

ליקח הן קודמין¹ הוא אשגרה ממאמר הקודם, וסבתה של האשגרה האמרה המשתפת לשניהם: „ונותן לבעלים רביע“.

11 תוספתא יומא פרק ב', ו': „שלחו עליהן [צ"ל, אליהן] (ולא רצו ללמד שלא יהו עושין כן לעבודה זרה) ולא רצו לבא עד שכפלו להם שכרם. המאמר המסגר על ידי והנמצא רק בהוצאת צוקרמנדל הוא ודאי שלא במקומו. שהרי מאונס של מפטמי הקטרת האלה ללמד את מלאכתם, שהיתה כמוסה במשפחתם כבר הזכירה התוספתא למעלה: „של בית אבטינס היו בקיעין [צ"ל: בקיין] בפישום הקטורת... ולא רצו ללמד. והשעם שלא רצו ללמד נתנו רק בניהם אחריהם בזמן מאהר על שאלת החכמים: „אמרו להם החכמים מה ראיתם שלא ללמד אמרו יודעין היו בית אבא שבית המקדש עתיד ליחרב ולא רצו ללמד שלא יהו עושין כן לע"ו¹“.

ברור אפוא, כי המעתיק החליף המאמר: „לא רצו לבא“ בהמאמר: „ולא רצו ללמד“ שדויה שגור לו ביותר, מפני שהוא חוזר ונשנה פעמים הרבה באותו הפרק בנוגע לשאר מלאכות שבמקדש שנשתמרו בסוד בתוך משפחות ידועות של אמנים, בשביל שלא יוכל שום איש להתחרות עמהם². המעתיק חש אמנם אחר-כך את טעותו ותקן וכתב: „ולא רצו לבא“³ אולם שכח למחוק המלים שנכתבו בטעות, והטעות לא זוהה ממקומה.

12. מכילתא מסכתא שירה פרשה ד': [ד' איש מלחמה ד' שמו] 4) למה נאמר, לפי שנגלה על הים כנבור עושה מלחמה שנאמר ד' איש מלחמה [ו] נגלה

החכמים

1) אנו מכרחים לצייר לעצמנו, שהשיחה הזאת היתה לה מקום לאחר החרבן, וזה יוצא גם מהצעת התלמוד (בבלי יומא ל"ה, א'; ירושלמי יומא פרק ג', ט'; ועי' תוספתא שם ז'), במקום שהמדברים הם ד' ישמעאל (או ד' יוסי), ר"ע ור"י בן נורא, אשר כלם הורו בהמאה השניה לתאריך הרגיל. טעות-סופר היא אפוא נסחת הירושלמי (הנוכח למעלה): „אמרו להן מפני מה אין אתם הוצפן ללמד אמרו להן מסורה הוא בירינו מאבותינו שהבית הזה עתיד ליחרב“. כי לפי הנסחה הזאת נראה כאלו השיחה הזאת היתה לה מקום בהיות המקדש עוד על מכונו.

2) עין פסקא ה', ו' וח', המלים „בדבר הזה מוכירין אותו לשבח“ שבפסקא ח' צריך למחוק, כי הן אשגרה מה, ו', אשגרה שנוגדה על-ידי האמרה הקודמת: „בדרך שעושין לפני המקום“, שאחריה באות המלים הנוכחות בשתי הפסקאות הקודמות. ודרך אנב נעיר, שרהוק מן האמת להניח, שאותן השאלות-ותשובות עצמן נשנו אצל בניהם של משפחות האמנים השונות, יותר קרוב לאמת, שההצטרקות על החזיקה בסוד את אמנתה נתנה מאת משפחה אחת, ונתיחסה אחר כך גם ליתר המשפחות.

3) וכן הוא בירושלמי יומא פרק ג', ט' (דף מ"א, א): „שלחו אחריהן ולא רצו לבא, ע"י בבלי יומא ל"ה, א': „שלחו להם חכמים ולא באו“.

4) שמות ט"ו, ג'.

בסיני כזקן מלא רחמים שני ויראו את אלוקי ישראל [ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר]¹ וכישנאלו מה הוא אומר וכעצם השמים לטוהר² ואומר חזה הוית עד די כרסוין וגו'³ שלא ליתן פתחון פה לאוה"ע לומר שתי רשויות הן אלא ד' איש מלחמה ד' שמו הוא על הים הוא במצרים [צ"ל: בסיני]⁴. כונת המדרש הוא: מאחר שד' נגלה לבני ישראל על הים כנבור מלחמה כמו שיוצא מן הפסוק. ד' איש מלחמה" ובסיני כזקן מלא רחמים⁵ כמו שאפשר להוציא מן הפסוק, ויראו את אלוקי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר⁶. אם נשווה את הפסוק הזה עם חזיונו של דניאל, במקום שהלבן הוא סמל הזקנה "ועתיק יומין יתיב לבושיה כתלג חיור ושער ראשה כעמר נקא" — והיו אם-כן אומות העולם (עובדי אלילים) יכולים למצא פתחון-פה לשניות. לכן אומרת התורה כאן: "ד' איש מלחמה ד' שמו". כלומר דעו שאותו ד' בעצמו שנגלה לכם על הים כנבור מלחמה הוא בעצמו ד' שנגלה לכם בסיני מלא רחמים. המדרש הזה בעצמו נשנה מלה במלה במכילתא (מסכתא בחרש פרשה ה') על הפסוק הראשון שבעשרת הדברות: "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים". הוא מתפרש על פי המדרש באופן זה: אנכי

¹ שמות כ"ה, ו'.

² שם.

³ דניאל ז', ט'.

⁴ עי' תנחומא (הוצאת בוכר) יתרו פסקא ט"ז (דף ע"ט): "אני הוא שבים אני הוא שבסיני"; פסיקתא רבתי (הוצאת איש-שלום) פ' כ"א (דף ק' ב'): "אנא הוא דימא אנא הוא דסיני"; השוה פסיקתא דר' כהנא (הוצאת בוכר) דף ק"ו ב'.
⁵ התאר "מלא רחמים" מרמז על המלים הראשונות שבעשרת הדברות: "אנכי ד' אלוך" ומבסס על כלל הרבנים ששם בן ארבע אותיות הוא מדת הרחמים. ועי' על אדות הדבר הזה במכילתא מסכתא שירה פרשה א': "אשירה לד' שהוא רחמן שנאמר ד' ד' אל רחום והנון; שם פרשה ד': "ד' שמו שהוא מרחם על בריותיו...; בראשית רבה פרשה ל"ג: בכל מקום שנאמר ד' מדת רחמים; תרגום תהלים נ"ו, י"א: "בד' אהלל דבר במדת רחמן דד'". ודרך אנב געיה כי התאר הנזכר, כלומר מלא רחמים חסר בפסיקתא רבתי הנזכרת למעלה (ועי' בבלי חגיגה דף י"ד, א'); בפסיקתא דר' כהנא ותנחומא הגיל יש במקום "כזקן" "כסופר מלמד תורה", אולי בבארם "הספיר" — "הסופר" (ננור מספר, כמו מצדק — צדיק).

⁶ "הלבן" הנראה תחת "הרגלים" צריך להבין בלי-ספק שולי השמלה הלבנה (השוה ישעיה ו', א': "ושוליו מלאים את ההיכל"), שנהגו ללבוש בארצות הקדם אנשים בעלי-צורה וביחוד החכמים. עי' שבת כ"ה, ב'; רש"י קידושין ע"ב, א'. דיה: דומים למלאכי השרת. לפי הפרוש ספיר-סופר יהיה פרושן של המלים "כמעשה לבנת הספיר" — דבר לבן כסדינו של סופר-חכם.

שעכשו (בסיני) הריני נגלה לך כזקן מלא רחמים¹) הנני אותו ד' אשר הוצאתיך מארץ מצרים, כלומר, הגלחם לכם במצרים "כאיש מלחמה", עד כאן הכל על מקומו יבא בשלום, אולם המאמר: "וכשנגאלו מה הוא אומר וכעצם השמים לטהר" בשני המקומות שבמכילתא הוא משלל כל פרוש. המאמר הזה לא לבד שאין לו שום שיכות להרעיון המבא כאן, אלא שהוא מכיל גם סתירה להאמור מקודם. שהרי אם המלים הראשונות של הפסוק "ויראו...". כמעשה לבנת הספיר" מוסבות על מעמד הר סיני, שוב אי אפשר להסב את המלים האחרונות: "וכעצם השמים לטהר" על מאורע קדומה. הינו על יציאת מצרים. לאשרנו מאמר אחר שבמכילתא בא בעזרתנו ומוסר לנו את הכפתת להחזה הסתומה הזאת, במכילתא בא פרשה י"ד אנו קוראים: "וכן אתה מוצא, שכל זמן שישראל משועבדין כביכול שכינה עמהם [משעתעבדה]²) שנאמר ויראו את אלוקי ישראל ותחת רגליו [כמעשה לבנת הספיר] וכשנגאלו מה הוא אומר וכעצם השמים לטהר". כאן הפסוק הזה מתפרש באופן אחר לגמרי מאשר בשני המקומות שבמכילתא הנוכחים למעלה. הדמיון היוצר של הכמינו מוצא כאן רמו להרעיון הדק והנענה, שנישנה על ידיהם בפנים שונות והוא, שד', כאב האוהב את בנו, שמח בשמחת עמו ומצטער בצרתו³). ועל-כן כל העת, שהיו בני ישראל עבדים במצרים היתה התת רגליו של כסא הכבוד לבה של ספיר מעין זכר וסמל להעבודה בהמר "ובלבנים", שנשתעבדו בהם בני ישראל על-ידי המצרים, אולם לאחר יציאת-מצרים נעלם סמל העבדות וכסא הכבוד שב לטהרו היו⁴). כל מי שענינים לו יראה, שהמאמר "וכשנגאלו מה הוא אומר וכעצם השמים לטהר" שייך לאותו המדרש ורק על ידי "אשגרה" נכנס לחוך שני המקומות האחרים שבמכילתא, במקום שהוא שלא מן הענין להלוטין⁵).

ב) האשגרה בגמרה

1. בבלי ברכות דף י"ט, א': "תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי והאכילן (ציל: לאכול)⁶) גדיים מקולסין בלילי פסחים, שלח ליה שמעון בן שטח אלמלא

¹ ע"י צד שלפיז הערה 5.

² ע"י ספרי במדבר פסקא פ"ד.

³ ע"י ירושלמי העניית פרק א' א'; בבלי מגילה כ"ט, א'; ושמות רבה פרשה ט"ו.

⁴ ע"י רש"י ותרנום המיחם ליונתן שם; ירושלמי סוכה פרק ד' ג'; ויקרא רבה פרשה ל"ג; שיר השירים רבה פרשה ד' ח'.

⁵ השיה: I. Lewy: Ein Wort über die „Mekhillha des R. Simon“ Jahresbericht des jüd. theolog. Seminars (Breslau 1889)

צד 9. הערה 1.

⁶ ע"י בבלי פסחים דף נ"ג, א'; ביצה דף כ"ג, א'.

תודום אתה נזרני עליך נדוי שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ. תודום איש רומי הלזה חי בודאי לאחר החרבן, וקרוב לודאי, שחי בזמנו של אדרינוס לאחר המרד של בר כוכבא¹, ולהביא אותו במגע-ומשא עם שמעון בן שטח שהי כמאתים שנה קודם לכן—הוא אפוא אנכרוניסמוס גלוי. ובאמת במקומות הרבים המקבילים שבתלמוד, שבהם מובא הספור הזה, לא שמעון בן שטח הוא שפונה אל תודום באיום של נדוי, אלא חכמי הדור שלא נתפרש ישמע². וגם במאמר בברכות, שנעתק על ידינו בראש, הרבה הוצאות עתיקות וכתב-יד יש להם במקום, שלה לו שמעון בן שטח³. "שלחו לו חכמים" או יותר פשוט, "שלחו לו" סתם ותנ לא⁴. הנסחה שלפנינו היא אפוא שגיאה בולטת, והשגיאה הזאת מתבארת היטב, כשנחבונן שבשורות אחדות קודם לבריתא שלנו התלמוד מביא בריתא אחרת, אשר יספר בה על שמעון בן שטח ששלח לחוני המעגל איום דומה לזה שנשלח לתודום הרומי⁴: "שלח לו שמעון בן שטח לחוני המעגל . . . ואלמלא חוני אתה נזרני עליך נדוי".

1) עין: הרצברג: תולדות עם ישראל — (Nordhausen-Leipzig 1857) (63) פוגלשטיין וריגר: תולדות היהודים ברומה, חלק א', 30, 108, וכו'. על הראיות הבאות שמה אפשר להוסיף עוד אחת, אשר לדעתי עולה על כלן והיא: שהרי אפן צלית הפסח בזמן שבית המקדש היה קים הוא נושא למחלוקת בין ר"י הגלילי ור"ע במשנה דפסחים (פרק ו', ה"א). ומאחר שכל עקרה של הנויפה על תודום באה רק מפני שאסור לעשות בחוץ המעשים המיוחדים בשביל הקרבנות שלא יהיה כמקריב קדשים בחוץ — הרי ברור הדבר, כי הנויפה הזאת אי אפשר שתהיה לה מקום אלא לאחר שכבר נפסקה ההלכה בנוגע להמהלוקת הנזכרת למעלה, זאת אומרת, לאחר שכבר החלט כיצד היתה צלית הפסח במקדש, ושבוה האפן אסור לצלות גדיים בחוץ, ובאמת הראשון שספר לנו המעשה על תודום הוא ר' יוסי בן חלפתא, תלמידו של ר"ע, שפעל לאחר המרד של בר כוכבא. ודרך אנכ נעיר, שגם בין ר' ישמעאל ור' טרפון יש מחלוקת בנוגע לאפן צלית הפסח, (פסחים דף ע"ד, א'; ירושלמי פסחים פרק ח', א'). בירושלמי צריך להיות: תוך בר דברי ר' ישמעאל ר' טרפון אומר גדי מקולס, וכמו כן במכילתא בא מסכתא דפיסחא פסקא ו', בבבלי במקום "תוך תוך" צריך להיות: "תוך בר". בבירושלמי ובמכילתא, הנסחה המשבשת "תוך תוך" היא אולי אשגרה מברכות ל"ט, א': "ועבד תוך תוך" במקום שהמדרביר היא גם כן על אפן מיוחד של בשול.

2) בבלי פסחים נ"ג, א': "שלחו לו"; ביצה כ"ג, א': "שלחו ליה"; ירושלמי פסחים פרק ו', א'; מועד קטן פ"ג, א'; ביצה פרק ב', ח': "שלחו חכמים ואמרו לו".

3) עין רבינוביץ: דקדוקי סופרים (Variae lectiones) במקומו.

4) אנכי הושב לנכון להעיר, שבנסחת התוספתא (יום טוב פרק ב', ט"ז)

2. בבלי ראש השנה דף ט' ב': "ת"ר אחד הניטע אחד המכריך ואחד המרכיב ערב שביעית שלשים יום לפני ראש השנה עלתה לו שנה ומותר לקיימן בשביעית פחות משלשים יום לפני ר"ה לא עלתה לו שנה ואסור לקיימן בשביעית." להבין דברי הבריתא צריך לזכור שני דברים: א', על פי חק התורה, שנקרא בשם "ערלה" פרות נטיעה חדשה אסורים בשלש השנים הראשונות בהחלט, בשנה הרביעית הם נאכלים בירושלים לבד, ורק בשנה החמישית הבעלים נהנים מן הפירות בלי שום הגבלה. ב', על פי חק אחר, שנקרא בשם "שמטה", הוריעה הנטיעה וכל שאר עבודות השדה בכלל אסורות בשנה הישביעית, ובתולדה יוצאת מזה היא, שכל נטיעה שנטעה באסור בשביעית צריכה להיות נעקרת. והנה חכמי התלמוד אמרו שהעת הנחוצה להנטיעה בישובל שתבה שרש היא שלשים יום. הבריתא שלנו משתמשת בהכלל הזה בנוגע לשני הדינים שזכרנו למעלה, ועל יסוד זה היא מניחה שכל נטיעה שלא נטעה שלשים יום לפני ר"ה נחשבת היא לנטיעת השנה החדשה, כן בנוגע "לערלה" וכן בנוגע "לשמטה", זאת אומרת: פירותיה אסורים כל שלש השנים, "לא עלתה לו שנה" ואם השנה ההדושה היא שביעית נחזין לעקור הנטיעה "ואסור לקיימן בשביעית". והיו בלי ספק משמעות הבריתא, אולם אם נטיב להתבונן בלשון הבריתא נפגש דוח גדולה, על פי הנסחה שלפנינו כל הבריתא מדברת על נטיעה שנטיעה בערב שביעית, אולם אם כן הדבר המלים: "לא עלתה לו שנה" משללות כל באר ואך למותר הן, כי מאחר שאנו אומרים שאסור לקיימן בשביעית, ונחזין אפוא לעקור את הנטיעה, ישוב אין מקום להק הערלה, ולא שייך אם-כן לומר "לא עלתה לו שנה"¹. לא ישרנו המלים "ערב שביעית" הסרות בתוספתא (פ"א ח') ובירושלמי (פרק א' ב') ונכנסו לרתיך הבריתא שלנו על-ידי "אשגרה" ממשנה דשביעית (פרק ב' ו') המבאה מיד אחר-כך בנמרא (שם דף י' ב'): "אין נזעין ואין מכריבין ואין מרכיבין ערב שביעית פחות משלשים יום לפני ר"ה". 3. בבלי מגילה דף ב' ב': אמר ר' יהודה אימתך בזמן שהשנים כתיקנא וישראל ישרון על אדמתך אבל בזמן הזה הואיל ומסתכלין (צ"ל: ומסתכנין)²

במקום שנעתק המאמר הזה אין שום זכר מנדוי, ואפילו לא מתוכחה פנויה כלפ. תודום בעצמה יש שמה רק שהחכמים ששמעו מר' יוסי את המנהג שהנהיג תודום ברומי. אמרו לו — לר' יוסי: — "אף הוא קרוב להאכיל קדשים בחוץ מפני שקוראין אותן פסחים". ודרך אנב יש להעיר, שלשון זה מורה שתודום היה בן זמנו של ר' יוסי, וזאת היא ראיה חדשה לדעתנו על-דבר התקופה שבה חי תודום (ע"י צד הקודם הערה 1).

¹ הזרות הזאת לא נעלמה אמנם מרשיי, ולכן מפרש, שהמלים "ולא עלתה לו שנה" מוסבות על האפן שהשנה שאחריה אינה שביעית; אולם אין זה מתאים לנסחתנו.

² עין ר"ף שם ד"ה: ויש שגורסין; וע"י רמב"ן במלחמות ד' שם. ורבינוביץ: דקדוקי סופרים (Variae Lectiones) במקומו דף ג' ציון פ'.

בה אין קורין אותה אלא בזמנה. אנו דנים כאן על קריאת המגלה. לפי המשנה (שם) התירו לבני הכפר, שדרךם להתאסף בעירות הקרובות¹ בשני ובהמישי לקרות המגלה באחד משני הימים האלה אפילו קודם י"ד (אבל לא אחר-כך) באדר ובלבד שלא יקדמו יותר משלשה ימים. על ההלכה הזאת מוסכים דברי ר' יהודה, אשר דעת-עתה אנו רוצים ל"ם לב רק לסוף דבריו: "אבל בזמן הזה הואיל ומסתכנין בה אין קוראין אותה אלא בזמנה". ר' יהודה חי בזמן הרדיפות הדתיות וגזרות השמה, שנגזרו על ידי אדרינוס קיסר לאחר המרד הנורא². בעת ההיא, כל

¹ ישני וחמישי היו, כנראה, מימים קדומים ימי השוק, שבהם התאספו יושבי הכפר להעירות הסמוכות לקנות את צרכיהם ולמכור את הבאותיהם (ע"י בבלי מגילה ד', א'; וירושלמי מגילה פרק א', א': "בדי שיספקו מים ומזון לאחיהן שבכרכים"). ומפני שבימי השוק אפשר על נקלה להוליד דין-ודברים בין בני-הכפר ובני-העיר, וכמו כן היו הרבה מריבות בקרב בני-הכפר, שלא היו במושבותיהם בתי דין שיחתכו אותן — לכן העמידו בתי-דין בכל עיר ועיר בימי-השוק האלה, כדי לפסוק את הדין ולהסיר את המריבות האלו. זה הוא, לדעתו, הנרעין הראשון לאותה התקנה, המיחסת בביתא אחת בבבא קמא דף פ"ב, א' לעזרא (ע"י ירושלמי מגילה פרק ד', א'): "עשרה תקנות חקן עזרא... ודנין בשני ובהמישי". מקור דומה לזו יש, לדעתי, להתקנה של קריאת התורה בצבור בשני ובהמישי, המיחסת אף-היא (שמה) לעזרא: "וקורין בשני ובהמישי, כנסת-הגדולה בראותה שאין ביד בני-הכפר לשמוע את קריאת-התורה, שהיתה לה מקום בעיה בשבת, הישבה מזמזמת להעלות ארוכה לכל הפחות במקצת לזה באמצעות התקנה, שהיו קוראים בימי השוק, היו בבי' וה', פסוקים אחדים מן הפרשה. שטעמה של הביתא שמה: "בדי שלא יהיו ישראל בטילין שלשה ימים בלא תורה" — ריח של אנדה גודף ממנו. וסמך לדעתנו זאת אנו מוצאים בתוספתא תענית פרק ב', ד': "יום שני ויום המישי הוחדו לתענית צבור (עין הערות צוקרמנדל שם). ובהן יושבין בבתי כנסיות וקורין ובהן מפסיקין לקרות מגילה". הגר"א מוילנה הפין להגיה המלה קשה-ההבנה "ומפסיקין" ולגרוס במקומה "ומקדימין". אולם ההגהה הזאת אינה נחוצה. הוראת המלה "ומפסיקין" כאן היא כהוראתה במשנה מגילה פרק ג', ד': "לכל מפסיקין" (ע"י רש"י שם מגילה כ"ט, א'). כונת התוספתא היא אפוא, "שבבי' וה' שלפני י"ד באדר מותרים על קריאת התורה, המצוה מפי התקנה, ובמקומה קוראים את המגילה. והנה כל זה מובן, אם נחליט שקריאת התורה בבי' וה' נתקנה בראשונה בשביל בני-הכפר, אבל אם נתקנה בשביל בני העיר — ברור הוא, שאין להפסיק קריאת התורה בשביל קריאת המגילה, אשר בני העיר לא יכלו לקרוא אלא בזמנה, בי"ד באדר, אם לא כשחל בשבת.

² עין תוספתא סוכה פרק א' ו': אמר ר' יהודה מעשה בשעת הסכנה והיינו זוקפין סולמות...; תוספתא עירובין פרק ח', ו': אמר ר' יהודה בשעת הסכנה והיינו מעלין ס"ת מן החצר לגג... מסכת שמחות ט': אמר ר' יהודה

איש ישראל שהרהיב עז לעשות איזו מצוה בין ביחוד בין בצבור נענש בענוים קשים ולרב היתה דתו למות¹. דברי ר' יהודה מתבארים אפוא באפן זה: אבל בזמן הזה הואיל יאנו מכניסים עצמינו לסכנה על-ידי קריאת המגלה לכן אפילו יושבי הכפר לא יקראו אותה אלא בזמן המיעד לה כלומר ביד באדר. לעמת זאת צורה שונה לגמרי להגבילה שנותן ר' יהודה לההלכה העתיקה במשנתנו (פרק א' ג'): "אמר ר' יהודה אימתי במקום שנכנסין בב' וז' אבל מקום שאין נכנסין לא בב' ולא בחמישי אין קורין אותה אלא בזמנה". בין דברי ר' יהודה שבמשנתנו ודבריו שבבריתא — כמו שהיא בנמרא שלפנינו — סתירה גלויה. כי בעוד שלפי הבריתא בטל ר' יהודה בזמנו מכל-וכל ההלכה הקודמת, האומרת ישבני-הכפר יכולים לקרות המגלה קודם זמנה לפי המשנה ר' יהודה החזיק בהלכה הזאת. במקום שנכנסין בב' וז'". ר' אשי (שם דף ב') אמנם מראה על הסתירה הזאת, והוא בא מתוך זה לידי המסקנה, שהבריתא אינה דברי ר' יהודה עצמו כי אם דברי ר' יוסי בנו. אולם הפירוש הזה אינו מתקבל על הדעת, שהרי בזמנו של ר' יוסי בנו כבר פסקו הגזרות המעיקות והמכונות נגד דת-ישראל. הדברים "האיל ומסתכנין בה" אינם מתאימים אפוא לזמנו. נבחן נא כעת החלק הראשון של הבריתא שלנו: "אימתי בזמן שהשנים כתיקנן וישראל שרוין על אדמתן". המאמר הזה בעצמו אנו מוצאים מיחס לאותו ר' יהודה ביחס לענין שונה לגמרי מנדון שלנו. במסכת הענית (פרק א' ד'—ז') המשנה קובעת את הזמנים, שצריך לגזור בהם תענית צבור על הנשמים שלא באו בזמנם. ועל-זה מביאה הנמרא (דף י"ד, ב') הבריתא הזאת: "אמר ר' יהודה אימתי בזמן שהשנים כתיקנן וישראל שרוין על אדמתן, אבל בזמן הזה הכל לפי השנים, הכל לפי המקומות" ורצונו לומר שתענית נשמים באה בהימים הקבועים במשנה רק "כשהשנים כתיקנן", כלומר כשתקופות השנה באות זו אחר זו כסדר וישראל (לכל הפחות ברבו) שרוין על אדמתן, אבל בזמן הזה הכל לפי השנים וחמקומות (שבהם ישראל יושבים). כי המלה "שנים" בהמאמר הזה אין משמעותה אלא "סדר תקופות השנה" יוצא ברור מתוספתא שביעית פרק ז' וז', במקום שדנים על האסור ללכת בשדה זרוע: "אמר ר' יוסי במה דברים אמורים בזמן שהשנים כתיקנן עכשו שנתקיימו (צ"ל: שנתקלקלו) השנים. אפילו לא ירד אלא נשם אחד בלבד צריך (צ"ל אסור) להלך".

לאחר שקבענו את הוראתה דכדיקת של האמרה: "בזמן שהשנים כתיקנן", נשוב להבריתא שלנו ונשאל: וכי מה ענין סדר תקופות השנה להשאלה אם יושבי כפר יכולים לקרות המגילה יום או יומים לפני זמנה ביום שמתאספים בעיר? וכמו כן אי אפשר להבין איזה ערך יש לזה "שרוב ישראל שרוין על אדמתן" בשביל התקנה של קריאת המגילה קודם זמנה לבני-הכפר, ולכן נראה לנו ברור, כי האמרה

מעשה בימי חרסום (צ"ל: חירום) שהיו קורעין למטה מן הצרדין, אמרו לו אין שעת הסכנה ראיא (ע"י בריל: Jahrbücher f. Jüd. Gesch. I. 47. ע"י גרץ: Gesch. der Juden IV. 171, 452 tf.)

הוא: "בזמן שהשנים כתיקנן וישראל שרוין על אדמתן" יצאה מפי ר' יהודה רק בנוגע להגדרתן של תענית צבור ומשם הורה על ידי אשגרה להבדילתן שלנו שצורתה הראשונה והנכונה, לדעתו, נשתמרה בתוספתא דמגילה (פרק א' ג'), במקום שאנו קוראים: "אמר ר' יהודה אימתי מקום שנכנסין בשני ובהמישי אבל מקום שאין נכנסין בשני ובהמישי הואיל ומסתכנין¹) בה לא יסתכנו אלא בזמנה". בצורתם זו דברי ר' יהודה בהירים למאד. במשך ימי החורבן בהרבה מקומות בארץ ישראל, וביחוד ביהודה, יושבי הכפר לא התאספו יותר פעמים בישוב לעיר כדרכם מקדם, או מפני שאספות כאלו היו אסורות, או מפני שסכנות שונות היו נשקפות להם מירי המלשינים והמוסרים הרומאים, במקומות כאלה ר' יהודה מבטל את קריאת המגילה קודם זמנה לבני הכפר, מפני שבקריאתה הם מכניסים עצמם בסכנה. מה שאינו ראוי לעשות אלא ביום המיעד מתחלה לקריאתה²). אבל במקומות שהרדיפות לא היו קשות כל כך³), ויושבי הכפר יכלו להתאסף כמנהגם מקדם להעירות הסמוכות לא היה שום טעם לבלי להרשות להם להנות מן ההקלה שנתנה להם על ידי ההלכה הישנה והנה מסדר המשנה שבימיו כבר פסקו הרדיפות אשר עליהן רומזים דברי ר' יהודה "הואיל ומסתכנין בה" דלג לגמרי על האמרה הזאת והסתפק בהעתקת הבלל שהנה על ידי ר' יהודה שיכול להיות מוסב על איזו תקופה שתהיה, ורוא, שהקדימה הרשה רק במקומות שאנשי הכפר מתאספים לעיר בשני ובהמישי, אבל בשאר מקומות לא, מפני שבאותם המקומות אין שום נמוק להרשיון הזה. ולעמית זה המעתיק את דברי ר' יהודה בנמרא העתיק רק המאמר המקביל לזמנו של ר' יהודה שהיה שעת חורבן, ועל זה האסן נטהוית הסתירה, אשר בצדק הראה עליה ר' אשי, אבל בדברי ר' יהודה עצמו אין לה מקום.

4. ירושלמי שבת דף ד', א' (הוצאת קרפוטשין) "מי מודיע, אם נתקלקלה המצודה דבר בריא שנצודו מבעוד יום". — במשנה (שם פרק א' ו') אנו קוראים: "בית שמאי אומרים אין פורסין מצודות היה ועופות ודגים אלא כדי שיצודו מבעוד יום וב"ה מתירין". אנו דנים אפוא כאן, אם יכולים לפרוש מצודות בערב, הנשואות פרושות בשבת, לצוד בהן היה, עופות ודגים, בית הלל מתירים לפרוש, עם חשיכה, ובית שמאי אוסרים אלא אם כן יש עוד עת שהחיות תפולנה לתוך המצודה

¹ עין שם הנסחאות השונות המובאות - מאת המוציא-לאור ורמב"ן הגזכר למעלה.

² ודעתו של ר' יוסי היא, שבמקומות כאלה מן הדין הוא, שיושבי הכפר יהיו פטורים לגמרי מקריאת המגילה (ירושלמי מגילה פרק א' ז': ר' יוסי בעי אם במקום שנכנסין (צ"ל: שמסתכנין) אל יקראו אותה כל עיקר).

³ לאחר מותו של אדרינוס גורותיו אף על פי שלא נתבטלו באופן רשמי והרשות המקומית יכלה להשתמש בהן בשרירות-לבה, מכל מקום לא נשמרו עוד באותה הדיקנות כמו קודם לכן, וזה יוצא לנו מדברי ר' יהודה עצמו (בעמוד 215 הערה 2), במקום שהוא מדבר על "שעת הסכנה" כעל תקופה שכבר עברה,

"קודם שתחשך"¹). אולם אפילו בית שמאי אינם דורשים את הודאיות שהחיות תהיינה במצודה קודם השבת, וגם אין היא יכולה להיות נדרשת באפן הגיוני. שהרי אנו דנים על דבר שלא בא עדין לעולם, ואינו תלוי אפוא ברצוננו. השאלה של הגמרא "מי מודיע" היא אפוא מוזרה למדי²). אולם מוזרה ביותר היא התשובה "אם נתקלקלה המצודה דבר בריא שניצודו מבעוד יום ואם לא נתקלקלה המצודה דבר בריא שלא ניצודו מבעוד יום". איזה ערך יש להתאמתות המאחרה הזאת בשביל השאלה: באיזה זמן קודם השבת מותר לפרוש מצודה מבלי לחלל על ידי זה את השבת? ההתאמתות הזאת יכולה רק להראות אם נעשית העברה אבל אין לה ערך להציל מן העברה³). והנה אותה השאלה בעצמה יחד עם התשובה אנו מוצאים גם במסכת ביצה (דף כ"ב, א') על המשנה (פרק ג', ב'): "מצודות חיה ועופות ודגים שעשאן מערב-יום טוב לא יטול מהן ביום טוב אלא אם כן ידוע שניצודו מבעוד יום". כל אחד רואה מיד, כי הבדל רב בין הנדון הזה להנדון שבמסכת שבת. כאן אנו עוסקים ביום טוב, אישר מלאכת הבישול אמנם מותרת בו, כידוע, ורק בתנאי שהדברים הנבשלים יהיו ברשותי קודם יום טוב

וגם מן העברה, שאותו ר' יהודה וחבריו יכלו להדיש את הסנהדרין באישה, ענין בגליל (ע"י פרנקל: דרכי המשנה קמ"ט); וע"י עד דבר זה גם י. הלוי: דורות הראשונים חלק ב', ט"ז ק"ף.

¹ הפרוש הזה של "כדי שניצודו" מתאשר על ידי ההשוואה עם הנישאים הישונים, אישר אהותם דנה המישה בשבת בפרק הנוכחי, במקום שהאמרה: "כדי ש...". או אפילו שתתבאר באפן אחר, כמה למשל, "כדי שישירו...". "כדי שיגיע למקום קרוב...". כדי שיקלוט העין...".

² אמת הדבר, ישנם בעלי החוספות (בבלי דף י"ז, ב' ד"ה: אלא בכדי) שואלים את השאלה הזאת. אולם אין הורות מסתלקת על-ידי כך, ויכולים היו לשאל גם כאן: מי מכטיהני שהסממנים "ישורו" באמת קודם השבת (מישה ה'), או שאונין של פיתתן שנותנים לתוך התנור "הבילוי" קודם השבת (מישה ו')? ברור הדבר, שכל הענינים האלה אנו דנים על זמן ידוע, שלפי השערותנו פעלה ידועה יכולה להיות נגמרת בו.

³ כדי לסלק הורות הזאת סובר מחבר הפרוש "פני משה", שלפי הגמרא ההתאמתות הזאת נעשית קודם השבת, אולם מלבד הקישי, שהיתה לה להגמרא לומר: "אם נתקלקלה המצודה מבעוד יום", מן הנמנע הוא שהגמרא תפרש כן את הדברים "כדי שניצודו מבעוד יום", המכונים כלפי "להבא" ולא כלפי "לעבר" — כמו שהוכחנו בהערה שלפ"ז — והמביעים אמדנא ולא מעשה עשוי, ולו היתה כונת המשנה להביע הרעיון של המפרש "פני משה" ודאי היתה אומרת בלשון כזו: "הפורש מצודות חיה... אם ניצודו מבעוד יום מותר להניחן (או להשהותן) ואם לאו אסור".

מכנים להנאתו ולתשמישו, זאת אומרת, שיהיו "מן המוכן". בהתאמה לההלכה הזאת, אומרת המשנה שאם אחד פורש מצודה קודם יום טוב לצוד בה היה עופות ודגים הרי זה יכול לקחת מן המצודה להנאתו ביו"ט ובלבד כשידוע שניצודו מבעוד יום¹ כלומר קודם יו"ט והדבר שהוא לוקח הוא "מן המוכן". שאלת הגמרא מוסבה כאן על המלה "ידוע", ובצדק שואלת: מי מודיע? כלומר איזה דבר יכול לתת לנו הודאות? ועל זה באה התשובה: "אם נתקלקלה המצודה דבר בריא שניצודו מבעוד יום". ורוצה לומר, אם תקף לאחר שנתקדש היום אנו רואים את המצודה מקלקלת, ברי הדבר שניצודו מבעוד יום מפני שההיות הנצודות מתחילות לקרוע ולקלקל המצודה לאחר איזה זמן, בשעה שמתחילות לחוש כי נפלו בפה, ברור אפוא הדבר, שכל השקלא-וטריא שבגמרא מוסבה רק על המשנה דביצה, ולא על המשנה שבת, ורק המעתיק העכירה שמה לרגלי אשגרה שנולדה על ידי שווי הענינים, ושווי המלים: "מצודות היה עופות ודגים"¹.

5. ירושלמי כתובות (פרק י"א, א') בנוגע לדין המישה, שיורשי אלכנה חיבים בהוצאות קבורתה "יורשיה יורשי כתובתה חיבים בקבורתה", מביאה הגמרא הלכה בשמו של רב: "המת שאמר אל הקברינו נקבר בצדקה", כלומר, אם צוה המת קודם מותו שלא יקברו אותו מנכסיו (כדי לקמין ליורשי הוצאות קבורתו) עליו להקבר מקופה של צדקה, ולאחר מישא-ומתן קצר, המגביל את התנאים המיוחדים, שבהם יש מקום לאותה ההלכה מובאה הלכה אחרת יותר כללית של רב בעצמו, ואשר ההלכה הפרטית הנ"ל מוצאה בה את נמוקו המשפטי, והא לך לשון הגמרא: "דאמר ר' אבא בר ר' הונא [בישם רב]² עשו דברי שכיב מרע כבריא שכתב ונתן והיא שמת מאותו החולי הא הבריא לא", ורוצה לומר, שאנו נותנים לדברי החולה, ישוה לטובת אחרים, התקף המישפטי אשר לשטר כתוב ומסור מיד בריא³ אולם כמה דברים אמורים כשהחולה מת מאותו החלי (שבו עשה צוואתו) "הא הבריא" (מאותו החלי) לא, כלומר אין לדבריו שום כח חיובי וכאין נחשבו, מזה יוצא אפוא באפן הגיוני, שאם גלה החולה את רצונו — אפילו בדברים גרידא — שהוא מותר על זכותו להיות נקבר מנכסיו, לטובת היורשים, אין היורשים חיבים בקבורתו, וכתולדה ישרה מזה — מאחר שאין להשאיר מת בלי קבורה — שיהיה נקבר מקופה של צדקה, עד כאן הכל על מקומו יבא בשלום, אולם להדברים שהעתקנו למעלה נספח עוד מאמר שאין להלמה, וזה לשונו:

(1) בנוגע ליתר המישא-ומתן שבגמרא, המוסב בפרוש על המעשה של ר"ש בן גמליאל המובא במשנה ביצה שם, גם המחבר "פני משה" מודה שאין ענינו כאן.

(2) עין ירושלמי פאה פרק ג', ט'; וירושלמי גיטין פרק א', ו'.

(3) הבבלי מביע את הכלל הזה בזה הלשון: "דברי שכיב מרע ככתובין ומסורין דמי", עין גיטין דף י"ג, א'; בבא בתרא קנ"א, א'; קע"ה, א'.

ובמסיים ואומר שדה פלוני לפלוני אמר תנו [חצי]¹ שדה פלוני לפלוני נוחצי שדה פלוני לפלוני¹ כמי שסיים או עד שיאמר חציה בצפון וחציה בדרום. ממש חדה סתומה: מתנת קרקע מאן דכר שמיא? פתרון החדה הזאת נמצא מיד באפן טבעי למאד אם רק נכון מבטנו על הירושלמי פאה (פרק ג/ ט'). שם במשנה אנו קוראים: "הכותב נכסיו שכיב מרע שייר קרקע כל שהוא מתנתו קיימת, לא שייר קרקע כל שהוא אין מתנתו קיימת". כלומר, מתנת שכיב-מרע קיימת רק כשהחולה השאיר לעצמו חלק-מה מנכסיו אבל אם נתן כל נכסיו לאחרים המתנה בטלה². ובגדול זה מביאה הגמרא מאמרו של רב: "ר' בא בר ר' הונא בשם ר'

¹ כך היא נסחת מאמרו בירושלמי פאה פרק ג/ ט', ובלי ספק היא הנסחה הנכונה, כמו שיוצא מן המלים האחרונות: "עד שיאמר חציה בצפון וחציה בדרום". ולהפך בשאלה הבאה אחר זו קרוב לודאי שבמקום "ותנו חצי שדה פלוני לפלוני" צריך לקרות "ותנו שדה פלוני לפלוני". השאלה הישניה הזאת מעניינת היא למאד מפני שהיא נוגעת בשאלה אחרת מעשית, העומדת כעת על סדר היום, ואנכי חושב לנכון להעתיקה כאן. וזו-לשון השאלה: ר' יודן בעי אמר שרפנו... ותנו (חצי) שדה פלוני לפלוני אם אין שורפין אין נוהגין? מובנה של השאלה, מבעה במנחים יותר מקיפים הוא: אם אחד צוה בצוואתו שני דברים, אשר האחד מהם אינו יכול להתקיים, אם צוואתו קיימת בנוגע להדבר השני? (ההק הרומאי פוסק במקרה כזה: "אין המועיל בטל על-ידי הבלתי-מועיל", *utile per inutile non vitiatur*, v. fr. 1. §-5. D. XLV. 1; סעיף ו'). אולם נשוב נא לענינו הפרטי ונשאל: מדוע אין שורפין? הלא גם מדין-התורה מחיבים אנו לקיים דברי המת "מצוה לקיים דברי המת" תענית דף כ"א, א' וניטין דף י"ה, ב').? ברי הדבר מפני ששרפת המת היא כנגד הדת ואין לדחות ולומר שמוכנן של המלים: "אם אין שורפין" הוא-בתנאי, ולא בחיוב כפי דעתנו שרוצה לומר: "מאחר שאין שורפין", כי אין זאת משנה במאומה את המסקנה שהסקנו מתוך המאמר. שהרי אלמלי היתה שרפת המת מותרת היו הירישים מחיבים לקיים את שני הצווים של המת, ולא היה מקום לשום שאלה.

² כלומר: "אם הבריא". וטעמו של דבר, כי מאחר שלא השאיר לעצמו כלום בידוע שעשה זאת רק בשיביל שחשב שבודאימות ולא יהיה לו צורך בנכסים, ולפיכך מתנה בטעות היא ובטלה. עי' בבא בתרא דף קנ"א, ב': "הבי אמר שמואל שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים אף על פי שקנו מידו עמד חוזר בידוע שלא היה מצוה אלא מהמת מיתה"; הישנה ירושלמי פאה דנ"ל: "לא שייר קרקע כל שהוא אין מתנתו קיימת והוא שהבריא". ואם השאיר לעצמו קרקע כל שהוא מתנתו קיימת אפילו אם הבריא (בכלי בבא בתרא שם). בירושלמי פאה דנ"ל צריך אפוא לגרוס: "שייר קרקע כל שהוא מתנו קיימת ואפילו הבריא" במקום "ואפילו לא הבריא", מה שנעלם מעינו החדה של פרנקל בפרושו "אהבת

עשו דברי שכיב מרע כבריא שכתב . . . "ונסמכים לו מעין באור להמשנה הדברים האלה: "ובמסיים ואמר שדה פלוני לפלוני" אשר שם בכתובות הם משללי ההבנה אבל כאן הם ברורים למאד. כונת הגמרא היא. שמה שאומרת המשנה "שייר קרקע כל-שהוא מתנתו קיימת" — הוא דוקא כשהחולה סיית והגביל מה שנתן במתנה ומה שהשאיר לעצמו. ואחר-כך דגמרא מציעה שאלה העומדת בקשר חזק להאמור מקודם, אם אחד נותן במתנה שדה אחד לשני בני אדם, אם די שיאמר "הציה לפלוני וחציה לפלוני", או צריך להגביל בדיוק את מקומם של שני החצאים. כך אחד רואה שמקומו של המאמר המוזר הוא כאן ולא בכתובות, במקום שהמעתיק סמכו בטעות לרגל העתקת מאמרו של רב מקודם.

6. ירושלמי כתובות פרק י"ב, ג': המיטנה אומרת: "אלמנה שאמרה אי אפשי לזוז מבית בעלי אין היוורשין יכולין לומר לה לבי לבית אביך ואנו זנין איתך שם אלא זנין אותה ונותנין לה מדור לפי כבודה". ועל זה מביאה הגמרא צואתו של רבי שבא צוה גם כן: "אל תזוז אלמנתי מביתי". אולם לפני זה נמצא שם מאמר שאין לו שום יחס להגדרון שבמשנה: "כתיב במתים חפשי" (1). כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות (2). ובאמת המאמר הזה מצא לו מקום כאן רק הודות לזה, שהוא נסמך לצואת ר' יהודה הנשיא הנ"ל במקום אחר. במסכת כלאים פרק ט' ד' אנו קוראים: "תכריכי המת אין בהם משום כלאים". וכדי לתת טעם לדבר מביא הירושלמי את הפסוק הזה "במתים חפשי" ומבארה שרוצה לומר שהמתים פטורים מן המצות, ומיד אחר כך באה צואתו של ר' יהודה הנשיא, אשר לפי מסורה אחת הכילה גם כן צווי בנוגע לתכריכין: "אל תרבו עלי תכריכין", ועל ידי זה אירע הדבר, שהמעתיק כאשר העתיק את צואתו של ר' יהודה הנשיא בנוגע למדור אלמנתו העתיק בטעות גם הדברים הקודמים להצואה שם בכלאים, אשר שם מקומם הראוי (3).

ציון" שם. וביותר מסרסת היא הנסחה בירושלמי בבא בתרא פרק ט' ו': "ודא דתימר לא שייר קרקע כל שהוא אין מהנתו מתנה באיתו שלא הבריא אבל אם הכריא הדא היא דמר ר' יוחנן בשם ר' ינאי עשו דברי שכיב מרע כבריא שכתב". מובן מאליו שצריך להיות: "באותו שהבריא אבל אם לא הבריא הדא היא דמר". וכדאי להעיר, כי ההלכה המיחסת בשני מקומות שבירושלמי (פאה פרק ג' ט'; גיטין פרק א' ו') לרב באה כאן בשם ר' ינאי. אולם שנוי-הנסחאות בנוגע לשמות האמוראים הוא חזיון נפרץ בירושלמי וגם בבבלי. עין פרנקל: מבוא הירושלמי דף מ"א, ב'.

(1) תהלים צ"ח, ו'.

(2) בבלי יבמות דף ל' א'; קנ"א, ב'; נדה דף ס"א, ב'.

(3) בעקר כבר הרגישו המפרשים בדבר, ואולם תחת ליחס השגיאה להמעתיק

הם סוברים, שהגמרא עצמה חזרה לשנות כאן ארת פרוש-האגדה על הפסוק "במתים חפשי" בדרך אגב, אעפ"י שאין לזה שום שיכות להגדרון שבכתובות.

7. ירושלמי שנועות פרק ג' ב' הגמרא ברצותה להוכיח: שמלת "אכל" מוסבה לפעמים גם על משקים: "ששתיה בכלל אכילה". היא מביאה הפסוק שבויקרא (י"ז י"ב): "על כן אמרתי לבני ישראל כל נפש מבם לא תאכל דם, ואחר שדחתה את ההשערה, שהכתוב מדבר על דם שנקרש ונעשה אכל, מוסיפה הגמרא הדברים הסתמים האלה: "אלא כי כן קיימין כל שהוא כל שהוא אכילה? פהר לה כר' עקיבא, דר' עקיבא אמר כל שהוא אכילה". אך למותר הוא להראות, כי הדברים האלה משללים כל באור. הנסחה הנכונה והראשונה נמצאת בשני מקומות מקבילים למקומנו (מעשר שני פרק ב' א'; יומא פרק ח' ג') כזו הלשון: "אלא כי כן קיימין כמות שהוא והתורה קראת אותו אכילה". ורוצה לומר, אלא במה אנו עוסקים בדם כמות שהוא — הינו בצלול — ואף על פי כן התורה קוראת אותו אכילה, מכאן ראייה ששתיה בכלל אכילה. נסחתנו המשבשת, אשר המפרשים יגיעים לריק להעמידה בפרושים מלאכותיים היא פשוט "אשגרה" מן ההלכה הקודמת, במקום שכל המאמר הזה נמצא מלה במלה, ומתבאר על נקלה לכל הקורא אותו בהתבוננות מעט¹).

ג' האשגרה במדרשים (באגדות).

1. בראשית רבה פרשה א': "אמר לו כי לא דבר רק הוא (מכם) ואם רק הוא מכם שאין אתם יודעין לדרוש (כשעה שאי אתם יגיעין בו, כי הוא הייבם אימתי הוא הייבם בשעה שאתם יגיעין בו) אלא את השמים לרבות חמה ולבנה ומולות". . . הדברים הסגורים על-ידי אי אפשר שנאמרו מר' ישמעאל על ר"ע, שבודאי אי אפשר היה להאשימו בהסר יגיעה בתורה בכלל, וכנוגע לעניננו בפרט — אשמה כזו היא סתירה גלויה לדברי ר' ישמעאל עצמו שבראש הוכוח: "בשביל שישמשת כ"ב שנים את נחום איש גמזו". . . כ"ב שנים של שמוש ולמוד הרי הן עדות מספיקה למדי על יגיעתי ישר'ע בתורה, נוסף על זה, בכל המקומות האחרים שבמדרש, אשר בהם נשנה הוכוח הזה שבין ר' ישמעאל ור' עקיבא (פרישה כ"ב כ"ד) דברי ר' ישמעאל הם יותר פשוטים: "כי לא דבר רק הוא מכם, ואם רק הוא מכם שאין אתם יודעים לדרוש אלא . . . בלי הווספה הנזכרת "בשעה שאין אתם יגיעין" וכו', אשר לדעתנו היא שלא במקומה, ובאמת, בהוצאה המדעית של "בראשית רבה" על ידי הדר, היאודור²), שהשתמש בכתב-יד עתיקים המלים האלו חסרות גם במקומנו, אין ספק שיש לנו כאן ענין עם הוספת המעתיק, שבשעה שהעתיק פרושו של ר' ישמעאל על הפסוק "כי לא דבר רק וכו' (דברים ל"ב, מ"ז) היה בזכרונו פרוש אחר על הפסוק הזה, המובא פעמים אחדות בירושלמי בשם

¹ מזור הדבר, שפרנקל במבוא הירושלמי דף ל"ח אף על פי שהעיר על המעות שבנסחתנו, לא הרגיש בסבת המעות.

² Bereschit Rabba mit kritischem Apparate und Kommentare von J. Theodor, Berlin 1903—4

ר' מנא בוז דלשון: כי לא דבר רק הוא מכם ואם רק הוא מכם למה שאין אתם יגעין בו כי הוא הייכם בשעה שאתם יגעין בו. (עיי' ירושלמי פאה פרק א' א'; שביעית פרק א' ז'; שבת פרק א' ז'; סוכה פרק ד' א'; כתובות פרק ה' בסופו). ההוספה הזאת, נסמכת לענייננו בישיאה הסבה "אישגרה" אחרת והוא כל המאמר מן "ר' תנחומא בשם ר"ה אמר" . . . עד "מן הגלגליות ומן הארגוניות" — מאמר הנמצא בירושלמי פאה פרק א' א' מיד אחר פירושו של ר' מנא על הפסוק "כי לא דבר רק הוא". ובאמת גם ההוספה הזאת חסרה בכתבי היה, שהשתמש בהם הדר. תיאודור בהוצאתי הגיל.

2. בראשית רבה פרשה ס"ט: "ברזל בברזל יחד [ואיש יחד פני רעהו] א"ר המא בר חנינא אין סכין מתחדדת אלא בירך של הברתה כך אין ת"ח מתחדד אלא בחברו". מוזר הוא הבטוי: "בירך של הברתה" בנוגע לסכין, הוראתו הראשונה של "ירך" הוא אבר ידוע בגוף בעל-חי, ובהשאלה לבלתי-בעל-חי משמעותו "בסיס" "יסוד" (שמות כ"ה ל"א; ל"ה כ"ד), ובמספר זוגי בנקבה: "ירכתיס" — רוצ"ל הקצוות (שופטים י"ט, י"ח; ישעיה י"ט, ט"ז; ל"ה כ"ד), ובאחרונה, בנוגע לבלתי-בעל-חי, המלה הזאת תיכל לסמן גם כן "צד". אולם בהוראתה זאת משתמשים בחבטוי הזה רק בנוגע לגוף לרובנית עומדת, אשר קצותיה הנשענות על הארץ הן מעין "ירך" האדם, דגמאות ממין זה הן: "ירך המשכן" (שמות מ', כ"ב, כ"ד), "ירך המזבח" (ויקרא א' י"א) ברור אפוא הדבר, ששום הוראת "ירך" מהנוכחות למעלה אינה מתאמת לסכין, בבבלי תענית¹ (דף ז' א') מובא הפתגם הזה של ר' המא בר חנינא בלשון זו: "אמר ר' המא בר חנינא מ"ד ברזל בברזל יחד . . . מה ברזל זה אחד מחדד את חברו אף (שני)² חלמידי חכמים מחדדין זה את זה (בהלכה)³". רש"י מבאר שם, כגון סכין על גבי הברתה. בדברים האלה מרמז רש"י בלי ספק על המדרש שלנו, ועל פי הנסחה הנכונה הזאת צריך להגיה ולתקן את נסחתנו ולקרות: "אין סכין מתחדדת אלא על גבי הברתה". הנסחה המישיבית "בירך הברתה" נולדה לרגלי "אישגרה" מן האמרה התלמודית הידועה (מגילה דף י"ג א') "אין אישה מתקנאה אלא בירך הברתה", אשר בצורתה החיצונית יש לה דמיון-מה למאמרנו (אין . . . אלא . . . הברתה).

3. מדרש תנחומא (הוצאת בובר בא פסקא ה'): "ד"א החדש הזה לכם³

אמר הקב"ה משעה שבראתי את עולמי הייתי נושא משאון. לחשב חשבונות של חדשים מכאן ואילך הוא מסור לכם, לכס הוא מסור ואין אתם מסורים בידו. הרעיון המבע במדרש הזה, כי הכה לחשב חשבונות ולקבוע חדשים נמסר להם לחכמי ישראל מאת ד', נשנה כמה פעמים בספרות התלמוד והמדרש⁴, אולם

¹ עין ילקוט משלי שם.

² עיי' רבינוביין דקדוקי סופרים שם ציון ט'.

³ שמות י"ב, ב'.

⁴ הראשון שהוכיח מן התורה, והוא מן הפסוק שבויקרא כ"ג, ב' "אשר

ההוספה שבסוף המאמר: "הוא מסור לכם ואין אתם מסורים בידו" אין אנו מוצאים בשום מקום מהמקומות הנזכרים. ובאמת ההוספה הזאת לא לבד שאין לה ענין לדריעון הראשי שבמדרש, הבא לאשר את כחו של הביד בנוגע לקביעת המועדים נגד כל נגוד אפשרי¹, אלא שגם כשלעצמו הוא שלא במקומה בהחלט, כמו שנראה מידי אמרה דומה למאד לאותה ההוספה אנו מוצאים במכילתא (כי תשא פרשה א', הוצאת ווייס דף ק"י) בשם ר' שמעון בן מנסיא, כדי להוכיח שלמרות ההמר שיש בחלול שבת, מכל מקום במקום שיש פקוח נפש התרו כל המלאכות בישיבת: ר"ש בן מנסיא אומר "הרי הוא אומר ושמרתם את השבת כי קדש הוא לכם שבת מסורה ואי אתם מסורין לישבת²" כל אחד רואה, שכאן הנגוד:

תקראו אתם, בין בזמנם בין שלא בזמנם³, שמעשה ביד בנוגע לקביעת מועדים הוא דבר שאין להרהר אחריו — היה ר' עקיבא, אשר במחלקת הידועה שבין ר' גמליאל ור' יהושע היסקים את האחרון ויעצוהו להכניע לדעת הרב (משנה ראש השנה פרק ב', ט'; ע"י ספרא אמור פרישה ט'; ברייתא ר"ה כ"ה א'; ירושלמי ר"ה פרק א', ג'; דברים רבה פרישה ב'). הרבנים האחרונים הרחיבו את הרעיון הזה של ר"ע, בתארים את תעודת הביד הגדול לקבוע מועדים בתוך דרישה אלהית, כי ה' בעצמו כאשר אך יסד ישראל לעם, הואיל למסור את התעודה הנ"ל לראשו שבכל דור ודור, לצורך הזה השתמשו הרבנים האלה לרב בהכתוב החדש הזה לכם (שמות י"ב, ב'), בבאדם אותו כבמדרש שלנו ע"י פסיקתא דר' בהנא (הוצאת בוכר) מ"ג, ב' ונ"ג א'; פסיקתא דבתי (הוצאת איש-שלום) דף ע"ה א', ישמות רבה פרישה י"ט; ילקוט בא פסקא ק"ן; ילקוט תהלים פסקא תשל"ה.

¹ עין בהערה שלפני זאת, כי זאת היא המטרה המיוחדת של המדרש ויצא מפרש מתוך המישלים השונים, אשר על ידיהם המדרש מהאמין להבליט יותר את הרעיון שהבענו כמעט בכל המקומות שזכרנו. עין למשל, בירושלמי ראש השנה פרק א', ג': "אמר ר' לוי למלך שהיה לו אורלוגין כיון שעמד בנו מסרו לו"; ויותר מפרש בסמך על הפסוק שלנו במדרש הנחומא (הוצאת בוכר) שם פסקא י"ב, דף מ"ח (וע"י ילקוט בא הנ"ל): "ד"א החדש הזה לכם ריב"ל אמר למה הדבר דומה למה לוי למלך שהיה לו אורלוגין והיה מביט בה... כיון שעמד בנו על סדקו א"ל בני עד עכשו אורלוגין זה היה בידי מעבשיו מסור הוא לך כך הקב"ה היה מקדש חדשים ומעבר שנים כיון שעמדו ישראל אמר להם עד עכשו הישבונן של חדשים ושל שנים בידי מכאן ואילך הרי הן מסורין לכם שנאמר החדש הזה לכם² עין שם שורות אחדות אח"כ: "ושמרתם את השבת וכו' קדש הוא לכם

זה הוא שהיה ר' שמעון בן מנסיא אומר לכם שבת מסורה ואי אתם מסורין לשבת". בבבלי יומא דף פ"ה, ב' מובא אותו הפתח בעצמו בשנוי לשון קצת, בשם ר' יונתן בן יוסף, אולם מאחר שאנו רואים, כי במכילתא הוא מיהס פעמים לר"ש בן מנסיא עלינו להחזיק את נסחת הבבלי למשכשכת; וע"י ילקוט כי תשא פסקא ש"ן, ומדרש לקח טוב (הוצאת בוכר) כי תשא פסקא י"ד, ודרך אנב נעיר, שברור

„אתם—שבת” צודק ומביע רעיון משכלל: השבת מסור לישראל ואין ישראל מסורין לשבת” רוצה לומר, שאין היישראל נדחים מפני השבת, מה שיהיה לו מקום

הדבר, כי ר"ש בן מנסיא הוא רק מוסר את הפתגם מפי השמועה ואינו מחברו באשר לדעתנו מקור הפתגם הוא עתיק ימים, שהרי אנו מוצאים אותו כמעט באותה הצורה עצמה אצל מרקוס השליח (מרקוס ב', 27: „השבת נתנה בעבור האדם ולא האדם בעבור השבת”). מן הנחוץ אפוא לשער, שר"ש בן מנסיא מסר את הכלל הזה בשם אחד מן החכמים העתיקים שחי קודם מרקוס השליח, או בין זמנו, ואחר כך נתייחס בטעות לר"ש בן מנסיא עצמו. — חזוין נפרץ בספרות התלמוד, וביחוד במדרש. (עין בכר: אנדת התנאים² I צד ה'; ואיש-שלום אליהורוואט המזקף בדין וחשבון שנתי לבית-המדרש לרבנים בווינה 1904. צד י"ט Bacher: Agada der Tannaiten² I p. 5, und Friedmann, Pseudo-Eliahu-Zuto in Jahresbericht der Isr. Theolog. Lehranstalt, Wien 1904, p. 19) ומאידך גיסא בכרית החדשה אי אפשר שיהיה הפתגם מקורה ראשית, לפי שהשתלשלותו מן הכתוב מורה על מקור רבני, ושנית, מפני שבכרית-החדשה הפתגם הוא שלא-בענין. ובאמת הננו: „השבת מסור לבם ואין אתם מסורין בידו”. יש לו משמעות נכונה רק במקרה של סכנת-נפש, כי באפן אחר הוא מבטל את מצות שבת לגמרי, ובהספור של מרקוס (התלמידים, בעברם בשבת בין השדות עם מורם דהלו לקטוף שבילים בלכתם) אין המדבר על סכנת-נפשות, שהרי הפצו רק להשתיק רעבונם, וחזוין מזה הלא גלוי הוא, שכל הספור לא בא ללמדנו, שהרשות נתנה לכל איש מישראל לחלל את-השבת במקום סכנה, כי-אם כל מטרתו להוכיח, שההק מסור בידו של ישו, וממילא גם השבת מסורה בידו, ובאמת מסקנת הספור היא: „לכן אדון בן-האדם גם לשבת” (מרקוס שם כ"ח). וראוי להעיר ששני המסדרים האחרים של הכרית-החדשה, אף שגם הם מוסרים את הספור הזה ומוציאים ממנו אותה המסקנה עצמה (מתתיה י"ב, א'—ח'; לוקס ו', א'—ה') אינם מביאים את הפתגם הזה, מרקוס, שכנראה, לקחו מבתי-המדרש של התנאים בירושלים, השתמש בה להרחיב את ספורו, בבתי-המדרש האלה של התנאים היה הכלל המבע בפתגמנו, כלומר „שפקוח נפש דוהה את השבת” — ידוע ומקבל מימים עתיקים, שהרי התנאים הראשונים כבר מדברים עליו כעל דבר מפרסם ונחלקו ביניהם רק באפן הדרוש, כיצד ללמוד הכלל הזה מן הכתוב (עין מכילתא ובבלי יומא שזכרנו למעלה). ואם יוספוס פלביוס אומר (בספרו קדמוניות 2 VI, XIV, Proelio enim lacescentes et ferientes hostes repellere permittit lex, ... אין זאת אלא שמושן של הכלל הנזכר: השוה שמה 2, VI, XII) ובהשמונאים א' (ב', מ"א) מיחס ההתר להלחם בשבת בשעת הצורך למתתיה, אבי ההשמונאים, ובאחרונה, ידוע הוא, ששמאי המחמיר מתיר בשבת אסילו עבודות המצור במלחמה (בבלי שבת דף י"ט, א').

אלמלי אסור היה להלל את השבת כדי להציל נפש מישראל. אולם כל זה נכון בנוגע לשבת, מה שאין כן בנוגע לראש חדש. שהרי ברי"ח אין שום אסור מלאכה, ואי אפשר אפוא שיעלה על דעת מי שהוא לדחות את נפש ישראל מפני ר"ח, עד שנצטרך לכתוב בשביל להוכיח שאין הדבר כן. לדעתי, ברור אפוא כי הפתגם "לכם הוא מסור ואין אתם מסורין בידו" אינו אלא אשנרה, שנולדה על-ידי המלים שלפני זה: "הוא מסור לכם", וגם-כן מתוך כך, שהדרשה הזאת, ממש כמו דרשתו של ריש בן מנסיא, מוסדת על המלה "לכם".

הוספה

כמו שרודעתי בראש מאמרי, לא היתה בדעתי לתת לפני הקוראים רשימה מקיפה את כל האשנרות המפורות בספרות התלמוד, כי אם להבליט דגמאות אחדות מלמדות ביחוד, והמסגלות למאד להראות את התעלת והערך המרבה הצפונים בקנה-המדה הזה בחקירת התלמוד. כעת לפני עיני עומדות דגמאות אחדות, אשר לדעתי הן מענינות למדי וראוי לשים לב עליהן -- אני מרשה לי להעבירן לפני הקוראים בתור הוספה למאמרי.

על פי המשנה קידושין (פרק א', ב') נכסים שיש להם אחריות נקנים באחד משלושת האפנים:

1. "בכסף", כלומר, שהקונה נותן להמוכר דמי שוויו של השדה.
2. "בשטר", כלומר, שהמוכר מוסר להקונה ספר כתוב וחתום.
3. "בחזקה", כלומר, שהקונה או המקבל מתנה מחזיק בהשדה בהסכמתם של הבעלים הראשונים, והנה בנוגע להקנין השני דעת שמואל (קידושין דף כ"ו, א') שאינו מועיל אלא במתנה, אבל במכר שטר לבד אין בכחו להעביר את השדה לרשות הקונה, אלא אם כן שלם להמוכר את מחירו. נגד דעתו של שמואל מביא ר' המננא בריתא, שממנה יוצא מפורש, ששטר האמור במשנה מוסב גם על מכר, וזו לשון הבריתא: בשטר כיצד, כתב לו על הנייר או על החרס אעפ"י שאין בהם שוה פרוטה שדי מכורה כך שדי נתונה לך הרי זו מכורה ונתונה. בצדק מעירין בעלי התוספות (בבא בתרא נ"א, א')¹, שהמלים "אעפ"י שאין בהם שוה פרוטה" אך למותר הן כאן, מאחר שהבריתא כל עקרה לא באה אלא ללמדנו שבשטר בלבד המקח קים, וכי אין הדבר תלוי בתשלומי דמי המקח מצדו של הקונה, ובנוגע לשווי של השטה, שהמוכר מוסר להקונה, הלא מובן מעצמו, שאין זה יכול להשפיע במאומה על קיומו של המקח. והנה בריתא אחרת דומה לשלנו מצד הצורה ומצד התכן, נשנית כמו-כן בקידושין (דף ט', א') ומוסבה על המשנה הראשונה (שם) האומרת: בשלש דרכים האשה נקנית לבעלה, ואחת מהן הוא גם כן "שטר", ועליו נשנית בריתא זו: בשטר כיצד כתב לה על הנייר או על החרס אעפ"י שאין

¹ השוה ניכר חרושי הרשב"א שם.

בו (צ"ל: בהם) שוה פרוטה בתך מקודשת לי בתך מאורסת לי... הרי זו מקודשת. כאן הדבר ברור למאד והמלים "אעפ"י שאין בהם שוה פרוטה" יש להן באור נכון, ורוצה לומר, שאף על פי שבנוהג שבעולם לקדש אישה על ידי נתינה לידה או (אם היא קטנה) ליד אביו, איזה הפיך השוה לכל הפחות פרוטה, הבריתא, בבארה את המשנה מודיענה, שאם הקידושין נעשו באמצעות של שטר, אשר האיש מוסר להאשה או לאביה, הקידושין קימים, אפילו כשאין התיכת הגיה, שעליו השטר כתוב, שוה פרוטה. הדמיון שבין שתי הבריתות גרם שהמלים: "אעפ"י שאין בהם שוה פרוטה" עברו ע"י "אשגרה" גם לבריתא שלנו, במקום שהן שלא במקומן בהחלט, כמו שהוכחנו למעלה.

דגמה אחרת של אשגרה מענינת נמצאה במועד קטן (דף ט"ה א'). במקום שאנו קוראים: "מנודה שמת בית דין סוקלין את ארוננו" יהודה אומר לא שיעמידו עליו גל אבנים כגלו של עכן אלא ביד שולחין ומניחין אבן¹ (גדולה) על ארנו ללמדך שכל המתנדה ומת בנדויו ביד סוקלין את ארנו. אין צריך להתעמק בדבר בשביל לראות את הזרות של המלים: "ללמדך שכל המתנדה ומת בנדויו ביד סוקלין את ארנו". בספרות התלמוד משרתמשים בהמלה "ללמדך" כשמוציאים איזה דין כללי מעובדה פרטית, או מאיזה כתוב (שבתורה²) אולם כאן הרי הדין הכללי, שהמנודה שמת ביד סוקלין את ארנו בא מפרש בבריתא, ובנוגע לרי יהודה, הלא אדרבה הוא אומר שאין להבין את הסקילה הזאת כפשוטה, אלא מעין סמל, שבית הדין מניחים אבן גדולה על ארנו. מה פרושו של המאמר: מכאן אתה למד שארנו של מנודה נסקל. אכן גם כאן יש לנו ענין עם "אשגרה" שגשנית בטעות ונתגלגלה לכאן ממקום אחר, וזה מקורה. במשנה דעויות (פרק ה', ו') מספר ר' יהודה על ר' אלעזר בן חנוך שנתנדה ובישמת שלחו ביד והניחו אבן על ארנו. ועל זה מסיפה המשנה "ללמדך שכל המתנדה ומת בנדויו ביד סוקלין את ארנו". כאן ההוספה צודקת, ולרגלי "אשגרה" עברה בטעות גם לבריתא שלנו, שאינה דנה על מעשה פרטי שנוכל להוציא ממנו דין כללי כי אם על הדין הכללי עצמו, כיצד מוציאים אותו לפעל³.

באהרונה, נעיר על "אשגרה" מענינת בספרות המאחרת: ביורה דעה סמן

¹ עין רבינוביץ: דקדוקי סופרים שם.

² עין מכילתא שמות י"ב כ"ב; י"ב כ"ז; י"ג י"ט; י"ג כ"א. בכר בספרו

המפאר: Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditions-literatur (Leipzig 1899) I. 96.

בשביל מסקנא מעובדא פרטית. ונעלמה ממנו המשנה עדויות שנביא אח"כ (ועי' ברכות דף י"ט א'). וחזין מזה במאמר שבמכילתא שמות י"ג י"ט, מובא מאת בכר בעצמו, המלה "ללמדך" מוסבה על מאורע פרטי.

³ לשמחת לבני מצאתי, שכבר העיר על זה התלמודי הנודע הרה"ג צבי היות בהגהותיו למועד קטן הנדפסות בסוף המס' בהוצאת וילנה.

שניד אנו קוראים: "אין מנחמין ב' אבלים כאחד אלא-אם-כן היה כבודם שוה יקלוסם שוה". והנה המלה "קלוס" שמקורה יונית (kalos) הוראתה בעצם שיר-תהלה או שיר חנופה. ומאחר שאין שרים לא שירי-תהלה ולא שירי-חנופה להאבלים מה ענין של "קלוס" להאבלים? ובאמת המלה הזאת חסרה במקור ההלכה במס' שמחות (פרק י"א), במקום שצורת ההלכה היא: "אין מנחמין ב' אבלים כאחד אלא אם כן כבודם שוה". והנה באותה הפסקא אנו קוראים גם-כן: "אין מוציין שני מתים כאחד אלא אם כן כבודם וקלוסם שוה". כאן המלה "קלוס" מובנת היטב, מפני שההספד הכיל בקרבנו שבחו של המת, שהיה שונה לפי מצבו בחברה¹. הפוסק שלנו, או אולי איזה מעתיק, שנה בטעות את המלה "קלוס" גם בענין "אבלים", במקום שהיא משללת כל פרוש.

¹ עין מסכת שמהות שם: "מעשה באיש יאחד באושא שנפל הבית על שני בניו ועל בתו . . . והיו מקליסין לפניהם ואומרים הוי חתנים והוי הוי כלה.

הדפסה ברזולוצית מסך - להדפסה איכותית הדפס ישירות מן התכנה
הצופה לחכמת ישראל - ז קובץ עמוד מס: 230 הודפס ע"י אוצר החכמה