

## פרופ' שרגא אברמסון

## מתורתו של רב שמואל הנגיד מספרד

א. "הלכתא גבראתא"

רב אברהם בן דאוד, ב'ספר הקבלה', כותב על השתלשלות תורה שבעל פה. וכשהגיע לסוף תקופת הגאונים, היינו לאחר פטירתו של רב האיי גאון (ר' אלפים תשצח, 1038), הוא מתחיל את 'תקופת הרבנות' ומונה שלשה חכמים שהם רב חננאל ורב נסים ורב שמואל הלוי הנגיד, 'הוא הדור הראשון ברבנות'. (סדר החכמים ח"א עמ' 73).

כדרכו של הראב"ד אינו עוסק הרבה בתורתם, אלא בדברים קצרים בלבד. כל שכן שאין לנו לבקש את תיאור אופיו של כל חכם וחכם. במקום אחר נסיתי לבאר את המשותף בין שלשת החכמים הנזכרים. וכאן נעסוק ברב שמואל הנגיד. יותר נכון ביצירתו בהלכה. ומה שידוע לנו עליה.

הנגיד חיבר ספר בהלכה וקרא שמו 'הלכתא גבראתא', ועלינו לדבר על טיבו, על תוכנו ועל הקיפו.

רב שמואל הלוי הנגיד מספרד (993 – 1056), היה אחד האישים המופלאים שהיו בישראל במשך כל הדורות, ואולי המופלא שבכולם.

גדול בהלכה, וגדול בחקר הלשון העברית, גדול בשירה וגדול כמדע זמנו, פילוסופיה ופולמוס דתות, גדול בדיעת חכמת יון ופרס. ולא ברוח בלבד, איחד בלבבו את כל מקצועות העיון הנחשב, אלא אף במעשה: שימש שר מלחמה אצל שליט גרנאדה, ושר האוצר שלו. על פיו נשקו כל ענייני המלכות. נערץ על בני דורו היהודים ושאינם יהודים, ואין פלא שנשמעו כאן וכאן קולות של רוגז על הכוח הגדול שביד יהודי ששולט על עמים לא יהודים. אף הקנאה שמלווה את כל איש מצליח לא פסחה עליו.

והד קל אנו שומעים למשל מפי בן מקומו ובן זמנו הצעיר רב משה בן עזרה, בספרו על הפואטיקה. אנו שומעים ברטט את הקולות הגדולים שהשאיר הנגיד בזמנו ובמקומו, אף שהיו בינתיים מהומות ושמדות שבהם נרצח בנו הנגיד רב יהוסף ונספו רבים מישראל, הרי זוהי מדה מהלכת בכל הדורות, ובעיקר אצל עם ישראל שאת הסבל מנסים להשכיח וחוזרים תמיד אל מה שקיים ועומד לדורות. אומר רב משה בן עזרה כשהוא מדבר על השירה ועל הלשון: שמקנאיו מבני דורו מצאו פגמים אחדים בשיריו ושגגות בנטית הלשון והמבקרים שכחו את כל הטוב שהעניק במפעליו. באמת לא מצאנו עוד חכם שרב משה בן עזרה שכתב

את ספרו בהתאפקות גדולה, כשהוא מדבר על הנגיד אינו יכול שלא להרכות לפארו, כשטף דבור מלא הערצה והערכה נלהבת. (עיין 'שירת ישראל', הלפר עמ' סה ואילך, ספר העיונים והדיונים, הלקין עמ' 60 – 61 ואילך).

(על הנגיד עיין למשל בספרו של א' אשתור: קורות היהודים בספרד המוסלמית: חלק י פרק שני ופרק רביעי ובהערות לשם).

אין ענייננו כאן לדון בכל יצירתו של הנגיד, שכבר דובר עליה הרבה במקומות אחרים, ענייננו כאן הוא יצירת ההלכה שלו.

בשעתו אסף פרופ' מ' מרגליות את מה שמצא בספרות ההלכה, מה שהביאו בשמו ראשוני המפרשים בתלמוד<sup>1</sup>, ואף פוסקי ההלכה. ואף מה שנתגלה בשרידי הגניזה. הוא אף הקדים מבוא גדול לליקוטים והביע את דעתו על הספר של הנגיד ועל מגמתו. אף דבר על מהותם של חכמי ספרד ואלה שכאו אחרי הנגיד והשתמשו בדבריו<sup>2</sup>.

מכיון שנתגלו עוד קטעים חדשים מתורת הנגיד בהלכה, ואף כל דרך הצעת הדברים על ידי פרופ' מ' אינה נראית בעיניי מבוססת, משום כך אני חוזר ודן בין בישן ובין בחדש.

## ב. שם הספר

לראשונה נזכר הספר בשמו, על ידי רב יהוסף בן הנגיד בכתובת השיר 'אלהים האריך לי פה בתורות', דיואן הנגיד מהדורת ששון עמ' פא וזה לשונה:

במהדורת ירדן, דיואן שמואל הנגיד עמ' 89: [ונד'ר בעד כלאצתה] מנהא אן שרע [יאלף] הלכאתא גבראתא [וקאל בדכר אלף] להא אלך'. ובעברית: ונדר אחר הצלתו ממנה שיתחיל לחבר הלכאתא גבראתא [ואמר בזכרון חברו אותן] וכו'.

ירדן השלים את הכתובת הערבית בצורה שאינה נכונה, לפי דעתי, ואף אינה מתאימה לתרגום העברי שבמהדורת ששון: אן [י]שרע בגמעה ואן יכתב הלכאתא גבראתא [וקאל פי מקדמתה] להא = להתחיל לאסף ולכתב ההלכות גדולות ואמר בהקדמתו להן.

בתרגום במהדורת ששון: ונדר בעת ההיא לחבר הלכאתא גבראתא ואמר בזכרון חברו אותם וכו'.

ועיין לקמן על תוכנו של השיר.

ובשם זה נזכר אצל כמה ראשונים: בספר המאור לרב זרחיה, לכתובות כא ע"ב, ושם סוף פרק רביעי כתוב: ומצאתי בהלכתא [גבראתא] שחבר הנגיד ז"ל.

בספר המנהגות לרב אשר מלוניל, תורתן של ראשונים לר"ש אסף עמ' 167, ושם עמ' 131 כתוב: [הלכתא] גבראתא. ב'אוצר הגאונים' התשובות לברכות עמ' 72: הלכתא גבראתא. 'בית הבחירה' למאירי לתענית עמ' 93. הרמב"ן בהרבה מקומות, כגון לכתובות לו ע"א, מ ע"ב, מד ע"ב, מה ע"א סוף פרק ד, לגיטין מה ע"א, קורא לספר: 'הלכות הנגיד'. או כתב הנגיד בהלכותיו, מלחמות ה' למועד קטן כג ע"ב. וכן הרשב"א בברכות כד ע"ב. וכבר כינה כן הראב"ד בהשגותיו על הרי"ף לכתובות נג ע"ב.

ויש שכינו סתם 'חבור הנגיד', רב אשר מלוניל, ספר המנהגות עמ' 164. או: וכתב הנגיד

1. בדברים אחדים מאת המהדיר בראש מהדורת 'בן קהלת' שלי תל-אביב התשי"ג, אמרתי: 'לא נשאר אלא לאסוף את יתר דברי הנגיד בהלכה, בדקדוק ובפירוש המקרא. וכן לחבר מלון ללשונו בשירה. אני מקווה לה' שיזכני לכרך על המוגמר'.

והנה ברוב הדברים נעשתה העבודה הזאת על ידי אחרים. (מהדורת 'בן קהלת', כמו שאר ספרי הנגיד, לא נזכרו בדברי מ' במבואו)  
2. הלכות הנגיד, ירושלים תשכ"ב.

בחיבור דיליה, ספר האשכול — אלבק ח"א עמ' 152. וכיוצא בו בספר העתים עמ' 183: וכ' נמי הכי בחבורו.

(בתשובות שכתב הנגיד, הרמב"ן בספר הזכות פרק אלו נערות, פירושו: תשובות גאונים שהעתיק הנגיד בחבורו.)

כמוכן שאין אחרי דברי רב יהוסף בנו של הנגיד ולא כלום, ואנו קוראים לספר הלכתא גבראתא.

### ג. התוכן

הנגיד עצמו תאר בקצרה את מהות ספרו בשיר שהזכרנו אותו קודם לכן. השיר פותח בהזכרת השתלשלות תורה שבכל פה, תחילה היתה מסורה ממש אל נביא ונביא ומחכם אל חכם עד שהגיע הזמן לסדרה מחמת שנתרכו הצרות ועל ידי כך נתמעטה חכמה בישיבות ורכו המחלוקות, עד שבא רבי יהודה (הנשיא) ואסף את התורה בששה סדרים והאיר את פני כל העולם. ובתוך המשנה כבר מצואים היסודות לפסק הלכה אלא שיש לגלותם, הוא הסתיר את הפתרונות אלא שיש לכל דורש למצוא אותם, 'בתחבולות', הם טמונים כמו 'הלך דבש ביערות'.

אחרי רבי יהודה נתחברו עוד משניות והללו מבוארות יותר מאשר המשנה ועל ידי כך אפשר כבר לקבוע הלכה במותר ואסור בכשר ופסול וטמא וטהור ונתבררו הספקות. על ידי הצרות שהיו לאחר מיכן שוב נולדו ספקות שלראשונים היו ברורים וכאו האמוראים ומצאו פתרונות להם במשנה ורב אשי ורבינא קבעום בתלמוד.

אחריהם קמו אנשים שיש מהם שפסקו שלא כהלכה, ואף חברו בזה 'מחברות' ואף ייחסו לגדולי התורה דברים שלא אמרו, ואף פשטו על שמם תשובות מזויפות. על ידי כך חזקה זרוע המינים והדת נדלדלה והחמורות נעשו קלות. על כן קם הנגיד לחקור כפי יכולתו ושכלו, וכתב את הדברים הנכונים ומזכיר את הדברים שאינם נכונים כדי לבטלם. הוא מוציא את כל ישרה מקברים וקובר כל דבר מעוקל. את הדברים הברורים הוא כותב בלשון צח ובדרכים נברות.

יסוד דבריו הוא התלמוד וסומך על דברי גאונים וביחוד רב האיי גאון שמפתו הוא אוכל וממימו הוא שותה. את כל הדברים הוא אומר על שם אומרם. ואף על פי שהגאונים הם משענתו, אינו בוש להראות את שגגתם אם מצא אותה. הוא ידע שיקומו אנשים ויאמרו מי הוא אשר יאמר כי שגגה בפי גאון, אל תשמע אליהם אלא תבחן את דברי ותראה שהנכון אתי. ואם ימצא שאף הוא לא נוקה משגיאות הרי הוא מבקש שידונו אותו לכף זכות שהרי הוא אינו אלא בן אדם.

בסוף הדברים הוא מבקש עזרת ה' כמו שה' עוזר לו בצרה.

וכן הוא עובר לעזרה שעזר לו ה' במלחמה זו שעמד בה.

וזה לשון השיר:

אלהים האריך לי פה<sup>1</sup> בתורות / ופקודים וזכני להורות / ועל ככה פנו אלי ישרים / ושמעו בתעודה הישרות<sup>2</sup> / בתורת אל כלל מצות מבואר / פרטותם בלב היו נצורות<sup>3</sup> / וממשה

[הנני רושם כאן כמה הערות נחוצות להבנת דברי הנגיד.

1. האריך לי פה, במקרא, ישעיה נז ד: תרחיכו פה. ועל כן השיגו על שימוש זה של הנגיד, עיין במבואי ליב משלי' במהדורותי, עמ' לד — לה. ועיין בהקדמה ל'שער הלשון'.

2. הישרות, הוא שם מופשט כמוכן דברים ישרים, ואינו רבות מן 'ישרה'.

מקובלות עלי פה / ותוך הלב ולא בכתב עצורות / ומנביא אלי נביא נתונות / ומחכם לתלמידיו מסורות / שמרום כן חכמים עד אשר בא / זמן התיר ידי צרות צרורות<sup>4</sup> / וחסרה פת תבונה בישיבות / וחסרו מי תבונה מבארות / ורבו המריכים בשערים / ורבו הספקות בחבורות / ונחלקו מתי שמאי והלל / בעת בא כחלקלקות מגורות<sup>5</sup> / אזי רבי יהודה קם ואגר / בתורה שבעל פה שש מגורות / והאיר את פני עולם במשנה / סדריה כמזלות מאירות / והזכיר החלוקות הידועות / בדורותיו והתיר מאסרות / בתחבולות<sup>6</sup> לכל דורש מצואות / כמו הלך דבש בינות יערות / ואחריו נחלקו אישים וכתבו / חלוקותם במשניות אחרות / בכלם יש דבר יחיד לבטל / ובם חוקות מקויימות ברורות<sup>6</sup> / דרשום בעלי יראה וצדקו / בחיובים ובצפוני פטורות / וטרחו עד אשר קבעו הלכות / עלי נכון במותר ואסורות / והכירו כשרות מפסולות / והבדילו טמאות מטהורות / ושב משפט כמשפטו וסרו / ספקות משפת מורים ומורות<sup>7</sup> / ונולדו הספקות אחרי כן / בהולד מחתות עוד וקורות / וצרות העלימו סוד הלכות / אשר היו לראשונים פתורות / אבל מצאו אמוראים פתחים / לכל סתום במשניות גמורות / ובהם העלו נצה לתורה / והפריחו בחקים ציץ ופארות / ומהם קבצו דתות כבצים<sup>8</sup> / ומהם לקטו מצוות כאורות / ורב אשי ורבינא נתנום / בתלמוד זה עלי יושר אגורות<sup>9</sup> / וכונו בו לתורה קיר וטירות / והקימו לדת חומה ודירות / ודרכו כל פליאה בתעודה / כדורך אשכולות גפן ופורות / והוציאו סתומיהן כמוציא / בנות ענב בחרצנים אצורות<sup>10</sup> / ורבים שוטטו מאחריהם במענה דברות תלמוד בתורות<sup>11</sup> / והורו לאנשים מאמרות / אשר המה לתלמודם מפירות / וכתבו מחברותיהם ובהם / מעט מילים למעקשים חברות<sup>12</sup> / ונאמרו בשם ראשים כשרים / ואדירים אמרים לא כשרות<sup>13</sup> / ופשטו על שמם כיום תשובות / לרבים משביל צדק מסירות / והם לא דברו ככה ואולם / הלא הם על שמם היום דבורות / ולכן חזקו מינים זרוע<sup>14</sup> ודלה דת וקלו החמורות / והרחיבו והפטירו שפתם / ושלחו יד מתי ידות קצרות<sup>15</sup> / והשחירו צדקות הלבנות / והלבינו רשעות השחורות / ולכן הנני חוקר בדת אל / כפי יכולי ושכלי עוד חקירות / ומזכיר התעיות להניאם / וכותב להקימם ההדורות / וחוקק את אשר אין בו חלוקה / בלשון צח ובדרכים נברות<sup>16</sup> / ומוציא כל ישרה מקברים / ומביא כל מעוקל

3. כתורה שבכתב ישנם כללים והפרטים — בתורה שבעל פה.
4. צרות צרורות, ידי הצרות שהיו צרורות ועל כן לא יכלו לעשות דבר. ויש כאן מליצה על פי הביטוי 'צרות צרורות' שהכוונה צרות רבת.
5. מגורות, באו במהירות כמו בדרך חלקלקה. 5א. בתחבולות, וכן כתב בשיר 'לך שיחים כמו נופת מתוקים': ותחבולות בתורתך כאורים, ומועצות כמו מים מתוקים.
6. הזכירו אף דעת יחיד כדי לבטלה כמות שאמרה המשנה עדויות פ"א מ"ו, אבל אף דברים מקויימים.
7. מורים ומירות, הזכיר 'מורות' לשם החרוז. אמנם את מצוות הנשים, לימדו אף מורות. ואולי הכוונה לישיבות.
8. כביצים, ישעיה י'ד, והכוונה שהאמוראים פסקו הלכות על פי המשניות.
9. ואחריהם, רב אשי ורבינא קבעו הדברים של החכמים שקדמו להם.
10. בנות ענב, יין.
11. דברות תלמוד בתורות, צריך לנקד: בתורות, ורצה לומר דברי תלמוד מכותרים, חלקים חלקים, הם לא הבינו כמה מקומות בתלמוד ועל כן פסקו שלא כהלכה (שורה 30). וזו צורה חדשה.
12. ויש בחיבורים דברים שהם חברים למעקשים.
13. ויש שייחסו דברים לחכמים שלא הם אמרים. וזוהי תלונה שתחזור כמה פעמים במשך הדורות, ואף רב שרף א גאון אומר למשל על הלכה מסויימת שהביאו בשם רב סעדיה גאון: ואנו רואים כי הדברים הללו זוייפו על מר רב סעדיה (אוצר הגאונים ליבמות עמ' 194).
14. מינים, אין הכוונה דווקא לקראים, עיין לקמן בפנים.
15. בעלי ידים קצרות (חסרי שכל וכינה) שלחו יד בדת.
16. אני מביא את הטעויות כדי לבטלן ומזכיר את הדעות הנכונות, אף בדברים שאין בהם מחלוקת. והשווה

בקורות / והתלמוד אני שם על דברי / מקום מולד וארץ המכורות<sup>17</sup> / ואסמוך באשר אתה ואכתוב / עלי אמרות גאונים הבחורות / ורב האיי גדול כלם אשו לי / פליאות להתפאר צפירות<sup>18</sup> / ומבורו אני שואב ופתו / אני אוכל ולא אמצא מרורות / ומעביו ארוה הצמאים / ואביע בישראל מקורות / ואטרח בהלכות הנכונות / אשר פרשו מתי בינות יתרות / לחוותם בשם אומרם למען / יהו בשמם עלי כל פה אמורות / ולא אבוש בעמדי על שגגה / ומכשלה כמו אטד וסירות / לסקל מפני כושל אבנים / ולסיר מפני עור חפירות / ולא אהדר פני רם כי פני כל / אשר חנף לאל רם לא הדורות / ואדע כי גבוהה עוד ועתק / תדבר בי עדת דעות חסרות / ויגדילו ויניעו בראשם / מתי חמד ומלותם נעורות / ויאמרו מי ידבר כי שגגה / בפי גאון ודברי איש שררות<sup>19</sup> / כאלו כל אבי משכיל משכל / ואם עוקרי עקלקלות עקרות<sup>20</sup> / חדל מהם ואל תשמע אליהם / ושמעה איך איישר ההדורות / ואיך אשמין רעבי דת בדשנה / ואלביש מערומיה חגורות / ומי יחקור וימצא באמרי / אמרות משגגות לא שמורות / ידינני אלי כף הזכות כי / אני בן איש ושרשי מעפרות / ויישרם בישרת לב ועין / ופה נקי ועינים טהורות / אלהי נצרה על דל שפתי / וחכי מהגות און וזרות / ותהיה פי במענה פי לעזרה / כמו אתה לעזרה לי בצרות /

ומה אפשר לנו ללמוד מתיארו של הנגיד?

הנגיד אומר שחבר את ספרו משום שלאחר חיבור התלמוד נאמרו פסקים שהם מתנגדים להלכה ואף נכתבו ב'מחברות'. ויש שנתייחסו לגאונים דברים שלא אמרו, ועל ידי זה חזקו ידי מינים על-כן הוא חוקר ומבקר את הטעיות וכותב את ההדורות כדי להקים. לפי זה אי אפשר לומר כלל שהנגיד בא לבקר את כל ספרות ההלכה שכזמן הגאונים: הלכות פסוקות וגדולות וכו' ואולי אף את השאליות, כמות שכתב מ' בעמ' 16, שהרי הנגיד עצמו אינו אומר אלא שמצא שגיאות מועטות בדברי האחרים, ולשם מה יחבר ספר הלכה שלם כדי לתקן שגיאות מועטות?<sup>3</sup> ואי אפשר לומר בשום פנים שהנגיד סבור היה שכל חיבורי הקדמונים 'אינם מספיקים משום שנשתרבו לתוכם קצת דעות מוטעות', לשם זה אין צורך לחבר ספר חדש. אף זו, הנגיד אינו אומר בשום מקום שספרו יהא ספר הלכה כולל את כל ההלכה כולה הנגיד מנמק את טרחתו בספר הזה משום שרצה לתקן מה שהוא חשב לטעויות, אבל לא לחבר ספר הלכה מקיף את כל ההלכה.

אף דבריו בנוגע ל'מינים', יש להבין כמשמעם הפשוט ולא להפוך את הנגיד ללוחם בקראות ולשער שבספרו ודאי היו הרבה דברי פולמוס נגד הקראים משום שסבור היה שאחת

לשונו בשיר 'ידדותך בתוך לבי חקוקה': ואין ביני ובינך דין חלוקה. ורצה לומר כאן, שהוא מביא דברים שאין חולקים עליהם, אם יש בהם חידוש.

17. מקום מולד, עיין במחברתי 'בלשון קודמים' עמ' 37 על דברי התלמוד הוא מוסיף דברים ברורים מן הגאונים.

18. צפירות, עטרות, ישעיה כח ה: צפירת תפארה.

19. מתי חמד, מקנאים, ביטוי רגיל בשירה.

20. כאילו אי אפשר שיקומו חכמים אחרים, ובנים לאבות משכילים, ולא יקומו עוקרי עקלקלות, משום שאין משכיל ואין עוקר עקלקלות אחרי הקודמים. 'ואם' יחידה במקום רבות כרגיל במקרא. (עבד ושפחה. ודומיהם). ואפשר ש'כל' שבדלת נמשכת אף לסוגר: וכל אם.]

3. בעמ' 17 אומר מ' שמחמת נימוס בלבד הנגיד מתנצל ואומר שהשגיאות אינן מרובות. כאילו עמדנו בסודו של הנגיד מתי הוא אומר דברי נימוס. ולא עוד אלא שבעמוד שלאחר כך, עמ' 18, דברי הנגיד אינם כבר דברי נימוס!

הסבות להתחזקות הקראות במזרח הוא חוסר ספר מחוקק שיכרר את ההלכה הנכונה בטעמיה ויתן תשובה משכנעת לטענות הקראים (מעמ' 17 ואילך) מכל זה אין זכר בדברי הנגיד. אין צורך ואי אפשר להעמיס תפקיד כל כך גדול על הנגיד על סמך הדברים המעטים שהוא כתב. ספר מחוקק אינו יכול להחליש את כח הקראים, שאינם מכירים בתורה שבעל פה כלל<sup>4</sup>.

ובספר עצמה, לא היו אלא קראים מועטים, כפי שטוען הנגיד, ספר העתים עמ' 267 (הלכות הנגיד עמ' 92): שבספר לא היתה מינות אלא במקצת כפרים הסמוכים לארץ אדום שמרננין עליהן שיש בהן צד מינות בסתר והן כופרין בכך וכו'. אם כן נשא הנגיד את עיניו למרחוק ולא לארצו. וכל זה מבלי שיהא בסיס של ממש בספר. ועוד 'שבודאי היו בו ויכוחים עם הקראים'! (ספרו של הנגיד 'כתאב אלחגה' = ספר בהוכחה! שהיה ספר פולמוס, לא היה כנראה אלא ספר פולמוס נגד המוסלמים והנוצרים).

ומה פירושם האמיתי של דברי הנגיד?

ה'מינים' אינם דוקא קראים אלא כל מי שפוקר ואינו מקבל עליו עול התורה, ואלה היו בכל הזמנים ובכל המקומות, הללו לעגו לחכמים על דברים שאינם נכונים שנמצאו בדבריהם, וזה ביקש הנגיד לתקן! נגד הקראים לא היה יכול לטעון, שהרי אחת הטענות של הקראים היתה שאין לרבנים מסורת בהלכה וכל אחד פוסק לפי שיקול דעתו, כמות שאנו למדים מקטע הפולמוס של הקראי שפרסם הר"ש אסף ב'תרכיץ' שנה ד'; ורב נחשון הוכיח על פי זה את השואלים ששואלים שאלה אחת משני ראשי ישיבות. אם כן, הנגיד שדרכו להביא בדיוניו את דעות הגאונים, ולפעמים הם גאונים רבים — הרי נתן חרב בידי הקראים לחזק את שטענו: הרי לפניך דעות שונות בענין אחד! אבל נגד פוקרים סתם הוא יכול לעמוד בדבריו כשהוא מסיר את הטעויות של פסק אם המינים מבקשים להונות את הרבנים על ידי פסקים שאינם נכונים.

ולפי זה ברור שהספר אינו ספר פסק הלכה כולל, ואף אינו מכוון להיות ספר כזה, בידענו את הזמן שבו חברו הנגיד לאחדים, היינו בהיות הנגיד בגיל קרוב לששים, באותו זמן אין חכם סבור לחבר ספר כולל כזה. ואף על פי שמוכן שהרכבה עניינות שבו כבר היו כתובים ומונחים בידו הרבה זמן קודם לכן — החיתום האחרון צריך היה לעשותו מכאן ואילך. נמצא שלפי הסברא החיבור הוא ספר פסקים בעניינות מיוחדים שהנגיד ראה לדון בהם ולפסוק הלכה, להכריע בין הדעות השונות, ואף להסתמך על מקורות שלא נגעו בהם אחרים, כגון הירושלמי.

והואיל וכך, מובן שבעיקרו בא לברר את כל הדעות שידע עליהן ולשאול ולהשיב בהן. וכך נראה מן הקטעים הגדולים שהובאו בספר העתים.

את דעת הגאונים הוא מביא בדרך כלל בלשונם ונושא ונותן בהם. ואף דוחה את דבריהם, בלשון פסוקה. כגון מה שאנו רואים בסי' מ, שהביא את דברי רב אחאי בשאלתות שברכת אירוסין צריכה עשרה והנגיד אומר שבודאי הוא טעות סופר, משום שברכת חתנים בלבד צריכה עשרה. סימן זה הוא קצר משום שלא היה לו מקום להרחיב בו, והוא הטעם בהרכבה סימנים אחרים, יש שהוא מקצר ויש שהוא מאריך הרבה הכל לפי מה שהוא עניין. ואף הסדר אינו שווה.

4. הרמב"ם למשל מנמק באחת מתשובותיו את חשיבות ספרו כרי לגדור גדר בעד הקראים, עיין קובץ תשובות הרמב"ם, מהדורת ליכטנברג חלק א סי' קמ, אלא שנימוקו של הרמב"ם הוא יפה כדי לכאור מה טעם כתב את פסקי ההלכה בסתם ולא על שם אומריהם, כדי שייראו הפסקים כאילו הם על דעת כל האומה, ו'הסכמת האומה' הוא אחד מיסודות תורת הקראים, כידוע.

עד עכשיו לא שמענו על סדר דברי הנגיד בסדר התלמוד, אלא במסכת כתובות בלבד, וכך הם נקובים בשם, אף בנוגע לפרקים. אבל בשאר ההלכות לא ראינו מביאים אותן על שם מסכת אלא בעניינם בלבד.

אם כן סמי מיכן ספר הלכה מובהק לכל ההלכות הנוהגות בזמן הזה. וכך יש להבין את דברי הנגיד בשיר הקטן שלאחרי השיר הגדול: "בספרי תחזה דברי קדומים ואחרונים ולא תטרח לחפש, רצה לומר שבעניינות שהוא דן ימצא הלומד את כל דברי קדומים ואחרונים. אבל לא שכאן ישנה כל ההלכה ולא יצטרך אדם לחפש אותה במקומות אחרים, כדרך שכתב הרמב"ם בסוף הקדמתו ל'משנה תורה'.

והמאירי שכותב בהקדמתו ל'בית הבחירה' שרב שמואל הנגיד חיבר ספר בכל התלמוד, (וממנו העתיק כרגיל ב'שערי ציון' לר' יצחק די לאטיש) ודאי לא ראה המאירי את הספר, ואינו מביא ממנו אלא פעם אחת בכל ספריו, ועיין לקמן. כיצד יכול להעיד עדות זאת? ולא עוד אלא שאומר שהוא ראוי לסמוך עליו ברוב דבריו היכן סמך עליו המאירי? אלא שבנוגע לתיאור ספרים של מחברים שלא מתחום חיותו של המאירי, אין אנו יכולים לקבל את דבריו בדיוקם. כך למשל הוא אומר שם בהקדמה על רב שמואל בן חפני שאין לסמוך עליו ברוב דבריו (כמעט כלשונו של המאירי על הנגיד אלא בהיפוך הדברים!) ושוב אנו תמהים: את רוב דבריו ככולם כתב רב שמואל בן חפני בערבית, וספק רב אם המאירי ידע את הלשון הערבית, ואם ראה ספר מספרי רב שמואל בן חפני, הכיצד הוא גוזר את דינו עליו? כאן אנו יכולים למצוא מוצא ליסוד דבריו, על ידי דברי רב האיי המפורסמים על הגאון הזה, בין מה שנוגע לדברי מחשבה (שהוא נמשך אחרי הפילוסופים יותר מדאי) או על ידי תשובתו של רב האיי בנוגע לדין בספרו 'ספר התנאים' ששאלו עליו השואלים ורב האיי השיב: ורחזיתון למר רב שמואל גאון ז"ל לא תסמכו עליה, וכבר אמרנא ליה בחייה דההוא מימרא בההיא שמעתא בלחוד הוא. ודכתבתון שחזיתון כהא מילתא פלוגתא לרבואתא, אנחנא לא חזי לנא בה פלוגתא מן אדם לבר מן מר רב שמואל ואהדריניה מיניה<sup>5</sup>.

כנראה שעל סמך דברים אלה אמר המאירי את דבריו על רב שמואל בן חפני. אבל מה שהעיד על רב שמואל הנגיד שחבר ספר בכל התלמוד — עדיין אנו צריכים לראות ממש. כל מה שיש לנו מדברי הנגיד אינו מצטרף לתיאור כזה.

ד.

בפרק השלישי של המבוא דן המחבר על ספר חדש שהמציא. הוא מתאר את אופיו של 'הלכתא גבראתא' (= ה"ג), ומה שאינו מתאים לתיאור זה משמע שהדברים שהובאו משמו של הנגיד לקוחים מספר אחר. ומה הם הסימנים של ה"ג? ה"ג הוא הלכה פסוקה ומגמתו היא מעשית שכן הוא דן בהלכות הנוגעות בזמן הזה. והקטעים האחרים הם פירושי סוגיות.

מבנהו של ה"ג הוא בדרך הסמכת הירושלמי ופסקי הגאונים. ואילו בקטעים האחרים מוצעת סוגיא תלמודית ועליה פירוש גאונים ביחוד פירושו של רב האיי גאון, שמצאנוהו בכל שלשת הקטעים שהוא מפרסם וסמוך לו בקרתו של הנגיד שפותחת במטבע הקבוע: קאל שמואל הלוי. לשונו של ה"ג בכל המובאות המרובות שבידינו בלא יוצאים מן הכלל היא לשון התלמוד, עברית וארמית. ואילו בקטעים משתמש הנגיד אף בערבית. זמן חיבורו של ה"ג הוא בשנת תתט (1049), היינו אחת עשרה שנים לאחר פטירת רב האיי, ואילו בקטעים נזכר רב האיי בברכת החיים.

מכאן הוא למד שכל הקטעים שפרסמו חכמים אינם מן ה"ג אלא מן חיבור אחר. ומהו החיבור? הוא ספר של פירוש סוגיות חמורות בתלמוד. את שם הספר לא שמענו עד עכשיו, אלא שאין לא שמענו ראייה. ועל מה מיוסד הבנין? על כתובת שנמצאת בכ"י פריס, בהקדמה לסימן הגדול בפירוש הסוגיא בכתובות עג ע"ב, בספר עמ' 210, ונאמר בה: ואלמסאלה אלעאשרה אלשמעה אלצעבה אלתי פי פרק המדיר מן כתובות = והעניין העשירי השמעתא החמורה אשר בפרק המדיר מן כתובות. וכותב מ' בעמ' 194: 'כותרת זו מעמידה אותנו על ייחודו של החיבור הזה ועל דרך סידורו, שהוא מונה את הסוגיות שדן בהן במספרים מיוחדים'.

ובסך הכל נמצאו שמונה דפים מן הקונטרס הזה, כשאנו מצרפים כל שנשאר בידינו. ומה תוכנו? הוא עסוק בסוגית יבמות נא ע"ב. ולאחר שהוא מביא את תשובת רב האי הוא פותח בערבית את בקרתו על דברי רב האי, ומציע אחר כך את פירושו שלו, אף הוא בפתיחה בערבית. אבל הפירוש גופו הוא בלשון חכמים. לאחר מיכן הוא עסוק בסוגית יבמות נב ובתחילה יש כתובת: ופי הדא אלפרק מסלה אכרי משכלא גדא = ובפרק הזה סוגיא אחרת קשה (כן צריך לתרגם, לא: מסופקת) מאד. וכו'.

פירושו של הנגיד בסוגיא זו הוכא ב'מאה שערים' לבעל העיטור, לרי"ף יבמות סי' ה. והואיל ואנו רואים שבכל הסוגיות הוא מבקר את דברי הגאונים ובייחוד את רב האי (חוץ מסוגיא אחת שאין בה בקורת, אבל אפשר שזו נתקצרה על יד המעתיק!) משמע שאין זה מקרה. והבקורת לא באה כדי להבליט את פירושו של הנגיד אלא היא משמשת תכלית לעצמה, והיא כדי להוכיח שאין צורך לנוע על הגאונים משום שדבריהם אינם מכוונים ויש כח בידי חכמים מחוץ לישיבות בבל כדי ללמד ולעמוד על העיקר והנכון. וספר זה לא נתחבר אלא בעידודו של רב חנוך בספרד כדי לנתק את יהדות ספרד מישיבות בבל, עיין שם באריכות.

ביסוסים נוספים מצא מ'. המשא ומתן בפירוש סוגית בבא קמא יג, שלמים שהזיקו גובה מבושרן, שרב האי השיב תשובה ארוכה בפירוש החוגיא (תשובות הגאונים — הרכבי סי' שלד) ורב שמואל הנגיד חלק על פירושו, ורב דוסא גאון בן גאון השיב על השגות רב שמואל הנגיד ואף חכם אחר פירש פירוש אחר בסוגיא שלא כרב האי ולא כנגיד. ורב דוסא מיישב פירוש רב האי. כידוע, יש קשיים חמורים בזיהוי רב דוסא זה אם אמנם הוא רב דוסא גאון בן רב סעדיה, שעלה על כסא הגאונות לאחר פטירת של רב שמואל בן חפני, בשנת תשעג. ורב דוסא זקן מופלג. (רב האי ז"ל, בדברי רב דוסא, ודאי אינו נכון, שכן רב דוסא נפטר לפני רב האי). השאלה היא לכאורה מה ראה רב דוסא להגן על רב האי מהשגות הנגיד ואותו חכם אחר? למחבר יש תשובה מעניינת: רב האי סייע בידי רב דוסא לעלות על כסא הגאונות של סורא, שרב האי בהיותו חתנו של רב שמואל בן חפני היה מעין יורש למשרה זאת והוא וויתר ומסרה לרב דוסא הזקן. ולא זו בלבד שרב דוסא הכיר לו טובה לרב האי ויצא להגן עליו אלא שראה שיש כאן עניין חשוב יותר: כאן מצא מקום להראות שחכמי ספרד אינם יכולים לעמוד בלי עזרת הישיבה בבבל, ועל ידי זה ביקש לחזק את מעמד הישיבה<sup>6</sup>.

6. המחבר מקבל את דעתו של פוננסקי שרב דוסא זה הוא רב דוסא בן רב סעדיה גאון והוא גאון ישיבת סורא. קשה לקבל דעה זאת, אולם לכנות על זה את כל מה שכנה המחבר, צריך לדמיון רב. פלא שלא המשיך בכנין ולומר, הואיל ורב דוסא ורב האי היו ראשי ישיבות באותה עיר בגדאד, ודאי סיפר לו רב דוסא לרב האי על ההשגות שהשיגו עליו רב שמואל הנגיד ואותו חכם בלתי ידוע שרב דוסא השיב על שניהם, ורב האי ודאי עודד אותו, אולי אף זירז אותו לכתוב את תשובתו להצדיק את שיטת רב האי! אין קץ למה שאפשר להעלות כלי יסוד.



פלפול נאה מבלי שיהיה לזה אף רמז רמיזא באיזה מקור שהוא ועל ידי זה בונים בניין! לא זו אף זו, מ' מוסיף שכעשרים שנה אחרי הויכוח בסוגית בבא קמא, כותב רב שלמה בן גבירול בשיר תהלה אל הנגיד: 'ורב האיי כלא היה לפניו וקטן מענות אותו במלות', משמע ששבחו את הנגיד על עליונותו, וכבר היה חוג שחגג את נצחונו של הנגיד על רב האיי, וכנגדו היו אף אנשים שלא קבלו את דבריו של הנגיד במחלוקתו על רב האיי כמות שאומר הנגיד בשיר הפתיחה לה"ג: 'ואדע כי גבוהה עוד ועתק תדבר כי עדת דעות חסרות, ויגדילו ויניעו בראשם וכו', ויאמרו מי ידבר כי שגגה כפי גאון' וכו'. היינו מה שכתב הנגיד כשלשים שנה לאחר מיכן הוא תגובה לדברי המקטרגים עליו. ולא שם מ' לב שהנגיד אומר זאת למה שיהיה ולא על מה שהיה. חוץ ממה שכל הדבר תמוה.

כך השערה על גבי השערה נבנה בניין של חיבור נוסף של הנגיד ועל מגמות מלחמה שלחם ברב האיי בעידודו של רב חנוך רבו.

באמת לא היה כדאי לעסוק בדברים אלו אלמלא לא ראיתי שכבר נמשכו אחרי הדברים כאילו יש להם איזה יסוד. ובכלל כיצד מערבים גדולים וחשובים בדרכים עקלקלות ותככים שמתאימים לסוג אחר של אנשים. פלא שלא הועלו אף דברים שכאמת רב האיי הוא שיזם את תשובתו של רב דוסא!

האמת היא שכל הבניין הזה אף בלי ההנמקות, אין לו קיום, משום שהכתובת על גבי העניין הגדול של מסכת כתובות ואלמסאלה אלעאשרה' וכו', אינה של הנגיד אלא של מלקט קטעים מדברי הנגיד, ובסימן שלאחר מיכן כתוב: ולה איצ'א, כלומר עוד עניין מדברי הנגיד וזה דרך דיבור מובהק של מלקט. אם כן, כבר על ידי זה בלבד נהרס כל הבניין!<sup>7</sup>

והכוותר הערבית אינה של הנגיד אלא של המלקט, והרי כל העניין כתוב בלשון חכמים, ואף הסיום שנכתב בהודייה לה' שעזרו לברר סוגיא קשה, אף הוא כתוב עברית. וכן סיים אף את פירושו בסוגית יבמות: כלשון חכמים.

נחזור לעיקרנו: עד עכשיו לא נמצא שום רמז על ספר אחר שחיבר הנגיד חוץ מה"ג. והסגנון של השגות על דברי גאונים הוא מוכרח מכח עצם החיבור: הואיל והוא מבקש לברר את ההלכה או את הסוגיא על כרחו הוא מביא כל מה שנאמר על זה ומה שחידש הוא אלמלא לא כן אין לו מה לומר ולכתוב.

ה.

נשארה נקודה אחת שיש לעמוד עליה: מכל המובאות שהובאו בדברי הראשונים מתוך ספרו של הנגיד ואף מדברי הבעת דעתו: ולי אית מרבנן דאמרי<sup>8</sup>, הכל מובא בלשון חכמים, ואילו בפירושי הסוגיות יש שהוא משתמש אף בלשון ערבי ואף הפתיחה לדברי עצמו אחר דברי הגאונים היא בערבית: קאל שמואל הלוי, כמות שכבר העיר פרופ' אפשטיין תרביץ שנה ג עמ' 354, ועל ידי כך זיהה קטעים מן הספר הזה (ועיין בעמ' 28 'מצאתי'!), ועכשיו לאחר הקטע החדש שאני מפרסמו, רואים שכתב עניין שלם בלשון הערבית, ומה טעם לשינוי הזה? אין טעם לשער השערות, אלא לקבל את הדברים כמות שהם. ואנו יודעים שבזמנו כתב אף רב נסים גאון את דבריו עברית וערבית, עד שבאו מלקטים והפרידו בין העברית והערבית, עיין בספר 'רב נסים גאון' עמ' 183 בנוגע למגילת סתרים.

7. וכיו"ב ישנו אף בפירוש בסוגיא בבא קמא יג א. בספר עמ' 202, אמנם כאן מפורש שהסימן הוא של מלקט. מי שפירש את הסוגיא שהביא תחילה את פירוש רב האיי ופירושו של הנגיד (עמ' 208) ומפרש שלא כמותם.

8. רגיל בדברי הנגיד, עיין לקמו.

דרך אגב, הקטע שפרסם אסף, תשובות הגאונים ירושלים תשכ"ב, עמ' 51, בפירוש סוגיא, כתובות צג ע"ב, שאף הנגיד עסק בה וחלק על רב האיי בפירושה, ואותו חכם שכתב את הדברים מסייע לרב האיי — אינו רב נסים, מ' עמ' 35, שמייחס את הדעה לר"ש אסף, אלא אסף סבור היה שהוא רב יעקב בר נסים אביו של רב נסים. אבל דעה זו קשה לקבלה מן הטעם הפשוט, אם אמנם התכוין הכותב להשגות רב שמואל הנגיד על פירושו של רב האיי אי אפשר לו להיות רב יעקב, כי רב יעקב נפטר בחורף 1006/7, בהיות הנגיד בן שלש עשרה ואז ודאי לא השיב על דברי רב האיי!

(ובכלל, השגותיו על גאונים ורב האיי אינם 'שיטה' מכוונת נגד הגאונים. לפי דרך מחשבה זאת אפשר היה לומר שהרי"ף הציב לו מטרה לחלוק על רב האיי ורב נסים שכן ייחד להם תשובות מיוחדות בסתירת דבריהם. עיין רי"ף דפוס ראם בסוף כתובות, והכוונה לרב נסים כמות שיוצא מן פרסומו של בעז כהן סדרה חדשה כרך יט עמ' 360. פרסום זה לא היה למראה עיניו של מ' במבוא עמ' 31, הערה 15).

זמן חיבורו של ה"ג ופירוש הסוגיא בבא קמא יג. מ' הסיח את דעתו לשעה, שחיבורו ה"ג נעשה בסוף ימיו של הנגיד, אבל כתיבת עניינים מסויימים שלו קדמה הרבה שנים לפני כן. הדבר ברור שבסוף ימיו לא התחיל הנגיד לחבר ספר בבירור הלכה ופירוש סוגיות, בשיר הפתיחה לה"ג לא נאמר אלא שהנגיד נדר לחבר את הספר, היינו לאסוף את כל מה שכבר כתב. אם כן אין סתירה בין מה שכתב לפני כן בחייו של רב האיי ובין חיתום אחרון של הספר. והנגיד הכניס עניין שכבר היה מסודר אצלו לפניו מיכן לתוך הספר הזה. בוא וראה, רבנו חננאל מברך בפירושו את רב האיי בברכת החיים, עיין "הערוך" ערך "רב", ואת פירושו לבבא קמא דף עב שיש שם תאריך תשצז, כתב בסוף ימי חייו רב האיי ובשאר המקומות הוא מברכו בברכת הנפטרים. וצורת הדברים לא זזה ממקומה.

#### ז. השפעת הנגיד

בפרק הרביעי דן המחבר על השפעת הנגיד על ספרות ההלכה. בהמשך להנחתו שה"ג היה ספר כולל את ההלכה כולה שנוהגת בזמן הזה, הוא מבקש למצוא את השפעת הנגיד על חיבורי הלכה כגון הלכתא גברא תא. ומתחיל כהלכות רב יצחק בן גיאת. ספרו של הרי"צ גיאת 'הלכות כלולות'<sup>9</sup> כלל את כל דיני אורח חיים, ואף בדיני ממונות חיבר ספר פסקים. אומר המחבר: שהשפעת הנגיד על ריצ"ג היתה מכרעת: מה הנגיד הביא קטעי דברי גאונים ומקביל אותם לירושלמי ושאר מקורות ספרות התלמוד, בוחן ובודק את דברי הגאונים ומגיע למסקנת ההלכה בדרך עצמאית, אף ריצ"ג כן. ההבדל ביניהם הוא שהנגיד מביא את דברי הגאונים ביתר שלמות מן ריצ"ג, שמקצר ומביא את הנחוץ לו בלבד.

וכמה שורות לאחר מיכן הוא כותב: הנגיד מוצא את עיקר עניינו באסיפת החומר ולא נתפנה לכירור ועיון ומשא ומתן של הלכה לפסקים, לעומתו נוהג ריצ"ג לסכם בדרך קצרה ומביע דעתו תדיר בלי הקדמות.

מה אפשר לומר על זה? כל מה שכתב הוא בניגוד גמור לדרכו של הנגיד! אין הוא אוסף דברי גאונים סתם אלא במקום שהוא יכול לדון בהם ולהכריע, אם כמסכים לדעה מן הדעות, ואם כחולק, אדרבא, עיקר עניינו הוא המשא והמתן בדברי קודמיו, וזה אין צריך לפניו לכל מי שקורא קטע אחד מן דברי הנגיד. ומה דחק לו למחבר לכתוב מה שכתב? משום שסבור היה שספרו של הנגיד היה ספר כולל את כל ההלכה, אם כן מה ראה בן זמנו הצעיר, וסמוך

9. עיין "קריית ספר" שנה כו עמ' 87, ולקמן בפנים.

לכיתו של הנגיד<sup>10</sup> לחבר אף הוא ספר כזה. על כרחך יש לחפש הבדל וההבדל הוא מה שכתב. ואינו חש אף לסתור את דברי עצמו מיניה וביה: כאן הוא בוחן את דברי הגאונים וכאן הוא אוסף חומר בלבד.

אין צריך לומר שהנגיד ודאי השפיע על ריצ"ג בכמה מפסקי הלכה, שכן הוא מביא בשמו קבלות שקיבל הנגיד מרבותיו, כגון תפלת מוסף של ראש השנה, ועוד: ודאי שאף מצא ריצ"ג בדברי הנגיד מקורות שהשתמש בהם בספרו, שכן במקום שהנגיד דן בדין מן הדינים הוא מביא הכל, אבל מכאן עד השפעה מכרעת, כמה רחוקה הדרך. אדרבא, אתה יכול לומר, הואיל והנגיד לא הספיק לחבר את מה שרצה לחבר ולכלול את ההלכה ברובה בא בן זמנו וחיבר ספר כולל את כל ההלכה.

ומה שכתב שיש הרושם שהלכות ריצ"ג הן מעין תקציר מעובד של דברי הנגיד, הרי הוא מופרך מיסודו. אילו היה לנו הלכה שלמה של דברי הנגיד אפשר היה להשוות את דבריו לדברי רי"צ גיאת, אבל למעשה לא נשאר לנו אלא דברים מקוטעים, ומה יסוד הם יכולים לשמש לנו כדי לבנות בנין? חוץ מזה, כלום זו דרכו של אדם גדול כרי"צ לקצר דברי אחרים? והאחרים הם בני זמנו ומקומו!

והלכות קידוש' שבקש המחבר להשוות בהן את דברי שני החכמים, לא בלבד שאינן מוכיחות את הדעה אלא סותרות אותה.

הבה ונשוות את מה שהגיע אלינו ונראה אותם.

והנה אין להשוות את שני הספרים בסדר ההלכות, שדרכם שונה זה מזה, משום שמה שהביא בספר העתים מדברי הנגיד אינו מלמד על סדר הדברים שהיה בה"ג. ואפשר כבר להראות למשל, על התחלת דיני קידוש בריצ"ג שמתחילות בעצם חיוב קידוש על היין ואילו בספר העתים הוא מדבר על הלכות תפילה, והלכות קידוש הן לאחר הפלגה גדולה. אין ספק שהלכות תפלת ערב שבת היו כלולות בספרו של ריצ"ג במקום אחר, אם בהלכות ברכות או בהלכות שבת. ועלינו לבדוק מה שאפשר ללמוד ממה שיש בשני הספרים האלה.

בספר העתים עמ' 203 אמר: ואמר מר רב עמרם בענין ד' כוסות של פסח שאם אינו מוציא יין בכמה פרסאות או שהי' בא בספינה ואין לו תקנה כל עיקר להביא יין ישרה ענבים או צמוקים במים ויעשה מהם ד' כוסות שכך אמרו חכמים יין צמוקים לא יביא ואם הביא כשר וכיון דלקרבן אם הביא כשר לקידוש ולהבדלה לכתחילה כשר במקום שאי אפשר להביא יין. וכתב הנגיד ולי אית מרבנן דאמרי משמעטא דא דאין סוחט אשכול של ענבים ואין מביאין צמוקין לקידוש אלא בדלא אפשר ליה, וכן אתה מוצא בפסוקות לענין סוחט. ועוד משמע דאין אומר הגדה בלילי פסחים על הפת.

לכאורה קשה מה יש לו לנגיד ללמוד מ'שמעטא דא', הרי כך מפורש בדברי רב עמרם? ואף אם 'שמעטא דא' הכוונה לברייתא, עדיין לא הבינונו מה לו לנגיד לדייק בדבר המפורש לכאורה. ועל כרחנו אנו צריכים לומר שעיקר הלימוד הוא על 'סוחט', כי רב עמרם לא אמר אלא ישרה ענבים, והנגיד הוסיף אף סוחט<sup>10</sup>. וכזה מובנת הראיה מ'פסוקות'. הוא הביא שאף ב'פסוקות' פסק כך לא לבד בעניין שרייה אלא אף בסחיטה, ומה שהביא הנגיד מ'פסוקות' ישנו אף בהלכות גדולות בכל המהדורות בסוף הלכות קידוש והבדלה. והובאו הלכות אלו בשם 'פסוקות וגדולות' בהעתים עמ' 106. ומה שהזכיר הנגיד 'פסוקות' בלבד הוא משום שידע שהגדולות לקחו מן הפסוקות, וכמות שהוא כותב מפורש לקמן בקטע החדש. ורב עמרם דיבר על קידוש של לילי פסחים והנגיד דן אף בכל קידוש.

10. הראב"ד "בספר הקבלה" עמ' 74 — 75 מתאר את קרבחו של רי"צ גיאת לנגיד ולבנו רב יהוסף.

10\* לקמן בדברי רי"צ גיאת: ועצר.

מעשה נראה מה כתוב בהלכות רי"צ גיאת, בחלק א עמ' ב, לאחר שהוא מביא את דברי רבא, בבא בתרא צז סוחט אדם וכו', הוא ממשיך: ומכל [מקום] היכא דאפשר להביא יין טוב ולקדש עליו הוא קודם ומצוה מן המוכחר, וכל היכא דלא אפשר, כן בתיקונים שבסוף חלק שני מוכחר מוכחר קודם הכי כתב בהלכות לענין יין של צמוקים היכא דלא שכיח חמרא מייתי ענבי יבישתא דכמישי בגופניהו וחרי להו במיא ועצר להון ומברך עליהון בפ"ה. רי"צ"ג לא הביא את כל ההלכות שמפורש בהן אף לענין סחיטה והביא לענין צמוקים בלבד. וכפי שאנו רואים אין לדבר כלל על השפעת הנגיד על רי"צ. הרי הוא משתמש בהלכות לראיה ואינו מזכיר כאן את תשובות הגאונים. ודאי שאין לומר (הערה לסי' כב) דברי הנגיד נתקבלו על ידי תלמידו רי"צ"ג וכו'.

ואם לדקדק יותר אפשר עוד להוכיח שרי"צ"ג לא לקח מהנגיד, שהרי הנגיד מייחס את התשובה לרב עמרם ואילו רי"צ"ג ידע לומר שהיא לרב נטרונאי, עיין הלכות פסחים עמ' צט. ואף בהלכות גדולות אספמיא מביא את ההלכה בהלכות קידוש והבדלה, ובהלכות פסח הביא את התשובה על שם רב נטרונאי גאון, עיין עמ' 140.

דרך אגב אתה למד שאין לצרף את כל מה שהביא בהעתיים עמ' 205 – 602, לדברי הנגיד, כמו שהובא בהלכתא גבראתא עמ' 126.

ובודאי שאין להביא את הסימן הזה לדוגמא (מבוא עמ' 38) שרי"צ העתיק את תשובת הגאון מן הנגיד.

אף סי' 2 במבוא אינו נכון.

סי' 3, שם. אינו נכון ובסי' כ בהלכות הנגיד אין זכר לתשובת רב האיי.

סי' 4, שם. נכון שרי"צ"ג משתמש כאן בתשובת רב האיי אבל אין כל קשר ודאי עם דברי הנגיד, ודאי אין לומר שרי"צ"ג קטע כאן את דברי רב האיי באמצע משפט, הוא הביא מה שנצרך לו! נכון הוא מה שציין לרי"צ"ג עמ' ה ואית מרבנן דסבר וכו' שהוא לקוח מדברי הנגיד. אבל עמ' ז של רי"צ"ג, אין בו השפעת הנגיד אף על פי שהוא פוסק כדעה שאמר הנגיד. כל שכן שהסתפק הנגיד מהו 'כבוד יום' ורי"צ"ג מביא דברי הירושלמי בפירושו – מה קשר יש לזה ולדברי הנגיד שלא ידע מהו כבוד יום ומדייק לו מדברי רב אחא. ושוב אין לומר שרי"צ"ג הביא את הירושלמי בראש הלכות קידוש כדי להבליט שהוא ידע מה שלא ידעו אחרים!

סוף דבר ודאי השתמש רי"צ"ג בדברי הנגיד ואי אפשר אחרת, אבל לדבר על השפעה מכרעת – אין לדבר.

דרך אגב ראוי להעיר על פיסקא אחת בדברי רי"צ"ג. משום החידוש שיש בה. בסוף עמ' י כתוב: ולקדש בבית ולצאת לחצר לסעוד שם אם רואה את מקומו הראשון מותר. ובתשובות הרשב"א חלק רביעי סי' רעח נשאל על דברי רי"צ"ג, הוא נשאל על מה שכתב רי"צ"ג: לא יקדש בבית זה ויאכל בבית אחר, אבל אם קדש בזוית זו אוכל בזוית שניה. והקשה, הרי אף מפנה לפנה צריך לקדש. ופירש הרשב"א ש'זוית' שכתב הרי"צ"ג אינה 'מפנה לפנה' אלא 'זוית' פירושה בבית עצמו. ומסיים: וזה דחוק מאד.

אלא אם משום זה אינו קשה, שכבר ידוע ש'זוית' בלשון חכמים פירושה אף: מקום, כמו 'זוי' הארמי, עיין הערת הרש"ל בויקרא רבא מהדורת מרגליות עמ' תתעו, וספר 'רב נסים גאון' עמ' 553. נמצא שרי"צ השתמש בלשון חכמים להציע את ההלכה<sup>11</sup>.

11. בסליחה 'אז כנפי שחר' לר' מאיר ש"ץ, אוצר השירה והפיוט, אות אסי' 7757: מחזור ליום הכיפורים, מהדורת ד' גולדשמידט, עמ' 260 אמור: 'ידו פשוטה לזויות, מתחת כנפי החיות. 'זויות' אינו: 'בחשאי', אלא במקומות.

אבל בהלכות הרי"צ שלפנינו, אין כל הלשון הזה. ומה שבקש הרשב"א לומר שאפשר שריצ"ג פסק שמפנה לפנה אין צריך לחזור ולקדש, ולעניין ברכה לבד מפנה לפנה צריך לברך, אין מפורש כך בדברי ריצ"ג אלא הכל שוה לדעתו, וכמו שפסקו הגאונים והרי"ף שהזכיר הרשב"א. וצריך עיון גדול.

#### ח. הרי"ף

בנוגע להשפעת הנגיד על הרי"ף, יש לכאורה יתד להתלות בה, אבל בחינה מדוקדקת מראה שאין לדבר על השפעה.

1. בפירוש הסוגיא בכתובות עג ע"ג, והוא הסימן הגדול שמתפרסם לקמן על ידי צירוף כל קטעי הגניזה, בעל 'מאה שערים' אומר: 'וסברא דרבינו (היינו הרי"ף) סברא דרב שמואל הנגיד היא, ואקשי בפירוש דרבינו האיי ורב נחשון ורב נטרונאי וכו'. הוא הציון שהעיר עליו ראשונה מוהרי"ן אפשטיין, 'תרכיץ' שנה ג עמ' 355. והוא ששימש יסוד לכל הייחוס של קטע גינזבורג לרב שמואל הנגיד, והנה בעל 'מאה שערים' אינו אומר שהרי"ף לקח מן הנגיד אלא שסברת שניהם דומה בפירוש הסוגיא, ובאמת אין שתי פירושים דומים ממש, עיין לקמן בהקדמה לקטעים. ואף הרי"ף אינו מקשה ומפרק עליהם כמות שהקשה הנגיד.

2. בכתובות צג, פוסק הנגיד כרב המנונא, ולא כדעת הגאון שהלכה כרבה. ואף הרי"ף פוסק כרב המנונא. והרי"ף הוסיף ביאור רחב לעניין, ונדפס ברי"ף דפוס ראם. והנה אף כאן, הפסק אמנם שווה אבל הדרך אל הפסק שונה לגמרי: הנגיד מפרש משום שרבה איתותב, ומתניתין מסייעא לרב המנונא, ואילו הרי"ף אומר: 'ואף על דאוקמה רבה, שינויא הוא ולא סמכינן אשינויא'. הרי"ף משתמש בכלל מכללי הפסק שאין סומכין על שינויא והוא סומך על הכלל הזה בכמה וכמה מקומות. והאריכות שהאריך הרי"ף בפירוש הסוגיא, אין לה זכר בדברי הנגיד.

3. ליבמות. נג ע"א. הנגיד מפרש את דברי רב שרביא ורב אשי שהם מתאימים לדברי שמואל ביבמות כז ע"א. "ומעין זה אף ברי"ף באותה סוגיא". אבל באמת לא קרב זה אצל זה. הנגיד אינו מפרש כמו הרי"ף! ובעל 'מאה שערים' מביא את דברי הנגיד כאן כדי להוסיף עוד דעה של מפרש. ולא כוון לומר שהנגיד והרי"ף מפרשים כאחד.

מ' נתלה בלשון הרי"ף: 'האי פירושא דהאי מימרא דרב שרביא בלא קושיא ובלא ספק', ויש בדומה לזה בלשון הנגיד במקום אחר. והתימה הוא מה עניין זה לכאן, כלום יש לראות השפעה של הנגיד ממקום למקום על דברי הרי"ף?

האמת היא שהלשון 'בלא קושיא ובלא ספק', רגיל בפי חכמים שידעו שזו דרך דיבור ששגורה בפי מחברים שהיו סמוכים לדרך הדיבור של סופרים שכתבו ערבית, כידוע.

4. הרמב"ן ב'מלחמת ה' בבא קמא כז ע"ב, אומר על פסקו של הרי"ף שם: 'מכל מקום אתה למד שדעת רבינו (היינו הרי"ף) ז"ל לפסוק הלכה כמאן דפשיטא ליה.

וכבר מצינו דבר זה לראשונים מפורש, וכך כתוב בהלכתא גבראתא בפ' אלו נערות דגרסינן התם אמר אביי בא עליה ומתה, פטור ומילתא דפשיטא ליה לאביי מיבעיא ליה לרבא וכו' וכתב הנגיד ר' שמואל הלוי ז"ל בהלכות הנזכרות שלו איכא דאמרי דכיון דרבא ומר בר רב אשי בעו לה מיבעיא ולא איפשיטו להו עבדינן כמאן דפשיטא ליה. וכי אמרינן אביי ורבא הלכה כרבא לבר מיע"ל קג"ם ה"מ במאי דפליגי אהדדי בודאי אבל הכא דאביי פשיטא ליה ורבא מספקא ליה עבדינן כאביי דפשיטא ליה.

ומהו העניין באמת? כפסק הרי"ף פסקו כל הפוסקים. ודוקא כאן לא כתב הרי"ף שום טעם לפסקו, והרמב"ן הוא שקירב את דברי הנגיד במקום אחר, לכאן. אפשר אף להוסיף שאילו ידע הרי"ף את דברי הנגיד ודאי היה מנמק את פסקו על פי זה, אלא הביא את דברי אב"י לבד. ואתה רואה שהתלמוד הביא את דברי אב"י בדרך זו: מילתא דפשיטא ליה לאב"י וכו' ועל כן יש לפסוק כמותו. ובאמת פסקו של הרי"ף מתיישב אף בלא דברי הנגיד, אלא שרמב"ן הוסיף לו תבלין, עיין בדברי הרמב"ן שם.

והכלל שהביא הנגיד אין חולק עליו, והוא טעם שמסתבר. ובעל 'המאור' בבבא קמא סוף פרק ב, דף כז, אינו חולק על הכלל אלא במקום זה סבור בעל המאור שאין להשתמש בכלל. והטעם פשוט: טעמו של הנגיד יפה הוא במקום שחלוקים אב"י ורבא, שאב"י פשיטא ליה ורבא מספקא ליה, אבל בבבא קמא שחלוקים רבה ורבא, אנו צריכים לומר שרבא ידע את פשיטותו של רבה ומכל מקום מספקא ליה, אם כן אין ללכת כאן לפי כלל זה.

5. כרי"ף כתובות מה ע"א 'האי שמעתא קהוי בה רבוותא ופירשו בה כמה פירושי וליכא חד דסליק ליה שמעתא כהוגן, ומשום הכי חזינן לפרושה ולברורה כהוגן'. ועל זה אומר הרמב"ן בחידושי: 'ויש בהלכות הנגיד רב שמואל ז"ל בשמועה זו פירושים הרבה בשם גאוני עולם ולא נתנו לכתוב ועליהם אמר רבי הגדול דליכא חד' וכו'.

הרמב"ן מראה מקום בלבד לדעות השונות של גאוני עולם, ואינו אומר שהרי"ף ראה אותן בהלכות הנגיד, ויכול הרי"ף לדעתן כמות שידע הנגיד.

6. מוזר הוא סי' זה. הרי"ף אומר בפסחים קב ע"א, שאף על פי שהב"י נדחתה לה, אפשר ללמוד ממנה דבר אחר. והנגיד אומר על בעל השאלות שהביא את הב"י אף על פי שאינה הלכה משום שאפשר ללמוד ממנה דבר (כמו הרי"ף), ועוד משום דאית בה שאין או' שתי קדושות על כוס אחד.

הרי"ף אינו אומר את הטעם השני, משום שהוא אינו טוען שהב"י נדחתה הזאת אינה צריכה אלא לומד דרך אגב דין מברייטא דחוייה לעניין אחר. ואין לדברי הנגיד שום שייכות לרי"ף. ודאי לא נמצא שהרי"ף הושפע כאן מהנגיד.

7. הב"י הביא הרי"ף בציון 'ספרי דבי רב', והיא נמצאת בספרי, וכן מציין הנגיד ברייתא זאת, אי אפשר ללמוד מכאן שהרי"ף שאב מן הנגיד ולא שאב מן המקור.

8. בעמ' 120 הע' 43, אומר המחבר שהפירוש שהביא הנגיד בזו של כריתות יג ע"ב 'מפרשי רבנן שטעימה בלא בליעה היא', וכך כתב הרי"ף בתענית פרק ראשון, סי' תתיג: 'ומפרשי רבנן', מסתבר שהופע מדברי הנגיד.

ותמוה, הפירוש בכריתות כבר פירש כך רבינו חננאל, שהובא בברכה משולשת בברכות יד ע"א, ולמה צריך הרי"ף להתכוין לנגיד דוקא?

דקדקנו בפרטים, ואין לשכוח דבר עיקרי אחד: הרי"ף הגיע לספרד כשהיה בן ששים וחמש וספרו בידו. ודאי לא התחיל לחבר את הספר בגיל זה. וראה שהרי"ף תיקן במקום אחד בספרו שהיה כתוב משקל בגדאד, ותיקן משקל ספרד, עיין כרי"ף סוף פסחים ותשובתו המפורסמת.

אם כן ודאי שהספר כבר היה מתוקן בכללו, מחוץ לספרד. אילו היה לפנינו מקום אחד שאפשר להראות השפעה יכולנו לומר שהרי"ף תיקן ספרו על פי מה שראה לנגיד, אבל לפי שעה לא מצאנו מקום זה, אם כן כיצד אפשר לדבר על השפעת הנגיד על הרי"ף?

ט. הברצלוני

בניגוד לכל הנ"ל נכונים דבריו על היחס שבין הברצלוני להלכות הנגיד. ודאי יש כאן שאילה

גדולה מן הנגיד. אלא שאף כאן יש להעיר, וזה נוגע אף לסעיפים הקודמים: השפעה פירושה אם דעותיו של חכם מן החכמים נתקבלה על יד אחרים. אבל אם פלוני מביא חומר שהובא בספר שקדמו, והחומר אינו שלו אלא שאספו לתוך ספרו — אין לדבר על השפעה. אילו הלכנו בדרך זאת היינו צריכים לומר שמדפיסי ספרים השפיעו על ההלכה, כל שכן מי שהדפיס ספרים שהיו טמונים בכתבי יד.

וממילא אין לקבל מה שכתב בסעיף ד על דברים שלקטו חכמים מספרי הברצלוני, שיש כאן השפעת הנגיד. כל שכן מה שכתב בנוגע לרמב"ם (עמ' 51): הואיל והרמב"ם השתמש ברי"ף והרי"ף הושפע מן הנגיד — הרי שהנגיד השפיע אף על הרמב"ם!

י.

ומתוך רצון להאדיר את מפעלו של הנגיד, הקדיש מ' פרק מיוחד, הוא הפרק החמישי של המבוא לה"ג, בשם 'הנגיד כתלמודי' (!), עמ' 52 — 67. יש כאן חזרות הרבה על מה שכבר כתב לפני כן, ואף חזרות ממה שכתב לפני כן. וכך הוא אומר: 'פתיחתה של התקופה הרבנית כתקופה חדשה בתולדות ישראל שבה נתגלו אפקים חדשים לתורה בארצות המערב לא באה בזכות פעולתם הספרותית של חכמי אפריקה (היינו רבנו חננאל ורב נסים גאון) אלא רק על ידי חבורו המונומנטלי של ר' שמואל הנגיד ועל ידי פעולותיו הענפות להרחבת התורה והשכלתם בספרד. רק בספרו של הנגיד הנסיון לקודיפיקציה חדש ששימש סימן ליצירה מחודשת ועורר את היצירה ההלכתית תחוקתית וכו'.

כבר ראינו את המונומנטליות של 'הלכתא גבראתא', ואת השפעתו של הנגיד על הבאים אחריו כנראה נתערב לו למ' פעולות הנגיד, בתמיכה לחכמים ביצירתו של הנגיד עצמו, ואף יצירתו שיצר בשטחים אחרים, כגון השירה והדקדוק וכו', ביצירתו בהלכה שבה אנו עסוקים. לשם האדרת הנגיד בא מ' להקל בערכם של רבנו חננאל ורבנו נסים. ודבר זה מוכחש על ידי עובדות פשוטות: מספר החכמים המשתמשים בתורת רבנו חננאל ורבנו נסים בארצות המערב מגיע לעשרות מרובות, ודברי רבנו חננאל, במדה מסויימת על ידי הערוך של רב נתן, שימשו יסוד להרבה מתורת החכמים. זה ידוע לכל לומד. ומה טעם יש להקטין את השפעתם?

לא זו אף זו: כאן בעמ' 53, דברי רב שלמה בן גבירול: 'ורב האיי כלא היה לפניו וקטן מענות אותו במלות', הם דברי הפרזה שירית, ואילו לעיל, עמ' 35, משמשים דברים אלו ל'דגל' של חוג שהריע לו בהתלהבות! אין צריך לומר שדברי ר"ח וריצ"ג שהם משבחים את הנגיד הם דברי מליצה מופרזים כדרך הנהוג. ואת הקינה שבכתב יד קמברידג' עמ' 67, אין לקשר עם רב שמואל הנגיד אלא זו קינה על רב יהוסף בן הנגיד, כמות שמפורש בכתב היד. עיין נוסח כל הקינה שהדפיס שירמן בספר 'שירים חדשים מן הגניזה' עמ' 190, מתוך כתב יד זה.

וצריך אף להבין שה'שיבה' של הנגיד שזכרה בדברי רב יהודה בן בלעם, בפירושו לבמדבר, הרכבי 'לתולדות רב שמואל הנגיד' עמ' 56 ונעכשו נדפס כל הפירוש על ידי פרץ מערבין אינה 'שיבה' ממש אלא הוא שימוש רגיל בלשון חכמים כותבי ערבית ומובנה 'מושב חכמים דנים באיזה עניין'. ועיין מה שכתבתי בספר היובל לחנוך ילון, עמ' 53. ואין צריך להעמיד על הדעה שהקבצים של תשובות הגאונים 'שערי צדק' וגאוני מזרח ומערב' נאספו במצוותו של הנגיד, שדעה זו אין לה כל אחיזה.

וכשהנגיד אומר בקינתו על רב האיי שאחר פטירתו 'כבר נשוו בני בבל (או: תכל) ואפריקי ואספמיה' — ודאי אינו בא לפאר את אספמיה אלא לקונן על רב האיי שכפירתו נטלה עטרה מראש בבל. וזו מליצה רגילה.

בסוף הפרק הזה חוזר מ' ומסכם את מהות ה"ג: 'בספר עצום מדות זה הכולל ומקיף את כל ההלכה הנוהגת אמר הנגיד לתת בידי יהודי ספרד קודקס המכנס את כל החומר ההלכי שנתחדש עד ימיו כולל כל תורת בבל מבוקרת ומוקבלת עם שאר המקורות שבידיו. על ידי ספר זה אמר לשחרר את יהודי ארצו מן התלות בגאונים כדי שלא יצטרכו עוד לפנות בשאלותיהם לגאונים אלא ימצאו כל אוצרות ההלכה מוכנים ומסודרים לפניהם'.<sup>12</sup>

כבר ראינו מה אמת יש בדברים אלה. דרך אגב, בעמ' 66 והערה 77, לעניין שימושו של הנגיד בלשון חכמים בשירתו. כל הדוגמאות אינן מעלות ולא מורידות, מי לא ידע שהנגיד משתמש הרבה בלשון חכמים? בהרצאתי ביקשתי להראות בדוגמאות מספר שיש מקומות שאין להבין את דברי הנגיד אלא אם כן יודעים את המקורות בחז"ל וזה הספיק להרצאה<sup>13</sup>.

יא.

את הפרק האחרון של המבוא הקדיש מ' ל'מבוא התלמוד' המיוחס לרב שמואל הנגיד. בזמננו אין לדבר כלל על חיבור זה כחיבור עצמאי, מאז פרסם קולי את הקטע מכתב יד אוקספורד ובכותרת נאמר שזה מבוא לתלמוד מקוצר לר' [שמואל] בר חפני הכהן, אין לדבר כלל על מבוא התלמוד כעל חיבור, אלא שהמקצר קיצר את מבואו של רב שמואל בן חפני. יתר על כן: בכתובת נאמר שם, ואני מביאו בתרגום עברי: לפני המשנה אתחיל במבוא התלמוד מקוצר, לר' [שמואל] וכו'. פירוש הדבר שהמקצר סבר שכדאי לתת לפני הלומד קיצור המבוא שנחוצך למתחיל בלימוד התלמוד לדעתו (כמות שכתב שם). ואמנם עכשיו שיש בידינו הרבה קטעים מגוף המבוא של רב שמואל בן חפני אנו רואים כמה קיצר המקצר. תחילה יש לתת את הדעת שהמקצר לא ביקש להביא כלל את החלק שמדבר על התנאים, והוא תופס חלק גדול מן המבוא, אלא מה שנוגע לתלמוד. ממילא לא הביא את הפרקים המרובים שבו מדבר הגאון על המסורת ועל חשיבותה, עיין לדוגמא מה שפירסמתי כבר ב'סיני' כרך פח עמ' ר ואילך.

ואף מה שחשב המקצר לראוי ללומד לדעת הובא כאן בקיצור נמרץ, רק שמות הדרכים בלי כל דוגמא, והגאון הביא דוגמאות לכל דרך ודרך. מספיק לציין שדרך הקישוי נמצא במבוא של רשב"ח בפרק עג! ובכלל, אמנם כל אופי של המבוא הנדפס הוא של הרצאה ללומד שידע את העיקרים, ואינו מבוא כלל וכלל.

נוסף לזה אין להעלים עין ממה שכבר הרגיש ד' קופמאן לפני כמאה שנים (עיין הצופה להמגיד שנה כג עמ' 19) שנראה ברור שהמבוא הנדפס הוא תרגום מן הלשון הערבית. וזה ודאי אינו ראוי לייחס לשום חכם חשוב. השאלה בנוגע למה שישנו עדיין בכתבי היד ומיוחס לרב שמואל הנגיד גם במובאות בספרים מאוחרים, עדיין לא נפתרה ויש עוד להעמיק חקר בזה. אבל ודאי יש להוציא את הנגיד מכלל מחבר המבוא. אלא שמדי פעם בפעם נזכרים חכמים בדברי ר' יוסף סמברי, סדר החכמים וקורות הימים

13. פרופ' שירמן ז"ל, שהזמיני להרצות בקונגרס (כינוס) זה, הוא שיעצני לצמצם אף בדוגמאות שנוגעות לענייני.



של נויבואר, חלק א עמ' 156, שאומר שמחבר המבוא הנדפס הוא לא רב שמואל הנגיד ממצרים אלא רב שמואל בן חנניה הנגיד ממצרים, ידידו של רב יהודה הלוי. ולפני כארבעים שנה חזר ד"ר אהרן קמינקא ופרסם את 'תגליתו' בעתון יומי בארץ. במבואו של מ' הוא חוזר ומאריך בקבלת עדותו של סמברי, ומנסה להביא להם ראיות מ'שיקול הדעת'. וכפי שראינו כבר אין הוא לכבודו של נגיד מצרים לחבר חיבור כזה. ננית איפוא את הדברים כמות שהן, המבוא מיוחס לרב שמואל הנגיד מספרד, כמובן בטעות, ואין לפי שעה לחפש מחברים אחרים לייחס להם קיצור מקוצר זה.

יב. הערות נוספות על המבוא

1. אומר המחבר: מסורת — אגדה בידי יהודי ספרד שהם אצילי ושועי יהודה וירושלים משום כך עמדו בני ספרד בדרגה גבוהה בצחות הלשון ובידיעת דת ודין מיתר אחיהם בשאר גלויות ישראל.

המחבר לא דייק כאן, בתרגומו של הלפר לספרו של רב משה בן עזרה, בשם 'שירת ישראל' עמ' סב: אין כל ספק שיושבי ירושלים, שאנחנו בני הגולה שבספרד יוצאי חלציהם, היו גדולים בצחות הלשון ובמסורת של חכמת המשפט יותר מן התושבים של הערים והכפרים האחרים וכו'. בתרגומו של הלקין, 'ספר העיונים והדיונים' עמ' 55: היו יותר מלומדים בצחות הלשון ובקבלת למוד התורה משאר הערים והכפרים וכו'.

רמב"ע לא היה צריך לעניינו לפאר את ידיעת התורה של אנשי ספרד שהם עלו בזה על שאר גלויות ישראל, משום שזה אינו נכון, אלא עיקר עניינו הוא השירה, כמות שהוא עוסק בה כאן בתשובה על השאלה החמישית. אף רב שמואל הנגיד בדבריו על מה שחשדו בכני ספרד שהם מזלזלים בקריאת התרגום, 'ספר העתים' עמ' 267: ה"ג סי' ז, אינו אומר אלא שבני ספרד שומרי מצות הם, אבל לא דבר כלל על גדולתם בתורה! אף כותב האגרת לבני ספרד, שנדפסה לאחרונה ב'ליקוטים לאגרת רב שרירא גאון' מהדורת רב"מ לוין אף על פי שהוא משבח את חכמתם של יהודי ספרד, אינו מדבר אלא על קשריהם עם ישיבת ככל והללו שלחו להם פירושי תלמוד, אבל לא שהיו בני ספרד גדולי תורה. ועיין מה שכתבתי במבוא למסכת עבודה זרה כתב יד ספרדי, ניו יורק תשיז, עמ' XIII בעניין האגרת הזאת. והוא מה שכתב המחבר לקמן עמ' 3. שם. עד כבוש הערכים את ספרד הדרומית בשנת 711 לספה"נ לא שמענו על חיי תרבות ויצירה בספרד, ומסתבר כי ספרד הרחוקה והמרוחקת מן המרכזים שבמזרח עמדה כמובן התרבות במדרגה נחותה מאיטליה הדרומית או אפריקה הצפונית. ויש לשאול מה אנו יודעים על חיי התרבות באפריקה הצפונית בזמן הזה? ומה הן היצירות שיצרו באיטליה בזמן זה? וכאן לא הועילה לבני ספרד מה שהיו יוצאי בני יהודה וירושלים!

אלא שעצם הדבר שרב נטרונאי הלך לספרד מראה שהיה שם יישוב של לומדי תורה, ולימוד התלמוד לא התחיל עם בואו לשם בשנת 700. (רב נטרונאי היה תלמיד רב יהודאי גאון, אור זרוע ח"א דף נו ע"ב, הפרדס לרש"י דפוס קושטא סח ע"ע. מבואו של ר' יעקב שור לספר העתים עמ' XI, אגרת רב שרירא גאון מהדורת לוין עמ' 108 בהערה ואוצר הגאונים לברכות התשובות עמ' 20). ולא יתכן שבזמן קצר מבואו של רב נטרונאי עד כתיבת איגרתו של פירקוי בן באבוי תלמיד תלמידו של רב יהודאי כבר קבעו מדרשים והוגים בהם בתורה יומם ולילה ('תרכיץ שנה ב עמ' 396, ספר היובל לוולפסון החלק העברי עמ' רעג, במאמרו של שפיגל).

החוקרים דנו בפסיקא שביבמות קטו ע"ב על יצחק ריש גלותא בר אחתיה דרב כיבי הוה

קאזיל מקורטבא לאספמיא, ושאלו הכיצד אפשר לומר שהכוונה לספרד היינו לארץ ספרד, שאם כן איך אפשר לומר שהלך מקורטבא לאספמיא והרי היא קורטבא היא אספמיא, ואחריהם נמשך מ'.

ובאמת הבדילו הקדמונים בין אספמיא ובין ספרד, וכמות שכתב הנגיד: מני אספמיא שבספרד, ותפס אותו רב יהודה בן בלעם שאי אפשר לומר כך, וביארתי במאמר 'אספמיא שבספרד', 'סיני' כרך סט עמ' מד – מה, את דעתו שלהנגיד. ועל כן אפשר לומר מקורטבא לספרד. ודברי הנגיד, ספר העתים עמ' 267 (לקמן סי' ז), שמעתיק את דבר התלמוד ביבמות: דשכיב בספרד, בין קורטבא לאספמיא מוכיחים שהנגיד הבדיל ביניהן. וכבר העירותי ב'סיני' שם עמ' מד שעל פי דברי הנגיד האלה כתוב בפירוש ספר יצירה לר"י הברצלוני, עמ' 187: ומסרוהו (את התלמוד) על פי כל ישיבה וישיבה וכל חכמי דור ודור מקצתו כתוב ומקצתו על פה מימי הראשונים ההם עד יצחק בר אחתיה דריש גלותא דשכיב בין קורטבא לאספמיא שהיה ערוך ומסור בידו, והוא כתב התלמוד לגלות בני ספרד. אם כן אף כאן אין מדובר על ידיעת התלמוד של בני ספרד שהיא עולה על זו של שאר הגלויות.

עמ' 4. 'בתחילת המאה התשיעית מצאנו בספרד חכם בשם תלמודי ור' דוד שמו'. זה אינו נכון משום שר' דוד שנזכר התשובה שנדפסה בתשובות הגאונים – אסף חלק א סי' כג אי אפשר שיהיה בזמן הזה משום שהתשובה אינה לרב משה גאון סורא אלא לרב משה בר חנוך במאה העשירית, כמות שכתב לנכון אסף שם. ואינה בשום פנים לגאון, כמות שהעירותי בספר 'רב נסים גאון' עמ' 307 בהערה, כי הגאונים לא כתבו את תשובותיהם בלשון מדבר בעדו ביחיד אלא ברבים עיין שם.

עמ' 10. על סירובו של רב יוסף בן אביתור לשוב לספרד, סמך על דברי הראב"ד בספר הקבלה, ולא שם לב למה שפרסם מאן בספרו The Jews etc. ח"ב עמ' 50, שלא מחמת גדולתו של רב חנוך סרב לשוב אלא משום שמאסו בו תחילה, כעין דברי יפתח לבאים לבקש את עזרתו!

שם. אמנם חכמים שקדמו לנגיד היו גדולים בתורה אבל יש לראות אותם כדור של הכנה בלבד, שהרי מחוץ לתשובות לא נשתמרה מהם שום יצירה ספרותית בשדה ההלכה. ותורתם נמסרה מרב לתלמיד ולא הועלתה על הכתב. עדיין לא העזו חכמי התורה בארצות המערב להביע את רוחם ביצירה ספרותית משלהם עד שבא הנגיד וגאל את חכמי ספרד מן האלם וכו'.

כל זה אינו מתאים למציאות. הוא העלים עיין ממה שכתב בעמוד שלפני זה על גדולתו של רב יוסף בן אביתור, אם הוא מקבל את דברי הראב"ד בספר הקבלה כפשוטם שרב יוסף תרגם את התלמוד לערבית. כל שכן מה שאנו יודעים על תשובותיו ועל תקיפות סגנונו אל גאון ארץ ישראל רב שמואל זה אינו מורה כלל על אלם. וכי בספרים בלבד נכרת יצירה? ותשובותיהם של רב משה ורב חנוך אף הן מראות על אלם?

ודאי יש כאן מליצה כדי להגדיל את מעלת הנגיד. ומה שכתב בהערה 45 שדברי הראב"ד 'בימי רב חסדאי הנשיא התחילו לצפצף ובימי ר' שמואל הנגיד נתנו קולם', הם עניין אף לתולדות התפתחותה של ספרות ההלכה בספרד, ודאי שאינם נכונים. ואם מה שהביאו בשם 'רבוותא' הם מבני ספרד, לקמן עמ' 15 הערה 10, הרי הם כבר העזו לחבר דברי הלכה. עמ' 12. על קריאת שם ספר בלשון רבים: שהרי תלמידו (של הנגיד) ר' יצחק אבן גיא קרא שם ספרו הלכות כלולות.

מאין לקח שריצ"ג היה תלמידו של הנגיד? מקור לשם ספרו של ריצ"ג כתב בהערה 9:

הספר נזכר בשמו זה ברשימת הספרים של ר' יוסף ריש בי רבנן שנדפסה JQR כרך יג (1901) בעמ' 53.

הנה המעיין במקום הנסמן יחפש לשוא את שמו של ר' יוסף שהוא מחבר הרשימה. דבר זה לא התחדש אלא על ידי במאמר שפרסמתי ב' קרית ספר' שנה כו! אלא שלשכחו של המחבר צריך לומר שהוא אינו יחיד בדרך זו של ציון דברים.

שם. והרי"ף קרא שם ספרו הלכות רבתי. ומציין לפירושו של ר' זכריה אגמאתי לרי"ף ברכות.

וידוע שלא קרא הרי"ף בשם זה את ספרו, כמות שמבואר בתשובותיו שקראו 'הלכות' סתם, מפרשי הרי"ף הם שקראו בשם זה את הלכות הרי"ף, ויש כידוע 'סנהדרין רבתי', 'מכות רבתי' ועוד.

עמ' 15 ועמ' 22: הוא משווה את דברי גאוני בבל עם המסורת שבידו מרבתי, שהנגיד מביאה תדיר בלשון 'ולי אית מרבנן דאמרי'.

וזו טעות פשוטה, 'ולי', היא תיבת פתיחה לדברי הנגיד עצמו, כידוע לכל מתחיל. והפלא שם' עצמו ידע על זה בעמ' 124 בהערה, אמנם הוא מצרף אף את דעתו שהכוונה היא אף לרבתי!

עמ' 21. מ' חוזר על לימוד הירושלמי של ר' חנוך שבא מאיטליה. ואתה צריך לברר לעצמך מה היה לימוד הירושלמי באיטליה באותם הדורות. הדברים חוזרים ונשנים אצל כמה חוקרים ואף מ' במבואו להלכות קצובות הולך בדרך שדרכו בה כמה מן החוקרים. שבאיטליה שהיו קשורים חכמיה לארץ ישראל במנהגי התפלה, למדו שם אף את הירושלמי ורב משה הביא את לימוד זה לספרד. ומכאן שאף רב חנוך בנו למד ממנו והוא שלימד את הנגיד.

ולכל זה שכתבו החוקרים, למשל אפטוביצר במחקרו על רב חושיאל ורב חננאל ועוד שהניחו הנחה מבלי כל סמך שאמנם הלימוד בירושלמי היה רווח באיטליה וחכמיה הם הביאו ללימוד הירושלמי בכל מקום שהם הגיעו<sup>14</sup>.

בוא וראה בעמ' 40 אומר מ' שהנגיד לא ידע להביא פירוש הירושלמי ברכות פרק ז וריצ"ג הוא שגילה מקור זה ואף אפשר שריצ"ג הביא את הירושלמי בראש הלכות קידוש כדי להראות שידע מה שלא ידעו אחרים.

גינצבורג סבור היה, במבוא לפירושים וחידושים בירושלמי עמ' 00 שהנגיד הושפע מרבינו חננאל ורב נסים שמהם למד על קיומו של הירושלמי להכניסו בסדר הלימוד של הבבלי, ועל זה טוען מ' שאי אפשר לומר כך כי רב נסים מביא את הירושלמי בציון גרסי בני

14. את חידושו של רב חושיאל בהנהגת לימוד הירושלמי בקירואן מפרש אפטוביצר כשני פנים: (א) משום שאף על פי שקהל קירואן היתה קשורה לארץ ישראל, אבל הירושלמי לא היה ידוע כמעט בא"י (!), וראיה לדבר שבן מאיר במחלוקתו עם רב סעדיה אינו מביא שום דבר מן הירושלמי אלא מן הבבלי. ומאן, 'תרכיץ' שנה ה' עמ' 291, סותר ראיה זו משום שבן מאיר בויכות עם חכם בבלי מוכרח היה להביא מן הבבלי יאמרו חכמי בבל משלהם הוא מביא.

מפליא שלא עלה על דעת שני החכמים לשאול שאלה פשוטה: מה יכול היה בן מאיר להביא מן הירושלמי כדי לחזק את דעתו? באמת אין בירושלמי שלפנינו שום דבר שיכול היה בן מאיר להסתייע בו, ועל כל בן מאיר מן הבבלי.

ומזכיר מאן, שם, לנכון שכבר רב יהודה בן קריש מתאהרת משתמש ב'אגרת' שלו בירושלמי. וממשיך אפטוביצר שרב חושיאל ידע את הירושלמי ממקום ביאתו היינו מאיטליה ושם היה הלימוד רגיל בו. מאן, מזכיר את פירושו של ר' יעקב בן אפרים אלשאמי, שפירש את סוגית י"ח דבר בירושלמי שבת פ"א. ואפשר שפירש יותר מזה.

מערבא ואילו הנגיד מביא אותו בציון 'ירושלמי', על ידי זה הוא מבטל את דעתו של ג'. ולא ענה מ' על רבנו חננאל שאף הוא מביא את הירושלמי בציון כמו הנגיד, אם כן הרי אפשר שהנגיד למד ממנו!

באמת לא התכווננו למצב לימוד התורה בדור הזה, ולפניו, שכבר רב סעדיה וכל שכן רב שרירא ורב האיי הרבו להביא את הירושלמי. ודור דעה כמו דור הנגיד, שביקשו להקיף את כל המקורות שבידם ודאי שאף הירושלמי היה לאחד המקורות החשובים שעליו בנו את עולמם. וכבר כתבתי על זה במקום אחר.

עמ' 22. ריצ"ג מעיד שהנגיד קבל מר' חנוך וזקנים שבדור הלכה למעשה שאין מתפללים בתפלת המוספים של ראש השנה כלל ז' ברכות אלא ט' ברכות, וכמות שהעיר כבר הלוי, 'דורות הראשונים' ח"ג עמ' קמד ואילך — שהוא מנהג איטליה שמקורו בא"י שלא כמנהג בבל, ומסתבר שקבל הנגיד מר' חנוך רבו.

אבל מה עניין של רב חנוך דוקא? אדרבא נראים הדברים שהזקנים שבדורו שנהגו כך הם שגרמו שאף הנגיד ינהג כך. ומי יודע אם לא רצה לומר שמנהג זה הוא מנהג ספרד ישן? כיוצא בו מנהג ההפטורות שכתב הנגיד על פי הפסיקתא, לא כספרד בלבד נהגו כך, וידועים דברי רבנו תם בתשובתו בספר הישר, ובתוספות מגילה דף לא ע"ב מעידים שאנו נוהגים כפסיקתא ולא כבבלי. וכשהנגיד אומר ואנו כך נתנו לנו זקננו סימן, אין לראות כאן את רב חנוך דוקא.

ובסדר הפרשיות ליום טוב שכתוב כך במקצת אף ב'הלכות ראוי', וספר זה נסדר בארץ ישראל אם כן מנהג א"י כאן, מ' כותב כידוע, נסדר הלכות ראוי בא"י, הידוע הזה הוא כפי שכתב ר"ש אסף ב'תקופת הגאונים וספרותה' עמ' קכח, על פי מה שכתבו חוקרים אחרים ולא על פי חקירתו שלו — ה'ידוע' הזה מסופק מאד וזקוק להוכחות מבוססות, אלא שאין כאן מקומו לדבר על זה.

כנוגע לברכות התורה שמנה הנגיד שהן שתיים, עיין מה שכתבתי לקמן לסימן א של הליקוטים. וכדאי לחזור על זה בקצרה: כל העניין מוטעה: כי מה שאמר הנגיד אינו נגד מנהג בבל, ורק טעות הבנה בדברי 'ספר המנהגות' גרמה לכתיבת דברים אלו. אף מה שהזכיר הנגיד את מנהג הקפת הבימה בהושענא רבא והזכיר בין מנהג בבל ובין מנהג א"י — אין צורך לחפש את השפעת רב חנוך, ומנהגים אלו היו ידועים בכל מקום ובכל בכלל. ובכלל, הרי ידענו שהיה לנגיד קשר עם ארץ ישראל שבימיו, ומה טעם לא ידע מה מנהג נוהגים שם?

עמ' 23 הע' 52. ברי למ' שהמאירי בבית הבחירה לכתובות עמ' לד שמביא בשם 'גדולי ספרד' שברכת אירוסין אינה צריכה עשרה, הכוונה לרב שמואל הנגיד. וכ'ברי' זה מסופק מאד. דעת הנגיד הובאה בשמו ברוך הראשונים, עיין בגוף הספר סי' מ, ומי יערוב לנו שלא העתיק המאירי מתוך אחד הראשונים? אבל ראה לקמן בחלק המובאות החדשות מובאה מפורשת אצל המאירי בשם הנגיד.

באותו עמ' ואילך חזר כאן על דבריו שספר זה 'המקיף את כל ענייני ההלכה בפרטיות' (וכבר ראינו שזו היא הפרזה) נשלם במשך שבע שנים, מזמן כתיבת שיר הפתיחה עד פטירתו. ועוד העיר לנכון ש'בעל העתים' אינו מביא מן הנגיד שום הלכה כדיני עירובין וסבור שספרו של הנגיד לא נשלם 'או לפחות בחלקים שונים נשאר במהדורתו הראשונה בטיטא בלתי משוכללת. ואולי זוהי סיבת אי הפצתו'.

אם כן היכן כאן ה'השפעה העצומה' על כל ספרות ההלכה שדיבר עליה לעיל? לנכון העיר המחבר, שלמסכת כתובות בלבד הובאו דברי הנגיד על שם המסכת ואילו

שאר המובאות אינן מסומנות במקום מסויים, ועל כן קשה לקבוע מה היתה צורת הספר. אבל מה שביקש ללמוד, בעמ' 24, ממה שכתב בעל ספר המנהגות: ראינו [בהלכתא] גברתא שחיבר הנגיד שמונה ברכות שאנו מברכין בשחרית ולא מנה בברכות התורה כי אם שתיים — שמשמע שניסח את כל ברכות השחר כעין סידור תפילה, מובן שאין ללמוד מכאן שום דבר: שהרי אם חיבר הלכות הלכות ולא חיבור מקיף, ודאי שהיה לו לסדר עניין עניין לעצמו, וכאן אנו יודעים שהיתה מחלוקת בהלכה. ועיין לקמן בהערה לסימן א.

עמ' 31. הוא מביא שם את דברי ר' יששכר סוסאן בהקדמתו ל'אלשרח אלסוסאני', 'אהל דוד' — ששון עמ' 65 שמונה את ספר 'מכתצר התלמוד קטן' לרכינו שמואל הלוי הנגיד זצ"ל, ומבקש לראות בזה רמז לספר החדש שהמציא מ' פירוש סוגיות קשות בתלמוד. — ודאי אין לזה שום מובן, פירוש סוגיות אי אפשר לקרוא לו 'קיצור התלמוד'. אף אי אפשר לשער שכוונת ר' יששכר היא ל'מבוא התלמוד', מ' שם הערה 18, משום שבכתובת על גבי הקטע שהדפיס קולי נאמר: אבתי במדכל אלתלמוד מכתצר לר' [שמואל] בר חפני הכהן, ופירושו אתחיל במבוא התלמוד, מקוצר. כלומר המבוא שהוא מעתיק הוא מקוצר, אבל לא שהמבוא נקרא כך 'תלמוד קטן'!

אם יש רשות לשער ולומר אמנם ר' יששכר ידע על ספר כזה של הנגיד ולא מפי השמועה בלבד, והואיל ואנו רואים שספרו של הנגיד 'הלכתא גברתא' למסכת כתובות היה מסודר לפי המסכת והואיל ואנו יודעים שהספר לא כלל את כל ההלכה של מסכת כתובות אלא עסק בעניינים מעניינים שונים, והואיל ואנו יודעים שמסכת כתובות היתה נקראת 'תלמוד קטן' מפני שהיא כוללת הרבה מן כלל התלמוד, לפי כל זה אפשר לשער, בזהירות הדרושה, שר' יששכר ראה את ה"ג למסכת כתובות ספר בפני עצמו, ועל כן קרא לו 'קיצור התלמוד קטן' כלומר קיצור מן מסכת כתובות. כל זה הוא נכון כמובן אם ראה ר' יששכר ספר כזה. את שמועותיו שאין להן יסוד אנו רואים מן המשך ההקדמה: ואמ' לי משכיל ונכון שראה לו (לכן ג'נאח) עוד ספר נקרא סראג' בשלשה חלקים הראשון כמו השרשים לכל המלות הקשות שבכל הכ"ד ספרי המקרא והשני לשל כל המשניות והשלישי לשל כל התלמוד הכל בקובץ אחד בלשון ערבי ביאורים רחבים נאים ונחמדים עינים מאירים.

מה יש להוסיף על ידיעה זו ממראות עיני המשכיל?

לעמ' 35. ויש להעמיד על דבר עיקרי: השיר 'תהלת אל' שבו נמצאים הדברים על גדולת המהולל, כבר מפקפקים החוקרים אם הוא מכוון לרב שמואל הנגיד, כי בכתובת השיר נאמר כי הוא חובר לכבוד תלמיד חכם שנתמנה לאיזו משרה. ולדעתי ודאי אינו לכבוד הנגיד, מן הטעם הפשוט: בכל דברי השבח המרובים על גדולתו בתורה וכו' לא נזכר כלל גדולתו של המהולל בשירה, והוא דבר בלתי אפשרי ביחס להנגיד! אמנם המחבר אינו צריך לדעת זאת, אבל אף מטעם זה אין לקבל את דברי הפירוש של המחבר.

עמ' 40. 'חברו של ריצ"ג ויורש כסאו הרבנות אליסאנה הוא ר' יצחק בר יעקב אלפאסי'. 'חברות זו' מקורה בדברי בעל 'קורא הדורות' דף ו סוף ע"ב — ז ע"א. כידוע 'קורא הדורות' אינו מקור לעצמו אלא משני בלבד. ואתה תמה כיצד יכול היה הרי"ף להיות חברו של ריצ"ג, הרי"ף הגיע לאליסאנה בשנת תתמח וריצ"ג נפטר בשנת תתמט, זמן קצר מאוד כדי לרכוש חבר, אלא שיש כאן טעות אחרת: הראב"ד בספר הקבלה עמ' 76 מספר על מחלוקת שהיתה בין הריצ"ג והרי"ף, ויש לשער מה טיבה, כיצד היו חברים תוך כדי המחלוקת?

אין טעם לדקדק בכל, אבל על הערה אחת יש להעמיד. בעמ' 217 הע' 9 — 10, מצויין לספר השותפות של רב שמואל בן חפני שנמצא ממנו שריד בכ"י קמברידג'. והנה השריד

הזה כבר נדפס כמה שנים לפני כן. עיין ב'גנזי קדם' ספר שישי עמ' 43 ואילך, ולפני כן ב'סיני' כרך ו, שנת ת"ש, עמ' שצב.

יג. טיבן של המובאות של הלכתא גבראחא

המובאות מן ה"ג, שני פנים להן: יש שהנגיד מביא דברי קודמין, וכשהוא חולק עליהם או מוסיף עליהם הוא פותח את דבריו שלו ב'ולי אית מרבנן דאמרי', או בערבית 'קאל שמואל הלוי' (ופעם אחת, ספר העתים עמ' 267, שניהם: אמר שמואל הלוי [ולי] אית מרבנן דאמרי). ויש שאחר דברי גאונים מביאים את דעתו של הנגיד כלי הפתיחה הנ"ל. וכבר מכאן אנו יכולים להכיר שהיכן שישנה הפתיחה הנ"ל, יש לפנינו מובאה מקורית בלשונה והיכן ישנה הצעת דברים. אמנם יש שמביאים קטע מדברי הנגיד לצורכם בלשון המקורית, אף על פי שלא הביאו מה שאמר לפני כן או לאחר מיכן. והמובאות ישנן ב'הלכות הנגיד' מסומנות בסימנים ועל כן לא אעתיק את מקורן שלהן אלא אציין אותן לפי הספר. ואנו רואים מן הרשימה שעיקר דבריו המקוריים של הנגיד נמצא ב'ספר העתים' וב'ספר האשכול'. וקטע אחד מדברי העיטור, סי' סג.

סי' ד, ה ז ט י טו טז, יז יח, כא כב, כג, כד, כה כו — כח, לב, לד לה. הכל מקור. א, ב ג (מובאים דברי רב צמח בלכר), ו, ח יא — יד, יט — כ (תורף דבריו), כט — ל ציטאט קצר, תמצית. לא, לב, ציטאט, לח — ט, לו (הצעת דבריו), מ, מא, מג (תשובת גאון), מה (קטע מן המקורי), ובייחוד מדברי הרמב"ן: סי' מו מז מח מט (תשובה"ג שכתב הנגיד), נ (רמז לשיטתו) נא נב, נג — ד, (קטע מדבריו), נה — ו, רמז, נז, דעתו בלכר, נח, ס — סא סב, בעל במאור, סד (המאור וראב"ד) סה — ח; סט — ע (מעשה רוקח). סך הכל כעשרים קטעי מקור והשאר — לפעמים קטעי תובות גאונים, או קטעים קצרים מדברי הנגיד. כל אלו חוץ מן הקטעים הגדולים שהמחבר מייחס אותם לספר אחר. וכגון סי' נט שאין רמז לשם הנגיד.

ומכאן — לדברי הגאונים בהלכתא גבראחא.

מתוך הקטעים המקוריים אנו רואים שמה שכתב בשיר המבוא לה"ג, מתברר יפה. אין כאן ספר הלכה כולל את כל ההלכה שנוהגת בזמן הזה, אלא עניינות מעניינות שונים, הוא מקבץ דעות של גאונים ודן בדבריהם ומכריע במקום שביקש להכריע. אף בהלכות קריאת התורה ביקש לסדר את הסדר שסבור היה שהוא הנכון, והרי אנו יודעים מה מרובות היו הדעות בכמה וכמה פרטים.

זהו בנוגע למה שיש ידינו יתד להיתלות בה. וודאי היה כך אף במובאות הקצרות שבדברי ראשונים, הללו הוצאו מתוך משא ומתן או מתוך בדיקה בנכונות דעות קודמין בהלכה פסוקה או בפירוש סוגיא.

יד. ללשון ערבית בדברי הנגיד

ויש לתת את הדעת בייחוד על סי' ה, מן ספר העתים עמ' 40. הנגיד מביא את דעתו של ר' ישראל ב'ספרו של תפלות' שאף על פי שאמרו מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס, מכל מקום הוא חייב להתפלל את תפלת שבת אף בזמנה, וכן בהבדלה שמתפלל של מוצאי שבת בשבת ומבדיל על הכוס — הוא חייב להתפלל את תפלת מוצאי שבת בזמנה. הנגיד מתנגד לדעה זו בחריפות ואומר: 'ולי אית לי מרבנן דאמרי שכל הדברים הללו טעות הן ולא הי' עלינו להזכירן אלא שיצא ספרו של תפלות בעולם' וכו'. והנה מרהיטות הלשון משמע שכל הסימן מלשונו של הנגיד הוא. והרי אנו יודעים שספר

של תפלות של רב ישראל כתוב בערבית, כמות שנראה כבר מההקדמה לסידור שהדפיס מאן JQR סדרה חדשה כך יא. הספר כלל שלשים פרקים בדיני התפלות ובידי נמצאים עשרות דפים מן הספר הזה. מן הקטעים הגדולים יש לציין שני כתבי יד עיקריים: האחד כתוב על קלף על דפים גדולים, והשני – על דפים קטנים. לפי המפתח של הספר דברי רב ישראל בעניין הזה בפרק השישי. וזכיתי למצוא חלק מן הפרק הזה ומתברר שאת העניין הזה כך בתוך דבריו על התפלה שיש להתפלל אותה בזמנה. והכל, כמות שאמרתי, כתוב בערבית. ומתוך לשון 'ספר העתים' אין להוכיח באיזה לשון כתב הנגיד את דבריו. ואף על פי שאת מחלוקתו על רב ישראל פותח הנגיד בפתיחה הרגילה שלו לקטעים העבריים: ולי וכו' ולא: אמר שמואל הלוי (בערבית: קאל שמואל הלוי). אין להוכיח בודאות שאף החלק הראשון של הסימן כתב עברית. אם אמנם הדבר כך, הרי תרגם הנגיד את דברי רב ישראל והרצה את עיקרם, ואין כאן העתקה ממש מדבריו.

אבל אף אפשר שהנגיד העתיק את דברי רב ישראל בלשונם, בערבית, ורב יהודה הברצלוני תרגם את הקטע הזה לעברית, כמות שעשה בהרבה מקומות ובעיקר בתשובות הרי"ף שתרגם הרבה מהן מערבית לעברית, כידוע.

ואם זה נכון, הרי יתחזקו דבריו של ר' שלמה, מתרגם פירוש המשניות לרמב"ם סדר נזיקין שהנגיד כתב את דבריו בערבית, כמובן לא כל דבריו!

(לעמ' 197 – 198. יש כאן הערות קצרות בלשון הערבי, ומעניינת בעיקר ההערה בעמ' 198 שהוא מפרש את הסוגיא בלשון חכמים. וזה מזכיר לנו במקצת את דרכו של חכם ספרדי גדול בן זמנו הצעיר, שאף הוא כתב את דבריו בערבית, ובסוף העניין הוא חוזר ומסכם אותו בלשון חכמים. ואין כאן המקום להאריך בו.)

טו. וכדאי להעמיד בקצרה על דברי הגאונים בעתים וברי"ג

(העתים)

קידוש בבית הכנסת, רב עמרם, עמ' 177, רב נטרונאי.

עמ' 178, רב מנחם (וא"ד רב נטרונאי) 182,

רב מחתיה עמ' 183, רב האיי (כבר מזכיר דברי רב נטרונאי), עמ' 183.

קידוש במקו סעודה, רב עמרם, 183.

טעימת רביעית מכוס של ברכה, רב עמרם.

רב צמח, 185. וברכה אחרונה על כוס קידוש. שם.

ועוד דברי רב מנחם, עמ' 189.

נטל ידיו לא יקדש ואסור לדבר לפני הטעימה, רס"ג עמ' 190.

קדיש ואישתלי ולא טעים ושתי ליה אחריני, הלכות ותשובת רב שרירא, עמ' 191.

קדושת היום אע"פ שקידש בתפילה ועל הכות צריך להזכיר אף בברכת המזון. גדולות, 193.

יקדש בביתו אע"פ שקידשו בבית הכנסת, פסוקות וגדולות עמ' 193. קידש ואיתרמו ליה

אינשי דלא ידעי לקדושי, עמ' 193.

קידוש במקום סעודה, תשובת רב האיי, 195/6.

נר בבית זה וסעודה בבית אחר, רב האיי 196.

קידש לאנשי ביתו ואחר כך בא אצל אנשים שיודעם לקדש אינו רשאי לקדש להם, 196. רב

יהודה קדיש ואיעקרא ליה שרגא, גדולות, עמ' 199.

נר בבית ומקום סעודה במקום שהוא משתמש לאורה מקדש שם ואם לאו לא יקדש, תשובה:

אין שם סעודה ואין שם קידוש. 199.

לקדש בבית ולצאת לחצר, רב שר שלום, 199.  
 היכא דקא יתיב בחצר וחזי פורתא דנהורא דשרגא דאיתא כביתא ולא משתמש לההוא  
 נהורא אי איכא הבלא ליתוב בההוא דוכתא ויקדש, 200.  
 אין קידוש תלוי בנר אלא בסעודה, רב האיי 200.  
 אם לא קידש בלילה, רב עמרם ורס"ג 201.  
 נטל ידיו לא יקדש, רב עמרם, 202.  
 על איזה יין לברך, רב האיי בשם ראשונים, רבנן קמאי, ורב עמרם, 202.  
 אם מבדילין על הפת, רב האיי ורב נטרונאי (ריצ"ג עמ' ה).  
 קידוש על הפת 203.  
 היכא דלא שכית יין מביא עינבי יבשות, פסוקות וגדולות עמ' 206. קבעו סעודה מקמי ט'  
 שעות ואכלו עד שחשכה, פסוקות וגדולות, 211. וכן אם שתו חמרא, רב צמח, 211. פירוש  
 פורס מפה ומקדש, 211. רב מתתיה.  
 נשים בקידוש הים חייבות, רב האיי 215.  
 חרש שוטה וקטן כיון דלא מיחייבי לא מפקין אחרים ידי חובתן, רב אחא, 215.  
 נר ויין יין עדיף, רב אחא, 215.  
 אף יום טוב צריך שתי הלחם, 218, רב נטרונאי.

(ריצ"ג)

קידש ולא שתה רביעית, רס"ג, רב נטרונאי, רב כהן רב צמח ורב האיי עמ' ז  
 איזה יין כשר, רב צמח רב כהן צדק, יין דדרי על חד תלתא, עמ' ד.  
 צמוקים שנחערב בהם שכרא, רב האיי;  
 ריחיה חמרא וטעמיה חלא מברך שהכל, רב שרירא, עמ' ד.  
 עושה אדם כל צרכיו בפת אבל לא במידי דממאיס, בשם הלכות ולא דייק! עמ' ד.  
 יין מבושל, רב האיי בשם ראשונים, עמ' ג.  
 נטל ידיו לא יקדש, רב עמרם ורס"ג. ולא הזכיר שלא ידבר, עמ' ו.  
 תשובת רב שרירא על סתירה בהלכות. עמ' ז ובעמ' ח הביא דברי ר"ש כמו בעתים עמ' 191.  
 המברך צריך שיטעם, רס"ג עמ' ז  
 קידש בבית הכנסת יקדש בביתו, עמ' י.  
 שיעור רביעית, רב הילאי, עמ' ו.  
 סידור השולחן, רב אחא, ומדרש השכם עמ' י.  
 סעודה זו עריכת שולחן לפת ולא לדבר אחר, עמ' י.  
 העתים באריכות עמ' 195/6.  
 כוס של ברכה צריך שיטעם, רב האיי רב מתתיה, כוס של חתן וכלה, וכוס של מילה, רב כהן  
 צדק, עמ' ח.  
 לקדש בבית ולצאת לחצר לסעוד שם, עמ' י. רב שר שלום.  
 היכא דיתיב בחצר וקא חזי פורתא דנהורא דשרגא, עמ' י בשם גאון, וישנו בעברית בשם רב  
 האיי גאון בעתים עמ' 200 בשם פיסקא.  
 קידוש אינו תלוי בנר אלא בסעודה, רב האיי עמ' יא.  
 צריך שיאכל בלילי שבת אחר קידוש אפילו כזית, רב סעדיה, עמ' יא.  
 מפסיקין לסעודה, מפרשי רבנן, עמ' יא.



טעמו פגמו, אם יש יותר מכשיעור, הוא רק קפידא, א רב האיי עמ' ט.  
רב הילאי: המקדש על הכוס אפילו יש בו שיעור ב' כוסות לא יאמר עליו ברכה אחרת, קידוש  
או הבדלה, עמ' ט.

לא למזוג כסא דברכתא ממנא דשתי מיניה משום כוס פגום, רב אחא עמ' ט.  
קדש ושתה כוס של קידוש אם דעתו לשתות עוד יין אין צריך ברכה אחריו, רב מנחם גאון  
עמ' ט.

כוס של קידוש כל זמן שלא כרך ברכת המזון חייב לברך ברכה אחרת על הגפן וכו' עמ' י.

טז. הערות אחדות לעניינן של המובאות

סי' א. בספר המנהגות העיד שהנגיד שמונה ברכות שאנו מברכין בשחרית ולא מנה בברכת  
התורה כי אם שתיים. על זה העיר מ' הערה גדולה על נוסח התלמוד, ברכות יא ע"ב: מאי  
מברך א"ר יהודה אמר שמואל אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה ור' יוחנן  
מסיים בה הכי הערב נא וכו' ורב המנונא אמר אשר בחר בנו וכו'. הילכך לימרינהו לכולהו.  
ויש נוסחאות שגורסות: רבי יוחנן אמר וכו'. ונחלקו חכמים, כלום יש כאן שלש ברכות או  
שתיים.

ואין לדברי הנגיד שמונה שתי ברכות שום קשר עם מנהג ארץ ישראל, שנמצא כאן וכאן.  
והרי כמה וכמה ראשונים שלא היו 'מושפעים' מנוסח ארץ ישראל סבורים ששתי ברכות הן  
והרי בספר המנהגות הביא שאף ר' שמעיה כתב כך, כלום אף הוא נמשך אחר מנהג א"י?  
ומה מקום להכניס את רב חנוך כאן, שהוא שהביא נוסח א"י — איטליה לספרד?

סי' ב. 'ודברי הרשב"א בחידושי הועתקו ברא"ש, ברכות פ"ג סימן לט'. זהו באמת  
חידוש, וכי היכן מצינו שהרא"ש מעתיק מדברי הרשב"א? חוץ מזה, הגירסא ברא"ש היא:  
אמנטולין, וברשב"א: אם טיילין. ל'אם טיילין' יש לפחות איזה בסיס לפירושו של הנגיד 'אם  
במטייל'. מה שאין כן לנוסח הרא"ש.

סי' ד. פירוש דברי רב האיי הוא כך: הוא סבור שמה שאמרו 'ואומר הבדלה על הכוס,  
ואומר קדושה על הכוס', אין הכוונה שתיכף אחר התפילה אומר קדוש והבדלה, אלא הם שני  
דברים: תפלה וקדוש והבדלה, תפלה הוא יכול להתפלל בערב שבת ובשבת, אבל קדוש  
והבדלה הוא עושה בזמן.

סימן ו. מה שהביא הרשב"א שלדעת הנגיד אם טעה ולא הזכיר הבדלה כחונן הדעת 'חוזר  
לראש' אם לא סיים תפלתו, אין הפירוש חוזר לראש התפלה אלא חוזר לראש תפלת חונן  
הדעת. 'חוזר לראש' נמצא בכל כתבי היד של הרשב"א. ועל כן אין לתלות כאן בטעות סופר.  
סי' ח. וכתב הנגיד ז"ל הכי אמר רב סעדיה ז"ל הקורא בתורה לא ישען לכתל ולא לעמוד  
וכן המתרגם. ('וכן המתרגם', ליתא כ"י בהאשכול). ובעל האשכול מסיים ולא ידענא מהיכא.  
ותמה אלבק בהערותיו להאשכול, שהרי הוא עצמו מביא בעמ' 169 את הירושלמי מגילה  
פרק ד ה"א חד בר נש קאים מתרגם סמיך לעמודא אמר ליה אסיר לך וכו'. והנה אם נוסח כתב  
יד פ' בהאשכול הוא נכון, אפשר שהאשכול כתב מה שכתב משום שבירושלמי לא נאמר על  
הקורא אלא על המתרגם, ואת הקל וחומר של התוספות לא דרש. שאפשר שלקורא שקורא  
דברי התורה ממש לא חששו לחוסר אימה אם נשען על הכותל או על העמוד, מה שאין כן  
בתרגום. אפשר שעל פי זה יש למתקן אף דרכו של הנגיד שהביא דין זה מן רב סעדיה ולא מן  
הירושלמי.

סי' טו. פירוש דברי רב נטרונאי הוא: הגאון מחלק את הקידוש לשני חלקים, קידוש על  
היין וקידוש על הפת. ואומר הגאון, שקידוש על היין אפשר לצאת ידי חובה אף על פי שאינו

טועם, ואף על פי שאינו אוכל, כי קידוש על היין הוא אף מועיל לרפואה, והרפואה היא אפילו שמע גרידא כבר מועיל לרפואה, אבל לצאת ידי חובת קידוש היום אינו יוצא אלא אם קידש במקום סעודה. והנגיד שאומר 'דלמא הוא לא אמ' וסלקא ליה שמיעת קידוש בבית הכנסת', לא ביקש לחלוק על דברי הגאון אלא שלשונו מטעה, שאפשר לצאת ידי חובת קידוש היום על ידי שמיעת קידוש בבית הכנסת אף על פי שלא סעד שם. אבל ודאי לא כיוון הגאון לזה. ואין לומר בשום פנים שהנגיד סבור היה שלדעת הגאון אין אדם יוצא חובתו אם קידש על הפת ולא על היין.

ואף ההשגה השנייה לעניין הבדלה אף כאן לא השיג הנגיד על עיקר הדין של הגאון, משום שהגאון לא ביקש לומר שאדם יוצא ידי חובת הבדלה ומכל מקום הוא יכול להבדיל שוב. אלא הנגיד מעיר על לשונו של הגאון: ודאי אם הוא ביקש לצאת ידי חובתו בשמיעת הבדלה בבית הכנסת אינו יכול לחזור ולהבדיל, אלא רצה לומר שאמנם כל הצבור יוצא ידי חובתו בשמיעת הבדלה בבית הכנסת אבל אם אדם אינו רוצה לצאת ידי חובתו כהבדלת בית הכנסת מבדיל בבית. והנגיד לא השיג על הגאון אלא שלשונו סתום ומטעה. כן נראה לומר כדי שלא להשגות גאון בטעות פשוטה, שסותרת את דבריו מיניה וביה. (ועיין מה שכתב ר"י שור בעתים לבניה' עמ' 182 הערה לח.)

וכיוצא בו צריך להבין מה שהובא בסי' טז. הגאון רב מתתיה אומר שיש לקדש ולהבדיל בבית הכנסת בין יש אורחים ובין אין אורחים, 'דלמא איכא איניש דלא שכיח ליה חמרא ונפיק בקידושא דבית הכנסת'. לא ביקש לומר שאין הוא פוסק שאין קידוש אלא במקום סעודה אלא הוא מדגיש שמה שאמרו 'אורחין' לאו דוקא. ומה שאמר הנגיד: 'דוקא דלא שכיח ליה, אבל שכיח ליה הא אמרי' אין קדוש אלא במקום סעודה'. והרי אף הגאון אמר שאם לא שכיח ליה יוצא ידי חובה בקידוש של בית הכנסת, ואם כן מה בא הנגיד להוסיף בפרט הזה? ומה שאמר אם שכיח ליה אין קדוש וכו', רצה לומר שאם יש לו יין בבית, מוטב לו לצאת ידי חובתו ביין ביתו, ויוצא ידי חובת שניהם. ואין הנגיד חולק על דברי רב מתתיה אלא מבאר את הדין.

ומחלוקת רב האיי שבסי' יז<sup>1</sup> היא שהוא אינו מבדיל בין עניין שעל היין ובין קידוש. וסבור שאין טעם לקדש על היין כשביל מי שאינו אוכל בבית הכנסת מטעם רפואה בלבד. סי' כ. הביא דברי רב יהודאי מי שקידש לאנשי ביתו ובא אצל אנשים שיודעים קידש אינו רשאי לקדש להם. ואמר על הנגיד: דה"ה להבדלה ולכל המצות, אבל מה שכתב אחר כך: והוא שיצא והוא שיודעין לקדש — אמר כך אף רב יהודאי.

סי' כא. בהערה: ולא כפירוש ר"ת בתוספות שם (נזיר ד ע"א) ד"ה מאי היא, הגורסים בתמיה[ה]: וכי מושב ועומד מהר סיני וכו', על זה יש להעיר, שהתוספות שכתבו: לכ"נ לר"ת (=לכן נראה לרבנו תם) דגרסי' בתמיה וכי מושבע ועומד, אין הכוונה שר"ת שינה את גירסת התלמוד, ובמקום 'הרי מושבע' גרס וכי, (ואף על פי שנראה לכאורה כך מראשונים שהעתיקו את דברי ר"ת) אלא רבנו תם מפרש את 'הרי' כאילו כתוב וכי. וכן מפורש בספר הישר לר"ת, מהדורת שלזינגר סי' סב: ולשון הרי הטעה אותם, ולשון נזיר חלוק, כלומר שלשון 'הרי' בנזיר הוא שונה מכל 'הרי' שבש"ס, משום שלשון נזיר משונה, (וכמות שכתבו ראשונים בכמה מקומות, כידוע).

15. ויש להעמיד על לשונו העמום של ספר העתים כאן. בעמ' 182 הוא מביא בשם הנגיד: ולי מרבנן דאמרי. וכן בעמ' 183: ולי. וסמוך לזה הוא אומר: וכתב נמי הכי בחיבורו, שמשמע לכאורה שמה שהביא לפני כן לא הביא מן חיבורו, אתמהה. וכנראה שפירושו: ועוד כתב כך בחיבורו.

דרך אגב, ר"ת ממשיך שם: ולדבריהם (אלה שסברו שנוזר מותר לו ביין קידוש, כמות שסבור הנגיד) מושבע ועומד הוא כשאר שבועה שאשתה מה הועילו בטעותם, כן הנוסח בכתבי היד, ופירושו: אם הם סבורים שנוזר מותר לו ביין קידוש, מה מתרץ בגמרא שבועה שאשתה וחזר ואמר הריני נוזר, למה חלה נזירות על השבועה וכי יש לך מושבע ועומד יותר מזה? ועיין אף סוף הראב"ן סי' קמג.

עמ' 132, בהערה: ואפשר שתשובה זו (של רב הא"י שאמר שיש הרבה מקומות בתלמוד שאומר דבר בלשון ציטאט של מקור ובמקור ציטאט זה אינו) עוררה את רבינו נסים לחבר את ספר המפתח המוקדש לגילוי המקורות לרמיזות התלמוד. כמה רחוקה השערה זו!

סי' כז. כיון שאשה ישנה בזכירה מן התורה אשה מברכת לבעלה אלא שהוא מגונה. אבל קטן וכו'. אינו מוציא אחרים ידי חובתן.

צריך לשים לב, שאצל אשה הוא כותב אשה מברכת לבעלה (ואינו מזכיר 'אחרים')! ואצל קטן הוא מזכיר אחרים. ויש להאריך בזה קצת אלא שאין כאן מקומו.

סי' ל. בהערה ביקש לומר שהנגיד לא גרס מה שאמרו בגמרא: והאמר מר טעמו פגמו דטעים ליה בידיה (וכן חסרה שאלה ותשובה זו גם בריצ"ג עמ' ח, ובד"ס לא העיר על זה). אי אפשר לומר כך, שהרי ריצ"ג מזכיר מפורש: אבל אם נתן ממנו לתוך ידו או לתוך כלי אחר ושתה לא פגמו. ואף הנגיד מזכיר 'דטעים מיניה בידיה'! אלא שצריך פירוש.

סי' לא. צריך להעיר על השינוי שיש בין המובאה שבספר האורה, שלא נזכר שם מאיסור הטעימה לפני שמברך על הכוס ובין מה שהביא באבודרהם שאסור לטעום קודם שיברך על הכוס, וכן ליתא בסידור רב עמרם ועוד. ובריצ"ג הביא תחילה את דברי רב עמרם ואחר כך מה שכתוב בהלכות, ושם כבר נזכר שאסור לטעום עיין שם.

סי' לח. בנוגע לנוסח בכתובות ד ע"א, אין אבילות במועד או אין אבילות בשבת, אני מבקש להביא כאן מה שהביא אחד משומעי לקחו של הרמב"ם, ששמע מפיו, ויפורסם במקור אחר, ועיקר העדות היא שהרמב"ם אמר שהנוסח אין אבילות ביום טוב הוא משובש שהרי ממה נפשך, אם חלה עליו אבילות לפני כן הרי יום טוב מפסיקה ואם מת ביום טוב הרי אין אבילות חלה עליו! ולנוסח — עיין במסכת כתובות מהדורת מכון התלמוד הישראלי השלם.

סי' מז. בעל המאור בכתובות כא ע"ב אמר: וראיתי לנגיד ז"ל בהלכתא גבראתא פי' אחר בשמועה זו ולא ישר בעיני. וכתב מ' בהערות: מסתבר שפירושו של הנגיד הוא כפירושו של כל הראשונים שהזכרתי שאותם השנים מעידים לפני השלישי וכו'.

וזה אי אפשר, שכן אומר בעל המאור בסוף דבריו שם: וכיון שראינו לר' שלמה ז"ל שפי' מעידין לפניו הן בעצמן בטלנו דעתנו מפני דעתו. והמתלמד יוסיף לקח ויגדיל תורה. רמז לפירושו של בעל המאור אנו מוצאים בדברי בעל 'ההשלמה' שהובאו בשיטה מקובצת (בדפי הספר דף קט ד"ה כתב השלמה): ומה שכתב הב"ה = הרב בעל המאור, בזה גם בהא שמעתא בעד נעשה דיין הם דברים רחוקים למבינים.

לסי' נג. הרז"ה אומר שהדבר ספק לרבה ולרבא מספקא ואין אנו פוסקים ודאי משום שאע"פ שלרבה פשיטא ליה, רבא שהוא כתרסא מספקא ליה על כן דנין כמו ממון המוטל בספק וחולקין, אע"ג דבעלמא לא דיינינן ליה כה"ג הכא חיישינן לרבה דפשיטא ליה. ואף הרמב"ן רמז לדעה זו ומבדיל בין אם המסתפק הוא בן הזמן הרי ההלכה כמי שודאי לו, אבל אם המסתפק הוא כתרסא, אנו חוששים לדעתו, כי רואים שהודאי לא נתקבל. הרמ"ה, עיין נמוקי יוסף, ראש הפרק אומר שאין ספק מוציא מידי ודאי והלכה כרבה.

ובדבור המתחיל 'והוא דקא אזיל' כתב שם בנמוקי יוסף בשם הריטב"א בשם רבו (והובאו בכללי התלמוד לר' בצלאל אשכנזי, ספר היובל להופמן, החלק העברי עמ' 203) שאם המאוחר מספקא ליה אין אנו הולכים אחר הפשיטות וחוששין לספק, ועל כן המוציא מחבירו עליו הראיה. והרז"ה פסק חולקין כדין ממון המוטל בספק.

סי' נט. הייחוס לנגיד מסופק מאד.

סי' סא. לכתובות נד ע"ב: תאני רב יוסף בביתו ולא בעקתי

ישנה תשובה לרב צמח גאון (סורא ?), גאוניקה ח"ב עמ' 33 ועמ' 212, שמפרש בה: שאמרו יתומים אילו היו לו ג' או ד' בתים היינו נותנים לך אחד מהם עכשיו שאין לנו אלא בית קטן ואת אינך יכולה לדור בו אתנו לכי לבית אביך ואנו נעלה לך מזונות. וישנה תשובה אחרת מיוחסת אף היא לרב צמח, 'שערי צדק' דף נג ע"ב סי' ב שמפורש בה: אם יש לו בית קטן אין עליה מן הדין לדור בו אלא הולכת לבית אביה או שוכרת בית גדול ויושבת בו ושכר מן היתומים וכו'.

ועל התשובה זו האחרונה אומר הנגיד (הובא ברמב"ן לכתובות): וזאת התשובה איני סומך עליה שנראית כמושבשת שהלשון שלה נוטה שלתקנת אשה אמרו כך שאין מכריחין אותה לדור בקטן אלא שוכרת גדול, וזה אינו כלום.

(הגאון מקדים מפורש: אבל ביתו קטן שלש אמות על שלש אמות א"ר יוסף בבית ולא בבית) והרמב"ן אומר שם: שיש מי שפ"י לומר שאם היה הבית קטן וצר מקביל (מקביל, או צריך לומר מהכיל, שטמ"ק) היתומים והאלמנה אינה יכולה לומר להם אני אדור כאן ואתם לכו לכם אלא שוכרין לה בית הראויה לה לפי כבודה. והוצרכנו לזה הפירוש מפני שמצינו בירושלמי מפורש כלשון הזה: ר' זעירא שלח שאל לרב נחמן בר יצחק (צ"ל: יעקב, וכן בכמה ראשונים שהעתיקו את הירושלמי) ולרב אבימי בר פפא לא היה שם בית, א"ל היורשין שוכרין לה בית. אחר כך הביא הרמב"ן את דברי הנגיד שהביא את הירושלמי ואת תשובת רב צמח, ומסיק: וזאת התשובה אינה (=איני) סומך עליה.

ולכאורה שתי התשובות סותרות זו את זו, ושתייהן מיוחסות לרב צמח! באחת מפורש שלטובת היתומים נאמרה ברייתא זו של רב יוסף ובשנייה — שלטובת האלמנה. ועלינו לומר ששני רב צמח הם: האחד גאון סורא והאחד גאון פומבדיתא (רב צמח בן פלטי). או שמא לגאון סורא רב צמח אחר.

ונדון תחילה בעיקר הדין, כלום נחלק ביניהם או לא.

נראה שאין מחלוקת ביניהם. שאף מי שמפרש שיתומים יכולים לומר לאלמנה לכי לבית אביך וכו', במה דברים אמורים שיש לה בית אב ללכת אליו, ומה הדין אם אין לה בית אב ללכת אליו? נראה ברור שאף לפי שיטה זאת חייבים יורשים לתת לה מדור.

וכן לצד שני: כשהאלמנה מבקשת להישאר בבית הקטן ולהוציא את היתומים ממנו אף לשיטה שלטובת האלמנה נאמרה הברייתא, ודאי שאינה יכולה להוציאם. והשאלה היא אם היתומים מסכימים לדור בבית עקתא, לדעת התשובה ב'שערי צדק' אינם יכולים לכופ אותה אם הוא מקום צר, ולדברי התשובה הראשונה לא מצאנו גילוי בדין זה, ואפשר שהיתומים יכולים לכופ אותה לדור במקום זה. אלא שאפשר שאף לפי תשובה זאת היתומים יכולים לכופ אותה שתדור בבית אחר אבל לא שתדור אתם בבית הקטן.

נמצא שלמעשה אין הבדל רב בין שתי התשובות בעיקר הדין אלא בפירוש 'ולא בעקתי'. ואם אין הבדל בדין, אפשר שגאון אחד אמר את שתי התשובות ופעם פירש כך ופעם פירש כך. ומצאתי לרב משה גאון סורא שאף הוא נהג כך. ואין כאן מקום לבארו. אבל לפי רש"י ותוספות שהלשון 'את תהא יתבא בביתי' פירושו: שאם אין אלא ביקתא

יכולים יתומים לומר לה לך מאצלנו דאת תחא יתבא בביתי כתב לך. הרי שברייאתא זו לטובת היורשים היא ולדעת האלמנה. וכן יוצא אף מלשון 'פסקי' (תוספות) — הרי"ד. ויתומים אינם צריכים לשכור לה בית גדול.

הר"ן מקביל את שיטת רש"י ואת שיטת שאר ראשונים, שלפי שיטת שאר ראשונים היתומים חייבים לשכור לה בית אם הבית שנשאר אינו מספיק לכולם.

אין צריך לומר שמה שהעלינו לעיל שאפשר שגאון אחד כתב את שתי התשובות לא בא אלא להשמיע לאוון את שהיא יכולה לשמוע, אבל פשוט ונכון הוא ששני גאונים כתבו שתי התשובות. אמנם לעיקר הדין עומד, מה שכתבנו.

שם, שו" 16: וזאת התשובה וכו' אינו לשון הנגיד אלא לשון הרמב"ן. ומה שכתב בהערה שהנגיד העתיק את הירושלמי מן ספר מתיבות, אין כל יסוד לומר שהנגיד ראה את ספר מתיבות. עיין מה שהעירותי לקמן.

סי' סב. וראיתי בהלכתא גבראתא לנגיד ז"ל משום גאוני עולם ז"ל שפסקו כולן ועשו מעשה כרב. פירוש דברי בעל המאור הוא: הנגיד הביא גאוני עולם שפסקו כך, אבל לא אמר ש'כל גאוני עולם' פסקו כך. ועל כן אין כאן כל הפרזה. ולא התעלם מדעת שאר הגאונים שלא פסקו כך. וידועה דרכם של ראשונים שבוררים להם דעות גדולים ופוסקים כמותן אף על פי שידועים שיש דעות אחרות שלא הזכירו אותן. ובעל המאור דרך בדרך זו אף במקום אחר, עיין למשל מה שכתבתי במאמר 'חגוי הסלע', סיני כרך פז עמ' לא.

ומשום כך אין ללמוד מכאן על פסקו של הנגיד, שהרי בעל המאור לא אמר את דעתו של הנגיד אלא אמר שהנגיד הביא דעת גדולי עולם. ועל פי זה מובן שאין סתירה בין סימן זה לסימן סה, עיין שם הערות.

ודבר תמוה נמצא במבוא ל'פירושים וחדושים בירושלמי' עמ' צב — ג, והנני מעתיקו כולו. שם מדובר על 'ספר מתיבות' ועל דרכו. וז"ל "ואין ספק שגם בסמן י" (בספר מתיבות, של לוי) שם, לא עלה על דעתו של בעל המתיבות להסכים שיטת הירושלמי לבבלי (עיין דברי הרמב"ן המובאים שם) אלא שהוא מביא בתחלה דברי הבבלי 'בביתי ולא בבקתי' (ברייאתא בבליית, שלא מצינו המלה בקתא במקורות ארצישראלים) אבל מזוני אית לה, ואחר כך דברי הירושלמי: לא היה שם בית... היורשים שוכרים לה. והראשונים<sup>16</sup> שנדחקו לפרש בדרך רחוקה שיטת הבבלי לפי שיטת הירושלמי באו לידי מדה זו על ידי בעל מתיבות, שחשבו שלדעתו ב' התלמודים אמרו דבר אחד. ולא זה בלבד אלא שיש מהסופרים ששבשו תשובת הגאון ר' צמח ושמו בפיו דברים שהם בהיפוך גמור ממה שאמר הוא: עיין תשובתו האמתית בגאוניקא חלק ב', ל"ג ורי"ב, שבה הוא אומר בפירוש: אם אין להם ליתומים אלא בית אחד יכולים לומר לה לך לבית אביך... ואין היא יכולה לשכור לה בית לשבת בו. וכנגוד לזה בנוסח המשובש של תשובת הגאון — וכבר היתה בנוסח זה לפני ר' שמואל הנגיד, עיין לוי שם — נאמר: שוכרת בית. קטן ויושבת ושכר מן היורשין!.

העתקתי את כל דברי גינצבורג משום שנכתבו כאן דברים שלא כדרכו של חכם גדול זה. צריך ליתן את הדעת שהתיבות שג' פיזר אותן: ואין היא יכולה לשכור לה בית — אינן מן

16. בהערה שם כתב: עיין רא"ש ריטב"א ושיטה מקובצת במקום. והרמב"ן כפי אשר מובאים דבריו בשיטה מקובצת — בחדושי שלפנינו לא נמצא זה — תמה על הרמב"ם שבהלכות אישות פ"ח, ג' הבין רק דברי הירושלמי, שכנפל הבית היתומים שוכרים לה מדור לפי כבודה, והשמיט מה שנאמר בבבלי: בביתי ולא בבקתי. אולם אין ספק שלדעת הרמב"ם — וכן היא דעת הרא"ש הרא"ה והריטב"א — שני התלמודים נחלקו בדבר, אלא שהוא פוסק כהירושלמי. וכבר ידועה שיטתו של הרב לפסוק לפעמים כהלמודה של ארץ ישראל נגד הבבלי: עיין לקמן עמוד ק"ח.

התשובה אלא הן מן הפירוש שפירש ג' את דעת הגאון. ג' סבור שעל ידי מה שחשבו בדעת בעל 'מתיבות' ששני התלמודים אמרו דבר אחד, שיכשו הסופרים את תשובת רב צמח בדברים שהם ההיפך הגמור ממה שאמר הוא, וכתבו שוכרת בית קטן ויושבת ושכר מן היורשין.

האמת היא שלא הוכח עד עכשיו שרב שמואל הנגיד הושפע מן ה'מתיבות' להשוות את הבבלי לשיטה אחת עם הירושלמי, ולא מצאנו סימוכים שרב שמואל הנגיד נמשך אחר הסופרים המשבשים. ועוד, לא המשפט האחרון הוא העיקר, אלא כל התשובה שווה מזו שב'גאוניקא'. כמות שראינו לעיל, נחלקו בפירוש דברי הברייתא אם הם לטובת האלמנה אם לטובת היורשים וסוף התשובה הוא מסקנה מן הפירוש.

אמנם בעיקר הדין יש שהשוו, כמות שאמרנו לעיל. אבל יש אף דברים ששונות שתי התשובות זו מזו. והפירוש שכתב ג' שלדעת רב צמח בתשובתו האמיתית אין האלמנה יכולה לשכור בית לעצמה, פירוש זה אינו מוכרח. כי הגאון לא דבר אלא על העיקר: אם יש כח בידי היורשים להוציא את האלמנה מן הבית הקטן או לא, רב צמח בתשובה ב'גאוניקא' סבור שהיורשים יכולים, אבל אם הם חייבים לשלם דמי השכירות — בזה לא עסק בתשובה זו. וכמות שכתבנו לעיל. אף מה שכתב בהערה, שדברי הרמב"ן אינם מצויים בחידושו, אינו כן, והם נמצאים כידוע בקונטרס אחרון. ואשר לדבריו על דעת הרמב"ם שסבור ששני התלמודים חולקים זה על זה והרמב"ם פסק כירושלמי, כבר אמרנו שלפי פירוש הגאון אין שני התלמודים חולקים זה על זה, והרמב"ם ניסח את ההלכה כלשון הירושלמי אבל הדין הוא אף לפי הבבלי. אמנם יש ראשונים שאין דעתם כך, וכמות שציין ג' לנכון.

(אשר לפירוש המשניות של הרמב"ם כאן, עיין הלכות הירושלמי להרמב"ם, בדברי ר"ש ליברמן שם אות נ.)

דרך אגב, התשובה המיוחסת לרב צמח ובה הפסק שהאלמנה יכולה לשכור בית והשכר על היתומים הובאה אף ב'חקת הדיינים' סי' שג. 'וכן דעת הראשונים'. יש לציין שב'גאוניקא' עמ' 210 אומר ג' שהתשובה ב'שערי צדק' היא שונה קצת מן התשובה שב'גאוניקא', ומעיר ש'בית קטן' הוא כמו 'בית אחד' שבתשובה השנייה!

#### יז. הנגיד והירושלמי

בספר זה שביקש רב שמואל, לברר כל הלכה שעמד בה, לפי כל מקורותיה בין במקורות חז"ל ובין בספרות הגאונים, אין פלא שאנו מוצאים כאן אף דיונים וסימוך בתלמוד הירושלמי<sup>17</sup>. דור זה דור ראשון לרבנות, מתייחד אף בזה שענייניו הם רחבים וכל הספרות ההלכית וכן אף כל מה שעניין לו לחכם גדול בכל המקצועות שעניינו את גדולי מחשבה ודעת — עניינו אף אותם, כך רבנו חננאל ורבנו נסים וכך אף רב שמואל הנגיד. והתלמוד הירושלמי היה כבר מצוי על שלחנם של אחרוני הגאונים תמיד, יותר ממה שנראה בתשובות הגאונים, וממילא עסקו בו אף חכמים אחרים מחוץ לישיבה. ואי אתה צריך לפשפש אם השפעת חכם פלוני גרמה לחכם גדול לעסוק בירושלמי. אלא ששיגרת הכתיבה גורמת שמעמידים דברים שאין להם כל בסיס ובלבד שתהא כאן השפעה<sup>18</sup>. ובנוגע לנגיד, פשפשו ומצאו מקור לשימושו בירושלמי, והוא ספר מתיבות. ועיין מבוא

17. מתוך עשרים מקומות שמציין מ' שהנגיד השתמש בירושלמי, עמ' 13, יש להוציא שנים עשר משום ששם לא נזכר הנגיד כלל. להוציא מקום אחד, בספר האשכול ח"א עמ' 61. לצד שני יש להוסיף ספר העתים עמ' 147, סי' קמו, וכן עמ' 209. ואין לומר שהנגיד מסמך תיכף את הירושלמי לבבלי.

18. משום כך אף לא נראית השערתו של גינצבורג, שנזכרת לקמן על השפעת רב חננאל ורב נסים על הנגיד.

מ' עמ' 18. ספר מתיבות, לא נקבע כודאות לא מקום חיבורו ואף לא זמנו, יש אומרים שנתחבר בא"י סביב שנת אלף, ויש אומרים שנתחבר בקירואן במאה העשירית, יש אומרים שהמחבר היה תלמיד רב שמואל בן חפני 'הוא ולא אחר'. אבל מחוסר הוכחה ודאית משתרשת הדעה שהוא נתחבר בקירואן, כנראה לפני זמנם של הנגיד ר"ח ורבנו נסים. ודאי שנתחבר לפני זמנו של הרי"ף שכבר הוכח שהרי"ף השתמש בו הרבה ואף העתיק את המקורות בלשון בעל המתיבות.<sup>19</sup>

וטיבו של הספר שהוא מסמיך את דברי הירושלמי לדברי הבבלי. וכבר ראה ר"ל גינצבורג, מבוא ל'פירושים וחדושים בירושלמי' עמ' צה שהמחבר מוציא לפעמים את הירושלמי מהלכה, על פי דיוק. מכל מקום אי אפשר לומר שמי שמשמש בירושלמי על כרחך הוא הושפע מבעל מתיבות, ואשר לשימוש בתשובות הגאונים, אף לזה מצא מ' מקור של השפעה והוא הלכות גדולות אספמיה שהובאו שם כמה תשובות גאונים שאינן בה"ג הרגיל. ואף על פי שהתשובות שהובאו בספר זה אינן מרובות — הרי ה'פריניציפ' להביא תשובות גאונים ולהסמיכן למקור הבבלי הושפע ממנו. ואתה תמה מאריה דאברהם, ה"ג אספמיה הסמיכו דברי גאונים להוספה על ספר שנתחבר בסמוך לגאונים, מה לזה ולדרכו של הנגיד? וכי אפשר היה לו לנגיד אחרת מאשר להביא את כל הספרות ולישא וליתן בה כדי לפסוק הלכה ברורה? והרי אחת הסיבות לחיבור הלכתא גבראתא היא משום שמצא בחיבורים שלאחר התלמוד דברים שלא כהלכה, והיאך אפשר לו לא להביא אותם ולבררם? ולא עוד אלא שאתה תמה, אם לפי דעת המחבר, ספר מתיבות הוא שהשפיע על הנגיד בנוגע לירושלמי, למה לנו לחפש מקור נוסף להשפעה בעניין תשובות הגאונים, והרי בעל מתיבות שמביא את הירושלמי הוא שמביא אף תשובות גאונים בספרו, ואלו הן לפסק הלכה. אלא שאין מקשין על מחפשי השפעה!

בוא וראה, בעמ' 21 מן המבוא מובאת השערתו של ר"ל גינצבורג, מבוא ל'פירושים וחדושים בירושלמי' עמ' קז שהירושלמי לא היה ידוע בספרד לפני רב שמואל הנגיד ומשער שעל ידי תורת רב חננאל ורב נסים התעורר הנגיד לעיון בירושלמי, ומ' אומר: שהנגיד לא למד מפיהם אלא מפי רבו המובהק ר' חנוך, כי כבר רב משה אביו של ר' חנוך, משתמש בתשובתו במקור ארצישראלי שהעתיק מאמר אגדי שמובא אצל אחד הקדמונים משם הירושלמי.

שוב תמיהה: אם רב שמואל למד את הירושלמי מפי ר' חנוך, למה לנו לנוע על ספר מתיבות כדי למצוא שם מקור השפעה על הנגיד בנוגע לירושלמי? לא הייתי עומד על זה, לבטל דברים שאינם קיימים אלא משום שראיתי נמשכים אחר מה שכתוב במבוא כאילו הוא דבר מבוסס.

ובנוגע לענין הירושלמי בדברי ר' משה ב"ר חנוך. יש לברר ולהאריך קצת. בתשובות הגאונים — אסף שבמדעי היהדות ח"ב סי' כ הובאה תשובה שמיוחסת לרב משה בר חנוך, ובה כתובים רמזים על סנהדרי קטנה שהיא של כג גדולה שהיא של עא. כג — משום שמתחלת יצירתו של עולם עד זכר יצירתו של אדם וייצר אלהים את האדם, עשרים ושלשה אזכרות יש בו. עא — לפי שמתחלת ברייתו של עולם ועד שנתגרש אדם מגן עדן ע' אזכרות יש בו בין אל ובין אלהים ובין יי.

19. עיין מארכס, במאמרו על ספר מתיבות JAR סדרה חדשה כרך א עמ' 86 ואילך. ממאמר זה מתחיל המחקר היסודי בספר מתיבות. אפטוביצר, 'תריבין' שנה ד עמ' 130 ואילך, ועמ' 140. לויין במבוא לספר מתיבות, ירושלים תרצד. (ולברמן ספר היובל למכבוד אלכסנדר מארכס החלק העברי עמ' רפח לא הביא אלא את מה שכתב לויין. ועל כן הציון של מ' עמ' 18 הע' 33 אינו מעלה ואינו מוריד).

על זה מעיר אסף שמצא בכ"י אחד: כתב ר' שבתאי בפ' ואלה המשפטים ירושלמי לכך דנין בסנהדרין כ"ג לפי שיש כ"ג אזכרות וכו' (ככל שכתוב בתשובה) ומסיים: ונקראו סנהדרין שראוים להיות שונאי דורון. ובשם פרופ' אפשטיין הוא מעיר שאת הרמז השני מצאנו בבראשית רבא פ"ב אות ד.

זוהי תורת ארץ ישראל שנמצאת בפי רב משה וזהו הירושלמי שהשפיע רב משה והכניס את לימודו בספרד!

והנה לדברי ר' שבתאי, עיין מה שהאריך בזה ר' מנחם כשר ב'תורה שלמה' כרך ב לבראשית פ"ג אות צג ובמלואים שם עמ' תקלא. שם הובא שאף בהגהה ביד רמה לסנהדרין טז הביא את כל הדרוש הזה. (ועיין תו"ש לפרק ג אות רה). ומצאתי שאף ב'אמרי נעם' בראש פרשת משפטים כתוב כל מה שמצא אסף בכתב היד. ולאחר 'שונאי דורון' הוא ממשיך: אבל בירושלמי קתני אית תנא תני אחד ושבעים שנ' ויקח רב הטבחים את שלשה שומרי הסף הרי שלשה ושבעה אנשים מרואי המלך הרי עשרה וששים מעמי הארץ הרי שבעים ומן העיר לקח סריס אחד אשר היה פקיד על אנשי המלחמה הרי אחד ושבעים. ולמה נקרא סריס שהיה יושב ומסרס ההלכה.

ובקטלוג 'אהל דוד' — ששון עמ' 663 סי' (18) כתוב: ונמצא בהגדה כי עד מלת ויאמר בו קללת הנחש יש שבעים ואחת אזכרות השם מראש פרשת בראשית ללמד שדנו בסנהדרין שלמה. ובאות 26 שם הביא זאת ההגדה על פסוק הן האדם ואמר כי מתחלת הספר ועד כאן שבעים ואחת הזכרות.

הירושלמי שהביא בעל אמרי נעם הוא בסנהדרין פ"א ה"ב. אם כן הירושלמי שיש בו רמזי האזכרות אינו יכול להיות ירושלמי ממש. והדרוש על סנהדרין שונאי דורות, יש להעיר שיש כמה פירושים של חכמים שביקשו לפרש את השם על פי תוכן מסויים. כגון ב'לקח טוב' פרשת בהעלותך דף קא ע"ב: ומהו לשון סנהדרין סין זה תורה שניתנה מהר סיני הדרין שמהדרין התורה במדרשה ומיפים ומישרין הכתוב זה עם זה. וכגון מה שכתב בר' עובדיה מברטנורא לסוטה פ"ט מ"א: ונקראין סנהדרין ששונאים הדרת פנים בדין. וכן בליקוטים שבסוף שו"ת מהרי"ל, בראש הליקוטים אמר: הלכך נקראו סנהדרין ששונאין הדרת פנים בדין נוטריקון שלו כך. ועיין מה שכתבתי בהערותיי ל'בן משלי' במהדורותי, הערות לסי' תתיג. ומה שהביא באמרי נעם בשם לקח טוב, ישנו בלקח טוב לבראשית ג יד (אבל שם העתיק מה שכתוב בבראשית רבא!) ולשם השלמות כדאי להביא דבר פיוט: ביוצר לשבת בראשית 'אלהינו אלהי אמת' לר' בנימין, מחזור רומא — שד"ל ח"א סג ע"ב, אוצר השירה והפיוט, ח"א עמ' 220 סי' 4794, באות ר: 'רשם אזכרות בשלו שבעים ואחד בפרשה, מבראשית ועד נוצר ומנוצר ועד גרישה כנגד סנהדרין בעלי חקירה ודרישה'. אפשר שרמז לשני הדברים, בין לכג ובין לעא.

אף בקטע החדש לפסחים שנדפס לקמן, הזכיר כודאי את הירושלמי. דרך אגב, בערבית קורא הנגיד: תלמוד אלשאם, כגון בקטע של ספר העשר (כתאב אלאסתגנא) שהוציא קוקובצוב בספרו הרוסי 'נוביה מאטריאלי וכו'. ולזה התכוין וילנסקי בהערותו במהדורת 'ספר הרקמה' בהערות נוספות לעמ' רפג, 13.

ואף רב נסים גאון בקטע מ'מגילת סתרים', 'ספר רב נסים' עמ' 310 קורא לו אף אלשאמיין. וע"ש בהערה.

יח. מובאות חדשות מן דברי הנגיד

'הלכות הנגיד' כולל את רוב דברי הנגיד שידועים עד עכשיו, ומ' צירף אליהן כמה הערות



וציונים. הגיע הזמן לצרף עוד מובאות מדברי הנגיד שנמצאות בספרי דפוס, למען יהיה הכל מקובץ יחד.

א. לשבת סב ע"א. אמר עולא וחילופיהן באיש. פירשוה רבינו שרירא ורבינו האי גאונים ז"ל דלא אמחט קאי כמו שפי' הרי"ף ז"ל אלא אטבעת בלחוד קאי זו ששנינו (ראש הפרק, דף נז) טבעת שאין עליה חותם האשה לא תצא דלמא שלפא ומחויא ואם יצאה פטורה לפי שהיא תכשיטיה. וטבעת שיש עליה חותם היא לה משאוי ואם יצאה חייבת חטאת וחילופיהן באיש שטבעת שיש עליה חותם היא לו תכשיט וטבעת שאין עליה חותם היא לו משא וכיון דלא חיישינן באיש דלמא שליף למחוי וכו' וטבעת שאין עליה חותם לא יצא ואם יצא חייב חטאת וכו'. ויש בפי' הלכה זו דעות רבות לגאונים ולנגיד ורובן יש בהן שבוש והמתקן והמחזור שבהם לקטתי מכללם והמבין יוסיף לקח'. (המאור הקטן לשבת, דפוס ראם דף כח ע"א). בשם רב שרירא ורב האי אף ברמב"ן כאן. ודעת הנגיד הביא הרמב"ן בראש הפרק: טבעת שיש עליה חותם היא תכשיט לאיש מותר לצאת בו וכן אמרו חכמי ספרד וכ"כ רבי' שמואל הנגיד ז"ל, ועיין שם ובראשונים. 'וכן פי' רבינו שרירא ור"ח וה"ר אלברגלוני, ר"ן לרי"ף. אבל דעת רב שרירא (ורב האי) ההלכה הפסוקה צריכה להיות שמכל מקום לא יצא האיש אף בטבעת שיש עליה חותם משום גזירה דרבא, ועיין אוצר הגאונים לשבת סי' קפז — קפז. (ובסוף סי' קפז, מתשובות הגאונים — אסף, תרפט עמ' 68 סי' קלט, צריך לומר בסוף: הילכך טבעת שאין עליה חותם [לא תכשיט] הוא [ואסור] לצאת בה לרשו' הרב' ושיש עליה חותם [אסור לצאת] בו כשבת משום גזירה דרבא). ונגד דעת הגאונים כתב בעל המאור. ומה שכתב והמבין יוסיף לקח, כך כתב כיוצא בו אף בכתובות כא ע"ב. וכן יש דוגמא נוספת למה שכתבתי על דרכו של בעל המאור, שבויר לו דעת עצמו מתוך דברי גאונים וראשונים. (תש"ו רב נטרנאי נדפסה אף בסידור ר' שלמה כ"ר שמשון מגרמיזא עמ' רסו).

ב. בבית הבחירה לתענית ל ע"ב, עמ' 93, לעניין ברכת האור בתשעה באב שחל במוצאי שבת: 'ואף בסדר רב עמרם כתוב מבדיל ביציאת ט' באב אבל לא על האור וכו'. ואף בהלכאתא גבראתא כתוב שמאחר שתקנוהו על הכוס אין לברכו בלא כוס. (והוא שאמר הפייט הקדמון: איך אברך על לכת ובהיכל עברה לבת). ועיין בהערות ר"א סופר במהדורתו.

ג. 'וכך כתב תלמידו (של הרי"ף) ה"ר יהוסף הלוי בתשובת שאלה וז"ל: מה ששאלת לאיתתא ליתמי ולשותפי ליה בה משום דינא דבר מצרא אם אשה זו כוללת כל הנשים אם לאו, לפי שראינו לרב משה גאון (תשובות גאונים קדמונים סי' ט) ולנגיד בחבורו אומרים שאיתתא זו היא בדוקא באשת המוכר ולא ראינו זו לזולתם' וכו'. שיטה מקובצת לבבא מציעא קח ע"ב. ועיין שיטה מקובצת שם ובעיטור, מצרנות, ועור ראשונים, ותשובות הגאונים — אסף, ירושלים תרפט עמ' 248.

ודעת רב משה והנגיד היא שלא כדעת רב שרירא ורב האי, תשובות הגאונים — אסף ירושלים תשב עמ' 31; פירוש ר' זכריה אגמאתי לרי"ף בבא מציעא דף 150 ע"א; איתתא דאמרינן לית בה משום דינא דבר מצרא פליגי בה רבואתא בתראי דבית תלמוד אית דאמ' אשתו שלמוכר היא כדאמרתון משום ראשונים ואית דאמ' על אשה בעלמא וכו' (ובשינוי מעט וקיצור בפי' אגמאתי שם) וכיון דאשה סתם איתמר ולא אשתו כל אשה במשמע והדין מימרא טפי חזינא ליה (אף כאן קיצר אגמאתי). אף רב סעדיה גאון שהובא בשאלת השואלים פירש שכל אשה במשמע, עיין ת"ג אסף שם עמ' 310 רבי' סעדיה ורבי' שמואל הכהן ז"ל (בו חפני).

ד. בפירוש אגמאחי הנ"ל; דף 147 ע"ב:

'בפירוש רבי' יצחק בן יהודה, (היינו ריצ"ג) ז"ל. רבי' שמואל ז"ל ומקצת גאונים הכי גרסי לה ביני אחי וביני שותפי ורבי' האיי ז"ל גריס ביני אחי שותפי כלומר כשהן שותפין ולא כשהן חלוקין, וכדאמרינ' האחין השותפין שחייבין בקלכון, אבל אח דלאו שותף לית ביה משום דינא דבר מיצרא' וכו'.

הצירוף 'רבי' שמואל ומקצת גאונים' מראה שרבי שמואל אינו גאון, ודאי הוא רב שמואל הנגיד. ועיין למשל תשובת רב משה גאון, תשובות גאונים קדמונים סי ט = תשובות הגאונים — אסף ירושלים תרפט עמ' 248.

'האחין השותפין', שקלים סוף פרק א. ורבו הנוסחאות בצירוף הזה בכמה מקומות במשניות, והרמב"ם כידוע גורס: והשותפין, למשל בהלכות שקלים פ"ג ה"ד והשיגו הראב"ד. והדברים ידועים, עיין למשל במפרשי המשנה בשקלים ועוד. ואין להאריך בזה, אלא ציון גירסתו של רב האיי. ועיין אף רי"ג אפשטיין, 'מבוא לנוסח המשנה' חלק ב עמ' 109 ואילך, כל המקומות.

ה. ב'ספר הבתים' לר' דוד כוכבי, חלק ראשון, ניו יורק תשלח, נמצאות שלש הבאות מן הנגיד. א) בעמ' לט: כתב הנגיד שכל פרשה ראשונה (של קריאת שמע) צריכה כונה ומי שהוא אנוס אינו צריך לכיין אלא פסוק ראשון. (והובא דבר זה בספר המנוחה עמ' 16). ב) עמ' סב: כתב הרב הנגיד ומה שאמרו שאם לא אמר על הנסים אין מחזירין אותו, בתפלת שחרית בלבד אמרו מפני שיש בה פרסום קריאת ההלל או המגילה אבל בתפלת המנוחה שאין בה פרסום להודאת היום מחזירין אותו. (וזה אינו נראה).

ג. עמ' קל: כתב הרב הנגיד שאם הושיט אצבעו לתוך הכוס וטעם ממנו לא פגמו ומברך עליו.

ודעתו זו של הנגיד לא הובאה בשום ספר. ומה שהביא בהלכות וי"צ גיאת ח"א עמ' ט הוא עניין אחר לגמרי. שם הביא שתי דעות בעניין טעמו פגמו (ברכות נב ע"א) אם הכוונה אם הכוס הוא קטן וממילא נפגם מחמת חסרון השיעור אבל בכוס גדול אינו נפגם, והדעה השנייה שאף בכוס גדול פוגמת הטעימה.

הדעה הראשונה היא של רב האיי, וכתב רי"צ גיאת: והם הכי סבירא ליה לרב שמואל הלוי דהא בפירוש אמרינן מה טעם משטעמו פגמו משום 'כוס של ברכה צריך שיעור', דאלמא כל היכא דקאי שיעורו לאחר שטעמו לא נפגם. ופירוש דטעים ליה דטעים מיניה פורתא דלא מחסר ליה משיעוריה לאית תנואי דלא בעינן מלא לוגמיו למי שבא לו יין ושותה אלא כל היכא דמתחני מיניה צריך ברכה.

והנה שני דינים: א) מחלוקת הגאונים אם הטעימה פוגמת אף בכוס גדול, או דוקא בהחזיק רביעית. רב האיי סבור שדוקא אם אינו מחזיק אלא רביעית, ורב הילאי סבור שאף בכוס גדול טעמו פגמו. וכן פסק הרמב"ם בפרק יט מהלכות שבת הלכה טז.

ב) ויש דין אחר, אף להסוברים שכל טעימה פוגמת במה דברים אמורים שטעם מן הכוס שמברך עליו, אבל אם אינו מברך על הכוס שממנו טעם (ויש בו רביעית) מותר. וזו דעת הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם שם: ודוקא מן הכוס עצמו. והוא מה שכתב בעל 'מגיד משנה' שם: ואם רצה (הראב"ד) לומר שאם אחר שטעמו עירה ממנו לכוס אחר שמברך על הכוס השני אינו אמת, וילפינן לה מדר' יעקב בפסחים (דף קו) ר' יעקב בר אידי קפיד אחביתא פגומה.

ויש דעה שלישית והיא של הנגיד; ואפשר שזו אף דעתו של הראב"ד, שלא אמרו טעמו פגמו אלא אם כן שתה ממנו אבל אם לא שתה ממנו כדרך שתייה אלא על ידי דבר אחר, כגון

באצבע — לא פגמו. והוא מה שאמרו בגמרא ברכות: והאמר מר טעמו פגמו, דטעים ליה בידיה, כלומר לא טעם מן הכוס אלא מן היד.

1234567

ולא רב האיי ולא הגאון האחר הזכירו עניין זה שנזכר בגמרא ולא משום שלא גרסוהו אלא משום שלא עסקו אלא בעיקר הדין של טעמו פגמו, על מה הוא מוסב: ומה שכתב בעל 'בית מנוחה' על דברי הנגיד: וזה אינו נראה, קשה, שהרי הוא מפורש לכאורה בגמרא. ואף על המגיד יש להעיר למה לא פירש את דברי הראב"ד כך.

יט. כללי תלמוד

שני כללי תלמוד נמצאים בקטעים שישנם בידינו.

א. כתוב בהלכתא גבראתא בפ' אלו נערו (לח ע"ב) דגרסינן התם אמ' אביי בא עליה ומתה פטור וצילתא דפשיטא ליה לאביי מיבעיא ליה לרבא. וכתב הנגיד ר' שמואל הלוי ז"ל בהלכות הנזכרות שלו, איכא דאמרי דכיון דרבא ומר בר רב אשי בעו לה מיבעיא ולא איפשיטא להו, עבדינן כמאן דפשיטא ליה וכי אמדינן אביי ורבא הלכה כרבא בר מיע"ל קג"ס ה"מ במאי דפליגי אהדדי בודאי אבל הכא אביי פשיטא ליה ורבא מספקא ליה עבדינן כאביי דפשיטא ליה.

מלחמת ה' לרמב"ן, לכבא קמא כו ע"כ. ומפרש על פי זה את פסקו של הרי"ף. והכל מודים לכלל הזה. ומה שחלק בעל המאור, כבר כתבתי בהערה לס' נג שבהלכות הנגיד, עיין שם. (עיין פרק ז, 4).

ב. כתבה לו כסות וכלים שיבואו לה מבית אביה לבית בעלה ומתה לא זכה הבעל בדברים הללו. משום רבי נתן אמרו זכה וכו'. ובעל מתיבות ור"ח פסקו כתנא קמא וכו'. ומסתברא כרבי נתן, דר' נתן דיינא הוא. ואף על גב דיחיד אצל רבים הוא, כטעמא שכתב הנגיד, דיהיב טעמא ואמר דאיכא למימר דהלכה כמותו דהא דיינא הוא.

לכתובות מז ע"א; ספר העיטור אות 'כתובה', מהדורת ר' מאיר יונה ל ע"ג — ד. ר' נתן דיינא, נמצא בבא קמא נג ע"א. בבא מציעא יז ע"ב פסקו כר' נתן, מטעם זה נגד 'אחרים'. ובבבא קמא — פסקו הפוסקים כר' נתן נגד תנא קמא, מטעם שאמרו בגמרא ר' נתן דיינא הוא. ועיין למשל ב"יד מלאכי" סי' תקצא, והערות הר"י פרלא, ב'נועם' כרך כג, ירושלים תשמא עמ' נז.

כ. קטעים חדשים מן 'הלכתא גבראתא'

בחומר החדש שמתפרסם כאן ישנם שני סימנים מן הספר, האחד — השלמה וסוף של הסימן הגדול בפירוש סוגית כתובות דף עג ע"ב — עד ע"א. והשני הלכה שנוגעת לפסחים דף כח — כט. מן הסימן הראשון נאספו כאן כל מה שהיה ידוע ונוסף עליהם מן החדש. 1. תולדות פרסומו של סימן ראשון זה הן מעניינות. תחלה פרסם ר"ל גינצבורג, ב'גנזי שעכטער' כרך ב עמ' 283 מכ"י קמברידג' T-S LOAN 180 קטע שהכיר הרי"ן אפשטיין. 'תרביץ' שנה ג' עמ' 355, שהוא שייך ל'הלכתא גבראתא' להנגיד, על פי דברי בעל העיטור ב'מאה שערים' לרי"ף כתובות פרק המדיר. אפשטיין אף תיקן כמה דברים בפרסום הקטע. ומכאן התחיל הגילוי של חלקים חלקים של הסימן הזה. הקטע הוא מאמצעיתו של הסימן. ובהתחלת שנות החמישים מצאתי בספריית המיקרופילמים על שם גינצבורג שבספריית

הסמינר בניו יורק, דף אחד חשוב שמכיל את סוף הסימן ובו משתבח הנגיד שזכה לפרש סוגיא קשה שהתקשו בפירושה גדולי עולם. לא מיהרתי לפרסם גילוי זה אף על פי שהדף שמצאתי חשוב הוא ביותר בעיקר מחמת המשכו, והוא הויכוח בהלכה עם רב יונה בן ג'נאח, עיין לקמן. משום שקיויתי למצוא עוד חלקים של הסימן.

בשנה תשכ"ב פרסם ר"מ מרגליות את ספרו 'הלכות הנגיד', ובו ישנה ההתחלה של הסימן ובה כתובת שכבר דברנו עליה לעיל, ועוד נדבר עליה לקמן. מ' אף חזר והדפיס את הקטע של גינצבורג ותיקן כמעט כל מה שאפשר לתקן על פי כתב היד.

באותה שנה שהיתי בקמברידג' וגיליתי את הקטע שדברתי עליו לעיל. והגיע הזמן לאסוף את כל מה שהגיע אלינו מסימן זה, ועדיין אנו חסרים חלקים מן הסימן, ואולי ימים ידברו. יש לנו לפי שעה שתי העתקות של הסימן, וכבר מכאן אתה למד מה היתה חשיבותו בעיני הלומדים, ואין פלא.

ולפני שאנו עסוקים בגופו של הקטע אקדים שורות אחדות על מה שביקשו ללמוד מן הכתובת שעל גביו. בראש העניין שנדפס על ידי מ' עמ' 210. כתוב: ואלמסאלה אלעאשרה אלשמעת אלצעבה אלך'. = ועניין העשירי השמועה החמורה וכו'. לפני העניין הזה נמצא בכתב היד סוף העניין הארוך שהובא בשיטה מקובצת לבבא קמא יג ע"א, ומ' בנה עליו בניין גדול, עיין מה שכתבתי לעיל. והואיל ואנו יודעים שהלכתא גבראתא לכתובות היה מסודר כנראה על סדר המסכת וכאן יש עניין בודד ששייך לסוגיא אחת של המסכת, הסיק מ' שהעניין לקוח מספר אחר של הנגיד, והוא 'פירוש סוגיות קשות בתלמוד'. זה שם שקרא מ' לספר. ואף על פי שלא שמענו את שמע ספר כזה לנגיד, אין לבטל לגמרי את קיומו ואפשר לומר אין לא שמענו ראייה. אלא שכל הבניין אין לו יסוד. הכתובת אינה משל הנגיד אלא של מעתיק הקטעים, אולי נכון יותר לומר: של מלקט העניינות שליטת מדברי הנגיד. המלקט לא העתיק את כל ספרו של הנגיד אלא ליקט מתוכו סימנים שחשב שיש בהם עניין, אולי לעצמו בלבד. משום כך רב המרחק בין הסימן הקודם שהוא לבבא קמא לבין הסימן הזה שהוא לכתובות ולא הוסיף ללקט למסכת זו אלא את העניין הזה. ולאחריו העתיק עניין אחר ששייך למסכת פסחים, ועל הסימן הזה כתוב בכתב היד: ולה איצ'א = ולו גם כן, היינו שהעתיק מכתביו של הנגיד וציין שאף עניין זה שייך לו.

אם כן אי אפשר לבנות כלל על הכתובת של הסימן ששייך לכתובות ולהמציא ספר חדש של הנגיד.

אופיו של מה שנשאר לנו שאינו אלא ליקוטים שליקט מאן דהוא מן דברי הנגיד, כמות שכתבנו, מתכלט אף ממה שרשום בתחלה הסימן החדש: ולה איצ'א קולה לבן ג'נאח ואלתאלת קולך אלך'. ובעברית: ולו גם כן. אמרו לבן ג'נאח והשלישי אמרך וכו'.

אם כן לא בלבד מדברי המעתיק יוצא שהוא ליקוט ועל כן רשם שאף מה בא אחר כך מדברי מחבר הסימן הקודם הוא. אלא אף מדברי הנגיד עצמו אנו למדים כך. שאם הוא אומר: והשלישי, משמע שקדמו לו שני דברים אחרים. ואילו היה הנגיד כותב הדברים כלומר אילו היה קטע זה מקורי לא היה משמיט מה שכתב לפני כן. מה שאין כן מעתיק, הלה לא מצא עניין במה שקדם ועל כן לא העתיקם!

ויש לדייק דרך אגב, אם הנגיד מזכיר כאן 'עניין שלישי', מה יכולים היו להיות שני העניינות הקודמים? קשה להעלות על הדעת שהיו אלה עניינות שבדקדוק שעסק בהם ב'אגרות החברים' (עיין 'שער הלשון'), והיה יוצא שה'אגרות' כללו הרכה דברי ויכוח בין הנגיד ובין בן ג'נאח, משום שלפי מה שנשאר בידינו מן האגרות אין דברי הלכה נכללים בהן ועניינן הוא דקדוקי בלבד.

והואיל וכאן בסימן הזה עסק בדברי הלכה, לא נרחיק מן האמת אם נאמר שויכוחי החכמים האלה היו רחבים יותר מאשר אנו יודעים עליהם עד עכשיו. וכבר ביטלנו את כל הדברים שכתב מ' על סיבת כתיבת ספר זה לנגיד, עיין לעיל, עכשיו שנכתב אף היסוד של עניינות מיוחדים בפירוש סוגיות הש"ס שחיבר הנגיד, ממילא אין לנו להעלות דברים חדשים אלא נשאיר את מה שהיה מקובל עד עכשיו, והוא שלא חיבר הנגיד שום חיבור אחר בהלכה אלא את 'הלכתא גבראתא'.

ומה שנוגע לתוכן הסימן הזה, הרי הוא יכול לשמש דוגמא נאה למה שעשה הנגיד. במקום שרבו דעות החכמים בעניין מן העניינות, והיה לו לנגיד דעה שלו, טרח הנגיד והביא את כל מה שהיה ידוע לו, ובתן ובדק את הדברים של קודמיו אם יכולים לעמוד ואחר כך אמר את שלו. וכך כבר למדנו משיר הפתיחה שכתב הנגיד לספר 'הלכתא גבראתא' כמות שראינו לעיל סימן ג.

הסוגיא הזאת מרובה בפירושים, עד שאפשר לומר שכמספר השורות בסוגיא כך מספר הפירושים, והם חלוקים זה מזה בדברים דקים. ויש מפרש שתופס חלק מן פירוש זה וחלק מן פירוש אחר כדי להינצל מן הקשיים שישנם בפירוש שלם של העניין. וכדי שהדברים יהיו ברורים לעיני הלומד, סידרתי את כל הפירושים החשובים לפי סדר מסויים. היינו דברי הגאונים לפי הישיבות ואחר כך דברי הראשונים, כל דעה ודעה במקומה, ולבסוף את דעתו של הנגיד, ומה שמתברר מדבריו. ולפי דרכנו למדנו שלא היו מסורות פרשניות בכל ישיבה וישיבה של הגאונים, אלא הגאונים פירשו לפי הבנתם שלהם.

#### כא. שיטת גאוני סורא

(1) רב נטרונאי: (טעות אשה אחת כעין שתי נשים) כגון שקידש אשה אחת על מנת שאין עליה נדרים ובקש לישא אשה אחרת והטעוהו וקידשו לו אשה ראשונה בסתם, בשליח, כגון ויהי בבקר והנה היא לאה (הלכתא גבראתא "גנזי שעכטער" ב עמוד 283). ועיין בספר הפרדס סי' שיב (מהדורת עהרנרייך עמוד פב – פג) (בסתם) בפירוש כל העניין: טעות שתי נשים היכי דמי כגון שקידש ראובן אחת על תנאי והכניסו לו אחרת ולא התנה עמה ובעלה סתם. רב אמר צריכה גט שהיה לו לבדוק בשעת בעילה ולא בדק וכיון שגמר דעתו על בעילה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וצריכה הימנו גט. ושמואל אמר אינה צריכה הימנו גט אע"פ שזו שהכניסו לו לא אותה קידש אלא לעתו על אשה ראשונה שהתנה עמה בשעה קידושין היתה ושנייה אינה צריכה הימנו גט. וטעות אשה אחת מחני' המקדש את האשה על מנת שאין עליה נדרים וכו'. וטעות אשה אחת כעין שתי נשים היכי דמי, כגון שקידש אשה אחת על מנת שאין עליה נדרים ובקש אחרת והתעו בו וקדשו לו ראשונה בסתם, אמרו לו אחרת היא וקדש סתם וכנסה ונמצאו(ו)ת ראשונה ונמצאו עליה נדרים, רב אמר צריכה הימנו גט אע"פ שהתעו בו כיון שבעל אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וצריכה הימנו גט. ושמואל אמר כיון שנמצאת שהיא ראשונה דעתו על קידושי הראשונה וקידושי הראשונה יש בהם תנאי ולא תפסי בה קידושין (ר"ל: אין הקידושין חלים שהרי לא נתקיים התנאי) ואינה צריכה הימנו גט.

והוא הפירוש השלישי שהביאו הרי"ף. והוא הפירוש שסתר רש"י בסוף העניין. ורש"י כאן סוף ד"ה אבל בטעות: ואני שמעתי טעות אשה אחת כעין כ' נשים כגון שקדש רחל על תנאי ואח"כ נתכוין לכנוס לאה וכנסה סתם ונמצאת רחל. וקשיא לי נהי נמי דנתכוין לבעול לשם קידושין הא לאו לרחל איכוין ואמאי צריכה גט.

(2) רב נחשון: טעות אשה אחת כעין שתי נשים כגון שקדש אשה על מנת (שאינ עליה נדרים) וגרשה. לימים חזר וקדש אותה סתם ובעל ונמצאו עליה נדרים. והוא הפירוש השני שהביאו הרי"ף וכן פירש רש"י.

(3) שיטת רב האי, בלשון הרי"ף: הא שמעתא צריכין לפרושה דחזינן בה כמה רכוותא דשקלי וטרו בה ולא סלקא לחד מינייהו כהוגן.

דאיכא מינייהו דפרש טעות שתי נשים כגון שקדש שתי נשים חדא על תנאי וחדא שלא על תנאי וטעה הי מינייהו הוי קידושין על תנאי והי מינייהו קדושין גמורין וכנס אותה שהיו קדושה על תנאי סתם ולא דק כי איתיה לתנאיה אי לא בהא אמרינן מידע ידע ובריר ליה שקידש אחת על תנאי והוה ליה למידק ולא דק. רב סבר מגו דלא דק אחליה לתנאיה וכו' וקאמר בטעות אשה אחת כעין שתי נשים שיש בדבר ספק בין שתי המדות דהוה ליה למידק ולא דק כמה שיש בב' נשים. אבל אשה גרידתא שאין שם ספק דהוה ליה למידק בה.

כהדין הוא פירושה דפריש. ולא קא פריש מאי ניהו שתי המדות ומאי ספק דאית בה.

וכתב הב"ח בהגהותיו על הרי"ף וזה לשונו: מדה אחת היא דקדשה על תנאי ומדה

שניה שקדשה שלא על תנאי והן המדות שהזכיר תחלה בשתי נשים ויש ספק בדבר

בין שתי המדות כלומר שקדשה [על תנאי] (דק) [רק] שקדשה ע"מ שלא יהיו

עליה נדר דלא תאכל בשר ולא התנה ע"מ שלא תשתה יין ואח"כ נולד לו ספק בין

אלו שתי המדות וטעה וחשב שהתנה עמה שלא תשתה יין ולא התנה עמה על

אכילת בשר וכנסה סתם ולא דק. רב סבר וכו'.

נראה מדברי המפרש הזה דלא גרסי' אבל בטעות אשה אחת גרידתא אלא באשה

אחת גרידתא. (עד כאן דברי הב"ח.)

עוד מדברי רב האי ישנם כגוף הקטע החדש.

(4) שיטת הרי"ף טעות שתי נשים: כגון שקדש אשה אחת על תנאי וחזר וקדש אשה

אחרת סתם ואח"כ כנס את הראשונה [רב סבר כיון שחזר וקידש אשה אחרת סתם ולא הקפיד

והתנה עליה כמו שהקפיד והתנה על הראשונה ע"מ אחולי אחליה לתנאי דאתני עליה

דקמייתא, תדע שהרי כנסה סתם ולא אדכריה לתנאיה הילכך אי איכא עליה נדרים לא אמרינן

קדושי טעות הוו ולא בעיא גיטא מיניה אלא כד בעי לאפוקה משום הדין תנאה אמרי' מיהדר

הדא דקאהדר ביה השתא מההיא מחילה וצריכא גט מיניה].

ושמואל סבר אע"ג דקדיש ליה אשה אחרת סתם לא אמרינן מיהדר הדר ביה מתנאיה

בהיאך ואחוליה אחליה לגבי דידה ואע"ג דכניס לה סתם וקא בעיל לה תנאו קיים דכל בועל

על דעת תנאו הוא בועל וקידושיו קידושי טעות הן ואינה צריכה ממנו גט.

אבל אם לא קידש אלא אשה אחת ע"מ שאין עליה נדרים אע"פ שכנסה סתם ונמצאו עליה

נדרים אפילו לרב אינה צריכה ממנו גט דלא אמרי' בה אחולי לתנאיה אלא קדושי טעות הוו

ואינה צריכה ממנו גט דלא אחליה לקפידא דיליה לגבי איתתא אחריתא דנימא כי היכי דלא

קפיד אהאיך הכי נמי לא קפיד אהאיך קמייתא ואחולי אחליה לקפידא קמא דקפיד ואתי

עליה. א"ל אביי והא מתניתין דקתני כנסה סתם ונמצאו עליה נדרים דכטעות אשה אחת דמי

וקמותבנין מינה תיובתא דשמואל אלמא איפלגו רב ושמואל בטעות אשה אחת.

איכא מאן דקשיא ליה מ"ט קאמרינן אמתניתין דכטעות אשה אחת דמי ולא אמרי'

דטעות אשה אחת היא. וטעמא דמילתא משום דלא קתני בה המקדש את האשה ע"מ שאין

עליה נדרים וכנסה סתם ונמצאו עליה נדרים תצא שלא בכתובה אלא רב הוא דקא פריש לה

הכי. ובטיל ליה האי מימרא (דרבא) [דרבא] והדר רבא (כנ"ל) וקאמר מחלוקת בטעות אשה

אחת כעין שתי נשים דכי היכי דשתי נשים אע"ג דקדיש לחדא על תנאי כיון דהדר וקדיש

לאידך סתם אחולי אחליה לתנאיה ה"נ באשה אחת אע"ג דקדיש לה על תנאי כיון דהדר וכנסה סתם ולא קפיד ליה אתנאיה אמרינן אחולי אחליה לתנאיה, אבל טעות אשה אחת גרידתא כגון שקדש על תנאי ובעל לאלתר דלא מצית למימר אחולי אחליה לתנאיה דכחד עובדא הוא וכמאן דאתנו כבעילה דמי אפי' רב מודה דלא צריכא גיטא מיניה משום דקדושי טעות הן שעל דעת תנאו בעל.

ודייקין להאי פירושא מדקתני בטעות אשה אחת כעין שתי נשים כנסה; וקתני בטעות אשה אחת גרידתא ובעל דאלמא כנסה לאחר זמן משמע ובעל לאלתר. הלכך כדכנסה לאחר זמן ולא קפיד בתנאיה בשעת כניסה ולא קא בדיק אי איתיה לתנאיה או לא אמרינן אחולי אחליה לתנאיה אבל קידש ובעל אלתר מוכח מילתא דאדעתא דתנאי בעל וכמאן דאתני כבעילה דמי ולא אמרינן אחולי אחליה לתנאיה.

ודייקין נמי מדקתני במתניתין ובפלוגתא דרב ושמואל דתרוייהו (סברי) טעות אשה אחת כעין שתי נשים נינהו (ו) כנסה סתם טעמא דכנסה סתם הא לא כנסה סתם אלא קפיד ובדיק לתנאיה בשעת כניסה אפילו רב מודה דלא בעיא גיטא מיניה דעל תנאי בעל וקידושי טעות הן. והיינו טעות אשה אחת גרידתא. והיכא דקדיש ובעל לאלתר נמי דכוותה הוא וחד טעמא הוא.

והני תיובתא דכולהו דקא מוטיב ליה אביי לרב (כלומר לרב לפי שיטת רבה) לית בהו אלא לשון בעילה, למימרא דאפילו לאלתר בעל פליגי.

ופריק רב להנהו תיובתא כולהו וקא מסייע ליה מדר' יוחנן דאמר רב אחא בר יעקב אמר ר' יוחנן המקדש על תנאי ובעל אינה צריכה הימנו גט. ושמעת מינה דהדא היא טעות אשה אחת גרידתא דלא צריכא גיטא משום דמקח טעות הוא. אלו דברי רבא [רבה].

(5) שיטת הר"י מיגש. ורבינו אבן מגש במגילת סתרים<sup>1</sup> דיליה<sup>2</sup> אמר<sup>3</sup>: מדלא קאמר מחלוקת בקידושי שתי נשים וקאמר בטעות שתי נשים ש"מ בקידושי שתיהן היה טעות. ועפ"ז נסתר פירושו של הר"י.

ו(מ)דקאמר (=הר"י) נמי טעות אשה אחת כעין שתי נשים כגון שקידש ובעל אחר זמן. קשיא לי<sup>4</sup> מאי כעין שתי נשים איכא. ותו דקאמר אשה אחת גרידתא כגון שקידש ובעל

1. על מגלת סתרים של רב יוסף בן מגש עיין למשל ב'ספר רב נסים גאון' עמ' לו, וספר 'עניינות בספרות הגאונים' עמ' 268. הרב קאפח פרסם ב'סיני' כרך עב עמ' ל ואילך סימנים אחדים שבראשם כתוב 'מגלת סתרים לרב יוסף בן מגש'. וסימן ב, עמ' לד והוא סימן גדול שנרמז בקצרה בספר המאור לחולין קטז, והעיר המהדיר עמ' לה סוף הערה 1 שהדברים בפרטותם אינם ידועים לו ממקום אחר. ונכון הוא לגבי כל הסימן. רוב הסימן הגדול הזה עד עמ' לו הובא בלשונו אות באות כתוספות ר"ד לעבודה זרה, מהדורא קמא לרף לה ע"א (ויש לחקן כמה דברים כאן על פי תוס' ר"ד).

ולעניין מה שפירשתי בספר רב נסים את השם 'מגלת סתרים' — מגלה סתרים, עיין למשל דברי ר' יצחק די ליאון בסוף הקדמתו ל'מגלת אסתר' על ספר המצוות להרמב"ם: 'וקראתי שם זה הספר מגלת אסתר, וזה לשתי סבות, האחת כי בו יתגלו ויתפרסמו סברות רבינו הרב ב"ד שרשיו אשר יסד' וכו'. אם כן הרי הוא כמות שפירשתי.

2. תחילה הביא בקצרה את דברי הר"י וזה לשונו: ופירש רבינו יצחק אלפסי ז"ל כו' כדאיתא בהלכות. וציון זה וכיוצא בו נמצאים הרבה בספר זה. עיין במחקרו של ד"ר מרדכי גלצר: 'עיטור סופרים (ספר העיטור) לרב יצחק בן רב אבא מאיר', ירושלים תשמ"ו כרך א עמ' 96 ואילך.

3. ספר העיטור, אות מרד, מהדורת ר' מאיר יונה דף ע"א — ע"ב.

4. וכן כוונת בעל העיטור בספר 'מאה שערים' על הר"י, כתובות שם: ורבינו אבן מגש אקשי (ולא כתיקון המדפיסים שם: [פריש], ונמשך אחריהם לוין ב'אוצר הגאונים' לכתובות התשובות עמ' 222 ס"י תקנח) כפי דרבנן [וצ"ל: בפי' דרבינו], כלומר הר"י מגש הקשה על פירוש הר"י. ופיר' מדיליה כעין שתי נשים

לאלתר נחא כולהו כשהיא קטנה וגד(ו)לה אצלו מאי איכא למימר (ד)לאלתר בעל והא גדלה אצלו קתני. (כלומר מה שהקשה אחר כך והא הכא דכטעות אשה אחת דמי ופליגי ומקשה אף מהחזירה כשהיא קטנה וגדלה אצלו, ולפי פירוש הרי"ף לאו כטעות אשה אחת דמי. וכן הקשה במאה רמ"י בשער החדש).

ופרש (הר"י מגש) טעות שתי נשים כגון שתיהן על תנאי זו אחר זו וחזר וכנסה סתם זו אחר זו, דרב סבר בתרי זימני לא הוה שתיק ולא מחזקינן בטעות כולי האי ומדלא אדכר לתנאי בחד מינייהו ודאי אחליה לתנאיה, ודמי להא דאמר בתרי זימני הוי חזקה<sup>5</sup>. ושמואל סבר על דעת קידושין הראשונים בעל. אבל טעות אשה אחת דברי הכל אינה צריכה הימנו גט. אלא אמר רבא מחלוקת בטעות אשה אחת כעין שתי נשים, שקידש אחת על תנאי וכנס ובעל סתם ועוד שנה ובעל סתם ולא הזכיר שום תנאי דומיא דשתי נשים. אבל טעות אשה אחת גרידתא דליכא מידי דמוכחא דאחליה לתנאיה על דעת תנאי בעל.

(ומתני' דהגדילה אצלו קשיא ליה מי לא עסקינן דבעל וחזר ובעל. [כלומר בעל העיטור גקשה אף על פירושו של הר"י מיגש מה שהקשה על הרי"ף, שמקטנה עדיין קשה עליו])<sup>6</sup>. ומסתברא כעין שתי נשים כמו שפירשנו אשה אחת שקידשה על תנאי ולא כנס ולאחר זמן כנסה סתם אבל אשה אחת גרידתא שקידש וכנס בבת אחת אינה צריכה הימנו גט. ובין על ובין לא בעל. ורבינו (=הרי"ף) דדייק בפירוש דיליה דהכא קתני כנסה וכטעות אשה אחת גרידתא קתני ובעל — לא דייק לן, דאנן לא שכתן ובעל בטעות אשה א' גרידתא דמו הוא דאשכח<sup>7</sup> ואנן דייקנן לה להאי פירושא מעיקרא פלוגתא דרב ושמואל דקאמר מחלוקת דכנסה סתם דטעות אשה אחת כעין שתי נשים אבל כנסה סתם בטעות אחת גרידתא ד"ה אינה צריכה הימנו גט. ובפלוגתא דרב ושמואל לא אמר' קא מיירי בבעל וקידש על תנאי ובעל אינו טעות אשה אחת גרידתא אלא (כטעות) [כטעות] אשה אחת דמי. ולית הילכתא כותיה, דהא אסיקנא קידש על תנאי ובעל (אינה) צריכה הימנו גט. דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות<sup>8</sup>. והיינו דקאמר אביי נעיל [לעיל] לא תימא טעמא דרב כיון דכנסה סתם אחולי אחליה לתנאיה (כרבא דקאמר מחלוקת בטעות שתי נשים) אלא טעמיה דרב שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. וכן הילכתא. והילכך בגט [הגט] לאו מדבריהן הוא.

(6) שיטת בעל המאור ופיר[ו]ן הרב אדוני זקני ר' זרחיה הלוי בעל המאור ז"ל הוא הנכון: דטעות אשה אחת כעין ב' נשים הוא כגון שקד' אש' אח' על תנאי וכנס סתם ואח"כ בעל סתם. דאיכא תרי סתמי. וטעות אשה אחת גרידתא כגון שקידש אשה אחת על תנאי וכנס ובעל סתם שכניסתה ובעילת' באו כאחת דליכא אלא חד סתמא. (חידושי הרא"ה. וממנו בריטב"א: לכך הנכון בזה כמו שפירש הרב המאור ז"ל זקנו של מורי רבינו ז"ל.) והובא אף בר"ן לרי"ף.

ובספר המאור בקיצור: וממה שגלינו דעתנו בטעות אשה אחת כעין שתי נשים דהיינו כניסה סתם ובעילה סתם, אידחי לה מה שכתב הרי"ף ז"ל בפ"י שמועה זו שחילק בין בעל לאלתר וכן בעל לאחר זמן.

בעל וחזר ובעל. ולפירוש זה של הר"י מגש רמזו הראשונים, הרמב"ן הרא"ה ועוד. והיא הקושיא שהקשה אף בעל המאור על פירושו של הרי"ף, ע"ש.

5. יבמות סה ע"ב ועוד.

6. וכן כתב ב'מאה שערים' הנ"ל: והיא קושיא דאקשי ממחנ' החזירה כשהיא קטנה והגדילה אצלו קשיא נמי לגביה אטו מי לא עסקי' דגדלה אצלו ובעל וחזר ובעל.

7. הלשון משוכש. והכוונה שדבריהם של רב ושמואל לא נאמרו אם בעל אם לאו, וכמות שהוא ממשין ואומר.

8. עג ע"א. ועיין שם ברש"י ותוספות ('שער החדש' אות ע).



(7) שיטת הראב"ד, שהובאה ברמב"ן: טעות אשה אחת כעין שתי נשים. והראב"ד ז"ל פ"י כגון שכנסה לחופה ובעל. טעות אשה אחת גרידתא כגון שקדשה על תנאי ונכנסה כבר לחופה ובעל סתם שם בלחוד. ויש לפרש את דבריו כן.

(8) שיטת רב שמואל הנגיד, כפי שהיא מתבארת עכשיו עם גילוי הקטע החדש: בטעות שתי נשים פירש כגון שקידש שתי נשים בתנאי ונכנסן סתם, וסבור רב שהיה לו לדקדק על תנאו ועל כן קידושיו קידושין וצריכה הימנו גט, משום שמחל על תנאו. ושמואל סבור על דעת תנאו בעל.

אם כן בטעות אשה אחת אף רב מודה שאין צריכה גט משום שעדיין לא הוחזק. וחלוק רבא על אב"י שפירש טעמו של רב משום דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. ואב"י שסבור שטעמו של רב הוא משום דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות לא שנא אשה אחת לא שנא שתי נשים, מקשה מן המשנה שהיא "כטיעות אשה אחת", שהרי לא הוזכרו במשנה שתי נשים.

הפירוש הזה הוא בדיוק כמות פירושו של הר"י מגש. בטעות שתי נשים. אבל בטעות אשה אחת כעין שתי נשים ואשה אחת גרידתא — פירושו הוא כמות פירושו של הר"ף. כמות שהעיר בעל העיטור ב'מאה שערים'<sup>9</sup>, וכמות שכיון לנכון אפשטיין שם, שבטעות שתי נשים שונה פירושו של הקטע מן פירושו של הר"ף. אבל בטעות כעין שתי נשים ואשה אחת גרידתא הושוו שניהם.

וכבר שיער אפשטיין שהקטע שפרסם גינצבורג הוא מן 'הלכתא גבראתא' של הנגיד, ועכשיו על יד הקטע החדש שהוא המשך קטע גינצבורג דבריו מחוזקים וברורים.

כב.

מעתה אני מפרסם את כל מה שידוע עד עכשיו מן הסימן הזה. תחילה מה שגילה מרגליות בכתב יד כל ישראל חברים, פאריס, וסימנו B III 13, וזה לשונו:

ואלמסלה אלעאשרה אלשמעת אלצעבה אלתי פי פרק המדיר מן כתובות והו קולהם איתמר קידשה על תנאי ונכנסה סתם... טעות אשה אחת כעין שתי נשים וטיעות אשה אחת גרידתא 10 ואלואסעאן פיהא קד כאץ פיה אלואלין ואלאכרין ומא תכלצנא מנהמא פתצעב בקו' אלשמעתא לדלך ומא... [מ]נהא אכד מתל ללכין... וליס יצח מע דלך תלכיצה והדא מן שרחה להא

9. שכתב: 'וסברא דרבינו (היינו: הר"ף) סברא דרב שמואל הנגיד היא ואקשי בפ"י דרבינו האי ורב נחשון ורב נטרונאי'.  
מדבריו נראה שהר"ף מפרש את הסוגיא כמות הנגיד, ולפנינו בקטעים הנגיד אינו מפרש כמות הר"ף. עיין לקמן.

1. תרגום: והעניין העשירי השמועה החמורה שבפרק המדיר מן כתובות, והוא אמרם, (כתובות עב ואילך) קידשה על תנאי ונכנסה סתם.. טעות אשה אחת כעין שתי נשים וטיעות אשה אחת גרידתא ומה שהתרחב בה. — 'פיהא', כן בכתב היד.

כבר התעמקו בו (בעניין) הראשונים והאחרונים, ומה שסיכמנו מהם בדברי השמועה ('בקו', כן בכתב היד) לזה. מהם תפס כמו סיכום... ועם זה סיכמו אינו נכון. וזה, שפירושו לסוגיא איתמר וכו'.

3. וטיעות, וכן לקמן = וטעות.

איתמר קדשה על תנאיי וכנסה סתם רב אמ' צריכה הימנו גט  
 ושמאל אמ' אין צריכה המנו גט אמ אבי לא תימא טעמא דרב  
 כיון שנכנסה סתם אחולי אחליה לתנאי אלא טעמא דרב  
 10 שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות הכין קאמ' אבי לא  
 בכניסה סתם בלבד אמרין אחולי אחליה לתנאיה אילא דאי  
 [בא עליה] אחליה לתנאיה שוי ליה בליביה דאי לא [מחיל על]  
 תנאיה בעילתו בעילת זנות וכיון דחזקה מי שיכול לעשות בעילתו  
 התר אינו עושה אותה בעילת זנות וזה יכול לעשותה התר  
 15 שמוחל על תנאי ושמאל סבר לא עכפת ליה ועל דעת קדושין  
 ראשונים בעל וכיון שלא נמצא התנוי אינה צריכה ממנו גט  
 ומיבעיא לן האי פליגי בה חדא זימנא דאיתמר קטנה שלא מיאנה  
 והגדילה ועמדה ונשאת רב אמ' אינה צריכה גט משני ושמר' אמ'  
 צריכה גט משני והכין טעמא זו שנתקדשה כשהיא קטנה

(עד כאן הקטע הזה. ואחריו בא קטע כתב יד קיימברידג', שפרסם גינצבורג ב'גנזי  
 שעכטר' חלק ב עמ' 283, מכתב יד אחר. ותיקן מוהרי"ן אפשטיין את קריאתו של ג'  
 ב'תרכיץ' שנה ג עמ' 355 וחסר ביניהם.)

5 נשים היא השתה מתניתין משנינן בריתא לא כל שכן  
 ומדלא שני ליה הכי ואיצטריך לדחוויה ולמימר ליה  
 מאי קידשה בטעות כגון שקידשה בפחות משה פרוטה  
 שמע מינה לאו טעמא כדאמרי ראשונים ודברים בגו  
 10 ועוד דקאמ' לאחר כך איתמר נמי אמ' ר' אחא בר יעקב  
 אמ' ר' יוחנן המקדש על תנוי ובעל אינה צריכה ממנו גט  
 וכל אותן שמועות שאחריה דאמ' בהי ובעל אם  
 פירוש שתי נשים כמו שאמ' מאי טעמ' הויאן הני כולהי  
 טיעות אשה אחת גרידתא ולא הויאן טעות אשה אחת  
 15 כעין שתי נשים כדשני למתניתין וכן אתה מוצא כמו

10. כך מסביר המפרש. ואמר הריטב"א: לא תימא וכו' בכניסה לחופה סגי אלא טעמיה דרב משום דאין אדם  
 ושה בעילתו בעילת זנות ודוקא שנכנסה כניסה גמורה שבא עליה.  
 17. האי. נוסחאות: הא.

1. השתא, כלומר שמקשה על הפירוש הזה, מה עדיפה הברייתא, מן משנתינו וכשם שמפרשים את המשנה  
 כך נפרש את הברייתא, עיין לקמן.

4. כדאמרי ראשונים, אם הפירוש הראשון הוא של רב האי, כמות שאמר מוהרי"ן אפשטיין ב'תרכיץ' שם,  
 הרי ש'ראשונים' אלו הביא אותם רב האי, שהם פירשו כך את הסוגיא. — ודברים בגו, לנכון ציין  
 גינצבורג לקידושין מד ע"ב שם מדריך קרנא בדברי שמואל עיין שם. הביטוי 'דברים בגו' נמצא בפי קרנא  
 אף בכתובות קיא ע"א לענין נתינת טעם בצואת יעקב לקברו בארץ ישראל עיין שם. (בירושלמי כתובות  
 שם: אמר ר' לעזר דברים בגו, ועיין בראשית רבא, מהדורת תאודור-אלבק עמ' 1198 ושם נסמן.)

15-13 פירוש הדברים: אם טעות שתי נשים היא בכניסה שכנס ראשונה שקדש על תנאי ולא בדק, הרי אם  
 בעל, אף אם היתה זאת רק אשה אחת אנו צריכים לומר שקידושין וביאה הם שני דברים, והרי הם  
 כעין שתי נשים. ומכאן יוצא שרב האי לא פירש את טעות מעין שתי נשים, וכמות שכתב הרי"ף.  
 שהרי יש כאן ספק בין על הכניסה ובין על הביאה.

קושיות הללו על פירוש מ' ר' נחשון שאמ' בטעות אשה  
 אחת כעין שתי נשים כגון [שקידש] אשה על מנת וגרשה  
 לימים חזר וקינדה [וכנסה סתם] ובעל ונמצאו עליה  
 נדרים ועל פירוש מ' ר' נטרונאי שאמ' בה כגון שקידש  
 20 אשה אחת על מנת שאין עליה נדרים ובקש. לישא אשה  
 אחרת והטעוהו וקידשו לו אשה ראשונה סתם בשליח  
 כגון ויהי בבקר והנה היא לאה מפני שצריכין אנו להעמיד  
 משנתנו על כן והות ליה לשנות קידשה בטיעות נמי על  
 כן דהשתא מתניתין משנתנו בריתא לא כל שכן ומדלא  
 25 שני שמע מינה אין זה ענינה ושינוין דחיקין הן כולן:  
 וכיון שהוקשה עלי הרבה נסתכלתי בה עד שעלתה  
 בסייעתא דשמיא והם איתמר בבית שמאי אוןמרים במסכת  
 יבמות לענין קדשה על תנוי וכנסה סתם רב א[מ' צריכה]  
 המנו גט דכיון דכנסה סתם אחולי אחליה לתנאיה [ועלה]  
 30 אמ' רבא כאן מחלוקת בטיעות שתי נשים דרב סבר [כיון דהוה]

[עמוד ב]

ליה למידק ולא דק אחולי אחליה לתנאיה ופליג בה  
 אביי הכא ואמ' לא תימא טעמא דרב דכיון דכנסה סתם  
 אחולי אחליה לתנאיה אלא היינו טעמ' דרב דאין אדם  
 עושה בעילתו בעילת זנות ומפני שחולק על רבא הוא  
 5 משיב עליו כל אותן תשובות המצואות בטיעות שתי  
 נשים והכי סבירא ליה לא[ביי] דבין בשתי נשים ובין בכעין  
 שתי נשים ובין באשה אחת גרידתא לרב חזקה אין אדם  
 עושה בעילתו בעילת זנות. וכיון שכין הכי פירוש דברי  
 רבא על דרך התלמוד אמ' ראבה מחלוקת רב ושמואל  
 10 [בשקי]דשה על תנאי וכנסה סתם וכן כל מי שנחלקו בקידושין  
 מוטעין בטי[עו]ת שתי נשים כגון שקידש שתי נשים או  
 יותר מיכן על תנוי והו[חז]ק [בדב]ר שהרי כל מה שקידש על  
 תנוי מקדש ולאחר קי[דושין] לא בדקן] שיש עליהן נדרים

18. ההשלמה היא לפי מרגליות ומסופקת.
22. ויהי, בראשית כט כה. — שצריכין, מסופק מאד, משום ש'אנו' שלאחר מיכן נראה: אם.
24. משנתנו, תיקן ג': משנינן. וכן לעיל.
27. והם, רגיל בספרות הגאונים והראשונים במוכן: אף.
28. דף קי ע"א.
30. רבא, ראבה; כאן בכתובות.

6. בכעין, כן בכתב היד.
8. הכי, כן בכתב היד.
9. על דרך התלמוד, היינו בסדר הסוגיא.
13. שיש, כן בכתב היד, ועל כן ההוספה 'אם' שהוסיף אפשטיין אינה נכונה.

או מומין או לא דאמ' רב מאי דק[מה] בשתים או שלש  
 15 ויותר מיכן קידש [ו]אחר כך לא דק [בהא כיון דקאפיד  
 הוה ליה למידק [ומדל]א דק בשתים חזק[ה] אחולי אחליה  
 לתנאיה וא[דעביד איניש] קידושיו קידושי טיעות אחולי  
 אחליה לתנאיה אבל אשה אחת כיון שלא הוחזק דלא  
 דאייק [לא אמרינן] אחולי אחליה [לתנאיה] [ועל?] דעת קידושיו  
 20 עשה [מ]עשה[ה] וכיון שבטיעות היו אינה צריכה המנו גט  
 א[בל אביי פליג] עליה וסבירא ליה דלעולם סבירא ליה לרב  
 ד[אין אדם] עושה בעילתו בעילת זנות לא שנא אחת ולא  
 [שנא שתי] ד[הא מתניתין] [דכטי]עות אשה אחת היא שכן  
 [שנינו המקד]ש את האשה ואין כאן כרק לשתי נשים ומותבינן  
 25 [מתני]תא על שמואל אלמא פליגי רב ושמואל גבי האי גונא

(עד כאן קטע גינצבורג, מכאן ואילך קטע חדש שלי אף הוא מכתב יד קיימברידג', נראה מאותו כתב של קטע ג', אלא שחסר ביניהם עוד.)

אחולי אחליה לתנאיה ואיכא למימר ועל דעת קידושין הראשונים  
 כנסה והינו דאמרינן דכעין שתי נשים ומשום הכי מותבינן מינה  
 אדשמואל דאמ' אקידושין סמך עד דשני ליה כקדשה סתם וכנסה  
 סתם והיכי דאמי אשה אחת גרידתא כגון דקידש על תנאי ובעל  
 5 לאלתר דודאי על קידושיה סמך דאיפשיט לך דהיכא דקידש  
 ונתאחרה הכניסה וכנס הרי הוא טעות אשה אחת כעין שתי  
 נשים ואי כנס לאלתר הינו טעות אשה אחת גרידתא וליכא  
 ספיקא דהא קאמ' לה על מנת שאין עליך קידושין אני מקדש לך  
 והדר בעל דליכא למימר אחולי אחליה לתנאיה וודאי על  
 10 דעת קידושא בעל ולא צריכא גיטא ומסתייע הדין פירושא  
 מתיובתיה דאביי קידשה בטעות ובסופא בעלו קנו  
 ר' שמעון בן יהודה או' משום ר' שמעון בעלו לא קנו והכי קאמ'  
 קידשה בטעות ובעלו נראין דברים בטעות אשה אחת

14. בשתים. כן בכתב היד.
19. ועל. ההשלמה מסופקת כי בצילום נראות אותיות 'תם'?
24. כרק. קריאתו של אפשטיין ופירש: מקום. וספק הוא בעיני.
25. תיובתא. כן נראה לתקן ולא: מתניתא. — גבי. כן נראה בצילום ולא 'בכ'.
- ולדעתו של שמואל בעניין אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. עיין תוספות. ועוד, ועיין אף 'יחסי תנאים ואמוראים' עמ' טז.

1. ועל. = דעל. פירוש: לדעת הנגיד אם כנס לאחר זמן הרי הוא 'טעות כעין שתי נשים'.
- ואם כנס לאלתר הרי הוא 'טעות אשה אחת גרידתא'. ובעצם הן 'שתי המדות' שהזכיר הרי"ף בדעתו של יב האי, אלא שרב האיי לא פירש. ועיין לקמן.
8. קידושין. צ"ל: נדרים.
12. שמעון. כן לנכון בתוספתא ובכת"י של התלמוד, בדפוסים: ישמעאל, והוא חילוף רגיל.
13. ולא אמר' לנמחק בכתב היד.

שהיתה בעולה אחר קידושין ועל דעת הקידושין בעל  
 15 ואוקמה בטעות פחות משה פרוטה דאית בה ספק יש  
 אדם שיודע ויש אדם שאינו יודע דהוה ליה כעין שתי נשים  
 והדר אותיב הריני בעליך (ולא אמ' לה) בבעילה קא עסיק  
 דקאמ' לה הריני בעליך ולא אמ' לה הרי את מקודשת לי  
 אלא כגון שקידשה בביאה על מנת שירצה אבא שלא  
 20 גמר ביאתו אלא על תנאי דכי טעות אשה אחת היא כמו  
 שפירשנו ופריק רב סבארא דמילי פליגי והדר אותיב  
 מודים חכ' לר' אליעזר בקטנה שהשיאה אביה ונתגרשה  
 עמ' ב

ותיובתא הא מדקתאני או שהחזירה כשהיא קטנה דליכא  
 לספוקי דעל דעת קידושין שאין גמורין בעל ולא מיקדשא  
 בהו וכיון דליכא לספוקי הויה לה כטעות אשה אחת ופליגי  
 ופריק, דהכא נמי בספק פליגי בין יודע בין לא יודע והדר  
 5 איתמר לסיועיה לרבה מדר' יוחנן ואמ' המקדש על תנאי ובעל  
 אינה [צריכה] הימנו גט שבעל לאלתר על דעת תנאו. ודקאמ' רבנא הא[יין]  
 דאתיא כדשמואל מיחזי דסבר דטעות כעין שתי נשים היא  
 ואינו כן דאי הוה הכי לא הוה אמ' אלא המקדש על תנאי  
 וכנסה סתם ולא נקיט הכא ובעל אלא דבעל כתר קידושיה  
 10 דאי לא תימא הכי דקתני בעלו קנו ודקתני הריני בעליך מאי  
 טעמא מוקים לה כטיעות אשה אחת ולא כעין שתי נשים  
 אלא הכי הוא דבעל לאלתר או דקדיש בבעילה כדאמרן  
 ואתמר הא דר' יוחנן סיוע לרבה היכא דבעל על דעת  
 קידושין בלא ספק אבל כעין שתי נשים לא פריש מאי הוה  
 15 אבה ר' יוחנן וכן דעולא אמ' ר' אלעזר המקדש במלוה ובעל  
 על תנאי ובעל בפחות משה פרוטה ובעל קאפסיק דברי  
 הכל אינה צריכה גט הימנו דהא בעל לאלתר על דעת קידושין  
 וליכא ספיקא והויה לה אשה אחת גרידתא וקאמ' דברי  
 הכל כלומר ליכא דפליג בהא לא רב ולא שמו' ולא ר' יוחנן  
 20 ואילו לאו האוי כדאמרן היכי אמ' דברי הכל היא  
 והא ברישא אמ' רבא פלוגתא דרב ושמו' בהא אלא אמלתא דלית

#### דף ב ע"א

בה פלוגתא קאמ' ודר' אמ' המקדש בפחות משה פרוטה  
 ובעל צריכה הימנו גט דבהא לא טעי וביאה לשום קידושין

1. דליכא לספוקי, בזה מתורצת קושיתו של הר"י מגש.
6. ודקאמ', בחלק שחסר עד עכשיו.
15. אבה, כן נראה בכתב היד. ואולי צ"ל: אמא-אמר.
17. דברי הכל אינה וכו' כן בכתבי יד, ועיין שטה מקובצת בשם הרשב"א והרא"ה.

1. אמ', כלומר אמי, רב יוסף בר אבא אמר רבי מנחם א"ר אמי, דף עד ע"א.

גמר אבל הנך טעי ואינה צריכה הימנו גט (דבהא לא טעי  
 וביאה לשום קידושין גמר אבל הנך טעי ואינה צריכה  
 5 הימנו גט) שעל דעת קידושין שאינן קידושין בעל ומסקנא  
 דרב כהנא משמיה דעולא המקדש על תנאי והדר בעל  
 דאשה גרידתא היא צריכה גט וכל שכן טעות שתי נשים  
 או אשה אחת כעין שתי נשים ולאפוקי מדשמואל דאמ'  
 כל היכא דאיכא טיעות בקידושין דעתיה אקידושין וכן  
 10 הלכה כמסקנא דעולא. ואיסתבר דפירוש כעין שתי נשים  
 היכא דאיכא למסתפק אי הכי הוה ואשה גרידתא היכא  
 דליכא למסתפק אלא מילתא חדא היא. וברוך המקום  
 שזיכינו לפרש כמו שמועות הללו שנשתבשו בהן  
 עמודי אוץ ויסודי עולם וברוך נותן ליעף כח וחיים לכתוב  
 כג.

ונתגלה לי קטע נוסף שיש בו פירוש טעות אשה אחת כעין שתי נשים, והוא:  
 כתב יד קיימברידג' TS N.S. 308 שהוצאתי מתוך ארגזי הגניזה 'החדשה' ושמתיו בתיק  
 שהיה נקרא על שמי. (ועכשיו סימנו: T-S.N.S. 329.783) הקטע כולל שני דפים והם למסכת  
 כתובות. דף א עוסק בפירוש כתובות דף נב ע"א-ע"ב. ובו פירושים לעניינות שנאמרו  
 בתלמוד שם.

ע"א מפרש את שהובא בתלמוד שם, סתירה שבין שתי ברייתות בדעת ר'בן שמעון בן  
 גמליאל. דברי התלמוד נאמרו כרגיל בקיצור, וכאן נתפרשו בביאור.  
 אחר כך נתפרש 'כעורכי הדיינים', נב ע"ב. הוא מפרש, שעורכי הדיינים מלמדים את  
 הטוען לטוען. שלא כדש"י שמפרש שהם מטעימים דברים לדיין ועורך את לבו להפוך לבו  
 לטובתן של זה<sup>1</sup>.

אחר כך ממשיך בביאור דברי התלמוד נב ע"ב — נג ע"א. הביאור אף כאן הוא רחב  
 ומפשט את דברי התלמוד.

דף ב עוסק בראשו ב'טעות אשה אחת כעין שתי נשים' ומפרש כמות רב נטרונאי גאון  
 ורש"י הביא פירוש זה, ואינו מקבלו.

ואם הקריאה 'שלא מפי המורה' היא נכונה, הרי הפירוש הזה הוא מבית מדרשם של  
 הריב"ן ואחרים. עיין באריכות במחקרו של מוהרי"ן אפשטיין 'פירושי ריב"ן ופירושי  
 ורמייזא'. 'תרכיץ' שנה ד ובמיוחד עמ' 155 והערה שם. וכאן הדגיש המפרש שפירושו זה  
 אינו מפי המורה, אבל היה ידוע בבית המדרש. יש מקצה דמיון לפירושים בדף א למה  
 שפירש 'רש"י במהדורא קמא', אבל לא בלשונו ממש, עיין' ליקוטי פירוש הריב"ן למסכת  
 כתובות, מהדורת אפשטיין ירושלם תרצג.

5-3 המוקף נכפל בטעות.

12. ואילך. ניכרת שמחתו של הנגיד שמצא דרך בסכך הסוגיא שנתחבטו בה הרבה.

1. כעורכי הדיינים, רב שרירא ורב האי, בשיטה מקובצת, והערוך ורש"י ועוד, מפרשים שהדיין לא יטעים  
 את דבריו לצד אחד, וכן בירושלמי כאן (ובכא בתרא פרק ט ה"ד) סברו תחלה שרב יוחנן היה דיין בעניין  
 ולאחר מיכן אמרו שלא היה. ועיין ברע"כ באבות פרק א מ"ח ובתוספות יום טוב שם. וכבר ציין הגר"א  
 בביאורו לאבות, לחולין קלט ע"א: שפחותיכם דברו שקר, אלו עורכי הדיינים.

העתקת כתב היד היא מרושלת, והכתב הוא ברור ויפה. בדף א ישנן שתי השמטות, האחת לא נרשם עליה שנשמט כאן דבר, עיין בהערה למקום, והשנייה בדף א ע"ב, יש סימן בכתב היד להשמטה אלא שלא השלים המעתיק מה שצריך להשלים. ואולי היתה ההשלמה בסוף העמוד שלא הגיע אלינו עד עכשיו.

חלק גדול מן שני הדפים נקרע וחסר. בדף ב ע"א השלים המעתיק את שהשמיט וציין בגוף כתב היד סימן להשמטה שהשלים אותה בגליון (חלק מן ההשמטה חסר משום הקרע שנקרע כתב היד, וכמות שכתבנו).

דף א ע"א

ומשום הכי אין חייב לפדותה קשיא דרבן  
שמע בן גמ' אדרבן שמ' בן גמל' התם אמ'  
אין פודין את השבוין יותר על כדי דמי' מפני  
תיקון העולם הא בכדי דמיה פודין אף על  
5 גב דפירקונה יותר על כדי כתובתה וקאמ' הכא  
אם היתה פירקו' כנגד כתובתה פודה ואם  
לאו אין פודה: רבן שמ' בן גמל' תרי קולי אית  
ליה והכי קאמ' רבן שמ' בן גמל' אין פודין את  
השבוין יותר על כדי דמיהן אף על גב דפירקונה  
10 כנגד כתובת' כיון דיתר מכדי דמן הוא  
דאין פודין הא בכדי דמן אם פירקו' כנגד  
כתובתה פודה ואם לאו אף על גב כדי דמיו  
כיון דפירקונה יותר על כתובת' אין פודה  
עורכי הדיינים דמלפי ליה למיטעין  
15 ... [לא כתב] לה [לא כ]תב מאי  
[דתקנו רבנן... רב]נן  
(נקרעו כשש שורות)

עמ' ב

בין הבנים תירות אם יש לו בת מן הראשונה  
שנשא ומתה וכנים מן השניה ומת הוא  
ואחר כך מיתה אימן תירות בת מן הראשונה  
עם הבנים מן השניה דלהכי קפץ לתת  
5 לבתו שאם יש לה זרע דלירתו כתובת אימן.  
כנחלה שוויה רבנן דבת לא תירות עם  
הבנים. בת מן הראשונה עם הבנות מן  
השניה תירות לא פלוג רבנן כי היכי דלא  
נוטלת עם הבנים אינה נוטלת עם הבנות  
10 ואימא אף על גב דליכא מותר דינר אילו  
נוטלין כתובת אימן ואלו נוטלין כתובת  
אימן O אמ' ליה רבא ותיבעי לך מוחלת השתא  
מוכרת קא מיבעיא לי דאף על גב דאיכא למימר  
זוזי אנסוה דאמנא כמאן מכרה (?) להוצאה

לדף 1 ע"ב. שורה 14 :

זוזי אנסוה, עיין פירוש הריב"ן עמ' 5: זוזי אנסוה לא גרסינן הכא וכו'.

15 עוכלי...שי מכ[ות] יש לה כתובת

בני[ן].... ד....

דף ב ע"א

שקידש ואמרו לו זו היא האחרת וכנסה

סתם אבל בטעות אשה אחת גרידתא

שהכניסו לו אותה שקידש על חנאי ואמרו

לו זו היא שקידשתה וכנסה סתם ונמצאו

5 עליה נדר' דזו היא טעות אשה אחת גרידתא

שסבור שאין עליה נדרים ונמצאו עליה נדר'

ואם נפש אדם לומר הדר קושיין לדוכתיה

והא מתנית' דכי טעות אשה אחת או משום

הא לא איריא דכיון דמתריץ רבא מחלוקת

10 בטעות אשה כעין שתי נשים [קשיא מתניתין לשמואל ולרב...]

...אוקמה בטעות אשה אחת כעין שתי נשים לא

קשיא מתניתין לשמואל] ומשום הכי

צריכה גט אבל שמו' דאמ' אפילו בטעות אשה

אחת כע' שתי נשים אין צריכה גט קשיא

15 דתירוצ' זה לא מפי המורה אותיביה הריני

בועליך על [מנת

שלא

עות

אשה

לה

עמ' ב

לא אמ' לה ולא כלום דזו היא כנסה סתם

ופליגי מי לא אמרת על דעת קידושין הראשונים

קא בעיל איתיביה מודים חכמ' לר' אלעזר

בקטנה שהשיאה אביה ונתגרשה והרי היא

5 כיתומה כחיי האב דכיון שנישאת אין לאב

רשות בה והחזירה שחולצת ולא מתיבמת

מפני שגירושיה גירושין גמורים שקיבל

אביה גיטה ואין חזרתה חזרה גמורה דלא

החזירה אביה דאין לו רשות בה ולא הו'

10 קידושין כמה דב' אמר' שגירשה כשהיא

קטנה והחזירה כשהיא גדולה או שהחזירה

כשהיא קטנה ומת או חולצת או מתיבמת

משום ר' אלעזר אמרו חולצת ולא מתיבמת

והא היכא

שהרי

חם

15 היא

— אפיו של הפירוש שהוא מפורט מצד אחד ומדלג על כמה דברים מצד שני מעורר את שאיפתנו למצוא לו המשך והשלמה.



כד... לעניין החדש

בסוגיא זאת רבו המחלוקות כמה שנוגע לפסק ההלכה. ונעתיק תחילה את דברי התלמוד בקצרה ומה שנאמר עליהם.

שנינו במשנה, פסחים כח ע"א: חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה ושל ישראל אסור בהנאה, שנאמר לא יראה לך שאור.

ואמרו בתלמוד: מני מתניתין לא רבי יהודה ולא רבי שמעון ולא רבי יוסי הגלילי. מאי היא דתניא חמץ בין לפני זמנו בין לאחר זמנו עובר עליו בלאו תוך זמנו עובר עליו בלאו וכרת דברי ר' יהודה. רבי שמעון אומר חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר עליו בלא כלום, תוך זמנו עובר עליו בכרת ובלאו. ומשעה שאסור באכילה אסור בהנאה. — אתאן לתנא קמא (היינו ר' יהודה). ר' יוסי הגלילי אומר תמה על עצמך היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה (וכל הסוגיא עד סוף העמוד) ומבאר:

מני מתניתין אי רבי יהודה חמץ סתמא קאמר אפילו דנכרי.

ואי רבי שמעון דישראל נמי מישרא קא שרי.

ואי רבי יוסי הגלילי תוך זמנו נמי מישרא קא שרי בהנאה.

אמר רב אחא בר יעקב לעולם ר' יהודה הוא ויליף שאור דאכילה משאור דראיה מה שאור דראיה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אף שאור דאכילה שלך אי אתה אוכל אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה. וכדין הוא דאיבעי ליה למיתני דאפי' באכילה נמי שרי ואידי דתנא דישראל אסור בהנאה תני נמי דנכרי מותר בהנאה.

רבא אמר לעולם רבי שמעון היא ורבי שמעון קנסא קניס הואיל ועבר עליה בבל יראה. ואזדו לטעמייהו דאיתמר האוכל שאור של נכרי שעבר עליו הפסח לדברי רבי יהודה, רבא אמר לוקה ורב אחא בר יעקב אמר אינו לוקה. רבא אמר לוקה לא יליף רבי יהודה שאור דאכילה משאור דראיה רב אחא בר יעקב אמר אינו לוקה יליף שאור דאכילה משאור דראיה והדר ביה רב אחא בר יעקב מההיא וכו' (שרבי יהודה יליף שאור דאכילה משאור דראיה). וכדף ל' ע"א אמרו: אמר רבא הלכתא חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור (במשוה כרב) שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר כרבי שמעון. ומי אמר רבא הכי והאמר רבא רבי שמעון קנסא קנס הואיל ועבר עליו בבל יראה וכל ימצא, הני מילי בעיניה אבל על ידי תערובות לא.

ואזדא רבא לטעמיה דאמר רבא כי הוינן בי רב נחמן כי הוו נפקי שבעה<sup>1</sup> יומי דפסחא אמר לן פוקו זכינן חמירא דבני חילא.

זהו עיקר הסוגיא. ומה היא ההלכה בחמץ של גוי שעבר עליו הפסח?

כתב בהלכות גדולות פרק א דפסחים: ה"ג אספמיא עמ' 138: ותנן נמי חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה ושל ישראל אסור. ודגוי (נמי) באכילה נמי שרי והאי דקא תאני בהנאה משום דישראל.

וכיוצא בו בשאלות סי' עה: וחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר לישראל בהנאה ושל ישראל אסור בהנאה. ושל נכרי שעבר עליו הפסח אפילו באכילה נמי שרי והאי דקתני בהנאה משום דישראל כי הא דאמר רבא כד הוינן כי רב נחמן כי הוו נפקי שבעה יומי דפסחא הוה אמר לן אייתי לי חמירא דבני חילא.

גאונים אלו השתמשו בדברי רב אחא בר יעקב שאמר אותם לדעתו שאף בפסח גופו מותר לאכול חמץ של נכרי והסמיכום לדברי רבא שאמר שאסור לאכול בפסח אבל מותר לאחר הפסח. ועיי' לקמז בדברי העיטור.

והנה בחמץ של גוי שעבר עליו הפסח ישנם שני עניינות, האחד שנוגע לעניין פסח: שחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה לפי ההלכה כרבי שמעון שקנס, אבל של גוי לא קנס ועל כן מותר. והעניין השני אינו נוגע לפסח אלא לעניין פת עכו"ם. המשנה והבבלי אינם עסוקים אלא בעניין פסח, וכזה עסקו אף פוסקי ההלכה.

בא הנגיד ואמר שיש כאן עניין של פת עכו"ם ואף על פי שאמרו הלכות גדולות ופסוקות שחמץ של גוי מותר אף באכילה לאחר הפסח, היינו מדין הפסח אבל משום פת עכו"ם אסור חמצו באכילה. ומסתייע הנגיד בירושלמי כאן שאמר: הא באכילה אסור (חמצו של גוי, שבמשנה לא אמרו אלא מותר בהנאה) מתניתא במקום שלא נהגו לוכל פת גוים אבל במקום שנהגו לאכול פת גוים מותר אפי' באכילה. (והירושלמי תפס שלשון המשנה מותר בהנאה הוא דווקא). ועל סמך דברי הירושלמי אסר הנגיד את חמצו של גוי.

ואין טעם לעסוק כאן בכל העניין הזה, שהאריכו בו הרבה ראשונים ואחרונים, ולא אביא כאן אלא שנים שלשה דברים.

רב יצחק בן גיאת ב'הלכות כלולות' שלו, שנדפס בשם 'שערי שמחה', בחלק ב עמ' פא: הביא תחילה את המשנה ואת הבבלי ואחר כך את הירושלמי.

בעמוד פב הביא את השאלות ואת ראשית דברי ההלכות (פסוקות או גדולות!) ומסיים: כולו סבירא להו דחמץ של נכרי לאחר הפסח מותר אפי' באכילה ואין חולק בדבר ואם יש סוברים דאסור לא עלתה בידו השמועה ונסתפק לו.

וכתב ב'עיטור' הלכות הכשר בשר, מהדורת ר' מאיר יונה דף יד ע"א — ב: וגבי חמץ של א"י (חמץ של נכרי, כפול ומיותר) שעבר עליו הפסח גרסי' ה"ה דאפילו (ד) באכילה שרי ובירושלמי גרסינן הא באכילה אסור מתניתין מקום שנהגו שלא (לאפות) [לאכול] פת שא"י. ש"מ דבמנהגא תליא מילתא.

ורבינו יצחק אבן גיאת ז"ל שאמר במקום שנהגו מותר מאי היא דישראל מסייע באפייהו, לא בריר לן דאם איתא דסייע לא תליא מילתא במנהגא, ותו דהול"ל מתניתין דלא סייע<sup>1</sup>. במהדורת באמבערגער של הלכות רי"צ גיאת עמ' פא: אלמא חמץ של גוים במקום שנהגו לאכול אוכלין ומייחני מסייע באכילתו וכל שכן בהנאתו מותר. ההעתיקה משובשת, ובמהדורת צאמבער מתוקן יותר: וממה דישראל מסייע באפיתו. ומדברי בעל העיטור קל יותר להעמיד לשון ר' יצחק בן גיאת על מכונם. ופירושם: אם ישראל מסייע הרי לדברי הכל מותר. ומקשה למה לא אמר הירושלמי: מתני' דלא סייע הא סייע אף באכילה מותר.

ובדף קכה ע"א בהלכות חמץ ומצה הביא העיטור את דברי הרי"ף שכתב כמו הגאונים, וכ"כ רב אחא משבחה ור"ש קיירי, ואומר: ותמי' לי מנ"ל לרבוותא, דהא רבא לא יליף אכילה מראיה, וההיא דשינויא דה"ה באכילה נמי שרי לרב אחא בר יעקב הוא דיליף אכילה מראיה וכו'. ומסיק: ומסתב' חמץ שעבר עליו הפסח אפי' דא"י אסור באכילה ורבנן הוא דאסרו אכילה בכל חמץ וכי היכי דבישראל אסור בהנאה מדבריהם ה"נ של א"י אסור באכילה מדבריהם כדקתני מותר בהנאה.

(הוא מביא את הירושלמי, ואומר: ואית למימר דבגמרא דבני מערבא ס"ל כר"א בר יעקב דיליף שאור דאכילה משאור דראייה, וכיון דרבא פליג עליה בגמ' דילן הלכתא כוותיה.) בדף קכה ע"ג הביא בספר העיטור וזה לשונו: ור' יצחק בן גיאות כ' בספר הנר<sup>2</sup> כי זה

1. דרך אגב, כחוב שם בסוף העמוד: ודקתני במתני' אסור בהנאה קנסא קניס ר"ש גבי ישראל דשהיה גביה ועבר עליו ככל יראה אבל דבר אחר מותר בהנאה ואפילו באכילה מותר וכו'. ואם הנוסח נכון, אין ספק שצריך לקרוא: דבר אחר, היינו של אחר, של נכרי!

2. על ספר הנר, עיין ש' אסף, 'תרביץ' שנה ג עמ' 413, ומה שרשמתי בתוספות והערות בחשובות הרמב"ם

המקשה הקשה על רבים מן החכמים שסברו דבני חילא על השאור לחמץ ולערב עם העיסה וכהל' דפסק רבא בין בחמץ שא"י בין בחמץ של ישראל וזה פירוש ואזדא רבא לטעמיה. והשיב הלא תראה שחמץ של א"י שעבר עליו הפסח לד"ה מותר ומיני' בהדיא תנן וא"צ לרבא להתיר ע"י תערובת דהא בעיניה מותר, ועוד כי קניס ר"ש בשל ישראל בשא"י לא קניס ואיך אומר ואזדא רבא לטעמיה והסכימו ואזדא רבא לטעמי' אינו מחובר למה שסמך לו אלא למעלה שהעמדנו משנתנו כר"ש וקנסא קניס אבל חמץ של א"י שעבר עליו הפסח מותר באכילה ועליו אמר ואזדא רבא לטעמיה אלמא מותר באכילה. ואע"פ שאינו מפורש בתלמוד כח הדברים יבואו עליו והוא מבואר ממנו. ומעיר בעל העיטור: ואנן לא חזינן האי טעמא אלא כפירושא דקמאי כמו דפירשנו ולא אשכחן דחמץ שלא א"י לאחר הפסח [מותר]. כמו שאמרנו במתני' דמותר בהנאה ולא באכילה.

לא באה כאן תוספת חשובה על מה שלמדנו מהלכות רי"צ גיאת, ומכל מקום ראויים דבריו גם של כאן לעיון. מן הלשון נראה שיש כאן חרגום מן הערבית. ואנו יודעים ש'ספר הנר' נכתב רובו ערבית. ואין כאן מקום להאריך יותר.

ועל דבר שלישי העיר הנגיד: הגוי אפה את החמץ בשביל ישראל. ויש לברר עניינו כאן. לכאורה דבר חדש בעניין של חמץ, הגוי לא עבר עליו, וישראל אינו אוכלו אלא לאחר החג, אין לנו אלא הדין ששיך לכל מעשה, היינו גוי שאפה בשביל ישראל, והיה צריך להיות הדין שימתינו בכדי שיעשה. שכן כאן ברור שאפה בשבילם כמות שהעידו בעצמם. אחרת אין מוכן לטענת הנגיד. וכאן אנו רואים שאכלו תיכף אחר הבדלה את החמץ שאפהו גוי. והנה בעניין כזה יש לנו כתלמוד ובפוסקים שני דינים: אם הביא הגוי ביום טוב דבר שאינו בתחום או שהביא דבר שאין כמותו בתלוש, נמצא שהגוי תלוש את מה שהביא בשביל ישראל. אבל איני זוכר מעשה כמות שלפנינו, היינו שהגוי עשה מעשה בשביל ישראל. ואינו דומה למה שמבואר במשנה אם גוי עשה כבש לירד בו מן הספינה, שאם עשאו בשביל עצמו מותר לישראל לירד בו ואם בשביל ישראל אסור לירד בו. על כל פנים טענת הנגיד היא טענה חדשה.

וישנה תשובה של רב האי, שהובאה ב'שבלי הלקט' השלם סי' רטז, דף צ ע"א: 'ושאלו כזאת לפני רבינו האי גאון זצ"ל ישראל שאמר לנכרי כימי פסח קנה לך חטה שנתחמצה שמא אצטרך לאחר הפסח לקנות ממך ושמע הנכרי וקנה כמצותו רשאי אותו היהודי לקנות חטה ממנה או לא. והשיב כך ראינו שזה מותר מפני שאין לו עמו שותפות ולא הקדים לו דמים ולא עירבון ולא הלווהו ואינו ברשותו ואינו מסייע עמו הלכך מותר ואין בו איסור כלל'.

אחר כך ממשיך בעל שבלי הלקט ומביא פסק של חכמים אחרים לא של גאונים. וז"ל: 'מצאתי בדברי הגאונים ז"ל מעשה ואירע שנשלח חמץ לישראל ביום אחרון של פסח וצוה הישראל להוציאו מן הבית ונטלוהו שפחותיו ונתנוהו בבית הנכרי ולמחרתו החזירוהו השפחות בבית הישראל שנשלח לו ושאלו למורי והתירו בהנאה, דאמרינן בהשואל בשמעתא תניינא (בבא מציעא צו ע"ב)<sup>2</sup> \* אמר רבא מאן למעול למעול בעל דהתירא ניחא ליה דליקני דאיסורא לא ניחא ליה דליקני.

לקוח מספר הפרדס, לרש"י דפוס ווארשא סי' קמב (וליתא במהדורת עהרענרייך). וכזה אנו מוצאים ב'ארחות חיים' לר"א מלוניל, בן זמנו של בעל 'שבלי הלקט' בסוף

מהדורת בלאו חלק ג עמ' 177 – 178. עכשיו נוסף לנו חומר מתוך פירוש ר"ז אגמאתי לרי"ף לשלש הבבות. \*2 'תניינא' תמוה. שהרי נמצא בפיסקא הראשונה.

הלכות חמץ ומצה אות קכו: עכו"ם ששגר חמץ לישראל ביום אחרון של פסח אם זכה בו ישראל קודם בין השמשות אסור ואם בין השמשות מותר מפני שיום אחרון הוא מדרבנן ובין השמשות שלו הוא מדבריהם.

ובשם אחד מרבני צרפת מצאתי דא"י מבעוד יום מותר דדינו כחמץ של עכו"ם דבהתירא ניחא ליה דלקני באיסורא לא ניחא ליה.

ובנוגע לדעת אלו שאכלו את החמץ אף על פי שהיה פת של נכרי, צריך לומר הערה אחת: ב'ספר המנהיג' הלכות אסורי פת של גויים, עכשיו במהדורת רפאל עמ' תרנ"ח-ט כתב שהוא משבח את הספרדים שהם נזהרים שלא לאכול פת של נכרים.

אין אנו יודעים כמובן אם כוונתו על כל ארץ ספרד, ואף אם כך היא כוונתו, אפשר שהדברים יפים לשעתו במאה ה"ב ולא על זמנים קדומים, היינו לזמנו של הנגיד. אבל אם הנגיד הוכיח אותם על זה, משמע שהיה יסוד לטענתו שלא היו צריכים לאכול, שכן הוא פת עכו"ם, משמע שאף בזמנו היו זהירים בזה.

וצריך לומר שהאוכלים היו סבורים שמותר לאכול אף פת עכו"ם משם שכבר אמרו בירושלמי שאם אין פת ישראל מותר לאכול אף פת של עכו"ם, וזה לשון הירושלמי<sup>3</sup>: מקום שאין פת ישראל מצויה בדין הוא שתהא פת גוים אסורה ועמעמו עליה והתירוה מפני חיי נפש. וכאן שהיה במוצאי חג הפסח הרי לא היה להם פת של ישראל ועל כן אכלו פת של נכרי. וכבר עסק בזה אף המנהיג שם. ואף ר' שלמה הכהן ב'חשק שלמה' בחולין ד ע"ב עמד על סברא זאת. (על 'חיי נפש' ו'כדי חייו' דברתי במקו"א).

על פי זה לא קשה קושית הראשונים, כגון בספר ה'עיטור' הלכות חמץ ומצה, מהדורת ר' מאיר יונה דף קכה ע"ג, על רב נחמן שרבא מעיד עליו שאמר פוקו אייתו לי חמירא דבני חילא, הכיצד אכל רב נחמן פת של עכו"ם והרי רב נחמן גופו אומר במסכת עבודה זרה<sup>4</sup> לא תשתעו בהדיה דאיכו דקאכיל נהמא דארמאי. ומזה באו להוכיח על פירוש העניין של בני חילא, עיין שם, ולפי הנ"ל אין להוכיח מכאן שום דבר על מנהגו של רב נחמן בנוגע לפת עכו"ם. מן הענין הזה לא הגיע אלינו לפי שעה אלא ראשיתו ואין אנו יודעים אף לשער מה היה הקיפו; כלום הסתפק הנגיד בבירור העניין הזה בלבד או שמא הרחיב את הדיבור על כל אסור חמץ בין לפני זמנו ובין לאחר זמנו, שהוא יסוד הפסק לעניין חמץ שעבר עליו הפסח. והנה למרבה הפליאה נשאר זכר לעניין הזה בדבריו המפוקפקים של ר' משה בוטריל, כידוע אין החכם הזה מוחזק מביא דברים שחזקתם בדוק, אדרבא, הוא מביא דברי חז"ל וגאונים וראשונים שלא היו ולא נבראו אלא בבית מדרשו. מכל מקום כדאי לציין לו. בקטע שפרסם י' זוסמן ב'קובץ על יד' המחודש כרך שישי (ב) עמ' 320, הביא ר"מ בוטריל קטע ששייך לענייננו: הרב הנגיד בחדושו במ' פסח(ים) ראשון פ"ק וז"ל המקדש אשה משש שעות למעלה מתחלת שש דאיסורא דרבנן היא אפילו בחיטי קרדניא תא דשרירן וכו' ואפי' הכי אין חוששין לקדושו אם באו עליהם מים וכו', קטע גדול עד עמ' 321. ובעמ' 322 כתוב שם: והרב ר' אושעיא והרב ר' ישראל הכהן ורב שמואל הלוי פסקי דלאו הלכתא היא וכן דעת בעל המאור וז"ל וההיא דאמ' רב גדל וכו' ומעתיק דברי בעל המאור. מעניין ואע"פ שאפשר לומר כי מקרה הוא.

(טרחת גדולה טרח המדיר בהשוואת דברי הראשונים לדברי בוטריל, ואין תועלת גדולה בדברי בוטריל. ומכל מקום הואיל וכבר נדפסו יש לציין שנים שלשה

3. שבת פרק א ה'ד ושם נסמן.

4. לה סוף ע"ב, כגירסת כ"י מינכן וספרדי וראשונים. בדפוסים: בר יצחק; לחמא. (ככל מקום שנזכר לחמא בדפוסים. יש ש"נ במקורות מקבילים.)

מקומות סתומים. עמ' 323. הר"ם ז"ל (היינו הרמב"ם) שהיה בקי בספרא וספרי וכולי תלמודא (על פי חגיגה ג ע"א ועד) הרב הגדול נר ישראל ובריבוץ התורה משנה יקותיאל, פירושו הוא שהוא מְשֻנָּה כמו משה רבינו שכתב משנה תורה והיה מכונה יקותיאל. שם: ובזה לא יהיה עליו קצף, שיסופר עליו לשגגה עד שתפול בדבריו חלוקת השנה, וצריך לומר: השגה, כמות מוכיח העניין והחרוז, ורצה לומר שאי אפשר לומר על הרמב"ם שלא השיג השגה מלאה.

שם: כי חכמת התלמוד שם בחדר לבו הקטן באמת הבנין, מליצה על פי שבת ל ע"א, וצריך לנקד: באמת הבנין.

שם: איך עושים תורת משה פלסתר, (ע"פ ברכות לא ע"ב וויקרא רכא יט) והיה קרן אור פני משה לאזרו קלסתר. צ"ל: לאורו. עמ' 324: כייל. פירושו: אומר בכלל, ואני כוללו במה שאמרו ייתי ולא אחמיניה. (דרך אגב הציונים בעמ' 295 הע' 120, כבר רמזים בדברי שם.)

כד. על המחלוקת שהיתה בין רב שמואל הנגיד ובין רב יונה בן ג'נאח

רב יהודה בן תבון בהקדמתו לתרגום 'ספר הרקמה' של ר"י בן ג'נאח, מהדורת וילנסקי עמ' ג, מתאר את מעשה הדקדוק של הלשון העברית. תחילה הוא מדבר על רב יהודה חיוג' (ר' יהודה בן דוד המכונה חיוג' ז"ל), והוא אומר לאחר מיכן: 'ואחריו באו שני שרי צבאות החכמה בכח גדול ויד רמה רבנא<sup>5</sup> שמואל הלוי הנגיד שר צבא ישראל ז"ל והחכם המורה ר' יונה המכונה מרון בן ג'נאח ויצאו בעקבותיו, וישאו מדברותיו, ויאר להם כאורו, ויהיו גבורי כח עושי דברו, ויתאזרו חיל למלחמה, להוציא לאור כל תעלומה, ויהיו מנצחים במלאכה, ויערכו בה מערכה מול מערכה, ותוכן מלחמותם ודבריהם, הלא הם כתובים על ספריהם, ונזכרים בחבוריהם, ואחר אשר שבתו המלחמות וכו'.

בן תבון אינו מרמז על שום דבר אישי במלחמות רב שמואל הנגיד ורב יונה בן ג'נאח, אלא היו אלה מלחמות עניין, להוציא לאור תעלומות שנשארו אחרי דברי חיוג'. והכל על דברי חיוג' ושיטתו ופיתוחה.

אבל רב שלמה בן פרחון בראש הקדמתו לספרו 'מחברת הערוך', הסב את המלחמות לעניין נוסף: לפי דבריו היו שני חכמים אלו תלמידיו של חיוג', והמלחמה היתה על כבוד הרב. וזה לשונו: 'עוד עמד אחריו (היינו אחר חיוג') ר' יונה הידוע בן ג'נאח הלך על שבילו ולמד דבריו ומצא כי לא יספיק אותו הספר (היינו של חיוג') לבני אדם ומצא לו תפיסות שכחה ושגגה כשיעור אותו הספר הראשון, לפיכך הוצרך לעשות ספר קרא אותו מסתלחק. והיה בדורו אדם גדול בישראל שמו רבנו שמואל הנגיד ז"ל חרה לו מאד על שתפס את רבו וגלה שכחותיו ושגגותיו ומהר להשיב על דבריו הוצרך ר' יונה הנזכר לחבר ספר להביא בו ראיות כי מן הדין עשה מה שעשה, וקרא אותו ספר תשור'.

מדבריו של בן פרחון אנו שומעים דברים נוספים על דברי בן תבון:

- (א) שרב שמואל הנגיד היה תלמידו של חיוג'
- (ב) מלחמתו של הנגיד כבן ג'נאח היתה מחמת קנאה שקנא לרבו.
- והנה בנוגע לעניין הראשון, אפשר הדבר, משום שאף בן ג'נאח מדבר על חיוג' כהרב המורה, ואם כן אפשר שאף רב שמואל הנגיד היה כתלמיד.
- ובנוגע לעניין השני, אין בידינו לפי שעה שום ראיה שבאמת כך הוא. אפשר שבספרו

5. ראה את דיוק לשונו, את הנגיד הוא מכנה: רבנא, ואת בן ג'נאח: החכם.

רסאיל אלרפאק = אגרות (מחברות) החברים, היה כתוב כך. אבל עד עכשיו לא הגיע אלינו שום רמז לזה. ממה שיש בידינו מתברר שהיתה זאת 'מלחמה' קשה בביאור יסודות הלשון והעמדת דברים על דקדוקם הנכון. ואף בן ג'נאח ב'כתאב אלתשויר' אינו אומר דבר להגנתו, ואינו מזכיר את העניין של כבוד הרב.

ודאי שהיו בספרי הנגיד דברים בהגנת חיוג' ושיטתו. ומכל מקום אפשר כבר לומר שאין הנגיד מסכים בכל דבר לחיוג', ואינו סבור שאין אחרי חיוג' ולא כלום. אי אפשר לחשוב כך מן הטעם הפשוט, שחכם גדול כמו הנגיד ועמקן בדברים כמותו, אי אפשר שלא ימצא אף הוא מקום להתגדר בו ולהוסיף ולחדש, ואף לא תמיד להסכים עם מה שכבר הועלה. ואמנם בסימן אחד של 'רסאיל אלרפאק' דן הנגיד בדברי חיוג' ואינו מסכים להם! אבל ודאי שאין לסתור דברי בן פרחון ממה שהנגיד אינו מזכיר את חיוג' כמורה, משום שמצאנו כיוצא בזה הרבה בספרות ימי הביניים. ואין כאן מקום להאריך בזה. על כל פנים הדברים שקולים. ובספרי ההיסטוריה ומחקר הלשון נתקבלו דברי בן פרחון בלי הרהור אחריו. ודאי ימים יגידו.

כה. וכאן נתחדש לנו על ויכוח בהלכה בין הנגיד ובן ג'נאח

מכל מה שהיה ידוע עד עכשיו מן התעצמות זו שבין שני החכמים הוא, שנתעצמו בדברי לשון. היינו דקדוק, ואף לפרשנות המקרא במקומות שונים ולא היה ידוע כלל על ויכוח בהלכה שנתוכחו שני החכמים. והנה נתגלה דבר חדש!

ספרי בן ג'נאח משופעים שפע רב מן דברי חז"ל ומן דברי הגאונים. ב"ז באכער, בתולדות בן ג'נאח שלו אומר שבן ג'נאח לא היה בעל הלכה, כמות שהוא כותב בעצמו<sup>5</sup>. וכל מקום שיש פסק הלכה בדברי בן ג'נאח העתיק את הפסק מרב חפץ אלוף, כגון מה שכתב בשרש 'עשה' ועוד הרבה. ובקיאותו של בן ג'נאח בדברי חז"ל באה לו מכח קריאה שקרא ב"ג בדבריהם כדי למצוא בהם סיוע לפירושו ולדעותיו. ואף אם מפליא אותנו ללמוד ש'קריאה' זאת כוללת כל כך הרבה, אין בכח פליאה זאת כדי להעמיד את ב"ג בין הלמדנים בדורו. אף זו, בדקו ומצאו שב"ג טעה בכמה מקומות טעויות חמורות שאין חכם תלמודי טועה בהן, ואף מכאן ראיה שלא היה כחו גדול בהלכה.

אלא שכבר ראינו במקום אחר במחקר על ב"ג, שהטעויות שמצאו אינן טעויות כלל ויש מקור להן בגירסות הגאונים ובדבריהם ובפירושיהם. ואם כך הדבר חוזרים הדברים למקומם ונעמיד את ב"ג בחזקת חכם אף בהלכה. אמנם לא היתה ההלכה עיקר עיסוקו ועל כן כתב ב"ג מה שכתב על עצמו.

עכשיו נתגלה מקור מעניין, שמחזק את הדעה בנוגע לחכמתו התלמודית של ב"ג. בקטע החדש מ'הלכתא גבראתא' של הנגיד נמצאת מחלוקת בהלכה בין הנגיד ובין ב"ג. השאלה היתה בנוגע לחמצו של גוי שעבר עליו הפסח שב"ג פסק שמותר הוא באכילה, וסמך בזה על הלכות גדולות שכתוב בהן כך, והנגיד פסק שאסור באכילה. ב"ג הזכיר מפורש את הלכות גדולות, והנגיד הוכיח שאין הלכה כך.

אמנם אין צריך להיות למדן גדול כדי לדעת את הלכות גדולות ולהוציא מהן הלכה מפורשת, והרי יודעים אנו שב"ג היה בקי בהלכות גדולות ומביא מהן הרבה. אבל עצם הדבר

<sup>5</sup>. בספר השרשים סוף שרש 'מער' (עמ' 269): ולא גזרתי בפירוש הזה מפני שלא ראיתי בו זה, ולא לזולתו לגאון (לחכם?). ואיני מגדולי חכמי הענין הזה.

'גזרתי'. היינו אמר דבר מוחלט, עיין למשל 'קבץ על יד' המחודש ספר עשירי עמ' 87, 90 ועמ' 122 בסוף העמוד.

שב"ג עמד נגד החכם התלמודי הגדול ופסק הלכה מראה שב"ג הרגיש שכחו עמו להתוכח עם הנגיד אף בזה, לא בענייני דקדוק ופרשנות בלבד. ועיין לקמן את ביאור מחלוקתם. (תיאורו של אשתור בספר 'קורות היהודים בספרד המוסלמית' ב עמ' 198, על לימודי בן ג'נאח שלמד תלמוד ודברי גאונים בסאראגוסה, אין לו לפי שעה כל סימוכין).

והנה מכל מה שהגיע אלינו עד עכשיו בנוגע ליחסים בין הנגיד ובין בן ג'נאח, ובעיקר בנוגע לויכוחים שביניהם, לא מצאנו שום רמז על שיחה בעל פה ביניהם, אדרבא אנו יודעים שהויכוחים היו בכתב ומן מרחקים. ומן הקטע החדש הזה אנו רואים ששניהם היו יחד בבית אחד ונתוכחו.

אין יודעים לפי שעה מתי היו הדברים והיכן, כי אף בנוגע למקום ישיבתם לאחר שברחו מן קורדובה לא נמסרו פרטים מדויקים אלא נאמרו דברים בכלל.

ועוד פרט אחד חשוב למדנו מן הסימן הזה. הנגיד מספר שהמאורע אירע בביתו של אבי אסחאק בן חסאן. ואנו יודעים עכשיו משהו עליו. על גבי שירו של ר"ש בן גבירול 'ואת יונה חבצלת שרונים', לכבודו של מטיבו ואיש חסדו יקותיאל כתוב: 'אלרייס אבא אסחאק אבן (אבי) חסאן'. רב יקותיאל המהולל נהרג בשנת 1039 בסאראגוסה. וכנראה שהוא זקנו שבביתו נפגשו הנגיד ורב יונה, כמובן הרבה שנים לפני כן. ולא היה עוד בחיים. אם נאמר ששניהם עזבו את סאראגוסה ולא חזרו עוד אליה. לעניין הכתובת עיין במאמרו של שירמן 'לחקר חייו של שלמה אבן גבירול', שנדפס לאחרונה בספרו לתולדות השירה והדראמה העברית, חלק א ירושלים תשל"ט, עמ' 218, ו'שירי שלמה אבן גבירול' מהדורת בראדי-שירמן סי' קל, עמ' 77. ועיין במשא והמתן המפורט בספרו של א' אשתור 'קורות היהודים בספרד המוסלמית' חלק שני עמ' 275 – 277.

#### כו. הלכות גדולות והלכות פסוקות

מעיקמת שפתיו של הנגיד אנו שומעים שני עניינות:

(א) שבעל הלכות גדולות לקח דברים מן הלכות פסוקות.

(ב) שם הספר של הלכות רב יהודאי גאון.

ואשר לעניין הראשון אמנם אינו חדש מעיקרו, וכבר שמענו אותו מפי רב האיי גאון. והוא בתשובתו המפורסמת שנדפסה לאחרונה בתשובות הגאונים – אסף, ירושלים תשכ"ב, עמ' 44: אשכחן בהלכות גדולות ואו לית ליה למיכל כולה סעודתא מהאיך דמינטר אכיל ברישא מההוא דמינטר כזית ומברך עליה לאכול מצה ומברך אמרור ואכיל, והדר כריך מצה ומרור ואכיל ונפיק ידי חובתיה. ובהלכות דמר רב יהודאי זא"ל חילוף: ואי לית ליה למיכל כולה סעודתא מהאיך דמינטר אכיל ברישא מן ההוא דלא מינטר ולבסוף מברך לאכול מצה אכזית דמנטר ואכיל ומברך אמרור ואכיל והדר כריך מצה ומרור ואכיל ונפק ידי חובתיה.

הכין חזינא דאשכחתון בהלכות דמר רב יהודאי גא' זא"ל לאו טעות סופר הוא אלא הכין אמירא הא מילתא משמיה ומשמא דרבואתא אחריני נמי יסודי עולם וכו'. ורב שמעון בצרויא (היינו מן בצרה) דתקין הלכות גדולות לא קם אטעמייהון דמ' רב יהודאי ודהנך רבואתא וכו'.

רצה לומר שרב שמעון קיירא דמן בצרה ראה את הפסק בהלכות רב יהודאי ולא עמד על טעמו ושינה את ההלכה מטעם זה. ועיין בצינוני פרופ' אסף בהקדמה לקטע הזה. ומאליה מתעוררת השאלה, כידוע כתוב בספר הקבלה לר' אברהם בן דאוד שהלכות פסוקות נלקטו מן הלכות גדולות, וכבר הרבו לדבר על זה מזמנו של שי"ר בהקדמתו לקובץ תשובות גאונים קדמונים מהדורת ד' קאסל, והאריך בזה אף ר"א הלוי בדורות הראשונים חלק ג עמ' 200

ונשפכו הרכה דיואות על זה. זה אומר שיש לסמוך על קבלתו של הראב"ד וזה אומר דברי הגאון עיקר. והנה אנו רואים שאף רב שמואל הנגיד עומד בדעתו דל רב האי, אם כן הכיצד לא ידע הראב"ד הספרדי את קבלת בן ארצו הגדול? זוהי שאלה.

ואשר לעניין השני, כרגיל מכנים את ספר ההלכות המיוחס לרב יהודאי הלכות דמר רב יהודאי גאון, וכן למשל עוד בתשובות הגאונים – אסף הנ"ל עמ' 187: הלכות של מר יהודאי גאון. ועוד בכמה מקומות, ועיי' למשל בספר 'רב נסים גאון' עמ' 299: ובהלכות דמר רב יהודאי גאון זכר אדוננו לברכה, כת', והוא מה שכתוב בהלכות פסוקות מהדורת ששון עמ' קנה, הלכות ראו עמ' 116 = הלכות גדולות, עריות מהדורת רא"ש טרובינע"ב, ה"ג אספמא עמ' 247. ועוד.

וכבר נדפס בשמי בערך המשובש 'הלכות פסוקות' ב'אנציקלופדיה העברית'; שאין השם 'הלכות פסוקות' נזכר אצל הגאונים, ומאז נתפרסם הרעיון הזה בין בספרים בין במאמרים בלי להזכיר את שם האומר זאת, כרגיל.

אברהם עפשטיין במאמרו החשוב על הלכות גדולות, 'הגרן' שנה שלישית עמ' 63 ביקש להעמיד שישנן בתשובות הגאונים מובאות מן 'ההלכות', היינו הלכות רב יהודאי גאון, היינו הלכות פסוקות. הכוונה היא כמובן שהגאונים הסתמכו על דברי ההלכות ולא רק השואלים. והראשונה היא תשובת הגאון בקובץ 'תשובות הגאונים' ליק' סי' עד: שאלתם בשתוף מבוי אם אי אפשר לו בלא חבית או דלמא בכל מני דבעי אית ליה. והתשובה: כך ראינו שכך היו רגילין להניח שיתוף מבוי בחבית דתנן (עירובין ראש פ"ח): כיצד משתתפין בתחומין מניח את החבית וכו' ועד עכשיו כך אנו נוהגין שאנו (כן צ"ל) נותנין את העירוב כדי שישתמר מן העכברים ומן החולדה ומן המטר ולא סגי ליה בלא הגבהה. ומר רב יהודאי ז"ל כתב בהלכות פסוקות דיליה וצריך לזכותן על ידי אחר, היאך עושה נותן את החבית לבנו שהוא בר מצוה או לבתו כוגרת או לאדם אחר ואומ' לו אמור שיזכו בזה העירוב כל בני מבוי זה ויקבל מידי וואמר יזכו כל בני מבוי בעירוב זה.

התשובה היא של רב שרירא או של רב האי, ונמצא שהגאון מצטט את הלכות רב יהודאי וקרא להן שם: הלכות פסוקות. ולכאורה יש כאן מן המופלא, בכל מקום שהגאון עסוק בדברי הלכות רב יהודאי אינו מזכיר אותן אלא בשם 'הלכות רב' (או מר רב) יהודאי, ומה נשתנה כאן? אלא שאם נתבונן במקבילות של התשובה הזאת נעמוד על מה שאירע.

תשובה זאת נמצאת בשלמותה בקובץ תשובות הגאונים 'הלכות פסוקות מן הגאונים', סי' קמח ומיוחסת שם לרב נטרונאי, ומשם אפשר כבר לראות שבתשובות הגאונים ליק נתקצרה התשובה, ועוד שבשאלה לא נשאל הגאון כיצד הוא מקנה את העירוב, ולמה ענה על כך? באמת היו כאן שלש שאלות: וב'ליק' העתיקו את התשובה על השאלה הראשונה והתחלתה של התשובה השנייה. וזה לשון 'הלכות פסוקות':

וששאלתם הא דאמר רב יהודה אמר רב חבית של שתופי מבוי צריך להגביה מן הקרקע טפח למאי הלכתא אמרה להא שמעתא אי אפשר לו בלא חבית או דלמא בכל מנא דבעי מנח ליה. ועוד לא סגי ליה בלא הגבהה.

ועוד כל מבוי [צריך] עירוב ושתוף בפת או דלמא לא צריך שיתוף אלא מבוי שגויים דרים בו.

כך ראינו שכך אנו רגילין להניח שתוף מבוי בחבית וכו' כל התשובה שהעתקנו לעיל. עד 'ולא סגי ליה בלא הגבהה'. והמשך התשובה הוא: ולא סגי ליה בלא הגבהה שכיון שצריך לזכות להם לכל בני מבוי כדתנן ומזכה להם על ידי בנו ובתו הגדולים והיא מונחת בלא רשותו ואם אינו מגביהה כיצד קונין אותו, לכך אמרו צריך שיגביה טפח. ואין צריך מבוי



שיתוף ועירוב אם עירבו בני העיר כולה וכו'.

כאן ישנן תשובות על כל השאלות ששאלו, וב'ליק' ישנה תשובה על השאלה הראשונה בלבד. ומנין לקח המלקט ב'ליק' את ההמשך ואת הנוסח?

כבר הוכיח ר"ש אלבק במאמרו 'מחוקקי יהודה', ספר היוכל לר' ישראל לוי, החלק העברי עמ' 104<sup>6</sup>. שקובצי התשובות של 'ליק' ו'שערי תשובה' אינם קבצים עצמאיים אלא התשובות שבהם נלקטו מתוך 'ספר העתים' לר' יהודה הברצלוני, ואם בודקים את מה שיש לנו אנו רואים שאמנם אנו יכולים לקבוע זאת בהרבה מקומות.

ולענייננו, הנה כתוב בספר העתים' עמ' 64: ואשכחן בפסקא (כלומר בפסק הלכה, ואינו 'הלכות פסוקות') בהאי לישנא וכו'. ונשאל גאון בהאי ענינא אם אי אפשר לו בלא חבית או דלמא בכל מנא דבעי מנח ליה. והשיב כך ראינו שכך היו רגילין וכו' כל התשובה שבתשובות 'ליק', עד 'ולא סגי ליה בלא הגבהה' וכו' תשובה<sup>7</sup>.

זהו מקורו של מלקט 'ליק'. והשמיט המעתיק 'וכו' תשובה' שבספר העתים, שלא היה לו ענין בשבילו ולא צורך.

ומנין לקח המלקט את הקטע של 'הלכות פסוקות' של רב יהודאי גאון? אף הוא מן ספר העתים! בעמ' 90 כתוב שם: 'וכתב מר רב יהודאי גאון בהלכות פסוקות דיליה, כל העניין עד יזכו כל בני מבוי זה. בעירוב זה'. אם כן, נתגלה לנו מקורה של התשובה שב'ליק', שהמלקט העתיק משני מקומות בספר העתים, וצירפם יחד. ואם כך הדבר אין לנו להוציא מסקנות מן הזכרת 'הלכות פסוקות' כאן, שכן מצוי הוא הרבה בספר העתים שקורא להלכות רב יהודאי גאון — 'הלכות פסוקות'. וזה ידוע. ומכאן שאין זכר ל'הלכות פסוקות' בתשובת גאון! תשובה שנייה יש שבה נזכרו 'הלכות פסוקות' בין בדברי השואל ובין בדברי המשיב. והיא: ב'שערי צדק' דף נב ע"א סי' מב: ושהוקשה לכם המוכר שדה פלוני לפלוני כו', גיטין מ ע"ב, ואמרינן עלה אמר רב נחמן (צ"ל: יוחנן) וכולן בשטר. ובהלכות פסוקות דמר רב יהודאי ז"ל כתוב כיון דקנו מיניה קני ליה במתנה מקבל מתנה כל הרא דאיתיה ואע"ג דלא כתב. תרוייהו הלכתא ולא קשיאן אהדדי דמר רב יהודאי כיון דקנו מנותן מתנה שני עדים קנייה מקבל מתנה וכמאן דכתיב שטר דאמי דאמרינן (בבא בתרא מ ע"א) סתם קנין לכתיבה עומד והא דאמר ר' יוחנן באמירה בעלמא ולא קנו מיניה ולא אחזיק ההוא מקבל מתנה דקי"ל נכסים שיש להם אחריות נקנין בכסף בשטר ובחזקה ותאנא (שם כב ע"ב) אף בחליפין. וכן הלכה. אי בשטר כסף ליכא חזקה ליכא וחליפין דהוא קנין ליכא במה קונה. אם כתב לו בשטר שדי נתונה במתנה וחותרם חתם ידו עליו ואם לאו לא קנה. וקמן להו תרוייהו. ולא קשיאן אהדדי.

התשובה מיוחסת לר' חנינא גאון, גאון פומבדיתא אבי רב שרירא. והדבר פלא: רב שרירא בנו ורב האיי בן בנו קוראים להלכות אלו הלכות מר רב יהודאי גאון, ומה טעם שינו הם את הכינוי. שישנו אצל אביהם שקראן 'הלכות פסוקות'? ואף על פי שכך כתבו השואלים ואפשר לומר שרב חנינא לא ביקש לשנות את לשונם, עדיין השאלה במקומה עומדת. מה טעם שינו רב שרירא ורב האיי.

נראה קרוב לומר שהתיבה 'פסוקות' אינה מקורית בתשובה אלא היא אשגרת מעתיקים, והיה כתוב כאן: בהלכות דמר רב יהודאי, כמות שרגיל אצל הגאונים. והמעתיקים השגירו כאן 'פסוקות', כמות שהיו רגילים כבר.

6. ובמבוא למהדורת ספר האשכול עמ' לט.

7. את הנקודה צריך להעביר אחר: תשובה ולא אחר וכו'. 'ואנא חזי לך', הם דברי הברצלוני!

ויש להעמיד על מקום אחד, שנראה שהגאון מסתייע בהלכות, ואינו מעתיק את לשונן אלא מסתפק ברמז.

בקובץ 'תשובות הגאונים הלכות פסוקות' סי' קמט ישנה תשובה וזה לשונה: ושאלתם הבא מחוץ לתחום בשביל ישראל זה מותר לאכול לישראל אחר דוקא שבא מחוץ לתחום בלבד אבל במחומר לקרקע אסורין עד שימתין לערב בכדי שיעשו. דבר זה מפורש בהלכות. פסק זה הוא חלק מן קבוצה של שלשה פסקים שמיוחסים לרב שר שלום. ואין לדעת אם הכתובת שבראש הקבוצה מוסבת על כל הפסקים. אף זה נראה ברור שהתיבה 'ושאלתם' היא הוספה, שכן אין כאן תשובה על שאלה אלא הוא ממשיך שמה שאמרו תחילה שפירות הבאים מחוץ לתחום בשביל ישראל זה מותרים לו לישראל אחר אינו אלא אם באו מחוץ לתחום אבל אם באו מן המחומר לקרקע אסורים אף לישראל עד שימתין לערב בכדי שיעשו. ההוספה 'ושאלתם' שהוסיפו מעתיקים על פסקי הלכות שאינם תשובות, היא תופעה רגילה במאספים כגון 'הלכות פסוקות' אלה, די להזכיר את הסימנים המרובים בתשובות הגאונים 'שערי תשובה' שהוסיפו 'ושאלתם' על פסקים לקוחים משולחן ערוך. וכיוצא בזה העיר כבר רי"נ אפשטיין על סי' עה ב'תשובות גאונים קדמונים' שהעתיקו שער שלם מן 'משפטי שבועות' לרב הא"י והוסיפו עליו ושאלתם, עיין עכשיו בתרגום העברי של מאמרו בספר השנה כרך ט, בספר 'מחקרים בספרות התלמוד וכו', 'ירושלים תשמ"ד, עמ' 147, 198. ומה פירוש 'דבר זה מפורש בהלכות'? נכון הוא שנמצא פסק זה בהלכות, למשל הלכות ראו עמ' 7: וזה לשונו: אמר רב פפא (ביצה כד ע"ב) הל' גוי שהביא דורן ליש' ביום טוב אם יש (בו) מאותו המין במחומר אסורין שאני אומ' מן המחומר הביאון ואף לערב אסורין בכדי שיעשו ואם אין מאותו המין במחומר אם הביא בתוך (=מתוך) התחום מותרים לאלתר מחוץ לתחום אסורין. והבא בשביל ישראל זה אע"פ שהוא אוסר (אסור) לאכול מיד מותר להאכיל יש' אחר. (העתקתי על פי כתב היד).

זהו הלשון והוא דומה אות באות ל'הלכות גדולות' עמ' 180. אבל בשניהם אין יותר ממה שמפורש בתלמוד, כד ע"ב — כה ע"א. ולשם מה יציין גאון להלכות? הלכות גדולות שצינתי הוא שקוראים 'הלכות גדולות' אספמיה'. בהלכות גדולות א' הלשון בדף לו ע"א אחר, הוא מסתייע בדברי רב פפא לעניין שני ימים טובים של גלויות, ועיין שם בהערת רא"ש טרויב. ונראה ברור שאין הסימן הזה תשובה על שאלה, ואין הציון ודבר זה וכו' מגוף הפסק אלא הוא ציון של לומד, שציין שפסק זה נמצא אף בהלכות, ואינן מציין אילו הלכות! ובאותו עניין יש להעמיד דרך אגב על מה שהובא באוצר הגאונים לביצה עמ' 31, מן 'קהלת שלמה' סי' לב: ושאלתם המביא פירות [מחוץ לתחום] בשבת למוצאי שבת מותרין לאחר לאכול או לאלתר או שצריכים להמתין בכדי שיעשו.

ויש להעיר שהתוספת [מחוץ לתחום] אינה נכונה, הגאון אינו מדבר אם אנו יודעים בודאי שהביא מחוץ לתחום, אלא הביא פירות, סתם. והשאלה היתה אם הביא בשביל ישראל זה מה הדין לישראל אחר. אף ב'הלכות קצובות', למשל במהדורת מרגליות עמ' 73 אין כל חדש לדין הזה. ההערה בנוגע לירושלמי ביצה אינה עניין לכאן והפסק אינו נגד הירושלמי. ההשלמה ב'אוצר הגאונים' לביצה עמ' 31 סי' צב היא מיותרת.

ועוד עניין של הלכות פסוקות. בתשובות הגאונים — אסף תשובות עמ' 166, אנו מוצאים: כתוב בהלכות פסוקות והיכא דאיכא תרין בתי דפתיחא מ[נ]ייהו] כוונתא אי ההיא בבא טפי מ' (טפי) שרי לטל' ביתא ולא צריך עירוב ואי מתתי ההיא כוונתא או ההיא בבא מתנח עירוב. והיכא דאיכא תרי בתי דרחיקן בהרדי וליכא ביניהו עירובא ולא פתיחן להרדי ובחד מינהו אית בהו בירא דמיא ובחד לית בה ומצטרפין הנך למיא ועבדי ביניהו מדי דשפכין

מיא מביתיה דמר לביתיה ד[מר ושפ]יר דמי. והאי נמי (וכאן נפסק הדף). (וב'הלכות גדולות' אמשך ובירא דקיימא לברא וכו').

בהלכות גדולות הרגיל, שני הפסקים מופלגים זה מזה. הדין הראשון נמצא בדף כח ע"א והשני — בעמוד ג. וכן בה"ג אספמיא הדין הראשון בעמ' 130 והשני בעמ' 132. על הדין הראשון שכתוב 'שרי לטלטולי', אומר בספר העתים עמ' 138: ובעל הלכות כתב הכי והאי דאיצטריכנין למיכתב מימרא דיליה משום דחזינן ביה טעותא בקצת הלכות ומש"ה כתבינן מימריה לאודעי דלאו הכי כתב בעל הלכות, וחס ושלום שיכתוב אותו צדיק כך אלא טעות סופר ואפילו ברוב ספרי דווקני דהני הלכות מתוקנת ומתורצת המימרא כבר. וזו היא תורף המימרא המוטעת המזדייפה באותן קצת ספרי הלכות. והיכא דאיכא תרין בתי ופתיחא בחד מינהו כוותא או בבא לחבריה אי מידליא ההיא כוותא או ההיא בבא מארעא טפי מיוד טפחים שרי לטלטולי מהאי ביתא להאי ביתא דלא צריך עירוב ואי מתתיא ההיא כותא או ההיא בבא מתניח עירובו ושרי לטלטולי. וח"ו שיכתוב בעל הלכות טעותא הכי א"ו (אלא ודאי) ט"ס היא והמימרא המדויקת (כן צ"ל) ברוב [ספרי] הלכות כך היא אי מידליא ההיא כוותא או ההיא בבא טפי מיוד אסור לטלטולי מהאי ביתא להאי ביתא ולא מיתכשר בעירוב ואי מתתיא מתניח עירובא ושרי לטלטולי דתנן וכו'.

הנוסח המוטעה שהביא בעל העתים נמצא בקטע שלנו. אמנם העתקתו משובשת ותיקן פרו' אסף על פי הלכות גדולות, אבל השיבוש בהלכה וכן בהלכות גדולות, והנוסח המתוקן של בעל העתים ישנו בנוסח ספר העתים עמ' 100 אלא שאף שם נשתבש קצת. הדין השני לא נזכר בספר העתים.

אם כן נראה שבאחד הנוסחאות של הלכות שנלקט מן הלכות גדולות היה כתוב מה שישנו בקטע שאנו דנים בו, והמלקט קראו הילכות פסיקות. ספק גדול אם היה כך בהלכות רב יהודאי. (הלכות עירובין חסרות בין בהלכות פסוקות ששון ובן בהלכות ראו.) על כל פנים עד שיימצא דבר ברור אין אחריותו של המלקט עלינו. כל שכן שאין אנו יודעים את מקורו.

כד. הלכות פסוקות — סדר תנאים ואמוראים!

בתוספות עבודה זרה דף נו ע"ב ד"ה לאפוקי אמרו: והלכה כריב"ל לגבי ר' יוחנן וכ"ש לגבי רב ושמואל שאין הלכה כמותם לגבי רבי יוחנן. וגם בסדר תנאים ואמוראים כתיבת יד הרב הגדול רב יוסף טוב עלם פוסק הלכה כמותו בכל מקום.

וכן כתבו תוספות בחולין צז ע"א ד"ה אמר רבא, ועוד בכלל זה עיין בתוספות מגילה כז ע"א ובמצויין בגליון הגרי"ב ויד מלאכי סי' תקעב.

ומכאן אמר ב'אור זרוע' בעבודה זרה סי' רכב: ובספר תנאים ואמוראים פסקינן הלכה כר' יהושע לגבי ר' יוחנן.

הכלל כמות שהביאווה התוספות אינו נמצא לפנינו בנוסחאות סדר תנאים ואמוראים, אבל נאמנה עלינו עדותם של בעלי התוספות.

והנה ב'ספר הישר' לרבינו תם סי' שפב, מהדורת שלזינגר סי' תעא, בסימן הארוך שעוסק בעניין זה של בעלי התוספות בעבודה זרה נאמר: 'בסדר תנאים ואמוראים — בהלכות פסוקות פוסק הלכה כר' יהושע בן לוי בכל מקום. 'בהלכות פסוקות' כן במהדורת שלזינגר עמ' 280, וכן בהעתקה שב'סדור רש"י עמ' 199 (ולא צויין בהערות שלזינגר). בספר הישר דפוס ראשון, בטעות: בהלכות המזיקות.

אם כן רבנו תם קרא לסדר תנאים 'הלכות פסוקות'. וראה שכבר נמצא בשאלה ותשובה לרבינו גרשם שקראו לספר כך. כתשובה שהובאה בשאלות ותשובות מהר"ם מרוטנבורק

הארוכות סי' רסד, ובנוסף מתוקן בספר 'תשובות ופסקים' מהדורת קופפר עמ' 177: וששאלת שנמצא בהלכות פסוקות פל' ופל' הלכה כפל' והלכה כמר בר רב אשי בכול' תלמודא בר ממיפך שבועה ואודיתא ומהו במיפך שבועה דאמ' מר בר רב אשי דאורי' מפכינן שבוע' בכמ' פעמים פסקת הלכת' בין דאורי' בין מדרבנן. אמנם ידעתי כי כן כת' בהלכו' פסוקות וגם כתוב בתשובת שאלתות מקום שמתביישין לישבע וכו'.

הפסק נמצא בכמה מקומות בתוספות על שם סדר תנאים ואמוראים כגון בתוספת שבועות דף מא במקום. ונמצא בסדר תנאים ואמוראים. והוא מתאים אף להגדרה שהגדירו השואלים: הלכות פסוקות פל' ופל' הלכה כפל', והוא בדיוק מה שישנו בסדר תנאים ואמוראים. משמע ש'הלכות פסוקות' אינו שם הספר אלא תיאורו.

וראה שאותו כלל של הלכה כר' יהושע בן לוי גבי ר' יוחנן שהביאו התוספות בשם סדר תנאים ואמוראים, הובא בפסקי הרא"ש, עירובין ראש פרק שלישי אות ג בשם 'תשובות הגאונים'. וכבר פירשתי את הכינוי הזה שבפי הרא"ש משום שמהר"ם מרוטנבורק התשובה כותב שהספר נכתב בתשובה, וזה לשונו בתשובות הארוכות סי' תרעז: אשכחן בהלכות קצובות דשדרו ממתיבתא כל היכא דתשכח אמוראי דפליגי במילתא וכו'.

הכלל שהביא מהר"ם נמצא בסדר תנאים ואמוראים, ואף מה שהביא אחר כך על דורות האמוראים נמצא שם. על פי זה קרא הרא"ש את הספר: תשובות הגאונים'. והלכות קצובות אינו שם הספר אלא תיאור. עיין מה שכתבתי בספר 'עיונים בספרות חז"ל' לכבוד פרופ' עזרא ציון מלמד עמ' 218.

הלכות פסוקות והלכות קצובות לשם תיאור ספר הם היינו הך, ועל כן נמצא לר' אליעזר ממיץ תלמידו של רבינו תם, שכתב ב'ספר יראים' השלם סי' קסט: ראינו בהלכות פסוקות דבני מערבא ר' טרפון ור' עקיבא הלכה כר' עקיבא. והוא מה שכתוב בהלכות קצובות דבני מערבא שנכנס לכל נוסחאות הלכות גדולות, בדפוס ויניציא בסימן נג, ועיין מה שכתבתי בספר היובל הנ"ל עמ' 244.

אלמלא לא היה כתוב בספר יראים: 'דבני מערבא' היינו יכולים לומר שכוונתו לסדר תנאים ואמוראים, שאף שם נמצא הכלל הזה!

כח.

כל יחסם של גאונים לדברי קודמיהם, כיצד הם משתמשים בהם, וכיחוד בנוגע לספרים, היינו ספרי הלכות, טעון מחקר מיוחד, ועיין לפי שעה מה שכתבתי ב'עניינות בספרות הגאונים' עמ' 184 – 185. וכאן יש להעיר לפחות על שני דברים שנוגעים לרב האיי גאון. א. בנוגע להלכות רב יהודאי. ב'עניינות' הנ"ל ראינו שרב האיי מעלים עיניו ממה שכתוב בהלכות פסוקות, אבל במקום אחר אנו מוצאים שרב האיי מסייע בדברי ההלכות לפרש עניין. והוא, בהלכות רב יצחק גיאת הלכות לולב עמ' קב אומר הגאון: תיימת כך מפרש בהלכות מר רב יהודאי גאון זכר [אדונינו] לברכה ההוא גבה דהוצי וכו'.

ובנוגע להלכות גדולות, יש להביא את פסק דינו של רב האיי שהובא בכמה מקומות, ואני מעתיק מן פירוש ר"ח לשבועות מח ע"ב (ועיין אוצר הגאונים – התשובות לכתובות עמ' 298): כתב רבינו האי גאון זצ"ל מנהג הראשונים מאחר סתימת התלמוד לדון כרב ושמואל שאין אדם מוריש שבועה לבניו. ופירש בהלכות פסוק דינא דאיפסיק במעמד רבנן כסדר הזה ואנחנו ככה מנהגנו לדון כרב ושמואל וכו'.

פסק הדין נמצא בהלכות גדולות הלכות כתובה, מהדורת רא"ש טרוביך דף עב ע"ג. אמנם

הטוען יכול לטעון שמא היה פסק דין זה אף בנוסח הלכות פסוקות שלו, אלא שאין לנו לדון אלא מה שעניינו רואות. ובעצם הדין יש עוד להאריך מה שנוגע לגאונים אחרים, אלא שאין כאן מקומו.

ומקום אחד שהגאון מביא מפורש את ההלכות, כדאי להעמיד עליו. ב'גנזי שעכטער' חלק ב עמ' 56 ישנה תשובה קצרה וזה לשונה: ואשר ביקש לכם חלת האור וחלת הכהן ברכה אחת דיה על שתיהן ואם שתי ברכות היאך זו והיאך זו ואיזו מהם תוציא קודם, כי ראיתם בין הגאונים חלוקה בכך.

אנו לא שמענו חילוף בדבר זה מעולם אלא כך כתבו הראשונים בהלכות ובסידורין וכך עמא דבר: ואיתתא כד שקלא מאגנא תרומה צריכה לברוכי אשר קידשנו במצותיו וצ' להפריש חלה ובתר [ד]שדיא<sup>8</sup> לה בתנורא מפרשא<sup>9</sup> אחריתי בלא ברכה ואמרא<sup>10</sup> דהאדי<sup>11</sup> חלה ומדאמרא דהאי חלה אסורה לזרים<sup>12</sup>.

הפסוק שמצטט הגאון ישנו בלשונו מלה במלה בהלכות פסוקות, ששון עמ' לט, 12 — 14, והלכות ראו עמ' 32. בהלכות גדולות, חלה, מהדורת רא"ש טרויב דף טו ע"ד נתקצר הלשון קצת, וזה לשונו: וכד שקלה איתתא מאגנא תרומה צריך לברוכי אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש חלה ובתר דשדיא לה בתנורא תפריש אחריתי בלא ברכה ומדאמרא הדא חלתא אסורה לזרים.

וכך נפסק הדין בסדור רב סעדיה גאון עמ' קא — ב, ועיין שם הערות. כאן מעתיק הגאון את לשון ההלכות אלא שאין להוציא מכאן מסקנא על יחסם של גאונים לספרי הלכה, תחילה משום שהשואלים אמרו שיש 'חילוף בין הגאונים' והגאון ביקש להוכיח שאין חילוף. ועוד, שכאן מצא נוסח שמשיב על כל שאלתם אף בנוגע לקדימה ולברכה, ועל כן השתמש בלשון ההלכות הקדום.

התשובה היא לרב האי, ונרשמה ב'גנזי שעכטער' שם עמ' 421, (=מרמורשטיין עמ' מה) ותשובות הגאונים — אסף ירושלים תשב עמ' 181.

בשאלות ראש פרשת צו נוסח הברכה: על התרומה, ועיין שם בהעמק שאלה. גינצבורג האריך בכל עניין התשובה בהקדמתו לקטע עמ' 42 ואילך. יש להעיר כאן שהשואלים שם עמ' 52 מזכירים את 'גאונים שעשו סידור המצות' והם 'עשו החלה מחיוב הנשים'. הגאון שם עמ' 53, מעיר על זה: ואשר אמרתם כי הגאונים עשו החלה מחיוב הנשים אטו גאונים אמרו כי האיש שבעיסה מסורה לו והוא אופה אינו חייב בחלה, אלא כיון שהאפייה מן המלאכות שהאשה עושה לבעלה ומנהג העולם שהנשים אופות ועיסה מסורה להן דברו בה חכמ'. אין אנו יודעים למי התכוונו השואלים, אבל נראה לי קרוב לודאי שהגאון השתמש בלשון שבירושלמי שבת פרק ב על המשנה על שאין זהירות בנדה ובחלה, דמר רבי יוסי בר קצרתה כיון שהאשה מקשקשת עיסתה במים היא מגבהת חלתה. וגרמה לו חוה מיתה לפיכך מסרו מצות חלה לאשה. וצ"ע. אבל ודאי שגאון לא יאמר שהאשה בלבד חייבת בחלה, וכמות

8. כן בה"פ וה"ג.

9. שם: הפריש.

10. נשמט בה"פ וה"ג, וישנו בהלכות ראו, וצריך לומר שם: ותאמר זו היא [חלה] ומשעה שאמרה וכו', אסורה [לזרים].

11. =הא. ועיין הערת גינצבורג בג"ש שם עמ' 79 לשורה 9 (ולא הזכיר את המקום הזה), ורי"נ אפשטיין 'תרכיץ' שנה ח עמ' 9 שורה 10.

12. בה"ג מהדורת ר"ע הילדסהיימר ליתא הלכות חלה, והעניין כפול בה"ג הלכות בכורות דף קלח ע"ג, ונמצא אף בה"ג הילדסהיימר עמ' 592. בלשון אחר! והוא מהדרשה בשאלתא דכלך' (=דכלה לך).

שממשיך הגאון בדבריו. ועיין אבות דר' נתן נוסח ב פרק ט: מפני מה מסרו מצות חלה לאשה ולא לאיש וכו'. (אבל שם אמרו אף מפני מה מסרו מצות נדה לאשה ולא מסרו אותה לאיש וכו'. ועיין עוד בראשית רבה סוף פרשה יז ובמצויין שם. ועיין עוד 'אור זרוע' הלכות חלה סוף סי' רכה: ברוב מקומות מזכיר ושונה נשים אצל מצות חלה וכו'). ומעיר אני על תשובה אחת משום שיש לומר בה דבר.

בתשובות הגאונים — הרכבי סי' רח (תשובה שנשלחה לרב יהודה בר יוסף ראש כלה בקירואן. עיין למשל מה שנתחדש בעניינו בספר 'במרכזים ובתפוצות בתקופת הגאונים' עמ' 79 ועוד) זה לשונה, ואני מעתיק מן תרגומו של הרכבי עמ' 1310: ומה ששאלתם מאיזה מקום אסר תרגום הפסוקים כולם, בחיי כי הנמצא בתלמוד מן ויאמר משה עד וירא משה הם חמשה פסוקים, כי בכל אלה המקומות עד בכלל ובהלכות פסק<sup>14</sup> עד לשמעה בקמיהם. ומה שנפסק<sup>14</sup> מהזקנים הקדמונים ונוהגין על פיו אף על פי שלא נזכר בתלמוד ויגף יי' את העם, אבל נמצא לו יסוד<sup>15</sup> בתלמוד ארץ ישראל (מגילה פ"ד הי"א) שמתרגמין חלק מזה הפסוק ואין משלימין תרגומו. וזהו מאמר ר' אחא בשם ר' בא (עיין הערת הרכבי) ומחא יי' עמא על אשר עשו את העגל אשר עשה אהרן. וכן במנהגים שהיו אצלנו בכל המדינות וכו'. ויש להעמיד על שני דברים. א. הוא מזכיר כאן את תלמוד ארץ ישראל, ולא נזכר מקום זה אצל פוזננסקי במאמרו 'הגאונים והירושלמי', הקדם שנה ב עמ' 36 ואילך, וכל המעתיקים ממנו<sup>16</sup>. ב. וזה העיקר לנו כאן: הגאון אומר 'ובהלכות פסק', ולנכון ציין הרכבי ל'הלכות גדולות' מהדורת רא"ש טרוב דף יח ע"ב (וישנו בכל מהדורות ה"ג), אבל חידוש הוא שהגאון מציין להלכות גדולות סתם 'ובהלכות', וזה אינו מצוי אצל הגאון כלל. על כן נראה לי ש'בהלכות' כוון הגאון ל'הלכות רב יהודאי', היינו מה שאנו קוראים 'הלכות פסוקות'. אמנם בהלכות פסוקות, ששון עמ' קפא — קפז וכן בהלכות ראו עמ' 132 — 135, לא נמצא דבר זה אבל ההלכות כאן קטועות וחסר בהן הרבה וכל העניין של פסוקים שנקראין ולא מתרגמין חסר. ודברי רב האי הובאו ב'האשכול' — אלבק ח"א עמ' 172 (וממנו למשל ב'ארחות חיים' הלכות קריאת ס"ת סי' מ): ואמ' מר רב האי דאיתמר נמי משום זקנים הראשונים כי כשמתרגמין ויגף יי' את העם אין משלימין אותו וכו'. ונראה שאף מה שאמר ב'האשכול' קודם לכן: מעשה עגל השני מן ויאמר משה אל אהרן עד וירא משה את העם כי פרוע ועד בכלל וכן כתו' בהלכות עד לשמעה בקמיהם וכו', אף זה לקוח מן תשובת רב האי.

13. השאלה היא על מה שכתב רב סעדיה גאון בסידור (עמ' שסח. ההשלמה בשורה 22: ועתה [אם תשא

אינה נכונה כי הגאון מעיד שבכל נוסחאות הסידור אין אלא 'ועתה', עיין בתשובה.)

14. במקור: תבת, והכוונה: שנקבע.

15. במקור: אצל, והכוונה: שורש ועיקר.

16. ועיין אוצר הגאונים למגילה, מלואים עמ' 82 (ויש לתקן ולתרגם: והי כא פיסוק=והם כא פסוקים שני פסוקים מהם בספר וכו').

כ.ט.

והרי גוף דברי הנגיד. הסימן הזה מתחיל בדף 2 סוף ע"א ונמשך בכל עמ' ב, וכאן נפסק כתב היד. עלינו לקוות שעוד יימצא המשך העניין.

ומנה איצ"א קולה לבן ג'נאח ואלתאלת קולך אננא סהונא  
פחרמנא חמץ (בפסח) של נכרי שעבר עליו הפסח והדא  
אלאמר גרי ענד אבי אסחק בן חסאן רחמה אללה יבמצ'רה  
ומחצ'ר גמאעה הם (?) אלאן פי קיד אלחיאה מן אצתארה (?)  
ולמהם (1/2) אללה ודלך אנה אחצ'ר כבזא מכתמרא ענד אלהבדלה  
מן מוצאי יום טוב האחרון שלפסח פסאלנאה אן שאן  
הדא אלכבו פקאל אן לה מעתקא גוי יסמי ואן מן  
עמ' ב

עאדתה לי מתל...הדא אל...מ... [אל]נאס אן יכבו ענדה מתל הדא  
אלכבו אלמכתמר וכאנת בה אליה ענד אלהבדלה פערפנאהם אן  
הדא אלכבו חראס אכלה מן אגל אנה פת שלגוים ואשד מ[ן]  
דלך אנה חמץ הנעשה בפסח לשום ישראל פלמא כל גרס (?) דלך  
5 אכדתם פי על נעה (?) עלינא ענד אלעאמה וזעמתם אנה חלאל  
לאן צאחב אלהלכות קאל ודגוי באכילה נמי שרי והא  
דקתאני בהנאה משום דישראל. פנקול אן אללה תעאלי אצלח(?)  
ואצ'ל מן צרף הדא אלצ'ן מעך לאן אלהלכה קד אנקטעת עלי  
קול רבא אד קאל חמץ שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו  
10 מותר והו קול' עא"ס ען חמץ שלישראל או שלנכרי אלא אן  
תחליל רבא לדלך אנמא כאן על ידי תערוכת מתל כמיר  
יכלט באלעגין וגירה אבל בעיניה אסיר וען דלך קאלו ואזדא  
רבא לטעמיה דאמ' רבא כי הוינן בי רב נחמן כי הו  
נפקי הני שבעה יומי דפסחא אמ' לן פוקו ואיתו לי חמירא

הערה. כל סימן זה הדיו שלו דהה וקשה לפעמים לכיין את האותיות. אלא שאף מה שנראה ברור אינו מתפרש יפה. ואני מקווה לשוב עוד לקטע הזה לקריאה מדוקדקת ותיקון מה שצריך לתקן. התוכן של העניין ברור: גוי שהיה ממכיריו אפה חמץ ביום טוב אחרון של חג והביאו אחר ההבדלה לבית אבי חסאן, וכך היה מנהגו תמיד. הנוכחים התירו לאכול את החמץ משום שהוא חמץ של גוי לאחר הפסח והסתמכו על הלכות גדולות, והנגיד אסרו מן כמה טעמים. חבל שלא הגיע אלינו מן הסימן הזה אלא מעט, ודאי ביאר הנגיד את דעתו בכל הנקודות. עכשיו שאין לנו אלא שיעור זה עלינו להתפלל למצוא את השאר. שורה ד: בפסח נמחק.

1. וממנו, היינו מן הספר הזה (הלכתא גבראתא? או שמא מן 'אגרות החכמים' שבו דן עם בן ג'נאח בענייני דקדוק וכלל בו אף ויכוחים בהלכה?) והשלישי, הדבר השלישי שאני טוען נגדך.
3. אבי אסחאק, עיין הקדמה.
- 4-3. פת של גרים, חמץ, עיין הקדמה.
6. אמרו, לשון רבים!
10. שחמץ, הינו רבא שאמר שמוחר אמר 'חמץ' סתם ומשמע בין של ישראל ובין של גוי, אבל כל דבריו הם על ידי תערוכות בלבד. כידוע כך היא דעת רבנו חננאל בפסחים ל ע"א.
12. ואזדא, שם כט ע"א.
14. שבעה, כך בכתבי היד והגאונים והראשונים, אף לפי שלכאורה צריך לומר: שמונה אלא שתפסו עיקר הפסח, וברכנו חננאל שם: כי הו נפקו יומי דפסחא, לא 'שבעה'.

15 מבני חילא ואנמא חמץ בעיניה לאחר הפסח ואפילו של ישראל לא יחלו כל שכן פת של גוים אלתי קד יצח תחרימהא וקול צאחב אלהלכות להדא מנקול מן אל הלכות פסוקות ואלמרעד בה מא קלנאה אד לא ימכן אן יכטי מתל הדה אלעצימה (=אלעטימה?) פמא כפא מן שנע הדא עלינא בצלאלה

20 ואצלאלה חתי נסב אלי צאחב אלהלכות אנה קאלה ואמא אלדי [ג]לט ענה צאחב אלהלכות פהו קולה והאי דקתאני בהנאה משום ישראל לאנה קד צח בקול רבא באן אפילו דישראל לאחר זמנו שרי בהנאה ואנמא אכד קולה דאך מן קול רב אחא בר יעקב (נסיון תרגום)

וממנו עוד, אמרו לבן ג'נאח: והשלישי אמרך שאני טעיתי ואסרתי חמץ (בפסח) של נכרי שעבר עליו הפסח והדבר הזה קרה אצל אבי אסחאק בן חסאן ירחמהו ה' ובנוכחותו ונוכחות הכל... בעודו בחיים וזה (הדבר) שהוא הביא לחם חמץ בשעת ההבדלה מן מוצאי יום טוב האחרון שלפסח ושאלתיו על הלחם הזה ואמר כי יש לו גוי ששמו סלימאן וכי (לעמ' ב')

מנהגו ל שיאפה אצלו כמו זה הלחם החמץ והיה בשעת הבדלה. והודעתי להם כי הלחם הזה אסור לאוכלו משום שהוא פת שלגוים וחמור מזה שהוא חמץ הנעשה בפסח לשום ישראל... עלינו אצל ההמון ופסקתם שהוא מותר כי בעל ההלכות אמר ודגוי באכילה נמי שרי והא דקתאני בהנאה משום דישראל. ונאמר כי ה' יתעלה... המחשבה הזאת עמך. כי ההלכה כבר נפסקה כמו שאמר רבא שאמר חמץ שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר והוא אמרו עליו השלום שחמץ של ישראל אן שלנכרי אלא שהיתר רבא לזה אמנם הוא על ידי תערוכת כמו שאור שמערכבין אותו בעיסה וזולתה אבל בעיניה אסור וכזה אמרו ואזדא רבא לטעמיה דאמ' רבא כי הוינן בי רב נחמן כי הו נפקי הני שבעה יומי דפסחא אמ' לן פוקו ואיתו לי חמירא

15

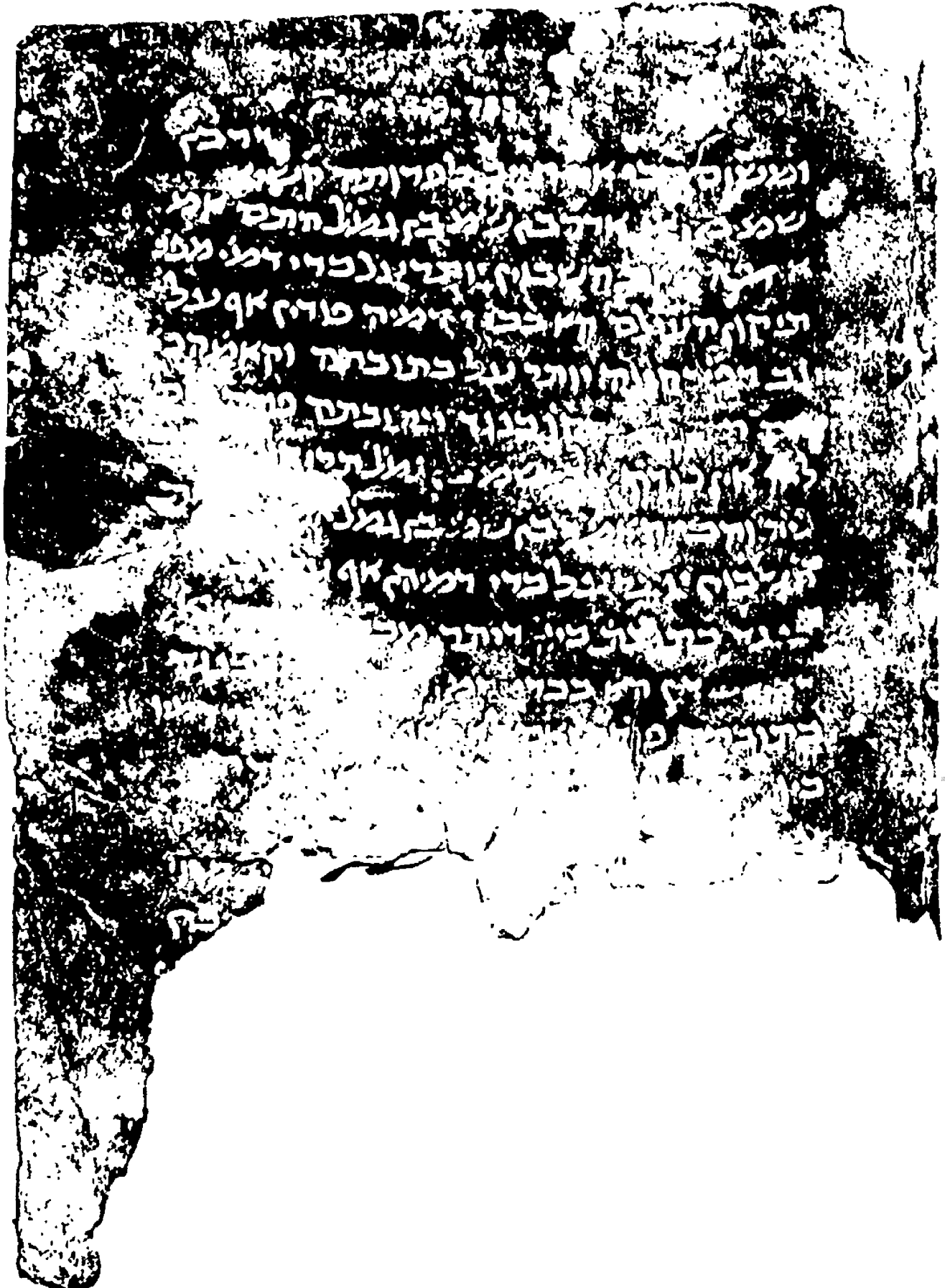
מבני חילא, אבל חמץ בעיניה לאחר הפסח ואפילו של ישראל לא יתירו כל שכן פת שלגוים. שנכון הוא לאסרו. ודברי בעל ההלכות לזה לקוחים מההלכות פסוקות והכונה בו מה שאמרתי משום שלא יתכן שיטעה כמו הפסק

21. ואילך הוא תופס על בעל ההלכות (גדולות) שאמר את דברי רב אחא בר יעקב שנאמרו לשיטתו ויצרפם לדברי רבא, וכן תמהו אחרים עיין הקדמה. וכך כתוב אף ב'שכל טוב' לשמות עמ' 104, בהגהה?



1234567  
 13  
 14  
 15  
 16  
 17  
 18  
 19  
 20  
 21  
 22  
 23  
 24  
 25  
 26  
 27  
 28  
 29  
 30  
 31  
 32  
 33  
 34  
 35  
 36  
 37  
 38  
 39  
 40  
 41  
 42  
 43  
 44  
 45  
 46  
 47  
 48  
 49  
 50  
 51  
 52  
 53  
 54  
 55  
 56  
 57  
 58  
 59  
 60  
 61  
 62  
 63  
 64  
 65  
 66  
 67  
 68  
 69  
 70  
 71  
 72  
 73  
 74  
 75  
 76  
 77  
 78  
 79  
 80  
 81  
 82  
 83  
 84  
 85  
 86  
 87  
 88  
 89  
 90  
 91  
 92  
 93  
 94  
 95  
 96  
 97  
 98  
 99  
 100

[illegible]



כת"י קמברידג' 84 309 S.N.—T