנות שנמצאו בתוכה פסולות. פירוש כהנות לאו דוקא אלא נשי כהנים וה"ה דכולהו נשי דעלמא פסולות לכהונה, ולרבותא נקט נשי כהנים דאפי' בהכי מפקינן להו מגברייהו וכדפרישית לעיל (כו ע"ב). ואם יש להן עדים אפילו עבד ואפי' שפחה. יש שפירשו דדוקא עבד ושפחה דליכא אלא פסול יוחסין לעדות, אבל גזלן וכיוצא בו פסולין לעדות זו כשם שפסולין לעדות אשה שמת בעלה שלא התירו בה אלא גזלן דדבריהם כדאיתא ביבמות (כה ע"ב), ונראין דבריהם. גמ' אמר רב מארי לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי רבי יצחק בן אלעזר אמר משמיה דחזקיה כאן בכרכום וכו'. פרש"י ז"ל רבי יצחק בן אלעזר אמר אף בבעילה פעמים שהן מותרות כאן בכרכום [כו'], נראה מדבריו ז"ל דמודה רבי יצחק דלנסך אין פנאי לעולם כדפריק רב מארי אבל בבעילה פעמים שהן מותרות שאף לבעול אין פנאי, והא דאמרינן כאן

וכאן לאו דוקא דלא אתי לתרוצי מתני׳ דהכא עם מתניתא דיין נסך דמתניתין דיין נסך הא איפרקא לה שפיר בכל כרכום שבעולם, אלא לישנא בעלמא קאמר כאן וכאן אמתני׳ דפסלות כהונה קאי שיש לחלק בה בין כרכום לכרכום, ויפה כיון רבינו ז״ל והכין מוכחא סוגיין בהדיא כדבעינן למימר וכן מוכיח בירושלמי. כאן בכרכום של אותה מלכות וכו׳. פרש״י ז״ל כרכום של אותה מלכות אינו רוצה להשחית וכו׳, והוא ז״ל גורס וכרכום של אותה מלכות נמי אי אפשר דלא ערקא חדא מינייהו, ועוד דכרכום של אותה מלכות בחזקת משומרת היא שהמלך שומרם, ומשום חד דמשתמיט ובעיל לית לן למסרינהו לכולהו אדרבה בתר רובא וחזקה אזלינן, דהא גבי מחבואה אמרינן שהיא מצלת את כולן ואע״פ שהן בכרכום שהיא בחזקת איסור, ועוד דא״כ מאי האי דפרקינן דמהדר למתא שושילתא וגווזא ואווזי וכלבי דהא מאן דמשתמיט ובעיל בתוך העיר הוא דבעיל ואם כן כי מהדרי למתא מסביבותיה שלשלאות וגווזי מאי הוי, לכך פירש ר״ת דבכרכום של אותה מלכות כיון שסמוכין הם למלכות אינם יראין פן יבאו עליהם אוהבים לסייע לכרכום ההוא וכו׳, וכן מוכיח בירושלמי דגרסינן התם וכו׳ ומכולהו סוגיא מוכחא דלענין בעילה הוא דמפלגינן בין כרכום לכרכום ולא לענין יין נסך דהא כולהו אוקמתי הכי רהטן, והיינו דאפילו לגירסת רש״י ז״ל לא גרסי דילמא משתמיט חד מנייהו ומנסך וכל שכן לאידך גירסא דידן. ונראין דבריהם דרבי יצחק ורב מארי לא פליגי אלא דרב מארי לא חש אלא לתרוצי מתני׳ ורבי יצחק פריש טפי דאפילו בבעילה איכא לפלוגי בין כרכום לכרכום, והיינו דהתם במסכת ע״ג דרמינן מתניתין אהדדי כי הכא לא אייתי תלמודא אלא שינוייא דרב מארי בלחוד משום דהתם לא קפדינן אלא לשנויי מתני׳ דיין נסך דהתם והא אפריקא לה כדרב מארי לדברי הכל, אבל הכא דקיימינן במתניתא דבעי לה מייתינן נמי פירוקא דרבי יצחק ועייל ודאי דהא ר׳ יצחק לאו עלה דרב מארי איתמרא דהא כלהו הני אמוראי קדמי לרב מארי טובא, אלא דאינהו על מתני׳ דהכא אמרוה לפרושה ורב אשי דסדר התלמוד אייתי לה על רומיא דרמינן מתני׳ אהדדי וכן עיקר, אבל רבינו אלפסי ז״ל פריק כרב מארי והוא סובר דרב מארי ורבי יצחק פליגי, ולא נהירא דאפילו הוו פליגי ליכא למדחי הא דחזקיה ואידך אמוראי דסברי לה כותיה משום דרב מארי גרידא, ואי משום דלא מייתינן במסכת ע״ג אלא ההיא דרב מארי הא פרישנא טעמא שפיר, הילכך ליתא לרב מארי ואיתא לדרבי יצחק.

בית הבחירה למאירי, כתובות כז ע"א:

בולשת שנכנסה לעיר בשעת שלום אלא שמכל מקום הם רשאים לאכול ולשתות מבני העיר חביות פתוחות שנמצאו הם אצלם אסורות ודאי נגעו סתומות מותרות שאם נגעו ופתחו ודאי לא חזרום וסתמום שהרי אינם מתיראים בכך בשעת מלחמה אלו ואלו מותרות שאין להם פנאי לנסך ואע"פ שבמשנתנו אמרו שכל כהנות שבתוכה פסולות אינו דומה שאע"פ שלנסך אין פנאי לבעול יש פנאי מפני שיצרו תוקפו ואין חלוק בין גדוד של אותה מלכות לשל מלכות אחרת כלל ומכל מקום גדולי המחברים פסקו שלענין יין נסך אין חלוק בין גדוד של אותה מלכות לשל מלכות אחרת ומותרות בכל ענין אבל בכהנות אע"פ שאמרו לבעול יש פנאי דוקא בגדוד של אותה מלכות כגון שמרדה בו והקיפה ונמצא שמשכבשה אינם יראים אבל גדוד של מלכות אחרת ששטף ועבר אף לבעול אין פנאי ולדעת זה נראה במה שאמר ר' יצחק כאן בכרקום של אותה מלכות כאן בכרקום של מלכות אחרת שאינה חוזרת על זו של יין נסך כלל שביין נסך בשום גדוד שבעולם אין פונין לנסך ואין חלוקה זו אלא בכהנות כלומר משנתנו בכרקום של אותה מלכות ומה שאתה סובר לדון בה מכח זו של יין נסך להכשיר הוא בכרקום של מלכות אחרת ואף בשל אותה מלכות שאתה פוסל דוקא בשאי אפשר שתמלט אשה בלא ראייתם כגון שהוקפה העיר מכל רוחותיה בשלשלאות או שהקיפוה כלבים ועצים להרעיש ולהשמיע לבני כרקום כל היוצא דרך שם או שהקיפוה כלבים ואווזים לסבה זו גם כן אבל כל שהיה אפשר שתמלט אחת בלא ראייתם כלן טהורות שהרי יכולה כל אחת מהן לומר נמלטתי ומתוך כך כשאומרת לא נמלטתי ולא נטמאתי נאמנת וגירסת הספרים לשיטה זו כרקום של אותה מלכות נמי אי אפשר דלא ערקא חדא מיניהו ופירשוה דמיהדר למתא שושלתא וכלבא וכו':

וכן לענין סוגיא יש גורסין פליגי בה ר' יהודה נשיאה ורבנן חד אמר לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי ולא קשיא ליה כלומר שאינו מחלק כלל בין כרקום לכרקום אלא על כל פנים לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי וחד משני כאן בכרקום וכו' וקשיא ליה ואיני מבין שהרי אף לטעם לבעול יש פנאי היה ראוי להקשות כן אלא שאנו גורסין חד אמר כאן בכרקום וכו' ולא קשיא ליה מפני שלדעתו אין הבריחה בעיר המוקפת מצווייה עד שנקל בה בספק זה ובמחבואה אחת הוא שאמרוה מפני שהדבר מצוי להסתר בתוך העיר וחד אמר כאן בכרקום וכו' וקשיא ליה מפני שלדעתו הבריחה מצויה יותר מן המחבואות ומכל מקום הלכה שאיפשרות הבריחה מצלת כמו שביארנו ויש בסוגיא זו נסחאות ובלבול פירושים לקצת מפרשים ואין צורך לכתבם.

ספר אור זרוע ח"א - שאלות ותשובות סימן תשמז ד"ה השיב ר':

ואפי' גבי שבויה פרכי' לחומרא לפי פר"ש דפרכי' כרקום של אותו מלכות נמי א"א דלא ערק חד מנייהו ובעיל מיהו ליתא אלא כדגריס ר"ת אי אפשר דלא ערקא חדא מנייהו והוה לן למישרינהו לכולהו ולתלות לקולא דבשבויה הקילו כדאמר בסמוך אם יש שם מחבואת אחת מצלת על הכהנות כולן מיהו ה"מ בשבויה פרכי' לקולא אבל בעל ידי נפשות פרכי' לחומרא דשיערו רבנן דעתא דאשה שבודאי היא מתרצה ולא שרינן לה אלא בעדות ברורה. ושמעתי שזו הבחורה היא בתולה ואם תמעך האצבע לפני הנשים ותראה בתוליה נראה בעיני דאיכא למשרי אם אינה בוגרת לפר"ח דסבר דדמיה כלים אי הראה היינו הכנסת העטרה שיש בה להשיר בתולים בפ' בן סורר: יצחק בר משה נב"ה

בית יוסף אבן העזר סימן ז אות י ד"ה עיר שבא:

עיר שבא במצור ונכבשה כל כהנות שבה פסולות וכו'. משנה בפ"ב דכתובות (כז ע"א) עיר שכבשה כרקום כל כהנות שבתוכה פסולות ובגמרא ורמינהי בלשת שבאה לעיר בשעת שלום חביות פתוחות אסורות סתומות מותרות בשעת מלחמה אלו ואלו מותרות לפי שאין פנאי לנסך אמר רב מרי לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי רבי יצחק ברבי אלעזר משמיה דחזקיה אמר כאן בכרקום של אותה מלכות כאן בכרקום של מלכות אחרת של אותה מלכות נמי אי אפשר דלא ערקא חדא מינייהו אמר רב יהודה אמר שמואל בשמשמרות רואות זו את זו א"א דלא ניימא פורתא אמר רבי לוי כגון דמהדר למתא שושילתא וכלבא וגווזא ואווזא אמר רב אידי בר אבין אם יש שם מחבואה אחת מצלת על הכהנות כולן בעי רבי ירמיה אינה מחזקת אלא אחת מהו... ופרש"י לבעול יש פנאי. דתקיף להו יצרייהו: רבי יצחק בן אלעזר אמר. אף בבעילה פעמים שהן מותרות: כרקום של אותה מלכות. אינו רוצה להשחית את בני העיר וכשכובש עיר הסמוך לממשלתו שומרה והיא לו למס עובד: משמר[ות]. מקום מעמד השומרים שהעמיד המלך שלא יחבל אדם באנשי העיר: דמהדר למתא וכו'. שמו סביבות העיר שלשלאות של ברזל שישמעו קול בהכשל איש רץ עליהם וכלבים ואווזים זועקים: וגווזא. מקלות וקסמים להכשל בהם: וכתב הרא"ש (סי' ל) וקיי"ל כשינוייא דרב מרי דבמס' עבודה זרה (עא ע"א) רמי מתניתין אהדדי ומשני להו כדרב מרי ולא כשינוייא אחרינא ולכך לא הביא

הרי"ף סוגיא זו לפי שאינו מחלק בין אותה מלכות למלכות אחרת אלא בכל ענין הכהנות אסורות והיין מותר. ובעיא דאין המחבואה מחזקת אלא אחת הרי"ף (כתובות יא ע"ב) פסק לקולא כיון דדחי תלמודא הכא מי יימר דאיטמי אלמא דמקילינן בה דאמרינן בכל חדא וחדא שמא נחבאת ואת"ל לא נחבאת שמא לא נטמאה ויש שפסקו דלא תנשא לכהן ואם נשאת לא תצא ומסתבר כרב אלפס דקל היה לחכמים בדבר זה ובבעיא דלא נחבאתי ולא נטמאתי ג"כ פסק הרי"ף (שם) לקולא (ע"כ הרא"ש). והר"ן (שם ד"ה גרסי') כתב וז"ל נראה מדברי רש"י דר' יצחק בן אלעזר לאו לתרוצי מתניתין אתי דלא מתרצי אלא כדרב מרי ור' יצחק בן אלעזר אתא לאשמועינן דמתניתין דוקא בכרקום של מלכות אחרת דמתוך שהמלך יודע שלא תעמוד העיר בידו כיון שהוא במלכות אחרת מפקיר הכל ומשום הכי כהנות שנמצאו בתוכה אסורות אבל בכרקום של אותה מלכות דעתו של מלך שישתעבדו לו בני אותה העיר ולפיכך אינו מפקיר ממונם ונשיהם אדרבה שומר אותם ולישנא דכאן וכאן לאו דווקא. ונראה שהזקיקו לפרש כן משום דבעבודה זרה פרק השוכר (עא ע"א) מקשי ממתניתין דהכא למתניתין דהתם דבולשת ולא מייתי להא דרבי יצחק כלל אלמא דלאו לתרוצי מתניתין להדדי אתא אלא לאפלוגי בדינא דכהנת והוה ליה כאלו אמר לא שנו אלא בכרקום של מלכות אחרת ועוד שהרב ז"ל גורס בכרקום של אותה מלכות נמי א"א דלא משתמיט חד מינייהו ומנסך אלא ודאי לאו לתרוצי איתמר אלא לאיפלוגי בדינא דכהנת ובירושלמי (שם ה"ט) נמי משמע הכי דמפליג בין כרקום של אותה מלכות לכרקום של מלכות אחרת בלאו רומיא דמתניתין אהדדי. אבל ר"ח פירש דלתרוצי למתניתין אתא והכי קאמר דלא מפלגינן בין לבעול ולנסך אלא מתניתין דהכא בכרקום של אותה מלכות שיש להם פנאי לפי שאין מתיראין ומתניתין דבולשת בכרקום של מלכות אחרת שאין להם פנאי לפי שלבם רדוף עליהם ויראים הם שמא יבואו עליהם אויבים ומקשינן בגמרא ובכרקום של אותה מלכות אמאי אסורות והא אי אפשר דלא משתמטא חדא מינייהו זו היא גירסתו של ר"ח כלומר וכיון שכן איכא למיתלי לקולא ולמימר דכולהו מותרות כדאמרינן לקמן דאם יש מחבואה אחת מצלת על כולן. ויש הוכחא לפי' זה בירושלמי (כתובות פ"ב ה"ט) ולפי גמרתנו יותר נראה לי פירושו של רש"י ולענין הלכה הרי"ף (יא ע"א) הביא משנתנו כצורתה ובפרק השוכר (ע"ז לד ע"א) כתב ג"כ מתניתין דבולשת כצורתה ולא הביא הא דרב מרי ולא הא דר"י בן אלעזר משמע דסבירא ליה דלא מפלגינן בין כרקום של אותה מלכות לכרקום של מלכות אחרת אלא לבעול יש פנאי לנסך אין פנאי וכדרב מרי ואיפשר שטעמו משום דהתם בפרק השוכר כי פרכינן ממתניתין דהכא למתניתין דהתם דבולשת מייתי פירוקיה

דרב מרי ולא מייתי לדרבי יצחק אלמא ליתא לדרבי יצחק לא לענין כהנות ולא לענין יין נסך ולא נהירא דהיכי דחית הא דרבי יצחק מקמי דרב מרי דהא רבי יצחק משמיה דחזקיה קאמר לה ורב יהודה משמיה דשמואל ולוי שקלו וטרו לתרוצא להא דר' יצחק ור' אבא בר זבדא ור' יהודה נשיאה ורבנן משמע נמי דהכי ס"ל וא"א למידחינהו לכולהו והרמב"ם בפי"ח מהלכות איסורי ביאה (הכ"ט) חלק בדין הכהנות בין כרקום של אותה מלכות לכרקום של מלכות אחרת ע"פ דרכו של ר"ח ובפי"ב מהלכות מאכלות אסורות (הכ"ד) לענין יין נסך לא חלק ונראה שהוא מפרש כפרש"י דר' יצחק לא אתא לתרוצי מתניתין דמודה לרב מרי דלעולם לנסך אין פנאי אלא דאף לבעול אתי לאיפלוגי דהא דאמרינן יש פנאי ה"מ בכרקום של אותה מלכות אבל בשל מלכות אחרת לא הילכך נקטינן כרב מרי דלנסך בכל ענין אין פנאי ולבעול מפלגינן בין כרקום של אותה מלכות לכרקום של מלכות אחרת כר"י בן אלעזר עכ"ל הר"ן ז"ל: והרב המגיד (שם פי"ח הכ"ו) כתב שהרמב"ן (כז ע"א ד"ה ונראין) והרשב"א (שם ד"ה ור"ח ז"ל) סוברים כדעת הרי"ף ותמה הוא ז"ל עליהם היאך איפשר לדחות כל הנך רבנן מקמי רב מרי ועל דברי הרמב"ם כתב איפשר שהוא פוסק כרב מרי בדין היין נסך מפני שבעבודה זרה לא הזכירו תירוץ אחר ואם איתא דבכרקום של אותה מלכות היו אסורות אפילו בשעת מלחמה היה להם להזכיר שם ופסק בדין הכהנות כסוגיין דהכא משום דכולהו הני אמוראי ס"ל דבכרקום של מלכות אחרת שהן מותרות והולכין כאן וכאן להקל מפני שהכל חשש של ספק הוא וסוגיין דמכרען הכי כל חדא בדוכתא ובירושלמי (שם) נמי משמע הכי ואיפשר נמי דרב מרי הוה מוקי להו לתרוייהו מתני' בכרקום של אותה מלכות ולא הוה פליג בכרקום של מלכות אחרת לאסור הכהנות ע"כ. ודע שאצל גדוד של מלכות אחרת סיים הרמב"ם (הכ"ט) וכתב ואם שבו נשים ונעשו ברשותן אף על פי שרדפו אחריהם ישראל והצילו אותם מידם הרי הן אסורות ודבריו מבוארים דלא אמרו אין פנאי לבעול אלא בגדוד של מלכות אחרת שפשט ושטף ועבר שבעודם בעיר טרודים לשלול שלל ולברוח ומתוך כך אין פנאי לבעול אבל כששבו הנשים ונעשו ברשותן כבר יש להם שם שבויות ואף על פי שלא היה להם פנאי לבעול שתכף שברחו רדפו ישראל אחריהם והצילו הנשים מידם לא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים (עי' שבת לה ע"ב וש"נ) וכל שנעשו ברשותם פסולות. ונראה עוד מדברי הרמב"ם דאפילו גדוד של מלכות אחרת אם היה שוקט ובוטח ואינו נחפז לברוח יש פנאי לבעול הוא וכל כהנות שבעיר פסולות שלא אמרו אלא בשפשט ושטף ועבר: ועל מ"ש הרמב"ם (שם הל' כז כח) שאם היתה בעיר מחבואה אחת אפילו אומרת לא נחבאתי ומכל מקום טהורה אני מצלת. כתב הר"ן (יא ע"ב ד"ה אם יש שם)

מכלל דסבירא ליה דלא מטהרן לה אלא כי אמרה טהורה אני במגו דנחבאתי אבל סתמא לא ולי נראה דכל שיש מחבואה אחת שם אינה צריכה לומר נחבאתי אלא מסתמא תלינן בה והביא ראיה לדבר מהגמרא.

פרק טו: ספר-תורה שכתב לעצמו רבנו נסים גירונדי

הקדמה • ספר התורה שנתגלה בספרייה הלאומית והכתובת • ספרי-תורה שכתבו חכמים לעצמם • צורת האותיות • צורת כתיבת שירת האזינו בתורה • מידות ושיעורים • מילים שנחלקות לשתיים • תוספת: בירורים חדשים נגד ייחוסו של ספר התורה לר"ן: א. הסופר ממינסק ומעלליו • ב. כתב יד של בן הר"ן • ג. תגובה למאמר הרב מאזוז • ד. בדיקת פחמן • ה. חילופי מכתבים ותוצאות הבדיקה • ו. ההתכתבות עם ד"ר אליזבט בוארטו

הקדמה

לפני חמישים שנה בקירוב, ושש מאות שנה אחר מסירתו של ספר-תורה מיוחס שכתב לעצמו רבנו נסים גירונדי לבית-הכנסת 'קהלת יעקב' שבקהל קודש ברצלונה, הודיע הרב ברוך טולידאנו[1] על התגלית המרגשת - גילויו של ספר-תורה

---

1 הארץ, י"ד בניסן תרצ"ו, עמ' 19-20 (וראה להלן הע' 14), על-פי תיאורו של הרב טולידאנו חזר ותיארם א' הירשמן, הריב"ש, ירושלים תשט"ז, עמ' קכ"ג-קכ"ה, ומשם אצל א"ל פלדמן, פירוש הר"ן על התורה, ירושלים תשכ"ח, מבוא. שנתיים ימים קודם פרסום זה, ראה פרופ' שמואל קרויס את הספר הזה בטבריה אצל החכם דהאן, ואף העתיק את הכתובת שהייתה רשומה על המטפחת שבה היה הספר מעוטף, ואת הרשום על הכף של כסף, אלא שהעתיק בשיבושים, ומפני כך לא עמד כלל על טיבו של ספר זה וערכו. וכך כתב ש' קרויס (קורות בתי התפילה בישראל, ירושלים תשט"ו, עמ' 272-273):

> אבל יש שכתבו ספר תורה גם על עור הצבי ולו מראה אדום והקריאה בו אינה נוחה. ספר תורה כזה ראיתי ביד ק"ק הספרדים שבווינה, וראיתי כיוצא בו ביד רב ספרדי אחד בטבריא כשביקרתי שם בשנת תרצ"ד, ולפי עדות מטפחת ספר תורה זה, נתגלגל הספר הזה מספרד לברזיל אשר באמריקה הדרומית ומשם לטבריא...

את הכתובת הנ"ל קרא קרויס בשיבושים הבאים (השווה להעתק דלהלן ולתצלום):

> ...כתבתי לעצמי ולזכותי נקים (?) / בן א"א מו"ר ראובן גירונדי / יצ"ו נתתי ע' ת' (על תנאי?) בבה"כ קהלת יעקב / בקה"ק ברצלונה העי' (?) בחו' סיון /שנת ה' אלפים ל"ו ליצירה (אח"כ מלין, והן כנראה מיד הרב:) כ"ר גר ב"ר י"ר מארס אל הארץ א"לא (אם לא אעלה) את ירושלים ער"ש (על ראש שמחתי) / כ"י לי יחייא אדהאן.

עוד כתב שם: 'הרב פנה אלי אחר כך במכתב לווינה למצוא לו קונה לספר זה, ולא מצאתי, ועוד פנה אלי בדבר תמיכת-כסף כשנחרבה טבריא בשטף מים, ומניח אני שבצרתו כבר מכר את הספר, ואני לא ידעתי' (והנני מודה ליצחק רון שהעירני לספר זה עוד בטרם נתגלה ספר-תורה זה מחדש). בשנת תשי"ב עדיין היה הספר הזה ברשות החכם דהאן בטבריה, ראה להלן ליד הע' 6. בשנת תש"ך היה

שכתבו הר"ן לעצמו ולזכותו, ומסרו על תנאי לבית-הכנסת של קהילת ברצלונה, ביום ה' בחודש סיון שנת ה' אלפים צ"ו (1336 למניינם). ספר-תורה זה נרכש על-ידי החכם רבי יחיא דהאן, שד"ר קהילת טבריה בקהילה קטנה שבברזיליה, שהספר הזה ניתן לה במתנה על-ידי זקן נכבד מגלות ישראל שבספרד ושלפי דבריו שמור היה ספר זה ברשות משפחתו זמן רב.

הרב טולידאנו תיאר שם בקצרה את הספר הזה, את המפה שעטפה אותו, ושהייתה מחוברת אליה על-ידי ווי ברזל כף יד של כסף שעליה חרותה הייתה כתובת המסירה של ספר זה לבית-הכנסת 'קהלת יעקב' שבברצלונה. עוד תיאר שם והעתיק את הכתובת שנרשמה על גבו של העמוד הראשון בספר זה, כתובת שנרשמה בידי רבי ראובן[2] בנו של הר"ן, ושבה הוא מספר והולך על קורות המאורעות של שנת ה'קנ"א בספרד, ועל הצלחתו להציל ספר זה ואחרים עמו מן הגזרות שנתחוללו אז.

על מציאותו של ספר-תורה שכתב הר"ן לעצמו, בידנו עדות קדומה משכבר. כך מעיד רבנו שמעון בר צמח (הרשב"ץ) בתשובה להחכם רבי מימון נגאר בקסנטינא על עניין צורת הכתיבה של רגל ה'ק' בספרי-תורה תפילין ומזוזות (סת"ם). ובתוך הדברים כתב:

> עוד שמעתי כי הרב ר' נסים גרונדי ז"ל שהי' בברצלונא והיה רבם של רבותי ז"ל שכתב ס"ת לעצמו והיו רגלי הקו"ף דבוקות לגגם. ואנוידל סופר[3] שהי' ש"ץ במיורקה שאל אותו על זה כמדומה לו שהוא פסול, ושתק הרב ז"ל ולא ענהו[4].

בשנת ת"ש הזכיר ר"ש אסף ס"ת זה בהבלעה בתוך מאמרו 'על ספרי התורה העתיקים בברצלונה': 'אגב יש להזכיר שגם הר"ן, רבה המפואר של קהילה זו, כתב

הספר אצל חתנו מר עקיבא שגיא, שהשתדל למכרו (הציעו לפרופ' ש"ד גויטיין וסירב לקנותו). לפני פטירתו של הרב דהאן, בשנת תשכ"ג, נלקח הספר מביתו (פרטים אלו מסר לי מר שגיא בשיחת טלפון מכ"א באייר תשמ"ה).

2 נזכר בשו"ת הריב"ש סי' שפ"ח יחד עם אחיו 'דון חסדאי ודון ראובן', ובסי' שפ"ב שם נזכר רק דון ראובן. וראה עליהם א"ל פלדמן, פי' הר"ן (לעיל הע' 1) עמ' 11-13.

3 'כי נמצאו אצלכם ספרים כתובים מיד הסופר אנוידאל הסופר שהי' ש"צ במיורקה והוא נודע שהוא סופר מהיר ובקי בהל' מפי גדולי", שו"ת התשב"ץ, ח"א, סי' קכ"ז. וראה עליו: הירשמן (לעיל הע' ו) עמ' קכ"ז.

4 שו"ת התשב"ץ, ח"א, סי' נ"א. בידי הר"ן היה עוד ס"ת שאביו קנהו, ומאחר שהיו בו תיקונים והגהות בדרך ששנויה במחלוקת, לא הכשירו אביו לקרוא בו. ראה שו"ת הר"ן, מהדורת א"ל פלדמן, ירושלים תשמ"ד, סי' לט, עמ' קסז.

בעצם ידו ספר תורה מדויק, וספר תורה מיוחס לו הובא למכירה בירושלים לפני שנים אחדות'[5]. סָתַם ולא פירש מה עלה לו לספר זה ומני אז ירדה שתיקה על עניינו של ספר זה, לא עסקו בו ולא חקרוהו, להוציא את הרב אריה ליב פרידמן, שלרגל ויכוחו בהלכה עם הגאון בעל החזון איש בדבר צורת כתיבת האות 'צ' בספרי-תורה, תפילין ומזוזות (סת"ם), נזקק לעדותו של ספר זה. טרח הרב פרידמן ונסע בשנת תשי"ב לטבריה אל החכם ר' יחיא דהאן, כדי לעיין בספר זה, ומה שהעלה בעיונו בעניין זה מסר בספרו צדקת הצדיק (אחר מרחשוון תשי"ד ולפני תשט"ז[6]).

לא זו בלבד שלא עסקו בספר זה, אלא שאף מציאותו חזרה ונתעלמה מן העין, ולא נודע עליו ועל מקום הימצאו דבר ולא חצי דבר, עד כדי כך שחוסר הידיעה גרם לו לר' נפתלי הכהן לציין עליו ידיעה בדויה: 'ספר תורה זו בעו"ה נשרפה על ידי הערבים בימי המלחמות'[7], ידיעה חסרת שחר ובלתי נכונה.

ספר התורה שנתגלה בספרייה הלאומית והכתובת

והנה לפני זמן-מה זיהה מר שלמה צוקר, מצוות המחלקה לכתבי-יד שבבית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, את הספר הזה, שמצאו כרוך ומונח בקרן זווית במעמקי גנזי בית-הספרים. מעתה בידינו לעיין בו וללמוד הימנו דברים הרבה. לפי שעה נעמוד על עניינים אחדים ועל הלכות גדולות שנוכל ללמוד ממנו. לצערנו, עדיין לא נתגלתה אותה כף של כסף והמפה שהייתה מחוברת אליה[8]. מכל מקום, תצלום מן הכתוב על כף יד זו נשתמר במאמרו הנזכר של הרב טולידאנו[9], ובספרו של הרב פרידמן[10]. וזה לשונו:

---

5 סיני, י"ב (תש"ג) עמ' של"ד-של"ז; ושוב בספרו מקורות בתולדות ישראל, עמ' 183.

6 על-פי תשובת הר"ע יוסף, שו"ת יביע אומר, ח"ב, ירושלים תשט"ז, סי' כ: 'בספר שנדפס מחדש ממש'.

7 אוצר הגדולים, ז (תשכ"ט) עמ' רכג.

8 עכשיו, כ' באלול תשמ"ה, מסר לי ר"י מונדשיין ממחלקת כתבי היד בביה"ס הלאומי, כי נתגלתה לוחית-כסף זו, שנתגלגלה לאוסף אחר, ונרשמה בסימן קד"ש 1477. [יש הסבורים כי הלוחית אינה מתקופת הר"ן אלא מאוחרת.]

9 לעיל הע' 1.

10 לעיל הע' 1 והע' 6.

ספר תוה"ק [תורה הקדושה]
זה כתבתי לעצמי ולזכותי
נסים בן א"א מו"ר ראובן גרינודי[11]
יצ"ו נתתי ע"ת [על תנאי] בבהכ"נ קהלת יעקב
בקה"ק ברצלונה הע"י [ה' עליהם יחיו] יום ה' בחו' סיון
המעולה, שנת ה' אלפים צ"ו ליצירה
נ"ר ג"ר ב"ר י"ר מאר"ס אל הארץ[12]
אל"א את ירושלם ער"ש[13]
אמן
נ"י (ציור מנורה) ל"י[14]

מאחר שבהעתקת הכתובת שמאחורי העמוד הראשון, שנכתבה בידי רבי ראובן בן הר"ן במקורות הנ"ל[15], נפלו קצת שיבושים וגם אין הם מצויים, הריני מעתיקה מחדש על-פי גוף הספר (ראה תצלום בסוף פרק זה):

ספדי תורה קדושה והדורה, ולבשי כסות השחורה, כי מפרשי אמריך ברורה, נפלו באש המדורה, שלשה חדשים פשטה אש תבערה, בק"ק בנ"י (בקהילות קודש בני ישראל) בגלות ספרד המרה, מר"ח תמוז שנת אלף שלש מאות וכ"ג לחרבן[16], צרה ותוכחה, חמת ה' נתכה, כמהפכת סדו"ע [סדום ועמורה] נהפכה,

---

11 טולידאנו (לעיל הע' 1) ביקש להסיק מכתיב זה שמוצאו של הר"ן מגראנאדה ולא מגירונה, אבל מסתבר יותר כהירשמן (לעיל הע' 1) עמ' קכ"ג הע' 13, שהיא טעות החורט, ויש לסייע לזה מחתימת ר' ראובן בן הר"ן (ראה להלן): גרונדי.

12 = נסים ראובן, גרנודי, בן ראובן, יצא ראשונה, מארץ ספרד.

13 = אם לא אעלה, את ירושלים, על ראש שמחתי.

14 = נצח ישראל, לא ישקר.

15 לעיל הע' 1 והע' 6. ועכשיו גם בקטלוג כתבי-יד ודפוסים נבחרים, תערוכה מאוצרות בית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 36. (אגב, בביבליוגרפיה שם לא צוין למאמרו של ר"ב טולידאנו הנ"ל, ונראה שהוא מפני שבעותק של עיתון 'הארץ' שבבית-הספרים שם נתלש דף זה [19] מגיליון י"ד בניסן תרצ"ו!) הרשימה הזו נכתבה על גבו של הספר בתחילתו, ולא נגד מקום הכתב (ראה רמב"ם, הלכות מזוזה פ"ה ה"ד). הספר הזה רשום עתה בבית-הספרים הנ"ל במס' 5935 4°, והנני מודה לד"ר מ' נדב מנהל מחלקת כתבי-היד בבית-הספרים ולעובדי המחלקה, מר ש' צוקר, ר"י מונדשיין, גב' י' פלסר ומר ר' וייזר, על עזרתם והרשות לפרסם מתוכו.

16 ה'קנ"א לבריאת עולם / 4 ביוני 1391 (1323+68). והשווה למכתבו של ר' חסדאי קרשקש לקהילת אביניון משנת קנ"ב, סוף ספר שבט יהודה, מהדורת ווינער, הנובר תרט"ו, עמ' 128: 'בר"ח תמוז קנ"א דרך ה' קשתו כאויב על קהילת סביליה...'. וראה: גרץ-שפ"ר, דברי ימי ישראל, ורשה תרנ"ח (ד"צ

אוי לנו על קהלות הקדוש' בערי ממלכת קשטיליא טוליטולא שבילא מיורקא קורדובא ואלנסיא ברצלונה ארגוואן[17] גרנאדה, ובששים ערים סמוכים להם וכפרים בע"ל [באה עלינו] מכת חרב הרג ואבדן, שמד שבי בזה, ונמכרו לעבדים ושפחות לישמעאלים, וכמאה וארבעים אלף נפשות שלא יכלו עמוד ענ"פ [על נפשם] מידי מעניהם האכזרים באו לידי במרה (! ואולי צ"ל: המרה) מדתם הטהורה[18], מזמן מלחמת האחים הדו"ה והדו"פ (הדון הנריקי והדון פדרו[19]) באנו למרה, ופשתה הרעה ומארה, אשר לא כתוב בספר התורה ומדרשות, הכו' האכזו"ק בבי"ת [הכומרים האכזרים וקשים בבית תפילתם] וההמון הפרא, והידים ידי עשו שואפי דמים בצעו זממם, ולולי ה' שהיה לנו בעזרנו, שכמה מנהיגי מדינות ושרים וסגנים שעמדו לנו ולכמה מאחינו להמלט במגדלים, ושם קדמונו בלחם ומים, ואחי החכם דון חסדאי[20] יש"א [ישמרהו א-לוהים] בעזר השר אהובנו[21] הצילו את משפחותנו והצלתי כל ספ"ת ה"ק [ספרי תורתנו הקדושה] ובתוכם ספ"ז [ספר זה] של אבא מארי נ"ר ישראל זצוק"ל, זכרה להם לטובה, ועד היום ולבנו מלא אימה ופחד וחיינו תלואים כי אין אמונה מה יהי באחריתנו, ומכל הרכוש לא נשאר בלתי גויתנו[22]. יה"ר [יהי

ירושלים תשל"ב) עמ' 62 הע' 1, שמעדיף משום-מה את עדות הנכרי הנמסרת אצל Zuniga, שנוקב בתאריך 6 ביוני 1391. העדות שלפנינו תומכת אפוא בתאריך שאצל ר' חסדאי, וכן קבע תאריך זה י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, ת"א 1965 עמ' 284.

17 = ארגון. הירשמן (לעיל הע' 1) עמ' קכ"ד הע' 22 מציע לקרוא: אלאגון, עיירה הסמוכה לסרגוסה, ראה בער (לעיל הע' 15) עמ' 83 ועמ' 504 הע' 39. אבל חוץ מזה כמעט אין ידיעות על קהילה זו וקשה לשבש הכתוב כאן.

18 ראה על גלי ההמרה אצל בער (לעיל הע' 16) עמ' 288-292, 300-301, 303-305. בהקדמת כרמולי להעתקת כה"י של אגרת ר' חסדאי קרשקש (לעיל הע' 16) נאמר: 'והמירו את דתם יותר ממאתיים אלף נפשות', אך לא ציין על יסוד מה קבע מספר זה. הביטוי 'המרה' אם אינו רק מליצה ע"פ הכתוב בשמות טו, יג, הוא מן הפעמים הראשונות של שימוש בפועל זה שנכנס לשימוש מאוחר יותר בידי האינקוויזיציה הנוצרית.

19 על מלחמת האחים הללו שהחלה בעיקר בשנת 1366, ראה בער (לעיל הע' 16) עמ' 217 ואילך.

20 ראה לעיל הע' 2.

21 הירשמן (לעיל הע' 1) עמ' קכ"ד הע' 23, סבור כי הכוונה היא לר' חסדאי קרשקש. וראה גם בער (לעיל הע' 16) עמ' 290.

22 השווה לדברי ר' חסדאי קרשקש באיגרתו (לעיל הע' 16):

> אנחנו פה היום בכל מדינות ארגון אין פרץ ואין צווחה, בחמלת ה' עלינו הותיר שריד בכל מקומות אלו, אחר ההשתדלות הנמרץ והפזור הרב מכל רכושנו, לא נשאר לנו בלתי גויותינו,

רצון] יהמו רחמי אב"ש [אבינו שבשמים] עלינו ויחננו וירחם אנוסנו וישיב את שביתנו, ובמעגלי צדק ינחנו, ולשנה חדשה שנת ריוח והצלה, והיה מחנה בית ישר' לפלטה, אני המקונן על שבר בת עמי, כ"ח אלול הקנ"א לב"ע [לבריאת עולם], ראובן בן רבנו נסים בן רבנו ראובן גרונדי זצוק"ל. אלה אזכרה באר"ש גזרה [בארץ גזרה] בעת צרה בגרנאדה[23] ותהי התורה הזאת לעדה אנ"ס [אמן נצח סלה].

ספרי-תורה שכתבו חכמים לעצמם

נשתמרו בידינו ידיעות על ספרי-תורה מיוחדים שכתבו חכמים לעצמם, מהם שכתבו במו ידיהם ומהם שנכתבו בעבורם. יסוד הדבר במצוות כתיבת ספר-תורה, מצווה המוטלת על כל אחד ואחד מישראל[24]. קיומה המעולה של מצווה זו הוא שיכתוב לו אדם ספר-תורה בעצמו ולעצמו, כמו שנתבאר במסכת סנהדרין ובמסכת מנחות[25]. ברם ברור שבפועל אין כל אדם יכול ומסוגל לכתוב בעצמו ספר-תורה, לא מצד האומנות שבדבר ולא מצד הבקיאות בדינים ובהלכות הרבות שישנם באופן הכתיבה, והנדרשים בכתיבת ספר-תורה כשר כהלכתו, ואף לא מחמת ההוצאות הרבות שבכך. על כל פנים, יש להשתדל שכל אחד יזמין לו סופר שיכתוב במיוחד בעבורו, ולא - יקנה מן המוכן[26].

ובכל זאת לבנו יהגה אימה ועינינו אל אבינו שבשמים נשואות עד שיחננו וירפאנו ממכאובנו ואל יתן למוט רגלינו.

23 האם נמלט ר' ראובן לגרנאדה?

24 מצווה זו למדו מהכתוב, דברים לא, יט: 'ועתה כתבו לכם את-השירה הזאת ולמדה את בני ישראל', וראה: רמב"ם, הלכות ספר תורה פ"ז ה"א, שפירש כיצר הסיקו מכתוב זה את חיוב המצווה הזאת, ומקור פירושו אינו ידוע. ובביאור דבריו ראה: שו"ת שאגת אריה, סי' לד. פירוש פשוט יותר לדרך ההיסק מכתוב זה, ראה: ערוך השולחן, יו"ד סי' ר"ע סעיף א, על-פי סוגיית נדרים לז ע"א.

25 סנהדרין כא ע"ב: 'אמר רבא אע"פ שהניחו לו אבותיו לאדם ס"ת חייב לכתוב משלו'; מנחות ל ע"א: 'אמ' רב גידל אמ' רב כתבו מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני', ויש גורסין: 'כתבו בידו...'. עיין ספר המצוות להרמב"ם, מהדורת ר"ח העליר, ירושלים תש"ו, מצווה י"ח, ובהע' שם.

26 הרמ"א, שו"ע יו"ד סי' ר"ע סעיף א', פסק שאין אדם יוצא בקניית ספר בלא שעשה בו פעולה כלשהי, אבל דעת רש"י, מנחות שם ד"ה כחוטף, שאמנם אין זה קיום מעולה אך יצא ידי חובתו, וכן בטורי זהב, שם ס"ק א', ובביאורי הגר"א שם כדעת רש"י. בערוך השולחן, יו"ד סי' ר"ע סעיף ג' ביקש לדייק משתיקת הרמב"ם בהלכות ספר-תורה מדין הקנייה, אבל ראה בספר המצוות להרמב"ם מצווה י"ח: 'ואם אי אפשר לו לכותבו צריך שיקנהו או ישכור מי שיכתבהו לו'.

משום כך אנו מוצאים לכמה מגדולי ישראל שהשתדלו לקיים מצווה זו כתיקונה וכתבו בעצמם ולעצמם ספר-תורה, אם כי מסתבר שאחדים מהם היו מומחים בכתיבת סת"ם, ואולי כתבו גם בעד אחרים, ויש מהם שכתבו לעצמם על-ידי סופרים שכתבו במיוחד בעבורם. וכך מעיד בעל ספר החינוך: 'וזהו דרך כל אנשי מעלה יראי אלהים אשר היו לפנינו, לקבוע מדרש בביתם לסופרים לכתוב ספרים רבים כברכת ה' אשר נתן להם'[27]. ומצאנו כזאת וכזאת אצל הרמב"ם[28], הרמ"ה[29], ר' מאיר הכהן מחבר הגהות מיימוניות[30], ר' שם טוב ב"ר אברהם גאון[31], הריב"ש[32], הרשב"ץ[33], מהר"י אבוהב[34], ר' לוי בן חביב (מהרלב"ח)[35], ר' דוד ן' זמרא [הרדב"ז][36],

27 ספר החינוך, מצווה תרי"ג. וראה: ר' אהרן ן' שמעון, נהר מצרים, נא אמון תרס"ח (ד"צ תשל"ה) ח"א הלכות ס"ת סי' א': 'במצרים תלי"ת רבים וכן שלמים זהירים במצות כתיבת ס"ת לשמם וכמעט כל אנשי צורה ונכבדי הקהל לכל אחד יש לו ס"ת שקנהו מכספו לקיים מ"ע וכתב לו... וכן ראיתי בארצות המערב דזהירי בה הרבה'.

28 'ועליו סמכתי בספר תורה שכתבתי כהלכתו', הלכות ס"ת פ"ח ה"ד; 'ס"ת שכתבתי אני'; שם פ"ט ה"י. וראה גם: שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, סי' קנ"א.

29 'וכן כתבתיה בשני ס"ת שכתבתי לעצמי', סוף מכתבו לחכמי בורגוש, בתוך קרית ספר למאירי, איזמיר תרכ"ג, דף ח.

30 'והנה אני עשיתי בספר תורה שכתבתי', הגהות מיימוניות, ה' ס"ת, פ"ט אות ד.

31 'כי הס"ת שכתבתי אני', מגדל עוז, ה' ס"ת פ"ט ה"י.

32 'ושני ספרים יש לנו בבה"כ הגדול בידינו, א' כתיבת יד הריב"ש ז"ל ואחד כתיבת יד הרשב"ץ ז"ל' - ר"י עייאש, בית יהודה, ב, סי' קט"ו, וראה שם סי' קכ"ב: 'ומנהג קדום מימות הראשונים בבה"כ הנזכר להוציא ביום א' של פסח ספר א' של הריב"ש ז"ל וספר שני של הרשב"ץ ז"ל, ומנהג זה הוא קבוע ולא נשתנה כלל'. וראה: הירשמן (לעיל הע' 1) עמ' צ"ח ועמ' קכ"ג.

33 לעיל הע' 32.

34 ר' משה הכהן, בתשובתו בס' חיים ביד, סי' פ"ג. וראה: ר' חיים הורביץ, חבת ירושלים, ירושלים תר"ד, יא ע"א, אות ה. הכותרת: ס"ת של מהר"י אבוהב בצפת וס"ת של האר"י ז"ל במצרים (אך בפנים כתב על מהר"י אבוהב בלבד). שם הביא משם ר' שמחה ב"ר יהושע, אהבת ציון, שאחר הרעש (תקי"ח ?) נמנו וגמרו להעביר את הס"ת של מהר"י אבוהב לבית-הכנסת הגדול שנשאר אחר הרעש, והעמידו אותו בהיכל מיוחד יחד עם הס"ת של הגאון ר' שלמה אבוחנה (שהי' נקרא ר' סלימאן [ושמא לזה התכוון בכותרת, מכיוון שהי' תלמיד האר"י?]). 'ובהיותי בצפת (ר"ח הורביץ היה בצפת בשנים תקע"ז-תקפ"ו) נגנבה הס"ת, ומאת ה' היתה שנפלה קטטה בין הגנבים והחזירוה'. המחבר מסופק מיהו ר"י אבוהב זה, שהרי מהר"י אבוהב מספרד לא הגיע לצפת. גם רא"ל פרידמן מוסר (צדקת הצדיק, עמ' ל) שעיין בס"ת זה המיוחס למהר"י אבוהב בצפת בשנת תשי"ב. ואולי לס"ת אלו התכוון מ' גושן-גוטשטיין, האותנטיות של כתר חלב, כתבי מפעל המקרא של האוניברסיטה העברית, א' (תש"ך) עמ' כ"ט הע' 85: 'על ... עמדתי גם מעיון בכמה ספרי-תורה ספרדיים עתיקים המצויים בבתי כנסת שונים בצפת'. [עכשיו בשעת הגהה, מסר לי הסופר הרב דוד יהודה גרינפלד, יו"ר משמרת

ר' סולימאן אוחנה[37], ר' אברהם מונסון (הראשון)[38], ר' עזריה פיגו[39], ר' יצחק אב"ד פוזנא[40], ר' יעקב פראג'י[41], ר' מלאכי הכהן[42], ר' חיים ן' עטר[43], ר' חיים פלאג'י[44], ר'

סת"ם בארה"ב, כי הורשה לעיין בס"ת אלו בביהכ"נ ע"ש אבוהב בצפת, ולדעתו ישנן מתי מעט יריעות מקוריות בספרים אלו].

35 'ומעיד אני לפני בורא עולם שיש אצלי בביתי ס"ת כתיבת יד הרב הגדול מהר"ר לוי ן' חביב ז"ל שכתב לעצמו ואח"כ הוצרכו בני בניו ומכרוהו לי כמו שידע כ"ת...", שו"ת אהלי יעקב, למהריק"ש, סי' קי"ג, קסה ע"א.

36 רי"מ טולידאנו, בס' צדקת הצדיק, עמ' טו.

37 ר"ח הורביץ ורא"ל פרידמן, ראה לעיל הע' 34.

38 רחיד"א, שם הגדולים, בערכו: 'והיה סופר מהיר... וראיתי ספרי תורות מכתיבת ידו יד הקודש בארץ מצרים, וכבר מהרש"ך ח"ג סי' טו השב"ח השבי"ח להרב ז"ל על כתיבת ידו הגדולה מאיר לאר"ש'. על ספרי-תורה שכתב מהר"א מונסון הסתמך ר' ישועה שבאבו דידיע זיין בתשובתו (בכ"י) המובאת על-ידי ר' מיוחס ב"ר שמואל, פרי האדמה, ח"א, שאלוניקי תקי"ב-תקי"ז, סי' ג', וראה להלן הע' 131. עוד ראה עליו: א' שוחטמן, שו"ת מהר"ם גאוויזון, ירושלים תשמ"ה, מבוא, עמ' 66-67.

39 רחיד"א, שם הגדולים, בערכו; 'והיה סופר מהיר וכותב ס"ת כתיבה תמה, ואני ראיתי ס"ת מכ"י ידו הקדושה כתיבה מהודרת מאד, וס"ת בכתיבתו שוה לע"ע סך גדול'. ובתשובת הר"ח פלאג'י, חיים ביד, סי' פ"ג: 'ובפרט ספרי הגאון מוהר"ר עזרי' פיג'ו בעל גידולי תרומה, אשר ישנו בעיר גיבראלטאר יע"א'.

40 רח"א ווקס, שו"ת נפש חיה, סי' ע"ו: 'ודברתי בזה עם כבוד מרן הגאון הקדוש מוה"ר חיים הלברשטם אב"ד סאנדז והוא אח חותני זצ"ל ודוד בניי, והגיד לי אשר הוא מיוצאי חלציו של הגאון מוה' יצחק זצ"ל אבד"ק פוזנן, שהרב מג"א מביא בסי' לב 'הגאון מופת דורנו', כתב לעצמו ס"ת וכתב ג"כ האותיות אלו. ועוד הגיד לי שאחד שאל מאתו שרצה גם כן לכתוב לעצמו ס"ת, על איזה אופן יכתוב, והשיב לו כשהוא כותב לעצמו כותב אותיות אלו' (בס' צדקת הצדיק, עמ' לב-לג קטע את המובאה מנפש חיה, בכותרת: 'ובס' מעשה רוקח על הרמב"ם כתוב:' בעוד שאף ההמשך שם הוא עדיין מנפש חיה!). ועכשיו נדפסו שו"ת מהר"י מפוזנא, ירושלים תשמ"ב, ושם בסי' סא: 'ההנהגה שלי בכתיבת השם משנת תט"ו ואילך בכתיבת תפילין שכתבתי לעצמי ולבני ביתי, גם בס"ת שלי זה ד' שנים...'. וראה עליו שם במבוא.

41 'והנחתי בס"ת שאני כותב מקום האזכרות פנוי עד אמצא מורה צדק', בתשובתו שבתוך שו"ת גינת ורדים, או"ח כלל ב סי' י, ל' טור א.

42 בתשובת הר"ח פלאג'י, לעיל הע' 39. 'וגם פה מהרב יד מלאכי ז"ל מטהרת ידו הק". משמע מכאן שס"ת זה מצוי היה באיזמיר.

43 ר' שלום מרדכי מברעזאן, בשם בנו מירושלים, שו"ת מהרש"ם, ח"ב, סי' ק"כ.

44 'וגם אני זכני השי"ת וכתבתי לי ס"ת נאה בכתב ספרדית', חיים ביד, סי' פ"ג.

אריה ליב תאומים[45], ר' צבי אלימלך מדינוב[46], ר' צבי הירש מזידיטשוב[47], הגאון בעל בית יהודה מקאליש[48]. על האריז"ל נמסר שכתב ס"ת לעצמו על-ידי סופר (הר"מ רומי) והשמות כתב בעצמו[49].

מכל ספרי-תורה אלו לא נשתמרו כיום אלא שניים שמקומם ידוע, והם הספרים המיוחסים למהר"י אבוהב ולר' סולימאן אוחנה המצויים בצפת[50].

שלא כפי שמצוי בתחומים אחרים, שנמצאו בהם כתבי-יד במידה זו או אחרת - ובפרט מן המקרא שרבו ממנו גם רבו כתבי-יד (חומשים ומצחאפים) ומגיעים למאות רבות - גורל ספרי-תורה, שמסיבות היסטוריות שונות[51] אין אנו יודעים כיום

---

45 ר"ש קלוגר, קנאת סופרים, לבוב תר"ך, סי' קכ"א.

46 ר' שלום יוסף קליין, קול סופרים, בודפשט תרפ"ג, עמ' 27 בהע': 'ואלו הן הפרשיות שהיו לפני לראות בהן תמונות האותיות, פרשיות של בעל אופ"מ (אור פני משה, ר' משה מפשווערסק) ופרשיות וס"ת שכ' הבני יששכר (ר' צבי אלימלך מדינוב) וממרן מהרצ"ה מזידיטשובי...'.

47 ראה לעיל הע' 46. אבל לפי נוסח מהדורא תניינא של ספר זה (ברוקלין תשמ"ג), אות אל"ף, לא כתב מהרצ"ה מזידיטשוב בעצמו אלא על-ידי הסופר ר' נתנאל מראהטין.

48 רח"א ווקס, לעיל הע' 40. הוא ר' יהודה במוהר"ח ניסן שהיה רבה של טאמשוב וקאליש במחצית השניה של המאה הי"ז. בית יהודה, זולצבאך תמ"ז. בין המסכימים: ר' ישעיה סגל בעל השל"ה, ור' יצחק מפוזנא.

49 'מורי זללה"ה צוה להר"מ רומי שיעשה לו ס"ת אחת כשאר ס"ת שבמדינה ע"פ פתוחות וסתומות של הרמב"ם ז"ל ולא היה חושש על הפתוחות וסתומות של אותן המחמירין המשנים אותם. גם צוה שיניחו לו מקום כל השמות הויות חלק, לפי שהוא ז"ל היה רוצה לכתוב אותם בידו בתענית ובטבילה ובכונות שנתבאר בשער התפלין...', ליקוטי תורה, מר' חיים ויטאל, ירושלים תש"ל, פ' האזינו, עמ' רפ"ו. לזה התכוון הרחיד"א, לדוד אמת, קונטרס אחרון סי' כ"ג, ועל-פי זה כתב 'בשם הגדולים', ערך ר' עובדיה מברטנורא. לא ברור על יסוד מה כתב ר"י ספרין, הקדמה לאוצר החיים, לבוב תרי"ח, ולהיכל הברכה, לבוב תרל"א, שאמר האר"י ז"ל לכתוב לו ס"ת כדעת הרמ"ה וכמנהג העולם! ר' יעקב ספיר, מסע תימן (קיצור סיפּוּרי של אבן ספיר), מהדורת א' יערי, ירושלים תשי"א, עמ' קלה, מספר שעל מקום קבורתו של ר' שלום שבזי בתעיז יש ציון גדול ומערה בצדו ושם ספר תורה מכתב ידו.

50 ראה לעיל הע' 34, 37.

51 אולי מפני השימוש המרובה בהם והיותם ברשות הציבור - רשות הרבים, ובעיקר נראה שהוא מפני שלא נהגו לשמור על ספרי-תורה שנפסלו לקריאה, והיו גונזים או קוברים אותם בגניזה שלא לשם שמירה וקיום. וראה: מ' גושן-גוטשטיין, 'האותנטיות' (לעיל הע' 34) עמ' כח הע' 80, שמוסר כי בדק מאות כ"י של המקרא לצורך השוואה. לעומת זאת מציין במאמר 'כתר ארם צובא והלכות ס"ת לרמב"ם – בין פילולוגיה מקראית לתולדות ההלכה', ספר היובל לכבוד הגרי"ד סולובייצ'יק, ירושלים

על מציאותם של ספרי-תורה עתיקים[52]. אף באחדים מהם שחזותם מוכיחה עליהם שקדומים הם, אין דרך בטוחה להוכיח את קדמותם[53].

בספר זה שלפנינו נזדמן לנו אפוא בפעם הראשונה ספר-תורה, שבידנו לקבוע את זמנו, את מקומו ואולי אף את כותבו של ספר-תורה קדמון שנכתב לפני למעלה משש מאות וחמישים שנה (בשנת ה'צ"ו/1336 נמסר לבית-הכנסת בברצלונה). כפי שראינו לעיל, עומד הזיהוי על שלושה: על עדות המצורפת לו, על עדות המצויה בגופו ועל עדות ממקור הלכתי קרוב לזמנו, עדותו של הרשב"ץ מחכמי ברצלונה (קכ"א/1361 - ר"ד/1444) תלמיד תלמידיו של הר"ן ('רבם של רבותי')[54].

צורת האותיות

חשיבות רבה במיוחד נודעת לספר-תורה זה, שנכתב בידי אחד מגדולי הפוסקים הראשונים או בהשגחתו. גם אם אין בידינו להוכיח בוודאות גמורה כי אכן כתב הר"ן ספר זה כולו במו ידיו, וגם אם נדחוק עצמנו להפקיע הדברים מפשוטם ונבין 'כתבתי לעצמי ולזכותי'[55] במשמעות של כתיבה על-ידי אחרים בעדו, מכל מקום הרי הוא ספר-תורה שנכתב בעבורו ועל דעתו, ויש ללמוד ממנו ולדקדק באותיותיו ובצורותיהן.

כמה וכמה גופי הלכות יוצאים מספר זה - במסורת הפתוחות והסתומות שבתורה, בחסרות וביתֵרות, בצורת כתיבת השִׁירות ובצורת כתיבת האותיות. והנה, אם לגבי

תשמ"ד, עמ' תתפו הע' 43: 'מסיבות היסטוריות אין בידינו ספרי תורה עתיקים כדרך שיש מצחפים, ואין בידינו כיום מימצאי בדיקות אפשריות על שהיה נהוג בס"ת'.

52 הן מפני שרוב האלמנטים בספרי-תורה דומים ושווים על-פי הלכות כתיבת ספר-תורה, והן מפני שאין בסיס בטוח להשוות אליו אף את האלמנטים הייחודיים והאופייניים - לא תופעות פליאוגרפיות, לא תופעות קודיקולוגיות ולא בתחומי התצורה, ושלא כמות שקיים בכתבי-יד שניתן לבנות תשתית להשוואה על-פי כתבי-יד מתוארכים ומזוהים, מלאכה שעושה בה המפעל לפליאוגרפיה עברית בירושלים.

53 בספרייה הבריטית בלונדון ראיתי כמה ספרי-תורה קדומים, שרשומים בקטלוג של:
G. Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, 1899 (rep. 1965, No. 1, 2, 3).

זמנם המשוער הוא המאה ה-14.

54 לעיל הע' 4, 9-14, 15.

55 לעיל ליד הע' 11.

פתוחות וסתומות ולגבי צורת השירות כבר הורה הרמב"ם במפורט[56], ובעניין החסרות והיתרות רבו ספרי המסורה, הרי שלעניין צורת האותיות שבספר-תורה כשר כהלכתו, ערכהּ של העדות שלפנינו כפולה ומכופלת. הן מחמת מיעוט ידיעותינו בעניין זה בכלל ובפרט, בהלכה ובמעשה, והן מחמת שלעניין זה טוב מראה עיניים. והנה לפנינו לא רק הוראות, דינים ודיונים, אלא עדות חיה לצורת הקיום בפועל של הלכות אלו בספר כשר כהלכתו שנכתב בידי פוסק ראשון או על דעתו, ושהשתמשו בו בבית-כנסת נכבד בקהילה חשובה.

כדי לעמוד כראוי על ערך גילויו של ספר זה ומשמעותו, עלינו לדון תחילה בוויכוח שנתעורר בשנים האחרונות אודות צורת האות 'צ' בספרי-תורה, תפילין ומזוזות (סת"ם).

כידוע, רווחו בישראל בדורות האחרונים שתי צורות לכתיבת אות זו, כמו בכמה וכמה אותיות אחרות. צורה אחת קרויה על שם מרן רבי יוסף קארו, וכפי שתיארה בחיבורו בית יוסף (או"ח סי' לו) על-פי מה שמצא ב'קונדריס לחכם אחרון שמו ה"ר יצחק ברוך שאמר, מדבר בדרך ארוכה בצורת האותיות, וייטבו דבריו בעיני ולכן ראיתי להעתיקו פה...'[57], וצורתה כהרכבה של האותיות 'י' ו'נ'. צורה אחרת נהוגה בין עדות הספרדים, ובדורות האחרונים גם בין חלק גדול של עדת האשכנזים-החסידים, והיא קרויה על שם האריז"ל, וצורתה גם כן כהרכבה של 'י' ו'נ', אלא שה'י' נכתבת בדרך הפוכה, כשרגלה הימנית יוצאת משמאל לגג היו"ד, ומתחברת בסופה לגבה של ה'נ'. הכתיבה האחרונה, הספרדית, מכונה גם כתב וועליש.

---

56 הלכות ספר תורה, פרק שמיני.

57 ה'קונדריס' הזה שמצא מרן הרב ר"י קארו הוא אחד משלושה החיבורים שהורכבו בחיבור המכונה 'ברוך שאמר', והם: תיקון תפילין לר' אברהם ב"ר משה מזונשהיים תלמיד מהר"ם מרוטנבורג; הגהות והערות על הס' הנ"ל בשם ברוך שאמר, מאת ר' שמשון ב"ר אליעזר ברוך שאמר; ואלפא ביתא עם קונטרס תיקון תפילין לר' יום טוב ליפמן מילהויזן. מה שהעתיק מרן בב"י הוא מן החיבור השלישי, אם כי הלכות מחלק ברוך שאמר נכנסו אליו מתוך כתבי מהר"י אסכנדרני. וראה: קובץ ספרי סת"ם, מהדורת רמ"מ משי-זהב, ירושלים תש"ל, מבוא.

לרגל מעשה שהיה ובעקבות הוראה שהורה הגאון בעל החזון איש ז"ל[58] שלא להשתמש בס"ת שבו נכתבו ה'צדיקי"ם' בצורת הכתיבה על-פי האריז"ל, נתעורר דיון רחב בשאלה ההלכתית הכללית והפרטית שבדין זה; דיון בדיני ההקפדה על צורת האותיות בכלל, עד כמה הן לעיכובא, ודיון שקשור במקור נוסח הכתיבה הזה המכונה ספרדי - כלומר בטיבו, מקורו ומקומו בהלכה של המנהג הספרדי בצורת האותיות - וכתוצאה מכך, השאלה אם ספרים שנכתבו בנוסח זה כשרים לבני אשכנז. מטבעה של שאלה כזו שהיא מחייבת בירור היסטורי (ובלשונו של החזון איש: 'חיפושים וחקר קדמוניות'[59]) במקורותיו של המנהג הספרדי ודרך השתלשלותו.

במרכזו של הדיון הזה עומדת הפליאה והתמיהה על העדר מקורות כתובים ומתועדים לקיומו של המנהג הספרדי הזה. העניין עורר את פליאתם של חכמים אחדים, והוא שגרם לחזון איש להוציא ממנו מסקנות חותכות ונחרצות בשלילת קיומו של מנהג כזה כל עיקר והפקעתו מן התחום ההיסטורי.

מצד שני, אי אפשר להתעלם מהתפשטותו של מנהג זה שנוהגים בו חלקים רחבים של עדות ישראל, ועל כן מבאר החזון איש את קיומו של המנהג הזה בדורות האחרונים (לפי דעתו) בביאור התפתחותי ובשני אופנים (וראה להלן גם ביאור שלישי): האחד, משום השפעת תורת הקבלה של האריז"ל שגרמה לכך, וכשם שנתחדשו מכוחה כמה וכמה דברים אחרים, כך נתחדש גם מנהג זה של צורת כתיבה כזו של האות 'צ' בסת"ם ונתפשט בין הנמשכים אחר תורת הקבלה של האריז"ל[60]. הסבר נוסף, שכוחו יפה גם לאפשרות שתימצאנה דוגמאות לשימוש בצורת כתיבה כזו של האות 'צ' גם לפני האריז"ל, נותן החזון איש באמרו שהצורה

---

58 ראה ר"ש כהן, פאר הדור, ח"ג, בני-ברק תש"ל, עמ' רא: 'בימים הראשונים לשבתו בארץ הכניסו להיכל ישיבת "בית יוסף" בגבעת רוקח [בבני-ברק] ספר תורה חדש עם יו"ד הפוכה בימין האותיות צד"י - על פי הנוסח המקובל מהאר"י ז"ל ובניגוד לשיטת הגר"א מוילנא - והחזון איש הורה שלא יקראו מתוכה קריאת התורה'. ובהע' 131 שם: 'ויש מספרים שהורה לסופר סת"ם למחוק את כל האותיות צד"י שבספר תורה ולכתבן מחדש על פי נוסח הגר"א. בשנים מאוחרות יותר כאשר הוכנס ס"ת דומה להיכל ה"כולל" בזכרון מאיר, שאל אותו גיסו הגאון רבי נחום מאיר קרליץ מה לעשות בס"ת וענה החזו"א: שב ואל תעשה עדיף'. [וראה השלמה להלן בסוף המאמר.]

59 בתשובתו שנדפסה בס' צדקת הצדיק, עמ' עח.

60 'וכשנתפשטה חכמת הקבלה ע"פ האר"י ז"ל שנתחדשו כמה דברים, נתחדשה ע"פ הזוהר צ' הפוך', מכתבו שבס' צדקת הצדיק, עמ' פא. 'ועיקר מנהג צ' הפוך ע"פ המקובלים הותחל ע"פ האר"י ז"ל כאשר פשטה חכמת הנסתר על פיו זצ"ל', שם, עמ' פז. 'ראיתי שבא להכחיש את הידוע דשינוי כתיבת הצ' נעשה ע"פ קבלת האר"י זצוק"ל', שם, עמ' פא. וראה להלן סוף הע' 65.

הזו נוצרה מפני 'שיבוש הסופרים' שהפכו את ה'י' שב'צ' מפני שהיה נוח להם לכתוב כך, ושנמשכו אחריהם עוד סופרים הגונים שהוטעו לחשוב שכך נהגו[61]. הואיל וכך, טען החזון איש, לא תועיל שום ראיה לא מדפוסים ולא מכתבי-יד, מפני שלא היה כלל נוסח ספרד ולא שינוי הארצות, רק שיבוש שנשתרבב[62], כלומר 'הפיכת היו"ד היא במקרה ונעשה בזמן מאוחר בדפוס (!) בס' הנדפס או ע"י סופר שנהג בכתב האר"י ז"ל'[63].

אף-על-פי שיש מרבותינו האחרונים שלא כך חשבו, אין לדיין אלא מה שעיניו רואות, 'ואילו היו מעידים שזה נוסח ספרד היה חובתינו לקבלה, אבל אחרי שיש לנו עדות ממרן הב"י שלא כתב כן, אין זה נוסח ספרד, ואמנם אם רבבות ישראל עושין כן לנו לכפוף ראשינו ולא להרהר על זה, אבל אל לנו לנטות ממנהג אבותינו אנו'[64].

דעת החזון איש מיוסדת בעיקרה על דעות הפוסקים, שדבריהם נתפרסמו וידועים לנו, היינו על-פי המבואר בספר ברוך שאמר [היינו ר' יו"ט ליפמן מילהויזן] ועל דעת מרן רבי יוסף קארו שהביא את צורת האותיות על-פי ספר זה[65], וכנראה גם על-פי

---

61 'ובצדי"ק נשתבשו סופרים והפכו את היו"ד מפני שנוח להם הכתיבה, בהפיכת היו"ד. ונמשכו אחריהם עוד סופרים הגונים שחשבו שכן נהגו'. מכתבו שבס' צדקת הצדיק, עמ' עו.

62 שם, עמ' עו.

63 שם, עמ' עט.

64 שם, עמ' עו-עז.

65 'אם בס' ברוך שאמר שזכה חלקו בה' [בהלכות] אותיות ומרן הב"י, לא הזכירו שתי תמונות בצדי"ק ולא שמעו זה, וגם הפנים מאירות [סי' סו] דן ביוד הפוך כעל שינוי ולא שמע כלל נוסח זה, עלינו מנקודת הלכה הגלוי' להתחשב עם זה'. שם, עמ' עד; 'הגאון ב"ש [ברוך שאמר] לא כתב ספרו ע"פ מסורה יבשה אלא ע"פ מקורים בש"ס ופוסקים כמבואר בספרו, והב"י העתיק את צורת הא"ב, ואח"כ העתיק את המקורות שכתב הב"ש על כל אות ואות, ואח"כ שב הב"י ודן על כל אות ואות. יש שינויים קטנים לפי דעת בני אדם ופוסלים דיעבד ויש להיפוך [כלומר, שינויים גדולים לפי דעת בני-אדם ואינם פוסלים. שז"ה] והכל נלמד בסברא המתלווה עם לימוד הגמ' כמבואר במעיין בגמ' מנחות ופ' הבונה [במס' שבת] והכל ברוה"ק השורה על כל העמל בתורה לאסוקי שמעתא'. שם, עמ' עו; 'והנה יש לנו שני עדים היותר נאמנים שלפני זמן האר"י ז"ל לא היה היו"ד בצ' מהופך: א. ממה שהעידו שהב"י כתב צ' ישר וכמש"כ בב"י שלא הזכיר כלל שיש כאן שתי נוסחאות, ואחרי שהב"י היה ספרדי ודאי לא היה משנה ממנהגו. ב. עדותו של ר"ש בר"ש (ר' שמשון ברוך שאמר) [לפי הידוע כעת, הדברים צ"ע, כי הנידון הוא מהחלק של ריו"ט מילהויזן, ולא ר"ש בר"ש. שז"ה] שכותב "ובזה הם פסולים ומחטיא את הרבים, ואם היה לי כח הייתי מסלקם מן הכרם", וגם מכנה את הצ' ההפוך "כמו שכותבין במחזורים" ואילו היה כאן פלוגתת הספרדים והאשכנזים היה כותב בלשון חכמים דלאשכנזים ראוי להחמיר, ולא היה תולה בכתב מחזורים וח"ו לחשדו שכ' על כתב ספרדי "מחטיא

מה שהובא בשם הגר"א, שפסל צורה זו של 'צ'[66]. מלבד דעות אלו אומר הוא: 'אין אני רגיל בחיפושים ובחקר קדמוניות ואני מתנגד לדרך זו כי איננה בטוחה..."[67].

את הרבים, ואם היה לי כח..."', ואחר עדות זו אין להטיל שום ספק כי ודאי צ' הפוך הוא ע"פ התפשטות חכמת הנסתר וכמש"כ הח"ס שהוא ע"פ קבלת האר"י ז"ל', שם, עמ' פו. ולעניין פירוש הדברים בס' ברוך שאמר ראה להלן הע' 67.

66 'ואין הדבר מוכרע אם מה שאמרו בשם הגר"א אינו אמת, דאפשר דהוראתו היתה מצד ההלכה, ודלא כהפ"מ [כהפנים מאירות] שהביא בפ"ת [בפתחי תשובה, יו"ד] סי' רע"ד סק"ה', שם, עמ' עב; 'וכמסופר בשם הגר"א: וכן קלא דלא פסיק דהגר"א חלק על זה', שם, עמ' פא; 'הגר"א היה כותב בתפילין שלו צ' ישר, ואחרי שהיה בקי בחכמת הנסתר ודעתו ז"ל שלא לשנות, ממילא השינוי פוסל, שאין מי שיחלוק על ר"ש בר"ש [ר' שמשון ברוך שאמר]'. שם, עמ' פו; 'הגהת הגר"א ז"ל אפשר שהיתה בזקנותו, כי ההגה' מעידה על עצמה שממקור קדוש הוא', שם, עמ' עה. וראה להלן.

67 בתשובתו המובאת בס' צדקת הצדיק, עמ' עח. ויש להעיר עוד גם על גוף הדברים, היינו פירוש דברי בעל ברוך שאמר, ולא הבנתי את דברי החזון איש שהסיק מדבריו כאילו הוא פוסל הצ' הכתובה ביו"ד הפוכה, וכמו שהבאנו לעיל, ובעניי איני רואה בדברי ברוך שאמר הכרח שהתכוון כלל לצ' ביו"ד הפוכה כזו שאנו דנים בה, וזה לשונו:

> '...והזנב של היו"ד ימשוך בצואר' ('תיקון תפילין') 'פי' רגל של היו"ד, לאפוקי מסופרים שבארץ ביירן שהיו בימי שאינם עושים שום רגל ליו"ד של הצד"י, אך שמדביקין פני היו"ד לצואר הצ' שכותבין במחזורים כזה 𐤑 ובזה הם פוסלין מלאכתם ומחטיאים את הרבים באות אחת מתרי טעמי: חדא – שמפרידים בין רגל של היו"ד ובין הצואר של הצ', וכל האותיות צריכים להיות אדוקים בלי פירוד לבד מק' וה' כמו שהוכיח מהר"ם לעיל בהגה של האל"ף. ועוד – שמדביקים פני היו"ד לצואר אשר לא כדת כי היקף גויל בעינן כמו בראשי השיני"ן ובע' ובט' שאם נדבקו הראשים אפילו כחוט השערה נ"ל לפי קיצור דעתי שהוא פסול, גם הכא לא שנא, ואם היה לי כח הייתי מסלקם מן הכרם כמו שעשיתי בארץ לוזי"ץ'.

והנה, חוץ ממה שלא הזכיר כלל באיזה צד רגל היו"ד, ברור שהצ' שהוא מדבר עליה היא כזו שאין עושין ליו"ד שום רגל, והוא מונה שני טעמים לפסול: א. שמפרידים בין רגל היו"ד ובין צוואר הצ'; ב. שאין היקף גוויל בין שני ראשי הצ'. ושני טעמים אלו אינם מצויים כלל בצ' הפוכה כמנהג הספרדי. והרגיש בזה בס' צדקת הצדיק עמ' פח-פט. צ' כזו שהוא שולל ונהגה אצל סופרים בארץ ביירן ובמחזורים ישנה בכתבי-יד קדומים כזו: 𐤑. צורה ראשונה היא מהגדת נירנברג א', כ"י אשכנזי (אולי מביהם או מוראביה) ממחצית המאה ה-15, שבספריית שוקן בירושלים (תצלום של עמוד מהגדה זו בהגדה של פסח, מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים תשכ"ט, עמ' XVII), והצורה האחרת היא מהגדה של פסח, דפוס פרג רפ"ז, ההגדה המעוטרת הראשונה בדפוס. מכאן יש להסיק אפוא שהצורה דלעיל בתוך המובאה מברוך שאמר, מהדורת רמ"מ משי זהב, ירושלים תש"ל, לוח הצורות עמ' 36, מס' 142 – אינה נכונה. [ומסתבר שבדפוס שקלאב תקס"ד וכן בכ"י של הסופר ממינסק שירבבו (בכוונה?) ציור של צ שאינו מתאים. הרב דוד יהודה גרינפלד, אור ישראל, סבור שהציור המטעה ששורבב לתוך ס' ברוך שאמר הוא סילוף מכוון של הסופר ממינסק!] ועיין עוד בהערות המהדיר רמ"מ משי-זהב למהדורתו עמ' קג הע' 648, שהראה כי המאירי בקרית ספר, מאמר ב חלק א הביא משם רש"י תיאור של צ, והיו"ד בה הפוכה! ובדרך-כלל דומה שבמרבית כתבי-היד האשכנזיים

כמו שאלה זו, שאלת קיומה או אי קיומה של כתיבה ספרדית בסת"ם, היא דוגמה מצוינת לאותן הלכות שהיו בעיקרן נחלתן של אנשי המקצוע שהתמחו ושעסקו בהן, הלכות שלא הגיעו לכלל קביעה כתורה שבכתב ונשארו כמסורות חיות בעל-פה, מסורות שעוברות מדור אחד של אנשי מקצוע לדור אחר כתורה שבעל-פה ממש[68]. צורת הכתיבה האשכנזית זכתה לתיאורים קדומים למדי, בספר תיקון תפילין לר' אברהם מזונשהיים תלמיד מהר"ם מרוטנבורג, ההגהות המכונות ברוך שאמר לר' שמשון ב"ר אליעזר ברוך שאמר מפרג, וספר אלפא ביתא עם קונטרס תיקון תפילין לר' יו"ט ליפמן מילהויזן[69] והיא שנקבעה בספר בית יוסף כאמור לעיל. לעומת זאת הכתיבה הספרדית לא תוארה בכתב והועלתה לראשונה בכתב בספרו של ר' יעקב עמדין מור וקציעה (!)[70] שכבר בעצמו מביע את פליאתו שלא מצא מקורות למסורת זו, כדבריו:

> הנה נדבה רוחי אותי לדעת לרדוף ולחקור החילופים והשינויים שבין כתיבה האשכנזית המבואר כאן בב"י מס' ברוך שאמר ובין הספרדית, ונפלאתי על זה על שלא זכר אותה הרב המשביר בהיותה מנהג אנשי ארצו, ואם יעזור ה' עלי ויגמור בעדי אחפש אחר הספרים המדברים בצורות הספרדיות ובטעמיהן.

אין לדעת אם לא זכה הריעב"ץ שיעזרהו ה' ולא התפנה לעיסוק זה, ועל-כן לא מסר לנו עוד מה מצא ב'ספרים המדברים בצורות הספרדיות ובטעמיהן', ומה טיבם של ספרים אלו, או אפשר שחיפש ולא מצא. מכל מקום, גם כעת עדיין לא נודע לנו על חיבורים כלשהם המדברים בכתיבה ספרדית. לתמיהה זו הצטרפו גם הרחיד"א[71], ר' אברהם ברוך פיפירנו[72], רי חיים פלאג'י[73] ונכדו ר' משה הכהן[74], שביקשו לבאר

של מקרא, של ספרי תפילה ועוד, הצ' כתובה ביו"ד הפוכה! וראה להלן ליד הע' 89 מדברי רח"י בכרך, במקור חיים על שו"ע, המעיד על קיום מנהג הכתיבה בצ' הפוכה אצל האשכנזים!

68 וכגון מה שכתב הרמ"א לגבי דיני ניקור הבשר מחלב, ראה שו"ע יו"ד סי' סד סעיף ז: 'וסדר ניקור אלו החלבים צריך ראיה מן הבקי בניקור ואי אפשר לבאר היטב בספר...'. ובדומה לזה בדיני מילה, דיני שחיטה, עשיית התפילין ועוד. ראה לפי שעה מ"ש י' תא שמע, 'קווים לאופיה של הספרות הרבנית באשכנז במאה הי"ד', עלי ספר, ד (תשל"ז) עמ' 20-41.

69 לעיל הע' 54; וראה עוד על ס' ברוך שאמר: י' תא שמע (לעיל הע' 68) עמ' 37-41.

70 בספרו מור וקציעה, או"ח, סי' לו.

71 בספרו לדוד אמת, סי' יג.

72 בתשובתו שנדפסה בספר פחד יצחק, ח"ה, ליוורנו תקצ"ט, ערך מזוזה, ע ע"א, שם.

73 בספרו חיים ביד, סי' פג.

פליאה זו בדרכים אחדות: מהם שאמרו שהואיל ולהלכה אין הדקדוק בצורת האותיות מעכב בכשרותו של ספר-תורה[75], משום כך לא חש הב"י להביאם[76]; מהם שאמרו שהרב ב"י הביא בחיבורו דברים ממקורות שהיו לפניו, ומאחר שלא מצא קונטרס שמדבר בכתיבה ספרדית על-כן לא הביאה ולא כתבה בספרו[77]; ויש שאמרו שלא הוצרך הרב ב"י להביא תיאורה של כתיבה זו, מפני שכל הספרים בכתב ובדפוס בסביבת הב"י היו בנוסח זה הספרדי ואין בו כל חידוש שצריך לדון עליו[78].

המסורת החיה והקיימת לא אפשרה לחכמים הספרדיים, ועמם הריעב"ץ שהכירה, שדנו בעניין זה, לפקפק במקוריותה ובקדמותה של צורת כתיבה זו, ואף ציינו לכמה וכמה ספרי-תורה עתיקים שבהם נוהגת כתיבה זו בפועל. ר"מ הכהן, נכד הר"ח פלאג'י, מזכיר את ספר-התורה של מהר"י אבוהב שמצוי בצפת[79], ורי"מ טולידאנו[80] מוסיף ומציין לס"ת של הרדב"ז שהיה מצוי במצרים, של ר' סולימן אוחנה בצפת, של ר' משה זבארה הסופר הידוע מספרד מדור הגירוש, ששלושה ספרי-תורה מכתיבתו מצויים עדיין במרוקו, ולס"ת של ר' יוסף משאטי שהיה קרוב לזמן הרמב"ם, בעיר אמחלא לכבירא במצרים. הרי"מ טולידאנו יודע אף לציין לספר שלפנינו, שנודע אז בזמן גילויו הראשון בטבריה.

בדומה להסבריו ההתפתחותיים של החזון איש להיווצרותו ולהתפשטותו של מנהג הכתיבה הנקרא ספרדי, מצינו הסבר נוסף להתפשטות ה'צ' בצורה הספרדית, הסבר המבטל אף את מקורה כביכול של הצורה הזו בתורת הקבלה של האריז"ל. הסבר זה כלול בשמועה שנמסרה על הגר"א שהיה פוסל פרשיות תפילין שנכתבו בצורת אות כזו, והוא קושר את הופעת ה'צ' הזו כתולדה של הנאמר בזוהר ובתורת הקבלה כמעשה שעשו תלמידי שבתי צבי, שהם הכניסו שיבוש זה לתוך כתבי האריז"ל. וכך היא השמועה:

---

74 שם.

75 ראה את שיטות הפוסקים בעניין שנאספו בספר צדקת הצדיק, עמ' ז-יב; בתשובת הר"ע יוסף לעיל הע' 6; שו"ת אהלי יעקב למהריק"ש, סי' קיג; ובשו"ת דרכי נועם, או"ח סי' א.

76 רא"ב פיפירנו, לעיל הע' 72.

77 ר"מ הכהן, לעיל הע' 73.

78 רי"מ טולידאנו, בס' צדקת הצדיק, עמ' טו.

79 לעיל הע' 73.

80 לעיל הע' 78.

...וכן הצד"י כפופין עקומין מאחוריהן היה פוסל, והוה עובדא שראו שהביא לפניו חתנו המנוח הרב מ' משה זצ"ל פרשיותיו כתובין בשיני"ן וצד"י כנ"ל וחתכן בעצמו, והיה אומר דגמירא לי בדא, טעות בכתבים על ידי תלמידי הצבי שבור שהעתיקו בתוך כתבי האריז"ל[81].

כמה שהִרבה רא"ל פרידמן לטעון נגד מהימנותה של שמועה זו וסתירתה מכמה טענות, מסתבר שנטה החזון איש לקבלה כמהימנה[82], ואפשר שאף זו בין הטעמים שפסק מה שפסק[83], ועל כל פנים במרוצת חליפת התשובות שהשיב לרא"ל פרידמן[84], משמע שהחזיק בדעתו שעל בני האשכנזים להחזיק במנהג אשכנז ולא להשתמש בסת"ם הכתובים בצורה ספרדית, ובוודאי על כל פנים בתפילין, ואפשר שלגבי הקריאה בספר-תורה נטה קצת לקולא.

בספר מיוחד לעניין זה שפרסם רא"ל פרידמן, צדקת הצדיק, כינס את הדיונים והתשובות של החזון איש בנידון. שם הביא המחבר בתחילתו (וכמובן שחלק זה הוא אחרון בסדר הדברים שם) מתוך מה שראה בספר-תורה זה של הר"ן, כשנסע לבודקו בקיץ תשי"ב בטבריה. לצערנו לא מסר שם את תגובת החזון איש לנוכח תגלית זו והמסקנות הנובעות מכך על הוויכוח[85]. אמנם שמעתי כי לאחר זמן לא היה החזון איש נחרץ בדעתו לפסול, ואמר כי מה שאמר בתחילה לא היה אלא לנו בני וילנא[86].

העדות מספר-תורה זה שלפנינו משמשת גם בתשובת הר"ע יוסף, שדן בארוכה[87] בשאלה ההלכתית הזו והמסתעף ממנה, ועל-פי המובא בספר צדקת הצדיק כנזכר,

---

81 הובאה על-ידי ר' ברוך ברוידא, בית יעקב, ירושלים תרמ"ד, חדר א, 'תוספות מעשי רב', על-פי כתב-יד של הגאון ר' ישראל משקלוב בעל פאת השולחן. וראה מה שהאריך לדון ולפקפק בשמועה זו רא"ל פרידמן, צדקת הצדיק, פרקים יא-יד, עמ' מד-ע"א, עג, פד, צג-צו.

82 לעיל הע' 66.

83 לעיל הע' 58.

84 לעיל הע' 6. קטעים מדיון זה נדפסו גם בתוך ס' חזון איש, כעת בחלק או"ח, סי' ט (= יו"ד סי' קסב) ובקובץ איגרות החזו"א, ח"א סי' לג, ח"ב סי' כא (חלק מקטע זה נכפל בח"א סי' כח).

85 שאלתי את רא"ל פרידמן בירושלים אם הראה דברים אלו להחזון איש ומה אמר על כך – ולא קיבלתי תשובה ברורה.

86 כך שמעתי מידידי הרד"צ הילמן מבני-ברק, ששמע כך מפיו [וראה השלמה להלן בסוף המאמר, וכן נמסר ע"י הרב ווזנר והרב וועלץ מפיו של החזו"א].

87 לעיל הע' 6.

והוא אומר: 'וא"כ המנהג יסודתו בהררי קודש ברבוותא קמאי' ע"ש. הר"מ שטרנבוך דן בארוכה בדיני כתיבת סת"ם בספר מיוחד לכך, מצות היום[88], שנכתב בעקבות השאלה אם יכולין בני האשכנזים לעלות לספר-תורה הכתוב לפי מנהג בני תימן. בדיונו מקבל הר"מ שטרנבוך בפשטות את קיומו של המנהג הספרדי ומזכיר (כנראה על-פי צדקת הצדיק, אם כי אינו מזכירו בעניין זה[89]) את ספר התורה של הר"ן. ר"מ שטרנבוך אף דן שם בשאלה ההיסטורית כיצד אירע הדבר שנפרדו ונחלקו המסורות בעניין יסודי ככתיבת האותיות בכתב האשורי שבסת"ם, וכורך עניין זה עם הדומה לו לגבי המחלוקת הידועה בין רש"י ור"ת בסדר הפרשיות של התפילין, ומבקש פתרון על יסוד ביאוריו ההלכתיים שחידש שם בדיני הכתיבה והשתלשלותה.

והנה עכשיו בידנו להוסיף עדות חדשה וברורה על המנהג האשכנזי דווקא, שאף בו נהגו רוב הסופרים לכתוב 'צ' הפוכה דווקא בספרי-תורה, תפילין, מזוזות וגיטין. וכך כתב ר' יאיר חיים בכרך (מחבר שו"ת חות יאיר ורבה של וורמייזא) בספרו על שו"ע שנתגלה ונתפרסם לא מכבר, מקור חיים, ירושלים תשמ"ב (בהוצאת מכון ירושלים), סי' לו ס"ק א:

כתב עוד רמ"י [ר' מרדכי יפה מחבר הלבוש] שהשמאל של אות צדיק שיהי' כזיי"ן, וזה תמוה, ועוד צל"ע בראש ימין דידה אם תהיה דיבוקו לאות נון מצד ימין כאות יו"ד ממש כזה: צ או בצד שמאל כזה: צ, וכ"כ לפנינו בספר מקנה אברהם, וכן נהגו רוב הסופרים בס"ת תפילין מזוזות וגיטין.

והרי לשונו של רבי אברהם די בלמש, מקנה אברהם, ונציה 1523 (ד"צ ירושלים תשל"ב) עמ' 18:

צ צדי כפופה יעשה היוד שבה לצד ימין שבצד פניה נוטה כלפי מעלה. ומושב הצדי ארוכה כמו הנון וזנב היוד ימשוך בצוארה. ומושב הצדי ימשוך למטה לחוץ לצד ימין. וכן ידביק היוד לצוארה ולא לקרקעיתה כדי שלא תדמה לעין כזה: ע

וראה עוד שם בעמ' 13:

ואולם צורת האותיות היא זאת אשר נכתוב, כי יש לדעת שמכתב האותיות אצל העברים הוא על פנים שונים לפי חלוף המדינות אך אמנם המשותף לכל

88 ר"מ שטרנבוך, מצות היום (סתו"מ), ירושלים תשל"א, עמ' מד, נא-סא.

89 שם, עמ' נח: 'ועכשיו הגיע לידי ספר שלם צדקת הצדיק מהגרא"ל פרידמן...'

הוא צורת האותיות שקוראים אשורית, שהיא מיושרת באותיותיה ויצאה עמנו מאשור... שהיא הכתיבה שבה נכתבה התורה והיא כתיבת הקודש באמת.

יתרה מזו, לשונו של ר"א די בלמש בקטע הראשון לקוחה מן תיקון תפילין לר"א מזונשהיים, ושעליו מוסב החיבור ברוך שאמר, ומכאן נלמד כיצד פירש את דברי ר"א מזונשהיים, וכך כתב שם:

צד"י יכתוב כך היו"ד שבצד"י פניה לגמרי כלפי מעלה, שמורה על בורא עולם שהוא צדיק, והמושב של הצ' ימשוך ארוכה, והזנב של היו"ד ימשוך בצואר, ומושב הצ' ימשוך למטה לחוץ לצד ימין שלא תדמה לעי"ן כזה (קובץ ספרי סת"ם, תקון תפילין - ברוך שאמר, מהדורת רמ"מ משי זהב, עמ' קמט, הציורים שם עמ' 36, מס' 45, 46).

ברור איפוא שפירש את '... היו"ד שבצד"י פניה לגמרי כלפי מעלה', גם על צורת יו"ד הפוכה, ושעיקר הקפידא היא שיהיה יו"ד, שיהיה בצד ימין 'שבצד פניה נוטה כלפי מעלה' ושיודבק בצואר ולא בקרקעית, וכל זה מתקיים גם אם צורת היו"ד כשלעצמה הפוכה, כפי שמלמד בפירוש הציור שבמקנה אברהם, שנדפס על-ידי המחבר עצמו, וכפי שהוכיח ממנו ר"י בכרך, כמובא לעיל. פירוש זה מחזק את הטענה (לעיל הע' 67) שמתוך לשונם של בעל תיקון תפילין ובעל ברוך שאמר אין להוכיח בהכרח לפסול יו"ד הפוכה בצד"י, ושהם רק שללו את צורת הצד"י שנהגו בו סופרים בארץ בייארן, שלא עשו כלל רגל ליו"ד ושהדביקו את פני היו"ד לצואר הצד"י.

הקדמנו לדון באות 'צ', לפי שעלתה כבר על שולחן מלכים ורבו בה הדיונים, אבל גם בשאר אותיות יש מקום לדון על-פי המונח עתה לפנינו.

לגבי האות 'ק', כבר הסתייע הרשב"ץ, כאמור לעיל, מן צורתה שבספר-תורה זה, כדי להכשיר 'ק' שרגלה דבוקה ונוגעת בגגה העליון, וכך כתב:

והגיד לי ר' שמואל חלאיו[90] שהיה ש"ץ של קהל מיורקא, וידעת כי קהל גדול היה שם עם רבנים וחכמים גדולים מפרובינציא וצרפת וקטלוניא, והיו שם יותר משלשים ספרים חדשים גם ישנים, והעיד כי היו בהם הרבה שרגל הקו"ף היתה דבוקה. עוד שמעתי כי הרב ר' נסים גירונדי ז"ל שהיה רבם של רבותי, שכתב ס"ת לעצמו והיו רגלי הקו"ף דבוקות לגגם...[91].

90 ראה עליו: א' הירשמן (לעיל הע' 1) עמ' קכא.

91 שו"ת הרשב"ץ, ח"א, סי' נא.

בספר שלפנינו אכן אותיות 'ק' רבות רגלן דבוקה לגגן[92], אלא שקצת קשה על כך, וממילא גם על עדותו של הרשב"ץ, מדברי הר"ן עצמו בחידושיו למסכת שבת (שנדפסו על שם הריטב"א) ובפירושו לרי"ף, פרק הבונה שם (בדפי דפוס וילנא לז ע"ב). לדברי הר"ן משמע מסוגיית מסכת שבת שאין לכתוב 'ק' כשרגלה דבוקה לגגה:

> מאי טעמא כרעיה דקו"ף תליא, ומכאן שצריך להרחיק הרגל מן הקו"ף כזה: ק ולא שידביקוהו כזה: ק[93].

הקטעים בחידושי הר"ן ובפירושו לרי"ף, המדברים בעניין צורת האותיות, ברובם הם על-פי חידושי הרמב"ן למסכת שבת (שם). אבל בעוד שהרמב"ן סיים את דבריו בקביעה שהצורות שקבע שם הן בדווקא והן לעיכובא, ואם שינה מהן ולא כתבן כך הספר פסול, השמיטו הראשונים שכתבו על-פיו - ובכללם הר"ן - את סיום דבריו אלו. אפשר לומר אפוא, שלדעת רוב הראשונים הדיוקים היוצאים מסוגיית הגמרא במסכת שבת הם רק לכתחילה או לרווחא דמילתא, אבל אין לפסול ספר-תורה בגלל שינויים כאלו בצורות האותיות[94], והרמב"ן כנראה יחיד בכך, וכבר העירו על כך[95]. ועיין עוד בחידושי המאירי למסכת שבת[96].

עכשיו שהספר הזה לפנינו, אנו רואים שקושי זה עצמו חוזר אף בשאר אותיות שדיבר בהן הר"ן בחידושיו ובפירושו לרי"ף לשבת, ואין צורתן בספר שלפנינו שווה למה שכתב שם. וצריך לומר גם בזה שהדיוקים מן הסוגיא לחוד והקבלה והמעשה בזה לחוד[97]. כן הוא גם לגבי האות 'ח', שכתב שם הר"ן:

---

92 ראה בתצלומים המופיעים בסוף פרק זה, ולמשל במילים 'מקדש', 'עקש', 'זקניך', 'כי חלק', 'מקרב באו', 'קנאוני', 'אקניאם', 'ברק חרבי' ו'נקם'.

93 עיין בתשובת הר"ע יוסף (לעיל הע' 6), שעמד על כך ונשאר בצ"ע.

94 וראה מה שהאריך הרשב"ץ (לעיל הע' 91) להכשיר 'ק' דבוקה, ופירש את הראיות שמדובר בהן רק לכתחילה וספרי דווקני בלבד.

95 ובהערה שנוספה בתוך חידושי הרמב"ן לשבת (מר' יעקב אורינשטיין? הו"ל את חידושי הרמב"ן לשבת, אוצר נחמד, פרשבורג 1939): 'זהו דבר חדש, והפוסקים כתבו דבדיעבד כשר בשאינו דומה לצורת אות אחר אף ששינה צורתה'. וראה לעיל הע' 75.

96 בית הבחירה לשבת, מהדו' י"ש לנגה, ירושלים תשכ"ה, קד ע"א.

97 ושמא נלמד מכאן גם לעניין התמיהה על מרן הב"י (לעיל הע' 76-78), היינו שבחיבורו הביא על-פי היוצא מן המקורות לכתחילה, ואין הכרח לומר שכך נהגו בימיו ובמקומו גם למעשה, ואפשר שמסורת הכתיבה הספרדית שונה מן המתואר בחיבורו.

וצריך גם כן לעשות שני ראשין לגג החי"ת כגון זו ח ולא סגי בראש אחד בלבד כגון זו ח. וראיה לדבר מדתנן בפירקין: נתכוון לכתוב חי"ת וכתב שני זיינ"ן ואמרי' נמי בגמ' כגון שנטלו לגגו של חי"ת ועשאו שני זיינ"ן, דאלמא שני ראשין יש לו לגגו של חי"ת[98].

בספר שלפנינו ראשה של החי"ת פשוט וישר, והיינו לכאורה שנכתבת בראש אחד בלבד. אמנם אין הדברים נהירים כל-צרכם, שהרי גם אם ראשה של חי"ת ישר, אם נוטלים את החלק האמצעי של הגג ניתן לעשות ממנה שני זיינ"ן, ויש מהראשונים שפירשו כך[99].

לגבי האות 'א' כתב הר"ן:

וגרסינן נמי בגמ' שלא יכתוב אלפי"ן עיינ"ן כלומר שלא יכתוב האל"ף בענין שיראה ממנו צורת העי"ן הפוכה, שאם ירחיקו הרגל השמאל מן הקו האמצעי וכ"ש אם יעשה הירך האמצעי מעט עקום יראה כאילו היה עי"ן הפוכה כזה א. ומכאן יש ללמוד שצריך לזקוף מעט שאלמלא כן אפילו כשירחיק ממנה הרגל שלה אינה כצורת עי"ן[100].

לגבי ה'ש' כתב הר"ן:

ואמרי' נמי מ"ט שי"ן אחדא כרעא, כלומר שכל אות ואות שבהן עומדת על רגל אחת, ומכאן שצריך לעשות השי"ן חד, כגון זה: ש ולא לעשותה רחב כגון זה ש[101].

בספר שלפנינו ה'ש' בדרך-כלל יש לה מושב רחב מלמטה, אלא שפעמים יש שיפוע קל שנראה כאילו יש לה לאות זו רגל כלשהי מצדה השמאלי התחתון, ושמא לזה הכוונה.

לגבי ה'ט' כתב הר"ן:

---

98 שם, ליד הע' 93.

99 עיין רש"י, מנחות כט ע"ב ד"ה חטרי; תוס' שם ד"ה דחטריה. וברא"ש, הלכות קטנות הלכות ס"ת, סי' יב, פירש את הנאמר בשבת קד ע"ב: 'שנטלו לגגו של חי"ת ועשאו שני זיינ"ן' גם לפירוש רש"י. וראה הדיון בזה: שו"ת אהלי יעקב למהריק"ש, סי' קיג; שו"ת דרכי נעם, או"ח סי' א; ומה שציין ר"ד זינצהיים, יד דוד, ירושלים תשמ"ה, חידושי מנחות כט ע"ב, ד"ה חזינא.

100 שם, ליד הע' 93.

101 שם.

ואמרי' נמי שלא יכתוב טיתי"ן פיפי"ן. כלומר שלא ירחיק הקו האחרון מן הטי"ת כגון זה: טז ומכאן דקדק ר"ת ז"ל שצריך לכוף הקו האמצעי של טי"ת לתוכו כזה ט שאם לא יכוף אותו, אפילו שירחיק הקו האחרון, לא ידמה לפ"א שהרי קו האמצעי של פ"א כפוף לתוך האות[102].

כמדומה שב'ט' המצויה לפנינו אין הקו כפוף לתוכו הרבה.

בשולי דיון זה יש להעיר על עניין דומה שיש בו קושי מן דעת הר"ן עצמו, והוא עניין כתיבת המילה 'כדרלעמר' (בראשית יד, פס' א, יד, יז). במסכת חולין סה ע"א נאמר: 'אלא מעתה את כדר לעומר דפסק להו ספרא בתרי הכי נמי דתרתי שמי נינהו, אמרי התם בשתי תיבות פסיק להו בשני שיטין לא פסיק להו'. בפירושו לרי"ף הביא הר"ן שם את הקטע בגירסה הזאת שלפנינו. אבל הרמ"ה כתב: 'כדרלעמר חדא מלה כתי' ומס' עלה דחד' מלה כתיב והכי משמע במסכת חולין'. ותמה עליו הר"מ די לונזאנו שהרי במסכת חולין משמע להפך, וציין שכך פירשו שם הר"א מן ההר והר"ן על אתר, ופלפל הרבה בדבר זה (אור תורה, ערך כדרלעמר, ד ע"א). ר' ידידיה נורצי מעיר על כך: 'ובעל אור תורה נדחק מאד ליישב דברי הרמ"ה והמסורת שלא ינגדו לגמרתנו[103]', וכוונתו רצויה, אבל אין פירושו מחוור על לשון הגמרא, ואולי נסחא אחרת נזדמנה להרמ"ה ז"ל בגמ" (מנחת שי, בראשית יד, א). לענייננו אין השערה זו מספיקה[104], שהרי הר"ן עצמו מפרש בחולין שם לפי הגירסה שלפנינו, ואילו בספר-התורה שלפנינו מילה זו - 'כדרלעמר' - כתובה בתיבה אחת. אין לנו אלא לקבל את הביאור שהציע ר"י נורצי לפני-כן, שם:

אמנם בספרים כתבי-יד מדויקים הוא מלה אחת ומסורת עליו 'מלה חדא כתיב', וכן כתבו בהדיא הרמ"ה והמאירי ז"ל דחדא מלה כתיב וחסר דחסר וכולהו כתיבין כן ודכוותייהו נקטינן בודאי דקו ואשכחו הכי בכולהו ספרי עתיקי, והכי אסהידו כלהו

---

102 שם.

103 לעניין 'כדרלעמר' ראה עוד שו"ע אה"ע, סי' קכ"ט סעיף לב: 'אין פוסקין שם האיש ולא שם האשה בב' שיטין, אבל בשיטה א' אפשר שפוסקין קצת שמות שסובלין כן דומיא דכדר לעומר'. ובבית שמואל, שם, סוף סי' קכט, סוף ליקוטי שמות; שו"ת שב יעקב, סי' נו; מהר"ם ן' חביב, גט פשוט, סי' קכט סעיף לב ס"ק קלג; שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' עח ושם סי' רסב; פתחי תשובה, יו"ד סי' רעה ס"ק ח (בציון לחתם סופר שם נפלה ט"ס).

104 בכתבי-היד למסכת חולין, שחילופים מהם נרשמו בדקדוקי סופרים, אין כל שינוי בעניין זה. וראה גם רש"ז טויסיק, מלאכת שלמה, מינכן 1879, שנו"ס מכ"י מינכן ומכ"י המבורג למס' חולין, ואף שם אין חילוף.

מסראתא, ובכל אתר דהמס׳ פליגא על הגמרא בתר המסרה אזלינן כדאשכחן בכמה דוכתי[105].

צורת כתיבת שירת האזינו בתורה

עניין נוסף מלמדנו ספר זה, והוא צורת כתיבת שירת האזינו שבתורה. בידוע, ישנה מחלוקת בצורת הכתיבה של שירה זו, והיא נידונה הרבה לאחרונה. דעה אחת היא של מסכת סופרים ומנהג סופרים במקומות הרבה לכתוב השירה הזאת בשבעים שיטין[106], ודעה אחרת של הרמב״ם, וכפי שנתברר בזמן האחרון מנוסח מדויק של ספרו ומן מקורו בכתר ארם צובה, היא לכתוב אותה בשישים ושבע שיטין[107]. פרט זה שימש ראיה מכרעת לאותנטיות של ה׳כתר׳, ובניגוד למה שסבר ככל הנראה פרופ׳ קאסוטו שפרט זה מכחיש את האותנטיות של ה׳כתר׳, מפני שימושו בנוסח

---

105 עניין זה – שאלת הניגודים והחילופים בין נוסח המסורה ונוסח המובאות בתלמוד – הוא נכבד מאוד, ואי״ה נדון בו לגופו במק״א [ראה עכשיו לעיל פרק ז]. לפי שעה אציין כאן תוס׳ שבת נה ע״ב ד״ה מעבירם, והרשימה שבהערת ר״ע איגר שם; תוס׳ נדה לג ע״א ד״ה והנשא; שו״ת הרשב״א המיוחסות לרמב״ן סי׳ רל״ב (ויש לתקן את נוסחה על פי הנוסח שהובא בארחות חיים ח״א הלכות קריאת התורה, כ״י בית הספרים הלאומי בירושלים 12 °4 [ואינו בדפוס], ובשו״ת הרדב״ז אלף קע״ב (ק״א)); שו״ת הרדב״ז שם ושם סי׳ אלף כ (תקצד); חי׳ המיוחסים לר״ן, סנהדרין ד ע״א; המאירי, קרית ספר, י ע״ד; ובארוכה בספר יד מלאכי, סי׳ רפג ערך ׳חילוף נסחאות׳. חשובה מאוד לעניין זה תשובת הר״א הלוי, שו״ת גינת ורדים, ח״ב, כלל ב סי׳ ו, והכרעתו שם לעניין התוצאות ההלכתיות של הקביעה שבתלמוד (קידושין ל ע״א) שאין אנו בקיאים בחסרות ויתרות. דעה דומה, ובלא להזכיר את שו״ת גו״ר ולא אחרים, גם בחידושי הרי״ד סולובייצ׳יק מבוסטון, ׳מבית מדרשו של הרב׳ (הוצאה פיראטית בשכפול), עמ׳ נז-נח. עיין עוד בציונים שבאנציקלופדיה התלמודית, ערך ׳חסרות ויתרות׳, ומ׳ גושן-גוטשטיין, ׳כתר ארם צובא׳ (לעיל הע׳ 51) עמ׳ תתפב הע׳ 33 (אגב, איני יודע למה כוונתו בדבריו שם ׳כשהכל נאחזים [הכל = הקדמת יעקב בן חיים, בעל אור תורה ובעל מנחת שי], בדברי רש״י שיש לקיים את המסורה במקום שהיא מנוגדת לדברי ש״ס ומדרש. אם כוונתו לרש״י שבת נה ע״ב ד״ה והא כתיב, לא נאמר שם כדבר הזה). הרחבת העניין הזה ראה לעיל פרק ז.

106 מסכת סופרים, פרק י״ב ה״ט (הוצאת היגער, תרצ״ז, פי״ב ה״ח) וכמות שהעיר גושן גוטשטיין, ׳האותנטיות׳ (לעיל הע׳ 34) עמ׳ ל הע׳ 86. אין להטיל ספק בגרסה שם, לפי שמספר זה מקושר ובצירוף שתי השיטין הריקות שלפני ואחרי השירה למספר ע״ב הזקנים - שם פ״ב ה״ו, פי״ב ה״ח. את שיטת שבעים השיטין מצא הר״מ די לונזאנו, שתי ידות, ונציה שע״ח, פ׳ האזינו, בהללי, ובספרי הירושלמיים הקדומים ביותר מן ת״ק שנה, בעוד שספרי הספרדיים נחלקו בזה. כן נמסר על ספרי האשכנזים, ׳אגרת ר׳ חסאן הסופר׳, הסגולה, נד (תרצ״ח), עמ׳ 7 (ושוב בספונות, יא (תשל״ח) עמ׳ קפז ואילך) ב׳תיקון ספר תורה של ר׳ יום טוב ליפמן מילהויזן׳, שפרסמו ד״ש לוינגר וא׳ קופפר, סיני, ס (תשכ״ז) עמ׳ רסב: ׳ובמ״ס ובספר ירחו ובכל הספרים המדויקי׳ ובספרי תורות מצאתי ע׳ שורות...׳.

107 ראה את הבירור המקיף בזה אצל גושן גוטשטיין, ׳האותנטיות׳ (לעיל הע׳ 34) עמ׳ כד-כט, לד.

הדפוסים של משנה תורה. הוכח שאדרבה, לפי כתבי-היד המדויקים זו ראיה גדולה לאותנטיות של ה'כתר' ולשימושו של רמב"ם בו[108]. והנה, אף-על-פי שכבר האריכו לדון בפרשה זו, אבל מאחר שנשארו כמה וכמה דברים שלא נתבררו כל-צרכם, עלינו לחזור ולשנות פרק זה. מוצא הדברים - הודעת הרמב"ם הידועה בהלכות ספר תורה (פ"ח ה"ד):

> ולפי שראיתי שיבוש גדול בכל הספרים שראיתי בדברים אלו, וכן בעלי המסורת שכותבין ומחברים להודיע הפתוחות והסתומות נחלקים בדברים אלו במחלוקת הספרים שסומכין עליהם, ראיתי לכתוב הנה כל פרשיות התורה הסתומות והפתוחות וצורות השירות, כדי לתקן עליהם כל הספרים ולהגיה מהם. וספר שסמכנו עליו בדברים אלו הוא הספר הידוע במצרים שהוא כולל ארבעה ועשרים ספרים, שהיה בירושלים מכמה שנים להגיה ממנו הספרים ועליו היו הכל סומכין לפי שהגיהו בן אשר ודקדק בו שנים, והגיהו פעמים רבות כמו שהעתיקו ועליו סמכתי בספר תורה שכתבתי כהלכתו.

מסורת קדומה בידי אנשי קהילת חלב, שכתב-היד של המקרא שהיה בידם - כתר ארם צובה - הוא הספר שאליו נתכוון הרמב"ם בדבריו דלעיל, וכך קיבלו מסורה זו כמעט הכל. אולם בשעתו ביקר שם פרופ' קאסוטו לצורך הכנת הוצאה חדשה של התנ"ך, ראה את ה'כתר' והחליט כי כתב-יד זה אינו הספר שהזכיר הרמב"ם. אם כי לא פירש קאסוטו את נימוקיו, לנכון הראה מ' גושן-גוטשטיין[109] כי ככל הנראה נימוקו של קאסוטו היה הלכתי והוא בשל הסתירה המדומה שישנה בין צורת השירה ב'כתר' שהיא כתובה בשישים ושבע שיטין בעוד שהרמב"ם לכאורה פסק: 'צורת שירת האזינו כל שיטה ושיטה יש באמצעה רווח אחד כצורת הפרשה הסתומה, ונמצאת כל שיטה חלוקה לשתים. וכותבין אותה בשבעים שיטות'[110]. ולא עוד אלא שהוסיף הרמב"ם ודקדק לרשום בפירוט את כל מילות ראשי השיטין וראשי מחציות השיטין.

---

108 גושן, שם, עמ' יח-כא.

109 לעיל הע' 108.

110 כך הוא לפי נוסח הדפוסים, החל מדפוס רומא [רל"ו] ואילך, פרט לדפוס הספרדי של ן' שאלתיאל קודם רנ"ב. ראה מה שכתבתי במבוא לדפוס-צילום של מהדורה זו, ירושלים תשל"ה, עמ' [4-6]; ודברי י' פנקובר 'Maimonides and the Aleppo Codex, *Textus*, Vol. IX (1981), p. III: 'All the printed editions of the Code require seventy lines (and not sixty-seven)' – צריכים תיקון.

היטיב להראות מ' גושן-גוטשטיין[111] שהנוסח הנזכר מצוי רק בדפוסים, אבל מעדותם של כתבי-היד של משנה תורה, ובראשם כ"י אוקספורד 577 (הונטיגנטון 80), כתב-היד הידוע מחתימת הרמב"ם עליו לאשר כי הוגה מספרו, ושהוא כתב-יד מעולה מכל הבחינות וכולל את הנוסח המדויק ביותר של הספרים מדע ואהבה מספר היד, הנוסח הוא: 'וכותבין אותה בשבע ושש שיטות'[112]. אדרבה טוען גושן-גוטשטיין: 'לא ראינו אינו ראיה, אולם אם בין מאות כ"י שעברתי עליהם לצרכי השואה לא נמצא אף אחד הדומה ל'כתר' - ואפילו יהא מאוחר ממנו בהרבה - הרי מותר לצרף עובדה זו למיוחדותו הבולטת של ה'כתר' שעליה ניתן לעמוד כבר מדברי ר' מאיר ב"ר טודרוס[113]'.

עד כאן הדברים ברורים. מכאן ואילך דומה שהפריז גושן-גוטשטיין על המידה וביקש להפליג ולפתור שאלות הלכה שנתחבטו בהן גדולי הפוסקים ולעשותן עניין לתולדות ההלכה, והוסיף ואמר במאמרו:

המיוחדות הגמורה של סוגייתנו מבחינת תולדות ההלכה נתחוורה במילואה רק במשך השנים[114].

> בניגוד לכל סוגיא אחרת הרי כאן יש בימינו מציאות חדשה, עובדה מעולם הריאליה (ההדגשה במקור). במשך מאות בשנים נתפרנסה ספרות ההלכה מבחינת דברי הפוסקים כפי שנמסרו תוך מאמץ אופטימאלי 'לצאת את [ידי] כולם', האמנם יש בחדירת המציאות כדי לחזור ולהשפיע על ההלכה?[115].

---

111 'האותנטיות' (לעיל הע' 34).

112 שם. וראה גם מ"ש במבוא (לעיל הע' 110) עמ' [5] הע' 28, לגבי הוצ' חיימסאהן, העשויה לדברי המהדירים על-פי כ"י אוקספורד זה, נ"י תרצ"ז (ס' המדע), וירושלים תשכ"ב (ס' אהבה), ולא זו בלבד שהתרגום האנגלי הנדפס שם עמוד מול עמוד אינו על-פי כה"י אלא הוא על-פי נוסח דפוסי ורשא-וילנא, אלא שגם הטקסט העברי מועתק כנראה מדפוסי ורשא-וילנא! במקום זה אנו קוראים, 132 ע"ב: '...וכותבין אותה בשבעים שיטות'! ולא די להם שהעידו עדות שקר אלא שאף העירו שם בתמיהה: 'בשבעים שיטות, אבל בפרטן לא נמנו אלא שבע ושש ובערבוב מתמיה' [!]; וראה גם ד"ש לוינגר וא' קופפר (לעיל הע' 106) עמ' רמט הע' 62.

113 'האותנטיות' (לעיל הע' 34) עמ' כח הע' 80.

114 'כתר ארם צובא' (לעיל הע' 51) עמ' תתפז.

115 שם, עמ' תתפו.

לצורך שקלא וטריא נניח, שהעובדות לגבי כה"י שעליו סמך אדוננו הרמב"ם אכן מאוששות בידינו. אם כן: מה משקלם היחסי של עקרונות הנחיה ואמרות סיסמתיות העשויים לעלות בדיון. האם יש משמעות ביצועית לעקרון 'החזרת עטרה ליושנה'? האם לגבי הפרקטיקה של היום קיים 'שכחום וחזרו ויסדום', או זה תירוץ היפה לכגון 'מן צפך' בלבד? או שמא כך: שבשתא כיון דעל להלכה פסוקה שוב אין לתקן? היינו: אתם - אפילו שוגגין. בניסוח חיובי: כך נהגו דורות ברוב תפוצות ישראל בדרך עקיבה זה ארבע מאות שנה, ולכן: 'שאל אביך ויגדך' ואל לנו ליטוש תורת אם. שהרי כבר כתב רבנו הב"י והסכים עמו רבנו הרמ"א - וכבר יצאה שגגה מלפני השליט. או בכל זאת: מאי חזית דסמכת אהני? ולכן: מאן דעביד כמר עביד ומאן דעביד כמר עביד. מה אם כן העקרון המנחה במקרה מיוחד כזה, אשר יקבע מאימתי נהפכת הוראה שבשגגה לבעלת תוקף ששוב אין להזיזה. היינו: לא רק שלא חובה עלינו לתקן את שבטעות נחשב להוראת רבנו הרמב"ם, אלא שאף לא מותר לנהוג על פיו מלכתחילה[116].

הארכתי בהבאת הטיעונים, מפני שאמנם זו שאלה גדולה ונכבדה עד מאוד, אלא שנראה הדבר שלא זה המקרה המתאים להעלאת כל תוקפה של שאלה זו. היינו, העניין ההלכתי שלפנינו אינו מקרה מובהק שיש בו בנותן עניין לתולדות ההלכה דווקא (לכשתמצא לומר, עניין זה שדיברנו עליו לעיל בדבר צורת האותיות שבספר-תורה יש בו הרבה מן הבעייתיות המתוארת כאן). עיקרו של דבר כבר העלה גושן-גוטשטיין במאמר קודם[117], ומאחר שלא הספיקה הערתנו בנידון[118], יש לחזור גם על הדברים שמכבר.

שתי טענות הועלו בדיון זה: האחת, הפתרון ש'מצא' גושן-גוטשטיין לקושיית האחרונים על שיטת הרמב"ם של ס"ז השיטין, והאחרת, בירור שיטת הרמב"ם לאמִתה לפי נוסח מדויק של משנה תורה, וגילוי מקור דבריו בדינים אלו, היינו 'כתר ארם צובה'.

---

116 שם, עמ' תתפז.

117 'האותנטיות' (לעיל הע' 34).

118 במבוא לדפ' ן' שאלתיאל (לעיל הע' 110) עמ' [6], הע' 31, ולהלן ליד הע' 125. אף-על-פי שי' פנקובר (לעיל הע' 110) עמ' 113-114 ציין להערה זו, הזכיר ממנה רק את עניין הפתרון ההלכתי על-פי דברי הפוסקים, וראה להלן הע' 128, ושתק לעניין ה'פתרון' שהציע גושן-גוטשטיין במאמרו 'האותנטיות' (לעיל הע' 34), על-פי ה'כתר' ושחֻזַר עליו עתה (לעיל הע' 51), וראה לעיל ולהלן.

ותחילה לעניין הקושיא. 'מסורת מקובלת חזקה'[119] היא ששירת האזינו נכתבת בשבעים שיטין והיא על-פי מסכת סופרים ומנהג הסופרים[120], ומסורת זו 'היתה לה האותיריטטה של מקור הלכתי קדום ומבוסס והיתה נפוצה ביותר...'[121]. לעומת זאת פסק הרמב"ם לכתוב את שירת האזינו בשישים ושבע שיטין, ושהקטע שלפניה המתחיל מן 'ואעידה' צריך להיכתב בשש שיטין, והקטע שלאחריה מן 'ויבא' עד 'אשר' בחמש שיטין. כל זה קשה ביותר וכמעט בלתי אפשרי לבצעו, שכן אם כותבין השירה בס"ז שיטין, נמצא שיש להגדיל שלוש שיטין, שביחד עם הרווח שבין חלקי השיטה - רווח של פרשה סתומה - מרחיב את שיעור הכתב ביריעה וממילא גם את שיעור הקטע שלפניה, ואין בכדי הכתוב לפניה ולאחריה למלא את השיטין כנדרש. מפני זה יש ששינו במספר השיטין שלפני או אחרי השירה, או שחזרו למנהג של שבעים שיטין[122]. ולא עוד אלא שמכוח זה 'תיקנו' לבסוף גם את שיטת הרמב"ם, לומר לך אף הוא בשיטת שבעים השיטין עומד[123].

מעתה כיוון שנתברר שאכן נוסח הרמב"ם שישים ושבע שיטין חזרה הקושיא וגם ניצבה, כיצד אפשר לבצע שיטה זו הלכה למעשה.

ראה גושן-גוטשטיין את המציאות - כתר ארם צובה - ונפל עליה לפתור מתוכה את הקושי:

הסתכלות בתצלום כי"ח [כ"י חלב] מלמדת אותנו לא רק שאכן זה המצב; היא מלמדת אותנו כיצד השיג הסופר התאמה זו של הטכסט לרוחב הדף הנתון על ידי האמצעי של 'מילוי שיטין' בסימנים חסרי-משמע הנדמים דמיון חיצוני קל לאותיות. ועוד נראה מה רבה חשיבותה של עובדה זו[124].

טיעונו של לונזאנו [רבי מנחם די לונזאנו], לפי הנסיבות - מוצדק לחלוטין; הרי איש לא יכול היה לדעת - מה שגלוי עכשיו לעינינו - כי בכה"י שלעיני הרמב"ם לא היתה כל בעיה הודות לשיטת סימני מילואים בשיטין שלפני השירה, כתב היד היחיד המתאים לכל נתוני הרמב"ם - (ההדגשה במקור) ושיכול היה להתאים לו

119 'האותנטיות' (לעיל הע' 34), עמ' כג, כח.

120 לעיל הע' 106.

121 'האותנטיות' (לעיל הע' 34), עמ' לו.

122 שם, עמ' כח-כט.

123 שם, עמ' כג, כו.

124 שם, עמ' כח.

בגלל שיטת מלוי זו, ששוב לא היתה ידועה לפוסקים המאוחרים - הוא כתר חלב (הדגשה במקור)[125].

ראינו כיצד נתקשו הפוסקים (מאז ר' מאיר [הרמ"ה] והמאירי ועד ללונזאנו) בענין צורת היריעה של 'האזינו' - עד שהוכרחו להניח כי רק בשבעים שיטין תיתכן כתיבת יריעה כשרה, אשר באמצעה יהא רווח בין שתי מחציות השיטה כדי פרשה סתומה. פתרון הקושיא נתחוור לנו (שם) ממציאות הסימנים למלוי השיטין המבטלת את כל חישובי הפוסקים (שכנראה לא ידעו על שיטת מלוי זו)[126].

נקודה אחרת המסתברת יפה מתוך כה"י שלפנינו [כ"י חלב] - וממנו יותר מכל כ"י ידוע אחר - נוגעת לדרך שבה פיתח הרמב"ם את ההלכה בדבר כתיבת מלים בסופי שיטין (השוה מנחות לא ע"א-ב). עם שנראה לכאורה כי הרמב"ם רק מפתח את שיטת הגמרא בפסקו (הלכות ס"ת פ"ז ה"ה) שאם לא נשאר מן השיטה כדי לכתוב שלש אותיות מניח המקום (הדגשה במקור) פנוי ומתחיל מתחילת השיטה - הרי כבר הקשו המפרשים על דרך זו ואף תמהו משום מה אינו מזכיר מנהג סופרים של הרחבת אותיות אהלת"ם כדי להימנע מרווחים כאלה. שיטת מלוי השיטין - שכבר הזכרנוה לעיל (ר' הע' 96) - יש בה כדי פתרון פשוט, אפילו נניח שהרמב"ם הכיר מנהגי סופרים אחרים. אמנם מנהג זה אינו מיוחד לכי"ח ואין להשתמש בו כהוכחה לעצם טענתנו. אולם לא ידוע כ"י שבו מפותחת שיטה זו כל כך כמו בכי"ח, ואפשר מאד - מתוך ניסוחו בענין אותם רווחים - שהרמב"ם ראה לנגד עיניו את שיטתו של כי"ח בענין זה[127].

הפסקה האחרונה תמוהה, שהרי הרמב"ם קובע שיש להניח המקום פנוי, ואם אינו מזכיר מנהג הסופרים בהרחבת האותיות, כל שכן שאינו מזכיר כלל שיטה של סימני מילוי?! לגוף הפתרון הערתי (במבוא לדפוס-צילום של המהדורה הספרדית שהדפיס ן' שאלתיאל, ירושלים תשל"ה):

יש לתקן במאמרו של גושן, עמ' כט פיסקה 32 שורה 5; עמ' לא פיסקה 35 שורה 1 וסוף הע' 92: ס"ז שיטין, במקום: ע"ז שיטין. אגב, שם הוא סותר את טיעוניו של הר"מ די לונזאנו שהקשה על שיטת ס"ז השיטין, שלפיה יש קושי בסידור השיטות שלמעלה משירת האזינו, שם עמ' לב: 'טיעונו של לונזאנו היה - לפי הנסיבות - מוצדק לחלוטין; הרי איש לא יכול היה לדעת - מה שגלוי עכשיו לעינינו - כי בכה"י

125 שם, עמ' לב.

126 שם, עמ' לה.

127 שם, עמ' לו.

שלעיני הרמב"ם לא היתה כל בעיה הודות לשיטת סימני מילואים בשיטין שלפני השירה' (הדגשה במקור), ור' גם הפקסימיליות שם. אמנם איני יודע מה תשובה יש בזה, שכן טיעוניו של הרמד"ל הם הלכתיים, וקשורים בהלכות כתיבת ספר-תורה, ואילו כ"י חלב אינו אלא מצחף! והלא אי אפשר לטעון שהרמב"ם, שסמך על כ"י חלב בס"ת שכתב, נהג בו בשיטת סימני המילואים שבכ"י חלב! ור' שו"ע יו"ד סי' רע"ד סעיף ז, וט"ז שם, ס"ק ז. ולגוף קושיית הרמד"ל, י"ל ע"פ הרחיד"א, לדוד אמת, סי' טו אות ו. לדבריו, אם כתבו את שש השורות הללו והניחו חצי רווח בתחילת השורה וחצי בסופה, אין חשש, משום שכולן זו תחת זו ואין נראות כפתוחות, ומסתבר גם שאינן כסתומות[128].

אף-על-פי שלא פירש הרמב"ם בפירוש לפסול הוספה כלשהי לכתב התורה כגון ניקוד וכיו"ב (וראה הלכות מזוזה פ"ה ה"ד שאין להוסיף דברים במזוזה), מכל מקום משמע מדבריו בהלכות ס"ת פ"ז ה"ה שאם נשאר מקום בסוף שיטה פחות מג' אותיות 'מניח המקום פנוי', כלומר שאין לנהוג במילוי השורה באיזה דבר שהוא.

ד"ר י' פנקובר, במאמרו על הרמב"ם ו'כתר ארם צובה'[129], מעיר לעניין זה: 'מה חשב הרמב"ם על סידור שש השורות לפני והחמש אחרי השירה שכתובה בס"ז שיטין - היא חידה', והוסיף בסוגריים: 'השווה כ"י חלב, אבל שם השורות לפני האזינו כתובות בעזרת מלויי שורה', ולא הזכיר כלל את ה'פתרון' על-פי כ"י חלב. לעומת זאת האריך בתיאור שיטת הפתרון שבפוסקים, וכפי שהבאתיה לעיל מדברי הרחיד"א[130] על-פי ר' יעקב אלגאזי. ותיתי לו לי' פנקובר שהראה שדעה זו מצויה בפוסקים נוספים וכנראה שהם מקור דברי ר' יעקב אלגאזי, ועד לר' משה חלאווה[131].

מ' גושן-גוטשטיין חזר לדון בדבר במאמר נוסף[132]. המאמר ברובו עוסק בטענה השנייה, היינו בהשפעת בירור דברי הרמב"ם בהלכה זו, ובתוצאות גילוי 'כתר ארם

128 לעיל הע' 115.

129 לעיל הע' 110, עמ' 112.

130 וחשיבות יש בדבר מפני הערת מ' גושן-גוטשטיין, 'האותנטיות' (לעיל הע' 34) עמ' לה הע' 103: 'היחיד שלגביו איני משוכנע שלא הרגיש כי משהו בפסקו של לונזאנו בעצם אינו כשורה - אעפ"י שלא סטה ממנו - הוא החיד"א (ר' כסא רחמים, ליוורנו תקס"ג, מו ע"ב). בין כך ובין כך דבריו במרומז ואין להסיק ממנו מאומה'.

131 לעיל הע' 110, עמ' 112-113.

132 לעיל הע' 51, עמ' תתעא-תתפח.

צובה' על תולדות ההלכה, והשפעת גילוי זה על מעשי ההלכה למעשה. העניין הראשון נזכר בקיצור ואינו תופס מקום מרכזי כבמאמר הראשון[133], לא כ'פתרון קושיא' ולא כ'פתרון פשוט', ואף-על-פי-כן הוא חוזר עליו וכמעט בנוסח הראשון, ומתוך הסתייגות מה בהערת שוליים אך ללא המסקנה מכך, ואלו דבריו:

> ואילו בנושא השירות, לא זו בלבד שהיתה מסורת אלטרנטיבית מפורטת שנרשמה במקור שנחשב לרבים כבר-סמכא (היינו מסכת סופרים[134]), אלא שנסיונות מבנה היריעה בהתאם למה שרשם רבינו בי"ד בענין שירת האזינו ושיטין שלפניה ושלאחריה לא עלו יפה. קולמוסים רבים נשברו בנסיונות ליישב קושיות שנראו נובעות מן הרוחב שהוכתב על ידי השטין המלאות ביותר שבשורה - ועוד נדרש באמצעיתן הפסק כצורת פרשה סתומה. או אז יצאו השטין שבראש ובסוף לקויות, שאי אפשר למשכן לרוחב השורה כולה - והקושיות מרובות. שהרי איש לא יכול היה להעלות בדעתו את המיוחדות של סימני המילוי בשיטי הכתר - ואיש לא יכול היה לתאר לעצמו שלכגון זה היה רבנו עשוי לכוון (ההדגשה שלי, שז"ה). מכאן שהספרות מלאה שאלות ותירוצים - במקום שלא אבד זכרה של המסורת האמתית של הוראת רבנו בחיבורו[135].

ובהע' 42 הוסיף שם:

> לא נהיר עד עתה מה עשה הרמב"ם בספר תורה שכתב לעצמו כנגד אותם סימני מילוי שבכתר ארם צובה.

כלום אפשר להניח שהרמב"ם נהג בדרך 'מילוי השורות'? והלא דברי הרמב"ם הם בהלכות ספר תורה ומכוונים הם להורות כיצד לכתוב על-פיהם ספרי תורה, ומה חשיבות יש למצוי ב'כתר ארם צובה' בעניין זה? גם אנחנו לא נוכל להעלות על הדעת אפשרות זו, גם לאחר שרואים אנו כיצד נהג ה'כתר' בנקודה זו, ואין לנו אלא לחזור לאותו פתרון בדברי הפוסקים שהבאנוהו לעיל, ושהעידו עליו שכן נמצא בכמה וכמה ספרי תורה קדומים[136].

---

133 'האותנטיות' (לעיל הע' 34).

134 לעיל הע' 106.

135 לעיל הע' 51, עמ' תתפה.

136 לעיל הע' 131. בנוסף לכה"י התימני, בספרייה הבריטית משנת 1469 (OR. 2348) שציין לו פנקובר, שם, עמ' 113 (תצלום מן השירה בכ"י זה באנציקלופדיה יודאיקה, כרך 16, מול עמ' 744 ועוד) ושבו השורות שמעל לשירה עשויות לפי פתרון הלכתי זה, יש להוסיף כי כך הוא גם בספר-תורה

לעניין השני, שהוא הראשון, והיינו בחינת תולדות ההלכה בעניין זה, דומה, כפי שהערנו לעיל, שאין זו בדיוק הדוגמה המובהקת לדיון זה, שכן נראה שאף אילו היו יודעים הפוסקים את הנוסח המדויק בדברי הרמב"ם - ויש מהם שידעו, על כל פנים, על קיומו של הנוסח הזה - לא היו בהכרח מכריעים כרמב"ם בהלכה זו, שנגדה עומדת שיטת מסכת סופרים ושעמה 'מסורת מקובלת חזקה', מסורת שאנו רואים אותה עתה לפנינו בספר תורה זה של הר"ן (ראה תצלומים בסוף פרק זה) ושעדויות על קיומה גם ממקורות רבים אחרים[137]. יתרה מזאת יש לשאול, לדידו של גושן-גוטשטיין שסבור כי המצב שבכתר ארם צובה הוא המיישב את הקושי, הכיצד משער הוא שתהיה איזו משמעות לכך מצד גלגול ההלכה גם לאחר 'שכיום יש לפנינו עובדות כתבידיות שלא היו לעיני דורות של בעלי הלכה ששקלו וטרו בסוגיה'[138], בשעה שעדיין אין אנו יודעים כיצד לנהוג למעשה בכתיבת פרשת האזינו בספר התורה?!

מידות ושיעורים

עניין נוסף שיש בו חשיבות מרובה הוא מידותיו של הספר הזה, התואמות להפליא את פרטי עשיית ספר-תורה שבתלמוד ובפוסקים הראשונים, ושיש בהן כדי ללמד הלכה גדולה בענייני המידות והשיעורים בשיעורי התורה כולם.

ר"ב טולידאנו[139] ורא"ל פרידמן[140] בתיאורם הקצר לספר זה, הכתוב על הגויל, עמדו גם על הפרט המופלא שנתגלה בו, ש'ארכו כהיקפו', היינו שמידת גובהו של הספר (='ארכו' בלשון חז"ל) שווה ל'היקפו', והיא מידת היקף עוביו כשהוא גלול. אלא שהראשון לא דייק במדידתו ויצא לו שיעור של 46 ס"מ. וכן בקטלוג התערוכה

שבספרייה הבריטית (ראה לעיל הע' 53) מס' 1, ספר שזמנו משוער למאה ה-14. השורות שמעל לשירה מוכנסות בשיעור של חמש אותיות, וכן מוכנסות משמאל, אך אינן מיושרות מן הצד השמאלי.

137 לעיל הע' 106.

138 'כתר ארם צובא' (לעיל הע' 51) עמ' תתעג.

139 לעיל הע' 1.

140 לעיל ליד הע' 6, עמ' לז.

בבית הספרים הלאומי בירושלים[141]: 'גובהו (='אורכו' במונח ההלכתי, שהוא בערך 'כהיקפו' כשהוא גלול): 0.47 מטר'.

בבדיקה נוספת של הספר הזה[142] נוכחתי שהנכון הוא כדברי רא"ל פרידמן[143]: 48 ס"מ. ההפרש הוא משום שישנן בו יריעות שנחתך מהן מעט. היריעות השלמות הן בשיעור של 48 ס"מ.

מידות אלו מכוונות להלכה שנתבארה בברייתא שבמס' בבא בתרא יד ע"א:

> תנו רבנן, אין עושין ספר תורה לא ארכו יותר על היקפו, ולא היקפו יותר על ארכו. שאלו את רבי: שיעור ספר תורה בכמה? אמר להם: בגויל - ששה, בקלף כמה - איני יודע. רב הונא כתב שִבעין ספרי דאורייתא ולא איתרמי ליה אלא חד...

טעם הדבר, שלפי המבואר בגמרא שם (ובנדרים לח ע"א) היה כך שיעור הלוחות, רוחב ששה טפחים, בגובה ששה טפחים ועוביים שלושה טפחים[144]. וכך פסקו - שיש לעשות לכתחילה 'ארכו כהיקפו' ובמידת ששה טפחים - הרי"ף לבבא בתרא שם, ובהלכות קטנות הלכות ספר תורה סי' רלא; רמב"ם הלכות ספר תורה פ"ט ה"א-ה"י ובשו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, סי' קנא; טושו"ע יו"ד סי' רע"ב סעיף א ובשאר הפוסקים[145].

הרמב"ם, תיאר שם בפרוטרוט את סדר ההכנות והמדידות שיש לעשות כדי לכוון 'ארכו כהיקפו'. כדי להשיג מידה זו יש לעשות בגויל את היריעות בגובה של ששה

---

141 לעיל הע' 15, עמ' 36.

142 יחד עם ר"י מונדשיין ור"ד מצגר, וראה להלן את פרטי הבדיקה.

143 לעיל ליד הע' 6 עמ' לז.

144 וכ"ה בירוש' שקלים פ"ו ה"א; במדבר רבה פ"ד, שמות רבה פמ"ז ובריית דמלאכת המשכן פ"ו. אבל עיין ירוש' תענית פ"ד ה"ה וסוטה פ"ח ה"ג, תנחומא כי תשא אות לז ועקב אות יא ושם, שרחבן שלשה טפחים, וכך הגיה הגר"א בירוש' שקלים הנ"ל. וראה עוד פרישה, יו"ד סי' רעב אות א, וטורי זהב, יו"ד סי' רעב סק"א. וראה עוד רי"ג וייס, מידות ומשקלות של תורה, ירושלים תשמ"ה, עמ' רטו הע' 8א ועמ' רמז הע' 34.

145 אבל אם לא עשו כך אין הס"ת פסול, וכן מפורש בשו"ע, יו"ד סי' רעב סעיף א. בשו"ת הרשב"ש סי' שכא נוטה לפסול ס"ת שאין באורכו ששה טפחים. ועל כל פנים אין זה לכבוד הציבור לקרוא בו ברבים.

טפחים וכמבואר בברייתא הנ"ל, 'והם ארבע ועשרים אצבעות ברוחב הגודל של יד'[146]. ועוד כתב שם:

> שיעור הגליון מלמטה [היינו השוליים הריקים שמתחת לשטח הכתוב] ארבע אצבעות, ולמעלה שלש אצבעות, ובין דף לדף שתי אצבעות[147].

> ספר תורה שכתבתי אני רוחב כל דף ודף מדפיו ארבע אצבעות, ושירת הים ושירת האזינו רוחב כל דף משתיהן שש אצבעות, ומנין השיטין שבכל דף ודף אחת וחמישים, ומנין הדפים של כל הספר מאתיים וששה ועשרים דף, ואורך כל הספר אלף ושלש מאות וששים ושש אצבעות בקירוב. אלו השש אצבעות היתרות בחשבון לגליון שבתחלת הספר וסופו[148].

מידותיו של הספר שלפנינו כך הן: מידת השטח הכתוב בגובה מחזיקה 33.5 ס"מ בקירוב שהם כ-17 אצבעות. רוחב השטח הכתוב אין לו שיעור קבוע, וישנם דפים רחבים ודפים צרים. השטח הריק שמעל הכתב כ-5 ס"מ (כשתי אצבעות וחצי) ומתחת לכתב כ-10 ס"מ (כחמש אצבעות). בין דף לדף כ-2.5 ס"מ. מספר דפיו 212 ב-57 יריעות, לפי הפירוט הבא: 44 יריעות של 4 דפים, 11 של 3 דפים, יריעה ראשונה של הספר בת 2 דפים והאחרונה של דף אחד. האורך הכללי של הספר כ-28 מטר (והוא קרוב למידות הרמב"ם הנ"ל: 1366 אצבעות = 27.32 מטר).

מכל הנ"ל, ובעיקר ממידת ארכו והיקפו, שהם 48 ס"מ, ששווים לששה טפחים, ראיה גדולה לקביעת שיעורי התורה במידות האורך, במונחים מטריים. והיינו שלפי זה האגודל = 2 ס"מ, הטפח: 8 ס"מ, והאמה - 48 ס"מ. כידוע נחלקו הדעות בדורות האחרונים בקביעת שיעורי התורה, בעקבות הסתירה שנתגלתה בין השיעורים שקבעו חז"ל לפי מידת האצבעות, וממילא גם הטפח והאמה, לענין שיעור מקווה[149], ובין השיעורים שמסרו לנו חז"ל במדידת הנפח על פי מידת הקמח[150] וששיערו אותה במידת מ"ג ביצים וחומֶשׁ[151], או במידות ובמשקל גרעיני השעורים

---

146 הלכות ס"ת פ"ט ה"א.

147 שם, שם, ה"ב.

148 שם, שם, ה"י והי"א.

149 פסחים, קט ע"א: א"ר חסדא רביעית של תורה אצבעיים על אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע וכו'.

150 חלה, פ"ב מ"ו; עירובין פג ע"א.

151 רמב"ם, הלכות ביכורים, פ"ו הט"ו.

והחרובים[152]. על יסוד ההנחה שרוחב האצבע-האגודל 22-24 מ״מ, נמצא שיעור הנפח של רביעית, אצבעיים על אצבעיים וחצי וחומש לפי מדידת האגודלים: 10.8 ס״מ אצבעות אגודל מעוקבות, ותהיה מידת הרביעית כפולה או כמעט כפולה ממה שיוצא מביצה וחצי מהביצים המצויות כיום.

יש מגדולי האחרונים שהסיקו מכך שהביצים שבימינו נתקטנו לכדי מחצית, והעיקר הוא מידת האגודל, ולפי זה אמרו עוד שאף משקל הגרעינים היה בעבר כבד פי שנים ממשקלם כיום[153]. אחרים קבעו על פי היוצא מדברי הגאונים, הרי״ף והרמב״ם, שיש לחשב את האגודל 2 ס״מ, משקל שעורה 50 מ״ג, והרביעית, שהיא שוקלת לפי הרמב״ם 27 דרהם מצריים, 86 סמ״ק[154]. לאחרונה הועלתה הצעה חדשה שיש בה לפתור את הסתירה, והיא שיש למדוד את האגודל בעוביו ולא ברוחבו[155], והיא מתאימה לשיטה המקטינה את האגודלים וממילא את הטפח, האמה וכיו״ב.

---

152 הגאונים והרי״ף, ראה רא״ח נאה, שיעור מקוה, עמ׳ יט-לג; רמב״ם, הלכות שקלים, פ״א ה״א-ה״ג; וראה לעיל הע׳ 147.

153 שיטה זו הועלתה על ידי ר״י לנדא, ציון לנפש חיה, פסחים קטז ע״ב ד״ה והואיל. בירורה של שיטה זו בספרי בעל החזון איש וגיסו הרי״י קנייבסקי: קונטרס השיעורים, לראשונה כנספח לחזון איש קדשים, ב, ירושלים תש״ז; ובהוספות ושינויים בתוך: חזון איש, שבת, ירושלים תש״ח; חזון איש, בני ברק תשי״ז, או״ח סי׳ לט; שיעורין דאורייתא, בני ברק תש״ח-תש״ט; שיעורין של תורה, ירושלים תשט״ז; הנ״ל, מהדורה שנייה, ירושלים תשכ״ט; איפת צדק, בני ברק תש״י.

154 שיטה זו נתבררה בהיקף רחב על ידי בירור כל דעות הפוסקים הראשונים והאחרונים, בספרי הרא״ח נאה: שיעורי תורה, ירושלים תש״ג; הנ״ל, מהדורה שנייה, ירושלים תש״ז; שיעורי ציון, ירושלים תש״ט; שיעור מקוה ואבני צדק, ירושלים תשי״א; קונטרס השיעורים, ירושלים תשכ״ה. וראה גם ר״י מרצבך, על שיעורי חז״ל ומידותיהם, המעין, טבת תשכ״ו; ר״ק כהנא, חקר ועיון, תל-אביב תש״כ, עמ׳ רה-רל.

155 רא״י גרינפילד, מידה כנגד מידה, מוריה, יא (גל׳ ז-ח תמוז תשמ״ב) עמ׳ נט-פד; והשיגו עליו ר״ק כהנא, שם (גל׳ יא-יב חשוון תשמ״ג) עמ׳ סז-עד; ר״י מנת, שם (שם) עמ׳ עה-פ. וכן הרי״י קנייבסקי, שם, יב, חוברות א-ד. ובקונטרס מיוחד, הוספות לשיעורין של תורה, בני ברק תשמ״ג. אמנם יש לומר שההשגות אינן מחלישות את שיטתו של ראי״ג. וחזר רא״י גרינפילד והשיב על כך במאמריו: ׳התאמת האגודל ליתר אמות המידות׳, תחומין, ה, תשמ״ה, עמ׳ 379-401, ׳ההתאמה בין מידות חז״ל למידות יוניות-איטלקיות׳, המעין, כח, ד, תשמ״ח, עמ׳ 62-73, ׳הקשר בין שיעורי כזית וכביצה׳, תחומין, יד, תשנ״ד, עמ׳ 396-411, ׳משקל השקל לפדיון הבן׳, תחומין, ז (תשנ״ז), עמ׳ 399-414, ׳גישה מדעית לקביעת שיעורי תורה – אמה׳, בד״ד, 1, תשנ״ה, עמ׳ 1-96, ׳האמנם התקטן נפח הביצה במשך אלפי השנים מזמן מתן תורה׳, בד״ד, 16, תשס״ה, עמ׳ 91-94. ועיין עוד הרב הדר יהודה מרגולין, ׳בירור שיטת החזון איש בשיעור כזית׳ מוריה, יט, חוברות ג-ד, והרב משה פטרובר, ׳שיעור כזית אכילת מצה – ביאור שיטת החזו״א, מוריה יט, חוברות ז-ט. סיכום מקיף לכל ענייני המידות והמשקלות תוך בירור הערכים במדינות שונות ולאורך כל התקופות וחילופיהן ומתוך השוואה

ההוכחה מהמידות שלפנינו בספר זה היא הוכחה ישירה למידות האגודל, הטפח והאמה[156], ומעידה על קביעת הלכה למעשה בקיום בפועל של אחד מגדולי הפוסקים הראשונים, רבנו נסים גירונדי, בנידון שלפנינו.

מן העניין לציין עוד כי אחד מעיקרי הדיון בשאלות אלו הוא פירוש דברי הרמב"ם לענייננו כאן:

> רוחב הגודל האמור בכל השיעורין האלו ובשאר שיעורי תורה כולה הוא האצבע הבינוני; וכבר דקדקנו בשיעורו ומצאנוהו רחב שבע שעורות בינוניות זו בצד זו בדוחק, והן כאורך שתי שעורות בריוח, וכל טפח האמור בכל מקום הוא ארבע אצבעות מזו וכל אמה ששה טפחים[157].

ליחידות המטריות הנהוגות בימינו, בספרו של רי"ג וייס, מידות ומשקלות של תורה, ירושלים תשמ"ה. בחיבורים הנ"ל סוכמו גם כל הניסיונות להוכיח את המידות וההשוואות מממצאים ריאליים שונים שנתגלו ונודעו בימינו, ועדיין אין מהם הכרעה ברורה.

156 עיין קונטרס השיעורים, חזו"א או"ח סי' לט אות ד ואות ח, שאין להוכיח באופן בטוח ממידות שנמסרו במשקל למידות שנמסרו באורך או בנפח, ושההשוואות שבפוסקים אינן אלא כסימן למקומן ושעתן, ויש לחשוש לשינויים 'בחילוף צבא הטבעיים'. וכנגד זה: 'ומיהו אילו היתה ידועה לנו שיעור חלה מהרמב"ם במידה היתה קביעות הרמב"ם לכל ישראל'. לפנינו איפוא קביעה של פוסק גדול לכל ישראל בשיעורי האגודל והטפח ביחידות אורך.

157 אף בזה מצאו גדולי האחרונים אי-התאמה בין המידה היוצאת מרוחב שבע שעורות בינוניות זו בצד זו בדוחק לבין המידה היוצאת מאורך שתי שעורות בריוח, שכן לפי מדידותיהם אורך שתי שעורות שווה לרוחב שש שעורות בלבד, ועל כן פירשו את דברי הרמב"ם במדידת רוחב שבע שעורות כשהן על צדן, ותעלה המידה הזו לכדי 2 ס"מ. ראה על כך בשיעור מקוה, לעיל הע' 154, עמ' מז-מח, עח-פו, צח-קה, קיד-קטז. בעניין זה יש להעיר הערה ביבליוגרפית שיש לה תוצאות הלכתיות וחשובה לבירור ההלכתי גופו. לעניין שיטת אדמו"ר הגרש"ז מלאדי בשו"ע שלו, חלק יו"ד סי' קצ סקי"ג, העיד אחיו הגרי"ל בס' שארית יהודה, וילנא תר"א, יו"ד סי' יא, ששמע ממנו שחזר בו, ואחרי שמדד בעצמו את האגודלים והשעורות מצא כי אין האגודל מחזיק אלא שש שעורות, ועל כן פירש בדברי הרמב"ם שמדבר בשבע שעורות על צדן, וכן נמסר בשו"ת צמח צדק, וילנא תרל"ד, סי' קב, בשם הגרי"ל. בקונטרס השיעורים, חזון איש, או"ח סי' לט אות יא כתב על זה:

> ...בזמן שהגרש"ז עצמו קבע בספרו כהמרובין, ולא כתב הדבר בספר שחזר בו וגם לא פרסם חזרתו, וגם לא יתכן (כצ"ל, וכך העתיק רא"ח נאה, ראה להלן. בחזו"א, או"ח מהדורת בני ברק תשי"ז, בטעות דפוס: וגם יתכן) שכל ימיו התיר את הכתמים האסורים והתיר את הפרצות האסורות אבל קרוב הדבר...

ועל זה כתב הרא"ח נאה, שיעור מקוה, לעיל הע' 154, עמ' פב, שידוע כי הרבה כתבים שלו בהלכה נעלמו מאתנו. והנה יש להעיר כי הגרש"ז מלאדי לא פרסם כלל בחייו גם את דעתו הראשונה, וממילא אין מקום לשאלה מדוע לא פרסם את חזרתו, שהרי ספר השולחן ערוך שלו לחלק יו"ד לא

מילים שנחלקות לשתיים

יש מילים בתורה שהן מילה אחת שכותבים אותה כשתי מילים[158], ומהן שנחלקו המסורות בכתיבתן. נציין לאחדות מהן שנידונו בספרי המסורה ועל-פי עדויות מתחלפות. כך נמסר במסורה הגדולה לבראשית מו, ב:

> 'פוטי פרע', 'ומלכי צדק', 'בעל חנן', 'צפנת פענח', אלין כל' כתיב תרין מלין וקריין ואינון חד שמא. 'תובל קין', למדינחאי - מילתא חדא כתי' וקריין, למערבאי - תרין מלין כתיב וקריין.

כדרלעמר - מילה זו נידונה לעיל ליד הע' 103.

תובל קין (בראשית ד, כב) - ראה לעיל בדברי המסורה, ובמנחת שי:

> כתיב במסורת פרשת ויגש על פסוק ויולד ליוסף תובל קין, למדינחאי - מלתא חדא כתיב וקריין, למערבאי - תרין מלין כתיב וקריין. ואנן קיימא לן כמערבאי, וכ"כ הרמ"ה ז"ל, תובל קין תרין מלין כתיב וקריין.

ברשימת החילופים שבין מערבאי ומדינחאי שבסוף המקראות הגדולות ועוד, ליתא חילוף זה.

בספר שלפנינו מילה זו כתובה כשתי מילים.

ומלכי צדק (בראשית יד, יח) - במנחת שי:

> מצאתי כתוב בספר תורה מוגה מלה חדא, ובתקון ר"ת תרי תיבות בחד שיטה, וכן בנסחא ספרדית כתיב עליו תרין מלין, ובמסורת הדפוס פרשת ויגש נמנה עם השמות דכתיבין ב' מלין וקריין חד, כמו צפנת פענח וחביריו. והרמ"ה הביא

נדפס בחייו והופיע לראשונה בקאפוסט ['סארילקוב'] תקפ"ו! (העירני לזה ידידי הרד"צ הילמן שליט"א.)

158 מס' סופרים פ"ה ה"י והי"א, מהדורת היגער, תרצ"ז, פ"ה הי"ב והי"ג; ירוש' מגילה פ"א הי"א, עב ע"א; האשכול, הלכות ס"ת סי' יז עמ' 56; המאירי, קרית ספר, איזמיר תרכ"ג, ח ע"א ועוד. וראה עוד להרחיד"א, ברכי יוסף, יו"ד סי' רע"ו אות כז. תשובת ר' גבריאל קונפורטי על כתיבת המילים בית אל בספר תורה, שנזכרה בברכי יוסף שצוין כאן, נתפרסמה בידי ידידי ר"י שפיגל בנספח למאמרו 'ר' גבריאל קונפורטי וחיבורו יסוד עולם', ספונות, סדרה חדשה, ספר ג (יח) ירושלים תשמ"ה, עמ' 275-269. בכ"י ספריית הסמינר ע"ש שכטר בניו-יורק, אוסף אדלר, מס' 1319 (1595 R) שממנו פורסמה תשובה זו, מצויה גם (עמ' 339 ואילך) תשובת ר' ישועה שבאבו דידיע זיין בעניין זה, שנזכרה אף היא בברכי יוסף.

שתי הדעות ולא הכריע, וז"ל: ומלכי צדק מלך שלם, בנוסחי דוקי חדא מלה כתיב ומלא יו"ד, ובמסורת תרתין כתיב ובחד שיטה צריך ע"כ. ול"נ שעל המסורת יש לסמוך שכן אומרת: ומלכי צדק לית וחד על דברתי מלכי צדק תילים סימן קי. ורבותינו דרשו שניהם לפי קבלתם על שם בן נח כדאיתא בפרק ארבעה נדרים וב"ר פ' נו. ואמרו ג"כ בב"ר פ' מג כי מלכי צדק ר"ל מלך ירושלם הנקרא צדק ילין בה וכמוהו אדני צדק מלך ירושלם, יהושע י, ושלם היא ירושלם, בטעם ויהי בשלם סוכו. וכיון שמצאנו אותו דתילים תרתין מילין בכל הספרים יש לנו לומר דשקולים הם ויבאו שניהם. וכן בס' ישן כתב יד כתיב ומלכי צדק ונמסר עליו לא ליפסוק בתרין שיטין.

בספר שלפנינו נכתבה מילה זו כשתי מילים ובשתי שיטין!

בעל חנן (בראשית לו, לח; לו, לט) - במנחת שי (בר' לו, לט):

בעל חנן בתרין מלין כתבן וקריין ואינון חד שמא. הרמ"ה ז"ל.

בספר שלפנינו מילה זו כתובה כשתי מילים.

פוטי פרע (בראשית מא, מה; שם מא, נ; שם מו, כ) - במנחת שי (בר' מא, מה):

פוטי פרע תרתין מלין ובלא מקף ביניהם במקצת ספרי מדוייקים, והכי איתא בירושלמי פ' קמ' דמגילה ואתיא אליבא דת"ק דמסכת סופרים, וכן כתב הרמ"ה בהדיא פוטי לחוד פרע לחוד כתיב וקריין מלה חדא וכל פוטי פרע דכותא עכ"ל, וכן כתב המאירי בק"ס שלו, ובמסורת ג' ותרי מילין ור"ל שנים שבפרשה וא' בפרשת ויגש ועיין עוד במסורת שם בויגש.

בספר שלפנינו מילה וו כתובה כשתי מילים.

צפנת פענח (בראשית מא, מה) - במנחת שי:

והרמ"ה כתב צפנת פענח אינון חד שמא ובתרין מלין כתבן וקריין, ובחומש קדמון כתוב שצריך לכותבה בשיטה אחת.

בספר שלפנינו מילה זו כתובה כשתי מילים.

השלמה להע' 58, 65, 81, 86:

לגבי סמיכתו של החזון-איש על השמועה שיוחסה לגר"א כדי לפסול, ועל חזרתו מכך, מצאתי עכשיו עדות נוספת. בספרו של ר' יוסף ב"ר שמואל היילפרין, פירוש החסיד ר' יוסף יעבץ למגילת רות ועוד, חמ"ד תשמ"ה, ליקוטים בסוף הספר, עמ' 28:

כשבאתי לבקר את אבי מורי זצ"ל הרב ר' שמואל היילפרין, הרב הראשון בזכרון מאיר לפני כמה שנים, אמר לי שאחיו ר' יעקב היילפרין מייסדו של זכרון מאיר בא לביתו ואמר לו שבקש מהסופר לכתוב לו תפלין מחדש (התפלין שלו היו בירושה מאביו הוא זקיני ר' יוסף היילפרין ז"ל ונמצאים אצלי היום והכתוב בתכלית היופי). בתשובתו לשאלת אבי מדוע ומה נתחדש, אמר מפני שבעל החזון איש זצ"ל אמר מפני שהצדיק נכתב ביוד הפוכה המה פסולין. אמר לו אבי תן אותם לי ואני אניחם. וכן עשה.

ועל שאלת אבי מבעל החזון איש טעם הדבר השיב לו מפני שהגר"א אמר שאות צדיק כזה נתחדש על-ידי כת שבתי צבי ימ"ש. אמר לו אבי הלא צורת הצדיק כזה נמצא בספר הזוהר. השיב גם שם בס' הזוהר הכניסו הם את הצדיק הזה. הלך אבי והביא לו את ס' הזוהר הנדפס בשנת שי"ח בעיר קרימונה, וזה לערך מאה שנה לפני השבתי צבי ימ"ש. השיב, זה צורת האות מלפני בריאת העולם. אמר לו אבי שיש לו ספר עם פירוש הגר"א על מאמרי הזוהר וגם על מאמר זה נמצא שם פירושו, אבל הגר"א לא כתב שם פירוש זה.

וכשהייתי עוד הפעם בזכרון מאיר אחר פטירת אבי ז"ל אמר לי דודי ר' יעקב הנ"ל, שאחד הבעלי בתים (אני שכחתי שמו) אמר לו שהיתה לו שאלה על פרשה אחת מן התפלין שלו שמצא בה נקב ובדעתו לילך לשאול את החזון איש, וחשב בלבו שבין כך ובין כך יפסול החזו"א את התפלין מפני הצדיק שנכתבה עם יו"ד הפוכה, ואמר בלבו, החזו"א מרא דאתרא שלי ואם יפסול אקנה תפלין חדשים. וכשבא לחזו"א אמר לו הנקב אינו פוסל מפני שיש גויל מקיף, ואודות הצדיק, מפני שראה שהחתם סופר כותב שלמד צורת האותיות והצדיק עם יו"ד הפוכה, יש לסמוך עליו.

[במאמרו של הסופר הרב גרינפעלד, הביא ששמע בעצמו מפי הרב יוסף היילפרין במנצ'סטר ככל הנ"ל.]

תוספת: בירורים חדשים נגד ייחוסו של ספר התורה לר״ן

פרק זה על ספר התורה המיוחס לרבנו נסים גירונדי פורסם תחילה בשנת תשמ״ו, ובינתיים נכתבו כמה וכמה מאמרים בעניין זה (לגבי הראיה ממידותיו של הספר בהתייחסות לשיטות החזון איש והרא״ח נאה בזה, לאמתות ייחוסו לר״ן, ובעניין הכתיבה הספרדית, ובמיוחד בצורת כתיבת האות 'צ'), אך לא נוסף דבר בפרטי הספר והסיפור אודותיו, וחבל שהכותבים לא ראו את מאמרי או שכחוהו. לאחרונה נתעוררו פקפוקים נוספים, בנוסף לקשיים שציינתי בגוף המאמר, בייחוס ספר זה לר״ן. אמנם בנקודה חשובה אחת שנידונה שם – צורת הכתיבה הספרדית, ובמיוחד צורת כתיבת הצ' – נתחדשו דברים. כידוע, נחלקו בצורת כתיבתה בעל החזון איש, שתחילה נטה לפסול לחלוטין צורה זו לבני אשכנז, והרב ר' אריה לייב פרידמן, שהגן על מנהג בני ספרד והנוהגים כמנהגי האריז״ל והחסידים, ונשא ונתן באריכות עם החזו״א וכינס את הדברים בספרו צדקת הצדיק, שנדפס כנראה בשנת תשי״ד (החזו״א נזכר בו בברכת המתים, ובשו״ת יביע אומר ח״א שנדפס בתשט״ו נזכר ספר זה כספר שיצא מחדש), וחלק מהדיון הזה נקבע בגוף הספר חזון איש.

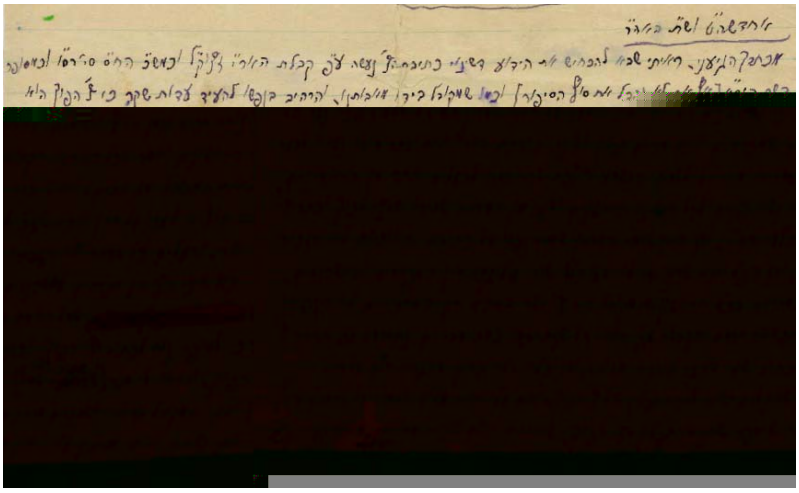
להלן צירפתי חילופי דברים בעניין כתב היד של בן הר״ן, תגובה על מאמרו של הרב מאזוז ב'אור תורה' בנושא זה, ואת הפרטים על בדיקת פחמן 14 שנעשתה לקטעים של ספר תורה זה במעבדה לזיהוי ולתיארוך ע״פ פחמן 14 במכון וייצמן, והמכתבים שהוחלפו ביני ובין מר שלמה צוקר וד״ר אליזבט בוארטו, מנהלת המעבדה.

א. הסופר ממינסק ומעלליו

בעניין זה הרחיב הרב דוד יהודה גרינפעלד, ראש משמרת סת״ם בניו-יורק, במאמר מקיף ב'אור ישראל' (מונסי), תשס״ח, נב, חוברת ד, שם חיזק מאוד את דבריי ומסקנותיי, אם כי לא ראה את מאמרי, וגילה תגלית חשובה בנוגע למעלליו של הסופר ממינסק שקידש מלחמה כנגד הנוהגים ע״פ האריז״ל בכתיבת הצ' ביו״ד הפוכה, ובריתחא דאורייתא לא נמנע מעריכת שינויים בספרים ובהבאות מהם, לשבשם ולהטותם לדעתו, עד שעלה בידו להטעות גדולים וטובים. הערעור יצא מאת הסופר ר' אברהם חיים שמאלעוויצר מק״ק מינסק. ערעורו נתפרסם בשנת תרי״ח בווילנא עם הדפסת ספרו 'כתוב לחיים' [כתיבה תמה] בו שתל תמונת אות צ' ביו״ד הפוכה בתוך דברי רבנו ה'ברוך שאמר' (שהעתיק לספרו הנ״ל) אשר פסל את האות צ' שעשו בארץ ביירן והחטיאו את הרבים. ובאמת לא איירי ה'ברוך

שאמר' כלל מצורת צ' ביו"ד הפוכה, וכמו שנתבאר במאמר לעיל. וכן עשה בסיפור על הגר"א, שפירשו על הצ' ביו"ד הפוכה, ועוד כהנה.

להלן צילום האיגרת של בעל החזון איש לרב אריה לייב פרידמן (ותודה לאתר האינטרנט 'אוצר החכמה'), שבה הזכיר את הספר הזה 'כתוב לחיים'. הראל"פ הדפיסה בספרו צדקת הצדיק עמ' פא, כאיגרת חמישית מתוך שש האיגרות שכתב לו החזו"א בעניין הצ', ושם עוד שש איגרות מבעל החזו"א בעניין קוצו של יו"ד ושלא כסדרן (באיגרת הושמטו כמה מילים חריפות במיוחד). תחילה שכח בעל החזו"א את שם הספר (!), כפי שכתב בתוך סוגריים מרובעים, ואח"כ מחק מילים אלו וכתב מעליהן: כתוב לחיים (מעתה נפשט הספק וברור כי הכתוב בסוגריים אינו תוספת המקבל או המדפיס).



איגרת החזו"א לרא"ל פרידמן

העניין באיגרת הוא בדברי בעל כתוב לחיים – הסופר ממינסק, על גרסת הגר"א בזוהר (גם שמועה זו מוכחשת מדברי הגר"א עצמו בספרא דצניעותא פ"ק, וכפי שהעיר הרא"ל פרידמן, שם, עמ' פד), זאת בנוסף על הזיוף בציור הצ' שהחדיר הסופר ממינסק לתוך הספר ברוך שאמר, כפי שהוכיח הרד"ל גרינפעלד, ע"פ ההעתק שמצא בכתב ידו של הסופר ממינסק, וכפי שמוכח מכתבי יד ומדפוסים ראשונים של הספר ב"ש, וכן הוא במהדורת ב"ש של הרמ"מ משי זהב, עם ביאורים ושינוי נוסחאות מכתבי יד ומדפוסים, שאין בהם כלל ציור זה. וזה הטעה רבים, גדולים וטובים בהבנת דברי בעל ב"ש.

אגב, בקלות יתרה ברא הסופר הזה גברא, ובין עשה הדבר בכוונה או מתוך שטעה בקריאה, מ"מ עצם הדבר שנתקבל על דעתו דבר בלתי אפשרי, בוודאי מערער את שיקול דעתו בכלל. בהקדמה לספר כתוב לחיים, הביא שראה אצל הגאון רבי דוד לוריא (הרד"ל) ספר נדיר ("שספר כזה לא נמצא בכל המדינה זולת אצלו"), שלא נקב בשמו, ולדבריו המחבר הוא תלמיד האר"י ז"ל, ושמו ר' יואל דיין ומו"ץ בק"ק ברלין! מההקדמה לספר ההוא ציטט:

> וזה לשון אחד מן הגדולים והוא מתלמידי האר"י ז"ל בספר אשר חיבר על צורת האותיות, מבפנים מרבינו הב"י, ובצידו עם לקוטי אמרים מרבו הקדוש ר"י ז"ל, ושמו חתום, מקטני תלמידאי דר"י הקטן יואל דיין ומ"ץ דק"ק ברלין. ומצאתי את הספר הזה אצל הרב הגאון רבי דוד לוריא זצלה"ה מביחאוו ישן. ואמר לי בפירוש שספר כזה לא נמצא בכל המדינה זולת אצלו, וזה לשונו בהקדמה שניה שלו:
>
> יתברך שמו העוטה אור כשלמה ונותן עוז לעמו, המברך עמו בשלומו, בשלום אותיות מלבוש, הוא צמצום הראשון, בשעשועו, שממנו נתהוו אותיות התורה שבהן נברא ונתחדש עולמו, והוא מקומו של עולם, והוא כדברי מורי האר"י ז"ל, עיין במקומות ודוכתא טובא בזוהר ובתיקונים. ידעתי ערכי השפל, וקטן מהכיל, אמרת אלוה לצרף ולשקל, לא אוכל כלכל... ונשתוממתי ותמהתי, בראות קלקול צורת אותיות... ידי ע"ה שלטה בם, וכל אחד במה לעצמו בונה, בשינוי צורת האותיות בספרי תורות הקדושות, ותפילין ומזוזות... למה שתק מר מורינו ורבינו הגאון מו"ה יוסף קארו זצלה"ה שקיצר בש"ע סימן לו מקום שהיה לו להאריך כאשר הרחיב דבורו בבית יוסף... ואפשר לדונו לכף זכות ויפה כיון שבדורו היו סופרי דווקנא שהיו בקיאים בצורות האותות (!) הקדושות, אכן בזמנינו הגרוע חסר ואתא, אין אתנו יודע עד מה, סופרי זמנינו לא ידעו ולא יבינו... עד כאן לשון המחבר הקטן יואל דיין ומ"ץ דק"ק ברלין.

כנראה שקוצו של יו"ד הוליד תלמיד האר"י, הספר כנראה נדיר ואינו מצוי בשום מאגר ממוחשב, מ"מ הספר נמצא בספרייה הלאומית, ונקרא פירוש שיר השירים, וצורף אליו 'דיני ותקוני צורת האותיות' (ותודה לאתר האינטרנט אוצר החכמה), וכך רשום בקטלוג הספרייה:

(אמרתי... לצרף לזה חבורי) דיני ותקוני צורת האותיות, עם טעמי ופירוש צורתן ותמונתן על צד קבלת מורי' אר"י [ר' יצחק לוריא] ז"ל, חבור (שחברתי) הרב מ' יואל נר"ו (בלא"א מהור"ר יקותאל [!] זקש זצ"ל מגלוגא) דיין דק"ק בערלין.

אין כאן אפוא 'מורי האר"י' אלא 'מורנו האר"י'! ואין ספק שגם באזכור הנוסף שנעתק כאן מההקדמה שהעתיק הרב כתוב לחיים, היה כתוב מורי' האר"י, והמעתיק הזה השמיט סימן הקיצור, ומזה המציא תלמיד נוסף של האר"י שאיש לא שמע עליו. ר' יואל זה בן ר' יקותיאל היה רב אב"ד אויסטרליץ ואח"כ דיין בברלין, והיה כנראה מפורסם בדורו, תשובה ממנו נכללה בשו"ת אור הישר סי' כב, ולפי הנרשם נפטר בשנת תק"ל.

בנוסף לנ"ל יש לי הרהורי דברים לגבי ההסכמות שם (יש בהם לשונות שווים), ועכ"פ אין נראה מהם שהיה מגדולי הרבנים או הת"ח בימיו, שם מעידים רק על ידיעתו בענייני סת"ם.

הסיפור שהבאתי בשולי מאמרי (בסוף פרק זה לעיל), שמסרו הרב יוסף הלפרין בשם אביו, הביא הרדי"ג מפיו של הר"י הלפרין מחבר הספר המצוטט, בהיותו במנצ'סטר. בעיקרי הדברים עמד מעצמו על מה שנאמר במאמרי, ובמיוחד בפירוש דברי הברוך שאמר, ואף הזכיר את הפרט החשוב, עדותו של בעל שו"ת חוות יאיר מוורמייזא, שהבאתי שם מספרו מקור חיים, שנתפרסם בזמננו, על מנהג חלק מהסופרים באשכנז לכתוב 'צ' ביו"ד הפוכה.

ב. כתב יד של בן הר"ן

לאחרונה מצא ר' אהרן אייזנבך, במכון לתצלומי כתבי יד בירושלים, צילום כ"י של חידושים על מס' בבא מציעא, ובקולופון שלו כתוב שהוא מכתיבת ר' ראובן בן הר"ן.

מכיוון שיש שוני בין הכתב שבכ"י זה לבין הכתובת שעל גבי ספר התורה של הר"ן, הסיק שיש לפקפק בייחוס הכתובת לבנו של הר"ן. אמנם הלשון 'מכתיבת' אינה בהכרח שכתב היד נכתב במו ידיו, ואפשר שהכוונה שהיא חיבור שלו (ויש כמובן להשוות ולעיין בקשר עם חידושי הר"ן). כמו כן יש מלכתחילה שוני בין הכתבים, כי כ"י החידושים הוא כתב קורסיבי, כתב רהוט, ואילו הכתובת היא בכתב 'בינוני' (בין כתב סופר לבין כתב רהוט).

כתב הרב מ"מ הוניג מניו יורק (תשרי תש"ע):

> הרב אהרן אייזנבאך שגילה את הקולופון בחידושי הר"ן כתב-יד מוסקבה, ביקר בביתי לפני שעה קלה, והראיתי לו כי הכתיבה של הכתובת "והוא מכתיבת הרב ר' ראובן ניסים זלה"ה" זהה לחידושים עצמם, נתון המלמד שהכוונה היא שכתב-היד (מוסקבה) הועתק מכתב-יד שנכתב בידי ר' ראובן, נמצא איפוא,

שאין כל הוכחה שהכתובת על ספר-התורה של הר"ן מזויפת, וכל הסנסציה מוטעית לחלוטין!

ובהמשך כתב:

ד"ר עזרא שבט כתב לי שלדעתו מדובר בסופר שונה, הכתיבה בכתב-היד עצמו היא של סופר מקצועי והקולופון מרושל במקצת. בכל זאת אינני בטוח שהצדק עם דבריו, ומן הראוי לבדוק במקור אם צבע הדיו של הקולופון זהה לשאר כתב היד, ימים יגידו.

כהמשך להודעתו של הרב הוניג נתפרסמה תגובה בשם הרב אייזנבך וז"ל:

בקשר להערתו של ידידי ד"ר עזרא שבט הי"ו, לידידי המכו' ממדבש. הנה בהערתו הראשונה בקשר למומחיות הכתיבה הספרדית בימי הביניים, באמת הנ"ל לא סמך על עצמו אלא התייעץ עם מומחה שכן מתמצא בכתיבה מהתקופה ההיא. ובקשר להערתו השניה שדף הקולופון לא שייך לעצם הכת"י, הנה אם מעיינים בתצלום הכת"י הרי דף זה של הקולפון הוא צד שני של סוף החידושים וממילא ברור שהוא שייך לעצם החידושים.

לעצם העניין. האמת שאכן הייתי בביתו של ר' מ"מ ידידי אולם שם עיינתי רק בקטעי הכת"י שנתפרסמו בגליון קולמוס, ומקופיא אכן נראה שהכתב דומה. אולם בחזרי לארץ ואחרי עיוני מחדש בכת"י ובקולופון הגעתי למסקנא ברורה שהכתב הוא אכן של ר' ראובן בן הר"ן וכפי שאנמק להלן.

א. כפי שאמרנו לעיל, הקולפון הוא אכן צד שני של סוף החידושין וממילא כל מה שכתוב בקולופון מתייחס לעצם החידושים על מס' בבא מציעא. ב. השורה שבה כתוב המלים והוא מכתיבת הרב ר' ראובן נסים זלה"ה כדאי שנעתיקה בשלימותו וממילא יראו שזה לא כתיבת כותב החידושים. וז"ל: שלי [תיבה מחוקה, כנראה שמו של הבעלים הראשונים של הכת"י] י"א והוא מכתיבת הרב ר' ראובן ניסים זלה"ה. הרי מפורש שהוא הבעלים של הכת"י ולא הכותב של הכת"י, שאילו היה הכותב היה כותב כתבתי וכדומה, כפי שנהגו אז מעתיקי הכת"י, המלה שלי הכונה שהוא רק הבעלים ולא הכותב. וזאת תשובתי לטענה שאולי כותב שורה זו היה מעתיק הכת"י. ג. שורה אחרי זה כתוב מפורש בזה הלשון: זה הספר כתב בן הרב ר' נסים זלה"ה. והכתיבה היא כתיבה מוקדמת מהכתיבה הקודמת. ולמילים אלו אין משמעות אחרת אלא שהוא כתב את כת"י זה. ד. בדף זה יש גם כמה פעמים חתימתו של ר' אהרן לפפא וחתנו ר' אהרן בן נעים שהם היו בעלים של הכת"י, והם היו מהגדולים

בתקופת ר' שלמה חסון ור' שבתי יונה ור' אברהם מוטאל והוא גם חיבר שיטה על מס' גיטין שנמצא בספרית בהמ"ל נ"י. היה רב באיזמיר בשנת תכ"א. הנה בספרית בהמ"ל בנ"י יש כת"י של חידושי הר"ן [מספרו שם הוא 897R] שהעתיק הגאון הנ"ל ר' אהרן לפפא מכת"י זה. מסתבר יותר שאם העתיק היה זה מפני חשיבות כה"י הראשון שהיה ברשותו. ולטענה שהכת"י נראה של מעתיק מקצועי דברי זה אינו סותר שזה יהיה בן הר"ן עצמו, וכן בעיוני בין דפי הכת"י מצאתי כמה וכמה פעמים מחיקות של טעויות והוספות בין השורות שזה סימן אופייני של מעתיק שיש לו קשר עם הכת"י ולא בתור מקצוע גרידא. לאור כל הנ"ל אפשר לקבוע בודאות שכת"י זה הוא כת"י של ר' ראובן בן הר"ן שכתב את חידושי אביו על מס' ב"מ. בכבוד רב. אהרן אייזנבך, ירושלים.

בתשובה למכתב הרמ"מ הוניג כתבתי:

תודה רבה! אם איני טועה כבר רמזתי לזה במכתבי לד"ר שבט, המובא בתוך מאמרו של בלוי, ואף הוספתי מעבר להעתקה טכנית של כתב יד עם הקולופון דבר המצוי בכתבי יד. ולפעמים העתיקו אף חתימות מסולסלות, מקולופון קודם, אלא ש'כתיבת' יכולה להתפרש גם במובן 'חיבור של', ולאו שכתב במו ידיו. מוזרה מאוד הייתה הכותרת הצעקנית בחלק החדשות של העיתון: 'ספר התורה של הר"ן מזויף', כלומר ספר התורה הוא מזויף, הכיצד? על כל פנים מגיע לך יישר כוח. וחוג בדיצות את חג המצות בשמחה ובטוב לבב, שז"ה.

וכך פרסם הרמ"מ הוניג ברשת אלקטרונית:

בקולמוס האחרון, פורסם ממצא סנסציוני כאילו ספר התורה של הר"ן מזויף הוא, והכתובת של בנו מזויפת. ברם, הרב אהרון אייזנבאך שגילה את הקולופון של חידושי הר"ן לבבא מציעא כתב-יד מוסקבה, ביקר בביתי, והראיתי לו כי הכתובת הראשונה: "...והוא מכתיבת הרב ר' ניסים זלה"ה", נכתבה בידי אותו סופר שכתב את כל כתב-היד, והכתיבה זהה לחלוטין. ברור, איפוא, כי כתב-יד מוסקבה לא נכתב בידי ר' ראובן בנו של הר"ן, וכוונת הקולופון היא, כי כתב היד הועתק מתוך כתב-יד אחר שנכתב בידי בנו של הר"ן (או חובר על-ידו, כפי שהציע פרופ' הבלין במכתבו שפורסם, בעמ' 15: "ואולי הם חידושי הבן, ו'כתיבת' במובן חיבור"). נמצא איפוא שאין ללמוד מכתב-יד מוסקבה על צורת כתיבתו של בנו של הר"ן, ואין כל הוכחה שהכתובת על ספר התורה מזויפת. בברכה, מרדכי מנחם הוניג.

ג. תגובה למאמר הרב מאזוז

הרב נאמ"ן [הרב מאיר מאזוז] במאמרו 'על טענת זיוף בס"ת של הר"ן', אור תורה, מרחשוון תש"ע, סימן יז, עמ' קטז ואילך, יצא לטעון טענות אחדות, ואע"פ שבהלכות חמורות עסקינן, כל חילו על דברים שנכתבו בשבועון ובדיווחים של עיתונאים, ולא עיין במקור הדברים, נתחייבנו להעיר עליהם. וכן כתב (עמ' קטז) [תגובותיי מופיעות בין קטעי דבריו]:

> באה לידי חוברת "קולמוס" (המוסף התורני של עיתון משפחה) ניסן התשס"ט, ושם תחת הכותרת "הכתובת המזויפת על ספר התורה" האריכו למעניתם הרב משה אייזיק בלוי והרב מרדכי וינטרויב להוכיח בשם "חוקרים" שונים (ד"ר עזרא שבט, ד"ר מרדכי גלצר, פרופסור שלמה זלמן הבלין ופרופסור שלמה צוקר) שהס"ת המיוחס להר"ן שנכתב בשנת ה' אלפים צ"ו, אשר על פיו הוכיח הרה"ג ר' אריה ליב פרידמן זצ"ל בספר צדקת הצדיק (ירושלים תשמ"ח [הוספת המעתיק: זו מהדורה מצולמת, במהדורה הראשונה, לא צוינה שנת ההדפסה, ושיערתי במאמרי 'ספר תורה שכתב לעצמו רבנו נסים גירונדי', בעלי ספר, ויוזכר להלן, שנדפס כנראה בשנת תשט"ו, כי החזו"א נזכר בברכת המתים, ובשו"ת יביע אומר כבר הזכיר ספר זה. שז"ה], עמוד מ) את צדקת וכשרות צורת הצד"י ביו"ד הפוכה כמנהג הספרדים – אינו אלא זיוף מוחלט, וזה ע"פ צורת הכתב הספרדי, ויובאו דבריהם להלן. אמנם עם כל הכבוד לחוקרים, הם אינם בקיאים בכתב ספרדי כלל, וכל טענותיהם דמיון בעלמא ...

לפני ההערות בפרטים, הערה מתודית חשובה. הרב הנכבד, לא הציג את סיפור גילויו של הספר, ולא את הראיות לייחוס הספר הזה, והתייחס לייחוס הזה כאקסיומה קדומה. כל התייחסותו היא למאמר בעיתון, ומשום מה הסיק שכל ערעורי החוקרים (ללא מרכאות!) הם רק משום שהטילו ספק בספרדיותו של הכתב שבו (שמשום מה נקשר בדמיונו הדיון באמִתות הזיהוי של הספר, עם הדיון בצורת הצ' ושיטת החזון איש) ואין לזה שחר. גם לפי מחשבתו המוטעית הזו, אינו מתמודד עם שום טענה, אלא החליט אפריורי שכל החוקרים אינם יודעים מאומה בכתב ספרדי, והוא המומחה הגדול [והראיה ממה שטען על כתבו של הרב כדורי וחתימתו בצ' במקום בד', שאין לזה דבר עם כתב כמובן], והוא קובע שאין בעיה, והוא קובע שהייחוס מאומת עד ששום בדיקות של דיו או של קלף בפחמן 14 לא יועילו. טענה זו מעלה חשש שלא היה ברור לו באילו בדיקות מדובר ובמה כוחן יפה.

בקטע זה נפלו כמה טעויות, שאותן אפרט להלן.

א. אין זה נכון שה"חוקרים" [מדוע במרכאות? האם כדי ללגלג על כלל החוקרים כחוקרים, או הטלת ספק בהיותם חוקרים] הנקובים לעיל, טענו "שהס"ת המיוחס להר"ן... אינו אלא זיוף מוחלט", וכן הטענה שהנ"ל טענו מה שטענו בשל 'וזה ע"פ צורת הכתב הספרדי' אינה נכונה כלל ועיקר. באמת אפשר היה לסיים בכך את התגובה למאמר הנ"ל, אך בכל זאת לטובת הבהרת הנושא שבדיון יש צורך להסביר כמה דברים אלמנטריים.

ההתייחסות במאמרו היא אך ורק לכתבה העיתונאית בשבועון החדשות והאקטואליה למשפחה ובמוסף התורני שבו, 'קולמוס'. הכותב הנכבד לא ראה את מאמרו של הרב ברוך טולידאנו בהארץ תרצ"ה, שהוא הראשון שתיאר ספר תורה זה, שהיה אז ברשותו של הרב יחיא דהאן בטבריה, ולא את מאמרי המפורט בעלי ספר יב. מה שסיפרו הכותבים בעיתון[159] הוא שנמצא כתב יד של חידושים לב"מ, שכתוב בסופו [ולא ברור בוודאות מי כתב את הרשימות] שהוא מכתיבת יד הרב ר' ראובן בן הר"ן, וטענו שהכתב של כתב יד זה אינו דומה לכתב שבכתובת בן הר"ן הרשומה על גבי ספר התורה המיוחס לר"ן מבחוץ [באמת לא הם שמצאו את כה"י שעל פיו ערערו, אלא הרב אהרן אייזנבאך מירושלים]!

ב. הרב בלוי והרב וינטרויב לא הוכיחו דבר בשם החוקרים ששמם פורט לעיל. במהלך הכתבה הם הזכירו את דברי החוקרים הללו, שחלקם פקפקו בזמנו באותנטיות של הייחוס לר"ן, וחלקם שינו דעתם לאחרונה, לאחר דיונים ועיונים רבים, וכפי שאפרט להלן.

ג. הרה"ג אריה ליב פרידמן הוכיח את צדקתה וכשרותה של הצ' ביו"ד הפוכה מהוכחות רבות מדברי הפוסקים, ומתוך ויכוח ארוך עם הגאון בעל החזו"א, ולא 'על פיו' של ס"ת זה, אם כי זו הייתה אחת מהוכחותיו.

ד. טענות הכותבים בקולמוס ושל החוקרים שנזכרו על ידם לא היו כלל ועיקר 'ע"פ צורת הכתב הספרדי', אלא מחמת טענות אחרות.

עוד כותב הרב מזוז שם:

> אמנם עם כל הכבוד לחוקרים, הם אינם בקיאים בכתב ספרדי כלל, וכל טענותיהם דמיון בעלמא ...

---

159 עיתונאים מביאים לציבור את מה שגילו והעלו חכמים במחקריהם, ולעתים קרובות אינם מדייקים, ולעתים אינם מבינים, וכללו של דבר: אי אפשר לדון בענייני הלכה ע"פ מאמרים בעיתון.

דברים אלו מתמיהים ומופרכים. החוקרים הללו הם המומחים הגדולים ביותר בימינו בתחום הכרת כתבי היד העבריים, זיהוים ופענוחם, בקנה מידה בינלאומי. אפשר לומר שכמעט אין דוגמתם בתחום מקצועי זה. ד"ר שבט הוא המומחה של המכון לצילומי כתבי היד העבריים של הספרייה הלאומית בירושלים, ד"ר מרדכי גלצר, הוא המשנה לראש המפעל הפליאוגרפי שבספרייה הלאומית, פרופ' מלאכי בית אריה הוא גדול המומחים בעולם בימינו לכתבי יד עבריים, ומר שלמה צוקר הוא המומחה של מחלקת כתבי היד העבריים בספרייה הלאומית בירושלים. כולם עוסקים עשרות בשנים במקצוע זה, וטיפלו בעשרות אלפי כתבי יד מכל הסוגים הקיימים, ואין לך אדם שהטיל איזה ספק במקצועיותם ומומחיותם. וכל הסיפור שם עם מכתב של הרב כדורי וצורת כתיבת הד' או הצ' בערבית אינה מן העניין כלל ועיקר.

עמ' קיז:

> ואלה עיקרי טענותיהם של החוקרים הנ"ל.

כפי שיצוין להלן אין אלה עיקרי טענותיהם.

עמ' קיח שורה 3:

> כמובא צילום מזה בספר צדקת הצדיק ...

ספק אם המובא שם הוא צילום או ציור [שם נאמר שצורת הא"ב שניתנה שם הועתקה מהס"ת וממנה נעשתה גלופה, וכמובן שההעתק רחוק מצורת הש' שבס"ת, מה עוד שישנם לפעמים קצת שינויים וברוב אין המושב רחב כמו בציור]. ומדוע לא ידע על מאמרי המפורט על ס"ת זה ב'עלי ספר', יב, תשמ"ו, שם ישנו צילום של כמה עמודים מס"ת זה. והפליאה גדולה, איך אפשר לדון בדבר שעביד לאגלויי, והלוא הס"ת מצוי ובקצת טרחה אפשר לעיין בו ולראות בדיוק במה מדובר. וביותר תגדל מדורת התימה, שהלא להלן בעמ' קכב מזכיר את חוברת עלי ספר ושהכירה כבר בשנת תש"ן.

עמ' קכ שורה 2:

> וכל הבדיקות שהציעו לעשות (בדיקת הדיו ובדיקת פחם 14) מיותרות לחלוטין, וחבל על הזמן.

ילמדנו רבנו, מדוע הבדיקות מיותרות? ומה לזה עם כל מה שכתב לעיל מזה? כלום יש בידו מסורת קדושה על אמתות ייחוסו של הספר לר"ן?! וכלום בחן היטב את

הראיות הקיימות לייחוס, ומצא שאי אפשר לערער אותם על ידי בדיקת פחמן 14? ולו יצויר שיתברר שהספר נכתב לפני מאה שנה, לא יסתר הייחוס להר"ן?!

בעמ' קכ הובא צילום הכתובת מקולמוס, ומתחתיו צילום העתקה מקולמוס. ומתחת הצילום הזה: "תרגום הכתובת...", וכמובן שאין כאן תרגום, וצ"ל: "העתק הכתובת" וכו'.

עמ' קכב, הביא עניין הפתוחות והסתומות, והזכיר את צילום שני העמודים משירת האזינו, ולא זכר שיש שם בחוברת עלי ספר גם צילום משירת הים.

עמ' קכג:

> והנה כל מה שטרחו החכמים הנ"ל לטעון טענת זיוף, הוא כדי לקיים דעת החזון איש זצ"ל שהיה פוסל ס"ת שהצד"י ביו"ד הפוכה וכו'.

יש לשאול מי גילה לו רז זה. עד כמה שידוע לי, לכל החוקרים (בלא מרכאות) אין שום עניין בדיונם על אמתות הייחוס להתערב בשאלה ההלכתית בדעת החזו"א לקיום או לשלילה. חוששני שגם לעתונאים הנ"ל אין כוונה כזו. גם להר"א אייזנבך, שמצא את חידושי ב"מ וייחסם לכתיבת בן הר"ן, אין שום עניין בכך.

עמ' קכג:

> ושוב אמר הגאון חזון איש שבזוהר עצמו הכניסו דברים תלמידי ש"ץ שר"י. והראה לו הגביר ר' יעקב הלפרין ז"ל שהיתה לו ספריה עשירה עם כמה ספרים עתיקים, שבדפוס ראשון של הזוהר (משנת שי"ח) נדפס כנוסח שלפנינו, והוא קדם לשערורית ש"ץ שר"י מאה ועשר שנים...

פליאה אצלי, מניין לקח סיפור זה, שאינו בס' צדקת הצדיק, והלא לא ראה את מאמרו החשוב של הרב דוד יהודה גרינפעלד 'והצדיקו את הצדיק' ב'אור ישראל', סוף תשס"ח, שם הובא הסיפור כפי ששמעו מחבר המאמר מבנו של הרב שמואל הלפרין במנצ'סטר. אין זה כי אם ראה זאת במאמרי בעלי ספר, שבו הבאתי סיפור זה מספרו של בנו של הר"ש הלפרין, ומפני שלא טרח לחזור ולראות את הדברים כפי שנדפסו לא עמד לו זיכרונו ושיבש את הסיפור לחלוטין. הסיפור היה עם הרב שמואל הלפרין, אחיו של ר' יעקב, שהיה רבה הראשון של שכונת זיכרון מאיר בב"ב, ואין כאן ספרייה עתיקה וכו', אלא שלרש"ה היה דפוס ראשון של הזוהר.

עמ' קכד:

> ויש לנו כ"י קולופון לתנ"ך של הרב שם טוב ב"ר אברהם...

הכינוי 'כ"י קולופון לתנ"ך' אינו מובן לי, וחוששני שגם לא למחבר הנכבד.

עמ' קכד, שורה 7 מלמטה:

> ועיין בספר צדקת הצדיק (עמוד יב) שבס"ת של מרן הנמצא בצפת כתובה הצד"י ביו"ד הפוכה.

לא ברור שם אם אלו דברי בעל צה"צ, או שזו מובאה מדברי רמ"א וובר בס' מלחמות חובה, בין כך ובין כך, לא שמענו עד היום על מציאות ס"ת זו של מרן [היינו רבי יוסף קארו], הנמצא בצפת, ולא על מי שהעיד שראה אותה. ואילו הייתה, הלא היה בעל צה"צ נוסע לעיין בה, כשם שנסע לטבריה.

עמ' קכו:

> ולסיום אודיע שאצל הספרדים נשכח ענין ש"צ שר"י לגמרי כחמשים שנה אחרי מותו...

הדברים מרפסין איגריה, וא"א להולמם, וכבר הרבה דיו נשפך בנושא זה, ספרים רבים ומאמרים נכתבו על גלגולי אמונת הש"צ שר"י הרבה שנים לאחר מכך, וכבר ציין הרב חיד"א על גדולים בזמן מאוחר שנלכדו בכך, ואין טעם לפרט כאן את כל הידיעות שפרסמו י' תשבי ומ' בניהו ורבים אחרים, וכבוד א-להים הסתר דבר. נוסף לכך אין לזה כמובן שום עניין עם הנידון שלנו.

כללו של דבר, לא נתחדש במאמר זה דבר, לא בגופי העניינים, היינו השאלות בדבר נאמנות הייחוס לר"ן, לא בקשיים שיש בספר זה לשייכו לר"ן, ולא בגלגולי הספר. שאלת הצ' אינה מיוחדת לספר זה, והיא שאלה רחבה בהרבה ויש לדון בה בנפרד ולגופה. ואכן נראה שזו צורת הכתב הספרדית (וכפי שהוכחתי, הייתה קיימת גם אצל האשכנזים, כעדות בעל שו"ת חוות יאיר ועוד), ויש לדון בכך במסגרת השאלה הכללית בדבר צורת הכתב הספרדית.

ד. בדיקת פחמן 14

מר שלמה צוקר מהמחלקה לכתבי יד בספרייה הלאומית זיהה בתחילה את הספר ע"פ הסימנים וההוכחות הידועות, כספר שכתבו הר"ן. אך בחלוף העתים רבו פקפוקיו עד שהחליט לאחרונה שהוא מזויף, היינו שייחוסו אל הר"ן מזויף (ולא כמו שכתבו בעיתונים 'שהספר תורה מזויף'). לפיכך יזם מטעם הספרייה הלאומית למסור קטע מהספר לבדיקה במעבדה לזיהוי ולתיארוך על פי בדיקת האיזוטופים פחמן 14 במכון וייצמן. נתברר, שאמנם הספר אינו בן זמננו, והוא בן למעלה

משלוש מאות שנה, ואולי אף יותר, אך גבול האפשרות לקדמותו הוא שנת ר"ל (1470), ולא לפני כן. נמצא שאינו יכול להיות מזמנו של הר"ן, שנפטר כנראה בשנת קל"ד (1374), ואף אינו מתאים לזמן בן הר"ן ולכתובת שמדברת על המאורעות שאירעו כביכול לספר הזה בשנת הפרעות והגירוש הראשון מספרד בשנת קנ"א (1391), ונפל פיתא לבירא והלך לו הייחוס.

ברם, סיפור הספר ותולדות גילויו עד למציאתו במחסן בית הספרים הלאומי, נשאר בגדר תעלומה סתומה, ללא כל שמץ של ידיעה כיצד הגיע לשם וללא כל רישום על קליטתו בספרייה, ואין איש היודע דבר על קורותיו, מאז הידיעה האחרונה עליו מפי הרב ר' לייב פרידמן מחבר הספר צדקת הצדיק שנסע בשנת תשי"ב לטבריה כדי לראותו ולבודקו[160]. מצב זה מקשה על התיאוריה שמאן דהוא בימינו חיפש ספר תורה עתיק ספרדי, שגילו לפי תוצאות הבדיקה של פחמן 14, לא מאוחר משנת 1680, היינו שנת ה'ת"מ, שיש בו ה' וק' דבוקין לגגן בהתאמה עם עדות הרשב"ץ, וכתב עליו כתובת מזויפת בשם בן הר"ן, והצמיד לוח הקדשה מזויף, וכל זה לכאורה למען הטעות את בני ישראל ולעשות מכך הון. והנה כמעט אין בידינו ידיעות על ניסיונות למכירתו, פרט לעדות שהבאתי במאמרי, על ההצעה לפרופ' קרויס, והשמועה על הצעה למכרו לפרופ' ש"ד גויטיין (והרמז עליו אצל פרופ' ש' אסף).

ה. חילופי מכתבים ותוצאות הבדיקה

ב-20 בינואר 2009 כתב אלי ד"ר עזרא שבט:

> לכבוד הרש"ז הבלין, שלום וברכה, רצית לעדכן אותך על מציאה חדשה בנוגע לזיהוי הכתובת הנמצא על גב ספר התורה ירושלים ביהס"ל Heb. 4°5935 המיוחס לר"ן, כיון שנודע לי שהיה לך מילה בפולמוס סביבו.
>
> כידוע הכתובת חתומה בשם ר' ראובן, בנו של הר"ן. לאחרונה מצא משה בלוי בכ"י מוסקבה 470, חידושי הר"ן לבבא מציעא, קולופון בעמוד האחרון המעיד "...והוא מכתיבת הרב ר' ראובן [בן] ניסים זלה"ה". אין כל דמיון בין כתיבת היד שבכ"י מוסקבה לבין הכתובת שעל גב ספר התורה. הודעה על כך נשלחה

160 כהשערה, סבורני על פי שמועה ששמעתי שהספר הוצע למכירה לפרופ' ש"ד גויטיין, ויתכן שנטלו כדי לבודקו ונשאר בין אוצרותיו שהגיעו לבסוף לספרייה הלאומית בירושלים, וכך נתגלה שם במחסן הספרייה. ושמא יתכן לחפש עקבות להשערה זו.

גם למרדכי גלצר ולשלמה צוקר. שלמה, פעם היה בין התומכים הנלהבים יותר באותנטיות של הכתובת, כבר אינו כל כך נלהב. בברכה, עזרא.

ב-18 בינואר 2011 כתב אלי ד"ר עזרא שבט את דעתו של מר שלמה צוקר:

מילה אחרונה משלמה צוקר בנושא, בהתכתבות אלי: ולגבי ספר התורה ההבחנה אינה כה קלה, כי הספר אינו חדש, אלא לכל המוקדם מסוף המאה ה-15, הרי לגבי הטס ברור שאינו כתב של ימי הביניים אלא של העת החדשה! את חטאי אני מזכיר היום: בתחילת שנות ה-80 של המאה ה-20, בעת שגיליתי את הספר הזה עם הכתובת, עוד לא היה לי מאחוריי נסיון של כ-50 שנה בכתבי-יד, וכך נפתיתי להאמין שלפניי כתובת אותנטית - כוונתי לכתובת ולא לטס - שאותו נדחקנו להסביר כהעתקה, רפליקה - ואף פרסמתי את התגלית בקטלוג תערוכה, וגם הפרופסור הנכבד נלכד באותו פח, ואת התמיהות העולות מחוסר התאמה של הספר עם הנודע מדעת הר"ן הוא תירץ כפי שתירץ. בהיות הפרופסור גם רב, התירוץ נראה לו כנראה כלי לגיטימי במחקר... אולם בינתיים הוספתי - אם לא דעת הרי נסיון - וגם מצאתי עוד זיופים באותה שיטה: היצמדות לאישיות היסטורית מפורסמת ויצירת טקסט שמבוסס על הנודע לנו ממקורות קדומים, ואין בזיוף מידע חדש שלא נודע עד הנה. אבל הזייפן שלנו - או שלא ידע כתבים עתיקים, או שסמך על אי-ידיעת זולתו... והנראה לי כתבתי, ועוד אכתוב ואשלב את הספר הזה בשאר המקרים השמורים עמי. [עזרא]

22/02/10

לכב' הרש"ז שליט"א. שלמה צוקר הזמין את בדיקות המעבדה, טרם ראיתי את התוצאות המלאות אך שמעתי משלמה שהם הרבה יותר קרובים למה שחשבו (מאה ט"ו) ממה שחשדו (מאה י"ט). כל טוב, עזרא.

לכבוד מר שלמה צוקר, המחלקה לכתבי יד עבריים, הספרייה הלאומית,

שלום רב וישע יקרב. מכיוון שספרי על מורשת התושבע"פ ויסודותיה נמצא בשלבים אחרונים של ההתקנה לדפוס, ומכיוון שבדעתי לכלול בו את מאמרי על ספר-התורה שמיוחס לר"ן, עז רצוני כמובן לעדכן את מצב הדברים.

לאחרונה נפוצו שמועות שונות על דעתך בעניין. מכיוון שאני עומד מפעם לפעם בקשרי דוא"ל עם יקירי ר' עזרא יצ"ו, מסר לי גם על דעתך. אמנם לצערי הוא קצרן מדאי, ומעדכן אותי רק טיפין טיפין. עכשיו שלח לי את דעתך, ששונתה מאז, מכמה טעמים, ובמיוחד כתוצאה ממסקנות בדיקת פחמן 14.

נמצא שאתה החלטת שמדובר בזיוף, ולא עוד אלא שראיתי שמישהו מסר בשמך שאתה גם יודע מיהו הזייפן. האומנם, עד כדי כך.

יתכן, ונרמזתי שאתה רוצה לכתוב על העניין, ואולי בשל כך אתה נמנע מלפרט את טענותיך ונימוקיך, אך בכ"ז אני איני יכול להימנע מלדון בזה, ומאוד מאוד חפץ אני למסור דבריך בדיוק. האם אתה חושד הרב ימ"ט שאחיו הוא הראשון שכתב בהרחבה על הספר הזה? או אולי הרב אדהאן מטבריה הוא החשוד, ושמא כלל לא רכש אותו בברזיל מאותו זקן נכבד מגולי פורטוגל. האם נתברר לך היכן היה הספר בין פטירתו של הרב אדהאן לבין גילויו על ידך במחסן הספרייה. בזמנו לחשו לי משהו, שאתעניין בר' אדוניהו קראוס (מחבר 'אדני היד החזקה'). אך לא העליתי דבר, אם כי הנ"ל לא רק חשוד בעיני כזייפן, אלא גם הוכחתי זאת, ואף הצלתי את עורכי מהדורת פרנקל של הרמב"ם מליפול בפח, ולהביא משמו נוסחאות שבדה מלבו. אבל לענייננו, המזייף, אם היה, היה לפני ש'נתגלה' הספר בטבריה, ולפני מאמרו של הרב ברוך טולידאנו.

האם תאבה בטובך למסור לי את תוצאות הבדיקה של פחמן 14 ומשמעותה, ושאר גילויים שנתחדשו לך בדבר ...בתודה ובברכה, שז"ה.

לפרופסור הבלין, שלמך יסגא, דבר קיומו של ספר תורה זה נתפרסם על ידי, כאשר בתחילת שנות ה-80 מצאתי את הספר, שכנראה הורד מהר-הצופים והיה מונח במחסן הספרייה בלי רישום. אני נפלתי אז בפח הזייפן, ובינתיים ניתוספו לי עוד 30 שנות נסיון, והיום גם למראה הכתב ברור לי שאין זה ספר מן המאה ה-14.

גם הראיה מעדותו העקיפה של ר' שמעון בר' צמח דוראן על ספר התורה שכתב הר"ן ובו קופין דבוקות לגגן אינה מסייעת להשערה שהספר אותנטי. רק בסיוע הרבה רצון אפשר לטעון שהקופין בספר הזה דבוקות לגגן. הן אינן מרוחקות באופן בלתי סביר כמעשה הדורות האחרונים, שזה - כמו הקפדות נוספות - עיוות את הכתב של ספרי התורה שלנו, אבל לא כבספר הזה נראו

3. אעיז לומר שבימינו פג קצת ערכו של ה'ניסיון', וכל קיומו של מפעל הפליאוגרפיה בא להחליף את הניסיון בהוכחות מבוססות. מניסיוננו, ראינו כבר מלומדים שקבעו זמן של תעודה לימי הגאונים, בעוד שתוכנו מדבר על מהר"י בי רב מצפת [כפי שציין פרופ' אסף בציון], ועוד כיוצא בזה ע"י ספרנים בעלי ניסיון רב.

4. דבריך על הק', לא הבנתי, ומדוע עדותו של הרשב"ץ אינה מסייעת. הוא לא אמר שהכל דבוקין אלא שיש בספר זה קופין דבוקים לגגן, ואכן יש. ומדוע זה לדעתך צריך הרבה רצון כדי לראות שחלק מן רגלי ה'קופין' השמאליים דבוקים לגג הק'? גם בשלושת העמודים המצולמים בעל"ס ישנם כאלה שדיבוקם מובהק. ראה למשל (בעמ' 1) אריק חרבי, אחלק שלל, מקדש ה'. אם כי יש כאלה שדיבוקם אינו מובהק, כגון: עם זו קנית, ותקח מרים. ויש שאין הרגל דבוקה, כגון: קרא שמה, וימתקו המים. (עמ' 2) דבוקין: וקראת אתכם, לקחי, צדיק, עקש, זקניך, חלק, תקד וקטב, מקרוב, וינקהו; אינו מובהק: יעקב חבל, יקניאהו; לא דבוקין: קנאוני, קדחה. (עמ' 3) דבוקין: נקם, קרוב, קהלת; לא מובהק: נקם, ונקם.

יש לשים לב לסדקים ולקמטים שמופיעים בצילום בצבע לבן, שיש מהם שפגעו באותיות, אך יש כאלה שנראים כתובים ע"ג הלבן, ואולי נעשו בספר הזה תיקונים של העברת קולמוס.

5. האומנם בידך לזהות כתב סופר של ספרי תורה לפי זמן כתיבתם, והיש לך סימנים מובהקים לכתב המאה ה-14? כמדומה לי שבמפעל הפליאוגרפיה לא עסקו בס"ת, ועכ"פ בספר אוסף כתבים מימי הביניים של פרופ' מלאכי בית אריה אין כלל דוגמה לס"ת. השאלה היא האם ידועה לך התפתחות בצורת הכתב בין המאה ה-14 למאה ה-15?

6. אגב, ברעש שנוצר בעקבות הקולופון בכ"י מוסקבה של חי' הר"ן לב"מ, איני יודע אם הרגישו שהוא קורסיבי, לעומת הכתובת בספר התורה שהיא כתב בינוני. ואיך ניתן להשוותם?

7. לא הבנתי מדוע לדעתך מניעיו של הרב טולידאנו לא היו מאינטרס מדעי. הלא טרח וחקר, וכתב כדבריך מאמר גדול, שפורסם בהארץ, י"ד בניסן (! ולא באדר, במאמרי הערתי על השמטת מאמרו בביבליוגרפיה בקטלוג התערוכה של הספרייה בתשמ"ח, ושיערתי שזה משום שבעותק של העיתון בספרייה נחסר הדף שבו היה מאמר זה! ואולי מסיבה זו כתבת אדר?!) תרצ"ו. האם לדעתך היה כלי שרת בידי הרב יחיא אדהאן, שחפץ היה למכרו בדמים

מרובים. או שמא היה הרב ברוך טולידאנו שותף בבעלות על הספר, ואיני יודע שום יסוד לכך. הזכרתי את הרימ"ט משום שהיה סוחר ידוע בעתיקות, ועברו תחת ידו כרגיל, גם דברים מפוקפקים, אך אין יסוד לשום קשר בינו לסיפור, ואני שמח שגם אתה חושב כך.

8. עלה בדעתי על סמך מה שהזכרתי במאמרי שהיה מו"מ בין המשפחה של הרב אדהאן עם הפרופ' ש"ד גויטיין, לשער שאולי נמסר הספר לידו לשם עיון בו, ונשתכח בין ספריו, והגיע כך לספרייה הלאומית. ויש לבדוק באוסף גויטיין אם ניתן למצוא ידיים להשערה זו.

9. כידוע, ס"ת מורכב מיריעות רבות. האם הספר הזה אחיד בכולו, ומאיזה חלק ממנו נלקח החומר לבדיקת פחמן 14. אני מקווה שנטלו גם מהיריעה הראשונה שבה הכתובת הנדונה.

10. לאור התוצאות, שהספר אינו מאוחר יותר מ-1680, ומכיוון שכמעט לא יתכן שמלאי קלף גדול ישתמר לאורך ימים, צריך לומר שנכתב לא מאוחר מהתאריך הנ"ל. ונמצא שבמקרה גם בזמן מאוחר עדיין נכתבו ס"ת כשהקופין רגלם דבוקה לגג.

וצריך לומר שהכתובת זויפה בברזיל, ולאיש לא נודע על הספר ומעשהו. או שאכן הרב אדהאן קנהו בברזיל, ולצערנו אין ידוע מתי קנהו, ומאן דהוא זריז וממולח מאנשי טבריה זייף את הכתובת על גבי הספר, וזייף גם את טס הכסף המצורף.

ובסופו של דבר, לחינם, שהרי בסופו של דבר איש לא נהנה מהזיוף הזה.

11. אתה כותב:

לשם כך מסרתי בדיקת פחמן 14. התוצאה היא באחוזים-למאה של סבירות: 86% סבירות להיות הספר מתחום השנים הרחב שבין 1470 - 1680; 28% סבירות להיותו מבין השנים 1520 - 1600, ואין שום סבירות להיותו מן המאה ה-14.

מאחר שקשה מאוד בעיני, היאך אפשר שיש 86% סבירות לדבר אחד, ו28% סבירות לדבר אחר, והלוא יחדיו נמצא 114%?

התאבה בטובך למסור לי יותר פרטים על הבדיקה הזו, ולא רק תוצאות. והאם יש לך התנגדות שאברר עם ד"ר בוארטו את הדבר ביסודיות. בתודה ובברכה, שלמה זלמן הבלין.

פרופ׳ הבלין היקר, כשכתבתי "נתפרסם על ידי" התכוונתי לתיאור שכתבתי בקטלוג "כתבי-יד וספרים נדירים מאוצרות בית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, סיוון - תמוז תשמ"ה" (הקטלוג מונח עתה לפניי, ותאריכו אינו חשוד להיות מזויף), וכמדומני זה קדם למאמרך ב"עלי ספר", שכדבריך יצא לאור בתשמ"ו. לא התכוונתי להתהדר בפרסום זה, ולוואי ולא בא לעולם - זה היה חוסך את כל ההתרוצצות התמוהה סביב הסיפור הזה. "דבוקות לגגן" בעיני מי שרגיל בכתבים הקדומים היא סגורה לגמרי, כמו q לטינית הפוכה (שהיא, אכן, הקו"ף העברית הקדומה, והמזרחית, והספרדית, וזאת אינה הצורה שבספר הנידון, וגם שאר האותיות בהחלט הולמות את הזמן שנקבע ע"י הבדיקה הרדיולוגית). אין לי שום אינטרס, לבד מתיקון המכשול. בברכה, שלמה צוקר.

לכבוד מר שלמה צוקר, שלום רב וישע יקרב. לזיכרוני, הקטלוג הזה לא קדם למאמר בעל"ס, ואם איני טועה אפילו תיקנת משהו בקריאת הכתובת שלא היה מדויק בתעתיק הכתובת בעל"ס. אבל אין לי עניין במי קדם בפרסום, אלא לציין שמבחינת הספרייה נשמר קיום הספר הזה בסוד, וההסבר היה כי לא ידעו כיצד הגיע הספר לספרייה, וחששו שמא יבוא מי שיטען לבעלות או שיטען שהפקידו רק לזמן וכיו"ב. היינו שלמיעוט זיכרוני, אלמלא היה המאמר בעל"ס מסופקני אם הספרייה הייתה יוזמת פרסום דבר מציאות הספר. ושוב לעניין הדבוקות בגגן. אני משוכנע שהרשב"ץ לא חשב שהק׳ היא q לטינית.

במושגיו של הרשב"ץ מדובר כלשונו בקופין הדבוקים לגגן. גם לעצם העניין איני מבין דבריך, וכבר ציינתי את ספרו של פרופ׳ מלאכי בית אריה, אסופת כתבים מימי הביניים, וראיתי שם דווקא רבים הדומים לק׳ הדבוקה לגגה, ולא קיו לטינית. ולמה לא תציין דוגמאות לדבריך. למותר לומר שגם לי אין שום אינטרס לגבי אמתות הייחוס, פרט אולי לכך, שישנה שמרנות באי הרצון להוציא דבר מ׳חזקתו׳ אפילו שהיא לכאורה, ולא נחזיק בזייפנותה אם אין הכרח. וכמובן שהכל תלוי עכשיו בטיב הבדיקה ובכוח ההוכחה שיש בה.

לא השבת על שאר השאלות ששאלתיך, והאם אהיה צודק אם אבין מדבריך, שמאחר שמטרתך רק לתקן המעוות שאתה מצטער עליו, אין לך התנגדות שאנסה לבדוק בפרוטרוט את טיב הבדיקה. האם צדקתי? בתודה ובברכה, שז"ה.

לפרופ' הבלין,

ודאי שאין לי התנגדות שתבדוק. ובאשר ל"קוף לטינית" - לא עלה על דעתי שהרשב"ץ חשב על קוף לטינית (גם אם ראה אותה במולדתו). זו הייתה הערת אגב, שעיקר כוונתה לומר שבכתב העברי הקדום הייתה קוף סגורה, ומכאן היא עברה לכתב הלטיני. עיקר כוונתי שבכתב הקדום הרגל ממש משוכה בקו אנכי יורד מן הגג.

אני חשבתי שהפרסום בקטלוג קדם, מפני שהקטלוג מונח לפניי ונושא תאריך - תמוז תשמ"ה, ו"עלי ספר" שבו פרסמת מאמרך הוא משנת תשמ"ו. כמדומני, הדבר הלא-מדויק נשאר לא מדויק בקטלוג, ולא תיקנתי דבר. אבל יכול להיות שבעוד אנחנו עובדים בהכנת התערוכה, אתה התחלת בהכנת מאמרך, ואנחנו קדמנוך בפרסום. אבל מאחר שאינני שמח כל עיקר בפרסום שפרסמתי, הרי לא איכפת לי מתי פרסמתי אותו. לטעות הוא דבר אנושי, וההודאה בטעות היא חוויה משחררת, כמעט תענוג. שלמה צוקר.

ו. ההתכתבות עם ד"ר אליזבט בוארטו

בס"ד, ט"ו בשבט תשע"א 20 בינואר 2011

לכבוד ד"ר אליזבט בוארטו, ראש מעבדת התיארוך בפחמן 14, מכון ויצמן למדע ואוניברסיטת בר אילן,

ד"ר בוארטו היקרה, שלום רב וישע יקרב. מאחר והנני עוסק, חוקר וכותב על כתב יד הספרייה הלאומית מס' $4^{0}5935$ – ספר תורה המיוחס לרבנו נסים גירונדי (ר' מאמרי בעלי ספר מס' 12), ולקראת הוצאת ספרי שבו ייכלל המאמר הנ"ל, הנני מעוניין מאוד בתוצאות הבדיקה שנעשתה לכתב יד זה על ידי השוואת פחמן 14. האם תוכלי למסור לי את פרטי הבדיקה ומסקנותיה. והנני מודה לך מאוד מראש. בברכה, ש"ז הבלין.

Dear Prof. Havlin, I have no problem to pass to you the results of the radiocarbon analysis, but you should contact: Mr Shlomo Zucker, Manuscripts Department, National Library of Israel. P.O.B. 39105. Jerusalem 91390. shlomozu@gmail.com.

since I got the material from him. I do not have his phone number, but if you know the people in the Library it should not be difficult. Please let me know if you succeed to contact him. Best regards. Elisabetta

ד״ר בוארטו היקרה, אני כמעט מתנצל שאכתוב בעברית, אך כך נוח לי יותר, וגם מתוך חיבה ללשוננו, ואם נוח לך לכתוב אלי בלועזית אין שום בעיה.

אני מצרף את חליפת המכתבים עם מר שלמה צוקר, שמסר לי רק את המסקנות בקיצור רב מאוד, ואף בנוסח בלתי מובן לי. כפי שתראי אין לו התנגדות שאבדוק ואברר את פרטי הבדיקה, ובנקודות הבלתי מובנות.

אבקש ממך אנא בטובך, אם תוכלי למסור לי את תוצאות הבדיקה בפרוטרוט, ואם תוכלי להאיר עיני בדברים הלא מובנים לי (בניגוד לבן דודי ששמו כשמי, הפיסיקאי שהיה ראש המחלקה לפיסיקה אצלנו באוני׳ ב״א, אני מבין מעט מדאי בפיסיקה), אשתדל להבין עד כמה שאדם לא-מקצועי יוכל.

כפי שתראי מהמכתבים המצורפים, שאלתי, לפי שעה מספר שאלות מהותיות, א) מהי כמות החומר שנלקחה לבדיקה. ב) בספר יש כמאתיים וחמישים עמודים, מאיזו מהם נלקח החומר לבדיקה, וכמה יריעות נבדקו. ג) האם ישנה אינדיקציה לדעת אם הספר כולו משכבת גיל אחידה, כלומר האם אין בו יריעות מאוחרות שהוחלפו והותקנו בו. ד) מה פשר האחוזים הללו. ה) מה מידת הוודאות או הסבירות של הבדיקה הזו. אני מודה לך מאוד על הסכמתך ועל אדיבותך. בתודה ובברכה, ש״ז הבלין.

Dear Shlomo, it was very nice to talk to you on the phone. See below the results and please call me if you need any explanation. best regards. Elisabetta

Results of the measurements and the calibration are given in the table below. Details about the calibration is in the table caption.

The radiocarbon age obtained for this samples is 275±45 year BP 14C age. After calibration several possible ranges obtained. The ranges obtained based on the ±1σ (1 standard deviation meaning 68.2% probability that the correct age is included in those intervals) are:

1520AD (36.7%) 1600AD

1610AD (28.3%) 1670AD

1780AD (3.2%) 1800AD

If the ±2σ (2 standard deviation meaning 95.4% probability that the correct age is included in those intervals) we obtain:

1470AD (86.2%) 1680AD

1760AD (7.2%) 1800AD

1940AD (2.0%) 1960AD

The plot of probability distribution of the calibrated ages is given in figure 1.

According to the results obtained the most probable age for the sample is in the 16th and 17th centuries. More exactly range between 1470AD and 1680AD include 86.2 % probability for the correct age. It therefore possible to exclude the 14th century as possible candidate for the age of the sample.

RTTTYPE14C age ± 1σ year BP Calibrated age Collection Site Sample Idδ 13C

‰PDB

5962vellum275 ± 4568.2% probability

1520 AD (36.7%) 1600AD

1610 AD (28.3%) 1670AD

1780 AD (3.2%) 1800AD

95.4% probability

1470 AD (86.2%) 1680AD

1760 AD (7.2%) 1800AD

1940 AD (2.0%) 1960ADNational Library. Piece of vellumvellum-22.5

Table 1: 14C age are reported in conventional radiocarbon years (before present = 1950) in accordance with international convention (Stuiver and Polach 1977). Thus all calculated 14C ages have been corrected fort the fractionation so as to refer the results to be equivalent with the standard d13C value of -25‰ (wood). Calibrated ages in calendar years have been obtained from the calibration tables in (Reimer et al. 2004) by means of the 2005 version OxCal v. 3.10 of Bronk Ramsey (Bronk-Ramsey 1995; Bronk-Ramsey 2001).

בשולי הדברים יש להעיר על התעניינות נוספת בס"ת זה המיוחס לר"ן (ותודה לרמ"א בלוי ששמע על כך מר' שמואל מנחם מנדל שניאורסון).

באיגרות קודש של האדמו"ר הרמ"מ מליובאוויץ', כרך ד, תשי"א, נדפסה איגרת אל הרב א"ל פרידמן מירושלים, מיום י"א בתמוז תשי"א[161], מענה למכתב בו הודיע ראל"פ שראה את הס"ת המיוחס למהר"נ גאון [! וצ"ל הר"ן גירונדי], ושמתכונן לראות את הס"ת המיוחס למהר"י אבוהב. האדמו"ר מבקש ממנו לבדוק אם בס"ת זה כתוב דכה או דכא, ולעשות פוטו מהדף הזה.

לא ברור אם הראל"פ בדק והאם מסר את תוצאות בדיקתו כמבוקש. מסתבר שלא, שהרי בשנת תשי"ז כותב האדמו"ר אל רבי שמואל מנחם מענדל שניאורסון בירושלים [לשעבר מנהל כולל חב"ד בירושלים], בתגובה למה שמסר לו שבס"ת המיוחס וכו' [ואין ספק שמדובר בס"ת המיוחס לר"ן, כפי עדות הרשמ"מ שניאורסון והרש"ב לוין מנהל ספריית חב"ד בקראון הייטס] היה כתוב 'דכא' באל"ף ושמאן דהוא הגיה בספר זה והפך המלה ל'דכה' בה"א.

בין כך ובין כך, הספר לפנינו, וברור כי כתוב בו 'דכה', ואין ניכרים בו שום סימנים של הגהה או תיקון כל שהוא. וכן גם אמר לי הרשמ"מ שניאורסון הנ"ל, שהכתוב באיגרת זו אינו נכון, ושבזמנו העובדה הזו נמסרה לו מפי הרא"ל פרידמן, ואף לו ידוע כעת שכתוב בספר הזה 'דכה' ושאין בו סימני הגהה. קשה מאוד להבין כיצד נולדה שמועה זו, אא"כ נפלה אי-הבנה בשיחת הרשממ"ש עם הראל"פ. שאר הפרטים באיגרת על 'פלוני' [הוא בעל החזון איש, וכן אמרו לי רשממ"ש הנ"ל והרש"ב לוין הנ"ל בוודאות] ששלוחיו 'שינו', ושעשו זאת גם במקרים נוספים, אינם מובנים, ואין שום ידיעה על כך, לא על דעתו של בעל החזו"א בדין זה ולא על תופעה כזו ששינו ס"ת עתיקים בעניין זה[162].

161 בספר צדקת הצדיק מאת רא"ל פרידמן, עמ' ל כותב שבחודש מנ"א בקיץ שנת תשי"ב נסע לטבריה לראות את הספר המיוחס לר"ן וראה אותו אצל החכם יחי' דהאן שם [ההעתקים והצילומים שם נעשו ע"י הרב ברוך טולידאנו מת"א, שבשנת תרצ"ה פרסם בעיתון הארץ מאמר מפורט על ס"ת זה]. ואולי הייתה זו פעם שנייה שראה את הס"ת הזה? במכתב אדמו"ר בעניין זה, שנדפס בסוף אוצר הפוסקים, אה"ע, ח"א (תשכ"ב), משנת תשי"ב (ובאג"ק כרך ו) לא נזכר ס"ת זה המיוחס לר"ן. וכן לא נזכר באגרות נוספות בעניין זה, ראה שם כרך יד לרש"ז יצחקי מי"א בכסליו תשי"ז.

162 לעניין ס"ת שהיה כתוב ב'צ' ביו"ד הפוכה, שהיה בבית הכנסת פרושים בשכונת גבעת שאול בירושלים, הורה הרא"י וולדנברג, לנכדו רז"ד צוקרמן, שרשאים לשנות בו את כל ה'צ' ל'צ' עם יו"ד ישרה, ואין לחשוש בכך לכבוד הס"ת וכותבו הראשון, עיין שו"ת ציץ אליעזר, חלק יג סימן פה (משנת תשל"ז), וזאת אע"פ שבתשובה אחרת האריך ופוסק בתוקף ע"פ דעות גדולי הפוסקים שאין לפסול אף כתב, ושל אשכנזים כשר לספרדים וכן להיפך, עיין שו"ת ציץ אליעזר, חלק י"ד, סימן ג (משנת תשל"ח).

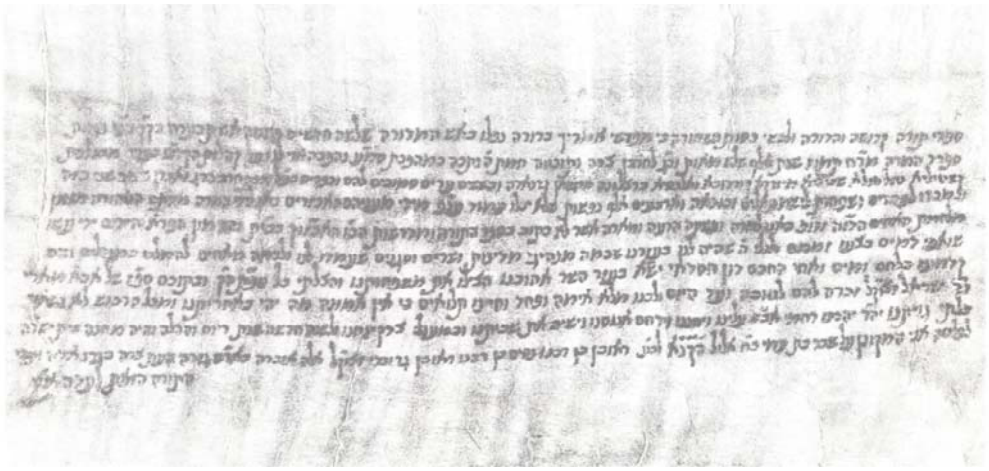
להלן לשון האגרת, באג"ק, כרך טו, תשי"ז, מכתב ה'תק"א, עמ' קפט:

ב"ה, יו"ד סיון תשי"ז

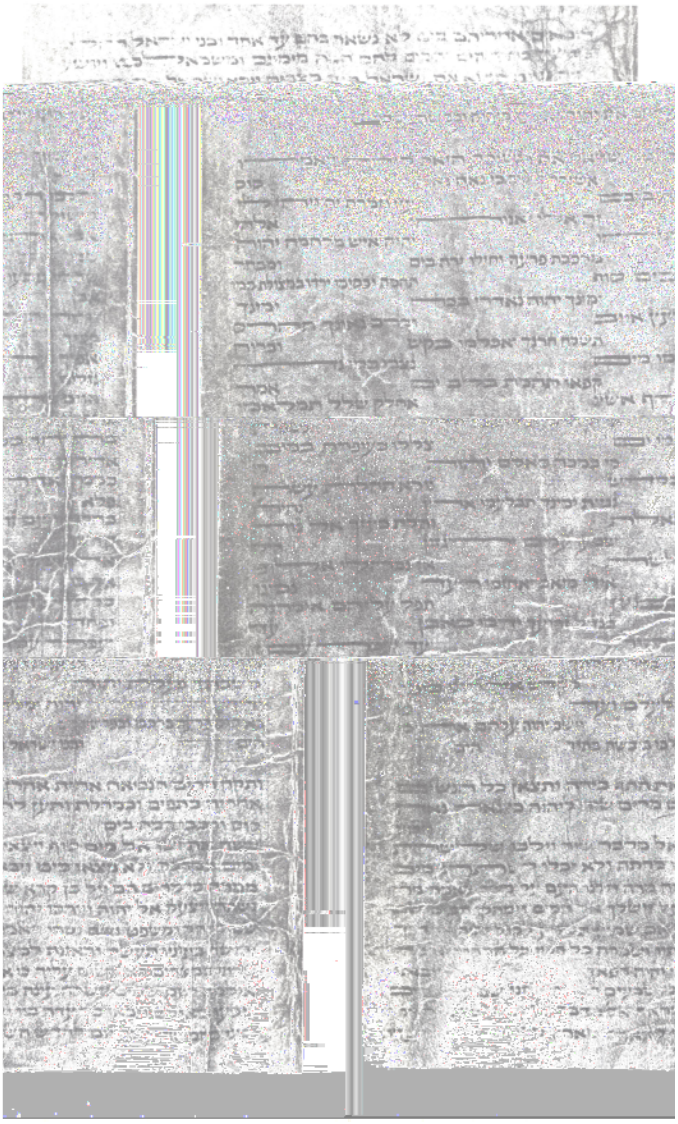
הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ מו"ה שמואל מנחם מענדל שי'

...במ"ש אשר בס"ת המיוחס וכו' ניכר ששינו מאל"ף לה"א פשוט שצריך בירור מי ומתי שינו זה, שהרי באה"ק ת"ו ידוע שמלפני איזה שנים שלוחיו של פלוני עשו כהנ"ל, וכנראה שבכמה מקומות עשו במחשך מעשה זה. וגם לי נודע הדבר רק בשנים האחרונות, ויעיין בס' משנת אברהם סי' ל"ב מונה הס"ת של קדושי עליון – ולאו דוקא מחב"ד – שדייקו לכתוב באל"ף וכן במכתבי שנדפס באוצר הפוסקים סוף חלק א'...

הערות העורך רש"ב לוין:
חלקה נדפס בלקו"ש חי"א ע' 229 [הכוונה לחלק הראשון עד: של מר...שי'.] חלקה בחב"ד ע' 454 והושלמה ע"פ העתק המזכירות.
מו"ה שמואל מנחם מענדל שי', שניאורסאהן, ירושלים אגרות נוספות אליו – לעיל ה'שמג, ובהנסמן שם בהערות; מאל"ף לה"א: ראה לעיל חי"ד אגרת ד'תתקכו, ובהנסמן בהערות שם. לקמן אגרת הבאה.



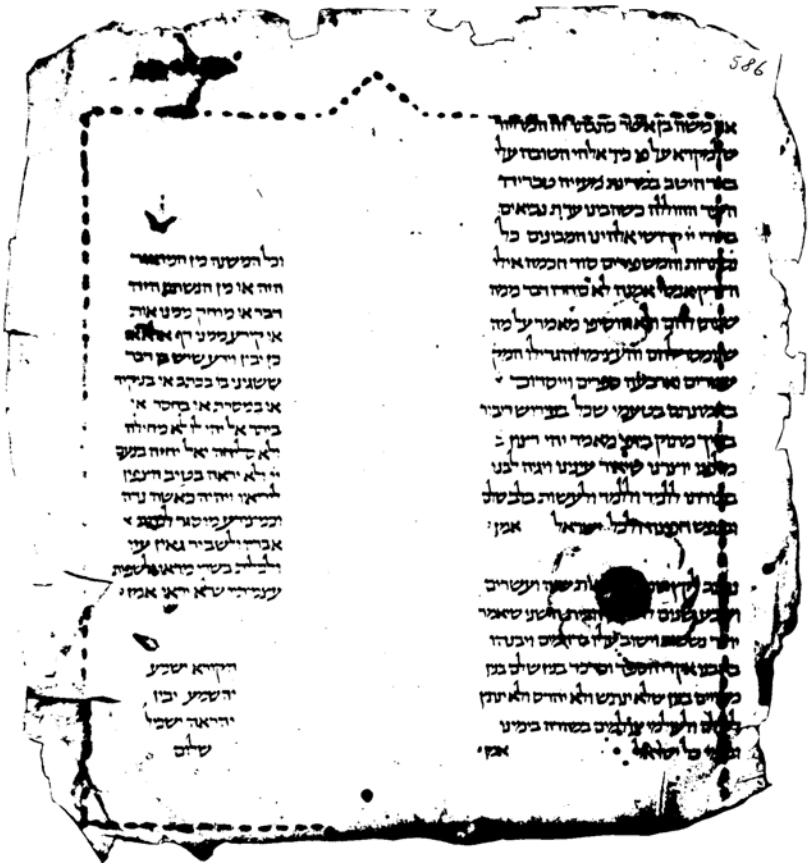
ספר תורה המיוחס לר"ן (1)



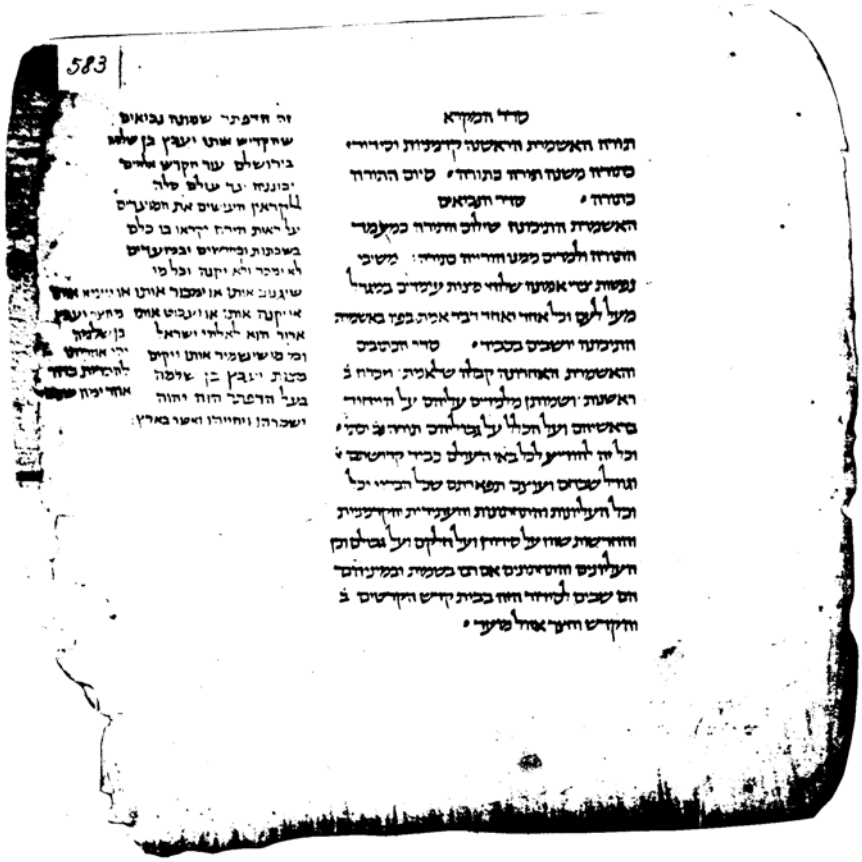
ספר תורה המיוחס לר"ן (2)

ספר תורה המיוחס לר"ן (3)

קטע מס"ת המיוחס לר"ן – פצוע דכה (וללא סימני תיקון!)



כ״י קהיר. זהו מסוג ה׳כתרים׳ (מצחאפים) המיוחסים למשפחת בן אשר (ר׳ משה בן אשר). היה בבית הכנסת הקראי בקהיר. לפי הקולופון שלו יוצא שנכתב בשנת 897/895 (827 לחורבן הבית). אך נתברר, ע״פ בדיקת פחמן 14, שהוא מן המאה ה-11! ראה מ׳ בית אריה, אוצר המצחאפים, א, מס׳ 1.



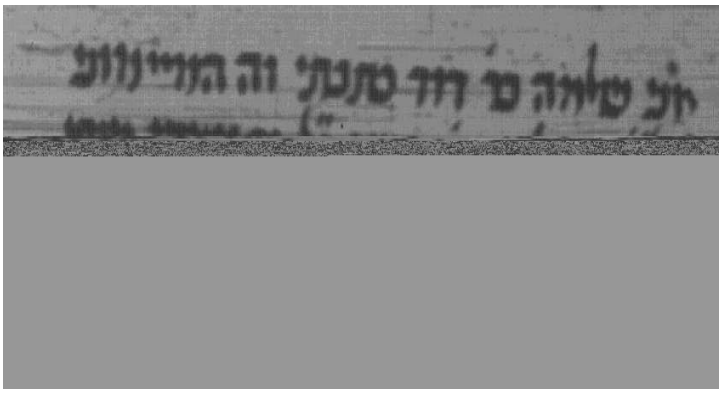
כ"י קהיר, הקולופון:

זה הדפתרא (=כתב היד) שמונה נביאים שהקדיש אותו יעבץ בן שלמה בירושלים ... לקראין העושין את המועדים על ראות הירח, וקראו בו בשבתות ובחדשים ובמועדים, לא ימכר ולא יקנה ...". לאחריה: "זה הדפתר מהסופר יעבץ בן שלמה הבבלי נח נפש....".

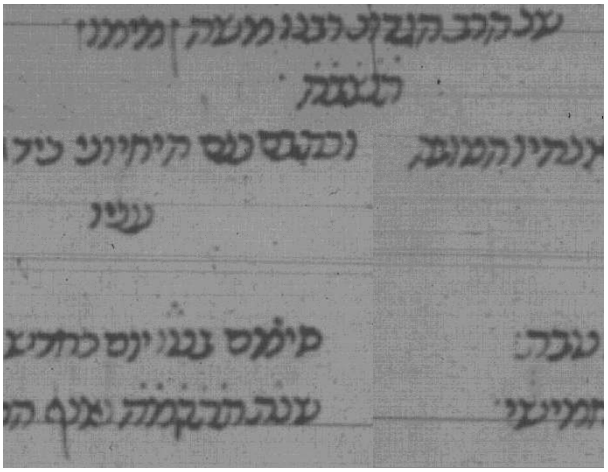
ולאחריה, חותם את כתב היד הקולופון (המזויף): "אני משה בן אשר כתבתי זה המחזור שלמקרא ... במדינת מעזיה טבריה .... נ[כת]ב לקץ שמ[ונה מא]ות שנה ועשרים ושבע שנים ל[חורבן] הבית השני (827 לחורבן, 895 (או 897) לסה"נ).

קולופון כ״י קהיר (2)

קולופון כ״י קהיר (3)

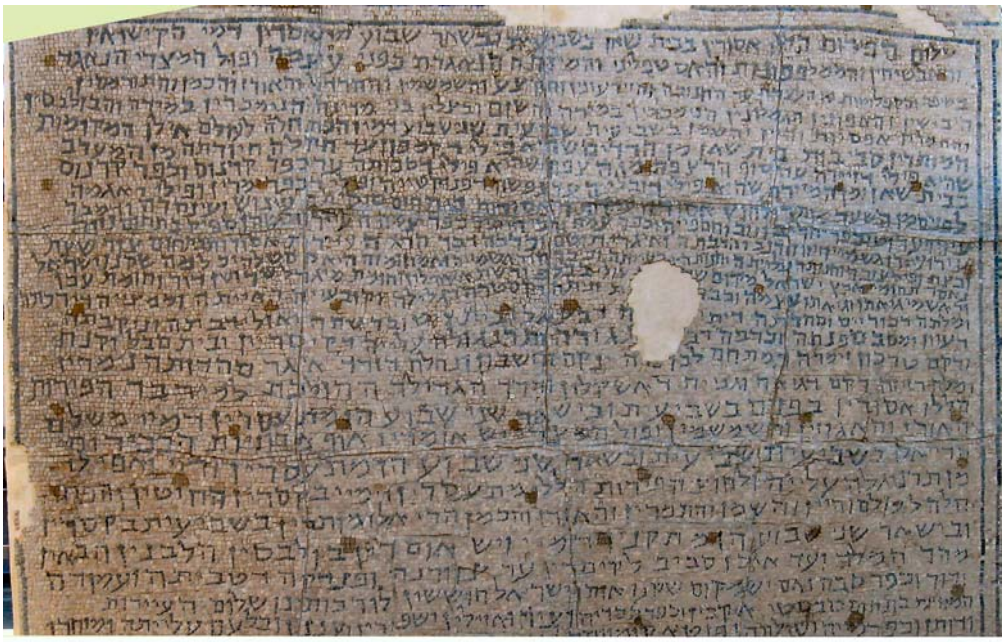


קולופון כ"י קמברידג' מס' 13.1. משנה תורה לרמב"ם. לפי הקולופון נכתב בשנת תתק"ל (1170), היינו בחיי הרמב"ם. נ' אלוני במאמרו על ספריות קמברידג', ארשת, ג, כתב שהתאריך מזויף, ולדעתו היה כתוב תתק"ץ (1230). מאחר שכתב יד זה מכיל 'הגהות מיימוניות' לר' מאיר הכהן תלמיד מהר"ם מרוטנברג, בסביבות שנת ה'ס, מסודר וערוך היטב, מסתבר שגם תאריך זה אינו אפשרי והוא מזויף לגמרי.

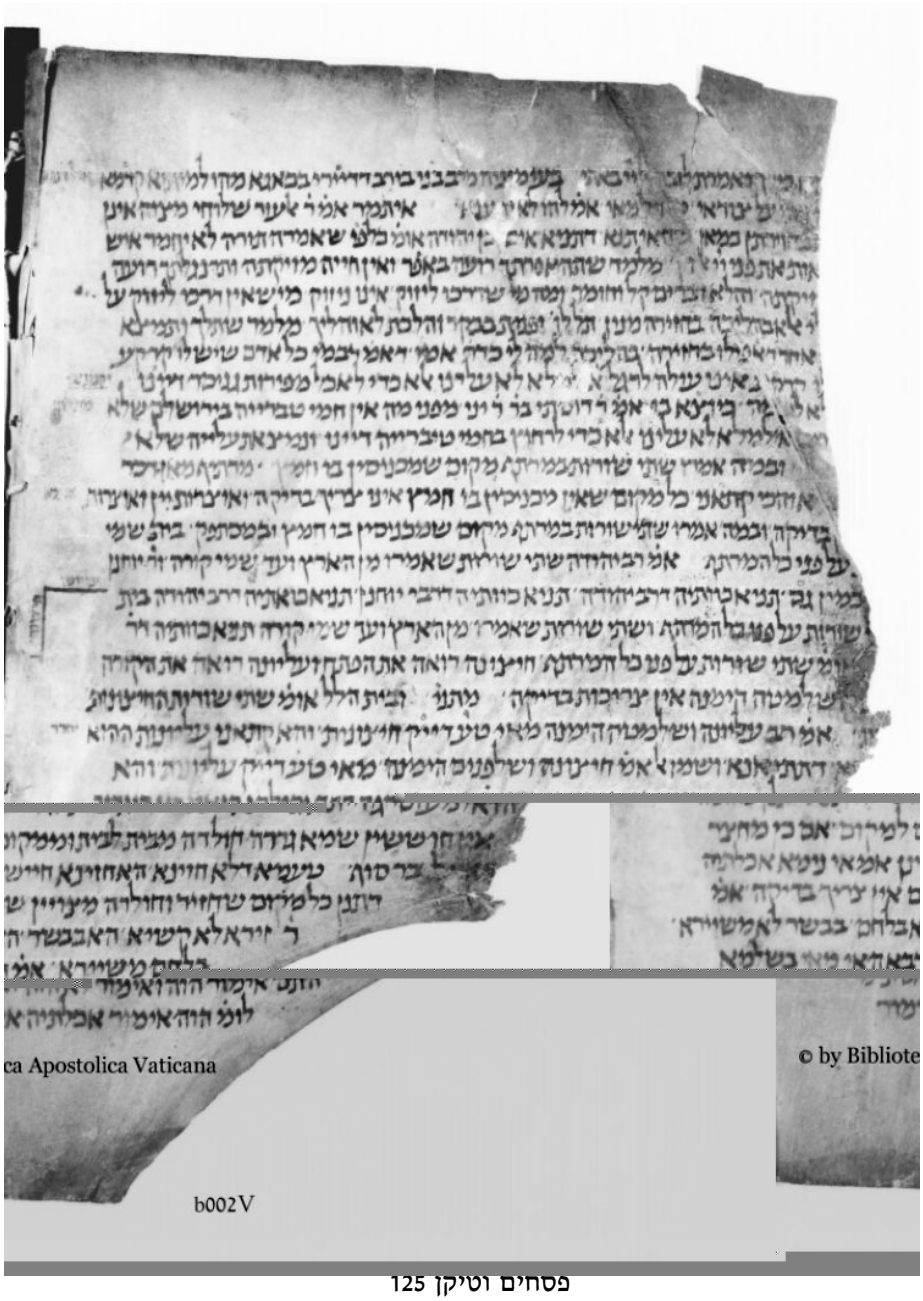


קולופון כ"י אוקספורד 568. לפי הקולופון שלו נכתב בשנת תתקמ"ה (1185), בחיי הרמב"ם, וכבר הרגישו רבים שהתאריך אינו נכון (הרמב"ם נזכר שם בברכת תנצב"ה! צורת הכתב הזו אינה מתאימה לכתב שלפני המאה הי"ג). וראה מה שכתבתי במאמרי על מהדורת ס' המדע של מוסד הרב קוק, דעות גיליון לב, תשכ"ה. מעיון בכה"י מתברר שההשערה שצ"ל תתרמ"ה אמתית, וניתן להבחין ברגל שנוספה לר' בדיו בצבע אחר! אשר לקושי בציון כזה (במקום ה'מ"ה) הוכיח מלאכי בית-אריה, תרביץ, נא, תשל"ג, עמ' 199 שכך היה מנהג הסופרים בסוריא אשר בספרד, ששם נכתב כה"י. וכך רשם במהדורה החדשה של קטלוג כתבי היד בספריית הבודיליאנה.

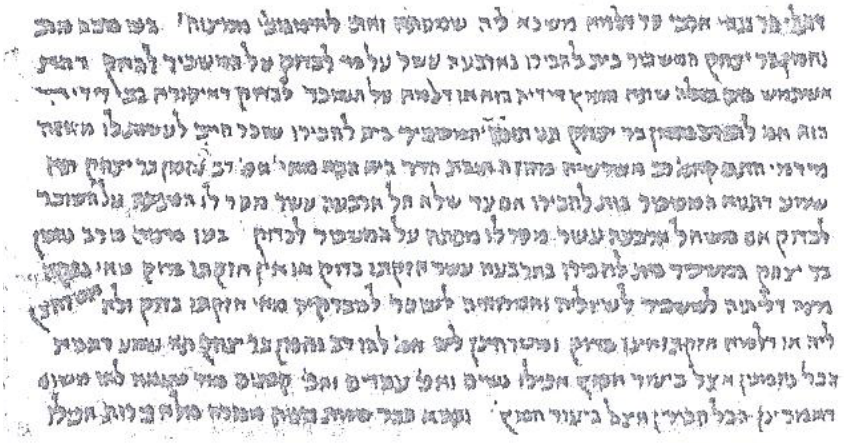
אוסף צילומים וכתבי יד



כתובת רחוב. כתובת שנמצאה ברחוב באיזור בית שאן, הייתה פסיפס ברצפת בית כנסת, ומכילה את הברייתא דתחומין ירושלמי שביעית פ"ו ה"א ובתוספתא פ"ד ובספרי סוף פ' עקב. זהו קטע כתוב הקדום ביותר הידוע לנו מתורה שכעל פה. יש בה 365 מלים.



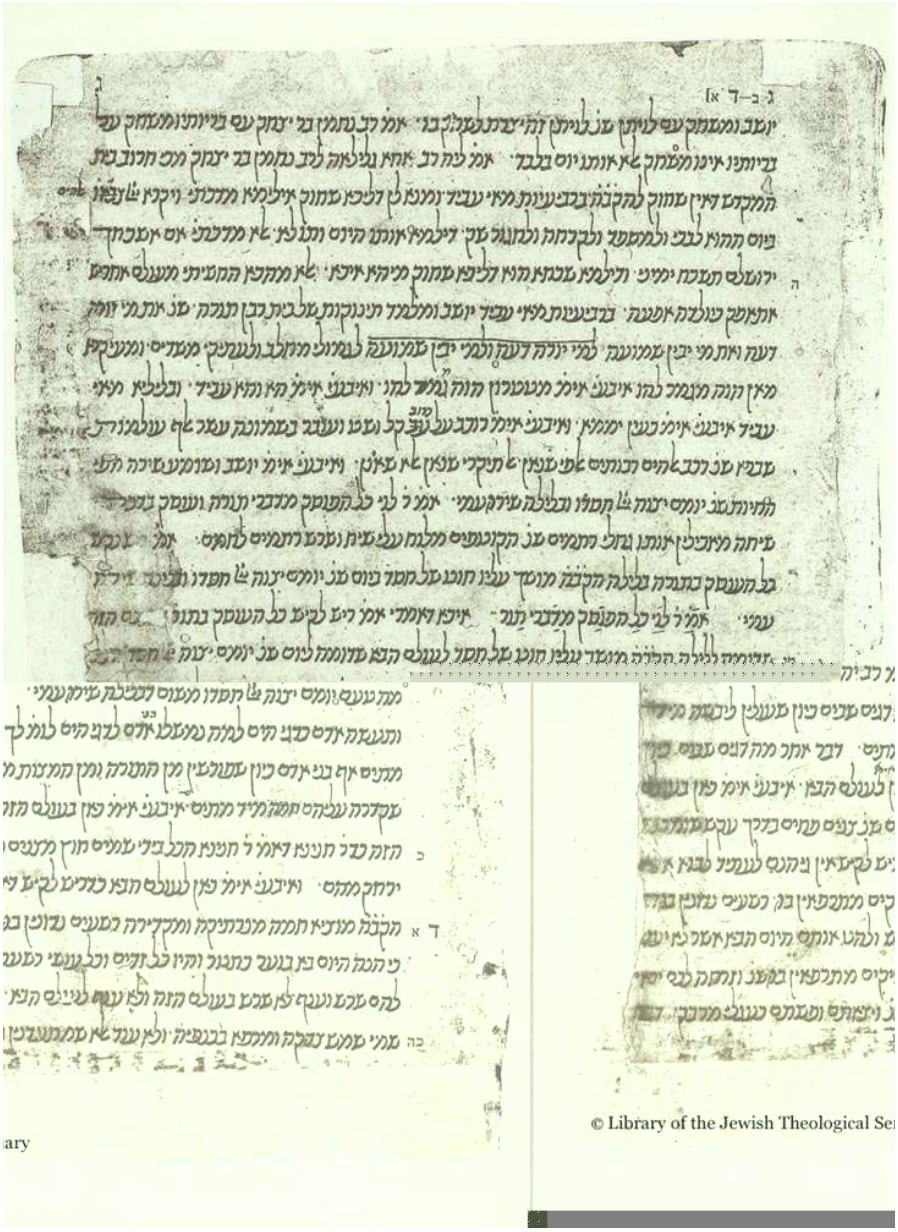
פסחים וטיקן 125



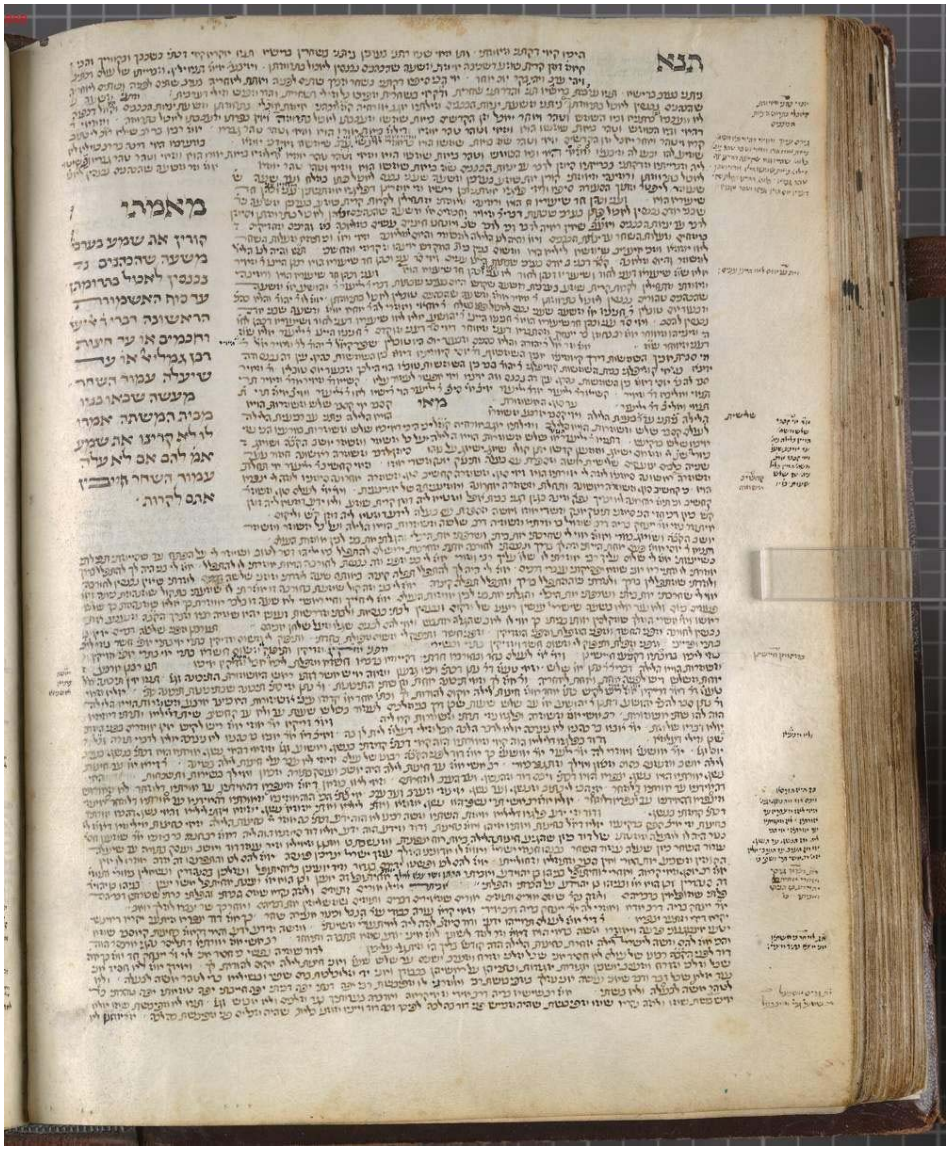
פסחים תימני ענלאו

פסחים וטיקן 134

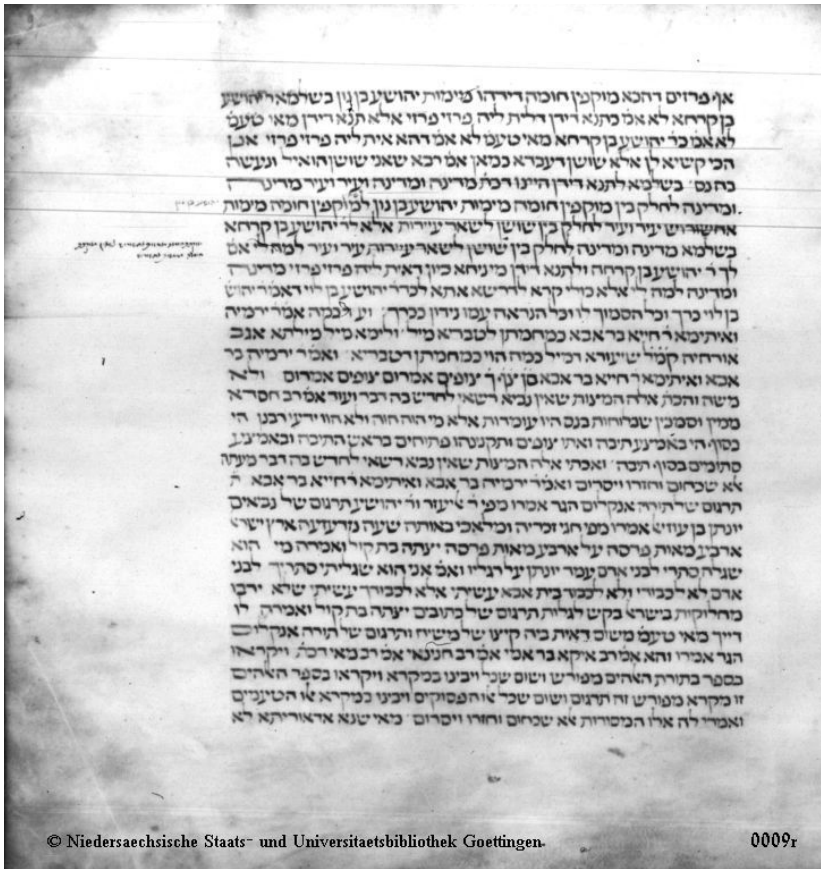
פירנצה II.1.7


© Library of the Jewish Theological Se
ary

ע"ז בימ"ל ג ע"ב 15

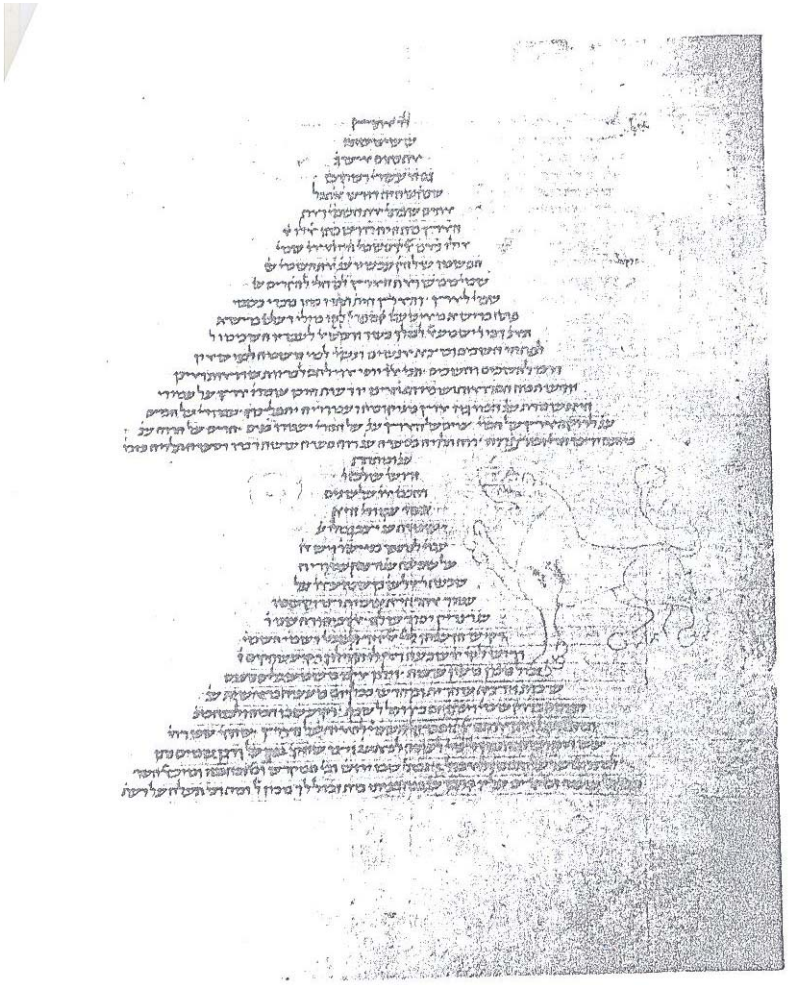


מינכן 95 ברכות. זהו כתב היד המפורסם של כל התלמוד הבבלי, סדר זרעים וטהרות ועוד. נכתב בשנת הק"ג (1343).

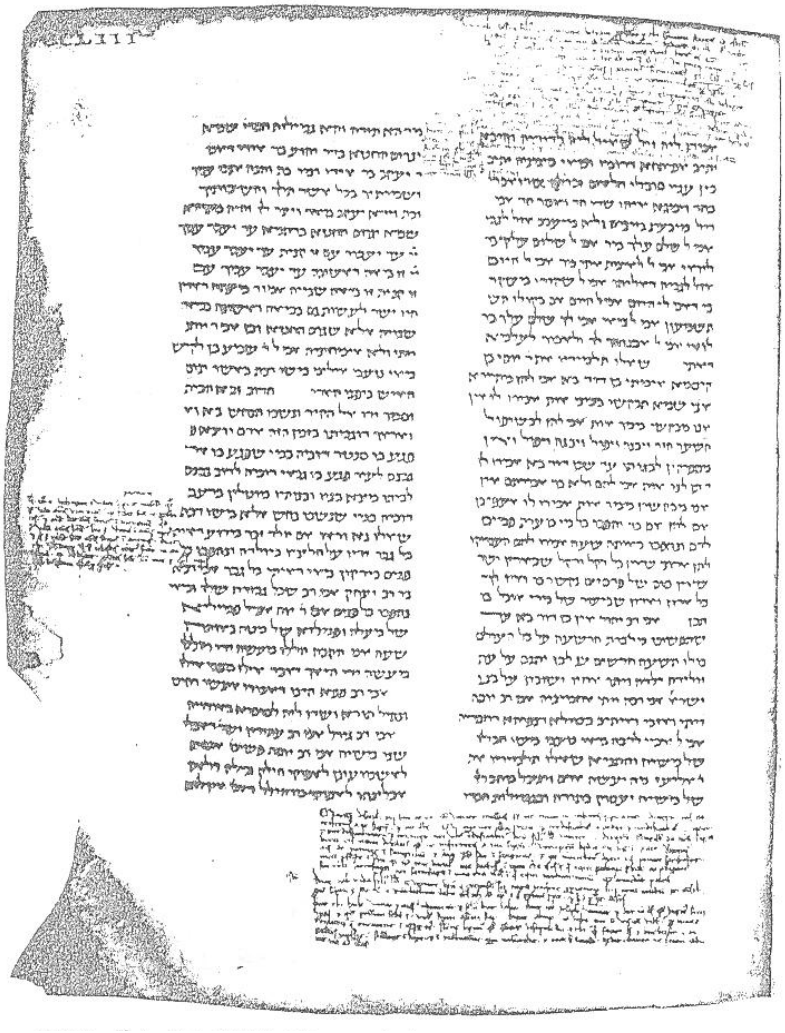

© Niedersaechsische Staats- und Universitaetsbibliothek Goettingen.

גטינגן מגילה ג ע"א

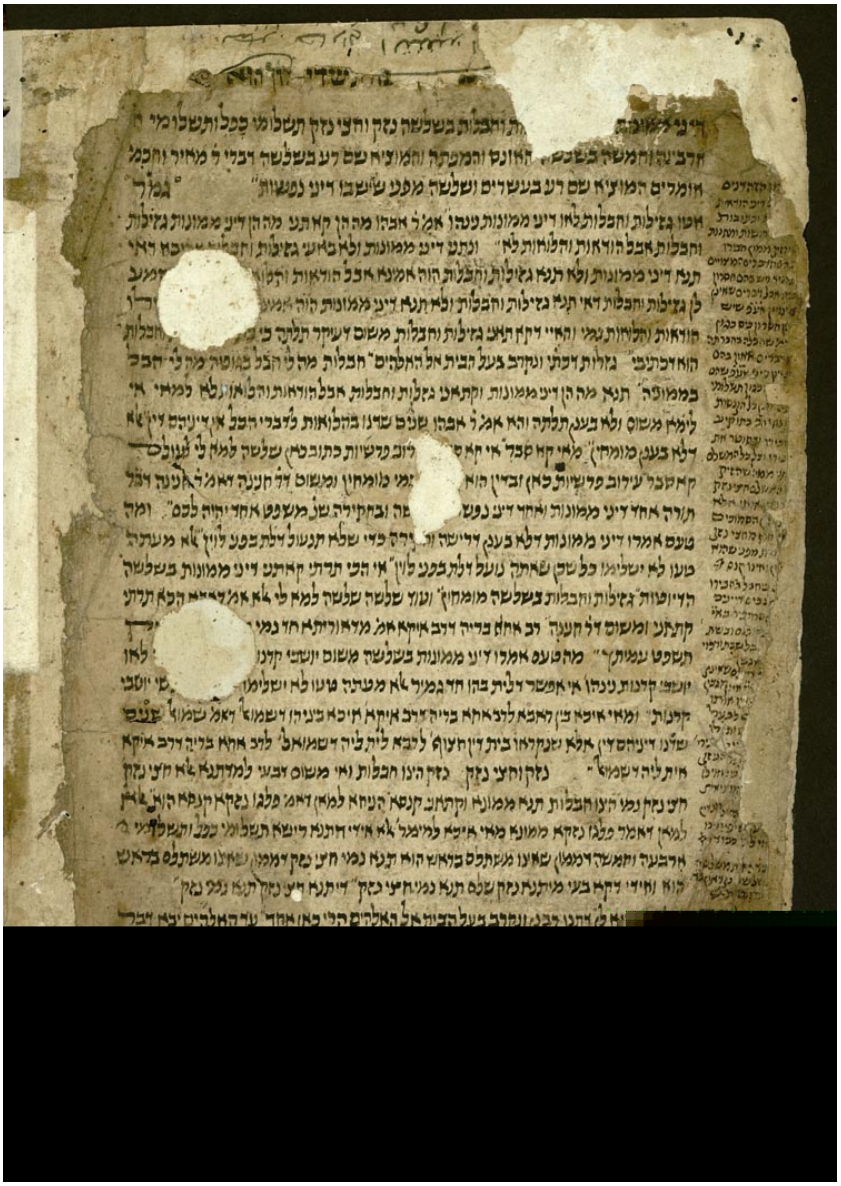
ברכות וטיקן 109



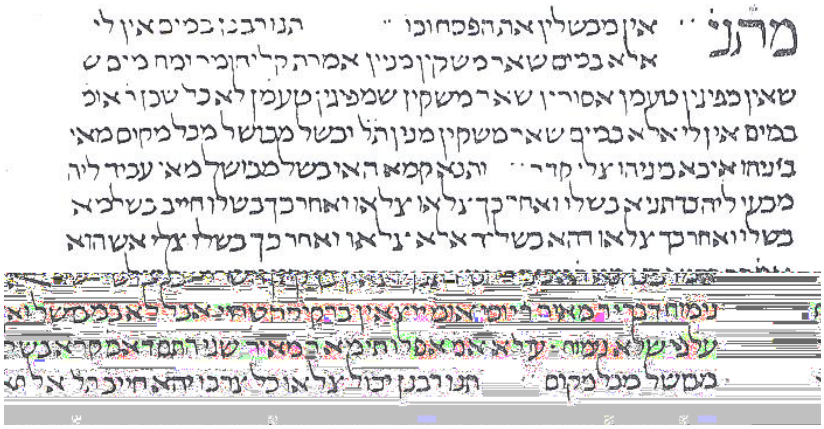
חגיגה וטיקן 134



סנהדרין פירנצה

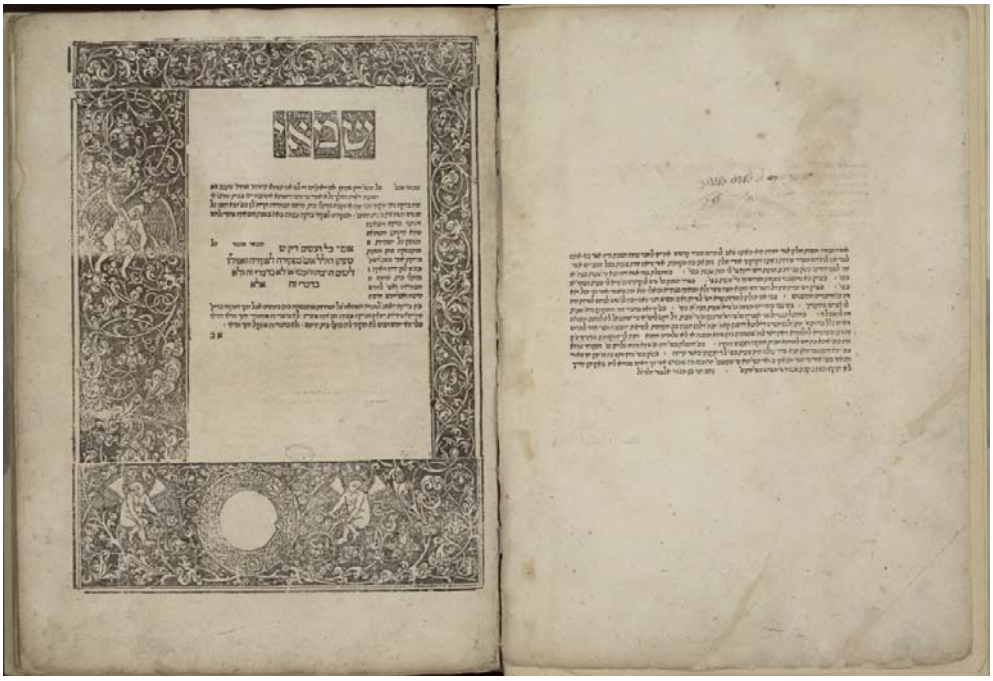


סנהדרין תימני יד הרב הרצוג

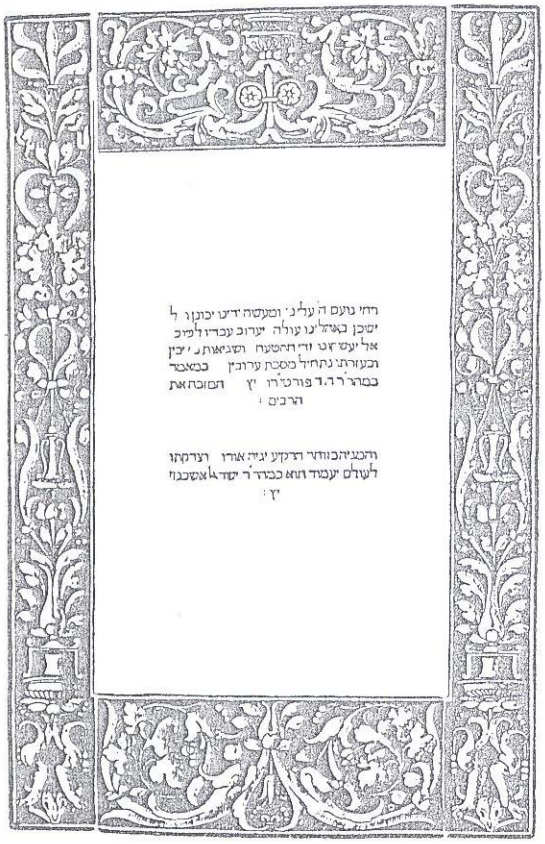


פסחים בימ"ל נ"י אדלר 850

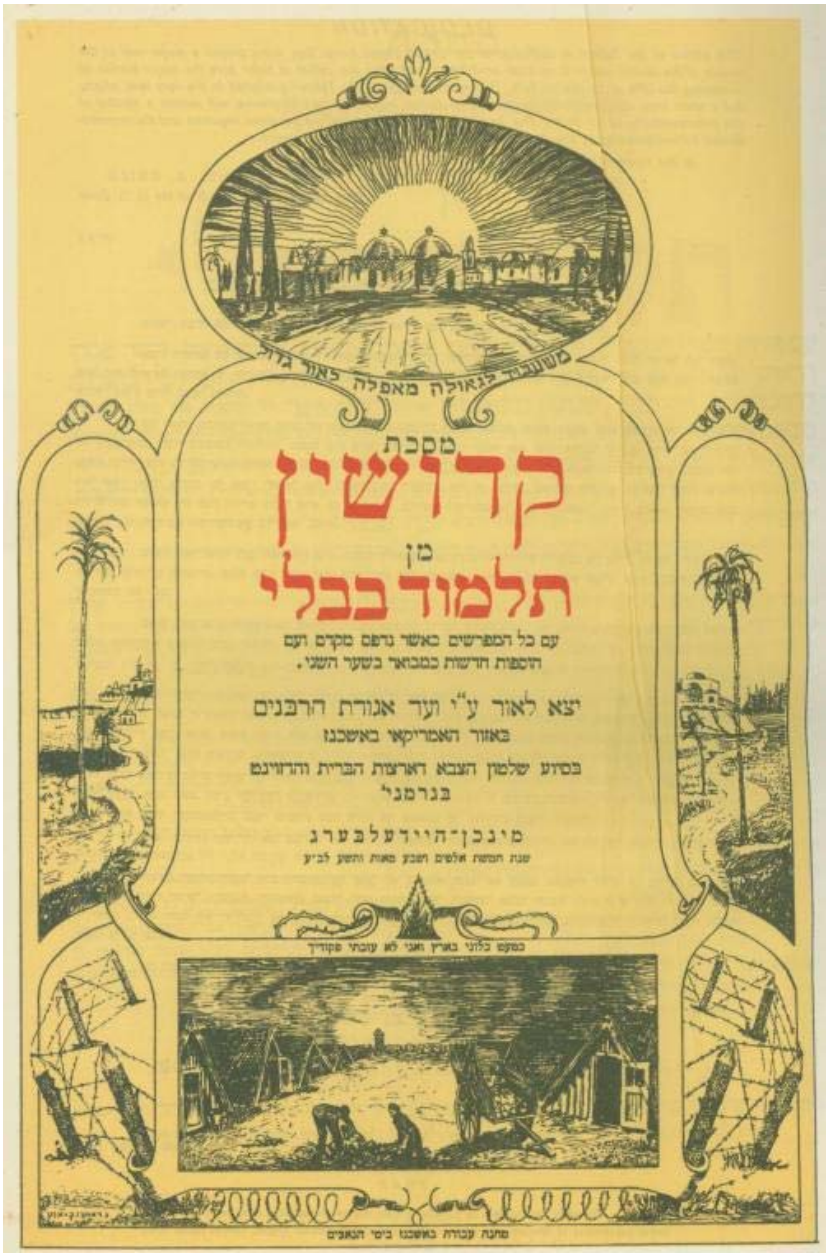
קטע גניזה קימברידג', מנחות דף נג



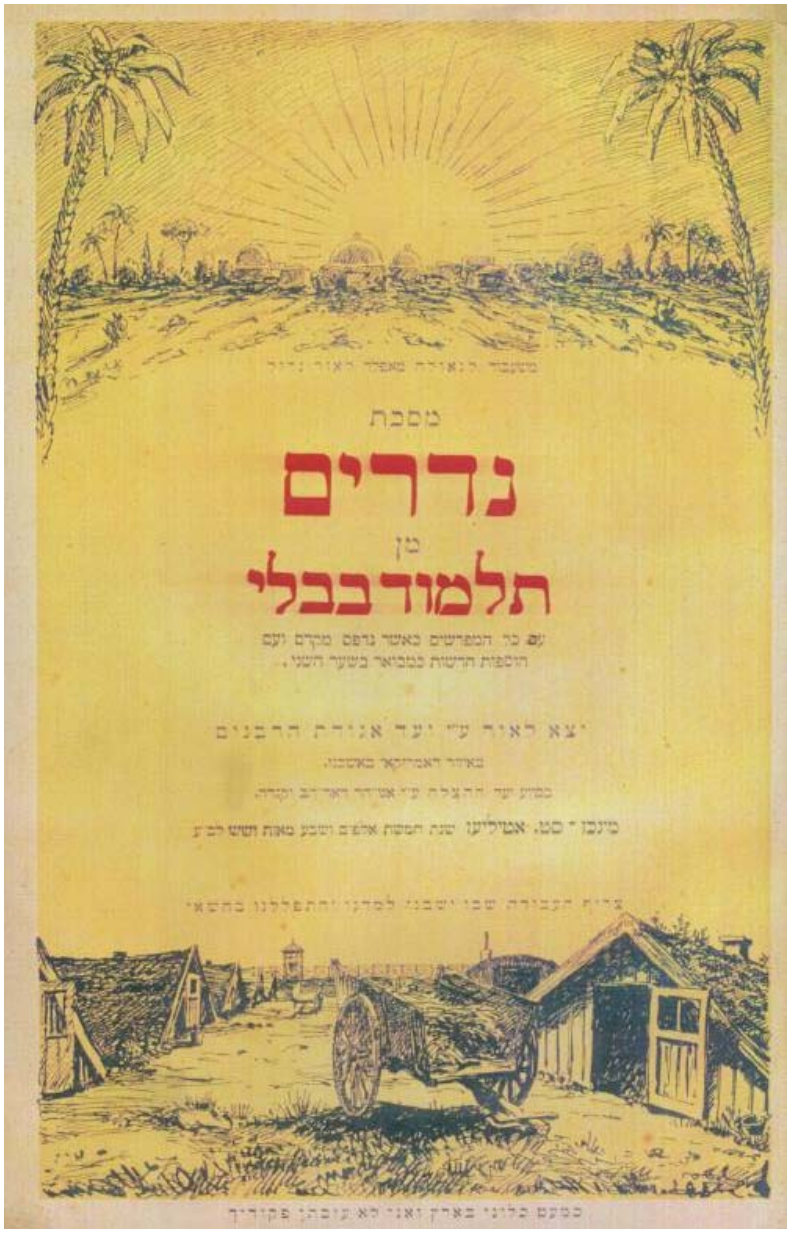
דפוס שונצינו רמד נידה



עירובין שונצינו פיזארו רעא



ש"ס דפוס מינכן הידלברג תש"ו-תש"ט



ש"ס דפוס מינכן הידלברג תש"ו-תש"ט

במקום מפתחות מצורף לכל ספר דיסק ובו הנוסח המלא של הספר,
המאפשר לערוך חיפושים מפורטים ככל הצורך.

הבהרות נוספות

הבהרות נוספות בעניין ספר התורה המיוחס לר"ן

הוספה לאחר הדפסת הספר

לאחר הדפסת הספר, הופיעה תגובה נוספת של הרב מ' מאזוז, ומרצונו להראות שהנושא אינו חשוב בעיניו, אע"פ שהוא מאמין באוטנטיות שלו, דן בו כבדרך אגב, בשולי מאמר שכותרתו 'הערות לספר "דברי יוסף" (סמברי) ועוד', אור תורה, חוברת ה, שבט תשע"ב, עמ' תנ-תס. לאחר ששה עמודים של לקט תיקונים והערות לספר דברי יוסף, במהדורת מכון אהבת שלום הנד"מ [הנדפס מחדש, חש"ד], לספר חידושי ר' משה מאימראן, והפניות לטעויות ממינים שונים בספרים אחדים, הקדיש כחמשה עמודים לנושא, וז"ל:

> מן האמור תשובה מוצאת לדברי הרב פרופ' שלמה זלמן הבלין הי"ו בחוברת "קולמוס" חג הסוכות תשע"ב (עמ' 29) על מה שכתבתי באור תורה מרחשון תש"ע (עמ' קטז) שהחוקרים בימינו אינם בקיאים בכתב ספרדי...'.

למען הדיוק ולמען הבנת השתלשלות הדיון, עלי לפרט ולתאר דבר דבר מראשיתו, כדי שיתברר כי גם הטענות החדשות של הרב הנכבד אין בהם ממש ואינם מתאימים לעובדות. אפילו הטענה שאפשר לכאורה לשומעה, כיצד אפשר שבשנת ת"מ (1680), שהוא התאריך האחרון, שלפי בדיקת המעבדה במכון ויצמן, נוצר קלף ס"ת זה, יכתוב סופר נגד הנפסק בשו"ע, כלומר יכתוב קופין שרגלן נוגעת בגגן, אינה טענה, שהלוא מסגרת הזמן של הבדיקה היא בין ר"ל (1470) ובין ת"מ (1680), והרבה ספרי תורה יש מאותן תקופות שאינן כתובים כהלכה שבשו"ע, ומנין לנו עד כמה היה כוח השפעת השו"ע באותן השנים. הנה למשל כל סמיכתו של החזו"א בפסיקתו שיש לכתוב דווקא בכתב המובא ב'בית יוסף', משום שהוא מבואר ונפסק בבית יוסף, והנה רבבות אלפי בני ישראל אין כותבים כך אלא בכתב ספרדי שלא הובא בב"י, ולכאורה הוא נגד פסקי מרן בב"י.

לפני כעשרים ושש שנים (תשמ"ו) פרסמתי בכתב העת לחקר הספר העברי, עלי ספר, חוברת יב, עמ' 5-36, מאמר מקיף אודות ספר התורה המיוחס לר"ן, שנתגלה אז מחדש באופן מסתורי במחסני הספרייה הלאומית, לאחר היעלמותו במשך כחמישים שנה אחר שנתגלה לראשונה בשנת תרצ"ה. המאמר הזה הוא פרק טו בספר מסורת כאן, וראה שם גם בהוספות.

בקצרה, ספר תורה זה נודע לראשונה, ממאמר של הרב ברוך טולידאנו, בעיתון 'הארץ', ערב פסח תרצ"ו [בדיוק שש מאות שנה, מאז, ניתן על תנאי לביהכ"נ הגדול בברצלונה, לדברי לוחית-הכסף המצורפת לספר, ה' בסיון ה' אלפים צ"ו]. אגב, בקטלוג של תערוכה מאוצרות הספרייה הלאומית, ירושלים תשמ"ה, לא צוין בביבליוגרפיה מאמר זה, ושיערתי [עיין במאמרי הנ"ל, עמ' 7 הע' 14] שזה משום שבעותק של עיתון 'הארץ' הנמצא בספרייה הלאומית, נתלש דף זה (19) מן הגיליון הזה של עיתון הארץ הנ"ל!

עד לגילויו לא היה ידוע לאיש דבר ולא חצי דבר, לא רמז ולא חצי רמז, על קיומו של הספר הזה (פרט לס"ת שהוזכר בשו"ת התשב"ץ שביקשו לטעון כי הוא הוא, ופרט לידיעה, ששנתיים לפני כן הציע המגלה, הרב יחיא דהאן מטבריה, ספר זה למכירה לפרופ' קראוס בוינה, כפי שציינתי במאמרי הנ"ל). ההוכחות לייחוס לר"ן המובאות שם הן שלושה. האחת היא החרוט על לוחית-כסף שנמצאה צמודה לספר זה [בה כתוב כינויו של הר"ן 'גרינודי', לדעת טולידאנו, מובנו שהר"ן היה מגראנדה ולא מגירונה, ואילו הירשמן, הריב"ש, עמ' קכג

הבהרות נוספות

הע' 13 סבור שהיא טעות החורט, לדעת ש' צוקר כתב הלוחית וצורתה אינם מתאימים לתקופת הר"ן והוא סבור שהיא מזויפת].

ההוכחה השנייה היא מהכתובת הרשומה על גב ספר התורה בתחילתו, שחתומה בידי ר' ראובן בן הר"ן ['ראובן ... גרונדי', אך בסופה: 'אלה אזכרה ... בעת צרה בגרנאדה', האם עבר לשם?]. בכתובת כמה שיבושים, ברשימת הערים כתוב: 'ארגוואן', ואולי נשתבש מ'ארגון', או כהצעת הירשמן נשתבש מ'אלאגון', עיירה הסמוכה לסרגוסה. המלים 'באו לידי במרה מדתם הטהורה', אינן מובנות, ואולי זה שיבוש וצ"ל: 'באו לידי המרה מדתם הטהורה', [ואבדה המליצה על יסוד הכתוב 'ויבואו מרתה ...', שמות טו כג]. קשה עלי השימוש במלת 'המרה' בזמן כתיבת הכתובת, כ"ח באלול ה'קנ"א, מלה שבמובן זה של המרת דת, היא כמעט תמיד יצירת הצנזורה הנוצרית, וספק גדול בעיני אם עד לתקופת ההשפעה של הצנזורה הנוצרית היה קיים מושג כזה של 'המרת דת', ששונה מהמובן של 'משומדות' הקיים בחז"ל [אמנם לאחרונה נמצא שימוש בה במובן זה אצל ר' יהודה בן הרא"ש, וצ"ע]. לגבי התופעה הנדירה מאוד של כתיבת כתובת על ספר תורה כשר, אפשר אולי להצדיקה בדוחק גדול מאוד, כי זה נכתב לא נגד הכתב, עיין רמב"ם, הלכות מזוזה פ"ה ה"ד, אמנם הרב י"י ווייס, מחבר שו"ת מנחת יצחק, פקפק בנכונותה בשל כך, ורואה בזה הוכחה שהכתובת זויפה בזמן מאוחר.

ההוכחה השלישית היא מעדות הרשב"ץ (שו"ת התשב"ץ ח"א סי' נא) 'עוד שמעתי כי הרב ר' נסים גרונדי ז"ל שהי' בברצלונא והיה רבם של רבותי ז"ל שכתב ס"ת לעצמו והיו רגלי הקו"ף דבוקות לגגם. ואנוידאל סופר שהי' במיורקה שאל אותו על זה כמדומה לו שהוא פסול, ושתק הרב ולא ענה'. בספר שלפנינו אותיות 'ק' רבות שרגלן דבוקה לגגן [ראה במאמרי, שם ציינתי דוגמאות כאלו ע"פ הצילום, ולא כפי שהסיק הרב הנכבד מהמאמר בקולמוס, ולא שם לבו שציטט ממכתבו של אדם אחר ...! וראה להלן]. אבל בחידושי הר"ן לשבת [נדפסו ע"ש הריטב"א] ובפירושו לרי"ף [שבת בדפוס וילנא לז ע"ב] כתב שצריך להרחיק רגל ה'ק' מגגה!? הקושי מדברי הר"ן בחיבוריו הוא גם בכתיבת האותיות ח, א, ש, ט ובמלת 'כדרלעמר' ועוד, שבס"ת זה.

ב'קולמוס' ניסן תשס"ט פורסמה כתבה סנסציונית, על 'תגלית' של האברך ר' אהרן אייזנבך, שמצא בספרייה צילום של כ"י חידושים למסכת ב"מ, ובסופו כתוב שנכתב ע"י בן הר"ן, ולדבריהם מכיוון שאין הכתב של כ"י זה דומה לכתב הכתובת שעל גבי ספר התורה מוכח שהכתובת אינה אמיתית. הכתבים דברו עם החוקרים שעסקו בספר זה והביאו, לא במדויק, את דבריהם, והרחיבו דברים על צדדים נוספים של העניין ובהם עניין כתיבת הצ' ביו"ד הפוכה. על סמך כתבה בלתי מדויקת זו, ועליה בלבד, כתב הרב מ' מאזוז את מאמרו ב'אור תורה' שלו, מרחשוון תש"ע, ולא נחה דעתו עד שפורסם מאמרו זה גם בקולמוס בקיץ תשע"א. עורכי קולמוס ידעו כי בספרי המופיע כעת יש התייחסות לדברי הרב הנכבד, ובקשו לפרסמה, ופרסמוה בגיליון ערב סוכות השתא. לצערי נעשתה עריכה לתגובה, וקיצרוה והשמיטו ממנה דברים, ובגינה נגרמה בין היתר טעות בדברי הרב הנכבד וכדלהלן.

עכשיו הגיעה אלי חוברת אור תורה מחודש שבט תשע"ב, והרב מזוז חוזר ומשיב בעניין, אך בצורה משונה. בשולי הערות שונות [ביניהם אחדות על ט"ס שנגרמו מסיבות שונות] על מהדורת הספר דברי יוסף של מכון אהבת שלום, ועוד, הואיל כבדרך אגב, לומר שמהערותיו אלו ועוד אחדות שם תשובה למה שכתבתי. והדברים תמוהים ומפליאים מחדש. לא זו בלבד שאינו משיב כלל על הדברים אלא שמוסיף דברים שאין בהם ממש. אם כי כשלעצמם אולי יש טעם בכמה מהערותיו לגבי שעשועי לשונות ומליצות, אך אין להם כל קשר לעניין שאנו דנים בו, ובפרט מסקנותיו הנפלאות שיש לאשפז את הפילוסופים, הכופרים והפרופסורים המטורפים בבית חולים לחולי רוח...! בעוון קבלתם בדיקות פחמן 14

הבהרות נוספות

כאמינות, או בעוון הכחישם את כת האיסיים, וכיו"ב [ובלשונו: "וסימניך (יואל ג' א': אשפו"ך (אשפוז פילוסופים וכופרים) את רוחי על כל בשר..." [ועדיין צריך עיון אם כוונתו לכולם ממש, או אולי יש פילוסופים ופרופסורים שאינם צריכים אשפוז ...? עכ"פ בניגוד למאמרו הקודם, הפעם המלה חוקרים מופיעה ללא מרכאות כפולות!] שארי ליה מאריה!

הערותיו הובאו כדי להראות שעורכי הספרים שציין לא ידעו כתב ספרדי, אך לא ברור בכלל מה היה ועל מי התלונה. איני מכיר את מהדורת מכון אהבת שלום ולא את העורכים 'חכמי דורנו', אך תחילה יש לדעת האם הם העתיקו מכתב יד [דבר שאינו מסתבר כלל, ומסתבר שהעתיקו מהמהדורה המדעית שפורסמה לפני כשבע עשרה שנה ראה להלן], והאם תיקוני הרב הנכבד הן ע"פ בדיקתו בכתבי היד או מסברה בעלמא, הלוא לכאורה נראה שאינו יודע שלפני שבע עשרה שנה הופיעה מהדורה מדעית מהודרת של הספר דברי יוסף בעריכת שמעון שטובר, בהוצאת מכון בן צבי, ע"פ שני כתבי היד הידועים, עם מבוא והערות, ומה נתחדש בהוצאה זו, האם טרחו חכמי מכון אהבת שלום לקרוא מחדש את כתבי היד ולא השתמשו כלל במהדורת שטובר, ומה טעם אפוא בתיקונים אלו, שנראים כתיקונים מסברה בלבד, ומאן יימר שאין אלו שגיאות הכותב הראשון או המעתיק הראשון או אחד המעתיקים, או טעויות דפוס, ומה ראיה שהסיבה להם היא אי ידיעת כתב ספרדי.

בעמ' תנה כתב: 'ושלשה כתבים הם שקשים לפענח הראשון כתב ספרדי מסולסל (מאלק) שאינו באותיות רש"י והשני כ"י הגר"א ... והשלישי כ"י היעב"ץ...' וכ"ז מפני שגיאות שיש בהם, ומה לזה עם מומחיות בכתב ספרדי?! הלוא כ"י הגר"א וכ"י היעב"ץ בוודאי היו בכתב יד אשכנזי?! גם הסיפור על טעות במודעה שנדפסה בשנת תר"ץ מה עניינה לכאן?! כל מי שעסק בספרים ובמקצוע עריכת ספרים והדפסת ספרים, וכ"ש מי שיודע ומכיר כתבי יד, יודע על אלפי כתבי יד מכל הסגנונות מכל האזורים ומכל התקופות, שקשים לקריאה וקשים לפענוח, ועל הרבה שיבושים שנוצרו ונעלמו מעיני המגיהים, מה נתחדש כאן ומה זה שייך לדיון. אך המפליא מכול הוא הסיפור עם חתימת הרב כדורי, שהאריך בה במאמריו הקודמים (באו"ת ובקולמוס) ועתה בשלישית. מעשה שהיה, שפורסם מכתב של הרב כדורי בחתימתו, וטענו שהחתימה מזויפת, לפי שהרב חתם תמיד 'כדורי', וכאן חתום 'כצ'ורי'. טוען הרב הנכבד שטענות המפקפקים הן בשל אי ידיעת הכתב הספרדי. ובמחכ"ת מה עניין הגיית ה'ד' בערבית ובפי יוצאי בגדד לנושא הכרת וידיעת כתב הספרדי? הלוא לכל הדעות הד' היא ד' והצ' היא צ'?! ועוד, אם אכן נכונה הטענה שהרב לא חתם אף פעם כדורי, מה לי בכך שיש מי שכותבים 'ד' זו לא בד' אלא בצ', והלוא סו"ס הרב לא חתם אף פעם כך (לפי הטענות).

הבעיה החמורה היא שלא ניתנה תשובה איך דנים בעניין תורני-הלכתי מובהק ע"פ כתבות בעיתון, בשעה שהמקורות מצויים לפנינו?! ועוד בתשובה לדבריי שהמומחים לא התייחסו כלל לשאלת ספרדיותו של הכתב הוא כותב (תנז):

> ואני אומר לא בדמיוני ולא בחזיוני, אלא שכל הרואה המאמר הראשון ב"קולמוס" ניסן תשס"ט (עמ' 12 והלאה) יראה שכולו סובב הולך מתחלה ועד סוף על צורת הצד"י לדעת החזון איש, וכסבור הכותב שאם נערער על ייחוסו של ס"ת זה להר"ן ממילא תפול הוכחת בעל "צדקת הצדיק" על הצד"י ההפוכה, ונצדיק את הצדיק דמעיקרא הגאון חזון איש זצ"ל, ועל זה עניתי דברים ברורים ולא שקבלתי את הספר כאקסיומה, אלא סמבכתי על חזקת הספר כמו שסמך עליו הרה"ג ר' לייב פרידמן ז"ל ע"פ לוחית הכסף הצמודה אליו וע"ס הקינה שכתב בנו של הר"ן על גזירת קנ"א בספרד ולא נוציא הדברים מחזקתן בלי ראיה ברורה, לא כמו שנוהגים החוקרים בימינו לערער ולפקפק על מוסכמות מדורי דורות בראיות קלושות, כמו שהכחיש חכם אחד מציאות כת האיסיים ....

הבהרות נוספות

והדברים מפליאים, הטענה הייתה כיצד מסתמך על כתבה בעיתון, בלא לעיין במקור הדברים ובדעות החוקרים כפי שהם באמת, והתשובה היא שוב הוכחה מהעיתון שרוב הדיון בו הוא בדעת החזון איש, והלוא במקור הדיון אינו כזה. האם ענייננו הוא מה כתבו בעיתון?! בעיקר הדבר יש אי הבנה בנושא הדיון. מה שהעסיק את כל החוקרים הוא זיהויו הנכון של הספר, כותבו וזמנו. ואין בהם אחד שעסק בדעת החזו"א (פרט למאמרי שקשר בין הדברים, ומשום שבמאמרי אף דנתי בעובדה המפליאה שס"ת זה אורכו כהיקפו, והסקתי ממדידתו כנגד שיטת החזו"א בשיעורים, יצאו כנגדי שני רבנים חשובים, הרב ק' כהנא והרב ד' מצגר במאמרים ב'מוריה', והטילו ספיקות בייחוס הספר לר"ן, וגם לגוף ההוכחה ממידות הספר יש בירור נפלא של ד"ר מרדכי גלצר יצ"ו ואכמ"ל), ולכל הדעות הספר הוא בכתב ספרדי, ועל זה לא דן אדם.

השאלה היא האם כתב הר"ן ספר זה ואם הוא מתקופת הר"ן. ומה זה שייך לספרדיות ולמומחיות בכתב ספרדי? וגם אם ישמיצו ויגדפו את כל החוקרים ואת כל חכמי דורנו ואת כל הרבנים המעתיקים והמהדירים ששגו ושגגו וטעו טעויות העתקה וטעויות דפוס, ואינם בקיאים בכתב ספרדי, לא יצא שום רווח לויכוח שלפנינו. אגב, בלא ספק שהחזו"א זצ"ל, גאון עוזנו ותפארתנו, היה מגדולי ישראל בכמה וכמה דורות שעברו, וכל ישראל חיים מפיו, ועפר אנחנו תחת כפות רגליו, אעפ"כ כדברי הרא"ש הידועים 'תורתנו תורת אמת היא ואין מחניפין לשום אדם', ומתוך המתברר במאמרי ובהוספות שבספרי החדש הזה, עם בקשת הס"ר, יצאו דברים שלא כמו שהכריע רבנו החזו"א זצ"ל, וכנגד דעתו בעניין ה'צ' ובעניין הכתיבה הספרדית בסת"ם, עם זאת אין מנוס עכשיו מלומר שהייחוס של ס"ת זה לר"ן כמעט מופרך לגמרי, ואין זה מעלה או מוריד לגבי גוף הדיון בדעת החזו"א בעניין כתיבת ס"ת.

עוד כתב (עמ' תנח):

> ואם יש עוד ראיות שלא הוזכרו בחוברת "קולמוס" והם טמונים אצל הרב הפרופ' הנכבד, בבקשה, הוציאם אלינו ונדעה אותם'.

מאריה דאברהם! חוששני שלא יועיל אם אחזור ואומר פעם נוספת שאין לדון ע"פ כתבה בעיתון, ולעוות ולסלף את כל העניין, בשעה שהמקורות מונחים לפנינו, הרי מאמרי המקיף בעלי ספר [ועכשיו הוא גם בספר כאן], שם הובאו ונידונו השיקולים והקושיות בדעת הר"ן לכאן ולכאן, קחנו משם. הלוא זו החובה הראשונה לפני תחילת כל דבור, לעיין במקורות שעליהם דנים. ואם יעיין שם, ועכשיו בספר הזה, ימצא את 'הטמונים' הללו.

והחמור מכול, דבריו בעמ' תנח:

> עוד הביא שם (בעמ' 30) שגם הראיה משו"ת התשב"ץ על ס"ת שכתב הר"ן שבו קופי"ן דבוקות לגגן אינה מסייעת להשערה שהספר אותנטי (מקורי) ...'

והולך הרב הנכבד ומשיב בראיות שאכן יש בספר זה קופין שרגלן דבוקות לגגן וכו' וכו'.

כיצד יתכן שלא ראה שהקטע הזה שהוא מצטט בלשון 'עוד הביא', כלומר שזו דעתי, בזמן שאלו דברי שלמה צוקר מתוך מכתבו המובא כך כמכתבו ...!? במכתבי אליו כמובן דחיתי את דבריו, וכפי שכבר כתבתי בפירוש במאמרי הראשון בעלי ספר ובציון דוגמאות!

הוכחתו מהידע של כותב הכתובת בהיסטוריה של הגירוש, אינה הוכחה, והדברים היו ידועים וכעת ידועים, וכפי שנתבאר בהערות למאמרי, ואין בה שום פרט לא ידוע, חוץ מכך אין טענה זו מן העניין לפי שאם הכתובת חשודה כמזויפת, אולי זויפה בימינו?! ויש לזכור

הבהרות נוספות

שיש לדון בספר כשלעצמו לחוד, הן מצד החומר [קלף ודיו] והן מצד צורת הכתב, ועל הכתובת לחוד ועל הלוחית לחוד, ואין לערב הדברים.

התשובה בעניין פחמן 14 אינה כדאית לדיון, ואי אפשר לדון בעניין מדעי זה על פי שמועות פורחות וסיפורי מעשיות, חירופים וגידופים ואי הבחנה בין דברים מבוססים לבין השערות. אולי בכ"ז ראוי להוסיף [על פי דעת פיזיקאים המומחים בתחום זה, כגון פרופ' פלנר ועוד] שבדיקות המעבדה על פחמן 14 לגבי תיארוך בתחום התקופה שאנו דנים בה (באלף האחרון), הם מבוססות ובטוחות הרבה הרבה יותר מאשר לגבי תקופות קודמות (שבהן יתכן שסערות קוסמיות שונות שינו את כמויות הקרינה), ואין להקיש כלל מאלו על אלו, וממילא בטל הצורך להתייחס כלל לכל סיפורי המעשיות [אגב אורחא, לידיעה בעלמא, היו מגדולי ישראל שלא דחו את תיאוריית ההתפתחות מכל וכל, כגון הראי"ה קוק, הרמ"מ כשר והר"נ נאדל, והדברים ידועים, וחלילה חלילה לנקוט בלשון חירופים וגידופים כלשון המאמר באו"ת].

והרי מכתבו של פרופ' ישראל פלנר, ממכון רקח באוניברסיטה העברית, שמקצועו, בדיקות אלו ומחקרן.

יום רביעי ח' בשבט תשע"ב
1.2.2012

לכבוד
פרופ' ש' ז' הבלין

מכובדי.

בקשת ממני לתאר בקצרה את שיטת התיארוך הנעשית ע"י שימוש בפחמן 14, בה השתמשו לתארך את ספר התורה המיוחס לר"ן או לבנו. הפנייה אלי, הייתה הדבר הנכון לעשותה, כי כל מי שנתקל בבעיה מדעית כל שהיא ראוי שיפנה למדען המתאים (ולא לעורך-דין), כשם שבכל בעיה רפואית פונים לרופא הקרוב. פנייה לאדם שאינו מוסמך עשויה להביא לידי טעות ח"ו.

בקיץ האחרון נשלחו אלי תוצאות הבדיקה שנעשו במכון וויצמן למדע. עברתי עליהן ומצאתי אותן ללא דופי. אני מכיר היטב את שיטות העבודה במכון, ואת מנהלת המעבדה (ד"ר אליזבתה בואטו) שעשתה את עבודת הדוקטורט שלה סמוך ונראה למעבדה שלי.

מתוך המאמרים ששלחת לי, שלך ושל הרב מזוז שנתפרסם ב"אור תורה" שבט תשע"ב עמ' תנ - תס, ניתן להבין שאתם חלוקים בדבר גילו של ספר התורה הנ"ל. הר"ן חי במאה ה-14 למניינם (נפטר בשנת 1375) ואילו הסבירות הגבוהה (86%) לגיל המתוארך של ספר התורה שנקבע ע"י פחמן 14 הוא 1470-1680, דהיינו הסבירות היא, שהגיל המוקדם ביותר לספר התורה הוא 100 שנה לאחר פטירת הר"ן. הבדיקות הראו שקיימת סבירות נמוכה יותר (7%)

הבהרות נוספות

שספר התורה נכתב בתקופה מאוחרת יותר. בשורות אלו אני רוצה לתאר בקצרה (לא לאנשי מקצוע) את שיטת התיארוך הנ"ל.

גילוי נאות. איני מכיר ולא נפגשתי מעולם לא עם הרב מזוז שליט"א ולא עם הרב פרופ' הבלין שליט"א. איני צד במחלוקת וכמובן איני מתכוון להכריע בה. אך איני יכול להחריש לדברים הכתובים בעמ' תנ"ט בספר "אור תורה" הנ"ל. שם כתוב "והדבר ידוע שכל בדיקות אלו (הכוונה לפחמן 14) וכיו"ב לא נעשו אלא להכחיש את יסודי התורה". כמו-כן מכונים המדענים – סכלים שהגיע זמן לאשפזם בבית-חולים לחסרי דעת. היה ראוי שדברים אלו לא יכתבו (בלשון המעטה). אני מכהן כמורה וחוקר במכון רקח לפיסיקה קרוב לארבעים שנה, ובוודאי איני חוקר רק כדי להכחיש את יסודות התורה. אם נתקלים בסתירה בין המדע לתורה יש למצוא לכך הסבר (וניתן לעשות כן) וליישב אותה. מספר רב של מדענים דתיים עסקו בכך וניתן להיוועץ בהם. המדענים אינם סכלים "אטו בשופטני עסקינן"?? ומן הראוי לא לכנותם כך. פסילה של תוצאות מדעיות ו/או של שיטות מדידה קיימות, או התעלמות מהם, לא פותרים את הסתירה. חכמים היזהרו בדבריכם.

השיטה המדעית

תיארוך פחמן-14 היא שיטת תיארוך רדיומטרי אשר הומצאה בשנת 1949. זו אחת מהשיטות המדויקות ביותר להערכת גילם של ממצאים גיאולוגיים וארכיאולוגיים אורגניים. את השיטה פיתח הכימאי האמריקאי וילארד פרנק (ליבי), שזכה בפרס נובל על עבודתו. ניתן לסמוך על התיארוך, רק אם הוא מתבצע במעבדות המיועדות לכך ועל ידי מדענים מיומנים.

בטבע מצויים שלושה איזוטופים של פחמן: "פחמן-12" (המהווה 99% מהפחמן בטבע), "פחמן-13" (המהווה קצת פחות מ-1% מהפחמן בטבע), ו"פחמן-14", המהווה טריליונית מהפחמן בטבע (0.0000000001%). פחמן-14 נוצר ע"י ריאקציה גרעינית באמצעות הקרינה הקוסמית שמגיעה אל כדור הארץ מהחלל החיצון. בתהליך זה, חנקן המצוי באוויר בריכוז של כ-81% הופך לפחמן 14. בעוד שסוגי הפחמן האחרים הם יסודות יציבים, פחמן-14 הוא יסוד רדיואקטיבי, כלומר, הוא דועך במשך הזמן והופך ליסוד אחר (לחנקן-14). קצב הדעיכה הוא קבוע, ונמדד ע"י הגודל הנקרא - זמן מחצית חיים, שהוא עבור פחמן-14 כ-5,730 שנים.

קצב ההיווצרות של פחמן 14 וקצב דעיכתו מאידך, מביא לשיווי משקל, וכך שריכוז האיזוטופ פחמן-14 שבאטמוספירה (בכל מקום על פני כדור הארץ) הוא קבוע ויציב יחסית לאיזוטופים האחרים של הפחמן. פחמן-14 מוטמע בצמחים יחד עם האיזוטופים האחרים של הפחמן תוך כדי תהליך הפוטוסינתזה. מהצמחים הוא עובר ליצורים חיים אחרים באמצעות שרשרת המזון. כיוון שבתהליך הפוטוסינתזה אין הבדל בספיגה בין מגוון האיזוטופים של הפחמן, שיעורו היחסי של הפחמן-14 ביחס לאיזוטופים האחרים של הפחמן בצמח, נותר זהה לשיעורו באטמוספירה. פירוש הדבר שמביצי קינים עד קרני ראמים ובכל הצומח על האדמה ומתחת לים ריכוז פחמן 14 קבוע ויציב - כל עוד הגוף חי ונושם (זאת עובדה שנבדקה פעמים רבות).

תהליך ספיגת הפחמן נעצר כמעט לחלוטין עם מותו של הצמח או של בעל החיים, ומאותו רגע שיעור הפחמן-14 בחומר הולך ופוחת עקב הדעיכה הרדיואקטיבית, אך ריכוז יתר האיזוטופים של פחמן נשאר קבוע. לכן, אם ידוע היחס בין הפחמן-14 לאיזוטופי הפחמן האחרים באטמוספירה בתקופת החיים של הצמח או בעל החיים, ומודדים יחס זה בדגם שאת גילו רוצים לקבוע, ניתן לחשב כמה זמן עבר מאז חדל הדגם לחיות. לדוגמה: כיוון שזמן מחצית החיים של פחמן-14 הוא כ-5,730 שנים, אם היחס בין פחמן 14 לפחמן-12 בדגם כל שהוא הוא 90% מזה של גוף חי, הרי שגיל הדגם הוא כ-840 שנה. אם היחס הוא 75% גיל

הבהרות נוספות

הדגם הוא כ-2250 שנה. וכמובן אם היחס הוא של 50% (זמן מחצית החיים) הרי שמדובר בדגם שגילו 5340 שנה. כמו לכל מדידה מדעית המספרים הנ"ל הם בתחום השגיאה של המדידה. לאחרונה ניתוסף גרף כיול נוסף כפי שיוסבר בהמשך.

המדידות נעשות על ידי שתי שיטות. בשיטה הראשונה (בה נמדד ספר התורה הנ"ל) נמנים אטומי הפחמן-14 שדועכים בזמן המדידה. עבור דגימות בגודל מתאים (המכילות לפחות מספר גרמים של פחמן) השיטה הזו עדיין בשימוש נרחב גם היום. אולם שיטת המדידה הזו, אינה רגישה באופן יחסי, וקיים בה חוסר ודאות סטטיסטית עבור דגימות קטנות. שיטת בדיקה חדשה העושה שימוש ב"ספקטרומטר מסות מאיץ" היא רגישה ומדויקת יותר. באמצעות הטכניקה הזו ניתן למנות באופן ישיר את כמות אטומי הפחמן-14 בדגימה, ולא רק את אלו מתוכם שדועכים במשך זמן הבדיקה. באמצעות שיטה זו ניתן לתארך גם דגימות המכילות מיליגרמים בודדים של פחמן. השימוש בשיטה זו בארץ יעשה בהקדם.

קביעת גיל באמצעות פחמן 14 מבוססת על שתי הנחות יסודיות.

א) היחס הקבוע והידוע שבין פחמן 12 לפחמן 14 הקיים היום, היה גם בעבר.

ב) שזמן מחצית החיים של פחמן 14 לא השתנה במהלך השנים.

במחקרים שנעשו לאחרונה על עצים חיים שנכרתו (בטעות) שגילם על פי הטבעות שבתוכם היה מעל 4000 שנה, נמצא שהנחה א) אינה מדויקת. בשני מקומות בעולם - בדרום ארה"ב ובגרמניה נכרתו עצים עתיקים כאלו, ונמדדה כמות פחמן 14 בכל אחת מהטבעות שלהם. המדענים גילו שבטבעות רבות כמות איזוטופ זה היה שונה במקצת מזו המחושבת בדרך שהוצגה לעיל. ההסבר לכך הוא, שבעקבות סערות השמש הידועות אף משיטות מדידה אחרות, בתקופות אחדות כמות הקרינה הקוסמית שהגיעה מהחלל הייתה שונה מזו של היום, וכתוצאה מכך כמות פחמן-14 שנוצרה הייתה שונה. כיולים חדשים המבוססים על שני עצים אלו (שאינם שונים מהותית זה מזה), הם הבסיס הנכון לתיארוך גיל הדגם (בתוצאות הבדיקה של ספר התורה הם מופיעים כשני קווים רציפים בראש התמונה).

על ידי השוואה מעמיקה של איזוטופים אחרים בעלי זמן מחצית חיים קצרה מזו של פחמן 14, מניחים החוקרים (אלו שאינם סכלים הנדרשים לאשפוז) שגם הנחה ב) תקיפה (לא כאן המקום להאריך בנושא).

שיטת התיארוך באמצעות פחמן 14 נוסתה פעמים רבות בארץ ובעולם הרחב על דגמים שגילם היה ידוע ממקור אחר (אטו בשופטני עסקינן ??). להלן מספר דוגמאות שנעשו בארץ.

1. פיסת עץ שנמצאה תחובה בתוך הטיח של ניקבת השילוח, נמדדה וגילה תאם לידוע לנו על מועד חציבת המנהרה מתוך הכתובים.

2. העצמות של לוחמי מצדה (שיום ושנת מותם ידועים) נבדקו. החוקרים לא ידעו את מקור העצמות. הבדיקה העלתה נכונה (בתחום השגיאה) את זמן מותם של הלוחמים.

3. בדיקה שהייתי מעורב בה בעקיפין. לאחר שריפת מסגד אל-אקצה בשנת 1969 הוסרה תקרת העץ שלו, ודגמים מקורות העץ של התקרה נמדדו לגילם. נמצא שרוב קורות העץ היו בני כ-1300 שנה (זמן בניין המסגד) אך חלקם (שזוהו כעצי ארז) תוארכו בגיל של כ-2900 שנה. זמן זה מתאים לבניין בית ראשון על ידי שלמה המלך, וכנראה שנעשו בקורות אלו שימוש משני בתקופה המוסלמית.

הבהרות נוספות

באשר למדידה שנעשתה על ספר התורה הנ"ל. כפי שכתבתי לעיל לא הייתי שותף לה וכל שאעשה הוא ניתוח התוצאות בלבד. מספר תורה זה נלקחה דגימה שנשקלה, וממנה הופרד כל הפחמן (דבר הדורש מיומנות) שבדגימה, ונשקלה. התפרקות הפחמן 14 שבדגם נמדדה (במשך יום או יותר) על ידי ספירת הקרינה הרדיואקטיבית שנפלטה. כיוון שהתפרקות זאת היא סטטיסטית התוצאות שהתקבלו מראות צורת גרף פעמון. לאחר מערכת חישובים התקבל גרף הפעמון המופיע בציר האנכי השמאלי של התמונה. משיכת קווים ישרים אופקיים מעקומת פעמון זאת, חותכת את שתי עקומות הכיול הנ"ל במקומות שונים. לעיתים חותך ישר אחד את העקומות במקומות שונים. השלכת חיתוכים אלו על הציר האופקי התחתון נראית כשטחים שחורים קהים על הציר האופקי. מתוך שטחים אלו ניתן לחשב את הגיל המשוער של הספר.

לא ניתן לקבוע גיל מוחלט, אך הסיכוי הסביר ביותר הוא שבעל החיים שעורו שימש כקלף לכתיבת הספר שבק חיים לכל המוקדם בשנת 1470 למניינם. בעקומת הפעמון הזאת אין קו החותך את עקומות הכיול בזמן קדום לתאריך זה.

ניתן כמובן להתחשב בתוצאה הזאת ולקבוע את התאריך המוקדם ביותר שבו עשוי ספר התורה הנ"ל להיכתב. אך ברור שאין להתעלם ממנה ו/או להכחישה.

בברכה
פרופ' ישראל פלנר
מכון רקח לפיסיקה, האוניברסיטה העברית

<u>תיקון ל'תוספת לתוספת' בסוף פרק טו</u>

לגבי הקטע:

> בין כך ובין כך, הספר לפנינו, וברור כי כתוב בו 'דכה', ואין ניכרים בו שום סימנים של הגהה או תיקון כל שהוא. וכן גם מסר לי הרשמ"מ שניאורסון, שהכתוב באגרת זו אינו נכון, ושהעובדות נמסרו לו לרשממ"ש מפי הרא"ל פרידמן, ואף לו ידוע כעת כנ"ל, שכתוב בספר הזה 'דכה' ושאין בו סימני הגהה. קשה מאוד להבין כיצד נולדה שמועה זו, אא"כ נפלה אי-הבנה בשיחת הרשממ"ש עם הראל"פ. שאר הפרטים באגרת על 'פלוני' [בעל החזון איש, וכן מסרו לי רשממ"ש הנ"ל וכן הרש"ב לוין כנ"ל] ששלוחיו 'שינו', ושעשו זאת גם במקרים נוספים, אינם מובנים, ואין שום ידיעה על כך.

העיר לי רמ"א בלוי כי העולה מהאמור שהשמועה הכוזבת הזו, תלויה או [1] ברא"ל פרידמן [שכאמור נתבקש ע"י הרבי לבדוק פרט זה, ולא ידוע על תוצאות בקשה זו], או [2] ברשש"מ שניאורסון שמסר מה שמסר, או [3] במולי"ם של האגרות קודש ובמסירת אגרת זו לדפוס.

הבהרות נוספות

מכתב מהרב דוד יהודה (ליב) גרינפלד, יו"ר משמרת סת"ם בארה"ב (לצערי התגלגל המכתב וצרופותיו בדרכים יותר משלושה חדשים)

בס"ד
כבוד מערכת "הקולמוס" הנכבדה
שלום וברכה

שמי מוזכר פעמיים בקולמוס האחרון במאמרו של פרופ' הרב שלמה זלמן הבלין, בהנוגע לכתיבה הספרדית בכלל, ובאות צד"י שעפ"י הזוהר והאריז"ל בפרט, וכן בהנוגע לס"ת המיוחס למהר"י אבוהב הנמצא בצפת, שבו נאמר בשמי ש"אי אפשר ללמוד ממנו".

הואיל ויש לי השלמות על ב' הענינים הנ"ל, אבקש מכבודכם להודיעיני את כתובת הדוא"ל (E-mail) של הרב הפרופ' הנכבד, כי נתחדשו לי תגליות מזעזעות בזיופיו של הסופר ממינסק, ורצוני לשלוח לו צילומים, וברור שאילו ידיעות אלו היו עולים על שלחנו של החזו"א, ודאי לא היה מקדש מלחמתו נגד הצד"י ביו"ד ההפוכה, דהרי באחד משׁשׁת מכתביו של החזו"א לבעל צדקת הצדיק, כתב מפורש "והראו לי ספר [כתוב לחיים]", וזהו מקור ה"קלא דלא פסיק" שהגר"א התנגד לצד"י שעפ"י האריז"ל והגיה בזוהר "לאסתחרא" במקום "לאחורי". וכידוע שמחבר ספר כתוב לחיים (הנקרא כתיבה תמה) הנ"ל הוא ר' אברהם חיים שמאלעוויצער סופר דק"ק מינסק. אך הנ"ל חיבר ספר נוסף (כת"י - הגהות על הברוך שאמר) הנמצא תחת ידינו, ואין ספק שאילו החזו"א היה רואה את זיופיו, ודאי שלא היה סומך עליו כלל וכלל, ובפרט לצאת במערכה נגד הצד"י ביוד הפוכה שעפ"י הכרעת האריז"ל בתפילין.

בהקדמת ספרו (כת"י) הנ"ל, מעתיק הסופר המינסקאי בכתב ידו את לשון ספר הדקדוק "מקנה אברהם" על צורת האותיות הספרדיות, הנדפס בשנת רפ"ג לפ"ק. וכל המשווה את כתב ידו של העתקת המינסקאי למול לשון בעהמ"ח החכם הקדמון רבי אברהם דבלמש מרבני ווינציה, ישתומם מעוצמת הזיופים המחרידים, בהשמטת דברי המחבר מחד, ומאידך בהשתלת דברי עצמו בהחלפת דברי בעהמ"ח, ובשלהי העתקתו סיים הסופר המינסקאי ב"עד כאן לשון ספר מקנה אברם" הנדפס (פעם אחת בלבד) בשנת רפ"ג לפ"ק.

ספרו (כת"י) הנ"ל הזכירו בעהמ"ח בסוף הקדמת ספרו כתוב לחיים – כתיבה תמה (וילנא תרי"ח) שמקוה להדפיסו. וביני לביני עלה לעיה"ק ירושלים ולא הספיק להדפיסו [ודין גרמא דנזיקין, שאילו היה מודפס, היה נמנע כל התעמולה השלילית נגד הצד"י שעפ"י האריז"ל]. ויש לשער שהמ"ב (שהזכירו ב' פעמים במשנת סופרים סוס"י ל"ו באות א' ובאות פ') אילו ספרו השני הנ"ל היה מגיע לידו ומבחין בזיופיו, מסתמא לא היה מקבל מה שכתב [בס' כתיבה תמה] בשם הגר"א ז"ל ולא היה נמנע מלהזכיר צורת האות צד"י ושאר האותיות שעפ"י האריז"ל, כפי שלא נמנעו הגאון בעל מלאכת שמים (מוהר"י דוב במברגר) אב"ד ווירצבורג (האננאפער תר"ך) בהסכמת הערוך לנר, והאמרי שפר (וורשא תרל"ג) בהסכמות גדולי ליטא, והערוך השלחן (וורשא תרמ"ד), והמאיר עיני סופרים (וילנא תרנ"ט).

וכבר הזכיר הרה"ג ראל"פ ז"ל בעל צדקת הצדיק מש"כ בשו"ת "יד יוסף" (ירושלים תרס"ג) שראה בין תכריך כתביו של הגאון המקובל רבי נפתלי הרץ אב"ד יפו, העתק מכי"ק הגאון רבי מנחם מענדל משקלאוו תלמיד הגר"א ז"ל, וז"ל: "תמונת הצד"י הוא יו"ד נו"ן, והיו"ד מאחורי הנו"ן, או פניה לגבי נו"ן, או היו"ד מחזיר פניו מהנו"ן כמ"ש האריז"ל, זה לא איכפת לן, כי אלו ואלו דברי אלקים חיים". ומפורש כן בספר "מים אדירים" (על האדרא זוטא בדף י"ג) מהגאון רבי מנחם מענדל משקלאוו ז"ל, וז"ל: "אך בעוה"ז הנקודה שהוא רצונו יתברך באה בסוד הצדי"ק, שהוא סוד היו"ד ונו"ן אחור באחור כידוע". ובספר "לוחות הברית" מהגאון רבי נפתלי הרץ ז"ל אב"ד יפו מביא בשער האיתון תמונת הצד"י ביו"ד הפוכה.

הבהרות נוספות

ובענין השני בהנוגע לס"ת המיוחס למהר"י אבוהב הנמצא בצפת, שבו נדפס בשמי ש"אי אפשר ללמוד ממנו". הריני להודיעו שטרחנו לעבור על כל יריעותיו, שהושלמו ע"י אותו סופר שהשלים את הס"ת של הרב סולימאן אוחנא מגורי האריז"ל (השוכן בתוך אותו ארון קודש בצפת). ב' ספרי התורה העתיקים הנ"ל נקרעו לגזרים בשנת תקצ"ד ע"י הפורעים הישמעאליים (ראה ספר "קורות העתים לישורון בארץ ישראל"*), אך כנראה נשארו שתי יריעות מקוריים מעצכי"ק של מהר"י אבוהב, וכן נותר לפליטה יריעה אחת מעצכי"ק של הרב סולימן אוחנא מגורי האר"י (המכונה הרס"ו) המוזכר בהגהותיו הרבים בספר "בעלי ברית אברם" לרבנו אברהם אזולאי. ומחמת גודל חשיבות ב' הספרים הנ"ל, שכרו סופרים להשלים כתיבתם, כי בהם נמצאים היריעות המיוחסות שנשארו לפליטה, וכן נראה לנו יריעה מופלאה אחת שיש עליה סבירות שהיא זו שנכתבה ע"י הרב סולימן מרבני צפת, זכר צדיקים לה"ה.

בברכה וכטו"ס

דוד יהודה (לייב) גרינפעלד

יו"ר ומייסד משמרת סת"ם בארה"ב

*) וז"ל: "היו שם לערך חמש מאות ס"ת לבד מס"ת של הרב הגאון מהר"י אבוהב זצ"ל שהיה עומד בבה"כ של האר"י לוריא ז"ל. ולא היו קוראין בה רק בחג שבועות. ויהי בבואנו שמה ונראה גודל החורבן והשממה שעשו לכל הבה"כ. והס"ת נופלים בארץ קרועים ונבך ונקרע בגדינו מגודל הצער שכן עשו בכל הב"כ עוד ראינו שעשו מהיריעות מנעלים. וסינר של נפחים ענינו "אוי לעינים שכך רואות, זו תורה וזו שכרה" וס"ת של מהר"י אבוהב שנעשה לה כמה פעמים נסים עתה נלכדה בשחיתותם ויקרעוה לגיונות".

הזיוף

השוואת העתקו של 'הסופר ממינסק' למקור – הספר מקנה אברהם, ונציה רפ"ג, מאת הרב ד"י גרינפלד

זה לשון הסופר ר' אברהם חיים שמאלעוויצער ממינסק בעל כתיבה תמה (כתוב לחיים) בספרו כת"י הנמצא ברשותנו, וזה לשונו: "והשגתי זה הספר מקנה אברהם הספרדי ואעתיק מדבריו למען ידעו ובקיצור העתקתי מה ששייך לענינינו לכתיבת האשורי ונדפס בחיים חיותו בשנת רפ"ג באלף השישי בעיר המהוללה בווינעציא".

ובגמר העתקתו סיים הסופר המינסקאי: "עד כאן לשון ספר מקנה אברהם".

וז"ל המקנה אברהם הספרדי באות אל"ף: "הנקודה העליונה כמין יוד ופניה באמצע הגג".

והרי העתקת הסופר ממינסק: "הנקודה העליונה כמין יוד "ורגל של היו"ד באמצע הגג".

הבהרות נוספות

א֯ן זה טעות סופר, כי הרי בענין זה א֯כא מחלוקת ראשונים, כמבואר בספרנו משמרת סת"ם על המשנת סופרים (באות א' הערה 6) דדעת התיקון תפילין והברוך שאמר בקבלת הר"י החסיד דפני היו"ד צריך להיות מכוון לאמצע הגג, לעומת דעת האלפא ביתא המובא בב"י שהבינו בקבלת החסיד שרגל היו"ד יהיה מחובר לאמצע הגג. ובכאן שלח ידו בעל ה"כתיבה תמה" להגיה בדברי חכם קדמון מרבני קשישאי בווינציאה נגד הכרעתו בדעת הראשונים דקא סמיך עלייהו הלכה למעשה.

וז"ל המקנה אברהם הספרדי באות גימ"ל: "יש לעשות ראשה עב, ולמטה, דק מאד".

והרי העתקת הסופר ממינסק: "יש לעשות ראשה עב ומרובע. ולמטה מאמצע ראשה יוצא הרגל".

הרי לנו כאן ב' שנויים מהותיים, שמטרתם מאשרת להדיא את מלחמתו נגד הכתיבה הספרדית, שעליה הצהיר שהיא "חול ולא קודש" ר"ל, וע"כ שתל בדבר֯ המקנה אברהם הספרדי ד"יש לעשות ראשה עב ומרובע", כי עפ"י מנהג ספרד ראשה משופעת בעיגול כלפי מעלה (כמובא במשנת חסידים מסכת תקון תפילין פרק א' וז"ל: "ומלבד הדינים הידועים כו' יצייר אותיותיהם בריבוע כמנהג האשכנזים, או בעגול כמנהג הספרדים ולא ישנה ממנהגו אם אפשר לו, כי שורש יש לכל המנהגים האלה למעלה"). ועד"ז שוב שלח ידו להגיה בדברי הגאון בעל מקנה אברהם הספרדי ושתל בדבריו דין אשכנזי נוסף: "ולמטה מאמצע ראשה יוצא הרגל", כי בכתיבה הספרדית הרגל יוצא מקצה ראשה כמבואר במגן דוד להרדב"ז שאות ג' מורכבת מו' י' ולא מז' י'.

באות דלי"ת שתל הסופר ממינסק דין אשכנזי לכתב וועליש: ומלפניה יעשה לה תג לצד שמאל", ובמקנה אברהם הספח֯, ליתא להאי דינא.

וז"ל המקנה אברהם הספרדי באות וי"ו: "יעשה לה כמין יוד מלמעלה ופני חטרה שוים למעלה ולמטה".

אך המעתיק ממינסק שתל לדבריו הוספה: 'ולא עגולה", לאפוקי ממנהג הספרדים שלדעתו כתב וועליש הוא חול לא קודש ר"ל.

וז"ל המקנה אברהם הספרדי באות ז"֯ין: "ויש לה שני תגין משני ראשיה" (כדאיתא בא"ב דרבי עקיבא), אך הסופר ממינסק שתל בדבריו: "ותג אחד באמצע".

וז"ל המקנה אברהם הספרדי באות חי"ת: "יעשה חטוטרא לגגה של חית לפי רבינו תם, אבל לפי רבי שלמה יעשה גגה ישרה, ועל גגה תג זקוף לצד שמאל כזה ..., ודעת רבינו תם הוא העיקר כי כן כתוב באלפא ביתא של רבי עקיבא,

הבהרות נוספות

זיינין עם חטוטרת וגם

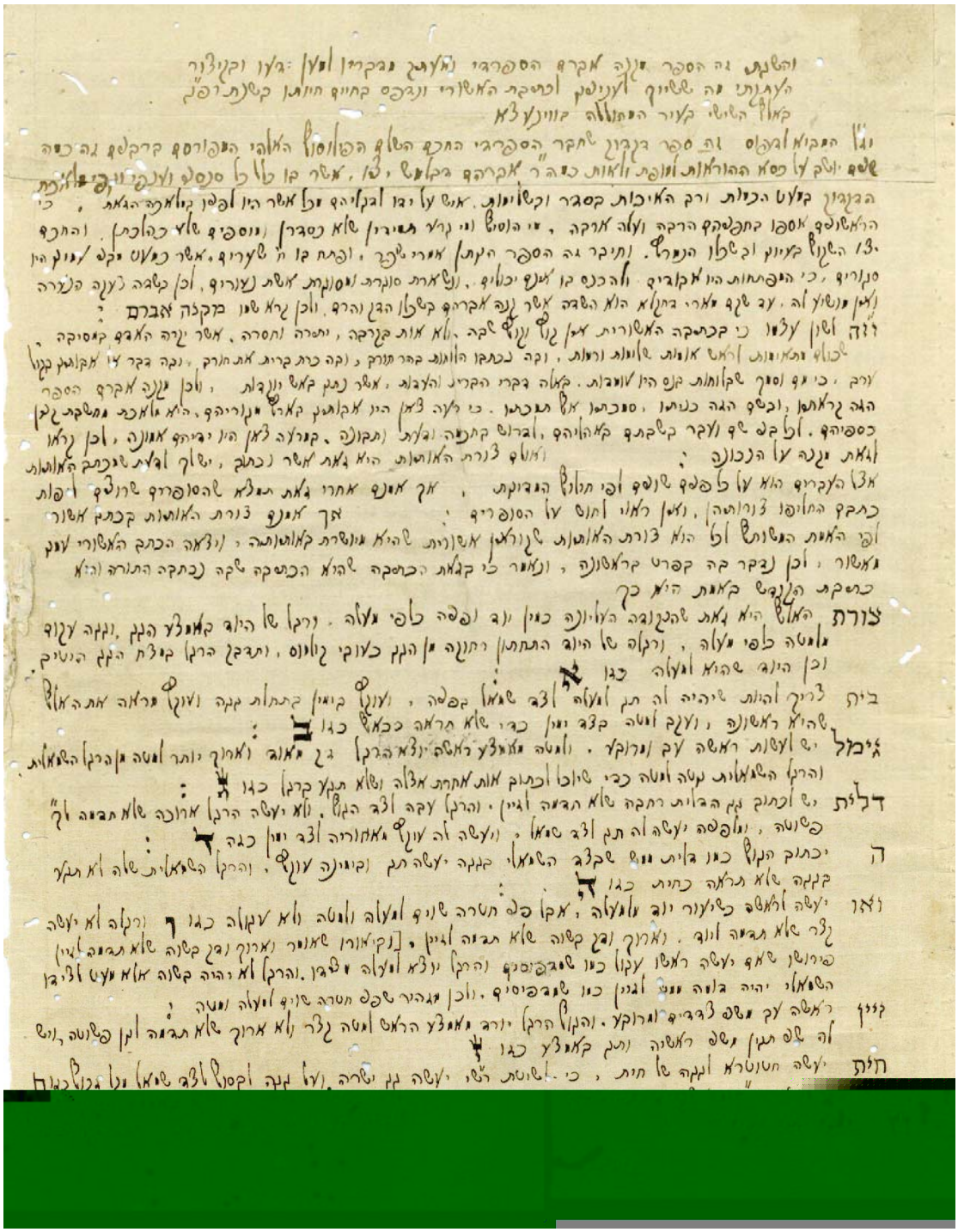
הבהרות נוספות

וז"ל המקנה אברהם הספרדי באות תי"ו: "יכתוב גופה כמו רי"ש, וירך הימין קצרה שלא תדמה לכ"ף פשוטה, והרגל השמאלית מדובקת היטב למעלה, ועקמימות הרגל לצד חוץ ולא לצד פנים שלא תראה לפ"א פשוטה. והרוקח כתב שיש לכתוב הת"ו כמו שתי דלתות זו בתוך זו כזה..., ורבי שמעון בן יוחי כתב שצריך להיות כמין רי"ש ובתוכה נו"ן כפופה, שהיא רמז נר אלקים, וזה בספר שבעים פנים לתורה שחיבר על מלת בראשית".

והרי העתקת הסופר ממינסק: "יכתוב גופה כמו דלי"ת, וירך הימין קצרה שלא תדמה לפ"א פשוטה, והרגל השמאלית מדובקת היטב למעלה, ועקמימות הרגל לצד חוץ ולא לצד פנים שלא תראה לפ"א פשוטה. והרוקח כתב שיש לכתוב הת"ו כמו שני דלתין זו בתוך זו. ורבי שמעון בן יוחאי כתב שצריך להיות כמין דלי"ת ובתוכה נו"ן כפופה לצד חוץ, שהיא רמז נר (?) אלקים, וזה בספר שבעים פנים לתורה שחיבר על מילת בראשית עכ"ל "ספר מקנה אברהם".

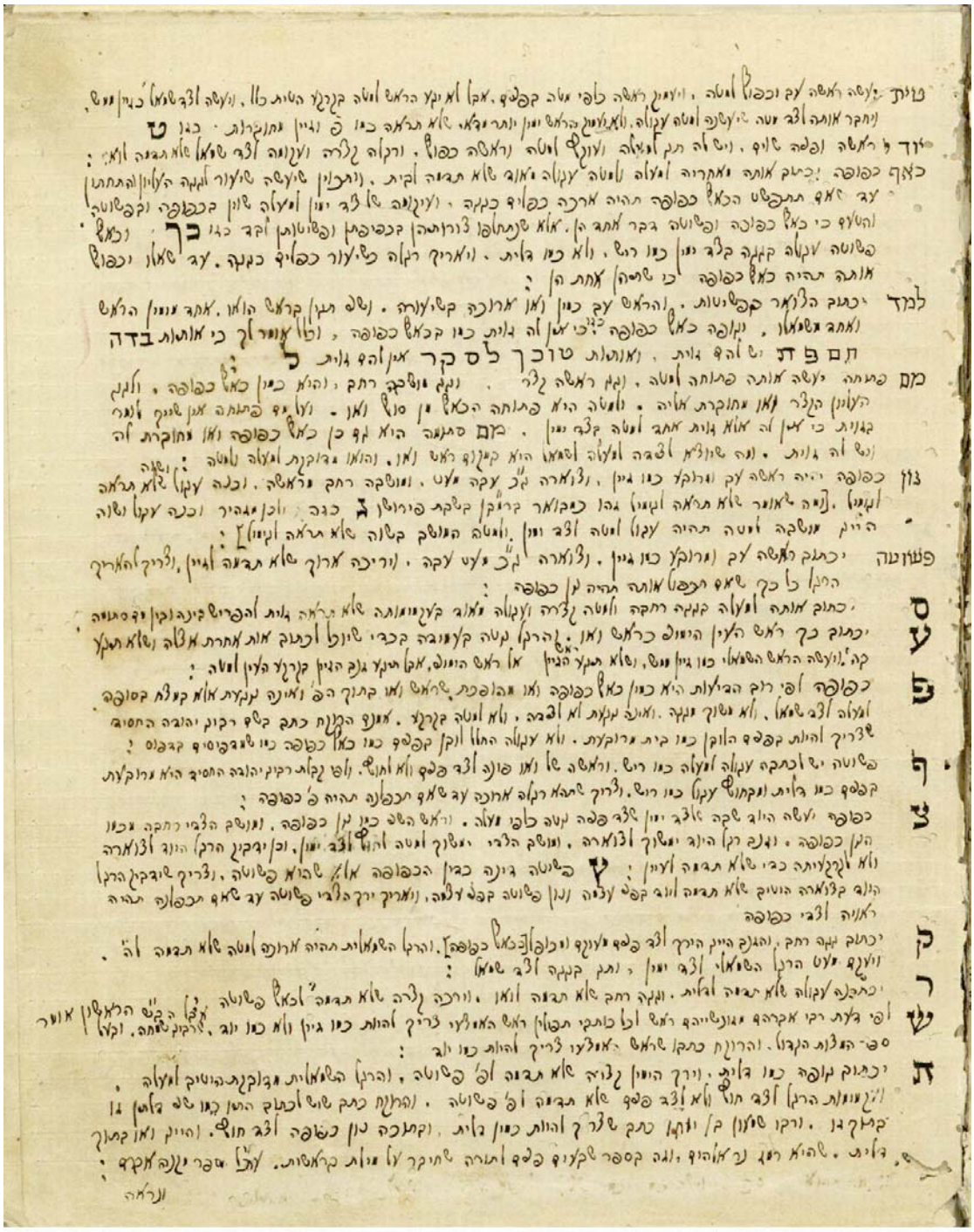
ראינו לנכון ולנחוץ לחשוף את הזיופים הנ"ל הואיל ורבים מישראל קסמכי עליו - בלא יודעין- בעניני צורת אותיות ס"ת תפילין ומזוזות, בשינויים שחידש מעצמו באותיות א'ל'ף': באות א' להרחיק רגל התחתון מגגו כשיעור עובי קולמוס וחצי משמאל לימין ולא מלמעלה למטה. ובאות ל' בהטיית צואר הלמ"ד באלכסון לשמאל נגד הר"י החסיד שכתב דצ"ל זקוף. ובאות פ' בהמצאתו החדשה לשנות בכתב הקודש מן המסורה העתיקה שנהגו בה כל רבותינו האשכנזים שבגולה מדורי דורות [ולא בכדֿ העתיק המשנ"ב את דבריו כמאמר המוסגר בסוגריים מרובעים, וכן בתפילין עצמם של הח"ח האות פ' אינה כהמצאתו החדשה, כאשר העיד הסופר המופלג מו"ה אהרן פוללאק ז"ל שהרב זאקס ממונסי מסר לו לבדוק את התפילין של זקינו הח"ח זצוק"ל], ואצ"ל על ערעורו (בשם הגר"א ז"ל כביכול) נגד האות צד"י ביוד הפוכה שמקורו מתלמידֿ הצב"י השבור ולדבריו (הבטלין ומבוטלין) הם הם שהדפיסו כן בהקדמת הזוה"ק, בו בזמן שכבר מלפני ג' מאות וחמישים שנה לערך כתב הגאון בעל חוות יאֿר וז"ל (בספרו מקור חיים ל"ו): "אות צדיק... צריך לעיין בראש ימין דידה, אם תהיה דיבוקו לאות נון, מצד ימין כאות יו"ד ממש כזה, או בצד שמאל כזה וכן כתוב לפנינו בספר מקנה אברהם, וכן נהגו רוב הסופרים", עכ"ל, ועי"ע במאמרינו "והצדיקו את הצדי"ק, ותן לחכם ויחכם עוד."

הבהרות נוספות



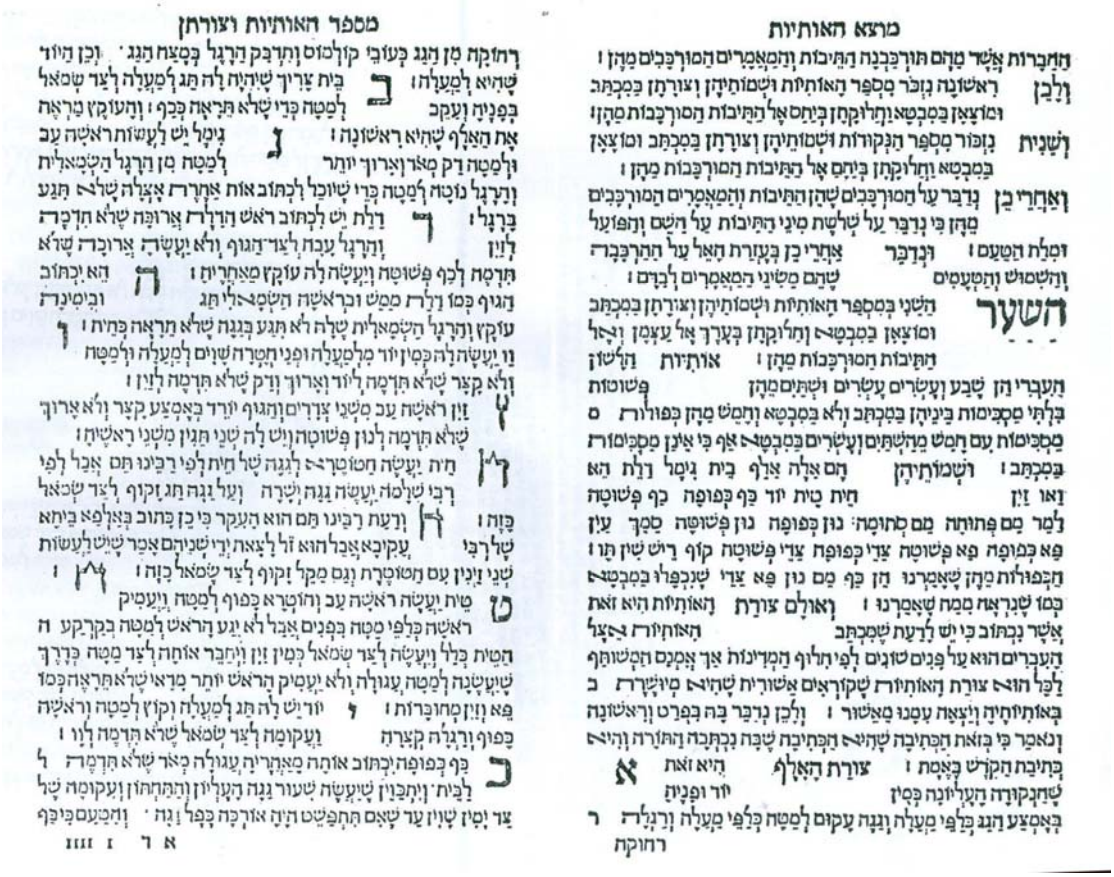
העתק הסופר ממינסק ממקנה אברהם 1

הבהרות נוספות



העתק הסופר ממינסק ממקנה אברהם 2

הבהרות נוספות



מקנה אברהם 1

הבהרות נוספות